JOURNAL OF ISLAMICJERUSALEM STUDIES
BEYTÜLMAKDİS ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Volume 20 · No 3 (Special Edition) · 2020
Cilt 20 · Sayı 3 (Özel Sayı) · 2020

Islamicjerusalem from Artuq Bey to Salah al-Din (I)
Artuk Bey'den Selahaddin Eyyubî'ye Kudüs (I)

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

Journal of ISLAMICJERUSALEM STUDIES

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
Volume 20 · No 3 (Special Edition) · 2020
Cilt 20 · Sayı 3 (Özel Sayı) · 2020

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

Editorial Board I Editör Kurulu*
Dr. Haithem F. AL-RATROUT, Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR, Dr. Khalid EL-AWAISI, Dr. Ziya POLAT

Guest Editors I Sayı Editörü
Doç. Dr. Maşallah TURAN & Doç. Dr. Khalid EL-AWAISI

Secretariat I Sekreterya*
Reyhan Önal

Advisory Board I Danışma Kurulu*
Prof. Abd Allah AL-NIFISSI (Kuwait University, Kuwait), Prof. Abdul-Nabi ISSTAIF (Damascus University, Syria), Dr. Abdulkadir MACİT (Kocaeli University, Turkey), Prof. Abdullah EKİNCİ (Harran University, Turkey), Dr. Abdulmuttalip ARPA (Sabahattin Zaim University, Turkey), Dr. Ahmet KÜTÜK (Mardin Artuklu University, Turkey), Prof. Ali MAHAFZAH (University of Jordan, Jordan), Dr. Aminrassuyid YATIBAN (University Utara Malaysia, Malaysia), Dr. Ayhan AK (Samsun 19 Mayıs University, Turkey), Dr. Beverley MILTON-EDWARDS (Queen's University of Belfast, UK), Prof. Dr. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu University, Turkey), Dr. Bustami Mohamed KHIR (University of Birmingham, UK), Prof. Fathia EL-NABARAWY (Al-Azhar University, Egypt), Dr. Fatih TOK (Eskişehir Osmangazi University, Turkey), Dr. Feridun BİLGİN (Mardin Artuklu University, Turkey), 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), Prof. Mahmoud AL-SARTAWI (University of Jordan, Jordan), Prof. Mahmoud AYOUB (Temple University, USA), Dr. Mahmut KAYA (Harran University, Turkey), Prof. Michael DUMPER (University of Exeter, UK), Prof. Mohammad A. AL-BAKHIT (Al-Bayt University, Jordan), Dr. Mohd Roslan Bin Mohd NOR (University of Malaya, Malaysia), Prof. Muhammad AL-MAJALI (University of Jordan, Jordan), Dr. Muhammet Fatih KILIÇ (Mardin Artuklu University, Turkey), Dr. Muhammad I. SURTY (Birmingham University, UK), Prof. Mustafa GÜLER (Afyon Kocatepe University, Turkey), Raif NIJEM (Amman, Jordan), 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, Turkey), Dr. Yunus KAPLAN (Van Yüzüncü Yıl University, Turkey).
* In alphabetical order I Ada göre alfabetik sıra

Proof Reading I Tashih
Arabic I Arapça - Mustapha ELADEL · English I İngilizce - Adiba FIRMANSYAH · Turkish I Türkçe - Maşallah TURAN

Design I Tasarım A. EL-AWAISI

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

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

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

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

Journal of Islamicjerusalem Studies is an international biannual peer-reviewed journal which is published twice yearly (Summer and Winter) by the Academy for Islamicjerusalem Studies ISRA (UK) in Cooperation with Beytülmakdis Çalışmaları Vakfı (Turkey), Social Sciences University of Ankara (Turkey) and Mardin Artuklu University (Turkey). 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.

© 2020 Academy for Islamicjerusalem Studies

Contents | İçindekiler

Turkish Articles - Türkçe Makaleler

Maşallah TURAN

The Opinions of Exegetes on "al-Aqsa Mosque" in the Context of the Tafsir of verse 1 of Surah al-Isra — 297-308 — Müfessirlerin "Mescid-i Aksâ" Hakkındaki Görüşleri: İsrâ Suresi 1. Ayetin Tefsiri Bağlamında

Ahmet AKBAŞ

The Reflection of the Conquest of Bayt al-Maqdis by Salah al-Din on Quranic Exegesis — 309-318 — Beytülmakdis'in Selahaddin Eyyûbî Tarafından Fethinin Tefsirlerdeki Yansımaları

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

Al-Aqsa Mosque and Bayt Al-Maqdis in the Hadith Literature — 319-336 — Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa

Ayten BAŞABAŞ DİRİER & Cemil İNAN

The first Faculty of Medicine established by the Artuqids in Anatolia-Mardin — 337-351 — Türkiye'de İlk Tıp Fakültesi'ni Mardin'de Artuklular Kurdu

Arabic Articles - Arapça Makaleler

Abd al-Fattah EL-AWAISI

The Knowledge-based Model of Salah al-Din Al-Ayyubi to Liberate the Holy Land from the Crusader Occupation, as analytical tool to understand, interpret and direct our Contemporary Reality — 353-367 — Çağdaş Gerçekliğimizi Anlamak, Yorumlamak ve Yönlendirmek İçin Analitik Bir Araç Olarak Selahaddin Eyyubi'nin Mukaddes Diyarı Haçlı İşgalinden Kurtarmasının Bilgi Temelli Modeli

Mustafa KADAD

The Settlement of the Crusaders in Bayt Al-Maqdis and the Displacement of the Jerusalemites — 369-388 — Haçlıların Kudüs'e Yerleşmesi Ve Kudüslülerin Yerlerinden Edilmesi

Hüseyin ALİ

Mardin and its Role in Combating the Crusaders — 389-410 — Mardin ve Haçlılarla Mücadeledeki Rolü

Anass BOUSSELAM

Absent Personalities Present in the Liberation of Bayt al-Maqdis — 411-432 — Beytülmakdis'in Özgürleştirilmesinde İsimsiz Kahramanları

Ratiba BOUZIDI & Khaoul MEHENNI

The Virtuous Judge (Al-Qadi al-Fadil) Abd al-Rahim Al-Bisani: his life and Intellectual endeavours to Liberate Bayt al-Maqdis — 433-454 — Kadı Fadıl Abdurrahim Al-Bisani'in Kudüs'ü özgürleştirmeye yönelik entelektüel çabaları

M.Kamel KARABELLI

The Scholarly Life in Bayt al-Maqdis During the era of the Artuqids and the Ayyubids: Comparison and Evaluation — 455-472 — Artuklular ve Eyyubiler Döneminde Kudüs'te İlmi Hayat: Karşılaştırma ve Değerlendirme

Metin ŞERİFOĞLU

The importance of Bayt al-Maqdis in the balance of Powers in Conflicts during the Artuqid period in the "Middle East" — 473-486 — Artuklular Döneminde Ortadoğu'daki Dengeler Arasındaki Mücadelede Kudüs'ün önemi

Hasan KHATTAF

Religious Life in Turkish Mardin, from Artuq Bey to the reign of Salah al-Din (484-589 AH/ 1091-1194 CE) — 487-504 — Artuk bin Ekseb'den Selahaddin Eyyubi dönemine kadar Mardin'de Dini Hayat

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2020, 20(3): 297-308
DOI: 10.31456/beytulmakdis.808262

MÜFESSİRLERİN "MESCİD-İ AKSÂ" HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ: İSRÂ SURESİ 1. AYETİN TEFSİRİ BAĞLAMINDA

Maşallah TURAN*

ÖZ: *Beytülmakdis; binlerce yıllık tarihiyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet için kutsal olarak kabul edilen bir şehirdir. İlk kıblenin Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ olması, Hz. Muhammed'in İsrâ ve Mi'raç seyahatlerinde buraya uğraması, sahih hadislerle birlikte, Mescid-i Aksâ'nın bizzat Kur'an'da zikredilip "çevresi bereketli kılınan bir yer" olarak vasıflandırılması, burayı Müslümanlar için çok daha önemli bir hale getirmiştir. Hz. Peygamberin ifadesiyle yeryüzünde ibadet için inşa edilen ikinci kutlu mekân olan Mescid-i Aksâ ve onun vatanı olan Kudüs, günümüzde, Müslümanlar açısından kutsallığından hiç bir şey yitirmiş değildir. Ayrıca Mescid-i Aksâ ve Kudüs beraberliği yani Mescid-i Aksâ'nın Kudüs şehrinde bulunan mübarek bir mekân olduğu gerçeği, kayda değer bir muhalefetle karşılaşmadan günümüze kadar aktarılagelmiştir. Fakat son dönemlerde, Mescid-i Aksâ'nın konumu ve mahiyeti hakkında şüphe verici birtakım iddialar ortaya atılmıştır. Kimi araştırmacılar, Mescid-i Aksâ'nın gökyüzünde bulunduğunu iddia ederlerken, kimileri de Hz. Peygamber zamanında bu isimle bilinen bir ma'bed bulunmadığını, söz konusu mescidin daha sonra inşa edildiğini dolayısıyla buranın Mecid-i Aksâ olarak tanımlanan yer olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. Bazı yazarlara göre de Kur'an'da bahsedilen mescid, Mekke yakınlarındaki Ci'râne bölgesinde bulunan bir mescittir. Bu noktada, Mescid-i Aksâ'nın tarihi süreçteki varlığı ve bu varlığını korumuş olup olmadığı konusunun, tarihi verilerle ne oranda örtüştüğü meselesi önemli hale gelmektedir. Makalede, bu tür problemler, ağırlıklı olarak Artuk Bey (ö. 1091) ve Selahaddin Eyyubi'nin (ö. 1193) yaşadığı dönemlerdeki müfessirlerin eserlerinde, özellikle İsra suresi 1. ayetin tefsiri bağlamında dile getirdikleri görüşleri çerçevesinde analiz edilecektir.*

ANAHTAR KELİMELER: *Mescid-i Aksâ, Kudüs, Beytülmakdis, Müfessirler, İsra, Mi'raç.*

The Opinions of Exegetes on "al-Aqsa Mosque" in the Context of the Tafsir of verse 1 of Surah al-Isra

ABSTRACT: *Bayt al-Maqdis, with its thousands of years of history, is a blessed city that is considered holy in Judaism, Christianity and Islam. At its heart lies al-Aqsa Mosque: the first Qiblah of Muslims, the destination of Prophet Muhammad's miraculous Night Journey, a place that is referred to in*

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Mardin/Türkiye, masallahturan25@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5555-6298.

the Qur'an as being surrounded with Barakah and is mentioned in numerous authentic Ahadith. All these reasons make this a place of immense significance for Muslims. Al-Aqsa Mosque, or the second place of worship built on Earth, as the Prophet puts it, and its Holy Land, has an important place in the minds and hearts of every Muslim throughout history, with their sacred qualities remaining constant. In addition, both al-Aqsa Mosque and Jerusalem are inseparable; that is, there is a consensus that al-Aqsa Mosque is a blessed place in the city of Jerusalem and this belief has arguably remained to this day without any significant opposition. However, in recent years, some suspicious claims have been made about the location and nature of the al-Aqsa Mosque. Some researchers claim that the Masjid al-Aqsa is located in the heavens, while others claim that there was no mosque or ma'bad known by this name at the time of the Prophet, and that the mosque in question was built much later, thus it is not possible for this to be the place described as al-Masjid al-Aqsa. According to the aforementioned writers, who essentially adopt the skeptical trend initiated by the Orientalists, the mosque mentioned in the Quran is nothing but a small mosque located in Ji'ranah on the borders of the Haram of Makkah. Their arguments raise questions regarding the definition of the Quranic Masjid, the historicity of al-Aqsa Mosque, and to what extent it has preserved its existence in light of archaeological and historical data which shows that its external walls were partly destroyed before the Muslim conquest. This paper will analyse the answers to such questions in the works of the Quranic commentators who lived during the times of Artuk Bey (d. 1091) and Salah al-Din (d. 1193) in the XI and XII centuries, and in the context of the Quranic exegesis of verse 1 of Surah al-Isra.

KEYWORDS: *al-Aqsa Mosque, Jerusalem, Bayt al-Maqdis, Mufassir, Night Journey, Ascension.*

GİRİŞ

Geçmişte âlimlerimiz arasında, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs şehrinde bulunan mübarek bir mekân olduğu gerçeği, kayda değer bir muhalefetle karşılaşmamıştır (Bk., Harman, 2019: 16). Ancak son dönemlerde konu hakkında farklı görüşler dile getirilmeye başlanmıştır. Öyle ki mevzubahis farklılık, Mescid-i Aksâ'nın konumu hakkında şüphe verici birtakım iddiaların ortaya atılmasına kadar varmıştır. Sözgelimi, Şiîler ve gelinen noktada onların görüşleriyle aynı noktada duran M. Hamidullah gibi kimi araştırmacılar, Mescid-i Aksâ'nın gökyüzünde bulunduğunu iddia etmektedirler (Bk., Harman, 2019: 22; Altun, 2017: 5, dpn. 1; Yiğitoğlu, 2017: 647). Kimi yazarlar da Hz. Peygamber zamanında bu isimle bilinen bir ma'bed bulunmadığını, söz konusu mescidin çok daha sonraları inşa edildiğini dolayısıyla buranın Mecid-i Aksâ olarak tanımlanan yer olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. Esas itibariyle müsteşriklerin başlattıkları bu akımı benimseyen kimi Müslüman yazarlara göre, Kur'an'da bahsedilen mescid, Mekke yakınlarındaki Ci'rane bölgesinde bulunan bir mahalle mescidinden başkası değildir (Bk., Harman, 2019: 23-24; Altun, 2017: 5; Yiğitoğlu, 2017: 647).

Bahsedilen iddialar karşısında şu soruları sormak, konuyu etraflı bir şekilde anlamamıza olanak sağlayacaktır: Mescid-i Aksâ tanımlamasından, mutlaka etrafı duvarlarla çevrili ve üzeri kubbe ile örülü bir yapının kastedilmesi zorunlu mudur? Ya da önceleri etrafı çevrili ve üzeri örülü bir yer olmakla beraber kubbesi ve kısmen duvarları yıkılan bir mekânın ma'bed/mescid olarak varlığını korumuş olma ihtimali, ne derece makuldür ve tarihi verilerle hangi oranda örtüşmektedir? Çalışmamızda bu tür soruların cevaplarını, Artuk Bey (ö. 1091) ve Selahaddin Eyyubi'nin (ö. 1193) yaşadığı dönemlerde yani miladi XI ve XII. asırlarda yaşayan ve onlarla yaşadığı dönemleri bir oranda kesişen müfessirlerin eserlerinde, özellikle İsra suresi 1. ayetin tefsiri bağlamında dile getirdikleri görüşleri çerçevesinde analiz etmeye çalışacağız.

Bu kabilden olmak üzere özellikle Abdulcebbâr bin Ahmed, Ahmed bin Muhammed Sa'lebî, Ali bin Ahmed Vahidî, Beğavi, Zemahşerî, Nesefî, Rağıb İsfehanî, Ebubekir İbn'ul Arabî ve İbn Atiyye gibi yaşamının bir kesiti aynı çağlara denk gelen müfessirlerin, Mescid-i Aksâ hakkında verdikleri bilgilere göz atacağız. Elde ettiğimiz bilgileri, diğer bazı müfessirlerin de görüşleri doğrultusunda analiz süzgecinden geçirip değerlendirme yoluna gideceğiz. Zira sözü edilen bilgilerin analizinden, günümüzdeki farklı görüşler arasından doğru olana ulaştırma anlamında önemli bir katkı elde edileceği kuşkusuzdur.

MÜFESSİRLERİN MESCİD-İ AKSÂ'YA YÖNELİK VERDİKLERİ BİLGİLER

İsimlerini zikrettiğimiz listede ilk sırada yer verdiğimiz ve kelamcı yönüyle meşhur olan Abdulcebbar bin Ahmed (ö. 415/1025), kelam metoduna uygun olarak yazdığı tefsirinde, İsrâ suresinin hemen başında şu açıklamalara yer vermektedir: "Soru: *'Kulunu bir gece Mescidi Haram'dan, kendisine bir kısım ayetlerimizi göstermek için, çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksâ'ya (Kudüs'e) götüren Allah'ın şanı yücedir. Doğrusu O, işitir ve görür.'* ayet-i kerimesi hakkında, nasıl kısa bir zaman zarfında böyle uzun bir mesafe gidilebilir, bunun ne yararı vardır, hâlbuki Yüce Allah böyle bir mesafeyi aldırmadan da ona ayetlerini gösterebilirdi, şayet bununla rivayette geldiği şekliyle oradan göğe yükseldiği kastediliyorsa, bunun bulunduğu şehirden olması da pekâlâ mümkündü denecek olursa buna cevabımız şudur: Bu olay Hz. Peygamberin mucizelerinden biridir. Bunun kısa bir zaman zarfında meydana gelmiş olmasını yadırgamıyoruz. Nitekim benzer şekilde Yüce Allah, rüzgârı da Hz. Süleyman'ın bir mucizesi kılmıştır: *'Süleyman'ın emrine de, sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay(lık yol) olan rüzgârı verdik.' (34 Sebe', 12)* Beytülmakdis'te bulunan ayetleri kendisine göstermesi yararlı olunca, onu oraya mutlaka yolculuğa çıkarması gerekirdi..." (Abdulcebbâr b. Ahmed, tsz: 225) Aktardığımız metin dikkatli bir şekilde okunduğunda, Abdulcebbâr'ın Mescid-i Aksâ'yı, Beytülmakdis olarak tefsir ettiği görülebilmektedir.

Râğıb İsfehânî (425/1033),[1] konumuzla ilgisi bulunan şu bilgilere, *Müfredât* isimli eserinde yer vermektedir: "*Şüphesiz mescidler, Allah'ındır. (72 Cin, 18)* ayeti için denildi ki, (mescidler ile) yeryüzü kastedilmiştir. Zira hadiste geçtiği üzere yeryüzünün tamamı hem mescid kılınmıştır, hem de temiz kabul edilmiştir."

(Râğıb, tsz: 224) Burada mescid kavramının dört tarafı duvarla örülü bir yerle sınırlandırılamayacak şekilde, geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu öne çıkmaktadır. Başka bir yerde ise Mescid-i Aksâ ile doğrudan ilgili olan şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Mescid-i Aksâ sözüyle Beytülmakdis kastedilmektedir. (Yüce Allah'ın) Onu 'Aksâ/En uzak' diye isimlendirmesi, ayete muhatap olan Hz. Peygamber ve ashabının bulundukları yerin (Mekke'nin), oraya uzak olması itibariyledir (Râğıb, tsz: 405).

Ahmed bin Muhammed Sa'lebî (ö. 427/1035) de şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Mescid-i Aksâ ile kastedilen, Beytülmakdis'tir. 'Aksâ/En uzak' diye isimlendirilmiştir, çünkü ziyaret edil(mesi isten)en mescidlerin en uzak olanıdır. O mescit ki çevresini su ve nehirlerle, ağaç ve meyvelerle bereketli kıldık. Mücahid der ki, Mescid-i Aksâ 'mübarek' diye isimlendirilmiştir çünkü o peygamberlerin memleketidir, melekler ve vahiy oraya inmiştir, yanısıra o kayalıktır, kıyamet günü de insanlar oradan diriltileceklerdir." (Sa'lebî, 1422/2002: VI, 55)… "Mescid-i Aksâ, zeytini bol olan bir yerdir" (Sa'lebî, 1422/2002: X, 239). Bu alıntıda da Mescid-i Aksâ ile kastedilen yerin Beytülmakdis olduğu dile getirilmekte, yanısıra o bölgenin maddî ve manevî yönden sahip kılındığı bereketlere dikkat çekilmektedir.

Maverdî (ö. 450/1058), şu açıklamayı yapmaktadır: "Mescid-i Aksâ'dan kasıt, Beytülmakdis'tir. O, Hz. Davud'un oğlu Süleyman Peygamberin -Allah'ın selamı ikisinin de üzerine olsun- mescididir. Aksâ/en uzak denmesi, onunla Mescid-i Haram arasındaki uzaklık sebebiyledir. Yüce Allah, daha sonra (ayette) 'çevresini bereketli kıldığımız yer' demektedir, bunda iki görüş vardır. Birincisi; meyvelerle ve nehirleri akıtmakla bereketli kılmaktır. İkincisi; çevresinde yaşamış peygamberler ve sâlih insanlarla onu bereketli kılmıştır ki bu sebeple onu mukaddes kılmıştır" (Maverdî, tsz: III, 226). Maverdî de kendisinden önceki iki müfessir gibi ayetin metninde geçen Mescid-i Aksâ'yı Beytülmakdis olarak tefsir etmektedir. Ancak o ilave olarak, Beytülmakdis'in Hz. Süleyman tarafından yapılan mescid olduğu bilgisine açık bir şekilde yer vermektedir.[2]

Müfessir Vâhidî (ö. 468/1076), şu bilgilere yer vermektedir: "(Sahabî) Hz. Peygambere dedim ki –ey Allah'ın Resulü, yeryüzünde yapılan ilk mescid hangisidir? Mescid-i Haram'dır, dedi. -Sonraki hangisidir dedim. Mescid-i Aksâ'dır dedi. –İkisinin arasında ne kadar zaman vardır, diye sordum. 40 sene dedi. Sonra, yeryüzünün tümü mesciddir, her nerede namazının vakti girerse orada namazını kıl diye buyurdu. Bu rivayeti Müslim, Ebu Kureyb'ten, o da Ebu Muaviye'den rivayet etmiştir" (Vâhidî, 1415/1994: I, 466; Buhârî, Ehâdîsü'l Enbiyâ', 40; Müslim, Mesâcid, 1, 2). Burada yer verilen rivayette, Mescid-i Haram ile Mescid-i Aksâ'nın yapılış zamanı arasında 40 sene olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu bilgiden hareketle şunu deme imkânına sahibiz: Her ne kadar Mescid-i Aksâ Hz. Süleyman zamanında dört başı mamur bir şekilde inşa edilmişse de ilk defa onun zamanında yapılmış değildir. Onun zamanından daha önceki bir çağda yapılmıştır, onun dönemindeki inşa ise önceki zamandan kalma yerde mevcut olan kalıntı ve izler gözetilerek yapılan bir inşâdır.

Vâhidî başka bir yerde ise şu bilgilere yer vermektedir: "Hasan(-ı Basrî) ve Kâtâde, ayette bizzat Mescid-i Haram'ın zikredildiği şekilde kastedildiğini söylediler. Ancak genel olarak müfessirler şöyle demişlerdir: Yüce Allah, sevgili peygamberini Ümmü Hânî'in evinden alıp gece yolculuğuna çıkarmıştır. Ayette geçen Mescid-i Haram ile Mekke'yi kasdetmiştir, çünkü Mekke'nin tümü mescittir. Mescid-i Aksâ ile kastedilen ise Beytülmakdis'tir. Ona, Mescid-i Haram ile arasındaki mesafenin uzaklığı sebebiyle 'Aksâ/En uzak' denmiştir" (Vâhidî, 1415/1994: III, 94). Vahidî'nin buradaki yaklaşımı son derece enteresandır.[3] Çünkü o, isrâ yolculuğunun ayette geçtiği şekliyle Mescid-i Haram'dan başlamasına rağmen, rivayetlerde geçen ve müfessirlerin çoğu tarafından kabul gördüğünü söylediği Hz. Peygamberin Ebu Talib'in kızı Ümmü Hânî'in evinden alınarak gece yolculuğuna çıkarılmış olduğu bilgisini problemli görmemektedir. Zira onun bakış açısıyla Mescid-i Haram, sadece mescidin bulunduğu dar mekânla sınırlı değildir, bütün Mekke'yi kapsamaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in Mekke'nin sınırları içerisindeki herhangi bir noktadan yolculuğa çıkarılmış olması yeterlidir. Bu bakış açısı ışığında şunu söylemek mümkündür: Nasıl ki Mescid-i Haram ifadesi bütün Mekke'yi kapsıyorsa, Mescid-i Aksâ ifadesi de başta Beytülmakdis mescidi olmak üzere bütün Kudüs'ü kapsamaktadır.

Nitekim müfessir Sem'anî (ö. 489/1096) de Ebu Zerr'in Hz. Peygamber'den aktardığı rivayetten hareketle şu görüşü paylaşmaktadır: "Her nerede namaz vakti girerse, namazını kıl. Çünkü orası senin için mescittir." (Sem'anî, 1418/1997: I, 341) Burada vurgulanmak istenen şey, İslamiyet'te mescid anlayışının dört duvarla çevrili dar bir alana hapsolmadığı anlayışıdır.

Beğavî'nin (ö. 516/1122) konu hakkındaki görüşüne baktığımızda şu bilgileri görmekteyiz: "Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis kastedilmektedir. Aksâ diye isimlendirilmiştir çünkü o ziyaret edil(mesi isten)en mescidlerin en uzak olanıdır. Yine Mescid-i Haram'dan uzaklığı sebebiyle bu ismi aldığı da söylenmiştir. Çevresini bereketli kılmak ise nehirler, ağaçlar ve meyvelerle olmuştur. Mücahid der ki, bereketli toprak denmiştir, çünkü o, peygamberlerin memleketidir, meleklerin ve vahyin iniş yeridir, kıyamet günü insanlar oradan haşredileceklerdir." (Beğavî, 1420/1999: III, 105) Beğavî burada, daha önce Sa'lebî'den aktardığımız görüşlerin hemen hemen aynısını nakletmektedir. Bu nakilde de Beytülmakdis vurgusu ön plana çıkmaktadır.

Meşhur mutezilî müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirine baktığımızda, ilk defa açıkça dile getirilen bir hususla birlikte şu bilgileri elde etmekteyiz: "Denildi ki, Yüce Allah, kulu Muhammed'i Ebu Talib'in kızı Ümmü Hâni'in evinden alıp yolculuğa çıkardı. (Zira) Mescid-i Haram'dan maksât, Harem bölgesinin tümüdür, çünkü orası mescidi içine almaktadır, onunla ilişkilidir. İbn Abbas'tan şöyle nakledilmiştir: Harem bölgesinin tamamı mesciddir." (Zemahşerî, 1407: II, 647) "Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis kastedilmektedir. Çünkü o zamanlar orada herhangi bir mescid yoktu (لانه لم يكن حينئذ وراءه مسجد)". Çevresini bereketli kılma, din ve dünyanın bereketleriyledir. Çünkü orası Hz. Musa

zamanından beri peygamberlerin ibadet yeridir ve vahyin indiği mekân olmuştur. Yanısıra o, akan ırmaklarla ve meyveli ağaçlarla çevrilmiştir" (Zemahşerî, 1407: II, 648). Bu alıntılarda ilk defa yer alan bir bilgi geçmektedir ki konumuz açısından son derece kritik bir önemdedir. O bilgi ise "o zamanlar orada herhangi bir mescidin bulunmadığı" bilgisidir. Buradan şu çıkarımı yapmak rahatlıkla mümkündür: Demek ki bir yere mescid diyebilmek için oranın mutlaka dört duvarla çevrili, kapı ve penceresiyle eksiksiz bir şekilde ma'mur olma şartı yoktur. Orayı asıl mescid kılan özellik, secde edilen yer olmasıdır. Yapı/bina olmasa da o yerin özelliği ortadan kalkmamaktadır.

Ebu Bekir İbn Arabî (ö. 543/1148) ise hayatının önemli bir kesiti Kudüs ve Filistin ile kesişen bir âlimdir. Onun hakkında şu bilgilere sahibiz: "İbnü'l-Arabî, Endülüs'ten ayrıldıktan sonra bir süre Cezayir'in Bicâye (Bougie), Tunus'un Mehdiye ve Kayrevan şehirlerinde kalarak Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâzerî gibi bazı âlimlerden ders okudu. Daha sonra maceralarla dolu bir deniz yolculuğu ile Mısır'a geçti; buradaki âlimlerden fıkıh, kelâm ve hadis okudu, Şîa ve Kaderiyye mensuplarıyla tartışmalarda bulundu. O sırada Mısır'da hâkim olan Fâtımîler'in Sünnî düşünceyi baskı altında tutmaları sebebiyle burada sadece sekiz ay kalıp Kudüs'e geçti (486/1093). Selçuklu nüfuzu altında olan Kudüs'te tam bir hürriyet havası hâkimdi. İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre yüksek düzeyde dinî eğitim veren birçok ders halkasının yanında Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre eğitim veren iki Nizâmiye medresesi vardı. Burada çeşitli ders halkalarına katıldı ve yapılan münazaraları takip etti. Kelâm, usûl-i fıkıh ve hilâfiyât okudu; özellikle Ebû Bekir İbn Ebî Rendeka et-Turtûşî'den çok faydalandı. Ebû Ali Hüseyin es-Sâgânî, Ebû Saîd ez-Zencânî, Ebû Sa'd ez-Zevzenî gibi Doğu İslâm dünyasından gelmiş Hanefî fakihlerinin bakış açıları onu etkiledi. Eserlerinde sık sık burada geçen ilmî tartışmalara ve âlimlerin görüşlerine atıfta bulunmasından, Kudüs'teki ilmî atmosferin İbnü'l-Arabî'yi çok etkilediği ve burada geçirdiği üç yılı tahsil hayatının verimli dönemlerinden biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu arada Filistin ve Şam bölgesinin Akkâ, Taberiye, Askalân, Dımeşk gibi diğer ilim merkezlerini dolaştı" (Baltacı, 1999: 488). Bununla birlikte İbn Arabî, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini daha ziyade içerdiği hükümler yönüyle ele alan bir tefsir yazdığından, Mescid-i Aksâ meselesine değinmemiştir. Muhtemelen onun döneminde Mescid-i konusu bir problem olmamış, ele alınmayı gerekli kılacak bir mahiyet arz etmemiştir.

İbn Atiyye'nin (ö. 542/1147) tefsirine baktığımızda, karşımıza çıkan bilgiler şunlardır: "Mescid-i Haram ifadesine gelince, Enes b. Malik şöyle demiştir: Bizzat Kâbe ile kuşatılan mescid kastedilmektedir. Taberî de bu görüşü tercih etmektedir… Bir grup da dedi ki; Mescid-i Haram, Mekke'nin tümüdür. Bu görüşlerinde Yüce Allah'ın 'Andolsun ki sizler Mescid-i Harama gireceksiniz' (48 Fetih, 27) ayetine dayanmaktadırlar. Zira burada birinci plandaki maksât, öncelikli olarak Mekke'dir." (İbn Atiyye, 1422: III, 435) İbn Atiyye de Mescid-i Haram ile bizzat mescidin kendisinin kastedilebileceği gibi tüm Mekke'nin kastedilmiş olmasını da ihtimal dâhilinde görmektedir ve bunun verilen ayetten

anlaşılmasının mümkün olmasını yadırgamamaktadır. Burada bizim varmak istediğimiz çıkarsama ise şudur: Nasıl ki Mescid-i Haram ile tüm Mekke'nin kastedilmesi mümkün ise Mescid-i Aksâ ifadesiyle de Beytülmakdis mescidi ile beraber tüm Kudüs'ün kastedilmiş olması da aynı şekilde muhtemeldir. Nitekim bu hususa daha önce de dikkat çekmiştik.

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdu'l-Mesîr* isimli tefsirinde, konumuzla ilgili olarak şu kısa bilgiler yer almaktadır: "Mescid-i Aksâ'dan murad, Beytülmakdis'tir. Ona 'Aksâ/En uzak' denmiştir, çünkü iki mescid arasındaki mesafe uzaktır" (İbnu'l-Cevzî, 1422: III, 8).

Âlimlerimizden yapılan söz konusu nakillerden sonra müfessir Razî'nin (ö. 606/1210) şu görüşünün ne kadar yerinde olduğu daha iyi anlaşılmaktadır: "Âlimler, Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis'in kastedildiği konusunda görüş birliği içerisindedirler. 'Aksâ/En uzak' denmesinin sebebi, onunla Mescid-i Haram arasındaki mesafenin uzaklığıdır" (Razî, 1420/1999: XX, 292). Bizim de aktardığımız görüşlerde, müfessir Razî'nin buradaki değerlendirmesiyle örtüşmeyen, herhangi bir muhalif ve aykırı ses bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle, Razî'nin yaşadığı döneme kadar Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis'in kastedildiği konusunda, aykırı bir görüşe meyleden herhangi bir âlim tespit edilmemiştir.

Razî'den sonraki dönemlerde yaşamış bazı müfessirlerin görüşlerine bakacak olursak, meşhur tefsir âlimimiz Kurtubî'nin (ö. 671/1273), şu görüşe yer verdiğini görmekteyiz: "Mescid-i Aksâ denmiştir çünkü onunla Mescid-i Harâm'ın mesafesi uzaktır.[4] O, Mekke halkı için ziyareti önemsenen yeryüzündeki en uzak mescid idi" (Kurtubî, 1384/1964: X, 212). Buradaki bilgi ışığında şunu söylemek mümkündür: İslam tebliğinin ilk başlangıç yeri olan ve ilk iman meyvelerinin anavatanı olan Mekke'deki mü'minler için ziyareti önemsenen ve yeryüzündeki varlığı meşhur olan en önemli mescid, Mescid-i Haram'dan sonra Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ'dır. Orası günü geldiğinde mescid hüviyetine ve asli kimliğine mutlaka kavuşturulmalıdır.[5]

Zemahşerî'nin tefsirinden yararlandığı bilinen müfessir Beydavî (ö. 685/1286) de tefsirinde şu bilgilere yer vermektedir: "Mescid-i Aksâ, Beytülmakdis'tir. Çünkü o zamanlar orada herhangi bir mescid mevcut değildi" (Beydavî, 1418: III, 247). Kur'an'ın meseleyi bahis konusu yaptığı zamanlarda, Kudüs'te Beytülmakdis'in yerinde herhangi bir mescidin bulunmadığı fikrini, Zemahşerî'den sonra ikinci kez olarak Beydavî'den duymaktayız. O da bu konuda Zemahşerî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu görüşe, üçüncü kez olmak üzere müfessir Nesefî'nin (ö. 710/1310) tefsirinde rastlamaktayız (Bk., Nesefî, 1419/1998: II, 245).

Daha sonraki dönemlerde yaşamış bazı âlimlerin görüşlerine de burada yer vermek, konuyu tamamlayıcı bir mahiyet arz edecektir. Bu kabilden olarak ilk sırada İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) görüşlerine bir göz atalım: "Mescid-i Aksâ,

Beytülmakdis'tir ki o da İliyâ'dır. Halil İbrahim'den bu yana peygamberlerin mekânıdır" (İbn Kesîr, 1420/1999: V, 5).

Son dönem âlimlerimizden müfessir Kasımî (1332-1914) şöyle demektedir: "Mescid-i Haram'dan sözü, Mekke-i Mükerreme Mescidi'nden demektir. Bulunduğu topraklar gibi o da haram diye nitelendirilmiştir. Çünkü orada savaşmakla, avını avlamakla, ağacını ve otunu kesmekle onun kudsiyetini çiğnemek helal değildir" (Kasımî, 1418: VI, 428). "Mescid-i Aksâ ise Beytülmakdis mescididir. O, Hz. Süleyman'ın yapıtıyla bilinmekteydi. Zira Hz. Süleyman onu yapıp yükseltti. Aksâ ise 'en uzak' anlamındadır. Mekke'den uzak olması sebebiyle böyle isimlendirilmiştir" (Kasımî, 1418: VI, 428-429). Kasımî şu bilgiyi de açık bir şekilde tefsirine almıştır: "Beytülmakdis, Hz. Süleyman'ın yaptığı mesciddir" (Kasımî, 1418: VI, 429). Buradaki en dikkat çekici bilgi, Beytülmakdis'in Hz. Süleyman tarafından yapıldığı bilgisidir. Hz. Süleyman tarafından yapıldıysa, Kur'an'ın bahsettiği dönemlerde en azından kalıntı ve izlerinin mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

Yakın dönem müfessirlerimizden İbn Âşûr (1393-1973), farklı olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Mekkeliler Beytülharâm diyorlardı. Ehl-i Kitap da Beytülmakdis diyorlardı. Yüce Allah, her ikisinin asıl yapılış maksâdına insanları yönlendirip bilinçlendirmek maksâdıyla 'mescid' özelliklerine yaptığı isimlendirme ile dikkat çekmektedir. O zamanlar ilahî dinlerin en meşhur iki mescidi bunlardı (İbn Âşûr, 1984: XV, 14).

Yakın dönem müfessirlerimizden bir başkası olan Ebu Zehrâ (1394-1974) ise farklı olarak şu bilgiyi aktarmaktadır: "Mescid-i Aksâ'yı, Yakub b. İshak'ın yaptığı da söylenir. Her ne zaman yapılmış olursa olsun kutsal bir mesciddir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle demiştir: Şu üç mescide yolculuk yapılır: (1) Beytülharâm, (2) Mescidu'l-Aksâ, (3) Benim şu mescidim (Mescid-i Nebevi) (Bk., Ebu Zehra, tsz: VIII, 4319). Dikkat edilecek olursa Maverdî ve daha sonraları Kasımî, Beytülmakdis mescidinin Hz. Süleyman tarafından yapıldığı bilgisine yer vermişlerdi. Ebu Zehrâ ise İshak Peygamberin oğlu Yakub Peygamberin burayı yapmış olabileceği ihtimaline yer verir. Anlaşılan o ki Mescid-i Aksâ, Hz. Süleyman zamanından önce de mescid için ayrılan bir alandı, oraya mescid inşa edilmişti. Daha sonraları yıkılıp kullanılamaz hale gelince Hz. Süleyman zamanında yeniden inşa edilmiştir.

DEĞERLENDİRME

Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde kurulan ikinci mescid olduğu bilgisi sahih hadislerde yer almaktadır. Daha önce de yer verdiğimiz rivayetlere göre, Ebu Zer (r.a.) şöyle demiştir: "Bir gün Allah Resûlü'ne; 'Ey Allah'ın Resûlü! Yeryüzünde ilk önce hangi mescid inşa edilmiştir?' diye sordum. Resûlullah; 'Mescid-i Haram.' buyurdu. 'Sonra hangisi' diye sordum. 'Mescid-i Aksâ.' buyurdu (Buhârî, Ehâdîsü'l-Enbiyâ', 10). Ben; 'İkisi arasında kaç (yıl fark) vardır?', dedim. Bunun üzerine; 'Kırk yıl.' şeklinde karşılık verdi ve ilave etti: Nerede namaz vaktine ulaşırsan orada namazını kıl, orası mescittir" (Buhârî, 1897: Ehâdîsü'l-Enbiyâ', 10, 40; Müslim, 1998: Mesâcid, 1, 2) (Bk., Altun, 2016: 7). Bazı Kur'ân ayetlerinden anlaşıldığı

kadarıyla Mescid-i Harâm'ın te'sis tarihi, Hz. İbrahim'den çok öncedir (Âl-i İmrân 3/96; İbrahim 14/37; Hac 22/26). Hz. İbrahim ise oğlu Hz. İsmail ile birlikte daha önce var olan Beytullah'ın temellerini yükseltmiştir (Bakara 2/125-127). Ebu Zehrâ'dan yaptığımız nakle göre Mescid-i Aksâ'nın te'sis tarihi de Hz. Süleyman döneminden çok daha eskiye dayanmaktadır. Hz. Süleyman, Mescid-i Aksâ'yı yeniden inşa etmiştir, onun yaptığı te'sis olmaktan çok tecdiddir yani yenilemedir. Mescid-i Aksâ'nın inşa tarihi ile ilgili olarak nakledilen bilgilerden açıkça anlaşılıyor ki Hz. Süleyman'dan önce de sonra da Kudüs'te Beytülmakdis isminde bir mescid bulunmaktadır. Hz. Süleyman'dan sonraki dönemlerde de çeşitli yıkımlara maruz kalan Mescid-i Aksâ, Asr-ı Saadette de mahiyet, mekân ve isim itibariyle mevcudiyetini muhafaza etmiştir. Halife Hz. Ömer döneminde ise yeniden inşa edilmiştir (Bk., Altun, 2016: 8-9).

Kur'an-ı Kerim'in İsrâ gecesinde gerçekleştiğini beyan ettiği fevkalade yolculuğun Mekke'den Kudüs'e yapıldığına ve İsrâ suresi ilgili ayette zikri geçen Mescid-i Aksâ ile kastedilen mabedin Kudüs'teki Beytülmakdis olduğuna dair tefsirciler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Kudüs'teki mescid için Mescid-i Aksâ, Mescid-i Îlyâ ve Beytü'l-Makdis tabirleri kullanılmıştır. Bunun ise Kudüs'te bulunan mescid olduğu hakkında herhangi bir şüpheye yer verilmemiştir. Bu durumda Mescid-i Aksâ'yı Kudüs'ten başka bir yerde aramak anlamsızdır. Öyleyse, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın, Îlya'daki yani Kudüs'teki Beytü'l-Makdis olduğu konusunda herhangi bir aykırı görüşün kayda değer bir dayanak bulması imkân dışıdır (Bk., Altun, 2016: 15). Müfessirlerimizden aktardığımız bilgilerde, Mescid-i Aksâ'nın gökte olduğu veya Mekke yakınlarındaki Ci'râne'de bulunan bir mahalle mescidi olduğu yönünde herhangi bir bilgi kırıntısı bile mevcut değildir. Öyleyse bu tarz görüşler, müfessirlerden aktardığımız rivayetler ve bilgiler bağlamında, sağlam bir mesnede dayanmayan iddialar olmanın ötesinde bir değer taşımazlar.

Âlimlerimizden yaptığımız nakiller ışığında, Beytülmakdis'in tarihinin Dâvûd Peygamberin oğlu Hz. Süleyman'ın döneminden çok daha eski olduğunu söylememiz mümkündür. Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın daha önceki dönemlerde çeşitli yıkımlara maruz kalan Beytü'l-Makdis'in temellerini yükselttiklerini yahut tahrip olan binayı tecdid ettiklerini değerlendirmek daha isabetlidir. Hz. Süleyman'dan sonraki dönemlerde de çeşitli yıkımlara maruz kalan Mescid-i Aksâ, Hz. Ömer döneminde yeniden inşa edilmiştir. Ancak hiçbir zaman mescid olma niteliğini kaybetmemiştir (Bk., Altun, 2016: 15).

Mescid-i Aksâ olarak bilinen Süleyman Ma'bedi'nin bir başka tabirle Beytülmakdis'in yıkılması neticesinde yerine Roma'nın, Jüpiter Capitolina'ya ithaf ederek inşa ettiği pagan tapınağı Aelia Capitolina "İlyâ" mevcudiyetini devam ettirmiştir. Öyleyse M.S. 70 yılında Süleyman Ma'bedi'nin yıkılması akabinde burada herhangi bir tapınağın olmadığını söylemek, tarihi gerçekliklerle bağdaşmamaktadır. Nitekim bu bölgede Romalılar tarafından çeşitli tapınaklar yapıldığı da bir gerçektir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in İsra ve Miraç hadisesinin gerçekleştiği dönemde söz konusu mabedin yıkılmış olma ihtimali belirtilse de

(Yiğitoğlu, 2017: 649), yıkılmış olan mescidin temelleri ve kalıntıları bulunmakta, mekânı bilinmekte ve burası Beytülmakdis olarak da isimlendirilmekteydi; Hz. Ömer daha sonra Rumların İsrailoğullarına öfkelenerek mezbele haline getirdikleri bu mekânı Müslümanlarla birlikte temizlemiş, bilahare burada büyük bir mescid yaptırmıştır (Altun, 2016: 15).

Sonuç olarak; Hz. Peygamber döneminde Kudüs'te bugünkü şekliyle yer alan kubbeli bir mabedin bulunmadığını gerekçe göstererek, orada 'el-Mescidü'l-Aksâ' namında bir mescidin bulunmadığına ya da İsrâ suresinin birinci ayetinde kastedilen Mescid-i Aksâ'nın, Kudüs'teki Beytülmakdis olmadığına dair ileri sürülen görüş ve iddiaların temelsiz ve geçersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu görüş ve iddialar, konuya ilişkin ayetlerde işaret edilen anlamlara ve sahih rivayetlere uymadığı gibi tefsir kaynaklarında üzerinde ittifak edilen bilgilere de ters düşmektedir. Bu tür iddiaların, Mescidi Aksâ'nın yeri hususunda İslam dünyasında görüş birliği olmadığı gerekçesiyle, Kudüs'ü küresel bir İslam davası olmaktan çıkarmayı ve Müslümanların Mescid-i Aksâ'yla gönül bağlarını koparmayı amaçlayanların değirmenine su taşıdığını ve onların işini kolaylaştırdığını da belirtmek gerekir (Altun, 2016: 18).

SONUÇ

Geçmişte Şiîler tarafından ortaya atılan ve günümüzde bazı Müslüman müellifler tarafından da dile getirilen Mescid-i Aksâ'nın gökyüzünde bulunduğu iddiası, dayanaktan yoksun bir iddiadır. Aynı şekilde Mescid-i Aksâ'nın Mekke yakınlarında Ci'râne'de bulunan bir mahalle mescidi olduğu yönündeki iddia da delilden yoksun, tarihî verilere dayanmayan, İsrâ ve Mi'rac mucizelerini yok sayma amacına hizmet eden bir görüştür.

Bu tür görüşlerin bir anlam ifade edebilmesi için, öncelikli meselenin ait olduğu alanda ciddi birtakım bilgi ve belgelere dayanması zorunludur. Mescid-i Aksâ, upuzun insanlık tarihinin sadece bir kısmını, belli bir kesitiyle ve kimi zaman sübjektif bir şekilde kaydeden tarihe mal olmadan önce semavî dinlerin ve kutsal kitapların, dolayısıyla da Kur'an'ın ve Sahih sünnetin malıdır. Öncelikle bu alanda önemli verilere sahip olunması gerekir. Hâlbuki ne Kur'an'da, ne de sahih hadislerde Mescid-i Aksâ'nın, vahyin indiği dönemde hiçbir şekilde var olmadığı yönünde herhangi bir bilgiye sahip olunmamıştır. Esas itibariyle bu konuda, Kur'an ve sahih hadislerle sahip olduğumuz bilgileri nakzedecek, onları devre dışı bırakacak sağlam ve tartışmasız herhangi bir tarihî belge de söz konusu değildir.

Sened sistemine tabi olmayan ve kesinlik ifade etmeyen tarihî bilgiler, nakil ve aktarım yönünden çok daha sağlam olan belgeler ışığında yorumlanmalıdır. Yanısıra tarihî bilginin bazı alanlara ulaşma ve oradan sağlam ve tartışmasız bilgiler elde etme imkânı neredeyse yok gibidir. Bu çerçevede Kur'an ve Sahih sünnet ışığında ve tarihi verilerin sağduyulu bir şekilde yorumlanması çerçevesinde konuyu şu şekilde özetlemek mümkündür: Mescid-i Aksâ, Hz. Süleyman ve Hz. Yakub dönemlerinden daha da eski zamanlarda, büyük ihtimalle Hz. Âdem dönemine uzanan bir zaman diliminde, Kâbe ve Mescid-i Haram gibi

secde ve ibadet için tahsis edilen bir mekândır. O mekân üzerinde mescid olarak tabir edebileceğimiz bir yapı inşa edilmiştir. Ancak sonraları bu yapı çeşitli zamanlarda, değişik etkenler sebebiyle yıkıma maruz kalmıştır. Sonraları Hz. Yakub, Hz. Davud ve Hz. Süleyman zamanlarında yeniden inşa edilmek suretiyle tecdîd edilmiştir. Takip eden asırlarda tekrar yıkıma maruz kalmıştır. Ancak yıkıma maruz kalması orada mescid olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira mescid ismi öncelikli olarak ibadet ve secdeye tahsis edilen yer anlamındadır. Duvarlar ve kubbe ise tamamlayıcı unsurlardır. Nasıl ki şimdilerde "Kâbe veya Mescid-i Haram yıkılırsa orada bir mescid kalmamıştır, mescid olmadığı için artık namazda oraya yönelmenin bir anlamı yoktur" demek, değer verilecek bir iddia değilse; aynı şekilde mescidin ve yapının tamamen veya kısmen yıkılmış olmasını, Mescid-i Aksâ'nın varlığını ortadan kaldıran bir gerekçe olarak ileri sürmek, sağduyulu bir tutum değildir.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerîm.

Abdulcebbâr b. Ahmed (tsz). *Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿani'l-Meṭâʿin*. Beyrut: Dâru'n-Nehde el-Hedîse.

Altun, İsmail, (2017). "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var Mıydı?", *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 12/2, p. 1-22.

Baltacı, Ahmet (1999). "İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 20. Cilt, 488-491.

Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud (1417/1997) *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'an*. Tahkik: Muhammed Abdullah en-Nemir vd.: Dâru Taybe.

Beydavî, Kâdı Nâsıruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazî (2011). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebu Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ (tsz). *Zehretu't-Tefâsîr*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Harman, Ömer Faruk (2019). "İslamiyet ve Kudüs", *Milel ve Nihal,* 16, (1), doi: 10.17131/milel.584961, 9-30.

İbn Abbâs, Ebü'l-Abbâs Abdullāh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kureşî (tsz). *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsir-i İbn Abbâs*, Derleyen: Mecduddin Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed (1984) *et-Tâhir et-Tûnisî, et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el-Endelusî (1422h). *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Tahkik: Abdusselam Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (1422h). *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

İbn Kesîr, Ebu'l Fidâ İsmâil ed-Dımeşkî (1420/1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tahkîk: Samî b. Muhammed Selâme. Daru't-Taybe.

Kara, Ömer (2012). "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb El-Isfahâni", *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, Erzurum.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Şemsuddin (1384/1964). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

Kasımî Muhammed Cemaluddin (1418). *Mehâsinu't-Te'vîl*, Tahkik: Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî (1426/2005). *Tefsîru'l-Mâturîdî=Te'vîlât-u Ehli's-Sünne*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (tsz). *Tefsîru'l-Mâverdî=en-Nuket ve'l-ʿUyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (1419/1998). *Tefsîru'n-Nesefî=Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.

Râğıb el-İsfehânî (1412/1991). *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* Tahkîk: Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut Dâru'l-Kalem.

Râzî, Fahruddin er-Râzî (1420/1999). *Mefatîhu'l-Gayb=et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, et-Tebatu's-Sâlise.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî (1422/2002). *el-Keşf ve'l-Beyân ʿan Tefsîri'l-Ḳurʾân*. Beyrut:Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî.

Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (1418/1997). *Tefsîru'l-Kur'an*, Tahkik: Yasir b. İbrahim-Ğanîm b. Abbas, Riyad: Dâru'l-Vatan.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (1415). *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru'ş-Şâmiyye.

Yiğitoğlu, Mustafa (2017). "İsra ve Miraç'ta Süleyman Mâbedi ve Mescid-i Aksa'nın Varlığı Meselesi", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, Sayfa: 641-651, 2017.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (1407). *el-Keşşâf ʿan Haḳāʾiḳı Ğavâmiżi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.

SONNOTE

1 Rağıb'ın ölüm tarihi hakkındaki farklı değerlendirmeler için (bk. Kara, 2012: 107-114).

2 "Hz. Süleyman'ın inşa ettiği mabedin adı İbranice Beit ha-Mikdaş, Arapça Beytulmakdis'tir. Bu mabed, Yahudi Kutsal Kitabının naklettiğine göre, yedi yıllık bir inşaattan sonra, MÖ 960'da açılmış, MÖ 587'de Babilliler'ce yıkılmış, MÖ 515'te tekrar yapılmış, MÖ 20'lerde genişletilmiş, çevresine ihata duvarı çekilmiş, MS 70 yılında da ikinci ve son kez yıkılmıştır. İsra suresindeki 5. ayet, mabedin birinci yıkılışına, 7. ayet de ikinci yıkılışına telmih kabul edilmektedir." (Harman, 2019: 21-22).

3 Vahidî'nin tefsirinde yer verdiği bir başka enteresan bilgi de şudur: "*Kulunu, geceleyin Mescid-i Aksa'ya yürüttü* denince, insanlar bunu dillerine dolamaya başladılar. Öyle ki iman edip tasdik eden bazı kimseler dinden döndüler, bu olay sebebiyle dinden uzaklaşıp fitneye düştüler. Müşriklerden bazıları koşarak Ebu Bekir'e -Allah kendisinden razı olsun- geldiler ve dediler ki, arkadaşın konusunda ne dersin? O, geceleyin Beytülmukaddes'e götürüldüğünü iddia ediyor! Hz. Ebu Bekir dedi ki, o, bunu gerçekten söyledi mi? Evet dediler. Hz. Ebu Bekir dedi ki, eğer o, gerçekten bunu söylediyse doğru söylemiştir. Dediler ki, sen onun bir gecede Şam'a gidip sonra da sabah olmadan geri geldiğine inanıyor musun? Evet dedi, hiç şüphesiz ben onu bundan daha uzak olan bir konuda tasdik ediyorum. Ben onu, sabah-akşam gökten haber alması konusunda tasdik ediyorum. İşte bundan dolayı ona Ebu Bekir Sıddik denildi, Allah kendisinden razı olsun" (Vâhidî, 1415/1994: III, 96).

4 İbn Abbas'tan Mescid-i Aksa hakkında şu enteresan görüş nakledilmektedir: "Mescid-i Aksa, yeryüzünden en uzak, gökyüzüne en yakın mesciddir ki o da Beytülmakdis mescididir" (İbn Abbas, Tenviru'l-Mikbas: s.233).

5 İmam Mâturîdî (ö. 333/944), ayetin nazil olduğu zaman için şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Sanki o zamanlar, Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebi ve Beytülmakdis'ten başka mescid yoktu" (Mâturîdî, Te'vilât: VII, 3). Bu yorumundan anlaşılıyor ki İmam, ayetin Medine döneminde Mescid-i Nebi'nin yapılışından sonra nazil olmuş olabileceği ihtimaline yeşil ışık yakmaktadır.

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2020, 20(3): 309-318
DOI: 10.31456/beytulmakdis.808593

BEYTÜLMAKDİS'İN SELAHADDİN EYYÛBÎ TARAFINDAN FETHİNİN TEFSİRLERDEKİ YANSIMALARI[1]

Ahmet AKBAŞ*

ÖZ: *Beytülmakdis'in kalbi mesabesindeki Mescid-i Aksâ, Müslümanların ilk kıblesi olup, yeryüzündeki ikinci Mescid ve İslâm'da üç mukaddes mescitten biridir. Hz. Peygamber'in İsrâ ve Miraç mucizesinin duraklarından biri olan bu şehir, Hz. Ömer döneminde Müslümanların yönetimine girmiş, yaklaşık beş asır boyunca insanlar burada güven ve istikrar içinde yaşamış, özgürce ibadetlerini ifâ etmişlerdir. Ancak bölgedeki Müslüman yöneticilerin kendi aralarındaki çekişmelerini fırsat bilen haçlı orduları, 1099 yılında Beytülmakdis'i ele geçirmiş, tarihte benzeri az görülen bir katliam gerçekleştirmiş, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi ayırt etmeden şehirdeki nice insanı öldürmüş, mabetlerini tahrip etmişlerdir. Bu katliamın ayrıntıları, bizzat kendi tarihçileri tarafından da tarihin utanç sayfalarına kaydedilmiştir. 88 yıl süren işgal dönemi boyunca, zihni ve kalbi her daim Beytülmakdis'in kurtuluşu ile meşgul olan Müslüman liderlerden biri de Selahaddin Eyyûbî olmuştur. O, yıllar süren hazırlık döneminin ardından miladi 1187 yılında kutlu bir zaferle Beytülmakdis'i özgürlüğüne kavuşturmuştur. Onun bu zaferi, tüm İslâm âleminde büyük bir sevinçle karşılanmıştır. İslâm dünyasında bu kutlu fethin yansıdığı yerlerden birisi de fetih sonrası tarihlerde yazılan tefsirlerdir. Allah'ın kelamının daha iyi anlaşılması ve mesajlarının insanlığa ulaştırılması için gayret gösteren müfessirlerin eserlerinde de bu fethin izlerine rastlanmaktadır. Fetih yılında kırk yaşlarında olan büyük müfessir Râzî başta olmak üzere, Ebû Hayyân ve İbn Âdil, tefsirlerinde Selahaddin Eyyûbî'ye ve fethe işaret etmişlerdir. Bu makaledeki temel hedef de, bu kutlu fethin, akabindeki yıllarda telif edilmiş olan tefsirlerdeki izini sürmek, bu sevincin, müfessirlerin sözlerine nasıl yansıdığını tespit ve tahlil etmektir.*

ANAHTAR KELİMELER: *Tefsir, Kudüs, Beytülmakdis, Fetih, Selahaddin Eyyûbî.*

The Reflection of the Conquest of Bayt al-Maqdis by Salah al-Din on Quranic Exegesis

ABSTRACT: *Al-Aqsa Mosque, which lies in the heart of Bayt al-Maqdis, is the first Qiblah of Muslims, the second mosque on Earth and one of the three holy sites in Islam. Bayt al-Maqdis was one of the destinations of the miraculous Night Journey (Isra and Mi'raj) and was under Muslim rule during the reign of Caliph Umar for five centuries during which people lived in safety and stability while practicing their various religions and rituals freely. This state of affairs changed when the Crusader armies -taking advantage of differences between*

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Mardin/Türkiye, ahmetakbas101@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6939-5803.

Muslim rulers in the region- captured Bayt al-Maqdis in 1099CE. They carried out massacres, killing thousands of people in the city without distinguishing between Muslims, Christians and Jews, and destroyed many places of worship. Crusader historians, during the occupation that lasted 88 years, have recorded details of their brutal massacres and actions. Salah al-Din was one of the Muslim leaders whose mind and heart was occupied with the need for the liberation of Bayt al-Maqdis. After years of preparation, Bayt al-Maqdis was finally liberated following the triumphant victory in 1187CE and its rescue from the crusaders. This victory was met with great delight in the whole of the Muslim World. This blessed conquest was reflected in the exegesis of the Qur'an through Tafsirs which were written in the post-conquest period. Traces of this event can be found in the works of the Quranic commentators who strived for a better understanding of God's words and the transmission of His messages to humanity. The great exegesits/ mufassirs al-Razi, Abu Hayyan and Ibn Adil pointed to Salah al-Din's conquest. This article's main aim is to trace this significant event in the works of scholars of Quranic exegesis (mufassir) and to determine how it has been reflected in their writings.

KEYWORDS: *Tafsir, Jerusalem, Bayt al-Maqdis, Conquest, Salah al-Din.*

GİRİŞ

Allah'ın insanlığa son mesajı olan Kur'ân-ı Kerîm'in hayata dair yönlendirmeleri mucibince hareket eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.), İslâm'ın hâkimiyetini her alanda tesis etmek üzere Medine döneminde başlattığı fiilî mücadele halifeler döneminde de hiç durmadan devam etmiştir. Bu meyanda İsrâ ve Miraç mucizesinin duraklarından biri ve Müslümanların ilk kıblesi olan Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu mübarek Beytülmakdis toprakları da Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde fethedilmiştir. Hz. Ömer'in, tarihte yaşanan hunharca saldırılardan farklı olarak gerek insaniyet gerekse İslâmiyet'e yakışır biçimde fethedip içinde yaşayan diğer din mensuplarına emân vererek güvence altına aldığı ve eğitim amaçlı birçok sahabeyi yerleştirdiği bu şehir, asırlar boyu "Dârusselam" yani "barış ve selamet yurdu" olmaya devam etmiştir. Ancak miladi 11. asrın sonlarına doğru Müslüman yönetimlerin dağınıklığını ve kendi aralarındaki çekişmelerini fırsat bilen Avrupa ülkeleri, her taraftan Müslümanlar tarafından kıskaca alınmış olan Bizans imparatorluğunun ısrarlı yardım talepleri ve Papa'nın bu taleplere olumlu cevap vermesi neticesinde büyük ordular kurarak Müslüman beldelerine doğru Haçlı seferleri düzenlemişlerdir (Avcı, 2002, 26/327-328; Gül, 2001, 47-52; Akbaş, 2018, 1/431; Akbaş, 2017, 15).

Büyük Selçuklu Hükümdarı Melikşah'ın 1092'de ölümünden sonra başlayan taht kavgalarından, Abbâsî halifelerinin Selçuklulardan iktidarı geri almak istemelerinden, İslâm dünyasındaki ekonomik ve siyasî çalkantılardan, mezhep kavgalarından ve yerel yöneticiler arasındaki rekabetten dolayı İslâm âlemi zayıf düşmüştür. Bu durumu fırsata çevirmek isteyen ilk Haçlı birliği, 1097'de Anadolu'ya ayak basmış, kendilerini durdurmaya çalışan Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve birçok Türk beyliğine rağmen nice beldeleri Türklerden geri alarak Bizans İmparatoruna teslim etmiştir. Haçlılar daha sonra sırasıyla 1098'de Urfa ve

Antakya'yı, 1099 yılında ise Beytülmakdis'i ele geçirmiş, yaklaşık beş asır önce Hz. Ömer'in şehri fethederken gösterdiği İslami ve insani tavrın tam aksine, tarihte eşi benzeri az görülen bir katliam gerçekleştirmişlerdir. Müslüman veya Yahudi, şehirde kendilerine düşman gördükleri herkesi katletmiş, şehri kan gölüne çevirmiş, mabetleri tahrip etmişlerdir. Vahşi hayvanlarda bile eşine rastlanmayan bu hunharca katliamların ayrıntıları, bizzat onlarla beraber şehre giren kendi tarihçileri tarafından dünya tarihinin utanç sayfalarına kaydedilmiştir. Şehirde gerek Yahudi gerekse Müslümanlara ait tüm kutsalların çiğnendiği bu acı akıbet tüm İslâm dünyasını hüzne gark etmiş, bu tarihten sonra nice Müslüman yönetici, bu mukaddes toprakları Haçlı canilerinin elinden kurtarmanın yollarını aramıştır (Demirkent, 2002, 26/329-331; Gül, 2001, 53-54; Üstün, 2018, 75).

Beytülmakdis'in Haçlılarca 1099'da ele geçirilmesi ile başlayan ve 88 yıl sürecek olan işgal dönemi boyunca kalbi her daim Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ'nın özgürlüğü için çarpan Müslüman liderlerden biri de Zengi devleti yönetiminde önemli görevler ifa etmiş olan Kürt kumandan Selahaddin Eyyûbî olmuştur. Selahaddin Eyyûbî, Babası Necmeddin Eyyûb, Irak Selçuklu Devleti'nin Tikrit valisi iken 1138 yılında doğmuştur. Asıl ismi Yusuf olup Selahaddin lakabıdır. Babası daha sonraları Zengi Atabeyliği'nin Şam valisi olmuştur. Amcası Esedüddin Şirkuh da, Nureddin Mahmûd'un en önemli kumandanlarındandır. Selahaddin Eyyûbî, aileden gelen yönetim ve kumandanlık tecrübesinin de etkisiyle kendisini geliştirmiş, Zengi devlet gelenekleri içinde birçok tecrübe edinmiştir. Nureddin Mahmûd'un Haçlılara karşı düzenlediği seferlere katılmış ve çok önemli görevler ifa etmiştir (Şeşen, 2009, 36/337-339; Üstün, 2018, 79-80; İnce, 2019, 455-457).

Daha sonra, Mısır'daki Fâtimî yönetimini Müslümanlara ayak bağı olmaktan çıkarıp İslâm birliğini sağlamaya çalışan Nureddin Mahmûd Zengi'nin, Esedüddin Şirkuh komutasında 1164, 1168 ve 1169 yıllarında Mısır üzerine gönderdiği ordulardaki en etkin liderlerden biri de Selahaddin Eyyûbî olmuş, bu seferlerde birçok tecrübe kazanmıştır. Üçüncü ve son seferin ardından Zengi devletinin Mısır'daki temsilcisi olan Esedüddin Şirkuh iki ay sonra vefat edince yerine yeğeni Selahaddin Eyyûbî Mısır Fâtimî vezirliğine getirilmiştir. Burada kaldığı yıllar boyunca birçok iç isyanı bastıran ve peyderpey Fâtimî hâkimiyetini ortadan kaldıracak yöntemler uygulayan Selahaddin Eyyûbî, nihayetinde muvaffak olmuş, bundan sonraki tüm güç ve gayretini farklı bölgelerdeki haçlı birlikleriyle mücadeleye ve İslâm birliğini sağlayarak Beytülmakdis'i kurtarmaya adamıştır. Zengi hükümdarı Nureddin Mahmûd'un vefatından iki yıl sonra 1176'da resmen Eyyûbî Devleti'ni kurarak İslâm birliğini sağlamak, Beytülmakdis'i fethetmek ve haçlıları bölgeden tamamen atmak şeklinde üç ana hedef belirlemiştir. Selahaddin Eyyûbî, yıllar süren mücadelenin ve küçük-büyük birçok muharebenin ardından 4 Temmuz 1187'de haçlılara karşı Hıttîn zaferini kazanmış, kısa süre sonra da miraç gecesine denk gelen 2 Ekim 1187 tarihinde kutlu bir zaferle Beytülmakdis'i işgalcilerin elinden kurtararak özgürlüğüne kavuşturmuştur. Böylece Müslümanların gönlünde taht kurarak tarihin altın sayfalarına girmiştir (Şeşen, 1990, 427-433; Üstün, 2018, 80-84; İnce, 2019, 457-464; Yılmaz, 2004, 36).

Büyük kumandan Selahaddin'in bu kutlu zaferi tüm İslâm âlemini sevince gark etmiştir. İslâm dünyasında bu kutlu fethin yansıdığı yerlerden birisi de fetih sonrası tarihlerde yazılan tefsirlerdir. Allah'ın kelamının daha iyi anlaşılması ve mesajlarının insanlığa ulaştırılması için gayret gösteren müfessirlerin eserlerinde de bu kutlu fethin izlerine rastlanmaktadır. Zira tefsirler aynı zamanda yazıldıkları döneme ışık tutan birer tarihi vesika mahiyetindedirler. Müfessirler ayetleri tefsir ederken zaman zaman çeşitli vesilelerle yaşadıkları dönemin önemli olaylarına da işaret etmektedirler. Biz de bu çalışmada, Beytülmakdis'in Selahaddin Eyyûbî tarafından fethi akabindeki asırlarda yazılan tefsirlerde, Selahaddin Eyyûbî'ye ve Beytülmakdis'in fethine işaret eden ifadelerin tespit ve tahlilini yapmaya çalışacağız. Araştırmamızı fetih ve akabindeki yaklaşık iki asırla sınırlı tutacağımız için sonraki asırlarda telif edilmiş olan tefsirlerde Selahaddin Eyyûbî'ye ve Beytülmakdis'in fethine dair ifadeleri kapsam dışı tutacağız.

1. FETHİN, RÂZÎ'NİN TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI

Beytülmakdis'in hicri 583 miladi 1187'de Selahaddin Eyyûbî tarafından fethedilmesinden sonra tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinde konuya ilk kez işaret eden müfessir Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). İslâm âleminde yetişen büyük şahsiyetlerden biri olan ve kelâm, felsefe, tefsir ve fıkıh usulü alanlarında öne çıkan Râzî, mantık, tıp, astronomi ve matematik alanlarında da eserler telif etmiş çok yönlü bir ilim adamıdır. Onun bu çok yönlü birikiminin yansımalarını tefsir ilminin en önemli örneklerinden olan *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserinde de görmek mümkündür. Râzî'nin tefsire dair en önemli eseri olan ve *Tefsir-i Kebîr* olarak da bilinen bu kapsamlı eserin modern ilk baskısı Mısır'da 32 cilt olarak yapılmıştır (Yavuz, 1995, 12/89-94).

Râzî, 543/1149 yılında dünyaya gelmiş olması hasebiyle 40 yaşlarında Beytülmakdis'in fethedildiği dönemin şahitlerinden olmuştur. *Mefâtîhu'l-Gayb*'da, Bakara Sûresi 114. ayette zikredilen bir husus münasebetiyle Selahaddin Eyyûbî'den ve kutlu fetihten bahsetmektedir. İlgili ayet şöyledir:

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır! Aslında bunların oralara ancak korkarak girmeleri gerekir (Başka türlü girmeye hakları yoktur.) Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük azap vardır.

Bu ayette kast edilenlerin kimler olduğuna dair tefsirlerimizde birçok görüş zikredilmektedir. Ancak bir önceki ayette Yahudi ve Hristiyanların sadece kendilerini hak yolda görüp başkalarını delaletle suçlamalarından bahseden ifadelere bakıldığında öncelikle Yahudi ve Hristiyanlara telmihte bulunulduğu ve onların başka dinlerin mabetlerine yönelik saygısızlık ve saldırılarının kast edildiği görüşü daha muteber görülmektedir. Ancak ayette herhangi bir sınırlama olmadığı için birçok müfessir burada hangi din mensuplarına ait olursa olsun Allah'ın adının

anıldığı mabetlere saygısızlık ve saldırının kast edildiği, bu büyük zulmü yapanların o mabetlere saldırmak ve saygısızlık etmek şöyle dursun, korkarak girmeleri gerektiği görüşünü tercih etmişlerdir (Zemahşerî, 2009, 92-93; Karaman vd., 2007, 1/114-115). Râzî de bu ayetin tefsirinde birçok farklı görüşü dile getirmekte ancak burada sadece Hristiyanlara işaret edildiğini ve onların Beytülmakdis'e ancak korkarak girebileceklerinin kast edildiğini söyleyenlerin görüşlerinin tutarsız olduğunu belirtmektedir. Zira Râzî'ye göre ayetin böyle yorumlanması tarihî vakıalara aykırıdır. Çünkü Hristiyanlar Beytülmakdis'i işgal etmiş ve oradaki mabetlere güven içinde girmiş, korkuyla girebilenler ise ancak Müslümanlar olmuştur. Bu menfi duruma son veren kişi ise Melik Selahaddin'dir. Râzî'nin bu konudaki sözleri şöyledir:

قَالَ قَتَادَةُ وَالسُّدِّيُّ: قَوْلُهُ: إِلَّا خائفينَ بِمَعْنَى أَنَّ النَّصَارَى لَا يَدْخُلُونَ بَيْتَ الْمَقْدِسِ إِلَّا خَائِفِينَ، وَلَا يُوجَدُ فِيهِ نَصْرَانِيٌّ إِلَّا أُوجِعَ ضَرْبًا وَهَذَا التَّأْوِيلُ مَرْدُودٌ، لِأَنَّ بَيْتَ الْمَقْدِسِ بَقِيَ أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ سَنَةٍ فِي أَيْدِي النَّصَارَى بِحَيْثُ لَمْ يَتَمَكَّنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الدُّخُولِ فِيهِ إِلَّا خَائِفًا، إِلَى أَنِ اسْتَخْلَصَهُ الْمَلِكُ صَلَاحُ الدِّينِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي زَمَانِنَا.

Katâde ve Süddî, ayetteki "ancak korkarak" ifadesinin şu manaya geldiğini söylemişlerdir: "Yani Hristiyanlar, Beytülmakdis'e ancak korku içinde girebilirler. Zira orada yakalanan Hristiyan mutlaka dövülür." Bu yorum merduttur. Zira Beytülmakdis yüz yıldan fazla Hristiyanların elinde kalmış, o dönemde Müslümanlar -korkarak girme durumu hariç- oraya girme imkânı bulamamışlar, bu durum bizim zamanımızda Melik Selahaddin'in (Allah ona rahmet etsin) orayı kurtarmasına kadar devam etmiştir. (Râzî, 1420 h., 4/12).

Görüldüğü gibi Râzî, bu ayetin tefsiri münasebetiyle hem Beytülmakdis'in Hristiyanlar tarafından işgaline değinmekte hem de Selahaddin Eyyûbî'nin Beytülmakdis'i fethinden bahsetmekte ve ona dua etmektedir. Kullanmış olduğu "bizim zamanımızda" ifadesiyle de fethin, onun yaşadığı devirde gerçekleştiğine işaret etmektedir.

2. FETHİN, EBÛ HAYYÂN'IN TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Beytülmakdis'in fethinden yaklaşık olarak 70 yıl sonra 654/1256 yılında Gırnata'da doğmuş, 745/1344 yılında Kahire'de vefat etmiş olan büyük dil âlimi ve müfessirdir. Dil ağırlıklı bir eser olan tefsiri *el-Bahru'l-Muhît*, 8 cilt olarak basılmıştır (Kafes, 1994, 10/152-153).

Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*'te, Şuarâ ve Nâziât Sûrelerindeki iki ayrı ayet münasebetiyle Selahaddin Eyyûbî'den bahsetmektedir. Şuarâ Sûresi'nde Hz. Musa ile Firavun arasında geçen diyalogun yer aldığı ayetler şöyledir:

﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ¤ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ¤ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ¤ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ¤ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ¤ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ¤ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾

Firavun şöyle dedi: Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir? Musa cevap verdi: Eğer işin gerçeğini düşünüp anlayan kişiler olsanız, (itiraf edersiniz ki) O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. (Firavun) etrafında bulunanlara: (Bakın hele, şunun ne dediğini) işitiyor musunuz? dedi. Musa dedi ki: O, sizin de Rabbiniz, daha önceki atalarınızın da Rabbidir. Firavun: Size gönderilen bu elçiniz mutlaka delidir, dedi. Musa devamla şunu söyledi: Şayet aklınızı kullansanız (anlarsınız ki), O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir. Firavun: Benden başkasını tanrı edinirsen andolsun ki seni zindana atarım! dedi. (eş-Şuarâ 26/23-29).

Ebû Hayyân, burada sözleri zikredilen Firavun'un, kendi dönemindeki yaygın anlayışa göre "ilah" olarak kabul edildiğini belirtmekte ve bu hususta müfessir İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) şu sözlerini aktarmaktadır: *"Musa döneminden daha önceki firavunlar da kendilerini böyle tanrı olarak görüyorlardı. Mısır'da ve bizim diyarımızda da hâlâ bu sapkın anlayışın artıkları bulunmaktadır."* (İbn Atiyye, 1422 h., 4/229).

Ebû Hayyân, İbn Atiyye'nin bu sözlerini zikretmesinin akabinde şöyle demektedir:

يُشِيرُ إِلَى مَا أَدْرَكَهُ فِي عَصْرِهِ مِنْ مُلُوكِ الْعُبَيْدِيِّينَ الَّذِينَ كَانَ أَتْبَاعُهُمْ تَدَّعِي فِيهِمُ الْإِلَهِيَّةَ، وَأَقَامُوا مُلُوكًا بِمِصْرَ، مِنْ زَمَانِ الْمُعِزِّ إِلَى زَمَانِ الْعَاضِدِ، إِلَى أَنْ مَحَى اللَّهُ دَوْلَتَهُمْ بِظُهُورِ الْمَلِكِ النَّاصِرِ صَلَاحِ الدِّينِ يُوسُفَ بْنِ أَيُّوبَ بْنِ شَادِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَلَقَدْ كَانَتْ لَهُ مَآثِرُ فِي الْإِسْلَامِ مِنْهَا: فَتْحُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَبِلَادٍ كَثِيرَةٍ مِنْ سَوَاحِلِ الشَّامِ، كَانَ النَّصَارَى مُسْتَوْلِينَ عَلَيْهَا، فَاسْتَنْقَذَهَا مِنْهُمْ.

İbn Atiyye bu sözleriyle kendi dönemindeki Ubeydîlerin[2] meliklerine işaret etmektedir. Zira onlar meliklerine ilahlık nispet etmişlerdir. Bunlar Melik Muizz zamanından Âdıd zamanına kadar Mısır'da krallık yapmışlardır. Nihayet muzaffer Melik Selahaddin Yusuf b. Eyyûb b. Şâdi onların devletlerini yıkmıştır. Allah Teâlâ ondan razı olsun. Onun İslâm adına birçok kahramanlığı ve başarısı mevcuttur: O, daha önce Hristiyanların işgal ettiği Beytülmakdis'i ve Şam bölgesindeki sahil beldelerinin birçoğunu fethedip onların ellerinden kurtarmıştır. (Ebû Hayyân, 1420 h., 8/150).

Ebû Hayyân'ın yine firavunların ilahlık iddiası münasebetiyle Selahaddin Eyyûbî'den bahsettiği bir başka sûre de Nâziât Sûresi'dir. Tefsirini yaptığı ayetler şöyledir:

﴿فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ۝ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ۝ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ﴾

Firavun derhal (adamlarını) topladı ve (onlara) 'Ben, sizin en yüce Rabbinizim!' diye bağırdı. Allah da onu, dünya ve ahiret azabıyla cezalandırdı. (en-Nâziât 79/23-25).

Ebû Hayyân bu ayetlerin tefsirinde de İbn Atiyye'nin yukarıdakine benzer sözlerine atıfta bulunmakta, sonra ise şöyle demektedir:

وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَنَّ مَلِكَ مِصْرَ فِي زَمَانِهِ كَانَ إِسْمَاعِيلِيًّا، وَهُوَ مَذْهَبٌ يَعْتَقِدُونَ فِيهِ إِلَهِيَّةَ مُلُوكِهِمْ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ مَلَكَهَا مِنْهُمُ الْمُعِزُّ بن المنصور بن القائم بن المهدي عبيد الله، ولا هم الْعَاضِدُ وَطَهَّرَ اللَّهُ مِصْرَ مِنْ

هَذَا الْمَذْهَبِ الْمَلْعُونِ بِظُهُورِ الْمَلِكِ النَّاصِرِ صَلَاحِ الدِّينِ يُوسُفَ بْنِ أَيُّوبَ بْنِ سَادِي، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَجَزَاهُ عَنِ الْإِسْلَامِ خَيْرًا

İbn Atiyye'nin böyle demesinin sebebi kendi dönemindeki Mısır hükümdarlarının İsmailî oluşundandır. Bu mezhep mensupları, hükümdarlarını tanrı gibi görmektedirler. Onların ilk meliki Muiz b. Mansur b. Kaim b. Mehdi'dir. Daha sonra Âdıd da onlara melik olmuş, Allah Mısır'ı bu melun mezhepten muzaffer melik Selahaddin Yusuf b. Eyyûb b. Şâdi'nin eliyle kurtarıp temizlemiştir. Allah ona rahmet eylesin ve İslâm ümmeti adına en güzel şekilde mükâfatlandırsın." (Ebû Hayyân, 1420 h., 10/399).

Ebû Hayyân'ın bu iki ayet dışında Beytülmakdis'in fethinden bahsettiği bir başka yer de Rûm Sûresi'nin ilk ayetlerinin tefsiridir. Rumların galibiyet ve mağlubiyetinin zikredildiği bu ayetlerin tefsirinde kendi hocası Ebû Cafer b. Zübeyr'den naklen Ebu'l-Hakem İbn Berrecân'ın (536/1142) Beytülmakdis'in fethini yıllar öncesinden müjdelemiş olmasından bahsetmiştir. Ebû Hayyân'ın belirttiğine göre İbn Berrecân, *"Elif, lâm, mim. Rumlar, en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Hâlbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde yeneceklerdir. Enindesonunda emir Allah'ındır. O gün müminler de sevinecektir"* (er-Rûm 30/1-4) meâlindeki ayetler üzerinde yaptığı hesaplama neticesinde Beytülmakdis'in Müslümanlar tarafından fethedileceği yılı ve günü önceden bildirmiştir. Bu çıkarsamayı yaptığı zaman ise Beytülmakdis'in Haçlı işgali altında olduğu yıllardır. Nitekim İbn Berrecân, fetih öncesi yıllarda vefat etmiş olsa da Selahaddin Eyyûbî, onun belirttiği tarihte Beytülmakdis'i fethetmiştir. Hocasından naklen bu bilgileri tefsirinde veren Ebû Hayyân ayrıca şu ifadeyi de kullanmıştır:

وَكَانَ أَبُو جَعْفَرٍ يَعْتَقِدُ فِي أَبِي الْحَكَمِ هَذَا، أَنَّهُ كَانَ يَطَّلِعُ عَلَى أَشْيَاءَ مِنَ الْمُغَيَّبَاتِ يَسْتَخْرِجُهَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ.

Hocam Ebû Cafer, Ebu'l-Hakem İbn Berrecân'ın Kur'ân'dan istihraç ettiği bazı gaybî hususlara muttali olduğuna inanıyordu. (Ebû Hayyân, 1420 h., 8/374-375).

Ebû Hayyân'ın zikrettiği Endülüslü âlim ve mutasavvıf Ebu'l-Hakem İbn Berrecân'ın, ölümünden yıllar sonra gerçekleşecek olan Beytülmakdis'in fethi olayını önceden haber vermiş olması ve bu haberin, aynen dediği gibi tezahür etmesi, ondan sonraki birçok âlimin dikkatini çekmiş olan önemli bir olaydır. İbn Berrecân'ın vermiş olduğu haberin gerçekleşmesi hakkında söylenenleri ve kendisine nispet edilen tefsirin mahtût halini inceleyen Abdulmuttalip Arpa, bu konuda ayrıntılı bir makale kaleme almış, meseleyi detaylı bir şekilde incelemiş ve onun, ayetlerdeki ifadelerden hareketle nasıl bir hesap yaparak bu sonuca vardığını ortaya koymaya çalışmıştır (Arpa, 2015, 33-46). Arpa'nın naklettiğine göre İbn Berrecân'ın Rûm Sûresi'nin ilk ayetlerindeki farklı kıraatlere dair vermiş olduğu bilgilere dayanarak sarf etmiş olduğu sözlerin bir kısmı şöyledir:

"Bu farklı okumalar bir hikmete bağlıdır. Yani ayetlerden şu anlaşılır: Rumlar yenildiler, sonra yenecekler ve bu yenmelerinden sonra yenilecekler. Yani onlar yenildikleri zaman yenecekler, sonra yine yenilecekler demektir. Bu suretle Allah Teâla, takdir dairelerinin hükmünden haber vermektedir. Neticede onların iki galibiyetleri var, bizim sahabe devrinde olan galibiyetimizden başka iki

> galibiyetimiz vardır. Ashabın galibiyetinden sonra onlar tekrar bize galip geldiler. Bütün Şam şehirlerini ve Beytülmakdis'i aldılar. Bu 49 veya 50 hafta içinde gerçekleşmiştir. Sonra Müslümanlar, buraları tekrar onların ellerinden aldılar. Ermenistan sınırlarına kadar yayıldılar.14 Bunun ardından 489/1099 tarihinde Rumlar tekrar Müslümanları yenerek bütün Şam'ı ve Beytülmakdis'i yeniden ellerine geçirdiler. Bu hadise, Arap ayı hesabıyla bin aydan meydana gelen altıncı senenin çıkmasına denk geliyordu ki, 'bid'i sinîn' ayetini tasdik ediyordu. Bid'i sinîn'in altıncı günü 500 senesinin tam başlarına denk gelmektedir. Sonra 500'ün tamamı ve yedinci senenin 83 yılıyla beraber 583 yılı ortaya çıkmış olmaktadır. Şimdi biz ise, 522 (hicri) yılındayız." (Arpa, 2015, 39-40).

3. FETHİN, İBN ÂDİL'İN TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Ali b. Âdil en-Nu'mânî, hakkında detaylı bilgi bulunmayan ancak *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsiriyle bilinen 8./14. asır Hanbelî âlimlerindendir. Eldeki bazı deliller onun hicri 8. asrın sonlarında vefat ettiğine işaret etmektedir. Elimize ulaşan tek eseri kendinden önce yaşamış birçok müfessirden de istifade ederek yazmış olduğu mezkûr tefsiridir (Özel, 2016, Ek-1/583-585).

İbn Âdil, tıpkı Râzî gibi Bakara Sûresi 114. ayetin tefsirinde Selahaddin Eyyûbî'ye işaret etmiş, muhtemelen Râzî'den alıntı yaparak aynı minvalde ifadeler kullanmıştır. Müfessir, Selahaddin Eyyûbî kurtarana dek bir asırdan fazla bir müddet Müslümanların Beytülmakdis'e giremediklerinden bahsetmiş, "Allah ona rahmet etsin" diyerek Selahaddin'e dua etmiştir (İbn Âdil, 1998, 2/411).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Beytülmakdis'in Selahaddin Eyyûbî tarafından Haçlı işgalinden kurtarılmasından sonraki yaklaşık iki asır içerisinde telif edilen tefsirlerden sadece yukarıda değindiğimiz üç tefsirde bu kutlu zaferden ve fethin kumandanı Selahaddin Eyyûbî'den bahsedilmiş, bu vesile ile ona dualar edilmiştir. Daha sonraki asırlarda İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) (Bursevî, ts., 1/208, 7/6) ve İbn Acîbe (ö. 1224/1809) (İbn Acîbe, 2002, 7/230) gibi müfessirler de çeşitli vesilelerle Selahaddin Eyyûbî'den bahsetmiş, Beytülmakdis'in fethedilerek Haçlı zulmünden kurtarılışına atıfta bulunmuşlardır.

SONUÇ

İslâm'ın ilk yıllarından beri Müslümanlar, Beytülmakdis'e çok ayrı bir değer vermişlerdir. Müslümanların ilk kıblesi olan Mescid-i Aksâ, geçmiş peygamberlerin mirası, miracın ilk basamağı ve adeta göğe açılan kapıdır. Günümüzde Siyonist Yahudilerin işledikleri zulümler nedeniyle nice acı ve ıstırapların yaşandığı, Müslümanlara adeta kan kusturulduğu Beytülmakdis toprakları, tüm din mensupları için en huzurlu ve adaletli günlerini Hz. Ömer'in fethinden başlayarak Müslümanların bölgeye hâkim olduğu dönemlerde yaşayabilmiştir. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde başlayan huzur, güven ve adalet ortamı, Haçlı seferleri sonrasında 1099 yılında büyük bir katliam ve barbarlıkla son bularak bir asra yakın bir süre kesintiye uğramış, 1187'de Selahaddin Eyyûbî'nin kutlu zaferiyle Beytülmakdis tekrar huzur ve güvene kavuşmuştur.

Büyük kumandan Selahaddin'in bu kutlu zaferi tüm İslâm âleminde büyük bir sevince vesile olmuştur. İslâm dünyasında fethin yansımalarının görüldüğü yerlerden birisi de fetih sonrası yıllarda yazılan tefsirlerdir. Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve mesajlarının insanlığa ulaştırılması için çaba sarf eden müfessirlerin eserlerinde, bu kutlu fethin izlerine rastlanmaktadır. Zira tefsirler asıl yazılış gayeleri Kur'ân'ın mesajlarının açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konması olsa da aynı zamanda yazıldıkları dönemin olaylarına ışık tutan birer tarihî vesika konumundadırlar. Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde de görüldüğü gibi Beytülmakdis'in Selahaddin Eyyûbî tarafından fethedilerek 88 yıl devam eden Haçlı işgalinin sona ermiş olması çeşitli bağlamlarda bazı ayetlerin tefsirinde müfessirler tarafından dile getirilmiş, bu vesile ile Selahaddin Eyyûbî'ye dualar edilmiştir. Miladi olarak 88 yıl Haçlı işgalinde kaldığı halde bazı müfessirler "yüz yıldan fazla" ifadesini kullanmışlardır. Bu durum da yaşadıkları dönemde ellerindeki tarih kaynaklarının kısıtlı olması veya yaklaşık olarak ifade etmiş olmaları ihtimalini gündeme getirmektedir. Aynı durum fethin gerçekleştiği tarih için de söz konusudur. Elimizdeki bilgiler kutlu fethin hicri 583'te gerçekleştiğini ortaya koymasına rağmen Bursevî gibi bazı müfessirler bunu 585 olarak zikretmişlerdir. İbn Atiyye'nin Fâtimî meliklerinin tanrı gibi görüldüklerini ifade etmesi Şia mezhebindeki "imamın masumiyeti" ilkesini hatırlatmakta, Ebû Hayyân'ın İsmailî mezhebi hakkında "melun" ifadesini kullanmış olması da bu mezhebe dair o dönemdeki algıya işaret etmesi açısından dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Akbaş, Mehmet (2017). *Asr-ı Saadette Üç Öğretmen.* İstanbul: Nida Yayınları.

Akbaş, Mehmet (2018). "Hz. Ömer Dönemi Fetihleri", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), 1/421-461.

Arpa, Abdulmuttalip (2015). "Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi İbn Berrecân'ın İşârî Tefsir Yorumu", *Journal of Islamicjerusalem Studies* 15, 33-46.

Avcı, Casim (2002). "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 26/327-329.

Beksaç, A. Engin (1995). "Fâtimîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 12/228-240.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa (ts.). *Rûhu'l-Beyân.* 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Demirkent, Işın (2002). "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 26/329-332.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsî (1420 h.). *el-Bahru'l-Muhît.* 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Gül, Muammer (2001). "Müslümanların Kudüs'ü Fethi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, 47-58.

Karaman, Hayrettin vd. (2007). *Kur'ân Yolu.* 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî b. Acîbe el-Hasenî eş-Şâzelî (2002). *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd.* 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Ali b. Âdil en-Nu'mânî (1998). *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb.* 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib el-Endelüsî (1422 h.). *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

İnce, Fatma (2019). "Selahaddin Eyyûbî'nin İslâm Birliğini Kurma Çabaları", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 16/63, 455-466.

Kafes, Mahmut (1994). "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 10/152-154.

Özel, Ahmet (2016). "İbn Âdil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), Ek-1/583-585.

Râzî, Fahruddin Muhammed (1420 h.). *Mefâtîhu'l-Ğayb.* 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

Şeşen, Ramazan (1990). "Hıttîn'de Selahaddin'in Ordusu", *Belleten Dergisi* 54/209, 427-434.

Şeşen, Ramazan (2009). "Selahaddin-i Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 36/337-340.

Üstün, Cemal (2018). "Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Fethi", *Yenifikir Dergisi* 9/21, 72-85.

Yavuz, Yusuf Şevki (1995). "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 12/89-95.

Yılmaz, İbrahim (2004). "Sultan Selahaddin ve Onun Etrafında Gelişen Arap Şiiri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4/12, 35-46.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer (2009). *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife.

SONNOTE

[1] Bu çalışma, 02-03 Ekim 2020'de Mardin'de düzenlenen "20. Uluslararası Beytülmakdis Akademik Sempozyumu"nda sunduğumuz "Kudüs'ün Selahaddin Eyyûbî Tarafından Fethinin Tefsirlerdeki Yansımaları" başlıklı bildirinin geliştirilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

[2] Ebû Hayyân burada Mürcie mezhebinin bir fırkası olan Ubeydiyye'yi değil, Ubeydullah el-Mehdi b. Hüseyin'e nispetle Mısır'daki Fâtimî devletini kast etmektedir (Beksaç, 1995, 12/228-240).

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2020, 20(3): 319-336
DOI: 10.31456/beytulmakdis.808554

HADİSLERDE KUDÜS VE MESCİD-İ AKSA

Mehmet Emin ÇİFTÇİ*

ÖZ: *Beytülmakdis, hem İslâm âleminin hem de Yahudi ve Hristiyan âlemlerinin kutsal mekânlarından biridir. Kutsal mekânlar, kutsiyetlerini dinî metinlerden alır. Müslümanlar için Kudüs'ü değerli kılan atıflar, İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm ve hadis metinlerinde mevcuttur. Kur'an'da bir defa ve Mescid-ü'l-Aksâ şeklinde zikredilen kutsal mescidin, hadislerde daha geniş yer bulduğu ve birçok bağlamda Resûlüllah'ın Mescid-i Aksâ'yı zikrettiği görülmüştür. Onlarca hadis metnini, muhtevasında işlenen konular bakımından dört ana başlık altında tasnif etmek mümkündür. Bunlar, Beytülmakdis'in imarı, İsrâ, ilk kıble meselesi ve mescidin faziletleridir. Bu hadislerde Mescid için kullanılan isimlendirmeler de dikkat çekmekte, özellikle İsrâ hadisesinde Resûlüullah'ın gittiği mescidle ilgili tartışmalara bu lafızlar açıklık getirmektedir. Bu makalede, hadis metinleri, Kütüb-i Tis'a olarak adlandırılan dokuz temel hadis kitabı çerçevesinde ele alınacak, hadislerde yer aldığı şekliyle Mescid-i Aksâ işlenecektir. Metinlerde konuyla ilgili lafızlar incelenerek, özellikle İsrâ hadisesinde yürünen mescidin konumu ile ilgili güncel tartışmalar ve ilmi dayanakları kritik edilecektir.*

ANAHTAR KELİMELER: *Mescid-i Aksâ, İsrâ, Beytülmakdis, Hadis, Kıble, Fazilet.*

Al-Aqsa Mosque and Bayt Al-Maqdis in the Hadith Literature

ABSTRACT: *Bayt al-Maqdis is one of the holy places of the Islamic, Jewish and Christian Worlds. Sacred places acquire their holiness from religious texts. The attributions that make Jerusalem valuable for Muslims are found in the two main sources of Islam; Quran and Hadith. It has been observed that al-Aqsa Mosque, mentioned explicitly once in the Quran has a wider place in the Prophetic Ahadith where it is mentioned in many contexts. It is possible to classify dozens of Ahadith on al-Aqsa Mosque in relation to four aspects; the construction of Bayt al-Maqdis, Night Journey (Isra), the first Qiblah and the virtues. The names used for the mosque in these Ahadith clarify the discussions about the mosque that was the Messenger of Allah's destination during the Night Journey. This article discusses the position of al-Aqsa Mosque in the hadith texts within the framework of the nine basic hadith collections (Kutub al-Tis'a). This will be done through an analysis of the names and words used, shedding light on current discussions about the location of al-Aqsa Mosque, particularly in relation to al-Isra and from a critical scholarly point of view.*

KEYWORDS: *Al-Aqsa Mosque, Isra, Hadith, Jerusalem, Qiblah, Virtues.*

* Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı, Şanlıurfa/ Türkiye, mhtemin71@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8710-3998.

GİRİŞ

Yeryüzünde bazı mekânların diğer yerlerden daha değerli olduğu, bu mekânlarda yapılan duaların kabul edildiği inancı birçok dinde vardır. Bu durum bu mekânları hem ibadet hem de inanç turizmi açısından daha önemli kılmaktadır. Kudüs de bu beldelerden biridir. Birçok inançta kutsal olduğuna inanılan bu mekân İslam inancında da mübarek kabul edilmektedir. Kudüs, Mescid-i Aksâ ve Beytülmakdis İslam'daki kutsiyetini dini metinlerden almaktadır. Dolayısıyla Kudüs'ün Müslümanların nezdindeki konumunun anlaşılması için dinin temel kaynakları olan Kur'an ve hadis metinlerine başvurmak gerekir. Bir beldenin kutsallığının ilan edilmesinde Kuran ve hadislerin tamamlayıcılığı/bağlayıcılığı dikkat çekmektedir. Örneğin Mekke'nin harem[1] olması hem Kur'ân-ı Kerim'de hem de hadislerin beyanında yer almaktadır. Yüce Allah: "Biz Kâbe'yi insanlar için bir toplantı ve emniyet yeri yaptık." (el-Bakara, 2/125). "Çevrelerinde insanlar kapılıp götürülürken (Mekke'yi) dokunulmaz ve güvenli bir yer yaptığımızı görmediler mi!" (el-Ankebût, 29/67) buyurmuştur. Mekke'nin fethi günü îrad ettiği hutbesinde Allah Resûlü de Allah'ın yerleri ve göğü yarattığı gün Mekke'yi harem kıldığını ve kıyamete kadar da böyle kalacağını ifade etmiştir (Buhârî, 1422a, s. 104; Müslim, tsza, s. 982). Bazı yerlerin kutsiyeti ise sadece Hz. Peygamber'in hadisleriyle sabit olmuştur. Örneğin Medine'nin harem olması konusunda Kur'an'da bir buyruk olmadığı halde Hz. Peygamber'in, "İbrâhim Mekke'yi harem kıldı ve ehli için dua etti. Ben de İbrâhim'in Mekke'yi harem kıldığı gibi Medine'yi harem kılıyorum..." (Müslim, tsza, s. 991) ve "Medîne'nin iki kara taşlığı arası haremdir" (Müslim, tsza, s. 991) buyurmasıyla Medine harem statüsüne yükselmiştir. Bu rivayetler Medine'nin mahremiyetinin Hz. Peygamber'in hadisleriyle sabit olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bir yerin kutsiyetinin tespiti ancak Kur'an-ı Kerim ve hadislerin birlikte değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır.

İslâm dininin mensupları tarafından ilk dönemden itibaren harem iki beldenin de dâhil olduğu kutsal kabul edilen üç mescid mevcuttur. Bunlardan Kâbe'nin mukaddes oluşu Kur'an-ı Kerim ile sabittir (el-Bakara, 2/125). Diğer ikisinin kutsiyeti ise Hz. Peygamber'in meşhur üç mescid hadisi başta olmak üzere çeşitli hadislerine dayanmaktadır. Resulullah'ın beldeleri harem/kutsal ilan etmesinin bağlayıcılığının kabul edildiği bu hadislerde, konumuz olan Mescid-i Aksâ'nın hangi yönlerinin yer aldığı, tartışmalar doğrultusunda bu hadislerin nasıl değerlendirileceği ve Mescid-i Aksâ'nın hadislerde işlenme biçimi ele alınacaktır. İlgili hadisler bütüncül bir incelemeye tabi tutulduğunda hadislerde Mescid-i Aksâ ile ilgili öne çıkan konuların dört başlık altında incelenebileceği görülür. Bunları Mescid-i Aksâ'nın imarı, İsra hadisesindeki yeri bakımından bulunduğu konum, Müslümanların ilk kıblesi olması ve faziletleri ile burada yapılan ibadetlerin üstünlüğü şeklinde sıralamak mümkündür.

Hadis metinlerinde çalışmanın konusu olan mescidin üç şekilde isimlendirildiği görülmektedir. Bunlar Mescid-i Aksâ, Beytülmakdis ve İliyâ'dır. Kudüs bölgesinin ismi olduğu bilinen ve ismin ait olduğu mekân konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmayan İliyâ isminin, hadislerde kullanımı yaygın değildir. Beytülmakdis ise

Kudüs'te olduğu bilinen ve Hz. Süleyman tarafından inşa edildiğine inanılan mâbed için kullanılan bir isim olup bununla zaman zaman Kudüs şehrinin de kastedildiği bilinmektedir (Harman, 2002, s. 323). Mescid-i Aksâ ismi ise Kur'an-ı Kerim'de kullanılması hasebiyle önem kazanmakla beraber hadislerde de yaygın olarak tercih edilen isimdir. Uzak anlamına gelen "aksâ" tabirinin Araplar tarafından, Mekke'ye uzak olması nedeniyle Beytülmakdis mescidine verilen isim olduğu düşünülmektedir (Bozkurt, 2004, s. 268). Ancak "uzak mescid" şeklinde anlaşılan bu isimlendirmenin, Mekke'ye uzak diğer bazı mescidler için kullanılmış olması ihtilaflara neden olmuş, İsrâ hadisesi özelinde ayette ismi geçen mescid ile kastedilen mekân konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

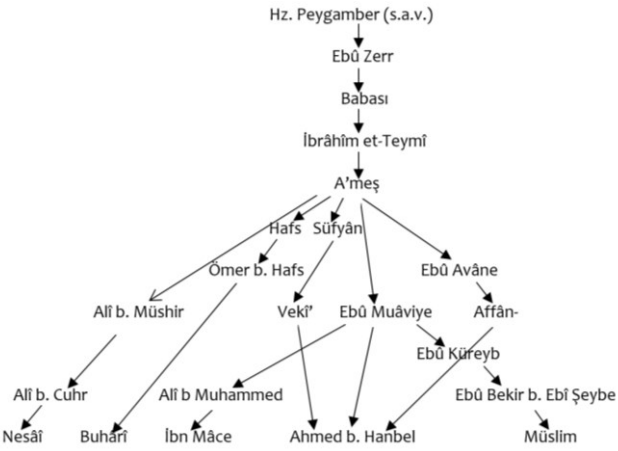
Bu çalışmada hadislerde Mescid-i Aksâ ile ilgili işlenen konular çerçevesinde bir tasnif yapılacaktır. Mescidin isimlendirmesi ile ilgili hadislerden elde edilebilecek bilgiler toplanarak İsrâ hadisesinde bahsi geçen mescidin konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Öncelikle konuyla ilgili hadisler, Kütüb-i Tis'a adı verilen ve temel hadis kitabı kabul edilen dokuz eserden tahriç edilecektir. Daha sonra rivayetlerin değerlendirilmesi için âlimlerin rivayetler ile ilgili görüşlerine başvurulacaktır. Dolayısıyla çalışmamızın odak noktası Mescid-i Aksâ olacaktır. Beytu'l-makdis, Mescid-i Aksâ ve üç mescitler konularında bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin: "Üç Kutsal Mescide Dair Rivayetlerin Değeri (Zerkeşî'nin İ'lâmu's-Sâcid Adlı Kitabı Özelinde)(Yılmaz, 2019)" ve "Üç Mescid İle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi"(Alparslan, 2019) yüksek lisans tezleri ve "Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız" Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme,"(Kister, 2019), "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var Mıydı?"(Altun, 2017), "Kudüs ve Mescid-i Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler ve Yorumu"(Örenç, 2016) ve "Hadis Verilerine Göre Hz.Peygamber'in İlk Kıblesi: Beyt-i Makdis"(Ünal, 2001) gibi makale çalışmaları yapılmıştır. Ancak bunlar konunun birer yönünü ele almışlardır. Bu çalışmada ise Resûlüllah'ın hadislerinde Mescid-i Aksâ'nın ne şekilde yer bulduğu, hangi bağlamlarda dile getirildiği tespit edilmeye çalışılacak, böylece hadislerde mescidin yer aldığı konulara göre bir sınıflandırma yapılacaktır. Bu şekilde Mescid-i Aksa'yı, imarı, İsra hadisesindeki yeri bakımından bulunduğu konum, Müslümanların ilk kıblesi olması ve faziletleri ile burada yapılan ibadetlerin üstünlüğü gibi birçok yönden değerlendirme imkânımız da olacaktır.

1. MESCİD-İ AKSÂ'NIN İMARI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Resûlullah'ın Mescid-i Aksâ ile ilgili hadislerinde geçen konulardan biri bu mescidin inşası ile ilgili rivayetlerdir. Mescid-i Aksâ'nın inşası hakkındaki hadisler incelediğinde, aynı lafızlarla nakledilen bir metnin birçok farklı tarikle rivayet edildiği görülmektedir. Bu konudaki rivayetleri, mescidin inşa edilmiş olduğu zaman ve inşa edenle ilgili olmak üzere iki başlık altında vermek mümkündür:

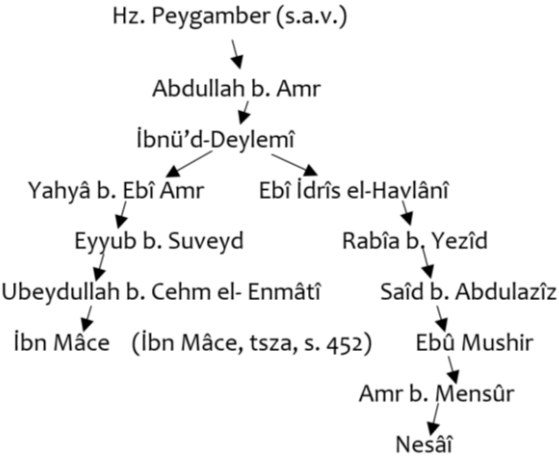
a. Mescid-i Aksâ'nın yapıldığı zaman ile ilgili rivayetler: Ebû Zerr (ö. 32/653) tarikiyle rivayet edilmiş olan hadise göre Hz. Peygamber'den yeryüzünde yapılmış olan ilk mescid sorulmuş o da önce Mescid-i Harâm'ın yapılmış olduğunu ondan 40 yıl sonra da Mescid-i Aksâ'nın imar edildiğini haber vermiştir (Buhârî, 1422a, s. 162;

Müslim, tszb, s. 370). İlk dönem kaynaklarında da bulunan bu hadisin birçok senedi bulunmakla beraber Kütüb-i Tis'a'da tespit ettiğimiz tarikleri şema olarak şöyle göstermek mümkündür:



Bu hadisi Kütüb-i Tis'a müelliflerinden Ahmed İbn Hanbel, Buhârî, Müslim, İbn Mâce ve Nesâî tahriç etmişlerdir. En sahih hadisleri tahriç için eserlerini oluşturmuş olan Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) bu rivayeti almış olmaları rivayetin sıhhat şartlarını haiz olduğunu göstermektedir. Bu rivayetlerin metinlerinde lafız farkları olmakla beraber manalarının aynı olduğu söylenebilir. Buhârî ve Müslim'in rivayetlerinde "yeryüzüne bina edilmiş ilk mescid" sorulmuş, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) tahriç etmiş olduğu rivayette, râvilerden Muâviye, Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğu açıklamasını yapmıştır (Ahmed İbn Hanbel, 2001a, s. 334). İbn Mâce rivayetinde diğer rivayetlerden farklı olarak yapılmış olan ilk mescid sorulmuştur (İbn Mâce, tsza, s. 248). Nesâî de Buhârî'nin rivayet etmiş olduğu hadisin lafziyle rivayet etmiştir (Nesâî, 1986a, s. 32). Hemen hemen bütün rivayetlerde "Mescid-i Aksâ" lafzı zikredilmişken Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bir rivayetinde "Beytülmakdis" geçmiştir. İbn Hanbel'in başka bir rivayetinde ise râvi Muâviye'nin Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğu açıklaması yapılmıştır.

b. Mescid-i Aksâ'yı imar edenle ilgili rivayetler: Abdullāh b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85) tarikiyle rivayet edilmiş olan hadise göre Resûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Davut oğlu Süleyman (as), Beytülmakdis'i inşa edince Yüce Allah'tan üç şey istedi: Birincisi kendisine doğru ve isabetli hüküm verme kabiliyetinin verilmesiydi, bu kendisine verildi. İkincisi kendisine başka kimsenin sahip olamayacağı bir iktidarın verilmesiydi. Bu da kendisine verildi. Üçüncü olarak mescidin inşasını bitirdikten sonra, bu mescide sadece namaz kılma düşüncesi ile gelen bir kimseyi annesinden doğmuş gibi günahsız olarak oradan çıkarmasını Allah'tan niyaz etti" (İbn Mâce, tsza, s. 452; Nesâî, 1986a, s. 34). Bu hadisin tariklerini şema olarak şöyle göstermek mümkündür:



Mescid-i Aksâ'nın imarı ile ilgili rivayetlerin değerlendirmesini şöyle yapmak mümkündür: Resûlüllah'ın Mescid-i Aksâ'nın inşası ile ilgili hadisine göre yeryüzünde Kâbe'den sonra yapılan ikinci mescit Mescid-i Aksâ'dır (Buhârî, 1422a, s. 162). Bu rivayetin sahabe ravisi Ebû Zerr'dir (ö. 32/653). Ortak râvisi ise A'meş'tır. Buhârî (Buhârî, 1422a, s. 162), Müslim (Müslim, tszb, s. 370), İbn Mâce (İbn Mâce, tsza, s. 248) ve Nesâî'nin (Nesâî, 1986a, s. 32) tahriçlerinde Mescid-i Aksâ olarak geçmektedir. Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde ise ravi Muâviye, Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu açıklamıştır (Ahmed İbn Hanbel, 2001a, s. 334). Abdullah b. Amr'ın rivayetine göre Mescid-i Aksâ'yı imar edenin de Davut oğlu Süleyman (as), olduğu ifade edilmişti (İbn Mâce, tsza, s. 452). Bu rivayeti Nesâî (Nesâî, 1986a, s. 34) de tahriç etmiştir. Hadiste yer alan, Mescid-i Aksâ'nın yapımı ile Kâbe'nin yapımı arasındaki 40 yıl olduğu ifadesi konusunda alimler farklı görüş beyan etmişlerdir. Nitekim tarihî bilgilere göre, Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim ve Mescid-i Aksâ'yı inşa ettiği düşünülen Hz. Süleyman arasında, kırk seneden fazla bir zaman vardır. Müellifler, hadiste yer alan ifade ile tarihî bilgileri bağdaştırmaya çalışmıştır. İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258) iki mescidin inşası arasındaki 40 yıl olduğu meselesini şöyle izah eder. Hz. İbrahim ile Hz. Süleyman'ın arası bin yıldan daha fazladır. Hz. Süleyman, önceden var olan bir temel üzerine mescidi bina etmiş olmalıdır. Mescid-i Aksâ'yı ilk yapan ise Adem'in çocuklarından birisidir. Aynı şekilde Hz. İbrahim de Kâbe'yi ilk bina eden değildir. Kâbe'yi ilk defa inşa eden Hz. Adem'dir. Beytülmakdis için de durum bundan ibarettir (İbn Hacer, 1379a, s. 408; Aynî, tsza, s. 262). Bu görüşün İbnü'l- Cevzî'ye mahsus olmadığı, Mescid-i Aksâ'yı ilk yapanın Adem , Nuh'un oğlu Sam veya bir evliyanın olduğu yönünde birçok iddia öne sürülmüştür (İbn Hacer, 1379a, s. 408; 1379a, s. 409; Aynî, sza, s. 262; tsza, s. 253; Kastallânî, 1323a, s. 359). İbn Kesîr ise Mescd-i Aksâ'yı yani Beytülmakdis'i ilk yapanın Yakûb (a.s.) olduğunu ifade etmiştir (İbn Kesir, 1986a, s. 298).

Bütün bu haberlerden anlaşılan Mescid-i Harâm'ın banisi Hz. İbrahim ile oğlu İsmail (a.s.) olduğudur. Hz. Süleyman (a.s.) ile bu peygamberler arasındaki müddet, kırklarla ifade edilemeyecek kadar uzundur. Bu nedenle Beytülmakdis'in

temelinin daha önceki peygamberlerden biri tarafından atılmış olduğu; beyti daha sonra Süleyman'ın (a.s.) bu temel üzerine bina etmiş olduğu görüşü öne çıkmıştır (Ahmed Naim Babanzade, 1982, s. 22).

2. İSRÂ HADİSESİ İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Mescid-i Aksâ, daha önce de belirtildiği üzere İslâm'dan önceki iki semavî din olan Hristiyanlık ve Musevîlik için kutsal bir mekândır. Kendisinden önce gelen dinleri inkâr etmeyen ve onların peygamberlerini de kutsal kabul ederek Resûlüllah'ı elçiler zincirinin son halkası olarak gören İslâm dini mensupları için de haliyle önemli olmaktadır. Mescid-i Aksâ'nın doğrudan Müslümanlarla bağını kuran ve Mescid-i Aksâ'yı Müslümanlar nezdinde önemli kılan spesifik hadise ise İsrâ hadisesidir.

Mi'rac gecesi meydana geldiğine inanılan Hz. Peygamber'in olağanüstü yolculuğunun İsrâ ile başladığı düşünülmektedir. İsrâ ve Mi'rac olayı, kaynaklarda birlikte zikredilmekle beraber konumuzun çerçevesi gereğince çalışmamızda İsrâ üzerinde durulacaktır. İsrâ, "sery" (geceleyin yürüme, gece yolculuğu yapma) kökünden türemiş bir kelime olup (Râgıb el-Isfahânî, 1412, s. 408) Resûlüllah'ın bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuğa verilen addır. Bu hadisenin Habeşistan hicretlerinden sonra, Hz. Hatice ve Ebu Talib'in vefatlarını takip eden dönemde hicretten bir yıl önce meydana geldiği kaydedilmiştir. Bu hadise, Allah'ın kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırması (İsrâ: 17/1) şeklinde cereyan etmiştir (Yavuz, 2005, ss. 132-135). İsrâ hadisesi esnasında Resûlüllah'ın uğradığı mescidin Kudüs'teki Mescid-i Aksâ olarak kabul edilmesi, bu mescidin Müslümanlar için sembolik değerini arttırmıştır. Bunun yanı sıra faziletleri hakkındaki hadislerin de tesiriyle Mescid-i Aksâ mukaddes mekânlar arasında zikredilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de aynı isimle anılan Mescid-i Aksâ'nın değeri ve kutsiyeti bir yana, tartışmalar genellikle Mescid-i Aksâ'nın coğrafi konumu etrafında gerçekleşmiştir. Konumuzun çerçevesi hadisler olmakla beraber ilgili ayetten müstağni bir yorum geliştirilmesi mümkün olmadığı için burada ayetin tefsirine de yer vermemiz gerekmektedir.

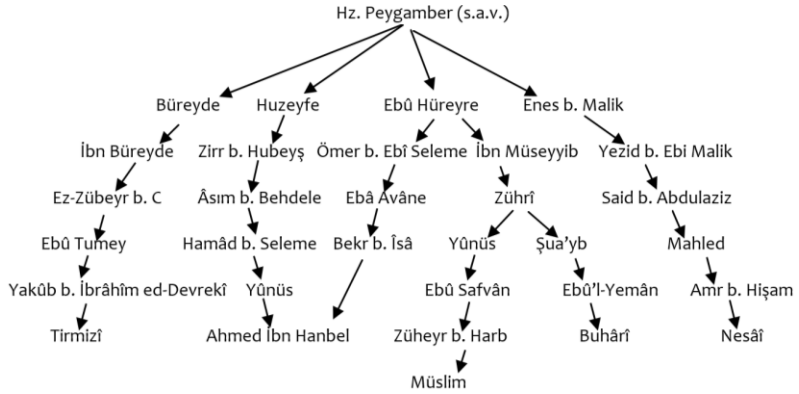
Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah: "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye, kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Harâm'dan, etrâfını mübârek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya (İsrâ -gece yürüyüşü- ile) götüren (Allah, her türlü noksanlıktan) münezzehtir. Şüphesiz ki Semî' (herşeyi işiten), Basîr (hakkıyla gören), ancak O'dur" (İsrâ, 17/1) buyurmuştur. Bu ayeti tefsir eden müfessirler Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yürütülmesi konusunda şunları söylemişlerdir: Mukâtil b. Süleymân'a (ö. 150/767) göre Mescid-i Aksâ Kudüs'teki Beytülmakdis'dir (Mükâtil b. Süleymân, 1423, s. 499). Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) Mescid-i Aksâ'nın, Kudüs'teki kutsal mâbed olan Beytülmakdis olduğu yönünde İslam alimlerinin ittifak ettiklerini beyan etmiştir (Er-Râzî, 1420a, s. 292). Yine Kurtubî (ö. 671/1273), âyette gidilen mescid için "el-Aksâ" sıfatının kullanılmasının sebebi, "Mescid-i Harâm'a olan uzaklığı ve Mekke ehlinin tâzîm göstererek ziyaret ettikleri en uzak mescid olmasındandır" diyerek Mescid-i Aksâ

olarak anılan yerin Beytülmakdis olduğunu kabul etmiştir (Kurtubî, 1964a, s. 333). İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise tefsirinde Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu ve oranın diğer bir adının da İliyâ[2] olduğunu söylemiştir (İbn Kesîr, 1999, s. 5). Şevkânî (ö. 1250/1834) de bu görüştedir (Şevkânî, 1414, s. 245). Elmalılı (1878-1942) tefsirinde, İsrâ sûresinin ilk âyetinde geçen Mescid-i Aksâ ifadesi için "Mescid-i Aksâ Kudüs'teki Beytülmakdis'tir demiştir (Yazır, 1982, s. 3144).

Resûlüllah'tan bu konuda nakledilen rivayetlerden elde edilebilecek hususlar şöyledir:

1. Hz. Peygamber (s.a.v.) katır ile merkep arası Burâk denilen bir bineğe bindirilip Beytülmakdis'e götürülmüştür (Ahmed İbn Hanbel, 2001b, s. 356). Bu rivayette Beytülmakdis isminin kullanılmış olması önemlidir. Başka bir senedle gelen benzer bir rivayette de Miraç gecesi gidilen yerin Beytülmakdis olduğu söylenmektedir (Tirmizî, 1975a, s. 301).
2. Resûlüllah Beytülmakdis'te ayağını diğer peygamberlerin bastığı yere basmıştır (Ahmed İbn Hanbel, 2001c, s. 484).
3. Resûlüllah'ın Beytülmakdis'e gitmiş orada iki rekat namaz kılmıştır (Ahmed İbn Hanbel, 2001c, s. 485).
4. Buhârî ve Müslim rivayetlerinde Resûlüllah İliyâ'ya götürülmüştür (Buhârî, 1422b, s. 104; Müslim, tszc, s. 1594). Bu rivayette Beytülmakdis'in diğer ismi olan İliyâ zikredilmiştir.
5. Resûlüllah Beytülmakdis'e gitmiştir (Nesâî, 1986b, s. 121).

Bu rivayetlerin senedlerini şema olarak aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:

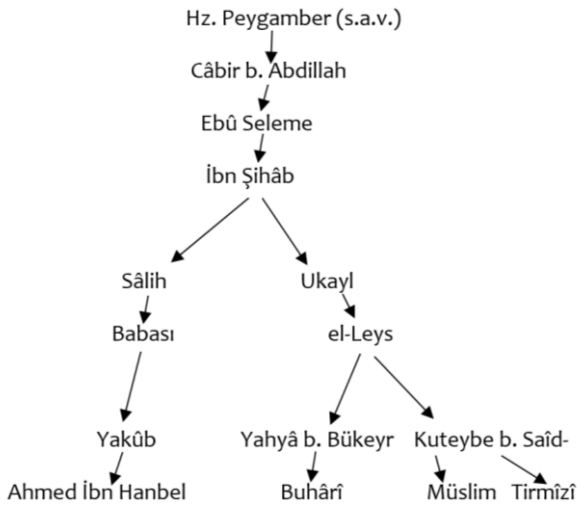


Ahmed İbn Hanbel, Tirmizî ve Nesâî rivayetlerinde Miraç gecesi gidilen yerin Beytülmakdis olduğu söylenmektedir. Buhârî ve Müslim rivayetlerinde Resûlüllah İliyâ'ya götürülmüştür. Bu rivayette Beytulmakdis'in diğer ismi olan İliyâ zikredilmiştir. Kur'an-ı kerim'de ise İsrâ'da gidilen yerin Mescid-i Aksâ olduğu ifade edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi birçok alim Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki Beytülmakdis olduğu kanaatindedir. Kur'an-ı Kerim'de Mescid-i Aksâ olarak kullanılan lafza muadil olarak hadislerde Beytülmakdis kullanılmıştır. Hadis metinlerinin büyük kısmının mana ile rivayet edilmiş oldukları kabul edildiği ve yukarıda zikrettiğimiz hadis metinleri üzerinde benzer bir tasarrufun gerçekleştiği

düşünüldüğünde ise Kuran'da zikredilen ve o dönemde malum ve meşhur olan Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğuna dair görüşü güçlendirmektedir. Ayrıca bu tariklerle rivayet edilmiş olan İsrâ'da gidilen yerin Beytülmakdis olduğuna dair hadis, her tabakadan en az dört ravi ile rivayet edilmiştir. Bu durum, rivayetin Hz. Peygamber'e olan aidiyetini güçlendirmektedir.

Hz. Peygamber'e, hadisenin sonrasında yaşadıklarını anlatınca iman etmemiş olan Kureyşliler bu durumu kabul etmemiş ve Hz. Peygamber'e gittiği yer konusunda sorular sormuş olmaları da Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Bu konudaki rivayetler şöyledir:

Câbir b. Abdillah rivayetine göre Resûlüllah: "Kureyş beni yalanlayınca Yüce Allah Beytulmakdis'i bana görünür kıldı ben de bakarak onlara bilgi verdim" buyurmuştur (Ahmed İbn Hanbel, 2001a, s. 281). Cabir'in (ö. 78/697) bu rivayetini birkaç farklı tarikle Buhârî (ö. 256/870) de Sahîh'ine almıştır (Buhârî, 1422c, s. 5/52; 1422c, s. 6/83). Ayrıca Müslim (Müslim, tsza, s. 1/116) ve Tirmizi (ö. 279/892) (Tirmizî, 1975a, s. 301) de aynı lafızla bu hadisi tahriç etmişlerdir. Bu rivayetlerin senedlerini şema olarak aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:



Bu konudaki hadisin tek sahabî râvisi Câbir b. Abdillah'dır. Ortak ravi İbn Şihâb'dır. el-Leys ise kısmî ortak râvi durumundadır. Bu rivayet sahihtir çünkü Buhârî ve Müslim'in ittifak ile almış oldukları hadisler (muttefakun aleyh) hadis usulünde en sahih mertebede değerlendirilmiştir (Hâkim, 1990, ss. 33-49).

Burada Beytülmakdis'in Kureyşliler tarafından iyi bilindiği anlaşılmaktadır. Çünkü Kureyş suresinde ifade edildiği gibi Kureyşliler ticaret için sık sık bu bölgelere yolculukta bulunmuşlar. Hz. Peygamber de Şâm bölgesine ticaret için yolculuk yapmıştır. Kureyş suresinde Yüce Allah: "Kureyş'in güvenliğini, onların kış ve yaz yolculuklarında güvenliğini sağlamak için (Allah lutuflarda bulundu). Onlar da kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin

rabbine kulluk etsinler."(Kureyş, 106/1-4) Alimler bu surede bahsedilen yolculuğun yazın Şam'a kışın da Yemen'e yapıldığını ifade etmişlerdir (Taberî, 2000, s. 622; Er-Râzî, 1420b, s. 219; Kurtubî, 1964b, s. 204). Şam güzergâhı üzerinde bulunan Kudüs'ün Araplar tarafından bilinen bir mekân olduğu izahtan varestedir.

Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis ile aynı yer olduğuna delil olduğunu düşündüğümüz bir konu daha mevcuttur. Ale'l-ebvâb[3] sistemine göre hadisleri tasnif etmiş olan muhaddisler, hadisleri ilgili olduğu bâb başlığı altına tasnif etmişlerdir. Bu durum onların konuyla ilgili görüşlerini ve kabullerini de yansıtmıştır. Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ konusundaki rivayetlerin tasnif edildikleri bâbları bu kapsamda incelememiz gerekir. Buhârî (ö. 256/870) "Mescid-ü Beyti'l-makdis" adlı bâb başlığı altında, üç mescidden biri olan Mescidi Aksâ ile ilgili rivayeti tahriç etmiştir (Buhârî, 1422d, s. 61). Yine Nesâî (ö. 303/915) bu konudaki hadisi "Mescid-i Aksâ'nın fazileti ve orda namaz kılmak" bâb başlığı altında zikretmiştir (Nesâî, 1986a, s. 34). Bu örnekler de görüldüğü gibi Mescid-i Aksâ bâb başlığı altında Beytülmakdis rivayeti kaydedilmiş; Beytülmakdis bâb başlığı altında da Mescid-i Aksâ ile ilgili rivayetler alınmıştır. Bu durum da muhaddislerin Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis ile aynı yer olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Konuyla ilgili hadisleri şerh eden şarihlerin de her ikisinin aynı yer olduğu kanaatini taşıdıklarını görmekteyiz. Bunlardan İbn Hacer (ö. 852/1449), Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu ifade etmiş ve Mekke'ye uzaklığından dolayı el-Aksâ olarak isimlendirilmiş olduğunu söylemiştir (İbn Hacer, 1379b, s. 460); Aynî (ö. 855/1451) de Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu ifade etmiştir (Aynî, tszb, s. 19; Aynî, tszc, s. 21). Yine Kastallânî (ö. 923/1517) aynı görüşü ifade etmiş ve İliyâ'nın Beytülmakdis şehrinin ismi olduğunu söylemiştir (Kastallânî, 1323b, s. 344). Birçok alim Beytülmakdis'e Mescid-i Aksâ demenin sebebinin Mekke'ye uzak olduğundan dolayı olduğunu ifade etmişlerdir (Aynî, tsza, s. 253; Kastallânî, 1323a, s. 359; Aliyü'l-Kârî, 2002, s. 268).

İslâm tarihçileri de Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan İbn İshâk (ö. 151/768), İsrâ olayında Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yani İliyâ'daki Beytülmakdis'e gittiğini ifade etmiştir (İbn İshâk, 1978, s. 295). İbn Hişâm da (ö. 218/833) aynı şekilde açıklamada bulunmuştur (İbn Hişâm, 1955, s. 32). Ebû Sa'd (ö. 407/1016) (Ebû Sa'd, 1424, s. 341), İbnu'l- Cevzî (ö. 597/1201) (İbnu'l- Cevzî, t.y., s. 73), İbn Kesir (İbn Kesir, 1986b, s. 162) ve Muhammed el-Ğazâlî (ö. 1416/1995) (Muhammed el-Ğazâlî, 1427, s. 139) gibi alimler de Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu ifade etmişlerdir.

Buraya kadar vermiş olduğumuz rivayetler ve bu rivayetlere yapılmış olan şerh ve yorumlardan anlaşılan Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis'in aynı yer olduğudur. Yukarıda görüşlerine atıfta bulunduğumuz muhaddisler, müfessirler, şarihler ve tarihçiler Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu görüşlerini hadislere ve tarihi bilgilerine dayandırmışlardır. Ayrıca bu yerin farklı isimlerle zikredilmesine herhangi bir itirazın yapılmamış olması iki ismin aynı yer için kullanıldığının herkes tarafından bilindiğini gösteren bir başka husustur.

Mescid-i Aksa'nın önemini açık bir şeklide ortaya koyan rivayetlerin, temel hadis kaynaklarında geçmesine rağmen, söz konusu rivayetlerin sıhhati ile ilgili bazı tartışmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır (Özçelik, 2018, s. 249). Hal böyle olunca burada konuyla ilgili bazı farklı görüşleri de değerlendirmemizde fayda vardır. Bu görüşlerden biri Miraçta gidilen Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olmadığı ile ilgilidir. Azimli Mi'raç hadisesinde bahsi geçen mescidin Ci'râne mescidi olduğu görüşündedir (Azimli, 2015, s. 184). Bu iddia, Resûlüllah döneminde bilinen ve "uzak mescid" anlamında Mescid-i Aksâ olarak adlandırılan mescidin Ci'râne mescidi olduğu düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Bu görüşün, Süleyman Ateş'in de işaret etmiş olduğu ilk tarih kaynaklarında geçen şu haberlere isnad edildiği anlaşılmaktadır. Süleyman Ateş, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in gitmiş olduğu Mescidin Kudüs'teki Mescid-i Aksâ olduğuna dair bir kanıt olmadığını ifade etmiş ve Mescid-i Aksâ'nın yeri hakkında iki kaynağa atıfta bulunmuştur. Bu kaynaklardan biri Vâkıdî'nin Mağâzîsi, diğeri de el-Ezrakî'nin (ö. 250/864) Aḫbâru'l-Mekke adlı eseridir. Vâkıdî'de (ö. 207/823) Hz. Peygamber'in, Mekke'nin fethinden sonra yapılan Huneyn savaşı sonunda (8/630) Ci'râne'ye gelip orada on üç gece kaldıktan sonra, karşı yakada bulunan Mescid-i Aksâ'da ihrâma girdiği ifade edilmiştir (Vâkıdî, 1989, s. 959). Hz. Peygamber'in burada ihrama girdiğine dair bilgi el-Ezrakī'nin (ö. 250/864) Ahbâru'l-Mekke'sinde de geçmektedir (el-Ezrakī, t.y., s. 207). Süleyman Ateş "Vâkıdî ve Ezrakî'nın haberlerine göre Mescid-i Aksâ Cirane'deki mescittir şeklinde yorumlanabilir ama Müslümanların cumhuruna göre Mescid-i Aksâ Kudüs Mescidi veya Kudüs'ün kendisidir" şeklinde ifade etmiştir.[4]

İsrâ hadisesinde Hz. Peygamber'in yürüdüğü mescidin Ci'râne olduğu iddiasıyla ilgili başka deliller de öne sürülmüştür. Buna göre Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethettikten sonra Müslümanların oraya ayrı bir önem vermemiş olmaları, söz konusu mescidin Kudüs'te olmadığı iddia edilmiştir (Azimli, 2015, s. 178). Ancak aynı durumun Ci'râne için de geçerli olduğu hatırlamak gerekir. Kaynaklarda Ci'râne'ye atfedilen önem sadece Resûlüllah'ın orada ihrama girmesiyle ve orada ganimet dağıtmasıyla ilişkilendirilmektedir. Ci'râne'de yapılan mescidin de burada Resûlüllah'ın ganimet dağıtması ve ihrama girmesi esnasında meydana gelen hadiseleri yâd etmek üzere inşa edilmiş olduğu kaydedilmiştir (Önkal, 1993, s. 25).

Miraçta gidilen Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olmadığı ile ilgili diğer bir iddia ise Buhârî'de yer alan üç mescid rivayetinin ravisi ile ilgilidir. Goldziher'in iddiasına göre rivayetin râvisi Karaza b. Haruş, Emevîler'in (661-750) ünlü Kûfe valisi Ziyad b. Ebih'in (ö. 53/673) kölesidir. Onun Emevî halifesi Abdulmelik'in Kâbe'yi elinde tutan rakibi Abdullah b. Zübeyr ile mücadele ettiği sırada Şam bölgesi hacıları için Kâbe'nin yerine Mescid-i Aksâ'yı ikame ettiğini, haccı oraya aktardığı ve Emevî sempatizanı olan râvinin, halkı Mescid-i Aksâ'ya yönlendirmek için hadis rivayetine başvurmuş olduğu öne sürmüştür (Goldzıher, 2019, ss. 59-60). Mehmet Azimli de aynı görüşü ifade etmiştir (Azimli, 2015, ss. 175-176). Mescid-i Aksâ tabirinin sadece üç mescid ile ilgili değil, imarı, kıble olması ve İsrâ hadisesi ile ilgili rivayetlerde de geçtiğini, bu rivayetlerin çeşitli tariklerle nakledildiğini ve bu metinlerdeki kullanımların yukarıdaki iddiaya uygun olmadığını belirtmek gerekir.

Bir diğer iddia Mescid-i Aksâ'nın semâda bir mescid olduğuna dairdir (Hamidullah, 2012, s. 129). Oysa böyle bir iddiayı temellendirebilmek için Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde olduğuna dair görüşlerin delillerle bertaraf edilmesi gerekir. Müşriklerin Hz. Peygamber'e gittiği yer konusunda sorular sormuş oldukları ve Hz. Peygamber'in de o yer hakkında onlara cevaplar vermiş olması oranın yeryüzünde bir mekân olduğunu gösterir. Kureyşlilerin aşina oldukları bir mescid olduğu göz önüne alındığında, bu sorgunun maksadının kendilerinin bilgileriyle Resûlüllah'ın cevaplarını karşılaştırmak olduğu anlaşılmaktadır. Onların bu çeşit bir sorguyu, gökte olan bir mescid konusunda Resûlüllah'a yöneltmeleri makul değildir. Bununla beraber İsrâ'yı yaşamış olan Hz. Peygamber, bu soruları cevaplarken Kur'an'ın Mescid-i Aksâ olarak tanımlamış olduğu yer için, Beytülmakdis ifadesini kullanmıştır. Hz. Peygamber'e yeryüzünde ilk yapılmış olan mescid konusunda soru sorulduğunda da O (s.a.v.) yeryüzünde yapılmış olan ikinci mescidin Mescid-i Aksâ olduğunu söylemiştir (Buhârî, 1422a, s. 162). Bütün bu rivayetler Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde olduğunu göstermek için yeterlidir.

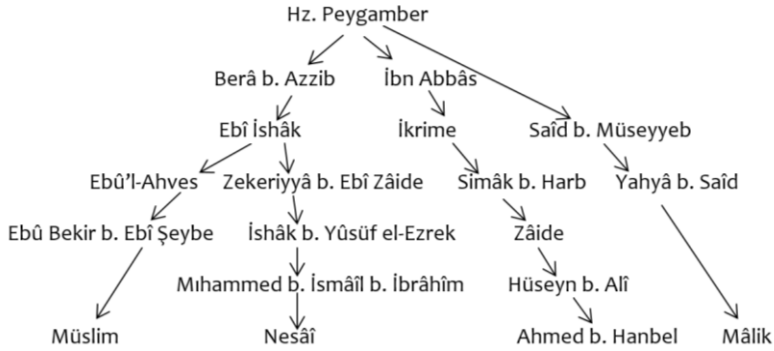
3. MESCİD-İ AKSÂ'NIN İLK KIBLE OLMASI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Resûlüllah'tan kıble ilgili nakledilen rivayetlerde tartışılan iki husus vardır. Bunlardan biri Resûlüllah'ın Mekke döneminde namazı hangi mescide doğru kıldığı meselesi, diğeri ise Medine'de kıblenin tebdilinden önce ne kadar süreyle Müslümanların Mescid-i Aksâ'ya yöneldiği şeklindedir.

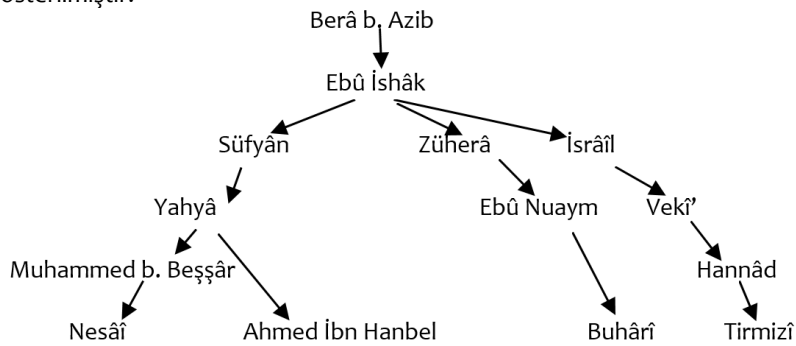
Mekke'de namaz ilk defa farz kılındığında, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Kâbe'ye doğru mu Beytülmakdis'e doğru mu namaz kıldığı konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre Mekke döneminde de namaz Beytülmakdis'e doğru kılınmıştır. İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen rivayetler bu yöndedir. İki tarikle gelen bu rivayetlere göre, Resûlüllah, Mekke'de Beytülmakdis'e doğru namaz kılıyordu. Kâbe onunla Kudüs arasında kalıyordu. Hicretten sonra 16 ay Beytülmakdis'e doğru kılındı. Kıblenin değişimiyle Mekke'ye doğru namaz kılınmaya başlandı (Ahmed İbn Hanbel, 2001d, s. 136). Zührî de Hz. Peygamber Mekke'de Beytülmakdis'e doğru namaz kıldığı görüşündedir (Mamer B. Raşid, 1403, s. 11/338). İbn İshâk, "Resûlüllah'ın Mekke'deki kıblesi Şam tarafı idi. Namazı Rükn-i Yemani ile Rükn-i Esvad arasında kılıyordu. Kâbe kendisi ile Şam arasında kalıyordu" demiştir. Hasan Basri ve başkaları da Hz. Peygamber'in Medine de kendi tercihi olarak Ehl-i Kitabın gönlünü kazanmak için Beytülmakdise doğru namazı kılmış olabileceği görüşündedirler (Bâcî, 1332, s. 40). Er-Razi Mekke'de Kıble'nin Kâbe olduğunu hicretten sonra Yahudilerin ülfetinin kazanılması için 16 ay Beytülmakdis'e doğru namaz kılınmış olduğu görüşündedir (Er-Râzî, 1420c, s. 89).

Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılmanın süresi ile ilgili rivayetlerde ise üç görüş söz konusudur:

1. Resûlüllah Medine'de 16 ay boyunca Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılmıştır. Bu doğrultudaki rivayet birkaç ayrı tarikle nakledilmiştir (Nesâî, 1986b, s. 243; Ahmed İbn Hanbel, 2001e, s. 117; Mâlik B. Enes, 1412a, s. 247). Hadisin tarikleri aşağıdaki şemada gösterilmiştir:



2. Resûlüllah'ın Medine'de Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kıldırdığı süre 16 veya 17 aydır. Bu konuda da farklı tariklerden birçok rivayet tahriç edilmiştir (Ahmed İbn Hanbel, 2001f, s. 511; Buhârî, 1422d, s. 21; Buhârî, 1422c, s. 17; Buhârî, 1422c, s. 22; Buhârî, 1422e, s. 87; Tirmizî, 1975b, s. 169). Hadisin râvileri aşağıdaki şemada gösterilmiştir:



3. Ahmed b. Hanbel'in başka bir rivayetine göre Resûlüllah'ın Medine'de Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kıldırdığı süre 17 aydır (Ahmed İbn Hanbel, 2001g, s. 429).

Bütün bu rivayetlerden anlaşılan Hz. Peygamber, namazları Mekke'de Kâbe'yi kendisi ile Beytülmakdis arasına alarak kılmıştır. Dolayısıyla Mekke'de kıble Kâbe diyenlerin de Beytülmakdis diyenlerin de görüşlerinin doğru olduğu söylenebilir (Kastalânî, 1323c, s. 415). Hicretten sonra Medine'de de 16 veya 17 ay kadar Beytülmakdis'e doğru kılınmaya devam edilmiştir. Bakara 144 ayeti nazil olunca Kâbe'ye dönülmüştür.

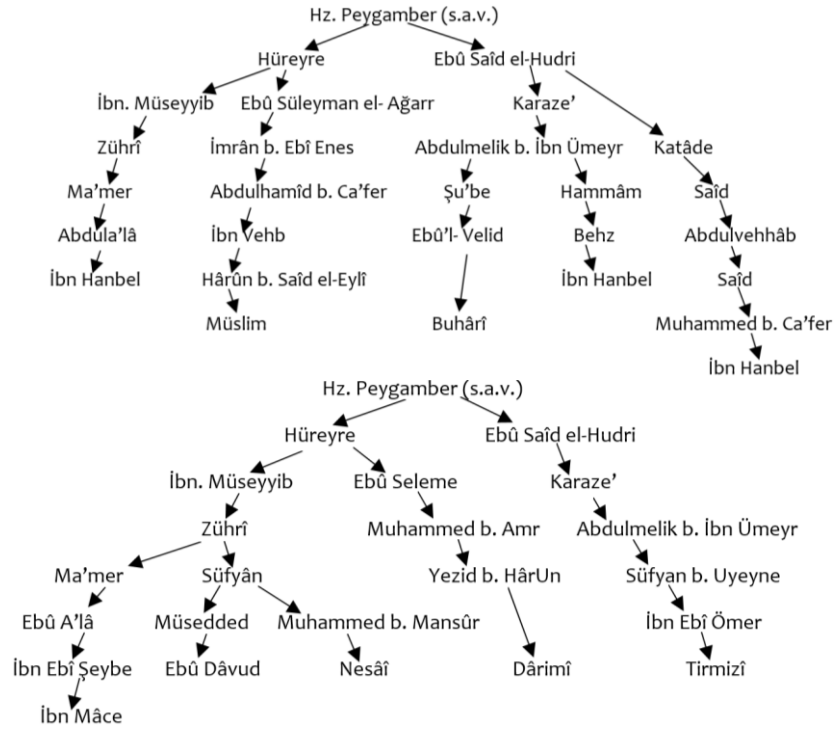
4. MESCİD-İ AKSÂ'NIN FAZİLETİ

4.1. Üç Mescid Rivayetleri ve Bu Mekânlarda Yapılan İbadetlerin Üstünlüğü

Hz. Peygamber (s.a.v.) meşhur üç mescid rivayetinde, ibadet amacıyla bazı mescidlere yolculuğun yapılabileceğini ifade etmiştir. Burada zikredilen yolculuğun ibadet maksatlı yolculuk olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre bu mescidlere yolculuk yapmak ibadettir, bu mescidlerde yapılan ibadetler ise fazilet bakımından üstündür.

a. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şu üç mescidden başkasına yolculuk yapılmaz: Mescidu'l-Harâm, Mescidu'r-Rasûl ve Mescidi Beytülmakdis/Mescid-i Aksâ." Hadisin tarikleri ve metninde yer alan farklar aşağıda verilmiştir:

1. Ebî Saîd el-Hudrî rivayetinde üç mescid olarak Mescid-i İbrahim, Mescid-i Muhammed ve Beytülmakdis geçmektedir (Ahmed İbn Hanbel, 2001h, s. 8). Ahmed b. Hanbel'in başka bir rivayetinde mescidler, Mescid-i Harâm, Mescidim ve Mescid-i Beyti'l- Makdis olarak verilmiştir (Ahmed İbn Hanbel, 2001i, s. 14). Bu hadisi Buhârî (Buhârî, 1422f, s. 61) ve Müslim de (Müslim, tsza, s. 975) aynı lafızlarla rivayet etmişlerdir.
2. Ahmed b. Hanbel'in tahriç etmiş olduğu Ebû Hüreyre rivayetine göre Hz. Peygamber: "Bu Mescid, Mesid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ" demiştir (Ahmed İbn Hanbel, 2001j, s. 116).
3. Müslim'in tahriç etmiş olduğu Ebû Hüreyre rivayetinde geçen üç mescid Mescid-i Kâbe, Mescidim ve Mescidi İliyâ'dir (Müslim, tsza, s. 1015).
4. Dârimî'nin tahriç etmiş olduğu Ebû Hüreyre rivayetinde geçen üç mescid Mescid-i Kâbe, bu Mescid ve Mescid-i Aksâ'dır (Dârimî, 2000, s. 891). Bu lafızla Mâlik (Mâlik B. Enes, 1412b, s. 108), İbn Mâce (İbn Mâce, tszb, s. 452), Ebû Dâvud (Ebû Dâvud, tsz, s. 216), Tirmizî (Tirmizî, 1975b, s. 148) ve Nesâî (Nesâî, 1986a, s. 37) bu hadisi tahriç etmişlerdir. Hadisin tarikleri çok olduğundan aşağıda iki ayrı şemada gösterilmiştir:

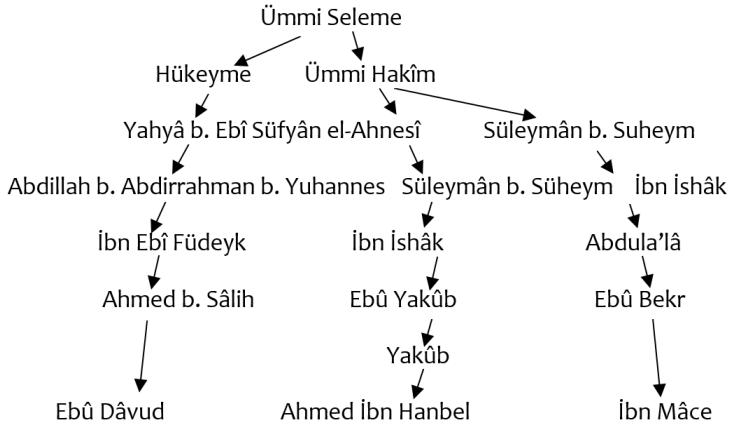


Bu konuda Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî tahriçte bulumuşlardır. Bu hadislerde Mescid-i Aksâ, faziletleri bakımından Haremeyn gibi görülmüş ve konumu açıkça ortaya koymuştur (Özçelik, 2018, s. 246).

b. Resûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Bir adamın kendi evinde kıldığı namaza bir namaz sevabı verilir. Oturduğu beldenin sakinlerinin devam ettikleri camide kıldığı namaza yirmi beş sevap verilir. Cuma namazının kılındığı camide kıldığı namaza beş yüz sevap verilir. Mescid-i Aksâ'da da kıldığı namaza elli bin sevap verilir. Benim camimde kıldığı namaza da elli bin sevap verilir. Mescidi Haram'da kıldığı namaza ise yüz bin kat sevap verilir."(İbn Mâce, tsza, s. 451)

c. Peygamberimiz Efendimiz'in eşi Hz. Meymune validemiz bir gün, "Ya Resûlallah! Bize Beyt-i Makdis hakkında bilgi verir misin?" der. Allah'ın Resûlü şöyle buyurur: "Orası mahşer ve menşer, yani yeniden diriliş yeridir. Oraya gidin ve içinde namaz kılın. Çünkü orada kılınan bir namaz başka yerdeki bin namaza bedeldir." Hz. Meymune: "Peki oraya girmeye gücümüz yetmezse ne yapalım ya Resûlüllah" dediğinde Rahmet Elçisi şu cevabı verir: "Kandillerini yakmak için zeytinyağı, yakıt hediye gönderin. Kim bunu yaparsa oraya gitmiş ve namaz kılmış gibi olur." (Ahmed İbn Hanbel, 2001k, s. 587)

e. Ümmü Seleme'nin rivayet etmiş olduğu hadise göre Resûlüllah (sav) Efendimiz şöyle buyurdular: "Kim umre veya hac yapmak için ihrama mescidi Aksâ'dan girerse günahları bağışlanır." Bunun üzerine annem de umre için Beyt-i Makdis'den itibaren ihrama girdi." (Ahmed İbn Hanbel, 2001l, s. 181) Beytülmakdis'te ihrama girmenin fazileti konusunda sadece Ümmü Seleme'den hadis rivayet edilmiştir. Sahabeden tek râvisi Ümmü Seleme olan bu rivayet, birkaç farklı tarikle nakledilmiştir (Ebû Dâvud, tsz, s. 143; İbn Mâce, tsza, s. 999); Râvileri şöyledir:



Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ibadet amacıyla sadece Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevi ve Mesid-i Aksâ'ya yolculuğun sevap kazanmak maksadıyla yapılabileceğini ifade etmiştir. Bu rivayeti Kütüb-i Tis'a müelliflerinin hepsi tahriç etmişlerdir. İlgili rivayetler arasındaki lafız farkları, mescidlerin isimleri ve konumları hakkında şüphe uyandırmayacak mahiyettedir. Bu rivayetler neticesinde harem sayılan ve her yıl binlerce Müslümanın ziyaret ettiği iki mescidin yanı sıra Mescid-i Aksâ da Müslümanların zihinlerinde benzer bir konuma yükseltilmiştir. Bu hususu sağlayan diğer rivayetler ise Mescid-i Aksâ'da kılınan

namazın ve burada ihrama girmenin faziletleri hakkındadır. Buralarda kılınan namazın diğer yerlerde kılınan namazlardan sevap bakımından kat kat fazla olacağı bildirilmiştir. Hz. Peygamber Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın mağfirete sebep olacağı müjdesini vererek Müslümanları Mescid-i Aksâ'ya gidip namaz kılmaya teşvik etmiştir. Bütün bu hadisler Müslümanların zihinlerinde Mescid-i Aksâ'nın değerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir

SONUÇ

Hz. Peygamber (s.a.v.) Kudüs, Mescid-i Aksâ ve Beytülmakdis'in geçtiği birçok hadis irad etmiştir. Bu rivayetlerin tetkikinde Müslümanlarca Mescid-i Aksâ olarak anılan mescidin Hz. Süleyman tarafından yapılmış olan Beytülmakdis olduğu anlaşılmaktadır. İsrâ hadisesinin tartışmalı konularından biri olan mescidin konumu ile ilgili rivayetlerin çok olması metinlerin sıhhat bakımından değerlerini arttırdığı kabul edilmelidir. Hadis metinlerinde Mescid-i Aksâ, Beytülmakdis ve İliyâ tabirlerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmüştür. Bu isimlerin birbirinin yerine kullanılmış olmaları, kastedilen mescidin aynı olduğunu göstermektedir. Arapların Mescid-i Aksâ ismini Mekke'ye uzak sayılan başka bir mescid için kullandıkları iddiası da metinlerle bağdaşmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in de Araplarca malum ve meşhur olan bir Mescid-i Aksâ mevcut olduğu halde, "uzak mescid" anlamında Mekke'ye uzak olan bir mescidi işaret etmesi olası değildir. Buhârî, Nesâî gibi muhaddislerin; İbn Hacer, Aynî, Kastallânî ve Aliyü'l-Kârî gibi şarihlerin; İbn İshâk, İbn Hişâm, Ebû Sa'd, İbnu'l- Cevzî, İbn Kesir ve Muhammed el-Ğazâlî gibi tarihçilerin; Mukâtil b. Süleymân, Kurtubî, Fahreddin Râzî, İbn Kesîr, Şevkânî ve Elmalılı gibi müfessirlerin, Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olduğunu ifade ettikleri tespit edilmiştir. Bunun dışındaki iddialar, eldeki rivayetlerle ve metinlerdeki ifadelerle bağdaşmamaktadır.

Beytülmakdisin kıble olması ile ilgili rivayetlerin tetkiki sonuncunda şu sonuca varılmıştır. Hz. Peygamber, namazları Mekke'de Kâbe'yi kendisi ile Beytülmakdis arasına alarak kılmıştır. Dolayısıyla Mekke'de kıble Kâbe diyenlerin de Beytülmakdis diyenlerin de görüşlerinin isabetli olduğu söylenebilir. Hicretten sonra Medine'de de 16 veya 17 ay kadar Beytülmakdis'e doğru kılınmaya devam edilmiştir. Bakara 144. ayeti nazil olunca Kâbe'ye dönülmüştür.

Hz. Peygamber (s.a.v.) ibadet amacıyla bazı mescidlere yolculuğun yapılabileceğini ifade etmiştir. Meşhur üç mescid rivayetinde bu mescitler, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebi ve Mesid-i Aksâ olarak belirtilmiştir. İlgili rivayetler arasındaki lafız farkları, mescidlerin isimleri ve konumları hakkında şüphe uyandırmayacak mahiyettedir. Bu rivayetler neticesinde harem sayılan ve her yıl binlerce Müslümanın ziyaret ettiği iki mescidin yanı sıra Mescid-i Aksâ da Müslümanların zihinlerinde benzer bir konuma yükseltilmiştir. Bu hususu sağlayan diğer rivayetler ise Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın ve burada ihrama girmenin faziletleri hakkındadır. Ancak bu rivayetlerin zayıf oldukları görülmektedir. İbadetlerin sevaplarının durumu bir yana, bu hadisler Müslümanların zihinlerinde Mescid-i Aksâ'nın değerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001a). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 35). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001b). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 38). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001c). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 19). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001d). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 5). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001e). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 4). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001f). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 30). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001g). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 21). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001h). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 16). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001i). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 18). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001j). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 12). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001k). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 45). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed İbn Hanbel, A. b. M. (2001l). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 44). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed Naim Babanzade. (1982). *Sahih-i Buhârî muhtasarı tecrid-i sahih tercemesi ve şerhi*. DİB Yayınları.

Aliyü'l-Kârî, N. A. b. M. (2002). *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* (C. 2). Dâru'l-Fikr.

Altun, İ. (2017). Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-İ Aksa Var Mıydı? *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*.

Aynî, B. E. M. M. b. A. b. M. el-Aynî. (tsza). *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî* (C. 7). Dâru ihyâi't-türâs.

Aynî, B. E. M. M. b. A. b. M. el-Aynî. (tszb). *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî* (C. 17). Dâru ihyâi't-türâs.

Aynî, B. E. M. M. b. A. b. M. el-Aynî. (tszc). *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî* (C. 21). Dâru ihyâi't-türâs.

Azimli, M. (2015). *Siyeri Farklı Okumak* (7. bs). Ankara Okulu Yayınları.

Bâcî, E.-V. S. b. H. (1332). *Muntekâ Serhu Muvatta'ı Mâlik* (C. 1). Matbaatu's-Saâde.

Bozkurt, N. (2004). Mescid-i Aksâ. İçinde *DİA* (C. 29, ss. 268-271). TDV Yayınları.

Buhârî, E. A. M. b. İ. (1422a). *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Ed.; C. 4). Dâru Tûku'n-Necât.

Buhârî, E. A. M. b. İ. (1422b). *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Ed.; C. 7). Dâru Tûku'n-Necât.

Buhârî, E. A. M. b. İ. (1422c). *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Ed.; C. 1). Dâru Tûku'n-Necât.

Buhârî, E. A. M. b. İ. (1422d). *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Ed.; C. 6). Dâru Tûku'n-Necât.

Buhârî, E. A. M. b. İ. (1422e). *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Ed.; C. 9). Dâru Tûku'n-Necât.

Buhârî, E. A. M. b. İ. (1422f). *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Ed.; C. 2). Dâru Tûku'n-Necât.

Çakan, İ. L. (2009). *Hadis Edebiyatı*. M.Ü. İ.F.V.Yayınları.

Dârimî, E. M. A. b. A. (2000). *Sünen* (thk. Hüseyin Salîm Esed ed-Dârânî, Ed.; C. 2). Dâru'l-Muğni.

Ebû Dâvud, S. b. el-Aşaş. (tsz). *Sünen* (thk. Muhammed Muhyiddîn, Ed.; C. 2). el-Mektebetu'l-Asriy.
Ebû Sa'd, A. b. M. b. İ. en-Neysâbûrî. (1424). *Şerefu'l-Mustafâ* (C. 3). Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî.
el-Ezrakī, E.-V. M. b. A. el-Ezrakî. (t.y.). *Ahbâru'l-Mekke* (thk. Rüşdî es-Sâlih, Ed.; C. 2). Dâru'l-Endülüs.
Er-Râzî, E. A. F. M. b. Ö. F. er-Râzî. (1420a). *Tefsir-i Kebîr* (C. 20). Dâru İhyai't-Türâsil Arabi.
Er-Râzî, E. A. F. M. b. Ö. F. er-Râzî. (1420b). *Tefsir-i Kebîr* (C. 32). Dâru İhyai't-Türâsil Arabi.
Er-Râzî, E. A. F. M. b. Ö. F. er-Râzî. (1420c). *Tefsir-i Kebîr* (C. 4). Dâru İhyai't-Türâsil Arabi.
Goldzıher, I. (2019). *Muhammedanische Studien* (M. S. Hatiboğlu, Çev.; 2. bs, C. 2). Otto Yayınları.
Gül, M. (2001). Kudüs Ve Tarih İçinde Aldığı İsimler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *11*(2), 305-312.
Hâkim, E. A. M. b. A. en-Nîsâbûrî. (1990). *El-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkâdir A'tâ, Ed.; C. 4). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
Hamidullah, M. (2012). *İslâm Peygamberi* (Mehmet Yazgan, Çev.). Beyan Yayınları.
Alparslan, Hande Nuran. (2019). *Üç Mescid İle İlgili Rivayetler Ve Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.
Harman, Ö. F. (2002). Kudüs. İçinde *DİA* (C. 26). TDV Yayınları.
İbn Hacer, E.-F. A. b. A. el-Askalânî. (1379a). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (C. 6). Dâru'l-ma'rife.
İbn Hacer, E.-F. A. b. A. el-Askalânî. (1379b). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (C. 1). Dâru'l-ma'rife.
İbn Hişâm, A. b. H. (1955). *Es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Thk. Mustafa es-Sekkā - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî, Ed.; C. 2). Şirketu Mektebetü Mustafâ elbâbî.
İbn İshâk, M. b. İ. b. Y. (1978). *Sîretu İbn. İshâk* (thk. Süheyl Zekâr, Ed.; C. 1). Dârru'l-Fikr.
İbn Kesîr, E.-F. İ.-D. İ. b. Ö. (1999). *Tefsîru'l Kur'âni'l-azîm* (Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Ed.; C. 5). Dâru Teybe.
İbn Kesir, E.-F. İ. b. Ö. b. K. el-Karşi el-Basrî ed-Dimeşki. (1986a). *El-Bidâye ve'n-Nihâye* (C. 2). Dâru'l-Fikr.
İbn Kesir, E.-F. İ. b. Ö. b. K. el-Karşi el-Basrî ed-Dimeşki. (1986b). *El-Bidâye ve'n-Nihâye* (C. 1). Dâru'l-Fikr.
İbn Mâce, E. A. M. b. Y. el-Kazvînî. (tsza). *Es-Sünen* (thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî, Ed.; C. 2). Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.
İbn Mâce, E. A. M. b. Y. el-Kazvînî. (tszb). *Es-Sünen* (thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî, Ed.; C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.
İbnu'l- Cevzî, E.-F. A. (t.y.). *Târîhu Beyti'l-Makdis* (C. 1). Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dînî.
Kastalânî, A. b. M. b. E. B. (1323a). *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (C. 5). Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî.
Kastalânî, A. b. M. b. E. B. (1323b). *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (C. 2). Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî.
Kastalânî, A. b. M. b. E. B. (1323c). *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (C. 1). Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî.
Kurtubî, E. A. M. b. A. b. E. B. b. F. el-Ensârî. (1964a). *El- Câmi' li ahkâm'ul- Kur'an* (Thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhîm Etfîş, Ed.; C. 17). ,Dâru'l-kütübü'l-Mısrî.
Kurtubî, E. A. M. b. A. b. E. B. b. F. el-Ensârî. (1964b). *El- Câmi' li ahkâm'ul- Kur'an* (Thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhîm Etfîş, Ed.; C. 20). ,Dâru'l-kütübü'l-Mısrî.
Mâlik B. Enes. (1412a). *Muvatta* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Halîl, Ed.; C. 2). Müessesetü'r-Risâle.
Mâlik B. Enes. (1412b). *Muvatta* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Halîl, Ed.; C. 1). Müessesetü'r-Risâle.
Mamer B. Raşid. (1403). *El-Câmi'* (thk. Habîburrahman A'zamî, Ed.; C. 10). el-Meclisu'l- İlmiye.
Kister, Meir Jacob. (2019). "Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız" Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme (H. Yazıcı, Çev.). *Uluslararası Hadis araştırmaları Dergisi*, 186-204.
Muhammed el-Ğazâlî. (1427). *Fıkhu's-Sîre* (C. 1). Dâru'l-Kalem.

Mükâtil b. Süleymân. (1423). *Tefsîru Mükâtil b. Süleymân* (thk. Abdullah Mahmûd Şehâte, Ed.; C. 2). Dâru ihyâi't-türâs.
Müslim, E.-H. M. İ.-H. el-Kuseyrî. (tsza). *El-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muammed Fuâd Abdülbâki, Ed.; C. 2). Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
Müslim, E.-H. M. İ.-H. el-Kuseyrî. (tszb). *El-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muammed Fuâd Abdülbâki, Ed.; C. 1). Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
Müslim, E.-H. M. İ.-H. el-Kuseyrî. (tszc). *El-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muammed Fuâd Abdülbâki, Ed.; C. 3). Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
Nesâî, A. A. b. Ş. (1986a). *Sünen* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Ed.; C. 2). Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamîye.
Nesâî, A. A. b. Ş. (1986b). *Sünen* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Ed.; C. 3). Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamîye.
Öğüt, S. (1997). Harem. İçinde *DİA* (C. 16, ss. 127-132). TDV Yayınları.
Önkal, A. (1993). Ci'râne. İçinde *DİA* (C. 8, s. 25). TDV Yayınları.
Örenç, A. (2016). Kudüs Ve Mescid-İ Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu. *Türk- İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 22.
Özçelik, F. (2018). Hz. Peygamber'in Beytülmakdis Tasavvuru. İçinde *Kudüs ve Mescid-i Aksa* (ss. 237-259). Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
Râgıb El-Isfahânî, E.-K. H. b. M. (1412). *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* (Safvân Adnân ed-Dâvudî, Ed.). Dâru'l-Kalem.
Şevkânî, M. b. A. (1414). *Fethu'l-Kadîr* (C. 3). Dâru İbn Kesîr.
Taberî, M. b. C. et-Taberî. (2000). *Câmiu'l-Beyân fî T'vîli'l-Ku'rân* (thk. Ahmed Muhammed şâkir, Ed.; C. 3). Müessesetü'r-Risâle.
Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (1975a). *Sünen-i Tirmizî* (thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdulbâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V), Ed.; C. 5). Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî.
Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (1975b). *Sünen-i Tirmizî* (thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdulbâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V), Ed.; C. 2). Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî.
Ünal, Y. (2001). Hadis Veriletine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kıblesi: Beyt-i Makdis. *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *12-13*, 189-211.
Vâkıdî, E. A. M. b. Ö. b. V. el-Vâkıdî. (1989). *Kitâbu'l-Meğâzî* (Thk. Marsden Jones, Ed.; C. 3). Dâru'l Âlem.
Yavuz, S. S. (2005). Mi'rac. İçinde *DİA* (C. 30, ss. 132-135). TDV Yayınları.
Yazır, M. H. (1982). *Hâk Dini Kur'an Dili* (C. 5). Eser Neşriyat.
Yılmaz, Z. S. (2019). *Üç Kutsal Mescide Dair Rivayetlerin Değeri (Zerkeşî'nin İ'lâmu's-Sâcid Adlı Kitabı Özelinde)* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE.

SONNOTE

1 Sözlükte "yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz" mânasına gelen harem kelimesi harâm ile eş anlamlıdır. Terim olarak Mekke ve Medine'nin, sınırları Hz. Peygamber tarafından çizilen çevresi için kullanılır. Bu bölgelere harem adının verilmesi, zararlılar dışındaki canlılarının öldürülmesi ve bitki örtüsüne zarar verilmesinin haram kılınmış olmasındandır (Öğüt, 1997, s. 127).

2 İslâmi dönemin başlangıcında şehrin ismi, Ilya, Medinetü Beyti'l Mukaddes ve Tapınak Şehri şeklinde geçmekteydi (Gül, 2001, s. 307).

3 Ale'l-ebvab tasnif sisteminde hadislerin râvilere bakılmaksızın konulara göre tasnif edilmesidir (Çakan, 2009, s. 69).

4 http://www.suleyman-ates.com/index 11.12.2020 00:16

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2020, 20(3): 337-351
DOI: 10.31456/beytulmakdis.811397

TÜRKİYE'DE İLK TIP FAKÜLTESİ'Nİ MARDİN'DE ARTUKLULAR KURDU

Ayten BAŞABAŞ DİRİER,* Cemil İNAN**

ÖZ: *1091'de vefat eden Kudüs Valisi Artuk Bey'in ardından çocukları Sökmen ve İlgazi, Fatımî saldırısı üzerine Kudüs'ten ayrıldılar. Eminüddin Sökmen 1101'de Hasankeyf, Meyyafarikin (Silvan) ve Diyarbakır'ı ele geçirip Artuklu Beyliği'nin ilk kolunu kurdu. Necmeddin İlgazi 1108'de Mardin'i ele geçirip, Beyliğin merkezi yaptı. Halep ve Harput'un katılmasıyla, 307 yıl sürecek Beylik kuruldu. İlgazi ve yeğeni Belek Gazi, Haçlılara karşı yaptıkları savaşlarla ünlendiler. Fethedilen topraklara yerleşme, Haçlılara karşı verilen savaşlar göz açtırmazken; Artuklular 1123 yılında Eminüddin Külliyesi'ni açarak, Türkiye Tarihi'nde bir ilki gerçekleştirdi. Külliye; mescid, medrese, bimaristan, zâviye, yazlık namazgâh, hamam, çeşme ve selsebîlden oluşuyordu. Artuklu Beyliği'nin kurucusu Eminüddin Sökmen tarafından inşaatı başlatıldı, vefatından sonra kardeşi Necmeddin İlgazi tarafından tamamlandı. Bimâristan (Darüşşifa-Hastahane) olarak kullanıldığı dönemde, büyük ün kazandı. Bimaristanda, İslâm Dünyasındakilerden farklı yöntemler kullanıldı. Mimarîde üstü açık avlular ve hamam bölümlerinde uygulamalı bilgiler verilen bir tıp medresesi ve şifahane olarak tasarlanırken, tedavide bitkisel ilaçlar, şifalı açık hava ve su tedavisi kullanıldı. XIX. asra kadar bu görevini sürdürdüğü belgelerden anlaşılmaktadır. Kurulduğu andan itibaren, tedavi usûlleri ve çalışanlarıyla ünlenen Bimaristana, başta Musul olmak üzere diğer illerden gelen hastalar ve Haçlı Savaşları'nda yaralananlar önemli bir yoğunluk oluşturarak, şehrin ekonomisine katkıda bulundu.*

ANAHTAR KELİMELER: *Artuklular, Mardin, Eminüddin, Hastahane.*

The first Faculty of Medicine established by the Artuqids in Anatolia-Mardin

ABSTRACT: *After the death of the governor of Jerusalem, Artuk Bey, in 1091, and following the Fatimid attack on the holy city, his children Sokman and Ilgazi left Bayt al-Maqdis. Sokman captured Hasankeyf, Mayyafariqin (Silvan) and Amid (Diyarbakır) in 1101 and established the first Artuqid Principality. Najm al-Din Ilghazi conquered Mardin in 1108 and declared it the capital of the Principality. With the conquest of Aleppo and Harput, the principality that would last 307 years was established. Ilghazi and his nephew Belek Ghazi became famous for fighting against the Crusaders. While they were busy settling in the conquered lands and fighting the Crusaders, the Artuqids founded in 1123 the Amin al-Din Complex, the first in Turkish history. The*

* Yazar-Uzman, Izmir/Turkey, aytendirier@hotmail.com.
** Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme Bölümü, Mardin/Türkiye, cemilinan@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0329-605X.

complex included a mosque, a madrasah, a hospital, lodges, a summer prayer space, a bath, a fountain and a special water well. Its construction was initiated by Amin al-Din Sokman, the founder of the Artuqid Principality, and was completed after his death by his brother Najm al-Din Ilghazi. It became famous during the period when it was used as a hospital. Different methods were employed in the hospital than those adopted in the Muslim World. While it was designed as a medical school/ madrasah and hospital where applied knowledge was instructed in its open courtyards, the bath section architecture, herbal medicine, the outdoors and water therapies were also used as treatments. It was used as a hospital until the 19th century based on archival documents from the time. The hospital, which was famous for its treatment methods and staff since its establishment, has contributed to the urban economy by attracting significant numbers of patients from other provinces, especially Mosul, and those injured in the Crusades.

KEYWORDS: *Artuqids, Mardin, Amin al-Din, Hospital.*

GİRİŞ

Türkiye'de kurulan Üniversitelerin çoğunda TIP Fakültesi açılırken, yıllardır bütün çabalara rağmen Mardin Artuklu Üniversitesi'nde kurulamayışı yine gündemde. Oysa Türkiye Tarihinde tam donanımlı, hastaların nitelikli personel tarafından karşılandığı ve bakıldığı Bimaristan/Maristan denilen Tıp Fakültesi külliyesini, ilk kez Mardin Artukluları kurdu. Günümüzde Covid-19 salgını nedeniyle Mardin' de Tıp Fakültesi veya Sağlık Bilimleri Üniversitesi'nin kurulması kaçınılmaz bir durum ve acil bir ihtiyaçtır.

1. ARTUKLULAR

Kudüs Valisi iken 1091'de vefat eden Artuk Bey'in ardından şehri yöneten çocukları Sökmen ve İlgazi, kutsal şehri hoşgörüyle yönetirken, Melikler arasındaki çekişmelerde belirleyici bir rol oynuyorlardı. O sırada I. Haçlı Ordusu Anadolu Selçuklu, Beylikler ve B. Selçuklu kuvvetleri ile ayrı ayrı savaşarak güneye yönelmiş, ana hedef Kudüs'ten önce Antakya'yı ve yol üzerindeki önemli kaleleri ele geçirmeye çalışıyordu. Anadolu Selçukluları ve Beylikler gerilla savaşı yaparak 500 bin kişilik Haçlı ordusunu eritirken; Büyük Selçuklular'ın Kürboğa yönetiminde gönderdiği Ordu, Sökmen-İlgazi ve diğer Beylerin takviyelerine rağmen, Suriye Melikleri ve komutanlar arasındaki anlaşmazlıklar nedeniyle Haçlılara yenildi. Antakya bir Ermeni'nin ihanetiyle Haçlıların eline geçti.

Bizans ile sıkı dost, Haçlılarla el altından anlaşan Mısır'daki Fatımiler'in Başkumandanı Ermeni asıllı el-Efdal, durumdan yararlanarak Filistin'e saldırdı. 1098'de çok kalabalık bir orduyla Kudüs'ü kuşattı. Artukoğulları surlar hırpalanıncaya kadar, kırk gün direndiler (Runciman, 2008: 205). Kutsal şehirde yıkım olmasın diye, Kudüs'ü teslim ederek maiyetleriyle oradan ayrıldılar (Artuklular, 2007: I, 3, Maalouf, 2018: 57). Şam, Halep yoluyla daha önce babalarına İkta olarak verildiği rivayet edilen Âmid/Diyarbakır'daki akrabalarının yanına gittiler (Sevim ve Yücel: 1990: 165). Artuk Beyin oğulları Kudüs'te kalsa şehir Haçlıların eline geçmezdi.

Fatımiler şehrin surlarını onarırken, gayrimüslimleri aşağılayacak tedbirler aldılar. Bölgedeki Arap soyluları da akrabalık kurdukları Türklerin gitmesine sevinerek, Fatımilerin yanısıra Haçlılarla işbirliğine hazırlandılar. Haçlılar Antakya Dükalığı ve Urfa Kontluğunu kurduktan sonra, 15 Temmuz 1099'da hedeflerine varıp, Kudüs Krallığını kurduklarında 50 bin kişi kalmışlardı. Kudüs'te yağma, Müslüman ve Yahudilerin akan kanının atların dizlerine kadar çıkması vahşet ve dehşeti açıklamaya yeter (Maalouf, 2018: 13-16). Haçlıların başarmasının nedeni; B. Selçuklularda Melikşah'ın ölümüyle oğulları arasında başlayan taht kavgaları, Anadolu Beylikleri arasındaki çekişmeler, Kutalmış Ailesi ile olan çekişmeler, Müslümanlar arasında birliğin olmayışı(Sünni-Şii sürtüşmesi) ve Hasan Sabbah'ın Haşaşinlerinin estirdiği terörün oluşturduğu kargaşa ortamıydı (Turan, 1980: 227).

Babaları Artuk Bey'in, eski iktası Diyarbakır yöresini ele geçirme vasiyetini yerine getirmek için oğulları fazla beklemedi. Sökmen çekişmelerden yararlanarak, 1102'de Hasankeyf'i ele geçirip ardından Meyyafarikin (Silvan), Diyarbakır'ı topraklarına katarak, Artuklu Beyliği'nin ilk kolunu kurdu. Bağdat Şahneliğinden azledilen kardeşi İlgazi'nin yardımına giderek, eski itibarını kazandırdı. Ardından yeğeni Ali'nin yönetimine geçen Mardin'e hâkim oldu. Kardeşi İlgazi ile emrindeki Döğer boyuyla B. Selçuklu komutanı Çökürmüş'ün yardımına koşarak, Haçlıları Harran-Belih Çayı'nda ağır bir yenilgiye uğratarak, Urfa Kontu ve yeğenini tutsak aldı. Bu zafer Sökmen'e büyük ün kazandırdı. Türkmen Beyleri arasında anlaşmazlık çıkmasa Haçlılar yok edilecekti. Yine Haçlılar üzerine gittiği bir seferde 1104'te öldü. Yerine geçen kardeşi Necmeddin İlgazi 1108'de beyliğin Mardin kolunu ele geçirip Artuklu Beyliğinin merkezi yaptı. 1117'de Suriye Selçuklu meliki Rıdvan ölünce, halkın isteğiyle Halep de Artuklu Beyliğine katıldı. İlgazi ve yeğeni Belek Gazi haçlılara karşı yaptıkları savaşlarla ünlendiler. İlgazi hastalanınca 1122 yılında Beyliğin yönetimini, Harput Artuklu kolunu yöneten yeğeni Belek Gazi'ye bıraktı (Sevim ve Yücel, 1990: 165-170). Böylece Anadolu'nun güneyini kapsayan bölgede Artuklu Beyliği, bir denge unsuru olarak 308 yıl varlığını sürdürdü.

Bir yandan ele geçirilen topraklara yerleşme, Doğu Anadolu ile Güneydeki Atabeyliklerle sürtüşme, öte yandan Haçlılara karşı verilen savaşlar göz açtırmazken; Artuklular 1123 yılında Eminüddin Külliyesi'ni açarak, Türkiye Tarihi'nde bir ilki gerçekleştirdi. Artuklular Sempozyumuna Mimarî ve Sağlık konusunda katılan bütün yazarlar, Külliyenin Anadolu'da Türkler eliyle açılmış ilk yapı olduğundan ittifakla söz eder (Artuklular, 2007: I, 490; II, 211, 218, 254, 263).

Anadolu'da beylik kuran Danişmendliler, Saltuklular, Mengücekler, İzmir Çaka Beyliği ve Anadolu Selçuklu Devleti yöneticileri; Anadolu'ya göçebe halkı yerleştirme, beslenme ve güvenliği sağlama, yerleşilen yerlere mimarî eserlerle Türk mührü vurma çabasındayken, Batıdan sel gibi akan Haçlılarla karşılaştılar. Haçlı öncüleri ve I. Sefere katılan 500 bin insandan 50 bini Kudüs'e ulaştığına göre, yapılan savaşların önemi anlaşılır. Bu olay imar çalışmalarına sekte vururken, yaraların sarılması ve önemli çaptaki kayıplar gündeme sağlık sorununu oturttu. I.Haçlı Seferi'nin ardından Beylik kuran Artuklular'ın, merkezi konumları nedeniyle

sağlık konusunda ilk adımı atmaları rastlantı değil, bir zorunluluktan kaynaklanıyordu. Çünkü Haçlılarla en çok savaşı onlar yaptığından yaralıları çoktu.

2-EMÎNÜDDİN KÜLLİYESİ

Mardin'in Eminüddin/Mâristan/Mesken mahallesinde inşa edilen Eminüddin külliyesi; cami, medrese, hamam, bimaristan, zâviye, yazlık namazgâh, çeşme ve selsebîl yapılarından oluşur. Artuklu Beyliği'nin kurucusu Eminüddin Sökmen Gazi tarafından inşaatı başlatıldı, vefatından sonra kardeşi Necmeddin İlgazi tarafından tamamlandı. Onun da vefatından bir yıl sonra 1123'te açılan Külliye; Bimâristan/ Darüşşifa/ Hastahane olarak kullanıldığı dönemde büyük ün kazandı. Külliye, halk arasında Eminüddin Maristanı, Şeyh Eminüddin Bimaristanı/ Bimarhanesi olarak anılır.

2.1. Hikâyesi

Şeyh Eminüddin Külliyesinin yapım tarihi ve banisi ile ilgili olarak ilk defa Abdüsselam Efendi (1785-1843)'nin yazdığı Üm'mül İber/Mardin Tarihi ile Kâtip Ferdi'nin yazdığı Artuklu Melikleri kitabında yazılan ve daha sonra tüm araştırmacılar tarafından kayıtsız şartsız kabul gören hikâyesi şöyle: "Artukoğulları Beyliği'nin kurucusu Eminüddin Sökmen Bey tarafından yaptırılmaya başlanmış olup, külliyenin inşaatı tamamlanmadan vefat etmiştir. Vefatı sonrası ağabeyi Artuklu Beyliğinin hükümdarı Necmeddin İlgazi külliyeyi tamamlayarak kardeşinin ismini verse de açılışı ona da nasip olmadı. Vefatından bir yıl sonra inşası tamamlandı" (Abdüsselam Efendi, 2007: 44; Ferdi, 1915, 2006: 21). Bu özlü hikâyenin yıllar yılı nesilden nesile aktarılan Sözlü Tarih olduğu kuşkusuzdur.

İlk Bimaristanlar

Mardin Şeyh Eminüddin Bimaristanı hakkında son zamanlarda yapılan araştırmalarda, farklı tezler ileri sürülerek, sıradan bir eser gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Oysa o dönemdeki hastahaneler incelendiğinde Bimaristan'ın Tıp Fakültesi özelliklerine sahip olduğu görülür. Bu konu kaynaklarda geçmese bile, Bimaristan adı Eminüddin Külliyesi'ndeki hastahanenin ne olduğunu anlatır. Bîmâr (hasta) kelimesinden yer adı yapmakta kullanılan -istân ekiyle türetilmiş Farsça bir isimdir.

Şifa dağıtan kurumlara İslâm Dünyasında önce İran'da Bîmâristan denilirdi. Orta Asya Türkleri Dârülmerza, Selçuklular Dârülâfiye, Dârüşşifâ, Osmanlılar dârüşşifâ ile birlikte daha çok dârüssıhha, şifâhâne, bîmârhâne ve tımarhane kelimelerini kullanırken, XIX. asırdan itibaren buralara hastahane denildi. Arap dünyasında ise müsteşfâ kelimesi kullanıldı (Terzioğlu, 1992).

Bîmâristanların ilk parlak devri Abbâsî Halifeleri dönemine rastlar. Halife Mansûr'un hastalığı sırasında, Sâsânîler döneminden beri faal olan Cündişâpûr Bimaristanı(hastahane ve tıp okulu)'ndan ünlü hekim Curcîs b. Buhtîşû'un 765 yılında Bağdat'a çağrılmasından sonra bu hastahaneden yetişen hekimlerin İslâm tabâbetinin ve bîmâristanların gelişmesine önemli katkıları oldu.

Ahmed bin Tolun, Mısır'da kurduğu Tulunoğulları zamanında 872-74 yıllarında Askerî nitelikli Fustat şehrinin kenarında bir bimaristan inşa ettirirken, bir kaç sağlık

ocağı da kurdu. Yaptırdığı El-maristan, donanımlı genel bir hastane olup, yalnız Mısır ve Şam'ın değil, bütün Yakın ve Orta Doğu'nun sağlık tarihinde önemli bir olaydı. Benzerine bir kaç yüzyıl sonra da rastlanmadı. Tüm hastalar ücretsiz olarak tedavi ediliyor ve ilaçları veriliyordu. Kadınlar ve erkekler için birer hamamı, zengin kütüphanesi ve akıl hastalarına ait özel bölümüyle fevkalâde ileri bir kurumdu.

Bağdat ve Fustat'ta açılan bîmâristanlardan sonra gerek Bağdat'ta gerekse diğer yörelerde inşa edilen hastahanelerin sayısı arttı ve X. asırda İslâm hastahaneciliği ve tabâbeti parlak bir devir yaşadı. Selçuklular da aynı geleneği sürdürüp, 1055'ten itibaren birçok yerde Bimaristan/Şifahane kurdular.

Selçuklular döneminde ilk medrese ve ilk bîmâristanı İran-Nîşâbur'da yaptıran vezir Nizâmülmülk, 1066 yılında Bağdat'ta yaptırdığı ünlü Nizâmiye Medresesi'nde bir hastahane de kurdu. Yine Bağdat'ta Alparslan'ın oğlu Melik Tutuş adına kurulan Bîmâristânü't-Tutuşî de, Tutuşiye Medresesi ile birlikte Nizâmiye Medresesi'nin yer aldığı Dicle'nin doğu yakasında bulunuyordu.

Bağdat'ta Büveyhilerin kurduğu Bimaristan-ı Adudî'nin açılışında 24 Hekim görevlendirilmiş olup, kısa sürede ünlendi. Selçuklular döneminde ünlü bir Tıp Akademisi haline dönüşen Bîmâristân-ı Adudî'de eğitim gören öğrencilerin doktora tezi mahiyetinde bir risâle hazırladıkları, 1178 yılında Galenos'un hıfzıssıhhası üzerine yazılan ve önsözünde baştabip Ebû Saîd el-Herevî tarafından okunup tez olarak kabul edildiği belirtilen "Kitâbü Câlînûs fî tedbîri'ş-şıḥḥa" adlı bir eserden anlaşılmaktadır. Bu usulün Avrupa'daki tıp fakültelerini de etkilediği Selçuklular döneminde İslâm hastahanelerinin ulaştıkları gelişmeyi göstermesi bakımından önemlidir (Sezgin, 2010: 457-560, Al-Hassani, 2010: 154-159).

Bağdat'tan sonra Selçuklular ile bağlı Beylik ve Devletler; Türkistan'da Merv, İran'da İsfahan, Şîraz, Rey, Sicistan-Zerenç, Berdesîr, Kâşan, Ebher, Zencan, Gence, Vâsıt, Rakka, Anadolu'nun güneyinde Mardin, Meyyâfârikīn (Silvan), Nusaybin Harran ve Antakya'da, bîmâristanlar yaptılar. Bunların kurucularının genelde kadın olması dikkate değer.

Bugüne ulaşabilen Selçuklu bîmâristanlarından Şam'daki Dukak b. Tutuş'un Bâbülberîd kesiminde tesis ettiği hastane, Nûreddin Hastahanesi (1154-Zengiler), Kayseri'deki Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Gıyâseddin Keyhusrev Tıp Medresesi (1206), Sivas'taki Keykâvus Dârüşşifâsı (1217), Divriği'deki Behram Şah'ın kızı Adil Melike Turhan hastahanesi (1228), Tokat'taki Gökmedrese denilen Pervâne Bey Dârüşşifâsı (1275), Çankırı'da Atabey Ferruh (1235), Kastamonu'daki Ali b. Pervâne Şifahanesi (1272), Dülkadiroğulları'nın Kayseri'deki Cüzzam hastahânesi, Saruhanoğulları'nın Manisa'daki Göz hastahânesi incelendiğinde, Selçuklular-Beyliklerin Tıp Tarihi'ndeki önemi anlaşılır (Bakkal, 2007: 425-453).

Günümüz Tıp Fakülteleri hastanelerini aratmayan özellikleriyle, kısa sürede Endülüs, Sicilya, Afrika hastanelerini etkiledi. Bu hastanelere hayran kalan tüccarlar, gezginler, Haçlılar benzerini ülkelerinde kurdu. Fransızlar 'Hospitallers'i benzer sistemle kurdu (Terzioğlu, 1992). 12. asır entelektüel gezgini Endülüslü İbn

Cübeyr, Nureddin hastanesini görünce duygularını şöyle dillendirir: *"İslâmin şanının en güzel delillerinden biri Bimaristanlardır"* (Al-Hassani, 2010: 156).

Eminüddin Külliyesindeki hastaneye Bimaristan adının verilmesi, bir özenti değil, Artukluların yaşadıkları coğrafyanın kültürlerinin etkilemesinden kaynaklanır. İran'daki Hulvan bölgesi Melikşah tarafından Artuk Beyi Anadolu'dan uzak, merkez İsfahan'a yakın tutmak için ikta olarak verilmiş, çocukları da orada büyümüştür. Bu nedenle İran kültürünün de etkisinde kalmışlardır. Ahsa, Kudüs ve Bağdat'taki görevler nedeniyle Arap kültürünü yakından tanımış, Bimaristanın önemini anlamış, kurdukları Beylikte aynı geleneği sürdürmüşlerdir. Salt hastane olarak kursalardı, Darüş'şifa derlerdi. Bu konuda bir belgeye rastlanmaması, Bimaristan'ın varlığını yadsımaz. Türk Kültür Tarihi ve özellikle Artuklu Dönemi konusunda bir derya olan Ali Emîrî'nin verdiği bilgiler bir belge niteliğini taşır. Onun dikkatli çalışmaları sayesinde Divan-ı Lûgat'it Türk gibi birçok kayıp eser bulunup, millî kültürümüze kazandırılmıştır. Ölünceye kadar yazma eserlerin peşinde Oğuzların başkenti Cend'e bile gitmiştir. Eminüddin Bimaristanı'nın verilerine rastlamasa bunu yazmazdı.

Anadolu'da günümüze ulaşan ilk Tıp Fakültesi olarak 1206 yılında Kayseri'de yaptırılan Gevher Nesibe Şifahanesi ve Gıyâseddin Keyhusrev Tıp Medresesin'den bahsedilmektedir (Yılmaz: 2012). Türk-İslâm tarihinin Tanınmayan Büyük Çağı'nı gündeme getiren Fuat Sezgin ise; Anadolu'da günümüze ulaşan en eski hastanenin Mengücekler Dönemin'de Divriği'de 1228 yılında yapılan Âdil Melike Turhan Hastahanesi olduğunu yazar (Sezgin, 2010: 561). Demek ki, daha önce yapılan eserlerle ilgili bir kaynak eline geçmemiş.

Eminüddin isim değil bir ünvandır!

Külliyenin mimarisi ve adı nedeniyle farklı bir itiraz da var. Şeyh Eminüddin adıyla anılması, Artuklu Sökmen adına değil; -kendi adlarına yaptırılan ve özenli taş işçiliği yansıtan yapılardan farklı olarak mütevazi ve münzevi özellikler yansıtması nedeniyle- bir din adamı olan Şeyh Eminüddin adına Artuklu beylerinin mali hamiliğinde yaptırılmış bir tarikat yapısı olduğu tezini; Birgül Açıkyıldız Şengül (2017) ileri sürer. Makalede Eminüddin ünvanı İlgazi'ye mal edilse de onun ünvanı Necmeddin'dir. İlgazi eserin yapımını sürdürmüş, kurucu kardeşi Eminüddin Sökmen'in ünvanını vermiştir.

Şeyh Salih türbesi, Şeyh Şeyhullah Camii ve Şeyh Çabuk Camii, Şeyh Şı'ran Dağı gibi Şeyh Eminüddin adını taşıması, Artuklu Meliklerinin kendi yaptırdıkları eserlere saygı duydukları Şeyhlerin adını vermesi, bu tezi desteklese de; gerçek böyle değildir. Şeyh ünvanlarının çoğu sonraları bu önemli eserlere korunması, sürekli göç alan Mardin'e halkın bu kutlu yerlere yerleşmemesi, saygı duyması için verilmiştir.

Bu tezi çürüten asıl durum ise, Abbasi Halifelerinin, İslâmı koruyan, bu alanda yararlığı görülen Türk asıllı Sultan, Bey ve komutanlara verdikleri **ünvanlardır.** İslâm Dünyasında isyanları bastıran Artuk Bey ve Haçlılara karşı muzaffer olan

oğullarına da bu ünvanlar verildi. Hatta bu ünvanları ve adları yan yana sıralayan tarihçilerimiz Artuk Beyin on oğlu ve bir kızı olduğunu yazarlar (Artuk, 1988: 36).

Halifenin Selçuklulara, hil'at ve taç ile verdiğ ünvanlar: a-Tuğrul Bey: Rükneddin (Dinin direği). b-Alp Arslan: Adudu'd-devle Ebû Şüca (Yavuz, Yiğit babası), c-Melikşah: Celâlü'd-devle Ebûl Feth(Dinin ululadığı, Fethin babası), Mu'izzü'd-din (Dinin azizi), Emir'ül Mü'minin, d-Terken Hatun: Celâliye, e-Tutuş: Tac'üd-devle

Halifenin Artuk Bey ve oğullarına verdiği ünvanlar: a-**Artuk Bey:** Zahir'üddin(Dinin desteği), Buka (Devlet) Zahir'üd-devle (Devletin dayanağı), Rükneddin (Dinin direği), Seyyid (Halk tarafından verilen bu ünvan fazilet sahibi, Ata anlamında olup, Hz.Peygamberin soyuna verilen dini ünvan değil). b-**Sökmen:** Abdülcebbar/ Eminüddin, Muine'd Devle (Kuvvet-kudret sahibi/ Dinin güvencesi/ Devletin yardımcısı). c-**İlgazi:** Necmeddin-Dinin yıldızı (Mirhând: TS. 2015: 130, İbn'ül Adîm, 2014: 61, 72, 73, 115, Şimdi, 2019: 38-52-53).

Artuk Bey'den itibaren Sultan Melikşah'a gözdağı vermek için Fatımîlerle ittifak kurulmaya çalışılmış, sonra vazgeçilmiştir. Eminüddin Abdülcebbar, Sökmen Gazi'ye Halife tarafından verilen ünvan olduğu halde, Artukluların kurduğu ilk eser bir Şeyhe mal edilmektedir. Oysa Şeyh ünvanı o eserlere kutsiyet atfedilerek, dış tahribatlara karşı korumak amacıyla verilmiştir. Tıpkı, Türklerde Seyyidlik ünvanı olmadığı halde Artuk Bey'in Seyyid olarak anılması, Melik Salih'e ait Şeyh Salih Külliyesi gibi…

Devletlerin ekonomik durumu, sosyal-kültürel hayatın yanı sıra mimariyi de etkiler. İlk kuruluş yıllarında, Haçlılarla savaşırken yapılan bir eserin sade olması kaçınılmaz bir durumdu. Eserin maliyeti Sökmen'in Musul Emirliği için Çökürmüş'e yaptığı yardıma karşılık aldığı onbin altın(Sevim ve Yüçel, 1990: 65) ve Haçlı tutsaklardan alınan fidyelerden sağlandı. Hastanenin sonraki yıllarda işlevini yitirmesi, göçmenlerin yaptığı tahribat kadar sade bir yapı olmasından da kaynaklanabilir. Sonraki yıllarda savaşlar sona erince ekonomideki kalkınma, şehrin tüm imarına yansımış, her Melik kendi adına bugüne kadar ayakta duran görkemli eserler yaptırmıştır.

2.2. Tarihçesi

Mardin Bimaristan'ına dair en derli toplu bilgi Prof. Dr. Süheyl Ünver'in Selçuk Tababeti isimli kitabı ile Prof. Sarper Yılmaz'ın "Mardin Şeyh Eminüddin Bimarhanesi" makalesinde yer almaktadır. Ünver, Osmanlı öncesi dönemde bu kuruluş hakkındaki bilgileri iki kaynaktan derlemiştir: Bunlardan birincisi Abdüsselam Efendi'nin (1789-1843) yazmış olduğu "Ümmü'l-İber" isimli kitaptır (2007: 44).

Ali Emirî, Katip Ferdi'nin 1537'de yazdığı Mardin Artuklu Melikleri, kitabı üzerinde kırk yıl çalışarak Osmanlıca'ya çevirdiği eserine yazdığı sunumda, bu kurumun Necmeddin İlgazi'nin kardeşi Eminüddin tarafından yaptırıldığını ve ona ithafen bu kuruma Eminüddin isminin verildiğini yazar (Kâtip Ferdi, 1915, 2006:

VIII). İki eserdeki bu ifade, Eminüddin'in İlgazi'nin kardeşi Eminüddin Cebbar ünvanlı Sökmen olduğunu kanıtlar.

Mardin'deki sağlık kurumundan bahseden ilk kişi 1325-1354 yılları arasında Dünyayı gezen Tancalı seyyah İbni Batuta'dır. Nusaybin'e uğradığında orada bir hastahane ve iki medrese bulunduğunu, akarsuları, bostanları ve üretilen gülsuyunun eşsiz kalitede olduğunu; Şehba adıyla anılan kalesiyle Mardin'in İslâm beldeleri içinde en güzel ve çarpıcı olduğunu, Melik el-Mansur ve oğlu Melik Salih'in cömertliğini anlatır (İbn Batuta, 1971: 126-127).

1474 yılında Mardini ziyaret eden Venedikli bir tacir ve elçi olan Josaphat Barbaro da Akkoyunlu Devleti hükümdarı Uzun Hasan'ın kardeşi Cihangir Beyin yaptırdığını söylediği bir hastanede(Kasımiye Medresesi) yattığını anlatmıştır. Anlattığına göre burada hastalara yemek verilmektedir. Hasta olan kişi ünlü bir kişi ise altına 100 dükadan daha değerli halılar serilmektedir. Bu önemli tanıklık bize hastalara bakım hizmeti verilen başka kurumların da mevcut olduğu bilgisini vermektedir (Barbaro, 2009: 53). Bir elçi gittiği yerde en iyi şekilde ağırlandığına göre, Akkoyunlular da her şeyi kaydeden Barbaro'yu 250 yıllık bir Artuklu Külliyesine değil, adlarını kayda geçirecek Kasımiye Külliyesine götürmüşlerdir.

Osmanlı kaynaklarında Bimaristan: Her şeyi kayda geçiren Osmanlılar 1516 yılında şehir sınırlarına katılınca, hemen tahrir işlemini başlattılar. Mardin ve yöresi evkafının ilk tahriri 1518 yılında tamamlanmış olup bu tahririn kayıtlı olduğu defter Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Maliyeden Müdevver kısmında MM100 numarası ile kayıtlıdır. Bu defterin 15 numaralı varağında "Mahsulât-ı Evkâf-ı Bîmâristan Vâkıf Şeyh Eminüddin" ibaresi geçmektedir. Bildiğimiz kadarı ile adı geçen bimarhaneye dair en eski kayıt budur. Bu kayıt Osmanlı öncesi dönemde mevcut olan bir bimarhanenin varlığını kesin olarak kanıtlayan en eski belge niteliğini taşımaktadır. Aynı döneme ait bulunan Mufassal Tahrir Defteri'nde de Bimarhaneye ait kayıtları yer almaktadır (Bizbirlik, 2002: 7).

Kronolojik sıraya göre elimizde ikinci belge 1522 yılına ait olup, yine Ünver tarafından bildirilmiştir. Bu kayıt tıbbi bir nitelik taşımayıp Kasım Bey medresesinde 90 akçe yevmiye ile müderris olan Mevlana Ahmet'in tahsisatının 40 akçesini Bimarhane vakfından almaktayken, vakfın bu parayı alıkoyması üzerine başka bir yerden 30 akçe bulunarak eksik paranın tamamlanmasına ilişkindir (Ünver, 1940: 18-19). Artuklular'ın Mardin'de yaptırdıkları ilk bimaristan/şifahane; Osmanlı dönemine ait Tahrir Defterleri, Evkaf Defterleri, Şeriye Sicilleri ve diğer arşiv belgelerine göre 19. yüzyıla kadar aktif olarak görevini sürdürmüştür. 16. asırda birkaç hekimin yanısıra, mimar da görevlendirilmiştir. Bu belgelerden edinilen bilgilerin çoğu sağlık dışı olup, tabip ataması, eşribe-i bimari (ilaç), gelir ve giderleri, personel durumunu kapsamaktadır.

Bu konudaki ilk yazılı bilgiler 1518 yılına ait olup, daha sonra yapılan 1523, 1540 ve 1564 tahrirlerinde bu vakfın gelir ve giderleri ayrıntılı olarak yazıldığı için burada hekim istihdam edilmiş olduğunu anlıyoruz. Hekimin günlüğü beş akçedir. Ayrıca eşribe-i bimari/ilaç isimli giderin miktarı günlük 20 akçeye eşit olup, günlük vakıf

giderlerinin yarısını oluşturmaktadır. Ancak bunun dışındaki giderler imam, müezzin, katip gibi görevlilerin maaşlarına ait olup örneğin yemek için herhangi bir gider kalemi görülmemektedir. 1564 yılı tahririnde ise, burada ikinci bir tabibin istihdam edildiğini görmekteyiz. 17. ve 18. yüzyıllarda bazı Hurufat defterlerinde Eminüddin Bimarhanesine ait kayıtlara rastlıyoruz, ancak bunlar sadece vefat ya da feragat nedeniyle boşalan kadrolara yapılan tevcihlerdir. Vakfın yer yer "Eminüddin Mescidi, Eminüddin Zaviyesi, Eminüddin Cami-i Şerifi" gibi isimlerle de kayıtlara girdiği görülmüştür. 19.asrın ikinci yarısından sonra evkaf defterlerinde yeniden vakfın gelirlerini ve giderlerinin ayrıntılarını görebilme fırsatını buluyoruz. Vakfa bağlı köylerin sayısının birden dörde çıktığı, vakfın gelirlerinin arttığı görülmektedir, ancak tıbbi bir işleve ilişkin herhangi bir bilgi yoktur.

Yaklaşık 300 yıl hekim ödeneklerinin aynı olması ilgi çekicidir. 19.asrın ortalarında artık vakıf kayıtlarında akçe ve yevmiye ibaresinin yerini yavaş yavaş sehm(pay) ve hisse almaktadır. Görevler bir kaç kere hisseye bölünebilmektedir: "Nezâret-i Evkaf-ı Hümâyûn-ı Mülûkâne'ye mülhak evkafdan Divriği'de vâki' Medrese-i Kübrâ Vakfı'ndan almak üzere vazîfe-i mu'ayyene ile rub'dan nısf hisse müderrislik cihetine mutasarrıf olan es-Seyyid Süleyman Efendi..." ibaresi, belgelerde maaşların değişmemesi durumuna açıklık getirmektedir. Eminüddin Bimarhanesi Vakfı'na ilişkin son belgeler 20. yüzyılın ilk yıllarına ait bir evkaf defteridir. Burada 1908-1911 yıllarına ait kayıtlarda hitabet, imamet ve muallim-i Sıbyan görevlerinin tevcihine ait bilgiler mevcuttur. Son olarak 1327(1911–12) yıllarına ait Evkâf-ı Hümâyun Nezareti bütçesi için hazırlanan bir mazbataya göre, sözkonusu vakıftan geriye yalnızca "Eminüddin Cami-i Şerifi" kalmıştır. "Memur ve mürtezikası ve vakfı mevcud olmayanlar" başlığı altında kaydedilen bu camiye hiç bir gelir ve gider kaydedilmemiştir (Ayrıntılı bilgi için bk: Yılmaz,2012, Bizbirlik, 2002: 7; Ünver, 1940; Mardin Şeriye Sicili Belge, 2007).

Sonraki kayıtlar ve Sözlü Tarihte Bimaristan'ın -sade, yalın, diğer eserlerdeki görkemden yoksun olmasına karşın- Mardin için önemli bir gelir kaynağı olduğunu biliyoruz. Türkiye'de kurulan İlk Tıp Fakültesi payesi, ayakta sağlam durması nedeniyle Kayseri'deki Gevher Nesibe ve diğer şifahanelere mal edilse de, bir asırlık zaman farkı Mardin Eminüddin Bimaristanı adını ilk eser olarak öne çıkar.

2.3-Önemi

Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu'da külliye şeklinde inşa edilen ilk yapı toplulukları arasında yer alır; aynı zamanda en erken tıp medresesi ve bimâristan/şifâhâne örneklerindendir. Mardin Artuklu Sultanı Sökmen Gazi'nin temeli atıp, kardeşi Necmeddin İlgazi'nin (1104-1122) devam ettirdiği inşaat vefatından bir yıl sonra tamamlandı. İnşasının bu kadar uzun sürmesi, eldeki maddî kaynakların seferler ve savaşlar için harcanmasından kaynaklanır.

Günümüzde de Mardin'de mevcut olan cami ve hamamın adı, Emüniddin Maristan Camii ve hamamı olarak geçmektedir. Bimaristan harap olmuş ve ortadan kalkmış olsa da; cami, medrese, çeşme, selsebil ve hamam tarih boyunca birçok tamir görerek günümüze kadar gelmiştir (Artuklular, 2007: I, 490; II, 211, 218, 254, 263).

3. ŞEYH EMİNÜDDİN KÜLLİYESİ'NİN ÖZELLİKLERİ

Eminüddin Külliyesi, yapıldığı dönemin mimarî üslûbunu günümüze taşıyan tarihî, öncü ve yöresel özellikleriyle belgesel değere sahip bir yapıdır (Artuklular, 2007: II, 254) Eğimli bir arazi üzerinde topoğrafyaya uygun bir yerleşim düzeninde kurulmuş olup, geniş avluya, kuzeydeki medresenin yanında bulunan basamaklı bir cümle kapısından girilir. Mâristan Çeşmesi denilen çeşme, avlunun doğusunda yer alan iki kemerli bir kısmın içindedir. Medrese üç açıklıklı bir girişten sonra batıda tek, doğuda iki bölümlü olmak üzere dikdörtgen ve çapraz tonozlarla örtülü iki ayrı mekândan meydana gelir. Avlunun güneyindeki beşik tonozlu cami, üç çapraz tonozun örttüğü son cemaat yeriyle birlikte XIV-XV. yüzyıllarda yenilenmiş olduğu intibaını vermektedir. Caminin doğu tarafında bulunan namazgâh mahiyetli, mihraplı ve taş döşeli yüksek platform da tamamen yeni korkuluklara sahiptir.

Külliyenin ana yapısı olduğu anlaşılan hamamlı bölüm büyük ölçüde haraptır. Yıkılmasından önce tesbit edilen plân krokisinden, dört kollu bir sıcaklığının olduğu ve buraya çeşmenin arkasındaki yatay bir bağlantı ile geçildiği anlaşılmaktadır. Bugün de ayakta duran büyük ve tek kubbeli soyunmalık (camekân) kısmı niş ve sekilerle donatılmıştır. Çapraz konumdaki iki büyük bölüm arasında yer alan kare mekânla dar koridorlar iki bölüm arasında bekleme ve geçiş yeri olarak tasarlanmıştır (Terzioğlu, 1992). Bu veriler Mardin Eminüddin Maristanı sıcak su kaynağına sahip bulunan Maristan hamamı ile ona bağlı bölümlerinin *su tedavisi* için kullanıldığı ve hamam bölümlerinde uygulamalı bilgiler verilen bir *tıp medresesi* ve *şifahane* olarak tasarlandığı, tedavi usulleri ve çalışanlarının diğer darüşşifaların vakfiyelerinde belirtildiği gibi olduğu anlaşılmaktadır.

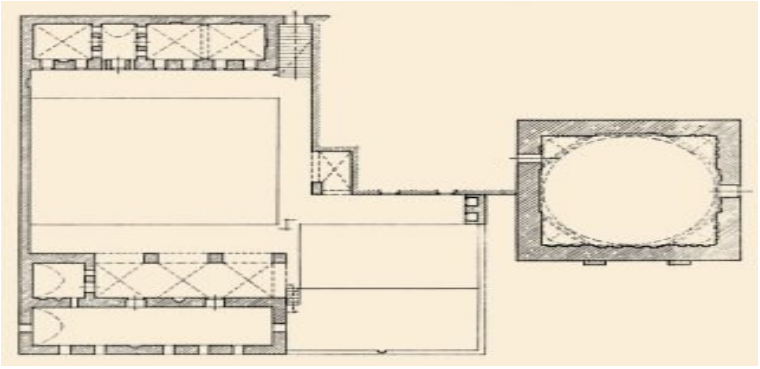
Suyla/Termal Tedavi:

Mardin'de bulunan diğer hamamların suyu gibi sarnıç suyu olmayan Maristan hamamının suyu, yerden kaynar ve tuzludur. Halk arasında Maristan hamamının suyunun şifa özelliği olduğu, bu sudan içilip yıkanıldığında, asabiye ve uyuz benzeri kaşıntılı cilt hastalıkları, saç dökülmelerine karşı çok iyi geldiği (Kılıç, 2012; Yılmaz, 2012) inancı yaygındır. Mardinlilerin Maristan hamamında senede bir defa yıkanma geleneği yakın tarihe kadar devam etmiş, 1960'lı yıllara kadar sürmüştür. Bimaristan'ın Maristan hamamının yanında bina edilmiş olması, hastaların bu hamam suyundan istifade etmeleri düşüncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Maristan adı, Bimaristan'dan kaynaklanır.

Bimaristan, zamanında çok rağbet görmüş; hatta Musul'dan buraya tedavi için hastalar gelerek, fazla yığılmalar olduğu dahi olurmuş (Ünver, 1940: 18). Bu durum şehrin ekonomisine, İpek Yolu kadar önemli katkı sağlardı. 13.asırda İlhanlı Devletine vergi ödeyen Orta Doğu şehirleri arasında Tebriz, Bağdat, Sivas ve Konya, Erzincan, Musul'un ardından Mardin ve Hasankeyf 236.000 dinarla 6. sırada yer almaktadır (Keskinbora, 2008: 495).

Mardin Eminüddin Mahallesi'ndeki darüşşifada çalıştığı kesin olarak tespit edilen ilk hekimin adı Vehib bin Hekim olup, hekimliğin babadan oğula geçtiğini gösterir (Yılmaz, 2012). 12.asırda yaşayan çok yönlü ünlü hekim Fahreddinî Mardin, öğrencisi İbni Rakika İbni Rukaya, İbnü's Salah (1122-1151) ve Necmeddin İbnü'l

Minfahı, Matematik ve Tıp alanında çok yönlü bilgin Abdullatif Bağdadî Mardin'de yaşamış, Bimaristan'da ders vermiş önemli hekimlerdir (Keskinbora, 2008: 507-9).



Emînüddin Külliyesi'nin planı (Altun, 1995)

Emînüddin Külliyesi restorasyon sonrası – Resim 2,3,4. Fotoğraf: İbrahim Yüksel.

Artukoğulları'nın Mardin, Silvan ve Nusaybin'de yaptırdıkları şifahaneler önemli hizmetler ifa ettikleri gibi hekimlerin rahat çalışmalarına da ortam hazırlamıştır. Tıp ilmiyle de uğraşan, kitap yazan Süryani din ve bilim adamları Artuklular tarafından el üstünde tutularak, korundular. Papaz Abül Faraç

(Dioscorides'in eserini "Tekil İlaçlar" adıyla çevirdi), Urfalı Diyakos Abü Said, Hekimlerin başı Diyakos Abü Ali, Diyakos Sohdo dbeth Şumno, Meşhur hekim Burhan, Urfa Metropoliti Athanasius Denho, Kartbart'lı Şemun, Diyarbakır Metropoliti İvannis Mina, Bağdatlı Toma'nın oğlu Abülkaram Said, Doğudaki hekimlerin başı Başdiyakos Abü Said, Urfalı Hasnun ve öğrencisi İsa, Urfalı Gabriel, Urfalı Mafiryan Saliba, Urfalı Abülhayr, Hasankeyfli Papaz Yeşu dbeth Toma, Musullu Abülhayr Dokik Artuklu dönemi ünlü hekimleridir (Barsavm, 2005: 179-183). *Dioscorides Pedanius*'un *"De Materia Medica/Tıbbi Maddeler"* kitabı Süryanice'den Arapça'ya Mihran bin Mansur bin Mihran tarafından "Kitabü'l-Hasayış" adıyla tercüme edilerek, Ortadoğu'da *eczacılık* ve *tıp* alanında kaynak olarak kullanılması sağlandı (Keskinbora 2008: 509). Hıristiyan ve Yahudi hekimlerin yazdıkları eserler Ortaçağ İslâm Uygarlığına dahildir. Kuramsal Yunan Bilimi, Ortaçağ'da Ortadoğu'da Tıp ve diğer bilimlerde daha çok pratik yöntemler, deneyim ve gözlemlerle geliştirildi. Daha sonra eserleri Latinceye çevrilen İslâm Uygarlığı yazarları, modern bilimin gelişmesine önemli katkıda bulundu (Lewis, 1996: 207).

Artukoğulları, Mardin'de yaptıkları şifahanelerin duvarına, sağlık kurumu olduğuna dair özel damgalar koyarlardı. Altunboğa Medresesi duvarındaki damga buna örnektir. Mardin'den başka Meyyafarikin (Silvan)'de Necmettin İlgazi'nin eşi Sitti Raziye Hatun tarafından yaptırılan St. Radaviye külliyeleri ve Nusaybin'de, yaptırdıkları şifahanelerle önemli hizmetler ifa ettiler. Yaptıkları külliyelerin avluları daha önce yapılanların aksine üstü açık olup; fıskiyeli havuzlarla hem temiz hava, hem su musıkisinin tedavideki etkisine örnek oluşturdular. Zengiler ve Memlûkler tarafından da kullanılan bu mimarinin en güzel örneği Artuklulara ait Muzafferiye, Hüsamiye, Zinciriye(Sultan İsa), Dunaysır, Harzem ve Akkoyunlular döneminde Mardin'de kurulan Kasımiye Medreseleridir (Keskinbora, 2008: 508). Eyyübiler de Düneysir (Kızıltepe)'de müstakil bir Tıp medresesi kurmuşlardı (Bakkal, 2007: 451).

Artuklular döneminde inşa edilen bu eserler dokuz yüz yıl önce bilimin her alanında, özellikle Tıp'ta külliye sistemini zirveye çıkarıp, Türk-İslâm Devletleri ve Batı'ya örnek olduklarını kanıtlar.

4. SONUÇ

Kudüs Valisi iken 1091'de vefat eden Artuk Bey'in ardından şehri yöneten çocukları Sökmen ve İlgazi, Selçuklu ailesi arasındaki çekişmelerde belirleyici bir rol oynuyorlardı. 1096'da Anadolu'ya girip, 1099'da Kudüs'e varan Haçlılarla en çok savaşan, onları ilk yenen Sökmen, İlgazi ve Belek yönetimindeki Artuklular oldu. Bu savaşlar sırasında Sökmen, Haçlıları Harran-Belih Çayı'nda ağır bir yenilgiye uğratarak, Urfa Kontu ve yeğenini tutsak aldı (1104) Halife, Sökmen'e Eminüddin-Abdülcebbar, kardeşi İlgazi'ye Necmeddin ünvanını verdi. Sökmen, Mardin'de savaşlar nedeniyle bir zorunluluk haline gelen çok işlevli *Bimaristan* inşasını başlattı. 1104'te ölünce, yerine geçen kardeşi İlgazi Mardin'i Artuklu Beyliğinin merkezi yaptı. 1119'da Haçlıları Tell Afrin'de ağır bir yenilgiye uğrattı. İlgazi hastalanınca 1122 yılında Beyliğin yönetimini, Harput Artuklu kolunu yöneten

yeğeni Belek Gazi'ye bırakarak, bir yıl sonra öldü. Sökmen ve İlgazi'ye inşasını sürdürdükleri Eminüddin Bimaristanı'nı açmak nasip olmadı. Artuklular'ın merkezi konumları nedeniyle sağlık konusunda ilk adımı atmaları rastlantı değil, bir zorunluluktan kaynaklanıyordu. Çünkü Haçlılarla en çok savaşı onlar yaptığından hem onların, hem yakın çevrenin yaralıları çoktu.

Mimarî ve Sağlık konusunda araştırma yapanların tümü Külliyenin Türkler eliyle açılmış ilk yapı olduğundan ittifakla söz eder. Külliyeye eklenen Şeyh ünvanı ise, kurucusuyla ilgili olmayıp; sürekli göç alan şehirde tahrip edilmemesi için binaya kutsiyet verilerek, halktan koruma amaçlıdır. Selçuklular ve Beyliklerin kurdukları Bimaristan ve Şifahaneler, günümüz Tıp Fakülteleri hastanelerini aratmayan özellikleriyle, kısa sürede Endülüs, Sicilya, Afrika hastanelerini etkiledi. Buralarda yetişen her dinden hekimlerin yazdıkları eserler Ortaçağ İslâm Uygarlığına dahildir. Mardin ve yöresinde yapılan medrese ve hastaneler, dönemin kapalı mimarisi aksine; açık avlulu olup, hem şehrin havasının şifa özelliğinden, hem de maden suyu/termal özelliğine sahip sularından yararlanmak için yakınlarında Hamam da yapılmıştır.

Eminüddin külliyesi; cami, medrese, hamam, bimaristan, zâviye, yazlık namazgâh, çeşme ve selsebîl yapılarından oluşur. Bimaristan isimli bir sağlık kuruluşundan ilk bahseden kişi 19. yüzyılın sonlarında Kâtip Ferdi'nin "Mardin Artuklu Melikleri Tarihi"ni yeniden basıma hazırlayan Ali Emirî'dir. Bu kuruluşun vakfiyesi ve kitabesi elde yoktur, bunlara ait herhangi bir bilgi de elimize geçmemiştir. Kurulduğu döneme ait belge ve vakfiyeye rastlanmaması bu özelliğini inkâr etmez! Sözlü Tarih ile önemi 20.asır başlarına kadar gelmiştir. 20.asrın ortasına kadar Bimaristan hamamına gidildiği, sularının şifalı olduğu 1960'larda, özellikle Maristân adıyla masalsı halde çocuk belleğime kazınmıştı.

Her şeyi kayda alan Osmanlıların belgeleri incelendiğinde, Bimaristan çeşitli adlarla karşımıza çıkmaktadır. Bu kurumun 16. Yüzyılda iki hekimli, ilaç üreten bir sağlık kurumu olduğu anlaşılmış olmakla beraber yataklı bir hastane olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunamamıştır, ancak işlevini 19. Yüzyıl başına kadar sürdürdüğü görülmüştür.

Bu yapının en erken dönem tıp medresesi ve şifahane örneklerinden olduğu, kuruluş dönemindeki Bimaristanların özelliği ve bu adı taşıması; külliyedeki medresede nazari, hamamda ise tatbiki bilgiler verilen bir eğitim kurumu olduğu düşünülürse Tıp Medresesi olduğu anlaşılır. O dönemde yetişen Müslüman ve Süryani hekimlerin adları da bu kurumun varlığını açıklar. Varlığı bilinen, ama ortada olmayan Muzafferiye, Hüsamiye medreseleri, camiler ve daha nice eser ya duvarın çökmesi, ya da toprağın deşilmesiyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Mardin'de yapılan modern okul ve binaların altında dolgu olarak bulunan bu eserler ergeç gün yüzü görecektir. Günümüzde Eminüddin Külliyesi'nde 2020 Şubat'ında tamamlanan Restorasyon, Külliyenin tümünü bir araya toparlayamamıştır. Maristan Hamamının özel mülkiyette olması bunu

engellemiştir. Çevresindeki binalarda gerekli tetkikler yapılırsa Bimaristan'ın içlerinden birkaçına temel oluşturduğu görülecektir.

Malazgirt Zaferi'nin 950.yıldönümünde aynı mekânda Mardin Tıp Fakültesi veya Sağlık Bilimleri Üniversitesi'nin açılması tarihî bir taleptir. Sağlık Bilimleri Üniversitesi açılması gelecek için daha iyi olacak. Çünkü Mardin Artuklu Üniversitesi'nin misyonu Tarih-Kültür ve Turizmi hedeflemiştir. Bu talep doğrultusunda başta yöneticilerimiz olmak üzere Mardin halkı ve diğer illerimizde yaşayanların da gayret gösterdiği görülmektedir. Bu millet eser bırakanları unutmaz, ebediyen hâyırla yad eder.

KAYNAKÇA

Abdüsselam Efendi (2007). *Mardin Tarihi (Üm'mül İber)*, Yay. Haz. Hüseyin Haşimi Güneş. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yay.

Al-Hassani, Salim TS (ed.), 1001 İcat-Dünya İslâm Mirası, Çev: Salih Tahir, Sabah Yay. İstanbul, 2010.

Altun, Ara (1995). *Emînüddin Külliyesi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt 11.

Artuk, İbrahim (1988). *Artuk Beğ-Artuk Bey'in Hayatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Artuklular. (2007). Ed.İbrahim Özcoşar. Mardin: Mardin Valiliği Kültür yay.

Bakkal, Ali (2007). "İslâmın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya'da Tıp Eğitimi ve Hastaneler", *Artuklular*. Cilt-1, Mardin: Mardin Valiliği Kültür yay. s.425-454.

Barbaro, Josaphat (2009). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*. Çeviri ve edisyon Tufan Gündüz, 2.baskı. İstanbul: Yeditepe Yay.

Barsavm-I, Patrik İğnatius Efrem (2005). *Saçılmış İnciler/Süryanilerin Yazınsal Tarihi*, Çev: Zeki Demir, İstanbul.

Bizbirlik, Alpay (2002). *16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliğinde Vakıflar*. Ankara: TTK.

İbnü'l-Adîm, Kemalüddin (2014). *Zübdetü'l Haleb Min Tarihi Haleb'de Selçuklular*, Çev.Ali Sevim. Ankara: TTK.

İbn Batuta (1971). *Seyahatnâmesi'nden Seçmeler*, Yay. İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: MEB.

Kâtip Ferdi (1915). *Mardin Mülûk-i Artukıyye Târihi (Neşreden: Ali Emîrî)*. İstanbul.

Kâtip Ferdi, Naşir (2006). *Ali Emiri*, Y.Metin Yardımcı, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayın No:2.

Keskinbora, Hıdır Kadircan (2008). "Artuklularda Bilim ve Sağlık", *Artuklular*, Ed. Dr. İbrahim Özcoşar, Mardin: Mardin Valiliği Kültür yay., c. I, s. 489-514.

Kılıç, Abdullah (2012). *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*. İstanbul: Mebkam; "Şifahaneler-Mardin Eminüddin Mâristanı" www.sifahane.org/ mardin-eminuddin-maristani.

Lewis, Bernard (1996) *Ortadoğu*, Çev.Mehmet Harmancı, İstanbul: Yeni Binyıl-Medya Ofset.

Mardin Şeriye Sicili Belge Özetleri ve Mardin-183 No'lu (2007). Hazırlayanlar: Ahmet Kankal, İbrahim Özcoşar, Hüseyin Haşimi Güneş, Veysel Gürhan. İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi.

Maalouf, Amin (2018). *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, Çev: Ali Berktay, 18.baskı, İstanbul.

Mîrhand, M.H.bin Mahmud (2015). *Ravzatu's Safâ…(Tabaka-i Selçûkiyye)*, Çev. Ercan Göksu, Ankara.

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

Sevim, Ali ve Merçil, Erdoğan (1995). *Selçuklu Devletleri Tarihi-Siyaset, Teşkilât ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumum.

Sevim, Ali ve Yücel, Yaşar (1990). *Türkiye Tarihi-1*, Ankara: Türk Tarih Kurumum.

Sezgin, Fuat (2010). *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş Yay. 3. baskı, s.457-551.

Şimdi, M. Talat (2019). *Mardin Tarihi Kimliği*. İstanbul: Mavinin Not Defteri Yayınları.

Terzioğlu, Arslan (1992). *Bimârîstan*. https://islamansiklopedisi.org.tr/bimaristan, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Turan, Osman (1980). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. 3.baskı, İstanbul.

Ünver, Süheyl (1940). *Selçuk Tababeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumum.

Şengül, Açıkyıldız Birgül (2017). Mardin Emineddin (Emînüddin) Külliyesi: Hami ve Mimari, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 34, Sayı: 2, s. 13-31.
https://www.academia.edu/35728308/Mardin_Emineddin_Em%C3%AEn %C3

Yılmaz, Sarper (2012). Mardin Şeyh Eminüddin Bimarhanesi, https://www.academia.edu/6403664/Mardin_Seyh_Eminuddin_Bimarhanesi.

متوددا، قليل التصنع، درّس بنيسابور وبغداد ودمشق وحلب، وانتهت إليه رئاسة المذهب بدمشق وكانت له اليد الباسطة في الخلاف والتفسير والأصول والأدب، انظر في ترجمته: ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، المحقق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1408، هـ - 1988 م، ج12، ص 383، الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، **طبقات الشافعية**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 2002م، ج2، ص279، النعيمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي، **الدارس في تاريخ المدارس**، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1410هـ-1990م، ج1، ص136.

56 يقول المقريزي : "فجمع له الشيخ الإمام قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري عقيدة تحوي جميع ما يحتاج إليه، فمن شدة حرصه عليها كان يعلمها صغار أولاده ويأخذها عليهم. وكان يواظب الصلاة مع الجماعة، المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، **الخطط والآثار**، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1997م، ج1، ص 149.

57 المقريزي، **الخطط والآثار**، ج4، ص 192.

58 المدرسة النظامية نسبة نظام المُلك، وهو الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الوزير أبو علي نظام الملك، قوام الدين الطوسي(485هـ/1092م) كان مجلسه عامرا بالفقهاء والقراء، أمر ببناء المدارس في الأمصار ورغب في العلم كل أحد، وسمع الحديث وأملى في البلاد وحضر مجلسه الحفاظ، وكان وزير السلطان البارسلان السلجوقي عشر سنين، ثم وزر لولده ملكشاه عشرين سنة، وكان يحب الفقهاء والصوفية ويكرمهم، ويؤثرهم، بنى المدرسة النظامية ببغداد، وشرع فيها في سنة (457هـ/1064م) وانجز بناءها سنة (459هـ/1066م) وهناك المدرسة النظامية في دمشق، كان جُلّ اهتمامه ببناء المدارس السنية، ومن المدارس التي بناها مدرسة بنيسابور، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بمرو، ومدرسة بآمد ومدرسة بالموصل، انظر ترجمته والحديث عن المدار والمدرسة النظامية: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، **الوافي بالوفيات**، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث – بيروت، عام النشر: 2000 من ج12، ص77، سبط ابن العجمي، أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل، **كنوز الذهب في تاريخ حلب**، الناشر: دار القلم، حلب، الطبعة: الأولى، 1417هـ، ج1، ص268.

59 الصلابي، **دولة السلاجقة**، ص 357

60 صيد الخاطر، https://saaid.net/feraq/mthahb/6.htm

61 انظر مؤلفه العلمية، سعيفان، فضل، **أبو اليسر البزدوي وآراؤه في أصول الدين**، رسالة دكتوراه مخصصة للحديث عنه.

62 الصلابي، **دولة السلاجقة**، ص 30.

63 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ج7، ص 245.

64 الصلابي، **دولة السلاجقة**، ص 33.

65 أحمد معمور العسيري، موجز التاريخ الإسلامي من عهد آدم إلى عصرنا الحاضر،(فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض)، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م، ص 227.

66 الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام تح: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الثانية، 1993 م، ج26، ص 257.

67 سعيفان، فضل يونس، أبو اليسر البزدوي وآراؤه في أصول الدين، أطروحة دكتوراه، جامعة طرابلس، 2018-2019، ص26-27.

68 قال عنه الذهبي:" الحسن بن الصباح الإسماعيلي، كان من كبار الزنادقة، ومن دهاة العالم، أصله من مرو، وقد أكثر التطواف في البلدان، يغوى الخلق ويضل الجهلة، وكان قوى المشاركة في الفلسفة والهندسة، كثير المكر والحيل، بعيد الغور. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1382 هـ-1963م، ج1، ص500.

69 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 496-497.

70 انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج8، ص703.

71 انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج8، ص703.

72 الصلابي، **دولة السلاجقة**، ص588.

30 انظر خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص134-137.

31 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج9، ص 483، خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 142، 153، 154.

32 انظر: سوادي، عبد محمد، **الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في بلاد الجزيرة الفراتية خلال القرن السادس الهجري**، وزارة الثقافة والإعلام، مصر، 1989 م، ص 103.

33 التطلي، **رحلة بنيامين التطيلي، الرابي بنيامين بن الرابي يونة التطيلي النباري الإسباني اليهودي**، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة: الأولى، 2002 م، ص 284-285.

34 وِل ديورَانت = ويليام جيمس ديورَانت، **قصة الحضارة**، تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، الناشر: دار الجيل، بيروت – لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، النشر: 1408 هـ - 1988 م، ج12، ص 101.

35 جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الناشر: دار الساقين الطبعة: الرابعة 1422هـ/ 2001م، ج12، ص173.

36 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 479.

37 الحموي، **معجم البلدان**، ج2، ص 240.

38 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 480.

39 برصوم، أفرام، **نزهة الذهان في تاريخ دير الزعفران**، الطبعة السريانية، ماردين، 1917م، ص 1، 2، 3، 4، 12،

40 برصوم، **نزهة الذهان**، ص34.

41 الحموي، **معجم البلدان**، ج2، ص512.

42 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، مصدر سابق، ص 484

42 انظر: برصوم، **نزهة الذهان**، ص 52- 62.

42 انظر: برصوم، **نزهة الذهان**، ص 63-68.

42 المصدر السابق.

43 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، مصدر سابق، ص 484

44 انظر: برصوم، **نزهة الذهان**، ص 52- 62.

45 انظر: برصوم، **نزهة الذهان**، ص 63-68.

46 انظر: برصوم، **نزهة الذهان**، ص 68-69.

47 انظر: خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص487.

48 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 489.

49 انظر: خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 483.

50 انظر: خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 424.

51 لم اجد ترجمة كاملة له ولا تاريخ وفاته، ذكره الدكتور عماد الدين خليل من غير وفات وعزا المصدر إلى كتاب الشرفنامة للبدليسي، و لم أجد شيئا يتعلق بالوفاة عند البدليسي في كتابه المذكور، وذكر الدكتور عماد الدين خليل أن البدليسي أورد هذه الرواية وأنه غالبا يخطيء في ضبط التواريخ والأعلام. انظر : خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، حاشية الصفحة 493.

52 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 493.

53 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 494.

54 من خلال الاستقراء العام لانتشار المذهب الأشعري بين طوائف الفقهاء المختلفة يمكن القول بأنه من الصعب لأي باحث أن ينكر وجود علاقة بين الأشاعرة كمذهب كلامي وبين الشافعية كمذهب فقهي. انظر: إبراهيم الدبيو: **آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة (مبحث العلاقة بين الشافعية والأشاعرة)** ، دار المقتبس، دمشق، الطبعة الأولى 2018م، ص 87.

55 هو العلامة قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري، شيخ الشافعية في زمانه، تأدب على أبيه، وبرع، وتقدم، وأفتى، ووعظ في أيام مشايخه، ودرس بنظامية نيسابور نيابة، وصار من فحول المناظرين، وبلغ رتبة الإمامة، وكان صاحب فنون وكان حسن الأخلاق،

6 ابن فارس، أحمد، **مقاييس اللغة**، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، النشر: 1399هـ-1979م، ج5، ص 317.

7 جبل، محمد حسن حسن، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، الناشر: مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة: الأولى، 2010م. ج4، ص 2062.

8 موقع الكتروني، **معلومات عن مدينة ماردين التركية**، معلومات-عن-مدينة-ماردين-التركية/https://rjeem.com

9 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ/1992م، ج1، ص150.

10 ابن جبير، محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، **رحلة ابن جبير**، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، دار الهلال، ص 193.

11 قنة الجبل ذروته وأعلاه، انظر: الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري، **تهذيب اللغة**، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م، مادة (قنن) ج8، ص 235.

12 خليل، عماد الدين، **الإمارات الأُرتُقية في الجزيرة والشام**، مؤسسة الرسالة، مكتبة المهتدين الإسلامية، الطبعة الأولى:1980م، ص 199.

13 انظر: حسين العلي، **تاريخ الأُرتُقية في مدينة ماردين**، مجلة ماردين، حزيران، 2020، ص 157-158.

14 ابن جبير، **رحلة ابن جبير**، ص 192.

15 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 57-58.

16 ابن تغري بردي، يوسف، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصرالنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج5، ص 106.

17 ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م، ج8، ص303.

18 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 67.

19 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، 68.

20 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص68، 78، 88، 91، 92.

21 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 93.

22 الذهبي، محمد بن أحمد، **العبر في خبر من غبر**، المحقق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت ج2، ص406.

23 الذهبي، محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر : مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة، 1405 هـ / 1985 م، ج19، ص 435.

24 مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف،كتاب الموسوعة التاريخية، **الدُّرر السنية**، موجز مرتب مؤرخ لأحداث التاريخ الإسلامي منذ مولد النبي الكريم – صلى الله عليه وسلم – حتى عصرنا الحالي، ج4، ص 158، إعداد: الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net

25 كتاب الموسوعة التاريخية، **الدرر السنية**، ج4، ص 158.

26 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص98، وانظر:العقيلي، عمر بن أحمد، **زبدة الحلب في تاريخ حلب**، وضع حواشيه: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 مص 267.

27 الصلابي، علي محمد، **دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي**، مؤسسة اقرأ، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006،ص 574

28 غريغوريوس، ابن أهرون، **تاريخ مختصر الدول**، المحقق: أنطون صالحاني اليسوعي، الناشر: دار الشرق، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1992 م، ج2، ص202، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج8، ص 680.

29 خليل، **الإمارات الأُرتُقية**، ص 133-134.

المحتلة الآن من قبل الصين. كما كان العرب والكُرد يميلون للمذهب الأشعري الذي رسَّخت دعائمه الدولة الأيوبية على يد السلطان صلاح الدين الأيوبي الذي تربَّى على يد نور الدين الزنكي.

بمقابل المذهب السني كان المذهب الشيعي الباطني المحيط بالدولة الأُرتُقية من جهة الجنوب والشرق، و لم تكن سياسة الأُرتُقية حازمة معهم، بل رُبَّما ساهمت بامتداد نفوذهم من جهة دمشق، وقد علَّل ابن الأثير هذا الأمر بأنه محاولة للتخلُّص من شرهم وخاصّة أنَّهم عُرفوا بالاغتيالات السرية، ولكن ذلك لم ينفع معهم؛ إذ ازدادت قوتهم ولاسيما بعد امتلاكهم قلعة بانياس.

ومما لاحظناه أنَّ الدولة الأُرتُقية لم تتخل عن الدفاع عن المسلمين ضدَّ الهجمات الصليبية وخاصّة نجم الدين إيلغازي، ولكن لم يكن الأمر كافيا لردعهم، وهذا ما يُفسِّر لنا بسط السلطان صلاح الدين الأيوبي نفوذه على ماردين وما جاورها لتوحيد هذه المناطق للانطلاق نحو تحرير بيت المقدس. وهذا التحرير الذي قام به صلاح الدين كان مسبوقا بنشر المدارس السُّنية والاهتمام بها للتخلُّص من الخطر الباطني، وقد كان للمدارس التي اهتمَّت بها الدولة النورية الأثر الأكبر في نشر المذهب السُّني المواجه للخطر الباطني، وتحرير بيت المقدس كان يقتضي التخلُّص من الخطر الباطني، وعلى هذا المنوال سار السلطان صلاح الدين.

الهوامش

1 جمع خانقاه، وهو مكان يسكنه أهل الصلاة والخير وفقراء الصوفية، انظر: الزّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، مادة خنق، ج25، ص270، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ-1992م، ج1، ص657.

2 الأشاعرة نسبة لأبي الحسن الأشعري ولد بالبصرة وتوفي فيها (324هـ/925م)، خرج على المعتزلة وصنف كتبا كثيرة منها الإبانة عن أصول الدين، واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، انتشر المذهب الأشعري وتبعه رجالات كُثُر حملوا هذا المذهب، منهم أبو بكر الباقلاني والجويني والغزالي. والماتريدية نسبة لأبي منصور الماتريدي، ولد في سمرقند في منطقة تُسمَّى ماتريد، وتوفي سنة(333ه/945م) وكان على المذهب الحنفي، من كتبه كتاب التوحيد وكتاب رد الأصول الخمسة والرد على القرامطة، وقد اتفق كل من الأشعري والماتريدي في الرد على المعتزلة، انظر: أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة، ص151، 160، 165-167، الخطاف، حسن، **الصفات الإلهية عند الأشعري**، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، 1999م، ص38.

3 دُنَيْسِر: قال ياقوت الحموي:" دُنَيْسِرُ، بضم أوله: بلدة عظيمة مشهورة من نواحي الجزيرة قرب ماردين بينهما فرسخان، ولها اسم آخر يقال لها قوج حصار، رأيتها وأنا صبيّ وقد صارت قرية، ثم رأيتها بعد ذلك بنحو ثلاثين سنة وقد صارت مصرا لا نظير لها كبرا وكثرة أهل وعظم أسواق، وليس بها نهر جار إنما شربهم من آبار عذبة طيبة مرية، وأرضها حرّة، وهواؤها صحيح" ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، **معجم البلدان**، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995من ج 2، ص 478.

4 دارا: بلدة بطرف جبل بين نصيبين وماردين، ذات بساتين ومياه جارية، انظر: الحموي، **معجم البلدان**، ج2، ص214.

5 الحموي، **معجم البلدان**، ج5، ص39.

دمشق بالسماح لإقامة بهرام داعية الإسماعيلية وذلك ليتخلص هو وأبناء حلب من مكائد بهرام وأصحابه الذين دأبوا على اغتيال كل مخالف لهم فظهر بهرام في دمشق برسالة توصية ومساعدة من إيلغازي في سنة (520هـ/1126م) واستُقبل بحفاوة نتيجة هذه التوصية ومُنح الحماية.[69]

ويرى ابن الأثير (ت.630هـ/1232م) أن بهرام اعتمد على إيلغازي اتقاء لشره وشر أصحابه، لأنهم يقتلون غيلة كل من خالفهم وأشار إيلغازي على والي دمشق بأن يجعله عنده وعند ذلك أعلن دعوته "فعظم شره واستفحل أمره، وصار أتباعه أضعاف ما كانوا، فلولا أن عامة دمشق يغلب عليهم مذاهب أهل السنة، وأنهم يشددون عليه فيما ذهب إليه لملك البلد".[70] ومما يؤسف له أن حاكم دمشق طغتكين (ت.593هـ/1196م) أعطاه حصن بانياس لمّا شكى بهرام بأنّه يجد غلظة من أبناء دمشق وبذلك عظم شأنه وتوسع وصار وبالا على أهل السنة.[71]

و لم يظهر لهم نشاط في ماردين أكثر من هذا سوى محاولة اغتيال لأحد الشيوخ المقربين من حسام الدين تمرتاش على يد اثنين من الإسماعيلية وتم القبض عليهم وإعدامهم، ومحاولات الاغتيال كانت منهجا سلكه الباطنيون الإسماعيليون في كل من يقف في وجههم، ولذلك كان مسلك الإسماعيلية في ذلك الوقت من " أخطر معوقات حركة الجهاد ضد الغزاة".[72]

الخاتمة

يمكن القول بأنَّ مدينة ماردين مختلفة عمّا جاورها من المدن الأخرى من جهة جغرافيتها ومياهها وارتفاع قلعتها التي كانت أعجوبة عند المؤرخين، وقد احتضنت أبرز رجالات الدولة الأُرتُقية وخاصّة نجم الدِّين إيلغازي، كما أنَّها احتضنت الكثير من الدِّيانات وبالأخص الديانة النصرانية السريانية. كما تبيَّن أن عدد البِيَع التي كانت موجودة آن ذاك للنصارى كثيرة جدا، وهذا يدحض تلك المقولات التي تصدر من الغرب والتي تصوِّر عدم الحرية الدينية لدى المسلمين، وقد لاحظنا أنَّ الكثير من الأديرة الكبيرة والصغيرة تمَّ بناؤها في العهد الأرتقي و لم يكن الأمر مقتصرا على قضية الترميم والإصلاح.

بمقابل هذه الدِّيانات كان المذهب السني هو السائد وقد تمثَّل ذلك بالمذهب الأشعري المترافق مع المذهب الشافعي فقها، والمذهب الماتريدي المترافق مع المذهب الحنفي فقها، وكان ضمن التوجه السني اهتمام الأُرتُقية بالزوايا والخانقاهات التي تكون مأوى للمتصوِّفة وأهل الزهد وممن انقطعت بهم سُبُل المعاش، وقد كان هذا الأمر امتدادا للدولة السلجوقية، كما أنَّ الدولة العثمانية درجت عليه لاحقا.

هذا التنوع راجع إلى طبيعة مدينة ماردين التي تجمع العرب والترك والكُرد، وقد كان الترك يميلون للمذهب الحنفي السائد في الأناضول وبلاد خراسان ومدينة نسف، وما وراء النهر حتى دولة تركستان

البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي رضي الله عنهما، ففعل الناس ذلك، و لم يكن للسنة قدرة على المنع منه لكثرة الشيعة، ولأن السلطان معهم".[63]

وقد كان هناك صلة واضحة بين البويهيين وبين الباطنيين فكان البويهيون يمدون الباطنيين الإسماعيليين بالسلاح.[64] ولاننسى أنَّ جذور الباطنية كانت موجودة ومتاخمة لحدود ماردين من جهة الجنوب، حيث خضعت حلب والموصل وبعض أجزاء من بلاد الشام، للدولة الحمدانية (317-394هـ/ 929-1004م)، ويغلب التَّشيع على الحمدانيين، وأصلهم من قبيلة تغلب العربية.[65] فالباطنية انوا موجودين قُبيل نشوء الدولة الأُرتُقية وكانوا قريبين منها واستمروا بعدها، يقول الذهبي (ت:748هـ/ 1347م) في حوادث سنة (364هـ/ 975م) «وفي هذه السنين وبعدها كان الرفض يغلي ويفور بمصر والشام، والمغرب، والمشرق لا سيما العُبَيْدية الباطنية، قاتلهم الله».[66]

وفي عصر نشوء الدولة الأُرتُقية انتشرت أيضا الدعوى الباطنية من جهة الشرق، وليس فقط من جهة جنوب ماردين التي هي مركز الدولة الأُرتُقية، وهذا الانتشار كان في سنة (492هـ/1099م)، بمناطق أصبهان وإيران وكانوا يقتلون كل من خالفهم واستفحل أمرهم وخاصَّة عند ضعف الدولة السلجوقية،[67] وهذا يعني أنَّ جذور الباطنية موجودة ومتاخمة للدولة الأُرتُقية التي تُعدُّ ماردين مركزا لها، وإذا كان الأمر كذلك فلن يستريحوا إلا بالتخلُّص من خصومهم أهل السنة وخاصة السلاجقة الذين قضوا على الدولة البويهية، والأُرتُقية لم يكونوا بعيدين عن منهج السلاجقة، وعلى هذا لم تكن ماردين بعيدا عن التأثير الباطني الإسماعيلي، وخاصة أنه منذ بداية الدعوة الإسماعيلية كان لهم نشاط مجاور لمدينة ماردين؛ حيث نشط الحسن بن صباح (ت.518هـ/1124م)[68] منذ منتصف القرن الخامس الهجري بالدعوة في مدينة ديار بكر القريبة من مدينة ماردين 90 كم، وقد لقي استجابة وحماسا نظرا إلى التنوع السكاني، إلا أنَّ ازدياد عدد هؤلاء في بعض مناطق ديار بكر استفز السكان فثاروا ضدهم وقضوا على نشاطهم، وهذا القرب بين ديار بكر وماردين يجعل هناك شيئا من التَّأثُّر بهم.

ويبدو أنّ الأمر كان واضحا ولذا تجنَّب ملك ماردين إيلغازي (497-515هـ/1104-1122م) التصادم معهم وحاول استمالتهم للاستفادة منهم ففي سنة (513هـ/1119م) عندما نفي زعيمهم سعيد بن بادي من حلب قرَّر الاتجاه إلى إيلغازي ملك مدينة ماردين ولكنه قُتل في الطريق ليساعده بالرجوع على حلب، وبعد ذلك بسنة أصبح للباطنية مركز في حلب وصاروا يطالبون إيلغازي بمنحهم قلعة الشريف الصغيرة القريبة من حلب، فخشية الاصطدام معهم سلك حيلة في ذلك موهما لهم بأنَّه اتخذ قرارا بهدمها قبل مطالبة الإسماعيليين بها خشية الاستيلاء من قبل الصليبيين نظرا لقربها من مناطقهم، فسياسته معهم قائمة على المرونة معهم بل الاستجابة لبعض مطالبهم ومن ذلك توسط إيلغازي لوالي

صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس الماراني على هذا المذهب، قد نشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي الذي حكم من (541-569هـ/1259-1173م)، وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري (ت.578هـ/1339م)،[55] وصار يحفظها صغار أولاده،[56] فلذلك عقدوا الخناصر وشدّوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك... فكان هذا هو السبب في اشتهار مذهب الأشعري وانتشاره في أمصار الإسلام، بحيث نسي غيره من المذاهب، وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه "،[57] ومن أبرز ما قامت به الدولة السلجوقية هو المدارس ومن أبرزها المدرسة النظامية،[58] ومن أبرز القائمين عليه هو الإمام الغزالي (ت.505هـ/ 1111م) وقد كان شيخ الأشاعرة في عصره من غير منافس، كما كان شافعيا.[59]

ولاننسى الوجود الماتريدي الذي كان مترافقا مع وجود الحنفية أيضا، والمناطق التي وُجد فيها الأتراك هي مناطق الماتريدية نسبة إلى أبي منصور الماتريدي (ت.333هـ/944م) وكان يسير على مذهب أبي حنيفة، ومن أبرز علماء هذه المنطقة " نجم الدين عمر النسفي (ت.537) هو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد ابن أحمد بن إسماعيل ...بن لقمان الحنفي النسفي السمرقندي، وله ألقاب عدة أشهرها: نجم الدين، ولد في نسف سنة (462هـ/1070م)، كان من المكثرين من الشيوخ، فقد بلغ عدد شيوخه خمسمائة رجلاً ومن أشهرهم: أبو اليسر البزدوي... وله مؤلفات بلغت المائة، منها: مجمع العلوم، التيسير في تفسير القرآن، النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح في شرح البخاري وكتاب العقائد المشهورة بالعقائد النسفية، والذي يعد من أهم المتون في العقيدة الماتريدية".[60] ومن أبرز أعلام هذه المنطقة على الإطلاق المعاصر للدولة الأُرتُقية هو أبو اليسر البزدوي الحنفي الماتريدي شيخ النسفي السابق الذي توفي (سنة 493هـ/1100م).[61]

الباطنية

نشأت الدولة الأُرتُقية في أحضان الدولة السلجوقية، وقد كان النشوء الفعلي للدولة السجلوقية سنة (429هـ/ 1038م)[62] والدولة السجلوقية هي التي قضت على الدولة البويهية الشيعية التي حكمت من سنة (334-447هـ/ 945-1055م)، وقد كان الخلاف بين الشيعة والسنة كثيرا، وكانوا من الكثرة وتأييد السلطان لايستطيع أهل السنة منعهم، يقول ابن الأثير(ت.630هـ/1233م) في حوادث سنة (353هـ/ 964م): "أمر معز الدولة الناس أن يغلقوا دكاكينهم، ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة... وأن يخرج النساء منشرات الشعور، مسودات الوجوه، قد شققن ثيابهن، يدرن في

وبالرغم من هذه المكانة التي حظي بها المسيحيون والتسامح الذي عُوملوا بها إلا أنهم لم يكفوا عن تدبير الدسائس ضد الأُرتُقية بالاشتراك مع ملوك أرمينية، ولذا وقع هؤلاء المسيحيون فريسة لأعمالهم، وهكذا نجد أن العقاب الذي نزل بهم ذو طابع سياسي وليس بدافع التعصب الديني، كما لعب المسيحيون في ماردين دورا خطيرا في سقوط هذه المدينة الحصينة بأيدي التتر (659هـ/1164م).[49]

المذهب السني

على الرغم من ظهور طوائف عديدة بين المسلمين في عهد الأُرتُقية كالشيعة والباطنية إلا أن التزام الأُرتُقية بالمذهب السني ووجود أكثرية سنية ساحقة من أهل المنطقة قلَّل إلى حد كبير من أهمية الطوائف الأخرى، وأدى إلى القضاء على بعضها قضاء نهائيا، وقد سلك الأُرتُقية سبيل أسلافهم السلاجقة في الدفاع عن المذهب السني وتنشيط مؤسساته الدينية والفكرية، وبالرغم من اعتناق الأُرتُقية المذهب الحنفي أسوة بالسلاجقة إلا أنهم لم يتعصبوا له وقاموا بإنشاء عدد كبير من المدارس خصص معظمها لتدريس المذاهب الثلاثة الأخرى فضلا عن الحنفية وخاصة الشافعية التي راجت على أيدي الأكراد والأيوبيين، كما أن الأُرتُقية عينوا في المناصب القضائية قضاة من شتى المذاهب حتى إن سقمان بن أرتق اضطر إلى عزل قاضيه على القدس الحنفي بسبب تعصبه على المذاهب الأخرى.[50]

وظهر المتصوِّفة وكانت لهم الربط والخانقاهات فالتف الناس حولهم وافتتنوا بهم وراجت على الألسنة كراماتهم، وأشهرههم الشيخ حسن بن عبد الرحمن الذي نزل إلى ماردين وانصرف إلى الزهد والتقوى،[51] مما أدى إلى أن يجتمع حوله سكان ماردين ولاسيما وجهاؤها وأعيانها، واتفق أن ابتليت ابنة أمير ماردين بمرض حتى كاد يؤدي بها إلى الجنون و لم تُجدها معالجة الأطباء فتولى الشيخ حسن بعض التعاويذ والرقى على جرعة ماء ورشها عليها، وبعد أنْ شُفيت رغب الأمير بتزويجها منه فرفض الشيخ حسن فتزوجها ابنه، وأنعم عليه أمير ماردين بإحدى المقاطعات.[52] ومنهم الشيخ يونس بن يوسف الشيباني القنيّ (ت.619هـ/1222م) نسبة إلى القنيَّة وهي قرية في نواحي ماردين، والشيخ يونس هو شيخ الطائفة اليونسية الذين يصفهم ابن العماد بأنهم أولي الشطح، وقلة العقل، وكثرة الجهل وكان الشيخ صاحب حال وكشف وكرامات ورافق كل ذلك قصص كثيرة عن الجن لاقت رواجا لدى أهل المنطقة وارتفعت مكانة المنجمين.[53]

ويمكن الجزم بأنَّ العقيدة التي كانت منتشرة هناك متوزعة بين الأشعرية والماتريدية، فالعقيدة الأشعرية كانت مرتبطة بالمذهب الشافعي،[54] وعموم الأكراد في تلك المنطقة حتى الآن هم أشاعرة، والأشعرية كانت موجودة في الدولة النورية الموجودة في أحضان الدولة السلجوقية، وقد تربَّى صلاح الدين على هذه العقيدة، يقول المقريزي (ت.845هـ/1441م): "فلما ملك السلطان الملك الناصر

تلك المجامع : المجمع الأول (548هـ/1153م)، الذي عقده يوحنا الرابع مطران ماردين، حيث جدد الآباء خلاله القوانين الرسولية، ووضعوا أربعين قانونا في الأسرار الدينية والوعظ وتعليم السريانية وإنشاء الملاجيء للفقراء والغرباء، والمجمع الثاني الذي عقد (562-563هـ/1167-1168م) برئاسة[47] البطريرك ميخائيل الأول حيث تم سن تسعة وعشرين قانونا، والمجمع الرابع سنة (570هـ/1174م) برئاسة ميخائيل حيث تم وضع ستة وثلاثين قانونا وهكذا استمرت المجامع.

وقد رافق هذا النشاط الكنسي عمليات إنشاء وإصلاح عمراني واسعة النطاق لعدد كبير من الأديرة منها دير مار أسطفانس شمالي ماردين، دير مار جرجس على جانب سور ماردين، دير مار اليساء النبي في لحف جبل ماردين، دير مار حنانيا قرب ماردين . كما تم تشييد ما يزيد على الخمس كنائس وأربع وعشرين بيعة خلال هذه الفترة. وقد أوقفوا لهذه الأديرة والمؤسسات الدينية عددا كبيرا من مرافق الوقف لسد حاجات أهلها وضيوفها، وأصبحت الأوقاف لهذه المدارس تشمل أراضي واسعة وبساتين وكروم، كما كانت الضرائب والرسوم تُجمع لها.

أسهمت المؤسسات الكنسية خلال العهد الأرتقي بنصيب وافر في الحركة الثقافية، وأنشأوا المكتبات التي حوت بشكل خاص الكتب المقدسة وكتب الدين والمنطق واللاهوت والفلسفة، وكانت مكتبة الزعفران تضم عددا كبيرا من الكتب. وقد كانت لهم أنشطة تجارية وثقافية متعددة، وأبرز الأمور في مدينة ماردين وما جاورها أنها كانت موطنا للمجمعات المسيحية وبذلك أصبحت ماردين كرسيا للبطاركة وكان دير الزعفران في ماردين هو المقر الذي اتخذته البطريركية مقرا له وعقد فيه عدد من المجامع الانتخابية وأهمها المجمع الأول حيث انتخب أغناطيوس مطرانا لماردين سنة (548هـ/1153م).[48]

المبحث الثالث: معاملة الأرتقيِّين للديانات والطوائف

معاملة المسيحيين

عامل الأُرتُقية رعاياهم من المسيحيين معاملة طيبة، وهناك إشارات عديدة إلى ماكان يتمتع به بعض رجالات المسيحيين من مكانة لدى الأُرتُقية، منهم الحسن بن خالد بن محضر النصراني المارديني الملقب بالوحيد، وكان قد واظب على الاشتغال بالعلم في أول شبابه واتقن علم الأوائل وبرز فيه كما نظم الشعر، وكان بينه وبين قطب الدين إيلغازي بن أرتق أمير ماردين صحبة في عهد الطفولة، فكان إيلغازي يعاتبه على الانقطاع عنه ويندبه لخدمته إلى أن استجاب لدعوته، وسرعان ماتقدم عنده وصارت له المنزلة الرفيعة والاحترام والتقدير وسافر إلى بغداد ثم عاد إلى ماردين حيث توفي سنة (600هـ/1203م). كما قام الأُرتُقية بتولية بعض المسيحيين كبرى المناصب فكان وزير صاحب رأس عين المجاورة لماردين نصرانيا من آل عبود، كما منحوا الاستقلال الذاتي لبعض المناطق المسيحية في إماراتهم.

وحصل على ثروة طائلة أنفقها في الإصلاح الكنسي، فقام ببناء وترميم عدد من الأديرة والكنائس الخربة، وأقام لها الكهان والرهبان، كما سعى لبناء المعاهد الدينية والمكتبات وزودها بالكتب الدينية واللاهوتية المختلفة وأوقف لها الأوقاف، وعندما اطلع على مالحق بالقوانين الكنسية من إهمال منذ عهد بعيد أبدى همة كبيرة وجمع في ديره مجمعا برئاسة إغناطيوس الثاني مفريان المشرق، حيث قام الآباء بسن أربعين قانونا سنة (548هـ/ 1153م) وقد ضمن القوانين كلا من ماردين ودارا والخابور وبعض المواقع المجاورة الأخرى، وقدم لها سبعمائة من القُسُس والشمامسة. توفي يوحنا سنة (561هـ/1166م) بعد أن جعل من دير الزعفران القريب من ماردين أهلا لأن يكون كرسي البطركة.[43]

تحدَّث الأب برصوم عن يوحنا مطران ماردين، بشكل مفصل عن ولادته ووفاته ورهبنته وفضائله، وذكر أنه لفرط نشاطه وصل عدد القسيسيين في مارين وما يتبعها أكثر من (700)،[44] وهذا يدل على التوسع للنصارى في عصر الدولة الأُرتُقية، وذكر أن عدد الأديرة التي بناها أكثر من خمسة عشر ديرا، وأن عدد الأسقف التي خصصها لهذه الأديرة ستين أسقفا،[45] كما شيّد أربعا وعشرين بيعة صغيرة في نواحي ماردين، و لم يكتفِ بالبناء بل أجرى لها أوقافا خاصّة بها.[46] نظرا لأهمية ماردين فقد أشار بعضهم على إثناسيوس السابع أن يتخذ ماردين كرسيا لبطريركيته بدلا من انطاكيا فوافق على ذلك، لكنه توفي في العام التالي، فتم ذلك على يد خليفته ميخائيل الأول الذي انتقل إلى ماردين حيث احتفل بجلوسه على الكرسي البطريركي، وخطب ابن الصليبي العلامة خطبة بليغة بالسريانية وكان ذلك يوما مشهودا من أهم الأيام التاريخية التي شهدتها المنظمات الكنسية في المنطقة، واكتفى ميخائيل بالتردد إليها مستثقلا الأعباء المطلوبة منه وأقام عوضا عنه أخاه المطران صليبا.

وقد استمر البطاركة الذين أعقبوه على سياسة سلفهم بالتنقل بين ماردين وملطيا وسيواس وضواحيها، وقد بقي بعضهم في مادرين مدة لا بأس بها كإثناسيوس الثامن. في سنة (692هـ/1293م) وبعد وفاة البطريرك فلكسين صار انشقاق في الكنسية وجلس ثلاثة بطاركة وهم ميخائيل في سواس وقسطنطين في مالاطيا، وإغناطيوس بن وهيب في ماردين وأصبح لماردين كرسيا دائما طيلة عهد الأُرتُقية مما كان له أثره الفعال على نشاط المسيحية في المنطقة طيلة تلك الفترة واتساع مؤسساتها الكنسية. كان دير الزعفران في ماردين هو المقر الذي اتخذته البطريركية كرسيا لها ومن ثم شهد نشاطا دينيا واسع النطاق وعقد فيه عدد من المجامع الانتخابية وأهمها ماتم في عهد الأُرتُقية المجمع الأول حيث انتخب أغناطيوس مطرانا لماردين (693هـ/1103م).

وفضلا عن المجامع الانتخابية السالفة شهد دير الزعفران طيلة الحكم الأرتقي عددا آخر من المجامع الة التي اتخذت فيها قرارات على درجة كبيرة من الأهمية، وسنت قوانين كنسية عديدة، وأهم

الزعفران، ومن الملاحظ أنَّ الكتاب طُبع بمدينة ماردين بالمطبعة السريانية مما يدل على وجود المطابع، وأماكن التسوق والتجارة، وقد رأينا الكثير من الحوانيت لبيع الخمور في ماردين القديمة بجانب قلعتها الشهيرة والتي تعود ملكيتها للسريان.

ذكر الأب أفرام برصوم في كتابه السابق أن هذا الدير يرجع إلى الكنيسة السريانية، وأنّه مقر للبطريركية الأنطاكية، وهو أشهر معابد السريان، يبتعد عن مدينة ماردين ساعة من جهة الشرق، يبلغ طوله 63 مترا وعرضه 71 مترا، ومن أبرز أبنيته كنيسة مار حنايا وكنيسة السيدة وكنيسة الكرسي ومدفن الآباء والفردوس، ثم أخذ يصف هذه الكنائس وعدد أبوابها وحجمها، وأصل دير الزعفران عبارة عن حصن شيده بعض ملوك الروم لابنه.[39] ثم ذكر بعد ذلك الأديرة المرتبطة بمدينة ماردين وأقضيتها حيث ذكر ثلاثا وثلاثين ديرا وقال "هذه أخص أديار السريان المعروفة في هذه الديار، وهناك أديرة أخرى كثيرة".[40] قال ياقوت الحموي عن دير زعفران: "كان يزرع فيه الزعفران، وهو دير نزه فرحٌ لأهل اللهو به مشاهد، ولهم فيه أشعار، وفي جبل نصيبين عدة أديرة أُخرى".[41]

وذكر ياقوت الحموي أبياتا من الشعر قيلت في وصف دير زعفران وما حوله، وهي أبيات تدل على حياة البذخ والخمور التي كانت مرتبطة بذلك المكان، ومن هذه الأبيات التي ينقلها عن الشاعر مصعب الكاتب قائل هذه الأبيات:

عَمَرتُ بِقاعَ عُمرِ الزَعفرانِ ... بِفِتيانٍ غَطارِفَةٍ هَجانِ
بِكُلِّ فَتىً يَحِنُّ إِلى التَصابي ... وَيَهوى شُربَ عاتِقَةِ الدِنانِ
بِكُلِّ فَتىً يَميلُ إِلى المَلاهي ... وَأَصواتِ المَثالِثِ وَالمَثاني
ظَلَلنا نُعمِلُ الكاساتِ فيهِ ... عَلى رَوضٍ كَنَقشِ الخُسرُواني
وَأَطيارٍ إِذا غَنَّتكَ أَغنَت ... عَنِ ابنِ المارِقِيِّ وَعَن بُنانِ
نُجاوِبُها إِذا ناحَت بِشَجوٍ ... بِقَهقَهَةِ الهَواقِزِ وَالقَناني
وَغِزلانٍ مَراتِعُها فُؤادي ... شَجاني مِنهُمُ ما قَد شَجاني
رَضيتُ بِهِم مِنَ الدُنيا نَصيبي ... غَنيتُ بِهِم عَنِ البيضِ الغَواني
أُقَبِّلُ ذا وَأَلثِمُ خَدَّ هَذا ... وَهَذا مُسعِدٌ سَلِسُ العِنانِ[42]

مار يوحنا مطران ماردين

غدت أديرة ماردين منذ أواسط القرن السادس الهجري من أجمل الأديرة بفضل الإصلاحات الكنسية التي قام بها مار يوحنا الذي عينه البطريرك أثناسيوس السادس مطرانا على ماردين لما يتمتع به من فضل ولباقة وذلك سنة (519هـ/1125م)، ومن ثم انهمك بالبحث والمطالعة للكتب الدينية والعلمية وبخاصة الهندسة والمساحة وذاع صيته في تحويل مياه العيون والأنهار، وسرعان ما نال الحظوة لدى أمراء المنطقة

المبحث الثاني: الحياة الدينية في ماردين

اليهود والنصارى

تتكون مدينة ماردين من طوائف عدة، ففيها النساطرة والسريان والملكانيون وهناك الأرمن واليعاقبة وهؤلاء كانوا يشكلون النسبة الأكبر من ماردين وما جاورها وهناك المارونيون، ومن المعلوم أن المسيحيين كانوا يشكلون أغلب سكان الرُّها القريبة من ماردين. لهذا السبب انتشرت مراكز العبادة كالأديرة والكنائس والصوامع، والسياسة الة التي اتبعها المسلمون في المدن التي يفتحونها هي ترك أهلها مع عبادتهم من غير إكراههم في الدخول إلى الدين مقابل الجزية التي يدفعونها.[32]

إنَّ المعلومات عن وجود يهود في مدينة ماردين وماحولها قليلة، والذي ذكره بنيامين التطيلى (ت:569هـ/1173م) في رحلته وقد كان معاصرا للدولة الأُرتُقية أن مدينة رأس العين التابعة لماردين رأس العين فيها نحو مائتي يهودي، وفي بلدة نصيبين نحو ألفي يهودي.[33] أما بالنسبة للنصارى فوجودهم في ماردين وما جاورها سابق للفتح الإسلامي حيث تحدث ول ديورانت عن نسطوريوس (386-451م) الذي رفض القول بأنَّ مريم العذراء هي أم الله، والأحرى أن يقال هي أم البشرية، واستشاط البابا جلستين Celestine الأول غضباً من هذه الآراء فعقد مجلساً في روما في سنة 430م، وطالب بأن يرجع نسطوريوس عن آرائه أو يعزل من منصبه، فلما رفض نسطوريوس كلا المطلبين لم يعزل نسطوريوس فحسب بل حرمه أيضاً من الكنيسة المسيحية، وتمَّ تهجيره إلى شرق سورية وهناك أنشأ مدرسة عظيمة الأثر في نصيبين،[34] وعقيدته هنا هي الأقرب للتوحيد، وفي هذا السياق نجد من بطارقة كنيسة المشرق النسطوريين "مار يشوعياب الأرزوني" (ت.596م) من أصل عربي، درس الديانة في "نصيبين" ثم ترقى حتى صار "بطريكا" على النساطرة سنة 580م.[35]

المسيحيون في منطقة ماردين وما جاورها كانوا ينتمون إلى طوائف عديدة كالنساطرة والسريان والرهبان الجرجان واليونانيين الروم والملكانيين الذين انتشرت بينهم اللغة العربية، وهناك الأرمن الجرجان واليعاقبة وكان لهؤلاء الأخيرين عدد من الأساقفة في المواضع التي تمركزوا فيها،[36] ومن بلداتها حرزم وأكثر أهلها أرمن نصارى،[37] وكان في جبل نصيبين عدد كبير من الأديرة والصوامع،[38] ومن أبرز الأماكن الدينية للعبادة هو دير زعفران.

دير زعفران

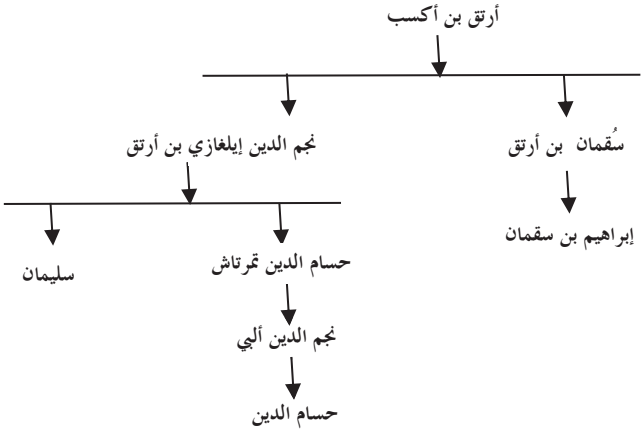
الأديرة كثيرة جدا في مدينة ماردين وما حولها ولعل أشهرها دير الزعفران، وقد كتب الأب أفرام برصوم كتابا كاملا حول هذا الدير سماه "نزهة الأذهان في تاريخ دير الزعفران" وصف كل ما يتعلق بهذا الدير ولم يقتصر عليه، فقد وصف الأديرة الموجودة في ماردين وأقضيتها ولكنه جعل اهتمامه الأكبر بدير

تتمتع به حلب من موقع جغرافي وبشري واقتصادي، ومن المعلوم أنّ حلب تقع بين إمارتين صليبيتين هما الرُّها وأنطاكيا، فعلم أنَّ مقاتلة الصليبيين والتصدي لهم تبدأ من مدينة حلب، ولذا قام بالاستيلاء عليها، والاستيلاء عليها كان من بدايات أعماله.[27]

بعد أن ضم حلب إلى ماردين ترك نجم الدين إيلغازي ابنه سليمان في حلب فأفسد في حلب وعصى أباه في سنة خمس عشرة وخمسمائة، فسمع والده الخبر فسار اليه وقبض عليه وأُحضر ولده وهو سكران وأراد قتله فمنعه رقّة الوالد فاستبقاه فهرب الى دمشق، واستناب ايلغازي بحلب سليمان بن أخيه عبد الجبّار بن أرتق ورجع نجم الدين إلى ماردين، وفي سنة ستّ عشرة وخمسمائة في شهر رمضان توفي الأمير ايلغازي بن أرتق، وملك ابنه حسام الدين تمرتاش مدينة ماردين[28] وبقي فيها حتى سنة 547هـ حيث توفي فيها، واستطاع خلال هذه الفترة أن يجعل من ماردين قوية، وخاصة بالتزامه الحياد وعدم المناوشة مع الدولة الزنكية، وتولى بعده ابنه نجم الدين ألبي،[29] ثم تولى بعده ابنه حسام الدين بولق وقد كان طفلا صغيرا لم يستطع القيام بأعباء الدولة.

في هذه الأوقات تضاءلت العلاقات بين الدولة الزنكية والدولة الأُرتُقية بعد وفاة نور الدين الزنكي سنة (569هـ/1173م)، وما إن توفي نور الدين الزنكي حتى قام صلاح الدين بخطة توحيد الإمارات الإسلامية في الجزيرة والشام ليتسنى له إعلان الجهاد ضد الصليبيين وتخليص القدس.[30]

عندما بدأ صلاح الدين بتوحيد الإمارات الإسلامية استعدادا للهجوم على الصليبيين أظهر الأُرتُقية اعتراضا في مستهل الأمر؛ لأنهم رأوا خطرا يهدد ملكهم، ولكن عندما استولى صلاح الدين على حلب وهي أول مدينة اتجه إليها صلاح الدين دخل الأُرتُقية في صلح ومسالمة، واستمر الأمر مدة من الزمن حتى ساءت العلاقات بين صلاح الدين وبين الأرتقيِّين في ماردين فاتَّجه صلاح الدين واستولى على ديار بكر وماردين[31].وهذه شجرة لأبرز رجالات الدولة الأُرتُقية.



كان للقدس أهمية كبرى وذلك بسبب قداستها لدى المسلمين، ووقوعها على الخطوط الأمامية في الصراع بين السلاجقة والفاطميين في مصر، مع ملاحظة أنَّه كان للتتش خلافات كبيرة مع أخيه ملكشاه في آخر الأمر. توفي أرتق سنة (484هـ/1091م) وترك ولدين هما معين الدين سُقْمان، ونجم الدين إيلغازي، وقد سارا على نهج أبيهما في تأييد تُتُش الذي استطاع الانتصار على كل معارضيه من السلاجقة.[19]

سقوط القدس وتراجع الأُرتُقية إلى ديار بكر وماردين

توفي أرتق في بيت القدس، تاركا ولديه سُقمان وإيلغازي، وقد قدَّم أرتق خدمات كبيرة للدولة السلجوقية، حيث استطاع بحملاته العسكرية أنْ يساهم في توسعة الدولة السلجوقية من جهة البحرين والأناضول وديار بكر ويمكن اعتباره واضع الكيان السياسي للأراتقة، ولكن بعد وفاته دبَّ الضعف فيهم فاستغل الفاطميون ذلك فاستولوا على القدس، وسمحوا لمن بقي من الأُرتُقية بالخروج منها فساروا إلى دمشق سنة (491هـ/1098م). لم يستقر ولداه في دمشق فاتَّجها إلى الموصل والعراق، وديار بكر ومدينة سروج التركية، اختار نجم الدين إيلغازي بغداد، واتَّجه مُعين الدين سقمان إلى ديار بكر، وكانت أولى الإمارات الأُرتُقية هي ديار بكر التي دخلها سُقمان سنة (495هـ/1102م)، وكان صاحب خبرة عسكرية ودهاء، وفي سنة (496هـ/1103م) استطاع الاستيلاء على ماردين، ولكنه لم يعش طويلا حيث توفي سقمان على طريق دمشق في منطقة القريتين، وكان على رأس حملة اتجه بها لنجدة طرابلس ضد الصليبيين وتوفي سنة (498هـ/1105).[20]

بعد وفاة سُقمان رجع إبراهيم بن سقمان الذي كان مرافقا لأبيه ليبقى في ديار بكر، بينما اتجه عمه نجم الدين إيلغازي الذي كان في العراق ليتوسع في حدود الشمال ويستقر هو وأولاده في مدينة ماردين،[21] وقد كانت ماردين قبل ذلك تحت ولاية أخيه، وبعد وفاة أخيه تولَّاها هو، وكان نجم الدين إيلغازي" فارساً شجاعاً كثير الغزو كثير العطاء"،[22] ويقول الذهبي أيضا واصفا له: "وكان ذا شجاعة، ورأي، وهيبة وصيت، حارب الفرنج غير مرة"،[23] وقد استطاع نجم الدين إيلغازي أمير ماردين أن يصنع حوله الأحلاف والتكتلات واستطاع السيطرة والتوسع شرقا نحو نصيبين التي تُعد من أعمال ماردين،[24] وبقي بها، وكان له دور كبير جدا في قتال الصليبيين عندما حاصروا حلب في معركة جرت في سهل بلاط سنة (513هـ/1119م) وأسر زعيمهم أمير أنطاكية، وتملك حلب وأقام فيها دولة أرتقية قام بضمها إلى مدينة ماردين مركزه الأصلي.[25]

وقد كان خروجه لقتال الصليبيين ذلك بمراسلة أهلها بعد أن أيقنوا عجز أمرائها من أحفاد رضوان بن تتش من حمايتهم من الصليبيين،[26] وتوجهه لحلب كان من أبرز أعماله لقتال الصليبيين؛ وذلك لما

قنة[11] هذا الجبل... ولارتفاع منازل البلد ومساكنه لايعلو فوقه طير ويُرى السحاب دونه"،[12] وقد رأيتُ في أيام الشتاء كيف يصطدم السحاب بقلعتها العالية، ويكسو الضباب المدينة طيلة الشتاء لعلوها، ويصل الأمر أحيانا أنْ لا ترى أمامك بضعة أمتار.

كما كانت ماردين مركزا متميزا لتبادل الثقافات وللتواصل التجاري والاقتصادي، وثغرا كبيرا من ثغور المسلمين حيث استعصت على دخول التتار لمدة طويلة من الزمن، بالإضافة إلى كونها عاصمة الدولة الأُرتُقية ما يقارب ثلاثمائة سنة، وما تزال آثار ماردين من مساجد وبِيَع وأسواق وأسوار ومدارس وأسوار وقلعتها العظيمة شاهدة على عِظَم تاريخها وأصالة حضارتها.[13] ومن أبرز المناطق التابعة لمدينة ماردين مدينةُ نصيبين حيث وصفها ابن جبير قائلا:

> شهيرة العتاقة والقدم، ظاهرها شباب، وباطنها هرم، جميلة المنظر، متوسطة بين الكبر والصغر، يمتد أمامها وخلفها بسيط أخضر مد البصر، قد أجرى الله فيه مذانب من الماء تسقيه، ويصل الى جامعها المُكرَّم منه سَرَبٌ يخترق صحنه، وينصب في صهريجين: أحدهما وسط الصحن، والآخر عند الباب الشرقي منه، ويفضي الى سقايتين حول الجامع، وعلى النهر المذكور جسر معقود من ضم الحجارة يتصل بباب المدينة القبلي، وفيها مدرستان ومارستان واحد.[14]

أبرز رجالات الدّولة الأُرتُقية وأنشطتهم

ينتمي أرتق بن أكسب (ت.484هـ/1091م) إلى قبيلة الدقر التركمانية وترجع إلى إحدى البيوت الكبيرة المسماة الأغوز أو الغز، والتي انتهت زة الأغوز أو الغز إلى الأرتق، وتُعدُّ الدولة الأُرتُقية جزءا من الدولة السلجوقية، حيث كان أرتق من ملوك السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان، والملك ألب أرسلان كان ثالث سلاطين السلاجقة حكم بين(465-485هـ/1073-1092م).[15] كان أرتق لا لهم على بعض المناطق حيث قدم لهم خدمات كبيرة مما جعله بارزا، ومن أبرز أسباب اشتهاره أنه في (470هـ/1077م) ترأس حملة عسكرية لقتال قرامطة البحرين والمناطق المجاورة وإخضاعهم للسلاجقة فتم له النجاح في ذلك،[16] كما "كان منصورا لم يشهد حربا إلا وكان الظفر له"[17] وبعد ين جعله السلطان ملكشاه السلجوقي (ت.485هـ/1092م) تحت إمرة أخيه تاج الدولة تُتُش (ت:487هـ/1094م) في الحملة السلجوقية التي توجهت إلى بلاد الشام وكان قبل توجهه لبلاد الشام قد اقتطع له السلطان بعض المناطق في العراق ليكون لا فيها.

في سنة (475هـ/1082م) سار الأمير أرتق إلى بيت المقدس سعيا للانضمام إلى تُتُش فأقطعه القدس سنة(479هـ/1086م)، والمرجَّح أنه بقي في القدس حتى مات(ت:484هـ/1091م)،[18] وقد

المبحث الأول: التعريف بماردين وبأبرز رجالات الدّولة الأُرتُقية وأنشطتهم

مدينة ماردين

مدينة ماردين هي عاصمة ولاية ماردين، وتقع في الجزء الجنوبي الشرقي من تركيا، حيث تتصل مع دولة سوريا في حدودها، وتطل على المناطق السهلية من جزيرة الفرات، وتمتاز بشدة البرد في فصل الشتاء وبالاعتدال في فصل الصيف، كما أنها تمتاز بتنوّع الديانات فيها، وتنوّع اللغات مثل اللغة العربية، والتركية، والسريانية، والآرامية، بينما تتحدث الأقليات لغاتٍ أخرى، فالسكان يتنوعون من حيث الأصول والأعراق والثقافات. يرى ياقوت الحموي أنّ ماردين بكسر الراء والدال جمع مارد، والمارد هو من الجن، وقلعة ماردين عنده:

> قلعة مشهورة على قنة جبل الجزيرة مشرفة على دُنَيْسِر[3] ودَارَا[4] ونصيبين، وذلك الفضاء الواسع وقدامها ربض عظيم فيه أسواق كثيرة وخانات ومدارس وربط وخانقانات، ودورهم فيها كالدرج كل دار فوق الأخرى، وكل درب منها يشرف على ما تحته من الدور، ليس دون سطوحهم مانع، وعندهم عيون قليلة الماء، وجل شربهم من صهاريج معدة في دورهم، والذي لا شك فيه أنه ليس في الأرض كلها أحسن من قلعتها ولا أحصن ولا أحكم، وكان فتحها وفتح سائر الجزيرة في سنة 19 وأيام من محرم سنة 20 للهجرة في أيام عمر بن الخطاب.[5]

مؤدًى كلامه أنّ ماردين مأخوذة من مادّة (مَرَدَ) ومن هنا تم إطلاق الاسم على المدينة، وعند الرجوع إلى معنى كلمة (مَرَدَ) باللغة العربية فهي تعني العاتي والبناء الطويل،[6] كما يلزم من لفظ مَرَدَ "عدم التمكن من الإمساك بالشيء فيخرج عن الطاعة" المَرُود والمارد من الخيل: الذي يجيء ويذهب نشاطًا "أي من شدته. "والمارد من الرجال: العاتي الشديد. مَرَد على الشر وتمرَّد: عتا وطغى. تمرّد علينا"،[7] وهذا المعنى في الحقيقة موجود في قلعة ماردين فهي عصيّة على كل من يريد اقتحامها واحتلالها، بينما تشير بعض الآراء إلى أنّ الاسم قادمٌ من لفظ آرامي ويعني القلعة.[8]

من أبرز ما تتميز به ماردين قلعتها، قال ابن الجوزي(ت:597هـ/1201م) نقلا أبي الحسين بن المنادي متحدثا عن القلاع:

> ومن أعجبها بنيانا وأمنعها قلعة ماردين، فإنّها أُسست على مصابرة الطالب أربعين عاما فلو نزل عَلَيْهَا ملك بجيشه هذا المقدار لما افتتحها، لأنه يدخر فِيهَا قوت أربعين سَنَة ولا يتغير، وتسع بيوتها ومناراتها من المدخر هُوَ أَكْثَر مقدارا من ذَلِكَ، وفيها من العيون العذبة عشرات كثيرة.[9]

وقال ابن جبير(ت:614هـ/1217م) في رحلته واصفا قلعة ماردين: "لها قلعة كبيرة هي من قلاع الدنيا الشهيرة"،[10] ووصف ابن شداد (ت:684هـ/1285م) ماردين وقلعتها بقوله إنها "قلعة على

مقدّمة

يقوم البحث على ضبط الجوانب الدِّينية خلال قرنٍ من الزمن من عهد أرتق بن أكسب مؤسس الدولة الأُرتُقية إلى عهد صلاح الدين الأيوبي مؤسس الدولة الأيوبية. من المعلوم اهتمام الأُرتُقية بالجوانب الدينية والعلمية، كما كان هناك اهتمام واضح من الدَّولة الأُرتُقية بالدفاع عن بيت المقدس وهذا هو الخيط النَّاظم بينهم وبين السلطان صلاح الدين الذي حارب الصليبيين واهتمَّ بالمدارس العلمية، وقامت دولته في ظلِّ الدولة الأُرتُقية. وقد كانت مدينة ماردين مركزا من مراكز الدَّولة الأُرتُقية، عُرفت أكثر من غيرها بالتنوع الدِّيني الذي سمح به الدّين الإسلامي، فكانت نموذجا لتعدُّد الدِّيانات والمذاهب والعيش المشترك، ففيها المساجد والبِيَع، والكنائس،والمدارس، ومن هذا المنطلق جاءت أهمية البحث ليُبرز تفاصيل هذه الحياة وتنوعها وليربط بين الأرتقيِّين وصلاح الدين في الوقوف ضدَّ الصليبيين.

وقع الاختيار على موضوع هذا البحث لسببين: أولهما مدينة ماردين دون غيرها من المدن التي خضعت للدولة الأُرتُقية، وثانيهما هو اختيار الحياة الدِّينية دون غيرها، فهو اختيار ليس عشوائيا؛ فمدينة ماردين هي من أبرز المناطق التي انطلق منها الأُرتُقية والأيوبيون لفتح بيت المقدس، وهذه المدينة تتميز ببُعدها التاريخي وقلعتها الحصينة. أمّا الحياة الدِّينية فقد تميَّزت مدينة ماردين بتنوع دياناتها من نصرانية بمختلف طوائفها إلى يهود فضلا عن المسلمين، كما كانت الباطنية موجودة فيها، لكنَّ الوجود النصراني السرياني هو الأبرز من بين الديانات الأخرى،ويمكن القول من غير مبالغة إن هناك مئات من الأديرة والبِيَع كانت ولازال الكثير منها موجودا تابعا إداريا لمدينة ماردين، وفيها أيضا المدارس والمكاتب والخانقاهات[1] والزوايا، وكان التَّعايش هو السائد بين هذه الديانات والطوائف، فضلا عن التركيبة السكانية المتنوعة من عرب وكُرد وتُرك، بالإضافة إلى مذهبها السُّني من ماتريدية وأشعرية[2] ومن حنفية وشافعية وصوفية.

واختيار مائة سنة من الدِّراسة من أرتق بن أكسب (ت. 484هـ/1091م) إلى عهد صلاح الدين الأيوبي(ت. 589هـ/1194م)، لأنَّ هذه الحِقبة هي الأبرز في الدولة الأُرتُقية وجاء بعدها الضَّعف، كما أنَّ هذه الفترة هي الفترة البارزة في جهاد الصليبيين الذين تمَّ تحرير المدن الإسلامية من تحت سيطرتهم، وقمَّة هذا التحرير كان على يد صلاح الدِّين الذي استولى على ماردين قبل التَّوجه لبيت المقدس. فيما يتصل بالدراسة السابقة لم أجد دراسة عُنيت بهذا الأمر، وهذا أضاف عاملا آخر من عوامل اختيار الموضوع.

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 487–504
DOI: 10.31456/beytulmakdis.810789

الحياة الدينية في مدينة ماردين التُّركية: من أُرتُق بن أكْسب إلى عهد صلاح الدين الأيوبي (484–589هـ/1091–1194م)

حسن الخطاف*

ملخص: تم التعرّيف في هذا البحث بمدينة ماردين وبأبرز رجالات الدّولة الأُرتُقية وأنشطتهم الدينية والسياسية ومواقفهم من الصليبيين. وتمّ التركيز على الحياة الدينية للنصارى مُبيِّنا أبرز طوائفهم، ورجالاتهم، وأماكن عبادتهم ومنزلتهم عند الأُرتُقية. كان المذهب السني الأشعري والماتريدي هو السائد في ماردين وماجاورها وقد تربّى السلطان صلاح الدين الأيوبي على العقيدة الأشعرية وصار يُحفِّظها صغار أولاده. لم تكن ماردين بعيدة عن التأثير الباطني الإسماعيلي بحكم وجود الباطنية في إيران في بلاد فارس والشيعة الحمدانية في حلب، ولكن لم يكن لهم التأثير الكبير على الحياة الدينية. كان للأراتقة دور كبير في الوقوف ضد الصليبيين لكن لم يكن الأمر كافيا لردعهم، وهذا ما يُفسِّر لنا بسط السلطان صلاح الدين الأيوبي نفوذه على ماردين وما جاورها لتوحيد هذه المناطق للانطلاق نحو تحرير بيت المقدس.

الكلمات المفتاحية: ماردين، النصارى، الحياة الدينية، الأُرتُقية، صلاح الدين الأيوبي.

Religious Life in Turkish Mardin, from Artuq Bey to the reign of Salah al-Din (484-589 AH/ 1091-1194 CE)

ABSTRACT: *This paper introduces the city of Mardin and the most influential leaders of the Artuqid dynasty, their religious and political activities, as well as their stance against the Crusaders. The paper focuses on the Christian religious life, specifically Christianity, showing their most distinguished Christian sects, leaders, places of worship, and their status among the Artuqids. As for the Muslims, the Matruridi Ash'ari Sunni doctrine was the prevailing doctrine in Mardin and the area around it. Salah al-Din himself was brought up by the Ash'ari doctrine which he taught to his young sons. Mardin was not far from the Ismaili Batiniyya influence because of their presence in Iran and Persia, and also the Hamdanid Shia of Aleppo, but they did not have a great influence on the religious life in Mardin. The Artuqids had a great role in facing the Crusaders, but this was not enough to deter them, and this explains why Salah al-Din extended his influence on Mardin and its environs to unify these areas towards the liberation of Bayt al-Maqdis.*

KEYWORDS: *Mardin, Christians, Religious life, Artuqids, Salah al-Din.*

* أستاذ المنطق والإلهيات، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، الدوحة/ قطر، Khattaf72@gmail.com

من خلاله تحقيق حلم مشروعهم السياسي، فانتقلوا إلى منطقة ديار بكر، وهناك أسسوا لأنسفهم إمارة، لعبت بعد ذلك دورا مهما في الجهاد ضد الصليبيين، وساهموا بدور فعال في الحروب الصليبية التي مهدت للقوى الإسلامية من بعدهم في القضاء على الصليبيين، وتحرير بيت المقدس التي كانت تعتبر بوصلة الجهاد لدى الأراتقة. من جهة أخرى مثلت بيت المقدس في عهد الأراتقة محور صراع التوازنات في منطقة الشرق الأوسط، وشكلت منعطفا تاريخيا في الصراع الإسلامي المسيحي. وقد كان الأراتقة أحد أهم هذه القوى الفاعلة في خريطة التوازنات في القدس وفي منطقة الشرق الأوسط بشكل عام.

الهوامش

1 عبد الرحمن بن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، مطبعة النهضة، القاهرة 1936، ج 5، ص 461.

2 أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المطبعة الميمنية، القاهرة 1310ه، ج1، ص 61.

3 المرجع السابق، ص61.

4 علي بن أبي الكرم بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار الكتب العلمية، بيروت 1987، ج8، ص 136.

5 عماد الدين خليل، **الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام**، مؤسسة الرسالة، بيروت ، الطبعة الاولى 1980، ص 66.

6 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 10، ص 54.

7 خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص66.

8 المرجع السابق، ص67.

9 ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، ج 5، ص 463.

10 خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص68.

11 المرجع السابق، ص69.

12 المرجع السابق، ص70.

13 أبو يعلى حمزة بن أسد التميمي القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت 1908، ص 127.

14 كمال الدين بن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، دار الكتب العلمية، بيروت 1996، ص 124.

15 القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص133.

16 ابن العديم، **زبدة الحلب**، ص377.

17 خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص77.

18 القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص135.

19 خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص88.

20 المرجع السابق، ص89.

21 القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص135.

22 خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص201.

23 المرجع السابق، ص207.

24 المرجع السابق، ص209.

25 القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص135.

26 ابن العديم، **زبدة الحلب**، ص155.

27 خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص227.

28 المرجع السابق، ص234.

29 المرجع السابق، ص235.

عليها لأنها هي الطريق نحو تحرير بيت المقدس. لقد مهد إيلغازي باستيلائه على حلب الطريق إلى بقية القيادات الإسلامية القادمة لمواجهة الصليبيين. فبعد أن مات خلفه ابن أخيه بلك بن بهرام الذي نجح في توجيه ضربات قوية للصليبيين. وبذلك يكون الأراتقة لقد لعبوا دورا مهما في الجهاد ضد الصليبيين، ومهدوا الطريق للقيادات القادمة للقضاء على الصليبيين، وتحرير بيت المقدس على يد صلاح الدين الأيوبي الذي ساعده الأراتقة في حربه ضد الصليبيين، وكان لهم الفضل في الجهاد نحو تحريرها.[29]

أهم نتائج البحث

نتوصل من خلال بحثنا هذا إلى جملة من النتائج أهمها:

- مركزية بيت المقدس في ميزان صراع التوازنات في منطقة الشرق الأوسط خلال العصر الوسيط، حيث كانت كل واحدة من هذه القوى تسعى للسيطرة عليها لأهميتها الدينية والاستراتيجية في المنطقة.
- الدور الكبير الذي لعبه السلاجقة والإمارات الإسلامية التركية في مواجهة كل التهديدات المتربصة بمدينة القدس وبمنطقة "الشرق الأوسط".
- الدور البارز الذي لعبه الأراتقة في خريطة التوازنات في المنطقة، وأهمية الدور الذي لعبوه في الحفاظ على القدس وفي الدفاع عنها.
- كانت فترة ولاية أرتق على القدس النواة الأولى لبداية تشكل المشروع السياسي الأرتقي، حيث تحولت بيت المقدس فيما بعد إلى المكان الذي سينضج فيه العقل السياسي الأرتقي، ويبدأ في تكوين مشروع سياسي قادر على لَمِّ شتات الأراتقة، ويمنحهم القوة للانخراط في ميزان التوازنات في المنطقة.
- أدرك الأراتقة أن القدس لم تعد تمثل المكان المناسب لبناء مشروعهم السياسي وتطويره خصوصا في فترة تعقد التطورات واشتداد الصراعات في منطقة الشام، وأمام تهديدات الفاطميين المتكررة.
- ظل الأراتقة يساهمون بشكل كبير في الدفاع عن القدس، حتى بعد انسحابها على إثر استيلاء الفاطميين عليها، وقد لعبوا دور القيادة للقوى الإسلامية في مواجهة الحملات الصليبية لتحرير القدس.

الخاتمة

يمكن القول إن علاقة الأراتقة بالقدس قد بدأت منذ أن أصبح أرتق بن أكسيك واليا عليها، لكن هذه العلاقة بين الأراتقة والقدس لم تبق في حدود الولاية، بل شكلت بيت المقدس في العقل السياسي الأرتقي مرحلة جديدة نحو صياغة مشروع سياسي فاعل في المنطقة. لقد كان الأراتقة يدركون أهمية القدس في ميزان الصراع بين القوى الإقليمية والدولية، لذلك عملوا على حمايتها، وحرصوا على الدفاع عنها، وسعوا أن يجعلوا منها مركزا لقيادة مشروعهم السياسي. لكن ومع تعقد الأحداث، واشتداد الصراع بين عدة قوى داخل المنطقة وخارجها أدرك الأراتقة أن القدس ليست هي المكان المناسب الذي يمكن

خلف سقمان أخوه إيلغازي الذي تابع نفس سياسة أخيه من تحالفات مع القوى الإسلامية التركية، غير أن إيلغازي في علاقته بالصليبيين كان يتسم بالتناقض، فمرة كان يشترك ضمن القوى الإسلامية ضد الصليبيين، ومرة أخرى يدخل في تحالفات مع الصليبيين ضمن صراعه مع بعض القوى الإسلامية التركمانية الأخرى. حالة التناقض هذه لدى إيلغازي أثرت بشكل سلبي على التحالف الإسلامي، وساعد على إعطاء الفرصة للتوسع الصليبي في المنطقة. غير أنه رغم هذه التناقضات التي يتسم بها إيلغازي إلا أن الدور الأرتقي بشكل عام كان كبيرا في مواجهة الصليبيين. ففي 1109 تشكل حلف إسلامي بأمر من محمد بن ملكشاه، وقد لعب فيه الأراتقة بقيادة إيلغازي دورا مهما لمواجهة الصليبيين الذين استنجدوا بملك بيت المقدس لنجدتهم بالدعم العسكري ضد المسلمين.[26] لكن هذا الحلف الإسلامي لم يأت بنتيجة بسبب الاختلافات القائمة بين الأمراء المسلمين على نقاط لا تمثل أولوية في مرحلة الصراع مع الصليبيين. من جهة أخرى لعب الأراتقة في مرحلة معينة دورا سلبيا بقيادة إيلغازي الذي اشتدت خلافاته مع بعض القوى الإسلامية الأخرى، فاتجه لعقد اتفاقيات مع الصليبيين، وكان لهذه الاتفاقيات آثار سلبية، سواء على المنطقة بأكملها أو على بيت المقدس التي يسيطر عليها الصليبيون، وحولوها إلى قاعدة لهم في الشرق. بل وصل بهم الأمر إلى الدخول في مساعدة الصليبيين في محاربتهم للمسلمين.[27] ورغم بعض السلوكيات السياسية السلبية والأخطاء الفادحة لإيلغازي، إلا أنه كان في أغلب الأحيان مشاركا في التحالفات الإسلامية ضد الصليبيين الذين استغلوا فرصة الخلافات بين القوى الإسلامية المفككة في التمدد والنفوذ على عدة مناطق رئيسية في منطقة الشام وفي مقدمتها بيت المقدس. أدرك إيلغازي فيما بعد خطورة الزحف الصليبي، فبذل جهده طيلة السنوات التالية في توجيه ضربات قاسية للصليبيين مع حليفه طغتكين، حيث أهلته هذه الضربات إلى أن يستلم مركز القيادة الإسلامية في حركة الجهاد ضد الصليبيين. كما أن توقف المحاولات السلجوقية لقتال الصليبيين في الشام أدى إلى أن غدا هؤلاء يجابهون أسرات محلية كالأراتقة والزنكيين والأيوبيين فيما بعد، ركزت جل اهتمامها على منطقة الشام، وفاقت في خطورتها وصلابتها سلاطين السلاجقة أنفسهم.[28]

لقد نال الأراتقة مركز القيادة والزعامة الإسلامية في قتالهم للصليبيين بمنطقة الشرق الأوسط، وقد نجحوا في استرداد عدة مناطق، ومن أهمها حلب التي كانت تمتلك عمق استراتيجيا مهما في صراع التوازنات في منطقة الشام. لذلك كان الاستيلاء عليها أهم نجاح حققه الأراتقة والقوى الإسلامية لمواجهة الصليبيين في القدس وفي عدة مناطق أخرى. ونجحت القوى الإسلامية في توجيه ضربات قوية للصليبيين، وقطع طرق الإمداد عليهم من أنطاكيا والرها، وهذا ما سيساعد على إضعاف تمددهم وتوسعهم. وكان إيلغازي يدرك أهمية حلب في ميزان الصراع في المنطقة، لذلك حرص على الاستيلاء

إمارات إسلامية فيما بينها.[22] كان الأراتقة من أهم القوى الإسلامية التركمانية التي واجهت الخطر الصليبي، حيث رأينا أن سقمان بن أرتق كان قد استجاب لياغي سيان صاحب أنطاكيا خلال حصارها من قبل الصليبيين الذين استطاعوا أن يهزموا القوى الإسلامية المتحالفة التي كان الأراتقة أحد القوى الرئيسة فيها. وقد مثلت هذه الهزيمة ناقوس خطر لكل القوى الإسلامية بضرورة التوحد ضد الخطر الصليبي القادم للاستيلاء على كل الشرق الإسلامي. كانت الخلافات بين القوى الإسلامية المتحالفة كبيرة، مما ساهم في انتصار الصليبيين عليهم، واستمروا في السيطرة على مناطق شاسعة في منطقة الشام التي كانت تمثل أحد أهم المناطق الرئيسية التي ينتشر فيها الأراتقة وبقية الإمارات التركمانية الأخرى.

خلال هذه المرحلة اتجهت الحملة الصليبية الرئيسية نحو القدس، وتمكنت من الاستيلاء عليها سنة 1099، وانسحب الفاطميون منها. وقد مارس الصليبيون جرائم ومجازر بشعة في حق المسلمين في القدس التي تمتعت في عهد الأراتقة بحالة من الاستقرار والتعايش بين المسلمين والمسيحيين، حيث لم يتعرض هؤلاء في عهد الأراتقة والسلاجقة إلى أي اضطهاد ديني، فعلى مدار 12 سنة من حكم الأراتقة للقدس، فقد كان أهل المدينة ينعمون بالحرية نتيجة سياسة التسامح التي مارسها الأراتقة معهم.[23]

كان الأراتقة خلال فترة حكمهم للقدس يدركون حجم المؤامرات التي كان يحيكها بعض المسيحيين المتحالفين مع الفاطميين، لذلك قاموا بنفي عدد كبير من القساوسة خارج مدينة القدس، وانسحب إلى قبرص عدد من البطارقة الذين كانوا يتعاملون مع الصليبيين المتربصين بالقدس للاستيلاء عليها. وتأتي هذه المؤامرات التي يقوم بها القساوسة في القدس في سياق صراع أوسع وهو الصراع الإسلامي–المسيحي المتمثل في الصراع بين السلاجقة المسلمين والبيزنطيين المسيحيين في الشرق عموما وفي القدس خصوصا.[24] مثل الأراتقة أهم القوى الإسلامية التي واجهت الصليبيين، وتكبدت خسارات فادحة معهم، ويعود ذلك إلى الدور السلبي الذي لعبه الفاطميون الذين استغلوا صراع الأراتقة مع الصليبيين للسيطرة على منطقة الشام، بل تذكر الروايات التاريخية أن الفاطميين عرضوا على الصليبيين خلال مواجهتهم للقوى الإسلامية التركية القيام بتحالف مشترك، وتقسيم ممتلكات السلاجقة في الشام، فتكون أنطاكيا للصليبيين، وتكون فلسطين والقدس للفاطميين الذين استغلوا فرصة الاضطراب الذي سببته الحروب الصليبية لافتكاك القدس من يد الأراتقة الذين انتظروا المدد من بقية القوى الإسلامية التركمانية في شمال بلاد الشام، غير أن هذه القوى لم تستطع نجدة القدس من قبضة الفاطميين بسبب انشغالهم بالحروب ضد الصليبيين الذين استغلوا هم بدورهم ضعف الفاطميين، واستولوا بعد عام على القدس. لقد عرفت مواجهة الأراتقة للصليبيين ذروتها في عهد سقمان الذي توفي وهو في طريقه لنجدة مدينة دمشق.[25]

التركماني، ووعده بإعطائه حصن كيفا ومبلغا كبيرا من المال، فانتهز سقمان هذه الفرصة، وخرج لمواجهة موسى التركماني الذي اغتيل خلال استعداده للمواجهة، فأسرع سقمان للاستيلاء على حصن كيفا. وبذلك يكون سقمان قد تمكن من السيطرة على أحد أهم المراكز الحصينة في ديابكر، واتخذها قاعدة لنشاطاته التوسعية، وبناء مشروعه السياسي، وتوسيع ممتلكاته التي توسعت فيما بعد، لتشمل مدينة ماردين سنة 1102م، وهي أهم إحدى المدن التابعة لدياربكر. وبذلك أصبحت هذه المنطقة هي الوطن الجديد لبناء المشروع السياسي الأرتقي، حيث استطاع سقمان خلال سنتين من الاستيلاء على أهم المراكز العسكرية والاقتصادية في دياربكر، وبذلك يمكن اعتبار سقمان هو المؤسس الثاني للمشروع السياسي الأرتقي بعد والده أرتق بن أكسيك.[20]

انتهج سقمان خلال هذه المرحلة سياسة التحالف مع عدة إمارات لتقوية نفوذه، خصوصا وأن هناك تهديدا مشتركا خطيرا يتمثل في الصليبيين الذين سيطروا على عدة مناطق في الشام ومنها مدينة بيت المقدس، حيث شكلوا فيها دويلة صليبية صغيرة، كانت بمثابة قاعدة تهدد كل المنطقة الإسلامية. وفعلا استثمر سقمان تحالفاته مع بقية الإمارات التركمانية الإسلامية لتوجيهها نحو محاربة الصليبيين، وقد توفي سنة 1104 وهو في طريقه إلى دمشق، يقود حملة ضد الصليبيين الذين سيطروا على طرابلس.[21] وقد كانت هذه الحملة ضد الصليبيين هي الانطلاقة الأولى للأراتقة بعد مرحلة التأسيس الثانية في منطقة دياربكر، حيث سينخرط الأراتقة في حروب طويلة مع قوى محلية وصليبية. وسيواصل الأراتقة حروبهم نحو تحرير القدس من أيدي الصليبيين.

ثالثا: القدس ودور الأراتقة في الحروب الصليبية

ذكرنا آنفا أن مرحلة الصراع بين الأراتقة والصليبيين قد بدأت مع سقمان الذي توفي في طريقه على رأس حملة ضد الصليبيين في طرابلس، وقد كانت هذه الحملة مؤشرا على رغبة الأراتقة في مواجهة الخطر الصليبي الذي يهدد كل المنطقة الإسلامية. في هذه الأثناء خلف إيلغازي أخاه سقمان، وانتهج نفس سياسته القائمة على سياسة التحالفات، وتقوية الصف الأرتقي، وتوجيه هذه التحالفات ضد الخطر الصليبي الذي استحوذ على عدة مراكز أساسية في منطقة الشرق الأوسط وفي مقدمتها بيت المقدس.

انضم الأراتقة إلى التحالفات الإسلامية التي شكلها السلاجقة لمجابهة الخطر الصليبي، وقد كانت تحالفات تجمع عدة إمارات إسلامية متواجدة في الشام والعراق وإيران ومنطقة الجزيرة. غير أن هذه القوى الإسلامية المتحالفة لم تستطع أن تحقق في البداية انتصارات كبيرة على الصليبيين الذين سيطروا على الرها وأنطاكيا والقدس وطرابلس، وهي مراكز ذات أهمية استراتيجية كبرى. ويعود ضعف التحالفات الإسلامية إلى الصراعات الدائرة بين أبناء تتش دقاق ورضوان، وكذلك الصراع بين عدة

بعض الأهالي والجيش الفاطمي لفتح أبواب المدينة بعد أن منحوهم الأمان. وبذلك وجد الأراتقة أنفسهم في وضعية صعبة أمام خوف الأهالي من خرابها وبين انتهاء مشروعهم السياسي. وقد نتج عن هذا دخول الفاطميين إلى مدينة القدس والسيطرة عليها، وانهزم الأراتقة وانسحبوا من المدينة في اتجاه دمشق.[18]

وبذلك تنتهي المرحلة الأولى من علاقة الأراتقة بمدينة القدس التي مثلت مهد ولادة مشروعهم السياسي الذي حلموا بتأسيسه. غير أن هذه العلاقة ستظل موجودة في عمق الوعي الجمعي الأرتقي، وستبقى أفئدتهم تحن إلى المهد الأول، وتسعى للدفاع عنه، خصوصا بعد سقوط القدس سنة 1099 في يد الصليبيين، لتبدأ علاقة جديدة بين الأراتقة والقدس، وهي علاقة السعي نحو تحريرها من أيدي الصليبيين.

الأراتقة ورحلة البحث عن وطن بديل للقدس

أمام سلسلة التهديدات التي تتعرض لها مدينة القدس، أدرك الأراتقة أنها لم تعد المكان المناسب لبناء مشروعهم السياسي الذي حلموا به، وقد ازداد هذا القلق بعد أن تمكن الفاطميون من السيطرة على المدينة، وانسحاب بني أرتق منها بحثا عن وطن جديد، يكون آمنا وبعيدا عن أي تهديد يشكل خطرا على مستقبلهم السياسي. وكان انسحابهم من القدس بمثابة ضربة قوية لهم ولمشروعهم السياسي، غير أنهم كانوا متسلحين بتجربتهم السياسية التي عاشوها في القدس وفي منطقة الشام، كما كانوا متسلحين بضرورة بناء مشروع سياسي للدفاع عن الأمة وعن القدس، خصوصا بعد سقوطها في يد الصليبيين سنة 1099م، حيث مثل هذا الحدث صدمة كبرى لكل العالم الإسلامي وللأراتقة الذين أحبوا القدس، ودافعوا عنها لمدة طويلة.

كان سقمان يرغب في الاستيلاء على دياربكر وجعلها مركزا له في حروبه ضد أعدائه، ووطنا جديدا يجمع شمل الأراتقة الذين تشردوا بعد انسحابهم من مدينة القدس التي سقطت في يد الفاطميين، ثم في يد الصليبيين بعد عام من ذلك. كانت ديابكر هي المكان المناسب لبناء المشروع السياسي الأرتقي. وفعلا بدأ سقمان نشاطا عسكريا وسياسيا موسعا في المناطق الرئيسية لدياربكر، تمهيدا للسيطرة عليها، وقد استطاع في فترة وجيزة من تشكيل تحالفات إسلامية قصد مواجهة الصليبيين الذين سيطروا على القدس، وقتلوا أهلها، ودنسوا المدينة التي ألفها سقمان وكانت مهد حلم مشروعه السياسي. وتمكن سقمان خلال مدة قصيرة، وبفضل سياسته واستراتيجيته ونشاطاته العسكرية المتواصلة أن يهيمن على عدة مناطق في دياربكر، والفرات وشمالي الشام، وجنوب الأناضول التي تتواجد فيها عدة قبائل تركمانية، حيث سيحاول سقمان إخضاعها إليه، والاستفادة منها في سياق مشروعه السياسي الذي آمن به.[19]

استفاد سقمان من النزاع الذي حصل بين شمس الدولة جكرمش صاحب جزيرة بن عمر وبين موسى التركماني، وكان نائبا على حصن كيفا. فقد استنجد جكرمش بسقمان في حربه ضد موسى

مما نتج عنه انشقاق سقمان عن رضوان والتحاقه إلى صفوف دقاق.[16] أمام هذه التغيرات والتحولات وجد سقمان والأراتقة أنفسهم في وضعية غير مريحة بمدينة القدس، وبات التفكير في حلول جديدة تعطي ديناميكية أقوى، وفاعلية أكبر في تحقيق الحلم السياسي الأرتقي، وتكوين إمارة سياسية، تجمع شتات الأراتقة الذين سئموا حالة التبعية، وعدم الاستقلالية في تقرير مصيرهم السياسي، خصوصا وأن القدس لم تعد المكان الآمن الذي يسمح للأراتقة بتكوين مشروعهم السياسي المأمول، نظرا لوقوعها قريبا من أطماع الفاطميين، وكذلك بسبب تهديدات رضوان بن تتش بعد انشقاق سقمان عنه.

انسحاب الأراتقة من القدس بعد سقوطها في يد الفاطميين

كان بحث الأراتقة عن مكان بديل للقدس لتحقيق مشروعهم نابعا من رؤية سياسية واستراتيجية تضع المشروع السياسي الأرتقي كأولوية نحو تحقيقه في مكان بعيد عن الصراعات الإقليمية والدولية، وهو ما لم يجدوه في القدس التي أصبحت في نهاية القرن الحادي عشر ميلادي محل استهداف من الفاطميين، وفي نفس الوقت من قبل الصليبيين الذين استطاعوا أن يسيطروا على أنطاكية بعد هزيمة الأمراء المسلمين سنة 1097م، وفتح الطريق أمامهم نحو السيطرة على مدينة بيت المقدس. كان تخوف الأراتقة على مستقبل مشروعهم السياسي ناجما عن جملة التهديدات المستمرة التي تتشكل بسرعة في منطقة الشام والشرق الأوسط، وكذلك من تغير طبيعة التوزانات والقوى المتصارعة في منطقة الشام ومنطقة الشرق الأوسط، حيث أخذ الصراع ثلاثة أبعاد أساسية: أولها صراع داخلي بين القبائل التركمانية، وصراع مذهبي بين السلاجقة السنة والفاطميين الشيعة، وصراع ديني بين المسلمين والصليبيين.

كانت القدس تمثل أحد أهم محاور هذا الصراع خصوصا الإقليمي منها والدولي. لذلك وفي ظل ضعف السلاجقة والخلافات بين الأمراء الأتراك، وهزيمتهم أمام الصليبيين، وجد الفاطميون الفرصة سانحة للاستيلاء على القدس، حيث تقدمت القوات الفاطمية إلى المدينة سنة 1098 بقيادة الأفضل بن بدر الجمالي. وقد أدرك الأراتقة أنه ليس بإمكان حليفهم دقاق تقديم أي مساعدات فورية لهم ضد الفاطميين، لكنهم اعتقدوا أن تحصينات القدس عظيمة، وستحميهم من الجيش الفاطمي، وأن مقدرتهم العسكرية ستجعلهم قادرين على الصمود حتى يأتي المدد من دقاق أو من أي أمراء الشام السلاجقة.[17]

حاول الفاطميون الدخول مع سقمان وإيلغازي الدخول في مفاوضات لتسليم المدينة دون حرب، إلا أن الأراتقة رفضوا تسليم المدينة، وباءت كل المحاولات بالفشل، فضربت القوات الفاطمية حصارا أكثر من أربعين يوما على القدس، إلا أن الأراتقة أصروا على المواجهة والمقاومة لحماية هذه المدينة التي تمثل نواة مشروعهم السياسي الذي حلموا به، وبذلوا جهودا كبيرة لتنضجيه في بيت المقدس. غير أن أهل القدس خشوا أن تتعرض مدينتهم إلى الدمار والخراب من قبل الفاطميين، فقد وقعت اتصالات بين

تتش، انحاز ابنا أرتق سقمان وإيلغازي إلى صف تتش، ووقفا معه في هذه الحرب التي انتصر فيها تتش على ابن اخيه، لذلك كافأ تتش الأراتقة بأن منح منطقة سروج إلى سقمان بن أرتق الذي اتبع مع أخيه نفس السياسة التي كان يتبعها والدهما في تأييد تتش، والوقوف معه في كل حروبه سنة 1093م.[12]

لم يكن وقوف الأراتقة إلى جانب تتش فقط رغبة في مواصلة سياسة أرتق بك، بل كان وقوفهم إلى جانبه لأنه يمثل الشخصية الوحيدة التي ستساعدهم في تأسيس حلمهم السياسي في القدس التي أقطعها للقائد أرتق، واستمرت عندهم بعد وفاته. وعلى هذا الأساس كان وقوف سقمان وإيلغازي في الحرب التي دارت بين تتش وابن أخيه بركياروق سواء على مستوى جبهة الشام، أو على مستوى جبهة الصراع في العراق وإيران. غير أن هذا الحلم السياسي للأراتقة سيتعرض إلى ضربة قوية بمقتل تتش، خلال صراعه مع ابن اخيه سنة 1095 ميلادي.[13]

وخلال هذه المرحلة وجد الأراتقة أنفسهم وجها لوجه في صراع مع من وقفوا ضدهم، كما أضحى وجودهم في القدس مهددا، فقد أصبحوا يواجهون جبهة سلجوقية في الشام ، وفي نفس الوقت يواجهون جبهة فاطمية تطمع في السيطرة على بيت المقدس مهد الحلم السياسي الأرتقي. وفي ظل هذه التغيرات الكبيرة، وتطور الصراع في منطقة الشام بعد وفاة تتش، ونشوب الصراع بين ابني تتش رضوان وأخيه دقاق، وجد الأراتقة في القدس أنفسهم مجبرين على الدخول في هذا الصراع بين ابني تتش دقاق ورضوان، حيث حاول هذا الأخير الاستيلاء على دمشق ذات الموقع الاستراتيجي المهم، وقد عرض على سقمان بن أرتق مساعدته مقابل أن يقطعه معرة النعمان وأعمالها، غير أن هذا الحلف لم يستمر نتيجة فشل رضوان في السيطرة على دمشق، مما جعل سقمان يعود إلى القدس والمكوث بها.[14]

لم يكن دعم سقمان لرضوان بلا مقابل، بل كان يرى في رضوان إمكانية أن يكون شخصية مساعدة له وللأراتقة على تحقيق حلمهم السياسي، وحمايتهم من تهديدات الفاطميين لمدينة القدس التي تأثرت فيها الأوضاع الداخلية بسبب التطورات الحاصلة في منطقة الشام، خصوصا دمشق وحلب. وفعلا نتج الصراع بين رضوان وأخيه دقاق عن صلح واتفاقية بينهما، حيث أصبحت دمشق لرضوان والرها صارت لدقاق، مما سمح لسقمان الذي لعب دورا مهما في مساندة رضوان أن يجد حضوة من قبل هذا الأخير، وبقي سقمان أكبر حليف لرضوان، مستفيدا أيضا من الخلاف بين الفاطميين ورضوان الذي ألغى الخطبة لهم في دمشق بعد أن أقنعه سقمان بذلك، وأصبحت الخطبة تقرأ باسم الخليفة العباسي في بغداد،[15] وهو الأمر الذي سيجعل الفاطميين يفكرون في الاستيلاء على القدس، والانطلاق للسيطرة على منطقة الشام. غير أن العلاقة بين سقمان ورضوان ستشهد تغيرا عندما وقع الخلاف بينهما في محاربة الخصوم في ديار بكر أو الصليبيين، وقد تطور الخلاف في وجهات النظر إلى خلاف سياسي بين الرجلين،

دولة تحميهم، وتمنحهم الديناميكية والقوة للاستمرارية، بدلا من أن يلعبوا دورا هامشيا أو وظيفيا عند السلاجقة، دون أن يكتسبوا أي مكاسب حقيقية سوى تقوية غيرهم.

لقد كانت التجربة السياسية للأراتقة في القدس فرصة مهمة لتطوير العقل السياسي الأرتقي، وتفعيله نحو فعل سياسي أوسع وأكثر نضجا في ظل التغيرات الكبرى التي تشهدها منطقة الشرق الأوسط، وفي ظل ظهور عدة توازنات جديدة، تحاول كل واحدة منها السيطرة على المنطقة. فكان لزاما على العقل السياسي الأرتقي أن ينخرط في خارطة التوازنات هذه، وأن يلعب دورا فاعلا فيها. وفعلا كانت تجربة القدس هي النواة الأولى للتجربة السياسية للأراتقة، وتشكيل إمارة ستتعرض خلال مرحلة تأسيسها إلى تحديات كبرى،[10] وربما ستساهم في تنضجيها، وتطوير وعيها السياسي، خصوصا في ظل مناخ الصراع القائم بين السلاجقة والفاطميين من ناحية، بين السلاجقة والصليبيين من ناحية أخرى. و لم تكن القدس في الوعي السياسي الأرتقي الجديد مدينة هامشية، بل كانت تشكل مركز تجمع الأراتقة ومجال نشاطهم السياسي الوليد، حيث مثلت هذه المدينة الحاضنة الأولى لولادة فكرة الوعي السياسي، وكانت مهد تشكل حلم المستقبل السياسي الأرتقي الذي بدأ تحقيقه فعليا على أرض الواقع من خلال التجربة المقدسية. وهي في الحقيقة مرحلة أساسية لمعرفة إدارة الحكم، وممارسة الفعل السياسي، والتعاطي مع مجمل التحولات السياسية والاستراتيجية في منطقة الشام وفي منطقة الشرق الأوسط عموما.

غير أنه يمكن القول إن هذا الحلم الجديد الذي بدأ ينشأ، ويشتد، ويتطور خلال وجود أرتق بك واليا على بيت المقدس سيشهد اختلالا، وتحديا كبيرا بعد وفاته، ودخول الإمارة الوليدة في مرحلة ضبابية، وعدم وضوح للرؤية، خصوصا بعد التهديدات المتلاحقة التي شكلها الفاطميون الذين نجحوا بعد ذلك في السيطرة على القدس، وأخذوها من أيدي الأراتقة الذين كانوا يعتقدون أن القدس ستكون عاصمة كيانهم السياسي الذين حلموا به. ورغم أن الأراتقة بعد وفاة زعيمهم الأكبر أرتق قد لعبوا بقيادة ابنيه دورا سياسيا مهما في القدس على مدار سبع سنوات، وانخرطوا في أحداث الصراع السياسي الذي شهدته بلاد الشام ومنطقة الشرق الأوسط ، واستفادوا من تجربة الصراع، وفهم كيفية إدارة الصراع بين مختلف التوازنات في المنطقة، إلا أن الأراتقة أدركوا أن مستقبلهم السياسي داخل القدس غير مضمون، خصوصا مع زيادة محاولات الفاطميين للسيطرة على مدينة القدس، وكذلك بسبب حجم التهديدات التي تتعرض لها منطقة الشام.[11]

لم يكن أمام ابني أرتق بعد وفاة والدهما سنة 1091، سوى الاستمرارية في دعم تتش شقيق ملكشاه، ومساندته في كل حروبه، حتى يضمنوا بقاءهم في القدس، ويحصلوا على مكاسب لتحقيق حلمهم السياسي. لذلك عندما توفي السلطان السلجوقي ملكشاه، ودخل ابنه بركياروق في صراع مع عمه

في جبهة مهمة ضد الفاطميين الذين يبحثون عن الفرص السانحة للسيطرة على مدينة بيت المقدس. وعلى عكس ماتذكره بعض الروايات من أن إقطاع تتش القدس إلى أرتق فقط جزاء مناصرته في الحرب ضد خصومه، إلا أن الهدف الأساسي مثلما يذكر الدكتور عماد الدين خليل أن تتش أراد من أرتق والأراتقة في القدس أن يشكلوا حاجزا ضد التوسع الفاطمي الشيعي الذي يريد الهيمنة على بيت المقدس، وجعلها قاعدة انطلاق للسيطرة على كافة مناطق الشام.[7]

كانت بيت المقدس في تلك الحقبة الزمنية جوهر الصراع بين السلاجقة السنة والفاطميين الشيعة، ورغم هذه الخلفية المذهبية للصراع بينهما فقد كانت القدس تمثل موقع استراتيجيا متاخما على البحر المتوسط، ولها تأثير كبير جدا على باقي مناطق الشام. لذلك اكتسبت هذه المدينة أولوية كبرى سواء في السياسة التوسعية السلجوقية، أو في استراتيجية التوسع الفاطمي من مصر نحو الشام. وفي ظل هذه العلاقات التنافسية بين السجلاقة والفاطميين يظهر الأراتقة كعنصر وظيفي، يتم استخدامه من قبل السلاجقة بقيادة تتش لمواجهة الخطر الفاطمي في مصر. وقد كان تولي أرتق واليا على القدس قرارا صائبا في استراتيجية تتش، وضربة كبيرة ضد النفوذ الفاطمي، حيث لعب أرتق دورا مهما منذ توليه ولاية القدس في إيقاف أي محاولة للاستيلاء عليها من قبل الفاطميين الذين فشلوا في السيطرة على المدينة على مدار الفترة التي حكم فيها أرتق المدينة، أي منذ سنة 1086 إلى سنة 1091. ورغم عدم ورود أي أخبار عن الفترة التي تولى فيها أرتق ولاية القدس، و لم يرد ذكر أهم إنجازاته داخل المدينة، إلا أنه يفهم من خلال سياق الأحداث التي حدثت في منطقة الشام أن هذه المدينة ظلت تابعة للسلاجقة، و لم يتمكن الفاطميون من السيطرة عليها، وهذا حتما يعود إلى الدور الكبير لأرتق وللأراتقة في الدفاع عن المدينة.[8]

القدس وحلم المشروع السياسي الأرتقي

ويمكن القول إن العلاقة بين الأراتقة ومدينة بيت المقدس لا يمكن اختزالها في فترة وجود أرتق واليا عليها، وإنما هي علاقة تتسع أبعادها وخلفياتها لكون الأراتقة هم إحدى القبائل التركمانية التي اعتنقت الإسلام على المذهب السني، وقد كانت تعتقد بقدسية هذه المدينة، وواجب الدفاع عنها ضد أي تدخل خارجي أو داخلي. من هنا تشكل الإحساس بالانتماء إلى هذه المدينة من قبل الأراتقة، حيث استمر حتى بعد وفاة أرتق سنة 1091، ليتواصل مع ابنيه سقمان وإيلغازي اللذين ظلا يتحكمان في مدينة القدس، ويحميانها من محاولات توسع الفاطميين وسعيهم للسيطرة على المدينة.[9] من جهة أخرى يمكن اعتبار أرتق هو من وضع اللبنة الأساسية لتكوين كيان سياسي للأراتقة من خلال تجربته في القدس وتوليه عليها، حيث أدرك الأراتقة خلال هذه الفترة بضرورة تأسيس كيان سياسي يتمثل في إمارة أو

منطقة الأناضول وفي الشرق الأوسط، وذلك من خلال المهمات التي كلفه بها ملكشاه في فتح منطقة الشام وفلسطين بقيادة أخيه تتش، وكان لأرتق دور مهم في حملة الشام وإخضاعها، والاستيلاء عليها من قبل السلاجقة.[2]

لقد ساهمت هذه الجهود والنجاحات التي قدمها أرتق للسلاجقة في تحويله إلى أهم الشخصيات المقربة من السلطان ملكشاه، فعينه هذا الأخير عاملا على حلوان والمناطق المجاورة لها في العراق.[3] وكانت هذه فرصة مهمة لولوج أرتق عالم السياسة وإدارة الدولة، وتنضيج الوعي السياسي لديه ولدى أفراد قبيلته التي يتزعمها، حيث بدأت هذه القبيلة تطمح أن يكون لها نصيب في تشكيل كيان سياسي في إحدى المناطق الموجودة في الأناضول أو في منطقة الشام أو العراق. كما ساعد أرتق ملكشاه في حربه ضد أخيه تتش والقضاء على تمرده، مما جعله ينال حضوة خاصة لدى السلطان السلجوقي ملكشاه.[4] غير أن هذه الثقة التي وصل إليها لدى السلطان ملكشاه ستهتز بسبب خلاف وقع في معركة دياربكر مع ابن جهير، مما اضطر أرتق إلى الانسحاب، والتوجه نحو حلب، ومراسلة الفاطميين للإنتماء إليهم، ومحاولة إقناع تاج الدولة تتش السلجوقي سلطان في الشام بالانضمام إلى حركتهم. ورغم محاولة ملكشاه استرضاءه للعودة إلى جيشه إلا أن أرتق رفض خوفا من انتقام ملكشاه منه، و لم يبق له سوى التوجه إلى الشام، حيث ساعد تتش السلجوقي في القيام بعدة عمليات عسكرية ضد عدة قوى معادية له.[5]

لقي أرتق الحضوة والترحيب من تتش، حيث سيتمكن أرتق من ترسيخ نفسه ومكانته في منطقة الشام، ويلعب دورا مهما فيها ويفتح الطريق إلى قبيلته إلى الاستفادة من هذه المكانة والحضوة التي لقيها من تتش السلجوقي الذي عينه واليا على بيت المقدس، حيث كانت تتعرض هذه الأخيرة إلى تهديدات متواصلة من قبل الفاطميين في مصر. لذلك كان اختيار تتش لأرتق على ولاية القدس اختيارا يجمع بين كسب هذا الرجل من ناحية، وكذلك التصدي إلى أطماع الفاطميين من ناحية أخرى. ومن تلك الفترة تبدأ العلاقة الفعلية بين الأراتقة وبيت المقدس.

ثانيا: علاقة الأراتقة ببيت المقدس وتطوراتها

دخول القدس تحت حكم الأراتقة

ذكرنا سابقا أن علاقة الأراتقة بالقدس تبدأ من خلال علاقة أرتق بك بتتش الذي عينه واليا على بيت المقدس جزاء خدماته ووقوفه معه في حروبه ضد خصومه، وكذلك لما تَميز به أرتق من شجاعة كبيرة وأداء ناجح في إدارة المعارك والسيطرة على جملة من المواقع الاستراتيجية. لقد كان تتش يفهم جيدا مثل هذه الخصائص المتميزة التي يتمتع بها أرتق، وكذلك مايتمتع به من شخصية قيادية وتأثير على مختلف القبائل التركمانية ومنها الأراتقة.[6] لقد أراد تتش بإقطاع القدس إلى قائدهم أرتق أن يستخدمهم

مثلت بيت المقدس في فترات القلق السياسي والحضاري جوهر الصراع في خريطة التوازنات التي ظهرت في منطقة الشرق الأوسط . ولا شك أن الأراتقة تأثروا في عقلهم السياسي بتلك الأحداث، وحاولوا الانخراط فيها، نحو امتلاك مواطن النفوذ والسيطرة، والتمدد في مناطق واسعة من المنطقة، وكانت القدس أحد الأهداف الرئيسية التي تشغل بال الأراتقة، وذلك لما تمثله من قداسة، وكذلك لأهميتها الاستراتيجية على سواحل البحر الأبيض المتوسط. فلم تكن علاقة الأراتقة فقط ذات بعد ديني، بل كانت أيضا تمثل جوهر صراع سياسي واستراتيجي وحضاري. لذلك فإن دراسة تاريخ إمارات الأراتقة مهمة جدا لمعرفة حقبة تاريخية مهمة للقدس، مثل فيها الأراتقة دورا بارزا في الدفاع عن المدينة، لا سيما في مرحلة الحروب الصليبية، حيث تشكل علاقة الأراتقة بالصليبيين أخطر حلقة في تاريخهم السياسي والعسكري، بما تيمزت به من مراحل مختلفة، فقد كان الأراتقة ينخرطون في جبهة التحالف الإسلامية ضد الصليبيين.

إذاً فالعلاقة بين الأراتقة وبيت المقدس علاقة وثيقة، وقد ساهمت التهديدات التي تعرضت لها منطقة "الشرق الأوسط" بشكل عام وبيت المقدس بشكل خاص عوامل مهمة في تقوية هذه العلاقة بين بني أرتق والمدينة الإسلامية المقدسة. حيث تولى الأراتقة في هذه الفترة موقع القيادة الإسلامية الموحدة ضد الصليبيين، رغم ذلك فقد كانت هناك أخطاء كبيرة قام بها الأراتقة، وكان لها تأثير سلبي جدا على مسرح الصراع الإسلامي الصليبي، وذلك عندما تحالف إيلغازي بن أرتق مع صليبيي أنطاكيا، ومانتج عن هذا التحالف من تأثير كبير على سير الصراع بين المسلمين والصليبيين.

يحاول هذا البحث تحقيق جملة الأهداف التالية: فهم أهمية بيت المقدس في ميزان خريطة التوازنات في منطقة الشرق الأوسط. ومعرفة أهم القوى والتوازنات المتصارعة في منطقة الشرق خلال العصر الوسيط. بالإضافة إلى معرفة أهمية بيت المقدس في المشروع السياسي الأرتقي والجهود الكبيرة التي بذله الأراتقة لتحرير بيت المقدس من الصليبيين. وفهم الخلفيات السياسية والدينية والحضارية من طبيعة الصراع في منطقة الشرق بشكل عام، وفي بيت المقدس بشكل خاص.

أولًا: ظهور الأراتقة وتأثيرهم على خريطة التوازنات بمنطقة الشرق الأوسط

الأراتقة هم إحدى فروع قبائل الغز التركمانية التي هاجرت من آسيا الوسطى إلى منطقة الأناضول، ويعود اسمهم نسبة إلى جدهم الأول القائد أرتق بن أكسيك الذي كان أحد القادة المتميزين، والقائد الأهم الذي طور هذه القبيلة وغير من طريقة تفكيرها، وساهم مساهمة فعالة في الجيش السلجوقي بقيادة السلطان ألب أرسلان.[1] كما كان لأرتق دور بارز أن جعل لقبيلته أهمية كبيرة في الساحة السياسية، بعد أن كانت إحدى القبائل المجهولة، وجعلها تنخرط ضمن المشروع السياسي التركي الإسلامي في

that tempts all regional and international powers due to its strategic importance in the balance of powers in the Middle East and the world, as well as for its religious, historical and cultural depth. Therefore, this city has remained a space known for its diversity of religions and their coexistence with each other over the ages, yet at the same time it is the focus of a long struggle between different regional and international powers, each attempting to dominate it to control the strategic and cultural depth of the Middle East region. The intensity of the conflict over Jerusalem increased in particular during the Seljuk and Artuqid era, as this era represented a new turning point in the history of the region and Jerusalem alike. New balances emerged, which had a great impact on the next phase of the development of Jerusalem both internally and in its relationships with outside powers. Therefore, we will try in this paper to provide an analytical reading of the importance of Bayt al-Maqdis during the era of the Artuqids as they played a prominent role in the history of the Holy City. There will be a special focus on the reign of Commander Artuq Bey, the governor of Jerusalem during the Seljuk era that had a prominent role in protecting this city and the wider region from forces that posed a risk to it. This paper will address this topic on three main axes: 1- The emergence of Artuqids and their influence on the map of equilibria in the "Middle East" region. 2- The relationship of the Artuqids with the Holy City and its developments. 3- Jerusalem and the role of the Artuqids in the Crusades.

KEYWORDS: *Jerusalem, Artuqids, Balances, Crusaders, Middle East.*

مقدمة

تمثل علاقة الأراتقة ببيت المقدس علاقة جوهرية في مسار التاريخ السياسي الإسلامي، فقد لعبوا دورا بارزا في الدفاع عن المدينة المقدسة منذ أن كان المؤسس الأول لإمارة الأراتقة أرتق بن أكسيك جنديا في جيش القائد السلجوقي ألب أرسلان، ثم انتقل ليكون واليا على القدس في عهد تتش الذي عينه واليا على القدس جزاء الخدمات التي قدمها إلى دولته. لقد كان تتش بن ألب أرسلان يدرك تماما نوايا الفاطميين وسعيهم إلى الاستيلاء على القدس، لذلك اختار أرتق القائد الشجاع، لأنه يعلم أنه الشخصية الأقدر والأكثر حزما وشجاعة في حماية القدس من أطماع الفاطميين الذين كانوا يمثلون مشروعا مضادا لدولة السلاجقة السنة، ويسعون إلى الاستيلاء على القدس وعلى أجزاء كبيرة من الشام.

لقد كان الأراتقة إحدى القوى التي لعبت دورا فاعلا في خريطة التوازنات في المنطقة، وساهموا مساهمة فعالة في الدفاع عن المدينة المقدسة، خصوصا ضد الصليبيين وفي فترة االحروب الصليبية التي كانت تمثل إحدى حلقات الصراع الإسلامي–المسيحي على القدس بداية من القرن 11م، واستمر على مدار قرون ولازال صداه يتردد إلى يومنا هذا. وتخبرنا المصادر التاريخية في تلك الفترة عن الدور الكبير الذي لعبه الأراتقة في الحروب الصليبية والتضحيات الكبرى التي قدموها من أجل تحرير مدينة القدس من أيدي الصليبيين، لاسيما في العهد الأيوبي.

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 473–486
DOI: 10.31456/beytulmakdis.809664

أهمية بيت المقدس في ميزان الصراع بين التوازنات في منطقة "الشرق الأوسط" خلال عهد الأراتقة

متين شريف أوغلو*

ملخص: تتميز مدينة القدس من حيث أهميتها الدينية والسياسية والاستراتيجية في منطقة الشرق الأوسط بجملة من الخصائص التي لا يمكن أن تجدها مجتمعة في أي مدينة أخرى من مدن العالم . فهي من ناحية مدينة مقدسة في نظر كل الديانات السماوية اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهي من ناحية أخرى مدينة تغري كل القوى الإقليمية والدولية لأهميتها الاستراتيجية في طبيعة التوازنات في منطقة الشرق الأوسط والعالم، وكذلك لعمقها الديني والتاريخي والحضاري. لذلك ظلت هذه المدينة فضاء لتنوع الأديان وتعايشها مع بعضها البعض عبر العصور، وفي نفس الوقت كانت محورا لصراع طويل بين قوى إقليمية ودولية مختلفة، تحاول كل واحدة منها الهيمنة عليها حتى تتحكم في العمق الاستراتيجي والحضاري لمنطقة الشرق الأوسط. فمنذ أن تم فتحها من قبل المسلمين في عهد الخليفة عمر بن الخطاب دخلت القدس في منعطف تاريخي جديد، جعلها من ناحية مسرحا لصراع طويل بين المسلمين والمسيحيين خلال الحروب الصليبية المختلفة، ومن ناحية ثانية كانت محلا لصراع بين القوى الإسلامية الموجودة في المنطقة مثلما هو الحال في الصراع بين السلاجقة والفاطميين. وقد ازدادت حدة الصراع على بيت المقدس بشكل خاص في عهد السلاجقة والأراتقة ، حيث مثلت هذه الحقبة منعطفا جديدا في تاريخ المنطقة وبيت المقدس على حد سواء، وظهرت توازنات جديدة، سيكون لها الأثر الأكبر في المرحلة اللاحقة على داخل القدس وخارجها. لذلك سنحاول في هذا البحث تقديم قراءة تحليلية لأهمية القدس في عهد الأراتقة الذين لعبوا دورا بارزا في تاريخ القدس، لاسيما في عهد القائد أرتق الذي كان واليا على القدس في عهد السلاجقة ، وكان له الدور البارز في حماية هذه المدينة من كل القوى المتربصة بها، كما كان له دور مهم في طبيعة الصراع في منطقة الشرق الأوسط. وسنتناول هذه الموضوع في ثلاثة محاور رئيسية: 1) ظهور الأراتقة وتأثيرهم على خريطة التوازنات بمنطقة الشرق الأوسط. 2) علاقة الأراتقة ببيت المقدس وتطوراتها. 3) القدس ودور الأراتقة في الحروب الصليبية.

الكلمات المفتاحية: القدس، الأراتقة، التوازنات، الصليبيون، الشرق الأوسط.

The importance of Bayt al-Maqdis in the balance of Powers in Conflicts during the Artuqid period in the "Middle East"

ABSTRACT: *he city of Jerusalem is distinguished in terms of its religious, political and strategic importance in the "Middle East" region by a number of characteristics that are unable to be found in any other city. On the one hand, it is a sacred city in the eyes of all monotheistic religions. On the other hand, it is a city*

* قسم التاريخ، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين/ تركيا، metinzo1968@gmail.com

84 المرجع السابق، ج2، ص238.

85 المرجع السابق، ج2، ص238.

86 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج12، ص816.

87 المرجع السابق، ج13، ص448.

88 المرجع السابق، ج14، ص95–96.

89 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج3، ص497.

90 عماد الدين الكاتب، **الفتح القسي**، ص303.

91 ابن واصل، **مفرج الكروب**، ج2، ص229.

92 انظر: بحث قداد، مصطفى عبد الرحمن، **الاستيطان الصليبي لبيت المقدس وتهجير المقدسيين**، مجلة دراسات بيت المقدس، 2020، 20(3): 369–388.

93 ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج8، ص185.

94 السمعاني، **الأنساب**، ج11، ص92.

95 المرجع السابق، ج13، ص3.

96 كرد علي، محمد بن عبد الرزاق بن محمّد (ت1372هـ)، **خطط الشام**، مكتبة النوري، دمشق، ط3، 1403هـ، ج6، ص130.

57 ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج1، ص90.

58 القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (المتوفى: 646هـ)، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1406هـ، ج1، ص355.

59 الذهبي، **تاريخ الإسلام للذهبي**، ج11، ص648.

60 ابن العربي، أبو بكر بن العربي المعافري، (ت543ه)، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، تح: د.عبد الكبير العلوي المدغري، مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ، ج2، ص59.

61 ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله المَعافري (ت543هـ)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تح: د. محمد عبد الله ولد كريم، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص858.

62 ابن العربي، **القبس**، ص359 وص616.

63 ابن خير ، أبو بكر محمد بن خير بن عمر الإشبيلي (ت575هـ)، **فهرسة ابن خير الإشبيلي**، تح: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ص224.

64 النسفي، نجم الدين، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، (ت537هـ)، **القند في ذكر علماء سمرقند**، تح: يوسف الهادي، آينة ميراث «مرآة التراث»، مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1378هـ، ص574.

65 يعني بذلك مسائل الحيض وفروعه.

66 ابن العربي، **القبس**، ص183.

67 ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج1، ص73.

68 ابن العربي، **القبس**، ص1140.

69 ابن العربي، **العواصم**، ص372.

70 أبو طاهر السِّلَفي، صدر الدين، أحمد بن محمد بن أحمد سِلَفَة الأصبهاني (ت576هـ)، **معجم السفر**، تح: عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، د. ت، ص421.

71 ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، كمال الدين ابن العديم (ت660هـ)، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تح: د. سهيل زكار، دار الفكر، د. م، د. ت، ج2، ص988.

72 العليمي، **الأنس الجليل**، ج1، ص434.

73 ابن قاضي شُهبَة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الدمشقي، (ت851هـ)، **مناقب الإمام الشافعي**، ص564.

74 ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي (ت571ه)، **تاريخ دمشق**، تح: عمرو بن غرامة العمروي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995م، تاريخ دمشق، ج51، ص89.

75 المرجع السابق، ج20، ص203-204.

76 المرجع السابق، ج50، ص10-12.

77 ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ، ج5، ص98.

78 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج10، ص563.

79 ابن عساكر ، **تاريخ دمشق**، ج62، ص41.

80 السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي، أبو سعد (ت562هـ)، **الأنساب**، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1382ه، ج2، ص414.

81 الجامَكيّات: مفرد جامكية، وهو مرتّب موظفي الدولة. انظر: دهمان، **المعجم الرائد**، ص447.

82 ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج16، ص594.

83 العُليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص238.

29 ابن العربي، **قانون التأويل**، ص442.

30 المرجع السابق، ص435.

31 المرجع السابق، 436-437.

32 مقال في موقع مدينة القدس الالكتروني بعنوان: مكتبة المسجد الأقصى المبارك (ماضيها وحاضرها). https://alquds-city.com/index.php?s=articles&id=209

33 عماد الدين الكاتب، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن حامد، الكاتب الأصبهاني (ت597هـ)، **حروب صلاح الدين وفتح بيت المقدس «وهو الكتاب المسمى الفتح القسي في الفتح القدسي»**، دار المنار، ط1، 1425هـ، ص82.

34 العُلَيمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص88.

35 ابن واصل، **مفرج الكروب**، ج2، ص407.

36 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج14،ص95.

37 انظر: أبو شامة، **الروضَتين**، ج4، ص343.

38 العُلَيمي، **الأُنس الجليل**، ج1، ص538.

39 المرجع السابق، ج1، ص103.

40 المرجع السابق، ج1، ص246.

41 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ)، **طبقات الشافعيين**، تح: د. أحمد عمر هاشم، د. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، 1413ه، ص745.

42 ابن واصل، **مفروج الكروب**، ج2، ص407.

43 انظر: العليمي، **الأنس الجليل**، ج2، ص181.

44 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، (ت774هـ)، **البداية والنهاية**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1418ه، ج18، ص358.

45 الحسيني، شمس الدين، أبو المحاسن، محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الدمشقي، (ت765ه)، **ذيول العبر للذهبي**، وهو الذيل الثاني، تح: د.صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، د.ت، ج6، ص335.

46 المرجع السابق.

47 ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (ت874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، د.ت، ج15، ص152.

48 ابن فهد المكي، تقي الدين أبو الفضل محمد بن محمد بن محمد بن فهد الهاشمي، (ت871ه)، **لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ للذهبي**، وهو الذيل الثاني، تصحيح وتعليق محمد زاهد الكوثري ونشر وإخراج حسام الدين القدسي، دمشق، 1347ه، ص298.

49 رويدة فضل أحمد، **المدرسة الصلاحية في القدس**، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير، فلسطين، نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2015م، ص19.

50 الزوايا: جمع زاوية، وهي مركز ديني ثقافي اجتماعي اقتصادي في بعض البلدان، يضمُّ مسجداً ومدرسةً ومضافةً وبيوتاً، له شيخ يدير شؤونه. انظر: جبران مسعود، **معجم الرائد**، ص1122. وتقدم تعريف الخانقاه.

51 العليمي، **الأنس الجليل**، ج2،ص99.

52 المرجع السابق، ج2، ص202.

53 ابن واصل، **مفرج الكروب**، ج2، ص230.

54 ابن العربي، **العواصم**، ص45.

55 ابن العربي، **قانون التأويل**، ص435.

56 المرجع السابق، ص438-439.

9 سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قِزأُوغلي بن عبد الله، (ت654هـ) **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تح: جماعة من المحققين، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1434هـ، ج19، ص363.

10 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج1، ص191، والعُلَيمِي، مُجير الدِّين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، أبو اليُمْن (ت928هـ)، **الأُنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، تح: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، مكتبة دنديس، عَمّان، ط1، 1999م، ج1، ص305.

11 ابن القلانسي، حمزة بن أسد بن علي بن محمد، أبو يَعلَى التميمي، (ت555هـ) **تاريخ دمشق**، تح: د سهيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1403هـ، ص221، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج1، ص191 نقلاً عن ابن ظافر الأزدي صاحب كتاب الدول المنقطعة، وابن شداد، الأعلاق الخطيرة، ج2/2، ص201، والمقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس العبيدي، تقي الدين (ت845هـ)، **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، تح: د. محمد حلمي محمد أحمد وغيره، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ط1، د. ت، ج3، ص22.

12 ابن الأثير، **الكامل**، ج10، ص283، وسبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج19، ص480، الملك المؤيّد، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود، صاحب حماة (ت732هـ)، **المختصر في أخبار البشر**، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، د. ت، ج2، ص211، وابن الوردي، عمر بن مظفر بن عمر ، أبو حفص، زين الدين المَعَرِّي الكندي (ت749هـ)، **تاريخ ابن الوردي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، ج2، ص11.

13 قاله ابن ظافر الأزدي (ت623هـ) في كتابه الدول المنقطعة، فيما نقله عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان، ج2، ص451.

14 ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم بن واصل، أبو عبد الله المازني التميمي الحموي، (ت697هـ)، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تح: د. جمال الدين الشيال وغيره، دار الكتب والوثائق القومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1377هـ، ج2، ص213-215.

15 ابن الأثير، **الكامل**، ج12، ص482.

16 الخوانق: جمع الخانقاه: وهو بقعةٌ يسكنها أهل الصلاة والخير، والصوفية، والنون مفتوحة، معرَّب: فانه كاه، قال المَقريزي: وقد حدثت في الإسلام في حدود الأربع مئة، وجُعلت لِمُتخَلِّي الصوفية فيها لعبادة الله تعالى. انظر: الزَّبِيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. م، د. ت، ج25، ص270.

17 أبو شامة، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي (ت665هـ)، **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، تح: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ، ج3، ص222.

18 ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله المَعافري (ت543هـ)، **أحكام القرآن**، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، ج1، ص90.

19 على بعد 10 كيلو متر من القدس تقريباً. كما جاء في الموقع الرسمي للمجلس الأعلى للمرور الفلسطيني على شبكة الانترنت http://www.mot.gov.ps/thc/?page_id=347

20 المرجع السابق، ج3، ص250.

21 ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله المَعافري (ت543هـ)، **قانون التَّأويْل**، تح: محمّد السّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلاميّة، جَدّة، مؤسَسَة عُلوم القرآن، بيروت، ط1، 1406ه، ص433.

22 ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج1، ص90.

23 ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج2، ص228.

24 المرجع السابق، ج4، ص7.

25 العُليمي، الأنس الجليل، ج1، ص299.

26 ابن العربي، **قانون التَّأويْل**، ص433-434.

27 يعني بها كنيسة القيامة.

28 ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله المَعافري (المتوفى: 543هـ)، **العواصم من القواصم**، تح: عمار طالبي، مكتبة دار التراث، مصر، د. ط، د. ت، ص45.

2- تمثلت مظاهر العناية بالحياة العلمية في العهد الأرتقي والعهد الأيوبي، بعدة مظاهر، أهمها: إنشاء المدارس، وإقامة الحلقات العلمية، والمناظرات الفقهية، وتشجيع العلماء على الإقامة ببيت المقدس.

3- وكانت العناية بتخصيص أوقاف خاصّة لتلك المدارس ولا سيما في العهد الأيوبي، للقيام بشؤون العلماء وطلبة العلم على حدٍّ سواء، رغبة في تفريغ أولئك العلماء وطلبة العلم لهذا الغرض، وكفايتهم وسد حاجاتهم المختلفة، وقد ظهرت الأوقاف ظهوراً بارزاً في العهد الأيوبي نظراً لكون تلك الحقبة جاءت بعد مضي وقت طويل من بقاء بيت المقدس تحت حكم الصليبيين، فكان العلماء يتوجسون خيفةً من الإقامة بين المقدس، فتفطن السلطان صلاح الدين لهذا الأمر، فخصص لهم مزيداً من الأوقاف التي يعود ريعها على العلماء وطلبة العلم تشجيعاً لهم على المكث والتفرغ للعلم.

4- لم نجد من خلال عرضنا لمواقف العلماء ببيت المقدس في نهاية العهد الأُرتُقيّ فيه أن أحداً منهم لاذَ بالفرار، أو اختبأً بعيداً عن عيون الصليبيين، بل نجد أنهم لقوهم مقبلين غير مدبرين، وقاتلوهم بكل بسالة وشجاعة، حتى استُشهد عدد غير قليل منهم في تلك المواجهات العنيفة، حتى بلغ عدد الشهداء من العلماء وغيرهم ما يزيد على سبعين ألفاً ببيت المقدس وحدها.

الهوامش

[1] الجبل: اسمٌ شاملٌ للإقليم المعروف بعراق العَجَم، ويقع اليوم في المنطقة الغربية من إيران، من لدن خط الطُّول الذي تقع عليه طهران شمالاً وأصفهان في الجنوب الشرقي قليلاً، إلى جهة الغرب والشمال الغربي دخولاً لبعض مناطق كردستان العراق إلى شهرزور. انظر: كي لسترنج، **بلدان الخلافة الشرقية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985م، ص220-225.

[2] حساب السنوات في البحث سيكون وفق التاريخ الهجري، وليس الإفرنجي.

[3] ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلّكانَ الإربلي (ت681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1994م، ج1، ص191. وقد ضبط ابن خلكان اسم أُرتُق بن أَكسَب كما أثبتُّه ضبطَ حُروفٍ، ثم قال: هو أكسك؛ بكاف بدل الباء، والله أعلم. وكذلك سماه ياقوت في معجم البلدان، ج1، ص57 وعز الدين بن الأثير في الكامل في التاريخ، ج8، ص290. لكن خالفهم ابن الوردي في تاريخه، ج1، ص369 و371 وج2، ص5، وابن خلدون في مقدمته ج4، ص417 وج5، ص9 وغيرهما؛ فضبطوه بالكاف في أكسك، لا غير، قال الملك المؤيد أبو الفداء في المختصر في أخبار البشر، ج2، ص195: وهو أصحُّ.

[4] ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن محمد الشّيباني الجَزَري، (ت630هـ)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، 1385هـ، ج10، ص147.

[5] الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، (ت748هـ)، **تاريخ الإسلام ووفَيات المَشاهير والأعلام**، تح: د. بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م، ج1، ص593.

[6] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج10، ص111.

[7] ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج1، ص295.

[8] ابن شداد، عز الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن إبراهيم الأنصاري الحلبي (ت684هـ)، **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام و الجزيرة**، تح: سامي دهان، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1382هـ، قسم تاريخ لبنان والأردن وفلسطين، ج2/2، ص201.

الحياة العلمية فيه، لقيام الصليبيين بالقضاء على كل المراكز العلمية فيه، وتحويل بعضها لكنائس لهم، وقيامهم كذلك بقتل مَن وجدوه ببيت المقدس من العلماء الذين قدمنا ذكر أشهرهم، وكان لديهم سعي حثيث للاستيطان في تلك المناطق، فلم يكن لهم نية للإبقاء على أحد من المسلمين يساكنهم تلك البقاع.[92]

ومن أولئك العلماء الذي ذكروا قدومهم زائرين لبيت المقدس: الإمام الحافظ سيف الدين أحمد بن المجد المقدسي فيما رآه الذهبي بخطه يقول فيه: «لما دخلت بيت المقدس والفرنج إذ ذاك فيه وجدت مدرسة قريبة من الحرم، قلت: أظنها الصلاحية، والفرنج بها يؤذون المسلمين، ويفعلون العظائم».[93] ومنهم أيضاً الإمام أبو سعد السمعاني، زار بيت المقدس وهو بأيدي النصارى، قال في ترجمة أبي داود سليمان بن محمد بن راوي الكروخي: «خرجتُ أنا إلى دمشق، ثم وردتها بعد انصرافي من بيت المقدس، وتركته بدمشق، وذلك في أوائل سنة ست وثلاثين وخمس مئة».[94] وفي حديثه عن نابلس يقول: «بتُّ بها ليلتين في توجهي وصدوري عن بيت المقدس، استولى عليها الإفرنج، والسلطنة لهم غير أن بها جماعة كثيرة من المسلمين، وبها الجامع ومسجد آخر للمسلمين».[95]

على أن الصليبيين في بيت المقدس قد أبقَوا على بعض المسلمين ممن لم يُظهر لهم أية مقاومة لوجودهم، ومنهم بعض الصوفية، فقد قيل: إن أول خانقاه بنيت في الإسلام للصوفية زاوية برملة بيت المقدس بناها أمير النصارى حين استولى الفرنج على الديار القدسية، وسبب ذلك أنه رأى طائفة من الصوفية وألفتهم في طريقتهم، فسأل عنهم ما هذه الألفة والصحبة والأخوة الخاصة بينكم فقالوا له: الألفة والصحبة لله طريقتنا. فقال لهم: أبني لكم مكاناً لطيفاً تتآلفون فيه وتتعبدون، فبنى لهم تلك الزاوية.[96]

خاتمة البحث

من خلال ما قدمته من الحديث عن الحياة العلمية في العهدين الأرتقي والصلاحي يمكننا تلخيص أهم نتائج البحث بما يلي:

1- بالرغم من تلك الصراعات التي عانتها منطقة بلاد الشام وظهور الحملات الصليبية إبان حكم السلاجقة لبلاد الشام وحكم الأرتقيين لبيت المقدس، بالرغم من ذلك نلاحظ نهوضاً ملحوظاً في الحياة العلمية، من حيث إقامة المدارس العلمية وحضور العلماء، المقدسيين منهم، والوافدين الزائرين، و لم نجد تعطيلاً لأيٍّ من ذلك، كالذي نبه عليه ابن العربي، في حديثه عن الثورة التي قامت ببيت المقدس، فلم تؤثر على الدروس والحلقات العلمية بالمسجد الأقصى.

وكان من أبرز العلماء وقتئذٍ الشيخ الأجل الزاهد العابد المجاهد جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد الشاشي، الذي كان شيخ المدرسة الخنثية داخل المسجد الأقصى.[83] ومن العلماء كذلك في بيت المقدس في عهد السلطان صلاح الدين -كما ذكر مجير الدين-: «الشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن خضر المقدسي، وكيل بيت المال بالقدس الشريف، وهو الذي فوض إليه الملك صلاح الدين بيعَ الأملاك المختصة ببيت المال بالقدس الشريف، ثم اشترى منه كنيسةَ صند حنّا، وهي المدرسة الصلاحية، والجهات التي وقفها عليها من بيت المال، وتصرّف في ذلك الوقف».[84] ومنهم كذلك «الشيخُ الامام الزاهد العابد المجاهد شهاب الدين أبو العباس أحمد بن جمال الدين عبد الله بن محمد بن عبد الجبار المعروف بالقدسي، والمشهور بأبي ثور، لأنه كان يركب ثوراً، ويقاتل عليه في الغَزاة، فسُمِّي بذلك».[85] ومنهم كذلك الفقيه أبو القاسم سيف الدين عبد الله بن عمر بن أبي بكر، المقدسي، الحنبلي، المتوفى سنة 586هـ. قال الضياء المقدسي: «سافرت معه إلى بيت المقدس، فرأيت منه من ورعه وحسن خلقه ما تعجبت منه».[86] ومنهم أيضاً: محمد بن إسماعيل بن حمدان، أبو بكر الحيزاني، المتوفى سنة 615هـ، ولي قضاء القدس بعد فتحها، ثم عاد إلى الجزيرة وصار محتسبهَا.[87]

ومن العلماء الذين استحضرهم السلطان صلاح الدين لبيت المقدس أيضاً: قاضي القضاة بهاء الدين المعروف بابن شداد الذي قدمنا ذكره، «استحضره السلطان صلاح الدين، وأكرمه، وسأله عن جُزءٍ حَديثٍ ليسمع منه، فأخرج له جزءاً فيه أذكار من البخاري، فقرأه عليه بنفسه. ثم جمع كتاباً مجلداً في فضائل الجهاد، وقَدّمه للسلطان، ولازمه فولّاه قضاء العسكر المنصور وقضاء القدس». وصنف المصنفات المفيدة، منها: كتاب ملجأ الحكام في الأقضية، وكتاب المنجز الباهر في الفقه، وكتاب دلائل الأحكام، وكتاب سيرة صلاح الدين، فجَوَّدَها.[88] ومن العلماء الذين كان لهم حضور بارز ببيت المقدس أيضاً في عهد صلاح الدين: الفقيهُ ضياء الدين عيسى بن محمد بن عيسى الهَكّاري (ت585هـ)، وكان يلبس زِيَّ الأجناد، ويَعْتَمُّ بعمائم الفقهاء، فيجمع بين اللباسين.[89] وقد ولاه السلطان صلاح الدين القدسَ، بعد فتحها،[90] فتولى إصلاح ما أفسده الفرنجة فيه، فأزال الصور والتماثيل التي وضعوها على الصخرة المقدسة وغيرها.[91]

ثالثا: الحياة العلمية في فترة الاحتلال الصليبي لبيت المقدس، وهي الفترة الممتدة من سنة 492 حتى سنة 583هـ، لدى استعادة صلاح الدين الأيوبي له من أيدي الصليبيين

لم تسجل لنا كتب التاريخ حضوراً للعلماء في فترة الاحتلال الصليبي لبيت المقدس، سوى ما ذُكر عن بعض العلماء أنهم حضروا بيت المقدس زائرين، و لم يكن لهم أي نشاط علميٍّ يُذكَر في تلك الحقبة التي امتدت لنحو تسعين سنة، وهذا أمر طبيعي، فإن الوجود الصليبي ببيت المقدس، كان سبباً في تراجع

بظاهر أنطاكية، رحمه الله». وكان ذلك سنة 492هـ.[73] ومنهم أبو بكر محمد بن أحمد بن علي الطُّوسي الصوفي المقرئ، إمام صخرة بيت المقدس، قال أبو محمد بن الأكفاني: «أبو بكر محمد بن أحمد بن علي الطوسي المقرئ الصوفي قتلته الفِرَنْج خذلهم الله عند دخولهم بيت المقدس في شعبان سنة 492هـ».[74]

ومن العلماء الوافدين على بيت المقدس في تلك الحقبة كذلك أبو القاسم سعد بن أحمد بن محمد النَّسَوي القاضي، وذكر أبو محمد بن الأكفاني أن أبا القاسم سعد بن أحمد بن محمد النسوي قتله الفرنج خذلهم الله يوم دخلوا بيت المقدس في شعبان سنة 492هـ.[75] ومنهم كذلك الفقيه أبو الحسن كامل بن ديسم بن مجاهد النصري العسقلاني، قتلته الفرنج خذلهم الله يوم دخلوا ببيت المقدس وهو يصلي وكان دخولهم بيت المقدس في شعبان سنة 492هـ.[76] ومنهم أيضاً: عبد الجبار بن أحمد بن يوسف الرازي أبو القاسم الزاهد، قال ابن السبكي: «وقد سماه شيخنا الذهبي عبد الجليل.. انتقل إلى بيت المقدس وسلك سبيل الورع والانقطاع إلى الله إلى أن استشهد على يد الفرنج خذلهم الله سنة اثنتين وتسعين وأربع مئة».[77] وكان من أبرز العلماء الوافدين إلى بيت المقدس أيضاً: شيخ الإسلام أبو الفرج عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي الأصل، الحنبلي المتوفى سنة 486هـ، قدم الشام، وسكن بيت المقدس، ونشر فيه مذهب الإمام أحمد، ثم أقام بدمشق، فنشر المذهب بها أيضاً، له تصانيف في الفقه والأصول.[78]

ومن علماء بيت المقدس في تلك الحقبة كذلك: الفقيه المقرئ نصر بن القاسم بن الحسن أبو الفتح الأنصاري المقدسي، المتوفى سنة 539هـ، قال ابن عساكر: «رجع إلى بيت المقدس وأقام بها إلى حين استولى عليها الإفرنج خذلهم الله، فقدم دمشق واستوطنها إلى أن مات بها، كتبتُ عنه وهو الذي لقَّنني القرآن».[79] ومنهم أيضاً: أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن عمر البيهقي نزيل بيت المقدس، كان يتولى الأوقاف بها، قاله السمعاني.[80]

أبرز العلماء الذين كان لهم حضور ببيت المقدس خلال عهد صلاح الدين الأيوبي

بعد أن منَّ الله تعالى على السلطان صلاح الدين الأيوبي بفتح بيت المقدس وتحريره من أيدي الصليبيين، سعى مجتهداً لرعاية أهل العلم وتشجيعهم على الإقامة فيه، من خلال تهيئة نفقاتهم واحتياجاتهم وتأمين الأوقاف الخاصة لأجل ذلك، يقول ابن كثير وهو يتحدث عن السلطان صلاح الدين: «وأَجرَى على الفقراء والقُرّاء والفقهاء الجامَكِيّات[81] والجرايات وأرصد الختم والربعات في أرجاء المسجد الأقصى لمن يقرأ وينظر فيها من المقيمين والزائرين، وتنافس بنو أيوب فيما يفعلونه من الخيرات في القدس الشريف للقادمين والظاعنين والقاطنين، فجزاهم الله تعالى خيراً أجمعين».[82]

وأما الزَّنجاني فهو أبو سعد محمَّد بن طاهر الزَّنجَاني، وصفه ابن العربي بالقاضي، ووصفه أيضاً بالفقيه الإمام الشهيد.[62] وهو ممن سمع عليه ابن العربي جملةً من كتب الإمام أبي المعالي الجُويني.[63]

وأما القاضي الرَّيحاني، فهو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين اللطايفيّ الرّيحانيّ البلخيّ، وصفه نجم الدين النَّسَفي بقوله: «القاضي الإمام شيخ السنّة». وذكر أنه «سار إلى العراق والحجاز والشام وأقام مدة ببيت المقدس».[64]

ويذكر ابن العربي أيضاً في فقهاء المسجد الأقصى وقتئذ: أبا إسحاق إبراهيم بن الآمِدِيّة، ووصفه بأنه ممن يُحسِن كِتاب الحيض،[65] مع كون مسائله من معضلات الفقه.[66]

ويذكر ابن العربي أيضاً من العلماء في بيت المقدس: الإمام أبا الفضل عطاء المقدسي، ووصفه بأنه فقيه الشافعية وإمامهم هناك،[67] وذكر له مناظرات في المسجد الأقصى، منها مناظرته مع الزوزني كما قدمنا، ومناظرة له مع شيخه أبي بكر محمد بن الوليد الفِهْري الطُّرْطُوشي شيخ المالكية.[68]

ومن العلماء الذين كان له حضورٌ قويٌّ وفَعّال ببيت المقدس الإمام الفقيه أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود الشافعي الزاهد، المتوفى سنة 490هـ، شيخ الشافعية بالشام، وهو الذي قَدَّمتُ ذكره لدى ذكر المدارس في بيت المقدس في العهد الأُرتُقي، حيث أنشأ المدرسة الناصرية ببيت المقدس، ولكن لم يدركه ابن العربي هناك، حيث كان رحل إلى دمشق ونزل فيها، وأدركه ابن العربي بدمشق. وكان الإمام نصر بن إبراهيم المقدسي قد استخلف في التدريس ببيت المقدس القاضي الرشيد يحيى بن المُفرِّج المقدسي، المتوفى سنة 502هـ، فحضر ابن العربي دروسَه، ووصفه بأنه كان أَسَنَّ أصحاب نصر.[69] وكان من تلامذة الشيخ نصر كذلك: أبو القاسم هبة الله بن المحسن بن رِزق الله المقدسي، المتوفى سنة 514هـ، وكان من فقهاء الشافعية المشهورين، وهو من قدماء أصحاب الفقيه نصر، تَفقّه عليه ببيت المقدس، ثم استوطن الإسكندرية بعد استيلاء الروم على بلدهم.[70] ومن تلاميذ الإمام نصر أيضاً الفقيه الواعظ الشاعر أبو الطيب أحمد بن عبد العزيز بن محمد المقدسي، المتوفى سنة 529هـ.[71]

ومن أبرز العلماء الذين ظهروا ببيت المقدس في تلك الحقبة أيضاً: الإمام أبو الخير سَلامة بن إسماعيل بن جماعة المقدسي، المتوفى سنة 480هـ، وكان أحد علماء الفقه، وله مصنفات نافعة، منها: شرح المفتاح لابن القاصّ، والوسائل في فروق المسائل، وأحكام التقاء الخِتانَين.[72] ومن علماء المقدسيين في تلك الحقبة أيضاً الإمام الحافظ الشهيد أبو القاسم مَكّي بن عبد السلام الرُّمَيلي، المقدسي، قال عنه أبو البَركات السَّقَطي: «عرضَ نفسَه لتخريج تاريخ بيت المقدس، ولما أَخذَ الفرنج القدس، وقبض عليه أسيراً، نُودي عليه في البلاد ليفتدي بألف مثقال، لما علموا أنه من علماء المسلمين، فلم يفتده أحدٌ، فقتل

الأقصى من يقوم بوظائف الخطبة والإمامة، ورتب في قبة الصخرة إماماً حسناً، ووقف عليها داراً وأرضاً وبستاناً، وحمل إليها وإلى المحراب والمسجد الأقصى مصاحف وختمات وربعات منصوبة على الكراسي، ورتَّب القَوَمَةَ والمؤذِّنين».[53]

ثانيا: العلماء في العهدين؛ الأُرتُقي وعهد صلاح الدين الأيوبي

أبرز العلماء الذين كانوا ببيت المقدس خلال العهد الأُرتُقي

شهد بيت المقدس خلال القرن الخامس الهجري، ولا سيما بعد حكم السلاجقة له نشاطاً واضحاً في الحركة الفكرية والحياة العلمية، متمثلة في دراسة العلوم الدينية، والمناظرات العلمية التي سجل عدداً منها الإمام ابن العربي لدى رحلته إلى بيت المقدس، وقد شارك فيها عدد كبير من العلماء من بيت المقدس وخارجه من المدن القريبة منها. ويُعَدُّ ابن العربي خير من يؤرخ لنا تلك الحقبة، ويصور لنا الحياة العلمية ببيت المقدس، ومن حضر فيه من العلماء الكبار آنذاك، وفي ذلك يقول: «وردتُ البيت المقدس، طهَّره الله، فألفَيت فيه ثماني وعشرين حلقةً ومدرستين».[54]

ومن العلماء الذين ذكرهم ابن العربي ببيت المقدس آنئذٍ الإمام الفقيه أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الفِهْرِي الطُّرْطُوشِي شيخ المالكية المتوفى سنة 520هـ، وكان بالأندلس، ثم قدم إلى الشام، وأقام ببيت المقدس،[55] وكانت إقامته بالغُوير، كما قدمنا عندعن ابن العربي، وكان له فيه حلقات علمية ودروس، يرتادها العلماء والطلبة، وتحصل فيه المناظرات العلمية. ثم يذكر ابن العربي جماعةً من العلماء ممن حضروا المسجد الأقصى وناظَروا فيه، فيقول: «ورَدَ علينا برسم زيارة الخليل صلوات الله عليه وسلامه وبنية الصلاة في المسجد الأقصى جماعة من علماء خُرَاسَان: كالزَّوْزَنِي، والصاغَانِي، والزَّنْجَانِي، والقاضي الرَّيْحَانِي...».[56]

قلت: أما الزَّوزَنِي فقد وصفه ابن العربي بقوله: «فقيه من عظماء أصحاب أبي حنيفة»[57]، وفي هذه الطبقة اثنان كل منهما زَوزَنِي، أحدهما: أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزَّوزَنِي الأديب الأصولي، المتوفى سنة 486هـ، وصفه القِفْطِيُّ بقوله: «له يدٌ في الأصول الكلامية، ومنزلة رفيعة في العلوم الأدبية. وله كتاب المصادر، وهو تصنيف جميل في نوعه، وله كتاب في الأصول سماه القانون».[58] ويحتمل أن يكون هو أبا سعد أحمد بن محمد بن علي الزَّوزني الصوفي، المتوفى سنة 536هـ.[59] ولكن الغالب على هذا رواية الحديث لا الفقه، وابن العربي وصفه بالفقه على مذهب أبي حنيفة، فالأغلب أن يكون المقصود الأول، والله أعلم.

وأما الصاغاني، فوصفه ابن العربي بقوله: «الإمام حسين الصاغاني الحنفي»،[60] وكناه أبا عليٍّ.[61]

وقد درَّس بالقدس بالمدرسة الصلاحية، فلما خرّب المعظَّم أسوار القدس قدم دمشق.[43] ومنهم كذلك شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن إسماعيل بن طاهر بن نصر الله بن جَهْبَل الحَلَبيّ الأصل، ثم الدمشقي، الشافعي المتوفى سنة 733هـ.[44]

وممن درّس فيها كذلك الإمام العلامة الحافظ صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كَيْكَلْدي العلائي الدمشقي ثم المقدسي الشافعي، المتوفى سنة 761هـ بالقدس.[45] وبعد وفاته تولى التدريس فيها الخطيب العلامة برهان الدين إبراهيم بن جَمَاعة المتوفى سنة 790هـ.[46] ومن العلماء الذين درَّسوا في تلك المدرسة: الإمام العالم المفنن شمس الدين محمد بن عبد الدائم بن موسى البِرْماوِيّ الشافعي، المتوفى سنة 831هـ.[47] ومنهم كذلك: محمد بن محمد بن محمد بن مُسَلَّم بن الغَرابيلي، السالمي المصري، الكَرَكِي الأصل والمنشأ، ثم المقدسي الشافعي، المتوفى سنة 801هـ.[48]

ولم تزل هذه المدرسة صرحاً علمياً متميزاً يعقد فيه كبار العلماء الحلقات العلمية، والمناظرات العلمية، ويَرتادُه طُلّاب العلم، المقيمون منهم والواردون على بيت المقدس خلال رحلتهم، كابن العربي، وكان يمسك أوقافَه العلماء والفضلاء، منذ فتح صلاح الدين الأيوبي لبيت المقدس، حتى جاءت سنة 1277هـ/1856م، فعادت تلك المدرسة العظيمة كَنِيسةً مرةً أخرى، ولكن بالرغم من ذلك لا يزال نص الوقفية الصلاحية منقوشاً على بابها الرئيسي بخط النسخ الأيوبي، ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم وما بكم من نعمة فمن الله، هذه المدرسة المباركة وقفها مولانا الملك الناصر صلاح الدنيا والدين سلطان الإسلام والمسلمين، أبي المظفر يوسف بن أيوب بن شاذي محيي الدولة، أمير المؤمنين، أعزه الله وأنصارَه، وجمع له بين الدنيا والآخرة، على الفقهاء من أصحاب الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه، سنة ثمان وثمانين وخمس مئة».[49]

وإضافة إلى المدارس، برزت **الخوانق والزوايا**[50] كواحدة من المؤسسات الدينية التي يتلقى فيها الطلاب العلوم الشرعية، خلال عهد صلاح الدين الأيوبي، **كالخانقاه الصلاحية**، التي وقفها السلطان صلاح الدين على الصوفية، ثم أصبحت مستقرَّ طلاب الفقه من المدرسة الصلاحيّة، وكان تاريخ وقفها في الخامس من شهر رمضان سنة 585هـ.[51] وكان من أبرز العلماء الذين تولوا الخانقاه الصلاحية في عهد صلاح الدين: «قاضي القضاة صدر الدين أبو اسحاق إبراهيم بن عم الشَّهرُزُوري الشافعي، وهو المثبت لكتاب وقف الخانقاه الصلاحية بالقدس الشريف حين مباشرته الحكم نيابة عن قاضي القضاة بهاء الدين بن شداد في يوم الأحد سابع عشري رمضان سنة تسعين وخمس مئة».[52]

العناية **بتزويد المعاهد العلمية بالكتب**: وقد حرص صلاح الدين الأيوبي على ردف تلك المدارس والمؤسسات التعليمية بالكتب كما نبه عليه ابن واصل الحموي، بقوله: «ورتب السلطان في الجامع

«المدرسة الصلاحية بباب الأسباط وقف الملك صلاح الدين رحمة الله عليه، وهي كنيسة من زمن الروم تعرف بقبر حنة، فإنه يقال: إن فيها قبر حنة أم مريم عليها السلام، تاريخ وقفها ثالث عشر رجب سنة ثمان وثمانين وخمس مئة، ووظيفة مشيختها من الوظائف السَّنِّية بمملكة الإسلام».[34]

وهذه المدرسة هي نفسها المدرسة التي كانت تُعرف في العهد الأُرتُقي بالناصرية نسبة لنصر بن إبراهيم المقدسي كما قدمنا، أشار إلى ذلك ابن واصل الحموي، فقال: «وهذه المدرسة كانت قبل الإسلام تعرف بصَنْد حَنّة، يذكرون أن فيها قبر حنة أم مريم عليها السلام، ثم صارت في الإسلام دار علم قبل أن يملك الفرنج القدس، وكان يُدرِّس بها العَلَم الفقيه نصر بن إبراهيم المقدسي قبيل أخذ الفرنج للقدس، ثم لما ملك الفرنج القدس سنة اثنتين وتسعين وأربع مئة أعادوها كنيسةً كما كانت قبل الإسلام، فلما فتح السلطان القدس أعادها مدرسةً، ووقف عليها وقوفاً جليلةً، وفوَّض تدريسها ووقفها إلى القاضي بهاء الدين بن شداد».[35]

وبهاء الدين بن شداد هذا الذي تولى التدريس في المدرسة والنظر في وقفها: هو أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم بن عَتّاب بن شَدّاد الحلبي الشافعي[36]، وكان ذلك بأمر من السلطان صلاح الدين عند خروجه من القدس، وفي ذلك يقول: «وأمرني بالمُقام بالقدس إلى حين عوده لعمارة بيمارستان أنشأه فيه، وإدارة المدرسة التي أنشأها فيه إلى حين عَودِه، وخرج من القدس».[37]

قال مجير الدين في صدد الحديث عن أوقاف هذه المدرسة: «وزاد -يعني السلطان صلاح الدين- في أوقاف المدرسة الصلاحية والخانقاه، وجعل الكنيسة المجاورة لدار الاستبارية بيمارستان للمرضى، ووقف عليه مواضع، ووضع فيه ما يحتاج من الأدوية والعقاقير، وفَوَّض النظر والقضاء في هذا الوقف إلى القاضي بهاء الدين يوسف بن رافع بن تميم المشهور بابن شَدّاد لعلمه بكفاءته».[38] وكان السلطان صلاح الدين قد وقفَ لهذه المدرسة -فيما ذكر مجير الدين- سوقَ العَطّارين.[39] قال: «ويقال: إن الحمام الذي بباب الأسباط بالقدس الشريف، بجوار المدرسة الصلاحية وهو من جملة الأوقاف عليها من الملك صلاح الدين».[40]

وذكر ابن كثير أن أول من دَرَّس بالمدرسة الصلاحية الشيخ مجد الدين طاهر بن نصر الله بن جَهْبَل الحَلَبيّ الفقيه الشافعي، المتوفى سنة 596هـ[41]. ودَرَّس فيها كذلك بعد زمنٍ حفيدُ ابنه الشيخ أحمد بن يحيى بن إسماعيل الآتي ذكره. وذكر ابن واصل الحموي فيمن تولى التدريس في هذه المدرسة والنظر في أوقافها الخاصة أيضاً الإمام الفقه شيخ الشافعية فخر الدين بن عساكر، المتوفى سنة 620هـ.[42] ومن العلماء المشهورين الذين درَّسوا في هذه المدرسة أيضاً: الإمام مفتي الإسلام تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشَّهرُزُوري الشافعي، المشهور بابن الصلاح، المتوفى سنة 643هـ،

ذلك الاجتماع بأنه كان بعد حضوره بيت المقدس وابتداءه بالعلم والقراءة فيه بخمسة أشهر أو ستة أشهر[31].

2- أبرز المدارس العلمية التي أُقيمت في عهد صلاح الدين الأيوبي

اهتم السلطان صلاح الدين الأيوبي منذ توليه زمام الأمور بمصر والشام بإنشاء المدارس العلمية في شتى البقاع رغبة منه في نشر العلم والوعي الفكري والثقافي، وبعد قضائه على الاحتلال الصليبي في فلسطين وبيت المقدس، قام هناك بعملَيْن عظيمين، وهما: إنشاء المدارس، والعمل على تزويد المسجد الأقصى بالكتب الدينية والعلمية. وكان سبب عنايته البالغة بذلك أنه أراد إحياء الحياة العلمية في بيت المقدس الذي تعطَّلت فيه دروس العلم وحلقاته لأكثر من تسعين سنةً، فكان صنيعه هذا خيراً على الأمة في تلك البلاد، ولا يزال يُذكر له ذلك الصنيع – رحمه الله –.

إضافة إلى ذلك فإن حرص السلطان صلاح الدين على إنشاء المدارس والإكثار منها، كان يَرُوم من ورائه تدعيم المذهب السني ضد المذهب الشيعي الذي كان سائداً في بلاد الشام ومصر، من آثار الدولة الفاطمية، التي كانت حريصة على نشر الذهب الشيعي هناك، فمن هنا كان صلاح الدين متحمّساً للقضاء على المذهب الشيعي، ونشر مذهب أهل السنة والجماعة، ولا سيما مذهب الشافعية، ومهما يقال عن أهداف صلاح الدين من إنشاء المدارس، فإنّ التوسع في إقامة هذا النوع من المؤسسات جاء في حدّ ذاته مظهراً قوياً لرقي الحياة الفكرية في عصر الأيوبي[32].

فأما المدارس فقد كان من أهم المدارس التي أقيمت في عهد صلاح الدين:

المدرسة الخنثية: وقد أنشئت هذه المدرسة سنة (587هـ/1191م)، وكانت زاويةً تعقد فيها الحلقات العلمية، فكانت زاويةً ومدرسةً في آنٍ، ويحدثنا عنها مجير الدين العليمي فيقول: «الزاوية الخنثية: بجوار المسجد الأقصى خلف المنبر، وقفها الملك صلاح الدين تغمده الله برحمته على رجل من أهل الصلاح وهو الشيخ الأجل الزاهد العابد المجاهد جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد جلال الدين الشاشي المجاور في بيت المقدس ثم من بعده على من يحذو حذوه وقد وليها جماعة من الأعيان وبناؤها قديم من زمن الروم، ولكن بناء الدار التي بداخل الزاوية مُستجدٌّ، وتاريخ كتاب وقفها في ثامن عشر ربيع الآول سنة سبع وثمانين وخمس مئة».

المدرسة الصلاحية: وقد أنشئت هذه المدرسة سنة (588هـ)، بعد أن «فاوض السلطان صلاح الدين جلساءه من العلماء الأبرار والأتقياء الأخيار في مدرسة للفقهاء الشافعية ورباط للصلحاء الصوفية، فعَيَّن للمدرسة الكنيسة المعروفة بصند حنّة، عند باب أسباط، وعين دار البطرك –وهي بقرب كنيسة قُمامة– للرباط ووقف عليهما وقوفاً».[33] ويتحدث مُجير الدين العُليمي عن هذه المدرسة ووقفها فيقول:

وبالإضافة للمسجد الأقصى فقد كان هناك مدارس أنشئت في بيت المقدس خلال حكم الأُرتُقيين له، وهي:

المدرسة الناصرية، وتقع هذه المدرسة بجانب باب الرحمة -أحد أبواب المسجد الأقصى-، سميت بذلك نسبة إلى الشيخ نصر بن إبراهيم المقدسي المتوفى سنة 490هـ/1096م، حيث قام بإنشائها، وكانت مدرسة للشافعية، كما سيأتي، وهي نفسُها التي عرفت بالمدرسة الغزالية، لإقامة الإمام الغزالي بها عند قدومه إلى بيت المقدس سنة 488هـ/1095م.[25] وهي التي عرفت أيضاً بعد الفتح الأيوبي بالصلاحية، كما سيأتي. ولأهمية هذه المدرسة، ودورها الكبير في تدريس العلوم الشرعية المختلفة؛ من فقهٍ وحَديثٍ وتفسير وغير ذلك، فقد زارها القاضي أبو بكر بن العربي، واجتمع بها مع علماء الشافعية، حيث كانوا مجتمعين بها للمُناظرة، فقال: «عَمدتُ إلى مدرسة الشافعية، فألفَيتُ بها جماعة من علمائهم في يوم اجتماعهم للمناظرة عند شيخهم القاضي الرشيد يحيى الذي كان استخلَفَه عليهم شيخُنا الإمام الزاهد نصر بن إبراهيم النابلسي المقدسي، وهم يَتناظَرون على عادتِهم».[26]

مدرسة أبي عقبة: وهي مدرسة للحنفية أنشئت جنباً إلى جنب مع مدرسة الناصرية التي كانت للشافعية، بما يدل على ذلك التنوع العلمي والثقافي، وتلك المرونة التي كان يتمتع بها سلاطين السلاجقة على وجه العموم، والأُرتُقيون على وجه الخصوص. وقد ذكر ابن العربي هذه المدرسة عند حديثه عن رحلته لبيت المقدس، فقال: «وردتُ البيت المقدَّس، طهّره الله، فألفَيتُ فيه ثماني وعشرين حلقةً، ومدرستين؛ إحداهما للشافعية بباب أسباط، والأخرى للحنفية بإزاء قُمامة،[27] تعرف بمدرسة أبي عقبة، وكان فيه من رؤوس العلماء».[28] وذكر ابن العربي أنه كان حضر فيها مُناظَرة علمية لبعض علماء الحنفية وهما الصاغاني والرَّيحاني[29] الآتي ذكرهما.

الغُوير: وهو موضع كان يقيم فيه الإمام أبو بكر محمد بن الوليد الفِهْري الطُّرْطُوشي شيخ المالكية، وكان له فيه حلقة علمية، يُلقي فيها دُروسَه، قال الإمام أبو بكر بن العربي: «مشيتُ إلى شيخنا أبي بكر الفِهْري رحمة الله عليه، وكان ملتزماً من المسجد الأقصى - طَهّرَهُ اللهُ - بموضع يقال له: الغُوير، بين باب الأسباط ومحراب زكريا عليه السلام، فلم نَلقَهُ به، واقتفَينا أثَره إلى موضع منه يقال له: السكينة، فألفيناه بها، فشاهدت هديَه، وسمعتُ كلامه، فامتلأت عيني وأذني منه، وأعلمَه أبي بنيّتي فأنابَ، وطالعه بعزيمتي فأجاب، وانفتح لي به إلى العلم كل باب، ونفعني الله به في العلم والعمل، ويسّر لي على يديه أعظمَ أمل، فاتخذت بيت المقدس مَباءة، والتزمتُ فيه القراءة».[30] وذكر ابن العربي أيضاً أنه حضرهم وهم بالغُوير شيخه الإمام عطاء المقدسي، وسمعه يتحدث عن مسألة أن مدَّ عَجوةٍ ودرهم بمُدَّي عجوة لا يجوز، فأُعجِب بكلامه حينها شيخاه: أبو بكر الفِهري الطُّرْطُوشي المالكي وعطاء المقدسي، وأرّخَ

في المعهد الإسلامي الأول في فلسطين يُؤجرون على عملهم وإنما كانوا يؤدونه احتساباً لوجه الله، ولم ينقطع التدريس في المسجد الأقصى عبر القرون إلا في فترة الاحتلال الصليبي (492-583هـ).

1- المدارس العلمية التي أُقيمت في العهد الأُرتُقي

كان للأُرتقيين أثرٌ واضح في بيت المقدس لدى حكمهم له، ولاسيما من الناحية العلمية، حيث قاموا بإنشاء المدارس والخوانق،[16] لتلقي مختلف العلوم، وتخرج فيها أعداد من العلماء المشهورين، وخَصَّصوا لتلك المعاهد العلمية أوقافاً خاصة للنفقة على الطلاب، وسَدّ حاجاتها المختلفة، وعن أَثَر الأُرتُقيين في أثناء حكمهم لبيت المقدس يقول أبو شامة: «والأمراء الأُرتُقية هم الذين رتَقُوا فُتوق الإسلام أولاً، وكانوا يتولَّون بيت المقدس، وحَمَوهُ مِن الفِرَنج قبل المصريين، وإنما أخذه الفرنج سنة اثنتين وتسعين وأربع مئة من المصريين».[17]

وكان من أبرز المعاهد العلمية في عصر الأُرتُقيين في بيت المقدس هو **المسجد الأقصى**، الذي كان مركزاً حيوياً للحياة العلمية المتميزة، كما يصوره لنا الإمام أبو بكر ابن العربي في رحلته إلى هناك، والتي أرَّخها سنة 485هـ،[18] حين ذكر بيت لحم، وهي بلدةٌ قريبة جداً من مدينة بيت المقدس،[19] فقال: «ودخلتُ بَيت لحم سنة خمس وثمانين وأربع مئة، فرأيت في مُتعبَّدَهم غاراً عليه جِذعٌ يابِس، كان رهبانهم يذكرون أنه جِذعُ مريم بإجماعٍ».[20] وذكر أنه بقي في بيت المقدس أَزيَدَ من ثلاثة أعوام.[21]

ثم ذكر لنا ابن العربي حضوره في المسجد الأقصى ولِقاءه لجماعة من العلماء هناك، فيقول: «ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع وثمانين وأربع مئة فقيهٌ من عظماء أصحاب أبي حنيفة يعرف بالزَّوزَني زائراً للخليل صلوات الله عليه فحضرنا في حرم الصخرة المقدسة طهرها الله معه، وشهد علماءُ البلد، فسئل على العادة عن قتل المسلم بالكافر...» [22] وذكر مناظرةً جرت هناك بين هذا الفقيه الحنفي وبين فقيه الشافعية وإمامهم هناك —كما وصفه ابن العربي— عطاء المقدسي، بحضور علماء البلد. وذكر أيضاً لقاءه في المسجد الأقصى بعدد من العلماء سيأتي ذكرهم.[23]

ويذكر ابن العربي أنه لم تنقطع المناظرات والدروس في المسجد الاقصى في تلك السنوات، وذلك خلال حديثه عن ثورة قامت ببيت المقدس على وُلاته آنذاك، ولكن تلك الثورة لم تؤثر على تلك المجالس العلمية، بل كأن شيئاً لم يكن بالنسبة لعلماء المسجد الأقصى ومعتكفيه، يقول: «ورأيت فيه غَريبةَ الدَّهرِ، وذلك أن ثائراً ثار به على واليه، وامتنع فيه بالقُوت، فحصره، وحاول قتاله بالنُّشّاب مدةً، والبلد على صغره مستمرٌّ على حاله، ما أُغلقت لهذه الفتنة سوقٌ، ولا سار إليها من العامّة بشرٌ، ولا بَرزَ للحَالِ من المسجد الأقصى معتكفٌ، ولا انقطعت مُناظرةٌ، ولا بُطِّل التدريس، وإنما كانت العسكرية قد تفرقت فرقتين يقتتلون، وليس عند سائر الناس لذلك حركةٌ».[24]

بين الفرقين، فلما رأى الفرنج شدة قتال المسلمين، وأنهم لا طاقة لهم بهم، وأنهم أشرفوا على الهلاك؛ اتفق رأيُهم على طلب الأمان، وتسليم القدس للسلطان، وكان ذلك لثلاث بقين من رجب من سنة 583هـ.[14] **وهكذا بقيت القدس بيد الفرنجة لمدة 91 سنةً.**

ثم أخذها السلطان صلاح الدين الأيوبي، وبقيت تحت حكمه إلى أن توفي سنة 589هـ - أي: ست سنوات - ثم بقيت القدس بيد الأيوبيين حتى سنة 626هـ، ثم سلَّمه الملك الأشرف والملك الكامل الأيوبيَّيْن إلى الفرنج صُلْحاً في تلك السنة على أن تبقى الخَليل، ونابُلُس، والغَور، ومَلَطْيَة، وغير ذلك بيَدِ المسلمين.[15] **فبقيت القدس بيد الأيوبيين 43 عاماً.**

وبعد هذا العرض الموجز نكون قد حددنا الفترة التاريخية التي سنتحدث خلالها عن الحياة العلمية ببيت المقدس، وهما فترتان:

الفترة الأولى: فتره الحكم الأُرتُقي التي امتدت من سنة 475هـ، حتى سنة 491هـ، أو 489هـ؛ على اختلاف المؤرخين في تحديد الزمن كما قدمنا؛ 16 عاماً، أو 14 عاماً.

والفترة الثاني: فترة حكم صلاح الدين الأيوبي: من سنة 583هـ، حتى وفاته سنة 589هـ، ثم في عهد أولاده وعقِبهم من سنة 589هـ، حتى سنة 626هـ.

خطة البحث:

وفي حديثنا عن الحياة العلمية في بيت المقدس في ذينك العهدَين، يَحسُن بنا تقسيم الكلام على أربعة مباحث: **المبحث الأول:** أتحدث فيه عن أبرز المدارس العلمية التي أُقيمت في ذَينِك العهدَين. **والمبحث الثاني:** أتحدّث فيه عن أبرز العلماء الذين حضروا خلال العهدَين؛ العهد الأرتقي وعهد صلاح الدين الأيوبي، سواء ممن كانت يباشر التدريس في تلك المدارس، أو ممن كان لهم حَلَقاتٌ علميّة خارج تلك المدارس. **والمبحث الثالث:** وسيكون الحديث فيه عن الحياة العلمية في فترة الاحتلال الصليبي لبيت المقدس، وهي الفترة الممتدة بين سنة 492-583هـ، لدى استعادة صلاح الدين الأيوبي له من أيدي الصليبيين. **وخاتمة** أبين فيها خلاصة ما انتهيت إليه من خلال هذا البحث، تتضمن تقييماً وتوصيفاً علمياً عاماً شاملاً للحياة العلمية في تلك العصور.

أولًا: أبرز المدارس العلمية التي أُقيمت في العهدين؛ الأُرتُقي وعهد صلاح الدين الأيوبي

كان المسجد الأقصى في القرن الخامس الهجري بوجه خاصٍّ مركزًا لحياة علمية نشيطة شملت على الأخص علم الحديث والفقه، بالإضافة لعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وأدب، ولم يكن المُدرسون

تمهيد

لا بد لنا قبل البدء في موضوع الحياة العلمية في بيت المقدس في العهدين الأرتقي والأيوبي، أن نبين في عجالة لمحة تاريخية عن الواقع السياسي لمنطقة بلاد الشام وكيف وصل الأرتقيون التركمان لبيت المقدس، ومتى وصلوا، وكذلك الحال بالنسبة للأيوبيين. بداية عندما نسمع كلمة «أرتوكلو» أو «أرتقي»، فإن ذلك يثير فضولنا لمعرفة أصل هذه النسبة! وبالبحث في كتب التاريخ يتضح لنا أن هذه النسبة تعود لأُرْتُق بن أَكْسَب، وهو جد الملوك الأُرتُقيّة؛ هو رجلٌ من التُّرْكُمان، تَغَلَّب على حُلْوانَ والجَبَلِ،[1] ثم سار إلى الشام مُفارِقاً لِفَخر الدولة أبي نصر محمد بن جَهير خائفاً مِن السُّلطان محمد بن مِلكْ شاهْ، وذلك في سنة 448هـ أو 449هـ،[2] وملَك القدسَ مِن جهة تاج الدولة تُتُش السَّلْجُوقي.[3] وكان الأمير أُرتُق بن أَكسَب منصوراً لم يشهد حَرباً إلا وكان الظَّفَر له.[4] **وتُتُش هذا**: هو الملك أبو سعيد تُتُش بن ألْب أَرْسَلان أبي شُجاع محمد بن داود بن ميكال بن سُلْجُوق بن دُقَاق، تاج الدّولة السُّلْجُوقيّ،[5] كان أخوه السلطان ملك شاه قد أقطعه الشامَ، وما يفتحه في تلك النواحي سنة 470هـ،[6] ملك دمشق في ذي القعدة سنة 468هـ، وقيل: كان ذلك كان في سنة 472هـ، والله أعلم. ثم ملك حلب بعد ذلك في سنة 478هـ، واستولى على البلاد الشامية.[7] لكنه كان قد استولى على بيت المقدس بعد تملكه لدمشق، سنة 471هـ.[8]

دخول أُرتُق بن أكسب لبيت المقدس

سار أُرتُق إلى القدس وبها تُرْمُس من قبل أتْسِز، فراسله وطيَّب قلبه، فخرج إليه، وسلَّم البلد، وكان ذلك سنة 475هـ.[9] **ومنذ ذلك الحين ابتدأ عهد الأُرْتُقِيِّين ببيت المقدس.** وقد توفي أُرتُق بن أَكسَبَ سنة 484.[10] ولما توفي أُرتُق تَولّى بيت المقدس من بعده ولداه سُكْمان وإيْلْغازي ابنا أُرتُق، ولم يزالا به حتى قصدهما الأفضل بن بدر الجَمَالي، ومَلَكَه سنة 491هـ.[11] وقيل: أخذه منهما سنة 489هـ.[12] وكأنَّ الأولَ هو الأرجحُ. وولَّى الأفضلُ بيتَ المقدس مَن قِبَلَهُ، فلم يكن لِمَن فيه طاقةٌ بالفرنج، فأخذوه بالسَّيف في شعبان سنة 492هـ، ولو ترك في يد الأُرتُقيّة لكان أصلحَ للمسلمين، فنَدِم الأفضلُ حين لم يَنفعْه النَّدَمُ[13]. **وبذلك انتهى عهد الأُرْتُقِيِّين ببيت المقدس، حيث استمرَّ حُكمُهم له لمدة ستة عشر عاماً، أو أربعة عشر عاماً؛ على القولين السابق ذكرهما.**

دخول صلاح الدين الأيوبي لبيت المقدس

بقي بيت المقدس بيد الفرنجة حتى سنة 583هـ، حيث قصد السلطان صلاح الدين الأيوبي بيت المقدس ونزله في رجب من هذه السنة، وابتدأ القتال يوم الجمعة لعشر بقين من رجب، وقد جرى قتال شديد

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 455–472
DOI: 10.31456/beytulmakdis.807924

الحياة العلمية في القدس في العهدين الأُرتُقي والأيوبي: موازنة وتقييم

محمد كامل قره بللي*

ملخص: لا شك أن الإسهامات الحضارية في العهدين الأُرتُقي والأيوبي كانت بارزةً واضحة المعالم، ولا سيما في مجال الحياة العلمية التي تُمثِّل الجانب الأهم من جوانب الحضارة الإنسانية، ولئن كان قد طغى على تلك الحقبتين الجانب العسكري والصراع الدائر بين مختلف الأمراء والحكام الأُرتُقيين فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين الأيوبيين في بعض الأوقات، فإن ذلك لم يمنع من اهتمامهم كذلك بالحياة العلمية من جهة أخرى، ولا سيما في بيت المقدس الذي كان محلَّ احترام وتقدير لدى جميع المسلمين على مختلف توجهاتهم وانتماءاتهم السياسية، وقد تمثلت العناية بالحياة العلمية ببناء المدارس ودور العلم التي كان يقوم عليها وقتئذٍ جِلَّةٌ من العلماء، وكان يُخصَّص لها أوقافٌ خاصّة لتقديم الدعم المالي، سواء كان ذلك الدعم المالي لأجل البناء والترميم، أو كان على هيئة معاشات تقدَّم للطلبة والمعلمين. وفي خاتمة هذا البحث يتم عقد موازنة بين ذينك العهدين، لمعرفة ما تميز به كل عهد منهما في مجال ردف الحياة العلمية، وتقييم تلك المنجزات.

الكلمات المفتاحية: الحياة العلمية، أُرتُق، المدارس، العلماء، بيت المقدس، صلاح الدين الأيوبي.

The Scholarly Life in Bayt al-Maqdis During the era of the Artuqids and the Ayyubids: Comparison and Evaluation

ABSTRACT: *There is no doubt that the civilizational contributions in the Artuqid and Ayyubid eras were prominent and evident, especially in the field of scientific life that represents the most important aspect of human civilization. Despite the era's military aspects and the conflict between the various princes, Artuqid and Ayyubids rulers, this did not prevent them from being interested in scholarly life, especially in Bayt al-Maqdis, which was a subject of respect and appreciation for all Muslims with their various orientations and political affiliations. This interest was represented by the construction of schools and houses of knowledge supervised and run by a group of scholars where endowments/Awqaf were allocated especially to provide financial support, whether for construction and restoration of these schools or in the form of stipends for students and teachers. In the conclusion, a comparison is made between those two eras, to find out what distinguished each of them in the field of scientific life and to evaluate those achievements.*

KEYWORDS: *Scholarly life, Artuq Bey, Schools, Scholars, Bayt al-Maqdis, Salah al-Din.*

* كلية العلوم الإسلامية، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين/ تركيا، m.kamel79@gmail.com

95 الدحاني، **القاضي الفاضل**، ص141.

96 من رسالة القاضي الفاضل للخليفة المستضيء: أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ص618-619.

97 محمد حسنين ربيع، **النظم المالية في مصر: زمن الأيوبيين**. القاهرة: دار الدعوة، 1994، ص80-93.

98 الدحاني، **القاضي الفاضل**، ص135.

99 المرجع نفسه، ص40.

100 المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، ج3، ص320.

101 ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ص120.

102 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج4، ص359-364.

103 الدحاني، **القاضي الفاضل**، ص246

104 ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ج12، ص385.

105 ابن كثير، مرجع سابق، ج12، ص385.

106 المصدر نفسه، ج4، ص202-209.

107 المصدر نفسه، ج3، ص205-206

108 المصدر نفسه، ج3، ص353

109 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج4، ص173.

110 ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ص244.

111 صفي الدين بن شكر: الوزير صفي الدين عبد الله بن عبد الله بن علي حسين الدميري المالكي ابن شكر، ولد سنة 548هـ/ 1153م، وتوفي سنة 622هـ/ 1225م؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج3، ص215-216. وزير الملك العادل، وضياء الدين ضياء الدين: أبو الفتح نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري الكاتب البليغ صاحب المثل السايرانتهت إليه كتابة الإنشاء والترسل ومن جملة محفوظاته شعر أبي تمام والبحتري والمتنبي وزر بدمشق للملك الأفضل فأساء وظلم ثم هرب. ابن العماد، **شذرات الذهب**،ج5، ص187.

112 علي الصلابي، **صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس**. بيروت: دار المعرفة، 2008، ص305.

113 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج7، ص205

114 النويري، **نهاية الأرب**، ج8، ص8.

115 تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة أخبار الملوك**، ج1، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956، ص146.

116 الدحاني، **القاضي الفاضل**، ص349.

117 عبد اللطيف حمزة، **الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1968، ص280-282.

118 المرجع نفسه، ص 283.

119 أحمد أحمد بدوي، **الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام**. القاهرة مطبعة الرسالة، 1967، ص360-361.

120 علي عيسى نجم، **رسائل القاضي الفاضل مجير الدين عبد الرحيم البيساني**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص8.

121 الدحاني، **القاضي الفاضل**، ص349.

122 المقريزي، **المواعظ والإعتبار**، ج1، ص327-328.

123 النعيمي، **الدارس فى تاريخ المدارس**، ج1، ص69.

60 الأصفهاني، **خريدة القصر**، ص 394.

61 عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**. مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق، ج9، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987، ص251.

62 يوسف سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تاريخ الأعيان**. تحقيق ريتشارد جويت، شيكاغو: جامعة شيكاغو، 1907، ق2، ج8، ص473.

63 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ص343.

64 مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل**، ج1، ص400.

65 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج3، ص162.

66 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج4، ص473.

67 محمد صفي الدين عبد الله بن علي بن عبد الخالق بن شكر (٥٦٢١)، كان وزيرا مهيبا عالما فاضلا، مات بالقاهرة، وله بها مدرسة، وكان مؤثرا لأهل العلم والصالحين. كان يقول: "مافي قلبي حسرة إلا ابن البيساني، وما تمرغ على عتباتي يعني القاضي الفاضل "، انظر: **ذيل الروضتين**. ص167.

68 ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ص472-473؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج21، ص341.

69 محمد سهيل طقوش، **تاريخ الفاطميين في شمالي إفريقية ومصر وبلاد الشام**. ص418.

70 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج2، ص528.

71 المقريزي، **الخطط**، ص401.

72 الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج6، ص127.

73 مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل**، ج1، ص312.

74 بهاء الدين يوسف بن رافع ابن شداد، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**. تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964، ص37.

75 المقريزي، **المواعظ**، ج3، ص 113.

76 ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ص37.

77 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج1، ص140

78 ابن العديم الحلبي، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، ج1، بيروت:دار الكتب العلمية، ط1، 1996، ص345.

79 المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، ج3، ص276-277.

80 ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ص76-77.

81 المصدر نفسه، ص78-80.

82 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج1، ص176.

83 مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل**، ج1، ص312.

84 النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، ص69.

85 العاضد: أبو محمد عبد الله الملقب العاضد بن يوسف بن الحافظ بن مهدي بن المستنصر ابن الظاهر ابن الحاكم بن العزيز بن المنصور، آخر ملوك مصر من العبيدين، ولد سنة 546هـ/1151م، وتوفي سنة 567هـ/1171م، كان شديد التشيع متغالبا في سب الصحابة.

86 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج3، ص109-111.

87 ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج8، ص434.

88 عبد العظيم المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ج2، ص210.

89 ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، ج7، ص287؛ السبكي، **طبقات الشافعية**، ج7، ص178.

90 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج2، ص241.

91 ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج8، ص472.

92 جمال الدين الشيال، **تاريخ مصرالإسلامية**. ج1، القاهرة:دار المعارف، 1967، ص248.

93 الدجاني، **القاضي الفاضل**، ص126-127.

94 المقريزي، **المواعظ والإعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج2، ص266.

24 المقريزي، مرجع سابق، ج3، ص200؛ ابن ميسر، **تاريخ مصر الإسلامية**، ص144.

25 عبد الرحمن مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، ج4، ص325

26 المصدر نفسه، ص 324.

27 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج21، ص344.

28 المقريزي، **المواعظ**، ج2، ص367.

29 عماد الدين الأصفهاني، **خريدة القصر وجريدة العصر: شعراء مصر**، ج1، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1962-1963، ص36

30 عبد العظيم المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**. تحقيق بشار غوار معروف، ج2، العراق، 1969، ص210

31 يعرف ابن وهب الترسل فقال:"كلام يراسل به من بعيد، فاشتق له اسم الترسل، والرسالة من ذلك". انظر في كتاب: **البرهان في وجود البيان**، ص191.

32 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج2، ص242.

33 المقريزي، **الخطط**، ج3، ص313

34 عبد القادر بن محمد النعيمي، **الدارس فى تاريخ المدارس**، ج1، دمشق: المجمع العلمي العربي، 1948-1952، ص67.

35 تاج الدين محمد ابن ميسر، **تاريخ مصر الإسلامية زمن سلاطين بني أيوب**، ج2، مصر:المعهد العلمي.

36 شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ج38، 1987، ص66.

37 ابن ميسر، **تاريخ مصر الإسلامية**، ص97

38 الأصفهاني، **خريدة القصر**، ج1، ص221.

39 المصدر نفسه، ص97.

40 أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج1، ص330.

41 المصدر نفسه، ص103.

42 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج2، ص89.

43 المصدر نفسه، ص89.

44 الحموي، **معجم البلدان**، ج9، ص 152.

45 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ص89.

46 علي ابن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. القسم الرابع، القاهرة: اصدار كلية الآداب، 1939، ق4.

47 الحموي، **معجم البلدان**، ج9، ص 125-153.

48 النويري، **نهاية الأرب**، ج29، ص6.

49 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 2/89-90.

50 المصدر نفسه، ص 6.

51 الحموي، **معجم البلدان**، ج5، ص 145.

52 السيوطي، محمد ابو الفضل ابراهيم، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**. ج1، القاهرة: عيسى الباب الحلبي، 1964، ص47.

53 أحمد حسن الزيات، **تاريخ الأدب**. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ص247.

54 القلقشندي، أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج1، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1916، ص95.

55 شوقي ضيف، **الفن ومذاهبه في النثر العربي**. القاهرة: دار المعارف، ط7، 1984، ص348.

56 ابن النديم، محمد ابن إسحاق، **الفهرست**. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ص 197.

57 الأصفهاني، **خريدة القصر**، ج1، ص37.

58 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ص687؛ البغدادي، **كتاب الإفادة**، ص8-9.

59 جمال الدين عبد الرحيم الإسيوني، **طبقات الشافعية**، ج2، ص284.

الهوامش

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1979، ص192.

[2] شهاب الدين عبد الرحمان بن إسماعيل المقدسي أبو شامة، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**. تحقيق محمد حلمي محمد أحمد، ج2، ص7.

[3] شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس، ج3، بيروت: دار صادر، 1967، ص128؛ صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**. تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج6، بيروت: دار احياء التراث، ص126؛ أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج4، القاهرة: دار الفكر، 1979، ص324؛ أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ج8، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1933-1949، ص1.

[4] هادية راغب الدجاني، **القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني العسقلاني (٥٢٦هـ-٥٩٦هـ/١١٣١م-١١٩٩م) دوره التخطيطي في دولة صلاح الدين وفتوحاته**، ط1، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص25.

[5] شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**. تحقيق: بشار عواد ومحيي هلال، ج21، بيروت:مؤسسة الرسالة، ط1، 1984، ص338

[6] مصطفى الدباغ، **القبائل العربية وسلالتها في بلادنا فلسطين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص134

[7] بيسان: مدينة بالأردن ويقال لها لسان الأرض تقع بين حوران وفلسطين. ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج1، تحقيق أحمد رفاعي، القاهرة: مطبوعات دار المامون، 1979، ص625.

[8] عسقلان:هي مدينة بالشام من أعمال فلسطين تقع على ساحل البحر بينها وبين غزة نحو عشرين ميلا. ابن ادريس، **نزهة المشتاق**، ج1، ص356؛ البغدادي، **مراصد الإطلاع**، ج2، ص940. وقيل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عنها: "أبشركم بالعروستين غزة وعسقلان".

[9] تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج7، القاهرة: المطبعة الحسينية، 1906، ص166.

[10] الدجاني، **القاضي الفاضل**، ص39.

[11] جمال الدين محمد بن سالم ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق جمال الدين الشيال، ج3، القاهرة: دار القلم، 1953، ص110.

[12] عماد الدين إسماعيل أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، ج5، بيروت: دارالبحار، 1961، ص128.

[13] زين الدين عمر بن المظفر ابن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**. تحقيق أحمد رفعت البدراوي، ج2، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1970، ص173.

[14] أحمد بن عبد الوهاب النويري، **الإلمام بالأعلام**، ج2، تحقيق محمد عبد المعيد كان، الهند: حيدر آباد، ط1، 1967، ص170.

[15] ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج3، ص161.

[16] الدجاني، **القاضي الفاضل**، ص40.

[17] عبد اللطيف البغدادي، **كتاب الإفادة والإعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر**. تحقيق أحمد غسان شبانة، دمشق: دار قتيبة، 1983، ص8-9؛ أحمد ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص 687؛ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **المواعظ والإعتبار في ذكر الخطط والآثار**، ج2، القاهرة: دار الطباعة المصرية، 1853، ص367.

[18] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج21، ص343.

[19] السبكي، **طبقات الشافعية**، ج2، ص284.

[20] عماد الدين الاصفهاني، **ديوان العماد الأصفهاني**. تحقيق ناظم رشيد، جامعة الموصل، 1983، ط1، ص394.

[21] **المختار من إنشاء القاضي الفاضل (مخطوط)**، ص27.

[22] المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، ج2، تحقيق محمد حلمي محمد أحمد، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973، ص200.

[23] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج41ص316.

علم القراءات على الإمام القاسم أبي محمد الشاطي (صاحب الشاطية ت596هـ/1294م)،[121] وجعل إلى جانبها كتابا ووقفه على تعليم الأيتام. ووصف المقريزي هذه المدرسة بقوله: "وكانت هذه المدرسة من أعظم مدارس القاهرة وأجلها"،[122] كما كان له دار الحديث الفاضلية بدمشق.[123]

الخاتمة

إن تبليغ الرسالة وتأدية الأمانة يحتاج إلى تظافر الجهود الفكرية والجسدية قوامها الوحدة والعمل، فلقد تمتع القاضي الفاضل بالخصال الفكرية والعملية ما أهلته أن يكون الرجل الثاني في دولة صلاح الدين، حيث جمع بين واقعه السياسي ومرونته ودهائه وبين هدف كبير نذر نفسه له وصبر مع السنون لتحقيقه، وكان على يقين تام أن طريق النصر هو من اتبع طريق الإسلام -أي طريق أهل السنة- وكل طريق غيره لا يوصل إلا إلى الخلاف وتبديد الإيمان والقوى والهوان. و لم تغب بيت المقدس وفلسطين عن باله فمنها خرج وببركتها كانت العودة على خطى الفتح المبين، فما تشرب منه في عسقلان بأهمية الجهاد من أجل الوطن، رواه صلاح الدين بجهاده ضد الصليبيين وذلك بمساهمته في التخطيط والعمل.

إن هذا الرجل الفقيه والعلامة الفصيح يعلمنا دروسا مهمة ينبغي اتباعها خاصة في الوقت الراهن وما يعشيه بيت المقدس ومسجده الأقصى من تهويد وطمس لهويته الإسلامية. فبرغم احتكاكه بالشيعة زمن الخلافة الفاطمية إلا أنه بقي متمسكا بمنهجه السني دعوة وعملا موظفا بذلك قدراته وكل إمكانياته في الشأن العام والعمل الإجتماعي والحكومي، متميزا في آداء العمل وبكل إخلاص لله أولا ثم لصلاح الدين ولبيت المقدس. كما أثبت لنا أن القلم رفيق السلاح وكأنه تنبأ بالمعركة المعرفية والثقافية التي نعيشها الآن لأن معركتنا مع الإحتلال الصهيوني في أساسها ليست معركة حجارة وبنيان، بل هي قبل ذلك معركة حضارة وإنسان. فأول عدة لنصر وتحرير المسجد الأقصى هو حسم المعركة في العقول قبل حسمها في ميدان القتال.

وقد تناول القاضي الفاضل في شعره الأغراض المعروفة للشعر العربي: من غزل ومدح، وفخر وغيرها، ولكن أجود شعر ما قاله في المدح، وشعره يمتاز كما يمتاز نثره بجودة سبك الصناعة اللفظية، فهو لا يدع نوعا منها، إذا تأتى إستخدامه، ولكن هذه الصناعة لبراعته فيها لم تذهب بجودة شعره. ولهذه الناحية من خصائص شعر القاضي الفاضل أعجب رجال الصناعة به، ومثلوا لألوانها المختلفة بشعره، مسجلين له أعظم تقدير وإعجاب.[119]

مؤلفاته

كان للثقافة والمعارف الواسعة التي تمتع بها القاضي الفاضل أثر بالغ على نتاجه الفكري والتي تجلت بوضوح في الكم الهائل من الرسائل التي بقيت محفوظة لحد الآن فلقد قام بروكمان بإحصاء رسائل القاضي الفاضل، ورصد أماكن المحفوظة فيها وهي:

1- الدر النظيم من ترسل عبد الرحيم، حققه الدكتور أحمد بدوي، القاهرة 1951م.
2- رسائل عن الحرب والسلام، حققه الدكتور محمد نغش، القاهرة 1984م.
3- الفاضل من كلام الفاضل، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم:(3882) أدب.
4- الرسائل الأدبية للقاضي الفاضل، مخطوط مكتبة الأزهر، رقم:(7035) أدب.
5- الرسائل الحجازية، مخطوط بالفاتيكان.
6- كتابة مكاتبة، مختصر من متبلج الأنوار ومتأرج النوار في المكاتبات إلى الملوك والوزراء والعلماء مما جمعه ابن مماتي من قول القاضي الفاضل، مخطوط بالفاتيكان.
7- رسائله إلى الخليفة في بغداد، مخطوط في باريس، وأورد مجموعة من رسائله ومكاتباته المفردة. انظر: تاريخ الأدب العربي 6/10/11.

كما يوجد العديد من الرسائل المختلفة الموضوعات محفوظة في مكتبات جامعة لندن وكمبدرج والمتحف البريطاني وميونج، عدا الرسائل الموجودة في دار بغداد للمخطوطات التي تحمل رقم 39535.[120] وللقاضي أيضا رسائل أخرى كثيرة في معظم كتب التاريخ والأدب ولاسيما في المصادر التالية: الخريدة والروضتين، والمفرج الكروب في أخبار بني أيوب، وصبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ونهاية الأرب في فنون الأدب، ومسالك الأنصار في ممالك الأمصار، والأنس الجليس وغيرها. وقد حقق على نجم عيسى رسائل القاضي الفاضل من مخطوطة المحفوظة في مكتبة الأوقاف في الموصل.

مدرسته وتملكاته ووقفه للكتب وتعميره المكتبات

أنشأ القاضي الفاضل بالقاهرة إلى جانب داره مدرسة سميت نسبة إليه بالمدرسة "الفاضلية" سنة 580هـ/1184م، ووقفها على الشافعية والمالكية، وخصص احدى قاعاتها لإقراء القرآن الكريم وتعليم

زمن تنفذه، كصفي الدين بن شكر،[113] وزير الملك العادل، وضياء الدين،[114] وزير الملك الأفضل، الذي حاول أن يبعده عن أصحاب أبيه ومستشاريه. فأدرك القاضي الفاضل أن بوفاة صلاح الدين تبدد حلم كبير كرس له قسطا كبيرا من حياته، فقد تقسمت البلاد التي طالما سعى لتوحيدها بين أبناء صلاح الدين، الذين راحوا يتنافسون في شأنها، ويتناحرون، مندفعين بأنانيتهم، مغفلين أمر العدو الرابض على حدودهم، فراح يدعوهم إلى التحالف وحاول التقريب بينهم، و لم يترك مناسبة تمر من دون أن يذكرهم بضرورة توحيد الصف.[115]

ثالثا: القاضي الفاضل والكتابة

أسلوبه

يدل أسلوب القاضي الفاضل –وإن صعب على البعض فهمه– على ثقافة واسعة وإطلاع على الأدب والحديث والفقه وغيرها من العلوم، وعلى فهم عميق للقرآن الكريم. حيث يمثل أسلوبه طريقة ثالثة في التعبير اختصت اللغة العربية بها إلى جانب الطريقتين السابقتين في الآداب الأخرى، وهما الشعر والنثر المرسل.[116] وكان من أهم الأشياء التي أضافها: التورية ونثر القرآن الكريم على طريقة ابن العميد في نثر الأشعار، فأما التورية فالقاضي الفاضل هو الذي عصر سلافتها لأهل عصره، وتقدم على المتقدمين بما أودع منها في نظمه ونثره، وأما نثر القرآن فالمقصود به أن القاضي الفاضل كان يأتي ببعض الآيات القرآنية فينثرها في رسائله؛ ويدمجها إدماجا حسنا في كلامه، فكأنها جزء من هذه الرسائل. وإلى هاتين الخاصتين أضافت المدرسة الفاضلية خاصتين أخريين ليستا من خلقها في الواقع، ولكنهما من خلق المدارس الأدبية التي سبقتها، غير أن المدرسة الفاضلية هي صاحبة الفاضل في الوصول إلى هاتين الخاصيتين إلى أقصى الشوط؛ وهما: التوجيه والإقتباس او التضمين. فأما التوجيه فهو استخدام المصطلحات العلمية على إختلافها في الأدب، وأما التضمين وهو غير نثر القرآن، فقد أكثر منه شعراء ذلك العصر وضمنوا شعرهم كثيرا من القرآن حينا والحديث حينا.[117]

ثم أن الأدب المصري في العصور التي نعنى بتاريخها كان على مذاهب او مدارس ثلاث، منها مدرسة البديع التي زعيمها القاضي الفاضل؛ ومن تلاميذها ابن سناء الملك، وابن النبيه، وعمر ابن الفارض، ومحي الدين بن عبد الظاهر، وابن نباتة وغيرهم.[118] أما موقفه من الشعر فقد كان ممن يؤمنون بمجده، وخلوده، ويرون الدهر أعجز عن أن يقضي عليه ويبيده، إذا يقول:

و لم أر قرنا يعجز الدهر حربه سوى الشعر، إن الشعر يبقى على الدهر

قواته إلى أن وصل إليها وحاصرها، ورماها بالمنجيق. ووافاه الملك العادل، وعرف صلاح الدين بخروج الفرنج لنجدة الكرك فانسحب عنها منتصف شعبان 579هـ/1183م،[106] راجعا إلى دمشق وأرسل ابن أخيه تقي الدين نائبا إلى مصر، وفي صحبته القاضي الفاضل، وبعث اخاه على مملكة حلب، وأعمالها.[107] لكن لم يكد القاضي يرتاح حتى استدعاه صلاح الدين مع تقي الدين عمر فعاد إلى الشام أوائل سنة 580هـ/1184م، لأنه كان ينوي محاصرة الكرك مرة ثانية، وقد التقت القوات المصرية بقيادة تقي الدين، والقاضي الفاضل مع قوات صلاح الدين في الكرك جمادى الأولى 580هـ/ آيلول(سبتمبر) 1184م، فحاصر صلاح الدين القلعة مدة قصيرة ثم تخلى عنها بسبب تجمع الفرنج من شتى جهات المملكة لمؤازرتها.[108] وكان القاضي الفاضل قد بعث الكتب والرسائل إلى الخليفة في بغداد يشرح فيها أحوال حصار المسلمين للحصن.[109]

أما في معركة حطين 583هـ/1187م، فكان القاضي الفاضل في دمشق بسبب الأمراض التي كانت متراكمة عليه، ولمراقبة ما يجري فيها، لأنها أصبحت مركز تجمع قادة المملكة اللاتينية الأسرى الذين اقتيدو إلى دمشق، يتقدمهم ابن القاضي شرف الدين بن عصرون، فكان القاضي الفاضل يشاهد تلك الأفواج، ويشاهد الغنائم، وكان يعد ويحصي كعادته أن كل شيء مسجل ومحصى. فأرسل إليه صلاح الدين رسائل تبشره بالنصر، فلما قرأ القاضي الفاضل رسائل صلاح الدين المعلنة نصره، وكانت تصل إليه مترادفة، ذرف الدمع فرحا، وأسف لأنه لم يحضر ذلك النصر الكبير،[110] فكتب مهنئا ومشجعا.

كما كان للقاضي الفاضل دور بالغ الأهمية أثناء حصار الصليبيين لعكا سنة 586هـ/1190م، فقد كان موجودا بمصر يدير شؤونها نيابة عن صلاح الدين، وكان من عبر موقعه يرتب لصلاح الدين أموره، من تجهيز العساكر، وتعمير الأسطول، وحمل المال، ونقل الميرة إلى عكا، وإرسال الكتب السلطانية، ومراسلة صلاح الدين مشيرا ناصحا، فكان يشجعه، ويحثه على الصبر ويقوي من عزيمته، لمواصلة الجهاد، وعدم اليأس، أو القنوط من رحمة الله تعالى.[111]

دعوته إلى الوحدة بعد وفاة صلاح الدين

ظل القاضي الفاضل محافظا على مكانته المعنوية في البلاد، بعد وفاة السلطان صلاح الدين الأيوبي ليلة الأربعاء السابع والعشرين من صفر 589هـ/ 1193م،[112] فاهتم العزيز عثمان ملك مصر بأمره وأكرمه، واتخذ منه ناصحا ومشيرا. إلا أن القاضي الفاضل لم يظهر تهافتا أو اندفاعا في التدخل في شؤون الدولة، فقد آثر الانعزال على العالم السياسي، وتكريس الأعوام الباقية من حياته لمدرسته الفاضلية، فقد تقسمت الدولة وتقسم العمل في ديوان الإنشاء بين أشخاص عديدين، بينهم أشخاص لم يكن راضيا عن تصرفاتهم

القاضي الفاضل والجهاد ضد الفرنج

إن آراء القاضي الفاضل في الجهاد والمقاومة وجدت بذورها في الفترة المبكرة من حياته بسبب خبرته العملية والنظرية، كما أن نشأته الدينية والأدبية، وجو عسقلان المشحون بعدم الاستقرار والتعبئة المتواصلة، أثر أكبر الأثر في بناء شخصيته القيادية.[101] شكلت مسألة الوحدة والجهاد حيزا مهما في فكر القاضي الفاضل جاعلا فتح بيت المقدس، وتحريره من أيدي الفرنج سببا موجبا لتلك الوحدة، فوجه جل اهتمامه على الوحدة بين الشام ومصر، واتخذ من احتلال الفرنج لبيت المقدس دافعا، ومحرضا قويا لصلاح الدين وجنوده، والمسلمين عامة، للجهاد في سبيل الله بتحريره منهم، لما له من أهمية دينية عن المسلمين. فقد ركز في كتاباته عن صلاح الدين وإليه على قضيتين أساسيتين للجهاد الحقيقي، وهما: التقيد بالولاء للخليفة العباسي الحاكم، وجهاد الفرنج دفاعا عن مصر واسترداد للأراضي المحتلة، وأمضى ما يقارب الثلاثين عاما من حياته في سبيل تحقيق ذلك الهدف.[102] و لم تقتصر مساهمة القاضي الفاضل في الدعوة للجهاد لتحرير ما احتل من أراضي المسلمين، بل كان له مساهمة فعالة في رفع معنويات صلاح الدين وعساكره، واستنهاض هممهم بعد الهزائم والمحن، ومنها ماكان خلال هزيمة معركة تل الصافي عام 573هـ/1177م،[103] حيث كتب رسالة عن صلاح الدين، حاول من خلالها التقليل من قيمة الخسائر وأثرها فعكست تلك الرسالة المعنويات العالية التي كان يتمتع بها صلاح الدين، ويثبت دور القاضي الفاضل في التهوين عليه، وتبشره بالنصر المنتظر.

صحب القاضي الفاضل صلاح الدين في جميع غزواته ببلاد الشام، ثم أقام بمصر ليشرف على الإدارة المالية، ويعمل على تجهيز الجيش والأسطول، وبعدئذ عاد إلى الشام بجوار صلاح الدين، وظل بالقرب منه حتى مرضه الأخير ووفاته سنة 589هـ/1193م.[104] فقد رافقه في غزواته الأولى في العهد الفاطمي إلى غزة وعسقلان وأيلة سنة 566هـ/1170م، وكانت تلك الغزوة أول عملية حربية يشترك فيها القاضي الفاضل مع صلاح الدين ضد الفرنج، وكانت تلك الحملة بنصيحة الفاضل لأهميتها الإستراتيجية. وكانت الغزوة الثانية التي اشترك فيها القاضي في جنوب فلسطين، معركة الرملة وعسقلان سنة 573هـ/1177م، ذلك أن فرنج الشام هاجموا حصن حارم الذي كان نور الدين محمود قد استرده أثناء حملة أموري الثانية على مصر سنة 563هـ/1166م فأراد صلاح الدين أن يخفف الضغط الفرنجي عن الشام وينتهز فرصة خلو مملكة الفرنج من قسم كبير من محاربيها، فاتجه إلى جنوب فلسطين محاطا بعساكره ومستشاريه، فرافقه القاضي الفاضل في تلك الغزوة مصطحبا معه عددا من الأدباء والكتاب.[105]

توجه كذلك القاضي الفاضل مع صلاح الدين إلى حصن الكرك حيث حاصره حصارا شديدا استمر مدة أشهر، وراسل أخاه الملك العادل في مصر، وطالبه بالقدوم إلى الكرك، وخرج هو على رأس

إعادة التنظيم الإداري في مصر والاحياء السني

شرع القاضي الفاضل في تنفيذ مخطط قلب نظام الحكم الفاطمي بالتخلص من أصحاب الدواوين والكتاب الموالين للفاطميين، وكان بحكم عمله في الدواوين على علم برجالات الدولة وأصحاب دواوينها وكتابها، وبولاءاتهم السياسية وميولهم المذهبية، ولقد صاحب بعضا منهم وعادى او نافس بعضا آخر. وقد واتته الفرصة للتخلص ممن يستطيع التخلص منه ففعل. وتخلص من عدد كبير من الكتاب الإسماعليين والمسيحيين واليهود وغيرهم خوفا من أن يتآمروا مع الفلول الفاطمية، أو ان يتصلوا بالفرنج بإسم الدواوين التي يعملون فيها. ولقد أشار إلى خطر هؤلاء الكتاب في اكثر من رسالة رسمية إلى الخليفة العباسي وإلى نور الدين. ففي إحدى رسائله عن صلاح الدين إلى الخليفة المستضيء (570هـ/1174-1175م) يصف أحوال مصر في ظل الفاطميين بقوله: "ولهم للفاطميين حواش لقصورهم من بين داع تتلطف في الضلال مداخلة وتصيب القلوب مخالته، ومن بين كتاب تفعل أقلامهم أفعال الأسل".[98] ولقد ثبت صدق ظنه فيما بعد عندما راح هؤلاء يدبرون مؤامرة للإنقلاب على صلاح الدين. وكما أنه سرح الكتاب والإداريين الذين شك في ولائهم فإنه أبقى الإداريين الذين ضمن ولاءهم، والذين كان بحاجة إدارتهم ومعلوماتهم ومساعدتهم في تطبيق مخطط الإنقلاب، وكان في مقدمتهم الخطير بن مماتي رئيس ديوان الجيش وأحد أصدقاء القاضي الفاضل، فقد خدم ابن مماتي في ديوان الجيش في عهد شاور، ودخل المذهب السني على يد أسد الدين شيركوه، وظل قريبا من القاضي الفاضل محببا إليه حتى وفاته سنة 578هـ/1182م،[99] وعين بعده ابنه الأسعد بن مماتي في الديوان. ولقد أخلص الأسعد كوالده للقاضي الفاضل الذي كان يعتمد على إدارته وولائه في أثناء غيابه عن مصر ورعى القاضي الفاضل أيضا الأثير بن بيان، صاحب ديوان النظر، وأبقاه في منصبه وهو سني أيضا، وابن بيان هذا أكبر من القاضي الفاضل سنا، وكان يعمل في ديوان الإنشاء عندما دخله القاضي الفاضل طلبا للعلم فيه، ودافع عنه عندما عاد من الإسكندرية إلى القاهرة، وظل القاضي الفاضل يعمل مع ابن بيان ويعتمد عليه حين تقدم ابن بيان في السن وعجز عن العمل، فقرر له القاضي الفاضل معاشا يستعين به. وأبقى الحسن المخزومي، وهو سني، ناظرا لديوان المجلس، بينما أمسك هو برئاسة ديوان الإنشاء بالإضافة إلى الإدارة العامة كوزير، وشرع القاضي في توجيه هذه الدواوين بمساعدتهم إلى خدمة أهداف صلاح الدين ودولته ومشروعه الإسلامي الكبير.[100] كما كان هناك حاجة إلى ثورة ثقافية يتم من خلالها إعادة مصر إلى المذهب السني بالتدريج، فبدأ صلاح الدين رفقة القاضي الفاضل بتأسيس عدد من المدارس على المذاهب الأربعة، كانت هذه المدارس بداية حركة بنائية سنية، وبدأ بالقضاء نهائيا على شعائر الخلافة الفاطمية.

القاضي الفاضل والقضاء على الدولة الفاطمية

لقد أشار المؤرخ المصري المقريزي إلى الدور الذي قام به القاضي الفاضل في الإنقلاب على الفاطميين بقوله: "واستعان صلاح الدين به [أي القاضي الفاضل] على ما أراد من إزالة الدولة الفاطمية حتى تم مراده فجعله وزيره ومستشاره".[95] وإن كلمة استعان تشير إلى دور القاضي الفاضل في تنفيذ مخطط صلاح الدين في القضاء على الدولة الفاطمية، كما أن اختيار صلاح الدين للقاضي الفاضل وزيرا له، ما هو إلا تعبير عن تقدير صلاح الدين لدور القاضي الفاضل في هذا المخطط الخطير، وفي تأسيس قواعد الدولة الأيوبية التي سبقت هذا المخطط وهذا الاختيار يشير أيضا إلى اعتراف واضح من صلاح الدين بدور القاضي الفاضل في الإطاحة بالفاطميين.[96] استمد القاضي الفاضل أسس تحركاته السياسية في بداية وزارة صلاح الدين و من خبرته في القصور الفاطمية، وضمن الجيوش، ومع الوزراء والمديرين، وأدرك أن هذه المؤسسات وما تضمنه من شخصيات وكر للمؤامرات التي لا تنته، ومعين للدسائس التي لا تنضب، وقد تعامل معها جميعا وشاهدها من قبل، وأيقن ايضا أنها لن تتوانى عن الاستنجاد بالفرنج على الرغم من كل ما مر بها والشعب المصري من مصائب ومحن، في سبيل الحفاظ على نفوذها، ولاسيما إذا رأت في سلطة صلاح الدين، أو في الأيوبيين عامة خطرا عليها. ومن ثم فإنه حالما خوله صلاح الدين من مسؤوليات مطلقة في الإدارة بيت عيونه ضمن هذه للمؤسسات والمجموعات الذين عرفهم وخاف شرهم، وأما المؤسسات والمجموعات هذه فقد أخذت تخطط بدورها للقضاء على حكم صلاح الدين. وقد تزعم مؤتن الخلافة تلك المجموعات وبدأ تحركاته مذ تولى صلاح الدين، وقد كان اكتشاف المؤامرة من ضمن مسؤوليات ديوان الإنشاء، وبالذات القاضي الفاضل الذي ظل يراقب ديوان الإنشاء، والمسرحين منهم بصورة خاصة. وقد ساهمت جهود القاضي الفاضل في كشف مؤامرة مؤتمن الخلافة وتم القضاء على شوكته وفل صلاح الدين شوكة الأرمن، وهم الفرقة التالية للسودان قوة وعددا، فأحرق دارا للآرمن بين القصرين وفيها عدد كبير من الجنود الأرمن، معظمهم من الرماة ولهم رواتب من الحكومة، وكان هؤلاء قد حاولوا أن يعرقلوا حركة قوات صلاح الدين في أثناء المعركة مع السودان برميهم بالنشاب فلقوا جزاءهم. وأما من تبقى منهم فنفاهم صلاح الدين إلى الصعيد، ولقد تم إضعاف شوكة الفاطميين، بل كسرها خلال الأشهر الخمسة الأولى من وزارة صلاح الدين، ثم تلاها عامان تم خلالهما تغيير النظام الإداري المصري وتحويله إلى نظام أيوبي جديد سني، ولقد ساهم القاضي الفاضل في هذا التغيير الذي مهد لحكم صلاح الدين المطلق في مصر، وتوليته هو (القاضي الفاضل) وزارة صلاح الدين، والقضاء على الخلافة الفاطمية.[97]

وصلني كتاب القاضي الفاضل، وهو يذكر أنه مصمم على الحج -الله يجعله مبارك ميمون-، ولكن لا أفسح له فيه إلا بعد اثنتين: واحدة أنه لا يركب بحرا، يسير مع العسكر إلى أيلة، ومنها يتوجه، ويقيم العسكر على أيلة ليلة وعلى إرم ليلة ودون إرم ليلة، وقاطع إرم ليلة، فيكون هو قد بعد وما يبقى عليه خوف إن شاء الله تعالى، أو ثانية: تأخذ يده وتحلفه برأسي ألا يجاور.

فكان لهذه الثقة إخلاص تام من القاضي الفاضل لصلاح الدين ودولته أيما إخلاص، وخدمها بكل ما لديه من مواهب: بقلمه، وفكره، ونصحه، ونفسه، وكان لذلك أثر فيما حققه من إنتصارات على الصليبيين ويتمثل ذلك جليا في قول صلاح الدين فيما بعد فتح بيت المقدس: "لا تظنوا أني ملكت البلاد بسيوفكم، بل بقلم الفاضل".[92]

القاضي الفاضل وجيش صلاح الدين

أخذ صلاح الدين يعمل على إعداد جيش أيوبي ليكون نواة لجيش مصري يدافع به عن مصر من الغزو الإفرنجي، و لم يخف عليه تدهور وضع الجيش الفاطمي لأن له خبرة في أثناء رحلاته الثلاث إلى مصر بين سنة 559ه وسنة 564ه وعرفه معرفة جيدة من حيث مصادره البشرية والمالية والحربية ومن حيث تنظيمه وفرقه المبنية على أساس عرقي، مثل السودان والآرمن والمصريين والديلم والأتراك والعربان، وكان يعرف بالتفصيل وضع كل فرقة من هذه الفرق.[93] وكان القاضي الفاضل قد عمل في إدارة هذه القوات في عهد رزيك بن الصالح وساهم معها في بعض وقائعها الحربية خلال الحملة الفرنجية الشامية الثانية على مصر، وشاهد قادة الفرق المختلفة من هذه القوات وهم يتنافسون في شأن السلطة الأمر الذي أنهك القوات وأضعف مصر إلى حد أصبحت تعجز معه عن الدفاع على استقلالها، أو حتى عن بقائها. وعرف القاضي الكثير عن القوات المصرية عن طريق عمله معها في ديوان الجيش وفي ديوان الإنشاء الذي كان يتعامل مع ديوان الجيش ويشرف على العيون والرسل، فألم بهذان القوات، وعرف دخائلها وأطلع على كل فرقة منها، وعلى كل قائد من قيادها، و لم يضن بمعلوماته عنها على صلاح الدين، بل وجهه في تنظيم جيشه الأيوبي وإدارته وظل طوال فترة عمله مع صلاح الدين يشرف على عساكره، يراقب إعدادها وتنظيمها وموارها المالية، يصحبها من مصر إلى الشام لتحارب مع صلاح الدين، ومن الشام إلى مصر لتستعد وتتجهز لحملات مقبلة ضد الفرنج. ومع أن القاضي الفاضل كان رئيسا لديوان الإنشاء ووزيرا لدولة صلاح الدين، إلا أنه كان يلم بكل صغيرة وكبيرة في الجيش بحكم علاقة ديوان الإنشاء بديوان الجيش وكان يساهم في إعداد الخطط الحربية، ويشرف على تمويل الجيش والأسطول وتزويدهما، وتجهيزهما للجهاد، وقد واظب على هذه المسؤوليات طوال مدة عمله مع صلاح الدين.[94]

بعد من محاصرته في الإسكندرية، ووافق الطرفان على توقيع الصلح والعودة عن مصر.[81] وقد عاد أسد الدين شيركوه مرة ثالثة إلى مصر سنة 564هـ/1169م بعد استنجاد الخليفة الفاطمي بنور الدين على الفرنج، الذين قدموا من جديد إلى مصر بهدف احتلالها، وقد استطاع شيركوه تخليص مصر من خطر الفرنج الذين عادوا عن مصر ما إن سمعوا بقدوم جيش أسد الدين شيركوه.[82] فتمكن شيركوه من قتل شاور في نفس العام،[83] وبموته انتهت فترة خطرة من تاريخ مصر، وبعدها دخل أسد الدين شيركوه القاهرة منتصرا، ولقب بالملك المنصور أمير الجيوش.[84] وفي حال تولية الوزارة أخذ يتقرب من رجالات الدولة الفاطمية، وكان من بينهم القاضي الفاضل نائب رئيس ديوان الإنشاء، فضمه إليه وأصبح من مستشاريه المقربين بحكم مركزه في ديوان الإنشاء في القاهرة، وبحكم علاقته مع الشاميين عن طريق المراسلات أعجب شيركوه بأسلوبه الأدبي وفصاحة لسانه، وكلامه المليء بالتشابيه والإستعارات.[85]

القاضي الفاضل في عهد صلاح الدين

العلاقة بين القاضي الفاضل وصلاح الدين

نال القاضي الفاضل مكانة مرموقة لدى السلطان صلاح الدين فور استلامه وزارة العاضد،[86] حيث فوض الوزارة وديوان الجيش له، وقربه منه فاتخذه كاتبه ووزيره ومستشاره في الحل والترحال، ومنحه ثقة حتى أصبح من خاصته المحببة إلى نفسه، لا يقدم على فعل شيء إلا بمشورته ورأيه. قال سبط بن الجوزي: "وكان القاضي الفاضل حاكما على الجميع وهو المشار إليه بالسيف والقلم، لا يصدر السلطان عن رأيه، ولا يمضي في الأمور إلا بمضاته".[87] ويقول المنذري: "وتقلب في الأمور الديوانية بالدولة المصرية، ثم وزر للسلطان الملك الناصر صلاح الدين، وكان الغالب على أموره، وتقدم عنده كثيرا وركن إليه ركونا تاما.[88] وذكر ابن فضل العمري: " كان الفاضل هو الدولة الصلاحية كان كاتبها ووزيرها، وصاحبها ومشيرها، والحامل لكلها، والمجهز لبعوثها، والمبرز عند إقعاء ليوثها".[89] ويقول السبكي: "وكان صديق صلاح الدين وعضده ووزيره، وصاحب ديوان إنشائه، ومشيره، وسميره". وأما ابن كثير فيقول: "وكان أعز عليه من أهله وولده".[90]

ولقد خص صلاح الدين القاضي الفاضل بثقته التامة نظرا لما قدمه هذا الأخير من إصلاحات سياسية ومالية وحربية، وفي جهاده مع الصليبيين؛ وفي ذلك يقول العماد الأصفهاني: "سلطانه مطاع والسلطان له مطيع –رحمه الله– من مفتتحات فتوحه ومختتماتها، ومبادئ أمور دولتة وغاياتها ما افتتح الأقاليم إلا بأقاليد آرابه وآرائه".[91] ومما يؤكد لنا أيضا حب صلاح الدين العميق للقاضي الفاضل وإصغائه لنصحه ومشورته أنه عطل حجته بناءا على رأي الفاضل، لأن الفرنجة كانوا ما يزالون في ديار الإسلام، وفي ذلك يقول:

عمله في فترة حكم الدولة الفاطمية

عاصر القاضي الفاضل فترة حكم الدولة الفاطمية، فخدم في ديوان الجيش، وأصبح المشرف الإداري لجيوش الوزير رزيك بن طلائع مدة تقل عن العامين من رمضان 556 حتى محرم 558هـ/1160-1162م، واتبع سياسة التسامح واسقاط الظلم عن الناس.[70] لكن في تلك الفترة وقع صراع بين بين شاور والي قوص وبين الوزير رزيك بسبب عزل الأخير لشاور عن ولاية قوص، مما أثار غضب شاور فعاث خرابا في البلاد، فهرب رزيك، واتجه إلى ولاية اطفيح، لكن شاور تمكن من قتله في محرم 558هـ/كانون الثاني 1162م.[71] وبعد وفاته لم ينقطع الفاضل عن عمله في ديوان الجيش فخدم كلا من شاور وابنه الكامل، حيث قابل شاور عبد الرحيم في ديوان الجيش وضمه إلى حاشيته الجديدة.[72]

لم تطل أيام شاور بالوزارة، حيث ثار ضرغام بن سوار عليه في سابع عشر رمضان 558هـ/1163م، وجمع له جموعا كثيرة، وقتل ولديه سليمان وطيبا، أما الثالث وهو الكامل فقام بسجنه هو والقاضي الفاضل لمدة تسعة أشهر.[73] فاضطر شاور للهرب إلى فاقوس، ثم لجأ إلى نور الدين محمود في دمشق وطلب منه عسكرا ليكونوا معه ليفتح الديار المصرية، ومقابل ذلك يكون لنور الدين ثلث دخل مصر.[74] فأرسل نور الدين مع شاور جيشا شاميا بقيادة أسد الدين شيركوه الذي وصل إلى مصر، واقتتل مع الجيش فهزمهم شيركوه، وقتل منهم كثيرا، وقتل ضرغام واستقر أمر الوزارة إلى شاور وأعيد إليها سنة 559هـ/1164م.[75] وعند دخوله القاهرة كان القاضي لا يزال معتقلا هو والكامل ابن شاور فأطلق سراحهما، وسعى للقاضي الفاضل عند والده شاور، فأقره عوضا عن ابن الخلال رئيسا لديوان الإنشاء،[76] وكان يصحبه في حروبه بصفته مسؤول عن الإتصال بالجهات المختلفة، ومسؤول عن عرض القوات وعدها، وتسجيل المشتركين بالحرب ومن يموت منهم في المعركة.[77]

رجع شاور عما اتفق عليه مع نور الدين محمود، وأمر أسد الدين بالرجوع إلى الشام فامتنع، فاستنجد شاور بالفرنج، وخوفهم من نور الدين إن ملك مصر، فسارعوا إلى تلبيته، وطمعوا في ملك الديار المصرية، وساروا إلى بلبيس، حيث عسكر شيركوه مع جيشه.[78] وسار نور الدين إلى طرف بلادهم ليمنعهم عن المسير، فلم يلتفتوا، وتركوا في بلادهم من يحفظها.[79] وسار ملك القدس أموري في الباقين إلى بلبيس، واستعان بجمع كثير كانوا خرجوا إلى زيارة بيت المقدس، وحاصروا شيركوه، والعسكر المصري ثلاثة أشهر، وهو يغاديهم القتال، ويراوحهم، فلم يظفروا منه بطائل، وتم الإتفاق بعد ذلك على الصلح، على أن يدفع شاور لأسد الدين مبلغ ثلاثين ألف دينار، وأن يعود إلى الشام.[80]

وقد أرسل نور الدين قائد جنده شيركوه مرة ثانية سنة 562هـ/1167م إلى مصر، واستعان شاور بالفرنج الذي قدموا إلى مصر، ورغم انتصار شيركوه في معركة البابين على الفرنج لكنهم نجحوا فيما

المسلمين: "وكان دينا كثير الصدقة والعبادة، وله وقوف كثيرة على الصدقة وفك الأسارى".[62] ويضيف سبط الجوزي مؤكدا ذلك: "ووقف على الأسارى وقفا عميما، فاستنفذ به خلقا عظيما".[63] ويقول الذهبي في زهده: "وكان متقللا في مطعمه ومنكحه وملبسه لباسه البياض".[64]

وفاته

كان القاضي الفاضل ضعيف البنية كثير المرض، وفي رسائله إشارات كثيرة إلى مرضه وضعفه اللذين ازدادا بعد وفاة صلاح الدين الأيوبي. توفي القاضي الفاضل بعد كل هذه الآلام الجسمية والمعنوية في السادس من ربيع الأول 596هـ/1199م،[65] في القاهرة ودفن في سفح المقطع في القرافة الصغرى.[66] قال العماد الأصفهاني في حوادث هذه السنة ناعيا إياه: "تمت الرزية الكبرى والبلية العظمى وفجيعة أهل الفضل بالدين والدنيا، وذلك بانتقال القاضي الفاضل من دار الفناء إلى دار البقاء في داره بالقاهرة". وذكر في وفاته أنه عمل ليلة العشاء السابقة لوفاته في مدرسته، وجلس مع الفقيه ابن سلامة مدرسها وتحدث مع ما شاء وشوهد من كل ليلة أبش وأبسم وأهش، وقد طابت المحاضرة وطالت المسامرة وانفصل إلى منزله صحيح البدن فصيح اللسان، وقال لغلامه: رتب حوائج الحمام وغرفتي حين أفضى مني المنام، فوافاه سحرا للإعلام، فما اكترث بصوت الغلام، و لم يدر ان كلم الحمام حمى من الكلام، وان وثوقه بطهارته من الكوثر أغناه من الحمام، فبادر إليه ولده فألفاه وهو ساكت باهت، فعرف أن القدر له باغت فلبث يومه لا يسمع إلا أنين خفي علم منه بأن بعهد الله وفي، ثم قضى سعيدا.[67] ومما يذكر هنا أن القاضي الفاضل الذي عاش عزيزا مكرما في ظل صلاح الدين وخلفائه، أحس أنه سينتقص من قدره ومكانته على يد ابن شكر[68] وزير العادل، إذ كانت بينهما وحشة، فتمنى القاضي أن يموت قبل أن ينتقص من كرامته أحد. قال سبط الجوزي: "لما تيقن القاضي استيلاء العادل على القاهرة، دعا على نفسه بالموت خوفا من ابن شكر وزير العادل، فإنه كانت بينه وبينه وحشة، فخاف أن يستدعيه ويهينه، فقام تلك الليلة يبكي، ويصلي فأصبح ميتا".[69] وبهذا يكون القاضي الفاضل رحمه الله قد عاش سبعين عاما ذاد خلالها عن عقيدته ووطنه بقلمه وفكره.

ثانيا: حياته العملية

عمل القاضي الفاضل في مستهل حياته بالإدارة المصرية في الإسكندرية والقاهرة خلال الفترة الواقعة بين 549-563هـ/1154-1169م، وما لبث أن تدرج في مناصب كثيرة إلى أن أصبح وزيرا مرموقا في دولة صلاح الدين سنة 567هـ/1171م.

منه سوء أدب، وإنما حسد على بلاغته، فعمل على أذاه، فقال: اكتب لابن حديد يسيره إلينا، لنستخدمه فصار من كتاب الدرج في أواخر الدولة العبيدية.[51]

5- العميدي

هو محمد بن أحمد بن محمد بن سعد العميدي، أديب، نحوي، لغوي، مصنف، له أدبيات مشهورة.[52] كان يتولى ديوان الترتيب وعزل عنه أيام الظاهر ثم تولى ديوان الإنشاء بمصر في أيام المستنصر، ومن تصانيفه في الأدب "كتاب تنقيح البلاغة في عشر مجلدات".[53] تدرب القاضي الفاضل على الكتابة الإنشائية بحل أبيات الشعر وجعلها منثورة، وأخذ يتقن فن الكتابة، على الطريقة الشائعة في عصره، حتى اختط لنفسه طريقة عرفت به، وقد أسس طريقته على طريقة العميدي التي تستلزم السجع والطباق، وتتوسع في الخيال.[54]

6- ابن عبد كان

أخذ القاضي الفاضل فن الكتابة بطريقة غير مباشرة من ابن عبد كان، وهو أحمد بن مودود.[55] كاتب أحمد بن طولون الذي أحضره من بغداد إلى مصر، وقد نال شهرة واسعة في عصره وبعد عصره.[56] وعرف ابن كان بجودة أدبه وفنه حتى قال عنه صاحب الفهرست: "كان بليغا مترسلا وفصيحا، وله ديوان رسائل كبير".[57]

ثناء العلماء عليه

كان للباع الفكري والخلقي الذي تميز به القاضي الفاضل ثناء بين ألسن كبار العلماء والكتاب والشعراء، حيث قال عنه العماد الأصفهاني في كتابه الخريدة: "رب القلم والبيان، واللسن واللسان، والقريحة الوقادة، والبصيرة النقادة، والبديهة المعجزة، والبديعة المطرزة، والفضل الذي ما سمع في الأوائل بمن لو عاش في زمانه لتعلق بعتباره".[58] وقال فيه الطبيب موفق البغدادي: "..دخلنا عليه فرأيت شيخا ضئيلا كله رأس وقلب وهو يكتب ويملي على اثنين ووجهه وشفتاه تلعب ألوان الحركات لقوة حرصه على إخراج الكلام، وكأنه يكتب بجملة أعضائه.[59] وهذا ما يؤكد من أن القاضي الفاضل كان ذا شخصية واسعة الإطلاع متنوعة الثقافة، ولم يختصر هذا على زاده العلمي فحسب بل كان لشخصيته الدينية الإسلامية السنية انعكاس على رقي أخلاقه. فقد وصفه السبكي قائلا: "وكان رحمة الله عليه كثير العبادة والتلاوة يختم في كل يوم وليلة، كثير المطالعة والصدقة والصلة".[60] وينوه المقريزي أيضا بحسن تدين وتقواه، فيقول: "وكان له الدين والعفاف والتقى والمواظبة على أوراد الليل والصيام وقراءة القرآن".[61] كما كان حريصا على شؤون المسلمين خاصة الفقراء منهم، فيقول ابن الأثير عن انفاقه وافتدائه لأسرى

2- ابن قادوس

اتصل القاضي الفاضل في شبابه أيضا بابن قادوس وتتلمذ على على يده، وهو ابو الفتح محمود بن إسماعيل القهري المعروف بابن قادوس،[36] أصله من دمياط، كاتب الإنشاء بالحضرة المصرية كان من شعراء الدولة وأدبائها[37]وصف المسير ابن قادوس بقوله: "كان من أماثلهم المصريين وكتابهم، مقدما عند ملوكهم".[3938] وصار أحد رجال الملك الصالح طلائع ابن رزيك، وظل في ديوان الإنشاء حتى مات سنة خمسمئة واحدى وخمسين هجرية.[40] وقد كان معروفا ومشهورا، مما دفع القاضي إلى الاقتداء به في الكتابة، فكان يعظمه ويسميه ذا البلاغتين،[41] يريد بذلك بلاغة الشعر والنثر، وكان لا يتمكن من اقتباس فوائده غالبا إلا في ركوبه من القصر إلى منزله، ومن منزله إلى القصر، فيسايره ويجاريه في فنون الكتابة والأدب والشعر.[42]

3- ابن الشخباء

لم تخف عن القدماء أيضا تلمذة القاضي الفاضل لابن الشخباء وقيل في ذلك أن القاضي الفاضل كان جل اعتماده على حفظ كلامه، وإنه كان يستحضر أكثره.[43] وهو الشيخ المجيد ذو الفضيلتين أبو علي بن عبد الصمد بن الشخباء العسقلاني ت.482هـ/1089م،[44] الذي كتب في ديوان الرسائل للمستنصر صاحب مصر،[45] أحد البلغاء الفصحاء الشعراء له رسائل مدونة مشهورة. قال عنه ابن خلكان: "انه صاحب الخطب المشهورة والرسائل المحبرة، كان من فرسان النثر وله فيه اليد الطولى".[46] ونعته ابن بسام بقوله: " كان من البلغاء الأفراد، وأبهر بقوم تلك البلاد طلوعا من ثنايا الأدب واجتناء لخبايا لسان العرب".[47] كما جاء في معجم الأدباء أن القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني استمد من رسائل ابن الشخباء المدونة المشهورة وبها اعتد.[48]

4- ابن حديد

وهو مكين الدولة أبو طالب أحمد بن حديد، كان قاضي الإسكندرية وناظرها، وكان فقيها عالما مترسلا، تتلمذ القاضي الفاضل منذ مغادرته القاهرة إلى الإسكندرية سنة 549هـ/1154م، ووفق في عمله عند ابن حديد.[49] فاستكتبه ابن حديد، وأطلق له معلوما، وبقيت كتبه ترد إلى مجلس الخلافة بخط الفاضل، وهي مشحونة بالبلاغة.[50] وفي الديوان حُسد القاضي الفاضل على فضيلته، فقيل للظافر عنه: أنه قصر بالمكاتبة، وكان صاحب ديوان المجلس الأثير بن بنان يحكي أنه دخل على الظافر، فأمره أن يكتب لابن حديد بقطع يد كاتبه؛ بسبب أنه جعل بين السطرين الأولين شبر، وهذا سوء أدب، فقال الأثير للظاهر: تأمر بإحضار الكتب، فلما قرأها الأثير علم فضل الفاضل، فقال له: هذا الكاتب لم يحصل

عصره وأثره على ثقافته

عاصر القاضي الفاضل فترتين حاسمتين في حياته، تمثلتا في الدولة الفاطمية الشيعية، والدولة الأيوبية التي عاشها بكل حذافيرها، وتفاصيلها من أحوال سياسية، وثقافية، واقتصادية، واجتماعية، كان لها تأثير كبير على حياته وفكره وأدبه. كان القاضي الفاضل ذا شخصية واسعة الإطلاع منذ صغر سنه، متنوعة الثقافة، غنية بالمعارف والعلوم المختلفة، فدرس القرآن والحديث وديوان الحماسة وغيرها من العلوم في جوامع المدينة التي كانت موئلا للفقهاء من فلسطين وغيرهم ممن أراد الجهاد والشهادة؛ يقول الذهبي:"حفظ القرآن، وكتب ختمة، وقرأ الجمع بين الصحيحين على ابن فرح، عن رجل، عن الحميدي، وصحب أبا الفتح محمود بن قادوس المنشئ".[28] ويضيف المقريزي: "ويشتغل بعلوم الأدب، وتفسير القرآن"، [29] وفي أدبه وشعره ما يؤكد لنا سعة حفظه لأشعار العرب وأقوالهم، ولاسيما ديوان المتنبي الذي كان القاضي الفاضل معجبا به، وديواني أبي تمام والبحتري، وغيرهم. كما انتهت إليه براعة الإنشاء وبلاغة الترسل،[30] وله من ذلك معان مبتكرة لم يسبق إليها مع كثرتها، ومما يشهد على ذلك ما أورده معاصره العماد الأصفهاني عن نتاجه الأدبي الوفير إبان الحروب الصليبية، ولم يكرر فيه لفظا ولا دعاء، إنما كان في كل عمل أدبي ينشئه يبتكر شيئا جديدا من مخزونه الثقافي الواسع، يقول: "وما ألفيته كرر دعاء ذكره في مكاتباته، ولا ردد لفظا في مخاطبة، بل تأتي فصوله مبتكرة مبتدعة، مبتدعة لا مفتكرة، بالعرف والعرفان معرفة لا نكرة".[31] ويضيف مؤكدا ذلك فيقول: "إن شاء أنشأ في يوم واحد، بل في ساعة واحدة، ما لو دون لكان لأهل الصناعة خير بضاعة".[32]

شيوخه

هاجر عبد الرحيم البيساني من عسقلان إلى القاهرة للتعلم على يد كبار علمائها وشيوخها فكان أبرزهم:

1- الموفق بن خلال

لم يخف عن المؤرخين وعلماء فن الكتابة أن القاضي الفاضل رحمه الله قد أخذ علم الإنشاء وحكمه عن الموفق بن الخلال منشيء الخليفة الحافظ، ورتبته في الإنشاء معلومة.[33] وهو أبو الحجاج يوسف بن محمد المعروف بابن الخلال الملقب بالموفق،[34] قابل ابن خلال القاضي الفاضل في ديوان الإنشاء بالقاهرة، وكان ابن خلال قد سمع عن نية عبد الرحيم تعلم فن الكتابة فاستقبله بكل لطف، وبادله الحديث عن عسقلان وأهلها، واستفسر عن أهدافه، فرد عليه عبد الرحيم بأنه قصد التدرب على الكتابة، والإنشاء والإدارة، فطلب منه أن يلازمه، ثم طالبه بنشر ديوان الحماسة ففعل، فلاحظ ابن خلال نبوغ تلميذه، فوجهه خير توجيه، وساعده في تنمية مواهبه ودربه على فنون النثر، والكتابة الديوانية، ودرس قواعد اللغة العربية من نحو وصرف، وعلم الغريب من ألفاظ اللغة كما درس الأمثال والخطب.[35]

الاخرى تشير إلى سنة 529هـ/1134م.[15] والأرجح أنه ولد سنة 526هـ/1131م لأنه يذكر في رسائله أنه تجاوز السبعين عاما، قائلا "فإن السبعين جزت عتبتها، وقطعت عقيدتها، واسأل الله الخير في القدوم عليه واللطف عند الوقوف بين يديه" ولعله كتب هذه الملاحظات في العام الأخير من حياته 596هـ/1199-1200م.[16]

ملامح شخصيته

لم يكتف بعض المؤرخين الذين كتبوا عن القاضي الفاضل من ذكر صفاته الخلقية فحسب، بل كتبوا أيضا عن بعض ملامحه الخلقية، يقول عبد اللطيف البغدادي وهو ممن شاهدوه وألتقوا به في بيت المقدس: "فدخلنا عليه، فرأيت شيخا ضئيلا كله رأس وقلب"،[17] يعني أنه كان نحيف الجسد وهذا ما يؤكده الذهبي بقوله: "ضعيف البنية، رقيق الصورة".[18] أما الأسيوني فيصفه بقوله: "وكان دميم الخلقة، أسمر وبه حدبة، يغطيها بالطيلسان".[19] وهنا يبرز لنا أن لون بشرته سمراء، له حدبة يحجبها عن أعين الناس، ويقول العماد الأصفهاني: ناحل الجسم ذو خطاب به يصغر للدهر كل خطب جسيم.[20] كما يبين القاضي ضعف جسده فيما كتبه عن نفسه: "..وجنبي طريح، وما في صحيح إلا سقمي فإنه صحيح، وإذا لقيتوا الذين آمنوا أئن وإذا خلوت إلى شيطان المرض أصيح".[21] وقد تغلب القاضي الفاضل عن كل هذا بصفاته الخلقية التي جعلت له مكانا مرموقا في الأرض ذكرا وعملا وتوفيقا.

عائلته العلمية

نشأ القاضي الفاضل في بيئة علمية راسخة في العلم، وهو سليل عائلة توراثت القضاء أبًا عن جد. حيث كان جده السعيد محمود بن الحسن (ولد سنة 460هـ/1067-1077م) قاضيا في بيسان، هذا المنصب الذي يعد من أعلى المناصب الإدارية؛[22] يقول المنذري: "وكان والد القاضي الأشرف تولى الحكم ببيسان، فنسبوا إليها وغلبت عليهم". أما والده: هو الأشرف أبو المجد علي بن الحسن العسقلاني البيساني،[23] ولد سنة 501هـ/1107م،[24] تعلم فيها الفقه وفن الكتابة، إلى أن عمل قاضيا فيها، أما أخوه الأثير أبو القاسم عبد الكريم ولد سنة 537هـ/1142م بعسقلان، كان له هوس مفرط في تحصيل الكتب وشرائها، فكانت مكتبته تتكون من مائتي ألف كتاب، وفيها نسخ متعددة لبعض الكتب، فالصحاح جمع له ثماني عشرة نسخة.[25] كما عرف عن أخيه الآخر[26] أنه كان مغرما بجمع التحف، من خزف، وقدور، وفرش، وكان بيته مملوءا منها، وإذا رأى خاتما أو سمع به اجتهد في تحصيله واشتراه.[27]

الفاضل"،[2] ولهذا إرتأينا أن يكون موضوع بحثنا عن القاضي الفاضل هذه الشخصية التي نالت بقلمها وفكرها وعملها شرف المقام والمقال في جل الكتابات.

أولا: حياته ونشأته

اسمه

أجمع الذين ترجموا للقاضي الفاضل من المؤرخين على أن كنيته أبو علي، واسمه عبد الرحيم، واسم أبيه علي، واسم جده الحسن، فقالوا عنه: "أبو علي عبد الرحيم بن القاضي الأشرف بهاء الدين أبي المجد علي بن القاضي السعيد أبي محمد الحسن بن الحسن بن أحمد بن الفرج.[3] أما ألقابه فقد أطلق هؤلاء المؤرخون عليه لقبين يمثلان دوره في دولة صلاح الدين، فأشار البعض إليه بمحي الدين، والبعض الآخر بمجير الدين. فهو محي الدين لأنه ساعد صلاح الدين في القضاء على الخلافة الفاطمية واحياء السنة في مصر، وهو مجير الدين لوقوفه إلى جانب صلاح الدين في تحرير الأراضي المقدسة.[4]

نسبه

وفي سلسلة نسب القاضي الفاضل هو أبو علي عبد الرحيم بن علي بن الحسن بن الحسن بن أحمد بن المفرج اللخمي، البيساني الأصل، العسقلاني المولد، المصري الدار".[5] ومما نلاحظ أن القاضي الفاضل ينتمي في نسبه أولا إلى قبيلة لخم العربية، وهذه القبيلة عريقة الجذور بأرض بيت المقدس وفلسطين؛ هاجرت من اليمن إلى العراق والشام وفلسطين في نحو القرن الثاني الميلادي، واستوطنت أماكن عديدة في بيت المقدس تمتد ما بين الرملة ومصر، على الساحل، وفي سيناء. كما أن أبناءا منها استوطنوا مدينة بيت المقدس ونابلس ومنطقة الغور و غور الصافي المعروفة قديما بـــ زغر(صقر) ومنطقة البحر الميت، كما استوطن بعضهم الخليل وجبالها وصفورية، واستوطنت أفواج أخرى منهم في مصر عندما فتحها عمرو بن العاص.[6] كما ينتمي جغرافيا ومكانيا إلى مدينتين عريقتين هما: بيسان[7] وعسقلان،[8] وأما الذين نسبوه إلى بيسان، فقد نسبوه إلى بلدة الإقامة، يقول المنذري: "وكان والد القاضي الأشرف تولى الحكم ببيسان، فنسبوا إليها وغلبت عليهم"،[9] وأما عسقلان فهي التي ولد بها، وأصبح والده قاضيا عليها.

مولده

ولد القاضي الفاضل في عسقلان في عائلة مؤلفة من ثلاثة أبناء وبنت.[10] وهناك روايتان بشأن تاريخ ولادته، إحداهما تشير إلى أنه ولد سنة 526هـــ/1131م حيث نجد أن ابن واصل حينما يتحدث عن زمان وفاة الفاضل، يقول: "وكان مولد القاضي الفاضل على ما بلغني سنة ست وعشرين وخمسمئة، فكان عمره نحو سبعين سنة".[11] وقد أيده في ذلك أبو الفداء[12] وابن الوردي،[13] والنويري.[14] والرواية

scene during his reign. Thus, he became one of the builders of the scholarly renaissance, and the protectors of its pioneers in his era. One of the scholars described it as "the era of revival of Islamic and Arab thought and culture, just as it was an era of political revival". He assigned scholars and authors to high positions in his state and council, including through the presence of the virtuous judge, minister, counsellor Abd al-Rahim al-Bisani amongst other scholars. They have contributed to a history full of heroic action, the most prominent of which was the return of Bayt al-Maqdis to the hands of Muslims again. This study aims to discuss the personal and practical life of the virtuous judge Abd al-Rahim al-Bisani, as well as demonstrating the leader Salah al-Din to be an individual in the entity of the Ummah as part of the integrated whole. Al-Bisani, as one such prominent member, contributed with his pen and work to the liberation of Bayt al-Maqdis. Learning from his biography and life is urgently needed for our present time to confront the Zionist occupation.

KEYWORDS: *Knowledge, Bayt al-Maqdis, Fatimid state, Ayyubid State, Crusades.*

مقدّمة

إن التحرير بوجه عام يحتاج إلى سلاح القلم واللسان، و لم ينجح مشروع تحريري عبر التاريخ من غير أقلام قوية أو ألسنة تعبر عن قلوب صادقة تدعوا إليه وتنشر مبادئه بين الناس، وهذا يدخل ضمن سنة التدافع في الأفكار والعقائد والثقافات والمناهج، وهي تسبق التدافع السياسي والعسكري، فأي برنامج سياسي توسعي طموح يحتاج لعقائد وأفكار وثقافة تدفعه، فالحرف هو الذي يلد السيف واللسان هو الذي يلد السنان، والكتب هي التي تلد الكتائب. وهذا ما يصبو إليه هذا المشروع المعرفي بقيادة البروفيسور عبد الفتاح العويسي في زماننا هذا، فالمعرفة وقود الفتح وأولى خطوات التحرير، كما كانت الحقبة الزمنية لصلاح الدين الأيوبي حافلة بأبرز المواقف وهو الفتح الثاني لبيت المقدس وتحرير المسجد الأقصى من براثن الصليبيين، وفي سيرورة هذا الحدث التاريخي نجد أن السلطان صلاح الدين قد أولى اهتماما بالغا للعلماء والكتاب وعلى رأسهم القاضي الفاضل وهو بذلك يخالف موقف السلطان من الكتاب في أغلب الأحيان، لأن الدولة في بدايتها غالبا ما تكون في حاجة إلى أرباب السيوف أكثر من حاجتها إلى أرباب القلم، وقد فصل ابن خلدون في هذه القضية في قوله:

> اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره؛ إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف مادام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك المعونة.[1]

بيد أن صلاح الدين أعطى قلم القاضي الفاضل هذه الأهمية الكبيرة، لأنه رأى فيه من القدرة على القيام بما يعجز عنه السيف في بعض الأحيان وفي ذلك قوله "لا تظنوا اني ملكت البلاد بسيوفكم وإنما بقلم

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 433–454
DOI: 10.31456/beytulmakdis.809423

القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني:
حياته وجهوده العملية والفكرية في تحرير بيت المقدس

رتيبة بوزيدي* / خولة مهني**

ملخص: لقد أولى السلطان صلاح الدين عناية واهتماما بالغا بالعلم والعلماء، فبذل تشجيعا ماديا ومعنويا لهم، فكان يحضر مجالسهم، ويشارك فيها مشاركة فعالة، لأنه استوعب أن من أسباب تحقيق الإنتصار ضد المد الشيعي والباطني والغزو الصليبي هو وجود هذه القيادة الربانية التي تستطيع أن تنتقل بفضل الله وتوفيقه بالأمة نحو أهدافها المرسومة بخطوات ثابتة، وكان على قناعة تامة بأهمية وجود العلماء الربانيين على رأس القيادة الربانية، فصلاح الدين يعرف أن تحرير البلدان وتوحيدها ليس عملا سياسيا أو عسكريا فحسب، فكان لهذه الصفات التي اتصف بها السلطان مع رعايته واهتمامه بالعلم والعلماء أثر بالغ في تنشيط الحركة الثقافية والفكرية في عهده حتى كان من بناة النهضة العلمية، وحماة أربابها في عصره، حيث وصفه أحد الدارسين بأنه *"عصر إحياء الفكر والثقافة الإسلامية والعربية، كما كان عصر إحياء سياسي"*. وقد أسند للعلماء والأدباء مناصب رفيعة في دولته وكفى بمجلسه عظمة حضور القاضي الفاضل وزيرا ومديرا ومشيرا، وغيره من علماء عصره الذين كتبوا تاريخا حافلا بالبطولات التي كان أبرزها إعادة بيت المقدس إلى أحضان المسلمين مجددا. لهدف من خلال هذه الدراسة إلى التعرف على الحياة الشخصية والعملية للقاضي الفاضل، مع إثبات أن صلاح الدين ذلك القائد هو فرد من كيان أمة وجزء من كل متكامل من بينها هذا الرجل العظيم الذي ساهم بقلمه وعمله في الفتح المبين لبيت المقدس، وكذا التعلم من سيرته للحاجة الماسة لذلك في الوقت الراهن للتصدي للاحتلال الصهيوني.

الكلمات المفتاحية: العلم، بيت المقدس، الدولة الفاطمية الشيعية، الدولة الأيوبية، الاحتلال الصليبي.

The Virtuous Judge (Al-Qadi al-Fadil) Abd al-Rahim Al-Bisani:
his life and Intellectual endeavours to Liberate Bayt al-Maqdis

ABSTRACT: *Sultan Salah al-Din gave great care and attention to knowledge and scholars, giving them both moral and material encouragement. He was known to attend their lessons and actively participate in them. He understood that one of the reasons for achieving victory against the Shitte, Batini and the Crusader was the presence of a devout leadership that can move the Ummah with the grace of God towards its set goals in steady steps. Salah al-Din was fully convinced of the importance of such devout scholars within his ranks. As such, he knew that liberating the land and uniting them was not only a political or military action. Together with his interest in scholars, he revitalised the cultural and intellectual*

* صحفية، ماجستير علوم الإعلام و الإتصال، دولة الجزائر، rittajifer@gmail.com
** موظفة بقطاع التربية، دولة الجزائر، balsouma43@gmail.com

29 محمد سعيد مرسي، **عظماء الإسلام عبر أربعة عشر قرنا من الزمان**، دار اقرأ للنشر والتوزيع، 2003، ص 226.

30 ابن كثير، **البداية والنهاية**، 12/ 277 – 278.

31 مرسي، **عظماء الإسلام**، ص 226 – 227.

32 Elisseeff, Nikita (1967). *Nur ad-Din: un Grand Prince musulman de Syrie au temps des croisades*. Damascus: Institut Français de Damas, Tome III.

33 طقوش، **تاريخ الزنكيين**، ص 394، 395.

34 محمد سهيل طقوش، **تاريخ الأيوبيين في مصر وبلاد الشام**، دار النفائس، 1999، ص 19.

35 جمال الدين محمد بن سالم ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق جمال الدين الشيال – حسنين محمد ربيع – سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب والوثائق القومية – المطبعة الأميرية، 1957، 1/ 10.

36 السيد الباز العريني، **الشرق الأدنى في العصور الوسطى**، دار النهضة لطبع والنشر والتوزيع، 1967، ص 25.

37 شهاب الدين عبد الرحمٰن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، تحقيق إبراهيم الزيبق، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997، 1/ 168 - 169.

38 ابن كثير، **البداية والنهاية**، 12/ 260، ويُنظر، أيضا، إبراهيم بيضون، **تاريخ بلاد الشام في العصور الإسلامية**، ط 1، شركة المطبوعات، بيروت، 2002، ص 336.

39 ابن واصل، **مفرج الكروب**، 1/ 10.

40 يُنظر في هذا الشأن: عبد الرحمان عزام، **صلاح الدين الأيوبي وإعادة المذهب السني**، مؤسسة قطر للنشر، 2013، ص 91 – 92، ويُنظر: ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، 1972، 7/ 150، ويُنظر، أيضا، أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي، المختصر في تاريخ البشر، مطبوعات الحسينية، مصر، 3/ 45، ويُنظر، كذلك، ابن الأثير، المصدر السابق، 9/ 162.

41 بيضون، **تاريخ بلاد الشام**، ص 339.

42 ليلى إسماعيل، **تاريخ الأيوبيين والمماليك في مصر والشام**، دار الثقافة العربية، مصر، د.ت، ص 13.

43 عزام، **صلاح الدين**، ص 94.

44 المصدر نفسه، ص 68.

45 ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، 1977، المجلد الرابع، ص 277 – 278.

الهوامش

1 المملكة المغربية – وزارة التربية الوطنية، برنامج التاريخ – السنة الأولى الثانوية، الطبعة الثانية، 1995/ 1996، ص 172.

2 الأطلس التاريخي للبحر المتوسط، الحملات الصليبية، تم الاطلاع عليه في 2020/8/19، في:
http://explorethemed.com/CrusadesAr.asp

3 مملكة المعلم، خرائط الإمارات الصليبية، تاريخ خامس، تم الاطلاع عليه في 2020/8/20، في:
https://www.teacher-sa.com/showthread.php?t=5449؛ الدول الصليبية، تم الاطلاع عليه في 2020/08/21، في:
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_Crusader_states_1135-ar.png

4 Barber, Malcolm (2012). *The Crusader States*. New haven: Yale University Press.

5 الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، 2/ 154.

6 أبو يعلى حمزة ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1908، ص 169 – 171.

7 ابن العديم، المصدر السابق، 2/ 154.

8 عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، 9/ 143.

9 ابن العديم، **زبدة الحلب**، 2/ 154.

10 ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص 173 – 174.

11 المصدر نفسه، ص 185.

12 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9/ 149.

13 ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص 186.

14 Grousset, René (1936). *Histoire des croisades et du royaume France de Jérusalem*. Paris: Plon, vol I, p. 274.

15 يُنظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9/ 150، ويُنظر، أيضا، ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص 187.

16 للتوسع أكثر في سيرة عماد الدين زنكي، يُنظر: محمد سهيل طقوش، **تاريخ الزنكيين في الموصل وبلاد الشام: 521 – 630هـ/1127 – 1232م**، ط 2، دار النفائس، بيروت، 2010، ويُنظر: أبو الفداء الحافظ الدمشقي ابن كثير، **البداية والنهاية**، ضبطت وصححت هذه الطبعة على عدة نسخ وذيلت بشروح قامت بها هيئة بإشراف الناشر، مكتبة المعارف، بيروت، 1991، الجزء 12، ويُنظر، أيضا، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، الجزء 9.

17 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9/ 153.

18 يُنظر في شأن تفاصيل فتح حلب: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9/ 246 – 247.

19 المصدر نفسه، 9/ 251 – 252.

20 المصدر نفسه، 9/ 254.

21 المصدر نفسه، 9/ 255.

22 المصدر نفسه، 9/ 274 – 275.

23 المصدر نفسه، 9/302.

24 المصدر نفسه، 9/ 331.

25 المصدر نفسه، 9/ 340.

26 للتوسع أكثر في سيرة نور الدين زنكي، يُنظر: طقوش، **تاريخ الزنكيين**، ويُنظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، الجزء 12، ويُنظر، أيضا، بسام العسلي، **مشاهير الخلفاء والأمراء: نور الدين القائد**، ط 2، دار النفائس، بيروت، 1988.

27 العسلي، **مشاهير الخلفاء**، ص 116 – 118.

28 طقوش، **تاريخ الزنكيين**، ص 407 – 420.

أكثر مما تبهره طبيعة أبيه الدبلوماسية، وبالتالي كان يقضي وقته ما بين حلب والشام، لاسيما إنه كان الوسيط لنقل الرسائل والمعلومات بين عمه ونور الدين، وهو الذي استلم مكان عمه في مصر، والمشرق، أيضا، يدين لبسالة شيركوه الذي حطم أحلام الفرنجة بعد أن دك حصونهم وقطع دابرهم في مصر والرها والشام، وقد توفاه الله في مارس سنة 1169م.

الخاتمة

حاولنا من خلال هذه الدراسة تناول قضية تحرير بيت المقدس من زاوية جديدة لا تنسب المنجز كله لصلاح الدين الأيوبي، وذلك رغم اعترافنا بفضل الأخير والذي لا سبيل إلا إنكاره أو الجدال فيه، غير أننا نروم، أيضا، إبراز وتأكيد دور العديد من الشخصيات الأخرى في استرجاع هذه المدينة ذات المكانة والرمزية الخاصة لدى المسلمين وغيرهم، وإن قدر لهذه الشخصيات ألا تحضر عملية التحرير بشكل فعلي ومباشر كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

هذا ولا ننسى دور العسكر والعامة والمتطوعة والفقهاء والمتصوفة وغيرهم، وهم جنود الخفاء في عملية تحرير بيت المقدس، إلا أن التاريخ لم يسجل معظم أسمائهم إلا القليل، وقد يكون هذا موضوع دراسة أخرى، كما نشير إلى مساهمة أهل الأقطار الإسلامية البعيدة عن ساحة الصراع، ومن أمثلتها مساهمة المغاربة، حيث جاء في معجم البلدان:

> قدم [يوسف الفندلاوي المغربي] الشام حاجا. فسكن بانياس مدة وكان خطيبا بها، ثم انتقل إلى دمشق فاستوطنها، ودرّس بها على مذهب مالك... وكان الإفرنج قد نزلوا على دمشق... سنة 543هـ... وخرج إليهم أهل دمشق يحاربونهم. فخرج الفندلاوي [المغربي] فيمن خرج فلقيه الأمير... فقال له: أيها الشيخ الإمام، إرجع، فأنت معذور للشيخوخة. فقال: لا أرجع. نحن بعنا واشترِي منا. يريد قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. فما انسلخ النهار حتى حصل له ما تمنى من الشهادة.[45]

أسد الدين شيركوه وأعظم قادة نور الدين العسكريين ودوره الأساسي في ضم مصر

يمكن الوقوف بالنسبة لهذه الشخصية على عدد من الأدوار التاريخية من أبرزها انخراط شيركوه وكذلك أخوه أيوب في الجيش ومشاركة عماد الدين في جميع حروبه وفي شؤون أتابكيته،[36] والتحاق شيركوه بخدمة نور الدين بعد وفاة والده عماد الدين أثناء حصاره لقلعة جعبر، وقد توجه نور الدين بعد وفاة والده باتجاه حلب وأخذها عملا بنصيحة أسد الدين شيركوه،[37] والذي قال له: "رأيت أن أصيّرك إلى حلب، وتجعلها كرسي ملكك، وتجتمع في خدمتك عساكر الشام... ومن ملك حلب استظهر على بلاد الشرق"، ولا ننسى فضله ومساهمته في فتح دمشق،[38] فقد كان له اليد الطولى في فتحها، حيث إنه كان قائدا للقوات المحاصِرة أثناء هجوم نور الدين على دمشق، في حين كان أيوب على رأس حاميتها ولم يبخل بالمساهمة في ضم دمشق لحكم نور الدين.[39] وبعدها عين نور الدين شيركوه حاكما على حمص ونائبا لوالي دمشق.

يضاف إلى هذا كله قيادة شيركوه القوات الموجهة للاستيلاء على مصر، وضمها لبلاد الشام، وهو هدف لم يتحقق مرة واحدة وإنما بعد عدد من الحملات والمواجهات داخل مصر مع أكثر من طرف ولا يتسع المجال للدخول في تفاصيله، وبذلك تم وضع حد للأطماع الصليبية الساعية حينها إلى السيطرة على مصر، فتولى شيركوه بها الوزارة بأمر من الخليفة العاضد عقب قتل الوزير شاور بعد أن تبينت نيته للغدر بشريكوه ومن معه من أمراء.[40]

إن الدولة الزنكية تدين لسواعد شيركوه في توسيع مجالها وترسيخ حكمها، بعد أن ساهم في جميع الحملات العسكرية التي قام بها نور الدين وقبله عماد الدين، وكان له الفضل في إنقاذ الدولة من الأخطار التي كانت تعرضت لها من جانب الصليبيين، كما كان له الفضل الأعظم في وضع حجر الأساس للدولة الأيوبية، حيث كان السبب في بروز صلاح الدين، فما كان إصراره على مرافقة صلاح الدين له خلال حملاته على مصر، إلا لدفعه بالانتقال من الصف الثالث في القيادة إلى المقدمة،[41] فكانت حادثة الإسكندرية وموقعة البابين تزيد من رصيد المقاتل الشاب وتكسبه شعبية في أوساط المصريين خصوصا والمسلمين عموما.

كان صلاح الدين بالنسبة لعمه صمّام الأمان ومركز ثقته، والمفتاح الذي من خلاله يحقّق جميع أهدافه، فكان يستشيره في جميع الأمور،[42] ويعتدّ برجاحة عقله وحسن تدبيره ودرايته بأمور الحرب والقتال، بالرغم من صغر سنه، وثقته بصلاح الدين لم تكن لها حدود، وحينما أصبح شيركوه وزيرا على مصر عيّن صلاح الدين قائدا عاماً للجيش الشامي،[43] كما أن صلاح الدين نفسه كان يسعى لتطوير علاقته مع عمه أكثر من علاقته بأبيه،[44] حيث كان معجبا بأسلوب عمه ومهاراته العسكرية،

معين الدين أنر ودوره في كسر الحملة الصليبية الثانية

استأثر معين الدين بتدبير أمور دمشق في حكم جمال الدين محمد بن بوري بن طغتكين (533 - 534هـ/1139-1140م) وابنه مجير الدين أبق (534-549هـ/1140-1154م). بادر الفرنج بعد ظهور التعاضد بين نور الدين ومعين الدين بإرسال الحملة الصليبية الثانية سنة 543هـ/1148م إلى بلاد الشام قاصدة احتلال دمشق، واجتمع الصليبيون للغارة على دمشق وأعمالها، فخيموا في المزة، وأكثروا القتل والنهب والسبي، فتصدى معين الدين لهم، ونشبت الحرب، واستبسل المسلمون في ذلك، وأبلى الأمير معين الدين في حربهم بلاء حسنا، ولما استولى الفرنج على الميدان الأخضر على مشارف دمشق الجنوبية، استعجل معين الدين نجدة سيف الدين غازي وأخيه نور الدين اللذين وصلا إلى حماة في عشرين ألفا، فأرسل معين الدين إلى الفرنج مهددا: "إن صاحب الشرق قد حضر، فإن رحلتم وإلا سلمت دمشق إليه، وحينئذ تندمون"، كما أرسل إلى صليبيي بيت المقدس في الشام يقول: "بأي عقل تساعدون هؤلاء الغرباء علينا، وأنتم تعلمون أنهم إن ملكوا أخذوا بلادكم، وأنا إن ملكت سلمت البلد إلى أولاد زنكي، فلا يبقى لكم معه ملك"، وأطمعهم ببانياس إن هم رحلوا عن دمشق، فأجابوه إلى ذلك خشية سيطرة نور الدين وأخيه على دمشق، فلا يبقى لهم مقام بالساحل.

عقب رحيل الفرنج عن دمشق استولى ملك الألمان وصاحب جزيرة صقلية على بلدة العُرَيمة، وعزما على أخذ طرابلس أيضا، ووصلت رسل صاحب العريمة إلى نور الدين ومعين الدين فأسرعا الخطى إليه وكتبا إلى سيف الدين يستمدانه فأمدهما، فحاصرا الحصن ونقبا سوره فاستسلم الفرنج وأُسر صاحب صقلية، وعاد معين الدين إلى دمشق، وهاجم من بقي من الفرنج في أعمال دمشق، وعسكر بالجند في ناحية من حَوْرَان، وكاتب العرب، واستدعى جماعة وافرة من التركمان، وأطلق أيديهم في نهب قوات الفرنج والفتك بهم.

وفي سنة 544هـ أنفذ نور الدين إلى معين الدين يعلمه أن صاحب أنطاكية قد حشد إفرنج بلاده ويريد الإغارة على الأعمال الحلبية، وأنه قد برز في عسكره إلى ظاهر حلب للقائه، والحاجة ماسة إلى معاضدته، فندب معين الدين مجاهد الدين بزان بن مامين في فريق وافر من العسكر الدمشقي لمناصرته، وبقي معين الدين في باقي العسكر بناحية حَوْرَان، وبينما كان يدبر أمر جيشه بحوران أصابه مرض في الكبد أجبره على العودة إلى دمشق، فقضى فيها، وقد كان معين الدين -في سيرته- عاقلا مدبرا حسن الديانة ظاهر الشجاعة.

ولكن نرى أن اختلاف وجهات النظر السياسية كانت من أهم أسباب توتر العلاقة بين نور الدين محمود وصلاح الدين، فقد رأى نور الدين محمود في بلاد الشام أنها بمنزلة الأرض الرئيسية للمعركة ضد الصليبيين، وتطلع إلى مصر كمصدر للطاقة البشرية الإضافية والواردات المادية التي تسد نفقات الجهاد، وخطوة تمهيدية للقضاء على مملكة بيت المقدس الصليبية وهو لم يناضل فيضمها إلا من أجل هذه الغاية، أما صلاح الدين، فقد كان مقتنعا نتيجة للصراع بين القوى الثلاث في الشرق الأدنى الإسلامية والصليبية والبيزنطية حول مصر بأن هذا البلد يشكل في الوقت الراهن مركز الثقل في العمليات العسكرية، ونتيجة لهذا الاختلاف في وجهات النظر السياسية كانت تصرفات أحد الرجلين تفسر على أنها موجهة ضد الآخر، كما لا نخفي تطلعات صلاح الدين للاستقلال بحكم مصر عن نور الدين، وقد نتفهم ذلك على اعتبار عدم وجود أي خلَف قوي في حال رحيل نور الدين عن ساحة الصراع سوى صلاح الدين، لهذا رأى الأخير ضرورة الحفاظ على سلطانه ونفوذه بمصر، ولهذا ورث –تقريبا– دولة سلفه نور الدين وبنى عليها، وهذا يخدم، أيضا، استمرار التراكم في مسار توحيد المسلمين سياسيا وعسكريا ليوم كان معلوما.

رابعا: شخصيات أخرى مساندة

نجم الدين أيوب

لا أحد ينكر أهمية دور وإسهامات نجم الدين أيوب، والد صلاح الدين الأيوبي وأحد أبرز قادة وعمال نور الدين زنكي، إذ يحسب له إيواؤه لعماد الدين زنكي بعد هزيمته أمام جيش الخليفة العباسي، ورعايته لابنه صلاح الدين يوسف وتأهيله كي يكون القائد والسلطان ومحرر بيت المقدس، وكذا خدمته في جيش عماد الدين ونور الدين، باعتباره أحد أبرز القادة فيه، وقد كان، أيضا، أحد أهم مستشاري زنكي سواء الأب أو الإبن، كما ولاه عماد الدين على بعلبك بعد مساهمته هو وأسرته في فتحها.

ويُضاف إلى كل هذا مساهمته المفصلية في ضم دمشق لحكم نور الدين، وتفصيل ذلك أن أتابك دمشق معين الدين أنر انتهز فرصة وفاة عماد الدين للتحرك ضد بعلبك وحصارها، حيث اضطر حينها نجم الدين أيوب إلى التنازل عن بعلبك، مقابل الحصول على إقطاعات له في الشام، وبعد أن استلم نجم الدين أيوب إقطاعاته في دمشق أصبح مع مرور الزمن مسؤولا عن أمنها الداخلي وقائدا لقواتها،[34] وعندما ازدادت رغبة نور الدين في حيازة دمشق طلب من شيركوه بمكاتبة أخيه من أجل السعي في تسليم البلد لنور الدين وأخذِها من صاحبها مجير الدين أبق،[35] فكان له ما أراد وكان ذلك سنة 1154م. وبعد أن أصبحت دمشق في عهدة تابعة للدولة الزنكية اجتمع الاخوان شيركوه ونجم الدين أيوب مجددا في خدمة نور الدين، فعين نور الدين نجم الدين أيوب واليا على دمشق.

الفقهاء عنده، ويأمر بإزالة الحجاب حتى يصل إليه من يشاء، ويسأل الفقهاء عمّا يُشكل عليه، ووقف كتبا كثيرة ليقرأها الناس.[31] وقد أثار حسه الجهادي سواء من الناحية العسكرية أو الدينية كُتاب الغرب ومؤرخيه فتحدثوا عن ذلك باستفاضة.[32]

نهج نور الدين سياسة مخالفة لأبيه تقوم على طلب الوحدة بالوسائل السياسية والديبلوماسية والمصاهرة وتأليف القلوب وتقديم المثال الجيد في سياسة الرعية، ومن دلائل ذلك طلبه توحيد الصف مع دمشق بالمصاهرة كما أشرنا إلى ذلك سابقا، ودخوله عددا من المدن والحصون سلما دون قتال – تقريبا– لإقبال الرعية وأهل البلد عليه رغبة في الانضواء تحت حكمه، ومن أهم هذه المدن دمشق نفسها.

إن الجهد الذي بذله نور الدين لبناء جبهة داخلية قوية متماسكة كانت قاعدته العدل والمساواة والإيمان بالله والجهاد في سبيله وهدفه حشد قوى المسلمين جميعا لقتال أعداء الدين، فقد كان الرجل يؤمن بأن طرد الصليبيين من بلاد المسلمين لا يتم من الناحية الاستراتيجية والعسكرية إلا بتوحيد مصر والشام وتوحيد الخلافة الإسلامية على أن هذا المطلب لا يتحقق بالقوة والقهر، وإنما بالوسائل السلمية والسياسية ما أمكن ذلك.

أُعتبر نور الدين زنكي الشخصية الأكثر إسهاما في إعداد وتمهيد الأرضية لصلاح الدين الأيوبي لتحرير بيت المقدس، إذ تولى نور الدين تربية الأخير منذ صغره، فكان له بمنزلة الوالد والمعلِّم، وكان يدربه على فنون القتال، ويغرس فيه حب الجهاد في سبيل الله، ثم عينه بعد ذلك قائدا للشرطة، وأرسله بصحبة عمه أسد الدين شيركوه إلى مصر استجابة للوزير شاور ضد ضرغام الذي استعان بالصليبيين، وبعد انتصار أسد الدين ووفاته، تولى صلاح الدين الوزارة في مصر للدولة الفاطمية، رغم كونه سُنّيا، وقد عمل صلاح الدين على تحقيق أحلام نور الدين، وأحلامه الشخصية، وأحلام المسلمين جميعا بالقضاء على الدولة الفاطمية، وعادت مصر دولة سنية مرة أخرى.

كانت علاقة نور الدين محمود بصلاح الدين بعد إسقاط الدولة الفاطمية حسنة إجمالا، وبخاصة أن صلاح الدين قام بتنفيذ الأمر الصادر إليه من نور الدين بوجوب الدعوة للخلافة العباسية بوصفه نائبا عنه، وقائدا لقواته في مصر، ومع ذلك لم تلبث هذه العلاقة الطيبة أن أخذت في التوتر تدريجيا.[33] ولكن ما هي الأسباب التي أدت إلى توتر العلاقة بين صلاح الدين ونور الدين محمود؟ لقد عرض بعض المؤرخين وجهات نظر مختلفة تحاول أن تكشف عن أسباب هذا التباعد منها الطموحات التي نشأت لدى أسد الدين شيركوه في حكم مصر، فلم يخف شيركوه هذه الغاية في نفسه، بل ظل يتحدث عنها حتى استاء نور الدين محمود وانتابه القلق من هذا الطموح.

آخر الخلفاء الفاطميين، على أنه لم يلبث أن توفي بعد شهرين فخلفه في الوزارة صلاح الدين الأيوبي، ونجح في إقامة الأمن واستتباب الأمور وتثبيت أقدامه في البلاد، وجاءت الفرصة المناسبة لإسقاط دولة الفاطميين، فقطع الدعاء للخليفة الفاطمي ودعا للخليفة العباسي في أول جمعة من سنة 567هـ/ سبتمبر 1171م.

وكان لدخول مصر تحت حكم دولة نور الدين محمود دويٌّ هائل، لا في مملكة بيت المقدس وحدها بل في الغرب الأوربي كله، وارتفعت الأصوات لبعث حملة جديدة تعيد للصليبيين في الشام هيبتهم وسلطانهم، وتوجه لمصر ضربات قوية، غير أن حملتهم على مصر لم تحقق أهدافها ليقظة صلاح الدين في مصر، وبنجاح نور الدين في ضم مصر إلى جبهة المقاومة، يكون قد حقق الحلقة الأخيرة من حلقات توحيد الجبهة الإسلامية تمهيدا للضربة القاضية.

ضم الموصل سنة 1171م

أقام نور الدين على حصار الموصل، فعزم من بها من الأمراء على مجاهرة فخر الدين عبد المسيح بالعصيان وتسليم البلد إلى نور الدين، فعلم فخر الدين بذلك وأرسل إلى نور الدين يفاوضه في تسليم البلد إليه على أن يبقيه تحت حكم سيف الدين، وعلى أن يمنحه الأمان لنفسه وماله، فأجابه إلى ذلك، وشرط عليه، بالمقابل، أن يأخذه معه إلى الشام، وأن يعطيه عنده إقطاعا يرضيه.[27]

تقييم الدور التاريخي والسياسي لنور الدين زنكي

يعتبر نور الدين أحد النماذج التاريخية للحاكم العادل الزاهد المتقشف، فقد كان الرجل تقيًّا ورعا شغوفا بالعلم، معظّما للعلماء، وكان يختار رجال دولته بعناية فائقة، ومنح القضاء استقلالا تاما، وأنشأ دار العدل التي كانت بمنزلة محكمة عليا لمحاسبة كبار الموظفين في الدولة،وتحرى العدل وأنصف المظلوم من الظالم دون النظر إلى الفوارق الاجتماعية، كما كان حريصا على تأمين الخدمات الاجتماعية لرعيته،[28] واعتنى بمصالح الرعية، فأسقط ما كان يؤخذ من المكوس، وأعطى عرب البادية إقطاعات لئلا يتعرضوا للحجاج،[29] لكل ذلك وغيره جعل بعض المؤرخين يشبهه بالخلفاء الراشدين.

جمع نور الدين بين مجموعة من الصفات: حزم وشجاعة وفروسية وجهاد أبيه، إضافة إلى تقوى وصلاح وفقه وتعبد وتقشف وتواضع ورقة الزاهد المتصوف، فقد تعلم نور الدين القرآن والفروسية والرمي، وكان شهما شجاعا ذا همة عالية وقصد صالح وحرمة وافرة وديانة بينة.[30] قام بتحصين بلاد الشام وبنى الأسوار على مدنها، وبنى مدارس كثيرة منها العادلية والنورية ودار الحديث، ويعتبر أول من بنى مدرسة للحديث، وقام ببناء الجامع النوري بالموصل، وبنى الخانات في الطرق، وكان متواضعا مهيبا وقورا، يكرم العلماء، وكان فقيها على المذهب الحنفي، فكان يجلس في كل أسبوع أربعة أيام يحضر

توحيد الشام بعد ضم دمشق وشيزر وبعلبك وحران وحارم وبانياس وقلعة جعبر

كان الإفرنج قد استولوا على عسقلان سنة 548ه وكانت بيد الفاطميين، و لم يجد نور الدين سبيلا إلى إنجادها لحيلولة دمشق بينه وبينها وكان صاحبها يومئذ مجير الدين أبق والذي رضي دفع الجزية للصليبيين. فخشي نور الدين عليها من الإفرنج، فلاطف في البداية مجير الدين حتى توثقت المودة بينهما فصار يداخله في أهل دولته ويرميهم عنده بحجة أنهم كاتبوه فيوقع الآخر (مجير الدين) بهم حتى هدم أركان دولته و لم يبق من أمرائه إلا الخادم عطاء بن حفاظ وكان هو القائم بدولته فغص به نور الدين وحال بينه وبين دمشق فأغرى به صاحبه مجير الدين حتى نكبه وقتله. وخلت دمشق من الحامية فاتجه حينئذ نور الدين إليها مجاهرا بعداوة مجير الدين. واستنجد بالإفرنج مقابل أن يعطيهم الأموال ويسلم لهم بعلبك فجمعوا واحتشدوا. وأثناء ذلك عمد نور الدين إلى دمشق سنة 549هـ وكاتب جماعة من أحداثها فلما وصل ثاروا بمجير الدين فلجأ إلى القلعة، وملك نور الدين المدينة وحاصره بالقلعة وبذل له مدينة حمص. فسار إليها مجير الدين وحاز نور الدين القلعة. ثم عوضه عن حمص ببالس فلم يرضها ولحق ببغداد وأقام بها إلى أن توفي.

ولما فرغ نور الدين من أمر دمشق بعث إليه الإفرنج الذين في تل باشر في شمالي حلب واستأمنوا إليه ومكنوه من حصنهم فتسلمه حسان المنبجي من كبراء أمراء نور الدين سنة 549ه، ثم سار سنة 551هـ إلى قلعة بهرام وهي تابعة لأمير إنطاكية، فحاصرها واجتمع الإفرنج لمدافعته ثم صالحوه على نصف أعمال حارم فقبل صلحهم ورحل. كما ضم نور الدين شيزر ورمم أسوارها وجدد عمارتها، وألحق بحكمه، أيضا، بعلبك سنة 552هـ، بعد أن استنزل صاحبها الضحاك البقاعي عنها، ودخل حرّان لكنه سلمها إلى زين الدين علي كجك نائب أخيه قطب الدين بالموصل وسار إلى الرقة فحاصرها، ولما افتتح نور الدين قلعة حارم أذن لعسكر الموصل وحصن كيفا بالانطلاق إلى بلادهم وعزم على منازلة بانياس وكانت بيد الإفرنج منذ سنة 543هـ، فحاصرها وضيق عليها في ذي الحجة من سنة 559هـ. وكان معه أخوه نصير الدين وأخذ الإفرنج في الجمع لصده فلم يستكملوا أمرهم حتى فتحها وشحن قلعتها بالجند والسلاح. وخافه الإفرنج فقاسموه في أعمال طبرية وضرب عليهم الجزية في الباقي ووصل الخبر بفتح حارم وبانياس إلى ملوكهم الذين ساروا إلى مصر فسبقهم بالفتح وعاد إلى دمشق. ثم سار سنة 561هـ إلى حصن المنيطرة فناجزهم ودخله عنوة.

ضم مصر سنة 1169م وإنهاء حكم الفاطميين وتوحيد المشرق العربي تحت خلافة واحدة

أرسل نور الدين أسد الدين شركوه وصلاح الدين إلى مصر، بهدف معلن وهو إعادة شاور إلى الوزارة وهدف غير معلن وهو ضم مصر، وبعد انقلاب شاور ومقتله تولى شيركوه الوزارة للخليفة العاضد

ثالثا: الملك العادل نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي (1146 – 1174م)

هو أبو القاسم نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي بن آق سنقر (511–569هـ/1118–1174م). يلقب بالملك العادل، ومن ألقابه الأخرى ناصر أمير المؤمنين، تقي الملوك، ليث الإسلام، كما لقب بنور الدين الشهيد رغم وفاته بسبب المرض، وهو الإبن الثاني لعماد الدين زنكي.[26]

توليه إمارة حلب ونجدة الرها (1146م)

بعد مقتل عماد الدين زنكي تولى ابنه نور الدين محمود أمر مدينة حلب، فوجدها جوسلين –صاحب الرها السابق– فرصة لاسترجاع إمارته، فحاصر المدينة، غير أن نور الدين نجح في إبعادها وإجبار جوسلين على الرحيل عنها، ليثبت الأمير الجديد أنه لا يقل حنكة وتجربة عن أبيه.

التحالف مع دمشق بعد مصاهرة أتابكها

ترددت المراسلات بين نور الدين زنكي ومعين الدين أنر أتابك دمشق، وازداد تقارب الطرفين بزواج الأول بابنة الثاني عصمة الدين خاتون وذلك سنة 542هـ/1147م، ولم يكن هذا التقارب مرضيا للصليبيين الذين رأوا فيه امتدادا لنفوذ نور الدين إلى دمشق حيث يمكن أن يقف في وجههم، كما أبعد دمشق من تقاربها مع الفرنج، وفي الوقت ذاته قوّى شوكة المسلمين في التصدي وكسر الحملة الصليبية الثانية التي وجهت نحو دمشق.

مساهمته في كسر الحملة الصليبية الثانية سنة 1148م

يشير إلى العسلي أنه في سنة 1147م وصلت الحملة الصليبية الثانية على الشام بزعامة لويس السابع وكونراد الثالث، لكنها فشلت في تحقيق أهدافها وتعرضت لخسائر هائلة، وعجزت عن احتلال دمشق، ويرجع الفضل في ذلك لصبر المجاهدين واجتماع كلمة جيش المسلمين ووحدة صفهم، وكان للقوات التي جاءت مع سيف الدين غازي وأخيه نور الدين أكبر الأثر في فشل تلك الحملة.

الانتصار على إمارة أنطاكية سنة 1149م

استغل نور الدين النكبة التي حلّت بالصليبيين بسبب فشل الحملة الثانية وضياع هيبتهم، للهجوم على أنطاكية بعد أن ازداد نفوذه في الشام، فهاجم في سنة 544هـ/1149م الإقليم المحيط بقلعة حارم الواقعة على الضفة الشرقية لنهر العاصي، ثم حاصر قلعة إنب، فنهض ريموند دي بواتيه صاحب أنطاكية لنجدتها، والتقى الفريقان في 21 صفر 544هـ/ آخر يونيو 1149م، ونجح المسلمون في تحقيق النصر وأبادوا الصليبيين عن آخرهم، وكان من جملة القتلى صاحب أنطاكية نفسه.

لفتح الرها، فعمد إلى تقوية دفاعاتها والمبالغة في تحصينها وظل مقيما فيها لا يفارقها أبدا. وقد أخبرنا ابن الأثير مؤرخ الدولة الزنكية الأشهر في تاريخيه "الكامل" و"الباهر" عن استراتيجية عماد الدين زنكي، حيث أوهم الصليبيين في الرها بمحاربته أمراء الأراتقة في ديار بكر لضم بلادهم إلى دولته، فأمِن جوسلين إلى خطة عماد الدين وتحركاته البعيدة عنه، فغادر المدينة مطمئنا إلى الحرب الأهلية بين القادة المسلمين. يقول ابن الأثير عن بعض تفاصيل حصار عماد الدين زنكي لمدينة الرها الصليبية:

> وكان هو (أي زنكي) أول من حمل على الفرنج...، ونازل البلد، وقاتله ثمانية وعشرين يوما... وأخذ البلد عنوة وقهرا، وحصر قلعته فملكها أيضا، ونهب الناس الأموال وسبوا الذرية وقتلوا الرجال، فلما رأى أتابك (عماد الدين زنكي) البلد أعجبه، ورأى أن تخريب مثله لا يجوز في السياسة، فأمر فنُودي في العساكر برد من أخذوه من الرجال والنساء والأطفال إلى بيوتهم، وإعادة ما غنموه من أثاثهم وأمتعتهم، فردُّوا الجميع عن آخره لم يُفقد منهم أحد إلا الشاذ النادر الذي أُخذ.[24]

تقييم لشخصية ودور عماد الدين زنكي

مَثَلَّ عماد الدين شخصية القائد العسكري والسياسي المحنك، ففي وصفه قال ابن الأثير:

> كان شديد الهيبة في عسكره ورعيته عظيم السياسة لا يُقْدِر القوي على ظلم الضعيف وكانت البلاد قبل أن يملكها خرابا من الظلم وتنقل الولاة ومجاورة الفرنجة، فعمرها وامتلأت أهلا وسكانا...، وكان أشجع خلق الله.[25]

عُرِف عماد الدين بميله إلى البطش والقسوة، وليس أدل على هذا الجانب في شخصية الرجل مما فعله عند دخول بعلبك، فبعد أن أعطى الأمان لأهلها وفتحت المدينة أبوابها له، غدر بحاميتها وأمر بقتلهم جميعا، وهي من سقطات الرجل التي لا سبيل إلى إنكارها أو تبريرها. كما أن مساعيه لتحقيق الوحدة قامت بالأساس على القوة والوسائل العسكرية أكثر من أي شيء آخر، فقد استطاع عماد الدين بالوسائل العسكرية –أساسا– أن يُوحد مناطق شاسعة بين الموصل في شمال العراق، مرورا بالجزيرة الفراتية ومناطق جنوب الأناضول، وبين حلب في شمال بلاد الشام غربا، ويطرد الصليبيين من إمارة الرها الاستراتيجية، وهي سياسة قد تكون محل خلاف بين من يراها ضرورية لحساسية وخطورة اللحظة التاريخية وبين من يرى أن الوحدة لا تطلب إلا بالرفق والسياسة والعدل والرحمة وتأليف القلوب، وهو النهج الذي سار عليه ابنه نور الدين محمود.

وقلاع الأكراد الحميدية والهكارية وكواشي،[22] وأيضا إربل في عام 526هـ، ثم الرقة ودقوقا وشهرزور والحديثة وعانة على نهر الفرات، وواصل سعيه حتى استقامت له ديار بكر وإقليم الجبال سنة 528هـ. وبذلك، أيضا، استقامت له معظم بلاد الشام عدا ما كان بيد الصليبيين ودمشق قلب الشام وحاضرته، وقد حاول ضمها سنة 529هـ، ولكنه فشل وبقيت خارج سلطته، وفي سنة 531هـ فتح قلعة بعرين الحصينة بعد كسره للفرنجة.

مناوشة إمبراطور بيزنطة وبث الفرقة بينه وبين الفرنجة

عندما تنامت قوة عماد الدين زنكي في حلب وثقلت وطأته على الصليبيين في الشام فكروا في الاستعانة بإمبراطور القسطنطينية عمانوئيل، ورغم الاختلاف المذهبي بينهم فهم كاثوليك وهو أرثوذكسي إلا أنهم في النهاية نصارى فوافق عمانوئيل على نجدتهم. أصبحت بلاد الشام في موقف حرج بالغ الخطورة فإمبراطور بيزنطة جاءها بجيوش جرارة سنة 532هـ واخترق آسيا الصغرى و لم يستطع أحد من سلاجقة الروم إيقافه ودخل إلى سوريا بعد أن استولى على مدينة بزاعة، وهي قريبة من حلب فغدر بأهلها بعد أن أعطاهم الأمان فقتلهم وسبى نساءهم، وهنا وقعت المنطقة بين مطرقة إمبراطور بيزنطة وسندان الصليبيين الفرنجة بالشام. بعد نظر وتمعن في هذه النازلة العامة قرر عماد الدين العمل في اتجاهين:

الاتجاه الأول: مناوشة إمبراطور بيزنطة بشن حرب عصابات على معسكره باستخدام المتطوعين في الشام من خلال هجمات الكر والفر وإرسال رسائل التهديد والوعيد لهذا الإمبراطور على الرغم من الفارق الضخم بين القوتين وذلك من أجل إرهاب البيزنطيين ومنعهم من التقدم.

الاتجاه الثاني: إيقاع الخلاف بين البيزنطيين والفرنجة، إذ استغل الخلاف المذهبي بين الأرثوذكس والكاثوليك للتفريق بينهما، فأرسل إلى إمبراطور بيزنطة يخوفه من نكث الفرنجة للعهود وأنهم يتربصون به فإن فارق مكانه الذي فيه قلعة شيزر بالقرب من حماة سيتخلفون عن نصرته، ثم أرسل إلى الصليبيين الفرنجة يخوفهم من إمبراطور بيزنطة ويقول لهم إن ملك بالشام حصنا واحدا ملك بلادكم جميعا.[23]

نجحت خطة زنكي ووقع الخلاف بين الطرفين وانسحب الإمبراطور من الشام وترك المجانيق وأسلحة كثيرة بحالتها غنمها جيش الشام، وحرروا أسرى المسلمين، وارتفعت مكانة عماد الدين بين المسلمين وعظمت هيبته في صدور الصليبيين.

انتزاع الرها واسترجاع الجبهة الإسلامية لعنصر الثقة

تقع إمارة الرها في منطقة الجزيرة الفراتية وهي المنطقة الواسعة الواقعة بين نهر الفرات ونهر دجلة، وعندما انطلقت شرارة الحملات الصليبية احتل الصليبيون الرها وأقاموا بها أول إمارة صليبية في منطقة الجزيرة السورية وذلك سنة 492هـ. كان أميرها صليبي يدعى جوسلين وقد فهم من تحركات زنكي أنه يخطط

بداية توحيد الجبهة الإسلامية الداخلية

عمل عماد الدين على تأسيس دويلة وراثية وتوسيعها عن طريق ضم المدن والإمارات المحلية في الجزيرة الفراتية وبلاد الشام وتوحيدها مع إمارة الموصل، ثم تكوين جبهة إسلامية متماسكة تستطيع مواجهة الصليبيين وتطردهم من بلاد الإسلام، غير أن الساحة العراقية كانت تستنزفه بسبب الصراع الداخلي بين سلاطين السلاجقة والخلافة العباسية التي كانت تطمح على يد الخليفة المسترشد ومن تلاه إلى الاستقلال بحكم العراق وطرد السلاجقة منه، الأمر الذي كان يضطر زنكي إلى المراوحة في علاقاته بين الجانبين السلجوقي والعباسي. قرّر عماد الدين زنكي الالتفات إلى الجبهة الشامية والجزيرة الفراتية التي رأى فيها خطرين عظيمين، الأول مجموعة من الإمارات والمدن الضعيفة التي يحكمها عدد من الأمراء المسلمين المشرذمين، والثاني وجود الإمارات الصليبية القوية والمتمرّسة وفي القلب منها الرها وأنطاكية وطرابلس التي كانت بمنزلة الكمّاشة على هذه المدن.

وبسبب ذلك حسم عماد الدين زنكي أمره بتوحيد وضم هذه المدن، وبالفعل بدأ بضم نصيبين التابعة لإمارة ماردين الأرتقية، واختارها أولا كونها أقرب المواقع إلى الجهات التابعة لحكمه، ثم ألحق بها مدينة البوازيج قرب تكريت والواقعة على طريق الموصل سنة 521هـ، وضمّ جزيرة ابن عمر وتقع في الشمال من الموصل لأهميتها الاقتصادية والسياسية الكبيرة، وكانت عينه على الدوام صوب مدينة حلب، تلك المدينة العريقة والكبيرة والتي تستطيع سكانيا وجغرافيا وعسكريا أن تُجابه النفوذ الصليبي وتقضي عليه في هذه المناطق الشمالية، وقد رأى عماد الدين استغلال الصليبيين لأوضاع المدينة السياسية وتنازع الأمراء الصغار للاستئثار بهذه المدينة حيث راحوا يهاجمونها مرة بعد مرة، وهنا استغل المنشور الذي أعطاه له السلطان بحكم الموصل والجزيرة وبلاد الشام، فأرسل حاجبه إلى المدينة وسكانها يأمرهم فيها بتسليم مفاتيحها إليه والدخول في طاعته، وفي أوائل سنة 522هـ/1128م غادر الموصل في اتجاهها واستطاع أن يضم في طريقه بُزاعة ومنبج وغيرها.

لم يكن ضم عماد الدين لمدينة حلب بالشيء السهل، فلقد ظل محاصرا لها عدة شهور قبل دخولها سنة 522هـ.[18] وقد كانت سيطرة عماد الدين زنكي على حلب في واقع الأمر عزلا لإمارة الرُّها الصليبية بين الغرب والجنوب حيث الدعم الصليبي في أوقات الحصار، وحين استقرت الأوضاع له بحلب، قرّر الاستيلاء على مدينة سنجار الواقعة في منتصف الطريق بين الموصل وحلب وذلك بدعم من أهلها وتمكن، أيضا، من ضم مدينة الخابور،وبعدها مدينة حماة في السنة التالية (523هـ).[19] وضمّ مدينة حرّان بمساعدة أهلها، وحصن الأثارب وكان بيد الصليبيين،[20] ومدينة سرجى ودارا،[21] ثم انشغل بالخلافات العنيفة بين الخليفة المسترشد والسلطان مسعود، بل تورط فيها، وبعدها ضم قلعة الصور

فنون الفروسية والقيادة والقتال، وترقى في سلك الجندية حتى صار مقدم عساكر مدينة واسط، ثم ظهرت كفاءته القتالية سنة 517هـ في قتاله مع الخليفة العباسي المسترشد بالله ضد دبيس بن صدقة مما جعل السلطان السلجوقي محمود يرقيه ليصبح قائد شحنة بغداد سنة 521هـ ويعطيه لقب الأتابك أي مربي الأمير، ذلك لأنه توسم فيه الخير والصلاح والنجابة، فعهد إليه بتربية ولديه ألب أرسلان وفروخ شاه.[16]

مشاركته مع مودود في عدد من معاركه

حينما تولى جاولي سقاوة أمر الموصل توطدت علاقة عماد الدين به حتى خرج ذلك الوالي على السلطان، فانفصل عماد الدين عنه، وانضم إلى الوالي الجديد مودود بن ألتونتكين الذي عينه السلطان على الموصل، وكان ذلك مدعاة إلى إكبار السلطان له، وثقته فيه، وزيادة حظوته ومكانته عنده، وقد اشترك عماد الدين مع مودود في معاركه الكثيرة التي خاضها ضد الصليبيين في الشام والجزيرة، وقد لفت إليه الأنظار بشجاعته الفائقة ومهارته القتالية العالية، ومن أمثلة ذلك معركة الصنبرة والتي أبلى فيها بلاء حسنا حتى وصف ذلك ابن الأثير بقوله: "وقد وصل في المهارة العسكرية إلى الغاية".[17]

تعيينه على ولاية الموصل وأعمالها

بعد أن أصبح عماد الدين زنكي قائدا، حدث تغير كبير في مجرى الأحداث بمنطقة الشام، حيث توفى أمير الموصل عز الدين مسعود، وحاول بعض المنتفعين تولية ولده الصغير مكانه، ولكن قاضي الموصل بهاء الدين الشهرزوري ذهب إلى السلطان محمود وطلب منه تعيين أمير قوي وكفء على الموصل التي على حدود الشام حيث الوجود الصليبي الكثيف في الساحل، فقرر السلطان أن يسند ولاية الموصل وأعمالها إلى عماد الدين زنكي وكان ذلك سنة 521هـ.

احتضانه للأسرة الأيوبية

بعد أن تعرض عماد الدين زنكي لهزيمة قاسية من الخليفة العباسي المسترشد سنة 525هـ قرب مدينة سامراء، لجأ إلى مدينة تكريت حيث آواه حاكمها نجم الدين أيوب، وأعانه حتى أعاد تنظيم قواته، وكانت تلك لحظة البداية لتوطيد علاقات المودة والثقة المطلقة بين الفريقين الزنكي والأيوبي، وبعد ذلك اضطر نجم الدين أيوب وكامل أسرته إلى الخضوع لأمر الخليفة بالانسحاب من تكريت، بعدما عرف بإيوائه لزنكي، فقصدوا الموصل حيث التجأوا إلى زنكي، الذي استضافهم وجعلهم موضع رعايته، لتبدأ مرحلة جديدة في حياة هذه الأسرة التي ستُقيم دولتها على أنقاض دولة الزنكيين بعد أقل من نصف قرن على هذا التاريخ.

تعود محدودية حركة مودود بن ألتونتكين إلى التخاذل والتفرقة والمصالح الشخصية والخيانة، فقد دخل مودود مدينة دمشق في 507هـ/ سبتمبر 1113م، عازما أن يبقى يبقى فيها خلال فصل الشتاء ليستغل هذه الفترة في تجميع جيوش جديدة والاستعداد لمواجهة جديدة مع الصليبيين، فدخل مودود إلى مسجد دمشق الكبير لأداء الجمعة الأخيرة في شهر ربيع الآخر سنة 507هـ/ أكتوبر 1113م، وفور انتهاء الصلاة، وبينما هو يتجول في صحن المسجد واضعا يده في يد طغتكين، قفز عليه رجل من الباطنية، وطعنه بخنجر، فلقي مصرعه على الفور، ليختم بذلك حياة حافلة بالجهاد والبذل والعطاء، وبادر طغتكين فورا بقتل الباطني قصاصا، بل وأحرق جثته.[15] وشامتا كتب ملك الفرنج في بيت المقدس كتابا إلى طغتكين جاء فيه: "إن أمة قتلت عميدها، يوم عيدها، في بيت معبودها، لحقيق على الله أن يبيدها"، لكن فات عن هذا الملك أن القاتل ينتمي لمنظمة من المرتزقة (طائفة الحشاشين) اعتادت على أعمال القتل غيلة، ولا علاقة لها بتوجه الأمة الإسلامية المؤمن بالجهاد ومناجزة المحتلين، ولا أدل على هذا من حالة الحزن والغضب التي عرفتها دمشق بعد استشهاد مودود.

أثبتت حركة مودود حاجة الجبهة والبيت الإسلامي الداخلي لمزيد من الترتيب والوحدة، فبعُد مودود عن بلاده وانقطاع الإمداد والتموين عنه واشتداد البرد، اضطره إلى وقف عملياته في المنطقة والعودة إلى دمشق في 21 ربيع الأول على أمل الرجوع ثانية لقتال الصليبيين عند حلول الربيع، وبعد أن يتلقى جواب السلطان على رسالته، وقد كشفت حملات مودود –عموما– عن الضعف الذي كانت عليه القوى الإسلامية في بلاد الشام والجزيرة وعدم إخلاص بعضها لقضية الجهاد ضد الغزاة الصليبيين.

أسست حركة مودود في المشرق الإسلامي لشرعية سياسية جديدة هي شرعية الأمير المحارب أو المجاهد، وهي تلك التي ترتبط بالجهاد والنهوض لمناجزة العدو الصليبي الذي اقتطع جزءا عزيزا من بلاد الإسلام، وهكذا أعلن مودود أن جهاده سيكون في سبيل الله، وهذا جعل جنده في حالة معنوية عالية، إذ أصبح الجهاد قضية شخصية لكل واحد، فهم جميعا يعملون لله، أما عندما كان الجهاد في عهود سابقة من أجل أمير معين أو طاعة لأمر قادم من هنا أو هناك، فإن الجنود حينها كانوا يقاتلون بفتور ويدافعون بغير اكتراث ولا يسعدون بنصر ولا يحزنون لهزيمة، فمودود جعل القضية واضحة تماما في عين المسلمين والجند، وهو ما ارتد بشكل إيجابي على شرعية إمارته وشعبيته وحب الناس له، وهي الشرعية نفسها التي أفاد منها عماد الدين زنكي.

ثالثا: عماد الدين زنكي (1127–1146م)

هو عماد الدين زنكي بن آق سنقر الحاجب بن عبد الله، أبو المظفر الأتابك. كان أبوه مملوك السلطان ملكشاه السلجوقي. تولى الأمير كربوقا أمير الموصل تربية عماد الدين وتعهده بالعناية والرعاية وتعليمه

تقييم لحركة مودود

كانت حركة مودود حركة إسلامية عابرة للانتماءات، ويدلل على هذا أن الحلف الذي كونه مودود ضم مسلمين عربا وفرسا وأتراكا وأكرادا؛ فمودود كان سلجوقيا تركيا وأميرا للموصل والتي تضم عربا وكردا وغيرهم، وكذلك إيلغازي بن أرتق أمير ماردين وحصن كيفا وهي مناطق تركية يعيش بها أتراك وعرب وغيرهم، وسقمان القطبي وهو أمير خلاط وتبريز ببلاد فارس، وظهير الدين طغتكين أمير دمشق حاضرة بلاد الشام.

حفِظ مودود ماء وجه المقاومة والجبهة الإسلامية وحقق أول نصر مهم على الصليبيين، ذلك إن إمارة مودود –على قصر مدتها تعد– نقطة تحول في تاريخ الصراع الإسلامي–الصليبي خلال تلك المرحلة المبكرة، فقد صارت فكرة الجهاد حقيقة واقعة، وعلى الرغم من الدور الرائد الذي قام به مودود، إلا أننا نجد البعض يرى أن عماد الدين زنكي هو الذي وضع أساس حركة الجهاد ضد الصليبيين، وفي هذا إجحاف بدور تلك القيادة السلجوقية وواقع الأمر: أن المؤرخين الذين أرخوا لتلك المرحلة من تاريخ الصراع الإسلامي–الصليبي انبهروا بحجم الإنجاز الكبير الذي قام به عماد الدين من حيث إسقاط أول إمارة صليبية أقيمت في المنطقة، فتصوروا أن المراحل السابقة عليه ليست ذات قيمة كبيرة على الرغم من أنها كانت الممهدة الحقيقية لإنجاز عام 539هـ/1144م. ولا نغفل، أيضا، أن الدعاية السياسية التي قام بها ابن الأثير من خلال كتابه "التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية"، قد جعلت المؤرخين يتأثرون بها، ويكفي مودودا فخرا أنه نجح في ضرب الوجود الصليبي في الجليل، وهي منطقة لم تصل إليها هجمات المسلمين قرابة عقدين من الزمان، ويكفيه أنه ألحق الهزيمة بمؤسس مملكة بيت المقدس الصليبي.

ونستطيع أن نصل إلى رؤية محددة مؤداها أن كل قائد من قادة الجهاد الإسلامي كان يكمّل الآخر، وما قام به مودود أفاد – فيما بعد – القائد العظيم صلاح الدين الأيوبي، ولذا فبالإمكان القول، اليوم الصنبرة وغدا حطين، وهذا ما أثبته السياق العام لتاريخ تلك المنطقة في القرن 6هـ/12م، وعلى أية حال عند مقارنة جهد مودود بسابقيه في صورة كربوغا، وجكرمش، وجاولي سقاوة سيتضح لنا أنها أدوار متدرجة ومتصاعدة، فكربوغا انحصر أمره في نجدة أنطاكية، وجكرمش زاد الأمر من خلال تحالفه مع سقمان بن أرتق على نحو أدى إلى الانتصار في معركة حران سنة 498هـ/1104م. أما مودود، فإن دوره أكثر تعاظما على نحو أدى إلى هزيمة الصليبيين في معركة الصنبرة، وهو أمر يثبت لنا أنه خلال نحو تسعة أعوام فقط تم إلحاق هزيمتين كبيرتين بالصليبيين، غير أن العقبة القائمة تمثلت في عدم الإفادة من كل من الانتصارين في استرداد مناطق مهمة أو استراتيجية احتلها الأعداء.

المعروفة. فدارت موقعة شرسة عند جسر الصنبرة،[11] وهي ما عرفت في التاريخ بموقعة الصنبرة، وكان للمفاجأة عامل كبير في تحويل دفة المعركة لصالح المسلمين، وما هي إلا ساعات حتى سُحِق الجيش الصليبي، وقتل ما يزيد على ألفي فارس، وهرب بلدوين الأول بمشقة بالغة بعد أن دمرت فرقة من أهم فرق جيشه، وغنم المسلمون غنائم هائلة في هذه المعركة من الخيول والسلاح والممتلكات، وكان يوما رد فيه مودود الاعتبار من هزيمة السنة الماضية عند حصون الرها، ثم ما لبثت الأخبار أن أتت بقرب وصول جيش روجر وبونز، مع احتمال وصول إمدادات جديدة من بيت المقدس والمدن الساحلية، مما جعل مودود يفكر في سحب جيوشه بسرعة قبل أن تُحصر في طبرية. خرج مودود فعلا من منطقة المعركة ليتجنب الوقوع في كمائن الصليبيين، ثم ما لبثت الجيوش الصليبية أن تجمعت من جديد، لكنها لاحظت قوة الجيش الإسلامي وارتفاع معنوياته فقرّرت عدم الدخول في مواجهة فاصلة، ولذلك احتمت بأحد المرتفعات غربي بحيرة طبرية، وتوجه إليهم المسلمون وحاصروهم، لكن الصليبيين رفضوا النزول من أماكنهم، واكتفوا برمي المسلمين بالسهام والرماح من بُعد.[12] في هذه الأثناء كانت الجيوش الإسلامية -إضافة إلى حصار الصليبيين في أماكنهم- تجوب المنطقة لتدمير الحصون الصليبية فيما بين عكا والقدس.[13] ثم إنه في هذه الأثناء، أيضا، تحرك جيش عبيديّ من عسقلان صوب بيت المقدس، وكان جيشا صغيرا لم يفكر إلا في إحداث بعض الهجمات الاستنزافية في المنطقة، ولم تكن له القدرة على قتال الحامية الصليبية القوية في بيت المقدس، ومع ذلك، فقد أرعب هذا الجيش بلدوين الأول الذي خشي من تواصل هذا الجيش مع الجيش السلجوقي، ومن ثَمّ يتأزم الموقف أكثر، إلا أنه -للأسف- لم تكن نية التعاون مع المسلمين السُّنّة واردة مطلقا عند الجيش الفاطمي، لذلك ما لبث أن عاد إلى عسقلان محمّلا ببعض الغنائم دون التواصل مطلقا مع جيش مودود.[14] استمر حصار المسلمين لجيش الصليبيين مدة ستة وعشرين يوما كاملة دون أن يجرُؤَ الصليبيون على الخروج لمواجهة شاملة، إلا أنه في أغسطس 1113م وصل أسطول أوربي يحمل ستة عشر ألف حاج صليبي مسلح إلى ميناء عكا القريب. ولا شك أن هذا العدد الضخم قَلب الموازين لصالح الصليبيين، فشعر مودود بالخطر نتيجة تجمع هذه الأعداد الكبيرة من الصليبيين، ولذلك فكّر في الانسحاب من طريقه مكتفيا بالنصر الذي حققه، ومحافظا على جيشه الذي لم يفقد في هذه المعارك إلا القليل جدا من رجاله، وبالفعل تحركت الجيوش الإسلامية صوب الشمال في اتجاه دمشق، ولم تفكر الجيوش الصليبية في متابعتها لإرهاقها الشديد، وهزيمتها النفسية نتيجة الخسائر الكبيرة، فضلا عن خوفها من هجوم فاطمي أكبر على مدينة بيت المقدس. وهكذا رضي الطرفان بهذه النتيجة، واتجهت الجيوش الإسلامية إلى دمشق، حيث دخلتها في ربيع الآخر سنة 507هـ/سبتمبر 1113م.

كان الحاكم السابق لإمارة الرها، ومن ثَمّ فإنه يدرك جغرافيا المكان، وخطورة التوغل جنوبا. في هذا الوقت ترامت أخبار للملك بلدوين الأول باحتمال هجوم فاطمي على مملكة بيت المقدس، وكذلك وردت أخبار عن تحركات لرضوان ملك حلب صوب بعض القلاع المملوكة لتانكرد حول أنطاكية،[9] وقد جعلت هذه الأخبار المزعجة الصليبيين في قلق على إماراتهم، وبذلك قرروا الرجوع دون قتال، ومع ذلك فقد رأى بلدوين الأول أن ترك هذه المساحات الكبيرة من القرى والضياع والمزارع –وكلها داخلة في حدود إمارة الرها– سيمثل خطورة كبيرة على سكانها الصليبيين والأرمن، ومن ثَمّ أصدر قراره بترحيل كل السكان من هذه المناطق الواقعة شرق الفرات إلى غربه، وذلك لتفادي هجوم المسلمين عليهم، وعليه فلن يبقى شرق الفرات إلا المدينتان الكبيرتان: الرها وسروج.[10] وبالفعل بدأ الترحيل السريع للسكان تمهيدا لعودة الجيوش الصليبية إلى أماكنها، وأدرك ذلك مودود فتقدم بجيوشه شمالا، والصليبيون يتراجعون في سرعة، ومع ذلك استطاع مودود أن يلحق بمؤخرة الجيش الصليبية، وبكثير من السكان الذين فشلوا في عملية الترحيل المفاجئة، وهذا أدى إلى انتصار إسلامي سريع على مؤخرة الصليبيين، مع امتلاك عدد كبير من الأسرى والغنائم والسلاح.

لم تكن الموقعة فاصلة بالطبع، لأن معظم الجيوش الصليبية كانت قد عبرت نهر الفرات إلى الغرب، أو دخلت حصون الرها وسروج، ومع ذلك فإن الموقعة تركت عدة آثار إيجابية لا يمكن إغفالها، وهي كالآتي:

- وضعت الموقعة المسلمين على الطريق الصحيح، حيث كانت الراية المرفوعة هي راية الجهاد في سبيل الله.
- كانت هذه هي الموقعة الأولى التي تجمع فيها جيوش عدة إمارات في جيش واحد، وخاصة أن طغتكين شارك فيها بجيش دمشقي مع الجيوش العراقية والفارسية.
- أدرك النصارى في هذه الموقعة أن العزيمة الإسلامية لم تمت، وأن الأمة الإسلامية لم تنس قضية الإمارات المحتلة.
- فقدان الصليبيين عددا من الأسرى والغنائم عززت قوة المسلمين.
- استطاع المسلمون السيطرة على بعض الحصون والقلاع والأراضي شرق الفرات، ولم يبق في شرق الفرات سوى مدينتي الرها وسروج، وهما –وإن كانتا في غاية التحصين– إلا أنهما صارتا معزولتين فقيرتين بعد سيطرة المسلمين على المزارع حولهما، ولا شك أن هذا سيضعف من إمارة الرها، وهكذا تركت هذه الحملة انطباعا إيجابيا مع أنها لم تكن فاصلة، وعاد مودود إلى الموصل، بينما رجع كل أمير إلى إمارته.

موقعة الصنبرة وما بعدها

في 13 محرم 507هـ/ 20 يونيو 1113م وقع بلدوين الأول في الكمين الذي نصبه مودود له عند جسر الصنبرة، بل إنه في رعونة بالغة لم يترك حامية صليبية تحمي ظهره، وكأنه نسي كل القواعد العسكرية

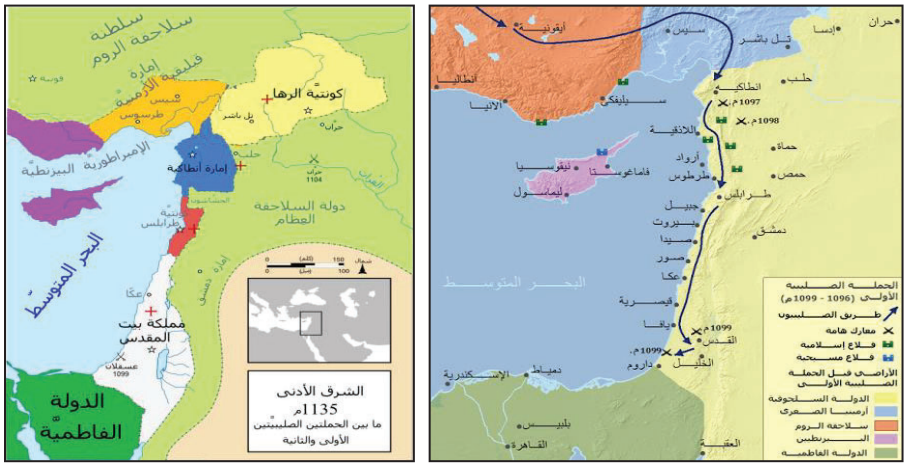
سقمان بن أرتق الذي مات وهو في طريقه لنجدة طرابلس. وكان في الحلف، أيضا، سقمان القطبي وهو أمير خلاط وتبريز، كما تراسل معهم ظهير الدين طغتكين أمير دمشق، الذي كان معروفا بأن لديه بعض الميول الجهادية ضد الصليبيين.[5]

كانت وجهة هذه الحملة العسكرية واضحة إذ قررت التوجه صوب الرها، والغرض تحرير هذه الإمارة الإسلامية من الاحتلال الصليبي، وتحركت الجيوش الإسلامية من الموصل في شوال سنة 503هـ/ أبريل 1110م، وفي غضون أيام قليلة وصلت الحملة إلى حصون مدينة الرها، وهي تقع شرق نهر الفرات، وهي من أحصن القلاع في ذلك الوقت، فضرب مودود الحصار حول المدينة.

حصار مدينة الرها

شعر بلدوين دي بورج أمير الرها بالخطر الشديد، ومن ثَمّ أرسل رسالة استغاثة عاجلة إلى بلدوين الأول ملك بيت المقدس، وكان الذي يحمل الرسالة هو جوسلين دي كورتناي شخصيا أمير تل باشر، دلالة على اهتمام بلدوين دي بورج بالأمر، ووصلت الرسالة إلى الملك بلدوين الأول وهو في بيروت. وظل الأمير مودود محاصِرا لمدينة الرها مدة شهرين كاملين محاول بكل طريقة أن ينفذ من خلال استحكاماتها العسكرية لكنه لم يفلح لشدة حصانة المدينة، وفي هذه الأثناء كان بلدوين الأول يجمع الجيوش للدفاع عن إمارة الرها، وبالفعل جاء بلدوين الأول بنفسه على رأس فرقة من جيشه، وجاء معه برترام أمير طرابلس، بينما رفض تانكرد أن يأتي للخصومة التي كانت بينه وبين بلدوين دي بورج أمير الرها. فرأى مودود أن جيوشه ستحصر بين جيوش الصليبيين، حيث ستخرج له جيوش بلدوين دي بورج، ويغلق عليه بلدوين الأول وبرترام طريق العودة، ومن هنا فضل مودود أن ينسحب بجيشه إلى حرّان جنوب شرق الرها تمهيدا للانسحاب أكثر وأكثر لاستدراج الجيش الصليبي، كما حدث قبل ذلك بست سنوات في موقعة البليخ، وهناك في حران وافته جيوش طغتكين أمير دمشق لتزداد بذلك القوة الإسلامية.[6] نظر بلدوين الأول إلى هذه الترتيبات العسكرية ففهمها، وأدرك صعوبة التوغل إلى حران بجيوشهم القليلة نسبيا، فأرسل رسالة عاجلة إلى تانكرد يستحثه على القدوم بجيشه لمقابلة المسلمين في موقعة فاصلة، فاضطر تانكرد إلى الموافقة، وجاء على رأس ألف وخمسمائة فارس، وعند وصوله عقد بلدوين الأول مجلس مصالحة صفّى فيه الخلافات القديمة بين بلدوين دي بورج وتانكرد،[7] إضافة إلى هذه التحركات من بلدوين الأول تفاوض الأخير، أيضا، مع كوغ باسيل الأمير الأرمني لمدينة كيسوم، والذي انضم إليه بالفعل بفرقة من جيشه زادت قدرات الجيش الصليبي، ولكن ذلك لم يكن خافيا على استخبارات مودود، فقرر أن يُمعِن في الانسحاب حتى يستدرج الصليبيين بعيدا تماما عن حصون الرها أو تل باشر ليفتقروا إلى ملجأ في حال هزيمتهم.[8] غير أن بلدوين الأول لم يندفع وراء الجيش الإسلامي، خاصة أنه

من الفلاحين الفقراء. و لم تتمكن هذه الجموع المسلحة من بلوغ مدينة القدس إلا سنة 492هـ/1099م بحكم المقاومة القوية التي وجدتها في طريقها، وتم خلال هذه الحملة تقتيل وإبادة عدد كبير من المسلمين.



خريطة 2: اتجاه سير الحملة الصليبية الأولى.[2] خريطة 3: الشرق الإسلامي سنة 1135م ما بين الحملتين الصليبيتين الأولى والثانية.[3]

استطاع الصليبيون –بعد حملتهم الصليبية الأولى– أن يستولوا على جزء كبير من بلاد الشام والجزيرة وأنشأوا فيها إماراتهم الصليبية الأربع: الرها، وإنطاكية، وطرابلس، وبيت المقدس.[4] وقد بدأت المقاومة الاسلامية للصليبيين على يد عدد من الأمراء المسلمين.

أولا: مودود بن ألتونتكين – رد الفعل الأول والمفاصلة مع العدو الصليبي

بدأ مودود بترتيب بيته الداخلي في الموصل، وإقرار الأوضاع بعد الفتن التي مرت بها الإمارة في السنوات السابقة، وسار في إمارته بالعدل والرحمة، فأحبه الناس حبا شديدا، ودانوا له جميعا بالطاعة، خصوصا بعدما رفع راية الجهاد وسعى من أجل ذلك في تكوين حلف إسلامي.

تكوين حلف إسلامي

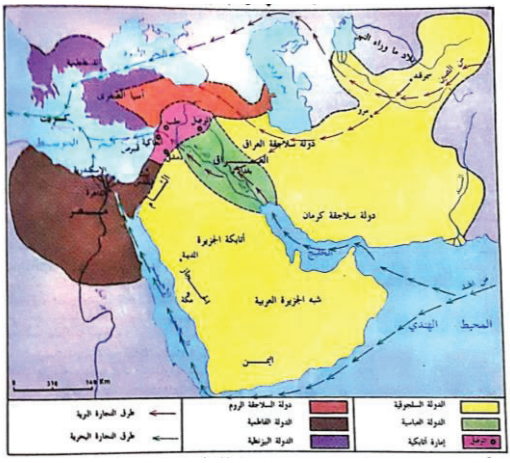
أعلن مودود الجهاد في سبيل الله، فعمل على توحيد الجهود، وتجميع الشتات، ومن ثَمّ بدأ مودود في مراسلة من حوله من الأمراء لتجميع جيوشهم تحت راية واحدة، ولهدف واحد وهو طرد الصليبيين من بلاد الإسلام. لكن استجابة الأمراء الآخرين كانت محدودة، ومن استجاب منهم لم يكن سلوكه يدل على فهمه لقضية الجهاد في سبيل الله، بل كانت المسألة عندهم واحدة من اثنتين: إما رغبة في نفع أو غنيمة، وإما رهبة من سلطة مودود بن ألتونتكين أو سلطانه الأكبر السلطان محمد السلجوقي، ومع ذلك فقد استطاع مودود أن يكوِّن حلفا من الأمراء: إسلاميا منظما لأول مرة في حروب المسلمين ضد الصليبيين، كان هو على رأسه، ويساعده فيه إيلغازي بن أرتق أمير ماردين وحصن كيفا، وهو أخو

مقدّمة

نظرا لما يكتسيه بيت المقدس من رمزية خاصة في نفوس العرب والمسلمين وغيرهم، فقد حظي باهتمام عدد من الدارسين والباحثين الذين حاولوا تناول مختلف الجوانب المرتبطة به سواء التاريخية أو الحضارية أو الدينية أو السياسية. وهذا البحث يتمحور حول الشخصيات السياسية التي ساهمت في تحرير بيت المقدس بشكل غير مباشر؛ أي من خلال تمهيد الأرضية والظروف والوسائل لصلاح الدين الأيوبي لإنجاز ما أنجز، وإن لم تحضر هذه الشخصيات وقعة حطين الشهيرة أو عملية تحرير بيت المقدس. ومن أبرز هؤلاء مودود بن ألتونتكين وعماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود وغيرهم، وهي شخصيات غابت بأجسادها عن تحرير بيت المقدس، لكنها كانت حاضرة، وبقوة، بدورها التاريخي والسياسي وإسهامها الكبير في تحقيق التراكم اللازم وتمهيد الظروف والأسباب ليوم كان معلوما. تتمحور إشكالية البحث حول التساؤل المركزي التالي: إلى أي حد كان تحرير بيت المقدس حدثا تاريخيا جاء نتيجة مخاض وتراكم ساهمت فيه مجموعة من الشخصيات والأطراف؟ بمعنى أن هناك شخصيات سابقة لصلاح الدين الأيوبي شاركت معه في تحقيق هذا الإنجاز الكبير.

حالة المشرق الإسلامي قبيل الحروب الصليبية

تتضح أهم ملامح هذه الحالة من خلال مكانة الشرق الإسلامي المهمة قبل الحروب الصليبية باعتبارها حلقة وصل تجارية بين آسيا وأوربا. حيث لعب دور الوساطة بين هذين المجالين (ميناء عكا–صور–اللاذقية...). إضافة إلى وضعية الانقسام السياسي التي عاشها المشرق بين الخلافتين العباسية في بغداد والفاطمية في القاهرة، واشتداد الخصومة بينهما، فغدت بلاد الشام مسرحا للصدام بين الجانبين، مما أدى إلى تفككها، فاستفاد الأتراك من ذلك لتأسيس مجموعة من الإمارات الصغيرة.



خريطة 1: حالة المشرق الإسلامي قبيل الحروب الصليبية.[1]

الإمارات الصليبية بالشام

بدأت الحملات الصليبية بحملة عشوائية سنة 488هـ/1095م، وتمكنت الحملة الصليبية المنظمة الأولى من احتلال بلاد الشام والتوغل شمال بلاد الرافدين وفلسطين بعد تجنيد الفرسان الفيوداليين لأعداد كبيرة

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 411–432
DOI: 10.31456/beytulmakdis.810271

شخصيات غائبة حاضرة في تحرير بيت المقدس

أنس بوسلام*

ملخص: نتناول في المقال أبرز الشخصيات التاريخية التي ساهمت –بشكل غير مباشر– في تحرير بيت المقدس، وأولها مودود بن ألتونتكين باعتباره مثل رد الفعل الأول والمفاصلة مع العدو الصليبي، وثانيها عماد الدين زنكي (1127– 1146م) والذي شرع في توحيد الجبهة الإسلامية الداخلية وانتزع إمارة الرها سنة 1144م وبالتالي استرجاع المسلمين لعنصر الثقة، وثالثها الملك العادل نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي (1146– 1174م) والذي استكمل توحيد الشام وضم مصر ووحد المشرق العربي تحت خلافة واحدة هي الخلافة العباسية. ونختتم المقال بما سميناه "شخصيات أخرى مساندة"، وهي نجم الدين أيوب والد صلاح الدين الأيوبي، ومعين الدين أنر أتابك دمشق، وأسد الدين شيركوه عم صلاح الدين الأيوبي، وأعظم قادة نور الدين زنكي.

الكلمات المفتاحية: مودود بن ألتونتكين، عماد الدين زنكي، نور الدين محمود زنكي، نجم الدين أيوب، معين الدين أنر، أسد الدين شيركوه.

Absent Personalities Present in the Liberation of Bayt al-Maqdis

ABSTRACT: *This paper deals with the most prominent historical figures who contributed -indirectly- to the liberation of Jerusalem, the first of which was Mawdud ibn Altuntekin, who represented the first reaction against the crusaders; the second of which was Imad al-Din Zengi (1127-1146 CE), who proceeded to unify and gain the trust of the internal Islamic front and seized the County of Edessa in the year 1144 CE; and the third is the just king Nur al-Din Mahmoud Zengi (1146-1174 CE), who completed the unification of the Bilad al-Sham, annexed Egypt and unified the Arab East under one caliphate, the Abbasid Caliphate. The paper concludes with other "supporting personalities"; namely Najm al-Din Ayyub, the father of Salah al-Din al-Ayyubi, Mu'in al-Din Unar, the al-Atabeki ruler of Damascus, and Asad al-Din Shirkuh, the uncle of Salah al-Din who also contributed to the liberation of Bayt al-Maqdis.*

KEYWORDS: *Mawdud ibn Altuntekin, Imad al-Din Zengi, Nur al-Din Mahmud Zengi, Najm al-Din Ayyub, Muin al-Din Unar, Asad al-Din Shirkuh.*

* باحث دكتوراة، تخصص التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب، anassbou352@gmail.com

51 ابن شداد، **الأعلاق الخطيرة في ذكر ملوك الشام والجزيرة**، 2/3: 116–117.

52 شميساني, **تاريخ ماردين**, 188.

53 شميساني, **تاريخ ماردين**, 188.

54 رانسيمان، **الحملات الصليبية**، 2: 513.

55 ابن شداد، **الأعلاق الخطيرة في ذكر ملوك الشام والجزيرة**، 2/3: 126.

56 خضر سلامة، **نقش سلجوقي من المسجد الأقصى**، حوليات القدس، العدد السادس عشر، خريف – شتاء، 2013، ص51–60.

57 Taragan, Hana (2012). An Artuqid Candlestick from the Al-Aqsa Museum: Object as Document. *Ars Orientalis*, Vol. 42, pp. 79-88.

58 M.H. Burgoyne, (1987) *Mamluk Jerusalem: An Architectural Study*, with additional historical research by D.S. Richards, London, p. 412–414.

22 ابن الأثير الجزري، **الكامل في التاريخ**، 8: 642-643.

23 رانسيمان، **تاريخ الحملات الصليبية**، 2: 183.

24 شميساني، **مدينة ماردين**، 165-166.

25 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 19: 435-436. حاجي خليفة، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، 1: 258. ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، 5: 223. ابن كثير، **البداية والنهاية**، 16: 240.

26 شميساني، **مدينة ماردين**، 167-168.

27 أبوزيد، **مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي**، 127-128.

28 ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، 491.

29 أبوزيد، **مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي**، 127-128.

30 وليم الصوري، **الحروب الصليبية**، ترجمة حسن حبشي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، 3: 346-348.

31 عماد الدين أبو حامد محمد بن محمد الأصفهاني، **البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان**، المحقق. عمر عبد السلام تدمري، ط1 (بيروت: المكتبة العصرية، 2001)، 411. أحمد، **بنو أرتق دراسة تاريخية**، 50.

32 شميساني، **تاريخ ماردين**، 178.

33 ابن الأثير الجزري، **الكامل في التاريخ**، 9: 23.

34 محمّد بن سالم بن نصرالله بن سالم ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق. جمال الدين الشيال (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1957)، 1: 144.

35 شميساني، **تاريخ ماردين**، 183.

36 علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد عز الدين ابن الأثير الجزري الشيباني، **التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل**، تحقيق. عبدالقادر أحمد طليمات (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1963)، 36-37. ابن الأثير الجزري، **الكامل في التاريخ**، 9: 8-9.

37 ابن الأثير الجزري، **الكامل في التاريخ**، 9: 23.

38 عز الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن إبراهيم ابن شداد، **الأعلاق الخطيرة في ذكر ملوك الشام والجزيرة**، تحقيق. يحيى عبارة (دمشق: وزارة الثقافة، 1978)، 2/3: 555-556.

39 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9: 51-52.

40 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9: 127.

41 ابن الأثير، **التاريخ الباهر**، 70.

42 ابن الأثير، **التاريخ الباهر**، 70.

43 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9: 142

44 عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة، **الروضتين في أخبار الدولتين**، المحقق. إبراهيم الزيبق، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 1: 227.

45 ابن الأثير، **التاريخ الباهر**، 91. أبو شامة، **الروضتين في أخبار الدولتين**، 1: 227.

45 ابن الأثير، **التاريخ الباهر**، 91.

46 أبوزيد، **مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي**، 127-128.

47 كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد ابن الفوطي الشيباني، **مجمع الآداب في معجم الألقاب**، المحقق. محمد الكاظم، ط1 (إيران: مؤسسة الطباعة والنشر- وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1996)، 3: 363.

48 اسم بليدة في واد ذات نهر جار وبساتين بين ماردين ودنيسر، وأكثر أهلها أرمن نصارى. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، **معجم البلدان**، (بيروت: دار صادر: 1995م) 2: 240

49 ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، 2: 132-134.

50 ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، 2: / 166، 169- 171.

الهوامش

[1] أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (بيروت: دار صادر، 1900م)، 1: 179. **الفحول**، المحقق: محمود عبد القادر الأرناؤوط (إسطنبول: مكتبة إرسيكا، 2010)، 1: 258. يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، د.ت)، 5: 223. أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، **البداية والنهاية**. تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1(مصر: دار هجر للطباعة والنشر، 1997)، 16: 240.

[2] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، **سير أعلام النبلاء**. المحقق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 19: 435-436. مصطفى بن عبدالله المعروف بحاجي خليفة، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، المحقق: محمود عبد القادر الأرناؤوط (إسطنبول: مكتبة إرسيكا، 2010)، 1: 258. يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، د.ت)، 5: 223. أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، **البداية والنهاية**. تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1(مصر: دار هجر للطباعة والنشر، 1997)، 16: 240.

[3] علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد عز الدين ابن الأثير الجزري الشيباني، **الكامل في التاريخ**. تحقيق. عمر عبدالسلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 8: 642-643.

[4] حمزة بن أسد بن علي بن محمد، أبو يعلى التميمي ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، المحقق. سهيل زكار، ط1 (دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1983)، 491.

[5] أسماء إبراهيم محمد أحمد، **بنو أرتق دراسة تاريخية**. رسالة ماجستير غير منشورة (المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2011)، 33-34.

[6] أحمد، **بنو أرتق دراسة تاريخية**، 33-34.

[7] عماد الدين خليل، **الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام**، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 58.

[8] أحمد، **بنو أرتق دراسة تاريخية**، 47-48.

[9] حسن شميساني، **مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ**. ط1 (بيروت: دار عالم الكتب، 1987)، 145.

[10] شميساني، **مدينة ماردين**، 145.

[11] شميساني، **مدينة ماردين**، 145.

[12] ستيفن رانسيمان، **تاريخ الحملات الصليبية**، ترجمة. نور الدين خليل، ط1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، 2: 68.

[13] يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، د.ت)، 5: 178-179.

[14] شميساني، **مدينة ماردين**، 146.

[15] ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، 5: 188. رانسيمان، **تاريخ الحملات الصليبية**، 2: 72-73. نبيلة عبدالفتاح كامل أبوزيد، **مدينة ماردين ودورها في الصراع الصليبي الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي**، رسالة ماجستير غير منشورة (بنها: جامعة الزقازيق، كلية الآداب، قسم التاريخ، 1998)، 51-52.

[16] حمزة بن أسد بن علي بن محمد، أبو يعلى التميمي ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، المحقق. سهيل زكار، ط1 (دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، 1983)، 232.

[17] ابن الأثير الجزري، **الكامل في التاريخ**، 8: 509. ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، 237.

[18] شميساني، **مدينة ماردين**، 148-149.

[19] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 19: 435-436. حاجي خليفة، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، 1: 258. ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، 5: 223. ابن كثير، **البداية والنهاية**. 16: 240.

[20] شميساني، **مدينة ماردين**، 150-151.

[21] ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، 5: 199.

الخاتمة

من خلال ما مر معنا نستنتج الدور الكبير الذي لعبه مدينة ماردين وحكامها الأراتقة في الصراع الصليبي-الإسلامي منذ وصول الصليبيين إلى منطقة الشرق الإسلامي حتى زمن صلاح الدين الأيوبي. فقد كان اخراجهم من بيت المقدس ممهدا لوصول الصليبيين. وقد اتضح من خلال الدراسة ما قامت به ماردين من دور كبير في مواجهة العدوان الصليبي على بلدان المشرق الإسلامي منذ عهد سقمان بن أرتق، والذي يرجع إليه الفضل في تهديد مركز الصليبيين في المنطقة مثل حملاته ضد الصليبيين على سروج وحرّان ثم أكمل مسيرته أخوه نجم الدين إيلغازي حين هزم الصليبيين في معركة ساحة الدم وخضعت مدينة حلب لحكم ماردين فترة من الزمن.

وكذلك اتضح من البحث كيف بدأت مرحلة جديدة في الجهاد ضد الصليبيين في عهد حسام الدين تيمورتاش ابن إيلغازي حين تحولت ماردين مركز الأراتقة من موقف الدفاع عن الممتلكات الإسلامية إلى مرحلة الهجوم والذي تمثل في قيادة حسام الدين تيمورتاش جيشاً لتحرير بيت المقدس والذي رغم وصوله إلى مشارف المدينة المقدسة واطلاله عليها من جبل الزيتون لم يوفق في غايته وسقط عدد من أبناء ماردين شهداء على أسوارها وفي الطريق إليها. ثم قامت ماردين بمساندة نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي في حملاته ضد الصليبيين ونتج عن ذلك سقوط سميساط والبيرة وخضوعهما لحكم حسام الدين تيمورتاش، حتى أن أبناء ماردين شاركوا نورالدين محمود في حملاته في بلاد الشام ضد الصليبيين. وقد توجت ماردين معقل الأراتقة دورها في مواجهة الغزو الصليبي بانضمام جيشها لجيوش صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين 583هـ/1187م وماترتب على ذلك من هزيمة الصليبيين وطردهم من معظم مدن الساحل واستعادة بيت المقدس. وقد كان سبب هذا الإنضمام وتحالف ماردين مع صلاح الدين وعقد ملوكها للاتفاقيات معه وتحالفهم مع صلاح الدين وأسلافه في فترات سابقة منبعه ارتباط قضية بيت المقدس وتحريره بالعقيدة الإسلامية، وأنها كانت تحت حكمهم قبل الاحتلال الصليبي. وأن هذه الأرض المقدسة وجب تحريرها من الصليبيين كونها أولى القبلتين ومنها عرج النبي محمد صلى الله عليه وسلم وإليها تشد الرحال فهذا الذي دعاهم لتلبية نداء صلاح الدين في الانضمام له وتحرير بيت المقدس.

والسيادة. فأقرهم صلاح الدين على ما بأيديهم، وشرط عليهم أن يستشيروه في أمورهم، وجعل عليهم من يراقب التزاماتهم تجاهه، وتمت الخُطبة له في المدن الأرتقية وكذلك ضربت النقود باسمه. وقد اصطبغت بعض مظاهر الحياة المارديني السياسية والاجتماعية بصبغة أيوبية. وظهرت مسكوكات ترمز بالسيادة والاحترام لصاحب الأمر والسلطنة صلاح الدين.[53] ومن ثم لأبنائه من بعده في سنوات لاحقة. وتوثقت العلاقات المارديني الأيوبية الصلاحية وشارك المارديني أسوة بغيرهم من أهل الجزيرة في حروب العسكر الصلاحي ومواقعه مع الفرنج. وكان صلاح الدين يطلب من حكام هذه المناطق أن يرسلوا عساكرهم إليه حين تقتضي الحاجة. وقد شاركت جيوش ماردين مع صلاح الدين في معركة حطين وفتح بيت المقدس، حيث تُذكر جملة مع الجيوش الشرقية التي قدمت للمشاركة في الفتوح، لكن المصادر لا تفصل بأسماء من شارك في هذه الفتوح من ماردين وغيرها من مدن الجزيرة الفراتية. وليس أدل على ذلك من اشتراكهم في معركة حطين سنة 583هـ/1187م،[54] فيذكر ذلك ابن شداد قائلا:

> فسار ومن اجتمع به من العساكر الشرقية في خدمته وهم عسكر الموصل مقدمتهم مسعود بن الزعفراني وعسكر ماردين فلقيهم السلطان في العشر الأوسط من ربيع الآخر فأقرهم وأكرمهم في منتصف هذا الشهر.[55]

وكان هذا مقدمة لمعركة حطين وبما أنهم شهدوا معركة حطين سار الجيش باتجاه بيت المقدس وبذلك شاركوا في فتحه. وتشير المصادر إلى مشاركة الجيوش الشرقية في الحروب المتتالية ضد الصليبيين في الحملة الصليبية الثالثة. ولكن بعد وفاة صلاح الدين كانت هناك محاولة فاشلة لصاحب ماردِين للخروج عن طاعة الأيوبيين مع بعض الأمراء في الجزيرة الفراتية، عقد بعدها صلحا مع الملك العادل على نفس الشروط التي اشترطها أخوه صلاح الدين.

رابعا: بعض الآثار المارديني في بيت المقدس

كما وقد دلت بعض الآثار في مدينة بيت المقدس على الوجود المارديني فيها، كنقش من أرتق بن أكسب في محراب زكريا،[56] وأيضا يذكر وجود قبره فيها في خانقاة شمالي المسجد الأقصى عند باب العتم وذلك قبل الاحتلال الصليبي. وبعد الفتح الصلاحي تم إرسال شمعدان من أرتق أرسلان بن إيلغازي وهو موجود إلى يومنا هذا في متحف المسجد الأقصى،[57] وكذلك تم إنشاء الرباط المادريني في العهد المملوكي سنة 1321م عند الجانب الشمالي من المسجد الأقصى المبارك، بحذاء باب حطة، والذي أسسته سيدتان من مدينة ماردين. وقد ذكر مجير الدين العليمي كتاب وقف الرباط والذي تم تخصيصه لمن يرد من مدينة ماردين سنة 763هـ/1361م. وهناك وثيقة تثبت ان الرباط كان عامرا ببعض نساء اهل ماردين في عام 795/1392.[58] وهذا يدل على الاهتمام المارديني الأرتقي ببيت المقدس قبل وبعد الفتح الصلاحي.

وكذلك نرى العلاقة مع نور الدين زنكي في زمن قطب الدين إيلغازي والذي حكم ماردين. وقد وليِّها مدةً طويلة بعد أَبيهِ نجم الدين ألبي. وكان موصوفاً بالشجاعة والعدل. و لم يطرأ على ماردين أي تطور خلال عهده بل سارت على ما يرام، وكان في طاعة نور الدين زنكي. فلما توفي نور الدين استبد بالبلاد وحمى ذلك البلد من أكف المتغلبين وكانت ماردين في أيامه حرماً آمناً، يرد إليه الأفاضل والعلماء والصدور والأمراء وله هِمَّةٌ عالية.[47]

ثالثا: ماردين في العصر الأيوبي

مع بزوغ نجم صلاح الدين الأيوبي بعد وفاة نور الدين زنكي، حاول صلاح الدين السيطرة على ماردين وبلاد الجزيرة في محاولته لاتمام ما بدء به نور الدين زنكي من توحيد هذه البلاد مع مصر وبلاد الشام، ليتسنى له مواجهة الصليبيين. وقد وقف أمراء الأراتقة مع أمراء المناطق المجاورة ضد صلاح الدين ابتداء. ومع إحراز صلاح الدين انتصارات وفتوحات في المنطقة انحاز أغلب أمراء الأراتقة إليه وتخلوا عن عدائهم له. فقد توجه إليه وفد مشترك من الموصل ومارِدِين وحصن كَيْفا سنة 572هـ/1176م لتقديم فروض الطاعة واعلان تحالفهم معه. ولكن لم يستمر هذا الأمر طويلاً بسبب الشقاق بين الأمراء الأراتقة وتضارب مصالحهم، فقد انضم صاحب ماردين لحلف ضد صلاح الدين. حيث تم تكوين حلفا دفاعيا ضد صلاح الدين شارك فيه قطب الدين إلغازي الثاني بن ألبي صاحب ماردين، وشاه أرمن صاحب خلاط، ودولة شاه صاحب بدليس وأرزن، وعز الدين مسعود صاحب الموصل. وخرجوا للتصدي لصلاح الدين وعسكروا في حرزم[48] عند ماردين سنة 578هـ/1183م، ولما علم صلاح الدين بالأمر جمع جيشة لمواجهتهم عند رأس العين (بين حران وماردين)، فخشوا مجابهته، وتراجعوا إلى بلادهم.

وبعد أن عاد صلاح الدين الأيوبي من حصاره للموصل نزل بحَرزَم تحت ماردين[49] وأقام هناك بعض الوقت بقصد جس نبض الماردينيين، ولما لم ير مغنماً، وهذا على الأغلب لصعوبة فتحها فهي على جبل شامخ يصعب الوصول اليها، فسار عنهم إلى آمد. والرحيل عن ماردين لم يعن آنذاك عدم العودة إليها. وتوفي قطب الدين إيلغازى سنة 580هـ، وعاد صلاح الدين إلى ماردين والجزيرة الفراتية عام 581هـ، وأرسل له الملك قلج أرسلان يخبره بأن ملوك الشرق بأسرهم اجتمعت كلمتهم على قتاله إن لم يعد عن ماردين والموصل، فلم يأبه لهم ووصل إلى دنيسر بجانب ماردين وأكمل طريقه للموصل و لم يفتحها فعاد إلى اتجاه ماردين فحاصر ميافارقين من أعمالها واستلمها صلحا.[50] وبعد أن عاد إلى دنيسر وصله عسكر نورالدين صاحب ماردين وعماد الدين بن قره أرسلان فالتقاهم واحترمهم ومن ثم رحل إلى الموصل مرة أخرى.[51] وبذلك بعد أن تمكن من إحكام الطوق على كثير من بلاد الجزيرة وديار بكر وفتحها، انطوت ماردين تحت حكمه، فاستسلمت له وصارت طوع إرادته،[52] واعترفت له بالطاعة

في سنة 539هـ اتجه إلى قلعة البيرة.[41] واستطاع تيمورتاش أن يضيف إلى أملاكه ما يقع من أراضي الرُّها في الشرق والشمال وكانت البيرة يومذاك لجوسلين فتقدم إليها عماد الدين بمفرده أولاً، وحاصرها حتى أشرف على استلامها. ولكن ورود خبر مقتل نائبه بالموصل نصير الدين جقر أحدث ارتباكاً عنده فخاف على الموصل، ففك الحصار ورحل. ولما علم تيمورتاش أسرع بتسيير عساكره إليها وعاود الحصار من جديد.[42] ولما أدرك الفرنج صعوبة الموقف اضطروا إلى تسليمها إليه بالأمان، وقيل فسلمها الفرنج إليهم أي إلى عسكر تيمورتاش خوفاً من عودة عماد الدين إليهم فيأخذها. والصداقة التي تولد لظروف طارئة سرعان ما تموت في ظروف مماثلة، فبموت عماد الدين بن زنكي في سنة 541هـ/1146م أثناء حصاره لقلعة جعبر ماتت الصداقة بين البيتين الكبيرين الحاكمين لإقليم الجزيرة، الزنكي والأرتقي.[43]

وما أن سمع حسام الدين تيمورتاش بمقتل عماد الدين حتى هب مع صاحب حصن كيفا، لاسترجاع ما أخذه من بلادها، سارا لهذا الغرض وتم لهما ما سعيا إليه بسهولة ويسر. فلما فرغ ابن عماد الدين الأتابك سيف الدين غازي من تجهيز والده وترتيب أمور الموصل، وتمكن من نفسه، سار إلى أعمال ديار بكر، فملك دارا وكانت لحسام الدين ثم تقدم باتجاه ماردين في منتصف عام 542هـ/1147م وضرب عليها الحصار. ويقال أن تيمورتاش وصحبه قاوموه مدة واستبسل المارديون استبسالاً مميتاً ولكن دون جدوى. إذ ما لبثت أن دخلتها عساكر الموصل ونهبوا البلد فقال حسام الدين تيمورتاش: كنا نشكوا من الشهيد عماد الدين ومن أيامه، فلقد كانت أعياداً، قد حصرنا غير مرة فلم يتعد هو وعسكره ولا أخذوا كفاً من التبن بغير ثمنه.[44] ولما لم يجد حسام الدين من نفسه وأهله وتجمعاته القوة والقدرة للوقوف في وجه سيف الدين، راسله بالمصالحة، ومع الأيام عادت العلاقات بين الرجلين إلى التقارب والتفاهم، كما حدث مع والده إيلغازي وعماد الدين من قبل. وأدى هذا التحسن في العلاقات إلى قيام مصاهرة بين البيتين الكبيرين، تم على أثرها زواج الخاتون صفية ابنة حسام الدين من الأتابك سيف الدين وزفت إليه وهو مريض فلم يدخل بها، وبقيت عنده إلى أن توفي، وملك أخوه قطب الدين مودود فتزوجها وبهذا الزواج تحسنت العلاقات المارديني الموصلية الأرتقية فكان الملوك أولاد قطب الدين من هذه الزوجة.[45]

وكذلك نرى دور حسام الدين تيمورتاش في مقاومة الصليبيين من خلال تعاونه مع نورالدين زنكي وكان هناك تقارب بينهما فلقد اشترك حسام الدين مع نورالدين في شن هجوم على بعض الحاميات البيزنطية والصليبية الموجودة في المنطقة مما ترتب عليه سقوط عين تاب ودلوك في يد السلطان مسعود بينما استولى تيمورتاش على سميساط والبيرة ووقعت روندان في أيدي نورالدين محمود.[46]

في طرد عماد الدين عن البلد وسيّر رقاعاً على أجنحة الطيور إلى نصيبين يعلم من بها من الأجناد أنه وابن عمه سائران إليهم بالعساكر ويأمرهم بحفظ البلد ثلاثة أيام ووقعت الرقاع في يد عماد الدين زنكي عندما سقط الطير على خيمة تجاوره. فلما عرف فحواها غير نصها بحيث تصبح المدة التي أمرهم فيها بحفظ البلد أكثر من عشرين يوماً، ثم أرسلها إلى جهتها. فلما تبلغ الأجناد خافوا على أنفسهم لأنهم يعجزون عن حفظ البلد هذه المدة. فأرسلوا إلى عماد الدين وصانعوه وسلموه القلعة وبعد أن تسلم نصيبين سار عنها إلى سنجار.[36]

وتابع عماد الدين تحركه في إقليم الجزيرة ليضيف إلى ملكه أملاكاً أخرى، خاصة بعد أن تأكد من عجز الملوك والأمراء المحليين عن مواجهته. فتقدم باتجاه مدينة سرجي وهي بين ماردين ونصيبين من أعمال مملكة ماردين، ليضيف إلى هموم حسام الدين تيمورتاش هموماً جديدة، وليسلخ من أملاكه وأعماله ما استطاع الى ذلك سبيلاً، فوصلها وضرب الحصار عليها. ولما تبلغ حسام الدين بالأمر راسل ملوك النواحي واستفزهم ضد عماد الدين زنكي. فاجتمع لديه صاحب آمد، وصاحب حصن كيفا ركن الدولة داود، وبعض الأمراء بعساكر من التركمان. وقد قيل أنه بلغ تعدادهم أكثر من عشرين ألفاً. وساروا نحو مدينة سرجي والتقوا بعماد الدين زنكي بالقرب من دارا وهي لهم ودارت معركة انتهت بهزيمة الأراتقة وحلفائهم وبتملك عماد الدين المدينة وتم ذلك بحدود سنة 524هـ/1130م.[37] وفي الوقت الذي أدرك فيه زعماء الأراتقة وسواهم من ملوك النواحي الآخرين، صعوبة التجربة في مقاتلة عماد الدين زنكي، تم الأمر بينهم بالمصالحة والإتفاق كما أفاد بذلك ابن شداد؛ "واتفق حسام الدين مع عماد الدين وصارا يداً واحدة وملك عماد الدين الصور وأعطاها لحسام الدين".[38]

ومن ثم أصبح أعداء الأمس، أصدقاء اليوم والعكس صحيح أيضا، حيث انقلب حسام الدين على ابن عمه ركن الدولة داود صاحب حصن كيفا، وعلى صاحب آمد، وقصد مع عماد الدين مدينة آمد فحاصراها، وكان صاحبها قد استنجد بداود بن سقمان بن أرتق صاحب حصن كيفا، فاستجاب، والتقى بهما على باب آمد. فانهزم داود، وأقام عماد الدين زنكي وتيمورتاش على آمد محاصرين. وقطعا الشجر، وشعثا البلد، وعادا عنها من غير بلوغ غرض وكان ذلك في سنة 528هـ.[39] وأدى التقارب بين الرجلين إلى التعاون فيما بينهما على ضرب الفرنج وقصدهم، وانتزاع ما أخذوه في الماضي من ممتلكات المسلمين وأرزاقهم. ونجحا في مسعاهما نجاحا يكاد يكون تاماً وأخذ عماد الدين أيضاً من بلد ماردين مما هو بيد الفرنج، جملين، والموزر، وتل موزن وغيرها من حصون جوسلين، ورتب أمور الجميع، وذلك في غضون سنة 538هـ.[40] ثم اتجها بحلول سنة 539هـ نحو مناطق الرُّها وتمكنا من أخذها ومن الإستيلاء على مساحات واسعة إلى الشمال والشرق منها. وبعد أن فرغ عماد الدين من أخذ الرُّها

الفرنج وتعددت حملات الكر والفر التي أظهر فيها الماردينيون من الشجاعة فصولاً رائعة حتى أدركوا النصر، وانتهت المعارك بأسر قادة الفرنج ومنهم البرانس بوبموند صاحب أنطاكية، والقمص صاحب طرابلس، والدوق مقدم الروم وابن جوسلين. وتم قتل مايقارب العشرة آلأف من الصليبيين، وتفرقت العساكر بعد هذه المعركة محملة بالأسرى والمغانم.[33] وقد ذكر ابن واصل أنه بعد هذا النصر سير صاحب ماردين إلى نور الدين محمود زنكي عسكرا وهو منازل لحارم عند حلب سنة 559هـ فتم له الفتح.[34]

وعلى العموم فإنه مهما تعددت الحوادث وعبست الأيام وأثقلت أحمالها، فإنها لم تغير من السمة الحسنة التي امتاز بها عصر نجم الدين ألبي في ماردين. وبقي ألبي ملكاً مجلاً مستقلاً في إداراته ومؤسساته. وبقيت المدينة ماردين عاصمة حرة لا تدانيها مدينة في الجزيرة، من حيث العظمة والجلال. وهذا الجلال وتلك العظمة بل وذلك الاستقلال كان كله قد ترجمته قطع المسكوكات التي ضربت فيها أيام ألبي وهي تحمل اسمه وألقابه بل ورسومه ورسوم زوجته المكللة بالأكاليل والتيجان الملكية والخالية من أي تأثير أو نفوذ خارجي. ولمس الماردينيون بل والميافارقيون أيضا من ألبي مظاهر العدل والإحسان والرأفة والمحبة. واستمر النجم في ملكه إلى غروب سنة 572هـ/1176م. وقيل إلى سنة 575هـ/1180م حين فارق الحياة ليؤول أمر المملكة إلى ولده قطب الدين إيلغازي.[35]

وهكذا يبدو أن إمارتي ماردين وحصن كَيْفا دخلتا في طاعة نور الدين من الناحية الرسمية (الخطبة والسكة) على اختلاف مواقفهما منه وقد تأكد ذلك في صورته النهائية سنة 568هـ/1172م، عندما أرسل نور الدين محمود إلى الخليفة العباسي في بغداد رسالة يطلب منه فيها تقليداً بما في يده من البلاد وما في طاعته كديار بكر، فأجابه الخليفة إلى طلبه. كذلك ظل الأراتقة يخطبون لسلاطين السلاجقة، ويضربون السكة باسمهم، طول مدة حكم زنكي ونور الدين و لم تعد العلاقات بين الأراتقة والزنكيين بعد وفاة نور الدين على جانب من الأهمية لانشغال الزنكيين في الموصل بالتزاع مع الأيوبيين.

ثانيا: ماردين وعلاقتها مع الزنكيين

قام عماد الدين زنكي صاحب الموصل بانتزاع نصيبين وسرجي من أملاك حسام الدين تيمورتاش. فبحدود سنة 520هـ/1126م، قُتل صاحب الموصل والجزيرة آق سنقر البرسقي. وبمقتله تهيأت الظروف لترتيب الأتابك عماد الدين على إمرة الجزيرة. وبعد أن حظي بموافقة السلطان، توجه ليتسلم البلاد من عمال السلطنة ونوابها. قيل أنه بدأ بالموصل –قصبة الإمارة– فتسلمها من ابن البرسقي بعد أن عوضه بلاد الرحبة وأعمالها. ثم قصد جزيرة ابن عمر، فوصلها وأخذها. ثم نزل عماد الدين نصيبين حتى استصرخ حسام الدين تيمورتاش ابن عمه ركن الدولة داود بن سقمان بن أرتق صاحب حصن كيفا يستنجده. فوعده هذا الأخير بالنصرة. وراسل حسام الدين أهل نصيبين وأعلمهم بأنه وابن عمه جادون

في نهر الأردن. وإن لم يستطع حسام الدين تيمورتاش إستعادة بيت المقدس، ربما لعدم جاهزية المسلمين، يكفيه شرف المحاولة، وقد سقط الآلاف من جنوده من أبناء ماردين شهداء من أجل تحرير بيت المقدس والذين وقفوا على جبل الزيتون مقابل المسجد الأقصى قبل هزيمتهم. وتوفي حسام الدين نفسه في هذا العام بعد هذه المحاولة ولا تشير المصادر إلى كيفية وفاته، وقد آل الأمر بعده إلى ابنه نجم الدين ألبي والذي أكمل الطريق في مناكفة الصليبين مع نور الدين محمود زنكي.

4- نجم الدين ألبي بن تيمورتاش (547-572هـ/1152-1176م)

تولى الأمير نجم الدين ألبي بن تيمورتاش حكم مدينة ماردين 548هـ/1152م بعد وفاة والده حسام الدين تيمورتاش، وقام بالدعوة له حاجبه سعد الدولة التوباشي حيث سار إلى مَيَّافَارِقِين، ودخل المدينة ثم دخل القصر وجمع أكابر المدينة والأمراء والأعيان أهل المدينة، وأعلمهم بوفاة حسام الدين تيمورتاش وتولية ابنه نجم الدين ألبي، وعندما علم الناس بذلك اطمأنوا و لم يختلف عليه أحد.[31] وعاش الناس أهل ماردين ومَيَّافَارِقِين خلال ولايته في مظاهر من العدل والإحسان والاستقرار، كما حصلوا على أتم المصلحة، وكف عنهم الأيدي المتطاولة و لم يُرى ملك أَعَفَّ منه. ويمكن اعتبار عصر أبي المظفر نجم الدين البي بن تيمورتاش في بلاد ماردين وديار بكر والجزيرة، استمرار لعصر والده من حيث أن الظروف المحلية والسياسة الدولية، ظلت على ما هي عليه دون تغيير أو تبديل. ومَرَدُّ ذلك إلى النهج الذي اتبعه ألبي في سياسة الداخل والتعامل مع الخارج. ففي هذا الداخل اقتفى أثر والده في تعامله مع الرعية. فاهتم بالمؤسسات والخدمات العامة، حيث راعى الحقوق، وشجع الإنتاج، وضبط الأمن، ورتب العمال. و لم يكن ليتسنى له ذلك لولا الاستمرار في سياسة التفاهم مع الخارج، مع أمراء النواحي ليأمن -كما فعل والده- شرورهم، وليحفظ حدوده من تعدياتهم. ولكي يحفظها أيضاً من تعديات الآخرين من الغرباء المسلمين وغير المسلمين من الفرنج، مد يده إليهم وشاركهم بجنده وبماله. ولهذا سنراه يشارك أصحاب الموصل وحلب في ردع الطامعين والحاقدين والدخلاء على أرض الجزيرة.[32]

و لم يتوان نجم الدين ألبي عن مشاركة الجيوش الاسلامية في ردع الفرنج وقتالهم، وله في ذلك مواقف كثيرة. منها على سبيل المثال تلك التي تمت في سنة 559هـ/1163م. حين دعا نور الدين محمود زنكي ملوك الأطراف للمشاركة في أخذ الثأر من الفرنج بعد الهزيمة التي مني بها عند البقيعة تحت حصن الأكراد ومن بين الذين راسلهم كان نجم الدين ألبي صاحب ماردين، وفخر الدين قرا أرسلان بن داود بن سقمان صاحب حصن كيفا، وصاحب الموصل قطب الدين مودود أخو نور الدين محمود. حيث يذكر ابن الأثير: أن نجم الدين ألبي وافق وبعث بالعساكر بينما تلكأ فخر الدين ثم عاد وتوجه. وكذلك سيَّر أخوه قطب الدين العساكر مع نائبه زين الدين علي بن بكتكين. واشتبكت العساكر الإسلامية مع

لأن تلك الصخور والمسالك لم تكن تتيح سبيلاً للخروج، والذين تمكنوا من الخروج ما لبثت سيوف الصليبيين أن تلقفتهم وأثخنتهم جراحاً مميتة، كما أن جيادهم التي أنهكها طول السير لم تعد تتحمل السير في الشعاب الوعرة، فحرنت ورفضت أن تنقاد لراكبيها حتى اضطر الترك للترجل عنها وصاروا عسكراً مشاة قد ناءت أكتافهم بما يحملون من الأسلحة و لم يكونوا قد اعتادوا صعاباً كهذه الصعاب. ومن ثم تلقفتهم سيوف مطارديهم فذبحوهم وجرت مجزرة عظيمة على الرجال والخيل على السواء حتى عاقت الجثث زحف الصليبيين الذين لم يلتفتوا إلى الغنائم والأسلاب فلم تمتد أيديهم قط إليها لاستمرارهم فيما هم آخذون به أنفسهم من المذابح الوحشية، ورأوا أن خير ما يثابون عليه هو أن يخوضوا في دماء الخصم ويسبحوا فيها. ما كاد المجتمعون في طرابلس يسمعون بزحف العدو لمهاجمة بيت المقدس حتى هبوا مسرعين هبة رجل واحد واندفعوا إلى مخاضات الأردن ليمنعوا الترك من العبور، فهاجموا من استطاع النجاة وفتكوا بهم فتكاً ذريعاً، والذي نجى في بادئ المعركة سرعان ما أخذته سيوف لصليبيين من الوراء، كما أن الذين دخلوا الأردن طليعة للصف الأول كانوا يجهلون أين تكون هذه المخاضات فابتلعتهم الأمواج الهادرة لنهر الأردن فكانوا من الغرقى، وهكذا قدر للجيش الذي جاء أول ما جاء بالآلآف المؤلفة وكان مزهواً بقوته ومعتمداً على قوة فرسانه عاد وقد تضائل عدد فرسانه حتى أنه ليقال أنه مات في ذلك اليوم ما يقرب من خمسة آلاف رجل. وقد جرى ذلك في الثالث والعشرين من نوفمبر سنة 1152م في السنة التاسعة من حكم الملك بلدوين الثالث رابع ملوك بيت المقدس.[30]

هذه هي الرواية الوحيدة حول هذه المحاولة لفتح بيت المقدس والتي تفرَّد بذكرها المؤرخ الصليبي وليم الصوري و لم يذكر هذه المعركة أحد غيره. ومن خلال هذه الرواية نرى أن حسام الدين تيمورتاش وجيش الأراتقة لم يتوانى و لم يتخلف عن المحاولة لتحرير بيت المقدس من أيدي الصليبيين حتى وان كان وحده. فهذه الرواية بها عدد من الإشارات المهمة؛ منها أنه شهد لهم بقوتهم وصلابتهم، وكذلك رؤيتهم بأن بيت المقدس "إرثا شرعيا" لهم في إشارة لحكمهم لها قبل الصليبيين. وقد كانت هذه المحاولة لفتح بيت المقدس بعد ما يقارب خمسين سنة من احتلالها، وهذا يشير إلى أن هذه القضية كانت ما زالت حية في عقول الأراتقة، بل ويضيف معلومة أن والدهم كانت هي من تحمسهم على هذا الأمر وعلى فتح بيت المقدس وتحريرها من الصليبيين وإعادتها إلى حكم المسلمين وللسيادة الأرتقية. ومع أن حاكم دمشق حاول ثنيهم عن سعيهم هذا لكن لم ينجح وواصلو سعيهم في قطع المسافات حتى وصلوا إلى بيت المقدس بل وأستطاعوا رؤية المسجد الأقصى الذي يعظموه كما يذكر ويليام الصوري، وقد كان على أعلى قبة الصخرة في ذلك الوقت صليبا مذهبا. لكن تم القضاء عليهم بعد وصول الإمدادات للصليبيين من نابلس وطرابلس، ولاحقوهم على طريق أريحا وقتلوا منهم أعداداً كبيرة وغرق عدد آخر

والواقع أن حسام الدين تيمورتاش أمير ماردين لم يكتف بالهجوم الذي شنه على بعض الحاميات الصليبية سنة 546هـ/1151م إنما قام بمفرده بهجوم مفاجئ على بيت المقدس لتحريره من الصليبيين مستغلاً النزاع الذي جرى بين الملك بلدوين الثاني وابنته الكبرى ميلسند واعْتَقَدَ أن ضربةً جريئةً قد تصيب إذا شدد هجومه عليها وطلب المساعدة من مجير الدين أباق حاكم دمشق وكان قد وافق على مد يد العون وفي نفس الوقت نصحه بعدم المضي في سيره. وعندئذ أندفع تيمورتاش عبر الأردن وأقام معسكره على جبل الزيتون، بينما كان بارونات الفرنج يشهدون مجلساً في نابلس غير أن حامية بيت المقدس شنت هجوماً مفاجئاً على جيش ماردين، الذي انسحب إلى الأردن بعد أن تبين لهم فشل هجومهم المباغت وعلى هذا النهر انقض عليهم جيش مملكة بيت المقدس واضطر جيش ماردين للانسحاب.[29] ويروي المؤرخ الصليبي وليم الصوري الذي عايش تلك الفترة هذه المعركة في كتابه تاريخ الحروب الصليبية سنذكرها كما أوردها:

> قام جماعة من الولاة الأتراك الأقوياء المعروفين بالأراتقة، والذين يترلهم قومهم منزلة التعظيم، فجمعوا حشداً كثيفاً من بني جلدتهم قاصدين الخروج للإستيلاء على القدس التي يعتبرون أنفسهم ورثتها الشرعيين، إذ يقال أن المدينة الطاهرة كانت ملكهم وملك أسلافهم قبل أن يستخلصها الصليبيون لأنفسهم، وكانت أمهم شديدة التحمس لهذا الموضوع، وقد لامت أولادها إذ سمحوا لأنفسهم بأن يظلوا منفيين زمناً طويلاً عن أملاكهم التي ورثوها بعيدين عنها [يقصد أن القدس كانت تحت حكم أرتق بن أكسك جد الأراتقة]. وزحف الجيش على رأس طائفة كبيرة من الفرسان وقد أجمعوا العزم على تحقيق هدفهم بإذن ربهم، فلما بلغوا دمشق أقاموا بها قليلاً حتى يأخذ عسكرهم قسطاً من الراحة ويستعيدوا نشاطهم، وقد حاول أهل تلك المدينة صرفهم عن مشروعهم فلم يفلحوا ورفضوا الاستماع إليهم، وأعادوا تزويد أنفسهم بالميرة والطعام والعتاد ورتبوا أمتعتهم وتابعوا زحفهم إلى القدس وهم مؤمنون بأنهم الغالبون، واجتازوا بكتائبهم الطويلة الأردن، وصعدوا في الإقليم الجبلي الذي تقع به المدينة المقدسة، ثم جاءوا إلى جبل الزيتون المشرف على القدس والمتاخم لها، وهنا أتيح لهم أن يروا منظراً فريداً طالعوا فيه الأماكن الطاهرة، لاسيما الهيكل [يقصد المسجد الأقصى] الذي يُوَقِّرُونَهُ توقيراً عظيماً، وكانت العين تشاهد من هذا الموضع المدينة بأكملها. وكانت معظم قوات القدس قد نهضت إلى مدينة نابلس مخافة أن يهاجمها العدو نظراً لأنها كانت خالية من التحصينات، فلما رأى من ظلوا بالقدس أن جيش الترك شارع في التقدم جزعوا أن يبادر بالإغارة عليهم، فهبوا سراعاً إلى سلاحهم وطلبوا العون من السماء، وزحفوا زحف المتحمسين لصد العدو وقتاله. كان الطريق الواصل من القدس إلى أريحا ثم إلى الأردن وعراً كل الوعورة، خطراً كل الخطر، ذلك أن المواضع شديدة الانحدار وتجعل الصعود والنزول أمراً بالغ الشدة والمشقة. وحدث أن هجم الصليبيون على الأراتقة حين دخول هذه الطريق فاضطروا للانسحاب وسقط الكثير منهم [شهداء]

وبعد مسيرة حافلة من الجهاد ضد الصليبيين منذ أن اخرج من بيت المقدس، كانت وفاة إيلغازي في رمضان، بمَيَّافَارِقِين بجوار ماردين سنة (516هـ/1222م). واستمرت ماردين في يد ذريته، فأخذ مَيَّافَارِقِين ابنه شمس الدولة سليمان، وتولى ابنه حسام الدين تيمورتاش مدينة ماردين، وتولى على حلب ابن أخيه الأمير سليمان بن عبد الجبار بن أرتق، إلى أن أخذها منه ابن عمه بلك بن بهرام. ويذكر سبط ابن الجوزي: "توفي إيلغازي سنة 515هـ، وكان تحته بنت صاحب دمشق طغتكين، وتزوج ابنه سليمان ببنت صاحب الروم، فمات سنة 518هـ، فتسلم حسام الدين تيمورتاش مَيَّافَارِقِين".[25]

3- حسام الدين تيمورتاش (516-547هـ/1122-1152م)

كانت وفاة نجم الدين إيلغازي خسارة كبيرة للمسلمين واستغل الصليبيون الأمر فاحتلوا عدد من البلاد. وفي بداية عصر ابنه حسام الدين خرجت حلب من حكمه، وقد قيل لضعف حمايتها من اعتداءات الفرنج ولاستهانته في تحصين المدينة وللهوه. ولذا فإن أهلها استصرخوا صاحب الموصل الأمير آق سنقر البرسقي الذي أصبح الرجل الأقوى في الجزيرة في قتال الفرنج بعد وفاة نجم الدين إيلغازي. فاستجاب البرسقي لأهل حلب وأبعد الفرنج عن حلب وتقديراً لجهوده رغب الحلبيون أن يكافئوه فأحسنوا إليه وملكوه البلد بعد أن خلعوا طاعة حسام الدين تيمورتاش. وبذلك تقلصت حدود المملكة المارديني لتصبح في حدود ماردين ومَيَّافَارِقِين ونصيبين وماحول هذه المدن من قرى.[26] ويبدوا أن بداية حياة حسام الدين لم تتمتع بالمواجهة مع الصليبيين بل وقد أطلق سراح بلدوين الثاني ملك القدس الذي كان في الأسر. وقد عقد حلفا مع ابن عمه ركن الدولة داود وعدد من التركمان ضد عماد الدين زنكي وحاربوه فانتصر عليهم عند دارا قرب ماردين عام 524هـ/1130م. وبعد ذلك تقرب منه عماد الدين وبدأ الود بينهم حيث تزوج عماد الدين زنكي من ابنة حسام الدين وتحالف معه، بل وحارب معه ضد ابن عمه داود بن سقمان وشاركه في فتح عدد من القلاع. ويبدوا أن هذا أدى إلى تحول في حياة حسام الدين وفي مواجهته للصليبين. فنرى دور حسام الدين تيمورتاش في مقاومة الصليبيين من خلال تعاونه مع نورالدين زنكي وكان هناك تقارب بينهما فلقد اشترك حسام الدين مع نورالدين محمود في شن هجوم على بعض الحاميات البيزنطية والصليبية الموجودة في المنطقة مما ترتب عليه سقوط عين تاب ودلوك في يد السلطان مسعود بينما استولى تيمورتاش على سميساط والبيرة ووقعت روندان في أيدي نورالدين محمود.[27] وقد أشار ابن القلانسي في كتابه تاريخ دمشق إلى قيام التركمان (يقصد هنا عسكر ماردين) بمحاولة للسيطرة على بانياس قبل قيامهم بمحاولة السيطرة على بيت المقدس ولكن محاولتهم بائت بالفشل بعد أن كبدوا الصليبيين خسائر فادحة وقتلوا منهم وأسروا عدداً كبيراً، و لم يفلت منهم غير الحاكم مع عدد قليل.[28]

إلى المطاولة وكانت عادة لهم، إذا رأوا قوة من المسلمين، وراسلوا إيلغازي يقولون له: لا تتعب نفسك بالمسير إلينا، فنحن واصلون إليك، فأعلم أصحابه بما قالوه، واستشارهم فيما يفعل، فأشاروا بالركوب من وقته، وقصدهم ففعل ذلك، وسار إليهم، ودخل الناس من الطرق الثلاثة، ولم تعتقد الفرنج أن أحداً يقدم عليهم، لصعوبة المسلك إليهم، فلم يشعروا إلا وأوائل المسلمين قد غشيتهم، فحمل الفرنج حملة منكرة، فولوا منهزمين، فلقوا باقي العسكر متتابعة، فعادوا معهم، وجرى بينهم حرب شديدة، وأحاطوا بالفرنج من جميع جهاتهم، وأخذهم السيف من سائر نواحيهم، فلم يفلت منهم غير نفر يسير، وقتل الجميع، وأسروا. وكان في جملة الأسرى نيف وسبعون فارساً من مقدميهم، وحملوا إلى حلب، فبذلوا في نفوسهم ثلاثمائة ألف دينار، فلم يقبل منهم، وغنم المسلمون منهم الغنائم الكثيرة. وأما سيرجال، صاحب أنطاكية، فإنه قتل وحمل رأسه، وكانت الوقعة منتصف شهر ربيع الأول 513هـ.[22]

وفي هذه الأثناء كان المسلمون بحلب التي تبعد نحو خمسة عشر ميلاً عن أرض المعركة يتلهفون على سماع الأخبار، فوصلتهم حوالي الظهر، وعند صلاة العصر بدأت طلائع الجيش الإسلامي تقترب من المدينة. أما ايلغازي، فبعد أن وزع الغنائم على العساكر، سار إلى سرمدا حيث استسلم له رينالد مازوار فأبقى على حياته، بينما أمر بقتل رفاقه. كما جرى تكبيل الأسرى بالأغلال وجرهم خلف المنتصرين باتجاه حلب. وبينما كان إيلغازي يصل إلى حلب ويحتفل بنصره وصلت أنطاكية أخبار الهزيمة. فتولى القيادة فيها البطريرك برنارد وراح ينظم الجند. ومن حلب أخذ ايلغازي يكاتب الملوك في العالم الإسلامي بما حازه والعسكر المارديني من نصر. فبعث إليه الخليفة بالخلع والتشاريف، وأنعم عليه آنذاك بلقب نجم الدين.[23]

ثم تجمع من سَلِمَ من المعركة مع غيرهم، فلقيهم إيلغازي أيضاً، فهزمهم، وفتح منهم حصن الأثارب، وزردنا، وعاد إلى حلب، وقرر أمرها، وأصلح حالها، ثم عبر الفرات إلى ماردين. وانتهت حملة إيلغازي الكبرى بعد أن حققت للمسلمين عامة انتصاراً معنوياً ضخماً، وللماردينيين وحلفائهم مكاسب مادية تجلت فيما حصلوا عليه من غنائم وما آل إليهم من حصون وضياع إلى جانب التخلص من شبح الخوف الذي كان يساورهم من مبدأ القول بقوة الفرنج التي لاتهزم. وتقديراً لجهود إيلغازي ومواقفه، عظّمه المسلمون آنذاك، وأكثروا من الدعاء له، وتأملوا الخلاص مما يعانوه على يديه، واعترف بفضله القادة والأمراء، وامتدحه الشعراء فمما مدح به إيلغازي في هذه الوقعة قول الشاعر العظيمي:

قل ما تشاء فقولك المقبول وعليك بعد الخالق التعويل

واستبشر القرآن حين نصرته وبكى لفقد رجاله الإنجيل[24]

إلى ماردين لتسوية الأوضاع داخل المملكة فرتب ونظم وعزل وزاد في العمارة. وشجع على زيادة الإنتاج في كافة المجالات، وأحس الناس في أيامه بالأمن والاستقرار والإزدهار.

هذه الأحوال كانت نتيجة الجهد الذي قدمه إيلغازي في قيادة البلاد والسهر على حمايتها وكان كثير التنقل والتجوال في مدن مملكته زائراً متفقداً سائلاً عاملاً على إصلاح الرعية واسعاد حياتها. وبهذا الجهد والعطاء استطاع أن يستخلص لنفسه من بلاد الجزيرة تلك الديار والمساحة الواسعة وينشئ فيها إمارة أو مملكة اشتهرت في التاريخ بالأرتقية الإيلغازية. وكان لها شأن في تاريخ الدولة الإسلامية بوجه عام وإقليم الجزيرة بوجه خاص. وقُدِّر لتلك المملكة أن تعيش أكثر من ثلاثمائة سنة.[20]

ويحدثنا ابن تغري بردي في كتابه النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة عن نجم الدين إيلغازي وجهاده ضد الصليبيين فيقول في أحداث سنة 503هـ:

> فيها كاتب السلطان محمد شاه السلجوقي الأمير سقمان بن أرتق صاحب أرمينية وأخلاط ومَيَّافَارِقِين، والأمير شرف الدّين مودود صاحب الموصل، ونجم الدين إيلغازي صاحب ماردين بالاجتماع على جهاد الفرنج؛ فاجتمعوا وبدأوا بالرُّها. وبلغ الفرنج، فاجتمع طنكري صاحب أنطاكية، وابن صنجيل صاحب طرابلس، وبلدوين صاحب القدس، وتحالفوا هم أيضاً على قتال المسلمين، وساروا؛ فكانت وقعة عظيمة نصر الله المسلمين فيها وغنموا منهم شيئا كثيراً.[21]

وكان لإيلغازي مواقف كثيرة في حروبه ضد الصليبيين في سنوات 508 و 509 و511هـ وأهم معاركه ضد الصليبيين كانت في سنة 513هـ/1119م والتي جرى فيها قتال عنيف سميت المعركة بـ"ساحة الدم" لكثرة ماسفك فيها من الدماء. وسنذكر قصة هذه المعركة كما رواها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ في أحداث سنة 513هـ فيقول:

> في هذه السنة سار الفرنج من بلادهم إلى نواحي حلب، فملكوا بزّاعة وغيرها، وخربوا بلد حلب ونازلوها، و لم يكن بحلب من الذخائر ما يكفيها شهراً واحداً، وخافهم أهلها خوفاً شديداً، ولو مكنوا من القتال لم يبق بها أحد، لكنهم منعوا من ذلك، وطالب الفرنج أهل حلب على أن يقاسموهم على أملاكهم التي بباب حلب. فأرسل أهل البلد إلى بغداد يستغيثون، ويطلبون النجدة، فلم يغاثوا. وكان الأمير نجم الدين إيلغازي، صاحب حلب، ببلد ماردين يجمع العساكر والمتطوعة للغزاة، فاجتمع عليه نحو عشرين ألفاً، وكان معه أسامة بن المبارك بن شبل الكلابي، والأمير طغان أرسلان بن المكر، صاحب بدليس وأرزن، وسار بهم إلى الشام، عازماً على قتال الفرنج. فلما علم الفرنج قوة عزمهم على لقائهم، وكانوا ثلاثة آلاف فارس وتسعة آلاف راجل، ساروا فنزلوا قريباً من الأثارب، بموضع يقال له تل عفرين، بين جبال ليس لها طريق إلا من ثلاث جهات، وفي هذا الموضع قتل شرف الدولة مسلم بن قريش. وظن الفرنج أن أحداً لا يسلك إليهم لضيق الطريق، فأخلدوا

الفاطميين الذين كانوا يرغبون في انتزاع طرابلس لأنفسهم من بني عمار. وبذلك أدرك فخر الملك أن الأسلم له أن يلتمس الحلفاء من جهات بعيدة، لذا تطلع إلى من أشدهم بأساً ونكاية في حرب الصليبيين. فتواصل مع سقمان صاحب ماردين، فاستصرخه، فهب لنجدته و لم يتوان عن المساعدة وجمع عساكره من أبناء ماردين وتوجه نحو طرابلس. لكن وهو في الطريق مرض مرضاً شديداً فنصحه أصحابه بالعودة فامتنع وقال بل أسير فإن عوفيت تممت ما عزمت عليه ولايراني الله تثاقلت عن قتال الكفار خوفاً من الموت وإن أدركني أجلي كنت شهيداً سائراً في جهاد. فسار هو وجنده ولكن القدر كان بانتظاره فلم يبلغ منتصف الطريق حتى وافته المنية، وحُرم ابن عمار من مساعدته ونخوته وكان ذلك في نهاية سنة 498هـ/1105م.[17]

هذا و لم تصرف مشاكل سقمان وحروبه مع أمراء النواحي والصليبيين اهتمامه بأمور البلاد وأهلها. ووصف بأنه كان شديداً في تطبيق العدل والقانون في بلاده. حيث كان حسن السياسة والتدبير، مهاباً، محترماً، مطاعاً ولهذا قضى على دابر الأشقياء وقطاع الطرق. فازدهرت مرافق الحياة المارديني في أيامه من زراعة وصناعة وتجارة وخدمات. وازدادت قوة الجيش المارديي وعساكر دياربكر في أيامه عدداً وعدة، واتسع نطاق العمارة وعاش الناس على جانب كبير من البحبوحة واليسر.[18]

2- نجم الدين إيلغازي بن أرتق (502-516هـ/1108-1122م)

انتقل حكم ماردين بعد ذلك إلى أخي سقمان، الملك نجم الدين إيلغازي ابن الأمير أرتق بن أكسك التركماني، بعدما انتقل إلى ماردين من بغداد، حيث كان متصرفا عليها للعباسيين. فأصبح هو صاحب ماردين وديار بكر وحلب. وقد كان هو وأخوه الأمير سقمان من أمراء تاج الدولة تُتُش صاحب الشام، فأقطعهما القدس، وجرت لهما الأحداث التي تم ذكرها عشية الحروب الصليبية فأخرجا من بيت المقدس على يد الفاطميين. وكان إيلغازي ذا شجاعة، ورأي، وهيبة وصيت، وقد حارب الفرنج عدة مرات في مواقع مختلفة. فحينما سارت الفرنج إلى مدينة حلب ودخلوها عنوة وملكوها وقتلوا من أهلها خلقاً كثيرا، سار إليهم نجم الدين إيلغازي في جيش كثيف فهزمهم عنها، ولحقهم إلى جبل قد تحصنوا فيه، فقتل منهم هنالك مقتلة عظيمة، و لم يفلت منهم إلا اليسير، وأسر من مقدمهم نيفاً وسبعين رجلاً، وقتل فيمن قتل (سرخال) صاحب أنطاكية وحمل رأسه إلى بغداد وأخذ نجم الدين إيلغازي حلب بعد أولاد رضوان بن تُتُش.[19]

كما واستولى على مَيَّافَارِقِين وغيرها قبل موته بسنة، ثم سار منجداً لأهل تفليس هو وزوج ابنته ملك العرب دُبَيْس الأسدي، وانضم إليهما طغان صاحب أرزن، وطغريل أخو السلطان محمود السلجوقي، وساروا على غير تعبئة، فخرج إليهم داود طاغية الكرج، و لم يستطيعوا هزيمته فعاد إيلغازي

لمقارعة الفرنج. فنزلا على منطقة رأس العين، وهناك التقيا بالفرنج فدار قتال شديد أسفر عن أسر الأمير العقيلي، ثم كانت الدائرة على الفرنج فانهزموا وقتل منهم خلق كثير.[13] ويبدو أن الفرنج لم يسكتوا على الهزيمة. ففي شهر تشرين الأول، هاجم بلدوين الثاني منطقة ماردين، وانتقم من أهلها، فدمّر المزارع وأسر الرجال والنساء والأطفال، ونهب الأرزاق من محاصيل زراعية وماشية وأموال.[14]

كذلك كانت لسقمان حملة لطرد الصليبيين من حرّان (معركة حرّان). فأما القسم الذي توجه إلى حرّان، فقد بدأت عناصره بغاراتها على هذه المدينة. وتنفيذاً للعهود والمواثيق المبرمة بين أمراء الجزيرة والسلطنة، قرر الأميران جكرمش صاحب الموصل، وسقمان صاحب ماردين أن يتناسيا ما كان بينهما من نزاع، ويعملا معاً لدرء خطر الصليبيين عن الديار، وبالتالي القيام بغزو المعاقل التابعة لهم. وهكذا كان الأمر، فزحف الرجلان بجموعهما إلى مدينة الرُّها في صيف 497هـ/1104م. ونزلت تلك الجموع في رأس العين على مسافة تقرب من سبعين ميلاً من عاصمة الصليبيين الرُّها. ولما سمع بلدوين الثاني بتلك الحشود استعد، واستنجد بأمراء الصليبيين، جوسلين وبوهيمند، وقيل أيضاً ريموند وتنكريد والبطريق برنار وديامبرت البطريق السابق لبيت المقدس، واقترح عليهم التحرك باتجاه حرّان، ليحولوا الهجوم الإسلامي عن الرُّها. وبعد أن ترك بلدوين حامية صغيرة في الرُّها، اتخذ الطريق إلى حرّان حيث وافته النجدات. وفي المنطقة القريبة من نهر البلّيخ، التقى وجها لوجه مع الزحف الإسلامي، وهناك دارت معركة تحطمت فيها أسطورة "إن الفرنج لا يقهرون". وانتصر سقمان وجكرمش، وغنمت العساكر المارديني والموصلية الغنائم الكبيرة. ووقعت عساكر الفرنج بين قتلى وجرحى وأسرى، كما أسر بلدوين وجوسلين، وكانا من ضمن من أسر من طرف جيش سقمان وكان عدد قتلى الصليبيين يقدر بعشرة آلاف.[15] فكان نصراً حسناً للمسلمين لم يتهيأ لهم مثله من قبل وبه ضعفت نفوس الصليبيين وقلت عددهم وقلت شوكتهم وقويت نفوس المسلمين وأرهفت عزائمهم في نصرة الدين. كما كان هذا النصر حافزاً عظيماً لكي يواصل المسلمون حركة الجهاد والمقاومة ضد الصليبيين.[16]

ولم تنته فكرة الجهاد ضد الصليبيين عند سقمان بن أرتق، فقد ظهرت لديه هذه الفكرة مرة أخرى عندما استنجد به فخر الملك بن عمار أمير طرابلس، وذلك بعد أن أسقط الصليبيين الساحل الشامي وملكوه، واستعصت عليهم مدينة طرابلس. ورغم المقاومة التي بذلها صاحبها فخر الملك بن عماد الدين بن عمار، فإن المدينة أصبحت على أهبة السقوط للهجمات المتواصلة والشديدة والحشود الضخمة التي سخّرها الفرنج في الضغط على المدينة. فساءت أحوال المدينة وارتفعت أسعار الطعام ارتفاعاً فاحشاً، وفشلت جهود فخر الملك بن عمار من تخفيف حدة هذه الأزمة. وقد كان ابن عمار لايستطيع طلب المعونة من طغتكين أتابك دمشق وحمص، بسبب ما وقع بينهما من خلاف وأيضاً لم يطلب المدد من

وكان لسقمان مواقف في الجهاد ضد الصليبيين فمن هذه المواقف نذكر منها؛ اشتراكه في حملة ملوك الشام والجزيرة لاستعادة مدينة أنطاكية. بعد أن مَلك الفرنج مدينة أنطاكية سنة 491هـ، اجتمعت جيوش المسلمين بالشام والجزيرة وديار بكر بقيادة رضوان بن تُتُش السلجوقي صاحب حلب وأخيه دقاق، وطغتكين أتابك صاحب دمشق، وجناح الدولة صاحب حمص، وأرسلان شاه تاش صاحب سنجار، وسقمان بن أرتق صاحب ماردين وغيرهم. ونازلوا أنطاكية وضيقوا على الفرنج حتى أكلوا ورق الشجر، وكادوا يأخذون المدينة منهم، لولا خلاف الأمراء المسلمين فيما بينهم، وتخوف بعضهم من ازدياد سلطان كربوغا صاحب الموصل -حيث كانت القيادة له- إن هم حققوا النصر، واستيحاش البعض الآخر وأنفته من ترفعه عليه، وبسبب المقدرة التي أظهرها مقدمو الفرنج أثناء الحصار. فكانت هزيمة المسلمين، وطارد الفرنج لجموعهم الهاربة من أرض المعركة.[9]

وعلى الرغم من كل ما حصل يظهر أن العساكر المارديني التركمانية كانت قد أبلت وقائدها سقمان بن أرتق بلاء حسنا في المعارك التي دارت داخل أنطاكية وخارجها من دون الإلتفات إلى ما كانت عليه بقية الجيوش الإسلامية من خلافات. حتى أنه يذكر أن ما تحقق من انتصار ومكاسب في بداية الحصار كان على يد العساكر المارديني؛ "ولما ملك الفرنج أنطاكية سنة 491هـ/1097م، اجتمع الأمراء بالشام والجزيرة وديار بكر وحاصروها، وكان لسقمان المقام المحمود في ذلك".[10] وكذلك حملة سقمان لاستعادة مدينة سروج حيث أخذ الفرنج بقيادة بلدوين الأول مدينة سروج من المسلمين بعد قتال، وجعل عليها قائداً عرف باسم "فولشر شارتر".[11] حيث سكت المسلمون عن الفرنج مدة إلى أن كانت سنة 495هـ/1101م عندما تهيأت العساكر التركمانية المارديني بقيادة سقمان لاستعادتها. وصادف ذلك مع بداية عهد بلدوين الثاني الذي هب لنجدة فولشر. وتفيد المعلومات أن حرباً استعرت بين الطرفين انتهت بهزيمة الفرنج ومصرع فولشر وفرار بلدوين إلى أنطاكية مستصرخاً. وسقطت سروج باستثناء القلعة التي بقيت بيد "بندكت" رئيس أساقفة اللاتين في الرُّها. لكن ذلك النصر لم يدم طويلاً فسرعان ما تجمعت لبلدوين الجيوش من أنطاكية حيث استأجر الجنود لتعويض خسائره. فراح بلدوين يقتل كل من تعاون مع الأراتقة من السكان، وامتلأت السجون، واضطر السجناء إلى افتداء أنفسهم مما زاده ثراءً بهذه الأموال الجديدة، ثم فاجأ العساكر الأرتقية فانهزموا وأخرجوا من المدينة.[12]

ومن مواقف جهاد سقمان ضد الصليبيين؛ حملة سقمان لطرد الفرنج من نواحي الرقة ففي أول سنة 497هـ/1103م عاود الفرنج هجماتهم على ديار الجزيرة. فخرجوا من الرُّها وانقسموا إلى قسمين: قسم قصد حرَّان، وآخر قصد الرقة فالذي توجه إلى الرقة عمل على إحراج موقف سقمان والتعدي عليه. فاتفق مع الأمير سالم بن بدر العقيلي، وجمعا العساكر من التركمان والعرب من بني عقيل، واتجها

سلاطين). ولايزال أهل ماردين يفتخرون بذلك التاريخ الحضاري الأراتقي الذي ترك بصمتهم فيهم. حيث اتسمت الحياة في ماردين في العهد الأرتقي بالإزدهار والتقدم وانتعشت الحياة الاقتصادية.[5]

و"بنو أرتق" هم أسرة تركمانية الأصل، تنسب إلى قبيلة الدوغر(Döğer) التركمانية، وهي إحدى العشائر التي تنتمي إلى قبيلة الأوغوز أو الغز (Oğuzlar). وسميت هذه الأسرة بالأرتقية نسبة إلى مؤسسها، وقائدها التركماني "أرتق بن أكسك" أو "أكسب" والملقب بظهير الدين، وهو جد الملوك الأرتقية.[6] وكانت هذه القبيلة والتي كانت زعامتها قد انتهت إلى أرتق بن أكسك من جملة القبائل التركمانية، التي انتظمت في صفوف القوات السلجوقية، التي عمل سلاطينها على استمالة زعماء هذه القبائل، بمنحهم الإقطاعات والاستقلال الذاتي داخل نطاقها، كما سعوا إلى جذبهم إليهم بمختلف الوسائل كتفويضهم قيادة بعض الحملات العسكرية، وتعليم أبنائهم القيام بالمسؤوليات والوظائف العسكرية والإدارية. ومن المؤكد أن قبيلة الدوغر(Döğer) كانت من ضمن القبائل التركمانية العديدة التي اشتركت في الزحف السلجوقي وبناء كيان الدولة السلجوقية، لذلك تمت مكافئتهم بالاقطاعات والامارة.[7] وقد تميزت ماردين في ظل الحكم الأرتقي بنشاط علمي وفكري كبير، كما كان الأمر في بيت المقدس تحت حكمهم. بل وكان للأراتقة دور فعال في ماردين، من خلال بنائهم المؤسسات العلمية والفكرية والإنفاق عليها، حتى تبوأت ماردين مكانة مميزة بين مدن العالم الإسلامي. فقد شهدت حركة واسعة في بناء العشرات من المؤسسات كالمدارس والمساجد والربط والزوايا وخصصت لها الأموال اللازمة وجعلوا لها الأوقاف التي تمولها، ولايزال بنيان تلك المساجد والمدارس قائماً حتى يومنا هذا.

1- الأمير معين الدين سقمان الأول بن أرتق (496-498هـ/1103-1105م)

أسس سقمان بداية حكم الأراتقة في بلاد الجزيرة الفراتية سنة 1098م في ديار بكر وحصن كيفا ابتداء. وقد كانت بداية عهد "بني أرتق" في ماردين منذ أن استولى عليها ياقوتي الأرتقي من صاحبها المغني الجاكسري، وظل ياقوتي الأرتقي حاكماً عليها تحت طاعة جكرمش حاكم الموصل حتى وفاته، ثم أخذها من بعده أخوه علي الأرتقي، وسار في طاعة جكرمش وكان يعطيه كل سنة عشرين ألف دينار؛ ثم استخلف على ماردين أميراً آخر يدعى علي، أرسل إلى عمه سقمان الأول الأرتقي يعلمه بأن "ابن أخيه علي الأرتقي يريد تسليم ماردين إلى جكرمش"، فاتجه سقمان الأول الأرتقي على الفور إلى ماردين عام 496هـ/1102م، وتسلمها من نائبها الأمير علي وعوضه عنها بإقطاعه جبل جور، ثم جاء علي الأرتقي إلى جكرمش يطلب منه المال فقال له جكرمش "إنما أعطيتك المال احتراماً لماردين، والآن فافعل ما تريد"، وبعد ذلك بفترة توفي سقمان الأول بعد أن دخلت ماردين في حكمه.[8]

لإنقاذ حلب من العدوان الصليبي عليها عام 512هـ/1118م كما كان لها دور كبير في معركة "ساحة الدم" سنة 513هـ/1119م والتي كادت أن تقضي على الوجود الصليبي في المنطقة. حيث هزمت فيها الإمارة الصليبية في إنطاكية هزيمة شديدة وقتل حاكمها (روجر). ثم واصل نجم الدين إيلغازي صاحب ماردين جهوده للقضاء على الوجود الصليبي فدخل معهم في معركة (دانيث) ثم انتهى بعقد هدنة مع الصليبيين حتى وافته المنية.[3]

وبعد ذلك في نهاية عهد ابنه حسام الدين تمرتاش بن إيلغازي تم البدء في مرحلة جديدة من الجهاد ضد الصليبيين، حين تحولت ماردين من موقف الدفاع عن الممتلكات الإسلامية إلى مرحلة الهجوم. حيث قاد حسام الدين تمرتاش جيشاً لتحرير بيت المقدس ولكن لم يوفق في غايته وسقط أبناء ماردين شهداء على هذا الطريق. و لم تترك ماردين هذا الدرب بل قامت بمساندة عماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود في حملاتهم ضد الصليبيين، ونتج عن ذلك سقوط سميساط والبيرة وخضوعهما لحكام ماردين حتى أن أبناء ماردين شاركوا نورالدين محمود في حملاته في بلاد الشام ضد الصليبيين. وقد تم تتويج دور ماردين في مواجهة الغزو الصليبي بانضمام جيشها لجيوش صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين 583هـ/1187م وماترتب على ذلك من هزيمة الصليبيين وطردهم من معظم مدن الساحل واستعادة بيت المقدس لحاضنة الاسلام.[4] ونرى أن ماردين كانت أحياناً تتزعم حركة الجهاد ضد الصليبيين مثلما حدث في معركة سروج وأحياناً تكون ضمن القوى الإسلامية المشاركة في حركة الجهاد ضد الصليبيين دون أن يكون لها الزعامة. وسنناقش في هذا البحث كيف سجل الماردينيون أروع الملاحم البطولية من خلال مشاركتهم في صد هجمات الصليبيين في أنطاكية وحلب وبلاد الشام ومن ثم تحرير بيت المقدس.

أولاً: ملوك الدولة الأرتقية في ماردين في عصر الصليبيين

بعد أن انتهى حكم الأراتقة ببيت المقدس وتم اخراجهم منها على يد الفاطميين، انتقل بني أرتق إلى الجزيرة الفراتية وأسسوا حكمهم في ماردين وما حولها. وقد بدأ عهد "بني أرتق" في ماردين منذ القرن الخامس الهجري-الحادي عشر الميلادي، واستمر حكمهم لها حوالي ثلاثة قرون، حيث حكمها فرع من فروع الأسرة الأرتقية وهم أولاد نجم الدين إيلغازي الأول الأرتقي، وقد استقلوا بها منذ عام (502هـ/1108م). وكان هؤلاء الأمراء والملوك يمكثون في الحكم سنين طوال، بعضهم ما بين الثلاثين سنة وأكثر، فبذلك خضعت ماردين لحكم الأراتقة لمدة تزيد عن ثلاثة قرون (502 -811هـ/1108-1410م). وكان حكمهم بنظام الوراثة، واتخذوا ألقاباً تدرجوا فيها إلى مستويات (أمراء ثم ملوك ثم

مقدّمة

كان احتلال بيت المقدس والمسجد الأقصى ضربة للأمة الإسلامية عامة وللأراتقة بوجه خاص، فقد كان تحالف الفاطميين مع الصليبيين سبب في إخراج الأراتقة من بيت المقدس سنة 491هـ/1098م، أي قبل عام من احتلال الصليبيين لبيت المقدس. حيث ولي سقمان بن أرتق بن أكسك وأخيه نجم الدين إيلغازي إمرة القدس بعد أبيهما. وقد أفضى التحالف الفاطمي-الصليبي لمهاجمة الأراتقة من الشمال والجنوب، حيث أرسل الفاطميون جيوشهم من مصر إلى بيت المقدس، فضايقهما الأفضل شاهنشاه بن بدر الدين الجمالي أمير الجيوش الفاطمية وأخرجهما من بيت المقدس، وبعدها بعام استطاع الصليبيون احتلال بيت المقدس. ويذكر ابن خلكان أنها لو كانت "في يد الأرتقية لكان أصلح للمسلمين".[1] وبعد خروج الأراتقة من بيت المقدس توجهوا إلى بلاد الجزيرة حيث أسسوا هناك إمارات لحكمهم حيث لم يتوان الأراتقة بعد أن استقر حكمهم في بلاد الجزيرة الفراتية من مواجهة الصليبيين في عدد من الوقائع، بل وساندوا الزنكيين والأيوبيين في مواجهة المد الصليبي وكان لهم دور في تحرير بيت المقدس. وقد كانت لهم مشاركة فعالة في الحملات على الصليبيين في حران وأنطاكية وطرابلس وقد شاركوا في معركة حطين. بل وخاضوا معركة بمفردهم ضد الصليبيين بقيادة حسام الدين تيمورتاش الأرتقي بالقرب من بيت المقدس لتحريرها.[2]

سيناقش هذا البحث دور مدينة ماردين في الصراع الإسلامي-الصليبي منذ وصول الصليبيين إلى منطقة الشرق الأدنى الإسلامي حتى وفاة صلاح الدين الأيوبي. سيتبين معنا من خلال هذا البحث الجهود الذي بذلتها ماردين وحكامها من بني أرتق في الصراع القائم بين المسلمين والصليبيين طوال الفترة. حيث كان لماردين دور في مواجهة الصليبيين لا يقل عما قامت به المدن الإسلامية الأخرى من خلال المشاركة في حركة الجهاد الاسلامي. حيث قامت ماردين بدور كبير في مواجهة العدوان الصليبي على بلدان المشرق الإسلامي بزعامة حاكمها ومؤسسها سقمان بن أرتق، والذي يرجع إليه الفضل في تهديد مركز الصليبيين في المنطقة مثل حملاته ضد الصليبيين على سروج وعلى حران ثم الإسراع لتلبية نداء أمير طرابلس فخر الملك بن عمار ضد الهجوم الصليبي على مدينته ولكن حال الموت بين سقمان وبين تحقيق أمنيته في القضاء على الوجود الصليبي في هذه المدة. كما وأن جهود ماردين ضد الصليبيين لم تقف بوفاة سقمان بن أرتق عند هذا الحد فقد حرص حاكمها نجم الدين إيلغازي بن أرتق على ضرورة مواصلة مسيرة سلفه سقمان في ضرورة القضاء على الوجود الصليبي في المنطقة فبادر على الفور بالإشتراك في حملات مودود بن ألتونتكين أتابك الموصل ضد الصليبيين، كما شارك أيضاً في الحملة التي وجهت ضد الصليبيين بزعامة أقسنقر البرسقي، وبعدها نرى أن ماردين قادت حركة الجهاد ضد الصليبيين فبادرت

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 389–410
DOI: 10.31456/beytulmakdis.808094

مدينة ماردين ودورها في مواجهة الصليبيين

حسين علي*

ملخص: كان لمدينة ماردين وحكامها الأراتقة دور كبير في مواجهة الصليبيين وخاصة في حلب وأنطاكيا وبيت المقدس منذ عهد سقمان بن أرتق وثم أخوه نجم الدين إيلغازي وثم ابنه حسام الدين تيمورتاش وثم ابنه نجم الدين ألبي. فقد بدأت مرحلة جديدة من الجهاد ضد الصليبيين في عهد حسام الدين تيمورتاش حين تحولت ماردين من موقف الدفاع عن الممتلكات الإسلامية إلى مرحلة الهجوم حتى قاد حسام الدين جيشاً لتحرير بيت المقدس ومسجده الأقصى ولكن لم يوفق في غايته وسقط أبناء ماردين شهداء في طريق تحرير بيت المقدس. قامت ماردين وحكامها بمساندة الزنكيين في حملاتهم ضد الصليبيين ونتج عن ذلك سقوط الرُّها وعودتها لأيدي المسلمين. وقد توّج الأراتقة دورهم في مواجهة الغزو الصليبي بانضمام جيشهم لجيوش صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين عام 583هـ/1187م وقد نتج عن ذلك هزيمة للصليبيين وطردهم من معظم مدن الساحل واستعادة بيت المقدس.

الكلمات المفتاحية: الصليبيين، ماردين، بيت المقدس، معركة حطين، الأراتقة.

Mardin and its Role in Combating the Crusaders

ABSTRACT: *The city of Mardin and its Artuqid rulers contributed immensely to combatting the crusaders, particularly in Aleppo, Antakya and Bayt al-Maqdis. This commenced from the reign of Sakman ibn Artuq, and then his brother Najm al-Din El-Ghazi, followed by Husam al-Din Timortash, and then his son Najm al-Din Albi. A new stage of fighting the crusaders developed in the reign of Husam al-Din Timortash, as Mardin advanced from a defensive to offensive attack, particularly when Husam al-Din led an army aimed at liberating Bayt al-Maqdis and al-Aqsa Mosque. Although he reached the Holy City, regrettably the mission failed and many of the people of Mardin were martyred during this attempt. Mardin and its rulers assisted the Zengids in their numerous campaigns against the crusaders, which led to the fall of Al-Ruha (Urfa) and its return to Muslim hands. Indeed, the Artuqids have played a vital role in the battlefield alongside the troops of Salah al-Din at the horns of Hattin in 583AH/1187CE, leading to the defeat of the crusaders, the expelling of most of their forces from the coastal towns, and ultimately, the liberation of Bayt al-Maqdis.*

KEYWORDS: *Crusaders, Mardin, Bayt al-Maqdis, Battle of Hattin, Artuqids.*

* كلية العلوم الإسلامية، جامعة آغري إبراهيم تششان، آغري/ تركيا، hali@agri.edu.tr

63 ينظر: الأغا، **الأوضاع الاجتماعية**، ص22.

64 ينظر: المرجع السابق، ص 46.

65 الصوري، **تاريخ**، ح 1، ص 416.

66 ينظر: ابن القلانسي، **ذيل**، ص 321 .الصوري، **تاريخ**، ج 2، ص 822.

67 الشارتري، **تاريخ الحملة**، ص36.

68 ينظر: الأغا، **الأوضاع الاجتماعية**، ص165.

69 الشارتري، **تاريخ الحملة**، ص 108.

70 بالار، **الحملات**، ص 165. براور، **الاستيطان**، ص 283 .عوض، **عالم**، ص 198- 199.

71 براور، **الاستيطان**، ص 283.

72 المصدر السابق، ص283.

73 التطيلي، **الرحلة**، ص 280-281. حيث ذكر في رحلته أن عدد اليهود فيها بلغ ألف وخمسمائة يهودي على رأسهم الرّابيّان موسى الفلسطيني وإسرائيل وشيث.

74 ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، **تهذيب تاريخ دمشق**، دار احياء التراث العربي، دمشق، ج 2، ص 287.

75 عوض، محمد مؤنس، **الرحالة الأوروبيون في مملكة بيت المقدس الصليبية**، ط 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1992م، ص 276.

76 التطيلي، **الرحلة**، ص 273.

77 كمال محمد محمد الأسطل، **مستقبل اسرائيل بين الاستئصال والتذويب: دراسة حول المشابهة التاريخية بين الغزوة الصليبية والغزوة الصهيونية**، دار الموقف العربي، القاهرة، مصر، 1980م، ص6-7.

78 عبد الرحمن، محمد، دراسة تكشف أوجه التشابه بين احتلال الصليبيين والإسرائيليين للقدس، اليوم السابع ، الأحد، 07 يونيو 2020.

79 أوري أفنيري: كاتب وصحفي صهيوني، ولد في ألمانيا عام 1923م، صاحب كتاب (إسرائيل بلا صهيونية) باللغة الانكليزية وكتابه هذا ممنوع في الكيان الصهيوني. ينظر: محمد الصياد، **أوري أفنيري**. «**الإسرائيلي» المتحول**، جريدة الخليج، 20 أبريل 2018.

80 أنطوان شلحت، **الصهاينة والفرنجة**، جريدة العربي الجديد، يومية سياسية شاملة تصدر من لندن، العدد 1808، تاريخ 14 اغسطس 2019، ص14.

81 السيد على السيد، **العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والصليبيين**. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1996 .ص155.

82 الأسطل، **مستقبل إسرائيل**، ص14.

40 البيشاوي، سعيد عبد الله جبريل البيشاوي، **الممتلكات الكنسية في مملكة بيت المقدس الصليبية "1099–1291"**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص 190، 291. سلامة، **الاستيطان**، ص173.

41 المصدر السابق ص173.

42 امطير، **الحياة الاقتصادية** ، ص62.

43 قرية الزيب: وهي قرية كنعا نية عرفت باسم أكزيب، عرفها الفرنج باسم أمبرت نسبة إلى الفارس الصليبي الذي استولى عليها سنة 497 هـ/ 1104 م. تقع على مسافة 14 كم شمال عكا، الحموي، شهاب الدين ابن أبي عبد الله، **معجم البلدان**، دار الفكر، بيروت، ج 3، ص 162. بورشارد، الحاج بورشارد من دير جبل صهيون، **وصف الأرضي المقدسة**، ترجمة سعيد البيشاوي، ط1، دار الشروق، عمان، 1995م، ص40.

44 الدباغ، **بلادنا**، ق 2،ج 7، ص 344.

45 محمد بن أحمد الكتاني ابن جبير، **الرحلة المسماة تذكرة بالأخبار في اتفاقيات الأسفار**، ط 1،دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 236.

46 الحموي، **معجم**، ج 3، ص 16.

47 بورشارد، **وصف**، ص 40 . البيشاوي، **الممتلكات**، ص 19.

48 ينظر: عصام مصطفى عقلة وفوزي خالد الطواهية، **زيارة العلماء للقدس فيِّظل الاحتلال الفرنجي الصليبي**، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد11، العدد3، 2017م، ص22.

49 الأصفهاني، **الفتح**، ص 92 . أبو شامه، شهاب الدين أبو محمد، **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، قدم له وعلق عليه إبراهيم شمس الدين، ط 1،دار الكتب العلمية، بيروت، 2000 م. ج3 ، ص 256.

50 الرابي بنيامين بن الرابي يونة التطيلي، **رحلة بنيامين التطيلي**، ترجمة: عزرا حدّاد، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 2002 م، ص 249.

51 ابن الأثير، **الكامل**، ج 10 ، ص 149.

52 علي السيد، **الخليل والحرم الإبراهيمي في عصر الحروب الصليبية" 492–583هـ/1099–1187م"**، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، ص 329.

53 المدني، رشاد عمر، **الحياة العلمية في فلسطين في مرحلة الصراع الصليبي الإسلامي "491–690هـ، 1098–1291**" رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، 1426هـ/ 2005م، ص 79.

54 محمد الحافظ النقر، **التغيرات الإدارية والعمرانية والسكانية في مدينة القدس في مؤتمر بلاد الشام في فترة الصراع الإسلامي الإفرنجي**، جامعة اليرموك، ط1، اربد، الأردن، 1999م، ص 8–10.

55 ريموند أجيل، **تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس**، ترجمة حسين محمد عطية، ط 1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990 م، ص244 . الصوري، **تاريخ**، ج 1، ص 416.

56 هو مكي بن عبد السلام بن الحسين بن القاسم الأنصاري، مؤرخ ومن الحفاظ والرحالة وكان مجتهدا في طلب العلم، وسمع على كثير من العلماء في القدس ودمشق وبغداد ومكة؛ نبغ في علوم الفقه والدين، ونسبته الرميلي إلى قرية أسمها الرميله من أرض فلسطين؛ قتل شهيدا في 12 شعبان 492 هـ/ 1099 م. السمعاني، أبي سعيد عبد الكريم، الأنساب، تحقيق عبد الله عمر البارودي، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1998 م. ج 3، ص 93. احمد بن على الحريري، **الأعلام والتبيين بخروج الفرنجة الملاعين على ديار المسلمين**، تحقيق سهيل زكار، ط 1، مكتبة دار الملاح، دمشق، 1981 م، ص 66.

57 مجير الدين الحنبلي العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، 2ج، تحقيق عدنان يونس عبد الحميد، ط 1، مكتبة دنديس، الخليل، 1999، ج 1، ص 436.

58 ينظر: الصوري، **تاريخ**، ج 1، ص415–419.

59 المصدر السابق، ج1، ص472.

60 ينظر: سلامة، **الاستيطان**، ص205.

61 ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، جـ1، ص526.

62 الشارتري، **تاريخ الحملة**، ص 109.

18 بالار، ميشيل بالار، **الحملات الصليبية والشرق اللاتيني في القرن 11–14م**، ترجمة بشير السباعي، ط1، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، 2003م، ص 117– 118.

19 حسين عطية، **دراسات في تاريخ الحروب الصليبية**، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م، ص303 – 307، و روجر أف يندوفر، **ورود التاريخ**، ضمن الموسوعة الشاملة في الحروب الصليبية، ترجمة: سهيل زكار، ج34، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص228.

20 الصوري، **تاريخ**، ج2، ص895. بهاء الدين ابن شداد، **النوادر السلطانية والمحاسبة اليوسفية**، ط1، دار المنار،القاهرة، 2000م، ص 25– 27. ابن الأثير، **الكامل**، ج10، ص 12– 15.

21 الصوري، **تاريخ**، ج 2، ص 1054.

22 سهيل زكار، **مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية**، ط2، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1975م، ص 244.

23 Raymound d'Aguiles, Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, Paris 1866, p.300.

24 ريموند دجيل Raymound d'Aguiles: من المؤرخين الذين عاصروا الحملة الصليبية الأولى. ينظر: جوزيف نسيم يوسف: **العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الأولى**، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، 1967، ص4–5.

25 ابن الأثير: **الكامل** ، جـــ10، ص 283، أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، **المختصر في أخبار البشر**، جـــ2، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، ط1، القاهرة "دار المعارف" 1998م، ص299.

26 الشارتري، فوشيه الشارتري، **تاريخ الحملة إلى القدس**، ترجمة زياد العسلي،ط1، دار الشروق، عمان،1990م، ص 76 . الصوري، تاريخ، ج 1، ص 437.

27 ينظر: امطير، محمد سامي أحمد، **الحياة الاقتصادية في بيت المقدس وجوارها في فترة الحروب الصليبية**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية بنابلس (2010)، ص54– 55.

28 عمر، أحمد مختار عبد الحميد، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، 2008، ط1، برقم 5634، ج3، ص2462.

29 Benvenisti, op. cit., p.223. نقلاً عن: الأغا، الأوضاع الاجتماعية، ص122.

30 براور، يوشع براور، **الاستيطان الصليبي في فلسطين –مملكة بيت المقدس**، ترجمة عبد الحافظ البنا، ط1، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، 2001م ص 499.

31 الأغا، **الأوضاع الاجتماعية**، ص122.

32 البيرة: بلدة قديمة يعود تاريخها إلى الكنعانيين الذين أطلقوا عليها اسم (بيئروت) أي الآبار، وسميت في العصر الروماني بيرتا(Berea) (أي القلعة أو الحصن)، وأطلق عليها الفرنجة اسم (ماه وميريا)، وهي تقع على بعد 16 كم شمال القدس. ينظر: مصطفى مراد الدباغ: **بلادنا فلسطين**، جـــ8، ق2، ط1، بيروت 1974م ص 256–257. ينظر: إبراهيم نيروز، **رام الله – جغرافيا – تاريخ – حضارة**، ط1، دار الشروق، رام الله، 2004م، ص 81.

33 سلامة، جلال حسني، **الاستيطان الصليبي في الأراضي المقدسة 1099–1187م/492–583هـ**، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس، القاهرة، 1425هـ/2004م، ص164.

34 الصوري، **تاريخ** ،ج 2، ص 625.

35 ينظر: الأغا، **الأوضاع الاجتماعية**، ص 122.

36 القبيبة (Prava Mahumeria) Al-Qbaibah: تصغير قبة، أسست على أراضي بيت سوريك، وتقع على بعد سبعة أميال شمال غرب القدس. وذكرت القرية في العديد من الوثائق التي ترجع إلى العصر الصليبي، يوجد بها في الوقت الحالي كنيسة مهدمة للصليبيين.

37 بيت سوريك (Beth Surik): وردت في الوثائق الصليبية بأشكال مختلفة منها: بيت سوري Behtsuri وبيت سوريت Beth surit وبيت سوريه Beth surieh . والقرية تبعد عشرة كيلو مترات شمال غرب بيت المقدس. انظر: الدباغ، مراد مصطفى، **موسوعة بلادنا فلسطين**، ط1، دار الهدى، كفر قرع، 2000م، ج 8، ق 2، ص 106–107.

38 ينظر: سلامة، **الاستيطان**، ص 172.

39 الرام (Aram): تقع على بعد خمسة أميال شمال القدس, وفي منتصف المسافة بين قلندية وجبع، وترتفع نحو سبعمائة وثمانين متراً عن سطح البحر. الدباغ، **بلادنا**، ج 8 ق 2، ص 70–71.

5- أثبتت هذه الدراسة أنّ وحدة الأمة والعمل الجادّ من قِبَل أصحاب الأرض مع استمرار المقاومة من أهمّ الأسباب التي أنهت عملية الاستيطان الصليبي في الأرض المقدسة.

إن تشابه المقدمات في الوقائع التاريخية لا بد لها أن تصل إلى نتائج متماثلة أيضاً، لذا يجب علينا أن نعيد قراءة الأحداث المعاصرة في ضوء حقائق التاريخ، لنصل إلى حلول ناجعة لمشكلاتنا المعاصرة التي تقف عائقاً أمام نهوض أمتنا وتحرير بيت المقدس وفلسطين وغيرها من بلاد المسلمين.

الهوامش

[1] غريغوري السابع: راهب وقديس و تولى كرسي البابوية من سنة 1073-1085م، وهو صاحب الإصلاح الغريغوري وبدأ في عهده الصراع بين البابوية والإمبراطورية من أجل استقلالية الكنيسة، وقد استطاعت الكنيسة في عهده من الاستقلال دينياً وسياسياً. انظر: ل. م. هارتمان، ج. باراكلاف، **الدولة والإمبراطورية في العصور الوسطى**، ترجمة جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف بمصر، 1970، ص 49-50.

[2] توماس ماستناك، **السلام الصليبي**، ترجمة بشير السباعي، ط 1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص171.

[3] البابا أوربانوس الثاني (1042 – 29 يوليو 1099)، ولد باسم أوتو اللاجيري، كان البابا من عام 1088 إلى 29 يوليو 1099. وهو معروف بإطلاقه الحملة الصليبية الأولى، انظر: حسام حلمي يوسف الأغا، **الأوضاع الاجتماعية في فلسطين زمن الحروب الصليبية**، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، الجامعة الإسلامية في غزة، 2007، ص35.

[4] رواية الراهب روبير عن مجمع كليرمونت، **الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق**، قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، 2001م، ص79.

[5] المصدر السابق، ص79.

[6] المصدر السابق، ص82.

[7] الأغا، **الأوضاع الاجتماعية** ، 2007، ص88-89.

[8] كارلس ديفز، **أوربا في العصور الوسطى**، ترجمة عبد الحميد حمدي محمود، ط 1، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1958، ص78.

[9] شاكر مصطفى، **من الغزو الصليبي إلى الغزو الصهيوني وبالعكس**، مجلة شؤون عربية، ع 52، 1987، ص17.

[10] محمد مؤنس عوض، **عالم الحروب الصليبية، بحوث ودراسات**، ط 1، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، 2005م، ص201.

[11] الأغا، **الأوضاع الاجتماعية**، ص 48-49.

[12] جان ريتشار، **تكوين مملكة بيت المقدس اللاتينية وبنيتها**، ضمن كتاب: الصراع الإسلامي الفرنجي على فلسطين، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994، ص158.

[13] ويليام الصوري، **تاريخ الحروب الصليبية**، ترجمة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2003، ج1، ص472.

[14] مصطفى الحياري، **مدينة القدس زمن الفاطميين والفرنجة**، مكتبة عمان، 1994 م، ص 179.

[15] أسماء هذه القرى وهي: عين قينيا، وكفر عقب، وبوبيل، بيت لقيا، والرام، والبيرة، وكفر الذيل(الديك)، وعين سينيا، وقلنديه، وبيت سوريك، وهيلمل، وعطارة بيريت، بيتونيا، بيت فوتير، وعرنوطية، وصبحه (خربة صبحه)، وهوبين (دير الهوا)، باريميتا (خربة الميتا)، وبيت علام (أم الميس)، زنيو (زانوح)، وقرية عورينت. ينظر: الأغا، **الأوضاع الاجتماعية**، ص106.

[16] الصوري، **تاريخ الحروب الصليبية**، ج 1، ص 801، الجزوري، علية عبد السميع، **إمارة الرها الصليبية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م ص 334.

[17] أبو يعلى حمزة ابن القلانسى، **ذيل تاريخ دمشق**، ط1، مطبعة الأباء اليسوعيين، بيروت، 1908م، ص 297. عماد الدين الأصفهاني، **الفتح القسي في الفتح القدسي**، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 2003م، ص 208. عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، **تح**قيق :أبو الفداء عبد الله القاضي، ط3، دار العلمية، بيروت، 1998م، ج 10 ، ص 120 و 184.

قرار التقسيم الذي أصدرته الأمم المتحدة في 1947 تتشابه إلى حد كبير مع خريطة "مملكة بيت المقدس الصليبية" التي أنشئت في 1099م.[82]

سابعاً: لم يعش الاحتلالان الصليبي والصهيوني دون خوف أو قلق، لأن مقاومة الاحتلال لم تتوقف، واستمرت المعارك والحروب المتقطعة إلى أن حُسم الأمر على يد صلاح الدين الأيوبي، وهذا الحسم المنتظر لقضية الاستيطان الصهيوني بإذن الله.

مما سبق نرى أن أوجه التشابه بين سياسة الاستيطان بين الحركة الصليبية والحركة الصهيونية متماثلتان إلى درجة كبيرة جداً بل قد تصلان إلى درجة التطابق في كثير من التفاصيل. مما يحدوا بنا أن نمضي في استنباط العبر واستقراء مرحلة الحملات الصليبية للوقوف على الدروس المستفادة منها في مقاومة المحتل الصهيوني واستعادة الأرض.

الخاتمة

إن الادعاء بأن هذه المقالة يمكن لها أن تناقش قضية جوهرية في حياة الأمة الإسلامية أمر لا يدعيه عاقل، ولكنها مقاومة بالمستطاع من القوة، وتحريض للمؤمنين وشحذ لهممهم، ولا تخلو من تذكير لمن نسي أو كاد أن ينسى في خضم الفوضى العارمة التي تعيشها أمتنا الإسلامية. فقضية بيت المقدس كانت وستبقى القضية الأهم والأولى لدى شعوب المسلمين، وإن خالها بعض الحكام بدعاوى مختلفة وحجج واهية، فإن ذلك لا يغير من حقائق التاريخ شيئاً كما قال الشاعر الأعشى:

كَناطِحٍ صَخْرَةً يَوْماً لِيوُهِنَها فَلَمْ يَضِرْها وأوْهى قَرْنَه الوعِلُ

إن التاريخَ الذي سجل في صفحاته البيضاء الناصعة انتصار الحق وأهله في بيت المقدس ضد الاستيطان الصليبي وأعلى ذكرهم، هو ذاته التاريخ الذي سوّد وجوه الخونة وأثبتهم وأسمائهم في صفحاته السوداء. ومن خلال هذه الدراسة نخلص إلى جملة من النتائج ، أهمها:

1- إن القوة العسكرية للصليبيين هي التي ساعدتهم في السيطرة على الأرض، وطرد السكان الأصليين منها، وتوطين المهاجرين الأوربيين وغيرهم في المستوطنات التي أقاموها في الأرض المقدسة.

2- أثبتت الدراسة أهمية كل عنصر من عناصر الاستيطان على حدة، وأن أي نقص أو خلل يعتري أيّاً من هذه العناصر سيفضي حتماً إلى سقوط الصرح الاستيطاني مهما بلغ في ظاهره من القوة.

3- أثبتت هذه الدراسة أن قضية الأرض والاستيلاء عليها هي الأساس في عملية الاستيطان مهما حاول المحتل أن يسترها تحت غطاء من دعاوى دينية أو قومية.

4- إن عمليات الاستيطان متلازمة مع عمليات الطرد والتهجير لأصحاب الأرض، تمهيداً لاستقدام المستوطنين الغرباء، وهي ذات السياسة التي اتبعها المحتل الصليبي و والمحتل الصهيوني في بيت المقدس وأكنافه.

والإسرائيلين لمدينة القدس، يتمثل فى الدور الغربى فى الغزوين، إذ أن فكرة الحروب الصليبية بدأت من أوروبا الشرقية عام 1095، من خلال مؤتمر كليومونت، وكذلك الغزو الصهيونى، بدأ الإعلان عن تنفيذ منذ المؤتمر الصهيونى الأول فى سويسرا عام 1897م.[78]

ويرى أوري أفنيري[79] بأنَّ الاستيطان الصهيوني لا يختلف عن الاستيطان الصليبي لفلسطين، ويذكر أحد الدارسين أن هذا المنحى بدأ عند أفنيري، عندما قرأ كتاب المؤرخ الإسكوتلندي ستيفن رنسيمان "تاريخ الحروب الصليبية"، ووجد أنّ الصليبين تحصّنوا في الأماكن ذاتها التي تحصّن فيها الإسرائيليون في مقابل قطاع غزة. وعقب ذلك، قرّر زيارة رنسيمان، وكان أول سؤال وجهه إلى رنسيمان:

عندما ألّفت كتابك، هل خطر في بالك أنّ هناك تشابهاً بين الصليبين في الماضي والصهاينة في أيامنا؟، فأجابه: لم يخطر في بالي فحسب، بل أيضاً أردت أن أضع للكتاب عنواناً فرعياً: "دليل للصهاينة حول ماذا عليهم ألا يفعلوا". لكن أصدقائي اليهود نصحوني بتجنّب هذا.[80]

كما أن رنسيمان يرى أن كل الأحداث منذ قيام الكيان الصهيوني تسير على خط واحد مع مثيلاتها في الحروب الصليبية، وكذلك قيام المملكة الصليبية في بيت المقدس، ومن ثم سقوطها. قد لا يشكل هذا الرأي مفاجأة للصهاينة، ومع ذلك فإن هذا الكتاب ممنوع لديهم. لأن المقارنة بين "الصليبيين" و"الصهاينة"، وبين "مملكة بيت المقدس" و"إسرائيل" يسبب لهم قلقاً وتوتراً. لكن الوقائع والأحداث هي التي فرضت هذه المقارنة:

أولاً: المكان الذي أتى منه الصليبيون والصهاينة واحد، فقد أتوا من الغرب الأوربي وبدعم منه.

ثانياً: واقع العرب والمسلمين المتردي والانقسامات في صف الأمة وما رافقه من حالة الضعف العام.

ثالثاً: عدَّ الصليبيون قواتهم "جيش الغرب"، وأنهم في الشرق امتداداً للغرب ورأس حربة للدفاع عنه. أما الصهاينة فهم كما قال ثيودور هرتزل مؤسسها في كتابه (دولة اليهود): علينا أن نقيم في فلسطين قاعدة أمامية للدفاع عن الثقافة الغربية في مواجهة ما سماه "الهمجية الإسلامية".

رابعاً: روّج الصليبيون لحملاتهم التوسعية والاستيطانية في الشرق على أنها استعادة وحماية للمقدسات المسيحية في بيت المقدس، ولذلك جعلوا من الصليب شعاراً لهم. وكذلك فعل الصهاينة عند احتلالهم لفلسطين بذريعة تحقيق الوعد الإلهي لهم بإقامة دولة يهودية "مملكة الله على الأرض"، وبناء هيكل "يظهر فيه المسيح المنتظر وينطلق منه لإنقاذ العالم مما يعانيه من شرور وكوارث" كما يزعمون.

خامساً: سياسة الاستيطان التي انتهجها الصليبيون والصهاينة للاستيلاء على بيت المقدس، وعملهم الدؤوب لتشجيع هجرة الأوروبيين أولاً على الهجرة والاستيطان في فلسطين. بينما تأخر تشجيعهم لهجرة الصهاينة واليهود الآخرين من الولايات المتحدة، والاتحاد السوفياتي السابق وغيرهما من الدول.

سادساً: الخريطة الجغرافية للسيطرة الصليبية والصهيونية، نجد أن الصليبيين قد امتلكوا بعد فترة قصيرة من بداية غزوهم "الجانب الأكبر من فلسطين وساحل الشام"،[81] وتكاد خريطة "الكيان الصهيوني" كما حدّدها

ممن والاهم في حملاتهم ضد المسلمين، وكذلك استخدموهم عند حاجتهم للعنصر البشري في إقامة المستوطنات الصليبية.

3- اليهود

في أواخر القرن الخامس الهجري بدأت التجمعات اليهودية في بلاد الشام تقل وتنحصر في مراكز محددة، حيث يحددها أحد الباحثين بعشر تجمعات موزعة على المدن الساحلية الكبرى، وفي الرملة وطبرية والقدس. ويبدو أن ذلك راجع لأنباء المذابح والمجازر المرتكبة في الغرب ضد اليهود، وقرب وصول الصليبيين إلى بلاد الشام.[70] هذا بالإضافة إلى الخطابات والتحذيرات التي وصلتهم من إخوانهم سواء في الغرب الأوربي أو في المشرق الإسلامي تحذرهم من الصليبيين. ففي أعقاب وصول الصليبيين إلى الساحل اللبناني عام 493هـ، وصل خطاب من مدينة رفح، بصحبة أحد سكانها من اليهود يطلب من إخوانه اليهود في مدينة القدس أن يهربوا إلى مدينة عسقلان خوفًا من الخطر الصليبي.[71] وهو ما يفسر لنا أسباب الهجرة الجماعية التي قامت بها الجاليات اليهودية من بعض المدن الهامة مثل رام الله ويافا هربًا من الخطر الصليبي القادم من الغرب الأوروبي.[72] وتوجه كثير منهم إلى حلب[73] ودمشق حيث وجدت حارة باسمهم في مدينة دمشق ذكرها ابن عساكر ضمن عرضه لخطط المدينة،[74] حتى قدر عدد اليهود من جميع الطوائف فيها بحوالي عشرين ألف يهودي.[75] وذكر التطيلي عددهم أثناء زيارته لدمشق بحوالي (3600) يهودي.[76] كما هاجر عدد من اليهود إلى مصر حيث ذكر التطيلي وجود كنيسان لليهود في القاهرة إحداهما "ليهود فلسطين ويسمى كنيس الشاميين"، هكذا نرى أن كثيرًا من اليهود قد هجروا فلسطين إلى مصر، والمدن الشامية الداخلية قبيل أو بعد الاحتلال الصليبي للأرض المقدسة.

ثانيا: دورة التاريخ بين الحركة الصليبية والصهيونية

إن قضية التطابق بين قضيتين تاريخيتين تختلفان من حيث الظروف الدولية ليس وارداً، لكن التشابه أمر ممكن بل واقع أيضاً. ومع وجود من يرى أنه لا وجه، أو لا حاجة -بتعبير أدق- للمقارنة بينهما لاختلاف الظروف التي أفرزت كلاً منهما، إلا أن هناك من يرى بينهما تطابقاً أو تشابهاً كبيراً جداً. ويرى البعض[77] في الحركتين تشابهاً مثيراً للدهشة بل إن الفروق بينهما ليست شيئاً يذكر مقارنة بأوجه الشبه المثيرة. فيذكر أحد الباحثين:

> بعد يومين من نكسة يونيو 1967، وبالتحديد فى 7 يونيو أعلن دولة الكيان الصهيوني احتلالها مدينة القدس الشرقية كاملة، الأمر ليس فى الاحتلال فقط، الأغرب أنه جاء فى نفس دخول جيوش الحروب الصليبية لمدينة القدس قبل أكثر من 500 عام، فهل كان الدخول الصهيونى للمدينة حرب صليبية جديدة، وما أوجه التشابه بين الواقعتين؟ إن هناك عدة عوامل تشابه بين احتلال الصليبيين

الخروج منها. و لم يقتصر نزوح السكان عن المدن غير المحصنة فحسب بل إن أهل الريف الفلسطيني نزحوا عن قراهم واتجهوا إلى الإقامة بالمدن المحاطة بالأسوار والقلاع لعلها تحميهم. فيروي الصوري أن أهالي القرى والريف المحيط بالقدس قد جلوا عن قراهم إلى المدينة المقدسة هربا من وجه القوات الغازية وبحثا عن السلامة لأنفسهم.[65]

إذا من الواضح أن عملية الطرد والتهجير الجماعي كانت سياسة ممنهجة لدى المحتل الصليبي لإفراغ الأرض من أهلها وسكانها الأصليين، ونرى ذلك جلياً في المدن والقرى التي استسلمت للصليبين مقابل الحفاظ على حياتهم والسماح لهم بمغادرتها والنزوح عنها، مثل مدينة أرسوف وعكا وعسقلان والتي خرج منها من استطاع الخروج براً وبحراً إلى ناحية مصر وغيرها.[66]

2- النصارى

كان المسيحيون الشرقيون بكافة طوائفهم يقيمون في مناطق عديدة من فلسطين، وقد مثل هؤلاء الطبقة التي راهن المشروع الصليبي على إنقاذها من الاضطهاد المزعوم الذي روجت له الدعاية الصليبية الكاذبة؛ فقد جاء في خطاب البابا أوربان الثاني في كليرمونت "عليكم أن تسارعوا لمد يد العون لإخوانكم القاطنين في الشرق الذين يحتاجون إلى مساعدتكم".[67] غير أن الصليبيين بعد استيلائهم على بلاد الشام أظهروا احتقارا للمسيحيين الشرقيين في الغالب، واعتبروهم هراطقة ولا يستحقون الاحترام. فقاموا بإقصاء كبار رجال الدين الأرثوذكس عن مناصبهم، وعينوا رجال الدين اللاتين في تلك المناصب في كل من بيت المقدس وعكا والخليل والناصرة وقيسارية. كما قام قادة وأمراء الصليبيين بمصادرة ممتلكات الجماعات المسيحية في فلسطين وغيرها من البلدان. ولجأ المسيحيون الشرقيون إلى تقديم الرشوة من أجل إعادة بعض الأملاك المصادرة لأصحابها.[68] وبعد استقرار الصليبيين في فلسطين، وحاجتهم للعنصر البشري المنتج لم يلبثوا أن أظهروا المودة للمسيحيين الشرقيين فقاموا بإعادة رجال الدين الأرثوذكس إلى كنيسة القيامة، وسمحوا لهم بمباشرة طقوسهم الدينية.

ويكشف لنا فوشيه الشارتري عن دور السريان كيف أنهم زودوا الجيش الصليبي بالمعلومات اللازمة عن المسلمين، وذلك في سياق حديثه عن حملة الملك بلدوين الأول على جنوب فلسطين 494هـ/1100م، مما سهل المهمة على الجيش الصليبي الذي تتبع المسلمين في مخابئهم، وقتلوا منهم قرابة مائة رجل. وبناء على هذه المعلومات تقرر مواصلة الزحف نحو منطقة البحر الميت وما ورائه من بلاد العرب.[69] ومما سبق نرى تفاوتاً واضحا في موقف الصليبين من النصارى في بيت المقدس، فهم لا يرون فيهم نظراء لهم في الدين فلم يرفعوا من شأنهم إلى مرتبة المسيحين الأوربيين، ولكنهم استعانوا ببعضهم

المبحث الثاني: تهجير أهالي بيت المقدس (المسلمين والنصارى واليهود) أسبابها ونتائجها

أولاً: سياسة التهجير وطرد السكان الأصليين

كان للاستيطان الصليبي أثره على البنية السكانية لفلسطين وبيت المقدس، مما جعل هذه "البنية الفسيفسائية" والتي تشمل المسلمين واليهود والنصارى على اختلاف مذاهبهم في حالة نزوح وعدم استقرار؛ فالمذابح والمجازر التي ارتكبها الصليبيون ضدهم وعمليات الطرد والتهجير المرافقة لسياسة الاستيطان وإعادة التوطين، أدت إلى تغيرات في هذه البنية السكانية. و بقيت آثار المجازر والمذابح الصليبية المروعة محفورة في ذاكرة الجماهير وأرغمتهم على الهروب. كل ذلك يشير بكل وضوح إلى سياسة التهجير القسري الذي اعتمده الصليبيون؛ فقد رافقت الحملة الصليبية الأولى عمليات تهجير وهجرة لعدد كبير من السكان؛ كما حدث تفريغ سكاني لبعض المناطق والمدن، وهرب سكان المناطق التي تعرضت للعدوان إلى مناطق أخرى أكثر أمنًا. فتؤكد معظم المصادر التاريخية المتوفرة بشكل واضح أن موجات كبيرة من اللاجئين طردوا وهجروا من مدنهم وقراهم أثناء العمليات العسكرية للقوات الصليبية لاحتلال الأرض المقدسة حتى كادت فلسطين تخلو من سكانها الأصليين الذين تفرقوا في بلاد المسلمين. ويصور لنا المؤرخ فوشيه الشارتري ذلك بقوله: "كان المواطنون الشرقيون قد ولوا الأدبار لما سمعوا الشائعات بمقدمنا، و لم يبق إلا أولئك الذين فاقوا الهباب سوادًا فتركناهم، وعاملناهم باحتقار".[62] ويقصد بهم أولئك البؤساء والضعفاء الذين كانت أوضاعهم صعبة و لم يستطيعوا الخروج. وسنأتي على ذكر عناصر البنية السكانية (المسلمين والنصارى واليهود) وموقف الصليبين منها:

1- المسلمون

تعرض المسلمون في فلسطين للطرد والتهجير من قراهم وبلداتهم كما ذكرت بعض وثائق كنيسة القيامة؛ وذلك ضمن سياسة الاستيطان وتفريغ القرى والأراضي ومنحها للكنائس والأديرة. ومن ذلك تهجير السكان المسلمين لقرية كفر مالك، الذين هجروا إلى قرية بيت فوريك الواقعة في حدود إقطاعية نابلس، وذلك من أجل منح قرية كفر مالك إلى كنيسة القيامة.[63] وعندما فرض الملك بلدوين حصارا بريًا وبحريًا على مدينة أرسوف، وبالرغم من حصانة المدينة فان أهلها اضطروا إلى إجراء مفاوضات استسلام استمرت ليومين مع الملك بلدوين الأول، وانتهت تلك المفاوضات بخروج أهلها المسلمين وتهجيرهم إلى مدينة عسقلان وعلى ذلك دخل الصليبيون مدينة أرسوف في 28 جمادى الأول 494هـ.[64]

ومن الجدير بالذكر أن أساليب التهجير أو طرد سكان فلسطين من بلداتهم وقراهم كانت متنوعة؛ فعندما اقتربت القوات الصليبية الغازية من فلسطين، وسمع أهلها بالجرائم والمجازر التي ارتكبتها قواتهم ضد المسلمين في أنطاكية ومعرة النعمان وجد سكان بعض المدن غير المحصنة أنفسهم مجبرين على

المجاهدين دافعوا عن بيت المقدس من أهله ومن سكان الريف المجاور له الذين لجؤوا إليه لصد هجوم الصليبيين.[55] وقد قاد حركة الجهاد هذه قاضي المدينة أبو القاسم مكي بن عبد السلام،[56] الذي عمل على تحريض الناس على الجهاد والمقاومة إلى أن أُسرَ وقتل.[57] وعملت المقاومة على إفساد وطمر ما يقع حول مدينة القدس "من الينابيع والعيون" للتضييق على الصليبين، ونشر المرض في معسكراتهم، بالإضافة إلى تدمير صهاريج وأحواض مياه الأمطار.[58]

دفعت هذه المقاومة الشعبية والإسلامية بأساليبها المتنوعة بأعداد كبيرة من الصليبيين إلى مغادرة الأرض المقدسة إلى الغرب الأوروبي؛ إذ لم تترك لهم المقاومة الشعبية مجالا للشعور بالهدوء أو الإحساس بالأمن والاستقرار فيها. وهذا ما عبر عنه ويليام الصوري واصفاً الوضع الأمني المتدهور في القدس بقوله:

> 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.[59]

هذا الرعب الذي وقع في نفوسهم دفع بعضهم للعودة إلى بلدانهم التي قدموا منه. كما أن المقاومة لم تقتصر على هذا الجانب، فإن مقاومة اقتصادية كان يقوم بها سكان بعض القرى والبلدات رفضاً للمستوطن والمحتل الصليبي وذلك من خلال الامتناع عن زراعة الأراضي والبساتين حتى لا يستفيد منها الصليبيون. بل إن كثيرا من الفلاحين الذين قاموا بزراعة أراضيهم قاموا بتدمير وتخريب أراضيهم المزروعة، ولا شك أن أسلوب المقاومة هذا يشبه ما يعرف اليوم "بالعصيان المدني" الذي كانت له نتائجه السلبية على الاقتصاد الصليبي.[60]

وبعد عدة عقود من الاحتلال وفي عام 583هـ انتصر السلطان صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين، وفتح بجيوشه المدن المقدسية ثم وصل إلى مدينة بيت المقدس في منتصف شهر رجب وما أن بدأ بمهاجمة الصليبيين فيها حتى استسلموا وطلبوا الأمان. ودخل المسلمون بيت المقدس في يوم الجمعة الموافق للسابع والعشرين من شهر رجب سنة 583هـ. أما سكان المستوطنات الأخرى من الصليبيين فقد هربوا بعد سماعهم بانتصارات صلاح الدين، وكان مصير مستوطناتهم الزوال، فقد ذكر ياقوت الحموي –الذي زار بيت المقدس بعد طرد الصليبيين منها– أن السلطان صلاح الدين قام بتدمير مستوطنة البيرة بعد أن استعادها من الفرنجة.[61] ومن الملاحظ أن المستوطنين لم يظهروا أي مقاومة للحفاظ على المستوطنات التي أقامها على أرض فلسطين لعدم ارتباطهم بها، بل فروا إلى البلاد التي أتوا منها، فصاحب الباطل لا يملك دافعاً للبذل في سبيل باطله على عكس أهل الحق الذين يبذلون الغالي والنفيس في سبيل الدفاع عن حقهم.

فإن عدد المستوطنات الصليبية زاد عن الثمانين حتى أوصله بعضهم إلى مئة. كل ذلك في سبيل تثبيت وجود المحتل الصليبي في هذه الأرض علّه يحقق شيئاً من الأسباب المادية المعينة على استمرار وجوده فيها.

رابعاً: أثر الاستيطان على المعالم الإسلامية في بيت المقدس

لم تسجل لنا كتب التاريخ حضوراً للعلماء في فترة الاحتلال الصليبي لبيت المقدس، سوى ما ذُكر عن بعض العلماء أنهم حضروا بيت المقدس زائرين.[48] لذا لم يقتصر الأثر السيء للاحتلال الصليبي على سكان بيت المقدس فحسب بل تعداه إلى معالم الحياة العلمية والثقافية؛ فقتلوا الكثير من العلماء وهجروا من لم يقتل منهم، وبذلك تم القضاء على الحركة العلمية والفكرية. كما هاجم الصليبيون أماكن العبادة الإسلامية ودمّروا المساجد وحوّلوا بعضها إلى كنائس، فما أن سقط المسجد الأقصى بين أيديهم عام 493هـ حتى عملوا على تحويل أجزاء كبيرة منه إلى استخداماتهم، فجعلوا قبة الصخرة كنيسة سمّوها (معبد السيد) وأقاموا فيها أماكن لممارسة شعائرهم ومذابح لهم، ورسموا صورا ونقوشاً لاتينية على جدرانه وكذلك وضعوا فيه التماثيل.[49] أما الجامع الأقصى فجعلوه مسكناً لملكهم ولفرسان الداوية.[50] واستمروا بسياستهم تلك في معظم البلدات التي استوطنوها، فحولوا مسجد عكا إلى كنيسة،[51] ومسجد عسقلان أيضا والذي اطلقوا عليه اسم (كنيسة القديس بولس)، وحولوا المسجد الإبراهيمي في الخليل إلى كنيسة أيضاً.[52] وكان الهدف من هذه السياسة هو القضاء على الوجود والهوية الإسلامية ومعالمها وكل مظاهر الحياة العلمية فيها.[53] وإمعاناً في تطبيق سياسة الاضطهاد الثقافي والحضاري ضد المسلمين؛ غيّر الصليبيون أسماء أبواب بيت المقدس، وشوارعها، وأسماء بعض الأماكن فيها، وأطلقوا عليها أسماء صليبية جديد.[54] نتيجة لما سبق لم يهتم الصليبيون بإنشاء المدارس بل عملوا على تعطيل الحياة العلمية ومرافقها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. بل إنهم أهملوا شأن العلم والتعليم الخاص بهم فلم يقيموا المدارس بل بقي التعليم مقتصراً على التعاليم الدينية التي ينالونها من الكنيسة؛ مما جعله عقيما عن إنتاج النخب العلمية من المفكرين والمجددين، مما أوقعهم في التخلف الفكري الذي حرم المجتمع من الاستفادة من تلاقي حضارات مختلفة.

خامساً: المقاومة ونهاية الاستيطان الصليبي لبيت المقدس

نجح الصليبيون في احتلال أرض بيت المقدس وفلسطين وإقامة المستوطنات فيها، وذلك نتيجة لجملة من الأسباب؛ كانقسام الصف الإسلامي وفقد القيادة الموحدة وضعف الأمة بشكل عام وتناحرها مذهبياً. وعلى الرغم من كل ذلك فإن حركات المقاومة الشعبية لم تتوقف مذ دخل أول جندي صليبي إلى أرض بيت المقدس. وذكرت لنا المصادر التاريخية صوراً من هذه المقاومة والجهاد، فإن أعداداً كبيرة من

الصاغة، والمزارعون الذين كانوا يشرفون على الحدائق والبساتين. وقد قام رجال الدين اللاتين بتنظيم المجتمع الزراعي في البيرة وغيرها من المستوطنات التي أقاموها في فلسطين.

2- مستوطنة القبيبة[36]

أقام الصليبيون مستوطنة القبيبة وأطلقوا عليها اسم المحمرة الصغرى (Prava Mahumeria)، أشارت بعض الوثائق المؤرخة عام 1169م إلى أن المحمرة الكبرى والصغرى وبيت سوريك،[37] هي قرى قد تم تشييدها بوساطة كنيسة القيامة، وسكنت من قبل اللاتين، وكانت تخضع لسلطان الكنيسة القضائي، وكانت مستوطنة القبيبة تمتاز بموقع استراتيجي هام؛ لوقوعها على الطريق الرئيس المؤدي من السهل الساحلي إلى القدس، وهي واقعة على طريق الحجاج. ويبدو أن عدد سكان القبيبة كان أقل من عدد سكان قرية البيرة بسبب تلاصق المباني في قرية القبيبة. وفي أبراجها كان يتمركز عدد من الجنود والفرسان لمراقبة طريق الحجاج بشكل دقيق، وبخاصة أن هذا الطريق كان يتعرض للكثير من العمليات العسكرية و الكمائن من قبل المقاومة الإسلامية ضد أفواج المهاجرين والحجاج القادمين من أوروبا.[38]

3- مستوطنة راماتيس

ولاستكمال خطوط الدفاع حول مدينة القدس أقام الصليبيون مستوطنة راماتيس (Ramathes) على أرض الرام (Aram).[39] وكان معظم سكان قرية راماتيس من المسيحيين السريان، وقد أمكن إحصاء أسماء ثمانية وعشرون شخصا كانوا يقيمون في الموقع قبل إنشاء القرية الجديدة. ولعل ذلك يشير بأن الاستيطان الصليبي لم يقتصر على المناطق غير المأهولة[40] بالسكان إذ أسست هذه المستوطنة في منطقة مأهولة بالسكان.[41]

> ولعل بعض المستوطنين اللاتين الذين استقروا في راماتيس امتلكوا بعض كروم العنب في القرية؛ لأن اقتصاد مستوطنة راماتيس يعتمد على زراعة الحبوب والخضروات، وأشجار الزيتون التي كانت دائما من أهم عناصر الزراعة الفلسطينية. و كانت مستوطنة الرام مطابقة في بنائها لمستوطنة البيرة.[42]

وأقام الصليبيون إلى جانب المستوطنات المجاورة للمدينة المقدسة مستوطنات أخرى في المناطق الشمالية من فلسطين فتشير المصادر إلى قرية الزيب،[43] الواقعة على بعد (14كم) شمال مدينة عكا، والتي كانت في البداية حصنًا صغيراً.[44] أطلق عليه الجغرافيون العرب اسم الزاب وذكره ابن جبير بقوله: "واحتزنا في طريقنا على حصن كبير يعرف بالزاب، وهي مطلة على قرى وعمائر متصلة".[45] وذكرها ياقوت الحموي بقوله: "قرية كبيرة على ساحل بحر الروم عند عكا".[46] في حين أطلق عليها الفرنج اسم أمبرت (Casal Imbert) وذلك نسبة إلى الفارس الفرنجي الذي احتلها 493هـ/1104م.[47] وكما قدمنا سابقاً

ثالثا: المستوطنات الصليبية حول بيت المقدس

لا بد لنا بداية من توضيح المقصود بكلمة (مستوطنة) والتي تعني "أرضٌ يترل فيها أجنبيّ ويتخذها موطنًا له غصبًا عن أهلها ومالكيها الأصليّين".[28] وقد تكلم عدد من الباحثين حول المستوطنات الصليبية في فلسطين وأعدادها وأسباب إقامتها، ومنهم بنفينستي الذي أورد قائمة بالمستوطنات البشرية التي أقامها الفرنجة بعد الاحتلال الفرنجي الصليبي لفلسطين ذاكرًا مساحتها وأعداد السكان فيها؛ حيث ذكر أن مجموعها قد بلغ حوالي ثمانين مستوطنة،[29] بينما ذكر براور أن عددها قد وصل إلى حوالي مائة مستوطنة، وشملت هذه المستوطنات الصليبية مدناً وقرىً وقلاعاً وحصوناً صغيرة،[30] فقد كان الصليبيون يحرصون على إقامة المستوطنات في المناطق التي كانت تشكل كثافة سكانية عالية مثل منطقة قيسارية التي احتوت على ما يقرب من سبع وسبعين قرية، كما امتد الاستيطان الفرنجي في منطقة جبال القدس الممتدة من بيت لحم إلى القدس ورام الله.[31] وسنأتي على ذكر أهم المستوطنات التي أقامها الصليبيون في فلسطين إبان الحملات الصليبية ولن نذكر القدس التي تعتبر أول مستوطنة استولى عليها الغزاة الصليبيون لأنها الهدف الأول لغزوهم واستيطانهم:

1- مستوطنة البيرة[32]

لم يكن اختيار الصليبيين لأماكن إقامة المستوطنات عبثياً وإنما كان يعتمد على أسباب ودوافع مهمة، "فاختيار قرية البيرة التي تقع على مقربة من مدينة القدس لإقامة مستوطنة صليبية على أراضيها جاء من أجل أن تشكل نقطة جذب للمهاجرين الجدد، والادعاء بصحة نواياهم في حماية مقدساتهم الدينية بعد تحريرها من أيدي المسلمين للتغطية على أهدافهم في السيطرة على الأرض من أصحابها الشرعيين".[33] وقد أطلق الصليبيون عليها اسم (Magna Mahumeria)، بمعنى منطقة التعبد الكبرى أو المستوطنة الدينية الكبرى.[34] ولم تكن قرية البيرة خالية من سكانها الأصليين، فعمل الجنود الصليبيون على تهجير من بقي منهم بتوجيه من رجال الدين الصليبيين. ثم عمدوا إلى توطين مجموعة من المهاجرين الأوربيين فيها مع إقطاعهم مساحات من الأراضي ليقوموا بزراعتها والاستفادة من عائداتها مقابل دفع ضريبة العُشُر لرجال الدين الصليبيين.[35] ولجعلها خط الدفاع الأول ضد أي هجوم يستهدف بيت المقدس قام الصليبيون بتحصينه فجعلوها محاطة بالأسوار والأبراج لتكون بذلك قلعة حصينة ضدّ أي هجوم قد تتعرض له؛ وذلك أن المسلمين واصلوا جهادهم ومقاومتهم لاستعادة أراضيهم وطرد المحتلين منها.

ونجد أن مستوطنة البيرة كانت تقوم بمهام مختلفة منها العسكرية والاقتصادية والدينية. وكان هؤلاء المستوطنون يعملون في جميع المهن وخاصة الحدادة، والنجارة، وصناعة الأحذية، والبناء، وكان منهم

ثانيا: الإجراءات التي اتخذها الصليبيون لاستيطان بيت المقدس

لا يختلف المؤرخون المسلمون والغربيون حول همجية الحملات الصليبية وكيف أنها ارتكبت مذابح مروعة بحق المسلمين وغيرهم من سكان بيت المقدس والبلدات المجاورة لها. فقد حاصروا المدينة المقدسة شهراً ونصف ثم اقتحموها في الثالث والعشرين من شهر شعبان عام 492هـ، مقترفين جريمة دموية بحق سكان المدينة ومن جاء للدفاع عنها من المناطق المجاورة.[22] حيث "داسوا بالخيول جثث المسلمين المكدسة في المسجد الأقصى حيث كانت الدماء تصل (حتى لجام الخيل)"،[23] وهذا ما قاله المؤرخ الصليبي المعاصر للأحداث ريموند دجيل (Raymound d'Aguils).[24] ومثل ذلك ما رواه ابن الأثير حين قال: "وركب الناس السيف، ولبث الفرنج في البلدة أسبوعاً يقتلون فيه المسلمين".[25] لقد مارس الصليبيون كل الأساليب الاستيطانية لتفريغ الأرض المقدسة من أهلها عن طريق المذابح والمجازر التي ارتكبوها، فأفرغوا المدن والبلدات وخوّفوا بذلك ما جاورها من البلدات فتركها أهلها ونزحوا عنها خوفاً من بطش وإجرام الصليبين. ومن لم يقتلوه تم طردهم من بلادهم، وقاموا بإنشاء العديد من المستوطنات الصليبية والقلاع والحصون، وأسكنوا فيها جماعات المهاجرين من الغرب الأوروبي. إذاً فالقوة العسكرية والبطش كانت العنصر الأهم في إفراغ المدن والبلدات من أهلها ثم تمليكها للغزاة. يقول المؤرخ فوشيه الشارتري:

> وبعد هذه المذبحة الكبيرة دخلوا [الفرنجة] بيوت السكان، واستولوا على كلّ ما وجدوه بها، وتم هذا بطريقة جعلت كل من يسبق إلى الدخول، فقيراً كان أم غنياً، يستولي على البيت ولا يجد من ينازعه من الفرنج الآخرين، وكان له أنْ يحتل المترل، أو القصر، ويمتلكه بكل ما فيه، كما لو كان ملكية خاصة له، وهكذا اتفقوا جميعاً على هذا النمط من حقوق الملكية، وبهذه الطريقة صار كثيرون من الفقراء أغنياء.[26]

ومع ذلك فإن عملية الاستيطان الصليبي في القدس اعترضتها منذ البداية مشكلة نقص العنصر البشري الصليبي. فاهتم الملك بلدوين الأول بإيجاد حل لهذه المشكلة، حتى وجد ضالته في المسيحيين الشرقيين الذين يعيشون فيما وراء نهر الأردن. واستطاع بين عامي 1115-1116م أن ينقلهم إلى القدس، وقام باستقبالهم مع أطفالهم وزوجاتهم، ومنحهم أجزاءً من المدينة، ووفر لهم المساكن، في الحي اليهودي الذي كان يقطنه اليهود قبل المجزرة التي ارتكبها فيه الصليبيون.[27]

ونخلص مما سبق أن الصليبين عمدوا إلى تهجير أصحاب الأرض ومنح تلك الأرض لمن قَدِمَ من أوروبا أو مِن مَن والاهم من مسيحيي الشرق، إضافة إلى تأمين الموارد المالية اللازمة لبعث الحياة في تلك المستوطنات الغريبة عن محيطها الإسلامي والعربي.

الإقطاعيين.[14] مما جعل الأمير جودفري يتنبه إلى حجم الخطورة الأمنية والاقتصادية التي قد تتعرض لها المدينة المقدسة، فمنح كنيسة القيامة إحدى وعشرين قرية تقع في حدود مدينة بيت المقدس من أجل الحفاظ على الانتصارات التي حققوها، وللحد من تناقص أعداد المستوطنين، وتوطينهم في مناطق قريبة من القدس، ليكونوا مستعدين للدفاع عنها ضد أي هجوم إسلامي قد تتعرض له.[15]

وعندما سقطت الرها 539هـ/1144م، هاجر العديد من سكان إمارة الرها إلى مملكة بيت المقدس الصليبية. وقد تكلم ويليام الصوري عن هذه الهجرة الجماعية بقوله: "وذهب مع (بلدوين الثالث) جميع الناس الذين كانوا يرغبون بالرحيل....وهكذا أسرع الملك بالرحيل مع هذا الحشد الضخم من الناس غير المقاتلين".[16] ونرى مما سبق أن اهتمام الصليبيين بزيادة عدد السكان والمستوطنين كان ناتجاً عن شعورهم بأهمية العنصر البشري في إقامة مستوطناتهم وحمايتها، فالعنصر البشري هو المكون الأساسي للقوة العسكرية والقوة الاقتصادية والدعم المالي.

4- القوة الاقتصادية

تعدُّ القوة الاقتصادية والمالية من العناصر الأساسية والمهمة في الاستيطان وذلك من أجل تحمّل نفقات إقامة المستوطنات على الأرض، وتغطية تكاليف نقل المستوطنين وإقامة المشاريع، إضافة إلى دعم القوة العسكرية ودفع رواتب الجند وتجهيزاتهم العسكرية. وقد عمل الصليبيون منذ إطلاق حملتهم الأولى على تأمين الدعم المادي اللازم للاستيلاء على بيت المقدس وإقامة المستوطنات وتأمين أسباب استمرارها. فقاموا بفرض الضرائب وجمع التبرعات من كل دول أوروبا آنذاك لتقديم الدعم المالي اللازم لمستوطناتهم الصليبية في بيت المقدس. وقد ذكرت المصادر العربية الكثير عن الدعم المالي الذي قدمته دول أوروبا لهذا المشروع الاستيطاني.[17] فمن أجل إنقاذ مملكة بيت المقدس الصليبية وتأمين رواتب الجند والمرتزقة قدمت ملكة صقلية المساعدات المادية اللازمة وأنقذتها من الإفلاس وذلك في سنة 508هـ.[18] كما أن الملك هنري الثاني (Henry II) ملك إنكلترا ولويس السابع (Louise VII) ملك فرنسا فرضا ضريبة عامة على رعاياهم لهذا الغرض. وتذكر بعض الدراسات أنها بلغت ثلاثون ألف جنيه تقريباً.[19] وعندما زاد الضغط الحربي على مملكة بيت المقدس من قبل صلاح الدين زاد معه الدعم المالي وقام على إثرها الملكان الإنكليزي الفرنسي بفرض ضريبة عُرِفت باسم "عشر صلاح الدين" سنة 584هـ. أما في المملكة الصليبية ذاتها فقد تم كان هناك ضريبتين للتصدي المقاومة الإسلامية الأولى سنة 562ه،[20] والثانية سنة 587هـ.[21] وقد كان لفرنسا وإنكلترا الدور الأكبر في دعم الجانب الاقتصادي في عملية الاستيطان الصليبي لبيت المقدس.

2- القوة العسكرية

لا شك أن القوة العسكرية هي الركن الأساسي في الاستيطان الصليبي، فهي العامل الأساسي في السيطرة على الأرض وبسط النفوذ وطرد أهل تلك الأرض، تمهيداً لإقامة المستوطنات واستجلاب المستوطنين. وبدون هذه القوة العسكرية لا يمكن أنْ تتوافر عناصر الاستيطان الأخرى، حتى وإنْ توافرت بغير هذه القوة فستكون عرضة للزوال سريعاً. لم تكن تقتصر حركة الاستيطان الصليبي لبيت المقدس على قوة عسكرية لبلد أوربي واحد وإنما كانت شاملة الغرب الأوربي كاملاً فقد تحركت جيوش من كل أوروبا كفرنسا و ألمانيا وانكلترا والسويد والدنمارك والنرويج وغيرها، و لم تكن الحملة الصليبية سبع حملات فقط، وإنما كانت:

> مداداً لا ينقطع، وسيلاً من البشر يتحرك على السفن وفي البر؛ مدار السنوات المائتين التي امتدتها الحروب، فقد تكون الحملات بدورها أكثر من مائتين أو ثلاثمائة حملة صغيرة وكبيرة لبضعة ملايين بعضهم حجاج وبعضهم محاربون وكثير منهم تجار ومغامرون.[9]

لقد قامت مستوطنات الصليبيين على يد جيش صليبي وقوة عسكرية من كل أوروبا، عملت على إنشاء الحصون والقلاع وإمدادها بمستلزمات الحياة. و لم ينقطع الدعم الأوربي المادي والعسكري عن هذا الكيان طوال تلك المدة؛ لأن حياة هذا الكيان الغريب قائمة على هذا الدعم الذي يعدُّ "الرحم الذي منه ولد المشروع الفرنجي الصليبي".[10]

3- العنصر البشري "السكان"

فقدت فلسطين الكثير من أهلها نتيجة للمجازر التي ارتكبها الصليبيون إبان غزوهم لها، إضافة لعمليات التهجير وطرد السكان المحليين التي كانت مصاحبة للاستيلاء على المدن والقرى،[11] كما أن معظم الصليبيين عادوا إلى بلادهم بعد الحملة الصليبية الأولى و لم يبق منهم في فلسطين إلا القليل. ومن أجل تعويض هذا النقص في القوي البشرية اتبع الصليبيون سياسة تشجيع الهجرة الأوروبية إلى فلسطين، وإحلال هؤلاء المهاجرين محل السكان الأصليين وذلك من خلال إنشاء قرى زراعية؛ فقد كان بعض المتعهدين يفاوضون السادة الإقطاعيين من أجل إحضار مستوطنين جدد لتوطينهم في المستوطنات والقرى الصليبية.[12] وأصدروا العديد من المراسيم من أجل تشجيع وتسهيل هجرة المسيحيين الأوروبيين إلى فلسطين والاستيطان فيها، كالمرسوم الذي أصدره الملك بلدوين الأول الذي يهدد فيه كل سادة الأرض الغائبين بفقد ممتلكاتهم وعقاراتهم، وإذا لم يحضروا قبل نهاية العام سوف يفقدون كل أملاكهم الإقطاعية ومساكنهم.[13] وقد بدأ هذا القانون بعد أن غادر معظم الصليبيين مدينة بيت المقدس، فبعضهم غادرها إلى المدن الساحلية التجارية التي تم الاستيلاء عليها، بينما ذهب البعض الآخر إلى الأرياف مع أسيادهم

الاقتصادية لتمويلها وقبلهما الأرض الصالحة للاستيطان والقوة البشرية بمعنى السّكان لأنهم العنصر الأهم في التكوين الاجتماعي للمستوطنة، وتتفاوت هذه العناصر في درجة أهميتها وارتباطها بديمومة الاستيطان واستمراريته، وسيتم ذكرها بشيء من التفصيل مع مراعاة أهميتها.

1- الأرض

تُعدُّ الأرض العنصر الأهم في إقامة أي تجمع بشري، فلا شك أنها نقطة البداية التي من أجلها تقام المخططات وتجهز العناصر الأخرى. وقد بدا ذلك جلياً في خطب القساوسة والرهبان والباباوات التي مهدت لاحتلال بيت المقدس، كما صرّح البابا أوربان الثاني بقوله:

> أنقذوا تلك الأرض من ذلك الجنس المرعب واحكموها بأنفسكم لأن هذه الأرض التي تفيض باللبن والعسل كما يقول الكتاب المقدس "أعطاها الرب ملكًا لبني إسرائيل".[5]

ومن أجل هذه الأهمية كان لابد لهم من إضفاء قداسة عظيمة على هذه البقعة الجغرافية من الأرض لحشد الجماهير وتوجيه القوى الأخرى للتضحية في سبيلها. وهذا ما عملت عليه المرجعيات الدينية الصليبية تمهيداً لإقامة عناصر الاستيطان الأخرى، فاتخذت من النصوص التي وردت في الإنجيل عن هذه الأرض وقدسيتها على أنها ميراث السيد المسيح لهم لذا وجب عليهم أن يخلصوها من سيطرة المسلمين بالسلاح كما عبر عنه البابا أوربان الثاني بقوله: "يجب أن تدفعوا بالسلاح عن حرية أرض الآباء حقاً وعدلاً".[6]

ومما سبق أعلاه يظهر لنا جلياً أن الحروب الصليبية لم تكن دينية فحسب وإنما كانت حركة استعمارية استيطانية هدفها التوسع الجغرافي للغرب الصليبي والسيطرة على الأرض في الشرق، مع تسترها بغطاء ديني صليبي. وقد ذهب إلى تأييد هذا القول عدد من المؤرخين في الغرب،[7] منهم: برنارد لويس (Bernard Lewis) و جروسيه (Grousset) و تريفليان (Trevelyan) إضافة إلى هنري وليم كارلز ديفز الذي في كتابه (أوروبا في العصور الوسطى) إذ قال متحدثاً عن الحروب الصليبية تحت عنوان الاستعمار الأوربي:

> إن الشغل الشاغل للحكام اللاتين في الثمانين سنة التي أعقبت تأسيس المستعمرات الأوروبية في الأرض المقدسة هو توسيع حدود تلك المستعمرات وتدعيمها تحت تاج بيت المقدس.[8]

يتضح مما سبق أن السيطرة على الأرض واحتلالها كان الهدف الأهم والعنصر الأبرز في الحركة الاستيطانية الصليبية لبيت المقدس، وأن إضفاء القداسة على هذه الأرض وإسقاط نصوص الإنجيل عليها كان تمهيداً للانتقال إلى العنصر الثاني.

لأن هذه الأرض التي تعيشون عليها محاطة بالبحر من كل جانب وتحوطها سلاسل الجبال، وتضيق بأعدادكم الكثيرة، وهي لا تفيض بالثروة الطائلة، وإن ما لا تكاد تحقق من الطعام ما يكفي زرعها فقط... انطلقوا على طريق الضريح المقدس أنقذوا تلك الأرض من ذلك الجنس المرعب واحكموها بأنفسكم.[4]

المشكلة البحثية

من خلال مطالعتي لأحداث التاريخ إبان الغزو الصليبي والأبحاث التي تناولت هذه القضية، لم أقف على دراسة ربطت المستوطنات التي أقامها الصليبيون في بيت المقدس وظروفها التاريخية بإقامة الصهاينة اليوم لمستوطناتهم التي يظنون أنها ستوفر لهم ديمومة في بيت المقدس ولو نظرنا إلى مثيلاتها الصليبية في ذاك الوقت لرأينا أنهم كانوا يظنون أيضاً أنهم سيستولون على بيت المقدس إلى الأبد بما أقاموه من مستوطنات وقلاع، غير أن تضافر جهود المقاومة لم تسمح لهم بذلك وهذا ما أردت أن أظهره في هذا البحث.

لذا تتجلى أهمية هذا البحث بالاستفادة من دروس التاريخ في مقاومة المستوطن الغاصب، وبيان أهمية تنوع أشكال المقاومة والوقوف على نقاط القوة والضعف في الحركة الاستيطانية إبان الغزو الصليبي لبيت المقدس، لإجراء مقابلة بينها وبين الحركة الاستيطانية الحديثة من قبل الصهاينة.

أهداف البحث

إننا إذ نبحث في الموضوع فإننا نهدف من بحثنا أن نستنطق التاريخ في السياسة الاستيطانية للمحتل في كل زمان، وكذلك للوقوف على دوافع الهجرة ووجوهها وهدفها، علنا نوفق في فهم عقلية المحتلين المتشابهة في كل زمان ومكان، ونخلص من ذلك بفهم لسنن التاريخ وما ترسمه من ملامح الواقع، لنستخلص منها حلولاً ناجعة في دعم المقاومة بكل أنواعها سعياً لتحرير بيت المقدس من الاحتلال الصهيوني الغاصب. أما خطة البحث فقد جعلتها على مقدمة و مبحثين وخاتمة، أتكلم في المبحث الأول منها عن قضية الاستيطان وحيثياتها وأهدافها، أما في المبحث الثاني أتناول مسألة تهجير أهالي بيت المقدس -المسلمين والنصارى واليهود- وأسبابها ونتائجها، لننتهي إلى إسقاطات من دروس التاريخ على واقع بيت المقدس اليوم ونصل بعدها إلى خاتمة نعرض فيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: قضية الاستيطان وحيثياتها وأهدافها

أولاً: العناصر الأساسية للاستيطان الصليبي

تقوم العملية الاستيطانية على جملة من الأسس والعناصر الأساسية التي تمنحها أسباب الوجود والاستمرار، وهذه العناصر هي: القوة العسكرية الكافية للاحتلال والقدرة

they occupied. They began by killing its people and emptied many of their lands by spreading fear that the inhabitants' fate would be similar to that of others in cities such as Jerusalem. This was the Crusaders' first step in their settlement policy, followed by the establishment of Crusader settlements to accommodate many of the crusading European immigrants. The Crusaders attempted to attract crusaders from Europe to settle in the Holy City with deceptive arguments, including through promises to protect their holy sites. These efforts were undertaken in order to populate those settlements, which were made a primary line of defence for the Holy City. As many decided to return to Europe, in order to continue with their settlement plans, they sought to resettle indigenous Christians whom they lured to their side. In conjunction with the Crusader settlement movement, much of the original inhabitants of the Holy Land were subject to forced displacement due to the Crusader occupation, thus the original inhabitants of different religions (Muslims, Christians and Jews) would take refuge in neighbouring Muslim countries regardless of the ruling authority in these lands and carried with them their knowledge, arts and sciences, to bring added value to the places they took refuge in, as a result of which they were embraced with affection and delight. It should be noted that many of the Christians of Bayt al-Maqdis, whom the crusades claimed to be coming to protect, had to undergo forced migration from their lands, which were taken over or destroyed by the crusading barbaric campaigns. The relentless struggle of the Muslims to retake these lands culminated with their liberation by Salah al-Din, who together with his successors worked to return the land to its original inhabitants, regardless of religion. This study relies on the inductive and contrastive descriptive approach to analyse the similarities and differences between the Crusader settlement and the Zionist settlement. The article arrives at a set of important outcomes, such as the necessity to continue the resistance in all its forms, with the certainty of the inevitable demise of the usurping Zionist entity, just as the Crusader entity had become extinct before. It becomes apparent that the similarities between both entities is very great and on several important issues, reaches a point of congruence.

KEYWORDS: *Jerusalem, Displacement, Crusades, Settlements.*

مقدّمة

لم تكن الحملات الصليبية على بيت المقدس وليدة الصدفة، وإنما أمر تم التخطيط والتحشيد له على مدى أعوام، بداية من مشروع البابا غريغوري السابع (Gregory VII)[1] عام 467هـ/1074م، ثم أُعيد طرح فكرة احتلال بيت المقدس عسكريا من قبل الأسقف بنتسو (Pentso)،[2] لينجح البابا أوربان الثاني (Urban II)[3] في تحقيق هذه الأفكار على أرض الواقع واحتلال بيت المقدس لاعتبارهم أن فلسطين هي ميراث مسيحي ويجب عليهم أن يستردوها بقوة السلاح، ويبدو جلياً أن هذه الحروب الصليبية بنيت على أساس ديني إضافة لما يرافقه من دوافع أخرى اجتماعية وسياسية واقتصادية، وقد كان خطاب كليرمونت للبابا أوربان عام 488هـ/1095م هي الصيغة النهائية والصريحة لفكرة الاستيطان الصليبي، قال:

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 369–388
DOI: 10.31456/beytulmakdis.809571

الاستيطان الصليبيّ لبيت المقدس و تهجير المقدسيين

مصطفى قداد*

ملخص: كانت مدينة بيت المقدس تنعم بالازدهار إلى أن وقعت تحت الاحتلال الصليبي، فتعمد الصليبيون إفراغ المدينة المقدسة ومحيطها من القرى والبلدات من أهلها وسكّانها الأصليين، وسلكوا في ذلك طرائق كثيرة أبرزها ما قاموا به من مجازر ومذابح في كل المدن والقرى التي احتلوها، فأفرغوها من أهلها بقتلهم وأفرغوا ما تلاها من بلاد بالتخويف من أن يصيبهم ما أصاب إخوانهم، لتأتي الخطوة التالية المتمثلة بإقامة المستوطنات الصليبية وإسكان المهاجرين الأوربيين الصليبين فيها. وقد عمل الصليبيون على جذب المستوطنين من أوروبا بحجج خادعة منها حماية مقدساتهم الدينية، ليُسكنوهم تلك المستوطنات التي جعلوا منها خطّاً دفاعياً أولّياً دون المدينة المقدسة، و لم يكتفوا بمن هاجر من أوروبا، لأن عددا كبيرا منهم آثر العودة، فاستعانوا بأبناء دينهم من السكان الأصليين ممن استمالوهم إلى جانبهم. وبالتزامن مع حركة الاستيطان الصليبي كان سكان الأرض المقدسة على موعد مع رحلة التهجير القسري التي أطلقها المحتل الصليبي، ليلجأ أهلها بانتماءاتهم المختلفة (مسلمون ونصارى ويهود) إلى البلدان المسلمة المجاورة ولينقلوا معهم علومهم وفنونهم وخبراتهم، ويجعلوا منها قيمة مضافة لإخوانهم الذين استقبلوهم بالود والترحاب. ومما يجدر بنا الإشارة إليه هو أن معظم النصارى من سكان بيت المقدس كانوا قد هاجروا فيمن هُجّر عن أرضه، ليكذّب فعلهم ادعاءات الصليبين بحماية أبناء دينهم والمقدسات الدينية التي دمّروا معظمها بحملاتهم الهمجية تلك. ثم ليتكلل نضال المسلمين الدؤوب بفتح مبين لبيت المقدس على يد صلاح الدّين الأيّوبي الذي عمل هو ومن بعده ممن حكم بيت المقدس على إعادة الأرض لأهلها. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي والوصفي التقابلي؛ للوقوف على أوجه التشابه والاختلاف بين الاستيطان الصليبي والاستيطان الصهيوني، وليخرج هذا البحث بجملة من النتائج المهمة: كضرورة الاستمرار في المقاومة بكل أشكالها مع يقيننا بحتمية زوال الكيان الصهيوني الغاصب كما زال قبله الكيان الصليبي فالتشابه بينهما كبير جداً وقد يصل إلى حد التطابق في بعض المجالات.

الكلمات المفتاحية: الاستيطان، بيت المقدس، التهجير، الحملات الصليبية، المستوطنات.

The Settlement of the Crusaders in Bayt Al-Maqdis and the Displacement of Jerusalemites

ABSTRACT: *The city of Bayt al-Maqdis enjoyed prosperity and its people enjoyed freedom for centuries until the arrival of the Crusades. As soon as the Fatimids seized the city from the Artuqids, change seemed inevitable as the region was soon lost to the first crusade. The Crusaders deliberately evacuated the Holy City and its environs, including its villages and towns through many means, perhaps the most prominent of which was the massacres they carried out in the cities and villages*

* قسم اللغة العربية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين/ تركيا، mustafakadad@gmail.com

Maher Y. Abu-Munshar (2007). I*slamicjerusalem and its Christians: A history of tolerance and tensions.* London: Tauris Academic Studies, pp. 131-134, 140-142.

15 لمزيد من التفاصيل، أنظر: بهاء الدين يوسف بن رافع بن شداد، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسيفية**، القاهرة: دار المنار، 2000. وأيضاً أنظر: شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي أبو شامة، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.

16 هذا النص المكتوب أرسله د. ماهر يونس أبو منشار –المتخصص في فترة الحروب الصليبية– للمؤلف في 2018/5/14، عندما كانا يتناقشان حول هذه النقطة.

17 أنظر: ضياء بولات، **سياسة صلاح الدين الأيوبي تجاه الصليبيين ومعاهداته مع مملكة بيت المقدس الصليبية**، رسالة دكتوراة غير منشورة، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة إسطنبول: تركيا، 2015؛ و ضياء بولات، "**اتفاقية صلاح الدين الأيوبي مع مملكة بيت المقدس اللاتينية سنة 581هـ/1185م**"، مجلة دراسات بيت المقدس، المجلد 15، العدد الأول، صيف 2015، 47–68، و ضياء بولات، **"اتفاقية صلاح الدين الأيوبي مع مملكة بيت المقدس اللاتينية سنة 576هـ/1180م**"، مجلة دراسات بيت المقدس، المجلد 16، العدد الأول، صيف 2016، 1–22.

18 العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، ص 393.

19 لفهم أفضل لهذا المشروع الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي، أنظر: عبد الفتاح العويسي، **جذور القضية الفلسطينية: 1799 – 1922**، الخليل: دار الحسن للطباعة والنشر، 1991، ص 135 – 250.

20 الحروب العالمية واحتياجاتها، وما ينتج عنها من توازنات وأنظمة دولية جديدة، لها علاقة مباشرة بتأسيس المشروع الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي "الدولة العازل/إسرائيل" وزوالها. فتاريخياً، كانت أولى ثمرات المشروع البريطاني لإقامة هذه "الدولة العازل" – الذي بدأت خطواته التمهيدية في 1800م – مرتبطة بشكل مباشر بالحرب العالمية الأولى التي استمرت 4 سنوات (1914 – 1918). فكانت أولى تلك الثمرات: 1) مع اقتراب نهاية الحرب العالمية الأولى، أصدرت الحكومة البريطانية رسمياً التصريح البريطاني (وعد بلفور) في 1917/11/2، والاحتلال العسكري البريطاني للأرض التي ستنفذ عليها التصريح البريطاني. 2) بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، جرى الإعلان عن تأسيس بريطانيا لإمارة شرق الأردن في 1921، كإحدى المكافآت لأبناء "الشريف" حسين بن علي لدوره وتعاونه وتنسيقه مع البريطانيين. من ناحية أخرى، ارتبط الإعلان الرسمي عن تأسيس "مملكة" و"دولة" بالحرب العالمية الثانية، التي استمرت 6 سنوات (1939 – 1945). فبعد نهاية الحرب تم الإعلان الرسمي عن: 1) تحويل إمارة شرق الأردن إلى مملكة وتأسيس "المملكة الأردنية الهاشمية" في 1946/5/25. 2) الإعلان الرسمي عن تأسيس "دولة إسرائيل" في 1948/5/14، أي بعد أن أصبحت الإمارة مملكة، بسنتين.

21 لفهم أفضل لدور "الشريف" حسين بن علي وتعاونه وتنسيقه مع البريطانيين واتفاقية ابنه فيصل مع الحركة الصهيونية، والمعروفة باسم "اتفاقية فيصل–وايزمن، أنظر: العويسي، **جذور القضية الفلسطينية**، ص 99 – 131.

22 لفهم أفضل للنظام الأردني، أنصح بقراءة كتاب ماري ولسن، **"عبد الله وشرق الأردن: بين بريطانيا والحركة الصهيونية"** الذي صدر في بيروت سنة 2000 باللغة العربية، والذي اعتمد على وثائق وزارة الخارجية الإنجليزية ولقاءات وحوارات كان منها لقاءات أجرتها مع الأمير حسن بن طلال – ولي العهد الأردني السابق. والكتاب نشر بداية باللغة الإنجليزية عن جامعة كامبردج في 1987.

Mary C. Wilson (1987). *King Abdullah, Britain and the Making of Jordan.* Cambridge: Cambridge University Press.

23 العويسي، **معالم خارطة الطريق المعرفية**، ص 126 – 129.

المقدس (1187/10/2). وبذلك يكون النص صالحاً لبيت المقدس، لأنه كان يلوم جنوده ويذكرهم أنه لا فضل لهم في التحرير، بل قلم القاضي هو من فعل". وفي ضوء ما سبق، ولاسيما ما أورده سبط ابن الجوزي (581–654 هـ) -الأقرب إلى زمن الحدث- "وكان صلاح الدين يقول في ملأ من الناس"، وابن تغرى بردى (813–874 هـ) "وكان السلطان صلاح الدين يقول"، وابن العماد الحنبلي (1032–1089 هـ)، "وكان صلاح الدين يقول"، يبدو أن صلاح الدين الأيوبي قد كان يقول هذه العبارة المحورية المهمة لجنوده وقادته "في ملأ من الناس" في أكثر من مناسبة مفصلية مهمة، والتي في مقدمتها الحدث المفصلي بتحرير المسجد الأقصى المبارك في جمعة التحرير (2 تشرين الأول/أكتوبر 1187م/27 رجب 583 هـ). وفيما يلي المصادر والمراجع المشار إليها أعلاه: أبي المظفر شمس الدين يوسف بن قز أوغلي بن عبد الله (581 – 654 هـ) المعروف بسبط (الإمام) ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق إبراهيم الزيبق، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013، الجزء 22، ص 83. وجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي (813–874 هـ)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، القاهرة: طبعة دار الكتب المصرية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963، الجزء 6، ص 157. وابن العماد شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي (1032–1089 هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، 1986، المجلد 6، ص 533، ينقلها عن ابن شهبة في "تاريخه" تلخيصاً. وهادية دجاني-شكيل، **القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني العسقلاني (526 – 596هـ/1131 – 1199م): دوره التخطيطي في دولة صلاح الدين وفتوحاته**، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1993، ص 288، و353.

[3] لفهم أفضل لطبيعة الدور التخطيطي للقاضي الفاضل، أنظر: دجاني-شكيل، **القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني العسقلاني**. وعلي نجم عيسى، "**جهود القاضي الفاضل السياسية والثقافية في دولة صلاح الدين الأيوبي**"، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، 2006، العدد 1، المجلد 13، ص 311–321. وكمثال على جهوده المعرفية في الرسائل التي كتبها القاضي الفاضل بنفسه أو نيابة عن صلاح الدين الأيوبي، أنظر: مجير الدين عبد الرحيم البيساني (526–596 هـ) **رسائل القاضي الفاضل مجير الدين عبد الرحيم البيساني**، دراسة وتحقيق: علي نجم عيسى، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

[4] حول الخطة النبوية الإستراتيجية وخارطتها السياسية والجيوبولتيكية لفتح بيت المقدس، أنظر: عبد الفتاح العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس لتفسير الأحداث المعاصرة وتوجيهها وصناعة التاريخ المستقبلي**، اسطنبول: دار الأصول العلمية، 2019، ص 229-257.

[5] لمعرفة كيف تم التوصل إلى هذا التاريخ، أنظر: العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، ص 257 – 259.

[6] العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، ص25–26.

[7] لفهم أفضل للدور المحوري للإعداد المعرفي في التحرير، أنظر عبد الفتاح العويسي، **معالم خارطة الطريق المعرفية للتحرير القادم للمسجد الأقصى المبارك والأرض المقدسة (بيت المقدس) والأرض المباركة (مصر وبلاد الشام)**، اسطنبول: دار الأصول العلمية، 2020، ص 35 – 83، وأنظر أيضاً: عبد الفتاح العويسي، **توثيق مسيرة المشروع الحضاري المعرفي العالمي لبيت المقدس وحقله "دراسات بيت المقدس" – ربع قرن على التأسيس واستمرارية الرباط المعرفي وديمومته: 1994 – 2019**، اسطنبول: دار الأصول العلمية، 2020، ص 7–11.

[8] لفهم أفضل للنموذج التاريخي في دراسة العلاقات الدولية وصناعة التاريخ المستقبلي، أنظر: العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، ص 351-364، و382-384.

[9] العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**.

[10] لفهم أفضل للنظرية الجديدة للجيوبولتكس "نظرية دوائر البركة لبيت المقدس"، أنظر: العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، ص 153–218.

[11] العويسي ، **معالم خارطة الطريق المعرفية**.

[12] لفهم أفضل للمراحل/العمليات العقلية المنهجية للتحليل العلمي الأكاديمي – الوصف الدقيق، والتوضيح، والفهم (العلم)، والتفسير، والإدراك (المعرفة)، والتوجيه – العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، ص 382 – 384.

[13] أنظر هامش رقم 10.

[14] فارس كلوب، "**القدس: النقطة المركزية في حياة صلاح الدين**"، مجلة دراسات القدس الإسلامية، العدد الأول، المجلد الثاني، شتاء 1998، ص17–36.

2018 أحداثاً تمهيدية مجلجلة متصاعدة، تتصاعد وتيرتها وتشتد سنة بعد أخرى حتى تصل ذروتها في بضع سنين بحدوث الزلزال القادم الذي سيضرب منطقتنا بقوة. هذه الأحداث في مجملها تسرع بنا الخطوات، وتجعلني أكثر تفاؤلاً وتزيدني يقيناً بل عين اليقين، بأننا نسير نحو تحقيق وعد الله القوي العزيز، وزوال هذا الكيان المحتل للمسجد الأقصى المبارك وأرضنا المقدسة المباركة.

كما أن هذا المشروع الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي في منطقتنا "الدولة العازل/إسرائيل" اكتملت دورته ووصل في هذه الأيام إلى ذروته، وأعلى درجات علوه وفساده، برعاية ودعم مباشر من "حبل الناس"، الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية وأدواتها الإقليمية الذين يدفع بعضهم الجزية لها، ولا سيما أعراب دول/"دويلات القبيلة" المعاصرة الحاكمة، وأنظمة الاستبداد والاستعباد والفساد والتبعية في المنطقة العربية، التي يرتبط وجودها العضوي بها، وبحاجة إلى الحماية من القوى العظمى/الكبرى. وسيصل هذا المشروع إلى نهاية صلاحيته ونهايته/زواله التي سيسبقها ويتزامن معها، نهاية/زوال العديد من الأنظمة العربية المرتبطة عضوياً بهذا المشروع، وبعض الدول/الدويلات العربية من الخارطة السياسية للمنطقة العربية في بضع سنين. وموعدنا إن شاء الله تعالى في "صلاة الفتح" في المسجد الأقصى المحرر في بضْع سنِينَ ﴿لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ، بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ. وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: 4-7)".

الهوامش

[1] ألقيت هذه الورقة العلمية –التي كانت تحت عنوان "النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة ومسجدها الأقصى المبارك"– في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الأكاديمي الدولي العشرون لدراسات بيت المقدس "بيت المقدس من أرتق بيك إلى صلاح الدين الأيوبي" بجامعة ماردين آرتقلو في 2020/10/2.

[2] وردت هذه العبارة المحورية المهمة "**لا تظنوا أني فتحت البلاد بسيوفكم، إنما فتحتها بقلم القاضي الفاضل**"، بصيغ متعددة في المصادر المبكرة والمتأخرة. فعند سبط ابن الجوزي (581–654 هـ)، كان نصها "وكان صلاح الدين **يقول في ملأ من الناس: لا تظنوا أني ملكت البلاد بسيوفكم، بل بقلم الفاضل**"، وعند ابن تغرى بردى (813–874 هـ)، كان نصها "وكان السلطان صلاح الدين يقول: **لا تظنوا أني ملكت البلاد بسيوفكم، بل بقلم الفاضل**"، وعند ابن العماد الحنبلي (1032–1089 ه)، الذي نقلها عن ابن شُهبة (779–851 هـ) في "تاريخة" تلخيصاً، فكان نصها "وكان صلاح الدين يقول: **ما فتحت البلاد بالعساكر، إنما فتحتها بكلام الفاضل**". أما هادية دجاني–شكيل، فذكرت في دراستها المنشورة في 1993، أن صلاح الدين تحدث عن دور القاضي الفاضل في معركة عكا 1191 "عندما أعلن على مسامع الناس قوله: **لا تظنوا أني فتحت البلاد بسيوفكم، إنما فتحتها بقلم القاضي الفاضل**"، ص 288. وفي موضع آخر من دراستها، ذكرت أن صلاح الدين قال "لعساكره وقادته، بعد أن اهتزت صفوفهم في معركة عكا (بعد سقوط عكا 1191): **ما فتحت البلاد بسيوفكم، إنما فتحتها بقلم القاضي الفاضل**"، ص 353. وفي معرض مناقشة ما ذهبت إليه د. هادية دجاني–شكيل من أن هذه العبارة قيلت بعد سقوط عكا في587هـ/1191م، يعلق د.ماهر يونس أبو منشار –المتخصص في فترة الحروب الصليبية– في 2020/11/12 بقوله: "نعم، حسب هادية الدجاني، فإن صلاح الدين قال ذلك لجنوده بعد سقوط عكا في 1191/7/12 على يد جند الحرب الصليبية الثالثة، أي بعد تحرير بيت

نستدعيها لتجود بما لديها من أموال، بل يجب أن نستدعيها لتجود بما لديها من عقول وطاقات من خلال إشراكها في الإعداد للتحرير القادم.

3- **التعاون مع الشعوب غير المسلمة**، ولاسيما الغربية –وليس الحكومات– للعمل الجاد والممنهج لإساءة وجه "الدولة العازل/إسرائيل" عالمياً وفضح الوجه القبيح للإحتلال الصهيوني، و"حبل الناس" الذي يتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية، التي أوجدت "الدولة العازل/إسرائيل" ولا زالت تدعمه وتمده بمقومات الحياة، وأن يلعبوا دوراً فاعلاً في مقاطعة البضائع والمنتجات الأمريكية والصهيونية والغربية، والسلع الإستهلاكية لأدوات أمريكا في المنطقة. فالمرحلة الأولى للتحرير القادم، كما ورد في القرآن الكريم هي مرحلة إساءة الوجه "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ"، وكل إنسان منا يستطيع أن يساهم في هذه الخطوة وهو في مكانه وفي بلده.

الخاتمة

على الرغم من جميع المؤمرات التي تحاك على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي، فإن الأرض المقدسة ستتحرر في نهاية المطاف من الظالمين. فإذا كانوا يخططون ويعملون لحماية مشروعهم الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي "الدولة العازل/إسرائيل" وإطالة عمرها في قلب المنطقة العربية، فإن وعد الله قد اقترب، وستلعب دول المركز (في الدائرة الثانية والثالثة) الدور المركزي في التحرير القادم لبيت المقدس (الدائرة الأولى). فهذه البلاد المقدسة المباركة لا يعمر فيها ظالم. فهذه هي سنة الله في الظالمين، سواء أكان هذا الظالم محتلاً مغتصباً سارقاً، أم كان ممن يقبل أن يتعاون مع هذا المحتل المعتدي وينسق ويطبع معه ويقيم علاقات معه، وسيرمى بهؤلاء الظلمة في مزابل التاريخ، كما سيسترد أهلنا في الأقطار المجاورة حريتهم من مستبديهم ومفسديهم ومستعبديهم "بعز عزيز أو بذل ذليل".

فمن خلال قراءة حركة التاريخ، أحاجج بحتمية زوال المظلومية الكبرى في منطقتنا والمتمثلة بالمشروع الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي "الدولة العازل/إسرائيل"، فهذه الدولة زائلة لا محالة –طال الوقت أو قصر– كما زالت قبلها "مملكة بيت المقدس اللاتينية" (الصليبية). فحركة التاريخ، تعلمنا أن **تغيير موازين القوة لصالح الأمة يمكن أن يحدث في زمن قياسي – في بضع سنين بإذن الله سبحانه وتعالى – إذا ما بدأت الأمة تفيق من سباتها وتعود إلى ربها وتمتلك القوة، وفي مقدمتها قوة المعرفة – التي تمتلك دوراً ريادياً ومحورياً في قيادة التغيير والتحرير والعمران.**

فمع تسارع الأحداث والمتغيرات في غرب آسيا وبشكل خاص في الدائرة الأولى (الأرض المقدسة)، والدائرة الثانية (الأرض المباركة: بلاد الشام ومصر وقبرص)، والدائرة الثالثة (المشرق الإسلامي: العراق والحجاز وتركيا)، وفي ضوء الظروف المحلية والإقليمية والدولية المتسارعة، فإننا نشهد منذ عام 2017/

ثالثاً: تحرير بيت المقدس ومسجده الأقصى، أكبر من قدرات الفلسطينيين لوحدهم، وهذا يتطلب الاهتمام الحقيقي بالدائرة الثانية، مصر وبلاد الشام (ولاسيما سورية والأردن) التي تعيد تشكلها حالياً بطرق مختلفة، والدائرة الثالثة: المشرق الإسلامي: العراق وتركيا والحجاز، وبشكل خاص تركيا التي تسعى أن تصبح قوة إقليمية في 2023. فما جرى ويجري وسيجري في منطقتنا هو حراك وتدافع طبيعي، تمر به كل الأمم التي تسعى لاسترداد حريتها التي سلبت منها، كما أنها أحداث متتالية ومتلاحقة، يبنى بعضها على بعض وتقود إحداها إلى الأخرى في حراك متطور متصاعد، حتى تصبح حقيقة واقعية وثمرة طبيعية ونتيجة حتمية لتلك الأحداث. وهذا يتطلب التركيز بشكل خاص على تحرير الأقطار المجاورة من أنظمة الإستبداد والإستعباد والفساد والتبعية للأجنبي (الدائرة الثانية والثالثة)، كخطوات لابد منها للتحرير القادم لبيت المقدس ومسجده الأقصى المبارك.

فقه وإدراك هذه النقاط المحورية الثلاثة المتعلقة بواقعنا المعاصر، في ضوء النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة من الإحتلال الصليبي، كأداة تحليلية، ستعيننا في استشراف المستقبل وتوجيهه، ورسم معالم التحرير القادم وصناعة التاريخ المستقبلي، **وتحديد الخطوات الأساسية التالية** التي يجب القيام بها لإنجاح عملية التحرير القادم على مستوى المجتمعات والشعوب والحركات والأمة، والتي يمكن تلخيصها في النقاط الثلاثة التالية:[23]

1- في الدائرة الثانية، يجب العمل الجاد والحثيث والممنهج على: **تحرير مصر** –مركز القوة الحقيقية في المنطقة العربية– من الهيمنة الأمريكية الصهيونية وأدواتهما، وإسقاط الإنقلاب العسكري في مصر، **وتحرير سورية** من الإحتلال الإيراني والروسي والأمريكي وأدواتهم، وإسقاط المجرم السفاح بشار الأسد ونظامه، **وتحرير الأردن** من الهيمنة الغربية، وإسقاط النظام في الأردن. وكخطوة أولية، يجب فك التحالف القائم –غير المكتوب– بين النظام الأردني والقوى الحية والمؤثرة والفاعلة على الساحة الأردنية، ولاسيما بين الإخوان المسلمين والقصر، والتي يجب أن يسبقها الخروج من دائرة الضغوط التي فرضها النظام على الإخوان في الأردن، والخروج من الأزمة التي أوقعهم بها النظام، والتفكير بالواجب بدلاً من التفكير بالممكن، والتحلل من "عقدة الخوف" على الرزق والأجل التي يسلطها النظام على رقابهم، والتوقف عن الحلم بإصلاح هذا النظام، فهذا الأمل كأمل إبليس بدخول الجنة. أما في الدائرة الثالثة، فيجب –كذلك– العمل الجاد والحثيث والممنهج على: **تحرير العراق** من الإحتلال الإيراني وأدواته، وإسقاط الحكم الطائفي البغيض الذي تمثله الحكومة العراقية، **ودعم تركيا** في مساعيها الحثيثة لتصبح قوة إقليمية وازنة في غرب آسيا بحلول عام 2023. فمع الأسف، القوى الإقليمية في غرب آسيا تتمثل حالياً بمشروعين توسعيين في غرب آسيا: المشروع الغربي "الدولة العازل/إسرائيل"، والمشروع الفارسي "الدولة الإيرانية".

2- **إشراك الشعوب المسلمة** في الإعداد وقيادته على جميع المستويات، ولاسيما الإعداد المعرفي والسياسي والعسكري (في الدائرة الثانية والثالثة ومابعدها). فالشعوب المسلمة ليست لتقديم الدعم المالي فقط،

منطقتنا، سلوك/سياسة دول/دويلات القبلية العربية المعاصرة الحاكمة وحاجتها إلى الحماية من القوى العظمى/الكبرى، كما كان العرب في الجاهلية قبل بزوغ نور الإسلام.

هذا الواقع بلا شك سيسرع في انفجار الموجة الثانية للتغيير والنهضة في المنطقة العربية، التي ستضرب المنطقة بقوة كبيرة، وتؤدي إلى إزاحة أنظمة الاستبداد والاستعباد والفساد والتبعية في المنطقة العربية، التي تمثل "حبل الناس"، وأدوات أمريكا التي سيطرت من خلالهم على المشرق الإسلامي، وقطعت بهم أوصال الأمة خلال المئة سنة الماضية. كما ستؤدي كذلك إلى إسقاط القوى المحلية التي راهنت عليها الأمة، ولكنها -مع الأسف الشديد- لم تقم بدورها الحقيقي المطلوب منها خلال السنوات التسع العجاف الماضية (2011–2020)، وكانت جزءاً من إفشال الموجة الأولى للنهضة في المنطقة العربية، وصولاً إلى النتيجة الحتمية، والزلزال الحقيقي، زوال المشروع الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي "الدولة العازل/إسرائيل".

النموذج المعرفي كأداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك وتوجيه واقعنا المعاصر

وفي ضوء هذه الصورة الكلية للمشهد في منطقتنا -وبدون أن نغرق في الجزئيّات/التفاصيل على أهميتها- ومقارنته بالمشهد الذي كان زمن حروب الفرنجة (الصليبية) وتأسيس "مملكة بيت المقدس اللاتينية"، وللإستفادة من النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة من الإحتلال الصليبي، كأداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك واقعنا المعاصر واستشراف المستقبل وتوجيهه لصناعة التاريخ المستقبلي، علينا أن نفقه وندرك **النقاط المركزية الثلاثة** التالية، المتعلقة بواقعنا المعاصر:

أولاً: إذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية ومشروعها الصليبي الإستعماري الإستراتيجي "الدولة العازل/إسرائيل" تسعى إلى إدارة الصراع، بطريقة تخدم مصالحها الإستراتيجية، والمهمة الوظيفية التي أوجدت "الدولة العازل/إسرائيل" من أجل تحقيقها في المنطقة العربية، فإن علينا أن نسعى إلى ديمومة الصراع وإبقائه مشتعلاً، وعدم حرفه عن مساره الصحيح، ضمن الإمكانيات المتاحة للأمة.

ثانياً: قدر أهلنا في الدائرة الأولى (الأرض المقدسة) أن يكونوا رأس الحربة، ألا يكفي أن يعلموا أن رجالهم ونسائهم وأطفالهم، الذين يعيشون على هذه الأرض المباركة المقدسة، هم في رباط (إذا أخلصوا النية) كما أخبر الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم. وهذا يتطلب الإبقاء على شعلة الجهاد متقدة في أرضنا المقدسة المباركة (الدائرة الأولى)، ضمن الإمكانات المتاحة، وبطرق إبداعية خلاقة وغير تقليدية لصناعة الفعل. وهنا علينا أن نستذكر، أن الإنتفاضات المتتالية ولا سيما منذ إنتفاضة المساجد والحجارة في 1987، قد ساهمت في تحرك الشعب العربي ولاسيما في الأقطار المحيطة بالأرض المقدسة المباركة، للمطالبة بحريتها من مستبديها ومفسديها ومستعبديها، وبزغت بعض الإرهاصات التي تنبيء عن مبشرات للتغيير والنهضة في منطقتنا.

المقدسة)، والدائرة الثانية (الأرض المباركة: بلاد الشام ومصر وقبرص)، والدائرة الثالثة (المشرق الإسلامي: العراق والحجاز وتركيا). وأخشى ما تخشاه الولايات المتحدة الأمريكية أن يتحول الحراك والتدافع الحالي في المنطقة العربية، ولاسيما في مصر وسورية والعراق إلى "ثورة إسلامية".[18]

ثانياً: "الدولة العازل/إسرائيل" هي مشروع صليبي استعماري غربي استراتيجي لتحقيق الأهداف الاستراتيجية للقوى الغربية المهيمنة في منطقتنا – كما كان الحال زمن حروب الفرنجة عندما أنشأت "مملكة بيت المقدس اللاتينية". هذا المشروع خططت له "بريطانيا العظمى" (الدولة) منذ ما قبل سنة 1840 وقبل نشأة الحركة الصهيونية، وزرعته في "مركز البركة" الأرض المقدسة المباركة، ويعيش برعاية ودعم مباشر من "حبل الناس"، الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية التي استلمت الراية من بريطانيا وحمايتها والعمل على إطالة عمرها في أرضنا المباركة والمقدسة،[19] وبمساعدة الأدوات الأمريكية الإقليمية في منطقتنا من عرب وعجم التي يرتبط وجودهما العضوي بها، والتي في مقدمتها نظام "الشريف" حسين بن علي في الأردن. فالنظام الأردني الذي أوجدت له بريطانيا إمارة شرق الأردن (1921) في أعقاب الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918)، ثم اعترفت باستقلالها وتحويلها إلى مملكة (1946) في أعقاب الحرب العالمية الثانية (1939 – 1945)[20] كإحدى المكافآت لأبناء "الشريف" حسين بن علي دوره وتعاونه وتنسيقه مع البريطانيين؛[21] ليتولى هذا النظام مهمة وظيفية مهمة، تتمثل بشكل أساسي في الحفاظ على أمن "الدولة العازل/إسرائيل" وحماية وحراسة حدودها منذ إنشائها سنة 1948، حيث له أطول حدود مع فلسطين المحتلة تقدر بحوالي 360 كم، ومنع تدافع العرب والمسلمين لتحرير الأرض المقدسة. كما أن **النظام الأردني جزء من هذا المشروع الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي، ووجوده مرتبط عضوياً بوجود "الدولة العازل/إسرائيل"** التي تحتل الأرض المقدسة، ويمثل الجزء الأطول من "الحبل العربي"، الذي هو جزء من "حبل الناس" الذي يحمي دولة العدو الصهيوني ويحرسها، ويمدها بمقومات الحياة ويطيل من عمرها في أرضنا المباركة. فالأردن – منذ 1921 – تابع لقيادة المعسكر الغربي،[22] حيث دار في فلك بريطانيا ويدور حالياً في فلك الولايات المتحدة الأمريكية. ونفذ وينفذ السياسات الإستعمارية في المنطقة العربية.

ثالثاً: من **أدوات الولايات المتحدة الأمريكية** الإقليمية، ومحميات المشروع الصليبي الإستعماري الإستراتيجي الغربي في المنطقة العربية حالياً ووكلائه، ولهم أدوار تنفيذية كارثية في الأرض المقدسة ومصر وسورية والعراق، واليمن وليبيا، القبائل العربية الحاكمة، أو دول/دويلات القبلية العربية المعاصرة الحاكمة، أو ما يسميه د. عبد الله النفيسي –أستاذ العلوم السياسية– "التنظيم الصحراوي للسلطة"، سيما: آل سعود (السعودية)، وآل نهيان وآل مكتوم (الإمارات)، وآل خليفة (البحرين)، وبقية المنظومة القبلية الحاكمة أو بقية "التنظيم الصحراوي للسلطة" الذين يدفعون الجزية للولايات المتحدة الأمريكية، ويهرولون للتطبيع وإقامة علاقات مع "الدولة العازل/إسرائيل" مقابل بقائهم في الحكم. فما يهيمن على المشهد السياسي في

– 1186)، وبشكل أدق من 1174/10/29 إلى الأسبوع الأول من آذار (مارس) 1186. بينما استغرقت حروبه مع الفرنجة – بعد أن حقق الوحدة بين مكونات الجغرافية الإسلامية – خمس سنوات ونصف، والتي بدأت في نيسان (إبريل) 1187 إلى أيلول (سبتمبر) 1192، أي من قبل التحرير الفعلي لبيت المقدس إلى نهاية الحرب الصليبية الثالثة. وهكذا، عندما استقر له الأمر في بلاد الشام وأعاد تثبيت الوحدة التي قام بها نور الدين زنكي بين مصر وبلاد الشام، كان الانتصار الكبير على الفرنجة في معركة حطين في 1187/7/4، والتي تبعها تحرير المسجد الأقصى المبارك في 1187/10/2.

هذا يوضح أن صلاح الدين ركز جهوده بشكل أساسي على تنظيف وتصفية الجبهة الداخلية وتثبيتها مدة 16 عاماً ونصف: 5 سنوات في مصر (1169 – 1174) و11 عاماً ونصف في بلاد الشام (1174 – 1186)، قبل أن ينتقل إلى قتال الفرنجة الذين لم تستغرق حروبه معهم إلا 5 أعوام ونصف (1187 – 1192). بمعنى آخر، فإن معاركه ضد الصليبيين **شغلت ربع الوقت** الذي استغرقته جهوده العسكرية ضد الانقلابيين في مصر والأمراء الزنكيين وغيرهم من المارقين كالحشاشين في بلاد الشام. وهذا يعني أن الوقت الذي قضاه صلاح الدين الأيوبي في قتاله لحراس ووكلاء المشروع الإستعماري الصليبي الغربي في مصر وبلاد الشام والعراق (ثلاثة أرباع) أكثر من الوقت الذي قضاه في قتال الفرنجة (ربع). وهذا يوضح أن صلاح الدين الأيوبي قد أدرك أن استمرار قوات الفرنجة في احتلال الأرض مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأدوات الفرنجة من حكام المسلمين، الذين كانوا جزءاً من المشكلة من خلال مهمتهم الوظيفية المتمثلة في حراسة المشروع الإستعماري الصليبي الغربي ومده بمقومات الحياة.

واقعنا المعاصر: الصورة الكلية للمشهد

أما واقعنا المعاصر والصورة الكلية للمشهد، وما يجري على الساحة المحلية والإقليمية والدولية، فيمكن **وصفه وتوضيحه بثلاث نقاط محورية مختصرة**:

أولاً: المرجعية الأساسية لمواقف الولايات المتحدة الأمريكية في جميع أنحاء المعمورة –بما فيها منطقتنا وبقية أنحاء العالم الإسلامي– هو مصالحها. فهي تسعى جاهدة وبخطوات حثيثة ومتواصلة إلى تحقيق مصالحها، والتي تتمثل في منطقتنا إلى تأمين نفوذها، وحماية ركيزتها في المنطقة وحليفتها المدللة بل مشروعها الإستراتيجي "الدولة العازل/إسرائيل" وأمنها، والسيطرة الاقتصادية على المنطقة العربية ولاسيما تأمين الحصول على البترول العربي والوصول إليه، وإبقاء حالة التمزق والتشرذم في المنطقة العربية من خلال الدويلات التابعة لها والتي تدور في فلكها، ومنع ظهور أي قوة إقليمية عربية أو إسلامية تلعب دوراً حقيقياً في الوحدة العربية والإسلامية. وبالتالي فالولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن استلمت الراية من بريطانيا، هي أصل الداء وأساس البلاء في كل الكوارث التي تحدث في منطقتنا، لا سيما في الدائرة الأولى (الأرض

ومصر ليست بالأولوية طالما أن صلاح الدين سيكون من أصحاب السلطة والقرار، والأدهى من ذلك، أنهم قبلوا أن يحكمهم طفل صغير –الصالح إسماعيل– لم يتجاوز الحادية عشر من عمره، ليس لشيء إلا ليسدوا الطريق على صلاح الدين إن فكر يوماً أن يكون السلطان على مصر والشام. وبذلك، فمشروع نور الدين زنكي والذي اجتهد في تحقيقه من توحيد لبلاد الشام في المرحلة الأولى ثم توحيد بلاد الشام ومصر ومن ثم الانقضاض على الصليبيين لتحرير بيت المقدس، أوشك أن ينهار أو يتراجع بشكل كبير. لكن هذا الوضع السيء والخطير لم يكن ليمر مع وجود صلاح الدين، وكان على صلاح الدين أن يتعامل بالحسنى في بداية الأمر مع أولئك الأشخاص الذين آثروا المصلحة الشخصية على المصلحة العامة، ثم ما لبث أن قام بخطوات جريئة وغير معهودة حتى يعود بالأمر إلى نصابه، معتمداً على مباركة بعض العلماء من أمثال القاضي شرف الدين ابن أبي عصرون وقواد جيشه. مع ذلك، فقد يبدو في هذه الحالة أن بوصلة صلاح الدين قد انحرفت، بدلاً من قتال الصليبيين إلى قتال إخوانه من المسلمين في بلاد الشام وخصوصاً حلب والموصل. وأن صلاح الدين قد أضاع أموال المسلمين وأزهق أرواحهم، وعرض الكثير من المسلمين للضنك والمشقة عندما حاصر مدنهم لفترات وأيام وشهور طويلة. لكن صلاح الدين لطالما علم أن الوحدة بين المناطق المكونة للعالم الإسلامي هي شرط رئيسي لتحقيق النصر وتحرير بيت المقدس، وكان يعلم من خلال تجاربه أنه وطالما بقي حاكم مسلم في الشام يغرد خارج سرب الجماعة، فسوف يَلجَأ لاحقاً للعمل والتعاون والتحالف مع الصليبيين للمحافظة على كرسيه وحكمه، حتى ولو كانت نتيجة ذلك بقاء بيت المقدس محتلاً لمدة أطول. نعم، لقد ركز صلاح الدين جهوده بشكل رئيس في مقارعة أولئك المسلمين الذين أرادوا شق عصا الوحدة، لكنه لم ينس الصليبيين، وخاض معهم بعض المعارك الجانبية هنا وهناك، لكنه كان يعلم، أنه إذا تحققت الوحدة بين المناطق الجغرافية المكونة لمصر وبلاد الشام، وخلت الساحة من الزعماء أصحاب الأهواء والمصالح الشخصية، فإن تحقيق النصر وتحرير بيت المقدس سوف يكون مسألة وقت، وهذا ما أثبته التاريخ لنا.[16]

وحتى يتفرغ صلاح الدين لتثبيت الوضع الداخلي في بلاد الشام، وقع ثلاث هدنات (جمع هدنة) مع "مملكة بيت المقدس اللاتينية" قبل معركة حطين في 1175 و1180 و1185م، ولكنه لم يقبل أي مساعدة أو مساندة من الفرنجة في حروبه الداخلية لترتيب البيت الداخلي. ولقد شنع الأمراء الزنكيون –المخالفون لصلاح الدين– على صلاح الدين توقيعه هذه الهدن مع الفرنجة.[17] بمعنى، كيف يهادن صلاح الدين المحتلين للأرض المقدسة وهو في الوقت نفسه يحارب الأمراء الزنكيين وغيرهم من المسلمين؟

هذا يقودنا إلى نقطة غاية في الأهمية، يجب أن يلفت الانتباه إليها، وهي أن صلاح الدين بعد وفاة نور الدين زنكي في 1174/5/15، وعلى الرغم من اشتباكه مع الصليبيين في بعض المعارك التي اقتضتها الظروف –ولكنها لم تكن كبيرة–، لم يركز قواه في محاربة الفرنجة المحتلين، بل ركز قوته في قتال أمراء المسلمين، ولا سيما من تحالفوا أو تعاونوا مع الفرنجة المحتلين، والحشاشين لمدة 11 سنة ونصف (1174

أسأله سبحانه وتعالى أن يكتب لي أجر هذه المقالة، وأن يجعله في ميزان الحسنات يوم القيامة، ويكتب الأجر لكل من قرأها واستفاد منها وانتفع بما ورد فيها. وأسأله تبارك وتعالى أن تكون هذه المقالة "علم يُنْتَفَعُ بِهِ" الذي ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "إِذَا مَاتَ الإِنسَانُ انقطَعَ عمَلُهُ إلاَّ مِنْ ثَلاثٍ: صَدقَةٍ جارِيَةٍ، أَوْ عِلمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدعُو لَهُ" (رواه مسلم)، ومساهمة معرفية قيمة لقيادة التغيير والتحرير القادم، ولاسيما في هذه الظروف التي تمر بها الدائرة الأولى (الأرض المقدسة)، والدائرة الثانية (الأرض المباركة: بلاد الشام ومصر وقبرص)، والدائرة الثالثة (المشرق الإسلامي: العراق والحجاز وتركيا).[13]

النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة

ولد الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب في 1138م –أي بعد 39 سنة على احتلال الفرنجة لبيت المقدس ومسجده الأقصى المبارك في 1099م– وعاش 55 عاماً (1138 – 1193)، حيث توفي في آذار (مارس) 1193م –أي بعد 6 أعوام على تحرير بيت المقدس ومسجده الأقصى المبارك–. ولم تزد فترة حكمه في مصر وبلاد الشام عن ربع قرن (1169 – 1193)، حيث ذهب مع عمه أسد الدين شيركوه في حملة عسكرية إلى مصر أول مرة في 1164م وكان عمره 26 عاماً، ثم في الحملة العسكرية الثانية في 1166م والثالثة في 1169م، وأصبح صلاح الدين وزيراً في مصر في 1169م ثم سلطاناً في 1171م.[14] وخلال خمس سنوات (1169 – 1174)، سعى الناصر صلاح الدين الأيوبي للقضاء على الدولة الفاطمية –التي تحالفت مع الصليبيين وتعاونت معهم– ونجح في إفشال الانقلابات عليه والقضاء على الانقلابيين خاصة بعد سقوط الدولة الفاطمية، وقام بترتيب الأوضاع في مصر وثبت حكمه تحت حكم نور الدين زنكي، حتى استقر له الأمر في مصر. وبعد هذا الإنجاز الإستراتيجي، توجه إلى بلاد الشام في 1174م، وركز جهوده خلال 13 عاماً التالية في بلاد الشام، منذ خروجه من مصر (1174م) إلى تحرير بيت المقدس 1187م.[15] ويحاجج د. ماهر يونس أبومنشار –الأستاذ المشارك للتاريخ الإسلامي بجامعة قطر، والمتخصص في فترة الحروب الصليبية– أنه:

> بعد أن استتب الأمر لصلاح الدين واستطاع بعد خطوات عقلانية متأنية وحازمة من القضاء على الدولة الفاطمية وما تبعها من ثورات من أنصار الدولة الفاطمية وأذنابها، تلك الدولة التي طالما شكلت خنجراً في خصر الأمة وعائقاً لتحقيق الوحدة بين مصر وبلاد الشام، لم يتفاجأ صلاح الدين بوجود بعض المتنفذين في بلاد الشام من أمثال شمس الدين بن المقدم قائد جيش نور الدين زنكي، وسعد الدين كمشتكين وشمس الدين بن الداية المتحكم في شؤون حلب والأمير سيف الدين غازي حاكم الموصل، ممن استغلوا وفاة السلطان نور الدين زنكي عام 1174م، ليعلنوها صراحة أن الوحدة بين بلاد الشام

المقاومة الإسلامية وعلماء الأمة. ففي مطلع هذا العام (2020)، أرسلتها بداية إلى المكتب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)، ثم إلى المكتب السياسي لحركة الجهاد الإسلامي. كما أرسلتها إلى عدد من الهيئات العلمائية: هيئة علماء فلسطين في الخارج، ورابطة علماء فلسطين في الضفة الغربية، وعلماء وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بقطاع غزة، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ورابطة علماء أهل السنة، وعلماء جماعة العدل والإحسان بالمغرب، وعدد من علماء مصر وسورية.

فالأمة في زماننا الذي نعيشه، أضحت بحاجة ماسة إلى نظريات ونماذج معرفية لبناء خطة استراتيجية للتحرير القادم، تبنى على العلم الذي ينفعها لتعمل على تحرير بيتها المقدس (المسجد الأقصى) وأرضها المقدسة (بيت المقدس) وأرضها المباركة (مصر وبلاد الشام). فالعلم ليس للعلم بل العلم الذي يوصلك للفهم (المرتبة الثالثة) والذي يؤدي للعمل، والمعرفة ليس أن تعرف بل المعرفة التي توصلك إلى الإدراك (المرتبة الخامسة) والتي تؤدي للتغيير.[12]

وكتقديم لهذا النموذج المعرفي، ناقشت المقالة في مقدمتها الدور المحوري للإعداد المعرفي في التحرير الأول من الإحتلال البيزنطي والتحرير الثاني من الإحتلال الصليبي. كما توقفت عند **ثلاث نقاط منهجية مهمة** حول تعريف السياسة، وأهمية فهم وإدراك كيف تحررت هذه الأرض المقدسة المباركة في الماضي، وأهمية دراسة تاريخنا الإسلامي وفهمه. وبعد التعريف بالنموذج المعرفي للناصر صلاح الدين، تصف المقالة وتوضح الواقع المعاصر والصورة الكلية للمشهد، وما يجري على الساحة المحلية والإقليمية والدولية في **ثلاث نقاط محورية مختصرة**. **أما** الجزء الأخير من المقالة، فيركز على استخدام النموذج المعرفي كأداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك وتوجيه واقعنا المعاصر، حيث توقف عند **ثلاث نقاط مركزية**، ستعين في استشراف المستقبل وتوجيهه، ورسم معالم التحرير القادم. كما حدد **ثلاث خطوات أساسية** يجب القيام بها لإنجاح عملية التحرير القادم على مستوى المجتمعات والشعوب والحركات والأمة.

بتقديم هذا النموذج المعرفي، آمل أن أكون قد أسهمت بجهد معرفي متواضع في خدمة أمتنا وقضيتها المركزية، في هذه الظروف المفصلية التي تمر بها المنطقة. فما جرى ويجري وسيجري هي إرهاصات تنبىء عن مبشرات للتغيير والنهضة في المنطقة العربية والإسلامية. فبعض التحركات التي تشهدها المنطقة حالياً والتي تمهد للموجة الثانية للتغيير، تشبه الظواهر التي تسبق الزلزال الذي سيضرب منطقتنا بقوة وسيكون له تداعياته على المنطقة العربية والمشرق الإسلامي والعالم، وإعادة رسم الخارطة السياسية والجيوبولتيكية لمنطقتنا خلال العقد الثاني والثالث من القرن الحادي والعشرين، وينهي مرحلة الزلزال الذي ضربنا عام 1948 وارتداداته المدمرة التي مزقت أشلاءنا وقطعت أوصالنا وأضعفتنا إلى حد أفقد كل عاقل صوابه وجعلت الحليم منا حيران.

نظرية (Theoretical)، ومفاهمية (Conceptual)، أن تكون لهم وقفة جادة، ويقوموا –بداية وكخطوة أولية أساسية– إلى إعادة التأمل في التجربة التاريخية للتحرير الأول والثاني، بهدف اكتشاف تصورات ونظريات ونماذج معرفية تساعدنا وتعيننا على فهم الحاضر وتفسيره، واستشراف المستقبل وتوجيهه. وبالفعل، عندما أعدت التأمل في التجربة التاريخية للتحرير الأول، توصلت إلى العديد من النظريات والنماذج التي طورتها في العقود الثلاثة الماضية (1990–2020) ودونت أحدث ما توصلت إليه منها، في كتاب "نظريات ونماذج بيت المقدس لتفسير الأحداث المعاصرة وتوجيهها وصناعة التاريخ المستقبلي"[9]. وعندما أعدت التأمل –قبل عدة سنوات– في تجربة الناصر صلاح الدين الأيوبي، وجدتها كذلك تقدم لنا نموذجاً معرفياً مهماً، وأداة تحليلية ستعين في استشراف المستقبل وتوجيهه، ورسم معالم التحرير القادم.

من هذا المنطلق، تهدف هذه المقالة بشكل أساسي إلى اكتشاف النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة من الإحتلال الصليبي والتعريف به، ليساعد ويعين على فهم الحاضر وتفسيره، واستشراف المستقبل وتوجيه ما سيجري في المنطقة العربية في السنوات القادمة، والتأثير في مجرى الأفكار والأحداث المتعلقة ببيت المقدس ولاسيما في هذه الظروف التي تمر بها الدائرة الأولى (الأرض المقدسة)، والدائرة الثانية (الأرض المباركة: بلاد الشام ومصر وقبرص)، والدائرة الثالثة (المشرق الإسلامي: العراق والحجاز وتركيا)،[10] من خلال توفير أداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك وتوجيه واقعنا المعاصر، وتقديم بناء معرفي مهم ومساهمة معرفية قيمة لقيادة التغيير والتحرير والعمران القادم، **فلا يعقل أن أمتنا –بعد مرور أكثر من 100 عام على احتلال هذه الأرض المقدسة المباركة– لا يوجد لديها خطة استراتيجة للتحرير القادم. فكل ما نقوم به –مع الأسف الشديد– هو إطفاء الحرائق التي يشعلها العدو، وندور في فلك ردود الفعل. وبالتالي، يهدف التعريف بهذا النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي إلى تحريك المياه الراكدة لعله ينتج حراكاً –على جميع المستويات– لبناء خطة استراتيجية للتحرير القادم.** أو بعبارة أخرى الإسهام في صناعة التاريخ المستقبلي المشرق لبيت المقدس بشكل خاص والمشرق الإسلامي وأمتنا بشكل عام، في وقت تتعرض فيه قضية بيت المقدس لصراع حضاري عنيف، وأخطر مؤامرة في تاريخها الحديث والمعاصر، تهدف إلى تصفيتها ولا سيما بعد فشل الموجة الأولى للتغيير في المنطقة، والاستعداد للموجة الثانية.

ولتحريك هذه المياه الراكدة نحو بناء خطة استراتيجية للتحرير القادم، أرسلت هذا النموذج المعرفي ضمن دارسة متكاملة –بعنوان معالم خارطة الطريق المعرفية للتحرير القادم للمسجد الأقصى المبارك والأرض المقدسة (بيت المقدس) والأرض المباركة (مصر وبلاد الشام)–[11] إلى صناع القرار وقيادة

هـ/ 6 يونيو 632م) بخمس سنوات تطوراً طبيعياً لذلك، حيث ساعدت الخطوات العملية الأولى التي اتخذها رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم – ولاسيما الإعداد المعرفي ضمن خطته الاستراتيجية لبيت المقدس، على إيجاد الجو المناسب الذي هيَّأ بشكل مباشر لأحداث المستقبل. إذ كانت في واقع الأمر خطوات مبدئية في الطريق إلى الحملة الكبرى التي أطلقها أول الخلفاء الراشدين أبو بكر –رضي الله عنه– ووجهها إلى الشام، ثم توِّجت بفتح ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– لبيت المقدس في 4 جمادى الثانية 16 هـ/ 4 يوليو 637م.[5] وهو ما حدث كذلك في زمن حروب الفرنجة (الصليبيين) عندما بدأ الإعداد بالعلماء ومن ثم عماد الدين، مروراً بنور الدين وتوج بالتحرير الثاني زمن صلاح الدين الأيوبي.[6]

وبالتالي، فإن حركة التاريخ، تعلمنا الدور المحوري الذي لعبه الإعداد المعرفي في التحرير الأول والثاني لبيت المقدس، حيث نلاحظ أن الخطتين السابقتين لتحرير الأرض المقدسة من الاحتلالين: البيزنطي والصليبي، قد تضمنتا بالإضافة إلى الإعداد السياسي والإعداد العسكري، الإعداد المعرفي. بل وجدنا أن الإعداد السياسي والعسكري قد تم بناؤهما على الإعداد المعرفي. هذا يعني، أن على الأمة أن تتعلم من الخطتين السابقتين، لا سيما الخطوة الأولى والأساسية، والأولوية المنسية في زماننا، التي تتمثل في تحرير العقول والإعداد المعرفي. **فلا يمكن لأمة أن تحرر أرضها، وعقول أبنائها وبناتها محتلة ومستعمرة من القوة التي تحتل أرضها وتسرق خيراتها.**[7]

هنا علينا أن نتوقف عند ثلاث نقاط منهجية مهمة، هي:

أولاً: تعريف السياسة. فإذا كان ميكافيللي يعرف السياسة بأنها "فن الممكن"، فإن السياسة عند علماء الجيوبولتكس هي "فن التوقع"، والذي يعني كذلك "فن الإدارة" والتخطيط لتغيير الموازين "فن تغيير الموازين" و"تحدي المستحيل" ضمن سنن الله لصناعة التاريخ المستقبلي.

ثانياً: إذا ما أرادت الأمة المسلمة فعلاً وليس قولاً فقط، وكان همها الحقيقي هو تحرير الأرض المقدسة المباركة ومسجدها الأقصى المبارك، **علينا أن نفهم وندرك كيف تم تحرير هذه الأرض المقدسة المباركة عندما تم احتلالها سابقاً.** فالنصر من عند الله، يأتي في سياق السنن الكونية لرب العالمين التي يمكن أن نتعلمها من كتاب الله تبارك وتعالى، ومن دراسة حركة التاريخ.

ثالثاً: أهمية دراسة تراثنا الإسلامي الغني واستلهام تاريخنا الإسلامي وفهمه، بهدف استكشاف تجارب التاريخ واستنباطها، ومعرفة نواميس الله في الكون وسننه والتوصل إلى نماذج معرفية وتطويرها.[8]

وضمن هذا الفهم لهذه النقاط المنهجية الثلاثة، فإن التخطيط للتغيير وتحرير العقول والإعداد المعرفي، بل قيادة التغيير والتحرير والعمران، يوجب على علماء الأمة المسلمة في مجالات العلوم الاجتماعية، ولاسيما المنظرين (Theorists) منهم، المهتمين بتطوير تصورات (Images)، وأطر (Frameworks):

particularly in the current circumstances that West Asia is going through. By providing an analytical tool to understand, interpret, realise and direct our contemporary realities, this study aims to provide an important contribution to the literature in leading change, liberation and civilisation. Through introducing this knowledge-based model, the paper aims to stir up stagnant waters, perhaps resulting in a movement to create a strategic plan for the next liberation. In other words, it aims to contribute to the making of future history, at a time when the issue of Bayt al-Maqdis is exposed to a violent clash of civilisations, and the most dangerous schemes in its modern history. These schemes emerged after the failure of the first wave of change in the region, and in preparation for the second wave. Through the use of the knowledge-based model as an analytical tool to understand, interpret, realise and direct our contemporary reality, the paper concludes with three central points that will help in foreseeing and directing the future, and in presenting a road map for the future liberation. It also identifies three main steps that must be taken for the success of this process at the level of peoples, societies, movements and the Ummah.

KEYWORDS: *Salah al-Din, Holy Land, Crusaders, Contemporary Reality, Future Liberation.*

مقدمة

في يوم الجمعة الثاني من تشرين الأول (أكتوبر) قبل 833 عاماً بالتاريخ الميلادي،[1] خاطب الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب جنوده وقادته في المسجد الأقصى المبارك في جمعة التحرير (2 تشرين الأول (أكتوبر) 1187م/ 27 رجب 583 هـ) قائلاً: "لا تظنوا أني فتحت البلاد بسيوفكم، إنما فتحتها بقلم القاضي الفاضل".[2] وفي هذه العبارة المحورية المهمة يشير صلاح الدين إلى عبد الرحيم البيساني –الذي كانت شهرته "القاضي الفاضل"– الرجل الثاني في الدولة بعد صلاح الدين الأيوبي[3]. وهذا يكشف بوضوح **التحالف الوثيق** بين: **المعرفة** المتمثلة بقلم القاضي الفاضل –الذي لقب بمحيي الدين– **والسلطة** المتمثلة بالقائد السياسي والعسكري صلاح الدين الأيوبي –الذي لقب بالناصر– والذي أدى في نهاية المطاف إلى التحرير الثاني للأرض المقدسة ومسجدها الأقصى المبارك من الفرنجة (الصليبيين).

وهذا يؤكد أن الجهود المعرفية لعبت في الماضي –بلا أدنى شك– دوراً محورياً في الإعداد للتحرير الأول والثاني لبيت المقدس (الأرض المقدسة) وبيته المقدس (المسجد الأقصى). فما كان لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أن يحرر بيت المقدس من الإحتلال البيزنطي لو لم يسبقه إعداد، بما في ذلك الإعداد والتهيئة المعرفية المنظمة والممنهجة، ضمن الخطة الاستراتيجية التي وضعها بنفسه رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم– في حياته، والتي تقوم على ثلاثة أعمدة أساسية: الإعداد المعرفي، والإعداد السياسي، والإعداد العسكري، واستمر عليه الخليفة الأول أبو بكر رضي الله عنه.[4] فلقد جاء الفتح الأول لبيت المقدس بعد وفاة رسول الله محمد –صلى الله عليه وآله وسلم– (12 ربيع الأول 11

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2020، 20(3): 353–367
DOI: 10.31456/beytulmakdis.807638

النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة من الإحتلال الصليبي، كأداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك وتوجيه واقعنا المعاصر

عبد الفتاح محمد العويسي (المقدسي)*

ملخص: من خلال إعادة التأمل في التجربة التاريخية للناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، تهدف هذه المقالة بشكل أساسي إلى اكتشاف النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة من الإحتلال الصليبي والتعريف به، ليساعد ويعين على فهم الحاضر وتفسيره، واستشراف المستقبل وتوجيه ما سيجري في المنطقة العربية في السنوات القادمة، والتأثير في مجرى الأفكار والأحداث المتعلقة ببيت المقدس، ولاسيما في هذه الظروف التي يمر بها غرب آسيا، من خلال توفير أداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك وتوجيه واقعنا المعاصر، وتقديم بناء معرفي مهم ومساهمة معرفية قيمة لقيادة التغيير والتحرير والعمران القادم. وبالتالي، يهدف التعريف بهذا النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي إلى تحريك المياه الراكدة لعله ينتج حراكاً لبناء خطة استراتيجية للتحرير القادم. أو بعبارة أخرى الإسهام في صناعة التاريخ المستقبلي، في وقت تتعرض فيه قضية بيت المقدس لصراع حضاري عنيف، وأخطر مؤامرة في تاريخها الحديث والمعاصر، تهدف إلى تصفيتها ولاسيما بعد فشل الموجة الأولى للتغيير في المنطقة، والاستعداد للموجة الثانية. ومن خلال استخدام النموذج المعرفي كأداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك وتوجيه واقعنا المعاصر، خلصت المقالة إلى ثلاث نقاط مركزية، ستعين في استشراف المستقبل وتوجيهه، ورسم معالم التحرير القادم. كما حددت ثلاث خطوات أساسية يجب القيام بها لإنجاح عملية التحرير القادم على مستوى المجتمعات والشعوب والحركات والأمة.

الكلمات المفتاحية: صلاح الدين، الأرض المقدسة، الإحتلال الصليبي، الواقع المعاصر، التحرير القادم.

The Knowledge-based Model of Salah al-Din Al-Ayyubi to Liberate the Holy Land from the Crusader Occupation, as analytical tool to understand, interpret and direct our Contemporary Reality

ABSTRACT: *Through reflection of the historical experience of Salah al-Din al-Ayyubi, this paper aims to determine the knowledge-based model used by Salah al-Din to liberate the Holy Land from the Crusader occupation and to direct its development. This will aid in understanding and interpreting the present, foreseeing the future, directing what will happen in the region in the coming years, and influencing the course of ideas and events related to Bayt al-Maqdis,*

* مؤسس المشروع الحضاري المعرفي العالمي لبيت المقدس، وأستاذ العلاقات الدولية بجامعة أنقرة للعلوم الإجتماعية، أنقرة/ تركيا، a.elawaisi@gmail.com

محتويات العدد

مقالات باللغة التركية

297 - 308

ماشاءالله طوران

آراء المفسرين حول "المسجد الاقصى" في سياق تفسير آية الإسراء

309 - 318

أحمد أكباش

انعكاس فتح صلاح الدين لبيت المقدس على تفسيرالقرآن

319 - 336

محمد أمين چيفتچى

المسجد الأقصى وبيت المقدس في الحديث الشريف

337 - 351

آيتان باشه باش ديريئر و جميل إينان

تأسيس الأراتقة لأول كلية طب في الأناضول - ماردين

مقالات باللغة العربية

353 - 367

عبد الفتاح محمد العويسي (المقدسي)

النموذج المعرفي للناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة من الإحتلال الصليبي، كأداة تحليلية لفهم وتفسير وإدراك وتوجيه واقعنا المعاصر

369 - 388

مصطفى قداد

الاستيطان الصليبيّ لبيت المقدس و تهجير المقدسيين

389 - 410

حسين علي

مدينة ماردين ودورها في مواجهة الصليبيين

411 - 432

أنس بوسلام

شخصيات غائبة حاضرة في تحرير بيت المقدس

433 - 454

رتيبة بوزيدي - خولة مهني

القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني: حياته وجهوده العملية والفكرية في تحرير بيت المقدس

455 - 472

محمد كامل قره بللي

الحياة العلمية في بيت المقدس في العهدين الأُرتُقي والأيوبي: موازنة وتقييم

473 - 486

متين شريف أوغلو

أهمية بيت المقدس في ميزان الصراع بين التوازنات في منطقة "الشرق الأوسط" خلال عهد الأراتقة

487 - 504

حسن الخطاف

الحياة الدينية في مدينة ماردين التُّركية: من أُرتُق بن أكْسب إلى عهد صلاح الدين الأيوبي (589-484هـ/1194-1091م)

مجلة دراسات بيت المقدس

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
السنة العشرون، العدد الثالث، عدد خاص 2020

المحرر المؤسس للمجلة
أ.د. عبد الفتاح العويسي

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

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

الإشراف اللغوي
العربي | مصطفى العادل · الانجليزي | أديبة فرمانسيه · التركي | بشرى آتاكر

التصميم | علي العويسي

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

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

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

مركز البحوث والتطبيقات لدراسات القدس وفلسطين - جامعة ماردين أرتقلو
www.artuklu.edu.tr/kudus-ve-filistin-calismalari

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(Ulrichsweb, Islamicus Index, Asos, DOAJ).

© مجمع دراسات بيت المقدس 2020

مـجـلــه دراســـات بيت المقدس

السنة العشرون العدد الثالث عدد خاص 2020

بيت المقدس من أرتق بيك إلى صلاح الدين (1)

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