JOURNAL OF ISLAMICJERUSALEM STUDIES
BEYTÜLMAKDİS ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Volume 21 · No 3 · (Special Edition) 2021
Cilt 21 · Sayı 3 · (Özel Sayı) 2021

Al-Aqsa Mosque and the Night Journey
Mescid-i Aksa ve İsra-Mirac

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

Journal of ISLAMICJERUSALEM STUDIES

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
Volume 21, No 3, (Special Edition) 2021
Cilt 21, Sayı 3, (Özel Sayı) 2021

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

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

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

Secretariat | Sekreterya*
Reyhan ÖNAL

Advisory Board | Danışma Kurulu*
Prof. Abd Allah AL-NIFISSI (Kuwait University, Kuwait), Prof. Abdul-Nabi ISSTAIF (Damascus University, Syria), Dr. Abdulkadir MACİT (Kocaeli University, Turkey), Prof. Abdullah EKİNCİ (Harran University, Turkey), Dr. Abdulmuttalip ARPA (Sabahattin Zaim University, Turkey), Dr. Ahmed M. A. AL-SAMARRAE (University of Samarra, Iraq), 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. 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), Khudhr E. J. ALMOHAMMED (Educational College, Iraq), Prof. Mahmoud AL-SARTAWI (University of Jordan, Jordan), Prof. Mahmoud AYOUB (Temple University, USA), Dr. Mahmut KAYA (Harran University, Turkey), Prof. Michael DUMPER (University of Exeter, UK), Prof. Mohammad A. AL-BAKHIT (Al-Bayt University, Jordan), Prof. Dr. Mohd Roslan Bin Mohd NOR (University of Malaya, Malaysia), Prof. Muhammad AL-MAJALI (University of Jordan, Jordan), Dr. Muhammed Fatih KILIÇ (Social Sciences University of Ankara, Turkey), Dr. Muhammad I. SURTY (Birmingham University, UK), Prof. Mustafa GÜLER (Afyon Kocatepe University, Turkey), Dr. Othman Saeed HURAN (Yalova University, Turkey), Raif NIJEM (Amman, Jordan), Dr. Sabah H. K. ALKUBISY (Iraqi University, Iraq), Prof. Saleh HAMARNEH (University of Jordan, Jordan), Dr. Suha Taji-FAROUKI (University of Exeter, UK), Prof. Walid KHALIDI (Harvard University, USA), Dr. Yasin TAŞ (Harran University, Turkey), Dr. Yunus KAPLAN (Van Yüzüncü Yıl University, Turkey).
* In alphabetical order | Ada göre alfabetik sıra

Proof Reading | Tashih
Arabic | Arapça - Mustapha ELADEL · English | İngilizce - Adiba FIRMANSYAH · Turkish | Türkçe - Ayşe ÇEKİÇ

Design | Tasarım A. EL-AWAISI

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

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

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

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

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

© 2021 Academy for Islamicjerusalem Studies

Contents | İçindekiler

ARTICLES - MAKALELER

Turkish Articles - Türkçe Makaleler

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

Analysing of the Ahadith Relating to the Prophet's Gathering with other Prophets during the Night Journey and Ascension — 299-312 — Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'rac'ta Peygamberlerle Görüştüğüne Dair Hadislerin Tahlili

İsmail ALTUN

Evaluation of Narrations on the Virtues of Worship at al-Aqsa Mosque — 313-334 — Mescid-İ Aksâ'da İbadetin Faziletine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Ömer SABUNCU

Fath and Settlement in Bayt al-Maqdis during the Reign of Caliph Umar ibn al-Khattab (634-644) — 335-352 — Hz. Ömer Döneminde (634-644) Beytülmakdis'in Fethi ve İskân

Mehmet BOZKURT

Miraj in Islam and Narratives of Ascension in pre-Islamic "Middle Eastern" Beliefs: The Question of the Authenticity of the Islamic Tradition of Miraj — 353-372 — İslam Öncesi "Ortadoğu" İnançlarında Göğe Yükseliş Anlatıları ve İslâm'da Mi'rac: İslâm Geleneğindeki Mi'rac Anlatısının Özgünlüğü Meselesi

Arabic Articles - Arapça Makaleler

Fethi ABDULKADIR

Al-Aqsa Mosque and the Night Journey in the Qur'an and the Books of Tafsir — 373-392 — Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Kitaplarında Mescid-i Aksa ve Gece Yolculuğu

Nergis KADDRU

The Religious Symbolism of Al-Aqsa Mosque and its Role in Motivating Muslims to Liberate Bayt al-Maqdis from the Crusaders — 393-410 — Beytülmakdis'in Haçlılardan Kurtarılmasında Mescid-I Aksa'nın Önemi ve Müslümanları Motive Etmedeki Rolü (M. 1187-H. 583)

Metin ŞERİFOĞLU

Ottoman Celebrations of the Night Journey and Ascension according to Ottoman Archival Documents and Sources — 411-432 — Osmanlı Belgelerine Göre Osmanlıların İsra ve Miraç Gecesi Kutlaması

Khaled SHAHIN

The Zionist Strategy towards the Al-Aqsa Mosque — 433-456 — Mescid-i Aksa'ya Yönelik Siyonist Strateji

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2021, 21(3): 299-312
DOI: 10.31456/beytulmakdis.971031

HZ. PEYGAMBER'İN İSRÂ VE Mİ'RAC'TA PEYGAMBERLERLE GÖRÜŞTÜĞÜNE DAİR HADİSLERİN TAHLİLİ

Mehmet Emin ÇİFTÇİ*

ÖZ: *Hz. Peygamber'in büyük mucizeleri arasında yer alan İsrâ ve Mi'rac'ta birçok hadise meydana gelmiştir. Bu hadiselerle ilgili çok sayıda rivâyet mevcuttur. Bu haberler içinde Hz. Peygamber'in bazı peygamberler ile görüşmesi de bulunmaktadır. Diğer konularda olduğu gibi bu konudaki rivâyetler de muhteliftir. Bu çalışmada İsrâ ve Mi'rac'ta görüşülen peygamberler ile ilgili rivâyetler muteber hadis kaynaklarından tahriç edilip lafız farklarına işaret edilmiştir. Bu rivâyetlerin bazılarına göre Hz. Peygamber İsrâ gecesinde Beytülmakdis'e giderken Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüşmüş ve Mescid-i Aksâ'da peygamberlere iki rekât namaz kıldırmıştır. Bazı rivâyetlerde ise Resûlullah (s.a.v.) Mi'rac'ta semaların her birinde sırasıyla Hz. Âdem, Hz. Îsâ ve Hz. Yahyâ, Hz. Yûsuf, Hz. İdrîs, Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ ve Hz. İbrâhim'le buluşmuştur. İsrâ ve Mi'rac'ta görülmüş olan peygamberler ile ilgili durumun değerlendirilmesi için muhtelif rivâyetlerin sened ve metinleri bütüncül bir değerlendirme ile ele alınmıştır.*

ANAHTAR KELİMELER: *Hz. Muhammed, Hadis, İsrâ, Mi'rac, Beytülmakdis.*

Analysing the Ahadith relating to the Prophet's gathering with other Prophets during the Night Journey and Ascension

ABSTRACT: *The Night Journey and Ascension (al-Isra wal-Mi'raj) are amongst the great miracles of the Prophet Muhammad. There are numerous narrations about this event, some of which mention his meeting with other Prophets. Yet, narrations on this subject differ in their coverage of the event. This paper will examine the narrations on Isra and Mi'raj that have been compiled in reliable hadith canonical books and will observe the differences in the wordings of such narrations. According to some narrations, during the Night Journey, the Prophet Muhammad met numerous Prophets in Bayt al-Maqdis, such as Abraham, Moses and Jesus, and led the prophets in a two rak'ah prayer inside al-Aqsa Mosque. In some narrations, the Messenger of Allah had met, during the Ascension, with Prophets Adam, Jesus and Yahya, Joseph, İdris, Harun, Moses and Abraham in each of the seven heavens respectively. In order to evaluate such events holistically, the narrations' isnad (chain of narrators) and matn (text) are examined in this paper.*

KEYWORDS: *Prophet Muhammad, Hadith, Isra, Mi'raj, Bayt al-Maqdis.*

* Dr. Öğretim Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Şanlıurfa/Türkiye, mhtemin63@gmail.com, ORCİD: 0000-0001-9331-7450.

GİRİŞ

Sözlük anlamı gece yürüyüşü olan İsrâ, Resulullah'ın bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yürümesini veya bir şekilde oraya ulaşmasını ifade etmektedir. Mi'rac ise yükseğe çıkmak anlamında olup, Resulullah'ın İsrâ ile başlayıp göklere yolculuk yaptığı mucizesini ifade etmektedir (Aynî, ts, s. 127).

İsrâ ve Mir'ac ile ilgili rivâyetler, başta hadis olmak üzere İslâm tarihi, siyer, meğazi ve tefsir gibi kaynaklarda geniş yer tutmaktadır. Hadis literatüründe ise bu rivayetler ilk yazılı kaynaklardan başlamak üzere muteber kitaplarda yer almış, içerisinde yer alan çeşitli hadiselerden dolayı iman, ibadet, tefsir, ahkâm, salat, fiten gibi birçok bab başlığı altında tasnif edilmiştir. Bu hadisler, olayın meydana geldiği zaman ve mekânlar ile ilgili çeşitli bilgilerin yanı sıra hadise esnasında yaşandığı rivâyet edilen bazı olaylara dair bilgiler içermektedir. Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'rac yolculuğunda Mescid-i Aksâ'ya gidip orada namaz kılması, semalara çıkması, orada peygamberlerle görüşmesi, elli vakit namazın farz kılınması ve daha sonra farz vakitlerin hafifletilmesi, Resûlullah'ın Mi'rac'ta şahit olduğu cennet ve cehennem manzaraları, Mi'rac dönüşü yaşananlar vb. hadiseler bu konulardandır.

İsrâ ve Mi'rac ile ilgili hadisler incelendiğinde Resûlullah'ın (s.a.v.) bu hadise esnasında diğer bazı peygamberlerle görüştüğüne dair rivâyetlerin geniş bir yer tuttuğu görülmektedir. Bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber İsrâ gecesinde Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüşmüştür. Bazı rivâyetlerde ise Mekke'de Cibrîl Hz. Peygamber'in göğsünü açıp zemzemle yıkadıktan sonra iman ve hikmetle doldurup kapatmış ve O'nu semaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber bundan sonra semalarda bazı peygamberlerle görüşmüştür. Resûlullah'ın (s.a.v.) Mi'rac'ta kendisinden önceki peygamberlerle görüştüğüne dair rivâyetler de birden farklı haberler barındırmaktadır. Onun semanın hangi katında hangi peygamber ile karşılaştığı ihtilaf konusu olmuştur.

Mi'rac rivâyetlerinin bir kısmına göre Hz. Peygamber Mekke'den semaya yükselmiştir. Bazılarına göre ise Resûlullah (s.a.v.) Mekke'den Kudüs'te bulunan Beytülmakdis'e gitmiş ve oradan semaya yükselmiştir. Bu kabulü yansıtan rivâyet grubunda da birbirinden farklı lafızlarla birçok haber aktarılmıştır. Bu haberlerden biri Resûlullah'ın İsrâ yolculuğunda namaz kıldığına dairdir. Buna göre Resûlullah Mi'rac'a yükselmeden önce münferit olarak veya peygamberlerden meydana gelen bir cemaate imam olarak namaz kılmıştır. Bazı rivâyetlerde Resûlullah (s.a.v.) Taybe (Yesrib), Tûr-i Sînâ[1] veya Beytüllahim'de[2] namaz kılmış, daha sonra Mescid-i Aksâ'ya gitmiştir. Bazılarında ise Resûlullah (s.a.v.) Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya gitmiş ve orada namaz kılmıştır. Bazı rivâyetlere göre Hz. Peygamber Mi'rac'a çıkmadan önce Burak adlı binekle Mekke'den Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya gidip orada peygamberlere namaz kıldırmış ve Mi'rac yolculuğuna başlamıştır.

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'rac'ta peygamberlerle görüştüğüne dair rivâyetler, hadis kaynaklarından, özellikle de Kütüb-i tis'a'dan tahric edilerek değerlendirilmiştir. Hadislerin değerlendirilmesinde hadis şerhleri başta olmak üzere, Tefsir, Tarih ve diğer kaynaklara başvurulmuştur. Konuyla ilgili

hadisler, Hz. Peygamber'in İsrâ'da görüştüğü peygamberler ile ilgili rivâyetler ve Mi'rac'ta görüştüğü peygamberler olmak üzere iki başlık altında tetkik edilmiştir.

1. HZ. PEYGAMBER'İN İSRÂ'DA GÖRÜŞTÜĞÜ PEYGAMBERLER

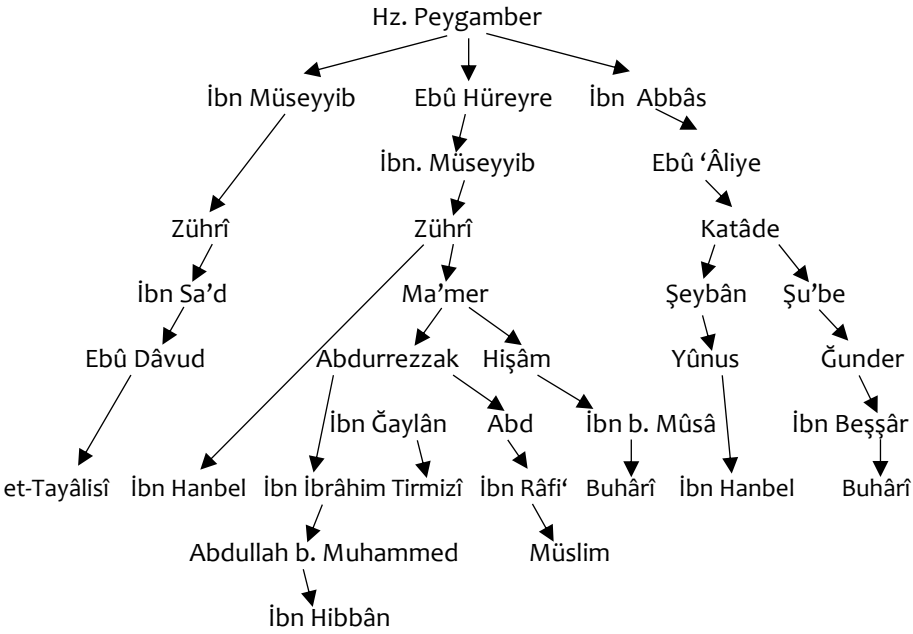
Mi'rac mucizesinin ilk aşaması Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya gece yolculuğu olan İsrâ'dır. Rivâyetlere göre İsrâ yolculuğunda Hz. Peygamber bazı peygamberler ile görüşmüştür. Bu rivâyetlerde özellikle üç ilahi dinin sahiplendiği Hz. İbrâhim'in geçmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.v.) diğer iki semavî dinin peygamberleri olan Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüştüğü aktarılmıştır. Ancak bu konudaki rivâyetlerde lafız farkları bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetleri aşağıdaki gibi tasnif etmek mümkündür.

1.1. Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile Görüştüğüne Dair Rivâyetler

Yaptığımız araştırmaya göre Hz. Peygamber'in İsrâ'da Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'yı gördüğüne dair hadisin isnadlı olarak geçtiği ilk eser İbn İshâk'ın (ö. 151/768) es-Sîretü'n-nebeviyye'sidir. Bu müellifin Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) tariki ile tahriç etmiş olduğu habere göre Hz. Peygamber İsrâ yolculuğunda Beytülmakdis'e gitmiş ve orada Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüşmüştür. Bu rivâyete göre Hz. Mûsâ buğday tenli uzun boylu olup Şenue Kabilesi erkeklerine benzemektedir. Hz. Îsâ ise orta boylu olup, sanki hamamdan çıkmış gibi kırmızı tenlidir. Hz. Peygamber, Hz. İbrâhim için ise evlatları arasında ona en çok benzeyenin kendisi olduğunu söylemiştir. (İbn İshâk, 1978, s. 195). Bu rivâyete Hz. Peygamber İsrâ'da Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüşmüş ve onların vasıfları hakkında bilgi vermiştir. Söz konusu hadisi Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767) da tefsirinde Ümmü Hânî rivâyeti olarak senetsiz vermiştir. (Mükâtil b. Süleymân, 1423, ss. 516-518). Bu rivâyetin geçtiği ilk hadis eseri ise İbrâhim b. Sa'd'ın (ö. 184/800) Cüzü'dür. İbn Sa'd'ın Ebû Sâlih-İbrâhim-İbn Şihâb-Saîd b. Müseyyeb tariki ile tahriç etmiş olduğu haberde İbn İshâk'ın rivâyetinden farklı olarak söyle denilmiştir: Hz. Peygamber: *"Bana iki kaptan içecek getirildi, birinde şarap, diğerinde süt vardı. Ben sütü tercih ettim. Sen fıtratı seçtin denildi."* (İbrâhim b. Sa'd, 2002, s. 191). Hicri III. asırda yazılmış olan birçok muteber hadis kaynağında da bu rivâyet tahriç edilmiştir. Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819) bu rivâyeti bu lafızla Müsned'ine Saîd b. Müseyyeb tariki ile tahriç etmiştir (Et-Tayâlisî, 1999, s. 352). Ayrıca Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) (Ahmed İbn Hanbel, 2001a, s. 484 (No: 10830)), Buhârî (ö. 256/870) (Buhârî, 1422a, s. 152 Ehâdîsu'l-Enbiyâ 24, (No: 3394)), Müslim (ö. 261/875) (Müslim, ts, s. 154 İmân 74, (No: 272)), Tirmizî (ö. 279/892) (Tirmizî, 1975, s. 300 Tefsir, 18 (No: 3130)) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) (İbn Hibbân, 1988, s. 247) bu hadisi tahriç etmişlerdir.

Müslim'in rivâyetine göre Hz. Peygamber İsrâ'da Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'yı namazda oldukları halde görmüştür (Müslim, ts, s. 156). Nesâî de bu hadisi aynı lafızla rivâyet etmiştir (Nesâî, 1986a, s. 251). Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber görüşmüş olduğu üç peygamberin vasıflarından bahsetmiş; ancak ikram edilen içeceklerden bahsetmemiştir. Ahmed b. Hanbel'in tahriç ettiği başka bir rivâyetinde Hz. Îsâ'nın Urve b. Zübeyr'e benzediği ifade edilmiştir (Ahmed İbn

Hanbel, 2001a, s. 484 (No: 10830)). Buhârî bu hadisi aynı lafızla İbn Abbâs (Buhârî, 1422a, s. 116 Bedu'l-Halk 7, (No: 3239)) tariki ile tahriç etmiştir. Et-Tayâlisî Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) tariki ile bu haberi mürsel olarak tahriç etmiştir. Bu haberde de ikram edilen içecekler zikredilmemiştir (Et-Tayâlisî, 1999, s. 352 (No: 1920)). Bu rivâyetlerin senedini şema olarak şöyle göstermek mümkündür:



Bu rivâyet bazı tefsir ve tarih kaynaklarında da yer almıştır. (Mükâtil b. Süleymân, 1423, ss. 516-518). İbn Hişam'ın (ö. 218/833) Abdullah b. Mes'ud tarikiyle tahriç etmiş olduğu rivâyetine göre Mir'âc'ta Hz. Peygamber Beytülmakdis'e gitmiş orada Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ ile görüşmüş ve peygamberlere namaz kıldırmıştır (İbn Hişâm, 1955, s. 397). Ayrıca İbn Sa'd (ö. 230/845) Tabakat'ına göre Hz. Peygamber Beytülmakdis'e gitmiş ve orada Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüşmüş, onlara namaz kıldırmıştır (İbn Sa'd, 1990, s. 213).

Bu konudaki rivâyetler Ümmü Hânî, İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre tarafından aktarılmıştır. Bazı tariklerde ise hadisi Saîd b. Müseyyeb mürsel olarak rivâyet etmiştir. Her ne kadar hadis kaynaklarının oluşumundan daha sonra yazılmış olan hadis usûlü kaynaklarında ittisâl şartı sahih hadisin sıhhat şartlarından sayılmış olsa da ilk dönem âlimlerine göre mürsel hadis makbul sayılmıştır (Çiftçi, 2019, ss. 95-96). Fakihlerin cumhuru-ki İmam Ebû Hanife, Mâlik, Süfyan-i Sevri, Evzâî ve iki rivâyetten birine göre Ahmed b. Hanbel de bunlardandır- mürsel rivâyetin haberin sıhhatine zararı olmadığını söylemişlerdir (İbnu's-Salâh, 1986, s. 55). Hadislerde ittisâl şartını ilk olarak aramış olan Şâfiî'dir. Ancak Şâfiî'nin İbn Müseyyeb'in mürsellerini istisna tutması (İbn Hacer, 1326, ss. 85-86) bu rivâyetin makbul görülmesini mümkün kılmaktadır. Hz. Peygamber'in İsrâ'da Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ

ve Hz. Îsâ ile görüştüğüne dair rivâyetlerin hem ilk dönem kaynaklarında yer almış olması hem de hadislerin altın çağı olarak kabul edilen hicri III. asırda yazılmış olan Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve İbn Hibbân'ın eserlerinde de tahriç edilmiş olması haberin makbul olmasını kuvvetlendirmektedir. Özellikle bu konudaki rivâyetin sahih hadisleri bir araya getirmek amacıyla telif edilmiş olan Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde yer alması haberi muttefakun aleyh konumuna getirmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in İsrâ'da üç peygamberle görüştüğüne dair rivâyetler sened bakımından sahih kabul edilmektedir. Muhaddisler rivâyetleri daha çok sened açısından değerlendirmiş olduğundan, bazen senedi sahih metni zayıf olan haberler de söz konusu olmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in İsrâ'da üç peygamber ile görüşmüş olduğu hadisin metni konusunda herhangi bir tenkid tespit edilmemiştir. Bu konudaki rivâyetleri şerh etmiş olan muhaddisler de herhangi bir olumsuz değerlendirmede bulunmamışlardır. Dolayısıyla bu rivâyetlerin metni de makbul görünmektedir.

1.2. Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'nın Kıyamet ile İlgili Konuşmaları

Hz. Peygamber İsrâ'da Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüşmüş ve onların kıyamet konusundaki konuşmalarına tanık olmuştur. Bu konudaki rivâyetin geçmiş olduğu ilk eser İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) Müsned'i ve Musannef'idir. Abdullah b. Mes'ûd tariki ile tahriç edilen bu habere göre Resûlullah (s.a.v.) Îsrâ gecesinde Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüşmüştür. Hz. Peygamber olayı şöyle aktarmıştır:

> Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ aralarında kıyamet saatini müzakere ediyorlardı. Önce İbrâhim'e kıyameti sordular. O kıyamet konusunda bilgisinin olmadığını söyledi. Mûsâ'ya aynı soruyu sordular o da bilgi sahibi olmadığını söyledi. Îsâ'ya sordular. O da vakti konusunda tam bir bilgi sahibi olmadığını; ancak Allah'ın ona bu konuda bazı bilgiler vermiş olduğunu söyledi: "Deccal çıkacak ve ben de semadan inip onu öldüreceğim. İnsanlar beldelerine dönecekler. Ye'cûc ve Me'cûc onları karşılayacak. Bu kavim uğradıkları her şeyi yağmalayıp ifsad edecektir. Ulaştıkları bütün suları tüketecekler. Bundan dolayı insanlar dua etmem için bana gelecekler. Duamla Yüce Allah onları helak edecek. Daha sonra bunların kokuları her yeri kaplayacaktır. İnsanlar bu kokudan rahatsız olup tekrar dua için bana gelecekler. Yine duamla Yüce Allah yağmur yağdırıp onların cesetlerini denize taşıyacaktır. Sonra dağlar ufalacak ve dümdüz olacaktır. Ancak Kıyametin saatini kimse bilmez. (İbn Ebû Şeybe, 1997, s. 205 (No: 303)).

İbn Ebû Şeybe Musannef'inin Fiten babında bu rivâyeti aynı lafızla tahriç etmiştir. (İbn Ebû Şeybe, 1409, s. 495 Fiten 2, (No: 37525)). Ahmed b. Hanbel de Müsned'inde Abdullah b. Mesûd tariki ile bu rivâyeti vermiştir. Rivâyetin sonunda Yezîd b. Hârûn *"Sonra dağlar ufalacak düz olacak ve kıyamet kopacak. Ancak Kıyametin saatini kimse bilmez"* (Ahmed İbn Hanbel, 2001b, s. 19 (No: 3556)). şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu durumda son cümlenin bu raviye ait olduğu anlaşılmaktadır. İbn Mâce de bu rivâyeti İbn Mes'ûd tariki ile Fiten bölümünde tahriç etmiştir (İbn Mâce, ts, s. 1365 Fiten 33, (No: 4081)). Hâkim ise bu hadisi Abdullah b. Mesûd'dan Tefsîr bölümünde aynı lafızla tahriç etmiştir (Hâkim, ts., s.

416 Tefsîr 21, (No: 3448)). Bu rivâyetlerde Hz. Peygamber üç peygamber ile görüşmüş ve onların kıyamet ile ilgili konuşmalarından haber vermiştir.

Hz. Peygamber'in İsrâ'da görüştüğü Hz. İbrâhim ümmeti için bazı tavsiyelerde bulunmuştur (Gündüz, 2020, 2/90). Bu konudaki rivâyetler şöyledir: Ahmed b. Hanbel'in Eyyûb el-Ensârî tariki ile tahriç ettiği rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

> İsrâ gecesinde İbrâhim'e uğradım. Bana şöyle dedi: ümmetin Cennet için çok fidan diksinler. Oranın toprağı verimli ve arazisi ise geniştir. Cennette dikilen fidan "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ"dir. (Ahmed İbn Hanbel, 2001c, s. 533 (No: 23552)).

Tirmizî'nin Dea'vât bölümünde tahriç ettiği İbn Mes'ûd rivâyetine göre ise Resûlulah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

> İsrâ gecesinde İbrâhim ile görüştüm, bana dedi ki Ya Muhammed! benden ümmetine selam söyle cennetin suyu tatlıdır ve suyu tutan bereketli toprağı vardır. Onun fidanları ise 'سُبْحَانَ اللهِ وَالحَمْدُ لِلهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَر'dır.

Bu hadis aynı lafızla Ebû Eyyûb'dan da rivâyet gelmiştir. Tirmizî bu hadis için hasen-ğarip demiştir (Tirmizî, 1975, s. 510 Da'vât 60, (No: 3461)).

Ahmed b. Hanbel (2001d, s. 484 (No: 12504)) ve Nesâî'nin Enes b. Mâlik tariki ile tahriç etmiş oldukları rivâyete göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"İsra gecesinde Mûsâ'ya uğradım kırmızı tepenin yanında kabrinde namaz kılıyordu"* (Nesâî, 1986b, s. 215 Kıyâmü'l-Leyl 15, (No: 1631)). Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere namaz kıldırması ve Hz. Mûsâ'nın namazı hususunda farklı bir takım değerlendirmeler yapılmıştır; bu görüşlere göre İbadetler mükellefler için olmakla beraber mükellef olmayanlar da zikir, şükür veya sevgi anlamında bazı ibadetleri yerine getirebilirler (el-Munâvî, 1356, s. 5/519). Nasıl ki çocuklar veya melekler mükellef olmadıkları halde namaz ve diğer ibadetleri yerine getirebiliyorlarsa aynı şekilde Hz. Mûsâ ve diğer peygamberlerin de mükellef olmadıkları halde namaz kılmaları mümkündür. Peygamberlerin öldükten sonra namaz kılmaları onlar için istisnai bir durumdur. (İbn Hacer, 1379, s. 444); (Kastalânî, 1323, s. 323). Münâvî ise Hz. Mûsâ'nın namazının sözlük anlamında olduğunu yani Hz. Mûsâ'nın dua ve senada bulunduğunu ifade etmiştir. (el-Munâvî, 1356, s. 519) Hadis şerhleri, tarih kaynakları ve tefsirlerde âlimlerin Hz. Peygamber'in üç dinin kutsalı olan Beytülmakdis'te bu dinlerin peygamberleri ile görüşmesi hususunda herhangi bir olumsuz yorumu tespit edilmemiştir. Bu eserlerde konu ile ilgili rivâyetler verilmiş ve açıklamalar yapılmıştır. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar birçok peygamber gönderilmiş olduğu halde Hz. Peygamber'in İsrâ'da görüştüğü üç peygamberin de bu mabetle ilgisi olan dinlerin peygamberleri olması manidardır.

1.3. İsrâ'da Görüştüğü Diğer Peygamberler ile İlgili Rivâyetler

Nesâî'nin Sünen'inde Enes-tarikiyle tahriç ettiği hadise göre Hz. Peygamber şöyle haber vermiştir:

> Ben ve Cibrîl merkepten büyük katırdan küçük olan beyaz renkli ve çok hızlı olan Burak'a bindik. Bir yere gelince Cibrîl bana: 'İn ve namaz kıl' dedi. Ben de inip namaz kıldım. Bana: 'sen namaz kıldığın yeri biliyor musun? Burası hicret edeceğin Taybe (Yesrib)'dir' dedi. Sonra başka bir yerde yine bana: 'İn ve namaz kıl' dedi. Ben de inip namaz kıldım. Tekrar bana: 'Sen namaz kıldığın yeri biliyor musun? Burası Hz. Mûsâ'nın Yüce Allah ile konuştuğu Tûr-i Sînâ'dır.' dedi. Sonra başka bir yerde yine bana: 'İn ve namaz kıl.' dedi. Ben de inip namaz kıldım. Tekrar bana: 'Sen namaz kıldığın yeri biliyor musun? Burası Îsâ'nın doğduğu yer olan Beytülahm'dır' dedi. Bundan sonra Beytülmakdis'e girdim. Peygamberler yanıma geldiler. Cibrîl onlara imam olmak için beni öne aldı ve ben de onlara namaz kıldırdım. Daha sonra Hz. Peygamber Cibrîl ile semaya yükselmiştir… (Nesâî, 1986c, s. 221 Salât (No: 450)).

Nesâî bu hadisi önceki haberden muhtelif lafızla aktarmıştır. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber:

1. Hicret yurdu olacak Taybe'de (Yesrib) iki rekât namaz kılmış,
2. Tûr-i Sînâ'da iki rekât namaz kılmış,
3. Beytüllahm'de iki rekât namaz kılmış,
4. Hz. Peygamber Beytülmakdis'te peygamberlere imam olup namaz kıldırmıştır.
5. Mi'rac'ta görüşülen peygamberler: Birinci semada Hz. Âdem, ikinci semada Hz. Îsâ ve Hz. Yahyâ, üçüncü semada Hz. Yûsuf, dördüncü semâda Hz. Hârûn, beşinci semâda Hz. İdrîs, altıncı semâda Hz. Mûsâ ve yedinci semâda Hz. İbrâhim ile görüşmüştür

Nesâî'nin Sünen'inde zikredilen yukarıdaki hadise göre Hz. Peygamber İsrâ'da peygamberler ile görüşmüş ve onlara namaz kıldırmıştır. Ayrıca Resûlullah (s.a.v.) Beytülmakdis'e giderken yolda hem Yesrib'de hem Hz. Mûsâ'nın Yüce Allah ile konuşmuş olduğu Tûr-i Sînâ'da hem de Hz. Îsâ'nin doğmuş olduğu Beytülahm'de namaz kılmıştır. Ancak bu rivâyette Hz. Peygamber'in isrâ'da Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüştüğüne dair haber zikredilmemiştir

2. Mİ'RAC'TA GÖRÜŞÜLEN PEYGAMBERLER İLE İLGİLİ RİVÂYETLER

Hz. Peygamber Mi'rac'ta da bazı peygamberler ile görüşmüştür. Ancak görüşülen peygamberler ve bulundukları tabakalar hususunda muhtelif rivâyetler aktarılmıştır. Bu konudaki rivâyetlerin bazılarında Hz. Peygamber Mi'rac'a Mekke'den çıkmış bazılarında ise Beytülmakdis'ten çıkmıştır. Dolayısıyla bu rivâyetleri aşağıdaki gibi iki başlık altında tasnif etmek mümkündür.

2.1. Mi'rac'a Beytülmakdis'ten Çıkıldığına Dair Rivâyetlerde Görüşülen Peygamberler

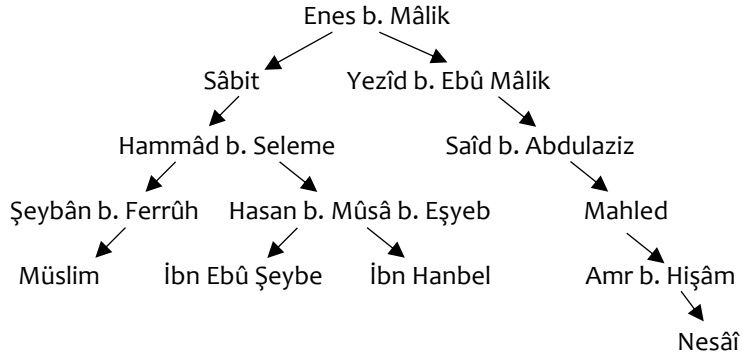
İbn Ebî Şeybenin, Musannef'inde Enes-tarikiyle tahriç ettiği hadise göre Hz. Peygamber merkepten büyük katırdan küçük olan beyaz renkli ve çok hızlı olan Burak ile Beytülmakdis'e gitmiştir. Burada Burak'ı diğer peygamberlerin bineklerini bağlamış olduğu halkaya bağlayıp mescitte iki rekât namaz kılmıştır. Resûlullah (s.a.v.) mescitten çıkınca Cibrîl (a.s.) O'na biri içki diğeri de süt ile dolu olan iki kap getirmiş Resûlullah (s.a.v.) sütü tercih edince Cibrîl O'na: *"Fıtratı seçtin."* demiştir. Daha sonra Cibrîl ile semaya yükselmiştir. Cibrîl, dünya semasının

kapısının açılmasını istemiş içerden ona kim olduğu sorulmuş Cibrîl olduğunu söyleyince yanında kimsenin olup olmadığı sorulmuş o da yanında Hz. Muhammed'in olduğunu söylemiştir. Görevli Cibrîl'den Hz. Peygamber'in izni olduğunu öğrenince kapıyı açmıştır. Hz. Peygamber ilk semada Hz. Âdem'i görmüş onunla selamlaşarak hayır duasını almıştır. Sonra ikinci semâya yükselmiş orada da aynı şekilde Cibrîl izin istemiş aynı diyaloglar burada da geçmiştir. Kapı açılınca Hz. Peygamber iki teyze oğlu olan Hz. Îsâ b. Meryem ve Hz. Yahyâ b. Zekeriyyâ ile karşılaşmış, onlarla selamlaşarak hayır dualarını almıştır. Sonra üçüncü semâda Hz. Yûsuf, dördüncü semâda Hz. İdrîs, beşinci semâda Hz. Hârûn ve altıncı semâda Hz. Mûsâ ile görüşmüştür. Yedinci semâda ise sırtını Beytü'l-ma'mur'a dayamış bir vaziyette olan Hz. İbrâhim ile görüşmüştür. Devamında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Cenâb-ı Hak elli vakit namazı farz kıldı. Dönüşte Hz. Mûsâ, elli vakit namazın ümmetine ağır geleceğini söyleyip Allah'tan onu hafifletmesini istememi tavsiye etti."* Bu rivâyete göre namaz beş vakte indirilinceye kadar Hz. Peygamber'in huzûr-i ilâhîye müracaatı ve Mûsâ ile diyalogu devam etmiş böylece namaz vakitleri beşer beşer hafifleştirilerek beş vakit olmuştur. Daha sonra Yüce Allah:

> Ey Muhammed bir gün ve gecede beş vakit namaz vardır. Her namaz on vakte bedeldir. Dolayısıyla beş vakit elli vakte bedeldir. Kim bir iyilik yapmaya niyetlenip yerine getirmezse ona bir iyilik yazılır. Bu iyiliği yaparsa on kat ile mükâfatlandır. Kim bir kötülük yapmaya niyetlenip işlerse bir günah yazılır. O kötülüğü işlemezse bir şey yazılmaz. (İbn Ebî Şeybe, 1409, s. 333 (No: 36570))

Ahmed b. Hanbel ve Müslim de Enes tariki ile aynı metni tahriç etmişlerdir (Ahmed İbn Hanbel, 2001d, s. 485 (No: 12505); Müslim, ts, s. 145 İmân 74 (No: 259)). Nesâî'nin tahriç etmiş olduğu habere göre de Hz. Peygamber'in görüştüğü peygamberler aynıdır. Ancak önceki rivâyetten farklı olarak dördüncü semâda Hz. Hârûn, beşinci semada Hz. İdrîs zikredilmiştir. Ayrıca bu rivâyette namaz vakitleri onar onar indirilmişti (Nesâî, 1986c, s. 221 (No: 450)). İbn Hanbel'in Müsned'indeki Enes rivâyetinde Hz. İdrîs dördüncü semadadır (Ahmed İbn Hanbel, 2001e, s. 279 (No: 13739)). Tirmizî de Hz. İdrîs'in dördüncü tabakada olduğuna dair hadisi tahriç etmiştir (Tirmizî, 1975, s. 316 Tefsir (No: 3157)). Dolasıyla Hz. İdrîs'in beşinci semada olduğu haber sahih görülmemektedir. Bütün bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in görüşmüş olduğu peygamberin isimleri aynıdır. Sadece Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen hadislerin bazılarında Hz. Enes peygamberlerin tabakalarını hatırlamışken bazılarında yanlış hatırlamış veya hatırlamıyorum diyerek eksik hatırlamış olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Tirmizî'nin de ifade ettiği gibi bazı râviler hadisleri ihtisâr etmişlerdir. (Tirmizî, 1975, s. 316) Namaz vakitlerinin tahfifinde de aynı durum görülmektedir. Bütün rivâyetlerin ortak noktası beş vakit namazın Mi'rac'ta farz kılınmış olmasıdır. Ancak elli vakitten beş vakte tahfifinde bazı rivâyetlerde beşer beşer (Ahmed İbn Hanbel, 2001d, s. 485 (No: 12505)); (Müslim, tsz, s. 145 (No: 259))bazılarında onar onar (Ahmed İbn Hanbel, 2001f, s. 329 (No: 17835)); (Buhârî, 1422b, s. 52 (No: 3887)) bazılarında da yarın yarım olmuştur. (Ahmed İbn Hanbel, 2001g, s. 212 (No: 21288)); (Buhârî, 1422c, s. 78 (No: 349)). Bazı rivâyetlerde

ise herhangi bir açıklama yapılmadan elli vakit namazın beş vakte indirildiği şeklindedir (Ahmed İbn Hanbel, 2001h, s. 70 (No: 2890)). Burada da râvilerin hadisleri ihtisâr etmesi ya da eksik veya yanlış hatırlaması söz konusudur. Bu rivâyetlerin senedini şema olarak şöyle göstermek mümkündür:



2.2. Mi'rac'a Mekke'den Çıkıldığına Dair Rivâyetlerde Görüşülen Peygamberler

Ahmed b. Hanbel'in Enes b. Mâlik- Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) tariki ile tahriç etmiş olduğu habere göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

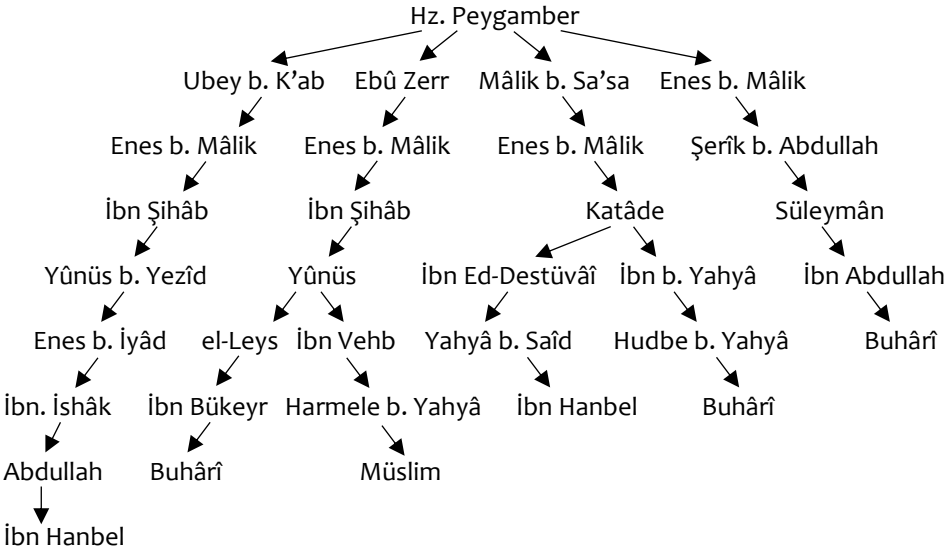
> Ben Mekke'de iken Cibrîl geldi göğsümü yardı sonra zemzem ile yıkayıp iman ve hikmet ile doldurup göğsümü kapattı ve beni Dünya semasına çıkardı. Orada oturan, sağında ve solunda birtakım karaltılar bulunan, sağına baktıkça gülen, soluna baktıkça da ağlayan birisi ile karşılaştık. Bu Âdem'di. Bana 'merhaba' dedi ve benim için hayır duada bulundu. Cibrîl, "Sağındaki ve solundaki şu karaltılar, onun soyundan gelen çocuklarının ruhlarıdır. Onlardan, sağında olanlar cennetlik, solunda olan karaltılar da cehennemliktirler! Sağına bakınca güler, soluna bakınca da ağlar! dedi.

Bu rivâyete göre Hz. Peygamber Mi'rac'ta Hz. Âdem, Hz. İdrîs, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. İbrâhim ile görüşmüştür. Enes ilk tabakada Hz. Âdem altıncı katta ise Hz. İbrâhîm'in olduğunu ancak diğer peygamberlerin tabakalarını hatırlamadığını ifade etmiştir… (Ahmed İbn Hanbel, 2001g, s. 211 (No: 21288)). Buhârî (1422c, s. 78 (No: 349)) ve Müslim'in (ts, s. 148 (No: 263)) tahriç etmiş olduğu Enes b. Mâlik- Ebû Zerr rivâyeti de Übey b. Ka'b'in haberi gibidir. Bu habere göre Mi'rac'a Mescid-i Ka'be'den çıkılmıştır. Bu haberde ismi geçen peygamberler Hz. Âdem, Hz. Hz. İdrîs, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. İbrâhim'dir. Burada Hz. Yûsuf, Hz. Yahyâ ve Hz. Harûn'un ismi geçmemiştir. Ahmed b. Hanbel'in Enes b. Mâlik-Mâlik b. Sa'sa' tarikiyle tahriç ettiği rivâyete göre; Hz. Peygamber evinde uyku ile uyanık arasında iken Cibrîl gelip göğsünü yarmış zemzem ile yıkamış iman ve hikmetle doldurmuştur. Sonra Burak ile semaya çıkarılmıştır. Semada şu peygamberler ile görüşülmüştür: Birinci semada Hz. Âdem, ikinci semâda Hz. Îsâ ve Hz. Yahyâ, üçüncü semâda Hz. Yûsuf, dördüncü semâda Hz. İdrîs, beşinci semâda Hz. Harûn, altıncı semâda Hz. Mûsâ ve yedinci semâda Hz. İbrâhim ile görüşülmüştür. (Ahmed İbn Hanbel, 2001f, s. 370 (No: 17833)). Bûharî'nin haberine göre Hz. Peygamber Hatim veya Hicir'den

Mi'rac'a çıkmıştır (Buhârî, 1422b, s. 52 (No:3887)). Bu rivâyette görüşülen peygamberler ve tabakaları tek tek verilmiştir. Bu metinde ismi ve tabakaları zikredilen peygamberler hakkındaki bilgi Mi'rac'a Kudüs'ten çıkıldığına dair haberlerdeki gibidir. (Ahmed İbn Hanbel, 2001d, s. 485 (No: 12505)); (Müslim, ts, s. 145 İmân 74(No: 259)); (Tirmizî, 1975, s. 316).

Buhârî'nin Enes b. Mâlik tariki ile tahriç etmiş olduğu başka bir rivâyete göre Hz. Peygamber dünya semasında Hz. Âdem ile karşılaşmıştır. İkinci semada Hz. İdrîs, dördüncü semâda Hz. Hârûn ile görüşmüştür. Beşinci semayı hatırlamamıştır. Altıncı semâda Hz. İbrâhim ve yedinci semâda Hz. Mûsâ ile görüşmüştür.

Elli vakit namaz ile ilgili haber diğer rivâyetlerde olduğu gibidir. Bu rivâyette namaz vakitleri onar onar indirilmiştir (Buhârî, 1422d, s. 149 (No: 7517)). Âlimler Yüce Allah'ın elli vakit namazı farz kılıp sonra da beş vakte indirmesini, bir hükmün fiiliyata geçmeden nesh olunabileceğine delil göstermişlerdir (Nevevî, 1392, s. 222). Bazı haberlerde elli vaktin beş vakte indirilmesinden sonra beş vaktin elli vakte bedel olduğuna dair açıklama bulunmaktadır (Ahmed İbn Hanbel, 2001d, s. 585 (No: 12505)). Bu rivâyetlerin senedini şema olarak şöyle göstermek mümkündür:



Bu haberlerde Hz. Peygamber'in görüştüğü peygamberler ve bulundukları tabakalar farklı verilmiştir. Bütün bu rivâyetlerin ortak ravisi Enes b. Mâlik'tir. Bazı rivâyetlerde kendisi Hz. Peygamber'den bizzat işitmiş gibi hadisi aktarmışken, bazılarında ise Ebû Zerr, Mâlik b. Sa'saa ve Übey b. Ka'b olmak üzere farklı sahâbîlerden rivâyet etmiştir. Hz. Enes bütün rivâyetleri hikâye ederek anlatmıştır. Onun bizzat aktardığı haberlerin mürsel olduğu anlaşılmaktadır. Enes b. Mâlik'in bu konuda muhtelif lafızlarla haberleri anlatmış olması hadisleri yazmamış olabileceği zannını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hz. Enes'in bu haberleri değişik zamanlarda anlatmasından İsrâ Mi'rac'ı eksik veya fazla olarak hikâye etmiştir. Bu

rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Mekke'den direkt semalara yani Mi'rac'a çıktığına dair haber verilmiştir. Ancak hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de birçok hadis-i şerife göre Resûlullah (s.a.v.) İsrâ'da Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya gitmiştir. Yüce Allah İsrâ Sûresi'nde: "*Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.*" (İsrâ: 17/1) buyurmak suretiyle Mi'rac'ın başlangıç noktasına işaret etmiştir. Bu ayeti tefsir etmiş olan müfessirlere göre İsrâ'da Mekke'den gidilen yer Kudüs'teki Beytülmakdis'tir. Bu müfessirlerden Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) (Mükâtil b. Süleymân, 1423, s. 513) ve Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre İsrâ'da Mescid-i Aksâ'ya yani Kudüs'teki Beytülmakdis'e gidilmiştir (Kurtubî, 1964, s. 208). Yine İbn Kesîr (ö. 774/1373) (İbn Kesîr, 1999, s. 5), Şevkânî (ö. 1250/1834) (Şevkânî, 1414, s. 245) ve Elmalılı (1878-1942) (Yazır, 1982, s. 3144) bu görüştedirler.

Birçok rivâyette göre ise Hz. Peygamber Burak ile Beytülmakdis'e gitmiştir. (Ahmed İbn Hanbel, 2001c, s. 356 (No: 23332)). Ebû Hüreyre tarikiyle gelen rivâyette İsrâ'da önce İlya'ya (Beytülmakdis'in diğer adı İlya'dır) gidilmiştir (Buhârî, 1422e, s. 83 (No: 4709)). Enes b. Mâlik tarikiyle gelen rivâyette de gidilen yer Beytülmakdis'tir (Müslim, ts, s. 145 (No: 259)). Başka bir senedle gelen benzer bir rivâyette de Mi'rac gecesi gidilen yerin Beytülmakdis olduğu söylenmektedir (Tirmizî, 1975, s. 307 (No: 3147)). Hem Kur'ân-ı Kerim'de hem de birçok hadise göre Hz. Peygamber İsrâ'da Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya gitmiş ve buradan Mi'rac'a çıkmıştır.

İsrâ-Mi'rac konusunda farklı rivâyetlerin olmasından bazı âlimler Mi'rac'ın birden fazla vuku bulduğu görüşü beyan etmişlerdir. Bunlardan bir görüşe göre İsrâ Mi'rac'tan ayrı olmuştur. Bazılarına göre birkaç kez olmuştur. Bazılarına göre farklı zamanlarda olmuştur (Derveze, 1383, s. 82). Bir kısım âlimin iddia ettiği gibi birden fazla Mi'rac olduğu görüşü doğru kabul edilmesi durumunda rivâyetler arasında lafız farklılıkları problem teşkil etmez. Ancak konu ile ilgili muhtelif rivâyetlerin ortak noktalarında dolayı Mi'rac'ın birden fazla gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Örneğin bütün haberlerin ortak noktası elli vakit namazın farz kılınması ve bu namazın beş vakte indirilme mevzusudur. Çünkü beş vakit namazın farz kılınmasının Mi'rac esnasında olduğu konusunda ittifak vardır (İbn Battâl, 2003, s. 6). Hz. Peygamber Mi'rac dönüşü Hz. Mûsâ'ya uğranmış o da ümmetinin elli vakit namaza güç yetiremeyeceğini söylemiş ve bunun hafifletilmesi için Yüce Allah'a gitmesini önermiştir. Beş vakte inmesi ile ilgili de farklı rivâyetler aktarılmıştır. Namazın elli vakitten beş vakte inmesi ile ilgili lafız farkları râvinin tasarrufu, ihtisârı veya hatalı aktarımıdır (İbn Hacer, 1379b, s. 462). Yine semada görüşülen peygamberler ile ilgili haberler de aynıdır. Dolayısıyla hadislerin farklı lafızlarından dolayı birkaç Mi'rac olmuştur demek mümkün değildir. Hattâbî Enes'in bu kıssayı Hz. Peygamber'e isnad etmeden kendine göre hikâye ederek anlattığını ifade etmiştir. Dolayısıyla lafız farlılıklarının meydana gelmesi kaçınılmazdır. İbn Hacer de bu kanaattedir. Bu rivâyetin sahâbenin mürseli olduğunu ifade etmiştir. Buna muhalif görüş beyan etmiş olan kimse de yoktur.

Hadisler ilk dönemlerde yazıdan ziyade ezberden intikal etmiş olduğundan bazı olaylar ile ilgili haberler birden fazla farklı metin halinde aktarılmış ve her biri müstakil bir hadis olarak değerlendirilmiştir. Bu durum aslında aynı şeyleri ifade eden rivâyetlerin farklı hadisler gibi algılanmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla bir konu hakkında sağlıklı bilginin alınabilmesi, rivâyetlerin bütün parçalarının bir araya getirilmesi ile mümkün olur.

SONUÇ

Mi'rac hadisesi çeşitli açılardan inceleme konusu olmuştur. Bu rivayetlerin içerisinde Resulullah'ın kendisinden önceki peygamberlerle görüştüğüne dair rivayetler geniş bir yer tutmaktadır. Aktarılan dağınık rivayet lafızlarını bir araya getirdiğimizde bu konuyla ilgili bir tablo elde etmemiz mümkündür.

Buna göre Mekke'de Hz. Peygamber'in göğsü açılıp hikmet ve iman ile doldurulup kapandıktan sora Kudüs'e doğru yola çıkılmıştır. Hz. Peygamber yolculuk esnasında birkaç yerde mola verip namaz kılmıştır. Beytülmakdis'te bazı peygamberler ile görüşmüş ve onlara namaz kıldırmıştır. Burada Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile de görüşmüştür. Daha sonra Mi'rac'a çıkarılmıştır. Mi'rac'ta birinci tabakada Hz. Âdem, ikinci tabakada iki teyze oğlu olan Hz. Îsâ b. Meryem ve Hz. Yahyâ b. Zekeriyyâ, üçüncü tabakada Hz. Yûsuf, dördüncü semâda Hz. İdrîs, beşinci semâda Hz. Harûn, altıncı semâda Hz. Mûsâ ve yedinci semâda sırtını Beytü'l-ma'mur'a dayamış bir vaziyette olan Hz. İbrâhim ile görüşülmüştür. Bazı rivâyetlerde Hz. Mûsâ ile Hz. İbrâhim'in tabakalarının yerleri değiştirilmiştir. İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi iki haber arasında telif yoluna gidilmesi mümkündür. O zaman Hz. Peygamber Mi'rac'a çıkınca Hz. Mûsâ altıncı semada Hz. İbrâhim ise yedinci semada bulunuyordu. Döndükten sonra Hz. Mûsâ ile namaz meselesinde aralarında geçen diyalogdan da anlaşılacağı gibi Hz. Mûsâ yedinci semada Hz. İbrâhim de altıncı semaya inmiş olabilir. Ya da Hz. Peygamber Mi'rac'a çıkınca Kelîm olmasından dolayı Hz. Mûsâ'nın onunla yedinci semaya 'uruç ettiği de söylenebilir. Mi'rac'ta elli vakit namaz farz kılınmıştır. Her ne kadar bu namazın hafifletilmesi konusunda farklı oranlar zikredilmişse de hepsinin ortak noktası son şeklinin beş vakit olmasıdır. Bazı haberlerde elli vaktin beş vakte tebdil edilmesinden sonra Yüce Allah:

> Ey Muhammed bir gün ve gecede beş vakit namaz vardır. Her namaz on vakte bedeldir. Dolayısıyla beş vakit elli vakte bedeldir. Kim bir iyilik yapmaya niyetlenip yerine getirmezse ona bir iyilik yazılır. Bu iyiliği yaparsa on kat ile mükâfatlandırılır. Kim bir kötülük yapmaya niyetlenip işlerse bir günah yazılır. O kötülüğü işlemezse bir şey yazılmaz.

Hadis kaynakları bu hadisenin metninde yer alan dikkat çekici birçok konu bulunmasına rağmen metin tenkidi yapmamışlar, daha çok bu konuları izah etme eğilimi göstermişlerdir. Bunlardan biri, namazın elli vakit olarak farz kılındıktan sonra beş vakte kadar indirilmesidir. Bu husus, insanlara tebliğ edilmeden bir hükmün neshedilebileceği kanaatini oluşturmuştur.

Resulullah'ın peygamberlerle görüştüğü konusunda ağırlıklı olarak Hz. İsa, Hz. Musa ve Hz. İbrahim'in isimlerinin geçtiği tespit edilmiştir. Hz. Peygamberin diğer peygamberlerle görüşmüş olması tevhidi sembolize etmektedir. Bu durumu bütün peygamberlerin bir olduğu ve aralarında ayrım yapılmasının doğru olmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere imamlık yapması ise İslâm dininin bütün dinlerin mükemmeli olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

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

---------- (2001b). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 6). Müessesetü'r-Risâle.

----------(2001c). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 38). Müessesetü'r-Risâle.

----------(2001d). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 19). Müessesetü'r-Risâle.

----------(2001e). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 21). Müessesetü'r-Risâle.

----------(2001f). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 29). Müessesetü'r-Risâle.

----------(2001g). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 35). Müessesetü'r-Risâle.

----------(2001h). *Müsned* (thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd., Ed.; C. 5). Müessesetü'r-Risâle.

Aynî, B. E. M. M. b. A. b. M. el-Aynî. (ts). *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî* (C. 2). Dâru ihyâi't-türâs.

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

----------(1422b). *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Ed.; C. 5). Dâru Tûku'n-Necât.

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

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

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

Çiftçi, M. E. (2019). *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi* [Doktora Tezi]. Dicle Üniversitesi.

Derveze, M. İ. (1383). *Et-Tefsîrü'l-Hadîs* (C. 2). Daru'l-Kütübü'l-Arabî.

el-Munâvî, Z. (1356). *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-sağîr* (C. 1). el-Mektebetu't-ticâriyei'l-Kebîr.

Et-Tayâlisî, S. b. D. (1999). *Müsned* (C. 3). Dâri Hicr.

Gündüz, A. (2020). Hz. İbrahim'e Yakın Olmak. Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s) ve Nübüvvet Sempozyumu, 2, 79-109.

Hâkim, E. A. M. b. A. en-Nîsâbûrî. (ts.). *El-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkâdir A'ta, Ed.; C. 2). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Battâl, E.-H. (2003). *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Ed.; C. 2). Dâru'n-Naşr.

İbn Ebî Şeybe, E. B. A. el-Kûfî. (1409). *El-Musannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr* (C. 7). Mektebetü'r-Rüşd.

İbn Ebû Şeybe, E. B. (1997). *Müsned* (Âdil b. Yûsüf el-Azâzî ve Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî, Ed.; C. 1). Dâru'l-Vatan.

İbn Hacer, E.-F. A. b. A. el-Askalânî. (1379). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (C. 6). Dâru'l-ma'rife.

İbn Hibbân. (1988). *Sahîh, (el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, İbn Balaban tertibi)* (thk. Şuayb Arnavût, Ed.; C. 1). Müessesetü'r-Risâle.

İbn Hişâm, A. b. H. (1955). *Es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Thk. Mustafa es-Sekkā - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî, Ed.; C. 1). 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 Mâce, E. A. M. b. Y. el-Kazvînî. (ts.). *Es-Sünen* (thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî, Ed.; C. 2). Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.

İbn Sa'd. (1990). *Tabakâtü'l-Kübrâ* ((thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Ed.; C. 1). Daru'l-Kütübü'l-İlmiye.

İbnu's-Salâh. (1986). *Mukaddimetu İbnu's-Salâh* (Nureddin Itr, Ed.). Dâru'l-Fikir.

İbrâhim b. Sa'd, İ. b. S. b. İ. b. A. b. A. (2002). *Cüzü min Nusheti İbrâhim b. Sa'd* (thk. Halâf Mahmûd Abdussemî', Ed.). Daru'l-Kütübü'l-İlmiye.

Kastalânî, A. b. M. b. E. B. (1323). *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (C. 8). Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî.

Kurtubî, E. A. M. b. A. b. E. B. b. F. el-Ensârî. (1964). *El- Câmi' li ahkâm'ul- Kur'an* (C. 10). ,Dâru'l-kütübü'l-Mısrî.

Küçük, A. (1992). Beytülahm. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedis* (C. 6, ss. 86-88). TDV Yayınları.

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. (ts.). *El-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muammed Fuâd Abdülbâki, Ed.; C. 1). Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.

Nesâî, A. A. b. Ş. (1986a). *Sünen* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Ed.; C. 10). Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamîye.

---------- (1986b). *Sünen* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Ed.; C. 3). Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamîye.

---------- (1986c). *Sünen* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Ed.; C. 1). Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamîye.

Nevevî, E. Z. M. Y. b. Ş. en-Nevevî. (1392). *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Miislim b. El-Haccâc* (C. 2). Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.

Sinanoğlu, M. (2009). Sînâ. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedis* (C. 37, ss. 221-222). TDV Yayınları.

Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (1975). *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.

SONNOTE

[1] Sînâ Yahudi, Hıristiyan ve İslâm geleneklerinde Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın verildiği yer olarak kabul edilir (Sinanoğlu, 2009, s. 221).

[2] Aramice'de adı, "ekmek evi" anlamına gelen Beytlehem Arapça'da Beytülahm şeklinde ifade edilmiştir. Kelime Batı dillerinde ve Hıristiyan kutsal kitabında Bethlehem şeklinde yer almaktadır. Beytüllahm Kudüs'ün 8-10 km. kadar güneyinde Yuda bölgesinde, denizden yüksekliği 800 m. olan bir şehirdir. Nesâî'nin kaydettiği bir hadiste ise Beytüllahm Hz. Îsâ'nın doğduğu yer olarak belirtilir (Küçük, 1992, s. 86).

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2021, 21(3): 313-334
DOI:10.31456/beytulmakdis.1021166

MESCİD-İ AKSÂ'DA İBADETİN FAZİLETİNE DAİR RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İsmail ALTUN*

ÖZ: *İslâm'da ibadet, belli bir zamana ve mekâna bağlı olmaksızın her an her yerde yapılabilmektedir. Ancak ibadetin fazileti bakımından bazı zaman ve mekânlara ayrıcalık tanınmıştır. Aylar içerisinde Ramazan, günler içerisinde Cuma, geceler içerisinde Kadir, Miraç, Berat ve Regaip, diğer zamanlara nispetle daha hayırlı ve faziletli kılınmıştır. Kezâ şehirler içerisinde Mekke, Medine ve Kudüs, mescitler içerisinde ise Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ, diğer mekânlara nazaran daha mübarek ve mukaddes kabul edilmiştir. Söz konusu mescitlerde ibadetin faziletine dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin eleştirel bir yaklaşımla ele alınıp değerlendirilmesi, Müslümanların bu mescitlere atfettikleri önemin ve kudsiyetin temellendirilmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada Mescid-i Aksâ'da ibadetin faziletine dair Hz. Peygamber'e nispet edilen söz ve uygulamalar ele alınmış, ilgili rivayetler isnad ve metin açısından incelenip değerlendirilmiştir. Mezkûr rivayetlerin bir kısmının sahih olduğu, önemli bir kısmının ise bazı muhaddisler tarafından cerh edildiği müşahede edilmiştir. Konu ile ilgili hadisler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî müstesna olmak üzere Mescid-i Aksâ'da yapılan ibadetlerin diğer mescitlere kıyasla daha faziletli olduğuna dair inanç ve kanaatlerin temelsiz olmadığı anlaşılmıştır.*

ANAHTAR KELİMELER: Hz. Peygamber, Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevi, namaz, Beytülmakdis, Mescid-i Aksa, ibadet.

Evaluation of Narrations on the Virtues of Worship at al-Aqsa Mosque

ABSTRACT: *Worship in Islam can be done anywhere, at any time, regardless of a specific time and place. However, in terms of the virtue of worship, certain times and places are privileged. Ramadan, compared to other months; Friday compared to other days; and the Nights of Qadr, Miraj, Bara'at and Regaip nights compared to other nights, they are considered more virtuous. Likewise, Makkah, Madinah and Bayt al-Maqdis compared to other cities, and particularly al-Masjid-i al-Haram, al-Masjid al-Nabawi and al-Masjid al-Aqsa compared to other mosques, are considered more blessed and sacred. There are many narrations about the virtues of worship in these mosques. The critical approach and evaluation of these narrations is of paramount importance in terms of justifying the importance and holiness*

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Erzurum/Türkiye, ismail.altun@atauni.edu.tr, ORCİD: 0000-0002-4506-1435.

that Muslims attribute to these mosques. In this study, the narrations and practices attributed to the Prophet about the virtues of worship in al-Aqsa Mosque are discussed, and related narrations are examined and evaluated in terms of isnad (chain of narration) and matn (text). It has been observed that some of the aforementioned narrations are authentic, and a considerable part have been considered weak by some hadith authority (in terms of jarh). Once the hadiths related to the subject are evaluated as a whole, it can be demonstrated that the beliefs and convictions that the worships performed in al-Aqsa Mosque -with the exception of al-Masjid al-Haram and al-Masjid al-Nabawi- are more virtuous compared to other mosques, are not unfounded.

KEYWORDS: *Prophet Muhammad, al-Masjid al-Haram, al-Masjid al-Nabawi, prayer, Bayt al-Maqdis, al-Masjid al-Aqsa, Worship.*

GİRİŞ

İslâmî bir terim olarak ibadet, mutlak sevgi, saygı ve itaat içinde Allah rızasını kazanmak niyetiyle her zaman ve mekânda ilahî hükümlere boyun eğmek ve riayet etmek demektir. Dolayısıyla İslâmî açıdan insan hayatı, ibadetten yani kulluktan ibarettir. Nitekim bir ayette cinlerin ve insanların sadece Allah'a ibadet için yaratıldıkları bildirilmiştir (Zâriyât, 51 / 56). Bir başka ayette de insanın ölünceye kadar Rabbine kulluk etmesi emredilmiştir (Hicr, 15 / 99). Resûlullah da (s.a.v.) bir hadislerinde yeryüzünün kendisine mescit kılındığını beyan buyurmuştur (Buhârî, 2001: Ṣalât, 56, no: 438; Müslim, 1998: Mesâcid, 3-5, no: 521, 523). Başka bir hadiste ise göz açıp kapayıncaya kadar kendisini nefsine bırakmaması için Allah'a dua etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: V, 42, no: 20430; Ebû Dâvûd, ts.: Edeb, 100, no: 5090). Demek oluyor ki İslâmî anlayışa göre yeryüzü bir mabettir, insan her an ibadet halinde olmalı ve kulluk bilincini dinamik tutmalıdır. Bu nedenle her ne kadar oruç ve hac ibadeti gibi belli zaman ve mekânlara tahsis edilen bazı özel ibadetler bulunsa da mutlak anlamda ibadeti mahdut bir mekâna ve sınırlı bir zamana hasretmek doğru değildir.

Günümüzde Müslümanların birçoğu ibadeti namaz, oruç, hac ve zekât gibi bir kısım ibadetlerle sınırlamıştır. Oysa beş vakit namazın Medine'ye hicretten on altı ay önce, oruç ve zekât ibadetinin hicretin ikinci yılında, hac ibadetinin ise hicretin dokuzuncu yılında farz kılındığı düşünüldüğünde bu tür mahdut bir ibadet anlayışının bilgi eksikliğinden, sığ ve kısır anlayışlardan kaynaklandığı anlaşılır. Zira mezkûr ibadetlerin farz kılınmasından önce de Müslümanlar ibadetle mükellef kılınmışlardır. Mekkî sûrelerde ibadeti emreden ayetler bunun apaçık delillerindendir. Şu hâlde ibadeti, hayatın her alanında her an ilahî yasalara riayet etme yani her an her yerde tapınma halinde olma şeklinde anlamak gerekir. Ancak cemaat, vahdet ve sosyal dayanışma ruhunu canlı tutmak için belli mekânlarda hususi mescitler inşa edilmiş ve şu kısacık ömrü daha iyi değerlendirmek, bereketlendirmek ve az zamanda çok kazanç elde etmek için bir kısım ibadetlerin bazı özel zaman ve mekânlarda yapılması daha faziletli sayılmıştır. Bu özel mekânlardan birisi de etrafının mübarek kılındığı Kur'an ile

sabit olan Mescid-i Aksâ'dır. Hz. Peygamber, bazı ibadetlerin bu mescitte yapılmasının önemine ve faziletine dikkat çekmiş, İsrâ gecesinde ilk olarak orada ibadet eden kişi kendisi olmuştur. Bununla da kalmayıp Müslümanların bu konuya önem vermelerini ve gerekli hassasiyeti göstermelerini istemiştir. Bu makalede Mescid-i Aksâ'da ibadetin önemi ve bu önemin dayandığı dinî referanslar üzerinde durulacaktır. Özellikle bu mescitte ibadet etmenin önemine dair Hz. Peygamber'e atfedilen söz ve uygulamalar tespit edilecek; bu önemin nedenlerine, İslâmî arka planına işaret edilecek ve konuyla ilgili olarak rivayet edilen birbirinden farklı muhtevaya sahip muhtelif hadisler hakkında bazı yorum ve değerlendirmelere yer verilecektir.

1. MESCİD-İ AKSA'DA İBADETİN FAZİLETİNE DAİR RİVAYETLER

Mescid-i Aksa'da ibadet etmenin, namaz kılmanın, oruç tutmanın, itikâfta bulunmanın, hac ve umre için ihrama girmenin ve bu kutsal mekân uğrunda gerektiğinde cihad etmenin önemine ve faziletine dair çok sayıda hadis bulunmaktadır. Öncelikle bu hadisleri ve konumuzla ilgili olarak Hz. Peygamber'in uygulamalarını gözden geçirelim.

1.1. Mescid-i Aksâ'da Namazın Faziletine Dair Rivayetler

Kur'ân-ı Kerîm'de çevresinin mübarek kılındığı belirtilen Mescid-i Aksâ'nın özelliklerinden biri, içerisinde kılınan namazların pek faziletli olmasıdır. Birçok hadiste Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî hariç diğer mescitlerde kılınan namazlara göre daha faziletli olduğu bildirilmiştir. Ancak bu namazların fazilet derecesi ile ilgili olarak nakledilen rivayetler muhteliftir. Şu hâlde öncelikle bu rivayetleri tespit etmek sonra da sened ve metin açısından inceleyip değerlendirmek uygun olacaktır.

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletinin iki yüz elli kat olduğuna delalet eden bir rivayet Ebû Zer'den (r.a.) merfu olarak şu şekilde nakledilmektedir. *"Benim mescidimde kılınan bir namaz, orada (Beytülmakdis'te) kılınan dört namazdan daha faziletlidir"* (Tahâvî, 1914: I, 248; Taberânî, Kahire: 1995: IV, 103, VIII, 148; Hâkim en-Nîsâbûrî, 1990: V, 554, no: 8553; Beyhakī, 2003: VI, 42 no: 3849; Heysemî, 1994: III, 676, no: 5874; İbn Hacer, 1995: IV, 330; Cürâ'î, 2004: 307). Bu hadis, Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletinin iki yüz elli kat olduğuna delalet etmektedir. Zira Sahîhayn'da yer alan bir hadiste Allah Resûlü şöyle buyurmaktadır: *"Benim mescidimde kılınan bir namaz, Mescid-i Harâm haricindeki mescitlerde kılınan bin namazdan daha hayırlıdır"* (Buhârî, 2001: Fażlu'ş-Ṣalât fî Mescid-i Mekke ve'l-Medîne, 1, no: 1190; Müslim, 1998: Hacc, 94, no:1394).

Bezzâr'ın Müsned'inde Ebu'd-Derdâ'dan (r.a.) nakledilen bir hadiste de şöyle buyurulmaktadır: *"Mescid-i Harâm'da kılınan namazın fazileti, diğer mescitlerde kılınan yüz bin namaza denktir. Benim mescidimde / Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın fazileti, bin namaza denktir. Beytülmakdis mescidinde / Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın fazileti ise, beş yüz namaza denktir"* (Bezzâr, 1988-2006: X, 77, no: 4142. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Heysemî, 1994: III, 675, no: 5873).Abdullah b.

Abbas'tan (r.a.) gelen bir hadiste ise Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın, bin kat faziletli olduğu belirtilmektedir (Zerkeşî, 1999: 118).

Yine bir başka hadiste bildirildiğine göre Resûlullah (s.a.v.), ümmetini Mescid-i Aksâ'da namaz kılmaya teşvik etmiş ve orada kılınan bir namazın, (başka yerde kılınan) bin namaz gibi olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber'in zevcesi Hz. Meymune, bir gün Hz. Peygamber'e hitaben,

> Yâ Resûlallah! Beytülmakdis hakkında bize fetva verir misin (tavsiyede bulunur musun) dedi. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Orası Mahşer ve Menşer (yeniden diriliş) yeridir. Oraya gidin ve içinde namaz kılın. Çünkü orada kılınan bir namaz (başka yerde kılınan) bin namaz gibidir." Bunun üzerine orada bulunan sahabiler, Yâ Resûlallah! Peki, oraya gitmeye gücü yetmeyen kimse (ne yapsın?) dediklerinde Resûlullah şu cevabı verdi: "Oraya gitmeye gücü yetmeyen kimse orada yakılmak üzere oraya zeytinyağı göndersin. Kim oraya zeytinyağı gönderirse oraya gitmiş gibi olur" (Ebû Ya'lâ 1984-1990: XII, 523, no: 7088).

O zaman burası Dâru'l-Harb'di. Onun için Allah Resûlü, *"Eğer oraya gidemez ve içinde namaz kılamazsanız kandillerinde yakılmak üzere oraya zeytinyağı gönderin"* buyurdu (Ebû Dâvûd, ts.: Şalât, 14, no: 457). Aynı hadis, benzer ifadelerle ve farklı isnadlarla Hz. Peygamber'in hizmetçisi Meymune tarafından da rivayet edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: VI, 463, no: 27626; Ebû Dâvûd, ts.: Şalât, 14, no: 457; İbn Mâce, 1981: İkāmetü'ṣ-Ṣalât, 196, no: 1407). Bu hadise istinaden Beytülmakdis'e gitmeye gücü yetmeyen kimselerin, kandillerinde yakılmak üzere oraya zeytinyağı göndermelerinin müstehap olduğuna hükmeden fakihler olmuştur (Cürâ'î, 2004: 320).

Abdullah b. Abbas'tan (r.a.) rivayet edilen bir başka hadiste Allah Resûlü (s.a.s.), Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın *"yirmi bin namaza"* denk geldiğini bildirmiştir (Makdisî, 1994: 202; Makdisî, 2002: 107). İbn Mâce'nin Sünen'inde tahric edilen merfu bir hadiste de Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın "elli bin namaza" denk geldiği ifade edilmiştir. Hz. Enes'ten gelen mezkûr hadiste şöyle buyrulmaktadır:

> Bir adamın kendi evinde kıldığı namaza bir namaz sevabı verilir. Oturduğu beldenin sakinlerinin devam ettikleri camide kıldığı namaza yirmi beş kat sevap verilir. Cuma namazının kılındığı camide kıldığı namaza beş yüz kat sevap verilir. Mescid-i Aksâ'da kıldığı namaza elli bin kat sevap verilir. Benim mescidimde kıldığı namaza da elli bin kat sevap verilir. Mescidi Haram'da kıldığı namaza ise yüz bin kat sevap verilir. (İbn Mâce, 1981: İkāmetü'ṣ-Ṣalât, 198, no: 1413. Ayrıca bk. Taberânî, 1995: VII, 112, no: 7008).[1]

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların faziletine dair daha başka hadisler de bulunmaktadır. Hz. Enes'ten rivayet edildiğine göre Resûl-i Ekrem (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

> Her kim Beytülmakdis'te her biri dörder rekât olmak üzere beş nafile namaz kılar, beşinde on bin "قل هو الله أحد" okursa şüphesiz ki o kişi, ateşin, aleyhinde herhangi bir delili olmaksızın Allah Tebâreke ve Teâlâ'dan nefsini satın almıştır

(Cehenneme girmesi için aleyhine bir delil söz konusu olmaz). (Makdisî, 2002: 112; Zerkeşî, 1999: 288; Cürâ'î, 2004: 308).

Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.), İsrâ gecesinde Cebrâîl (a.s.) ile birlikte bu mescide girip içerisinde namaz kıldığı da sahih rivayetlerle sabittir. Nitekim Müslim'in Sahîh'inde yer alan ve Enes b. Mâlik'ten gelen bir hadiste Resûlullah Kudüs'teki mescitten söz ederek şöyle buyurmuştur:

> Burak getirildi. O, beyaz, uzun, merkepten büyük, katırdan küçük, ön ayaklarını gözünün gördüğü en son noktaya koyan bir hayvandı. Ona bindim, Nihayet Beytülmakdis'e geldim. Onu peygamberlerin bağladığı halkaya bağladım ve mescide girdim. İki rekât namaz kıldım, sonra çıktım. Cibril (a.s.) bana bir kâse şarap, bir kâse süt getirdi. Ben sütü seçtim. Bunun üzerine Cibril, 'Fıtratı seçtin.' dedi... (Müslim, 1998: İman, 259, 278).[2]

Kezâ Müslim'in Sahîh'inde ve daha başka hadis kaynaklarında Resûlullah'ın Beytülmakdis'te peygamberlerden bir cemaate namaz kıldırdığı belirtilmektedir (Müslim, 1998: Îmân, 259, 276. Ayrıca bk. Nesâî, 1986: Şalât, 1, no: 449; Ebû Ya'lâ, 1989: I, 43-44; Makdisî, 2002: 160). Yeryüzünde Beytülmakdis'in dışında Peygamberlerin bir araya geldiği ve namaz kıldığı hiçbir bölgenin bulunmadığı ifade edilmektedir (Hîle, 2018: 309).

Yine Resûlullah, ibadet maksadıyla kendilerine özel yolculuk yapılabilecek üç mescitten birinin Mescid-i Aksâ olduğunu beyan etmektedir. Nitekim birçok hadis kitabında yer alan ve sahih olduğu belirtilen bir hadisi şerifte Resûlullah şöyle buyurmuştur: *"(İbadet kastıyla) yolculuk, ancak şu üç mescitten birine olur: Mescid-i Harâm'a, Mescid-i Rasûl'e ve Mescid-i Aksâ'ya"* (İbn Ebî Şeybe, 2006: VIII, 720, no: 15785; Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: III, 7; Buhârî, 2001: Fażlu'ş-Şalât, 1, 6. Benzer ifadeler için bk. Abdürrezzâk, 1971-1975: V, 132, no: 9158, 9159, 9160; İbn Ebî Şeybe, 2006: V, 176, no: 7620, VIII, 721-722, no: 15790, 15792, 15793; Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: II, 278; Buhârî, 2001: Cezâü'ş-Şayd, 26, Şavm, 67; Müslim, 1998: Hacc, 15 / 415, 511, 512; Ebû Dâvûd, ts.: Menâsik, 98; İbn Mâce, 1981: İkāmetü'ş-Şalât, 196; Tirmizî, 1981: Şalât, 326; Nesâî, 1986: Mesâcid, 10). Yapılan bir araştırmada farklı sened ve varyantları tahric edilen mezkûr hadisin, "sahih" olduğu ve hadis kaynaklarındaki 109 tahricinin, hadisin sıhhatini desteklediği görülmüştür (Alparslan, 2019: 169-174).

Ayrıca Allah Rasûlü, namaz kılmak kastıyla Mescid-i Aksâ'ya gidenlerin hatalarının bağışlanması için Hz. Süleyman'ın Allah'a dua ettiğini haber vermiştir. Abdullah b. Amr'dan (r.a.) nakledilen ve sahih olduğu belirtilen bir hadis-i şerifte (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: II, 176, no: 6644; Zerkeşî, 1999: 29; Elbânî, 1998: 251, no: 1408. Mezkûr hadisin bütün râvîlerinin sika olduğuna dair ayrıca bk. Ahmed Yusuf, 1998: 51-94, 71) Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

> Süleyman b. Dâvûd Beytülmakdis'i bina ettiğinde Allah Teâlâ'dan üç dilekte bulunmuştur. Bunlar, Allah'ın hükmüne uygun hüküm verme (gücü ve kabiliyeti), kendisinden sonra kimselere nasip olmayacak bir mülk ve saltanat ve yalnızca namaz kılmak niyetiyle bu Mescide gelen kimsenin anasından doğduğu günkü gibi günahlarından kurtulmasıdır." Hadisin devamında Hz. Peygamber'in şu

> açıklaması yer almaktadır: "Cenab-ı Hak, Süleyman'a bunlardan ilk ikisini vermiştir. Üçüncü dileğinin de kabul edilmiş olmasını umarım." (İbn Mâce, 1981: İkāmetü'ṣ -Ṣalât, 196, no: 1408. Benzer ifadeler için bk. Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: II, 176, no: 6644; Nesâî, 1986: Mesacid, 6, no: 1408; Münzirî, 2004: II, 506, no: 1178).

Şu hadisler de Abdullah b. Amr hadisini teyit eder niteliktedir. Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Her kim Beytülmakdis'te namaz kılarsa bütün günahları mağfiret olunur"* (Makdisî, 1994: 195; Makdisî, 2002: 107). Ebû Ümâme el-Bâhili'den (r.a.) rivayet edilen bir hadiste de Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Her kim hac veya umre yapar, Beytülmakdis'te namaz kılar, cihad eder ve sınır boylarında nöbet tutarsa bütün sünnetimi tamamlamış olur"* (Makdisî, 2002: 119). Bir başka hadiste şu ifadelere yer verilmiştir: *"Her kim İslâm'ın haccını gerçekleştirir (hac vazifesini yerine getirir), kabrimi ziyaret eder, bir gazveye katılır ve Beytülmakdis'te namaz kılarsa Allah, kendisine farz kıldığı şeyler hususunda o kimseye hesap sormaz."* (Şevkânî, 2005: VI, 322). Câbir'den (r.a.) gelen bir rivayete göre ise, insanlardan ilk önce hangisinin cennete gireceği sorulduğunda Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Nebiler, sonra şehitler, sonra Kâbe'nin müezzinleri, sonra Beytülmakdis'in müezzinleri, sonra şu benim mescidimin müezzinleri, sonra da amellerinin miktarına göre diğer müezzinler"* (Makdisî, 2002: 210; Makdisî, 1988: I, 93; Zerkeşî, 1999: 294; Cürâ'î, 2004: 322).

1.2. Mescid-i Aksâ'da Namaz İçin Nezirde Bulunmaya Dair Rivayetler

Sahabeden bazıları Beytülmakdis'te namaz kılacaklarına dair nezirde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber, bu sahabilere Beytülmakdis'e gitmelerinin gerekli olmadığı ve Mescid-i Haram'da namaz kılmaları halinde nezirlerini yerine getirmiş olacakları yönünde talimat vermiştir. Nitekim Abdurrezzak'ın Musannef'inde yer alan bir rivayete göre Sakīf kabilesine mensup bir sahabi olan Şerîd b. Süveyd (r.a.), fetih günü Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek şöyle dedi:

> Ey Allah'ın Nebisi! Ben, şayet Allah, Nebisine (s.a.s.) ve müminlere Mekke'nin fethini nasip ederse mutlaka Beytülmakdis'te namaz kılacağım diye nezirde bulundum. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), "Burada (Mescid-i Haram'da) kıl" buyurdu. Adam, bu sözünü üç kez tekrarladı. Hz. Peygamber (s.a.v.) her defasında "Burada kıl" buyuruyordu. Adam dördüncü kez ısrar edince Peygamber (s.a.s.), "O halde git orada kıl, fakat şunu bil ki, Muhammed'i (s.a.v.) Peygamber olarak gönderen Zât'a yemin ederim ki şayet burada kılsan bu, Beytülmakdis'te kılacağın namaz borcunu düşürür" buyurdu (Abdürrezzâk, 1971-1975: VIII, 455-456, no: 15890, 15891. Benzer ifadeler için bk. Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: III, 363, no: 14919; Ebû Dâvûd, ts.: İman, 20, no: 3305; Taberânî, ts.: VII, 383, no: 7258; Hâkim, 1990: IV, 338, no: 7839).

Abdullah b. Abbas'tan (r.a) rivayet edildiğine göre de Medine'de bulunan bir kadın, hastalığından şifa bulduğu takdirde mutlaka Beytülmakdis'te namaz kılacağına dair bir adakta bulunur. Sonra şifa bulur ve durumu Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerinden Hz. Meymune'ye anlatır. Bunun üzerine Hz. Meymune kadına kararından vazgeçip Medine'de kalmasını ve Resûlullah'ın (s.a.v.) Mescidinde namaz kılmasını emreder ve orada kılınan namazın Kâbe Mescidi hariç diğer

mescitlerde kılınan namazlardan bin kat daha faziletli olduğuna dair Resûlullah'dan (s.a.v.) bir hadis duyduğunu ifade eder (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: VI, 333, no: 26826; Müslim, 1998: Hac, 95, no: 1396; Şevkânî, 2005: X, 495).

1.3. Mescid-i Aksâ'da Orucun Faziletine Dair Rivayetler

Zerkeşî'nin sened belirtmeksizin naklettiği bir rivayete göre Mescid-i Aksâ'da tutulan oruç cehennemden kurtuluşa vesiledir. Mezkûr rivayette şöyle buyrulmuştur: *"Beytülmakdis'te bir gün oruç tutmak ateşten kurtuluştur"* (Zerkeşî, 1999: 289; Heyet, 1997-2002: XXXVII: 235). Bu sebeple Beytülmakdis'te oruç tutmak müstehap kabul edilmiştir (Zerkeşî, 1999: 289; Heyet, 1997-2002: XXXVII: 235).

1.4. Mescid-i Aksâ'da İtikâfın Faziletine Dair Rivayetler

Dinî bir terim olarak itikâf, ibadet niyetiyle ve kurallarına uyarak belli bir süre belli bir mescitte inzivaya çekilmek anlamına gelir. İtikâfın meşruiyeti Kur'an ve Sünnet ile sabittir. *"Mescidlerde i'tikâfta bulunduğunuz zaman kadınlara yaklaşmayın"* (Bakara, 2/187) meâlindeki âyetle Hz. Âişe'nin, *"Resûl-i Ekrem ramazanın son on gününde itikâfa girerdi. O bu âdetine vefatına kadar devam etmiştir. Sonra onun ardından hanımları itikâfa girmiştir"* (Buhârî, 2001: İʿtikâf, 1, no: 2026; Müslim, 1998: İʿtikâf, 5, no: 1172) şeklindeki rivayeti bu ibadetin meşruiyetininin delilleri arasında yer almaktadır. İtikâf kişinin mânen olgunlaşması için önemli vesilelerden biridir. Zira dinî duygu ve düşüncenin yoğun bir şekilde yaşandığı bir ortam, insana derin bir mânevî ufuk ve imkân sunmaktadır (Şener, 2001: XXIII, 458).

Mescid-i Aksâ'nın özelliklerinden biri de içerisinde itikâfa girmenin diğer mescitlere göre daha faziletli olmasıdır. Nitekim konuyla ilgili olarak Hz. Huzeyfe'den şöyle bir rivayet nakledilmektedir: İbrahim (en-Neha'î) anlatıyor:

> Huzeyfe (b. Yemân), Abdullah (b. Mes'ûd'a) geldi ve "Senin evinle (Ebû Mûsâ) el-Eş'arî'nin evi arasında yani mescitte (Kûfe Mescidi'nde) itikâfa girenleri garip karşılamıyor musun?" dedi. Abdullah, "Belki de onlar isabet etmiş, sen hata etmişsindir" dedi. Huzeyfe, "Bilmiyor musun ki itikâf ancak üç mescitte olur! Bunlar Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Resûl'dür (s.a.s.). Ben, orada veya şu çarşıda itikâf etmen arasında fark görmüyorum[3] (İbn Ebî Şeybe, 2006: VI, 308, no: 9762. Benzer bir rivayet için bkz. Abdürrezzâk, 1971-1975: IV, 348, no: 8016; Tahâvî, 1914: IV, 142; Taberânî, ts.: IX, 349-350, no: 9510-9511; Beyhakī, 1344-1355: IX, 316; Heysemî, 1994: III, 404, no: 5028).

Mezkûr rivayet, Ebû Vâil tarikiyle de rivayet edilmiştir (Beyhakī, 2003: IV, 316). Ebû Vâil rivayetinde Hz. Huzeyfe'nin, Abdullah'a hitaben, *"Sen Resûlullah'ın (s.a.s.) 'itikâf ancak üç mescitte olur…' dediğini biliyorsun"* şeklinde bir hatırlatmada bulunduğu, Abdullah'ın, *"Belki de sen unutmuşsundur, onlar hafızalarında tutmuştur. Sen hata etmişsindir onlar isabet etmiştir"* şeklinde buna karşılık verdiği Hz. Huzeyfe'nin ise bu cevap karşısında sessiz kaldığı ifade edilmektedir (Tahâvî, 1914: IV, 142)

1.5. Mescid-i Aksâ'da İhrama Girmenin Faziletine Dair Rivayetler

Hac ve umre ibadeti için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmenin faziletine dair hadisler bulunmaktadır. Nitekim İbn Mâce'nin, Müminlerin annesi Ümmü

Seleme'den rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Her kim Beytülmakdis'ten umre için ihrama girerse mağfiret edilir"* (İbn Mâce, 1981: Menâsik, 49, no: 3001). Yine İbn Mâce'nin, Ümmü Seleme'den rivayet ettiği bir başka hadiste Resûlullah (s.a.s.), *"Her kim Beytülmakdis'ten umre için ihrama girerse bu umre onun geçmiş günahlarına keffaret olur"* buyurmuştur (İbn Mâce, 1981: Menâsik, 49, no: 3002). Bu iki hadiste umre için Beytülmakdis'ten ihrama girenlerin mağfiret edileceği belirtilmektedir.

Bazı rivayetlerde ise hac ve umre ibadeti birlikte zikredilmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan bir hadiste şöyle buyrulmuştur: "Her kim Mescid-i Aksâ'dan umre veya hac için ihrama girerse geçmiş günahları mağfiret edilir." (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: VI, 299, no: 26558). Kezâ Ebû Dâvûd, Taberânî ve Ebü'l-Meâli Müşrif el-Makdisî konuyla ilgili olarak şu hadisi nakletmektedirler: *"Her kim Mescid-i Harâm'a gitmek üzere Mescid-i Aksâ'dan hac ve umre için ihrama girerse geçmiş ve gelecek günahları affedilir veya cennet kendisine vacip olur"* (Ebû Dâvûd, ts.: Menâsik, 8, no: 1741; Taberânî, 1995: VI, 319, no: 6515; Makdisî, 2002: 211).

Taberânî ise hac ve umre ifadelerini kullanmaksızın Abdullah b. Ömer'den (r.a.) şu hadisi rivayet etmektedir: *"Her kim Beytülmakdis'ten ihrama girerse mağfiret olunmuş olarak girer"* (Taberânî, 1995: IX, 97, no: 9236). Bu sebeple Ümmü Hakîm, Abdullah b. Ömer, Muâz b. Cebel, Kâ'b el-Ahbâr ve seleften daha başkaları Kâbe'yi ziyaret için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmişlerdir (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: VI, 299, no: 26558; İbn Mâce, 1981: Menâsik, 49, no: 3002; Makdisî, 2002: 212; Zerkeşî, 1999: 289).

1.6. Mescid-i Aksâ'da Cihadın Önemine Dair Rivayetler

Ebû Ümâme el-Bahilî'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

> Ümmetimden bir zümre, kendilerine Allah'ın emri gelinceye kadar din/ hak üzere birbirine yardım etmeye ve düşmanlarını mağlup etmeye devam edeceklerdir. Onlar hak üzere hep böyle sebat edip durdukları müddetçe başlarına gelen sıkıntılar hariç, kendilerine karşı çıkanlar onlara zarar veremeyecektir." Orada bulunanlar, "Yâ Resûlallah! Bu kimseler nerede olacaklar?" diye sordular. Hz. Peygamber, "Beytülmakdis'te ve onun çevresinde olacaklar" buyurdu (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: V, 269, no: 22320; Heysemî, 1994: VII, 288 no: 12248. Benzer ifadeler için bk. Taberânî, ts.: 20: 317-318 no: 754; Makdisî, 2002: 216; Zerkeşî, 1999: 295).

Abdullah b. Ömer ile Ebû Hüreyre'den rivayet edilen iki ayrı hadiste ise Allah Resûlü (s.a.v.), istikbalde Müslümanlarla Yahudiler arasında bir savaş yaşanacağını ve bu savaşta Müslümanların zafer elde edeceğini müjdelemiştir. Buna göre kıyamet kopmadan önce Müslümanlar Yahudilerle savaşacak, neticede Müslümanlar galip gelerek Yahudileri öldürecektir. Hatta ağaçlar ve taşlar bile (dile gelerek) Yahudilerin saklandığı yeri Müslümanlara haber verecektir (Müslim, 1998: Fiten, 79, 80, 81, 82, no: 2921, 2922). Onun içindir ki Müslümanlar Kudüs'ü cihat ve ribat şehri olarak nitelendirmişlerdir (Karadavi, 2010: 20, 21).

2. MESCİD-İ AKSA'DA İBADETİN FAZİLETİNE DAİR RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Görüldüğü üzere Mescid-i Aksâ'da ibadetin faziletine dair çok sayıda hadis bulunmaktadır. Bu hadislerden bir kısmı aynı isnad ve metinle, bir kısmı farklı isnadlarla ama benzer muhtevayla rivayet edilmektedir. Bir kısmında ise içerik farkları ve ihtilafları görülmektedir. Binaenaleyh konu ile ilgili olarak vârid olan hadislerin isnad ve sıhhat açısından durumlarını tespit etmek konunun daha sağlıklı anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Şu halde Mescid-i Aksa'da yapılan ibadetlerin önemine ve faziletine dair rivayet edilen hadislerin sened ve metin açısından incelenerek sıhhat durumlarının tespit edilmesi gerekmektedir.

2.1. Mescid-i Aksâ'da Namazın Faziletine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Özellikle Mescid-i Aksâ'da namaz kılmanın faziletine dair rivayet edilen hadisler problemlidir. Bu hadislerin bir kısmının isnadı ve muhtevası aynı iken, bir kısmının isnadları farklı olmakla birlikte muhtevaları benzerlik arz etmektedir. Fakat bir kısmında görülen içerik farklılıkları ve uyuşmazlıklar, konunun anlaşılmasını müşkil hale getirmektedir. Nitekim namaz ile ilgili olarak vârid olan hadislerde, Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın fazilet derecesi ile ilgili olarak muhtelif rakamlar verilmektedir. Binaenaleyh öncelikle namaz ile ilgili hadislerin sened ve metin açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletinin iki yüz elli kat olduğuna delalet eden ve Ebû Zer'den nakledilen hadisin muhtelif tarikleri bulunmakta ve her birinin senedinde Katâde yer almaktadır (Tahâvî, 1914: I, 248; Taberânî, 1995: VII, 103, no: 6983, VIII, 148, no: 8230; Hâkim, 1990: IV, 554, no: 8553; Beyhakī, 2003: VI, 42, no: 3849; Dârekutnî, 1985: VI, 244, no: 1105; Heysemî, 1994: III, 676, no: 5874; İbn Hacer, 1995: IV, 330; Cürâ'î, 2004: 307). Taberânî ve Hâkim'de hadisi Haccâc b. Haccâc, Katâde'den naklederken, Tahâvî ve Beyhakī'de mezkûr hadisi Sa'îd b. Beşîr, yine Katâde'den rivayet etmektedir. Birinci rivayet için "ricâlu's-sahîh" ifadesi kullanılmıştır (Heysemî, 1994: III, 676, no: 5874). Yani mezkûr hadisin râvîleri Buhârî'nin veya Buhârî ile Müslim'in Sahih isimli kitaplarında rivayeti bulunan râvîlerdir (Aydınlı, 2006: 257). Aynı hadisin isnadının sahih olduğu belirtilmiştir (Hâkim, 1990: VIII, 148, no: 8230; Elbânî, 1996: 6: 955). Sa'îd b. Beşîr'in Katâde'den rivayet ettiği hadisi ise bazı muhaddisler sened yönünden tenkid etmişlerdir. Nitekim Ebû Ahmed el-Hâkim hadisin râvîlerinden biri olan Sa'îd b. Beşîr'i "Leyse bi'l-Kaviy" olarak tavsif ederken, İbn Ma'în ve Nesâî ise onu za'îf olarak nitelendirmişlerdir (Makdisî, 2002: 108; Zehebî, 1981-1985: VII, 305). İlim ehlinden bazıları da bu hadisin metninde bir garabetin (zayıflık) bulunduğunu belirtmişlerdir (Beyhakī, 2003: VI, 42).[4]

Görünen o ki Taberânî ve Hâkim, adı geçen hadisi Tahâvî ve Beyhakī'nin isnadından daha güvenilir bir isnadla rivayet etmişlerdir. Bu sebeple Beyhakī'nin rivayeti bazı araştırmacılar tarafından hasen lizâtihi olarak değerlendirilirken, Hâkim'in rivayeti sahih olarak nitelendirilmektedir (Yusuf, 1998: 81). Bir araştırmacı Katade'nin mudellis[5] bir râvî olduğunu dolayısıyla her iki rivayetin de isnad bakımından zayıf olduğunu ileri sürmüştür (Sâlih er-Rüfâ'î, 1993: 422). Lakin büyük hadis imamlarının Katâde'nin rivayetlerini eserlerine almış olması onunla

ilgili bir güven probleminin bulunmadığını göstermektedir (Birışık, 2002: XXV, 22). Dolayısıyla Hâkim'in rivayeti sahih olarak kabul edilebilir.

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın *"beş yüz namaza"* denk geldiğine dair Bezzâr'ın tahric ettiği hadis merfudur (Şevkânî, 2005: X, 497- 498; Yusuf, 1998: 68). Süyûtî, Ebu'd-Derdâ'dan gelen bu hadisi zayıf olarak nitelendirmiştir[6] (Süyûtî, 1971: 363, no: 5868). Nâsıruddîn el-Elbâni ise sahih kabul ettiği Ebû Zer hadisine aykırı olduğu gerekçesiyle aynı hadisi munker[7] olarak değerlendirmiştir (Münzirî, 2004: II, 506, no: 1737). Mezkûr hadis başka tariklerle de rivayet edilmiştir. Nitekim Beyhakī bu hadisi Hz. Câbir b. Abdullah'dan rivayet etmiştir[8] (Beyhakī, 2003: VI, 42, no: 3848). Aynı hadis, Süyûtî tarafından da nakledilmiş ve hadis hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır (Süyûtî, 1971: 315, no: 5109). Ancak Câbir b. Abdullah rivayetinin isnadını zayıf görenler de olmuştur (Beyhakī, 2003: VI, 41; Sâlih er-Rüfâ'î, 1993: 414, 415, 423). Yine bu hadisin bir benzeri başka bir isnadla Ebû Muhacir'den de rivayet edilmiştir. Ancak bu rivayetin senedinde yer alan bazı raviler bir kısım cerh ve ta'dîl âlimlerince zayıf, metrûk,[9] leyyinü'l-hadîs[10] ve kesîru'l-galat[11] olarak nitelendirilmişlerdir (Süyûtî, 1971: 315, no: 5109; Makdisî, 2002: 120). Buna rağmen Bezzâr'ın tahric ettiği hadis umumiyetle hasen olarak değerlendirilmiştir (Bezzâr, 1988-2006: X, 78, no: 4142; Heysemî, 1994: III, 675, no: 5873; Yusuf, 1998: 69). Heysemî'ye göre hadisin râvîleri sikadır (Heysemî, 1994: III, 675, no: 5873). İbn Teymiye ise mezkûr hadis hakkında *"Bu (hadis) doğrudur"* hükmünü vermiştir (Cürâ'î, 2004: 306).

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın bin kat faziletli olduğuna dair Abdullah b. Abbas'tan gelen hadisi[12] Zerkeşî garib[13] olarak değerlendirmektedir (Zerkeşî, 1999: 118). Yine Mescid-i Aksâ'da kılınan bir namazın (başka yerde kılınan) bin namaz gibi olduğuna dair Ebû Ya'lâ el-Mevsılî tarafından rivayet edilen Hz. Peygamber'in zevcesi Hz. Meymune hadisinin râvîlerinin sika olduğu belirtilmektedir (Ebû Ya'Lâ, 1989: XII, 523, no: 7088; Heysemî, 1994: III, 675, no: 5872). Buna rağmen isnatta yer alan Ziyad b. Ebû Sevde ve kardeşi Osman'ın rivayetlerinden tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade eden hadisçiler bulunmaktadır (Zehebî, ts.: II, 90, no: 2943). Hz. Peygamber'in hizmetçisi Meymune'den rivayet edilen hadise gelince bu hadisin özellikle İbn Mâce tarîkinin isnadı sahih olarak nitelendirilmekte ve râvîlerinin sika olduğu belirtilmektedir. (İbn Mâce, 1981: İkāmetü's-Ṣalât, 196, no: 1407). Ancak İbn Mâce'nin rivayet ettiği hadis de dâhil, gerek Hz. Peygamber'in zevcesi Hz. Meymune'den, gerekse Hz. Peygamber'in hizmetçisi Meymune'den rivayet edilen mezkûr hadisin bütün isnadlarında özellikle Ziyad b. Ebû Sevde yer almaktadır. Ziyad b. Ebû Sevde hakkında ise ihtilaf edildiği için hadisin senedinde illet olduğu belirtilmiştir (Sâlih er-Rüfâ'î, 1993: 424). Bu nedenle Ahmed'in Müsned'inde hadisi tahkik eden Şuayb Arnavut ve arkadaşları, bu hadisin isnadının zayıf olduğunu kaydetmişlerdir (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: VI, 463, no: 27626). Bazıları bu hadisi *leyse bi Kaviyy*[14] olarak nitelendirmişlerdir (Zehebî, ts.: II, 90, no: 2943; Zerkeşî, 1999: 289). Zehebi ise söz konusu hadis için, *"bu hadis munker cidden"*[15] şeklinde bir açıklamada bulunmuştur (Zehebî, ts.: II, 90, no: 2943). Zehebi'ye göre Meymune'nin, Sünen'de

dört hadisi bulunmakta olup dördü de munkerdir. Bazıları ise zeytinyağının asıl merkezi Kudüs olduğu halde Hicaz'dan oraya zeytinyağı gönderilmesinin emredilmesini garipseyip hadiste yine nekâretin[16] olduğunu belirtmişlerdir (Cürâ'î, 2004: 306). Kısacası hadis, sened ve metin itibariyle cerh edilmiştir.

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın *"yirmi bin namaza"* denk geldiğine dair Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilen hadisin muztarib[17] olduğu belirtilmektedir. Zira adı geçen hadis için *"hadîsun vâhin"*[18] ifadesi kullanılırken hadisin râvîlerinden Hişâm b. Süleyman el-Mahzûmî için de *"muztaribü'l-hadîs"*[19] ifadesine yer verilmiştir (İbn Ebû Hâtim, 1952-1953: IX, 62. Ayrıca bk. Makdisî, 1994: 202; Makdisî, 2002: 107). Dolayısıyla bu hadis de zayıf olarak değerlendirilmiştir.

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın *"elli bin namaza"* denk geldiğine dair İbn Mâce'nin, Sünen'inde tahric ettiği hadisin tek bir isnadı bulunmakta olup (Taberânî, 1995: VII, 112, no: 7008)[20] bu hadisin isnadı da zayıf görülmüştür. Zira hadisin râvîlerinden Ebu'l-Hattâb ed-Dımeşki'nin cerh ve ta'dil durumu bilinmemektedir (İbn Mâce, 1981: İkāmetü'ṣ-Ṣalât, 198, no: 1413; İbn Hacer, 1995: IV, 330). Diğer râvî Ruzeyk hakkında ise değişik görüşler vardır. Nitekim Ebû Zür'a onun hakkında *"lâ be'se bih"*[21] derken (Ebû Zür'a, 1982: III, 867; İbn Mâce, 1981: İkāmetü'ṣ-Ṣalât, 198, no: 1413); İbn Hibban onu hem sikalar, hem zayıflar arasında zikretmektedir (İbn Hibbân, 1975: IV, 239; A. Mlf, 1992: I, 301). İbn Hibban ayrıca Ruzeyk'in, bazı rivayetlerinde tek kaldığını ve bu rivayetlerin güvenilir râvîlerin hadislerine benzemediğini dolayısıyla onun rivayetlerinin ancak bu râvîlerin rivayetlerine uygun olması durumunda delil alınabileceğini belirtmektedir (İbn Hibban, 1992: I, 301. Ayrıca bk. İbn Mâce, 1981: İkāmetü'ṣ-Ṣalât, 198, no: 1413; Yusuf, 1998: 72). Zehebi ise söz konusu hadis hakkında *"bu hadis munker cidden"* şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır (Zehebî, ts.: IV, 520, no: 10153). Süyûtî mezkûr hadis için sahih hükmünü vermiştir (Süyûtî, 1971: 313 no: 5079). Fakat Münâvî, Süyûtî'nin bu görüşüne katılmayıp bu hadisi İbnü'l-Cevzî'nin sahih saymadığını, İbn Hacer'in de hadisin senedinin zayıf olduğunu söylediğini ifade etmektedir (Münâvî, 1356, 1357: IV, 219. Ayrıca bk. Örenç, 2016: 144).

Bu arada belirtmek gerekir ki Mescid-i Nebevî'de kılınan bir namazın Mescid-i Harâm haricindeki mescitlerde kılınan bin namazdan daha hayırlı olduğuna dair Sahihayn'da yer alan rivayete (Buhârî, 2001: Faẓlu'ṣ-Ṣalât fî Mescid-i Mekke ve'l-Medîne, 1, no: 1190; Müslim, 1998: Hacc, 94, no: 1394) dayanarak Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletinin, diğer mescitlerdeki namazlarla aynı derecede olduğunu düşünmek olmaz. Zira Câbir b. Abdillah'tan ve Hz. Ömer'den rivayet edilen bir hadiste de, *"Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz, diğer mescitlerde kılınan yüz bin namazdan daha faziletlidir"* buyurulmuştur (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: III, 397, no: 15306; Tahâvî, 1914: I, 338).[22] Yine Ebû Hüreyre'den veya Hz. Aişe'den rivayet edilen bir başka hadiste, "Benim mescidimde kılınan bir namaz Mescid-i Aksâ haricindeki mescitlerde kılınan bin namazdan daha hayırlıdır" buyurulmuştur (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: II, 278, no: 7739; Heysemî, 1994: III, 672, no: 5861). Şimdi meseleyi aynı bakış açısıyla ele alacak olursak Câbir b. Abdillah'tan ve Hz. Ömer'den nakledilen rivayete dayanarak Mescid-i Harâm'da

kılınan namazların faziletinin, Mescid-i Nebevî de dâhil diğer mescitlerdeki namazlardan yüz bin derece faziletli olduğunu kabul etmek gerekecektir. Oysa konuyla ilgili diğer rivayetler dikkate alındığında Süfyan b. Uyeyne'nin de belirttiği üzere Mescid-i Harâm'da kılınan namazların, Mescid-i Nebevî'de kılınan namazlardan yüz derece daha faziletli olduğu anlaşılmaktadır (Tahâvî, 1914: I, 338). Kezâ ikinci rivayete dayanarak Mescid-i Harâm'da kılınan namazların faziletinin, diğer mescitlerdeki namazlarla aynı derecede olduğunu kabul etmemiz gerekecektir ki bunun da doğru olmadığı açıktır.

Binaenaleyh en doğru yaklaşım, ilgili rivayetlerin tamamını göz önünde bulundurarak incelemek, yorumlamak ve değerlendirmektir. Muhaddislerin sahih kabul ettikleri *"üç mescit hadisi"* ile *"Abdullah b. Amr'ın Hz. Süleyman hakkında rivayet ettiği hadis"* başta olmak üzere konuyla ilgili diğer rivayetler bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî haricindeki mescitlerde kılınan namazlardan daha faziletli olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim dört mezhebe göre de Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'den sonra en faziletli mescid, Mescid-i Aksâ'dır (Cezîrî, 2003: I, 264; Şener, 1993: VII, 92). Esasen Peygamberler tarafından tesis edilen Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ ile ilgili ayetler de, bu üç mescidin kutsiyet ve faziletinin diğer mescitlere göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ'nın mübarek mekânlar olduğu, Mescid-i Nebevî'nin ise takva üzere tesis edildiği bildirilmektedir (Âl-i İmrân 3/96; el-İsrâ 17/1; et-Tevbe 9/108).[23] Böylesine mübarek ve mukaddes mekânlarda kılınan namazların ve diğer ibadetlerin, başka mekânlara nispetle daha bereketli ve faziletli olması gayet tabiidir. Ancak bu faziletin derecesi ile ilgili olarak kesin ve net bir görüş ortaya koymak oldukça zor gözükmektedir. Nitekim Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın fazilet derecesine dair ilim ehlinin de muhtelif görüşleri bulunmaktadır.

Son devir hadis âlimlerinden Nâsırüddin el-Elbânî, *"Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın fazileti hakkında nakledilen rivayetlerin en sahih olanı Ebû Zer (r.a.) hadisidir"* demektedir (Elbânî, 1996: VI, 954). Dolayısıyla Elbânî, Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî haricindeki mescitlerde kılınan namazlara oranla iki yüz elli kat daha faziletli olduğunu kabul etmiş görünmektedir. İbn Teymiye (ö. 728/1328), mezkûr hadisler içerisinde, Bezzâr'ın tahric ettiği hadis hakkında, *"Bu (hadis) doğrudur"* hükmünü vererek (Cürâ'î, 2004: 306) Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî haricindeki mescitlerde kılınan beş yüz namaza denk geldiğini bildiren rivayeti tercih etmekte ve bu hadisin eşbeh (doğruya en çok benzeyen, daha doğru) olduğunu belirtmektedir (İbn Teymiyye, 2005: XXVII, 8).

Hadis âlimi ve hâfızı Irâkī (ö. 806/1404), Medine Mescidi'nde de Beytülmakdis'te de kılınan namazın faziletine dair nakledilen hadislerden tariki en sahih olanlarının her iki mescitte de kılınan bir namazın (Mescid-i Haram hariç) diğer mescitlerde kılınan bin namaza denk geldiğine delalet eden hadislerin tarikleri olduğunu kaydetmektedir. Buna göre Mescid-i Aksâ, Medine mescidi ile

eşit fazilette olmuş olmaktadır. Irâkî, Ebû Hüreyre'den veya Hz. Âişe'den nakledilen *"Benim mescidimde kılınan bir namaz Mescid-i Aksâ haricindeki mescitlerde kılınan bin namazdan daha hayırlıdır"* (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: II, 278, no: 7739; Heysemî, 1994: III, 672, no: 5861) mealindeki hadisin de[24] buna işaret ettiğini belirtmektedir (İbnü'l-Irâkî, ts.: VI, 52). Münziri, Hz. Âişe'den nakledilen bu hadisin râvîlerinin sahih olduğu kanaatindedir (Münzirî, 2004: II, 507, no: 759). Bütün râvîleri sika olduğundan mezkûr hadis sahih olarak kabul edilmektedir (Yusuf, 1998: 70). Ancak bu hadisin isnadını zayıf görenler de vardır. Bunlar, hadisin ravileri arasında bulunan Ata'nın, ihtilat ettiğini yani hafıza bozukluğuna uğradığını belirtmektedirler (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: II, 278 no: 7739). Kanaatimizce Hz. Aişe'nin rivayet ettiği bu hadisi, Ebu'd-Derdâ hadisi ile birlikte düşünmek de mümkündür. Bu durumda ise Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın Mescid-i Aksâ'da kılınan namazdan iki kat daha faziletli olduğu beyan edilmiş olmaktadır.

Hanefî fakihi ve muhaddis Tahâvî (ö. 321/933) ise, hadisler arasında nesh söz konusu olduğunu, Allah Teâlâ'nın, kullarına olan lütfu ve rahmeti sebebiyle bu mescitte kılınan namazların faziletini tedricen/ gitgide artırarak Mescid-i Nebevî'deki namazlara müsavi kıldığını dolayısıyla her iki mescitte kılınan bir namazın (Mescid-i Haram hariç) diğer mescitlerde kılınan bin namaza denk geldiğini belirtmektedir (Tahâvî, 1914: I, 342, 343). Öyle anlaşılıyor ki Tahâvî Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın *"elli bin namaza"* denk geldiğine dair İbn Mâce'nin Sünen'inde yer alan hadisi -muhtemelen isnadını zayıf bulduğundan veya böylesine abartılı ifadeleri Hz. Peygamber'in üslûbuna uygun bulmayıp zayıf/ uydurma emaresi saydığından olsa gerek- dikkate almamıştır. Bir araştırmacı, Tahavi'nin görüşünü herhangi bir delile dayanmadığı ve söz konusu hadisler mütekellem/ cerh edilmiş olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştirse de (Sâlih er-Rüfâ'î, 1993: 424) kanaatimizce Tahavi'nin görüşü, kayda değer önemli bir görüştür.

Görüldüğü üzere Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın fazilet derecesi ile ilgili olarak kesin ve net bir görüş ortaya koymak oldukça zor gözükmektedir. Bununla birlikte muhtelif sayısal ifadelere yer veren hadisler içerisinde en sahih olanının Ebû Zer hadisi olduğu söylenebilir. Bu hadis, Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletinin ikiyüz elli namaza denk geldiğine delalet etmektedir. Mezkûr mescitte kılınan namazın beş yüz namaza denk geldiğine dair Bezzâr'ın tahric ettiği hadis umumiyetle hasen olarak değerlendirilmektedir. Konu ile ilgili olarak rivayet edilen diğer hadislerin ise zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Sübkî, yeryüzünde bu üç mescidin dışında zatı itibariyle faziletli olan herhangi bir yerin bulunmadığını, bunların dışındaki beldeler için yapılan yolculukların o mekânların zatından kaynaklanmadığını, ziyaret, ilim ve cihad gibi mendup veya mubah işler için söz konusu olduğunu ifade eder (İbn Hacer, 1379: III, 66; İbnü'l-Irâkî, ts: VI, 41). Nitekim cumhûrü'l-ulemâ'ya göre bu üç mescitten başka mescitlere yolculuk yapmak haram ya da mekruh değildir. Ancak diğer mescitlere yolculuk yapmanın herhangi bir fazileti yoktur. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî'den merfu olarak rivayet edilen şu hadis de buna delalet etmektedir

(İbnü'l-Irâkī, ts: VI, 41): *"Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ ve şu benin Mescidim hariç içerisinde namaz kılma kastedilerek herhangi bir mescide yolculuk için binit hazırlamak uygun olmaz"* (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: III, 64, no: 11609).

Hulasa konuyla ilgili hadislere, özellikle de sahih olduğu belirtilen, farklı sened ve varyantları tahric edilen ve hadis kaynaklarında 109 tahrici bulunan, (Bk. Alparslan, 2019: 169-174) *"üç mescid hadisi"*ne istinaden İslâm âlimleri, namaz, dua, zikir, Kur'an kıraati ve itikâf gibi meşru bir ibadet için Mescid-i Aksâ'ya yolculuk yapmanın müstehap olduğu hususunda ittifak etmişlerdir (İbn Teymiyye, 2005: XXVII, 6; Zerkeşî, 1999: 288; Heyet, 1997-2002: XXXVII, 233; Hîle, 2018: 307). Dolayısıyla Kudüs, Müslümanların nezdinde Mekke ve Medine'den sonra üçüncü kutsal şehir, Mescid-i Aksâ ise Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'den sonra üçüncü kutsal mescit olarak kabul edilmiştir (Altun, 2017: 160). Özellikle *"müminin miracı"* olarak vasıflandırılan namazda miracı yaşamak ve manen yükselmek, bilhassa miracın mekânı olan Mescid-i Aksâ ile mümkün olabilir. Zira Mescid-i Aksâ, yeryüzünün gökyüzüne açılan kapısı, fizik ve metafizik âlemin buluştuğu yerdir. Dolayısıyla Mescid-i Haram'ın sakinleri de dâhil ümmetin yükselişi, Mescid-i Aksâ ile mümkün olacak, Mescid-i Aksâ'ya varmadan miraç gerçekleşmeyecektir.

Bu arada belirtmek gerekir ki, Yahudi asıllı Macar müsteşrik Goldziher, *"üç mescid hadisi"*nin siyasî gayelerle uydurulduğunu iddia etmiştir. Ona göre Emevi halifelerinden Abdulmelik b. Mervan, kendisiyle hilafet mücadelesinde bulunduğu Abdullah b. Zübeyr'in hâkim olduğu Mekke'ye karşı Kudüs'e kudsiyet kazandırmak için İbn Şihab ez-Zühri'ye hadis uydurma görevi vermiş, o da Abdulmelik'in arzusuna uyarak bu hadisi uydurmuştur (Goldziher, 1971: 44-45). Goldziher, bu iddiasını Şiî Ya'kûbî'nin Tarih'indeki bir rivayete dayandırmış, fakat bu rivayeti de istismar etmiştir. Çünkü söz konusu rivayette Abdumelik'in, Zühri'ye hadis uydurma görevi verdiğine dair her hangi bir ifade bulunmamaktadır (Bk. Ya´kūbî, 1993: II, 177-78). Ayrıca söz konusu hadis, daha başka tariklerle de rivayet edilmiştir (Bk. Müslim, 1998: Hacc, 15/415, 511, 512, 513. Detaylı bilgi için bk. Yazıcı, 2016: 15-16; Altun, 2017: 161; Özçelik, 2018: 239, 248-250; Çiftçi, 2020: 319-336). Kaldı ki İbn Teymiye mezkûr hadisin sahih olduğu hususunda ümmetin ittifak ettiğini belirtmiştir (İbn Teymiyye, 2005: XXVII, 105).

2.2. Mescid-i Aksâ'da Namaz İçin Nezirde Bulunmaya Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Beytülmakdis'te namaz kılacaklarına dair nezirde bulunanların Beytülmakdis'e gitmelerinin gerekli olmadığına, Mescid-i Haram'da namaz kılmaları halinde nezirlerini yerine getirmiş olacaklarına dair Abdurrezzak'ın Şerîd b. Süveyd'den naklettiği hadisin isnadının sahih olduğu belirtilmekte (Ebû Dâvûd, ts.: İman, 20, no: 3305) dolayısıyla hadisin sahih olduğu kaydedilmektedir (Hâkim, 1990: IV, 338, no: 7839). Ancak İslâm âlimleri Mescid-i Aksâ'da namaz kılmak veya itikâfa girmek için oraya gitmeye nezreden kimsenin bu nezrini yerine getirmesinin vacip olup olmaması hakkında ihtilaf etmişlerdir. Cumhûrü'l-ulemâ bu nezrin yerine getirilmesinin vacip olduğu görüşündedir. (İbn Teymiyye, 2005: XXVII, 7). Bunlar Buhârî'nin Hz. Aişe'den naklettiği şu hadisi delil getirmektedirler:

من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه

Her kim Allah'a itaat etmeyi nezrederse O'na itaat etsin. Kim de Allah'a isyan etmeyi nezrederse O'na isyan etmesin (Buhârî, 2001: İmân ve'n-nüzûr, 28, no: 6696).

Bazı âlimler ise Şerîd b. Süveyd'den ve Hz. Meymune'den rivayet edilen hadisleri delil göstererek nezirde bulunan kişinin, içerisinde bulunduğu yerden daha faziletli bir yerde veya fazilet bakımından içerisinde bulunduğu mekâna eşit olan bir mekânda namaz, sadaka vb. gibi ibadetleri yerine getireceğine dair nezirde bulunması durumunda nezrini, nezrettiği mekânda yerine getirmesinin gerekli olduğu kanaatine varmışlardır. Nezreden kişinin, nezir anında içerisinde bulunduğu yerden daha az faziletli olan bir mekânda mezkûr ibadetleri yerine getireceğine dair nezirde bulunması durumunda ise nezrini, nezrettiği mekânda yerine getirmesinin gerekli olmadığı, nezrettiği şeyi bulunduğu yerde yerine getirmesinin yeterli olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir (Şevkânî, 2005: X, 498).

2.3. Mescid-i Aksâ'da Orucun Faziletine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Mescid-i Aksâ'da oruç tutmanın faziletine dair Zerkeşî'nin naklettiği *"Beytülmakdis'te bir gün oruç tutmak ateşten kurtuluştur"* mealindeki rivayetin senedi zikredilmemekte ve فقد روي *"rivayet edildi ki"* diye söze başlanmaktadır. Dolayısıyla bu rivayet zayıf kalmaktadır. Ancak malum olduğu üzere fezailde zayıf hadislerle amel edilebilir. Bu sebeple Beytülmakdis'te oruç tutmak müstehap kabul edilmiştir. (Zerkeşî, 1999: 289; Heyet, 1997-2002: XXXVII: 235).

2.4. Mescid-i Aksâ'da İtikâfın Faziletine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Mescid-i Aksâ'da itikâfa girmenin faziletine dair İbrahim en-Nehaî'nin Hz. Huzeyfe'den naklettiği *"…İtikâf ancak üç mescitte olur! Bunlar Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Resûl'dür (s.a.v.)"* mealindeki hadisin râvîleri güvenilir olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla mezkûr hadisin isnadının sahih olduğu belirtilmektedir (Taberânî, 1995: IX, 350, no: 9511; Heysemî, 1994: III, 404, no: 5028; Sâlih er-Rüfâ'î, 11993: 509). Fakat rivayet mevkuftur ve İbrahim (en-Nehaî) de Hz. Huzeyfe'ye yetişememiştir (Taberânî, 1995: IX, 350, no: 9511; Heysemî, 1994: III, 404, no: 5028). Ancak mezkûr hadis Ebû Vâil Şakîk b. Seleme el-Esedî tarikiyle de rivayet edilmiştir (Beyhakī, 1344-1355: IV, 316). Ebû Vâil muhadramundan olduğundan (Ahatlı, 2010: XXXVIII, 306) Hz. Huzeyfe'ye yetişmiştir. Ayrıca bazı rivayetlerde Hz. Huzeyfe bu hadisi Resûlullah'a nispet etmektedir (Beyhakī, 1344-1355: IV, 316). Bu sebeple bu rivayet merfu olarak kabul edilebilir. Ancak hadisi Resûlullah'a nispet eden rivayetlerin râvîleri de cerhedilmiştir (Sâlih er-Rüfâ'î, 1993: 509). Hz. Huzeyfe'nin rivayeti merfu ve sahih kabul edilecek olursa söz konusu mescitlerdeki itikâfın diğer mescitlere göre daha faziletli olduğu anlaşılır. Ancak bu rivayete dayanarak mezkûr üç mescidin dışındaki mescitlerde itikâfa girmenin caiz olmadığını düşünmek doğru olmaz. Zira Tahavî'nin de belirttiği üzere *"Mescidlerde itikâfta bulunduğunuz zaman kadınlara yaklaşmayın"* (Bakara 2 / 187) mealindeki ayet bütün mescitlere şamildir ve bütün Müslümanlara hitap etmektedir (Tahâvî, 1914: IV, 142).[25] İtikâfın bu üç mescide hasredilmesi durumunda Mekke, Medine ve Kudüs dışında yaşayan Müslümanlar bu ayete muhatap olmamış olacaktır. Nitekim Ebû Vâil tarikiyle

gelen rivayette de bu üç mescidin dışındaki mescitlerde itikâfta bulunmanın cevazına işaret vardır.[26] Adı geçen rivayette Huzeyfe, Abdullah'a hitaben, *"Sen Resûlullah'ın (s.a.s.), 'İtikâf ancak üç mescitte olur…' dediğini biliyorsun"* demiş, Abdullah onun bu sözüne, *"Belki de sen unutmuşsundur, onlar hafızalarında tutmuştur. Sen hata etmişsindir onlar isabet etmiştir"* şeklinde karşılık vermiş Hz. Huzeyfe bu cevap karşısında sessiz kalmıştır (Tahâvî, 1914: IV, 142). Hz. Aişe'nin *"Oruçsuz itikâf olmaz ve cemaat mescidi olmayan mescitte itikâf olmaz"* sözü de (Ebû Dâvûd, ts.: Şavm, 80, no: 2473)[27] bu görüşü destekler mahiyettedir. Hz. Aişe'nin bu ifadesi cemaat mescidinde de itikâfta bulunmanın cevazına delalet etmektedir. Şu halde söylenmek istenen kâmil anlamda itikâfın ancak bu mescitlerde mümkün olabileceğidir. Bu, Arapların şu sözüne benzer: لا عالم في البلد إلا زيد *"Bu beldede Zeyd'den başka âlim yoktur".* Burada kastedilen aslın değil kemalin nefyedilmesidir. Yani bu beldede Zeyd ile beraber âlimler yok değildir. Ancak kâmil anlamda Zeyd'den başka âlim yoktur demektir (Sâlih er-Rüfâ'î, 11993: 509). Hulasa anlatılmak istenen, bu mescitlerdeki itikâfın diğer mescitlere göre daha faziletli olmasıdır.

2.5. Mescid-i Aksâ'da İhrama Girmenin Faziletine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Hac ve umre ibadeti için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmenin faziletine dair hadislere gelince İbn Mâce'nin rivayet ettiği *"Her kim Beytülmakdis'ten umre için ihrama girerse mağfiret edilir"* (İbn Mâce, Menâsik, 1981: 49, no: 3001)[28] mealindeki hadisin isnadı sahih olarak değerlendirilmiştir (Münzirî, 2004: I, 487, no: 719).

Yine İbn Mâce'de yer alan *"Her kim Beytülmakdisten umre için ihrama girerse bu umre onun geçmiş günahlarına keffaret olur."* (İbn Mâce, "Menâsik", 1981: 49, no: 3002) mealindeki hadisin,[29] Ebû Dâvûd, Taberânî ve Ebü'l-Meâli Müşrif el-Makdisî'nin rivayet ettikleri *"Her kim Mescid-i Harâm'a gitmek üzere Mescid-i Aksâ'dan hac ve umre için ihrama girerse geçmiş ve gelecek günahları affedilir veya cennet kendisine vacip olur"* (Ebû Dâvûd, ts.: Menâsik, 8, no: 1741; Taberânî, 1995: VI, 319, no: 6515; Makdisî, 2002: 211) mealindeki hadisin ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan *"Her kim Mescid-i Aksâ'dan umre veya hac için ihrama girerse geçmiş günahları mağfiret edilir"* (Ahmed b. Hanbel, VI, 299, no: 26558) mealindeki hadisin[30] isnadlarında yer alan Ümmü Hakîm'in cerh-tadil yönünden durumunun meçhul olduğu yine Yahyâ b. Ebî Süfyân'ın meşhur olmayıp mestur bir ravi olduğu yani cerh-tadil yönünden onun da durumunun bilinmediği gerekçesiyle bu rivayetlerin senedlerini zayıf sayanlar olmuştur (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: VI, 299, no: 26558; Ebû Dâvûd, ts.: Menâsik, 8, no: 1741). Ancak İbn Hibban, Ümmü Hakîm'i sika raviler arasında zikretmiştir (İbn Hibbân, 1975: IV, 195). Hafız İbn Hacer ise onun makbul bir ravi olduğunu kaydetmiştir (İbn Hacer, 2000: 763).

Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen *"Her kim Beytülmakdis'ten ihrama girerse mağfiret olunmuş olarak girer"* (Taberânî, 1995: IX, 97, no: 9236) mealindeki hadisin senedinde yer alan Galib b. Abdillah el-Ukaylî'nin de metrûk bir ravi olduğu kaydedilmiştir (Heysemî, 1994: III, 494, no: 5320; Makdisî, 2002: 212). Böyle bir ravinin ise rivayetinin hüccet olarak alınamayacağı belirtilmiştir (Aydınlı, 2006: 188).

İlk dört hadisi Ümmü Hakîm bint Ümeyye, Ümmü Selme'den; son hadisi ise Nafi', Abdullah b. Ömer'den rivayet etmektedir. Bu hadislerden İbn Mâce'nin rivayet ettiği ilk hadis ile Ebû Dâvûd, Taberânî ve Ebü'l-Meâli Müşrif el-Makdisî'nin rivayet ettikleri üçüncü hadis hariç diğerleri zayıf görülmüştür. Ancak İbn Mâce'nin rivayet ettiği ilk hadisin isnadına zayıf hükmünü verenler olduğu gibi sahih olduğunu belirtenler de olmuştur. Nitekim Elbânî mezkûr hadise zayıf hükmünü verirken Münziri hadisin isnadının sahih olduğunu belirtmiştir (Münzirî, 2004: I, 487, no:719). Kezâ Ebû Dâvûd, Taberânî ve Ebü'l-Meâli Müşrif el-Makdisî'nin rivayet ettikleri üçüncü hadisin isnadını zayıf sayanlar da (Ebû Dâvûd, ts.: Menâsik, 8, no: 1741; İbn Ḥibbân, 1993: IX, 13, no: 3701) ceyyid[31] sayanlar da olmuştur (Cürâ'î, 2004: 319).

Esasen Abdullah b. Ömer, Muâz b. Cebel, Kâbu'l-Ahbâr (Makdisî, 2002: 212; Zerkeşî, 1999: 289), Ümmü Hakim Hukeyme bint Ümeyye, (Ahmed b. Hanbel, 1995-2001: VI, 299, no: 26558; İbn Mâce, 1981: Menâsik, 39, no: 3002) ve Vekî' b. Cerrâh (Ebû Dâvûd, ts.: Menâsik, 8, no: 1741) başta olmak üzere seleften bir grubun Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmiş olduklarına dair rivayetler bu mübarek mekândan ihrama girmenin temelsiz olmadığını göstermektedir. Kaldı ki yukarıda da belirtildiği üzere fezailde zayıf hadislerle amel edilebilir. Bu nedenledir ki, hac ve umre için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmek müstehap kabul edilmiştir (Zerkeşî, 1999: 289; Heyet, 1997-2002: XXXVII, 234).

2.6. Mescid-i Aksâ'da Cihadın Önemine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Beytülmakdis ve onun çevresinde Muhammed ümmetinden bir topluluğun, hak üzere muzaffer oldukları halde kendilerine Allah'ın emri gelinceye kadar (kıyamet kopuncaya kadar) düşmanlarını kahretmeye devam edeceklerine ve başlarına gelen sıkıntılar dışında onlara muhalif olan hiç kimsenin kendilerine zarar veremeyeceklerine dair Ebû Ümâme el-Bahilî'den rivayet edilen hadisin râvîlerinin sika olduğu belirtilmektedir (Heysemî, 1994: VII, 288, no: 12248).

Hz. Peygamber'in, kıyamet kopmadan önce Müslümanlarla Yahudiler arasında bir savaşın yaşanacağını ve bu savaşta Müslümanların zafer elde edeceklerini, ağaçların ve taşların bile (dile gelerek) Yahudilerin saklandığı yeri Müslümanlara haber vereceğini müjdelediğine dair Abdullah b. Ömer ile Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadisler ise Müslim'in Sahîh'inde yer almaktadır (Müslim, 1998: Fiten, 79, 80, 81, 82, no: 2921, 2922). Bu hadis-i şeriflerde Kudüs şehrinin düşmanlar -özellikle de Yahudiler- tarafından zaman zaman işgal edileceği ve büyük bir tehdide maruz kalacağı fakat netice itibariyle galibiyetin Müslümanlara ait olacağı anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in ise ümmetine sürekli olarak bu kutsal şehri korumalarını, düşman eline esir düşmemesi için uğrunda cihad etmelerini ve esir düşmesi halinde ise savaşıp onu özgürlüğüne kavuşturmalarını öğütlediği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların faziletine dair çok sayıda hadis bulunmaktadır. Lakin bu hadislerin birçoğu bir kısım münekkidler tarafından cerh

edilmiştir. Ancak bu durum, mezkûr mescitte kılınan namazların diğer mescitlere kıyasla daha faziletli olmadığı anlamına gelmez. Zira muhaddislerce sahih kabul edilen *"üç mescit hadisi"* ile "Abdullah b. Amr'ın Hz. Süleyman hakkında rivayet ettiği hadis", burada kılınan namazların faziletini açıkça ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili hadisler bir bütünlük içerisinde ele alınıp değerlendirildiğinde Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletinin kemiyetine dair zikredilen rakamlar muhtelif olsa da keyfiyet olarak Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî hariç diğer mescitlerde kılınan namazlardan daha faziletli olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Peygamberler tarafından tesis edilen Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ ile ilgili ayetler de, bu üç mescidin kutsiyet ve faziletinin diğer mescitlere göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Böylesine mübarek ve mukaddes mekânlarda kılınan namazların ve diğer ibadetlerin, başka mekânlara nispetle daha bereketli ve faziletli olması gayet tabiidir. Bu sebeple Hz. Peygamber, Mescid-i Aksâ'da namaz kılmış, peygamberlerden bir gruba namaz kıldırmış ve ümmetini orada namaz kılmaya teşvik etmiştir. Fakat Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın fazilet derecesi ile ilgili olarak kesin ve net bir görüş ortaya koymak oldukça zor gözükmektedir. Bununla birlikte muhtelif sayısal ifadelere yer veren hadisler içerisinde en sahih olduğu anlaşılan ve Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletinin ikiyüz elli namaza denk geldiğine delalet eden Ebû Zer hadisini tercih etmek mümkündür. Ayrıca Tahâvî'nin, hadisler arasında nesh söz konusu olduğuna, Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların faziletinin tedricen artırılarak Mescid-i Nebevî'deki namazlara müsavi kılındığına dolayısıyla her iki mescitte kılınan bir namazın (Mescid-i Haram hariç) diğer mescitlerde kılınan bin namaza denk geldiğine dair yorumu da dikkate değerdir. Esasen hadislerde verilen muhtelif rakamlara bakarak hadisler arasında tenakuz aramamak gerekir. Zira Mescid-i Aksâ'da kılınan namazların faziletine dair zikredilen rakamların kesretten kinaye olması da ihtimal dâhilindedir.

İtikâfa dair hadisler, bu üç mescitteki itikâfın diğer mescitlere göre daha faziletli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim cumhûrü'l-ulemâ Mescid-i Aksâ'da namaz kılmak veya itikâfa girmek için oraya gitmeyi nezreden kimsenin bu nezrini yerine getirmesinin vacip olduğu görüşündedir.

Beytülmakdis'te bir gün oruç tutmanın ateşten kurtuluş olacağına dair nakledilen rivayetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Ancak fezailde zayıf hadislerle amel edilebileceğinden Mescid-i Aksâ'da oruç tutmanın müstehap olduğu belirtilmiştir. Aynı şey Mescid-i Aksâ'dan ihrama girme için de söz konusudur. Nitekim seleften bazıları hac veya umre için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmişlerdir. Binaenaleyh günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kudüs bağlantılı umre seferleri düzenlemesinin yerinde bir uygulama olduğunu belirtmek gerekir.

Hulasa Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları, Mescid-i Aksâ'da yapılan ibadetlerin ve özellikle o mekânda kılınan namazların kat kat faziletli olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca tarih boyunca Müslümanların Mescid-i Aksâ'yı ziyaret ederek orada ibadet etmeye gayret göstermeleri, Mescid-i Aksâ'da yapılan

ibadetlerin diğer mescitlere kıyasla daha faziletli olduğuna dair düşünce ve kanaatlerin temelsiz olmadığını göstermektedir. Konu ile ilgili rivayetler, Müslümanları Mescid-i Aksâ'yı ziyaret etmeye, orada namaz kılmaya, itikâfa girmeye, oruç tutmaya, hac veya umre ibadeti için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmeye ve inanç ve medeniyet değerlerimiz açısından büyük önem taşıyan bu mübarek mekân uğrunda gerektiğinde cihad etmeye teşvik etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk, Ebû Bekir es-San'ânî (1971-1975). *el-Muṣannef,* thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut.

Ahatlı, Erdinç (2010). "Şakīk b. Seleme", *DİA,* XXXVIII, İstanbul.

Ahmed b. Hanbel (1995-2001). *Müsned,* thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Müessesetü'r-risâle, Beyrut.

Alparslan, Hande Nuran (2019). *Üç Mescid İle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi,* Yüksek Lisans Tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul.

Altun, İsmail (2017). "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ", Atatürk Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED),* cilt: XLVII, 153-169.

Aydınlı, Abdullah (2006). *Hadis Istılahları Sözlüğü,* Hadisevi, İstanbul.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (1344-1355). *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İbnü't-Türkmânî'nin el-Cevherü'n-Naḳī fi'r-Reddi ʿale'l-Beyhaḳī adlı kitabıyla birlikte), Haydarâbâd.

---------- (2003). *Şuʿabü'l-Îmân,* Mektebetü'r-Rüşd, Riyad.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (1988-2006). *Müsned,* Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (2001). *el-Câmi'u'ṣ-Ṣaḥîḥ,* thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavki'in-Necât, İstanbul.

Cezîrî, Abdurrahman (2003). *Kitabü'l-Fıḳh ʿale'l-Meẕâhibi'l-Erbaʿa,* 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut.

Cürâ'î, Ebû Bekir b. Zeyd el-Cürâ'î es-Sâlihî el-Hanbelî (2004). *Tuḥfetü'r-Râki' ve's-Sâcid bi Aḥkâmi'l-Mesâcid,* Kuveyt.

Çiftçi, Mehmet Emin (2020). "Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa", *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi,* cilt: XX, sayı: 3, 319-336.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer (1985). *el-ʿİlelü'l-Vâride fi'l-Eḥâdîṯi'n-Nebeviyye,* nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefî, Riyad.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî (ts.). *Sünen,* Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsılî (1410/1989). *el-Mucem,* nşr. Hüseyin Selîm Esed. Beyrut.

---------- (1984-1990). *el-Müsned,* nşr. Hüseyin Selîm Esed, Dımaşk-Beyrut.

Ebû Zür'a er-Râzî, Ubeydullâh b. Abdilkerîm (1982). *Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾ,* nşr. Sa'dî el-Hâşimî, Medine.

Elbânî, Nâsırüddin (1998). *Ṣaḥîḥ-i İbn Mâce,* Mektebetü'l-Maârif, Riyad.

---------- (1996). *Silsiletü'l-Eḥâdîṯi'ṣ-Ṣaḥîḥa ve Şeyʾün min Fıḳhihâ ve Fevâʾidihâ,* Riyad.

Goldziher, I. (1971). *Muslim Studies,* (İngilizceye çev. C. R. Barber-S. M. Stern), New York Üniversitesi Yayınları, İngiltere.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (1990). *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn,* thk. Mustafa Abdülkādir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut.

Heyet (1997-2002). *el-Mevsûʿatü'l-Fıḳhiyye,* haz. Vezâretu'l-Evkaf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr (1994). *Mecmaʿu'z-Zevâʾid ve Menbaʿu'l-Fevâʾid,* nşr. Abdullah Muhammed Dervîş, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Hîle, Nûr (2018). "eş-Şübühât havle mekâneti'l-Mescidi'l-Aksâ fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyyeti's-sahîhâ ve'r-red aleyhâ", *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları,* 303-329.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî (1952-1953). *el-Cerḥ ve't-Taʿdîl,* Beyrut.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (2006). *el-Muṣannef fi'l-Eḥâdîṯ ve'l-Âṯâr,* thk. Muammed 'Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (2000). *Taḳrîbi't-Tehẕîb,* thk. Hassan Abdul-Mennan, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Amman.

----------(1995). *Telḫîṣü'l-Ḥabîr fî Taḫrîci Eḥâdîs̱i'r-Râfiʿiyyi'l-Kebîr,* Kurtuba.

----------(1379). *Fetḥu'l-Bârî bi-Şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî,* nşr. Muhammed Fuâd Abdüllbaki-Muhibbüddin el-Hatîb, Dârü'l-Maʿrife, Beyrut.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî (1347-1352). *el-Muḥallâ,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed (1992). *Kitâbü'l-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddis̱în ve'ḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-Metrûkîn,* thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Beyrut.

----------(1975). *Kitâbü's̱-S̱iḳât,* thk. Şerefüddîn Ahmed, Dâru'l-fikr, b.y.

----------(1993). *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân bi Tertîb-İ İbn Belbân,* Beyrut.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer (1996-1999). *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze.

----------(2000). *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm,* thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr., Kahire.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd (1981). *Sünen,* İstanbul.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (2005), *Mecmû'atü'l-Fetâvâ,* thk. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr, 3. Baskı, Dâru'l-vefâ, Riyad.

İbnü'l-Irâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm el-Kürdî el-Mihrânî (ts.). *Ṭarḥu't-Tes̱rîb fî Şerḥi't-Taḳrîb,* Beyrut.

Karadavi, Yusuf (2010). *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs,* Nida Yayıncılık, İstanbul.

Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (1988). *Feżâʾilü Beyti'l-Maḳdis,* nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk.

Makdisî, Ebü'l-Meâlî Müşrif b. Müreccâ (2002). *Feżâʾilü Beyti'l-Maḳdis,* thk. Eymen Nasruddîn el-Ezherî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut.

Makdisî, Ebû Mahmûd Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (1994). *Müs̱îrü'l-Ġarâm ilâ Ziyâreti'l-Ḳuds ve'ş-Şâm,* nşr. Ahmed el-Hatîmî, Beyrut.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm (ts.). *Tuḥfetü'l-Aḥveẕî Şerḥu Câmiʿi't-Tirmiẕî,* Dâru'l-fikr, Beyrut.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf (1356, 1357). *Feyżü'l-Ḳadîr Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-Ṣaġîr,* Kahire.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavi (2004). *et-Terġîb ve't-Terhîb,* thk. Nâsıruddîn el-Elbâni, Riyâd.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc (1998). *Ṣaḥîḥ,* Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb (1986). *Sünen,* thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Haleb.

Örenç, Aşır (2016). "Kudüs ve Mescid-i Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler ve Yorumu", *Türk- İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi,* 133-150.

Özçelik, Fikret (2020). *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu–İbn Ebî Hâtim Örneği-,* İstanbul.

----------(2018). "Hz. Peygamber'in Beytülmakdis Tasavvuru", *Kudüs ve Mescid-i Aksa,* 237-259.

Sâlih er-Rüfâ'î, İbn Hâmid b. Saîd (1993). *el-Eḥâdîsü'l-Vâride fî Feżâili'l-Medine,* Medine.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî (1971). *el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaġîr,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut.

Şener, Mehmet (2001). "İʿtikâf", *DİA,* XXIII, İstanbul.

----------(1993). "Cami-Dini Hükümler", *DİA,* VII, İstanbul.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî el-Yemenî (2005). *Neylü'l-Evṭâr min Esrâr-İ Münteḳa'l-Aḫbâr,* thk. Ebû Muâz Târık b. İvadullah b. Muhammed, Riyad.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Süleymân b. Ahmed (1995). *el-Muʿcemü'l-Evsaṭ,* nşr. Târık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Kahire.

----------(ts.). *el-Muʿcemü'l-Kebîr,* thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Mektebtü İbn Teymiyye, Kahire.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî (1914). *Müşkilü'l-Âs̱âr,* Haydarâbâd.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ (1981). *Sünen,* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, İstanbul.
Ya´kūbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kūb İshâk (1993). *Târîhu'l-Ya´kūbî,* thk. Abdulemîr Mihnâ, Beyrut.
Yazıcı, Hafize (2016). "Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur" Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri, (*V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* 3), 15-16.
Yusuf, Ahmed (1998). "Tahrîcu ehâdîsi fezâili Beyti'l-Makdis ve'l-Mescidi'l-Aksâ", *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi,* cilt: I, sayı: 2, 51-94.
Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkī (ts.). *Mîzânü'l-İʿtidâl,* nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
---------- (1981-1985). *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ,* thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Beyrut.
Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî el-Mısrî (1999). *İʿlâmü's-Sâcid fî Aḥkâmi'l-Mesâcid,* nşr. Ebü'l-Vefâ Mustafa el-Merâgī, Vezâretü'l-evkâfi'l-Mısriyye, Kahire.

SONNOTE

1 Süyûtî'de Mescid-i Aksa'da kılınan namazın sevap derecesi beş bin olarak geçmektedir. Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî, *el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaġīr,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1971, 313, (no: 5079).

2 Hz. Huzeyfe, Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'te namaz kılmadığı görüşündedir. Bk. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâr,* nşr. Muhammed Avvâme, Beyrut: 2006, XIV, 306 (no: 37728); İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Cîze: 1998, IV, 276. Ancak İbn Kesir'in de belirttiği üzere Huzeyfe'nin bu görüşü kabule şayan görülmemiştir. Zira Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'te namaz kıldığı sabittir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîm,* thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr., Kahire: 2000, VIII, 400; A. Mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 276. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'te namaz kıldığına dair hadisler Hz. Huzeyfe'ye ulaşmamıştır. Bk. Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuḥfetü'l-aḥveẕî şerḥu Câmiʿi't-Tirmiẕî,* Beyrut, Dâru'l-fikr, ts., VIII, 582.

3 Parantez içindeki ifadeler Tahâvî ve Taberânî'ye aittir.

4 Mezkûr hadis için Münzirî şöyle bir kayıt düşmüştür: رواه البيهقي بإسناد لا بأس به وفي متنه غرابة Bk. Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavi, *et-Terġīb ve't-Terhîb,* thk. Nâsıruddîn el-Elbâni, Riyâd, 2004, II, 507, (no: 1741).

5 Mudellis râvî, hadiste bulunan bir kusuru veya ekseriya hoş görülmeyen bir özelliği gizleyerek onun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivayet eden râvîdir. Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* İstanbul, 2006, s. 201.

6 Hadisin isnadı şöyledir:
حدثنا إبراهيم بن حميد قال: نا محمد بن يزيد بن شداد قال: نا سعيد بن سالم القداح قال: نا سعيد بن بشير عن إسماعيل بن عبيد الله عن أم الدرداء عن أبي الدرداء رضي الله عنه.

7 Munker hadis, za'if râvînin kendisinden daha iyi durumda olan râvîye aykırı bir şekilde rivayet ettiği hadistir. Daha başka tarifler de yapılmıştır. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 215.

8 Hadisin isnadı şöyledir:
حدثنا عبد الله بن يوسف نا أبو محمد عبد الله بن محمد بن إسحاق الفاكهي نا أبو يحيى بن أبي مسرة نا أبي نا إبراهيم بن أبي يحيى عن عثمان بن الأسود عن مجاهد عن جابر بن عبد الله.

9 Metrûk bir râvînin rivayet ettiği hadis hiçbir şekilde alınmaz. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 188.

10 Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibar için alınır. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 174.

11 Hadisin öğrenim ve öğretiminde çok yanlışlık yapan râvîdir. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 163.

12 Hadisin isnadı şöyledir:
ثنا علي بن إسحق ثنا إبراهيم بن يوسف الغرياني المقدسي ثنا عمرو بن بكر ثنا مقاتل عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما.

[13] Garip hadis, za'îf râvîlerle birlikte sadece bir sika râvînin rivayet ettiği hadistir. Senedinin herhangi bir yerinde (tabakasında) râvî sayısı bire düşen ve çoğunlukla daha iyi durumdaki râvîlerin rivayetine aykırı olan hadis olarak da tarif edilmiştir. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 101.

[14] *Leyse bi Kaviyy* ifadesi, Zehebi, Irâki ve Sehâvî'ye göre *Leyse bi-Hücce* manasınadır. Bu siga ise cerhin Zehebi ve Iraki'ye göre beşinci, Sehâvî'ye göre altıncı mertebesinde bulunan bir râvî için kullanılır. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığı itibara alınarak değerlendirilir. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 173.

[15] *Munker cidden* ifadesi, yaygın olarak mevzû hadis anlamında kullanılmaktadır. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 216.

[16] *Nekâret,* hadisin veya râvînin munker olması anlamına gelmektedir. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 250.

[17] *Muztarib hadis,* birbirine zıt oldukları halde birini diğerine tercih imkânı bulunmayan hadislerden her biridir. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 244.

[18] *Hadîsun vâhin,* başka bir rivayetinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre bir değerlendirme yapmak üzere yani itibar için alınabilen zayıf hadistir. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 329.

[19] Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibar için alınır. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 245.

[20] Hadisin isnadı şöyledir:

حدثنا هشام بن عمار . حدثنا أبو الخطاب الدمشقي حدثنا رزيق أبو عبد الله الألهاني عن أنس بن مالك.

[21] Ebû Zür'a bu sigayı sika / güvenilir anlamında kullanır. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 170. Ancak *lâ be'se bih* ifadesinin başka âlimler tarafından farklı anlamda kullanıldığı da olmuştur. Geniş bilgi için bk. Fikret Özçelik, Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu–İbn Ebî Hâtim Örneği-, İstanbul, 2020, s. 242-245.

[22] Ahmed'in Müsned'ini tahkik eden Şuayb Arnavut, Câbir'den nakledilen hadisin isnadının Buhârî'nin şartına göre sahih olduğunu belirtmektedir.

[23] Bazı hadislere göre Kur'ân-ı Kerim'de takva üzere tesis edildiği bildirilen mescid, Mescid-i Nebevî'dir. Bkz. Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc, *Ṣaḥîḥ,* Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad, 1998, Ḥac, 96, 514 (no: 1398); Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen,* thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Haleb, 1986, Mesâcid, 8 (no: 697).

[24] Mezkûr hadisin isnadı şöyledir:

حدثنا عبد الرزاق، حدثنا ابن جريج، أخبرني عطاء، أن ابا سلمة بن عبدالرحمن أخبره، عن أبي هريرة، عن عائشة.

[25] Son devir hadis âlimlerinden Nâsıruddîn el-Elbâni bu görüşe itiraz ederek şöyle der: "Hadis sahihtir. Ayet umum, hadis hâstır. Usul gereğince umum, hâs olana hamledilir. Dolayısıyla hadis, ayeti tahsis ve tebyin etmiştir… Neticede hadisin lafzından anlaşıldığı üzere üç mescid dışında itikâf olmaz." Bk. Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîṣi'ṣ-ṣaḥîḥa ve Şey'ün min Fıḳhihâ ve Fevâ'idihâ,* Riyad, VI, 285 (no: 2786). Kanaatimice Elbânî'nin bu görüşü isabetli değildir. Zira ayetin sübutu kat'î, manaya delaleti zannî iken söz konusu hadisin hem sübutu, hem de manaya delaleti zannîdir. Dolayısıyla yapılması gereken, ayetin değil hadisin usule uygun olarak yorumlanması ve 'itikâf ancak üç mescitte olur' ifadesindeki itikâfın, kâmil anlamdaki itikâfa hamledilmesidir.

[26] Esasen itikâf yapılacak mescidin niteliği hususunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1347-1352, V, 193-196.

[27] Ebû Dâvûd'da bu rivayetin isnadı hasen olarak değerlendirilmiştir.

[28] Bu rivayetin isnadı şöyledir:

حدثنا أَبو بكرِ بن أَبي شيبةَ قَالَ: حدثنا عَبد الْأَعلى بن عبد الأعلى، عن محمد بن إسحاق قَال: حدثني سليمان بن سُحيم، عن أم حكيم بنت أميةَ، عن أم سلمةَ.

[29] Bu rivayetin isnadı şöyledir:

حدثنا محمد بن الْمصَفَّى الْحِمْصِيُّ قَال حدثنا أَحمد بن خالد قَال: حدثنا محمد بن إِسْحاق، عن يحيى بن أبي سفيان، عَن أمه أم حكيم بنت أميةَ، عن أم سلمةَ.

[30] Bu rivayetin isnadı şöyledir:

حدثنا يعقوب، قَال: حدثني أَبي، عن ابن إِسْحاق، قال: حدثني سليمان بن سُحيم مولي ال جبير، عن يحيى بن أبي سفيان الاخنسي، عَن أمه أم حكيم إبنة أمية الاخنس، عن أم سلمةَ.

[31] Ceyyid, Hasen li-Zâtihi mertebesinden yüksek olmakla beraber sahih derecesine vardığından tereddüt edilen hadistir. Bu tür hadisleri sahih veya makbul hadis olarak değerlendirenler de vardır. Bk. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* s. 67.

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2021, 21(3): 335-352
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1041697

HZ. ÖMER DÖNEMİNDE (634-644) BEYTÜLMAKDİS'İN FETHİ VE İSKÂN

Ömer SABUNCU*

ÖZ: *Hz. Ömer döneminde Amr b. Âs, Filistin bölgesindeki şehirleri fethetmiş, Beytülmakdis'i ise kuşatma altında tutmuş ancak ilk etapta başarılı olamamıştı. Daha sonra ise Ebû Ubeyde'nin bölgeye gelmesi ve Beytülmakdis'te kaleye sığınan halkın daha fazla dayanamayacaklarını anlaması sonucu şehir, halkın isteği ile Hz. Ömer'e teslim edilmiştir. Hz. Ömer'in Beytülmakdis halkına vermiş olduğu emannâme ile halkın can ve mal güvenliği, dinlerini serbestçe yaşamaları teminat altına alınmıştır. Resûlullah'ın hadislerindeki teşvikler ve Beytülmakdis'in Müslümanlar için önemi birçok sahâbîyi buraya yerleşmeye sevk etmiştir. Gerek Hz. Ömer döneminde gerekse sonraki dönemlerde sahâbîler Beytülmakdis'e gelmişlerdir. Bunların fetih ordusunun komutan ve askerleri sıfatıyla, ikamet amacıyla, ziyaret niyetiyle, ilim öğrenmek veya öğretmek için buraya geldikleri kaydedilmektedir. Bu çalışmada Hz. Ömer Döneminde Beytülmakdis'in fethi ve İskân konusu ele alınmaya çalışılacaktır.*

ANAHTAR KELİMELER: *Hz. Ömer, Beytülmakdis, İliya, Sahâbî, Fetih, İskân.*

Fath and Settlement in Bayt al-Maqdis during the reign of Caliph Umar ibn al-Khattab (634-644)

ABSTRACT: *During the reign of Caliph Umar ibn al-Khattab, Amr ibn al-'As conquered many cities in the Palestine region and besieged the city of Aelia (Bayt al-Maqdis), but he was not initially successful in taking it. Once Abu 'Ubayda came to the region, the people of Bayt al-Maqdis, who took shelter in the fortified city, realised that they could no longer withstand the conquest, and delivered the holy city willingly to Caliph Umar. With the Assurance of Safety given by Umar to the people of Aelia, he assured them the safety of life, property and freedom of religion. The prophetic tradition on the virtues of Bayt al-Maqdis and the importance it held in the eyes of Muslims encouraged many companions to settle there during Umar's times as well as in subsequent periods. It is recorded that commanders, as well as soldiers, of the Muslim army resided, visited and came to acquire or pass on knowledge in Bayt al-Maqdis. This paper will deal with the subject of the Muslim Fath as well as the nature of Muslim settlement in Bayt al-Maqdis.*

KEYWORDS: *Umar ibn al-Khattab, Bayt al-Maqdis, Aelia, Companions, Conquest, Settlement.*

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Şanlıurfa/Türkiye, omersabuncu@harran.edu.tr, ORCİD: 0000-0001-8424-8481.

GİRİŞ

Hz. Ömer'in hilafet dönemi, İslâm dinini benimsememiş halklarla düzenli irtibatın kurulduğu bir dönem olmasıyla öne çıkar. Hz. Ebû Bekir'in hilafete gelmesiyle başlatılan ve Hz. Ömer zamanında devam eden İslâm fetihleri ve bunun neticesinde sınırların genişlemesiyle gayrimüslimler de bu sınırların içerisine dâhil olmuştur (el-Belâzürî, 1988, s. 140). İlk iki halifenin yönetime geçtiği dönem içerisinde fetihleri gerçekleştirilen bölgelerde Müslüman idaresi altına girmiş bütün gayrimüslim gruplara Allah Resûlü'nün belirlemiş olduğu ilkeler, en ince ayrıntısına kadar büyük bir titizlikle takip edilmiştir (Söylemez, 2012, s. 102).

Hz. Peygamber, üzerine düştüğü bu hassas noktanın önemini kendinden sonraki Müslüman idarecilere şu sözleriyle vurgulamıştır: "*Benden sonra gelecek olanlara İslâm yönetimi altında bulunan insanların haklarına riayet edilmesini, o insanların zulme ve haksızlığa karşı korunmasını ve onların ödeyemeyeceği ağır vergilerden sorumlu tutulmamasını sizlere tavsiye ediyorum*" (el-Kûfî Ebû Yûsuf, 1382/1963, s. 14). Allah Resûlü'nün bu tavsiyesini dikkate alan Müslümanlar kendi idareleri altında olan insanlara adaletli davranmışlardır. Fethedilen yerlerde de bu hassasiyeti takip etmiş ve insanların bulunduğu toprakları fethetmeden önce gönüllerini fethetmişlerdir (Özel, 1996, s. 419). Beytülmakdis ve o bölge içerisinde bulunan şehirler Yahudi ve Hıristiyan toplulukları için büyük önem arz ettiği gibi Müslümanların nazarında da büyük önem taşımaktaydı (Harman, 2002, s. 325). Müslümanların bu bölgeye fetih amacıyla gitmesi ve ardından o bölge halkının talebi üzerine Halife Ömer'in Medine'den kalkıp bu şehre gelmesi ve emannâmeyi Beytülmakdis halkına bizatihi kendi vermesi de Müslüman halkın bu bölgeye verdiği önemi ifade etmektedir (Fayda, 1989, s. 144-146).

Beytülmakdis şehrinin kelime anlamıyla ilgili olarak İbn Manzûr (ö. 711/1311) "Kuds" ün temizlik, tahâret anlamlarında olduğunu, bunun yanında bütün ayıp ve noksanlıklardan münezzeh manalarına da geldiğini belirtir (İbn Manzûr, 1414–1994, s. 6/168).[1] Kuruluşundan günümüze değin Beytülmakdis'e verilen isimleri incelediğimiz takdirde kente hâkim olan toplumlardan hangisinin kullandığı lisan ile ifade edilirse edilsin, iki ana esas göze çarpmaktadır: Bunlardan birincisi barış diğeri ise kutsallık anlamını ifade eden kelimeler olmalarıdır. Fakat tarihte yaşananları incelediğimiz zaman genellikle barışın, kutsallık için feda edildiğini müşahede etmekteyiz. Beytülmakdis, bilhassa İslâm hâkimiyeti ve Osmanlı yönetimi hariç tutulursa, zulüm ve istilaların getirdiği büyük yıkımlara uğramıştır (Gül, 2001a, s. 310). Müslümanlar Beytülmakdis'in fethini "Ömerî Fetih" şeklinde isimlendirmişlerdir. Bu fetih, tüm dünyaya barış, güven hoşgörü ve kerem hususunda eşine az rastlanır bir örnek sunmuştur (Demirci, 2009, ss. 95-96). Fethin şehirde meskûn bulunan halk üzerinde nasıl bir etki yaratacağını kazanılan Ecnadeyn ve Yermûk savaşları sonrasında Bizans'ın baskı ve zorbalıklarından kurtulan yerli halkın İslâm ordusunu bayram havasında ve şarkılarla karşılarken (el-Belâzürî, 1988, s. 133). "*Sizin yönetim ve adalet anlayışınızı daha önce içinde bulunduğumuz zulüm ve baskıya tercih ediyoruz*" (el-Belâzürî, 1988, s. 139) sözlerinde bulabilmekteyiz.

Kadim bir şehir olan Beytülmakdis üç ilahi din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet için kutsiyet ifade etmektedir. Kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'de adı doğrudan anılmayan fakat birçok âyetlerde bereketli kılındığının (İsrâ 17/1; Araf 7/137; Sebe 34/18) yanı sıra kutsal arz olarak da (Mâide 5/21) nitelendirilen Beytülmakdis şehri bilhassa İsrâ hadisesinden sonra Müslümanlar nezdinde ehemmiyet kazanmıştır. İslâm'ın Mekke döneminde İsrâ ve Mi'raç hadiselerinin gerçekleşmesi ve Medine döneminin ilk on yedi aylık zaman dilimine kadar kıble olarak yönelinen Beytülmakdis şehri, İslâm'ın Mekke döneminden itibaren Hz. Peygamber (s.a.v.) başta olmak üzere tüm ashâbın ilgisini ve sevgisini celp etmekteydi. Beytülmakdis şehriyle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ayetlerin yanında, birçok Peygamber'in elçilik görevini bu şehirde üstlenmeleri ve tevhit mücadelelerini sürdürmeleri şehrin dinimizdeki anlam ve önemini arttırmaktadır.

Şehrin dikkat çeken bir diğer yönü de Hz. Peygamber'in ashâbına Beytülmakdis'te yapılan ibadetlerin faziletleri noktasındaki teşvikleri olmuştur. Bununla ilgili Ebû Derdâ Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir. "*Kim Beytü'l-Makdis'de sevabını sadece Allah'tan bekleyerek namaz kılarsa tüm günahları affedilir*." Başka bir rivayette ise "*Kim hiçbir karşılık beklemeden Beytü'l-Makdis'i ziyaret ederse ona, bin şehit ecri verilir*" (el-Uleymî, 2000, s. 1/351). Ayrıca Beytülmakdis, Kâbe-i muazzamanın bulunduğu Mekke ve Allah Resûlü'nün bina ettiği Mescid-i Nebevî'nin bulunduğu Medine şehrinden sonra Müslümanlar için kutsal üçüncü şehirdir. Hz. Peygamber bunu dile getiren bir rivayette ise şöyle buyurmaktadır. "*Allah için yolculuk, yalnızca üç mescit için yapılır ki Bunlar: Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ ve benim mescidim, yani Mescid-i Nebevî'dir*" (el-Uleymî, 2000, s. 1/352). Hz. Peygamber'in Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ'ya gitmek ve orada ibadet etmenin faziletleriyle ilgili birçok rivayeti bulunmaktadır.

1. Hz. Ömer'in Beytülmakdis'i Fethe Yönelik Yaptığı Hazırlıklar

Beytülmakdis, tarih boyunca birçok noktada dünyanın merkezi olma özelliğine sahip olmuş ve bu özellikleri ile muhtelif dönemlerde ele geçirilme teşebbüslerinden dolayı çeşitli felaketlerin yaşanmasına şahitlik etmiştir. Hz. Ömer'in hilafetinde Müslüman orduların Beytülmakdis'i fethi, gerek dinî gerek toplumsal boyutuyla önceki işgallerden farklı olmuştur(Mert, 2017, s. 259). Müslümanların gerçekleştirdiği bu fetih, İslâm dininin tüm dünyada tesis etmek istediği; adalet, hoşgörü, barış vb. hasletler için eşsiz bir örnek olmuştur. Beytülmakdis'i de içine alan Filistin bölgesi, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Hz. Ebû Bekir ile başlayıp ardından Hz. Ömer'in askerî faaliyetleriyle devam eden fetihlerin İslâm medeniyetinin bir anlamda dünyaya açılan kapısı konumunu almıştır. Filistin topraklarının güney bölgesinin ilk kez Müslümanlar tarafından fethini kolaylaştıran ilk savaş Bizans ordusuna karşı Amr b. Âs komutasında gerçekleştirilen Ecnadeyn zaferidir (13/634) (el-Belâzürî, 1988, s. 140). Müslüman ordularının yapmış olduğu taarruz sonucunda Bizans ordusu Beytülmakdis bölgesine doğru geri çekilmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Müslüman ordusu Hâlid b. Velîd komutasında Bizans ordusunu Yermûk'te (15/636) yenilgiye

uğratmıştır. Bu durum Müslümanların hem güney hem de kuzey bölgesinden kuşatma altına aldığı Beytülmakdis'in alınma sürecini hızlandırmıştır (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 2/260).

Beytülmakdis fethedilmeden önce Filistin bölgesinde bulunan Nablus, Amvas, Gazze, Yübna, Kınnesrîn, Yafa ve Rafah şehirleri kısa süre önce Müslüman askerleri tarafından fethedilmiş Beytülmakdis ise kuşatma altına alınmıştı. O bölgeyi kuşatan Amr b. Âs, Ecnadeyn ve Yermük savaşlarında yenilerek şehirlerine geri dönen Hıristiyan askerlerin sayıca çok olması ve kale surlarının yüksek ve geçilmez olması sebebiyle Beytülmakdis'in fethini gerçekleştiremedi. Beytülmakdis halkı ve savaştan dönen askerler, Amr ve Müslüman askerleri çok uğraştırmıştı (Taberî, 1967, s. 3/606-607). Beytülmakdis'te Müslümanların yardıma ihtiyaç duyduğu haberini alan Ebû Ubeyde b. Cerrâh, 16/637 yılında fetih için gitmiş olduğu Kınnesrîn ve çevresini fethettikten sonra Amr'ın yanına gelerek kuşatmaya destek takviyesinde bulundu (el-Belâzürî, 1988, s. 141). Ebû Ubeyde, Beytülmakdis'e doğru yola çıkmadan önce Hâlid b. Velîd'i yanında bir ordu ile Beytülmakdis'e gönderdi. Ebû Ubeyde Beytülmakdis'e geldiğinde kalede bulunanlara barış teklifinde bulunup savaş yapılmaksızın şehirlerin teslim edilmesini teklif etti. Ancak Beytülmakdis halkı bu teklifi kabul etmeyip şehirlerini savunmak üzere kalede direnmeye devam ettiler (İbn A'sem, 1991, s. 1/221-224). Beytülmakdislilerin sulh teklifini kabul etmediğini gören Ebû Ubeyde b. Cerrâh şehrin kuşatma şiddetini arttırdı. Kalede bulunanlar Müslüman askerlerin geri adım atmayacaklarını anlayınca, bir an kalenin kapılarını açıp Müslümanlara saldırdılar. Bu saldırı karşısında İslâm ordusu büyük bir taarruzla düşman ordusunu hezimete uğratıp tekrar kalelerine sığınmaya zorladılar. Kalede bulunanlar bir süre sonra kaçışın olmadığını anlayınca Müslümanlardan sulh yapılmasını talep ettiler (Halîfe b. Hayyât, 1977, s. 135).

2. Hz. Ömer'in Beytülmakdis'i Teslim Alması

Müslümanlar Beytülmakdis bölgesine herhangi bir girişimde bulunmamışken Beytülmakdis halkı çevrede yaşanan gelişmelerden haberdar olmuştu. Müslümanların fethettiği yerlerde bulunan halka vermiş oldukları emannâmelerin bir benzerinin Hz. Ömer tarafından kendilerine verilmesi karşılığında şehri teslim edeceklerini söylemişlerdir. Bu teklif karşısında komutan Ebû Ubeyde b. Cerrâh Beytülmakdis halkının taleplerini Hz. Ömer'e bildirdi (Sırma, 2004, s. 105). Hz. Ömer yaptığı istişareler sonunda yanına Hz. Ali'yi alarak Beytülmakdis'e gitmesinin daha faydalı olacağına karar verdi. Hz. Ömer, Medine'de yerine vekâleten birini bırakarak Hz. Ali ile beraber, 16/637 yılında Beytülmakdis'e doğru yola çıktı. Halife, Suriye yakınlarına ulaştığında Hâlid b. Velîd ve Yezîd b. Ebû Süfyân onları karşıladılar. Hz. Ömer; Câbiye bölgesinde bir süre dinlendi ve Beytülmakdis halkına vereceği emannâmeyi burada hazırladı (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 2/326). Hz. Ömer, Beytülmakdis halkı ile kaleme almış olduğu emannâmeyi imzalamasının ardından m.638 yılında Beytülmakdis'i teslim aldı (İbn Kesîr, 1986, s. 3/7). Hz. Ömer, Beytülmakdis şehrini teslim alırken şehrin kapısından kibir ile değil; tevazu ile

girmişti (Taberî, 1967, s. 3/607). Hz. Ömer, Beytülmakdis patriğinin refakatiyle ilk olarak Mescid-i Aksâ'yı ziyaret edip ardından Hz. Davud'un mihrabının yanına geldi ve Hz. Davud'un Allah'a yapmış olduğu duayı içeren âyetleri okudu. Beytülmakdis patriği, Hz. Ömer'in namaz kılmak için bir yer talep etmesine binaen onu bir kiliseye götürdü ancak burada namaz kıldığı takdirde Müslümanların bu kiliseyi Hıristiyanlardan alıp kendi kontrolleri altına alma korkusuyla namazını başka bir yerde kılmıştır (Vâkıdî, 1997, s. 1/239). Müslümanlar, sonraki bir dönemde Hz. Ömer'in namaz kıldığı bu bölgede bir cami inşa ederek "Ömer Camii" ismini vermişlerdir. Hz. Ömer, Beytülmakdis'i Hıristiyanlardan teslim aldıktan sonra o bölgede yaşayan Beytülmakdis halkına İslâm dinini öğretmek üzere Ubâde b. Sâmit ve Abdurrahman b. Ganm'i görevlendirdi (Sallâbî, 2015, s. 1/380).

3. Hz. Ömer'in Beytülmakdis'e (Îliya) Verdiği Emannâme

Hz. Ömer'in, Beytülmakdis halkına vermiş olduğu emannâme metni şu şekildedir:

> Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Bu metin, Allah'ın kulu ve müminlerin emiri olan Ömer'den Îliya [Beytülmakdis] halkına verilen emândır. Onların canları, malları, kiliseleri, haçları, hastaları ve tüm fertlerine vermiş olduğu bir güvencedir. İçerisinde ibadet etmiş oldukları kiliselere el konulmayacak ve yıkılmayacak. Bu kiliselerin içerisinde bulunan değerli ve kutsal eşyalara kesinlikle zarar verilmeyecektir. Hiçbir insan dinî inancından ötürü zorlanmayacak, hiçbir şekilde zarar görmeyecektir (Sönmez, 2018, s. 261).

Buna binaen Îliya halkı emân talep eden diğer şehirler gibi Müslümanlara cizye verecektir. O bölge içerisinde ikamet eden Rumlar çıkarılıp gittikleri bölgeye kadar güvenlikleri kontrol altında tutulacaktır. O bölgeden çıkmayıp orada yaşamak isteyenler Îliya halkı gibi Müslümanlara cizye verecektir. Bu bölgede arazileri üzerinde tarım yapanlar arasından burada kalıp hasat işlemlerini yapmak isteyenler hasadını yapacak, ayrıca ürünlerini satmak isteyenlere pazar imkânları sağlanacaktır. Bu emân, Allah Resûlü'nün, Halifenin ve tüm Müslümanların Îliya halkına verdiği emândır (Taberî, 1967, s. 3/609). Hz. Ömer, Beytülmakdis'e gelerek vermiş olduğu bu emannâmeyle; Hıristiyanların himaye altına alınması, ibadet etme noktasında serbest bir ortama sahip olabilmeyi ve daha öncesinde Bizans'a verdikleri ağır vergilerden daha az bir miktarın ödenmesini temin etmiştir(Fayda, 1989a, s. 145). Netice itibariyle Îliyalılar, Müslümanlardan Suriye'de bazı bölgelere vermiş olduğu imtiyazlara benzer bir emân verilmesini talep etmeleriyle onlara da aynı imtiyazların verilmesi genel anlamda yapılan fetih hareketlerinin var olduğunu ve insanların bu fetihlerden memnun kaldığını ifade etmektedir (Sallâbî, 2006, s. 608). Çünkü o bölgede yaşayan insanlar, bu bölgeye hâkim olmak için çeşitli istilalar yapan ordularla bu emannâme vesilesiyle ilk defa aynı konum ve haklara sahip olduklarını anlamıştır (Fayda, 1989a, ss. 146-148).

4. Îliya Halkının Müslümanlara Olan Bağlılığı

Filistin'e özelde ise Beytülmakdis'e hâkim olan Bizans'ın sert politikasının varlığı karşısında bölge halkı, İslâm ordularının bu bölgeleri fethetmesini ve Müslümanların bu coğrafyaya yerleşmesini bir kurtuluş olarak görmüşlerdir. Bu

nedenle Bizans'ın baskı ve şiddet politikası altında yaşayan halk, Hz. Ömer'in ordusu ile bu bölgeye gelmesini büyük bir sevinçle karşılamışlardır (Eraslan, 1997, s. 99).

Batılı tarihçi ve düşünürler Müslüman tarihçilerin yapmış olduğu bu değerlendirmeyi objektif bir şekilde değerlendirilmediğini düşünse de tarih bundan daha fazlasına şahitlik etmiştir. Beytülmakdis halkı, Bizans'ın yapmış olduğu zulümden kurtuldukları ve kendilerinin lehine olan imtiyazlarla emân aldıkları İslâm ordusuna karşı daha olumlu bir tutum sergilemişlerdir (Demircan, 2018, s. 113). Beytülmakdis halkının bu tutumu takınmasından İslâm dinini benimsedikleri algısını oluşturmak yanlış bir izlenimi oluşturacaktır. Çünkü Müslümanların vermiş olduğu emannâme içerisinde Beytülmakdis halkına verilen haklar içerisindeki en önemli maddelerden bir tanesi: "*İçerisinde ibadet etmiş oldukları kiliselere el konulmayacak ve yıkılmayacaktır. Bu kiliselerin içerisinde bulunan değerli ve kutsal eşyalara kesinlikle zarar verilmeyecektir. Hiçbir insan dinî inancından ötürü zorlanmayacak, kendisine hiçbir şekilde zarar verilmeyecektir.*" maddesiydi. Bu madde ile Beytülmakdis halkının dinlerini rahat bir şekilde yaşayabilecekleri ve bu konuda kendilerine özgür bir ortam sağlandığı anlaşılmaktadır (Karabulut, 2018a, ss. 80-81); Bu ahitnameye Müslümanlar tarih boyunca hep sadık kalmışlardır. Emânnameye aykırı davranmamışlardır. Mesela Endülüs'de Gırnata'nın son emiri Ebu Abdullah ile 1492 yılında yapılan antlaşmada Müslümanların yaşam ve inanç dokunulmazlığı kayıt altına alındığı halde kısa süre sonra buna riayet edilmemiş, Müslümanlar büyük acılar yaşamışlardır (Bk. Karan, 2020, s. 332; Matthew Carr, t.y., s. 109 vd.).

Müslümanların Beytülmakdis halkına vermiş olduğu emannâmede yer alan Beytülmakdis bölgesinde "Yahudiler yerleştirilmeyecektir" maddesi ile ilgili bazı eleştirilerin bulunduğu bilinmektedir. Ortaya konulan eleştirilerin içeriği genel anlamda Hz. Ömer'in tutumunda bir çelişki olduğu yönündedir. Çünkü kendi halifelik döneminde yoksul Yahudilere Beytülmâl'dan yardım sağlayan Hz. Ömer'in Yahudilerin yerleşim konusunda bu tutumu nasıl takındığı konusunda akıllarda bazı sorular oluşmuştur. Ancak Yahudilere yapılan maddi yardım ile Beytülmakdis bölgesine Yahudilerin yerleştirilmesi konusu tamamen birbirinden farklı konulardır. Biri devletin sosyal politikası iken diğeri siyasi ve diplomatik bir konudur. Bu sebeple Hz. Ömer'in tutumunda herhangi bir çelişkinin olduğu söz konusu değildir (Fayda, 1989a, s. 155).

Belâzurî (ö. 279/892), Hz. Ömer'in Îliya halkına vermiş olduğu emannâmeden bahsetmemiş, Şam bölgesinde bulunan şehirlerle yapılmış bir antlaşma olarak tanımlamıştır (el-Belâzürî, 1988, s. 144). O dönemde halife Ömer'in Yahudiler hakkında öne sürmüş olduğu ilgili madde aslında ilk metinde yer almayıp daha sonra Beytülmakdis'te yaşayan Hıristiyanlar tarafından konulduğu ileri sürülmüştür. Beytülmakdis'te yaşayanlar ise Yahudilerle ilgili maddenin ilk metinde geçtiğini ancak daha sonra Yahudilerin yapmış olduğu bazı hilelerle antlaşma metninden çıkardıklarını ifade etmişlerdir. Verilen bu emannâme

Müslümanlar tarafından İslâm tarihi süresince korunmuş ve hassasiyetle uygulanagelmiştir. Yusuf el-Karadâvî *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs* adlı kitabında şu hususa dikkatleri çekmiştir: Hz. Ömer'in vermiş olduğu emannâme metninde Yahudilerle alakalı geçen madde kendilerini ciddi şekilde rahatsız etmiş ve yapılan bu antlaşmanın lağvedilmesi neredeyse imkânsız olduğu için Yahudiler, birtakım sahte evraklar hazırlayıp halifenin Beytülmakdis ile yapmış olduğu emannâmenin bir sahte nüshasını hazırlamışlar ve Yahudilerin Beytülmakdis bölgesinde yerleşemeyeceğine yönelik maddeyi antlaşma metninden silmişlerdir. Yapılan bu sahte evrak girişiminin kim döneminde ve kim tarafından yapıldığı henüz bilinmemektedir. Bu sahte evrak olayı sonrasında Yahudiler Beytülmakdis bölgesine doğru yerleşme girişimlerini hızlandırmışlardır (Karadâvî, 2010, ss. 61-63). Hz. Ömer'in antlaşma ile Beytülmakdisli Hıristiyanların canları, malları ve inanmakta oldukları dinlerini emniyet altına aldığından, antlaşma maddelerinde Yahudilerin şehirde oturmalarına izin vermemiştir. Hıristiyanlar Hz. Îsâ'yı Yahudilerin Beytülmakdis'te çarmıha gerdiklerine inanmakta ve sorumlu olarak Yahudileri görmekteydiler. Bunun yanında İslâm ordularının bölgede fetihlerinden önce İran-Bizans arasında meydana gelen muharebeler esnasında Yahudiler İranlılara yardım ederek kendilerini arkadan vurmuşlar, hatta İranlılardan Hıristiyan esir satın alarak boğazlamışlardır (Mazak, 1989, s. 69). Hz. Ömer'in de Hıristiyan halkın Yahudiler'den duyduğu rahatsızlık yüzünden ya da orada bulunan patriğin bu yasağın sürmesini talep etmesi nedeniyle ilgili maddeyi antlaşmaya koyduğu düşündürtmektedir (Mert, 2019, s. 206). Ancak fetih akabinde yaşanan uygulamalar incelendiğinde Müslümanların şehre girişiyle birlikte Yahudilerin şehirde yaşam imkânı bulduklarını ve Yahudilerin şehirden çıkarılmalarına dair maddenin pek de gerçeği yansıtmadığı görülmektedir.

Nitekim Mustafa Fayda da antlaşmanın maddeleri arasında bulunan "*Yahudiler Beytülmakdis'te iskân edilmeyecektir*" maddesinin sıkıntılı olduğunu ifade etmiştir. İlgili maddenin İskenderiye'nin fethi sonrasında yapılan antlaşmanın metninde yer alan "*Yahudiler'in şehirde iskân etmelerine izin verilecektir*" maddesiyle uyum göstermediğini belirtir. Zira kısa bir zaman sonra gerçekleşen bu fetih sırasında iskâna izin verilirken Beytülmakdis'in fethi sırasında izin verilmemesinin pek de makul olmadığını ifade eder (Fayda, 1989b, s. 147).[2] Şehrin fethi sonrasında yapılan bu antlaşma hem Hz. Ömer, hem de Beytülmakdis şehri açısından önem taşımaktadır. Hz. Ömer antlaşma vesilesiyle Arabistan'dan ayrılan ilk halîfe olmuş ve antlaşmayı bizzat kendisi imzalamıştır. Bu da İslâm dini ve sahâbe açısından şehrin fethedilmesinin anlam ve öneminin ne kadar büyük olduğu hakkında bize fikir vermektedir (Balcı, 2002, ss. 301-302).

Hz. Ömer'in antlaşma metninde görüldüğü üzere gayrimüslimlere karşı iskân noktasında yaptığı ilk icraat Hıristiyan Beytülmakdis halkının yaşamakta oldukları topraklarda cizye ve haraç ödemek şartıyla kalmalarına izin vermek olmuştur. Bunun yanında yıllardan beri Beytülmakdis'in Hıristiyan halkı üzerinde dinî baskı kuran Ortodoks Bizanslılar ve Yunanlılar bulunmaktaydı. Müslümanlarla savaşmalarına rağmen Bizanslıları şehirde kalıp kalmamak noktasında muhayyer

bırakmış, hangisini tercih ederse etsin emniyet içinde olacakları güvencesi verilmiştir. Bu Müslümanları galip geldikleri savaşlarda dahi mağluplara ne kadar hoşgörülü davrandıklarının bir kanıtıdır. Beytülmakdis halkı da kendisini merhametsizce ezen Yunanlılar ve Bizanslılarla bu anlaşma sayesinde ilk defa aynı haklara sahip olma şansını yakalamıştır. Böylece Hıristiyan halk, kendisine baskı ve şiddet uygulayan Ortodoks Hıristiyanlarından Müslümanların gelişiyle kurtulmuşlardır (Azimli, 2015, s. 152).

5. Fetih Sonrası Gelişmeler

Hz. Ömer, Beytülmakdis fethedildikten sonra orada yaşayan insanların güven içerisinde yaşayabileceklerini ve emannâmede belirtilen hususların göz önünde bulundurulacağını söylemiştir (İbn Asâkir, 1995, s. 65/152). Ayrıca o bölgede bulunan ordu komutanlarına talimatlar göndererek bölgenin kontrolünü takip etmelerini ve güven ortamının oluşturulmasını emretmiştir (Fayda, 1989a, s. 150). Müslümanlar Beytülmakdis ve bölgesini fethettikten sonra Bizans; o bölgeyi terk edip Mısır havzasına doğru yola çıkmıştır (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 2/330). Bizans'ın o bölgeyi bırakıp Mısır'a doğru yola çıktığını gören yakın civardaki köyler, İslâm ordusuna daha fazla direnemeyip bulundukları bölgeleri Müslüman askerlere teslim etmişlerdir (Sallâbî, 2006, s. 613).

Hz. Ömer'in Medine'den ayrılıp Beytülmakdis'e gelmesiyle birlikte Şam bölgesinde görev yapan komutan ve valiler de bölgeye geldiler. Halife, Îliya halkına karşı nasıl bir tavır ve tutum sergileyecekleri hususunda valiler ve komutanlarla uzun istişareler yapması hasebiyle Îliya ziyaretini uzun tutmuştur (Numanî, 1986, s. 112). Hz. Ömer komutanlarıyla yaptığı toplantıda yetkili komutanlara birtakım görevler vermişti. Verdiği görevler içerisinde en fazla dikkat edilmesini istediği husus; Beytülmakdis ve çevresinde birden fazla karargâhın kurulması ve oralara süvarilerin yerleştirilmesini istemesiydi (Orta, 2018, s. 19). Hz. Ömer'in bunu istemesinin en önemli sebebi dışarıdan yapılabilecek saldırı vb. bir durum söz konusu olduğunda bu birliklerin varlığı sebebiyle gelecek tehlike ve tahriplerin oluşmaması; Müslüman askerleri ve o bölge halkını tek bir merkezde toplayabilmenin kolay olmasıydı (Fayda, 1989a, ss. 158-159). Halife Ömer, bu bölgede güvenlik noktasında bazı önlemleri alarak halkın güven noktasında huzur içinde yaşamasını istemiştir. Hz. Ömer Beytülmakdis bölgesinden ayrılmadan evvel kimlerin bu bölgede valilik yapacağını tespit etmiş ve bu bölgeyi ikiye ayırmıştır (Avcı, 2002, s. 327). Beytülmakdis'in bir tarafına Alkame b. Hakîm'i, diğer tarafına da Alkame b. Mücezziz'i tayin etmiştir (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 2/458).

Hz. Ömer, bölgelere vali tayinlerini de gerçekleştirdikten sonra Medine'ye dönüş hazırlıklarını tamamlamış ve ardından şöyle bir hutbe îrad etmiştir:

> Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla;
> Ey Beytülmakdis halkı! İyi bilin ki Müslümanların halifesi konumunda olan ben sizlere zulmetmeyecek ve sizin haklarınıza sahip çıkacak yöneticiler belirledim. Allah'ın bana vermiş olduğu yetkiyle size karşı vazifemi hakkıyla yerine getirme gayreti içerisinde oldum. Yönetimden size ait olan malların tamamı hesaplanıp

> aranızda eşitlik gözetilerek taksim edildi. Oturacağınız evler ve üzerinde tarım yapacağınız arazileri de aranızda adaletli bir şekilde bölüştürdük. Müslüman askerlerden oluşan süvarilerle çeşitli bölgelerde ordugâhlar kurularak güvenliğinizi arttırıp huzurlu ve güvenli bir ortam oluşturuldu. Sizleri de sağlam sınırlar içerisine yerleştirerek gelecek tehlikelere karşı sizi savunma içerisine aldık. İslâm dini; bir insanın yeni bir şey öğrendiği zaman elinden geldiğince onunla amel etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bizler de Allah'ın bize vermiş olduğu güç ve iradeyle bildiklerimizi yerine getirmeye çalışmaktayız. Güç ve kudret yalnızca Allah katındandır (Taberî, 1967, s. 4/100).

Hz. Ömer, Îliya halkının şartını yerine getirmiş ve burada bir müddet kalıp ardından zilhicce ayının ortalarında tekrar Medine'ye gelmiştir (İbn Kesîr, 1986, s. 7/70). Hz. Ömer hilafetinin ilk yıllarında yapmış olduğu bu girişimler neticesinde Şam bölgesinde bulunan şehirlere İslâm dininin yayılmasını kolaylaştırmıştır (Zehebî, 1981, s. 3/289). İslâm ordusu Filistin'e ait sahil bölgelerini de fethederek deniz yolları üzerinde de hâkimiyet kurmak istemiştir (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 2/459). Beytülmakdis'in Müslümanlar tarafından fethedilmesi çevresinde bulunan diğer şehirlerin de hâkimiyet altına alınması noktasında kilit bir konuma sahip olmuş, çeşitli bölgelerin fethedilmesinde bir üs olma görevini yüklenmiştir (Şakir, 2004, s. 3/264).

Şam bölgesi içerisinde fiziki olarak en büyük topraklara sahip olan Beytülmakdis; çevresinde bulunan şehirlerin de Müslümanlardan emân istemesine ve hâkimiyetleri altına girmelerine vesile olmuştur (İbn Kesîr, 1986, s. 7/101-102). Beytülmakdis fethi gerçekleştirildikten sonra Amr b. Âs, Mısır'ı fethetmiş ve Beytülmakdis'ten buraya kaçan Artabon'u yakalayıp öldürülmesini emretmiştir (el-Belâzürî, 1988, s. 146). Bu konuyla alakalı başka bir kaynakta komutan Amr; Artabon'u serbest bırakmış, Artabon ise Mısır'dan ayrılıp Bizans bölgesine gelmiş ve Bizans ordularında komutan vasfıyla görev almıştır (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 2/461).

Hz. Ömer'in yaptığı antlaşmayla Müslümanlar fetihten sonra da mevcut ahalinin huzur içinde yaşayabilmesini sağlamaya çalışmanın yanında, şehrin refah ve huzurunu gözetmişlerdir. Fetihler sonrasında ele geçirilen topraklarda gayrimüslim halka, istedikleri takdirde diledikleri coğrafyaya yerleşme yetkisi tanınmıştır. Bu durumun İslâm tarihinde sadece birkaç istisnası vardır (Söylemez, 2010). Bu bağlamda Hz. Ömer, fethedilen topraklarda Müslümanların ziraatla meşgul olmalarını yasaklayarak arazinin işlenmesini oranın yerli halkına bırakmıştır. Bunu yaparken de dayanak olarak, Haşr sûresi 7-10 âyetleri[3] göstermiş, fetihler sonucu ele geçirilen toprakları ganimet malları gibi dağıtmayıp, tüm Müslümanları yararı için kullanılmak üzere toprak sahiplerinin ellerinde bırakmıştır. Beytülmakdis'te yaşam sürdüren halkı devletin birer işçisi statüsünde davranmış, toprakları işleme karşılığında haraç vergisi[4] almış ve bu geliri Müslümanlara dağıtmak üzere Beytülmâl'e aktarmıştır (el-Kûfî Ebû Yûsuf, t.s, s. 34). Böylece yerli halk da hayatlarını kazanmak için uğraştıkları geçim yollarını değiştirmeden huzur içinde hayatlarına devam etmişlerdir. Fethedilen toprakların, fatihler arasında paylaştırılmaması ise Müslümanlar için hayırlı sonuçlar doğurmuştur. Müslümanlar

arasında paylaştırılmayan topraklar, devlet bütçesine yüklü miktarda gelir olarak ulaşmasına vesile olmuştur. Aynı zamanda Müslümanlar toprakla uğraşmayarak cihat ruhlarını kaybetmemişler, güçlerini İslâm'ın tüm dünyaya yayılması uğrunda geçirdikleri gazalara harcamışlardır (el-Kûfî Ebû Yûsuf, t.s, s. 114).

Hz. Ömer gerçekleştirmiş olduğu tüm fetihlerde olduğu gibi Beytülmakdis'in fethinde de insanları köleleştirmeden, hür birer fert olarak İslâm toplumunun bir parçası haline getirmeye çalışmıştır. Fetihler neticesinde insanların ganimet kapsamında köleleştirilmesine "*Allah tarafında özgür yaratılmış insanları nasıl köleleştiririm*?" sözleriyle şiddetle karşı çıkmış, bunun İslâm'ın fetih anlayışıyla çatıştığını, asıl amacın fethedilen bölgedeki insanları İslâm'a kazandırmak olduğunu ifade etmiştir (Söylemez, 2010, s. 118). Hz. Ömer gazalar esnasında tüm komutanlarına yazdığı mektuplarda, kadın ve çocukların öldürülmemesi yanında savaş sonrasında askerlikten muaf olan bu kişilerden cizye alınmamasını, cizye alınanlardan da takatleri üzerinde bir miktarda cizye alınmamasını emretmiştir (el-Kûfî Ebû Yûsuf, t.s, s. 1/36; İbn Zencûye, 1986, s. 1/150-156).

Rivayetler ışığında hem dinî hem de tarihî bir öneme sahip olan mabedin yerine bir mescit inşa edildiği ortaya çıkmaktadır. M. 670'te Hıristiyan tarihçi Archulfus, Beytülmakdis'i görmek üzere yaptığı ziyarette bu mabetle ilgili bilgi de vermiştir. Ahşaptan inşa edilmiş mütevazı, ancak bir vakitte 3.000 kişi alabilecek büyüklükte olduğunu ve eski mabedin kalıntıları üstüne kurulduğunu ifade etmektedir (Buhl, 1997, s. 6/956). İnşa edilen bu yapı, Hz. Ömer mescidi olarak bilinen bir mescit olup (İbn Kesîr, 1408-1988, s. 7/65)[5] sahranın önüne inşa edilmiştir. Ancak H. 65 yılında Emevîler döneminde halife Abdülmelik b. Mervân (M. 685-705) zamanında bu mescid genişletilmiştir (Makrîzî, 1997, s. 4/408).

Halife, burada mescit inşa ettikten sonra bölgenin temizlenmesine büyük önem göstermiştir. Hz. Ömer'in temizlemekte bizzat görev aldığı kutsal mekânlar hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tarafından mezbelelik haline getirilmişti. Yahudiler için dinî anlamı olduğundan Kutsal Kaya ve çevresi Hıristiyanlar tarafından çöplük haline getirilmişti. Mabetlerin şehirde hâkim olan güçlerin tesiriyle düştükleri hal içler acısıdır. Ancak Hz. Ömer, mabetlere nasıl saygı gösterilmesi hususunda tüm dünyaya büyük bir örneklik teşkil etmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in, Beytülmakdis'in ruhanî lideri ile beraber şehri gezmesi, namaz için papazın teklifini yukarıda ifade ettiğimiz nedenden reddederek, kilisenin dışındaki bir yerde eda etmesi ve ehl-i zimmete karşı genel tutumu, İslâm idaresinin kentte nasıl şekilleneceği hususunda önemli bir göstergedir. Beytülmakdis'te yaşayan tüm insanlara din, mezhep, çalışma ve seyahat özgürlüğü tanınırken bugünkü anlamı ile günümüzde insan temel hak ve hürriyetlerinin genel çerçevesi çizilmiş oluyordu (Gül, 2001b, s. 54). Ayrıca ehl-i zimmete tam bir dinî hürriyet tanımış, dinî ayinlerini icra etme, çanlarını çalma, haçlarını yollarda taşıyarak dolaşma ve istedikleri gibi panayırlar kurma hakları tanınmıştır. Galip bir devletin mağlup bir milletle yapacağı antlaşmaların ana esası can, mal ve din emniyetini sağlamaya yönelik olmalıdır ki kimse mağdur olmasın. Bu anlamda antlaşma bu üç temel

amacı ihtiva etmektedir (Nu'mânî, 1977, s. 4/417). Antlaşmada yer alan esaslar çerçevesinde hangi mal daha önce kimin elindeyse o şahsın elinde kalmış, Müslümanların arazi satın almaları yasaklanmıştır (Nu'mânî, 1977, s. 4/417).

6. Müslümanların Beytülmakdis'e Bakışı

Müslümanların Beytülmakdis'e bakışı ve gösterilen ilginin kaynağı olarak Kur'an ve hadislerin bizlere aktardığı ifadeleri esas almak mümkündür. Buna binaen Kur'ân-ı Kerîm'de Beytülmakdis ve çevresinin önemine dikkatleri çeken ayetlerin başında İsrâ suresinin ilk âyeti gelmektedir. Bunun yanında önemini dolaylı bir şekilde anlatan ayetler de mevcuttur (Ay, 1997, s. 95). Hz. Peygamber'in buyurduğu hadisler içerisinde bulunan bazı ifadelerde Beytülmakdis'e gelip ibadet yapmanın ne derece önemli olduğu vurgulanmıştır. Ayet ve hadislerin yanında birçok peygamberin bu bölgede yaşamış olması ve nice hatıralarının oluşu, burada yaşayan topluluklara gönderilen elçilerin kabirlerinin buradaki varlığı da bu bölgeyi önemli kılan etmenlerdendir (Karabulut, 2018a, s. 103).

Müslümanların ilk kıblesi olması hasebiyle Mescid-i Aksâ ve içerisinde bulunduğu Beytülmakdis şehri farklı bir öneme sahip olmuştur. Mekke döneminde sahâbîler Mescid-i Aksâ'ya yönelerek namazlarını eda etmekteydiler (Bozkurt, 2004, s. 269). Allah Resûlü'nün Mekke'de iken Kâbe'ye doğru namaz kıldığına dair çeşitli rivayetler olduğu gibi Beytülmakdis'e de yönelip namaz kıldığı rivayetlerde mevcuttur. Nitekim Be'ra'nın aktardığı bir rivayette; Müslümanlar Mekke'de iken namazlarını Beytülmakdis'e yönelerek kıldığı ifade edilmektedir (Ünal, 2001, s. 193). Medine'ye hicret ettikten sonra kıblenin değiştirilmesiyle ilgili ayetin nüzûlüne kadar takriben 16 veya 17 ay Beytülmakdis'e doğru namazlarını eda etmişlerdir (Buhârî, 2001, s. 6/22, (4492)).

Müslümanların kıblesinin Beytülmakdis'ten Mekke'ye yönelişinin ardından dahi Müslümanlar için Mescid-i Aksâ hâlâ aynı önem ve konuma sahip olmuş ve İslâm'da en önemli üç mescid içerisinde yer almıştır. Nitekim Beytülmakdis yalnızca kıble olduğu için önemli değildir, çeşitli âyet ve hadisler buranın birçok noktada öneme sahip olduğunu ifade etmiştir (Ay, 1997, ss. 95-97). Ayrıca Hz. Peygamber'in bir gece vakti Mekke'den buraya gelip ardından Mi'rac olayının gerçekleşmesi de Müslümanlar için bu bölgeyi önemli kılan hadiselerdendir (Yavuz, 2005, s. 133). Geçmişte Hz. Îsâ, Hz. İlyas ve Hz. İdris'in de yükseltildiğine inanılmakta ve bunların da Beytülmakdis üzerinden gerçekleşmiş olduğuna kanaat getirilmektedir (Ağırakça, 2015, s. 14). Hz. Peygamber'in mi'rac hadisesi Beytülmakdis'te Mescid-i Aksâ üzerinden göğe yükselmesi hakkında İsrâ sûresinde şöyle buyurulmaktadır: *"Kulunu, kendisine birtakım âyetlerimizi göstermek için bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürütenin şanı pek yücedir. Şüphesiz o her şeyi işiten ve her şeyi görendir"* (İsrâ, 17/1).

İsrâ sûresinin ilk âyetinde Beytülmakdis ve çevresinin bereketli olduğunu haber vermesi neticesinde insanlar bu topraklara gelerek dua ve ibadet etmişlerdir. Zira Kur'an'da zikredilen bu bölgeye gelip ibadet etme hususunda Hz. Peygamber'in

bildirdiği bazı faziletler bulunmaktadır. Buranın önemine vurgu yapan bir hadis (Buhârî, 2001, s. "Kitabu Fadli's-Salât", 2/60, (1188)) Beytülmakdis'e ibadet niyetiyle yapılan ziyaretin önemi ve kıymetinden bahsederken başka bir hadiste ise burada bulunan Mescid-i Aksâ'da kılınacak namazların sevabının başka mescitlere nazaran daha fazla olduğu ifade edilmektedir;

> Bir adamın kendi evinde kıldığı namaza bir namaz sevabı verilir. Oturduğu beldenin sakinlerinin devam ettikleri camide kıldığı namaz yirmi beş kat sevap verilir. Cuma namazının kılındığı camide kıldığı namaza beş yüz kat sevap verilir. Mescid-i Aksa'da kıldığı namaza elli bin kat sevap verilir. Benim Mescidimde kıldığı namaza elli bin kat sevap verilir. Mescid-i Haram'da kıldığı namaza ise yüz bin kat sevap verilir (Ahmed b. Hanbel, 2001, s. 2/16 (68)).

Bu hadislerde sözü geçen Mescid-i Aksâ, Kâbe ve Medine'de bulunan Mescid-i Nebevî ile birlikte anılmıştır. Ayet ve hadislerin bu konudaki varlığı Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ'nın önemini pekiştirmiş ve buraya atfedilen değeri arttırmıştır. Hz. Peygamber dönemi ve ardından Hz. Ömer'in o bölgeyi fethetmesiyle Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ fethedildiği günden günümüze stratejik konumunu hep korumuştur.

7. Fetih Sonrasında Müslümanların Ziyaret ve İskânları

Beytülmakdis'te iskân hem orada yaşayan ehl-i zimmet hem de Müslümanlar için önem taşımaktaydı. Hz. Peygamber sadece Bizans değil aynı zamanda Beytülmakdis'in fethini de arzulamaktaydı. Bu anlamda Allah Resûlü'nün sağlığındayken Beytülmakdis'in fethi ve orada iskânı hususunda ashâbına özel teşvikleri olmuştur. Hz. Peygamber, vefatının yaklaştığı bir zamanda Şeddâd b. Evs'i üzgün ve içi sıkılmış bir halde görüp onu teselli ederken; "*Dikkat edin! Şam yakında fetholunacaktır. Beytülmakdis de yakında fetholunacaktır, İnşâallah! Sen ve senden sonra da gelecek çocuğun orada imamlar olacaksınız inşâallah*!" (el-Uleymî, 2000, s. 1/389; Ziyâeddin Makdisî, 1984, s. 69) sözleriyle fethin müjdesini verdiği gibi Müslümanların o şehre yerleşebileceklerini uygun gördüğünü de ifade etmiştir. Başka bir rivayette ise;

> Ümmehâtü'l-Mü'minîn'den Meymûne, "Ey Allah'ın Resûlü! Beytülmakdis hususunda bizlere fetva verir misin? deyince Resûlullah da cevaben: 'Oraya gidin ve içinde namaz kılın.' dedi. Meymune ise "Gitmek için güç bulamazsak ne yapalım?" diye sorunca o da mescitlerinde yakılmak üzere zeytinyağı göndermelerini, orada kandiller yanmaya devam ettiği müddet içinde meleklerin gönderen kişi için istiğfarda bulunacağını" buyurmuştur (el-Uleymî, 2000, s. 1/355; Ziyâeddin Makdisî, 1984, s. 50).

Hz. Peygamber bu sözleriyle Beytülmakdis'in bir an önce İslâm'ın sancağı altına alınarak özgürleştirilmesi gerektiğini vurgulamak istemektedir.

Hz. Peygamber'in Beytülmakdis konusundaki hassasiyeti ve sahâbenin de buna paralel olarak verdikleri ehemmiyet neticesinde Hz. Peygamber zamanından itibaren bazı sahâbiler çeşitli amaçlarla Mescid-i Aksâ'ya hususî seyahatler gerçekleştirmişlerdir (el-Uleymî, 2000, s. 1/387-395). Bazıları İslâm ordusunun

fetihleri esnasında ordusunun komutan ya da onun askerleri sıfatıyla, bazıları ikamet amacıyla, bazıları ziyaret edilmesi gereken üç mescitten biri oluşu dolayısıyla ziyaret niyetiyle, bazıları da ilim öğrenmek ve öğretmek niyetiyle bu şehre gelmişlerdir.

Beytülmakdis'in fethi akabinde birçok sahâbe ve tâbiîn şehri ziyaret etmiş, bazıları da orada kalarak yerleşmiştir. Müslümanlardan Beytülmakdis'e ilk olarak iskân edenler Medineliler olmuştur. Hz. Ömer, Ubâde b. Sâmit'i Şam'a muallim ve kadı olarak görevlendirmiştir. Ondan şehir halkına İslâm'ı öğretmesini istemiştir. Bu anlamda Hz. Ömer'in görevlendirdiği ilk kadıdır. Oradan Hıms ve Filistin'e gitmiştir. Kaynaklarda Ubâde b. Sâmit'in Filistin'e geldiği ve Remle'de defnedildiği, (el-Belâzürî, 1996, s. 1/251) kaydedilmekle birlikte meşhur olan görüşe göre kabri Beytülmakdis'te bulunmaktadır (Kandemir, 2012, s. 42/14). H. 34 yılında vefat etmiş, kabrinin yeri ne Remle'de ne Beytülmakdis'te bilinmemektedir (el-Uleymî, 2000, s. 1/387). Beytülmakdis'te vefat eden son sahâbe olduğu da belirtilmektedir (el-Uleymî, 2000, s. 1/397).

Şeddâd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî, şair Hassân b. Sâbit'in kardeşi Evs b. Sâbit'in oğludur. Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'in fethedileceği ve sahâbîlerin oraya yerleşebileceği müjdesini alan Şeddâd, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde Şam bölgesinde idarecilik yapmış, Filistin'e yerleşmiş, Filistin'de vefat etmiştir. Kabri de birçok sahâbe kabrinin bulunduğu yerde, Mescid-i Aksâ yakınlarındadır (İbnü'l-Esîr, 1994, s. 2/613).[6] H. 58 yılında, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafetinin son dönemlerinde 75 yaşında Filistin'de vefat etmiştir. Beytülmakdis'te soyu ve nesli mevcuttur. Ka'b el-Ahbâr'dan hadis rivayet etmiştir (İbn Sa'd, 1997, s. 7/281). Mezarı, Mescidü'l-Aksâ'nın surlarının altında bulunan Bâbu'r-Rahme adlı Kabristan'da bulunmaktadır (el-Uleymî, 2000, s. 1/390).

Müminlerin annelerinden Safiyye bint Huyey de Beytülmakdis'e gelerek ziyarette bulunmuştur. Orada Zeytin Dağı'na çıkmış, dağın etrafında bir müddet kalmış sonra da "*İşte burası insanların kıyamet günü Cennetlik ve Cehennemlik olmak üzere ayrıldıkları yerdir*." dediği rivayet edilmiştir (el-Uleymî, 2000, s. 1/394). Bilâl b. Rebâh şehrin fethi esnasında görev almış, fetih sonrasında Hz. Peygamber'in vefatından sonra ezan okumamasına rağmen öğlen namazı vakti geldiğinde sahâbenin Hz. Ömer'e Bilâl'in ezanı okuması için rica etmesi üzerine ezan okumuştur. Mescid-i Aksâ'da ezan okurken, "*Eşhedü enlâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden Resûllullah*" dediği anda gazaya iştirak eden sahâbeler, Hz. Peygamber'i hatırlayarak kalpleri ürpererek, tüyleri diken diken bir halde gözyaşlarına boğulmuşlardır (Vâkıdî, 1997, s. 1/230). Hatta Ebû Ubeyde ve Muâz b. Cebel o kadar çok uzun ağlayınca Hz. Ömer onlara "*Allah size yeter, Allah size merhamet etsin*!" diyerek sakinleştirmeye çalışmıştır (el-Uleymî, 2000, s. 1/383).

Hz. Peygamber'den Beytülmakdis ve onun faziletleri hakkında[7] ve diğer başka konularda birçok hadîs-i şerif rivayet eden, ayrıca Allah Resûlü'nün hizmetinde bulunan Ebû Hüreyre de Beytülmakdis'in fethi sırasında orduda hazır bulunanlar arasındadır (el-Uleymî, 2000, s. 1/390). Künyesi, Zü'l-Esâbi olan Sevbân b. Yemred,

Yemen halkından olup Peygamber'in sahâbîlerinden biridir. Şam'a giderek Beytülmakdis'e yerleşmiştir. Sevbân'ın şöyle dediği rivayet olunur:

> Ey Allah'ın Resûlü! Eğer senden sonra yaşamakla imtihan olursak, nereye gitmemi bana emredersin? dedim. Allah Resûlü şöyle buyurdu: "Beytülmakdis'e git. Dilerim ki, Yüce Allah sana orada bir zürriyet nasip eder de, onlar orada bulunan mescide sabah akşam gitmek suretiyle onu imar ederler" (İbn Sa'd, 1997, s. 7/296).

Vâsile b. el-Eska b. Abdüluzzâ, Kinâneoğullarındandır. künyesi Ebu Kırsâfe olup Medine taraflarında yaşamaktadır. Vâsile, "*Peygamber'in, Suffe ehlinden olan yirmi kişilik ashâbı arasında bulunuyordum ve onların en küçüğüydüm*" sözleriyle bir anlamda küçük yaştan itibaren Allah Resûlü'nün rahle-i tedrîsinde geçtiğini ifade etmektedir. Vâsile, Peygamber'den hadis dinlemiş, Resûlullah, vefat edince Şam'a gitmiştir. H. 85 yılında 98 yaşında ya da H. 83 senesinde, 105 yaşında iken Şam'da vefat ettiği rivayet edilmektedir. Bununla birlikte Beytülmakdis'e gidip orada vefat ettiğine dair bilgiler de mevcuttur (İbn Sa'd, 1997, s. 7/286).

Ubâde b. es-Sâmit'in hanımının oğlu olan Abdullah b. Amr da Beytülmakdis'e yerleşenlerdendir. İsmi, Abdullah b. Amr b. Kays b. Zeyd b. Sevâd b. Mâlik b. Ganm b. Mâlik b. en-Neccâr, künyesi ise Ebû Ubey olup Hazrecli Ensâr'dandır. Babası ve kardeşi Kays b. Amr, Bedir savaşına katılmış, Ebû Übey ise Bedir'e katılmamıştır. Annesi Ümmü Haram bt. Milhân, Enes b. Mâlik'in teyzesidir. Ebû Übey Şam'a giderek Beytülmakdis'e yerleşmiştir. Burada nesli mevcuttur. Allah Resûlü'nden hadis rivayet etmiştir (İbn Sa'd, 1997, s. 7/282).

Ebû Derdâ'nın hanımı olan Ümmü Derdâ, Beytülmakdis'te iskân edenlerden birisidir. Önce Dımaşk'a oradan da Beytülmakdis'e gelmiştir. Beytülmakdis'te miskinlerle beraber oturur kalkardı (el-Uleymî, 2000, s. 1/423). Ebû Derdâ eşiyle beraber Beytülmakdis'te iskân etmiştir. Ebû Nuaym ise Beytülmakdis'te görevlendirilen ilk müezzindir. İliya'nın valisi olan Ubâde b. Sâmit sabah namazında hazır bulunduğu zaman namazı onun kıldırdığı, Ebû Nuaym'ın da ona tabi olduğu, Ebû Nuaym hazır olduğu zaman da Ubâde'nin ona tabi olduğu zikredilmektedir (el-Uleymî, 2000, s. 1/423). Hz. Peygamber'in mevlâsı olduğu rivayet edilen Reyhâne'nin Beytülmakdis'e yerleştiği ve Mescid-i Aksâ'da vaaz verdiği rivayet edilmektedir (el-Uleymî, 2000, s. 1/392-393). Şerîd b. Süveyd Beytülmakdis'e gelerek ziyaret eden sahâbîlerden biridir. O, Allah Mekke'nin fethini nasip edince Mescid-i Aksâ'da namaz kılmayı nezretmiş, Allah Resûlü de buna izin vermiştir. Feyrûz ed-Deylemî de Beytülmakdis'e yerleşen ashâb arasında yer almaktadır. Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde orada vefat etmiş ve kabrinin de orada olduğu rivayet edilmektedir (el-Uleymî, 2000, s. 1/393). Ebû Muhammed en-Neccârî el-Ensârî ve Yemen ehlinden Zü'1-Esâbi' et-Temimî, Beytülmakdis'e yerleşenler arasındadırlar (el-Uleymî, 2000, s. 1393). Ebû Zer el-Gıfârî de Beytülmakdis'i ziyaret etmiş ve kendisi Rebeze'de vefat etmiştir. H. 30 yılında Medâin'de vefat eden Selmân-ı Fârisî de Beytülmakdis'i ziyaret edenler arasındadır (el-Uleymî, 2000, s. 1/387). Temîm b. Evs d-Dârî ve kardeşi Nuaym, H. 9 yılında

İslâm'ı kabul etmişler ve Temîm, Hz. Osman zamanında Beytü'l-Makdis'e emir olarak atanmıştır. Abdullah b. Selâm, Amr b. el-Âs es-Sehmî, Saîd b. Zeyd, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Mürre b. Ka'b el-Fihrî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Selâm b. Kayser, Serîd b. Süveyd es-Sekafî, Avf b. Mâlik b. Avf el-Eşcaî, Ebû Cuma' el-Ensârî, Ebû Ubey b. Ümmü Harâm, Gadif ibni Hâris Beytülmakdis'i ziyaret edenlerdendir (el-Uleymî, 2000, s. 1/387-391).

SONUÇ

İslâm tarihinde çok önemli başarıların kilit noktası olarak bilinen Beytülmakdis'in fethi; siyasî, diplomatik ve askerî birikimlerin yanında sahâbenin uzun bir müddet Resûlullah'tan (s.a.v.) aldıkları ahlâki eğitim neticesiyle gerçekleştirilmiştir. Ancak Müslümanların başarıyla elde ettikleri bu bölgenin fetih hayali, halife Hz. Ömer döneminden önce Hz. Peygamber'in namaz vakitlerinde ashâbıyla birlikte Mescid-i Aksâ'ya yönelip kıldıkları zaman başlamıştı. Hz. Peygamber'in Mekke döneminde farz kılınan ve İslâm'ın en mühim ibadeti olan namaz; hicretten önce 13 yıl Mekke'de, hicret sonrası ise 16 ay Medine'de Mescid-i Aksâ'ya yönelerek kılınmıştır. Yahudilerin yıldırma politikaları ile birlikte Hz. Peygamber kıblenin Kâbe'ye yöneltilmesi için sürekli niyazda bulunuyordu. Daha sonra Allah'ın nâzil buyurduğu ayet neticesiyle kıble Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye çevrilmiştir.

Müslümanların Mescid-i Aksâ'ya vermiş oldukları değer; onun ilk kıble olmasının yanında İsrâ ve Mi'rac hadiselerinin de bu bölgede yaşanmasından ötürüdür. Bu nedenle Beytülmakdis ve çevresinin Müslümanların yönetimi altında bulunması gerekiyordu. Tüm bu gerekçeler göz önünde bulundurulunca Beytülmakdis ve çevresinin fethedilmesinin İslâm orduları için hedef olmasına sebep olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in ardından hilafete gelen Hz. Ömer, bu bölgenin fethedilmesi için ordular göndermiştir. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın komutasındaki İslâm ordusu bu bölgeyi kuşatma altına alınca bölge halkı Beytülmakdis'i yalnızca Halife'ye teslim edeceklerini dile getirmişlerdir. Bölge halkının bu kararını duyan Hz. Ömer Beytülmakdis'e gelmiş ve halkına bir emannâme vermiştir. Verilen bu emannâmede şehir halkının canları, malları, mabetleri ve hürriyetleri teminat altına alınmış; burada kalmaya devam edenlerden cizye alınması kararlaştırılmıştır. Müslümanların yönetimi altında yaşamak istemeyenler bölgeyi terk etme hususunda serbest bırakılmıştır.

Hz. Ömer, Müslümanların idaresi altında kalmak isteyen gayrimüslimlere İslâm dininin hoşgörü politikasını ve Hz. Peygamber'in bu halklar için ortaya koymuş olduğu ilkeleri adaletli bir şekilde uygulama gayreti içerisinde olmuştur. Birçok peygamberin gelip geçtiği Beytülmakdis tarih içerisinde çeşitli istila, afet ve tahribata uğramış ve burada yaşayan insanlar çeşitli zulümlere maruz kalmıştır. Hz. Ömer döneminde İslâm ordularının fethiyle birlikte Beytülmakdis ve çevresi hakiki bir barış ortamına girmiştir.

Hz. Ömer şehrin fethinin önemi itibariyle Medine şehrinden çıkan ilk halîfe olmuş, Patrik'ten şehri bizzat kendisi teslim almıştır. Şehrin fethi sırasında yapılan

antlaşma ile şehirde ikamet eden gayrimüslim unsurlar köleleştirilmeden, yaşadıkları yerden sürülmeden ehl-i zimmet kabul edilmiş, cizye ve haraç vergilerini vererek İslâm ülkesinin birer vatandaşı olmuşlardır. Topraklarını kendileri işleyerek yaşadıkları şehirde hayatlarına kaldıkları yerlerden devam etmelerine imkân tanınmıştır. Tarih boyunca birçok sürgün, katliam ve tahriplere sahne olan şehir belki de en kansız aynı zamanda en kazançlı bir şekilde savaşın kaybedeni değil de kazananı konumunda muamele görmüştür. Fetih sonrasında ise vaktiyle Allah Resûlü'nün teşvikleri (hadis) doğrultusunda, Müslümanlardan kimisi ziyaret, kimisi ordu komutanı, kimisi de iskân amacıyla ve büyük bir coşkuyla şehre akın etmişlerdir. Hz. Peygamber'in hadislerine bakıldığında ashâbı Beytülmakdis'e götüren sebepler daha iyi anlaşılmaktadır. Ayrıca Resûlullah'ın onlardan bazılarını şehree gitmeleri hususunda teşvik ettiği de görülmektedir. Bu sebepledir ki Beytülmakdis fethedilince birçok sahâbî buraya gelmiş; kimileri ise hayatlarını burada sürdürmek için Beytülmakdis'e yerleşmişlerdir.

KAYNAKÇA

Ağırakça, A. (2015). Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı. *Artuklu Akademi*, *1*(2), 1-30.

Ahmed b. Hanbel, E. eş-Şeybanî. (2001). *El-Müsned* (1. bs., C. 1-40). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Ay, R. (1997). *Kudüs Şehri Siyasi Tarihi (Başlangıcından M.S. 135'e Kadar) ve Üç Kutsal Dindeki Önemi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Azimli, M. (2015). *Dört Halifeyi Farklı Okumak-1 Hz. Ebu Bekir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Balcı, İ. (2002). *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Belâzürî, (1996). *Ensâbü'l-Eşrâf* (1. baskı., C. 1-13). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Belâzürî, el-Belâzürî. (1988). *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl.

Bozkurt, N. (2004). Mescid-i Aksâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

Buhârî, el-Cu'fî. (2001). *El-Câmiʿu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (1. bs., C. 1-9). Beyrut: Daru Tavku'n-Necât.

Buhl, F. (1997). Kudüs. *İslâm Ansiklopedisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.

Demircan, A. (2018). *İslam Tarihi 1* (1. bs.). Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.

Demirci, M. (2009). Kudus'ün Kısa Tarihi ve Hz. Ömer'in Emannamesi. Mescid-i Aksâ Sempozyumu, sunulmuş bildiri, İstanbul: İstanbul Barış Platformu.

Ebû Ubeyd, (t.s). *Kitâbü'l-Emvâl* (C. 1-1). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Ebû Yûsuf, el-Kûfî. (t.s). *Kitâbü'l-Harâc*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.

el-Uleymî, Ebü'l-Yümn el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî. (2000). *El-Ünsü'l-Celîl bi-Târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* (1. baskı., C. 1-2). b.y: Mektebetü Dundis.

Eraslan, S. (1997). *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri*. (Yayımlanmamış doktora). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Fayda, M. (1989). *Hz. Ömer Zamanında Gayrı Müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Gül, M. (2001a). Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *11*(2), 305-312.

Gül, M. (2001b). Müslümanların Kudüs'ü Fethi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 47-58.

Halîfe b. Hayyât, eş-Şeybânî el-Usfurî el-Leysî. (1977). *Et-Târîh* (2. bs.). Beyrut: Daru'l-Kalem.

Halîfe b. Hayyât, eş-Şeybânî el-Usfurî el-Leysî. (2019). *Et-Târîh*. (Ö. Sabuncu ve M. Sabuncu, Çev.)Ankara Okulu Yayınları (1. bs.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
Harman, Ö. F. (2002). Kudüs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
İbn A'sem, el-Kûfî. (1991). *Kitâbü'l-fütûh* (1. bs.). Beyrut: Dârü'l-Edvâ'.
İbn Asâkir, (1416–1995). *Târîhu Medîneti Dımaşk* (C. 1-70). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
İbn Kesîr, el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. (1408–1988). *El-Bidâye ve'n-Nihâye* (1. baskı.). b.y: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî.
İbn Sa'd, el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. (1997). *Tabakātü'l-Kübrâ* (1. baskı., C. 1-8). Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
İbn Zencûye, el-Horasânî. (1986). *Kitâbü'l-Emvâl* (C. 1-3). b.y: Melik Faysal li'l-Buhûs Li'd-Dirâse el-İslâmiyye.
İbnü'l-Esîr, eş-Şeybânî el-Cezerî. (1994). *Üsdü'l-Gābe fî Maʿrifeti's-Saḥâbe* (1. Baskı., C. 1-8). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
İbnü'l-Esîr, eş-Şeybânî el-Cezerî. (1997). *El-Kâmil fi't-Târîḫ* (1. baskı., C. 1-10). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
Kallek, C. (1997). Haraç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
Kandemir, M. Y. (2012). Ubâde b. Sâmit. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
Karabulut, N. (2018). *Başlangıçtan Emevilere İslam Tarihinde Kudüs*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
Karadâvî, Y. (2010). *Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs*. (İ. Marangozoğlu, Çev.) İstanbul: Nida Yayıncılık.
Karan, C. (2020). Ebu Abdullah. *Zirveden Dramatik Sona Müslüman Sultanlar* içinde (s. 332). İstanbul: Mana Yayınları.
Makdisî, el-Makdisî es-Sa'dî. (1984). *Fedâilu Beyti'l-Makdis* (1. baskı., C. 1-1). Suriye: Dâru'l-Fikr.
Makrîzî, (1997). *El-Hıtat* (1. baskı., C. 1-4). Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye.
Mazak, A. (1989). *Emevilerin Sonuna Kadar Kudüs ve Filistin*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
Mert, R. (2019). Bir Arada Yaşama Bağlamında Hz. Ömer Döneminde Kudüs. *Milel ve Nihal*, *16*(1), 199-215. doi:10.17131
Nu'mânî, M. Ş. (1977). *Asr-ı Saadet*. (Ö. R. Doğrul, Çev.) (C. 1-5). İstanbul: Eser Neşriyat.
Numanî, Ş. (1986). *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. (T. Yaşar Alp, Çev.)Hikmet Yayınları (4. bs.). İstanbul: Hikmet Yayınları.
Orta, F. (2018). Hz. Ömer Zamanında Müslümanların Kudüs'ü Fethi. *Yeni Fikir Dergisi*, *10*(21), 16-22.
Özel, A. (1996). Gayri Müslim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
Sallâbî, A. M. (2006). *Hz. Ömer*. (M. Akbaş, Çev.) (5. bs.). İstanbul: Ravza Yayınları.
Sallâbî, A. M. (2015). *Siyer-i Nebi*. (M. Kasadar ve S. Ergin, Çev.) (4. bs., C. 1-2). İstanbul: Ravza Yayınları.
Sırma, İ. S. (2004). *İslâmî Tebliğin Örnek Halifeler Dönemi*. Beyan Yayınları (13. bs.). İstanbul: Beyan Yayınları.
Sönmez, Z. (2018). Hz. Ömer'in Arap Yarımadası ve Çevresindeki Hıristiyanlarla Münasebetleri. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* içinde (C. 2, ss. 255-292). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası.
Söylemez, M. M. (2010). İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *22*, 99-124.
Şakir, M. (2004). *İslâm Tarihi*. (F. Aydın, Çev.) (4. bs., C. 1-8). İstanbul: Kahraman Yayınları.
Taberî, el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. (1407). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (1. baskı., C. 1-5). Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye.
Ünal, Y. (2001). Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kıblesi: Beyt-i Makdis. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *12*(12-13), 189-211.

Vâkıdî, el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. (1997). *Fütûhu'ş-Şâm* (1.Baskı., C. 1-2). b.y: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Ünal, Y. (2001). Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kıblesi: Beyt-i Makdis. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *12* (12-13), 189-211.

Zehebî, ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. (1981). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (3. bs., C. 1-25). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

SONNOTE

1 İbn Manzûr, bunun yanında "Kadsu" isimli ziraat için elverişli yüksek bir dağı, Hicaz dilinde insanların içinde temizlenip arındığı "setel" adlı kabın "kades" ile aynı anlamda kullanıldığını zikretmektedir. Ayrıca Beytülmakdis'in "Beytü'l-Mutahhar" (temizlenilen ev) içinde insanların günahlarından arındığı ev, anlamını taşıdığını, Allah'a ait isim ve sıfatlarından birisinin de "el-Kuddüs" olduğunu, "el-Kads" isminin bereket, "el-Kaddûs" isminin ise mübarek anlamlarında kullanıldığını "Arzu'l-mukaddes" tabiriyle Şam'ı ve onunla birlikte "Beytü'l-Makdis'in" kastedildiğini belirtmektedir (İbn Manzûr, 1414–1994, s. 6/169).

2 Fayda, bu rivayetin sadece Taberî'de bulunduğunu ve rivayeti Seyf b. Ömer'den yaptığını, diğer müellifler antlaşmanın varlığından bahsetmekte yetinirken ilgili antlaşmanın metnine yer vermediklerini bu durumun ilgili antlaşmanın verilen metnine şüpheyle yaklaşmamıza neden olduğunu belirtir. O dönem fethedilen şehirlerin teslim şartları ile Beytülmakdis şehrinin teslim şartları arasındaki tezatlıklar için bkz. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrı Müslimler*, 169-181.

3 *"Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir. Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir." "(Bu gelirler) Allah'ın lütuf ve rızasının peşine düşerek Allah'a ve resulüne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir." "Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar; ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır." "Bunların ardından gelenler de "Ey rabbimiz" derler, "Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin"* (Haşr sûresi 59/7-10).

4 Genel olarak gayrimüslim tebaanın mal varlığından alınan vergileri anlatan harâc sözcüğü, zaman içinde bilhassa toprak vergisi için kullanılagelir olmuştur. Haraç ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Kallek, 1997, s. 16/71).

5 Ancak bu mescidin günümüzde Hz. Ömer mescidi olarak bilinen mescit olmadığı onun çok fazla ayakta kalamayarak yıkıldığıyla ilgili görüş bildiren müellifler bulunmaktadır (Karabulut, 2018b, s. 85).

6 Şeddâd'ın öğrencisi Esed b. Vedâa, hocasının yatağına girdikten sonra bir o tarafa bir bu tarafa dönüp durarak uyuyamadığını, *"Allahım! Cehennem azabının varlığı benimle uykularım arasına girdi, uykularımı kaçırdı"* diyerek yatağından doğrularak sabahlara kadar namaz kıldığını söylemiştir.

7 Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etmiştir. *"Dört şehir vardır ki bu şehirler Cennet şehirleridir. Bunlar; Mekke, Medine, Şam ve Beytü'l-Makdis'dir"*. Beytülmakdis şehrinin faziletleriyle ilgi rivayet edilen hadisler için bkz. (el-Uleymî, 2000, s. 1/361-367).

Journal of Islamicjerusalem Studies, 2021, 21(3): 353-372
DOI: 10.31456/beytulmakdis.973239

İSLAM ÖNCESİ "ORTADOĞU" İNANÇLARINDA GÖĞE YÜKSELİŞ ANLATILARI VE İSLÂM'DA Mİ'RAC: İSLÂM GELENEĞİNDEKİ Mİ'RAC ANLATISININ ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ

Mehmet BOZKURT*

ÖZ: *Kur'an'da detaylarına temas edilmeden anılan İsrâ olayı dışında Hz. Muhammed (S.A.V.)'in fiziken göğe yükseltildiğini gösteren açık bir ifade bulunmamaktadır. Ancak rivayet literatürüne göre Hz. Peygamber aynı gece fizikî bedeniyle göğe de yükseltilerek olağanüstü bir yolculuk yapmıştır. Rivayetlere dayalı geleneksel anlatının bu kısımları İslâm öncesi çeşitli Ortadoğu inançlarında geniş bir yer tutan göğe yükseliş anlatılarıyla bazı benzerlikler göstermektedir. Çalışmamızın esas amacı geleneksel anlatımdaki Mi'rac hadisesinin İslâm öncesi bu miras karşısındaki özgünlüğü hakkında bir değerlendirmede bulunmaktır. Bir başka ifade ile bir adaptasyon sürecinin söz konusu olup olmadığını tartışmaktır. Ulaştığımız netice, İsrâ hadisesi etrafında olayın özgün bir yönü varsa da Hz. Peygamber'in fizikî bedeniyle göğe yükseltilmesi ve bu yükseliş esnasında kullandığı vasıtalar hakkındaki detaylarda İslâm öncesi göğe yükseliş anlatılarından bazı unsurların anlatıya adapte edilmiş olabileceğidir. Çalışma kapsamında öncelikle Kur'an'da, hadislerde ve tefsirler ile tarih kitapları gibi çeşitli klasik kaynaklarda olayın nasıl yer aldığını aktarmaya çalıştık. İkinci bölümde Ortadoğu coğrafyası öncelenerek İslâm öncesi farklı dini sistemlerdeki göğe yükseliş tasavvurları hakkında genel bir tablo çizmeye gayret ettik. Üçüncü bölümde ise İslâm öncesi kültürel mirasın Müslüman kültüre karışmasını ifade eden İsrâiliyat meselesi üzerinde durduktan sonra tüm bunlara dayanarak İslâm geleneğindeki Mi'rac hadisesinin özgünlüğü hakkında bir değerlendirme denemesinde bulunduk.*

ANAHTAR KELİMELER: İsrâ, Mi'rac, Göğe Yükseliş Motifi, Hz. Muhammed, İsrâiliyat, Etkileşim.

Miraj in Islam and Narratives of Ascension in pre-Islamic "Middle Eastern" Beliefs: The Question of the Authenticity of the Islamic Tradition of Miraj

ABSTRACT: *The Qur'an is clear in its narration of the Night Journey, al-Isra, however, no explicit mention of the physical ascent to the heavens is made. Conversely, according to the hadith narrative, the Prophet made a second extraordinary journey — ascending with his physical body to the heavens on the same night. This part of the tradition show some similarities with the ascension narratives that had a significant place in various pre-Islamic "Middle*

* Araştırma Görevlisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hacettepe Üniversitesi, Ankara/Türkiye, mehmet-bozkurt@hacettepe.edu.tr, ORCİD: 0000-0001-7333-1175.

Eastern" beliefs. The main purpose of this study is to evaluate the originality of the Miraj (Ascension) event in the hadith narrative against this pre-Islamic heritage. In other words, the paper will discuss whether or not there has been a process of adaptation. The conclusions reached show that although the event involves unique aspects to the Isra incident, some elements from the pre-Islamic ascension narratives may have been adapted to the narrative in terms of its details of the Prophet's ascension to the sky with his physical body and the means he used during this ascension. The paper initially attempts to convey how the event took place in the Qur'an, hadiths and various classical sources such as tafsir (exegesis), and books of history. The second part will draw a general picture about the conceptions of ascension in different pre-Islamic religious systems by prioritizing the geography of the "Middle East". The third part focuses on the Isra'iliyyat traditions, which show the mixing of the pre-Islamic cultural heritage with the Muslim culture, and then attempts to evaluate the authenticity of the episode of Miraj within the Islamic tradition.

KEYWORDS: *Isra, Miraj, Ascension, Prophet Muhammad, Isra'iliyyat, Interaction.*

GİRİŞ

Geleneksel anlatıya göre Hz. Muhammed, bir gece Kâbe yakınlarında uyku ile uyanıklık hali arasındayken melek Cebrail beraberinde binek hayvanı Burak ile yanına gelmiştir. Kalbinin çıkarılıp yıkanması akabinde Hz. Peygamber Burak'a bindirilmiş ve gece yolculuğu yani Arapça İsrâ başlamış, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu Kudüs'e götürülmüştür. Önceki peygamberlere namaz kıldırması gibi burada geçen bazı olaylardan sonra Hz. Peygamber, Cebrail ile Kudüs'ten semâvî yani ilahî âleme yükselmiştir. O, burada önceki peygamberleri, kabzedilen ruhları, cenneti, cehennemi ve hatta bazı yorumculara göre bizzat Allah'ı görmüştür. Müminler için farz olarak beş vakit namaz ibadeti burada kendisine bildirilmiş, ardından da tekrar Mekke'ye dönmüştür. Aslında İsrâ Mekke'den Kudüs'e yolculuk, Mi'rac ise Kudüs'ten ilahî âleme yükselişi ifade etmekteyse de zamanla Mi'rac tabiri her ikisini de kapsar hale gelmiştir. İç içe geçen İsrâ ve Mi'rac hadiselerinin bu tasviri İslâm'ın en başta gelen kaynağı Kur'an'da bu derece tafsilatla anlatılmamıştır. Bu genel anlatıyı veren malzeme Hz. Peygamber'in söz, hal, bir olay karşısındaki tavrı veya çeşitli kimselerin onunla ilgili hatıralarını nakleden hadis literatüründe bulunur. Aralarında çok sayıda farklılık barındıran çeşitli rivayetlerde anlatı çok zengin detaylar ihtiva etmektedir.

Bu çalışmada, Mi'rac hadisesinin kısa bir özetini vermekle beraber detaylı bir tasvire veya olayın farklı açılardan mahiyetini ortaya koymaya yönelik kapsamlı bir tartışmaya girmeyeceğiz. Özellikle hadis kaynakları noktasında çoğunlukla ikincil kaynaklar üzerinden ilerlediğimiz bu mütevazı incelemede amacımız Müslüman kültürdeki Mi'rac anlatılarının orijinalliği hakkında ulaştığımız bazı düşünceleri -altını çizerek belirtelim ki katiyet iddiasında bulunmadan- paylaşmaktır. Temel hareket noktamız şu tip sorulardır: İslâm'ın doğduğu ve yayıldığı Ortadoğu gibi birçok dinin neşet ettiği bir coğrafyada Mi'rac hadisesine benzer göğe yükseliş

anlatıları var mıydı? Eğer varsa bu anlatılar, zaman içinde bütün Ortadoğu coğrafyası ve halkları Müslümanların yönetimine girdikten ve hızlı bir İslâmlaşma süreci başladıktan sonra bu dinin özellikle yeni müntesipleri tarafından bilerek veya bilmeyerek İslâmî bir cila altında Müslüman kültürdeki İsrâ-Mi'rac hadisesinin anlatımına dâhil edilmiş midir? Ulaştığımız netice İsrâ-Mi'rac hadisesinin Müslümanlar için inanç itibariyle kendine has İslâmî bir yönü olmakla beraber Ortadoğu'nun eski mitoloji, din ve söylencelerindeki göğe yükseliş motiflerinin zaman içerisinde detayları doldurmak suretiyle Mi'rac anlatılarına dâhil edilmiş -tekrar altını çizelim- olabileceğidir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde öncelikle İsrâ ve Mi'rac kelimelerinin lügat ve ıstılah anlamlarına değinecek, akabinde Kur'an-ı Kerim'de, hadislerde ve tefsirler ile kronikler gibi klasik kaynaklarda Mi'rac hadisesinin nasıl anlatıldığını detaylardaki bazı ihtilaflara kısaca temas ederek sunacağız. İkinci bölümde mümkün mertebe Ortadoğu coğrafyasının dışına çıkmamaya gayret ederek İslâm öncesi kültürlerdeki çeşitli göğe yükseliş anlatılarına göz atacağız. Bu bölümde eksiksiz bir tasvir iddiasında olmadığımızı baştan belirtelim. Amacımız çeşitli incelemelerden yararlanarak sadece genel bir tablo çizmektir. Üçüncü bölümde Müslümanların kadim Ortadoğu halkları başta olmak üzere etkileşim içerisine girdikleri çeşitli topluluklardan aldıkları eski mit ve söylencelerin Müslüman kültüre eklemlenmesini ifade eden İsrâiliyat meselesine değinerek nihayetinde esas amacımız olan İslâm inancındaki Mi'rac hadisesinin orijinalliğine yönelik değerlendirmelerimizi paylaşacağız.

1. İSLÂM İNANÇ VE KÜLTÜRÜNDE İSRÂ VE MİRAÇ

1.1. İsrâ ve Mi'rac'ın Tanımları

İsrâ ve Mi'rac aslında aynı şey değildir. Geleneksel anlatımda ikisi aynı gece gerçekleştiği iddia edildiği için İsrâ kavramı da zamanla Mi'rac'ın kapsamına girmiştir. İsrâ, Arapça'da gece yürüyüşü anlamına gelen الإسراء sözcüğünün kökü olan أسرى fiilinden gelmektedir. أسرى, سرى, *fiilleri "gece yolcuğu yapmak, geceleyin yola çıkmak"* anlamlarına gelir. Istılahta ise bir gece Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuğu ifade eder (Tatlı 2000: 11). Mi'rac ise *"yukarı çıkmak, yükselmek"* anlamındaki عرج fiil kökünden türetilmiştir. Lügatte *"Yükselme aleti ve merdiven"* ıstılahta ise Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan ilahî âleme yükseltilmesi manasına gelmektedir (Tatlı 2000: 11).

1.2. Kur'an'da Mi'rac

Kur'an'da mi'rac kelimesi geçmezken İsrâ suresinin ilk âyetinde gece yürüyüşünü ifade etmek için isrâ kelimesi fiil halinde kullanılmıştır. Çeşitli âlimlerce Kur'an-ı Kerim'de Mi'rac hadisesine değinildiği düşünülen âyetler şunlardır:

> Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir (İsrâ 17/1).[1]

> Hani sana, "Muhakkak Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır" demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur'an'da lanetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını (daha da) artırdı (İsrâ 17/60).
>
> (Kur'an'ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrail) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (aslî sûretine girip) doğruldu. Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti. Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı. (Şimdi siz) gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? Andolsun ki, o, Cebrail'i bir başka inişte daha (aslî suretiyle) görmüştü. Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında. Me'vâ cenneti onun (Sidre'nin) yanındadır. O zaman Sidre'yi kaplayan kaplamıştı. Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı. Andolsun, o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü (Necm 53/5-18).

İsrâ Suresi'nin 1. âyetinin İsrâ olayına değindiği kesindir ve üzerinde bir mutabakat vardır. Ancak aşağıda tartışılacağı için burada girmeyeceğimiz üzere diğer âyetlerin Mi'rac ile ilgisi ve yorumlanmaları üzerinde bir uzlaşma bulunmamaktadır.

1.3. Hadis ve Diğer Klasik Kaynaklarda Mi'rac

Genel mutabakata göre Kur'an-ı Kerim'de Mi'rac'a atıf yukarıdaki âyetlerle sınırlı iken hadis literatüründe Mi'rac hadisesiyle ilgili çok sayıda rivayet mevcuttur. Zaten giriş kısmında özetlediğimiz İsrâ ve Mi'rac'ın geleneksel anlatımları detaylarda tamamen rivayet literatürüne dayanmaktadır. Hepsinin aktarılması hem çalışmanın boyutlarını aşacağı hem de amacımız bakımından gereksiz olduğu için ilgili hadislerin hepsini elbette sıralamayacağız.2 Bunun yerine çeşitli hadis ve ilahiyat kaynaklarında yer alan veya modern araştırmalarda nakledilen, çalışma hazırlanırken incelediğimiz hadisler üzerinden Mi'rac hadisesinin anlatımı özetlenecektir. Ancak öncelikle şu belirtilmelidir ki: İlgili hadislerin sayısı çok fazladır ve bu rivayetler arasında Mi'rac'ın tam olarak nerede, ne zaman başladığı, Hz. Peygamber'in Mi'rac'ta kullandığı vasıtalar, gittiği mekânlar ve Mi'rac esnasında gördüğü şeyler hakkında verilen bilgiler açısından birçok farklılıklar mevcuttur. Buna göre Mi'rac anlatımları iki temel versiyona bölünebilir.

Birincisine göre Hz. Peygamber Mescid-i Haram'dan Cebrail tarafından alınmış ve Kudüs'e uğranılmasına hiç değinilmeden direkt semâya yükseltilmiştir (Buhari 2009: c.1, 295-299; c.5, 216-222; c.6, 206-213).[3] İkinci anlatıma göre ise Hz. Peygamber önce Mescid-i Haram'dan Kudüs'e götürülmüştür ve oradan semâya yükseltilmiştir (Tatlı 2000: 105-112; İbnü'l-Esir 2008: c.2, 37-42; İbn Kesir 1994: c.3, 169).[4] Hadis rivayetlerinde ihtilaflı olan bir diğer konu Mi'rac'ın ne zaman ve nerede başladığıdır. Buna göre Mi'rac'ın gerçekleştiği zaman olarak şu tarihler rivayet edilmiştir: 1. Mi'rac, Hz. Muhammed'e peygamberlik vazifesi verilmeden önce gerçekleşmiştir, 2. İsrâ, Hz. Muhammed'e peygamberlik vazifesinin verildiği sene gerçekleşmiştir, 3. Peygamberliğin beşinci yılında gerçekleşmiştir, 4. Peygamberliğin onuncu senesinde Recep ayının 27. Gecesi gerçekleşmiştir, 5.

Hicretten on altı ay önce yani peygamberlik vazifesinin on ikinci senesinde Ramazan ayında olmuştur, 6. Hicretten bir sene iki ay evvel peygamberliğin on üçüncü yılında Muharrem ayında olmuştur, 7. Hicretten bir sene önce yani peygamberliğin on üçüncü yılı Rebiulevvel ayında olmuştur (Gündüz, Ünal, Sarıkçıoğlu 1996: 91-92). En kabul gören tarih peygamberliğin onuncu yılının Recep ayının 27. gecesidir (Nor 2006: 12-16; Ağırakça 2014: 2; Yavuz 2005: 133).

Hz. Peygamber'in Mi'rac'a götürüldüğü yer Mescid-i Haram'dır. Bunda bütün rivayetler uyum içerisindedirler. Fakat detayda yine farklılıklar vardır. Bunlara göre Hz. Peygamber kendi evinden (Buhari 2009: c.1, 297), Kabe'den (Gündüz vd. 1996: 92) veya Ümmi Hani'nin evinden götürülmüştür (İbn Kesir 1994: c.3, 168).[5] Ancak buradaki ihtilaf çözülmez değildir. Çünkü Mekke'nin hepsi Mescid-i Haram kavramının içine girmektedir (Zemahşerî 2017: c.3, 1060-1062).

Rivayetlerin ortak yönlerini bir araya getirip farklılıkları belirterek Mi'rac hadisesi şu şekilde özetlenebilir: Bir gece Hz. Muhammed Mescid-i Haram'da uyku ile uyanıklık hali arasında iken, bazı rivayetlere göre melek Cebrail tek başına, bazılarına göre melek Mikail ile, bazılarına göre ise yanında iki kişiyle gelmiştir. Hz. Peygamber'in göğsü yarılmış kalbi zemzem suyu ile yıkanarak ilâhî yolculuk için hazırlanmıştır. Bundan sonra bazı rivayetlerde Hz. Peygamber olağanüstü binek hayvanı Burak'a bindirilerek, bazılarında ise Cebrail Hz. Peygamber'in elinden tutarak semâya yükseltilmiştir. Yukarıda değinildiği üzere diğer rivayetlere göre ise önce Kudüs'e gidilmiştir. Orada Hz. Peygamber önceki peygamberlere namaz kıldırmıştır. Kendisine içlerinde farklı içecekler olan iki kap sunulması akabinde Kudüs'ten semâya yükseliş gerçekleşmiştir. Göğe çıkış vasıtası olarak kullanılan Burak isimli olağanüstü bir hayvan, üstüne oturulan ve göğe yükselen bir ağaç, bir mi'rac (merdiven) vb. konusunda rivayetler yine farklılaşır. Hz. Peygamber'in kullandığı vasıtalar ile ilgili farklı rivayetler bir arada düşünüldüğünde ya yolculuğun değişik aşamalarında farklı vasıtalar kullanmış olduğu veya her defasında farklı vasıtaların kullanıldığı birden çok mi'rac hadisesinin yaşandığı yorumu yapılmakta, yaygın görüşe göre birinci kanaatin kabul gördüğü belirtilmektedir (Gündüz vd. 1996: 105). Her halükârda Cebrail ve Hz. Muhammed semâya ulaşırlar. Yedi kat göğü geçerler. Hz. Peygamber birinci kat semâda Hz. Âdem'i, yedinci kat semâda ise Hz. İbrahim'i görür. Beytü'l-Ma'mûr denilen gökteki mescit de buradadır.[6] Akabinde son sınır olan Sidretü'l-Müntehâ'ya gelinmiştir. Hz. Peygamber buradan dört nehir çıktığını müşahede eder. Bunlar su, süt, şarap ve bal nehirleridir. Yoluna devam eden Hz. Peygamber, Cebrail'i de geride bırakarak Allah'tan vahiy alır. Ardından cennet ve cehennemi görür ve nihayetinde yeryüzüne döner. Anlatı bu noktada yine farklılıklar içerir. Çünkü Kudüs'e dönüşte uğranıldığını söyleyen rivayetler de vardır (Hamidullah 1991: c. 139 vd.). En sonunda Hz. Peygamber başladığı yer olan Mekke'ye geri dönmüştür.[7]

Kur'an ve hadis literatüründe Mi'rac hadisesine dair yer alan veriler İslâm tarihi boyunca tefsirlerde ve Hz. Muhammed'in hayatının anlatıldığı siyer ve tarih kaynaklarında kullanılmıştır. Detaylı anlatımların verildiği bu eserlerde tafsilatın

dayandığı esas malzeme rivayet literatürüdür. Çeşitli dönemlerden müfessirler, Mi'rac ile alakalı olduğu iddia edilen âyetlere geldiklerinde hemen hepsi temelde hadis rivayetlerine dayanarak Mi'rac hadisesini genişçe ele almışlardır. Bazı yerlerde görüş ayrılıklarına düşmüşler ve temelde Mi'rac'ın ruhen mi bedenen mi gerçekleştiği ve Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği gibi konuları tartışmışlardır.

Mi'rac hadisesi ile alakası herkesçe kesin olan İsrâ suresi'nin 1. âyetindeki Mescid-i Haram'ın neresi olduğu bellidir. Bu sebepten tefsir kaynaklarında Mescid-i Aksâ'nın neresi olduğu tartışılmıştır. Çoğunluk buranın Kudüs'teki Hz. Süleyman devrinde yapılan Beytü'l-Makdis olduğu fikrindedir. Mesela İbn Kesir bu kanaattedir (İbn Kesir 1991: c.9, 4602). Fahreddin er-Râzî, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki mabed olduğuna dair âlimlerin mutabakatından bahseder (er-Râzî 1992: c.14, 389). Bazı müfessirlerce İsrâ suresinin Mi'rac ile ilgili olduğu iddia edilen bir diğer âyeti 60. âyettir. Buradaki "rüya" ifadesinden Hz. Peygamber'e Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü gece gösterilen âyetlerin kastedildiğini iddia edenler mevcuttur (er-Râzî 1992: c.14, 387). Ancak bunun İsrâ ve Mi'rac ile ilgili olmadığını, Bedir Savaşı veya Hudeybiye günü Hz. Peygamber'in gördüğü bir rüya olduğunu söyleyenler de vardır (Gündüz vd. 1996: 81). Necm suresinin ilgili âyetleri de çoğunlukla Mi'rac ile ilgili görülür (et-Taberî 1996: c.8, 36-40). Buna göre orada belirtilen Hz. Peygamber'in Cebrail'i ikinci kez görmesi Mi'rac esnasındadır (Yazır 2011: c.7, 313-334). Ancak bu görüşü savunanlar bazı güçlüklerle karşı karşıyadırlar. Necm Suresi peygamberliğin ilk yıllarında inmiştir. Oysa genel kabule göre Mi'rac hadisesi Mekke döneminin sonlarında gerçekleşmiştir. Bu sebepten ilgili âyetlerin Mi'rac'tan bahsetmesinin mümkün olmadığını iddia edenler vardır (Gündüz vd. 1996: 81-82).[8] Ayrıca Necm suresindeki olayın peygamberliğin ilk sıralarında gerçekleştiği, Sidretü'l-Müntehâ'nın da gökte değil ilk vahyin geldiği Hira mağarası yakınlarında bir ağaç olduğu da iddia edilmektedir (Ateş 1995: c.5, 2546-2551).

Ulemâ arasında tartışılan bir diğer konu Mi'rac'ın ruhen mi yoksa hem ruhen hem de bedenen mi gerçekleştiğidir. Pek çok müfessir bedenen gerçekleştiği görüşündedirler (İbn Kesir 1991: c.9, 4650-4652; er-Râzî 1992: c.14, 393-395; Beydâvî 2013: c.3, 225; Mevdûdî 1986: c.3, 70) Ayrıca kimi müfessirler Mi'rac'ın aklen gerçekleşebileceği üstünde de durmuşlardır (İbn Kesir 1991: c.9, 4654; er-Râzî 1992: c.14, 390-395).

2.İSLÂM ÖNCESİ ORTADOĞU İNANÇLARINDA GÖĞE YÜKSELİŞ ANLATILARI

Dini sistemlerde asıl hakikat ve gerçek bilginin bulunduğu fizikötesi âlemle ilişki kurmak önemlidir ve inananlar için lazımdır. Bu bağlamda mi'rac yani yükseliş motifi de insanın doğaüstü yani fizikötesi âlem ile ilişki kurma yollarından bir tanesidir (Gündüz vd. 1996: 11-12). Bu kapsamda göğe yükselerek yaşayanların maddi dünyası ile fizikötesi âlem arasında irtibat kurmak en "iptidaisine" kadar pek çok dini sistemde mevcuttur (Bernhard 1951: 151). Eski inanç sistemlerinde dünyanın merkeze alındığı antik coğrafya bilgisine göre dünya evrenin

merkezindeydi. Cennet veya semâ yani tanrıların ikametgâhı ise gökteydi (Culianu 1987: 435; Eliade 1958: 38-39).

Mi'rac yani yükseliş motifi kişinin kendi âleminden alınıp bir başka âleme, yeryüzü âleminden doğaüstü âleme çıkışıdır. *Dinlerde Yükseliş Motifleri* ismiyle Türkçe'de bu konuda ilk ve görebildiğimiz kadarıyla en yetkin ve kapsamlı çalışmayı yapmış olan Şinasi Gündüz ve arkadaşları dini tasavvurlarda insanlar âleminden metafizik âleme yükseliş ile ilgili dört motif sıralarlar: 1-Bedeninin ölümüyle ruhun ilahî âlemlere yükselişi, 2- Yeryüzü hayatının sonunda bazı seçkin kişilerin ölüm tecrübesi tatmadan ilahî âleme çıkarılması (Yahudi literatüründe Enoch (İdris) ve Elijah, klasik İslâm kaynaklarında Hz. İsa ve Hz. İdris) 3- Semâvî âlemden yeryüzüne inen ilâhî kurtarıcının geri ilahî âleme yükselmesi ve 4.sü ele alınan mi'rac motifidir (Gündüz vd. 1996: 13-14). Aynı çalışmaya göre mi'rac tasavvurlarında göğe yükselen kişi beş aşamadan geçmektedir. Bunlardan birincisi yeryüzünden fizikötesi âleme yükseliştir. İkincisi yükseliş esnasında ve fizikötesi âlemlerde geçirilen tecrübelerdir. Üçüncü sırada fizikötesi âlemde kutsal mesajın alınması gelir. Dördüncü aşama tekrar yeryüzüne dönüştür. Son aşama ise alınan mesajın insanlara tebliğidir (Gündüz vd. 1996: 14-15). Dolayısıyla buradan anlaşılacağı üzere mi'rac kişinin yeryüzündeki hayatı devam ederken olur. Hz. Peygamber'in Mi'rac'ında da çeşitli inanç sistemlerindeki bu beş aşamanın hepsi vardır.

Mi'racta ulaşılacak hedef ilâhî âlemdeydi. Yukarıda değindiğimiz üzere burası gökteydi. Bu sebeple dini geleneklerde yer alan mi'rac motiflerinde çoğu zaman göğe yükseliş söz konusudur (Gündüz vd. 1996: 14-15). Ancak mesela Hermetisizm'de ilâhî âlem yer altında tasavvur edildiğinden göğe yükselme ile yeraltı âlemine inme özdeş tutulmuştur. Bu kapsamda Hermes Trismegistus'un ilâhî âleme seyahati yeraltınadır (Widengren 1950: 80-84) Bazı dini geleneklerde ise ilâhî âlem yedi veya daha fazla katmandan oluşur. Yahudi geleneğinde ve İslâm mi'rac motifinde bu semâlara yolculuk edilir (Culianu 1987: 439).

Mi'rac motiflerinin diğer bir ortak yönleri gerçekleşme şekillerinin birkaç farklı yöntemde olmasıdır. Bunlardan birisi ruhen yükseliştir. Beden yeryüzünde kalırken ruh ilâhî âleme gidip gelir. Diğer mi'rac şekli ise içe doğru yükseliştir. Burada kişinin kendi iç âleminde kendi kendini keşfetmesi söz konusudur. Bu tür yükselişi yaşayan kişiler semâvî âlemleri kendi ruhî derinliklerinde bulurlar (Gündüz vd. 1996: 17-19). Yogizm, mistisizm ve tasavvufta mi'racın bu şekli görülür (Culianu 1987: 435). Üçüncü mi'rac şekli ise hem ruhen hem de bedenen yükseliştir. Yükseliş öncesi, mi'rac tecrübesini yaşayacak kişinin bedeninin rivayet literatüründe Hz. Peygamber için de iddia edildiği gibi genellikle ilâhî varlıklarca yıkanarak hazırlanması örnekleri vardır. Böylelikle beden arındırılmış olur (Gündüz vd. 1996: 20). Mesela Samaritan literatüründe yer alan bir anlatıma göre Hz. Musa Tanrı'dan ilâhî öğretiyi almak üzere yedinci kat semâya yükselmeden önce meleklerin çadırında yıkanmış ve verdikleri ekmeği yemiştir (Widengren 1950: 46) ki bu Mi'rac öncesi Hz. Peygamber'in kalbinin zemzem suyuyla yıkanmasıyla bir benzerlik

göstermektedir. Bir diğer benzerlik ise rivayete göre Hz. Peygamber'in gördüğü Sidretü'l-Müntehâ'dan çıkan dört nehre benzer şekilde, Hz. Musa'nın mi'racta iken gördüğü cennetteki hayat ağacının altından çıkıp dört kola ayrılan ve bir kolundan bal, birinden şarap, birinden süt ve birinden de balsam akan nehirdir (Widengren 1950: 40-41).[9]

Ortadoğu bölgesi dâhil eski inanç sistemlerindeki mi'rac motiflerinin aşağı yukarı hepsinde görülen diğer bir benzerlik yükseliş vasıtalarıdır. Bunlar çoğunlukla merdiven, ağaç, ip, bulut, dağ, bir binek hayvanı vb.'dir (Gündüz vd. 1996: 20-21; Culianu 1987: 435). Bu vasıtalardan en öne çıkanı merdivendir. Merdiven ile yeryüzünden semâvî âleme ulaşılabileceğine inanılır. Mesela Sabiilik ve Maniheizm'de merdiven fizikötesi âleme geçerken kullanılan bir vasıtadır. Sabii kutsal metinlerinde geçen "sumbilta" bu çeşit bir vasıtadır (Böwering 1987: 552; Gündüz vd. 1996: 21-22). Mitraizm'deki inisiyasyon merasimlerinde yedi kat göğe yükselişi temsil için yedi basamaklı bir merdiven kullanılmaktadır (Eliade 1958: 104-105). Antik Mısır'daki inanca göre de gerek tanrı Ra gerekse ölüler yerden göğe çıkmak için bir merdiven kullanmaktadırlar. Eski Mısır'ın ölüler kitabında "tanrıları görmem için bu merdiven yere koyulmuştur" veya "Tanrılar onun için bir merdiven yaptılar; böylece o bunu kullanarak göğe yükselebilir" tarzı ifadeler yer almaktadır (Eliade 1958: 102-103). Eliade'nin belirttiğine göre bir ip, merdiven veya ağaç vasıtasıyla göğe yükselme fikri beş kıtaya yayılmış çok rastlanan bir motiftir (Eliade 1958: 103). İslâm öncesi Ortadoğu inançlarının belki en önemlisi olan Yahudi-Hristiyan geleneğinde de merdiven, Eski Ahit'te Hz. Yakub'un rüyasında gördüğü üzere yeryüzünden göğe çıkış için bir vasıtadır (*Kitab-ı Mukaddes*/Tekvin 28: 10-14 2015: 28; Graves ve Patai 2013: 293-297) Hz. Peygamber'in Mi'rac'ını anlatan farklı rivayetlerde görebildiğimiz kadarıyla ip hariç tüm bu vasıtalar kullanılmıştır.

Tüm bunlar dışında herhangi bir vasıta olmadan gerçekleşen yükseliş örnekleri de vardır. Bu durumda, bazı rivayetlerde Burak'ın adı geçmeksizin Hz. Peygamber'in Cebrail ile yola çıkmasında olduğu gibi göğe çıkarılan kişi çoğu zaman bir melek tarafından yükseltilir (Gündüz vd. 1996: 23-24). Mesela Yahudi geleneğine göre Hz. İdris iki melekle yedi kat semâya yükseltilirken sonraki dönem Yahudi literatürü arasında yer alan *Apocalypse of Abraham*'a göre Hz. İbrahim gene bir melek tarafından ilâhî âleme yükseltilir (Gündüz vd. 1996: 24). Hristiyan geleneğinde ise Pavlus'un mi'racı ünlüdür. Nag Hammadi metinleri arasında bulunan *The Apocalypse of Paul*'a göre Pavlus Kudüs yakınlarındaki Jericho dağından bir melek tarafından alınarak çeşitli şeylere şahit olacağı onuncu kat semâya kadar çıkartılmıştır ("The Apocalypse of Paul" içinde *Nag Hammadi Library in English* 1990: 257-259; Gündüz 2014: 29). Bazı tasavvurlarda vecd halindeyken kişinin ruhu gene herhangi bir vasıta olmaksızın fizikötesi âlemlere yükselebilmektedir (Gündüz vd. 1996: 24-25). Buna örnek olarak Antik Yunan'daki iatromantisler verilmektedir (Culianu 1987: 436).[10]

Yükseliş motiflerinde ilâhî âleme yükselirken kullanılan vasıtalar arasında Burak tarzı bir binek hayvanına çalışma kapsamında incelediğimiz eserlerde

rastlamadığımızı belirtelim. Ancak J. Horovitz ve B. Carra De Vaux, Burak'ın Hz. İbrahim'in bineği olduğunu söylerler. Horovitz'e göre Burak, Tekvin 22:3'te geçen Hz. İbrahim'in bindiği eşek ve Çıkış 4:20'de Zippora ve oğullarının üstünde oldukları hayvandır. Fakat Kitab-ı Mukaddes'in ilgili yerlerini incelediğimiz kadarıyla buralarda bahis konusu olan olağanüstü bir binek değildir (Horovitz 1979: 345; B. Carra De Vaux 1979: 804; *Kitab-ı Mukaddes* 2015: 20, 59). Öte yandan bazı rivayetlerde Hz. İbrahim Mekke'ye giderken Burak'a veya Cebrail'in cennetten getirdiği başka bir hayvana binmiştir (Firestone 1990: 78). İbn İshak'ın naklettiği bir rivayette Hz. İbrahim Mekke'deki Hz. İsmail ve Hacer'i ziyaret için Burak ile sabah Suriye'den yola çıkmış ve akşam vaktine geri dönebilmiştir (Firestone 1990: 117). R. Firestone'un aktardığına göre Burak ile ilgili ulaşılabilir en eski kayıt onu Hz. İbrahim ile bağlantılı olarak anan Basralı şair el-Accâc'ın (ö. 715) bir şiirindedir. Aynı araştırmacı fizik sınırlarını aşarak mesafeler kat eden bu olağanüstü binek ile ilgili anlatıların kaynağının "güçlü bir binicilik kültürünün" görüldüğünü söylediği İslâm öncesi Arabistan olabileceği iddiasında bulunur (Firestone 1990: 208).

Mi'rac tasavvurlarında yükselişe nail olan kişiler sıradan insanlar değildir. Bunlar peygamberler, din kurucuları, ilâhî âlemle irtibat içerisinde bulunan tanrı-krallar gibi seçkin kimselerdir. Mi'rac motiflerinde bu kişilerin yükseltilmesindeki temel amaç bu seçkin insanlara Tanrı tarafından ilâhî emir ve düsturların verilmesidir. Onlar aldıkları bu buyrukları diğer insanlara tebliğ etmekle görevlendirilirler. Örneğin bir rivayete göre Mani ilâhî buyrukları almak için bir yıllığına cemaatinden ayrılıp göğe yükselmiştir. Sâbiî geleneğine göre mi'raca çıkan Dinanukht burada aldığı ilâhî öğretilerle yeryüzüne dönmüştür (Gündüz vd. 1996: 27-28).

Yükseliş motiflerinde göğe yükseltilen kişilerin mi'rac esnasında gördükleri arasında da benzerlikler vardır. Önceden ilâhî âleme yükselmiş ataların ruhlarının, dost ve arkadaşların mi'rac esnasında görülmesi önemli bir motiftir (Gündüz vd. 1996: 34). Nitekim Hz. Peygamber'in Mi'rac esnasında önceki peygamberlerle karşılaşmasına dair rivayetlere yukarıda temas edilmişti. Mesela Pavlus, Jericho dağından göğe yükseldiği zaman orada havari arkadaşlarının ruhları ile görüşmüş ve selamlaşmıştır ("The Apocalypse of Paul" 1990: 257-259). Hz. Peygamber'in kendi Mi'rac'ında tecrübe ettiği üzere mi'rac esnasında temaşa edilen bir diğer durum cennet, cehennem ve yargılanan ruhlardır. Mesela Maniheist Köln Kodeksine göre Hz. İdris mi'raca yükseldiğinde ona, inananların kalacakları mükâfat yerleri ile inançsızların gidecekleri mücazât yerleri gösterilmiştir (Gündüz vd. 1996: 34-35). Mi'rac tasavvurlarında göğe yükseltilen kişinin nail olduğu en önemli tecrübe ise Tanrı veya tanrıların görülmesidir (Gündüz vd. 1996: 37). Eski Mezopotamya kültüründe kral adaylarının krallığa atanmak için ilâhî âlemdeki tanrılar meclisine katıldıklarına inanılırdı. Mesela Tanrı Şamaş, Sippar kralı Enmeduranki'yi krallığa atamak için ilâhî âlemde bulunan tanrılar meclisine çağırmıştır (Widengren 1950: 7-8). Mircea Eliade, daha sonra Ortadoğu coğrafyasındaki inanç sistemlerinde görülecek olan tüm mi'rac motiflerinin kaynağının Eski Mezopotamya olduğu iddiasındadır (Eliade 1988: 70). Geo Widengren'in Yahudi literatüründen çeşitli metinlerden aktardığı üzere Hz. Musa

ve Hezekiel gibi isimler yedinci kat semâya yükseltilmiş ve orada Tanrı'yı görüp onunla konuşmuşlardır (Widengren 1950: 31-32, 40).

Ural-Altay halklarında, Okyanusya, Kuzey ve Güney Amerika gibi dünyanın çeşitli yerlerinde de rastlanan mi'rac yani yükselme motifi (Eliade 1958: 102-107) görüldüğü üzere Ortadoğu coğrafyasının İslâm öncesi farklı inanç sistemlerinde geniş bir yere sahiptir. Kur'an-ı Kerim'deki bazı ifadelerden Hz. Peygamber'in muhatap olduğu Hicaz politeizminin mensuplarının da göğe yükseliş tasavvurlarından haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Zaten bu insanlar Kur'an'daki kıssalar hakkında fikir sahibidirler ve anlatılanlar onlara göre "esâtîrü'l-evvelîn"dir (Nahl 16/24). Hz. Peygamber'in İslâm'a davetini kabul etmek için -muhtemelen Hicaz'daki Ehl-i kitap mensupları aracılığıyla haberdar oldukları üzere tıpkı İbrânî peygamberleri gibi- onun göğe çıkıp bir kitap getirmesini istemektedirler (İsrâ 17/93). Fahreddin er-Râzî'ye göre âyette geçen تَرْقٰى فِي السَّمَاۤءِ ibaresindeki "semâya" ifadesi aslında "semânın merdivenlerine" manasına kullanılmıştır. Zira "… bundan muzaf olan (merdivenler) hazfedilmiştir. Nitekim Arapça 'da رَقِيَ السُّلَّمَ (Merdivene çıktı) … "denilmektedir (er-Râzî 1993: c., 65). Eğer âyetin ilgili kısmına Râzî'nin yaptığı şekilde mana vermek yanlış değilse bu bilgi yukarıda çeşitli örneklerini sıraladığımız üzere Ortadoğu'nun muhtelif inanç sistemlerindeki merdivenle göğe çıkma motifinin de Hicaz Araplarına yabancı olmadığını göstermektedir.

Araplar dâhil bölge halklarının hafızasında bulunan tüm bu göğe yükseliş anlatıları ve ilgili motifler, Hz. Peygamber'den sonraki daha ilk iki halife döneminde Ortadoğu büyük oranda İslâm hâkimiyetine girdikten ve halk hızla İslâmlaşmaya başladıktan sonra tamamen unutulmuş mudur? Yoksa bilerek veya bilmeyerek sosyolojik bir süreç sonucu İslâm kültürüne eklemlenmiş midir?

3.İSLÂM GELENEĞİNDEKİ MİRAÇ HADİSESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ

Dini sistemlerdeki inanç, çeşitli ritüel ve uygulamaların birbirinden etkilenmesi ve zamanla bazı yüzer motiflerin ortaya çıkması, yeni bir senteze ulaşılması dinler tarihinde yaygın bir olgudur. Bu sebepten, Kur'an'da yazılı olup Hz. Peygamber tarafından uygulanarak hayata geçirilen İslâmiyet'in temel inanç, ibadet, ahlak ve muamelat kuralları dışında dinin özünde olmayan çeşitli unsurlar, İslâm dini geleneği içerisine de zamanla karışmıştır. Bu, sadece günümüzde dillendirilen bir husus değildir. Klasik dönemden itibaren pek çok İslâm âlimi de durumun farkındadır. İslâm inanç ve kültürüne eklemlenen farklı inanç sistemlerinin bu kalıntılarına İslâmî terminolojide İsrâiliyat denilmektedir (Hatiboğlu 2001: 195; Cerrahoğlu 1988: c.1, 120; Zehebi 2011: 27 vd.). Kelime Müslüman kültüre sadece Yahudi geleneğinden gelen öğeleri nitelemek için kullanılıyor gibisinden bir izlenim verse de aslında başta Orta Doğu olmak üzere İslâm'ın yayıldığı bütün bölgelerdeki dini sistemlerden İslâm geleneğine geçmiş her türlü inanç ve mitolojik öğeyi karşılamaktadır. Ahmet Yaşar Ocak bu konuya odaklanan bir makalesinde "İslâm Mitolojisi" tabirini kullanmakta ve şu dikkat çekici tanımı yapmaktadır:

> Hemen belirtelim ki, bu terimin ilk kelimesi olan "İslâm"dan kasıt şüphe yok ki, Kur'an-ı Kerim'de yazılı olup, Peygamber'in tebliğ edip hayata geçirdiği, İslâm'ın

> ana inanç, ibadet, ahlak ve muamelat kurallarından oluşan çerçevesi, kısaca bizatihi İslâm dini değil, fakat Peygamber'in vefatı sonucu onun kişisel karizmasının ortadan kalkmasının ardından, eski kavmî zihniyetlerin yeniden devreye girmesiyle başlayan tarihsel süreç içinde oluşan İslâm anlayışı ve bu anlayışın yarattığı kültürdür. O halde bu terimle kastettiğimiz, "İslam'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren, başta Arap yarımadası Arapları olmak üzere, İslâm idaresine dâhil olan muhtelif halkların kültürlerinden değişik yollar ve vesilelerle İslâm kültürüne geçen, ama İslâmî renk ve kalıplarla yeniden üretilerek benimsenen, özümsenen; İslâm içerisinde yayılıp- tabir caizse- "İslâmileşen" dolayısıyla muhtelif İslâm ilâhîyat kaynaklarında yer bularak halk arasında inanç unsuruna dönüşen, edebiyat ve sanat ürünlerine konu veya ilham kaynağı olan "mitolojiler bütünüdür". Başka bir ifadeyle "İslâm mitolojisi" dediğimiz şey, tarihsel süreç içerisinde onun inanç esaslarına eklemlenen mitolojik dinî unsurlar bütünüdür (Ocak 2009: 138).

Bizce İsrâiliyat kavramından anlaşılması gereken işte tam olarak budur. İslâm geleneğine ilk devirlerden itibaren girmeye başlayan İsrâiliyat, sonraki dönemlerde Ehl-i kitaptan çok sayıda kimsenin Müslüman olmasıyla geniş boyutlara ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar Kur'an'da kısa ve kapalı bir şekilde zikredilen kıssaların etrafındaki boşluğu detaylandırmak için kitap ehline daha çok müracaat etmeye başlamışlardır (Cerrahoğlu 1988: c.1, 121). Böylece temelde Eski Ahit'te yer alan Yahudi-Hristiyan geleneğindeki peygamber kıssalarının detayları Kur'an tefsirlerine konmaya başlamıştır.

Arap yarımadasında yaşayan Müslüman olmuş Arap kökenli Yahudi ve Hristiyanlar pek çok eski inanç ve kültür unsurunu hafızalarında korumaktaydılar. Özellikle Kâ'b el-Ahbâr[11] ve Vehb b. Münebbih[12] gibi isimlerin bu türdeki birikimlerini çeşitli rivayetler aracılığıyla naklettikleri iyi bilinen bir hususdur. Ayrıca muhtemelen mühtedi kökenli bazı râvilerin çeşitli mitolojik unsurlar barındıran rivayetleri inanılırlıklarını temin maksadıyla hadis metinleri halinde Abdullah b. Abbas, Übeyy b. Kâ'b ve Saîd b. Cübeyr gibi meşhur sahâbîlere atfen rivayet ettikleri ifade edilir. Müthiş bir ezber gücüne istinat eden şifâhî bir kültürle geleneklerini aktaran Hicaz Araplarının hafızalarında muhafaza edilen bu rivayetler, sonraki dönemde Müslüman halklar arasında inanç referansları haline geldiği gibi tefsir ve hadis kaynaklarında kendilerine yer bulmuşlardır (Ocak 2009: 158).

İsrâiliyat yerine kullandığı "İslâm mitolojisi" tabirine temas ettiğimiz Ocak, aynı makalesinde İslâm öncesi çeşitli inançların İslâm geleneğine giriş kanalları arasında kendiliğinden işleyen sosyolojik bir sürece de dikkat çeker. Yazarın çok haklı olarak altını çizdiği üzere zaman ve mekân boyutunda çok uzun bir sürece yayılan bu meseleyi her zaman yüzde yüz ampirik verilere dayalı olarak çözmek imkansızdır ve böyle bir beklentiye girilmemelidir. Ancak duruma göre kısmen ampirik veriler, kısmen mukayese yöntemi ile meseleyi belli bir noktaya getirmek mümkün olabilir (Ocak 2009: 156-157). Esasında bizim bu çalışmada yapmaya çalıştığımız şey de budur. Zikrettiğimiz sosyolojik boyuttan kastımız şudur: Öyle veya böyle İslâm dairesine giren çeşitli Ortadoğu halklarına mensup insanlar eski kültürlerinin izlerini doğal olarak birdenbire kaybetmemişler, Müslüman olduktan

sonra da bunları bilinçaltlarında belli bir dereceye kadar korumuşlardır. İslâmî kavram ve inanç unsurlarını zihniyetlerini şekillendiren bu kültürel kodlar aracılığıyla algılamış ve yorumlamışlardır. Ocak'a göre iyi bir İslâmî eğitim almış olanların bu mirası belli bir kontrol dairesinde kullandıkları tahmin edilebilirse de sıradan halk için bu durumun beklenmesi çok zordur.[13] Erken devirlerden itibaren Müslüman ve gayrimüslim halkların etkileşim içerisinde olması ve aradaki ticari, sosyal ve kültürel münasebetlerle toplumlar arasında çeşitli inançlar "yüzer motifler" haline gelmiştir. İşte bu kanalla pek çok eski mitolojik inanç Müslüman kültüre ve daha önemlisi çeşitli ilâhîyat kaynaklarına İslâmî bir kisve altında karışmıştır (Ocak 2009: 156-158).

Tüm bu açıklamaları ve ikinci bölümde genel bir tablosunu çizmeye gayret ettiğimiz İslâm öncesi göğe yükseliş anlatılarını hatırda tutarak meselenin en zor yerine gelecek olursak; İslâm geleneğindeki Mi'rac anlatısı hakkında ne söylenebilir? Başka bir ifade ile Müslüman kültürde Hz. Peygamber'in, İsrâ hadisesini yaşadığı aynı gece gerçekleştiği iddia edilen Mi'rac'ı hakkındaki anlatılar ne kadar orijinal ve özgündür? İslâm öncesi Ortadoğu inançlarında yaygın olarak rastlanan ve Hicaz Araplarınca da az-çok bilinen göğe yükseliş motifleri ve anlatılar Kur'an'da tafsilatına girilmeyen bu hadiseye zamanla adapte mi edilmiştir? Yukarıda kısmen belirttiğimiz üzere bu sorulara kesin bir cevap veremeyiz. Zira bu İslâm öncesi miras, bir adaptasyon süreci ile geleneksel anlatıya eklemlendiyse bile bu durum zaman ve mekân açısından çok geniş bir boyutta gerçekleştiği için doğrudan ampirik verilerle ispatlanamaz. Burada yapabileceğimiz tek şey Ocak'ın ifade ettiği üzere elimizdeki verilerin mukayese ve tahlili ile tahminî bir yorumlamada bulunmaktır.

Öncelikle şu husus belirtilmelidir ki Kur'an'da İsrâ hadisesi üzerinden anıldığı gibi Hz. Muhammed -tam olarak hangi tarihte gerçekleştiği hakkında tartışmalar olsa da kuvvetli ihtimalle Hicret'ten kısa süre önce- bir gece Allah'ın kudreti dâhilinde mucizevî bir olay yaşamış ve bazı "âyetlere" şahit olmuştur. Bu noktada hiçbir Müslüman şüphe ve ihtilaf içerisinde değildir. Tafsilat ve mahiyeti net şekilde belli olmayan bu olay hakkındaki bu kısa anlatı Hz. Peygamber'in nail olduğu kabul edilen şahsî ve olağanüstü bir tecrübedir ve her şahsî tecrübede olduğu gibi bu haliyle özgündür. Ancak tartışmalar belirtildiği üzere hadisenin mahiyeti, mekânları ve zamanı gibi konular üzerinde başlamaktadır. Bundan sonra yapacağımız yorumların bu kapsamda olacağı hatırdan çıkarılmamalıdır.

İslâm inancının kendi iç çerçevesinden meseleye yaklaşacak olursak İslâmiyet yeni bir din değildir. Kendisinden başka bir tanrı olmayan Allah daha önce de meselenin özü itibariyle aynı daveti yapan çeşitli peygamberler göndermiştir. Bunlardan, mesajın ilk muhatapları olan Hicaz Araplarının yaşadıkları coğrafya itibariyle en azından isimlerini duymuş olabilecekleri bazıları Kur'an'da anılırken bir kısmının isim ve kıssaları anlatılmamıştır (Mü'min 23/78). Onunla dinin kemale erdiği, vahiy halkasının son ismi ise Hz. Muhammed'dir (Maide 5/3; Ahzab 33/40). Bu yönüyle İslâm aynı doğrultuda olan daha önceki ilâhî mesajı ve dinleri kabul

eder (Gündüz 2015: 31-33). İslâm'a göre Allah çeşitli zamanlarda insan topluluklarına peygamberler göndermişse de insanlar sık sık tek Tanrı'yı unutmuşlar veya onun yanında başka tanrılar edinmişlerdir. Bu noktada Kur'an'ın Allah'ın varlığının reddinden ziyade ona ortaklar koşma manasında "şirk" kavramı üzerinde daha bir önemle durduğunu ve reddettiğini ileri sürersek herhalde yanlış söylemiş olmayız. Nitekim dinler tarihi araştırmalarında zaman zaman öne çıkan çeşitli yaklaşımlar içerisinden pozitivist görüşe göre insanlar "ilkel" dini sistemlerden zamanla monoteizme ulaşmışlarken bir diğerine göre başlangıçta en "ilkel" kabilelerde bile, yaratan, her şeyi bilen, kâdir-i mutlak, yüce bir Tanrı'ya inanç mevcuttu. Ancak zamanla insanların dünyasına daha yakın tarım, bereket, ay, fırtına vb. şeylerle özdeşleştirilen daha güçsüz aracı tanrı ve tanrıçalar veya fayda-zarar verebilecek ata ve tabiat ruhlarının takdisi gibi çeşitli kültler ortaya çıkmış, tek Tanrı geri plana itilmiş veya unutulmuştur.[14] İşte böyle bir yaklaşımla meseleye yaklaşıldığında İslâm öncesi inanç sistemleri ve mitlerde yer alan motifler ve hadiselerle İslâm geleneğindeki Mi'rac anlatısının detaylarındaki benzerlikler hiçbir sorun teşkil etmezler veya İslâmî Mi'rac anlatısının gerçekliğine şüphe düşürmezler. Çünkü Allah önceki bazı seçkin kullarına olduğu gibi şimdi de Hz. Peygamber'e mucizevî bir tecrübe yaşatmaktadır ve bazı benzerliklerin olması çok normal hatta beklenilecek bir durumdur. Ayrıca Müslümanlara göre bozulmuş da olsalar eski inançların içerisinde vahyin hakikatinden parçalar kalmış olabilir. Eski göğe yükseliş anlatılarındaki detaylar her ne kadar halk muhayyilesi ile süslenip esas mahiyetinden uzaklaşmış olsalar da içlerinde bir gerçeklik payı taşıyor olabilirler. Bu noktada aradaki benzerlikler, Hz. Peygamber'in Mi'rac'ının bilakis delili olabilirler.

Ancak elimizdeki malzemenin durumu ve kritiği kanaatimizce bu yoruma tam olarak izin vermemektedir. Hz. Peygamber'in özellikle fizikî olarak göğe yükselmesi ve kullanıldığı iddia edilen yükseliş vasıtaları hakkındaki tafsilatın coğrafya halklarının hafıza ve tahayyülünde hazır bulunan İslâm öncesi anlatılardan adapte edilerek yukarıda temas ettiğimiz İsrâiliyatın İslâm kültürüne giriş kanalları aracılığıyla İsrâ hadisesi etrafındaki özgün anlatıya zamanla eklemlenmiş olması ihtimal dâhilindedir. Zira mevcut veriler bu çıkarıma izin verdiği gibi İslam öncesi anlatılardaki benzerlikler bu ihtimali bizce daha da olabilir kılmaktadır.

Altı çizilmelidir ki Kur'an âyetleri nazil oldukça sadece mana değil Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı gibi lafzen de sayısız sahâbî tarafından ezberlenmiş ve yazıya geçirilmiştir (Hamidullah 2016: 41-52). Bu durum rivayet literatüründe söz konusu olan –çok tabiî surette yaşadığı devir ve muhitin tesirinde idrak ve tahayyülü şekillenen ve buna göre hareket eden- insan unsurunun, manayı en ufak bir şekilde de olsa değiştirmesi ihtimalinin önüne geçmiştir. Oysa Kur'an dışı rivayetlerde aynı durum geçerli değildir. Gösterilen -meseleye detaylarıyla bakıldığında ortaya çıktığı üzere hiç kuşkusuz büyük bir samimiyete dayalı[15]- gayretlere rağmen bazı durumlarda rivayetler gerçek keyfiyeti tam anlamıyla yansıtmayan veya incelediğimiz bu konuda olduğu üzere ihtilaflar ihtiva eder bir

tarzda nakledilmiştir. Üstelik İsrâ-Mi'rac meselesinde olağanüstü bir durum söz konusu olduğundan hadisenin anlaşılıp aktarılmasında insan faktörü daha da öne çıkmış olmalıdır. Bu durum, aslında gene insan faktörü ile alakalı İsrâiliyat meselesi ve İslâm öncesi mirasın yukarıda temas ettiğimiz kanallarla Müslüman kültüre karışması hususuyla beraber düşünüldüğünde öyle sanıyoruz ki demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Bizce bu hususlar anlatıdaki ihtilafların temel sebeplerindendir.

Bu kapsamda teferruatı anlatılmadan bir gece Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü ve Allah'ın bazı âyetlerine mazhar kılındığı İsrâ hadisesine temas eden İsrâ suresinin ilk âyeti dışında, bazı yorumcularca hadise ile ilintili görülen diğer âyetler üzerinde bir mutabakat olmadığını hatırlayalım. Üstelik ilgili kısımda çok kısaca temas ettiğimiz üzere bu âyetleri hadise ile ilişkilendirerek aynı gece Hz. Peygamber'in fiziken göğe yükseldiğini söyleyenler âyetlerin içerik ve nüzulleri açısından bazı problemlerle karşı karşıyadırlar. Bu arada meseleyi belli bir noktaya getirmek açısından bizce çok ehemmiyetli bir husus daha vardır. Şinasi Gündüz ve arkadaşlarının dikkat çektikleri üzere İsra suresinin 93. âyeti Hz. Peygamber'in fiziken göğe çıktığı fikrinin aleyhine bir intiba uyandırmaktadır:

> ...yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe, yahut altından bir evin olmadıkça, ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz." De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim.

Gündüz ve arkadaşlarına göre surenin başında Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülmesinden ve yolculuk esnasında gösterilen temaşadan bahsedilmekte sonra ilgili âyete gelindiğinde ise Mekkelilerin kendisinden göğe çıkmasını ve üstüne bir de kitap getirmesini istedikleri belirtilmektedir.[16] Bunun üzerine, Mescid-i Aksâ'ya götürülen Hz. Peygamber'in, yolculuğunun devamında göğe çıkarılmış olsaydı bunu gizlemeyip söyleyeceği ve oradan getirdiği şeyleri tebliğ edeceğinin hatıra geldiği yorumu yapılmaktadır ki bizce çok dikkat çekicidir (Gündüz vd. 1996: 82,87). Üstelik dikkat ettiğimiz kadarıyla klasik tefsirlerde Mi'rac anlatısıyla ilişkilendirilmeyen bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in bu mahiyette bir cevap verdiğini veya harekette bulunduğunu gösteren nakledilen bir rivayet de yoktur. İsrâ suresinin ilk âyetinin yorumunda rivayet literatürüne istinaden Mi'rac'ı tafsilatla anlatan pek çok müfessir bu âyete bu açıdan yaklaşmamıştır. Mesela İbn Kesir'e göre kavminin bu sefer de kendisine iman etmemesi üzerine Hz. Peygamber mahzun bir şekilde evine dönmüştür (İbn Kesir 1991: c.9, 4879). İlgili âyette Hz. Muhammed'e bu taleplere karşı peygamber olarak gönderilmiş bir beşer olduğu cevabını vermesi emredilmektedir. Bunların yanında rivayet literatüründe mesela Hz. Aişe'den rivayet edilen "Bu hadise bir rüya idi. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bedeni oynamadı. Allah onu sadece ruhen götürdü, yürüttü" (er-Râzî 1992: c.14, 390; Zemahşerî 2017: c.3, 1064) şeklinde rivayetlerin de bulunması hesaba katıldığında özellikle Hz. Peygamber'in fizikî

olarak göğe yükselmesi ve kullanıldığı iddia edilen yükseliş vasıtaları gibi hususların anlatıya İslam öncesi mirastan adapte edilmiş olabileceği ihtimali artmaktadır.

SONUÇ

Geleneksel anlatıda İsrâ ve Mi'rac hadiselerinin aynı gece gerçekleştiği ve genel kabule göre Hz. Peygamber'in fizikî bedeniyle Kudüs'ten göğe yükseltildiği kabul edilmektedir. Rivayet literatürüne dayanan bu anlatı çeşitli güçlüklerle karşı karşıyadır. En başta rivayetler arasında pek çok ihtilaf vardır. Klasik dönemden itibaren birçok İslâm alimi malzemeyi ve farklılıkları çeşitli şekillerde tevil edip tutarlı bir anlatı inşa etmişlerse de gerçekliğini bütün Müslümanların kabul ettikleri bu hadisenin mahiyeti üzerine muhtelif görüşler dillendirilmeye devam etmektedir. Bizim bu çalışmayı yapmaktaki temel amacımız geleneksel anlatıdaki Mi'rac hadisesinin bazı detaylarıyla, başta Ortadoğu coğrafyasındakiler olmak üzere İslâm öncesi çeşitli inanç sistemlerinde görülen göğe yükseliş tasavvurlarındaki benzerliklerin nasıl açıklanabileceği hususunda -ısrarla belirtiğimiz üzere- tahminî düzeyde de olsa bir neticeye ulaşabilmekti. Metnin ilgili kısımlarında tartıştığımız üzere çeşitli sebeplerden ötürü vardığımız sonuç şudur: Özellikle Hz. Peygamber'in fizikî olarak göğe yükseltilmesi ve bu yükselme esnasında kullandığı vasıtalara dair hususların İslâm öncesi mirastan adapte edilerek zaman içerisinde anlatıya eklemlenmiş olması ihtimal dahilindedir.

Birbirlerinden etkilenip ortak motifler oluşturmaları çok zor görünen uzak coğrafyalarda yaşayan çeşitli topluluklarda bazı ortak inançlara rastlanabilir. Ayrıca farklı inanç sistemleri arasındaki benzerlikler her zaman mutlaka bir adaptasyon süreci gerçekleştiği iddiasında bulunma hakkını bize vermez. Öte yandan meseleye vahiy merkezli bir perspektifle yaklaşan bir Müslüman, vardığımız neticeye rahatlıkla itiraz edebilir. Zira Allah daha önce vahye mazhar kıldığı çeşitli seçkin kullarına ihsan ettiği gibi aynı olağanüstü hadiseyi bu sefer de Hz. Muhammed'e tecrübe ettirmiş olabilir. Bu durumda belli benzerlikler görülmesinden daha doğal bir şey olamaz. Ancak elimizdeki -Kur'an ve rivayet literatüründeki- malzemenin durumu bizi dillendirdiğimiz ihtimalin geçerli olabileceği sonucuna götürmüştür. Bir kere kutsal bir metin olmasının yanında tarihsel bir veri olarak da kullanılabilecek Kur'an-ı Kerim İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren yazıya geçirilmiştir; bu haliyle Kur'an, inananlar için kusursuz ve değiştirilmemiş bir kutsal metin hüviyetini kazanırken aynı zamanda İslam'ın ilk dönemlerini ele alan bir tarih araştırmasının referans alacağı en öncelikli kaynak haline gelmektedir. İşte böyle bir yaklaşımla konumuza baktığımızda Kur'an'da Hz. Peygamber'in fizikî olarak göğe yükseltildiğini ifade eden açık bir pasaj yoktur. Hatta -bir önceki bölümde tartışıldığı üzere-aksini ima eden ifadeler bulunmaktadır. Üstüne Hz. Peygamber (S.A.V.)'in fiziken göğe yükseltildiğini iddia eden rivayetlerin yanında bunun aksini dillendiren rivayetler de bulunduğunu hatırladığımızda vardığımız sonuç; İslam öncesi mirasın İsrâ hadisesi etrafındaki özgün anlatıya rivayet literatürü aracılığıyla eklemlenmiş olabileceğidir. Bu çalışmanın zayıf yanı klasik hadis usulünün metotlarıyla, ilgili rivayetlerin isnat

zincirlerindeki isimlerin değerlendirilmesinin yapılmamış olmasıdır. Eğer ilgili rivayetlerin senetlerindeki isimler geldikleri sosyo-kültürel çevrenin durumu, bu çevrenin İslâm öncesi mirasla ilişki derecesi ve nihayet tüm bunların bu insanların idrak ve tahayyülü üzerindeki tesirleri dikkate alınarak incelenirlerse daha sağlam bir yorumlama yapılabileceği açıktır.

KAYNAKÇA

Ağırakça, Ahmet (2014). "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mi'rac Olayı", *Artuklu Akademi*. Cilt 1, Sayı 1, ss.1-30.

Ateş, Süleyman (1995). *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. Cilt 5, Yeni Ufuklar Neşriyat.

el-A'zamî, Muhammed Mustafa (1992). "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 6, İstanbul: TDV Yayınları, ss.368-372.

Azimli, Mehmet (2009). "İsra ve Mi'rac Olayı Üzerine Bazı Mülahazalar", *Bilimname*. Cilt 16, Sayı 1, ss. 43-58.

Bernard, J.H. (1951). "Assumption and Ascension", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Cilt 2, ed: James Hastings, New York: Charles Scribner's Sons, 1951, ss.151-157.

Beydâvî (2013). *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. Cilt 3, çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları.

Böwering, Gerhard (1987). "Mi'raj", *The Encyclopedia of Religion*. Cilt 9, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, ss. 552-556.

Buhari (2009). *Sahih-i Buhari Tercüme ve Şerhi*. Cilt 1,5,6, çev. Harun Yıldırım, İstanbul: Sağlam Yayınevi.

Cerrahoğlu, İsmail (1988). *Tefsir Tarihi*. Cilt 1, Ankara: DİB Yayınları.

Culianu, Ioan Petru (1987). "Ascension", *The Encyclopedia of Religion*. Cilt 1, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, ss. 435-441.

Demir, Mahmut, Mehmet Emin Özafşar (2012). "Vehb b. Münebbih", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 42, İstanbul: TDV Yayınları, ss.608-610.

Eliade, Mircea (1958). *Patterns in Comparative Religion*. çev. Rosemâry Sheed, New York: Sheed & Ward.

___ (1984). *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

___, (1988). *A History of Religious İdeas: From Muhammad to the Age of Reforms*. Cilt 3, çev. Alf Hiltebeitel ve Diana Apostolos-Cappadona, Chicago: The University of Chicago Press.

___, (1990). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

___, (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

___, (2005). *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal, Konya: Serhat Kitabevi.

Firestone, Reuven (1990). *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany: State University of New York Press.

Graves, Robert-Raphael Patai (2013). *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*. çev. Uğur Akpur, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Gündüz, Şinasi, Yavuz Ünal, Ekrem Sarıkçıoğlu (1996). *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Mi'rac*, Ankara: Vadi Yayınları.

Gündüz, Şinasi (2014). *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

___, (2015). *Kur'an'ı Anlamak: İlahi Vahyin Tarihe Açılımı*. İstanbul: Mana Yayınları.

Hamidullah, Muhammed (1991). *İslam Peygamberi*. Cilt 1, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayımcılık.

___, (2016). *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Abdülaziz Hatip, Mahmud Kanık, İstanbul: Beyan Yayınları.

Hatiboğlu, İbrahim (2001). "İsrâiliyat", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 23, İstanbul: TDV Yayınları, ss.195-199.

Horovitz, J. (1979). "Mi'rac", *MEB İslam Ansiklopedisi*. Cilt 8, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 344-347

İbnü'l-Esir (2008). *el-Kâmil fi't-Târih*. Cilt 2, çev. Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy, Zülfikar Tüccar, Abdulkerim Özaydın, Yunus Apaydın, Abdullah Köşe, İstanbul: Hikmet Neşriyat

İbn Haldun (2013). *Mukaddime*. Cilt 2, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Kesir (1991). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm (Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri)*. Cilt 9, çev. Bekir Karlıağa, Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Kesir (1994). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Cilt 3, çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Kandemir, Yaşar (2001). "Kâ'b el-Ahbâr", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 24, İstanbul: TDV Yayınları, ss.1-3.

Karadaş, Cağfer (2019). "İsrâ-Mi'rac Hadisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği", *Kisbu İlahiyat Dergisi*. Cilt 1, Sayı 1, ss. 55-73.

Kingsley, Peter (2017). *In the Dark Places of Wisdom*. California: The Golden Sufi Center.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (2015). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.

Mensching, Gustav (2012). *Din Sosyolojisi: Din, Kültür ve Toplum İlişkileri*. çev. Mehmet Aydın, Konya: Literatürk.

el-Mevdudi, Ebu'l A'la (1986). *Tefhimu'l-Kur'an*. Cilt 3, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

The Nag Hammadi Library in English (1990). ed. James Robinson, New York: HarperSanFrancisco.

Nor, Mohammed Roslan (2006). "Islamicjerusalem: The Land of the Journey and Ascension", *Journal of Islamicjerusalem Studies*. Cilt 7, ss.3-54.

Ocak, Ahmet Yaşar (2009). "İslâm'ın Temel İnançları Etrafındaki 'Mitolojik' Kültür: 'İslâm Mitolojisi' Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir 'mise-en-question'denemesi)", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi.* Cilt 6, Sayı 1, ss. 137-163

er-Râzî, Fahruddîn (1992). *Mefatihu'l-Gayb*, Cilt 14,15, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Ankara: Akçağ Yayınları

Schrieke, B. (ty.). "İsrâ", *MEB İslam Ansiklopedisi*. Cilt 5/2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 1126-1127

___, J. Horovitz (1993). "Mi'radj", *The Encyclopedia of Islam New Edition*. Cilt 7, ed. by C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs ve CH. Pellat, Leiden: E.J. Brill, ss. 97-100

et-Taberi (1996). *Camiu'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*. Cilt 8, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul: Hisar Yayınları.

Tatlı, Bekir (2000). "Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'rac Hadisleri", Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Touati, Houari (2016). *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. çev. Ali Berktay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Vaux, B. Carra De (1979). "Burak", *MEB İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 804

Wensick, A.J. (1979). "Mescid-i Aksa", *MEB İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 118-119

Widengren, Geo (1950). *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (King and Saviour III)*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.

Yavuz, Salih Sabri (2005). "Mi'rac", *TDV İslam Ansiklopedisi,* Cilt 30, İstanbul: TDV Yayınları, ss. 132-135

Yazır, Elmalılı M. Hamdi (2011). *Hak Dini Kur'an Dili*. Cilt 7, İstanbul: Aziz Dağıtım.

ez-Zehebi (1994). *Târîhü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Cilt 1, tahkik, terceme ve talik Muzaffer Can, İstanbul: Cantaş Yayınevi.

Zehebi, Muhammed Hüseyin (2011). Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyat. çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul: Rağbet Yayınları

Zemahşerî (2017). *Keşşâf Tefsiri (El-Keşşâf 'An Hakā'ıkı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl)*. çev. Muhammed Coşkun, Adil Bebek, Abdülaziz Hatip, Murat Sülün, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

SONNOTE

1 Bu ve sonraki âyetlerin mealleri http://mushaf.diyanet.gov.tr adresinden alınmıştır.

2 Bekir Tatlı'nın yukarıda atıf yaptığımız çalışması Kütüb-i Sitte'deki İsrâ ve Mi'rac hadislerini topluca nakletmektedir. Diğer pek çok kaynak içerisinde bu çalışmaya bakılabilir: Tatlı 2000.

3 Mi'rac'ı Mekke'den başlatan ve içinde Kudüs'ün hiç geçmediği rivayetler hakkında birer tartışma için bkz. J. Horovitz 1979: 345 ve B. Schrieke ty: 1126.

4 B. Schrieke ve J. Horovitz bu rivayet farklarının sebebi olarak Emevîleri gösterirler. İlk Mi'rac yorumlamalarında İsrâ ile Mi'rac'ın eş anlamlı olduğunu belirten bu iki müsteşriğe göre sonradan Emevîler, hilafet iddiasıyla Mekke'yi elinde bulunduran Abdullah b. Zübeyr'e karşı kendi başkentleri Şam'a daha yakın olan Kudüs'ün kutsiyetini artırmak için bu tip rivayetleri ortaya attırmışlardır (B.Schrieke-J. Horovitz 1993: 97 v.d. Ayrıca Azimli 2009: 44-53). Buna karşılık bu iddiaya bir nevi cevap veren ve Kudüs'ün İslâm'da zaten kutsal olduğu yorumu için bkz. A.J. Wensick 1979: 118-119. Öte yandan içinde Kudüs geçen Mi'rac rivayetlerine güvenilemeyeceğini düşünenlerin öne çıkan bir diğer iddiaları rivayetlerde Hz. Peygamber'in gittiği söylenen Mescid-i Aksâ diye bir binanın o esnada Doğu Roma hâkimiyetinde olan Kudüs'te bulunmadığıdır. Zira Süleyman Mabedi 70 yılında Titus tarafından tahrip edilmiş ve 132'de tamamen yıkılmıştır. Bu sebepten tarihi realite ile uyuşmayan rivayetler uydurma olmalıdır. Ancak pek çok araştırmacı tarafından ortaya konulduğu üzere Mescid-i Aksâ tabirinden kasıt illa bir bina değil Arapça mescid kelimesinin manasından da anlaşılacağı üzere secde etmeye müsait herhangi bir yer de olabilir. Meselenin kapsamlı ve ciddi bir tahlili için bkz. Nor 2006: 28-46. Ayrıca Karadaş 2019: 61.

5 Ayrıca Hz. Peygamber dönüşte Ümmi Hani'nin evine uğramış ve başından geçenleri anlatmıştır (ez-Zehebi 1994: c.1, 351-352)

6 M.Hamidullah'a göre İsrâ 17/1'de geçen el-Mescidü'l-Aksâ burasıdır (Hamidullah 1991: c.1, 135).

7 Mi'rac hadisesinin detaylı bir anlatımı pek çok yerde bulunabilir mesela bkz. Gündüz vd. 1996: 70-114; Hamidullah 1991: c.1, 119-148; Ağırakça 2014: 5-10.

8 Buna karşılık bu güçlüğü ortadan kaldırmak için Necm suresinin, ilgili âyetler hariç önce indiği, bu âyetlerin ise sureye sonradan ilhak edilmiş olduğunu söyleyenler vardır (Gündüz vd. 1996: 85).

9 Widengren'in "M. Gaster, Hebrew Visions of Hell and Paradise (*JRAS* 1893), s. 587:4"ten aktardığı metinde "the fourth of pure balsam" ifadesi geçmektedir. Balsam veya belsem lügatte "Bâzı ağaçların parfüm ve ilaç yapımında kullanılan reçinesi" için kullanılır (Kubbealtı Lügati).

10 İatromantisler bir nevi Yunan şamanlarıdır. Büyü sistemleri ve çeşitli uygulamalarında eski Mezopotamya, Sibirya ve İç Asya ile yakınlıklar ve muhtemel etkileşimler söz konusu olduğu iddia edilmektedir (Kingsley 2017: 101-105, 113-114).

11 Mürsel olarak bizzat Hz. Peygamber'den de hadis nakleden Kâ'b'a Hz. Ömer'in ilgi gösterdiği ancak "bazı şeyleri nakletmekten vazgeçmediği takdirde kendisini Medine'den süreceğini söylediği" rivayet edilmektedir (Kandemir 2001: 2).

12 Vehb'in Yahudi kökenli olmasından Gazzâlî dışında hiçbir müellifin bahsetmediği ifade edilir. Ancak Yahudi kaynaklı rivayetleri iyi bilip naklettiği çok iyi bilinen bir hususdur (Demir ve Özafşar 2012: 608). Konumuz itibariyle bizim için mühim olan da budur.

13 Bu noktada İbn Haldun'un şu dikkat çekici ifadelerini hatırlamak yerinde olacaktır:
Araplar arasında yaşayan Yahudiler de onlar gibi bedevi (ve iptidai) idi. Bu hususlarda, Ehl-i kitabın avamı olanların bildiklerinden başka bir şey bilmezlerdi. Bunların ekserisi de Yahudi dinine (sonradan) girmiş olan Himyer'den idi. Bunlar Müslüman oldukları vakit, ihtiyat gösterilmesi gereken şer'i hükümlerle alakası bulunmayan hususlarda, eskiden ne halde idiyseler yine o halde kaldılar (İbn Haldun 2013: c.2, 787).

14 Dinler tarihi araştırmalarında dinlerin "ilkelden gelişmişe" evrimleştiği iddiasındaki pozitivist teori 19. yüzyıl konjonktürünün bir ürünüdür. 19. yüzyıl pozitivizminin zirve yaptığı dönemde bütün dinler temelsiz ve hatta bilimsel ilerlemeye zararlı görülmeye başlanmıştı. Pozitivistlere göre zaten Tanrı'nın varlığı kanıtlanamazdı ve insan maddeden başka bir şey değildi. Eliade'nin dikkat çektiği üzere mukayeseli dinler tarihi araştırmalarının başlangıcının materyalist ve pozitivist düşüncenin doruğa çıktığı 19. yüzyıl ortalarına denk gelmesi manalıdır. August Comte'un ünlü eserinin ismine yansıdığı üzere pozitivizmin adeta ilmihalleri mesabesindeki pek çok eserin yayımlanması bu sıralardadır. Comte, temel eserlerini veya Ludwig Buchner, meşhur *Kraft und Stoff*'unu bu tarihlerde yayımlamıştır. Buchner'e göre doğa amaçtan yoksunken, ruh ve akıl birer organik fonksiyondu. Darwin'in *Origin of Species*'ı, Spencer'in *First Principles*'ı ile Haeckel'in *Natürliche Schöpfungsgeschichte*'sinin neşirleri de yakın tarihlerdedir. Ayrıca, her şeye bir açıklama getirme saplantısıyla ("obsession") Batı dünyasında bir kökenler problemi ortaya çıkmıştı. Kimileri Hint-Avrupa ırklarının menşeleri üzerine yazarken, farklı branşlardan araştırmacılar hayatın, dünyanın, türlerin kökenlerini tetkike yönelmişti. Zira Eliade'nin açıkça ifade ettiği üzere artık Hristiyanlık –ve hayatın farklı alanlarına getirdiği açıklamalar- pek çok kişi için tatmin edici değildi. Kısacası dinlerin kökenlerine dair "Quest", zorlu araştırma bu ortam içinde pozitivist bir mantıkla başlayacak ve konjonktürün tesiriyle büyük genellemelere dayanan yanlış iddiaların ortaya çıkmasına sebep olunacaktır. Eliade, bu durumun kapsamına girecek örnekler arasında Max Müller'in Rig-Vedalar üzerine iddialarının sonraki filolojik analizlerle çürütülmesine işaret eder. Dinlerin kökenini izah maksadına odaklanan ve animizm teorisiyle dinler tarihinde pozitivist yaklaşımın en karakteristik metinlerinden biri olacak E. Burnett Tylor'ın *Primitive Culture*'ı da bu ortamda yayımlanmıştır. Dinlerin kökeninin, 19. yüzyılda zirvesini yapmış olan pozitivist izahı kısaca şuydu: Dinin ilk evresi animizmdir. Dini sistemler bu noktadan politeizme evrilmişlerdir. Buradan da nihayet monoteizme ulaşılacaktır (Eliade 1984: 40-44). Ancak aynı dönemde gelişen bir diğer yaklaşım bu fikre karşı çıkmıştır. Tylor'un fikirlerini reddeden A. Lang'a göre Avustralyalılar ve Andamanlılar gibi çok ilkel kabilelerde yüce bir Tanrının varlığına inanç mevcuttu. Bu durum animizm teorisini çökertiyordu. Tylor buna, mezkûr kabilelerdeki inancın orijinal olamayacağını, doğadaki ruhlar ve ata kültlerinden evrildiğini iddia ederek karşı çıksa da Lang incelediği iki toplumda da ne atalar ne de tabiat kültleri ile karşılaşmıştı. Kısacası dinin evrimleşerek monoteizme ulaştığı kabulüne karşı çıkan bu harekete göre yüce bir Tanrı'ya olan inanç en başından beri vardı. Bu yaklaşım herkese tesir etmemişti ancak yine de animizmin dinin ilk aşaması olduğu iddiası 20. yüzyıl başlarında terk edilmiştir. Üstelik anti-evrimci bu hareketin yaklaşımı Wilhelm Schmidt tarafından geliştirilerek yüce bir Tanrı'ya olan iptidaî inanç iddiası üzerine ilkel monoteizm (Urmonotheismus) teorisi ortaya atılmıştır. Viyana etnografya okulu ve Schmidt'in başını çektiği bu yaklaşıma göre insan başlangıçta yaratıcı ve kudretli tek bir Tanrı'ya inanıyordu. Ancak tarihi şartlar içerisinde farklı saiklerle zamanla bu tek Tanrı ihmal edilmiş, unutulmuştu. Böylece sayısız tanrıçalar ve tanrıların türediği, ruhlar ve mitolojik ataların kültlerinin takdis edildiği "dejenere" olmuş bir durum ortaya çıkmıştı (Eliade 1984: 44-47.

Eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir bkz. Eliade 1990: 43-51). Gerçekten de Eliade'nin, bir diğer meşhur çalışması *Patterns in Comparative Religion*'un gök tanrıları kısmında derlediği malzeme, insanlığın animizmden monoteizme ulaştığı iddiasının aksine olarak dünyanın çok farklı coğrafyalarından en "ilkel" kabilelerde bile genellikle gök ile ilişkilendirilen üstün bir Yaratıcı'ya inanıldığını -hacmi uzatmamak için buraya aktarmayacağımız- pek çok örnek ile tatmin edici bir şekilde göstermektedir. Aynı malzeme, zamanla bu yüce Tanrı'nın yanına kudret olarak daha düşük tanrılar ve çeşitli kültler eklenerek bu inancın geri plana itildiğini gösteren yine çok sayıda örnek ihtiva etmektedir (Eliade 1958: 38-123. Eserin iki ayrı Türkçe tercümesi mevcuttur bkz. Eliade 2003:61-139; Eliade 2005:63-151). İşte bu yaklaşım, üç cevherin birliği üzerinden Hristiyanlık ve özellikle İslâmiyet gibi evrensel kabul edilen (Alman din sosyoloğu G. Mensching, toplumların yerel, kabilevî, millî dinlerine muhalefet noktasında İslâm'ın "en aşırı noktada" bulunduğu bu açıdan en evrensel din olduğu fikrindedir bkz. Mensching 2012: 100) monoteist dinlerin tarih içerisinde insanlığın Tanrı ile ilişkisine bakışıyla çarpıcı bir uyum içerisindedir. Üstelik bu bilgileri nazar-ı dikkate aldığımızda Kur'an-ı Kerim'deki "şirk" vurgusu en azından bizce daha da manalı hale gelmektedir.

[15] Özellikle muhaddislerin katlandıkları fedakârlıklar ve bu kapsamda kat ettikleri mesafeler insanlık tarihinin az rastlanır dikkat çekici hadiselerinden bir tanesidir. İlgi uyandırıcı kısa bir tasvir için bkz. Touati 2016: 74-94. Mesela Buhârî memleketinin bulunduğu İslam dünyasının doğusundaki seyahatleri haricinde sadece Bağdat'a sekiz defa gitmiş, altı yıl Hicaz'da kalmış, Suriye ve Mısır'ı dolaşarak binlerce km yol katetmiştir (el-A'zamî 1992: 368).

[16] Abdullah İbn Ebu Ümeyye'nin "… göğe merdiven dayayıp da yükselmedikçe ve ben de sen dönünceye kadar bekleyip, sen dört melekle birlikte söylediğine şehâdet eden yayılmış bir nüsha ile birlikte gelmedikçe sana ebediyyen iman etmem" dediği rivayet olunmaktadır (İbn Kesir 1991: c.9, 4879).

32 صالح النعامي (2013). **ما وراء التوجه الصهيوني لفرض السيادة على الأقصى**. متاحة على موقع البيان:
https://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=3249

33 مئات المستوطنين يقتحمون الأقصى بحماية جنود الاحتلال. (2021/07/18). متاحة على موقع الجزيرة نت www.aljazeera.net

34 عبد الرحمن فرحانة، **الحوض المقدس: أحدث مخططات السيطرة على القدس**، مجلة المجتمع، الكويت، العدد 1756، يونيو 2006م (ملف القدس وأربعين عاماً في قبضة الأفعى)، ص19–20.

35 خالد العويسي، **مستقبل المسجد الأقصى في ضوء (صفقة القرن) لترمب**، اسطنبول: مركز محكمات للبحوث والدراسات، 2021، ص31.

36 المرجع السابق.

El-Awaisi, K., & Yavuz, C. (2020). The Future of Al-Aqsa Mosque in the Light of Trump's Deal of the Century. *Insight Turkey*, 22(3), 215-236; Yahaya, Jibrin Ubale "President Trump Peace Strategy: Emerging Conflict Between Israel and Palestine," *International Affairs and Global Strategy*, Vol.82, (2020), pp. 25-37.

37 وردت هذه العبارة المحورية المهمة "لا تظنوا أني فتحت البلاد بسيوفكم، إنما فتحتها بقلم القاضي الفاضل"، بصيغ متعددة في المصادر المبكرة والمتأخرة. انظر: عبد الفتاح العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، اسطنبول: دار الاصول العلمية، 2019، ص26.

38 عبد الفتاح العويسي، **النموذج المعرفي للناصر صالح الدين الأيوبي لتحرير الأرض المقدسة من الاحتلال الصليبي**، مجلة دراسات بيت المقدس، 2020، العدد 3/20، 353-367.

الهوامش

1 رياض أحمد، **الصهيونية العالمية، نشأتها وطبيعتها**، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، ص 73.

2 El-Awaisi, K. (2019). Whose Holy Land? The Meanings and Origins of the Names of Bayt al-Maqdis. In *Al-Quds: History, Religion, and Politics (Ed. El-Awaisi and Ataman). Ankara: SETA Publications.*

3 المرجع السابق، ص7.

4 مانع بن حماد الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الرياض: دار الندوة العالمية، 1988، ص 231.

5 محسن عبد الحميد، **موقف اليهود من الإسلام والمسلمين**، دار النفائس، ص3، ص18.

6 عباس العقاد، **الصهيونية العالمية**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص9.

7 عبد الحميد، **موقف اليهود من الإسلام والمسلمين**، مرجع سابق.

8 معتز سيد عبد الله، **الاتجاهات التعصبية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989، ص213.

9 أحمد، **الصهيونية العالمية، نشأتها وطبيعتها**، ص45-54.

10 حسن ظاظا، **الشخصية الإسرائيلية**، دمشق: دار القلم، 1985، ص19.

11 محمد عبد العاطي، **كنائس أمريكية تعادي المسيحية الصهيونية**. (2006/01/26). متاحة على موقع الجزيرة نت.
https://www.aljazeera.net/2006/12/26/الكنائس-المعارضة-للصهيونية-المسيحية

12 المرجع السابق.

13 https://www.jewishvirtuallibrary.org/first-zionist-congress-and-basel-program-1897

14 العقاد، **الصهيونية العالمية**، ص53 -55.

15 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/Socialist_Zionism.html

16 الرابط السابق.

17 Eldad, I. (2007). *The Jewish Revolution: Jewish Statehood*. Gefen Publishing House Ltd., pp. 45.

18 المرجع السابق، ص45، 47، 49.

19 المرجع السابق، ص37.

20 الصهيونية الدينية، (2017). متاحة على موقع https://www.ynet.co.il

21 عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ،1999، ج6، ص545. «رابطة الصهاينة الإصلاحيين في الولايات المتحدة. ARZENU; World Reform Zionists.

22 إبراهيم أبو لغد، **تهويد فلسطين**، ترجمة: د. أسعد رزق، منشورات: رابطة الاجتماعيين بالكويت، ومركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، فبراير 1972م، ص 384.

23 ميشال غريب، **حريق المسجد الأقصى**، بيروت: المكتبة العصرية، 1970م، ص32؛ نقلاً عن **جريدة الأخبار القاهرية** عددي: 22 – 25 أغسطس 1969م.

24 **جريدة الأنوار اللبنانية**، 26 / 8 / 1969م.

25 أنور محمود زناتي، **تهويد القدس: محاولات التهويد والتصدي لها من واقع النصوص والوثائق والاحصاءات**، جامعة عين شمس: مركز دراسات الوحدة العربية للكاتب والأكاديمي، 2010، ص393.

26 **جريدة الجمهورية المصرية**، في 24 أغسطس 1969م.

27 **جريدة نيويورك تايمز**، 11 / 6 / 1968 م.

28 **جريدة الأهرام (القاهرية)**، في 24 / 8 / 1969 م.

29 توفيق الواعي، **العالم الإسلامي (الآلام والآمال)**، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2000، ص127.

30 الجزيرة نت، كيف أحرق المسجد الأقصى عام 1969م. (2016/8/21). متاحة على
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/events/2016/8/21/1969-عام-الأقصى-المسجد-أحرق-كيف

31 خليل التفكجي، **المشروع الصهيوني لتهويد القدس**، مجلة المجتمع، الكويت، العدد 1756، يونيو 2006م (ملف القدس وأربعين عاماً في قبضة الأفعى)، ص15.

وبركة هذا المكان الملازمة له إلى يوم الدين، لكن الأخذ بالأسباب هو من السنن التي أمرنا أن نعمل من خلالها لتحقيق رؤيتنا ورسالتنا في هذه الحياة، وبالتالي يجب علينا الأخذ بالأسباب العلمية والعملية للدفاع عن المسجد الأقصى المبارك، والاستفادة من التجارب التاريخية والحديثة حتى وإن كانت من أعدائنا ورصد وتحليل البيانات والمعلومات، التي تساعدنا على معرفة كيف يفكرون ويخططون لتخريب وتهويد المسجد الأقصى المبارك، فالحكمة ضالة المؤمن أن وجدها فهو أحق الناس بها. لذا يجب علينا حشد الجهود والطاقات التي تمتلك الخبرات والمهارات الخاصة لرصد المتغيرات المتسارعة من هذه الحركة الصهيونية ضد المسجد الأقصى المبارك، ووضع الخطط والاستراتيجيات الدفاعية لها، بل نحاول أن نسعى للانتقال من مرحلة رد الفعل إلى مرحلة السبق في امتلاك الفعل، والعمل على تفعيل هذه الخطط وتنفيذها بكفاءة وفاعلية لتحقيق التحرير القادم للمسجد الأقصى المبارك من يد الصهيونية العالمية والتي تعتبر هي اليد الخفية للمشروع الاستراتيجي الغربي الصليبي في احتلال بيت المقدس والمسجد الأقصى مركز مركز البركة.

والاستراتيجيات التي تستهدف رسم معالم التحرير القادم لبيت المقدس. ويكون استلهام هذا الاتفاق والوحدة نابعة من المسجد الأقصى المبارك حيث هو الكلمة والفكرة والهدف الذي يجتمع عليه الجميع، كما ظهر في الاعتداءات الأخيرة السابقة من شهر رمضان عام 2021، كيف وحد المسجد الأقصى المبارك الداخل والخارج الفلسطيني، بل والشعوب والمنظمات والهيئات في الداخل والخارج، والكل يعمل لتحقيق هذا الهدف بالوسائل والإجراءات المتاحة لكل فريق، ونتجنب الفرقة والنزاع لأهواء ومصالح شخصية تؤدى إلى الفشل..

ت. **الاستراتيجية السياسية للمحافظة على المكاسب الحالية وكسب نقاط أخرى:** أي الدفاع عن المكاسب التي تخص المسجد الأقصى ومدينة القدس من حيث مكاسب المكان والزمان وعدم التفريط أو التنازل في أي مكسب سابق يخصهما، بل والمطالبة بباقي الحقوق التي سلبت بكل المحافل الدولية، وفتح مسارات سياسية جديدة للضغط على الكيان الصهيوني للحد من مخططاته التوسعية.

ث. **استراتيجية الدعم الاقتصادي:** إنشاء صندوق دعم الأقصى والمقدسين، حيث يتم تحفيز وتنشيط كل المؤسسات الداعمة والهيئات والشركات والأفراد، بل والضغط على الحكومات العربية، والإسلامية، لتقديم الدعم المادي والمعنوي إلى المقدسين وفلسطينيي الداخل، لتقوية صمودهم ودفاعهم عن المسجد الأقصى المبارك والذي هو الان يقوم بدور إحياء الأمة، والحفاظ على ثبات سكان القدس وتشجيع الزيادة العددية لهم، حيث أن أهل الأرض المقدسة المباركة هم رأس الحربة ضد المشروع الصهيوني الصليبي الاستعماري الاستراتيجي الغربي في المشرق الإسلامي.

ج. **استراتيجية دعم المقاومة:** العمل على تقديم الدعم المادي والمعنوي من أموال وعقول وخبرات متنوعة في الأمة للمقاومة الفلسطينية كرادع أساسي للانتهاكات الاستيطانية الصهيونية المتكررة على المسجد الأقصى وسكان بيت المقدس (مثل المعركة الأخيرة سيف القدس)، مع الاستفادة من نقاط الخلاف بين الفرق الصهيونية اللتي ذكرت سابقاً في هذا البحث، وتوظيفها في خدمة التفرقة بينهم وعدم تحقيق الاستقرار السياسي والعسكري، مما يؤثر على اقتصاد الكيان الصهيوني والأمن المجتمعي لهم.

الخاتمة

على الرغم من كل الكيد الذي يحاك على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي، من الصهيونية العالمية بفرقها المتنوعة من خطط واستراتيجيات المقصود منها تخريب وتهويد المسجد الأقصى المبارك، إلا أن الخير مازال في هذه الأمة، كما وصفها النبي صلى الله عليه وسلم بإن الخير فيه وفي أمته إلى يوم الدين،

عن القدس لإسرائيل غير مقبولة على الإطلاق، وبالإضافة إلى ذلك، لم تكتف تركيا بإصدار بيان مكتوب للرد على خطة ترامب، بل عبرت عن القضية أيضا في المحافل الدولية.[36]

استراتيجيات الدفاع عن المسجد الأقصى المبارك

بعد التعرف على الفرق اليهودية واستراتيجياتها، والتي تعد ذراعاً قوياً للمشروع الصليبي الاستعماري الاستراتيجي الغربي في المشرق الإسلامي، وتعرفنا على نقاط الاتفاق بينهما ونقاط الاختلاف، يتبقى لنا أن نضع النقاط الأساسية حول كيفية التصدي لهذا الخطر الصهيوني وكيف نضع استراتيجيات دفاعية عن المسجد الأقصى المبارك. وبدايةً يجب أن نأخذ من أعدائنا العظة والخبرة في كفاحهم لتحقيق أهدافهم الغير مشروعة، حيث أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها، ونبذل الغالي والثمين في سبيل تحقيق أهدافنا المشروعة بكل السبل والوسائل التي تؤدي بنا إلى الدفاع عن المسجد الأقصى المبارك، وتحريره القادم بإذن الله. ويمكن صياغة مجموعة من الاستراتيجيات كما يرى الباحث فيما يلي:

أ. **استراتيجية الدعم المعرفي:** كما تقدم من المنهجيات المتبعة من العدو الصهيوني في الصهيونية الثقافية، وكما سارعت الحركة الصهيونية في فتح الجامعة العبرية في مدينة القدس قبل إقامة دولتهم، يجب علينا الاهتمام بالدعم المعرفي الذي لا يكون فعالاً إلا حين تتحالف معه القوة السياسية الحية بالأمة، ومثال علي ذلك مع فعله صلاح الدين الأيوبي حين قال "لا تظنوا أني فتحت البلاد بسيوفكم، إنما فتحتها بقلم القاضي الفاضل"[37] لذا يجب أن يكون هذا هو الاساس للتحرير القدم في دعم العمل السياسي، والعسكري، والإغاثي...، وإمداده بالحقائق العلمية والنظريات المعرفية التي تساعدهم في تحقيق أهدافهم المطلوبة بكفاءة وفاعلية، في شكل تكاملي وتعاوني بين كل مسارات العمل، ومن الأمثلة التي يحتذى بها "الوقف المعرفي لبيت المقدس" الذي تم تأسيسه في تركيا يقوم بدور كبير في هذا المجال، حيث يرفع شعار المعرفة تقود التغير والتحرير والعمران.

ب. **استراتيجية الوحدة وليس التفرق:** كما تبين مما سبق أن كل الفرق الصهيونية مع اختلاف استراتيجياتها وتعدد اتجاهاتها إلا أنهم يتوحدون في هدفين أثنين لا ثالث لهما الأول: عودة اليهود من الشتات إلى أرض إسرائيل كما يدعون، والثاني: إقامة دولة إسرائيل. فهم يتوحدون على هدفين رغم أن قلوبهم شتى، اليس من المنطق والحكمة أن تتوحد الفصائل والجماعات والمنظمات والهيئات المختلفة على هدفاً واحداً يجاهدون لتحقيقه ويجتمعون عليه، وليكن هذا الهدف هو **"هدف الاتفاق على التحرير"** تحرير العقل، والانسان، والأرض. وكما قال البروفسور عبد الفتاح العويسي "فلا يمكن لأمة أن تحرر أرضها، وعقول أبنائها وبناتها محتلة ومستعمرة من القوة التي تحتل أرضها وتسرق خيراتها".[38] حيث أن عقل الانسان هو القادر على بناء الخطط

السيناريو الأول: كانت بداية ظهوره في عام 1994، وجوهر فكرته أن القدس يرأسها يهودي، وتكون مدينة واحدة مفتوحة للجميع، ويتم تقسيمها إلى أحياء تدار في شكل حكم ذاتي، لكنها تتبع البلدية الكبرى، أما الأماكن المقدسة -بما فيها المسجد الأقصى- فتدار من قبل الأديان المختلفة.

السيناريو الثاني: بدأ في الظهور عام 1995، وتدور أحداثه حول أن يكون الأقصى والبلدة القديمة حياً من أحياء القدس اليهودية، على أن يتم إدارتها من قبل مجلس يتم انتخابه من الديانات الثلاثة، ويكون رئيس البلدية اليهودي هو رئيس هذا المجلس، ونائبه يكون رئيس بلدية القدس العربية المفتوحة، ويتم تدشين عاصمة فلسطين خارج مدينة القدس بمساحة عشرة آلاف دونم.

السيناريو الثالث: ظهر أيضاً عام 1995، وهو قائم على أساس إنشاء بلديتين: عربية ويهودية، تتبعان لبلدية أعلى، والأحياء العربية تحصل على شبه استقلال ذاتي، أما الأماكن المقدسة للمسلمين – وخاصة الأقصى- فتدار بصورة مشتركة: فلسطينية أردنية يهودية.

السيناريو الرابع: قام بتقديمه (إيهود باراك) في كامب ديفيد2 على الرئيس الراحل ياسر عرفات، ويقضي بأن ما تحت الأقصى يكون لليهود، وما فوقه يكون للعرب، على أن ينشئ معبدين يهوديين في ساحة الأقصى في الزاويتين: الشمالية الغربية والشمالية الشرقية.[34]

السيناريو الخامس: ظهر في الثامن والعشرين من عام 2020، بخطة أحادية الجانب من إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية لتقرير الوضع الدائم لمدينة القدس ولفلسطين، وقدمت على يد ترامب كخطته للسلام في الشرق الأوسط، والمعروفة باسم (صفقة القرن)، وذلك في وثيقة من 181 صفحة بعنوان: (السلام من أجل الرخاء، رؤية لتحسين حياة الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي)، متعهدة بالحفاظ على القدس باعتبارها عاصمة موحدة لإسرائيل. على ان يكون المسجد الأقصى (أو كما في الوثيقة جبل الهيكل/ الحرم الشريف)، مفتوحا للعبادة لجميع الأديان.[35]

وقد رفضت السلطة الفلسطينية والأحزاب السياسية الفلسطينية مثل حماس، وكذلك الأمم المتحدة، والاتحاد الأوروبي، وجامعة الدول العربية، وتقريبا كل العالم السياسي، جميعهم رفضوا الخطة وانتقدوها في حين دعمت الإمارات العربية المتحدة ومصر والبحرين الخطة بالكامل في بيانات رسمية لهم؛ وقدمت المملكة العربية السعودية بهذا الخصوص بيانات متناقضة تلعب من خلالها على الحبلين كما يقال، وهذا يدل على مدى نفاق هذه الدول العربية، وتقاعسها عن مساندة قضية فلسطين في الآونة الأخيرة، بل وتجاوز ذلك إلى التطبيع الكامل مع الكيان الصهيوني. وفي الجانب الآخر قدمت بعض الدول المسلمة كتركيا ردا واضحا وقاطعا على هذه الخطة، وقال الرئيس التركي أردوغان: إن الخطة تتجاهل حقوق الفلسطينيين، وتحاول إضفاء الشرعية على الاحتلال الإسرائيلي، مضيفا بأن هذه الخطة التي تقترح التنازل

التي استندت إليها الحاخامية الكبرى في تحريم الصلاة في المسجد الأقصى المبارك. ومنذ 2008 حتى الآن أصبحت المرجعيات الدينية اليهودية التي تحث على الصلاة في المسجد الأقصى تمثل الأغلبية، وقد استندت التنظيمات اليهودية المتطرفة إلى هذه الفتاوى في تبرير عمليات اقتحام المسجد الأقصى والصلاة فيه عنوة.[32]

الاقتحامات الأخيرة: اقتحم مئات المستوطنين ساحات المسجد الأقصى المبارك صباح يوم الأحد الموافق 2021/7/18، بحماية قوات الاحتلال الإسرائيلي التي سبقتهم إلى اقتحام المكان فجرا ومنعت الفلسطينيين من الوجود في ساحات المسجد لتأمين تدنيس المستوطنين للمسجد الأقصى بمناسبة ما يسمى بـــ "ذكرى خراب الهيكل". وقدرت دائرة الأوقاف الإسلامية في القدس المحتلة عدد اليهود المتشددين والمستوطنين الذين اقتحموا باحات المسجد الأقصى صباح ذاك اليوم بأكثر من 800 شخص. وقالت إنهم دخلوا على دفعات من باب المغاربة تحت حراسة من قوات الاحتلال التي أمنت اقتحامهم بعد أن قمعت مصلين فلسطينيين ودفعتهم إلى الخروج، في حين حاصرت عشرات منهم داخل الجامع الأقصى (القِبلي). وقمعت قوات الاحتلال عند قبة الصخرة حشود المسلمين الذين تعالت هتافاتهم "بالروح بالدم نفديك يا أقصى"، في حين حاصرت الجامع القِبلي وأطلقت قنابل الغاز صوب المصلين، وأغلقت عناصر الاحتلال الجامع بالسلاسل الحديدية. وتقدم الحاخام يهودا غليك اقتحامات مئات المستوطنين للأقصى، الذين قاموا بجولات استفزازية في ساحات المسجد وتلقوا شروحا عن "الهيكل" المزعوم، في حين أدى بعضهم شعائر تلموديه قبالة قبة الصخرة، قبل أن يغادروا ساحات المسجد من باب السلسلة.[33]

وهكذا لم تتوقف الاقتحامات الإسرائيلية للمسجد الأقصى خلال السنوات الأخيرة، كالذي حدث في 28 رمضان وما سبقها من اقتحامات متتالية. وهذه الاقتحامات تحمل في طياتها مخاطر حقيقية في ظل التحولات المشهد العربي وازدياد حملات التطبيع مع الكيان الصهيوني وانشغال معظم الإعلام العربي عن المسجد الأقصى، حيث يسعى الكيان الصهيوني للإطباق على مدينة القدس لفرض فكرة التقسيم الزماني والمكاني في المسجد الأقصى، ويحاول توسيع أيام التقسيم، لتطال أياما محددة من العام، عدا الصلوات الخمس، جنبا إلى جنب مع استمرار الاقتحامات للأقصى، عبر تسيير زيارات مؤسساتية ودينية يهودية له.

وحيث أن نظريات التعامل مع المسجد الأقصى المبارك لا تتم بدون السيطرة الكاملة على مدينة القدس لذلك كان لابد للصهيونية العالمية التي تقود دولة الكيان اليهودي أن تضع عدة سيناريوهات لمدينة القدس وهي التي من المفترض ان تكون العاصمة المستقبلية للدولة الفلسطينية، فحدث حولها خمسة سيناريوهات، هي كالآتي:

العرب أغلبية في القدس في حدود عام 2050؛ حيث يشير بحث إسرائيلي إلى أن نسبة نمو السكان اليهود في القدس وصلت (140%) في مقابل (257%) لدى العرب، وذلك منذ عام 1967.[31]

وبدأت الخطورة الحقيقية في الإعلان عن الخطة التي تستهدف جمع المواقع الدينية اليهودية المزعومة في القدس تحت عنوان خطة (الحوض المقدس) في إطار جغرافي واحد تقدر مساحتها ب (2.5 كم^2)، والتي لا يمكن التنازل عنها، ومن المقرر إنجازها عام 2010، كما تم اعتماد سياسة يهودية تسمى ب (سياسة قدسية المكان)؛ بهدف الاستيلاء على مواقع تاريخية في المدينة، وبالذات فيما يطلقون عليه (الحوض المقدس)، وتحويلها -بحكم القانون- إلى أماكن مقدسة يهودية، وفي إطار هذه السياسة حولت بلدية القدس أكثر من 326 موقعاً إلى أماكن مقدسة داخل المدينة.

استكمالاً للمخططات الصهيونية الخطيرة التي يراد بها المسجد الأقصى المبارك والتي تضمن أربع نظريات يمكن تنفيذها:

1. **نظرية الأعمدة العشرة:** وهي عبارة عن بناء عشرة أعمدة كل عمود يشكل وصية من الوصايا العشر قريب من الحائط الغربي في المسجد الأقصى؛ بحيث تكون الأعمدة على مساحة المسجد حالياً، ومن ثم يقام عليها الهيكل.
2. **نظرية الشكل العمودي:** وهي تقوم على فكرة إقامة هيكل قرب الحائط الغربي من المسجد الأقصى المبارك بشكل عمودي؛ بحيث يصبح هذا الهيكل أعلى من المسجد مع ساحة المسجد من الداخل.
3. **نظرية الترانسفير العمراني:** وتتبنى هذه النظرية حفر مقطع التفافي حول مسجد قبة الصخرة بعمق كبير، ونقل المسجد كما هو خارج القدس، وإقامة الهيكل مكانه.
4. **نظرية الهيكل الكامل:** وتدعو هذه النظرية إلى هدم المسجد الأقصى المبارك كله، وإنشاء الهيكل المزعوم مكانه.

تغير الفتوى الدينية اليهودية لصلاة اليهود في المسجد الأقصى المبارك: جاءت محاولة تكريس حق اليهود بالصلاة في "الأقصى"على الرغم من أن الحاخامية اليهودية الكبرى، التي تمثل المؤسسة الدينية الرسمية في الكيان الصهيوني، قد أصدرت فتوى تحظر على اليهود الصلاة في المسجد الأقصى. وقد زعمت الفتوى، التي صدرت عام 1968، أن رفات الحاخامات واليهود الذين قتلوا أثناء تدمير الهيكل الثاني قد اختلطت بتراب المسجد الأقصى (الحرم القدسي)، لذا؛ فإن الصلاة لا تجوز إلا بعد إعادة بناء الهيكل وإعادة دفن رفات الحاخامات واليهود. لقد التزمت جميع المرجعيات الدينية اليهودية بهذه الفتوى حتى عام 2008، حيث شكل هذا العام نقطة تحول في الموقف "الفقهي" من مسألة صلاة اليهود في المسجد الأقصى؛ فقد وقّع العشرات من حاخامات المدن على فتوى تؤكد أنه يمكن تجاوز المسوغات

الدراما المصنوعة من أجل إيهام العرب أنها بعيدة تماماً عن هذا الفعل؛ فقد صرح مفتي القدس الشيخ (سعد الدين العلمي) أن السلطات الإسرائيلية أخذت منه بالقوة مفتاح أحد أبواب المسجد، في فترة سابقة، وثبت بعد ذلك أن الفاعل (دنيس) دخل المسجد بفتح أحد أبوابه، كما أن تعدد أمكنة الحريق في المسجد، يدل على أن هناك أشخاصاً آخرين كانوا مشتركين في الحادث، وذكر شهود عيان أنهم خمسة وليس واحداً. وقد اشتدت ثورة العرب في القدس وما حولها، وهو ما دفع السلطات الإسرائيلية إلى أن تعلن أنها قبضت على الفاعل بعد سويعات من الحادث؛ وكأنها كانت على علم مسبق به. وأعلنت الشرطة أن الفاعل مسيحي من أستراليا، وأنه حضر إلى إسرائيل وأقام بها منذ خمسة أشهر في إحدى المستعمرات، وهي مستعمرة (كيبوتس أولبان) التي تبعد أربعة وستين كيلو متراً إلى الشمال من تل أبيب، وأنه مختل عقلياً، ويعاني من هوس ديني بسبب تأثره بأفكار متشددة من جماعة يهودية، تدعى: (كنيسة الله) وكان عمره ثمانية وعشرين عاماً وقتئذ، وقد صرح والده في أستراليا بأن ابنه لم يكن على علاقة بـــأي حزب أو جماعة دينية أو سياسية طيلة حياته. وفي المحاكمة تظاهر (دنيس) بالجنون، وراح يتحدث عن أشياء خيالية، وروايات دينية، وزعم أنه أحرق الأقصى تنفيذاً لأمر من الله، وزعم أنه عضو نظامي في جماعة (كنيسة الله) منذ ثلاث سنوات، وأنه يؤدي لها 10٪ من دخله المادي (وهي ضريبة توراتية). وراح يسرد روايات طويلة من التوراة عن قبائل إسرائيل العشر الموزعة الآن في العالم، وغير ذلك من الأساطير؛ غير أن هذا الكلام يضاد ما ذكره السفير الأسترالي عن (دنيس)، وما ذكره والد دنيس عن ابنه. وقامت هيئة المحكمة بتحويل المتهم إلى أطباء نفسيين إسرائيليين، فأصدروا تقارير تثبت وجود حالة من الشذوذ النفسي والانحراف في شخصية دنيس (ازدواج شخصيته)، وهو ما استدعى وضعه في إحدى المصحات للعلاج، وجاء حكم المحكمة بأن دنيس غير مذنب، ويوصى بوضعه في مستشفى للأمراض العقلية.[30]

أستمرت الصهيونية في التوسع في مخططها الأخير وهو إقامة القدس الكبرى حسب مفهوم الكيان الصهيوني له، حيث صدق على هذا المشروع منذ سنوات وزير دفاع هذا الكيان (إسحاق مردخاي)، حيث تصل مساحة القدس الكبرى إلى(600كم^2) أو ما يعادل (10%) من مساحة الضفة الغربية كلها، وتم السعي إلى محاولة تهويد للمدينة المقدسة بأكملها، وكان ذلك من خلال ربط المستوطنات الواقعة في المنطقة الشرقية وخارج حدود بلدية القدس مع المستوطنات داخل حدود بلدية القدس ومن ثم تحويل القرى العربية إلى مناطق محاصرة مع إقامة أحزمة من الشوارع والأنفاق لربط هذه المستوطنات بعضها ببعض، وتم تحفيز اليهود على الإقامة في مدينة القدس وذلك بسبب المواجهة للزيادة العربية الكبيرة في النسل والمواليد، حيث يحارب العرب اليهود بسلاح الإنجاب، وتتوقع الدراسات السكانية أن يكون

الغرفة حاوية للوصايا العشر التي خلّفها النبي موسى، عليه السلام، وتدعى الغرفة: «قدس الأقداس» ولا حقّ في دخولها إلا للحاخام الأكبر؛ فإن دخلها سواه وجب قتله.[28]

أصدرت مجموعة الصلح الإسرائيلية في القدس قراراً استفزازياً في 1976/1/29، يقضي بحق اليهود في أداء طقوسهم الدينية في ساحة المسجد الأقصى. وصدر إعلان في 1980/7/30، يقضي أيضاً بضم القدس سياسياً للدولة العبرية وإعلانها عاصمة موحدة لإسرائيل، كما قام موظفو الشؤون الدينية الإسرائيلية بحفر نفقٍ شمال حائط البراق تحت المسجد الأقصى في 1981/8/28، وتم اكتشاف مخطط أعده ياؤول ليرنر – أحد أتباع الحاخام المتطرف (مائير كاهانا) قائد حركة كاخ – لتدمير قبة الصخرة المشرفة، وفي 3/10/ 1983، حاولت كتلة غوش أمونيم اليهودية الإرهابية السيطرة على الأقصى بالقنابل والرشاشات.

وقامت قوات الاحتلال الإسرائيلي في 1990/10/8، بارتكاب مجزرة بحق المصلين في المسجد الأقصى، وذلك إثر قيامها بإطلاق النار عليهم في ساحات الأقصى بعد أداء الصلاة؛ حيث قتلت حوالي عشرين شخصاً وجرحت 150 آخرين، كما قامت سلطات الاحتلال في 1996/9/24 بافتتاح النفق الثالث تحت منطقة المسجد الأقصى عشية عيد الغفران اليهودي، ويمتد هذا النفق حوالي 400 متر مجاوراً لأساسات المسجد الأقصى، وفي 2000/6/1.[29]

وكانت الحلقة الأشد خطورة في مسلسل التخريب الصهيوني للمسجد الأقصى المبارك في شهر أغسطس عام 1969، حيث تم استهداف المسجد الأقصى المبارك بحريق كبير وكانت حجم الخسائر والكارثة كبيرة جداً، حيث قام الشاب الأسترالي" دنيس مايكل روهان" وهو صهيوني مسيحي بإحراق الجامع القِبلي جنوب المسجد الأقصى المبارك أمام أعين الجميع وفي وضح النهار، واشتعلت النيران في أرجاء المسجد وطالت القبة ومنبر نور الدين والأعمدة والمفروشات بالجامع في لمح البصر، ولولا مسارعة المسلمين حول الأقصى لإطفاء الحريق، وحضور سيارات الإطفاء من الخليل ورام الله، لتم احتراق المسجد الأقصى المبارك بأكمله؛ والجدير بالذكر أن سيارات الإطفاء الخاصة بالكيان الصهيوني وصلت لموقع الحريق بعد ساعة من الزمن، في حين أن المسجد الأقصى المبارك يقع قريب من مركز الإطفاء، بالإضافة إلى ذلك أنه لم يكن لديهم أجهزة إطفاء حديثة لمكافحة الحرائق ولا المواد الكيميائية اللازمة لهذا النوع من الحرائق حين وصلوا، ولقد انتشى اليهود سعادة بعد سماعهم نبأ الحريق. في حين ارتبكت السلطات اليهودية بادئ الأمر؛ حيث ادعوا أن الحريق ناتج عن احتكاك الأسلاك الكهربائية في المسجد، وهو ما اتضح زيفه؛ لأن الأسلاك معزولة تماماً طبقاً لتقارير هندسية، وأن المسجد فيه احتياطات فنية ضد كل حريق. وتبين بعد ذلك حجم المهزلة التي صنعتها إسرائيل، وكيف أنها صاغت فصولاً من هذه

وقد وقع وزير مالية إسرائيل في تلك الفترة قراراً باستملاك الحي المعروف باسم الحي اليهودي في القدس القديمة المحتلة؛ لقربه من المسجد الأقصى؛ والحقيقة أن هذا الحي – كما يقول علماء الآثار التوراتيون – مكمل لحائط البراق، وكذلك يدّعي التوراتيون أن التتمة الشرقية لحائط البراق تقع تحت المسجد الأقصى، وأن القسم الجنوبي منه على مستوى أساساته. وهذا ادعاء شديد الخطورة؛ لأنه يعني هدم الأقصى؛ لإقامة الهيكل. وقد كان اليهود يدعون بعد حرب 1967 أن هدم الأقصى سينهي تعلق المسلمين بالقدس، وهو ما يسهل نسيان القضية وإنهاءها تماماً من وعي المسلمين.[24]

إن مراسم الاحتفالات عند حائط البراق، والتخلص العاجل من حي المغاربة، وضم شرقي القدس، تمثل في عقول الإسرائيليين "إعلاناً ثانياً من الاستقلال السياسي والعاطفي، يضاهي إعلان قيام دولة إسرائيل في مايو 1948، واعتبر الرأي العام الصهيوني ضم القدس عملاً لا يقبل التفاوض عليه ولا يمكن الرجوع عنه".[25]

وفور احتلال شرقي القدس هرع "بن غوريون" في (8 حزيران 1967) إلى حائط البراق (المبكى)، وتطلّع باشمئزازٍ إلى إشارة (البراق) المحفورة بالسيراميك وقال: "يجب إنزال هذا الشعار" فأنزل في الحال. ثم سارع زهاء مئتي ألف صهيوني إلى المسجد الأقصى عبر طريق البراق الشريف وأدوا صلاة نزول التوراة، كما أدخل اليهود إلى المسجد الإبراهيمي في مدينة الخليل خزانة فيها نسخة من التوراة (المحرفة) وبعض الكتب الدينية، وصلى اليهود في ساحة المسجد الإبراهيمي ستة أيامٍ متتالية، وانسحبوا منه بعد معارضات شديدة من المسلمين، ولكنهم أبقوا على الخزانة بكتبها.[26] وقد نشرت جريدة نيويورك تايمز في 11 حزيران عام 1968، خريطة مشروع إعادة بناء الأماكن المقدسة، وقد اختفى المسجد الأقصى منها، وحل محله صورة لهيكلهم المزعوم.[27]

استمرت الخطط الصهيونية تجاه المسجد الأقصى في الحفريات التي قد سبق الإشارة إلى بعضها بهدف إضعاف أساسات المسجد الأقصى ومن ثم تصدعه وتهاويه؛ ففي 18 يوليو عام 1967 بدأت الحفريات في آخر حائط البراق من الجهة الشمالية، وأعلن عن العثور على بقايا بناءٍ مجهولٍ (اتضح فيما بعد أنه من الآثار الإسلامية)، ثم واصلوا الحفر تحت المحكمة الإسلامية الشرعية المجاورة للأقصى شمال حائط البراق. وفي يوليو عام 1967، استقدم المنقبون بلدوزراً للتنقيب بجانب أساسات الأقصى، وقاموا بنسف بعض البيوت الملاصقة للأقصى بمتفجرات عالية القوة. فاحتج على ذلك رئيس اللجنة الإسلامية العليا ورئيس الأوقاف وقتها (الشيخ حلمي المحتسب)، وأرسل رسالة إلى رئيس الوزراء الإسرائيلي، ولكن الأخير لم يعط الأمر اهتماماً. جدير بالذكر أن اليهود يزعمون أسطورة عجيبة، ويؤمنون بها إيماناً مطلقاً، وهي أن تحت المسجد الأقصى ثلاثة أسوار، ضمنها غرفة مغطاة بالذهب الصافي، وأن هذه

اليهودي بشكل عام وعن الدولة العبرية بشكل خاص، ويعارضون أي نقد أو معارضة الإسرائيل خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية حيث يشكلون جزءا من اللوبي المؤيد للإسرائيل. ولها تعارض مع كثير من اليهود الذين ينظرون إليهم بشيء من الارتياب، وذلك لأسباب عدة منها تاريخ معاداة اليهود من قبل المسيحيين، ووجود ما يعرف بلاهوت الاستبدال في اللاهوت المسيحي، أي استبدال الكنيسة لشعب إسرائيل في مخطط الله الخلاصي مع العلم أن الصهاينة المسيحيين يرفضون هذا المعتقد. أضف إلى ذلك اختلاف الآراء فيما بينهم حول الكثير من القضايا السياسية في داخل الولايات المتحدة وخارجها. ويقلق العديد من اليهود بشكل خاص من رغبة بعض المسيحيين من الكنائس الإنجيلية بتسريع عملية رجوع المسيح للأرض عن طريق الإسراع بتبشير اليهود بالمسيحية. حتى أن هذا دفع المؤرخة اليهودية الأمريكية نعومي كوهين إلى القول بأنه "لو لم يكن ذلك من أجل تلبية احتياجات إسرائيل، لكان معظم اليهود قد رفضوا فوراً أي تفاوض مع اليمين المسيحي الجديد".

خامساً: الخطط والاستراتيجيات الصهيونية لتخريب وتهويد المسجد الأقصى المبارك

تتجه إسرائيل بخطوات ثابتة ومتسارعة نحو تهويد وتخريب المسجد الأقصى المبارك، بعد أن قطعت شوطاً كبيراً في تهويد مدينة القدس. ومن المفارقة أن يتزامن تسارع خطوات تهويد المسجد الأقصى، التي تتم تحت غطاء حكومي مباشر وغير مباشر، مع تواصل المفاوضات بين "إسرائيل" والسلطة الفلسطينية. وما يثير الاستهجان أن أحداً في السلطة الفلسطينية وفي النظام الرسمي العربي بشكل عام، لا يجد في الإجراءات الصهيونية ما يدعو للقلق على مصير أولى القبلتين.

ففي عام 1967 سقطت شرقي القدس في أيدي الصهاينة، ومنذ هذا التاريخ والصهيونية العالمية تبذل أقصى جهدها في تنفيذ خططها واستراتيجياتها للمزاعم الدينية حول بناء الهيكل وتهويد القدس. فقام الكيان الصهيوني بدمج كل القطاعات المدنية العربية في منظومة الحكم الإسرائيلي، وافتتح القطاع اليهودي في القدس الغربية وتم دمجه في القدس الشرقية، ثم تم حل مجلس البلدية العربية وألحق ببلدية القدس، وقاموا بتغيير معالم القدس في كلاً من الطرق وإزالة عدد من الأحياء والحارات العربية القديمة؛ بدعوى تيسير زيارة اليهود لحائط البراق (او ما يسمونه المبكى)؛ فأزالوا حارة المغاربة التي تجاور حائط البراق، ثم تم البدء في إجراء الحفريات حول المسجد الأقصى وتحته بدعوى البحث عن آثار هيكلهم المزعوم، وهذا ما يهدد المسجد الأقصى في الأساسات القائم عليها.[22]كما أنه في عام 1948 قامت العصابات الصهيونية بقصف المسجد الأقصى بالقنابل؛ حيث استشهد بعض المصلين فيه، وعقب احتلال القدس عام 1967. وخرج وزير الأديان الصهيوني وقتها بتصريح في مؤتمر ديني كبير عقد في القدس بأن: "أرض الحرم مُلْكٌ يهودي بحق الاحتلال وبحق شراء أجدادهم لها منذ ألفي سنة".[23]

نقاط التباين بينهم:

- تسعي الصهيونية السياسية إلى إنشاء وطن لليهودي في فلسطين مضمون بشكل علني وقانوني، ويجعل المسألة اليهودية ذات طابع دولي وبالتالي يحصل على دعم حكومي من هذه الدول، وذلك بعكس الصهيونية العملية التي تسعى لإنشاء وطن لليهود ولو بغير نهج قانوني.
- جاءت الصهيونية الاصطناعية تجمع بين النهجين السابقين.
- تعارضت الصهيونية التعديلية مع الصهيونية العمالية في إقامة مجتمع شيوعي في أرض إسرائيل، وعملت الصهيونية التعديلية على نشر التراث التاريخي للشعب اليهودي في أرض إسرائيل باعتباره المكون الأساس للفكر القومي الصهيوني وإقامة الدولة اليهودية، ودعمت العمل العسكري ضد المنظمات الفلسطينية في أرض "إسرائيل"، كما كانت تعارض الصهيونية الثورية في أنها تأمل في إقامة دولة يهودية مخطط أن تكون كومنولث داخل الإمبراطورية البريطانية.
- الصهيونية الثقافية تخصصت في الجانب المعرفي، لتحقيق النهضة الوطنية للشعب اليهودي من خلال إنشاء مركز ثقافي في أرض إسرائيل ومركز تعليمي ليهود الشتات، وذلك لاستيعاب الخطر الذي يهدد وجود الشعب اليهودي.
- الصهيونية الثورية تعتمد الصراع الثوري من أجل جمع اليهود من الشتات، وإحياء اللغة العبرية، وتأسيس مملكة اليهود في أرض فلسطين، وانخرط العديد من أتباع الصهيونية الثورية في حرب العصابات ضد الإدارة البريطانية في محاولة لإنهاء الانتداب البريطاني لفلسطين وتمهيد الطريق للاستقلال السياسي اليهودي وإقامة دولتهم المزعومة، كما أعلنوا أن إنشاء دولة إسرائيل لم يكن أبدًا هدفًا للصهيونية، بل أداة لاستخدامها في تحقيق هدف الصهيونية، الذي أطلقوا عليه بالعبرية اسم ملكوت يسرائيل (مملكة إسرائيل)، وتطمح إلى مملكة يهودية شاسعة ذات هيكل يبنى في (القدس). وبها وجهات النظر السياسية التي شملت كلًا من اليمينية واليسارية القومية وكلا التوجهين منتشر بين معتنقيها.
- الصهيونية الدينية تعمل على ترسيخ الهوية اليهودية وتعتبر إقامة دولة إسرائيل واجب ديني مستمد من التوراة، وهي تخالف بذلك بعض أجزاء المجتمع اليهودي (غير العلماني) الذي ادعى أن الخلاص لأرض إسرائيل لن يحدث إلا بعد مجيء المسيح الذي سيحقق هذا الطموح.
- الصهيونية الإصلاحية أو التقدمية وتعمل من خلال استراتيجية مختلفة حيث تسعى لجعل إسرائيل دولة يهودية تعددية وعادلة وديمقراطية.
- الصهيونية المسيحية وهي الأكثر تأثيراً الان وتعمل من خلال استراتيجية تؤمن بأن قيام دولة إسرائيل عام 1948 كان ضرورة حتمية لأنها تتمم نبوءات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد وتشكل المقدمة لمجيء المسيح الثاني إلى الأرض، ويعتقد الصهاينة المسيحيون أنه من واجبهم الدفاع عن الشعب

اليمينية واليسارية القومية وكلا التوجهين منتشر بين معتنقيها. يُصنف هذا التيار أيضًا على أنه مؤيد لإسرائيل الكبرى.[19]

8. **الصهيونية الدينية**: الصهيونية الدينية هي حركة صهيونية دينية معارضة للتيار العلماني. وتحولت هذه الحركة الى حزب سياسي باسم (همزراحي) في العام 1902، واتخذ الحزب شعارا لها، وكانت بقيادة يتسحاق يعقوب ريتز، مؤسس مزراحي (الصهيونية الدينية) وإبراهيم إسحاق كوك. أكدت الصهيونية الدينية أن الهوية اليهودية وإقامة دولة إسرائيل واجب ديني مستمد من التوراة. على عكس بعض أجزاء المجتمع اليهودي غير العلماني الذي ادعى أن الخلاص لأرض إسرائيل لن يحدث إلا بعد مجيء المسيح الذي سيحقق هذا الطموح، أكدوا أن الأعمال البشرية لاسترداد الأرض ستجلب المسيح، شعارهم: "إن أرض إسرائيل لشعب إسرائيل وفقا للتوراة". اليوم يشار إليهم عادة باسم "القوميين الدينيين" أو "المستوطنين"، ويتم تصنيفهم أيضًا على أنهم مؤيدون لإسرائيل الكبرى.[20]

9. **الصهيونية الإصلاحية**: هي فرقة دينية يهودية حديثة ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر في ألمانيا، وانتشرت منها إلى بقية أنحاء العالم، وخصوصاً الولايات المتحدة. وتسعى الصهيونية الإصلاحية إلى جعل إسرائيل أساسية للحياة المقدسة والهوية اليهودية لليهود الإصلاحيين، وهي تعرف أيضاً باسم الصهيونية التقدمية أو الليبرالية، حيث تمثل أيديولوجية الذراع الصهيونية للفرع الإصلاحي أو التقدمي لليهودية، كما تعتبر رابطة الإصلاح الصهيونية الأمريكية هي المنظمة الصهيونية لحركة الإصلاح الأمريكية، وبصفتها منظمة صهيونية، فهي تدافع عن الأنشطة التي تعزز إسرائيل كدولة يهودية تعددية وعادلة وديمقراطية.[21]

رابعا: استراتيجيات الفرق الصهيونية

المتأمل في التوصيف الخاص بكل فرقة من الفرق الصهيونية السابق عرضها يجد أن هذه الفرق بينها نقاط تتميز كل فرقة بها بشكل خاص عن الأخرى في استراتيجيتها تجاه فلسطين وبالتالي تجاه القدس وبالتالي تجاه المسجد الأقصى المبارك، كما قال بن غوريون منذ 60 عاماً "لا معنى لـــ "إسرائيل" بدون القدس ولا معنى للقدس بدون الهيكل". وكما يوجد اتفاق في نقاط أساسية بينهم، ونحاول في السطور القادمة صياغة نقاط الاتفاق والاختلاف بين هذه الفرق.

نقاط الاتفاق بينهم:

- الهجرة اليهودية لفلسطين، واستيطان الأرض.
- وإقامة دولة "إسرائيل".

أي فكرة أو محاولة لاحتواء الكفاح الفلسطيني، وساهمت في دعم العمل العسكري الصارم ضد المنظمات الفلسطينية التي هاجمت المستوطنات اليهودية في أرض إسرائيل، وبسبب هذا الموقف انشق فصيل من القيادة التعديلية عن تلك الحركة من أجل إنشاء الإرغون تحت الأرض، يصنف هذا التيار أيضًا على أنه مؤيد لإسرائيل الكبرى، وساهمت في دعم الليبرالية وخاصة الليبرالية الاقتصادية.[17]

6. **الصهيونية الثقافية:** كانت استراتيجية الصهيونية الثقافية قائمة على فكرة أن تحقيق النهضة الوطنية للشعب اليهودي يجب أن تتحقق من خلال إنشاء مركز ثقافي في أرض إسرائيل ومركز تعليمي ليهود الشتات، حيث يشكل هذا حصنًا ضد خطر الاستيعاب الذي يهدد وجود الشعب اليهودي، وكان قائد هذه الفكرة آحاد هعام (آشر تسفي هيرش جينسبيرج).
7. **الصهيونية الثورية:** تم تأسيس الصهيونية الثورية على يد ابراهام شتيرن وإسرائيل إلداد ويوري تسفي غرينبرغ، وأصبحت منظمة معروفة على نطاق واسع باسم عصابة شتيرن وتعد من أكثر الميليشيات الصهيونية شراسة وشهرة،وكان ابراهم شتيرن يفضل التحالف مع ألمانيا النازية بدلاً من بريطانيا، حيث كانت استراتيجية الصهيونية الثورية تقوم على الصراع الثوري من أجل جمع اليهود من الشتات، وإحياء اللغة العبرية باعتبارها لغة عامية منطوقة وإعادة تأسيس مملكة يهودية في أرض إسرائيل. بوصفهم أعضاء في لشتيرن أو ليحي (منظمة عسكرية صهيونية أسسها البولندي أبراهام ("يائير") شتيرن، حيث عرفت الساحة الفلسطينية نشأة العديد من المنظمات الصهيونية القتالية. خلال أربعينيات القرن العشرين، انخرط العديد من أتباع الصهيونية الثورية في حرب العصابات ضد الإدارة البريطانية في محاولة لإنهاء الانتداب البريطاني لفلسطين وتمهيد الطريق للاستقلال السياسي اليهودي. بعد إقامة دولة إسرائيل، زعمت الشخصيات البارزة في هذا التيار أن إنشاء دولة إسرائيل لم يكن أبدًا هدفًا للصهيونية، بل أداة لاستخدامها في تحقيق هدف الصهيونية، الذي أطلقوا عليه بالعبرية اسم ملكوت يسرائيل (مملكةإسرائيل).[18] غالبًا ما يتم تضمين الصهاينة الثوريين عن طريق الخطأ ضمن الصهاينة التعديليين لكنهم يختلفون أيديولوجيًا في عدة مجالات. في حين كان التعديليون في معظمهم من القوميين العلمانيين الذين كانوا يأملون في إقامة دولة يهودية مخطط أن تكون كومنولث داخل الإمبراطورية البريطانية، دافع الصهاينة الثوريون عن شكل من أشكال المسيانية القومية التي تطمح إلى مملكة يهودية شاسعة ذات هيكل يبنى في القدس. تتبنى الثورة الصهيونية عموما معادات الإمبريالية ووجهات النظر السياسية التي شملت كلًا من

هي مؤشر واضح الى ان الحل للمسألة اليهودية هو بإقامة دولة لهم في فلسطين (رغم ان هرتسل كان على استعداد لقبول دولة او شبه دولة في اي موقع في العالم تقترحه دولة عظمى بصفة دولة مؤقتة). ولتحقيق هذه الغاية يجب ان تتبنى دولة عظمى المسألة اليهودية وتوفر لها الغطاء القانوني والدولي، ولقد عرف هرتسل كيف يستغل الظروف الدولية، خصوصاً السباق الاستعماري والصراع السياسي الدائر بين الدول الاوروبية الاستعمارية بشأن تفكيك إرث الامبراطورية العثمانية، وذلك عن طريق جعل المسألة اليهودية ذات طابع دولي، فحاول التقرب من الدول الاوروبية المختلفة ذات المصالح السياسية الدولية مثل بريطانيا والمانيا وروسيا وغيرها. ورغم انه هو شخصيا لم ينجح في تحقيق اعتراف دولي او اعتراف من قبل دولة عظمى بشأن المسألة اليهودية إلا ان الامر تحقق في اصدار تصريح بلفور العام 1917 وهو اعتراف بريطاني، ثم اعقبه اعتراف من عصبة الامم بواسطة اصدار صك الانتداب العام 1922 والذي يُقر بكل ما ورد في تصريح بلفور. لهذا فإن الخطوات السياسية التي أعلن عنها هرتسل والتي قام بتنفيذها هو ومن خلفه هي ذاتها الصهيونية السياسية.[14]

3. **الصهيونية العملية أو الاشتراكية الصهيونية:** أسس الصهيونية العملية موشيه ليب ليلينبلوم وشارك معه وليون بينسكر وكانت منظمة هوفيفي زيون هي التي قامت بالصياغة لها، وتبنى استراتيجيتهم على نهج الحاجة الماسة من الناحية العملية إلى الهجرة اليهودية لفلسطين، في أقرب وقت ممكن لاستيطان أرض فلسطين، حتى لو لم يتم الحصول على ميثاق قانوني على الأرض، لعب الصهاينة العماليون دورًا رائدًا في حرب 1948 وكان الصهاينة العماليون هم المسيطرون على قيادة الجيش الإسرائيلي لعقود بعد تشكيل دولة "إسرائيل" في عام 1948. ومن بين المنظرين الرئيسيين في الحركة الصهيونية العمالية موسى هيس، نحمان سيركين، بير بوروشوفو وآرون ديفيد جوردون ومن بين الشخصيات البارزة في الحركة دافيد بن غوريون، جولدا مئيرو و بيرل كاتسنلسون.[15]
4. **الصهيونية الاصطناعية:** قامت استراتيجيته الصهيونية الاصطناعية على أساس الجمع بين النهجين السابقين، وكانت الصهيونية الاصطناعية بقيادة حاييم وايزمان وليو موتسكين وناحوم سوكولو.[16]
5. **الصهيونية التعديلية:** ظهرت في البداية الصهيونية التعديلية بقيادة زئيف جابوتنسكي ولاحقًا من قبل خليفته مناحيم بيغن (رئيس وزراء إسرائيل لاحقًا)، وكانت استراتيجيتهم ترتكز على إقامة الدولة اليهودية والتأكيد على العناصر الرومانسية للهوية اليهودية، والتراث التاريخي للشعب اليهودي في أرض إسرائيل باعتباره المكون الأساس للفكر القومي الصهيوني، كما كانت تعارض

وفي الولايات المتحدة الأمريكية يميل الصهاينة المسيحيون لاعتبار أنفسهم "الناطق الرسمي" باسم أربعين مليون مسيحي إنجيلي، ولكن عدد هؤلاء الذين يهتمون منهم بأمر إسرائيل حقاً هو أصغر من ذلك بكثير وذلك بحسب رأي البروفيسور جون ميرشيامر وزميله البروفيسور ستيفن والت مؤلفي كتاب اللوبي الإسرائيلي والسياسة الأمريكية الخارجية. فبالنسبة لهذين الأخيرين هنالك الكثير من الكنائس الإنجيلية الأمريكية التي تساند بشكل صريح وعلني حل الدولتين لإنهاء الصراع العربي الإسرائيلي، وتنتقد السياسات الإسرائيلية بحق الفلسطينيين مستندة بذلك على إيمانها بمباديء المسيحية التي تدعو للعدالة والسلام. عملت هذه الكنائس على مقاومة الفكر الصهيوني المسيحي من خلال توحيد صفوف الإنجيليين الليبراليين ضمن إطار المجلس الوطني لكنائس المسيح والذي يضم 34 كنيسة يبلغ عدد أفرادها عدة عشرات من الملايين، وتمكن المجلس من إيصال آراءه للرأي العام عن طريق وسائله الإعلامية كمجلات "القرن المسيحي" و"المسيحية والأزمات" و"القيمون" و"المصلح". كما عمل المجلس كذلك على العمل والتنسيق بنسب متفاوتة مع كنائس أخرى تشاركه رفض الصهيونية المسيحية مثل الكنيسة المشيخية والكنيسة الميثودية والمعمدانية والأسقفية.

بحسب القس ويزلي غرانبيرغ-مايكلسون الأمين العام للكنيسة المصلحة في الولايات المتحدة فأن الصهيونية المسيحية هي عدوة الشهادة المسيحية في الشرق الأوسط، وهي ليست مجرد انحراف لاهوتي بل أيديولوجية تهدد وجود مسيحيي المنطقة وتعيق إعلان الإيمان المسيحي في تلك البلدان. ويقول بأن دعم الصهاينة المسيحيين وحكومات الولايات المتحدة لإسرائيل وسياساتها التوسعية يقوض قدرات المسيحيين الأمريكيين الآخرين للخدمة كصناع سلام أو وسطاء نزهاء في تلك المنطقة من العالم.

2. **الصهيونية السياسية:** كانت الصهيونية السياسية بقيادة ثيودور هرتزل وماكس نورداو في روسيا. نهج هذه المنظمة الصهيونية ظهر في المؤتمر الصهيوني الأول الذي يهدف إلى إنشاء وطن مضمون علنًا وقانونيًا لليهودي في فلسطين، والذي تضمن، من بين أمور أخرى، خطوات أولية للحصول على المنح الحكومية من القوى القائمة التي تسيطر على المنطقة.[13]

والواقع ان هرتسل استطاع ان يجعل من المسألة اليهودية قضية سياسية اثارها في المحافل السياسية العالمية لدى الدول العظمى. وبالتالي استطاع ان يُقيم حركة صهيونية شاملة مبنية على أُسس وأهداف ووسائل معروفة لتطبيق البرامج والمشاريع. ولقد رأى مفكرو الصهيونية ان فشل محاولات اليهود للاندماج في المجتمعات الاوروبية وازدياد حدة مظاهر اللاسامية في بلدان اوروبية

الذي أخبرنا أن القدس سوف تدوسها العامة حتى نهاية زمن العامة أي حتى نهاية الزمن". وكرد فعل على وعد بلفور صرح البابا بندكت الخامس عشر عام 1917 "لا لسيادة اليهود على الأرض المقدسة". وبتاريخ 15 مايو/أيار عام 1922 بعث الفاتيكان بمذكرة رسمية لعصبة الأمم للتعبير عن اعتراض البابا على فكرة إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين ورد فيها "إن الحبر الأعظم لا يمكن أن يوافق على منح اليهود امتيازات على غيرهم من السكان". ولم تكن مواقف بيوس الثاني عشر مختلفة عن مواقف سلفه بندكت الخامس عشر.[12]

يعتقد الصهاينة المسيحيون أنه بعودة المسيح لحكم العالم سيُعاد بناء الهيكل في القدس. بينما ورد في الموسوعة الكاثوليكية نسخة عام 1911 بأن المسيح الدجال سيكون من أصل يهودي من سبط دان، وفي نسخة 1936 تقول الموسوعة نفسها بأن المسيح الدجال سوف يقوم بإعادة بناء أورشليم والمعبد اليهودي حيث سيدعو الناس لعبادته كإله. هذه الأسباب وغيرها دفعت الكنيسة الكاثوليكية لاعتبار الصهيونية المسيحية كحركة معادية للكاثوليكية تحاول أن تنزع عن الكنيسة دورها كمحققة لنبوءات الكتاب المقدس وكمرجعية وحيدة لها صلاحية تفسير هذه النبوءات. فهي ترى أن الصهاينة المسيحيين يلوون عنق نصوص الكتاب المقدس بما يخدم مصالحهم السياسية والدينية، فهم يجعلون اليهود وإسرائيل وليس "كنيسة العهد الجديد" مركزاً لخطة الله الخلاصية، فتكون الصهيونية المسيحية بذلك بالنسبة للكاثوليك خاطئة ولا أساس لها لا في الكتاب المقدس ولا في التقليد الكنسي.

ولكن بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وقيام دولة إسرائيل عام 1948 أعاد بعض رجال الكنيسة الكاثوليكية النظر بموضوع تأسيس الدولة العبرية، فالبعض صار ينظر لوجودها على أنه ضروري لمحاربة المد الشيوعي الإلحادي في منطقة الشرق الأوسط. بينما استمر البعض الآخر برفضهم لمبدأ قيام دولة يهودية مؤيدين مبدأ عودة الفلسطينيين إلى أراضيهم المحتلة، وأخيراً برز تيار ثالث يدعو لحل الدولتين مع منح الفلسطينيين كافة حقوقهم.

معارضة الكنيسة البروتستانتية لها: في مقالة كتبها القسيس المعمداني توماس ويليامسون عام 2002 يشرح فيها كيف يخالف الصهاينة المسيحيون بما يفعلونه ويدعون إليه تعاليم الكتاب المقدس فيقول بأن "الصهيونية المسيحية هي حركة تدعي بأنها ترتكز على الكتاب المقدس ولكنها في الحقيقة مناهضة لتعاليم الكتاب المقدس. فعلى جميع المسيحيين التبرأ من الصهيونية والعمل على إرساء السلام في الشرق الأوسط وذلك لما فيه من خيرٍ متبادل ليهود إبراهيم ولأبناء العرب في فلسطين".

- عدم الرغبة في التذكير بالحدود القديمة لمملكة اليهود البائدة، التي لم تكن تشمل إلا القسم الجنوبي من فلسطين من دون البحر، بما يمثل قيدا تاريخيا للمطامع التوسعية الاستعمارية للصهاينة الذين يريدون أن يضعوا تحت قبضتهم أوسع رقعة ممكنة من الوطن العربي.[10]

ما تقدم هو يمثل أهم مراحل التطور والنمو للفكر الصهيوني على مدار أكثر من قرن من الزمان، قدمناها، باختصار مع ذكر لبعض من أهم الخصائص والنتائج التي ساهمن في نمو هذا الفكر.

ثالثاً: أنواع الصهيونية

1. **الصهيونية المسيحية:** ولدت الصهيونية المسيحية في بريطانيا، ففي عام 1588 دعا رجل دين اسمه بريتمان لإعادة اليهود إلى الأراضي المقدسة تحقيقاً لنبوءات الكتاب المقدس. وفي عام 1615 طالب البرلماني السير هنري فينش حكومة بلاده بدعم اليهود ليرجعوا لأرض الموعد قائلاً "ليس اليهود قلة مبعثرة، بل أنهم أمة، ستعود أمة اليهود إلى وطنها، وستعمر كل زوايا الأرض وسيعيش اليهود بسلام في وطنهم إلى الأبد". وتعد من أخطر فرق الصهيونية حيث قامت مجموعة منهم منذ وقت بعيد بتذليل المسيحية لأهدافها، وذلك بالربط بين العهد القديم والعهد الجديد، واحتواء البروتستانتية وإخضاعها لمفاهيمها، لذا يطلق هذا الاسم على جماعة من المسيحيين الذين ينحدر أصلهم من الكنائس البروتستانتية الأصولية والتي تؤمن في عقيدتها بأن المجيء الثاني للمسيح إلى الأرض مرتبط بقيام دولة إسرائيل عام 1948 وهذا ضرورة حتمية لأنها تتمم نبوءات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، لذا يعتقد أعضاء الصهيونية المسيحية أنه من واجبهم الدفاع عن الشعب اليهودي بشكل عام وعن الدولة العبرية بشكل خاص، وهم يشكلون جزءا كبير من اللوبي المؤيد لإسرائيل في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعارضون أي نقد أو معارضة لإسرائيل.

وقد حملت الصهيونية التلمودية على المسيحية، وحاولت التشكيك فيها بهدف احتوائها والسيطرة عليها من ناحية أخرى، ولقد كان هدف الصهيونية التحرر من القوانين التي فرضتها المسيحية على المجتمع اليهودي داخل المجتمع المسيحي، وكانت الثورة الفرنسية –والثورات الأوربية المختلفة– عاملاً على إحلال القومية والوطنية محل الدين، وبذلك انهارت هذه القيود، وتمكن اليهود في المجتمع الغربي كله من الانطلاق والعمل في مختلف المجالات، واستطاعوا السيطرة على الأحزاب السياسية، وتوجيهها الوجهة التي تمكنهم من قيادة الأمم والدول.[11]

معارضة الكنيسة الكاثوليكية لها: أعلنت الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة الأمريكية موقفها من الصهيونية المسيحية مبكراً في مايو/أيار عام 1897 عندما صرحت في بيانٍ لها "إن إعادة بناء القدس لتصبح مركزا لدولة إسرائيلية يعاد تكوينها يتناقض مع نبوءات المسيح نفسه

- ربط الجمعيات اليهودية بكافة المنظمات الدولية والسياسية لاستغلالها في الغرض ذاته.
- التظاهر في المجتمعات التي تحتقر اليهود بالشخصية المسيحية مع الإيمان السري بأن المسيحية هي عدوة اليهودية.
- تدعيم النظام السري في كل بلد من العالم حتى يأتي يوم تسيطر فيه الدولة اليهودية على الدول الأخرى.
- السعي الحثيث لإضعاف الدول السياسية القائمة بنقل أسرارها إلى أعدائها، وببذر بذور التفرقة والشقاق بين حكامها بواسطة الجمعيات السرية.
- إن على اليهود اعتبار الجماعات الأخرى قطعانا من الماشية، يجب أن يكونوا لعبا في أيدي حكام صهيون.
- اللجوء إلى التملق والتهديد والمال في سبيل إفساد الحكام والسيطرة عليهم.
- يجب أن يكون ذهب الأرض في أيدي اليهود حتى يمكن السيطرة على الصحافة والمسرح والمضاربة والعلم والشريعة لإثارة الرأي العام، وإفساد الأخلاق، والتهييج للرذيلة والملاقاة كل ميل إلى التهذيب المسيحي، ولتشديد عبادة المال والشهوة.

هذه هي المقررات السرية والعلنية التي صدرت عن المؤتمر الأول، والتي عملت الصهيونية جاهدة على تحقيقها. وبالفعل طبقت الأكثرية منها، وتعتبر المقررات السرية أشد خطرا على الإنسانية جمعاء لما فيها من مطامع وأحلام بغيضة.[8]

المرحلة الثالثة: مرحلة ما بعد المؤتمر التأسيسي: تميزت هذه المرحلة بنشاط مكثف لترسيخ الأسس النظرية الصهيونية العالمية وبالنشاط العلمي الدؤوب من قبل روادها وعلى رأسهم " ثيودر هرتزل" وكذلك بروز جمعيات ومنظمات انبعث بعضها من المؤتمر الأول، والأخرى تأسست لخدمة الأهداف التي تبناها المؤتمر ذاته دون أن يوصى بتأسيسها. وكان لهذا النشاط أثره في صدور اتفاقية سايكس بيكو" عام 1916 التي مزقت الوطن العربي شر تمزيق، وكذلك الحصول على وعد بلفور" عام 1917، وذلك بإقامة وطن قومي "لليهود" في فلسطين وبدأ بتوطينهم خلال الاحتلال البريطاني لفلسطين حتى عام 1948، عندما أعلنت دولة إسرائيل في وقت لم يكن عدد اليهود أثناءه يتجاوز 629 ألف نسمة، مقابل 1,319,000 نسمة من العرب.[9]

وقد فضلت الحركة الصهيونية إطلاق اسم إسرائيل على هذه الدولة مفضلة ذلك على الاسم الذي كان (هرتزل) قد اختاره وهو (دولة اليهود) والأسباب التي دعتهم إلى ذلك يبدو أنها كثيرة، من أهمها:

- إيجاد تناسق بين اسم الدولة والاسم العبري لفلسطين، وهو أرض إسرائيل.
- إيثار الصفة العنصرية الكامنة في اسم إسرائيل على الصفة الدينية في لفظة اليهود.

ثانيا: تاريخ نشأت الحركة الصهيونية

المتابع للحركة الصهيونية يجد أنها مرت بثلاثة مراحل يمكن تلخيصا كالآتي:

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل مؤتمر بازل: وتمثلت هذه المرحلة ببروز الرواد الأوائل الذين أسهموا إسهامات فعالة في نشوء هذا الفكر وانضاجه وتحويله إلى حركة عنصرية شغلت العالم بأساليبها العدوانية التي اتبعتها لتهيمن على مقدرات الشعوب وتوسع سلطانها على أكبر بقعة من الأرض لتثبت دعائم دولتها العنصرية على أسس أفصحت عنها معطيات هذه المرحلة والمراحل التي أعقبتها. فقد ظهرت الحركة الصهيونية إلى الوجود في منتصف القرن التاسع عشر على شكل مقالات، وخطابات وكتب ألقاها وحررها زعماء ومفكرو الحركة الأوائل حتى تثبت دعائم هذا الفكر في نهاية ذلك القرن. ومن أهم دعاة الحركة الصهيونية العنصرية في هذه المرحلة من مراحل تطورها على سبيل المثال لا الحصر: "الحاخام يهود المالي" و"موسى هس" و"موشية لايب ليلنبلوم" و" ثيودور هيرتزيل" مؤسس الصهيونية الحديثة. وقد نشأت خلال هذه المرحلة جمعيات وحركات ومنظمات يهودية بارزة كان هدفها الترويج والتمهيد للحركة الصهيونية، وإقامة مشاريع الاستيطان في فلسطين.

المرحلة الثانية: مرحلة المؤتمر التأسيسي للحركة الصهيونية: إن مؤتمر "بازل" الشهير الذي عقد في سويسرا عام 1897 لم يكن البداية الحقيقة للحركة الصهيونية، وفكرها الأساسي وإنما كان إحدى الحلقات الرئيسية للمخطط المرسوم من قبل المفكرين الصهاينة. وعلى رأسهم المؤسس الرسمي لتلك الحركة ثيودور هيرتزل" ورئيس مؤتمرها الأول، والذي احتفظ بهذا المنصب حتى المؤتمر السادس، والمطلع على الأفكار الصهيونية لمفكري الصهيونية الذين برزوا قبل انعقاد المؤتمر الأول يجد أن الكثير منها يتطابق مع ما جاء به المؤتمر الأول من مقررات. وهو ما يوضح وجود مخطط مرسوم للأفكار العنصرية الصهيونية يسير في اتجاه النمو والتطور ويتضح من خلال نتائج ومقررات هذا المؤتمر التي تحددت على النحو التالي:

أ- المقررات العلنية

- تشكيل (لجنة العمل) ومهمتها تبنى المفاوضات وعقد الاتفاقات وكل المساعي الممكنة لفرض إقامة دولة يهودية.
- تأليف (المصرف الاستعماري اليهودي) برأسمال قدره مليون جنيه إنجليزي، ويوضع تحت تصرف لجنة العمل، وهناك مقررات سياسية أخرى تضمنت الوسائل الكفيلة بتجميع يهود العالم (الشتات) في الوطن المزعوم، وتنظيم العلاقة مع الشعب اليهودي.

ب- المقررات السرية

- استعمال كافة الوسائل (دول، وشخصيات) بهدف إقامة دولة صهيون على أرض فلسطين.

ومع أن هذه الفكرة قديمة جداً، وقد ظهرت هذه الفكرة أساساً في الأسر في بابل حيث تجسدت في الوعد الإلهي المزعوم، من أجل المحافظة على الذات كعرق متمرد متآمر منطو على نفسه، منظم تنظيماً شبه عسكري وغير قابل للاندماج مع الغير.[5] فالصهيونية في الزمن القديم لم تكن عقيدة دينية، بل كانت نزعة سياسية، ثم ذهب الأمل في نجاحها السياسي، فانقطعت العلاقة بينها وبين معناها الجغرافي، وأطلقت في بعض التعبيرات على معنى آخر بعيد كل البعد من المعاني الجغرافية، وذاك حيث يقول صاحب الرسالة إلى العبرانيين من الإنجيل "إنكم لم تأتوا إلى جبل ملموس مضطرم بالنار ... بل أتيتم إلى جبل صهيون، وإلى مدينة الله الحي أورشليم السماوية ... وكنيسة أبكار مكتوبين في السماوات وإلى الله ديان الجميع"، وواضح من تعبير هذه الرسالة أن الصهيونية قد تحولت إلى فكرة لا تتعلق بمكان معين، ولا تتطلب العودة إلى فلسطين، ولذلك ناهضها المتدينون من اليهود عند ظهور الدعوة إليها، واعتبروا هذه الدعوة تجديفا وإنكارا للمسيح المنتظر في عالم الروح، فتلاقت عقيدة المسيحيين المؤمنين بالمسيح – عليه السلام– وعقيدة اليهود الذين ينتظرونه في آخر الزمان، فاتفقتا على شيء واحد، وهو الفصل بين الصهيونية السياسية والفكرة الدينية.[6]

ويوضح الصهيوني بن غوريون الفكرة التي قامت عليها عودة اليهود إلى صهيون في بيت المقدس وكيفية إحياء الدولة اليهودية، حيث أنها فكرة قديمة وليس من اختراع شخص معين، فقال: "إن فكرة العودة إلى صهيون وإحياء الدولة اليهودية ليست من اختراع بنسكر أو هرتزل، فالرؤيا والأمل هما بعمر النفي، النفي ذاته، لا بل يرجعان إلى ما قبل خراب الهيكل الثاني وجل ما فعلته الصهيونية السياسية هو محاولة إرساء هذه الفكرة القديمة بجذورها العميقة في حياة الشعب على أساس الحاجات المادية لدى اليهود الأوربيين في نهاية القرن التاسع عشر والبحث عن طرق عمل ناجحة لتحقيق الفكرة.. إن ما ضمن بقاء الشعب اليهودي على مر الأجيال، وأدى إلى خلق الدولة هو تلك الرؤيا المسيائية لدى أنبياء بني إسرائيل، رؤيا خلاص الشعب اليهودي والإنسانية جمعاء، إن دولة إسرائيل هي لتحقيق هذه الرؤيا المسيائية".[7]

ووصفت الجمعية العامة للأمم المتحدة 3379، الذي اعتمد في 10 نوفمبر 1975 بتصويت 72 دولة بنعم مقابل 35 بلا (وامتناع 32 عضواً عن التصويت)، يحدد القرار "أن الصهيونية هي شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري". وطالب القرار جميع دول العالم بمقاومة الأيدلوجية الصهيونية التي حسب القرار تشكل خطراً على الأمن والسلم العالميين. وكثيراً ما يستشهد بهذا القرار في المناقشات المتعلقة بالصهيونية والعنصرية. ألغي هذا القرار بموجب القرار 86/46 يوم 16 ديسمبر 1991.

مقدّمة

تشكل الحركة الصهيونية بجميع فرقها خطراً كبيراً على المسجد الأقصى المبارك منذ نشأتها ومحاولات السيطرة عليه، بدعوى تثبيت الروايتين المزورتين، التوراتية الداعية إلى العودة لـــ "أرض الميعاد"، والصهيونية القائلة بأن فلسطين "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض". وبعد احتلال الضفة الغربية في حزيران 1967، جاءت الفتاوى الدينية والأنشطة السياسية المصحابة لها تحدد المطامع الصهيونية واليهودية في المسجد الأقصى المبارك بهدف تحويله مكاناً مقدساً لليهود فقط، وإعادة بناء هيكلهم المزعوم. ولتحقيق ذلك، بدأت الصهيونية اليهودية بكل فرقها واتجاهاتها بالعمل من أجل السيطرة على المسجد الأقصى وتدميره، وبناء "الهيكل الثالث" مكانه. حيث يحدق بالمسجد الأقصى المبارك خطر داهم يأتي من الاستراتيجية الصهيونية بشقيها الديني والعلماني تجاهه، الأمر الذي يجعل علينا من الواجب البحث في حقائق الرؤية الصهيونية كاملةً بكل فرقها واستراتيجيتها تجاه المسجد الأقصى المبارك، والتعرف على هذه الفرق الصهيونية المختلفة، ووضع الاستراتيجيات المقابلة لها، لمحاولة الوصول إلى رؤية واضحة لوضع استراتيجية دفاعية عن المسجد الأقصى المبارك تجاه الاستراتيجية الصهيونية اليهودية له.

1. مفهوم الصهيونية

لا يخلو تحديد مفهوم الصهيونية العالمية من اختلاف في وجهات النظر، بل تناقض وتعارض في احيان كثيرة، وهذا نابع من التوجه الفكري المختلف في أسسه ومضمونه لدى متتبعي هذه الحركة.[1] غلب على ظن الكثيرين أن الصهيونية حركة دينية قديمة، وأنها مرتبطة بما ورد من الوعود للخليل إبراهيم عليه السلام. والواقع أنها ليست بالحركة الدينية، وليست بالحركة القديمة في بني إسرائيل أنفسهم، ولكنها حركة سياسية حديثة تصبو لقيام دولة لليهود.

إذا رجعنا إلى كلمة (صهيون) نفسها لم نجد لها أصلاً متفقاً عليه في اللغة العبرية، وأكثر الشراح يرجحون أنها عربية الأصل[2] لها نظري في اللغة الحبشية، وأنها من مادة الصون والتحصين، وكانت فعلا من حصون الروابي العالية. والمقصود بالعربية هنا لغة الأصلاء من أبناء الجزيرة الذين سكنوا أرض فلسطين قبل هجرة العبرانيين بمئات السنين، وهم الذين أطلقوا على الأرض اسم أرض كنعان بمعنى الأرض الواطئة، ولا تزال مادة كنع وقنع وخنع بهذا المعنى في لغتنا العربية الحاضرة.[3] والصهيونية نسبة إلى جبل صهيون في بيت المقدس وهي تسمية كنعانية قديمة، والصهيونية حركة سياسية عنصرية متطرفة ترمي إلى إقامة دولة لليهود في فلسطين، تحكم من خلالها العالم كله، فغاية هذه الحركة تنصب بتشييد هيكل في المدينة المقدسة ولتقيم مملكة لهم تكون القدس عاصمتها.[4]

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2021، 21(3): 433–456
DOI: 10.31456/beytulmakdis.1007575

الاستراتيجيات الصهيونية تجاه المسجد الأقصى المبارك

خالد شاهين*

ملخص: من خلال التأمل في تاريخ نشأة الصهيونية و تحليل استراتيجيات الفرق المتعددة منها تجاه المسجد الأقصى المبارك ، تهدف هذه المقالة بشكل أساسي إلى التعريف بمفهوم الصهيونية ونشأتها، والمراحل الثلاثة التي مرت بها، والتعرف على أنواع الصهيونية والتوجهات والاستراتيجيات الخاصة لكل فرقة من هذه الفرق تجاه المسجد الأقصى المبارك، كما تم إلقاء الضوء على الخطط والاستراتيجيات الصهيونية لتخريب وتهويد المسجد الأقصى المبارك، وكذلك مدينة القدس، وتحليل هذه البيانات والمعلومات لمعرفة حقيقة نقاط الاختلاف بينهم في توجهاتهم واستراتيجياتهم، وأيضاً نقاط الاتفاق بينهم، ليساعد ويعين ذلك على وضع استراتيجيات دفاعية تؤثر في مجرى الأفكار والأحداث المرتبطة بالمسجد الأقصى المبارك، في وقت يتعرض فيه المسجد الأقصى في هذه الأيام الأخيرة لهجمات متكررة من الكيان الصهيوني المحتل، تهدف إلى تصفيته. وتخلصت الدراسة إلى أهمية العمل على المحاور المقترحة في الآتي: استراتيجية الدعم المعرفي، استراتيجية الوحدة وليس التفرق، استراتيجية المحافظة على المكاسب الحالية وكسب نقاط جديدة، استراتيجية الدعم الاقتصادي، واستراتيجية دعم المقاومة.

الكلمات المفتاحية: الصهيونية، المسجد الأقصى، التهويد، استراتيجيات الدفاع.

The Zionist Strategy towards the Al-Aqsa Mosque

ABSTRACT: By reflecting on the history of the emergence of Zionism and analysing the strategies of the various groups towards the Al-Aqsa Mosque, this article aims to introduce the concept of Zionism and its emergence. It will discuss the three stages it went through, and will identify the types of Zionism and the special orientations and strategies of each of these groups towards al-Aqsa Mosque. It will them examine the Zionist plans and strategies to sabotage and Judaise the al-Aqsa Mosque, as well as the city of Jerusalem, and this background will be analysed to determine the points of difference between them in their directions and strategies, as well as the points of agreement between them. This analysis will help illuminate the development of defensive strategies that have been used against al-Aqsa Mosque, at a time when it is subjected to repeated attacks by the occupying Zionist entity. The paper concludes with the need for: strategy of knowledge support; strategy of unity rather than division; strategy of maintaining the current gains and progressing further; strategy of economic support; and strategy of supporting the resistance.

KEYWORDS: *Jerusalem, Zionism, al-Aqsa Mosque, Judaisation, defence strategies.*

* أستاذ مساعد، قسم إدارة الأعمال، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين– تركيا، khaledshahin65@gmail.com

32 BOA,(Y, PRK,ZB),14/122
33 BOA,DH.MKT.2067/51
34 Metin Şerifoğlu, *Beşeri Bilimler açısından Bir Arada Yaşama Kültürü ve Biçimleri*, (Ankara, Sonçağ Akademi 2020),330-361
35 BOA,(ML,EEM),166/20

الهوامش

1 Metin Şerifoğlu, Religious minorities in Jerusalem and their role in the balance of conflict between the Ottoman Empire and European states: A Study through Ottoman Archival Documents (1517-1916), *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 2019, 19 (3), p.445-466.

2 Özge Uslu, *1144 Numaralı Kudüs-i Şerif Surre Defteri (M.1620-21/H.1030)*, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, s.3-5

3 Yılmaz Öztuna, ''Kudüs-Suriye ve Filistin'', *Osmanlı Devleti Tarihi*, C. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları / 2069, Yayımlar Dairesi Başkanlığı, Osmanlı Dizisi / 1, 1. Baskı, 1998, s. 348.

4 BOA.MB.İ,32/4

5 Mutasem Almasri, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Kudüs'e gönderilen Surre-i Hümayun*, (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Samsun, (2015), YÖK Ulusal Tez Merkezi (Tez No. 425449), s. 9.

6 Balıkhane Nazırı Ali Riza Bey, Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı, Haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Kitabevi Yayınları,2011), s.193

7 Mehmet Şeker, ''Mevlid'', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003, 29/s. 479-480

8 BOA,(A,TŞF),1/70

9 BOA,(TS, MA,E),607/49

10 BOA,(TS, MA,E),541/50

11 BOA,(ML, EEM),166/20

12 Şemseddin Sami, Kamus-ı Tuki, Enderun Yayınları ,İstanbul 1989,s.667

13 Halit Ünal, ''Berat Gecesi'', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi ,Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2033, s.5/475

14 M. Baha Tanman, ''Kadir Alayı'' Dünden Bugüne, İstanbul Ansiklopedisi, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1993, 4/369-372

15 BOA,(ML, EEM),126/25

16 BOA,(Y,PRK,ZB),14/122

17 BOA,(Y,PRK,ZB),14/122

18 BOA,(ML, EEM),166/20

19 Ekrem Karadeniz, Türk Musikisinin Nazariye ve esasları (İstanbul: türkiye iş bankası kültür yayınları,2013), s. 162

20 Özdamar,islambol geleneğinde doğumdan olüme musiki, s.136-139

21 Ekrem Karadeniz, Türk Musikisinin Nazariye ve esasları,s.162-163

22 H.İbrahim Demirkazık, Mecidinin Miraciyesi, Türkish Studies İnternational Periodical For The Languages, Literatue and History of Türkish or Turkic, Volüme 10/8 , Spring 2015,p.849-886

23 H.İbrahim Demirkazık, Mecidinin Miraciyesi, 849-886

24 H.İbrahim Demirkazık, Mecidinin Miraciyesi, s. 858

25 H.İbrahim Demirkazık, Mecidinin Miraciyesi, s. 858

26 H.İbrahim Demirkazık, Mecidinin Miraciyesi,s. 859

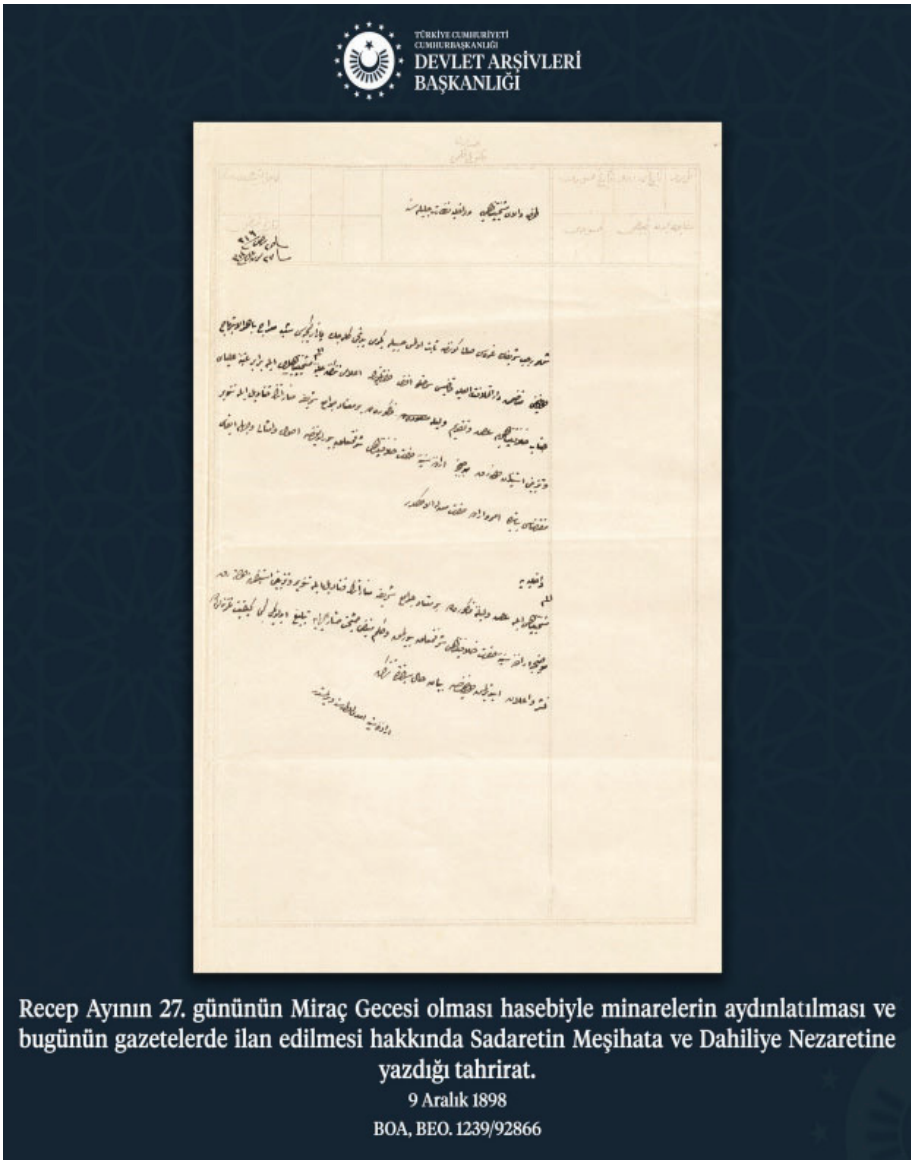
27 H.İbrahim Demirkazık, Mecidinin Miraciyesi,s. 861

28 Adem Ceyhan-Bülent Şığva, Hacı İzzet Paşanın Bilinmeyen Bir Eseri: Mi'râc-ı fahr-i Âlem, Eski Türk Edebiyatı Dergisi, cilt 2,sayı:2,2ağustos 2019, s. 869-911.

29 Adem Ceyhan-Bülent Şığva, Hacı İzzet Paşanın Bilinmeyen Bir Eseri: Mi'râc-ı fahr-i Âlem, s.884-885

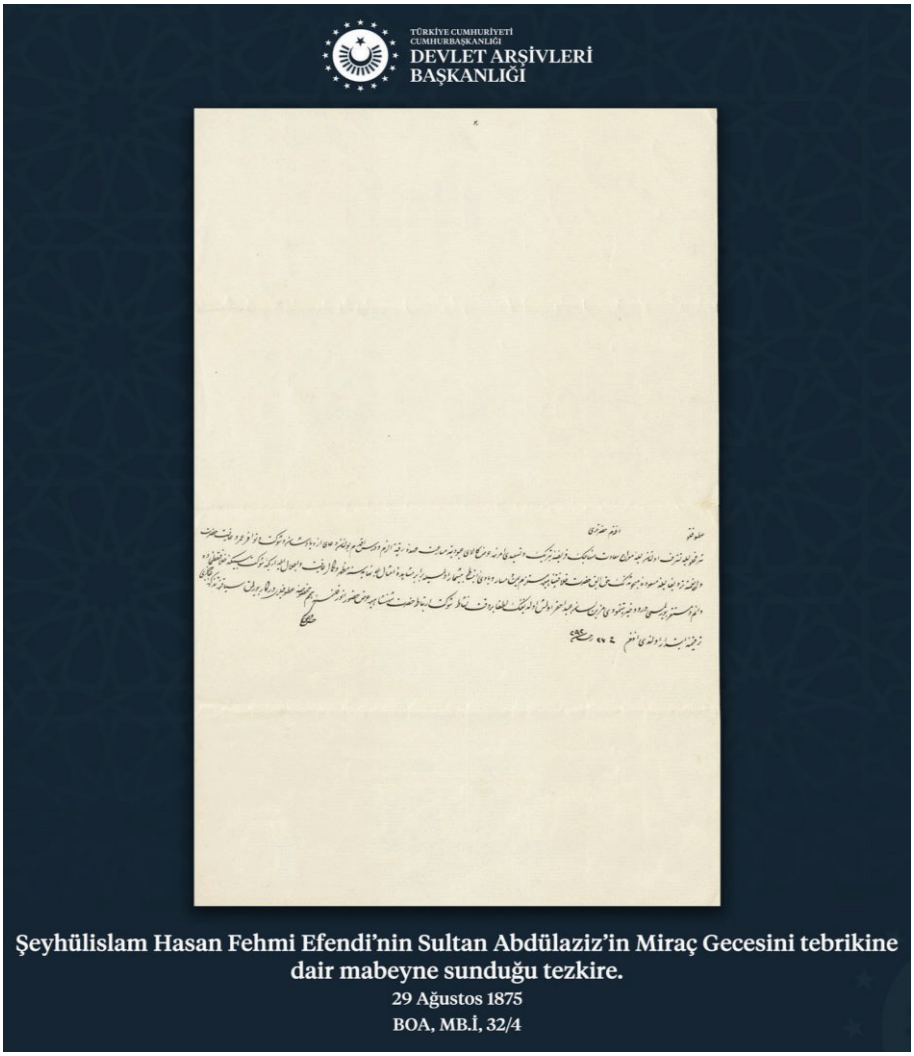
30 Adem Ceyhan-Bülent Şığva, Hacı İzzet Paşanın Bilinmeyen Bir Eseri: Mi'râc-ı fahr-i Âlem, s.884-885

31 Balikhane Nazırı Ali Riza Bey, Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı, Haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul:Kitabevi Yayınları,2011),193



Recep Ayının 27. gününün Miraç Gecesi olması hasebiyle minarelerin aydınlatılması ve bugünün gazetelerde ilan edilmesi hakkında Sadaretin Meşihata ve Dahiliye Nezaretine yazdığı tahrirat.
9 Aralık 1898
BOA, BEO. 1239/92866

الملاحق:



Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi'nin Sultan Abdülaziz'in Miraç Gecesini tebrikine dair mabeyne sunduğu tezkire.
29 Ağustos 1875
BOA, MB.İ, 32/4

- عكس اهتمام العثمانيين بالاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج مدى حبهم لبيت المقدس، وحرصهم على نقل ثقافة الاحتفال من جيل إلى جيل، وذلك بهدف جعل بيت المقدس حاضرة بقوة في الوعي المجتمعي العثماني.
- ساهمت الاحتفالات بمناسبة الإسراء والمعراج بظهور أشكالية أدبية شعرية ونثرية، مثل معراجية الشاعر مجيدي ومعراجية حاجي عزت باشا وغيرها من المعراجيات التي أصبح العثمانيون يتغنون بها في كل المناسبات الدينية، وخصوصاً في مناسبة الإسراء والمعراج.
- الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج يحمل في داخله مضامين وخلفيات فكرية وسياسية ودينية كانت تحرك العثمانيين، ويعكس مدى اهتمام الدولة العثمانية ببيت المقدس وإدراكهم العميق بأهميته الاستراتيجية والسياسية في معادلة التوازنات الإقليمية والدولية.
- وعي العثمانيين بأهمية الدور الحضاري لبيت المقدس، وأهميتها الدينية والسياسية في توحيد الأمة الإسلامية ضد المحاولات الصليبية والصهيونية الطامعة في احتلالها.

لقد مثلت بيت المقدس أحد أهم الملفات الأساسية في السياسة العثمانية، حيث حاول السلاطين العثمانيون، وفي مقدمتهم السلطان عبد الحميد الثاني أن يجعل من الاحتفال بليلة الإسراء والمعراج أحد أهم الوسائل لترسيخ أهمية بيت المقدس لدى المجتمع العثماني، وحثه على عدم التفريط فيها، كما كان السلطان عبد الحميد الثاني يدرك حجم المؤامرات الأوروبية التي تتربص بالقدس، وكان على علم ووعي عميق بالمشروع الصهيوني الذي كان يريد احتلال فلسطين، والاستيلاء على بيت المقدس، الأمر الذي دفع بالسلطان عبد الحميد إلى إصدار فرمانات تمنع بيع الأراضي في القدس إلى اليهود والصهاينة. لقد كان عبد الحميد الثاني حريصاً على الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج لحرصه على بيت المقدس وحمايتها من كل المؤامرات التي تحاك ضدها وضد الدولة العثمانية. وكان العقل السياسي العثماني يدرك الأهمية الاستراتيجية لمدينة القدس، وتأثيرها في خريطة التوازنات في منطقة الشرق الأوسط وفي كل العالم، كما يدرك أهميتها الحضارية في سياق الصراع بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي. لذلك حاول العثمانيون الحفاظ على بيت المقدس بشتى السبل، ومنها الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج، وتعميمها في كافة الجغرافية الإسلامية، حتى يظل بيت المقدس حيا في نفوس المسلمين.

الخلاصة

أهم النتائج التي يمكن أن نخلص إليها في بحثنا حول مسألة الإسراء والمعراج وأهمية بيت المقدس عند العثمانيين هي كالتالي:

- حرص العثمانيين على الاحتفال بكل المناسبات الدينية، وتحويل الاحتفال بهذه المناسبات إلى ظاهرة ثقافية، ترسخت بين شرائح المجتمع العثماني، وأصبحت تشكل أحد أهم الأسس الثقافية والسلوكية في الحياة الاجتماعية العثمانية.
- ساهم الاحتفال بهذه المناسبات في تقوية الروابط المجتمعية وترسيخ القيم الدينية، والارتقاء بالفرد والمجتمع العثماني روحياً ودينياً وفكرياً ومجتمعياً، وخلقت حالة من التناغم بين الدولة والمجتمع في الاهتمام بهذه المناسبات الدينية.
- لقد مثلت ليلة الإسراء والمعراج حدثاً أساسياً في الوعي الجمعي العثماني الذي كان حريصاً على الاحتفال بهذه المناسبة، انطلاقاً من قيمه الدينية الإسلامية، ومن خلال حبه للنبي عليه السلام، وكشفت قوة مشاعر الحب المتدفقة لدى العثمانيين تجاه بيت المقدس.
- لم تنحصر الاحتفالات بمناسبة الإسراء والمعراج على المستوى الشعبي فقط خلال العهد العثماني، بل كانت مناسبة يحتفل بها رجالات الدولة العثمانية وفي مقدمتهم السلاطين العثمانيون الذين كان يقيمون مراسم احتفالية في المساجد، تحضره الشخصيات السياسية والفكرية والعلمية والدينية.

المقدس، فهي مسرى نبي الإسلام، وهي منهج توحيد الأمة، وهي مركز اللقاء بين الأرض والسماء. هذا التصور الفكري لبيت المقدس رأيناه من خلال الأناشيد والابتهالات والمعراجيات المتعددة، مما يجعل بيت المقدس مركزية في الثقافة التركية العثمانية، انعكست على كتاباتهم الفكرية وعلى آثارهم الأدبية وحكاياتهم الشعبية، حيث تغنى بها الشعراء، وظلت هذه الأناشيد يتناقلها العثمانيون من جيل إلى جيل حتى يوم الناس هذا.[33]

الخلفية السياسية لحادثة الإسراء والمعراج وعلاقتها ببيت المقدس

إن هذا الاهتمام المتزايد بالاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج من قبل العثمانيين، خصوصاً من رجالات الدولة العثمانية وفي مقدمتهم السلاطين العثمانيون يعكس الخلفية السياسية تجاه بيت المقدس، وأهميتها في سياسة الدولة العثمانية وفي خريطة التوازنات في العالم كله. فقد مثلت بيت المقدس أحد أهم مراكز الصراع بين العثمانيين والأوروبيين، فمنذ أن تم فتحها من قبل السلطان العثماني سليم الأول سنة 1516م ازدادت أهمية بيت المقدس، وشكل فيها العثمانيون إدارة تابعة لهم لتسير الشؤون العامة في المدينة، وتحفظ الأمن فيها، وتحميها من أي تدخل خارجي، كما قاموا بترميم وإصلاحات كبيرة في القدس، وأسسوا مدارس وأوقافاً، مازال العديد موجوداً إلى يومنا هذا. لقد كان العثمانيون يدركون أهمية بيت المقدس الاستراتيجية والسياسية، كما كانوا يدركون أهميتها الدينية، لذلك سعوا إلى حمايتها وحماية التنوع الديني الموجود فيها. وكان السلطان سليم الأول عندما دخل القدس قد أعطى عهد أمان إلى الأقليات الدينية فيها، مما حقق استقراراً دينياً ومجتمعياً تعايش فيها المسلمون والمسيحيون مع بعضهم البعض في ظل سياسة التعايش والتسامح التي كانت تمارسها الدولة العثمانية داخل بيت المقدس.[34]

لقد اهتم رجال الدولة العثمانية بالاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج، وذلك من منطلق إدراكهم بأهمية القدس، فقد حرصوا على إصدار مراسيم لتنظيم جملة من الاحتفالات خلال هذه المناسبة. وخصصوا مبالغ مالية سنوية ترسل إلى القدس، وتسمى بصرة الحرم القدسي الشريف، حيث يتم إرسال محفل الصرة في جو احتفالي جميل، يشارك فيه الأهالي مع رجالات الدولة العثمانية. وتذكر الوثائق العثمانية أن السلطان عبد الحميد الثاني كان حريصاً جداً على إقامة النشاطات والفعاليات الدينية التي تليق بمناسبة الإسراء والمعارج وببيت المقدس. وكان يشارك بنفسه في هذه الفعاليات، ويحضر كل المراسم رفقة بقية رجال الدولة والعلماء والأعيان والشخصيات السياسية والفكرية. حيث يتم قراءة المعراجية والمولد وعدة ابتهالات وأناشيد في مدح الرسول عليه السلام، والتغني بجمال هذه المناسبة، كما يصدر مراسيم بتكفل الدولة بمصاريف الاحتفال بهذه المناسبة.[35]

إن المعراجية تعد واحدة من أهم المصادر العثمانية التي تناولت حادثة الإسراء والمعراج، وكشفت عن مدى أهمية بيت المقدس في نفوس العثمانيين. من جهة أخرى لم تكن المعراجية مجرد قصيدة تتلى في الاحتفالات الدينية العثمانية، خصوصا في ليلة الإسراء والمعراج، وإنما تحولت إلى أحد أهم الأشكال الأدبية العثمانية، وأخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام والشرح والتحليل. لقد مثلت محوراً أساسياً في القول الشعري العثماني، ولا زالت إلى يومنا هذا تحظى باهتمام كبير من الشعب التركي ومن أدبائه وشعرائه. نريد أن نذكر هنا أن سبب إيرادنا لهذه الأبيات الشعرية وتحليلها ليس الهدف منه الوقوف على البعد الأدبي أو التصوير الفني لهذه المعراجية، وإنما الهدف من ذكر هذه الأبيات لأنها تعتبر وثيقة تاريخية ومصدراً تاريخيا مهماً يساعدنا على تقديم قراءة تحليلية من زاوية تاريخية لكيفية تعامل العثمانيين مع ليلة الإسراء والمعراج والدلالات الفكرية والسياسية والدينية التي تتضمنها، ورصد أهمية بيت المقدس في نفوس العثمانيين من خلال هذه الوثائق و النصوص العثمانية، وفي مقدمتها معراجية الشاعر مجيدي ومعراجية حاجي عزت باشا.[32]

3. الخلفية الفكرية والسياسية لاحتفال العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج

إن المتأمل في الوثائق والنصوص العثمانية المتعلقة بحادثة الإسراء والمعراج يكتشف مدى أهمية هذه الليلة وهذه المناسبة في نفوس العثمانيين، سواء كان على مستوى المجتمع ومختلف شرائحه، أو على مستوى المسؤولين العثمانيين وفي مقدمتهم السلطان العثماني الذي يمثل هرم السلطة العثمانية. هذا الاهتمام المتزايد بمناسبة الإسراء والمعراج نقلته لنا الوثائق والمصادر العثمانية، وكشفت ملامحه، مما يجعلنا نتساءل عن الخلفيات الفكرية والدينية والسياسية والحضارية التي كانت تحرك العثمانيين تجاه هذه المناسبة وتجاه بيت المقدس. فما هي أبرز هذه الخلفيات؟

الخلفية الفكرية لحادثة الإسراء والمعراج وعلاقتها ببيت المقدس

لا شك أن الشعوب التركية ومن بينهم العثمانيون بعد دخولهم إلى الإسلام، قد تأثروا بمبادئه وبقيمه، وشكل لهم المرجعية الفكرية التي بنوا عليها قناعاتهم وأفكارهم وتصوراتهم للحياة والمجتمع والدولة. وقد كانت حادثة الإسراء والمعراج أحد الأفكار الجوهرية التي تأثر بها العثمانيون، وأعطوها قيمة كبرى، حتى تحولت إلى ثقافة وقناعات راسخة في سلوكياتهم الحياتية، والفكرية والأدبية. وقد انعكس هذا الاهتمام بمناسبة الإسراء والمعراج على أهمية المسجد الأقصى الذي تغنى به العثمانيون في أشعارهم وفي حكاياتهم الشعبية، وفي أناشيدهم وابتهالاتهم. لقد كانت القدس حاضرة في الوعي العثماني وفي وجدانه، بل كانت القدس في نظر العثمانيين تمثل أهم الأماكن المقدسة التي لا يمكن السماح إلى أي أحد بالتعدي عليها. وقد بينت لنا المصادر العثمانية هذه الخلفية الفكرية العميقة التي يحملها العثمانيون تجاه بيت

İrdi müjde bir gice nâgâhiden
Geldi Cibrîl-i Emîn dergâhiden

فالشاعر يبين أن الله اختار النبي عليه السلام، وجعله سيد الكائنات لأنه المخلوق الأوحد الذي فاق بأنواره بقية المخلوقات الأخرى، لذلك أرسل إليه جبرائيل ليبلغه ببشرى الاصطفاء والاختيار، ويخبره برغبة الله في اللقاء والمعراج. فهو المخلوق الوحيد في هذا الوجود الذي يليق بالمعراج والوقوف بين أنوار لحضرة الإلهية. جاءت البشرى ليلا ليتبدد ظلام الفراق، وينطلق الرسول في رحلة قدسية عبر البراق من بيت الله الحرام نحو المسجد الأقصى رفقة جبرائيل عليه السلام. إنها رحلة تحمل في داخلها عدة مشاعر ودلالات وإيحاءات، حاول الشاعر أن يقدمها لنا في تصوير فني مفعم بالمشاعر الروحانية وبالعشق الإلهي الذي فاض في تلك الليلة على كل المخلوقات باصطفاء الرسول عليه السلام لكي يمثلها في ليلة الإسراء والمعراج. تلك الليلة التي ستغير من مسار التاريخ البشري، وتتنزل فيوضات الله ورحماته ونفحاته على كل البشرية. لقد اختار الله من بين مخلوقاته محمدا عليه السلام لأنه الوحيد الذي يليق بالمعراج وباللقاء في حضرة الله العلية، كما أن الله اختار بيت المقدس كأفضل مكان في الوجود يليق بحدث الإسراء والمعراج نحو السماء. وقد عبر الشاعر عن هذا بقوله:[30]

Var idi yanınca cennetden Burâk
Kim basardı ayağın 424ayet ırak
Çün süvâr oldı Burâk'a Mustafâ
Mescid-i Aksâ'ya geldi bâ-safâ

لقد تشرف المسجد الأقصى بهذا الشرف الذي حازه النبي عليه السلام، فهو المكان الأقدس الذي تليق به لحظة الإسراء والمعراج، وهو المكان الأفضل الذي يستحق أن يعمه نور النبي عليه السلام وهو يصلي بكل الانبياء في المسجد الأقصى. وهنا نلاحظ أن كل المعاني القرآنية والنبوية يوردها الشاعر حاجي عزت باشا مختصرة في معراجيته الرائعة التي تكشف عمق هذه المشاعر العثمانية المتدفقة تجاه النبي وتجاه الإسراء والمعراج، وتجاه بيت المقدس. لم تكن هذه الأبيات الشعرية إلا مرآة عاكسة لحالة الحب والاهتمام الذي كان يكنه العثمانيون بمختلف شرائحهم الاجتماعية ونخبهم السياسية والفكرية والأدبية للنبي عليه السلام ولليلة الإسراء والمعراج ولبيت المقدس المشرف. لقد كان العثمانيون في احتفالاتهم بليلة الإسراء والمعراج يتغنون، وينشدون في المساجد مثنوية المعراجية، ويعبرون عن شوقهم وحبهم لهذه الحادثة وللنبي عليه السلام ولبيت المقدس الذي شرف الله بحادثة الإسراء، وميزه عن بقية بقاع الكون. لذلك كانت هذه المعاني حاضرة في الوعي الجمعي العثماني ولدى الشعراء والسلاطين، مستلهمين ذلك من المعاني التي ذكرها القرآن وذكرتها السيرة النبوية.[31]

على أي مكان في هذا الوجود، فمنه صعد النبي عليه السلام لأفضل لقاء على الإطلاق، وبذلك فاضت على القدس وعلى المسجد الأقصى أنوار الجمال والجلال والقدسية. كل هذه المعاني حاول مجيدي في معراجيته أن يذكرها، وأن يصورها، ويصور معها لحظات اللقاء في السماء، مستلهما في ذلك معاني القرآن الكريم وتعابيره الجمالية، ليزيد جمالية على معراجيته، ويزيد من مشاعر العشق والشوق لدى سامعيه.[27]

ب- معراجية فخر العالم للشاعر العثماني حاجي عزت باشا

المعراجية الثانية المشهورة في العهد العثماني هي المعراجية المسماة بـــ "بمعراج فخر العالم" للشاعر العثماني حاجي عزت باشا، حيث نجد فيها تدفقاً لمعاني الحب والعشق للنبي عليه السلام الذي يمثل فخر العالم وشرفه. معراجية فخر العالم منظومة شعرية، صيغت بلغة موسيقية، تتداخل فيها مشاعر متدفقة تسكن الشاعر مع أحداث ليلة الإسراء والمعراج وتفاصيل حدوثها. ويمكن القول: إن هذه المعراجية اشتهرت أكثر من غيرها، وذلك لتنوع الأغراض الشعرية فيها، وانصهارها ضمن الموضوع الأساسي وهو العشق الإلهي والحب النبوي. فتحدث الشاعر عن لقاء الحب الأبدي في حادثة إسراء النبي عليه السلام ومعراجه، لقاء يلتقي فيه الحبيب مع حبيبه، فتفيض أنوار الحب على كل المحبوبين في العالم، ويتحول النبي إلى فخر كل المحبين في حضرة الذات الإلهية، يقول الشاعر عزت باشا في منظومته معراج فخر العالم:[28]

Bu sebebdendür ki Hallâk-ı cihân
Çün nazar kıldı kulûba der-nihân
Gördi kalb-i Ahmedi a'şak idi
Hançer-i ışk ile san münşakk idi

تبين هذه الأبيات أن الله اطلع على قلوب مخلوقاته، ونظر فيها، فوجد أن قلب النبي عليه السلام أكثر القلوب العاشقة، وأن قلبه يشبه سيفاً منقسماً إلى نصفين، يشعان بالنور الساطع الخالص. قلب الرسول العاشق للذات الإلهية والذي يفيض بالنور الصافي فاق كل القلوب، وجعله القلب البشري الوحيد الأجمل والأشد نوراً وصفاءً وضياءً في دنيا الوجود. نلاحظ أن التشبيه الذي استخدمه الشاعر في هذا البيت تشبيهاً بديعاً يليق بمقام النبوة، ويعكس الحس الصوفي المرهف لدى الشاعر. وقد استهل الشاعر معراجيته بالحديث عن عملية الاختيار الإلهي لأفضل معشوق من بين خلائقه، فوجد أن أفضل القلوب العاشقة المتوضئة بالنور الحقيقي هو قلب الرسول عليه السلام. لذلك جاءت البشرى الربانية لكل العالم بأنه اختار محمدا فخراً لكل الكائنات، وأنه المخلوق الوحيد الذي حاز شرف الاختيار الإلهي للقائه، لأنه فاق بأنواره وصفائه وعشقه بقية الكائنات، ويقول الشاعر في هذا الصدد:[29]

Işk içinde çünki fâ'ik oldı ol
Da'vet-i mi'râca lâ'ik oldı ol

ليلة للنبي عليه السلام ليخبره بالبشرى الكبرى بأن الله يرغب في لقاء حبيبه، وأنه اصطفاه حبيبه، ويرغب في لقائه ورؤيته وهو يراه، وأي شرف هذا للنبي عليه السلام عندما يرغب رب الوجود في لقائه ورؤيته والحديث معه، وفي هذا السياق يقول الشاعر مجيدي:[25]

Gelüp bir gice didi peyk-i hazret
Seni mi'raca Allaha itdi da'vet
Ki tur ya mustafa hoş eyle seyran
Seni görmek diler ol yüce sultan

فالشاعر هنا في هذين البيتين يبين أن جبرائيل عليه السلام قدم إلى الرسول عليه الصلاة والسلام في مكة، وأخبره بمسألة الإسراء والمعراج، وأن الله تعالى يدعوه لكي يسري به عبر البراق إلى المسجد الأقصى، ويعرج به من هناك نحو السماء.[26] وتجدر الإشارة هنا إلى أن المعراجية في أبياتها الأولى تتحدث عن حب الله وعن حب الرسول عليه السلام وعن طلب المغفرة، ثم ينتقل الشاعر بعد ذلك إلى الحديث عن حادثة الإسراء والمعراج. وكأن هذا الأسلوب هو تهيئة السامع روحياً، وإثارة روحه، وبعث مشاعر الشوق إلى الله وحبيبه محمد، ثم ينتقل ليصف مشهد أنوار ليلة الإسراء والمعراج التي تغشت بيت المقدس في احتفال نبوي مهيب، صلى فيه النبي عليه السلام بكل الأنبياء، وصعد إلى السماء مع جبرائيل نحو اللقاء الأبدي. لقد ظلت أغلب الأبيات في هذه المعراجية تفيض بمعاني الحب والوجد والاصطفاء الرباني للنبي عليه السلام، وتشريفه بالإسراء والمعراج من دون بقية الخلائق، وهنا يقول مجيدي في نفس معراجيته:

Ki cismiyle anunçün kıldı mi'râç
Ki olmaya delile anda muhataç

يعتبر هذا البيت هو البيت الذي ينتقل فيه الشاعر مجيدي للحديث عن حادثة الإسراء والمعراج بشكل مباشر، والحديث عن رحلة النبي عليه السلام رفقة جبرائيل عليه السلام نحو المسجد الأقصى، ثم المعراج نحو السماء. وقد عبر فيه الشاعر مجيدي عن حادثة الإسراء إلى المسجد الأقصى بمشاعر مفعمة بالعشق والوجد وبعبارات تليق بمقام النبوة وبقدسية الزمان والمكان، حيث المسجد الأقصى الذي شهد اجتماع كل الأنبياء، ليتوج النبي عليه السلام في القدس سيد الأنبياء وسيد كل الكائنات، ثم بعدها يتم الصعود إلى السماء، حيث يصل النبي إلى مكان لم يدخله أحد حتى الملائكة المقربون.

هكذا يصور مجيدي في معراجيته هذه المعاني، ويصورها في أبيات جميلة تعكس هذا اليقين والإيمان العميق للشاعر العثماني ولكل العثمانيين بأهمية ليلة الإسراء وأهمية بيت المقدس. فكلمات الشاعر تنطلق من لحظة الإسراء من بيت الله الحرام نحو بيت المقدس، ثم اجتماع النبي صلى الله عليه وسلم بجميع الأنبياء في المسجد الأقصى وإمامته لهم، حيث نال لواء الحمد وشرف السيادة والتشريف على كل الكائنات. يشير مجيدي في جملة الأبيات إلى أن المسجد الأقصى قد نال بحادثة الإسراء شرف الأفضلية

1453م من قبل السلطان محمد الفاتح الذي كان شاعراً ويتذوق جمالية الشعر، وكان يحب منظومة المعراجية. وقد ظهر في زمنه عدة شعراء للمعراجية، ويتغنون بحادثة الإسراء والمعراج وببيت المقدس، مستلهمين معانيها من القرآن الكريم وجماليته ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي تروي قصة إسراء معراج النبي عليه السلام، وإمامته لكل الأنبياء في بيت المقدس، ومعراجه بالبراق إلى السماء رفقة جبريل عليه السلام. وكان الشعراء العثمانيون في مختلف معراجياتهم قد تطرقوا إلى نفس هذه المواضيع وبأساليب مختلفة، مما يعكس حالة العشق لحادثة الإسراء وللنبي عليه السلام ولبيت المقدس، مصورين في ذلك أهمية هذه الحادثة بالنسبة إليهم وبالنسبة إلى كل مسلم.[23]

أ- معراجية الشاعر العثماني مجيدي

ويمكن اعتبار معراجية الشاعر العثماني مجيدي واحدة من أهم المعراجيات التي انتشرت بشكل واسع داخل المجتمع العثماني وفي منطقة الأناضول، وهي تشبه إلى حد كبير في أسلوبها قصيدة البردة للإمام البصيري القيرواني، والتي مازال العرب، خصوصاً في شمال إفريقيا يتغنون بها وينشدونها في احتفالاتهم وأعراسهم ومناسباتهم الدينية المختلفة. ويعود هذا التشابه إلى حالة الحب العميق للنبي عليه السلام، وإلى الاشتراك في نفس المرجعية الدينية التي أثرت في مضامينها على القول الشعري وعلى الأدب العربي والتركي على حد سواء. إلا أن مايميز منظومة المعراجية عن منظومة بردة البصيري أن هذه الأخيرة كانت تتغنى بحب النبي وبصفاته وبخصاله وبمقامه لدى الشاعر، بينما المعراجية انطلقت من حادثة الإسراء والمعراج، ليجعل منها الشاعر معراجا لحب النبي ولليلة الإسراء ولبيت المقدس التي أسري إليها النبي عليه السلام وعرج منها إلى السماء. فكلا المنظومتين تشتركان في حب النبي ومدحه، لكن تبقى المعراجية تركز على حادثة الإسراء والمعراج ليعبر فيها الشاعر عن حبه للنبي ولبيت المقدس.

منظومة المعراجية تعد إذن من أهم المصادر التركية العثمانية التي تناولت مسألة الإسراء والمعراج، وجعلت منها وسيلة لمدح الله تعالى، حيث يستهل الشاعر مجيدي بمدح الله والثناء، والاعتراف المطلق بوحدانيته وبقدمه، وبأنه المعبود الأوحد، المتصف بالوحدانية والكمال المطلق. وهنا يقول الشاعر في هذا المعنى، مستخدما عبارات تعكس الحالة الصوفية وحالة العشق التي تسكن روح الشاعر، وتبين مدى تناغمه مع عالم الروحانيات والذوبان في ملكوت الوحدانية يقول:[24]

Ezelden evvel ol Allâh ma’bûd
Ki vahdet bâbını kılmışdı mesdûd

ثم ينتقل الشاعر في معراجيته إلى الحديث عن مدح النبي عليه السلام الذي أُعطِي لواء الحمد عندما أسري به من بيت الله الحرام إلى بيت المقدس، وأعرج به نحو السماء، ليلتقي فيها الحبيب بحبيبه، وتفيض الأنوار القدسية، وتعم كل العالمين. يقول الشاعر في إحدى أبياته من المعراجية، مبينا قدوم جبرائيل في

ويمكن القول إن مراسم الاحتفال بالإسراء والمعراج لا تختلف كثيرا في أشكالها عن بقية مراسم الاحتفال في بقية المناسبات الدينية، لأن هذه المناسبات صارت تشكل جزءاً أساسياً من عادات العثمانيين وتقاليدهم وحياتهم الثقافية. غير أن الشيء الذي يميز احتفالية الإسراء والمعراج أنها تحمل أهمية كبرى من حيث رمزيتها وقدسيتها، فهي من ناحية مناسبة فيها احتفال بالرسول عليه السلام، وكذلك بمكان الإسراء وهي بيت المقدس، وكذلك حادثة المعراج إلى السماء. لذلك فهي احتفالية متعددة الدلالات والايحاءات القدسية، ويظهر هذا من خلال الكلمات التي تتضمنها الابتهالات والأناشيد الدينية، فهي من ناحية تتغنى بالنبي عليه السلام، ومن ناحية تنشد رفعة مقامه على الأنبياء بصعوده الى السماء، ومن ناحية أخرى تتغنى ببيت المقدس التي شرفها الله بحادثة الإسراء والمعراج، كما شرفه الله بأنه مكان تجمع كل الأنبياء بقيادة النبي محمد عليه السلام. إن هذه الدلالات المختلفة التي تحملها حادثة الإسراء والمعراج ترسخت في الذهنية العثمانية، سواء كان على المستوى الشعبي أو على مستوى رجالات الدولة، لذلك كانت الاحتفالية بهذه المناسبة احتفالية لها قيمة وأهمية عندهم.[21]

قصيدة المعراجية أو معراجنامه ودلالاتها

تسمى أيضا في اللغة الفارسية "معراجنامه"، وهي اسم مركب من كلمة عربية "معراج" وكلمة فارسية " نامة" أي الرسالة، وأصبح اسمها في اللغة التركية "معراجية". وتعد المعراجية واحدة من أهم المصادر العثمانية التي يمكن من خلالها فهم البعد الفلسفي والصوفي والوعي الجمعي لدى العثمانيين تجاه حادثة الإسراء والمعراج، وكذلك أهمية بيت المقدس الذي وقعت فيه حادثة معراج النبي عليه السلام إلى السماء. كما مثلت المعراجية أحد أهم الآثار الأدبية في الأدب الفارسي والأدب التركي على حد سواء، بل كان لها الأثر البالغ في كافة الآداب الإسلامية، باعتبارها تتناول موضوعا يهم كل المسلمين على اختلاف أعراقهم وقومياتهم. ظهرت المعراجية أو معراجنامه في البداية في شكل مقاطع شعرية من قبل سليمان عطا أحد مريدي الشيخ أحمد يسوي في نهاية القرن الثاني عشر ميلادي.[22]

وقد بدأت قصيدة المعراجية تنتشر في كامل منطقة الأناضول مع منتصف القرن 14م مع عاشق باشا الذي يعد أول من نظم المعراجية، وطورها ووسع في أبياتها الشعرية، وباتت منتشرة في كامل منطقة الأناضول التي تحولت إلى منطقة إسلامية تركية. غير أنه يجب التذكير بأن قصيدة المعراجية كانت متعددة، فقد ظهرت عدة معراجيات نظمت من قبل العديد من الشعراء الأتراك الذين تغنوا بحادثة الإسراء والمعراج. ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: معراجية عشقي مصطفى أفندي، معراجية فاطمة كاملة، منظومة معراجية همت أفندي، معراجية إسماعيل حقي البورسوي وغيرهم. وقد زاد انتشار هذه الأنواع من المعراجيات في منطقة الأناضول بداية من القرن 15م، خصوصا بعد فتح استانبول سنة

الوثائق العثمانية أن الدولة كانت تتكفل بمصاريف الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج، وتصرف لها من الخزينة الخاصة للدولة، وهذا يعكس الأهمية الكبرى التي تتميز بها احتفالية ليلة الإسراء والمعراج لدى العثمانيين.[18]

وكانت تقرأ في الاحتفال بليلة الإسراء والمعراج عدة مدائح مختلفة، مثل الابتهالات والصلاة على النبي والمحمدية والمعراجية وأناشيد المولد النبوي الشريف. وقد تحدثت المصادر العثمانية المختلفة عن أهمية الاحتفال بمناسة الإسراء والمعراج، وتغنى العثمانيون بها، وأنشدوا أشعاراً تعكس معاني العشق العثماني لليلة الإسراء والمعراج، وعشقهم للنبي ولبيت المقدس. ولعل من أشهر الأشعار التي قيلت في الإسراء والمعراج قصيدة المعراجية المشهورة التي كانت تقرأ في هذه الليلة، واستمرت قراءتها حتى نهاية الدولة العثمانية. بل مازال الشعب التركي يتغنى بها إلى يومنا هذا. فالمعراجية هي واحدة من أهم المدائح الدينية التي تم تلحينها من قبل عثمان داده، وتعد من أطول الآثار الموسيقية التي تغني بها العثمانيون، ولا زالوا إلى يومنا هذا يتنشدونها في الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج. وقد استمر إنشاد قصيدة المعراجية حتى بعد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني الذي كان يولي اهتماماً كبيراً بقراءة المعراجية، ويعجب بلحنها الموسيقي والغنائي القديم.[19]

ولم تكن المعراجية هي الأناشيد الموسيقية الوحيدة التي تنشد في ليلة الإسراء والمعراجية، بل كانت هناك مقاطع موسيقية أخرى مختلفة تبرز حالة العشق المبثوث في الروح العثمانية، وعشقهم للمسجد الأقصى وللنبي عليه السلام، ولفيض الفرح والانتشاء بحلول ليلة الإسراء والمعراج. ومن بين هذه المقاطع الموسيقية، نجد مديحا يبدأ صدر بيت القصيدة فيه بـــ "مطلع النور أنت يا مصطفى"، وهو مقطع مغنى ينشده العثمانيون بأصوات جميلة، تعكس مدى حبهم للنبي مبعث النور. كما نجد ترنيمة موسيقية تعود كلماتها إلى الصوفي الزاهد "يونس أمره"، والتي يبدأ صدر بيتها بقوله: "أيا جبرائيل بلغ سلامي إلى خليلي"، أي يا جبرائيل أبلغ سلامي إلى الحبيب محمد الذي عرج معك إلى السماء من بيت المقدس. وكان العثمانيون أيضا في هذه الليلة ينشدون مقاطع موسيقية أخرى، من أشهرها أيضا مقطوعة موسيقية تعود كلماتها إلى المتصوف أشرف أوغلو الرومي الذي يستهلها بصدر يقول فيه: "أيا سيد الأنبياء جميعا يامحمد" ، في إشارة إلى ليلة الإسراء حيث صلى النبي بكل الأنبياء في بيت المقدس التي كانت مؤتمرا لكل الأنبياء في تلك الليلة، وكان النبي عليه السلام إمامهم وسيدهم في تلك الليلة، وقد تم تلحين هذه المقطوعة بألحان مختلفة من قبل عدة ملحنين، وكذلك كانت هناك مقطوعة أخرى جميلة تعود كلماتها إلى الصوفي يونس أمره، حيث يقول في مستهلها : "في ليلة جاء البراق من الله إلى محمد..".[20]

لها، ولما يتصل بها من معاني روحية ودينية وسياسية وحضارية واجتماعية عميقة. وقد تناولنا بشكل مختصر اهتمام العثمانيين بهذه الليالي لكي نفهم بها شكل تعامل العثمانيين مع ليلة الإسراء والمعراج التي لا تختلف في مراسمها واحتفالاتها عن بقية الليالي، ولكنها تحمل معاني وخلفيات متعددة يتداخل فيها الديني بالسياسي وبقدسية الزمان والمكان. فالإسراء والمعراج هي واحدة من هذه الليالي الخمس التي تحدثت عنها الوثائق العثمانية، وبينت مدى تفاعل العثمانيين ورجالات الدولة معها، والأبعاد والخلفيات التي كانت تحركهم في ذلك.[16]

فكيف كانت إذن احتفالات العثمانيين بهذه الليلة المباركة؟ وماهي الخلفيات التي كانت تحركهم؟ وكيف انعكس هذا على أهمية بقيت المقدس ومكانتها في نفوس العثمانيين؟ وكيف نقرأ ذلك من خلال المصادر العثمانية المختلفة؟

2. احتفال العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج من خلال الوثائق والمصادر العثمانية

أشكال احتفال العثمانيين بليلة الإسراء والمعراج ودلالاتها

تعد مناسبة ليلة الإسراء والمعراج من أهم المناسبات التي اهتم بها العثمانيون، سواء على المستوى الشعبي أو على المستوى الرسمي، حيث تذكر الوثائق العثمانية أن الاحتفال بهذه المناسبة حافظ عليه العثمانيون، وظل حاضراً بعمق في أذهانهم ومشاعرهم، واستمرت مراسم الاحتفال بهذه المناسبة في المساجد وفي التكايا والزوايا حتى نهاية الدولة العثمانية. وقد حرص السلاطين العثمانيون، خصوصاً في عهد السلطان عبد الحميد الثاني أن يكون الاحتفال بهذه المناسبة في شكل تقاليد رسمية، تتم في جامع السلطان أيوب باستانبول، حيث تقرأ المعراجية، ثم يتم بعد ذلك القيام بقراءة ختمة القرآن الكريم، كما كانت الطرق الصوفية والتكايا والزوايا تشارك في الاحتفال بهذه المناسبة التي تحولت إلى ثقافة وتقاليد عند العثمانيين، لا يمكن الاستغناء عنها.[17]

ومما يلفت الانتباه هو أن العثمانيين كانوا يحرصون بشكل أساسي على الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج، وكان رجال الدولة وفي مقدمتهم السلطان يشجع الأهالي والطرق الصوفية والزوايا على الاحتفال بهذه المناسبة التي تحمل رمزية كبيرة جداً في نفوس العثمانيين لبعدها الديني القدسي، والمتصل بشخصية النبي عليه السلام وصعوده إلى السماء، وكذلك لاتصال هذه المناسبة ببيت المقدس التي أسري إليها النبي عليه السلام، وعرج منها إلى السماء. ولذلك أخذ الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج أهمية عميقة لدى العثمانيين، لما تحمله من قدسية للنبي عليه السلام، وقدسية المكان وهي بيت المقدس، وكذلك قدسية الزمان وهي ليلة الاسراء. وقدسميت هذه الليلة بقنديل معراجي، أي قنديل المعراج الذي يحمل معنى الإضاءة والنور، ضياء النور النبوي الذي فاضت فيه معاني النور على الزمان والمكان. وتذكر

- **رغايب قنديلي**: تصادف هذه الليلة الأسبوع الأول من الأشهر الثلاثة: رجب وشعبان ورمضان، وقد كان العثمانيون يحتفلون بها في أول ليلة من شهر رجب، حيث يعتقد الأتراك أن هذه الليلة هي التي نزل فيها رسول الله عليه السلام إلى رحم أمه آمنة. وقد كان العثمانيون يحتفلون بها، ويترقبون مجيئها، وينظرون إليها على أنها الليلة التي نزل فيها فخر الكائنات محمد عليه الصلاة والسلام، وكان العثمانيون يكثرون من الصلاة على النبي، ويحمدون الله كثيراً. وقد تحدث عن ذلك شمس الدين السامي في قاموسه المسمى" قاموس تركي"، وذكر أن هذه الليلة تعد أحد الليالي الخمس المباركة التي يحفتل بها العثمانيون، ويولونها اهتماماً كبيراً.[12]
- **برآت قنديلي** (ليلة النصف من شعبان): ويسميها العثمانيون أيضا ليلة الرحمة أو ليلة السند أو الصك، أي صك الرحمة والمغفرة من الله إلى عباده المؤمنين. وقد تحدثت الوثائق العثمانية عن اهتمام العثمانيين بهذه الليلة اهتماماً خاصاً، ويقومون بإحيائها أملاً في مغفرة الله لهم ورحمته. ويتضح من خلال الوثائق العثمانية أن الاحتفال بمراسم ليلة النصف من الشعبان بدأ في عهد السلطان العثماني مراد الثالث، وبمبادرة من نجم الدين أفندي. وقد استمر الاحتفال بهذه الليلة إلى أواخر الدولة العثمانية، ولا زالت إلى يومنا هذا.[13]
- **قدير كجه سي** (ليلة القدر): استخدم العثمانيون اسم هذه الليلة مثلما هو في اللغة العربية، دون إضافة كلمة قنديل، فترجمت من اللغة العربية إلى اللغة العثمانية "قدير كجه سي". وتعد هذه الليلة من أهم الليالي الخمس التي كان العثمانيون يهتمون بها، ويقدسونها تقديساً كبيراً، لورود ذكر عظمتها وبركتها في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الشريفة. وكبقية المسلمين في كافة أنحاء الأرض كان العثمانيون مجتمعاً ودولة يحتفلون بهذه الليلة احتفالاً عظيماً، ويحيونها في العبادة والابتهال إلى الله. وهذا في الحقيقة يعكس مدى اقتراب العثمانيين من الله، وشدة تمسكهم بدينهم وبماورد في القرآن والسنة. وكانت تصدر مراسم من قبل السلطان العثماني بالاحتفال بهذه الليلة المباركة في المساجد، وقراءة القرآن والابتهالات والمدائح الدينية. وكان الناس يقبلون على المساجد مع أطفالهم، فتكتظ بهم، وتتعالى الأصوات بالدعاء والتضرع إلى الله. وكان السلطان ورجال الدولة يشاركون المصلين في الاحتفال بهذه الليلة في جامع آياصوفيا في زمن السلطان عبد المجيد، ثم أصبح السلطان يشارك في الاحتفال في أقرب مسجد له.[14] وقد تم في عهد السلطان عبد الحميد الثاني تنظيم مراسم احتفالية خاصة بليلة القدر، يحضرها السلطان وعائلته وكبار الشخصيات في الدولة، وكذلك العلماء والأعيان.[15]

إن ما يمكن أن نخلص إليه في هذا المبحث هو مدى اهتمام العثمانيين بهذه الليالي المباركة، سواء على المستوى المجتمعي أو على مستوى السلطان العثماني وباقي رجالات الدولة. كما إن هذا الاهتمام يعكس مدى تجذر القيم الإسلامية والمناسبات الدينية في نفوس أبناء الدولة العثمانية، ومدى احترامهم

الروابط المجتمعية، وخلقت حالة من التصالح والتقارب بين أفراد المجتمع العثماني. كما ساهمت في نشر معنويات جديدة لدى الفرد العثماني، وحثه على تنقية ذاته من الذنوب والأخطاء التي قام بها خلال الفترة الماضية. وأصبحت هذه المناسبات فرصة لكي يصلح بها الفرد علاقته مع ربه، وعاملاً أساسياً ووسيلة فعالة في إصلاح الفرد ذاتياً، وفي تقوية الروابط المجتمعية، ونشر الحب والتسامح.[9]

وقد تحدثت الوثائق والمصادر العثمانية عن أهمية احتفال العثمانيين بهذه المناسبات الدينية والليالي المباركة، وعن التشريفات والمراسم التي كان يقوم بها رجال الدولة العثمانية في احتفالاتهم بهذه المناسبات. وتعد مثل هذه الاحتفالات سواء من قبل المجتمع أو من قبل رجال الدولة من العادات الحسنة التي دأب عليها العثمانيون، وتأثر بها العرب وبقية الشعوب الإسلامية الأخرى، كما حرص العثمانيون على نشرها في بقية الولايات العثمانية. وكانت كل ليلة تحمل بعداً معنوياً خاصاً، وتكتسي أهمية متميزة في نفوس العثمانيين. وبالإضافة إلى مناسبتي عيد الفطر وعيد الإضحى يمكن أن نذكر بإيجاز أهم هذه الليالي المباركة التي كان العثمانيون يحتفلون بها، ويعطونها أولوية في حياتهم على مستوى المجتمع والدولة، ومنها:

- **مولد شريف قنديلي** (المولد النبوي الشريف): حيث كان العثمانيون يولون اهتماماً كبيراً لهذه المناسبة التي تعكس مدى حبهم للنبي محمد عليه السلام، وأهميته في نفوس العثمانيين وفي رجالات الدولة. لذلك كان شهر ربيع الأول هو شهر الاحتفالات والنشاطات المختلفة التي تقام للاحتفال بهذه المناسبة الكبرى. ويسميها العثمانيون ب"مولد قنديلي" أي "قنديل المولد"، هاتان كلمتان عربيتان تحملان دلالات عميقة عند العثمانيين، أهمها أن المولد هو النور والضياء، ولذلك أضيفت كلمة قنديل للدلالة على البعد النوراني لهذه المناسبة التي ولد فيها النبي عليه السلام، فبدد بنوره ظلام البشرية.[10]
- **إسراء ومعراج قنديلي (ليلة الإسراء والمعراج):** تعد محور حديثنا في بحثنا هذا، والذي سيتناول بشكل خاص اهتمام العثمانيين بليلة الإسراء والمعراج، لما لهذه الليلة والحادثة من مكانة كبرى لدى العثمانيين، سواء على مستوى الوعي المجتمعي أو على مستوى الوعي السياسي لدى رجالات الدولة العثمانية. حيث تكتسي هذه الليلة قيمتها وقدسيتها باتصالها بشخصية النبي عليه السلام ومعراجه إلى السماء، وكذلك بقدسية المسجد الأقصى الذي أسري إليه النبي عليه السلام. ولا يختلف العثمانيون عن بقية المسلمين في احتفالهم بهذه المناسبة، إلا أن هذه الليلة أصبحت ثقافة، وترسخت في ذهن المجتمع العثماني، كما أن الاحتفال كان يلقى الاهتمام الكبير من قبل السلطان وكل رجالات الدولة، وتنظم مراسم احتفالية خاصة بها. وقد تحدثت الوثائق العثمانية عن مراسم الاحتفال وعن اهتمام العثمانيين بليلة الإسراء والمعراج.[11]

المسلمين، إلا أنها ظلت تحافظ على طابعها الإسلامي العام لدى العثمانيين الذين كانوا ينظرون إلى هذه الاحتفالات على أنها تعبير عن حبهم للإسلام، وتشكل حدثا ثقافياً مركزياً في حياتهم الخاصة والعامة.[6]

لقد كان الاهتمام العثماني بهذه المناسبات الدينية والليالي المباركة نابعا مما ورد ذكره في القرآن الكريم مثل ليلة القدر، أو ما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة، مثل ليلة النصف من شعبان، أو ليلة الإسراء والمعراج التي ستكون محور حديثنا في هذا البحث. والحقيقة أن احتفال العثمانيين بهذه المناسبات الدينية لم يولد من فراغ، وإنما ورثوه من الدولة السلجوقية التي كانت تعنى بشكل كبير بهذه المناسبات، وصنعت لنفسها عادات وتقاليد وأشكالاً في الاحتفال بها، وتحول إلى عادة وثقافة لدى الأتراك المسلمين ومن بينهم العثمانيون، وأصبحت ثقافة مجتمعية ورسمية لدى رجالات الدولة العثمانية. وقد كان السلاطين العثمانيون يهتمون بهذه المناسبات، ويحتفلون بها بأشكال مختلفة. إلا أنه يمكن القول: إن هذه الاحتفالات أخذت طابعها الرسمي والتنظيمي مع السلطان سليم الثاني الذي أصدر أوامر رسمية بإضاءة منارات المساجد بالقناديل في هذه الليالي المباركة، تعبيراً عن الاحتفال والفرحة بها، ووضعت أسماء خاصة لها في اللغة التركية القديمة تميز كل ليلة أو مناسبة عن أختها.[7]

وقد أصبحت هذه الاحتفالات في الذهنية العثمانية شكلا من أشكال العبادات والتقرب بها إلى الله تعالى، وتعبيراً عن الالتزام بشعائر الدين، والحرص على تأديتها. وكانت الأجواء في عاصمة العثمانيين استانبول تتغير، وتشهد حركية كبيرة عند حلول مثل هذه المناسبات، حيث تنشط الأسواق، وشراء المستلزمات الضرورية للقيام بالأطعمة والحلويات المناسبة لهذه المناسبات. كما كانت منارات المساجد في استانبول تضاء بقناديل، وتشهد حركية كبيرة واكتظاظا بالمصلين القادمين إلى المساجد لإحياء هذه الليالي المباركة، ولتجديد الروح ومعنوياتها، والتقرب من الله أكثر. وكان العثمانيون ينظمون ابتهالات دينية في المساجد ، ويتم إنشادها من قبل منشدين لهم أصوات جميلة ومؤثرة، تتغنى بمقامات مختلفة، وتؤدى في وسط تأثر وتفاعل المصلين القادمين إلى المسجد. وكان من بين هذه الأناشيد الصلوات على النبي عليه السلام، وابتهال المعراجية التي لا زال الأتراك إلى يومنا هذا يقرؤونها في مثل هذه المناسبات، خصوصا في مناسبة الإسراء والمعراج.[8]

من ناحية أخرى تحول الاحتفال بهذه المناسبات إلى بيوت العثمانيين، فكانت العائلات العثمانية توقد القناديل في بيوتها، وتحتفل العائلة والأقرباء مع بعضهم البعض، تعبيرا عن الفرح والحب لهذه المناسبات المباركة التي تصل عند بعض الأهالي إلى درجة التقديس لشدة اهتمامهم بها. كما كانت العائلات العثمانية في هذه المناسبات تقوم بصناعة الحلويات والأطعمة اللذيذة، ويوزعونها فيما بينهم وعلى الجيران، بل يوزعونها في الشوارع وفي المساجد. وقد ساهمت مثل هذه الاحتفالات في تقوية

- معرفة اهتمام العثمانيين بالمناسبات الدينية، خصوصا مناسبة الإسراء والمعراج.
- أهمية الاحتفال بالإسراء والمعراج بالنسبة إلى العثمانيين.
- معرفة أهم الأنشطة والعادات والتقاليد التي كان يمارسها المجتمع العثماني في مناسبة الإسراء والمعراج.
- معرفة أهمية بيت المقدس في الوعي الجمعي العثماني من خلال احتفالات الإسراء والمعراج.

منهجية البحث: سأتبع في بحثي هذا منهجية التحليل التاريخي والوصفي، والاستناد إلى استقراء جملة من الوثائق والمصادر العثمانية المتصلة بموضوع البحث، كما سأستند إلى المنهج التفكيكي الذي يفكك مسألة الاحتفال بالإسراء والمعراج إلى أبعادها الاجتماعية والسياسية والدينية والحضارية، ثم إعادة تركيبها ضمن نظرة شاملة تربط بين كل هذه الأبعاد المتعددة لفهم الموضوع من زوايا مختلفة، كما سيتم تناول الموضوع من خلال المباحث التالية:

- مقدمة: سيتم فيها تناول اهتمام العثمانيين ببيت المقدس منذ فتحها.
- المبحث الأول: اهتمام العثمانيين بالمناسبات الدينية وحرصهم على إحيائها.
- المبحث الثاني: احتفال العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج من خلال الوثائق والمصادر العثمانية.
- المبحث الثالث: أهم النشاطات والفعاليات التي يقوم بها العثمانيون في مناسبة الإسراء والمعراج.
- المبحث الرابع: الخلفية الفكرية والسياسية لاحتفال العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج.
- خاتمة: سيتم فيها التطرق إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث.

1. اهتمام العثمانيين بالمناسبات الدينية وحرصهم على إحيائها

تجدر الإشارة في البداية إلى أنه لا يمكن قراءة مسألة الاحتفال بالإسراء والمعراج إلا من خلال سياق أشمل، وهو سياق اهتمام العثمانيين وحرصهم على الاحتفال بالمناسبات الدينية بشكل عام، باعتبار أن مناسبة الإسراء والمعراج هي واحدة من هذه المناسبات الدينية التي كان يتم الاحتفال بها في العهد العثماني. حيث كان العثمانيون يعطون أهمية كبرى للاحتفال بالمناسبات الدينية والليالي المباركة، وكانوا ينظمون فعاليات مختلفة تتناسب وأهمية كل مناسبة دينية، مثل: عيد الفطر وعيد الإضحى والمولد النبوي الشريف وليلة النصف من شعبان وليلة القدر، وكذلك مناسبة الإسراء والمعراج وغيرها. حيث كان الأهالي ورجالات الدولة يستعدون بشكل خاص إلى هذه المناسبات للقيام باحتفالاتهم، والقيام بإحيائها، سواء على مستوى العبادات أو على مستوى الزيارات، وتقديم التهاني والتباريك للأهالي فيما بينهم. كما كان رجال الدولة ينظمون مراسم لاستقبال الشخصيات المعتبرة من علماء ومن أعيان وشخصيات مهمة في الدولة والمجتمع. ورغم أن شكل الاحتفالات بهذه المناسبات قد عرف تطوراً لدى الأتراك

جمع الأموال من الأهالي ومن الدولة وإرسالها إلى القدس. والجدير بالذكر أن العثمانيين اهتموا بالأماكن المقدسة اهتماما كبيرا، فكان هناك صرة خاصة بالحرم النبوي الشريف، وصرة خاصة بالحرم المكي الشريف، وكذلك صرة خاصة بالمسجد الأقصى (الحرم القدسي الشريف). وهذا يعكس أهمية هذه الأماكن المقدسة في نفوس السلاطين العثمانيين وفي الوعي الجمعي العام لدى المجتمع العثماني.[2]

ولئن اهتمت أغلب الدراسات التاريخية بالإنجازات المادية والمعمارية المختلفة التي قام بها العثمانيون في بيت المقدس، إلا أن هذه الدراسات لم تقدم صورة أو معلومات تفصيلية حول موضوع اهتمام العثمانيين ببيت القدس في المناسبات الدينية، مثل مناسبة الإسراء والمعراج، والرغائب، والأعياد وغيرها من المناسبات.[3] حيث كان العثمانيون يحتفلون بهذه المناسبات التي تكشف مدى حب العثمانيين لبيت المقدس، وحضورها في الوعي الديني والسياسي والاجتماعي العثماني. وقد قدمت لنا الوثائق العثمانية صوراً مختلفة عن أشكال احتفالات العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج، وأهم العادات والتقاليد والفعاليات التي كان يقومون بها في هذه المناسبة المقدسة. كما أشارت هذه الوثائق والمصادر العثمانية إلى الأهمية الكبرى التي كان العثمانيون يولونها إلى بيت المقدس في مناسبة الإسراء والمعراج، وحرصهم الدائب على الاحتفال بها.[4]

لقد عكس حرص العثمانيين على الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج مكانة بيت المقدس وأهميتها الدينية والفكرية والحضارية لدى العثمانيين على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية. بل إن هذه الاحتفالات كانت تلقى دعماً كبيراً من قبل السلاطين العثمانيين الذين كانوا يصدرون مراسيم للاحتفال بهذه المناسبات الدينية، وتتكفل الدولة بمصاريف الاحتفال، إضافة إلى تجهيز محفل صرة القدس الشريف، وإرسالها إلى هناك في جو احتفالي مفعم بمشاعر الحب والعشق لبيت المقدس مسرى النبي عليه السلام ومعراجه إلى السماء.[5]

لذلك سأحاول من هذا المنطلق تسليط الضوء في هذا البحث على مسألة احتفال العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج من خلال الوثائق والمصادر العثمانية، والتركيز على أهم النشاطات والفعاليات التي تقام في هذه المناسبة، سواء داخل المجتمع العثماني أو من قبل رجال الدولة العثمانية. وسيتم التطرق في هذا البحث إلى جملة من المحاور أهمها: اهتمام العثمانيين بالمناسبات الدينية وحرصهم على إحيائها، واهتمام العثمانيين بإحياء مناسبة الإسراء والمعراج وأهم العادات والتقاليد والفعاليات التي يتم القيام بها، وكذلك الخلفيات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية للاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج.

أهداف البحث: نرمي من هذا البحث تحقيق الأهداف التالية:

- معرفة أهمية بيت المقدس في العهد العثماني.

the Middle East region. However, these studies do not address the issue of the Ottomans' interest on the occasion of the Night Journey and Mi'raj, nor do they touch upon the intellectual and literary literature such as the Ma'rajiyat, which reflects the extent of the presence of Bayt al-Maqdis in the Ottoman collective consciousness. The Ottomans paid great attention to the occasion of the Isra and Mi'raj, as will be demonstrated. We have relied on Ottoman documents and sources to understand the intellectual, religious, political and social background that moved the Ottomans around the Isra and Mi'raj and Bayt Al-Maqdis. We also tried, through these Ottoman documents and sources, and to know the most important customs, traditions and events that were held at the level of the members of society, as well as at the level of the Ottoman Empire. In this paper, a number of themes will be addressed, including: the Ottomans dedication to celebrating and reviving religious occasions; the customs and traditions of the Ottomans in their celebration of the Isra and Mi'raj; the most important Ottoman sources that dealt with the issue of Al-Isra and Al-Miraj; and the intellectual and political backgrounds of the Isra and Miraj issue.

KEYWORDS: *Bayt al-Maqdis, Religious festivals, Ottomans, Isra, Miraj.*

مقدّمة

حظيت بيت المقدس باهتمام كبير من قبل العثمانيين منذ أن تم فتحها من قبل السلطان سليم الأول سنة 1516، وأصبحت تابعة للإدارة العثمانية. وقد شملت عملية الاهتمام العثماني بالقدس كل المجالات التي تهم المدينة، حيث قاموا بأشغال الإعمار وترميم المساجد والكنائس، كما عمل العثمانيون على تقديم مساعدات مالية إلى بيت المقدس، من أجل القيام بالترميمات اللازمة، وكذلك تأسيس أوقاف وتكايا تتولى مساعدة الفقراء، وتساعد المحتاجين. وقد تنافس السلاطين العثمانيون على مدار حقبهم التاريخية على الاهتمام بالقدس الشريف، بسبب أهميتها الدينية وحبهم لها. كما حرص العثمانيون على تحقيق الأمن والاستقرار والسلم المجتمعي داخل المدينة التي تتعايش فيها عدة طوائف دينية ومذاهب مختلفة، وقد كان العثمانيون على وعي تام بمسألة التنوع الديني داخل المدينة، فنجحوا في إدارته من خلال سياسة التسامح التي مارسوها، ومن خلال عهود الأمان التي منحوها إلى أهالي القدس، وتأمينهم على أرواحهم ومعتقداتهم وممتلكاتهم ومعابدهم. فشعر الناس بالإطمئنان والاستقرار، وانعكس ذلك إيجابياً على الحياة الاجتماعية داخل المدينة المقدسة.[1]

كما نجح العثمانيون في خلق حركية فكرية ودينية واقتصادية في بيت المقدس جعلتها قبلة العلماء والزوار من كافة أصقاع الأرض، وأصبحت أحد أهم المراكز العلمية والفكرية المشهورة في العالم الإسلامي. وقد كان السلاطين العثمانيون يرسلون مساعدة مالية سنوية للقدس، ثم تطورت فيما بعد لتصبح قارة، وتعرف باسم الصرة، حيث تجمع هذه الأموال، وترسل كل سنة إلى القدس في جو احتفالي كبير، يشرف عليه السلطان العثماني، ويحضره الأهالي. وقد تم تعيين موظفين خاصين للصرة، يتولون

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2021، 21(3): 411–432
DOI: 10.31456/beytulmakdis.972619

احتفالات العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج ودلالاتها من خلال الوثائق والمصادر العثمانية

متين شريف أوغلو*

ملخص: يتناول هذا البحث مسألة احتفالات العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج ودلالاتها من حيث أهمية بيت المقدس في الذهنية العثمانية، وذلك لما تمثله هذه المدينة من مكانة دينية بالنسبة إلى جميع الأديان السماوية. فمنذ أن تم افتتاحها سنة 1516م من قبل العثمانيين، ازداد الاهتمام بها أكثر، فتشكلت فيها إدارة خاصة، وأقيمت فيها العديد من المشاريع العمرانية، وطوروا فيها الخدمات، وأوقفوا عليها المنشآت الخيرية. وقد تناولت العديد من الدراسات التاريخية والسياسية مدينة القدس عبر التاريخ وفي العهد العثماني، وتحدثت عن أهميتها في خريطة التوازنات في المنطقة. غير أن هذه الدراسات لم تتناول مسألة اهتمام العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج، ولم تطرق إلى الأدبيات الفكرية والأدبية مثل المعراجيات التي تعكس مدى حضور بيت المقدس في الوعي الجمعي العثماني، فقد كان العثمانيون يولون اهتماماً كبيراً لهذه المناسبات الدينية، وبشكل خاص الاهتمام بمناسبة الإسراء والمعراج. وقد حاولنا في بحثنا هذا الاعتماد على الوثائق والمصادر العثمانية لنتتبعها، ونفهم الخلفية الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية التي كانت تحرك العثمانيين حول الإسراء والمعراج وبيت المقدس. كما حاولنا من خلال هذه الوثائق والمصادر العثمانية معرفة أهم العادات والتقاليد والفعاليات التي كانت تقام على مستوى أبناء المجتمع، وكذلك على مستوى رجالات الدولة العثمانية، وفي مقدمتهم السلطان العثماني. وسيتم التطرق في هذا البحث إلى جملة من المحاور أهمها: 1) حرص العثمانيين على الاحتفال بالمناسبات الدينية وإحيائها؛ 2) عادات العثمانيين وتقاليدهم في الاحتفال بمناسبة الإسراء والمعراج؛ 3) أهم المصادر العثمانية التي تناولت مسألة الإسراء والمعراج؛ 4) الخلفيات الفكرية والسياسية لمسألة الإسراء والمعراج.

الكلمات المفتاحية: بيت المقدس، المناسبات الدينية، العثمانيون، الإسراء والمعراج.

Ottoman Celebrations of the Night Journey and Ascension according to Ottoman Archival Documents and Sources

ABSTRACT: *This paper deals with the issue of the Ottomans' celebration of the Isra and al-Miraj and the significance of Bayt al-Maqdis in the Ottoman mentality. The city represents a religious position for all the heavenly religions and since it was opened in 1516 by the Ottomans, interest in it has increased. A special administration was formed in it, and many urban projects were set up, services were developed, and charitable facilities were endowed. Many historical and political studies have dealt with the city of Jerusalem throughout history of the Ottoman era, and have discussed its importance in the map of political balances in*

* أستاذ مساعد، قسم التاريخ، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين– تركيا، metinzo1968@gmail.com

51 ابن الجوزي، **المنتظم في أخبار الملوك والأمم**، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ج18، ص48؛ ابن الأثير: **الكامل**، ص350-352، ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، صححه، الأب أنطون صالحاني اليسوعي، بيروت: دار الرائد اللبناني، ، 1983، 358- 359.

52 سهيل زكار، **حطين**، ص68.

53 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م، ص531-532.

54 أبي شامة، **الروضتين**، ص179-180

55 سهيل زكار، **حطين**، ص 69- 70.

56 ابن كثير، **البداية**، ج8، ص355.

57 أبي شامة، **الروضتين**، ج1ق1، ص241-242.

58 ابن الأثير، **الكامل**، ج10، ص161.

59 سهيل زكار، **حطين**، ص69- 70.

60 ابن الأثير؛ **الكامل**، ج10، ص34- 35، ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، تحقيق، جمال الدين الشيال، حسنين محمد ربيع، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1957م، ج1، ص201.

61 أبي شامة، **الروضتين**، ج1، ق2، ص496- 497.

62 عماد الدين الأصفهاني، **الفتح القسي**، ص42.

63 وفاء محمد علي، **قيام الدولة الأيوبية في مصر والشام**، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 1407هـ، ص123- 126.

64 الأصفهاني، **الفتح**، ص42-43.

65 سيد علي الحريري، **الأخبار السنية في الحروب الصليبية**، ط3، القاهرة: الزهراء للنشر، 1985م، ص201.

66 ابن الأثير: **الكامل**، ج10، ص159.

67 خالد العويسي، **تسليم بيت المقدس للسلطان صلاح الدين الأيوبي سنة 583هـ/1187م هل كان صلحًا أم عنوة وتداعيات ذلك**، مجلة دراسات بيت المقدس. العدد 1/21، ص91-110.

68 أحمد بن علي الحريري: **الإعلام والتبيين في خروج الفرنج الملاعين على ديار المسلمين**، تحقيق: سهيل زكار، دمشق: دار الملاح، 1981م، ص83، عارف العارف: **تاريخ قبة الصخرة والمسجد الأقصى المبارك**، ص31.

69 أحمد بن علي الحريري، **الإعلام والتبيين**، ص83.

70 العماد الأصفهاني: **الفتح**، ص59.

71 العماد الأصفهاني، **الفتح**، ص53، ابن كثير: **البداية**، ص450.

72 كريم فاروق أحمد عبد الدايم، **قراءة في خطبة الفتح الصلاحي لبيت المقدس**، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 1/14، صيف 2014م، ص11.

73 ابن الأثير، **الكامل**، ص161.

74 جيمس رستون، **مقاتلون في سبيل الله**، ترجمة: رضوان السيد، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان، 2002م، ص144- 145.

75 الأصفهاني، **الفتح**، ص51.

76 مصطفى بك حمدي القطان، **قبة الصخرة والمسجد الأقصى**، ص7.

77 أحمد بن علي الحريري، **الإعلام والتبيين**، ص83.

78 الأصفهاني، **الفتح**، 65.

79 ابن كثير، **البداية**، ص452.

80 ابن الأثير، **الكامل**، ج10، ص161، ابن كثير: **البداية**، ص449.

81 ابن كثير: **البداية**، ص452.

82 خالد العويسي، **تسليم بيت المقدس**، ص105-106.

18 تيسير خلف، **برنارد الحكيم من روما إلى القدس زمن الخليفة المعتز**، 9 صحيفة العربي الجديد، مارس 2019م، https://www.alaraby.co.uk، تاريخ الدخول إلى الموقع 17/ 12/ 2021م.

19 محمد مؤنس أحمد عوض، **الرحالة**، ص27.

20 عزيز سوريال عطية، **الحروب الصليبية وتأثيراتها على العلاقات بين الشرق والغرب**، ترجمة فيليب صابر سيف، القاهرة: دار الثقافة، ص10- 11.

21 قاسم عبده قاسم، **الحملة الصليبية الأولى**، ص14.

22 راغب السرجاني، **قصة الحروب الصليبية "من البداية إلى عهد نور الدين زنكي"**، ط2، القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2009م، ص55.

23 يوشع براور، **الاستيطان الصليبي**، ص264.

24 ابن القلانسي، **تاريخ دمشق 360- 555هـ**، تحقيق: سهيل زكار، ط1، دمشق: دار حسان، 1983م، ص222.

25 محمد مؤنس عوض، **الحروب الصليبية العلاقات بين الشرق والغرب**، ط1، القاهرة: عين للدراسات والبحوث، 2000م، ص23.

26 محمد أمين حسين، **المسجد الأقصى قديماً وحديثا**، فلسطين: دار الإفتاء الفلسطينية، كانون الأول، 2013م، ص3.

27 ابن الجوزي، **فضائل القدس**، ص2.

28 عماد الدين الأصفهاني، **الفتح القسي في الفتح القدسي**، ط1، القاهرة: المطبعة الخيرية، 1322هـ، ص50.

29 أنس زاهر المصري، **أثر التكامل السياسي والمعرفي في فتح بيت المقدس**، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 47/14، صيف 2014م، ص53.

30 محمد علي بيود، **الكتابة في فضائل بيت المقدس ودورها في الحركة المعرفية وصناعة الوعي في مواجهة الحروب الصليبية**، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 1/16، صيف 2016م، ص12.

31 عبير أحمد عطا الله المحاسنة، **موقف العلماء والأدباء من الصليبيين في العصر الأيوبي**، جامعة مؤتة، 2002م، ص64- 67.

32 السلمي، **كتاب الجهاد: أربعة كتب في الجهاد من عصر الحروب الصليبية**، تحقيق، سهيل زكار، دمشق: مطبعة التكوين، 2007م، ص48- 49.

33 السلمي، المصدر السابق، ص 66- 67، علي الصلابي: **دولة السلاجقة ومشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي**، ط1، القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر، 2006م ، ص655- 657.

34 عصام مصطفى عقلة، يوسف أحمد بني ياسين، **كتاب الجهاد للسلمي" دراسة في مصادره ومنهجه ورؤيته للجهاد**، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، مجلد 41، العدد 3، 2014م، ص938- 939.

35 ابن الجوزي، **فضائل القدس**، ص125- 126.

36 ابن الأثير، **الكامل**، ج9، ص20- 21.

37 ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج8، ص274

38 ابن الأثير، **الكامل**، ج9، ص20- 21.

39 ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، ص276- 277، عبد الحسن حنون جبرة وآخرون، **إسهامات أسرة بني الخشاب في الحياة السياسية في مدينة حلب مابين القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي**، ص90.

40 ابن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، وضع حواشيه: خليل المنصور، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م ، ص253.

41 أحمد صدقي الدجاني، **الطريق إلى حطين والقدس**، ط1، عمان: دار البشير، 1992م ، ص32.

42 ابن الأثير: **الكامل**، ص126.

43 عبد الحسن حنون جبرة وآخرون، **إسهامات أسرة بني الخشاب**، ص84.

44 أحمد صدقي الدجاني، **الطريق إلى حطين**، ص9.

45 أحمد صدقي الدجاني، **الطريق إلى حطين**، ص13.

46 حسين علي، **مدينة ماردين ودورها في مواجهة الصليبين**، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 3/20، ص389-410.

47 متين شريف أوغلو، **أهمية بيت المقدس في ميدان الصراع بين التوازنات في منطقة "الشرق الأوسط" خلال عهد الأراتقة**، مجلة دراسات بيت المقدس، العدد 3/20، 2020م، ص475.

48 ابن العديم، **زبدة الحلب**، ص327.

49 سهيل زكار، **حطين مسيرة التحرير من دمشق إلى القدس**، ط1، دمشق: دار حسان، 1984، ص62- 64.

50 أبي شامة، **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، تحقيق، محمد حلمي محمد أحمد، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998م، ج1، ق1، ص101- 102، عبير أحمد عطا الله المحاسنة، **موقف العلماء**، ص82.

المستبدين الذين استباحوا بلاد المسلمين قتلاً وتشريداً و إذلالاً. كما نلاحظ حرص القادة المسلمين على تحرير بيت المقدس والتي كانت من أعظم طموحاتهم لما تحمله من رمزية في قلب كل مسلم مؤمن بقضيته، لذلك نجد أنها كانت المحور والعامل الرئيس في تحركهم لإنقاذها، ولكن هذا النصر لم يتحقق إلا بعد توحيد بلاد المسلمين وتخليصها من التشتت والتنازع. وقد استطاع صلاح الدين أن يقطف ثمار الوحدة وأن يحقق الشهرة العظيمة التي خلدت اسمه حتى اليوم وذلك بتحقيقه الانتصار على الصليبيين وتحرير بيت المقدس الذي كان ثمرة جهود من سبقه من الرجال المؤمنين الصادقين بأهمية بيت المقدس وعمق تجذره في قلوبهم.

الهوامش

[1] استخدمت كلمة بيت المقدس لدلالتها وعمقها لدى المسلمين فهي مصطلح نبوي، أما اسم القدس فقد ظهر لأول مرة زمن الخليفة المأمون لاسيما عندما زار بيت المقدس في عام 216هـ/ 831م وأمر بترميم قبة الصخرة المشرفة بالمسجد الأقصى، ويبدو أن هذا الاستبدال للاسم جاء ضمن سيطرة وهيمنة فكر المعتزلة على مفاصل الدولة، وتم تمرير هذا المصطلح النبوي بيت المقدس بالقدس دون اعتراض من أحد وأصبح الاسم الشائع بعد ذلك. (عبد الفتاح محمد العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس لتفسير الأحداث المعاصرة وتوجيهها وصناعة التاريخ المستقبلي**، ط2، اسطنبول: دار الأصول العلمية2020م، ص156- 157).

[2] رمضان إسحق الزيان، **روايات العهدة العمرية" دراسة توثيقية"**، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، يونيو، 2006م، المجلد 14، العدد 2، ص180.

[3] عبد الفتاح العويسي، **نظريات ونماذج بيت المقدس**، ص309- 312.

[4] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: خيري سعيد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج2، ص332.

[5] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، مصر: دار المعارف، ج3، ص609؛ عزت محمود فارس، **قراءة في العهدة العمرية**، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد الأول والثاني، 2010م، ص208.

[6] حسن حبشي (ترجمة)، **الحروب الصليبية**، القاهرة: مؤسسة الأهرام، ، 1998م، ج1، ص65- 66.

[7] المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" المعروف بالخطط المقريزية"**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج4، ص408.

[8] الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ص611؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ج5، ص106- 107.

[9] فوشيه الشارتري، **الاستيطان الصليبي في فلسطين تاريخ الحملة إلى القدس**، ترجمة قاسم عبده قاسم، ط1، القاهرة: دار الشروق، 2001م، ص136.

[10] يوشع براور؛ **الاستيطان الصليبي**، ص137، قاسم عبده قاسم، **الحملة الصليبية الأولى" نصوص ووثائق تاريخية"**، ط1، القاهرة: عين للدرسات والبحوث، 2000م، ص256.

[11] ابن الجوزي، **فضائل القدس**، تحقيق، جبرائيل سليمان جبور، ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980م ص125

[12] فوشيه الشارتري، **الاستيطان الصليبي في فلسطين**، ص132.

[13] براور يوشع، **الاستيطان الصليبي**، ص137.

[14] فوشيه الشارتر، **الاستيطان الصليبي في فلسطين**، ص134.

[15] عارف العارف، **تاريخ قبة الصخرة والمسجد الأقصى المبارك ولمحة عن تاريخ القدس**، القدس: مطبعة دار الأيتام الإسلامية الصناعية، ص30، ص7، مصطفى بك حمدي القطان، **محاضرات قبة الصخرة والمسجد الأقصى**، جمعية المهندسين الملكية المصرية، النشرة 18 للسنة الرابعة، 1924م، ص7.

[16] عبد الناصر الفرا، **الجذور التاريخية للقدس وكيفية الحفاظ عليها**، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين، د.ت، ص216.

[17] محمد مؤنس أحمد عوض، **الرحالة الأوربيون في مملكة بيت المقدس الصليبية 1099-1187م**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992م، ص16- 17.

وبغيا.[75] كما حولوا جزء من الجامع إلى مقر ملكي، والتسوية الشرقية في المسجد الأقصى إلى اصطبل لخيولهم.[76]

- كما صعد المسلمون إلى رأس قبة الصخرة، فرموا الصليب المُذهب، وأزالوا ما عندها من المنكرات، وضج المسلمون ضجة عظيمة لم يسمع بمثلها، ودخل السلطان الصخرة وغسلها بماء الورد وهو يبكي ومحا الصور عنها، وكسر الصلبان، ومحى التصاوير من قبة الصخرة وعلقوا بها القناديل وطهروه وبسطوه.[77]وذلك بعد أن حول الصليبيون قبة الصخرة إلى كنيسة، وزينوها بالصور والتماثيل.[78] وأمر صلاح الدين الفقيه ضياء الدين عيسى الهكاري أن يعمل حول الصخرة المشرفة شبابيك من حديد، ورتب لها إماماً، ووقف عليه أرزاقاً ، وكذلك على إمام محراب الجامع الأقصى.[79]
- وبعد أن أدى صلاة الجمعة تقدم بعمارة جميع المسجد الأقصى واستنفاد الوسع في تحسينه وترصيفه، وتدقيق نقوشه، فأحضروا الرخام الذي لا يوجد مثله، ومن الفص المذهب القسطنطيني. وكان الفرنج فرشوا الرخام فوق الصخرة وغيبوها فأمر بكشفها، وكان سبب تغطيتها بالفرش أن القسيسين باعوا كثيراً منها للفرنج الواردين إليهم من داخل البحر للزيارة، فكانوا يشترونه بوزنه ذهباً رجاء بركتها.[80]
- إضافة إلى ما تقدم ذكره فقد ذكر ابن كثير أن صلاح الدين ترك كنيسة القيامة بأيديهم، وتركها على حالتها تأسياً بعمر بن الخطاب رضي الله عنه،[81] رغم أنه كان بإمكانه تحويلها لمسجد أو هدمها.[82] وهذا يوضح سياسة المسلمين عامة حكاماً ومحكومين بإعطاء الحرية الدينية للغير، واحترام المقدسات الدينية وإبقائها بيد أصحابها، رغم أن الصليبيين لم يتقيدوا بهذه الأخلاق السمحة التي تميز بها المسلمين، وذلك من خلال ما ذكرناه سابقاً.

الخاتمة

مما تقدم يتبين لنا أهمية المسجد الأقصى وصخرته المقدسة عند المسلمين والاهتمام البالغ الذي أولوه لحماية هذه المدينة وحفظها لأنها لا تختص بجنس معين، أو طائفة معينة بل إنها ملك للأمة جميعها، والمسلمون هم الأولى بحمايتها لأنهم السياج الحامي لأي خطر، ولأنهم أهل التسامح والإحسان مع أصحاب الديانات الأخرى، وقد حرص المسلمون على احترام الأماكن الدينية عند أصحاب هذه الديانات، كما احترموا عباداتهم، و حفظوا مقدساتهم، على الرغم من قيام الصليبيين بتدنيس وإهانة حرمة الأماكن المقدسة عند المسلمين، وعدم مراعاتهم حرمتها وهم الذين أعطوا الحرية الدينية للعناصر السكانية المختلفة الموجودة داخل حدود أراضيهم.

كما تميز العدوان الصليبي بشدته على العالم الإسلامي عامة، وعلى بلاد الشام وبيت المقدس خاصة، لذلك بذل العلماء المسلمين جهودهم لاستنهاض الأمة للتحرك وإنقاذ المسلمين من هؤلاء الغزاة

الأمان من صلاح الدين، وإن رفض ذلك فإنهم سيخربون المسجد الأقصى وصخرته، وغيرهما من المواضع، ثم يقتلون من عندهم من أسرى المسلمين، وهم خمسة آلاف أسير، فاستشار صلاح الدين أصحابه، فأجمعوا على إجابتهم على الأمان،[66] وتسلمها على شرط العنوة، فكان على أهلها دفع فدية محددة لإنقاذ أنفسهم من الرق.[67]

وعندما دخل صلاح الدين إلى بيت المقدس، لم يعامل أعداءه الصليبيين بمثل ما فعلوا، فلم يقم بمجازر كما فعلوا، بل أمنهم على أنفسهم. وقام بالعديد من الإجراءات منها أنه أجلى الصليبيين المحتلين بعد دفع الفدية وعفا هو عن كثيرين ودفع الفدية عنهم،[68] كما وسمح للنصارى الشرقيين بالإقامة ويؤخذ منهم الجزية، وأقر بأيديهم كنيسة القمامة (القيامة)، وعينوا أماكن يزورونها. وسلم الفرنجة البلد للمسلمين، وكان بالقدس البطرك الأكبر، فهم المسلمون بمنعه، فمنعهم السلطان، وقال الوفاء خير، كما كان بالقدس ملك الرملة، فأدى عن نفسه ثمانية عشر ألف درهم.[69] وعمل الصليبيون على إفراغ الكنائس من الأشياء الثمينة " من الذهب والفضة والحرير والأواني والقناديل" ليأخذوها معهم، وكان مجموع هذه النفائس حوالي 200 ألف دينار، سمح لهم صلاح الدين بإخراجها، رغم أن الأمان كان على أموالهم، لا أموال الكنائس، لكنه عمل تأمينهم حتى لا ينسب للمسلمين الغدر[70]. وهذا كرم كبير من قبل صلاح الدين الذي لم ينظر إلى الماضي، عندما ارتكب الصليبيون المجازر بحق المسلمين، وعندما نهبوا كنوز المسجد الأقصى ونفائسه، ونهبوا خيراته، فكان الإحسان والعفو سمة من سمات المسلمين.

وهكذا تم الفتح وخطب القاضي محيي الدين بن زكي خطبة بليغة، وذلك في الجمعة الثانية من فتح بيت المقدس 583هـ/ 1187م، ذكر فيها شرف البيت المقدس وفضائله، والمسجد الأقصى من أول تأسيسه حتى تطهيره، وكيف نصر الله أنصاره، وطهره من أدناس الشرك،[71] ولا سيما الصلبان وحوانيت الخمر، وبقتل الأبرياء وسرقة محتويات البيت المقدس، مثلما تفعل العصابات الصهيونية حديثاً، بما ينافي الشرائع السماوية والأعراف الإنسانية، وقد جاهد الفاتحون على تحرير بيت المقدس من أيدي الصليبيين، الذين دنسوا الأرض المقدسة بكفرهم وظلمهم.[72]

أما عن أهم أعمال صلاح الدين الأيوبي المتعلقة بالمسجد الأقصى فإنه:

- أمر بإعادة الأبنية إلى حالها القديم، وذلك لأن الداوية بنوا غربي الجامع الأقصى القِبلي أبنية ليسكنوها، وأدخلوا بعض الجامع في أبنيتهم.[73]فعندما طهر مقر فرسان المعبد من باحة المسجد الأقصى أعاده إلى طبيعته الأصلية.[74]
- ولما تسلم السلطان صلاح الدين القدس أمر بإظهار المحراب (في الجامع الأقصى) وكان الداوية قد بنوا في وجهه جداراً وتركوه للغلة وتخزين الطعام وقبل كانوا قد اتخذوه مستراحاً (مرحاضاً) عدواً

567هـ/ 1171م من إنهاء الخلافة الفاطمية في مصر، بفضل جهود صلاح الدين، الذي ثبت أقدامه في مصر، ومن ثم دعي للخليفة العباسي المستضيء بأمر الله، فلم يتحرك لذلك مخالف ولا منكر.[60] وكان توحيد مصر مع الشام نقطة الانطلاق لاستعادة بيت المقدس، والتي حصد ثمارها صلاح الدين الأيوبي فكانت هذه الثمرة نتيجة جهود من سبقه من عظماء قادة المسلمين. وقد كتب القاضي الفاضل إلى الخلافة العباسية رسالة التبشير بالنصر حيث قال: "وصارت البلاد بل الدنيا حرماً حراماً، وأضحى الدين واحداً بعد أن كان أدياناً، وأهل الضلال مزقوا كل ممزق، وقطع دابرهم".[61]

خامساً: تحرير صلاح الدين لبيت المقدس ودوره في تطهير الأماكن المقدسة من دنس الصليبيين

يعتبر فتح بيت المقدس تتويجاً لجهود كبار القادة المسلمين الذين بذلوا محاولات عظيمة لتحريرها من الصليبيين. كما تعتبر معركة حطين 583هـ/ 1187م، بوابة الفتح والانتصار على الصليبيين، ومن ثم التوجه إلى بيت المقدس. وقد صور الأصفهاني حال بيت المقدس قبل فتح صلاح الدين؛ بأنه مكث في يد الكفر إحدى وتسعين عاماً، ودامت همم الملوك دونه متوسنة، كما نوه على أن فتح الأرض المقدسة على يد صلاح الدين كان من أهم أعمال الأيوبيين حيث قال: "فما ادخر الله فضيلة فتحه إلا لآل أيوب ليجمع لهم بالقبول القلوب وخص به عصر الإمام الناصر لدين الله ليفضله على الأعصار ولتفخر به مصر وعساكرها على سائر الأمصار.[62] وفي هذا دلالة على أهمية بيت المقدس لدى كافة المسلمين، وكيف كان الملوك في هم وحزن لوجوده بيد الصليبيين، وأن أي نصر دون تحريره لا يحمل أي معنى، لذلك كان نصر صلاح الدين من أعظم الانتصارات، التي نال شرف تطهيرها صلاح الدين بعد أن توج جهود من سبقه من الحكام المسلمين الذين مهدوا الأرضية له حتى يحصد الثمر.

وقد انشغل صلاح الدين بتحقيق هدفين أساسيين أولهما توحيد مصر والشام والجزيرة، وثانيهما جهاد الفرنج.[63] ولبيت المقدس رمزية عظيمة لدى المسلمين حيث نوه لهذا الأصفهاني حين قال: "وكيف لا يهتم بافتتاح البيت المقدس الأقوى، والمسجد الأقصى، وهو مقام الأنبياء، ومعبد الأتقياء، وفيها الصخرة ومنها منهاج المعراج، وفيها كرسي سليمان، ومحراب داوود، وهي أولى القبلتين".[64] وهذه المؤشرات التي ذكرها الأصفهاني تعطينا ملمحاً واضحاً على أن الأرض المقدسة لها أثراً بالغاً في نفس كل مسلم، فكل بقعة في أرضها تستحق بذل الغالي والرخيص لأجل إنقاذها وحمايتها، لما تحويه من مقدسات إسلامية تهم المسلمين لاحتضانها آثاراً تخص جميع الأنبياء.

وعند محاصرة بيت المقدس، حاول الصليبيون الدفاع عنها، وكانوا حوالي ستين ألف مقاتل عدا النساء والصبيان، وكان يرأسهم باليان دي إيبالين مقدم الإفرنج ورئيسها العسكري، وكان صلاح الدين قد أرسل إليهم بتسليمها وأنه لم يأت لتدنيس قداستها بسفك الدماء.[65] ثم ما لبث أن طلب أهلها

وبعد مقتل عماد الدين زنكي في 5 ربيع الآخر 541هـ/ 26 سبتمبر 1146م، وهو يحاصر قلعة جعبر، أخذ ولده نور الدين محمود خاتمه، وسار إلى حلب وملكها،[51] لتبدأ مرحلة جديدة وهي مرحلة حلب، وهي المرحلة الثانية للتحرير. وقد تميز عن أبيه بتقواه وزهده، وكان يعتقد أن الله أوكل إليه مهمة اقتلاع الفرنجة من بلاد المسلمين.[52] كما وصف بأنه حامل رايتي العدل والجهاد.[53] وقد استطاع بعد سلسلة طويلة من النضال أن يحقق إنجاز مهم كان له الدور الأكبر في حركة الجهاد ضد الصليبيين وتحرير بيت المقدس، حيث استطاع ضم دمشق، بعد أن بذل أهلها له الطاعة، وإقامة الخطبة له على منبر دمشق بعد الخليفة والسلطان، وكذا السكة. وقد قال القيسراني عن هذا النصر وربطه بفتح بيت المقدس (إيلياء):

وقد علم الأعداء مذ بت جانحاً إلى السلم ما تنوي بذاك وما تنحو
إذا ما دمشق سلمتك عنانها تيقن من في إيليا أنه الذبح.[54]

وبتحول نور الدين من حلب إلى دمشق انتهت المرحلة الثانية، وتحولت مدينة دمشق من الموقف السلبي تجاه الصليبيين إلى وضع إيجابي تقود به حرب الاسترداد وبشكل حاسم. فمن دمشق خاض نور الدين عدة معارك ضد الصليبيين،[55] وكان الصليبيون لا يريدون أن يملك نور الدين دمشق، فيقوى بها عليهم، ولا يطيقونه، ولكنه تمكن من فتحها سنة 549هـ/ 1154م.[56] وبذلك ألقى الإسلام جرانه في دمشق، وثبتت أوتاده، وقد خافه الفرنج كافة، وعلموا أنه لن يقعد عنهم وعن بلادهم.[57] وهذا يعطينا صورة عن صدق نوايا القادة المسلمين في تحرير بيت المقدس، وأن الوصول إليها كان تتويجاً لجهود أعداد كبيرة من المسلمين قادة وجنوداً. ولكن هذا التحرير لا يتم إلا إذا كانت الأمة المسلمة موحدة؛ وتوحيد دمشق مع حلب والجزيرة، ثم توحيد الشام مع مصر سيكون له دوراً إيجابياً في نهاية الصليبيين في الأرض المقدسة. ومما يدلل على صدق نوايا نور الدين زنكي وجهده العظيم لتحرير بيت المقدس، وأن هذه الرؤية للتحرير كانت منطلقاً أساسياً في حياته، عمل لها وكان مدركاً بالفتح حتى أنه عمل بحلب منبراً، وكان قد أمر الصناع في تحسينه وإتقانه لينصب بالبيت المقدس. لذلك فإن صلاح الدين بعد فتحه لبيت المقدس أمر بإحضاره من حلب ليوضع في المسجد الأقصى، وكانت المدة بين صنعه ووضعه في المسجد ما يزيد على عشرين سنة، وكان هذا من كرامات نور الدين زنكي.[58]

وبعد ما وحد نور الدين الشام والجزيرة نظر أمامه فوجد مصر بطاقاتها الهائلة ومواردها الكبيرة الجبارة، وكان الحكم في مصر في حالة ضعف وتمزق، فتوجه بأنظاره إلى مصر كي ينقذها من فوضاها، وحتى يدخل إليها الروح الجديدة التي حلت بالشام، وخاصة أن الصليبيين بدأوا بالتطلع إلى مصر مستغلين ضعفها، لكن نور الدين كان لهم بالمرصاد، فسارع إلى التدخل بشؤون مصر،[59] إلى أن استطاع في سنة

أدرك عماد الدين الأصفهاني وهو يقدم لتاريخه" الفتح القسي في الفتح القدسي" مكانة هذه السيرة، وأهمية فتح بيت المقدس، وشبهها بالهجرة النبوية التي أرخ بها المسلمون، واعتبرها هجرة ثانية لأنها هجرة الإسلام إلى بيت المقدس، وأرخ بالفتح القدسي ليحفظ لنا تاريخاً مجيداً.[44]

رابعاً: محاولات تحرير الأماكن المقدسة في فلسطين من أيدي الصليبيين قبل الفتح الصلاحي

كان الطريق طويلاً إلى حطين وبيت المقدس، وكان السير بها حافلاً بالمشقة، بعد أن نجح الغزو الفرنجي في احتلال بيت المقدس، إلى أن استطاع صلاح الدين تحريرها، بعد تسعين عاماً وطهرها من رجس الاحتلال.[45] وقد تعددت المحاولات لإنقاذ المسلمين في الشام والجزيرة الفراتية من نير الاحتلال الفرنجي وبرزت أسماء مشرفة في تاريخ الحروب الصليبية، كما برز فيها أسماء عدة مدن تولت مهمة الدفاع عن المسلمين، وسنستعرض لأشهر الشخصيات الإسلامية التي حاربت الصليبيين، فقد مرت حروب التحرير بأربعة مراحل، ارتبطت كل منها باسم مدينة تحملت عبء المسؤولية لقيادة عملية التحرير، وهذه المراحل هي مرحلة الموصل، مرحلة حلب، مرحلة دمشق، مرحلة القاهرة. وقد سبقها ما قام به الأراتقة من عدد من المحاولات لاستعادة الأرض المقدسة، كجهاد سقمان بن أرتق ضد الصليبين وهزيمتهم في معركة حران عام 497هـ/1004م، وأخيه إيلغازي بن أرتق في عدد من المعارك كـ "ساحة الدم" سنة 513هـ/1119م، وحسام الدين تيمورتاش ومحاولته لاستعادة المدينة المقدسة، ووصوله إلى مشارف المدينة 547هـ/1152م وانهزامه أمام الصليبيين.[46] حيث كانت القدس أحد الأهداف الرئيسية التي تشغل بال الأراتقة، وذلك لما تمثله من قداسة، وكذلك لأهميتها الإستراتيجية على سواحل البحر الأبيض المتوسط. فلم تكن علاقة الأراتقة فقط ذات بعد ديني، بل كانت أيضا تمثل جوهر صراع سياسي واستراتيجي وحضاري.[47]

كما كان للزنكيين أكبر الأثر في الإعداد لتحرير بيت المقدس، حيث سطع في الموصل نجم عماد الدين زنكي، وعرف بأنه كان جباراً عظيماً ذا هيبة وسطوة،[48] ، كما كان عسكرياً من الطراز النادر، وكان عليه حتى يحقق النجاح ضد الصليبيين، أن يوحد أجزاء الأمة الإسلامية الممزقة سياسياً، وكانت خطته في الفتح أولاً إزالة إمارة الرها، ثم أنطاكية، حتى تسد الثغرة بين أعالي الرافدين وشمالي بلاد الشام.[49] وقد اعتبر المسلمون فتح عماد الدين زنكي للرها، بداية لفتح بيت المقدس، وذلك من خلال التأكيد أنها هي المحور الأساسي للفتح، وذلك من خلال ما ألقاه ابن منير الطرابلسي في مخاطبة عماد الدين زنكي بعد فتحه للرها 539هـ/1144م:

كل يـــوم مر مـــن أيـــامـــه فـــهو عيد عائـــد للمسلمين
وغداً يلقي على القدس لهـــا كلكل يدرسها درس الدرين.[50]

وعندما استولى الفرنجة على بيت المقدس سنة 492هـ/1099م وقتلوا أعداداً كبيرة من المسلمين، ورد المستنفرون من بلاد الشام، يخبرون الناس بما جرى على المسلمين، وقام القاضي أبو سعد الهروي قاضي دمشق في الديوان ببغداد، وأورد كلاماً أبكى الحاضرين، فندب من الديوان من يمضي إلى العسكر يعرفهم حال المصيبة،[35] واستغاث العلماء بالناس، وذكروا مادهم المسلمين بالقدس من قتل وسبي ونهب الأموال.[36] ونظم أبو المظفر الأبيوردي شعراً عبر فيه عن هول تلك المصيبة ومرارتها على المسلمين بقوله:

مزجنا دمانا بالدموع السواجم ... فلم يبق منا عرضة للمراحم
وشر سلاح المرء دمع يريقه ... إذا الحرب شبت نارها بالصوارم
وكيف تنام العيون ملء جفونها ... على هفوات أيقظت كل نائم.[37]

لذلك أمر الخليفة العباسي المستظهر، أن يسير القاضي أبو محمد الدامغاني، وأبو بكر الشاشي، وأبو القاسم الزنجاني، وأبو الحسين بن سماك، إلى حلوان حيث يوجد السلطان السلجوقي بركياروق، الذي كان صاحب القيادة السياسية والعسكرية، حتى يساعد فقهاء دمشق في مطالبهم.[38] وأيضاً وصلت وفود من حلب وعلى رأسهم القاضي أبو الحسن بن الخشاب، لطلب النجدة من الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي، وإنقاذ حلب من السقوط بأيدي الصليبين وضم الوفد عدداً من الفقهاء والزهاد والتجار ورجال الصوفية، وقد أحدثت أخبار وصول الوفد الحلبي بغداد ضجة كبيرة في أوساط أهل بغداد واستغاثوا وأنزلوا الخطيب من على المنبر وبكوا مما لحق المسلمين من الإفرنج، وقتل الرجال وسبي النساء والأطفال، وكانوا يطالبون بإرسال العساكر، والانتصار للإسلام من الفرنج، وكرروا ذلك الأمر في الجمعة الثانية وفعلوا مثل ذلك من البكاء والنحيب، وهنا طلب الخليفة المستظهر بالله، بالتأهب والمسير لجهاد الكفار،[39]، فكان أول من وصل بعسكره لإنقاذ البلاد مودود صاحب الموصل.[40] وقد تبنى مودود فكرة الجهاد، وتنبه إلى أهمية الوحدة، وسعى إلى تحقيقها، وأدرك واقع إمارة الرها الصليبية، وخطورتها على المسلمين، وضرورة القضاء عليها.[41] كما توجه القاضي فخر الملك أبو علي بن عمار صاحب طرابلس الشام إلى بغداد سنة 501هـ ، قاصداً باب السلطان محمد ومستنفراً الناس على الفرنج، طالباً نجدته وإمداده بالجنود والعساكر لإزاحتهم عن البلاد.[42]

من خلال ما تقدم نجد تحركاً كبيراً للعلماء، من كافة مناطق بلاد الشام يوجهون دعواتهم للخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية لتخليصهم من الغزو الصليبي الذي استهدف الأماكن المقدسة، وقد نجحت هذه الدعوات في تحرك القادة المسلمين للجهاد لنصرة المسلمين. وكان للقدس المكانة الكبرى في مدن الشام، وهي أحد أهم المضامين التي حاول العلماء أن يركزوا عليها تذكيراً بمكانتها، فقد ألف ابن عساكر كتاب فضائل بيت المقدس، وفضائل المدن الإسلامية وفضائل عسقلان.[43] إضافة إلى ذلك فلقد

هذا المكان المقدس، وحرصوا بشكل كبير على حمايته من أي عدوان يستهدفه، وهذا ما سنلاحظه من خلال اجتماع المسلمين من كافة المناطق، وعلى اختلاف أعراقهم للتحرك نجدة لبيت المقدس من العدوان الصليبي عليها، وذلك لما تمثله من رمزية كبيرة كونها أولى القبلتين، ومسرى النبي صلى الله عليه وسلم. ويوضح هذا الارتباط بين المكانين قول الأصفهاني الذي عبر عن فرحته العظيمة وسعادته عند تحرير بيت المقدس على يد صلاح الدين، الذي عده فتحاً بقوله: "وبشرت المسجد الحرام بخلاص المسجد الأقصى، وهنأت الحجر الأسود بالصخرة البيضاء، ومنزل الوحي بمحل الإسراء، ومقر سيد المرسلين بمقر الرسل والأنبياء".[28]

ثالثاً: دعوات العلماء المسلمين لإنقاذ المسجد الأقصى وصخرته من أيدي الصليبيين

شهدت بلاد الشام والجزيرة مرحلة قاسية من مراحل تاريخها، تمثل بالغزو الصليبي لهاتين المنطقتين المهمتين من العالم الإسلامي لتوسطهما ودورهما الكبير في المنطقة، وكان هذا دافعاً للعديد من العلماء والفقهاء لاستنهاض همم المسلمين، من زعماء، وعامة، للاستنفار للجهاد ونجدة المسلمين، وقد تركزت الجهود السياسية والعسكرية على محورين رئيسين هما تربية الأمة إيمانياً وإعادة وحدة المسلمين ولم شملهم وتجميع جهودهم، ومواجهة الصليبيين وضرب معاقلهم وصولاً إلى تحرير بيت المقدس.[29] وقد تزامن أول رد فعل تجاه الغزو الصليبي مع حصار الصليبيين لأنطاكية، في شعبان 491هـ/1097م، وبرز دور الفقيه السلمي الذي شهد وهو في أواخر عمره غزو الصليبيين للشام، فخصص دروسه في جامع بني أمية الكبير للحديث عن فضائل الجهاد، وحرض أهل الشام على مواجهة الاحتلال، كما ألف كتاباً في الجهاد في اثني عشر جزءاً، ويعتبر أول من افتتح هذا التوجه نحو هذه المؤلفات في بيان أهمية الجهاد وفضائله لدى العديد من المؤرخين.[30] ووضح السلمي في خطبته أن الهدف الأساسي للغزو الصليبي هو السيطرة على بيت المقدس، حيث قال: إن القدس مهائر أمانيهم فيها، كما وضح أن سبب الضعف في بلاد الشام هو أن الممالك متفرقة والقلوب غير متفقة.[31] ، كما طالب السلمي جموع المسلمين بالجهاد والدفاع عن الدين، وطالبهم بنصرة أخوانهم، كما تعجب كل العجب من سلطان يهنأ بعيش، أو ينعم باستقرار، مع وجود هذه النازلة،[32] وأن ذلك الغزو لم يكن هدفه الأرض، والعقيدة فقط، وإنما هدفه هو إزالتهم من سلطانهم، وإخراجهم من البلاد التي تحت أيديهم.[33] وقدم السلمي تصوره المختصر عن الفرنجة، وأوضاع المسلمين، ووضع استراتيجية للتحرير تقوم على إعادة إحياء فريضة الجهاد على المسلمين حكاماً ومحكومين، ودعا إلى التنسيق والتعاون بين حكام مصر وبلاد الشام والجزيرة الفراتية، من خلال نبذ الفرقة والتحاسد، والصراع المذهبي، وأن حروب الفرنجة هجومية في الظاهر، دفاعية في حقيقتها لاسترداد ما سقط من المناطق في أيديهم.[34]

والنهب.وقام الصليبيون بطرد الرهبان والأرمن والبيزنطيين والسريان والجورجيان من أديرتهم، وبعد استيلاء الصليبيين على بيت المقدس توقفت وتعطلت رحلات الحج التي كان يقوم بها الأقباط إلى الأرض المقدسة بسبب ما عرف من كراهية الصليبيين للأقباط.[23] كما لم يسلم اليهود من الفرنجة الصليبيين حيث جمع اليهود في كنيسهم وأحرقوها عليهم، إضافة إلى ذلك تسلموا المحراب وهدموا المشاهد، وقبر الخليل عليه السلام.[24]

وهنا تظهر الصورة واضحة وجلية فيما يتعلق بنظرة الصليبيين للآخر المختلف عنه، سواء أكانوا مسلمين، أم مسيحيين شرقيين، حيث لم يسلم أحد من جور الصليبيين وعنفهم تجاه الآخرين. إضافة لذلك نظر الصليبيون إلى تلك المنطقة على أنها مصدر طمع وثراء اقتصادي وتعويض عن الحالة الاقتصادية السيئة في الغرب، وذلك حين ذكر البابا في خطبته أن أرض كنعان تفيض لبناً وعسلاً.[25] وهذه المقولة تعطينا صورة واضحة عن نظرة الصليبيين إلى تلك المنطقة التي وجدوا فيها خلاصاً لأزماتهم ومشكلاتهم الاقتصادية، فكانت المطامع الاستعمارية هي المحرك لهم على دخول هذه الأراضي، و لم يكن اهتمامهم بالأماكن المقدسة غايتهم الأولى، ولكنهم استخدموا العامل الديني كذريعة لتجييش الجموع العظيمة من العالم للتوجه إلى بيت المقدس.

ثانياً: رحلة الإسراء والمعراج وربطها بتعزيز الشعور الديني عند المسلمين (علاقة الكعبة بالأقصى)

ترتبط الأماكن المقدسة بأهمية كبيرة عند المسلمين، وذلك لدلالتها الروحية والمعنوية، لما تتمتع به من مكانة وذلك للرمزية التي تحملها في قلب كل مسلم، فبيت المقدس هو القبلة الأولى للمسلمين، منذ أن فرضت عليهم الصلاة في بداية البعثة المحمدية ومن ثم أضحت صلوات خمس بعد ليلة الإسراء والمعراج، وظل بيت المقدس قبلتهم بعد هجرتهم إلى المدينة ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، وهي منتهى الإسراء ومنطلق المعراج إلى السماء، وفيها أم الرسولﷺ الأنبياء، وفيه دلالة على ختم الإسلام للنبوات، وشموله للرسالات السماوية السابقة، وبدء الإسراء من المسجد الحرام وانتهاؤه للمسجد الأقصى هو ربط للمسجدين ببعضهما.[26] وهذا الربط عمق من حب المسلمين لهذين المكانين اللذان يستحقان التضحية لأجلهما. وذكر ابن الجوزي أن المسجد الأقصى هو أحد المساجد التي تشد الرحال إليه، حيث نقل حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي، ومسجد بيت المقدس،[27] وقد ثبت هذا في عدد من الأحاديث الصحيحة. بالإضافة إلى كونه ثاني مسجد وضع على الأرض من لدن آدم عليه السلام بعد الكعبة بأربعين عاماً. وفي هذا دلالة على أهمية هذين المكانين، وأنهما من أهم أماكن العبادة لدى المسلمين كافة، وهذا الأمر عمق من شعور المسلمين بالانتماء إلى

الأوروبية إلى تلك البقاع.[17] ومن الرحالة الأوروبيين الذين زاروا القدس في أواخر العصر العباسي برنارد الحكيم الذي تحدث عن أوضاع المسيحيين في القدس أثناء رحلته وكيف أن المسيحيين حافظوا على شريعة الله في كل من بيت المقدس ومصر، وإن المسلمين والمسيحيين في بيت المقدس ومصر على تفاهم تام، حتى أنني إذا سافرت ونفق في الطريق جملي أو حماري وتركت أمتعتي مكانها، وذهبت لاكتراء دابة من البلدة المجاورة، عدت فوجدت كل شيء على حاله لم تمسه يد، فقانون الأمن العام في تلك الديار يقضي على كل مسافر بالليل أن يكون بيده وثيقة تبين هويته، فإذا عدمها زُجّ في السجن حتى يحقق في أمره، ويثبت أنه ليس جاسوساً.[18]

ويلاحظ أن استمرار الحج إلى تلك البقاع المقدسة لدى العالم المسيحي، يعود إلى اعتقاد ساد الأوروبيين بضرورة أن تكون تلك المناطق التي شهدت ميلاد المسيح ومعجزاته، تحت السيادة المسيحية، وقد ساعد قدوم الصليبيين إلى المنطقة، هو حالة التشرذم السياسي، والتصارع المذهبي في المنطقة.[19] وبدأت دعوات البابوية إلى تحريض العالم المسيحي على المسلمين، فقد عمل أوربان الثاني على إثارة مشاعر الغرب وعواطفهم ضد المسلمين حيث قال: "وبناء على ذلك فإني أطلب منكم، وبالأحرى فإن الله يطلب إليكم باعتباركم من أتباع المسيح، أن تنشروا هذا – أي الخطاب- في كل مكان لحث الناس من كل الطبقات، لمد يد العون لهؤلاء المسيحيين، وأن تمحوا ذلك الجنس الدنيء من أرض أخوانكم، وأن ذلك هو ما يأمر به المسيح".[20] هذا الكلام كان بمثابة إطلاق الشرارة الأولى لبدء الحملات الصليبية على المسلمين وكانت دعوة البابوية باسم المسيح على حد زعمهم من أجل حشد جماهير الغرب المسيحي على التوجه بمجموعات كبيرة لحرب المسلمين.

لقد كانت الحملة الصليبية مشروعاً كنسياً خالصاً إذ كانت البابوية تهدف من ورائه إلى فرض سيطرتها على المسيحيين في الشرق، وإنهاء الشقاق بين كنيسة بيزنطة وروما وتوحيدهما تحت زعامة البابا، كذلك استخدمت البابوية المشروع الصليبي كأداة من أدوات السياسة الداخلية أثناء صراع الكنيسة مع القوى الداخلية في المجتمع الأوربي في القرن 11م.[21] واستخدم البابا أوربان الثاني أكثر من وسيلة لإقناع الحضور بالتوجه إلى بيت المقدس لنجدة النصارى الشرقيين، ولحماية الحجاج المسيحيين الذين يعانون كما يصورهم البابا من الظلم ومن بطش الكفار-أي المسلمين-.[22]

لكن لم يتعامل الصليبيون مع المسيحيين الشرقيين بطريقة جيدة، فقد كان الحكم الصليبي قاسياً منذ بداية فترة الوجود الصليبي، وكانت سنوات الغزو بمثابة فترة ألم وعذاب كبير على المسيحي الشرقيين الذين كانوا يتكلمون اللغة العربية، ويطلقون اللحى، ويلبسون الملابس ذات الطراز العربي، وهذا الأمر جعلهم ضحايا للحرب التي كانت تنشب بين المسلمين والصليبيين، وكانوا يتعرضون للسلب

البديع، الذي عمل المسلمون على تشييده بأحسن تصميم، وأفخم تزيين، فقد ذكر"أنه في المدينة معبد الرب، وهو مستدير الشكل، وقد بني حيث سليمان قد شيد معبده الفخم في الزمن القديم، وعلى الرغم من أنه لا يمكن مقارنته من حيث الشكل بالمعبد السابق، فإن هذا المبنى معجزة في البناء وله مظهر في غاية الفخامة".[12] وكان المحاربين الفرنجة ينظرون إلى كل هذه الفخامة والأبهة الشرقية بانبهار، باعتبارها خرافة الشرق العجيب الذي أتوا إليه من أوروبا.[13]

إضافة إلى ذلك أشار فوشيه إلى الجامع الأقصى (ذو القبة الرصاصية) جنوب المسجد الأقصى في كتابه وأن جزء منه تعرض للهدم، كما تحدث عن مكان آخر يسمى معبد سليمان، وهو معبد كبير مدهش، وهذا المعبد لم نستطع بسبب فقرنا، المحافظة عليه بالحالة التي وجدناها عليه، حيث أن جزءاً منه كان مدمراً بالفعل، وذكر مترجم الكتاب أن بلدوين هدم سقفه المصنوع من الرصاص، وباعه.[14]

وأيضاً قام الصليبيون بالاستيلاء على معظم المباني والممتلكات التي وجدوها في المدينة سواء في ذلك ممتلكات المسلمين أو المسيحيين المنتمين إلى الكنيسة الشرقية فقد حولوا قبة الصخرة إلى كنيسة أسموها Templum Domini، وأما الجامع الأقصى القِبلي فقد أسموه Palatium Salomonis، واتخذوا جانباً منه كنيسة، والجانب الآخر مسكناً لفرسان الهيكل، وأضافوا إليه جناحاً جديداً جعلوه مستودعاً لأسلحتهم، واتخذوا السراديب الكائنة تحت المسجد (والتي يسميها المقدسيون اليوم المصلى المرواني) إسطبلاً لخيولهم.[15]

نظرة الصليبيين لبيت المقدس ومزاعمهم للسيطرة عليه

بعد أن اعتنق الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الديانة المسيحية، تأثرت مدينة إيلياء (بيت المقدس)، لأنه أصدر مرسوماً عام 313م يعطي المسيحيين حرية العبادة في المدينة المقدسة، وفي جميع أماكن الإمبراطورية الرومانية، كما اهتمت الإمبراطورة هيلانة أم قسطنطين، والمطران مكاريوس ببيت المقدس، خاصة الأماكن التي عاش فيها المسيح، فأصبح لبيت المقدس مكانة عظيمة منذ ذلك التاريخ، وبدأ الحجيج يتوافدون إليها من كل الأماكن، وكثرت الكنائس فيها.[16]

وتحت خمس قرون من حكم المسلمين زارها النصارى، فقد شهدت بيت المقدس ما قبل الحملات الصليبية، زيارات متكررة من قبل الرحالة الأوروبيين، حيث قاموا برحلات إلى الأماكن المتعلقة بذكريات المسيحية المبكرة، والتي تم ذكرها في الكتاب المقدس، ولا سيما العهد الجديد، وتعددت الدوافع التي دفعت بالأوربيين إلى القدوم إلى فلسطين خلال تلك المرحلة منها الرغبة في الحج، وزيارة المواقع والأماكن التي ارتبطت بسيرة السيد المسيح عليه السلام، وترك الرحالة الأوربيون مؤلفات هامة ترى تصوراتهم للمنطقة، وأهم معالمها المقدسة، ولا شك أن ذلك أفاد في تتبع التطور التاريخي للرحلة

أقذار.[8] وهذه مواقف جليلة وعظيمة من مواقف أمير المؤمنين التي لا تحصى، والتي برهن فيها على أن الإسلام يحترم الأديان السابقة، ويجعل كل المقدسات محترمة، ولا يختصر منها شيئاً، بل وما كان مهملا احياه واعاده إلى أصله.

وإذا ما قارنا تلك الحرية والأمان الذي منح للمسيحيين في بيت المقدس في عهد عمر بن الخطاب، والذي يعتبر من المؤشرات الهامة لرؤية المسلمين للآخر، يدعونا هذا **الأمر للمقارنة بينهم وما فعله الصليبيون عند احتلالهم للقدس 1099م** حيث قاموا بقتل المسلمين والتنكيل بهم. وذلك حسب رواية فوشيه الشارتري الذي يعتبر من كبار مؤرخيهم الذي ذكر أن كثيراً من المسلمين كانوا قد تسلقوا قمة قبة سليمان هاربين، وقد أصابتهم السهام في مقتل، فسقطوا من فوق السقف، وتم ذبح حوالي 10 آلاف منهم في المسجد (المعبد)، ولو أنك كنت موجوداً هناك لغاصت قدماك حتى العقبين في دماء المذبوحين، إننا لم نترك أحداً منهم على قيد الحياة، لم ينج حتى النساء والأطفال.[9] هذه المقارنة تثبت وحشية الصليبيين وعدم احترامهم للأماكن المقدسة التي احتمى بها المسلمون طلباً للنجاة من ظلم واضطهاد الصليبيين، كما يدعونا للمقارنة بين ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع مسيحيي بيت المقدس، وسياسة التسامح والحرية الممنوحة لهم في ممارسة عباداتهم، ومع ما فعله الصليبيون مع المسلمين من قتل وتنكيل وتعذيب.

كما اندفع تانكرد وهو أحد قادة الحملة الصليبية الأولى داخل المسجد الأقصى (أو كما سموه معبد الرب)، واستولى على الكثير من الذهب والفضة والأحجار الكريمة. كما تلاشت فخامة وعظمة المسجد الأقصى بشكل كبير، حيث رفع تانكرد بيرقه على القبة وواصل أعماله التخريبية فأخذ يدمر القناديل الذهبية التي كانت تزين المسجد كما نهب كنوزه، وثرواته.[10] وأخذ الصليبيون من عند الصخرة نيفاً وأربعين قنديلاً من فضة، كل قنديل وزنه ثلاثة آلاف وستمئة درهم، وأخذوا تنوراً من فضة وزنه أربعون رطلاً بالشامي، وأخذوا نيفاً وعشرين قنديلاً من الذهب، ومن الثياب وغيرها مالا يحصى.[11] وهذا يوضح الاختلاف الكبير بين المسلمين والصليبيين في التعامل مع الأماكن المقدسة، ومع هذا الإرث الحضاري، فلم ينظر الصليبيون بإجلال وتقدير إلى هذه الدلالات الرمزية عند المسلمين، وحتى عند المسيحيين، فبيت المقدس رمز ديني يحتضن عدد من الشرائع ومنتسبوها، والمسلمون هم ورثة هذه الأديان التوحيدة في أصلها، لذلك كانوا حريصين على حماية هذه المقدسات على عكس الغزاة الصليبيين.

مقارنة بين نظرة المسلمين للأماكن المقدسة في فلسطين، وبين نظرة الصليبيين

نظر المسلمون إلى الأماكن المقدسة في فلسطين نظرة تقديس وتبجيل وسعوا إلى الاهتمام بالأماكن الدينية والمحافظة عليها، وهذا ما أشار إليه فوشيه عندما تحدث عن قبة الصخرة، وأبدى إعجابه بفنها المعماري

وضعت رحلة الإسراء والمعراج المدينة المقدسة في وجـــدان الأمـــة الإسلامية قبل الفتح العمري لها، وأظهرت ما لهذه المدينة من فضل حتى كـــأن بوابة السماء لا تفتح للعروج إلا من قبل هذه المدينة المقدسة،[2] فقد كانت رحلة الإسراء والمعراج نقطة تحول لكل من العرب والمسلمين وبيت المقدس، وبداية التغيير الجذري في تاريخهما، حيث كانت رحلته للمدينة المقدسة، مرتبطة بفترة عصيبة مرّ بها النبي ﷺ وهي وفاة عمه وزوجه خديجة، وفقدانه للسند المادي والمعنوي، ثم خذلانه من قبل أهل الطائف، فكانت الرحلة إلى أرض الأمل والأمان، وهذه الأرض ليست وقفاً على مجموعة معينة من الناس على أساس ديانتهم أو جنسهم، ولكنها مفتوحة للبشرية جمعاء، من دون تمييز، فهي أرض شمولية لمن يبحث عن الأمان والمأوى تحت سيادة المسلمين الذين يؤمنون بهذه الرؤية الشمولية لبيت المقدس.[3]

وفي العصر الراشدي عندما دخل المسلمون فاتحون إلى بيت المقدس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ طلب أهلها من أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه، الذي كان يحاصرها آنذاك، قدوم عمر بن الخطاب بنفسه حتى يعقدوا الصلح معهم، فلبى الخليفة عمر طلبهم، وقام بإعطاء عهد الأمان للمسيحيين، في السنة السادسة عشر للهجرة.[4] وأعطى المسيحيين عهد أمان تضمن أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتهم، ألا تسكن ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من حدها ولا من صلبانهم، ولا شيء من أموالهم، ولا يكـــرهـــون على دينهم، ولا يضار أحد منهم.[5] وفي دخول الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه بنفسه إلى مدينة إيلياء (بيت المقدس) دلالة على احترام المسلمين للأديان الأخرى، وذلك عندما توجه بنفسه إلى المدينة المقدسة باعتباره الحاكم الأعلى للأمة الإسلامية القوية آنذاك، إضافة إلى الحرية الدينية التي منحها الخليفة عمر لسائر طوائف المسيحيين. وقد أشار وليم الصوري إلى تسامح المسلمين الفاتحين مع أهل بيت المقدس حيث ذكر بأن المسلمين سمحوا لهم ترميم ما دمر من كنائس، وأن يؤدوا شعائرهم الدينية، كما أبقوا لهم أسقفهم (صفرونيوس)، وأذنوا لهم بممارسة الديانة المسيحية بلا تعد.[6] وذكر المقريزي أن عمر بن الخطاب لما كان جالساً في صحن الكنيسة وحان وقت الصلاة، خرج منها وصلى خارج الكنيسة على الدرجة التي على بابها بمفرده، ثم جلس وقال للبطرك: لو صليت داخل الكنيسة لأخذها المسلمون من بعدي، وقالوا: ههنا صلى عمر، وكتب كتاباً ألا يجتمع المسلمون بها للصلاة فيها، ولا يؤذنون عليها.[7] وهنا نلاحظ مدى حرص الخليفة عمر على مقدسات المسيحيين والتزامه بالمحافظة عليها في عهده، وفي العهود الأخرى وذلك يدلل على سماحة الإسلام وتقديره لخصوصية الآخرين ومقدساتهم. وبعد أن أتم الخليفة عمر رضي الله عنه عهوده ، توجه إلى محراب داود عليه السلام (المسجد الأقصى)، وذلك ليلاً ثم صلى بالناس، ثم قام من مصلاه إلى الصخرة، فأزال عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ما كان بها من

مقدّمة

تعتبر قضية بيت المقدس[1] من أهم القضايا التي شغلت اهتمام المسلمين عبر مر العصور؛ فهي منتهى الإسراء ومبتدأ معراج النبي إلى السماء، أثناء رحلته ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى،إضافة إلى كونها أولى القبلتين وثاني المسجدين وأحد المساجد الثلاث التي تشد إليها الرحال، وارتبط اسمها بالعديد من الأنبياء؛ كما وكانت مركز لعبور جميع الحضارات، وهذا ما جعلها موضع اهتمام المسلمين، الذين عملوا على الحفاظ على قدسيتها والاهتمام بها على مر تاريخهم، منذ فتح عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي كان حريصاً على الاهتمام بالأماكن المقدسة فيها. واستكمالاً للعصور الإسلامية المتلاحقة التي حفظت لبيت المقدس مكانتها وهيبتها، وجملت المسجد الأقصى وصخرته المشرفة بأبهى الحلل، وأزهى النقوش، والتحف الفنية الرائعة تقديراً لرمزيتها وأهميتها في قلوب الجميع.

وتكمن أهمية الدراسة في أنها ستتطرق لأهمية بيت المقدس الدينية، حيث شهدت مراحل كثيرة من الصراع التاريخي على أرضها، وغزيت من قبل الكثيرين، ومن هؤلاء الغزاة كان الصليبيون الذين دنسوا مقدساتها، وحاولوا التغيير في معالمها، ومنذ أن وطئت أقدام الصليبيين الأرض المقدسة، لم تتوقف محاولات المسلمين من أجل إنقاذها وحمايتها من الصليبيين، وذلك عبر جيل مؤمن بهذه القضية وبأهميتها، فقد كانت في قلب كل المسلمين على اختلاف طوائفهم، واستمرت المحاولات ما يقرب المائة عام إلى أن استطاع صلاح الدين تطهير المسجد الأقصى من دنس الصليبيين، وقد عمل صلاح الدين على إعادة الهيبة للمسجد الأقصى وفي قلبه قبة الصخرة، وإعادته لحالته الأصلية، بعد أن تعرض لتغييرات كبيرة أثرت في ملامحها. **وتهدف الدراسة** إلى التعرف على نظرة المسلمين والصليبيين للأماكن المقدسة وكيفية تعامل كل من الفريقين مع هذه المقدسات، وتسليط الضوء على جهود المسلمين في الاهتمام ببيت المقدس لدلالتها الرمزية ومكانتها لدى جميع الحضارات، ومن ثم التطرق إلى جهود علماء المسلمين في تحفيز المسلمين على مواجهة الخطر الصليبي وإنقاذ بيت المقدس، حتى نجاح صلاح الدين في تحريرها.

أما عن منهج البحث فسيعتمد الباحث على المنهج الوصفي في سرد الأحداث التاريخية، إضافة إلى المنهج المقارن وذلك من خلال المقارنة بين المسلمين والصليبيين، ونظرة كل منهما للأماكن المقدسة، والمقارنة ما بين دخول الصليبيين القدس، وما فعلوه بالمدينة المقدسة وبالمسلمين، وبين دخول المسلمين إلى بيت المقدس بعد تحريرها وكيف تعاملوا مع الصليبيين.

أولاً: نظرة المسلمين والصليبيين إلى الأماكن المقدسة في مدينة بيت المقدس

تأتي أهمية بيت المقدس من كونها في قائمة المدن العالمية والدولية ذات التاريخ العريق من جهة، وذات المركز الديني الكبير من جهة أخرى، ووصلت تلك المدينة إلى أوج عظمتها في العصور الإسلامية، كما

مـــجـــلـــة دراســـات بيت الـــمـــقـــدس، 2021، 21(3): 393–409
DOI: 10.31456/beytulmakdis.971325

الرمزية الدينية للمسجد الأقصى ودوره في تحفيز المسلمين على تحرير بيت المقدس من الصليبيين عام 583هـ/1187م

نرجس كدرو*

ملخص: يحتل بيت المقدس مركزاً متميزاً عند المسلمين وأهل الكتاب؛ فهو مكان استقرار للكثير من الأنبياء، أو عبور للكثيرين منهم، كما أنه حظي باهتمام كبير من قبل المسلمين فهو معراج النبي ﷺ إلى السماء، إضافة إلى وجود المسجد الأقصى بما فيه من الجامع الأقصى وقبة الصخرة وغيرهما من الآثار الإسلامية. ونظراً لما حملته هذه المدينة من تلك الدلالات الرمزية العميقة، فقد تعرضت لتهديدات كثيرة عبر مراحل تاريخها، مما دفع بالمسلمين للدفاع عن مقدساتها التي تخص جميع الحضارات، وخاصة بعد تعرضها لهجمات الصليبيين الذين دنسوها، وعملوا على تغيير ملامحها، دون احترام قدسيتها لدى جميع الديانات. تأتي أهمية هذه الدراسة من كونها ستلقي الضوء على هذه الأماكن المقدسة، وكيف تعامل المسلمون مع أصحاب الديانات المختلفة، وحفظوا لهم آثارهم المقدسة واحترموها، ثم المقارنة ما بينهم وبين الصليبيين، الذي اغتصبوا الأرض و لم يحترموا مقدسات هذه المدينة التي كانت مميزة لدى جميع الأديان، وفي نهاية البحث تم مناقشة كيف نجح المسلمون بقيادة صلاح الدين بتحرير هذه الأرض.

الكلمات المفتاحية: القدس، الصليبيين، المسجد الأقصى، قبة الصخرة، صلاح الدين.

The Religious Symbolism of Al-Aqsa Mosque and its role in motivating Muslims to liberate Bayt al-Maqdis from the Crusaders

ABSTRACT: *Bayt al-Maqdis occupies a distinguished position amongst Muslims and the People of the Book, as it is the abode of prophets where many have settled or passed through. The most important position is its holiness to Muslims as it houses al-Aqsa Mosque (with its Dome of the Rock and al-Jami al-Aqsa), the second mosque on earth, and was the first Qiblah of Prophet Muhammad and the destination of his miraculous Night Journey and the site of his Ascension to the heavens. Al-Aqsa Mosque has deep symbolic indications of this holy city, which has been exposed to many threats along its history, prompting Muslims to defend its holy places especially after the Crusaders attacks who violated it sanctity and worked to change its features, without respecting its holiness to other religions. This paper focuses on these holy places and how Muslims dealt with the people of different religions, preserved and respected their sacred sites. Then it compares between Muslims and the Crusaders. Finally it concludes with the success of Muslims in liberating led by Salah al-Din and reinstating its sanctity.*

KEYWORDS: *Jerusalem, Crusades, Al-Aqsa Mosque, Dome of the Rock, Salah al-Din.*

* أستاذ مساعد، قسم التاريخ، جامعة ماردين أرتقلو، ماردين– تركيا، d.narjes99@gmail.com

108 القيسيّ، **الهداية إلى بلوغ النّهاية**، ج6/ 4131، يُنظر: لجنة من العلماء، **التّفسير الوسيط للقرآن الكريم**، ج2/ ص 713.
109 المراغي، **تفسير المراغي**، ج15/ ص4؛ الزّحيليّ، **التّفسير المنير**، ج15/ ص13 و14.
110 الميدانيّ، **معارج التّفكر ودقائق التدبّر**، ج9/ ص537.
111 الطّبرسيّ، **مجْمع البيان**، ج6/ ص164؛ الصّابونيّ، **صفوة التّفاسير**، ج2/ ص151؛ السّمعانيّ، **تفسير القرآن**، ج3/ ص214.
112 جوهريّ، **الجواهر في تفْسير القرآن**، ج9/ ص5؛ الكلبيّ، **التّسهيل لعلوم التّنزيل**، ص481، ص481؛ مكّي، **المعين**، ص282؛ القاسميّ، **محاسن التّأويل**، ص 3885؛ الزّحيليّ، **التّفسير المنير**، ج15/ ص13 و14، الزّمخشريّ، **تفسير الكشّاف**، ج3/ ص589.
113 القيسيّ، **الهداية إلى بلوغ النّهاية**، ج6/ 4131.
114 أبو زهرة، **زهرة التّفاسير**، ص4319.
115 الألوسيّ، **روح المعاني**، ج15/ ص13.
116 أبو زهرة، **زهرة التّفاسير**، ص4319.
117 الطّبرسيّ، **مجْمع البيان**، ج6/ ص164؛ الثّعالبيّ، **الجواهر الحسان**، ج2/ ص 329.
118 السّعديّ، **تيسير الكريم الرّحمن**، ص526.
119 الماوردي، **النُّكت والعيون**، ج3/ ص226؛ لجنة من العلماء، **التّفسير الوسيط**، ج2/ ص 713، القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج13/ ص16.
120 حوى، **الأساس في التّفسير**، ج6/ ص27.
121 الشّعراويّ، **تفسير الشّعراويّ**، ص8322.
122 السّعديّ، **تيسير الكريم الرّحمن**، ص526.
123 سبق تخريجه.
124 النّفيسة، **التّفسير المُبين**، ج5/ ص 212.
125 الجزائريّ، **أيسر التّفاسير**، ج3/ ص171.
126 الألوسيّ، **روح المعاني**، ج15/ ص13.
127 الألوسيّ، **روح المعاني**، ج15/ ص13.
128 الألوسيّ، **روح المعاني**، ج15/ ص13.
129 الطّبرسيّ، **مجْمع البيان**، ج6/ ص164.
130 القيسيّ، **الهداية إلى بلوغ النّهاية**، ج6/ ص4132.
131 الثّعلبيّ، **الكشف والبيان**، ج6/ ص55؛ الدّمشقيّ، **اللّباب في علوم الكتاب**، ص195.
132 الألوسيّ، **روح المعاني**، ج15/ ص13.
133 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص 19-20.
134 القاسميّ، **محاسن التّأويل**، ص 3885.
135 طبّارة، **روح القرآن**، ص116.
136 طبّارة، **روح القرآن**، ص116.
137 دَرْوزة، **التّفسير الحديث**، ج3/ ص 352.
138 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص 16-17.
139 زكريا إبراهيم السّنوار، **نقد أفكار هيكل سليمان الواردة في النّص التّوراتيّ**، بيروت: مؤسسة القدس الدوليّة، 2018، ص41.
140 السّيوطيّ، **الدّر المنثور**، ج 9/ ص 234.
141 السّيوطيّ، **الدّر المنثور**، ج 9/ ص 234 وما بعدها.
142 السّيوطيّ، **الدّر المنثور**، ج 9/ ص 240.
143 السّيوطيّ، **الدّر المنثور**، ج 9/ ص 241.
144 أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، **اقتضاء الصّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، الرّياض: دار الفضيلة، 2003، ص543-546.
145 يُنظر: رمزي نعناعة، **الإسرائيليّات وأثرها في كتب التّفسير**، دمشق: دار القلم، 1970، ص329.
146 أسعد محمود حومد، **أيسر التفاسير: (تفسير، أسباب نزول، أحاديث)**، دمشق: بدون دار نشر، 1998، ص664.
147 شُرّاب، **بيت المقدس والمسجد الأقصى**، ص270.

73 يُنظر: أسامة جمعة الأشقر، **البركة: مقوماتها ومنازلها بين مكة وبيت المقدس**، عمان: مؤسّسة الفرسان للنّشر والتّوزيع، 2015، ص11 وما بعدها.
74 الأصفهانيّ، **المفردات في غريب القرآن**، ج1/ ص56.
75 الشّعراويّ، **تفسير الشّعراويّ**، ص8322.
76 الكلبيّ، **التّسهيل لعلوم التّنزيل**، ص481.
77 جوهريّ، **الجواهر في تفْسير القرآن**، ج9/ ص5، حمّوش، **التّفسير المأمون**، ج4/ ص454، الشّعراويّ، **تفسير الشّعراويّ**، ص8322، محمّد وهبة الزّحيليّ، **التّفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418هـ، ج15/ ص13 و14، سعيد حوى، **الأساس في التّفسير**، القاهرة: دار السلام، 1424هـ، ج6/ ص27.
78 محمّد علي الصّابونيّ، **صفوة التّفاسير**، القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ج2/ص151.
79 الجزائريّ، **أيسر التّفاسير**، ج3/ ص171.
80 إبراهيم العلي، **الأرض المقدّسة بين الماضي والحاضر والمستقبل (دراسة حديثيّة تحليليّة)**، لندن: منشورات "فلسطين المسلمة"، 1996، ص23.
81 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص20.
82 برهان الدّين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، **نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور**، القاهرة: دار الكتاب الإسلاميّ، 1984، ص290.
83 عبد الرّحمن بن حُسين النّفيسة، **التّفسير المُبين**، الرياض: المجلة البحوث الفقهية المعاصرة الدار التدمرية، 1429ه، ج5/ ص 212.
84 دَرْوزة، **التّفسير الحديث**، ج3/ ص 352.
85 صلاح عبد الفتّاح الخالديّ، **حقائق قرآنيّة حوْل القضيّة الفلسطينيّة**، لندن: منشورات "فلسطين المسلمة"، 1995، ص38.
86 يُنظر: نظريّة دوائر البركة للدكتور عبد الفتّاح العويسي؛ **نظريات ونماذج بيت المقدس لتفسير الأحداث المعاصرة وتوجيهها وصناعة التاريخ المستقبلي**، اسطنبول: دار الأصول العلمية، الطبعة الثانية، 2019.
87 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص20.
88 طبّارة، **روح القرآن**، ص117.
89 الشّعراويّ، **تفسير الشّعراويّ**، ص8322.
90 البقاعي، **نظم الدّرر**، ص290.
91 يُنظر: محمّد جمال الدّين القاسميّ، **محاسن التّأويل (تفسير القاسميّ)**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، 1957م، ص3885.
92 قطب، **في ظلال القرآن**، 2212.
93 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص20.
94 مُجير الدّين المقدسيّ، **فتح الرّحمن في تفسير القرآن**، ص70.
95 الألوسيّ، **روح المعاني**، ج15/ ص13.
96 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص19.
97 المصدر نفسه، ص19.
98 أبو عليّ الفضل بن الحسن الطّبرسيّ، **مجْمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار المرتضى، ج6/ ص164؛ الجزائريّ، **أيسر التّفاسير**، ج3/ ص171، السّمعانيّ، **تفسير القرآن**، ج3/ ص214؛ أبو القاسم جار الله الزّمخشريّ، **تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، بيروت: دار المعرفة، 2009، ص589.
99 السّعديّ، **تيسير الكريم الرّحمن**، ص526.
100 جوهريّ، **الجواهر في تفْسير القرآن**، ج9/ ص5، القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج13/ ص 16؛ أبو الحسن عليّ بن محمّد الماوردي، **النُّكت والعيون (تفسير الماوردي)**، بيروت: دار الكتب العلميّة، بدون سنة الطّباعة، ج3/ ص226.
101 مكّي، **المعين**، ص282.
102 الكلبيّ، **التّسهيل لعلوم التّنزيل**، ص481، الصّابونيّ، **صفوة التّفاسير**، ج2/ص151.
103 جلال الدّين السّيوطيّ، **الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور**، القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والاسلامية، 2003، ج 9/ ص 246.
104 مكّي، **المعين**، ص282؛ النّفيسة، **التّفسير المُبين**، ج5/ ص212، حوى، **الأساس في التّفسير**، ج6/ ص27.
105 الثّعالبيّ، **الجواهر الحسان**، ج2/ ص 329.
106 الشّعراويّ، **تفسير الشّعراويّ**، ص8322.
107 السّمرقنديّ، **بحر العلوم**، ص259.

36 محمّد بن أحمد مكّي، **المعين على تدبّر الكتاب المُبين**، بيروت: مؤسسة الريان، 2010، ص282.

37 أبو بكر الجزائريّ، **أيسر التّفاسير لكلام العلي الكبير**، حدّة: راسم للدعاية والإعلان، 1990، ج3/ ص171؛ محمّد بن عبد الرّحمن الشّيرازيّ، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2004، ص375.

38 (إيلياء) أو (إلْياء) "اسم مدينة بيت المقدس؛ قيل: معناه بيت الله"، ياقوت الحمويّ، **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر ، 1977، ج1/ ص293.

39 السّمرقنديّ، **بحر العلوم (تفسير السّمرقنديّ)**، ص258.

40 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص14.

41 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص 18.

42 يُنظر: شُرّاب، **بيت المقدس والمسجد الأقصى**، ص34.

43 الميدانيّ، **معارج التّفكر ودقائق التدبّر**، ج9/ ص521.

44 حمّوش، **التّفسير المأمون**، ج4/ ص 454.

45 الميدانيّ، **معارج التّفكر ودقائق التدبّر**، ج9/ ص537.

46 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص 18.

47 محمّد أبو زهرة، **زهرة التّفاسير**، القاهرة: دار الفكر العربيّ، بدون سنة الطّباعة، ص4319.

48 عبد الرّحمن السّعديّ، **تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنّان**، الرّياض: دار السّلام للنّشر والتّوزيع، 2002، ص526.

49 يُنظر: أيمن الشّعبان، **قصّة الأنبياء في الأرض المُقدّسة**، سلسلة بيت المقدس للدراسات،مج. 2014، ع. 18، ص ص. 39-56. (مركز دراسات بيت المقدس للدّراسات التّوثيقيّة)، رابط المقال: (http://www.aqsaonline.org/News.aspx?id=36378).

50 سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشّروق، 2003، ص2212.

51 سورة المائدة: 21.

52 أبو زهرة، **زهرة التّفاسير**، ص4319.

53 رواه البخاريّ، رقم (1864)، واللّفظ له، ومسلم، رقم (1397).

54 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص 18.

55 ينظر: شهاب الله بهادر، **معجم ما أُلّف في فضائل وتاريخ المسجد الأقصى والقدس وفلسطين ومُدنها من القرن الثّالث الهجريّ إلى نكبة فلسطين سنة 1367هـ – 1948م**، الامارات، منشورات مركز جمعة الماجد، 2009، ص13.

56 البخاري، رقم (3366).

57 محمّد صدّيق حسن خان، **لُقْطة العجلان ممّا تمسّ إلى معرفته حاجة الإنسان**، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985، ص188.

58 محمّد الأمين الهرريّ، **تفسير حدائق الرّوح والرّيحان**، ج16/ ص12، الدّرّة، محمّد علي طه، تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، ج5/ ص290؛ صديق حسن خان القنوجي، **فتح البيان في مقاصد القرآن**، صيدا: المكتبة العصرية، 1992، ج7/ ص349.

59 وهب بن منبه، **كتاب التّيجان في ملوك حِمْير**، صنعاء: مركز الدّراسات والأبحاث اليمنية، 1347هـ، ص22.

60 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص16.

61 الميدانيّ، **معارج التّفكر ودقائق التدبّر**، ج9/ ص521-522.

62 تأليف لجنة من العلماء، **التّفسير الوسيط للقرآن الكريم**، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1992، ج2/ ص716.

63 طبّارة، **روح القرآن**، ص117.

64 أبو الفضل شهاب الدّين الألوسيّ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني**، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1994، ج15/ ص13.

65 أبو زهرة، **زهرة التّفاسير**، ص4319.

66 دَرْوزة، **التّفسير الحديث**، ج3/ ص357.

67 خان، **لقطة العجلان**، ص188.

68 القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج13/ ص15.

69 ويقْصد حديث (أبي ذرّ) الذي سبقت الإشارة إليه، وحديث (عبد الله بن عمرو).

70 القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5/ ص207.

71 الخفاجيّ، **عناية القاضي وكفاية الرّاضي**، ج6/ ص7.

72 القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5/ ص207 و208.

11 محمّد بن أحمد القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن المبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، بيروت: دار الرسالة، 2006، ج13/ ص16؛ محمد علي طه الدّرّة، **تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه**، دمشق وبيروت: دار ابن كثير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2009، ج5/ ص 290؛ محمّد الأمين الهرّي، **تفسير حدائق الروح والريحان**، بيروت: دار طوق النجاة، 2001، ج16/ ص12.

12 الدّرّة، **تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه**، ج5/ ص290.

13 الخفاجيّ، **عناية القاضي وكفاية الرّاضي**، ج6/ ص7.

14 الهرريّ، **تفسير حدائق الرّوح والرّيحان**، ج16/ ص11.

15 الهرريّ، **تفسير حدائق الرّوح والرّيحان**، ج16/ ص11، يُنظر: أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1946، ج15/ ص4.

16 عصام الدّين إسماعيل ابن محمّد الحنفيّ، **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي**، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001، ص435.

17 نوفل، **تفسير سورة الإسراء**، ص146.

18 نوفل، **تفسير سورة الإسراء**، ص146.

19 عبد الرّحمن حسن حبنّكة الميدانيّ، **معارج التّفكر ودقائق التّدبر**، دمشق: دار القلم، 2002، ج9/ ص537.

20 الميدانيّ، المرجع السابق، ج9/ ص537.

21 المرجع السابق، ج9/ ص537.

22 ابن محمّد، **حاشية القونوي**، ص435.

23 ابن عطيّة، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطيّة)**، دار ابن حزم، بدون سنة الطباعة، ص1125، الكلبيّ، **التّسهيل لعلوم التّنزيل**، ص481، أبو حيّان، محمّد بن يوسف، **البحر المحيط في التّفسير**، ج7/ ص10.

24 الخفاجيّ، **عناية القاضي وكفاية الرّاضي**، ص7.

25 المرجع السابق، ص7.

26 مجير الدّين المقدسيّ، **فتح الرّحمن في تفسير القرآن**، قطر: وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، 2009، ص70.

27 مأمون حمّوش، **التّفسير المأمون على منهج التّنزيل الصّحيح المسنون**، دمشق: بدون دار نشر، 2007، ج4/ ص454.

28 ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص18.

29 دَرْوزة، **التّفسير الحديث**، ج3/ ص 352.

30 المرجع السابق، ج15/ ص14.

31 الثّعالبيّ، **الجواهر الحسان**، ج2/ ص329؛ أبو إسحاق أحمد الثّعلبيّ، **الكشف والبيان (تفسير الثّعلبيّ)**، بيروت: دار احياء التراث، 2002، ج6/ ص 55؛ جوهريّ، طنطاويّ، **الجواهر في تفْسير القرآن الكريم**، ج9/ ص5؛ أبو حفص عمر بن عليّ الدّمشقيّ، **اللّباب في علوم الكتاب**، ص195، فخر الدّين الرّازي، **التّفسير الكبير ومفاتح الغيب (تفسير الفخر الرّازي)**، ص147، أبو اللّيث نصْر بن محمّد السّمرقنديّ، **بحر العلوم (تفسير السّمرقنديّ)**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ص259، الدّرّة، **تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه**، ج5/ ص 290.

32 رواه مسلم، رقم (162).

33 رواه أبو داود، رقم (79) وأحمد رقم (28178).

34 وإن كان أصل التّسمية يعود بالأساس إلى المدينة ذاتها، كما رجّح ذلك المؤرّخ الفلسطينيّ محمّد حسن شُرّاب، حيث يرى أنّ بيت المقدس "هو الاسم العربيّ الإسلاميّ، الذي استُبدل بـــ أورشليم؛ بل هو ترجمة له، فـــ أورشليم كلمة تتكوّن من مقطعين: أور: بمعنى بيت، و سليم: اسم سالم، وهو إله السّلام عند الكنعانيين، فترجمها العرب بيت المقدس"، و أورشليم هو الاسم الذي ورد في الكتابات الكنعانيّة القديمة التي تُعرف بـــ رسائل تلّ العمارنة، وهي تسمية كنعانية آراميّة أصيلة، مع التّنبيه إلى أنّ البحث في هذه المسألة طويل الذّيل لا يتّسع له هذا المقام، والتّفصيل فيه خروج عن مجال البحث، ويمكن العودة فيه إلى مظانّه. ينظر: محمّد محمّد حسن شُرّاب، **بيت المقدس والمسجد الأقصى: دراسة تاريخيّة موثقة**، دمشق: دار القلم، 2013، ص268؛ حسن الباش، القدس من الإسراء إلى وعد الآخرة: فلسطين ومركزيّة الصّراع الكونيّ، دمشق: دار قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2004، ص29–30. حول اقليم بيت المقدس وامتدادها في المصادر الاسلامية، ينظر: خالد العويسي، "**إعادة اكتشاف حدود بيت المقدس**"، الفصل الرابع في كتاب البعد الأكاديمي والمعرفي لبيت المقدس، دمشق: مؤسسة فلسطين للثقافة، 2008، ص 72–113.

35 يُنظر: أبو محمّد مكّيّ بن أبي طالب القيسيّ، **الهداية إلى بلوغ النّهاية**، الإمارات العربيّة المتّحدة: جامعة الشّارقة، 2008، ج6/ ص4131، أبو المظفّر منصور بن محمّد السّمعانيّ، **تفسير القرآن**، الرّياض: دار الوطن للنشر، 1997، ج3/ ص214، عفيف عبد الفتّاح طبّارة، **روح القرآن (تفسير سور: الحجر، النّحل، الإسراء)**، بيروت: دار العلم للملايين، 1998، ص116.

بيت الإله في الموضع الذي رأى فيه الرّبّ في المنام. وقد ساق هذه الرّواية الشّيخ الصّابونيّ في كتابه النّبوّة والأنبياء كما هي، دون تعليق، وهذا يُشير لمدى أثر الرّوايات التّوراتيّة في التّغلغل في مصادرنا الفكريّة والعلميّة الإسلاميّة، وقد وظّف بعض الباحثين من اليهود هذه "التّسرييات" لبناء مشروعهم الاحتلاليّ عليها، وتسويقها باعتبارها "اعتراف إسلاميّ" بـــ"الحقّ اليهوديّ" في فلسطين و المسجد الأقصى.

الخاتمة

أَوْلى المفسّرون اهتمامًا بالغًا بحادثة الإسراء والمعراج وبـــ المسجد الأقصى وبالبركة المتعلّقة به ودلالتها؛ تفسيرًا وتأويلاً وتحليلاً واستنباطًا، وقد تنوّعت تأويلاتهم واجتهاداتهم؛ ممّا ساعد على زيادة الثّراء المعرفيّ، وتوسيع دائرة فهم النّصوص. غير أنّه مع كلّ ذلك، لاتزال الحاجة ماسّة، في ظلّ ما يمرّ به المسجد الأقصى من تحدّيات وانتهاكات واعتداءات وتهويد، إلى مزيد من البحث والدّراسة للمسجد الأقصى لما له من اعتبار مركزيّ في التّصوّر الإسلاميّ، وأيضًا لدى العدوّ الصّهيونيّ، وهو ما يقتضي منّا بناء نظريّة مُتكاملة في مُواجهة العدوّ الصّهيونيّ وتحرير المسجد الأقصى من براثن العدوّ، قائمة على مركزيّة المسجد الأقصى من حيث الموقع الاستراتيجيّ، والمكانة الدّينيّة، ودلالات البركة بمعناها الشّموليّ الواسع، مع استشراف المستقبل، ومسارات التّحرير، وتأسيس جيل قادر على تحقيق "وعد الآخرة" والنّصر المنشود، بإذن الله تعالى.

الهوامش

[1] سورة الإسراء: 1.

[2] يُنظر: محمّد الطّاهر ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، ج15/ ص14؛ محمّد عزّة دروزة، **التّفسير الحديث: ترتيب السّور حسب النّزول**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000، ج3/ ص357؛ ابن جُزيّ الكلبيّ، **التّسهيل لعلوم التّنزيل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص480؛ محمّد متولّي الشّعراويّ، **تفسير الشّعراويّ (خواطر)**، أخبار اليوم، قطاع الثّقافة، بدون سنة الطّباعة، ص8322؛ أحمد بن محمّد الخفاجيّ، **عناية القاضي وكفاية الرّاضي على تفسير البيضاوي (حاشية الشّهاب)**، بيروت: دار صادر، ج6/ ص7؛ أحمد نوفل، **تفسير سورة الإسراء، دراسة تحليليّة موضوعيّة**، عمّان: جمعيّة المحافظة على القرآن الكريم، 2014، ص146.

[3] دروزة، **التّفسير الحديث**، ج3/ ص357.

[4] عبد الرّحمن بن محمّد الثّعالبيّ، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثّعالبيّ)**، بيروت: دار إحياء التراث ومؤسّسة التّاريخ العربيّ، بدون سنة الطّباعة ج2/ ص329.

[5] دروزة، **التّفسير الحديث**، ج3/ ص357.

[6] ابن عاشور، **التّحرير والتّنوير**، ج15/ ص14.

[7] المرجع السابق، ج15/ ص15.

[8] المرجع السابق، ج15/ ص15.

[9] الشّعراويّ، **تفسير الشّعراويّ**، ص8322.

[10] محمّد بن يوسف أبو حيّان، **تفسير البحر المحيط**، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون سنة الطّباعة، ج7/ ص10.

كذلك، وجدنا من الآثار التّوراتيّة التي تسرّبت لبعض كتب التّفسير، رواية عِقَاب الله لداود، عليه السّلام؛ بمنعه من بناء المسجد، لكونه كان سببًا في سفك الدّماء، واغتصاب بيْت امرأة بغير إذنها، فقد نقل السّيوطيّ في "الدّرّ المنثور" عن الواسطيّ في "فضائل بيت المقدس"، عن وهب بن مُنبّه: "أنّ داود عليه السّلام رأى الملائكة سالّين سُيوفهم يغمِدونها، يُرْفعون في سُلّمٍ من ذهب من الصّخرة إلى السّماء، فقال داود: هذا مكان ينبغي أن يُبنى فيه لله مسجدٌ أو تكرمة، وأراد أن يأخذ في بنائه فأوحى الله إليه: هذا بيت مُقدّس، وإنّك صبغْت يدك في الدّماء، فلسْت ببانِيه، ولكن، ابنٌ لك بعدك اسمه سليمان، أُسَلِّمه من الدّماء".[140] كما نقل روايات كثيرة عن عبد الرّزاق و الواسطيّ و ابن حبّان في الضّعفاء و الطّبرانيّ و ابن مردويه أنّ داود "اغتصب بيت امرأة بغير إذنها فعُوقب بعدم الاستمرار في البناء وآل إلى ابنه سليمان".[141] وفي رواية أنّ الله قال لداود: "إنّك لم تتمّ بناء بيت المقدس، قال: أيّ ربّ، ولِم؟ قال: لأنّك غمرت يدك في الدّم"[142] أو قال: "لما جرى على يديْك من الدّماء".[143] وهي روايات لا تليق بحقّ الأنبياء والصّالحين، ولا يمكن أن ترد في كتاب مقدّس أبدًا.

ومعلوم أنّ الواسطيّ، كما ذكر المحقّقون، كان يعتمد كثيرًا، في ما ينقله من رواياتٍ مكذوبةٍ، على كعْب الأحبار و وهب بن مُنبّه، وهما من أهل الكتاب، دخلا في الإسلام، وظلاّ يرْويان بعض ما جاء في كتب اليهود والنّصارى. ومن الجدير ذكره أنّ مُعظم من صنّف في فضائل بيت المقدس نقلوا كثيرًا عن أهل الكتاب، "وأَمْثلُ من يُنقل عنه تلك الإسرائيليّات كعب الأحبار، وكان الشّاميون قد أخذوا عنه كثيرًا من الإسرائيليّات".[144] ومعلوم أيضًا أنّ السّيوطيّ، على فضله، لا يتحرّى الصّحة فيما يجمع، ولا الدّقة فيما ينقل، ففي تفسيره الدّرّ المنثور من الموضوعات ما حكم جمع من الحفّاظ ببطلانه، فهو لا يُبيّن رتبة الحديث إلاّ قليلاً، ولا يتعقّب المدْسوس من الإسرائيليّات.[145]

وبمناسبة الحديث عن حادثة الإسراء والمعراج، استدلّ أيضًا بعض المفسّرين برواية توراتيّة ليس لها سند موصول ولا مرجع موثوق؛ حيث ذكروا أنّه "جاء في كتب بني إسرائيل نُبوءتان لنَبِيّيْن من أنبيائهم؛ تُشير أُولاهما إلى أنّ سيّد الرّسل أو رسول الله سيزور بيت المقدس "الهيكل" فجأة، وتقول الأخرى: أنّه سيُعرج به إلى السّماء ليمثل في حضرة الرّب العظيم؛ ليمنحه المجد والسّلطان لإبادة الشّرك من الأرض، و لم يدّعي أحد قبْل محمّد صلّى الله عليه وسلّم هذا الشّرف العظيم، فوجب أن يكون محمّد هو المقصود بالنّبوءتَيْن".[146]

وتنقل بعض المصادر عن الأخبار الإسرائيليّة، أنّ يعقوب عليه السّلام هو الذي بنى المسجد الأقصى، كما تمّت الإشارة إلى ذلك سابقًا، "وهذا لا يصحّ لا سندًا ولا متنًا"؛[147] ذلك أنّ هذ الأخبار مرويّةٌ عن كُتب أهل الكتاب التّوراة، فقد جاء في سفر التّكوين أنّ يعقوب نذر أن يبنيَ معبدًا لله بيت إيل أو

في نقْل الرّوايات التّوراتيّة وقاموا بإيرادها في سياقات مُعيّنة، مُستدلِّين بها على أحداث تاريخيّة محدّدة دون الإشارة إلى أنّها روايات إسرائيليّة موضوعة، وأنّها من الباطل الذي لا تجوز روايته. ومن أبرز الموضوعات التي تأثّرت بالرّواية التّوراتيّة، موضوع المسجد الأقصى و هيكل سليمان، فقد ذكر غير واحد من المفسّرين أنّ المسجد الأقصى هو الذي "كان يُعرف بـــ هيكل سُليمان؛ لأنّه الذي بناه وشيّده"،[134] "على مكان الصّخرة"،[135] وقد كان خرابًا[136] يوم أن أُسري بالنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم. يقول الشّيخ دَرْوزة: "وكان أي: المسجد الأقصى قبل الإسلام مكان المعبد الذي بناه سُليمان عليه السّلام، وكان خرابًا حين نزول الآية".[137]

وقد نقل ابن عاشور عن مؤرّخين عبرانيّين؛ منهم يُوسيفوس: "أنّ الجبل الذي سكنه إبراهيم بأرض كنعان اسمه نَابُو، وأنّه هو الجبل الذي ابتنى عليه سُليمان الهيكل، وهو المسجد الذي به الصّخرة"، وتحدّث عن الفترات التّاريخيّة الثّلاث التي خُرِّبَ فيها هيكل سليمان، مُستشهدًا بما جاء في سفر الملوك الأوّل، وهو من الأسفار المُلْحقة بالتّوراة، حيث قال: "وقصّة بناء سليمان إيّاه أي: الهيكل مُفصّلة في سفر الملوك الأوّل من أسفار التّوراة، وقد انتابه التّخريب ثلاث مرّات:

أولاها: حين خرَّبه بختَنَصّر، ملكُ بابل، سنة 578 ق.م.ثمّ جدّده اليهود تحت حكم الفُرس.

الثّانية: خرّبه الرّومان في مُدّة طيطوس بعد حروبٍ طويلةٍ بينه وبين اليهود وأُعيد بناؤه، فأكمل تخريبَه أدريانوس (هادريان) سنة 135م وعفّى آثاره فلم تبق منه إلاّ أطلال.

الثّالثة: لما تنصَّرت الملكة هيلانة أمّ الإمبراطور قُسطنطين، ملكِ الرّوم بيزنطة، وصارت مُتصلّبة في النّصرانيّة، وأُشرب قلبُها بُغْض اليهود بما تعتقده من قتلهم المسيح كان ممّا اعتدت عليه حين زارت أورشليم أن أمرت بتَعْفية أطلال هيكل سليمان وأن ينقل ما بقي من الأساطين ونحوها فتُبْنَي بها كنيسة على قبر المسيح المزعوم عندهم في موضع توسّموا أن يكون هو موضع القبر والمؤرّخون من النّصارى يشُكُّون في كون ذلك المكان هو المكان الذي يُدَّعَى أنّ المسيح دفن فيه وأن تُسمّيها كنيسة القيامة، وأمَرَت بأن يجعل موضعُ المسجد الأقصى مرمَى أزبال البلد وقُماماته، فصار موضعُ الصّخرة مَزْبلة تراكمت عليها الأزبال فغطّتْها وانحدرت على درجها".[138]

ولابدّ في هذا الإطار من الإشارة إلى أنّ دراسات نقد النّصّ الدّينيّ أو النّقد الكتابي، والدّراسات التّاريخيّة، وعلم الآثار قد كشفت عن تناقضات جوهريّة في موضوع بناء الهيكل المزعوم، "وأنّه لا حقيقة واحدة ثابتة تتعلّق بما يُسمّى الهيكل، وكلّ ما وَصَلَنا ليس سوى أساطير".[139] وهذا يقتضي منّا مراجعة بعض الأفكار المتأثّرة بالرّواية التّوراتيّة الواردة في كتب التّفسير؛ وبخاصّة تلك المتعلّقة بـــبيت المقدس و المسجد الأقصى، لما تُشكّله من خطرٍ كبير في اختراق العقل المسلم والتّأثير فيه وإعادة صياغته على نمط مُشوّش غير أصيل.

عن بيت المقدس: "هي مهد الرّسالات، ومهبط الوحي للأنبياء، تعطّرت أرضه بأقدام إبراهيم واسحاق ويعقوب وعيسى وموسى وزكريا ويحيى، وفيه هبط الوحي وتنزلت الملائكة".[121]

ومن مظاهر البركة المعنويّة: "تفضيله على غيره من المساجد، سوى المسجد الحرام، ومسجد المدينة، وأنّه يُطلب شدّ الرّحال إليه للعبادة والصّلاة فيه"،[122] ففي الحديث: "لا تشدّ الرّحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا".[123] كما "بارك الله في المسجد بمضاعفة أجر الصّلاة فيه،[124] "إذ الصّلاة فيه بخمسمائة صلاة أجرًا ومثوبةً".[125] وهو من المساجد الأربعة "التي يُمنع من دخولها الدّجّال، فقد أخرج أحمد في المسند: "أنّ الدّجال يطوف الأرض إلاّ أربعة مساجد: مسجد المدينة، ومسجد مكّة، والأقصى، والطّور"،[126] "وهو ثاني مسجد وُضع في الأرض لخبر أبـــي ذرّ، قلت: "يا رسول الله، أيّ مسجدٍ وُضع في الأرض أوّل؟ قال: "المسجد الحرام"، قلت: ثمّ أيّ؟ قال: "المسجد الأقصى"، قلت: كم بينهما؟ قال: "أربعون سنة" ثمّ أينما أدركتك الصّلاة فصلّ فإنّ الفضل فيه".[127]

ومن مظاهر بركة بيت المقدس، أنّها أرض المنشر والمحشر، "فقد أخرج أحمد و أبو داود و ابن ماجه عن ميمونة مولاة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّها قالت: "يا نبـــيّ الله، أَفْتِنا في بيت المقدس، قال: أرض المحشر والمنشر، ائْتُوه وصلّوا فيه فإنّ صلاةً فيه بألف صلاةٍ".[128] ومنها أنّها مُقدّسة عن الشّرك لمّا صارت "متعبداً للأنبياء ودار مقام لهم، تفرّق المشركون عنهم فصار مُطهّراً من الشّرك"،[129] فمعنى البركة فيه أي المسجد أنّه طَهر من الشّرك وبوعد منه، وخُصّ بالأنبياء".[130] ومنها أنّ فيه "الصّخرة، ومنها يحشر النّاس يوم القيامة"،[131] "وقيل: بركته أن جعل سبحانه مياه الأرْض كلّها تنفجر من تحت صخرته، والله تعالى أعلم بصحّة ذلك"[132]، وهو قول ضعيف لا سند له.

وقد أجمل الشّيخ ابن عاشور ذلك في قوله: "وأسباب بركة المسجد الأقصى كثيرة كما أشارت إليه كلمة حوْله منها أنّ واضعه إبراهيم، عليه السّلام، ومنها ما لحقه من البركة بمن صلّى به من الأنبياء من داوود وسليمان ومَنْ بَعْدَهما من أنبياء بني إسرائيل، ثمّ بحلول الرّسول عيسى، عليه السّلام، وإعلانه الدّعوة إلى الله فيه وفيما حوْله، ومنها بركة من دُفن حوله من الأنبياء، فقد ثبت أنّ قبْرَيْ داوود وسليمان حوْل المسجد الأقصى، وأعظم تلك البركات حلول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فيه، ذلك الحلول الخارق للعادة، وصلاته فيه بالأنبياء كلّهم".[133]

رابعاً: أثر الرّواية التّوراتيّة على بعض تأويلات المفسّرين في كتبهم

يعدّ موضوع أثر الرّواية التّوراتيّة أو الإسرائيليّات في كتب التّفسير من الموضوعات المهمّة التي يجب الإشارة إليْه في تناولنا لبحث الإسراء والمعراج في كتب التّفسير، فمن الملاحظ أنّ بعض المفسّرين تساهل

ث- وصف المسجد الأقصى بالبركة دون المسجد الحرام: من الملاحظات التي لفتت انتباه المفسّرين في الآية الأولى من سورة الإسراء، هي اقتصار وصْف البركة على المسجد الأقصى دون المسجد الحرام. وقد تفطّن لهذه المسألة الشّيخ ابن عاشور، وقد بيّن أنّ "وجه الاقتصار على وصف المسجد الأقصى في هذه الآية بذكر هذا التّبريك أنّ شُهرة المسجد الحرام بالبركة وبكوْنه مقام إبراهيم معلومةٌ للعرب، وأمّا المسجد الأقصى فقد تناسى النّاس ذلك كلّه، فالعرب لا علم لهم به، والنّصارى عفّوا أثرَه من كراهيتهم لليهود، واليهود قد ابتعدوا عنه وأيسوا من عوده إليهم، فاحتيج إلى الإعلام ببركته".[96] ولتحقيق معنى التّشهير ببركة المسجد الأقصى والتّعريف بها وإذاعتها، واستجابةً لمقتضيات السّياق، استخدم القرآن الكريم اسم الموصول الذي في وصف المسجد الأقصى، "فجيء في الصّفة بالموصوليّة لقصد تشهير الموصوف بمضمون الصّلة حتّى كأنّ الموصوف مُشتهر بالصّلة عند السّامعين".[97]

البركة الحسّية أو الدّنيويّة أو الخارجيّة

اتّفقت كلمة المفسرين تقريبًا حول أنواع البركة الحسّيّة أو الماديّة المقصودة في قوله تعالى: "باركنا حوله"؛ ومن أبرز مظاهر هذا النّوع من البركة حول المسجد الأقصى "الأشجار، والأثمار، والنّبات، والأمن، والخصب حتّى لا يحتاجوا إلى أن يُجلب إليهم من موضعٍ آخر"،[98] و"الخصب الدّائم"،[99] و"الأنهار الجارية"،[100] والماء الوافر،[101] و" كثرة ما فيه من الزّروع والأشجار التي خصّ الله بها الشّام"،[102] و"أنبتنا حوله الشّجر"،[103] و"بركات ماديّة من خيرات الأرض"[104] و"الأرض المفيدة"[105] و"الحدائق والبساتين التي تحوي مُختلف الثّمار، وهذا عطاء الرّبوبيّة الذي يناله المؤمن والكافر"،[106] وهذا العطاء الوافر المبارك يُلقي بظلاله على الأرض، أي: "المدائن التي حوله مثل: دمشق والأردن وفلسطين"،[107] وأيضًا يعود بالبركة على الإنسان، ساكن هذه الأرض "أي: جعلنا حوله البركة لسكّانه في معايشهم وكثرة ثمارهم وطيبها"،[108] و"أقواتهم وحروثهم وعروشهم".[109]

البركة المعنويّة أو الدّينيّة أو الدّاخليّة

أما النّوع الثّاني من أنواع البركة، فهو البركة المعنويّة أو الدّينيّة، والتي هي "من فيوض عطاءات الله المعنويّة"،[110] ويعود منشأ هذا النّوع من البركة إلى عدّة أسباب؛ منها أنّها "مقرّ الأنبياء، ومهبط الملائكة الأطْهار"،[111] وهي "مهبط الوحي، ومُتعبّد الأنبياء من أيّام مُوسى عليه السّلام".[112] وقيل في هذا المعنى أيضًا: "أنّ الأنبياء من بني إسرائيل بعد مُوسى كلّهم كانوا ببيت المقدس".[113] وفي المسجد الأقصى المبارك "آثار النّبيّين من أولاد إسحاق عليه السّلام، وفيه كانت الإمامة الكبرى بأرواحهم"،[114] وإليه كانت "قبلتهم"؛[115] بل "وكانت بركته أيضًا في أنّه إلى هذا الوقت كان قبلة المسلمين"،[116] فهي إذن أرض "النّبوّة والشّرائع والرّسل الذين كانوا في ذلك القُطر ونواحيه"،[117] و"أنّ الله اختصّه محلاً لكثير من أنبيائه وأصفيائه"[118] وأنّه "مدفن الصّالحين"،[119] "وكثرة العُبّاد والدّعاة".[120] يقول الشّيخ الشّعراويّ

أ- كلمة "حوْل" أبلغ من حرف الجر "في": استخدم القرآن الكريم كلمة حول و لم يستخدم حرف الجرّ في؛ قال تعالى: "الذي بَارَكْنَا حوْلَه"، و لم يقل: "الذي باركنا فيه"؛ ذلك أنّ من معاني في: الظّرفيّة، وتعني: "حلول الشّيء في غيره حقيقة أو مجازًا"، وهو حلول من شأنه أن يُقيّد الشّيء ويحبسه في نطاقٍ محدّدٍ لا يتعدّاه، بينما نجد في كلمة حوْل معنى أوسع يفيد الانتشار والتّجاوز من الشّيء في ذاته إلى ما حوله، بمعنى إلى خارجه متجاوزًا نطاقه المحدود، يقول ابن عاشور في هذا السّياق: "ولكلمة حوله في هذه الآية من حسن الموقع ما ليس لكلمة في"،[81] فهو أبلغ من "باركنا فيه"، كما ذكر البقاعي[82]، وعليه، وبمقتضى هذا التّأويل فإنّ الله قد بارك في المسجد الأقصى، "وبارك في الأرض التي حوله، وهي بلاد الشّام".[83] أو هي كما ذهب بعضهم "بلاد فلسطين التي فيها المسجد"[84] وربّما، بنظرة أعمق، نجد أنّ دوائر البركة أوسع من ذلك بكثير، "فهي تتوسّع وتشعّ في دوائر حول المسجد الأقصى، وتتعدّد هذه الدّوائر وتكبر"[85] لتشمل مساحةً أكبر وفضاءً أوسع، وهو بحث لطيف لا يتّسع المقام للتّفصيل فيه.[86]

ب- كلمة "حول" تفيد معنى حصول البركة في المسجد الأقصى من باب أوْلى: يقول ابن عاشور: "و حوْلَ يدلّ على مكان قريبٍ من مكانِ اسم ما أضيف حولَ إليه، وكونُ البركة حولَه كنايةٌ عن حصول البركة فيه بالأوْلى، لأنّها إذا حصلت حوْله فقد تجاوزت ما فيه؛ ففيه لطيفة التّلازم، ولطيفة فحوَى الخطاب، ولطيفة المبالغة بالتّكثير"؛[87] ذلك أنّه "إذا كان الله بارك ما حول المسجد الأقصى فإنّ بركة المسجد لا تعدّ ولا تُحصى".[88]

وفي استخدام هذا الأسلوب "دليل على المبالغة في البركة، فإنّ الله سبحانه قد بارك ما حوْل الأقصى، فالبركة فيه من باب أوْلى، كأن تقول: من يعيشون حول فلان في نعمة، فمعنى ذلك أنّه في نعمة أعظم"،[89] فإذا كان ما حول المسجد الأقصى مباركا "فما ظنّك به نفسه؟"،[90] فكأنّ البركة الإلهيّة قد اكتنفته من نواحيه كلّها، فكانت بركة مضاعفة، لكونه في أرض مباركة.[91]

ويعبر سيّد قطب على ذات المعنى لكن بأسلوب أدبيّ جميل، فيقول: " حوْله: وصف يرسم البركة حافّة بالمسجد، فائضة عليْه، وهو ظلٌّ لم يكن ليُلقيه تعبير مباشر مثل: باركناه أو باركنا فيه، وذلك من دقائق التّعبير القرآنيّ العجيب".[92]

ت- صيغة المفاعلة في "بارك" تُفيد المبالغة: استخدم القرآن في وصف المسجد الأقصى صيغة "بارك" فَاعَلَ، وهي من صيغ المفاعلة التي تُفيد المبالغة للدّلالة على تكْثير الفعل ومضاعفته. وقد يستفاد منها معنى الشّمول أيضًا، بمعنى أنّها بركة شاملة لكلّ أنواع البركة دون تقييد بنوع محدّد، يقول ابن عاشور: "وصيغة المفاعلة هنا للمبالغة في تكثير الفعل، مثل عافاك الله، والبركة نماء الخيْر والفضل في الدّنيا والآخرة بوفْرة الثّواب للمصلّين فيه وبإجابة دعاء الدّاعين فيه".[93] ولعلّ هذه البركة المضاعفة من أفضل ما وُصف به المسجد الأقصى، "فلَو لم يكن له من الفضيلة غير هذه الآية لكانت كافية؛ لأنّه بورك حوله، فالبركة فيه مضاعفة".[94] وهذا النّوع من الوصف للمسجد الأقصى، كما ذهب إلى ذلك الألوسي، يعدّ صفة مدح تفيد إزالة أي اشتراك عارض[95] مع غيره، ويرفع عنه أيّ لَبْس قد يحصل في ذهن المتلقّي.

من بنى البيت آدم عليه السّلام كما تقدّم، فيجوز أن يكون غيره من ولده وضع بيت المقدس بعده بأربعين عامًا، ويجوز أن تكون الملائكة أيضًا بَنَتْه بعد بنائها البيت بإذن الله تعالى، وكلٌّ محتمل، والله أعلم".[70] وهناك من المفسّرين من أسْند فعل التّأسيس إلى داود عليه السّلام، بينما ابنه سليمان أتمّه من بعده، كما جاء في عناية القاضي وكفاية الرّاضي: "لا يخفى أنّه بناه داود وأتمّه سُليمان عليه الصّلاة والسّلام فكان مُتعبَّدًا قبل موسى عليه السّلام".[71]

الرّأي الخامس: الملائكة: وهو قول ضعيف، نقله القرطبيّ عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: "أمر الله تعالى الملائكة ببناء بيت في الأرض، وأن يطُوفوا به، وكان هذا قَبْل خلق آدم، ثمّ إنّ آدم بَنَى منه ما بَنَى، وطاف به، ثمّ الأنبياء من بعده، ثمّ استتمّ بناءه إبراهيم عليه السّلام".[72]

ثالثاً: بركة المسجد الأقصى وما حوله ودلالاتها

البركة في لغة العرب هي: الزّيادة والنّماء في الخير، كما تعني الثّبات والدّوام،[73] أمّا في الشّرع فهي: "ثبوت الخير الإلهيّ في الشّيء"،[74] "والبركة أَنْ يُؤتى الشّيءُ من ثمره فوق المأمول منه، وأكثر ممّا يُظنّ فيه".[75] وقد حظي مبحث البركة باهتمامٍ بالغٍ من المفسّرين، من حيث دلالتها وأنواعها وموقعها؛ مع وجود تطابق وتماثل في عباراتهم وألفاظهم في مواطن كثيرة، وربّما نجد اختلافًا طفيفًا في مواطن أخرى، ويمكن أن نتناول كلام المفسّرين وتأويلاتهم لموضوع البركة المتعلقة بالمسجد الأقصى وما حوله من خلال المحاور الثّلاثة الآتية:

أنواع البركة الخاصّة بـــ المسجد الأقصى وما حوله

تبيّن من خلال الاستقراء أنّ جُمهور المفسرين قسّموا "البركة" الخاصّة بالمسجد الأقصى وما حوله أو التي وُصف بها[76] إلى نَوْعَيْن اثنين لا ثالث لهما؛ ولكن مع ذلك اختلفت عباراتهم وألفاظهم بشأنها؛ فمنهم من جعلها "بركة دنيويّة ودينيّة"،[77] ومنهم من جعلها "بركة حسيّة ومعنويّة"،[78] واختار بعضهم أن تكون بركة "خارجيّة وداخليّة".[79] ومع هذا التّنوع في العبارات والصّياغات، وهو اختلاف شكليّ كما هو ملاحظ، فإنّنا نكاد نجد مضامينها وأنواعها أشكالها وصورها واحدة؛ بل في أحيان كثيرة نجد عبارات المفسّرين المُصَاغة وأمثلتهم المضروبة، في مُعظمها، مُكرّرة ومُستنسخة؛ مما ضيّق من نطاق معاني "البركة" ودلالتها، وحصرها في جوانب معيّنة ومحدّدة، بالرّغم من أنّ "بركة هذه الأرض بركة شاملة"[80] كما تدلّ على ذلك النّصوص الواردة بشأنها ومقتضياتها.

هذا من ناحية أنواع "البركة"، أمّا من حيث دلالة لفظة "حوله" في قوله تعالى: "الذي باركنا حوله" أي: حول المسجد الأقصى، فقد اجتهد المفسرون في استنباط المعاني البليغة، والإشارات اللّطيفة، ويمكن تركيز تأويلاتهم في العبارات المكثّفة الآتية:

السّلام أن يضع عليه الخيمة وأنّ يبني عليه محرابه أو أوحى الله إليه بذلك، وهو الذي أوصى ابنَه سليمان عليه السلام أن يبني عليه المسجدَ، أي الهيكل".[60]

وهو نفس ما رجّحه الشّيخ الميدانيّ مُقْتَفيًا في ذلك أثر الشّيخ ابن عاشور، حيث يرى أنّ "أنّ أوّل من بنى المسجد الأقصى إبراهيم عليه السّلام بعد رفع قواعد الكعبة بأربعين سنة" مستندًا في ذلك على ما دلّ عليه حديث أبي ذرّ، رضي الله عنه، السّابق ذكره، وفي تقدير الشّيخ الميدانيّ "أن لا أحد يُعنى ببناء المسجد الأقصى في هذه المدّة غير إبراهيم عليه السّلام، وربّما شاركه ابنه إسحاق عليه السّلام، وظاهرٌ أنّ النّبيّ يتحدّث عن بناء إبراهيم عليه السّلام للكعبة لا عن تأسيسها الأوّل في تاريخ البشر".[61]

الرّأي الثّالث، يعقوب عليه السّلام: ذهب فريق ثالث من المفسّرين إلى القول: أنّ يعقوب عليه السّلام هو أوّل من بنى المسجد الأقصى، فقد جاء في التّفسير الوسيط للقرآن الكريم أنّ "يعقوب بنى المسجد الأقصى بعد بناء إبراهيم الكعبة بأربعين سنة، ولهذا قال تعالى: "إنّ أوّل بيتٍ وُضع للنّاس للذي ببكّة"، ثمّ شرع في تجديده داود وأتمّه سليمان ابنه عليهما السّلام".[62] وهو ما رجّحه أيضًا الشّيخ عفيف طبّارة[63] والألوسي، غير أنّ الذي جدّده نبي الله سُليمان عليه السّلام "أو أتمّ تَجْديدَ أبيه عليهما السّلام بعد ذلك بكثير".[64] ونقله الشّيخ أبو زهرة بصيغة التّمريض، تؤشّر على ضعفه، "قيل: إنّ الذي بناه يعقوب بن إسحاق عليهما السّلام".[65]

الرّأي الرّابع: سُليمان عليه السّلام: رجّح هذا الرّأي عدد غير قليل من المفسّرين؛ منهم الشّيخ دَرْوزة الذي يقول في تفسيره: "الأرجح: المعبد الذي بناه سليمان"،[66] والشّيخ محمّد صدّيق خان الذي صرّح بذلك في قوله: "وأوّل من بنى بيت المقدس سليمان عليه السّلام"،[67] فسليمان إذن هو "باني المسجد الأقصى"،[68] كما جاء في تفسير القرطبيّ كذلك، حيث تناول هذه المسألة بشيءٍ من التّفصيل في تفسيره للآية 96 من سورة آل عمران، حيث قال: "وأمّا المسجد الأقصى، فبناه سليمان عليه السّلام، كما خرّجه النّسائيّ بإسنادٍ صحيحٍ من حديث عبد الله بن عمرو، عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "أنّ سليمان بن داود عليه السّلام لما بنى بيت المقدس سأل الله خلالاً ثلاثة: سأل الله عز وجلّ حُكمًا يُصادف حكمه، فأُوتيه، وسأل الله عزّ وجلّ مُلكًا لا ينبغي لأحدٍ من بعده، فأُوتيَه، وسأل الله عزّ وجلّ حين فرغ من بناء المسجد ألاّ يأتيه أحدٌ لا يَنْهزُه أي: لا يدفعه إلاّ الصّلاة فيه أن يُخرجه من خطيئته كيوم ولدته أمّه، فأُوتيه". غير أنّ القرطبيّ في سياق الجمع بين حديثَيْ أبي ذرّ وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، من أجل رفع التّعارض بينهما، أكّد على أنّ سليمان جدّد ما أسّسه غيره، وذلك عندما قال: "فجاء إشكال بين الحديثين؛[69] لأنّ بين إبراهيم وسليمان آمادًا طويلةً؛ قال أهل التّواريخ: أكثر من ألف سنة، فقيل: إنّ إبراهيم وسُليمان عليهما السّلام إنّما جدّدا ما كان أسّسها غيرهما، وقد رُوي أن أول

ثانياً: المسجد الأقصى البناء والتّأسيس

ثبت في الحديث النّبويّ الصّحيح أنّ المسجد الأقصى هو ثاني مساجد الدّنيا وجودًا بعد المسجد الحرام، فقد روى البخاريّ في صحيحه عن أبي ذرّ، رضي الله عنه، أنّه قال: قُلت: يا رسول الله! أيُّ مسجدٍ وُضع في الأرض أوّل؟ قال: "المسجد الحرام". قال: قلت: ثمّ أيّ؟ قال: "المسجد الأقصى". قُلت: كم كان بينهما؟ قال: "أربعون سنة".[56] غير أنّ الحديث لم يبيّن لنا اسم الباني الأوّل، ولا الفترة التّاريخيّة التي بُني فيها، وهو ما فتح المجال أمام المفسّرين للتّأويل والاجتهاد في تحديد اسم الباني الأوّل للمَسْجدَيْن، لكن ممّا تجدر الإشارة إليه، حسب ما ورد في سياق الحديث، أنّ "المُراد بالوَضْع في الحديث ليس البناء وإنّما المراد أوّل بيت عُيّن للعبادة".[57] وقد تباينت آراء المفسّرين في تحديد اسم الباني الأوّل للمسجد الأقصى على عدّة أقوالٍ يمكن اختزالها في خمسة آراء، وهي على النّحو الآتي:

الرّأي الأوّل، آدم عليه السّلام: ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ الباني الأوّل للمسجد الأقصى هو آدم عليه السّلام، يقول الشّيخ الهرريّ: "وأوّل من بناه آدم بعد أن بنى الكَعْبة بأربعين سنة، كما في المواهب، فهو أوّل ما بُني على الأرض بعد الكعبة".[58] ومن الذين يؤيّدون هذا القول، صاحب كتاب التّيجان، فقد ذكر أنّ آدم لمّا بنى الكعبة أمره الله بالسّيْر إلى بيْت المقدس، وأن يبنيه، فبناه، ونسك فيه.[59]

الرّأي الثّاني، إبراهيم عليه السّلام:ذهب أصحاب هذا الرّأي إلى أنّ إبْراهيم عليه السّلام هو أوّل من بنى المسجد الأقصى، وقد ذهب إلى هذا القول غير واحد من المفسّرين، وقد أطال الشّيخ ابن عاشور النّفس في هذه المسألة؛ شرحًا واستدلالاً، فهو يرى أنّ "المسجد الأقصى هو ثاني مسجد بناه إبراهيم، عليه السّلام، كما ورد ذلك عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، في الصّحيحين عن أبي ذرّ، ويعلق ابن عاشور على ذلك فيقول: "فهذا الخبر قد بيّن أنّ المسجد الأقصى من بناء إبراهيم؛ لأنّه حُدّد بمدّة هي من مدّة حياة إبراهيم، عليه السّلام، وقد قُرن ذكره بذكر المسجد الحرام". ويعتبر ابن عاشور ذلك ممّا خص به الله رسوله محمّد صلى الله عليه وسلّم، وأشار إلى هذه المسألة بقوله: "وهذا مما أهملَ أهل الكتاب ذكره، وهو مما خَصّ الله نبيئه بمعرفته، والتّوراة تشهد له، فقد جاء في سفر التّكوين، في الإصحاح الثّاني عشر: "أنّ إبراهيم لما دخل أرض كنعان –وهي بلاد فلسطين– نصَب خيمته في الجبل شرقيّ بيت إيل [بيت إيل: مدينة على بعد أحد عشر ميلاً من أورشليم إلى الشّمال، وهو بلد كان اسمه عند الفلسطينيّين لوزا، فسمّاه يعقوب: بيت إيل، كما في الإصحاح الثّامن والعشرين من سفر التكوين]، وغربيّ بلاد عاي [مدينة عبرانية تعرف الآن "الطيبة"] وبنى هنالك مذبحاً للرّبّ، وهم يُطلقون "المذبح" على المسجد لأنّهم يذبحون القرابين في مساجدهم [...] ولا شكّ أنّ مسجد إبراهيم هو الموضع الذي توخّى داود عليه

زيدان، مكرّرًا ما قال به بعض المستشرقين اليهود من أمثال: أهارون بن شيمش ومُردخاي كيدار، وهو من أكاذيبهم التي لا تمتّ للعلم ولا للبحث ولا للتّحقيق ولا للتّاريخ بصلة.

أمّا من حيث مكانة المسجد الأقصى فقد ورد الحديث حولها لدى بعض المفسّرين، ويمكن اختزالها في النّقاط الآتية:

أ- أنّه كان قبلة المسلمين الأولى، يقول ابن عاشور: "واستقبله المسلمون في الصّلاة من وقت وُجوبها المقارن ليلة الإسراء إلى ما بعد الهجرة بستّة عشر شهرًا، ثمّ نُسخ استقباله وصارت الكعبة هي القبلة الإسلاميّة"،[46] فهو "إحدى القِبْلَتَيْن –أولهما– اتّجه إليه النبيّ في مكّة، فقد كان في صلاته يُصلّي مُتّجهًا إليه غير مستدبر الكعبة، ولما هاجر استمرّ يتّجه إلى بيت المقدس وحده نحو ستّة عشر شهرًا"،[47] فهو إذن قبلتهم من وقت وجوب الصّلاة؛ بل إنّنا لا نُجانب الصّواب إذا قلنا: إنّه قبلتهم الأولى من قَبْل وجوب الصّلاة.

ب- وأنّه من الأماكن الفاضلة؛ مهد الرسالات ومهبط الوحي، يقول السّعدي: "المسجد الأقصى: من المساجد الفاضلة، وهو محلّ الأنبياء"،[48] فهو مهد الرّسالات، وأرض الأنبياء، فإمّا أن يكون وُلد فيه نبيّ ونشأ أو يكون مَرَّ عليه أو سكن وعاش فيه أو يكون صلّى وتعبّد فيه أو هاجر إليه أو دفن فيه.[49]

ت- وأنّه "قلب الأرض المقدّسة"، يقول سيّد قطب: "والمسجد الأقصى هو قلب الأرض المقدّسة التي أسكنها الله بني إسرائيل ثم أخرجهم منها"،[50] فهو الأرض المقدّسة بنصّ القرآن الكريم.[51]

ث- وأنّه "مسجد مقدّس"، يقول الشّيخ أبو زهرة: "ومهما يكن تاريخ بنائه فهو مسجد مقدّس، لا تُشدّ الرّحال إلاّ إليه"،[52] فهو أحد المساجد الثّلاثة التي لا تُشدّ الرّحال إلاّ إليها؛ ففي الحديث: "لا تُشدّ الرّحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد: مسجدِ الحرامِ، ومسجدي، ومسجدِ الأقْصى".[53]

ج- وأنّه لا ينقطع عنه حكم المسجديّة، يقول ابن عاشور: "ولهذا فتسمية ذلك المكان بالمسجد الأقصى في القرآن تسمية قرآنيّة اعتبر فيها ما كان عليه من قبل؛ لأنّ حكم المسجديّة لا ينقطع عن أرض المسجد، فالتّسمية باعتبار ما كان، وهي إشارة خفيّة إلى أنّه سيكون مسجداً بأكمل حقيقة المساجد".[54]

هذا كلّ ما وَرَد حول مكانة المسجد الأقصى المبارك في كُتب التّفسير محلّ الدّراسة، وهو، بلا شكّ، نزرٌ يسير لا يرتقي لمستوى مكانة المسجد الأقصى المبارك المرموقة، فمن الملاحظ أنّ المفسّرين لم يتوسّعوا كثيرًا في ذكر مكانة المسجد الأقصى المبارك وفضائله، ربّما اعتقادًا منهم أنّ ذلك عائد إلى كون هذه المباحث ليست من اختصاص كتب علم التّفسير، فليس من شأنها أن تتوسّع في ذكر الفضائل وتعداد المناقب؛ مع علمهم أنّ هناك كُتبًا كثيرةً خُصّصت لذكر فضائل بيت المقدس والمسجد الأقصى، فقد رصد صاحب كتاب معجم ما أُلّف في فضائل وتاريخ المسجد الأقصى والقدس وفلسطين ومدنها من القرن الثّالث الهجريّ إلى نكْبة فلسطين سنة 1367ه/1948م، رصد 220 عنوانًا لا يزال قسمٌ كبيرٌ منها مخطوطًا، وقسمٌ منها مطبوعًا، وقسمٌ مذكور في بطون الكتب.[55]

والمراد بها هنا المسْجد الأقْصى، غير أنّه ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ هذه التّسمية تُطلق أيضًا على المدينة نفسها، مدينة بيت المقدس، فهي تسمية مُشتركة بين المدينة والمسجد والإقليم أيضا، ويُفرّق بينهما السّياق.[34]

ولكن من المهم الإشارة هنا إلى أنّ تأويل بعض المفسّرين تسمية المسجد الأقصى بـــ"مسجد بيت المقدس"،[35] أو ببعض الصّيغ القريبة من ذلك مثل: "المسجد الأبعد ببيت المقدس"[36] أو "المسجد الذي ببيت المقْدس"[37] من شأنه أن يرفع الالتباس، ويحدّد المقصود، فصيغة المركب الإضافيّ في مسجد بيت المقدس أو تلك الصّيغ القريبة منها، تُفيد معنى كون المسجد يُنسب إلى مدينة بيت المقدس، وبناء على ذلك فإنّ إطلاق اسم بيت المقْدس على المسجد الأقصى، كما تمّت الإشارة إلَيْه سابقًا، يأتي في سياق العام الذي يراد به الخصوص، كما يقول علماء الأصول.

ومن بين الأسماء الواردة لدى المفسرين أيضًا تسمية مسجد إيلياء/ إيليا،[38] فقد ذكر السّمرقنديّ في بحر العلوم أنّ "الأقصى: الأبعد، يعني إلى مسجد إيليا، وهو بيت المقدس".[39] وأكّد ذلك الشّيخ ابن عاشور بقوله: "هو المسجد المعروف بـــ بيت المقدس الكائن بإيلياء"،[40] و إيلياء هو: "اسم نبي من أنبياء بني إسرائيل كان في أوائل القرن التّاسع قبل المسيح"،[41] وقد ورد ذكره في كتاب التّناخ أو العهد القديم، في سفر الملوك الثّاني، غير أنّ أصل التّسمية عند المؤرّخين يعود إلى إيلياء كابيتولينا، الذي وضعه الإمبراطور الرّوماني هادريان، و إيلياء اسم الإمبراطور الأول، وهو الاسم الذي ظلّ شائعًا حتّى الفتح الإسلاميّ وجاء ذكره في العهدة العمريّة.[42]

كما ورد في تفسير الشّيخ الميدانيّ:"الأقصى: القدس"،[43] و لم يرد عند غيره، وهو غير دقيق، ولعلّه يأتي في سياق العام الذي يراد به الخصوص، فـــ"القدس" كما هو معلوم مدينة وليست مسجدًا، وربّما الأدقّ منه أن يُقال: "المسجد الأقصى بالقدس"[44] أو "المسجد الأقصى هو بيت المقدس الذي في القدس"،[45] كما ذهب إلى ذلك بعض المفسّرين.

الموقع والمكانة

إنّ ما ورد في مدوّنات المفسّرين جميعًا، دون استثناء، باختلاف مشاربهم ومناهجهم، يدلّ على أنّ هناك إجماعًا تامًّا لدى المفسرين حول تحديد الموقع الجغرافيّ للمسجد الأقصى الكائن بـــ"بيت المقدس" أو بـــ"القدس"، في فلسطين؛ وهو ما يُفيد العلم القطعيّ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويردّ على بعض المرْجفين، الذين يهرفون بما لا يعرفون، ويزعمون أنّ المسجد الأقصى كان في الجِعرانة مكان يقع بين الطّائف ومكّة، أو في غيرها من أماكن أخرى كـــ طور سيناء أو في السّماء، دون سند علميّ من نقلٍ صحيحٍ أو استنباط منهجيّ من عقلٍ صريحٍ، وهو ما تحدّث به الرّوائي المصريّ يوسف

عنصر المعجزة في الوصول إلى نقطة بعيدة عن المسجد الحرام، "تُضْرب لها أكباد الإبل شهرًا"، في جزء يسير من اللّيل، وهو وقت وجيز جدًّا لا تسمح به وسائل النّقل في ذلك الوقت.

وللمفسّرين تأويلات أخرى للأقصى بمعنى الأبعد، ذات دلالات رمزيّة ومعان إشاريّة؛ فمنهم من قال: "أنّه سُمّي به أي بالأقصى لأنّه أبعد المساجد التي تُزار من المسجد".[24] "وقيل: لبُعده عن الأقذار والخبائث"،[25] "ورُوي أنّه سُمّي الأقصى؛ لأنّه وسط الدّنيا لا يزيد شيئًا ولا ينقص"،[26] وقيل: "لأنّه أبعد المساجد الثّلاثة التي تُزار وتُشدّ إليْها الرّحال في الإسلام".[27]

بقيت نُقطة مهمّة تتعلّق بتسمية الأقصى، من النّاحية التّاريخيّة، وهي أنّ إطلاق اسم الأقصى "تسمية قرآنيّة"،[28] من مُبتكرات القرآن وإبداعاته، وقد "صار علمًا على مسجد بيت المقدس الإسلاميّ بعد الإسلام اقتباسًا من الوصف القرآنيّ".[29] ولعلّ أوّل من أشار إلى هذه المسألة ونبّه إليها المفسّر التُّونسيّ الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور، حيث ذكر أنّ "هذا الوصف الوارد له في القرآن" مخصوص به، وبمقتضى هذا الوصف القرآنيّ الأصيل "صار مجموع الوصف والموصوف عَلَمًا بالغلبة على مسجد بيت المقدس، كما كان المسجد الحرام عَلَمًا بالغلبة على مسجد مكّة". ثمّ يقول: "وأحسب أنّ هذا العَلم له من مُبتكرات القرآن، فلم يكن العرب يصفُونه بهذا الوصف ولكنّهم لمّا سمعوا الآية فهموا المراد منه، أنّه مسجد إيلياء، و لم يكن مسجد لدين إلهيّ غيرهما يومئذٍ".[30]

وبهذه المناسبة لابدّ من الإشارة، ولو بنوعٍ من الإيجاز، إلى مسألة جوهريّة تتعلّق بمنهج القرآن في التّعامل مع المصطلحات: تأصيلاً وتفهيمًا بمعنى وضع مفاهيم لها وتوظيفًا، فهو قد ينحت ألفاظًا ومباني جديدة لمعان قائمة، كما في تسمية مسجد بيت المقدس بـــ"الأقصى"،كما قد يضع معاني ودلالات ومفاهيم جديدة لألفاظ ومصطلحات متداولة، مثل: الصّلاة و الصّوم و الحجّ، وغيرها من المصطلحات، وفي ذلك إشارة بالغة إلى منهجيّة الإسلام في التفرّد بأصالة المفاهيم الشّرعية وعدم الارتهان أو التّسليم للثقافة الشّائعة والمهَيْمنة.

تسميات أخْرى للمسْجد الأقْصى

أشارت كتب التّفسير أيضًا إلى تسميات أخرى أُطلقت على المسجد الأقْصى، وذلك في سياق بيان وتفسير كلمة الأقصى، وقد وردت هذه التّسميات على النّحو الآتي: بيت المقدس، مسجد بيت المقدس، مسجد إيلياء/ إيليا، القدس، مسجد القدس. والملاحظ منذ الوهلة الأولى أنّ المفسّرين اتّفقوا على أنّ المراد بـــ"المسجد الأقصى": هو بيت المقدس[31]، وهي التّسمية التي جاء ذكرها في حديث الإسراء والمعراج الذي رواه مسلم: "فركبته حتّى أتيت بيت المقدس"،[32] كما ورد ذكر هذه التّسمية في أحاديث أخرى مثل حديث ميمونة، مولاة النّبيّ صلى الله عليه وسلّم، رضي الله عنها: "أفْتنا في بيْت المقدس".[33]

التّحليل فإنّ "الحق تبارك وتعالى كأنّه يُلفت أنظارنا إلى أنّه سيوجد بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى مسجدًا آخر قصيّ، وكان فيما بعد مسجد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم".[9]

وللمفسّرين في تأويلهم لتسمية الأقْصى أقْوال كثيرة؛ فمنهم من يرى أنّ المسجد الأقصى كان في ذلك الوقت هو "أقصى بيوت الله الفاضلة من الكعبة"[10]، وأنّ هذه الصّفة الأقصى أُطلقت عليه "لبُعد ما بينه وبين المسجد الحرام" فقد كان يومئذ "أبعد مسجدٍ عن أهل مكّة في الأرْض، يُعظّم بالزّيارة"،[11] أو "لأنّه لم يكن حينئذٍ وراءه مسجدٌ"[12] أو "ليس وراءه موضع عبادة"،[13] ويرى المفسّر الشّيخ الهرري أنّ المسجد الأقصى هو "القاصي"[14] فهو "المسجد الأبعد من الأرْض، أي: من أرض الحجاز وأقرب إلى السّماء"،[15] فهو الأبعد، إذًا "بالنّسبة إلى مَنْ بالحجاز، ثمّ بقي هذا الاسم، وإن كان وراءه مسجد".[16]

وفي السّياق ذاته يؤكّد د. أحمد نوفل معنى "النّسبيّة"، التي أشار إليها الهرريّ، في وصف المسجد بـــ"الأقصى"؛ ذلك "أن القُرب والبُعد، كما هو معلوم، نسبيان، فما هو قريبٌ في عرْف قومٍ ووسائلهم بعيد في عرف آخرين ووسائلهم وتصوّرهم"،[17] وهذه "النّسبيّة" تقتضي، بلا شك، "نقطة ارتكاز وقياس"، ومن ثمّ يفرض علينا السّؤال الآتي نفسه، فهو أقصى لكن بالنّسبة إلى ماذا؟ وفي جوابه على هذا السّؤال يقول د. أحمد نوفل: "معلوم في المساحة أنّنا نحتاج إلى نقاط قياسٍ تُثبت باقي نقاط المساحة إليها، فقد جعل الله الكعبة البيت الحرام نقطة الارتكاز والقياس، وباقي الأماكن تُقاس إليْها، فما المسجد الأدنى أو الأقرب من المسجد الحرام حتّى يكون الأقْصى، هو الأقْصى بالنّسبة له؟ ولعلّ المسجد الأقرب هو المسجد النّبويّ، وهذه بُشرى ضمنيّة بكونه، وقد كان، هو الأقصى، هو الأبعد".[18]

وفي هذا الإطار يُضيف الشّيخ الميدانيّ قيدًا مهمًّا يُميّز به بين المسجد الأقصى وبقيّة دُور العبادة الأخرى المنتشرة في بقاع الأرض المختلفة، ومفاد هذا القيد، أنّه "لم يكن في الأرض مسْجد أُسّس لعبادة الله وحْده لا شريك له أبْعد منه عن المسجد الحرام".[19] في حين "تُوجد معابد وثنيّة كثيرة مُنتشرة في الأرض، أقرب منه إلى المسجد الحرام وأبعد. ولم يذكر المؤرّخون وُجود مسجد أُسّس لعبادة الله وحده أقرب إلى المسجد الحرام من بيت المقدس، ولا أرى مانعًا من أنّه كانت تُوجد مساجد أسّسها بعض أنبياء الله ورُسله هي أقرب إلى المسجد الحرام، إلاّ أنّها دَرِست ومُحِيت آثارها".[20] ولذلك يرى الشيخ الميدانيّ أنّه "لا داعي لحمل لفظة الأقصى على معنى القَصيّ، واعتبار أفعل التّفضيل مُستعملاً على غير بابه"،[21] فالأقصى هو الأبعد، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهو "بمعنى النّهاية".[22]

غير أنّ دلالة الأقصى على "الأبعد" لم تَرد في سياق المفاضلة بين المسجد الأقصى وبين ما سواه، كما ذهب إلى ذلك ابن عطيّة و أبو حيّان و ابن جُزيّ، وإنّما المقصد من ذلك هو "إظهار العجب في الإسراء إلى هذا الموضع البعيد في ليلة"،[23] فالغرض من وصف المسجد بـــ"الأقصى" جاء في سياق إبراز

أولاً: المسجد الأقْصى: التّسمية والموقع والمكانة

تناول المفسّرون موضوع المسجد الأقصى من زوايا مختلفة، وبأدوات متنوّعة، على تفاوتٍ بينهم في المنهج والعمق والنّظر والاستنباط، وسيركّز هذا المطلب على آراء المفسّرين حول أصل تسمية "المسجد الأقصى": لغةً واصطلاحًا، وعلى التّسميات المتعدّدة التي أُطلقت عليه، كما سيتناول أيضا "المسجد الأقصى" من حيث الموقع والمكانة.

المسجد الأقصى: أصل التّسمية وتعدّدها ودلالتها اللّغويّة والاصطلاحيّة

رصد الباحث من خلال هذا البحث عدداً غير قليل من التّسميات التي أطلقها المفسّرون على "المسجد الأقصى"، ومع تنوّعها واختلاف ألفاظها فهي تُشير إلى مُسمًّى واحد لا خلاف حوله، وهي على النّحو الآتي: "الأقصى"، "بيت المقدس"، "مسجد بيت المقدس"، "مسجد إيلياء/ إيليا"، "القدس"، "مسجد القدس"، وسأتناول موضوع التّسميات المتعلقّة بـــ"المسجد الأقصى" في نُقطتين، الأولى: تسمية "الأقصى" تحت عنوان مستقل لكونها التّسمية القرآنيّة الفريدة من جهة، ولكونها أيضًا حظيت باهتمامٍ بالغٍ من المفسّرين؛ تحليلاً وتأصيلاً وتخريجًا وتأويلاً من جهة أخرى، أمّا النُّقطة الثّانية فسأتناول فيها بقية التّسميات الأخرى.

الأقصى: الأصْل والدّلالة اللّغويّة

اهتمّ المفسّرون كثيرًا بالبحث في أصل تسمية الأقْصى من النّاحية اللّغوية، والملاحظ أنّ كلمتهم اتّفقت على أنّ معنى الأقْصى لغة هو "الأبعد"[2] "للدّلالة على البُعد الشّاسع بين مكّة وبيت المقْدس".[3] وقال بعضهم: الأقصى هو "البعيد"[4] أو "البعيد جدًّا"،[5] ولكن مع ذلك تنّوعت تأويلاتهم في تفْسير هذه التّسمية من أجل الوقوف على بعض المعاني المُرادة، فالمراد بالأبعد، عند ابن عاشور، هو: "بعده عن مكّة، بقرينة جعْله نهاية الإسْراء من المسجد الحرام، وهو وصْف كاشفٌ اقتضاه هنا زيادة التّنبيه على معجزة هذا الإسراء وكونه خارقًا للعادة لكوْنه قطع مسافة طويلة في بعض ليلة".[6] وفي جوابه على سؤال: "لماذا صيغة التّفضيل الأقصى؟"، يرى ابن عاشور أنّ صيغة التّفضيل قُصد من ورائها الدّلالة على معنى خفيّ تستَبْطنه هذه الصّيغة؛ ففي تسمية الأقْصى إشارة إلى "أنّه سيكون بين المسجدَيْن مسجد عظيم هو مسجد طَيْبة، الذي هو قَصِيٌّ عن المسجد الحرام، فيكون مسجد بيْت المقْدس أقصى منه حينئذ، فتكون الآية مُشيرةً إلى جميع المساجد الثّلاثة المفضّلة في الإسلام على جميع المساجد الإسلاميّة، والتي بيّنها قوْل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لا تشدّ الرّحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الأقصى، ومسجدي".[7] وهو "معجزة خفيّة من معجزات القرآن".[8] ويؤكّد الشّيخ الشّعراويّ هذا المعنى بنوعٍ من التّفصيل فيقول: "في بُعد المسافة نقول: هذا قَصيّ، أي: بعيد، وهذا أقْصى، أي: أبْعد"، وبمقتضى هذا

انتقال القيادة الحضاريّة من الأديان السّماويّة السّابقة إلى الدّين الإسلاميّ الجديد، والثّانية: مرحلة التّمكين السّياسيّ وبناء الدّولة، وقد وثّق القرآن الكريم هذه اللّحظة التّاريخيّة وهذا الحدث المُعجز في فاتحة سورة الإسراء؛ في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾،[1] وقد تضمّنت هذه الآية الكثير من المعاني والدّلالات التي كانت محلّ اهتمام كتب التّفسير؛ شرحًا وتفصيلاً وتأويلاً.

وقد وضع الباحث –من النّاحية المنهجيّة– ثلاثة معايير على أساسها وقع اختيار كتب التّفسير محلّ الدّراسة، والتي شملت 70 كتابًا من كتب التّفسير الرّائجة والمعروفة، بين بسيطٍ ووسيطٍ ومختصرٍ. المعيار الأول يُراعي مناهج المفسّرين واتجاهاتهم: أثريّ، عقليّ، كلاميّ، لغويّ، إشاريّ صوفيّ، تدبّريّ، فقهيّ، مُعتزليّ، وبعضهم ربّما دمج بين أكثر من منهجٍ؛ لما من تنوّع المناهج من أثرٍ بالغٍ في تنوّع المنتج المعرفيّ، كما هو معلوم. المعيار الثّاني يتعلّق بتنوّع المكان أو الجغرافيا، بمعنى آخر تنوّع البيئات الثّقافيّة المؤثّرة بأقدارٍ مُعيّنة على تفسير المفسّر ورؤيته للأحداث والوقائع: مصر، اليمن، تونس، الجزيرة العربية، سوريا، فلسطين، لبنان، العراق، الأردن، الجزائر، اثيوبيا، الهند، خوارزم، سمرقند، نيسابور، وغيرها؛ فالبيئة الثّقافيّة ومصادرها المعرفيّة المتأثّرة بالواقع الاجْتماعيّ والثّقافيّ والسّياسيّ تُسهم أيضًا بقدرٍ غير قليل في تعبيرات المفسّرين واجتهاداتهم وتأويلاتهم. المعيار الثّالث والأخير، عنصر الزّمن بحيث شملت الدّراسة كتب التّفسير في كلّ مراحل التّاريخ الإسلاميّ منذ القرن الأول الهجريّ وحتّى القرن الخامس عشر الهجريّ، ذلك أنّ الأدوات المنهجيّة والبحثيّة تتفاوت دقّة وتوْثيقًا من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى، كما يستحضر هذا المعيار مستوى التّطور الحضاريّ والكشوف العلميّة ودورها في توسيع دائرة الفهم لمعاني الآيات القرآنيّة.

ويهدف الباحث من استحضار هذه المعايير إلى القيام بـــ"مسح ضوئيّ" شاملٍ؛ أفقيًا وعموديًا، لطريقة تناول المفسّرين لموضوع "المسجد الأقصى في رحلة الإسراء" من زوايا نظر مختلفة، وبيئات ثقافيّة متباينة، وفهوم متفاوتة، ومشارب معرفيّة وفكريّة مختلفة؛ للخروج بصورة شاملة وأكثر موضوعيّة وتوثيقيّة وعمقًا وتركيزًا. كما يهدف البحث من ناحية أخرى إلى رصد "التّطوّر التّفسيريّ" لرحْلة الإسراء إلى المسجد الأقصى ودلالتها؛ للخروج بخلاصات منهجيّة وعلميّة حول بعض المعطيات المعرفيّة والفكريّة والتّاريخيّة المستفادة من تأويل المفسرين ومناهجهم واتّجاهاتهم. وسيتمّ تناول هذه المعاني من خلال المطالب الأربع الآتية: المطلب الأوّل: المسجد الأقْصى: التّسمية والموقع والمكانة. المطلب الثّاني: المسجد الأقصى: البناء والتّأسيس. المطلب الثّالث: البركة ودلالاتها. المطلب الرّابع: أثر الرّواية التّوراتيّة على بعض تأويلات المفسّرين.

مـجـلـة دراسـات بيت الـمـقـدس، 2021، 21 3: 373–392
DOI: 10.31456/beytulmakdis.996366

المسْجد الأقْصى ورحلة الإسْراء في القرآن الكريم وكتب التّفسير

فتحي عبد القادر*

ملخص: يتناول هذا البحث موضوع المسجد الأقصى ورحلة الإسراء في ضوء القرآن الكريم وكتب التّفسير المختلفة، وقد وضع الباحث –من النّاحية المنهجيّة– ثلاثة معايير التي على أساسها وقع اختيار كتب التّفسير محلّ الدّراسة، والتي شملت 70 كتابًا من كتب التّفسير الرّائجة والمعروفة، بين بسيطٍ ووسيطٍ ومختصرٍ، حيث شمل البحث أربعة مباحث أساسية؛ وهي: التّسميات التي أطلقت على المسجد الأقصى المبارك وموقع المسجد ومكانته، في حين تحدّث في المحور الثّاني عن البناء والتّأسيس، واشتمل المحور الثّالث على موضوع "البركة" ودلالاتها، وفي الأخير تناول البحث أثر الرّواية التّوراتيّة على بعض تأويلات المفسّرين في كتبهم، وخُتم البحث ببعض الخلاصات المهمّة.

الكلمات المفتاحية: المسجد الأقصى، الإسراء، تفسير، فضائل، اسرائيليات.

Al-Aqsa Mosque and the Night Journey in the Qur'an and the Books of Tafsir

ABSTRACT: This paper deals with the issue of Al-Aqsa Mosque and the Night journey in light of the Quran and the different books of Tafsir. Methodologically, the researcher set three standards upon which the book of exegesis are selected, which includes seventy of the popular well-known Tafsir works, ranging from the simple, intermediate, and abridged versions. The paper includes three main themes: the names given to the site of al-Aqsa mosque; its location; and its significance. Secondly, it deals with the Mosque's construction and establishment, and the third section deals with the concept of Barakah and its various aspects. Finally the paper deals with the effect of the Biblical narrative (Isra'iliyyat) on the interpretations of some of the exegetists' works, before concluding with an important summary of this analysis of the Night Journey and the conclusions that can be drawn from it.

KEYWORDS: *al-Aqsa Mosque, Isra, Tafsir, Virtues, Isra'iliyyat.*

مقدّمة

تُشكّل معجزة الإسراء والمعراج، في تاريخ البشريّة، حدثًا مفصليًّا ومنعطفًا استراتيجيًّا؛ فهي تؤشّر على بداية مرحلةٍ جديدةٍ ذات دلالات رمزيّة عميقة؛ يمكن اختصارها وتكثيفها في قضيّتين أساسيّتين، الأولى:

* مدير أكاديمية الرواد للمعارف المقدسية، إسطنبول–تركيا، fabdelkader77@gmail.com

محتويات العدد

مقالات باللغة التركية

299 - 312

محمد أمين چفتجي

تحليل الأحاديث المتعلقة بلقاء رسول الله بالأنبياء ليلة الإسراء والمعراج

313 - 334

إسماعيل آلتون

نقد الأحاديث والروايات في فضائل العبادة بالمسجد الأقصى

335 - 352

عمر صابونجى

فتح وسكنى بيت المقدس خلال خلافة عمر بن الخطاب 634 - 644م

353 - 372

محمد بوزقورت

المعراج في الإسلام ومرويات العروج في معتقدات المنطقة قبل البعثة المحمدية: أصالة سردية المعراج في الرواية الإسلامية

مقالات باللغة العربية

373 - 392

فتحي عبد القادر

المسجد الأقْصى ورحلة الإسْراء في القرآن الكريم وكتب التّفسير

393 - 410

نرجس كدرو

الرمزية الدينية للمسجد الأقصى ودوره في تحفيز المسلمين على تحرير بيت المقدس من الصليبيين عام 583هـ/1187م

411 - 432

متين شريف أوغلو

احتفالات العثمانيين بمناسبة الإسراء والمعراج ودلالاتها من خلال الوثائق والمصادر العثمانية

433 - 456

خالد شاهين

الاستراتيجيات الصهيونية تجاه المسجد الأقصى المبارك

مجلة دراسات بيت المقدس

ISSN: 1367-1936 | e-ISSN:2514-6009
السنة الحادية والعشرون، العدد الثالث، عدد خاص 2021

المحرر المؤسس للمجلة
أ.د. عبد الفتاح العويسي

هيئة التحرير*
أ.د. إبراهيم أوزجشار، د. خالد العويسي، د. ماهر أبو منشار، أ. د. محمد رسلان محمد نور ، د. ضياء بولات
د. هيثم الرطروط

محرر العدد الحالي
د. عائشة چگيچ ؛ د. خالد العويسي

سكرتارية*
ريحان أونال

الهيئة الإستشارية*
الدكتور/ أحمد كتوك (جامعة ماردين ارتقلو – تركيا)، الدكتور/ أمين الرشيد ياتيبان (جامعة شمال ماليزيا – ماليزيا)، الدكتور/ إين أ. ك. هوارد (جامعة أدنبرة – بريطانيا)، الدكتور/ أيهان أك (جامعة سامسون – تركيا)، الدكتور/ بسطامي خير (جامعة برمينجهام- بريطانيا)، الأستاذة الدكتورة/ بيفيرلي ميلتون-إدواردز (جامعة الملكة ببلفست - إيرلندا الشمالية)، الأستاذة الدكتورة/ بيهان كنتر (جامعة ماردين ارتقلو – تركيا)، الدكتور/ جبل بوبين (جامعة برونای دار السلام- برونای)، الدكتور/ حسين عبد الرؤوف (جامعة ليدز- بريطانيا)، المهندس/ رائف نجم (عمان – الأردن)، الدكتورة/ سهى تاجي فاروقي (جامعة اكستر- بريطانيا)، الأستاذ الدكتور/ صالح حمارنة (الجامعة الأردنية – الأردن)، الأستاذ الدكتور/ عبد الله اكينجي (جامعة حران – تركيا)، الأستاذ الدكتور/ عبد الله فهد النفيسي (جامعة الكويت – الكويت)، الدكتور/ عبد القادر ماجد (جامعة كوجالي – تركيا)، الدكتور/ عبد المطلب أربا (جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم – تركيا)، الأستاذ الدكتور/ عبد النبي اصطيف (جامعة دمشق – سوريا)، الأستاذ الدكتور/ علي محافظة (الجامعة الأردنية – الأردن)، الدكتور/ فاتح توك (جامعة ايسكيشهير عثمان غازي – تركيا)، الأستاذة الدكتورة / فتحية النبراوي (جامعة الأزهر- مصر)، الدكتور/ فريدون بيلكن (جامعة ماردين ارتقلو – تركيا)، المؤرخة/ كارن أرمسترونج (لندن – بريطانيا)، الدكتور/ ماهر أبومنشار (جامعة قطر – قطر)، الأستاذ الدكتور/ مايكل دمبر (جامعة إكستر – بريطانيا)، الدكتور/ محمد إبراهيم سورتي (جامعة برمينجهام – بريطانيا)، الدكتور/ محمد فاتح كليج (جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية – تركيا)، الأستاذ الدكتور محمد رسلان محمد نور (جامعة ماليا – 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 ا مصطفى العادل · الانجليزي ا أديبة فرمانسيه · التركي ا د. عائشة چگيچ

التصميم ا 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(DOAJ ,Asos ,Islamicus Index ,Ulrichsweb).

© مجمع دراسات بيت المقدس 2021

مـجـلــه دراســـات بيت المقدس

السنة الحادية والعشرون العدد الثالث عدد خاص 2021

المسجد الأقصى والإسراء والمعراج

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