JOURNAL OF ISLAMICJERUSALEM STUDIES
BEYTÜLMAKDİS ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Volume 22 · No 1 · Summer 2022
Cilt 22 · Sayı 1 · Yaz 2022

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009

Journal of ISLAMICJERUSALEM STUDIES

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
Volume 22, No 1, Summer 2022
Cilt 22, Sayı 1, Yaz 2022

Founding Editor | Kurucu Editörü
Prof. Dr. Abd Al-Fattah EL-AWAISI

Editorial Board | Editör Kurulu*
Dr. Haithem F. AL-RATROUT, Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR, Dr. Khalid EL-AWAISI,
Dr. Maher ABU MUNSHAR, Prof. Dr. Mohd Roslan Bin Mohd NOR, Dr. Ziya POLAT, Dr. Ayşe ÇEKİÇ

Issue Editor | Sayı Editörü
Doç. Dr. Khalid EL-AWAISI

Secretariat | Sekreterya*
Reyhan ÖNAL

Advisory Board | Danışma Kurulu*
Prof. Abd Allah AL-NIFISSI (Kuwait University, Kuwait), Prof. Abdul-Nabi ISSTAIF (Damascus University, Syria), Dr. Abdulkadir MACİT (Kocaeli University, Türkiye), Prof. Abdullah EKİNCİ (Harran University, Türkiye), Dr. Abdulmuttalip ARPA (Sabahattin Zaim University, Türkiye), Dr. Ahmed M. A. AL-SAMARRAE (University of Samarra, Iraq), Dr. Ahmet KÜTÜK (Mardin Artuklu University, Türkiye), Prof. Ali MAHAFZAH (University of Jordan, Jordan), Dr. Aminrassuyid YATIBAN (University Utara Malaysia, Malaysia), Dr. Ayhan AK (Samsun 19 Mayıs University, Türkiye), Dr. Beverley MILTON-EDWARDS (Queen's University of Belfast, UK), Prof. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu University, Türkiye), Dr. Bustami Mohamed KHIR (University of Birmingham, UK), Prof. Fathia EL-NABARAWY (Al-Azhar University, Egypt), Dr. Fatih TOK (Eskişehir Osmangazi University, Türkiye), Dr. Feridun BİLGİN (Mardin Artuklu University, Türkiye), Dr. Haithem F. AL-RATROUT (An-Najah University, Palestine), Prof. Hugh GODDARD (University of Edinburgh, UK), Dr. Hussein ABDUL-RAOF (University of Leeds, UK), Dr. Ian A.K. HOWARD (University of Edinburgh, UK), Dr. Jabal BUABEN (University Brunei Darussalam, Brunei), Karen ARMSTRONG (London, UK), Khudhr E. J. ALMOHAMMED (Educational College, Iraq), Prof. Mahmoud AL-SARTAWI (University of Jordan, Jordan), Prof. Mahmoud AYOUB (Temple University, USA), Dr. Mahmut KAYA (Harran University, Türkiye), Prof. Michael DUMPER (University of Exeter, UK), Prof. Mohammad A. AL-BAKHIT (Al-Bayt University, Jordan), Prof. Dr. Mohd Roslan Bin Mohd NOR (University of Malaya, Malaysia), Prof. Muhammad AL-MAJALI (University of Jordan, Jordan), Dr. Muhammed Fatih KILIÇ (Social Sciences University of Ankara, Türkiye), Dr. Muhammad I. SURTY (Birmingham University, UK), Prof. Mustafa GÜLER (Afyon Kocatepe University, Türkiye), Dr. Othman Saeed HURAN (Yalova University, Türkiye), Raif NIJEM (Amman, Jordan), Dr. Sabah H. K. ALKUBISY (Iraqi University, Iraq), Prof. Saleh HAMARNEH (University of Jordan, Jordan), Dr. Suha Taji-FAROUKI (University of Exeter, UK), Prof. Walid KHALIDI (Harvard University, USA), Dr. Yasin TAŞ (Harran University, Türkiye), Dr. Yunus KAPLAN (Van Yüzüncü Yıl University, Türkiye).

* In alphabetical order | Ada göre alfabetik sıra

Proof Reading | Tashih
Arabic | Arapça - Mustapha ELADEL · English | İngilizce - Adiba FIRMANSYAH · Turkish | Türkçe - Sümeyye Nur OĞLAKÇI

Design | Tasarım A. EL-AWAISI

Correspondence | İletişim
Academy for Islamicjerusalem Studies (ISRA), PO Box 10120, Dundee, DD3 6WX, Scotland, UK
Web: www.isra.org.uk, Email: info@isra.org.uk

Beytülmakdis Çalışmaları Vakfı
Web: www.isravakfi.org, Email: journal@isravakfi.org

Kudüs Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi - Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Web: www.kam.asbu.edu.tr

Kudüs ve Filistin Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi - Mardin Artuklu Üniversitesi
Web: www.artuklu.edu.tr/kudus-ve-filistin-calismalari

Journal of Islamicjerusalem Studies is an international biannual peer-reviewed journal which is published twice yearly (Summer and Winter) by the Academy for Islamicjerusalem Studies ISRA (UK) in Cooperation with Beytülmakdis Çalışmaları Vakfı (Türkiye), Social Sciences University of Ankara (Türkiye) and Mardin Artuklu University (Türkiye). The contents of the journal cannot be published partially or entirely without permission. Journal of Islamicjerusalem Studies is Indexed by DOAJ, Index Islamicus, ASOS Index, Ulrichsweb (Ulrich's Periodicals Directory) amongst others.

Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi, Academy for Islamicjerusalem Studies (Britanya), Beytülmakdis Çalışmaları Vakfı (Türkiye), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (Türkiye) ve Mardin Artuklu Üniversitesi (Türkiye) iş birliğinde altı ayda bir yaz ve kış dönemlerinde yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergideki yazılar kısmen ya da tamamen başka bir yerde izinsiz yayınlanamaz. Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi; DOAJ, Index Islamicus, ASOS ve Ulrichsweb Index gibi veritabanlarında taranmaktadır.

© 2022 Academy for Islamicjerusalem Studies

Contents | İçindekiler

ARTICLES - MAKALELER

Turkish Articles - Türkçe Makaleler

Musa BİÇKİOĞLU

The Historical Adventure of the Mardin–Jerusalem Relationship commencing with the Artuqids and the common living aspects in them | 1-16 | Artuklularla Başlayan Mardin-Kudüs İlişkisinin Tarihsel Serüveni ve Kudüs ile Mardin'in Yaşayan Ortak Yönleri

Behice GEZGİNCİ, Abdullah DUMAN

The Role of Jerusalem in the Context of the Disruption of the Central Authority in the Ayyubid State in the Period of al-Malik al-Afdal | 17-30 | Eyyûbî Devlet'inde Melikü'l-Efdal Döneminde Merkezî Otoritenin Bozulmasi Bağlaminda Kudüs'ün Rolü

Zaher ALBAIK

The Role of Social Media in the Issue of Bayt al-Maqdis and Propping the Palestinian Approach in confronting the "Israeli" Narrative | 31-46 | Beytülmakdis Meselesinde "İsrail" Perspektifi Karşisinda Filistinlilerin Perspektifinin Desteklenmesi Konusunda Sosyal Medyanin Rolü

English Articles - İngilizce Makaleler

Faruk HADŽIĆ

Space And Place Of Jerusalem; Sociology of Religion And Inter-Cultural Sociopolitical Peace And Conflict | 47-72 | Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Kitaplarında Mescid-i Aksa ve Gece Yolculuğu

Arabic Articles - Arapça Makaleler

Ayman ALDOORI

The Prophetic Glad-tiding for al-Aqsa Mosque: "An Abode of Migration, a Centre of Civilisation and the Realm of the Caliphate" | 73-84 | Sünnet-i Nebevi'nin Beytülmakdis hakkında Müjdeleri " Model (örnek) Olarak hicret için bir yurt, daimi bir yerleşim yeri ve hilâfet için bir karargâh"

Ahmed QATANANY, Anas AL-MASRI

Analytical study of the results of "Palestine Post-Liberation" Conference | 85-104 | "Filistin Kurtuluş Sonrası" Sempozyumu sonuçlarının analitik incelenmesi

Report - Rapor

Issa BARAIJIA

Property and Awqaf in Bayt al-Maqdis and al-Aqsa Mosque | 105-132 | Beytülmakdis ve Mescid-i Aksa'daki Mülkiyetler ve Vakıflar

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2022, 22(1): 1-16
DOI: 10.31456/beytulmakdis.810729

ARTUKLULARLA BAŞLAYAN MARDİN-KUDÜS İLİŞKİSİNİN TARİHSEL SERÜVENİ VE KUDÜS İLE MARDİN'İN YAŞAYAN ORTAK YÖNLERİ

Musa BİÇKİOĞLU*

ÖZ: *Kudüs ve Mardin tarihi, sanatsal, sosyal, kültürel ve dini açıdan önemli hususiyetlere sahiptir. Bu iki şehrin, Artuklu hâkimiyeti ile başlayan tarihsel bağının yanı sıra sahip olduğu özellikler itibariyle de ortak ve özel bir durumu bulunmaktadır. Artuk Bey'le başlayan ve daha sonra devam eden Artuklu-Beytülmakdis ilişkisinin Kudüs-Mardin bağlamında günümüz ve gelecek vizyonu üzerinde durulacaktır. Tarihsel ortak değere sahip olan ve günümüzde de neredeyse sadece bu iki şehirde yaşayan birtakım mefhumlar, iki şehrin ayrıcalıklı ortak yönlerine işaret etmektedir. Artukluların, Kudüs'teki hâkimiyetinin sonlanmasına rağmen Kudüs'le olan ilgisi ve ilişkisi devam etmiştir. Bu iki şehrin ortak değerleri ve tarihsel manada birbirleriyle ilintili önemli olayları, geçmişten günümüze ve günümüzden geleceğe bir ufuk ve bir vizyon inşası için önemli bir potansiyele sahiptir. Tarihsel bir misyon olarak Kudüs ve Mardin şehirlerinin geçmiş, günümüz ve gelecek adına önemli bazı hususiyetlerini tarihe not düşmek, bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.*

ANAHTAR KELİMELER: *Kudüs, Mardin, Artuk Bey, Sökmen, İlgazi, Belek Gazi.*

The Historical Adventure of the Mardin–Jerusalem Relationship commencing with the Artuqids and the common living aspects in them

ABSTRACT: *Bayt al-Maqdis and Mardin have important historical, artistic, social, cultural and religious characteristics. They share a common special position in terms of their historical ties that started with the Artuqid. The present and future vision of the relationship that commenced with Artuq Bey, and then continued will be emphasised in the context of these two cities. Some features that have common historical values and are still present almost exclusively in turn point to the privileged commonalities. Although the Artuqids' reign in Bayt al-Maqdis has ended, their interest and relationship with the holy city continued. The common values of these two cities and the important events that are historically related to each other have an important potential for creating a vision from the past to the present and to the future. As a historic mission, it is the purpose of this paper to highlight some important features of the cities past, present and future.*

KEYWORDS: *Bayt al-Maqdis, Mardin, Artuq Bey, Sokman, Ilghazi, Belek Ghazi.*

* Doktora öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul/ Türkiye, musabickioglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0191-3122.

GİRİŞ

Yaklaşık üç asır süren hâkimiyet süreci ile Mardin şehrini beylik merkezi olarak kullanan Artuklular, şehrin tarihi, mimarisi, imarı ve sosyokültürel yapısı üzerinde önemli izler bıraktı. Artukluların siyasal yönetici pozisyonları hanedan atası Artuk Bey döneminde Mardin'den önce Kudüs ile başladı. Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan ve Melikşah'ın önemli beylerinden Artuk bin Eksük döneminde başlayan Beytülmakdis-Artuklu ilişkisinin, Kudüs-Mardin bağlamında günümüzde yaşayan benzer noktaları ve gelecekte atılabilecek ortak adımlar bağlamında yansımaları bulunmaktadır.

Büyük Selçuklu Devleti adına Anadolu, Irak, Suriye ve Bahreyn bölgesinde önemli faaliyetlerde bulunan Artuk Bey (Kafesoğlu, 1973: 58), Kudüs Valiliğine atanmış ve bu görevdeyken vefat etmiştir (Kafesoğlu, 1973: 58; Sevim, 1991: c. 3, s. 414). Artuk Bey'in oğulları Sökmen ve İlgazi'nin yönetiminde bulunan Kudüs'ün Temmuz 1098'de Fatımi Veziri Efdal bin Bedr el-Cemâlî tarafından ele geçirilmesiyle Kudüs'teki Artuklu varlığı sona erdi (el-Maḳrîzî, 2013: 198). Beytülmakdis ve civarındaki hâkimiyetleri uzun sürmemesine rağmen Artuklular, Kudüs ve Kudüs'ü ilgilendiren önemli meselelerde siyasi ve askeri alanda aktif davranmaya devam ettiler.

Kudüs ve Mardin şehirlerinin çok kültürlü oluşu, her iki şehir mimarisinin benzerliği, Mardin şehir tarihi açısından önemli kabul edilen Artukluların hanedan atası Artuk Bey'in Kudüs'te valilik yaparken burada vefat etmesi gibi noktalar, tarihsel bağların bir kısmını oluşturmaktadır. Artukluların, tarihsel süreç içerisinde Kudüs'teki hâkimiyetleri sona ermiş olmasına rağmen sosyal, siyasi ve askeri manada Kudüs ile bağlarını devam ettirmesi, farklı alanlarda Kudüs-Mardin ilişkisinin devamını göstermesi açısından önemlidir. Hükmettikleri bölge ve yakın çevresinde Artukluların Haçlılara karşı verdiği mücadele, Kudüs'ü işgal eden Haçlılara karşı yürütülen mücadelenin önemli bir kısmını oluşturmuştur.

Her iki şehirde bulunan bazı ortak özelliklerin günümüzde yaşamaya devam ediyor olması da Kudüs- Mardin ilişkisinin canlılığına işaret etmektedir. Her iki şehrin taş yapısı, birbirine yakın iklim şartları, çok dinli ve çok kültürlü durumları, her iki şehirde Arapça konuşuluyor olması, ezanın sonunda hem Kudüs'te hem de Mardin'de Peygamber'e salat ve selam okunması, yaşamaya devam eden ortak değerlerden bazılarıdır. Her iki toplumun nezdinde Kudüs-Mardin-Artuklu bağlamında yaşamaya devam eden ortak değerlerin gündeme alınmak suretiyle korunarak yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılmasına gayret edilmelidir.

SELÇUKLULAR VE ARTUKLULAR'IN ORTADOĞU'YA GİRİŞİ

İslâm Devleti'nin, VII. yüzyıldan itibaren büyüyerek Roma İmparatorluğu ve Sâsânî Devleti'nin Ortadoğu'daki topraklarını fethetmesi; Sâsânî Devleti'nin yıkılmasına, Roma İmparatorluğu'nun ise bölgeden çekilerek buradaki gücünün ortadan kalkmasına zemin hazırladı (Gürbüz, 2007: 160-161). 638 yılında, Halife Hz. Ömer devrinde fethedilen Kudüs, (Avcı, 2002: c. 26, s. 329.) Hulefa-i Raşidîn devrinden sonra sırasıyla Emevilerin ve Abbâsîlerin hâkimiyetine girdi. Onuncu

yüzyılda Abbâsî hilâfetine rakip, hilâfet makamını ele geçirmek maksadıyla kurulan muhalif Fâtımî Devleti'nin gelişmesi, hilafet makamı üzerinde İslam Dünyası'nın bölünmesine ve rekabetin yaşanmasına sebep oldu (Özkan, 2017: 90; Alican, 2014: 3-5-6). Bu süreçte Abbâsî topraklarının bir bölümü Fâtımîler ve Şiî Büveyhoğullarının eline geçti. Bu dönemde Abbâsîler, hilâfet makamını ellerinde bulundurmaya devam etse de başkent Bağdat dâhil olmak üzere siyasi etkinlikleri kalmadı. Fâtımî Dâi'd-duât Müeyyed fi'd-dîn eş-Şîrâzî'nin desteğiyle ayaklanan Arslan el-Besâsîrî, Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh'ı alıkoymak suretiyle 1058 yılında hutbeyi Fâtımî hilâfeti adına okuttu (Sallabi, 2016: 168; Çelik, 2018: 323). Abbâsî Devleti'nin Büveyhoğulları ve Fâtımiler karşısında zor duruma düştüğü bu dönemde, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde Sünni olan Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular tarih sahnesindeki yerlerini almaya başladı.

Bağdat'ı işgal eden Büveyhiler'in hutbeyi Fâtımî hilâfeti adına okutması üzerine (Güner, 2003: 246) Abbâsî Halifesi Kaim-Biemrillâh tarafından Bağdat'a davet edilen Tuğrul Bey, 18 Aralık 1055 Pazartesi günü Bağdat'a girip (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 179; Kaya, 2008: 4) Abbâsî Halifesi'ne iadei itibar verdi (Çelik, 2018: 322). Yaklaşık bir yıl boyunca Fâtımîler adına okutulan hutbe, Tuğrul Bey'in 1060 yılında Arslan el-Besasiri'yi bertaraf etmesiyle yeniden Abbâsîler adına okutulmaya başlandı (Çelik, 2018: 325). Selçuklular, Abbâsî hilâfetini, Büveyhiler'in baskı ve tehdidinden kurtararak, Abbâsîlerin yok olmasını önlemekle kalmayıp Irak topraklarının bir kısmını ele geçirince (Şen, 2012: 474-475) bu kez de hilâfet makamına asıl tehdit olarak gördükleri Fâtımîlerle mücadele ettiler. Davet üzerine Bağdat'a girerek Abbâsî hilâfetini koruyan Selçukluların bu topraklarda üstlenmiş olduğu rol, Abbâsî hilâfetine rakip olan Fâtımîlere karşı mücadelenin başlamasının zeminini oluşturdu. Bu ortam Selçukluların Kutsal mekânlar Mekke, Medine ve Kudüs ile ilgilenmelerinin yolunu açtı.

Kutsal Şehirlerde Selçuklu Dönemi: Tuğrul Bey döneminde Selçuklular tarafından Fâtımîlere karşı Abbâsî hilâfetinin himaye edilmesiyle başlayan süreç, Tuğrul Bey'den sonra Alparslan döneminde de devam etti. Bizans ordusunun Selçuklu topraklarına doğru ilerlediği haberi üzerine Fâtımîler'e yönelik Mısır seferini yarıda keserek Anadolu'ya hareket eden Alparslan'ın önemli kumandanlarından Atsız bin Uvak, 1071 yılında Kudüs'ü Fâtımîler'den alarak Fâtımî valisini bölgeden uzaklaştırdı (Alican, 2014: 19; Doğdu, 2015: 73). Atsız'ın Kudüs'ü ele geçirmesinden sonra Fâtımî Halifesi Müstansır Billah adına okutulmakta olan hutbe, Abbâsî Halifesi ve Sultan Alparslan adına okutulmaya başlandı (Avcı, 1998: c. 26, s. 328; Alican, 2014: 19). 1071 yılında Atsız ile Kudüs'te başlayan hâkimiyet; Melikşah döneminde Hicaz'da da tesis edilerek bu bölgelerdeki hutbeler, Abbâsi hilafeti ve Selçuklu sultanları adına okutulur olduğu bir dönem haline geldi.

Artukluların Kudüs-Mardin Hâkimiyeti ve Haçlılarla Mücadele: Döğer boyundan[1] Eksük isimli bir beyin oğlu olan Zahiruddin Artuk'un doğum tarihi bilinmemektedir. 1063 yılında Alparslan'ın hizmetine girerek 1071 yılında Malazgirt Savaşı'na katıldı, Alparslan'ın emriyle Anadolu'da Bizans'a karşı başarılı

seferler gerçekleştirdi (Sevim, 1991: c. 3, s. 414). Orta Anadolu'da Yeşilırmak ve Kızılırmak havzalarında fetihler yapan Artuk Bey, Sakarya ırmağını geçerek İzmit taraflarına ulaştığı sırada, İstanbul'a saldırmaya hazırlanan Normanları, Bizans'ın talebi üzerine mağlup ederek kumandanları Urselius'u esir aldı (Kafesoğlu, 1973: 58; Sevim, 1991: c. 3, s. 414).

Artuk Bey, 1076 yılında İran – Irak sınır bölgesinde bulunan ve Anadolu fetih hareketleri çerçevesinde alınan Hulvan'a tayin edildi. Ahsa ve Bahreyn'de isyan eden Karmatilere karşı görevlendirilen Artuk Bey, 1076 yılında yedi bin kişilik süvari kuvvetiyle Basra'ya, oradan da Ahsa'ya geçti. 1079'da İslam Dünyası için bir çıbana dönüşen Karmatiler'i, Abdullah b. Ali el-Uyüni ile tamamen itaat altına alan Artuk Bey'e, Halife tarafından yazılı teşekkürde bulunularak altın eyerli at ile hıl'atler verildi (Alptekin, 1991: c.3, s.415; Kafesoğlu, 1973: 28-29; Şeşen, 1990: 348). 1079'da Tacüddevle Tutuş'un emrinde Suriye seferine katılarak Hulvan ve el-Cebel'i Selçuklu topraklarına katan Artuk Bey, önce Hulvan'a, ardından da 1085 yılında Kudüs'e vali olarak tayin edildi (Sevim, 1991: c.3, s.414; Kafesoğlu, 1973: 82). Artuk Bey Kudüs valisi iken 1091 yılında burada vefat etti (Sevim, 1991: c.3, s.414).

Artuk Bey, 1063 – 1086 yılları arasında, Selçukluların hizmetinde bulunduğu süreçte yaptıklarıyla Arap kaynaklarında misli nadir bulunan Türk kumandanlarından biri şeklinde tavsif edilmiş (Sevim, 1991: c. 3, s. 414), İbnül Esir, Artuk Bey'i girdiği her savaştan galip ayrılmış bir emir olarak zikretmiştir. (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 318)

Artuk Bey'in 1091 yılında vefatı üzerine (Sevim, 1991: c. 3, s. 414) yerine geçen oğulları İlgazi ve Sökmen'in idaresindeki Kudüs, 1097 yılında (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 418; Tekin, 2017: 329)[2] Fâtımî Veziri Efdal bin Bedr el Cemali tarafından ele geçirildi. (el-Maḳrîzî, 2013: 198) İlk defa hanedan atası Artuk Bey'le başlayan Artukluların Kudüs ve civarındaki hâkimiyetleri uzun sürmemesine rağmen Kudüs konusundaki önemli meselelerde aktif davrandıkları görülmektedir. Kudüs'e yönelik yapılan Haçlı seferleri süresince de Kudüs'ten uzak bir bölgede hâkimiyet kurmalarına rağmen haçlılarla mücadele konusunda gündemde kalmaya devam etmişlerdir. Bu bağlamda Haçlı ordularının İslam coğrafyasına ve Kudüs'e girdikleri tarihten itibaren Artukluların Haçlılarla mücadeleleri tarihsel açıdan önem arz eden örnek olaylardandır.

Sökmen bin Artuk: Artuk Bey'in vefatından sonra Kudüs'ü kısa bir süre yöneten Sökmen ve İlgazi, Kudüs'ün kaybedilmesinden sonra da siyasi ve askeri faaliyetlerini devam ettirdiler. Antakya'nın Haçlılar tarafından işgal edilmesi üzerine 1098 yılında Musul Valisi Kürboğa komutasındaki orduya, diğer emir ve meliklerle birlikte katılan Sökmen, bozgun yaşanmasına rağmen savaş meydanından son geri çekilenlerden biri olarak tarihe geçmiştir (İbnü'l-Esir, 2016: 413-414; Sevim, 1991: c. 37, s. 393). Urfa'yı İşgal eden I.Baudouin'in (Blyth, 2007: 27; Edgington, 2020: 204) 1098 yılında Belek bin Behram'ın yönetimindeki Suruç'u işgali üzerine harekete geçen Sökmen, Rebiülevvel 941 / Ocak 1101'de Şehir Senyörü Foulque de Chartes'in öldüğü, II.Baudouin'in meydanı terk ettiği şiddetli

savaşta, Haçlı ve Ermeni kuvvetlerini yenilgiye uğrattı (MacEvitt, 2008: 78; Sevim, 1991: c. 37, s. 393). Sökmen, 1104 yılında Çökürmüş ile birlikte Haçlılara galip gelerek Kudüs Kralı I. Baudouin ile Urfa Kontu Joselin'i esir aldı (Baldwin, 1969: 393; Blyth, 2007: 84) ve esirler, Sökmen'in çadırına getirildi (Mateos, 2019: 224; İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 485; Sevim, 1991: c. 3, s. 414). *"Haçlı Kontu ll. Baudouin'in Çökürmüş'ün adamları tarafından fidye amacıyla kaçırıldığını gören askerlerinin öfkesini de "Müslümanların bu gazadan duydukları sevinç, bizim aramızdaki karışıklıktan dolayı kedere dönmesin,"* diyerek yatıştırdı. (Sevim, 2009: c. 37, s. 393) İslam dünyasında bölünmeye sebep olan ve Haçlılarla birlikte hareket eden Fâtımîler'in Halifesi Müsta'li-Billah, Tutuş'un oğlu Rıdvan'dan hutbelerin Fâtımî Hilafeti adına okutulmasını talep etti. Tutuş'un oğlu Rıdvan da bu talebi kabul edince Sünni İslam dünyasından büyük tepki aldı. Bu uygulamaya karşı çıkanların başında yer alan Sökmen, hutbenin tekrar Abbâsi Halifesi adına okunmasında önemli rol oynadı (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 408; Sevim, 1991: c. 37, s. 393).

Esir alınan veya öldürülen Haçlı askerlerinin elbiselerini kendi askerlerine giydirip, birçok Haçlı kalesini fethettiği için İslam dünyasında adı duyulan Sökmen, Haçlılar karşısında güç duruma düşen Trablusşam emiri Fahrülmülk İbn Ammar tarafından yardıma çağırıldı (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 496; Sevim, 2009: c. 37, s. 394). Haçlılara karşı Fahrülmülk İbn Ammar'a yardıma giderken rahatsızlığından dolayı Hasankeyf'e dönmesini tavsiye eden adamlarını dinlemeyerek yoluna devam etti, ancak 1104 tarihinde el-Karyeteyn bölgesinde vefat edince adamları tarafından Hasankeyf'e getirildi (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 496-497).

Babası Artuk Bey gibi savaş yöntem ve tekniğini iyi bilen Muînüddin Sökmen, ilk Artuklu Beyliğini Hısnıkeyfa'da (Hasankeyf'te) kurarak Haçlılarla mücadele etti. İslam topraklarında devamlı olarak ilerleyen ve hâkimiyet sahalarını genişleten Haçlılara karşı kazandığı Belih Çayı zaferiyle Müslümanların, Haçlılar karşısındaki gerileyişini ilk kez durdurarak İslam dünyasında Haçlılara karşı direnme, savunma ve hücum enerjisi oluşturdu (Sevim, 2009: c. 37, s. 394).

İlgazi bin Artuk: Selçukluların ünlü kumandanı ve Kudüs Valisi Artuk bin Eksük'ün oğlu İlgazi, babasının ölümünden sonra kardeşi Sökmen ile birlikte Kudüs'ü yönetti. Kudüs'ün Fâtımîler tarafından ele geçirilmesi üzerine önce Dımaşk'a, daha sonra beylik merkezi olarak kullanılacak olan Mardin'e geldi (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 418; evim, 2000: c. 22, s. 89). Bulunduğu bölgede Haçlılara karşı mücadeleler vererek önemli zaferler kazanan İlgazi, Doğu Akdeniz bölgesine kadar geniş bir alanda hükmetmeyi başardı. 1115 yılı Eylül ayında Tel Dânis'te, Kudüs Kralı II. Baudouin ve diğer Haçlı prenslerinin yönettiği büyük bir orduya ağır kayıplar verdirerek Haçlıların geri çekilmelerini sağladı (Sevim, 2000: c. 22, s. 90). Haçlılara karşı zor durumda kaldıklarını düşünen Halep halkının daveti üzerine Muharrem 511 / 1 Mayıs 1117 tarihinde Halep'in idaresini ele aldı (Sevim, 2000: c. 22, s. 89). Nusaybin ve Harran'ı da hâkimiyeti altına alarak Haçlılarla mücadelelere girişti.

Mardin Artukluları ile Haçlılar arasında cereyan eden en önemli savaşlardan biri de 1119 yılında Antakya Krallığı ile Tel İfrin'de yapılan ve "Kanlı Meydan Savaşı" -Ager Sanguinis = Ma'reketü sahati'd-dem- olarak tarihe geçen savaştır (Murray, 2008: 80-81; Hillebrand, 1999: 22; Sevim, 2000: c. 22, s. 89). Mardin Artuklu Beyi Necmeddin İlgazi tarafından 26 Haziran 1119'da Tel İfrin'de yenilgiye uğratılan Antakya Haçlılarının idarecisi Roger de Salerne, savaş meydanında öldürüldü (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s, 617). İslam dünyasında büyük sevince sebep olan Tel İfrin Zaferi üzerine Abbâsî Halifesi Müsterşid Billah, Necmedin İlgazi'ye hil'at ve değerli hediyeler gönderdi, şairler de onun için *"Sen ne dilersen söyle; çünkü sözün makbuldür. Allah'tan sonra sana güvenir ve senden yardım isteriz."* şiirinde olduğu gibi övgü dolu şiirler yazdı (İbnü'l-Esir, 2016: c. 8, s. 617; Sevim, 2000: c. 22, s. 90). Doğu Akdeniz bölgesine kadar olan Suriye topraklarını da kontrol altına alan İlgazi, Tuğtekin'le birlikte Haçlıların elinde bulunan İm ve Zerdena Kalelerini fethetti (Sevim, 2000: c. 22, s. 90). Ayrıca, Fırat'ı geçmek suretiyle Tel Bâşir'den Keysün'a kadar olan Haçlı topraklarını istila ederek Azez Kalesi'ni kuşattı, Tuğtekin'le birlikte Haziran 1120 yılında Kudüs Kralı II. Baudouin ve Urfa Kontu Joscelin de Courtenay'a karşı mücadelelerde bulundu (Tarzı, 2010: 210; Sevim, 2000: c. 22, s. 90). Yeğeni Belek bin Behram ile topladığı kuvvetler ve onlara katılan Tuğtekin'le Haçlıların işgal ettiği Zerdana Kalesi'ni Temmuz 1122 yılında kuşattı, ancak hastalandığı için Halep'e gitti, orada tedavi olduktan sonra Mardin'e döndü. Mardin'den Meyyafarikin'e giderken 19 Kasım 1122'de yolda vefat etti (İbnü'l-Esir, 2016: c. 9, s. 32; Sevim, 2000: c. 22, s. 90).

Belek bin Behram: Harput'ta Artuklu hâkimiyetini oluşturan Artuk Bey'in torunu Belek bin Behram, amcaları Sökmen ve İlgazi ile Haçlılara karşı mücadele etti (Alptekin, 1991: c. 3, s. 417). Belek, 1098 yılında Haçlıların elinde olan Antakya şehrini kuşatmaya gelen Kürboğa kumandasındaki Büyük Selçuklu ordusunda da görev aldı (Alptekin, 1992: c. 5, s. 402). 1100 yılında Urfa Haçlılarını yenilgiye uğratan Artukoğullarının Harput Emiri Belek bin Behrâm, 1101 yılında Urfa Haçlılarıyla yapılan savaşta yenilgiye uğradığı halde (Alptekin, 1992: c. 5, s. 402) mücadele etmeye devam etti. 1101 yılında Haçlıları, Merzifon yakınlarında büyük bir yenilgiye uğratan Kılıçaslan ile birlikte Halep Selçuklu Meliki Rıdvan, Harran Emiri Karaca, Danişment Beyi ve Belek de kendi kuvvetleriyle bu savaşta yer aldı (Demirkent, 2002: c. 25, s. 397- 398). 1104 yılında Haçlılar karşısında kazanılan Harran Savaşı'na amcası Sökmen'le katılan Belek, ertesi yıl Hanicar Kalesi'ni ele geçirdi (Alptekin, 1992: c. 5, s. 402). Azez Kalesi'ni muhasara altına aldığı sırada kaleden ani çıkış yaparak yardım alan Haçlılara karşı mağlup olduysa da Meşhale mevkiinde Haçlıları bozguna uğratarak Mücedded Kalesi'ni ele geçirdi (Alptekin, 1992: c. 5, s. 40). Urfa Haçlı Kontu Joscelin de Courtenay ile Birecik Senyörü Galeran du Puiset'i, 13 Eylül 1122 tarihinde Serüc yakınlarında mağlûp ederek esir aldı ve onları Harput'a göndererek hapsettirdi (Sevim,: s. 584; İbnü'l-Esir, 2016: c. 9, s. 24; Erdem, 2018: 201). 18 Nisan 1123'te Fırat'ın batı kıyısındaki Turuş mevkiinde yapılan savaşta Kudüs Kralı Baudouin'i de esir alınca (Baldwin, 1969: 419; İbnü'l-Esir, 2016: c. 9, s. 39; Şeşen, 1990: 406; Montefıore, 2016: 223) İslam

dünyası tarafından, kendisine gazi unvanı verildi (Erdem, 2018: 202; Alptekin, 1992: c.5, s.403).

Mayıs 1123'te Harran şehrini ele geçiren Belek, 27 Haziran 1123'te, hayatı boyunca hâkimiyetinde kalacak olan Halep şehrini amcazadesi Süleyman'dan teslim aldı (İbnü'l-Esir, 2016: c. 9, s. 37). Maraş Kontu Geoffroy, Keysum Kontu Dülûk ve Raban Senyörü Mahuis ile diğer senyör ve şövalyelerle Urfa Kontu Joscelin'in on bin kişilik Haçlı ordusunu, 5 Mayıs 1124'te Menbiç yakınlarında yaşanan savaşta kesin bir yenilgiye uğrattı (Alptekin, 1992: c. 5, s. 403).

Haçlılara karşı kendisinden yardım isteyen ve Doğu Akdeniz'de Müslümanların elinde kalan tek yer olan Sur'a yardım etmek için hazırlanırken kuşattığı Münbiç Kalesi'nden atılan bir okla 6 Mayıs 1124 tarihinde şehit oldu. (İbnü'l-Esir, 2016: c.9, s.43; Alptekin, 1992: c. 5, s. 403; Çelik & Yıldırım, 2013: 555).[3]

KUDÜS'TE ARTUKLU ESERLERİ

Artuk Bey Mescidi: Kudüs'teki en önemli tarihi eserlerden biri Artuk Bey'in, Kudüs'e vali olduktan sonra 1089 yılında yaptırdığı mescittir (Avcı, 2002: c.26, s.329).

Artuk Arslan Şamdanı: Artuk Arslan şamdanı hazırlandığında Kudüs, Eyyûbî hâkimiyetindeydi. Artuklular, Yavlak Arslan döneminde Eyyûbî hâkimiyetini tanımak zorunda kalsalar da Yavlak Arslan döneminde Anadolu Selçukluları tarafından mağlup edilen Eyyûbîlere karşı cephe alarak Anadolu Selçuklularına tabi oldular (Alptekin, 1991: c. 3, s. 416). Yavlak Arslan'ın hükmettiği zaman dilimi dikkate alındığında Eyyûbî egemenliğinde bulunan Kudüs, 1229 yılında yapılan anlaşmayla Eyyûbî Hükümdarı el-Melikul Kâmil tarafından Haçlılara teslim edildi (Demirkent, 1996: c. 14, s. 540). Bu durumda, Yavlak Arslan döneminden 1229 yılına kadar Eyyûbîler, 1229'dan Artuk Arslan'ın vefatına kadar da Haçlılar, Kudüs'e hükmetti. Anadolu Selçuklularına tabi olan Artukluların başında bulunan Yavlak Arslan'ın kendi egemenliğinde bulunmadığı halde Kudüs-Mescid-i Aksa için bir şamdan hazırlatması Artuklu Kudüs ilişkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Yavlak Arslan'ın, hazırlattığı bu şamdanla Artukluların Kudüs'e olan ilgisi dikkat çekicidir. 31 cm çapında, 39 cm yüksekliğinde ve 4 kattan oluşan bakır şamdanın süslemelerinde gümüş ve altın kullanılmıştır. 14 köşelidir ve üzerinde kitabesi bulunmaktadır. Kudüs'ün Haçlı hâkimiyetinde olması sebebiyle şamdan, Kudüs'ün fethinin ardından Yavlak Arslan'ın oğlu I. Necmeddin Gazi tarafından Kudüs'e gönderilmiştir (Tütüncü, 2008: 115). Şamdanın üzerinde bulunan kitabede Yavlak Arslan'ın kullandığı unvan ve lakaplardan başka Necmeddin Gazi de kısa bir kitabe ilave ettirmiştir (Tütüncü, 2008: 114-115).

Fotoğraf **1:** Artuk Arslan Şamdanı İslam eserleri Müzesi. Fotoğraf **2:** Başka şamdanlarla birlikte Artuk Arslan Şamdanı, İslam eserleri Müzesi; Kudüs – Mescid-i Aksa.[4]

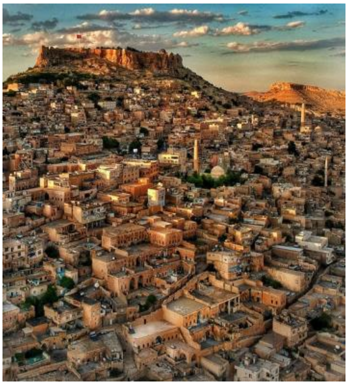
Mardin Ribatı: Kudüs'te bulunan Mardin Ribatı, Artukluların Kudüs'teki hâkimiyetlerinden sonra inşa edilerek vakfedildi. Mescid-i Aksa'nın Hıtta kapısı çıkışında, El Kamiliye medresesi karşısında ve Evhadiye Türbesi'nin yakınında bulunan Mardin Ribatı, Artuklu hükümdarlarından El Melikül Salih tarafından yaptırılarak vakfedildi (el-Hanbelî, 1995: 42). Mardinlilerin ikameti için vakfedilen Mardin Ribatı bir giriş, iki büyük salon ve iki odadan müteşekkil basit bir yapıdan oluşmaktadır ve günümüzde mesken olarak kullanılmaktadır (Şurrab, 2003: 439; el-Natsheh, 2013: 205).

Fotoğraf **3:** Mardin Ribatı'nın Dışarıdan Görüntüsü, Kudüs.[5]

KUDÜS MARDİN ÖZELİNDE VARLIĞINI SÜRDÜREN ORTAK HUSUSLAR

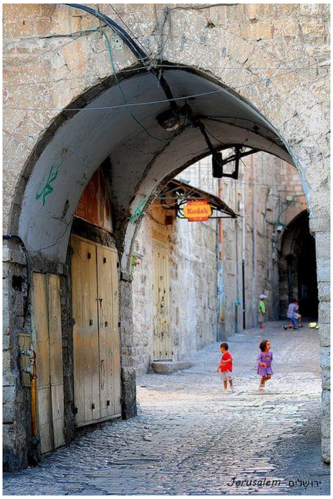
Kudüs ve Mardin özelinde her iki şehrin taş yapısı, birbirine yakın iklim şartları, çok dinli ve çok kültürlü durumları, her iki şehirde Arapça konuşuluyor olması, ezanın sonunda hem Kudüs'te hem de Mardin'de Peygamber'e salat selam okunması gibi hususiyetler yaşamaya devam eden ortak noktalardan bazılarıdır. Mardin şehrinin Kudüs'e benzer manada taşıdığı bu özellikleri sebebiyle Türkiye'nin veya Anadolu'nun Kudüs'ü şeklinde bir vasfı hak ettiği söylenebilir.

Dar sokaklar veya sokak çeşmeleri gibi bazı özellikler, yapı şekli korunabilmiş eski şehirlerin çoğunda ortak özellik olarak görülebilmektedir. Bu bağlamda yaşayan ortak özelliklerin bazılarını başka eski şehirlerde görmek mümkün olsa da bu hususların Mardin-Kudüs özelinde daha belirgin olduğu söylenebilir. Mardin ve Kudüs taş yapı şekil ve stilleri, taş rengi, kapı pencere kemerleri ile benzer özellikleri taşımaktadır. Abbara örneğinden hareket edilecek olursa, birçok eski şehirde Abbara olabilir ama Mardin-Kudüs şehirlerindeki gibi Abbara yoğunluğunun, az rastlanır bir durum olduğu düşünülmektedir. Benzerliğin en önemli noktalarından biri ise iki şehrin de tahribata uğramadan tamamen ve bütünsel manada korunabilmiş olmasıdır.



Fotoğraf **4:** Tarihi Mardin, Genel Görünüm Fotoğraf**.**
Fotoğraf **5:** Tarihi Kudüs, el-Halil Kapısı iç kaleden Genel Görünüm.[6]

Kudüs ve Mardin Şehirlerinin Mimari Dokusu: Kudüs şehrinin tarihi surlarla çevrili kısmı ile Mardin şehrinin tarihi kısmının mimari dokusu; tamamen taştan yapılmış binaları, çarşıları, camileri, medreseleri, okulları ve kiliseleri ile birbirlerine ciddi manada benzemektedir. Genel olarak motorlu bir aracın seyredemeyeceği kadar dar sokaklara her iki şehirde de rastlamak mümkündür. Her iki tarihi şehirde Abbaraların[7] bulunması, şehir mimarisi açısından da her iki şehri tanıyanlara benzerlik çağrışımı yapabilmektedir. Yolun öbür tarafına geçmek anlamındaki Arapça "عبر" A-B-R kelimesinden türeyen Abbara, geçiş anlamında kullanılmaktadır (el-İsfahani, 2017: 632). Geçiş yolunun kesintiye uğramaması veya gerçekte bir engelle karşılaşılması gerekirken bu engelin aşılarak geçişin devamının sağlandığı Abbaralar, şehir mimarisi açısından Kudüs ve Mardin bağlamında önemli benzer noktalardandır. Tarihi Mardin şehrinde bulunan eski evlerin çoğunluğunda su kuyusu bulunduğu gibi tarihi Kudüs şehrindeki evlerin çoğunluğunda da su kuyusu bulunmaktadır. Mardin ve Kudüs'teki taş yapılar birbirlerine benzese de Mardin taş ustalığının ince ve zengin işçiliği dikkat çekmektedir.



Fotoğraf **6:** Mardin’de bir Abbara.[8] Fotoğraf **7:** Kudüs’te bir Abbara.[9]

Kudüs ve Mardin’in Sosyal Dokusu: Kudüs ve Mardin’in ortak noktalardan biri de şehirlerin sosyal dokusudur. Mardin ve Kudüs şehirlerinde hem etnik hem de dinsel olarak farklı kimliklerin asırlardan beri barış içinde yaşaması bu şehirlerin en dikkat çekici özelliklerinin başında gelir. 638 yılında Halife Hz. Ömer devrinde barışla fethedilen Kudüs halkına emanname verilmiştir. Bu emanname ile Kudüs’teki gayri Müslim halkın mal, can güvenliği, din ve ibadet hürriyeti teminat altına alınmıştır. (Avcı, 2002: c. 26, s. 329) Mardin’in, Kudüs gibi Halife Hz. Ömer devrinde tıpkı Kudüs gibi savaşla değil, barışla fethedilmiş olması da (Taştemir, 2003: 44) ortak mazinin hatıralarındandır. Kudüs’te kutsal mekânlara sahip Hristiyanlar açısından da Süryaniliğin Mardin Kudüs bağlamında özel bir durumu bulunmaktadır. Bu yönüyle Süryaniler açısından kutsal bir şehir olan Kudüs’e mukabil Mardin şehri de Süryani Ortodoks Patrikliğinin ruhani liderlik makamına uzun bir süre ev sahipliği yapmıştır. Kudüs’te kilise ve camiler birbirlerine çok yakın noktalarda bulunmakta ve ezan sesi ile çan sesi bazen birbirine karışmaktadır. Aynı manzaranın Mardin’de bulunması, iki şehirde hâlâ yaşamaya devam eden renkliliğin güzel örneklerdendir.

İslam dünyasında ezan genelde “Lâ İlâhe İllallâh” ile sonlanmaktayken hem Mardin hem de Kudüs’te ezanların sonunda “Lâ İlâhe İllallâh” denildikten sonra Peygamber’e, Peygamber’in âline ve ashabına salat ve selam okunmaktadır. Kudüs’te çarşılar, tarihi (kadim) şehrin içinde evlerle iç içe, bazı noktalarda ise evlerin altında veya mahallelerin ortasında bulunmaktadır. Şehrin sosyal ve ekonomik canlılığının da göstergesi olan bu çarşılarla ilgili hususiyetlerin benzeri tarihi Mardin şehrinde yaşamaya devam etmektedir. Kudüs ve Mardin şehirlerinde Arapça konuşuluyor olması, her iki şehirde de Arap, Türkmen ve Kürt ailelerin bulunması da zikredilebilir ortak noktalardandır.

Fotoğraf **8:** Mardin'den Görüntü.[10] Fotoğraf **9:** Kudüs'ten Bir Görüntü.[11]

Sokak Çeşmeleri: Sokak çeşmeleri hem Kudüs'te hem de Mardin'de yakın zamana kadar günlük hayatın önemli bir unsuru konumundaydı. Ancak modern manada belediye hizmetleri ile evlerin içlerine kadar sağlanan su şebekeleri bu çeşmelere olan ilgiyi azaltmıştır. Kudüs'te bulunan sokak çeşmelerinin suları günümüzde akmamaktadır; ancak Mardin sokak çeşmelerinin farklı lezzet ve tatlara sahip bir vaziyette hâlâ akmaya devam ettiğinin altı çizilmelidir.

Fotoğraf **10:** Mardin'de Çeşme.[12] Fotoğraf **11:** Mardin'de Çeşme.[13]

Fotoğraf **12:** el Vad Caddesi Sebili, Kudüs. Fotoğraf **13:** Babussilsile Sebili, Kudüs.[14]

Kudüs ve Mardin Mutfağı: Kibe diye isimlendirilen işkembe dolması hem Mardin'in hem de Kudüs'ün önemli yemeklerdendir. Kudüs'e yakın el-Halil şehrinde yapılan kuzu boynu dolmasına mukabil benzer tarz ve tada sahip Mardin'in yöresel yemeklerinden olan kaburga dolması ile asma yaprağından yapılan sarma-dolma, her iki şehirde de bilinmektedir. Haşlama ve/veya kızartma usulü ile içli köfte ve Sembusek isimli yiyecekler önemli yöresel yemeklerdendir. Bu iki şehrin ortak ve benzer yemekleri oldukça fazla olmakla birlikte daha çok yöresel olarak önemli kabul edilen yemek çeşitleri örneklendirilmiştir.

GELECEK VİZYONUNUN İNŞASI

Mardin ve Kudüs'te Gelecek Vizyonu Açısından Atılabilir Adımlara Örnekler

Taşıdıkları tarihsel değer ve ortak özellikler dikkate alındığında Kudüs ve Mardin şehirlerinin hem bugün hem de gelecekte atılabilir bazı adımlara uygun bir zemine sahip oldukları görülmektedir. Bu çalışmalar birçok alan ve başlıkta yürütülebilecekse de verimliliği yüksek ve kalıcı adımlara öncelik verilmesine dikkat edilmelidir. Bu çalışmada, örnek mahiyetindeki birkaç öneri ile iktifa edilecektir.

- **"Türkiye'nin Kudüs'ü Mardin"** taşıdığı çok yönlü ortak hasletler sebebiyle dünyaca tanınırlığı olan Kudüs ismine mukabil Mardin şehri için Türkiye'nin Kudüs'ü unvanının yaygın kullanımı sağlanabilir. Saraybosna'ya dair kullanılan Avrupa'nın Kudüs'ü unvanına benzer bir isimlendirme ile Mardin şehrinin tanınırlığı sağlanabilecekken bu adım, Mardin'in taşıdığı değerleri tanıtmaya ve de Mardin-Kudüs bağını yaşatmaya fayda sağlayacaktır.
- Başta Artuk Bey olmak üzere Sökmen, İlgazi, Belek ve Yavlak (Artuk) Arslan'ın isimleri her iki şehirde de kullanılarak onların tanıtılması sağlanabilir.
- İki şehrin ismi veya sembolleri öne çıkarılarak ortak kültürel çalışmalar çoğaltılabilmelidir. Bu konuda atılacak muhtemel adımların uluslararası ortamı ilgilendirecek düzeyde olması Mardin – Kudüs birlikteliğinin tanınırlığının önünü açacaktır. Mardin'de Kudüs, İsra, Miraç, Kubbetü's-Sahra, Mescid-i Aksa, Zeytindağı gibi isimlerle kültürel etkinlik alanları, kütüphaneler veya kütüphane salonları oluşturulabilir. Buna mukabil Kudüs'te Artuk Bey, Artuklu, Sökmen, İlgazi, Belek, Kasımiye, Malabadi gibi Mardin ve Mardin tarihiyle özdeşleşmiş ortak sembollerin kullanılması sağlanabilir.
- Ortak çalışmaları yürütecek kurumlara bağlı bir organın ihdas edilip, Kudüs ve Mardin'i sembolize edecek ortak bir logo-bayrak oluşturulabilir… Örnek olarak Kudüs için tercih edilebilecek Kubbetü's-Sahra siluetine karşılık Artukluların, pano şeklindeki kare bir taşa kazıdıkları kelime-i tevhidin birleştirilmesiyle uygun ve uyumlu bir amblem oluşturulabilir.
- Şehir imar ve/veya mimarisindeki önemli noktalara, Mardin ve Kudüs'ün sembol isimlerinin karşılıklı olarak verilmesi bir protokole bağlanabilir. Söz gelimi Kudüs'te oluşacak yeni bölge, çarşı veya mahalleye Mardin'le özdeşleşmiş önemli değerler veya tarihi şahsiyetlerin isimleri; aynı şekilde Mardin'de yapılacak yeni bir mahalle, kültür merkezleri veya sosyal alanlara da

Kudüs'le özdeşleşmiş sembolik mekân veya tarihi şahsiyetlerin isimleri verilebilir.

- Ortak çalışma alanlarından birisi de önemli mimari sembollerin yaşatılmasına yönelik adımlarla oluşturulabilir. Örnek olarak Mardin'de inşa edilecek bir caminin veya kütüphane gibi kültürel bir alanın Kubbetü's-Sahra mimari şekliyle yapılmasına mukabil, Kudüs'te inşa edilecek bir caminin minaresinin Mardin Ulu Cami minaresine benzeyecek şekilde inşa edilmesi sağlanabilir. Kudüs veya çevresinde bulunan bir köprüye Malabadi Köprüsü ismi verilerek bu köprüyü tanıtan bir yazıtın köprüye yakın bir yere dikilmesi ortak çalışmalara örnek, daha iyi adımlara da başlangıç kabul edilebilir.
- 18 Mart 2016'da Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörlüğüne gönderdiğim yazı, şu paragrafla sonlanmaktaydı. "Mardin Artuklu Üniversitesinin Kudüs Üniversitesi veya Kudüs'teki ilim yuvaları veya kültürel merkezlerle kardeş projeler yürütmesi, daimî müşterek çalışma seviyesi veya alanlarının uygulamaya konması ve mümkünse bağlayıcılığı olan özel bir kardeşlik protokolünün imzalanmasının Mardin Artuklu Üniversitesine yakışacağı kanaatindeyim." Yapılan bu öneri, Artuklu Üniversitesinin yeni rektörü tarafından 2020 yılında hayata geçirilmiştir. Artuklu Üniversitesinin Kudüs Üniversitesi ile oluşturduğu iş birliği bağının hem Artuklu Üniversitesi hem de Kudüs Üniversitesi açısından benzer ileri adımların çoğaltılarak, Artuklu Üniversitesinde Kudüs Kürsüsü; Kudüs Üniversitesinde de Mardin Kürsüsü oluşturmak gibi durumlar da değerlendirilmeye açık olan alanlardandır.
- Aynı dönemlerde Cumhurbaşkanlığı İletişim Merkezi üzerinden Mardin Valiliğine hitaben, tarihsel ve sosyal manada taşıdıkları ortak değerler dikkate alınarak Mardin ve Kudüs'ün kardeş şehir ilanına dair çalışmaların yapılabileceği önerisinde bulunulmuştur. Artuklu Üniversitesinin attığı adımın kardeş şehir projesine örnek olması ve konunun siyasi mülahazaların üzerinde değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Tarihe not düşmek ve tarihsel sorumluluğun gereğini bir nebze de olsa yerine getirmek açısından bu ve benzeri çalışmalar değerli ve gerekli görülmektedir. Sportif, kültürel ve sanatsal faaliyetler, ortak eğitim çalışmaları ve ekonomik iş birliği gibi başlıklar başta olmak üzere birçok alanda yürütülebilecek çalışmalar için örnekler; zaman, zemin ve konjonktür dikkate alınarak çoğaltılabilir.

SONUÇ

Mardin'le özdeşleşmiş; Mardin tarihine, kültür ve sanatına nûmune-i imtisal bir mühür basmayı başaran Artukluların, Mardin'den önce Kudüs'te hükmetmiş olması, iki şehir arasında siyasî-askeri idarî açıdan olduğu kadar dini ve duygusal manada da güçlü bir bağ oluşturmuştur. Artuk Bey'le siyasal hâkimiyet bağlamında Kudüs'te başlayan süreç, aynı hanedan tarafından Kudüs'ten sonra Mardin'de de sürdürüldü. Artuk Bey'in Kudüs valiliğinin akabinde Kudüs'ü yöneten oğulları Sökmen ve İlgazi, Kudüs'ten sonra Anadolu'da yöneticilik yaparak Mardin ve çevresinde Artuklu Beyliğini tesis etti. Çok kültürlülüğü,

hanedan atası Artuk Bey'in Kudüs'te valilik yapmış olması, şehir mimarisinin benzerliği, tarihsel süreç içerisinde Artukluların Kudüs'e olan ilgisinin sosyal, siyasi ve askeri manada devam etmiş olması gibi değerlerin yanı sıra, her iki şehirde yaşamaya devam eden ortak unsurlar bu iki şehrin özel bir bağa sahip olduğunu göstermektedir. Artuklu hanedan-soyunun Mardin'de yaşıyor olması da bu tarihsel bağ açısından Kudüs Mardin ilişkisinin yaşayan bir hatırasıdır.

Artukluların Kudüs'ü işgal eden Haçlılara karşı duruşu ve mücadelesi de Kudüs-Mardin tarihsel bağı açısından ehemmiyet taşımaktadır. Kudüs'ün dışında ve uzağında bulunan Haçlı varlığı, Kudüs'te bulunan Haçlı varlığının korunması veya gücünü oluşturması adına önemli bir pozisyona sahipti. Uzak bölgelerde, Kudüs'ün bir nevi koruyucusu veya ileri karakol seviyesinde vurucu gücü konumunda olmasıyla Haçlı varlığının darbe yemesi, Kudüs'teki Haçlı Krallığının gücünün, aynı zamanda savunmasının da azalmasını sağlayabilmiştir. Bu bağlamda Mardin Artuklularının başta Sökmen, İlgazi ve Belek tarafından Haçlılara karşı İslam dünyasında yankı bulacak seviyede sergiledikleri mücadele, birkaç açıdan dikkate değerdir. Bir haçlı kralının, Artuklular tarafından ilk defa esir alınması, Kudüs işgalcisi Haçlılara karşı verilen mücadeleyi ve Kudüs'ün fethi yolundaki önemli aşamalarda Artuklu rolünü ve payını göstermektedir. Belih Çayı zaferiyle Müslümanların, Haçlılar karşısındaki gerileyişini ilk defa durdurarak İslam dünyasında Haçlılara karşı direnme, savunma ve hücum enerjisinin doğmasının zeminini oluşturan Artuk oğlu Sökmen'e mukabil Haçlıların elinde bulunan en değerli bölge-şehir olan Kudüs'ün Selahaddin Eyyubi tarafından gerçekleştirilen fethi, önemli bir bağa sahiptir. Bu bağlamda Selahaddin ile inşası tamamlanan Kudüs'ün fethi sürecinin ilk adımının, (sahip olduğu benzer hasletler sebebiyle) Türkiye'nin Kudüs'ü diye tavsif edilebilecek olan Mardin'in, Artuklu Hükümdarı Sökmen ile elde edilen Belih Çayı zaferiyle atıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Dinsel ve etnik mozaik bağlamında benzer bazı özelliklere sahip iki şehir olan Mardin ve Kudüs'ün şehir mimarisi açısından da önemli ortak noktaları bulunmaktadır. Aynı dönemde Hz. Ömer devrinde Kudüs'e benzer bir şekilde barış ile fethedilen Mardin şehrinin sosyoekonomik ve sosyokültürel yapısı da Kudüs ile ortak özelliklere sahiptir. Her iki şehrin taş yapısı ve sokakların darlığının yanı sıra birbirine yakın mesafede cami ve kiliselerin bulunması, bazen ezan okunurken kilise çanlarının çalıyor olması da ender benzerliklerden birisidir. Kadim-tarihi kısmı itibariyle her iki şehrin tamamının kesme taştan yapılmış olması da özgün benzerliklerdendir. Her iki şehrin mutfağında bulunan bazı (özel kabul edilebilecek) yemek çeşitlerinin coğrafik manada birbirinden uzak olan bu iki şehirde benzer ehemmiyeti görmesi farklı ve anılmaya değer bir noktadır.

Kudüs ve Mardin şehirlerinde tarihsel birikimle oluşmuş ortak değerlerin tanıtılması ve yaşatılarak yarınlara taşınması önemlidir. Özellikle izleri geçmişten geleceğe taşıyan mimari başta olmak üzere bugüne kadar gelebilmiş önemli değerler ve hususiyetler sentezlenmeli ve her iki şehir, diğer bir şehri anımsatacak birtakım yeni sembollerle zenginleştirilmelidir. Benzer çalışmaların

imkânlar dâhilinde çeşitlendirilerek fazlalaştırılması yönünde bir gayret ise tarihte yerini alacak sonuçların doğmasının zeminini hazırlayabilecektir.

Geçmiş bilinip, dikkate alınarak günümüz düzenlenmeli ve buradan hareketle yarınların vizyonu inşa edilmelidir. Bu bağlamda, geçmişin başarılı kazanımlarının günümüzde bilinmesinin sağlanması ve yarınımızı inşa edecek adımların tarihsel birikim ve değerden bağımsız atılmamasına dikkat edilmelidir. Bu vesileyle, bir yandan geçmişten gelen değer ve birikim muhafaza edilebilecek bir yandan da atılacak farklı ve yeni adımlarla da sahip olunan birikim daha ileri bir safhaya taşınarak gelecek nesillerin ufuklarının inşasına katkı sağlanabilecektir. Bu da değerlerimizin yaşatılarak yeni nesillere aktarılması adına yapılacak çalışmaların tarihe not düşmek maksadıyla önemli olduğunu düşündürmektedir.

KAYNAKÇA

Alican, M. (2014). Fatımi Hlifesi El Mustansır Billah Döneminde Mısırda Yaşanan Sosyo Ekonomik ve Siyasi Buhran Üzerine Bir İnceleme . *Tarih Dergisi*, 1-26.

Alptekin, C. (1991). *Artuklular* (Cilt 3). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Alptekin, C. (1992). *Belek b. Behram* (Cilt 5). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Avcı, C. (2002). *Kudüs* (Cilt 26). Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Baldwin, M. W. (1969). *A History of the Crusades, Volume 1: The First Hundred Years.* London: The University Of Wisconsin Press.

Blyth, E. (2007). *Jerusalem And The Crusades .* London: Ballantyne Hanson & Co. g i .

Çelik, A. (2018). *Fatımiler Devleti Tarihi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Çelik, A., & Yıldırım, T. (2013). İlk İslam Fetihlerinden Beylikler Dönemine Harput. *Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu* (s. 545-560). Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi.

Demirkent, I. (1996). *Haçlılar* (Cilt 14). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Demirkent, I. (2002). *Kılıcarslan I* (Cilt 25). Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Doğdu, Y. E. (2015). El Efdal Bin Bedr'ül Cemali Ve Ortadoğu Siyasetine Etkisi. *Journal of History and Future*, 71-77.

Edgington, S. B. (2020). Baldwin I of Jerusalem, 1100–1118. *Routledge-Abingdon-Published on Reviews in History*, 204.

el-İsfahani, R. (2017). *Müfredat.* İstanbul: Çıra.

Erdal, Z., & Tümer, Ş. (?). *Geçmişten Günümüze Tarihten İzler.* Ankara: Berikan Yayınevi.

Erdem, İ. (2018). Haçlılar ile Mücadelede Menbiç ve Emir Belek. *TAD*, 191-204.

Güner, A. (2003). Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II) . *D. E. Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 227-252.

Gürbüz, O. (2007). Bizans ve Sasanilerdeki Dini Bskıların İlk Dönem İslam fetihlerine etkisi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 160-177.

Hillebrand, C. (1999). *The Crusades Islamıc Perspectives.* New York: Routledge.

İbnü'l-Esir. (2016). *el-Kâmil Fi't-Tarih.* İstanbul: Ocak Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1973). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Sultan Melikşah.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi .

Kaya, S. (2008). Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat . *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* , 1-16.

MacEvitt, C. (2008). *The Crusades and the Christian World of the East Rough Tolerance,.* Pennsylvanıa: University Of Pennsylvanıa Press.

Mateos, U. (2019). *Urfalı Mateos Vaekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Montefıore, S. S. (2016). *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi.* İstanbul: Pegasus.

Murray, A. V. (2008). Norman Settlement İn The Latin Kingdom Of Jerusalem 1099-1131. *Journal of Studies in Euro-Mediterranean World* , 61-85.

Özkan, M. (2017). Mâverdî'nin Hilafet Nazariyesinin Siyaset Felsefesi . *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 85-99.

Sallabi, A. M. (2016). *Selahaddin Eyyubi ve Kudüsün Yeniden Fethi.* İstanbul: Ravza.

Sevim, A. (?). Temurtaş Als Herrscher Von Halei. *?*, 583-594.

Sevim, A. (1991). *Artuk b. Eksük.* İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Sevim, A. (2000). *İlgazi Necmeddin* (Cilt 22). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Sevim, A. (2009). *Sökmen b. Artuk.* İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Şen, M. E. (2012). Abbâsîlerde Türk Nüfuzu Döneminin Çöküşü ve Türklerin Akıbeti. *International Journal of Social Science*, 463-477.

Şeşen, R. (1990). *İslam Medeniyeti Tarihi.* İstanbul: İsar.

Tarzı, J. (2010). Edessa İn The Era Of Patriarch Mıchael The Syrian. *Journal of Syriac Studies, Vol. 3.2*, 203–221.

Taştemir, M. (2003). *Mardin* (Cilt 28). Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Tekin, T. (2017). MÖ.5000-MS.1967 Aeası Dönemde Kudüs'ün El Değiştirmesi. *Akademik Bakış Dergisi*, 324-336.

Tütüncü, M. (2008). Kudüs'te Artuk Arslan'a Ait Bir Şamdan Hakkında. *T.C. Mardin Valiliği I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular* (s. cilt: II, s. 111-118). Mardin.

SONNOTE

1 *Kafesoğlu Artuk Bey'in Kayı Boyuna Mensup olduğunu ifade eder.* Kafesoğlu, İ. (1973). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Sultan Melikşah.* İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s.27.

2 TDV İslam Ansiklopedisinde Artukluların Kudüs'ü kaybettikleri tarihi 1098 olarak vermiştir: Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 3, s. 417.; İbnü'l-Esir ise c. 8, s. 418'de 1096 tarihini verir.

3 Atıf yapılan "İbnul Esir, c. 9, s. 43"'te Belek Gazi'nin şehit olduğu tarih 7 Mayıs 1124 , Çelik & Yıldırım makalesinde 8 Mayıs 1124 tarihini vermiştir.

4 Musa Biçkioğlu Arşivinden.

5 Kaynak: http://www.enjoyjerusalem.com/ar/explore/paths-and-trails/stops/الرباط-المارديني (25 Eylül 2020).

6 Kaynak: https://tr.pinterest.com/pin/444519425716122907 (25 Eylül 2020).

7 Abbara kelimesi Arapça "**عبر** " kelimesinden türetilmiştir. Abbara, bir sokak üzerindeki tonozlu geçitler için kullanılan yöresel bir tabirdir. Tonozlu geçit sokağın akışına izin verirken, tonozun üstünde ise bir aileye ait mekân yer almaktadır. Erdal, Z., & Tümer, Ş. (?). *Geçmişten Günümüze Tarihten İzler.* Ankara: Berikan Yayınevi, s. 733.

8 Kaynak: https://tr.pinterest.com/pin/695243879885696566 (25 Eylül 2020).

9 Kaynak: https://tr.pinterest.com/pin/128985976804460237 (25 Eylül 2020).

10 K aynak: https://mapio.net/pic/p-26101481 (25 Eylül 2020).

11 Kaynak: https://www.deepnature.com/Kudus-Turu/1184 (25 Eylül 2020).

12 Kaynak: https://tr.pinterest.com/pin/552605816759588402 (25 Eylül 2020).

13 Kaynak: https://www.facebook.com/Mardine-Dair-793070784095526/photos/pcb.795848250484446/795845473818057 (25 Eylül 2020).

14 Kaynak: Sema Coşkun Arşivinden.

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2022, 22(1): 17-30
DOI: 10.31456/beytulmakdis.811247

EYYÛBÎ DEVLET'İNDE MELİKÜ'L-EFDAL DÖNEMİNDE MERKEZÎ OTORİTENİN BOZULMASI BAĞLAMINDA KUDÜS'ÜN ROLÜ

Behice GEZGİNCİ,* Abdullah DUMAN**

ÖZ: *Eyyûbîler Devleti (1175-1250), XII. yüzyılın son çeyreğinden XIII. yüzyılın ortalarına kadar "Ortadoğu", Mısır, Hicaz, el-Cezîre, Yemen ve hatta Kuzey Afrika'ya kadar uzanan bir coğrafyada yaklaşık bir asırlık zaman diliminde hüküm sürdü. Uzun uğraşlardan sonra İslâm birliğini sağlamayı başaran Selâhaddin Eyyûbî, İslâm âlemi adına Haçlılarla savaşarak, farklı inançlar için önemli sayılan Beytülmakdis şehrini 583/1187 yılında geri aldı. el-Melikü'l-Efdal Nûreddin Ali (565-622/1169-1225), gerek aile içindeki yeri ve gerekse babası Selâhaddin Eyyûbî dönemindeki Haçlı Seferleri'nde üstlendiği rol bakımından önemli bir şahsiyet idi. Hem büyük oğlu olması hem de Haçlılarla yapılan savaşlarda gösterdiği başarılar onun veliaht tayin edilmesini sağladı. O, babasının vefatından sonra Eyyûbîler Devleti'nin tahtına oturdu. Ancak tahta geçtikten sonra hem veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in etkisinde kalıp onun sözleriyle hareket etmesi hem de devlet yönetimindeki tecrübesizliğinden dolayı yanındaki önemli bazı emîr ve ulema kesimi rahatsız oldu. Bu sebeplerden dolayı el-Efdal'den ayrılan önemli şahıslardan bazıları Mısır'a yani kardeşi el-Azîz'in (567-595/1172-1198) yanına giderek onu tahtı ele geçirmesi konusunda cesaretlendirdiler. Böylece el-Azîz, Dımaşk üzerine yürümek için hazırlık yapmaya başladı. el-Azîz'in Dımaşk üzerindeki niyetlerini anlayan el-Efdal, hem manevî değeri hem de prestiji bakımından önemli olan Kudüs'ü ona vermek suretiyle aralarında antlaşma yapmak istedi. Ancak daha sonra bazı emîrlerin telkinleri ile Kudüs'ü kardeşine vermekten vazgeçti. Bu durum iki kardeş arasında nifak tohumlarının atılmasına neden oldu. Selâhaddin Eyyûbî döneminde fethedilen Kudüs, Suriye ve Mısır'ı birleştirmişti. el-Efdal döneminde ise Kudüs iki kardeş arasındaki ayrılık nedeni oldu. el-Azîz, ağabeyi ile yaptığı mücadeleler sonucunda hem amcası hem de kayınpederi olan el-Âdil'in desteğiyle devletin başına geçti. Ancak kısa bir süre sonra Kahire'de 1198 yılında el-Azîz vefat edince yerine küçük yaştaki oğlu Mansur geçti. Amcası el-Efdal de ona nâiplik yapmaya başladı. Fakat bu sefer de el-Efdal amcası el-Âdil ile mücadeleye girdi. Bu mücadeleler sonucunda el-Efdal amcasına mağlup olarak Samsat'a çekilmek zorunda kaldı. Çalışmamızda Eyyûbîler Devleti'nde el-Efdal'in sebep olduğu merkezî otorite boşluğu ve bu boşluğun oluşmasında Kudüs'ün rolü ele alınacaktır.*

ANAHTAR KELİMELER: *el-Melikü'l-Efdal, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Beytülmakdis, Kudüs, el-Melikü'l-Azîz, el-Melikü'l-Âdil.*

* Türkiye, beycesultan@outlook.com, ORCID: 0000-0002-9874-0028.

** Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Van/Türkiye, abduman@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9216-3100.

The Role of Jerusalem in the Context of the Disruption of the Central Authority in the Ayyubid State in the Period of al-Malik al-Afdal

ABSTRACT: *The Ayyubid State (1175-1250) ruled for about a century in a geography stretching from the "Middle East", Egypt, Hijaz, al-Jazeera, Yemen to even North Africa, from the last quarter of the XII century to the middle of the XIII century. Salah al-Din al-Ayyubi, who succeeded in establishing the unity of Muslims after long efforts, fought the Crusaders on behalf of the Muslim world and recaptured the city of Bayt al-Maqdis, considered significant for different faiths, in 583/1187. al-Malik al-Afdal Nur al-Din Ali (565-622/1169-1225) was an important personality both in terms of his place in the family and the role he played in the Crusades during the time of his father, Salah al-Din. Both being the eldest son and his success in the wars with the Crusaders enabled him to be appointed as heir. He sat on the throne of the Ayyubid State after his father's death. However, after he took the throne, some important princes and scholars beside him were disturbed both by his Wazir Diyaʾ al-Din ibn al-Athir's interference and his inexperience in the state administration. For these reasons, some of the important individuals who left al-Afdal went to Egypt, to prompt his brother al-Aziz (567-595/1172-1198) to take the throne. Thus, al-Aziz started preparing to march on Damascus. Understanding the intentions of al-Aziz over Damascus, al-Afdal wanted to make a treaty between with him by giving him Bayt al-Maqdis, which is important in terms of both spiritual value and prestige. However, with the suggestions of some princes, he decided against giving the holy city to his brother. This situation caused the outset of conflict between the two brothers. The city that unified Syria and Egypt under their father became during the reign of al-Afdal, the cause of separation between the two brothers. As a result of the struggles between brothers, al-Aziz became the head of the state with the support of his uncle and father-in-law al-Adil. However, after a short while, when al-Aziz died in Cairo in 1198, his young son Mansur replaced him. His uncle, al-Afdal, started to befriend him. However, this time, al-Afdal fought with his uncle, al-Adil. As a result of these struggles, al-Afdal was defeated by his uncle and had to retreat to Samsat. In this paper, the central authority gap caused by al-Afdal in the Ayyubid State and the role of Bayt al-Maqdis in the formation of this gap will be discussed.*

KEYWORDS: *al-Afdal, Diya al-Din ibn al-Athir, Bayt al-Maqdis, al-Aziz, al-Adil.*

GİRİŞ

Eyyûbî Devletinin ismi, Selâhaddin Yusuf b. Eyyûbî'nin (571-589/1175-1193) babası olan Necmeddin Eyyûb'e dayandırılmış olup, devlet Mısır'da kurulmuştur (İbn Hallikân, t.y., 139; İbn Haldûn, t.y., 289; Sallâbî, 2016, 247-248). Dönem kaynakları Eyyûbî Devleti'nin Hezbâniyye Kürtlerinden Revâdiyye aşiretine mensup olduğunu belirtirken günümüzde yapılan bazı çalışmalar onların Kürt ve Arap karışımı olduğunu yazmaktadır (İbnü'l-Esîr, t.y., 119; İbn Kesîr, 1994, XII, 467).[1] Eyyûbî ailesinin Kürt olduğu hususunda tarihçiler genel olarak görüş birliği içerisindedir (İbnü'l-Esîr, t.y., 119; İbn Hallikân, t.y., 139-145; Şeref Han, 1971, 71; Cevdet, 1985, 251; Ulvan, 1992, 17-18; Demir, 2013, 460; Basuğuy, 2017, 25).

Eyyûbî ailesi, Şeddâdîler (951-1175), Selçuklular (1040-1308) ve Zengîler (1127-1233) içerisinde önemli görevlerde bulunmuşlardır. Bu aile Zengîlere bağlı iken Haçlılara karşı verilen mücadelelere katılmış, Ortadoğu'da İslâm birliğini sağlama yolunda 1171 yılında İsmaîli Fatîmî Devleti'ni (909-1171) kontrolleri altına almışlardır. Sultan Selâhaddin Eyyûbî'nin fiilen her ne kadar 1169, 1171 ve 1174'te Mısır'da devlet kurduğu görülse de hukukî olarak Mayıs 1175'te Abbâsî halifesi Müstazî-Biemrillâh'ın verdiği onayla resmiyet kazandığı bilinmektedir. Selâhaddin Eyyûbî döneminde devletin sınırları Mısır, Sudan, Libya, Tunus, Kuzey Irak, el-Cezîre, Ürdün, Suriye, Hicaz ve Yemen'e kadar yayılmıştır.

EL-MELİKÜ'L-EFDAL'İN SULTAN OLMASI VE KARDEŞİ EL-MELİKÜ'L-AZÎZ İLE ARALARININ BOZULMASI

Eyyûbî Devleti, konfedere, federe ve üniter bir yapıya sahip olmakla beraber, en büyük yönetici Mısır sultanı idi. Selâhaddin Eyyûbî, hastalığı sırasında devleti oğulları ve kardeşi arasında taksim etti. Onun 589/1193 yılında vefat etmesiyle yerine oğlu el-Melikü'l-Efdal geçti. Bu sırada Selâhaddin'in kardeşi el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin Ebû Bekir Kerak'ta bulunuyordu. Burada ağabeyi Selâhaddin Eyyûbî'nin vefat haberini alınca önce yeğeni olan el-Efdal'e bağlılığını bildirmek istemedi. Ancak Sincar, Mardin ve Musul beylerinin Zengî Devleti'ni canlandırmak istemeleri ve el-Âdil'in elindeki iktâları ele geçirmek için harekete geçmeleri sebebiyle o da yeğeninin sultanlığını kabul etmek zorunda kaldı (Kaya, 2006, 144; Doski, 2012, 125-127). Sultan Selâhaddin'in vefatıyla birlikte aile arasındaki anlaşmazlık hemencecik ortaya çıkmaya başladı.

el-Efdal devlet yönetimini ele aldıktan sonra bazı değişikliklere giderek kendi görüşlerine uygun olarak Cizreli Ziyâeddin Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr'i vezirliğe getirerek devlet işlerinin idaresini ona bıraktı.[2] Ayrıca el-Efdal zevku sefaya ve eğlenceye daldığı için babasının dönemindeki devlet adamlarından birçoğunu ve halkı aleyhine döndürdü. Bunların arasında Kâdî el-Fâzıl,[3] İmâdüddin el-İsfehanî[4] ve Bahâddin İbn Şeddâd[5] da vardı. Aynı zamanda Salâhiyye memlûklerinden olan Fahrüddin Çerkes, Esedüddin Sarı Sungur, Zeynüddin Karaca, Şemseddin Sungur el-Kebîr ve Aybeg gibi önemli devlet adamlarını da kendinden uzaklaştırdı. Böylece bunlar el-Efdal'den ayrılarak bazıları Mısır'da el-Azîz'in yanına bazıları da Haleb'de el-Melikü'z-Zâhir'in yanına gittiler (Ebû Şâme, t.y., 245-246; Cevdet, 1985, 320; Kuşçu, 2013, 144; Timurtaş, 2016, 406-408).

el-Efdal, Dımaşk'ta olması ve babasının gölgesinde kalması hasebiyle bağımsız davranabilme imkânı bulamamış bu sebeple de devlet yönetiminde tecrübe sahibi olamamıştı. Babası döneminde değer verilen âlim ve emîrleri küstürmesi de onun siyasî kabiliyetten yoksun olduğunu ortaya koymaktadır. Mısır'a giden âlim ve emîrler el-Azîz'i, babasının makamı olan saltanatı ele geçirmesi için onu cesaretlendirip *"Kürtler ve Mısır ordusunun Esedüddin'e bağlı memlûkleri (Esediyye) kardeşinden yanadırlar. Biz, onların, kardeşinin yanına*

geçerek seni ülkeden çıkarmalarından korkuyoruz. Bu durumda Dımaşk'ı ele geçirirsek iyi olur" diyerek kışkırtıyorlardı.[6]

Mısır'a hâkim olan el-Azîz, âlim ve emîrlerin görüşleri doğrultusunda Dımaşk'a doğru hareket edip burayı almak niyetindeydi. el-Efdal ise hem kardeşiyle arasının bozulmasını hem de kan dökülmesini istemiyordu. Bu sebeple iktâ gelirleri, giderlerini karşılamaya yetmeyen ancak üç semavî din için de önemli olan Kudüs şehrini ona vereceğini bildirdi. el-Efdal'in bu davranışı, babası döneminden beri görüşlerine değer verilen emîr ve ulema kesimini mutlu ederken Kudüs'te bulunan nâibleri rahatsız etmişti. Onlar, el-Efdal'e Selâhaddin'in büyük oğlu olduğunu hatırlatarak tahtın kendi hakkı olduğu konusunda telkinde bulunuyorlardı. Nâiblere göre böyle bir hareket el-Efdal'in hükümdarlar nezdindeki saygınlığını yitirmesine sebep olurdu. Onun yapması gereken şey Kudüs'ün teslimi değil ordusunu toplayarak kardeşine karşı durmak olmalıydı. Büyük oğul olması ve babası tarafından halef bırakılması sebebiyle hutbe ve sikke onun hakkı idi (Kaya, 2006, 149). Aslında Kudüs nâiblerinin bu tavırları el-Efdal'i düşündüklerinden değildi. Onların karşı çıkmalarının asıl sebebi, daha önce Selâhaddin Eyyûbî tarafından Kudüs gelirlerini tahsis etmek için kurulan vakfa el uzatmış olmaları idi. Asıl amaçları, yolsuzluklarının ortaya çıkmasını önlemekti. Hal böyle olunca el-Efdal, nâiblerinin etkisinde kalarak Kudüs şehrini vermekten vazgeçti. Bu hareketiyle bir kez daha siyasetten anlamadığını ortaya koymuş oldu. Böylece el-Efdal'in Kudüs'ü verme konusundaki geri adımı iki kardeş arasında düşmanlığın ortaya çıkmasına ve el-Azîz'in vefatına kadar devam etmesine neden oldu. Her ne kadar el-Azîz bir girişimde bulunduysa da el-Efdal'in Kudüs'ü vermekten vazgeçmesi, Meymûn el-Kasrî ve Sungur el-Kebîr'in Şam ve Nablus'u almak için el-Azîz'e cesaret vermesi ile beraber olayları daha da alevlendirdi. Meymûn el-Kasrî ve Sungur el-Kebîr'in bu davranışlarının sebebi el-Efdal'in yönetiminden rahatsız olmaları idi. Ancak Şam ve Nablus el-Efdal'in hâkimiyet kurduğu topraklar arasındaydı. Bu tutumdan da anlaşılacağı üzere el-Efdal, kardeşine karşı barışçıl bir politikadan yanadır. Fakat yanında bulunan emîr ve devlet adamlarının verdiği telkinler onun barışçıl tutumunun değişmesine neden oldu. Bu yüzden de barış yanlısı tutumu verdiği sözlerden ileriye gidememiştir (Çakıroğlu, 2008, 41-42; Zâhir, 1976, 106-108; Kaya, 2006, 147-148).

EL-MELİKÜ'L-AZÎZ'İN BİRİNCİ DIMAŞK KUŞATMASI (590/1194)

el-Melikü'l-Azîz, Kudüs meselesinden dolayı ağabeyine karşı öfkeli olmakla beraber bir de el-Efdal'in elinde bulunan Cübeyl'i Haçlılar'a kaptırması el-Azîz'e beklediği fırsatı vermişti. Aynı zamanda Mısır emîrlerinin, el-Azîz'i devletin başına geçmesi konusunda cesaretlendirmesi, onun büyük bir ordu hazırlayıp Dımaşk'a doğru hareket etmesine neden oldu. el-Efdal bu duruma çok kızdı. Haberi duyar duymaz el-Cezîre bölgesine hâkim olan amcası el-Âdil'den ve diğer bölgelerdeki emîrlerden yardım istedi. Bunun üzerine kardeşi Haleb hâkimi ez-Zâhir, Hıms hâkimi Esedüddin Şîrkûh, Hama hâkimi Nâsıruddin Muhammed b. Takıyyüddin

Ömer ve Musul hâkimi İmâdüddin Zengî b. Mevdûd da askerleriyle beraber el-Efdal'e yardım etmek için Dımaşk'a geldiler.[7] Aslında bu emîrlerin yardım sebebi el-Efdal'i sevmeleri değildi. Onlar, el-Azîz'in güçlenip topraklarına göz dikmesinden korktukları için yardımda bulunmuşlardı.

el-Azîz, Esediyye,[8] Salâhiyye[9] ve Kürtlerden oluşan bir orduyla yola çıkıp Kesved[10] yakınlarında karargâh kurdu. el-Efdal, bundan haberdar olunca şehri ona karşı korumaya alıp nehir sularının önünü kapatarak el-Azîz ve askerlerini zor durumda bıraktı (Çakıroğlu, 2008, 51-52).

el-Azîz, ittifak haberini alınca Dımaşk'ı el-Efdal'den alamayacağını anladı. Bu sırada amcası el-Âdil vasıtasıyla barış görüşmelerine başladı. Görüşmeler sonucunda nihayet bir anlaşma yapıldı. Buna göre, Kudüs ve o civardaki Filistin şehirleri el-Azîz'e ait olacak, Dımaşk, Taberiyye[11] ve çevresiyle el-Gavr eskiden olduğu gibi el-Efdal'de kalacaktı. Fakat el-Efdal, Suriye sahilindeki Lâzkiye ve Cebele'yi kardeşi ez-Zâhir'e verecek, Mısır'daki eski iktâlarına ek olarak Şam, Cezîre ve Urfa çevresi de el-Âdil'e ait olacaktı. Anlaşma yapıldıktan sonra meliklerin her biri beldelerine geri döndüler.[12] el-Efdal böylelikle elinde bulunan Kudüs, Lazkiye ve Cebele'yi kaybetti. Bu durumdan da anlaşıldığı gibi el-Efdal ve kardeşleri babası gibi güçlü ve irade sahibi değillerdi.[13]

Yapılan anlaşma her ne kadar olumlu olarak görünse de el-Efdal'in elinde bulunan Suriye'deki bazı toprakları kaybetmesi egemenlik alanını daralmasına neden olmuştur. Ayrıca el-Âdil'in iktâlarına ek olarak yeni iktâlar katması da onu daha da güçlendirmiş, devlete hâkim olmak için ona yeni imkânlar sunmuştur. el-Âdil ve el-Azîz bu durumdan fayda sağlamış gibi görünüyorsa da onlar pek memnun değildi. Nitekim ilerleyen süreçte Dımaşk'ı el-Efdal'den alabilmek için amca-yeğen bu tür girişimlerini tekrarlayacaklardı (Kaya, 2006, 148-149).

Bütün bu gelişmelere rağmen el-Efdal'in yeterince ders almadığını ve devletin önemli mevkilerinde bulunan âlim ve emîrleri incitmeye devam ettiği görülmektedir. Nitekim bir süre sonra Salâhiyye'nin önde gelenlerinden İzzeddin Üsâme, Şemseddin Aydemir b. Sâlâr ve ardından Dımaşk kadısı Şerefeddin ibn Asrun'un (Muhyiddin b. Ebî Asrun) da Dımaşk'tan ayrılarak Mısır'a gittikleri görülmektedir. el-Azîz yanına gelen bu emîrlere karşı hürmette kusur etmediği gibi Şerefeddin İbn Ebî Asrun'u da Mısır kadılığına atayarak daha da güçlenecektir (Ebû Şâme, t.y., IV, 248-249; Kaya, 2006, 149-150).

el-Efdal ise değerli âlim ve emîrlerin kendisini birer birer terk ettiğini görünce yaptığı yanlışlardan dönüp tövbe etti. İçki ve eğlenceden uzak durarak kendisini ibadete verdi. Hatta kendi el yazısıyla Kur'ân-ı Kerim'in bir nüshasını yazdı. Tabi ki bu değişimde halkın ona karşı olan tavrının da büyük bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü halk el-Efdal'den uzak durarak ona, *Uyuyan Sultan* lâkabını vermişti. Bu durum el-Efdal'in kendisine çeki düzen vermesinde etkili oldu. Bununla birlikte zaman zaman eski alışkanlığını devam ettirdiği ve içki âlemleri yaptığı da oluyordu.[14]

EL-MELİKÜ'L-AZÎZ'İN İKİNCİ DIMAŞK KUŞATMASI (590-591/1194-1195)

el-Melikü'l-Azîz'in yanında bulunan âlim ve emîrler, Dımaşk'ı alması için tekrar tavsiyelerde bulunup onu cesaretlendirmeye başladılar. Dımaşk'ı almadan rahat bir nefes almayacağının bilincinde olan el-Azîz, şehri almak için tekrar harekete geçti. Yukarda da zikredildiği gibi el-Azîz daha önce de Dımaşk seferine çıkmış fakat meliklerin ittifak kurduklarını öğrenince geri dönmek zorunda kalmıştı. O, aynı senelerde Dımaşk seferine tekrar çıkmak için hazırlık yapmaya başladı (İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 105; Ebû Şâme, t.y., IV, 249-250; Cevdet, 1985, 321).

el-Efdal, bu haberi alınca amcası el-Âdil ve kardeşi ez-Zâhir'in yanına giderek yardım istedi. Ancak ez-Zâhir amcasına hem kırgın olduğu için hem de ona güvenmediğinden dolayı kardeşinin yardım talebini karşılıksız bıraktı. el-Efdal, bu duruma çok üzüldü. Ancak yapacak bir şey yoktu. Zaman kaybetmeden Haleb'ten çıkıp Dımaşk'a gitti. Bir süre sonra amcası da buraya geldi. Bu esnada el-Azîz de Dımaşk yakınlarına kadar gelmişti.[15]

Mısır'da Salâhiyye ve Esediyye adlarında farklı iki askerî grup vardı. Bu iki grubun arası bilmediğimiz bir olaydan dolayı bozuktu. el-Azîz Mısır'a hâkim olduktan sonra Salâhiyye'ye duyulan itimattan dolayı onlara ilgi göstererek bu emîrleri önemli mevkilere getirdi. Örneğin Salâhiyye'ye bağlı olan Şerefeddin İbn Ebi Asrun'u Mısır kadılığına getirirken, Fahrüddin Çerkes'i de ordu komutanlığına tayin etti. Esediyye'ye bağlı emîrlere ise pek fazla itimat etmediği gibi önemli mevkilerde de bulundurmadı. el-Azîz'in göstermiş olduğu bu davranışlar Eseddiyye emîrlerinin daha fazla düşmanlık ve kin duymasına yol açtı. Bu yüzden Esediyye'nin kumandanı Seyfeddin Ayazkuş, Ebû'l-Heycâ es-Semîn ve diğer emîrler, el-Efdal ve el-Âdil'e elçi gönderip el-Azîz'e karşı onlarla işbirliği yapmak için çağrıda bulundular. Bu çağrı neticesinde Dımaşk'ta bir toplantı yapıldı. Bu toplantıda şayet Mısır ele geçirilirse el-Efdal'e, Dımaşk ise amcası el-Âdil'e teslim edilecekti. Onlar da bu çağrıya karşılık verip Dımaşk'tan çıktılar. el-Efdal ve el-Âdil, Dımaşk'tan çıkınca Esediyye taraftarı olan emîrler onların tarafına geçtiler. el-Azîz bu durumun farkına varınca Mısır'a geri dönmek zorunda kaldı.[16]

el-Efdal, eline geçen bu fırsatı değerlendirmek için amcasıyla beraber kardeşi el-Azîz'in elinde bulunan topraklara saldırmaya başladı. el-Efdal, daha önce 1194 yılında yapılan I. Dımaşk Kuşatmasından sonra Kudüs şehrini kardeşine kaptırmıştı. Bundan ötürü kardeşine kaptırdığı Kudüs şehrini geri alabilmek için ilk başta burayı almaya karar verdi. el-Azîz, Kudüs şehrini ele geçirince buraya güvendiği emîrlerinden İzzeddin Cordik en-Nûrî'yi nâip olarak atamıştı. el-Efdal ve el-Âdil, Kudüs nâibi İzzeddin Cordîk'e haber gönderip ona başka bir yerde iktâ verme karşılığında şehri teslim etmesini istediler. İzzeddin Cordîk bu teklifi kabul etti. Böylece el-Efdal Kudüs'ü ondan alıp kendi adamlarından Ebû'l-Heycâ es-Semîn'e verdi. Daha sonra el-Efdal, el-Âdil, Esediyye memlûkleri ve Kürtlerden oluşan askerlerle beraber Mısır'a doğru hareket ettiler. Onlar, Bilbis'e doğru yol alırken askerlerin el-Efdal'e katıldığını gören amcası, Mısır'ı ele geçirdikten sonra Dımaşk'ı kendisine teslim etmemesinden korktuğu için el-Azîz'e gizlice haber gönderdi. Ona, Mısır'dan ayrılmamasını ve Bilbis'e sahip çıkmasını istedi. O da,

amcasının bir planının olduğunu düşündüğü için Salâhiyye ve onların lideri Fahrüddin Çerkes'i yanında bir orduyla Bilbis'e gönderdi. el-Âdil de el-Efdal'in Bilbis'e girmemesi için ona engel olmaya çalışıyordu. Ancak başarılı olamadı. Her şeye rağmen el-Efdal, Bilbis'e girerek burada bulunan Salâhiyye memlûklerini kuşatma altına aldı. Hızını alamayan el-Efdal kardeşinin yaptığı faaliyetlerden dolayı Mısır'a girmek istedi. Ancak el-Âdil buna karşı çıkarak, *"bu ordu İslâm ordusudur. Eğer onlar birbirleriyle savaşırlarsa o zaman kâfir düşmanı kim kovacak. Burada böyle bir savaşa gerek yok çünkü bu ülke senin ve senin hâkimiyetindedir. Eğer sen Mısır ve Kahire'yi zorla ele geçirirsen o zaman ülkenin heybet ve ihtişamı yok olur, düşman oraya göz diker. Orada sana mani olacak kuvvet yoktur"* dedi.[17]

el-Âdil yeğeni el-Efdal'in güçlenip Dımaşk'ı kendisine vermemesinden korktuğu için onun Mısır'a girmesine engel oldu. Çünkü şunu iyi biliyordu ki eğer el-Efdal, Mısır'ı da alırsa hem Dımaşk hem de Mısır'da tek söz sahibi o olacaktı. Bu durum onu daha da güçlendirecekti. Bundan dolayı yeğeni el-Azîz'e, el-Kâdî el-Fâzıl'ı elçi olarak göndermesini ve ağabeyiyle aralarında antlaşma yapmasını istedi. el-Efdal, Kâdî el-Fâzıl'ı karşısında görünce daha önce onu küstürdüğü için pişmanlık duymuş ve bu sefer onu kırmamıştı. Aralarında antlaşma yapıldı. Bu antlaşmaya göre el-Azîz'in elindeki Mısır hariç Taberiyye, Ürdün, Kudüs ile Filistin'deki bütün şehirlerin el-Efdal'e verilmesi kararlaştırıldı. el-Âdil'in de eski iktâlarına sahip olarak devam etmesi ve Mısır'da el-Azîz'in yanında kalması kararlaştırıldı. el-Âdil, Esediyye ve Kürtlerin el-Azîz'i istemediğini, aslında kendisini tercih ettiklerini bildiği için böyle bir anlaşma yapmayı yeğledi. Anlaşma sağlandıktan sonra taraflar bu akde sadık kalacaklarına dair söz verdiler. Daha sonra el-Efdal Dımaşk'a döndü. el-Azîz ise Esediyye emîrlerinden çekindiği için amcasının yanında kalmayı daha kârlı buluyordu.[18] el-Âdil, önceleri el-Efdal'in tarafını tutuyordu. Ancak o, el-Efdal'in Mısır'ı ele geçirip devletin tek söz sahibi olacağından endişelenmeye başladı. Bu düşünce onu, Mısır'a hükmeden yeğeni el-Azîz ile ittifak yapmaya sevk etti (Ebû Şâme, t.y., IV, 251-252; Kuşçu, 2013, 145; Basuğuy, 2017, 29-30).

DIMAŞK'IN EL-MELİKÜ'L-EFDAL'İN ELİNDEN ALINMASI (27 RECEP 592/26 HAZİRAN 1196)

Dımaşk'ta bulunan el-Melikü'l-Efdal, bütün idarî işlerini veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'e devretti. Ancak bu vezirin yönetimdeki keyfi hareketleri halkın tepkisine neden oldu. Bu durumu fırsat bilen el-Melikü'l-Âdil, Dımaşk'ı el-Efdal'den almaya karar verdi. el-Âdil bunu tek başına yapamayacağını bildiği için yeğeni el-Azîz'i Dımaşk'ı alması için cesaretlendirmeye başladı. Ancak el-Efdal, el-Âdil'e o kadar çok güveniyordu ki, kendisi şehirde olmadığı zaman amcasının rahatlıkla şehre girip çıkmasına izin veriyordu. ez-Zâhir, birkaç defa ağabeyini uyarsa da o, buna aldırış etmedi. Buna rağmen ez-Zâhir amcası ve kardeşi el-Azîz'e mektup gönderip el-Efdal'i rahat bırakmalarını istedi. Ancak onlar, ez-Zâhir'in sözünü dinlemediler. ez-Zâhir, Bahâeddin ibn Şeddad'ı kardeşi el-Azîz'in yanına göndererek Dımaşk'tan vazgeçmesini istedi. O, âlimlere değer verdiği için

Bahâeddin ibn Şeddad'ın teklifini kabul etti. Ne yazık ki daha sonra amcasının sözlerinden dolayı bu kararından vazgeçti. ez-Zâhir, el-Efdal'e şöyle bir teklif göndererek "*amcamızı aramızdan çıkar, ondan bize hayır gelmez. Biz senin her isteğini yerine getiririz. Ben onu senden daha iyi tanırım ve ona senden daha yakınım. O, senin amcan olduğu gibi benim de amcamdır. Üstelik ben onun damadıyım. Eğer ondan bize hayır geleceğini bilsem andolsun ki, ben, ona, senden daha yakın olurdum*" dedi. Ancak el-Efdal, bütün bu uyarıları dikkate almadığı gibi buna karşılık "*sen herkes hakkında sûizanda bulunuyorsun. Amcamızın yararına olan hangi şey bizi rahatsız eder, bize zarar verir? Biz kendi aramızda birlik olunca hepimiz onunla asker gönderdik. O da bizim elimizdeki yerlerden daha fazla şehri ele geçirdi. Bu takdirde biz kötü bir hatıra bırakmış oluruz*" diyerek kardeşi ez-Zâhir'in teklifini reddetti.[19]

el-Âdil kıvrak bir zekâya sahip olmasının yanında siyasî olarak da ne yapacağını iyi bilen bir şahsiyetti. el-Âdil, İkinci Dımaşk kuşatmasında bir yandan el-Efdal'in Mısır'ı ele geçirmesine mani olurken bir yandan da Mısır'a yerleşip yeğeni ile iş birliği yapmaya çalışıyordu. el-Âdil Mısır'da kaldığı süre zarfında el-Azîz'i kendi tarafına çekerek Dımaşk'a bir sefer yapmaya karar verdiler. Sefere çıkmadan önce şu hususta anlaştılar: Şayet Dımaşk ele geçirilirse el-Azîz Eyyûbî Devleti'nin tahtına oturacak Dımaşk şehri de el-Âdil'e verilecektir. Bunun üzerine el-Azîz ve amcası Mısır'dan Dımaşk'a doğru hareket ettiler. Birlikte söz konusu şehrin yakınına gelerek el-Efdal'in çok güvendiği emîrlerinden Ebû'l-İzz b. Ebû Galib el-Hımsî'yi kendi taraflarına çektiler. Bu kişi Dımaşk'ın "el-Bâbu'ş-Şarkî" adlı kapısının muhafızıydı. Ebû'l-İzz, el-Bâbu'ş-Şarkî kapısından 27 Şaban 592/24 Temmuz 1196 tarihinde el-Âdil'i askerleriyle beraber şehre aldı. el-Efdal, amcasını Dımaşk'ta görünce işin aslını o zaman anlayabildi. el-Efdal'in bu kadar güvendiği ihsanda bulunduğu bir kişi neden bunu yapar desek de kişisel menfaatin devletin menfaatine baskın gelmiş demekten başka bir şey aklımıza gelmiyor. el-Âdil kıvrak zekasıyla her şeyi ince hesaplamış ve tereyağından kıl çeker gibi Dımaşk'a girmeyi başarmıştı. Bu sırada el-Azîz de Dımaşk'ın batısındaki el-Maydânu'l-Ahdar'a gitmişti.[20]

Kardeşi el-Melikü'z-Zâhir'in sözlerine inanmayarak büyük bir hüsran yaşayan el-Melikü'l--Efdal, payitahtının zapt edildiğini görünce kardeşi ve amcasının yanına geldi. Onlar da el-Efdal'in birkaç gün Dımaşk kalesinde kalmasına izin verdiler. el-Efdal, birkaç gün burada kaldıktan sonra el-Âdil ile el-Azîz, onun kendilerine karşı ayaklanmasından korktukları için askerleriyle beraber şehir dışına çıkarma kararı aldılar.[21] Böylece Dımaşk ve buraya bağlı yerleri teslim etmesini kendisinin de Sarhad Kalesi'ne gitmesini istediler. el-Efdal, mecburen şehrin dışına çıktı. el-Efdal'e yanlış yönlendirmelerde bulunan veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ise saklandığı bir sandık içinde kaçarak canını kurtardı (Timurtaş, 2018, 17).

Şaban 592/ Temmuz 1196 yılında el-Azîz hükümdar olarak Mısır'da Eyyûbî Devleti'nin tahtına oturdu. Amcası el-Âdil'i ise Dımaşk'ta nâib olarak bıraktı. Artık hutbe el-Azîz Osman adına okunarak sikkeler onun adına bastırıldı.[22]

EL-AZÎZ'İN KISA SÜREN HÜKÜMRANLIĞINDAN SONRA EL-EFDAL'İN MISIR'DA SÖZ SAHİBİ OLMASI (595/1198-1199)

el-Azîz, Dımaşk Kalesi'ni teslim aldıktan sonra, bir gün içki âleminde iken sarhoş bir ânında şehri tekrar el-Efdal'e vereceğini söyledi. Yine başka bir rivayete göre el-Azîz ağabeyine, *"bizim isteğimizi kabul etseydin, hutbe ve sikke bizde kalsaydı senin makamın alınmayacaktı. Ben sana ve senin istediklerine razı geldim. Amcamın yanında özür dilemekten çekindim"* (Çakıroğlu, 2008, 67) dedi. el-Âdil bu olaylardan haberdar olunca yeğeni el-Efdal'in ve ailesinin derhal Dımaşk'tan çıkmasını emretti. Böylece o da ailesi ve kardeşi Kutbeddin'le beraber Sarhad'a gitti (İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 109-110; İbn Kesîr, 1994, XIII, 84; Runciman, 2008, III, 71).

Mısır Hükümdarı el-Azîz, kısa idareciliğinden sonra, bir gün ava çıktığı sırada Feyyûm yakınlarında atının ayağı takılınca yere düşerek büyük bir yara aldı. Aldığı yara yüzünden yatağa düşen sultan, oğlu el-Melikü'n-Nâsırüddin (Mansûr) Muhammed'i veliahd olarak tayin etti. Birkaç gün sonra da 20 Muharrem 595 (22 Kasım 1198) tarihinde vefat etti.[23] Onun kısa idareciliğinden sonra emîrler oğlu el-Mansûr Muhammed'i başa geçirdiler. el-Azîz'in vefatı üzerine babasının memlûkû olan Bahâeddîn Karakûş,[24] el-Mansûr'un atabegliğini yaparak devleti idare etti. el-Azîz'in ölümüyle birlikte Mısır'daki güç dengelerinin değişimi kaçınılmazdı. Bu sebeple Salâhiye birlikleri, Mısır yönetimini kendilerine yakın gördükleri el-Âdil'e teslim etmek isterken Esediye birlikleri ve Kürtler de el-Efdal'den yana tavır koydular.[25] Bunun üzerine Esediyye'nin lideri Seyfeddin Yâzkec ile Salâhiyye'nin lideri Fahrüddin Çerkes, Mısır'a melik yapacakları şahıs üzerinde anlaşmak üzere bir araya geldiler. Ancak aralarında antlaşma sağlamayınca el-Kâdî el-Fâzıl'ın yanına giderek ona durumu izah ettiler. Kâdî el-Fâzıl da; *"ben, sizden birini veya bir idareciyi azletmenizi istemem. Çünkü bu sizlerden bazıları için uygun olmaz ve onların düşmanlığını kazanırım. Fakat sizler kendi aranızda benim görüşüme razı geleceğiniz konusunda anlaşırsanız ben size yapmanız gerekeni söylerim"* dedi. Onlar da bu teklifi kabul edince Kâdî el-Fâzıl, el-Efdal'i tavsiye etti. Peki, Kâdî el-Fâzıl niçin el-Efdal'in ismini söylemişti? Daha önce onun ve arkadaşlarının sözlerine kulak asmayarak veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in sözleriyle hareket etmiş ve onları kırmıştı. Ayrıca el-Efdal zevku sefaya düşkün ve idareci olarak tecrübesiz biriydi. Anlaşılan o ki ya Seyfeddin'e değer verip gönderdiği elçiden dolayı onu kıramamış ya da el-Âdil'in ihtiraslarını ve kardeşleri birbirine düşürdüğü için onun ismini zikretmedi. Bunun üzerine Seyfeddin Yazkec, el-Efdal'i Mısır'a getirmek için adam gönderdi.[26]

el-Efdal, Seyfeddin Yazkec'in gönderdiği adamlarla beraber yola çıktı. Kudüs'e yaklaşınca oradan gelen bir grup onu karşılayarak Kudüs halkının kendisine itaat arz ettiğini bildirdiler. Bunun üzerine el-Efdal, vakit kaybetmeden Bilbis'e gitti. Buradaki halk tarafından da iyi karşılandı. Ancak ona karşı Fahrüddin Çerkes, Zeynüddin Karaca, Esedüddin Sarı Sungur ve Meymûn el-Kasrî gibi Salâhiyye'ye mensup bir topluluk onun aleyhinde birleşerek Mardin'de bulunan el-Âdil'e haber gönderdiler ve kendisi ile anlaşmak istediklerini bildirdiler. Fakat o,

Mardin'i ele geçirmeyi kafasına koyduğu için bu teklifi kabul etmeyi biraz geciktirdi.[27]

el-Efdal, 7 Rebiyülevvel 595 günü Mısır'a geldi. Daha sonra yeğeni el-Melikü'l-Mansûr Muhammed küçük olduğu için onun atabeyliğine atandı. el-Efdal, ülkede birlik ve düzeni sağlamaya başladı. Halk artık ona itaat etmeye başlamıştı. Onun uygulamaları devlet içindeki taht krizini sonlandırmış görünüyordu. el-Mansûr ise sadece isim olarak melik görünüyordu. el-Efdal daha önce vezirliğini yapan Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'e haber gönderip Mısır'a davet etti. Anlaşılan o ki el-Efdal daha önce vezirinin yaptığı yanlış uygulama ve davranışları görmezlikten gelmiş ya da görmek istememişti.[28]

EL-MELİKÜ'L-ÂDİL'İN MISIR'A HÂKİM OLMASI (596/1199-1200)

el-Melikü'l-Âdil'den razı olmayan yeğeni Haleb meliki ez-Zâhir, Hıms hâkimi olan amcasının torunu Esedüddin Şîrkûh b. Muhammed b. Şîrkûh ve diğer bazı emîrler el-Âdil'in Mardin'de olmasını fırsat bilerek el-Efdal'in bunu değerlendirmesini istediler. Aslında onlar el-Efdal'e, el-Âdil'in yayılmacı politikasından tedirgin oldukları için bu teklifi sunmuşlardı. el-Efdal, daha önce güvendiği, saygı duyduğu amcası tarafından tahttan indirilmişti. Bu sebeple ona karşı büyük bir kin besliyordu. Ayrıca hem tahttan indirilmesi hem de bulunduğu topraklardan uzaklaştırılması onu çok üzmüştü. Bu sebepleri göz önüne alan el-Efdal, bütün hazırlıklarını tamamladıktan sonra 15 Cemâziyelevvel 595/15 Mart 1199 günü Mısır'dan Dımaşk'a doğru yola çıktı ve şehir önlerine ulaştı. el-Âdil'in Dımaşk'taki Salâhiye emîrleri ona el-Efdal'in şehri zapt etmek üzere geldiğini haber verdiler. Bunun üzerine el-Âdil oğlu el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'i Mardin kuşatması için ordunun başında bırakarak kendisi Dımaşk'a geldi.[29]

Dımaşk'ta el-Efdal ile el-Âdil arasında büyük bir çatışma meydana geldi. Kuşatmanın ilk günü şehir neredeyse düşecekti. O gün, Hakkârî Kürtlerinden Fakîh Îsâ el-Hakkârî'nin kardeşi Mecdüddîn el-Hakkârî, Dımaşk'taki Kürt emîrleri ve yanındaki askerlerle birlikte Babü's Seleme'den şehre girdi. Bu arada şehre girenler "Yâ Efdal Yâ Mansûr" şeklinde el-Efdal lehine tezahüratta bulununca Dımaşk halkı da el-Efdal lehine tezahüratlarda bulunarak ona itâat arz ettiler. Bunun üzerine surların üzerinde bulunan Dımaşk askerleri paniğe kapıldılar. el-Âdil, ne zaman zora düşse karşı tarafın emirlerine rüşvet vererek kendi tarafına çekerdi. Burada da verdiği rüşvetle el-Efdal'in komutan ve emirlerini kendi tarafına çekmeyi başardı. el-Efdal, artık savaşı kazandığını düşünüyordu. Ancak beklenmeyen hadiseler böyle bir zafer düşüncesinin henüz erken olduğunu ortaya koydu. Ona mensup Esediyye emîrlerinden ve Haleb askerlerinden bir grup saf değiştirerek el-Âdil'in tarafına geçmiş bu arada Salâhiyye emîrlerinden bir grup el-Âdil'e yardıma gelmişti.[30] Böylece el-Efdal dâhil olmak üzere yanındaki emîrler kendi beldelerine döndüler. Ancak gücüne güç katmış olan el-Âdil, bir süre sonra bazı Salâhiyye emîrleriyle beraber Mısır'ı ele geçirmek için Dımaşk'tan yola çıktı. el-Mansûr'un atabeğinin el-Efdal olmasını kararlaştıran bazı Salâhiyye emîrleri ettikleri yemini bozarak el-Âdil'in tarafına geçtiler (İbn Kesîr, 1994, İbn

Kesîr, 1994, XIII, 98-99; Abu'l-Farac, 1950, II, 472). Bunun üzerine amcasıyla anlaşmak zorunda kalan el-Efdal'e Meyyâfârikin, Hani, Sümeysât ve Cebel Cûr (Bingöl) verildi. Daha sonra el-Efdal, 18 Rebiyülâhir 596 yılında Cumartesi gecesi (5 Şubat 1200) Mısır'dan ayrılarak Sarhad'a gitti. el-Âdil ise Mısır'a yerleştikten sonra el-Azîz'in oğlu el-Mansûr Muhammed'in atabeyliğini yaptı. Ancak bir süre sonra Şevval ayında (Temmuz-Ağustos 1200) el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'in adına okunmakta olan hutbeye son vererek kendi adına hutbe okutmaya başladı. Eyyûbî Devleti'nde bulunan emîrlerin çoğu, onun el-Efdal'e yaptığı ihanetin farkına varmışlardı. Ancak yapacakları bir şey kalmadığı gibi bu duruma sessiz kalmaktan başka çareleri de kalmamıştı. el-Âdil'in Eyyûbî Devleti'nin sultanı olmasıyla merkezî otorite yeniden sağlanmış oldu.[31]

SONUÇ

Selâhaddin Eyyûbî, son günlerinde devleti oğulları ve kardeşi arasında paylaştırarak yerine oğlu el-Efdal'i getirdi. el-Efdal, babası döneminde her ne kadar askerî başarılara imza atmış olsa bile babasının gölgesinde yaşadığı için devleti idare edebilecek seviyede bilgi ve tecrübeyi elde edememişti. Ayrıca el-Efdal, tahta çıktıktan sonra vezirin etkisinde kalması ve devletin önemli kademelerinde bulunan emîr ve âlimleri küstürmesi de merkezî otoritenin bozulmasına neden oldu. Selâhaddin Eyyûbî'nin devlet idaresine daha güçlü ve tecrübeli birisini getirmesi gerekiyordu. Ancak tahta yeni birisini çıkarmaya ömrü vefa etmedi. Onun vefatından sonra ortaya çıkan taht mücadeleleri sonucundan amcasının desteğini alan el-Azîz başa geçti. Fakat el-Azîz tahta çıktığında kısa sürede amcasının etkisinde kalmaya başladı. İlaveten kısa süren hayatı, merkezî otoritede yeni bir boşluğun ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu durum el-Âdil'in devletin dizginlerini ele almasına kadar sürdü. Onun tahtı ele geçirmesiyle taht mücadeleleri bir süreliğine de olsa son bulmuş oldu.

KAYNAKÇA

Abu'l-Farac. (1950). *Ebu'l-Ferec Tarihi.* I-II. (Çev. Ömer Rıza Doğrul). Ankara: TTK Yayınları.

Alptekin, C. (1989). "Musul Atabegliği (Zengîler) (1227-1233)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi.* (Ed. Hakkı Dursun Yıldız). İstanbul: Çağ Yayınları, (VII), 552-595.

Azzam, Abdul Rahman. (2015). *Selâhaddin Eyyûbi.* (Çev. Pınar Arpaçay). İstanbul: Alfa Yayınları.

Barca, İ. (2016, 23-25 Eylül). *"Selâhaddîn Eyyûbî'nin Beraber Yaşama Dair Algısı ve Bu yöndeki Pratikleri". Uluslararası Selâhaddin Eyyûbî Sempozyumu.* (2). Siirt, 235-252.

Basuğuy, B. (2006). *Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Basuğuy, B. (2016). *El-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb Döneminde Eyyûbî Devleti (637-647/1240-1249).* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Basuğuy, B. (2017). *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyûbîler.* İstanbul: Siyer Yayınları.

Beyyümi, Ali. (2005). *Kuruluş Devrinde Eyyûbîler.* (Çev. Abdulhadi Timurtaş). İstanbul: Kent Yayınları.

Cevdet, Ahmed. (1985). *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hûlefa*, V, (Haz.: Mahir İz).
Çakıroğlu, H. (2008). *Müferricü'l Kurub'a Göre Selâhaddin Eyyübî Sonrası ve El–Melikü'l-Âdil Dönemi (H.590–615/M.1194–1218).* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarabzon.
Çakıroğlu, H. (2015). *"Müferricü'l Kurub'a Göre Eyyûbî Sultanlarının Örnek Davranışları".*
Demir, A. (2011). *Ahlat ve Çevresinde Eyyûbî Hâkimiyeti*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
Demir, A. (2013, 29 Haziran-1 Temmuz 2012). *"Medreselerin Gelişmesinde Eyyûbîlerin Rolü". Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Uluslararası Sempozyum*. (2/459-471). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
Doski, Şıvan Zâhir Abdullah. (2012). *El-Melikü'l- Efdal Ali b. Salâhaddin Eyyûbî (h.565-622/ m. 1169-1225).* Dımaşk- Suriye.
Ebû Şâme, (t.y.). *Terâcimu Ricâli'l-Karni's-Sâdis ve's-Sâbi*, V, Beyrut-Lübnan.
Ebû Şâme. (t.y.). *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, (Thk.: İbrahim Şemseddin), IV, Beyrut-Lübnan.
Günaltay, Ş. (1991). *İslâm Tarihinin Kaynakları–Tarih ve Müverrihler-* (Haz. Yüksel Kenar), İstanbul: Endülüs Yayınları.
Gürbüz, O. (2012). *"İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni".* Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. (TAED), Erzurum: 387-405.
Hitti. Philip K. (1981). *İslâm Tarihi*, IV, (Çev.: Salih Tuğ), İstanbul.
İbn Haldûn, Abdurrahmân. (2000). *Tarîhu İbn Haldûn.* V. (Haz. Halil Şahhâde ve Süheyil Zekkâr). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
İbn Hallikân, Şemseddîn Ebû'l-Abbâs. *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân.* VII. (Thk. İhsân Abbâs), VII, Beyrût: Dâr-ı Sadr.
İbn Kesîr. (1994). *el-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslâm Tarihi.* XII-XIII. (Çev. Mehmet Keskin). İstanbul: Çağrı Yayınları.
İbnü'l-Esîr, (1987). *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't Tarih Tercümesi.* X-XI-XII. (Çev. Ahmet Ağırakça, Abdülkerim Özaydın). İstanbul: Bahar Yayınları.
İbnü'l-Esîr. (t.y.). *et-Târihu'l-Bâhr fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye*. (Thk. Abdülkadir Ahmed), Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise.
Karakuş, N. (2018, Haziran). *"Miladî XII. ve XIII. Asırda Dımaşk ve Haçlılar"*. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22(1). 189-213.
Kaya, Ö. (2006, Aralık). *"Bir Eyyubi Melikinin Portresi: Melik Efdal Nûreddin Ali b. Selâhaddin Eyyubi"*. Tarih İncelemeleri Dergisi. 21(2). 139-176.
Kılıç, M. (2001). *Melik Nâsır II. Salahaddin Yusuf Devrinde Eyyûbîler Devleti (Hicri 634-659/ Miladi 1236-1261),* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
Kök, B. (2001). *"Karakuş, Bahâeddin"*. İslâm Ansiklopedisi, (XXIV, 441). İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
Kuşçu, A. D. (2013). *Eyyûbî Devleti Teşkilâtı,* Ankara: TTK Yayınları.
Maalouf, A. (1998). *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri.* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). İstanbul: Telos Yayıncılık.
Oflaz, A. (2016, Nisan). *"Eyyûbî Ailesinin İlk Dönem Tarihleri".* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. (7). 37-60.
Özbek, S. (1995). *Türkiye Selçukluları- Eyyubi İlişkileri (1175-1250).* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
Runciman, S. (2008). *Haçlı Seferleri Tarihi.* II-III, (Çev. Fikret Işıltan). Ankara: TTK Yayınları.
Sallâbî, A. M. (2016). *Eyyübi Devleti Selahaddin Eyyübi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi.* (Trc: Şerafettin Şenaslan). İstanbul: Ravza Yayınları.

Salmezzem, M-A, Bingöl. (2016, 23-25 Eylül). *"Selâhaddin-i Eyyübî'nin Müslüman Olmayanlara Yönelik Uygulamalarının Kur'ân Perspektifinden Değerlendirilmesi".* Uluslararası Selâhaddin Eyyûbî Sempozyumu. (2), Siirt, 21-33.

Sümer, F. (1991). *"Eyyûbi Hükümdarı El–Melik El– Âdil ve Komşu Türk Hanedanları".* Türk Dünyası Araştırmaları. İstanbul.

Şeref Han. (1971). *Şerefname (Kürt Tarihi).* (Çev. Mehmet Emin Bozarslan). İstanbul: Ant Yayınları.

Taş, A. (2016, 13-14-15 Ekim). *"Selahaddîn Eyyûbî Döneminde Fakih Bir Devlet Adamı: Bahâuddîn İbn Şeddâd (539-632/1145-1234)"*, Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu. (1). Elazığ, 2509-2521.

Timurtaş, A. (2016, 23-25Eylül). *"Salâhuddîn el-Eyyûbî'nin Kâtibi El-Kâdî El-Fâzıl ve Kitâbet Sanatı Üzerine", Uluslararası Selâha*ddin Eyyûbî Sempozyumu. (1). Siirt, 403-418.

Timurtaş, A. (2018). *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti Ziyaûddîn İbnu'l-Esîr Örneği.* Ankara: Akademisyen Kitabevi.

Tomar, C. (2004). *"el-Melikü'l-Azîz".* İslâm Ansiklopedisi, (XXIX, 61-62). Ankara.

Tomar, C. (2010). "*Taberiye*". İslâm Ansiklopedisi, (XXXIX, 323-324). İstanbul.

Ulvan, A. N. (1992). *Kudüs Fatihi Selâhaddini Eyyûbî.* (Çev. Mustafa Salih Çakmaklı). İstanbul: Çıra Yayınları.

Zâhir, İbn 'Abdi' (1976) er-Ravdu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Melik ez-Zâhir, (tah., 'Abdu'l-'Azîz el-Huveytir), Riyad.

SONNOTE

1 Bzk.: Abu'l-Farac, 1950, 401; Şeref Han, 1971, 71; Cevdet, 1985, 251; Ulvan, 1992, 19-20; Hitti, 1981, 138; Beyyümi, 2005, 60–62; Sallâbî, 2016, 247-248; Oflaz, 2016, 40; Gürbüz, 2012, 387-388; Kılıç, 2001, 25; Demir, 2011, 16; Basuğuy, 2006, 7; Barca, 2016, 235; Azzam, 2015, 41-42; Faruk Sümer, 1991, 11; Demir, 2013, 460.

2 Meşhur tarihçi *el-Kâmil fî't Tarih* kitabının yazarı İzzeddin İbnü'l-Esîr'in kardeşidir. *el-Meselü's-Sâ'ir ve el-Mâ'nâ'l-Mübteda'* onun kitaplarındandır. Arap asıllı olduğu söylenir. Bkz.: Timurtaş, 2018, 8-10; Cevdet, 1985, 320.

3 Kâdî el-Fâzıl, 529/1134-596/1200 yılları arasında yaşadı. Gençliğinde Fâtımî Devleti'nde hizmet etmeye başladı. 549/1154-565/1169 yılları arasında İskenderiyye ve Kahire'de inşaâ kâtipliği görevini yaptı. Fâtımî Devleti yıkıldıktan sonra Selâhaddin Eyyûbî döneminde vezirlik makamına kadar yükseldi. Bzk.: Timurtaş, 2016, 404.

4 İmâdüddîn Ebû Abdullah Muhammed Kâtib İsfehânî 519/1125 yılında İsfehân'da doğdu. 597/1201 yılında Şam'da vefat etti. Selâhaddin Eyyûbî döneminde saygın ve görüşlerine başvuran biriyken el-Melikü'l-Efdal döneminde ise inzivaya çekildi. Nedeni ise onun, veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in etkisinde kaldığı için âlim ve Ümera kesimini kendine küstürmesiydi. Ancak buna rağmen şehirden ayrılmadığı gibi devlet işlerine de pek müdahalede bulunmadı. Bkz.: Ebû Şâme, t.y., 42-43; Günaltay, 1991, 144-148.

5 Bahâüddin İbn Şeddâd'ın künye ve nispeti ile birlikte tam adı; Ebû'l-Mehâsin Bahâüddîn İbn Şeddâd Yûsuf bin Râfi bin Temîm el-Esedî el-Mevsılî el-Halepî eş-Şâfiî'dir. 539-632/1145-1234 yılları arasında yaşamıştır. Bkz.: Taş, 2016, 2510.

6 Bkz.: İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 105-106; Ebû Şâme, t.y., IV, 245-246; İbn Kesîr, 1994, XIII, 79-80; Çakıroğlu, 2008, 38-39, 873; Zâhir, 1976, 105-106; Basuğuy, 2016, 30-31; Kaya, 2006, 145-147; Maalouf, 1998, 283-284.

[7] Bkz.: İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 98-99, 105; Ebû Şâme, t.y., IV, 246-247; İbn Kesîr, 1994, XIII, 83; Cevdet, 1985, 321; Runciman, 2008, III, 70; Zâhir, 1976, 110-111; Kılıç, 2001, 36-37; Kaya, 2006, 148; Karakuş, 2018, 203; Tomar, 2004, 61-62.

[8] Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr'un tarafını tutanlar. Bkz.: İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 106; Kuşçu, 2013, 148.

[9] Selâhaddin Eyyûbî taraftarı olanlar ve bunlara onun lâkabı olan Melik Nâsır lâkabından dolayı Nasıriyye de denilirdi. Bkz.: İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 105; Kuşçu, 2013, 148.

[10] Suriye yakınlarında bir bölge.

[11] Filistin'in kuzeydoğusunda kurulmuş bir tarihi şehir olmakla berabar birçok defa istilalara maruz kalmıştır. Bkz.: Tomar, 2010, 323-324.

[12] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 98-99; Ebû Şâme, t.y.,, IV, 246-248; İbn Kesîr, 1994, XIII, 79; Cevdet, 1985, 321; Runciman, 2008, III, 70; Kılıç, 2001, 37.

[13] İbn Kesîr, 1994, XIII, 79; Çakıroğlu, 2008, 53-55; Kaya, 2006, 148-149.

[14] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 105; Cevdet, 1985, 321; Ebû Şâme, t.y., IV, 248-249; Kaya, 2006, 150.

[15] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 105-106; Ebû Şâme, t.y., IV, 249-251; İbn Kesîr, 1994, XIII, 83; Kılıç, 2001, 37-38; Kaya, 2006, 150-151.

[16] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 106; Ebû Şâme, t.y.,, IV, 250-252; İbn Kesîr, 1994, XIII, 83; Ebû Şâme, *Terâcimu*, V, 7; Cevdet, 1985, 321; Zâhir, 1967, 110-112; Kaya, 2006, 152-153.

[17] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 106-107; Kuşçu, 2013, 145; Zâhir, 1967, 111-112; Kaya, 2006, 152-153.

[18] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 106-107; İbn Kesîr, 1994, XIII, 83; Cevdet, 1985, 321-322; Kuşçu, 2013, 145; Zâhir, 1967, 112-113; Basuğuy, 2017, 29-30; Kaya, 2006, 152-153.

[19] Ebû Şâme, t.y., IV, 252-253; İbn Kesîr, 1994, XIII, 84; Kuşçu, 2013, 146; Basuğuy, 2017, 30-31; Kaya, 2006, 153-154. İbnü'l-Esîr kardeşini suçlayan böyle bir davranışı kabul etmez ve el-Âdil'in, el-Melikü'l-Azîz'i kendi emellerine ulaştırmak için kullanmış ve ağabeyine karşı kışkırttığını dile getirir. Bkz.: İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 108-110.

[20] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 109; Ebû Şâme, t.y., IV, 252-253; İbn Kesîr, 1994, XIII, 84; Abu'l-Farac, 1950, II, 468; Cevdet, 1985, 322; Kuşçu, 2013, 145; Zâhir, 1967, 113-115; Çakıroğlu, 2008, 63-66; Şeref Han, 1971, 84-85.

[21] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 109; Ebû Şâme, t.y., IV, 253; İbn Kesîr, 1994, XIII, 84; Çakıroğlu, 2008, 65-66.

[22] Ebû Şâme, t.y., IV, 253; İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 121-123, 140-145, 148-150, 155-156, 160-163, 482-483; Çakıroğlu, 2008, 69.

[23] Ebû Şâme, t.y.,, IV, 260; İbn Kesîr, 1994, XIII, 92-93; Abu'l-Farac, 1950, II, 471; Ebû Şâme, *Terâcimu,* V, 25; Cevdet, 1985, 323; Özbek, 1995, 71-72; Kaya, 2006, 156; Tomar, 2004, 61-62.

[24] Asıl ismi Ebû Saîd Bahâüddin b. Abdillah el-Esedî er-Rûmi en-Nâsıri'dir. Esedüddin Şirkûh el-Mansûr'un memlüklerinden olup daha sonra Selâhaddin Eyyûbî'nin komutanlarından biri olmuştur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber vefat tarihi 597/1201 yılındadır. Bkz.: Ebû Şâme, *Terâcimu,* V, 31; Kök, 2001, XXIV, 441.

[25] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 124; Ebû Şâme, t.y., IV, 260-262; İbn Kesîr, 1994, XIII, 93-94; Ebû Şâme, *Terâcimu,* V, 25; Şeref Han, 1971, 85-86; Maalouf, 1998, 283-284.

[26] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 125; Ebû Şâme, t.y., IV, 261-262; Kuşçu, 2013, 148; Kaya, 2006, 156-158.

[27] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 125-126; Ebû Şâme, t.y., IV, 260-262; İbn Kesîr, 1994, XIII, 94; Cevdet, 1985, 323-324; Özbek, 1995, 71; Kuşçu, 2013, 148; Kaya, 2006, 158-159; Karakuş, 2018, 203.

[28] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 126; Ebû Şâme, t.y., IV, 260-262; Timurtaş, 2018, 17-18; Karakuş, 2018, 203.

[29] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 126-127; Ebû Şâme, t.y., IV, 262-265; İbn Kesîr, 1994, XIII, 94, 98; Özbek, 1995, 72-73; Kuşçu, 2013, 148-149; Çakıroğlu, 2008, 77-79, Zâhir, 1967, 118-119.

[30] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 127-126; Ebû Şâme, t.y., IV, 262-265; Çakıroğlu, 2008, 79-84; Alptekin, 1989, 565-567; Zâhir, 1967, 118-122.

[31] İbnü'l-Esîr, 1987, XII, 136-137; Kuşçu, 2013, 149-150; Kılıç, 2001, 44-45; Çakıroğlu, 2008, 82-86.

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2022, 22(1): 31-46
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1125860

BEYTÜLMAKDİS MESELESİNDE "İSRAİL" PERSPEKTİFİ KARŞISINDA FİLİSTİNLİLERİN PERSPEKTİFİNİN DESTEKLENMESİ KONUSUNDA SOSYAL MEDYANIN ROLÜ

Zaher ALBAIK[*]

ÖZ: *Bu çalışmada, İşgalci İsrail ordusunun Filistinlileri Şeyh Cerrah Mahallesi'nden zorunlu olarak tehcir etme girişimi ve Yahudi yerleşimcilerin Mescid-i Aksa'ya baskın düzenlemek için yaptıkları yürüyüşler sonucunda "Kudüs Kılıcı" Savaşı'nın patlak verdiği dönemde, yani Ramazan ayında 10 ile 21 Mayıs 2021 tarihleri arasında, sosyal medyanın Kudüs meselesinde İsrail perspektifi karşısında Filistin perspektifini desteklemedeki rolünün ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmada temel olarak nitel içerik analizi yöntemi kullanılmakla birlikte, sosyal medya platformlarında çalışmanın konusuyla ilgili olarak nelerin paylaşıldığına dair bazı rakamlara yer verilmiştir. Çalışmanın örneklemi Facebook, Twitter, YouTube, Instagram ve TikTok platformları ile sınırlandırılmıştır. Araştırma dönemi boyunca Beytülmakdis meseleleri ile ilgili yapılan paylaşımlar analiz edilerek, sosyal medya platformlarının Beytülmakdis meselesinde içerik ve ilgi açısından oynadığı rol ortaya çıkarılmıştır. Çalışmada, Filistin'in, Kudüs Kılıcı Savaşı sırasında Şeyh Cerrah Mahallesi ve Mescid-i Aksa'ya yönelik baskınları konularını tüm sosyal medya platformlarında küresel bir trend hâline getirerek dijital medyada önemli bir zafer elde ettiği sonucuna varılmıştır.*

ANAHTAR KELİMELER: *Sosyal Medya, Beytülmakdis, Kudüs, Yurttaş Gazeteci, İşgal.*

The Role of Social Media in the Issue of Bayt al-Maqdis and Propping the Palestinian Approach in confronting the "Israeli" Narrative

ABSTRACT: *The study aimed to identify the role played by social media platforms in the issue of Bayt al-Maqdis in strengthening the Palestinian narrative versus the Israeli narrative. The paper focuses particularly on the period when "Battle of Sayf al-Quds" broke out between 10-21 May 2021, during the month of Ramadan. This was a result of the Israeli occupation force's attempt to displace Palestinians from Sheikh Jarrah neighborhood, and the marching of Jewish settlers to storm Al-Aqsa Mosque. The study mainly used the qualitative content analysis method, with exposure to statistics that was published in social media platforms about the issue. The sample of the study was about what had been published on the platforms of*

[*] Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazetecilik Anabilim, Ankara/ Türkiye, z-press@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0101-4872.

Facebook, Twitter, YouTube, Instagram and Tik Tok regarding Jerusalem on the identified period. Publications on the issues of Bayt al-Maqdis were tracked and analyzed throughout the specified period. Which helped in revealing the role that social media sites played in the issue in terms of content and interest. The study concluded that Palestine has achieved in digital media during the Battle of Sayf al-Quds an important victory on social media platforms, by raising the events of Sheikh Jarrah neighborhood and incursions into al-Aqsa Mosque to the world and becoming the global trend.

KEYWORDS: *Social Media, Bayt al-Maqdis, Jerusalem, Citizen Journalist, Occupation.*

GİRİŞ

Beytülmakdis; Makdislilerin tutuklanması ve şehit edilmesi, Mescid-i Aksa'ya yönelik baskınlar düzenlenmesi, evlerin ve tesislerin yıkılması, ibadet edenlere ve murabıtlara yönelik saldırılar yapılması ve gerginliğin tırmandırılması gibi İsrail'in askeri operasyonlarına sürekli olarak tanık olmaktadır. Bu da işgal ordusu ile Filistinliler arasında çatışmalara yol açmaktadır.

İsrail'in Beytülmakdis'e yönelik saldırgan tutumu özellikle Müslümanların mübarek saydıkları Ramazan ayında artmaktadır. Örneğin, 2021 yılında Ramazan ayının son on gününde Kudüs bir tarafta Filistinliler ile diğer tarafta işgalci İsrail'in polis güçleri ve bazen de aşırılık yanlısı Yahudi örgütlerinin unsurları arasında çıkan büyük çatışmalara tanık olmuştur. Filistinlilerin "Kudüs Kılıcı Savaşı" olarak adlandırdıkları bu çatışmalar, Batı Şeria ve 1948'de işgal edilmiş bölgeler başta olmak üzere tarihi Filistin'in tamamına yayılmıştır. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliği'ne göre söz konusu savaşta 67'si çocuk ve 41'i kadın olmak üzere 261 Filistinli şehit olup 2.200'den fazla Filistinli yaralanırken, İsrail'de 13 kişi öldürülmüş ve 710 kişi de yaralanmıştır.

Söz konusu ayaklanma üç temel gelişmenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Birincisi Kudüs'ün doğusundaki "Şeyh Cerrah" Mahallesi'ndeki Filistinlileri evlerinden zorla tahliye etme girişimi; ikincisi işgal polisinin Kudüs'teki önemli Filistin ulusal anıtlarından biri olan "Ras el-Amud" Mahallesi Amfitiyatrosu'nu kapatma girişimi, üçüncüsü ise aşırılık yanlısı Yahudi grupların Kudüs'ün Filistin mahallelerinde kışkırtıcı yürüyüşler düzenlemelerine izin verilmesi ve işgal polisinin Mescid-i Aksa'ya baskın düzenlemesi olmuştur (Al Jazeera Araştırma Merkezi, 2021). Tüm bunlar Filistinliler tarafından Kudüs'ü Yahudileştirme süreci olarak görülmüştür. Dolayısıyla Hamas Hareketi, işgal rejimine söz konusu uygulamalardan vazgeçmemesi hâlinde Gazze Şeridi'nde sürece füzeler ile müdahil olmasıyla tehdit ederek yanıt vermiştir. İsrail Kudüs'e yönelik uygulamalarından geri adım atmayı reddedince Gazze Şeridi dördüncü bir savaşa girmiştir. Ancak bu sefer savaş, Beytülmakdis'i koruma başlığı altında meydana gelmiş ve farklı şekiller alsa da tek bir Filistin direnişi bağlamına girmiştir.

Bu çalışmada, İşgalci İsrail ordusunun Filistinlileri Şeyh Cerrah Mahallesi'nden zorlunu tehcir etme girişimi ve Yahudi yerleşimcilerin Mescid-i

Aksa'ya baskın düzenlemek için yaptıkları yürüyüşler sonucunda "Kudüs Kılıcı" Savaşı'nın patlak verdiği dönemde, yani Ramazan ayında 10 ile 21 Mayıs 2021 tarihleri arasında, sosyal medyanın Beytülmakdis meselesinde İsrail perspektifi karşısında Filistin perspektifi desteklemedeki rolünün ortaya koyulması amaçlanmıştır.

Çalışmada temel olarak nitel içerik analizi yöntemi kullanılmakla birlikte, sosyal medya platformlarında çalışmanın konusuyla ilgili olarak nelerin paylaşıldığına dair bazı rakamlara yer verilmiştir. Çalışmanın örneklemi Facebook, Twitter, YouTube, Instagram ve TikTok platformları ile sınırlandırılmıştır. Araştırma dönemi boyunca Beytülmakdis meseleleri ile ilgili yapılan paylaşımlar analiz edilerek, sosyal medya platformlarının Kudüs ve Beytülmakdis meselesinde içerik ve ilgi açısından oynadığı rol ortaya çıkarılmıştır.

Tanımlar ve Ayrımlar

Yurttaş/ Vatandaş Gazeteci: Bazı olayları belgeleyerek paylaşan ve hatta bazen olayları profesyonel haber ajanslarından önce aktaran sıradan vatandaştır.

Sosyal Medya: İleti özgürlüğüne sahip bir gönderici ve cevap verme özgürlüğüne sahip bir alıcı olmak üzere iki taraf arasında bir sosyal ağ aracılığıyla iletilen, kişisel nitelik taşıyan medya içeriğidir.

BELGELEME VE FİLİSTİN PERSPEKTİFİNİ GÜÇLENDİRME

Filistinlilerin Şeyh Cerrah Mahallesi'nden tehcir edilmesi meselesi ve Yahudi yerleşimcilerin "Kudüs'ün birleştirilmesi" adını verdikleri günde Mescid-i Aksa'ya baskın düzenlemek için yaptıkları yürüyüşler sonucunda meydana gelen Kudüs Kılıcı Savaşı, bu iki olayın seyrini etkileyen bir grup değişkeni ortaya çıkarmıştır. Yurttaş/vatandaş gazetecinin, Facebook, Twitter, YouTube, Instagram ve TikTok platformları başta olmak üzere sosyal medya aracılığıyla, İsrail işgal güçlerinin Makdislilere ve Mescid-i Aksa'ya yönelik saldırıları, çocukların öldürülmesi ve Gazze'deki konut kulelerinin, evlerin, sivil tesislerin ve medya kuruluşlarının bulunduğu binaların bombalanması gibi olaylara dair sahada anında haber takibi yapma ve canlı görüntüler aktarma faaliyetlerinin ivme kazandığı açıkça görülmüştür.

Bu değişken özellikle son on yılda Filistin topraklarındaki durumun gelişmeleri ile simgesel etkileşim bağlamında yeni olmasa da, sosyal medyada belgeleme faaliyetinin dinamizmi, mekanizmaları, amaçları ve gazeteci kişiler (yurttaş gazeteci) ile ilişkisi aralarında daha önce görülmemiş varoluşsal bir bağ veya ilişki yaratmıştır. Çeşitli mihrakların Filistin insanının varlığını yok etmeye, tarihin ve coğrafyanın hafızasından silmeye çalışırken, sahada olay takibi ve anında canlı görüntü aktarımı bu varlığın açık bir kanıtı, tarihî köklerinin ve medeniyet mirasının bir göstergesi hâline gelmiştir. Dolayısıyla söz konusu ilişki, yurttaş gazetecinin, aktardığı ve belgelediği olayların meydana geldiği yer ve zamanda kimliksel varlığını teyit etmek için gerçekleştirdiği sosyal medyada

belgeleme faaliyeti aracılığıyla Filistin insanının varlığının kanıtlanabildiğini göstermektedir.

Burada ortaya çıkan sorular şunlardır: Sahada belgelemeye dayalı sosyal medya modelinin Filistin'in mevcut durumunda nasıl bir medya denklemini oluşturmaktadır? "Filistinli" yurttaş gazeteci ile sahada belgelemeye dayalı sosyal medya faaliyeti arasındaki daha önce görülmemiş bu kimliksel denklemi veya ilişkiyi düzenleyen çerçeveler nelerdir?

Kudüs Kılıcı Savaşı'na yol açan olayların gelişmelerini aktarmada yurttaş gazetecinin rolü ve gayreti öne çıkmıştır. Kudüs'teki ve hatta diğer şehirlerdeki (Lud, Remle, Akka, Hayfa ve Gazze) Filistin toplumu, sahada an be an haber takibi yapmanın, İsrail işgal güçlerinin saldırılarını belgelemenin, Filistinlilere yönelik hak ihlallerini gözler önüne sermenin ve dijital platformlarda paylaşmanın, işgale karşı mevcut her türlü imkân ve yöntemle mücadele etmenin; direniş kadar önemli olduğunun farkına varmıştır. Hatta sahada belgelemeye dayalı sosyal medya faaliyeti, Filistin'in kimliksel varlığını kanıtlamak ve teyit etmek için farklı bir denklemi ifade eden varoluşsal bir belirleyici ve koşul hâline gelmiştir. Peki nasıl ve hangi anlamda?

Gençlik grupları başta olmak üzere Filistin toplumunun, kendi yöntem ve araçlarıyla olayları belgeleme ve haberleştirme sürecinin öneminin farkında olduğu bilinmektedir. Zira işgal rejiminin saldırılarını ve suçlarını doğrudan takip etme ve anında belgeleme işini Filistinlilerden daha iyi yapabilen hiçbir medya kuruluşu yoktur. Aynı zamanda, Batı medyası İsrail perspektifini ve propagandasını kabul etmiş ve yaymıştır. Arap bölgesindeki bazı medya organları da aynı haber yaklaşımını benimsemiştir. Bu taraflılığın amaçlarını ve biçimlerini gösteren çok sayıda rapor yayınlanmıştır. Üstelik işgalci İsrail, suçlarını ve ihlallerini dünyaya duyuran Gazze Şeridi'ndeki medya kuruluşlarının bulunduğu binaları havaya uçurmaktan ve "yok etmekten" çekinmemiştir. Bu nedenlerle, Filistinli (vatandaş gazeteci) durumunu haberleştirmek ve olayları sahada belgelemek için iletişim sürecinde kendine güvenmiştir.

Buradaki olayları belgeleme süreci, yurttaş gazetecinin cep telefonu veya kamerasıyla çektiği fotoğraf ve videoları arşivlemek ve saklamaktan ziyade, olayların gelişmelerini ve etkileşimlerini doğrudan sahada takip ederek dış dünyaya anında haber olarak vermek anlamına gelmektedir. Buradan hareketle, Filistinli muhabiri ayrı kılan ve varlığını şekillendiren şey belgelemedir. Hatta bu varlık, sahada olup bitenleri belgeleme süreci olmadan gerçekleşemez. Dolayısıyla, "belgeleme ve varlık" arasında korelasyon ilişkisi olarak özetlenen bir benzerlik, özdeşlik veya denklik süreci ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, denklemdeki ana aktör olan yurttaş gazeteciyi aşarak, Filistinli zatın varoluşsal gerçeğini ifade etmektedir. "Gerçeklik aynasına bakmak" ve objektif gerçekleri kamuoyuyla paylaşmak suretiyle gerçekleşen belgeleme sürecinin bileşenleri (olayların anında canlı yayını, fotoğraflar, videolar, etiketler...), Filistinlinin İsrail işgali altında yaşadığı durum ve koşullara dair objektif gerçeklere dayanmaktadır. Nitekim

"çevrimiçi kültürünün" yaygınlaşmasıyla birlikte nesnel dünya hakkında bilgi edinmek, bireyi ve toplumu ifade etme sürecinde önemli bir araç hâline gelen görüntüye büyük ölçüde bağlı olmuştur. Sonuç olarak sosyal medyada belgeleme faaliyeti, Filistinli zatın varlığını ifade eden objektif ve gerçek bir bilgi için temel oluşturmaktadır (Er-Raci, 2021).

Sosyal medyada belgeleme faaliyetinin dinamizmi, diğer değişkenler ve faktörlerle birlikte, Filistin'in tüm şehirlerinde, valiliklerinde, bölgelerinde, köylerinde ve hatta Yeşil Hat içinde bile, Filistinlilerin İsrail işgaline karşı öfkesini uyandırmaya katkıda bulunmuştur. Bu sosyal medya faaliyeti, Filistin mücadelesinde tüm güçler ve gruplar arasındaki birliğin yeniden sağlanmasında ve Filistin meselesinin özünün yeniden canlandırılmasında da önemli bir rol oynamıştır. Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn, Sudan ve Fas ile "Abraham Anlaşmaları" imzalayarak ilişkilerini normalleştiren İsrail, Filistin meselesinin sekerat aşamasına girdiğini ve geçmişin bir parçası hâline geldiğini düşünmüştür. Bununla birlikte, bir gayrimenkul anlaşmazlığına veya yaşam koşullarının iyileştirilmesine indirgenemeyen Filistin meselesi, işgal altında ezilen, zorla yerinden edilmeye, ırk ayrımcılığına ve kutsal yerlerinin Yahudileştirilmesine maruz kalan bir halkın meselesidir.

Söz konusu Beytülmakdis ayaklanmasında ve Gazze savaşında yaşanan olaylara yönelik sosyal medyada belgeleme faaliyetinin ister Arap bölgesinde ister Arap bölgesi dışında yol açtığı etkileşimin boyutu da dikkat çekiciydi. Bu etkileşimin biçimlerini ve alanlarını burada tek tek saymak mümkün değildir. Bununla birlikte, Mescid-i Aksa, Şeyh Cerrah Mahallesi ve Gazze'nin, #Kudüs_Ayaklanıyor, #Mescidi_Aksa, #Şeyh_Cerrah_Mahallesini_Kurtarın, #Filistin_Ayaklanıyor ve #Gazze_Saldırı_Altında gibi etiketler aracılığıyla sosyal medya platformlarında birer sembol hâline geldiğine ve Arap dünyasının gündeminde ön plana çıktığına işaret etmek yeterlidir. Bu bağlamda sosyal medya kullanıcıları da profil resimlerini Mescid-i Aksa'nın resimleriyle değiştirmişlerdir. Bunun yanı sıra, arka planında Mescid-i Aksa resminin yer aldığı Ramazan Bayramı tebrik kartları, Gazze'deki direniş hareketlerinin fırlattığı roketlerin videoları ve İsrail ürünleri ile işgali destekleyen uluslararası şirketleri boykot kampanyaları yoğun paylaşım ve ilgi görmüştür.

Kudüs Kılıcı Savaşı'na yönelik sosyal medyada belgeleme faaliyetinin yol açtığı etkileşim aynı zamanda Arap bölgesinin dışında da olmuştur. Farklı biçimler alan bu etkileşim, başta sivil, kültür ve sanat ortamları olmak üzere kendine birçok alanda yer bulmuştur. Ünlü sanatçılar ve futbolcular gibi birçok kişi; videolar, fotoğraflar, paylaşımlar, yorumlar ve etiketler (Filistinlilerin Hayatı Değerlidir) yayınlayarak Filistin meselesiyle dayanışmalarını ifade etmiştir. Avrupa ve ABD'deki bazı politikacılar ve yasa koyucular, yurttaş gazetecilerin Filistin durumunu haber yapmak için gösterdikleri sosyal medyada belgeleme çabalarının ardından, işgalci İsrail'i ve onun askeri gücünü kınayan görüşlerini dile getirmişlerdir.

Sahada anında belgeleme faaliyeti, olayı interaktif hâliyle öne çıkararak işgalci İsrail'in politikalarını ve Filistinlilere yönelik insan hakları ihlallerini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Yurttaş gazeteci, işgal rejiminin ve yerleşimcilerin saldırılarını ve suçlarını belgeleme sürecinin İsrail'in Filistinli muhabire ve genel olarak Filistin topraklarındaki duruma dair oluşturduğu perspektif ile olan çatışmanın bir parçası olduğunun ve bu sembolik çatışmanın siyasi ve askeri çatışma kadar şiddetli olduğunun farkındadır. Bu nedenle sahada anında belgeleme faaliyeti, İsrail'in perspektifinin doğru olmadığını açığa çıkarmayı ve propagandasını geçersiz kılmayı amaçlamaktadır. Zira perspektifler üzerindeki bu sembolik çatışmanın etkileri medyaya ve uluslararası platformlara kadar uzanmaktadır. Bireylerin ve grupların tutumları da bu çatışmanın gelişme durumuna göre şekillenmektedir.

"KUDÜS KILICI" SAVAŞINDA SOSYAL MEDYANIN ROLÜ

İletişimin sürekli gelişmesiyle birlikte yeni milenyumun başından itibaren çatışmalarda "e-diplomasi", "Twitter-Facebook devrimleri" ve "TikTok ayaklanması" gibi yeni kavramlar ortaya çıkmış ve siyasi ortamlarda geniş bir şekilde ele alınmaya başlamıştır. Son on yılda ve küresel bir düzeyde çatışmalarda yeni rotalar şekillenmeye başlamıştır. İletişim gelişimi, tüm siyasi, diplomatik ve hatta askeri alanlardaki kültürel ve ideolojik yansımalarına günümüzde tanık olduğumuz uygar gelişmeyi beraberinde getirmiştir. Çevrimiçi iletişimin gerçek potansiyelinin insanlar ve hükûmetler tarafından zamanla net bir şekilde anlaşılmasının ardından sosyal medya her uluslararası çatışmada kaçınılmaz rotalardan biri hâline gelmiştir.

Bu rotanın en yeni deneyiminin, Kudüs Kılıcı Savaşı'nda Filistinli sivillerin sosyal medyada sergiledikleri ve uluslararası toplum tarafından her zaman benimsenen İsrail perspektifinin gerilemesine yol açan tablo olduğunu söylemek mümkündür.

Savaşın sonucu ne olursa olsun Şeyh Cerrah olaylarının sonrası öncesi gibi olmayacaktır. Filistin halkı, işgal rejiminin, 1967 yılında Beytülmakdis'in işgalini tamamlamasının yıl dönümünde şehirde düzenlemeyi planladığı kutlamaları bozarak şehre sembolik de olsa egemenliğini dayatmıştır. Bu da devlet kimliği ve tarihi Filistin'deki siyonist proje açısından işgal varlığını geriye götürmüş ve aynı zamanda gizli ve açık normalleştirme çabalarını boşa çıkarmıştır (Er-Raci, 2021).

Sosyal medya şirketlerinin yönetimlerine baskı yapmaya yönelik siyasi çabalara rağmen, gözetim, kısıtlama ve engelleme düzeyi aktivistlerin Filistin meselesine sağladığı katkı karşısında düşük kalmıştır. Söz konusu olayların uluslararası toplum tarafından bir insan hakları meselesi olarak ele alınması ve bu meselenin dünyanın her yerindeki sivil toplum örgütleri tarafından desteklenmesinin ardından savaş suçlarının kanıtlarını yok etmekle suçlanan sosyal medya şirketleri, Filistin içeriğini yönetme veya kontrol altına alma konusunda aciz kalmıştır. Bunun yanı sıra, ABD Kongresi'nde ilk kez İsrail'e karşı

sesler yükselmiş, İsrail bir "Apartheid (ırkçı) devleti" olarak nitelendirilmiş ve "terör eylemleri" yapmakla suçlanmıştır.

Kudüs Kılıcı Savaşı sırasında "#القدس_تنتفض" (Kudüs Ayaklanıyor) etiketi Suudi Arabistan (21 bin tweet), Mısır, Ürdün, Fas, Kuveyt ve Lübnan'da trend olmuştur. Türkiye'de ise #Mescidi_Aksa etiketi Twitter'da 144 bin paylaşımla en üst sırada yer almıştır.

"TikTok" uygulaması, başta Şeyh Cerrah Mahallesi'nde olmak üzere işgalci İsrail ile Filistinliler arasındaki çatışmalarda önemli bir rol oynamıştır. İşgal altındaki Beytülmakdis'teki Filistinli ailelerin karşı karşıya oldukları zorla tahliye tehdidine dair #SaveSheikhJarrah etiketi ile TikTok'ta paylaşılan protesto videoları Arap ve Arap olmayan hesaplar tarafından milyonlarca izlenmiştir. Bu sayede TikTok, Filistin meselesi gibi büyük bir mesele ile dayanışma içeriğinin üst sıralarda yer aldığı ilk uygulama olmuştur.

Clubhouse uygulaması da ister Filistinli ister Arap olsun medya kuruluşlarını, gazetecileri ve aktivistleri çekmiştir. Onlar da Filistin meselesi ve onun yerel ve bölgesel boyutlarındaki gelişmeler ile ilgili odalar açarak, televizyon kanallarında ve diğer sosyal medya platformlarında pek ilgi görmeyen önemli ve güncel Filistin konuları ve meselelerini saatler süren sohbetlerde tartışmışlardır. Bu tartışmalardan bazıları da geniş dayanışma kampanyaları ile sonuçlanmıştır.

İSRAİL ORDUSUNUN ÇEŞİTLİ SOSYAL MEDYA PLATFORMLARINI KULLANMASI

İsrailliler sosyal medyanın, kamu diplomasisini desteklemek için önemli olduğunu görmektedirler. İsrail ordusu, medyanın gündemini belirlemek ve savaşın algılarını kontrol altına almak için İsrail'in çevrimiçi topluluklarının desteğini almanın yanı sıra sosyal medya araçlarını da içeren bir proaktif bilgi stratejisi geliştirmiştir. Sonuç olarak İsrailliler, amaçlarına ulaşmalarını sağlayan stratejik seçenekleri korumak için bilgiyi etkili bir şekilde kullanmışlardır (El Zein & Abusalem, 2015).

İsrail ordusu, 2008-2009'daki Gazze savaşı sırasında silahlarının hassas olduğunu göstermek ve savaş alanındaki teknolojik hâkimiyetini sergilemek için gözetleme ve hava saldırıları kliplerini kendi YouTube kanalında yayınlamıştır. İsrail hükûmetinin siber ağa hâkim olma ve orduyu destekleme politikasının bir parçası olarak, bir İsrail üniversitesi "Kazanmamıza Yardım Edin" adlı grubu kurmuştur. Bu grup, gönüllü öğrenciler toplamış, onları bilgisayarlarla donatmış ve İsrail'in savaş perspektifini siber ağda tüm dünyaya yaymakla görevlendirmiştir (W. Ward, 2009).

Keza 2014 savaşında İsrail ordusu sosyal medyada Filistinlilerin kullandığı yer altı tünelleri dâhil olmak üzere Gazze'deki hedef noktalarına dair videolar paylaşmıştır (Mason, 2014). Birçok uluslararası rapora göre, siyonist varlık bu savaş sırasında küresel eğilimlerle uyumlu bir içerik sunmamış ve içerikleriyle olan etkileşim önceki savaşlara kıyasla daha düşük seviyedeydi.

Birçok gözlemci, İsrail ordusunun "Surların Muhafızı" adını verdiği son savaşta Arapça ve İngilizce sosyal medya hesaplarındaki farklılıklara dikkat çekmiştir. İsrail ordusunun İbranice Instagram hesabında paylaştığı hikâyeler saldırgan ve askeri eğilimde olup genellikle Gazze'deki bombalanan binaların görüntülerini içermektedir. Öte yandan İngilizce hesabındaki içerikler genellikle daha savunmacıdır ve İsrail'i grafikler ve illüstrasyonlar kullanarak şiddetin kurbanı olarak göstermektedir.

İsrail ordusu, İngilizce Instagram hesabında paylaştığı bir gönderide, bir olaylar zincirini basitleştirmek için animasyonlar ve konuşma balonları içeren bir dizi grafik oluşturarak yaygın bir bilgi paylaşımı yöntemini kullanmıştır. Bu grafiklerde, gerçeklere aykırı bir şekilde Hamas'ın İsrail ve Gazze'de savaş sırasında hayatını kaybeden tüm sivillerin ölümünden sorumlu tek taraf olduğu ileri sürülmüştür. İsrail hükûmeti, resmi Twitter hesabında yaptığı bir paylaşımda, "Nehirden denize, Filistin özgür olacak" gibi sloganların atıldığı bir yürüyüşe katılan Filistinli model Bella Hadid'i "Yahudileri denize atma" çağrısı yapmakla haksız yere suçlamıştır.

Bu bağlamda, Kudüs'teki siyasi analist ve bağımsız araştırmacı Arieh Kovler şunları söylemiştir: "İsrail makamları genellikle yanıltıcı bilgileri ve sahte haberleri propagandalarının önemli bir parçası olarak kullanmaktadır". Yabancı basına göre İsrail tarafından uygulanan yanıltıcı propaganda örnekleri şunlardır:

- İsrail Başbakanı'nın bir sözcüsü, Filistinlilerin Gazze'nin sivil bir bölgesine roket attıklarını ileri sürdüğü bir video paylaşmıştır. Ancak New York Times'a göre video aslında 2018 yılında başka bir yerde çekilmiştir (Fischer & Gold, 2021).
- Yaygın olarak dolaşan başka paylaşımlarda İsrail güçlerinin Gazze'yi işgal ettiği yanlış bir şekilde iddia edilmiştir. Bunlardan bazıları, İsrail'in oraya askeri güçler gönderdiğine ilişkin İsrail ordusu tarafından Twitter'da ve medyaya yapılan resmi açıklamaların etkisiyle yapılmıştır. İsrail daha sonra haberlerin yanlış olduğunu söylemiş, ancak İsrail basınında çıkan bazı haberlerde bunun kasıtlı bir aldatma taktiği olduğu belirtilmiştir (Frenkel, 2021).
- Birkaç İsrailli medya kuruluşu, üstü örtülü cenazeyi taşıyan bir ailenin polis sirenini duyunca cenazeyi yere attığını gösteren bir video klibi yayınlamıştır. Haber kuruluşları, videoyu Filistinli ailelerin sahte cenaze törenleri düzenlediğinin ve savaştaki ölü sayısını olduğundan daha fazla gösterdiğinin kanıtı olarak yayınlamıştır. İsrail Dışişleri Bakanlığı Müsteşarı Dan Poraz tarafından paylaşılan sahte videoda, "cenaze" taşıyan bir grup genç uyarı sirenlerinin sesini aniden duyunca -o "cenaze" dâhil- gençler kaçıp dağılmaktadır. Aslında bu video 2020 yılında Ürdün'de bir grup gencin cenaze töreni düzenliyormuş gibi yaparak "Kovid-19" kısıtlamalarından kaçmaya çalışırken çekilmiştir.
- Gazze'deki durum ile ilgili yanlış bilgi yaymanın belki de en bilinen vakası, İsrail Başbakanı'nın Arap medyası sözcüsü Ofir Gendelman'ın Twitter'da Hamas'ın İsrail'e roketler attığını iddia ettiği bir video paylaşmasıdır. Aslında 2018 yılına ait olan bu video, Suriye'nin Dera ilinde roketlerin atıldığını göstermektedir.

Söz konusu paylaşım Twitter tarafından "manipüle edilmiş medya" olarak etiketlenmiş ve daha sonra Gendelman tarafından silinmiştir.

Filistinlilerin makyaj kullanarak sanki İsrail saldırılarından kaynaklanmış gibi sahte yaralanmalar yarattığını gösteren bir video da vardır. Aslında 2018 yılına ait bu video, Filistinli makyaj sanatçıları ile ilgili bir haberde yayınlanmıştır.

FİLİSTİN İÇERİĞİNE YÖNELİK KISITLAMALAR VE DENETİM

Gazze'ye ve Kudüslülere yönelik şiddet eylemlerine, sosyal medyada sık sık içeriğin kısıtlanması veya kaldırılması vakaları eşlik etmiştir. Middle East Eye internet sitesi 7 Mayıs'ta Şeyh Cerrah Mahallesi'yle ilgili sosyal medya içeriğinin kaldırılması ve hesaplarının askıya alınmasıyla ilgili endişelerini dile getirmiştir.

Şeyh Cerrah Mahallesi'ndeki evlerinden zorla tahliye edilme tehdidi altındaki gazeteci Muna El-Kurd'un Instagram hesabı meydana gelen günlük ihlalleri belgelediği için bir süreliğine askıya alınmıştır. Herhangi bir yorum yapmadan sadece işgal polisinin şiddetini kayda alıp sosyal medya hesaplarında yayınlayan kardeşi Muhammed El-Kurd'un paylaştığı içerikler de "nefret söylemi" bahanesiyle kaldırılmıştır.

Şeyh Cerrah sakinleri, Instagram hikâyelerinin açıklanamayan nedenlerle daha az paylaşım ve görüntüleme elde ettiğinden şikayet etmiştir. Bunun yanı sıra, Instagram'ın ana şirketi Facebook'ta 130 binden fazla üye sayısına ulaşan "Save Sheikh Jarrah" grubu "topluluk standartlarını ihlal ettiği" gerekçesiyle geçici olarak kapatılmıştır (Frenkel, 2021).

Filistinliler ve destekçileri sosyal medyada şiddet ile ilgili görseller ve yazılar paylaştıkları için, bazılarının içerikleri aniden ortadan kaybolmuş veya soysal medya platformlarının kullanım şartlarını ihlal etmediği hâlde "kullanım şartlarını ihlal eden içerik" olarak etiketlenmiştir. Bazılarının hesapları da askıya alınmıştır. Örneğin Twitter, Kudüs'teki şiddet ile ilgili fotoğraf ve videolar yayınlayan Filistinli-Amerikalı yazar Meryem El-Bergusi'nin hesabını kısıtlamıştır. Twitter bir süre sonra El-Bergusi'nin kısıtlanan hesabını aktif etmiş ve kısıtlama için özür dileyerek yanlışlıkla yapıldığını söylemiştir (Uddin, 2021).

Al Jazeera'nın *The Stream* programında konu üzerine gerçekleştirilen bir panel tartışmasında insan hakları savunma grubu *Access Now*'dan Merve Fatafta sosyal medyaya yönelik sıkı denetimin yeni bir sorun olmadığını ve son zamanlarda daha da kötü bir duruma geldiğini ifade etmiştir. Fatafta bunları da söylemiştir: *"Aktivistler, gazeteciler ve sosyal medya kullanıcıları yıllardır bu tür denetimi eleştirmektedir. Ben de uzun zamandır bu konu hakkında bir şeyler yazmaktayım, ancak bu kadar büyük bir şey görmemiştim. Bu çok kaba, inanılmaz, denetimin ötesine geçen bir şeydir. Bu dijital baskıdır. Filistinlilerin veya bu savaş suçlarını belgeleyenlerin perspektiflerini sürekli bastırmaktadırlar."* (Ezbun, 2015).

Kısıtlamalar Şeyh Cerrah aktivizminin ötesine de geçmiştir. İsrail polisi 2021 yılında Ramazan'ın son günlerinde ibadet edenlere acımasızca baskı yapmak için Mescid-i Aksa'ya baskın düzenledikten sonra, Instagram'da "#الأقصى" (Aksa)

etiketi kullanıcılara gelen bildirime göre "Instagram'ın topluluk kurallarına uymayabilecek bazı içerikler" olduğuna dair bildiriler yapıldığı için geçici olarak gizlenmiştir. Instagram'ın sahibi olan Facebook (yeni adıyla Meta), içeriklerin kaldırılmasını "belirli bir konuyla ilgili olmayan yaygın bir küresel teknik soruna" bağlamıştır.

Facebook, Twitter, Instagram ve TikTok'ta Filistin içeriğine uygulanan sansür hakkında Twitter'da bir dizi mesaj paylaşan Access Now grubu, "sosyal medya platformlarının Filistinlilerin protesto etiketlerini bastırdığına, canlı yayınları engellediğine, gönderiler ile hesapları kaldırdığına dair yüzlerce bildirim" aldığını ve Şeyh Cerrah Mahallesi olaylarının başlamasından itibaren sadece Instagram'da Filistin içeriklerine yönelik 12 bin sansür vakasının tespit edildiğini söylemiştir.

Sosyal medya konusunda uzman şirket "IPOKE", yayınladığı bir raporda, sosyal medya platformlarını yöneten şirketler tarafından yaklaşık 1.537 dijital ihlalin gerçekleştirildiğini açıklamıştır. Bu ihlaller arasında Filistinli hesapların kapatılması, kısıtlanması ve paylaşım yapmasının sürekli olarak engellenmesi yer almıştır. Raporda ayrıca, işgalci İsrail'in sosyal medyasında yapılan paylaşımlar nedeniyle 390'den fazla tutuklama veya sorguya çekme vakasının görüldüğü ve bu bağlamda 3 yıla kadar hapis ve yüz binlerce şekel para cezalarının verildiği kaydedilmiştir (Hammad, 2022).

FİLİSTİNLİLERİN SOSYAL MEDYAYI KENDİ ÇIKARLARI DOĞRULTUSUNDA KULLANMALARI

2015 yılında Filistin direnişi, Hamas Hareketi Siyasi Büro Başkanı İsmail Heniyye'nin ifade ettiği gibi "dünyanın bizi başkalarından değil bizden dinlemesini" hedefleyen aksiyon kapsamında resmi bir internet sitesi kurmuş ve sosyal medyada çok sayıda hesap açmıştır. Hamas'ın resmi internet sitesi, hareketin resmi bir vesikası, tarihinin bir arşivi ve mirası olarak nitelendirilmiştir (A. Ward, 2021). Ancak daha sonra hareketin internet ağındaki faaliyetleri "terör örgütü" olduğu gerekçesiyle kısıtlanmıştır.

Katar'daki Doha Lisansüstü Araştırmalar Enstitüsü'nde yardımcı doçent olarak görev yapan Dâna El-Kurd, konuyla ilgili şunları söylemiştir: "Hamas'ın sosyal medya çabaları çatışma sırasında herkese ulaşmamaktadır. Hamas'ın sosyal medyayı etkili kullandığını düşünmemekteyim, çünkü (paylaşımları) bana gelmemektedir." (Rida, 2021).

Hamas'ın sosyal medyadaki gücü ne olursa olsun teknoloji devleri tarafından çevrimiçi kısıtlamalara tabi tutulmaya devam ettiğini düşünen İsrail, aktivistlerin ve özellikle de Kudüslülerin sosyal medyadaki potansiyelini doğru bir şekilde değerlendirmemiştir.

Zayıf tarafı daha güçlü bir taraf hâline getirmiş ve küresel olarak öne çıkarmış olan faktörler aşağıda sıralanmıştır:

- Aktivistlerin çeşitli internet sitelerini kullanmaları, zorla yerinden etme uygulamalarına karşı Filistinliler ile dayanışmak üzerinden gerçekleşen bir ortak

çıkara sahip sanal bir camia üretmiştir. Bu süreçte, aktivistlerin bireysel kimliği ikinci plana atılmış ve herkes Makdislilerin sosyal kimliğine dâhil olmuştur. #ŞeyhCerrahMahallesiniKurtarın etiketinin sosyal medyada 10'dan fazla dilde geniş çapta paylaşılması, dünyanın dikkatini mahallede olup bitenlere çeken küresel bir ağın oluşmasını sağlamış ve mahallede yaşananların bir tahliyeden ibaret değil, aksine işgal güçlerinin Nekbe'den bu yana 74 yıldır uyguladığı bir etnik temizlik olduğunu ortaya koymuştur.

- Makdisli gençlerin İsraillileri korkutmak için Gazze'deki direniş grupları adına sloganlar atması dikkat çekiciydi. "Ey Gazze, hadi Allah aşkına (harekete geç)" sloganı, yol açtığı tutuklamalara rağmen Kudüs kentinde en çok atılan slogan hâline gelmiştir. Bu slogan, İsrail polisinin Kudüs'teki Kadim Şehrin kapılarından biri olan Bab El-Amud'u Makdislilere kapatmasını protesto için Ramazan ayının başında atılmaya başlanmıştır. Daha sonra Filistinlilerin Şeyh Cerrah Mahallesi'nden zorla çıkarılmasına yönelik kararları protesto için yapılan gösterilerde söz konusu slogan tekrar ortaya çıkmıştır.
- Filistinli aktivistler ve sosyal medyadaki destekçilerinin tek bir amacı vardı, o da Şeyh Cerrah Mahallesi'ndeki Yahudi yerleşim sürecini durdurmaktır. Dolayısıyla #ŞeyhCerrahMahallesiniKurtarın etiketi ön plana çıkmış, diğer ilgili etiketler ise ikinci planda kalmıştır. Bunlar da çok daha düşük sıralarda yer almış olsa da etkili olmuştur. #ŞeyhCerrahMahallesiniKurtarın etiketini diğerlerinden ayırt eden şey, belli bir olay için tanımlayıcı bir ifade olarak kullanılmasıydı.
- Saha haberleri ve olayların canlı olarak aktarımı ayaklanmaya doğru giden yolda ilk tetikleyici olmuştur. Nitekim bir tarafta Şeyh Cerrah Mahallesi'nde düzenlenen bir iftar yemeğinin görüntüleri ve diğer tarafta Yahudi yerleşimcilerin Kudüslülere biber gazı sıkıp sandalye fırlattıkları görüntüleri, Kudüslüleri daha fazla çatışmaya teşvik eden ilk husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Belgelenip sosyal medyada paylaşılan bu çatışmalar insanların nabzını yükseltmiştir. İster Mescid-i Aksa'ya yönelik saldırılar, ister Mescid-i Aksa'da namaz kılınması gibi zafer sahneleri, isterse Kudüslülerin ateşkes ilan edildiği gün Mescid-i Aksa'ya gittiklerinde İsrail askerlerine meydan okuduklarını gösteren video olsun, güncel olayların canlı yayını bin kelimeden daha etkiliydi.
- Beytülmakdis mahallelerindeki aktivistler sokağa çıkma yasağına rağmen birbirleriyle bağlantı kurmuşlardır. Aynı zamanda, sosyal medya platformlarının yönetimlerinin aldığı önlemlere rağmen engelleyemediği akıcı ve kendiliğinden bir süreçte Gazze ve Filistin'in geri kalan bölgeleri ile de bağlantı kurmuşlardır. Bu akışı sahadaki olaylar yönlendirmekteydi. Batı Şeria'nın güneyindeki düşman ordusunun askeri yerlerine ve kulelerine yönelik saldırı, bir askeri kulenin yakılması, bir grup işgalci askere hızlı giden bir arabadan ateş açılması, El Halil kentine bağlı Halhul beldesi yakınlarında askeri bir araca ateş açılması ve diğer bölgelerde meydana gelen güvenlik olayları gibi eylem biçimleri konusunda dikkate değer bir spontan bağlantıya sahada tanık olunmuştur. Kudüs ayaklanmasını öne çıkarmış olan şey, halk, askeri ve hatta barışçıl birçok eylem türünü barındırmasıdır (Haydar, 2021).

Mesajın küresel ölçekte yayılmasında aşağıdaki etkenler önemli rol oynamıştır:

- #ŞeyhCerrahMahallesiniKurtarın etiketi 13 dilde paylaşılmıştır. Bu dillerde, haber bültenlerinde basın makaleleri ve uluslararası içerikler de yayınlanmıştır.
- Filistin meselesi, dünya çapında geniş bir kullanıma sahip bir dizi platformda sağlam bir şekilde yerini bulmuştur. Bu platformlar arasında kısa filmler yayınlayan *Vice* platformu vardır. Vice muhabiri sahaya çıkıp Kudüslüler ve İsrailliler arasındaki çatışmaları canlı olarak aktarmaya başlamış ve sahadayken onlarla röportaj yapmıştır. Vice'ın ayaklanmayla ilgili kısa filmleri İngilizce olarak yayınlanmış ve dünya çapında 6 milyondan fazla kez izlenmiştir.
- Hiç kimse doğrudan veya tarafsız uluslararası gazeteciler tarafından aktarılan olayları inkar edemez veya saptıramaz. Tüm girişimlerine rağmen "İsrail", kendisine yöneltilen suçlamaları uydurma veya yanıltma yoluyla yalanlayamamıştır.
- "Şeyh Cerrah Mahallesini Kurtarın" adlı Facebook sayfasının içeriğinin geliştirilmesi ve sürekli güncellenmesi, bu meseleye daha fazla ışık tutmaya ve dünyanın her yerinden daha fazla destekçi çekmeye yardımcı olmuştur. Bunu teknik ve objektif nedenlere dayandırmak mümkündür. Teknik nedenler, videoyu en yaygın medya içeriği hâline getiren algoritmalar ile ilgilidir.

Olayın tarafsızca aktarılması ve sosyal medya platformlarında spontane ve dürüst bir şekilde paylaşılması, işgalcilerin saldırıya uğrayan taraf olduğunu iddia eden İsrail'in perspektifini yalanlamıştır. Paylaşılan resimler ve videolar, Şeyh Cerrah Mahallesi'nde neler olup bittiğinin gerçekliğini ve gerçek saldırganın kim olduğunu göstermiştir. İsrail'in hedefler konusunda net bir stratejisi olmasa da sistematik yok etme politikası uluslararası gözlemciler için açıktı (Ingram, 2021).

FİLİSTİN'İN SOSYAL MEDYA SAVAŞINDA KAZANDIĞI ZAFERİN NEDENLERİ

Şeyh Cerrah olaylarının sonrası öncesi gibi değildir. Filistin halkı, işgal rejiminin, 1967 yılında Kudüs'ü işgalini tamamlamasının yıl dönümünde şehirde düzenlemeyi planladığı kutlamaları bozarak şehre sembolik de olsa egemenliğini dayatmıştır. Bu da işgal varlığını; devlet kimliği ve tarihi Filistin'deki siyonist proje açısından geriye götürmüş ve aynı zamanda gizli ve açık normalleştirme çabalarını boşa çıkarmıştır. Bunun sonucunda İsrail ile ilişkilerini normalleştiren rejimler halklarının önünde aciz duruma düşmüştür.

Söylem birliği, sahada birlik, amaç birliği ve hatta iletişim teknolojisinin paradigma kaymasıyla takviye edilen silah birliği, zaferin nesnel nedenleri arasındaydı. Bununla birlikte, bu niteliksel değişime yol açan bir dizi içsel neden ve dışsal değişken vardır:

<u>Beytülmakdis nesilleri:</u> Burada yirmili yaşlarının başında, modern saç kesimlerine sahip, her türlü ayrımcılık, yıldırma ve baskıya maruz kalan, haklarını çok iyi bilen, cesur ve teknoloji ile donanmış, lider Muhammed Ed-Dayf'ı ulusal kararlılık ve gururun simgesi olarak gören, Araplara ve Müslümanlara yardım

çağrısında bulunmuş ancak direniş gruplarından başka güvenecekleri bir güç olmadığını anlamış gençler söz konusudur. Bunlar sadece Muhammed Ed-Dayf veya Ebu Ubeyde için "Ey Ebu Ubeyde, Tel Aviv'i vur" gibi sloganlar atmakla yetinmeyip, Hamas'a veya başka herhangi bir harekete mensup olmadıkları hâlde Kudüs'te arabalarıyla dolaşırken Hamas'ın marşlarını dinlemeye başlamıştır. Bu enerji dolu gençler, her türlü ideolojik anlaşmazlıktan bağımsız olarak fıtraten sembole ve lidere ilgi duymuştur. Nitekim bu gençlik her zaman intifadaların atan kalbi olmuştur. Makdislileri Yahudi topluluklarına entegre etme, beyinlerini yıkama ve yüz milyonlarca dolarlık sistematik kampanyalarda Arap kimliklerini yok etme girişimleri yıllarca sürmüştür. Ancak beklenenin aksine bu gençler direnişe daha çok ilgi göstermeye başlamış ve İsraillilerle mücadelede daha cüretkar olmuştur.

Güç ve düşmana acı verme yeteneği: Ekim 1973 savaşından bu yana siyonist varlık ilk kez bir saldırı savaşına maruz kalmıştır. O tarihten bu yana Filistin direnişi hep savunma savaşlarında zaferler kazanmış, ancak bu sefer tehdidini yerine getirmiştir. Tehdidin yerine getirilmesi sonradan gelen zafer ve başarıları bir şekilde tetiklemiştir. Direniş gruplarının Yahudi yerleşim faaliyetlerini ve Makdislilere yönelik saldırıları durdurmak için füze saldırıları yaptığını belirtmiş olması göz önüne alındığında, medya gücü ile desteklenen bu saha gücü düşman ordusunun medyasının kafa karışıklığı içinde olduğunu açıkça göstermiştir. Öte yandan düşman, özellikle uluslararası medya ofislerinin bulunduğu El-Cela Kulesi'ni hava saldırısıyla yıktıktan sonra, gerçek askeri başarılar elde etmeden operasyonlarını genişletmiştir. Bu da uluslararası toplumun ve özellikle ABD'nin Filistin direniş grupları ile siyonist varlık arasındaki çatışmaya yönelik tutumunda önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Yeni ABD yönetimi: ABD Kongresi'nde ilk kez İsrail'e karşı sesler yükselmiştir. İsrail kongre üyesi Alexandria Ocasio-Cortez tarafından bir "apartheid devleti" olarak nitelendirilmiş ve yine kongre üyesi Ilhan Omar tarafından "terör eylemleri" yapmakla suçlanmıştır. İkisi de Demokratların muhalefeti karşılaşmamıştır. Birçok Cumhuriyetçi dâhil Kongre üyeleri arasında Netanyahu'ya verilen destek, onun iktidarda kalmasına yardım etmekle suçlanmak istemeyen ABD Başkanı Biden'ın beklediğinden daha fazla azalmıştır (El-Minşavi, 2021).

Beytülmakdis'in mahremiyeti: Kudüs ne Filistin'in içinde ne de Arap ve İslam dünyasında bir ihtilaf konusu olmuştur. Nitekim kutsallık kazanmış her şey yorumlanamayacak kadar güce sahiptir. Bunun yanı sıra, ayaklanma olayları Müslümanlar için ruhsal ve manevi anlamda büyük öneme sahip günler olan Ramazan'ın son on gününde Beytülmakdis'te ve özellikle Mescid-i Aksa'da yoğunlaşmıştır.

Arap Körfezi'nin durumu: Birleşik Arap Emirlikleri'nin İsrail ile ilişkilerini normalleştirme süreci, ilişkilerde ve açıklamalarda kırmızı çizgiler olmaksızın acele ile öne çıkmıştır. Resmi düzeydeki bu acele, ister işgal altındaki Filistin'de, ister

genel olarak Arap ülkelerinde olsun, halk düzeyinde ters tepki yaratmıştır. Suudi Arabistan'ın, direnişi baltalamada ve İsrail ile ilişkileri normalleştirmeye doğru ilerlemedeki rolü ortaya çıktıktan sonra Makdislilerin gösterilerde attıkları sloganların geçmişte olduğu gibi Araplara yönelik olmadığı da dikkat çekmiştir.

Mısır'ın rolü: Mısır, çok kritik bir dönemde siyonist varlık ile Filistin arasındaki çatışmada yeniden kilit bir rol oynamaya başlamıştır. Mısır medyasının Kudüs Kılıcı Savaşı ile ilgili haberlerinde sadece resmi açıklamalara ve Mısır devletinin savaşı durdurma çabalarına yer verilirken, Mısırlı sosyal medya hesaplarında büyük ilgi gösterilmiştir.

SONUÇ

Hükûmetler ve büyük şirketler geleneksel medya üzerindeki kontrolünü sıkılaştırırken, iletişim gelişimi gerçeklerini ortaya koymak ve onları medya çerçevelemesi ve karartmasından küresel etkileşime çıkarmak için birçok fırsat yaratmıştır. Bazılarının "TikTok ayaklanması" olarak adlandırdığı son sosyal medya savaşından sonra Filistin meselesi yerel olmaktan çıkıp küresel hâle gelmiş, Kudüs'ün İslamî ve Filistinli kimliği güçlenmiş ve hatta Kudüs küresel bir sanal kimliğe sahip olmuştur. Dünyadaki çatışma bir sosyal, politik ve ekonomik kimlik ve ideoloji çatışması iken, dünyada son zamanlarda yaşanan çatışmalar psikolojik savaşların ve kültürel, politik ve ideolojik propagandaların sanal platformlara taşındığını göstermiştir. Çatışmadaki tüm tarafların sürekli gelişen ve dönüşen bu ortamlara ayak uyduracak akıllı stratejiler ile birlikte sürece dâhil olması bir zorunluluk hâline gelmiştir. Direniş ve muhalefet hareketleri de hikâyeyi kendi taraflarından anlatmak, deneyimlerini genelleştirmek ve inançlarını dünyaya aktarmak için bu ortamlardan yararlanmalıdır.

Sahada belgelemeye dayalı sosyal medya denklemi, Filistin durumunu belgelemeye dayalı iletişim eylemi sürecinin Kudüs Kılıcı Savaşı bağlamındaki kilit rolünün önemini göstermiştir. Bu iletişim eylemi, olayların anında aktarılmasına ve işgalin suçları, Filistinlilerin haklarına yönelik ihlalleri ve mukaddes mekânlarına yönelik saldırıları hakkındaki bilgi ve gerçeklerin paylaşılmasına olanak sağlayarak, işgale karşı Filistin halkının öfkesini uyandırmaya katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda Filistin meselesi ile geniş bir uluslararası dayanışma dalgasını tetiklemiştir. Bu dayanışma dalgası, bazı Batı ülkelerinin sokaklarında ve kültür, sanat, spor ve siyaset ortamlarında da yaşanmıştır.

Bununla birlikte bu denklemde en önemli şey, Filistin varlığı ile anında belgelemeye dayalı sosyal medya arasındaki organik ilişki ve yapısal bağlantıdır. Filistinlinin varlığı için bir olmazsa olmaz hâline gelen bu medya eylemi, bu zatın, her türlü sembolik, siyasi, adli ve askeri araçla varlığını inkâr etmeye, kimliğini, tarihini ve kültürel mirasını yok etmeye çalışan bir işgalin altındaki durumunu ve yaşamını gözler önüne sermektedir. İşte tam burada bir iletişim eylemi olarak anında belgelemeye dayalı sosyal medyanın, olayı haber yapmak, bilgiyi belgelemek, lehine bir kamuoyu oluşturmak ve olayların gidişatını etkilemek

suretiyle bu varlığı kanıtlama, tarihî köklerini savunma ve kültürel mirasını korumadaki rolü ortaya çıkmaktadır.

Filistin, Kudüs Kılıcı Savaşı sırasında Şeyh Cerrah Mahallesi'ni çeşitli sosyal medya platformlarında küresel bir trend hâline getirerek dijital medyada ve tüm sosyal medya platformlarında önemli bir zafer elde etmiştir. Sosyal medyada aktif olan Filistinliler başta olmak üzere Arap içerik üreticileri (influencer), "#ŞeyhCerrahMahallesiniKurtarın" başlıklı Arapça etiket altında iç olayları fotoğraf ve videolar aracılığıyla paylaşarak, Şeyh Cerrah Mahallesi meselesini dünya kamuoyunun gündemine taşımışlardır.

"Kudüs Kılıcı" Savaşı dijital ortamlarda belirgin ölçüde öne çıkmıştır. Bu süreçte, İsrail medyasının yalanlarını ortaya çıkarmada ve Filistin halkının mağduriyeti ile haklı davasını göstermede en önemli rol, dünyadaki tüm aktivistlerin, Filistinli ve Arap resmi tarafların ve medya kuruluşlarının yanı sıra özellikle Filistinli aktivistlere aittir.

Özellikle "Kudüs Kılıcı" Savaşı sırasında sosyal medya platformlarının sahipleri tarafından Filistin içeriğine getirilen dijital kısıtlamalara ve işgal ile destekçilerinin gerçekleri tahrif etme çabalarına rağmen, Filistinliler ve davalarıyla dayanışma içinde olanlar söz konusu kısıtlamaları atlatmayı ve açık dijital dünyada seslerini tüm dünyaya duyurmayı başarmışlardır.

1948'de işgal edilmiş topraklardaki Filistinlilerin ayaklanmasının aktarıldığı sosyal medya platformları, İsrail'in görünmeye çalıştığından daha zayıf olduğunu ve onun artık Filistinli direniş eyleminin etki edebileceği zayıf ve hassas bir yanı olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

Al Jazeera Araştırma Merkezi (2021, 17 Mayıs). *Filistin Ayaklanması ve Gazze Savaşı: Bir Derleme*, Doha. https://studies.aljazeera.net/ar/article/4999.

El Zein, Hatem & Abusalem, Ali (2015). Social Media and War on Gaza: A Battle on Virtual Space to Galvanise Support and Falsify Israel Story, *Athens Journal of Mass Media and Communications, 1(2),* 119-129.

El-Minşavi, Muhammed (2021, 20 Mayıs) Biden'ın İsrail'in Gazze Savaşına İlişkin Tutumunun Gelişimi Üzerine Bir Okuma, *Al Jazeera,* Washington. https://bit.ly/3gywH52

Er-Raci, Muhammed (2021, 16 Mayıs). *Belgelemeye Dayalı Sosyal Medya Denkleminde Filistin Varlığı,* Al Jazeera Araştırma Merkezi, Doha. https://studies.aljazeera.net/ar/article/4998

Ezbun, Kifah (2015, 23 Mart). Hamas Resmi İnternet Sitesini Başlattı ve Sosyal Medyada Çok Sayıda Hesap Açtı, *Şarkul Avsat Gazetesi*. https://aawsat.com/node/318826

Fischer, Sara & Gold, Ashley (2021, 18 May). Israeli-Palestinian Fight Spills Over into Social Media. *Axios*. https://www.axios.com/2021/05/18/israeli-palestinian-fight-social-media

Frenkel, Sheera (2021, 14 Mayıs). Lies on Social Media Inflame Israeli-Palestinian Conflict. *New York Times*. https://www.nytimes.com/2021/05/14/technology/israel-palestine-misinformation-lies-social-media.html

Hammad, Hamza (2022, 9 Mayıs). *Kudüs İçin Bir Dijital Medya Söylemine Doğru*, Annahj Addimocrati. https://annahjaddimocrati.org/ar/9219

Haydar, Ali, (2021, 18 Mayıs). İsrail'in Caydırıcılığı Etkisini Yitiriyor: Asgari Zafer Arayışında, Al-Akhbar Gazetesi, 2021. https://al-akhbar.com/Palestine/306160

Ingram, Mathew (2021). *Social networks accused of censoring Palestinian content*. [online] The Media Today, Columbia Journalism Review. Available at: https://www.cjr.org/the_media_today/social-networks-accused-of-censoring-palestinian-content.php.

Mason, Paul (2014, 10 Ağustos). Truth and Propaganda: The Other Two Foes in Gaza's War. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/aug/10/truth-propaganda-foes-gaza-war-independent-journalism

Rida, Mey (2021, 18 Mayıs). Direnişle Birlik ve Ulusal Yönetim'den Ayrılma: Batı Şeria Çatışmada Damgasını Vuruyor, *Al-Akhbar Gazetesi*.

Uddin, Rayhan (2021, 21 Mayıs). Israel-Palestine: How Social Media Was Used and Abused. *Middle East Eye*. https://www.middleeasteye.net/news/israel-palestine-social-media-used-abused-disinformation-manipulation-censorship

Ward, Alex (2021, 20 Mayıs). *The TikTok intifada*, Vox. https://www.vox.com/22436208/palestinians-gaza-israel-tiktok-social-media

Ward, Will (2009, 21 Ocak). Social Media in the Gaza Conflict. *Arab Media & Society*. https://www.arabmediasociety.com/social-media-and-the-gaza-conflict

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2022, 22(1): 47-72
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1036835

SPACE AND PLACE OF JERUSALEM; SOCIOLOGY OF RELIGION AND INTER-CULTURAL SOCIOPOLITICAL PEACE AND CONFLICT

Faruk HADŽIĆ*

ABSTRACT: *The study presents cultural, religious and peace and conflict discourse on Jerusalem (Israel-Palestine conflict), attempting to remain outside the realpolitik and examine sociopolitical-religious synergy and critical peace and partially integral human securitisation. Interculturalism, multiculturalism, and such notions emerged in the 1970s, emphasising different cultures' equivalence and dialogue. Besides cultural and territorial determinants of the Arab-Israeli conflict, the status quo is conditioned by a religious rather than a secular approach to political organisation. Both civilisations view their inhabit area through religious rights, turning history into theology and different theology into sociopolitics. It presents a human conflict. While religion and nationalism based on power have often contributed to antagonism, and violence, the objectives of the three monotheist religions addressing peace suggest a shift towards mutual compromise from hegemonic visions to practical expectancies. Jerusalem is the holy place where all confessions have the right of residence. Infiltration of faith into this political dispute, Islamism, and Judaism is a religious aspect disputed between Jews and Arabs. Conflicts are mainly due to territory, and religion gives it a higher purpose within narratives regarding supernatural rights. Despite the inter-religious tensions and passions involved in the contradictory faith elevation at this religious source, the internal and external peace is influenced by politics. The holy city of Jerusalem is a perpetual "poor" case-study paradigm. The future sociopolitical life must work around healthy inter-cultural, inter-religious, socioeconomic development, and critical human security. The revenge practice could negatively influence (any) peace process–causes related to social, psychological, historical, cultural, and societal stagnation. Balkans–Bosnia and Herzegovina is a comparable paradigm to the Israel–Palestinian question. Similar policies maintain, clerical, national, and ethnopolitical patterns materialise, i.e., critical peace stalemate persists.*

KEYWORDS: Palestine, Israel, culture, human security, Peace, Dialogue.

INTRODUCTION

Multiculturalism, interculturalism, and interreligious dialogue are vital theoretical and practical sociopolitical approaches to global cultural diversity. Moreover, intercultural dialogue speaks as the key to the future survival of the European Union, EU, which is essential when we know that it is about a supranational

* Independent researcher, Bosnia and Herzegovina, faruk.hadzic01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1158-7858.

community of 28 member states or about 500 million inhabitants who speak 24 official working languages. In addition, on the relevance of international discussions, official documents and declarations of UNESCO speak best about cultural diversity and the Councils of Europe dealing with cultural diversity since its inception, in which cultural diversity is promoted as a resource for sustainable development and a factor of integration, inclusion, and peace. Thus, we could implement it in the fragile "Middle East" and the city of Jerusalem. Moreover, the definition of Culture and Religion implies an attitude toward cultural diversity, clarifying the connection between culture, religion, and development. Religion and culture always exist in close relation. Together with aesthetics and ethics, religion constitutes culture. As ethnicity becomes part of the related concepts, the relation with religion needs explanation. Over two centuries ago, people began to believe that the Western democracies were moving toward modern secular democracy and that other societies would undoubtedly follow suit. Although this has not happened, we still implicitly believe in the process of modernisation, and we find various mitigating circumstances, such as poverty or colonialism, to justify this delay. This assumption determines how we see political theology as an atavism requiring psychological or sociological analysis.

The issues of political life occur in the same manner. Political institutions often follow divine authority and spiritual redemption and, on the other, do the opposite. According to many critics, due to the massive role of religion in government and politics, Israel cannot be considered a secular state in the ordinary sense of the word. It is a secular democracy where Judaism is privileged; in reality, many orthodox Jews believe that Israel should be a theocratic state where Judaism is the supreme law of the land. Secular and orthodox Jews are at odds over the future of Israel, and it is uncertain what will happen. The parallels between these ultra-Orthodox Jews and the American Christian Right are strong. Both regard modernity as a tragedy, both lament the loss of power and influence for their respective religions, and both would like to transform society by taking it back several hundred years and instituting religious law in place of civil law. Both are dismissive of the rights of religious minorities, and both would risk war with other nations in pursuit of their religious goals (Cline, 2021).

This long-term conflict's fundamental causes maintain nationhood, religion, and realpolitik values and character. Accordingly, the necessity of rational peace and conflict approach is critical. The religious dimension is primarily related to the central role of the city of Jerusalem and the broader area of the state of Israel in the sacred texts and religious heritage of Christianity, Islam, and Judaism. One of the fundamental elements of Jewish religious identity is related to the narrative of the Jewish people as chosen by God and to biblical prophecies that promise Jews to return to the Holy Land. The election of the Jewish people in the biblical tradition is manifested in God's revelation to the Jews - God as such is separated from the material world and unknowable to the earthly creature, ontologically and epistemologically unattainable. The only knowledge, that is, the only method of acquiring knowledge of God is God's revelation of himself, which in the moment

of exaltation destroys the barriers of knowledge and transmits truth in the form of correct knowledge of the divine. The property of the religious is that it is not negotiated or questioned. If the territory of the West Bank is a heritage given by God, then its surrender is not only a pragmatic outcome of the negotiations but a direct renunciation of God's gift. Consequently, there is a massive obstacle to any compromise solutions in the Israeli-Palestinian conflict (Puljic, 2021).

We also find the religious roots of the Israeli-Palestinian conflict on the Palestinian side. Reading the original Hamas Charter, we come across the same conception of the Holy Land as in Jewish tradition – Palestine is considered an endowment (waqf) given by God, and consequently, the fight against usurpers is a religious duty. The charter explicitly frames the conflict in religious terms and states that *"Israel, Judaism and the Jews are the challengers (..) of Islam and the Muslim people"* and that the state of Israel will exist *"until Islam destroys it"*. This narrative is further reinforced by quotations from the hadith group of Sahih al-Bukhari: *"Judgment Day will not come until Muslims fight the Jews and when the Jews hide behind stones and trees. Trees and stones will say: O Muslims, O servants of God, behind me is a Jew; come and kill him"*. The goal of Hamas is to *"hang the banner of God over every inch of Palestine because (...) in the absence of Islam, conflicts reign, oppression spreads, evil prevails, and divisions and wars will break out"*. It is clear from this that Hamas saw the conflict with Israel as a land conflict in which negotiations and amicable solutions are possible but as a conflict of good and evil – only the final victory of Islam and the destruction of Israel can bring peace, order, and prosperity. Any other outcome was completely illegitimate and unacceptable (Puljic, 2021).

Israel's divide between state and religion has made a robust comeback in the country's two rounds of elections in 2019. With the two major parties sharing many crucial political orientations –ranging from opposition to the JCPOA with Iran to the status quo with the Palestinians– the current political stalemate has thus been increasingly perceived as a cleavage on the state–religion axis. One is pessimistic, foreseeing the imminent disintegration of Israeli society as a "giant with clay feet", a cause taken up by left–wing Israelis: *"Like a bad game of pick-up sticks, so it is in Israel; moving any toothpick threatens to bring down the entire shaky structure of the 'Jewish and democratic state'"* (Ha'aretz, 24 January 2017). The metaphor summarises the resistance of Israeli politicians to embark on any significant debate touching on identity issues, whether related to the Nation-State Law, the Military Draft Law, the Buraq (Wailing) Wall access policy, or any other critical issue potentially triggering civil strife within the three major Jewish subgroups. However, nowadays, and contrary to the recent past, the Haredim are getting closer to the state: 75% declared themselves proud Israelis alongside their religious belonging in a recent poll. They are traditionally concentrated in neighbourhoods in the main cities (Bnei Brak close to Tel Aviv and Mea Sharim in Jerusalem) (De Martino, 2019).

Religion expresses important primordial values in Palestinian society and is often a crucial dimension of collective identity. It is only natural then that

nationalists use religious groups and their symbols as a means in a struggle to achieve their national or state-centred goals (Frisch and Sandler, 2004). In the example of former Yugoslavia, ethnic, national, and confessional affiliations add to political radicalisation thirty years after the wars. Due to new national-state theoretical inadequacy (i.e., nationalism as an ideology), religion is used as an instrument of socialisation and legitimisation of new national-political state subjects. Paradoxically, during Communism/Socialism, there was emphatic contempt for people who went to a church or mosque and who celebrated religious holy days. When nation and religion become "controversial" identification and mark others as potentially dangerous, through a policy that allegedly aims to "affirm" and "protect" its people and their faith, then in local historical and current circumstances, it essentially implies antagonism in the most dramatic conflicts. Historical revisionism and the memory of "evil" developed into a behavioural practice. However, as a form of political power, politicised religions are, psychologically speaking, unconscious non-faith (Hadžić, 2021).

The clash between secularism and Islam in Palestine dates back to the beginning of the Palestinian-Israeli conflict many decades ago. Secular political movements and organisations were born from violent political conflict. The eruption of the first Palestinian intifada in 1987 facilitated the spread out of Islamic organisations in Palestine. The Oslo agreement in September 1993 and the establishment of the Palestinian Authority (PA) in 1994 created a vacuum in Palestinian resistance against the Israeli occupation, which was filled by Islamic movements and organisations, mainly Hamas (Abusada, 2010). By comparing the two Palestinian movements' ideologies, Fatah and Hamas, there is the question of religious–secular cleavage to explain Palestinian factional politics. Their rivalry is best understood as a competition for the median voter rather than an indication of political polarisation (Lovlie, 2014). Fatah is the secular movement founded in Kuwait in the late 1950s by diaspora Palestinians after the 1948 Nakba. It recognises Israel and wants to build a state on the 1967 borders. Despite the differences between the two Palestinian parties, they have managed to reach an agreement to end their divide. Hamas does not recognise Israel but accepts a Palestinian state on 1967 borders. Hamas defines itself as a *"Palestinian Islamic national liberation and resistance movement"*, using Islam as its frame of reference (Al Tahnan, 2017).

The issue of a lively, and sometimes even inflamed, intra–Jewish conflict periodically resurfaces in public debates in Israel. In 2015, President Reuven Rivlin described Israel as no longer consisting of a sound secular Zionist majority, having split into "four tribes" diverging along with the state–religion spectrum (i.e., secular, national–religious, the ultra–Orthodox Jews, and the Arabs). Two rival and opposing viewpoints currently confront each other concerning intra–Jewish social integration. The public perception of the religion-state cleavage is summarised by Yedidia Stern's assertion that, in Israel, "Religion is the mother and the State is the father" and that no healthy identity excludes one of those two

poles is viable. Most Israeli secular Jews would be happy to take a "divided we stand" approach based on religious pluralism (De Martino, 2019).

Most sociological considerations and "conceptual–theoretical" problematisation of the ambiguity of the concept of culture start from Kroeber's and Kluckhohn's text entitled "Culture". Critical review Concepts and Definitions (1952), in which they reviewed the definitions and concepts known until then culture and similarly reduced them to eleven essential conceptual formulations of the notion of Culture (Kalanj, 2006). They collected 163 definitions of a culture known until then, and we will present Kluckhohn's list that synthesises them into: *"1) the entire way of life of a nation; 2) the social heritage that is transmitted to the individual by the group to which he belongs; 3) way of thinking, feeling, believing; 4) abstraction performed from behavior; 5) theories of social anthropologists about the way a group of people behaves; 6) a collective storehouse of knowledge; 7) a set of standard orientations regarding current problems; 8) adopted behavior; 9) mechanism of normative regulation of behavior; 10) so do other people; 11) historical sediment, map, sieve, matrix"* (Crespi, 2009).

The number of individual needs, and the real impossibilities of their satisfaction, imply the necessary cooperation of the social community members. This willing consent to communion should be manifested in the experimental paradigm of life as solidarity, consent, and cooperation—in short, a crystallised awareness of the needs for joint action (Hadzic, 2021). The interreligious dialogue is the positive and cooperative interaction between people of different religions, faiths, or spiritual beliefs, intending to promote understanding between different religions to increase acceptance and tolerance. Interreligious dialogue brings people of different religious faiths together for conversations. These conversations can take an array of forms and possess a variety of goals and formats. They can also occur at various social levels and target different participants, including elites, mid–level professionals, and grassroots activists. Interreligious dialogue programs may resemble secular peacebuilding programs in some ways. In other ways, religious content and spiritual culture are infused throughout the programs, distinguishing them from their secular counterparts (United States Institute for peace, 2004). By referring to a different notion of religions as forbearers of peace and cooperation, and mutual trust and respect, a solution of the religious aspect could open a different avenue that is hardly present where the Hobbesian vision of the old testament seems to prevail by thinking on a tooth by tooth, action and counteraction, the impossibility for peace without painful sacrifices. This model aims to overcome this fundamental obstacle and open a different road to peace. The future Jerusalem would look much different from the Jerusalem of today. There is still a vast religious, political, emotional, and psychological divide between Muslim and Jewish views on Jerusalem, which makes it extremely painful to have both make historic concessions on the city of Jerusalem (Barakat, 2009).

Ethnicity, nation, and religion are the last and, fortunately, an invincible stronghold of the disputed individual. It ables to provide the endangered

individual with a more or less calming framework of existence. In ancient times, hatred was not racial because races were not even thought of in the modern sense but religious. If a Jew were baptised and began to practice Christianity properly, he would be saved from persecution (but at that time, Jews did not choose in large percentages such output). "Racial" hatred arose only in the centuries when "races" as a biological phenomenon were discovered. With the momentum of science in the 17th and 18th, and above all in the 19th century (Lie, 2011). Early science arbitrarily attributed the mental and intellectual weakness to people of different skin colours and ethnic and geographical roots, declaring the supremacy of the European white and the "Christian" race. These views were shared and developed, though not always by Jews, by many famous scientists, philosophers, and cultural workers of the time, but these details are regularly skipped in their contemporary biographies.

Theodor Herzl understood that anti-Semitism was a problem that the Jews tried in vain to solve by proving themselves to be loyal and diligent citizens of the states globally. As long as Jews live among the non-Jews, they will be the object of their distrust and hatred. As one of the most important goals of gathering Jews in his state, Herzl cites the cessation of anti-Semitism (Herzl, 2011). However, there is no connection between the Palestinian problem and European anti-Semitism. In the course of 20th century European history, Jews and Arabs, Jews and Muslims in general were in the position of a civilizational conflict that was political and quasi-metaphysical. Thus, in recent history, the conflict on the attitudes toward Islamophobia considers Islamophobic implications, which could be seen globally, including in Israel. Both the struggle against anti-Semitism and Islamophobia and the one against the mechanism creating, in certain circumstances, is a kind of negative feedback loop between them requires not only opposing the anti-Jewish and anti-Muslim prejudices but also a profound, critical reconsideration of the concepts of Europeanness that lie at their foundation (Bobako, 2017).

Many historians today agree that Muslims and Christians lived in Jerusalem mostly in unison until the expedition of the crusaders aroused the ultimate revolt and vengefulness. The Crusaders, however, captured Jerusalem in July 1099, to be expelled from there by the famous Muslim military leader, the Kurd of Tikrit, Salah al-Din. To medieval Jews, Christians, and Muslims alike, the Holy Land was a profoundly symbolic and sacred entity, not just a geographical area of the East. For the three faiths, the focus was above all on Jerusalem. For Muslims, Bayt al-Maqdis, with the al-Aqsa Mosque at its centre is considered one of three most holy site worldwide, together with Makkah and Madinah, and a magnet of pious visitation. Islam has further direct links with the Holy Land; Bayt al-Maqdis was the first Islamic direction of prayer, Qiblah, and Muslims believe that the Prophet Muhammad was taken from Makkah to Jerusalem in the Night Journey (Isra) and from their he ascended into Heaven (Mi'raj). For them, it is in Bayt al-Maqdis that the Day of Judgement will take place (Hillerbrand, 1999).

Can Jerusalem, in the collision with its history and such people, be able to survive? The holy city cannot belong to anyone whole and without the rest. It

belongs to everyone, no matter what limits this or that contract sets for him. It has always been the case, although not everyone has ever come to terms with it. For centuries, the “Middle East” has been influenced by conflicts of religion, geostrategic interests of the great powers, water, land, and oil. The most sensitive and delicate issue was and remained the status of Jerusalem. It is not easy to consider Jerusalem impartially and objectively. That is why conversations about this city, with its inhabitants of different origins and religions, as well as flipping through old books, reveal the incredible inability of the human intellect to reach an "objective" level where a possible solution becomes "fair" and "reasonable" for all. A Christian priest in that city said a somewhat blasphemous sentence to Zlatko Dizdarevic: *"There is not enough ecumenism on earth to bridge all the religious and other differences here…"* (Dizdarevic, 2017). At the same time, centuries have shown that not so much exclusive exclusivity would lead to the constant boiling of blood. Everyone there, however, had to admit that the three great monotheistic religions, whose shrines are concentrated on a few square kilometres within the walls of the old city, have equal rights equal to equal claims to the city and the country. People perceive Jerusalem as a standard gate to pass on the path between the present and eternity. The persistent efforts of those who want to close the door for some and open the door for others will continue to fail, no matter how assertive and decisive daily politics may seem from the perspective of ordinary mortals, negligibly small compared to immortal Jerusalem.

All religions in the world attach great importance to a particular city or different cities. The holy city can be the home of a religious mentor, the birthplace of their "god", or where a prominent temple or shrine is built. The conflict in Jerusalem is not classically religious. It is a political dispute over sovereignty. When Muslims, Christians, and Jews agree on Jerusalem, the conflict will be resolved. Each of the narratives is correct and emotional, precisely the essence of this place. All three religions connect to Jerusalem: Jews, Muslims, and Christians. They all call for peace, love, and tolerance. Yet, throughout its history, Jerusalem has proven to be a permanent site of violence that began long ago, in the 4th millennium BC. Thus the holy city of Jerusalem tells the story of the contrast between the actual image of the city and the symbols it bears and tells why this city is marked by religious fanaticism and interreligious hatred. It is indicative that neither politicians today nor religious leaders follow the books of God. It is why there has been no peace in the holy city of Jerusalem. As much as history and religion are the links between most cities in the Holy Land, it is still a land of contrasts in the true sense of the word: whether spoken: climatic, political, religious, or geographical conditions. It is a place of, one might say, eternal conflicts, but it is still a promised land for many, a climate that cannot and will not be given up. The Holy Land possesses "that something" that only the believer can comprehend, the religious identity. Identity is inherent in a person. However, things have no identity. Identity is a set of all elements of a person's recognisability. Peculiarities, physical, mental, and mental, are unique and belong only to us, differentiating us from others.

It should be noted that there is no one-size-fits-all identity. Identity plurality is at the core of every identity. No one is merely male or female, by sex and gender (gender and gender identity), but also young or old (identity by age group); then everyone belongs to a nationally determined group (national identity) or religious (religious identity); some are marked by their historical–social status (social identity). These identities overlap. Sometimes and somewhere between nation and religion. Judaism is a clear example of overlapping identities along ethnic and religious lines. The man is made up of his faith and history, inseparable from the Jewish identity. In the conception of political Islam, such a thing is inconceivable because Islam permeates every pore of Muslim society, or instead, without religion, there is no Muslim society. Political failures of Arab regimes, the conflict with Israel, and the general social crisis in Arab countries are some reasons for strengthening the Islamic movement.

The future of the Muslim-Jewish conflict articulates through historical canonised descriptions associated with resistance movements, determining its continuation. The redemptive Palestinian martyrdom shows a distorted understanding through global left-wing supporters (numerous examples), reducing people to conventional "human weapons" –preferring the crime aesthetics to compromise ethics. It does not offer a sociopolitical, critical security, and inter-cultural peace and conflict approach. For understanding the development of a Muslim religious view of the Jewish state-building project in Palestine, a key factor is the career of the Grand Mufti of Jerusalem, Haji Emin al-Husseini. In addition, the review of early Islamic history and canonised descriptions of Muslim-Jewish conflicts and the Hamas Charter speak to clerics' writings associated with Islamic resistance movements, among the most important Islamic thinkers is Sheikh Yusuf al-Qaradawi, one of the spiritual leaders of the Muslim Brothers. After the recent armed conflict, a "paradigm shift" occurred in Palestinian public opinion. There is now growing support for Hamas and its armed struggle (Palestinian Center for Policy and Survey Research, 2021).

Using Durkheim's s terminology of anomie (Wickert, 2019), Islamism represents a way out of the socio–political crises into a unique way of life with guidelines from the Quran. Christianity is based on the teachings and actions of the Jewish preacher Jesus. Because of his teaching, Jesus came into conflict with the Jewish religious elders; the Romans ruled the province at the time. According to the Bible, Jesus was accused and condemned as the King of the Jews in Jerusalem. After his conviction, he was taken to Mount Golgotha, where he was crucified. There is still a street in Jerusalem that Jesus used to walk towards Golgotha , called the Way of Tears. After Jesus' death, his body was laid in a tomb. Today, at the tomb site is the Basilica of the Holy Sepulchre, which all Christians consider the greatest shrine. Under their rule came the Jews' space, the Promised Land, and the Christians' Holy Land.

The concrete political consequence of the religious and spiritual transformation was the beginning of the systematic settlement of the war-torn areas, especially the complete "material Hebrewisation" of Jerusalem and its

surroundings. Although secular Ashkenazi authorities initially viewed the Jewish settlement of the conquered areas from a pragmatic rather than a metaphysical perspective, they saw it as a pledge in future negotiations with the Arabs. Over time, a metaphysical perspective prevailed in which the newly conquered areas were seen as part of God's heritage that had finally fallen into the hands of the Jews and should no longer be dropped. After the right came to power in the 1977 elections for the first time in Israeli history, a settlement was no longer justified solely by security and political, but also by ideological and spiritual reasons. The metaphysical perspective has always been characteristic of the Jewish right and is sublimated in the political slogan of Greater Israel (Havel, 2013). Thus, the use of religious charges for political purposes and the idea that the restoration of national sovereignty is, in fact, a sovereign work of God that will then give birth to the piety of the Jewish people. However, a religious Jew may presently belong to almost any political, ideological, and worldview option without being considered inconsistent. In contrast, the pragmatic perspective has been characteristic of left Israel and is sublimated in the political slogan "land for peace". These two perspectives obscured the cultural conflict about Israel's exact national identity.

Finally, it is worth considering the realpolitik dimension of the conflict, i.e., the specific situation on the ground and the interests and incentives of the actors in the conflict. Several factors make the Israeli–Palestinian conflict more challenging to resolve. First, the actions of actors on both sides perpetually fuel the conflict. Israeli treatment of the Palestinian population in terms of police brutality and killings of civilians, targeting critical infrastructure (electricity and drinking water supplies), and disabling and restricting exports and imports, is expected to provoke repeated violent reactions from the Palestinian side fuelled by resentment and feelings of helplessness. Since Israel has neither an optical nor a strategic interest in ending military action against Palestinians but in exhausting Hamas, breaking its command chains, and destroying its stockpile of weapons, this perfidious defence mechanism used by Palestinians will continue to incite and inflame conflict. The political reasons for the likely long–term continuation of the conflict intertwine with religious beliefs and discourses and create an almost insoluble loop in one of the longest–running conflicts in the “Middle East” and the world. Although there is a temporary truce, it is only time before the conflict erupts again. One can hope that there will be a transformation in the set of conditions in the coming years and that, at some point, long–term peace will be possible (Visnjic, 2021).

Critical Peace and Conflict Studies should focus on the quality and character of peace in cultural, religious, social, economic, and political terms, ranging from the global system to the state, civil society, and individuals within the community. Peace and Conflict Studies theory originates from liberal peace. However, Critical Peace and Conflict Studies are inquisitive about local peace agencies and infrastructures of peace and non–violent formation dynamics. Local, transnational, and transversal actors pursue diverse notions of peace and conflict

and may assert critical peace agency. It might include productive capabilities. Those capacities may otherwise be ignored in international peace–building. Similarly, Human security is essential not as a tool for research and analysis but as a signifier of (standard) political and moral values. Moreover, it should focus on social and economic issues because they affect individual security depending on the broad–a diverse network of factors requiring a comprehensive approach. Despite liberal sensibility, the prior conceptualisation of critical security does not provide a theoretical basis for challenging, say, in the former Yugoslavia case when security depends on violently creating an ethically–religiously clean territory. In addition to conceptual controversy, critical security studies have been built on normative and empirical controversies, leading to a controversy over what security studies mean and what they involve. Human security incorporates freedom from fear, freedom from want, and freedom from indignity. Besides, the paradigm of revenge prolongs violence, maintaining the status quo. It carries several social, psychological, and cultural reasons. The regional and global reasons drive violence (Interpeace, 2017). The violence, conflict, and insecurity have posed risks to Palestinian and Israeli society, particularly the young population. Therefore, within the interreligious, intercultural, and national framework, citizens must collectively identify how these risks affect them and society in general.

The study presents cultural, religious and peace and conflict discourse – on Jerusalem (general Israel-Palestine conflict), attempting to remain outside the realpolitik (as possible) and examine sociopolitical–religious synergy and critical peace (and partially) integral human securitisation. The paper presents a conceptual and theoretical examination of the topics using general scientific methods. The study included an in–depth theoretical literature review and examination of a range of other sources, such as primary documents relating to "social, cultural, religious and political relations" (media accounts and academic reports). The study's interdisciplinary theoretical nature and rational understanding allow for an objective viewpoint–cultural, religious, and political contextual factors in long–term conflict and war–divided societies are controvertible.

RELIGION, CULTURE AND CONFLICT

The topic of secularisation is one of the most important in the sociology of religion in the 60s and 70s. In the 1980s and 1990s, the focus shifted to revitalising religion and changing religious forms and functions. However, the revitalisation debate was dominated by the secularisation debate of the 1960s. The differences in the approach to secularisation became apparent later in the revitalisation of religion. In the modern globalised world, interreligious dialogue is imposed as a necessity and a necessity. However, questions are often asked. What are the risks and expectations of this dialogue, and how do we find ways to meet without simplification, syncretism, and renunciation of one's own identity? Religions offer models for individual behaviour and collective action. We have one factor in history that has been constant for over 2,000 years: religion. Pascal was right

when he said that people in religious ecstasy are ready to do the best things in the world but, at the same time, the worst (Pascal, 1995). Research shows that conflicts involving the religious element last a long time. It is very likely that they will recur in the future and that many civilians will suffer. It is evident in the Israeli-Palestinian conflicts and that in the Balkans, former Yugoslavia.

Multiculturalism can be understood as "acknowledging the fact of cultural (ethnic) pluralism and law different social groups (primarily new immigrants) to maintain their specificity. Such a definition of culture allows us to analyse multiculturalism and interculturalism, albeit complementary approaches to cultural diversity, and emphasise the importance of culturally sustainable development. Namely, the semantic difference between the terms multiculturalism and interculturalism is clear from their prefixes "Multi" and "inter," which "cover the very essence of these two terms. The term "multi" (lat. Multus –many) implies only the simultaneous existence of several elements, in a given context – more culture, "and the term" inter "(lat. inter - among)" refers to the dynamics, intertwining and correlation" (Čačić-Kumpes, 2004).

Multiculturalism signifies a noble project to come out of the closure of one's own culture and realise the diversity of cultures and civilisations. That is the meaning built on the old humanistic ideal of wealth and tolerance of diversity. This expression can denote the coexistence of particularism that is mutually ignored; "which are only subject to the rule not to conflict directly" (Kalanj, 2006, 207). Right due to this ambiguity of meaning, the model of intercultural relations is suggested, which emphasises the primacy of the dialogical dimension of the multicultural state "and interculturality", which at the same time encompasses cultural diversity and ongoing dialogue of cultures "seen as a model of sustainable cultural development in a multicultural world" (Kalanj, 2006). And that culturally sustainable development is the "Development of human interests and actions that are less and fewer burdens on the nature reserve fund countries and existing capacities of infrastructure and inhabit space, "and at the same time, they encourage enjoyment of "values that through art, science, education, and cultural games and customs increase attractiveness among people" (Katunarić, 2007). Similarly, respect for cultural, religious, and linguistic diversity, minority rights, cultural rights, and measures against racism and xenophobia is integral in the negotiating chapter on Justice and Fundamental Human Rights.

Several centuries ago, Muslims, Christians, and Jews lived together in Jerusalem. Within the Ottoman system of maintaining peace in the area, the sounds of church bells, call to prayer from mosques, and Jewish prayers have been mixed in harmony for centuries. The story of restricting the teaching of the call to prayer in the Masjid al-Aqsa and other mosques is unacceptable in every sense. It is contrary to religious and other freedoms and is contrary to respect for fundamental rights, Turkish Deputy-Prime Minister Kurtulmuş told reporters ahead of a Turkish government session chaired by Prime Minister Binali Yıldırım (Tosum, 2016).

Religion is, of course, the cornerstone of Jerusalem as it is today and as it has always been. The number of Christian denominations in the holy city is even more noticeable. Recent data say that 32 different Christian denominations are practiced in Jerusalem alone. Walking through the streets of the old city, you meet Greek Orthodox priests with high hats, Armenians with black hoods, members of various Roman Catholic orders in colourful clothes, Ethiopians, Copts from Egypt, members of the Syrian Orthodox Church whose children learn Aramaic – the language Jesus spoke. All of them. Their tandably, they claim more or less the right to the stone under their feet in Jerusalem. Over the centuries, there have been fierce conflicts between priests of various denominations over the right to sacred holy places. In the church of the Holy Sepulchre, the holiest sacred Christianity debates used to end in fights, and murders are remembered. The solutions to the problems were varied. For example, the key to the Church of the Holy Sepulchre has been held by one Muslim family for generations. They opened the main church door every morning, so Christians avoided debating who should care about that key for generations. Despite the differences, members of all Christian churches are united when the calendar brings them to Jesus last walked them. The Mount of Olives, Via Dolorosa, Golgotha, the Church of the Holy Sepulchre, and the Crucifixion of Jesus are shrines with a unique meaning and significance (Dizdarevic, 2017). Jews have their connections with the holy city, for five centuries they were banished from the city from 132CE and until the arrival of the Muslims, who allowed them back in the city (El-Awaisi, 2016). The mixture of their different liturgies reflects the rich diversity of the Jewish diaspora.

An exceptional treasure bequeathed to Jerusalem by early Muslim rulers is the beautiful Dome Mosque over the sacred rock (Dome of the Rock), which was built in 691 by Caliph Abd-al-Malik. Before which, at this place, the conqueror of Bayt al-Maqdis, Caliph Umar, first cleared the old ruins and ordered the revitalisation of the ancient mosque. The Caliph Umar ordered a wooden structure to be built in the southern area of Masjid al-Aqsa. According to sources, the generous Caliph Umar also visited the Church of the Holy Sepulchre upon entering the city of Aelia/ Jerusalem. Later the dome, an Islamic monument covered with gold tiles, is one of the most beautiful buildings globally and is an architectural symbol and visual decoration of Jerusalem, one of the most significant monuments of Islamic civilisation together with other structures in al-Aqsa Mosque (Dizdarevic, 2017). The built structures can accommodate tens of thousands believers and ten times as many on the plateau around them. Some monuments are related to a description from the Qur'an that tells of Muhammad's miraculous night journey from Makkah to the holy city. Every child there will tell how *"Muhammad was awakened by the angel Gabriel in Mecca and rode with him to Jerusalem on a horse that had a human head"*. Early Muslim rulers' exceptional treasure bequeathed to Jerusalem is the beautiful Dome Mosque over the mentioned rock (Dome of the Rock).

The biblical words from the Babylonian captivity speak of the Jewish lasting desire to return to Palestine. At the end of the 19th century founder of Zionism,

Theodor Herzl, declared the reality of plans to rebuild the Jewish state: *"If you want it, it is not just a dream"* (Herzl, 1956). The withdrawal of Ottoman rule before the end of the First World War was followed by the British administration (the so-called Mandate) in Palestine. The vision of general redemption in which all world nations have the benefits of deliverance from the Jews and the coming age of general peace is replaced by a conception of Israeli redemption by occupying and inhabiting the biblical homeland, even if there are violent conflicts with non-Jewish nations. Admittedly, the state of Israel is not treated as the fulfilment of a messianic promise, but it becomes something that makes it possible (Dizdarevic, 2017).

The Holy City of Jerusalem has special significance for the three largest monotheistic religions, Islam, Christianity, and Judaism. It means that peace and tolerance should reign in that city because all these religions, in principle, call for it. However, the holy city throughout history has always been the scene of conflict and bloodshed, with the exception of the Muslim rule with their inclusive vision (El-Awaisi, 2016). Thus, the holy city of Jerusalem tells the story of the contrast between the actual image of the city and the symbols it bears and tells why this city is marked by religious fanaticism and interreligious hatred. The city of great importance to Muslims particularly as their first Qiblah (al-Rabi, 2009) the Qur'an briefly describes the event of al-Isra (Night Journey). It states that the Prophet Muhammad, during one night riding the winged al-Buraq, reached al-Aqsa Mosque in Jerusalem.

The political-religious status of Jerusalem in the Islamic world was formed as early as the earlier centuries of Islam. The city and the whole area soon lose their political significance, not religious significance. The Arabic name most commonly used for Jerusalem today is Al-Quds (Holy), but in early Islamic times, the city was known as Iliya' (Aelia) and Madinat Bayt al-Maqdis. The term Al-Quds was first introduced in the Abbasid period in the 9th century (El-Awaisi, 2011). After the Prophet Muhammad's death, his successor caliphs extended their rule and Islam to all three continents of the Old World. The Islamic world is divided into several levels, but the Al-Aqsa Mosque binds the entire Muslim world. It is divided into a thousand things; it is a point of connection that everyone agrees on and probably a key point of discord that spills over into the whole world (Dizdarevic, 2017). Jerusalem is a holy city for Christians, Jews, and Muslims, and in Jerusalem itself, you have a conflict around the al-Aqsa Mosque.

Paradoxically, Jerusalem was more important to European Christians than Jews in the second half of the 19th century and the first half of the 20th century. Its division dates back to that time. All the empires of that time, from the newcomers like Germany, Austria-Hungary, Russia, and the British Empire, financed their missionaries in the Holy Land, from archaeologists to priests. Jerusalem was not as important as it seems, even seven decades ago, for Jews. Historical anecdote is the evidence. Moshe Dayan, commander of the Israeli army in the Arab-Israeli war in 1948, informed "Father of the Nation" David Ben Gurion that he was in front of the Old City and could easily conquer it militarily. The first Israeli prime minister told him to stop because he did not want to guard the most

important holy places of Muslims and Christians on the shoulders of the newly born Jewish state. At that time, Ben Gurion was also ready to sacrifice the guard state that the Jews had been waiting for two millennia. According to the testimonies of the direct participants, both Jews and Arabs did not intend to conquer the entire city for themselves, but their goal was to divide it (Havel, 2013).

Orthodox Jews are much more like Wahhabis and Orthodox Muslims than secular Jews. In some neighbourhoods where they are the majority, religious and not state laws are in force. Women and men are strictly separated, free clothing is forbidden, and girls or women who are a little more casually dressed risk reproachful looks and severe insults. The most radical representative of religious Zionism among the Jews who shaped the political body of significant influence was Rabbi Meir Kahane (1932-1990 looked and 1984 election and was a racist election anomaly). An Egyptian Arab assassinated Kahane after a speech in New York in 1990, and his party split into several factions. Some authors from the anti-religious camp believe that the most significant religious parties in Israel advocate views of non-Jews, such as Kahane. His basic thesis was that Israel should annex Judah, Samaria, and Gaza, and the Arab population should be evicted with quality monetary compensation; those who refuse such consensual evictions should be expelled (Shahak and Mezvinsky, 2004). Typical speech of Kahane: *"The Arabs are cancer, cancer, cancer in our midst... I tell you what each of you thinks deep in your heart. There is only one solution; there is no other, there is no partial solution: out with the Arabs! Out! Please do not ask me how. Set me up as Minister of Defense for two months, and there will be no more cockroaches around!"* (Sachar, 2001).

The chapter of Hamas declared: *"Israel will rise and will remain erect until Islam eliminates it as it had eliminated its predecessors"*, stated the Imam and Martyr Hassan al-Banna, the founder of the Muslim Brothers in Egypt in the 1920s (Israeli, 1995). Many Palestinians, and therefore Arabs, repudiated Jews the right to a state, claiming that they were merely a religious group and nothing more. That, of course, could be debated; since many Jews immigrated to the Holy Land, they are genuinely from entirely different cultures. Of the later primary sources related to the Muslim question, there is documentation of the PLO and militant factions associated with Fatah, especially the Brigade of Martyrs al-Aqsa, seized and published by The Israeli army. The appeal of religious Zionism, apart from a new interpretation of history and some parts of the canon, lies in the hitherto underestimated fact that many predictions and warnings of religious Zionists, even radical ones like Meir Kahane, regarding concessions to the Arabs and the consequences of withdrawing from the occupied position could have for the Israeli community, proved correct. Many noted with regret after the withdrawal from Gaza that concessions were not a way to stop "terrorism", and it was the Gush Katif religious Zionist community pointed this out before the withdrawal (Havel, 2013). Moreover, a brief digression into the Islamic scriptures was needed to demonstrate that Hamas evoked religious commandments and duties directly evoked both the original scriptures themselves and their authoritative and unquestionable commandments. Therefore, deviating from the current activity is

questioned. It should be noted that Hamas issued a new charter in 2017 that is far less explicit in calls for violence and destruction. Palestine is redefined as a Holy Land. The battle will not end until God's promise is fulfilled. The Promised Land means that no part of Palestine will be "compromised or surrendered," and the name of the state of Israel is written under apparent signs (Puljic, 2021). However, religious support for their policy to become uncompromising (Hadžić, 2021).

Israeli Jews are united on the need for that nation to be a homeland for Jews, regardless of their origins. Across the spectrum of religious observance, Israeli Jews almost unanimously (98%) support the right of Jews around the world to move to Israel and receive immediate citizenship (*aliyah*). However, Israeli Jews are far from a homogeneous group. All Jews in Israel identify with one of four major religious subgroups: Hiloni ("secular"), Masorti ("traditional"), Dati ("religious"), and Haredi ("ultra-Orthodox"). Jewish groups consistently disagree on a range of specific public policy issues. More religiously observant Jews say, for example, that Israel should shut down public transport on the Sabbath; secular Jews almost universally say public transport should remain running. Jews of varying levels of religious observance also take *starkly* different positions on some critical aspects of the Jewish state. For instance, in a hypothetical conflict between democratic principles and Jewish law (halakha), ultra-Orthodox Jews overwhelmingly say Jewish law should take precedence (89%), while an equally large share of secular Jews say democratic ideals should take priority (Pew Research Center, 2016).

However, nowadays, and contrary to the recent past, the *Haredim* are getting closer to the state: 75% declared themselves proud Israelis alongside their religious belonging in a recent poll. Traditionally concentrated in neighbourhoods located in the main cities (Bnei Brak close to Tel Aviv and Mea Sharim in Jerusalem), they now constitute around one–third of the population in peripheral towns like Arad, Ashdod, and Tiberia as well, having been forced to go out of their neighbourhoods by the combined effect of house–price inflation and demographic pressure. With nearly half of them being below the age of 16 and a community birth rate pegged at 4% (about double that of secular Israelis), they are soon likely to become the majority in those peripheral cities they have come to inhabit, casting a threat to secular coexistence at the municipal level. True, the *Haredim* are increasingly joining the workforce, but they are also primarily illiterate in secular topics, such as maths and science, unable or unwilling to use advanced technology and unhappy mixing with other "tribes." Moreover, by 2030 they are projected to be 53% of pupils entering the first cycle of elementary school, likely becoming thus a *de facto* powerful separatist minority within the state (De Martino, 2019).

About 81% of Israeli adults are Jewish. The remainder is mostly ethnically Arab and religiously Muslim (14%), Christian (2%), or Druze (2%). The Arab religious minorities in Israel are more religiously observant than Jews. These groups are all primarily socially isolated; there are no religious intermarriages, and strong majorities of Jews, Muslims, Christians, and Druze say all or most of their close

friends belong to their religious group. The strongest indication of the significant fractures in Israeli society is that almost half of Israeli Jews (48%) state Arabs should be transferred or expelled from Israel, while a similar share (46%) disagree. In addition, Israeli Jews and Arabs disagree on whether the country can be a Jewish state and a democracy at the same time. Israel and the U.S. are home to about 80% of Jews globally, and there are strong bonds between the world's two most prominent Jewish populations. Israeli Jews are more religious than U.S. Jews, partly because Orthodox Jews make up a more significant share of their population. Israeli Jews also are more religiously polarised than U.S. Jews: They are more likely than U.S. Jews to say they go to synagogue either weekly or never, while Jewish Americans are far more likely to attend synagogue on an occasional basis (e.g., a few times a year, such as for the Jewish High Holidays). Jews in the two countries also have different political ideologies: About half of U.S. Jews (49%) identify as politically liberal in an American context, while only 8% of Israeli Jews place themselves on the left of the Israeli political spectrum. These two political spectrums (liberal/moderate/conservative in the U.S. and left/centre/right in Israel) represent different views on political, economic, and social issues in each country. Nevertheless, religious Jews tend to lean more to the right, while secular Jews are centrist or liberal (Pew Research Center, 2016).

Political Islam (Islamism) refers to the political ideology that has been around in recent decades 20th century, gathered the Muslim masses. It is a framework that represents the dominant Muslim identity and articulation of their political aspirations. Islamism is a common and comprehensive name for politicians' ideologies that hold that Islam is a religion and a political system, emphasising that Muslims need to return to the roots of their faith and unite politically. Islam has its universal principles – applicable in time and place and respectful of human rights, condemning terrorist violence. Religious violence (mostly) does not arise from the moral teachings of religions but from a perverted understanding of religion (Hadžić, 2021). Religion is used as an excuse for violence when the struggle is to defend the essential identity, when it is inconceivable to lose it and when it cannot be won. It is also confident that the Palestinians do not want to become just militantly within Israel and give in to the ever–present rise of Israeli settlements in the West Bank. The Palestinians have a nation, and their country belongs to them. As a condition of coexistence, both have the transcendence of national identities into something higher, into something that is not exclusively for the "other". Over time, each of them has fitted into one nation, which is a fact. Together with Makkah and Madinah, Bayt al-Maqdis is one of Islam's three holiest sites. History, however, has not long remembered the classic "holy war" in Jerusalem.

The complex elements of religion, culture, psychology, and rationality hide the window of opportunity, leading to an imaginative solution sui generis. An emotional appeal was voiced to awaken the creative spirit of the decision–makers to strive to build bridges of cooperation and understanding for the sake of future generations so that the city would become a model for coexistence and

cooperation among nations – an oasis of peace in a troubled sea of conflict (Barakat, 2009). With its unfavourable power, such synonymy originates from a theoretical leap under intellectuals who should above all distinguish. In the Holy Land, culture and religion are instruments of enduring conflict, as it was the only way to continue putting pressure on the Palestinians or Israelis and maintain international support. At the same time, the Palestinians have become irrelevant to the Arab leaders who see the Palestinian ideas of freedom and democracy even as a threat to itself.

CONFLICT AND PEACE

There is much talk about religion presently. In the mid–twentieth century, it was generally predicted that secularism was an impending ideology and that religion would never again play a significant role in public or international life. Indeed, we were wrong about that. Over the centuries, members of the three faiths have lived in the city together under Islamic rule. However, some historical events have strongly influenced their relationships. For Jews, Jerusalem is not only the focus of spiritual life but the capital of ancient Israel. In this capital, place, and the heart of the whole world, the Jewish people's imagination perceives our world. According to Jewish tradition, God pulled the world out of non-existence to which Jerusalem would later rise. Jerusalem is the fingerprint of God on earth. Therefore, it is no wonder that the Jewish folk imagination places the biblical story of the creation of man precisely in the space of Jerusalem. From the same point stretched out to Jerusalem, the future Jerusalem was stretched out into the globe. God took the earth from which He created the first man, and thus all humankind. It turns out that both the world and man are "made in Jerusalem." It turns out that both are the DNA of creation. Everything came from Him, and everything kept coming back to Him.

The Roman Empire began the occupation of Jerusalem in 63 BC. Pompey, Hyrcanus II, and Herod take turns as conquerors, ending the construction period, rise, and magnificent luxuries. The walls around the Old Town, as they are today, were rebuilt later by the Ottoman ruler Suleiman the Magnificent. The Christ was rebuilt in Jerusalem and experienced its rise later. Emperor Constantine built houses on Calvary and a magnificent basilica on the Mount of Olives. Empress Eudokia was magnificent in the fifth century, and Justinian in the sixth century completed a magnificent city that became a mecca for believers from all over Christendom. Prosperity, as is often the case, was short–lived. In 614, the Persians invaded the city, killed much of the population, and left behind ruins and burns. Jerusalem was then conquered in 638 by Caliph Umar. The golden age of Islamic Culture and civilisation in the holy city has begun (Dizdarevic, 2017).

As in the "Third World" version (represented by old–fashioned intellectuals such as Noam Chomsky through Edgar Morin), in the more sophisticated one, the intellectual and media left explains that violent acts were out of desperation and that there is only one war, the confrontation of a people who love freedom and Western colonial powers. The victims of suicide bombers are unnecessary, much

less the culture of destruction spreading among the West Bank and Gaza youth. The collective massacres and the redemptive Palestinian martyrdom through often left-wing supporters show a distorted understanding, reducing people to conventional "human weapons". In other words, some preferred the crime aesthetics to compromise ethics. As Albert Camus would say, "it is easy to be generous with someone else's blood". We can problematise and discharge some natives of many left-wing intellectuals who wrote critically about Israel– and the relation between Zionism and Nazism. The philosopher Emmanuel Levinas wrote in 1969: *"Israel did not become worse than the surrounding world, as anti-Semites say, but ceased to be the best. If Jews oppress, they do so as Nazis, faithfully imitating the atrocities they once suffered in Germany and Poland. They were once persecuted and exterminated by the Nazis, which turned them into potential Nazis"* (Levinas, 1969).

In Israel's case, God decided to pass on this knowledge specifically to Abraham as the ancestor and critical figure in the ethnogenesis of the Jews. Thus, to make a covenant with him and his descendants. The conviction of the chosen and the Promised Land is deeply woven into the identity of the state of Israel. Although some religious Jews initially considered the creation of an independent state theologically illegitimate, fearing that the time had not yet come to return to the Holy Land and fearing God's punishment, these fears disappeared with the reoccupation of Jerusalem in 1967 as proof that the state was accepted and adopted by God. Even if the highest political echelons do not honestly believe in the narratives and conceptions described, a significant portion of their population (in other words, voters) believe that a strong incentive is created for strict action and continued conflict. In the Palestinian's case, religious discourse is one of the most robust mechanisms for mobilising Islamic resistance. However, it also limits it. After the conflict, it was defined as a conflict of religious significance through the active invocation of religious tradition and the use of hadith as authoritative records of the works and words of the Prophet Muhammad. It is difficult to deviate from that definition and mitigate the approach to conflict even in a situation where there would be a certain amount of will to do so. A striking example can be found in the statements of the Palestinian Liberation Organisation (PLO), Yasser Arafat, after signing the Oslo Agreement. Arafat compared the agreement in question to the agreement at Hudaybiyah, the truce that the Prophet Muhammad made with the Quraysh tribe of Makkah (Puljic, 2021).

Often morally questioned, national and religious tribalism is a faithful and apparent servant of political realism. In line with tribalism, any criticism of state policy is often equated with creating an image toward the rest of the world in Israel. A revision of such a constellation would mean a profound re–examination of all previous myths and elements woven into the national identity of both. Israel is exceptionally unpopular worldwide, and its politics harm the country's image, nation, and religion. In one BBC poll of 22 countries, Israel was one of the most disliked nations in the world (Beauchamp, 2018). Though it is the place where the

three monotheistic faiths meet within the realms of a geographically tiny space, the psychological, cultural, and physical barriers between the religions remain seemingly unbridgeable. These barriers are strengthened by a lack of knowledge of the other side's history, religion, and narrative. In order to tear down these barriers and allow Jerusalem to live up to its promise of a City of Peace, it is essential to create awareness of the narratives of the three religions (Barakat, 2009).

Those who support permanent peace with Israel are the minority, particularly the youth. The latest conflict between Israel and Hamas began after the Israeli Supreme Court suspended its anticipated ruling on the eviction of Palestinians from the Jerusalem neighbourhood of Sheikh Jarrah. Instead, attacks on Muslim worshipers at the Al-Aqsa Mosque flared clashes. The planned evictions of the Palestinian population in the Sheikh Jarrah district of Eastern Jerusalem caused the latest outrage. Although the Palestinians make up the majority of the population of Eastern Jerusalem, the relentless attempts by the Jewish population to take over this part of the city through systematic settlement create a permanent latent conflict. According to the Israeli activist organisation *Peace Now*, the state of Israel is actively promoting this settlement process. However, Palestinians make up over 60% of the population in Eastern Jerusalem, and only 30% of building permits issued since 1991 fall on Palestinians, while most are issued to Jews (Visnjic, 2021). Consequently, according to Washington Institute for Near East Policy's Palestinian public opinion polls, the two-state solution is no longer a popular position among Palestinians. Less than 40% of the Palestinian public –in the West Bank, Gaza, and Eastern Jerusalem– supports it over one-state alternatives. Moreover, the support for a two–state solution has declined steadily since 2018. Furthermore, most Palestinians believe that a two–state solution is unlikely to emerge from the conflict. Instead, most say they prefer to reclaim historic Palestine, including pre–1967 Israel. A one–state solution with Arabs and Jews holding equal rights comes in second (Pollock, 2020). Similarly, the latest survey from PCPSR finds that support among Palestinians and Israeli Jews for a two–state solution has dropped to 43% and 42%, respectively (Palestinian Center for Policy and Survey Research, 2020). This changed political reality poses threats to peace, stability, democracy, and human rights.

In the current understanding of Israel–Palestine, experiencing the success of one group means the failure of another. As a result, colossal mistrust has developed over the years, even fear that is difficult to erase. Fatah and Hamas united in the latest conflict to offer the Palestinian people a good governance model, establishing a valuable and strategic alliance in danger facing Palestine. In the latest conflict, Hamas is seen as the party that defends Palestinian rights, especially concerning Jerusalem. It supports the Palestinian government's steps on all international platforms in the legal, diplomatic, and political spheres (Biceroglu, 2020). We can problematise that both entities support and maintain the status quo as a counterweight to secular nationalists.

Following the earlier conflict between Fatah and Hamas, Palestinian politics appears to have followed the regional trend where the competition between

secularism and Islamism is developing into a significant political cleavage. However, through comparisons of the two movements' ideologies, there is the question of religious–secular cleavage in explaining Palestinian factional politics. Fatah –the traditional hegemon in Palestinian politics and previously staunchly secularist– has turned increasingly religious in response to the spread of Islamism. Hamas, for its part, has shed its overly religious rhetoric, absolutist territorial claims, and insistence on a violent solution to the Palestinian problem, in tandem with the deradicalisation of the Palestinian population. As a result, both movements have moved toward the centre of the political spectrum to maximise support (Lovlie, 2014). However, based on analyses of the Hamas and Fatah movements' ideologies and nationalist projects, the relevance of the religious–secular cleavage in Palestinian factional politics and nationalism is overrated. It simply cannot account for the current enmity between the two factions, which are not competing along a secular–religious axis but rather engaged in a classic fight for power and positions. However, while the significant markers of Palestinian identity continue to be their exile, the suffering inflicted upon them, and the unresolved conflict with Israel, Islam became an increasingly important part of the Palestinian national identity, first in the wake of the Iranian revolution and even more so after the collapse of the Soviet Union. Fatah has thus been forced to realign its rhetoric and ideology and become more religious to stay relevant as a liberation movement. Hamas has had to shed its most overly religious rhetoric and its absolutist aims and insistence on a violent solution to the Palestinian issue as Palestinians became less radical. As a result, both movements have moved towards the centre of the Palestinian political spectrum to attract the most significant number of voters. The correct way to interpret the rivalry between the two is a regular competition for the Palestinian median voter (Lovlie, 2012).

An essential factor in the interdependence of both nations is the outside world's image. In the case of Israelis, it is a picture of oppressors, thugs, and racists responsible for shelling, killing civilians, and torture. In the case of Palestinians, it is a picture of a militant fighter with a bomb in his hand, often a suicide bomber, and justifiably, as a victim with hundreds of dead civilians on the streets. Both want to show themselves globally as a civilised that resorts to violence provoked by the other side. What is certain is that the Israelis will not give up the land they occupied. Today's situation has further strengthened many smaller but extremely right–wing and religious immigrant parties. Hamas's entry into political life has prompted many Western analysts to predict that the movement will abandon radicalism and violence and embrace the principles of democracy. Hamas's victory in the 2006 election was mainly due to a voter reaction to Fatah's rule, often referred to as "kleptocratic" (Havel, 2013).

The foundation of man's dignity is spiritual freedom, and therefore the man is denied by any regulation that dictates in advance what and how it should be, regardless of whether the party, Church, people, or state has (self) placed itself in the place of the prescriber. Only a free man can recognise and preserve his dignity from your conscience and by your conscience. According to Heraclitus, the

dispute is the father of all things. However, that does not mean that war is the mother of all things. The mother of all things is peace. Heraclitus is famous for saying that "everything flows". It suggests an attractive and familiar thought: everything changes – all is in permanent flux. Friedrich Nietzsche (Aichele, 2000) and even Plato held the same view. Heraclitus is supposed to think that nothing is permanent, only movement. It all sounds very postmodern.

Violence in the Holy Land is a chaotic mixture of pogrom and revenge and poses a constant danger to sensitive Arab–Jewish relations. The violence grows out of the conditions of the power of the populist movements. At the same time, the alienation and the anger of young Palestinians who want to be free and have equal rights and dignity maintain permanent critical human security issues. For decades, a dramatic extent of the desired and projected unsolved absolute, primarily Palestinian socioeconomic and regional critical security and political issues, have been created. Tiny Palestinian Gaza is under siege; restricted people and goods' passage. Two million residents have limited access to water and electricity. There is a lack of adequate infrastructure, education, and health facilities, and the most significant fishing sector is under Israel's blockade. With the highest unemployment rates, more than two–thirds of the population depends on international aid (Hadžić, 2021). The development of fear of each other, the permanent "nurturing" (exclusively) of "our" endangerment imputed by "their" oppose any form of conflict resolution and culture of peace. Every drama (primarily innocent children and women tragedy) has an unfolding epilogue. The social and security humiliation is associated with retaliatory behaviour, even at additional cost to the retaliator. When humiliated, individuals and groups seem to have a particular desire for revenge. The self, it is feared, will never be the same unless such injustice is appropriately addressed. Humiliation is a dangerous source of violence because long–lasting and highly negative emotions often fuel such experiences. The cultural, social, and psychological forces may trigger the fundamentalist mindset (Munster and Lotto, 2010).

Animosity towards entire nations, ethnicities, and religions, no matter how stimulated, cannot be justified; it is always irrational and wrong. We have a similar pattern in the Balkans, particularly Bosnia and Herzegovina (hereafter B&H), the most critical multicultural and religious paradigm of the former Yugoslavia. If religion is privileged after the fall of communism, is it a politically dictated value system or pure ideology? Nationalist sentiments were systematically created, committed to generating conditions in which the manifestation of ethnonationalism was the only desirable public pattern of behaviour. Paradoxically, during communism, there was emphatic contempt for people who went to a church or mosque and celebrated religious holy days. The process of an abnormal nationalisation of religions in B&H occurred in the 1980s and 1990s. The religious feelings and the far–right support resulted in a fighting attitude against socialism and political religion or religious policy development. Spiritual usurpation has moved into the identity. The ideological ethnonationalism has metastasized into a social organisation's daily political discourse that produces

uncritical subjects in all three constitutive ethnic governments in B&H (Hadžić, 2021). What can be done, immediately or in the future, in fragile Israel and Palestine societies? From the perspective of the human individual, limited by time and society, and by himself, the second question is even more critical: at what price can something be done? The answer, of course, depends on specific situations. The third question opens up: what is lost and gained if that price is paid? Sometimes life could be lost because of a different opinion. Today, as a rule, this is not the case. However, the dignity of the vulnerable, marginalised, or affected by violence is lost through inaction. Through inaction, it failed to maintain the existing balance of power in modernism (society) or by applying absence from the obnoxious scene of one's mortification.

The future of the Muslim–Jewish conflict articulates through historical canonised descriptions associated with resistance movements. From the present perspective, it can determine its continuation. Political interaction in the "Middle East" between Judaism, Islam, and Christianity will not abate over time, but its intensity could increase. It is a qualitative argument, moral, cultural, or religious major "Villain" to find a solution to the political situation in this region. However, both nations appropriate the territory of Palestine under their jurisdiction from historically and religiously essential factors. Looking through the history of negotiations that have taken place, Israel and Palestine insisted on specific points without no negotiation. Radical Islamism and radical right–wing Judaism bring indescribable antagonism towards Jews and Muslims, whose conflict solution does not control the end. The radicals in Israel did not recognise, unlike many Israelis, that they were there losing a truly potential environment – critical security. Awareness of civilisational terror, in which Palestinians are pushed into and Israelis into fascism, is weak.

The dissatisfaction of the Palestinians generated by the policies is presented as a threat to the Israelis. The relationship between Israelis and Palestinians is thus maintained in constant spark. Moreover, when needed, each spark can be used to ignite an already started fire. Therefore, any similarity with the policies in the Balkans, former Yugoslavia, from the 1990s onwards, is by no means accidental. On the contrary, it is a similar clerical, ethnopolitical, and national, i.e., human security pattern. Serbian leader Slobodan Milosević abolished the positive energies that arose during the six centuries of encounters between Christianity and Islam in the Balkans, encouraging the negative emotions he used in the war. Serbs instrumentalise the faith in political orthodoxy as a recipe for ethnic mobilisation and homogenisation. Because of the necessary conflict of civilisations, Croatian leader Franjo Tuđman initiated the aggression against B&H, among other circumstances, building a dam of Christianity. He advocated the thesis of the impossibility of the ordinary life of Croatian Catholicism and Serbian Orthodoxy and the necessity of their physical demarcation. Moreover, he called for Islamic fundamentalism, claiming that the conflict in B&H is an integral part of the "conflict between the Islamic and Catholic worlds" and the "confrontation between the Islamic world and the West". Tudman said he did not insist on a 50–

50 division of B&H. *"Let Milosevic takes the more significant part of B&H; he controls it anyway. We can do with less than 50 percent. We are willing to leave the Muslims in a small area around Sarajevo. They may not like it, but a stable Balkans is possible only if there is a change in B&H's borders, no matter what the Muslims think"* (International Tribunal for the former Yugoslavia).

Proposing a relationship between a particular intervention or program in the interreligious dialogue and the desired outcome assumes a theory of change. A logic model, which links outcomes (both short and long–term) with program activities and processes, is one way to clarify the theoretical assumptions behind a particular program design so that it can be shared with all stakeholders as well as with the evaluator. An evaluation must be an integral part of program planning from the beginning and should be an ongoing process throughout the project's life, providing feedback to program managers and staff that enable them to improve their ongoing work. Because change happens over time, it is essential to evaluate the program beyond the completion of the project. The evaluation must include, but not be limited to, personal, face–to–face interviews with program participants. Other outcome measures might include the number and type of participants, program spin–offs, post–program meetings, the amount of media activity, and, ultimately, a demonstrable reduction in violence (United States Institute for peace, 2004).

The central concept around critical security studies is the notion of security around which there is no generally accepted definition and meaning, which is also a nearly politicised concept. The human security agenda has met with criticism from several traditional bases, both from the human security development endeavour and writing strategic or security studies. Existing definitions of human security tend to be unusually expansive and vague, encompassing everything from physical security to psychological well–being, which provides policymakers with little guidance in prioritising competition policy goals and academics have little sense of what needs to be studied (Paris, 2001). Besides, the paradigm of revenge prolongs sustainable peace, maintaining the status quo. It carries several social, psychological, and cultural reasons. The cultural construct that does not accept defeat and encourages revenge, i.e., ignorance and cultural decline (among the most frequently cited reasons by youth). The different forms of violence experienced by young people make them skilled in practicing violence. Raising young children on the concepts of violence, such as: "Never come back home beaten"; Prevalence of violence at the family level to an alarming extent, Feelings of helplessness, frustration, deficiency, and the drive to satisfy one's needs and ego through violence; Failure in self–realisation. Moreover, regional and global reasons drive violence; Disappointment from seeing the UN failing to force the implementation of its resolutions and carry out its duties towards the Palestinian people; Reductions in UNRWA services; Adoption in the West of the Israel–promoted stereotypes associating Palestinians with terrorism; Failure to make use of international treaties in the proper way to support our cause; Denying Palestinians entry to several Arab states; Difficulty for Palestinians to

obtain a visa from various states in the world; Complicated procedures for travel between Palestine and the rest of the world (Interpeace, 2017).

CONCLUSION

While religion and nationalism based on power have often contributed to antagonism, violence, and wars, the objectives of the three monotheist religions addressing peace suggest a shift towards mutual compromise from hegemonic visions to practical expectancies. All above asserted regarding religious determinants of the conflict; the status quo is conditioned by a cultural, territorial, and most significantly religious rather than a secular approach to politics and organisation. Both civilisations, both peoples, view the area they inhabit through religious rights, turning history into theology and different theology into sociopolitics. It presents a human conflict. People are deeply convinced that the same land belongs to them. Considering the situation from the theological side, we can see how important for both people. The question of Jerusalem is one of the significant matters of contention in the Israeli–Palestinian conflict and is undoubtedly very difficult to solve. The negative synergy of nationhood, religion, and realpolitik causes this long–term conflict and the lack of mutual inter–cultural and inter–religious consensus. The causes of the Israeli-Palestinian conflict remain unchanged and have the potential to generate the conditions for further conflict and casualties. Apart from the political and territorial questions involved, the situation complicates that all three monotheistic religions claim the city. The area of Jerusalem is the holy place where all confessions have the right of residence. The city of Jerusalem has the power of sanctity and strong pillion of the complex equilibrium character of diversity where interculturalism and sacred place and space can create inter–cultural and inter–religious dialogue. Unfortunately, the recent outbreak of violence related to the holy city created a catalyst for conflict. However, in the same manner, Jerusalem must be a catalyst for peace.

Infiltration of faith into this political dispute, Hamas, Islamic Jihad, and Judaism is a religious aspect disputed between Jews and Arabs. Conflicts are mainly due to territory, and religion gives it a higher purpose within narratives regarding supernatural rights. However, the circumstances take on another dimension when it is propagated. Despite the inter–religious tensions and passions involved in the contradictory faith elevation at this religious source, the peace is influenced by politics. Internal and external. The holy city of Jerusalem is a perpetual "poor" case–study paradigm. Many unadulterated Jews, Catholics, and Palestinians, who desire the city's lasting security, should be more willing to compromise. The future sociopolitical life must work around healthy inter–cultural, inter–religious, socioeconomic development, and critical human security. Balkans–Bosnia and Herzegovina (B&H) is a comparable paradigm to the Israel–Palestinian question. Similar policies maintain, clerical, national, and ethnopolitical patterns materialise, i.e., critical peace stalemate persists. The revenge practice could negatively influence (any) peace process—causes related

to social, psychological, historical, cultural, and societal stagnation. Moreover, it will sustain violence and hybrid wars.

BIBLIOGRAPHY

Abusada, M. (2010). Islam versus Secularism in Palestine: Hamas vs. Fatah, Conference Paper, Heinrich Böll Stiftung, Berlin www.boell.de/sites/default/files/assets/boell.de/images/download_de/worldwide/2010-03-12_Dossier_Palaestine_Conference_Paper_islam_vs_secularism_Abusada_0803201.pdf

Al-Rabi, F. (2009). Islamicjerusalem the First Qiblah. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 10, 1-26.

Al Tahnan, Z. (2017). Al Jazeera, Hamas and Fatah: How are the two groups different? www.aljazeera.com/features/2017/10/12/hamas-and-fatah-how-are-the-two-groups-different

Barakat, Z. (2009). Diverging Narratives as Part of the Conflict; converging narratives as part of the solution, *Proceedings of an interreligious conference*, held 20 October 2009 in Jerusalem, www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=673202bd-6cad-d46a-fddc-3836244156ea&groupId=252038

Beauchamp, Z. (2018). Vox, How does the world feel about Israel/Palestine? https://www.vox.com/2018/11/20/18080086/israel-palestine-global-opinion

Biceroglu, E. (2020). AA, Hamas i Fatah zajedno protiv izraelske aneksije Zapadne obale [Hamas and Fatah together against Israel's annexation of the West Bank], www.aa.com.tr/ba/svijet/hamas-i-fatah-zajedno-protiv-izraelske-aneksije-zapadne-obale/1897660

Bobako, M. (2017). The Palestinian Knot: The 'New Anti-Semitism', Islamophobia and the Question of Postcolonial Europe, *Theory, Culture and Society*, 35 (3), 99-120.

Crespi, Franco (2006). *Sociologija kulture [Sociology of culture*], Zagreb: Politička kultura.

De Martino, C. (2019). Reset Dialogues on Civilizations, Russians vs the ultra-Orthodox. Israel's Secular–Religious Divide Gets Political", https://www.resetdoc.org/story/russians-vs-ultra-orthodox-israels-secular-religious-divide-gets-political

Dizdarevic, Z. (2017). Avanntgarda, Jerusalem, vjeciti grad slucaj, Novi svijet i sveti grad [Jerusalem, the Eternal City case, the New World and the Holy City], https://avangarda.ba/post/type-2/196/Jeruzalem:_Vjeciti_grad_slucaj

El-Awaisi, K. (2011). From Aelia to Al-Quds: the Names of Islamicjerusalem in the Early Muslim Period. *Mukaddime*, 4 (4) , 1-42.

El-Awaisi, K. (2016). The Inclusivity of Islamicjerusalem and its Model for Multiculturalism. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 16 (1), 23-39.

Frisch, H. and Sandler, H. (2004). Religion, State, and the International System in the Israeli-Palestinian Conflict, International Political Science Review/Revue internationale de science politique, 25 (1), 77-96 https://www.jstor.org/stable/1601623

Havel, B. (2013). *Arapsko-izraelski sukob : Religija, politika i povijest Svete zemlje [The Arab-Israeli Conflict: Religion, Politics, and the History of the Holy Land],* Zagreb: Naklada Ljevak.

Hadžić, F. (2020). The Politicization of Religion and the Sacralized Balkan Nations Regarding Bosnia and Herzegovina, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 40 (7): 1-27 https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol40/iss7/8

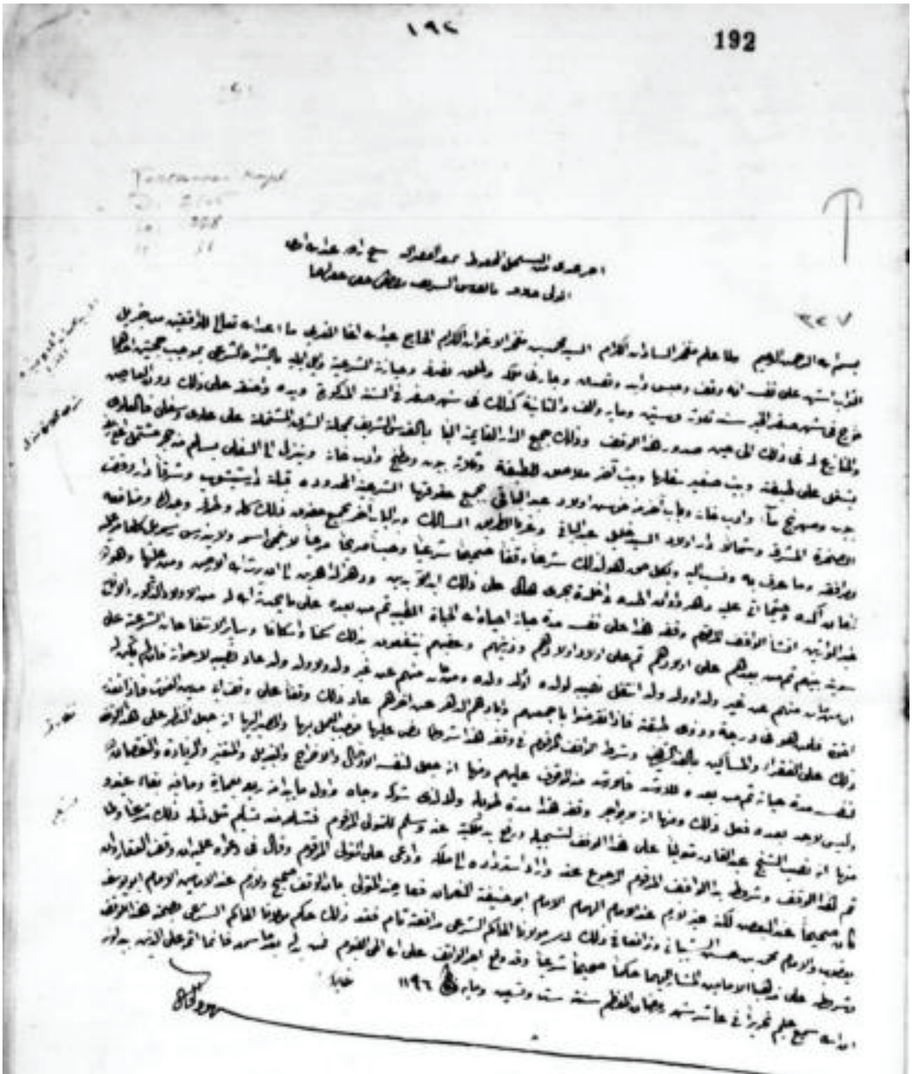
Hadžić, F. (2021). Agnosticism and Atheism as Amoralism and Anti-Ideological Sociopolitical Paradigm in the Balkans, Specifically in Bosnia and Herzegovina, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 41 (2): 68-85. www.digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss2/6

Hadžić, F. (2021). Health inequalities and underdeveloped societies socioeconomics; critical human security with a significant focus on Africa and the Middle East, Conference paper, *VIII international scientific and practical conference*, International forum: problems and scientific solutions, September 6 - 8, 2021, Melbourne, Australia

Hadžić, F. (2021). Religious and Cultural Violence; The 21st-Century Genocide against The Yazidis, Philosophy, *Economics and Law review*, 1 (1): 182-194, Ministry of Internal affairs of Ukraine, Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs.

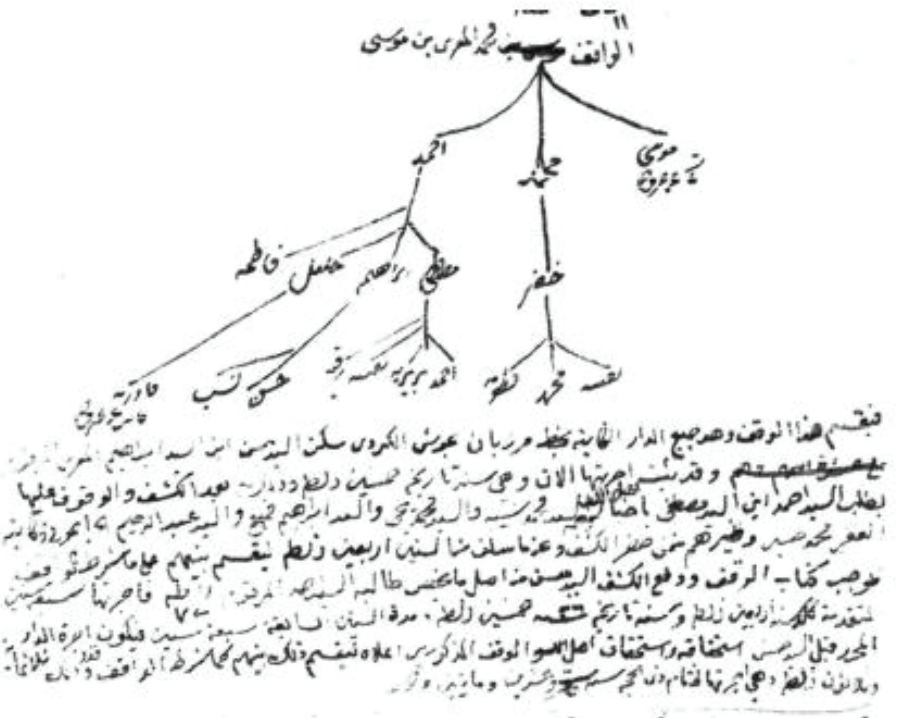
Hillenbrand, C. (1999). The Crusades Islamic Perspectives, London: Routledge.
International Tribunal for the former Yugoslavia, ICTY, Transcripts, Case number IT-04-74-T, the Prosecutor versus Prlic et al. https://www.icty.org/en/case/prlic
Interpeace, (2017). Palestinian Youth, Challenges and Aspirations, A Study on Youth, Peace and Security Based on UN Resolution 2250, https://www.interpeace.org/wp-content/uploads/2018/04/2018-IP-case-study-Palestine-v3.pdf
Israeli, R. (1995). The charter of Allah: The platform of the Islamic Resistance Movement (HAMAS), *Israel Affairs,* 2 (1): 273-293.
Kalanj, R. (2000). *Ideje i djelovanje: ogledi o kulturnim promjenama i razvoju [Ideas and action: essays on cultural change and development],* Zagreb: Biblioteka časopisa Socijalna ekologija.
Katunarić, V. (2007). *Lica kulture [Faces of culture],* Zagreb: Biblioteka Antibarbarus.
Lovlie, F. (2014). Questioning the Secular-Religious Cleavage in Palestinian Politics: Comparing Fatah and Hamas, *Politics and Religion,* 7 (1): 100–121.
Lovlie, F. (2012). A secular-religious cleavage in Palestinian politics? Comparing the nationalisms of Fatah and Hamas, Conference Paper, Presented at: EUI 13th Mediterranean Research Meeting, Montecatini Terme.
Munster, B. and Lotto, D. (2010). The Social Psychology of Humiliation and Revenge, The Origins of the Fundamentalist Mindset, In: The Fundamentalist Mindset: Psychological Perspectives on Religion, Violence, and History, Oxford: Oxford University Press.
Palestinian Center for Policy and Survey Research, (2020). The Palestine/Israel Pulse, a Joint Poll Summary Report, https://www.pcpsr.org/en/node/823
Palestinian Center for Policy and Survey Research, (2021). Press Release: Public Opinion Poll No (80), http://pcpsr.org/en/node/843
Pascal, B. (1995). *Pensées,* T.S. Eliot, A.J. Krailsheimer (Trans.), London: Penguin classics.
Pew Research Center, (2016). Large differences in religious observance among Jews of different backgrounds, https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/03/08/key-findings-religion-politics-israel/pf_16-03-08_israelsurveyoverviewbackgrounds/
Puljic, T. (2021). Faktograf.hr, "Sedamdeset godina sukoba Izraela i Palestine", https://faktograf.hr/2021/06/10/izrael-palestina-70-godina-sukoba
Polock, D. (2020). Washington Institute for Near East Policy, A Nation Divided: Palestinian Views on War and Peace with Israel, https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/nation-divided-palestinian-views-war-and-peace-israel
Tosum, M. (2016). AA, Kurtulmus: Neprihvatljiva priča o ograničavanju ezana u Jeruzalemu [Kurtulmus: An unacceptable story about the restriction of the call to prayer in Jerusalem], https://www.aa.com.tr/ba/turska/kurtulmus-neprihvatljiva-pri%C4%8Da-o-ograni%C4%8Davanju-ezana-u-jeruzalemu/690141
United States Institute for peace, (2004). Special report, What works? Evaluating interfaith dialogue, https://www.usip.org/sites/default/files/sr123.pdf
Wickert, C. (2019). Concept of Anomie (Durkheim), https://soztheo.de/theories-of-crime/anomie-strain-theories/concept-of-anomie-durkheim/?lang=en
Čačić-Kumpes, J. (2004). Politike reguliranja kulturne i etničke različitosti: o pojmovima i njihovoj upotrebi [Policies for regulating cultural and ethnic diversity: on concepts and their use], *Migracijske i etničke teme,* 20 (3): 143- 159.

نموذج وقفية السيد محمد المغربي

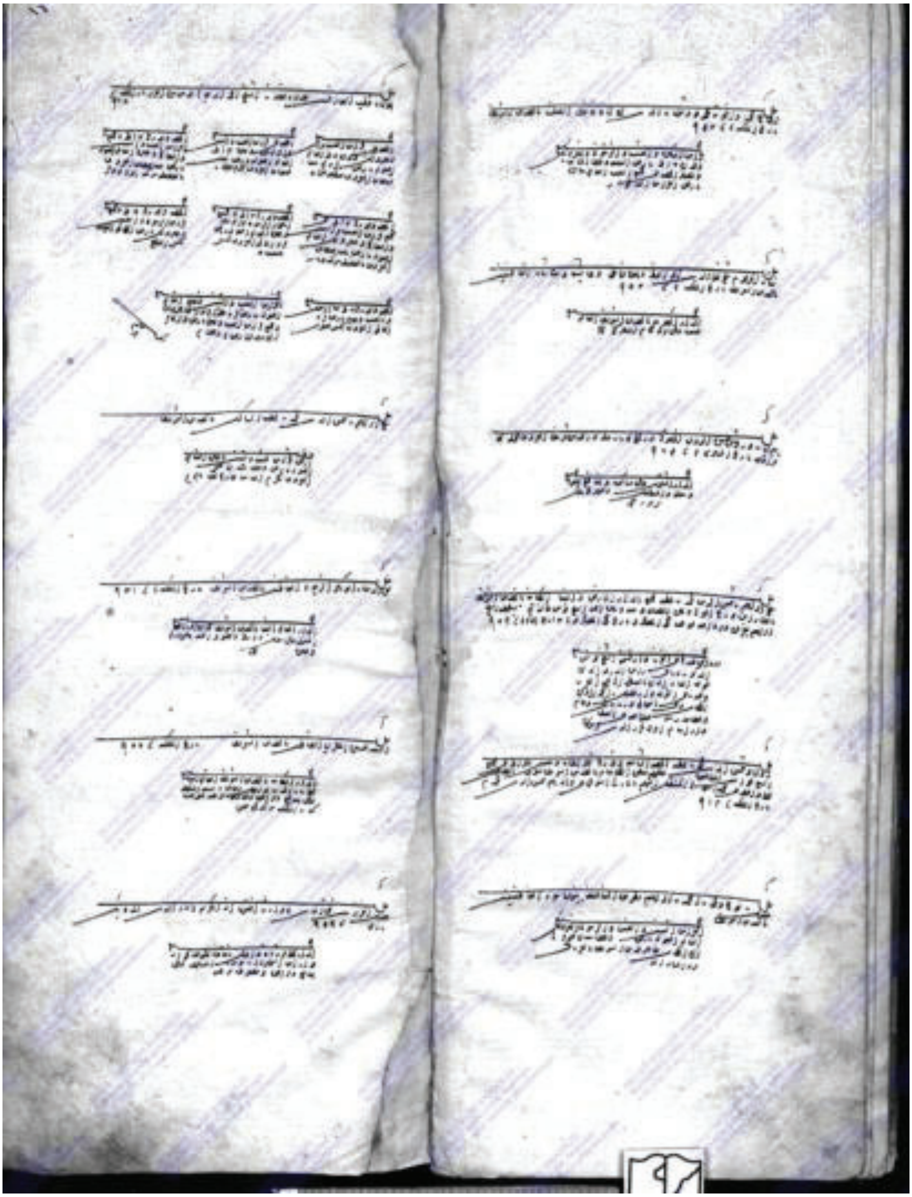

١٩٢

192

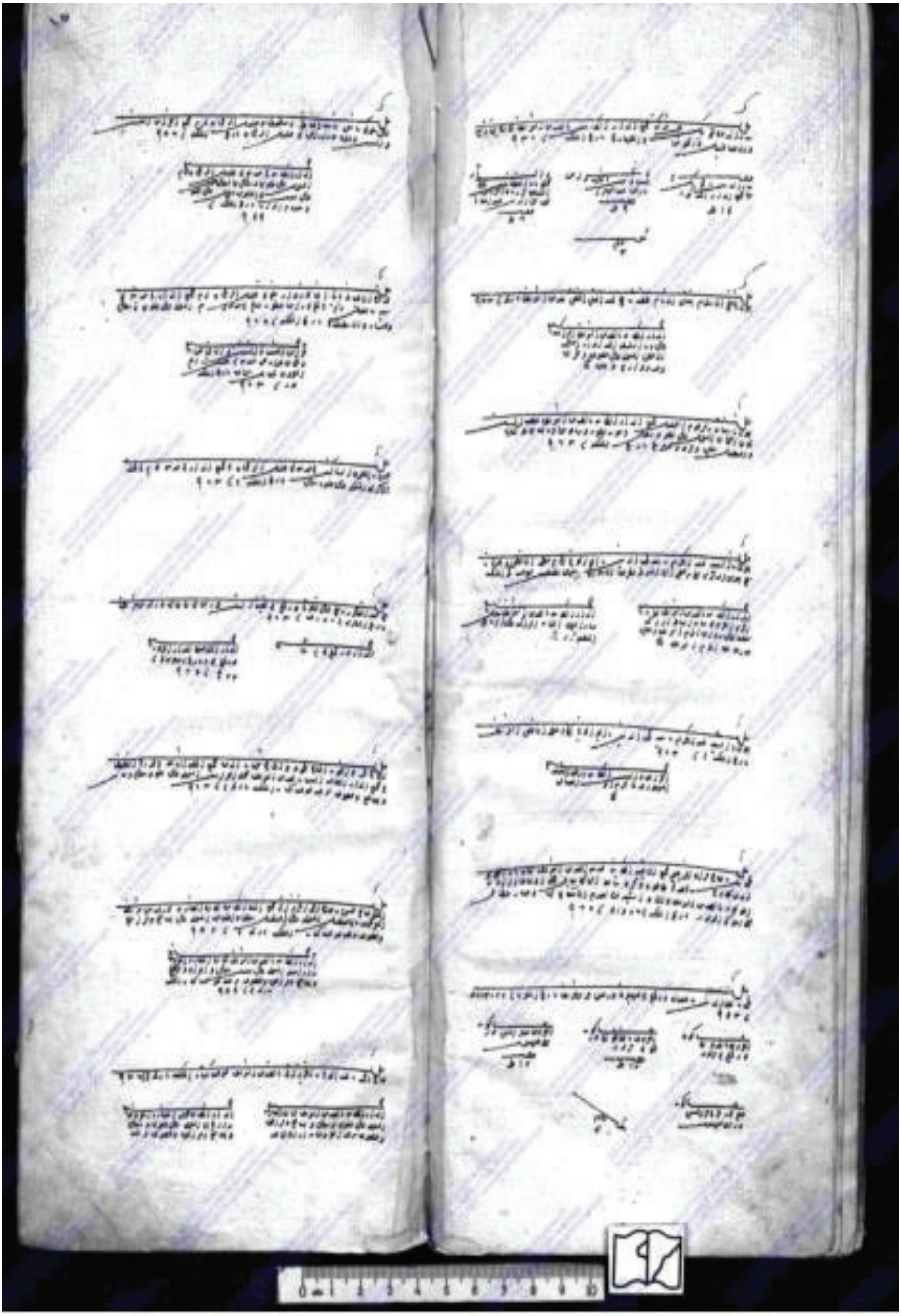
نموذج مشجرة



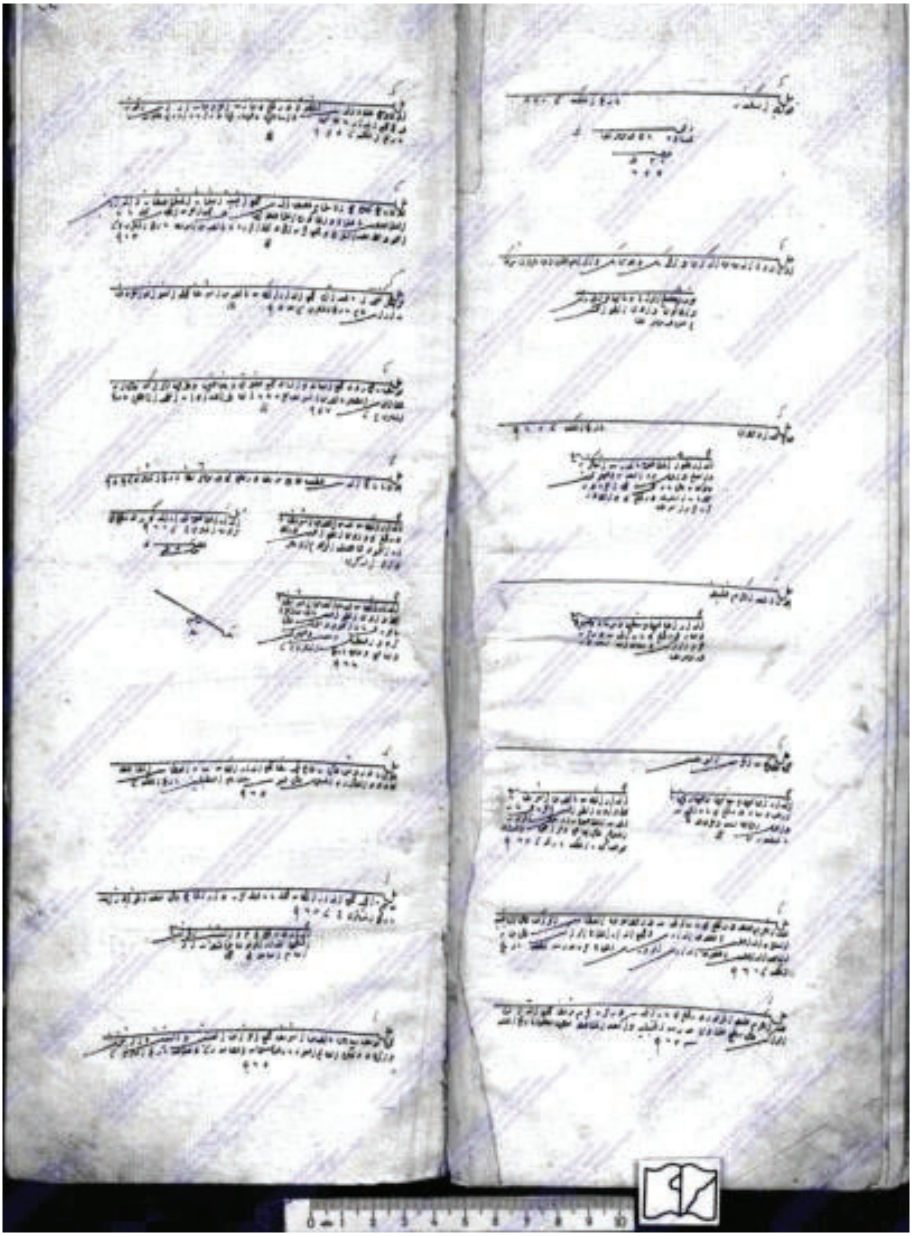
نموذج 15 (أملاك)



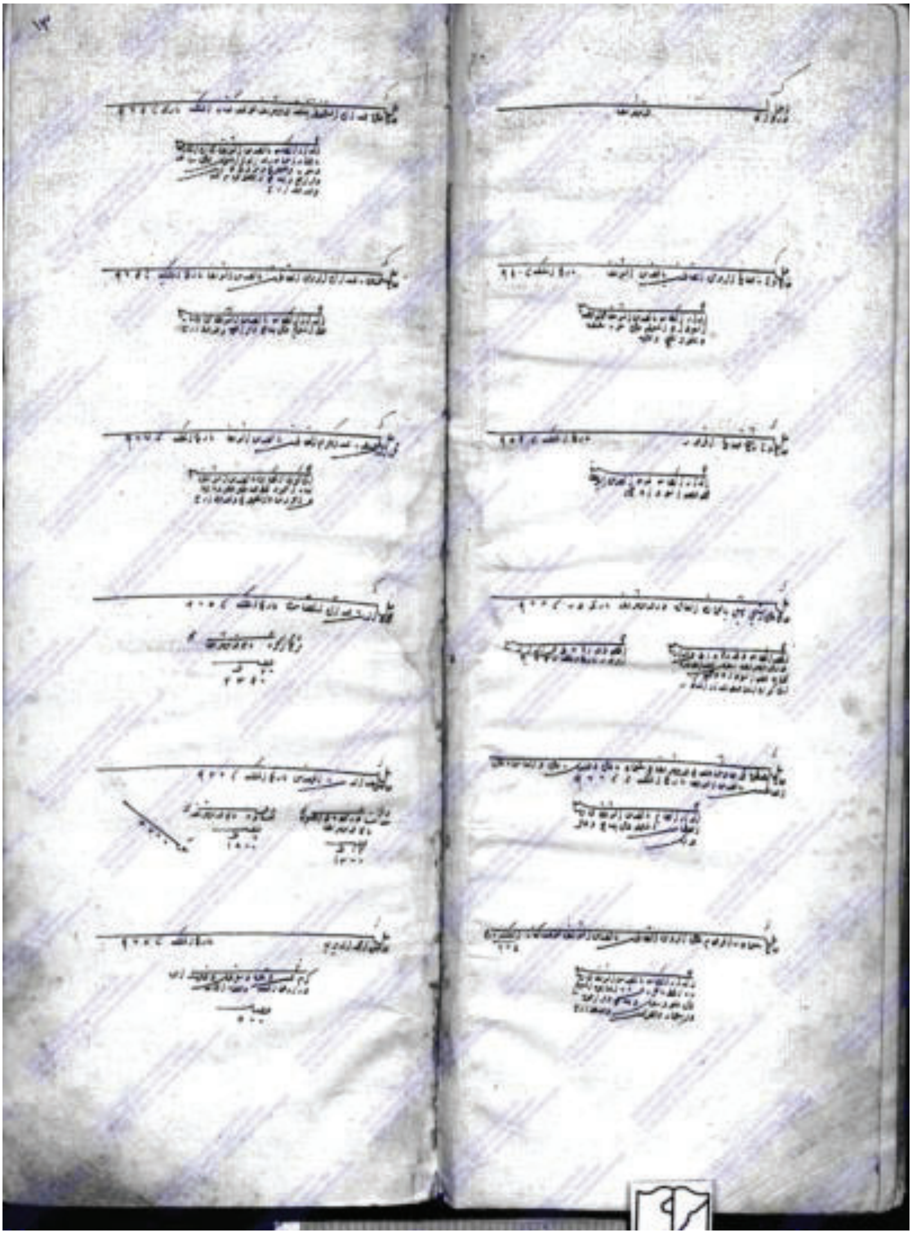
نموذج 14 (أملاك)



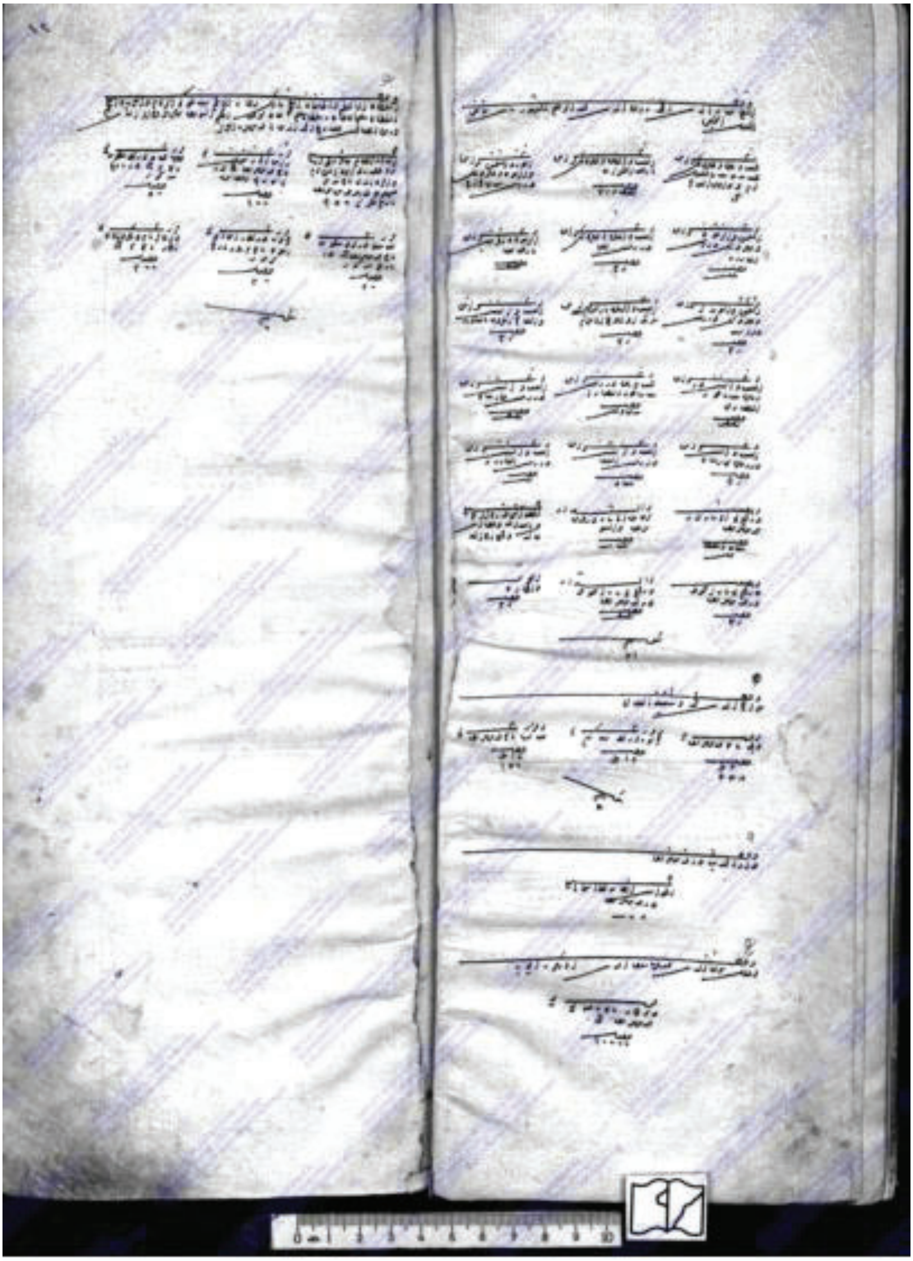
نموذج 13 (أملاك)



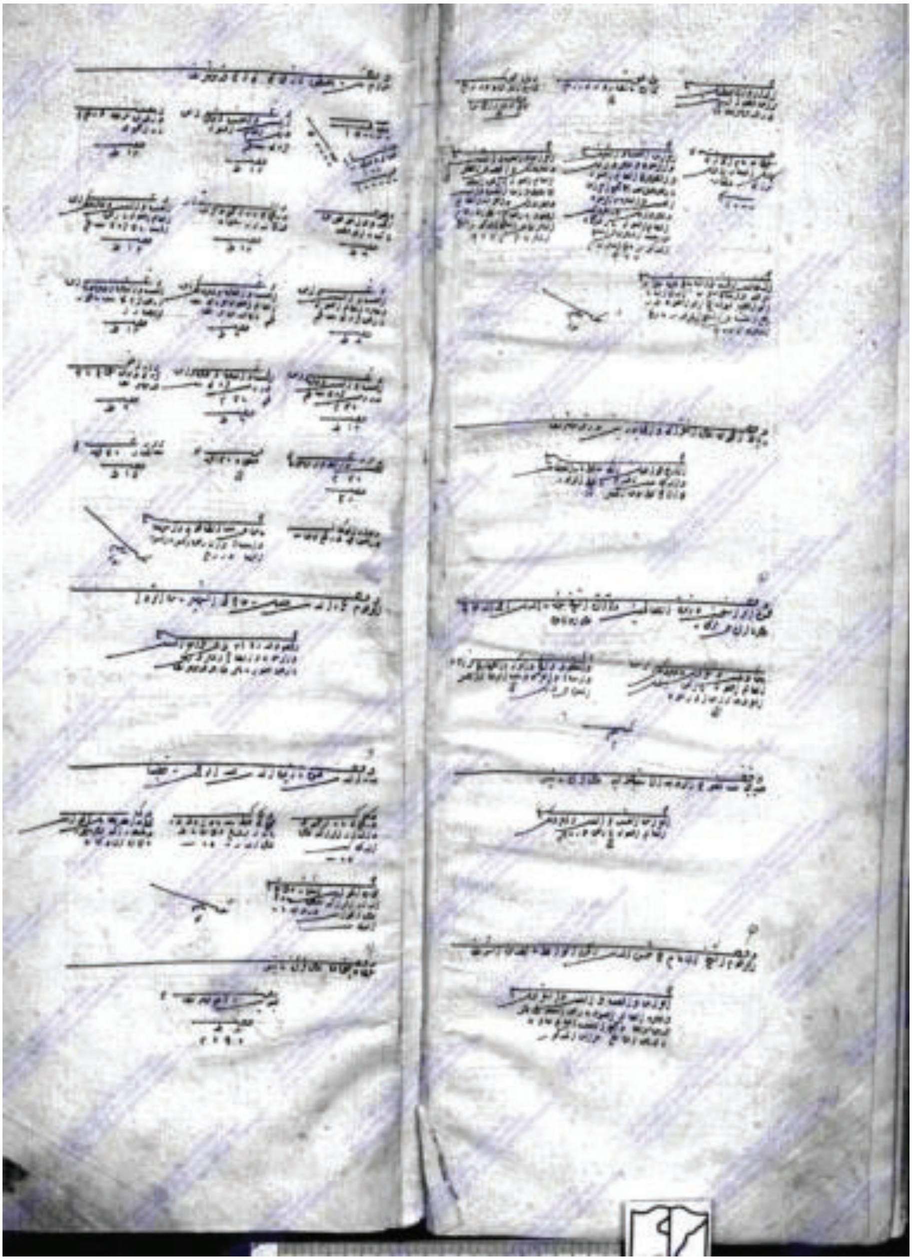
نموذج 12 (أملاك)



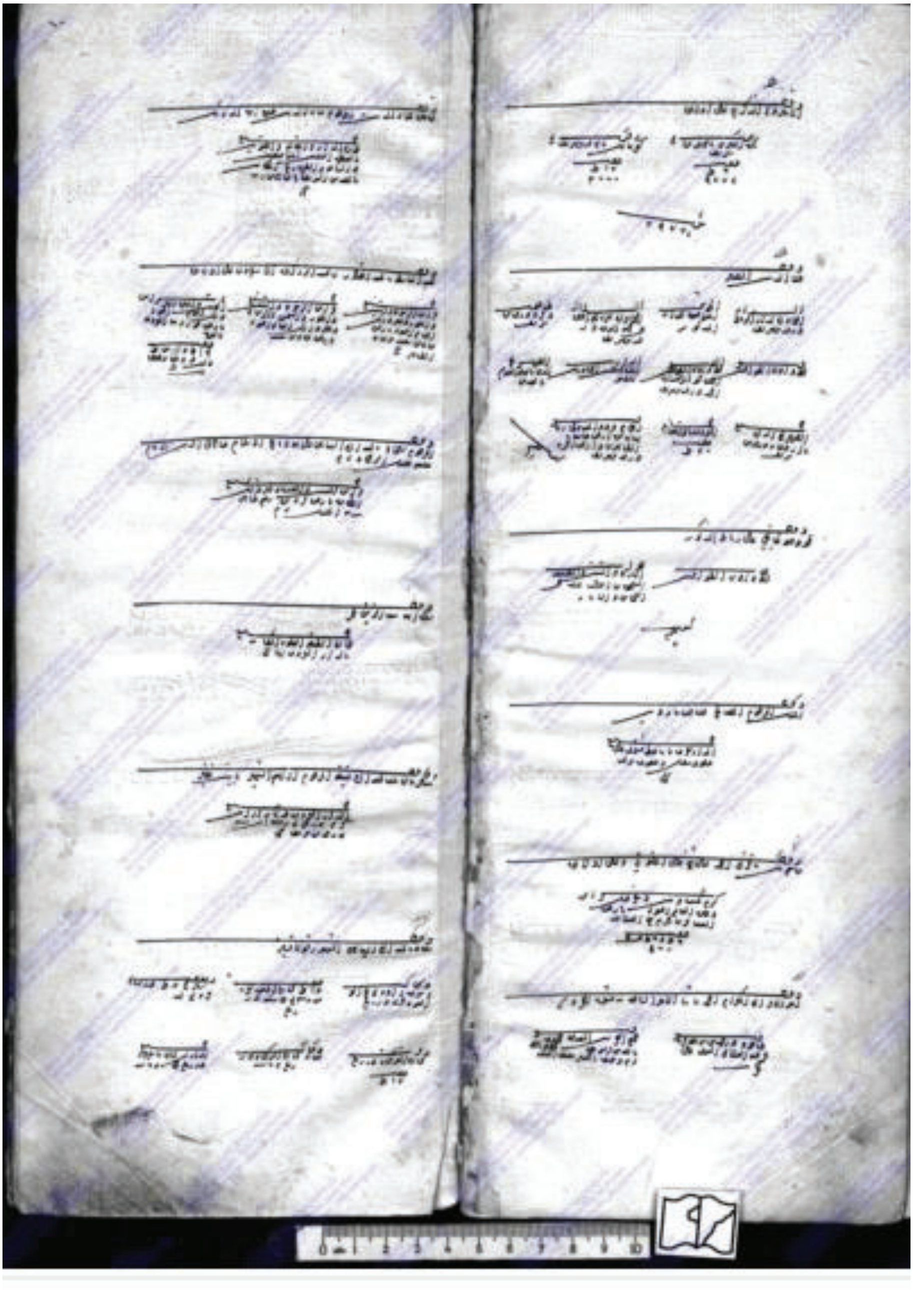
نموذج 11



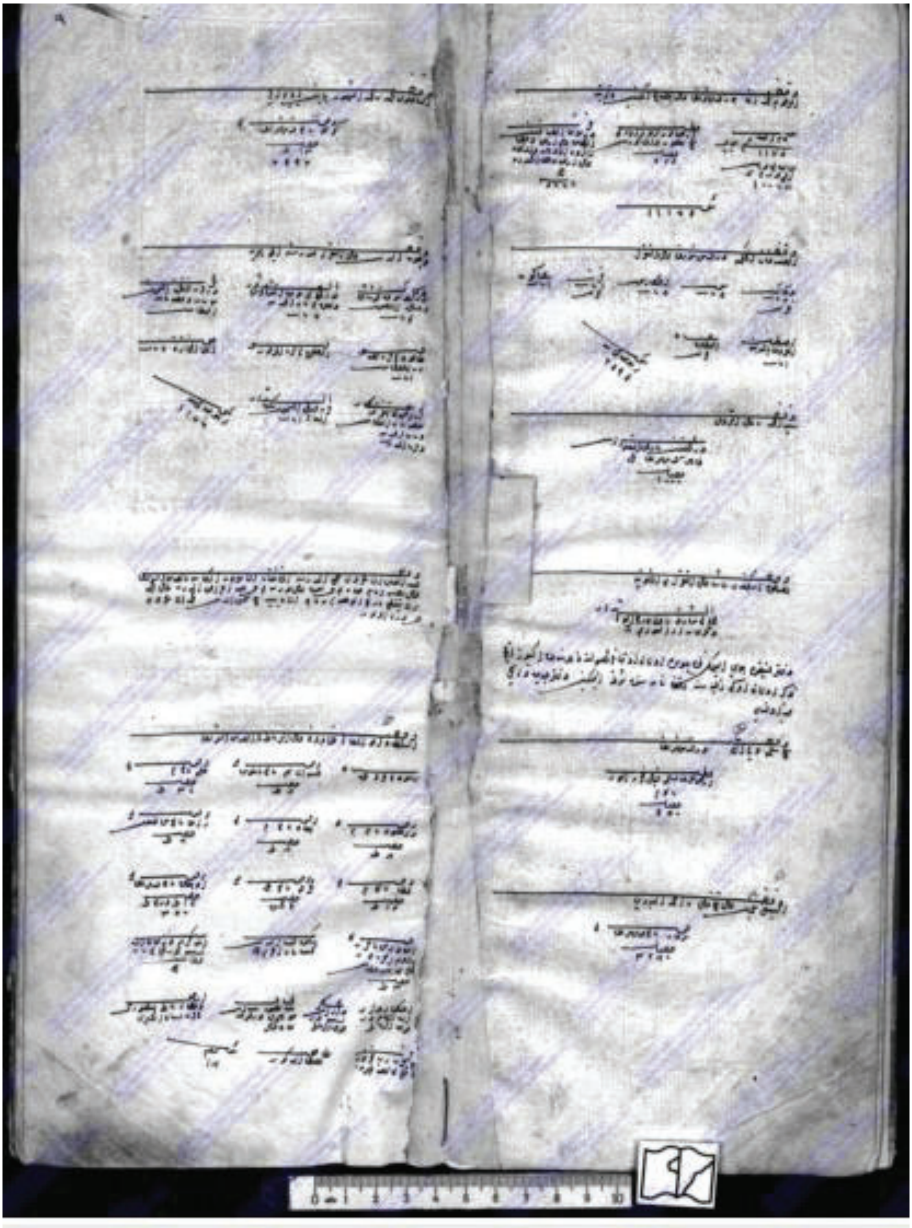
نموذج 10



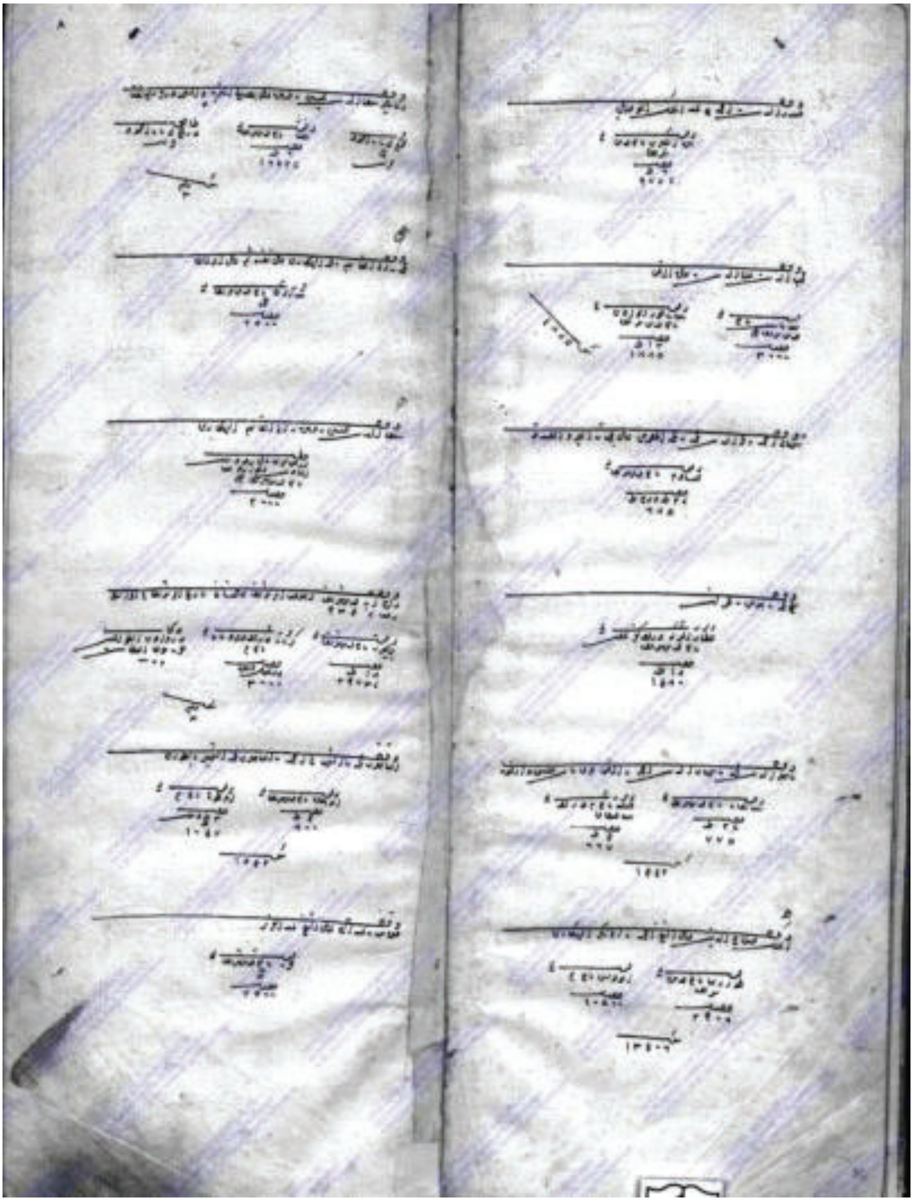
نموذج 9



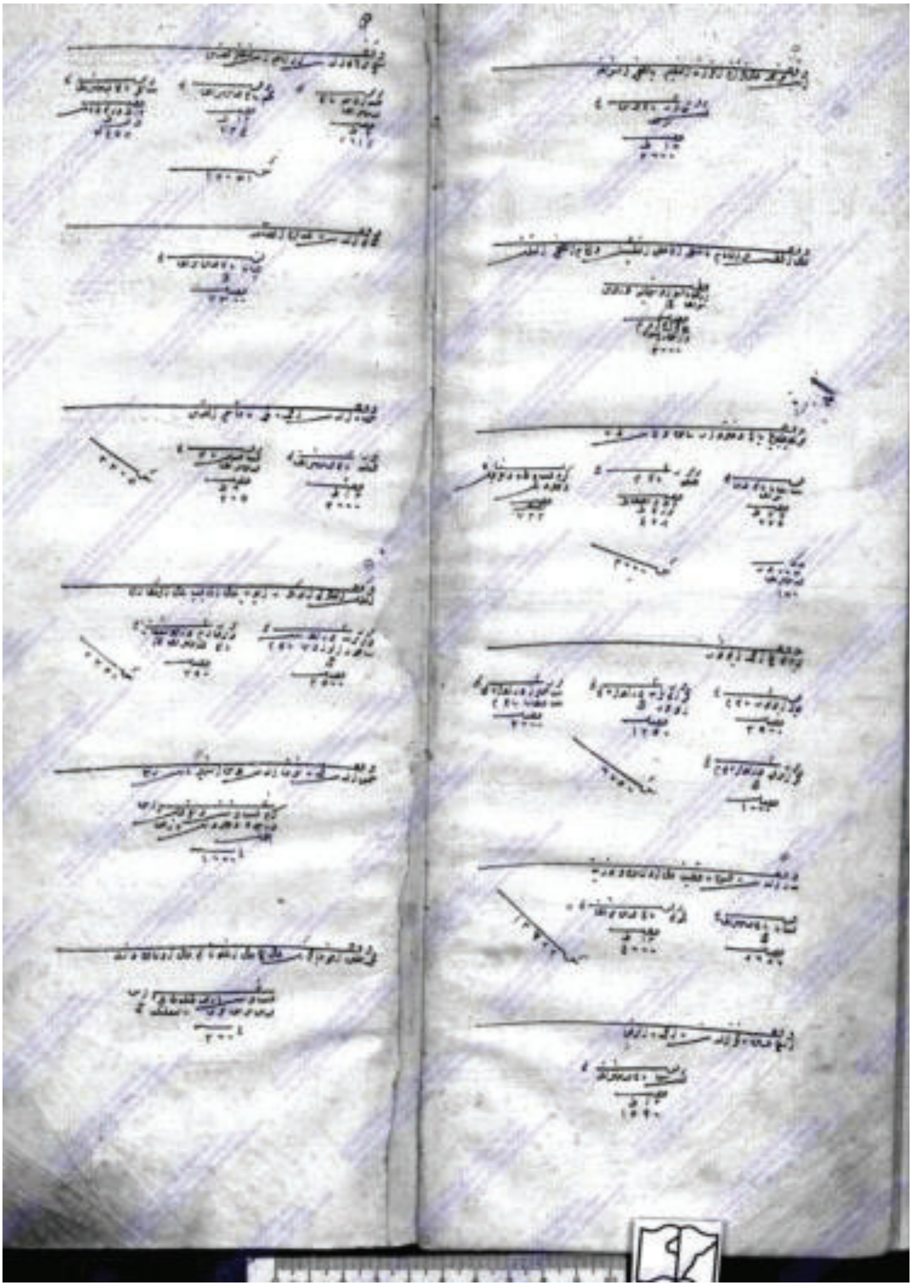
نموذج 8



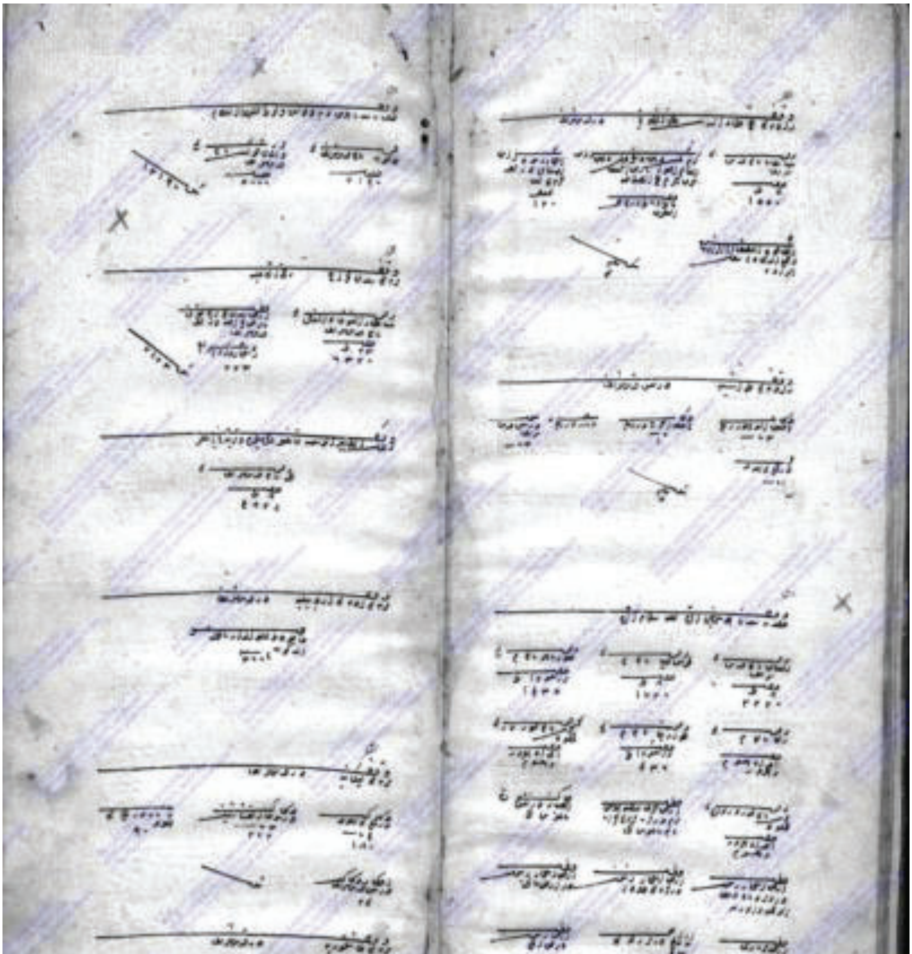
نموذج 7



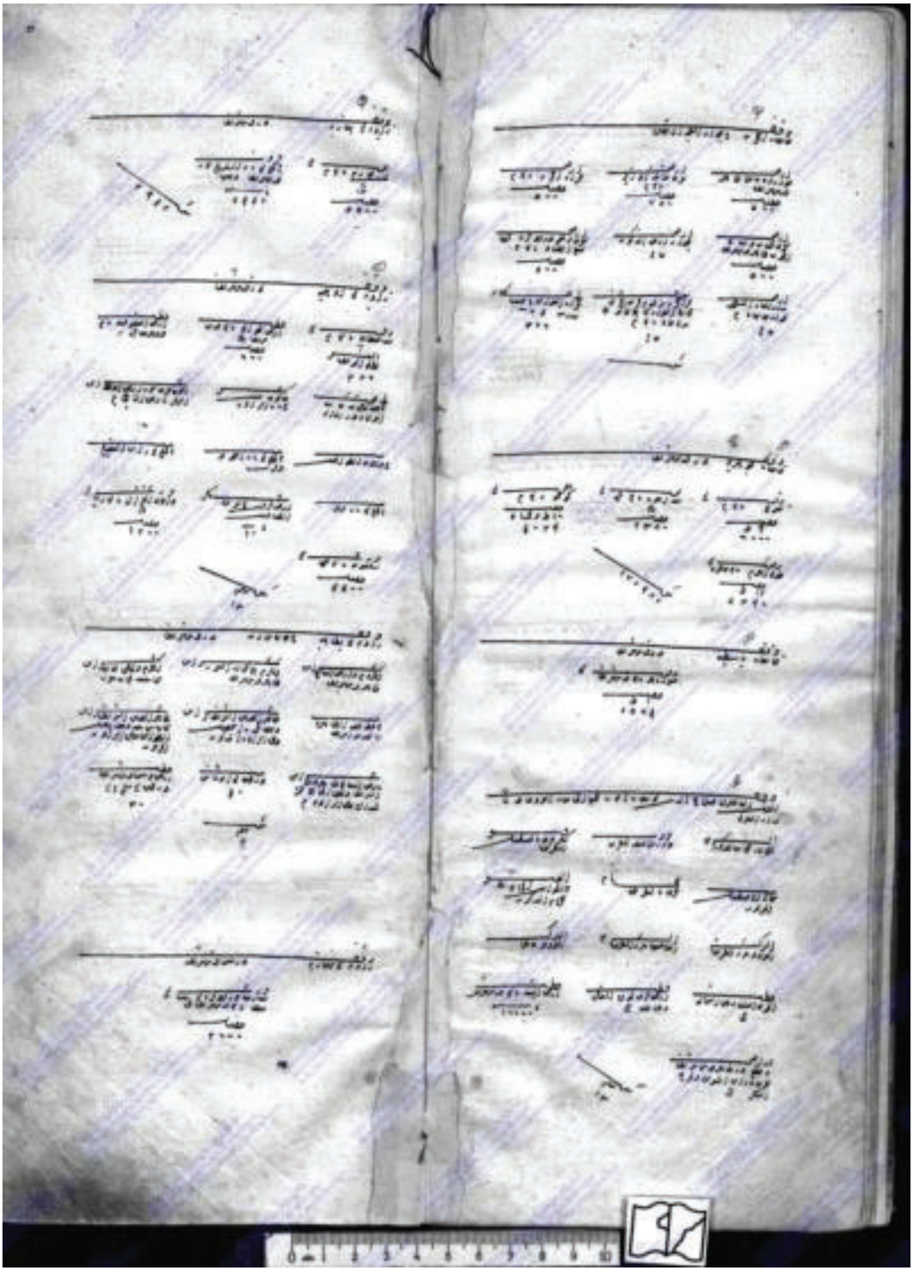
نموذج 6



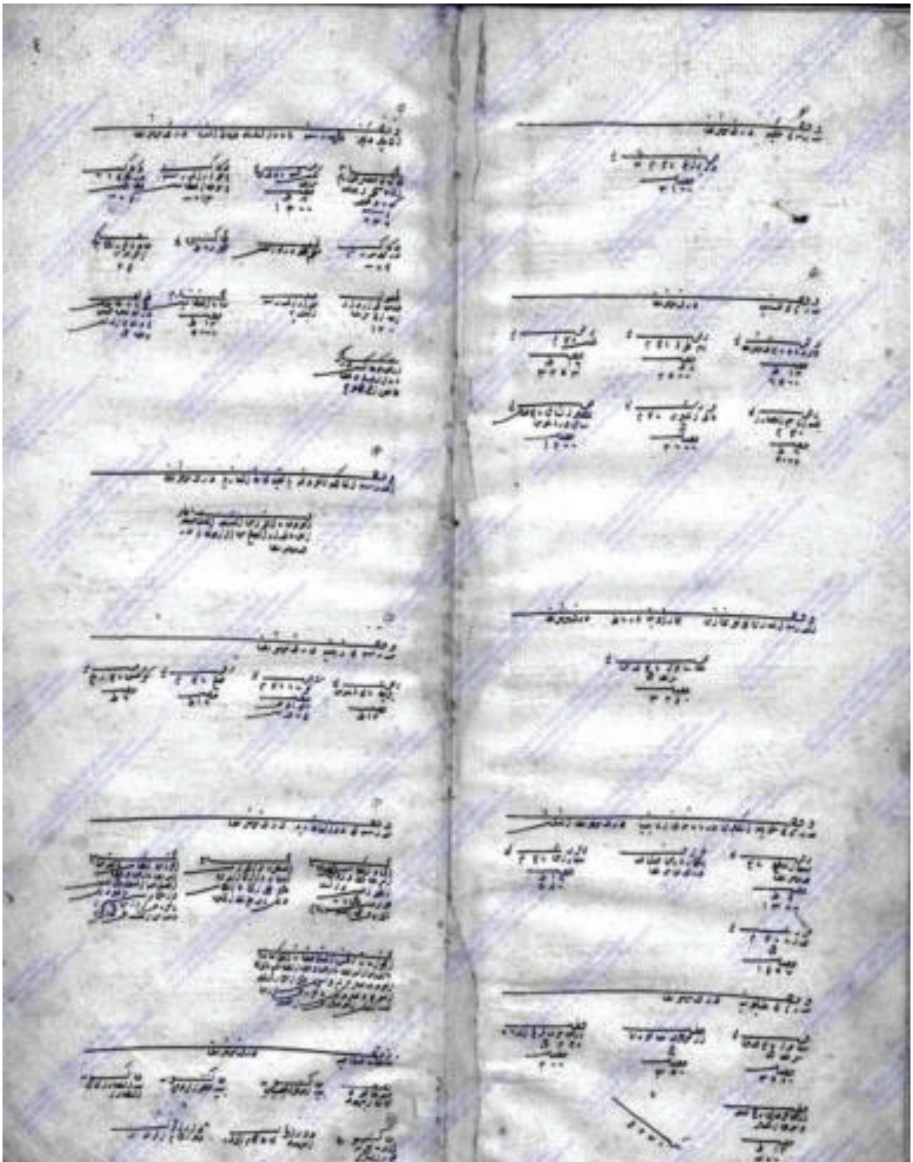
نموذج 5



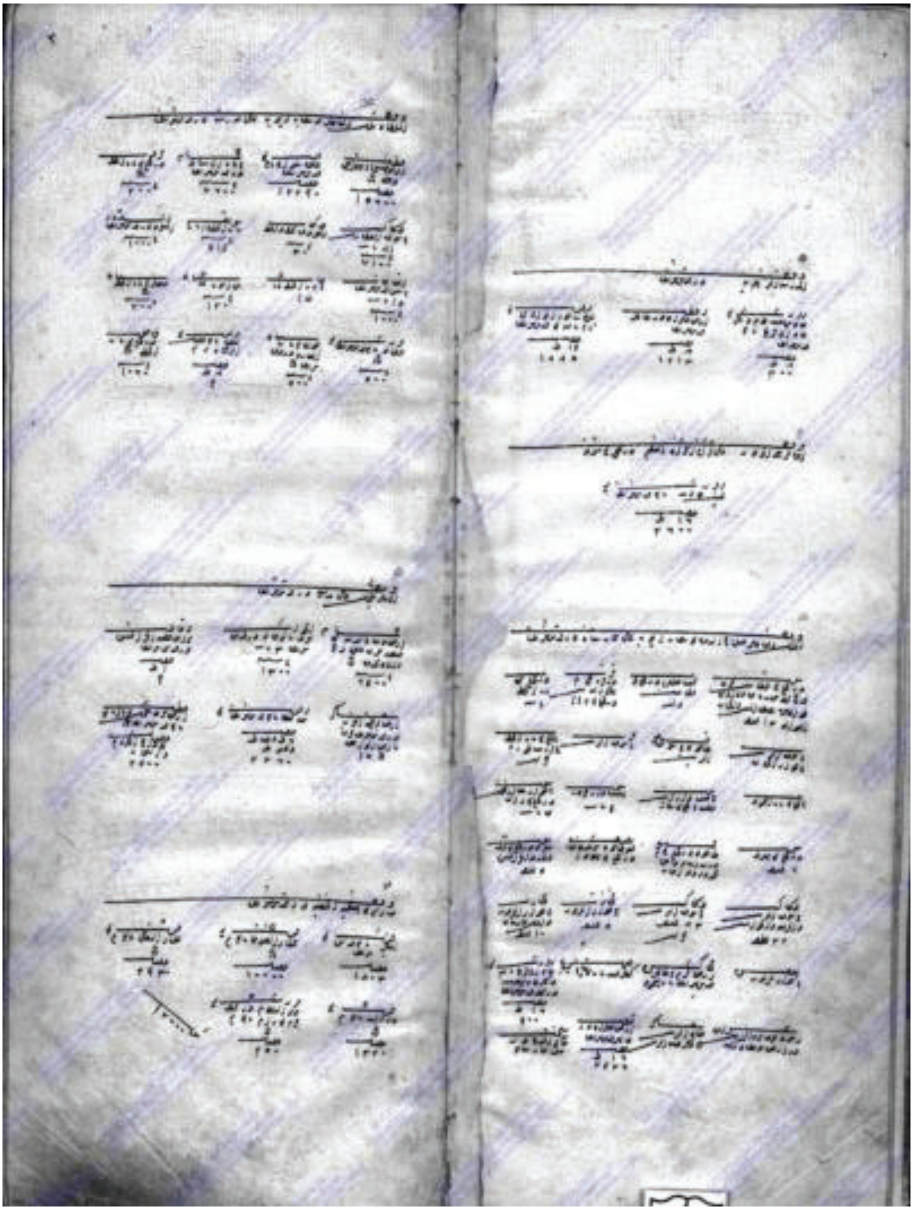
نموذج 4



نموذج 3

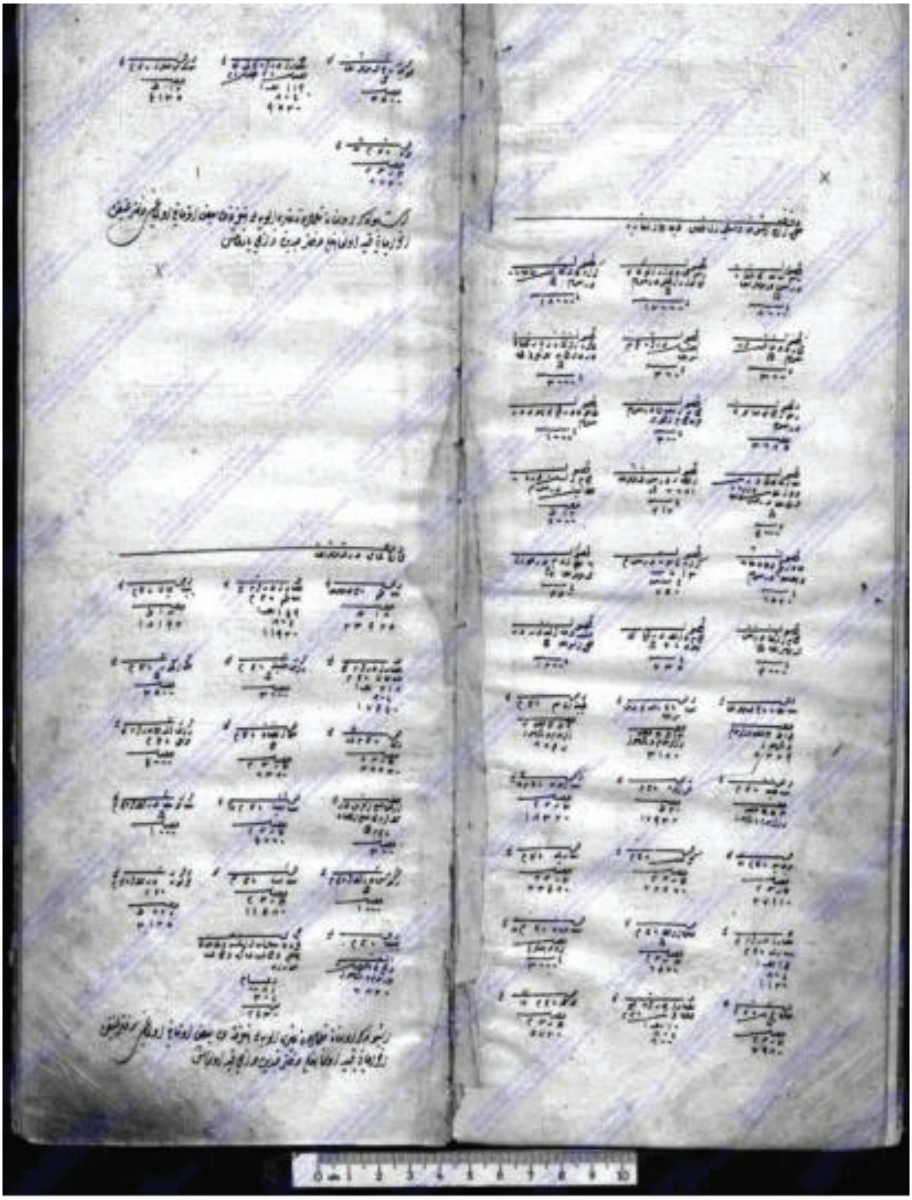


نموذج 2



نماذج من الوثائق:

نموذج 1



1.5. وثائق تشريفات الصدارة
1.6. وثائق الإيالات الممتازة

خ- وثائق أرشيف قصر يلدز

د- الوثائق الخاصة بالمفتشيات والوزارات

1. وثائق وزارة الداخلية.
2. وثائق وزارة الخارجية.
3. وثائق صدارة أوقاف الهمايوني. وتنقسم إلى 13 قسم أهمها:
   3.1. أوقاف التحرير
   3.2. أوقاف الوقفيات
   3.3. أوقاف الخلافة

ذ- وثائق التصانيف الأخرى

1. تصنيف علي آمري
2. تصنيف ابن الأمين
3. تصنيف المعلم جودت
4. تصنيف خط الهمايوني
5. الفرامانات والبرءآت المذهبة
6. المعاهدات

ر- الصور، الخرائط، المشاريع والخطط

الخاتمة

تم التطرق فيما سبق إلى تقسيمات الأرشيف العثماني، وبناء على هذه التقسيمات تم تصنيف الملايين من الوثائق العثمانية، وبما أن القدس كانت وحدة إدارية ضمن الهيكلية الإدارية للدولة العثمانية فقد احتوى الأرشيف العثماني الآلاف من الوثائق التي وثقت لنا تاريخ المدينة وأوقافها وأملاكها، لتكون هذه الوثائق هي السلاح الذي يستطيع الفلسطيني من خلاله تثبيت حقه في الأرض، وسبر غور الأرشيف العثماني بحثا عن الوثائق المتعلقة بالأوقاف والأملاك المقدسية يحتاج إلى جهد ومهارات خاصة.

1.6. دفاتر الصدارة.

1.7. دفاتر الشرطة.

2. **الدفاتر الآمرية:**

2.1. دفاتر التحرير.

2.1.1. دفاتر الطابو.

2.1.2. الدفاتر الآمرية.

2.2. دفاتر التيمار.

ب- دفاتر المالية

1. دفاتر المالية ووثائق الأقسام المرتبطة بها، تندرج تحتها 32 عنوان فرعي لا يتسع المقام لذكرها.

ت- دفاتر الباب العالي

ث- دفاتر أرشيف قصر يلدز

ج- الدفاتر الخاصة بالإيالات الخارجية، النظارات والمفتشيات وأهم أقسامها:

1. الوزارات:

1.1. وزارة الداخلية

1.2. دفتر نظارت الأوقاف الهمايونية وينقسم إلى:

1.2.1. دفاتر أوقاف الحرمين

1.2.2. دفاتر وزارة الأوقاف

1.2.3. دفاتر الصرة

1.3. دفاتر التجارة

تصانيف الوثائق أو الأوراق

ح- وثائق الباب العالي وتنقسم إلى:

1. الوثائق الخاصة بأقلام دائرة الباب العالي.

1.1. مديرية خزائن الأوراق (الإرادة)

1.1.1. 1255–1309

1.1.2. 1310–1334

1.2. وثائق ديوان الصدارة

1.3. وثائق مكتوب الصدارة

1.4. وثائق آمدي الصدارة

الوثائق الأخرى

ويحتوي الأرشيف العثماني إضافة إلى ما سبق ذكره على الآلاف الوثائق المصنفة كالآتي:

الجزء الأول: مصنفات الدفاتر وتنقسم إلى ما يلي:

أ- الدفاتر التابعة للديوان الهمايوني، البابي اصافي والدفاتر الآمرية

1. دفاتر الديوان الهمايوني والباب أصافي.

1.1. دفاتر قلم الديوان

1.1.1. دفاتر قلم الديوان، تحتوي على القرارات، التصاريح، الرخص، البراءآت والفرامانات الصادرة عن دواوين الدولة وخاصة الديوان الهمايوني والسلطان، والتي تعود إلى الفترة الواقعة بين 1475-1838.

1.1.2. دفاتر المهمة، أطلق هذا الاسم على الدفاتر التي قيدت فيها القرارات الاقتصادية، الاجتماعية، العسكرية والسياسية المهمة التي تخص الشؤون الخارجية والداخلية للدولة العثمانية.

1.1.3. دفاتر الشكاية، اشتملت هذه الدفاتر على المواضيع التالية: الشكايات المتعلقة بالمسؤولين الإداريين والعسكريين في الولايات المختلفة، الاعتراضات على قرارات المحاكم، الشكايات المتعلقة بالديون، الخلافات حول الأراضي بين القرويين والشكايات المتعلقة بجباية الضرائب في نظام التيمار.

1.1.4. دفاتر الأحكام، تحتوي على الأحكام الصادرة عن الديوان الهمايوني.

1.1.5. دفاتر التقارير اليومية، تحتوي على القيود اليومية الواردة والصادرة.

1.1.6. دفاتر الدول الأجنبية، هذه الدفاتر تختص بشؤون الدول الأجنبية والأجانب القادمين إلى الدولة العثمانية.

1.1.7. دفاتر الجماعات غير المسلمة، تهتم بشؤون الكنائس والأقليات غير المسلمة من رعايا الدولة العثمانية.

1.1.8. دفاتر الامتياز.

1.1.9. دفاتر المقاولات.

1.1.10. دفاتر النيشان.

1.1.11. دفاتر التنظيمات الخيرية.

1.2. دفاتر التحويل.

1.3. دفاتر الرؤوس.

1.4. الدفاتر الآمدية.

1.5. دفاتر التشريفات.

11. ملك الحاج علي بن عبد الله المستحفظ في قلعة القدس الشريف، وتاريخ ملكيته 964 هجري، وملكيته هي جميع الدار الكائنة في القدس الشريف، وتحديدا في خان المعارض بأعلى رأس درجة المولى، والدار تشتمل على ساحة وبيوت وصهرنج وبئر ومخزن زيت ومرافع ومنافع وحدود شرعية والحدود الأربعة.
12. ملك الحاج سليمان ابن المرحوم علي الرومي القاطن بالقدس الشريف، وتاريخ ملكيته 964 هجري. وملكيته هي جميع الدار الكائنة بالقدس الشريف، في خان باب حطة بالقرب من باب المشاهرة، والدار تشتمل على قسم علوي وقسم سفلي ومنافع ومرافق وأشجار وقصر يمين والحدود الأربعة.
13. ملك الحاج ولي بن الشيخ صالح، وتاريخ ملكيته 959 هجري. وملكيته هي جميع الحصة الكائنة في القدس الشريف والتي تقدر ب 18 ط، وتقع في الجهة السفلى من القدس الشريف وتحديدا في منطقة عقبة الظاهرية في خان عقبة السودان، ويملك أيضا جميع الحاكورة الملاصقة للدار المذكورة. ويملك أيضا جميع الحصة الواقعة في القدس الشريف وتقدر مساحتها ب6 ط، وهي جزء من الدار المذكورة.
14. ملك الحاج ولي ابن الشيخ صالح، وتاريخ ملكيته 959 هجري. وملكيته هي جميع الدار الكائنة بمدينة القدس الشريف، وتحديدا في محلة عقبة السودان.
15. ملك الحاج ولي بن صالح الرومي القطاني القاطن في القدس الشريف، وتاريخ ملكيته 940 هجري. وملكيته هي جميع الدار الكائنة بالقدس الشريف، وتحديدا في محلة عقبة السودان. والدار تشتمل على بيت سفلي وبيت علوي، وسطح وغيره.
16. ملك القاضي أحمد الديري، وتاريخ الملكية 967 هجري. وملكيته هي كرم عنب وتين وسفرجل وغيره في أرض البقعة.
17. ملك القاضي سعد الدين ابن المهندس، وتاريخ ملكيته 922 هجري. وملكيته هي مزرعة بيت كيسا في الملحة الصغرى التابعة للقدس الشريف. وبلغت مساحة الحصة 12 ط. ويملك حصة في قرية العيسوية وتقدر مساحتها ب6 ط.
18. ملك جمال الدين بن عبد الله السامري، وتاريخ ملكيته 805 هجري. وملكيته هي مزرعة مرج الغرب التابع للقدس الشريف.
19. ملك محي الدين خليفة بن عبد الكريم القاطن في القدس الشريف، وتاريخ ملكيته 967 هجري. وملكيته هي جميع الحاكورة الكائنة في القدس الشريف، وتحديدا في باب العامود بخط القناطر.
20. ملك الحاج حسين بن عبد الله الرومي القاطن في القدس الشريف، وتاريخ ملكيته 964 هجري. وملكيته هي جميع الدار الكائنة في القدس الشريف، وتحديدا بخان باب حطة. والدار مشتملة على منافع ومرافق والحدود الأربعة.
21. ملك الحاج علي بن عبد الله مستحفظ قلعة القدس الشريف، وتاريخ ملكيته 964 هجري. وملكيته هي جميع الدار الكائنة بالقدس الشريف، وتحديدا في خان المعارض على رأس درج المتولى، وتشتمل على ساحة وبيوت وصهرنج وبئر ومخزن زيت ومرافق ومنافع أخرى.

90.وقف سراج الدين محمد وشقيقة العلمي

91. وقف الشيخ شهاب الدين أحمد بن زين الدين عبد الرحمن المشهور بقاضي الخليل التميمي

الأملاك (الوثائق في آخر التقرير)

1. ملك الحاج سليمان بن علي الرومي القاطن في القدس الشريف بموجب سند ملكية يعود لتاريخ 964 هجري. الدار الكائنة في القدس الشريف في خان باب حطة بالقرب من باب المشاهرة (الساهرة) المشتملة على طابق علوي وطابق سفلي ومنافعها ومرافق وأشجار وقصر (يمين) وحدود أربعة.
2. ملك الحاج مصطفى محمد تشاوش قلعة القدس الشريف وسليمان بن علي وخليل بن علي وإلياس بن علي القاطنين في القدس الشريف، وتاريخ ملكيتهم هو 960 هجري. ملكيتهم هي جميع الدار القائمة في القدس الشريف قرب خان القطانين، والمشتملة على منافع وغير ذلك.
3. ملك الحاج علي هاشمي باش في العمارة العامة العامرة، وتاريخ ملكيته 963 هجري. ملكيته هي جميع الحصة الكائنة في القدس الشريف، وقدرها 18 ط من الدار في جهة القدس الشريف السفلى، في العقبة الطاهرية بخان عقبة السودان، بالإضافة إلى جميع الحاكورة الملاصقة للدار المذكورة.
4. وأيضا حصة أخرى قدرها 6 ط من الدار المذكورة وتاريخ ملكيتها 964 هجري.
5. ملك الحاج ولي بن صالح الرومي القاطن في القدس الشريف، وتاريخ ملكيته 940 هجري. وملكيته هي جميع الدار الكائنة في القدس الشريف، في محلة عقبة السودان، والدار تشتمل على بيت سفلي وعلوي وسطح وغيره.
6. ملك القاضي أحمد الديري، وتاريخ ملكيته 967 هجري. وملكه هو كرم عنب وتين وسفرجل وغيرها في أرض البقعة الموقوفة على وقف الخانقاه.
7. ملك القاضي سعد الدين ابن المهندس، وتاريخ ملكيته 922 هجري. وملكيته هي مزرعة في بيت كيسا في قرية المالحة الصغرى التابعة للقدس الشريف، وأيضا حصة قدرها 6 ط في قرية العيسوية التابعة للقدس.
8. ملك جمال الدين بن عبد الله السامره (لعله الصامت)، وتاريخ ملكيته 805 هجري، وملكيته هي حصة مقدارها 20 ط في مزرعة مرج الغرب أو برج عرب التابعة للقدس الشريف.
9. ملك محي الدين خليفة بن عبد الكريم القاطن في القدس الشريف، وتاريخ ملكيته 967 هجري. وملكيته هي جميع الحاكورة الكائنة في القدس الشريف، في باب العمود بخط القناطر، حصر مع ما بها من القراص والصهرنج وحدوده الأربعة.
10. ملك الحاج حسين بن عبد الله الرومي القاطن بالقدس الشريف، وتاريخ ملكيته 964 هجري. وملكيته هي جميع الدار الكائنة في القدس الشريف، في خان باب حطة، والدار تشتمل على منافع ومرافق وحدود أربعة.

66.وقف وجوه الدين على الفقراء

67.وقف الناصري محمد بن محمد المشهور بابن ابي والي (الدكري)

68.وقف أمير الأمراء الكرام أحمد باشا الأمير السابق بدمشق

69.وقف كاظم بيك ابن كزل أحمد على الشيخ علاء الدين علي الخلوتي

70.وقف محمود صووانجي على رباط المذكور

71. وقف علاء الدين الناصري

72. وقف الأمير ولي الذكر (الدكري) على أولاده

73. وقف سنان بن عبد الله السباهي المشهور

74. وقف شكرياني بنت عبد الله عتيقة المرحوم إبراهيم الشهير بابن غافر

75. وقف الست أمينة بنت الزيني عمرو

76. وقف المرحوم شجاع بن عبد الله السباهي على مولانا شيخ الإسلام الحاج محي الدين الإمام

77. وقف عبد الباسط بن عبد القادر بن عبد الرزاق السفردي (الأسعردي)

78. وقف القاضي علاء الدين بن المرحوم بدر الدين حسن ابن الدويك

79. وقف الشيخ الإمام شمس الدين العجمي الواعظ بالقدس الشريف

80.وقف خديجة بنت نصوح الرومية الاسطنبولية

81. وقف عمدة الراسخين وزينة الصالحين علي الله الشيخ شهاب الدين أحمد الدجاني

82.وقف رباط الحموي على الفقراء والمجاورين

83.وقف الأمير ولي الذكر (الدكري) على أولاده

84.وقف سلطان جكمك على قراءة ما تيسر

85.وقف بدر الدين حسن بن زين الدين عبد الرحمن بن قطينة

86.وقف المرحوم عز الدين خليل بن حاجي محمد الشهير بابن زادا

87.وقف بيرم بيك (جاويش) ابن مصطفى عن زعماء لواء القدس الشريف

88.وقف الملك شرف الدين عيسى بن سيف الدين أبو بكر بن أيوب

89.وقف دار الحديث في القدس الشريف

43. وقف شهاب الدين أحمد بن محمد بن كاظم

44. وقف جمال الدين بن عبد الله الصمد

45. وقف الشيخ برهان الدين إبراهيم

46. وقف الملك صلاح الدين على الشيخ أحمد ابن أبو بكر

47. وقف ناصر الدين محمد بن شهاب الدين أحمد بن الراز

48. وقف الشيخ محمد بن موسى بن عمران

49. وقف شهابي أحمد بن فخر الدين محمد بن محمد الحكرمي على جهات البر

50. وقف مهيب الدين بن علاء الدين بن علي بن الراز

51. وقف صدر الدين بن أحمد بن عبد الملك الموصلي

52. وقف قيماس بن عبد الله على الشيخ عبد العزيز

53. وقف الناصري محمد بن الشهابي أحمد بن الناصري محمد الشهير العتوري

54. وقف سيف الدين عيسى بن حسين بن أبي الكاظم الهكاري

55. وقف محمد بن أبي الكاظم بن محمد الهكاري على نفسه ثم على أولاده

56. وقف الأمير سيف الدين عيسى بن حسين على التربة والمسجد

57. وقف السيفي منجك على الشيخ علي بن أحمد البدري

58. وقف الشيخ سلمية ولي الله

59. وقف مصطفى إسكندر باشا على فقراء الخلوتية

60. وقف السيد أحمد بن علي الرومي

61. وقف الصدقات الحكمية

62. وقف المرحوم محمد آغا (الطواشي) على مصالح التربة والمكتب

63. وقف السلطان أبو المعالي قلاوون على رباطات (الرباط المنصوري) في القدس

64. وقف عبد الغني الاسفردي (الأسعردي) جامع المدرسة الخانقاة الأسعردية الكائنة بالقدس الشريف على نفسه أيام حياته ثم من بعده على ذريته

65. وقف سيف الدين عيسى بن حسين بن أبو الكاظم الهكاري

19. وقف الخانقاة الجوهرية

20. وقف الخانقاة العمرية بجوار المسجد الأقصى

21. وقف الزاوية البهمازية أو المهمازية في مركز القدس الشريف

22. وقف الزاوية البسطامية في خان بني زيد

23. وقف الزاوية الأدهمية

24. وقف زاوية المغاربة

25. وقف نبي الله سيدنا موسى عليه السلام

26. وقف الزاوية الطواشية

27. وقف الشيخ علاء الدين على الخلوتي (المئذنة الحمراء)

28. وقف تاشتمورية (المدرسة والتربة الطشتمرية)

29. وقف التربة الجيلانية

30. وقف تربة الدنيا الأردبيلية

31. وقف الملك الطاهر أبو سعيد كانسو على مسجده وتربته

32. وقف تربة سعيد (الشيخ) جراح

33. وقف سيدنا موسى ويونس ولوط عليهم السلام

34. وقف الشيخ حسين بن فخر الدين بن أحمد بن الرضا

35. وقف بدر الدين بن حسن بن حسن بن قطبين (الأنصاري) على أولاده وذريته

36. وقف تربة الشيخ أحمد أبو ثور

37. وقف مراد جلبي بابا

38. وقف على خطيب وإمام المسجد الأقصى وقبة الصخرة

39. وقف ابن مزهر على قراءة القران العظيم بالصخرة المشرفة

40. وقف محمد جلبي أخو حاجي بيك على شيخ علال الخلوتي ثم على أولاده ونسله

41. وقف شمس الدين محمد بن شرف الدين موسى الشهير بابن ربيع

42. وقف الملك العادل أبو بكر بن أيوب على الحاجب علي الهكاري

تأسست باسم الأنبياء، فمنها وقف سيدنا موسى عليه السلام، وكذلك وقف السلاطين ومنها وقف السلطان الأشرف قايتباي، هذا فضلا عن أوقاف الأمراء، كوقف الأمير منجك الذي خصص للإنفاق على المدرسة المنجكية.

أمثلة أوقاف بيت المقدس

ومن أمثلة أوقاف القدس كما وردت في الوثائق العثمانية: (هذه الأوقاف مستخرجة من الوثائق الملحقة في آخر التقرير).

1. أوقاف قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى وجامع المغاربة
2. وقف الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب على بيمارستان دار القدس الشريف
3. وقف المدرسة المزهرية
4. وقف المدرسة المعظمية الحنفية
5. وقف المدرسة المنجكية
6. وقف السلطان الملك الناصر يوسف بن أيوب على مدرسته
7. وقف المدرسة الطولونية
8. وقف مدرسة السلامية الكبرى في باب شرف الأنبياء
9. وقف المدرسة البدرية لولو غازي مع زاوية ورباط
10. وقف المدرسة الحسنية
11. وقف المدرسة الملكية
12. وقف الخانقاة الصلاحية
13. وقف المدرسة الزمنية
14. وقف المدرسة الغادرية
15. وقف المدرسة المالكية المعروفة بقبة عمارة المغاربة (الأفضلية)
16. وقف الأمير علاء ومدرسته في باب السلسلة، ورباطه نساء دار
17. وقف الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، جامع الخانقاه المعروف قديما بدار البرك
18. وقف خانقاة الباسطية

توجد الوثائق الخاصة بأملاك القدس وأوقافها في أرشيفات عديدة في كل من إستنبول وأنقرة، وأهم هذه الوثائق هي دفاتر المسوحات العثمانية التي كتبت منذ بداية الوجود العثماني في القدس خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، وأهم هذه الأرشيفات على الاطلاق أرشيف القيود القديمة الموجود في أنقرة، وهو أرشيف مختص بوثائق الملكية والأوقاف، فكانت الدولة العثمانية تعمل على تسجيل ملكيات الأراضي وحقوق التصرف بها، وذلك وفق قواعد وأصول كانت متبعة في ذلك الوقت، وقد سميت الدفاتر التي دونت فيها هذه الأمور بدفاتر التحرير أو الدفاتر الخاقانية، وهدفت الدولة من وراء اعدادها إلى تسهيل عملية إدارة الدولة من النواحي العسكرية والمالية والإدارية، من خلال ضبط الضرائب والموارد المالية للدولة، فشكَّلت هذه الدفاتر العصب الأساسي لها، واحتوت هذه الدفاتر على معلومات مفصَّلة عن أملاك وأوقاف القدس في فترة زمنية محددة حسب تاريخ كل دفتر، فحُصِرت في هذه الدفاتر أعداد المكلفين بأداء الضرائب أو الرجال الذين يسكنون القدس في تاريخ إعداد كل دفتر، ومن الممكن العثور في هذه الدفاتر أيضا على حجم العقارات والأراضي التي يملكها كل شخص في القدس. إضافة إلى ذلك وثقت الدفاتر الأوقاف التي وجدت في القدس، من حيث مصادر تمويلها ونظامها الحقوقي والإداري، فمن ناحية تحديد أصحاب الأملاك والأوقاف في القدس تعد هذه الدفاتر المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في هذه المهمة.

ويوجد في أرشيف القيود القديمة مجموعة من الدفاتر المسمية دفاتر أوقاف القدس الشريف، وهذه الدفاتر تبدأ بذكر قانون الدولة الخاص بالأراضي، ومن ثم تأتي مقدمة، ويتبعها توقيع السلطان، ومن أشهر هذه الدفاتر، دفتر يعود إلى زمن السلطان سليمان القانوني، حيث حصر فيه الأوقاف والملكيات التي كانت في القدس في زمن السلطان سليمان القانوني، وذكرت فيه أيضا مصادر تمويل أوقاف القدس، وذكر في الدفتر أيضا العديد من الأملاك الشخصية مع ذكر تفاصيل أصحابها.

وقد وجب التنويه إلى أن دفاتر أوقاف القدس بالرغم من أهميتها لا تحتوي على جميع أوقاف القدس، ولذلك فإن هناك دفاتر ووثائق أخرى نستطيع من خلالها حصر أوقاف وأملاك القدس، ولعل أهم هذه الدفاتر هي دفاتر المفصَّل وتعود أهميتها لكونها قريبة من حيث التاريخ إلى تاريخ إعداد دفاتر أوقاف القدس؛ فيمكن اعتبار دفاتر أوقاف القدس ودفاتر التحرير مكملة لبعضها البعض في موضوع ملكيات وأوقاف القدس.

فالوثائق تبين أنه وجد في بيت المقدس أوقاف أُنشأت باسم الأنبياء والسلاطين والملوك والأمراء وشيوخ الطوائف، مثلا الوقف الذي يحمل اسم الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب مؤسس الدولة الأيوبية، والذي خصص دخله لسداد نفقات مستشفى البيمارستان الصلاحي، أما الأوقاف التي

مــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2022، 22(1): 105–132
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1141855

تقرير: الملكيات والأوقاف في مدينة بيت المقدس والمسجد الأقصى

عيسى بريجية*

ملخص: اتخذ الصراع على الأرض بين الفلسطينيين والاحتلال الصهيوني عدة جوانب، لعل من أهمها إثبات الأحقية في الأرض. ولـــمَّا شكَّلت الملكيات والأوقاف بكافة أشكالها في فلسطين جزءا مهما لقدسية أراضيها، تطلب الأمر من الفلسطينيين اللجوء إلى تثبيت وتوثيق جميع الأوقاف والأملاك الإسلامية والمسيحية على حد السواء لحمايتها من المصادرات والاعتداءات الإسرائيلية. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف يتطلب الأمر البحث في الأرشيف العثماني الذي يعد المصدر الأساسي في هذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: مدينة بيت المقدس، القدس، المسجد الأقصى، الملكيات، الأوقاف.

Property and Awqaf in Bayt al-Maqdis and al-Aqsa Mosque

ABSTRACT: *The conflict over the land between Palestinians and the Zionist Israeli occupation has taken several aspects, perhaps the most important of which is to establish entitlement over the land. Since the properties and Awqaf/ endowments in all their forms in Palestine constitute an important part of the holiness of its lands, it required the Palestinians to resort to establishing and documenting all Islamic and Christian endowments and properties alike to protect them from Israeli confiscations and attacks. In order to achieve this goal it is necessary to search in the Ottoman Archives, which is the main source on this subject.*

KEYWORDS: *Bayt al-Maqdis, Jerusalem, al-Aqsa Mosque, Properties, Waqf.*

المقدمة

إن الوثائق التي يزخر بها الأرشيف العثماني في أنقرة تعد مصدرا رئيسيا في التوثيق لمئات الأملاك والأوقاف الفلسطينية، فقد اشتملت هذه الوثائق على العديد من الأدلة التي وثقت قضايا البيع والشراء والتأجير والرهن، كما تضمنت العديد من الوقفيات مع تحديد أصحابها وحدودها وأنواعها.

ومن الجدير ذكره أن نُلْفت إلى أن ما سبق وما سيأتي ذكره لاحقا في الوثائق المدرجة، فقد سبق بيان أهمية الوثائق العثمانية في تثبيت الحق الفلسطيني في أراضي الملك والوقف، إلا أن عملية استخراج وتمحيص هذه الوثائق من الأرشيف العثماني ليس بالأمر السهل، فإن ذلك يتطلب الغوص في ملايين الوثائق العثمانية وتحليلها بعناية ودراية، كما يتطلب بذل الكثير من الوقت والجهد.

* حاصل على دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، أنقرة/ تركيا. issa.zawahra@yahoo.com

16 انظر: باقر عبد الكاظم علي القراوي، وطيبة جواد حمد المختار، ***ماهية مبدأ الصحيفة البيضاء في خلافة الدول في المعاهدات***، مجلة المحقق للعلوم القانونية والسياسية، عدد4، السنة التاسعة، 2017، ص180.

17 انظر: جورج زيمل، ***فلسفة النقود***، ترجمة: عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020، ص80-85؛ طارق محمد الأعرج، ***اقتصاديات النقود والبنوك***، بدون ناشر وسنة نشر، ص11.

18 انظر: النقود الفلسطينية عبر العصور، وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا) https://info.wafa.ps/ar_page

19 راجع مداخلة الأستاذ أحمد عمر القاروط، الإدارة المالية والنقدية، مؤتمر وعد الآخرة، منشورة على الانترنت.

20 المرجع السابق.

21 انظر: السياسة النقدية في ظل غياب عملة وطنية وفي ظل مجلس عملة في الضفة الغربية وقطاع غزة، معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس)، أيلول/2000م، ص17-18.

4- توصيات هذا المؤتمر تعتبر "تجربة أولية" أو "مسودة أولى" بحاجة لمزيد من الدراسة والتحليل الأدق والمتخصص، للخروج بخطط وتوصيات يمكن الاعتماد عليها في التخطيط لإدارة مرحلة التحرير.

5- توجيه المزيد من الدراسة للمسائل القانونية والسياسية والمالية التي ناقشها المؤتمر، للخروج بتوصيات وخطط عمل واضحة في هذه الميادين.

6- عقد المزيد من المؤتمرات واللقاءات التشاوية للتدارس في إدارة مرحلة تحرير فلسطين وما بعد التحرير، وضرورة البناء على نتائج وتوصيات المؤتمرات السابقة، بحيث يأخذ اللاحق من السابق، بغض النظر عن الجهة المنظمة.

الهوامش

1 انظر: ابن عاشور، ***التحرير والتنوير***، تونس: الدار التونسية، 1984، ج16، ص29.

2 انظر: سيد قطب، ***في ظلال القرآن***، دار الشروق، ج4 ص2214، يقول:"ولقد صدقت النبوءة ووقع الوعد، فسلط الله على بني إسرائيل من قهرهم أول مرة، ثم سلط عليهم من شردهم في الأرض، ودمر مملكتهم فيها تدميرا... ولا ينص القرآن على جنسية هؤلاء الذين سلطهم على بني إسرائيل، لأن النص عليها لا يزيد في العبرة شيئا. والعبرة هي المطلوبة هنا. وبيان سنة الله في الخلق هو المقصود. فأما إذا عاد بنو إسرائيل إلى فساد في الأرض فالجزاء حاضر والسنة ماضية: "وإن عدتم عدنا". ولقد عادوا إلى الإفساد فسلط الله عليهم المسلمين فأخرجوهم من الجزيرة كلها. ثم عادوا إلى الإفساد فسلط عليهم عبادا آخرين، حتى كان العصر الحديث فسلط عليهم "هتلر ولقد عادوا اليوم إلى الإفساد في صورة "إسرائيل" التي أذاقت العرب أصحاب الأرض الويلات. وليسلطن الله عليهم من يسومهم سوء العذاب، تصديقا لوعد الله القاطع، وفاقا لسنته التي لا تتخلف.. وإن غدا لناظره قريب".

3 انظر في موقعه على الانترنت: مقال: آيات إفساد بني إسرائيل وتفسيرها. www.al-qaradawi.net/node/3598

4 انظر بحث حسين راشد العمري، وعد الآخرة نزول المسيح عيسى عليه السلام لينهي طغيان اليهود وإفسادهم www.researchgate.net/publication/343976672

5 مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ***صحيح مسلم***، بيروت: دار الكتب العلمية، حديث رقم 2944، ج4، ص 2266.

6 انظر: مصطفى مسلم، ***معالم قرآنية في الصراع مع اليهود***، دمشق: دار القلم، ط2، 1999، ص210. وانظر كذلك : طارق السويدان، ***فلسطين: التاريخ المصور***، الكويت: شركة الإبداع الفكري للنشر والتوزيع، 2004، ص421-422.

7 الشعراوي، ***تفسير الشعراوي***، القاهرة: مكتبة الأسرة، 1992، 8789/14؛ عبد الكريم الخطيب: ***التفسير القرآني للقرآن***، القاهرة: دار الفكر العربي، (بلا تاريخ)، 8 /455؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، **الشخصية اليهودية من خلال القرآن: تاريخ وسمات ومصير**، دمشق: دار القلم، ط1، 1998، ص341؛ بسام نهاد جرار، ***زوال إسرائيل 2022 نبوءة قرآنية أم صدف رقمية؟***، لبنان: مكتبة البقاع الحديثة، 1993، ص91.

8 الموقع الالكتروني لوكالة الصحافة الفلسطينية (صفا) https://safa.ps/p/312955، 2021/9/23؛

9 أخذت توصيات المؤتمر من الموقع الإلكتروني لوكالة الصحافة الفلسطينية (صفا) على الانترنت، وتم نشرالتوصيات كذلك في العديد من المواقع الإخبارية غيرها. 23/ 9/ 2021، https://safa.ps/p/313372.

10 انظر: قناة الدكتور عصام عدوان على يوتيوب، 2021/10/7م، www.youtube.com/c/adwanissam

11 هل يجوز قتل الأسرى؟ الموقع الإلكتروني للدكتور يوسف القرضاوي (al-qaradawi.net) تم نشره بتاريخ 2/ 9/ 2017.

12 انظر: شريف عبد الحميد رمضان، ***الاستخلاف الدولي وأثره على المعاهدات الدولية***، القاهرة: دار النهضة العربية، 2012، ص62.

13 انظر: موقع وزارة الخارجية الإسرائيلية، وثيقة الاستقلال، تاريخ الاستفادة من الموقع 2021/11/24م، www.mfa.gov.il/mfaar/keydocuments/independencedeclaration

14 انظر: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية "مدار"، المصطلحات: وثيقة الاستقلال، تاريخ الاستفادة من الموقع 2021/11/25. . www.madarcenter.org

15 انظر: علي سبتي بطي، ***التوارث الدولي في المعاهدات الدولية*** (رسالة ماجستير)، جامعة الشرق الأوسط، كلية الحقوق، 2015، ص 6.

يفترض أن يصدر عملته بشكل كامل من الاحتياطي الأجنبي من العملات بخلاف عمل المصرف المركزي، أي أنه لا يمكن لمجلس العملة أن يخلق النقود، ويكون سعر الصرف لعملته ثابتاً مقابل العملة الأجنبية، ويكون مجلس العملة جاهزاً لشراء وبيع عملته بسعر صرف ثابت وفي الوضع الأمثل، فإن العملة الركيزة هي بمثابة عملة الشريك التجاري الرئيسي.

ويحتفظ مجلس العملة بجزء معين من احتياطيه على شكل أوراق نقدية (من العملة الركيزة) وذلك لتلبية وسد طلب السوق المحلي من هذه الأوراق.[21]

ثانياً: إدارة الموارد وتشجيع الاستثمار

يظهر من التجارب التاريخية السابقة لانهيار الدول أو الانظمة وقيام دول أخرى مكانها، حاجة الدول الجديدة إلى جهود إعمار وإعادة إعمار وإنشاء بنى تحتية وطرق وجسور وشبكات نقل مما يتطلب جهوداً استثمارية ضخمة ومشاركة واسعة من الأفراد والدول في هذا المجال. وعمليات الإعمار وإنشاء البنى التحتية هذه قد تشكل فرصة لبعض الجهات الداعمة لفلسطين وتحررها وتقدم العون والمساندة لهذا الشعب وأبنائه إضافة لتحقيق الأرباح والمكاسب المادية لهذه الجهات، إلا أن عمليات الإعمار هذه قد تشكل مدخلاً لبعض الدول الاستعمارية ومحاولات فرض النفوذ والسيطرة على المفاصل الحساسة في هذه الدولة الناشئة بعد التحرير. لكل ما سبق يجب الانتباه لمسألة الإعمار ومشاريعها ومتابعتها بصورة تحقق المكاسب الاقتصادية والاجتماعية والسيادية لمرحلة ما بعد التحرير. ولهذا طلبت توصيات المؤتمر أن يتم: "تشجيع أصحاب رؤوس الأموال من الفلسطينيين للمساهمة في عمليات الإسكان والتشغيل والاستثمار".

الخاتمة

وتشمل النتائج والتوصيات على ما يلي:

1- يعتبر "مؤتمر وعد الآخرة" والتوصيات الصادرة عنه، مبادرة متقدمة في التخطيط لتحرير فلسطين وبيت المقدس، فقد سعى المؤتمر لمحاولة رسم مستقبل هذه الأرض المباركة بعد التحرير.

2- هدف مؤتمر وعد الآخرة تقديم تصورات أولية عن مرحلة تحرير فلسطين ومرحلة ما بعد التحرير في الجوانب السياسية والقانونية والمالية، وقضايا اللاجئين وملكية الأراضي وإصدار العملة وغيرها من المسائل المحورية في تلك المرحلة.

3- اتسمت بعض التوصيات الصادرة عن المؤتمر بالوضوح والرصانة، في حين أن بعضها غلب عليه الصياغة العاطفية وغير الدقيقة.

يجب أن يحصل توزيع للجنيه الفلسطيني الجديد في وقت حاسم لمنع تدهور الأمور، ويجب إحلاله للاستخدام الداخلي منذ الآن ليعتاد الناس عليه. كما يمكن الاتفاق مع إحدى الدول العربية المجاور لإحلال عملتها بشكل مؤقت في الفترة الانتقالية. وبكل الأحوال يوصي المؤتمر الشعب الفلسطيني بعدم الاحتفاظ بالشيكل، وتحويل مدخراتهم إلى الذهب أو الدولار أو الدينار.

وبهذا يظهر أن توصيات المؤتمر تقترح بديلين رئيسين للنقد المتداول في السوق في تلك المرحلة:

1. الجنيه الفلسطيني: يلاحظ أن هذا المقترح وإن كان يعطي قدراً من الاستقلالية والثبات للنظام المالي والنقدي القائم، إلا أنه يتطلب جهداً كبيراً في عملية إصدار هذا الجنيه وتولي جهة سيادية عملية الإصدار والطباعة والسك والإشراف عليها، كما أن أحد أبرز صفات النقد تحقق شرط "القبول العام" وهو ما قد يصعب تحقيقه في هذا الاقتراح.[17]
2. استخدام عملة إحدى الدول المجاورة: مثل أن يتم استخدام الدينار الأردني أو الجنيه المصري، وهذا الاقتراح يسهل تطبيقه إذا تم التفاهم والتنسيق مع إحدى الدول المجاورة واعتماد عملتها في المرحلة الانتقالية خاصةً.

ومن الواضح أن الحديث عن استخدام الجنيه الفلسطيني كإسم وصفة رمزية، ولا يُقصد به الجنيه الفلسطيني السابق الذي كان يتم التعامل فيه في زمن الانتداب البريطاني، فقد كان ذلك الجنيه كما توضح المصادر يطبع في لندن ويصدر بفئات مختلفة أشكالها ونظام الكتابة عليها واحد تقريباً في جميع الفئات؛ فقد كتب على الجنيه الورقي الفلسطيني باللغات الثلاث (العربية، العبرية، الانجليزية) (إن ورق النقد نقد قانوني لدفع أي مبلغ كان)، وعلى الوجه الأول من جهة اليسار رسم قبة الصخرة؛ وبالمقابل على اليمين شكل دائري مزخرف من الجوانب، وعلى الوجه الخلفي للجنيه زخرفة فيها ثلاث دوائر، في الوسطى منها قلعة القدس وتحتها كتب بالإنكليزية (One Palestine pound) جنيه فلسطيني واحد.[18]

وإلى جانب هذين المقترحين هناك مقترحات أخرى يقدمها بعض الباحثين المشاركين في المؤتمر عبر مداخلات منشورة لهم عبر الشبكة العنكبوتية، إضافة لمقترحات أخرى يقدمها بعض الباحثين، وأبرز هذه المقترحات:

1. التعامل بالعملات الرقمية المشفرة مثل البتكوين والإيثريوم، لسهولة التعامل بها بعيداً عن الرقابة الدولية وسيطرة البنوك المركزية للدول.[19]
2. التعامل بسلة عملات مكونة من جملة من العملات المقبولة في الإقليم وذات القوة على المستوى الدولي.[20]
3. إصدار عملة وطنية يتولاها مجلس العملة وليس البنك المركزي: مجلس العملة هو سلطة نقدية ذات صلاحيات محدودة جداً وظيفته الرئيسة إصدار عملة محلية بغطاء من العملات الأجنبية، فإن مجلس العملة

لا يمكن أن تزول الملكية للأرض عن أصحابها، بحيث يبقى القديم على قدمه كما تنص القاعدة الفقهية المشهورة، وعلى هذا يجب إعادة الأرض لأصحابها طالما أنه لم تقم عليها مصالح وإنشاءات ذات بعد استراتيجي، ويعوض أصحابها تعويضاً عادلاً، إما بالبدل النقدي أو البدل العقاري.

وفيما يتعلق بمسألة ملكية الأراضي والعقارات باعتبارها أحد القضايا الشائكة والتي سيظهر أثرها مباشرة فقد أوصت نتائج المؤتمر أن: "تعلن جهات التحرير عن سلسلة قوانين انتقالية تم تجهيزها مسبقاً، تبدأ بقانون الأراضي والعقارات الذي يمكّنها من كل أراضي وعقارات الدولة".

المبحث الثالث: تحليل التوصيات التي تتعلق بالجانب المالي والاقتصادي

يتناول هذا المبحث حديثاً مختصراً عن بعض التصورات الأولية المتعلقة بالإدارة المالية والنقدية لفلسطين بعد التحرير من الاحتلال الصهيوني، فكما هو مقرر شرعاً وعرفاً أن المال هو قوام الحياة وأحد أبرز أساسيات قيامها وإدارتها. وكما يظهر في واقع حياة الدول والمجتمعات السياسية والاقتصادية أنّ المال وإدارته من أبرز عوامل استقرار الدول وروافد تطور المجتمعات وتنميتها، وأن العديد من التجاذبات والصراعات السياسية يتم حلها تارة أو تأجيجها أخرى بالأدوات والأسلحة المالية والاقتصادية.

لأجل كل ذلك كان لزاماً على من يسعى لرسم مستقبل فلسطين بعد التحرير أن يركز على الإدارة المالية والنقدية لها، خاصة مع السقوط المتوقع لعملة كيان الاحتلال "الشيكل الاسرائيلي" وما قد يستتبعه من فراغ نقدي وغياب لأبرز وسيلة نقد تبادلية في السوق الفلسطينية. وقد تناولت توصيتين من توصيات المؤتمر مسائل الإدارة المالية والنقدية وتشجيع الاستثمار، نعرضهما في الفقرتين التاليتين:

أولاً: الإدارة المالية والعملة

نصت إحدى توصيات المؤتمر على ضرورة الاستعداد المالي والنقدي لمرحلة التحرير ومرحلة ما بعد التحرير من خلال تشكيل نواة أولية للإدارة المالية منذ هذا الوقت، فقد نصت توصيات المؤتمر على أنه:

يجب العمل على تشكيل نواة للإدارة المالية تكون جاهزة لتولي أعمالها بشكل مباشر أثناء عملية التحرير. إن هذه المسألة جزء من إدارة عملية التحرير لما قد يكون من أثر سلبي لغياب هكذا منظومة على الأمن الاجتماعي جراء فقدان الثقة المجتمعية وغياب القاعدة النقدية المقبولة والمتفق عليها لتبادل المنافع محلياً والحصول على البضائع أجنبياً.

كما اقترحت التوصية أن يتم البحث عن بدائل معينة لإدارة النقد في تلك المرحلة من خلال عدة وسائل مقترحة، حيث نصت توصية المؤتمر على أنه:

2. "مصير الاتفاقيات الدولية الموقعة من طرف الاحتلال أو السلطة الفلسطينية يتعلق بإرادة دولة فلسطين حال التحرر، في ضوء أن الظروف التي كانت سائدة خلال فترة احتلال فلسطين ليست كالظروف التي بعدها، وهنا يمكن النظر إلى تلك الاتفاقيات من زاوية أخرى حال اتجهت إرادة الدولة إلى التحلل من تلك الالتزامات التي أنشأتها الاتفاقيات الدولية وهي قاعدة تغير الظروف التي نظمتها اتفاقية فينا لعام 1969 من قانون المعاهدات".

ويلاحظ أن مفهوم توارث الدول كما يقصد به زوال دولة نهائياً أو فنائها فإنه يتحقق كذلك في حالة انفصال جزء من إقليم الدولة، ليكون دولة مستقلة أو ينضم إلى دولة أخرى قائمة ويخضع لسيادتها، مع بقاء الدولة التي انفصل عنها قائمة، الأمر الذي يرتب انتقالاً في الحقـــوق والالتزامات التي كانت مترتبة على الدولة السلف إلى الدولة الخلف.[15] مع الانتباه إلى أهمية دراسة الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي عقدتها السطلة الفلسطينية أو دولة الاحتلال ومعرفة إيجابياتها وسلبياتها لبناء موقف قانوني منها بناء على تقدير المصالح والمفاسد المترتبة عليها، وقد أوصى المؤتمر:

بتشكيل لجنة خبراء قانونيين تعمل من الآن على دراسة كافة الاتفاقيات والمعاهدات والمنظمات التي انضمت لها دولة (إسرائيل) ورفع التوصيات بشأن كل واحدة منها وتحديد المعاهدات التي سيتم توريثها لدولة فلسطين باختيارها والأخرى التي لا يتم توريثها.

حيث أقرت اتفاقية فيينا لخلافة الدول في المعاهدات لعام 1978 أحد المبادئ الحاكمة لخلافة الدول في المعاهدات باسم مبدأ الصحيفة البيضاء Clean Slate ووفقاً لهذا المبدأ، تشرع الدولة المستقلة حديثاً بحياة دولية خالية من الالتزامات التي تضمنتها المعاهدات التي أبرمتها الدولة السلف والمتعلقة بإقليم الدولة الخلف الجديدة.[16]

رابعاً: ملكية الأراضي والعقارات

تعتبر مسألة ملكية الأراضي المحررة وإدارتها من المسائل الشائكة والتي يدور حولها كثير من النقاش عند طرح مسألة ما بعد تحرير فلسطين، إذ أن ملكية بعض الأراضي ثابتة لأصحابها بمستندات ملكية (وكواشين). في حين أن بعضها لا يمكن إثباته بهذه الطرق؛ وفي الحالتين فإن هذه الأراضي قد استخدمت من قبل الاحتلال طوال هذه السنين وأقيم على بعض منها مشاريع حيوية ومنشآت حساسة لا يمكن إزالتها أو نقلها، كما أن بعضها أقيم عليه عقارات سكنية ومشاريع استثمارية. ولهذا كانت توصية المؤتمر في هذا الجانب أنه:

ثانياً: القوانين والتشريعات المرحلية:

يصاحب عادة سقوط الدول أو القوى الكبرى المسيطرة على الأرض ظهور فراغ قانوني إضافة لفوضى قانونية وميدانية على أرض الواقع، وهذا أحد المحاذير التي قد تقع بعد سقوط دولة الاحتلال الصهيوني أو فقدانها السيطرة على أجزاء كبيرة من الأرض. لذا وجب ضبط القوانين والتشريعات المصاحبة لمرحلة التحرير أو المرحلة الانتقالية بعدها، منعاً لحدوث مثل هذه الفوضى أو تقليلاً لها بقدر المستطاع، ويُقترح أن يظل القانون الحالي هو السائد في تلك المرحلة الإنتقالية إلى حين صدور قانون جديد فالقانون لا يُلغى إلا بمثله.

وقد بينت توصيات المؤتمر بعض هذه الملامح كما يلي:

1. "يكون تسيير النظام القانوني الفلسطيني بعد التحرير مباشرة بنظام قانون أساس انتقالي للفترة الانتقالية يؤكد على العمل بالقوانين التي كانت سارية المفعول قبل إقامة الدولة المستقلة كل في مكان نفوذها المكاني".
2. "تنفذ هذه القوانين طالما أنّها لا تتنافى والمبادئ المشتملة عليها وثيقة إعلان دولة فلسطين أو تتعارض والقوانين التي سيتم سنها واقراها من الجهات المختصة بالتشريع في فلسطين في المرحلة الانتقالية أو ما بعد المرحلة الانتقالية لحين توحيد التشريعات في فلسطين".
3. " زوال الدول لا يعني زوال الآثار القانونية، والقانون لا يلغى ولا يعدل إلا بقانون آخر".

كما أوصت نتائج المؤتمر بتجهيز مجموعة قوانين تخص المفاصل الرئيسية للدولة ومرافقها مثل: "الحكومة الانتقالية، وجيش فلسطين، وقوانين القضاء والأمن، وقانون العودة، والمظالم، والنقد، والإدارات المحلية".

ثالثاً: القانون الدولي والاتفاقيات الدولية

نتيجة لترابط دول العالم بشكل مستمر ووجود مجموعة من القوانين والأعراف الدولية التي تضبط علاقة الدول ببعضها وتنظم هذه العلاقات ومجالاتها، كان لزاماً على الهيئة التي ستشرف على تحرير فلسطين وتتولى مسؤوليتها بعد التحرير أن تركز على إدارة العلاقات الدولية وبناء العلاقات والتحالفات الدولية بشكل يحقق مصلحة البلاد وأهلها ويحفظ للدولة مكانتها وسيادتها واستقلاليتها. لذلك أوصت نتائج المؤتمر فيما يخص هذه الجزئية بما يلي:

1. "اصدار إعلان للأمم المتحدة بأن فلسطين دولة خليفة لدولة الاحتلال وتتمتع بكافة الحقوق التي كانت تتمتع بها دولة الاحتلال، وفقا لأحكام اتفاقية فيينا الخاصة بخلافة الدول لعام 1978م".

الاستقلال، إلا أن هذا التحرر الكبير لأرض فلسطين قد لا يحصل دفعة واحدة، وقد لا يتحقق بسط السيادة على جميع أرجاء فلسطين في مرحلة واحدة؛ لذا يؤكد الباحثان على ضرورة أن يتم دراسة الجوانب القانونية لحصول تحرير مرحلي لبعض أو أغلب المناطق الفلسطينية مع استمرار الاحتلال على مناطق أخرى.

فكما يتحدث القانونيون أن الاستقلال قد يحدث في إقليم أو منطقة معينة ويشكل ذلك الإقليم حكومة مستقلة عن حكومة الدول الأصل، ثم تتمتع هذه الدولة المستقلة حديثاً بالشخصية القانونية الدولية، وتفقد الدولة الأصل سيادتها على الإقليم الذي انشق عنها وأصبح دولة أخرى مستقلة بنظام التوارث الجزئي. وهذا يعني أن حلول الدولة المستقلة حديثاً محل الدولة الاستعمارية "الدولة السلف" يكون على الإقليم الذي حصل على الاستقلال.[12]

وستلغي وثيقة الاستقلال الفلسطينية هذه ما صدر من وثيقة استقلال للكيان الصيوني عندما احتل فلسطين عام 1948 وأعلن قيام ما تسمى "إسرائيل"، ويمكن أن تتشابه بعض محاور وثيقة الاستقلال الفلسطينية أو هذا الإعلان مع إعلان قيام "إسرائيل" حينها لتلغي كل ما تم إعلانه في ذلك الوقت.

فقد تم الإعلان عن وثيقة استقلال "إسرائيل" في الرابع عشر من أيار 1948 أمام أعضاء مجلس الدولة المؤقت برئاسة ديفيد لن غوريون ووقع على هذه الوثيقة 37 عضواً.[13]

ويمكن تقسيم وثيقة اعلان قيام "اسرائيل" حينها إلى أربعة أقسام:[14]

1. قسم يستعرض تاريخ الشعب اليهودي (وكفاحه من أجل تحديد وجوده السياسي والاعتراف الدولي بحقه).
2. قسم عملي يعلن عن إقامة دولة "اسرائيل".
3. المبادىء التي ستوجه دولة "اسرائيل".
4. توجه إلى هيئة الأمم المتحدة وإلى السكان العرب في "اسرائيل" والدول العربية ويهود الشتات.

وبالإشارة إلى ما يسمى "وثيقة إعلان الاستقلال الفلسطيني" الصادرة عن المجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر عام 1988، فقد جاءت هذه الوثيقة ضعيفة مجتزأة و لم تشتمل على محاور أو محددات، وإنما كانت أشبه بخطاب سياسي، كما أن هذه الوثيقة مثّلت أول اعتراف رسمي من منظمة التحرير الفلسطينية بدولة الاحتلال "إسرائيل" المقامة على حدود عام 1948.

أما فيما يتعلق بوثيقة الاستقلال التي يجب إصدارها حين التحرير فقد أشارت توصيات المؤتمر إلى بعض محاورها المقترحة، ويظل الأمر بحاجة إلى ضبط وصياغة قانونية أوضح وأكثر ضبطاً من المختصين في القوانين والعلاقات الدولية.

فإنها ستخرب وتضيع وربما لا يتم الاستفادة منها مستقبلاً، ولذلك جاءت هذه التوصية بفكرة "فرق الحماة"، وقد فصلتهم عن فصائل المقاومة لانشغالهم في ذلك الوقت، وبينت وظيفتهم وكيفية تشكيلهم في التوصية رقم 20:

> عند نشوب معركة تحرير فلسطين سيكون المقاتلون الفلسطينيون في أشد انشغالهم عن تأمين مقدرات فلسطين، الأمر الذي يتطلب توفير أشخاص آخرين غير منخرطين في صُلب العملية القتالية، ولديهم القدرة البدنية والعقلية والتدريب المناسب، يتم تنظيمهم في لجان شعبية يمكن تسميتها "فِرَق الحُماة"، تضم رجالاً فوق الأربعين، ونساء، وفلسطينيين من داخل فلسطين وخارجها، تكون مهمتهم الرئيسة هي تأمين مقدرات البلاد وإحصائها، بتدريبهم ثم توزيعهم على مجموعات عمل، تتعرَّف كل مجموعة على المؤسسات والمقدرات التي سيكون من اختصاصها حمايتها وتسجيلها على تطبيق إلكتروني يصب في قاعدة بيانات مركزية، وفق منظومة إدارية تنسِّق مع القائد العسكري، وتبدأ تحضيراتها منذ الآن في قطاع غزة أولاً.

المبحث الثاني: تحليل التوصيات التي تتعلق بالجانب القانوني

يستلزم وصول معركة التحرير إلى مراحلها النهائية ومع تحقق النصر الكامل على العدو —بإذن الله— إلى صدور إعلان قانوني للمرحلة الجديدة وتثبيت الوصول لهذه المرحلة بصيغة قانونية معترف بها محلياً ودولياً وهو ما يسمى "وثيقة الاستقلال". وقد بينت توصيات المؤتمر إلى أهمية إصدار هذه الوثيقة فور التحرير ونصت توصيات المؤتمر على أهمية: "أن تشتمل هذه الوثيقة على ما يلي:

1. التأكيد على الثوابت الفلسطينية وتحديدها.
2. التأكيد على الهوية الوطنية الفلسطينية وعمقها العروبي والإسلامي والإقليمي والعالمي.
3. يشرف على إعداد وثيقة الاستقلال فريق متخصص في الجوانب السياسية والشرعية والقانونية والإعلامية لأنها ستكون وثيقة تاريخية بالمعنى القانوني والإنساني.
4. إضافة لتجهيز صيغة الإعلان الفلسطيني ببسط السيادة الفلسطينية على إقليم أراضي الـــ48".

مع التأكيد على أن يبين في إعلان بسط السيادة الفلسطينية على مناطق الداخل الفلسطيني (48) تحديد الموقف القانوني والسياسي من الاتفاقيات والمعاهدات المختلفة التي تشكل هذا الاقليم وتنظمه.

وينبغي التنبه إلى عدم حصر قضية القدس وفلسطين بالفلسطينيين فقط، بل ينبغي الإشارة إلى البُعد العربي والإسلامي لهذه القضية، والاعتراف بحق كل المسلمين والعرب الذين ساهموا في التحرير وتراكمت جهودهم وصولاً ليوم التحرير هذا، بشكل يحفظ لأهل فلسطين حقهم ولا يُغفل الجهود التراكية لأبناء الأمة جمعاء. ويلاحظ أن هذه التوصية القانونية وإن كانت لازمة لمرحلة ما بعد التحرير الكامل وتحقق

- لمن الأولوية في العودة، هل لمن هم داخل فلسطين سواء في أراضي48 أو في الضفة الغربية أوقطاع غزة أم لمن هم خارج فلسطين؟
- لمن ستكون الأولوية في حال وجد من معهم عقود تثبت ملكياتهم لكنهم لا يرغبون بالاستقرار في قراهم بسبب مصالحهم التي أنشأوها في بلدان المهجر، واخرين ليس عندهم عقود ولكنهم يرغبون بالاستقرار؟
- كيف سيتم التعامل مع من يؤكدون وجود أراضي لهم ولكنهم لا يملكون إثباتات؟
- كيف سيتم التعامل مع الأعداد الكبيرة للسكان في القرى الصغيرة والأماكن الضيقة؟
- كيف سيتم التعامل إذا تنصل المجتمع الدولي من مسؤولياته؟
- هل يمكن تعويض اللاجئين عن سنوات لجوئهم؟
- هل يمكن حل مشكلة الأعداد الكبيرة عن طريق بناء مجمعات سكنية وعمارات متعددة المرافق وعالية الطوابق؟
- ما هي المشاريع المقترحة لاستيعاب اللاجئين في بلداتهم الجديدة؟

خامساً: العلاقة مع العملاء

هذه النقطة من الإشارات العميقة التي خرج بها المؤتمر، وربما لم تكن تلفت الأنظار سابقاً، وهي خطر العملاء والجواسيس، وهذه التوصية افترضت أن أسماءهم وبياناتهم ستكون محفوظة في مقرات الأجهزة الأمنية الإسرائيلية. فدعوا الأجهزة الأمنية الفلسطينية –على فرض تشكيلها من قبل هيئة تحرير فلسطين– أن يقوموا بالحصول على هذه المعلومات ودراستها ومن ثم البدء بالقبض والتحفظ عليهم، من أجل التحقيق معهم أولا، ثم حتى يحاكموا على خيانتهم في محاكم فلسطينية، أو تتم ملاحقتهم إن هربوا ويحاكموا في محاكم دولية، كل حسب جرمه وجريرته. تقول التوصية رقم 18:

> من اللحظات الأولى لانهيار "إسرائيل" يجب على الأجهزة الأمنية التابعة للحكم الانتقالي وضع يدها على بيانات عملاء الاحتلال في فلسطين والمنطقة والعالم وأسماء المجندين من اليهود وغير اليهود محلياً ودولياً مما يُعتبر كنزاً معلوماتياً عظيماً يجب ألا يضيع؛ حيث يمكننا بهذا الكنز تطهير فلسطين والوطن العربي والاسلامي من الحثالات المنافقين الذين عاثوا في الأرض فساداً. ويوفر معلومات هامة لملاحقة الفارين من المجرمين الذين أثخنوا في شعبنا.

سادساً: حماية المنشآت والمقدرات

هذه التوصية من أهم التوصيات التي قلما ينتبه لها، لأن الوضع في المراحل الأولى من أي نظام جديد يكون فيه فوضى وعدم انتظام، مما قد يسبب قيام بعض أصحاب النفوس الضعيفة، أو الفقراء، أو العملاء بهدف التخريب، أو ممن يظنون أن هذه المقدرات من حقهم الشخصي بسبب ما فقدوا طيلة السنوات الماضية بالاستيلاء عليها أو على بعضها. ففي هذه الحالة إن لم تحمَ تلك المنشآت والمؤسسات والمقدرات

الأمة العربية والمسلمة من العلماء والخبراء من يوازيهم أو يتفوق عليهم، ولكن ربما يكون المهم ليس معرفة الأسرار الخاصة بالعلم والمعرفة، وإنما بالمواقع والمخابئ وكلمات السر للأجهزة والآلات وغير ذلك مما لا يمكن معرفته إلا من خلالهم وبهم.

رابعاً: قضية اللاجئين

قضية اللاجئين الذين هجروا من أراضيهم من أهم القضايا التي يجب طرحها وحلها، لأنها أصل المشكلة وبدايتها، ولأنها أساس القضية وذروتها، ولا يمكن حل قضية فلسطين إلا بها. وهي مع ذلك أعقد المشكلات وأعوصها، لأسباب كثيرة، منها: أن عدد المهجرين تضاعف أضعافاً عديدة في خلال سنوات النكبة التي زادت عن السبعين، ولأنهم تشتتوا في بلاد كثيرة، ولأنهم أقاموا مصالحهم وحياتهم في بلاد المهجر، ولأن كبار السن الذين ولدوا هناك وحفظوا البلاد وعشقوها لم يبق منهم إلا القليل. ولأن كثيراً منهم أضاعوا عقودهم التي تشهد بامتلاك أراضيهم، ولأن الاحتلال أقام البيوت والمساكن والمنشآت والمدراس والجامعات فوق تلك الأراضي، وغير ذلك من مشكلات.

ولذلك تطرق المؤتمر إلى هذه القضية في نقاط عديدة، نناقش في هذا المبحث ما يتعلق بالجانب السياسي، ونرجئ ما يتعلق بالشأن القانوني والاقتصادي إلى جزء آخر، تقول التوصية رقم 17:

> يجب التدرُّج في إعادة اللاجئين الفلسطينيين، وبالتنسيق مع الدول المضيفة للاجئين سابقاً، وفتح أماكن استيعاب مؤقتة قريبة من الحدود المحاذية لهم، يتم خلال هذه الفترة المؤقتة توثيقهم في السجل المدني وإصدار بطاقات هوية، وتطبيق قانون العودة بحقهم.

وفي توصية أخرى رقم 19:

> عمل دليل يشرح آلية العودة المنظمة لكل اللاجئين الراغبين في العودة، ومطالبة المجتمع الدولي الوقوف عند مسؤولياته والمساعدة في عودة اللاجئين وتنفيذ مشاريع لاستيعابهم في بلدانهم.

هذه المهمة وهي حل مشكلة اللاجئين منوطة بهيئة تحرير فلسطين إذا تم تشكيلها، ويجب تحديد وتفريغ لجنة خاصة تعنى بهذه القضية، ويمكن أن يكون أول عمل لها هو مناقشة كيفية عودة اللاجئين إلى بيوتهم وأراضيهم التي هجروا منها، مع الأخذ بعين الاعتبار السيناريوهات المحتملة العديدة لكيفية تحرير فلسطين. أما فكرة فتح أماكن محاذية للحدود وقريبة منها فلا نرى لها وجاهة، لأنها ستؤدي إلى تكرار فكرة اللجوء مرة أخرى، كما أنها ستشكل ضغطا كبيرا سيسبب في طلب تسريع العودة قبل التنسيق لاستيعابهم في بلدانهم. وهذا قد يؤدي إلى خلل كبير قد يلغي إيجابية فكرة التدرج.

ومن الأسئلة التي ينبغي طرحها لئلا يتم الوقوع في مشاكل لا تحمد عقباها:

فهؤلاء المحاربون يُقاتلون ويقتلون حتى لو تم أسرهم، وإن هربوا فيجب ملاحقتهم قضائياً، واعتبار قادتهم مجرمي حرب، وجنودهم معتدين؛ لأنهم تسببوا بقتل وسجن وتعذيب وتهجير الشعب الفلسطيني. يقول الدكتور يوسف القرضاوي:

> والذي أرجحه من استقراء النصوص، ورد بعضها إلى بعض: أن الأصل ما ذكره الحسن ومن وافقه أنه: لا يجوز قتل الأسير العادي ، وإنما يعامل وفق آية سورة محمد التي تحدد كيفية التعامل مع من شددنا وثاقهم من الأسرى (فإما منا بعد وإما فداء)، ولكن يستثنى من ذلك : من نسميهم في عصرنا "مجرمي الحرب" الذين كان لهم مع المسلمين ماض سيئ لا يمكن نسيانه ، مثل عقبة بن أبي معيط وابن خطل ويهود بني قريظة وأمثالهم ، فهؤلاء يجوز أن يحكم عليهم بالقتل جزاء ما اقترفت أيديهم من قبل . فهؤلاء يعاملون معاملة استثنائية، وتطبق عليهم آية سورة التوبة.[11]

وأما غير الجنود أو من لم يشارك في الحرب فهؤلاء قسمان -في نظرنا- فمن كان في شبابه من الجنود أو كان حاقداً أو لم يمنعه من المشاركة في الاعتداء إلا كبر سنه أو عدم انتظامه، فهؤلاء إن هربوا قبل القبض عليهم فقد نجوا، وإن لم يتمكنوا من الهرب قبل القبض عليهم فيجب عليهم دفع فدية أو ضريبة ليخرجوا من فلسطين أو يمكن أسرهم لمبادلتهم بعد ذلك. وأما من لم يثبت عليه أنه كان في يوم من الأيام ممن حارب أو شارك في الاعتداءات فيمكن تركه ليخرج دون فدية أو ضريبة أو تركه ليعيش في فلسطين مع دفع الجزية مقابل حمايته، وإن كان الظن غالباً أنهم لن يبقوا وأن عدد هؤلاء المسالمين قليلٌ جداً. وهناك صنف آخر لم يذكر في التوصية لأنه نادر الوجود ولكنه موجود، وهم الرافضون لممارسات دولة اليهود والمدافعون عن حق الشعب الفلسطيني فهؤلاء تترك لهم حرية الاختيار بين البقاء دون جزية أو الخروج لأي مكان ويساعدوا حتى يصلوا بأمان إلى أماكنهم.

ثم تطرقت توصية أخرى إلى فئة مهمة من اليهود، وهم العلماء والخبراء، وهي لفتة دقيقة، تقول التوصية رقم 16:

> الاحتفاظ باليهود العلماء والخبراء في مجالات الطب والهندسة والتكنولوجيا والصناعة المدنية والعسكرية لفترة وعدم تركهم يغادرون بالمعارف والعلوم والخبرات التي اكتسبوها وهم يقيمون على أرضنا ويأكلون من خيرنا ونحن ندفع ثمن ذلك كله من ذلنا وفقرنا ومرضنا وحرماننا وقتلنا وسجننا.

وهذه اللفتة جديرة بالانتباه لها، وإن كنا نظن أن اليهود فيما هو معهود عنهم سيخربون بيوتهم بأيديهم لئلا ينتفع منها المسلمون، وسوف يكون من أوائل أعمالهم تهريب هؤلاء الخبراء والعلماء. ولكن إن تم الإمساك بهم فيمكن الاحتفاظ بهم إلى حين أخذ الخبرة عنهم في مجالهم، وإن كنا نجزم بأننا سنجد في

كدول وأنظمة مع دولة فلسطين الجديدة أم لا؟ وغير ذلك من أسئلة. ومن توصيات المؤتمر التي تتعلق بالعلاقة مع الدول، ما ذكر في التوصية رقم 12:

> مخاطبة المجتمع الدولي والمحلي وشعوب العالم لتوضيح السياسة الخارجية لفلسطين القائمة على التعاون والاحترام المتبادل. وعقد أول لقاء سياسي دبلوماسي لسفراء وممثلي الدول لدى دولة فلسطين في القدس الشريف مدينة السلام مدينة الأحرار لتأكيد التزام دولة فلسطين الحرة بالالتزامات الدولية التي من شأنها تحقيق الأمن والاستقرار والتنمية في المنطقة والعالم. وتوجيه رسائل إلى الأمم المتحدة وإلى سفارات الدول المختلفة وإلى ممثلي الديانات المختلفة في فلسطين.

وهذه المخاطبات والرسائل واللقاءات هدفها فيما نرى بعث رسالة تطمين إلى جميع الدول حتى لا يظنوا بأن هذه الدولة الجديدة ستخرج عن الاتفاقيات الدولية، وحتى لا يستعْدوا الدول على هذه الدولة الناشئة، خاصة تلك التي كانت تدعم الاحتلال، وهي من ناحية أخرى لإقامة علاقات صداقة مع الدول التي لم تتعاون في التحرير، وتوثيق العلاقات مع الدول الداعمة والصديقة والمؤيدة. ومما يلاحظ في هذه التوصية تحديد الاتفاقيات التي ستحترمها دولة فلسطين، وهي تلك الاتفاقيات التي من شأنها تحقيق الأمن والاستقرار في المنطقة والعالم، وأما الاتفاقيات الظالمة والقرارات المجحفة والتي كانت لصالح دولة الاحتلال فلا احترام لها وإن لم تتطرق التوصية لها.

ومن الضروري في هذا السياق النظر بعمق ودقة إلى التجربة الأفغانية لأخذ إيجابياتهم في الاعتبار، والابتعاد عن السلبيات التي قاموا بها، ومعرفة كيفية تعامل الدول الكبرى مع الدول الإسلامية الناشئة، وتعامل دول الجوار وشعوب المنطقة أيضاً، مع التأكيد على وجود اختلافات عديدة بين التجربتين، ولكن هناك أمور عديدة مشتركة ينبغي الالتفات إليها، كتلك التي في هذه التوصية.

ثالثاً: العلاقة مع اليهود

من التوصيات الأخلاقية الحكيمة التي خرج بها المؤتمر ما تحدثت به عن العلاقة مع اليهود. حيث أنها لم تجعلهم جميعا في سلة واحدة، بالرغم من المعاناة والمأساة التي عاني منها الشعب الفلسطيني، فقسمتهم إلى محاربين، ومسالمين، وهاربين ومن يمكن استيعابهم في الوطن، وهذه الفكرة انطلقت من نظرة الإسلام العظيمة وأخلاقه الكبيرة وإنسانيته العالية. تقول التوصية رقم 15:

> يجب التمييز في معاملة اليهود المستوطنين في أرض فلسطين، ما بين محارب يجب قتاله، وهارب يمكن تركه أو ملاحقته قضائياً على جرائم، أو مسالم مستسلم يمكن استيعابه أو إمهاله للمغادرة، وهي قضية تستحق إمعان النظر وتقديم الروح الإنسانية التي اتسم بها الإسلام دوماً.

وكذلك فإن التوصية هذه لم تتطرق إلى قضية مهمة، وهي أن الدول التي سماها صديقة، جلها إن لم يكن كلها، تدعم الفلسطينيين وترى أن من حقهم العيش بسلام واطمئنان، ولكن على حدود أراضي 67 وليس مع ضم أراضي 48، لأن كثيرا منهم حتى الدول العربية والإسلامية أو بعض دول أمريكا الجنوبية واللاتينية تؤمن بحق إسرائيل في الوجود، وتعترف بإسرائيل كدولة، وملزمين باتفاقيات دولية تمنعهم أو تحجزهم عن الدعم إذا تعدى الأمر حدود 67. وحتى الدول القليلة جدا التي ترى حق الفلسطينيين في أرضهم من النهر إلى البحر، فهي دول ضعيفة، حتى إنها تخشى من مجرد الإعلان عن ذلك، فكيف بالدعم المادي والعسكري والقانوني؟

ثانياً: العلاقة بين دول الجوار والمجتمع الدولي

تطرقت توصيات المؤتمر إلى العلاقة بين دول الجوار كمصر والأردن بعد التحرير، من خلال الترجيح بأن الحدود بين البلاد ستبقى كما هي، وبالتالي فستبقى الاتفاقات بين البلدين كذلك، وركزت على قضية الملاحة في خليج العقبة، و لم تنس قضية تقاسم المناطق الاقتصادية للبحر المتوسط مع اليونان. فقد ورد في توصيات المؤتمر:

> من الراجح أن دولة فلسطين سترث اتفاقيات ترسيم الحدود عن دولة إسرائيل الزائلة مع كل من مصر والأردن وكذلك اتفاقيات تقاسم المناطق الاقتصادية شرقي البحر الابيض المتوسط مع اليونان، وكذلك حق المرور والملاحة في خليج العقبة وهكذا. ويمكن ايجاد سبيل بالحكمة والدبلوماسية النشطة لضمان عدم الإضرار بأي من مصالح أحد سواء الدولة الخلف (فلسطين) أو الدول الأطراف الأخرى في المعاهدات الدولية.

ولا شك بأن الإشارة إلى مثل هذه القضايا من إيجابيات هذا المؤتمر، بحيث إنه تطرق لقضايا دقيقة وعميقة وليست القضايا الرئيسية فقط، كما إنه من المهم التفكير بالعلاقة مع دول الجوار بعد التحرير، خاصة مصر والأردن، ولكن التوصية نسيت التطرق إلى العلاقة بين سوريا ولبنان.

ونعيد مجدداً أن توصيات المؤتمر بنيت على سيناريو واحد، ونظرت إلى الأمور كما هي الآن، مع أن النظر لجميع السيناريوهات المحتملة يقلل من الأخطاء، ومن السيناريوهات في نظرنا غير التدرج في التحرير، احتمالية مشاركة الأردن أو سوريا مثلا في التحرير، وعندها فما المانع من عودة الحدود لتضم بلاد الشام، أو على الأقل كما كانت الأقاليم في الدولة العثمانية والتي كانت لا تفرق بين مدن أردنية أو فلسطينية أو سورية أو لبنانية. ومن العجيب أن يكون في مؤتمر علمي توصية يكون فيها النص: "ويمكن إيجاد سبيل بالحكمة والدبلوماسية.."، فهذا كلام عام وغير موضوعي، فلا نعرف ما الحكمة والدبلوماسية المقصودة، وهل هي ممكنة حقيقة، وما هي السبل لتطبيقها؟ وهل ستكون الأردن ومصر

مؤمنة بقضية فلسطين وعاملة لتحريرها، وذلك لأن تحرير فلسطين واجب على جميع الأمة الإسلامية، ولأن المسجد الأقصى قبلة المسلمين جميعا، وليس للفلسطينيين وحدهم. وأما الاقتراح الثالث فهو تشكيل حلف من دول صديقة وداعمة لفلسطين وشعبها، تقوم بمهمة توفير الدعم المادي والعسكري والقانوني، فبالرغم من امتلاك المقاومة بعض الطائرات والصواريخ، لكنها تظل محدودة الأثر لأنها مصنعة يدوياً وبأدوات بسيطة، فمهمة تلك الدول يكون بتوفير السلاح والمال، ودعمها في المحافل الدولية. وركزت التوصية الثالثة على أن هذه الهيئة هي لتيسير وتسيير الأعمال إبان التحرير وبعده، إلى حين انتخاب وتشكيل حكومة ورئيس للشعب الفلسطيني. ومن الملاحظ أنه قد تم دمج وجمع الاقتراحات الثلاث في التوصية الأولى.

ويرى الباحثان أن هذه الفكرة مهمة وقيمة وضرورية، لأن الشعب الفلسطيني ما زال دون قيادة موحدة عاملة للتحرير، بل إن وجود السلطة الفلسطينية للأسف عامل تأخير في التحرير لما تقدمه للاحتلال من خدمات، ولإيمانها بطريق المفاوضات والتنسيق الأمني خيارين مقدسين للتعامل مع الكيان الصهيوني. وهذه النقطة لم يتطرق لحلها المؤتمر، وهي نقطة مهمة، فما مصير السلطة وحركتها التي تدعمها، وهل سيتم استثناؤها من الهيئة استثناءً كاملاً، وهل ستعترف الشعوب والأحزاب والدول بالهيئة وتتعامل معها في ظل استثناء حركة فتح وقيادتها، وقد سمعنا منهم انتقادات واسعة لمجرد عقد المؤتمر، فكيف بما نجم عنه. ونرى أن الحل مبدئياً يكمن برفع العتب والملام عن طريق دعوتهم لهذه الهيئة، ولكن ليس دعوة الكل ممن تلطخت أيديهم بالخيانة والتعذيب، أو ممن لا أمل بتغيير قناعاتهم وأفكارهم المتنازلة والمستسلمة، وإنما دعوة البعض القريب والمتعاون والمتفهم ولن يعدموا من حركة فتح.

ومما يؤخذ على هذا المؤتمر أيضاً، أنه لم يكلف أحداً أو جهة ما ببدء بالعمل على تشكيل هذه الهيئة، أو يشير إلى ذلك إشارة، وهذا قد يؤدي إلى أن تبقى مجرد توصية نظرية لا ينبني عليها عمل. كما أنها لم تذكر من هم الذين سيكونون أعضاء فيها وتخصصاتهم، فينبغي أن تحوي بين جنباتها من جميع الخبرات والتخصصات. كما أنه يؤخذ عليها أنها ركزت على سيناريو واحد، ولم تأخذ بعين الاعتبار مرحلية التحرير، ولم تفكر بسيناريوهات أخرى؛ بمعنى أنه من المحتمل جداً أن يتم تحرير الضفة وغزة أولاً، ثم بعد ذلك بسنوات يتم تحرير باقي الأراضي التي احتلت عام 48، وقد يكون ذلك بجهاد ومقاومة، وقد يكون سلما وهدنة، كما طرح ذلك الرأي الشيخ الشهيد أحمد ياسين. فينبغي التفكير بكل السيناريوهات المحتملة، لأنه إن حدث ما لم يكن متوقعا قد يجعل الجهد المبذول يضيع هباءً منثوراً، أو على الأقل قد يجعل الأثر ضعيفاً.

أولا: هيئة تحرير فلسطين

أهم توصية من توصيات المؤتمر هي هذه التوصية، لأنها على عاتقها تقع المسؤولية الكبرى لكل ما سوف يتم ذكره بعد ذلك، وهي المسؤولة المباشرة عن كل فعل سيتم من حين تشكيلها إلى قبيل التحرير وبعده. وإليكم النقاط التي تتعلق بهذه الهيئة كما جاءت في توصيات المؤتمر:[9]

1. الجهة السيادية المحتملة لقيادة التحرير هو تشكيل "هيئة تحرير فلسطين" من مجموع القوى الفلسطينية والعربية المتبنية لفكرة تحرير فلسطين، مدعومة بحلف من الدول الصديقة.
2. تحرير فلسطين مسئولية جماعية تقع على عاتق الأمة المسلمة كلها، يتقدمها الشعب الفلسطيني، ووجب وضع خطة توظِّف طاقات الأمة، وتوزِّع الأدوار على مكوناتها، كلٌّ حسب قدراته.
3. تقود هيئة تحرير فلسطين أمانة عامة برئاسة مجلس قيادي تتحول عند تحرير فلسطين إلى مجلس تنفيذي برئاسة مجلس رئاسي مؤقت حتى إجراء انتخابات رئاسية وبرلمانية وتشكيل حكومة جديدة.

هذه النقاط الثلاثة تحدثت عن الجهة التي ستقود فلسطين بعد التحرير، ووظيفتها ومهمتها في العمل على تحرير فلسطين، وماهية مجلسها وأعضائها.

تهدف هذه الفكرة إلى ضرورة تشكيل هيئة قيادية لدولة فلسطين ولشعب فلسطين، لأنه بدون ذلك سيؤول الوضع إلى فوضى عارمة، والجسم بدون رأس لا يمكن أن يعيش؛ وعدم وجود هيئة قيادية معروفة ومقبولة للشعب قبل التحرير سيؤدي إلى تأخر العمل بعد التحرير من أجل تشكيل تلك الهيئة، وهذا سيأخذ وقتاً كبيراً ربما يسبب نزاعاً وشقاقاً بين القوى والفصائل والشعب.

وقد ذكر صاحب هذه الورقة –كما ذكر على قناته في يوتيوب– بأن الذي دعاه إلى ذلك ما رآه من عدم فاعلية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وعدم إجراء انتخابات فيها، ولأنها لا تضم أهم حركات المقاومة فيها، ولأنها حاليا قد نزعت منها فكرة تحرير فلسطين عملياً، وألغت الميثاق كذلك. فإذا ما تم العدول عن هذه الأمور فإن أولى من يقوم بهذه المسؤولية هي المنظمة، ومع ذلك فليس الهدف من الهيئة أن تكون بديلاً للمنظمة وإنما رافدا لها.[10]

وقد طرح من أجل تشكيل الهيئة ثلاثة اقتراحات، مع التأكيد على أن الاسم المقترح قابل للتغيير بناءً على ما يرتئيه أصحاب الشأن وأعضاؤها. فأما الاقتراح الأول فهو أن يقوم فصيل فلسطيني مثل الحركة الكبرى للمقاومة وهي حركة المقاومة الإسلامية حماس بقيادة هذه الهيئة، على أن تضم في جنباتها قوى المقاومة الفلسطينية الأخرى، مثل حركة الجهاد الإسلامي، والجبهتان الشعبية والديمقراطية، وحركة الأحرار وغيرها. ولكنه ضعّف هذا الرأي لأنه لا يستطيع فصيل واحد في ظل هذه الظروف العالمية أن يقوم بالقيادة منفرداً ومنعزلاً. وأما الاقتراح الثاني فهو تشكيل الهيئة من قوى وأحزاب عربية وإسلامية

خامساً: القائمون عليه

عقدته هيئة وعد الآخرة وهي برئاسة الدكتور كنعان عبيد، ورئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر هو الدكتور عصام عدوان، وبرعاية من يحيى السنوار رئيس حركة المقاومة الإسلامية حماس في قطاع غزة. وهذه في نظرنا سلبية للمؤتمر، وهو أن يكون تحت رعاية فصيل معين أو شخصية معينة، فإن ذلك جعل المؤتمر حزبياً لا علمياً، وفصائلياً لا أكاديمياً.

لذلك كثرت عليه الانتقادات من خصومه السياسيين، وربما هذا ما دفع كثيرا من الخبراء والفصائل لعدم المشاركة في المؤتمر؛ ولا ندري هل تمت دعوتهم أصلاً أم لم تتم، ولا ندري كذلك لماذا تم حصر المؤتمر في غزة ولم يتم الإعلان عنه بوسائل الإعلام المختلفة بحيث ينتشر في أوساط الخبراء والعلماء والأكاديميين، ولم تعط الفرصة الكافية من الوقت للباحثين ليدلوا بأفكارهم ويشاركوا بأوراقهم.

سادساً: المشاركون فيه

شارك من الفصائل حركة حماس وحركة الجهاد الإسلامي وعدد من الشخصيات المستقلة، بالإضافة إلى ثلة من الأكاديميين مثل الدكتور سلمان أبو ستة، والدكتور أحمد عمر القاروط. وكان اللافت للنظر الحضور المسيحي ممثلا بالأب منويل مسلم، وهذه نقطة إيجابية تمثل الروح الوطنية والأخلاقية العالية لدى القائمين على المؤتمر من جهة، وللتأكيد على حفظ حقوقهم عند التحرير من جهة ثانية، وللتأكيد على ضرورة مشاركتهم في العمل من أجل تحرير أرضهم التي يعيشون عليها من جهة ثالثة، وموافقتهم على المشاركة يبين فاعليتهم ووطنيتهم وإن كانوا قلة قليلة.

ملاحظة: لم يتم نشر الأوراق العلمية في كتاب خاص بالمؤتمر، ولذلك كان اعتمادنا على ما تم الإعلان عنه من توصيات، وما تم نشره عبر اليوتيوب على قناة الدكتور عصام عدوان رئيس اللجنة التحضيرية.

المبحث الأول: تحليل التوصيات التي تتعلق بالجانب السياسي

لقد كانت المحاور السياسية من أكثر ما تم طرحه في المؤتمر، وذلك لما للسياسة من أهمية في واقعنا المعاصر، سواء السياسة الدولية أو المحلية أو الشرعية، وسوف نقوم بتحليل تلك التوصيات مع نقدها إن وجدنا أنها تحتاج إلى نقد، وسوف نقسم المحاور إلى نقاط موضوعية لتكون الدراسة واضحة في كل نقطة من النقاط.

"المؤتمر الاستراتيجي الاستشرافي الأول – فلسطين بعد التحرير". وأما كلمة "في مجاله" فلا داعي لها، واستبعادها أفضل من أجل التفاؤل بمؤتمرات أخرى.

وأما تسميته بوعد الآخرة، فبالإضافة إلى ما ذكر من ضرورة جعل العنوان علمياً موضوعياً، فلا بد من الإشارة إلى أن جعل هذا الزمن الذي نحيا فيه هو ما يمثل وعد الآخرة، ففي ذلك استبعاد لآراء علماء معاصرين كبار–استثنينا القدماء حتى لا يقال بأنهم فسروا حسب زمانهم وهو مختلف عن زماننا– يرون أن الإفسادين قد انقضيا وأننا في مرحلة ﴿وإن عدتم عدنا﴾ مثل ابن عاشور[1] والشهيد سيد قطب[2] والدكتور يوسف القرضاوي.[3] واستثناء كذلك للرأي القائل بأن هذا الوعد ليس وعد الآخرة، وإنما هو بين يدي الساعة عند نزول المسيح عيسى عليه السلام ليقضي على الدجال.[4] أو رأي الدكتور طارق السويدان بأن ما نحن فيه هو الوعد الأول، وأن وعد الآخرة عندما يأتي المسيخ الدجال ومعه سبعون ألفا من يهود أصبهان،[5] فيقضي عليهم المسيح ابن مريم عليه السلام.[6]

وأيا ما كانت الآراء فالجزم بأنه وعد الآخرة وتسمية الهيئة والمؤتمر به بالرغم من أنها قضية خلافية لا يمكن الجزم بها إلا بعد انقضاء الأمر فيه نظر. وأما ما يمكن قوله من أننا أخذنا برأي بعض العلماء المعاصرين الكبار الذين يقولون بأنه وعد الآخرة،[7] فلهم ذلك على أن لا يجعلوا ذلك مسلّماً به من خلال العنوان البارز للمؤتمر، ثم إن ذلك لا داعي له أصلاً، فالكل يجب عليه أن يعمل من أجل تحرير فلسطين وبيت المقدس بغض النظر عن كونه وعداً أولاً أو ثانياً أو غير ذلك.

ثانياً: محاور المؤتمر

تناول المؤتمر محورين أساسيين هما كما تم ذكره في البيان الختامي: "المحور السيادي الذي ناقش القوانين والشرعية التمثيلية للشعب الفلسطيني، وكذلك الموقف الدولي المتوقع لحظة التحرير، فيما ناقش المحور الثاني اللاجئين وسيناريوهات العودة، وحصر المقدرات، والتداول النقدي".

ثالثاً: هدف المؤتمر

ذكر القائمون على المؤتمر أن هدفه هو وضع تصورات لأساليب العمل في المجالات المختلفة التي تناولتها محاور المؤتمر إبان تحرير فلسطين، تُضاف إلى ما أعدته هيئة وعد الآخرة من استراتيجيات منذ بدء عملها في عام 2014، وهي تصورات في مجملها ستوفر رؤية أوضح للقائمين على تحرير فلسطين؛[8] وهذا من الأمور الإيجابية، وهو التفكير بهذا العمق الاستراتيجي، وهذه النظرة المستقبلية.

رابعاً: زمان المؤتمر ومكانه

الخميس 23 صفر 1443هـ الموافق 30 سبتمبر 2021م في غزة.

والإسلامية، مما يستلزم تكاتف الجهود للتهيئة النفسية والعملية لمرحلة ما بعد التحرير، والعمل على كافة المحاور السياسية والعسكرية والإعلامية والقانونية والميدانية للتهيئة لمرحلة التحرير وما يرافقها من تغيرات واختلالات وأحداث كبيرة، وكذلك مرحلة ما بعد التحرير وما تستلزمه من ضبط وسعي للاستقرار. وفي الوقت الذي يهرول فيه المطبعون نحو دولة الكيان الصهيوني ظنا منهم دوامها، يقيم المخلصون العاملون المؤتمرات والندوات لاستشراف مستقبل فلسطين وبيت المقدس والمسجد الأقصى بعد التحرير، ثقة منهم بقرب تحقيق الوعد.

وقد أقام ثلة من الأكاديميين والعلماء في غزة مؤتمراً استراتيجياً استشرافياً بعنوان: "مؤتمر وعد الآخرة – فلسطين بعد التحرير" هو الأول من نوعه، تناول مرحلة التحرير وما بعدها بالدراسة. وسعى هذا المؤتمر لوضع توصيات عملية لإدارة مرحلة تحرير فلسطين على كافة المستويات القانونية والسياسية والميدانية، واقترح البيان الختامي مجموعة من الخطوات العملية لضبط تلك المرحلة وإدارتها.

وقد ارتأى الباحثان من باب تكامل الجهود العاملة للقضية الفلسطينية وبيت المقدس وتضافرها، إشراك نتائج مؤتمر "وعد الآخرة" بورقة علمية تحليلية تطرح هذه التوصيات بالتفصيل والنقاش والتحليل، ليكون بمثابة الثمار المتعددة للغرس الواحد خلال "المؤتمر الأكاديمي الدولي الحادي والعشرون لدراسات بيت المقدس: مستقبل المسجد الأقصى المبارك"، استكمالاً لهذه الجهود ومساهمة في رسم مستقبل المسجد الأقصى المبارك. وقد قسمنا هذه الورقة إلى تمهيد تعريفي بالمؤتمر، وثلاثة مباحث تناولت بالتحليل والدراسة الجوانب الثلاثة السياسية والقانونية والاقتصادية، ثم الخاتمة وفيها النتائج والتوصيات.

التمهيد

نقدم في هذا التمهيد معلومات تعريفية عامة بالمؤتمر والمشاركين فيه والقائمين عليه. وسندرج ذلك في نقاط، ونعلق عليها إن احتاج الأمر إلى ذلك.

أولاً: عنوان المؤتمر

"المؤتمر الاستراتيجي الاستشرافي الأول في مجاله: مؤتمر وعد الآخرة–فلسطين بعد التحرير" .

يبين هذا العنوان نقاطاً عديدة، وهي أن هذا المؤتمر استشراف لمرحلة تحرير فلسطين، ويبين كذلك أنه الأول في هذا المجال، وهذه النقطة وإن كان من أهدافها الافتخار بأنهم أول من طرح هذا الموضوع. لكن من زاوية أخرى فإن ذلك يبين بأن هذه الدراسات والأوراق عبارة عن أفكار تطرح لأول مرة، ولذلك فهي قابلة للنقاش والنقد والأخذ والرد، وكان يكفي في نظرنا من ناحية علمية منهجية تسميته

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2022، 22(1): 85–104
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1070864

قراءة تحليلية لنتائج "مؤتمر وعد الآخرة–فلسطين بعد التحرير"

أحمد عبد القادر حسن قطناني،* أنس زاهر المصري**

ملخص: تهدف هذه الورقة العلمية إلى دراسة توصيات المؤتمر الاستراتيجي الاستشرافي لمرحلة ما بعد تحرير فلسطين، الذي أقيم في غزة في 30 أيلول 2021، والقيام من خلال المنهج الوصفي التحليلي بنقد هذه التوصيات نقداً علمياً يبين الإيجابيات والسلبيات. وقد ارتأى الباحثان –من أجل ضم الجهود العاملة لفلسطين وبيت المقدس بعضها إلى بعض– إلى وضع هذه التوصيات ومناقشتها وتحليلها. وقد خلص الباحثان إلى نتائج عديدة، أهمها أن توصيات هذا المؤتمر تعتبر "تجربة أولية" أو "مسودة أولى" بحاجة لمزيد من الدراسة والتحليل الدقيق والمتخصص، للخروج بخطط وتوصيات يمكن الاعتماد عليها في التخطيط لإدارة مرحلة التحرير.
الكلمات المفتاحية: بيت المقدس، تحرير فلسطين، وعد الآخرة، المستقبل.

Analytical study of the results of "Palestine Post-Liberation" Conference

ABSTRACT: *This paper aims to study and analyse the recommendations stemming from the forward-looking strategic conference for the post-liberation phase of Palestine held in Gaza on 30 September 2021. The paper through descriptive analytical approach, will constructively criticise these outcomes, showing the pros and cons. Both researchers decided - in order for the efforts for Palestine and Bayt al-Maqdis to complement each other- to put these recommendations forward in this conference through a detailed discussion and analyses. The researchers concluded with several outcomes, the most important of which is that the recommendations of this conference are considered a "first draft" or a "preliminary trial" that needs further study through careful and specialised analysis. What is needed thereafter is to come up with plans and recommendations that can be relied upon in the planning for the management of the liberation.*

KEYWORDS: *Bayt al-Maqdis, Liberation of Palestine, Final Promise, Future.*

مقدّمة

فإن فلسطين شهدت في الآونة الأخيرة، وبخاصة بعد معركة سيف القدس، مجموعة من التغييرات والأحداث التي تشير إلى قرب تحرير المسجد الأقصى المبارك، وعودة بيت المقدس إلى الحاضنة العربية

* أستاذ مساعد في كلية دراسات القرآن والسنة، جامعة العلوم الإسلامية (USIM)/ ماليزيا، ahmadqatanany@usim.edu.my
** أستاذ مساعد كلية الأعمال والاقتصاد، جامعة فلسطين التقنية (خضوري)/ فلسطين، anaszahir@ptuk.edu.ps

21 رواه أبو داود، *السنن*، كتاب الملاحم، باب في أمارات الملاحم، 352/6، الحديث (4294). وأحمد، *المسند*، 852/36، الحديث (22023). وسليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، *المعجم الكبير*، مح. حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415 هـ – 1994م)،108/20، الحديث (214). وأبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد العبسي، *المصنف في الأحاديث والآثار*، مح. كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد ، 1409ه)، 490/7، الحديث (37477). والحاكم في المستدرك، 4/ 467، الحديث (8297)، وقال: هذا الحديث وإن كان موقوفًا فإن إسناده صحيح على شرط الرجال، ووافقه الذهبي. والحديث وإن كان هذا الإسناد ضعيفًا لضعف عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان إلا أنه صححه بعض الأئمة. قال المنذري: في إسناده عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان وكان رجلًا صالحًا وثقه بعضهم وتكلم فيه غير واحد. (تهذيب سنن أبي داود للمنذري (6/ 164). وقال ابن كثير: هذا إسناد جيد وحديث حسن وعليه نور الصدق وجلالة النبوة. (إسماعيل بن عمر ابن كثير، *النهاية في الفتن والملاحم*، (بيروت: دار الجيل، 1988م)، 94/1). وقال الألباني: صحيح: (محمد ناصر الدين الألباني، *صحيح الجامع الصغير وزياداته*، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.)، 754/2

22 علي القاري، *مرقاة المفاتيح*، 3417/8

23 المظهري، *المفاتيح في شرح المصابيح*، 378/5.

24 الزهيري، *الأرض المقدسة*، 20/1

25 عبد المحسن بن حمد العباد، *شرح سنن أبي داود*، http://www.islamweb.net

26 أسامة شحاتة، *بيت المقدس من الإيمان بالغيب إلى مستقبله في السنة النبوية*، مقالة منشورة في موقع مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية.

27 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 251/3.

28 محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، 1414 هـ)، 55/4.

29 أحمد بن مصطفى المراغي، *تفسير المراغي*، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، 1365 هـ – 1946 م)، 15/15.

30 عبد الكريم يونس الخطيب، *التفسير القرآني للقرآن*، (القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.)، 455/8-456.

31 رواه أحمد، *المسند*، 355/30، الحديث (18406) وقال محققه الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن. ورواه أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، *مسند أبي داود الطيالسي*، مح. محمد بن عبد المحسن التركي، (مصر: دار هجر، 1419 هـ – 1999م)، 349/1، الحديث (439). وأبو بكر أحمد بن عمرو بن خلاد البزار، *مسند البزار (البحر الزخار)*، مح. محفوظ الرحمن زين الله، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم)، 223/7.

32 رواه أبو داود، *السنن*، كتاب الجهاد، باب في الرجل يغزو يلتمس الأجر والغنيمة، 19/3، الحديث (2535). وأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405ه)، 328/6. وسليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، *مسند الشاميين*، مح. حمدي بن عبد المجيد السلفي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 – 1984)، 173/3، الحديث (2019). وأحمد، *المسند*، 151/37، الحديث (22487). والحاكم، *المستدرك*، 471/4، الحديث (8309)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وقال الشيخ الألباني: صحيح. وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: ضعيف. معاوية بن صالح -وهو ابن حُدير الحضرمي، وإن كان ثقة- يقع في حديثه إفرادات يهم فيها، وفى حديثه هذا نكارة.

33 شهاب الدين أحمد بن حسين بن علي بن رسلان المقدسي، *شرح سنن أبي داود*، (الفيوم: دار الفلاح للبحث العلمي، 2016م)، 172/11.

34 أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي الخطابي، *معالم السنن*، (حلب: المطبعة العلمية، 1351 هـ – 1932 م)، 247/2.

35 علي القاري، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، 3435/8.

36 حمود التويجري، *إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة*، ط2، (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1414 هـ)، 280/2.

37 رواه سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، *المعجم الأوسط*، مح. طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، د.ت.)، 15/2، الحديث (1075)، وقال: "روى هذا الحديث جماعة عن أبي الصديق، فلم يدخل أحد ممن رواه بينه وبين أبي سعيد أحدا إلا أبو واصل". وقال الهيثمي: "وفيه من لم أعرفهم" (انظر: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح. حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414 هـ، 1994 م)، 317/7.

38 سعيد حوى، *الأساس في السنة وفقهها /العقائد الإسلامية*، ط2، (مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1992م)، 1017/2.

39 رواه الإمام أحمد، *المسند*، 656/36، الحديث (22319)، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح لغيره دون قوله: "قالوا: يا رسول الله وأين هم ... إلخ" وهذا إسناد ضعيف لجهالة عمرو بن عبد الله الشيباني الحضرمي.

40 الإمام أحمد، المسند، 355/30، الحديث (18406)، والبزار، *المسند*، 223/7، الحديث (2796). حسنه الأرناؤوط، وصححه الألباني.

41 الألباني، *موسوعة الألباني في العقيدة*، (صنعاء، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، 2010م)، 297/9.

الهوامش

1 رواه محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر*، مح. محمد زهير الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، الحديث (1189)، 60/2، ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، كتاب الحج، باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، الحديث (1397)، 1014/2.

2 أحمد بن علي بن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار المعرفة، 1379ه)، 66/3.

3 محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم أبادي، *عون المعبود شرح سنن أبي داود*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415ه)، 12/6.

4 رواه أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، *سنن أبي داود*، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، كتاب الجهاد، باب في سكنى الشام، 4/3، الحديث (2482). ورواه أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، *المستدرك على الصحيحين*، مح. مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 533/4، الحديث (8497)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. ورواه أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، *الأسماء والصفات*، (جدة: مكتبة السوادي، 1993م)، 394/2، الحديث (970)، وقال: "والحديث تفرد به شهر بن حوشب رضي الله عنه، وروي من وجه آخر عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما موقوفًا عليه في قصة أخرى بهذا اللفظ". ورواه أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، *المسند*، مح. شعيب الأرناؤوط وغيره، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م) 455/11، الحديث (6871). والحديث إسناده حسن لأجل شهر بن حوشب، قال الذهبي: "قد ذهب إلى الاحتجاج به جماعة، وقال حرب الكرماني، عن أحمد: ما أحسن حديثه! ووثقه، وهو حمصي، وروى حنبل عن أحمد: ليس به بأس" (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مح. علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1963م)، 284/2. وقال ابن حجر: "صدوق كثير الإرسال والأوهام". (أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، *تقريب التهذيب*، مح. محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، 1986م)، 269.

5 ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، مح. عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان، 1972م)، 349/9.

6 ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، *مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي*، مح. طلعت بن فؤاد الحلواني، (مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2003م)، 238/3.

7 الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، *معالم السنن*، (حلب: المطبعة العلمية، 1932م)، 236/2. والحديث وإن كان إسناده ضعيف من أجل شهر بن حوشب، إلا أنه وقد توبع، وله شواهد تقوّيه. قال الحافظ ابن حجر: سنده لا بأس به. (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار المعرفة، 1379ه)، 380/11.

8 محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 29/1.

9 العيني، عمدة القاري، 80/14.

10 أبو الحسن نور الدين الملا علي بن سلطان محمد القاري، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، (بيروت: دار الفكر، 2002م)، 4040/9.

11 ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، *تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة*، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،2012م)، 581/3.

12 الحسين بن محمود بن الحسن المظهري، *المفاتيح في شرح المصابيح*، (البحرين: دار النوادر، 2012م)، 361/6.

13 محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف بن الملك الكرماني، *شرح مصابيح السنة للإمام البغوي*، (إدارة الثقافة الإسلامية، 2012م)، 525/6.

14 حسن أبو الأشبال الزهيري، *الأرض المقدسة في ضوء الكتاب والسنة*، https://al-maktaba.org/book/32344

15 إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وآخرون، *المعجم الوسيط*، (مصر: دار الدعوة، د.ت.)، 627/2، مادة (عمر).

16 محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، ط2، (بيروت: دار التراث، 1387)، 500/4، 1100.

17 الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، 259/1.

18 محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق الأسيوطي، *إتحاف الأخصّا بفضَائل المسجد الأقصى*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، 1984م)، 180/1. خالد العويسي، *تسليم بيت المقدس للسلطان صلاح الدين الأيوبي سنة 583هـ/1187م هل كان صلحًا أم عنوة وتداعيات ذلك*، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 21، 91-110.

19 إحسان عرسان الرباعي، *العمارة الإسلامية في الحرم القدسي الشريف*، (عمّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2011م)، ص8.

20 المصدر السابق، ص 9.

الخاتمة

عرضت هذه الدراسة مستقبل بيت المقدس من منظور السنة النبوية، والمتمثلة بمبشرات النبي صلى الله عليه وسلم لبيت المقدس وإن من أهم النتائج التي توصلت لها ما يأتي:

1. إن قضية المسجد الأقصى قضية دينية صرفة تهم جميع المسلمين في أرجاء الأرض مهما حاول الغرب إلباسها بلباس السياسة أو الاقتصاد أو العلمنة أو القومية، ولابد من استحضار الخطاب الديني الشرعي للقضية.
2. جاءت السنة النبوية المطهرة مخصصة لهذا المسجد المبارك بالذكر لترسم لنا رؤية مستقبلية زاهرة منتصرة لمسجدنا الأسير، رؤية تبشر المسلمين كافة أن هذا المسجد عائد لا محالة لأحضان المسلمين.
3. تشير السنة النبوية إلى استمرارية هجرة المسلمين لفلسطين ولبيت المقدس، وهذا ما دل عليه حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "سَتَكُونُ هِجْرَةٌ بَعْدَ هِجْرَةٍ، فَخِيَارُ أَهْلِ الْأَرْضِ أَلْزَمُهُمْ مُهَاجَرَ إِبرَاهِيمَ"، ففي هذا الحديث إشارة واضحة إلى ارتباط أرض بيت المقدس بأبي الأنبياء وارتباط المؤمنين بها واتخاذها دار هجرة لهم إلى نهاية العالم، وخيارُ الناس الذين يقصِدُون في الهجرة إلى الشامِ بعد ظهور الفتن وغلبةِ الكُفر والفَسَاد في الآفاق.
4. شهد بيت المقدس عناية كبيرة في الجانب المعماري منذ قدم الزمان، فقد اهتم المسلمون بعد الفتح العمري للمسجد الأقصى بالطابع المعماري اهتماماً كبيراً، وقد ظهر هذا الاهتمام في فترات إسلامية مختلفة من خلال بقايا معمارية ومعالم حضارية تبرز الطابع الفني الإسلامي.
5. حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "عُمْرَانُ بيْتِ الْمَقْدِسِ خَرَابُ يثْرِبَ" يُبشر بمستقبل عمراني كبير لبيت المقدس في ظل الإسلام، وبقاء الشام بعد خراب غيرها من الأمصار، وأن عمارة بيت المقدس يكون حقيقته بتشييد البناء وكثرة السكان والكمال في العمارة، أي: عمرانه كاملًا مجاوزاً عن الحد وقت خراب المدينة.
6. وعد الله سبحانه وتعالى أن ينصر الإسلام على الكفر، ويورّث المسلمين الأرض، ويجعلهم فيها خلفاء، كما فعل ببني إسرائيل، حين أورثهم مصر والشام بعد إهلاك الجبابرة، وأن يمكن الدين المرتضى وهو دين الإسلام وذلك بتثبيته وتوطيده، وأن يزيل عنهم الخوف الذي كانوا عليه.
7. بَشرت السُّنة النبوية أن الخلافة الراشدة بقيادة المهدي هي ما ستكون في أرض فلسطين وعاصمتها بيت المقدس وهي وعد الله المحقق الذي وعد به عباده، وإلى القدس يذهب المسيح عليه السلام بعد نزوله في دمشق، وأن دولة اليهود الحالية ذاهبة منتهية، وقد وصف القرآن الكريم أرض فلسطين بالأرض المقدسة، فقال على لسان موسى عليه السلام: ﴿يَاقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة:21)، والمعروف أن الأرض التي رفضوا دخولها هي بيت المقدس، وبلاد الشام إنما تأخذ قدسيتها من كونها محيطة بالمسجد الأقصى، والبركة مقرها المسجد الأقصى وكل ما قرب منه فهو أكثر بركة.

المسلمين ويخرج منها إلى الدجال فيقتله بباب لدّ، وأكثر جند الدجال من اليهود القادمين معه من الخارج بدليل الحديث الصحيح: "يخرج مع الدجال سبعون ألفاً من يهود أصفهان عليهم الطيالسة". فهؤلاء اليهود الآتون من الخارج هم الذين يقتلهم المسلمون ويدل الحجر والشجر عليهم لأن الوقت وقت خوارق تكون بين يديّ الساعة، فهذا كله وغيره كثير يدلنا على أن دولة اليهود الحالية غير مستمرة إلى وقت نزول المسيح، لا كما يظن كثيرون ومما يدل على ذلك أن الحديث الصحيح يبشر بفتح روما و لم تفتح روما حتى الآن مما يدل على أن دولة عالمية للإسلام ستقوم وهذا لم يحدث ووجودها يتنافى مع بقاء دولة اليهود الحالية في قلب أقطار الأمة الإسلامية والأمر له بيد الله، وإذا أراد الله شيئاً هيأ أسبابه. أما متى تكون هذه الأمور فغيب لا يعلمه إلا الله عز وجل".[38] ولا شك أن هذا كلام نفيس جدًا، كيف لا والرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الشريف يُبشر الأمة المسلمة بخلافة مسلمة راشدة يكون مقرها في أرض فلسطين الطاهرة في قابل الأيام، وهذا وعد من الصادق المصدوق من ربه سبحانه وتعالى.

ويؤيد معنى هذا الحديث قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "هم في بيت المقدس وأكناف بيت المقدس".[39] فعندما يأتي أمر الله يكون آخر ظهور للمسلمين في بيت المقدس وأكناف بيت المقدس. ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن الخلافة الراشدة كائنة بحول الله وقدرته كما ثبتت في حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوَّةٍ".[40] وهذا الحديث يبشر بقيام خلافة على منهاج النبوة ولكنه لم يحدد زماناً بعينه لذلك، والعلم عند الله أن هذه الخلافة الراشدة غير التي تكون في زمن المهدي المنتظر، فهذه الخلافة بشرى لهذه الأمة الكريمة، وهذا هو أمل الأمة التي يجب عليها أن تتشبث به، وتعمل له بجد ونشاط، وتبذل وتضحي بالغالي والنفيس، وتبذل كل طاقتها لإيجاده، وتعيد البناء الذي بناه النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الألباني رحمه الله: "اعلم يا أخي المسلم أن كثيراً من المسلمين اليوم قد انحرفوا عن الصواب في هذا الموضوع، فمنهم من استقر في نفسه أن دولة الإسلام لن تقوم إلا بخروج المهدي! وهذه خرافة وضلالة ألقاها الشيطان في قلوب كثير من العامة، وبخاصة الصوفية منهم، وليس في شيء من أحاديث المهدي ما يشعر بذلك مطلقاً، بل هي كلها لا تخرج عن أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بَشَّرَ المسلمين برجل من أهل بيته، ووصفه بصفات بارزة أهمها أنه يحكم بالإسلام وينشر العدل بين الأنام، فهو في الحقيقة من المجددين الذين يبعثهم الله في رأس كل مائة سنة كما صح عنه صلى الله عليه وسلم".[41]

قال ابن رسلان: "(إذا رأيت الخلافة) أي: حكم من ولي الخلافة (قد نزلت الأرض المقدسة) أي: التي يطهر فيها من الذنوب وهي إيلياء... وفي هذا معجزة عظيمة لرسول الله –صلى الله عليه وسلم–، فإن عبد الله بن حوالة عاش إلى أن رأى خلافة معاوية بن أبي سفيان في شوال سنة إحدى وأربعين ببيت المقدس، وعاش بعد ذلك إلى أن رأى خلافة عبد الملك بن مروان في سنة ثمانين بالشام، وقال ثور بن يزيد: قدس الأرض الشام، وقدس الشام فلسطين، وقدس فلسطين بيت المقدس، وقدس بيت المقدس الجبل، وقدس الجبل المسجد، وقدس المسجد القبة".[33] وذهب الخطابي إلى أن المقصود بالحديث خلافة بني أمية، إذ قال: "وإنما أنذر به صلى الله عليه وسلم أيام بني أمية، وما حدث من الفتن في زمانهم. والمقصود بالأرض المقدسة على هذا القول هو الشام".[34] وكذلك قال علي القاري: "أي: من المدينة إلى أرض الشام، كما وقعت في إمارة بني أمية".[35]

بينما ذهب بعضهم إلى أن المقصود بالحديث خلافة المهدي والتي مقرها فلسطين، وأن المراد بالأرض المقدسة بيت المقدس. قال حمود التويجري: "وفي هذا الحديث الصحيح إشارة إلى ما جاء في حديث أبي سعيد –رضي الله عنه– أن المهدي يترل بيت المقدس".[36] ولفظ حديث أبي سعيد رضي الله عنه **:**قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي يَقُولُ بِسُنَّتِي، يُنْزِلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ الْقَطْرَ مِنَ السَّمَاءِ، وَتُخْرِجُ لَهُ الْأَرْضُ مِنْ بَرَكَتِهَا، تُمْلَأُ الْأَرْضُ مِنْهُ قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا، يَعْمَلُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ سَبْعَ سِنِينَ، وَيَنْزِلُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ".[37] وهذا ما أكد عليه الشيخ سعيد حوى رحمه الله بقوله: "الظاهر أن الحديث في خلافة تكون عاصمتها القدس، وإلى القدس يذهب المسيح عليه السلام بعد نزوله في دمشق، وهذا يشير إلى أن فلسطين وقت ذاك بيد المسلمين، وأن دولة اليهود الحالية ذاهبة منتهية فإذا كان المراد في الحديث خلافة المهدي وهو الاتجاه الأقوى عند العلماء فهذا يدل على أن بيننا وبين المهدي عليه السلام أمداً. والدليل على أن المراد بالحديث خلافة مقرها فلسطين وعاصمتها القدس أن القرآن الكريم وصف فلسطين بالأرض المقدسة، فقال على لسان موسى عليه السلام: ﴿يَاقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة:21)، والمعروف أن الأرض التي رفضوا دخولها هي فلسطين، وأن يوشع بن نون عليه السلام خليفة موسى عندما بدأ تنفيذ أمر موسى كان ذلك بدخوله أرض فلسطين. وبلاد الشام إنما تأخذ قدسيتها من كونها محيطة بالمسجد الأقصى، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ (الإسراء:1). فالبركة مقرها المسجد الأقصى وكل ما قرب منه فهو أكثر قدسية، ولذلك حملنا الحديث على أن المراد به خلافة تكون عاصمتها القدس وقاعدتها أرض فلسطين، ومثل هذا لم يحدث من قبل، والظاهر أن ذلك سابق على نزول المسيح عليه السلام، لأن المسيح يأتي إلى القدس وهي بيد

كما فعل ببني إسرائيل، حين أورثهم مصر والشام بعد إهلاك الجبابرة، وأن يمكن الدين المرتضى وهو دين الإسلام. وتمكينه: تثبيته وتوطيده، وأن يؤمن سربهم ويزيل عنهم الخوف الذي كانوا عليه".[27] وقال الشوكاني: "ومعنى ليستخلفنهم في الأرض: ليجعلنهم فيها خلفاء يتصرفون فيها تصرف الملوك في مملوكاتهم، وقد أبعد من قال إنها مختصة بالخلفاء الأربعة، أو بالمهاجرين، أو بأن المراد بالأرض أرض مكة، وقد عرفت أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وظاهر قوله: كما استخلف الذين من قبلهم كل من استخلفه الله في أرضه فلا يخص ذلك ببني إسرائيل ولا أمة من الأمم دون غيره".[28]

ويقول سبحانه وتعالى مبشراً بنصرة دينه وعودة الخلافة: ﴿فَإِذا جاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوؤُا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَما دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا ما عَلَوْا تَتْبِيراً﴾ (الإسراء:7). فهذا وعد من الله سبحانه وتعالى بالعودة إلى بيت المقدس منتصرين فاتحين حاكمين. يقول المراغي في تفسيره: "وليدخلوا المسجد قاهرين فاتحين مذلّين لكم كما دخلوه أول مرة، وليهلكوا ما ادخرتموه وخزنتموه تتبيرًا شديدا، فلا يبقون منه شيئًا".[29] ويقول عبد الكريم الخطيب: "والذي سيتولّى هذا -بلا شك- هم المسلمون، أصحاب المسجد، الذين دخلوه أول مرة، أيام عمر بن الخطاب رضى الله عنه، والذين سيدخلونه اليوم -إذا شاء الله- كما دخلوه أول مرة، وفي قوله تعالى: ﴿لِيَسُوؤُا وُجُوهَكُمْ﴾ إشارة إلى هذا الخزي الذي سيلبس بني إسرائيل، حين تحل بهم الهزيمة، ويقع بهم البلاء، ويهوون هويّا من هذا العلوّ الساحق، الذي تسلقوا إليه متلصصين في الظلام.. ويومها يعرف العالم أنهم هم اليهود، أجبن خلق الله، وإن لبسوا جلود النمور والأسود! -وفي قوله تعالى: ﴿وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَما دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾- إشارة إلى صحوة جديدة، ستبعث القوة، وتعيد الحياة إلى الأمة الإسلامية، وتجدد شبابها، وإذا هي أقرب ما تكون إلى عهد الفتح الأول".[30]

والخلافة النبوية هي الأمل الذي ينتظره المسلمون في جميع بقاع العالم تخليصًا لهم من الظلم الذي لحق بهم وهي الوعد النبوي الشريف الذي أشار له النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرفعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرفعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرفعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرفعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرفعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوَّةٍ".[31]

ومما يؤكد أن الخلافة سيكون مآلها في بيت المقدس حديث عبد الله بن حوالة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "يَا ابْنَ حَوَالَةَ، إِذَا رَأَيْتَ الْخِلَافَةَ قَدْ نَزَلَتْ أَرْضَ الْمُقَدَّسَةِ فَقَدْ دَنَتِ الزَّلَازِلُ وَالْبَلَابِلُ وَالْأُمُورُ الْعِظَامُ، وَالسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنَ النَّاسِ مِنْ يَدِي هَذِهِ مِنْ رَأْسِكَ".[32] وهذا الحديث يؤكد الدور السياسي الكبير القادم في بيت المقدس حيث سيكون لها دور كبير وستكون مقر للخلافة النبوية الراشدة.

وهكذا يستمر الإعمار لبيت المقدس إلى يوم الدين بإذن الله، ومما يدل على ذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "عُمْرَانُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ خَرَابُ يَثْرِبَ، وَخَرَابُ يَثْرِبَ خُرُوجُ الْمَلْحَمَةِ، وَخُرُوجُ الْمَلْحَمَةِ فَتْحُ قُسْطَنْطِينِيَّةَ، وَفَتْحُ الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ خُرُوجُ الدَّجَّالِ".[21] هذا الحديث الشريف ينص على مستقبل عمراني كبير لبيت المقدس في ظل الإسلام، وبقاء الشام بعد خراب غيرها من الأمصار. يقول علي القاري: "عمران بيت المقدس: عمارته بكثرة الرجال والعقار والمال، وخراب يثرب أي: وقت خراب المدينة، قيل: لأن عمرانه باستيلاء الكفار، وفي الأزهار، قال بعض الشارحين: المراد بعمران بيت المقدس عمرانه بعد خرابه، فإنه يخرب في آخر الزمان، ثم يعمره الكفار، والأصح أن المراد بالعمران الكمال في العمارة، أي: عمران بيت المقدس كاملا مجاوزا عن الحد وقت خراب يثرب، فإن بيت المقدس لا يخرب".[22]

ويقول المُظهري: "عُمران بيتِ المَقدس خَرابُ يَثربَ؛ يعني: بيتُ المقدسِ يخربُ ثم يعمرُ في آخر الزمان، وإذا عمرَ بيتُ المقدس تخربُ يثربُ، وهي المدينة، وعند ذلك تظهر ملحمة؛ أي: حرب عظيمة بين أهل الشام والروم، ثم يفتح المسلمون القسطنطينية، ثم يخرج الدَّجَّالُ".[23] ويقول أبو الأشبال الزهيري: "فتن يعقب بعضها بعضاً، وأول شيء: عمران بيت المقدس وخراب يثرب، يعني: يخرب يثرب أولاً ويعمر بيت المقدس، وخراب يثرب يعقبه خروج الملحمة الكبرى بين ملل الكفر عموماً وبين أهل الإسلام، وخروج الملحمة، والقسطنطينية -التي هي تركيا- فتحت على يد محمد الفاتح مرة ثم رجعت الآن بعد سقوط الخلافة العثمانية".[24] ويقول العبَّاد: "المراد بالعمران العمارات بتشييد بنيانها وكونها آهلة بالسكان، وليس المراد بخراب يثرب كثرة الفساد فيها، فإذا كان المقصود بالعمران حقيقته بتشييد البناء وكثرة السكان فيكون مقابله إهمال المدينة وقلة ساكنيها".[25] ويقول أسامة شحاتة: "الحديث ينص على مستقبل عمراني كبير لبيت المقدس في ظل الإسلام، كما أن المدينة المنورة اليوم تشهد نهضة عمرانية ضخمة، وفي هذا بشارة أن حالة التضييق اليهودية على أهل بيت المقدس لن تستمر من منع صيانة وتوسعة المسجد الأقصى أو بيوت وأسواق المقدسيين، وعسى أن يكون هذا قريبًا عاجلاً بإذنه تعالى".[26]

المبحث الثالث: بيت المقدس مقر للخلافة النبوية الراشدة بقيادة المهدي

من البشائر التي تؤكد أن الخلافة الراشدة بقيادة المهدي هي ما ستكون في بيت المقدس وأرض فلسطين وهي وعد الله المحقق الذي وعد به عباده في قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: 55). قال الزمخشري: "وعدهم الله أن ينصر الإسلام على الكفر، ويورّثهم الأرض، ويجعلهم فيها خلفاء،

من خلال ما سبق يتبين لنا كيف أن نبينا محمد عليه الصلاة والسلام جعل الهجرة إلى أرض الشام هجرة بعد هجرة وهجرة بعد هجرة، أي أن هنالك هجرات متتابعة متواصلة، ففي الحديث إشارة واضحة إلى ارتباط أرض بيت المقدس بأبي الأنبياء وارتباط المؤمنين بها واتخاذها دار هجرة لهم إلى نهاية العالم، ومَن مِن المسلمين لا يشوق إلى الذهاب إلى بيت المقدس والصلاة فيه ولو ركعتين، فلا تزال أنفس الموحدين تشتاق إلى زيارة المسجد الأقصى. وقد أخبر شيخ الإسلام ابن تيمية أن خير أهل الأرض من ألزمهم مهاجر إبراهيم، بخلاف من يأتي إليه ثم يذهب عنه، ومهاجر إبراهيم هي الشام، وقد جعل مهاجر إبراهيم يعدل مهاجر نبينا عليه الصلاة والسلام، فإن الهجرة إلى مهاجره انقطعت بفتح مكة.[14]

المبحث الثاني: المستقبل العمراني لبيت المقدس

يُقصد بالعمارة: "نقيض الخراب والبنيان وَمَا يحفظ بِهِ الْمَكَان، والعمران: الْبُنيان وَمَا يعمر بِهِ الْبَلَد وَيحسن حَاله بوساطة الفلاحة والصناعة وَالتِّجَارَة وَكَثْرَة الأهالي ونجح الْأَعْمَال والتمدن".[15] من التعريف السابق يتضح أنَّ العمران يشمل التخطيط والتصميم لمدينة ما وهي ضد التخريب بجميع أشكاله، وما يقوم به الصهاينة الآن من تدمير للبنية التحتية للمسجد الأقصى بحجة الهيكل المزعوم ما هو إلا نوع من أنواع التخريب والدمار، ولكن الله سبحانه يأبى لهذه المدينة المقدسة إلا العمران والازدهار. فقد شهد بيت المقدس عناية كبيرة في الجانب المعماري منذ قدم الزمان، فقد اهتم المسلمون بعد الفتح العمري للمسجد الأقصى بالطابع المعماري اهتماماً كبيراً، وقد ظهر هذا الاهتمام في فترات إسلامية مختلفة من خلال بقايا معمارية ومعالم حضارية تبرز الطابع الفني الإسلامي كالمساجد والمدارس والقباب والزوايا والخانات والأسوار والمآذن والأبراج والأبواب التي برزت ملامحها كميزة دينية أعطت المدينة طابعاً إسلامياً. وما أن آلت الخلافة لبني أمية حتى قاموا بالمحافظة على هوية مدينة بيت المقدس من خلال بناء عدد من المعالم المعمارية وفتح بعض الشوارع والمرافق الأخرى إلى أن وصل الأمر إلى الخليفة عبد الملك بن مروان وابنه الوليد الذان قام بإعمار المسجد الأقصى ورعايته لمكانته عند المسلمين.[16] ثم اهتم العباسيون من بعدهم بالمدينة المقدسة بإعادة إعمار بناء المسجد الأقصى أثر زلزال أصاب بنيانه سنة 158هـ.[17]

وفي العصر الأيوبي قام السلطان صلاح الدين بتجديد المسجد الأقصى وإعادة إعماره بعد أن تم استخدامه ككنيسة واسطبلات وثكنات للصليبيين لما يقارب القرن من الزمن، وكذلك أعاد بناء أسوار المدينة سنة 587هـ.[18] كما أنَّ للسلاطين العثمانيين جهوداً جبارة في إعمار بيت المقدس؛ فكانت لهم إسهامات وآفاق ورغبات كبيرة في الحفاظ على معالم القدس بحيث تم رصد 72 عملية إعمار عثماني.[19] واستمرت عملية الإعمار للمسجد الأقصى إلى القرن المعاصر بدءً بجهود المجلس الإسلامي الأعلى حيث قاموا بالإنفاق وتحريك حملات جمع الأموال لتمويل العمارة الإسلامية المقدسية.[20]

قلت: وفق الخطابي بين هذه الأحاديث بأن الهجرة كانت في أول الإسلام فرضًا ثم صارت بعد فتح مكة مندوبًا إليها غير مفروضة، قال: فالمنقطعة منها هي الفرض والباقية منها هي الندب".[8]

وذكر العيني أيضًا أن الهجرة خمسة أقسام فقال: "وذكر غير واحد من العلماء أن أنواع الهجرة خمسة أقسام: الأول: الهجرة إلى أرض الحبشة. الثاني: الهجرة من مكة إلى المدينة. الثالث: هجرة القبائل إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم. الرابع: هجرة من أسلم من أهل مكة. الخامس: هجرة ما نهى الله عنه، وبقي من الهجرة ثلاثة أنواع أخر، وهي: الهجرة الثانية إلى أرض الحبشة، وهجرة من كان مقيما ببلاد الكفر ولا يقدر على إظهار الدين، فتجب عليه الهجرة، والهجرة إلى الشام في آخر الزمان عند ظهور الفتن".[9]

وقال علي القاري: "المعنى ستكون هجرة إلى الشام بعد هجرة كانت إلى المدينة. قال التوربشتي: وذلك حين تكثر الفتن، ويقل القائمون بأمر الله في البلاد، ويستولي الكفرة الطغاة على بلاد الإسلام، ويبقى الشام تسومها العساكر الإسلامية منصورة على من ناوأهم ظاهرين على الحق حتى يقاتلوا الدجال، فالمهاجر إليها حينئذ فاز بدينه ملتجئ إليها لإصلاح آخرته، يكثر سواد عباد الله الصالحين القائمين بأمر الله تعالى، ولعل الحديث إشارة إلى العصر الذي نحن فيه... كأنه قيل: سيحدث للناس مفارقة من الأوطان، وكل أحد يفارق وطنه إلى آخر، ويهجره هجرة بعد هجرة، فخيارهم من يهاجر أو يرغب إلى مهاجر إبراهيم –عليه السلام – وهو الشام ".[10]

وقال القاضي ناصر الدين البيضاوي: "أي: ستكون هجرة واجبة بعد الهجرة التي كانت من مكة إلى المدينة، لاستيلاء الكفار على بلاد الإسلام، واختلال أمر الدين فيها، وفيه: خيار الناس هجرة إلى مهاجر إبراهيم عليه السلام، أي: من يهاجر إلى مهاجره وهو الشام، لبقائها في ولاية المسلمين تحميها جنودهم منصورين على من يحاربهم ويتخطى خططهم، كما هو في هذا العصر، ولعل الحديث إشارة إليه".[11] وقال المُظهري: "مهاجر إبراهيم، أي: مكان هجرته عليه السلام، وهو الشام؛ يعني: فخيارُ الناس الذين يقصِدُون في الهجرة إلى الشامِ بعد ظهور الفتن وغلبةِ الكُفر والفَسَاد في الآفاق، فإن الشام مَصُونٌ في ذلك الوقت عن الفتن".[12] ويقول ابن المَلَك الكرماني: "(ستكون هجرة بعد هجرة): ستكون هجرة إلى الشام بعد هجرة كانت إلى المدينة، وذلك حين تكثرُ الفتن ويَقِلُّ القائمون بأمر الله تبارك وتعالى في البلاد، ويستولي الكفرة والظلمة على بلاد الإسلام، ويبقى الشام محفوظًا، فالمهاجر إليه فارٌّ لإصلاح آخرته، (إلى مهاجَر إبراهيم) – بفتح الجيم – موضع المهاجرة؛ يريد به الشام، لأن إبراهيم عليه السلام لما هاجر من العراق مضى إلى الشام وأقام بها".[13]

وتشير السنة النبوية إلى استمرارية هجرة المسلمين لفلسطين ولبيت المقدس، وهذا ما دل عليه حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "سَتَكُونُ هِجْرَةٌ بَعْدَ هِجْرَةٍ، فَخِيَارُ أَهْلِ الْأَرْضِ أَلْزَمُهُمْ مُهَاجَرَ إِبْرَاهِيمَ، وَيَبْقَى فِي الْأَرْضِ شِرَارُ أَهْلِهَا تَلْفِظُهُمْ أَرَضُوهُمْ، تَقْذَرُهُمْ نَفْسُ اللَّهِ، وَتَحْشُرُهُمُ النَّارُ مَعَ الْقِرَدَةِ وَالْخَنَازِيرِ".[4] ففي هذا الحديث إشارة واضحة إلى ارتباط أرض بيت المقدس بأبي الأنبياء وارتباط المؤمنين بها واتخاذها دار هجرة لهم إلى نهاية العالم. يقول ابن الأثير: "(المُهاجَر): الموضع الذي يهاجر إليه، ومُهاجَر إبراهيم خليل الله عليه السلام: هو الشام، فأراد بالهجرة الثانية في قوله: «ستكون هجرةٌ بعد هجرة» الهجرة إلى الشام، يرغب في المقام بها".[5] ويقول ابن رجب: "فهذا كله يدل عَلَى أن خيار الناس في آخر الزمان مهاجرون إلى مهاجر إبراهيم عليه السلام، وهي الشام طوعًا فيجتمعون فيها".[6] وذكر أبو سليمان الخطابي رحمه الله: "قوله صلى الله عليه وسلم: «ستكون هجرة بعد هجرة». معنى الهجرة الثانية الهجرة إلى الشام، يرغب في المقام بها وهي مهاجر إبراهيم عليه الصلاة والسلام".[7]

وقد قال الإمام بدر الدين العيني: "قال صاحب النهاية يريد به الشام لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما خرج من العراق مضى إلى الشام وأقام به، فإن قيل: قد تعارضت الأحاديث في هذا الباب فروى البخاري ومسلم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا، وروى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قوله: لا هجرة بعد الفتح، وفي رواية له: لا هجرة بعد الفتح اليوم أو بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وروى البخاري أيضا أن عبيد بن عمرو سأل عائشة رضي الله عنها عن الهجرة فقالت: لا هجرة اليوم كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله وإلى رسوله مخافة أن يفتن عليه فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام والمؤمن يعبد ربه حيث شاء ولكن جهاد ونية. وروى البخاري ومسلم أيضًا عن مجاشع بن مسعود قال: انطلقت بأبي معبد إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليبايعه على الهجرة قال انقضت الهجرة لأهلها فبايعه على الإسلام والجهاد وفي رواية أنه جاء بأخيه مجالد، وروى أحمد من حديث أبي سعيد الخدري ورافع بن خديج وزيد بن ثابت رضي الله عنهم لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية. فهذه الأحاديث دالة على انقطاع الهجرة وروى أبو داود والنسائي من حديث معاوية رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها، وروى أحمد من حديث ابن السعدي مرفوعًا: لا تنقطع الهجرة مادام العدو يقاتل، وروى أحمد أيضا من حديث جنادة بن أبي أمية مرفوعًا: أن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد.

بعيد عن أحكام الدين الإسلامي الحنيف. لذا لزم استحضار الخطاب الديني الشرعي لقضية المسجد الأقصى، وقد هدفت هذه الدراسة إلى التذكرة بالأحاديث النبوية الشريفة المُبشِّرة بمستقبل بيت المقدس شحذاً للهمم في وجه المؤامرات الصهيونية المعاصرة وللتأكيد على أن لفلسطين وبيت المقدس مستقبل كبير ومشرق. وقد جاءت السنة النبوية المطهرة مخصصة لهذا المسجد المبارك بالذكر لترسم لنا رؤية مستقبلية زاهرة منتصرة للمسجد الأسير، رؤية تبشر المسلمين كافة أن هذا المسجد عائد لا محالة لأحضان المسلمين.

مشكلة البحث: إن ما يعيشه العالم الإسلامي من ضعف وانكسار أدى إلى زياد جراح المسجد الأقصى والمتمثلة بجرائم بني صهيون وتشريد الشعب الفلسطيني وتعريضهم لأصناف التعذيب والقهر. ولكن عزاء المسلم الواثق بنصر الله سبحانه وبتحقيق وعده أن هذا المسجد عائد لا محالة لأحضان المسلمين فجاءت هذه الدراسة لتجيب على بعض التساؤلات والتي من أهمها: هل ورد في السنة النبوية ما يبشر بعودة المسجد الأقصى وانتصار المسلمين وطرد المحتلين؟ هل ثبت أن بيت المقدس سيكون داراً لهجرة المسلمين إليه؟ هل بشَّرت السنة النبوية بعمران بيت المقدس وحمايته من الخراب؟ هل حقاً سيكون بيت المقدس مقراً للخلافة النبوية في آخر الزمان؟

منهج البحث: استدعت طبيعة هذا البحث لاستخدام المنهج الاستقرائي لنصوص السنة النبوية التي حملت في طياتها البشارات النبوية لمحاور البحث الأساسية مع وصفها ونقل شروح أئمة السنة النبوية المؤكدة على معانيها المقصودة. إضافة لاستخدام المنهج الاستنباطي لتحديد البشارات النبوية من خلال الأحاديث التي تم استقراؤها من كتب السنة المعتمدة.

خطة البحث: جاءت هذه الدراسة لتلقي الضوء على أبرز نصوص السنة النبوية المتعلقة بمبشرات المستقبل السياسي والاقتصادي لبيت المقدس من خلال محاور ثلاثة مهمة وهي: المسجد الأقصى دار هجرة المسلمين إلى يوم القيامة. والمستقبل العمراني لبيت المقدس. وبيت المقدس مقر للخلافة النبوية الراشدة بقيادة المهدي.

المبحث الأول: المسجد الأقصى دار هجرة المسلمين إلى يوم القيامة

المسجد الأقصى هو أحد المساجد الثلاثة التي تشد إليها الرحال، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِي هَذَا، وَمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى".[1] وقد نقل الحافظ ابن حجر قول السبكي في الحديث: "ليس في الأرض بقعة لها فضل لذاتها حتى تشد الرحال إليها غير البلاد الثلاثة".[2] وقال الخطابي: "وإنما خص هذه المساجد بذلك لأنها مساجد الأنبياء صلاة الله وسلامه عليهم وقد أمرنا بالاقتداء بهم".[3]

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2022، 22(1): 73–84
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1060634

مُبشِّرات السنة النبوية لبيت المقدس: "دارًا للهجرة، ودوامًا للعمران، ومقرًا للخلافة أنموذجًا"

أيمن جاسم محمد الدوري *

ملخص: تُعتبر السنة النبوية المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم، وقد اهتمت بكل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولأن قضية المسجد الأقصى تُعد من أبرز القضايا الإسلامية نجد اهتمام السنة النبوية بهذا المسجد المبارك اهتمامًا كبيرًا، فجاء هذا البحث ليلقي الضوء على أهم نصوص السنة النبوية المبشرة بمستقبل المسجد الأقصى وللتأكيد على أن لفلسطين وبيت المقدس مستقبل كبير ومشرق، واكتفت هذه الدراسة بذكر ثلاث مُبشرات للمسجد الأقصى، أولها: أنَّ المسجد الأقصى سيكون دارًا لهجرة المسلمين بعد ظهور الفتن وغلبة الكفر والفساد، وثانيها: أنَّ الإعمار للمسجد الأقصى مستمر إلى يوم القيامة بتشييد البناء وكثرة السكان، وثالثها: أنَّ مآل الخلافة الراشدة بقيادة المهدي ستكون في بيت المقدس وأرض فلسطين.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، المسجد الأقصى، الهجرة، عمران، الخلافة.

The Prophetic Glad-tiding for al-Aqsa Mosque: "An Abode of Migration, a Centre of Civilisation and the Realm of the Caliphate"

ABSTRACT: *The Sunnah is considered the second legislative source after the Quran, and it concerned with all aspects of the political life including al-Aqsa Mosque as one of the important Islamic issues. It is evident the interest of the Prophetic Sunnah in al-Aqsa Mosque and its future. Therefore, this paper comes to highlight the most important hadith narrations on the future of Al-Aqsa Mosque and to confirm that Palestine and Bayt al-Maqdis have a very promising future. This study mentioned three prophetic glad-tidings for the al-Aqsa Mosque. First, being the centre for Muslim emigration following the emergence of fitan and the prevalence of disbelief and corruption. Second, the restoration of al-Aqsa Mosque and reconstruction of the city through the erection of buildings and the increase in population until the End of Days. Third, Bayt al-Maqdis being the seat and realm of the caliphate that will be led by Imam al-Mahdi from this Holy Land.*

KEYWORDS: *Prophetic Sunnah, al-Aqsa Mosque, migration, civilisation, caliphate.*

مقدّمة

تعتبر قضية المسجد الأقصى من القضايا الوثيقة الصلة بالدين الإسلامي فهي قضية دينية صرفة مهما حاول الغرب إلباسها بلباس السياسة أو الاقتصاد أو العلمنة أو القومية، ولا خير في سياسة أو اقتصاد

* أستاذ مساعد في الحديث الشريف وعلومه، جامعة ماردين ارتقلو، ماردين/ تركيا، aymanaldoori@artuklu.edu.tr

محتويات العدد

مقالات باللغة التركية

1 - 16
موسى بيچقى أوغلو
المغامرة التاريخية لعلاقة ماردين ببيت المقدس بدءا بالأراتقة وجوانب العيش المشتركة بينهما

17 - 30
بهيجة كزكنجى و عبد الله دومان
دور القدس في سياق انهيار السلطة المركزية للدولة الأيوبية في فترة حكم الملك الأفضل

31 - 46
زاهر البيك
دور الإعلام الاجتماعي في قضية بيت المقدس وتعزيز الرواية الفلسطينية في مواجهة الرواية "الإسرائيلية"

مقالات باللغة الانجليزية

47 - 72
فاروق حدجيتش
المكان والفضاء في القدس؛ علم اجتماع الدين ما بين الصراع والسلام بين الثقافات والتركيبة الاجتماعية السياسية

مقالات باللغة العربية

73 - 84
أيمن جاسم محمد الدوري
مُبشِّرات السنة النبوية لبيت المقدس:"دارًا للهجرة، ودوامًا للعمران، ومقرًا للخلافة أنموذجًا"

85 - 104
أحمد عبد القادر حسن قطناني وأنس زاهر المصري
قراءة تحليلية لنتائج "مؤتمر وعد الآخرة-فلسطين بعد التحرير"

تقرير

105 - 132
عيسى بريجية
الملكيات والأوقاف في مدينة بيت المقدس والمسجد الأقصى

مجلة دراسات بيت المقدس

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
السنة الثانية والعشرون، العدد الأول، صيف 2022

المحرر المؤسس للمجلة
أ.د. عبد الفتاح العويسي

هيئة التحرير*
أ.د. إبراهيم أوزجشار، د. خالد العويسي، د. ضياء بولات، د. هيثم الرطروط

محرر العدد الحالي
د. خالد العويسي

سكرتارية*
ريحان أونال

الهيئة الإستشارية*
الدكتور/ أحمد كتوك (جامعة ماردين ارتقلو – تركيا)، الدكتور/ أمين الرشيد ياتيبان (جامعة شمال ماليزيا – ماليزيا)، الدكتور/ إين أ. ك. هوارد (جامعة أدنبرة – بريطانيا)، الدكتور/ أيهان أك (جامعة سامسون – تركيا)، الدكتور/ بسطامي خير (جامعة برمينجهام- بريطانيا)، الأستاذة الدكتورة/ بيفيرلي ميلتون-إدواردز (جامعة الملكة ببلفست - إيرلندا الشمالية)، الدكتورة/ بيهان كنتر (جامعة ماردين ارتقلو – تركيا)، الدكتور/ جبل بوبين (جامعة بروناي دار السلام- بروناي)، الدكتور/ حسين عبد الرؤوف (جامعة ليدز- بريطانيا)، المهندس/ رائف نجم (عمان – الأردن)، الدكتورة/ سهى تاجي فاروقي (جامعة اكستر- بريطانيا)، الأستاذ الدكتور/ صالح حمارنة (الجامعة الأردنية – الأردن)، الأستاذ الدكتور/ عبد الله اكينجي (جامعة حران – تركيا)، الأستاذ الدكتور/ عبد الله فهد النفيسي (جامعة الكويت – الكويت)، الدكتور/ عبد القادر ماجد (جامعة كوجالي – تركيا)، الدكتور/ عبد المطلب أربا (جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم – تركيا)، الأستاذ الدكتور/ عبد النبي اصطيف (جامعة دمشق – سوريا)، الأستاذ الدكتور/ علي محافظة (الجامعة الأردنية – الأردن)، الدكتور/ فاتح توك (جامعة ايسكيشهير عثمان غازي – تركيا)، الأستاذة الدكتورة / فتحية النبراوي (جامعة الأزهر- مصر)، الدكتور/ فريدون بيلكن (جامعة ماردين ارتقلو – تركيا)، المؤرخة/ كارن أرمسترونج (لندن – بريطانيا)، الدكتور/ ماهر أبومنشار (جامعة قطر – قطر)، الأستاذ الدكتور/ مايكل دمبر (جامعة إكستر – بريطانيا)، الدكتور/ محمد إبراهيم سورتي (جامعة برمينجهام – بريطانيا)، الدكتور/ محمد فاتح كليج (جامعة ماردين ارتقلو – تركيا)، الدكتور محمد رسلان محمد نور (جامعة مالايا – ماليزيا)، الأستاذ الدكتور/ محمد عدنان البخيت (جامعة آل البيت – الأردن)، الأستاذ الدكتور محمد المجالي (الجامعة الأردنية – الأردن)، الأستاذ الدكتور/ محمود أيوب (جامعة تيمبل – أمريكا)، الأستاذ الدكتور/ محمود السرطاوي (الجامعة الأردنية – الأردن)، الدكتور/ محمود كايا (جامعة حران – تركيا)، الأستاذ الدكتور/ مصطفى كولر (جامعة افيون كوجه تبه – تركيا)، الدكتور/ هيثم الرطروط (جامعة النجاح-فلسطين)، الأستاذ الدكتور/ هيوغ قودارد (جامعة أدنبرة – بريطانيا)، الأستاذ الدكتور/ وليد الخالدي (جامعة هارفارد – أمريكا)، الدكتور/ ياسين طاش (جامعة حران – تركيا)، الدكتور/ يونس كبلان (جامعة فان – تركيا).
*حسب الترتيب الأبجدي

الإشراف اللغوي
العربي | مصطفى العادل · الانجليزي | أديبة فرمانسيه · التركي | التركي | سمية نور اوغلاقجي

التصميم | علي العويسي

عناوين التواصل
مجلة دراسات بيت المقدس، مجمع دراسات بيت المقدس
PO Box 10120, Dundee, DD3 6WX, Scotland, UK
www.isra.org.uk - info@isra.org.uk

مجلة دراسات بيت المقدس، وقف المشروع المعرفي لبيت المقدس
www.isravakfi.org - journal@isravakfi.org

مركز البحوث والتطبيقات لدراسات القدس - جامعة أنقرة للعلوم الإجتماعية
www.kam.asbu.edu.tr

مجلة دراسات بيت المقدس، مجلة أكاديمية محكمة يصدرها مجمع دراسات بيت المقدس- اسراء (المملكة المتحدة) بالتعاون مع وقف المشروع المعرفي لبيت المقدس (تركيا) و جامعة أنقرة للعلوم الإجتماعية (تركيا) و جامعة ماردين أرتقلو (تركيا). تصدر مرتين في السنة (صيفا وشتاء) باللغة العربية والإنجليزية والتركية ولا يمكن نشر محتويات المجلة جزئيا أو كليا دون إذن مسبق من المجلة. كما أن المجلة ذات اعتمادية في عدد من القواعد الدولية لبيانات المجلات والأبحاث العلمية كـ(DOAJ ,Asos ,Islamicus Index ,Ulrichsweb).

© مجمع دراسات بيت المقدس 2022

مـجـلـه دراســـات بيت المقدس

السنة الثانية والعشرون العدد الأول صيف 2022

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009