JOURNAL OF ISLAMICJERUSALEM STUDIES
BEYTÜLMAKDİS ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Volume 22 · No 2 · Winter 2022
Cilt 22 · Sayı 2 · Kış 2022

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

Journal of ISLAMICJERUSALEM STUDIES

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
Volume 22, No 2, Winter 2022
Cilt 22, Sayı 2, Kış 2022

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

Editorial Board | Editör Kurulu*
Dr. Ayşe ÇEKİÇ, 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

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 28865, Edinburgh, EH14 9DZ, 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

English Articles - İngilizce Makaleler

Ahmad Dawamul MUTHI, Khalid El-AWAISI

The Contributions of Caliph Abu Bakr to the First Muslim Liberation of Islamicjerusalem — 133 - 152 — Halife Ebubekir'in Beytülmakdis'in İlk İslamî Fethine Katkıları

Turkish Articles - Türkçe Makaleler

Abdulkadir TURAN

Differences between the Occupation of Bayt Al-Maqdis in 11th and 20th Century: Reflecting on a Solution — 153 - 168 — Beytülmakdis'in 1099'daki İstilası ile 20. Yüzyıldaki İstilası Arasındaki Farklar ve Bunun Çözüme Yansıtılması

Arabic Articles - Arapça Makaleler

Israa EID

The Future Vision of Al-Aqsa Mosque from the Perspective of the Holy Quran — 169 - 184 — Kur'an-ı Kerim Perspektifinden Mescid-i Aksa'nın Geleceğine Bakış

Mahmoud ALNAFFAR

The scholarly movement in Bayt al-Maqdis in the 18th century through the life of the Hanafi Mufti in Jerusalem al-Taflati (d. 1191 AH / 1777 AD) — 185 - 220 — Beytülmakdis'te, Hanefi Kudüs Müftüsü Taflatî (ö. 1191h/ 1777m) Üzerinden Onsekizinci Yüzyıldaki İlmi Hareket

Raneem SHAABAN, Samah DWAIMA

The Waqf in Bayt al-Maqdis and its Impact in light of "The Glorious History of Jerusalem and Hebron" by Mujir al-Din al- Ulaymi — 221 - 243 — Beytülmakdis'te Vakıf ve Mucîr'ud-Dîn Ulemî'nin "Ünsü'l-Celîl bi-Tarihi'l-Kudsi ve'l-Halîl" İsimli Eseri Işığında (Vakfın) Etkileri.

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2022, 22(2): 133-152
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1208278

THE CONTRIBUTIONS OF CALIPH ABU BAKR TO THE FIRST MUSLIM LIBERATION OF ISLAMICJERUSALEM

Ahmad Dawamul MUTHI,[*] Khalid El-AWAISI[**]

ABSTRACT: *The first Muslim fath/ liberation of Islamicjerusalem in the seventh century was a remarkable historical turning point for the Holy Land. After centuries of exclusion, peace and inclusivity in Holy Land were finally established. Moreover, this historical event raised the standing of Islam between two superpowers, Byzantium and the Persia. As this vital event occurred in the era of 'Umar Ibn al-Khattāb, several studies have documented his significant role. However, limited literature focuses on the role of his predecessor, the first Muslim Caliph, Abū Bakr al-Siddiq. Since his appointment as Caliph, Abū Bakr made crucial contributions not only to strengthen the foundation of the Islamic State in Madinah but also to liberate Islamicjerusalem. Investigation and analysis based on primary sources and historical records show that Caliph Abū Bakr was determined to continue the Prophet's plan to liberate Bayt al-Maqdis. Therefore, this study examined Caliph Abū Bakr's contributions during his reign in paving the way for the liberation of the Holy Land. His significant contributions included sending out 'Usamah's army, securing domestic threats and uniting Muslims during the Apostates War, prioritising and directing armies to al-Sham, and even the selection of his successor, all of which has contributed to the liberation of Bayt al-Maqdis. The result of this study supports the view that Caliph Abū Bakr's contributions enabled the first Muslim liberation of Islamicjerusalem to be achieved merely a few years after his demise, during the reign of his successor, 'Umar Ibn al-Khattāb.*

KEYWORDS: Bayt al-Maqdis, Holy Land, Prophet Muhammad, Abū Bakr, Fath, strategy.

INTRODUCTION

The connection of Muslims to Islamicjerusalem as their Holy Land began in the early days of the prophethood of Muhammad in Makkah. The first Muslims'

[*] MA of Quds Studies, Social Sciences University of Ankara (ASBU), Turkiye, adamuthi@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4077-3134.
[**] Associate Professor of Islamic History, Social Sciences University of Ankara (ASBU), Turkiye, halid.uveysi@asbu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9994-3305.

connection to this blessed land commenced with them turning their faces in prayer towards their first Qiblah, later some of the Qur'anic verses revealed in Makkah were directly or indirectly pointing the early Muslims towards this land. The importance of the Holy Land led the Prophet and his companions to prepare for the liberation of Islamicjerusalem. Indeed, the first Muslim liberation of Islamicjerusalem in the seventh century is a remarkable victory and a triumph for Muslims and has been celebrated throughout Muslim history. However, because the event occurred in the era of 'Umar Ibn al-Khattāb, many people attribute this liberation solely to him. Consequently, much research has typically focused on the role of the second Caliph as the leader during the liberation, and some contemporary research has focused on the role of the Prophet in laying the foundation to achieve this momentous juncture. In contrast, there are limited literature on 'Umar's predecessor, namely Abū Bakr. Therefore, this research will highlight his rarely discussed contributions to complete the missing link in analysing the event of the first Muslim liberation of Islamicjerusalem.

Indeed, Abū Bakr's contributions to the liberation of Islamicjerusalem were strongly rooted in his spiritual, religious, and political connections to this land even before his reign. These connections were strengthened, like those of other Muslims, through Quranic verses and Hadīth and through his close relationship with the Prophet Muhammad. Moreover, Abū Bakr's connection was always one step ahead; whereas the Sahaba (companions) prayed in secret towards Bayt al-Maqdis, Abū Bakr built a mosque in the courtyard of his house and would recite the Quranic verses that would attract the people in Makkah to see him weep while he prays (Al-Bukhārī 1997, v.3:276). While the Sahabah listened to the Quranic stories and prophecies, Abū Bakr would bet his money through placing a large wager on the Roman-Persian War revealed in Surat al-Rum (Quran 30:1-5) which was taking place in the vicinity of the Holy Land. This was culminated with Abū Bakr being given the honorific title "al-Siddiq" (steadfast affirmer of truth) by the Prophet on for his affirmation of the Prophet's Night Journey to al-Aqsa Mosque in Islamicjerusalem. Making this epithet a part of his name as a reminder of this event and his relation with Islamicjerusalem. Abū Bakr's position as the closest confidant and advisor to the Prophet and being present at almost all the junctures, gave him better comprehension of the Prophet's plans and strategies.

After the Prophet's death, Caliph Abū Bakr had to continue the liberation of Islamicjerusalem without the direct guidance of revelation. It represents an understanding of Caliph Abū Bakr's initiatives based on Prophet Muhammad's strategic plan towards the liberation of Islamicjerusalem during his lifetime. As a result of extensive research, this paper explores four main points regarding what Abū Bakr had contributed during his reign to liberate Islamicjerusalem as the first Muslim Caliph. Firstly, Caliph Abū Bakr had firm intentions to send the army of 'Usamah because he knew it was part of the Prophet's strategic plan to liberate Islamicjerusalem. Moreover, Caliph Abū Bakr understood that the battles of Mu'tah and Tabuk were the foundation before he dispatched 'Usamah's army.

Therefore, if these missions were completed and achieved their envisioned aim, the foundations for the liberation of Islamicjerusalem would have been firmly laid down. Thus, if momentum was maintained, the fulfilment of the mission towards the liberation of Islamicjerusalem would be inevitable. Secondly, Caliph Abū Bakr declared wars against the apostates to establish domestic security and unite Muslims in Arabia. He fought two enemies simultaneously; some who claimed prophethood, and those who refused to pay *Zakat* (obligatory alms). Thirdly, Caliph Abū Bakr dispatched four armies to al-Sham in order to pursue this goal. Lastly, Caliph Abū Bakr's selection of 'Umar Ibn al-Khattāb as the successive Caliph ensured the continuation of the process of the liberation of Islamicjerusalem.

DISPATCHING 'USAMAH'S ARMY: COMPLETING THE PROPHET'S LEGACY

The Prophet had a clear strategy for the liberation of Bayt al-Maqdis, through spiritual, religious, political and military dimensions (El-Awaisi, 2007). In the last year of the prophethood of the messenger of God he planned to send an army to fight the Byzantines in Bayt al-Maqdis. Although more experienced members of the *Muhajirun* and *Ansar* were in the army, the Prophet appointed a young man as the leader, 'Usamah Ibn Zayd. Although the dispatch of this army was not fulfilled during the Prophet's lifetime, it was one of the most critical moments in the Prophet's life and his relationship with Islamicjerusalem (Omar, 2006). Indeed, it was part of the final *Wasiyyah* (will) of the Prophet to his Ummah and the last preparatory step of the Prophet towards the liberation of the Holy Land. Caliph Abū Bakr knew of the Prophet's intention, so the most likely reason for his decision to dispatch 'Usamah's army was to complete the plan that had been launched, planned, and managed by the Prophet (Al-Sallābī, 2007). Prophet Muhammad, in this case, wanted the army to reach certain areas in the region of Bayt al-Maqdis and al-Sham that were under the control of the Byzantine Empire.

After Prophet Muhammad passed away, the situation among Muslims in Arabia changed drastically. Many became apostates *(murtad)* and followed false prophets. At the same time, others refused to pay *Zakat*, one of the five pillars of Islam. Ibn Ishaq in Ibn Kathīr (2004) states that many Muslims in Arabia became apostates after the Prophet had passed away, except for the people of Makkah and Madinah. It describes the turbulent situation faced by Abū Bakr as the Caliph, which invited debate among the Muslims in Madinah. The Prophet's companions advised Caliph Abū Bakr to rescind 'Usamah Ibn Zayd's mission. According to Al-Sallābī (2007), apostasy was a widespread problem that afflicted most areas of the Arabian Peninsula. Besides, Madinah was under imminent threat and needed the presence of Muslim army to defend it. Thus, the Muslims endeavoured to logical argue with Caliph Abū Bakr to call of the mission as the security of Madinah was far more important than sending out the army of 'Usamah towards al-Sham.

However, although their argument seemed reasonable, Caliph Abū Bakr was adamant on sending 'Usamah's army at all cost. He was not persuaded by the majority's opinion and seemed uncompromising on the matter, sharply

articulating his views on completing the mission of the Prophet. Immediately after his appointment as Caliph, Abū Bakr ordered Baridah ibn al-Hassib to take the standard (war banner) to the house of 'Usamah and not dismantle it until after his mission (Al-Wāqidī, 2005). As the Caliph, he stressed the significant vision towards the liberation of Islamicjerusalem through sending the army. With this mission being carried out barely twelve days after the Prophet's death, indicating that Abū Bakr, as the Caliph, took immediate action knowing that it was part of Prophet Muhammad's strategy to liberate Islamicjerusalem. Despite the threat of an imminent attack on Madinah looming closer, Caliph Abū Bakr would not reverse his decision; instead, he was more resolute on the matter; al-Tabarī and Ibn Kathir narrate Caliph Abū Bakr's response to the majority's argument, stating:

> "Even if I thought that beasts of prey would snatch me away, I would carry out the sending of Usama just as the Apostle of God ordered. Even if there remained in the villages no one but myself, I would carry it out"... "Even if the dogs and wolves were to snatch me off, I would not reverse a decision the Apostle of God had made" (Al-Tabarī, 1993, pp. 14-15). "I swear by Allah! I shall not dismantle a flag [standard] tied by the Messenger of God (PBUH)... Even if the dogs should drag the feet of the wives of the Prophet, I would certainly prepare the army of 'Usamah" (Ibn Kathir 2003, pp. 421, 424).

Less than two weeks after the death of the Prophet and his appointment as Caliph, Abū Bakr continued the mission of the Prophet to dispatch the Army of 'Usamah. He was very determined to continue and implement the last will of the Prophet and was very committed to carrying out his intention to send 'Usamah's army (Al-Ashqar, 2010). The researchers argue that it clarifies Caliph Abū Bakr's insistence to send the army of 'Usamah despite the risks associated with the decision. His decision also illustrates the extraordinary strategy, as he considered the internal security of the Muslim community while also showing the external world that Muslim leadership was still strong. Al-Suyūtī (1995) argues that if Abū Bakr had not been appointed as a Caliph, then Allah would not have been worshipped. The context of this statement is that Caliph Abū Bakr insisted on sending 'Usamah's army despite Madinah being under imminent threat from the apostates in the Arabian Peninsula who rebelled after the death of the Prophet. If he did not send the army of 'Usamah, those people would think Muslims were weak after Prophet Muhammad's death and could drive them to attack Madinah. Accordingly, Caliph Abū Bakr knew the importance of securing Madinah from those who wanted to obliterate Islam, since this city was the capital of the Islamic state and should never collapse in order to keep the power of Muslim leadership.

According to the researchers' point of view, Abū Bakr succeeded in using his leadership as the Caliph; maintaining his trust in the directive of the Prophet, even though all his companions disagreed with him. Furthermore, he could not have done this unless the Prophet informed him about the importance of sending the 'Usamah's army, which he did even publically. Thus, Caliph Abū Bakr understood that the army was a stepping stone for keeping the integrity of the state and the

liberation of Islamicjerusalem. As a result, the dispatch of 'Usamah's Army into al-Sham significantly influenced the Arabian Peninsula, particularly in the political aspect. Caliph Abū Bakr, through his action, conveyed an important message to all parties that, Muslims were still in a powerful condition; it made the apostates and the Byzantines in al-Sham think twice about attacking Muslims.

There was also another problem that Caliph Abū Bakr had to solve, the problem regarding the reputation of 'Usamah; some companions claimed he relatively lacked experience on the battlefield. In addition, most of 'Usamah's army were veterans of major battles with the Prophet, such as Badr and Uhud. Furthermore, several of them were in their fifties, including Abū Bakr (before being appointed as Caliph, he was one of the armies' soldiers), 'Umar Ibn al-Khattāb, and Khālid Ibn al-Walīd, amongst others. So, the companions sent 'Umar to try to persuade Caliph Abū Bakr on this matter, suggesting that someone older and more experienced should take charge. Caliph Abū Bakr was infuriated by the suggestion, which had surfaced when the Prophet appointed him, and said:

> May your mother be bereft of you and destitute of you, Ibn al-Khattāb! The Messenger of Allah appointed him, and you order me to dismiss him? (Al-Tabarī, 1993, p.15).

From the perspective of the researchers, Caliph Abū Bakr, would have recalled the earlier discontent of the Prophet's appointment of 'Usamah as the commander. The Prophet was furious and according to an authentic Hadīth narrated by Abdullah Ibn 'Umar, the Prophet justifying 'Usamah selection said:

> He is worthy of leadership and is one of the dearest persons to me [...] (Al-Bukhārī, 1997, v.5:60).

This besides his young age, had to do with his social status. Caliph Abū Bakr while renouncing their views, took practical steps to ensure their obedience to the young 'Usamah. This was not just setting an example but also depicted a high-level respect for the Prophet's decision in appointing 'Usamah. For example, as Caliph Abū Bakr dispatched the army, he walked alongside 'Usamah, who was mounting his ride; after which, 'Usamah offered to dismount his animal or Abū Bakr rides alongside them, but Abū Bakr refused and did not allow 'Usamah to dismount (Al-Tabarī, 1993, p. 15). Caliph Abū Bakr established that he was selected by the Muslims to be their leader while 'Usamah was chosen by the Prophet. Thus, he deserved the respect, loyalty and obedience of every soldier under his command. In addition, when Caliph Abū Bakr desired 'Umar Ibn al- Khattāb stay behind with him in Madinah, he requested this from 'Usamah courteously in front of his army. Although, as the Caliph, he could command 'Usamah to discharge 'Umar from his army, but he wanted to assert that 'Usamah was the person in charge and even the Caliph would seek his permission on such a matter.

Additionally, regarding the destination of 'Usamah's army, Caliph Abū Bakr instructed 'Usamah to follow the exact directive of the Prophet (Al-Tabarī, 1993a); this is concurred through a Hadith stating the specific sites:

> 'Usamah told me that the Messenger of Allah enjoined him to attack 'Ubna in the morning and to burn sites in it (Abū Dawud, 2008, v.3:265).

Abū Dawud, in his Hadith completion, mentioned an explanatory narration of where the site was, on the authority of Abdullah Ibn Amr al-Ghazzi;

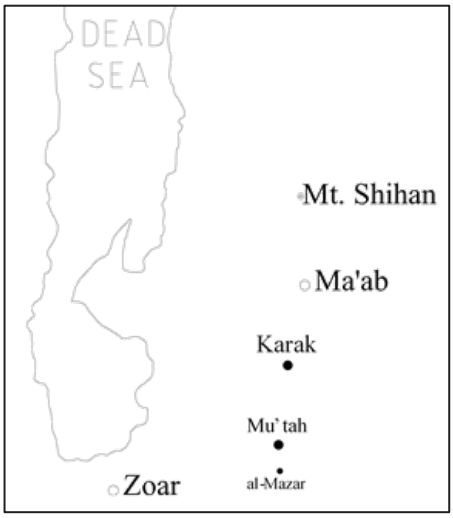
> I heard Abū Mushir being asked about 'Ubna. He said, "We know it well; it is Yubna in Palestine (Abū Dawud, 2008, v.3: 266).

These narrations together with other Ahadīth are complemented by a narration in al-Wāqidī, who quotes Abū Bakr reiterating the Prophet's directive:

> O 'Usamah, go in the name of God, and with His blessings until you reach the place where your father was killed [i.e. Mu'tah], and attack them with the horses, for I have appointed you over this army. Then, attack the people of 'Ubna in the morning (Al-Wāqidī, 2011, v3: 546).

The site of 'Ubna has been contested, some claiming that it is a village close to Mu'tah. According to Omar (2008), it is *al-Mazār* the site where the three leaders of the Battle of Mu'tah were buried (Map 1).

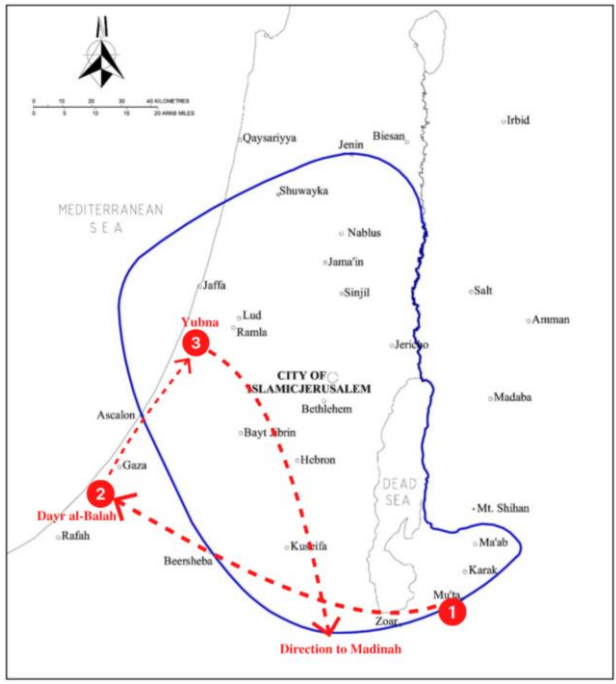
The word *al-Mazār* in Arabic means "the place to be visited", and this town has no significance today except for the graves of the three leaders. This place was known later by the Muslims since there were no records of its existence earlier or of this name. Therefore, Omar argues that *al-Mazār* today is most likely 'Ubna itself. However, since the researchers could not find supporting evidence in other historical records regarding this argument, this statement seems relatively weak and relies on later sources. Hence, the researchers tend to incline toward the opinion of the Abū Mushir (d.218 AH/ 833 CE), who is considered by scholars of Hadith, including al-Bukhari, as an authority in Hadith, history and Maghazi (military expeditions). Besides being a local of the region and acquainted with its geography, as is testified by his contemporaries. Thus his opinion is more conclusive. The city still carries the same name today; Yubna is known today as Yibna, located 15 kilometres southwest of Ramlah in Palestine.



Map 1. The Location of Mu'tah and al-Mazār.

Nonetheless, another historical account mentioned different places the destination of 'Usamah's army, such as al-Balqa and al-Darum (al-Tabarī, 1990, v.9: 163; Ibn Hisham, 2019, p. 753). The latter is located in the land of Palestine while the former is in modern day Jordan. According to al-Hamawi, Yubna is located near the city of Ramlah in Palestine, while al-Darum refers to a place near the city

of Gaza, namely Dayr al-Balah (Al-Hamawi, 1995). He also mentioned that al-Balqa is located between al-Sham and Wādī al-Qurā (north of the Arabian Peninsula). Therefore, the researchers through combining all sources above conclude that the route taken by 'Usamah's army started from Madinah to the north, towards al-Balqa (includes Mu'tah, where his father was martyred). Afterward, the army moved to the northwest, al-Darum near Gaza, and finally moved to the northeast until reaching Yubna close to Lud in the heart of the region of Bayt al-Maqdis. In that location, 'Usamah burned sites in the morning as a warning to the Byzantine and then headed back to Madinah without engaging in combat. Therefore, most of the named sites and the destination of the army of 'Usamah was within the region of Islamicjerusalem; based on El-Awaisi (2007), the areas of Mu'tah and Yubna are located within the region of Islamicjerusalem (Map 2).



Map 2. The Movement of 'Usamah's army (modified from El-Awaisi, 2007)

The impact of this was apparent, the news came to Heraclius, who was in Homs (Emesa), about the Prophet's death and the arrival of 'Usamah's army in one occurrence. Heraclius called his commanders and said, "*This is what I warned you of, and you refused to accept my warning. The Bedouin [Arabs] come raiding in a month march to you; then they leave in a while without being hurt*" (Al-Wāqidī 2011, v.3:549). In addition, Ibn Athīr (1997) stated that the Arab Christians and Byzantines were made to believe that the Muslims were mighty, so the Byzantines held back from fighting the Muslims. However, they had intended to fight Muslims before the arrival of the 'Usamah's army. Indeed, this explains that the

stronger argument regarding the position of Yubna would be closer to the centre of Aelia as mentioned by Abū Mushir. Because it also clarifies the relationship between the fear of Byzantine army had towards the Muslim army. The other opinion puts the location of 'Usamah's army in the periphery, *al-Mazar* (south of the Dead Sea), which would not had such an impact on the Byzantines.

Furthermore, as argued by El-Awaisi (2005) and Omar (2006), the researchers agree that both the Battle of Mu'tah and 'Usamah's army are connected with the Battle of Tabuk because these military campaigns occurred in the same region, in the southern part of al-Sham or the northern part of the Arabian Peninsula. Thus, from the point of view of the researchers, Prophet Muhammad had a strategic plan towards Islamicjerusalem. The following Hadīth supported this argument during the Battle of Tabuk when 'Awf Ibn Mālik came to the Prophet's tent. The Prophet told him to count six incidents between then and the Day of Judgment. The first was the death of the Prophet, and the second was the *Fath of Bayt al-Maqdis* (Islamicjerusalem) (Al-Bukhārī, 1997). Hence, it clearly shows that the army of 'Usamah was intended as part of the Prophet's plan towards the liberation of the Holy Land. Therefore, after the return of the Prophet from Battle of Tabuk, he started to prepare this army and was ready before his death.

Accordingly, these three battles were part of Prophet Muhammad's practical steps towards the liberation of Islamicjerusalem (El-Awaisi 2005). First, Mu'tah served as the initial special operations base for analysing the enemy and conflict zone. Second, Tabuk served as the primary staging area for all necessary preparations. Finally, the dispatch of 'Usamah's army served as the final test run before launching a full-scale offensive to liberate Islamicjerusalem. In addition, Omar (2006) highlights that Caliph Abū Bakr was also considering the route of 'Usamah's army, as he was aware of the benefits of the agreement that Prophet Muhammad made with the people of Ayla, during the Battle of Tabuk.

In short, the army of 'Usamah became a deterrent for those monitoring the situation amongst the enemies of Islam. It conveyed a clear message to the people around Arabia as well in Historical Syria, that even if Prophet Muhammad had passed away, the Muslims were willing to take on and confront the biggest superpower of the time, the Byzantines Empire. Thus, the Muslims and the Islamic State have not been weakened rather they will grow stronger. It also confirmed the wisdom of Abū Bakr in dealing with the political situation and strengthened his intention to continue the Prophet's plan to liberate Islamicjerusalem.

APOSTATES WAR: SECURING DOMESTIC THREAT AND UNITING MUSLIMS

Apostasy (Arabic: *al-Riddah*) is leaving Islam after having been a Muslim for some time. At the time of Abū Bakr's reign as a Caliph, the problem emerged regarding the apostasy in two forms: some individuals claimed prophethood, then became false Prophets, and those who refused to do one of the pillars of Islam, *Zakat*. The apostasy spread in the Arabian Peninsula, but the main problem was the false prophets within the south of Madinah (Yemen) and the east of Madinah

(Yamamah). In Yemen, the false Prophet's name was Al-Aswad Al-'Ansī, while in Yamamah it was Musailamah. Ibn Ishaq states that, all Arabs except for the inhabitants of Makkah and Madinah, became apostates after the death of Prophet Muhammad (Ibn Kathīr, 2004). This describes the critical situation faced by Abū Bakr as Caliph, which caused disputes among the Muslims.

For the first part of the apostasy, the Prophet's companions admitted that confronting Musaylima, Al-Aswad, and their followers was necessary. However, some of them felt it was unnecessary to fight those who refused to pay *Zakat*. 'Umar Ibn al- Khattāb was one of the companions who believed in this opinion because he assumed their faith would escalate along with time, and then they would pay *Zakat*. He also believed that fighting them while 'Usamah's army was still gone was not a good idea because the number of the army in Madinah was limited. Caliph Abū Bakr could not accept the arguments of 'Umar Ibn al-Khattāb. According to a Hadīth narrated by Abū Hurairah, he said:

> By Allah! I will fight whoever differentiates between *Salat* (prayer) and *Zakat*, as *Zakat* is the right to be taken from property [according to Allah's order] (Al-Bukhārī, 1997, v.9:47).

Based on this Hadīth, it is clear that Caliph Abū Bakr had no option to bargain with the apostates. So, when 'Umar Ibn al-Khattāb observed his unwavering belief, he quickly changed his mind and decided to support him. Furthermore, Al-Sallābī (2007) argues that for Caliph Abū Bakr, there was no purpose in discriminating between different types of apostates because all apostates committed the same heinous crime: they all left Islam after being Muslims.

The researchers argue that this is evidence that Abū Bakr was more knowledgeable than any of the other companions of the Prophet; he had a comprehensive understanding that the religion of Islam was complete, and all the guidance had been revealed to the Prophet. Moreover, throughout his life, Abū Bakr made important decisions several times that other Muslims initially disagreed with, but then agreeing his opinion and acknowledge his hindsight and foresight. For example, Caliph Abū Bakr's decision to send out 'Usamah's army amidst the hesitancy of other, and over a decade earlier during the Night Journey when he endorsed what the Prophet said about his miraculous journey.

Caliph Abū Bakr decided that *Zakat* could not be separated from the five pillars of Islam. After he rejected a negotiation from the tribes, who came to Madinah to have legitimation to refuse to pay *Zakat*, he prepared to secure Madinah from invasion by calling out to the people of Madinah:

> The land has sunk into disbelief, and their delegation has seen that you are few and that you would be unaware whether you were approached by day or night. […] So get ready (for war) (Al-Tabarī, 1993, v.10:46).

Caliph Abū Bakr took several steps to fight against the apostates, such as ordering the people of Madinah to spend their night in the Prophet's Mosque, placing some people at various points of Madinah to defend the city from the enemy,

requesting the help of tribes near Madinah, sending letters to Muslim governors in distant provinces ordering them to fight against the apostates and also gathering the women and children into the safety of the citadels (Al-Sallābī, 2007).

Under Caliph Abū Bakr's leadership, Muslims in Madinah succeeded in defending the strikes that were coming from the apostates. The apostates, in general, made a mistake by undermining the strength of Muslims since they thought Muslims were weak after the death of the Prophet and leaving of 'Usamah's army. The apostates' armies did not expect such resistance from the people of Madinah. Finally, the apostates acknowledged Caliph Abū Bakr's firmness in his decision and made peace by distributing *Zakat* to Madinah. Only in one night, *Zakat* came to Madinah brought by some Zakat collectors appointed by the Prophet, such as Safwan, al-Zibriqan, and Adi (Al-Tabarī 1993, v.10:50). Later, after 'Usamah's army returned to Madinah, Caliph Abū Bakr began dispatching troops to attack various apostate tribes.

According to the researchers, Caliph Abū Bakr understood the suitable military tactic and initially applied a defensive strategy until the arrival of 'Usamah's army. Then, when 'Usamah's troops arrived, Caliph Abū Bakr changed his strategy to the offensive. He well-calculated the number of the remaining people in Madinah to analyse the best strategy to use in those circumstances; thus, he applied a defensive strategy first while waiting for 'Usamah to return. In addition, the researchers suggest that Caliph Abū Bakr took inspiration from the Battle of Trench when the Prophet applied a defensive strategy by using the credit of the geographical condition of Madinah, which was surrounded by mountains and date palm trees. As a result, Caliph Abū Bakr could buy time until 'Usamah's army arrived by delivering letters encouraging Arabs to return to Islam and adopt all of its principles. Accordingly, Caliph Abū Bakr was gearing up for a full-scale offensive that would be postponed until 'Usamah arrived with his army.

When 'Usamah and his army arrived, Caliph Abū Bakr left him in charge of Madinah. Caliph Abū Bakr led an army heading towards the valley of *Dhil-Qissah* and encamped with them. Then, he organised the armies from there under eleven banners and appointed a leader for each army. He considered encountering the enemy on many fronts simultaneously because the apostates scattered throughout the Arabian Peninsula. Amongst the eleven commanders appointed by Caliph Abū Bakr, were well-known companions who had military experiences, such as Khālid Ibn al-Walīd, Ikrimah Ibn Abī Jahl, Shurahbīl Ibn Hasanah, Khālid Ibn Said, and 'Amr Ibn al-'Ās (Al-Tabarī, 1993a). The researchers note that these names, later on, would be sent by Caliph Abū Bakr to lead the armies heading to al-Sham in the expedition to liberate Islamicjerusalem. From the researchers' point of view, Caliph Abū Bakr intended to prepare these commanders for a further mission and give them practical experience. At the same time, Caliph Abū Bakr hoped that after the apostasy in Arabia was obliterated, Muslims could consolidate their power into the significant military expedition towards Islamicjerusalem and al-Sham. According to Madihah (2020), because of the role

of Caliph Abū Bakr, 'Umar Ibn al- Khattāb as his successor, did not have to face domestic problems anymore. Thus, 'Umar could focus on expanding the message of Islam and achieve the liberation of Islamicjerusalem as the most remarkable event in Muslim history, even amongst all the *futuhat* that 'Umar had achieved.

PRIORITISING AND DIRECTING ARMIES TO AL-SHAM

After the Apostasy Wars, Caliph Abū Bakr made another remarkable contribution towards the liberation of Islamicjerusalem. Some associate the expansion and military campaigns against the Byzantine Empire to 'Umar Ibn al-Khattāb. On the contrary, the armies that Caliph Abū Bakr sent were the first military campaign of the Rashidun Caliphate in which Muslims expanded their boundaries. Furthermore, in the last year of Caliph Abū Bakr's reign, when the Muslims were united under one flag and well-supplied with all of the manpower, logistics and weapons along the way to al-Sham, they pursued the Prophet's promise of victory. Caliph Abū Bakr, with his solid connection with the Holy Land, prepared the military expedition to liberate Islamicjerusalem. Indeed, the most notable expansions of Muslim territory happened during the reign of 'Umar Ibn al-Khattāb. However, it would not have been possible with the foundations laid by the Prophet and later Caliph Abū Bakr.

Abū Bakr, as the Caliph, prepared numerous expedition towards the al-Sham area. He gathered the companions in the Prophet's mosque and gave a public sermon, in which he said:

> You should know that Prophet Muhammad had resolved upon turning his focus towards al-Sham, but then he passed away as Allah had recalled him to Himself. So be clear that I am determined to send heroes of the Muslim together with their families and wealth to al-Sham. As, the Apostle of God had informed me of this before his demise (Al-Wāqidī, 1997, p.6; 2005, p.7-8).

According to Al-Qazqi (2003), whenever the term al-Sham was used, it referred to Bayt al-Maqdis, as is well established in the Hadith literature. From the above narration, the researchers argue that Prophet Muhammad had a clear plan to liberate Islamicjerusalem and that Abū Bakr was well informed of its details. This is archetypal of most of the Prophet's military action, always keeping the plans secret, informing only his close confidants. Therefore, it makes sense that Caliph Abū Bakr knew the Prophet's plan towards Islamicjerusalem better than other companions. Also, his statement as the leader of the Muslim nation that he is determined to send the Muslims with their families and dependents expresses an intention to liberate that land and settle in it.

After delivering his sermon, and before dismounting the pulpit, the Muslims answered that they would follow whatever his command while citing a verse, "commands them to obey Allah, the messenger of Allah, and those in authority over you" (Qur'an 4: 59). Caliph Abū Bakr was delighted to hear their answer and came down from the pulpit (Al-Wāqidī, 1997). This gratified him immensely, as it meant that the Muslims were united to continue the Prophet's plan to liberate

Bayt al-Maqdis. The event also described how Muslims unanimously recognised the position of Abū Bakr as their leader and acknowledged his ventures.

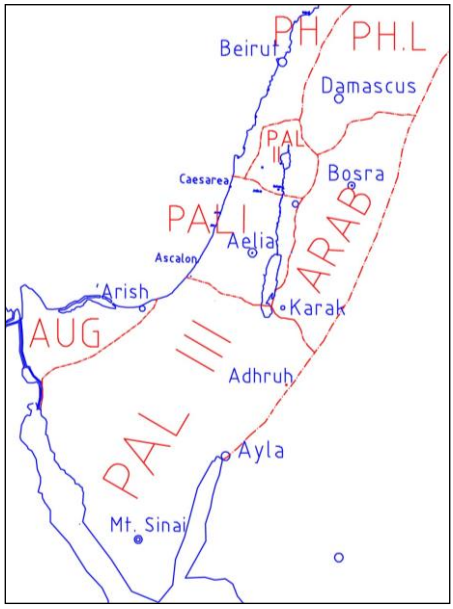
Therefore, Caliph Abū Bakr's first step was to call upon the people surrounding Arabia to join the army, such as Makkah, Taif, Yemen, Najd, and Hijaz. He sent letters in which he clearly indicated his intention, to wage Jihad against the tyrants and disbelievers in Bilad al-Sham, and awaited their reply. Anas Ibn Mālik was sent with the letters to the people of Yemen, significantly, they answered Caliph Abū Bakr's call enthusiastically, and they came to Madinah in vast numbers to join the armies to al-Sham. Moreover, they also brought their women and children. One of the first delegations from Yemen to come was Himyar. Their chief greeted Caliph Abū Bakr and recited a poem that made him smile. He said to 'Ali Ibn Abi Tālib, "*Have you not heard Rasulullah saying when the Himyar come with their women carrying their children then rejoice at Allah's help for the Muslims against all Polytheists*". 'Ali replied, "*You have spoken the truth; I have indeed heard Rasulullah saying this*" (Al-Wāqidī, 2005, p.10). Furthermore, many tribes continuously came to Madinah. They greeted Caliph Abū Bakr and expressed their commitment to obey his command (Al-Wāqidī, 2005, p.9).

Although the idea of calling the people of Yemen was one of the ideas from the council meeting, conveyed by 'Abdurrahman Ibn' Awf (Al-Sallābī, 2007), the researchers argue that it was also part of Caliph Abū Bakr's political and military consideration. In the Apostasy War, the people of Yemen brought the first news of victory during his Caliphate, and they successfully fought against the false prophet, al-Aswad al-'Ansī (Al-Balādhurī, 2015). Hence, for Caliph Abū Bakr, the event described their bravery and passion for raising the word of Allah's word and defending Islam, so he needed such people to succeed in the expedition into al-Sham. As Al-Tabarī (1993b) mentioned, Caliph Abū Bakr instructed Khālid Ibn al-Walīd not to allow the apostates who had just reverted back to Islam to join his army. Instead, he requested those who join the army were Muslims who fought against the apostates and were steadfast in Islam after the death of the Prophet.

Caliph Abū Bakr prepared the armies for al-Sham. From Madinah, he dispatched four armies: 'Amr Ibn al-'Ās and Abū' Ubaydah took the coastal road (through Ayla/ Aqabah), Yazid Ibn Abū Sufyan and Shurahbīl Ibn Hasanah took the Tabuk road (Al-Tabarī, 1993b). The instructions from Caliph Abū Bakr proves the significant result of the Battle of Tabuk, where the Prophet conducted the peace agreements with the people around Tabuk. El-Awaisi (2005) argues that the peace agreements in Tabuk were crucial for logistic preparation for Abū Bakr's campaign to liberate Islamicjerusalem. He continued what the Prophet had planned and paved the way towards Islamicjerusalem. Each of the commanders was assigned a particular area by Caliph Abū Bakr; for example, Abū 'Ubaydah to Hims, Yazid to Damascus, Shurahbīl to al-Urdun, and 'Amr to Bayt al-Maqdis. The latter, Abū Bakr guided with the specific commands:

> You are assigned to Palestine and Aelia ('*Alayka bi-Filistīn wa-Iliyā'*) (Al-Wāqidī, 2005, p.31).

Additionally, one of the soldiers stated, *"I was with the army which Abū Bakr sent to Aelia and Palestine under the leadership of 'Amr Ibn al-'Ās"* (Al-Wāqidī, 2005, p.30). Furthermore, the researchers argue that Caliph Abū Bakr gave a particular instruction as part of his emphasis regarding Islamicjerusalem. He clearly was aware of the different roman divisions of the provinces and the difference between Palestina Tertia and Aelia. The Byzantine divided the area into three parts: Palestina Prima (PAL I), Palestina Secunda (PAL II), and Palestina Tertia (PAL III). Aelia was seen in the Muslim narrative as Palestina Prima (El-Awaisi, 2007), and at its centre was Aelia Capitolina, the walled city where al-Aqsa Mosque is located. Thus, the word Palestine which Caliph Abū Bakr mentioned to 'Amr, refers to the Palestina Tertia since it is located in the south of the region of Aelia, where Amr and his army came from through Ayla (Map 3).



Map 3: Byzantine Provinces of al-Sham (El-Awaisi, 2007)

After one of the first encounters with the Byzantine army in Palestine, 'Amr Ibn al-'Ās asked some of the Arab prisoners, and they told him, *"O Arabs, Heraclius has sent Rubīs against you with an army of 100.000 men and has instructed him to prevent anyone from entering Aelia"* (Al-Wāqidī, 2005, p.36). From this narration, Aelia most probably referred to the region rather than the city, as 'Amr had entered Palestina Tertia, and Rubīs came down to them in Palestina Tertia in order to prevent them entered the province of Aelia/ Palestina Prima. Afterward, a battle between 'Amr and Rubīs took place in *Dathin* (close to Gaza) (Al- Balādhurī 2015: 141). After the battle, 'Amr sent a letter to Abū 'Ubaydah informing him that he had conquered Palestine, *"…I had arrived in Palestine and fought against a Roman army of 100.000 men under the command of Rubīs. Allah granted us such a victory… and God has allowed the conquest of Palestine under my command"* (Al-

Wāqidī, 2005, p.39). This narration clearly states that 'Amr had conquered the whole of Palestine, meaning Palestina Tertia, but in fact, he had not arrived yet in Palestina Prima/ Aelia. So this stressed the argument that Aelia was a different entity from Palestine, as it referred to Palestina Tertia (El-Awaisi, 2007).

Interestingly, Al-Wāqidī mentioned that during the night, Caliph Abū Bakr was anxious in Madinah and prayed to Allah for the armies' victory in al-Sham. He then dreamed that 'Amr Ibn al-'Ās and his men were passing through a dark narrow mountain- pass and were greatly worried. They wanted to leave the pass. 'Amr spurred his horse, and the others followed him. Suddenly he found himself in a lush green, wide place. He encamped and found great comfort. This dream greatly pleased Caliph Abū Bakr; 'Uthmān ibn 'Affan interpreted it as a victory for 'Amr and his army, but it appeared that they would first have to undergo great difficulty (Al-Wāqidī, 2005, p.31).

Moreover, another discussion from Athamina (1994) shows how Caliph Abū Bakr's priority was to liberate Islamicjerusalem. When Khālid Ibn al-Walīd traveled to Hira (Iraq) to act on the ground in the manner of al-Muthanna al-Shaybani (who led raids into Persian territory), he did it without consulting first with the Caliph in Madinah. However, Caliph Abū Bakr had earlier expressed a lack of interest in seizing Iraq when Madinah's attention and resources were focused on liberating Bilad al-Sham, prompting some historians to wonder if Khālid's actions were planned with him. Al-Wāqidī stated that there is a difference of opinion about the matter of Khālid. One opinion holds that he went straight from Yamamah to Iraq, whereas other states that he returned from Yamamah to Madinah and then went to Iraq from Madinah (Al-Wāqidī, 2011). However, the main point is that Caliph Abū Bakr directed Khālid's movement from Madinah. According to Al-Tabarī, Khālid's actions in Iraq were coordinated with Madinah and carried out under Caliph Abū Bakr's explicit instructions. Khālid went to Iraq from Yamamah, and Caliph Abū Bakr commanded him to head to the area where al-Muthanna was located (Al-Tabarī, 1993b, v.11:2). However, when the Muslims in al-Sham needed support and reinforcement, he did not hesitate to relocate Khālid to al-Sham.

The researchers concur with Athamina's argument that Caliph Abū Bakr prioritised Islamicjerusalem over Iraq. However, at the end of the Apostasy Wars, al-Muthanna came to Madinah and asked permission from Caliph Abū Bakr for his tribe wanted to fight against Persians since they dwelled on the borders between Arabia and Iraq. Caliph Abū Bakr accepted his request, on the condition not to allocate further support for their campaigns, then al-Muthanna went back to Iraq and started his campaigns against the Persians. When al-Muthanna fell into difficulty, he requested help from the Caliph, then Abū Bakr sent a letter to Khālid who was in close proximity while in Yamamah, ordering him to take charge in Iraq. Furthermore, the interesting thing is that the content of the letter from Caliph Abū Bakr to Khālid described his initial intention to send Khālid to al-Sham. Thus, the researchers argue that Caliph Abū Bakr's initial plan was to drive all the available resources into al-Sham. However, coincidently, a leader of a tribe from

Iraq came to ask for permission to encounter Persians on behalf of the Islamic state. To deal with the situation, Caliph Abū Bakr commanded Khālid to go to Iraq first to affirm Madinah's authority to al-Muthanna and then to al-Sham. Al-Azdi (1853) confirms this on the advice of 'Umar to Abū Bakr; "send Khālid ibn al-Walid to Iraq… and when the people of al-Sham are in need of him, he would be close to them" (al-Azdi, 1853, p.39). Al-Tabarī recorded the letter that described Caliph Abū Bakr's plan to send Khālid to al-Sham:

> When Abū Bakr wrote to Khālid Ibn al-Walīd while the latter was in al-Yamamah that he [should] set out for Syria, he also commanded him to begin with Iraq so that he might pass through it. Khālid then began his journey from al-Yamamah, going along until he reached al-Nibaj (Al-Tabarī, 1993b, v.11:4).

Moreover, when a crisis developed in al-Sham, Caliph Abū Bakr received a request for reinforcement from the Muslim armies in al-Sham, as the Byzanitnes were consolidating their forces. According to Al-Tabarī (1993b), Abū Bakr wrote to Khālid Ibn al-Walīd to hastily join them and commanded him to leave al-Muthanna in charge of Iraq. One could probably claim that this statement contradicts the previous argument, which stated that Caliph Abū Bakr's initial plan was to send Khālid into al-Sham. However, the researchers perceived that the letter was not necessarily in separate order; it was only to speed up the initial plan of Caliph Abū Bakr. Ibn Murajjā recorded the supporting argument on this issue; in the letter sent by Caliph Abū Bakr to Khālid whilst in Iraq, he said:

> Hurry to your brothers in al-Sham, by Allah, a *qaryah* (town) amongst the Qurā (towns) from Ard al-Maqdis [Islamicjerusalem], Allah helps you conquer, is better to me than the conquest of a great province from the provinces of Iraq (Ibn al-Murajjā, 1995, p.55; El-Awaisi, 2007, p.108; Abu-Munshar, 2013, p.84).

In the above letter, Caliph Abū Bakr, as the leader, highlights the importance of Bayt al-Maqdis, and his exhortation in the letter is apparent (Abu-Munshar, 2013). The letter conveys clearly that he was more concerned with Bayt al-Maqdis than Iraq and then decided his instruction. Also, Caliph Abū Bakr felt that the situation in Iraq was under control, following the victories at the hands of Khālid. The researchers argue this was evidence of Caliph Abū Bakr's priority over Islamicjerusalem, which could be summed up from a comparison of the number of armies and soldiers sent to each. Abū Bakr was well aware of the strengths and weaknesses of both the Byzantine and Persian Empires, as he had been following their wars closely for nearly two decades, in fulfilment of the first Quranic prophecy revealed in relation to Bayt al-Maqdis (El-Awaisi, 2015). Even though the Persians were weaker than the Byzantines because they had suffered a significant defeat in the previous years, it could be assumed that strategically Caliph Abū Bakr would fight against the weaker empire. Nevertheless, he insisted on fighting against the stronger power in al-Sham. In short, it is clear that Caliph Abū Bakr was executing the Prophet Muhammad's strategic plan to liberate Islamicjerusalem as a priority and thus adjust the implementation based on the situation during his leadership.

These efforts and actions that Caliph Abū Bakr presented towards the liberation of al-Sham are the contributions that will lead to the ultimate liberation of Islamicjerusalem. Genequand (2014) described that the conquest of al-Sham may be separated into three periods. The first phase, between 12 AH/633CE and 13 AH/634CE, witnessed the conquest of al-Sham's districts, intending to unite Arab tribes. The second phase lasted from 13 AH/634CE to 15 AH/636CE and was the main military expedition, during which most of al-Sham was liberated. Even with the arrival of additional Byzantine forces, the Islamic army won many significant battles, including Fahl (Pella) (13 AH/635CE) and Yarmuk (15 or 16 AH/636 or 637CE), which effectively ended the Byzantine Empire's eastern territories. Finally, between 16 AH/637 CE and 27 AH/ 647-648CE, the third phase was the conquest of Northern Syria, the Mediterranean coast, and several significant towns like Jerusalem [Islamicjerusalem]. Thus, it can be comprehended that Caliph Abū Bakr's efforts, leading the Muslim armies to al-Sham and Islamicjerusalem, significantly contributed to the later phases.

As part of the second phase, mentioned above, according to historical sources, just before Caliph Abū Bakr passed away, he received a letter from Khālid Ibn al-Walīd, through his messenger, 'Abdurrahman Ibn Humayd, which informed him of the victory in the Battle of Ajnādin (27 Jumada al-'Ula 13AH/ 30 July 634CE). Al-Wāqidī recorded details of the event:

> Abū Bakr would leave Madinah daily after Salātul Fajr for news on al-Sham. One day as he was leaving Madinah, as was his habit, Ibn Humayd was seen coming. The companions hurriedly asked, "From where are you coming?" Ibn Humayd: from al-Sham - Allah has granted the Muslims victory. Abū Bakr immediately fell into prostration out of thanks. He lifted his head and softly went through the letter and then, after absorbing it, read it aloud to the others. People flocked to hear the news and it spread in Madinah so people hurried from all over the city and Abū Bakr read it [out loud] for a second time (Al-Wāqidī, 2005, p.114).

This narration clearly shows, how eager Abū Bakr was for news of Muslim victory in al-Sham and reading the letter aloud twice shows his excitement and that of the Muslims. Indeed this battle was the first major Muslim victory within the region of Bayt al-Maqdis, as Ajnādin is located west of Hebron, south of Bayt Jibrin within the region of Islamicjerusalem (Map 2). With Abū Bakr getting closer to achieving the goal, the Muslim army had to relocate towards the north of Bayt al-Maqdis, towards Damascus. Although the Muslim armies were a short distance from the holy city of Bayt al-Maqdis, it is apparent that Khālid had devised a strategy with Abū Bakr of completing the *fath* of the wider region before liberating it, as it was a stronghold and a religious centre for the Christians.

People started to flock to Madinah after this victory asking Abū Bakr to allow them to join the campaigns in al-Sham, al-Waqidi (2005) reports close to 9000 people were dispatched with a letter to Khalid, informing him of the next step to take. However, merely 24 days later as Caliph Abū Bakr while waiting for news from the al-Sham, he passed away at the age of sixty-three (on 22 Jumada al-Akhir

13AH/ 25 August 634) (al-Azdi, 1853, p. 81). Accordingly, until his last breath, Caliph Abū Bakr was adamant on monitoring the development of the military campaigns he ordered towards the liberation of Islamicjerusalem and Syria.

APPOINTING A SUCCESSOR: ENSURING THE LIBERATION OF ISLAMICJERUSALEM

After all of Caliph Abū Bakr's contributions towards the liberation of Bayt al-Maqdis, he realised that the final moment of the first Muslim liberation of the Holy Land might not happen during his reign. So, another significant contribution of his was ensuring that his successor would fulfil the same vision. Therefore, even before his death, he still thought about the sustainability of his struggle towards the liberation of Islamicjerusalem, especially since he understood this as a legacy inherited from Prophet Muhammad. Furthermore, when Caliph Abū Bakr was contemplating the nomination of 'Umar Ibn al-Khattāb to succeed him, he asked several companions such as 'Abdurrahman Ibn 'Awf, Uthman Ibn Affan, and Asma bint 'Umays in private and separate occasions. Most of them responded positively to 'Umar's nomination (Al-Tabarī, 1993b). Hence, he nominated 'Umar as his successor to the general assembly. Caliph Abū Bakr said within the general assembly to the Muslims, *"If you so desire (and I shall have no objection), you may sit together to elect a man of your own choice"* (Kaka Khel, 1985). Diyaa Al-Rees in Al-Sallābī (2007) mentioned that 'Umar's appointment as the next Caliph followed the principle of Islam known as *shura* or mutual consultation. In short, *shura* values are still implemented in this process of succession.

Moreover, Caliph Abū Bakr's endeavour to nominate and justify his reasoning about 'Umar Ibn al-Khattāb as the best candidate played a vital role in the process. 'Umar was from the clan of 'Ady Ibn K'ab, one of the ten noble tribes of Quraysh. 'Umar's tribe was distinguished by its knowledge, wisdom, and intellect, which allowed its members to hold the position of ambassador to other towns and arbitrators in disputes (Haikal, 2015). However, some companions found 'Umar to be a tough person, so they doubted whether he would become the Caliph. Jabnoun (2012) argues that 'Umar's toughness stemmed from his commitment to discipline, law, and order. Although he was a former heavy drinker, he was also the first to advocate the prohibition of alcohol. More importantly, one of the main reasons that might have led Caliph Abū Bakr to trust 'Umar Ibn al-Khattāb as his successor was his track record as the confidant of Abū Bakr during decision-making or strategic planning. For instance, when Caliph Abū Bakr appointed Khālid Ibn Sa'id as the first of the commanders into al-Sham, 'Umar heard about it he was not happy with his selection. He told Abū Bakr that there were better candidates than him. After considering 'Umar's suggestion and consulting this issue, Caliph Abū Bakr followed 'Umar's opinion. For Caliph Abū Bakr, 'Umar had firm faith in his heart, always gave good advice, and the Prophet held him in high esteem (Al-Wāqidī, 2005). Ibn Athīr (1997) stated that Caliph Abū Bakr justified his decision to nominate 'Umar despite his toughness because 'Umar saw Abū Bakr as a soft person. But then, when leadership responsibilities fall upon him, he will

act less toughly than he does now. According to Haikal (2015), during 'Umar's inauguration speech, he said that his toughness would still be maintained in dealing with the people who were unjust and hostile to Muslims. 'Umar was not tough in every matter; his toughness was not an end in itself; it was a means to serve the interest of Islam. Jabnoun (2012) argues that it can better be called strength or resolve. An authentic Hadīth recorded 'Umar's characteristics:

> The most graceful person for my nation is Abū Bakr, and the toughest person for the sake of the religion of Allah, is 'Umar (Ibn Mājah, 2007, v.1:178).

'Umar was also an intellectual and possessed great intuition based on his background from a notable, wise, and well-educated family. His intuition and cleverness were manifested in many situations; for instance, many revelations supported his opinion many times, such as in the treatment of the prisoners of war from the battle of Badr, the wives of the Prophet covering themselves, the prohibition of alcohol consumption, the prohibition of praying for the deceased hypocrites and joining their funerals, and the necessity of taking permission before entering private rooms. Furthermore, during Caliph Abū Bakr's reign, he appointed 'Umar as the judge of Muslims, and 'Umar accomplished his legal responsibility to maintain justice within the Muslim community. Finally, 'Umar accumulated comprehensive and strategic knowledge by being a close adviser to the Prophet Muhammad and later to Abū Bakr. Accordingly, 'Umar's physique, resolve, courage, knowledge, conscience, and justice earned him a lot of respect and reverence, adding even more reasons for Caliph Abū Bakr to nominate him.

The researchers argue that among Caliph Abū Bakr's reasons for choosing 'Umar was his potential to become a vital factor in maintaining the unity and order of the growing Muslim state. 'Umar was Abū Bakr's solution for this nation because he saw that the world was coming to the Muslims with its riches and temptations, and he feared that if they embraced those temptations with open arms, then they would be heading down the path of destruction. The researchers assume that since Caliph Abū Bakr's priority was to maintain the unity of Muslims, he would like to make sure the process of electing the next leader went smoothly and without any disputes that might harm the solidarity of Muslims. Caliph Abū Bakr's expectations and hope for 'Umar were later fulfilled. 'Umar prioritised the liberation of Islamicjerusalem and continued on the strategic plan of Prophet Muhammad and its implementation commenced by Abū Bakr.

Accordingly, Caliph Abū Bakr's contributions successfully set the foundation for the first Muslim liberation of Islamicjerusalem. 'Umar Ibn al-Khattāb could focus on the external military campaign outside the Arabian Peninsula because Caliph Abū Bakr settled all the internal problems in Madinah (Madihah, 2020). Prophet Muhammad established a solid foundation for Muslims to follow in his footsteps in the spiritual, religious, political, and military scopes. It also shows that the effort to liberate Islamicjerusalem requires a clear vision, strategic planning, and continuous action that may take more than one generation, as demonstrated by Prophet Muhammad, Abū Bakr, and 'Umar Ibn al-Khattāb. 'Umar was able to

reap the fruit planted by Prophet Muhammad, nurtured by Abū Bakr. This long-term strategy was culminated with the participation of 'Umar with thousands of the Prophet's companions and praying for the first time inside their first Qiblah, al-Aqsa Mosque and brining the holy city under the realm of Islam.

CONCLUSION

Due to the importance of Islamicjerusalem, early Muslims were eager to reach the Holy Land in order to liberate it and bring it under the fold of Islam. It is a place they were closely attached to from the commencement of the prophethood and saw it as their rightful inheritance, since it was the cradle of Islam's great prophets. This was reflected in Caliph Abū Bakr's actions throughout his time in Makkah and Madinah. After the passing away of Prophet Muhammad, Abū Bakr, as the first Caliph, had to take the reins of the Ummah and continued what the Prophet had initiated for Islamicjerusalem. During his reign, Caliph Abū Bakr realised that a military operation was needed initially to stabilise the Arabian Peninsula, which became one of his most significant contributions as the leader of Muslims. Therefore, in the midst of debates among the companions, Caliph Abū Bakr decided against all odds to dispatch the army of 'Usamah towards the Holy Land.

Additionally, after the Apostasy Wars were concluded, Caliph Abū Bakr sent four armies to the region of al-Sham in an effort to liberate the Land of Barakah and specifically the Holy Land/ Islamicjerusalem. As a result, Caliph Abū Bakr resolved most of the possible threats that might hinder the liberation of Islamicjerusalem. On his deathbed, Caliph Abū Bakr was awaiting news from the armies in al-Sham hoping for a victory that will led to Bayt al-Maqdis. Furthermore, he wanted to ensure that his successor shared the same vision for Bayt al-Maqdis, so he consulted his council to nominate and justify his reasoning about 'Umar Ibn al-Khattāb as the best candidate for the second Caliph.

Indeed, it is only with the in-depth connection and vital contribution of Caliph Abū Bakr that the first Muslim liberation of Islamicjerusalem could be achieved in a short period after his Caliphate. In only two years, Abū Bakr succeeded in paving the way to his successor to Islamicjerusalem. Therefore, Caliph Abū Bakr's contributions to the first Muslim liberation of Islamicjerusalem are undeniably significant; he created the foundation to liberate the Holy Land. Finally, it showed that the vision towards Islamicjerusalem is the cooperation and continuous process of the Muslim generation, as Prophet Muhammad, Abū Bakr, and 'Umar Ibn al-Khattāb demonstrated. How Muslims could benefit from their strategic plan in a contemporary context, including spiritual, religious, political, and military elements, requires further research into the matter. Furthermore, the spirit and strategies that Caliph Abū Bakr implemented throughout his entire life are more than enough to inspire Muslims to contribute to the effort to liberate the Holy Land. Indeed, if history repeats itself, let it repeat the legacy of the best exemplary figures such as, Abū Bakr, 'Umar Ibn al-Khattāb, Nur al-Din and Salah al-Din.

BIBLIOGRAPHY

Abu Dawud, S. (2008). *Sunan Abu Dawud*. Riyadh: Darussalam Publishers.

Abu-Munshar, M. Y. (2013). *Islamic Jerusalem and its Christians: A History of Tolerance and Tensions*. London & New York: I.B. Tauris Publishers.

Al-Azdi, M. (1853). *Kitab Futuh al-Sham*. Calcutta: Baptist Mission Press.

Al-Ashqar, U. J. (2010). *Mawsu'at al-Sahabah 'ala Ard Filistin*. Damascus: Mu'assasah Filistin Lil-Thaqafah.

Al-Baladhuri, A. (2015). *Futuh al-Buldan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Al-Bukhari, M. I. I. (1997). *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari*. Riyadh: Darussalam Publishers.

El-Awaisi, A. F. (2005). *Introducing Islamicjerusalem*. Dundee: ALMI Press.

El-Awaisi, K. (2007). *Mapping Islamicjerusalem*. Dundee: ALMI Press.

El-Awaisi, K. (2015). The Quranic Prophecy of the Defeat and Victory of the Byzantines. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 15, 1-32.

Genequand, D. (2014). The Rise of Islam and the Conquest of Bilad al-Sham. In M. Ababsa (Ed.), *Atlas of Jordan* (pp. 168–169). Beirut: Presses de l'Ifpo.

Haikal, M. H. (2015). *Al-Fāruq 'Umar* (A. A, Ed.). Jakarta: Tintamas Indonesia.

Al-Hamawi, Y. (1995). *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār sadir.

Ibn al-Murajjā. (1995). *Faḍā'il Bayt al-Maqdis wal-Khalīl wa-Faḍā'il al-Sham* (O. Livne-Kafri, Ed.). Shfaram: Al-Mashreq Ltd.

Ibn Athīr, A. (1997). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Ibn Hisham, A. (2019). *Sirah Nabawiyah*. Jakarta: Qisthi Press.

Ibn Kathir, I. (2003). *Al Bidayah Wal-Nihayah*. Riyadh: Dar 'Alam al-Kitab.

Ibn Kathir, I. (2004). *Al Bidayah Wan Nihayah*. Jakarta: Darul Haq.

Ibn Majah, M. I. Y. (2007). *English Translation of Sunan Ibn Majah*. Riyadh: Darussalam Publishers.

Jabnoun, N. (2012). *Islam and Management*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

Kaka Khel, M. N. (1985). Succession to Rule in Early Islam. *Islamic Studies*, *24*(1), 13–28.

Madihah, A. (2020). *The Implementations of Aman (Peaceful Coexistence and Mutual Respect) Theory and Model in First Muslim Fatih of Islamicjerusalem*. Unpublished Master Thesis, Social Sciences University of Ankara.

Al-Mubarakpuri, S. R. (2002). *The Sealed Nectar: Biography of the Noble Prophet*. Riyadh: Darussalam Publishers.

Omar, A. (2006). Towards the Conquest of Islamicjerusalem: The Three Main Practical Steps taken by Prophet Muhammad. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, vol.7, 55–100.

Omar, A. (2008). *The Preparation and Strategic Plan of the Prophet Muhammad for Islamicjerusalem*. Unpublished PhD thesis, University of Aberdeen.

Al-Sallabi, A. M. (2007). *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq*. Riyadh: Darussalam Publishers.

Al-Suyuti, A. (1995). *The History of the Khalifahs* (3rd Revise). London: Ta-Ha Publisher Ltd.

Al-Tabari, I. J. (1990). *The History of al-Tabari Vol.9: The Last Years of The Prophet*. New York: State University of New York Press.

Al-Tabari, I. J. (1993a). *The History of al-Tabari Vol.10: The Conquest of Arabia*. New York: State University of New York Press.

Al-Tabari, I. J. (1993b). *The History of al-Tabari Vol.11: The Challenge to The Empires*. New York: State University of New York Press.

Al-Wāqidi, A. I. (2011). *Kitāb al-Maghāzī* (R. Faizer, Ed.). New York: Routledge.

Al-Wāqidi, A.-I. (2005). *The Islamic Conquest of Syria*. London: Ta-Ha Publisher Ltd.

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2022, 22(2): 153-168
DOI: 10.31456/beytulmakdis.949581

BEYTÜLMAKDİS'İN 1099'DAKİ İSTİLASI İLE 20. YÜZYILDAKİ İSTİLASI ARASINDAKİ FARKLAR VE BUNUN ÇÖZÜME YANSITILMASI

Abdulkadir TURAN*

ÖZ: *20. yüzyıldaki Beytülmakdis istilası, İslam dünyasında genelde 1099'daki Beytülmakdis istilası gibi açıklanmakta; Beytülmakdis'in Selâhaddîn-i Eyyûbî önderliğinde kurtarılması da (1187) bugünkü kurtuluş için bir örneklik olarak anlatılmaktadır. Oysa 1099 istilası, 20. yüzyıldaki istiladan, istilacıların kimliği açısından bariz bir şekilde ayrılmaktadır. 1099'daki istila, Avrupa Katolikliği, Bizans Ortodoksluğu ve İslam dünyasındaki etnik Ortodoks yapıların ittifakı ile gerçekleşmiştir. Buna karşı 20. yüzyıldaki istila, Siyonist Hıristiyanlar olarak da nitelenen Evanjelist Hıristiyanlar ve Siyonist Yahudilerin ittifakı ile gerçekleşti. 20.yüzyıla girilmeden oluşan bu ittifak, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Filistin'de İsrail'in varlık bulması konusunda, Sovyetlerin de açık desteğini almıştır. Ancak bu ittifak, İslam dünyasındaki Hıristiyan azınlıkların desteğini almadığı gibi, geleneksel Ortodoks dünya ve sivil Batı Katolikliğinin desteğini de elde edememiştir. 20. yüzyıldaki istilanın aktörleri arasında Hıristiyan kökenli bir yapı bulunmakla birlikte bu istila, Haçlı istilası olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla İslam dünyasında bu istiladan kurtuluş söyleminin yaygın bir şekilde Haçlılık odaklı oluşturulması, sorgulanmayı gerektirmektedir.*

ANAHTAR KELİMELER: *Beytülmakdis, Kudüs, Filistin, Haçlılar, Siyonistler.*

Differences between the Occupation of Bayt Al-Maqdis in 11th and 20th Century: Reflecting on a Solution

ABSTRACT: *The occupation of Bayt al-Maqdis in the 20th century is generally compared and likened, in the Muslim world, to the crusader occupation in 1099; moreover, its liberation under the leadership of Salah al-Din Yusuf ibn Ayyub (1187) is described as a model of its liberation today. However, the 1099 occupation is obviously different from that of 20th century in terms of the invaders' identities. The 1099 invasion was the result of an alliance of European Catholicism, Byzantine Orthodoxy, and ethnic Orthodox groups in the Muslim world. The 20th century invasion, nonetheless, was the result of an alliance of Evangelical Christians, also known as Christian Zionists, and Zionist Jews. The alliance formed before the 20th century received open support from the Soviet Union too, in order to make the existence of Israel happen on the Palestinian land after the World War II. The alliance, nevertheless, failed to gain the support of the traditional Orthodox world and civic Western*

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Sakarya/Türkiye, abdulkadir.turan1@ogr.sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9417-089X.

Catholicism as well as the support of Christian minorities in the Muslim world. Although there is a Christian-origin clique among the actors of the 20th century invasion, it still cannot be considered as a Crusade. Therefore, it is required to question the discourse of liberation from the Zionist occupation in the Muslim world, commonly crusader centered.

KEYWORDS: *Bayt al-Maqdis, Jerusalem, Palestine, Crusaders, Zionists.*

GİRİŞ

Arz-ı Mev'ud iddiasıyla sürekli bir genişleme stratejisi izleyen İsrail'in bu stratejisinin engellenebileceğine dair sağlam inancı ifade çabası, Müslümanları tarihe bakan arayışlara yöneltmiştir. Müslümanların Beytülmakdis'in istilasına karşı tarihsel bir başarıya sahip olmaları ise bu arayışların neticelerinin yeteri kadar analiz edilmeden bugüne uyarlanması ve bugünün, dünün kavramları ile anlatılmasının yolunu açmaktadır. 20. yüzyıldaki bir vakalar serisinin neticesi olan 1967 Mescid-i Aksa istilası, bir Siyonist Yahudi (siyasal Yahudilik) etkinliği olmasına rağmen özellikle Müslüman kitleler nezdinde bir "Haçlı istilası" gibi anlatılmakta, 1099'un Haçlı istilası kavramları ile izah edilmektedir. Oysa hatıralardan destek almak doğru olmakla birlikte, mekânı ortak, zamanı ve aktörleri farklı bu iki vakayı, birbirinden farklı değerlendirmek gerektirmektedir.

Diğer yandan Siyonizm'in, Hıristiyan Siyonizmi tarafından desteklendiği gerçeği karşımızda durmaktadır. İsrail de bu gerçeklikten yararlanarak Siyonist Hıristiyanları, bütün Hıristiyanlığın temsilcisi gibi sunma şeklinde bir yanıltma ile Filistin'i istilasına, küresel bir kabul almış imajı vermektedir. Siyonist yapı, istilaya karşı verilen mücadeleyi ise sadece Araplar, Araplar içindeki bir kesim ve hatta dar bir sahadaki bir grup Filistinli itirazı/isyanı şeklinde tanımlayıp direniş cephesini bu tanımlama üzerinden daraltma/ marjinalleştirme yoluna başvurmaktadır. Zaman zaman Müslümanlar da mücadeledeki yalnızlaşmayı anlatmak ve mücadele edenlerin kimliğini ifade ederek onları ödüllendirmek amacıyla ya da uluslararası medyanın kavramlarını tahlil etmeden alarak Filistin istilasına karşı direnen güçleri bu şekilde tanımlamaktadırlar. İstilacıları olduğundan büyük, istilaya karşı mücadele edenleri ise kimi zaman marjinalleştirme noktasında tarif eden bu yaklaşım çok yönlü bir değerlendirmeyi zaruri kılmaktadır.

Makalemizde önce 1099 istilasını, istilacıların kimliği ve Müslümanların bu istilaya karşı stratejisi açısından ele alacağız. Ardından 1967 istilasının köklerine değinerek iki istila arasındaki farkı ortaya koyacağız. Ortak mekândaki bu iki vaka arasındaki farkın, istila karşıtı strateji ve kavramlara yansıtılması gereği üzerinde duracağız. Şunu ifade etmem gerekir ki makalemi hazırlarken 1099 istilasının her ayrıntıyı değerlendiren kapsamlı kaynaklarının karşısında, İslam dünyasında 1967 istilasını köklerine kadar inerek ortaya koyan çalışmaların henüz makale boyutunda kaldığını, bağımsız büyük bir eser boyutuna varmadığını, buna karşı Siyonistlerin bu istilaya dair kayda değer bir literatüre ulaştıklarını görmek, üzüntü verici bir husus olmuştur.

1099'DAKİ BEYTÜLMAKDİS İSTİLASI VE İSTİLAYA KARŞI MÜSLÜMAN STRATEJİSİ

1099'daki Beytülmakdis istilası, istilacılar açısından Katolik Hıristiyanlığın Batı'da yol açtığı değişimin, İslam dünyasındaki gelişmelerle buluşmasının yol açtığı bir neticedir. Katoliklik merkezli gelişmelerle ilgili olarak Avrupa'da 10. yüzyılda Beytülmakdis'e duyulan ilgi arttı. Önceki yüzyıllarda Batı Avrupa'da sınırlı sayıda kişinin ilgi duyduğu Beytülmakdis ziyaretleri, bu yüzyılda büyük "hac seferleri "ne evirildi. Endülüs'teki İslam varlığına karşı savaşla da ilgili olarak Katolik canlanmanın bütün toplum sınıflarına yayılmasıyla o yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'nın ama özellikle Fransızların soyluları da Beytülmakdis ziyaretlerine ilgi duydular. 11. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Avrupa-Beytülmakdis yolu üzerinde ve bizzat Beytülmakdis'te Hıristiyanlar, "hacılar" için konaklama yerlerine sahiptiler (Runciman 2008, c.2, ss.34-38). Aynı devirde ihtilaf ve çatışma hâlindeki İslam dünyasında, Batılıların Beytülmakdis'e ilgisi ve Beytülmakdis'teki Hıristiyan varlığına karşı önlemler alma yönündeki yaklaşım pratiğe yansıdı.

Batılı Katolik dünyadaki "hac ziyaretleri" yoğunluğu sadece Müslümanları değil, farklı sebeplerle Bizans'ı da rahatsız ediyordu. Beytülmakdis'e hükmeden Fâtımî Devleti, 1056'da muhtemelen Bizans'la istişare içinde, Katoliklerin ziyaretlerine sınırlama getirdi. Bu sınırlama doğrultusunda o yıl üç yüzden çok ziyaretçi Beytülmakdis'ten çıkarıldı. Müslümanların aldığı bu önlemlere Batı Avrupa-Beytülmakdis yolunu kontrolü altında tutan Bizans İmparatorluğu'nun Katolik "hacılar"a yönelik vergi artırımı eklendi. Buna rağmen Batı Avrupalı Katoliklerin Beytülmakdis ziyaretleri son bulmadı (Runciman 2008, c.2, ss.38-39). Öte yandan İslam dünyasında, 11. yüzyılın özellikle ikinci yarısında yoğunlaşan iç çatışmalar, Batı Avrupalıların Beytülmakdis yolculuğunu ve Beytülmakdis'te "hac" amaçlı ikametlerini güçleştirdiği gibi yerli Hıristiyanları da olumsuz etkiledi. İslam dünyası reayası Ortodokslar, Bizans'la geçmişten beri iyi ilişkilere sahip değildiler (Papaz Grigor, 1962, s.326). Bunun için Bizanslılardan yana umutsuzdular. Bu hâl içinde Müslümanlar arası çatışmanın getirdiği olumsuzluklar, bu yerel Hıristiyan unsurları, "hac" ziyaretleri ile daha yakından tanıyıp aralarında dostluklar kurdukları Batılı Katoliklerin Doğu'ya askeri ve siyasi müdahalesine zihnen yaklaştırdı.

Selçukluların Bizans'a karşı elde ettiği 1071 Malazgirt Zaferi de Doğu ile Batı arasındaki bu hâle yeni bir boyut kattı. Zaferin hemen ardından Marmara Bölgesi'ne kadar seferler düzenleyip o bölgedeki İznik şehrini başkent edinen Anadolu Selçuklularına karşı hem Ermeniler hem Bizans, Katolik Batı'dan yardım talebinde bulundular. Bu başvurularla daha önce anlaşmazlık hâlinde bulunan Doğu ve Batı Hıristiyanlığı, yine anlaşmazlık hâlinde bulunan İslam dünyasına karşı ittifak zemini buldu; Doğu Hıristiyanlığı ve Batı Hıristiyanlığı arasında, böyle bir zeminden yoksun İslam dünyasına karşı askeri dayanışmanın yolu açıldı, dünyanın dengeleri, ittifak ve bölünme bağlamında Hıristiyan dünya lehine değişti.

Bazı kaynaklara göre henüz 1074'te Ermeni patriği Batı Avrupa'ya seyahatte bulundu. 1080'de ise Ermeni patriği II. Grigor Vkayaser (1066–1105), Anadolu ve Suriye topraklarını ele geçiren Selçuklu Türklerine karşı askeri yardım amacıyla

Papa VII. Gregory'ye (1073–1085) başvurdu. Aynı yılın haziran ayında Batı'nın olumlu cevabı, Ermeni patriğine ulaştı (İnan, 2014, s.214). Papa VII. Gregory, Haçlı Seferleri'nin zihinsel alt yapısını kuran kişi olarak bilinir. Gregory, I. Haçlı Seferi'nin başlamasından daha yirmi yıl öncesine denk gelen o süreçte Avrupa'da devam eden Hıristiyanlar arası çatışmayı, Hıristiyanlık için savaşa dönüştürmenin öncülüğünü yaptı. Gregory, o yıllarda Malazgirt Zaferi'ni merkeze alarak ve Endülüs'teki Katolik başarılardan da aldığı ilhamla, Hıristiyanlık inancı için savaşan "Hıristiyan şövalyeliği/Tanrı şövalyeliği" akımını oluşturmaya çalıştı (Riley-Smith, 2003, s.7).

Bizans'taki gelişmeler de Gregory'nin çabalarını destekledi. Romen Diyojen'in Malazgirt'te Sultan Alparslan tarafından esir alınmasının ardından Bizans İmparatoru olan VII. Mikhail, Papa VII. Gregory ile dostluk kurdu (Ostrogorsky, 2015, s.320; Runciman 2008, c.2, s.53). İkili arasındaki yakınlaşma, ilk etapta Ortodoksluk ve Katoliklik arasındaki radikal ihtilafa takıldı. Fakat sonraki İmparator I. Aleksios, Gregory'nin yerini alan ve ideallerini sürdüren Papa II. Urbanus'la (Urban) İslam dünyasına karşı Hıristiyan ittifakını kurmayı başardı (Aşûr, 2010, c.1, ss.107-108). Bu ittifakın taraflardan kaynaklı farklı sebep ve emelleri ne olursa olsun, vitrine konan motivasyon kaynağı ve büyük ideali Beytülmakdis'in Müslümanların elinden alınmasıdır. Hıristiyan kaynaklar, bunu açık bir şekilde ifade ederler.

1130 doğumlu Haçlı Kronikçisi William of Tyre (Willermus Tyrensis), kroniğini ikinci Halife Hz. Ömer (ra) devrindeki Beytülmakdis fethinden söz ederek başlatır, Haçlı Seferleri'ne dek Beytülmakdis tarihini özetler. Ardından sözü, Türklerin İslam dünyasında yükselişine getirir. Konuyu tekrar Beytülmakdis'e getirdiğinde ise Batılı Beytülmakdis ziyaretçilerinin karşılaştığını iddia ettiği zorlukları vurgular. Aynı zamanda patrik olan müellif, Müslümanların, Beytülmakdis ziyaretine büyük zorluklarla gelen Hıristiyanların sıkıntılarını artırmak için çabaladığını öne sürer. William'a göre Müslümanlar, ayinler sırasında büyük bir gürültüyle kiliselere saldırıyorlar, sunaklara oturarak kadehleri yerlere fırlatıyorlar, kutsal simgeleri ayakları altlarında çiğniyorlar hatta sırf eziyet olsun diye patriği dahi yerlerde sürüklüyorlar, ona bir köle gibi davranıyorlardı. Ama ona göre "*Sonunda Tanrı, dört yüz doksan yıl ağlama, sızlama ile süren bu hâlden kurtuluş için yapılan duaları kabul etti*" ve Haçlı Seferleri başladı (William of Tyre, 1943, c.1, ss.60-81).

William Haçlı Seferleri serüvenini, Beytülmakdis ziyaretçisi keşiş Pierre L'Hermit (Keşiş Peter Ermit) ile Beytülmakdis Patriği II. Symeon arasındaki görüşme ile başlatır. Haçlı Seferlerine sıradan Katoliklerin ilgisinin simgesi hâline gelen Keşiş Peter ile Doğu Hıristiyanlığının Beytülmakdis'teki en büyük temsilcisi arasında gelişen-veya kurgulanan-bu görüşme, ihtilaflar içinde zayıflayan İslam dünyasında kendini artık güven içinde hissetmeyen yerli Hıristiyanların, Katolik Batı'ya sığınmasını simgeler. William'a göre Symeon, Bizans'ın Türkler karşısındaki acziyetini ifade etmiş ve "*Sizin gerçekten Tanrı'dan korkan, merhamet sahibi halkınızın diri kuvvetleri varsa düşmanı korkutmak için baharda bize kardeşçe yardım sağlasınlar*" demiştir. Keşiş Peter ise bu yalvarışa "*Biliniz Aziz Peder, Roma Kilisesi*

ve Batılı prenslere imanlı bir zat tarafından esaslı bir şekilde vaaz edilirse şüphesiz yakında sizin yardım ihtiyacınıza çare olacaklardır" diye karşılık vermiştir. Peter, patrikle görüşmesinden sonra henüz Beytülmakdis'te iken gördüğü rüyada bizzat Hz. Mesih, ona verilen görevi yerine getirmesini emretmiştir. Bunun üzerine patrikten aldığı mektubu Urban'a takdim ederek onun Haçlı Seferlerini başlatmasına yol açmıştır (William of Tyre, 1943, c.1, ss.82-84). Haçlı tarihçisi Albert of Aechen (Albertus) de benzer bir aktarım yapar (Albert, 2007, s.3, 5).

Haçlı Seferlerine bizzat katılan Haçlı kronikçisi Fulcherius Carnotensis ise Haçlı Seferlerini Türklerin Bizans'ın iç bölgelerine kadar sokulmaları ve Hıristiyanların onların atlarının ayakları altında ezilmesine karşı Batı Avrupa'da gelişen bir "takva ve ver'a" [sic] hareketi olarak ifade eder (Fulcherius, akt. Zekkâr, 1995, c.6, s.309). Bu müelliflerden farklı olarak I. Aleksios'un kızı Anna Komnenos'a göre Keşiş Peter Türklerden dolayı Beytülmakdis'e varamamıştır. Peter, ikinci kez gitmeyi denemek yerine "*Tanrısal bir ses, bana, Fransa'daki tüm Kontların önünde şunu duyurmamı buyurmuştur ki kontların her biri, Kutsal Mezar'da saygı duası etmek için yurtlarından ayrılmalıdır ve hem bütün güçleriyle, hem de içlerinin bütün ateşiyle, Beytülmakdis'i Müslümanlardan kurtarmayı, kendilerine görev edinmelidir*" diyerek Haçlı Seferleri'ni vaaz için Avrupa'yı dolaşmış ve her Avrupalının içinde Tanrı'nın sesini hissetmesini sağlayacak kadar vaazlarında etkili olmuştur (Anna, 1996, ss.303-304).

I. Haçlı Seferi'ne tanıklık eden Ermeni kronikçi Urfalı Mateos (ö. 1144), Haçlı Seferi'nin amaçlarını *"Hıristiyanların boyun bağlarını çözmek, kutsal şehir Beytülmakdis'i küfür güçlerinden kurtarmak, Kutsal Mezar'ı Müslümanların elinden hürriyete kavuşturmak"* olarak açıklar. Haçlı liderlerini de *"salih amellere yönelmiş, ver'a ve imanları ile bilinen" [sic]* kişiler olarak tanıtır (Urfalı Mateos, 2009, s.64). Süryani Mihail (ö. 1999) ise I. Haçlı Seferi'nin başlamasını Türklerin Filistin ve Suriye'yi ele geçirmesinden sonra Beytülmakdis ziyaretçisi Hıristiyanlara vergiler yükleyerek zorluk çıkarmaları ve bunun Avrupa'daki yankısıyla ifade eder. Seferin hedefi olarak Beytülmakdis'in Müslümanların elinden alınması olarak açıklar (Süryani Mihail, akt. Zekkâr, 1995, c.5, s.88). I. Haçlı Seferi ile Hıristiyanlık arasındaki ilişki Hıristiyan kaynaklara bu şekilde yansımışken, vakanın pratiği de bir "Büyük Hıristiyan İttifak Harekâtı" olarak var olmuştur.

Urban'ın müstakbel Haçlı Seferi'ni Katoliklere açıkladığı Piacenza Konsili'nde (1095), Bizans İmparatoru Aleksios'un da elçileri hazır bulunmuştur (Runciman, 2008, c.1, ss.81-82). Kronikçi (vakanüvis) Fulcherius'un aktardığına göre Urban, I.Haçlı Seferi'nin esaslarının belirlendiği Clermont Konsili'nde (18-28 Kasım 1095) yaptığı konuşmada ise önceki Papa Gregory'den de alıntı yapıp Hıristiyanların "Tanrı Barışı"na uyarak iç çatışmalarını bitirmelerini ve Doğu'daki kardeşlerinin yardımına ulaşmasını vaaz etmiştir. Urban, Türk ve Arapların Doğu'daki Hıristiyanlara zulmettiğini, Türklerin İstanbul Boğazı'na kadar geldiklerini anlatmış, Batı Hıristiyanlarına Doğu Hıristiyanlarının içinde bulunduğu durumdan kurtarmaları çağrısında bulunmuştur (Fulcherius, akt. Zekkâr, 1995, c.6, ss.310-314).

Seferin başlamasından sonra, Katolik Haçlılarla Ortodoks Bizans, Türkiye Selçuklularının başkenti İznik'i ittifak hâlinde işgal ettiler. Haçlıların İznik'ten Çukurova ve Güneydoğu Anadolu'ya ulaşmalarına ise Bizans zindanlarında tutulan Ermeni soylusu Bagrat kılavuzluk etti (Albert, 2007, s.165, 167, 169; Runciman, 2008, c.1, s.151). Urfa Hâkimi Ermeni Thoros ve Urfa'nın dini önderleri, Urfa şehrini gönüllü olarak Haçlılara teslim edip Haçlıların İslam dünyasında ilk idari sahalarını orada kurmalarını sağladılar. Süryani Hıristiyanlar da Haçlıların yanında yer aldılar (Demirkent, 2013, c.1, ss.18-19). Antakya'nın Selçuklu hâkimi Yağısıyan (ö. 1098), Haçlıların Antakya'yı kuşatmasından önce bütün Hıristiyanları şehirden çıkardı. Ama Haçlı kuşatmasından bir süre önce İslam'a geçtiğini ifade eden yerli Hıristiyan Zarâd, nöbet tuttuğu burcu teslim ederek Haçlı kuşatmasının başarıya ulaşmasını sağladı (İbnü'l-Esîr, 1978, c.9, s.14).

Katoliklik, Ortodoksluk ve Ortodoksluğun farklı alt gruplarına mensup Hıristiyanlar, aralarındaki bütün çekişme ve çatışmaları bir yana bırakarak oluşturdukları bu ittifakı, Antakya'nın Musul'un Selçuklu Valisi Kürboğa (ö. 1102) tarafından kuşatılmasında sürdürdükleri gibi Beytülmakdis'in istilası ve sonrasında da sürdürdüler. Beytülmakdis'in Fâtımî Valisi İftiharüddevle, Yağısıyan'la aynı yola başvurarak Beytülmakdis'te yerleşik Hıristiyanları istila öncesinde şehirden çıkardı. Ama Haçlıları Beytülmakdis etrafında sevinçle karşılayan yerli Hıristiyanlar, aynı zamanda şehrin savunmasının zayıf noktalarını Haçlılara ihbar ettiler, dolayısıyla Beytülmakdis katliamına giden yolu açtılar (Runciman, 2008, c.1, s.212, 214; 215-221).

Sekülerleşme sonrası (modern dönem) Avrupa tarihçileri, Beytülmakdis'in istilasına yol açan I. Haçlı Seferi'nin ilk kaynaklarca geçiştirilen dünyevi etkenlerini de vurgularlar. Bu çerçevede Runciman, Batı Avrupa'da artan soylu nüfus, bunun yol açtığı toprak bulma sorunu, Doğu'nun zenginliğinin Avrupa'da duyulması gibi nedenlerden söz eder (Runciman, 2008, c.1, s.72, 88-90). Papalığın Avrupa'da dünyevi gücünü artırmasını Haçlı Seferlerinin başlamasının asli neden olarak ifade eden Stevenson da Bizans'ın amaçları ile Haçlıların amaçları arasındaki farka dikkat çeker (Stevenson, 1907, s.7, 9). Sidney Painter, Haçlı Seferlerinin nedenlerini açıklarken Orta Avrupa toplumlarını yeni arayışlara ve farklı maceralara sürüklemeye hazır hâlde tutacak olumsuz sosyal koşulları genişçe anlatır (Setton, 1969, c.1, ss.3-31). Benjamin W. Wheeler ise seferlerin Beytülmakdis'le doğrudan ilgili olmayan etkenleri ile ilgili olarak Hıristiyanlığın Endülüs'te kazandığı başarıya dikkat çeker (Setton, 1969, c.1, ss.31-39).

Ne var ki dikkatleri daha çok dünyevi etkenler üzerinde olduğu için o etkenler üzerinde yoğunlaşan bu seküler devir araştırmacılarının dikkat çektiği dünyevi sosyal ve siyasi nedenler de nihayetinde Hıristiyanlarla ilgilidir. Dolayısıyla 1099 Beytülmakdis istilası, istilacı taraf açısından Hıristiyanlardan kaynaklı nedenlerle, Hıristiyanların ihdas ettiği amaçlar doğrultusunda Hıristiyanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ama bu açık gerçeğe ve istilacıların başta Haç olmak üzere taşıdıkları Hıristiyanlık simgelerine rağmen devrin Müslümanları, istilacılar için "Nasranîyyûn (Hıristiyanlar)", "Salibiyyûn (Haçlılar)",[1] "Garbiyyûn (Garplılar)" gibi

istilacı cepheyi genişletecek, genel adlandırmalar yapmamışlardır. İstilacı tarafın milliyet açısından renkliliğine rağmen Müslüman müverrihler, istilacılar için "Frenc/Frenciyyûn (Fransız/Fransızlar)" adlandırması yapmışlardır.

Devre en yakın İslam kaynakları İbnü'l-Kalânisî (ö. 1155), Azîmî (ö. 1161), İbn Asâkir (1176), Ebü'l-Farac İbnü'l-Cevzî (ö. 1201) ve Kâtip İmâdüddin el-İsfahânî (ö. 1201), istilacılar için yaygın olarak "Frenc, el-Frenc, /Efrenc, İfrenc" kavramını kullanmışlardır (Kalânisî, 1905, s.220 vd.; Azîmî, 1984, s.385 vd.; İbn Asâkir, 1997, c.57, s.120, 122; Ebü'l-Farac İbnü'l-Cevzî, c.17, s.43 vd.; Bündârî, 1979, s.16 vd.). Onlardan sonraki kuşağa ait olan ama kendisinden sonraki İslam tarihçilerinin genelini etkisi altına alan İbnü'l-Esîr (ö. 1233) de aynı adlandırmayı seçmiştir (İbnü'l-Esîr, 1978, c.9, s.13 vd.). Bu adlandırmanın, bütün Haçlıların Fransız olduğunu sanmak gibi yanlış bir kanattan ya da Haçlıların çoğunun Fransız olmasından dolayı Müslümanların adlandırmada genelleştirmeye gitmelerinden kaynaklandığını söylemek isabetsizdir. Adlandırmanın gelişigüzel yapıldığı için kapsamlı olmadığını söylemek de isabetli değildir. Kanaatimce bu adlandırma, çağın Müslüman aklının, düşman cephesini dar tutma stratejisinin bir neticesidir. Haçlı Seferleri'nden sonra İslam dünyasında yerli Hıristiyanlara yönelik yaklaşım, bu kanaatimizi yeteri kadar desteklemektedir.

Müslümanlar, Haçlıların Maaratü'n-Numan (1098) ve Beytülmakdis katliamlarından (1099) İslam dünyası reayası sıradan Hıristiyanları sorumlu tutmamışlardır. Bağdat, Musul, Kahire, İskenderiye gibi şehirlerin yanında Haçlıların istila ettikleri şehirlere komşu yerleşim alanlarında da yüz binlerce Hıristiyan, İslam'ın zimmî hukukundan istifade ederek yaşamını sulh içinde sürdürmüştür. Başta I. Haçlı Seferi'nin ilk orduları ve 1101 Haçlı Seferi olmak üzere Haçlılara karşı en kanlı savaşları veren Anadolu Selçukluları ve Dânişmendliler, Haçlı istilasından sonra da İslam hukuku doğrultusunda Hıristiyan reayaya şefkatle davrandılar. Müslümanlar, henüz Haçlı karşıtı stratejilerinin oluşmadığı ilk istila günlerindeki şoke hâli karşısında bu çizgiyi ihlal etmedikleri gibi sonraki devirde de ihlal etmediler. Bu durum, bizzat devrin Hıristiyan kaynaklarınca takdir edilmiştir (Papaz Grigor, 1962, ss.367-368).

Müslüman müverrihlerin istilacı cepheyi tanımlamadaki latif tutumu, istilaya karşı mücadele eden cepheyi tanımlamada da kendini açıkça göstermektedir. Müslüman müverrihler, İbnü'l-Kalânisî örneğinde olduğu gibi,[2] istila karşıtı cepheyi tanımlarken tarif, teşvik ve tahrik için zaman zaman "Türkler/Türkmenler" adlarını kullanmışlardır ama ağırlıklı olarak mücadeleyi İslam ümmetine ait kılarak "Müslümanlar" kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Dımaşk Atabegi Tuğtegin (ö. 1128) ve Trablus emiri İbn Ammâr'ın (ö. 1120) yoğun talep ve faaliyetleri ile Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar tarafından ilk esasları oluşturulan Haçlı karşıtı Müslüman stratejisi, ilk devirde farklı sebeplerden dolayı başarı konusunda sorunlu olsa da bu yanıyla nezih bir stratejidir. Bu strateji, daha ilk günden her tür gösterişten ve insan hukuku ihlalinden uzaktır. Haçlı karşıtı cepheyi imkânlar doğrultusunda geniş tutmuş; Haçlı yanlısı cepheyi ise daraltmıştır. Müslümanlar, süreç içinde herhangi bir kesimi gelişigüzel Haçlı yanlısı ilan etmemişlerdir; aksine

Haçlı yanlısı olmaması gerektiği hâlde onlara yaklaşan tarafların tutumunu dahi sık vurgulamaktan kaçınmışlardır. Musul Atabegi İmâdüddin Zengî Devri'nde (1127-1146) epey yol alan, onun oğlu Nûreddin Mahmud Zengî Devri'nde (1146-1174) olgunluk evresine giren ve Selâhaddîn-i Eyyûbî ile büyük hedefine ulaşan Haçlı karşıtı Müslüman stratejisi (Polat, 2019, ss.16-17), hikmete dayanır, Batılı bir ifade ile rasyoneldir; izah edilemez her tür tutumdan uzaktır.

Nûreddin Mahmud Zengî, daha ilk günden Beytülmakdis'i istiladan kurtarmayı hedeflemiştir. Ama kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu hedefe ulaşmanın kendisi açısından mümkün göründüğü Menbiç Vakası'na (1168) kadar onu kamuya açmamıştır. Nûreddin'in kâtibi İmâdüddin el-İsfahânî (ö. 1201), o vakadan sonra "*Sana müjdeler olsun ey Beytülmakdis, Menbic'in ardından/Menbic onun fethi için en güzel misaldir*" (Ebû Şâme, 2002, c.2, s.23) dizelerini içeren bir şiir kaleme alarak Beytülmakdis'le ilgili açık kamuoyu çalışmasını başlatmıştır. Bu tarihte Suriye'nin birliği büyük ölçüde tamamlanmış, Musul'la büyük bir uzlaşı ve uyum sağlanmıştır. Nûreddin, aynı yıl (1168) Mescid-i Aksa için ünlü Nûreddin Minberi'ni yaptırmaya başlamıştır. Ama Nûreddin adına kamuoyu oluşturanlar, ancak Mısır'ın zaptından sonra (1169) bu hedefi daha çok vurgulamışlar ve açıkça Beytülmakdis'in kurtarılması çağrısında bulunmuşlardır. Nûreddin'in konuyu ilk kez diplomatik bir metinde ifade etmesi ise 1173-1174 (h. 568) yılını bulmuştur. Nûreddin, o yıl Abbasî Halifesi el-Mustazî-Biemrillâh'a gönderdiği mektupta "*İstanbul ve Beytülmakdis, nefis bir yarış içinde fethe doğru yol alıyorlar.*" ifadesini kullanmıştır. Nûreddin, bu ifadeyi kullanırken Irak'ın doğusundan Libya'nın batısına kadar İslam birliğini sağlamış, Ermenileri de Hıristiyan ittifakından uzaklaştırıp Haçlılara karşı mücadeleye katmıştı (Turan, 20182, ss.246-250).

Beytülmakdis'in Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö.1193) tarafından fethini (1187) sağlayan, bu gösterişten uzak, karşı cepheyi küçük görmeyen ancak daraltıp küçülten; mücadele cephesini ise alabildiğine farklı kesimlere açık tutan, hikmete dayalı rasyonel stratejidir.

GÜNÜMÜZ FİLİSTİN İSTİLASI VE MÜCADELESİNİN TANIMLANMASI SORUNU

1948'de Filistin topraklarının işgal edilerek İsrail devletinin kurulması ve müteakiben İsrail ordusunun 1967'deki Beytülmakdis istilası, istilacıların kimliği açısından 1099 istilasından büsbütün farklılık arz etmektedir. 1967 istilası, Avrupa'nın Hıristiyanlıktan uzaklaşarak sekülerleşmesine ve Yahudilerin bu seküler ortamda elde ettikleri yükselme imkânına dayanır.

Yahudiler, Müslüman Endülüs'te müreffeh bir yaşam sürüyorlardı. Ancak 1492'de Endülüs Müslümanları son siyasi güçlerini yitirdiklerinde Müslümanlar gibi onlar da Endülüs'ü terk etmek zorunda kaldılar. Endülüs'ten çıkan Yahudilerin bir bölümü Osmanlı'ya sığındı, diğer kısmı Portekiz'e, oradan da İngiltere'ye geçti (Roth, 1941, ss.135-139). Yahudiler, bir dizi soruna rağmen İngiltere ekonomisinde oynadıkları rol ve İngiltere'nin dinsel yapısında yol açtıkları Evanjelizmle neticelenen değişimle İngiltere siyaseti üzerinde etkinlik kurmayı başardılar. Bu

etkinlik, nihayetinde onlara 1655'teki Whitehall Konferansı ile İngiltere'de kalıcı bir konum sağladı.

İngiltere'nin Amerikan kıtası istilası, Yahudi etkinliğini bu kıtaya taşıdı. Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) kurulması (1776) ile kıtadaki Yahudi etkinliği, ABD'nin eylemlerini tahakküm altına alabilecek büyük bir siyasi güce ulaştı. Avrupa'da ise Fransız İhtilali (1789) ve ardından yaşanan gelişmeler, Yahudi etkinliğine bütün Avrupa kıtasında yer açtı. Siyonizm, Batı'daki bu seküler dönüşüm içinde bir Yahudi hareketi olarak doğdu ve faaliyetlerini Yahudilerin İngiltere'deki siyasi etkinliğinin himayesi altında Filistin'e taşıdı.[3]

Filistin'e siyasi Yahudi göçünün Filistin topraklarında İsrail Devleti kurma amacına doğru yol aldığı 19. yüzyılda birden çok kez İngiltere başbakanlığı yapan Benjamin Disraeli (ö. 1881), Hıristiyanlığa geçmiş gibi görünen bir Yahudi'dir (Kızıltaş, 2013, ss.305-314). Disraeli, sıradan bir başbakan değildir, İngiltere ve bütün Avrupa'nın geleceğini etkileyen bir siyaset yapıcıdır. Başta Rusya olmak üzere Hıristiyan Avrupa'nın güneye (İslam dünyasına/Osmanlı coğrafyasına) ilgisinin kısmen sınırlandığı, buna karşı İngiltere'nin dikkatinin daha çok güney üzerinde toplandığı 19. yüzyıl sonu siyaseti onun ürünüdür. Hıristiyan görünümlü bu Yahudi siyasetçi, söz konusu siyasetin uluslararası kabul görmesini sağlayan 1878 Berlin Konferansı'nın da "yaşlı, Yahudi adamı" olarak en güçlü simasıdır (Kissinger, 2000, ss.150-185). Bu konferansla ortaya çıkan metin, Yahudilere değinmemekle birlikte Osmanlı'yı azınlık hukuku konusunda bağlamış, bağımsız hareket etmekten uzaklaştırmıştır. Disraeli'nin siyaseti, İsrail'in kurulması için ortam oluşturma bağlamında önemli bir başlangıç kabul edilmelidir.

Kendi adıyla anılan Balfour Deklarasyonu'yla Filistin topraklarını istila ederek bir İsrail devleti kurma projesine formal bir süreç açan Arthur James Balfour (ö. 1930) Yahudi değildir. Ama kendisi de ve kabinesinde yer aldığı Başbakan Lloyd George (ö. 1945) da İngiltere'de Yahudi siyasi etkinliğinin birer öğesiydiler. Balfour Deklarasyonu'nun siyasi hamisi Llyod George, İngiltere tarihinde Yahudi kimliğini gizlemeden bakanlığa yükselen ilk Yahudi isim Siyonist Herbert Samuel'i (ö. 1963) İngiltere yönetimi adına Filistin Komiseri olarak görevlendirecek kadar İsrail'in kuruluşunda taraftır.

İsrail'in kuruluşuna katkı veren diğer bir ülke Sovyetler Birliği'dir (SSCB). Sovyetlerin fikrî alt yapısını oluşturan ve Yahudi Disraeli'nin İngiltere siyasetine yön verdiği süreçte fikirlerini Londra'dan dünyaya yayma imkânı bulan Karl Marks (ö. 1883), Yahudi kökenlidir. Rusya'da 1917 sosyalist ihtilalini gerçekleştirerek Sovyetler Birliğini kuran Vladimir Lenin (ö. 1924) ve ihtilalin düşünürü Lev Troçki (1940) Yahudi'dirler. Siyonizm'in Filistin topraklarını istila amacına ulaşmasında Sovyetlerin rolünü İngiltere'nin rolüne eşit bulmak abartı olsa da Yahudilerin, 1917 sosyalist ihtilali sayesinde Rusya içinde ulaştıkları konum, İsrail'in özellikle 1948'de Birleşmiş Milletler 'de (BM) kabul görmesinde önemli bir paya sahiptir. İlgili BM Genel Kurulunda Stalin'in desteği olmasaydı İsrail, Genel Kurul tarafından kabulü ile ilgili sorun yaşayabilirdi. Bunun için popüler dilde İngiltere Başbakanı Lloyd

George gibi, Stalin için de "İsrail'in babası" denmiştir (Gorodetsky, 2003, s.4-20). Ki İsrail, sonradan yön değiştirmişse de kuruluş aşamasında, Siyonizm'in sosyalist kimliğinden gelen önderleri tarafından sosyalist bir devlet olarak tasarlanmıştır (Ataöv, s.42, 147, 149, 250, 251).

1967 Beytülmakdis istilasının Yahudi ötesi sanılan yanı, Evanjelizm ile ilgilidir. Hıristiyanlığın Protestanlık mezhebinin bir kolu olan Evanjelizm'in Beytülmakdis yaklaşımı, kuşkusuz Siyonistlerin Beytülmakdis'i istila amaçlarına hizmet edecek niteliktedir. Bu yapının içinde oluşan Hıristiyan Siyonizmi'nin İsrail'in kuruluşundaki önemi de inkâr edilemez. Balfour Deklarasyonu bir Anglo Hıristiyan Siyonizminin ürünüdür. Deklarasyona öncülük eden iki isim Lloyd George ve Balfour, Siyonist Hıristiyan'lardır (Renton, 2007, s.1-7; Black, 2018, ss.35-59).

Siyonist Hıristiyanların ABD faaliyetleri de İsrail'in kuruluşunda önemli bir yere sahiptir. ABD'nin henüz ikinci başkanı John Adams (1797-1801), Filistin'de bir İsrail devletinin kurulmasını gündeme getirmiştir. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise Hıristiyan Siyonistler, önemli bir güce ulaşmışlardı. Metodist Evanjelist William Blackstone (ö. 1780), henüz Siyonizm'in kurucusu Theodore Herzl (ö. 1904), "Yahudi Devleti" (1896) kitabını yazmadan ve Birinci Siyonist Kongre'yi (1897) toplamadan, 1878'de bir bildiri kaleme alarak Filistin'de bir İsrail devletinin kurulmasını önermiştir. Bu bildiri, aralarında Anayasa Mahkemesi başkanı, Beyaz Saray sözcüsü, John D. Rockefeller, J.P.Morgan gibi isimlerin bulunduğu 400 kişi tarafından imzalanmıştır (Turan, 2018b, s.11).

Hıristiyan Siyonistler, 1891'de ABD başkanı Benjamin Harrison'un (1889-1993) Osmanlı'dan Yahudilerin Filistin'e dönüşlerine izin vermesi yönünde bir talepte bulunmasını başardılar. Siyonist Hıristiyanlar, günümüze kadar bütün aşamalarda İsrail'in yanında durdular (Fenny, 2016, s.20-31). Ancak Siyonist Hıristiyanlığın, Evanjelizm; Evanjelizmin ise Protestan Hıristiyanlık içinde geliştiği (Alıcı, 2018, ss.41-58) malum olmasına rağmen, bütün Evanjelistlerin hatta kapsamın daha da genişletilerek bütün Protestanların İsrail'i desteklediği yönündeki algının karşısında olmak istila karşıtı mücadelenin geleceği açısından önemlidir. Evanjelizm ve Hıristiyan Siyonizmi, Hıristiyanlığın doğal bir yapılanması değil, Yahudilerin Hıristiyanlıkla kurdukları temasın ürünüdür. Dolayısıyla bir Hıristiyan faaliyeti olmaktan öte, Yahudilerin etkinliklerini artırma hedeflerine dönük çabalarının karşılığıdır. Daha açık bir ifadeyle gelişimi açısından bir Yahudi yan üretimidir.

Siyonist Hıristiyanlık dışındaki Hıristiyan yapılar, seküler mülahazalar dışında İsrail'in yanında değiller. Hıristiyanlığın en yaygın ve kadim iki mezhebi Katoliklik ve Ortodoksluk, Siyonistlerin tezlerine yakınlık duymaz. Theodor Herzl'in Papa X. Pirüs ile görüşmesinde (1904) Pirüs, "Kutsal Topraklar"da bir Yahudi devletinin kuruluşunu desteklemeyeceklerini sert bir üslup ve kesin ifadelerle beyan eder. Zira geleneksel Katolik anlayışa göre Yahudilerin Beytülmakdis'e hâkim olması İncil'e aykırıdır (Çoban, 2017, s.7-34; Secler, 2016, ss.115-134).

Yahudi lobisinin aralıksız faaliyetleri ile Vatikan, 1993'te İsrail'i tanımışsa da (Fundamental Agreement Between the Holy See And the State of Israel),[4] sıradan bir Katolik'in İsrail'e yaklaşımının Siyonist tezler lehine olduğu söylenemez. Aksine Batı kuruluşları, bugün bile Avrupa'da anti-Semitizmin yayıldığına dair düzenli olarak rapor yayımlamaktalar. [5] Ortodoks dünya ise Siyonist tezlere daha da uzaktır. Nitekim, Filistin Hıristiyanları, Siyonizm'in değil, genel manada Filistin mücadelesinin yanında yer almışlardır.

Bu tablo karşısında 1967 Beytülmakdis istilası, hiçbir şekilde bir Haçlı istilası olarak nitelenemez. Oysa 1967 Beytülmakdis istilası, İslam dünyasında popüler dilde yaygın bir şekilde, 1099 Haçlı istilası terminolojisi ile anlatılmaktadır. Daha çok 1099 istilasına karşı verilen mücadelenin 1967 istilası için motivasyon kaynağı olmasına dönük bir niyetle başvurulan bu terminoloji ile Beytülmakdis'in yeni bir Haçlı istilasına uğradığı ifade edilmektedir. Hakikate aykırı bu durum, Siyonistlerin istila cephesini güçlü gösterme yönündeki algı çalışmalarına da güç vermektedir. Öte yandan Filistin mücadelesinde Müslüman cephenin tarifi de sorunludur. Filistin mücadelesi, bir dönem özellikle Arap-İslam dünyasında bir Arap-İsrail sorunu olarak ifade edilmiştir. Ancak cephe, Arapların içinde de daraltılmıştır. Bütün İslam dünyasını ilgilendiren bu mücadele, 1950'li yıllardan sonra daha çok ulusalcı sol Arap yönetim ve örgütlerle özdeşleştirilmiştir. Mısır'la İsrail arasındaki Camp David Anlaşması'ndan (1978) sonra Filistin mücadelesi, daha da daraltılarak ulusalcı sol örgütlerin bir mücadelesi olarak görülmek istenmiştir. 1980'li yılların başlarından itibaren ise Filistin mücadelesine, belli bir mezhebin davası imajı verilmeye çalışılmıştır (Turan, 2018b, ss.27-41).

I. İntifada (1987), istila karşıtı mücadeleyi kronolojik bir istikrarla daraltan bu yaklaşımlara karşı, simgeleri ve çağrıları ile istila karşıtı mücadelenin bütün İslam dünyasının mücadelesi olduğunu ifade eden tarihi bir gelişme olmuştur. Ancak İsrail ile Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) arasında 1993'te imzalanan Oslo Anlaşması'ndan sonra Filistin mücadelesi daha çok Gazze'nin İsrail'e karşı duruşuna indirgenme sorunuyla karşı karşıya kalmıştır (Turan, 2018b, ss.42-44). İsrail'in istilayı Yahudiler ve Siyonist Hıristiyanların dünyaya yayılan etkinlikleri üzerinden evrensel bir desteğe kavuşturma çabalarına karşı, direniş tarafının bu şekilde kronolojik bir istikrarla daraltılması sorunludur.

Beytülmakdis, İslam dünyasının ortak değeridir. 1099 istilasından sonra kaleme alınmaya başlayan Fezailü'l-Kuds eserleri (Cebbûr, 1980, s.12-13) ile bu hakikat kavratılmaya çalışılmıştır. Bugün Beytülmakdis'in İslam dünyası açısından manevi değerinin yanında maddi önemi de işlenmelidir. İslam dünyasının neredeyse merkezinde yer alan Beytülmakdis'in istila altında olmasının bu yönde getireceği sonuçlar hikmetle ifade edilmelidir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Beytülmakdis'in 1099'daki istilası ile 1967'deki istilası arasında, istilacıların kimliği açısından açık bir fark söz konusudur. 1099'daki istila, Ortodoks Hıristiyan dünya ile Katolik Hıristiyan dünyanın dayanışmasının ortaya çıktığı büyük Hıristiyan

ittifakının bir neticesidir. Hıristiyanlarla ilgili nedenler, onlar tarafından ihdas edilen amaçlar ve Hıristiyan simgelerle gerçekleştirilen o istila, mahiyetine uygun olarak zaman içinde Haçlı istilası diye adlandırılmıştır.

Ne var ki Hıristiyanların bütün kesimleri o istilaya taraf olmalarına ve bir şekilde o istilanın gerçekleşmesine katkıda bulunmalarına rağmen Müslüman tarihçiler, istilacı tarafı adlandırırken bütün Hıristiyanları kapsama yönü bulunan "Haçlılar" kavramını yaygın bir şekilde kullanmamışlardır, onun yerine "Frenkler" dar kavramını tercih etmişlerdir. Bu latif tercih, Hıristiyanların bütününün istila suçunu işlemediklerini anlatmasının yanında, istilanın bütün Hıristiyanları ilgilendirmediği, dolayısıyla bütün Hıristiyanların istilayı desteklemesinin doğru olmadığı iletisini de içermekte, istilacı cepheyi bilerek daraltmaktadır. Öte yandan Haçlılara karşı mücadele belli Müslüman topluluklar tarafından yürütüldüğü hâlde mücadele cephesi, çoğu zaman "Müslümanlar" kavramı ile ifade edilmiş ve geniş tutulmuştur. Bunda da bütün Müslümanları kendi adlarına yapılan mücadeleye katılmaya çağrı, dolayısıyla mücadele cephesini bilerek büyümeye açık tutmak söz konusudur.

1099 istilasına karşı verilen mücadele, her tür gösterişten uzak, büyük bir hedefe yönelmiş, kararlı, istilacıları yalnızlaştırmayı, Müslümanları ise bütün unsurları ile mücadeleye katmayı önemseyen nezih bir stratejiye dayanır. Beytülmakdis, 1187'de o nezih strateji ile istiladan kurtarılmıştır. Filistin toprakları üzerinde İsrail'in kurulması (1948) ve 1967'de Beytülmakdis'in İsrail tarafından istila edilmesi, Yahudilerin sekülerleşen Batı'da konumlarını lehlerinde değiştirme imkânı bulmalarının bir neticesidir.

Endülüs'ün kaybından sonra (1492) İngiltere'ye yerleşme imkânı elde eden Yahudiler, İngiliz milli kimliği ve siyasetinde lehlerinde bir değişim oluşturup 17. yüzyılın ortalarında İngiltere'de mühim bir konuma ulaştılar. Yahudilerin İngiltere'deki bu kazanımlarını İngiltere'nin Amerika kıtasındaki kazanımlarına ortaklık takip etti. Sekülerleşen Batı'da ABD'nin kuruluşu Yahudilere yeni bir siyasi güç kazandırırken Fransız İhtilali (1789) ve Rusya'daki sosyalist ihtilal (1917) Yahudilerin dünya hegemonyasını tamamlayan vakalar olarak İsrail'in kuruluşunu etkiledi. Dolayısıyla 1967 istilası, esas yapısıyla bir Yahudi istilasıdır. Buna rağmen, İslam dünyasında özellikle kitle dilinde, bir Haçlı istilası gibi anlatılmaktadır.

Son dönemde seçkinlerin dilinde de Siyonist Hıristiyanların istilaya yaptığı katkı öne sürülerek Haçlılık vurgusu yapılmaktadır. İsrail, ilk günden bu yana Filistin ve Beytülmakdis istilasının salt Siyonistlerin değil, bütün Yahudilerin davası olduğu yönünde bir anlatıma sahiptir. İsrail, Siyonist Hıristiyanların katkılarını ise istilanın küresel kabul görmesi yönünde kullanıp dillendirmektedir. İstilacı güç, Siyonist Hıristiyanların desteğini gündemde tutarak istila cephesini genişletmektedir.

Siyonist Hıristiyanların uzak köklerinden bu yana 1967 istilasının hazırlayıcısı ve destekçisi konumunda oldukları inkâr edilemez. Ancak Siyonist Hıristiyanlık, tek başına Haç'ı/Hıristiyanlığı temsil edemez. Siyonist Hıristiyanlık, Protestanlığın Evanjelizm kolu içinde gelişmiş bir hiziptir. Hizbin geçmişte ve bugün dünya

siyasetinde etkin olması, Hıristiyanları temsil ettiği anlamında alınmamalıdır. Filistin'deki mevcut istilayı Haçlı istilası diye adlandırmak bir yana Yahudilerin bütününün dahi istilaya ortak olmadıklarına dair kanıtları dillendirmek ve Beytülmakdis konusunda Hıristiyanlıkla Yahudilik arasındaki çekişmeyi gündeme getirmek, Filistin mücadelesi açısından daha yerinde bir yaklaşımdır.

Yine Filistin mücadelesini yürütenlerin teşviki anlamında adları ile anılmaları isabetlidir. Ama mücadelenin salt bir Arap davası, Doğu Akdeniz halkları davası, Filistinliler davası, ulusalcı sol ya da dindar Arap davası, şu veya bu mezhep davası ya da salt Gazze savaşı gibi tanımlanması, istilaya karşı mücadeleyi daraltıp olumsuz etkilemektedir. İstilacı cepheyi geniş tutan İsrail de bu tür adlandırmaları benimseyip teşvik ederek istilaya karşı cepheyi daraltmayı amaçlarına uygun bulmaktadır.

Filistin ve Beytülmakdis davası, ümmetin ve bununla beraber insanlığın genelinin davası olarak tanımlanmalı, adlandırmalar da bu yönde yapılmalıdır. Öte yandan henüz istilacının dahi doğru tanımlanmaması, Filistin ve Beytülmakdis meselesinin İslam dünyasında çokça konuşulmakla birlikte ortak bir stratejiyi hâsıl edecek kadar yer edinmediğine işaret eder.

Filistin ve Beytülmakdis istilası, pratiğe hizmet edecek araştırmalara konu edilmelidir. Beytülmakdis ve Filistin'in İslam dünyası açısından manevi öneminin yanında maddi önemini de anlatan çalışmalar bu araştırmaların bir bölümünü teşkil etmelidir. Umut edilen bu araştırmaların neticesinde İslam dünyasının bir Filistin ve Beytülmakdis stratejisine sahip olma noktasına varması ve Beytülmakdis'in istiladan kurtulmasına vesile olmasıdır.

KAYNAKÇA

Albert of Aachen. (2007). *Historia Ierosolimitana, History of Journey to Jerusalem*. Edisyon ve çeviri: Susan b. Edgington, Oxford: Clarendon Press.

Anna, Kommena, Alexiad- (1996). *Malazgirt'in Sonrası*. çev. Leyla Umar, İstanbul: İnkilâp Kitabevi.

Ataöv, Türkkaya (ed.) (1982). *Siyonizm ve Irkçılık*. Sempozyum Notları, Ankara: AÜSBF Yayınları.

Aşûr, Said Abdülfettah (2010). *el-Haraketü's-Salîbîyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısrîyye.

Azîmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Azîmî et-Tenûhî. (1984). *Târîħu Ĥaleb*. Thk.: İbrahim Zarur, Dımaşk: y.y.

Black, Alasdair. (2018). *"The Balfour Declaratıon: Scottish Presbyterıan Eschatology and British policy towards Palestine"*, Perichoresis, 16 (4), 35-59.

Bündârî, el-Feth b. Alî. (1979). *Sene'l-Berkı'ş-Şâmî*. Thk.: Fethiye en-Nebravî, Kahire: Mektebetü'l-Hanci.

Cebbûr, Cebrail Süleyman. (1980). *"Mukaddime"*, Fedailü'l-Kuds (Ebû Farac Abdurrahman İbnü'l-Cevzi) içinde, Beyrut: Dârü'l-Afak el-Cedide.

Çoban, Bekir Zahir. (2013). *"Nostra Aetatenin Arkaplanı"*, DEUİFD XL VI/ 2017, ss.7-34. Demirkent, Işın, Urfa Haçlı Kontluğu, Ankara: TTK.

Demirkent, Işın. (1996). *"Haçlılar"*, DİA, C.4, İstanbul: TDV Yayınları, ss.525-546

Ebû Şâme, Ebü'l-Kāsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî. (2002). *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. Şerh ve İlgiler: İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

El-Awaisi, K. (2019). The Origins of the Idea of Establishing a Zionist Client-State in Islamicjerusalem. *Journal of Al-Tamaddun*, 14(1), 13–26.

Finney, Mark. (2016). *"Christian Zionism, the US, and the Middle East, A Sketch and Brief Analysis"*, in: M.Sandford (ed.) *The Bible, Zionism and Palestine: The Bible's Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine*. Dunedin, New Zealand: Relegere Academic Press, pp. 20-31.

Fulcherius Carnotensis, akt. Süheyl Zekkâr. (1995). *el-Mevsuatü'l-Şâmile fi't-târîħ-i hurûb's-salibîyye*. C.6, Dımaşk: Dârü'l-fikr.

Gorodetsky, Gabriel. (2001). *The Soviet Union and the Creation of the State of Israel*. (CAP Working-Paper). München: Universität München, Sozialwissenschaftliche Fakultät, Centrum für angewandte Politikforschung (C.A.P).

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Alî ed-Dımaşkī, (1995). *Târîħu Medîneti Dımaşķ*. Thk.: Muhibbuddîn Ebi Said Ömer b. Garame el-Umrevî, Beyrut: Dârü'l-fikr.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Farac Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). (1992). *el-Muntazam*. Thk.: Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî eş-Şeybânî el-Cezerî. (1978). *el-Kâmil fi't-târîħ*. Thk.: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

İbnü'l-Kalânisî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî İbnü'l-Kalânisî, *Târîħu Dımaşķ*. Thk.: Süheyl Zekkâr, Dımaşk: Dâru Hassân, 1983.

İnan, Zeynep. (2014). "I. ve II. Haçlı Seferleri Sürecinde Ermeni-Latin İlişkileri", *Tarihte Türkler ve Ermeniler*. C.2, Ankara: TTK, ss.211-231.

Kızıltaş, Şahin. (2013). "*Benjamin Disraeli: A Pseudo-Christian or a Loyal Jew? A Two faced Jew or a Devoted Christian? or a Judaeo-Christian?*", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (26), 305-314.

Kissinger, Henry. (2000). *Diplomasi*. Çev. İbrahim H. Kurt, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ostrogorsky, Georg. (2015). *Bizans Devleti Tarihi*. Çev. Fikret Işıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Papaz Grigor. (1962). *Urfalı Maetos Vekayi-namesi* (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162). Çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara: TTK.

Polat, Ziya (2019). *Umut İradesi: İmâdüddin Zengî*. İstanbul: hiperyayın.

Renton, James. (2007). *The Zionist Masquerade: The Birth of the Anglo-Zionist Alliance, 1914-1918.* Londra: Palgrave Macmillan.

Riley-Smith, Jonathan. (2003). *The First Crusade and the Idea of Crusading*. Londra: Bloomsbury Publishing.

Roth, Cecil. (1941). *A History of the Jews in England*. Oxford: Clarendon Press.

Runciman, Steven. (2008). *Haçlı Seferleri Tarihi*. Çev. Fikret Işıltan. 3.Basım. Ankara: TTK.

Setton, Kenneth Meyer (ed.) (1969). *A History of the Crusades (The First Hundred Years)*. C.1, Wisconsin, Londra: University of Wisconsin Press.

Secler, Bartlomiej. (2016). "*Twenty years of diplomatic relations between Vatican City state and Israel*", *Review of Nationalities,* 6, ss.115-134.

Stevenson, W.B. (1907). *The Crusaders in the East*. Cambridge: Cambridge University Press.

Süryani Mihail, akt. Süheyl Zekkâr. (1995). *el-Mevsuatü'l-Şâmile fi't-târîħ-i hurûb's-salibîyye*. C.6, Dımaşk: Dârü'l-fikr.

Turan, Abdulkadir. (2018a). *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi.

Turan, Abdulkadir, (2018b). *Beytülmakdis Sorunu*, İstanbul: SDAM.

William of Tyre. (1943). *A History of Deed Beyond The Sea*. Emily Atwater Babcock (İngilizceye Çeviren ve Açıklamaları Ekleyen), New York: Colombia Universıty Press.

Zekkâr, Süheyl. (1995). *El-Mevsuatü'l-Şâmile fi't-târîħ-i hurûb's-salibîyye*. C.5, Dımaşk: Dârü'l-fikr.

Urfalı Mateos (Mattâ er-Rahavî). (2009). *Tarihu Mattâ er-Rahavî*. Ter. Mahmud Muhammed er-Rüvaydî, Abdurrahim Mustafa, Ürdün: Vezaretis's-Sakâfe.

SONNOT

1 Bu tür adlandırmalar ancak nadiren ve kimi zaman yerli Hıristiyanların Frenklere verdiği destek anlatılırken doğrudan veya ravilerin dilinden yapılmıştır, örneğin Kalânisî, H. 510 yılı olaylarını anlatırken vakalara şahitlik eden birinin Haçlı Antakya kuvvetlerinin Frenk atlıları, sercündî ve piyadelerle ile Hıristiyan atlıları ve piyadelerin atlılarının üç bin kişi olduğunu bildirdiğini anlatır (İbnü'l-Kalânisî, 1983, 314).

2 Adlandırma konusunda büyük bir titizlik içinde olan ve bu yönüyle Müslüman tarihçilerin öncülüğünü yapan büyük müverrih İbnü'l-Kalânisî, Kürboğa komutasındaki Selçuklu kuvvetlerinin Antakya'da Haçlılara yenilmesini (1098) "İslam orduları, Müslümanlar" kavramları ile hazin bir şekilde tasvir etmektedir (İbnü'l-Kalânisî, 1983, s.221). Tarihçi, buna karşılık Türk ve Türkmenlerin mücadeleye katılmasının önemini vurguladığı noktalarda savaşan grubu "Türkler", "Türkmenler" diye anlatır. Kalânisî, bunu tarif, teşvik ve tahrik için yaptığı gibi zaman zaman savaştaki kimi kusurların bütün Müslümanlardan değil, bazı Müslümanlardan kaynaklandığını ima için de yapar (İbnü'l-Kalânisî, 1983, 284, 285, 314, 319 vb.).

3 Beytülmakdis'teki Siyonist bağımlı devletinin kurulmasının arkaplanı ve İngiltere'nin rolü hakkında daha fazla bilgi için, bakınız: (El-Awaisi, 2019).

4 http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19931230_santa-sede-israele_en.html

5 https://www.hrw.org/news/2019/06/04/alarming-rise-anti-semitism-europe

99 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 48.

100 العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، ص499.

101 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص48.

102 العسلي، **معاهد العلم**، ص367.

(103) العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص63.

104 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص64–65.

105 المصدر السابق، ج2، ص65.

106 المصدر السابق، ج2، ص146–149، بتصرف.

107 غوانمه، **تاريخ نيابة بيت المقدس**، ص176.

108 السوارية، **الحياة الاجتماعية في مدينة القدس**، ص261.

109 يوسف النتشة، **أضواء على الوشائج الحضارية الأرتقية في بيت المقدس**، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 21(2)، ص217–238.

110 حسان حلاق، وعباس صباغ، **المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية**، بيروت: دار العلم للملايين، ط 1، 1999، ص80.

111 العسلي، **معاهد العلم**، ص533.

112 الخطيب، **الأوقاف الإسلامية في فلسطين**، ص157.

113 العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، ص246.

114 المصدر السابق، ص176.

115 العويسي، **تسليم بيت المقدس للسلطان صلاح الدين الأيوبي**، ص105.

116 كامل جميل العسلي، **أجدادنا في ثرى بيت المقدس**، عمان: مؤسسة آل البيت –المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية، 1981، ص21.

61 المصدر السابق.
62 المصدر السابق.
63 عارف العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، القدس: مطبعة المعارف، ط 5، 1999، ص253–254.
64 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص44.
65 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص45.
66 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 46–47.
67 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص47.
68 عبيد، **القدس في العهدين الفاطمي والأيوبي**، ص252.
69 الخطيب، **الأوقاف الإسلامية في فلسطين**، ص91.
70 العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، ص 258.
71 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص45.
72 العسلي، **معاهد العلم**، ص134.
73 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 44–45.
74 العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، ص241.
75 يوسف درويش غوانمه، **تاريخ نيابة بيت المقدس في العصر المملوكي**، الأردن: دار الحياة للنشر والتوزيع، 1982، ص175.
76 الخطيب، **الأوقاف الإسلامية في فلسطين**، ص159.
77 غوانمه، **تاريخ نيابة بيت المقدس**، ص175.
78 سلامة النعيمات، **الحياة العلمية في القدس في القرن الثامن عشر الميلادي**، ضمن كتاب: القدس أوراق المؤتمر الدولي عن القدس 2009، الجزء الأول، ص585.
79 العسلي، **معاهد العلم**، ص101–102، بتصرف.
80 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص37.
81 العسلي، **معاهد العلم**، ص345.
82 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص41–42.
83 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص42.
84 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص44.
85 المصدر السابق.
86 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص45.
87 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص45–46.
88 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص46.
89 المصدر السابق.
90 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص47.
91 المصدر السابق.
92 المصدر السابق.
93 المصدر السابق.
94 العسلي، **معاهد العلم**، ص366.
95 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص47–48.
96 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص23.
97 المصدر السابق.
98 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 48.

[25] محمد عثمان شبير، **بيت المقدس وما حوله**، الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1987، ص95.

[26] محمد بدر الدين، **نظرية المقاصد في فقه الوقف**، شبكة الألوكة، تاريخ النشر: 2012/4/3، https://www.alukah.net/sharia/0/39869/نظرية-المقاصد-في-فقه-الوقف

[27] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص41؛ انظر أيضا: 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(1)، ص104-105.

[28] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص46.

[29] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 48.

[30] كامل جميل العسلي، **معاهد العلم**، عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام الذي انعقد بالجامعة الأردنية، 1981، ص281–282.

[31] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص34.

[32] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص33.

[33] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 35.

[34] المصدر السابق.

[35] المصدر السابق.

[36] العسلي، **معاهد العلم**، ص154–156.

[37] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص35–36، بتصرف.

[38] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص36.

[39] المصدر السابق.

[40] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص36–37.

[41] المصدر السابق.

[42] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص37.

[43] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص37–38.

[44] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص38.

[45] المصدر السابق.

[46] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص39.

[47] المصدر السابق

[48] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص40.

[49] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 39–40.

[50] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص40.

[51] المصدر السابق.

[52] المصدر السابق.

[53] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص40–41.

[54] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 42.

[55] المصدر السابق.

[56] المصدر السابق.

[57] المصدر السابق.

[58] المصدر السابق.

[59] العسلي، **معاهد العلم**، ص220.

[60] العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص 43.

الهوامش

[1] انظر: مادة وقف في الأزهري، **تهذيب اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001، ج9، 251؛ الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، ج3، ص860.

[2] محمد عبيد الكبيسي، **أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977، ج1، ص55؛ انظر: الزمخشري، **أساس البلاغة**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج2، ص350.

[3] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر، ط1، 1990، ج1، ص276؛ وفي الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج3، ص199.

[4] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة وقف، ج9، ص359، وما بعدها.

[5] انظر: الكبيسي، **أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية**، ص508.

[6] محمد علي يوسف المحمدي، **الوقف فقهه وأنواعه**، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى بالتعاون مع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مكة المكرمة، 1422ه، ص148.

[7] مصطفى عبد الغني، **الأوقاف على القدس**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007، ص28.

[8] المحمدي، **الوقف فقهه وأنواعه**، ص150.

[9] المصدر السابق، ص151.

[10] انظر: محمد عثمان الخطيب، **الأوقاف الإسلامية في فلسطين في العصر المملوكي (648 – 923ه/ 1250 – 1517م)**، أطروحة دكتوراة، جامعة اليرموك، 2007، ص 5.

[11] محمد قدري باشا، **قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف**، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 2007، ص25.

[12] الخطيب، **الأوقاف الإسلامية في فلسطين**، ص6.

[13] محمود بن إبراهيم الخطيب، **أثر الوقف في التنمية الاقتصادية**، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى بالتعاون مع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مكة المكرمة، 1422ه، ص251–252.

[14] المحمدي، الوقف فقهه وأنواعه، ص155.

[15] أحلام أحمد العوضي، **الوقف الذري** (الذرية وأبناء الظهور) أبناء الذكور وأبناء الإناث اجتمعوا تحت مسمى أبناء الظهور بأدلة القرآن والسنة ثم التقنيات العلمية، جدة: مطبعة المحمودية، 2009، ص6.

[16] مبارك عشوى فلاح حازع، **الوقف والحياة الاجتماعية في مدينة دمشق خلال العصر الأيوبي**، الكويت: إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية –الأمانة العامة للأوقاف، 2017، ص40.

[17] مجير الدين الحنبلي العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، بغداد: مكتبة النهضة، 1995م، ج1، ص1؛ وانظر: محمد جميل الشطي، **مختصر طبقات الحنابلة**، مؤرخ القدس والخليل، دمشق: مطبعة الترقي، 1920، ص73.

[18] مجير الدين الحنبلي العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد أبو تبانة، الأردن/ الخليل: مكتبة دنديس، ط1، 1999، ج1، ص11–12.

[19] المرجع السابق، ص269.

[20] المرجع السابق، ج1، ص12؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، 1984، ج2، ص597.

[21] انظر: العليمي، **الأنس الجليل**، تحقيق محمد الكعابنة، الأردن/ الخليل: مكتبة دنديس، ط1، 1999م، ج2، ص8–9.

[22] انظر: جمعة سليم السوارية، **الحياة الاجتماعية في مدينة القدس (1750–1800م)**، الأردن: دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص 98–100.

[23] المصدر السابق.

[24] وائل عبد الرحيم عبيد، **القدس في العهدين الفاطمي والأيوبي**، عمان/ الأردن: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص152–153.

لقد كان للترب والمقابر أثرها في الحياة الاجتماعية فقد ضمت في ثراها أجساد المسلمين، وعدد من الصحابة وأولياء الله الصالحين، فكان للوقف على هذه التُرَب والمقابر منفعة في إعادة ترميمها وصيانتها.

الخاتمة

وقد خلُصت الدراسة إلى مجموعة من النقاط التي أهمها، أن مجير الدين في كتابه الأنس الجليل، قد أورد أكثر المباني والمؤسسات شهرة في زمانه داخل الكتاب، وأن هناك عددًا من المدارس والزوايا والتكايا والخوانق التي ذكرت في مصادر ومراجع أخرى لم يوردها مجير الدين داخل كتابه، وقد يكون ذلك لعدة أسباب، والتي منها أنها قد تم تأسيسها في مرحلة ما بعد حياة مجير الدين، أو أن مجير الدين قد أوردها في كتابه: الذيل على الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. ونلاحظ من خلال الدراسة أن جل الأوقاف التي تم وقفها في فترة الحكم الأيوبي المملوكي كانت للأمراء والحكام، كما نلاحظ بأن أكثر المدارس قد تم تسميتها بأسماء واقفيها، مثل المدرسة الصلاحية والأفضلية. ونلاحظ أيضًا من خلال الوقفيات على الزوايا والأربطة والخوانق مدى اهتمام الأيوبيين والمماليك بالصوفية، فأوقفوا الأوقاف على مؤسساتهم الدينية ليتفرغ أصحاب الطريقة الصوفية للعبادة. كما نلاحظ اهتمام صلاح الدين بالجانب الصحي في مدينة بيت المقدس من خلال إعادة ترميم وبناء ما تهدم من البيمارستان الصلاحي الذي كان في العهد الفاطمي، وكيف قد أوقف عليه الكثير من الأوقاف الحسنة.

التوصيات:

توصي الباحثتين بما يأتي:

1- ضرورة الاهتمام والعناية في كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، لما لهذا الكتاب من أهمية، كونه وثيقة تؤكد على إسلامية مدينة بيت المقدس.
2- العناية بدراسة أسماء الأماكن والمواقع التي تم ذكرها في الكتاب، فالكثير منها اليوم قد اندثر و لم يعد له وجود، ولكن الأنس الجليل بوصفه الدقيق حافظ على هذه المواقع من الضياع والاندثار.
3- توجيه الدارسين والباحثين لدراسة كتاب الأنس الجليل وإخراج ما فيه من جواهر مكنونة عن مدينة بيت المقدس.
4- ضرورة توفير نسخًا محققة من كتاب الأنس الجليل في جميع المكتبات العامة والخاصة في فلسطين وخارجها، لما لهذا الكتاب من أهمية تاريخية.

3- **مقبرة ماملا:** تسمى أيضًا مأمن الله، وهي أكبر المقابر الإسلامية في مدينة بيت المقدس، وكانت بعيدة عن العمران قديمًا، لكنها الآن أصبحت وسط البنيان مع اتساع المدينة.

الترب: هي مبان ذات غرف متعددة غالبًا، بناها أشخاص في حياتهم ليدفنوا فيها، أو بنيت لهم بعد وفاتهم، وكثير من هذه الترب تشكل جزءًا من مدرسة أو مسجد أو زاوية أو من مجمع فيه مدرسة ومسجد وسبيل.[116]

1- **التربة الأوحدية:** هي تربة ورباط ومدرسة، أوقفها الملك الأوحد نجم الدين يوسف ابن الملك الناصر صلاح الدين داود بن الملك المعظم عيسى.

2- **التربة السعدية:** هي الآن تعرب باسم دار الخالدي، وقد هجرت وأصبحت بحالة سيئة، وقد كان وقف الأمير سعد الدين مسعود بن الأمير الاسفهلار بدر الدين سنقر بن عبد الله الجاشنكير الرومي.

3- **التربة الجالقية:** هي الآن ملك آل الخالدي، وهي وقف ركن الدين المعروف بالجالق وهو مدفن فيها.

4- **تربة الملك حسام الدين بركة خان:** أصبحت الآن المكتبة الخالدية في القدس، وقيل بأن منشئ هذه التربة ابنة بركة خان وزوجة الظاهر بيبرس.

5- **التربة الكيلانية:** منسوبة إلى الحاج جمال الدين بهلوان ابن الأمير شمس الدين قرادشاه ابن شمس الدين محمد الكيلاني اللاهجي، المشهور بابن الصاحب.

6- **التربة الطشتمرية:** وهي وقف الأمير طشتمر العلائي، أنشأها في سنة أربع وثمانين وسبعمائة هجرية، ودفن بها في شعبان سنة ست وثمانين وسبعمائة.

7- **التربة المهمازية:** لا يوجد أي معلومات عن هذه التربة في الوقت الحاضر.

8- **التربة القيمرية:** وهي قبة محكمة البناء بظاهر القدس الشريف من الشمال، وقد نسبت لجماعة من الشهداء المجاهدين في سبيل الله وقبورهم بها وهم: الأمير الشهيد حسام الدين أبو الحسن القيمري، والأمير ضياء الدين موسى ابن أبي الفوارس، والأمير حسام الدين خضر القيمري، والأمير ناصر الدين أبي الحسن القيمري، وبالقبة قبر الأمير ناصر الدين محمد جابر بك أحد امراء الشام.

9- **تربة أحمد أبو ثور:** سميت بهذا الاسم لأن الشيخ أحمد أبو ثور دفن فيها، وقد عرفت هذه التربة بدير أبي الثور نسبة للشيخ أحمد، وكان صالحًا، وقد أوقف الدير عليه وعلى ذريته الملك العزيز أبو الفتح عثمان بن الملك صلاح الدين.

10- **التربة الأردبلية:** سميت بهذا الاسم نسبة إلى الشخص الذي دفن فيها وهو الشيخ الصالح العابد علاء الدين أبو الحسن علي بن الشيخ العابد المسلك صدر الدين بن الشيخ الصالح صفي الدين الأردبيلي العجمي.

11- **تربة العلم (حارة العلم):** دفن فيها الأمير شريف الدين موسى بن علم الدين سليمان، المشهور بابن (المعلم)، لهذا سميت بتربة المعلم.

المبحث الخامس: الوقف على المؤسسات الاجتماعية

أولاً: البيمارستانات

البيمارستان: كلمة فارسية الأصل، مركبة من مقطعين وهما: الأول "بيمار" بمعنى مريض، والآخر "ستان" بمعنى موضعًا أو دارًا.[114] ويعرف البيمارستان بمعناه الاصطلاحي بأنه المكان الذي يعالج فيه المرضى بإشراف أطباء مختصين ويحتوي على خدمات متكاملة يحتاج إليها المريض من دواء وطعام وشراب وكل ما يلزم الطبيب من أدوات وخدمات مساعدة. وقد كان هناك عددًا من العوامل والدوافع التي دفعت الأمراء والملوك والحكام لإنشاء البيمارستانات، ووقف الأوقاف الحسنة عليها، ومن وأهم تلك العوامل:

1- انتشار الأوبئة والجفاف وما تبع ذلك من انتشار المجاعات ونقص الغذاء.
2- كثرة الحروب والمعارك التي كان يخوضها السكان والجيوش، سواء كانت هذه الحروب خارجية مثل الحروب مع الصليبيين والمغول، أو الفتن والقتال الداخلي.

وفي مدينة بيت المقدس لم يذكر مجيرالدين في كتابه الأنس إلا بيمارستان واحد، وهو البيمارستان الصلاحي، وهو موجود من العصر الفاطمي، وكان قد تهدم جزءًا منه فأمر الملك صلاح الدين بإعادة ترميم وبناء ما تهدم، وأوقف عليه الكثير من الأوقاف الحسنة إلى جانب الأوقاف الفاطمية.[115]

لعبت البيمارستان الصلاحي دورًا هامًا في الحياة الاجتماعية لمدينة القدس، فقد كانت البيمارستانات تقدم للسكان خدمات اجتماعية وصحية مختلفة، ومن هذه الخدمات: مجانية العلاج خصوصًا للضعفاء والفقراء، كما كان البيمارستان بمثابة مأوى للأيتام والنساء والعاجزات، وكان يتم داخل البيمارستان تغسيل الموتى وتكفينهم، بالإضافة إلى الدور الهام الذي لعبه البيمارستان أثناء انتشار الأوبئة، والتي كانت عاملًا أساسيًا لإنشاء هذه البيمارستانات، ومع مرور الوقت نجد بأن الخدمات التي تقدمها لم تقتصر على ما سبق، بل تطورت من كونها مؤسسة تقدم الخدمات الصحية والعلاجية إلى مؤسسات تقدم مبالغًا مالية للمرضى وملابس عند خروجهم حتى لا يضطروا للعمل طوال فترة الشفاء، كما لعبت دورًا في مجال التعليم فقد ساهمت البيمارستانات في انتشار العلوم الطبية.

ثانيًا: الأتربة والمقابر

المقابر: هي أماكن دفن المسلمين، وتختلف عن الترب بأنها عامة، في حين أن الترب تخصص لشخص معين يقوم بوقفها على نفسه.

1- **مقبرة الساهرة:** وسميت بمقبرة الجاهدين، ولذلك لأن المجاهدين الذين شاركوا في فتح بيت المقدس مع صلاح الدين قد دفنوا فيها، وكان هذه المقبرة بالسابق أكبر مما هي عليه الآن.
2- **مقبرة الشهداء:** تقع بالقرب من مقبرة الشهداء، وقد تكون امتداد لمقبرة الساهرة.

4- **الرباط المنصوري:** يقال إن هذا الرباط قد استعمل في زمن الدولة العثمانية كسجن للموقوفين الذين ينتظرون المحاكمة، وسمي بسبب هذا بحبس الرباط، ويسكن فيه الآن عدد من عائلات التكارنة السودانيين الفقراء.

5- **رباط علاء الدين البصير:** هو من أقدم الرُبط في بيت المقدس، وقد سمي بهذا الاسم نسبة إلى الواقف وكان أعمى فأسموه بصيرًا.

سادسًا: الخوانق

الخانقاة كلمة فارسية مكونة من مقطعين هما: "خان" بمعنى المحل أو المكان، و"كاه" لاحقه تفيد الظرفية في اللغة الفارسية، أما هذا التركيب فيدل على رباط الصوفية ومكان عبادتهم وتجمعهم.[110] وتعرف الخوانق بأنها الموضع المخصص للأكل والشرب، ثم جُعلت أماكن لخلوة الصوفية فيها للعبادة والعلم.[111] وبالإجمال فإن الخوانق هي دور عبادة وعلم تؤدي أدوارًا مختلفة، ولكنها التصقت بأنها خاصة بالعامة ممن نذروا أنفسهم لحياة الزهد والتقشف سواء كانوا من أرباب الصناعات والحرف أو العامة.[112] وقد وجد في مدينة بيت المقدس عددًا من الخوانق، ويذكر منها مجير الدين منها:

1- **الخانقاه الصلاحية:** من أقدم الخوانق في بيت المقدس، وأصبح دارًا للمجاهدين، عليها منارة أنشئت زمن المماليك، أنشأها الشيخ برهان الدين بن غانم شيخ الخانقاة.

2- **الخانقاه الفخرية:** ويذكر العارف أنها كانت مدرسة في القرن العاشر الهجري، وأنها اليوم عامرة، ويسكنها فريق من آل أبي السعود، وبجانبها زاوية وجامع (وهو غير جامع المغاربة).[113]

لقد كان الزوايا والخوانق والأربطة مؤسسات دينية تعليمية إلى جانب المدارس ودار الحديث والقرآن، ولكن ما جعل هذه المؤسسات تختلف عن المدارس أنها كانت أماكن علم وعبادة في آن واحد، وكان يديرها شيوخ من الطرق الصوفية، ومن الجدير بنا أن نشير إلى أن الخوانق والأربطة كانت أكبر بالمساحة من الزوايا، ولكن عدد الزوايا في بيت المقدس كان أكبر من الأربطة والخوانق.

ووجود مثل هذه المؤسسات الدينية الصوفية كان لها أثرًا واضحًا في الحياة الاجتماعية في بيت المقدس، فاهتمام الأيوبيين والمماليك في أصحاب الطرق الصوفية كان يخدمهم في تسهيل مهمتهم في حكم السكان المدينة، كونهم كانوا غرباء عنهم. ولما كان للصوفية من تأثير واحد على سكان المدينة، إلى جانب ذلك كانت هذه المؤسسات تقدم الخدمات التعليمية للطلاب والمريدين مجانًا، كما أنها كانت توفر أماكن للإقامة والمبيت للفقراء والأيتام، وتمدهم بالمال والطعام والملابس، ذلك إلى جانب الوظيفة الأساسية لهذه المؤسسات وما أوقف عليها من أوقاف من أجل توفير المال والمأكل لأصحاب الطرق الصوفية من أجل تهيئة الفرصة لهم للانقطاع للعبادة والصلاة وأمور الدين دون الانشغال بأمور الحياة والدنيا الأخرى.

20- **زاوية الشيخ حيدر:** ويقول العسلي بكتابه عنها: "كل ما يمكن قوله إن شخصاً يدعى الشيخ حيدر، ينتمي أو لا ينتمي إلى عائلة غانم، أسس في هذا المكان زاوية وطائفة تدعى الحيادرة، في تاريخ غير معروف. ومن الممكن أن شخصاً يدعى محمد من آل غانم انتسب إلى الشيخ حيدر وعمّر الزاوية في القرن السابع".[102]

21- **الزاوية الأدهمية:** أوردها مجير الدين فيقول: "أسفل هذا الجبل كهف من العجائب وهو زاوية للفقراء الأدهمية، وقد عمّر هذه الزاوية الأمير منجك نائب الشام ووقف عليها هو وغيره من أهل الخير، وفيها قبور جماعة من الصالحين".[103]

22- **الزاوية القلندرية:** أوردها مجير الدين بكتابه بقوله: "بوسط هذه المقبرة –مقبرة ماملا–، بها أبنية عظيمة، وكانت هذه الزاوية كنيسة، وهي من بناء الروم، وتعرف بالدير الأحمر، فقدم إلى القدس الشيخ إبراهيم القلندري، وأقام بها هو وجماعة من الفقراء فنسبت إليه وسميت بالقلندرية، وكانت في عصره الست طنشق بنت عبد الله المظفرية التي عمّرت الدار الكبرى المعروفة بدار الست بالعقبة.[104]

23- **زاوية الكبكية:** أوردها مجير الدين بقوله: "بمقبرة ماملا قبة محكمة البناء تعرف بالكبكية، نسبتها للأمير علاء الدين آيد غدي ابن عبد الله الكبكي المدفون بها وفاته في يوم الخميس خامس شهر رمضان سنة ثمان وثمانين وثمانمائة.[105]

24- **زاوية الشرفات:** تقع في قرية شرفات، والتي عرفت قديماً بـ (شفرات)، بناها داود بن عبد الحافظ بن محمد بن بدر، توفي سنة إحدى وسبعمائة، وفي هذه الزاوية وضريحها أكثر من أربعين ممن يرجع نسبهم إلى بدر المذكور.[106]

خامسًا: الأربطة

الأربطة: ومفردة الرباط، وهي بالأصل بيوت المجاهدين، ولكن تحول معناه، من كونها أماكن يرابط فيها المجاهدون وتوضع في الثغور الإسلامية لمراقبة العدو وصد غاراته البرية والبحرية. لتصبح بعد ذلك أماكن للمتصوفة والزهاد،[107] على أساس أنهم يخضون جهاداً روحيا.[108] ويورد مجير الدين في الأنس الجليل، أهم الأربطة الصوفية التي كانت موجودة في بيت المقدس في الحقبة الزمنية التي عاصرها، والتي منها:

1- **الرباط الزمني:** يطلق عليه أحيانًا المدرسة الزمنية، وهو الآن تابع لدائرة الأوقاف الإسلامية في القدس، ويسكن فيه جماعة من آل العفيفي، وتعرف بهم.

2- **رباط كرد:** يسكن في الرباط الآن جماعة من آل الشهابي، وكان قد انهار جزءًا منه عام 1971م جراء الحفريات التي قامت بها وزارة الأديان الإسرائيلية.

3- **رباط المارديني:** يقع هذا الرباط بباب حطة مقابل المدرسة الكاملية، وهي بجوار التربة الأوحدية.[109]

9- **زاوية البلاسي:** أوردها مجير الدين فيقول: "بظاهر القدس الشريف من جهة القبلة وهي قديمة، نسبتها للشيخ أحمد البلاسي وكان من الصالحين، وقبره بها".[88]

10- **زاوية الأزرق:** أوردها مجير الدين فيقول: "بظاهر القدس الشريف من جهة القبلة، وهي شرقي زاوية البلاسي، نسبتها للشيخ إبراهيم الأزرق، وهي قديمة وبها قبور جماعة منهم الشيخ اسحق بن الشيخ إبراهيم منشئ الزاوية، وتعرف أيضاً بزاوية السرائي".[89]

11- **زاوية الدركاه:** ذكرها مجير الدين فيقول: "بجوار البيمارستان الصلاحي، وكانت في زمن الافرنج دار الاسبيتار وهي من بناء هيلانة أم قسطنطين، وعليها منارة هُدِم بعضها، وكان قديماً يترل بها نواب القدس الشريف، واقفها الملك المظفر شهاب الدين غازي ابن السلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب صاحب ميا فارقين وما معها في سنة ثلاث عشرة وستمائة".[90]

12- **زاوية الشيخ يعقوب العجمي:** أوردها مجير الدين فيقول: "بالقرب من القلعة، وهي كنيسة من بناء الروم، وقد اشتهرت في عصرنا بزاوية الشيخ شمس الدين ابن الشيخ عبد الله البغدادي، أحد العدول بالقدس الشريف، كان سكنه بها".[91] ويقول العسلي أنها تعرف اليوم باسم الجامع اليعقوبي.[92]

13- **الزاوية الحمراء:** ذكرها مجير الدين أنها تقع بالقرب من الخانقاه الصلاحية وهي منسوبة للفقراء الوفائية.[93] ويذكر العسلي أنها باقية وتستعمل لسكن جماعة من آل العلمي، وفي إحدى غرفها آثار لمحراب قديم.[94]

14- **الزاوية اللؤلؤية:** ذكرها مجير الدين في كتابه فيقول: "بباب العمود [أحد أبواب المدينة]، وهي وقف بدر الدين لؤلؤ غازي واقف اللؤلؤية".[95]

15- **زاوية البسطامة:** أوردها مجير الدين بكتابه فيقول: "أسفل صحن الصخرة من جهة الشرق عند الزيتون وهي مكان مأنوس، كان يجتمع فيه الفقراء البسطامية لذكر الله تعالى وقد سد بابها في عصرنا".[96]

16- **الزاوية الصمادية:** ذكرها مجير الدين بقوله: "بجوار زاوية البسطامية من جهة الشمال، وهي بلصق درج البراق وقد سُدّ بابها أيضاً كالبسطامية".[97]

17- **الزاوية البسطامية:** ذكرها مجير الدين بقوله: "بحارة المشارقة، واقفها الشيخ عبد الله البسطامي، وكانت الزاوية موجودة قبل سنة سبعين وسبعمائة.[98]

18- **الزاوية الهندية:** أوردها مجير الدين بقوله: "بظاهر باب الأسباط وهي قديمة، وكانت للفقراء الرفاعية، نزل بها طائفة الهنود فعرفت بهم".[99] تم تأسيسها على يد بابا فريد شكر كنج من مسلمي الهند، فيها مسجد، ولها وقف بباب حطه.[100]

19- **زاوية الجراحة:** أوردها مجير الدين بقوله: "بظاهر القدس من جهة الشمال، ولها وقف ووظائف مرتبة ونسبها لواقفها الأمير حسام الدين الحسين بن شرف الدين عيسى الجراحي أحد أمراء الملك صلاح الدين، ودفن بها، وبظاهر الزاوية من جهة القبلة قبور جماعة من المجاهدين يقال إنهم من جماعة الجراحي".[101]

المدارس، فقد كان يؤمها المتصوفة بقصد العبادة وتدريس العلوم المختلفة.[78] ولم يقتصر دور الزوايا على المتصوفة في مدينة بيت المقدس، وإنما كان يأتيها شيوخ الصوفية من جميع أنحاء العالم. وقد أورد مجير الدين الحنبلي في كتابه مجال الدراسة أسماء الزوايا التي كانت موجودة في مدينة بيت المقدس في عصره، والتي منها:

1- **الزاوية الخنشية:** ذكرها العسلي بكتابه "معاهد العلم" تحت اسم الختنية مدرسة وزاوية، وهي نسبة إلى الشيخ الختني الذي كان شيخاً لهذه الزاوية في القرن الثامن، ومما كان موقوفاً على المدرسة في القرن العاشر دار بخط باب القطانين.[79]

2- **الزاوية الوفائية:** أوردها مجير الدين بكتابه فيقول: "بباب الناظر، تجاه المدرسة المنجكية، وعلوها دار من معاليمها تعرف بدار الشيخ شهاب الدين ابن الهائم، ثم عرفت ببني أبي الوفا لسكنهم بها، وتعرف قديماً بدار معاوية".[80] وذلك لأن معاوية بن أبي سفيان سكن بها عند زيارته لبيت المقدس.[81]

3- **الزاوية الشيخونية:** أوردها مجير الدين في الأنس الجليل بقوله: "عند سويقة باب حطة، واقفها الأمير سيف الدين قطيشا بن علي بن محمد، من رجال حلقة دمشق، كان مجاوراً بالقدس الشريف، وجعل نظرها لنفسه، ثم من بعده لولده شيخون فسميت بالشيخونية نسبة لولد الواقف، تاريخ وقفها مستهل صفر سنة إحدى وستين وسبعمائة".[82]

4- **الزاوية المهمازية:** ذكرها مجير الدين بكتابه الأنس فيقول: "بالقرب من المعظمية، من جهة الغرب، منسوبة للشيخ كمال الدين المهمازي، ووقفت على مربع من الملك الصالح إسماعيل ابن الناصر محمد بن قلاوون يشهد أنها وقف على المشايخ المقيمين بها قرية بيت لقيا من عمل القدس الشريف، تاريخ الرابع في شهر ذي القعدة سنة خمس وأربعين وسبعمائة".[83]

5- **الزاوية المحمدية:** أوردها مجير الدين فيقول عنها: "بجوار البارودية من جهة الغرب، واقفها محمد بك زكريا الناصري، تاريخ وقفها في العاشر من شهر رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة".[84]

6- **الزاوية اليونسية:** ذكرها مجير الدين في كتابه فيقول: "زاوية مقابل البارودية، ونسبتها للفقراء اليونسية"، وهي والمدرسة الجهاركسية عبارة عن كنيسة من بناء الروم وقسمت نصفين: نصف للمدرسة، ونصف للزاوية".[85]

7- **الزاوية الطواشية:** أوردها مجير الدين بكتابه فيقول: "بحارة الشرف، وتعرف قديماً بحارة الأكراد، واقفها الشيخ الصالح شمس الدين محمد بن جلال الدين عرب بن فخر الدين أحمد، المجاور بالقدس سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة".[86]

8- **زاوية المغاربة:** أوردها مجير الدين بكتابه قائلاً: "بأعلى حارتهم، وقف الشيخ عمر بن عبد الله بن عبد النبي المغربي المصمودي المجرد، وكان رجلاً صالحاً عمّر الزاوية وأنشأها من ماله ووقفها على الفقراء والمساكين بتاريخ ثالث شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وسبعمائة".[87]

على المدارس في توافد أعداد كبيرة من طلاب العلم إلى بيت المقدس للدراسة في مدارسها المختلفة، بالإضافة إلى طلاب العلم من أبناء بيت المقدس، فكانوا يمنحون السكن المجاني، فضلًا عن المكانة الاجتماعية التي كان يتمتع بها المدرسون، وقد فتحت أبواب المدارس للفقراء، إذ عنيت الأوقاف بتدريسهم وأكلهم ومنامهم واستحمامهم ومعالجتهم، أصبح العلم منتشراً بين مختلف الطبقات، فانتشر وذاع وكثر القراء والمتعلمون.[69]

فإنشاء المدارس في مدينة بيت المقدس كان سببًا لجذب عددًا كبيرًا من أعلام المدرسين من مختلف بلدان العالم الإسلامي. وفي تتبعنا لحركة إنشاء المدارس في تلك الفترة، نجد أن جل المدارس التي تم انشاؤها تعد إسهامات وقفية من قبل الأمراء والأسر الأيوبية والمملوكية، وكانت أغلب المدارس موقوفة على المذهب الشافعي والحنبلي. ويشير العارف في كتابه المفصل بأن هذه المدارس لم يكتب لها الاستمرارية والبقاء لأنها قد بُنيت من قبل الأمراء والملوك "هذه مدارس القدس، وقد أقيم معظمها كما رأيت من قبل الملوك والأمراء، ولم تقم من لدن الشعوب والحكومات، ولذلك لم يكتب لها البقاء".[70]

ثانيًا: دار القرآن السلامية

ذكرها مجير الدين بقوله: "تجاه دار الحديث، واقفها سراج الدين عمر بن أبي بكر أبي القاسم السلامي، تاريخ وقفها في العشرين من ربيع الآخر سنة إحدى وستين وسبعمائة".[71] وأوردها العسلي في "معاهد العلم" بأنها تسمى أحياناً "القراء". وهي اليوم من أوقاف آل الخالدي، وكانت قبلها في تولية آل الإمام، وكانت الدار تشتمل على ثلاثة بيوت ومطبخ ومرافق واصطبل أسفل الدار واقع بابه من محلة المغاربة وساحة سماوية وصهريج، وهي تقع فوق قبو تحته طريق مدرجة تتجه إلى البراق.[72]

ثالثًا: دار الحديث

أوردها مجير الدين بقوله: "بجوار التربة الجالقية من جهة الغرب، واقفها الأمير شرف الدين عيسى بن بدر الدين أبي القاسم الهكاري، تاريخ وقفها في الخامس والعشرين من رجب سنة ست وستين وستمائة".[73] ويذكر العارف أنّ فيها الآن جماعة من آل الخالدي.[74]

رابعًا: الزوايا

الزاوية: مكان صغير الحجم لا تتسع إلا لعدد قليل من المتصوفة والزهاد،[75] يقوم بتأسيسها شخص ذو شأن روحي وشخصية دينية معروفة بالفضيلة بمبادرة منه، مشهور بالتقوى والصلاح والعبادة، ويتولى مهمة الوعظ والإرشاد لمن يتردد عليه من أتباع ومريدين.[76] وكانت تعرف بعض هذه الزوايا بأسماء الشيوخ مثل الزاوية المهمازية.[77] وتعتبر الزوايا إحدى مراكز الحياة العلمية في بيت المقدس إلى جانب

37- **المدرسة الجهاركسية:** أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بجوار اليونسية من جهة الشمال، وهي واليونسية كنيسة من بناء الروم قسمت نصفين الأول جُعل للمدرسة الجهاركسية والثاني جُعل للزاوية اليونسية، والجهاركسية نسبة لواقفها الأمير جهاركس الخليلي أمير آخور الملك الظاهر برقوق".[63]

38- **المدرسة الحنبلية:** في سلطنة الأشرف شعبان بن حسين في سنة سبع وسبعين وسبعمائة، وكان بناؤها في العشر الآخر من جمادي الآخرة، وفرغ البناء في سلخ شوال سنة احدى وثمانين وسبعمائة".[64]

39- **المدرسة الطازية:** أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بخط داود بالقرب من باب السلسلة، وقف الأمير طاز المتوفى في سنة ثلاث وستين وسبعمائة".[65]

40- **المدرسة اللؤلؤية:** أوردها مجير الدين في الأنس الجليل فيقول: "بخط مرزبان بجوار حمام علاء الدين البصير من جهة الشمال، واقفها الأمير لؤلؤ غازي عتيق الملك الأشرف شعبان بن حسين، وكانت المدرسة موجودة في سنة إحدى وثمانين وسبعمائة".[66]

41- **المدرسة البدرية:** ذكرها مجير الدين بالأنس الجليل فيقول: "بخط مرزبان بالقرب من اللؤلؤية ومن زاوية ولي الله تعالى الشيخ محمد العرمي، واقفها بدر الدين محمد بن أبي القاسم الهكاري أحد أمراء الملك المعظم وقفها في سنة عشر وستمائة على فقهاء الشافعية".[67]

نُلاحظ من خلال تتبعنا للمدراس التي تم إنشاءها في الفترة الأيوبية المملوكية بأن جل المدراس كان قد أمر ببنائها ووقف الأوقاف عليها هم ملوك تلك الفترة وأمرائها، وكان ذلك نتيجة لاهتمام صلاح الدين الأيوبي بالمدراس والتعليم، فحذا حذوه ولاته والمقربون منه، وكان من ضمن العوامل التي تدفعت صلاح الدين لبناء المدارس هو رغبته في محو آثار الثقافية الفاطمية التي اعتمدت أسلوبًا لنشر دعوتها وتوطيد سلطانها في مصر والمناطق التي كانت تابعة لحكم الفاطميين، فعمد على إنشاء المدارس التي تُدرس الفقه والدين على المذاهب السنية وبخاصة المذهب الشافعي.[68] وفي بيت المقدس كان الهدف إزالة الآثار الصليبية واعادة الطابع الاسلامي للمدينة بعد قرن من الاحتلال الفرنجي. وبغض النظر عن السبب الرئيس الذي دفع الملك صلاح الدين من أجل بناء المدارس، فإن فكرة بناء المدارس والتوسع فيها بحد ذاتها كانت مظهرًا قويًا لرقي الحياة الفكرية في تلك الفترة.

هذا إلى جانب ما لعبته المدارس من دور هام في الناحية الاجتماعية لمدينة القدس، فقد كان وجود أكثر من 40 مدرسة في المدينة المقدسة سببًا لهجرة الكثير من العلماء إليها، فمن خلال الاطلاع على العلماء الذين أوردهم مجير الدين في كتابه الأنس الجليل، نجد أنه قد أورد سير مختصرة للكثير من العلماء والقضاة والمؤلفين، الذين سكنوا بيت المقدس، أو هاجروا إليه في فترة الحكم الأيوبي المملوكي. فمثلًا نجد أن هناك عدد كبير من العلماء الذين حضروا من المغرب وسكنوا بيت المقدس، وقد أشرنا في بداية البحث إلى حارة المغاربة، التي أوقفت لهم، وتم إنشاء المدرسة الأفضلية في الحارة، كما أسهمت الأوقاف

28- **المدرسة الحسنية**: أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "على باب الأسباط، وهي آخر المدارس، و لم أطلع لها على كتاب وقف و لم أتحقق أمرها، ولكن أُخبرت أنها وقف شاهين الحسني الطواشي، ... و لم يكن لها حكم المدارس في النظام والشعائر وإنما صارت منزلاً تتخذ للسكن، ... والظاهر أن واقفها توفي قبل انبرام أمرها، والله أعلم".[54]

29- **المدرسة الكاملية**: أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بخط باب حطة بجوار الكريمية من جهة الشمال، واقفها الحاج كامل من أهل طرابلس، و لم يوجد لها كتاب وقف فكتب محضر بوقفها مؤرخ في شهور سنة ست عشرة وثمانمائة.[55]

30- **المدرسة المعظمية (الحنفية)**: ذكرها مجير الدين في الأنس الجليل فيقول: "وقف الملك المعظم عيسى، ... وهي مقابل باب شرف الأنبياء المعروف بباب الدويدارية، تاريخ وقفها في التاسع والعشرين من جمادي الأولى سنة ستين وستمائة، وقد وقفت على كتاب الوقف وفيه جهات كثيرة من القرى وقد أخذ غالبها وصار بأيدي الناس إقطاعاً وملكاً".[56]

31- **المدرسة السلامية**: أوردها مجير الدين في كتابه فيقول عنها: "بباب شرف الأنبياء تجاه المعظمية، وهي بجوار المدرسة الدويدارية من جهة الشمال، واقفها الخواجا مجد الدين أبو الفدا إسماعيل السلامي، و لم أطلع على تاريخ وقفها والظاهر أنه بعد السبعمائة".[57]

32- **المدرسة الوجيهية**: أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بخط درج المولة، وقف الشيخ وجيه الدين محمد بن عثمان بن أسعد ابن النجا الحنبلي المتوفى في شعبان سنة احدى وسبعمائة".[58]

33- **المدرسة المحدثية**: أوردها مجير الدين فيقول: "بالقرب من الوجيهية عند قبو باب الغوانمة، واقفها رجل من أهل العلم كان محدثاً واسمه عز الدين أبو محمد عبد العزيز العجمي الأردبيلي، تاريخ وقفها في رابع المحرم سنة اثنتين وستين وسبعمائة".[59]

34- **المدرسة الحسنية**: ذكرها مجير الدين بأنها تقع بباب الناظر، على رباط علاء الدين البصير، واقفها الأمير حسين الكشكيلي، ناظر الحرمين الشريفين، ونائب السلطنة بالقدس الشريف، وكان بناؤها في سنة سبع وثلاثين وثمانمائة، ومقابل هذه المدرسة تربة بها ضريح يقال إنه قبر السيدة فاطمة بنت معاوية.[60]

35- **المدرسة التشتمرية (الطشتمرية)**: أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بباب الناظر بالقرب من الحسنية، واقفها تشتمر السيفي الملك الناصري حسن بن محمد بن قلاوون، تاريخ وقفها في الثاني عشر من ذي القعدة سنة تسع وخمسين وسبعمائة".[61]

36- **المدرسة البارودية**: أوردها مجير الدين في الأنس الجليل فيقول: "بباب الناظر بالقرب من التشتمرية، واقفتها الست الحاجة سفرى خاتون ابنة شرف الدين أبي بكر بن محمود المعروف والدها بالبارودي، تاريخ وقفها في يوم الأحد خامس شهر رجب سنة ثمان وستين وسبعمائة".[62]

20- **المدرسة الأمينية:** ذُكرت بالأنس الجليل بأنها من المدارس الواقعة بجوار سور المسجد من الجهة الشمالية، وهي بباب شرف الأنبياء المعروف بباب الدويدارية، واقفها الصاحب أمين الدين عبد الله في سنة ثلاثين وسبعمائة.[46]

21- **المدرسة الدويدارية (الدوادارية):** ذُكرت بالأنس الجليل بأنها تقع بباب شرف الأنبياء، وهي التي سمي باب المسجد الأقصى بسببها: باب الدويدارية، وتعرف أيضاً بدار الصالحين، واقفها الأمير الكبير الغازي المجاهد علم الدين أبو موسى سنجر بن عبد الله الدويدار الصالحي النجمي، وتاريخ وقفها في 7 ربع أول سنة 696ه.[47]

22- **المدرسة الباسطية:** أوردها مجير الدين في الأنس الجليل فيقول: "بعضها على المدرسة الدويدارية، واقفها القاضي زين الدين عبد الباسط بن خليل الدمشقي ناظر الجيوش المنصورة وعزيز المملكة، أول من اختط أساسها وقصد عمارتها شيخ الإسلام شمس الدين محمد الهروي، شيخ الصلاحية، فأدركته المنية قبل عمارتها، فعمّرها عبد الباسط، وأوقفها وشرط على الصوفية قراءة الفاتحة عقب الحضور وإهداء ثوابها للهروي، وتاريخ وقفها في شهر جمادي الأولى في سنة أربع وثلاثين وثمانمائة".[48]

23- **المدرسة (التربة) الأوحدية:** أوردها مجير الدين فيقول: "بباب حطة، واقفها الملك الأوحد نجم الدين يوسف ابن الملك الناصر صلاح الدين داود بن الملك المعظم عيسى، تاريخ وقفها في العشرين من ربيع الآخر سنة سبع وتسعين وستمائة".[49]

24- **المدرسة الكريمية:** أوردها مجير الدين فيقول: "بباب حطة، واقفها الصاحب كريم الدين عبد الكريم بن المعلم هبة الله بن مكانس ناظر الخواص الشريفة بالديار المصرية، تاريخ وقفه في الثامن من ذي الحجة سنة ثماني عشرة وسبعمائة".[50]

25- **المدرسة الغادرية:** أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بداخل المسجد، واقفها الأمير ناصر الدين محمد بن دلغادر بعد أن عمرتها زوجته مصر خاتون، كتب محضر من ماله بوقفها وذلك في سنة سبع وتسعين وسبعمائة".[51]

26- **المدرسة الطولونية (الطيلونية):** يقول مجير الدين في الأنس الجليل عنها: "بداخل المسجد على الرواق الشمالي، يصعد إليها من السلم المتوصل منه إلى منارة باب الأسباط، وهي التي أنشأها شهاب الدين أحمد ابن الناصري محمد الطولوني الظاهري في زمن الملك الظاهر برقوق على يد مملوكه أقبغا قبل الثمانمائة، ولم يكتب لها كتاب وقف إلا في شهر رجب سنة سبع وعشرين وثمانمائة".[52]

27- **المدرسة الفنارية:** ذكرها مجير الدين فيقول: "مقابل الطولونية من جهة الشرق، يصعد إليها من السلم المتوصل منه إلى منارة باب الأسباط أيضاً، وهي من إنشاء شهاب الدين الطولوني، ... لما توفي الناصر فرج لم يكن لها كتاب وقف فاشتراها بعد وفاته رجل من الروم يقال له محمد شاه بن الفنري الرومي ووقفها ونسبت إليه وسميت الفنرية".[53]

10- **المدرسة العثمانية:** أوردها الأنس الجليل فيقول مجير الدين: "بباب المتوضأ، واقفتها امرأة من أكابر الروم اسمها أصفهان شاه خاتون وتدعى خانم، وعليها أوقاف ببلاد الروم وغيرها في هذه المدارس، وعلى بابها تاريخها في سنة أربعين وثمانمائة".[38]

11- **المدرسة الخاتونية:** أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بباب الحديد، واقفتها اغل خاتون بنت شمس الدين محمد بن سيف الدين القازانية البغدادية، ووقفت عليها المزرعة المعروفة بظهر الجمل، واشتهرت بعصرنا وقبله بباطن الجمل، تاريخ وقف الجهة المذكورة في خامس ربيع الآخر سنة خمس وخمسين وسبعمائة".[39]

12- **المدرسة الأرغونية:** أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بباب الحديد، واقفها أرغون الكاملي نائب الشام وهو الذي استجد باب الحديد أحد أبواب المسجد، وكان الباب قديماً يعرف بباب أرغون، توفي في يوم الخميس السادس والعشرين من شوال سنة ثمان وخمسين وسبعمائة بالقدس الشريف ودفن بها، وأكملت عمارتها بعد وفاته سنة تسع وخمسين".[40]

13- **المدرسة المزهرية:** يقول مجير الدين عنها: "بباب الحديد، واقفها المقر المرحوم الزيني أبو بكر بن مزهر الأنصاري الشافعي صاحب ديوان الإنشاء بالديار المصرية تغمده الله برحمته، وبعضها راكب على ظهر الأرغونية، ولها مجمع على أروقة المسجد، وكان الفراغ من بنائها في سنة خمس وثمانين وثمانمائة".[41]

14- **المدرسة الجوهرية:** أوردها مجير الدين في كتابه فيقول: "بباب الحديد وبعضها على رباط كرد واقفها الصفوي جوهر زمام الأدر الشريفة في سنة أربع وأربعين وثمانمائة".[42]

15- **المدرسة المنجكية:** أوردها مجير الدين في كتابه الأنس فقال عنها: "بباب الناظر، واقفها الأمير منجك نائب الشام، وكان رسم له بالإقامة بالقدس الشريف طرخان (أي وثيقة تقاعد)، فدخل إليها في شهر صفر سنة إحدى وأربعين وسبعمائة، وفي بعض التواريخ أنه وصل إلى القدس الشريف ليبني المدرسة للسلطان الملك الناصر حسن فكان قصده بناءها له، فلما قتل السلطان في سنة اثنتين وستين وسبعمائة بناها لنفسه ونسبت إليه، ووقف عليها ورتب لها فقهاء وأرباب وظائف".[43]

16- **المدرسة الجاولية:** لم يذكر مجير الدين موقع المدرسة بشكل دقيق واكتفى بذكر أنها من المدارس المجاورة لسور المسجد من جهة الشمال، وواقفها هو الأمير علم الدين سنجر الجاولي نائب غزة.[44]

17- **المدرسة الصبيبية:** من المدارس التي تقع بجوار سور المسجد من جهة الشمال، شرقي مدرسة الجاولية، واقفها الأمير علاء الدين علي بن ناصر الدين محمد نائب القلعة الصبيبية.

18- **المدرسة الأسعردية:** يذكر مجير الدين أنها من المدارس المجاورة لسور المسجد من جهة الشمال، واقفها الخواجا مجد الدين عبد الغني بن سيف الدين أبي بكر ابن يوسف الأسعردي، وتاريخ وقفها في العشرين من ربيع الأول سنة سبعين وسبعمائة.[45]

19- **المدرسة الملكية (المالكية) أو (الجوكندار):** وهي أيضاً من المدارس المجاورة للسور من جهة الشمال كما أوردها مجير الدين.

أمر مريم عليها السلام)،[27] وهي واقعة على بعد أمتار من سور المدينة الشرقي، بالقرب من باب الأسباط من الجهة الشمالية من المسجد الأقصى المبارك.

2- **المدرسة الأفضلية:** ذكرها مجير الدين بقوله: "المدرسة الأفضلية، وتعرف قديماً بحارة المغاربة، وقف الملك الأفضل نور الدين أبي الحسن علي ابن الملك صلاح الدين تغمده الله برحمته، وقفها على فقهاء المالكية بالقدس الشريف، وكان أكثرهم من أهل المغرب".[28]

3- **المدرسة الميمونية:** يقول مجير الدين: "عند باب الساهرة، وهي كنيسة من بناء الروم"،[29] وهي من أوائل المدارس في القدس، وقفها الأمير فارس الدين أبو سعيد ميمون القصري، خازندار صلاح الدين سنة 593ه، وكانت المدرسة في الأصل كنيسة تدعى كنيسة "المجدلية"، وكان أسقف السريان فورلس الثالث يتخذها مقراً له.[30]

4- **المدرسة النحوية:** يذكرها مجير الدين فيقول: "على طرف صحن الصخرة من جهة القبلة إلى الغرب، وكان بناؤها في سنة أربع وستمائة"،[31] وتولى عمارتها بأمره الأمير حسام الدين أبو سعيد عثمان بن عبد الله المعظمي متولي القدس الشريف، كانت المدرسة النحوية -كما يدل عليه اسمها-خاصة بتعليم علوم العربية من أدب ونحو وغير ذلك.

5- **المدرسة الفارسية:** أوردها مجير الدين في الأنس الجليل فيقول عنها: "بداخل المسجد الأقصى عند المكان الذي يجلس فيه النساء بالقرب من بئر الورقة، ... والحاكورة التي بلصقها من ظاهر الجامع عند الباب الشرقي تعرف بحاكورة الفارسية".[32]

6- **المدرسة الناصرية (النصرية):** يقول عنها مجير الدين: "وكان على برج باب الرحمة مدرسة تعرف بالناصرية نسبة للشيخ نصر المقدسي".[33] وأوردها كامل العسلي في كتابه "معاهد العلم": "المدرسة النصرية هي على الأرجح أقدم مدارس القدس، وقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها الشيخ نصر المقدسي.

7- **المدرسة التنكزية:** قال مجير الدين عنها في الأنس الجليل: "واقفها الأمير تنكز الناصري نائب الشام وهي مدرسة عظيمة ليس في المدارس أتقن من بنائها وهي بخط باب السلسلة ولها مجمع راكب على الأروقة الغربية في المسجد.[34]

8- **المدرسة البلدية:** أشار إليها مجير الدين بقوله: "بباب السكينة بجوار باب السلسلة، واقفها الأمير منكلي بغا الأحمدي، نائب حلب توفي ودفن بها في جمادي الآخرة سنة اثنتين وثمانين وسبعمائة".[35] ومن العقارات الموقوفة على المدرسة البلدية أرض بقرية "كوم التجار" وقرية "حرستا" بمصر.[36]

9- **المدرسة الشريفة السلطانية الأشرفية:** أوردها مجير الدين في كتابه بقوله: "داخل المسجد الأقصى الشريف بالقرب من باب السلسلة، وسبب بنائها أنّ الأمير حسن الظاهري كان قد بنى المدرسة القديمة للملك الظاهر خشقدم، ثم بعد وفاته سأل الملك الأشرف قايتباي قبولها، فقبلها منه ونسبت إليه، وتعتبر الجوهرة الثالثة في بيت المقدس من حسنها وجمال بنائها،[37] تم بنائها في سنة 875ه.

المبحث الرابع: الوقف وأثره على المؤسسات الاجتماعية

شهدت مدينة بيت المقدس في ظل الحكم الإسلامي نشاطًا علميًا واسعًا، فتأسست فيها المدارس والمساجد والمستشفيات وهرع إليها العلماء من كل مكان حتى أصبحت هذه المدينة منارة العلم والعلماء.[25] مما جعل للأوقاف دورًا بارزًا ومؤثرًا في النهوض بالحياة الاجتماعية في المدينة المقدسة في العصر الأيوبي المملوكي، فنجد الكثير المؤسسات التعليمية، والصحية والدينية كانت عبارة عن وقفيات أوقفها ملوك وأمراء أو تجار كبار من أجل خدمة المجتمع الفلسطيني بشكل عام، والمقدسي بشكل خاص. ويمثل الوقف الخيري على المصالح الاجتماعية أو التعليمية أو الثقافية أو الصحة... أسمى درجات النبل ونكران الذات والإنسانية وأرقى أنواع السمو بالإنسان وتحقيق توازنه المادي والروحي، وإنّ الأوقاف الخيريّة في تاريخ المسلمين هي مفخرتهم وفخرهم.[26] وكانت الغاية من هذه الوقفيات يتسابق إليها القادرون، وإن كانت العوامل والمسببات لهذا التسابق تختلف باختلاف الهدف بالنسبة للواقف، إلا أننا ما يهمنا هو ما خلفته هذه الوقفيات من آثار اجتماعية عادت بالنفع على المدينة المقدسية.

ومن خلال الوقوف على الوقفيات التي أوردها مجير الدين في كتابه "الأنس الجليل" نجد أن جل تلك الأوقاف كانت تتركز على إنشاء المدارس، والزوايا، والخانقات، مما جعل القدس تعيش حياة علمية نشطة في الفترة المملوكية، فكانت محط أنظار الكثير من العلماء وطلبة العلم، وهذا قد أعطى مكانة اجتماعية عظيمة للمدرسين، كما أن وقف الأوقاف على المدارس قد سمح للعلم أن ينتشر بين طبقات المجتمع المختلفة، فغدت القدس بفضل هذه المدارس والمراكز التعليمية لها مكانة مرموقة في العالم الإسلامي كله، إلى جانب مكانتها الدينية.

ومازالت آثار الأيوبيين والمماليك في المدينة الخالدة شاهدًا على عنايتهم الفائقة بالعمران، فقد بلغ عدد المدراس التي بنوها ما يزيد عن الستين مدرسة، هذا بالإضافة إلى التكايا والزوايا والمساجد والأسبلة والقلاع والحصون، وجعلوا من المدينة المقدسة نيابة يتولى إدارتها نائب عن السلطان، وتزهو على جميع مدن بلاد الشام بقداستها وعظمتها وعمرانها وازدهارها. وفي هذا المبحث نقف على أهم المؤسسات التعليمة والدينية والاجتماعية التي كانت عبارة عن أوقاف أثرت على الحياة الاجتماعية في المدينة المقدسة في الفترة الأيوبية المملوكية.

أولاً: المدارس

ومن أهم المدارس التي كانت موجودة في تلك الفترة:

1- **المدرسة الصلاحية:** تعتبر المدرسة الصلاحية من أول المدارس التي أُقيمت في مدينة بيت المقدس بعد الفتح الصلاحي، وكان مكان بناؤها بدلًا من كنيسة القديسة حنة (المعروفة بصندحة، فيقال أنّ فيها قبر حنة

المبحث الثالث: آثار الوقف على المجتمع المقدسي

أولاً: طبيعة الحياة الاجتماعية في بيت المقدس

يتكون المجتمع المقدسي من نسيج مختلف الأطياف، وقد لعبت كل طائفة دورًا مهمًا، حيث انقسم المجتمع المقدسي في تلك الفترة على أساس الدين، فكان جل السكان ما بين مسلمين ومسحيين ويهود، ولكن شكّل المسلمون الغالبية العظمى من شريحة المجتمع المقدسي، وكانت هذه الأغلبية من أهل السنة. وتميز المجتمع المقدسي خلال الفترة الأيوبية المملوكية بكثرة الأوقاف، التي شملت مختلف مناحي الحياة الاجتماعية للمدينة. ولما كانت أغلبية سكان المدينة المقدسة في تلك الفترة من المسلمين، فكان جل هؤلاء المسلمين من السكان الأصليين للمدينة، إضافة إلى فئات مسلمة أخرى، حضرت إلى المدينة المقدسة، وتمازجت مع السكان الأصليين، والتي كان منهم: المغاربة والأكراد والهنود.

ولم يقتصر سكان بيت المقدس على الفئات الإسلامية، بل كان هناك سكان من أهل الذمة، وهم المسيحيون، وكانوا طوائف متعددة منهم: الروم الأرثوذكس، الروم الكاثوليك الإفرنج، الأرمن، السريان، الأقباط.[22] بالإضافة إلى اليهود ولكن كان لليهود حاخامات تولوا رئاستهم ومَثّلوا مصالحهم لدى المحكمة الشرعية،[23] مما يعني أن اليهود قد رفضوا فكرة الاندماج داخل المجتمع المقدسي في تلك الفترة. وبالنظر إلى العلاقات التي كانت تربط سكان المدينة المقدسة بكافة الأطياف الدينية، نجد أن النصارى كانوا مغمورين بفيض من الكرم والتسامح فكانوا يؤدون مراسيمهم الدينية بالحرية التامة ويتمتعون بحقوقهم المدنية الكاملة ولهم الحرية في التنقل في أنحاء الدولة العربية الإسلامية، ومنحت لهم حرية الاتصال والمكاتبة مع أمراء الدول الأجنبية دون تقييد، كما كان لهم الحق في تملك الضياع والأراضي.[24]

ثانيًا: الوقف وآثاره على مناحي الحياة الاجتماعية المقدسية

كان للأوقاف في مدينة بيت المقدس في الفترة الأيوبية المملوكية دورًا هامًا في دعم وإنشاء المؤسسات الاجتماعية، فقد كان إنشاء هذه المؤسسات يتم بموجب الوقف الذري؛ فلم يكن للدولة أي واجبات اتجاه هذه المؤسسات، فكافة المصاريف على تلك المؤسسات كانت تتم من خلال الأوقاف التي أوقفت لها، مما أعطى المجتمع المقدسي القوة والتعاضد، فكان للوقف آثار هامة، منها: الآثار الدينية والسياسية والاجتماعية والآثار الاقتصادية.

المبحث الثاني: مجير الدين الحنبلي "حياته ونشأته"

1-اسمه ولقبه: نصت المصادر على أن اسمه هو: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد، بن عليل، بن محمد بن يوسف بن يعقوب بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، المقدسي، أبو اليمن، مجير الدين العمري.[17] واشتهر عبد الرحمن بلقب مجير الدين، نسب أحيانًا إلى هذا اللقب، ودعي المجيري، مجير الدين، ومصدر هذه النسبة مجهول ولا ندري أكان هذا اللقب متداولًا في زمانه أم أنه جاء بعد وفاته، كما لقب أيضًا بالزين بن الشمس.[18]

2- مولده ونشأته: ولد العليمي ببيت المقدس في الثالث عشر من ذي القعدة سنة (860هـ/1456م)، وقد أشار بنفسه إلى تاريخ ولادته فقال: "فإن مولدي بالقدس الشريف في ليلة يسفر صباحها عن يوم الأحد ثالث عشري ذي القعدة، سنة ستين وثمانمائة".[19] وقد نشأ مجير الدين في بيت محب للعلم والعلماء، فكان والده أحد أفذاذ في زمنه، وقد تدرج العليمي في تحصيل العلم، وارتحل في سبيله إلى الشام ومصر ثم عاد إلى بيت المقدس بعد خروجه منها، فأخذ الفقه الحنبلي من علمائه، وكان متمكن من علوم اللغة، فكان خطيبًا ومحدثًا فقيهًا وقاضيًا حتى أصبح في قاضيًا للقضاة الحنابلة.[20]

3- مؤلفاته:[21] كتب مجير الدين في العديد من العلوم الإسلامية، ومن أهم مؤلفاته:

- المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، وقد تم تحقيقه من قبل المحقق محيي الدين عبد الحميد.
- التاريخ المعتبر في أنباء من غبر.
- الإتحاف.
- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل.

بالإضافة إلى عدد من الكتب المنسوبة إليه و لم يؤكد صحة هذا النسب منها:

- الدر المنضد في أصحاب الإمام أحمد
- الإعلام بأعيان دولة الإسلام.

ولا يوجد من هذه المؤلفات سوى كتابين تم تحقيقهما وهما: المنهج الأحمد، والأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. وقد حظي كتاب الأنس الجليل بالكثير من الاهتمام، فقد ترجم إلى الفرنسية في عام 1876م، كما وضع له مختصر اسمه " الأنس الجميل باختصار الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل".

نعرض لبعض تعريفات الوقف، والتي منها: أن الوقف: حبس العين على ملك الواقف والتصدق بمنفعتها على من أحب.[9] وعرف الإمام الشافعي الوقف بأنه: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه على مصرف مباح موجود. ويعرفه مذهب الحنفية بأنه: هو حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة. وجاء تعريفه في المذهب المالكي على أنه: إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازمًا في ملك معطيه لو تقديرًا، وفي تعريف الحنابلة للوقف قالوا بأنه: تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة.[10] وفي تعريف محمد قدري باشا للوقف، يقول أنه: حبس العين على أن يمتلكها أحد من العباد والتصدق بمنفعتها على الفقراء ولو في الجملة أو على وجه من أوجه البر.[11]

ثانيًا: مشروعية الوقف

اتفق الفقهاء على أن الوقف جائز شرعًا، ولكن لم يأت نص صريح يدل على مشروعية الوقف بمعناه الاصطلاحي في الكتاب والسنة، ولكن استدل الفقهاء على مشروعية الوقف من خلال قربة يُبتغى بها وجه الله تعالى، وكان ذلك من خلال عموم الآيات التي تحثُ على البر، وفعل الخير، والحث على الإنفاق، والإحسان إلى الناس، وبالتالي فإن الوقف جزء من أعمال البر وفعل الخير.[12] بالإضافة إلى السنة النبوية، وأفعال الصحابة رضوان الله عليهم والقياس.[13]

ثالثًا: أنواع الوقف

للوقف عدة أنواع، وتأتي أنواع الوقف حسب المال الموقوف، وحسب توقيت الوقف، ومن أنواعه:

1. الوقف الخيري: هو ما جعل ابتداء على جهة البر الخالصة ولو لمدة معينة يكون بعدها على شخص أو أشخاص معينين.[14]
2. الوقف الأهلي أو الذري: وهو وقف على الأولاد والأحفاد والأقارب.[15]
3. الوقف على النفس: كأن يوقف الواقف مزرعة على نفسه.
4. الوقف المشترك: هو الذي يوقف في أول الأمر على جهة خيرية ولو لمدة معينة، ثم من بعدها إلى الذرية، والأقارب.[16]

رابعًا: أركان الوقف

للوقف أربعة أركان عند جمهور الفقهاء، وهي: الوقف، والموقف عليه، والمال الموقوف، وصيغة الوقف، ولكل ركن من هذه الأركان شروط خاصة به، تعرف بشروط الوقف.

مقدّمة

أعطى الإسلام لنظام الوقف أهمية كبيرة، جعلت المجتمع يتسابق إلى تحصيل ثوابه بشتى الوسائل والسُبل، فكان أحد درر الإسلام الذي تميزت به الحضارة الإسلامية عن باقي الحضارات، وهو يمثل التآزر والتلاحم والمودة بين المسلمين. وقد امتازت مدينة بيت المقدس بكثرة الأوقاف، بل وتكاد أن تكون المدينة القديمة أغلبها وقفية. وقد ازدهرت الأوقاف في المدينة المقدسة خلال فترة الحكم في العصرين الأيوبي المملوكي على المؤسسات التعليمية والدينية والاجتماعية، والتي كان لها أثرًا واضحًا في الحياة الاجتماعية والتعليمة لمدينة بيت المقدس. تسلط هذه الدراسة الضوء على أثر الوقف على الحياة الاجتماعية وذلك من خلال كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. وتأتي أهمية الدراسة كون الوقف أحد الروافد الرئيسة للمجتمع والدولة الإسلامية، بل كونه ساهم في تطوير مؤسساته الاجتماعية والثقافية، ورعاية بعض فئاته التي كانت تعاني الفقر والضعف. كما وتهدف هذه الدراسة إلى الوقف على أثر الأوقاف على الحياة الاجتماعية في مدينة بيت المقدس خلال العصرين الأيوبي والمملوكي، وتوضيح مدى ارتباط الوقف بالمجتمع، وتأثيره في الحياة الاجتماعية، وكيف استثمره أصحابه واستفادوا منه، فكان أثره واضحًا جليًا في المجتمع المقدسي.

المبحث الأول: تعريف الوقف ومشروعيته وآثاره

أولاً: تعريف الوقف لغة واصطلاحًا

ويعرف الوقف لغة: الحبس،[1] مصدر قولك وقف الشيء إذا حبسه، ومنه: وقف الأرض على المساكين –وللمساكين–وقفًا حبسها لأنه يحبس الملك عليه، ووقفت الدابة والأرض وكل شيء.[2] ولا يقال: أوقفتها؛ لأنها لغة رديئة، والفعل: وقفت بلا همزة هو الصحيح المشهور.[3] وقال للشيء الموقوف: وقف من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول.[4] والوقف (اسمًا): الحبس، يقال حبست أحبس حبسًا، وأحبست أحبس أحباسًا، أي وقفت. وحبس الفرس في سبيل الله وأحبسه فهو محبس وحبيس، والأنثى حبيسة، والجمع حبائس...، وفي الحديث:" ذلك حبيس في سبيل الله أي موقوف على الغزاة، يركبونه في الجهاد.[5]

تعددت تعريفات الوقف، فقد اختلف الفقهاء في تعريفهم للوقف، وذلك من حيث الصياغة ومن حيث موقفهم من لزومه أو عدم لزومه.[6] ولكن تلك التعريفات لا تختلف في معناها العام أو الإجمالي، الذي يؤكد على أن قوام الوقف هو منع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها، فلا يجوز بعد وقفها وجعلها في حكم الله تعالى أن تُباع أو ترهن أو تُوهب أو تورث،[7] أي أن الاختلاف في المضمون، وأن التفاوت في هذه التعريفات يرجع إلى زيادة قيد أو شرط في تعريف دون آخر،[8] وفي هذا البحث

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2022، 22(2): 221–243
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1168112

الوقف وأثره في بيت المقدس في ضوء "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" لمجير الدين الحنبلي العليمي

رنيم موسى عبد الرحمن شعبان* – سماح ياسر محمد دويمه**

ملخص: تسلط هذه الدراسة الضوء على أثر الوقف على الحياة الاجتماعية في مدينة بيت المقدس خلال فترة الحكم في العصرين الأيوبي المملوكي وذلك من خلال كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. وقد امتازت هذه الفترة بازدهار الأوقاف على المؤسسات التعليمية والدينية والاجتماعية، والتي كان لها أثرًا واضحًا في الحياة الاجتماعية والتعليمة لمدينة بيت المقدس. وقد وقفت الدراسة على أهم المؤسسات التعليمية والدينية والاجتماعية التي أوردها مجير الدين في كتابه الأنس الجليل، وأسماء الواقفين لهذه المؤسسات كما أوردها مجير الدين في كتابه. ورغم أن كتاب الأنس الجليل هو المصدر الأول والرئيس للدراسة، والذي من خلاله تم استنباط هذه المؤسسات، والوقفيات إلا أن الباحثتان قد استعانتا بمراجع ومصادر أخرى للاستفاضة بالحديث عن أثر هذه المؤسسات الوقفية على الحياة الاجتماعية في مدينة بيت المقدس.

الكلمات المفتاحية: مجير الدين العليمي، الأوقاف، المدارس، الزوايا، الأربطة، الخوانق، البيمارستانات، المقابر، الحياة الاجتماعية.

The Waqf in Bayt al-Maqdis and its Impact in light of "The Glorious History of Jerusalem and Hebron" by Mujir al-Din al- Ulaymi

ABSTRACT: *This study sheds light on the impact of the endowment on social life in the city of Jerusalem during the period of the Ayyubid and Mamluk rule, through the book al-Uns Al-Jalil bi-Tarikh al-Quds wa al-Khalil (The Glorious History of Jerusalem and Hebron). The study focused on the most important educational, religious and social institutions mentioned by Mujir al-Din in his book and the names of the endowers for these institutions. The researchers have used references and other sources to elaborate on the impact of these endowment institutions on social life in the city of Jerusalem.*

KEYWORDS: *Mujir Al-Din al-Ulaymi, endowments, Madrasah, Zawiyah, Ribat, Khanqah, hospitals, cemeteries, Social life.*

* مؤسسة عيون على التراث للدراسات والنشر، غزة/ فلسطين، raneemmousrra@gmail.com

** مؤسسة عيون على التراث للدراسات والنشر، غزة/ فلسطين، samah.y.d1990@gmail.com

تم إنجاز هذا البحث بإشراف مؤسسة القدس الدولية، وتمويل مركز المبادرة الإستراتيجية فلسطين–ماليزيا.

28 عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، ***تفسير ابن باديس (في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)***، تح. أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ - 1995م، ص125.

29 القُشيري، ***تفسير القشيري***، ج2، ص495.

30 محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، ***معاني القراءات للأزهري***، المملكة العربية السعودية: جامعة الملك سعود- مركز البحوث في كلية لآداب، ط1، 1412هـ - 1991م، ج1، ص246.

31 الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ، ***الحجة للقراء السبعة***، تح. بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي، دمشق / بيروت: دار المأمون للتراث، ط2، 1413هـ - 1993م، ج3، ص24.

32 عبد الحميد الفراهي، ***تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان***، الهند: الدائرة الحَميدية، ط1، 2008م، ص326.

33 أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي البزار، ***مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار***، تح. محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988م-2009م، ج4، ص109.

34 محمد رشيد رضا، ***تفسير المنار***، ج3، ص216.

35 بسام نادر حرار، ***زوال دولة إسرائيل 2022 نُبوءة أم صُدف رقمية***، د. ب، 2002م، ص11.

36 الشعراوي، ***تفسير الشعراوي***، ج14، ص 8366.

121 **المصدر السابق.**

122 **المصدر السابق**، ص61-63.

123 قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص884.

124 توجد منها نسخة في المكتبة الأزهرية برقم: 2647 السقا 28616.

125 مقدمة د. كلاب لكتاب **تحذير أعلام البشر**، ص29.

126 **المصدر السابق**، ص64.

127 توجد منه نسخة في الخزانة التيمورية، نقلا عن قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص884.

128 **المصدر السابق**، ص884.

129 المرادي، **سلك الدرر**، ج3، ص209.

130 التافلاتي، **حسن الاستقصا**، ص70.

131 مقدمة د. النعيمات لكتاب **تراجم أهل القدس**، ص14-66.

132 **المصدر السابق**، ص71-77.

133 التافلاتي، **تحذير أعلام البشر**، ص91.

134 انظر ترجمته في الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص32.

135 المرادي، **سلك الدرر**، ج3، ص2.

136 **المصدر السابق**، ج4، ص95.

137 **المصدر السابق.**

138 قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص822.

139 التافلاتي، **حسن الاستقصا**، ص43-44.

140 قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص884.

141 لم أعثر على ترجمته.

142 التافلاتي، **القولة الكافية**، ص101.

143 ترجمة الإمام التافلاتي (7 ب/ 8 أ).

144 قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص880.

145 نسخة معهد الدراسات الشرقية بجامعة طوكيو الأوراق: 133، 134.

146 قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص875.

147 مخطوط موجود في مكتبة جامعة الملك سعود في قسم المخطوطات برقم: 4809.

148 توجد منها نسخة في الخزانة الحسينية في المغرب، برقم: 13925.

149 توجد منها نسخة في المكتبة الأزهرية برقم: 2647 السقا 28616.

150 توجد منه نسخة في الخزانة التيمورية، نقلا عن قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص884.

151 المصدر السابق، ص884.

152 البابانى البغدادي، **هدية العارفين**، ج2، ص341، نفسه، **إيضاح المكنون**، ج3، ص494.

153 انظر المواضع التالية في: المرادي، **سلك الدرر**، ج2، ص234، ج3، ص24، 114، 227، 228، ج4، ص42، 64، 73، 224، 254.

154 هناك عدد من المؤلفات التي تناولت جريان اللغة العامية على ألسنة الناس، ومن ذلك: **المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغة العرب**، تحقيق هشام عبد العزيز وعادل العدوي، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2006م، وهو كتاب دُوِّن في القرن الحادي عشر، واسمه مؤلفه بالكامل، محمد بن محمد أبي السرور زين العابدين بن محمد أبي المكارم (ت 1087هـ)، **ومعجم الأمثال العامية**، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، **ومعجم تيمور الكبير في الألفاظ العامية**، مركز تحقيق التراث بالهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2002م، كلاهما لأحمد تيمور باشا، **ومعجم الألفاظ العامية ذات الحقيقة والأصول العربية**، لعبد المنعم سيد عبد العال، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1972م.

155 المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص103.

[88] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص104.

[89] ابن عابدين، **عقود اللآلي**، ص44، نقلاً عن قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص857.

[90] مقدمة المحقق د. كلاب على رسالة **الخير الوابل**، ص12.

[91] مقدمة المحقق د. كلاب على رسالة **تحذير أعلام البشر**، ص17-19.

[92] الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص211، و لم يذكر الحسيني تاريخ وفاته.

[93] **المصدر السابق**، ص184.

[94] المصدر السابق، ص230.

[95] **المصدر السابق**، ص203.

[96] **المصدر السابق**، ص251.

[97] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص309.

[98] الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص302.

[99] نسخة معهد الدراسات الشرقية بجامعة طوكيو الأوراق: 133، 134.

[100] انظر اللوح أو الورقة (58 ب).

[101] للتوسع في هذا الموضوع انظر عادل مناع، **لواء القدس في أواسط العهد العثماني: الإدارة والمجتمع منذ أواسط القرن الثامن عشر حتى حملة محمد علي باشا سنة 1831م**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2008م.

[102] استعمل هذا المصطلح عبد اللطيف الحسيني في إيراد هذه التأريخ للحادثة. انظر الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص267، ويقصد بالأعيان: كبار الموظفين والتجار وأصحاب النفوذ الاجتماعي في المدينة. انظر مناع، **النخبة المقدسية علماء المدينة وأعيانها**، ص7.

[103] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص95، و لم يذكر تاريخ وفاته.

[104] التافلاتي، **حسن الاستقصا**، ص88، 89.

[105] كحالة، **معجم المؤلفين**، ج4، ص13.

[106] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص105.

[107] **المصدر السابق**، ج1، ص117.

[108] بركات، **تاريخ القضاء والإفتاء في بيت المقدس**، ص483، في الهامش.

[109] استمرت هذه السنة كذلك في بعض فقهاء القرن الثالث عشر ومن ذلك ما جاء في ترجمة الشيخ أحمد بن محمد بن سلامة الشافعي الأزهري المعروف بأبي سلامة (ت 1215هـ): "تبحر في الأصول والفروع وكان مستحضراً للفروع الفقهية والمسائل الغامضة في المذاهب الأربعة، ويغوص بذهنه وقياسه في الأصول الغريبة، ومطالعة كتب الأصول القديمة التي أهملها المتأخرون، وكان الفضلاء يرجعون في ذلك إليه، ويعتمدون قوله، ويعولون في الدقائق عليه"، البيطار، **حلية البشر**، ص196.

[110] المرادي، **سلك الدرر**، ج3، ص136.

[111] **المصدر السابق**، ج4، ص105.

[112] التافلاتي، **الخير الوابل**، ص30.

[113] المرادي، **سلك الدرر**، ج2، ص107.

[114] **سجلات محكمة القدس** (248: 92، ربيع الثاني 1179هـ)، نقلاً عن بركات، **مباحث في التاريخ المقدسي**، ج2، ص199.

[115] **المصدر السابق**.

[116] محمد بن أحمد السفاريني (ت 1188هـ)، **شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد**، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1999م، ج2، ص936-937.

[117] **المصدر السابق**.

[118] **المصدر السابق**.

[119] نسخة مكتبة دار إسعاف النشاشيبي في القدس (74ب-94أ)، نقلاً عن مقدمة د. كلاب لكتاب **تحذير أعلام البشر**، ص57، في الهامش.

[120] **المصدر السابق**، ص61.

67 أسماء جاد الله خصاونة، **عائلات القدس المتنفذة في النصف الأول من القرن الثامن عشر**، ص39، نقلاً عن بركات، **تاريخ القضاء والإفتاء**، ص331-332)، ويرى د. أحمد حسين الجبوري أن مفتي الحنفية كذلك لم يكن يأخذ شيئاً وقاسه على واقع الإفتاء في دمشق، انظر الجبوري، **القدس في العهد العثماني –1516 – 1640 م– دراسة سياسية، عسكرية، إدارية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية**، دار ومكتبة الحامد، عمّان، 2011م، ج1، ص160.

68 المرداوي، **سلك الدرر**، ج 3، ص209، وانظر ترجمته في نفس المصدر ونفس االصفحة.

69 خلال مقامه في بيت المقدس عاصر من مفتي الحنفية كلاً: محمد بن بدر الدين بن جماعة (عين: 1172ه)، ونجم الدين بن محمد بدر الدين بن جماعة (عين في فترات عديدة بين: 1173 و1189ه)، ومحمد بن علي أبو اللطف (عين: 1181ه لعدة أيام فقط)، ومن مفتي الشافعية كلاً من: محمد سعيد أفندي بن عبد المعطي الخليلي (ت 1180ه)، وحسن أفندي بن محمد قاضي الصلت (ت 1191ه)، ومحمد أفندي زين العابدي الشرفا (ت 1203ه)، ولا تذكر المصادر أياً من مفتي المذهب المالكي أو الحنبلي أو قضاتهما خلال القرن الثاني عشر الهجري كله، ويرجع ذلك لقلة المالكية وندرة الحنابلة كما سبق.

70 المرادي، **سلك الدرر**، ج3، ص226.

71 **المصدر السابق**، ج4، 105-108.

72 عبد الرزاق البيطار (ت 1335ه)، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، تحقيق محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، 1993م، ص1376-1381.

73 محمد بن عبد الله ابن بطوطة (ت 779ه)، **تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الأسفار**، دار الشرق العربي، بيروت، د. ت.، ص46، مجير الدين الحنبلي (ت 928ه)، **الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل**، تحقيق عدنان نباتة، مكتبة دنديس، عمّان، د. ت.، ج2، ص247.

74 الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص267، وانظر مقدمة تحقيق د. كلاب لرسالة **الخير الوابل**، ص13.

75 حسن يشو، **علاقة المغاربة بفلسطين الرحلة والوقف**، وزارة الأوقاف، الدوحة، 2016م، ص97-99.

76 المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص105.

77 انظر أحمد سامح الخالدي، **أهل العلم بين مصر وفلسطين**، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م، ص21-24، وانظر كذلك بحث بعنوان "العلاقات الثقافية بين بيت المقدس وبلاد الشام ومصر" للدكتور النعيمات في مقدمة تحقيقه لكتاب **تراجم أهل القدس** للحسيني ص78-82.

78 **المصدران السابقان.**

79 الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص241، و لم يذكر تاريخ وفاته.

80 المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص95، و لم يذكر تاريخ وفاته.

81 ارتبط اسم جزيرة مالطة ببيت المقدس من ناحيتين، الأولى: أن حركة فرسان مالكة تأسست في القدس إبان الاحتلال الصليبي، والثاني: أنها ارتبطت بتيسير حركة الحجاج المسيحيين إلى القدس، وقد بقي هذين البعدين حاضرين في تعامل المسلمين مع حركة فرسان مالطة، ورغم أن الأمر ليس له علاقة مباشرة حيث أسر التافلاتي –وهو ابن التسعة عشر عاما– والمناظرة التي دارت بينه وبين رهبان مالطة كانت حينها؛ لكنه قد يدخل باعتبار التافلاتي عالما مقدسيا، وبالتأكيد قد بقي وقع هذه المناظرة أو هذه الرحلة القسرية حاضرا في ذهنه ووعيه، وقد يكون لذلك أثر في تحذيره من بناء اليهود مغتسلات دينية في أوقاف المسلمين. كما قد تكون هذه الرحلة أحد روافد ودوافع كتابته عن الأديان الأخرى مثل اليهود، كما قد يكون أحد دوافع وروافد اهتمامه بالمسجد الأقصى جراء وقوفه على أطماعهم الدينية بالمسجد الأقصى.

82 المرادي، **سلك الدرر**، ج4 ، ص104.

83 انظر ذلك في **المصدر السابق.**

84 **المصدر السابق.**

85 المحبي، **خلاصة الأثر**، ج3، ص483، محمود شيث خطاب، **قادة فتح الأندلس**، مؤسسة علوم القرآن-منار للنشر والتوزيع، دمشق، 2003م، ج2، ص371، محمد محفوظ (ت 1408ه)، **تراجم المؤلفين التونسيين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ج5، ص55.

86 عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة (ت 1400ه)، **إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع**، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ج1، ص88.

87 **المصدر السابق**، ج1، ص52.

[46] ابن عابدين، **العقود اللآلي**، ص131-132، مقدمة محمد كلاب على كتاب، **تحذير البشر من أحاديث عكا**، ص33، 52، قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص877، 886، 888.

[47] حققها د. محمد خالد كلاب، ونشرتها دار البشائر، بيروت، 2017م.

[48] ذكرها الزركلي في كتابه، ووصفها بأنها: "ناقصة الآخر"، وذكر أنه طالعها في المكتبة الخالدية، الأعلام، ج7، ص69، وطالعها كذلك الأستاذ أحمد سامح الخالدي في مقالته **من أعيان القدس**، ص73، وحقق د. محمد كلاب أنها في عداد المفقود من تراث المكتبة الخالدية ولا حول ولا قوة إلا بالله، انظر مقدمة تحقيقه لرسالة **تحذير أعلام البشر**، ص 50.

[49] توجد منها نسخة في دار الكتب المصرية.

[50] ذكرها الأستاذ أحمد الخالدي ضمن ما طالعه في المكتبة الخالدية، انظر: **من أعيان بيت المقدس**، ص73، وحقق د. محمد كلاب أنها في عداد المفقود من تراث المكتبة الخالدية ولا حول ولا قوة إلا بالله، مقدمة تحقيقه لرسالة **تحذير أعلام البشر**، ص 29.

[51] حققها د. محمد كلاب، ونشرتها دار البشائر ببيروت، عام 2012م.

[52] حققها د. محمد كلاب، ونشرتها دار البشائر ببيروت، عام 2012م.

[53] بركات، **تاريخ القضاء والإفتاء في بيت المقدس**، ص319، حلال توليه منصب إفتاء الحنفية في بيت المقدس عاصر خمسة سلاطين هم: أحمد الثالث (1115-1143هـ)، ومحمود الأول (1143-1168هـ)، وعثمان الثالث (1168-1171هـ)، ومصطفى الثالث (1171-1187هـ)، عبد الحميد الاول (1187-1203هـ)، انظر قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص 51)، كما عاصر عدداً من شيوخ الإسلام هم: بري زاده عثمان صاحب أفندي (عين: 1182هـ)، وميرزا زاده السيد محمد سعيد أفندي (عين: 1183هـ)، ودري زاده مصطفى أفندي (عين: 1186هـ)، وشريف زاده السيد محمد أفندي (عين: 1187هـ)، وعوض باشا زاده إبراهيم بيك أفندي (عين: 1188هـ)، وطوب قبولي صالح زاده أمين أفندي (عين: 1189هـ)، ووصاف زاده محمد أسعد أفندي (عين: 1190هـ)، انظر **المصدر السابق**، ص 500.

[54] **المصدر السابق**، ص320.

[55] **المصدر السابق**، ص323-324.

[56] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص123-124؛ بركات، **تاريخ القضاء والإفتاء في بيت المقدس**، ص324، وذكر المرادي في ترجمته: "ولاه شيخ الاسلام إفتاء القدس مع رتبة السليمانية المتعارفة بين الموالي، وأحبه أهل بيت المقدس".

[57] جاء في خلاصة الأثر في ترجمة الإمام عبد البر بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن زين الفيومي العوفي الحنفي (ت 1071هـ): "ولي من المناصب إفتاء الشافعية بالقدس مع المدرسة الصلاحية ودخل دمشق وأقام بها في حجرة بجامع المرادية نحو سنتين ولم يقدر على الدخول إلى القدس خوفا من الشيخ عمر بن أبي اللطف مفتي الشافعية قبله ثم لما مات الشيخ عمر ترحل إليها ومكث بها أياما ولما لم ينل حظه من أهلها ترك الفتوى والتدريس ورأى المصلحة في الرجوع إلى الروم فانتقل إليها وأقام بها مدة ثم انتظم في سلك الموالي فولي بعض مناصب ومات وهو معزول عن ساقز"، محمد أمين بن فضل الله المحبي (ت 1111هـ)، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، دار صادر، بيروت، د.ت.، ج2، ص292.

[58] **ترجمة التافلاتي** (8 أ).

[59] **المصدر السابق**.

[60] بركات، **تاريخ القضاء والإفتاء في بيت المقدس**، ص324.

[61] **المصدر السابق**.

[62] المرادي، **سلك الدرر**، ج2، ص6.

[63] تجدر الإشارة إلى أن تحول المغاربة إلى المذهبين: الحنفي والشافعي في المشرق كان ظاهرة ولم يكن حالة فريدة كما توحي كتابات عدد من المترجمين والباحثين.

[64] انظر عادل مناع، **النخبة المقدسية علماء المدينة وأعيانها**، حوليات القدس، ع5، ربيع 2007م، ص5-46.

[65] بركات، **تاريخ القضاء والإفتاء**، ص336، ويرى بركات أن ذلك يهدف للتضييق على الفقهاء كي لا يثيروا مسائل تمدد سلطات السلاطين ونواهم وولاتهم مما قد يؤول إلى إلغاء شرعية الحكم العثماني برمته.

[66] المرادي، **سلك الدرر**، ج3، ص136، 137.

24 وسبب ترجيح رواية التافلاتي على رواية الحسيني، الإشارة إلى السردية الأخرى وهي التي يرويها التافلاتي نفسه، وهي التي لم تلفت لها أنظار الباحثين في ترجمة التافلاتي وتراثه وأردت إبرازها لأنها تبين لنا دوافع التافلاتي بقلمه ولسانه، وإن إهمال هذه السردية لا يحمل الإنصاف، كما أنّ الأصل في العلماء حمل سيرهم وتراجمهم على الحسن الفاضل من الأفعال والتماس الأعذار لهم أصل أصيل في علم الجرح والتعديل.

25 امْرُؤُ القَيْس (ت 545م)، ديوانه امرئ القيس، دار المعرفة، بيروت، 2004م، ص96.

26 انظر قصة البيتين في ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، **الشعر والشعراء**، دار الحديث، القاهرة، 1423ه، ج1، ص119.

27 هناك ثلاثة أقول في سنة وفاته، الأول: أنه توفي في العام 1191ه، وذهب إليه الإمام المرادي في **سلك الدرر**، ج4، ص108، ومحمد الخالدي محرر ترجمة الإمام التافلاتي لنفسه (11 ب)، نقلاً عن، قاسم سعد، **علامة القدس ومحدثها**، ص865، وتبعهما فيها الإمام ابن عابدين في ثبته، ص46؛ وذكره إسماعيل باشا البغدادي (1399هـ) في **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.، ج1، ص231، وقواه الأستاذ بشير بركات في تاريخ القضاء والإفتاء في بيت المقدس، مركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2015م، ص484، و د.محمد كلاب محقق **رسالة تحذير أعلام البشر** للتافلاتي، دار البشائر، بيروت، 2012م، ص67، ود. قاسم علي سعد في **علامة القدس ومحدثها**، ص865، والثاني: أنه توفي في العام 1192ه، وذهب إليه الإمام الحسني الحسيني في **تراجم أهل القدس**، ص269، وقواه الأستاذ أحمد الخالدي في مقالته، **من أعيان بيت المقدس**، ص73، والثالث: أنه توفي في العام 1190ه، وذهب إليه البغدادي في **هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، وكالة المعارف الجليلة، إسطنبول، 1951م،ج2، ص341، وسبق أنه خالفه في إيضاح المكنون، والقول الأول وإن تقوى بالكثرة فإنه يبقى مظنوناً غير مقطوع لأن الحسيني قد خلف التافلاتي في منصب الإفتاء، والعادة جارية بحفظ مثل هذه الوقائع، فيبعد أن يخطئ إلا إن قلنا إنه سبق قلم ولا دليل.

28 كتب هذا في ختام رسالته المسماة بـــ"**رفع الحرج عن العوام في قولهم: (اللهم صل وسلم عليك يا سيد الأنام)**"، نسخة معهد الدراسات الشرقية بجامعة طوكيو الورقة رقم5، وانظر ترجمته في، محمد عبد الحي الكَتّاني (ت 1382هـ)، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982م، ج1، ص353.

29 المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص102-103.

30 الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص267.

31 غلاف مخطوط **ترجمة التافلاتي** لمحررها محمد الخالدي، نقلا عن، قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص863.

32 ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص653.

33 علاء الدين محمد ابن عابدين (ت 1306هـ)، **قره عين الأخيار لتكملة رد المحتار علي الدر المختار**، دار الفكر، بيروت، 1995م، ج7، ص234.

34 عبد الهادي التازي، **القدس والخليل في الرحلات المغربية–رحلة ابن عثمان نموذجاً–**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة–أيسيسكو، 1997م، ص48.

35 نقل عنه ملخصاً لرسالته، **حسن الاستقصا لما صح وثبت في المسجد الأقصى**، دار البشائر، بيروت، 2017م، ص306-314.

36 انظر مقالته السابقة: **من أعيان بيت المقدس**، ص73، وانظر ترجمة السمان في جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص1085.

37 عمر بن رضا كحالة (ت 1408هـ)، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، بيروت، د. ت.، ج11، ص227.

38 خير الدين الزركلي (ت 1396هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م، ج7، ص69.

39 كلاب، مقدمة تحقيقه لرسالة **الخير الوابل**، ص12، ولم يذكر المصدر الذي نقل عنه.

40 الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص267.

41 كلاب، مقدمة تحقيقه لرسالة **الخير الوابل**، ص12، ولم يذكر المصدر الذي نقل عنه.

42 المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص105.

43 قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص867.

44 ترجمة التافلاتي (10 ب)، نقلاً عن المصدر السابق

45 قام د. قاسم علي سعد بتصنيف بحوث ومؤلفات الإمام التافلاتي على حقول المعرفة الشرعية المختلفة، وأفرد لها صفحات عديدة، انظر قاسم، **علامة القدس ومحدثها**، ص866-892.

الهوامش

[1] محمد خليل المرادي الحسيني (ت 1206هـ)، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، دار البشائر الإسلامية–دار ابن حزم، بيروت، 1988م، ج4، ص190–201، حسن بن عبد اللطيف الحسيني (ت 1126هـ)، **تراجم أهل القدس في القرن الثاني عشر**، تحقيق سلامة النعيمات، الجامعة الأردنية، عمّان، 1985م، ص267.

[2] تعدّ هذه الطريقة امتداداً للطريقة السهرودية الجنيدية، وتنسب إلى سراج الدين عمر الخلوتي (ت 730هـ)، ويعد يحيى جلال الدين (ت 868هـ)، وقد تفرعت عنها فروع كثيرة، وانتشرت انتشاراً كبيراً، وكان لرجالها مكانة كبيرة في إسطنبول مقر الخلافة العثمانية. انظر عبد الباقي مفتاح، **أضواء على الطريقة الخلوتية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، ص17–20.

[3] المرادي، سلك الدرر، ج4، ص103؛ أحمد سامح الخالدي، **من أعيان بيت المقدس في القرن الثاني عشر الشيخ محمد التافلاتي المالكي الحنفي**، مجلة الثقافة المصرية، العدد 212، 19 يناير 1943م، ص73.

[4] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص104.

[5] المصدر السابق، ج4، ص105، محمد أمين بن عمر ابن عابدين (ت 1252هـ)، **العقود اللآلي في الأسانيد العوالي المعروف بثبت ابن عابدين**، دار البشائر، بيروت، 2010م، ص44.

[6] الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص267.

[7] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص105.

[8] اعتمد الباحث في إحصاء شيوخ التافلاتي وتلامذته على د. قاسم علي سعد حفظه الله فقد بذل جهداً كبيراً في تتبعهم من المصادر المختلفة، انظر قاسم، علامة القدس ومحدثها، مجلة قطاع أصول الدين في جامعة الأزهر، القاهرة، مج 7، ع1، 2012م. الناشر، ص857–859.

[9] الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص267، وانظر كلاب، **مقدمة تحقيقه لرسالة الخير الوابل للتافلاتي**، دار البشائر، بيروت، 2013م ، ص13.

[10] الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص267.

[11] كلاب، **مقدمته لرسالة الخير الوابل للتافلاتي**، ص13.

[12] بشير بركات، **مباحث في التاريخ المقدسي الحديث**، بدون بيانات، ج2، ص200؛ والأسكلة: ميناء السّفن.

[13] سجلات محكمة القدس (244: 268، الأول من محرم 1174هـ)، نقلاً عن بركات، **مباحث في التاريخ المقدسي، ج2**، ص199.

[14] المصدر السابق.

[15] المصدر السابق

[16] المصدر السابق.

[17] الحسيني، **تراجم أهل القدس**، ص268.

[18] المصدر السابق

[19] المصدر السابق؛ وانظر ترجمة الوزير في ابن القاري: الوزراء الذين حكموا دمشق ضمن: صلاح الدين المنجد، **ولاة دمشق في العهد العثماني**، ص83؛ وذكر أن الناس ظنوا فيه العدل والخير فخيب ظنهم "فما صدقت الناس من شدة فرحهم بعزله... وكان ظالماً بخيلاً، وعزل في سنة 1174ه"، وعلى وجه الدقة في شهر ربيع الثاني من العام 1174ه.

[20] والبيتان لمعن بن أوس المزني، انظر محمد بن يزيد المبرد (ت 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م، ج2، ص 157.

[21] معنى البيتين: "إِذا لم تعامل أَخَاك بالإنصاف الَّذِي هُوَ شَرط فِي الْأُخوة وحدته يهجرك إِن كَانَ يفرق بَين الْإِحْسَان والإساءة فَإِذا لم يجد لَهُ مهربا من ظلمك إِلَّا حد السَّيْف رَكبه وَلم يصبر على ظلمك إِيَّاه"، يحيى بن علي التبريزي (ت 502هـ)، شرح ديوان الحماسة، دار القلم، بيروت، د. ت.، ج2، ص9.

[22] المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص104.

[23] **المصدر السابق**، ج4، ص104–105.

ومن خلال هذه الترجمة الحية والثرية على الصعد المختلفة وقفنا على حالة من التسامح وقبول الآخر والاعتذار له بين المدارس الفقهية على عكس ما روجت له كثير من كتب تاريخ التشريع الإسلامي المعاصر، وقد مثل التافلاتي نموذجاً متقدماً في هذه الحالة، فيما تنوعت علاقات العلماء بالولاة وصلاً وجفاءً، وأن الوصل والجفاء سادهما الهوى تارة، والاجتهاد تارة أخرى، وكان من مظاهر هذا الاتصال الإيجابي بروز دور للبلاط السلطاني في حركة التصنيف هذه من خلال طلب بعض الولاة والأعيان والمتقربين من سرايا الملك، الأمر الذي كان يتفاعل معه العلماء بالاستجابة. هذا، و لم يخل القرن الثاني عشر من علماء موسوعيين امتازوا بغزارة التصنيف وكثرة التأليف، وتنوعت دوافعهم للتدوين، واهتمت مؤلفاتهم بالمنطق والتصوف والأدب والشعر والنظم، وكانت فضائل البلدان مما يشغل المجتمع ما تطلب من العلماء تمييز الصحيح من الضعيف والسنة من البدعة، والحقيقة من الأباطيل، ومن ذلك تصنيف الإمام التافلاتي العديد من المصنفات التي عكست عنايته بالمسجد الأقصى وبيت المقدس وما حولها. كما وقفنا من خلال هذه الدراسة على العديد من الصلات العلمية التي جمعت بيت المقدس بالأزهر والمغرب والشام في القرن الثاني عشر الهجري، كما جمعتها علاقة خاصة بالقسطنطينية التي كانت محط وملتقى العلماء في تلك الحقبة التي شهدت اتصالاً علمياً بالغرب المسيحي كذلك.

ويرجو الباحث أن تفتح هذه الدراسة آفاقاً للباحثين المتخصصين في دراسات بيت المقدس بشكل عام، والمتخصصين في تاريخ الحركة العلمية وتراجم العلماء بشكل خاص، بما يفضي إلى تطور هذه الحركة نظرياً من خلال بحوث متخصصة، وعملية من خلال تطور العمل العلمي المقدسة والفلسطيني أو العمل العلمي لأجل قضية بيت المقدس على مستوى الأمة.

أهم التوصيات:

1- ضرورة تحقيق تراث علماء بيت المقدس خاصة وفلسطين عامة، والعناية به من خلال تحقيقه ودراسته.

2- مراجعة بعض المقولات التي اشتهرت في كتب تاريخ الفقه أو التشريع في العصر الحديث التي كشف البحث عن خلل في بعض تعميماتها.

- إسعاف ذوي الوفا بمولد النبي المصطفى، نقل فيه صحيح المنقول، ورد ما في كتب الموالد من الموضوعات والأساطير والأباطيل،[162]
- مختصر الإسعاف وسماه: النفح المعنوي في المولد النبوي،
- الفتح النبوي في المولد الموسوي، تناول فيه ميلاد كليم الله موسى عليه السلام.

فنادرا ما كان هنالك مكان يستطيع المرء أن يرتاح فيه بأمان حتى داخل أسوار المدينة، وفي المنازل ذاتها. كما أن حالة الأسوار المخربة تركت المدينة معرضة للعدو، فقد اقتحموا المدن، وبطشوا بالكثيرين في عقر منازلهم.[163]

الخاتمة

مثلت ترجمة الإمام التافلاتي نموذجاً لسير علماء الأمة الذين استوطنوا بيت المقدس وعاشوا في مدينة القدس، وهي مثل غيرها من التراجم نص تاريخي يمكن من خلاله الوقوف على تفاصيل تاريخ الحركة العلمية، وبالتالي يمكن اتخاذ هذه الدراسة كنموذج يمكن محاكاته أو مدخل يمكن استعماله للوقوف على حقب تارخية معنية بشكل تفصيلي. وقد خلص البحث إلى السعة العلمية والموسوعية المعرفية التي تمتع بها التافلاتي، فقد صنف في الكلام وأصول الدين، والملل والنحل، والتفسير والحديث، والفقه والأصول، والمنطق والجدال والمناظرة، والسيرة والشمائل، والتاريخ والتراجم، والتصوف، واللغة والنحو والأدب والبلاغة. وقد أثمرت هذه السعة والموسوعية مكانة علمية ظاهرة للإمام في المدينة على صعيد المذهبين: المالكي فالحنفي، وأدواراً مختلفة على الصعيدين: الاجتماعي والسياسي والتي انتهت بتوليته منصب الإفتاء خرقاً لبعض الأعراف التي كانت تتم مراعاتها في تولية هذا المنصب.

وقد سلطنا الضوء مطولاً على رواية الإمام حسن بن عبد اللطيف الحسيني بخصوص تحول الإمام التافلاتي من المذهب المالكي إلى الحنفي ونقلته من جفوى الحكام إلى حسن الصلة بهم، ورأينا في الاقتصار على سرديته في ظل سردية مقابلة على لسان الإمام التافلاتي نفسه تصريحا وتلميحا أمراً غير سليم منهجيا، حيث تقضي قواعد البحث وقوانين العلم مقابلة الرواية بالرواية والجمع أو الترجيح بينهما، وبالنظر إلى موثوقية أصحاب الروايتين وعدم وجود أي إشارة تدل على وجود ما يثير التهمة أو التحيز، فإنني أرى أن هناك بواعث بقيت غامضة في نفس التافلاتي لم تشع أو لم يقتنع بها بعض العلماء في تلك الحقبة مثل الحسيني، وهو ما جعلنا لا نجزم ونقطع في شيء باستثناء التنبيه إلى وجود الروايتين وأن أصالة حسن الظن بالمسلمين، وأرجحية حسن الظن بالعلماء بما هما أصلان من أصول الجرح والتعديل تجعلنا أميل إلى رواية التافلاتي وأن تعرضه للضيم والظلم وربما الفقر هو السبب وراء رغبته بمنصب الفتيا مع التأكيد على الغموض الذي أحاط برواية التافلاتي.

الأقصى"، وله: "فضائل مكة وبيت المقدس"، و"برء السقام في زيارة برزة والمقام" للعارف السيد مصطفى البكري (ت 1162هـ/1749م)، وله: "الخمرة المحسية في الرحلة القدسية"، وله: "الخطرة الثانية الإنسية في الرحلة القدسية"، وله كذلك: "الفيض الجليل في أراضي الخليل، الحلة المعلمة البهيجة بالرحلة القدسية المهيجة" لمصطفى أسعد اللقيمي (ت 1178هـ/1764م)، وله: "لطائف أنس الجليل في تحائف القدس والخليل"، وله: "موانح الأنس برحلتي لوادي القدس".[158]

وقد كان لهذا الموضوع نصيباً من مؤلفات الإمام التافلاتي ومن ذلك:

- الإرشاد في أحاديث البلاد،
- حسن الاستقصا لما صح وثبت في المسجد الأقصى،
- القول المقدس في شأن صخرة بيت المقدس،
- النفحات الأسعدية في جواب الأسئلة الأحمدية، وموضوعه الإسراء والمعراج،
- بلوغ مقامات الصفا بمعراج النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم، وموضوعه المعراج،
- تحذير أعلام البشر من أحاديث عكا وعينها المسماة بعين البقر، وهو مصنف حديثي،
- القول الكافية فيما ورد في أنطاكية.

وتدور المؤلفات السابقة حول ذكر النصوص الثابتة وتمييز الصحيح من الضعيف أو الموضوع، وبالتالي تسديد العقل المسلم وترشيده كي لا تعلق في ذهنه الخرافات، ولا تتسرب إلى عقله الأغلاط والأوهام، يقول الإمام التافلاتي في كتابه تحذير أعلام البشر: "أحاديث البلدان لم يثبت منها إلا نزر يسير، وحذروا من أحاديثها غاية التحذير، وصرحوا بأنه لا يجوز أخذ حديث من أي كتاب كان، بل اشترطوا شروطا يعرفها النبيه الخبير".[159] ويقول في القولة الكافية: "كل حديث وارد في مدح البلدان أو ذمها فهو موضوع، إلا شيئاً يسيراً بينوه".[160] والبحث وراء أسباب ودوافع هذا الانشغال من قبل العلماء والأعيان والمجتمع تحتاج بحثاً لا يسمح به المقام هنا، لكن باختصار نقول، ربما كان لاستقرار المجتمعات في بلدانها وبحثها عن نصوص تدعم بقاءها فيها أثر في هذا الانشغال.

8- غلبة التصوف: ومما يتسم به هذا العصر كذلك بشكل عام النزوع نحو التصوف وبحث مشتهراته، وهو ما انعكس على الحركة العلمية بشكل عام، ومصنفات العلماء بشكل خاص. وقد صنف الإمام التافلاتي العديد من المصنفات في التصوف منها: "التحريرات الفائقة في ست مسائل فائقة"، و"الدر الأغلى في الدور الأعلى"، و"الغصن اليانع الرطيب في أجوبة مولانا الطيب الخطيب" يستنكر فيها بعض بدع المتصوفة، و"الفتح الصديقي الأكبر في تأييد توجيه كلام الشيخ الأكبر".[161] ومما يتعلق بالتصوف الاهتمام بالموالد فقد ألف الإمام التافلاتي عدداً من المؤلفات في موالد الأنبياء:

الرفيعة عرفنا شأو الحالة الأدبية واللغوية في ذلك العصر، وإن مصنفات الإمام التافلاتي كانت على الذروة من تلك المصنفات وهذا النهوض، فالمطالع لرسالة "الخير الوابل" مثلاً يقف على وضوح العبارة والسجع غير المتكلف، واستعمال الصور البديعة، والاختصار غير المخل المتناسب مع مقام الإفتاء، وحسن الاعتراض، وقوة الإقناع، والدقة في النقل، وحسن الابتداء وبراعة الاستهلال وبديع التقسيم، والتحري في العبارة، والجزم بالمراد، وليس هنا محل تفصيل ذلك. وهذا لا يلغي بطبيعة الحال جريان اللغة العامية على ألسنة الخاصة والعامة في ذلك العصر،[154] لكن مرادنا هنا تسليط الضوء على انتهاض الشعر والنثر والنظم كأحد وسائل المعرفة وتناقلها في ذلك العصر.

6- الاهتمام بعلم المنطق: المطالع لسيرة الإمام التافلاتي ومؤلفاته لا بد أن يعجب للمكانة التي تبوأها علم المنطق في منهجه وطريقته وتصنيفه، وهو ما يشي بمكانة هذا العلم ضمن مناهج التكوين في القرن الثاني عشر. فالتافلاتي الطفل درس السنوسية على الشيخ محمد السعدي الجزائري، وقام بتدريسها للطلاب قبل بلوغه.[155] والتافلاتي الفتى نظم مختصر السنوسي المنطقي في ليلة واحدة، وعمره إذ ذاك سبعة عشر سنة.[156] والتافلاتي الشاب كان ضليعاً في الجدل والمناظرة كما رأينا في مناظرته لرهبان مالطة وكان عمره إذ ذاك تسعة عشر سنة. وهناك عدد من المؤلفات لا تسعفنا المصادر عن تاريخ تدوينها أو أسباب ذلك، نسردها سرداً هنا[157]:

- حاشية له على شرح المختصر المنطقي للإمام السنوسي (ت 895هـ/1490م).
- المقولات في العشر المقولات: والعشر هي عشر أرسطو جعلها أسس مظاهر المعرفة، ويبدو أنها حاشية على المقولات العشر لشيخه البليدي المغربي المصري المالكي (ت 1176هـ/1762م).
- نظم إيساغوجي، نظم فيه رسالة أثير الدين الأبهري السمرقندي (ت 663هـ/1265م) في المنطق المعروفة بالإيساغوجي.
- نظم الحقيقيات والخسارجيات المنطقية.
- نظم العضدية البحثية: نظم فيه العضدية لعضد الدين الإيجي (ت 756هـ/1355م)، في آداب البحث.

7- الاهتمام بفضائل البلدان خاصة بيت المقدس وما حولها: عرف القرن الثاني عشر اهتماماً ملحوظاً بفضائل بيت المقدس خاصة، وبلاد الشام عموماً، ومن ذلك المصنفات التالية: "تاريخ مكة والمدينة وبيت المقدس" لحسن بن علي العجيمي (ت 113هـ/731م)، و"الخبر التام في حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام" للإمام صالح بن أحمد التمرتاشي (ت 1127هـ/1715م)، و"الأقوال السنية فيما يتعلق بالأسئلة القدسية" لابن أبي اللطف (ت 1138هـ/1626م)، و"الحضرة الإنسية في الرحلة القدسية" للإمام عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ/1730م)، و"تاريخ القدس والخليل عليه السلام" للإمام محمد بن محمد الخليلي (ت 1147هـ/1734م)، وله: "سؤال منظوم في تعليق الصخرة وجوابه"، وله: "فضائل المسجد

1143هـ/1730م). وهذه الرسالة تنضح بالنصيحة الصادقة،[146] وتكشف لنا هذه الرسالة عن خلقين من الأخلاق العلمية الهامة وهما: خلق الاعتذار وخلق النصيحة الصادقة بين العلماء، فالنابلسي له مصنف يحمل اسم "إيضاح الدلالات في سماع الآلات"[147] شد فيه النكير على القائل بالحرمة، إلا أن التافلاتي يعتذر له ويرد حججه وينصح له.

- تصنيفه "تحفة المجدين بنصرة خير الدين"،[148] وألفه كي يؤيد فيه الإمام خير الدين الرملي الحنفي (ت 1081هـ/1670م) إمام الحنفية في عصره وصاحب الفتاوى الخيرية الشهيرة. ولا توجد لدينا تفاصيل أكثر عن هذا المخطوط فلعله يقصد بنصرته ترجيحه بعض الأقوال التي اختارها الرملي وأنها الأوفق لقواعد المذهب وأصوله، والله أعلم. وهذا يظهر لنا إلى مدى حضور بعض العلماء واختياراتهم الفقهية في العصور التالية، كما يكشف لنا عن لون من ألوان المصنفات وهي مصنفات النصرة والتأييد والتقوية.
- تصنيفه "بوارق النور المنجلي لكشف شبه الضال الحنبلي"،[149] وسبب تصنيفه: وقوفه على رسالة لمحمد بن عبد الوهاب يضلل فيها الأشعرية، فأراد التافلاتي لمصنفه هذا أن يهدم "ضلالاته"، ويبرئ الإمام أحمد بن حنبل وعلماء مذهبه الراسخون من "مقولاته الردية". ومما ألفه في نفس الموضوع كذلك: "التحريرات الرائقة والرسالة الفائقة"، وسبقت الإشارة إليهما.
- تصنيفه "الصلح بين المجتهدين في كلام رب العالمين"،[150] وهو مصنف أراد فيه التافلاتي التوفيق بين موقفي الأشاعرة والحنابلة في مسألة كلام الله تعالى كما سبق.[151]

5- الاهتمام بالأدب والشعر والنظم: من يطالع المصنفات التي دونت في القرن الثاني عشر يفاجئه حجم الاهتمام بالشعر، ويكفي لاكتشاف ذلك مطالعة كتاب تراجم أهل القدس في القرن الثاني عشر للإمام حسن بن عبد اللطيف الحسيني حيث يكاد أن يكون كتابه كله شعراً. وقد كان للإمام التافلاتي اهتمام خاص بالشعر بل إن له ديوان شعر كما ذكر البابانى.[152] كما أن له عدداً من المصنفات التي نظم فيها بعض المصنفات كالعهود المحمدية للشعراني (ت 973هـ/1565م)، ومختصر السنوسي (ت 895هـ/1490م)، ومختصر المنار لابن حبيب الحلبي (ت 808هـ/1405م) كما أن بعض نقاشات العلماء وردودهم العلمية على بعض كانت مكتوبة بالشعر، ومن ذلك: نظم الإمام التافلاتي كتابه المسمى بـــ"إيضاح الدلالات بحرمة استماع المنهي من الآلات".

ومما اشتهر فيه التافلاتي في الشعر خاصة قدرته الفائقة في النظم وسرعته، وولعه بتخميس القصائد الشعرية، ومن ذلك كتابه: **"الإسعاد بشرح تأنيس الفؤاد بتخميس بانت سعاد"** خمس فيه القصيدة المشهورة للصحابي كعب بن زهير رضي الله عنه (ت 26هـ/647م). وباستقراء الباحث للحوارات الأدبية والشعرية بين علماء وأعيان القرن الثاني عشر اتضح له أن التخميس كان أحد الخصائص الأدبية لهذا القرن[153]. وإذا أضفنا لذلك أن مصنفات بعض العلماء كان يغلب عليها الذوق البالغ، والبلاغة

التي تقدم بها هي أسئلة متخصصة في فن الحديث كما يبدو، ويعكس هذا المصنف التوجه نحو الجزئيات أو المسائل في الفنون والعلوم المختلفة.

- تصنيفه "القولة الكافية فيما ورد في أنطاكية" نزولاً عند رغبة سائل مع رغبة بعض إخوانه أهل الود المدخر كما وصفهم،[142] وفيه دلالة على أن أحاديث البلدان وفضائلها كانت تشغل بال المجتمع المقدسي آنذاك، يناظرها: "تحذير أعلام البشر من أحاديث عكا وعينها المسماة بعين البقر" فهي في فضائل البلدان كذلك.
- تصنيفه "النفحة الناموسية في بيت مهمل يقرأ بالعربية والفارسية"، ومختصره: "معمعة فارس في بيت مهمل يقرأ بلغة العرب ولغة فارس" رداً على سؤال، ويروي الإمام التافلاتي حكاية تأليفهما فيقول: "ورد علي من بعض مشاهيره الأمجاد، السؤال عن بيت مهمل من النقط ذكره الحميدي في مقاماته العذبة الأوراد، وأرسل السائل يقول: إن الحميدي ذكر أنّ هذا البيت يقرأ بالعربية والفارسية، ففهمنا معناه باللغة الثانية، و لم ندرك معناه باللغة العربية، ووزنه من بحر الوافر، فنرجو حلّ ألفاظه وحل معناه من فيضكم الوافر، فتأملت فيه برهة من الزمن، وسرحت في معانية الفطن، فإذا هو على طرف الثمام، بفضل الملك العلام، فألفت رسالة... في حل مبناه، وكشف معناه... ثم لما اطلع عليها ذلك الهمام، قضى منها العجب، وأشهرها بين الأعلام، ثم استمنح مني اختصارها في نحو ثلثها فأجبته لذلك باهتمام".[143]
- تصنيفه "القول المقدس في شأن صخرة بيت المقدس" باقتراح من قاضي القدس الشريف،[144] وهو ما يكشف لنا عن العلاقة بين القضاة والمفتين في بيت المقدس. و لم أقف على اسم القاضي أو مذهبه، ويغلب على ظني أن المراد به القاضي على المذهب الحنفي لورود العبارة مطلقة دون تخصيص بمذهب معين فقد كان المذهب الحنفي هو المذهب المقدم في الدولة العثمانية وفي مدينة بيت المقدس، وربما كان أحد اثنين: القاضي أحمد أفندي طبيب خاص، أو يكدست زاده السيد محمود شريف، لأن الكتاب لم يكتمل بعد فلعله لم يكمله لأجل الموت. فإن صح ظني فإن هذا الاقتراح يعكس حالة من التناغم والانسجام بين المقامين المنيفين آنذاك.
- تصنيف السيد العارف مصطفى البكري قصيدته الإبتهالية "التوسل"، وقال حول سبب إنشائها: "كان السبب في إنشائها المحب المحبوب، والطالب المطلوب، والموهوب المهوب، والحسيب المحسوب، والنسيب المنسوب، الصديق الأفخر والضياء الأكبر جناب السيد محمد التافلاتي، ختم الله له بالحسنى، وأشهره الجمال الأدفع الأسنى، والحال أنا في مدينة إسلامبول المحمية، لا برحت بعين العناية مرعية، وذلك أوائل محرم الحرام عام ألف ومائة وستة وثلاثين".[145]

الرد على بعض علماء ذلك العصر أو الانتصار أو الاعتذار لهم أو التوفيق بين المدارس الإسلامية، ومن ذلك:

- تصنيفه "إيضاح الدلالات بحرمة استماع المنهي من الآلات"، وهو نظم يربو على المائة بيت بين فيه حرمة العديد من المعازف ونقل فيه أقوال الفقهاء، واعتذر فيه للإمام عبد الغني النابلسي الحنفي (ت

العلمية في القرون المتأخرة قد جعلت لنفسها سقفاً في الاجتهاد هو التحرير والتنقيح للمذاهب والفنون المختلفة فلم يجدوا داعية إلى المطولات والله أعلم، أما تآليف الإمام التافلاتي خاصة فإن كثيراً منها كان عبارة عن رسائل ومنها رسالتنا هذه، بل منها ما كان جواب سؤال، ومن ذلك مصنفه "سؤال هل الحور العين من الملائكة أم لا؟".

4- دوافع تصنيف المؤلفات والرسائل في القرن الثاني عشر: تعددت دوافع تأليف المصنفات المقدسية في القرن الثاني عشر الهجري، ويرى الباحث أن الوقوف على هذه الدوافع ربما يكشف بعض الجوانب حول طبيعة الحركة العلمية وشكل العلاقات بين العلماء والحكام والأعيان والمجتمع في المدينة المقدسة، كما يكشف لنا ما كان يشغل العالم والمجتمع في ذلك العصر، من هذه الدوافع:

طلب بعض المتقربين من البلاط السلطاني: فقد ألف التافلاتي مصنفه الدر الأغلى شرح الدور الأعلى في القسطنطينية "إسطنبول" عام 1182هـ/1768م، وهو في الغالب خلال الزيارة التي أسند إليه فيها منصب الإفتاء، وكتبه بطلب من بعض المتقربين في سرايا الملك.[138] ويكشف هذا الطلب عن علاقات الإمام التافلاتي بالبلاط السلطاني آنذاك ولعله لهؤلاء المقربين من السلطة دور في تقديم التافلاتي لمشيخة الإسلام، كما يعكس لنا هذا الاختيار مدى شيوع التصوف وبالأخص تراث العارف ابن عربي في الدولة العثمانية بله داخل البلاط. كما صنف "حسن الاستقصا لما صح وثبت في المسجد الأقصى" بطلب من بعض رجالات الدولة، يقول: "هذه رسالة لطيفة تتضمن ثلاثين سؤالاً... سألنيها محب صادق مندوب من طرف الدولة العلية: الحاجي محمد آغا... وجعلتها وسيلة لي عند نبينا، وهدية مني لحضرة المشرف بنظارة الحرمين الشريفين، ومسجدنا الأقصى ثاني القبلتين محل أنظار الملوك العثمانية، صاحب الرأي السديد كالجبل الراسي، الجناب المحترم بشير آغا دار السعادة أغاسي".[139]

ثمرة مباحثات بين العلماء من المذاهب المختلفة: فقد أورد المترجمون للإمام التافلاتي أنه زار محدث عصره صفي الدين السيد محمد البخاري، فتجاذبا أطراف الحديث إلى أن جرى ذكر الذكر المرتب فوق مغارة الخليل ثم خطر له تنميق رسالته "الزهر الباسم في اتباع سنة أبي القاسم ﷺ"،[140] وهو ما يكشف لنا عن أثر المباحثات والنقاشات بين العلماء في ولادة بعض المصنفات وبالتالي إثراء الحياة العلمية والمكتبة الإسلامية.

ثمرة طلب أو سؤالات توجه بها بعض العلماء او القضاة أو الأعيان أو الإخوان: فمن ذلك:

- تصنيف التافلاتي كتابه "النفحات الأسعدية في جواب الأسئلة الأحمدية" إجابة على أسئلة حديثية أرسل بها المولى أحمد أفندي الأنطاكي،[141] ويظهر بأنه أحد علماء ذلك العصر أو أعيانه، خاصة وأن الأسئلة

عن الثلاثين مدرسة كانت تدرس العلوم الشرعية وغيرها، وتستقبل الطلاب الذين يفدون إليها من البلدان، وكان لها دور كبير في تفعيل الحياة العلمية في المدينة.[131] وقد عرف القرن الثاني عشر حيوية كبيرة في التصنيف والتأليف والنظم مما أثرى المكتبة الإسلامية والمكتبة المقدسية بالعديد من المؤلفات القيمة والمصنفات المفيدة.

وكثير من هذه المصنفات احتضنتها مكتبات بيت المقدس التي كانت تلقى اهتماماً بالغاً وعناية كبيرة من علماء بيت المقدس وأعيانها.[132] وسوف نقتصر هنا على بعض ملامح الحياة العلمية واهتمامات العلماء والمجتمع من خلال مصنفات الإمام التافلاتي.

1- موسوعية بعض العلماء وغزارة تصنيفهم: في إشارة إلى ندرة الموسوعية وأصالة التخصصية يقول الإمام التافلاتي: "ليس كل قيل يقال، ولا كل ميدان تجول فيه كل الرجال، فكم من همام جهبذ في علم، لا قدر له في علم آخر".[133] مع ذلك ورغم ما اشتهر من أن القرون المتأخرة لم تشهد علماء موسوعيين، إلا أن واقع عدد من فقهاء وعلماء القرن الثاني عشر وهو من القرون المتأخرة يكذب ذلك؛ فالإمام التافلاتي كان موسوعيا بحق وقد سبقت الإشارة إلى العلوم والفنون التي صنف فيها، ونظيره في ذلك معاصره الإمام عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ/1730م)،[134] حيث صنف في الفنون والعلوم المختلفة كذلك من كلام وتفسير وتجويد وأصول وفقه وتصوف ولغة وأدب وتاريخ وتعبير منام وغيرها، ما بين منثور ومنظوم ورسائل وكتب. ومما ترجم به المرادي للإمام عبد الرحيم بن أبي اللطف بن إسحق بن محمد بن أبي اللطف الحنفي القدسي مفتي الحنفية بالقدس (ت 1104هـ/1692م)، أنه كان "عالماً مفسراً فقيهاً نحوياً ملازم الافادة والتدريس إماماً مقتدي ومستوفي العلوم العقلية والنقلية".[135] ومما جاء في ترجمة الإمام محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي الشافعي (ت 1147هـ/1734م): "الشيخ الامام المحدث العالم الفقيه الأصولي الصوفي".[136] وقد عكست رسالة الخير الوابل في تعطيل المطابل هذه الموسوعية للإمام فقد ظهر فيه تفننه في علوم شتى كالكلام والحديث والفقه والأصول والمقاصد والتاريخ والمنطق والجدل.

2- كثرة التأليف: غلب كذلك على بعض علماء هذا العصر كثرة التصنيف، فللتافلاتي كما سبق ما يربو عن الثمانين مؤلفاً، وورد في ترجمة السيد العارف مصطفى البكري (ت 1162هـ/1749م): "بلغت مؤلفاته مائتين واثنين وعشرين مؤلفاً ما بين مجلد وكراستين وأقل وأكثر وكلها لها أسماء تخصها مذكورة في أوائلها وله نظم كثير وقصائد جمة خارجات عن الدواوين تقارب اثني عشر ألف بيت".[137]

3- غلبة التصنيف بالرسائل: باستقراء المصنفات التي تم تأليفها في القرن الثاني عشر الهجري نجد أن معظمها رسائل في الفنون المختلفة، أما الكتب المطولات فيبدو أن الهمم قد تقاعدت عنها أو أن الحركة

ولعل أهم مصنف للإمام التافلاتي يعكس هذه العلاقة المتينة مصنفه الصلح بين المجتهدين في كلام رب العالمين[127] حيث أراد فيه التافلاتي التوفيق بين موقفي الأشاعرة والحنابلة في مسألة كلام الله تعالى، أهو قديم بحروف وأصوات؟ أم معنى قائم بالذات العلية بلا حرف ولا صوت؟ وقصد منه: إقامة الصلح بين الفريقين.[128] ولا شك أن هذا المصنف يحمل أهمية بالغة من جهة مقصده، ومنهجيته فضلاً عن صدق صاحبه، كما أنه يكسر الرواية المتصورة عن هذا القرن بأنه أحد قرون التعصب والصدام، فإنه لم يخل من ثلة مباركة ثابتين على الحق ظاهرين عليه. **وختاماً يرغب الباحث بالقول:** إنه ربما كان لتخصص الإمام التافلاتي بالحديث ومذهبه المالكي السابق دور أساسي في هذا التقارب الحنفي الحنبلي الذي مثله الإمام التافلاتي، وقد يضاف لهما: مكنته في أصول الفقه بحيث رأى الشقة بين المذهبين قريبة لوجود مدارك ومآخذ وأصول اعتمد عليها أئمة المذهبين وتحصنوا وراءها.

وفي سياق **العلاقات الحنفية الشافعية** وقف الباحث في ترجمة علي بن حبيب الله بن محمد بن نور الله ابن أبي اللطف الشافعي القدسي مفتي الشافعية بالقدس (ت 1144هـ/1731م) على النص التالي:

> "سافر إلى الروم وصحبه رفيقه في المجاورة الشيخ أحمد التمرتاشي الغزي ولزم إقراء صحيح البخاري بجامع أيا صوفية تجاه السدة، وكان الشيخ أحمد المذكور معيد المدرسة وتزوج ببنت والشيخ أحمد بأمها، ومكث في المحل المزبور مدة خمسة وعشرين سنة، واشتهر في بلاد الروم وفي بلدته بالمحدث، واتسعت عليه الدنيا وجدد له السلطان أحمد أربعين عثمانياً في وقف الشاه زادات لعله برير شهزاده ربطها بإقراء الكتب الستة بعد العصر في الجامع المرقوم ولما أراد المجيء إلى بلدته فرغ عنها للشيخ أحمد العقرباوي ووجه له شيخ الاسلام إذ ذاك المولى عبد الله حين سفره من الروم للقدس تولية المدرسة الصلاحية وكانت على ابن عمه السيد محمد جار الله وقراءة الحديث بها وتولية المدرسة الحنفية وافتاء الشافعية ببلده وبعد خروجه من قسطنطينية جلس رفيقه الشيخ أحمد المذكور في مكانه يقرئ البخاري إلى أن توفي".[129]

والنص السابق يكشف لنا عن متانة العلاقة بين الإمام المحدث الشافعي والشيخ أحمد التمرتاشي الغزي الحنفي من الناحية العلمية "النيابة في الدرس"، والشخصية "رفقة السفر" والاجتماعية "المصاهرة المزدوجة".

ومما يدلل على هذه السماحة بين المذهبين المتنافسين في مدينة القدس نقل الأئمة بعضهم عن بعض، ومن ذلك نقل الإمام التافلاتي عن الإمام شهاب الدين القليوبي (ت 1069هـ/1658م) أحد أبرز فقهاء الشافعية في القرن الحادي عشر المعروف، حيث نقل عنه تصريحه بأن أفضل بقعة في مسجد بيت المقدس الصخرة واكتفى بالنقل عنه مع السكوت.[130]

المبحث الرابع: حركة التصنيف في بيت المقدس

حظيت بيت المقدس في القرن الثاني عشر بحيوية علمية كبيرة، فقد أحصى د. سلامة النعيمات في مقدمة تحقيقه لكتاب تراجم أهل القدس في القرن الثاني عشر للحسيني ما يربو

- الثناء على الإمام أحمد بن عبد الحليم المعروف بـــ"ابن تيمية": "أجمع على جلالته واتساع باعه في العلوم الشرعية وغيرها الموافق والمخالف، ولا ينكر ذلك إلا غبي أو جاهل أو حسود أو متعصب على حجر جموده واقف، وقد أثنى عليه جمهور معاصريه، وجمهور من تأخر عنه وكانوا خير ناصريه، وهم ثقاة صيارفة حفاظ، عريفهم في النقد دونه عريف عكاظ".[120] ثم ذب عنه بقوله: "طعن فيه بعض معاصريه بسبب أمور أشاعها مشيع لحظ نفسه، أو لأجل المعاصرة التي لا ينجو من سمها إلا من كمل في قدسه، فخلف من بعدهم مقلدهم في الطعن فتجاوز فيه الحد، ورماه بعظائم موجبة للتعزير والحد... وهذا الإمام تصانيفه قد ملأت أطباق الثرى، واطلع عليه القاصي والداني من علماء الورى، فما وجدوا فيها عقيدة زائغة".[121]
- الثناء على الإمام صفي الدين البخاري ومؤلّفه القول الجيي في ترجمة ابن تيمية فقال: "وجدته قولاً جلياً، وصراطاً سوياً، قد نبذ مؤلفه التعصب ظهرياً...ورسالة مولانا صفي الدين هذه صاحبة القدح المعلى، وهي قبلة أرباب التحقيق والمصلى، هي من الضنائن إلا على أهلها، جواهرها فريدة ثمينة لا يخطبها إلا رجل كفؤ لها ولمثلها، ولقد كشفت نقاب حسنها، في زمان لا تخطب الخطاب مثلها، ولا يرشفون نهلها وعلّها، إذا تليت عليهم آياتها حاصوا كحيص الحمر، وشنوا الغارة على عرج الحمير، وقالوا ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين، واتخذوها هجراً وصمموا على النكير، وما ذاك إلا لقصور أصحاب الهمم إلا النادر، وقليل ما هم في هذا الزمان الدائر".[122]

ويبدو أن **العلاقة بين الإمامين: التافلاتي الحنفي وصفي الدين الحنبلي** كان علاقة متينة فقد أورد المترجمون للأول أنه زار الثاني، فتجاذبا أطراف الحديث إلى أن جرى الحديث عن الذكر المرتب فوق مغارة الخليل ثم خطر للإمام التافلاتي تصنيف كتابه "الزهر الباسم في اتباع سنة أبي القاسم ﷺ".[123] ومما وقف عليه الباحث في هذا السياق هو مُؤلف للإمام التافلاتي يحمل اسم "بوارق النور المنجلي لكشف شبه الضال الحنبلي"،[124] وسبب تصنيفه له وقوفه على رسالة لمحمد بن عبد الوهاب يضلل فيها الأشعرية، فأراد التافلاتي لمصنّفه هذا أن يهدم "ضلالاته"، فيبرئ الإمام أحمد بن حنبل وعلماء مذهبه الراسخين من "مقولاته الردية".[125] ومما ألفه في نفس الموضوع كذلك "التحريرات الرائقة والرسالة الفائقة". وكلاهما يكشف لنا عن جانب من موقف علماء بيت المقدس من حراك محمد بن عبد الوهاب، فتكون لهاتين الرسالتين أهمية كبيرة في معرفة بعض المواقف السياسية لعلماء بيت المقدس تجاه قضايا الواقع، وذلك جنباً إلى جنب إزاء المواقف الدينية والفكرية من هذا الحراك وأسسه ومرتكزاته. وقد اعتذر د. محمد كلاب للإمام التافلاتي بعدم "معرفته التامة بالرجل، حيث لم يكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب معروفاً ولا مشهوراً، وكان موجوداً في منطقة لم تعرف بالعلم كحواضر البلدان العربية آنذاك، وقد لعبت الأسباب السياسية دوراً هاماً في تشويه الأخبار"،[126] والأمر بحاجة إلى مزيد بحث وتحقيق.

كتباً عديدة في فنون شتى من العلوم، وقرأ عليه الفقه على مذهب سيدنا الشافعي فإنه كان أولاً شافعي المذهب على مذهب أبيه وجده... ثم إن صاحب الترجمة تحنف لما صارت له حصة من إمامة الحنفية بالجامع الأموي".[113]

وفي سياق **العلاقات المالكية الشافعية** توقف الباحث متانة علاقة الإمام التافلاتي المالكي يومئذ بالإمام الشيخ محمد سعيد أفندي (ت 1180هـ/1766م) مفتي الشافعية في القدس آنذلك،[114] وذلك خلال ولاية الإمام التافلاتي نظارة وقف المغاربة المعروف بوقف أبي مدين الغوث عام 1178هـ،[115] و لم نقف على تفاصيل هذه العلاقة.

وفي سياق **العلاقات المالكية الحنبلية** نقف على تقريظ الإمام التافلاتي المالكي آنذاك على مصنف للإمام محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت 1188هـ/1774م)، يحمل اسم "شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد"، وذلك في 18 رمضان عام 1174هـ الموافق 22 أبريل 1761م، وقد ورد في هذا التقريظ ما يلي:

- وصف إمام المذهب، حيث قال فيه: "إمام الأئمة، رباني هذه الأمة الذي كشف غبار البدعة عروجه السنة، الصابر في المحنة صبراً جميلاً بنفس مطمئنة، أحفظ حفاظ الإسلام في الأثر، الذي أجمع على جلالته كل إمام معتمد، الإمام المجتهد أبو عبد الله سيدنا أحمد بن حنبل الشيباني، أمطر الله شآبيب الرضوان على مرقده الرحماني".[116]
- وصف الإمام السفاريني مصنف الكتاب، قال فيه: "قضيت لمنشئها بالعجب، فلله دره فيما هذب وانتخب، ألا وهو الإمام البارع، الذكي اللوذعي الألمعي العذب المشارع، المدرك لخفايا المدارك، الذي هو في فنون العلوم مشارك، مولانا أبو عبد الله الشيخ محمد السفاريني الحنبلي بيض الله غرة أحواله، وأورق أغضان آماله".[117]
- وقال في صف مصنفه الثلاثيات: "اطلعت على هذه النفثات التي هي لا ريب نفحات، الجامعة للطرائف والتلائد، البديعة النسج العذبة الموارد لكل صادر وارد، الآخذة من عباب السنة، ما تقر به عيون الطلاب في كل دجنة، السالكة مسلك الدراية والرواية، الجامعة بين المعاني الحديثية، والمدارك الفقهية".[118]

وفي سياق **العلاقات الحنفية الحنبلية** وقف الباحث على تقريظ الإمام التافلاتي لأحد مصنفات الإمام صفي الدين محمد بن أحمد الأثري الحسيني البخاري الحنبلي (ت 1200هـ/1786م)، الموسوم بـــ"القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين الحنبلي" والمؤرخ في 13 محرم عام 1187هـ الموافق 5 أبريل 1773م أثناء ولايته منصب إفتاء الحنفية في القدس الشريف.[119]

ومما ورد في هذا التقريظ:

الشهير بالدمنهوري...وكان عالماً بالمذاهب الاربع أكثر من أهلها قرآءة وله اليد الطولى في سائر العلوم منها الكيمياء والأوفاق والهيئة والحكمة والطب وله في كل علم منها تآليف عديدة وتولى مشيخة الجامع الازهر بعد وفاة الشمس محمد الحفني".[107] وقريب منه الإمام فيض الله بن أبي الوفاء العلمي (ولي في الفترة 1148-1149هـ/1735-1736م) فإنه جمع بين منصبي إفتاء الحنفية والشافعية في آن واحد[108]، والتفقه بالمذاهب الأربعة والإفتاء بها أو ببعضها يدلل على "قرب الشقة" بين المذاهب الأربعة، وهو يشي بالسماحة العلمية التي اتسم بها فقهاء القرن الثاني عشر[109].

كذلك يشير تفقه الأئمة في رحلات طلبهم للعلم على رسوخ العلاقة بين المذاهب، ومن ذلك: ما نقله الإمام المرادي في ترجمة شيخ الإسلام إبراهيم بن عثمان بن محمد القرا حصاري القسطنطيني الحنفي مفتي الدولة العثمانية (ت 1197هـ/1783م وهو مفتي الدولة) أثناء زيارته حيث أخبره أنه "أدرك الجد الكبير الاستاذ فخر الدين محمد مراد بن علي البخاري الحنفي واجتمع به وبغيره من العلماء والأولياء والسادات والأدباء والأفاضل وأخذ عنهم وصحبهم وقرأ عليهم في الأقطار العربية وغيرها كالشيخ المحدث أبي عبد الرحمن محمد بن علي الكامل الشافعي الدمشقي والإمام الكبير أبي المواهب محمد بن عبد الباقي مفتي الحنابلة بدمشق والاستاذ العارف ضياء الدين عبد الغني بن إسماعيل الحنفي الدمشقي النابلسي وغيرهم"، كذلك ما جاء في ترجمة الشيخ عبد المعطي الخليلي أنه "لازم كل همام علامة وباحث وناظر أقرانه وتضلع من مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وأخذ من العلوم التفسيرية والحديثية والفقهية وشيوخه الذين أخذ عنهم منهم الشيخ يونس الدمرداشي الأزهري ومنهم الشيخ عبد الرؤف البشبيشي وهما من علماء الشافعية ومنهم العلامة الشيخ أحمد النفراوي الأزهري من المالكية".[110]

وترجمة الإمام التافلاتي شاهدة كذلك فمن تلقى عنهم العلم عدد من علماء الشافعية في عصره، منهم: الفقيه الأديب العلامة الشيخ يوسف بن سالم الحفني الشافعي (ت 1176هـ/1762م)، وشيخ الأزهر الفقيه والمحدث واللغوي شمس الدين محمد بن سالم الحفني الشافعي شيخ الأزهر (ت 1181هـ/1767م).[111] ولعل هذا ما يفسر ولع الإمام التافلاتي بالإجماع والوقوف على مواطنه حتى إنه نقل في سياق تأكيد الشروط العمرية: "نقَلْتُها **فقهاء المذاهب المدوّنة والمهجورة** في تصانيفهم، وأجْمَعت عليها الأمّة من غير نكيرٍ، وقَبِلَتْها في كلّ عصرٍ أئمّة التّحرير ذكر المذاهب المهجورة".[112]

ولم يكن مذهب العائلة أو مذهب الوالد حائلا دون اختيار مذهب آخر ومن ذلك ما جاء في ترجمة الإمام درويش بن أحمد بن عمر بن أبي السعود بن زين الدين عمر بن تقي الدين أبي بكر ابن علاء الدين علي بن صدر الدين أبي عبد الله محمد الدمشقي الشهير بالمليحي (ت 1174هـ/1760م): "لازم الأستاذ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الغزي العامري الملازمة الكلية في سائر أوقاته، وقرأ عليه

وقد كان للولاة والحكام حضور في بعض مؤلفات ومصنفات المقادسة في القرن الثاني عشر، من ذلك إجابة الإمام التافلاتي على سؤال: فيمن رمم المسجد الأقصى؟ حيث قال:

"لم تزل الملوك ترمم ما تشعث منه، وما تشعث من قبة الصخرة المشرفة، وحضرة ملوك بني عثمان-أدام الله صولتهم مد الزمان- أشد اعتناء في ذلك، والله أعلم، والآن سنة إحدى وتسعين ومائة وألف قد تضعضعت فيه صخرة بيت المقدس وبعض المحلات في المسجد الأقصى، فعرض أهالي القدس الشريف لحضرة ظل الله على العباد، سلطان البسيطة المجبول على السداد، سلطان البرين وخاقان البحرين، وخادم الحرمين الشريفين، ومسجدنا الأقصى ثاني القبلتين، الخاشع الخاضع لمولاه الملك الحميد، حضرة مولانا السلطان الغازي عبد الحميد، أدام الله بالعدل والتوفيق أيامه، وشيد بالنصر والفتح في البر والبحر أعلامه، اللهم احفظ ولديه الشاهين العظيمين، الأسدين الضرغامين، وبارك في ذريتهما رب العالمين، فحسن بلغه عرض أهالي القدس الشريف، بادر بهمته العلية لترميمه وإصلاح جميع حاله بعزمه المنيف، فأرسل مندوباً للكشف على حقيقة الحال، ليرسل غباً أميناً على العمارة مع جزيل الأموال، اللهم اجعل سعيه سعياً مشكوراً، وادم له العز موفوراً. آمين آمين يا رب العالمين".[104]

وهذا النص فضلاً عن تناوله للحضور السلطاني في المدونات الفقهية يكشف لنا عن جانب من جهود الدولة العثمانية في دعم المقدسات عموماً والمسجد الأقصى خصوصاً.

كما عرف بيت المقدس في القرن الثاني عشر بعض المؤلفات التي تتناول مناقب الدولة العثمانية وجهودها بشكل عام ومن ذلك ما دوّنه الإمام نجم الدين بن صالح التمرتاشي الغزي الحنفي (ت 1200هـ/1786م) في كتابه: "فتح المنان في مفاخر آل عثمان" ألفه في العام 1156هـ/1743م.[105]

ثانيًا: العلاقات بين المذاهب الفقهية في بيت المقدس

اشتهر القرن الثاني عشر وإخوانه من القرون المتأخرة في كتب تاريخ الفقه الإسلامي بالتعصب المذهبي بما يتوهم معه أن الصلات بين المذاهب ورجالها كانت منبتة مقطوعة، وأن العلاقات بينهم كانت متوترة، وهو أمر غير دقيق فيما ظهر للباحث أثناء وقوفه على تراجم علماء هذا العصر ومراسلاتهم وغير ذلك. ومع ذلك لا يدعي الباحث أن ما وقف عليه يكون صورة كاملة عن العلاقات بين المذاهب الفقهية وطبيعتها، إنما هي إشارات تكسر حدة ما ورد، وتنفي بعض الأوهام، وربما بعض الأغلاط.

ففي **سياق العلاقات بين المذاهب الأربعة** عثر الباحث في ترجمة شيخ الأزهر العلامة أحمد بن عبد المنعم المصري المشتهر بالدمنهوري (ت 1192هـ/1778م)[106]-وهو أحد شيوخ الإمام التافلاتي كما مر- ما يلي: "أحمد بن عبد المنعم بن خيام الشافعي الحنفي المالكي الحنبلي هكذا كان يكتب بخطه المصري

- مختصر النفحة الناموسية: معمعة فارس في بيت مهمل يقرأ بلغة العرب ولغة فارس،
- غاية المنة في طعام أهل الجنة.

المبحث الثالث: العلاقات بين العلماء والولاة والمذاهب الفقهية في بيت المقدس

أولاً: العلاقات بين العلماء والولاة في بيت المقدس[101]

يكشف لنا تحول الإمام التافلاتي من مجانبة الولاة إلى حسن العلاقة بهم بحسب رواية الحسيني -وبغض النظر عن ملاحظاتنا عليها-جانباً من تلك العلاقة بين الفريقين ومواقف المجتمع منها، وهي عندنا صورتان تمثلان صنفين من العلماء.

الصورة الأولى: تتضمن هذه الصورة اجتهاد الولاة والحكام من أجل الاجتماع بالعلماء ومقابلتهم، فإن تعذر ذلك حضروا مجالسهم وبذلوا لهم العطايا والهدايا ورجو تقبيل أقدامهم، وهم في كل ذلك يأبون طلباً لنجاة النفس، وحفظاً لشرف العلم ورعاية لكرامة العالم واستبقاء لقدرة العالم على أمر الولاة بالمعروف ونهيهم عن المنكرات إن باشروها أو تسببوا بها أو سكتوا عنها. ولعل هذا يفسر كون رسالة الخير الوابل في تعطيل المطابل هي الفتوى الوحيدة ذات الطابع السياسي التي نجدها للإمام التافلاتي حيث خاطب فيها الولاة فرغبهم بالثواب وحذرهم العقاب، وذلك قبل ولايته منصب الإفتاء. وكانت مواقف المجتمع مختلفة إزاء هذا السلوك فبينما يحاول **أعيان القدس**[102] إقناع العلماء مقابلة الولاة، كان موقف **جمهور الناس** مغايراً حيث ازداد مقام هذا الصنف من العلماء في نفوسهم فأكرموهم وهابوهم ونظروا إليهم كأولياء لله تعالى.

الصورة الثانية: وتتكون من استقبال العلماء للولاة حال مقدمهم من خارج بيت المقدس، ورجائهم في مسائل الدنيا، ومقابلتهم القضاة والحكام، وطلب المناصب منهم، والتحول من مذهب لآخر إن اقتضى الأمر ذلك. أما مواقف المجتمع من هذه الصورة فهي النفرة منهم، وابتعاد المحبين عنهم، وسقوط مترلتهم العالية من نفوسهم. وقد جاء في ترجمة عدد من علماء بيت المقدس في القرن الثاني عشر إشارات إلى طبيعة علاقتهم بالولاة والسلاطين، ومن ذلك: ما جاء في ترجمة الشيخ عبد المعطي الخليلي رحمه الله (ت 1154هـ/1741م): "كان ديدنه التقشف في الملبس والتخشن في المأكل عما عليه الناس من حب التزين مهاباً صادعاً بالحق طارحاً للتكليف لم تتعلق نفسه بدر ولا صدف مترويا عن حكام السياسة"، وجاء في ترجمة الإمام محمد بن محمد بن شرف الدين الشافعي الخليلي نزيل القدس: "كان أماراً بالمعروف نهاء عن المنكر يغلظ على الحكام".[103]

- درّس بعض علماء بيت المقدس في إسطنبول، ومن ذلك ما جاء في ترجمة الإمام السيد علي بن حبيب الله بن محمد بن أبي اللطف (ت 1144هـ/1731م): "سافر إلى الروم... ولزم اقراء صحيح البخاري بجامع أيا صوفية تجاه السدة... ومكث في المحل المزبور مدة خمسة وعشرين سنة واشتهر في بلاد الروم وفي بلدته بالمحدث واتسعت عليه الدنيا وجدد له السلطان أحمد أربعين عثمانياً في وقف الشاه زادات لعله بريرشهزاده ربطها بإقراء الكتب الستة بعد العصر في الجامع المرقوم ولما أراد المجيء إلى بلدته ... ووجه له شيخ الاسلام إذ ذاك المولى عبد الله حين سفره من الروم للقدس تولية المدرسة الصلاحية وكانت على ابن عمه السيد محمد جار الله وقراءة الحديث بها وتولية المدرسة الحنفية وافتاء الشافعية ببلده... ونزل في القدس بالمدرسة الحسنية المذكورة سابقاً وجعل له وقتين للتدريس وقت الضحى بباب الأقصى للفقه وبعد المغرب تجاه الحجرة الجنبلاطية فوق سطح الصخرة يقرأ فيه الجامع الصغير واستمر على هذه الحالة إلى زمن موته".[97] وجاء في ترجمة السيد حسين عارف بن السيد شرف الدين العسيلي (ت 1170هـ/1757م): "رحل لإسلامبول المحمية واستقام برحابها الزهية ... وهو الآن في تلك المكان محط رحال الطالب، ومطمح آمال كل راغب، مسكنه وطن للغريب الوارد، وملجأُ للقاصد، نفعه عام للخاص والعام، فضله الوريف شاع وذاع وملأ الأسماع، هو في التفسير نهاية، وفي عالم الحديث غاية الغاية، وعلم الفقه والأصول لمشكلات معضلاته وصول، وفي الأدب حسان زمانه وربيع أوانه".[98]
- ألف بعض علماء بيت المقدس بعض مصنفاتهم في القسطنطينية، ومن ذلك: ما جاء في قصيدة البكري الابتهالية المسماة بـ"التوسل": "كان السبب في إنشائها المحب المحبوب، والطالب المطلوب، والموهوب المهوب، والحسيب المحسوب، والنسيب المنسوب، الصديق الأفخر والضياء الأكبر جناب السيد محمد التافلاتي، ختم الله له بالحسنى، وأشهره الجمال الأدفع الأسنى، والحال أنا في مدينة إسلامبول المحمية، لا برحت بعين العناية مرعية، وذلك أوائل محرم الحرام عام ألف ومائة وستة وثلاثين".[99]

وقد وقف الباحث على المصنفات التالية للإمام التافلاتي التي صرح أنه سطرها فيها، وهي:

- شجرة النعمان في منهج النعمان، جاء فيها: "سودته بقسطنطينية المحمية، وبها بيضته، والحمد لله واهب العطية"،[100]
- الدر الأغلى شرح الدور الأعلى،
- النفحة الناموسية في بيت مهمل يقرأ بالعربية والفارسية،

الشافعي (ت 1205هـ/1791م)، ومحمد بن عبد الكريم بن أحمد بن محمد علوان الشهير بالشراباتي (ت 1203هـ/1789م).[91]

5- **الصلة بين بيت المقدس واسطنبول:** جمعت بيت المقدس وعاصمة الدولة العثمانية علاقة خاصة من زوايا وأبعاد متنوعة، وبخصوص الناحية العلمية التقطنا الإشارات التالية:

- كانت إسطنبول محط رحل العلماء، وملتقاهم ما يشي بالحيوية العلمية التي اتسمت بها ففي ترجمة مفتي الحنفية في بيت المقدس ونقيب أشرافها محمد بن علي أبو اللطف: "ذهب لمحروسة إسلامبول فحصل له عند أكابرها مزيد القبول لحسن آدابه، وعذوبة تقريره في المنقول والمعقول، ولم يزل يتردد لتلك الديار حتى اشتهر عند رجالها بشهرة الشمس في رابعة النهار".[92] وجاء في ترجمة الشيخ محمد سعيد بن عبد المعطي الخليلي (ت 1180هـ/1766م): "كان فقيهاً حاوي محاسن التوحيد، تولى إفتاء السادة الشافعية بالقدس السنية، وكان له مسافرات لإسلامبول المحمية".[93] كما وجاء في ترجمة مصطفى البكري العارف: "توجه إلى دار السلطنة العلية قسطنطينية المحمية على طريق البر ... ونزل مدرسة سورتي مدة وبعدها تنقل في كثير من المدارس والأماكن ومكث بتلك البلاد معتكفاً على التأليف والنظم في السلوك وحقائقه غير مشتغل بأمر من أمور الدنيا ولا توجه فيها إلى أحد من أرباب مناصبها وكان كلما سكن في جهة وشاع خبره فيها وقصده أهلها يرتحل إلى أخرى أبعد ما يكون عنها وهلم جراً، وفيها كان يجتمع بالإمام الكامل السيد محمد بن أحمد التافلاتي المقدم ذكره وهو شيخه من وجه وتلميذه من آخر فإن صاحب الترجمة كان يقول عنه تارة شيخنا وأخرى محبنا ولم يزل بها مقيماً ينفق من حيث لا يحتسب ولا يصل إليه من أحد شيء أبداً... وأفاد هو قدس سره أن إقامته هذه المدة في الديار الرومية كانت لأمور اقتضتها أحكام القدرة الأهية". وممن زارها: الشيخ علي بن الشيخ عبد الرحمن العفيفي الخلوتي (ت 1180هـ)،[94] وممن زارها وتوفي فيها: الشيخ جار الله بن محمد اللطفي (ت 1144هـ/1766م) زارها لأجل طلب منصب إفتاء الحنفية فتوفي بها،[95] كذلك الشيخ أبو بكر القمقام بن أحمد بن صلاح الدين القدسي العلمي (ت 1144هـ/1731م)، وجاء في ترجمته: "تولى إفتاء الحنفية بالديار القدسية، وكان زاهداً في الدنيا الدنية... توجه لمحروسة إسلامبول المحمية، ومات هناك".[96]

إن سعة دائرة الجدل والمناظرة في موضوعات متنوعة -الكلام والتفسير والحديث واللغة-يعكس حالة من الاتصال والتواصل مع الغرب المسيحي عبر الغرب الإسلامي، كما يوضح لنا جانباً من مناهج التعليم والتكوين التي كان يتلقاها طلبة العلم في مؤسسات التعليم في العالم الإسلامي، حيث يظهر المكانة التي تبوأها علما الكلام والمنطق في المجال المعرفي الإسلامي، فقد بهت رهبان النصارى أثناء مناظرة التافلاتي حديث السن حتى إنّ كبيرهم قال له في نهاية المناظرة: "تصلح أن تكون مثل ولد ولدي! فمن أين جاءتك هذه المعرفة التامة؟" فأجابه: **"جميع ما سألتني عنه هو من علوم البداية، ولو خضت معي في مقام النهاية لأسمعتك ما يصم أذنيك وفي هذا القدر كفاية"** ويعقب التافلاتي بقوله: "فترك المناظرة ورجع القهقري وشاع صيتي في مالطة بين الرهبان والكبراء وكنت إذا مررت في السوق يحترموني وما خدمت كافراً قط".[88]

4- الصلة بين بيت المقدس ودمشق وحلب: جمعت بيت المقدس ودمشق وحلب خاصة والديار الشامية عامة علاقة خاصة نظراً للقرب الجغرافي والتقارب الثقافي والعلاقات الاجتماعية التي جمعتهما. ويكفي لمعرفة ذلك مطالعة كتاب تراجم القدس في القرن الثاني عشر للحسيني. وقد كان للإمام التافلاتي صلة خاصة بحلب ودمشق، دلل على ذلك:

- زياراته المتكررة إليهما كما ذكر الإمام ابن عابدين في ثبته.[89]
- صلته بعلمائها فتروي المصادر أنه نزل ببيت الإمام المرادي صاحب التراجم ونال منه إجازة في مختلف العلوم الشرعية والصوفية وكان له درس في العقائد والحديث في المسجد الأموي.[90]
- ثلاثة من مصنفاته دونت في حلب، وهي: نظم عقود العهود للشعراني، والجواهر العقدية في الحضرة البكرية، وتحذير أعلام البشر.
- تعليمه وتدريسه فيها حتى إن معظم تلاميذه كانوا من حلب ودمشق فمن دمشق: أحمد بن محمد نجيب الأيوبي الأنصاري الحنفي (ت 1224هـ/1809م)، وعبد الحليم بن مصطفى بن محمد بن خليل العجلوني ثم الدمشقي الشافعي (ت 1217هـ/1802م)، ومحمد كمال الدين بن محمد شريف بن أبي المعالي محمد الغزي الدمشقي الشافعي (ت 1214هـ/1799م)، ومن حلب أخذ عنه كل من: صالح بن حسين بن أحمد بن أبي بكر الحلبي الحنفي (ت قبل 1210هـ/1795م)، وعبد الله بن محمد بن طه بن أحمد العقاد

ثمانية أيام في بعض مسائل الكلام والتفسير والحديث واللغة، وقد أورد الإمام المرادي بعض ما جرى في تلك المناظرة.[82] وقد ناظرهم وناظروه في أمور:[83]

- ألوهية عيسى عليه السلام وأن حقيقته قد امتزجت مع حقيقة الإله فصارا حقيقة واحدة.
- أن النبي صلى الله عليه وسلم قد انشق له القمر نصفين، فدخل نصفه من كم ونصفه من الكم الآخر وخرج تاماً من جيب صدره ومساحة البدر مثل الدنيا ثلاث مرات وثلث وهي ثلاثمائة وثلاث وثلاثون سنة وثلث، وهي حديث باطل وقع عليه الراهب في بعض كتب الحديث كما حكى.
- نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وإثباتها.
- وصف القرآن الكريم لمريم عليها السلام بـ ﴿**أُخْتَ هَارُونَ**﴾ (مريم:28)، وبينهما ألف من السنين كما ذكر.
- عبادة الصليب.

والمقام لا يتسع لذكر جميع ردود التافلاتي لذا سأقتصر على نماذج منها، ومما ناظرهم به في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم: "قلت له: ما المانع من نبوته؟ فقال: نحن لا نقول بها وإنما نقول بشدة صولته، فقلت له: أليس النبي الذي أتى بالمعجزات وأخبر بالمغيبات؟ فقال كبيرهم: أي معجزة أتى بها وأي مغيبات أخبر بها؟ فسردت له بعض المعجزات وأعظمها القرآن وذكرت له بعض المغيبات، فقال لي: رأيت البخاري من علمائكم ذكر بعضها، ثم قال لي: إنما علمه ذلك الغلام يشير لقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ**﴾ (النحل: 103)، فقلت له: بالله عليك لسان ذلك الغلام ماذا؟ قال: أعجمي، فقلت له: بالله عليك لسان بيننا ماذا؟ قال: عربي، قلت له: بالله عليك نبينا يقرأ ويكتب أم أمي؟ قال: أمي لا يقرأ ولا يكتب، فقلت له: بالله عليك هل سمعت عربياً يتعلم من عجمي؟ قال: لا".[84]

إن القارئ لهذه المناظرة يقف على حجم المعرفة بالإسلام التي كونها رهبان هذه الجزيرة القريبة من بلاد المسلمين وذات الاحتكاك بهم، فمن المعروف أن فرسان مالطة كانوا يتعرضون لسفن المسلمين فيما يعرف بـ"القرصنة المسيحية".[85] لكن مع ذلك كان هناك حركة دبلوماسية بين مالطة والولايات الإسلامية ومن ذلك سفارة ابن عثمان إليها عام 1190هـ/1776م وسمى رحلته تلك ب"البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العد الكافر"،[86] ورحل إليها ثانية من مراكش عام 1195هـ/1781م،[87] ويبدو أن تلك الرحلات كانت تتغَيَّى فكاك أسرى المسلمين.

العام 1178هـ/1764م. وهو ما يلفت النظر إلى تاريخ الوقف المغـاربي وطبيعتـه في بيـت المقـدس حيث بدأ مع وقف الملك الأفضل حارة المغاربة عليهم، وانتهى مـع طـرد الصـهاينة لهـم منهـا عام 1967م.[75]

2- الصلة بين بيت المقدس ومصر: في أثناء تكوينه طلـب الإمـام التـافلاتي العلـم في الجـامع الأزهر سنتين وثمانية أشهر أخذ فيها عن شيوخها، وكان مـن أبـرز مـن تلقـى عـنهم العلـم شيخا الأزهر: الفقيه والمحدث واللغوي شمس الدين محمـد بـن سـالم الحفـني الشـافعي شـيخ الأزهر (ت 1181هـ/1767م)، والعلامة والفقيه بالمذاهب الأربعة أحمد بـن عبـد المـنعم المصـري المشتهر بالدمنهوري (ت 1192هـ/1778م).[76]

ورغم أن التافلاتي قد قدم الأزهر مـن المغـرب إلا أن اسـتطلاع تـراجم أهـل العلـم في القرن الثاني عشر كشف لنا عن عمق الأزهـر وقـوة حضـوره في الحركـة العلميـة في العـالم الإسلامي عموماً وفي بيت المقدس خصوصاً.[77] ومن أبـرز العلمـاء الـذين درسـوا في الأزهـر: الشيخ محمد الخليلي (ت 1149هـ/1736م)، والإمام نجم الدين ابـن الشـيخ خـير الـدين الرملـي (ت 1173هـ/1759م)، وممن درس فيها ودرّس كذلك: السيد أحمـد الخالـدي تصـدر في الجـامع الأزهر للإقراء والتدريس، ومفتي الشـافعية عبـد المعطـي الخليلـي (ت 1145هـ/1732م) درس في الجامع الأزهر.[78]

ولم يكن الأمر قاصراً على الرحلة المقدسية إلى مصر، فقد كـان هنـاك رحـلات عكسـية كذلك من مصر إلى بيت المقدس، فتروي لنا المصـادر أن الشـيخ علـي بـن محمـد الخلفـاوي الأزهـري قـدم بيـت المقـدس عـام 1174هـ/1760م واسـتوطنها عـام 1182هـ/1768م.[79] وتكشف لنا بعض التراجم أن طلب المقادسة العلم في مصر إنما كان بتوجيـه مـن علمـاء بيـت المقدس، فقد جاء في ترجمة محمد بن محمد بن شرف الـدين الشـافعي الخليلـي نزيـل القـدس: "ولد ببلدة الخليل وكان أوان شبابه يتعاطى كسـباً دنيويـاً لمعاشـه الجميـل فحركتـه العنايـة الإلهية لمصر الأمصار بإشارة شيخه العالم العامل الشيخ حسـين الغـزالي وبمـدد شـيخه الشـيخ شمس الدين القيسي قطب زمانه نفعنا الله به".[80]

3- الاتصال بالغرب المسيحي وحركة المناظرات مـع رهبـان النصـارى:[81] أثنـاء سـفره إلى المغرب انطلاقاً من مصر تعرض التافلاتي الشاب للأسر كما سـبقت الإشـارة في ترجمتـه، لكـن ما يستوقف النظر هنا مناظرة التافلاتي ذي التسعة عشر عاماً لرهبان جزيـرة مالطـة علـى مـدار

وظائف التدريس كانت حكراً على من يحوز منصب الإفتاء، فقد كان الإفتاء شرط التدريس في المدرسة العثمانية في القدس.[67] أما المذاهب الأخرى فلم يخصص لمفتي الشافعية إيراداً قبل تنصيب علي بن حبيب الله أبي اللطف (ت 1146هـ/1733م).[68]

وقد كانت تجمع المفتين في ذلك العصر روابط وعلاقات، وسؤالات وجوابات، ورسائل وزيارات؛[69] ومن ذلك ذكر الإمام المرادي مفتي دمشق زيارة الإمام التافلاتي فقال: "كان نزيلاً عندنا إذ ذاك العالم الشيخ محمد التافلاتي المغربي نزيل القدس"،[70] وفي ترجمته له وصف مراسلاته بالكثيرة، ونقل بعض مكاتباته الشعرية لبعض إخوانه.[71] وأحياناً كانت تحمل هذه المراسلات نوعاً من التعنيف واللوم، ومن ذلك مكاتبة الشيخ محمد العطار قاضي مدينة غزة هاشم للإمام التافلاتي بعد أن كاتبه الأخير.[72]

ثانيًا: الصلات العلمية بين بيت المقدس ومصر والشام واسطنبول والغربين: الإسلامي والمسيحي

عرفت بيت المقدس العديد من الصلات بالعالمين: الإسلامي والغربي نظراً لمكانها الجغرافي المتميز، ومكانتها الدينية الرفيعة عند الأديان السماوية، واهتمام الدولة العثمانية بها، وقد وقف الباحث على عدد من هذه الصلات، منها:

1- رحلات المغاربة إلى بيت المقدس: أولى الإشارات التي يتوقف عندها الناظر في ترجمة الإمام التافلاتي هو رحلته إلى بيت المقدس وإقامته فيها، فالتافلاتي لم يكن أول العلماء الذين شدوا الرحال إلى بيت المقدس كما لم يكن الأخير، فقد استقبل بيت المقدس آلاف العلماء من مختلف أنحاء المعمورة بشكل عام ومن الغرب الإسلامي بشكل خاص. وبخصوص المغاربة فقد تنوعت مقاصدهم وأسباب زيارتهم إلى بيت المقدس، فقصدها بعضهم لأجل الاستكشاف والاستطلاع، كالرحالة ابن بطوطة (ت 779هـ/1377م)، وأبي سالم العياشي (ت 1090هـ/1679م)، والسفير المكناسي (ت 1213هـ/1798م)، وقصدها البعض لغرض التعلم كالإمام أبي بكر ابن العربي (ت 543هـ/1148م)، وقصدها البعض لغرض التعليم كالإمام أبي بكر الطرشوشي (ت 520هـ/1126م)، والمقري التلمساني (ت1041هـ/1631م)، وقصدها الكثيرون لغرض التنسك والعبادة نظراً لما حظيت به من المكانة الدينية[73].

غير أن طائفة منهم طاب لهم المقام فيها والعيش، وصاروا من أهلها فوضعوا الرحال، وصحبوا علماءها وتزوجوا نساءها وحبسوا فيها الأوقاف، وأنشأوا فيها المدارس والزوايا. وقد نزل الإمام التافلاتي في دار موقوفة على المغاربة بخط دواد في عقبة زقاق حمام العين، وصارت تعرف باسمه.[74] كما ولي نظارة وقف أبي مدين الغوث أوائل شهر رجب من

الرابعة: انتقل مقام الإفتاء بعد الإمام التافلاتي إلى عائلة الحسيني فاحتفظت به حتى ثورة العام 1355ه الموافق 1936م،[61] وهو ما يعني أنه مثل مرحلة فاصلة في التاريخ الاجتماعي للمنصب. وكان من العرف الجاري في الإفتاء أن المفتي يبقى في منصبه حتى الوفاة وهو ما تكرر مع الإمام التافلاتي خلا أنه عزل مرة فمرة لكنه كان يعود وبقي في منصبه حتى مات. وقد شهد منصب الإفتاء في هذا العصر صراعاً بين الفقهاء على هذا المنصب، وكان من مظاهر ذلك:

- اشتداد التنافس في طلبه عند الدولة العلية، ومن ذلك سعي الشيخ جار الله بن السيد محمد أبو اللطف (ت 1144ه/1731م) ابن عم الإمام محمد بن عبد الرحيم اللطفي (ت 1141ه/1728م) مفتي الحنفية في القدس وصاحب الفتاوى المحمدية في صحيح أقوال الحنفية إلى العاصمة طلباً لمنصب الفتيا بعده.[62]
- السعي للإطاحة بالقائم بمنصب الفتيا، ومن ذلك سعي موسى الخالدي وعبد الحق الجاعوني وموسى الغزي للإطاحة بخليفة الإمام التافلاتي في إفتاء الحنفية حسن بن عبد اللطيف الحسيني من منصبه.
- تحوّل العلماء من مذهب إلى آخر، ومن ذلك: تحول الإمام التافلاتي من المذهب المالكي إلى الحنفي، وتحول الإمام محمد صالح بن عبد الغني الحسيني (1243ه/1827م) من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي وتعيينه مفتياً للشافعية في بيت المقدس عام 1207ه، ثم تحوله إلى المذهب الحنفي ثانية ليصبح مفتي الحنفية في يافا عام 1219ه/1804م. وربما عزز ذلك قلة أتباع المذهب المالكي، وندرة أتباع المذهب الحنبلي حتى إن الباحث لم يقع على أي مفتٍ أو قاضٍ منهما طيلة القرن الثاني عشر الهجري[63].

أما عن أسباب هذا التنافس فيرجع إلى المكانة الدينية والاجتماعية التي يحظى بها المفتي فقد كان الشخصية الثانية بعد القاضي في المدينة، ويعتبر من أهم أعيان المدينة، وتزداد أهمية هذا المنصب إذا علمنا أنه كان أحد مظاهر التنافس بين العائلات المقدسية،[64] وربما زاد من ضراوة المنافسة حظر الدولة العثمانية غير المعين في منصب الإفتاء من الفتوى بغرض ضبطها وتنظيمها.[65]

ولا نعني بوجود هذا التنافس أن هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها القرن الثاني عشر لتسلم منصب الإفتاء في المدينة فإن كتب التراجم تحفظ لنا أن الإمام عبد المعطي الخليلي قد "تولى افتاء الشافعية بالقدس أكثر من خمسة وعشرين سنة بلا طلب بل ألزمه فيها شيخه الخليلي، وأهل القدس لحسن اطلاعه على فروع المذهب".[66] كما لم يكن منصب الإفتاء يُدِرُّ دخلاً وفيراً على القائم به، فقد كان يحصل المفتي الحنفي على ثمانية عشر سُلطانياً من الصرة الرومية الواردة من العاصمة كل عام فقط، لكن بعض

المبحث الثاني: واقع الإفتاء في مدينة القدس والصلات العلمية بها في القرن الثاني عشر

أولاً: واقع الفتوى والإفتاء في مدينة القدس في القرن الثاني عشر

أولت الدولة العثمانية المفتين ومؤسسة الإفتاء عناية خاصة، فحظي المفتي العام للدولة الملقب بشيخ الإسلام بالمكانة الرفيعة السامية، حتى إن فتاوى بعضهم كانت السبب وراء عزل بعض السلاطين في بعض الحالات.[53] وكان من وظائفه: تعيين مفتي المذهب الحنفي، وفي بعض الأحيان مفتي بقية المذاهب في المدن الكبرى، يساعده في ذلك قاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر الروميللي، وهو أمر تؤكده سجلات المحكمة الشرعية في القدس.[54]

ونظراً لبعد العاصمة عن بيت المقدس فقد كان العلماء يرشَّحون لمشيخة الإسلام فيصدر كتاب تعيينهم، وقد جرت العادة أن يكون المرشَّحون من العائلات المتنفذة والتي كانت المناصب المهمة محصورة فيهم، فقد تردد منصب إفتاء الحنفية مثلاً في القرن العاشر بين عائلتي الديري ثم الكناني، وفي القرن الحادي عشر كان محصوراً في عائلتي العجمي وأبو اللطف، وفي القرن الثاني عشر وليه العديد من عائلة أبي اللطف[55]. بيد أن هذا العرف كان قد انكسر في تولية الإمام التافلاتي من نواحٍ:

الأولى: أن التافلاتي هو الثاني بعد محمد أفندي أبو اليمن البيلوني (ت 1152هـ/ 1739م) الذي ولي منصب إفتاء الحنفية من غير سكان بيت المقدس،[56] لكن يخفف من وطأة الأمر أنه كان قد استوطن القدس وصار من أهلها.[57]

الثانية: لم يعين الإمام التافلاتي بترشيح من علماء بيت المقدس كما جرت العادة حيث تعرف به شيخ الإسلام أثناء زيارته العاصمة فحصل أن سأله البعض عن بيت مهمل من النقط فألف رسالته "النفحة الناموسية في بيت مهمل يقرأ بالعربية والفارسية"، ثم اختصرها في نحو الثلث وسماها: "معمعة فارس في بيت مهمل يقرأ بلغة العرب ولغة فارس"، فحدث أن "طار صيت الرسالتين في مدينة فَروق، وطنت حصاتها بين أهل القواعد والفروق، حتى بلغتا بيت شيخ الإسلام، وكانتا سبباً لأخذ الفتوى بلا توقف"[58] كما يروي هو بنفسه، وشيخ الإسلام المقصود هنا هو: محمد أسعد أفندي ابن العلامة عبد الله أفندي، وقد مدحه التافلاتي بقصيدة تبلغ واحداً وستين بيتاً.[59]

الثالثة: رغم أن التافلاتي لا ينتمي إلى أي عائلة من العائلات النافذة إلا أنه استطاع أن ينتزع هذا المقام بذكائه الفائق ونبوغه المشتهر.[60]

واحتفظ بسيرة عطرة دل على ذلك ما أفرد له من الثناء في كتب التراجم التي دونها المتأخرون ومن ذلك قول عمر كحالة: "فقيه، أصولي، محدث، أديب، شاعر، ناثر".[37] ووصفه الزركلي في الأعلام بأنه: "من الفضلاء".[38] ويطيب للباحث أن يختم هذه المسألة بلفت الأنظار إلى الشرف الذي حازه الإمام التافلاتي إذ جمع له بين التدريس في الروضة الشريفة بالمدينة المنورة،[39] وتدريس التفسير والحديث في المسجد الأقصى،[40] وتدريس الكلام والحديث في المسجد الأموي بدمشق.[41]

2- مؤلفات الإمام التافلاتي ومصنفاته: ناهزت تصانيف الإمام التافلاتي الثمانين كما ذكر الإمام المرادي "ما بين منظوم ومنثور، وكتب ورسائل في فنون شتى"،[42] بل هي تربو على الثمانين كما حقق ذلك د.قاسم علي سعد حيث أحصاها فإذا هي أربع وثمانون.[43] وأما "مراسلاته المنظومة والمنثورة في الحجاز ومصر والروم والقطر الشامي فلا تنضبط عدّاً" كما ذكر محمد الخالدي في ترجمته.[44]

وإن دل هذا التنوع على شيء فإنما يدل على الموسوعية العجيبة التي تمتع بها الإمام فقد صنف في الكلام وأصول الدين، والملل والنحل، والتفسير والحديث، والفقه والأصول، والمنطق والجدال والمناظرة، والسيرة والشمائل، والتاريخ والتراجم، والتصوف، واللغة والنحو والأدب والبلاغة[45].

وقد كان معروفاً بسرعة النظم والتأليف، ومن ذلك: أنه نظم لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية المشهور بعقود العهود المتألف من 600 بيت بحلب في ليلة واحدة، وقلب ألفية ابن مالك وجعلها مدحاً للعارف السيد مصطفى البكري في يوم ونصف، وألف منهج النعمان أو شجرة من مذهب النعمان في نحو عشرين كراساً في العاصمة في 39 يوماً.[46]

ومن تصانيفه الدالة على عنايته بالمسجد الأقصى وما حوله أضافة لرسالتنا هذه:

1- حسن الاستقصا لما صح وثبت في المسجد الأقصى، وهو عبارة عن ثلاثين سؤالاً في المسجد الأقصى وصخرته والإسراء والمعراج.[47]
2- القول المقدس في شأن صخرة بيت المقدس.[48]
3- النفحات الأسعدية في جواب الأسئلة الأحمدية،[49] وموضوعه الإسراء والمعراج.
4- بلوغ مقامات الصفا بمعراج النبي المصطفى ﷺ،[50] وموضوعه المعراج.
5- تحذير أعلام البشر من أحاديث عكا وعينها المسماة بعين البقر،[51] وهو مصنف حديثي.
6- القولة الكافية فيما ورد في أنطاكية.[52]

ثانيا: المكانة العلمية للإمام التافلاتي ومؤلفاته ومصنفاته

1- شخصية الإمام التافلاتي ومكانته العلمية: أثنى على الإمام التافلاتي علماء عصره من المذاهب المختلفة سواء أكانوا أساتذته أم تلامذته أم قرناءه أم نظراءه في العلوم والفنون المختلفة، وفي معرض الثناء ألمحوا إلى شخصيته، ومن ذلك:

- قول أستاذه شيخ الجامع الأزهر العلامة محمد بن سالم الحفني الشافعي في تقريظ بعض رسائله: "وهي من مبتكرات قريحة علامة العصر، غزة جبهته بأداة الحصر والقصر، مولانا المحقق، الفهامة المدقق، الشيخ محمد الفيلالي أدام الله أنوار هديه مشرقة بها الأيام والليالي".[28]
- قول معاصره والمترجم له الإمام المرادي: "علامة العصر الفائق على أقرانه من كبير وصغير وله الفضل الباهر وكان في الأدب الفرد الكامل له الشعر الحسن مع البداهة في ذلك وسرعة نظمه وذكاؤه يشق دياجر المشكلات".[29]
- قول تلميذه وخليفته في منصب إفتاء الحنفية والمترجم له الحسيني: "مولانا المقدام، العالم الهمام".[30]
- قول تلميذه ومحرر ترجمته محمد صنع الله بن محمد صنع الله الخالدي المقدسي: "سيدنا ومولانا وشيخنا، وحيد الزمان، وفريد العصر والأوان، الجهبذ العلامة الهمام، والحبر المحقق المقدام، إمام المحدثين، بركة العالمين".[31]

كما احتفظ الإمام التافلاتي بمكانة كبيرة في المذهب الحنفي الذي برع فيه حتى إن خاتمة محققي المذهب الإمام ابن عابدين وصفه بقوله: "شيخ مشايخنا العلامة محمد التافلاتي الحنفي مفتي القدس الشريف".[32] وقال في موطن آخر: "الشيخ الإمام، والحبر الهمام، والدراكة الفهامة، ذو الذهن الوقاد، والذكاء الذي فاق كل ذكاء، صاحب التصانيف المفيدة، والتحارير المفيدة"، وذكره ابنه علاء الدين الحنفي في التكملة بقوله: "لمولانا الشيخ محمد التافلاتي رسالة في هذه المسألة وفق فيها".[33] أما عن مكانته في المذهب المالكي فلم يعثر الباحث على أي ذكر لها بين الموسوعات التي ترجمت لعلماء وفقهاء المالكية خلا قول د. عبد الهادي التازي في كتابه القدس والخليل في الرحلات المغربية -رحلة ابن عثمان نموذجاً- حيث وصفه بأنه "كان من أقطاب المالكية"[34] و لم يذكر مرجعه في ذلك إلا إذا اعتبرنا أن نقل السفير والفقيه ابن عثمان المكناسي عنه دلالة على مكانته.[35] ونقل الأستاذ أحمد سامح الخالدي في مقالته ترجمة الأديب المتفنن الشيخ سعيد السمان الدمشقي الإمام التافلاتي ضمن أدباء عصره ووصفه بأن: "له لطف محاضرة، وحافظة حسنة، وقد لبس حلل الاخلاق المستحسنة، يقابل السيئة بالحسنة، وأن أهل بلده فوقه له السهام مراراً، فعاملهم بقوله تعالى: ﴿**ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ**﴾ (المؤمنون: 96) سراً وجهاراً، وأنهم عكفوا عليه بعد ذلك عكوف الطير، وهو فيهم كالأب الرحيم دأبه التفاؤل، وما منهم إلا من ورد منهله أو صدر، وصفا ورده من الكدر".[36]

جفوه، وذهب اعتقادهم منه وتركوه" وجرى له معهم بسبب ذلك أحوال وكلام ومقال، وبعد ذلك توجه لإسطنبول طالباً إفتاء الحنفية فتوجهت عليه، "وعزل مراراً".[19]

إن المصدر الوحيد ربما الذي نقل عنه الباحثون هذه النقلة وهذا التحول هو كتاب أعيان القدس في القرن الثاني عشر لمؤلفه الإمام والمفتي حسن بن عبد اللطيف الحسيني، وعلى الرغم من السيرة المرضية للإمام الحسيني وموثوقيته التاريخية وقربه من الأحداث إلا أن روايته للأحداث تبقى هي الأخرى محل السبر والتمحيص، لأن التافلاتي نفسه يذكر هذه النقلة لكن في سياق مغاير للسياق الذي يذكره الحسيني. يقول رحمه الله: "كنت أبغض المناصب الدنيوية، وأفر منها فرار الإنسان من الأسد، وأراها غير مرضية، لكن حين ثويت بالبلدة المقدسة، عرضت أمور أدت إلى طلب منصب الفتيا البهية، وأنشدت قول من قال:[20]

إذا أنت لم تنصف أخاك وجدته ... على طرف الهجران إن كان يعقل

ويركب حد السيف من أن تضيمه ... إذا لم يكن عن ساحة السيف مزحل [21]

فركبت صحوة الفُتُوّة، ولبست لأُمة المرُوّة.[22]

ونص عبارة الإمام المرادي نقلاً عن التافلاتي هو: "وجاءتني الفتيا وأنا لها كاره"،[23] وهي صريحة في أنه وبحسبه لم يكن إلا مكرهاً على طلب الفتيا لأمور عرضت له وعلى غير رغبة منه، ثم نقل المرادي عنه البيتين السابقين،[24] وزاد أن نقل عن امرئ القيس بيتين آخرين هما:

بَكى صَاحِبي لمّا رأى الدَّرْبَ دُونه ... وأيقنَ أنا لاحقانِ بـقَيْصَرَا

فَقُلتُ لَهُ: لا تَبْكِ عَيْنُكَ إنّمَا ... نحاولُ مُلْكاً أوْ نُموتَ فَنُعْذَرَا[25]

ولا يبين لنا الإمام ولا الناقل عنه -المرادي- ولا محرر ترجمته -الخالدي- ما عرض له من أمور لتبقى مبهمة وفق روايته أو مجملة بحسب رواية الحسيني! ويرجح الباحث وهو ما يدفع الاحتمال آنف الذكر أن سبب هجومه على منصب الإفتاء كان تعرضه للظلم وشعوره بالضيم وعدم الإنصاف ودليلي في ذلك تحليل أبيات الشعر التي بها علل التافلاتي توقانه لمنصب الإفتاء حيث يشير بيتا معن بن أوس إلى تعرضه للضيم وشعوره بعدم الإنصاف. أما بيتا امرئ القيس اللذان نقلهما المرادي فبالرجوع إلى حكايتهما يتضح ذات الأمر فهو يشعر بالضيم ويبحث عن منصف له.[26] وبذلك يمكن إعادة النظر في تقويم طلبه الفتيا، لتتحول من "هوى" كما تعرضه سردية الحسيني إلى "اجتهاد" كما تعرضه سردية التافلاتي نفسه، دون أن يلغي هذا اعتبار رواية الحسيني، بيد أن حسن الظن بالعلماء والاعتذار لهم خير من سوء الظنة بهم.

7- وفاته: توفي في نهار يوم الأربعاء 2 ذي القعدة 1191هـ الموافق 21 نوفمبر 1777م،[27] ودفن في مقبرة مأمن الله غربي مدينة بيت المقدس.

وفاته.[11] وأعقب كلاً من أحمد ومصطفى ومحمد ووفا وخديجة، برز منهم أحمد حيث عين قاضياً بأسكلة/ ميناء يافا عام 1210هـ/1795م.[12]

5- الوظائف والأعمال التي تقلدها في مدينة القدس: في شهر الله المحرم عام 1174هـ/1760م ولي وظيفة قراءة كتاب "الشفا في حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم" للإمام المالكي الشهير القاضي عياض، ضمن درس الحديث الشريف في المسجد الأقصى.[13] وفي أوائل شهر رجب من العام 1178هـ/1764م تولى نظارة وقف المغاربة المعروف بوقف أبي مدين الغوث.[14] وتذكر المصادر أن علاقته توثقت خلال هذه الفترة بمفتي الشافعية في القدس حينها الشيخ محمد سعيد أفندي (ت 1180هـ/1766م).[15] وتولى منصب الإفتاء في بيت المقدس على المذهب الحنفي في الأول من جمادى الأول عام 1182هـ/1768م كما تذكر سجلات المحكمة الشرعية في القدس.[16] واستمرّ الإمام التافلاتي في منصبه حتى وفاته في ذي القعدة عام 1191هـ/1777م، أي أنّه مكث في منصبه عشر سنوات تقريباً، عزل فيها عدة مرات إلا أنّه كان يرجع إلى منصبه بعد كل مرة كما سيأتي. وعن أدائه في منصب الإفتاء ذكر الحسيني أنه "تولى بحكمة وقدرة من على عبادة تجلى، وأقام إلى أن رحل لدار الآخرة لواسع رحمة ربه وغفرانه، وكرمه وإحسانه".[17]

6- نقلته من هجر الولاة إلى حسن العلاقة بهم وتحوله من المذهب المالكي إلى الحنفي: ذكر الحسيني أنه خلال سنتيه الأوليين في بيت المقدس كان يفرّ من أولي الأمر والحكام، ويتباعد عنهم، "وهم يترجون تقبيل قدميه، ويقفون على بابه مراراً، ولا يجتمع عليهم، ولا يلتفت إليهم"، بل ذكر أن الوزير المعظم عبد الله باشا الجتجي (ت 1174هـ/1760م)، "قدم للقدس، فأراد الاجتماع بالشيخ، وجدّ في ذلك وترجاه أعيان هنالك، فلم يقبل وامتنع ورد الوسائط ومنع، ولما كان يقرأ الدرس بالحرم القدسي [المسجد الأقصى] داخل قبة الصخرة المشرفة، جاءه وألقى فروة عظيمة بين كتفيه، وصرة تحت يديه، وهو لا يلتفت ولا ينظر إليه فزاد مقامه عند الناس أجمعين، وارتفع قدره، وزادوا به يقينا وكان الكل يهاديه، وبمزيد المكارم يباديه، يقبل يديه الكبير والصغير، والكل يعتقدونه، وفي كل مجلس يهابونه".[18] ونقل الحسيني أن ذلك استمر حتى جاء الوزير محمد باشا الشليك، فكان أول من قابله التافلاتي فطلب منه "مسألة جزئية من حطام الدنيا" وأخذ يقابل القضاة والحكام، ويتوجه لكل مقام، وانتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الحنفي، فـ"تباعد محبوه، وغالب الخلق

المبحث الأول: الإمام التافلاتي: حياته، ومكانته، ومصنفاته العلمية

أولاً: حياته ورحلاته والعصر الذي عاش فيه

1-اسمه ولقبه: وهو الإمام أبو الطيب محمد بن محمد الطيب التافلاتي المغربي ثم المقدسي، الأزهري الخلوتي، المالكي ثم الحنفي، المشتهر بالتافلاتي،[1] وهي نسبة إلى تافلات، مدينة في المغرب، والخلوتي نسبة إلى الطريقة الخلوتية.[2]

2- مولده ونشأته ورحلاته: ولد في تافلات في المغرب ونشأ في بيت علم وحفظ القرآن الكريم، ثم اشتغل في حفظ المتون على والده، وقبل أوان الاحتلام رحل بطريق البر إلى طرابلس، ومنها ركب البحر إلى الجامع الأزهر فطلب العلم في مصر سنتين وثمانية أشهر.[3] وكان له رحلات مختلفة إلى الحجاز واليمن وعُمان والبحرين والبصرة، كما نزل دمشق وحلب، وتوجه لبلاد الروم (تركيا) مراراً، حتى استقر به المقام في بيت المقدس.[4]

3- شيوخه وتلامذته: أخذ الإمام التافلاتي العلم عن شيوخ عصره المعتبرين وأجلاء البلاد المختلفة التي ارتحل إليها،[5] وأخذ عنه نجباء طلبة العلم من البلدان الكثيرة وكان أنفعهم به أهل المدينة المقدسة لمقامه بينهم.[6] وممن أخذ عنهم: شيخ الأزهر الفقيه والمحدث واللغوي شمس الدين محمد بن سالم الحفني الشافعي (ت 1181هـ/1767م)، وشيخ الأزهر العلامة والفقيه بالمذاهب الأربعة أحمد بن عبد المنعم المصري المشتهر بالدمنهوري (ت 1192هـ/1778م).[7] وممن أخذ عنه: مفتي دمشق ونقيب أشرافها العلامة محمد خليل بن علي المرادي الحسيني الدمشقي الحنفي (ت 1206هـ/1791م)، والعلامة محمد كمال الدين بن محمد شريف بن أبي المعالي محمد الغزي الدمشقي الشافعي (ت 1214هـ/1799م)، ونقيب أشراف بيت المقدس ومفتيها على المذهب الحنفي بعده العلامة حسن بن عبد اللطيف الحسيني المقدسي (ت 1224هـ/1809م).[8]

4- سكناه مدينة بيت المقدس واستقراره فيها: ذكر المؤرخ العلامة حسن بن عبد اللطيف الحسيني أن التافلاتي سكن مدينة القدس في العام 1172هـ/1758م في دار موقوفة على المغاربة في عقبة زقاق حمام العين؛[9] "لابساً ثوب الأبرار الصالحين، فتلقاه أهلها بالتكريم والإجلال والتعظيم، وأقام بها عاكفاً على درس الحديث الشريف والتفسير، مقرراً أبهى تقرير، فعكف عليه أهلها من خاص عام، طائعين لأمره، حافظين لوعظه، قائمين على إكرامه، محافظين لبلوغ مرامه".[10] وتزوج في القدس بالسيدة عالمة، وهي بنت يحيى فشفش زاده إمام المسجد الأقصى عام 1182هـ/1768م، وبالسيدة تاجه بنت وفا العلمي عام 1192هـ/1778م سنة

large number of scholars living in this era, and the diversity of their biographies, the researcher determined the field of study on the biography of Imam Muhammad ibn Muhammad al-Taflati of the Maliki Mazhab and then the Hanafi Mufti of al-Quds. He is regarded as one of the most notable faces of the scholarly figures in the 12th century AH, given the large number of books, the breadth of his relationships, and the uniqueness of his life. The conversion of Imam al-Taflati from the Maliki to the Hanafi Mazhab, has become popular through the narrative of Imam Hassan ibn Abd al-Latif al-Husseini, and his transformation from averting rulers to establishing good relationship with them. According to the findings of this study, it is not sufficient to judge a personality of Imam Al-Taflati, based on this single narrative, especially since it is rather disrespectful to him. The researcher suggests that the reason for this are some grievance, injustice, and perhaps poverty were the reason behind al-Taflati desire for the position of fatwa. The researcher relied on the descriptive, analytical, and historical approach in writing this research, and concluded with many results, the most important of which are: that the 12th century AH, unlike what is entrenched in contemporary scholarly literature, it was an era of communication and openness between the juristic schools and Islamic schools. The study recommended the need to review some of the well-known beliefs in the books of the history of jurisprudence or legislation in the modern era.

KEYWORDS: *al-Taflati, Scholars of Palestine, Figures of Jerusalem, Scholarly Movement, twelfth century AH.*

مقدّمة

منذ الفتح الإسلامي لبيت المقدس عمرت المدينة بالعلماء بدءا بعلماء الصحابة ومروراً بالعلماء في كل العهود الإسلامية، الأموية فالعباسية بمختلف تفريعاتها، فالأيوبية والمملوكية فالعثمانية. ورغم الاحتلالين الإنجليزي فالصهيوني لا زالت المدينة حية نابضة بالعلم والعلماء، ولعل ذلك أحد أسرار البركة التي حطت رحالها في الأرض المقدسة كما هو نص آية الإسراء. وقد مرت هذه الحركة العلمية في المدينة المقدسة بأطوار مختلفة وتحديات متنوعة، خصوصاً بعد التحرير الصلاحي للمدينة من أيدي الصليبيين، فبقي علماء الأمة متيقظين تجاه كل الأخطار التي من شأنها أن تمس إسلامية المدينة، فوقفوا أنفسهم وأقلامهم وألسنتهم دفاعاً عن الأرض المقدسة. ومن هؤلاء العلماء الذين حظوا بعناية كبيرة في الدرس المقدسي والتاريخ العلمي في المدينة الإمام محمد بن محمد التافلاتي المالكي ثم الحنفي الذين ولي منصب الإفتاء الحنفي في المدينة بطريقة مغايرة لمألوف الولاية في هذا المنصب، وقد حاولنا من خلال ترجمته متبعين المنهج الوصفي التحليلي والتاريخي الوقوف على واقع الإفتاء والتعليم والتصنيف في المدينة وصلاتها –المدينة المقدسة– بما حولها من الحواضر العلمية وطبيعة العلاقات التي سادت المدينة بين العلماء بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين الولاة من جهة أخرى. وقد خصصنا لبحث هذه الموضوعات مباحث أربعة وخاتمة، عسى أن يكون في تأمل الناظرين في هذا البحث ما يفيد الحركة العلمية المعاصرة فيما يتعلق بقضية بيت المقدس وفلسطين عموماً، والحركة العلمية الفلسطينية وصلاتها بعلماء الأمة خصوصاً.

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2022، 22(2): 185–220
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1118958

الحركة العلمية في بيت المقدس في القرن الثاني عشر الهجري من خلال ترجمة مفتي الحنفية في القدس محمد بن محمد التافلاتي (ت 1191هـ/1777م)

محمود النفار*

ملخص: سلّط هذا البحث الضوء على واقع الحياة العلمية في مدينة بيت المقدس في العهد العثماني في القرن الثاني عشر الهجري، وسبر أبعادها في مجالات: الإفتاء والتصنيف والتعليم والمناظرة، ولفت الأنظار إلى أمرين: صلات هذه الحركة بكلٍ من مصر والشام وإسطنبول والغربين: الإسلامي والمسيحي، وطبيعة العلاقات في المدينة بين المذاهب الفقهية بعضها مع بعض من جهة، وعلاقات العلماء بالولاة من جهة أخرى. وبالنظر إلى سعة مصادر دراسة هذا القرن، وكثرة علمائه، وتنوع سيرهم فقد حدد الباحث مجال الدراسة بترجمة الإمام محمد بن محمد التافلاتي المالكي آنذاك ثم مفتي الحنفية في القدس، وهو أحد أبرز وجوه الحياة العلمية في القرن الثاني عشر الهجري، وذلك بالنظر إلى كثرة مصنفاته، وسعة علاقاته، وفرادة سيرته. وقد شاعت رواية الإمام حسن بن عبد اللطيف الحسيني بخصوص تحول الإمام التافلاتي من المذهب المالكي إلى الحنفي ونقلته من جفوة الحكام إلى حسن الصلة بهم، وهي بحسب ما توصلت به الدراسة لا تكفي للحكم على شخصية بوزن الإمام التافلاتي، خاصة وأن روايته لهذه الحكاية تزري بالإمام، وقد رجحنا أن يكون تعرض التافلاتي للضيم والظلم وربما الفقر هو السبب وراء رغبته بمنصب الفتيا. واعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي، والتاريخي في كتابة هذا البحث، وخلص إلى نتائج كثيرة أهمها: أن القرن الثاني عشر الهجري وعلى عكس ما رسخ في الذاكرة العلمية المعاصرة كان عصر تواصل وانفتاح بين المذاهب الفقهية والمدارس الإسلامية. وأوصت الدراسة بضرورة مراجعة بعض المقولات التي اشتهرت في كتب تاريخ الفقه أو التشريع في العصر الحديث التي كشف البحث عن خلل في بعض تعميماتها مثل: دعوى شيوع التعصب المذهبي، وغياب التسامح الفكري والمذهبي في القرون المتأخرة.

الكلمات المفتاحية: التافلاتي، علماء فلسطين، أعلام بيت المقدس، الحركة العلمية، القرن الثاني عشر.

The scholarly movement in Bayt al-Maqdis in the eighteen century through the life of the Hanafi Mufti in Jerusalem al-Taflati (d. 1191 AH / 1777 AD)

ABSTRACT: *The paper sheds light on the scholarly life in the city of Bayt al-Maqdis during the Ottoman period in the 12th century AH/ 18 century CE. Exploring its dimensions in terms of fatwa, classification, education and debates; drawing attention to the links of this scholarly movement between Bayt al-Maqdis and Egypt, Bilad al-Sham, Istanbul along with the Islamic and Christian west. Additionally, the research examined the relation between the schools of jurisprudence/ fiqh on the one hand, and the relation of scholars with the rulers on the other hand. In view of the immensity of the sources on this century, due to the*

* قسم الفقه الإسلامي وأصوله، كلية الإلهيات، جامعة وان يوزنجويل، وان/ تركيا، mahmut.nafar@gmail.com

24 رواه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ***الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: صحيح البخاري***، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، مصر: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب تفسير القرآن، بَابُ قَوْلِهِ: "وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ القُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ} (هود: 102)، ج6، ص 74، رقم الحديث: (4686).

25 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، ***الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل***، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ، ج3، ص105.

26 أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي، ***البحر المديد في تفسير القرآن المجيد***، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة: الدكتور حسن عباس زكي، 1419هـ، ج3، ص447.

27 محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، ***فتحُ البيان في مقاصد القرآن***، راجعه: عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، صَيدَا – بَيروت: المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، 1412هـ - 1992م، ج8، ص308.

28 عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، ***تفسير ابن باديس (في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)***، تح. أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ - 1995م، ص125.

29 القُشيري، ***تفسير القشيري***، ج2، ص495.

30 محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، ***معاني القراءات للأزهري***، المملكة العربية السعودية: جامعة الملك سعود- مركز البحوث في كلية لآداب، ط1، 1412هـ - 1991م، ج1، ص246.

31 الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ، ***الحجة للقراء السبعة***، تح. بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي، دمشق / بيروت: دار المأمون للتراث، ط2، 1413هـ - 1993م، ج3، ص24.

32 عبد الحميد الفراهي، ***تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان***، الهند: الدائرة الحَميدية، ط1، 2008م، ص326.

33 أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي البزار، ***مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار***، تح. محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988م-2009م، ج4، ص109.

34 محمد رشيد رضا، ***تفسير المنار***، ج3، ص216.

35 بسام نادر حرار، ***زوال دولة إسرائيل 2022 نُبوءة أم صُدف رقمية***، د. ب، 2002م، ص11.

36 الشعراوي، ***تفسير الشعراوي***، ج14، ص 8366.

الهوامش

1 جمال عبد الناصر محمد عبد الله أبو خل، *فلسطين وأخبارها في الإسلام*، https://palwiki.najah.edu/index.php/فلسطين_وأخبارها_في_الإسلام

2 المصدر السابق.

3 علي أبو الحسن بن عبد الحي بن فخر الدين الندوي، ***السيرة النبوية لأبي الحسن الندوي***، دمشق: دار ابن كثير، 1425هـ، ص218-219.

4 خالد العويسي، ***شمولية بيت المقدس ونموذجها للتعددية***، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 16(1)، ص31.

5 صفي الرحمن المباركفوري، ***الرحيق المختوم***، بيروت: دار الهلال، ط1، ص128.

6 عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، ***لطائف الإشارات: تفسير القشيري***، تح. إبراهيم البسيوني، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، د.ت، ج2، ص372.

7 محمد متولي الشعراوي، ***تفسير الشعراوي – الخواطر***، مصر: مطابع أخبار اليوم، د.ت، ج5، ص3100.

8 الشعراوي، ***تفسير القشيري***، ج10، ص6193-6194.

9 الشعراوي، ***تفسير الشعراوي***، ج14، ص8368.

10 عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، ***المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز***، تح. عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، ج2، ص471.

11 محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي فخر الدين الرازي، ***مفاتيح الغيب: التفسير الكبير***، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ، ج15، ص393.

12 عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ***زاد المسير في علم التفسير***، تح. عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ، ج2، ص164.

13 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ***التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»***، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ، ج9، ص156.

14 الشعرواي، ***تفسير الشعراوي***، ج14، ص4419.

15 أحمد بن مصطفى المراغي، ***تفسير المراغي***، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، 1365هـ - 1946م، ج9، ص322.

16 محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني، ***تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)***، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج4، ص293.

17 محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي الطبري، ***جامع البيان في تأويل القرآن***، تح. أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م، ج20، ص486.

18 المراغي، ***تفسير المراغي***، ج9، ص95.

19 محمد رشيد رضا، ***تفسير المنار***، ج9، ص318 بتصرف.

20 ابن عاشور، ***التحرير والتنوير***، ج22، ص339.

21 الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، ***معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي***، تح. عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ، ج3، ص699.

22 المراغي، ***تفسير المراغي***، ج17، ص 125-126.

23 الشعراوي، ***تفسير الشعراوي***، ج16، ص 9865-9867.

6. إن قتل الـــمُصلحين والدعاة إلى الله من أعظم أسباب جلب عقاب الله، فهو عصيان لحكم الله؛ يوجب انتقامه وبطشه.
7. في نبرة تفاؤلية يبشرنا الشيخ متولي الشعراوي –رحمه الله– في تفسيره بأننا "الآن ننتظر وَعْد الله سبحانه، ونعيش على أمل أن تنصلح أحوالنا، ونعود إلى ساحة ربنا، وعندها سينجز لنا ما وعدنا من دخول المسجد الأقصى، وتكون لنا الكرّة الأخيرة عليهم، سيتحقق لنا هذا عندما ندخل معهم معركة على أسس إسلامية وإيمانية، لا على عروبة وعصبية سياسية، لتعود لنا صِفَة العباد، ونكون أَهْلاً لِنُصْرة الله تعالى، إذن: طالما أن الحق سبحانه قال: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ الآخرة...﴾ (سورة الإسراء: 7)، فهو وَعْد آتٍ لا شَكَّ فيه".[36]
8. أن المسجد الأقصى كان معياراً لإسلام أفراد الجيل الأول حينما حُولت القبلة منه إلى المسجد الحرام، فهو الآن معيار لإسلام أفراد هذا الجيل وذلك بالجهاد لتحريره وتطهيره وكامل الأرض المقدسة من دنس الصهاينة اليهود.

الخاتمة والتوصيات

في ختام هذا البحث أعرض أبرز ما توصلت إليه من نتائج:

1. تفيض آيات القرآن الكريم بالوعود الصادقة، والبشارات التي تفتح أبواب الأمل، وتطرد غبار اليأس من القلوب التي أنهكها الألم. فمكانة المسجد الأقصى في الدين الإسلامي كمكانة المسجد الحرام، فقد كان وما زال مصدر إشعاع توحيدي، يصدح بالدين الحق، ويجمع الشرائع السماوية في بوتقة واحدة توحد الله وحده. وعلى المسلمين أن يُحسنوا النظر للمسجد الأقصى وما حوله ويفقهوا بركته وقدسيته. فإن له مكانة سامية كالمسجد الحرام، وبذلك يجب أن تكون منزلتهما واحدة في قلوب ونفوس المؤمنين.
2. حدثتنا سورة الإسراء أن بني إسرائيل الذين عاثوا في الأرض فسادًا وإفسادًا سيخرجون صاغرين أذلاء، وعد من الله الذي لا يُخلف الميعاد. كما أخبرتنا أن تجمعهم في الأرض المقدسة ما هو إلا بداية النهاية، حيث يمهلهم الله تعالى ليتمكنوا ويلههم الأمل فإذا جاء أمر الله أخذهم أخذ عزيز مقتدر.
3. على الناس عمومًا وأهل الأرض المقدسة خصوصًا أن لا يقعوا تحت تأثير وضغط العدوان والطغيان، وألا يهابوا والعتو والإرهاب والوحشية الإسرائيلية، وان لا يستسلموا لدولة الاحتلال وكأنه قدر واقع، وان لا ييأسوا وهم يواجهون الإرهاب الصهيوني والقتل والأسر والتدمير الذي يرتكبه المحتل بحق الناس الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ، وأن لا يرعبهم ولا يخيفهم جبروتهم العسكري والأمني والسياسي والإعلامي وكل أنواع الإرهاب الذي يمارسونه، لإن "اسرائيل" مهما علت وتجبرت فهي الى زوال؛ لإن الغلبة والنصر في هذه المعركة هو لمحور المقاومة وللمقاومين الشرفاء، المؤمنين المخلصين الصادقين، الذين لم يتخلوا ولن يتخلوا عن القضية والأرض والمقدسات، هذا وعد إلهي لا خلف له.
4. ذكر الله تعالى في القرآن الكريم آيات كثيرة عن عاقبة الظالمين، وأن الله يعجل عقوبة الظلم في الدنيا قبل الآخرة، لأن تحريم الظُّلم مُطلق مُحكم لا يجري عليه أي استثناء، فلا يُباح الظلم أبدًا، فلا مصلحة تُبيحه، ولا ضرورة مهما بلغت تُجيزه، وكل هذه الآيات تُبشر بأن عقاب بني إسرائيل قادم لا محالة، وإن الإملاء ما هو إلا إعذار من الله تعالى لإنزال أشد أنواع العذاب بهم.
5. إن كان القرآن الكريم يُبشّر بالمستقبليات إلا أنه لا يُحدّد زمانًا تحديدًا مُضيّقًا، بل تحديدًا مُوسعًا، ولعلّ سبب ذلك كما يذكر الشيخ بسام جرار، هو "أنّ الله تعالى قد شاء أن يطلع عباده الغيب لحكمة يريدها، لتكون دليلاً على أنّ علم الله تعالى كامل، فيدرك الناسُ بعض أسرار القدر".[35]

الناس ومقتهم بدلًا من محبتهم ورضاهم؛ فقد فعلوا ما حرم ربهم عليهم من الظلم، فمقتهم الله تعالى، وغضب عليهم، وقد أخبر الله تعالى في كتابه بأنه: ﴿لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (سورة آل عمران:57).

ح- قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ**﴾ (سورة آل عمران:21-22).

في الآية الكريمة قراءتان متواترتان، ويذكر ذلك الأزهري الهروي (ت 370هـ): "قرأ حمزة وحده: (ويقاتلون) بالألف بعد القاف، وروى نُصَير عن الكسائي مثل ذلك، وسائر القراء قرأ: (وَيَقْتُلُونَ). قال أبو منصور: مَنْ قَرَأَ (وَيَقْتُلُونَ) فمعناه: أنهم يَقتُلون الذين لا يقاتلونهم. وَمَنْ قَرَأَ (يقاتلون) فمعناه: أنه يقاتلون الذين يخالفونهم في كفرهم، والمقاتلة من اثنين، والقتل من واحد، والاختيار (يقاتلون) بالألف، لأن المعنى: أنهم يقتلون من غلبوه ممن لا يوافقهم على كفرهم".[30] ومعنى القراءتين واحد هو أنهم يُحاربون الدُّعاة إلى الخير ويقتلوهم متى استطاعوا إلى ذلك سبيلًا؛ وحجتهم في ذلك هو أن "الآمرين بالقسط من الناس قد وافقوا الأنبياء في الأمر بالقسط، وكبر عليهم مقامهم وموضعهم فقتلوهم، كما قتلوا الأنبياء".[31]

ذكر الله في الآية الكريمة كبيرة قتل الصالحين من الناس، وهو إثم كبير عند الله، "فههنا بيّن بالتصريح أن قتل الصلحاء الذين يأمرون الناس بالقسط أمر عظيم عند الله، وليس كقتل أحد من الناس، فذكره بعد قتل الأنبياء، والوجه ظاهر، فإن علة هذا الإثم هو العصيان لحكم الله".[32] وقد "روي عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال: قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذابًا يوم القيامة؟ قال: رجل قتل نبيًا أو رجلًا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وقرأ هذه الآية...".[33] ويُقصد بـ(الذين يأمرون بالقسط من الناس) كما يشرح الشيخ رشيد رضا: "أي الحكماء الذين يرشدون الناس إلى العدالة العامة في كل شيء، ويجعلونها روح الفضائل وقوامها، ومرتبتهم في الهداية والإرشاد تلي مرتبة الأنبياء وأثرهم في ذلك يلي أثرهم؛ ذلك أن جميع طبقات الناس تنتفع بهدي الأنبياء، كل صنف بقدر استعداده، ... والإقدام على قتل هؤلاء دليل على غمط العقل ومقت العدل، وأقبح بذلك جرمًا وكفى به إثمًا".[34] وهذا ما يفعله الصهاينة الآن في الأرض المقدسة، فقد تسلطوا على الدُّعاة والمُصلحين بالقتل والأسر والتشريد، ونكلوا بهم أنواع العذاب، وخير مثال على ذلك استهداف قادة الجهاد ضد العدو الصهيوني في أرض بيت المقدس المحتلة، بالإضافة إلى الإبعاد وكذلك السجون التي تغص بخيرة الدعاة والمُجاهدين والصالحين المُصلحين، الذين ذاقوا ويلات العذاب، وضحوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل الله. فاستحق بني اسرائيل بذلك غضب ربهم وعقابه في الدنيا والآخرة.

قومًا آخرين﴾، هم أهلها الذين شردهم المحتل، وانتزع أرضهم وهدم منازلهم، هم عباد الله الموحدون سيعودون إليها رافعين راية التوحيد ليَعمروا الأرض بالإيمان وبطاعة الرحمن.

وهذه السُّنة في هلاك الظالمين، واستخلاف المظلومين بعدهم؛ وعد من الله تعالى أوحى به إلى رسله عليهم السلام؛ تأكيدًا على أن هذه السنة الربانية جارية في الأمم كلها، قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ. وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِن بَعْدِهِمْ﴾ (سورة إبراهيم:13-14)، كما قال تعالى في آية أخرى: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ (سورة الأعراف:137).

ج- قال تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ**﴾ (سورة هود:102).

أكدت هذه الآية الكريمة أيضًا مصير الظالمين، وأن لهم موعدًا مضروبًا، وأجلًا محتومًا، قد قدره الله تعالى، فلا يُستقدم عنه لرغبة المظلومين، ولا يُستأخر عنه لرغبة الظالمين، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ (سورة الكهف:59). وعلى المؤمن النظر إليها أنها نوازل عابرة، وجراح عارضة، وغصص بعون الله سائرة. وإذا رأى المؤمنون تكاتف القوى الظالمة مع بني إسرائيل، وتآزرها على نهب أرض المسلمين وتهويد أقصاهم؛ فليُوقنوا أنهم لن يُحققوا أهدافهم، ولن يُفلحوا في سعيهم، ولن يضروا أهل الإيمان إلا أذى؛ بل ستدور الدائرة عليهم؛ وذلك أن الله تعالى قد قضى في كتابه وسُنة الله ماضية في الظالمين بعدم الفلاح، وإذا جانبهم الفلاح أخفقوا في كل أمر يُدبرونه، وفي كل كيد يحيكونه، وشواهد التاريخ على ذلك أكثر من أن تحصى، ودلائله من الواقع كانت وما زالت على مرأى الناس ومسمعهم. قال القُشيري (ت 465هـ): "إنّ الله يمهل الظالم حينًا لكنه يأخذه أخذ قهر وانتقام، وقد حكم الله بخراب مساكن الظالمين، وقد جاء الخبر: «لو كان الظلم بيتًا في الجنة لسُلّط عليه الخراب»، فإذا ظلم العبد نفسه حرّم الله أن يقطنها التوفيق وجعلها موطن الخذلان، فإذا ظلم قلبه بالغفلة سلّط عليه الخواطر الردية التي هي وساوس الشيطان ودواعي الفجور، وعلى هذا القياس في القلة والكثرة إنّ الروح إذا خربت زايلتها الحقائق والمحابّ، واستولت عليها العلائق والمساكنات".[29]

وقد أكّدّ لنا القرآن الكريم هذا في أربعة مواضع فقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة الأنعام: 21)، وأخبر في عشرة مواضع أُخرى بأن الله تعالى: ﴿لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (سورة آل عمران:86)؛ فإذا نزع منهم الهداية والفلاح ضلوا وخسروا، وسعوا فيما يضرهم وينفع خصومهم. وسياستهم الحالية خير دليل على ذلك، سواء كانت السياسة الداخلية وما بينهم من فروق وتناحر واختلاف، أم سياستهم الخارجية وتخبطهم في قراراتهم التي تنتقل من فشل إلى فشل، فجلبت لهم سخط

كل الأمم التي عُذبت وأُهلكت عُلِّق هلاكها بظلمها، وهي أمم كثيرة كما دلت عليه الآية الكريمة، ولفظ (كم) يُستخدم للتكثير، فقد أهلك سبحانه قرىً كثيرةً جرَّاء ظلمهم، فالظلم ما هو إلا لعنة نهايتها الهلاك. والبلد الظالم أهلها لا ترى خيرًا ولا رشادًا يومًا حتى ينكشف عنها ذاك الوبال وينقشع عنها ظلام الظلم، وقد خاب من حمل ظلما! وفي الآية الكريمة تذكير من الله سبحانه للمؤمنين بأن تأخير وعيد الله بإنزال العذاب لا يقتضي إبطاله، لأن سنن الله تعالى في عباده لا تتبدل ولا تتغير، فلا يردها قوي مهما بلغت قوته، ولا تتعجل لـــمُستعجل حتى تبلغ أجلها الذي ضربه الله تعالى لها، قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾ (سورة الأحزاب:62).

لذلك ذكر الله سبحانه في الآية الكريمة الإملاء ثم الأخذ المناسب بعده وفق حكمته سبحانه ﴿وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ (سورة الحج:47)، فالإملاء لا يعني الإهمال، بل الإمهال، وهذا مصداق ما جاء في الحديث الصحيح: «إن الله ليُملي للظالم، حتى إذا أخذه، لم يُفلته».[24] وفي الآية تسلية للقلوب وجبر للخواطر بأن لا يأس من نصر الله، ولا راد لقضائه، ولا دافع لوعده، فهو آت لا محالة، قال تعالى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنعام:45).

ث- قال تعالى: **﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾** (سورة الأنبياء:11).

قال الزمخشري (ت 538هـــ) في شرح الآية الكريمة: "وَكَمْ قَصَمْنا مِنْ قَرْيَةٍ واردة عن غضب شديد، ومنادية على سخط عظيم، لأنّ القصم أفظع الكسر، وهو الكسر الذي يبين تلاؤم الأجزاء، بخلاف الفصم. وأراد بالقرية: أهلها، ولذلك وصفها بالظلم".[25] وفي تفسير بقية الآية يذكر ابن عجيبة: "وَأَنْشَأْنا أي: أحدثنا بَعْدَها أي: بعد إهلاكها قَوْمًا آخَرِينَ ليسوا منهم نسبًا ولا دينًا، ففيه تنبيه على استئصالهم وقطع دابرهم بالكلية".[26] ولكن ما الظلم المقصود، وما معناه الحقيقي، يذكر ذلك محمد صديق خان قائلا: "الظلم في الأصل وضع الشيء في غير موضعه، وهم وضعوا الكفر في موضع الإيمان."[27] واليهود قد وضعوا الكفر والفسق في المسجد الأقصى بدل الإيمان والتوحيد، ودنسوه بنجاستهم بدل الطهر والعفاف، وزينوه بخُزعبلاتهم بدل حلقات الذكر ودروس العلم.

وعند التأمل في الآيات نجد أنها تتحدث عن مرحلة العقاب بأنها كما يصفها ابن باديس: "الطور الأخير للأمم هو الذي ذكر في الآيات كثيرًا، أنه هو الطور الذي ينتشر فيه الفساد، ويعظم فيه الظلم، وينتهي فيه الإعذار للأمة، ويحل فيه أجلها، فيتزل بها ما تستحقه من هلاك أو عذاب، فكرر ذكر هذا الطور لزيادة التحذير منه، والتخويف من سوء عاقبته، والحث على تدارك الأمر فيه بالإقلاع عن الظلم والفساد".[28] وفي الآية بشارة بتحرير المسجد الأقصى وزوال المحتل عنه في قوله تعالى: ﴿وأنشأنا بعدها

ومن الآيات الدالة على تأخير العقوبة وإمهال الظالم قطعًا لعذره، وإقامةً للحجة عليه، قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ﴾ (سورة فاطر:37). أي كما يذكر البغوي: "وهم يصطرخون، يستغيثون ويصيحون فيها، وهم يفتعلون ومن الصراخ وهو الصياح يقولون: ربنا أخرجنا من النار، نعمل صالحًا غير الذي كنا نعمل في الدنيا من الشرك والسيئات، فيقول الله لهم توبيخًا أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر".[21] يعني أو لم نعمركم ونمهلكم وقتًا طويلًا كافيًا للتذكر والأوبة والرجوع إلى الله، فما لكم تطلبون اليوم فرصة جديدة للرجوع! فقال سبحانه: ﴿هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام:47)، فلا هلاك إلا بظُلم، ولا ظُلم إلا وعاقبته هلاك. وهنا بشارة أيضًا أن تأخير العقاب لا يعني عدم وقوعه، أو الرحمة والتخفيف عنهم، ولكنه لحكمة يريدها سبحانه في إمهال الظالمين وإقامة الحجة عليهم، فالعقاب آت لا محالة.

ب- وقوله تعالى: ﴿**وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾ (الحج: 48/22).

قال المراغي في شرح الآية الكريمة: "أي وكم من قرية أخرت إهلاكها مع استمرارها على ظلمها فاغترت بذلك التأخير، ثم أنزلتُ بها بأسي وشديد انتقامي، وحسابها بعدُ مدّخر ليوم الحساب حين لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. ولا يخفى ما في هذا من شديد الوعيد وعظيم التهديد".[22] إذن فالعذاب آتٍ لا محالة، ولكن كما يضيف الشعراوي: "وقد شاء الحق سبحانه أنْ يعيشَ هؤلاء في عذاب التفكير في هذا الوعيد طول عمرهم، فيُعذّبون به قبل حدوثه، إذن: لا تظن أن العذاب الذي توعّدكم به سيحدث اليوم أو غدًا، لا؛ لأن حساب الوقت مختلف، وأخْذُ الشيء يتناسب مع قوة الآخذ وقدرته وعنف الانتقام بحسب المنتقم، فإذا كان الآخذ هو الله عَزَّ وَجَلَّ، فكيف سيكون أَخْذه؟ في آية أخرى يوضح ذلك فيقول: ﴿أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (سورة القمر: 42) لا يُغَالب، ولا يمتنع منه أحد، وكلمة الأَخْذ فيها معنى الشدة والعنف والقَهْر. هذا الأجل قد يكون لمدة، ثم يقع بهم العذاب، كما حدث في الأمم السابقة التي أهلكها الله بالخسْف أو بالغرق... الخ، أما في أمة محمد ﷺ فيكون الإملاء بأحداث سطحية في الدنيا، كالذي حَلَّ بالكفار من الخِزْي والهوان والهزيمة وانكسار شوكتهم، أمّا العذاب الحقيقي فينتظرهم في الآخرة".[23] ولفظ (كأين) في الآية الكريمة يُفيد كثرة القرى التي أهلكها الله سبحانه بسبب ظلمهم وطغيانهم، وبنو إسرائيل منهم بحول الله وقوته، وسُنة الله في الظالمين مضطردة لا تتخلف، وكذلك سُنته في المظلومين المكلومين مضطردة لا تتوقف.

ت- قوله تعالى: ﴿**وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ. فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا إِلَّا أَن قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ**﴾ (سورة الأعراف:4-5).

﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الأَرْضِ أُمَمًا﴾ أي: طوائف متفرقة في أنحاء الدنيا".[16] هذه الآية حدثتنا بسُنة الله الماضية مع بني إسرائيل؛ فقد جعلهم الله قطعًا متفرقين متوزعين في مشارق الأرض ومغاربها. كما إن في الآية بشارة عظيمة بإن ما نراه في وقتنا الحاضر من اجتماعهم على الأرض المقدسة (فلسطين) زائل لا محالة، فقد قضى الله عليهم أن يعيشوا متفرقين متشتتين في الأرض، والله لا يخلف الميعاد.

6- ذكر الله تعالى في القرآن الكريم آيات كثيرة عن عاقبة الظالمين، وأن الله يعجل عقوبة الظلم في الدنيا قبل الآخرة، لأن تحريم الظلم مُطلق مُحكم لا يجري عليه أي استثناء، فلا يُباح الظلم أبدًا، فلا مصلحة تُبيحه، ولا ضرورة مهما عظمت تُرخص فيه، وإن كانت تلك الضرورة تقف عليها الحياة؛ وذلك ليُقطع الطريق على الظلمة فلا يسوغون ظلمهم، ولا يعتذرون باضطرارهم إليه، أو تحقيق المصالح به، فقد حرَّم الله الظلم على نفسه، وجعله ومحرمًا بين عباده، ومن هذه الآيات:

أ- قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾ (سورة النحل:61). وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ (فاطر:45).

هاتان الآيتان ناطقتان بعقاب الظالمين الفاسقين، ولكن له وقت مُقدر عنده سبحانه وتعالى، قال الطبري (ت 310هـ): "ولو يعاقب الله الناس ويكافئهم بما عملوا من الذنوب والمعاصي واجترحوا من الآثام ما ترك على ظهرها من دابة تدب عليها ﴿وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ يقول: ولكن يؤخر عقابهم ومؤاخذتهم بما كسبوا إلى أجل معلوم عنده، محدود لا يقصرون دونه، ولا يجاوزونه إذا بلغوه".[17] وقال المراغي (ت 1371هـ): "وقد جرت سنة الله بألا يُؤاخذ الظالم في الدنيا بكل ما يقع منه من ظلم ولو كان قليلًا في الصفة أو العدد، ولكنه يؤاخذ الأمم والشعوب في الدنيا قبل الآخرة بما يقع منها من ظلم يظهر أثره بالاستمرار عليه".[18] ويذكر الشيخ رشيد رضا في بيان ذلك: "إنما يؤاخذ الأمم والشعوب في الدنيا قبل الآخرة بالظلم والذنوب التي يظهر أثرها فيها بالإصرار والاستمرار عليها، وهو ما أفاده هنا في هؤلاء اليهود قوله تعالى: "بما كانوا يفسقون"، وأما الأمم الكبيرة فهي التي تصدق عليها سنن الله في عقاب الأمم إذا غلب عليهم الفسق والظلم كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗ﴾ (سورة التوبة: 25)".[19] ففي الآيتان الكريمتان تصريح بعقاب الأمم الظالمة إذا أصروا على الفسق واستمروا عليه، وهو ما يفعله اليهود الصهاينة في فلسطين، فيُصرون على ظلم أهلها، ويستمرون في الإيذاء والعدوان، فاستحقوا بذلك عقاب الله وسخطه. وفي الآيتان الكريمتان أيضًا "تذكير لهم عن أن يغرهم تأخير المؤاخذة فيحسبوه عجزًا أو رضىً من الله بما هم فيه، فعلَّمهم أن لعذاب الله آجالًا اقتضتها حكمته، فيها رعي مصالح أمم آخرين، أو استبقاء أجيال آتين".[20]

وقد اختلف العلماء في نوع العقاب الـــمُرسل عليهم على أربعة أقوال، ذكرها ابن الجوزي (ت 597هـــ): "وفي سوء العذاب أربعة أقوال: أحدها: الجزية، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس. والثاني: المسكنة والجزية، رواه العوفي عن ابن عباس. والثالث: الخراج، رواه الضحاك عن ابن عباس، وبه قال سعيد بن جبير. والرابع: أنه القتال حتى يُسلموا، أو يُعطوا الجزية".[12] وهذه الآية ليس فيها استثناء أو تقييد، وفيها وعيد أُجري مجرى القسم؛ فكانت دلالتها على لحوق الذُّل والصغار بهم ماضٍ في الدُّنيا إلى يوم القيامة، وكانت كلمة (سوء العذاب) عامة تشمل كل أصناف العذاب من: ذل وقتل وشريد وطرد وجزية وغيرها ودخل معها كل ما يكسر شوكتهم ويُزيل ملكهم. والعذاب كله سوء فدلت (سوء العذاب) على شديده وأصعبه، ودلت الآية الكريمة أيضًا أنهم لن تدوم لهم دولة أو عز وباتصال ذلهم واستمراره، وهذه سُنَّة الله في عقاب الأمم التي تتعدى حدود الله وتخالف أوامره، وهو ما سيلحق بهم.

وقد ذيّل الله الآية الكريمة بقوله سبحانه وتعالى ﴿إن ربك لسريع العقاب﴾ وشرح ذلك ابن عاشور قائلا: أي "لهم، والسرعة تقتضي التحقق، أي أن عقابه واقع وغير متأخر. لأن التأخر تقليل في التحقيق؛ إذ التأخر استمرار العدم مدة ما، وأما قوله: وإنه لغفور رحيم فهو وعد بالإنجاء من ذلك إذا تابوا واتبعوا الإسلام، أي لغفور لمن تاب ورجع إلى الحق، وفيه إيماء إلى أن الله قد يُنفس عليهم في فترات من الزمن لأن رحمة الله سبقت غضبه".[13] وما يمتلكه اليهود اليوم من مظاهر القوة وتكاتف القوى العظمى معهم ما هو إلا نهاية التنفيس التي تسبق غضب الله وعقابه. وقد يكون معنى الإسراع هنا، كما يذكر الشعراوي، أنه سبحانه "يسرع بعقاب المفسدين والظالمين؛ لأنه غفور رحيم بالمظلومين الذين يُظلمون، إذن فسرعة عقاب الظّلمَة رحمة منه بالمظلومين".[14] وهو ما نرجوه من الله سبحانه بتعجيل العقاب لهم، وإنزال أشد أنواع العذاب بهم، والنصر لإخواننا أهل فلسطين رحمة منه سبحانه اللطيف بعباده، البصير بحالهم وما يتجرعونه من آلام، فهو يُمهل ولا يُهمل.

5- وقوله تعالى: ﴿وقطّعناهم في الأرض أممًا منهم الصالحون ومنهم دون ذلك﴾ (سورة الأعراف: 168). يوضح الله تعالى صنف من أصناف ما قضاه عليهم من ذُل ومهانة، فقد ذكر المراغي في تفسيره لهذه الآية: "بين تعالى كيف كان بدء إذلال اليهود بإزالة وحدتهم، وتمزيق جامعتهم فقال: ﴿وقطعناهم في الأرض أممًا﴾ أي: وفرقناهم في الأرض حال كونهم أممًا بالتقدير، أو صيرناهم أممًا متقطعة، بعد أن كانوا أمة متحدة منهم الصالحون ومنهم دون ذلك ومنها ناس دون وصف الصلاح لم يبلغوه، إلى غير ذلك مما هو شأن الأمم الفاسدة في كل عصر، تفسد بالتدريج لا دفعة واحدة".[15] أما لفظ ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ﴾ فيذكر الشيخ رشيد رضا أن معناه: "جعلناهم قطعًا متفرقين في أرض الله لا تكاد تجد أرضًا إلا وفيها شِرذِمَةٌ منهم. أجرى الله العادة بتفريقه اليهود في أقطار الدنيا لحكمة يعلمها هو (جلّ وعلا)؛ ولذا قال:

(سورة الإسراء:5) يلفتنا سبحانه إلى أن هذه الضربة لا تكون وهم مُفرّقون مُبعْثرون في كل أنحاء العالم، فلن نحارب في العالم كلِّه، ولن نرسل عليهم كتيبة إلى كل بلد لهم فيها حارة أو حي، فكيف لنا أن نتتبعهم وهم مبعثرون، في كل بلد شِرْذمة منهم؟ إذن: ففكرة التجمُّع والوطن القومي التي نادى بها بلفور وأيَّدتْها الدول الكبرى المساندة لليهود والمعادية للإسلام، هذه الفكرة في الحقيقة تمثل خدمة لقضية الإسلام، وتُسهِّل علينا تتبعهم وتُمكّننا من القضاء عليهم؛ لذلك يقول تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ الآخرة جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾ (سورة الإسراء:104)".[9] وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (سورة البقرة: 216).

إن آيات سورة الإسراء فيها تصريح على نهاية بني اسرائيل، ونهايتهم تكون في بيت المقدس بإذن الله. وهذا ما نشاهده اليوم بأم أعيننا، بأن إفسادهم يزيد إلى حد أنهم يقتلون الكثير من أبناء المسلمين، ويأسرون منهم الكثير أيضًا، ولكنهم لم يستطعوا أن يحققوا أي نصر﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الأَدْبَارَ ثُمَّ لا يُنْصَرُونَ﴾ (سورة آل عمران:111). ففي كل مرة يتوغلون بآلتهم الحربية الجبارة في عمق الأراضي التي يسكنها أهلها من المسلمين الفلسطينيين، فيقتلون منهم الكثير، ويُخربون بيوتهم ومزارعهم، ولكنهم يعودون خائبين مهزومين بفضل الله ومنّه، وإن عدتم عدنا، وكان وعد الله مفعولاً.

3- ويقول الله تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (سورة الأعراف:167). في الآية مُبشر عظيم من مبشرات ضمور بني إسرائيل، وزوال ملكهم، وتجرعهم أصناف العذاب والذل والهوان، وهَذِهِ الآية فيها بَيَانٌ لِجَرَيَانِ سُنَّةِ اللهِ الْعَامَّةِ فِي عِقَابِ الْأُمَمِ، وَانْطِباقِها على الْيَهُودِ عامَّةً، قال القاضي أبو محمد (ت 542هـ): "والصحيح أنها عامة في كل من حال اليهود معه هذه الحال، وَيَسُومُهُمْ معناه يكلفهم ويحملهم، وسُوءَ الْعَذابِ الظاهر منه الجزية والإذلال، وقد حتم الله عليهم هذا وحط مُلكهم فليس في الأرض راية ليهودي، وقال ابن المسيب: فيستحب أن تتعب اليهود في الجزية، ثم حسن في آخر هذه الآية لتضمنها الإيقاع بهم والوعيد أن ينبه على سرعة عقاب الله ويخوف بذلك تخويفًا عامًا لجميع الناس، ثم رجى ذلك لطفًا منه تبارك وتعالى".[10] والسُّنة الربانية السماوية ماضية بعقاب الظالمين كما يذكر الرازي (ت 606هـ): "اعلم أنه تعالى لما شرح هاهنا بعض مصالح أعمال اليهود وقبائح أفعالهم ذكر في هذه الآية أنه تعالى حكم عليهم بالذل والصغار إلى يوم القيامة، قال سيبويه: أذن أعلم، وقوله تعالى: "إلى يوم القيامة" فهذا تنصيص على أن ذلك العذاب ممدود إلى يوم القيامة وذلك يقتضي أن ذلك العذاب إنما يحصل في الدنيا".[11]

فعلًا إلى رسول الله ﷺ، ويجمع له مركزي الدعوة الإبراهيمية كليهما، فقد آن أوان انتقال القيادة الروحية من أمة إلى أمة، من أمة ملأت تاريخها بالغدر والخيانة والإثم والعدوان، إلى أمة تتدفق بالبرّ والخيرات، ولا يزال رسولها يتمتع بوحي القرآن الذي يهدي للتي هي أقوم".[5] ولأن المسجد الأقصى مركز عبادة خالص لله وحده، سوف يتولى حمايته أتباع محمد ﷺ.

2- يقول تعالى: ﴿**وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا**﴾ (سورة الإسراء:104). في هذه الآية بشارة بتحقق وعد الله، فقد شتت الله بني إسرائيل من بعد موسى في الأرض، وبعد قرون مرت مَكّنهم الله في الأرض المقدسة، و"استوصى بهم شكر نعمته، وعرّفهم أنهم إن سلكوا في العصيان مسلك من تقدّمهم ذاقوا من العقوبة مثل عقوبتهم".[6] وهم باستيطانهم الأرض المقدسة –ديار أهل فلسطين– سلبوا خيراتهم، وعاثوا في الأرض فسادًا وإفسادًا، وبذلك حق عليهم غضب الله ولعنته. وقد شرحت لنا الآية الكريمة كيفية انتقام الله تعالى منهم، ويذكر الشيخ الشعراوي: فـ"حين يأتي بهم الحق في الجولة الآخرة سيأتون لفيفًا أي مجتمعين؛ لأن الأُمّة المؤمنة حين يقوّيها الله لتضرب على هؤلاء القوم ضربة لا بد أن يكونوا مُجتمعين. وكأن الله قد أراد أن يكون هذا «الوطن القومي» حتى يتجمعوا فيه وبعد ذلك يرسل الضربة عليهم لأنه جاء بهم لفيفًا؛ لذلك لا نحزن لأنه قد صار لهم وطن، فقد جاء بهم لفيفًا".[7] و"المجيء بهم لفيفًا إنما يعني أن يجمعهم في وطن قومي لتأتي لهم الضربة القاصمة التي ذكرها الحق سبحانه في قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ الآخرة لِيَسُوءُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ المسجد كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيراً﴾ (الإسراء:7) لأننا لن نستطيع أن نحاربهم في كل بلد من البلاد التي قطّعهم الله فيها، لكنهم حين يجتمعون في مكان واحد، إنما يُسهل أن ينزل عليهم قضاء الله".[8]

وهنا رسمت لنا الآية الكريمة مشهد تجمع اليهود على هذه الأرض المقدسة، وتكالبهم عليها من كل حدب وصوب، وسُكنى هذه الأرض وكأنها صارت أرضهم الأم، وتطاولهم فيها بالبناء والعمران، وهذا كله من علامات نهاية دولة "إسرائيل". لأن من سنن الله تعالى في عباده سوق الظالمين إلى مهالكهم، وإيباقهم بما كسبت أيديهم، فالعدد الأكبر من يهود العالم في فلسطين السليبة، حيث وفد إلى فلسطين أكثر من مليون يهودي روسي في ظرف عقدٍ واحد "عقد التسعينات"، فهذا من المؤشرات الإيجابية وإن كان يبدو في ظاهره سلبيًا؛ لأنّه يزيد اليهود عددًا وقوّةً، ولعلّ الآية الكريمة تشير إلى ذلك، ثم إذا جاء وعد الحق سبحانه وتعالى دمرهم من حيث لا يحتسبون. ويفصل في ذلك الشيخ الشعراوي قائلا: "وقد يرى البعض أن في قيام دولة إسرائيل وتجمّع اليهود بها نكاية في الإسلام والمسلمين، ولكن الحقيقة غير هذا، فالحق سبحانه وتعالى حين يريد أن نضربهم الضربة الإيمانية من جنود موصوفين بأنهم: ﴿عِبَاداً لَّنَآ﴾

ﷺ إليها معنى كبير من معاني اكتمال النبوة، وتشريف عظيم للنبي ﷺ الذي لم يطأ ثراها من قبل، وتشريف لهذه الأرض المباركة بزيارة خاتم المرسلين لها؛ فهذه الأرض شهدت نبوات توحيدية كثيرة، وإسراء النبي ﷺ لها يعني أنّ الإسلام بوجهه القرآني جاء لينسخ ما قبله ويضمه في بوتقته، ففي المسجد الأقصى جمع الله سبحانه لرسوله الأنبياء من قبله فأمهم في الصلاة، دلالة على استمرار رسالة التوحيد التي جاء بها الأنبياء، وعلى انتقال الإمامة والريادة وأعباء الرسالة إلى الأمة الإسلامية. فالنبي محمد ﷺ بعث للناس كافة وعلى جميع الشعوب أنْ تنضوي تحت لوائه الشمولي، فهو دين الأنبياء جميعًا والنبي محمد ﷺ أولى بأخوته من الأنبياء من سائر البشر.

فبيت المقدس مهد الأنبياء فعلى أرضها هاجر إبراهيم ولوط عليهم السلام وعاشوا بها، وكذلك عاش على أرضها المقدسة إسماعيل، وإسحاق ويعقوب ويوسف، وداود وسليمان وصالح وزكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ممن ورد ذكرهم في القرآن الكريم. فهي إذًا منارة ضياء توحيدي نبوي على مر الأزمان. وقد اتفق العلماء أنّ من حكمة الإسراء تثبيت الديانة التوحيدية السماوية في الأرض المقدسة، أو إيحاء بأنّ بيت المقدس ستبقى مشعلًا للتوحيد وإنْ حل فيها من حل.

فمكانة بيت المقدس والأرض المباركة لا تقل أهمية وقدسية عن مكانة المسجد الحرام في القرآن الكريم وعند المسلمين، ولهذا السبب كان المسجدان مرتبطين بالدين الإسلامي ارتباطًا وثيقًا. ولذا فهم المسلمون عمومًا وسلفنا الصالح خصوصًا مسؤولية الدفاع عنهما، والجهاد لأجل الحفاظ على قدسيتها، حتى يرث الله الأرض وما عليها. إذن فسورة الإسراء تريد من المسلمين أن يُحسنوا النظر للمسجد الأقصى وما حوله، فهو مبارك ومقدس، وله مكانة سامية كالمسجد الحرام، وبذلك تكون مترلتهما واحدة في القلوب والنفوس.

المبحث الثاني: مُبشرات زوال بني إسرائيل وتحرير القدس في القرآن الكريم

حفل قرآننا الكريم مصدر التشريع الأول عند المسلمين بعدد من الآيات الـــمُبشرات بزوال بني إسرائيل، وبعودة المسجد الأقصى إلى أحضان المؤمنين الموحدين، وبقاءه منارة للتوحيد الخالص الحق، وبوتقة جمعت الأديان السماوية بعيدًا عن التحريف والإفساد، ومن هذه الـــمُبشرات:

1- ذكر الله سبحانه وتعالى قصة الإسراء في آية واحدة في سورة الإسراء فقط، ويشرح ذلك المباركفوري قائلا: "ثم أخذ في ذكر فضائح اليهود وجرائمهم، ثم نبههم بـــ ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ (سورة الإسراء:9)، فربما يظن القارئ أن الآيتين ليس بينهما ارتباط، والأمر ليس كذلك، فإن الله تعالى يشير بهذا الأسلوب إلى أن الإسراء إنما وقع إلى بيت المقدس؛ لأن اليهود سيعزلون عن منصب قيادة الأمة الإنسانية، لما ارتكبوا من الجرائم التي لم يبق معها مجال لبقائهم على هذا المنصب، وأن الله سينقل هذا المنصب

مُخطط البحث: قسم البحث بعد هذه الـــمُقدمة إلى مبحثين، تكلمت في المبحث الأول عن قُدسية المسجد الأقصى في القرآن الكريم، وتحدثت في المبحث الثاني عن مُبشرات زوال بني إسرائيل، وتحرير بيت المقدس في القرآن الكريم، ثم خاتمة عرضت فيها أبرز ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات.

المبحث الأول: قدسية المسجد الأقصى في القرآن الكريم

أولى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بيت المقدس عناية وحفاوة ما لم ينلْه مكانٌ آخر بعد المسجد الحرام. وسرّ ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى خصّ أماكن معينة بالتقديس والتكريم الخاص به. فالبيت الحرام وكذلك المسجد الأقصى خاصّان لله سبحانه وتعالى، "ليس لبشر حقّ الادّعاء بأنهما ملكه أو خاصيته، وقد اتضح ذلك في القرآن الكريم من خلال ربط المسجد الحرام بالمسجد الأقصى في بداية سورة الإسراء"،[1] حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الإسراء:1)؛ ويذكر في ذلك جمال أبونحل:

> وطالما أنّ القرآن الكريم كلام الله الذي أنزل على رسولنا الكريم محمد ﷺ، فإنّ ذلك يعني أنّ التقديس الإلهي للقدس يخص عقيدة التوحيد دون سواها وبشكل أخص فإنه يخص الأمة التي أنزل القرآن لها وهي أمة الإسلام. وكل مقدس إلهي اتضح أمره في القرآن الكريم هو مقدس إسلامي، يخص كل منْ آمن بأنْ لا إله إلا الله محمد رسول الله، ومن انتقص هذا التقديس فإنه ينتقص والعياذ بالله من قدسية الله وما من محب لله ورسوله إلا ويحذر أنْ يقع في هذه الحرمة الواضحة. فالقدس لله ولرسول الله ولأمة الله، فرض على المسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها.[2]

وحادثة الإسراء لم تكن مجرّد حادث فرديّ بسيط لرسول الله ﷺ رأى فيها آيات ربه الكبرى، بل وكما يذكر أبو الحسن الندوي، زيادة إلى ذلك:

> اشتملت هذه الرحلة النبوية الغيبية على معان عميقة دقيقة كثيرة، وإشارات حكيمة بعيدة المدى. فقد ضمّت قصة الإسراء، وأعلنت السّورتان الكريمتان اللّتان نزلتا في شأنه وتسمّى سورة الإسراء وسورة النجم أنّ محمداً ﷺ هو نبيّ القبلتين، وإمام المشرقين والمغربين، ووارث الأنبياء قبله، وإمام الأجيال بعده، فقد التقت في شخصه وفي إسرائه مكّة بالقدس، والبيت الحرام بالمسجد الأقصى، وصلّى الأنبياء خلفه، فكان هذا إيذاناً بعموم رسالته، وخلود إمامته وإنسانيّة تعاليمه، وصلاحيتها لاختلاف المكان والزمان.[3]

وإذا أمعنا النظر في حادثة الإسراء نرى أنّ الله سبحانه وتعالى اختار الأرض المقدسة دون سواها كي يسرى برسول الله ﷺ إليها. لأنها أرض مقدسة مباركة منذ ما قبل إبراهيم عليه السلام، بل تعود بركتها إلى بناء المسجد الأقصى كثاني مسجد وضع على الأرض مع بداية البشرية.[4] وكان لإسراء النبي

مقدمة

للمسجد الأقصى مكانة عظيمة في قلوب المسلمين، فهو مسرى نبينا محمد ﷺ، وأول القبلتين، وثالث المساجد التي تشد إليه الرحال، تهفو لزيارته النفوس، وتحن للصلاة فيه القلوب، ولكنه يئن من وطأة الاحتلال والتهويد، ويتجزع أهله صنوف العذاب والذُّل والإرهاب، ويُكابدون التشريد وتهديم منازلهم وتجريف أراضيهم وقتل أبنائهم. وقد تآمرت القوى الاستعمارية مع الصهاينة اليهود، وتكاتفوا جميعًا ضد الإسلام ومسراه، فتجمعوا في الأرض الـمُباركة، وأخذوا بأسباب القوة من العدد والعتاد، وأباحوا المُحرمات، وأفسدوا في البلاد. وبالرغم من كل هذا، تأتي البشارات الربانية بأن النصر قادم لا محالة، وتبقى آيات القرآن الكريم منار المؤمنين مهما ادلهمت بهم الخطوب، وأوجعت فيهم الكربات، فهي نور الله الباقي لا محالة. قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة التوبة:32). فما زالت آيات القرآن هي الحافز الـمُطمئن لقلوب المؤمنين الواثقين بوعد ربهم. وقد جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على الـمُبشرات الربانية بزوال دولة بني إسرائيل، وذهاب مُلكهم، ونسف جبروتهم وطغيانهم، وتحرر الأرض المباركة، وعودة أهلها إليها أعزاء لا يهابون في الله لومة لائم.

منهج البحث: اعتمدت في بحثي هذا على المناهج التالية: الاستقرائي: واتبعته في جمع الآيات القرآنية التي تحدثت عن عقاب بني إسرائيل، وعن عقاب الأمم الظالمة، ومستقبل المسجد الأقصى. والاستنباطي: حيث قمت بعد استقراء الآيات باستنباط قُدسية المسجد الأقصى ومكانته، ومُبشرات زوال بني إسرائيل، واستخلاف المؤمنين، وتطهير المسجد الأقصى. وأخيرا المنهج الوصفي: استخدمته في وصف أفعال بني إسرائيل، وما يفعلونه بالأرض المقدسة من طغيان وجبروت.

مشكلة البحث: يتجرع أهل الأرض المقدسة القتل والقمع والسجن والتعذيب، ويتساءل الكثير منهم: هل هذا قدر واقع لا مفر منه باق إلى يوم القيامة؟ أم أنه عُسر سيعقبه يُسر وبُشرى من الله تعالى، وما الدليل على ذلك؟ وهل هناك آيات قرآنية تُبشِر بتطهير المسجد الأقصى وطرد المحتل الغاصب؟

أهداف البحث: يهدف البحث للتعريف بقدسية المسجد الأقصى ومكانته عند المسلمين. واستخراج الآيات الـمُبشرات بزوال دولة بني إسرائيل، وأن عذاب الله قادم عليهم لا محالة، وعودة المسجد الأقصى إلى المؤمنين الموحدين. والتدليل من كتاب الله تعالى بعاقبة أفعالهم، وسوء مصيرهم. وكذلك تبشير المؤمنين بالسُنن الربانية أن النصر مع الصبر، وأن التمكين لهم بوعد مُن لا يُخلف الميعاد.

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2022، 22(2): 169–184
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1060827

الرؤية المستقبلية للمسجد الأقصى من منظور القرآن الكريم

إسراء محمود عيد*

ملخص: يسلط هذا البحث الضوء على منزلة المسجد الأقصى في القرآن الكريم، وما ناله من حفاوة وتكريم وتقديس، إضافة إلى مُبشرات زوال دولة بني إسرائيل، وتطهير المسجد الأقصى من دنسهم. فقد حدثتنا آياته الكريمة على أنه مركز عبادة خالص لله وحده، وسوف يتولى حمايته أتباع محمد صلى الله عليه وسلم. كما وذكرت لنا الكثير من آياته عن عاقبة بني إسرائيل، حيث يتم التمكين لهم في الأرض، وجمعهم فيها ليأخذهم الله أخذ عزيز مقتدر، وبيّنت لنا أن العقاب آت لا محالة، وله موعدًا عند الله عز وجل لن يُخلفه. فقد كتب الله على بني إسرائيل الشتات في الأرض، وحُكمه ماض إلى يوم القيامة. وساق الله لنا الكثير من الآيات التي تتحدث عن عاقبة الظالمين الفاسقين المُفسدين الذين يقتلون المُصلحين الداعين إلى الخير، فجزاؤهم في الدنيا الاستبدال، وتجرع أشد أنواع العذاب، ولهم في الآخرة عذاب النار وبئس القرار.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، المسجد الأقصى، بني إسرائيل، مُبشرات، الظلم، نهاية اسرائيل، عقاب.

The Future Vision of Al-Aqsa Mosque from the Perspective of the Holy Quran

ABSTRACT: *This research focusses on the importance of Al-Aqsa Mosque in the Holy Qur'an; the honour, and sanctification it received. In addition to the glad tidings to the dissolution of the Zionist state, and the purification of Al-Aqsa Mosque from their desecration. The Quran in its numerous verses establishes that it is a sanctified place for the worship of Allah the Almighty and once inherited by the Ummah of Prophet Muhammad, it will be their duty to protect it. Numerous Quranic verses mention the Children of Israel and the consequences of their actions, as they are empowered in the land, and gathered in it, then God will destroy them as Divine punishment is inevitable. Allah likewise mentions that he had scattered them on earth and His judgment is applicable under the Day of Resurrection. The Quran also had focused on the consequences of the actions of tyrants who cause corruption on earth, murdering those calling to good. The Quran stresses that they will receive punishment in this life through the Sunnah of Istibdāl (Divine substitution), and then in the hereafter they shall face the most severe torment in the hellfire.*

KEYWORDS: *Qur'an, Al-Aqsa Mosque, the Children of Israel, Glad tidings, injustice, End of Israel, punishment.*

* أستاذة في القراءات والتفسير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة ماردين ارتقلو، ماردين/ تركيا، israeid@artuklu.edu.tr

محتويات العدد

مقالات باللغة الانجليزية

133 - 152

أحمد دوام المطيع، خالد العويسي

إسهامات الخليفة الراشدي أبو بكر الصديق في الفتح الأول لبيت المقدس

مقالات باللغة التركية

153 - 168

عبد القادر طوران

الفروق بين احتلال بيت المقدس في القرن الحادي عشر واحتلاله في القرن العشرين وانعكاس ذلك في ايجاد حل

مقالات باللغة العربية

169 - 184

إسراء محمود عيد

الرؤية المستقبلية للمسجد الأقصى من منظور القرآن الكريم

185 - 220

محمود النفار

الحركة العلمية في بيت المقدس في القرن الثاني عشر الهجري من خلال ترجمة مفتي الحنفية في القدس محمد بن محمد التافلاتي [ت 1191هـ/1777م]

221 - 243

رنيم شعبان - سماح دويمه

الوقف وأثره في بيت المقدس في ضوء "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" لمجير الدين الحنبلي العليمي

مجلة دراسات بيت المقدس

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
السنة الثانية والعشرون، العدد الثاني، شتاء 2022

المحرر المؤسس للمجلة
أ.د. عبد الفتاح العويسي

هيئة التحرير*
أ.د. إبراهيم أوزجشار، د. خالد العويسي، د. ماهر أبو منشار، أ. د. محمد رسلان محمد نور، د. ضياء بولات، د. عائشة چگيچ، 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 برونای دار السلام- برونای)، 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 2886, Edinburgh, EH14 9DZ 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

مـجـلــه دراســـات بيت المقدس

السنة الثانية والعشرون العدد الثاني شتاء 2022

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