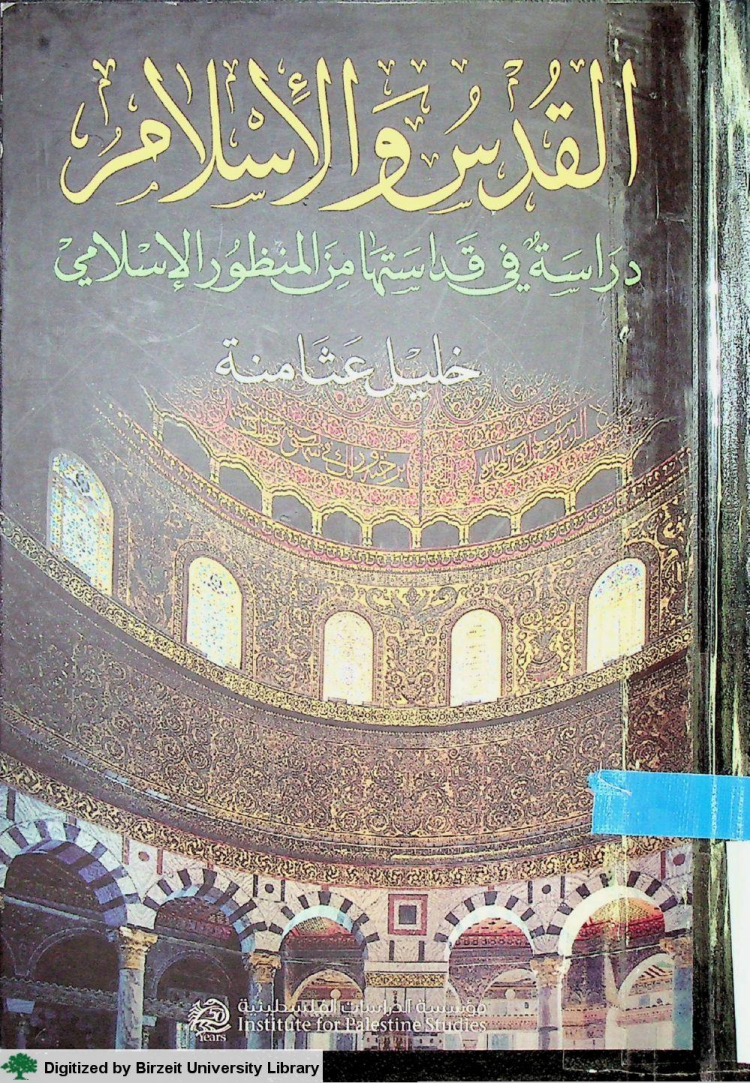
القدس والأسلام

دراسة في قداستها من المنظور الإسلامي

خليل عثامنة



مؤسسة الدراسات الفلسطينية
Institute for Palestine Studies

Digitized by Birzeit University Library

INSTITUTE FOR PALESTINE STUDIES
Anis Nsouli Street, Verdun
P.O. Box: 11-7164
Postal Code: 11072230
Beirut - Lebanon
Tel.: 00961-1-804959. Fax: 00961-1-814193
Tel. & Fax: 00961-1-868387
E-mail: ipsbrt@palestine-studies.org
http://www.palestine-studies.org

Digitized by Birzeit University Library

مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مؤسسة عربية مستقلة تأسست عام ١٩٦٣ غايتها البحث العلمي حول مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني. وليس للمؤسسة أي ارتباط حكومي أو تنظيمي، وهي هيئة لا تتوخى الربح التجاري.

وتعبِّر دراسات المؤسسة عن آراء مؤلفيها، وهي لا تعكس بالضرورة رأي المؤسسة أو وجهة نظرها.

شارع أنيس النصولي - متفرع من شارع فردان
ص. ب.: ٧١٦٤ - ١١
الرمز البريدي: ١١٠٧٢٢٣٠
بيروت - لبنان
هاتف: ٨٠٤٩٥٩-١-٠٠٩٦١ فاكس: ٨١٤١٩٣-١-٠٠٩٦١
هاتف/ فاكس: ٨٦٨٣٨٧-١-٠٠٩٦١
E-mail: ipsbrt@palestine-studies.org
http://www.palestine-studies.org

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library

تم إصدار هذا الكتاب
بدعم كريم من الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي
وبفضل مساعدة مؤسسة التعاون

Digitized by Birzeit University Library

القدس والإسلام

دراسة في قداستها من المنظور الإسلامي

Digitized by Birzeit University Library

Al-Quds wa-al-Islām: dirāsah fī qadāsatihā min al-manẓūr al-islāmī
Khalīl ʻAthāminah

Jerusalem and Islam: Study in its Sanctity from an Islamic Perspective
Khalil Athaminah

© حقوق الطباعة والنشر محفوظة

ISBN 978-9953-453-77-4

الطبعة الأولى - بيروت
حزيران/يونيو ٢٠١٣

Digitized by Birzeit University Library

282.48

القدس والإسلام

دراسة في قداستها من المنظور الإسلامي

خليل عثامنة

SPC
BP
190.5
.P3
A84
2013
BZU

116399

مؤسسة الدراسات الفلسطينية
Institute for Palestine Studies

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library

المحتويات

مقدمة ١

الفصل الأول: القدس والموروث الوجداني العربي قبل الإسلام ٥
انتشار المسيحية بين القبائل في الجزيرة وأطرافها ٧
كيف انتشرت المسيحية في البيئات العربية ٩
الرقيق ودوره في نشر المسيحية ١٠
إجمال ١١

الفصل الثاني: القدس والمنظور السياسي للإسلام ١٣
زيارة عمر للقدس: مدلولاتها وأهدافها ١٣
الخليفة عمر وصفرونيوس ١٤
الزيارة من المنظور الإسلامي ١٦
الخليفة عمر وصلح بيت المقدس ١٧
كتاب الأمان والشأن اليهودي ١٨
الزيارة وانعكاساتها السياسية على مدينة القدس ٢٠
القدس عاصمة لفلسطين ٢٢
خصوصية فلسطين الإدارية ٢٢
اهتمام معاوية بالقدس ٢٣
القدس عاصمة الخلافة ٢٤
تبجيل الأمويين لمدينة القدس ٢٧
القدس وشرعية الحكم في دولة الإسلام ٣١
امتلاك الحرمين شرط لشرعية الحكم ٣٢
قصة الحرمين الشريفين في فلسطين ٣٤

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الثالث: القداسة الدينية لمدينة القدس ٣٥
بيت المقدس ومحاور القداسة ٣٧
- القدس أولى القبلتين ٣٧
- المسجد الأقصى والإسراء ٣٩
- قبة الصخرة ٤٤
الإصرار الأموي على امتلاك القداسة وقصة المنبر النبوي ٤٧
- العصا والمنبر معاً ٤٨
- قبة الصخرة: القداسة في مرحلة الإبداع ٥١
فريضة الحج تؤدى في القدس عوضاً عن مكة ٥٦
- الحج إلى بيت المقدس وتبيان مناسكه ٥٧
- التقديس وإتمام الحج ٦٤
- قبة الصخرة وعبد الملك: قراءة من جديد ٦٥
رواج فكرة القداسة وتعثرها ٧٦
تفاعل الجماهير مع فكرة القداسة ٧٧
القداسة والمعتقدات الشعبية ٧٨

الفصل الرابع: روافد القداسة ٨١
مدافن الموتى وقبور الأولياء والصالحين ٨١
- ظاهرة تقديس القبور ٨٢
- زيارة قبور الأولياء ٨٣
- قداسة القبور والبعد السياسي ٨٥
منع دفن الخوارج في بلاد الشام ٨٦
القدس ومدافن الساسة ورجال الحكم ٨٧
- مدافن الأسر الحاكمة ٨٨
عقيدة الدفن في بيت المقدس ٩٠

الفصل الخامس: أدب الفضائل والقداسة الدينية ٩٣
أدب الفضائل: نظرة عامة ٩٣
- فضائل القرآن ٩٣

Digitized by Birzeit University Library

- فضائل الصحابة والخلفاء الراشدين ٩٤
- فضائل الأمم والشعوب والقبائل ٩٥
تعددية موضوعات الفضائل ٩٦
فضائل المدن والبلاد ٩٧
- أدب فضائل المدن: أصوله القبلية ٩٨
- المدينة تستبدل القبيلة ٩٩
- بدايات أدب فضائل المدن ١٠١
تصنيف أدب الفضائل ١٠٢
- كلمة بشأن تصنيفات الباحثين ١٠٤
أدب الفضائل: مصادره وفحوى محتوياته ١٠٥
مضامين مادة الفضائل وغاياتها ١٠٧

الفصل السادس: القدس وفريضة الجهاد ١٠٩
سقوط القدس وضعف ردة الفعل ١٠٩
سقوط القدس والردود الشعبية لأهل الشام ١١١
الأمراء المسلمون وبدايات تحول المواقف ١١٢
قرار الجهاد وأسباب صدوره ١١٣
إعلان الجهاد وتداعياته ١١٥
الشروع في حرب الجهاد ١١٦
رسوخ فكرة الجهاد ١١٧
فكرة الجهاد تحقق النصر ١١٨
استمرارية فكرة الجهاد وتطوير آلياتها ١١٩
راية الجهاد تعود إلى إمارة الموصل ١٢٠
الجهاد والزنكيون، ودور المؤسس عماد الدين ١٢١
قيادة نور الدين زنكي لمعركة الجهاد ١٢٣
استيلاء نور الدين على دمشق وقيام محور الجهاد الثلاثي الرؤوس ١٢٤
مصر بعد دمشق ١٢٦
قيادة الجهاد تؤول إلى صلاح الدين ١٢٧

Digitized by Birzeit University Library

خاتمة ١٢٩

المصادر ١٣١

المراجع ١٦١
باللغة العربية ١٦٣
باللغة الأجنبية ١٧٤

فهرست ١٧٩

Digitized by Birzeit University Library

مُقَدِّمَة

تفتقر المكتبة العربية إلى دراسات علمية منهجية باللغة العربية عن مدينة القدس. فهذه المدينة على أهميتها، ومع ما تمثله وترمز إليه، لم تستقطب اهتمام كثير من الباحثين العرب من ذوي الاقتدار العلمي، أو ذوي الكفاية البحثية العالية التي تؤهلهم لولوج منابر البحث العلمي المتاحة، كالدوريات والمجلات الأكاديمية، سواء الصادرة منها باللغة العربية، أو تلك الصادرة باللغات الأوروبية الحديثة. فكان ذلك سبباً في ندرة ما كتبه الباحثون العرب مقارنة بما كتبه الباحثون الأجانب ونشروه عن مدينة القدس، حتى بات من المذهل أن يكتشف المرء تدني نسبة ما ينشره العرب قياساً بما ينشره غيرهم من أبناء الأمم الأُخرى في هذا الموضوع.

وظل تناول الباحثين العرب لموضوع القدس تناولاً جزئياً في إطار بعض الدراسات المتعلقة بالقضية الفلسطينية ضمن حقبة التاريخ الحديث والمعاصر. بل بلغت درجة التقصير في أبحاث بعض هؤلاء حد الاكتفاء بالتقاط فتات ما تناثر من معلومات حرص المؤلفون الأجانب على نشرها وترويجها. ولم يكلف بعض الباحثين العرب نفسه عناء الغوص بحثاً عن الحقائق التاريخية في مظانها الأصيلة في أعماق المصادر العربية الإسلامية؛ التاريخية والفكرية والدينية ذات الصلة بمدينة القدس، أو بفلسطين العربية الإسلامية.

نظراً إلى ذلك، فقد تميزت مادة هذه الأبحاث المجتزأة بالطابع الوصفي البحت، البعيد كل البعد عن الكتابة التحليلية، وعن الأسلوب العلمي النقدي، فجاءت مادة باهتة وسطحية يغلب عليها عامل التقليد والتكرار، بحيث لا يمكنها أن تصمد أمام النقد المعياري الذي يأخذ به النقاد، والمعمول به في أوساط الباحثين المحققين.

والأهم من ذلك، فإن مدينة القدس تتعرض في هذه الأيام لأقسى مرحلة من مراحل الصراع مع الصهيونية، ممثلة في حملة التهويد الجارفة، التي تجاوزت ما سبقها من حملات كانت تقتصر على محاولة تزوير الحقائق وتشويه المعطيات التاريخية والجغرافية للأرض والمكان. فهي حملة تهدف إلى طمس الوجه العربي والإسلامي

Digitized by Birzeit University Library

للمدينة على مختلف الصعد الجغرافية والعمرانية والديموغرافية، وصولاً إلى الطمس الكلي لتاريخ هذه المدينة الحضاري الإسلامي.

ومما يزيد الأمر إلحاحاً أن ترافق حملة التهويد هذه مع حملات صهيونية متجددة، بدأت قديماً ولم تنقطع، كانت تهدف، وما زالت تهدف إلى اختراع تاريخ آخر للقدس خاصة، ولفلسطين عامة، ينسجم مع تطلعات الصهيونية وأهدافها الاستراتيجية؛ تماماً كما اخترعت، وما زالت تخترع لمستعمراتها ومستوطناتها التي تقيمها على أنقاض قرى فلسطين العربية ومدنها، تاريخاً آخر وأسماء أُخرى ما أنزل الله بها من سلطان.

ويجدر بالمثقف العربي، في هذا السياق، أن يلتفت إلى الدور الذي يقوم به الاستشراق الإسرائيلي - الصهيوني، كإحدى أهم الأدوات المستخدمة في ترويج الطروحات الفكرية والأيديولوجية الصهيونية من جهة، واستخدامه أداة لتسفيه الرواية التاريخية الإسلامية، والتشكيك في صدقيتها عن طريق التشكيك في المصادر العربية - الإسلامية المبكرة التي تؤكد الهوية العربية الإسلامية للقدس ولفلسطين على حد سواء، من جهة أُخرى.

وهذا أمر تنبه له البروفسور طريف الخالدي، أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة الأميركية في بيروت، إذ تصدى لهذه الحملات التزويرية التي يسعى هذا الاستشراق لترويجها؛ ففي مقالة له بعنوان «الصراع بشأن تاريخ القدس» نشرت في «مجلة الدراسات الفلسطينية» (العدد ٧٢، أيار/ مايو ٢٠٠٨)، يفند الخالدي مقولات بعض هؤلاء المستشرقين ويثبت زيفها وهشاشة مزاعمها.

ولعل من المؤسف، في هذا السياق، أن نلاحظ أحياناً لجوء بعض المؤلفين العرب إلى الاعتماد على بعض الأساطير التي روجها، وما زال يروجها بعض المستشرقين الصهيونيين، أو المتعاطفين مع الصهيونية، فيتخذونها دليلاً على إثبات القداسة الدينية لمدينة القدس؛ فيجعلون بذلك من أسطورة الهيكل المنسوب إلى سليمان، على سبيل المثال، مسجداً سابقاً للمسجد الأقصى. وهم حين يفعلون ذلك إنما يحولون أنفسهم إلى أدوات مجانية لتمرير أخطر الطروحات الأيديولوجية الصهيونية التي أثبت البحث العلمي الرصين زيفها وبطلانها. وكأني بهؤلاء وأمثالهم قد نسوا، أو قد تناسوا أن مثل هذه الأساطير قد استخدم أداة لطمس حقائق التاريخ الفلسطيني وتشويه الصلات التاريخية الأصيلة التي تربط الأمة العربية بمدينة القدس. والأغرب من ذلك أن هؤلاء الكَتَبة عندما يسوقون مثل هذه الأساطير في كتبهم، أو في مقالاتهم، يوهمون أنفسهم

Digitized by Birzeit University Library

أنهم ينتصرون للموضوعية وفاءً، في ظنهم، للمنهج العلمي الأكاديمي.

لهذه الأسباب مجتمعة، وبسبب المكانة المتميزة التي تستأثر بها مدينة القدس من دون سائر مدن المعمورة ومن دون بقاع الأرض الأُخرى، رأت مؤسسة الدراسات الفلسطينية ورأى أمين سرها البروفسور وليد الخالدي أن تتمحور هذه الدراسة حول العلاقات التي تربط مدينة القدس بالإسلام - الإسلام العقيدة والإسلام المؤسسة - ببعدها الفكري والحضاري وتراثها العمراني والسياسي. فجاءت هذه الدراسة تلبية لهذا التوجه النبيل.

وقد حرصتُ ما وسعني الحرص، وأنا أكتب هذه الدراسة، على استجلاء حقيقة الصلات والوشائج التي تربط الإسلام والمسلمين بمدينة القدس، فغصتُ في أغوار التراث الديني والفكري للإسلام بحثاً عن جذور هذه العلاقة وجوهرها، ثم توقفت بشيء من التفصيل أحياناً كي أميط اللثام عن غوامض المفردات والمصطلحات التي يستعجم على القارئ العربي فهمها بسبب اللغة العربية الكلاسيكية التي كتبت بها مصادرنا التراثية.

خليل عثامنة

أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢

Digitized by Birzeit University Library

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الأول

القدس والموروث الوجداني العربي قبل الإسلام

كانت مدينة القدس منذ أن سجل التاريخ وجودها حاضرة في وجدان الأجيال العربية المتعاقبة، سواء داخل الجزيرة العربية، أو في أطرافها الشمالية، أو الشمالية الشرقية، فيما كان اصطُلح عليه جغرافياً باسم الهلال الخصيب.

كان هذا الموروث بشقيه الفكري الديني والوجداني قد تمحور حول فلسطين، وبالتحديد حول مدينة القدس التي كانت بمثابة قطب الرحى لعقيدة إبراهيم التوحيدية، ومن بعدها لعقيدة المسيح (عليه السلام) التي تبلورت وانطلقت من هذه المدينة المقدسة.

فكانت الأجيال العربية الغابرة التي ورثت عقيدة إبراهيم وابنه إسماعيل، وفقاً لروايات الموروث الديني عن العرب في الجاهلية، ما زالت وفية للمبادئ الأساسية لتلك العقيدة. وظلت حال العرب على هذا المنوال إلى أن بزغ عصر المسيح (عليه السلام) الذي بشر برسالته التي استمالت أفئدة قطاعات متعددة وواسعة من أبناء القبائل العربية في مختلف مواطنها، إذ اعتنق المسيحية ثلة من سادة القبائل ومن رؤساء البطون والأفخاذ، وحشد كبير من الوجهاء والأشراف ومن النخب الفكرية والثقافية، وعلى رأسهم الخطباء والشعراء.[1]

كان الشعراء، وهم الشريحة الأكثر ثقافة وتنوراً في المجتمعات الجاهلية عشية ظهور الإسلام، بل قبل الإسلام بكثير، هم من عكسوا في أشعارهم ظاهرة تغلغل المسيحية في نفوس أبناء المجتمع العربي في الجزيرة، أو في أطرافها؛ فورد في أشعارهم ذكر لأصحاب العقيدة المسيحية التي صيغت بلفظها المرادف الذي شاع استعماله في اللهجات العربية آنذاك، وهو مصطلح «نصارى ونصرانية» والذي ورد ذكره في القرآن الكريم في خمسة عشر موضعاً، حيث ساق المؤرخ العراقي جواد علي عدداً من الأبيات المنسوبة إلى عدد من الشعراء المخضرمين ورد فيه بعض الألفاظ المرادفة.[2]

Digitized by Birzeit University Library

لم تقتصر الشواهد الشعرية التي سقناها على هذا النفر من الشعراء الجاهليين، أو المخضرمين الذين أشاروا في أشعارهم إلى النصارى، أو إلى النصرانية في جزيرة العرب، بل توسع الباحث الأب لويس شيخو في هذا المضمار حتى زعم أن أي شاعر لم ينسب صراحة إلى اليهودية، أو إلى ديانة العرب، ووردت في أشعاره ملامح من التأملات الدينية، أو الهَمْهَمات العقائدية التوحيدية، أنه بالضرورة من أصحاب العقيدة المسيحية، ووصل به الأمر إلى حد نسب فيه كلاً من امرئ القيس والنابغة الذبياني وطرفة بن العبد إلى النصرانية. وكان ثلاثتهم، كما هو معروف، من أبناء القرن السادس الميلادي الذي ازدهرت فيه النصرانية في شمال جزيرة العرب.[٣]

وينبغي لنا أن نلاحظ أن اعتناق المسيحية في المناخات القبلية السائدة في جزيرة العرب آنذاك لم يكن كفيلاً بتحويل هؤلاء المتنصرين إلى مسيحيين أتقياء، وظل إيمانهم مشوباً بالمعتقدات الوثنية التي تربوا عليها، وكانت حال هؤلاء كحال الأعراب الذين اعتنقوا الإسلام رِثاء الناس من دون أن يدخل الإيمان قلوبهم، كما وُصفوا في مُحكم التنزيل في سورة الحجرات، الآية ١٤.[٤]

وبغض النظر عن عمق الإيمان، أو سطحيته، لدى هؤلاء المتنصرين من أبناء جزيرة العرب أو أطرافها، فإنهم على الأقل كانوا على معرفة بالمؤسسات ذات الصلة بالديانة المسيحية، كالبِيَع والكنائس وصوامع الرهبان، وكانوا في الوقت نفسه يدركون ماهية رموزها وأدواتها، كالصليب والناقوس والمحراب ومواسم المسيحيين وأعيادهم.[٥]

فها هو الشاعر عَدِيّ بن زيد يقسم بالصليب وبرب الكعبة أنه برئ مما رماه به الأعداء في إحدى قصائده التي يعتذر فيها للنعمان حين سجنه بسبب وشاية سعى بها خصومه لديه.[٦]

وعن بناء متنصرة العرب للبِيَع كواحد من أنماط دور العبادة المسيحية في البوادي والفلوات يقول الزِبرِقان بن بدر أحد نصارى قبيلة تميم مفتخراً في القصيدة التي ألقاها في الحضرة النبوية حين استقبل وفد تميم:

نحنُ الكرامُ فلا حَيٌّ يعادلنا منا الملوك وفينا تُنصَبُ البِيَعُ[٧]

ويتطرق امرؤ القيس في معلقته إلى ذكر الراهب المعتكف في صومعته في أطراف الفلاة، فينبعث منها في عتمة الليل ضوء مصباح خافت يكسر تلك الظلمة يسميه تارة منارة الراهب، وتارة مصابيح الراهب.[٨] أمّا المُرَقّش الأكبر، عمرو بن سعد بن ثعلبة،

Digitized by Birzeit University Library

فيشبّه صوت نعيق البوم في هدأة الليل بالصوت الذي يصدر عن نواقيس الكنائس والأديرة عندما تضرب.[9] وفي هذا السياق، يمتدح النابغة الذبياني العقيدة المسيحية التي يَدين بها أمراء غسان، ويربط بينها وبين مدينة القدس، التي يجعلها أيضاً مستقر الأسرة الحاكمة من آل غسان حين يصفها بأنها «ذات الإله»:

مَحَلَّتُهُمْ ذاتُ الإله ودينُهم قويمٌ فما يُرْجَوْنَ غَيرَ العواقبِ

ثم انتقل من بعد ذلك إلى تهنئتهم بعيد «أحد الشعانين» الذي يسميه في قصيدته «يوم السبَّاسِب».[10] وعلى ذكر الأعياد المسيحية، فإن الشاعر الجاهلي أوس بن حَجَر ذكر «عيد الفصح» في إحدى قصائده، وذكر المشاعل والمصابيح التي تضاء بها الكنائس احتفاء بهذه المناسبة.[11]

انتشار المسيحية بين القبائل في الجزيرة وأطرافها

كنا نهدف مما عرضناه سابقاً إلى إظهار مدى تغلغل العقيدة المسيحية في نفوس أبناء المجتمعات العربية، سواء أكانوا من أهل الحاضرة، أم من أهل البادية. وحاولنا أن نبين كيف انعكس حجم هذا التغلغل في بلورة الوعي الديني في نفوسهم حتى تجلى في مستوى إدراكهم رموز العقيدة وشاراتها، أو في معرفتهم بمؤسساتها وأدواتها. ولذلك فإننا عمدنا إلى بعض النماذج الشعرية لشريحة عشوائية من شعراء الجاهلية، أو شعراء صدر الإسلام، قاصدين إثبات ما توخيناه.

لكننا سنتناول لاحقاً مسألة أُخرى تتعلق بحجم الانتشار المسيحي في شبه جزيرة العرب جغرافياً وديموغرافياً معتمدين بذلك على ما أورده علماء القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ومؤرخوه. فعندما يتحدث ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) عن أديان العرب في الجاهلية، وخصوصاً تلك الأديان التي خالفت الوثنية، فإنه يذكر اليهودية والمجوسية والزندقة ويسمي القبائل أو الجماعات القبلية التي اعتنقتها، ثم يقف عند النصرانية/ المسيحية ويسمي مَنْ اعتنقوها من أبناء القبائل فيعدّ ربيعة، وهي الفدرالية القبلية التي كانت تستقر بشرق الجزيرة وشمالها الشرقي، وتمددت شمالاً حتى وصلت إلى شمال العراق ومنطقة الجزيرة الفراتية، كما يذكر قبيلة غسان، وهي القبيلة ذات الأصول اليمنية الجنوبية التي نزحت عن الجزيرة واستقرت بجنوب بلاد الشام في مناطق البلقاء والغور وشمال فلسطين ومنطقة حوران، وجنوبي شرقي دمشق، وجعلت

Digitized by Birzeit University Library

من جابية الجولان قاعدة لها. كذلك يعدّ مَنْ تنصر من العرب قضاعة، وهي بطون شتى استقرت بشمالي الحجاز وجنوب فلسطين والأردن.[١٢] أمّا اليعقوبي، ابن القرن الثالث الهجري (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، ومعاصر ابن قتيبة، فإنه يورد رواية أكثر تفصيلاً عند حديثه عن أديان العرب في الجاهلية، فيذكر من تهود ومن تمجس ومن تزندق. وعند حديثه عمن اعتنق النصرانية من قبائل العرب، أو من بطون تلك القبائل وأحيائها، يسمّي حياً بعينه من قريش هو جماعة من بني أسد بن عبد العزى، وأبرزهم عثمان بن الحويرث الذي عرض عليه القيصر البيزنطي أن يتوجّه ملكاً على مكة وقريش. وكان منهم أيضاً ورقة بن نوفل، وهو ابن عم خديجة زوجة النبي (ﷺ) الأولى، والذي طمأنها عندما سألته عن الوحي السماوي الذي نزل على محمد أول بدء الدعوة، ثم ذكر أحد بطون قبيلة تميم. وكانت القبيلتان المذكورتان تنتميان إلى فدرالية القبائل القيسية أو العرب الشماليين. ومن فدرالية ربيعة عد اليعقوبي قبيلة تغلب. أمّا من اليمن، أو العرب الجنوبيين فسمّى كلاً من قبيلة طيء، ومَذْحِج، وبهراء، وسَليح، وتنوخ، وغسان، ولخم.[١٣]

ومن الجدير بالذكر أن أغلبية القبائل اليمنية التي وردت في هذه القائمة كانت قد نزحت إلى الشمال واستقرت ببلاد الشام قبل الإسلام بما يقرب من ثلاثة قرون.

وبصورة عامة، فإن استقراء المصادر الأولية وما استشفته الدراسات الحديثة من خلال الروايات التاريخية أسفرا عن بعض الاستنتاجات ذات الصلة بموضوع المسيحية بين عرب الجزيرة، وكان من أبرزها أن مناطق البحرين واليمامة ونجران في اليمن، كانت من أهم المعاقل للمسيحية بين العرب. ويجب ألاّ نُغفل أمهات المدن الحجازية، كمكة والمدينة والطائف، التي عرفت وجوداً مسيحياً بين ظهرانيها، إضافة إلى مدن شمالي الحجاز، كخيبر وتيماء ودومة الجندل وأيلة وتبوك وغيرها. وقد أحصى الأب شيخو ٤٦ مجموعة قبلية من أهل نجد والحجاز ممن تفشت فيها العقيدة المسيحية.[١٤]

أمّا خارج الجزيرة فكانت الهجرة الكثيفة لبعض القبائل العربية من مواطنه الأصلية في اليمن أو في الحجاز ونجد واستقراره بمواطن الهجرة الجديدة في جنوب العراق، أو ببلاد الشام، أو بمنطقة الجزيرة الفراتية (أي المناطق المحصورة بين مجرى نهر الفرات ونهر دجلة)، والتي كانت تخضع للنفوذ البيزنطي المباشر، أو غير المباشر، قد ساهمت في اعتناق هذه القبائل المسيحية التي كانت أصبحت في الربع الأخير من القرن الرابع الميلادي الدين الرسمي للقيصر البيزنطي، أي للإمبراطورية نفسها

Digitized by Birzeit University Library

التي كان يقف على رأسها. فتحولت دولة الغساسنة ورعاياها العرب القدامى منهم، أو الوافدون، إلى المسيحية، وهو ما آلت إليه الكيانات المشابهة، كالمناذرة والضجاعمة وتنوخ وسليح وكندة.[١٥]

كيف انتشرت المسيحية في البيئات العربية

في حديث الأب لويس شيخو عن النصرانية وكيفية انتشارها في أرض الحجاز ونجد، وهي بلاد كانت قديماً عريقة في الوثنية، يؤكد أن دعاة الدين المسيحي من حواريي المسيح (عليه السلام) لم يستثنوا أرض الحجاز وأهلها من الدعوة إلى اعتناق العقيدة المسيحية، وهو أمر تؤكده شواهد ثابتة نقلها المؤرخون من اليونان والسريان والعرب.[١٦] ويحضرنا في هذا السياق الرواية التي ساقها ابن جرير الطبري عن محمد ابن إسحاق الذي ينقل عن مصادره أن النصارى «يزعمون أن الله بعدما توفى عيسى ابن مريم عاد فأحياه، فجُمع له الحواريون فبثهم وأمرهم أن يُبلّغوا الناس عنه، ما أمره الله به ثم رفعه الله إليه»، ثم تذكر الرواية أسماء الحواريين الذين كلفوا مهمة تبليغ الدعوة، وأيضاً اسم البلد الذي أنيط بكل منهم أن يبلّغ أهله، حتى ذُكر الحواري ابن تلما الذي توجه إلى إقليم «العربية»، وهي أرض الحجاز كما تفسرها الرواية.[١٧] ويتضح لنا من هذه الرواية أن المسيحية دخلت أرض العرب وأرض جزيرة العرب بصورة خاصة بالتبليغ والدعوة، شأنها في ذلك شأن بقية بقاع الأرض التي وصلت إليها الدعوة عن طريق أولئك الرسل. ومن هنا أيضاً اختلاف المسيحية عن اليهودية التي دخلت جزيرة العرب عندما هاجرت إليها جماعات يهودية جاءتها من خارج حدودها بعد أن ألجأتها الأوضاع إلى هذه الهجرة.

لعل من المفيد أن نذكر في هذا السياق، أن هناك عوامل أُخرى غير النشاط الدعوي الذي مارسه الرسل الدعاة من الحواريين؛ فنذكر ما كان لمساهمة الشبكة الواسعة من البِيَع والصوامع في نشر العقيدة المسيحية وتعميق وعي الأجيال العربية بكنهها وطبيعتها، وخصوصاً أن أصحاب تلك الصوامع والبِيَع لم يكونوا مسيحيين عاديين، وإنما كانوا من أكثر الناس زهداً في نعيم الدنيا ولهوها وزينتها، فكانوا نُساكاً زهدوا في الدنيا، وكانوا عُبّاداً أتقياء نذروا أنفسهم للتأمل والعبادة. وكان هذا الأمر بحد ذاته عنصر اجتذاب للمرء يُحبب إليه العقيدة ويقدمها للناس بأحسن صورها. هذا فضلاً عن كونها تشكل ملجأً وملاذاً يأوي إليه الخائف والتائه والجائع من المشردين أو

Digitized by Birzeit University Library

المسافرين الذين ضلوا سبيلهم. وبالإضافة إلى هذه الصوامع والبِيَع التي انتشرت في البراري والفلوات، فقد قامت عشرات الأديرة التي أنشئت على جوانب طرق القوافل من الحجاج والعُمّار والتجار، كتلك الشبكة من الأديرة التي كانت قائمة على جانبي غور الأردن حيث الطريق الدولي الذي كان يربط جزيرة العرب، جنوبها كما شمالها، ببلاد الشام فآسيا الصغرى فموانئ الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. وبالإضافة إلى تلك الأديرة التي تربط الجزيرة والشام بأرض مصر، والتي كانت تقوم على أرض صحراء النقب في جنوب فلسطين وصحراء شبه جزيرة سيناء، كانت حال الأديرة التي كانت تنتشر في براري القدس والخليل والتي اشتهرت في روايات العهد القديم باسم صحراء يهودا. وعدا الدور الذي قامت به هذه الأديرة وعمّارها من الرهبان والراهبات في تعريف زوارها وروادها بالمسيحية وطقوسها وأحكامها، فقد كانت ملاذاً يجد فيه زوار الدير وطالبو خدماته حاجتهم إلى الراحة والمبيت والاستفادة من خدمات الضيافة، كالمأكل والمشرب، أو وسائل اللهو والمتعة.[١٨]

الرقيق ودوره في نشر المسيحية

لا يفوتنا ونحن نتحرى الوسائل المساعدة في نشر المسيحية بين العرب أن نشير إلى العنصر النسائي من الرقيق الذي راجت التجارة به في مجتمعات التجار وأهل اليسار من أبناء مكة والطائف والمراكز الحضرية الأُخرى قبل الإسلام. فكان أبناء هذه الطبقة يتنافسون فيما بينهم بشأن اقتناء الجواري، ولا سيما الحسناوات بينهن، واللاتي كن يُسقن إلى أسواق الرقيق فيعرضن للبيع. وكانت المنافسة تستعر إذا ما كانت هذه الجواري من الأجناس البيضاء ذوات الأصول الرومية/ اليونانية، أو من شعوب البلقان، أو جبال القفقاس، أو ممن اشتهرن باسم الصقلّبيات، أو الكرجيات، أو الروميات، هذا عدا النساء اللاتي كن يؤتى بهن من إثيوبيا (الحبشة)، أو بلاد القرن الإفريقي، أو النوبيات من أواسط إفريقيا. وبسبب ما كن يتمتعن به من الجمال وصفاء الألوان فقد كن مطمعاً للرجال حرصوا على الحظوة والزواج بهن. وأدى ذلك بطبيعة الحال إلى إنجابهن الأطفال من ذكور وإناث. ولمّا كانت أغلبية هؤلاء النساء من أصول مسيحية فقد نشأت في مكة بصورة خاصة، كونها مركزاً تجارياً نشيطاً، شريحة صالحة من الأبناء ممن ولدتهم أمهات مسيحيات، ربين أبناءهن بما تربين هن في الأصل عليه، بل تشربوا النصرانية؛ أخلاقها وقيمها وعقيدتها مع الرضاع. وبسبب الحجم الملحوظ لهذه الطبقة

Digitized by Birzeit University Library

من أبناء الرقيق المسيحيات، خصص الكاتب محمد بن حبيب فصلاً خاصاً في كتابه أحصى فيه أكثر من سبعين اسماً من الأبناء القرشيين وغير القرشيين ممن ولدوا لأمهات مسيحيات.[١٩]

إجمال

توخينا عند عرضنا هذا الفصل أن نوقف القارئ على ركائز الصلة الوجدانية الضاربة جذورها في أعماق التاريخ فيما بين مدينة القدس كمهد احتضن نشوء عقيدتين، وبين الأجيال العربية على امتداد عصور وجودها، كما كشفت عنها وحددتها الروايات الدينية المكتوبة في العهدين القديم والجديد، أو كما تناقلتها الروايات الشعبية الشفوية التي آلت إلينا جيلاً بعد جيل. فبيّنا أن هناك ركيزتين أساسيتين لتلك الصلة منطلقهما ديني روحاني، تتمثل الأولى في التراث الديني الروحاني الذي خلّفه إبراهيم الخليل نبي الله ورسوله إلى عباده مبشراً بعقيدة التوحيد التي قُيّض لها أن تَجُبَّ ما كان سائداً من عقائد الشرك والوثنية، والتي تلقفها العرب في ربوع جزيرة العرب ببشارة أبيهم إسماعيل (عليه السلام)، فأورثهم تلك العقيدة التي اصطلح الرواة على تسميتها، «كما تشير إلى ذلك الرواية الدينية والإسلامية، بدين إبراهيم»، والتي كان من أبرز معالمها نشوء الارتباط الديني بين مُفجّر تلك العقيدة وأرض فلسطين، وبالذات بينه وبين بيت المقدس التي أضيفت إليها صفة القداسة الدينية مذ وطأت أقدامه البقاع المقدسة عندما قدمها مهاجراً من أرض الرافدين، إلى أن أصبحت محور القداسة حين اختير له أن يستقر بها ويقيم على أرضها وتُوارى عظامه في ثراها.

تلك، إذاً، كانت الركيزة الأولى، أمّا الركيزة الثانية التي قام عليها الترابط الوجداني بين أبناء أمة العرب ومدينة بيت المقدس، فكانت تلك الرسالة السماوية الثانية التي حملها السيد المسيح، عيسى ابن مريم (عليهما السلام)، منطلقاً من القدس لتعم رسالته أهل بلاد الشام، عربها وآراميها وعبرانييها ويونانها، وتشمل أرض جزيرة العرب وسائر البلاد شرقاً وغرباً.

وكما لاقت رسالة إبراهيم (عليه السلام) القبول لدى أغلبية قبائل الجزيرة العربية، فقد حظيت الرسالة التي بشر بها المسيح (عليه السلام) بالدرجة نفسها من الاستجابة والقبول لدى قطاعات واسعة في أنحاء الجزيرة، ولدى العرب المقيمين على أطرافها الشمالية والشمالية الشرقية. ومثلما كانت مدينة القدس قطب الرحى في رسالة إبراهيم،

Digitized by Birzeit University Library

فقد كانت كذلك في رسالة السيد المسيح، بل أكثر محورية وأكثر خصوصية في القداسة.

مما تقدم نستطيع أن نقول إن عناصر القداسة الدينية لمدينة القدس ظلت قائمة ومتواصلة من دون انقطاع، إذ ظلت حاضرة في أذهان الأجيال العربية جيلاً بعد جيل حتى جاء الإسلام فأسس لنشوء ركيزة ثالثة أعمق جذوراً وأصلب عوداً أنتجتها العقيدة الإسلامية التي بشر بها محمد (ﷺ).

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الثاني

القدس والمنظور السياسي للإسلام

ينبغي لنا عندما يرد ذكر الإسلام في أي من سياقات الكلام أن نفرق بين مدلولين مختلفين لهذا المصطلح؛ فهو إمّا يُقصد به الإسلام الدين والعقيدة الروحية، كغيره من الأديان والعقائد السماوية أو غير السماوية، وإمّا يُقصد به الإسلام الدولة، أي ذاك الكيان السياسي الذي تجسد بما عرف بدولة الإسلام في نظمها ومؤسساتها وكينونتها، وهو ما ينطبق على عنوان هذا الفصل.

كان الإسلام منذ أيامه الأولى، وحين كانت دولة الإسلام تمر بمراحل التشكل الأولى، قد جعل من مدينة القدس أحد المحاور الأساسية في عملية التشكل؛ بل جعل منها منطلقاً تتحدد بناء عليه المعالم السياسية لنظام الخلافة الذي كان يشكل رأس الهرم في بنية دولة الإسلام، كما حدد المهمات الاستراتيجية التي أنيط بالخليفة، رأس ذلك الهرم، ممارستها وتحقيقها.

حدث ذلك عندما قام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بزيارته المشهورة لمدينة القدس، بعد أن اضطر أهلها، بطريركها ونخبها، إلى الخضوع لمشيئة قادة الفتح الإسلامي الذين تعاقبوا على حصارها منذ سنة ١٣هـ/ ٦٣٤م حتى سنة ١٦هـ/ ٦٣٧م.

زيارة عمر للقدس: مدلولاتها وأهدافها

يسوق مؤرخو الإسلام قدراً كبيراً من الروايات المتعلقة بزيارة الخليفة عمر لمدينة القدس، وهي في أغلبيتها روايات متضاربة لا اتفاق فيما بينها. ويستدل منها في الإجمال على أن الخليفة خرج من مقر الخلافة في المدينة ووصل إلى معسكر المقاتلين المسلمين في الجابية، جابية الجولان، وكان وصوله إليها في سنة ١٦هـ أو سنة ١٧هـ/ ٦٣٧م - ٦٣٨م. أمّا دوافع هذه الرحلة وأسبابها فكانت محفوفة بالغموض، لأن الروايات لم تذكر سبباً بذاته؛ فزعم بعض الرواة أن عمر أراد أن يوقّع

Digitized by Birzeit University Library

معاهدة الصلح مع أهل مدينة القدس.[1] وذهبت رواية أُخرى إلى القول إنه أتى على رأس قوة عسكرية استجابة لطلب قائده أبي عبيدة بن الجراح الذي طلب مدداً من الخليفة ليواجه الهجمة البيزنطية على مدينة حمص.[2] ولا تتوقف اجتهادات الرواة عند هذين الهدفين فحسب، بل أيضاً ذكرت أسباباً أُخرى تراوحت بين ما يلي: تقسيم الغنائم التي وقعت في أيدي المسلمين بعد انتصارهم في اليرموك؛ تحديد مقادير أعطيات الجند وأرزاقهم (أي رواتبهم السنوية وكمية مخصصاتهم الغذائية)؛ تقسيم مواريث الشهداء على أهليهم؛ وضع الترتيبات الإدارية الخاصة بإسكان الجند وتوزيع بيوت البيزنطيين الذين نزحوا عن مدن الشام وتركوها خالية؛ عمل بعض الإجراءات التنظيمية الأُخرى.[3] وقد برزت بين هذه الإجراءات عملية تقسيم بلاد الشام إلى وحدات إدارية، الأمر الذي عبرت عنه العبارة التي تروى عن الخليفة عمر أنه أدلى بها حين خطب في القواد والجند قائلاً: «فجندنا لكم الجنود».[4] وقد أكدت الدراسات الحديثة الطابعَ الإداري التنظيمي لهذه الزيارة، ولا سيما ما يتعلق بطرق إدارة المناطق والبلاد التي أخضعها الفتح للعرب المسلمين.[5]

الخليفة عمر وصفرونيوس

أياً يكن الدافع الحقيقي لهذه الزيارة، أكان واحداً مما ذكرنا، أم كانت كلها مجتمعة، فإن ما يجب الوقوف عنده بين كل ما ذُكر، هو ذلك الذي ربط الزيارة بشرط اشترطه البطريرك صُفرونيوس (Sophronius) على القائد العربي المسلم الذي كان يحاصر المدينة ويحيط بأسوارها، وفحواه أن يحضر خليفة المسلمين بشخصه إلى القدس كي يتسلّم مفاتيح المدينة.[6] إن مثل هذا الطلب، بل مثل هذا الشرط، إن طرح فعلاً، فإنه لا يبدو منطقياً في ظل المعطيات الميدانية، العسكرية والسياسية على حد سواء، إذ كانت هزائم جيش الإمبراطور هيراكليوس (هرقل) تتوالى أمام جيوش الفتح العربي الإسلامي، وكانت كفة المسلمين هي الراجحة في كل الجبهات، حتى بات انتصار البيزنطيين بقيادة ثيودورُس، شقيق الإمبراطور، بالقرب من مدينة حمص غير ذي جدوى، لأنه لم ينفع في تخليص الإمبراطور نفسه من حالة اليأس والإحباط التي ألمت به، الأمر الذي جعله يسرع في ترك ساحة المواجهة على جبهات القتال، ويترك أرض الشام بكاملها لمصيرها المحتوم لتكون نهباً مباحاً لقوات الفتح العربية الغازية؛ إذ إنه غادرها وتوجه إلى القسطنطينية حاملاً معه الصليب المقدس الذي كان يفترض

Digitized by Birzeit University Library

أن ينصبه في بيت المقدس، مدينة المسيح (عليه السلام) حين خشي أن يقع غنيمة في أيدي المسلمين، وكان هذا العمل بحد ذاته مؤذناً بيقين الإمبراطور وقناعته بأن مدينة القدس ساقطة لا محالة في أيدي العرب.[٧]

كان البطريرك صفرونيوس المحاصَر مع رعيته من أهل القدس داخل الأسوار، وهو يرقب عن كثب تسلسل الأحداث، قد أصيب بخيبة أمل وهو يرى ما يجري من تطورات ميدانية، وكانت الآمال التي منّى بها نفسه بالانتصار واقتراب ساعة الفرج والخلاص قد تبخرت وحل محلها جو من اليأس والكآبة. فلم يكن، إذاً، في وضع يمكنه من التشدد واشتراط الشروط على خصم يحرز الانتصار تلو الانتصار، ولذلك رأيناه يسرع في إرسال وفد من أهل مدينة القدس إلى الجابية عندما وصل إليها الخليفة عمر، حيث عقد اتفاق الصلح، وهو ما أشار إليه بعض روايات الفتوح.[٨]

وبسبب حرص البطريرك على سلامة رعيته وسلامة المؤسسات المسيحية الكنسية وغير الكنسية في المدينة من خلال موقعه الديني والاجتماعي بين ظهراني أهل المدينة المسيحيين، بل من خلال موقعه السياسي كأعلى سلطة مسيحية في القدس بعد غياب السلطة السياسية التي كان يمثلها الإمبراطور وسائر رجال الدولة الذين غادروا البلد بمغادرة سيدهم ورأس دولتهم، فقد أبدى حرصه على أن يكون الخليفة هو الضامن بنفسه اتفاق الصلح، وهذا ما عبرت عنه الرسالة التي بعث بها القائد أبو عبيدة بن الجرّاح إلى الخليفة عمر في المدينة والتي يقول فيها: «فطلب أهله [أهل بيت المقدس] منه أن يصالحهم... وأن يكون المتولي للعقد عمر بن الخطاب.»

وفي كلمات أُخرى: فإن البطريرك وأهل بيت المقدس حرصوا على أن يكون الخليفة، الذي يمثل أعلى سلطة دينية وأعلى سلطة زمنية في دولة الإسلام، هو الضامن لتنفيذ بنود المعاهدة ووضعها موضع التنفيذ.

بعبارة أُخرى، فإن توجه البطريرك صفرونيوس، في ظل المعطيات الجديدة التي أحدثها الفتح الإسلامي، شكل توجهاً ثورياً، لأنه بعد مغادرة الإمبراطور البيزنطي الذي كان يؤدي دور الحامي للكنيسة وللأماكن المقدسة، بل الحامي لحمى المسيحية والمسيحيين، اعتبر الخليفة الإسلامي هو الحامي البديل بعد أن غاب الحامي الأصيل. وكانت مهمة جسيمة تحملها الخليفة عمر بن الخطاب بأريحية وطيب خاطر، ذلك بأنها تنسجم أيضاً مع المبادئ الأساسية لرسالة الإسلام والتي تجسدت في العديد من الآيات القرآنية التي بشّرت وصرحت بعالمية رسالة الإسلام.[٩]

Digitized by Birzeit University Library

الزيارة من المنظور الإسلامي

أياً تكن المنطلقات التي تحكمت في تصرفات بطريرك القدس، فإنها كانت ناشئة عن دوره الوظيفي كزعيم لرعيته المسيحية في بيت المقدس وغيرها من بقاع فلسطين وما جاورها. فقد أملت عليه تطورات الأحداث ازدواجية الدور، إذ بات لزاماً عليه أن يؤدي دوراً سياسياً، بالإضافة إلى دوره الديني، بعد أن غاب عن الساحة أصحاب القرار السياسي من ذوي الشأن، بدءاً بالإمبراطور البيزنطي، أو مَنْ ينوبون عنه من أصحاب الرتب الإدارية، أو حكام الولايات.

أمّا فيما يتعلق بموقف الخليفة عمر، صاحب المرجعية الإسلامية العليا بشقيها الديني والسياسي، فإن مدينة القدس من منظوره الإسلامي المحض، كانت تحظى من دون غيرها من المدن والبقاع بمكان الصدارة على صعيد القدسية الدينية. فقد نالت القدس هذه الدرجة الرفيعة، لا بسبب مشاعر التقديس والتعظيم التي تنطوي عليها نفوس العرب، والتي ورثوها عما كان يعرف بـ«دين إبراهيم» الذي ما لبث متفشياً بين ظهرانيهم مذ أورثهم إياه أبوهم إسماعيل، ولا بسبب ما غرسته العقيدة النصرانية من ارتباط عاطفي وتعلق روحاني بمدينة القدس لدى كثيرين من أبناء القبائل العربية فحسب، بل أيضاً بسبب الزخم العاطفي والوجداني الذي أحدثته العقيدة الإسلامية التي ربطت بين دعوى الإسلام ومدينة القدس، حيث جعلت من هذه المدينة محوراً أساسياً من محاور العقيدة ذاتها، كما تجلى ذلك في تحديدها «قبلة» المسلمين الأولى، ثم حين جعلتها مَسْرى النبي محمد (ﷺ) ومعراجه إلى السماء، الأمر الذي جعلها مُرتكزاً للشرعية الدينية حين أُسندت إلى نبي الإسلام مرتبة القيادة بين أنبياء الله ورسله السابقين بعد أن اختارته العناية الإلهية ليؤُم فيهم الصلاة التي أقيمت في الحرم المقدسي، كما ورد في روايات المفسرين؛ تماماً كما جعل الله معراجه منها مرتكزاً للشرعية السماوية عندما أُصعد من على ثراها المقدس إلى السماوات العلا. وبهذا يكون الإسلام قد أضفى على مدينة القدس بعداً إضافياً من القداسة النوعية، التي لا تضاهيها في القداسة إلاّ مكة والمدينة المنورة.[١٠]

لم يكن دخول الخليفة عمر إلى مدينة القدس يحمل طابعاً شخصياً، فهو لم يكن مجرد رجل عادي من عُرْضِ المسلمين، وإنما كان صاحب أعلى مرجعيتين في الإسلام، فبصفته خليفة للمسلمين، كان خليفة لرسول الله، وهو لقب يجعله صاحب المرجعية

Digitized by Birzeit University Library

الدينية والروحية الأعلى في الإسلام، لأن هذا المنصب يخوله أن يكون نائباً عن النبي، صاحب الشرع.[١١] وكان في الوقت نفسه أميراً للمؤمنين، أي أنه رجل الدولة الذي يمتلك صلاحية القيادة العليا للجيوش والقوى المحاربة، وهو كذلك صاحب المرجعية وذو الصلاحيات المالية والإدارية والقضائية، فكان بصفته هذه هو الذي يخول شتى الصلاحيات للولاة وحكام الأقاليم وكبار موظفي الولايات.[١٢]

لعل أبرز ما يؤكد في الخليفة عمر هذا البعد، هو دخوله مدينة القدس لتسلّم مفاتيحها. فلما وصل إليها كان يقود جيشاً من المقاتلين العرب المسلمين قوامه ٤٠٠٠ (أربعة آلاف) مقاتل ضربوا معسكرهم على جبل الزيتون المشرف على المدينة.[١٣] وهو القوة العسكرية ذاتها التي صارت نواة معسكر المسلمين الرئيسي في عمواس الذي ضُرب فيه المسلمون بالطاعون في سنة ١٨هـ/ ٦٣٩م، والذي اشتهر باسم طاعون عمواس، وهو ما اضطرهم إلى تركه والرحيل عنه فتوجهوا منه إلى معسكرهم في الجابية.[١٤]

الخليفة عمر وصلح بيت المقدس

عندما وصل الخليفة عمر بن الخطاب إلى الجابية، حيث معسكر القوات العسكرية التي شاركت في فتوح الشام، قدم إليه وفد يُمثل أهل إيلياء، حيث توصل الطرفان إلى الصيغة النهائية لما سمته المصادر كتاب الصلح، أو كتاب الأمان الذي أعطاه عمر لأهل إيلياء.

انفرد المؤرخ الإسلامي محمد بن جرير الطبري من دون غيره من مؤرخي الإسلام بتسجيل النص الكامل لهذا الكتاب بتفصيلاته والبنود التي اشتمل عليها كافة. وقد جاءت هذه الوثيقة التي تم التوصل إليها تعبيراً عملياً وفعلياً عن الرغبة التي أبداها بطريرك مدينة القدس صُفرونيوس، والتي أشار إليها كتاب أبي عبيدة عامر بن الجراح إلى الخليفة عمر بن الخطاب، في أن يكون الخليفة نفسه هو الضامن لها، بل الذي يتولى أمرها.

لقد جاءت الوثيقة منسجمة مع رغبة البطريرك، إذ ضمن المسلمون، وعلى رأسهم الخليفة، سلامة أرواح مسيحيي القدس وسلامة أموالهم وأملاكهم، وضمنت أيضاً سلامة كنائسهم ومؤسساتهم الدينية وحرية معتقدهم وعبادتهم، مثل حرمة رموزهم وشعاراتهم، وكذلك ألاّ يُكرِه أحدهم على ترك دينه أو معتقده. وفوق ذلك كله، تعهد المسلمون

Digitized by Birzeit University Library

أصحاب الدولة وأصحاب السلطة السياسية لا في القدس وحدها فحسب، بل أيضاً في فلسطين عامة، بمنع اليهود من السكن والإقامة بمدينة القدس.[١٥] لقد وثّقت رواية الطبري التعهدات الإسلامية، فجاء النص كما يلي: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيّزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم. ولا يُكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم. ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود» (الطبري، ج ٣، ص ٦٠٩).

إن الضمانات التي وردت في وثيقة الأمان التي أعطاها الخليفة عمر لمسيحيي بيت المقدس، هي نفسها الضمانات التي كان يكفلها الإمبراطور البيزنطي لرعاياه في هذه المدينة، وفي غيرها، بصفته صاحب السيادة العليا في كل أقاليم الإمبراطورية، قبل أن تنتزع منه هذه السيادة جراء الفتح الإسلامي. ومما حدث فعلاً هو أن البطريرك صُفرونيوس، أو من وقّع هذه الوثيقة نيابة عنه، قام باستبدال الإمبراطور البيزنطي بالخليفة عمر بن الخطاب ليكون هو الضامن والكافل لمصالح رعيته المسيحية، وبعبارة أُخرى ليصبح هو حامي حمى المسيحية في مدينة القدس.

كتاب الأمان والشأن اليهودي

على الرغم من غياب العنصر اليهودي عن المناخ العام المتعلق باتفاق الصلح، سواء في الملابسات، أو بالأحرى في الإرهاصات التي سبقت توقيع الاتفاق، أو غيابه عن الوفد المقدسي الذي وصل إلى معسكر المسلمين في الجابية، والذي سمته الرواية التاريخية «أهل إيلياء» من أجل التفاوض مع المسلمين، وعلى الرغم من أن بنود الاتفاق/المعاهدة كانت منصبة بكليتها على الشؤون المتعلقة بأوضاع المؤسسات المسيحية، أو بشؤون الرعايا المسيحيين من أهل المدينة، أو من غير أهلها الذين كانوا مقيمين بها، فإن هذا الاتفاق اشتمل على بند واحد ووحيد ذي طبيعة مغايرة لسائر بنودها، إذ إنه كان متعلقاً باليهود، أي الطرف الذي أشرنا إلى غيابه كلياً عن مسرح الأحداث.

فقد نص هذا البند على تعهد التزمه المسلمون بمنع سكنى أحد من اليهود في مدينة القدس مع غيرهم من أهلها. ولم ينحصر وجه الاختلاف في هذا البند في تناوله شأن فئة أُخرى غير الفئة المسيحية المعنية حصراً بموضوع هذا الاتفاق، بل كان لهذا

Digitized by Birzeit University Library

الاختلاف وجه آخر ذو بعد سياسي خالص، إذ تناول مستقبل الوجود اليهودي في مدينة القدس، أي أن هذا البند قد أريد به أن تبقى المدينة خالية من اليهود، يُمنعون من الإقامة بها، أو من سكناها في المقبل من الأيام، وأن تظل القدس خالية منهم، كما كانت على مدار القرون الخمسة التي سبقت دخول الإسلام. وكان هذا على خلفية مبدأ أُقر سنة ١٣٥م، حين أصدر الإمبراطور الروماني هادريانُس المرسوم الإمبراطوري الذي نص على إجلاء اليهود عن المدينة وحظر عليهم دخولها أو السكن فيها، وهو الحظر ذاته الذي جدده الإمبراطور البيزنطي هرقل (هيراكليوس) بعد أن نجح في تحرير المدينة من قبضة الغزاة الفرس.[١٦]

كان الإمبراطور البيزنطي قد اضطر إلى تجديد منع سكن اليهود، استجابة للضغوط الكبيرة التي مارستها القيادات الدينية والقيادات السياسية المسيحية عليه انتقاماً للفظائع التي ارتكبها اليهود ضد المسيحيين، وضد كنائسهم وأديرتهم ومؤسساتهم في بلاد الشام عامة وفي فلسطين خاصة، حيث ارتكبت المجازر ضد الرعايا المسيحيين في مدن صور وعكا والقدس، وقد فعلوا ذلك مستظهرين بقوى الغزو الفارسي الذي اجتاح بلاد الشام.[١٧] وظل مفعول المرسوم الإمبراطوري قائماً ومعمولاً به إلى أن كان الفتح العربي وتسلم الخليفة عمر مفاتيح المدينة يوم دخلها، قبل أن تطمس الأيام الذكريات الأليمة للجرائم البشعة التي ارتكبها اليهود بحق المسيحيين في مدينة القدس. ولم يأت إدراج البند المتعلق بمنع سكن اليهود في المدينة، لمجرد التزام سنّة ورثتها الأجيال عن السلف، وإنما كان تعبيراً عن النقمة والأحقاد التي امتلأت بها صدور الناس، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإن إقرار هذا البند واحداً من بنود الوثيقة، إنما يَصلح مؤشراً إلى هشاشة الرأي الذي صدر عن بعض الباحثين حين لمح إلى وجود دور ما قام به يهود بلاد الشام في التحضير لإنجاز وثيقة الصلح بين الخليفة عمر وصُفرونيوس.[١٨]

أمّا ما ذكر في روايات الفتح من أن رجلاً من اليهود التقى عمر في الجابية وبشره بأنه لن يعود إلى المدينة المنورة إلاّ بعد أن يفتح مدينة القدس، وأن هذا اليهودي كان من مدينة دمشق، أو أن الخليفة عمر اصطحب معه حين دخل القدس اليهودي اليمني الأصل كعب الأحبار الذي اعتنق الإسلام، كي يرشده في جولته داخل المدينة، إلى غير ذلك من روايات مماثلة،[١٩] فإنها لم تزد عن كونها روايات صنفها النقد التاريخي بأنها جزء من أدب الإسرائيليات روجها بعض أصحاب روايات الفتوح لتعزيز صدقية الإسلام وصواب توجهاته، وأنها في الوقت ذاته كانت جزءاً من الردود التي كان يسوقها

Digitized by Birzeit University Library

الرواة المسلمون على الطروحات التي يطلقها علماء اللاهوت الجدلي المناهضون لدين الإسلام للرد عليها، ولتفنيد تلك الطروحات وإثبات بطلانها. وهي، بالتالي، من صنف الروايات النبوئية لبعض أنبياء الكتاب المقدس بغاية إسقاطها على بعض النخب الإسلامية الفاعلة على مسرح الأحداث في الفترات الإسلامية المبكرة، لتجعل من دعوة الإسلام الدعوة الظاهرة صاحبة الريادة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (سورة التوبة، الآية ٣٣).

الزيارة وانعكاساتها السياسية على مدينة القدس

كانت زيارة الخليفة عمر لمدينة القدس فريدة في نوعها، لم تسبقها ولم تعقبها زيارة مماثلة، لا لمدينة في بلاد الشام، ولا لمدينة في أرض العراق وبلاد فارس، ولا لمدينة في أرض مصر، أو في شمال إفريقيا. وعلى مستوى الإقليم الجغرافي والإداري الذي اصطلح على تسميته «جُند فلسطين»، فإن مدينة القدس لم تكن حين زارها الخليفة أهم مدن فلسطين، لأن مدينة قيسارية كانت تفوقها من الناحية الإدارية والديموغرافية والأهمية الاستراتيجية، بل كانت هي العاصمة الإدارية لما كان يعرف باسم «فلسطين الأولى» في المصطلح الإداري الجغرافي البيزنطي.[٢٠]

وبمعزل عن المعاني والأبعاد الدينية التي ترتبت على هذه الزيارة، فقد كان لها بُعد آخر لا يقل شأناً عما عداه من الأبعاد، هو البُعد السياسي الذي انعكس على المكانة السياسية للمدينة وظهرت له مفاعيل فورية. فالخليفة عمر عندما زار القدس لم يزرها بصفته الدينية كخليفة لرسول الله (ﷺ) فحسب، بل زارها أيضاً بصفته «أميراً للمؤمنين» مع كل ما ينطوي عليه هذا اللقب من معان ودلالات سياسية وإدارية إلى ما هنالك من المعاني والدلالات. بكلام آخر: إنها زيارة سجلها «رجل الدولة» الأول، صاحب المرجعيات العليا فيما يتصل بالدولة وبمؤسساتها كافة.

للتدليل على هذه الصفة، فقد ورد في الروايات التي تناولت خبر الزيارة أن الخليفة عمر توجه إلى مدينة القدس وهو يقود جيشاً عُدّ بالآلاف وضرب له معسكراً على جبل الزيتون، ثم ظلت الإمدادات العسكرية تصل تباعاً إلى هذا المعسكر لتلحق بالمقاتلين النازلين المدينة.[٢١] لعل مثل هذا النشاط الذي كان يشهده معسكر جبل الزيتون، كان فيه ما يدل على أن مدينة القدس قد تحولت من مدينة عادية إلى ما اصطلح عليه فيما بعد اسم «المِصْر»، أي البلد الذي يسكنه الجنود المقاتلون هم

Digitized by Birzeit University Library

وعائلاتهم إلى جانب وظيفته الإدارية والعسكرية.[٢٢] ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن تحويل بيت المقدس إلى «مِصْر» كانت الخطوة الأولى في تشكيل ما صار يعرف باسم «الأمصار»، وهي في هذا الأمر سبقت نشوء الأمصار الأولى في الكوفة والبصرة في العراق، والفسطاط في مصر.[٢٣]

كان تحويل بيت المقدس إلى «مِصْر»، إنما يعني بالضرورة تحولها إلى «دار هجرة»، يقصدها كل مسلم مؤمن يُنذر نفسه للجهاد في سبيل الله، بعد أن يكون هيأ نفسه للنزوح عن بيته وترك قومه ووطنه ليستقر مع بقية أخوانه المهاجرين بموطن هجرته الجديد.[٢٤] وبهذا تكون مدينة القدس، وقد ارتقت إلى هذه الدرجة الرفيعة من التشريف، تبوأت المركز الثاني في سلّم دور الهجرة في الإسلام بعد المدينة المنورة، مدينة الرسول (ﷺ) التي كانت أول دار هجرة، عندما جُعلت الهجرة فريضة أساسية من فرائض الإسلام.[٢٥] وبحكم هذا التغير في مكانة القدس، فقد أخذت تجتذب إليها مزيداً من جيل الصحابة وأجيال التابعين ممن هاجروا إليها واستقروا بها، كما شهدت بذلك قوائم المهاجرين التي أوردها المؤرخ محمد بن سعد، كاتب الواقدي (المتوفى ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)، وغيره من المؤرخين المتأخرين وبعض مؤلفي أدب الفضائل.[٢٦] ولم يكد يمضي جيل واحد بعد فتح المدينة حتى وصلت أعداد سكانها من المسلمين إلى زهاء بضعة عشر ألفاً، كما شهدت على ذلك اليوميات التي سجلها الحاج الفرنجي أركولف (Arculf) عندما زار بيت المقدس في سنة ٦٧٠م، في إبان خلافة معاوية بن أبي سفيان.[٢٧]

ظل الخليفة عمر وثيق الصلة بمدينة القدس طوال فترة خلافته، بدليل أنه قام بعد زيارته الأولى التي عرفتها المصادر بـ«الفتح العمري» بزيارات غيرها. فقد أورد المؤرخ اليوناني الأصل ثيوفانس (Theophanes) خبر زيارة قام بها الخليفة عمر لمدينة القدس في سنة ٢٤هـ/ ٦٤٤م - ٦٤٥م، حيث حضر عملية وضع حجر الأساس لمسجد أُنشئ فيها.[٢٨] ونجد صدى هذا الخبر الذي يورده ثيوفانس عن زيارة الخليفة عمر في الرواية العربية الإسلامية، إذ يورد الطبري رواية من مصادره فحواها أن الخليفة عمر زار الشام أربع مرات، مرتين في سنة ١٦هـ/ ٦٣٧م، ومرتين في سنة ١٧هـ/ ٦٣٨م، لكن الزيارة الأولى من الزيارتين الأخيرتين لم تصل إلى غايتها، أي أن دخوله إليها قد تعذر.[٢٩]

Digitized by Birzeit University Library

القدس عاصمة لفلسطين

تناولت الإجراءات التنظيمية التي قام بها الخليفة عمر في زيارته الأولى لبلاد الشام، وفي أثناء مكوثه في الجابية، بعض الترتيبات الإدارية المتعلقة بإدارة المناطق الشامية التي تم افتتاحها.[٣٠] وكانت باكورة هذه الترتيبات تلك التي تتعلق بجند فلسطين، حيث قسم هذا الجند إلى جزأين إداريين، فجعل مدينة الرملة مركزاً للجزء الأول، وولى عليه علقمة بن حكيم الكناني، أحد قادة الفتح، وأمره بأن ينزله مع جنوده، وجعل مدينة القدس مركز الجزء الثاني من فلسطين وولى عليه علقمة بن مُجزز المدلجي، وأمره بأن ينزله بالجنود الذين كانوا معه.[٣١]

يبدو أن تقسيم فلسطين إلى ولايتين لم ينبع من اعتبارات إدارية أو تنظيمية، وإنما كان إجراء أملته الاعتبارات الأمنية والعسكرية. ففي هذه الفترة المبكرة من فترات الفتح، كانت أجزاء رئيسية ومهمة من السواحل الفلسطينية ما زالت تحت السيطرة العسكرية للبيزنطيين، ولم يكن الفتح الإسلامي قد اكتمل، وسرعان ما تم إبطال هذا التقسيم وتوحيد الجزأين حالما انتفت الحاجة إليه بعد أن دانت الأجزاء الساحلية لفلسطين لسيطرة الدولة الإسلامية حين اكتملت عملية الفتوح، وهو ما ترتب عليه أن أُقر علقمة بن مُجزز والياً على فلسطين كلها، وأقرت مدينة القدس مقراً لهذا الوالي ومقراً لولايته، منذ ذلك الحين حتى وافته المنية في سنة ٦٤٠م/ ٦٤١م.[٣٢]

تعاقب الولاة على فلسطين بعد علقمة بن مُجزز، وأبرزت المصادر أسماء بعضهم وأهملت ذكر بعضهم الآخر، وأشارت بصورة خاصة إلى اثنين منهم كانا من جلة الصحابة فعلاً، وهما الصحابي الفلسطيني الأصل تميم الداري، وزميله الصحابي الأنصاري عبادة بن الصامت الذي شغل إلى جانب منصب والي فلسطين، القضاء في القدس وفي جند فلسطين برمته.[٣٣]

خصوصية فلسطين الإدارية

عندما جمع الخليفة عمر أجناد الشام وجعلها ولاية واحدة، وأسند ولايتها إلى معاوية بن أبي سفيان، وكان ذلك في أعقاب موت يزيد بن أبي سفيان، أخيه، فقد استثنى جند فلسطين وأبقاه جنداً مستقلاً لا يخضع لصلاحيات معاوية الذي جُعل والياً على أجناد الشام جميعاً، وظلت صلاحية تعيين والي فلسطين من صلاحيات الخليفة نفسه

Digitized by Birzeit University Library

في المدينة. وهكذا ظلت ولاية فلسطين مستقلة إلى أن مر عامان من خلافة عثمان. وكان آخر من شغل منصب والي فلسطين الأمير عبد الرحمن بن علقمة الكناني الذي كان ورث منصب أبيه منذ استشهاده في غزوة بحرية على شواطئ الحبشة (إثيوبيا). وحينما توفي عبد الرحمن الكناني ضُمت فلسطين إلى ولاية معاوية، وصار هو، لا الخليفة، صاحب الصلاحية في تعيين ولاة فلسطين.[٣٤]

اهتمام معاوية بالقدس

حظيت مدينة القدس، خلافاً لسائر عواصم أجناد الشام (حمص ودمشق وطبرية)، برعاية معاوية بن أبي سفيان، واستقطبت اهتمامه سواء في عهد إمارته على بلاد الشام، أو في عهد خلافته على المسلمين عامة. وشمل اهتمامه الجوانب العمرانية، تماماً كالجوانب السياسية. ففي المجال العمراني روي أنه بادر إلى ترميم المسجد الأقصى الذي قام الخليفة عمر بإنشائه، ثم قام بتوسيعه، ونصب فيه منبراً نسب إليه.[٣٥] وبلغ من تعلق معاوية بالمدينة أنه كان كثيراً ما يتردد عليها، وكثيراً ما كان يؤم المسجد الأقصى ويُجمع فيه ويخطب على منبره.[٣٦] ولا يخفى ما كان لخطبة الجمعة، أو لخطبة العيدين، من بعد سياسي حاسم في مصطلح العلوم السياسية في الإسلام، لأن الخطبة في هاتين المناسبتين إنما ترمز إلى امتلاك ناصية الشرعية السياسية، أو ما يعرف بالمصطلح المعاصر بـ«شرعية الحكم»، ولذلك كانت حقاً مطلقاً للخليفة، أو صاحب السلطان مقصوراً عليه من دون غيره، أو لمن كان ينوب عنه.[٣٧] وقد ازدادت أهمية الخطبة كواحد من رموز الشرعية السياسية وشرعية الخلافة في الإسلام في أعقاب ما نشب من صراع بشأن شرعية الخلافة بين الأمويين والشيعة عندما أعلن معاوية بن أبي سفيان نفسه خليفة على المسلمين، من طرف واحد في سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م، وهو ما اصطلح على تسميته فيما بعد «عام الجماعة».[٣٨] ومن هذا المنطلق رأينا حرص معاوية على التجميع بالناس وإلقاء خطبة أيام الجمعة في مدينة القدس ومن على منبر الأقصى أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين. وتجلى ارتباط معاوية بالقدس وتعلقه بها أنه اختارها لتكون سكناً له يقيم بها، وهو ما دلت عليه روايات يوردها ابن عساكر في تاريخه. وتحدثنا إحدى الروايات عن نفور جرى بين معاوية والصحابي عبادة بن الصامت، الذي عيّنه الخليفة عمر ليتولى منصب القضاء في فلسطين، فقرر معاوية في إثر ذلك النزول إلى القدس والإقامة بها، فكان من نتائج ذلك النفور أن عبادة ترك بيت

Digitized by Birzeit University Library

المقدس وعاد إلى المدينة المنورة، وآلى ألاّ يرجع إليها ما دام بقي معاوية مقيماً بها. لكن تدخل الخليفة أدى إلى عودة عبادة إليها بعدما ضمن له ألاّ يتدخل معاوية في قراراته، وألاّ تكون له سلطة عليه.[٣٩] ووثقت رواية يسوقها المؤرخ المقدسي، القاضي مجير الدين الحنبلي العليمي، وجود دار نُسبت إلى معاوية، وكانت تقوم فوق الزاوية الوفائية، وتعرف بدار الشيخ شهاب الدين بن الهائم، وهي الدار التي كانت تعرف قديماً بـ«دار معاوية».[٤٠] ويبدو أن معاوية قد اتخذها داراً للإمارة أيام ولايته أميراً على بلاد الشام، وكانت الدار عبارة عن مجمع عمراني يضم مؤسسات الحكم والإدارة الأساسية، بالإضافة إلى جناح خاص لسكن الأمير وأهله. وقد روي أن معاوية بنى داراً أُخرى في مدينة دمشق كان ينزلها مدة مكوثه فيها، وكانت تمتاز بقبتها الخضراء، ولذلك عرفت باسم «خضراء دمشق». ولمّا تولى عبد الملك بن مروان الخلافة اتخذ الخضراء مقراً لخلافته، وعلى غرارها بني الخليفة سليمان بن عبد الملك دار الخلافة في دمشق وجعل لها قبة صفراء.[٤١]

وعلى ذكر «دار معاوية» يقفز إلى الذهن مصطلح عمراني جيوسياسي مماثل هو «دار عثمان» التي شهدت حدثاً تاريخياً غير مسبوق في التاريخ الإسلامي، حيث هاجم المتمردون القادمون من العراق ومصر دار الخليفة وحاصروه داخلها واقتحموها وبطشوا بالخليفة وقتلوه، وهو ما سماه الرواة والمؤرخون «يوم الدار».[٤٢]

القدس عاصمة الخلافة

يجب الإشارة إلى أن المصطلح عاصمة بمدلوله الجيوسياسي - الإداري المعاصر، لم يكن معروفاً في الحقب التاريخية الماضية، ولم يرد له استعمال في المصادر الجغرافية أو الفقهية الإسلامية. والمقصود من هذا المصطلح هو الإشارة إلى المقر الذي كان يقيم به الخليفة، وكان يضم المؤسسات الرسمية المتعلقة بإدارة شؤون دولة الإسلام آنذاك. وللوقوف على ذلك واستيضاح متعلقاته، يُراجع مقال المؤلف بعنوان: «القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام، الدور الإداري والسياسي»، مجلة «الكرمل»، رام الله، العدد ٦٥ (٢٠٠٠)، ص ١٧٢ - ١٩٦.

تحولت مدينة القدس من عاصمة إقليمية لجند فلسطين إلى عاصمة الخلافة الإسلامية، حين جعلها معاوية بن أبي سفيان خليفة المسلمين مقره. فبعد مقتل الخليفة عثمان، شرع معاوية، الذي كان أمير بلاد الشام، في إعداد العدة للانقضاض على

Digitized by Birzeit University Library

منصب خلافة المسلمين.

نادى معاوية من أجل الوصول إلى هدفه بضرورة الأخذ بثأر الخليفة المقتول، كونه أولى الناس بدمه بحكم صلة القرابة التي تجمعهما، وكانت المطالبة بالثأر حقاً شرعياً كفلته الأعراف العربية السائدة آنذاك وضمنته الأحكام الشرعية الإسلامية كذلك لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (سورة الإسراء، الآية ٣٣).

وبعد أن أطلق معاوية شعار الأخذ بالثأر تقدم خطوة أُخرى حين طالب الخليفة بأن يسلمه قتلة عثمان، ثم تدرج به الأمر إلى أن اتهم علياً بأنه كان من الضالعين في قتله، بل عده على رأس القتلة، وكان ذلك بمثابة إعلان حرب ضد علي وخلافته.[٤٣]

طفق معاوية يحشد من حوله المؤيدين والمناصرين، وركز جهوده لكسب دعم زعماء القبائل العربية في جندي الأردن وفلسطين، وخصوصاً رؤساء كندة، وجذام، ولخم، وقبيلة كلب، وأثمرت جهوده في التوصل إلى هذا الهدف، وكانت مدينة القدس في هذه المرحلة هي مسرح النشاط الدعائي ووجهة الوافدين على معاوية من مختلف الجهات، وكان بين الوافدين عليه الزعيم الإسلامي المخضرم، عمرو بن العاص، والأبرز من نخبة قادة الفتوح الإسلامية، ومن كبار الصحابة وجلة النخبة السياسية آنذاك، وأسفر لقاؤه مع معاوية عن إبرام التحالف المشهور بينهما.[٤٤]

وبعد أن وضعت وقعة صفّين أوزارها، وبعد أن فشل الحكمان في التوصل إلى اتفاق في مؤتمر التحكيم في أذرُح، شهدت الساحة المقدسية أخطر قرار سياسي شهده العالم الإسلامي بعد القرار بإقامة حكومة الخلافة في مؤتمر السقيفة، فقد قام معاوية بخطوته الجريئة المتمثلة في تحويل الخلافة إلى مُلك بعد مرور ثلاثين عاماً على نشوئها، والتي تناوب عليها الخلفاء الراشدون الأربعة، وعوضاً عن ذلك أعلن معاوية نفسه حاكماً على المسلمين سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م، لكنه احتفظ بلقب «أمير المؤمنين»، وهو اللقب الذي تلقب به من سبقه من الخلفاء، وقد صدر الإعلان هذا من على منبر المسجد الأقصى في مدينة القدس، وكان أهل الشام بأجنادها الأربعة قد باركوا هذا الإعلان وبايعوا معاوية أميراً للمؤمنين. وبعد مقتل الخليفة علي بن أبي طالب وتنازل ابنه الحسن عن الخلافة، ما لبث سائر الأقاليم في الدولة الإسلامية أن انضم إلى الاعتراف بالنظام الجديد وبايع أهلها معاوية.[٤٥] وقد أكدت المصادر التاريخية

Digitized by Birzeit University Library

السريانية حدوث مبايعة معاوية في مدينة القدس، بل أضافت بعض المعلومات المهمة المتعلقة بهذا الحدث التاريخي الجلل، والذي سكتت عنه المصادر التاريخية الإسلامية، وربما كان سكوتاً مقصوداً. فقد روى مؤلف «الحولية» الأرمنية أن الخليفة معاوية، بعد أن تلقى بيعة الناس في المسجد الأقصى، قام بجولة على بعض المعالم المسيحية المقدسة، فصعد إلى الجلجلة وصلى فيها، ثم انتقل إلى كنيسة الجسمانية، وانتقل من هناك وزار قبر القديسة مريم (عليها السلام) وتلا صلاة هناك.[٤٦]

وإذا ما كان هناك من تفسير للخطوة الجريئة التي قام بها معاوية يوم بيعته بالخلافة، حين زار المعالم المسيحية المقدسة وتلا فيها الصلوات، فإنما هو رسالة أراد أن يطمئن بها المسيحيين من أهل القدس، بل من رعايا الدولة جميعاً، أن خليفة الإسلام الجديد يُكن في نفسه المودة والاحترام للعقائد الدينية الأُخرى، وأنه سيظل الضامن والحامي للكنيسة، الأمر الذي ورد في كتاب الأمان الذي وقّع برعاية الخليفة عمر يوم دخل المسلمون مدينة القدس.

وتعزيزاً لمكانة القدس كعاصمة للخلافة الإسلامية الأموية الجديدة، فقد أمر الخليفة معاوية بأن تقام فيها دار لضرب العملة الذهبية الإسلامية. ولأول مرة في التاريخ الإسلامي ظهر الدينار الذهبي الإسلامي، الذي ضُرب في مدينة القدس، كما أثبت ذلك الدنانير الذهبية التي عثر عليها مؤخراً، والتي ضربت عليها كلمة «إيليا فلسطين» وكانت خالية من إشارة الصليب التي كانت تُضرب، عادة، على الدنانير البيزنطية.[٤٧]

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى اكتشاف بناية المُجمع الإداري المكون من البنايات الست في الجهة الجنوبية والجنوبية الغربية للحرم الشريف، والتي تشمل قصر الخلافة، أو بالأحرى دار الخلافة وملحقاتها، والتي كانت أقيمت بناء على قرار اتخذه الخليفة معاوية، وهي مكتشفات تشهد على اتخاذ القدس عاصمة الخلافة.[٤٨]

لعل ما يعزز المكانة الخاصة التي احتلتها مدينة القدس في أعين خلفاء بني أمية اهتمامهم برصف الطرق المؤدية إليها، ويدل على ذلك العثور على عدد من الصُوى (حجارة الميل) على الطريق الذي كان يربط بينها وبين مدينة دمشق، وعلى ما قام به الخليفة عبد الملك من شق الطرقات الموصلة إليها وتسويتها ورصفها.[٤٩]

كان تشييد قصر الخلافة في مدينة القدس دليلاً على إقامة الخليفة معاوية بها، حيث كان يلتقي العلماء والفقهاء ويستقبل وفود الزائرين.[٥٠] وروي عنه أنه زار الصحابي شداد بن أوس، ابن أخي الشاعر حسان بن ثابت الذي كان نازلاً مدينة

Digitized by Birzeit University Library

القدس وهاجر إليها. فلمّا مرض هذا الصحابي وكان حبيس منزله، لأن المرض جعله مقعداً، عاده الخليفة معاوية في مرضه وهو في بيته.[٥١] ولمّا دبر الخوارج مكيدة اغتيال علي ومعاوية وعمرو بن العاص، توجه البُرك بن عبد الله المكلف قتل معاوية، وفقاً للخطة، إلى مدينة القدس ودخل المسجد الأقصى وفاجأ الخليفة عندما كان ساجداً أمام المحراب عند صلاة الفجر فضربه، لكنه نجا ولم تصب الضربة منه مقتلاً.[٥٢]

وبالإضافة إلى إقامة معاوية بمدينة القدس، فقد كان شديد الارتباط بفلسطين ويفضل أن يمضي فصل الشتاء على أرضها، حيث أمر ببناء قصر شتوي في ضيعته بالصنبرة في الجهة الجنوبية الغربية لبحيرة طبرية.[٥٣]

ويبدو أن أبناء الأسرة الأموية الحاكمة ورثوا عن معاوية، مؤسس الدولة، تعلقه بمدينة القدس وإيثاره جند فلسطين على سائر أجناد الشام، وهو أمر أثبتته مجريات الأحداث وأوردته المصادر التاريخية. فبعد موت الخليفة الأموي الثاني يزيد بن معاوية، جعل الخليفة الأموي مروان بن الحكم، مؤسس الأسرة المروانية، من القصر الذي بناه معاوية بالصنبرة مقراً له بعد توليه الخلافة، وفيها أيضاً بايع لولديه عبد الملك وعبد العزيز بولاية العهد من بعده.[٥٤] وكان مروان قبل ذلك قد عين ابنه عبد الملك والياً على فلسطين، وبحكم إمرته على هذا الجند أقام بمدينة القدس وصارت مقره.[٥٥] وعندما تولى الوليد بن عبد الملك الخلافة بعد موت أبيه، قدم إلى مدينة القدس ليستقبل وفود المبايعين والمهنئين.[٥٦]

وبسبب المكانة الخاصة التي كانت تحظى بها فلسطين في نفوس أبناء الأسرة الأموية الحاكمة، فقد حرص الخلفاء وغيرهم من المتنفذين على تقليد أبنائهم المناصب الإدارية وغيرها من مناصب التشريف في فلسطين، وخصوصاً منصب الوالي على هذا الجند، فكان ممن تقلد منصب الإدارة فيها قبل أن يبلغوا منصب الخلافة كل من: يزيد بن معاوية؛ عبد الملك بن مروان؛ سليمان بن عبد الملك؛ سعيد بن عبد الملك؛ أبان بن مروان بن الحكم؛ يزيد بن سليمان بن عبد الملك.[٥٧]

تبجيل الأمويين لمدينة القدس

كان التبجيل والتعظيم اللذان أبداهما الخليفة معاوية لمدينة القدس، كما تبين لنا من الأمثلة التي سقنا بعضها، قد تحولا إلى سُنّة سار على هداها من أتى بعده من

Digitized by Birzeit University Library

خلفاء الأسرة الأموية، بل صارا سياسة أموية ثابتة اتبعها خلفاء بني أمية، من الفرعين السفياني والمرواني. ومصداق ما نقول كانت الخطوة التي خطاها الخليفة عبد الملك عند توليه الحكم، إذ إنه ترسّم خطا سلفه معاوية واختار أن يعلن قرار خلافته في سنة ٦٥هـ/ ٦٨٥م من مدينة القدس. ويقول خليفة بن خياط في هذا الصدد: «واستخلف أمير المؤمنين عبد الملك بإيليا في رمضان ٦٥هـ.»[٥٨] ولا بد من الإشارة في هذا الموضع إلى أن مدينة القدس كانت نقطة انطلاق عبد الملك بن مروان في تجربته السياسية، فقد كانت باكورة نشاطه السياسي حين عُيّن والياً على جند فلسطين، عندما كانت مدينة القدس مقراً لإمارة هذا الجند، وحين كانت لا تزال عاصمة له.[٥٩]

استمرت سياسة التفضيل والمحاباة التي انتهجها خلفاء بني أمية تجاه مدينة القدس لما يقرب من أربعين عاماً بعد وفاة عبد الملك. وكان ابنه الوليد الذي خلفه في الحكم قد بويع في جامع دمشق بعد الدفن مباشرة، فغادر دمشق بعد البيعة وأتى بيت المقدس ليستقبل المهنئين ويتلقى وفود المبايعين من مختلف أقطار الدولة، بعد أن جلس في باحة الحرم.[٦٠] وعندما توفي الوليد بلغ نعيه سليمان أخاه، وكان يقيم ساعتها بناحية من نواحي فلسطين حيث أتته بيعة أجناد الشام.[٦١] فترك تلك الناحية من فوره وأتى بيت المقدس ليتلقى وفود البيعة بالخلافة، فأقيمت له قبة في صحن المسجد مما يلي الصخرة، وبسطت البسط أمام القبة وعليها النمارق والكراسي، فجلس وبدأ يأذن للناس وهم بين يديه على الكراسي والوسائد، وكتّاب الدواوين (موظفو الدولة) جميعهم بين يديه.[٦٢] وكان وصول الخليفة سليمان إلى بيت المقدس، لا من أجل استقبال الوفود وتصريف أمور الدولة فحسب، بل أيضاً كان اتخذ القرار بالإقامة بها وجعلها عاصمة خلافته.[٦٣]

ويشير بعض الروايات إلى أن إقامة الخليفة سليمان ببيت المقدس، كانت متواصلة، ودامت فترة ليست بالقصيرة، بدليل أن اثنين من قواد الجيوش الأموية على الجبهات البعيدة التي تحتاج قطع المسافة التي تفصلها عن القدس إلى بضعة أسابيع، بل ربما إلى بضعة أشهر، قد التقياه وقابلاه وهو مقيم بمدينة القدس. فكان ممن ذكر أنهم قدموا عليه، القائد موسى بن نصير، قائد جبهة الأندلس وشمال إفريقيا، وكذلك أخوه القائد مسلمة بن عبد الملك، قائد جبهات القتال في شمال شرق آسيا الصغرى والجبهة الأرمنية، وقيل في هذا السياق أيضاً إن أخبار غزو الأسطول البيزنطي ساحل جند حمص قد وصلت إليه وهو مقيم بالقدس، الأمر الذي استدعى عقد مجلس حرب

Digitized by Birzeit University Library

مع كبار قواده ومستشاريه العسكريين.[٦٤]

وتؤكد خبر إقامة الخليفة سليمان بمدينة القدس أبيات من الشعر وردت في قصائد يمدحه بها الشاعر الفرزدق عندما أتى بيت المقدس ليقدم واجب التهنئة والبيعة، فيشير في أحد أبياتها إلى أن الخليفة الممدوح مقيم ببيت المقدس، ويصفه بإمام الهدى، ثم يصف في قصيدة أُخرى بعض المعالم على الطريق الموصل بين البصرة موطن الشاعر وإيليا/ القدس، ويذكر من هذه المعالم منطقة الغور، غور الأردن، ثم سلسلة الجبال العالية التي تفصل بين الغور وبيت المقدس.[٦٥]

أمّا وفاة الخليفة سليمان بن عبد الملك في دابق، شمالي مدينة حلب، والتي استند إليها البعض للتشكيك في إقامة الخليفة بمدينة القدس، فإنها لا تصلح دليلاً على نفي سكناه فيها، إذ إن دابق كانت معسكراً للقوات الأموية التي كانت تخرج كل عام تقريباً فيما كان يعرف بحملات الصائفة لغزو عمق الأراضي البيزنطية. فبعد أن اتخذ الخليفة سليمان قرار غزو القسطنطينية، خرج من بيت المقدس وتوجه إلى دابق لحشد القوات لهذه الغزوة، وأخذ ينتظر النتائج، فظل مقيماً بهذا المعسكر، لكن تعثر الحملة اضطره إلى طول الانتظار، حتى روي أنه كان ينتظر شتاء بعد شتاء، فوافته المنية وهو في دابق ودفن فيها.[٦٦]

بعد وفاة الخليفة سليمان بن عبد الملك، قام خلفه عمر بن عبد العزيز بجمع عمال سليمان بمن فيهم رجال الدولة ومندوبوه في الولايات والأقاليم الإسلامية، ليجري معهم عمليات المحاسبة، وجعل من مدينة القدس مكاناً لجمعهم.[٦٧] وإذا كان لقاء الخليفة عمر بن عبد العزيز مع هؤلاء يدل على شيء، فإنه يدل في الدرجة الأولى على أن مدينة القدس كانت عاصمة الخلافة، فعلاً، في عهد سليمان الخليفة الذي سبقه في الحكم. فعملية المحاسبة التي أراد عمر أن يجريها لا يمكن أن تتم على الوجه الأكمل، من دون الاستعانة بكوادر المحاسبة والتدقيق، ومن دون توفر الوثائق والمستندات والقيود الرسمية التي يجب أن تحفظ في مختلف مؤسسات الدولة، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإن مثل تلك الخطوة كان مؤشراً إلى نية الخليفة عمر الاحتفاظ بمدينة القدس عاصمة للخلافة في عهده، كما كانت في عهد سابقه الخليفة سليمان. وقد أكدت هذه النية الرواية التي يسوقها المؤرخ أبو شامة المقدسي (٦٥٥هـ/١٢٥٧م)، وجاء فيها أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كان يقيم بمدينة القدس في إبان خلافته.[٦٨]

وفي معرض الحديث عن القدس كعاصمة لجند فلسطين، أو كعاصمة للخلافة

Digitized by Birzeit University Library

الأموية، لا بد من الإشارة إلى الاضطراب الذي تعاني جراءه الرواية الجغرافية الإسلامية المتعلقة بعاصمة فلسطين. ففي حين يجعل جغرافيو القرنين الثالث والرابع الهجريين مدينة الرملة عاصمة لهذا الجند، فإن الجغرافي ياقوت الحموي الرومي يجعل القدس عاصمته. وتزداد الرواية الجغرافية اضطراباً حين يستدرك بعض هؤلاء ما ذكره سابقاً، فيشير إلى مدينة اللد، أو إلى بلدة عمواس، كعاصمة لجند فلسطين.[٦٩]

لعل منشأ الاضطراب في الرواية الجغرافية ناتج من عملية نقل العاصمة من القدس إلى الرملة في الثلث الأخير من العصر الأموي الذي دام أكثر من تسعين عاماً. وكان أول من أشار إلى عملية نقل العاصمة إلى الرملة، هو المؤرخ أحمد بن يحيى البلاذري، صاحب كتاب «فتوح البلدان». وتتلخص روايته في أن سليمان بن عبد الملك عندما كان والياً على فلسطين، في إبان خلافة أخيه الوليد بن عبد الملك (٧٠٥م - ٧١٥م)، شرع في إنشاء مدينة الرملة ليجعلها مِصْراً (أن يجعلها عاصمة لفلسطين)، فبنى فيها قصراً ليسكن فيه، وبنى الدار (أي المجمّع العمراني الذي يشمل مؤسسات الحكم والإدارة في هذا الجند)، ثم اختط للمسجد خطة وشرع في بنائه، واستمرت عملية البناء طوال فترة إمارته وفترة خلافته، من دون أن يستطيع إتمامه، ولم يتم بناء المسجد إلاّ في خلافة عمر بن عبد العزيز.[٧٠] ووفقاً لرواية ساقها المقدسي، فإن إتمام المسجد لم يكن في خلافة عمر، لأنه إذا كان المقصود بكلامه الجامع الأبيض، فإن البناء لم يكتمل إلاّ في خلافة هشام بن عبد الملك التي بدأت سنة ٧٢٤م.[٧١]

إن تركيز روايتي البلاذري والمقدسي على التاريخ الذي فُرغ فيه من إتمام بناء المسجد، لم يأت عبثاً، بل جاء ليؤكد أن نقل العاصمة من القدس إلى الرملة، لا يمكن أن يتم قبل أن يُنجز بناء المسجد الجامع في هذه العاصمة الجديدة، شأنها في ذلك شأن أي عاصمة أُخرى من عواصم الأقاليم في الدولة الإسلامية. بكلام آخر: فإن التاريخ المبكر لنقل العاصمة إلى الرملة كان في خلافة عمر بن عبد العزيز (٧١٧م - ٧٢٠م)، وأمّا أن نقلها تأخر على الأقل إلى سنة ٧٢٤م، فهي السنة الأولى لخلافة هشام بن عبد الملك. وبناء على ما تقدم نستطيع القول إن مدينة القدس ظلت عاصمة فلسطين منذ أن مصّرها الخليفة عمر بن الخطاب في سنة ٦٣٨م حتى أُنجز الجامع الأبيض في مدينة الرملة في الفترة ٧٢٤م - ٧٤٣م، وهي فترة خلافة هشام بن عبد الملك.

Digitized by Birzeit University Library

القدس وشرعية الحكم في دولة الإسلام

وصلت أهمية مدينة القدس في نظر المسلمين إلى أقصى درجات الرفعة والشرف لا بسبب قداستها الدينية فحسب، بل أيضاً بسبب ما ترمز إليه من عناصر السيادة والأفضلية والسبق على الديانات الأُخرى، كما تمثّل ذلك في خليفة المسلمين، الشخصية الرمز للسلام والمسلمين، عندما سلّم زعماء الدين المسيحي، ومثلهم زعماء الطوائف اليهودية، لهذا الخليفة دور حامي حمى مقدساتهم ومعتقداتهم وأرواحهم وأملاكهم. وهو أمر اشتمل عليه كتاب الأمان الذي أعطاه عمر بن الخطاب لأهل الذمة في مدينة القدس. وبلغ من أهميتها أنها صارت تضاهي في مكانتها وقدسيتها مكة والكعبة أُولى مقدسات الإسلام والمسلمين، بل اقترنت بها اقتران التماثل والتطابق.

تجلت هذه المضاهاة عندما جُعل الحرمان الشريفان: المسجد الحرام والحرم المكي، والمسجد الأقصى والحرم القدسي، معياراً للشرعية فيما يتعلق بنظام الحكم ورموزه في دولة الإسلام.

كانت شرعية الحكم أصلاً تتمثل في نظام الخلافة التي اعتبرت النموذج المثالي لنظام الحكم في دولة الإسلام، لأنها استندت إلى مبدأ خلافة النبي في إدارة شؤون الأمة. وكان الخليفة في الوقت نفسه نائباً عن النبي محمد (ﷺ) الذي هو صاحب الشرع. وهو نظام الحكم نفسه الذي أجمع أهل الحل والعقد من كبار الصحابة على إقراره في اجتماع السقيفة بعد موت الرسول وقبل أن يوارى جثمانه الثرى.[٧٢] ولضبط شرعية هذه المؤسسة وُضعت شروط يجب مراعاتها، بل توفرها في المرشح للخلافة، وهي عناصر العدالة والعلم والكفاية وسلامة الحواس والقُرشية، أي أن يكون انتماؤه إلى قبيلة قريش.[٧٣]

في الواقع، تفجرت الصراعات بشأن استحقاق الخلافة خلال القرنين الهجريين الأول والثاني/ السابع والثامن الميلاديين، وكان المتصارعون جميعاً ينتسبون إلى أُسر وبطون تنتمي كلها إلى قبيلة قريش.[٧٤] ابتدأ أمر هذا الصراع بالخلاف المفترض بين الصحابي علي بن أبي طالب، الهاشمي الانتماء، وبين الخليفة الأول أبي بكر الصديق، التيمي الانتماء، كما تزعم الرواية الشيعية المتأخرة، التي تمثل التيار الشيعي الاثنا عشري. أمّا الدورة الفعلية للصراع بشأن الخلافة، فكانت بين علي بن أبي طالب الخليفة القائم آنذاك، وبين والي بلاد الشام الأمير معاوية بن أبي سفيان الأموي الانتماء، وهي

Digitized by Birzeit University Library

دورة الصراع التي سميت تاريخياً باسم «الفتنة الأولى»، تلتها بعد ذلك دورة ثانية من الصراع بين الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان والصحابي الثائر في الحجاز عبد الله بن الزبير بن العوام الذي ينتمي إلى بني أُسد القرشي، وهي الدورة نفسها التي عرّفها المصطلح التاريخي باسم «الفتنة الثانية». هذا ما كان في القرن الأول للهجرة، أمّا ما حدث في القرن الثاني للهجرة، فكانت الثورة العباسية التي أطاحت بدولة بني أمية وأتت بأحفاد عبد الله بن عباس، هاشمي الانتماء، إلى سدة الخلافة الإسلامية.[٧٥]

يلاحَظ مما تقدم، أن كل هؤلاء الطامحين إلى الحصول على منصب الخلافة، كانوا قرشيين، يتوفر فيهم شرط القُرشية. وهذا ما دعا، في رأيي، بعض فقهاء المسلمين إلى البحث عن ذرائع جديدة لحرمان الطامحين المتوثبين على السلطة القائمة، من حق المطالبة بالخلافة، بل من الحق في ادعائها لأنفسهم. وعلى هذه الخلفية ظهر شرط جديد افتُرض توفره بالمرشحين لنيل منصب الخلافة، وأضيف إلى الشروط الخمسة المذكورة سابقاً التي كانت تشكل الغطاء الشرعي لمنصب الخلافة والمترشحين له.

امتلاك الحرمين شرط لشرعية الحكم

ليس لدينا ما يثبت بالدليل القاطع التاريخ الذي بدئ فيه تداول هذا الشرط بين الفقهاء، وكذلك ما يبين أنه طبق فعلاً على أرض الواقع، ومع ذلك فقد سُجل نظرياً كواحد من شروط صحة الخلافة عند شريحة معينة من الفقهاء.

كان الفقيه نُعيم بن حماد (المتوفى ٢٢٩هـ/ ٨٤٤م) أول من تناول هذا الموضوع في أحد فصول كتاب «الفِتَن»، وجعله بعنوان: «معرفة الخلفاء من الملوك»، فأورد رواية تتضمن هذا الشرط ونسبها إلى ضمرة عن العوام بن حَوْشَب عن يحيى بن أبي عمرو الشيباني الذي قال: «ليس من الخلفاء مَنْ لم يملك المسجدين: المسجد الحرام ومسجد بيت المقدس.»[٧٦] ثم ورد ذكر هذا الأمر عند اليعقوبي بعد نُعيم بن حماد بما يقرب من نصف قرن، لكن رواية اليعقوبي جاءت مغايرة للرواية السابقة؛ صحيح أنها أشارت إلى شرط سيطرة الخليفة على الحرمين، لكنها لم تُسم أياً من الحرمين، وإنما أشارت إلى ضرورة امتلاكه حرمين اثنين ليس إلاّ. ثم اشتملت أيضاً على عنصر جديد لم يأت ذكره في رواية المروزي (نعيم بن حماد)، وهو أن يضمن الخليفة إقامة الحج لرعيته.[٧٧]

مع كل هذا الاختلاف الذي اعترى الرواية الإسلامية في هذا الشأن، إلاّ إن أمر امتلاك الحرمين الشريفين كشرط مستحدث لاستحقاق منصب الخلافة، قد شاع أمره في

Digitized by Birzeit University Library

مختلف الأصقاع الإسلامية شرقاً وغرباً، بل صار جزءاً من مخزون الوعي السياسي في أذهان المسلمين، فها هو الجغرافي ورجل الأدب ابن الفقيه الهمذاني (٢٩٠هـ/٩٠٣م) ينقل لنا عن أهل إقليم إصبهان (أصفهان)، معلومة ذات دلالة، فحواها أنهم اعتادوا إذا ما أرادوا أن يلقوا التحية على رجل ينتسب إلى بني أمية أن يبادروا بالقول: «السلام عليك يا ابن الخلائف!» ويضيف ابن الفقيه موضحاً: «وذلك أنهم لا يرون اسم الخلافة إلاّ لمن ملك الحرمين.»[٧٨]

إن استخدام صيغة التثنية عند الإشارة إلى مؤسسة الحرم، أو إلى هذين المعلمين المقدسين هو في الحقيقة مدعاة إلى تنكيرهما عوضاً عن تعريفهما والإفصاح عنهما، لأنه كان قد رسخ في الوعي الجماعي لجمهور المسلمين، وجود زوجين اثنين في هذا العالم؛ الثنائي الأول يتشكل من الحرم المكي والحرم المديني، أمّا الثاني فيتشكل من الحرم المقدسي في بيت المقدس والحرم الإبراهيمي في الخليل. فيحدث هذا الاستخدام، إذاً، الإرباك لدى السامع إذا ما ذكر مصطلح «الحرمين الشريفين» من دون قرينة، أو قرائن، دالة تساعد في معرفة أي منهما وتحديده.[٧٩] ولذلك كان من السهل على القارئ أن يحدد الحرمين المقصودين في العبارة التي يوردها القلقشندي، وهو يتحدث عن أحد سلاطين المماليك الذي لقب نفسه «خادم الحرمين الشريفين»، لأن المؤلف أتى بالقرينة المعرّفة حين أضاف إلى هذا اللقب عبارة: والمراد حرم مكة وحرم المدينة. لعل ورود هذا اللقب عند القلقشندي (٨٢١هـ/١٤١٨م) في القرن الخامس عشر الميلادي يذكرنا باللقب ذاته الذي انتحله الملك السعودي فهد بن عبد العزيز لنفسه منذ بضعة أعوام خلت.[٨٠] كذلك يسهل على القارئ أن يميز المقصود بعبارة الحرمين الشريفين، ويحدد أنهما حرما القدس والخليل في الروايات التي يوردها مؤلفو كتب الفضائل التي تتناول فضائل القدس والشام، وخصوصاً تلك الروايات الواردة عند مجير الدين الحنبلي في كتابه المشهور.[٨١]

١ - الحرم القدسي: يرتكز تحويل بيت المقدس إلى حرم في الإسلام على ركائز أصيلة شكلت جزءاً أساسياً في العقيدة الإسلامية. ويمكن حصر تلك الركائز في أربعة محاور ذات صلة وثيقة تربط الإسلام بمدينة القدس كونها قبلة المسلمين الأولى، ومسرى النبي ومعراجه إلى السماء، وأحد المحاج الثلاثة، أو جزءاً من ثالوث «شد الرحال»، ورابع هذه المحاور أنها البلد الوحيد الذي شرفه الخليفة عمر بالزيارة، والذي عرف باسم الفتح العمري.[٨٢]

Digitized by Birzeit University Library

قصة الحرمين الشريفين في فلسطين

كان من تجمع هذه العوامل الأربعة في وقت قصير لا يتجاوز العقود الثلاثة قد رسخ في أذهان أبناء ذلك الجيل أن مدينة القدس هي حرم أيضاً، كحرمي مكة والمدينة المنورة، وقد تجسد هذا الفهم في ذهن واحد من نخب ذلك الجيل هو مروان بن الحكم الذي جعله الخليفة معاوية والياً على المدينة (في الفترة ٥٤هـ - ٥٧هـ/ ٦٧٣م - ٦٧٦م). فعبر عن ذلك ببيتين من الشعر حذر فيهما الفرزدق من البقاء في المدينة، وأمره بأن يتركها تجنباً لتعرضه للعقوبة، ونصحه بأن يتوجه إلى واحد من الحرمين الآخرين، الحرم المكي أو الحرم المقدسي، حيث قد يفلت من العقوبة فيهما فقال يخاطبه:

قُلْ للفرزدق والسفاهةُ كاسمها إن كنت تارك ما أَمَرْتُك فاُجْلِسِ

وَدَعَ المدينة إنها محظورةٌ وألحَقْ بمكة أو ببيت المقدسِ

٢ - أمّا الحرم الإبراهيمي، أو حرم الخليل، فمرتكزاته هو الآخر إسلامية محضة ساهمت في تهيئته ليكون حَرَماً كغيره، ويمكن تلخيص هذه المرتكزات في الصلة العضوية التي ربطت مدينة الخليل بسيدنا إبراهيم رائد رسالات التوحيد، بل الذي يُعتبر «أول المسلمين»، كما وصفه القرآن الكريم. والأمر الثاني، وهو الركيزة الأساسية الثانية، فهو الصلة المباشرة لمحمد (ﷺ) بالخليل وبمسجد إبراهيم (عليه السلام)، حين عرَّج ليلة أُسري به إلى المسجد الأقصى على مسجدها وصلى فيه، هذا فضلاً عما تشير إليه الروايات الإسلامية إلى كون الخليل كذلك مدفناً لآدم أبي البشر ولحشد آخر من الأنبياء والمرسلين.[٨٣] وكان أول من أطلق اسم «الحرم» على المسجد الإبراهيمي هو الفقيه تاج الدين عبد الوهاب بن علي السُبكي، وذلك اعتماداً على رواية سمعها في المسجد نفسه من العالم الشيخ برهان الدين الجعفري، ثم ثُبت هذا المصطلح وكتب بخط السبكي نفسه في صفر ٧٠٨هـ/ ١٣٠٨م. وصار يعرف بـ«حرم الخليل».[٨٤]

أمّا مصطلح «الحرمين الشريفين» فقد أطلق رسمياً على حرمي القدس والخليل، بعد أن تم التحرير الصلاحي وطُرد الصليبيون من مدينة القدس. وفي إبان الفترة المملوكية استحدثت وظيفة سلطانية جديدة هي وظيفة «ناظر الحرمين الشريفين»، أوكل إلى صاحبها رعاية شؤون الحرمين والمصالح ذات الصلة بهما من أوقاف وجبايات ونفقات وإعمار. ولمّا تولى السلطان جقمق العلائي السلطنة عيّن في هذه الوظيفة القاضي عز الدين خليل السخاوي، وكان ذلك في سنة ٨٤٢هـ/ ١٤٣٨م، وجعلها مؤسسة رسمية سلطانية ورتب لها الوظائف الملائمة.[٨٥]

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الثالث

القداسة الدينية لمدينة القدس

عندما ذكرت آية الإسراء (سورة الإسراء، الآية ١) المسجد الأقصى الذي أسرى الله سبحانه بنبيه إليه، فقد عرّفته بأنه المسجد الذي بارك الله حوله، وكان ذلك نوعاً من التحديد الجغرافي لموضعه في وسط البلد، أو البقاع التي بارك الله فيها، أي أنه أنعم عليها فخصها بالبركة والقداسة. ولم يقتصر تخصيص هذا البلد بالبركة والقداسة على هذه الآية فحسب، بل تكررت هذه الصفة كميزة تنفرد بها هذه البقعة من الأرض حتى باتت كعلم عليها، وحيثما ترد إشارة ترمز إليها، فإنها غالباً ما تقترن بعبارة «التي باركنا فيها».[١]

اعتُبر ورود هذه الصفة التي تتجسد فيها كل معاني القدسية الربانية، نعمة من نعم الله حباها بيت المقدس وفلسطين، بل بلاد الشام من حولها، وهي في الحقيقة خير دليل على أصالة القداسة الدينية الإسلامية لهذه المدينة ولهذا البلد. وفي هذا السياق، لا بد لنا من التطرق إلى الذاكرة التاريخية التي لُمّح إليها في بعض النصوص التي حُفظت في الفترات التاريخية السابقة لظهور الإسلام، وسمّت مدينة القدس «المدينة المقدسة» التي قامت على أنقاض المدينة المدمرة، التي نزلت بها وبأهلها اليهود الآثمين عقوبة الله، وبهذا كانت ولادة القدس الجديدة، مكان القديمة الآثمة.[٢]

ترسخ وعي الأجيال المسلمة بالقدسية الدينية لمدينة القدس بدءاً من مطلع القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، وبات أمر قداستها يحظى بدرجة عالية من الإجماع.

كذلك ساهم الحديث النبوي مساهمة لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها في هذا السياق. وذُكر في هذا الشأن الحديث الذي رواه المحدّث ابن شهاب الزهري، وهو ما اشتهر باسم «حديث شد الرحال»،[٣] الذي نص على القداسة المتكافئة للمساجد الثلاثة: المسجد الحرام في مكة، والمسجد النبوي في المدينة، والمسجد الأقصى في بيت المقدس، والذي أتاح الفرصة لكل مسلم أن يؤدي فريضة الحج في مدينة القدس كما في المسجدين الآخرين من دون أن يلغي، بطبيعة الحال، أداء الفريضة في مكة، أو يأتي عوضاً عنها.

Digitized by Birzeit University Library

وفي الوقت الذي أخذ حديث «شد الرحال» يلقى آذاناً صاغية لدى أوساط واسعة من جمهور المسلمين، بدأ يعلو بعض الأصوات التي كانت تحاول الإنقاص من مكانة مدينة القدس، والمسجد الأقصى ومنع وضعه في المستوى نفسه من الأهمية والقداسة مع حرمي مكة والمدينة. وعمدت هذه الأصوات في الوقت نفسه إلى نشر حديث «شد الرحال» بصيغة أُخرى، فأُخرج المسجد الأقصى من متن الحديث، وذُكر بدلاً منه مسجد الكوفة، أو مسجد قباء، أو مسجد الخيف في منى، أو أُدخل مسجد الجند في اليمن، كمسجد رابع له الدرجة نفسها من القداسة.[٤]

ويبدو أن هذه الآراء الخلافية، التي كانت تهدف إلى خفض مستوى القداسة الدينية لمدينة القدس، قد خفت صوتها بالتدريج إلى حد التلاشي، الأمر الذي جعلها في آخر المطاف نسياً منسياً. ويجب ألاّ نتغافل، في هذا السياق، عن دور الطبقة السياسية، وخصوصاً على مستوى الخلافة الأموية، بدءاً بالخليفة عبد الملك بن مروان وأولاده الخلفاء الأربعة الذين أتوا من بعده، فقد كان لهذا الدور تأثيره الفاعل في ترويج حديث الزهري في شَدّ الرحال، حتى بات جزءاً لا يتجزأ من الوعي الجماعي لجمهور المسلمين وعامتهم.[٥] ويكفينا أن نذكر للتدليل على هذا الوعي بيت الشعر الذي ورد في إحدى قصائد الفرزدق، التي نظمها في إحدى نقائضه التي يفخر بها على خصمه الشاعر جرير، إذ نراه قد ساوى بين المسجدين، بل الحرمين، الحرم المكي والحرم المقدسي، وجعلهما على الدرجة نفسها من الأهمية الدينية والروحية، يؤدي المسلمون فريضة الحج في كليهما، وذلك في قوله:

وبيتانِ بيتُ اللهِ نحنُ ولاتُهُ ... وبيتٌ بأعلى إيلياءَ مُشَرَّفُ[٦]

ودلت القرائن على سعة انتشار فكرة التكافؤ وتجذرها بين بيت المقدس ومكة المكرمة، وأن هذه الفكرة كانت تزداد رسوخاً وانتشاراً مع مر السنين. وجاءت صدقية ذلك في الشهادة التي سجلها الرحالة الفارسي ناصر خسرو عندما زار مدينة القدس في سنة ٤٣٨هـ/١٠٤٧م حين كتب في مذكراته:

ويذهب إلى القدس في موسم الحج من لا يستطيع الذهاب إلى مكة من أهل هذه الولايات. فيتوجه إلى الموقف، ويضحي ضحية العيد، كما هي العادة. ويحضر هناك لتأدية السنّة في بعض السنين أكثر من عشرين ألف شخص في أوائل ذي الحجة ومعهم أبناؤهم.[٧]

Digitized by Birzeit University Library

بيت المقدس ومحاور القداسة

تبين لنا مما تقدم أن عنصر القداسة كان منحة إلهية مقصورة على فلسطين وبيت المقدس من دون غيرهما من البلاد وبقاع الأرض. فكانت المشيئة الإلهية هي التي جعلت هذا البلد مباركاً، فطهرته وقدسته، وأغدقت عليه الرزق والخيرات، ووفرت له ولأهله الأمن والأمان، لأنه كان أبداً مستقر الأنبياء ومهبط الملائكة. وكانت المشيئة الربانية نفسها هي التي ألهمت رسول الله ونبيه أن ينطق بحديث «شد الرحال»، وهو النبي (ﷺ) الذي يقول الله فيه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (سورة النجم، الآيتان ٣، ٤). هذا الحديث الذي ساوى ما بين حرم بيت المقدس والمسجد الحرام في مكة، قد وضع مدماكاً آخر في بنية قداسة هذه المدينة.

لم يكن عنصر القداسة فكرة تجريدية نظرية فحسب، بل أيضاً كان له تجسيد حسي ملموس على أرض الواقع، وعلى مسرح الأحداث، تمثّل أحياناً في معالم قائمة ماثلة للعيان، أو في أحداث موثوق بها شهدت حدوثها الأجيال. ونستطيع أن نحصر كل ذلك في عدد من المحاور التي تشكل التطبيق العملي لفكرة القداسة وتجعلها ماثلة للعيان. وكي يكون القارئ على بينة من هذا الأمر، فقد حرصنا على تناول تلك المحاور مراعين التسلسل الزمني الذي شهد حدوثها منذ أن انطلقت دعوة الإسلام إلى حين اكتمالها على مر الأيام وتوالي السنين. ونستهل الكلام في هذا الشأن على الحديث عن القِبلَة.

القدس أولى القبلتين

جُعلت مدينة القدس قبلة المسلمين، لتصبح الوجهة التي يستقبلونها في صلاتهم، بعد أن فُرضت الصلاة وصارت ركناً أساسياً من أركان الإسلام، بل من أهمها، إن لم تكن الركن الأهم. وهي الصلوات الخمس التي تضمن التواصل المستمر بين الإنسان المسلم وربه صباح مساء.

إن اختيار القدس لتكون جسراً لهذا التواصل الروحاني، إن لم يكن ناشئاً عن مزايا القداسة الأصيلة التي كانت تنفرد بها وتميزها من غيرها، فإنه بالضرورة يشكل أداة راقية تمنح المدينة مكانة مرموقة في القداسة الدينية الإسلامية.

ظلت القدس قبلة الصلاة في الإسلام المبكر أكثر من بضعة عشر شهراً بعد هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة، حيث حدث تحويل القبلة منها إلى الكعبة في مكة في

Digitized by Birzeit University Library

إبان العام الثاني للهجرة.[٨]

حاولت الرواية الإسلامية البحث عن تبريرات تقف وراء اتخاذ القدس قبلة للمسلمين؛ فأدى ذلك إلى بروز عدد من الآراء المتنوعة التي عكستها اجتهادات الرواة؛ فكان أن ظهر الرأي القائل بأن اختيار مدينة القدس كان منسجماً إلى حد ما مع الموروث الديني الذي كان سائداً في أجواء جزيرة العرب وفضائها الإقليمي. فكانت المجموعات والفرق الدينية المتباينة ترى في بيت المقدس، بل في صخرة بيت المقدس محوراً مهماً من محاور الصلاة وغيرها من مناسك العبادة، والذي توارثته الأجيال عن الأنبياء وعما نادى به الرسل.[٩] فلم يكن غريباً والحالة هذه أن تلقى خطوة جعل القدس قبلة صلاة المسلمين هوى في نفوس الناس، وخصوصاً من جمهور أهل الكتاب، من يهود ومسيحيين على حد سواء، بل أن تنال رضاهم واستحسانهم.[١٠]

وتذهب رواية أُخرى، في هذا الصدد، إلى أبعد من ذلك، حين تربط بين اتخاذ القرار واعتبارات سياسية أخذها النبي (ﷺ)، وهو صاحب الشرع وصاحب القرار، بعين الاعتبار، إذ إنه توخى أن يكسب رضا اليهود وغيرهم من جماعات أهل الكتاب المنتشرة في جوار المدينة وما والاها.[١١] وفي هذا السياق، فإنه يجب ألاّ نهمل، أو نتجاهل، البعد السياسي الذي أخذه النبي (ﷺ) في الحسبان، فيما يتصل بمراعاة المشاعر الوجدانية لأهل المدينة المسلمين، وهم الأنصار، لأنهم كانوا واقعين فترة طويلة تحت تأثير الممارسات الدينية وطقوس العبادة ومناسكها لدى اليهود بحكم الجوار وطول المساكنة.[١٢]

إن الربط بين قرار اعتماد القدس قبلة للمسلمين وبين محاولة النبي كسب رضا اليهود، الأمر الذي أوحت إليه رواية ابن المُرجّى أعلاه، استقطب قبول عدد لا يستهان به من المستشرقين، فأخذوا بهذه الرواية المتأخرة، وتغاضوا عن الروايات الأكثر موثوقية والتي وردت في المصادر الأساسية المبكرة، كرواية ابن هشام في «السيرة النبوية»، ورواية ابن جرير الطبري في تاريخه، وهذا ما لاحظه المستشرق الألماني نولدكه (Noldeke) وسجل الاعتراض عليه وبيّن خطل هذا الرأي.[١٣]

وهنا يجدر بنا أن نشير إلى أن قبلة بيت المقدس كانت قد سبقت الهجرة النبوية إلى المدينة، والصحابة ما زالوا في مكة، قاعدة انطلاق الدعوة الإسلامية، وقبل أن تختمر في أذهانهم فكرة الهجرة إلى المدينة، وقبل أن يدخل العامل اليهودي في المعادلة الإسلامية. لذا، تنفي هذه الحقيقة بحد ذاتها أي تأثير للعامل اليهودي، بشقيه

Digitized by Birzeit University Library

الديني والسياسي، في اتخاذ قرار تحديد القبلة، لأنه كان قد اتخذ منذ زمن ما قبل الهجرة.[١٤]

ومثلما خلا قرار جعل القدس قبلة من تأثيرات خارجية، وكان نتيجة طبيعية لتراكمات الموروث الفكري السائد في بيئة مكة، والتي بلورتها مجموعة المسلمات القيمية الفاعلة في البيئة الحاضنة للدعوة الإسلامية، فإن القرار الذي اتخذ بتحويل القبلة من القدس إلى مكة كان خالياً من مؤثرات ناتجة من الجماعات الضاغطة في بيئة المدينة، وبالتحديد تأثير الجماعات اليهودية، وأن ما تحدثت عنه الروايات من أن النبي (ﷺ) كان عرضة لاستفزازات بعض العناصر اليهودية، والتي كانت تصل أحياناً إلى حد السخرية والاستهزاء، هي التي كانت سبباً في استثارة غضبه ودفعه إلى ردة فعل انفعالية نتج منها قرار تحويل القبلة إلى مكة، بحيث اعتبر ذلك رداً كيدياً.[١٥]

إن مثل هذه الروايات لا يمكن الركون إليه لتفسير حدث مفصلي بهذا الحجم وعلى هذا القدر من الأهمية والخطورة. كما أنه من غير المعقول أن ينجم عن غضبة غضبها النبي وهو على ما كان عليه من الحلم وثقوب الرؤية وتقدير العواقب. لذا، فإن عملاً بهذا الحجم وعلى هذا المستوى لا بد من أنه كان تجسيداً لتوجه استراتيجي ثوري اعتمدته الدعوة الإسلامية في هذه المرحلة، حينما جعلت من عقيدة التوحيد التي بشر بها إبراهيم الأساس الجديد الذي ستنطلق منه الدعوة؛ تلك العقيدة التي جعلت من مكة وأهلها (قريش) محور رسالة التوحيد، بل جعلتها الرافعة الأكثر ملاءمة للوصول بالدعوة الإسلامية إلى هدفها المرجو. ويجب أن نتذكر أن قرار تحويل القبلة من القدس إلى مكة جاء عشية مرحلة تنفيذ الخطة الجديدة، بل الاستراتيجيا التي سيبدأ العمل بها والتي استُهلت بالغزوة إلى نخلة. وإذا كان هذا الأمر قد غاب عن إدراك العديد من الباحثين الغربيين، فإن المستشرق فنسنك (Wensinck) قد فطن له واتفق نولدكه معه في هذه الرؤية.[١٦]

المسجد الأقصى والإسراء

محور آخر من محاور القداسة في مدينة القدس، بل الذي يجسد القداسة تجسيداً عينياً إذا ما قورن بمحور القداسة السابق، الذي مثله اعتبار القدس قبلة أولى للصلاة، كعنصر معنوي وليس ذا مدلول حسي، وكما شهد القرآن الكريم، ومثلما وثّق مسألة القبلة، فإن محور المسجد الأقصى، كواحد من محاور القداسة، موثق هو الآخر في

Digitized by Birzeit University Library

قوله جل وعلا: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الإسراء، الآية ١). وهي الآية نفسها التي اصطلحت روايات التفسير وروايات التاريخ الإسلامي على تسميتها «آية الإسراء». ومن خلال تناول هذه الآية مسألة الإسراء، أو رحلة النبي (ﷺ) الليلية، فإنها تكشف عن طرفي المسرح الجغرافي الذي شهد وقوع هذا الحدث، فجعلت من المسجد الحرام في مكة طرفه الأول الذي انطلقت منه الرحلة الليلية، وجعلت من المسجد الأقصى في بيت المقدس طرفه الثاني الذي انتهت إليه الرحلة. بكلام آخر: فإن الآية تشير إلى محورين مقدسين تحرك بينهما النبي للقيام برحلته تلك، هما المسجد الحرام والمسجد الأقصى.

وتختلف الروايات الإسلامية بشأن المكان الذي كان النبي موجوداً فيه ساعة أن أوذن في الرحلة، فتذهب فئة من الروايات إلى القول إنه كان في الحِجرِ في جوار الكعبة، عندما جاءه جبريل (عليه السلام) ليبلغه الأمر، وتعتمد هذه الرواية أغلبية المصادر السنيّة؛ أمّا المصادر الشيعية بصورة عامة فإنها تكاد تجمع على أن النبي (ﷺ) كان ساعتها في بيت ابنة عمه، أم هانئ بنت أبي طالب وأخت الخليفة علي، أو أنه كان في شِعْب أبي طالب، حيث أجبرت قريش آل بني هاشم على الالتجاء إليه نتيجة قرار المقاطعة الذي اتخذ ضد النبي وأسرته.[١٧]

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الاختلاف الجاري بشأن المكان في الروايات السابقة قُصد به إعلاء شأن علي بن أبي طالب وشيعته وحزبه وإظهار أهمية الدور الذي قام به خدمة للدعوة الإسلامية.

وبعيداً عن الجوانب التكميلية، أو عن الجزيئات التفصيلية ذات الصلة بموضوع الإسراء، والتي ترد في العديد من الروايات، فإن وجهة النظر السائدة التي يعتمدها الرواة، سواء في أدب تفسير القرآن، أو في أدب الحديث، ترى أن موضوع الإسراء يلامس حدود المعجزة، بل اعتبره البعض معجزة فعلاً. وأقل ما يقال في هذا الرأي أنه يتنافى مع الموقف الذي عبر فيه النبي عن نفسه، والذي ينفي فيه قدرته على اجتراح المعجزات، وهو ما أكده أكثر من آية وردت في عدة مواضع في القرآن الكريم.[١٨]

وعلى أساس هذا الفهم يفترض الباحث الألماني تيودور نولدكه، المتخصص بدراسة القرآن، أن محمداً أراد أن يقص على أصحابه قصة حلم رآه في منامه فحسب. وتبدو قصة هذه الرؤيا التي رآها محمد (ﷺ) من جنس الرؤيا التي رآها النبي حزقيال،

Digitized by Birzeit University Library

أحد أنبياء بني إسرائيل (حزقيال، الإصحاح ٨، الآية ٣)، الذي رأى في منامه أن يداً أخذت بناصية رأسه فرفعته بين الأرض والسماء، وحملته من بابل إلى أورشليم.[١٩]

(١) صلة القداسة بآية الإسراء

تناول الباحثون، الغربيون بصورة خاصة، موضوع الإسراء والمعراج (أي العروج بالنبي إلى السماء)، وعالجوه من زوايا متعددة، وكادوا يجمعون على رفض وجهة النظر الإسلامية التي رأت في حرم بيت المقدس ومدينة القدس أنهما التجسيد الطبيعي لمصطلح «المسجد الأقصى» الذي يرد في «آية الإسراء». وانطلاقاً من موقفهم الرافض للرواية الإسلامية التقليدية، اعتبر بعضهم، بل أغلبيتهم، أن عبارة «المسجد الأقصى» في الآية، إنما هي تلميح إلى حرم سماوي مقدس لا وجود له على وجه الأرض، ولا صلة له بالقدس ولا بالحرم المقدسي.

وفي محاولة من بعض هؤلاء الباحثين لتفسير الربط القائم بين «المسجد الأقصى» القرآني ومدينة القدس وحرمها المقدس، وهو الربط العنيد الذي تصر الرواية الإسلامية على قيامه، فقد زعم بعضهم أنه ربط مصطنع لا يقوم على دليل؛ وهو ربط تقف وراءه دوافع سياسية حرص خلفاء الدولة الأموية على تحقيقها، منذ أن كانت مدينة القدس في قبضتهم بعدما صارت بعد الفتح جزءاً من بلاد الإسلام. وكان هدفهم الأساسي إعلاء شأن القدس وتعظيم حرمتها وقداستها الدينية لتضاهي قداسة مكة التي كانت آنذاك تحت سيطرة الأمير الإسلامي المتمرد على سلطانهم عبد الله بن الزبير.[٢٠]

كان المستشرق شريكي (Schrieke) أول من طرح فكرة وجود «المسجد الأقصى» في السماء، وأن لا وجود له على وجه البسيطة، وكان يزعم أن الروايات الإسلامية المتعلقة بحادثة الإسراء، أو الرحلة الليلية إلى مدينة القدس، قد ظهرت في وقت متأخر يعود إلى الحقبة الأموية. وكان لا يرى فارقاً بين مصطلحي الإسراء والمعراج وأنهما اسمان لمُسمى واحد يؤكدان رحلة محمد (ﷺ) الليلية التي عرج فيها إلى السماء.[٢١] ومن اللافت للنظر أن ما طرحه شريكي من آراء، قد لاقى نوعاً من القبول لدى من أتى بعده من المستشرقين، كل على طريقته، ولم يخضعها أحد منهم للمناقشة، أو للانتقاد. هذا مع العلم بأن طرحه، المشار إليه أعلاه، كان قد تعسف فيه ولم يأت لدعمه ولو بدليل موثق واحد.[٢٢]

استمر الباحثون الغربيون يعتبرون مصطلح المسجد الأقصى أنه حرم سماوي لا صلة له بمدينة القدس. وظلت طروحات شريكي، التي أطلقها قبل ما يقرب من قرن

مكتبة جامعة بيرزيت الرئيسية
Digitized by Birzeit University Library

كامل، ممسكة بتلابيبهم لم يستطيعوا، بل لعلهم لم يرغبوا في الفكاك منها والتحرر من قيودها، وهو أمر ما زالت تتكشف عنه دراساتهم التي ما زالت تصر على نفي الصلة بين عنصر القداسة في بيت المقدس وبين الإسلام والقرآن الكريم.[٢٣]

وعلى الرغم من هذا الانحياز إلى وجهة النظر السابقة التي كادت تحظى بالإجماع، فقد ظهرت بوادر التغير في مواقف بعض الباحثين المعاصرين من مسألة المسجد الأقصى ومدينة القدس. وكانت الباحثة الألمانية المتخصصة بالدراسات الإسلامية وعلوم التفسير بصورة خاصة، البروفسور أنجيلكا نُويفرث، قد أدركت أن المصطلح القرآني «المسجد الأقصى» يقصد به مدينة القدس.[٢٤]

(٢) آية الإسراء وتثبيت القداسة

إن قراءة متأنية لآية الإسراء لقمينة بأن تكشف لنا عن عناصر القداسة الكامنة في الآية نفسها؛ إنْ في مفرداتها، أو في بعض عباراتها. ففي هذه المفردات ما يوفر على المرء عناء البحث عن عناصر القداسة في غيرها، أو خارجها. وللوقوف على حقيقة الأمر، يجدر بنا أن نتفحص الدلالات المعنوية لبعض المفردات التي ترد في الآية كي نتدبر عناصر القداسة الكامنة فيها.

يفهم من منطوق الآية ١ من سورة الإسراء أن المشيئة الإلهية رأت أن يُحمل محمد (ﷺ) نبي الإسلام في رحلة ليلية من بقعة مقدسة، هي «المسجد الحرام»، الذي يؤكد القرآن الكريم قداسته في أكثر من موضع،[٢٥] إلى «المسجد الأقصى» الذي تفهم قداسته حُكماً، ما دام حدد الله مسار هذه الرحلة لتنطلق على محور مقدس، فتبدأ من مسجد وتنتهي في مسجد آخر. ومن المنطقي أن تكون الغاية النهائية لها أن تستقر عند مسجد مقدس وبقعة مقدسة، قداستها تضاهي قداسة نقطة الانطلاق.

في الآية ثلاث مفردات تستحق الوقوف عندها، لا بسبب مركزيتها في الآية فحسب، بل أيضاً بسبب ما تنطوي عليه من دلالات، تساهم كلها في الإضاءة على بعد القداسة الذي تضمنته الآية.

الفعل أسْرى: بمعنى أن الله سافر بنبيه ليلاً، وقد وردت هذه الصيغة الفعلية في خمسة مواضع أُخرى في القرآن هي: سورة طه (الآية ٧٧)؛ سورة الشعراء (الآية ٥٢)؛ سورة هود (الآية ٨١)؛ سورة الدخان (الآية ٢٣)؛ سورة الحجر (الآية ٦٥).

كانت عملية الإسراء في المواضع الخمسة تتعلق باثنين من الأنبياء، بالنبي لوط وبالنبي موسى. وفي كلتا الحالتين كانت الغاية النهائية للإسراء، أو للارتحال الليلي، أن

Digitized by Birzeit University Library

يبلغا الأرض المقدسة، كما كانت الحال في إسراء موسى، أو بلوغ نقطة ما، أو مكان محدد داخل الأرض المقدسة، أو في نطاقها، كما كانت الحال مع نبي الله لوط.[٢٦] ويجب أن نلاحظ أن كل الآيات التي استخدم فيها فعل الإسراء، كما رأينا، كان هدفها أن يصل أبطال عملية الإسراء إلى الأرض المقدسة في نهاية الرحلة، كما حدث مع موسى ولوط. ومن هنا، فإن استخدام الفعل نفسه في حالة إسراء النبي محمد (ﷺ) كان يهدف بالضرورة إلى حتمية وصول بطل عملية الإسراء هذه إلى الأرض المقدسة، حيث المسجد الأقصى في مدينة القدس.[٢٧]

المباركة: وتشملها العبارة الواردة في جملة الصلة من قوله تعالى: ﴿... الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ...﴾ والتي وردت في الآية صفة للبقعة المكانية المتصلة بموقع «المسجد الأقصى». وفي كل السياقات القرآنية التي وردت فيها هذه الصفة، فإنها تكون عائدة إلى البلاد المقدسة، كما بيّنا فيما سبق. ولذلك وردت هنا في آية الإسراء لتؤكد أن المسجد الأقصى الذي حُمل إليه النبي في رحلته الليلية، إنما هو المسجد الذي يقع داخل حدود هذه الأرض التي خصها الله بالتبريك والتقديس. وبناء على ذلك، ينتفي قول مَنْ يزعم أن المسجد الأقصى هو مسجد قائم في السماء، وأن لا وجود له على الأرض.[٢٨]

الأقصى: هي اللفظة الواردة في عبارة «المسجد الأقصى» وتأتي هذه الصفة لتدل على موقع جغرافي أرضي هو، عادة، الموقع الأبعد عند مقارنته بالموقع الأدنى أو الأقرب. ووردت اللفظة بهذا المعنى في موضعين من القرآن الكريم هما: سورة القصص، الآية ٢٠، وسورة يس، الآية ٢٠.

وقد ذُكر لفظ الأقصى في غير القرآن الكريم، في سياقات متعددة، ولا سيما ما كان يتعلق بمسار العُمرة التي اعتمرها النبي، فذكر أنه صلى بالمسجد الأقصى، أي المسجد الأبعد ولم يصلِّ بالمسجد الأقرب. والمسجدان في هذه الرواية هما بطبيعة الحال موقعان أرضيان على مقربة من مكة، ولا صلة لهما بالمسجد الأقصى المذكور في آية الإسراء. ليس هذا فحسب، بل أيضاً في شعر منسوب إلى أبي طالب، عم النبي، ذكر اسم أحد المشاعر في طقوس الحج هو: «المشعر الأقصى».[٢٩]

خلاصة القول: ليس هناك في القرآن الكريم، أو في غيره، ما يدل، بل ما يوحي إلى أن مصطلح «المسجد الأقصى» الوارد في الآية يشير إلى مسجد، أو إلى موقع في السماء، وإنما هو، وفي كل سياق يرد فيه، يدل دائماً على الطرف الأبعد، وهو في هذه الآية يدل على الطرف النهائي في الرحلة الليلية، أي مدينة القدس.

Digitized by Birzeit University Library

(٣) قدس الأرض وقدس السماء

لم تحدد الرواية الإسلامية، التي تتناول موضوع الإسراء، مكاناً، أو معلماً محدداً داخل مدينة القدس، أو داخل إطارها الجغرافي توقفت عنده الرحلة. وكان كل ما أكدته وصول النبي إلى بيت المقدس. ومع ذلك فإن الرواية الإسلامية ترسم صورة مركبة للمدينة المقدسة يختلط فيها العنصر الأرضي، والعنصر السماوي، والعنصر الأُخروي ذو الصلة بتصورات ما يحدث في آخر الزمان. ويتمثل العنصر السماوي في حضور الأنبياء من مقرهم في السماوات العلا إلى رحاب القدس الأرضية، كأن مدينة القدس تشكل امتداداً للمقر السماوي، فيصلي هؤلاء الأنبياء، يؤمهم ويقود صلاتهم النبي محمد (ﷺ).[٣٠]

أمّا العنصر الأُخروي فيمثله الدجال، وقد رآه النبي محاطاً بحشد من الخطأة وهم يعذبون في جهنم.

يتعزز الربط بين القدسين، الأرضية والسماوية، بواسطة الروايات المتعلقة بقصة المعراج. فبعد أن وصل النبي (ﷺ) إلى بيت المقدس قادماً من مكة، وبعد أن آذنت رحلته على الانتهاء، فإنه لم يُحمل إلى مكة، بل عُرج به من مدينة القدس فارتقى منها إلى السماوات ليلتقي عدداً من الأنبياء.[٣١] وكان صعود محمد، أو معراجه، من القدس إلى السماء السابعة حيث «البيت المعمور» الذي يُعرّف بأنه «كعبة السماء»، بمثابة ارتقاء بالقداسة الدينية الخاصة بمدينة القدس إلى أسمى مراتبها، وهو شرف لا تحظى به أي مدينة أُخرى مهما تبلغ في مراتب القداسة. وجعل هذا العروج من القدس، القطب الثاني على محور القداسة الممتد من مكة إلى الشام، البوابة الوحيدة التي تفضي إلى السماء السابعة، بل هي البوابة إلى كعبة السماء.

قبة الصخرة

هي أقدم معالم العمارة الإسلامية الباقية في باحة الحرم القدسي، بل أفخم إنجاز معماري خلفته الحضارة المعمارية الإسلامية على أرض الحرم في مدينة القدس. وتنتصب القبة بكبرياء وشموخ من فوق منصة اصطناعية في مركز ساحة الحرم أمام المسجد الأقصى في جهته الشمالية.

تعتبر القبة ثالث محاور القداسة التي تقوم عليها القداسة الدينية لمدينة القدس، على غرار كل من القبلة والإسراء إلى المسجد الأقصى. فهي تشترك معهما في كونها

Digitized by Birzeit University Library

إسلامية الطابع، لكنها في الوقت نفسه تختلف عنهما من حيث المنشأ وآلية الحدوث. لقد كان المحور الأول، أي محور القبلة، والمحور الثاني المتمثل في الإسراء، وليدي ترابط عضوي بالعقيدة الإسلامية، وكانا داخلين في أساسيات الدين ومتصلين بجوهر الإسلام؛ فكانت القبلة تتصل بركن أساسي من أركان الدين هو ركن الصلاة، وكان الإسراء يلامس أخطر قضايا العقيدة، وهي قضية الإيمان ذاته، ثم قضية الإقرار بصدق النبوة وصدقية الرسالة والدعوة المحمدية إلى الإسلام. بكلمات أُخرى: كان نشوء هذين المحورين، الأول والثاني، عائداً إلى مشيئة إلهية أراد لها الله أن تكون فكانت، ولم يكن لأفعال البشر أو لإرادتهم في أمرهما شيء لا من قريب ولا من بعيد. ولمّا كان هذان المحوران يدخلان في صنف الأفعال التي تدخّلت يد القدر في صنعها، فإن المحور الجديد الذي نحن بصدد تناوله في هذا السياق، لا يدخل في صنف هذه الأفعال، لأنه مرهون بإرادة بشرية، وبقرار بشري كان يقف وراء نشوئه.

وقبل أن نجمل ملاحظاتنا بشأن متعلقات هذا المحور، فإنه ينبغي لنا أن ننبه إلى وجه آخر من أوجه الاختلاف بينه وبين المحورين اللذين سبقاه، وهو اختلاف يتعلق بتوقيت حدوثه؛ فبينما ظهر المحوران السابقان إلى الوجود في المراحل الأولى من مراحل الدعوة الإسلامية، فإن محور «قبة الصخرة» تأخر حدوثه إلى ما بعد الثلث الأخير من القرن الأول للهجرة/ السابع للميلاد، عندما كانت الدعوة الإسلامية قد استُتمت، وبعد أن كان الإسلام قد ألقى بجرانه.[٣٦]

قبة الصخرة والرؤية الأموية للقداسة

منذ أن نجح معاوية، مؤسس الدولة الأموية، في ترسيخ قواعد حكمه خليفة للمسلمين، كان يدرك أن بلاد الشام هي قاعدة الحكم الصلبة، وكذلك أن أهل الشام، العرب المسلمين وغير المسلمين، هم الحلفاء الأوفياء، وأن ولاءهم لحكام الأسرة هو ضمان استمرارهم في حكم دولة الإسلام. وكان أهل الشام، بدورهم، يدركون الحاجة إلى التبادلية القائمة بين طرفي هذه المعادلة، الحكام والرعية، لأن استمرارية الامتيازات التي يتمتعون بها ترتبط بالضرورة ببقاء الأمويين على رأس الدولة.

وعلى خلفية هذا الإدراك المتبادل، كان همّ حكام الأسرة منصباً على تعزيز مكانة إقليم الشام وإعلاء شأنه وشأن أهله مادياً ومعنوياً. بل كانت أولوية الاهتمام تنصب على تعظيم المكانة الدينية لهذا الإقليم على حساب غيره من أقاليم الإسلام الأُخرى. بكلام آخر: كانت الغاية أن تحتل بلاد الشام مكان الصدارة كمحور أول للقداسة الإسلامية

Digitized by Birzeit University Library

بدلاً من أرض الحجاز ممثلة في شقيها المكي والمدني.

وعلى الرغم من الأرجحية التي توليها الاستراتيجيا الأموية لتحقيق هذا المسعى، فإن كثيراً من العوائق كان يحول دون بلوغه. ومع ذلك، فإن بعض المعطيات التي كانت تتوفر في بلاد الشام ممثلة في مدينة القدس، كانت كفيلة بتوفير الحد الأدنى من الشروط اللازمة للتنافس مع المدينة المنورة، وحتى مع مكة، كي تصبح القدس مرشحة لتبوء الصدارة وانتزاعها من مدن الحجاز.[٣٣]

لعل من المفيد في هذا السياق أن نشير إلى خطبة الجمعة الأولى التي خطبها القاضي محيي الدين بن زكي بعد أن نجح السلطان الناصر صلاح الدين في تحرير القدس من قبضة الفرنجة الصليبيين، فقد أشار الخطيب إلى أهم مقومات القداسة الدينية للمدينة من وجهة النظر الدينية الإسلامية. فأورد منها ما يلي:

أيها الناس، أبشروا برضوان الله الذي هو الغاية القصوى، والدرجة العليا، لما يسره الله على أيديكم من استرداد هذه الضالة، من الأمة الضالة، وردها إلى مقرها من الإسلام، بعد ابتذالها في أيدي المشركين قريباً من مئة عام، وتطهير هذا البيت الذي أذن الله أن يُرفع وأن يُذكر فيه اسمه، وإماطة الشرك عن طرقه بعد أن امتد عليها رواقه، واستقر فيها رسمه، ورَفع قواعده بالتوحيد فإنه بني عليه، وبالتقوى فإنه أُسس على التقوى من خلفه ومن بين يديه، فهو موطن أبيكم إبراهيم، ومعراج نبيكم محمد عليه السلام، وقبلتكم التي كنتم تُصلّون إليها في ابتداء الإسلام، وهو مقر الأنبياء، ومقصد الأولياء، ومفر الرسل، ومهبط الوحي، ومنزل تنزّل الأمر والنهي، وهو في أرض المحشر وصعيد المنشر، وهو في الأرض المقدسة التي ذكرها الله في كتابه المبين، وهو المسجد الذي صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالملائكة المقربين، وهو البلد الذي بعث الله إليه عبده ورسوله، وكلمته التي ألقاها إلى مريم وروحه عيسى الذي شرفه الله برسالته، وكرمه بنبوته، ولم يزحزحه عن رتبة عبوديته، فقال تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ...﴾ [....] وهو أول القبلتين، وثاني المسجدين، وثالث الحرمين، لا تُشد الرحال بعد المسجدين إلاّ إليه، ولا تُعقد الخناصر بعد الموطنين إلاّ عليه، ولولا أنكم ممن اختاره الله من عباده، واصطفاه من سكان بلاده، لما خصكم بهذه الفضيلة التي لا يجاريكم فيها مجار، ولا يباريكم في شرفها مُبارٍ، فطوبى لكم من جيش ظهرت على أيديكم المعجزات النبوية، والوقعات البدرية، والعزمات

Digitized by Birzeit University Library

الصديقية، والفتوح العمرية، والجيوش العثمانية، والفتكات العلوية، جددتم للإسلام أيام القادسية، والوقعات اليرموكية، والمنازلات الخيبرية، والهجمات الخالدية، فجزاكم الله عن نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الجزاء، وشكر لكم ما بذلتموه، من مُهجكم في مقارعة الأعداء، وتقبل منكم ما تقربتم به إليه من مُهراق الدماء، وأثابكم الجنة فهي دار السعداء، فاقدروا - رحمكم الله - هذه النعمة حق قدرها، وقوموا لله تعالى بواجب شكرها، فله النعمة عليكم بتخصيصكم بهذه النعمة، وترشيحكم لهذه الخدمة، فهذا هو الفتح الذي فتحت له أبواب السماء، وتبلجت بأنواره وجوه الظلماء، وابتهج به الملائكة المقربون، وقر به عيناً الأنبياء والمرسلون، فماذا عليكم من النعمة بأن جعلكم الجيش الذي يفتح عليه البيت المقدس في آخر الزمان، والجند الذي تقوم بسيوفهم بعد فترة من النبوة أعلام الإيمان، فيوشك أن تكون التهاني به بين أهل الخضراء، أكثر من التهاني به بين أهل الغبراء، أليس هو البيت الذي ذكره الله في كتابه، ونص عليه في خطابه، فقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ...﴾ [سورة الإسراء، الآية ١]، أليس هو البيت الذي عظمته الملوك، وأثنت عليه الرسل، وتليت فيه الكتب الأربعة المنزلة من إلهكم عز وجل [....] أليس هو البيت الذي أمر الله موسى أن يأمر قومه باستنقاذه فلم يجبه إلاّ رجلان، وغضب عليهم لأجله، فألقاهم في التيه عقوبة للعصيان [....] (انظر: أبو شامة، «كتاب الروضتين في أخبار الدولتين»، جزء ٣، ص ٣٨٤ - ٣٨٨).

الإصرار الأموي على امتلاك القداسة وقصة المنبر النبوي

من خلال تعقبنا تاريخ الأسرة الأموية، نتأكد من وجود إصرار أموي يهدف إلى مصادرة القداسة الدينية الخاصة ببلاد الحجاز ممثلة في المدينتين المقدستين، مكة والمدينة، لإفراغ تلك القداسة على بلاد الشام ممثلة في مدينة القدس. ويدلنا على ذلك المحاولات الدؤوبة التي كانت تبذل بين الحين والآخر لتحقيق هذا الهدف.

استُهلت هذه المحاولات منذ وقت مبكر، فقد بادر الخليفة معاوية إلى أولى هذه المحاولات؛ إذ ينقل المؤرخ محمد بن جرير الطبري، وهو يعرض أهم الأحداث التي

Digitized by Birzeit University Library

جرت في سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م، رواية عن محمد بن عمر الواقدي يقول فيها: «وفي هذه السنة أمر معاوية بمنبر رسول الله (ﷺ) أن يُحمل إلى الشام، فحُرك، فكُسفت الشمس حتى رُئيت النجوم بادية يومئذ. فأعظم الناس ذلك، فقال: لم أرد حمله، إنما خفت أن يكون أرِضَ، ثم كساه يومئذ.»[٣٤]

كان منبر المسجد النبوي واحداً من رموز القداسة، شأنه في ذلك شأن منابر مساجد المسلمين في أي مكان، وكونه المنبر الذي كان مخصصاً لرسول الله، وفي مسجده يزيده قداسة على قداسة. ووفقاً لما أوردته رواية الطبري، فقد أمر الخليفة معاوية، وكان في تلك الأيام يزور المدينة ضمن رئاسته لوفد الحجاج المسلمين، بأن يُحمل هذا المنبر وينقل إلى بلاد الشام كي ينصب في أحد مساجدها، وكان المسجد الأقصى أولى مساجد الشام وأكثرها قداسة لينصب فيه. ولمّا شُرع في تفكيك المنبر تمهيداً لنقله، حدث كسوف للشمس، ويبدو أنه كان كسوفاً كلياً أدى إلى احتجاب نورها تماماً حتى بدت كواكب السماء أنها طلعت في ليلة مظلمة. عند ذلك أصيب الناس بالذهول لهول ما رأوا، وحسبوا أن ذلك حدث جزاء لعملية تفكيك المنبر. فما كان من المشرفين على العملية إلاّ أن توقفوا عن التفكيك. أمّا الخليفة معاوية، وبعد أن وُضع في صورة ما حدث، فقد تعلل بحجة اختبار متانة الخشب المصنوع منه المنبر، ونفى نية حمله ونقله إلى الشام.

العصا والمنبر معاً

وفي رواية أُخرى لهذا الخبر يرويها الطبري بإسناد آخر، جاء فيها أن معاوية لم يرغب في حمل المنبر إلى الشام فحسب، بل أراد أيضاً أن يستولي على عصا رسول الله التي كان يحملها وهو يخطب على المنبر. وتبريراً لنيته هذه فقد أعلن أمام الحاضرين أنه لا يجوز، بل يجب ألاّ يُترك منبر الرسول وعصاه في المدينة تحت سيطرة أهلها الذين اعتبرهم قتلة الخليفة عثمان. عند ذلك تدخل لديه اثنان من الصحابة هما أبو هريرة، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأقنعاه بالعدول عن نيته، وذلك من قبيل تكريم رسول الله، وتكريم ما فعله وما قام به. فأذعن معاوية لهما وأقلع عما نوى أن يفعله.[٣٥]

نلاحظ في هذه الرواية ورود عنصر جديد هو أن عملية الاستيلاء على رموز القداسة شملت هذه المرة، إضافة إلى المنبر، عصا رسول الله التي كان يحملها وهو

Digitized by Birzeit University Library

يخطب على المنبر. وربما تتميز العصا، في هذا السياق، بسبب الحميمية التي يمثلها حمل النبي لها في يده، وهذا ما يزيد في قداستها. وبسبب هذه القداسة الخاصة بالعصا، فقد جمعت مع بقية ما صار يسمى «الآثار النبوية»، مثل البردة النبوية، وكان يحتفظ بها الخلفاء العباسيون من جملة المخلفات النبوية، التي نقلها لاحقاً السلطان سليم، السلطان العثماني، إلى إستانبول ووضعت في صندوق من الفضة في إحدى قاعات القصر المعروف بـ«طوب قبو سراي»، وقد اعتاد السلاطين التبرك بهذه «الآثار النبوية» في النصف من شهر رمضان من كل عام باحتفال مهيب.[٣٦]

(١) تبريرات المحاولة

أمّا ما يلفت الأنظار في هذه الرواية فهو ما نسب إلى معاوية نفسه من محاولة لتبرير العمل الذي عزم على تنفيذه، فقد أراد أن يوهم الناس بأنه يقوم بذلك كخطوة عقابية ضد أهل المدينة الذين اتهمهم بمقتل الخليفة عثمان. وكان ذكره لهذا التبرير، إذا ما كان فعلاً قد ذكره، لا يرقى إلى مستوى الحجة المقنعة، إذ لا يستسيغه المنطق؛ فإذا ما كان أهل المدينة هم المسؤولون عن جريمة القتل تلك، فلماذا اختير هذان العنصران (المنبر والعصا) ليعاقبوا عن طريقهما من دون الأشياء الأُخرى الأكثر فعالية والأكثر إيلاماً.

لعل من حق المتابع أن يسأل عن هذا التسرع في إصدار الأحكام بشأن ما طرحه الخليفة معاوية من تبريرات لقراره، وهل كانت تلك التبريرات، فعلاً، تبريرات مضللة، قُصد بها التغطية على دوافعه الحقيقية؟ وهل من اللائق أن تَغْمِز في قناة صحابي مميز كمعاوية الذي كان موضع ثقة النبي (ﷺ) حتى اختاره واحداً من كتّاب الوحي؟

وجواباً على هذه التساؤلات، فإنه يجدر بنا أن نحيل السائل وغيره من المتابعين إلى تعقب مجريات الأحداث المتصلة بتناول الأمويين مسألة القداسة الدينية فيما يتعلق ببلاد الحجاز وبلاد الشام. وللوقوف على هذا الأمر، وللتأكد من استمرارية التوجه الأموي إزاء قضية القداسة، وأنها كانت بمثابة استراتيجيا ثابتة، ربما تتغير أساليبها وأدواتها، بينما يظل جوهرها ثابتاً لا يتزعزع، فإنه يجدر بالمرء أن يتتبع روايات الواقدي في هذا الشأن، كما ينقلها عنه المؤرخ ابن جرير الطبري الذي سبق ذكره. وجاء في رواية الواقدي التي يسندها إلى أحد مصادره الموثوق بها ممثلة في قبيصة بن ذؤيب الخزاعي،[٣٧] كاتب الخليفة عبد الملك، إذ قال: «كان عبد الملك قد هم بالمنبر، فقال له قبيصة بن ذؤيب: أذكرك الله عز وجل أن تفعل هذا، وأن تحوله. إن أمير المؤمنين

Digitized by Birzeit University Library

معاوية حركه فكسفت الشمس.› فأقصر عبد الملك عن ذلك وكف عن أن يذكره.«[٣٨]

(٢) الأسرة المروانية واستمرار المحاولة

تتحدث الرواية بكل وضوح عن قرار الخليفة عبد الملك بن مروان بنقل المنبر النبوي من المسجد النبوي في المدينة. أمّا عملية النقل فتتمثل في نقله من المدينة إلى الشام، أو بالأحرى إلى بيت المقدس، تماماً كما اقتضت خطة النقل التي هم بها الخليفة معاوية قبل أن يتم إلغاؤها. وكان الكاتب قبيصة بن ذؤيب قد علم بالقرار، إن لم يكن الخليفة قد بلّغه مباشرة، فما كان منه إلاّ أن حذر سيده من العواقب السلبية التي قد تترتب على تلك الخطوة، وذكّره بطبيعة الحال بالآثار الخطرة التي نتجت فعلاً من محاولة معاوية تفكيك المنبر تمهيداً لنقله إلى الشام. وبالتالي، أثمرت تحذيرات قبيصة للخليفة فتراجع عن المضي في تنفيذ خطة النقل، كما تراجع من قبله الخليفة معاوية بن أبي سفيان.

لم تتوقف المحاولات الأموية لنقل المنبر النبوي إلى بلاد الشام عند هذا الحد، فلمّا انقضت خلافة عبد الملك التي دامت زهاء عشرين عاماً (٦٨٥م - ٧٠٥م)، وبعد أن تولى الخلافة ابنه الوليد من بعده (٧٠٥م - ٧١٥م)، عاد إلى المحاولة ذاتها عند أول حجة حجها إلى مكة. إذ تمضي رواية الواقدي إلى القول: «فلما كان الوليد وحج، هم بذلك وقال: ‹خبّراني عنه، وما أراني إلاّ سأفعل›، فأرسل سعيد بن المُسَيب إلى عمر بن عبد العزيز (وكان والياً على المدينة) فقال: ‹كلّم صاحبك يتق الله عز وجل ولا يتعرض لله سبحانه ولسخطه›. فكلمه عمر، فأقصر وكف عن ذكره. فلمّا حج سليمان بن عبد الملك أخبره عمر بن عبد العزيز بما كان الوليد هم به، فقال سليمان: ‹ما كنت أحب أن يذكر هذا عن أمير المؤمنين عبد الملك ولا عن الوليد، هذا مكابرة، وما لنا ولهذا؟ أخذنا الدنيا فهي في أيدينا، ونريد أن نعمد إلى عَلَم من أعلام الإسلام يوفد إليه فنحمله إلى ما قِبَلنا، هذا ما لا يصلح›.«[٣٩]

تبين لنا الروايات التي يوردها الطبري أن موضوع تجريد بلاد الحجاز من مقومات القداسة الدينية، سواء تلك التي أسبغها عليها التراث الديني الجاهلي الذي سبق الإسلام، أو التي أكدتها نبوة محمد والدعوة الإسلامية، ثم تحويل تلك القداسة ونسبتها إلى بلاد الشام، إنما كانت سياسة أموية ثابتة تتصف بالاستمرارية، بل كانت الشغل الشاغل للثلاثة الكبار من خلفاء بني أمية، وهم معاوية وعبد الملك وابنه الوليد الأول. ففي فترة

Digitized by Birzeit University Library

خلافة هؤلاء الثلاثة التي امتدت خمسين عاماً وأكثر جرت ثلاث محاولات لإخراج هذه السياسة إلى حيز التنفيذ، وكان مصيرها الفشل.

كانت المحاولة الثالثة قد قام بها الوليد بن عبد الملك قبل أن يتراجع عن تنفيذها، لكنها لم تكن المحاولة الأخيرة، ولعل الخليفة سليمان من بعده، كان ينوي القيام بالشيء ذاته، فكان التحذير الاستباقي الذي وجهه إليه عمر بن عبد العزيز مؤشراً إلى نوايا سليمان المستترة، والتي فطن إليها عمر بن عبد العزيز الذي كان شديد الالتصاق به. وربما كانت شكوكه في نوايا صاحبه هي التي دفعته إلى هذا التحذير.

ومرة أُخرى، فإن سلوك الخلفاء الأمويين إزاء فكرة نقل قداسة أرض الحجاز وتحويلها إلى بلاد الشام، ليصلح دليلاً على السياسة الأموية الرسمية تجاه هذه المسألة، وأن مثل هذا التوجه السياسي الرسمي للأمويين لم يكن سراً يقتصر الاطلاع عليه على خلفاء الأسرة وأمرائها، بل كان سياسة شبه معلنة التزمها كبار موظفي الدولة وكبار الحكام الإداريين وولاة الأقاليم. كذلك لم تكن هذه السياسة محصورة في أجزاء من رموز القداسة، كما رأينا في حالة المنبر النبوي، أو في حالة عصا النبي، بل كانت أوسع نطاقاً حتى إنها شملت الكعبة نفسها. ففي رواية يوردها أبو الفرج الأصفهاني ذكر أن خالد بن عبد الله القسري، الذي عُيِّن والياً على مكة، ثم والياً على العراق والمشرق، قال مرة: «لو أمرني أمير المؤمنين لنقضت الكعبة حجراً حجراً ونقلتها إلى الشام.»[٤٠]

قبة الصخرة: القداسة في مرحلة الإبداع

لم يتطرق أحد من المؤرخين المبكرين غير ابن جرير الطبري إلى ذكر محاولات الأمويين نقل قداسة الحجاز الدينية إلى بلاد الشام، وبالتحديد إلى محاولة بعض خلفائهم نقل المنبر النبوي من المسجد النبوي في المدينة إلى المسجد الأقصى في بيت المقدس. ففي حين تكلم الطبري سكت الآخرون، بمن فيهم معاصراه أحمد بن يحيى البلاذري (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، وأحمد بن واضح اليعقوبي (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، فلم ينبسا ببنت شفة. ومثلما تفرد الطبري بنقل خبر تلك المحاولات، كذلك تفرد اليعقوبي عن زملائه من المؤرخين فساق في تاريخه رواية خطرة الشأن مسيسة الصلة بموضوع القداسة الدينية في الإسلام. وهذه الرواية تجعل من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان بطل الحدث، بل اللاعب الرئيسي في صنعه؛ ففي معرض تغطيته أخبار تمرد ابن الزبير ضد خلافة الأمويين في أيام مروان بن الحكم، وأيام ابنه عبد الملك، أورد

Digitized by Birzeit University Library

الرواية الآتية التي جاء فيها: «ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج؛ وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة. فلمّا رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة؛ فضج الناس وقالوا: 'تمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا!'، فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: 'لا تُشدُّ الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام'. وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدمه عليها لمّا صعد إلى السماء، تقوم لكم مقام الكعبة.»

فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدنة، وأخذ الناس يطوفون حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية.[٤١]

(١) المدلول المباشر لرواية اليعقوبي

قبل أن نتناول رواية اليعقوبي بالنقد والتعليق، وقبل أن نخضعها لمعايير تحري الصدقية من عدمها، يجدر بنا أن نتوقف عند الخبر التاريخي الذي اشتملت عليه، وفحواه أن الخليفة عبد الملك بنى قبة على الصخرة التي في باحة الحرم القدسي، لتصبح معلماً دينياً مقدساً قصد منه أن يؤدي وظيفة دينية في غاية الأهمية، حين جعلت محجة للمسلمين يؤدون عندها فريضة الحج، فصارت قبة الصخرة تقوم للحجاج في مقام الكعبة يطوفون حولها. بكلام آخر: فإن عبد الملك بعمله ذاك يكون قد ساوى بين الحرم المقدسي والحرم المكي. وفي الواقع أنه قام بمصادرة الدور، أو الوظيفة الدينية التي كانت مُناطة بحرم مكة فيما يتعلق بتأدية فريضة الحج، وأسندها إلى الحرم المقدسي، ليكون هو الحرم الذي يحج إليه المسلمون. إنه بالحري، عمل أشبه ما يكون بعملية استنساخ تام للحرم المكي قداسة ودوراً، بل هيكلية ليصبح الحرم القدسي كأنه هو الحرم المكي.

هذا العمل الذي نسبته رواية اليعقوبي إلى الخليفة عبد الملك، وبغض النظر عن مبرراته التي ذكرت في الرواية، كان عملاً ينسجم تماماً مع التوجه الاستراتيجي الثابت، الذي كاد يحظى بإجماع خلفاء الأسرة الأموية، والذي كان يهدف إلى نقل قداسة محور الحجاز وتحويلها إلى محور قداسة الشام، الأمر الذي أشرنا إليه أعلاه. لكن الذي حدث أن الأساليب المستخدمة قبل إنشاء قبة الصخرة قد تغيرت هذه المرة، فبدلاً من النمط الكلاسيكي الذي شهدناه في محاولة نقل المنبر النبوي، ظهر نمط آخر يمكن

Digitized by Birzeit University Library

تصنيفه أنه نمط إبداعي خلاق.

أمّا مسألة القداسة الدينية الخاصة بقبة الصخرة، هذه المؤسسة الجديدة التي أمر عبد الملك بإنشائها، فإنها تقوم على ركيزة دينية وردت في الحديث النبوي المشهور، الذي رواه ابن شهاب الزهري، وأورده اليعقوبي في روايته. وهو الحديث نفسه الذي اصطلح العلماء على تعريفه بحديث «شد الرحال»،[٤٢] إذ كانت الشرعية الدينية لهذه القداسة تضاهي شرعية القداسة التي أُكسبت للحرم المكي والحرم المديني على حد سواء. فمرجعية القداسة ومرجعية تحريم المعالم الثلاثة تعود أبداً إلى النبي محمد(ﷺ)، وأقواله وأفعاله هي التي رسخت القداسة الدينية للأحرام الثلاثة.[٤٣]

(٢) رواية اليعقوبي في ميزان النقد

توحي رواية اليعقوبي، بل تؤكد أن إنشاء عبد الملك قبة الصخرة في مدينة القدس كان مظهراً من مظاهر الصراع السياسي الدائر آنذاك بين عبد الله بن الزبير والأمويين بشأن منصب الخلافة. هذا الإيحاء تلقفه المستشرق الهنغاري الأصل إغناتس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher)، فاعتبر أن الخطوة التي قام بها عبد الملك كانت إحدى وسائله لمجابهة خصمه اللدود ابن الزبير على الساحة الفلسطينية أولاً، ثم على الساحة الشامية ثانياً.[٤٤]

يعاني هذا الرأي الذي تبناه غولدتسيهر جراء نقطة ضعف أساسية، لأن صاحبه لم يأخذ في الحسبان تناقض استنتاجه مع الحقائق التاريخية التي كانت تحدث على الأرض آنذاك. فعندما أمر عبد الملك بإنشاء قبة الصخرة في مدينة القدس، كان الصراع الأموي ضد عبد الله بن الزبير قد حسم نهائياً لمصلحة الأمويين، وكان هذا الحسم قد سبق تولي عبد الملك الخلافة، لأنه خرج إلى حيز التنفيذ في أيام مروان بن الحكم عندما هزمت قواته متمردي أهل الشام من مناصري ابن الزبير الذي كان يقودهم الضحاك بن قيس في معركة مرج راهط، ثم ما أعقب ذلك من هزيمة مناصريه في فلسطين بقيادة نائل بن قيس الجُذامي في معركة أجنادين في ضواحي مدينة الرملة، وهي الهزيمة التي فتحت الطريق أمام الجيش الأموي لاستعادة السيطرة على مصر وانتزاعها من أنصار ابن الزبير.[٤٥]

وقد خالف غولدتسيهر في تبنيه الطروحات التي وردت في رواية اليعقوبي نفر من المستشرقين ممن لم يسلّموا بصحة المزاعم والتهم التي ألصقتها الرواية بالخليفة

Digitized by Birzeit University Library

عبد الملك ومن جاء بعده من الخلفاء الأمويين. وكان أول المعترضين على هذا الرأي، بل على كل الطروحات السلبية التي تنسبها الرواية إلى خلفاء بني أمية، هو المستشرق الباحث شلومو دوف غويتين (S. D. Goitein) في مقالة بعنوان: «قداسة فلسطين وبيت المقدس في صدر الإسلام».[٤٦]

ثم أعقبه المستشرق أوليغ غرابار (Oleg Grabar)، الذي ترسم خُطى سابقه غويتين، وعزز وجهة نظره الناقدة للطروحات التي وردت في رواية اليعقوبي.[٤٧]

وبالإضافة إلى خلو المصادر الإسلامية من التهم التي ألصقتها رواية اليعقوبي بالأمويين، فإنها أوردت أخباراً منافية تتناقض تماماً مع ما جاء في تلك التهم؛ وهذا ما حدث بالنسبة إلى ما أسندته رواية اليعقوبي من اتهامهم بمنع أهل الشام من الحج إلى مكة. فهذا المؤرخ ابن جرير الطبري وفي تغطيته لأحداث سنة ٦٨هـ/ ٦٨٧م - ٦٨٨م، روى خبر ألوية الحج الأربعة التي وافت عرفات تلك السنة، والتي كان بينها لواء حُجاج أهل الشام جنباً إلى جنب مع لواء ابن الزبير.[٤٨] ليس هذا فحسب، بل أيضاً بلغ حرص جيش بني أمية، الذي كان يحاصر ابن الزبير في مكة سنة ٧٢هـ/ ٦٩١م - ٦٩٢م، على محاولة رجاله القيام بمناسك الطواف بالكعبة، الأمر الذي جعلهم عرضة للخطر، كل ذلك تمسكاً منهم بتأدية فريضة الحج، وهذا ما فعله الحجاج بن يوسف قائد الجيش وقائد الحصار آنذاك.[٤٩]

(٣) أصداء رواية اليعقوبي في المصادر المتأخرة

قبل التطرق إلى تفصيلات هذا الموضوع، لا بد من كلمة عن اليعقوبي المؤرخ. فقد عُرف عنه أنه يتّبع في تأريخه أسلوباً انتقائياً، فيختار ما يلائم أهواءه وميوله، بعد أن يجري عملية تدقيق صارمة في الروايات التي بين يديه. وعُرف عنه أيضاً، اهتمامه، بل اعتماده على مصادره العلوية والعباسية، وهو ما انعكس في إبراز التوجه العلوي الواضح في رواياته من جهة، وفي توجهه المتسامح الذي يصل إلى حد المجاملة، إن لم يكن التملق للعباسيين على عهده، من جهة أُخرى.[٥٠]

إن ميولاً فنوية مثل هذه تكفي لتكون مؤشراً إلى موقف المؤرخ السلبي تجاه الأسرة الأموية الحاكمة، التي كانت تشكل الخصم اللدود لكل من الأسرة العلوية والأسرة العباسية. ومن هنا فإنه ينبغي للمرء ألاّ يستغرب النبرة العدائية التي تحملها رواية اليعقوبي لعبد الملك خاصة، وللأمويين عامة، فيما يتعلق بإنشاء قبة الصخرة ومتعلقاتها.

Digitized by Birzeit University Library

كما يجب، وبالمدى نفسه، ألاّ نستغرب ورود روايات تحمل الطابع العدائي ذاته تجاه خطوة عبد الملك عند بعض المؤرخين المتأخرين الذين تأثروا برواية اليعقوبي.[٥١]

ولا بد لنا قبل أن نسجل قائمة بالمصادر المتأخرة التي نقلت رواية اليعقوبي، من أن نشير إلى أحد المصادر المبكرة التي ألّفها المؤرخ المسيحي أوطيخيوس المكنى سعيد بن البطريق، الذي تناول أيضاً موضوع بناء عبد الملك قبة الصخرة، وطعّم الخبر بالنبرة العدائية نفسها تجاه عبد الملك متهماً إياه بمنع الناس من الحج إلى مكة وإلزامهم بالحج إلى بيت المقدس عوضاً عن ذلك.[٥٢]

والسبب في قولنا المؤرخين المتأخرين، هو تكرار التهم نفسها ضد الخليفة عبد الملك، ومن خلاله ضد بني أمية في عدد كبير من المصادر المتأخرة؛ واستطعنا أن نرصد منها ما يلي:[٥٣]

- الديار بكري في: «تاريخ الخميس»
- كمال الدين الدميري في: «حياة الحيوان الكبرى»
- ابن خِلكان في: «وفيات الأعيان»
- ابن كثير في: «البداية والنهاية»
- القلقشندي في: «مآثر الإنافة»
- ابن تغري بردي في: «النجوم الزاهرة»
- مجير الدين الحنبلي العليمي في: «الأنس الجليل»

وعلى الرغم من أن كتب الفضائل، وخصوصاً تلك التي تضع من فضائل بيت المقدس محوراً لرواياتها، تناولت كلها موضوع إنشاء عبد الملك قبة الصخرة، فإنها تغافلت لسبب غير واضح عن التهم التي اشتملت عليها رواية اليعقوبي ضد الأمويين، وركزت على إيراد قرار الخليفة بإنشاء القبة فوق الصخرة لتقي المسلمين من الحرّ والبرد ليس إلاّ، ثم أسهبت في ذكر التفصيلات المتعلقة بعملية البناء والناحية الهندسية والمعمارية للمبنى، هذا مع تفاوت طفيف بين ما ورد في كل من تلك المصادر. ومن كتب الفضائل التي رصدناها لهذا الغرض كان ما يلي:[٥٤]

- أبو بكر الواسطي في: «فضائل البيت المقدس»
- ابن المرجّى في: «فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام»
- شهاب الدين ابن تميم المقدسي في: «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام»
- ابن خضر المقدسي في: «المستقصى في فضائل المسجد الأقصى»

Digitized by Birzeit University Library

- شمس الدين السيوطي في: «إتحاف الأخصّا بفضائل المسجد الأقصى»

ونجد خارج كتب هذا الصنف الأدبي بعض المعلومات المتعلقة بقبة الصخرة والمسؤولية عن إنشائها عند محمد بن عبد المنعم الحميري.[٥٥]

فريضة الحج تؤدى في القدس عوضاً عن مكة

ظل مضمون رواية اليعقوبي المتعلق بقرار الخليفة عبد الملك بن مروان بصرف حج المسلمين إلى بيت المقدس عوضاً عن حجهم إلى مكة في نطاق النوايا، ولم تتطرق المصادر الإسلامية وغير الإسلامية التي تناولت موضوع القرار، سلباً أو إيجاباً، إلى ما كان يحدث فعلاً على أرض الواقع، وخصوصاً ما كان يتصل بسلوك جمهور المسلمين وردات فعلهم على تأدية الفريضة، ولم تردنا أي إشارة إلى ما كان يفعله جمهور أهل الشام خاصة، وهو الذريعة التي استند صاحب القرار إليها عند اتخاذ قراره. وفي الواقع كان صمت مصادرنا عن ذكر هذا الأمر صمتاً مطبقاً، لا ندري نحن سببه، أكان ناجماً عن رفض جمهور المسلمين هذا القرار وتجاهله كأنه لم يكن، أم أن الصمت راجع إلى سبب، أو إلى أسباب أُخرى أقلع الرواة والمؤرخون عن ذكرها.

استمر الوضع على هذه الحال وظل الأمر مسكوتاً عنه في مصادرنا ردحاً طويلاً من الزمن حتى أواسط القرن الخامس الهجري تقريباً، وكان قد مضى على قرار الخليفة عبد الملك أكثر من ٣٥٠ عاماً.

حينها، وحينها فقط، وعندما وصل الرحالة الفارسي ناصر خسرو، ابن مدينة قباديان الواقعة في ريف بلخ، إلى مدينة القدس في ٥ رمضان ٤٣٨هـ/ ٦ آذار (مارس) ١٠٤٧م، وتحدث عما شاهده فيها، وسجل ما تجمع لديه من معلومات في كتابه المشهور بعنوان «سِفرنامِه»، انقطع حبل الصمت. فقد جاء في الترجمة العربية ليوميات الرحلة التي دونها ناصر خسرو بالفارسية النص التالي:

> ويذهب إلى القدس في موسم الحج من لا يستطيع الذهاب إلى مكة من أهل هذه الولايات. فيتوجه إلى الموقف، ويضحي ضحية العيد، كما هي العادة. ويحضر هناك لتأدية السنّة في بعض السنين أكثر من عشرين ألف شخص في أوائل ذي الحجة ومعهم أبناؤهم.[٥٦]

لا تكمن أهمية هذا النص في تناوله مسألة أداء فريضة الحج في مدينة القدس، وكما تمارس، فعلاً، على أرض الواقع، وكذلك فيما يقدمه من معلومات تتعلق ببعض مناسك

Digitized by Birzeit University Library

الحج التي ألفها المسلمون، وأنها تؤدى أيضاً في بيت المقدس؛ لكن الأهم من ذلك أنه يمثل وثيقة تاريخية حية، يلخص فيها المؤلف الرحالة مشاهداته على ثرى بيت المقدس، مثلما يسجل جملة المعلومات التي تجمعت لديه من خلال مصادره المباشرة التي تزود منها هذه المعلومات.

ولدى تأملنا النص، كما أورده ناصر خسرو في كتابه، تتكشف لنا جملة من العناصر ذات الصلة بأداء فريضة الحج في بيت المقدس نلخصها فيما يلي:

١ - يقوم في مدينة القدس موسم سنوي يسمى موسم الحج، وهو ما يذكرنا بموسم الحج السنوي الذي يقام في مكة.

٢ - إن الوافدين إلى موسم الحج في بيت المقدس هم فئة المسلمين الذين لا يستطيعون الحج إلى مكة، علماً بأن عنصر الاستطاعة لا يقتصر على جانب واحد، بل هو أوسع وأشمل من ذاك.

٣ - إن المشاركين في موسم حج القدس هم في معظمهم أهالي الولايات الشامية.

٤ - ذُكر منسكان اثنان من مناسك الحج هما: الوقوف والنحر (أو تقديم الأضحية) فقط، ولم يتطرق النص إلى سائر المناسك كالطواف والسعي.

بكلام آخر: فإن النص الذي بين أيدينا يعيد إلى الأذهان المضمون الكامل الذي اشتملت عليه رواية اليعقوبي التي نسبت إلى الخليفة عبد الملك نية استبدال الحج إلى مكة بالحج إلى بيت المقدس. وبسبب غياب التغطية التاريخية لما جرى، ولما كان يجري فيما يتصل بما آل إليه قرار عبد الملك، فإن ثمة حلقة مفقودة تفقدنا القدرة على الجزم فيما إذا كان القرار قد قصد به التنفيذ الفعلي في حينه وزمانه، أو أنه كان مجرد إعلان النوايا للمقبل من الأيام.

وفي العودة إلى العناصر التي اشتمل عليها النص، فإنه ينبغي لنا أن نزيد بعضها توضيحاً وتفصيلاً، وأن نتناول العناصر الأُخرى التي غاب ذكرها عن النص بشيء من التعليق والدراسة، وكانت شعيرة «الوقوف» أحد المناسك التي ذكرها خسرو.

الحج إلى بيت المقدس وتبيان مناسكه

النص الذي ورد في «سفرنامة» لناصر خسرو على أهميته ومركزيته، لا يعطينا صورة كاملة للشعائر والمناسك التي على حجاج بيت المقدس أن يمارسوها في إطار

Digitized by Birzeit University Library

حجهم. صحيح أنه تطرق إلى منسكي الوقوف والأضحية، لكنه أغفل منسك الطواف حول قبة الصخرة، وهو ما جعله اليعقوبي محوراً أساسياً من محاور الحج إلى بيت المقدس عوضاً عن الحج إلى مكة. فمن أجل اكتمال الصورة لا مندوحة لنا عن دمج الروايتين معاً؛ رواية اليعقوبي ورواية ناصر خسرو، وهو ما فعله المستشرقان غويتين (S.D Goitein) وزميله أميكام إلاد (A. Elad) في مقالتين تناولا فيهما قداسة بيت المقدس الدينية.[٥٧]

من خلال ما سبق، فإن مناسك الحج إلى بيت المقدس تتلخص في ثلاثة هي: الوقوف (أو التعريف)؛ الطواف بقبة الصخرة؛ تقريب الأضحية.

أمّا الوقوف فهو المنسك نفسه الذي اصطلح الفقهاء والإخباريون على تسميته «التعريف». وبحكم هذه التسمية فإن للمصطلح صلة وثيقة بوقوف عرفة، وهي الوقفة التي درجت على ألسنة العامة في بلاد الشام بعبارة «وقفة عرفة».

وبسبب ارتباط الوقوف بجبل عرفة فقد صيغ هذا الاسم من عملية الوقوف، وهي أحد جزأي العبارة. وصيغ اسم التعريف من الجزء الثاني المكون للعبارة المركبة، وهو عرفة اسم الجبل. وهكذا صار المصطلحان مترادفين لهما المدلول ذاته. لذلك وجدنا بعض الفقهاء يستعمل مصطلح «الوقوف»، وبعضهم الآخر يستخدم مصطلح «التعريف». فها هو الفقيه الأندلسي أبو بكر الطرطوشي عندما تحدث عن هذا المنسك، وكان شهده في مدينة القدس، يقول: «كنت ببيت المقدس، فإذا كان يوم عرفة حُشر أهل السواد وكثير من أهل البلد، فيقفون في المسجد مستقبلين القبلة.»[٥٨] ويلاحَظ أن الطرطوشي استخدم المصطلح نفسه الذي استخدمه ناصر خسرو. وعندما تحدث فقيه آخر عن هذا المنسك في سياق آخر، رأيناه استخدم المصطلحين في الرواية الواحدة، فيقول الشيخ كمال الدين الدميري: «فبنى عبد الملك قبة الصخرة، فكان الناس يقفون عندها يوم عرفة، ويقال إن ذلك كان سبب التعريف في بيت المقدس.»[٥٩]

(١) ماهية التعريف ومضمونه

من خلال ما رشح من المعلومات، ومن خلال التوصيفات المتعددة والمتباينة أحياناً، يتبين لنا أن «التعريف/ أو الوقوف» هو منسك تعبدي يمارسه الحجاج، شأنه في ذلك شأن مناسك الحج الأخرى التي كانت تترافق مع أداء الفريضة. فكان الناس يحتشدون في المسجد عشية عرفة بعد صلاة العصر فيشرعون في الدعاء إلى الله حتى تغرب الشمس، وربما كانوا يقفون وهم مستقبلون القبلة وأصواتهم مرتفعة بالدعاء إلى

Digitized by Birzeit University Library

الله، كما كانت الحال في بيت المقدس. وقد تم مناسك التعريف بأساليب تعبدية أُخرى، إذ روي أن ابن عباس عندما كان يعرّف في البصرة كان يعتلي منبر المسجد ويقرأ سورتي البقرة وآل عمران ويشرع في تفسيرهما آية آية.[٦٠]

(٢) مكان طقوس التعريف وتاريخ ظهورها

ربطت الرواية التي أوردها ناصر خسرو بين ممارسة طقوس التعريف ومسألة الحج إلى بيت المقدس، حيث جعل من طقس الوقوف منسكاً رئيسياً من مناسك ذلك الحج. وفي غياب ما ينفي هذه الرواية، فإنه يتبلور في ذهن القارئ أن ظاهرة التعريف/ أو الوقوف ظاهرة ملازمة للحج إلى مدينة القدس، لا يكتمل حج المسلمين إلاّ بها، هذا عدا الفهم أن نشوء هذه الظاهرة يرتبط زمنياً بتاريخ الرحلة التي قام بها ناصر خسرو إلى مدينة القدس، وهو النصف الأول من القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر الميلادي.

إن نظرة فاحصة إلى ما ورد في المصادر الفقهية، أو غير الفقهية، ذات الصلة بهذه المسألة لكفيلة بكشف حقيقة ما كان يجري على أرض الواقع في هذا الشأن، حيث يتبين أن ظاهرة التعريف/ أو الوقوف كانت نشأت أول ما نشأت في مدن رئيسية، أو أمصار، في أقاليم متعددة من دار الإسلام، لا في مدينة القدس فقط، وأن تاريخ نشوئها لم يتزامن مع تفجر الصراع السياسي بين الأمويين، أيام عبد الملك بن مروان، وبين عبد الله بن الزبير الثائر على سلطته، بل إنه لم يتزامن مع إنشاء عبد الملك مبنى قبة الصخرة في بيت المقدس. والحقيقة أن طقوس التعريف سبقت الصراع بين الأمويين وابن الزبير، وكذلك بناء قبة الصخرة، إذ يعود تاريخ ظهورها إلى خلافة علي بن أبي طالب، وعلى يد عبد الله بن عباس الذي كان والياً لأمير المؤمنين على مدينة البصرة في العراق.[٦١]

وما فتئت هذه الظاهرة أن انتشرت في عدد من مدن الأقاليم في أوقات وأزمنة متفاوتة وبرزت بينها المدن المركزية الآتية:

مدينة البصرة: شهدت المدينة ومسجدها الجامع ولادة طقوس التعريف في غير موقع عرفة في جوار مكة، فكانت أول مِصر من أمصار المسلمين يؤدى فيه هذا المنسك. وكان هذا الحدث قد جرى في إبان خلافة علي بن أبي طالب، قبل عشرين عاماً على الأقل من تفجر الصراع بين الخليفة عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير. وكان المبادر إلى إجراء طقوس التعريف في هذا المصر هو الصحابي المشهور عبد الله بن عباس الذي كان يشغل حينها منصب الحاكم الإداري للبصرة (أو ما كان يعرف

Digitized by Birzeit University Library

بمنصب والي البصرة)، وقد وثقت أقوال الفقيه التابعي الحسن البصري هذا الحدث، إذ روي عنه أنه قال: «أول من عرّف بالبصرة عبد الله بن عباس.» وروي عن مصدر آخر أنه كان يصعد المنبر ليلة عَرَفَة ويجتمع أهل البصرة حوله فيفسر شيئاً من القرآن، ويُذكِّر الناس من بعد العصر، ثم ينزل ليصلي بهم المغرب. وأورد ابن قتيبة الدينوري عن الحسن البصري قوله: «كان ابن عباس أول من عرّف بالبصرة، صعد المنبر فقرأ البقرة وآل عمران ففسرهما حرفاً حرفاً مُنجّى.»[٦٢]

مدينة الكوفة: هي المركز الإداري الرئيسي لولاية العراق والمشرق أيام الدولة الأموية حتى قيام الدولة العباسية. شهد هذا المركز ممارسة طقوس التعريف التي كان يقوم بها يوم عَرَفة عمرو بن حريث المخزومي (المتوفى ٧٨هـ/ ٦٩٤م). وكان المخزومي هذا نائباً عن والي العراق في إدارة الكوفة وإدارة شرطة المدينة في أثناء خلافة عبد الملك بن مروان.[٦٣] ونقل بعض المصادر في هذا السياق رواية للإمام أحمد بن حنبل يقول فيها إن عمرو بن حُريث كان أول من قام بطقوس التعريف في مدينة الكوفة.[٦٤] لكن رواية ابن حنبل تتعارض مع رواية أُخرى ينقلها بعض رواة «أدب الأوائل»، ممن ذهبوا إلى أن الأمير مصعب بن الزبير، الأخ غير الشقيق للخليفة المتمرد عبد الله بن الزبير، هو أول من كان يُعرف بالكوفة.[٦٥]

المدينة المنورة: كان المسجد النبوي في المدينة يشهد أحياناً احتشاداً للناس يوم عَرَفة، تلهج ألسنتهم بالدعاء إلى الله، وهو النشاط التعبدي الذي كان يمارس في بعض مساجد الأمصار، فيروي الفقيه محمد بن وضاح في بعض أسانيده خبراً يقول: إنه اجتمع الناس يوم عرفة في مسجد النبي (ﷺ) يدعون بعد العصر، فخرج نافع، مولى عبد الله بن عمر فقال: «أيها الناس إن الذي أنتم فيه بدعة، وليست سُنَّة.»[٦٦] نجد في هذه الرواية ما يشير إلى أن ظاهرة التعريف بطقوسها المعتادة، التي ألفنا بعضها في طقوس التعريف في المدن الأُخرى، شملت كذلك مدينة الرسول التي تمثل إقليم الحجاز.

الفسطاط قصبة مصر: جاء في كتاب الكندي «الولاة وكتاب القضاة» خبر مقتضب يقول: «وعَرّف عبد العزيز بن مروان بمصر، وهو أول من عَرّف بها سنة إحدى وسبعين.» ثم أردف المؤلف هذا الخبر برواية مسندة عن ابن لهيعة عن يزيد، أن والي مصر هذا، وهو أخو الخليفة عبد الملك بن مروان، كان أول من أحدث القعودَ يوم عَرَفة في المسجد بعد العصر.[٦٧] ثم تناقل المؤرخون المتأخرون خبر الكندي عما فعله عبد العزيز بمسجد الفسطاط في إبان ولايته على مصر من جانب أخيه عبد الملك.[٦٨]

Digitized by Birzeit University Library

وبالإضافة إلى ما سقناه من معطيات بشأن مسألة التعريف في مختلف الأقاليم الإسلامية، فإنه لا بد لنا من أن نتوقف عند عدد من الملاحظات التي قد تساعد في الإحاطة بالموضوع من جوانبه المتعددة. وأول هذه الملاحظات يتعلق بالبعد الزماني الذي يتم فيه التعريف، فقد تأكد لنا حدوثه في موعد محدد خلال السنة، هو موسم الحج السنوي إلى مكة، وبالتحديد في يوم عرفة، أو عشية يوم عرفة.

وتتعلق الملاحظة الثانية بالسياق السياسي والتاريخي، إذ حاول البعض أن يقرن التعريف بالصراع السياسي القائم بين الأمويين وعبد الله بن الزبير،[٦٩] وهو ربط اعتباطي لا أساس له، بعد أن ثبت بالدليل القاطع أن طقوس التعريف بُدئ بممارستها قبل ما يربو على عشرين عاماً من تفجر الصراع بين ذينك الطرفين، حيث نشأت أول مرة في خلافة علي بن أبي طالب.

ومن الملاحظات التي تجدر الإشارة إليها أن إجراء طقوس التعريف في مساجد الأمصار المتعددة، كان يتم بمبادرة جهة رسمية وذات علاقة مباشرة بالسلطة القائمة، بل من جانب ممثليها الرسميين، أو مَنْ ينوبون عنهم. وقد رأينا ذلك في الكوفة وفي مصر في جامع الفسطاط، وكذلك في مِصر البصرة أول نشوئه؛ حيث أُجري على يد عبد الله بن عباس ممثل الخلافة الشرعية أيام علي بن أبي طالب. وإن دل هذا الأمر على شيء فإنه يدل على أن طقوس التعريف كانت جزءاً من المهمات الرسمية المناطة بالسلطة كجزء من واجباتها تجاه الجمهور.

والأهم من كل هذا أن ممارسة هذه الطقوس لم تكن تنطوي على نية كيدية موجهة ضد هذا الطرف أو ذاك، وإنما على العكس من ذلك، فإنها جاءت استجابة لرغبة جمهور المسلمين الذي كان يحرص على مزيد من التعبد إرضاء لوجه الله تعالى.

(٣) الطواف بقبة الصخرة في مدينة القدس

تناولت رواية اليعقوبي، السابقة الذكر، نية استبدال الخليفة عبد الملك الحج إلى مكة بالحج إلى بيت المقدس، واشتملت على عبارة تتعلق ببناء قبة الصخرة لتكون بديلاً من الكعبة، وجعلت الطواف بها لزاماً على مَن يؤدون فريضة الحج إلى بيت المقدس؛ وجاء هذا الإلزام واضحاً وصريحاً، إذ ورد في الرواية ما يلي: «وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة.»[٧٠] وكما أشرنا سابقاً فإن رواية اليعقوبي، وهي تتناول موضوع الحج إلى بيت المقدس، لم تذكر إلاّ منسكاً واحداً ووحيداً من مناسك الحج هو الطواف حول قبة الصخرة، ولم تُشر إلى منسك «التعريف» الذي

Digitized by Birzeit University Library

سمته رواية ناصر خسرو «الوقوف».

كان اكتشاف مصادر جديدة تتمثل في بعض المخطوطات قد ساهم في إلقاء الضوء على كيفية إجراء بعض الطقوس التي كان يمارسها حجاج بيت المقدس عند حجهم إلى هذه المدينة. ففي مخطوطة «مرآة الزمان» المنسوبة إلى سبط ابن الجوزي، نجد بعض الروايات التي تساهم في تعزيز توثيق رواية اليعقوبي، ومنها، على سبيل المثال لا الحصر، رواية للمؤرخ هشام بن محمد الكلبي (٢٠٤هـ/ ٨١٩م) جاء فيها أن المسلمين أيام عبد الملك اعتادوا الوقوف إلى جانب الصخرة [وهذا يذكرنا بمنسك الوقوف الذي ذكره ناصر خسرو]، ثم يطوفون حولها، كما كانوا يطوفون حول الكعبة ويذبحون الأضاحي صبيحة يوم الأضحى.[٧١]

ويحسن بنا في هذا الموضع أن ننبه لما قد تحدثه هذه الرواية من توهم قد يؤدي بالقارئ إلى نوع من سوء الفهم، إذ من المحتمل أن توحي عبارة «كما كانوا يطوفون حول الكعبة»، بأن الطواف بالصخرة يجب أن يكون شبيهاً بالطواف حول الكعبة ومتطابقاً معه، وهو أمر لا تنطوي عليه تلك العبارة. والصحيح الذي اعتاده حجاج بيت المقدس وزواره هو الطواف حول الصخرة في اتجاه معاكس لاتجاه الطواف حول الكعبة، بحيث تكون الصخرة عن يمين الطائفين لا عن شمالهم، كما هي حال الطواف بالكعبة.[٧٢]

وفي رواية أُخرى تسند إلى ابن الكلبي والواقدي (٢٠٧هـ/ ٨٢٣م) ورواة آخرين، يُنسب إلى عبد الله بن الزبير، خصم عبد الملك، أنه اتهم الأخير بتحويل الطواف من بيت الله الحرام إلى قِبلَة بني إسرائيل (وهو بذلك يعني الصخرة)، إلى ما هنالك من اتهامات أُخرى مشابهة.[٧٣]

لم تقتصر حملات الشجب والاستنكار التي تشن على عبد الملك بسبب قبة الصخرة وتحويل الحج من مكة إلى مدينة القدس على تلك التي كان يشنها عبد الله بن الزبير، خصمه السياسي العنيد فحسب، بل كانت تلك الحملات تُشن بين الحين والآخر من جهات تشتهر بعدائها المبدئي للأمويين، كالخوارج مثلاً. وكان أبرز من ساهم في ذلك المتمرد الخارجي المكنى بأبي حمزة الشاري، الذي استطاع أن ينتزع مكة والمدينة من أيدي الأمويين ويسيطر عليهما خلال الفترة ١٢٩هـ - ١٣٠هـ/ ٧٤٦م - ٧٤٨م، في أيام مروان بن محمد آخر خلفاء الأسرة.[٧٤]

نُقل عن هذا الزعيم الخارجي بعض التهم التي كان يوجهها إلى الخليفة عبد الملك، مثل: تدميره الكعبة (وهي إشارة إلى الترميم وإعادة البناء التي قام بها قائده

Digitized by Birzeit University Library

الحجاج بن يوسف بعد أن قضى على تمرد ابن الزبير وأعدمه)؛ جعله صخرة بيت المقدس كفؤاً لمقام إبراهيم الواقع في جوار الكعبة وإعطائها المكانة ذاتها؛ حمله جفاة الأعراب من أهل الشام على أن يحجوا إلى بيت المقدس بدلاً من حجهم إلى مكة.[٧٥]

الطواف سنّة موروثة عند العرب: كان الطواف ركناً أساسياً من أركان الحج قبل الإسلام، واستمر كذلك بعده. ولم يكن الطواف بالكعبة مقصوراً على موسم الحج، أو العمرة، بل كان سُنة استنتها قريش ومن دان بدينها من قبائل العرب ممن عرفوا باسم «الحُمْس». فكان الرجل عند خروجه من مكة يطوف بالكعبة قبل مغادرته، ثم يعاود الطواف بها عند عودته، ولا يدخل بيته قبل هذا الإجراء.[٧٦]

وتمكنت سنّة الطواف من نفوس العرب وتعودوا عليها في حلّهم وترحالهم، فاعتاد النازحون عن مكة أن يحملوا معهم حجراً من حجارة أرض الحرم، فينصبوه في مكان سكنهم الجديد، تعظيماً للحرم ولقدسيته، وكانوا يطوفون حول ذلك الحجر كما كانوا يفعلون ذلك داخل الحرم.[٧٧] وهم في عملهم هذا كانوا يرون أن منسك الطواف، نظراً إلى أهميته وقدُسيته، يُجزي عن سائر المناسك ويسد مسدها، بل يختزل المناسك كلها.

وتنبع قدسية الطواف من قداسة الأماكن والمواضع التي يُمارس عندها. فكانت شعوب الأمم السالفة عندما تقدس موقعاً محدداً، تعتقد أن الآلهة، أو الأرواح الخيرة قد حلت بهذا الموقع وأكسبته من قواها الخارقة وتلبست به، ولذلك عمت عليه البركة التي تُجسد، عادة، بنبع مياه عذبة في قلب الفلاة، أو ببئر، أو بماء جار يروي ظمأ العطاش من البشر والشجر والزرع والضرع. وبسبب ذلك يُقدس بعض المعابد، مثل معبد «العُزى» وكان فيه ثلاث شجرات تعلق عليها الهدايا. وكانت لقريش وغيرها «ذات أنواط»، وهي شجرة عظيمة خضراء يأتونها كل عام يعلقون عليها سلاحهم ويذبحون عندها القرابين ويعكفون عندها يوماً كاملاً.[٧٨]

وبسبب ما كانت هذه الأماكن تتمتع به من قدسية، فقد مُنع الناس العاديون من دخول الغرف المقدسة، التي اعتُقد أنها خاصة بالآلهة، أو بالأرواح ذات القوى الخارقة، ومن هنا جاءت حُرمتها التي لا تقبل المس. وللتعويض عن ذلك فقد سمح للناس بأن يطوفوا بها، أو بأن يدوروا من حولها فقط، أو ربما سمح لهم بلمس جدرانها من الخارج، فكان لهذه المعابد، أو البيوت، سَدَنة يتوفرون لخدمتها، أو لتسهيل خدماتها لمن يحتاج إليها من جمهور المراجعين والزوار.[٧٩]

أمّا الطواف سبعاً حول كل المواقع ذات القداسة، فهو تقليد تعبدي قديم، كان

Digitized by Birzeit University Library

منتشراً عند شعوب الحضارات المشرقية، توارثه العرب عن أسلافهم حتى صار جزءاً من تراثهم الذي تبنت الحضارة الإسلامية بعضه، كما تبين. وربما ارتبط كذلك بتقديس العدد «سبعة»، أو ما بات يعرف بـ «التسبيع»، ولمسنا أثره في العقيدة الإسماعيلية فيما بعد.

وقد روي بعض التبريرات ذات الطابع الأسطوري عن سر الطواف سبع مرات، واعتقد البعض أنه تعبير عن توبة الناس إلى الله بعد أن دام غضبه عليهم سبعة آلاف عام، فجعل الطواف سبع مرات كفارة عن الغضب الرباني الذي امتد هذه الفترة.[٨٠]

وبسبب الأهمية التي ينطوي عليها الطواف، فقد جُعل منسكاً جامعاً اختُزل به سائر المناسك الأخرى.[٨١] كما صار تراثاً تعبدياً عند العرب مارسوه، وما زالوا يمارسونه عند أداء فريضة الحج إلى الكعبة. ورسخ هذا الأمر في نفوسهم حتى جعلوه منسكاً أساسياً عندما كانوا يزورون بيوت عبادتهم، أو ما اتفق العلماء على تسميته طواغيت العرب،[٨٢] وخصوصاً تلك البيوت، أو الطواغيت، التي كانت منتشرة على أرض جزيرة العرب، أو في بلاد الشام على أطراف الجزيرة.[٨٣] وبلغ الأمر ببعض المجموعات القبلية أن جعل زيارة هذه البيوت وتقديسها منسكاً مكملاً لمناسك الحج الذي لا يتم إلاّ بهما، وهو ما كان الأمر عليه عند الأنصار من أهل يثرب، وعند أهالي قبيلتي هذيل وخُزاعة الذين رأوا أن حجهم إلى مكة لا يكتمل إلاّ إذا زاروا أحد تلك الطواغيت، وهو صنم «مناة» وقد ورد ذكره في القرآن الكريم.[٨٤]

التقديس وإتمام الحج

بعد أن ينكر الفقيه ابن تيمية أن يكون بيت المقدس ثالث الحرمين الشريفين، بل إنكاره أن يكون أصلاً واحداً من هذه الأحرام، ويرى أن ثالث الحرمين الشريفين هو حرم وَجّ في الطائف، فإنه يضع أيضاً قائمة بالمواسم والمواعيد التي يحرّم على المسلمين زيارة القدس فيها، ومنها زيارتها في عيد الأضحى الذي يسميه عيد النحر، ويعتبر أن من يقوم بذلك إنما يصنف مع الضُلاّل. كما يرى أن طقسي الوقوف والتعريف ببيت المقدس عقيدة باطلة يجب تركها والإقلاع عنها. ثم يوسع ابن تيمية دائرة ممنوعاته، فينكر على المسلمين دعاء بعضهم لمن أدى فريضة الحج أن يقال له، على سبيل التمني والدعاء إلى الله: «قدس الله حجتك». ويرى أن هذا الدعاء المستند إلى الحديث النبوي الشريف: «من زارني وزار أبي في عام واحد ضمنت له الجنة»، إنما

Digitized by Birzeit University Library

هو دعاء باطل، لأنه يستند إلى حديث كاذب.[٨٥]

إن صيغة الدعاء الذي تعبر عنه عبارة قدس الله حجتك كانت دارجة على ألسنة الناس، وكانت مؤشراً إلى ظاهرة التقديس التي كان يمارسها ذوو القدرة والاستطاعة ممن أدوا فريضة الحج، فيقوم أهل القدرة منهم على زيارة الحرم القدسي من أجل إتمام حجتهم. ويبدو أن ظاهرة التقديس هذه كانت ذات صلة مباشرة بسنّة العرب الموروثة في زيارة بيوت عباداتهم بعد فراغهم من أداء مناسك الحج في مكة، وهي الزيارة التي اعتبروها فصلاً مكملاً ومتمماً لحجتهم إلى مكة، الأمر الذي تحدثنا عنه أعلاه. فلمّا انتشر الإسلام وتبوأت القدس مكانتها من القداسة الدينية، وبسبب اشتمال حرمها على معلمين رئيسيين هما المسجد الأقصى وقبة الصخرة، فقد أصبحت زيارتها بديلاً من تلك البيوت التي اعتاد الناس في الجاهلية زيارتها والتبرك بها. وصار مثل هذه الزيارات الوسيلة التي يستطيع الحاج أن يتمم حجته بها.

ولدينا بعض ما يؤكد حدوث هذه الظاهرة وعلى نطاق واسع منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، عندما أصدر الخليفة الفاطمي الملقب بالظاهر لإعزاز دين الله مرسوماً خلافياً في سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م، سمح بموجبه لحجاج مكة من أهل خراسان وبلاد المشرق، بأن يقوموا بشعائر التقديس في مدينة القدس، في أثناء عودتهم من بلاد الحجاز إلى أوطانهم، وقد كان عددهم كبيراً بشكل لافت.[٨٦]

وعلى الرغم من غياب التوثيق التاريخي لظاهرة التقديس في المؤلفات المتأخرة، فإن ذلك لا ينفي قيامها وممارستها. ومما يدل على استمراريتها لدى الأجيال الإسلامية في فلسطين وبلاد الشام، أن حجاج فلسطين ظلوا يتمسكون بها كجزء من وعيهم الديني إلى ما قبل النكبة.[٨٧]

قبة الصخرة وعبد الملك: قراءة من جديد

بعد أن نجحت رواية اليعقوبي في إلصاق التهم بالخليفة عبد الملك بأنه أراد أن يصرف المسلمين عن الحج إلى مكة، وأن يكون حجهم إلى بيت المقدس بدلاً من ذلك، لأنه كان يخشى أن يقع حجاج أهل الشام تحت تأثير خصمه عبد الله بن الزبير فيضطرهم إلى مبايعته ونقل ولائهم له بدلاً من ولائهم للأمويين. فكان من الضروري أن تلقى الاستنتاجات التي توصل إليها اهتمام بعض الباحثين اعتماداً على تلك الرواية المذكورة أعلاه.[٨٨]

Digitized by Birzeit University Library

في هذه الحال ينبغي للمرء أن يطرح التساؤلات التالية: لماذا، إذاً، يشغل الخليفة نفسه بتنفيذ مثل هذا المشروع الكبير ذي التكلفة، وهو في خضم معركة تثبيت حكمه وحكم أسرته من بعده، ولا سيما أنه لم يكن يمر بأوضاع عادية، وإنما كان يواجه خصماً عنيداً كعبد الله بن الزبير؛ هذا فضلاً عن أن المشروع المقترح سيستغرق إنجازه بضعة أعوام، وستصرف لإنجازه الأموال الطائلة التي كانت توازي حجم خراج مصر لسبعة أعوام مقبلة ستفتقدها خزينة الدولة. وإلى جانب ضخامة التكلفة التي خصصت لإنجاز هذا المشروع، يجدر بنا أن ننبه أنه بالإضافة إلى عنصر المبالغة الذي يدل عليه استخدام الرقم سبعة، فإنه ينطوي كذلك على عنصر رمزية القداسة الدينية، وهي الرمزية التي رسختها ثقافة بلاد الرافدين وأورثتها شعوب الشرق لتصبح جزءاً من التراث الديني والحضاري، وهو ما انعكس في نصوص الكتب المقدسة، وخصوصاً في العهدين القديم والجديد، وكذلك ظهرت تجلياته في أكثر من عشر آيات في القرآن الكريم؟[٨٩] وقد تناول عدد من الباحثين هذه المسألة وأفرد لها بعض الدراسات (انظر مثلاً: طه الولي، «العدد في الأسطورة والتاريخ والدين» (لندن: الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، ١٩٩٤)، ص ١٨٧ - ٢٠٨؛ راه كونر، «الأرقام في الكتاب المقدس»، ترجمة ميخائيل عوديشو ميخائيل، «مجلة بين النهرين»، العدد ٥٩، بغداد (١٩٨٧)، ص ١٥ - ٢٨؛ حكمت بشير الأسود، «قدسية العدد سبعة في حضارة وادي الرافدين»، «آفاق عربية»، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٩٥ - ١٠٣؛ عبد الحميد العلوجي، «حول العدد سبعة»، «التراث الشعبي»، العدد ١٠ (حزيران/ يونيو ١٩٧١)، ص ٢٧-٤٥).

وقبل أن نحاول الإجابة عن هذه التساؤلات، وكذلك التعرف على الأهداف التي توخاها بعد تنفيذ هذا المشروع، علينا أن نراجع بعجالة ما كان يجري على أرض الواقع من تطورات سياسية وعسكرية، وكنا أشرنا فيما سبق من مفاصل هذه الدراسة إلى أن كفة الصراع بين الخليفة عبد الملك والخليفة الثائر ابن الزبير، أخذت ترجح لمصلحة عبد الملك، وذلك قبل أن يُحسم الصراع نهائياً في مصلحته. لكن تباشير هذا الحسم المتوقع بدأت تتجلى في الهزائم التي لحقت بمعسكر ابن الزبير على أرض بلاد الشام: تمثلت الهزيمة الأولى في قمع قوات المروانيين التمرد العسكري العارم ضد مروان بن الحكم، والذي كان يتزعمه الضحاك بن قيس الفهري، فقد نزلت به وبأنصاره من أبناء القبائل الشامية هزيمة منكرة في معركة مرج راهط، على أرض الغوطة في ضواحي دمشق.[٩٠] أمّا الهزيمة الثانية، فتمثلت في القضاء على التمرد القبلي للقبائل الفلسطينية

Digitized by Birzeit University Library

الموالي لابن الزبير، بقيادة الزعيم الفلسطيني نائل بن قيس الجُذامي في معركة أجنادين في ضواحي مدينة الرملة.[٩١]

هذه الانتصارات المتتابعة للمروانيين على أنصار ابن الزبير، شجعت عبد الملك على أن يتفرغ لتحقيق طموحاته وخططه وتنفيذها، ورأى أنه يملك الوقت الكافي للبدء بخطته لبناء قبة الصخرة والمسجد الأقصى في مدينة القدس.

وكان عبد الملك في هذه المرحلة يضع على رأس اهتماماته أمرين: أولهما التصدي لتهديد البيزنطي عدو المسلمين الأول الذي كان يتربص بدولة الإسلام طامحاً إلى استعادة ما فقده من أقاليم في بلاد الشام خسرها في إثر الفتح الإسلامي. أمّا ثانيهما فكان التصدي لخطر افتتان المسلمين في دينهم بسبب الفخامة والأبهة المتمثلتين في المعالم والمؤسسات الدينية المسيحية في بلاد الشام، وفي بيت المقدس على وجه التحديد.[٩٢]

(١) القبة ومناخات الوعي الديني في بيئة بيت المقدس

بعد أن عرضنا الأوضاع السياسية التي قرر عبد الملك في ظلها إنشاء قبة الصخرة، فليس من الحكمة أن نتغافل عن الالتفات إلى البيئة الدينية السائدة في مدينة القدس عشية الشروع في بناء القبة، وخصوصاً ما كان لهذه البيئة من دور في بلورة الوعي الديني وتطوره لدى مسلمي المدينة، ثم لدى مسلمي كل من فلسطين والأردن وبلاد الشام بأجنادها الأُخرى بصورة عامة. وكان لعامل الاختلاط الديموغرافي بين المسلمين والمسيحيين، داخل مدن فلسطين، كما كانت حال سائر مدن أجناد الشام الأُخرى، دور في حدوث نوع من المجاورة والتداخل الطوبوغرافي بين حارات المدينة وأحيائها؛ وكان هذا التجاور لصيقاً في كثير من مدن الشام، كما كان قائماً في مدن القدس وطبرية ونابلس في فلسطين، وفي دمشق وحمص في القطر العربي السوري. وحدث هذا التجاور اللصيق في إثر نزوح كثير من العوائل المسيحية، وأغلبيتها من أصول غير عربية، كالأرمن واليونانيين، مع الجيش البيزنطي، وفلول الحاميات العسكرية التي انسحبت من مدن فلسطين والأردن ودمشق وحمص بعد الهزيمة الكبرى في معركة اليرموك. فقامت الدولة بإسكان كثير من المقاتلين العرب وعائلاتهم في هذه المنازل الخالية التي رحل عنها سكانها.[٩٣]

أفرز طول التجاور بين المسلمين والمسيحيين في المدن المختلطة تفاعلات «تراكمية بنية في مجالات الفكر والحضارة والثقافة الدينية.» فكان من نتائج هذه

Digitized by Birzeit University Library

التفاعلات أن تبلورت لدى الجيل الثاني مفاهيم جديدة منفتحة وذات قابلية للتطور، وشمل ذلك اتساع دائرة الوعي الديني المتنامي. فلم يعد أبناء هذه الأجيال الجديدة ليرضوا بما كان يرضى به آباؤهم وأهلوهم من أبناء الجيل الأول، وما عادت ترضيهم الأنماط القديمة التي تتميز بالبساطة، ووسائل أو أدوات الحياة الساذجة.[٩٤]

كان مسلمو مدينة القدس الأوائل في الحقيقة ينتمون إلى جيل الصحابة من مهاجرين وأنصار قد رُبّوا على قيم البساطة بعيداً عن تعقيدات الحضارة، وجاؤوا إلى القدس واستقروا بها، وكانوا يمارسون واجباتهم الدينية، ويؤدون صلواتهم في المسجد الأقصى الذي روي أن الخليفة عمر أمر بإنشائه، وظل في المبنى نفسه البسيط الذي قيل أيضاً إن معاوية بن أبي سفيان أعاد بناءه، والذي كان قد وصفه الحاج الإفرنجي أركولف عندما زار المدينة سنة ٦٧٠م، كما ذكرنا أعلاه. ولم تكن بساطة المبنى الخشبي لهذا المسجد لتثير في نفوسهم مشاعر الغيرة أو الحرج. وكان أبناء هذا الجيل قد اعتاد الصلاة في مسجد النبي في المدينة المنورة، ولم يكن في تصورهم نموذج معماري آخر يودون تقليده، أو يتمنون أداء فريضتهم فيه. إزاء هذه البساطة التي نالت رضا أبناء الجيل الأول، فقد فتح أبناء الجيل الثاني من مسلمي القدس والمدن الفلسطينية الأُخرى أعينهم على الفخامة والأبهة والجمال الأخاذ للكنائس المسيحية المنتشرة في مدينة القدس وبيت لحم واللد ونابلس وسبسطية، فكانت روعة البناء وفخامته لا تبهر أعينهم فحسب، بل أيضاً قد تفتن قلوبهم أو تكاد.[٩٥]

كان الانبهار والخشية من افتتان المسلمين في بلاد الشام هما ما كان خلفاء بني مروان يحسبون لهما حساباً، مخافة أن تضعف مناعة المسلمين فينجذبون إلى المسيحية. وكانت هذه الخشية هي ما دفعت عبد الملك، ثم ابنه الوليد من بعده، إلى التصدي لهذا الخطر المحتمل الحدوث فشرعا في تحصين مناعة المسلمين خوفاً عليهم من أن يُفتنوا في دينهم.

وتأكيداً لهذه المخاوف الأموية، جاءت الإجراءات العملية التي قام بها بعض الخلفاء لتلافي هذا الخطر المتوقع. ويدلنا على ذلك ما كتبه الجغرافي الفلسطيني ابن مدينة القدس، في كلام نسبه إلى عمه قاله رداً على تساؤلات افتراضية قد توجه اللوم إلى الوليد بن عبد الملك على الأموال الطائلة التي أهدرت من خزينة الدولة وصرفت في بناء المسجد الأموي في دمشق. فادعى هؤلاء المتسائلون أنه كان من الأجدى أن تصرف تلك الأموال في تمهيد الطرق وإنشاء برك لجمع مياه الأمطار وترميم الحصون

Digitized by Birzeit University Library

والقلاع. فكتب المقدسي البشاري ابن أخي مَنْ أجاب على هذه التساؤلات مقتبساً من جواب عمه فقال: «إن الوليد وُفّق، وكشف له عن أمرٍ جليل، وذلك أنه رأى الشام بلد النصارى، ورأى لهم فيها بِيَعاً حسنة قد افتن زخارفها وانتشر ذكرها، كالقمامة وبيعة لُدّ والرُّها، فاتخذ للمسلمين مسجداً أشغلهم به عنهن وجعله أحد عجائب الدنيا. ألاّ ترى أن عبد الملك لمّا رأى عظم قبة القُمامة وهيئتها، خشي أن تعظم في قلوب المسلمين، فنصب على الصخرة قبة على ما ترى.»[٩٦]

(٢) رموز القبة ومدلولتها

كان بناء القبة، كما رأينا، بمثابة خطوة احترازية في المقام الأول، أُريد به حماية جمهور المسلمين في بلاد الشام، بل حماية مسلمي بيت المقدس، كي لا تُغويهم مظاهر الأبهة والفخامة التي تمثلها كنائس القدس، وبالأحرى كنيسة القيامة، فتصل بهم هذه الغواية إلى حد الافتتان في دينهم، دين الإسلام الحنيف. وقد عبر النص الذي أورده المقدسي حين نسب إلى عمه كلاماً أجاب به عن التساؤلات التي تتردد على ألسنة المنتقدين لبعض خلفاء بني مروان على خلفية إهداره أموال خزينة الدولة وصرفها على البناء الضخم للمسجد الأموي في دمشق؛ عبر ذلك النص ولا سيما العبارة المتعلقة ببناء الخليفة عبد الملك القبة في بيت المقدس، إذ قال: «فاتخذ للمسلمين مسجداً أشغلهم به عنهن»، أي أشغل مسلمي القدس وغيرهم بصرف أنظارهم وقلوبهم عن خطر الاغترار والافتتان بتلك الكنائس في دينهم. وفي الحقيقة، فقد توخى عبد الملك من بناء قبة الصخرة تحقيق أهداف أُخرى لم تُصرح بها النصوص التي وردت في المصادر الإسلامية، القديم منها والمتأخر. ومع ذلك يستطيع الدارس الحصيف أن يستقري بعض تلك الأهداف غير المصرح بها من خلال تفحصه مبنى القبة والوقوف ملياً عند جزئياته، وما اشتمل عليه.

فالموقع الذي اختير ليقوم البناء عليه، وشكل المبنى الخارجي، كالتدوير والتقبيب، وهيكل القبة الهندسي، عدا ما اشتمل عليه داخلها من نقوش ورسوم وكتابات، وما عُلق على جدرانها وسقفها من حلي وزينة؛ كل هذه الأمور، في رأيي، تكشف النقاب عما غيبته النصوص المكتوبة وقصّرت في ذكره المصادر. وهي بالتالي تشكل دليلاً على أهداف أُخرى أراد الخليفة عبد الملك بلوغها. ومن أجل أن نصل إلى معرفة تلك الأهداف علينا أن نتقصى كلاً من تلك الجزئيات وما كانت ترمز إليه وتستبطنه من الأهداف.

Digitized by Birzeit University Library

(٣) المكان والموقع

تقوم قبة الصخرة فوق منصة اصطناعية في مركز الحرم القدسي الشريف تقريباً. وقد اجتهد بعض الباحثين لمعرفة الأسباب لاختيار هذه البقعة من دون غيرها. ويبدو أن غياب المعلومات عن هذه النقطة، وعدم ورودها في المصادر، قد اضطر بعضهم إلى أن يطلق العنان للحدس والتخمين، ولذلك جاءت الاجتهادات متباينة لا ترابط بينها. فزعم البعض أن هذه البقعة اختيرت لأنها هي التي كان يقوم عليها الهيكل المزعوم الذي تنسبه الرواية اليهودية إلى سليمان الملك النبي. ورأى باحث آخر أن معلماً رومانياً قديماً، أو أن أثراً معمارياً ما، كان يقوم على تلك البقعة، لكنه درس بعد أن عفا عليه الزمن. وعزا رأي ثالث إلى أن تلك البقعة ترتبط بأسطورة ما، أو أن معجزة حدثت فيها فيما غبر من الأيام، ورسخت في الذاكرة الجماعية عند بعض الجماعات السامية التي عاشت في منطقة بيت المقدس.[٩٧]

ولمّا كانت هذه الآراء تفتقر إلى الدليل ولا تستند إلى ما ورد في المصادر، فإنها تظل في إطار التكهنات والتخمينات التي لا تستقيم مع معيارية البحث العلمي الرصين. لكني، مع هذا، أرى أن اختيار هذه البقعة ليقام عليها مبنى قبة الصخرة، كان ينسجم مع الرؤية الإسلامية المبكرة التي اتفقت مع التوجه الأموي على اعتبار أرض الحرم وحدة جغرافية واحدة تتمتع بالقداسة الدينية، وأن كل بقعة من بقاعه، وكل شبر من مساحاته وأفنيته، ينعم بالقداسة ذاتها.

أمّا بالنسبة إلى الموقع، فإن القبة رفعت ونصبت فوق الصخرة، ومن أجل ذلك نسبت إليها وسميت باسمها. وغني عن الذكر في هذا السياق، مدى ما كانت تتمتع به الصخرة من قداسة ارتبطت بقصة الإسراء النبوي وخبر معراجه إلى السماء منطلقاً من هذه الصخرة، وكانت ذكرى هذه الحادثة ما زالت طرية في أذهان أبناء جيل عبد الملك، ولا سيما أن نفراً من جيل صحابة الرسول ممن ظلوا في قيد الحياة كان قد عاش حادثة الإسراء والمعراج.

صحيح أن هذه الصخرة كانت آخر معلم يرتبط بالذاكرة اليهودية المتعلقة بإبراهيم الخليل وقصة نذره بالتضحية بولده إسحاق، وفقاً للرواية التوراتية في العهد القديم، أو التضحية بولده البِكْر إسماعيل، وهو ما تجمع عليه الرواية الإسلامية. ولم يكن العرب والمسلمون في تلك الحقبة من الزمن بحاجة إلى الرواية اليهودية يتكئون عليها لإثبات

Digitized by Birzeit University Library

علاقتهم العقائدية الدينية بإبراهيم، وهم من دون غيرهم من شعوب الشرق الأدنى مَنْ تبنى عقيدته في الوحدانية، والتي عرفت حتى قبل الإسلام باسم «دين إبراهيم»، وقد سبق أن تناولنا ذلك فيما مضى من فصول هذه الدراسة.

جاء بناء القبة على الصخرة فطمس آخر أثر ظاهر تستند إليه الأسطورة اليهودية، حين جعلته الذاكرة الدينية اليهودية متكأً تثبت من خلاله صلتها بإبراهيم، حتى باتت الصخرة وباتت قبتها معلماً إسلامياً حصيناً، تماماً كما فعلت الرواية الإسلامية الرسمية حين نفت عن إبراهيم أي صلة له باليهودية، أو بالنصرانية، فجعلته مسلماً محضاً مستندة في ذلك إلى التنزيل العزيز (سورة آل عمران، الآية ٦٧).

ليس هذا فحسب، فقد مثل بناء القبة تغيراً جذرياً في موقف الإسلام والمسلمين من الصخرة، ففي حين كان التوجه الإسلامي المبكر تجاه هذا الأثر يتميز بالتجاهل، الذي بلغ حد الإنكار والاستهجان، وهو الموقف الذي مثله الخليفة عمر بن الخطاب عند دخوله القدس أول مرة، إذ روي أن كعب الأحبار، أحد مسلمة اليهود، اقترح على الخليفة أن يصلي أمام الصخرة فرفض عمر هذا الاقتراح بنوع من الازدراء، وصلّى في موضع آخر. وصار هذا التصرف الذي صدر عن الخليفة عمر سنّة سار عليها المسلمون بعده. وظل الأمر على هذه الحال حتى حدث التحول منذ أن بنى عبد الملك قبة الصخرة، فنالت الصخرة بذلك قسطها من القداسة والشرعية شأنها في ذلك شأن المعالم المقدسة الأُخرى في محيط الحرم القدسي.[٩٨]

(٤) التدوير والتقبيب

منذ أن شرع عبد الملك في بناء قبة الصخرة، وضع نصب عينيه تحقيق هدف عاجل هو أن يتصدى للمخاطر التي تتهدد بسطاء المسلمين ممن قد يكونون عرضة للإغواء الناتج من انبهارهم بالأبهة والفخامة المتمثلتين في الكنائس المسيحية في مدينة القدس، وخصوصاً ما كان من فخامة وعظمة تتميز بهما كنيسة القيامة (التي تسميها المصادر الإسلامية المبكرة القُمامة). هذه هي الرسالة التي أراد أن يبلّغها الجغرافي المقدسي حينما اقتبس كلام البشاري الشيخ الذي تربطه بالمؤلف صلة القرابة، ولا سيما تلك العبارات التي تحدث فيها عن الدوافع الحقيقية التي أدت بعبد الملك إلى بناء القبة، كي يشغل بها جمهور المسلمين ويصرف أذهانهم واهتمامهم عن الكنائس والمعالم المسيحية التي كانت تصل بهم إلى درجة الانبهار، وما قد يترتب على ذلك من خلخلة في رسوخ إيمانهم بالإسلام.

Digitized by Birzeit University Library

بكلام آخر: عندما أراد عبد الملك أن يحارب تلك الظاهرة التي باتت مقلقة للقيادة الإسلامية، فإنه جعل الدواء من جنس الداء الذي كان خطره محدقاً بعامة المسلمين. فلمّا كان الانبهار بالكنائس هو الداء، فلماذا لا تكون مساجد المسلمين هي الدواء، يعني أن تكون الحرز الذي يقي النفوس الضعيفة كي لا تصبح فريسة سهلة للانبهار الذي يؤدي بها إلى الغواية والضلال.[٩٩]

فكان حرياً بعبد الملك أن يستخدم وسيلة الإغراء ذاتها كي يحصن بها نفوس المسلمين فتمنعها من الوقوع في فخ الانبهار الذي تحدثه كنائس النصارى. وها هي مساجد المسلمين التي لا تقل روعة وفخامة عن الكنائس، والتي تبزها وتتفوق عليها، كفيلة بأن تتصدى لهذه المخاطر. ومن أجل أن يوفر لمساجد المسلمين آلية التأثير في النفوس، فلا بد من استعارة النمط العمراني الذي تتميز به مباني الكنائس المسيحية، بل الأكثرها روعة وجمالاً.

انطلاقاً من وجهة النظر هذه فقد جُعل مبنى قبة الصخرة مستديراً ومقبباً، على غرار النمط المقامة عليه كنيسة القيامة وكنائس أُخرى، والأكثر من ذلك أنه لبس قبة الصخرة صفائح الذهب الخالص لتتميز وتتفوق على ما عداها من القباب، لا في بيت المقدس فحسب، بل أيضاً قباب سائر الكنائس في أقطار بلاد الشام.

وفي هذا السياق، فنحن في غنى عن القول إن هذا النموذج المعماري، لم يكن يمت بصلة إلى الأنماط المعمارية الإسلامية، التي لم تكن قد استحدثت بعد في هذه الحقبة المبكرة من التاريخ الحضاري الإسلامي، وهي الحقبة التي عرفت بحقبة التشكل في مختلف مناحي حضارة الإسلام.[١٠٠]

وفي حقيقة الأمر، فإن نموذج التدوير والتقبيب، كنموذج معماري، كان نموذجاً بيزنطياً، ومن النماذج المستحدثة رفيعة المستوى، بحيث إنه لم يكن انتشر بعد في أقاليم الإمبراطورية البيزنطية كافة. وعرفت نماذجه المبكرة في كنيسة رافِنا بإيطاليا، وفي كنيسة سان سيمون في بصرى الشام في سورية، وهناك نموذجان في مدينة القدس في كنيسة القيامة وكنيسة الصعود (أو صعود المسيح عليه السلام).

فلمّا كلف عبد الملك الفقيه الفلسطيني رجاء بن حيوة الكندي مهمة الإشراف على بناء القبة، فإنه استعان بالخبراء والمهندسين والبنائين من مسيحيي فلسطين وبلاد الشام. ويرجح المؤرخ العربي اللبناني فيليب حتي أن كادر المهندسين والبنائين أقام القبة على نسق الطراز الذي كان قائماً آنذاك في كاتدرائية بصرى الشام.[١٠١]

Digitized by Birzeit University Library

(٥) الزينة الداخلية

تزدحم قبة الصخرة من الداخل بشتى وسائل الزينة المتعارف عليها في ذلك الزمان، بدءاً بالأشكال والرسوم الفسيفسائية التي تغطي أرضها، إلى النقوش والتعريجات الفنية التي تغطي كلاً من سقفها وجدرانها وأسطواناتها. وإذا كانت وسائل التزيين هذه مألوفة في المفاهيم الفنية لذلك العصر، فإن ما يبدو غريباً هو إدخال الجواهر والحلي الذهبية وسيلة من وسائل التزيين، وخصوصاً تلك التي اعتاد الناس لبسها واستخدامها للزينة، ونذكر بصورة خاصة التيجان والأساور والقلائد وحلق الأذنين والأطواق التي تتدلى على الصدر. ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق أن الحلي كانت من الأصناف والحجوم التي يستخدمها الملوك والأمراء، والتي لا تليق إلاّ بأباطرة ذلك العصر في الدولتين العظميين، الدولة الفارسية والدولة البيزنطية، أو هي الأصناف نفسها التي اعتاد كبار رجال الكنيسة أن يتزينوا بها عند ظهورهم في المحافل الرسمية، وفي المواسم والأعياد.[١٠٢]

لم يكن استخدام هذا النوع من الزينة مصادفة أو تعسفاً، وإنما كان عملاً مدروساً بعناية، ذلك بأن الحلي الذهبية والجواهر الثمينة في المفاهيم الجيوسياسية البيزنطية، وكذلك الساسانية (الفارسية)، كانت ذات رمزية معبرة لها صلة وثيقة بالقداسة الدينية من جهة، وبمعايير العظمة السياسية للملوك والأمراء والأباطرة من جهة أُخرى، وهما هدفان أراد الخليفة عبد الملك تحقيقهما: فالقداسة الدينية لقبة الصخرة، ثم للحرم القدسي، كانت غايته الأولى، وكانت عظمة الإسلام ممثلة في خلافته للمسلمين ضرورية كي يثبت لأعداء الإسلام، وخصوصاً الدولة البيزنطية، عظم هيبة هذه الدولة وخضوع بيزنطة والممالك الأُخرى لها.

ومن الطريف حقاً، في هذا السياق، أن بلوغ عبد الملك هذين الهدفين تم عن طريق استخدام الوسائل والأدوات نفسها التي كانت متبعة عند أعداء الإسلام؛ بيزنطة المسيحية وبلاد فارس المجوسية، لأن الحلي الذهبية والجواهر والأحجار النفيسة التي استخدمت لتزيين قبة الصخرة، كانت محاكاة شبه متطابقة مع وسائل الزينة الموجودة في كنيسة القيامة، الأمر الذي اعتبره بعض الباحثين محاكاة غير واعية من جانب الطرف المتخلف ثقافياً (وهو، في رأي هذا الباحث، العرب الذين أحرزوا الغلبة على الطرف المتقدم حضارة وثقافة، وهو البيزنطيون المسيحيون).[١٠٣]

أمّا النفائس التي كانت معلقة بالسلسلة التي في وسط القبة، فهي ثلاثة آثار نفيسة

Digitized by Birzeit University Library

لم يكن لها نظير على وجه الأرض، وهي الدرة النادرة التي سميت الدرة اليتيمة، وكان الأثر الآخر تاج كسرى، الإمبراطور الساساني، والذي كان بين النفائس التي غنمها المسلمون عندما اقتحموا القصر الإمبراطوري عند افتتاح المدائن عاصمة ملكه، ثم حُمل إلى المدينة وسلّم للخليفة عمر بن الخطاب. وليس لدينا ما يدل على أنه هو التاج الذي علّق بالسلسلة، أم أنه تاج آخر وقع في أيدي الفاتحين العرب في أثناء مسيرة استكمال فتح بلاد فارس وسائر بلاد المشرق. أمّا الأثر الثالث فكان قرنا الكبش الذي أُنزل من السماء حين هم إبراهيم (عليه السلام) بأن يذبح ولده إسماعيل وفاء بالنذر، وهكذا افتُدي إسماعيل، أو إسحاق، ونجا من الذبح. وبقيت هذه النفائس معلقة بقبة الصخرة حتى آخر أيام بني أمية إلى أن انتزعها بعض الخلفاء العباسيين بعد قيام دولتهم، ونقلت إلى مكة لتعلق بالكعبة.[١٠٤]

وغني عن البيان ما كان للأثرين الأولين، الدرة اليتيمة وتاج كسرى، من دلالة معبرة على تجسيد عنصر القداسة الدينية لقبة الصخرة، وذلك من المنظور المسيحي لمفهوم القداسة الذي رسخ في أذهان المسيحيين آنذاك، وهو المنظور الذي تبناه مسلمو ذلك العهد المبكر، الأمر الذي دفعهم إلى استخدام الآليات والوسائل نفسها، كما سبق أن استخدمها المسيحيون، من أجل أن يسبغوا عنصر القداسة على قبة الصخرة، وكذلك أن يثبتوه ويرسخوه. أمّا قرنا كبش إسماعيل الأثر الذي لا يمت بصلة إلى موضوع الزينة والتزيين، فكان له دور آخر أكثر أهمية وأكثر خطراً، هو دور ديني وعقائدي طالما حرص الإسلام على ترسيخه في الأذهان، وهو عنصر الأصالة، أي أصالة العقيدة الإسلامية بسبب ارتباطها بإبراهيم (عليه السلام) منذ أن جعله القرآن أول المسلمين. لذلك فإن الإسلام بسبب هذا الربط بإبراهيم، يتصدر الأديان الأُخرى أصالة واشتمالاً على عقيدة التوحيد أكثر من اليهودية، وبالأحرى أكثر من المسيحية.[١٠٥]

(٦) النقوش الداخلية

تغطي المحيط الدائري فوق القنطرة الداخلية لقبة الصخرة مجموعة كبيرة من النقوش. وهي لا تقتصر على جانبي القنطرة فحسب، بل توجد نقوش أُخرى على الصفيحتين النحاسيتين المثبتتين فوق باب القبة الشرقي وبابها الشمالي.

النقوش جميعها نقوش أموية يرجع تاريخ نقشها إلى التاريخ الذي بنيت فيه قبة الصخرة. إذ لم تنجح محاولة العبث التي قام بها بعض الخلفاء العباسيين بقصد تزوير البصمة الأموية عليها وطمس هويتها.

Digitized by Birzeit University Library

أمّا محتوى النقوش فديني إسلامي محض، وكانت كلها، فيما عدا الأدعية والصلوات والتبريكات، آيات مقتبسة من القرآن الكريم؛ اختيرت جميعاً بعناية كي تخدم الهدف الذي أنشئت قبة الصخرة من أجله. فإذا ما أعجم على البعض إدراك الهدف، لسبب من الأسباب، فإن الآيات المنقوشة كفيلة بالكشف عما خفي من الأهداف التي سعى الخليفة عبد الملك لتحقيقها عندما شرع في إقامة هذا المبنى.

وفي عودة إلى محتوى النقوش، فإن هذه الآيات القرآنية كشفت عن أحد أهم الأهداف التي توخى عبد الملك خليفة المسلمين تحقيقها، وعلى رأسها مواجهة الهجمة الأيديولوجية ضد الإسلام ونبيه على يد بعض المنظرين من علماء اللاهوت في الكنيسة المسيحية، وذلك بالتصدي لتلك الحملة عن طريق تسفيه الطروحات المسيحية الأساسية التي تحولت إلى مُسلّمات لا يجوز مناقشتها، وبالأحرى مجادلتها، وبالتحديد تلك الطروحات المتعلقة بالمسيح والتي جعلته إلهاً، أو على الأقل، جعلته ابن الله.

كانت أدوات هذه المناظرة مع المسيحية ووسائلها المتاحة في أيدي المسلمين هي حشد من الآيات القرآنية التي تمثل الطروحات الأيديولوجية للإسلام تجاه المسيح، عيسى ابن مريم (عليهما السلام). وهكذا اختيرت تلك الآيات التي تنفي ألوهيته من جهة، وكذلك بُنوته لله من جهة أُخرى، أو تلك التي تصنفه مع الأنبياء والمرسلين على غرار غيره من الأنبياء والرسل. وهي الآيات نفسها التي تؤكد إنسانيته وانتماءه إلى بني البشر حين تُعرّفه بأنه عيسى ابن مريم، وأنه ليس ابناً لغيرها.

وتجسيداً لهذه المسلمات الإسلامية فإن نقوش القبة شملت الآيات القرآنية التي وردت فيها عبارة: «لا شريك له»، وهي العبارة التي تنفي عن المسيح صفة الألوهية.

أمّا بالنسبة إلى الأدعية فقد نُقشت لتؤكد الرؤية الإسلامية التي لا تعتبر المسيح إلاّ واحداً من عباد الله، وواحداً من أنبيائه ورسله، وأنه بشر كغيره من البشر، عرّف بأنه عيسى ابن مريم.

هذا ما اشتملت عليه النقوش الداخلية وطبيعة الرسالة الجدلية التي تؤديها. وأمّا فيما يتعلق بنقوش الصفيحتين النحاسيتين على البابين الشرقي والشمالي للقبة، فإنه يستوقفنا النقش على صفيحة الباب الشمالي الذي يُعتبر مدخل القبة الرئيسي، فقد نقش ها هنا الآية ٣٣ من سورة التوبة في قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

ونلاحظ أن المغزى الذي ترمي إليه الآية يتلخص في أن دين الإسلام هو الدين

Digitized by Birzeit University Library

الحق الذي سيكون مصيره التفوق والغلبة على الأديان كافة، رغم أُنوف المشركين والمنكرين صدق رسالته.

تلخيصاً لهذه النقوش، فإنه يمكننا أن نستشف منها ما يلي:

١. إن المبادئ التي يرسيها الإسلام تؤكد المكانة الخاصة للنبي محمد (ﷺ)، وأهمية الرسالة التي يؤديها، لأنها ذات أبعاد عالمية لا تنحصر في أمة من الأمم، أو إقليم واحد من الأقاليم.

٢. تحديد موقف الإسلام من المسيح وغيره من الرسل، وأن المسيح بشري ليس فيه من الألوهية أو شبه الألوهية شيء.

٣. تحذر وتتوعد من يتنكر للإسلام ويتجاهل أنه الرسالة الأخيرة لكل البشر، ومنهم المسيحيون واليهود.

أخيراً، فإن إنشاء قبة الصخرة كان اعتبره بعض الباحثين بمثابة الحصول على صك الملكية، أو قوشان طابو، على البقعة المقدسة داخل الحرم القدسي، وأنه بذلك ألغى الادعاءات التي ربما تراود أذهان بعض المسيحيين واليهود، والمستندة إلى روايات غيبية، ليس في إمكانها تأسيس مطامح دينية، أو تاريخية، في الحرم القدسي.[١٠٦]

رواج فكرة القداسة وتعثرها

منذ مطلع القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، تبلور في أوساط الفقهاء ما يقرب من الإجماع على قداسة المساجد الثلاثة: المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى في مدينة القدس. وكانت سياسة خلفاء بني أمية قد أدت دوراً مهماً في التهيئة لحدوث ذلك، منذ أن بادر الخليفة عبد الملك بن مروان إلى ترويج حديث «شد الرحال»، الذي رواه ابن شهاب الزهري.

وفي الوقت الذي كانت تروّج فكرة قداسة المساجد الثلاثة فيما بين الفقهاء والدارسين، كان يتبلور، وبموازاة نشر تلك الفكرة، بعض التوجهات الساعية للتقليل من حجم القداسة الدينية لبيت المقدس مقارنة بمسجدي الحجاز، أي مسجدي مكة والمدينة، تمثل في نشر بعض الأحاديث التي أسندت إلى السيدة عائشة أم المؤمنين، أو إلى الفقيه التابعي طاووس بن كيسان اليماني، أو إلى الفقيه عطاء بن أبي رباح. وقد حمل لواء تلك التوجهات فئة من المحدّثين والفقهاء، كانت تحرص على إفشاء فكرة التقليل من قداسة بيت المقدس، ونفي مساواتها بقداسة مكة والمدينة.

Digitized by Birzeit University Library

ويبدو أن رجال هذه الفئة كانوا مسكونين بهاجس الخشية من أن تصبح مدينة القدس مقصداً لحجاج المسلمين يؤدون فيها فريضة الحج بدلاً من مكة المكرمة، وبالتالي تترسخ قداستها في النفوس، ثم تتعاظم حتى تصل إلى درجة تستطيع من خلالها أن تنافس قداسة مكة. ودعماً لهذه المخاوف الاحترازية استند القيّمون على هذه الحملة إلى أقوال، أو مواقف، نسبوها إلى جماعة من كبار الصحابة والتابعين من الفقهاء، مثل عبد الله بن مسعود، والإمام الشعّبي، وعامر بن سعد بن أبي وقاص، وغيرهم من أبناء هذه الطبقة. وكانت هذه الأقوال كلها تؤكد دونية مكانة القدس بإزاء مكة والمدينة، أو تجعل ثواب الصلاة في المسجد الأقصى أقل ثواباً من الصلاة في المسجد النبوي، أو المسجد الحرام في مكة.[١٠٧]

إن مثل هذه الأقوال التي تقلل من ثواب الصلاة في مكان ما، أو تلك التي تزيد في ثوابها في مكان آخر، لم يكن يقصد به تقويم أهمية الصلاة نفسها، وإنما كان بالأحرى معياراً يقاس به حجم القداسة الدينية لهذا المكان أو ذاك. فإذا ازداد ثواب الصلاة في مسجد ما عن الثواب في مسجد آخر، فإن ذلك يعني أن المكان الذي يزاد ثواب الصلاة فيه تعلو قداسته على قداسة المكان الآخر. وإذا ما قل حجم ثواب الصلاة فيه فيعني ذلك أن مستوى قداسته الدينية يكون بالضرورة أقل من مكان آخر.[١٠٨]

في مواجهة الحملة المناهضة لفكرة التسوية بين قداسة بيت المقدس وقداسة كل من مكة والمدينة، هذه الحملة التي ركزت على التقليل من مستوى قداسة مدينة القدس قياساً بمثيلتيها، فقد شهدنا قيام حملة مضادة جعلت من رفع مكانة القدس وترسيخ قدسيتها الدينية هدفها الأول. ومرة أُخرى كان الحديث النبوي الشريف الأداة الطبيعية في أيدي المبادرين إلى هذه الحملة، كي تبرز من خلاله أفضلية الصلاة في حرمها الشريف على الصلاة في المسجد النبوي في المدينة المنورة، بل كانوا يجعلون هذه الأفضلية موازية لأفضلية الصلاة في الحرم المكي. وفي هذا السياق، فقد أسند بعض الأحاديث إلى كل من أبي هريرة، وابن عباس، والسيدة عائشة أم المؤمنين.[١٠٩]

تفاعل الجماهير مع فكرة القداسة

كان التوجه المحابي لمدينة القدس عند جماعة من الفقهاء، بهدف رفع شأنها وتثبيت قداستها الدينية، ذا مفاعيل إيجابية تراكمية، ظهرت نتائجه بالتدريج في الحضور الإسلامي المتنامي على مسرح مدينة القدس. لعل هذا ما يُفسر توافد جماعات إلى

Digitized by Birzeit University Library

المدينة من المسلمين الأتقياء الذين كانوا يتوقدون حماسة وغيرة، تعلقاً بها وتأكيداً لقداستها. وقد برز بين أولئك الوافدين إليها ثلة من جلة الصحابة والتابعين، وزمر من النساك والمتزهدين، ممن صنفتهم كتب التراجم مع الزهاد وأهل التصوف.

وكان هؤلاء من الكثرة بحيث يحتاج من يريد حصرهم إلى تقليب عشرات آلاف، بل مئات آلاف الصفحات، من كتب تراجم الأعيان، أو الأدباء، أو الأولياء، أو رواة الأدب ورواة الحديث، وكتب الجرح والتعديل، أو غير ذلك من الأصناف الأدبية التي زخر بها التراث الإسلامي الثري.

وقد وفر علينا عناء ذلك كله القاضي المقدسي مجير الدين الحنبلي مؤلف كتاب «الأنس الجليل»، إذ أحصى في كتابه المذكور أسماء عشرات الأعلام من أعيان رجال الفقه والحديث والقضاء والفكر وعلوم القرآن والفلسفة والرياضة والزهد والتصوف، ممن سجل لهم حضور في مدينة القدس على مدى عدة قرون منذ الفتح العمري حتى عشية الغزو الصليبي. وكان حضور هؤلاء يتراوح بين الزيارة، أو الاعتكاف، أو المجاورة، وأحياناً الإقامة والسكنى، طالت مدتها، أو قصرت.

أحصى القاضي مجير الدين ما يربو على السبعين عيناً من هؤلاء ممن قدموا من أقاصي الأقاليم الإسلامية غرباً وشرقاً، فمن أقصى بلاد الأندلس في الغرب إلى أقصى بلاد المشرق من أقاليم فرغانة والسند وبلاد ما وراء النهر وبلاد الديلم وخراسان وغيرها. وقد خصهم بالذكر تحت فصل سماه: «ذكر أعيان التابعين والعلماء والزهاد ممن دخلوا بيت المقدس». وقد شملت قائمته عدداً من مشاهير العلماء والأدباء والمؤلفين، ممن تناولت مؤلفاتهم مختلف فنون العلوم الإسلامية الكلاسيكية المعروفة لدينا حتى في هذه الأيام. وكان بين علماء هذه النخبة العلامة أبو حامد الغزالي، وابن العربي، والسمعاني، وذو النون المصري، والليث بن سعد، والباجي، والطرطوشي، وأبو شامة، وسفيان الثوري، وسري السقطي، والسُّهرَوردي، ومقاتل بن سليمان، والشعراني؛ وكل هؤلاء تركوا بصماتهم على تاريخ التراث العلمي والأدبي والديني بما خلفوه من مؤلفات.[١١٠]

القداسة والمعتقدات الشعبية

بعد أن لقي حديث «شد الرحال» قبولاً واسعاً في أوساط الفقهاء وأهل الحديث، فإن مسألة الخلاف بشأن قضية القداسة الدينية لبيت المقدس تلاشت إلى حد كبير، بل ذهبت أدراج الرياح كأنها لم تكن. حتى إن بعض الأحاديث التي كانت تقلل من مكانة

Digitized by Birzeit University Library

القدس، أو تحجّم قداستها الدينية، والتي كانت جماعة من المحدثين يتناقلونها، قد غاب عن أمهات مجاميع الحديث والممثلة بصورة خاصة في الكتب الستة. ولمّا كان الأمر على هذه الحال، لم يعد أمام جمهور العلماء إلاّ التسليم والقبول بمبدأ القداسة الدينية لمدينة القدس. وفي المقابل، فإن همّ هؤلاء انحصر في محاربة البدع التي قد تعتري أداء مناسك العبادة التي تمارس عند زيارة الحرم القدسي، أو بعض معالمه، مثل قبة الصخرة، ولا سيما محاربة تلك المناسك التي لا تستند إلى السنّة الإسلامية المؤكدة، والتي اصطلح على تسميتها «البِدَع». وهذا ما انسحب بالتحديد على مسألة الطواف الذي كان يمارس حول قبة الصخرة، حيث كان همّ الفقهاء منصباً على ألاّ يكون الطواف بالقبة شبيهاً بالطواف بالكعبة، وهو أمر ذكرناه سابقاً. بكلمات أُخرى: لم يتركز اعتراض الفقهاء على مبدأ الطواف بذاته، وإنما على الطريقة التي يجب أن يمارس فيها، كي لا يكون شبيهاً بمناسك الطواف بالكعبة.[١١١]

ومن خلال تقصينا لما كان يمارس في بيت المقدس من طقوس ومناسك تعبدية في المواسم والمناسبات الدينية الأُخرى، نستطيع أن نقف على ما كانت المخيلة الشعبية تتفتق عنه من أصناف العبادة والمناسك. وقد تبين أن بعض هذه المناسك، أو العادات التعبدية الشعبية التي راجت بين أوساط العامة من المسلمين، لم يكن جزءاً من سنن العبادة التي أورثها السلف إلى الخلف، وأن ممارسته اقتصرت على بيت المقدس وفي إطار الحرم المقدسي تحديداً. وفوق ذلك كله، فإن بعض هذه المناسك لم يكن له أساس في السنن الإسلامية، ولا سوابق يستند إليها. ولهذه الأسباب مجتمعة فقد صنف بعض الفقهاء هذه المناسك بأنها «بِدَعٌ» يجب إبطالها وتحذير الناس من الاستمرار في ممارستها.

أشار العبدري إلى واحدة من تلك البدع التي يمارسها زوار الحرم المقدسي، وتتلخص في دخولهم إلى قبة الصخرة، ثم يقصدون موضعاً معيناً على أرضيتها، المبلطة بالرخام، يعرّف بأنه موضع «سُرّة الأرض»، فيكشف هؤلاء الزوار كل عن سُرَّته، ثم يستلقي على بطنه محاولاً أن يلصقها بذلك الموضع على الرخام غير عابئ بكشف عورته أمام الجمهور، وفي هذه البقعة المقدسة. والأمر الغريب اللافت للنظر أن هذا التعري الفاضح يقوم به زوار القبة من الجنسين، الرجال والنساء على حد سواء. فكانوا يفعلون ذلك مدفوعين بأوهام، أو معتقدات شعبية، يعتقدون أنها تنفع أجسامهم وأبدانهم، أو مصالحهم ومصالح أهليهم.[١١٢]

Digitized by Birzeit University Library

وفي هذا السياق، ينبغي لنا أن نشير إلى الجهد الذي قام به المستشرق كيستر (M.J. Kister)، إذ رصد عدداً من المناسك والشعائر التعبدية التي يمارسها زوار الحرم المقدسي، والتي اعتبرها بعض المحققين من الفقهاء من البِدَع التي لم تراعَ فيها قواعد السنّة الإسلامية، وكان من هؤلاء الفقهاء أبو بكر الطرطوشي، وابن وضاح القرطبي، وأبو شامة المقدسي، والفقيه العبدري، وابن تيمية.

وذُكر بين تلك المناسك صلاة عرفت بـ«صلاة الرغائب»، ويعود تاريخها إلى سنة ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م - ١٠٥٧م، أي قبل الاجتياح الصليبي للقدس بما يقرب من نصف قرن. وكان أول من ابتدع هذه الصلاة رجلاً من أهل مدينة نابلس عرف بأبي الحمراء، ولم يعرف له اسم غير هذه الكنية. فلمّا شرع في أداء هذه الصلاة صلى بعض الناس معه، ولم يمضِ وقت طويل حتى أصبحت صلاة الرغائب هذه سنّة عند زوار بيت المقدس، على الرغم من أنها تفتقر إلى أدنى مقومات السنّة الإسلامية.

وعلى الصعيد نفسه، ظهرت صلاة أُخرى عرفت باسم «صلاة رجب»، وهي أيضاً مصنفة كبدعة، وظهرت في بيت المقدس في الحقبة الزمنية نفسها التي ظهرت فيها صلاة الرغائب.[١١٣]

وعلى الرغم من محاولة هؤلاء الفقهاء منع جمهور المسلمين من ممارسة هذه الأنواع من البدع المخالفة للسنّة، فإن كل تلك المحاولات آلت إلى الفشل، إذ كانت نفوس الناس قد تشبعت بفكرة قداسة هذا الحرم الشريف، فمالوا إلى تكثيف مناسك العبادة فيه طمعاً في نيل رضا الخالق وغفرانه. ومع مرور مئات الأعوام على اعتراضات الفقهاء على ممارسة طقوس العبادة هذه، فلا يزال أبناء الشعب الفلسطيني عامة، وأهل بيت المقدس وناحيتها خاصة، يمارسون أغلبية هذه البدع إلى يومنا هذا.

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الرابع

روافد القداسة

تناولنا في الفصول السابقة من هذه الدراسة أهم المحاور التي تتشكل منها القداسة الدينية لمدينة القدس، وفقاً للرؤية الإسلامية المجمع عليها، من دون أن نعير الموضوعات الخلافية اهتماماً كبيراً. لكننا، مع ذلك، لم نتجاهل تلك الخلافات التي قد يفيد التطرق إليها بإزالة الغموض والإبهام وجلاء الصورة بوضوح تام، فكنا نلمّح إليها تارة بالتصريح، وتارة أُخرى بالتلميح كلما اقتضى الأمر ذلك.

ولمّا كانت محاور الحضارة العربية الإسلامية وعناصرها كلها تتميز بالتركيب والتداخل، فإن من غير السهل على المرء أن يتسرع في حسم الأمور، معتقداً أنه ألمّ بعناصرها ومكوناتها كافة. ومن هنا، فإنه ينبغي لكل مثقف ترعرع في حضن هذه الحضارة ورضع من لَبانها، ألاّ يُغفل أياً من عناصر تلك الحضارة ومكوناتها، إذا ما خطر بباله تناول موضوع القداسة الدينية لموضع من المواضع، أو لمعلم من المعالم الحضارية، في فضاء العالم الإسلامي؛ وبالأحرى إذا كان الأمر متعلقاً بمدينة بيت المقدس من دون غيرها من المدن والحواضر الإسلامية.

وقمين بالمثقف العربي، مسلماً كان أو مسيحياً، أن يلتفت إلى واحد من روافد القداسة الدينية، وهو ما يتعلق بموضوع الموتى والقبور، وخصوصاً مدافن الأولياء والصدّيقين، بما في ذلك مدافن الشهداء والقادة ومشاهير العلماء والفقهاء والساسة. إذ إن هذا الرافد أعطى موضوع القداسة بعداً آخر، وساهم في إثرائها، بل في ترسيخها واكتمال عناصرها، وهو ما سنتناوله فيما يلي.

مدافن الموتى وقبور الأولياء والصالحين

توطئة: نشأ الإسلام وتبلور، كسائر العقائد الدينية، من خلال التغيرات التي كانت تفرزها البيئة التاريخية والاجتماعية في بيئته الحاضنة، عدا التفاعلات الذاتية بين المبادئ

Digitized by Birzeit University Library

الأساسية لتلك العقيدة. بكلام آخر: فإن العقيدة الإسلامية تشكلت كحصيلة نهائية ناجحة لمجمل التفاعلات بين المبادئ الأساسية التي قامت عليها، وبين مجموعة القيم والأفكار، بل المعتقدات الموروثة التي ظلت تفعل فعلها في البيئة الإنسانية الحاضنة. فعلى الرغم من أن الدين الجديد حمل لواء التغيير تحت شعار مقولة: الإسلام يَجُبُّ ما قبله، فإن القيم العقائدية والأخلاقية والاجتماعية، ولا سيما القيم المثالية منها، اندمجت في قيم الدين الجديد وشكلت الموروث الإسلامي الذي استقر في وعي الجماعة الإسلامية وإدراكها ليصبح تراثاً إسلامياً محضاً. وعلى هذه الخلفية، باتت فكرة تقديس الأولياء، بل تقديس الآباء والأجداد، التي أورثتها حضارة العرب قبل الإسلام للأجيال الإسلامية الأولى، واحداً من أهم مكونات الوعي الديني في الإسلام.[1]

ظاهرة تقديس القبور

كان تقديس الأولياء والآباء الأولين، كما رأينا، سُنّة من سنن العرب قبل الإسلام، وسبق أن تحدثنا في الفصل السابق عما كان يفعله كثيرون من العرب انطلاقاً من معتقداتهم الدينية تجسيداً لهذا التقديس. فقد كانوا يحرصون على ممارسة طقوسه التي كانوا يعتبرونها جزءاً متمماً لحجّهم إلى مكة، حتى إنهم لم يكونوا ينصرفون إلى قبائلهم، أو يعودون إلى بيوتهم وأهليهم قبل أن يزوروا قبور أجدادهم أو طواغيتهم ويكملوا أداء الطقوس والمناسك عندها.[2]

كانت ظاهرة التقديس هذه غير مكرسة للأضرحة، أو للقبور ذاتها، وإنما لذكرى المدفونين في ثراها، سواء أكانوا من الآباء الأولين، أم من فرسان القبيلة الماضين، أم من أبطالها الأسطوريين. فجاء الإسلام واستمرت ظاهرة التقديس هذه بعد أن أضفى الإسلام عليها بعداً قدسياً لم يكن قائماً في المعتقد الجاهلي الذي سبقه. وقد اشتمل البعد الجديد على عنصرين: الأول أن القداسة الممنوحة ذات طابع ديني إسلامي؛ الثاني متعلق بصنف أصحاب هذه القبور وفئاتهم، إذ ما عادوا، كما كانوا في السابق، من فئة آباء القبيلة الأولين، أو من أبطالها الحقيقيين أو المتخيلين، وإنما فئة جديدة من البشر، تضم الأنبياء والقديسين والأولياء الصالحين، أو العبّاد القانتين، وفيهم أيضاً الشهداء وعلماء الدين والمشاهير الفقهاء. وتمثلت قداسة القبور، وفقاً لوجهة النظر الإسلامية، في الاعتقاد الذي رسخ في أذهان المؤمنين أن الله سبحانه أوحى إلى الأرض، بل أمرها وحرّم على ثراها أن يُصيب بالبِلى أجساد الأنبياء والأولياء

Digitized by Birzeit University Library

والشهداء، وسائر أصناف هذه الفئة، كي تبقى أجسادهم على نضارتها، كيوم دفنها، إلى يوم الدين.[٣]

وتجسيداً لقدسية هذه القبور، وتكريماً لأصحابها المدفونين في ثراها، فقد اعتُبر أن لها حُرمة تمنع من تدنيسها أو انتهاكها، وأن العقوبة الإلهية ستحل بالمخالفين.

وتكريساً لهذه الحرمة، وإيغالاً في كرامة الراقدين في هذه القبور، حُرِّم نبشها، حتى لو كانت قبور الأولياء والأنبياء من أجل نقل رفاتهم إلى مدفن جديد. وتحدث بعض الروايات عن كوارث أسطورية حلّت بمَن حاولوا نقل رأس الحسين بن علي من مدفن إلى آخر في مدينة القاهرة.[٤]

زيارة قبور الأولياء

بلغ الإيمان بقدسية قبور الأولياء وأمثالهم ممن صنفتهم الرواية الإسلامية مع هذه الفئة، حداً تحولت معه إلى محجّات يرتادها جمهور المسلمين للزيارة. وغني عن التذكير، في هذا السياق، أن نشير إلى ترادف مصطلح «الزيارة» مع مصطلح «الحج»، كما بيّنا عند الحديث عن موضوع «شَدّ الرِحال».

ويبدو أن ظاهرة الزيارة كانت قد أحيت جزءاً من المعتقدات الشعبية التي كانت شائعة في المجتمعات الإسلامية في بعض الأقاليم، وهو أمر كشف عنه بيت من الشعر لأبي العلاء المعري من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. فقد ورد في إحدى قصائد الرثاء التي خصصها لأحد أبناء طبقة الأشراف من بني هاشم، ذِكرٌ لهذه الظاهرة التي يقول فيها:[٥]

تكبيرتانِ حِيالَ قَبْرِكَ للفتى مَحْسوبَتانِ بِعُمْرَةٍ وَطَوافِ

إن أهم ما يجدر الالتفات إليه في بيت المعري هو ذكره اثنين من مناسك الحج عند المسلمين هما منسك الطواف ومنسك التلبية، وهي تلبية الحج. فاستهلاله للبيت بكلمة: تكبيرتان، تذكّرنا بمنسك التلبية الذي كانت وفود حجاج القبائل يستهلون به مناسك الحج.[٦] هذا عدا ما يصرح به المعري في بيت الشعر ذاته، بأن زيارة قبر المتوفى تُحتسب عُمرة، وهي التي يسميها بعض الفقهاء «الحج الأصغر»، بل هي أكثر من العمرة لأنها تشتمل أيضاً على حسنات الطواف بالكعبة.

وإذا كان بيت أبي العلاء المعري يشير إلى ما كان المجتمع الإسلامي يعتقده في عصره (القرن العاشر الميلادي) بشأن زيارة القبور وبُعدها الديني، فإن هنالك إشارات

Digitized by Birzeit University Library

وأدلة تبين قيام هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي قبل عصر المعري بثلاثة قرون على الأقل. ففي رواية لابن جرير الطبري، يسندها إلى المؤرخ المبكر، أبي مِخنف الأزدي (١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، الذي كان معاصراً لمؤلف «السيرة النبوية» محمد بن إسحاق، نجد أن زيارة قبور الشهداء من القادة العقائديين، كانت سُنّة إسلامية مُحببة، بل يوصي بها واحد من مشاهير الفقهاء. ويقول أبو مِخنَف في روايته إن الحسن البصري، فقيه البصرة والعراق في القرن الهجري الأول (١١٠هـ/ ٧٢٨م)، لمّا بلغه خبر إعدام زعيم شيعة الكوفة حُجر بن عَديّ الكِندي هو وأصحابه بأمر من الخليفة معاوية بن أبي سفيان سنة ٥١هـ/ ٦٧١م، خاطب طلابه ومُريديه وأهاب بهم قائلاً: «صَلّوا عليهم وكفّنوهم، واستقبلوا بهم القبلة.» فلمّا رأى حُسن استجابتهم لكلامه أردف قائلاً: «بل حُجُّوهم وربّ الكعبة.»[٧]

ويؤكد استخدام الحسن البصري للفعل «حُجُّوهم» في عبارته، قيامَ الترادف المطبق بين مصطلح الزيارة ومصطلح الحج منذ وقت مبكر، حتى قبل أن يبدأ التداول بحديث «شد الرحال» السابق الذكر، بل قبل أن يُستخلف عبد الملك، وقبل أن يشرع في بناء قبة الصخرة.

وعلى أي حال، فإن فكرة إسباغ القداسة الدينية على قبر حُجر بن عَدِي التي أطلقها الفقيه العراقي، الحسن البصري، وهو يوصي أتباعه ومريديه، لم تكن بدعة جديدة ابتدعها هذا الفقيه، ولم تكن مقصورة على قبر هذا الصحابي المجاهد، أو أنها أتت بسبب تشيُّعه وولائه لعلي أمير المؤمنين، أو لآل علي. فلدينا ما يثبت أن مثل هذه القداسة كان يُسنَد إلى غيره من المقتولين من شهداء الرأي، شيعة كانوا أو غير شيعة. فقد اتسع نطاق هذه القداسة المسندة إلى قبور مثل هؤلاء، حتى شملت بعض النخب القيادية للحركات الخارجية الراديكالية، وخصوصاً تياراتها الفاعلة، مثل الأزارقة والصفرية، وكان هؤلاء هم الأشد عداوة للشيعة العلويين.

لم يكن انتشار ظاهرة تقديس قبور أمثال هؤلاء المشاهير، يرتبط بصدور حكم شرعي عن جهة قضائية، أو برأي عن مرجعية شرعية، ولم يكن بحاجة إلى فتوى يطلقها فقيه أو مجتهد. لقد كان لهذه القداسة معايير مطلقة يحددها الوعي الإسلامي الجماعي، وهو وعي تراكمي لا يستند إلى جزئية بذاتها، بل تُبلوره الصورة الكلية التي تنطبع في الأذهان لشخصية هذا الرجل أو غيره، استناداً إلى ماضيه وسيرته، أو ما يتناقله الناس عن قدراته وكفاياته، أو حتى عن خوارق أفعاله.

Digitized by Birzeit University Library

قداسة القبور والبعد السياسي

قبل مقتل حُجر بن عديّ بأكثر من عشرة أعوام، كان قد حدث الانشقاق في جيش أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، على خلفية اعتراض بعض قواده على قبوله مؤتمر المصالحة بينه وبين معاوية بن أبي سفيان، وهو ما اصطُلح على تسميته مؤتمر التحكيم في أَذرُح. وأدى هذا الانشقاق إلى تفجر النزاع المسلح، وحدوث وقعة النهروان وهزيمة المنشقين بعد أن ألحق بهم جيش علي خسائر كبيرة في الأرواح تمثلت في سقوط مئات القتلى من المقاتلين وعشرات القتلى من القادة.[٨]

وبعد مقتل الخليفة علي، تحول التمرد الخارجي ضد الدولة الإسلامية نفسها ممثلة في خلفاء الأسرة الأموية. وشكلت هزيمة الخوارج في النهروان الجرح الدامي الذي لم يندمل على مر السنين، وظلت أرض النهروان، حيث لقي قادة الخوارج الأوائل مصارعهم، وظلت قبورهم ومدافنهم هناك، مصدر إلهام للأجيال التالية من زعماء الخوارج يستلهمون منها الدافع والمحفز للاستمرار في الثورة المسلحة والمضي على نهج مَن سبقوهم من الزعماء والقادة. فصار قواد الفصائل من الخوارج يأتون مدافن وقبور المقتولين في النهروان، ويعاهدونهم على القتال والتضحية وفاء للأهداف التي ضحى الأوائل من أجلها. وكانت رحلة هؤلاء القادة إلى القبور في النهروان تُعتبر في عرفهم «هجرة» يقومون بها تعبيراً عن ولائهم لمَن دُفنوا فيها، وللقيم التي ماتوا من أجلها. وثابروا على هذا المنوال حتى باتت زيارة قبور قتلى النهروان سنّة اتخذها قادة الخوارج. وساق البلاذري رواية في هذا المعنى تصف ما يفعله الخوارج، فقال: «وكانوا يتخذون مشهد أحد رجالهم مَهاجِرَ يقصدونها»، ويمارسون عندها طقوس الزيارة.[٩] وينقل ابن جرير الطبري، في هذا السياق، عن أبي مِخنَف الأزدي أخبار التمرد المسلح الذي قام به الزعيم الخارجي صالح بن مُسَرِّح التميمي، وكان أحد قادتهم الذين مُنحوا لقب «أمير المؤمنين»، بعد أن وقع اختيار أصحابه عليه. وكان هذا الزعيم الخارجي يقيم بإحدى نواحي الموصل في شمال العراق، وعندما اختمرت في ذهنه نية الثورة، ترك موطنه وتوجه إلى جنوب العراق قاصداً النهروان كي يزور قبور القادة الأوائل الذين سقطوا على أرضها. ولخص البلاذري قصة مسير صالح بن مسرح من نواحي الموصل إلى النهروان في نواحي الكوفة فقال: «ثم أتى النهروان فصلّى في مصارع أصحابه.»[١٠]

لم تقتصر زيارة الخوارج على قبور القادة الذين سقطوا على أرض النهروان، لأن صفة القداسة الدينية لمصارع زعمائهم كانت تعم كل الأراضي والبقاع التي شهدت

Digitized by Birzeit University Library

قتلهم، ولو أنها لم تكن تبلغ من الأهمية والقداسة مكانة شهداء النهروان. ومثلما ارتبطت الثورة التي قادها ابن مُسَرِّح بزيارته لشهداء النهروان، كذلك كان ما حدث مع زعيم خارجي آخر اسمه داود بن النعمان العبدي (نسبة إلى قبيلته عبد القيس). وكان العبدي من أهل البحرين وكان مقيماً مع أهله بها، فلمّا عزم على الخروج والالتحاق بثورة الخوارج، ترك أهله وغادر البلد وقدم إلى ناحية البصرة وقصد موقعاً في جوارها اسمه «مَوقوع». وفي هذا الموقع كان قد قتل أحد زعماء الخوارج، وهو المدعو أبو سعيد المُثنّى العبدي الذي كان أيضاً من قبيلة عبد القيس. وفي موقوع قام داود بن النعمان بزيارة قبر هذا الزعيم قبل الانطلاق لإعلان تمرده.[١١] وبسبب موقع هذه الناحية وقربها من ولاية الأهواز على الحدود بين العراق وبلاد الفرس، فقد كانت تشهد بين الفينة والأُخرى صدامات مسلحة بين الثوار الخوارج وجيوش الدولة.[١٢]

منع دفن الخوارج في بلاد الشام

لقد صار لمثل هذه المواقع، التي سبق أن خاض الخوارج معاركهم ضد جيوش الخلافة على أرضها، أو بالأحرى التي سالت دماء قتلاهم على ثراها، مكانة خاصة في نفوسهم، تمتاز بمشاعر التعظيم والتقديس. فأضحت كأنها، أو كأن ترابها قد تشرَّب بقداسة دماء الشهداء وقداسة أرواحهم. ومن هذا المنظور، ساد الاعتقاد لدى مَنْ تشربوا بالفكر الخارجي الراديكالي، أن لهذه المواقع حُرمة ينبغي لكل خارجي أن يحميها ويزود عنها كأنها حُرمة بيته وأهله. وقد وثّق هذه العقيدة أحد شعراء الخوارج، فقال مُرتجِزاً:[١٣]

إني لَمُذكٍ للشُراة نارَها
ومانعٌ مِمن أتاها دارَها
وغاسِلٌ بالطَعن عنها عارَها

لم تعد مشاعر التعظيم والتقديس التي كان يكنّها الخارجي لقادته وزعمائه الذين غُيبوا في باطن الأرض بخافية على أحد، بسبب شيوعها وكثرة انتشارها على كل لسان. وهي حقيقة كان يدركها بالضرورة خلفاء الدولة الأموية الذين جعلوا من بلاد الشام قاعدة لسلطان دولتهم. ولهذا السبب فإنهم جميعاً وبلا استثناء، كانوا يعارضون، بل يمنعون تقصده أجيال الخوارج في مستقبل الأيام. وكان ذلك بدافع حرصهم على أن تبقى بلاد الشام نقية، وألاّ تصبح ساحة للصراع مع أصحاب هذا التيار العقائدي الراديكالي.

Digitized by Birzeit University Library

كذلك منع الخليفة هشام بن عبد الملك (٧٢٤م - ٧٤٣م)، جرياً على سياسة من سبقه من خلفاء الأسرة الأموية، أن يُدفن خارجي في أرض بلاد الشام ومنطقة الجزيرة الفراتية؛ وكانت سياسته في منع ذلك حاسمة. ويدل على ذلك أنه قُبض على زعيم خارجي، كان قد تمرد على الدولة في نواحي مدينة مَرو الروذ في ولاية خراسان، فقام والي العراق والمشرق، خالد بن عبد الله القسري، بإرسال المقبوض عليه إلى الخليفة هشام، وكان وقتها يقيم بمدينة الرصافة إحدى مدن منطقة الجزيرة، كي يتم إعدامه على يد الخليفة. لكن مساعدي الخليفة نصحوا له ألاّ يفعل ذلك كي لا يصبح قبر هذا الخارجي محجة ومزاراً للأجيال التالية من الخوارج. فأخذ الخليفة برأي مستشاريه، وأمر بأن يعاد الزعيم الخارجي المقبوض عليه إلى والي العراق، حيث أُعدم هناك في مدينة الكوفة، وكانت مقر الولاية آنذاك.[١٤]

القدس ومدافن الساسة ورجال الحكم

رسخت فكرة القداسة الدينية لمدينة القدس في الوعي الديني الجماعي للأمة الإسلامية منذ وقت مبكر؛ ولم يقتصر ذلك على الطبقات الشعبية، أو العامة، منهم فحسب، بل شمل ذلك فئات الخاصة، أو ما نسميه اليوم الطبقات الأرستقراطية، كفئة العلماء والفقهاء والمثقفين، من دون أن نستثني، بطبيعة الحال، الأرستقراطية السياسية التي كانت تتداول الحكم في مختلف الأقاليم داخل الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف، والتي اصطلح على تعريفها بدولة الإسلام. وكنا تناولنا فيما سبق بعض العناصر التي ساهمت في بلورة فكرة القداسة في أذهان المسلمين. ونرى من الضروري في هذا المقام أن نشير إلى عنصر آخر جديد، لم يتم التطرق إليه من قبل، على الرغم من قناعتنا بأنه يشكل عنصراً محورياً في تكوين قداسة مدينة القدس الدينية.

يتمثل هذا العنصر في الحديث النبوي الشريف الذي جعل من بيت المقدس أرض المَحشَر والمَنشَر التي ستشهد يوم الحساب، وأنه تمهيداً لذاك اليوم، ستخرج نار تسوق الناس من كل بقاع الأرض إلى محشرهم في القدس ليحاسبوا، فإمّا للجنة وإمّا للنار، وأن المؤمنين الأتقياء سيفرون إليها بدينهم وإيمانهم حيث يجدون فيها ملاذاً من فتنة الدجال، لأنها، أي أرض بيت المقدس، محظورة عليه لا يستطيع دخولها، فهي دار هجرة المؤمنين، كما كانت دار إبراهيم الخليل رائد عقيدة التوحيد وأول المسلمين.[١٥]

توارثت الأجيال الإسلامية هذا الاعتقاد الذي بشّر به الرسول أمة الإسلام،

Digitized by Birzeit University Library

وكانت تعمل بهديه. لعل هذا ما يفسر لنا ظاهرة «الجوار» التي دأبت الأجيال الإسلامية المتعاقبة على ممارستها، فكان ذوو الاستطاعة منهم يؤمون مدينة القدس ليمضوا ما تبقى من سِني عمرهم في رحاب الحرم القدسي، أو في جواره، يمضونها في الصلاة والتعبد حتى يوافيهم أجلهم، كل ذلك رجاء أن يُدفنوا في ثراها الطاهر قبل أن يُبعثوا من مثواهم ليوم الحساب في اليوم الموعود.[١٦] وقد ترافقت ظاهرة «الجوار» مع ظاهرة أُخرى هي «الاعتكاف»، الذي يعني الانقطاع للتنسك والعبادة في رحاب المسجد الأقصى وقبة الصخرة، لزمن محدد قد يقصر أحياناً، وقد يطول أحياناً أُخرى، وأكثر ما تكون هذه الظاهرة، عادة، في شهر رمضان، إذا ما قصد المعتكف الإقامة الموقتة. وكانت مدة الاعتكاف تتراوح بين تمضية شهر كامل هو شهر الصوم، وبين الإقامة المتواصلة، أو شبه الدائمة، التي قد تمتد إلى بضعة أعوام، كما حدث مع الإمام أبو حامد الغزالي، أو القاضي أبو بكر ابن العربي.[١٧]

مدافن الأسر الحاكمة

كان بعض مَنْ فاته أن يعتكف، أو يجاور، في مدينة القدس انتظاراً لمجيء أجله، بعد أن حالت مشاغله دون تحقيق تلك الرغبة وهو في قيد الحياة، وخصوصاً إذا كان من طبقة الحكام، أو من أبناء بعض الأسر الحاكمة، أو إذا كان عدد منهم من رجال الحكم والسياسة، فإنه أراد أن يعوض عما فاته في حياته ليتم له ما أراد بعد موته. وعبر عن ذلك إمّا بوصية أوصى بها وإمّا بمبادرة أتت من جانب ذويه أو بعض أهليه، كي يدفن في مدينة القدس. وأول حالة من هذا النوع رصدتها مصادرنا، كانت الحالة المتعلقة بآخر ملوك بني الأغلب، الذين أنشأوا أول دُويلة انفصالية في شمال إفريقيا في الفترة ٨٠٠م - ٩٠٩م. وفي هذا الصدد، ينقل ابن خلكان خبر موته فيقول: «أبو مُضر زيادة الله بن محمد بن إبراهيم الأغلَب، الملقب زيادة الله الأصغر، وكان آخر ملوك بني الأغلب بإفريقيا، توفي بالرقة، وحُمل تابوته إلى القدس الشريف ودفن بها سنة ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م.»[١٨]

وإذا كان ابن الأغلب هذا هو باكورة الملوك، أو الأمراء الانفصاليين الذين دفنوا في مدينة القدس، وكان الوحيد من أبناء أسرة الأغالبة، فإن ملوك أُسَر انفصالية بكاملها اختاروا، أو اختير لهم، أن يدفنوا في مدينة القدس. وخير مثال لذلك كان ملوك الأسرة الإخشيدية الذين استقلوا عن الدولة العباسية، وحكموا مصر وفلسطين وبعض أجزاء

Digitized by Birzeit University Library

بلاد الشام الأُخرى. إذ اختار ملوك هذه الأسرة مدينة القدس مدفناً لهم من بعد موتهم. وكان مؤسس الأسرة الإخشيدية الحاكمة الأمير محمد بن طُغج قد مات في دمشق، لكن جثمانه نقل من هناك ودفن في مدينة القدس سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م.[١٩]

هكذا صار قبر هذا الأمير نواة لمقبرة أبناء الأسرة الإخشيدية من بعده، حيث دفن في هذه المقبرة التي كانت في باب الأسباط، الأمير الحسن بن طُغج، وكان قد توفي في مدينة الرملة، لكن جثمانه نقل إلى مقبرة العائلة بباب الأسباط، كما دفن فيها الأمير علي بن الإخشيد، والأمير أنوجور الإخشيدي.[٢٠] أمّا كافور الإخشيدي المولى الحبشي الأصل، وهو آخر من حكم من الإخشيديين، فدفن أيضاً في مقابر الأسرة بباب الأسباط في مدينة القدس.[٢١] وكان سبق لبعض رجال الحكم من ولاية مِصر أن نقلت جثامينهم من الفسطاط، مقر حكمهم، كي تدفن في مدينة القدس، وحدث ذلك قبل أن يستقل الإخشيديون بحكم مصر وفلسطين، وذلك حين نقل جثمان والي مصر أبو منصور تكين في عهد الخليفة العباسي المُقتدر (٢٩٥هـ - ٣٢٠هـ/ ٩٠٧م - ٩٣٢م) بعد وفاته في الفسطاط سنة ٣٢١هـ/ ٩٣٣م، ليدفن في مدينة القدس.[٢٢]

ويبدو أن التقليد الذي انتهجه حكام الأسرة الإخشيدية انقطع بعد زوال حكمهم، ولم يسجل حدوث أمر كهذا في إبان الخلفاء الفاطميين الذين سيطروا على الحكم في مصر وبلاد الشام من بعد الإخشيديين، فيما يتعلق بخلفاء هذه الدولة. لكن بعض هؤلاء الخلفاء كان أبدى احتراماً لهذا التقليد بالنسبة إلى عدد من وزرائه وقادته. فلمّا توفي الأمير السلجوقي الأصل أنوشكين الدزبري، الذي كان عُيّن في منصب أمير الجيوش، في مدينة حلب، صدر مرسوم خلافي من القاهرة بنقل رفاته من مدفنه ليدفن في مقبرة عائلته في القدس، وتم ذلك في جنازة رسمية محفوفة بأبهى مظاهر التعظيم والتكريم منذ خروج الجثمان من حلب حتى بلوغه القدس ليدفن في التربة التي خصصت له.[٢٣]

ولا يفوتنا في هذا السياق، أن نشير إلى تزايد أعداد مَنْ اختاروا مدينة القدس لتكون مدفناً لهم في إبان عصر دولة المماليك في مصر وبلاد الشام، وخصوصاً طبقة أمراء الأجناد من المماليك، سواء أكانوا من البطالين أم من الأمراء الطراخين، أي الأمراء الذين عُزلوا عن مناصبهم أو استغنى عن خدماتهم، أو أولئك الأمراء الذين اعتزلوا الخدمة بعد تقاعدهم. وكثيراً ما كان هؤلاء الأمراء من الصنفين يفضلون التوجه إلى مدينة القدس ليقيموا بها مع أسرهم وحاشيتهم، وينتظرون دنو أجلهم ليدفنوا في المدينة المقدسة.[٢٤]

Digitized by Birzeit University Library

ومن اللافت للنظر أن هؤلاء المشاهير الذين اختاروا، أو الذين اختير لهم، أن يدفنوا في مدينة القدس، لم يكونوا في معظمهم من أصول عربية، بل لم يكونوا ينتمون إلى الفضاء الجغرافي لشبه جزيرة العرب، أو لأطرافها الشمالية، أو الشمالية الشرقية، فلا هم ينتمون إلى بيئة الشام، أو إلى بيئة بلاد الرافدين. لقد كانوا جميعاً ينتمون إلى أعراق وأجناس شتى من الأفارقة أو الآسيويين، من منطقة الديلم وبلاد السند وأواسط آسيا أو بلاد القفقاس والبلاد السلافية. وكانوا على الأغلب قد انتزعوا من بيئاتهم، أو من أحضان أسرهم، عندما كانوا أطفالاً صغاراً، ثم سيقوا ليباعوا عبيداً في أسواق الرقيق، ينتقلون كأي سلعة تجارية بين أيدي النخاسين، قبل أن يمتلكهم أسيادهم من الملوك والأمراء.

وهنا يتبين لنا مدى تأثرهم بالتربية الإسلامية التي تلقوها، وكيف أدت إلى ترسيخ فكرة القداسة الدينية لمدينة القدس في وعيهم الثقافي، وهو ما انعكس فيما فعلوه عندما اختاروا أن يستقروا برحاب الحرم القدسي انتظاراً لليوم الموعود.

عقيدة الدفن في بيت المقدس

كتب الرحالة الفارسي المسلم ناصر خسرو في مذكراته يصف بعض معالم بيت المقدس فقال: «.... وبعد الجامع سهلٌ مُستَوٍ يُسمى الساهرة، يقال إنه سيكون ساحة القيامة والحَشرِ. ولهذا يحضر إليه خلق كثيرون من أطراف العالم، ويقيمون به حتى يموتوا؛ فإذا جاء وعد الله كانوا بأرض الميعاد.»[٢٥]

يتناول هذا الرحالة ظاهرة دفن الموتى في مدينة القدس، معتمداً على ما ادخره من معلومات عنها ومستنداً إلى مشاهدته في أثناء رحلته، لكن الجملة الأخيرة في هذه الفقرة، جاءت لتلخص البعد الديني لظاهرة الدفن طبقاً للقناعات الإسلامية التي كانت، وما زالت جزءاً من المُسلّمات الدينية.

والفقرة المشار إليها على قِصرها تزدحم بعدد من العناصر التي يؤدي الوقوف عندها إلى إيضاح الأبعاد المتعلقة بظاهرة دفن الموتى في المدينة المقدسة، ومنها نستطيع التعرف على ما يلي:

- إن الدفن بأرض بيت المقدس هو تعبير عن الإيمان بعقيدة البعث والنُشُور ويوم الحساب.

- إن عامة المسلمين يحرصون على أن يدفنوا فيها فيأتونها من بلاد بعيدة وينتظرون دنو أجلهم.

Digitized by Birzeit University Library

- إن قدوم الناس إلى القدس يكون للإقامة الدائمة كي يضمنوا الدفن فيها.

- إن يوم الحشر ويوم القيامة واقعان لا محالة في بيت المقدس، وأن أرض الساهرة التي أمام المسجد الأقصى ستكون المسرح لقيام هذا اليوم.

ويلاحِظ المتتبع لمسألة دفن الموتى في مدينة القدس، أنها تقوم على ركيزتين أساسيتين لهما صلة مباشرة بأسس العقيدة الإسلامية: أولهما، الاعتقاد الذي بات من المُسلّمات أن القدس ستكون المسرح لحدوث الحشر والنشر يوم القيامة؛ ثانيهما، الاقتداء بسنّة الأنبياء والرسل، إذ يروى، في هذا السياق، الحديث النبوي الشريف المتعلق بمطمح النبي موسى (عليه السلام)، حين سأل ربه أن يتيسر دفنه في القدس، أو أن يكون، على الأقل، على مقربة منها.[٢٦]

وعلى ذِكر سؤال النبي موسى ربه أن يكون دفنه في مدينة القدس، فإن الرواية الإسلامية تجعل من المدينة مدفن كثيرين من الأنبياء، فقد روي حديث عن مصادر شتى يقول إن بها ألف قبر من قبور الأنبياء (عليهم السلام).[٢٧]

وينبغي لنا أن نشير، في هذا السياق، إلى أن الفضاء الجغرافي لمدينة القدس، وفقاً للرؤية الإسلامية، لا ينحصر في المساحة المبنية المحاطة بالأسوار فحسب، لأن فضاءها الجغرافي أوسع كثيراً من ذلك. ومن هنا، فإن الأحاديث النبوية المتعلقة بفضائل الموت، أو بفضائل الدفن فيها، تشمل بالضرورة المناطق الواقعة في محيطها. وتتسع هذه المناطق باتساع المدى الجغرافي للعبارة التي ترد في بعض الآيات القرآنية وهي: ﴿... الأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا...﴾، والتي سبق أن تناولناها فيما مر من فصول هذه الدراسة. وانطلاقاً من البعد الجغرافي لمدينة القدس، يستطيع المرء أن يتدبر ما قصدته العبارة الواردة في الحديث الذي أسند إلى النبي موسى (عليه السلام) حين نسب إليه سؤاله ربه: «ربّ أدنِني من الأرض المقدسة رمية بحجر.»[٢٨] وبالإضافة إلى المكرمة الإلهية التي منحها الله من يموتون ويدفنون في مدينة القدس، أو من يدفنون في أكنافها، حين يجعلهم في أرض المحشر وأرض المنشر، فقد منحهم فضائل من دون الناس. وقد عَددت أحاديث الفضائل بعضها، ومنها أن من يموت في القدس فكأنما يموت في السماء، وأن من مات في محيطها فكأنما يموت فيها. ولعل من أبرز ما يتفضل الله سبحانه به على عباده المدفونين في مدينة القدس، أنه لا ينجيهم من عذاب القبر فحسب، بل أيضاً من العذاب مطلقاً، ويجعلهم ممن يفوزون بالخلاص والنجاة، لأنه سيمكنهم من اجتياز الصراط بسهولة ويُسر.[٢٩]

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الخامس

أدب الفضائل والقداسة الدينية

تحدثنا في الفصل السابق عن قبور الأولياء والصالحين، كأحد روافد القداسة التي تختص بها مدينة القدس. واستكمالاً لخطتنا لتقصي تلك الروافد ورصدها، كونها عامل إثراء فيما يتعلق بعناصر تلك القداسة لا يمكن الاستغناء عنها، فإنه ينبغي لنا ألاّ نتجاوز، بل ألاّ نُغفل الحديث عن رافد آخر يتجسد في أدب الفضائل؛ وبالأحرى ما اصطلحت المصادر البيبليوغرافية الإسلامية على تسميته «فضائل بيت المقدس».[1]

وقبل الخوض في هذا الموضوع ومعرفة مدى مساهمته في تثبيت موضوع قداسة هذه المدينة، فإنه لا بد من إطلالة على ما يعرف بأدب الفضائل بصورة عامة؛ ماهيته ومضامينه وطبيعته، ومبدأ تكوّنه ونشوئه.

أدب الفضائل: نظرة عامة

تُعرّف الفضائل بأنها مجموعة الخصال المثالية العليا في سلم التميز، غير القابلة للمفاضلة، لأنها لا يمكن أن تخضع للمقارنة بسبب عدم وجود خصال تماثلها في غيرها. فأدب الفضائل، من هذا المنطلق، يشمل ما يلي: الأشياء والموجودات؛ الأفراد والجماعات؛ الأمكنة، كالأحياء والمدن والأقاليم؛ القبائل والأمم والشعوب؛ طبقات الناس الأُخرى. ويشبه أدب الفضائل في بعض معانيه، إلى حد ما، أدب المناقب التي هي النقيض للمثالب، وهو ذاك الصنف الأدبي الذي أَلِف المثقف العربي التعرف عليه من خلال ما عرف بـ«أدب المناقب والمثالب».

فضائل القرآن

يُقسم أدب الفضائل إلى بضعة فروع، جُعلت فضائل القرآن على رأسها. فصار العرب يفاخرون بالقرآن، على عادتهم بالمفاخرة التي ورثوها عن مفاخراتهم

مكتبة جامعة بيرزيت الرئيسية
Digitized by Birzeit University Library

قبل الإسلام بالآباء والقبائل والأنساب.[٢] وعلى الرغم من ولع العرب بالمقارنات والمفاضلات، فإن مادة القرآن، والقرآن ذاته، كونه كلام الله، لم تكن تنطبق عليه قوانين المقايسة، أو المقارنة بغيره من الكلام حتى في خضم الجدال والمناكفات مع مُنظّري أهل الكتاب.

أمّا المادة الأساسية لفضائل القرآن فتقوم على الحديث النبوي، وعلى الآثار المنسوبة إلى الصحابة والتابعين، والتي تدور في المجمل حول سور قرآنية بعينها، أو حول آيات محددة، أو أنها تتعلق بنوع الأجر والثواب للعلماء والمجتهدين الذين يتفرغون لقراءة القرآن ودراسته. وأحياناً تقوم على تلك الروايات المتعلقة بالأوضاع التي نزل فيها بعض سور القرآن، أو تلك المعروفة بأسباب النزول، أو أنها تتصل بالقراءات المتباينة لبعض ألفاظ القرآن، أو بعض حروفه.

وأقدم من ألّف في موضوع فضائل القرآن كان، على الأرجح، العالم أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م)، وله كتاب يحمل عنوان «فضائل القرآن»، أشار إليه بروكلمان في كتابه المذكور في الحاشية ١ من هذا الفصل أدناه (ج ١، ص ١٠٦)، وأشار إليه باحثون آخرون.[٣]

ذكر ابن النديم ستة عشر كتاباً في فضائل القرآن وسمّى من ألّفوها (كتاب «الفهرست»، تحقيق أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٩)، ج ٢ (٢)، ص ٦٥٢). وفي هذا السياق، ذكر المستشرق الألماني الكبير رودُلف زِلهايم أن الإمام البخاري (٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) أورد باباً في فضائل القرآن في صحيحه.[٤]

فضائل الصحابة والخلفاء الراشدين

قبل أن ينتهي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، استقطبت طبقة الأرستقراطية الإسلامية، التي تشكلت من مسلمي قريش ومسلمي يثرب الأوائل، اهتمام بعض علماء الإسلام المعنيين بأدب الفضائل. فألّف الفقيه الإخباري وهب بن وهب القرشي (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) كتاب «فضائل الأنصار»، وبعد ذلك بقليل ألّف الإمام الشافعي كتاباً سماه «فضائل قريش والأنصار».[٥] وحظيت نخبة النخبة من أبناء الطبقة الأرستقراطية الإسلامية باهتمام الإمام أحمد بن حنبل فألّف في فضائلهم كتاباً عنوانه «فضائل الصحابة»، كما أشار إليه كارل بروكلمان، وورد هذا العنوان في «صحيح مسلم». ومن الجدير بالذكر أن الإمام البخاري خص طبقة النخبة هذه بفصل سماه: «فضائل أصحاب

Digitized by Birzeit University Library

النبي».[٦] وفي إبان الحقبة الزمنية ذاتها، شهدنا انصباب جهود بعض العلماء على تأليف كتب خاصة بفضائل بعض أفراد ينتمون إلى هذه الطبقة الممتازة. وكان أفراد هذه النخبة جميعاً تربطهم بالنبي (ﷺ) واشجة القربى، أو واشجة الصحبة، أو الواشجتان معاً. وقد برز بين أفراد هذه المجموعة ثلاثة رجال من بني هاشم، فقد ذُكر أن المدائني أبو الحسن علي بن محمد (٢٢٥هـ/ ٨٤٠م)، ألّف كتاباً في فضائل محمد بن الحنفية، الأخ غير الشقيق للحسن والحسين، وكتاباً ثانياً في فضائل جعفر بن أبي طالب أخي الإمام علي، وثالثاً في فضائل الحارث بن عبد المطلب، عم أمير المؤمنين علي وعم النبي (ﷺ).[٧]

بعد موت المدائني بما يقرب من ثلاثة أرباع القرن، قام العلامة محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ/ ٩٢٣م) بتأليف كتاب عن فضائل علي بن أبي طالب، وكان قد عُرف عن هذا المؤرخ الكبير ميوله الشيعية. وعلى الرغم من هذه الميول فإنه شرع في تأليف ثلاثة كتب في فضائل اثنين من الخلفاء الراشدين الباقين: الأول في فضائل أبي بكر، والثاني في فضائل عمر بن الخطاب، وجعل الكتاب الثالث خاصاً بفضائل العباس بن عبد المطلب الذي أعطى الخلافة العباسية اسمه بعد سقوط دولة بني أمية. ولسبب لم تفصح عنه المصادر المتاحة لدينا فإن هذه الكتب الثلاثة لم تر النور، ولربما كانت المنية قد عاجلت مؤلفها قبل أن يتمها.[٨]

ويجدر أن نشير، في هذا السياق، إلى أن فضائل الأفراد لم تقتصر على أفراد من طبقة الصحابة فحسب، بل تعدتهم لتشمل أفراداً من أجيال التابعين المتأخرين، ولو أن ذلك لم ينسحب على جيل بأكمله، وإنما حصر في بعض النخب الذائعة الصيت، كما كان في حالة الإمام محمد بن إدريس الشافعي؛ حين ألّف الفقيه الكبير فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢١٠م) كتاباً سماه «مناقب الإمام الشافعي».[٩]

فضائل الأمم والشعوب والقبائل

إذا كان الصنفان الأدبيان الماضيان قد تناولا فضائل العنصر البشري الإنساني، ممثلاً في إحدى طبقات المجتمع الإسلامي المبكر، التي اصطلح الباحثون على تسميتها الطبقة الأرستقراطية، أو أنهما تناولا أفراداً منتقين ينتمون إلى هذه الطبقة، فإن أدب الفضائل اتسع، فعلاً، وتشعبت أصنافه حتى طالت أطراً أُخرى من أطر المجتمع الإنساني، وبالتحديد الأطر الأكثر شمولية واتساعاً. فشمل القبيلة فيما يتعلق بالمجتمع

Digitized by Birzeit University Library

العربي في دار الإسلام، والأمم والشعوب والأجناس على النطاق الأوسع. وعن قبائل جزيرة العرب، أُلّفت كتب في فضائل بعضها؛ فألّف أبو الحسن المدائني كتاب «فضائل قريش». وكان الإمام الشافعي قد سبق المدائني وألّف كتاباً يحمل العنوان نفسه.[١٠] وفي إطار القبائل المفردة ألّف النسابة علان الشعوبي (٢٠٠هـ/ ٨١٥م) كتاباً في فضائل كنانة، ذكره ابن النديم وياقوت الحموي الرومي.[١١] ولم تقتصر كتب الفضائل على ذكر القبائل المفردة، كما رأينا في المثالين أعلاه، بل وسعت نطاق اهتماماتها بتناول المجموعات القبلية الرئيسية، والتي اصطلح على تسميتها بالفدراليات القبلية، ولا سيما الفدراليات الشمالية منها، وهي: مُضر؛ ربيعة؛ قيس، أو ما اصطلح النسابون على تسميتها قيس عيلان. فعن الأخيرة هذه ألّف ابن الكلبي هشام بن محمد بن السائب الكلبي (٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، كتاباً حمل عنوان «فضائل قيس عيلان».[١٢] وعن فدرالية ربيعة ألّف علان الشعوبي، المذكور في السطور أعلاه، كتاباً في «فضائل ربيعة».[١٣] أمّا فدرالية مضر فتصدى للتأليف في فضائلها راوٍ وأديب شبه مغمور، اشتهر بكنيته، أبو عبد الله الجهمي، يعود بنسبه إلى بني عدي بن كعب أحد بطون قريش، وسمّى كتابه «فضائل مضر».[١٤]

من أجل أن تكتمل الأطر التي تنتظم الوجود الإنساني، كأحد العناصر التي تناولها أدب الفضائل، كان لا بد من الخروج من دائرة القبيلة، أو من دائرة الفدراليات القبلية، لولوج الدائرة الأوسع، وهي دائرة الأمة، على تعدد الأجناس والأعراق التي تنضوي تحتها. وفي هذا السياق، حفظت المراجع البيبليوغرافية العربية وموسوعات التراجم الإسلامية أسماء عدد من علماء الإسلام، وذكرت بعض ما ألّفوه من أعمال في هذا الشأن.

يذكر ابن النديم بين قائمة المؤلفات التي تركها الإخباري النسابة أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٩هـ/ ٨٢٤م) كتاباً ألّفه عن شعب فارس، كان عنوانه: «فضائل الفرس».[١٥] وبعد أبي عبيدة بعدة عقود ألّف الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) عملاً مماثلاً سماه: «فضائل الأتراك». وخصص ابن عبد ربه الأندلسي فصلاً في كتابه «العقد الفريد» (ج ٣، ص ٣١٢)، تناول فيه فضائل العرب وأموراً أُخرى.[١٦]

تعددية موضوعات الفضائل

على أي حال، فإن التوقف عند كل الموضوعات التي شملها أدب الفضائل، على الرغم من أهميتها، ربما لا تتسع له هذه الإطلالة السريعة التي قصدنا منها أن تكون

Digitized by Birzeit University Library

توطئة للكتابة في الموضوع الذي سيتناوله هذا الفصل. ويكفينا في هذا السياق أن نذكر أسماء تلك الموضوعات ليس إلاّ، وذلك على سبيل ضرورة العلم بالشيء خير من الجهل به. لعل نظرة عَجلى إلى قائمة تلك الموضوعات تُمكننا من التمييز بين صنفين متباينين: أحدهما ذو طابع ديني إسلامي؛ ثانيهما ذو طابع دنيوي وثيق الصلة بحياة الناس اليومية وسبل معاشهم. فمن الموضوعات ذات البعد الإسلامي ذكرت مصادرنا ما يلي: فضائل البسملة؛ فضائل الصلوات (ووقفت على أنواع الصلوات كافة)؛ فضائل الجهاد والسيّر؛ فضائل صلة الرحم؛ فضائل ليلة القدر؛ فضائل استقبال القبلة؛ فضائل الصلاة في وقتها؛ فضائل عيادة مرضى المسلمين. أمّا الموضوعات ذات البعد الدنيوي فتناولت أموراً مثل: فضائل الأشهر (وخصت أشهراً بعينها من أشهر السنة القمرية والهجرية)، وفضائل أيام الأسبوع، وفضائل الرماية، وفضائل حلق الرؤوس، وفضائل القهوة، أو فضائل زهر الريحان، وغير ذلك.[١٧]

فضائل المدن والبلاد

هو صنف آخر من أدب الفضائل تزدان به مكتبات التراث العربي الإسلامي، المطبوع منه والمخطوط. ومن مدن العالم الإسلامي في مشارق الأرض ومغاربها، على كثرتها ووفرة أعدادها، لم يحظ إلاّ القليل منها بهذا النوع من التكريم والتشريف، وهو ما تمثّل في تأليف كتب تتضمن فضائل مدينة من المدن. فكان كل ما أسعفتنا به المصادر البيبليوغرافية العربية الإسلامية هو ذكر فضائل ست مدن هي: بيت المقدس في فلسطين، والكوفة والبصرة وبغداد في العراق، ودمشق الشام في القطر العربي السوري، ومدينة بلخ فيما كان يعرف ببلاد ما وراء النهر.

ولم يكن حظ الأقاليم الإسلامية بأحسن من حظ المدن عدداً، إذ إن عددها لم يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة. واقتصر التأليف في فضائلها على أربعة أقاليم فقط هي: الشام ومصر وخراسان والأندلس.

أمّا فيما يتعلق بفضائل المدن التي أشرنا إليها، فقد ألّف الشيخ الإمام أبو المعالي المشرف بن المُرجّى بن إبراهيم المقدسي (٤٩٢هـ/ ١٠٩٨م) كتاباً سمّاه: «فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام». وذكر القاضي مجير الدين الحنبلي أن الشيخ مكي بن عبد السلام الأنصاري الرميلي، تلميذ ابن المُرجّى، روى كتاب الفضائل الذي ألّفه أستاذه، وشرع في كتابة تاريخ بيت المقدس وفضائلها قبل أن يقتله الصليبيون الغزاة في

Digitized by Birzeit University Library

السنة نفسها التي مات فيها ابن المُرجّى.[١٨] ويجدر أن نشير، في هذا المقام، إلى أن ما أُلّف في فضائل مدينة القدس لا يقتصر على كتاب ابن المُرجّى هذا فحسب، بل تجاوز عدد الكتب التي أُلّفت في هذا الصنف الأدبي العشرات، وقد أحصاها بعض الدارسين فبلغت تسعة وأربعين كتاباً، منها المطبوع ومنها المخطوط، تتوزعها مكتبات العالم في الغرب والشرق على حد سواء.[١٩] واستيفاء لموضوع فضائل القدس ستكون لنا وقفة تحليلية وتقويمية طويلة نعطي فيها هذا الموضوع حقه.

وبشأن مدن العراق الثلاث، فقد ذُكر أن الإخباري عمر بن شبّة (٢٦٢هـ/ ٨٧٦م)، ألّف كتاباً عنوانه «فضائل البصرة» ورد ذكره في «كشف الظنون».[٢٠] وأُلّف في فضائل مدينة الكوفة أكثر من كتاب؛ وأشار الباحث الألماني زِلهايم إلى اثنين منهما، وورد عند ابن النديم ذكر لكتاب ثالث ألّفه رجل غير واضح النسب عرف بكنيته وهو ابن تمّام الدِّهقان.[٢١] وعن فضائل بغداد، فقد ذُكر كتابان: أحدهما لأحمد بن الطيب السرخسي (٢٨٦هـ/ ٨٩٩م) والآخر ليزدجرد بن مهمندار الفارسي، أوردهما ابن النديم.[٢٢] أمّا عن فضائل دمشق، فلم تذكر مصادرنا عنواناً خاصاً بفضائلها، وإنما جاء مقترناً بفضائل الشام؛ وهو الكتاب الذي ألّفه أبو الحسن علي بن محمد الربعي (٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م) وحققه صلاح الدين المنجد.[٢٣] وأمّا الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري (١١٠هـ/ ٧٢٨م) بعنوان «رسالة في فضل مكة المكرمة» فليس من الممكن أن تُصنف مع هذا النوع الأدبي المسمى «فضائل المدن»، كما اعتبرها بعض الباحثين.[٢٤]

وعن فضائل الأقاليم الإسلامية الأربعة التي سميناها سابقاً، فقد ألّف الربعي أبو الحسن علي بن محمد في «فضائل الشام»، كما كتب الكندي أبو عمر محمد كتاباً عن «فضائل مصر المحروسة». أمّا أبو القاسم البلخي فكان كتابه «فضائل خراسان»، وأمّا الأندلس فألّف الشقُندي كتاباً في فضائلها.[٢٥]

أدب فضائل المدن: أصوله القبلية

هذا الأدب، كغيره من صنوف الأدب العربي الإسلامي، لم يكن نبتة غريبة عن البيئة الفكرية والثقافية الحاضنة التي رعته واحتضنته. لقد كان، فعلاً، الابن الشرعي للموروث الفكري الحضاري للمجتمع العربي القبلي. وانطلاقاً من الحقيقة التاريخية الثابتة التي ترى أن الثقافة القبلية شكلت دائماً الوعاء الذي استمدت منه الحضارة الإسلامية أغلبية أدواتها ومفرداتها، فمن غير المعقول، انطلاقاً من هذه القناعة، أن يعتقد

Digitized by Birzeit University Library

المرء أن أدب فضائل المدن سيشذ عن ذلك.

صحيح أن الفكر الجاهلي قبل الإسلام بموروثه القبلي لم تدخل تجربة المدينة ضمن معاناته، ولم تكن المدينة أحد عناصر مكونات الثقافة القبلية، وإنما صارت عنصراً طارئاً أحدثه الإسلام، واستجد نتيجة حركة الفتوحات الإسلامية. وبدلاً من ذلك، كانت القبيلة هي الكيان السياسي والاجتماعي، بل الكيان التنظيمي الذي كان يسد، إلى حد ما، مسد المدينة، كإطار جامع يربط أبناء القبيلة بعضهم ببعض، أفراداً وجماعات. وحرصاً من هؤلاء جميعاً على سلامة هذا الإطار الجامع، وضماناً لبقائه واستمراره، فقد كانوا يستخدمون وسائل متعددة لبلوغ هذا الهدف. وكانت هذه الوسائل تتراوح بين الوسائل العملية المادية، والوسائل المعنوية التي كان بينها ظاهرة «المفاخرة»، وهي الفخر بشرف القبيلة ونقاء نسبها وأمجاد آبائها وماضيها وشجاعة فرسانها وصون حرماتها. وكانت هذه المفاخر كثيراً ما توضع على ألسنة خطباء القبيلة وشعرائها وأبطالها من الفرسان المحاربين، مستغلين المنابر المتاحة كل فيما يلائمه، فالشعراء والخطباء يلقون قصائدهم في الأسواق، والخطباء في المحافل والمواسم، والأبطال الفرسان في ميادين القتال. وكان يستعاض عن مصطلح «المفاخرة» أحياناً باستعمال مصطلحين مرادفين هما: المُنافرة والمُخايلة.[٢٦]

المدينة تستبدل القبيلة

تجذرت نزعة التفاخر بالقبيلة في نفوس أبنائها وتشربتها أجيالهم حتى باتت جزءاً لا يتجزأ من الموروث القبلي. فلمّا جاء الإسلام وتمددت القبائل العربية في أقاليم دولة الإسلام، تعرضت القبيلة العربية، ككيان ديموغرافي متراص ومتلاصق، لعملية تشظ قسرية أملتها ضرورات التمدد والتوطين في الأقاليم المتعددة، وقد حدث ذلك عندما اضطر المقاتلون العرب في جيوش الفتح إلى الإقامة هم وعائلاتهم بالمدن الطارئة التي سميت الأمصار. وهذا ما دعا أبناء القبيلة الواحدة إلى التوزع على أكثر من مدينة، وعلى أكثر من إقليم. فأصبح سكان المدن الإسلامية الجديدة عبارة عن فسيفساء متعددة الانتماءات إلى قبائل عديدة، الأمر الذي أدى إلى إضعاف الانتماء إلى القبيلة الأم التي لم تعد ذاك الكيان التقليدي، فكانت النتيجة أن انتماء ابن القبيلة الفرد وولاءه انتقلا من القبيلة إلى المدينة. ولمّا كانت نزعة التفاخر الموروثة متأصلة في نفوسهم، فقد وجدت

Digitized by Birzeit University Library

لها تعبيراً ومتنفساً في الافتخار بالمدينة بدل القبيلة. وصارت المدن والأمصار الجديدة موضع المناظرات، وكان ذلك بداية تشكل أدب فضائل المدن.[٢٧]

كانت مدينتا الكوفة والبصرة في العراق المثال النموذجي الذي تجسد فيه هذا النوع من التنافس بين مدينتين، والذي جرى نتيجة تفكك بنية القبيلة الديموغرافية. وفي كلام آخر: كان تفكك الكيان القبلي سبباً في تحويل الصراع والتنافس إلى تنافس جغرافي مكاني تمثل في المدينتين.[٢٨] أمّا الأسباب المباشرة التي وقفت وراءه، فكانت تتلخص في الخلاف القائم بين أهل المدينتين بشأن الصلاحيات الإدارية للمناطق الريفية التي ألحقت بهما فيما بعد، حيث حرص كل طرف على الاستئثار بتلك الصلاحيات مع ما ينطوي عليه الأمر من مكاسب ومنافع مادية ونفوذ اقتصادي وسياسي. وكان حدوث الفتنتين الأولى والثانية سبباً في تأجيج نيران الصراع بين هذين المركزين الإداريين الكبيرين.[٢٩]

منذ أن بدأت المدينة الإسلامية تؤدي دورها كمحور بديل ينتمي إليه الإنسان المسلم بدلاً من انتمائه إلى القبيلة، فقد تحول ولاء هؤلاء الأفراد أيضاً إلى المدينة على حساب القبيلة. وبفعل التقلبات السياسية المتسارعة التي شهدها القرن الأول الهجري تعمقت مشاعر الولاء للمدينة أو للإقليم، حيث صارت المدينة وعاء آخر يستبطن داخله الولاء التقليدي للقبيلة. ووصل عمق الولاء للإقليم إلى حد جعل أبناء القبيلة الواحدة مُهيئين لسفك دماء أخوانهم من أبناء القبيلة إذا ما كانوا ينتمون إلى مدينة أُخرى، أو إلى إقليم آخر.

كان النموذج الصارخ لهذا التحول من الولاء للقبيلة إلى المدينة والإقليم قد حدث في وقعة صفين سنة ٣٧هـ/ ٦٥٧م، والتي كانت خاتمة الصراع المسلح بين الخليفة علي وحاكم بلاد الشام معاوية بن أبي سفيان. فعندما تزاحف الجيشان الخصمان، جيش علي وجيش معاوية، انتدب الخليفة بعض الكتائب القبلية في جيشه كي تتصدى للكتائب المقاتلة في جيش معاوية، بحيث جعل كل كتيبة تواجه كتيبة من القبيلة نفسها في جيش الخصم. وقد أوضحت الرواية التي ساقها نصر بن مُزاحم هذا الأمر فقال: «فأخذ علي يقول: مَن هذه القبيلة ومَن هذه القبيلة، يعني من قبائل أهل الشام فيُسَمّون له. حتى إذا عرفهم وعرف مراكزهم قال للأزد: إكفوني الأزد. وقال لخثعم إكفوني خثعم، وأمر كل قبيلة من أهل العراق أن تكفيه أُختها من أهل الشام.»[٣٠]

Digitized by Birzeit University Library

بدايات أدب فضائل المدن

كان إنشاء قبة الصخرة على أرض الحرم القدسي سنة ٧٢هـ/ ٦٩١م، بقرار من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وما أحدثه ذلك من تداعيات فقهية - دينية - سياسية، قد أثار عاصفة من الخلافات بين الفقهاء والمحدّثين الذين انقسموا بين مؤيد له ومعارض. كما استقطب طرح حديث «شدّ الرحال» الذي رواه ابن شهاب الزُّهري، النقاش بشأن مشروعية الزيارة للأماكن المقدسة الثلاثة، وخصوصاً بعد أن جعل عبد الملك من هذا الحديث متكأً دينياً وشرعياً لبناء قبة الصخرة.

وكان من الطبيعي ألاّ يقتصر نقاش الفقهاء على هذه المسألة الفقهية فحسب، بل تعداها ليتناول مبدأ الزيارة لذاتها، ويخوض في مسألة شرعيتها وكل متعلقاتها. ثم توقف، وبشكل لافت للنظر، عند قضية زيارة قبر النبي محمد (ﷺ) في المدينة المنورة، ليتطرق إلى مسألة زيارة قبور الأنبياء، أو قبور الأولياء والصالحين، والتي تنتشر في العديد من الأقاليم والبقاع والمدن الإسلامية في طول البلاد وعرضها، وذلك بعد أن أُدخلت قبور الأولياء والصديقين في سلّم المعايير التي تحدد بناء عليها درجة القداسة الدينية لموقع من المواقع، أو لمدينة من المدن.[٣١] وقد تزامن تسعُّر النقاش بين الفقهاء، مع ظاهرة جديدة لم يكن المجتمع العربي الإسلامي قد عرفها من قبل، حين بدأت تبرز إلى العلن بوادر الحس الوطني الذي كان يبديه أهالي إقليم من الأقاليم انتصاراً لإقليمهم الذي يعتبرونه موطنهم إذ يقيمون به. وقد تجلّت المشاعر الوطنية هذه بأوضح صورها في الحماسة المتوقدة التي كان علماء أهل الشام وفقهاؤهم وسياسيوهم يبدونها تجاه بلاد الشام التي يعتبرونها وطنهم، مقارنة ببلاد الحجاز، حيث كانوا يسعون لرفع شأن الأولى وترجيح أفضليتها على الثانية، لا أفضليتها على المستويات المعيشية الحياتية فحسب، بل أيضاً أفضليتها الدينية الإسلامية. وأثبت سيل الأحاديث النبوية الجارف في فضائل بلاد الشام وفضائل بقاعها ومدنها وفضائل أهلها وساكنيها على من عداهم من أهل الأقاليم الأُخرى، قيام هذا التوجه وجعله هدفاً يسعون من أجل تحقيقه.[٣٢]

ومن خلال هذا التوجه المحابي لبلاد الشام مقارنة بأرض الحجاز، استقطبت مدينة القدس اهتمام رواة الحديث وبعض الفقهاء الذين بالغوا في ترويج قداستها الدينية، ثم تأكيد أفضليتها على مدن الحجاز، أو على الأقل مساواة تلك القداسة بقداسة المدن الحجازية. فلم يمضِ القرن الأول الهجري حتى أصبح أدب فضائل المدن، ولا سيما ما يتعلق بفضائل كل من بيت المقدس ودمشق الشام، أدباً متبلوراً واضح المعالم.[٣٣]

Digitized by Birzeit University Library

تصنيف أدب الفضائل

كانت جذور هذا الأدب ذات صلة بنزعة الخُيَلاء والتكبر التي كان يبديها الرجل القبلي الفرد، أو أفراد القبيلة مجتمعين، تجاه الآخرين، كونهم الخصوم الافتراضيين في نظرهم، متوخين بذلك إثبات أفضليتهم وفوقيتهم. وكان ذلك جزءاً من الثقافة القبلية قبل أن تأتي المدينة الإسلامية لتحل محل القبيلة، وبالتالي تصبح الإطار الكياني الذي ينتظم فيه الأفراد بديلاً من القبيلة. وعلى هذه الخلفية، وبناء على فهمنا طبيعة الأصول التي انبثق منها أدب فضائل المدن، فإنه يصعب على المرء أن يضع تعريفاً محدداً له، أو أن يحصره ضمن صنف من صنوف الأدب التراثي المتعارف عليها بين دارسي الإسلام والحضارة الإسلامية.

وعلى الرغم من هذه الصعوبة التي يبدو أن أحداً من المهتمين بدراسة أدب الفضائل لم يلتفت إليها، ولم يولها ما تستحقه من العناية والاهتمام، فإن بعضهم أدلى بدلوه واجتهد في تقديم رأيه، وأقدم على تصنيف هذا الأدب عدا توصيفه والتوقف عند جزئياته.[٣٤]

أربى عدد الدراسات التي تناولت أدب فضائل المدن على العشرين دراسة، لكن لم تتطرق كلها إلى هذه الجزئية المتعلقة بتصنيفه؛ واقتصر الأمر على سبع دراسات فحسب حرص مؤلفوها على هذا التصنيف. وكان المستشرق الروسي إغناطيوس كراتشكوفسكي سباقاً إلى ذلك حين صنف هذا الأدب واعتبره وصفاً تاريخياً طوبوغرافياً، بل اعتبره في موضع آخر من دراسته أنه نوع من الأدب الجغرافي، ثم كان كراتشكوفسكي أكثر تحديداً حين رأى فيه نوعاً من أدب الجغرافيا الدينية.[٣٥]

أما المستشرق الأميركي تشارلز ماثيوس الذي حقق وترجم إلى الإنكليزية كتابين من كتب الفضائل هما: كتاب ابن الفركاح، «باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس»، وكتاب التدمري، «مثير الغرام إلى زيارة الخليل عليه السلام»، فقد أدلى بدلوه أيضاً في مسألة تصنيف هذا الأدب، واعتبره من صنف الكتابة التاريخية الجغرافية الحافلة بالأساطير. وتطرق كغيره من المستشرقين إلى العوامل المحفزة لترويج هذا النوع من المؤلفات.[٣٦]

وكان المستشرق الألماني الأصل فرانز روزنتال أكثر تحديداً من سابقيه، حين قطع بأن أدب فضائل المدن هو صنف من أصناف التاريخ المحلي، أو بالأحرى شكل من

Digitized by Birzeit University Library

أشكال التاريخ المحلي الديني، على الرغم من تناوله بعض المعالم الطبيعية والجغرافية وروايات تتصل بأخبار سكان تلك المدن.[٣٧]

وفي المقالة التي تناول فيها عمانويل سيفان (E. Sivan) بدايات أدب الفضائل، فإننا نراه يتجنب التطرق المباشر إلى مسألة تصنيف هذا الأدب، وعوضاً عن ذلك فضل استخدام العبارات الفضفاضة ذات البعد التعميمي الذي لا يصلح أن يكون تصنيفاً بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى. فعرّف هذا الأدب بأنه الأدب الذي يلقي الضوء على الفضائل الخاصة بالبلاد والمدن والأماكن الإسلامية من النواحي الدينية والتاريخية والطبيعية.[٣٨] ولم تقتصر سقطات هذا البحث على تصنيف هذا اللون الأدبي فحسب، بل تعدى الأمر ذلك حين أنكر كاتبه أقدمية أدب فضائل القدس، وجعله أدباً طارئاً أفرزه الاجتياح الصليبي للمدينة، متجاهلاً بذلك شواهد أقدميته التي تزخر بها المصادر الإسلامية، وتؤكد نشوء هذا الأدب في وقت مبكر سبق تاريخ الاجتياح الصليبي بأكثر من نصف قرن من الزمان، بل بما يقارب القرن الكامل. ويحسن بالقارئ في هذا السياق الرجوع إلى المقالة المهمة التي نشرها الباحث سليمان مراد يرد فيها على مزاعم هذا المستشرق ويفند طروحاته المغلوط فيها بعنوان: «ملاحظة على أصول فضائل بيت المقدس»، مجلة «الأبحاث» (بيروت)، العدد ٤٤ (١٩٩٦).

وبعد بضعة أعوام من المقالة المذكورة أعلاه، قام إسحاق حسون بتحقيق كتاب الواسطي «فضائل البيت المقدس»، وتناول في المقدمة مسألة تصنيف أدب الفضائل، كما فعل سابقوه، فرأيناه لا يخرج عن دائرة التعريفات والتصنيفات التي وضعها الآخرون، إذ إنه لم يأت بجديد، وإنما تبنى رأي المستشرق فرانز روزنتال بحذافيره؛ فاعتبر أن أدب الفضائل إنما هو نوع من الكتابة التاريخية، وبالأحرى أنه نوع من أصناف التاريخ المحلي، بيد أنه سجل بعض التحفظ على تصنيفه، حين أشار إلى قلة الأخبار التاريخية التي يشتمل عليها هذا الأدب.[٣٩] وبعد عامين على نشر كتاب الواسطي صدرت الدراسة المهمة للباحث المقدسي كامل جميل العسلي، وكغيره فقد اجتهد في وضع تصنيف لأدب الفضائل، لكنه لم يبتعد كثيراً عن التصنيف الذي ذهب إليه إسحاق حسون، واعتبره نوعاً من التاريخ المحلي. بيد أن العسلي حاول الاستفادة من سائر التصنيفات التي وضعها الباحثون قبله، وألحقها على شكل استدراكات بالتصنيف الذي اعتمده. ونظراً إلى الأهمية التي تنطوي عليها تلك الاستدراكات، ونظراً إلى دورها في رسم صورة تفصيلية لمحتوى بعض كتب الفضائل، رأيتُ من المجدي أن أضع القارئ

Digitized by Birzeit University Library

في صورة ما قاله العسلي في هذا الشأن حين كتب قائلاً: «وهو نوع من التاريخ المحلي لمدينة معينة يتحدث عنها ويصف محاسنها. لكن المعلومات التاريخية فيه لم تكن كثيرة فهو لم يكن تاريخاً محلياً بالمعنى العلمي، لأنه كثيراً ما كان يحفل بالأساطير أو الأحاديث المخترعة في وصف المدن، ولم يكن أيضاً وصفاً جغرافياً علمياً للمدن.... ولكنه كان يجمع عناصر من التاريخ والجغرافيا والقصص الدينية والأدب وغير ذلك.»[٤٠]

لا يفوتني في هذا السياق إلاّ أن أشير إلى رأي الباحث محمود إبراهيم في موضوع أدب الفضائل، ولو أنه لم يجعله تصنيفاً مباشراً لهذا النوع من الأدب، بل أراد به أن يبين المنطلقات الأولية التي حفزت ظهور هذا الأدب ونشوءه. فربط ما بين كتابة تاريخ بلد من البلاد، أو كتابة أخباره، أو كتابة فضائله، وبين المشاعر الوجدانية الفطرية التي تربط الإنسان بالبقعة والمكان، والتي سماها العلماء العرب القدامى والباحثون المحدثون مشاعر حب الأوطان.[٤١]

كلمة بشأن تصنيفات الباحثين

بعد أن أتينا إلى ذكر آراء الباحثين الذين تناولوا مسألة تصنيف أدب الفضائل، يستطيع القارئ المدقق أن يلحظ شبه إجماع فيما بينهم على وضع هذا اللون من الأدب التراثي الإسلامي ضمن دائرتين من دوائر الأدب البيليوغرافي الإسلامي هما: دائرة الأدب التاريخي، ودائرة الأدب الجغرافي، وهي الأقل حظاً من الدائرة الأولى. وقبل أن نخضع هذه التصنيفات لمعايير الصواب والخطأ، يجب أن ننبه إلى الخلل الذي تعاني جراءه عملية التصنيف عند الباحثين الذين تناولوا موضوع تصنيف هذا النوع من الأدب؛ فهم جميعاً، ومن دون استثناء، لم يأخذوا في الحسبان الصلة التي تربط نشوء هذا الأدب بخلفياته التاريخية والاجتماعية في البيئة القبلية قبل الإسلام، فكأنهم أغفلوا قضية ربط نشوء أدب فضائل المدينة، أو فضائل المدن والبلاد، كامتداد طبيعي وتلقائي للظاهرة الثقافية - الفكرية التي كانت سائدة في المجتمعات القبلية، وهي ظاهرة المفاخرة، أو المنافرة، بين القبائل لإثبات أسبقية القبيلة، بل تأكيد فوقيتها في مجال الشرف وأروومة النسب على خصومها، من غيرها من القبائل. ثم إنهم، في الوقت نفسه، أغفلوا كيف ورثت المدينة الإسلامية، أو بالأحرى أهل المدينة الإسلامية، ظاهرة المفاخرة، أو المنافرة، كجزء لا يتجزأ من إرثهم الثقافي القبلي، فأسقطوه على المدينة التي صارت بفعل التطورات، التي أشرنا إليها سابقاً، البديل الطبيعي من القبيلة. من هنا

Digitized by Birzeit University Library

فإن أدب فضائل المدن، لا يمكن أن يكون تاريخاً محلياً، أو أدباً جغرافياً، أو ذا صبغة دينية أو صبغة علمانية، ويظل في الحقيقة صنفاً أدبياً فريداً في نوعه وقائماً بذاته، لا يمكن إلحاقه بأي من صنوف الأدب البيبليوغرافي العربي الإسلامي.

انطلاقاً من الخلفية الثقافية - الاجتماعية المركبة التي اكتنفت ظهور أدب الفضائل، يجدر بنا أن ننظر إليه، كأدب بديل من أدب المفاخرات والمنافرات، لكن آخذين في الاعتبار التغير الذي حدث في مضمون هذا الأدب وأهدافه. فبدلاً من إثبات أسبقية القبيلة وفوقيتها، صار الهدف إثبات فوقية المدينة وأسبقيتها على غيرها من المدن. أمّا الهدف المباشر والأسمى، فهو تأكيد أسبقيتها في مجال القداسة الدينية، وهذا ما تكشفه محتويات كتب الفضائل التي تزخر بها المكتبة العربية الإسلامية. فعند مراجعة فصول تلك الكتب يتبين أنها جميعاً مكرسة لتأكيد القداسة الدينية. وفوق كل ذلك، لا بد من التذكير بأن ليس من قبيل المصادفة أن تحظى مدينة القدس بهذا العدد الكبير الذي يفوق العشرات من كتب الفضائل، إذ يؤكد هذا أن الهدف هو محاولة تثبيت قدسيتها الدينية إزاء قدسية مدينتي الحجاز ومكة المكرمة والمدينة المنورة.

أدب الفضائل: مصادره وفحوى محتوياته

لمّا كان إثبات القداسة الدينية لمدينة القدس هو الغاية الأولى، التي يسعى أدب فضائل المدن لتحقيقها، فقد كان من الطبيعي أن يجعل مؤلفوه مصادرَ مادته مسخّرة لبلوغ هذه الغاية ومنسجمة معها. وما دامت القداسة الدينية هي الهدف والمبتغى، فلا بد، إذاً، من البحث عنها في مظانها الأساسية؛ ومنَ أفضلُ، في هذه الحال، من القرآن والسنة النبوية وسنن الصحابة والتابعين وقصص الأنبياء وكرامات الأولياء والصالحين مرجعاً، كونها مناهل القداسة التي لا ينضب معينها، كما تجمع على ذلك آراء المسلمين جميعاً.

إن مراجعة لقوائم محتويات المطبوع من فضائل المدن، لتؤكد استعانة المؤلفين بهذه المراجع. وإدراكاً لهذه الحقيقة، فقد أجمع الباحثون على التنويه بها والإشارة إليها في دراساتهم.[٤٢] وقد تتبع بعضهم ما ورد من الآيات القرآنية ذات الدلالات المتعلقة بالقداسة الدينية لهذه المدن، وخصوصاً ما يتعلق بمدينة بيت المقدس، مستعيناً باجتهادات المفسرين الأوائل والمتخصصين بعلم التأويل على إثبات أن تلك الآيات إنما تعكس الإرادة الإلهية في حتمية قداسة هذه المدينة.[٤٣]

Digitized by Birzeit University Library

ومع أن القرآن الكريم يأتي في طليعة المراجع التي تُستقى منها مادة الفضائل، إلاّ إن الآيات القرآنية الوافية بالغرض، والتي استشهد بها مؤلفو كتب الفضائل، تبدو قليلة العدد إذا ما قورنت بالأعداد الكبيرة من الأحاديث النبوية، أو تلك المنسوبة إلى النبي (ﷺ)، الأمر الذي يستطيع المرء الوقوف عليه لدى مراجعته فهارس المؤلفات المطبوعة من كتب الفضائل. ولا بد من أن نشير، في هذا السياق، إلى أن الأحاديث النبوية التي تدخل في مادة كتب الفضائل، لم تكن كلها من صنف واحد، وإنما توزعت على أصناف متعددة من أنماط الحديث التي تعارف عليها علماء نقد الحديث القدامى والمحدثون.[٤]

وبشأن تعدد أصناف الحديث التي أدخلها المؤلفون في مادة الفضائل، تأتي شهادة واحد منهم هو شهاب الدين ابن تميم المقدسي (٧٦٥هـ/ ١٣٦٤م)، صاحب كتاب «مثير الغرام»، حين يصف ما اشتمل عليه كتابه، إذ يقول: «وهذا المُصنف، بحمد الله، مشتمل على الفصلين معاً. وقد احتوى على الآيات الواردة في القرآن العظيم في فضلهما، وعلى الأحاديث الواردة في ذلك من الصحيح والحَسَن والغريب والضعيف المُحتمل والواهي والتالف، والموضوع والآثار القوية والواهية. وإنما أتيت بهذه الأقسام في هذا الكتاب لأجل بيانها لا غير. وقد تركت أشياء من الفضائل مما يروى عن كعب الأحبار ووهب بن منبه وغيرهما...»[٥]

أول ما يلاحظه القارئ كثرة أصناف الحديث التي وردت في العبارة التي اقتبسناها من كلام ابن تميم المقدسي، وهي الأصناف التي دلت عليها المصطلحات النقدية التي أجمع عليها نقاد أدب الحديث. وهذه المصطلحات على كثرتها وعلى تعدد أصنافها، إنما تنقسم إلى ثلاث مجموعات لخصها بعض الباحثين كما يلي: تمثل المجموعة الأولى الأحاديث النبوية الصحيحة التي تتسم بالأصالة، والتي أجمع الرواة والنقاد على عزوها إلى النبي (ﷺ)، إذ لا يرقى إلى صحتها الشك، وأهم ما يميزها قلة عدد الأحاديث المشتملة عليها.

أمّا المجموعة الثانية فتتكون من الأحاديث المزيفة والمنحولة، وهي ذلك الصنف الذي وصفته العبارة المقتبسة أعلاه بالحديث الموضوع. وكانت ظاهرة وضع الأحاديث، والتي يسميها البعض ظاهرة تزييف الحديث، قد ترافقت مع نشوء الصراعات السياسية بين القوى المتنازعة بشأن الحكم والسلطة في دولة الإسلام، بين الأقطاب السياسية الثلاثة، أي بين الأمويين والشيعة العلويين، أو بين الأمويين والعباسيين، ثم ما بين

Digitized by Birzeit University Library

العباسيين والشيعة العلويين، أو أنها كانت نتاجاً للصراعات الإقليمية التي أفرزتها أيضاً الصراعات السياسية، والتي انعكست في المنافسات الإقليمية بين بلاد الشام وبلاد الحجاز، أو بين الشام والعراق. وأمّا المجموعة الثالثة من الأحاديث، فهي التي اصطلح على تسميتها الإسرائيليات. ويُعدّ أدب الإسرائيليات صنفاً أدبياً خاصاً يدخل بعض أصناف الحديث في تكوينه، لكنه ليس مقصوراً على ذلك فحسب، بل تندرج تحت هذا العنوان روايات وأخبار ومعلومات عن الفترات التاريخية الماضية التي سبقت ظهور الإسلام، كما تندرج فيه الروايات الأسطورية التي تزخر بها ذاكرة الأجيال من العامة والدهماء، وتدخل ضمنها أيضاً أخبار الأنبياء والأولياء والأبطال الأسطوريين لأمة من الأمم، أو لقبيلة من القبائل. وربما كانت هذه العناصر، أو بعضها، تغطيها أحياناً بعض الأحاديث المنحولة، ولا سيما تلك التي ارتبطت بمسلمة أهل الكتاب، أي الذين كانوا يهوداً أو نصارى، ثم اعتنقوا الإسلام، والذي كان من أبرزهم كعب الأحبار وزميله وهب بن مُنبه، وكانا يهوديين من أصل يمني.[٤٦]

مضامين مادة الفضائل وغاياتها

لدى مراجعتنا مادة الفضائل، وخصوصاً مادة الأحاديث التي تضمنتها فصول كتب الفضائل التي كرست لفضائل مدينة القدس، نستطيع أن نلمح تركيزها على قضايا محددة، تكاد تتكرر فيها جميعاً. وعند النظر ملياً في تلك القضايا، يتكشف لنا أنها وثيقة الصلة بمقومات القداسة الدينية وبمعاييرها وفقاً لمنظور القداسة في الإسلام.

وتذكّرنا هذه المضامين بالاستنتاجات التي توصل إليها المستشرق غوستاف إدموند فون غرونباوم في بحثه الذي تناول فيه مزايا القداسة الخاصة بالمدن الإسلامية فبسطها وعلق عليها.[٤٧] فقد رأى أن قداسة أي مدينة من المدن، أو أي بقعة من البقاع، إنما تتقرر بارتباط تلك المدينة بأحد الأنبياء أو الرسل، وأن هذا الارتباط يتجسد إذا ما كان هذا النبي مدفوناً في ثرى تلك المدينة، أو أنها تشتمل، على الأقل، على مقام لذلك النبي إن لم يكن قبره فيها.

وتتسع دائرة بسط القداسة، ولا تقتصر على الأنبياء والرسل فحسب، بل تشمل بعض النخب المسلمة، سواء كان من الصحابة أو التابعين، أو كان من العلماء والفقهاء. فارتباط المكان بمثل هذه النخب يكون مجلباً للبركة، الأمر الذي يضفي عليه مسحة القداسة. وعُدّ من معايير القداسة ومقوماتها ذلك الدور المقدّر للمدينة، أو المكان أن

Digitized by Birzeit University Library

يؤديه ويقوم به يوم الدين، وهو دور متوقع الحدوث تبشر به الأحاديث النبوية التي تستشرف ما سيكون، وما سيحدث عند قيام الساعة. وليس من نافلة القول أن نذكر، في هذا السياق، ذلك الحديث النبوي الشريف الذي اعتبر أن بيت المقدس هي أرض المحشر والمنشر. هذا عدا أحاديث الفتن التي تتناول بالتفصيل ما سيحدث في ذلك اليوم الموعود على مسرح بيت المقدس.

لم تهمل الأحاديث، التي اشتملت عليها مادة الفضائل، الدور الأساسي الذي سبق أن مارسته بيت المقدس في تاريخ ديانات التوحيد وترسيخها على الأرض بين عباد الله، بدءاً بعقيدة التوحيد التي بشر بها إبراهيم الخليل، مروراً برسالة موسى وأنبياء بني إسرائيل، كداود وسليمان، ثم رسالة السيد المسيح عيسى ابن مريم، والدور الريادي الذي أدته مدينة القدس من خلال الدعوة الإسلامية.

كانت هذه العناصر الثلاثة التجسيد الفعلي لمقومات القداسة الدينية التي تكرست فعلاً من خلال مادة الأحاديث التي شكلت العمود الفقري لمادة الفضائل.

Digitized by Birzeit University Library

الفصل السادس

القدس وفريضة الجهاد

يقوم الجهاد بمقتضى الأحكام الشرعية، وبمقتضى التطور التاريخي لدعوة الإسلام، على مبدأ العمل العسكري والقتال المسلح من أجل نشر الإسلام، أو من أجل الدفاع عنه وعن المسلمين في حال تعرضهم للعدوان، أو في حال تعرضهم للخطر والتهديد.

لا نهدف في هذا الفصل إلى أن نتناول فريضة الجهاد وتداعياتها، أو متعلقاتها، من خلال المنظور الفقهي النظري، فكل ما يعنينا في هذا السياق أن نتتبع تطور الأحداث المتعلقة بمآل فكرة الجهاد في أعقاب سقوط مدينة القدس في أيدي الصليبيين الغزاة سنة ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م.

وقبل الشروع في جزئيات هذا الموضوع وتفصيلاته، من المهم أن نؤكد أن الآراء ووجهات النظر الفقهية المتعددة أجمعت على أن الجهاد فريضة واجبة وملزمة على كل مسلم من ذوي القدرة والاستطاعة في حال تعرُّض الإسلام، أو تعرُّض المسلمين، للخطر، وأن وجوب هذه الفريضة وجوب تلقائي، ليس بحاجة إلى تكليف من الحاكم أو السلطان. ويتحدد هذا الواجب بصورة خاصة إذا ما استنفر المسلمون من طرف حكامهم وأولي الأمر منهم.[1]

سقوط القدس وضعف ردة الفعل

كانت فريضة الجهاد بهذا المفهوم قد استقرت في أذهان المسلمين، وفي وعيهم الديني الفردي والجماعي، قبل أن يجتاح الصليبيون سواحل بلاد الشام، وقبل أن يحتلوا مدينة القدس عنوة لسبع بقين من شعبان ٤٩٢هـ الموافق منتصف تموز/يوليو ١٠٩٩م، أي بعد مرور ما يقرب من خمسة قرون، مارس المسلمون خلالها فريضة الجهاد من دون أن يساور أحداً الشك في وجوبها. وكان ذلك يحدث، في الواقع، على حدود دولة الإسلام بمواجهة العدو كلما دعت الحاجة إلى ذلك. فكانت حروب الجهاد تشن

Digitized by Birzeit University Library

شرقاً وغرباً، وفي مختلف الحقب التاريخية، على حدود المسلمين مع الروم، أي الدولة البيزنطية، وعلى الحدود الشرقية في خراسان وبلاد ما وراء النهر ضد هجمات عناصر من الشعوب التركية، أو على الحدود الأندلسية مع دول الفرنجة في الجبهة الغربية، إلى غير ما هنالك من الجبهات الساخنة مع أعداء المسلمين. فكان من الطبيعي أن يبادر المسلمون إلى الجهاد، حكاماً ورعايا، تصدياً لهذه الهجمة الأوروبية الصليبية التي أسفرت عن سقوط القدس في أيدي الفرنجة.

لكن، وعلى غير ما كان متوقعاً، فإن هذا السقوط الصاعق حدث وسط حالة لافتة من لامبالاة أمراء المسلمين، الذين كانوا في معظمهم يحكمون إمارات بلاد الشام المتعددة، أو أولئك الذين يحكمون في العراق وولايات المشرق، أو أولئك الذين يحكمون في مصر وأجزاء من شمال إفريقيا، فتُركت القدس وشأنها فريسة سهلة للغزاة المحتلين، ولم يكن مصيرها أحسن حالاً من مصير مدينة أنطاكية السورية التي سبق أن سقطت في أيدي الصليبيين قبل أكثر من عام من سقوط مدينة القدس.[٢]

وكي لا نُجافي الحقيقة لا بد من أن نذكر، في هذا السياق، أن حاكم إمارة دمشق الأتابك طغتكين خرج في إثر سقوط القدس على رأس جيشه مُتوجهاً نحو فلسطين. لكن هذه الحركة لم يقصد بها مدينة القدس المحتلة حديثاً، لأن هذا الأمير قاد جيشه نحو مدينة طبرية الفلسطينية التي كانت آنذاك ضمن مناطق النفوذ التابعة لإمارة دمشق، فدخلها. وكانت غايته إنقاذ نسخة المُصحف العثماني، الذي كان الخليفة عثمان بن عفان أرسله من دار الخلافة الراشدة في المدينة المنورة ليودع مكتبة المسجد الجامع في طبرية التي كانت منذ أن فتحها المسلمون عاصمة لجند الأردن وإلى ذلك التاريخ. فحمل الأمير الأتابك طغتكين نسخة المصحف الشريف وكر عائداً مع جيشه إلى دمشق حيث أودع المصحف المسجد الأموي.[٣]

كانت الحركة ذات الطابع العسكري التي قام بها طغتكين أمير دمشق هي أقصى ما حدث من ردات الفعل من جانب أمراء بلاد الشام من السلاجقة التركمان. أمّا الحكام المسلمون، ممثلو الخلافة الفاطمية التي كانت القاهرة عاصمة خلافتهم، والذين امتد نفوذهم السياسي والعسكري إلى أجزاء من بلاد الشام، وخصوصاً المدن الساحلية على البحر الأبيض المتوسط، وكانت مدينة بيت المقدس في عهدتهم وتحت حكمهم عندما احتلها الصليبيون الغزاة، فكانوا هم الأولى بالتحرك لاسترداد المدينة المقدسة التي فقدوها. لذا، خرج من القاهرة أمير الجيوش الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي، وكان

Digitized by Birzeit University Library

آنذاك هو الحاكم الفعلي في الدولة الفاطمية، وقاد جيشاً فاطمياً كبيراً بهدف استعادة سيطرته على مدينة القدس وتحريرها من أيدي المحتلين. وعندما وصل الجيش المصري الفاطمي إلى مقربة من ميناء مدينة عسقلان الفلسطينية تصدى له جيش للصليبيين وأنزل بالمصريين هزيمة منكرة تمزق جيشهم في إثرها، ولم ينج قائده وضباطه الكبار إلاّ بعد أن ركبوا قارباً حملهم في البحر وعادوا إلى القاهرة عودة المنهزمين.[٤]

لم يُثنِ الفشل العسكري، الذي كان من نصيب هذه الحملة، الجهات الفاطمية في مصر، عن القيام بمحاولات جديدة، تمثلت في غارات عسكرية مشابهة كانت تتغلغل داخل الأرض الفلسطينية مستفيدة من الصمود العنيد لمدينة عسقلان وميناها في مواجهة الضغوط الصليبية المتواصلة. وأخذت الغارات الفاطمية تتكرر خلال الأعوام الخمسة عشرة التي أعقبت سقوط القدس، لكنها كانت غارات ذات طابع ثاري انتقامي، ولم تكن ناجمة عن خطة عسكرية جدية لتحرير مدينة القدس، أو لاستعادة البلدات التي احتلها الصليبيون في فلسطين. فكان أقصى ما حققته تلك الغارات نجاحها الوقتي المحدود في التشويش على طريق الحجاج المسيحيين القادمين من أوروبا، والذي يربط بين ميناء يافا وبيت المقدس. وكان توسيع رقعة الاحتلال الصليبي في فلسطين، مدنها وأريافها، وفي ترسيخ أقدام المحتلين، دليلاً قاطعاً يثبت هشاشة الغارات الفاطمية وعدم جدواها عسكرياً وسياسياً على حد سواء.[٥]

سقوط القدس والردود الشعبية لأهل الشام

إزاء العجز الذي أبدته الخلافة الفاطمية في القاهرة للحفاظ على القدس ومحاولة استردادها، وإزاء غياب القدرة على التصدي للعدوان الصليبي عند أمير دمشق وأمراء المدن السورية الأُخرى، وإزاء حجم الكارثة التي حلت بمدينة القدس وبأهلها وبمدن فلسطين الأُخرى، هامَ مَن ظلوا من أهلها في قيد الحياة على وجوههم يلتمسون النجاة بأنفسهم وبعيالهم، فوجدوا في دمشق ونواحيها ملاذاً يأوون إليه. ولمّا أدركوا في الوقت نفسه ضعف نية الجهاد، بل غيابها عند أميرها التركماني السلجوقي، كما هي الحال عند غيره من الأمراء، شكلوا وفداً منهم ترأسه قاضي دمشق أبو سعد الهروي ليقابل الخليفة العباسي في بغداد مُستصرخاً ومُستغيثاً.

وصل الوفد الشامي إلى بغداد يحمل رسالة الاستغاثة، وانتشر أعضاؤه يتكلمون في الدواوين والمنتديات والجوامع ويشرحون للجمهور البغدادي هول المأساة التي

Digitized by Birzeit University Library

حلت بأهل فلسطين، وأخذوا يحثون سامعيهم على تقديم العون والنصرة، بكلام أبكى العيون وأدمى القلوب. أمّا الخليفة العباسي آنذاك، وهو الخليفة المستظهر بالله، الذي لم يكن إلاّ مجرد واجهة يتستر خلفها السلطان السلجوقي، الحاكم الفعلي وصاحب السلطة والنفوذ في الدولة، فقام بإرسال وفد من الفقهاء وكبار القضاة ليتوجه إلى السلطان كي يحثه على إعلان الجهاد. لكن الوفد هذا لم يصل إلى غايته، لأنه علم بنشوب صراع بين السلطان وأخيه بشأن السلطة، الأمر الذي دعاه إلى الرجوع إلى بغداد قبل مقابلة السلطان.[٦] ولمّا كان مصير هذه الوفادة التي رتبها الخليفة العباسي مرتبطاً بلقاء السلطان، فإن المصير الذي آلت إليه الحركة الاحتجاجية الدمشقية تجاه سقوط القدس كان الفشل. وظلت المحاولات الشعبية لاستنهاض همم المسلمين للجهاد تراوح مكانها، ولم تحرز أي نجاح يذكر، وكذلك بقيت القطيعة السياسية السائدة بين حكام الإمارات على حالها لم تتغير. واستمر الأمر على هذه الحال حتى بعد سقوط مدينة القدس، فلم يمضِ العقد الأول من القرن الثاني عشر الميلادي حتى تكرس الاحتلال الصليبي الذي تمثل في قيام مملكة القدس اللاتينية، والذي كانت مدينة بيت المقدس عاصمته وقاعدته. وقامت، بالإضافة إلى هذه المملكة، ثلاث إمارات صليبية في أجزاء أُخرى من بلاد الشام هي: إمارة الرها، وإمارة أنطاكية، وإمارة طرابلس الشام. ولم يبق للعرب والمسلمين على ساحل البحر الأبيض المتوسط الشرقي سوى مدينة صور اللبنانية وميناء عسقلان الفلسطيني، وهما المدينتان اللتان ستسقطان في أيدي الصليبيين في المقبل من الأيام.[٧]

الأمراء المسلمون وبدايات تحول المواقف

أحدثت الانتصارات الصليبية المتتالية على الساحة العسكرية في فلسطين والمناطق الأُخرى من بلاد الشام، وما أسفرت عنه تلك الانتصارات من إنجازات جيوسياسية على الأرض، تحولاً في الذهنية السياسية عند بعض حكام الإمارات التي كانت عرضة لمطامع الصليبيين التوسعية.

حدث هذا التحول في ذهنية حاكم إمارة دمشق، الأمير ظهير الدين طُغتكين، حيث كانت دمشق - المدينة ومركز الإمارة - أكثر مناطق بلاد الشام عرضة لتلك المطامع. فأدرك هذا الأمير أن سياسته البراغماتية التي كان قد انتهجها منذ بدء الاجتياح الصليبي، لم تكن مجدية، ولم تَعُد عليه بالنفع، بل على العكس من ذلك، فإن تلك

Digitized by Birzeit University Library

البراغماتية أدت إلى مزيد من الفشل والهزائم وخسارة أراض ومواقع أكثر، حتى باتت طرق المواصلات بين دمشق والحجاز، وبين دمشق والبلاد المصرية، مقطوعة.

كان سقوط ميناء طرابلس الشام إيذاناً بحدوث هذا التحول في ذهنية طُغتكين السياسية، حين أصبح مرفأ مدينة صور الساحلية، وهو آخر معقل إسلامي على ساحل الشام، مهدداً بالسقوط. حينها، وحينها فقط، فكر الأتابك طُغتكين في التواصل مع غيره من الحكام المسلمين لعله يجد عندهم الدعم والنصرة.

أخذ أمير دمشق يبعث برسائل الاستغاثة إلى السلطان السلجوقي، محمد بن ملكشاه، الذي ورث كرسي السلطنة بعد موت أخيه السلطان بركياروق سنة ٤٩٨هـ/ ١١٠٤م. وكانت تلك الرسائل تُبعث تباعاً من دون أن يتلقى طُغتكين جواباً عليها. ولمّا ازداد الوضع الميداني العسكري حرجاً، قرر طُغتكين الخروج بنفسه لملاقاة السلطان، وليتشرف أيضاً بحضرة الخليفة المستظهر بالله بعد أن تأخرت عليه إجابات السلطان عن استغاثاته. وللحقيقة، فإن تأخر رسائل السلطان الجوابية لم يكن إلاّ بسبب انشغاله بتدبير شؤون السلطنة والترتيبات الإدارية الملحة، ولم ينتج من إهمال، أو عدم توفر نية نجدة أهل الشام.

ولأسباب طارئة لا مجال لذكرها، لم يكمل الأتابك طُغتكين مشواره لملاقاة الخليفة والسلطان فاضطر إلى العودة إلى دمشق. أمّا السلطان، فبعد أن فرغ من ترتيباته عاد إلى بغداد واطلع على الرسائل التي كان أرسلها أمير دمشق، فقام من فوره ببعث رسائل إلى أمراء المناطق والولايات في مملكته، يبلغهم فيها القرار السلطاني بأنه منذ تلك اللحظة يفرغ نفسه للجهاد ضد الصليبيين، وبأن على كل واحد منهم أن يحتاط لهذا الأمر ويُعد العدّة لتنفيذه. وأرسل السلطان، في الوقت نفسه، جواباً إلى طُغتكين أمير دمشق بضرورة أن يبقى في مدينته لا يبرحها كي يكون في استقبال طلائع النجدات التي ستصل تباعاً من مختلف الجهات لمباشرة مهمات الجهاد تحت قيادته.[٨]

قرار الجهاد وأسباب صدوره

عندما عاد السلطان محمد بن ملكشاه من همذان، ووصل إلى بغداد، حيث أصدر توجيهاته إلى أمراء الأقاليم والنواحي بالتهيؤ للجهاد والاستعداد له، ترافق ذلك مع تحركات ضاغطة لم يكن بإزائها قادراً على تجاهلها أو التغاضي عنها، وهذا ما حفزه لاتخاذ قرار الجهاد.

Digitized by Birzeit University Library

إن نظرة متفحصة إلى هذه التحركات، كما ورد ذكرها في بعض المصادر، تمكننا من وضعها في مستويين هما: الأول، المستوى الرسمي أو شبه الرسمي، وهو ما كانت تمثله رسائل الاستغاثة الأميرية التي كانت ترد إلى البلاط السلطاني مرسلة من أمير دمشق طُغتكين، والتي كان يحملها من دمشق إلى مقر السلطنة في بغداد أمناء الأمير ومستشاروه، أو بعض كبار موظفي الإمارة. وكان يندرج ضمن هذا الإطار، بطبيعة الحال، الوفود شبه الرسمية التي كانت تمثل المدن الساحلية على الساحل السوري واللبناني، التي كانت تسقط في أيدي الصليبيين، أو التي كانت عرضة للسقوط في أيديهم، والتي كان ولاة تلك المدن يبعثونها إلى بغداد طلباً لتدخل الخلافة العباسية من خلال السلطان السلجوقي. وقد أشارت المصادر إلى وفود بعض تلك المدن وذكرتها بالاسم، مثل مدن طرابلس وصيدا وعرقة وجبيل وطرسوس وبانياس، يضاف إليها كذلك وفود أتت ممثلة أمراء بعض الحصون الواقعة على أطراف إمارتي حلب وأنطاكية.

أمّا المستوى الثاني الذي انخرط ضمن هذا التحرك، فكان المستوى الشعبي ذا الطابع الجماهيري الذي كان يخلو من أي صبغة رسمية، أو شبه رسمية. فقد تزامن مع وصول السلطان إلى بغداد، قدوم وفود شعبية غير رسمية جاءت من حلب لا صلة لها بالوفود السابقة التي كانت تمثل المدن الساحلية السابق ذكرها. وكانت الوفود الحلبية تمثل شرائح متنوعة من النخب الدينية والاجتماعية والاقتصادية، إضافة إلى بعض النخب الروحية والسياسية. فذكر منها بعض أعيان حلب، وخصوصاً وفداً عن نقابة الأشراف، أي الأشراف من بني هاشم، وعلى رأسهم ممثلو الأشراف من الأسرة العلوية، ووفداً عن مشايخ الزوايا الصوفية، وبعض العلماء والفقهاء والقضاة، ووفداً يمثل شريحة التجار.

واللافت للنظر أن هذه الوفود لم تطلب مقابلة الحضرة الخلافية، أو الحضرة السلطانية، وإنما توجهت مباشرة إلى مخاطبة جماهير البغداديين في محافلهم وأمكنة اجتماعهم وفي منتدياتهم، وأخذت تخاطب أهل بغداد في الجوامع والأسواق من تحت أنوف السلطات الرسمية ومن دون أن تأخذ إذنها. واستغل أعضاء تلك الوفود من الحلبيين احتشاد جماهير المصلين لصلاة يوم الجمعة في جوامع بغداد، وقصدوا تجمعاتهم في الأسواق، أو في الملاعب وحلبات السباق. وكان تركيزهم على جامع السلطان أيام الجمع في شهر رمضان، وأطلقوا صرخات الاستغاثة وخاطبوا مشاعر الناس لإيقافهم على ما لحق بأخوانهم المسلمين في مدن الشام من فظاعات ومجازر

Digitized by Birzeit University Library

ارتكبها المحتلون الصليبيون، وما انتهك من أعراض الحرائر المسلمات. وتكررت هذه المخاطبة في الجمعة التالية، في جامع الخليفة وغيره من الجوامع، حتى التهبت مشاعر المصلين وساد الحشد الهرج والمرج، فأُنزل الخطيب عن المنبر وعطلت الصلاة، ووصل الغضب بالناس إلى حد أنهم أبطلوا صومهم، كل ذلك ورجال الخليفة ورجال السلطان يحاولون جاهدين تهدئة خواطر الجماهير الغاضبة بوعود مؤكدة، بأن السلطان عازم على الجهاد وإرسال الجنود إلى جبهات القتال دفاعاً عن الإسلام والمسلمين.[٩]

إعلان الجهاد وتداعياته

رأينا كيف ألهبت أحداث الأسبوعين المتتالين من شهر رمضان ٥٠٤هـ/ ١١١١م مشاعر الحماسة الدينية لدى الجماهير العريضة من أهل بغداد. وشحنت هذه الحماسة المتدفقة نفوسهم بالرغبة في الجهاد غيرة على الإسلام والمسلمين. فصار الناس يتسابقون إلى التطوع في صفوف المنخرطين في حملات الجهاد وقتال الصليبيين احتساباً لوجه الله. فكان كبار الفقهاء والعلماء يتصدرون صفوف المتطوعين للانخراط في الجهاد في أرض الرباط، أرض بلاد الشام.

كان كل هذا يحدث على مرأى ومسمع من الخلافة العباسية، ومن صاحب السلطنة السلطان محمد بن ملكشاه، اللذين كانا قد أغدقا في قطع الوعود بالجهاد استرضاء لغضب الجماهير. فلمّا رأيا هذه الحماسة الدينية الجارفة لدى شرائح المجتمع البغدادي، أيقنا أن لا سبيل أمامهما إلاّ الوفاء بما كانا وعدا به من إعلان الجهاد، بعد أن أصبح مطلباً جماهيرياً لا يحتمل المطل والتسويف. وهكذا، وفي مثل هذا المناخ السياسي الديني صدر قرار الجهاد عن أعلى سلطة في الإسلام ممثلة برأسيها الروحي والزمني.[١٠]

وللمرء أن يسأل في هذا المقام السؤال التالي: ما الذي يعنيه إعلان الجهاد، وما هي تداعياته على أرض الواقع؟ ألم يكن المسلمون في حرب مع الصليبيين يخوضون ضدهم القتال قبل إعلان الجهاد؟ ألم يهب عدد من أمراء النواحي في بلاد الشام وما جاورها، ويقدم العون والنصرة إلى أمراء بعض الإمارات الشامية التي تتعرض لخطر الاحتلال الصليبي، أو تلك التي وقعت، فعلاً، تحت الاحتلال؟ فما الجديد إذاً؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، لا بد من التذكير، بل لا بد من التوضيح أن الحرب مع الصليبيين كانت تخوضها جهة إسلامية منفردة، تتمثل في واحدة من إمارات بلاد الشام عند تعرضها لعدوان الغزاة، وقلما وجدت هذه الإمارات دعماً عسكرياً من

Digitized by Birzeit University Library

الإمارات الأُخرى. وإذا ما حدث مثل هذا الدعم، فإنه يحدث لمصلحة ما يسعى لها الطرف أو الأطراف الداعمة. وكان كل ذلك يحدث في ظل غياب، أو تغييب، مصالح الأمة، أي أمة الإسلام، أو كينونتها ووجودها.

بعد صدور قرار الجهاد حدث تغير حاسم في طبيعة الاشتباك بين المسلمين والغزاة الصليبيين، وكان هذا التغير على مستويين هما: المستوى النظري المعنوي، والمستوى العملي التطبيقي. فهو أولاً وقبل كل شيء قد صدر عن أعلى مرجعية دينية وشرعية في الإسلام يمثلها الخليفة الذي أوكل تنفيذ هذا القرار إلى السلطان كأعلى مرجعية تنفيذية في دولة الإسلام آنذاك، وكان في يده قرار الأمر والنهي بصفته الذراع التنفيذية الأقوى والأقدر. وكان السلطان محمد بن ملكشاه بالذات يحمل لقب حامي حمى الإسلام. وفوق كل ذلك، لم يكن القرار كغيره من المراسيم الخلافية العادية التي كانت تصدر لتصريف أعمال الدولة، أو لتسيير أمورها، وإنما كان ذا بعد ديني شرعي ومن صلب المسائل المتعلقة بالإسلام كدين وعقيدة.

وبسبب المرجعية التي كانت تقف وراء هذا القرار، فإنه كان من التعميمية والشمولية بحيث يلتزمه كل المسلمين رعايا الخلافة الإسلامية، على مستوى الأفراد والجماعات، وعلى مستوى الأمراء المدنيين والعسكريين. وعلى المستوى الجغرافي، يكون مفعول القرار سارياً في كل بقعة وفي كل ناحية من نواحي أرض الإسلام، الولاية أو الإمارة البعيدة والقريبة، المستفيدة أو غير المستفيدة من الجهاد، المتضررة أو غير المتضررة من العدو، وهو في الوقت نفسه قرار غير محدد بزمن وليس هناك موعد مضروب يتوقف فيه.

الشروع في حرب الجهاد

أصدر السلطان أوامره بالانطلاق نحو حرب الجهاد، ووجهها إلى بعض أمراء الولايات المنضوية تحت نفوذه. فأرسل إلى أمير ولاية الموصل شرف الدين مودود وأوكل إليه قيادة الحملة الأولى، ووضع بإمرته أمير منطقتي أرمينيا وميافارقين، بالإضافة إلى الأمراء الأراتقة في ديار بكر وخِلاط ومارِدين، على أن ينضم إلى هؤلاء أمير حلب وأمير دمشق من إمارات بلاد الشام.

اختيرت إمارة الرها، التي كان الصليبيون قد أنشأوها، لتكون هدف هذه الحملة. فضربت الجيوش الإسلامية من حولها حصاراً لم يدم طويلاً، إذ ما لبثت القوات

Digitized by Birzeit University Library

المشاركة في الحصار أن تراجعت وفكت حصارها.

ويرجع فشل هذه المحاولة إلى أمرين: أولهما أن فكرة الجهاد لم تكن ناضجة في نفوسهم، فلم يكن الأمراء المشاركون مهيئين نفسياً لتقبل الأمر؛ ثانيهما ما كان يُساور أمير دمشق وأمير حلب من شكوك في صدق نوايا زملائهما من أمراء الولايات الشرقية، حتى وصل الأمر بأمير حلب إلى إغلاق أبواب المدينة لمنع جيوش المشارقة من دخولها، فحرمهم الخدمات والمرافق اللازمة للجنود. وكانت الشكوك لدى طُغتكين أمير دمشق أكبر من ذلك، إذ خشي أن تكون هذه الخطوة مقدمة لانتزاع الإمارة منه وتجريده من دمشق.[١١]

رسوخ فكرة الجهاد

على الرغم من فشل حملة تحرير إمارة الرها من القبضة الصليبية، وهو الهدف المعلن لها، وعلى الرغم من الترسبات السلبية التي خلفتها الشكوك المتبادلة في نفوس القادة العسكريين المشاركين فيها، ولا سيما بين قادة الإمارات الشرقية وقادة الإمارات الشامية، فإن الشروع في الحملة، وإخراج فكرة الجهاد إلى حيز التنفيذ، كشفا جدية القرار المتخذ وصدق نوايا المبادرين إلى اتخاذه، كالخليفة والسلطان، وأن هذا القرار لم يُتخذ كمناورة سياسية قصد بها امتصاص غضب الجماهير الإسلامية واسترضاء خواطرهم.

أسفرت حملة الرها، على الرغم من فشلها في تحقيق هدفها المباشر، عن ظهور جيل جديد من القادة العسكريين ممن انطوت جوانحهم على فكرة الجهاد كقيمة إسلامية مثالية عليا يضعونها على رأس أولوياتهم. وكان الأمير شرف الدين مودود خير من مثّل هذا الجيل الناشئ من القادة.

لعل ما يدل على رسوخ فكرة الجهاد بمثل هذا المفهوم أن حملة الرها أُتبعت بجولة ثانية وثالثة، فكان تكرارها ليس مؤشراً إلى هذا الرسوخ فقط، بل أيضاً أثبت نجاعة المثابرة على النصر وتحقيق الهدف. ومع كل ذلك، فإن حدوث هذه الحملات الجهادية لم يؤثر في تغيير ميزان القوى بين الفرنجة والمسلمين على الجبهة الشامية، وظلت كفة الميزان راجحة لمصلحة الصليبيين، بل بقي التشرذم والعمل المنفرد هما الأسلوب السائد لدى أمراء الشام. وكان أهم تغير حدث في هذا الشأن، هو استمرار طغتكين أمير دمشق في مناهضة العدو والتصدي لطموحاته.[١٢]

Digitized by Birzeit University Library

فكرة الجهاد تحقق النصر

كان من حسنات الحملات الجهادية السابقة، أنها عززت روابط الألفة والصداقة بين قائدين كبيرين هما أمير دمشق الأتابك طغتكين وأمير الموصل شرف الدين مودود الذي كان السلطان قد أناط به قيادة الحملات الجهادية المشتركة. وظل الرجلان على تواصل دائم، حرص خلاله الأمير طغتكين على استدراج الدعم الذي يرجوه من إمارة الموصل. ولمّا تعاظمت تهديدات الصليبيين ضد دمشق وضيقوا عليها الخناق، استمد الأمير طغتكين صديقه شرف الدين مودود بعساكر الموصل، فلبى مودود نداء صاحبه ووعده بالنجدة المرجوة، وذلك تلبية لنداء الجهاد الذي رسخ في نفسه كواجب ديني.

ولمّا أيقن أمير دمشق بتحرك جيش الموصل وقدومه لمناصرته، أوقف مفاوضات المهادنة بينه وبين ممثلي ملك مملكة القدس اللاتينية، وخرج بجيشه ليلتقي جيش الأمير مودود وسارا معاً وضربا معسكرهما في الأقحوانة الواقعة جنوبي بحيرة طبرية، حيث اشتبكا مع جيش الصليبيين الذي كان يعسكر قبالتهم في موقع الصنبرة. لاذ الصليبيون بالفرار وتحصنوا في قمم المرتفعات المطلة فحاصرتهم عساكر المسلمين وسدت عليهم منافذ الهروب. وانطلقت كتائب أُخرى للمسلمين تجوب الأجزاء والمناطق الفلسطينية الشمالية وتسرح فيها وتمرح، وأخذت تنهب المزارع والغلال وتخرب ضياع الأوروبيين، وتوغلت في عمق الأراضي الفلسطينية ما بين ميناء عكا وبيت المقدس، حتى إن بعض سراياهم وصل إلى ميناء يافا. واستمر الوضع على هذه الحال أكثر من شهرين كاملين، فلم يبق مسلم أو عربي على أرض فلسطين المحتلة آنذاك، إلاّ أعلن دعمه وولاءه لأمير دمشق طغتكين. وعندما آن أوان عودة عساكر الموصل إلى بلداتهم، أصدر الأمير إشارة العودة والرحيل، وكان ذلك في آب/ أغسطس ١١١٣م. ولم يمض شهر بعد ذلك حتى اغتال مجهول الأمير مودود، عندما كان في ضيافة صديقه أمير دمشق.[١٣]

كان انتصار المسلمين في معركة الصنبرة أول نجاح تحرزه سياسة الجهاد المعلنة، بل كان أول انتصار عسكري إسلامي على أرض فلسطين المحتلة منذ خمسة عشر عاماً، حيث استسلم العرب والمسلمون خلالها للقنوط واليأس من النصر. وعلى الرغم من أن ذاك النجاح العسكري كان موضعياً ومحدوداً، فإنه نجح في إيصال صوت الجهاد إلى هذه الربوع وأحيا آمال أهلها في التحرير.

Digitized by Birzeit University Library

استمرارية فكرة الجهاد وتطوير آلياتها

عقب اغتيال الأمير مودود حامل لواء الجهاد وأهم رموزه، لم تنطفئ ناره أو تخمد شعلته. فقد سارع السلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي إلى اختيار الأمير بُرسق أحد كبار قواده، وولاه إمارة الموصل، وعقد له راية الجهاد التي كانت معقودة لسلفه المغدور شرف الدين مودود.

رأى أمير الجهاد الجديد، مستفيداً من الخبرات والعبر التراكمية للحملات الجهادية السابقة التي تم خوضها بقيادة الأمير مودود وشركائه من أمراء الشام وأمراء شرقي الفرات، أن خطة الجهاد لن تكون خطة ناجعة إذا استمرت على المنوال ذاته الذي كان معمولاً به من قبل. لذلك بات من الضروري التخلي عنها واعتماد خطة جديدة تكون أكثر نجاعة وأكثر ضماناً لتحقيق أهداف الجهاد. فكانت خطته تعتمد على عنصرين هما: الأول، توحيد كل الإمارات الشرقية (أي الواقعة شرقي مجرى الفرات) وإخضاعها لزعامة إمارة الموصل التي يقف هو على رأسها. أمّا العنصر الثاني، فكان يتمثل في إخضاع الإمارات الشامية جميعها لسلطته في إمارة الموصل زعيمة هذا التوحيد. ومن أجل تحقيق خطة التوحيد تلك فإنه لا بأس من استخدام القوة العسكرية إذا ما دعت الحاجة إليها.

باشر أمير حرب الجهاد البرسقي تنفيذ خطته، ولم يعبأ بالمقاومة التي أبداها زعماء الإمارات الأرتقية التركمانية المشرقية. ولم يُثنه عن تنفيذها تواصل بعضهم مع الإمارات الشامية، والمحاولات التحريضية لهذه الإمارات، كما لم يروعه تحالف هؤلاء الأمراء مع بعض الأمراء الصليبيين في محاولة لإفشال خطته.

على الرغم من إصرار البرسقي على المضي في تحقيق هدفه، فقد نجح خصومه في تعطيل مسعاه عندما تمكّن كمين عسكري صليبي من أن يوقع بجيشه المندفع نحو مدينة حلب ويلحق به الهزيمة، وهو ما أدى إلى تراجع مفاجئ لدى هذا القائد، فتخلى عن مشروعه الكبير، بل جعله ينسحب كلياً من الساحة السياسية، الأمر الذي قاد إلى حدوث فراغ ستكون عواقبه وخيمة.[14]

أحدث انسحاب الأمير البرسقي من الساحة السياسية فراغاً سرعان ما ملأته القوى الصليبية المحتلة في بلاد الشام. وفي الفترة ذاتها دخلت إمارة حلب في مرحلة من القلاقل والاضطراب بعد موت أميرها وتفجر الصراعات ما بين ورثته والطامعين

Digitized by Birzeit University Library

المتنافسين من قواده. وقد تسبب ذلك بتعرض إمارة حلب لحالة من الضعف جعلتها هدفاً سهلاً لمطامع الصليبيين، فتحولت إلى شبه محمية لإمارة أنطاكية الصليبية. وحتى أميرها يارقتاش اضطر إلى توقيع اتفاقية مع أنطاكية تُخول الصليبيين الحق في حراسة قافلة الحج الشامي على طول الطريق، من حلب إلى مكة المكرمة، وكذلك الحق في جباية الرسوم التي يدفعها الحجاج في مقابل هذه الخفارة.

أثار توقيع هذه الاتفاقية سخط المسلمين وغضبهم، لما تنطوي عليه من المذلة والمهانة للإسلام والمسلمين، الأمر الذي حمل نخبة من وجوه مدينة حلب وأعيانها على التوجه إلى إمارة ماردين لمقابلة أميرها التركماني إيلغازي بن أُرتق طالبين منه التدخل لإنقاذ الأمور والعمل على محو العار الذي لحق بالمسلمين.

قبل الأمير إيلغازي هذا التوجه ورحب به فأخذ هذه المهمة على عاتقه. وبقبوله ذلك فقد جعل نفسه وارثاً شرعياً لحامل راية الجهاد التي كان يحملها الأمير بُرسق بن برسق بعد أن انسحب وتخلى عن حملها. وسرعان ما اكتسب الأمير إيلغازي نوعاً من الصدقية التي أهلته القيام بهذه المهمة بعد أن أحرز بعض الانتصارات الموضعية على الصليبيين مدعوماً بمن تحالف معه من بعض الأمراء الشاميين.

لم يمض وقت طويل على إنجازات الأمير إيلغازي الميدانية حتى وافته المنية سنة ١١٢٢م، وبموته تشرذمت دولته بعد أن تقاسمها أولاده وأولاد أخيه.[١٥]

راية الجهاد تعود إلى إمارة الموصل

بعد موت الأمير التركماني إيلغازي بن أرتق، عادت إمارة حلب فأصبحت في عين العاصفة، مثلما كانت منذ بدء الاجتياح الصليبي لبلاد الشام. فبعد أن سقطت مدينة صور ومينائها في أيدي الصليبيين سنة ١١٢٤م، تجددت تهديداتهم لمدينة حلب. وإزاء هذا الخطر الداهم، لم يكن أمام الحلبيين من ملاذ سوى التوجه إلى الأمراء المشارقة طلباً للعون والنجدة، كما فعلوا ذلك من قبل أكثر من مرة.

قصد وفد أهل حلب إمارة الموصل التي كان يتولى إمارتها آقسُنقر البرسقي الذي عيّنه السلطان السلجوقي محمود بن محمد بن ملكشاه في منصب الإمارة بعد سلفه بُرسق بن بُرسق. واستجاب آقسُنقر لطلب النجدة واشترط على الحلبيين تسليمه إمارة المدينة في مقابل ذلك، فتم له ما أراد.[١٦]

كانت استجابة الأمير آقسُنقر البرسقي لاستغاثة الحلبيين به لنجدتهم محكومة

Digitized by Birzeit University Library

بالفكر الجهادي الضاغط الذي كان ترسخ في النفوس حتى صار جزءاً لا يتجزأ من الثقافة التي تربى عليها، بل مارسها هذا الجيل من القادة الإسلاميين على مدى ربع القرن الأخير منذ اللحظة التي رفع فيها شرف الدين مودود راية الجهاد، ثم تلاه الأمير بُرسق بن بُرسق، وتبعهما الأمير التركماني إيلغازي بن أرتق. وترافق ذلك مع رسوخ فكرة توحيد الإمارات تحت راية الجهاد كصيغة مُثلى لتحقيق الهدف المرجو منه.

ويجب ألاّ يغيب عن البال أن لإمارة الموصل ولشخص من يتولى هذا المنصب تبلورت رمزية وثيقة الصلة بفكرة الجهاد، يتعين معها أن يكون أمير الموصل أمير الجهاد، ومن دونه ليس له ولا لإمارته معنى.

إذاً، كان هاجس الجهاد الرافعة الفعلية والعنصر الضاغط للحلبيين، تماماً كما كان الرافعة التي وقفت وراء استجابة آقسُنقر لمطلبهم.

كان شرط آقسُنقر تسلّم الإمارة في حلب في مقابل الدعم المطلوب منه، مؤشراً إلى قناعاته بأن الجهاد ضد العدو المحتل بحاجة إلى توحيد الإمارات الإسلامية تحت راية واحدة، منذ أن أرسى سلفه الأمير بُرسق بن برسق هذه القاعدة. ولمّا بسط آقسُنقر سلطته على حلب فتوحدت مع الموصل، سعى لضم دمشق وسائر الإمارات الشامية إلى الاتحاد. ولأول مرة، بعد ربع قرن من الاحتلال الصليبي لأجزاء من بلاد الشام، تبخرت أحلام الصليبيين الغزاة بالاستيلاء على مدينة حلب. وقادهم اليأس من تحقيق هذا الهدف إلى توجيه أنظارهم نحو مدينة دمشق، التي أصبحت هدف أطماعهم التي سيسعون لتحقيقها في مراحل صراعهم المستقبلي مع المسلمين.

في هذه الأثناء اغتال أحد الفدائيين من الطائفة الإسماعيلية الأمير آقسُنقر البرسقي سنة ١١٢٦م. وباغتياله سُنحت الفرصة لظهور نجم جهادي جديد، سيكون له دور حاسم في حروب الجهاد، هو الأمير عماد الدين زنكي، مؤسس الأسرة الزنكية.[١٧]

الجهاد والزنكيون، ودور المؤسس عماد الدين

عقب مقتل الأمير آقسُنقر البرسقي شُغر منصبان كان يشغلهما الأمير الراحل؛ فهو لم يكن أميراً لولاية الموصل فحسب، بل أيضاً كان في الوقت نفسه قائداً لمعركة الجهاد وحامل لوائه. ولمّا كان هنالك تلازم عضوي بين هذين المنصبين رأيناه يتكرر مع كل قيادة جديدة لمعركة الجهاد منذ أن انطلقت فكرة الجهاد ضد الصليبيين، فقد كان من المتوقع أن يشغل الأمير الذي سيختاره السلطان السلجوقي لمنصب إمارة

Digitized by Birzeit University Library

الموصل، منصب القائد المنتظر لمعركة الجهاد، بسبب هذا التلازم القائم بين المنصبين.

هذا ما حدث فعلاً، إذ قام السلطان محمود بن محمد بن ملكشاه باختيار الأمير عماد الدين زنكي أميراً على الموصل سنة ٥٢١هـ/١١٢٧م. وكان عماد الدين ابناً لأحد مماليك السلطان القدامى الذي كان قائداً في جيش السلطان ملكشاه وأدى لسيده كثيراً من الخدمات.[١٨]

نشأ عماد الدين يتيماً في مدينة الموصل، إذ لم يكن عمره تجاوز العشرة أعوام لمّا قتل أبوه. فرعاه زملاء أبيه من القواد، فكان محبُوّاً بهالة من العطف والرعاية إكراماً لذكرى والده، ووفاء منهم لفضله. وقد صقلت خدمته أمراء الموصل المتعاقبين ما ورثه عن أبيه من المواهب العسكرية، فقربه هؤلاء الأمراء وازداد ارتباطاً بهم وتشرباً بفكرهم الجهادي الذي مارسوه قولاً وعملاً، وخصوصاً تلك العلاقة التي كانت تربطه بالأمير شرف الدين مودود وبالأمير البرسقي. هكذا، وفي هذه البيئة، رضع زنكي لبانَ الجهاد صغيراً ومارسه شاباً في صفوف المجاهدين.

مع الإرث الجهادي الغني، ارتسمت لهذا الأمير صورة القائد المجاهد الذي حول فكرة الجهاد من بُعدها النظري إلى البعد العملي الملموس على أرض الواقع. وكانت عبارة المؤرخ الكبير ابن الأثير الجزري قد رسمت له هذه الصورة.[١٩]

جعل عماد الدين زنكي، كسابقيه من أمراء الموصل الذين أُنيطت بهم قيادة معركة الجهاد، توحيد إمارات شرقي مجرى الفرات هدفه الأول، واعتبره خطوة تمهيدية سابقة لإخضاع إمارات الشام الإسلامية لسلطانه. فلمّا تم له ذلك، جعل من السيطرة على إمارة حلب في أعلى سلّم أولوياته، لأنه رأى فيها نقطة الانطلاق الأولى لعملية توحيد إمارات الشام تحت قيادته. لقد كان موقناً بأن خوض معركة الجهاد ضد الغزاة الأوروبيين لن يكتب لها النجاح من دون أن يتشكل المحور الثلاثي الأضلاع برؤوسه الثلاثة: الموصل، وحلب، ودمشق، وبأن فقدان، أو غياب واحد من هذه الرؤوس سيجعل أي محاولة إسلامية من أجل تحرير القدس وبلاد الشام ضرباً من العبث.

سعى الأمير زنكي جاهداً لبلوغ هذا الهدف، وكان مدركاً حجم العوائق التي تعترض سبل النجاح؛ سواء أكان العدو الصليبي ذا الإمكانات العدائية الكبيرة والمتجددة، أم الأمراء الشاميين ومناوراتهم الانفصالية، وخصوصاً محاولات أمير دمشق الدؤوبة للتملص من الالتزام بخطط زنكي، والتي كانت تصل أحياناً إلى درجة الاستعانة بالصليبيين، بل التحالف معهم ضد أخوانه.

Digitized by Birzeit University Library

وعلى الرغم من كل ذلك، فقد حصد عماد الدين زنكي بعض النجاحات الباهرة في معركة الجهاد التحريرية حين استطاع، بعد لأي، الانتصار على الصليبيين وتحرير إمارة الرها. وكان انتصاره في تحريرها ذا رمزية معنوية أعطت حرب الجهاد معنى غير مسبوق، كون هذه الإمارة ثمرة الانتصار الأولى للحملة الصليبية، وكانت أولى الإمارات التي أنشأوها على أرض المسلمين، قبل أن يتمكنوا من احتلال أنطاكية على الساحل السوري.

بعد هذا الانتصار وفي إبان المحاولات العسكرية التي قام بها زنكي لتطهير بعض الجيوب الصليبية من منطقة الجزيرة، وفي أثناء حصاره قلعة جعبر أقدم أحد عبيده على قتله غيلة وغدراً وهو في فراشه، وكان ذلك في أيلول/ سبتمبر ١١٤٦م.[٢٠]

قيادة نور الدين زنكي لمعركة الجهاد

أحدث الرحيل المفاجئ للأمير عماد الدين زنكي، مؤسس الدولة الزنكية، ارتباكاً داخل الدولة على المستويين القيادي والبنيوي الجيوسياسي. فعلى الصعيد القيادي ظهر رأسان للدولة، تمثلا في ولدي عماد الدين، وهما ابنه البكر سيف الدين غازي، وأخوه الأصغر نور الدين محمود؛ وكانا الوارثين الشرعيين للأمير المؤسس عماد الدين زنكي.

ترك الرجلان ساحة الميدان، من دون أن تذهلهما المفاجأة، ومضيا على عجل مصحوبين بمستشاريهما والخُلص من قوادهما، كل إلى ناحية من نواحي الدولة حتى قبل أن يوارى جثمان أبيهما الثرى، فذهب البكر إلى الموصل، واتجه نور الدين محمود إلى حلب، وهما الجهتان اللتان تمثلان قطبي الدولة الزنكية آنذاك. وبدأ كل منهما يدير الأمور ويعالج ما يحدث، أو يستجد، من أحداث في ناحيته.

أمّا الارتباك الفعلي والمؤثر، فكان ما أحدثه المتربصون بهذه الدولة، أكانوا أعداءها المعلنين كالصليبيين، أم غيرهم من الأمراء الانفصاليين الذين أكرهوا على الإذعان لعماد الدين، أو الذين أُخضعوا لسلطانه بالسيف.

كان الصليبيون أول من حاول استغلال هذه الفرصة، فجرت محاولة لاسترداد مدينة الرها التي كان عماد الدين زنكي قد حررها من ربقة احتلالهم. كما قاموا بمحاولة جديدة لمحاصرة مدينة حلب التي أصبحت المقر الرسمي للأمير نور الدين.

أمّا ذوو النزعات الانفصالية من الأمراء المسلمين، فقد شمل نشاطهم منطقة الجزيرة الفراتية ومناطق بلاد الشام. ففي الجزيرة قام عدد من الأمراء التركمان باستعادة

Digitized by Birzeit University Library

بعض المواقع والحصون التي فقدوها. وكان أمير دمشق أكبر هؤلاء المتربصين من الأمراء الانفصاليين، إذ أسرع في استرداد مدينة بعلبك عاصمة البقاع التي كان عماد الدين زنكي قد انتزعها منه. كما أنه استعاد سيطرته على إمارتي حمص وحماة الشاميتين.

على الرغم من كل هذه الأحداث التي جرت على أيدي أمراء مسلمين، أو صليبيين، وكانت قد أضرت جميعها بالبنية الجيوسياسية للدولة الزنكية، مثلما أضرت بهيبة الدولة وزعيمها، فإن الأمير نور الدين زنكي لم يلتفت إلاّ لما قام به العدو الصليبي من محاولات عدوانية، إذ لم يشغله ما فقده من مدن أو مواقع أو حصون للأمراء الأراتقة التركمان، أو ما خسره على أرض الشام لمصلحة أمير دمشق.

لذلك، فقد أسرع ومن دون إبطاء إلى إجهاض المحاولات والتحركات الصليبية لاستعادة احتلال الرها، ونجح في التصدي لها وإفشالها. كما أفشل كل المحاولات التي بذلها الصليبيون لمحاصرة حلب بقصد النيل منها أو احتلالها، وهذا ما ساهم كثيراً في استعادة هيبة الدولة التي تضررت برحيل والده عماد الدين زنكي.[٢١] ويبدو أن نور الدين، الزعيم الزنكي الجديد، لم يغب عن باله للحظة، حتى بعد أن زال خطر الصليبيين الطارئ على حلب، أنه يمثل قائد معركة الجهاد التي ورثها عن أبيه، وأنه لن يهدأ له بال ما دام الصليبيون الغزاة يجثمون على أراضي المسلمين في بلاد الشام. وحينما سنحت له الفرصة المؤاتية قام بتحرير بعض المواقع والحصون التي كانوا يحتلونها على جانبي مجرى نهر العاصي وأرياف إمارة حمص. فكان نجاحه في ذلك قد رسّخ في أذهان مسلمي أهل الشام صورته كبطل للتحرير، وكقائد لمعركة الجهاد الذي تُعلق عليه الآمال.

استيلاء نور الدين على دمشق وقيام محور الجهاد الثلاثي الرؤوس

ظلت سياسة نور الدين الهادفة إلى إنشاء محور الجهاد المثلث، الذي سبق أن سعى والده عماد الدين زنكي لإقامته، تراوح مكانها طوال الأعوام السبعة الأولى التي أمضاها في السلطة على رأس إمارة حلب. وكانت مناورات أمير دمشق وممارساته المزاجية، بل تذبذب موقفه من قضية الجهاد ضد الصليبيين، تشكل حجر عثرة يعوق بلوغ هذا الهدف ذي الطبيعة الاستراتيجية.

بقي الأمر على هذه الحال حتى سقطت مدينة عسقلان الفلسطينية في أيدي

Digitized by Birzeit University Library

الصليبيين في آب/ أغسطس ١١٥٣م، بعد أن كانت تُركت المدينة تلاقي مصيرها بعد فشل الجيوش المصرية في حمايتها، وبعد أن أعاقت مناورات حكام دمشق الأمير نور الدين من النهوض لنجدتها.

كان نور الدين موقناً بأن حكام دمشق هم المسؤولون عن إفشال مساعيه لإنقاذ عسقلان ومنع سقوطها في أيدي الغزاة. وكان متأكداً من نية الصليبيين وعزمهم على أخذ مدينة دمشق وضمها إلى مملكتهم، مملكة القدس اللاتينية، وأنهم يتحينون الفرصة المؤاتية لذلك. وكان يدرك في الوقت ذاته، مدى استعداد حكام المدينة والإمارة لتقديم التسهيلات، بل التنازلات الموجعة إلى العدو الصليبي في مقابل رضاه عنهم، وفي مقابل بقائهم في سدة حكم الإمارة.

مع كل هذه القناعات المؤلمة، رأى نور الدين ضرورة الإسراع إلى السيطرة على دمشق لتشكل الضلع الثالثة في المحور الجهادي الثلاثي الأضلاع. لكنه، ومن أجل تحقيق ذلك، لم يشأ أن يستعمل الأساليب التقليدية المباشرة والمكشوفة، لأنه كان يخشى من أن يجعلها حكام مدينة دمشق ذريعة للاستعانة بالصليبيين واستجلاب تدخلهم العسكري، الذي قد يتطور إلى التحالف معهم ضد أخوانهم المسلمين.

لذلك عمد الأمير نور الدين إلى استخدام الأساليب الناعمة لبلوغ هدفه، مستعيناً بوسائل الدهاء السياسي الذي يجعل من الحيلة والخداع أداته التنفيذية. وقد أشار أحد المؤرخين المسلمين إلى ما استخدمه هذا الأمير، فلخصه في العبارة التالية: «فلما رأى نور الدين ذلك، خاف أن يملكها الفرنجُ فلا يبقى حينئذ للمسلمين بالشام مقام. فأعمل الحيلة في أخذها، حيث علم أنها لا تملك قوة، لأن صاحبها متى رأى غلبة ممن يقصده راسل الفرنج واستعان بهم لئلا يملكها من يقوى بها على قتالهم. فراسل مجيرَ الدين صاحبها واستماله، وواصله بالهدايا وأظهر له المودة حتى وثق إليه.»[٢٢]

بعد أن كسب نور الدين ثقة الحاكم الدمشقي مجير الدين، كان من السهل عليه أن يوهمه بتآمر قادة عسكره عليه، الأمر الذي زرع بذور الشك في نفسه تجاههم فأسرع إلى إقصائهم وإيقاع العقوبة ببعضهم، فتزعزعت ثقة عساكره به. وساهمت غطرسة الصليبيين وإمعانهم في إذلال الدمشقيين بسبب المعاهدات والاتفاقات المذلة التي سبق أن وقّعت معهم، في تأليب عامة الناس ضده وضد زمرته التي تحيط به، واحتقنت النفوس غضباً على الأسرة الحاكمة، وباتوا ينتظرون ساعة الخلاص. في هذه الأجواء اقتحمت قوات نور الدين المدينة في نيسان/ أبريل ١١٥٤م، وسط ترحيب حافل من أهلها، الذين رأوا

Digitized by Birzeit University Library مكتبة جامعة بيرزيت

في جيش نور الدين جيش تحرير لا جيش احتلال، واعتبروا نور الدين بطل التحرير الذي انتظروه.[٢٣]

مصر بعد دمشق

بعد أن أصبحت دمشق المدينة وإمارتها جزءاً من دولة نور الدين، صارت حدود مملكته ممتدة على طول خطوط الجبهة الشرقية لمملكة الصليبيين المقامة على أرض بلاد الشام، من الرها في الشمال حتى الحدود القصوى لغور الأردن في الجنوب. بكلام آخر: فقد تحولت حدود المملكة الزنكية إلى حدود مواجهة مباشرة مع العدو الصليبي على أرض فلسطين كلها، وسائر الأجزاء المحتلة من أقاليم بلاد الشام، بعد أن سقطت إمارة دمشق التي كانت بمثابة الحاجز الجغرافي الذي كان يفصل بين الطرفين.

وعلى الرغم من أن مساحة المملكة الصليبية كانت الأكبر، وكانت مواردها الأغنى، فإن مملكة نور الدين زنكي وملكها كانا يتمتعان بميزة لم تكن متوفرة لدى ملوك المملكة الصليبية. ففي الوقت الذي كان نور الدين على رأس مملكة ممتدة الأطراف لا ينازعه السيادة أو السلطة والصلاحيات أحد من الأمراء، أو القواد في مملكته، كان ملك مملكة القدس اللاتينية محاطاً بمجموعة من الأمراء المتعجرفين والمتربصين بعضهم لبعض، والذين لا يتورعون عن تحدي سلطة الملك نفسه رأس المملكة.

ومع أن عناصر القوة كانت متوفرة لدى نور الدين زنكي، وعلى الرغم من قدرته على استخدام هذه القوة بعد أن اختل ميزان القوى بينه وبين أعدائه، أعداء الإسلام، بعد أن حقق الإنجاز الباهر باستيلائه على دمشق، فإنه امتنع من خطوة عسكرية، أو شبه عسكرية، تنم عن تهور أو نشوة بالنصر. وأبقى خطوط التواصل مع الخصم ممدودة، يجذبها أو يرخيها بحذر وترقب.[٢٤]

كان نجاح نور الدين في ضم إمارة دمشق إلى مملكته، قد زاد في ثقته بصلابة جبهة المواجهة مع الصليبيين من جهة، وفتح شهيته لضم القطر المصري كي يصبح رديف مملكته في حروبها الجهادية ضد العدو المحتل من جهة أخرى. لكن نيته، بل رغبته في حدوث ذلك كانت تصطدم بنوايا الصليبيين وجهودهم المستمرة لإبقاء مصر الفاطمية بعيدة عن محور الجهاد الشامي - العراقي الذي يقوده الزنكيون. وكانت المنافسة بين الملك الصليبي ونور الدين على أشدها خلال ما يقرب من أربعة عشر عاماً حرص كل طرف منهما على الفوز في المعركة على مصر بقصد كسبها إلى جانبه.

Digitized by Birzeit University Library

وكانت السياسة الداخلية في مصر نفسها، والتي تغذيها صراعات أصحاب مراكز النفوذ بعضهم بين بعض، وفيما بينهم، وبين قصر الخلافة الفاطمية، تؤدي دورها في تأجيج نار التنافس بين القطبين المتصارعين.

ومضت بضعة أعوام حتى استطاع الملك نور الدين استرضاء الخليفة وكسب ثقته، وهو ما تجلى باختيار الخليفة نفسه مبعوث الملك نور الدين، وقائده الوفي أسد الدين شيركوه، عم الناصر صلاح الدين الأيوبي، فقلده أكبر منصب تنفيذي في مصر، وهو منصب الوزارة، حين أصدر مرسوم التعيين في كانون الثاني/يناير ١١٦٩م. فكان هذا التعيين بداية الطريق لتوحيد مصر مع دولة الزنكيين في بلاد الشام.[٢٥]

جراء إحكام نور الدين قبضته على مصر، أصبحت مملكة القدس اللاتينية محاطة من جهاتها البرية الثلاث، الشمال والجنوب والشرق، بدولة نور الدين زنكي. وكان في استطاعته أيضاً، بعد أن سيطر على القاعدتين البحريتين الكبيرتين في دمياط والإسكندرية، أن ينتزع السيادة على البحر الأبيض المتوسط الذي هيمن عليه الصليبيون منذ غزوهم فلسطين واحتلالهم مدينة بيت المقدس قبل ما يقرب من سبعين عاماً. وكان أبسط ما تعنيه السيطرة على البحر قطع شريان الحياة الذي يتغذى منه الغزاة الصليبيون، وقطع طرق الإمدادات التي تربط بينهم وبين البلاد الأوروبية التي أتوا منها. فكانت هذه العبارات التي تمثل رأي الصليبيين في انضمام مصر إلى دولة الزنكيين، كما عبر عنها أهم مؤرخي الغزو الصليبي وأُسقف مدينة صور المشهور وليم الصوري (William of Tyre).[٢٦]

قيادة الجهاد تؤول إلى صلاح الدين

بعد موت أسد الدين شيركوه أسند خليفة مصر الفاطمي الوزارة إلى صلاح الدين الأيوبي، ابن أخي شيركوه وأحد قواد الملك نور الدين زنكي. وكانت الأعوام الخمسة التي أعقبت تقلده هذا المنصب، قد سادتها أجواء من الشكوك المتبادلة بينه وبين سيده نور الدين. وكان ذلك سبباً أساسياً في إعاقة التعاون والتنسيق فيما بينهما بشأن النشاط الجهادي ضد الصليبيين.

وقبل أن ينتهي العام الخامس على تولي صلاح الدين الوزارة، مات الملك نور الدين وهو على فراش المرض، وذلك في شوال ٥٦٩هـ/ أيار (مايو) ١١٧٤م، فتولى ابنه الصالح إسماعيل عرش المملكة، وجعلت دمشق مقراً يُقيم بها. وكان الصالح إسماعيل قاصراً آنذاك لم يتجاوز الحادية عشرة من عمره، فتولى الوصاية عليه أقوى

Digitized by Birzeit University Library

الأمراء والذي اشتهر بكنيته «ابن المُقدّم». حاول الأمير الوصي أن يستأثر بالقرار من دون سائر زملائه من أمراء دمشق، أو أمراء المملكة في حلب والموصل، فدب التنافس بين أمراء دمشق والآخرين. وأسرع أمير الموصل إلى اقتطاع أجزاء من المملكة وألحقها بإمارته، وأعلن بعض الأمراء في حلب رفضه قبول وصاية الدمشقيين، فاضطر الملك القاصر إلى نقل مقره إلى حلب.

وفي هذا المناخ السياسي الداخلي المضطرب تحركت القوى الصليبية، وحاولت استرجاع ما كانت خسرته من أراض لنور الدين. فأسرع الأمير الوصي على العرش إلى استرضاء الصليبيين وعقد هدنة معهم كان من بنودها تعاونهم على التصدي لطموحات صلاح الدين في بلاد الشام.

فجعل صلاح الدين من ذلك الاتفاق ذريعة استند إليها عندما قرر ترك مصر والتوجه إلى مدينة دمشق، التي وصلها على رأس مفرزة من الفرسان في نوفمبر/ تشرين الثاني ١١٧٤م، وسط ترحيب واسع من أمراء العساكر في المدينة ومن مشيختها ونخبها. وأعلن أنه جاء لحماية الملك والمملكة من الصليبيين أولاً، ثم ليعيد لها ما اقتطع منها من الأجزاء. وبعد أن نجح صلاح الدين في تحقيق بعض أهدافه المعلنة، أعلن نفسه ملكاً على الدولة بعد أن ألغى ولاية العهد، ثم قام بعد ذلك بالزواج بأرملة نور الدين الأميرة عصمت خاتون، وذلك في محاولة واضحة تؤكد ارتباطه بالأسرة الملكية، وللإيحاء بأنه صار الوارث الشرعي للملك الراحل وفقاً للأعراف الدبلوماسية التي كانت سائدة في ذلك الزمان.[٢٧]

ولمّا كانت معاداة الصليبيين والجهاد ضدهم هما حجر الزاوية في سياسة الزنكيين، ولمّا كان نور الدين حامل راية الجهاد بين الأمراء المسلمين كافة، بل كان الجهاد هو الذي أعطى قيام مملكتهم الشرعية، فإن ذلك منح صلاح الدين الشرعية لحمل هذا الشعار وقيادة معركة الجهاد. فبطل هذا الشعار كان قد ألغى خلافة الفاطميين في مصر، وحولها لتعود جزءاً تابعاً للخلافة العباسية في بغداد. وبقوة هذا الشعار يستولي اليوم على مملكة الزنكيين ويأخذ كل ميراثها لنفسه.[٢٨]

Digitized by Birzeit University Library

خاتمة

حاولنا في هذه الدراسة أن نضع القارئ العربي في صورة الصلات الوجدانية التي كانت تربط ما بين مدينة القدس والإنسان العربي في فضاء البيئات العربية داخل جزيرة العرب وامتداداتها في الشمال والشمال الشرقي لبلاد الشام، أو لبلاد ما بين النهرين، حيث تمحورت هذه الصلات حول البعد الديني المتمثل في عقيدة التوحيد التي بشر بها إبراهيم الخليل (عليه السلام)، وما تلاها واتصل بها بعد ذلك من العقيدة المسيحية؛ وهما العقيدتان اللتان تفاعلتا مع الوجدان العربي قبل أن يبزغ فجر الدعوة الإسلامية. فساهمتا بالتالي في بلورة مرتكزات التراث الديني والأخلاقي والاجتماعي الذي تفشى في الأجيال العربية المتعاقبة.

تناولنا بعد ذلك التفاعلات الدينية والسياسية التي نشأت بين العرب ومدينة القدس، وخصوصاً مع بداية الفتوحات الإسلامية، وكيف تحولت المدينة محوراً مركزياً من محاور العقيدة الإسلامية، وهو ما جعلها تتبوأ مكانة مرموقة على الصعيدين الديني والسياسي، وما أسبغه عليها الخلفاء المسلمون الأوائل من هالات التقدير والتبجيل، وخصوصاً في حقبة الدولة الأموية، والتي أصبحت أساساً راسخاً طوال الحقب الإسلامية التالية وما بعد ذلك من عهود.

تطرقنا في الفصل الثالث إلى أهم مرتكزات القداسة الدينية التي تزخر بها مدينة القدس بدءاً بمؤسسة الإسراء والمسجد الأقصى وقبة الصخرة، مبينين الدور الذي قامت به قبة الصخرة كمحور رئيسي من محاور القداسة لا في القدس خاصة، بل كمحور قداسة رئيسي في الإسلام عامة، حيث صارت تضاهي الكعبة نفسها حتى أضفت هالة من القداسة لا على مدينة القدس وحدها، بل أيضاً على بلاد الشام كلها، بحيث أصبح إقليم بلاد الشام إقليماً منافساً لإقليم بلاد الحجاز على صعيد القداسة الدينية. ثم قمنا بعد ذلك بتفصيل جزئيات قداسة القدس وما كانت تؤديه من دور بديل من مكة والكعبة، حيث كانت تؤدى فيها مناسك الحج تماماً كما كانت تؤدى في مكة وبقاع الحج المقدسة فيها.

Digitized by Birzeit University Library

بعد أن عرضنا محاور القداسة الأساسية، كان لا بد من الالتفات إلى ما يعزز القداسة الدينية، بل ما يزيدها ثراء وغنى، وهكذا تناولنا فيما سميناه روافد القداسة، ثلاثة منابع إثراء لها، كان على رأسها عنصر دفن الموتى في المدينة، ولا سيما قبور الأولياء والصالحين في الإسلام، مضافاً إليهم بطبيعة الحال قبور أنبياء أهل الكتاب مع ما يمثله ذلك من جلالة القداسة الدينية، حتى صار دفن الموتى في القدس سُنّة متبعة عند الأُسر الإسلامية الحاكمة، وعند كبار القادة والفقهاء وعظماء الأمة، بل أصبح ذلك مطمحاً يسعى كثيرون لنيله وتحقيقه.

ثم قُبّض للقداسة أن ترتوى من معين آخر رفدها وزاد في تعزيزها، وتمثل ذلك في نوع آخر من الأدب الإسلامي، عرف باسم أدب الفضائل، وبالتحديد أدب فضائل المدن. ولمّا استأثرت مدينة القدس بحصة الأسد من هذا الأدب، بات هذا النوع من الأدب كأنه علم يُعرف بها، وصارت مادته مفصلة على مقاسها. فنشط العلماء والفقهاء والأدباء في التأليف في فضائلها حتى أربى عدد ما بقي وحفظ من هذا اللون الأدبي على الأربعين كتاباً بين ما هو مطبوع أو مخطوط.

كانت مدينة القدس بسبب ما تستأثر به من مكانة مميزة في قلوب المسلمين قد ساهمت في بعث فريضة الجهاد في نفوس العرب والمسلمين بعد أن كادت جذوة الجهاد تذوي أو تنطفئ. وشهد التاريخ السياسي الإسلامي انبعاث هذه الفريضة بعد أن وقعت مدينة القدس أسيرة الاحتلال الفرنجي الصليبي. ولذا جاء الفصل الأخير من هذا الكتاب ليكشف اللثام عن كيفية انبعاث فكرة الجهاد وتطورها ونموها في النفوس، فقد تتبعنا مراحل التطور التاريخي لهذا الفكر الجهادي على مدى القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.

Digitized by Birzeit University Library

المَصَادِر

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الأول

١ راجع: الأب لويس شيخو، «شعراء النصرانية بعد الإسلام» (بيروت: دار المشرق، ط٤، ١٩٩١).

٢ وفي هذا السياق استشهد جواد علي ببيت لأمية بن أبي الصلت الثقفي يقول فيه:

أيام يَلقى نصاراهم مَسيحَهُمُ والكائنين له وِدّاً وقُربانا

ثم أردف برجز لشاعر آخر ذكر فيه النصارى أيضاً، إذ يقول:

إليك تَعدو قَلقاً وضِينُها مُعترِضاً في بَطنها جَنينُها

مُخالفاً دينَ النصارى دينُها

ثم أتبع جواد علي ذلك ببيت آخر لجابر بن حُنيّ التغلبي يذكر أيضاً فيه المصطلح «نصارى» يقول فيه:

وقد زعمت بهراءُ أن رماحنا رماح نصارى لا تخوض إلى دَم

وفي سياق آخر يورد بيتاً لحاتم الطائي يشتمل على صيغة فعلية يعبر فيها عن عملية اعتناق الديانة المسيحية حيث يقول:

وما زلت أسعى بين نابٍ ودارة بلَحْبانَ حتى خِفتُ أن أتنصرا

ثم يختم الباحث هذه المجموعة من الأبيات ببيت لشاعر النبوة حسان بن ثابت الأنصاري يشير فيه إلى طائفة النصارى التي كانت في المدينة المنورة إلى جانب الطائفة اليهودية حيث يقول:

فرحت نصارى يثرِب ويهودُها لمّا توارى في الضريح المُلحِد

انظر: جواد علي، «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٨)، ج٦، ص ٥٨٣ - ٥٨٤.

٣ Carlo Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti* (Roma: Istituto per L'Oriente, 1941), vol. III, pp. 121-168.

قارن أيضاً: كارلو نالينو، «تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية»، تحقيق مريم نالينو (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٧٠)، ص ٨٨ - ٨٩.

٤ شوقي ضيف، «تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي» (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٧١)، ص ١٠٠ - ١٠١.

٥ المصدر نفسه، ص ١٠١ - ١٠٣.

٦ أبو الفرج الأصفهاني، «الأغاني» (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م)، ج٢، ص ٢٤. ومن الجدير بالإشارة في هذا الموضع إلى أن النعمان بن المنذر الأكبر سيد الشاعر عَدي بن

Digitized by Birzeit University Library

زيد، كان قد ترك وثنيته واعتنق النصرانية، ثم ترهبن وترك الإمارة وساح في الفلاة، ثم تنصر أولاده من بعده وبنوا البِيَع والصوامع، واشتهرت بين أبنائه ابنته الأميرة هند بنت النعمان، وهي صاحبة الدير المنسوب إليها، الذي عرف باسم دير هند، وكان مبنياً في أعلى الكوفة، وكانت هي الأخرى قد ترهبنت بعد أن قتل كسرى أباها النعمان، واستقرت بديرها حتى يوم وفاتها. المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٤ - ٣٥. وقد أورد ياقوت الحموي الرومي أخبار هذا الدير وسماه «دير هند الصغرى» تمييزاً من دير هند الكبرى سليلة مؤسس أسرة ملوك كندة الملك حُجْر الكندي الذي اشتهر بلقبه آكل المُرّار. انظر: ياقوت الحموي (الرومي)، «معجم البلدان» (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، ج٢، ص ٥٤١ - ٥٤٣.

٧ الطبري (محمد بن جرير)، «تاريخ الرسل والملوك/ تاريخ الطبري»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ٣، ص ١١٦ - ١١٧.

٨ الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم)، «شرح القصائد السبع الجاهليات»، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٩)، «معلقة امرئ القيس»، البيت رقم ٣٩، ص ٦٧؛ البيت رقم ٧٢، ص ١٠٠.

٩ المفضّل الضبي، «المفُضَّليات»، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٦٤)، القصيدة رقم ٤٧، للمُرقش الأكبر، البيت رقم ٩، ص ٢٢٥.

١٠ يقول النابغة في هذا البيت:

رِقاقُ النعالِ طيبٌ حُجُزاتهمْ يُحيّون بالريحانِ يومَ السبَّاسِبِ

«ديوان النابغة الذبياني»، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩)، ص ٥٢ - ٥٣.

١١ «ديوان أوس بن حَجر»، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧)، القصيدة رقم ٣٥، بيت رقم ٩، ص ٨٤.

١٢ ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، «المعارف»، تحقيق وتقديم ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٩)، ص ٦٢١.

١٣ اليعقوبي (أحمد ابن واضح)، «تاريخ اليعقوبي» (بيروت: دار صادر، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، ج١، ص ٢٥٧. وعن عثمان بن الحُويرث، انظر: خليل عثامنة، «ملوك القبائل وأصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام»، «المجلة الفلسطينية للدراسات التاريخية»، المجلد الأول، العدد الثاني، رام الله (٢٠٠٠)، ص ١١ - ٤١؛ شيخو، مصدر سبق ذكره، ص ٢ - ٣. وعن ورقة بن نوفل، انظر: ابن هشام، «السيرة النبوية»، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥)، ج١، ص ١٧٥، ٢٠٤ - ٢٠٥، ٢٢٢.

١٤ لويس شيخو، «شعراء النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية» (بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٨٩)، ص ٩٤ - ١٠١، ١٢٤ - ١٤١، القسم الأول، ص ١٠١ - ١٠٦.

١٥ صالح أحمد العلي، «محاضرات في تاريخ العرب» (الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨١)، ص ١٧٠؛ قارن أيضاً: علي، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ٥٩٠؛ قارن أيضاً:

Jacques Ryckmans, «Le christianisme en Arabie du sud préislamique,» in *L'Oriente christiano nella storia*, quaderno 62 (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964),

Digitized by Birzeit University Library

pp. 413-453; John Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-islamic Times* (London: Longman, 1979); Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1984), pp. 11-26; J.M. Fiey, «Naṣāra,» *Encyclopaedia of Islam* (n.ed.).

١٦ شيخو، «النصرانية وآدابها...»، مصدر سبق ذكره، ق١، ص ١٠٧.

١٧ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٦٠٢ - ٦٠٣.

١٨ علي، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ٥٨٩ - ٥٩٠؛ قارن أيضاً: شيخو، «النصرانية وآدابها...»، مصدر سبق ذكره، ق ١، ص ٣٤ - ٤٣. وعن أوضاع الضيافة في تلك الأديرة، انظر ما ورد في أدب الديارات (الأديرة)، وخصوصاً الشابشتي، «الديارات»، تحقيق كوركيس عوّاد (دمشق: دار المدى، ط٣، ٢٠٠٨)، الفهرست.

١٩ انظر: علي، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ٥٨٨ - ٥٨٩؛ قارن: ابن حبيب، «المحبر»، تحقيق إيلزة ليختن شتيتر (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، تصوير بالأوفست عن الطبعة العثمانية، ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م)، ص ٣٠٥ - ٣٠٩.

الفصل الثاني

١ الطبري (محمد بن جرير)، «تاريخ الرسل والملوك/ تاريخ الطبري»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ج٣، ص ٦٠٨.

٢ المصدر نفسه، ج٤، ص ٥١.

٣ Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981), pp. 151-152.

٤ ابن عساكر (علي بن الحسن)، «تهذيب تاريخ مدينة دمشق»، تهذيب عبد القادر بدران (بيروت، ط٢، ١٩٧٩)، ج٦، ص ٣٠٢ - ٣٠٣؛ قارن أيضاً: السهيلي (عبد الرحمن)، «الروض الأنف في شرح السيرة النبوية»، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (القاهرة، ١٩٦٧ - ١٩٩٠)، ج٦، ص ٥٨١؛ ابن كثير (إسماعيل بن عمر، أبو الفداء)، «البداية والنهاية» (بيروت، ط٤، ١٩٨١)، ج٧، ص ٧٩.

٥ M. J. de Goeje, *Mèmoire sur la conquête de la Syrie* (Leiden, 1900), pp. 137-138; C.H. Becker, «The Expansion of the Saracens,» in *Cambridge Medieval History*, edited by H. W. Gwatkin & J. P. Whitney (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), pp. 329-364; A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century (634-664)*, translated by Harry T. Hionides (Amsterdam, 1971), pp. 80-81; William Muir *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, edited by T.H. Weir (Edinburgh, 1924), pp. 135-136;
فيليب حتّي، «تاريخ العرب» (مطوّل) (بيروت: الجامعة الأميركية، ط٣، ١٩٦٢)، ج١، ص ٢٠٦ - ٢٠٨.

٦ ابن حُبَيْش، «كتاب ذكر الغزوات» (مخطوطة جامعة ليدن - هولندا)، Ms. Or. 343، ورقة ٩٦أ - ٩٦ب؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٦٠٨؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٧، ص ٥٥؛ مجير الدين الحنبلي، «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج١، ص ٢٤٩ - ٢٥١؛ قدامة بن جعفر، «الخراج وصنعة الكتابة»، تحقيق محمد

Digitized by Birzeit University Library

الزبيدي (بغداد، ١٩٨١)، ص ٣٠٠؛ ابن الأثير (عز الدين علي)، «الكامل في التاريخ» (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٨٣)، ج٢، ص ٣٤٨.

٧ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, english translation by Anni Mundi, 6095-6305 (A.D. 602-813), edited by Harry Turtledore (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), p. 37.

انظر أيضاً: George Ostrogorsky, *History of Byzantine State*, translated by Joan M. Hussey (Oxford: Blackwell, 1956), p. 99.

وانظر كذلك: البلاذري، «فتوح البلدان»، تحقيق صلاح الدين المنجد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦)، ج ١، ص ١٦٢.

٨ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٦٠٨ - ٦٠٩. «وعن خالد وعُبادة قالا: صالح عمر أهل إيلياء بالجابية، وكتب لهم فيها الصلح لكل كورة كتاباً واحداً ما خلا أهل إيلياء.» قارن أيضاً: البلاذري، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٦٤، ١٦٥.

٩ دانيال ساهاس، «البطريرك صفرونيوس والخليفة عمر بن الخطاب وفتح القدس»، في: «الصراع الإسلامي - الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى»، تحرير هادية دجاني - شكيل وبرهان الدجاني (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤)، ص ٥٣ - ٧٧، وانظر بصورة خاصة ص ٦٤ - ٧١.

١٠ خليل عثامنة، «القدس عاصمة فلسطين وعاصمة الأمويين الأولى»، في: «القدس الإسلامية»، تحرير محمد هاشم غوشة (عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠٩)، ص ١٣ - ٣٣.

١١ ابن خلدون، «المقدمة»، تحقيق يوسف أسعد داغر (بيروت، ١٩٦٠)، ص ٣٩؛ الماوردي (أبو الحسن)، «الأحكام السلطانية» (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م)، ص ٣؛ الكتاني (الشيخ عبد الحي)، «التراتيب الإدارية» (بيروت: طبعة حسن جعنا، لا تاريخ)، ج١، ص ٢؛ جرجي زيدان، «تاريخ التمدن الإسلامي» (بيروت: دار الحياة، ١٩٦٧)، ج١، ص ١٢٠.

١٢ عن المدلولات المتعددة الجوانب للقب أمير المؤمنين، راجع: محمد عبد الحي شعبان، «صدر الإسلام والدولة الأموية، ٦٠٠ - ٧٥٠م/ ١٣٢هـ تفسير جديد» (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦٩ - ٧٠.

١٣ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٥٥؛ قارن أيضاً: رواية عبد الله بن صالح العجلي عن الليث بن سعد بن يزيد بن أبي حبيب وفيها إشارة واضحة إلى القوة العسكرية العربية التي تسلّم قيادتها الخليفة عمر قبيل دخوله بيت المقدس. انظر: القاسم بن سلام (أبو عبيد)، «كتاب الأموال»، تحقيق محمد خليل هراس (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

١٤ البلاذري، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥؛ قارن أيضاً: ابن الجوزي، «المنتظم في تاريخ الأمم والملوك»، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج٤، ص ٢٤٧-٢٤٨؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٥٩ - ٦٣؛ اليعقوبي، «تاريخ اليعقوبي» (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج٢، ص ١٥٠.

١٥ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص٦٠٨ - ٦٠٩. وهنا تجدر الإشارة إلى أن ذكر هذه المعاهدة ورد في بعض المصادر المسيحية، منها: ساهاس، مصدر سبق ذكره، وخصوصاً

Digitized by Birzeit University Library

ص ٧١ - ٧٦.

١٦ ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، «تاريخ ابن خلدون» (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١)، ج١، ص ٤١٧ - ٤١٨؛ قارن أيضاً: ابن البطريق (سعيد) في: M. Breydy, *Das Annalenwerk des Eutychios Von Alexandrien* (Louvain, 1985), p. 50.

وعن تجديد حظر سكن اليهود في القدس من جانب الإمبراطور هيراكليوس، انظر:

Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* (Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1997), p. 230.

١٧ Walter E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992; reprinted 1993), p. 117.

وقد تحدث المؤرخ اليوناني الأصل ثيوفانس عن عشرات آلاف المسيحيين الأسرى ممن نفذ فيهم حكم الإعدام.

Theophanes, op. cit., p. 11.

وعن دور اليهود في احتلال الجيش الفارسي لمدينة القدس ومساهمتهم في تدميرها ومصير تحالفهم مع الغزاة، انظر:

K. Hilkowitz, «The Participation of the Jews in the Conquest of Jerusalem by the Persians, 614 A.D.,» *Zion*, vol. 4 (1939), pp. 307-316.

١٨ عن هذه التلميحات التي تفتقر إلى أي سند في المصادر، راجع:

Donner, op. cit., p. 152;

وقارن أيضاً:

S.D. Goitein, «Jerusalem in the Arab Period: 638-1099,» in *The Jerusalem Cathedra: Studies in History....*, edited by Lee I. Levine (Jerusalem: Izhak Ben-Zvi Institute, 1982), vol. 2, pp. 168-186.

١٩ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٦٠٧ - ٦٠٨؛ قارن أيضاً: ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٩. وبشأن اصطحاب الخليفة عمر لكعب الأحبار، انظر:

Goitein, op. cit., pp. 168-186, esp. p. 171.

٢٠ عن قيسارية كعاصمة إدارية لفلسطين البيزنطية، انظر:

Moshe Sharon, «Kaysariyya,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).

وعن نظام الأجناد الذي اعتمد كنظام إداري في بلاد الشام، منذ أن فتحها العرب، راجع: نقولا زيادة، «التطور الإداري لبلاد الشام بين بيزنطة والعرب»، في: «المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام»، تحرير محمد عدنان البخيت (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٦)، ص ٩٥ - ١٣٧. راجع أيضاً:

Irfan Shahid, «The Jund System in Bilad al-Sham: Its Origin,» *Proceedings of the Fourth Symposium on Bilad al-Sham during the Byzantine Period*, edited by Adnan al-Bakhit (Amman: Jordan University, 1986), vol. II, p. 45-52.

٢١ انظر: ابن سعد (محمد بن سعد، كاتب الواقدي)، «الطبقات الكبرى»، تصحيح إدوارد سخو (Edward Sachau)، (ليدن، ١٩٠٤)، ج٧ (٢)، ص ١٤٠؛ قارن أيضاً: شهاب الدين ابن تميم المقدسي، «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام»، تحقيق أحمد الخطيمي (بيروت: دار الجيل،

Digitized by Birzeit University Library

١٩٩٤)، ص ٣٣٢ - ٤١٩، وانظر بصورة خاصة ص ٣٦٨.

٢٢ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٦١٠، حيث روي قوله: «وَلمّا بعث عمر بأمان أهل إيلياء وسَكّنها الجُند شَخص إلى بيت المقدس من الجابية.» وعن مصطلح المِصْر وتعريفه الإداري والعسكري، انظر: المقدسي البشاري (شمس الدين أبو عبد الله)، «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، تحقيق م. ي. دي خُويه (ليدن، ١٩٠٦)، ص ٤٧.

٢٣ بشأن تمصير الكوفة والبصرة والفسطاط وتاريخ تمصيرها، انظر: البلاذري، «فتوح البلدان»، تحقيق عبد الله وعمر أنيس الطباع (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٧)، ص ٣٨٧ - ٣٩٠، ٤٨٣ - ٤٨٦، ٢٩٨ - ٢٩٩.

٢٤ Khalil Athamina, «A'rāb and Muhājirūn in the Environment of the Amṣār,» *Studia Islamica*, vol. 66 (1987), pp. 5-25.

٢٥ عن جعل الهجرة فريضة إسلامية، انظر: الشيباني (محمد بن الحسن)، «شرح كتاب السّير الكبير»، تحقيق صلاح الدين المُنجد (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٨)، ج١، ص ٩٤ - ٩٥. وانظر أيضاً: William Montgomery Watt, *Muhammad At Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 1st ed., 1953), pp. 148-151.

٢٦ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج٣ (٢)، ص ٥٧؛ ج٧ (٢)، ص ١٢٤، ١٢٧، ١٧٠؛ وانظر أيضاً: شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٩؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٨٥ - ٣٠٥.

٢٧ Hoyland, op. cit., pp. 220-221; John Wilkinson, trans., *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (Warminster, England: Aris & Phillips, 1977), pp. 93-103.

٢٨ Theophanes, op. cit., p. 42.

وهنا يجدر الإشارة إلى أن اسم الخليفة كان اقترن بعدد من المساجد التي نسبت إليه، أو مساجد أُخرى بنيت على سبيل التكريم له، وعرفت باسم «المساجد العمرية». ويرى عالم الآثار كليرمون - غانو أن أغلبية تلك الأبنية كانت كنائس بيزنطية تم ترميمها وتحويلها إلى مساجد. انظر:

Charles Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de L'Acadèmie des inscriptions et belles Letters* (1896), p. 533.

٢٩ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٥٩. وعما قاله أحد الباحثين في هذا الصدد، انظر: Donner, op. cit., p. 152 (note no. 286), p. 322.

٣٠ Ibid., pp. 151-152; Henri Lammens, «al-Djābiya,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).

٣١ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٦١٠؛ قارن أيضاً: ابن حبيش (مخطوط)، مصدر سبق ذكره، ورقة: ١٠١ (أ)؛ ابن الأثير، مصدر سبق ذكره؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ١٩٣.

٣٢ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٦٧؛ قارن: ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٧٥؛ ابن الكلبي، «جمهرة النسب»، تحقيق ناجي حسن (بيروت، ١٩٨١)، ص ١٥٩ - ١٦٠؛ أبو الفرج الأصفهاني، «الأغاني» (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م)، ج١٩، ص ١١٣ - ١١٤؛ ابن حجر العسقلاني، «الإصابة في تمييز الصحابة» (القاهرة: طبعة بولاق،

Digitized by Birzeit University Library

١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ج٢، ص ٥٠٥ - ٥٠٦؛ ابن منظور، «مختصر تاريخ مدينة دمشق»، تحقيق أحمد راتب حموش وآخرون (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج١٧، ص ١٧٢ - ١٧٣.

٣٣ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٦٢؛ قارن: شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٤. وعن الصحابي عبادة بن الصامت، انظر: الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٨٦؛ ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٦٩؛ ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج١١، ص ٣٠١ - ٣١٠؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٣، البلاذري، «أنساب الأشراف»، تحقيق محمد حميد الله (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ج١، ص ٢٥١.

٣٤ Martin Hinds, «Mu'āwiya,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.)؛ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج٧ (٢)، ص ١٢٨؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٣٥ Hoyland, op. cit., p. 222.

٣٦ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧٢؛ قارن أيضاً: ابن المُرَجَّى (أبو المعالي)، «فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام»، تحقيق عوفر لِفني (فلسطين، شفاعمرو: دار المشرق للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٤٨. وعن منبر معاوية، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٩. وعن خطب معاوية على منبر المسجد الأقصى، انظر: ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج١١، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

٣٧ عن الخطبة في الجمع والأعياد كرمز من رموز الخلافة والسلطان، راجع: زيدان، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٣٣.

٣٨ عن عام الجماعة وإعلان خلافة معاوية، انظر: يوليوس فِلهاوزن، «الدولة العربية وسقوطها»، ترجمة يوسف العِش (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٨٥ - ٨٦.

٣٩ ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج١١، ص ٣٠٦؛ قارن أيضاً: ابن قدامة المقدسي، «الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار»، تحقيق علي نويهض (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١)، ص ١٩٠.

٤٠ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٧.

٤١ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص ١٤٥؛ ج٨، ص ٣٠٧؛ ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج٢٥، ص ٦٨. وعن دار الخليفة سليمان ذات القبة الصفراء، انظر: ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص ١٧٧.

٤٢ بنى الخليفة عثمان داره سنة ٢٨هـ/ ٦٤٨م، وكانت تسمى «الزوراء». انظر: الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٢٦٣. وورد المصطلح «يوم الدار» في بيت للشاعر مروان بن أبي حفصة يقول فيه:

وما قلتُ يوم الدار للقوم صالحوا أجَلْ لا ولا اخترت الحياة على القتل

وكان ابن أبي حفصة قد شهد يوم الدار مع سيده، مروان بن الحكم. انظر: أبو الفرج الأصفهاني، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص ٣٦ - ٣٧.

أمّا تفصيلات ما حدث يوم الدار الذي أسفر عن مقتل الخليفة عثمان بن عفان، فقد ساقها الطبري في تاريخه، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٣٨٠ - ٣٩١. وانظر أيضاً: فِلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤ - ٤٥.

Digitized by Birzeit University Library

٤٣ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٥٥٨ - ٥٦١؛ قارن أيضاً: نصر بن مزاحم، «وقعة صِفّين»، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ط٢، ١٩٦٢)، ص ٣٢، ٣٧، ٨٢.

٤٤ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج٤ (٢)، ص ٢ - ٣؛ قارن أيضاً: البلاذري، «أنساب الأشراف»، تحقيق مئير يعقوف كيستر (القدس: ماغنس؛ الجامعة العبرية، ١٩٧١)، ج٤ (١)، ص ٧٨ - ٧٩؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٥؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٦٣؛ نصر بن مزاحم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨، ٤٠ - ٤٤؛ ابن الأبار، «الحُلَّة السيراء»، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج١، ص ١٦؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ١٢٨.

٤٥ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص ١٦١. وعن تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية، انظر: المصدر نفسه، ج٥، ص ١٥٨ - ١٦٠؛ قارن أيضاً: فِلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧ - ٩١.

٤٦ فِلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥. وعن ماهية هذه الحولية والفترة التاريخية التي تغطيها، وعن مؤلفها، وبعض التفصيلات التي أوردها، انظر: Hoyland, op. cit., pp. 135-139.

٤٧ Ibid., p. 136; Goiten, op. cit.

٤٨ Hoyland, op. cit., p. 136; Goiten, op. cit.; M. Rosen-Ayalon, «Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf: An Iconographic Study,» *Qedem*, vol. 28 (1989), pp. 8-10; حواء لاتسروس يافه، «قدسية القدس في الإسلام»، في: «القدس: دراسات في تاريخ المدينة»، ترجمة سلمان مصالحة وتحرير أمنون كوهين (القدس: ياد يتسحاق بن-تسفي، ١٩٩٠)، ص ٣٥-٤٥؛

H. Busse, «Zur Geschichte und Deutung der früh- islamischen Haram-bauten in Jerusalem,» *Zeitschrifts des Deutschen Palästina-Vereins*, vol. 107 (1991), pp. 144-154.

٤٩ Moshe Sharon, «An Arabic Inscription from the Time of the Caliph Abd-al-Malik,» *BSOAS*, vol. 29 (1966), pp. 367-372.

٥٠ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٦.

٥١ ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج١٠، ص ٢٨٠؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٦٦.

٥٢ ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج٢٥، ص ٤٠؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٨؛ ابن عبد الحكم، «فتوح مصر وأخبارها»، تحقيق شارل توري (ليدن، ١٩٢٠)، ص ١٠٥.

٥٣ ياقوت الحموي، «معجم البلدان»، مادة «الصَّبَرة» (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، ج٣، ص ٤٢٥.

٥٤ البلاذري، «أنساب الأشراف وأخبارهم»، تحرير وليم أهلوارد (ألمانيا، غريفسوالد، ١٨٨٣)، ج١١، ص ١٦٤؛ قارن: اليعقوبي، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٥٧؛ المسعودي، «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، تحقيق شارل باربييه دي مينار (باريس، ١٨٦١)، ج٥، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

٥٥ ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥؛ قارن أيضاً: ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج٢٧، ص ١٧٩؛ البلاذري، «أنساب الأشراف...»، مصدر سبق ذكره، تحقيق وليم أهلوارد، ج١١، ص ١٦٥.

٥٦ كان الفرزدق قد أتى مدينة القدس مهنئاً الوليد بتسنمه منصب الخلافة، وقد بيّن في آخر بيت

Digitized by Birzeit University Library

من قصيدته البالغة (٥١) واحداً وخمسين بيتاً، أنه قدم من موطنه في العراق الذي يكتنيه بمنبت النخل إلى بيت المقدس، حيث ألقى القصيدة أمام الوليد وهو في بيت المقدس، إذ يقول في البيت الأخير منها:

فنُضْحي لكم قادَ الهوى من بلاده إلى منبت الزيتون من منبت النخل

انظر: «ديوان الفرزدق» (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦)، ص ١٤٣ - ١٤٧.

٥٧ ابن قتيبة، «المعارف»، تحقيق وتقديم ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٩)، ص ٣٥٤؛ قارن أيضاً: المقريزي (تقي الدين)، «المقفّى الكبير»، تحقيق محمد يعلاوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)، ج٣، ص ١٥٧؛ ابن خيّاط (خليفة)، «تاريخ خليفة»، تحقيق سهيل زكار (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ج١، ص ٣٩٤؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٩٣؛ اليعقوبي، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٣٥.

٥٨ ابن خياط، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٣٢٩.

٥٩ راجع الحاشية ٧٤ أدناه.

٦٠ راجع الحاشية ٧٥ أدناه.

٦١ ورد أن سليمان بن عبد الملك أتاه نعي أخيه الوليد وهو في مشارف البلقاء، وقيل إنه كان في مدينة الرملة، وجاء في رواية ثالثة أنه كان في إحدى ضياعه الموجودة في السبع، شمالي شرقي عسقلان. راجع: ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج١٠، ص ١٧٢؛ قارن أيضاً: الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٨١؛ «العيون والحدائق» (لمؤلف مجهول)، تحقيق م. ي. دي خويه (ليدن، ١٨٧١)، ج٣، ص ٤١٦؛ الجمحي (محمد بن سلام)، «طبقات فحول الشعراء»، تحقيق محمود شاكر (القاهرة: دار المدني، ١٩٧٤)، ص ٦٩٩.

٦٢ ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج١٠، ص ١٧٢.

٦٣ ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٦؛ قارن: شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٥؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٨١.

٦٤ ابن المرجى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٦.

٦٥ انظر: «ديوان الفرزدق»، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٧٢؛ ج١، ص ١٩٦.

٦٦ ابن المرجى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٦؛ قارن أيضاً: ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص ١٧٤ - ١٧٥؛ ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج١٠، ص ١٧٤.

٦٧ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨٥.

٦٨ أبو شامة المقدسي (شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي)، «الباعث على إنكار البدع والحوادث»، تحقيق عثمان أحمد عنبر (القاهرة: دار الهدى للنشر، ١٩٧٨)، ص ٣٣.

٦٩ عثامنة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣ - ٣٣.

٧٠ البلاذري، «فتوح البلدان»، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠.

٧١ المقدسي البشاري، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥.

٧٢ Khalil Athamina, «The Pre-Islamic Roots of Early Muslim Caliphate: The Emergence of Abu Bakr,» *Der Islam*, vol. 76 (1999), pp. 1-32.

Digitized by Birzeit University Library

وقارن أيضاً: خليل عثامنة، «الخلافة الراشدة: نظام الخلافة الإسلامية بين التقليد والتجديد»، في: «الانتقالية السياسية في الوطن العربي» (بيرزيت: جامعة بيرزيت، معهد الدراسات الدولية، ٢٠٠١)، ص ١٥ - ٤٥.

٧٣ الماوردي، مصدر سبق ذكره، ص ٤ - ٦؛ قارن أيضاً: ابن خلدون، «المقدمة»، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٩؛ زيدان، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٢١. وتجدر الملاحظة في هذا السياق أن شرط القرشية صار فيما بعد شرطاً خلافياً، اختلف في شأنه عدد من الفقهاء، وعارضه بعض التيارات السياسية والفكرية المعارضة، وكان من أبرزها فرقة الخوارج. راجع ذلك في: ابن خلدون، «المقدمة»، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٤ - ٣٤٦؛ وانظر أيضاً:

D. Sourdel, «Khalifa,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).

٧٤ هاملتون جِب، «دراسات في حضارة الإسلام»، ترجمة إحسان عباس وآخرون (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٤)، وخصوصاً المقالة بعنوان: «تفسير جديد للتاريخ»، ص ٣ - ٤٤.

٧٥ فِلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص ٦٣ - ٨٧، ١٥٠ - ١٦٥، ٤٢٤ - ٤٤٠.

٧٦ المروزي (أبو عبد الله نعيم بن حماد)، «كتاب الفِتَن»، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص ٥٨؛ قارن أيضاً: الواسطي، «فضائل بيت المقدس»، تحقيق وتقديم إسحاق حسون (القدس: الجامعة العبرية - معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، ١٩٧٩)، ص ٦٣؛ ابن المُرجى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٣؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٤١؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤. ويورد شهاب الدين المقدسي، مؤلف هذا الكتاب، روايةً يسندها إلى الصحابي عبادة بن الصامت الأنصاري تجعل امتلاك الخليفة صاحب الشرعية لاثنين من المساجد شرطاً ضرورياً من شروطها على أن يكون مسجد بيت المقدس، والذي تسميه الرواية «مسجد إيليا»، واحداً من الاثنين، وتجعل من مسجد الصفّا المسجد الثاني، ولا تشير إلى المسجد الحرام.

٧٧ اليعقوبي، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٦٩.

٧٨ ابن الفقيه الهمذاني (أحمد بن محمد)، «مختصر كتاب البلدان» تحقيق م. ي. دي خويه (ليدن، ١٨٨٥)، ص ٨٣.

٧٩ Oleg Grabar, «Al-Haram al-Sharif,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).

٨٠ القلقشندي، «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء» (القاهرة: الطبعة الأميرية، ١٩٢٠)، ج٦، ص ٤٦.

٨١ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، انظر الروايات في ج٢، ص ٤٩، ٩٧، ٢٢٥، ٢٨٣.

٨٢ ورد ذكر لهذه المحاور الأربعة في العديد من الروايات الإسلامية التي سبقت في كتب الفتوح الإسلامية، وكتب التاريخ، ومجاميع الحديث النبوي، وكتب فضائل البلدان. على سبيل المثال لا الحصر، انظر: الحنبلي، مصدر سبق ذكره، وراجع فهرس الموضوعات وتتبع كل محور منها. أبو الفرج الأصفهاني، مصدر سبق ذكره، ج١٩، ص ٤٣.

٨٣ M. Sharon, «Al-Khalil,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.); وراجع أيضاً: الحنبلي، مصدر سبق ذكره، فهرس الموضوعات.

٨٤ المصدر نفسه، ج١، ص ٥٩.

٨٥ المصدر نفسه، ج٢، ص ٩٧.

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الثالث

١ وردت هذه العبارة في أربع آيات قرآنية هي: سورة الأعراف، الآية ١٣٧؛ سورة الأنبياء، الآيتان ٧١، ٨١؛ سورة سبأ، الآية ١٨. وقد عُرِّفت الأرض المباركة بأنها فلسطين وما جاورها، إذ جاء الحديث أن الله بارك ما بين العريش والفرات، وخص فلسطين بالتقديس، أي الطهارة. وورد في حديث آخر أن الشام مباركة، وأن فلسطين مقدسة، وأن القدس هي قُدس الأقداس. انظر: ابن منظور، «مختصر تاريخ مدينة دمشق»، تحقيق أحمد راتب حموش وآخرون (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج١، ص ٦٥ - ٦٦. وفُسرت هذه العبارة بأنها الأرض التي تستغني بسبب خيراتها عن غيرها. وكثرت بركتها لأنها أرض الأنبياء ومهبط الملائكة. المصدر نفسه، ج١، ص ٦٨.

٢ Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2005), pp. 22-24; see also: Amikam Elad, «Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem During the Early Muslim Period,» in *The Jerusalem Cathedra: Studies in History...*, edited by Lee I. Levine (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1983), vol. 3, pp. 300-314; see also: Uri Rubin, «Muhammad's Night Journey (isra') to Al-Masjid Al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem,» *Al-Qantara* (2008), vol. xxix, no. 1, pp. 147-164.

٣ جاء نص الحديث على النحو التالي: «لا تُشدُّ الرحالُ إلاّ إلى ثلاثة مساجد: إلى المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى.» وعن المصادر التي أوردت الحديث بمختلف رواياته ونصوصه، انظر: حاشية ١ في مقالة كيستر التي نشرت سنة ١٩٦٩ بالعنوان التالي:

Meir Jacob Kister, «You Shall Only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition,» *Le Muséon*, vol. Lxxxii, nos. 1-2 (1969), pp. 173-196.

٤ الفاسي (تقي الدين)، «شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام»، تحقيق غوينجن (ألمانيا، ١٢٧٥هـ/ ١٨٥٨م)، ج١، ص ٢٦٣؛ الذهبي (شمس الدين)، «ميزان الاعتدال»، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة، ١٩٣٦)، ج١، ص ٦٥٠؛ ابن ظهيرة (محمد بن أمين)، «الجامع اللطيف في فضل مكة وأهلها» (القاهرة، ١٩٢١)، ص ٣٢٤. وفيما يتعلق بمسجد الكوفة بديلاً من المسجد الأقصى، انظر بعض المصادر الشيعية وبصورة خاصة: الطوسي (أبو جعفر بن الحسن)، «الأمالي» (النجف، ١٩٦٤)، ج١، ص ٣٧٩.

٥ kister, op. cit., especially pp. 197-198; انظر: الطبري (محمد بن جرير)، «تاريخ الرسل والملوك/ تاريخ الطبري»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ج٧، ص ١٥٨.

٦ «ديوان الفرزدق» (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦)، ج٢، ص ٣٢؛ قارن أيضاً: أبو عبيدة (معمر بن المثنى)، «نقائض جرير والفرزدق»، تحقيق أنطوني أشلي بيفان (ليدن، ١٩٠٥)، ص ٥٧١. وبمثل ما افتخر به الفرزدق يفتخر نصر بن سيّار، آخر وال للأمويين في خراسان والمشرق، ببيت من الشعر يذكر فيه امتلاك الخلفاء الأمويين للحرم المكي ومسجد بيت المقدس، فيقول:

وبيت خليفة الرحمن فينا وبيتاه المُقدسُ والحرامُ

انظر: الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٧، ص ١٥٨.

Digitized by Birzeit University Library

٧ ناصر خسرو، «سفر نامة»، ترجمة يحيى الخشاب (القاهرة: معهد الدراسات الشرقية، ١٩٤٢)، ص ١٩ - ٢٠.

٨ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٤١٦ - ٤١٧؛ قارن أيضاً: ابن كثير (إسماعيل بن عمر، أبو الفداء)، «البداية والنهاية» (بيروت، ط٤، ١٩٨١)، ج٣، ص ٢٥٢ - ٢٥٤. وقد اختلفت الروايات بشأن عدد الأشهر التي مضت منذ الهجرة إلى حين تحويل القبلة، فروي أنها كانت ستة عشر شهراً، وأنها بلغت ثمانية عشر شهراً، وهي الرواية الغالبة عند كثير من الإخباريين ومؤلفي السيرة النبوية. انظر: ابن هشام، «السيرة النبوية»، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥)، ج٢، ص ٤٤٠؛ قارن أيضاً: ابن سعد (محمد بن سعد)، «الطبقات الكبرى»، تصحيح إدوارد سخو (ليدن، ١٩٠٤)، ج١ (٢)، ص٣ - ٥؛ ابن سيد الناس، «عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير» (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لا تاريخ)، ج١، ص ٢٣٠ - ٢٣٨؛ الحلبي (برهان الدين)، «إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون/ السيرة الحلبية» (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٦٤)، ج٢، ص٣٥٢ - ٣٧٤؛ المقريزي، «إمتاع الأسماع»، تحقيق محمود محمد شاكر (قطر: الشؤون الدينية بقطر، ط٢، لا تاريخ)، ج١، ص٦٩ - ٦٠؛ ابن الفقيه الهمذاني (أحمد بن محمد)، «مختصر كتاب البلدان»، تحقيق م. ي. دي خويه (ليدن، هولندا، ١٨٨٥)، ص٩٦، إذ روى المؤلف في هذا السياق ما رواه فُضيل بن عياض قائلاً: «لمّا صُرفت القبلة نحو الكعبة قالت صخرة بيت المقدس: إلهي! لم أزل قبلةً لعبادك حتى إذا بعثت خيرَ خَلقِك....»

٩ ابن المرجى (أبو المعالي)، «فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام»، تحقيق عوفر لفني (فلسطين، شفا عمرو: دار المشرق للنشر، ١٩٩٥)، فقرة ٩٤، ص ٩٧.

١٠ واللافت في رواية ابن عباس المعلومة المهمة التي اشتملت عليها بشأن المدة الزمنية التي أمضاها المسلمون يستقبلون قبلة بيت المقدس وهم في مكة وقبل أن يهاجروا إلى المدينة، إذ تجعلها الرواية ثمانية أعوام. انظر: المصدر نفسه، فقرة ١٠١، ص ٩٩ - ١٠٠.

١١ William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1968), p. 199.

١٢ تيودور نولدكه، «تاريخ القرآن»، تعديل فريدريك شفالي، الترجمة إلى العربية جورج تامر (بيروت: مؤسسة كونراد أديناور، ط٤، ٢٠٠٤)، ص ١٥٧ - ١٥٨، الحاشية ٦٧٧.

١٣ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٠٠؛ قارن أيضاً: الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٣٦٠؛ Watt, op. cit., p. 198.

١٤ المجلسي، «بحار الأنوار» (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج١٩، ص ١٩٥ - ١٩٦؛ وانظر أيضاً: عبد الرزاق الصنعاني، «المُصنّف»، تحقيق حبيب الأعظمي (جوهانسبرغ: المجلس العلمي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج٥، ص ١٣٤.

١٥ Arent Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Madina* (Freiburg: K. Schwarz, 1975), pp. 78-79.

وبينما أجمعت الأمة على مكة قبلة للمسلمين، فإن جماعة القرامِطة شذت عن هذا الإجماع ورأت في مدينة القدس قبلة للصلاة، ورأت كذلك أن الحج يجب أن يؤدى فيها. انظر: ابن خلدون، «تاريخ ابن خلدون» (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١)، ج٣، ص ٣٣٦؛

Digitized by Birzeit University Library

الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١٠، ص ٣٦.

١٦ البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر)، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل/ تفسير البيضاوي» (القاهرة: البابي الحلبي، ط٢، ١٩٥٥)، ج٢، ص ٥٦٣؛ قارن أيضاً: المجلسي، مصدر سبق ذكره، ج١٨، ص ٢٨٤، ٣٠٢، ٣١٧؛ العياشي، «تفسير العيّاشي» (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١)، ج٢، ص ٣٠٠. وبشأن شِعْب أبي طالب في مكة وخبر الصحيفة التي علقتها قريش لمقاطعة بني هاشم، انظر: ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٣٥؛ قارن أيضاً: ياقوت الحموي، «معجم البلدان» (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، ج٣، ص ٣٤٧.

١٧ إليك بعض الآيات التي يؤكد فيها القرآن الكريم الصفة البشرية للنبي محمد، ولا يميزه من غيره من البشر سوى أنه اختير لحمل رسالة ربه كي يبلّغها للناس، كما توحى إليه. انظر مثلاً: سورة الإسراء، الآية ٩٣؛ سورة الفرقان، الآية ٧؛ سورة العنكبوت، الآية ٥٠؛ سورة الكهف، الآية ١١٠.

١٨ نولدكه، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠ - ١٢١، راجع الحاشية ٤٨٤.

١٩ B. Schrieke, «Isra,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.); Rubin, op. cit., pp. 147-164.

٢٠ B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammad,» *Der Islam*, vol. 6 (1916), pp. 1-30.

٢١ بدت وجهة نظر شْرَيْكي معقولة بالنسبة إلى المستشرقين التالية أسماؤهم:

Josef Horovitz, «Muhammeds Himmelfahrt,» *Der Islam*, vol. 9 (1918), pp. 159-183.

لكن هوروفيتس أبدى ملاحظة أخذها على شْرَيْكي، إذ اعترض على الفترة الزمنية التي حدث فيها اهتمام الرواية الإسلامية بالحرم القدسي، وربطه بالإسراء، وأن ذلك حدث في إبان خلافة عمر بن الخطاب، ولم يتأخر إلى الفترة الأموية كما زعم شريكي (انظر: Ibid., p. 167).

وكان باحثون آخرون قد وافقوا شريكي على رأيه، وكان منهم: J. Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977), p. 96; H. Busse, «Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension,» *JSAI*, vol. 14 (1991), pp. 1-40; Josef Van Ess, «Vision and Ascension: Sūrat al-Najm and its Relationship with Muhammad's Mi'rāj,» *JQS*, vol. 1 (1999), pp. 47-62.

٢٢ N.J. Johnson, «Aqsa Mosque,» *Encyclopaedia of the Qur'an,* edited by Jane Dammen McAuliffe, vol. 1 (2001), pp. 125-127, see also: J.M. Bloom, «Mosque,» Ibid., vol. III, p. 427; M. Sells, «Ascension,» Ibid., vol. 1, p. 777.

٢٣ M. Sells, «Jerusalem and the Genesis of Islamic Scripture,» in *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, edited by Lee I. Levine (New York, 1999), pp. 315-325.

٢٤ Arent Jan Wensinck, «Al-Masjid Al-Haram,» *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed.

٢٥ Rubin, op. cit., pp. 147-164.

٢٦ بشأن حالات شبيهة تتعلق بتجربة النبوة حدثت لأنبياء إسرائيل القديمة، انظر:
Meir Jacob Kister, «Sanctity, Joint and Divided: On Holy Places in the Islamic Tradition,» *JSAI*, vol. 20 (1996), pp. 18-65.

٢٧ وعن حالات مماثلة للخبرات النبوئية لأنبياء العهد القديم، راجع ما كتبه رودي باريت عن الآية الأولى من سورة الإسراء في:

Digitized by Birzeit University Library

Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, 1971).

٢٨ A. Guillaume, «Where was Al-Masjid al-Aqsa?» *Al-Andalus*, vol. 18 (1953), pp. 323-336.

وبشأن شعر أبي طالب وذكره للمشعر الأقصى، انظر: ابن هشام، «السيرة النبوية»، تحقيق وضبط وفهرسة مصطفى السقا وعبد الحفيظ شلبي وإبراهيم الإبياري (بيروت، ١٩٩٧)، ج١، ص٢٩٣.

٢٩ المصدر نفسه، ج٢، ص٢٦٨ - ٢٦٩.

٣٠ المصدر نفسه، ج٢، ص٢٧٣ - ٢٧٦؛ قارن أيضاً: الصنعاني (عبد الرزاق بن همام)، «تفسير عبد الرزاق»، تحقيق محمود محمد عبدو (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج٢، ص٢٨٤ - ٢٨٦.

٣١ ابن الفقيه الهمذاني، مصدر سبق ذكره، ص٩٣ - ٩٧؛

Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems* (New York: Houghton: Miffin & Co., 1890), p. 114 ff; Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» *Ars Orientalis*, vol. 3 (1959), pp. 33-62; Idem, «Kubbat Al Ṣaḫra,» *Encyclopaedia of Islam* (n. ed.).

٣٢ يوليوس فِلهاوزن، «الدولة العربية وسقوطها»، ترجمة يوسف العش (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص١٧٤ - ١٧٥.

٣٣ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص٢٣٨.

٣٤ المصدر نفسه، ج٥، ص٢٣٩؛ قارن أيضاً: ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص٤٥؛ ابن الفقيه الهمذاني، مصدر سبق ذكره، ص٢٣ - ٢٤؛ المسعودي، «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، تحقيق شارل باربييه دي مينار (باريس، ١٨٦١)، ج٥، ص٦٦؛ فِلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص١٧٥.

٣٥ جرجي زيدان، «تاريخ التمدن الإسلامي» (بيروت: دار الحياة، ١٩٦٧)، ج١، ص١٢٩، ١٣١.

٣٦ عن قَبيصَة بن ذؤيب، كاتب عبد الملك، انظر: الجَهْشِياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس)، «كتاب الوزراء والكتّاب»، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص٣٤؛ قارن أيضاً البلاذري (أبو الحسن أحمد بن يحيى)، «أنساب الأشراف وأخبارهم»، تحرير وليم أهلوارد (ألمانيا، غريفسوالد، ١٨٨٣)، راجع فهرس الأعلام في آخر الكتاب.

٣٧ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص٢٣٩.

٣٨ المصدر نفسه، ج٥، ص٢٣٩ - ٢٤٠؛ قارن أيضاً: ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص٤٥.

٣٩ أبو الفرج الأصفهاني، «الأغاني» (القاهرة: طبعة بولاق، ١٨٦٨)، ج١٩، ص٥٩.

٤٠ اليعقوبي (أحمد بن واضح)، «تاريخ اليعقوبي» (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج٢، ص٢٦١.

٤١ المصدر نفسه.

٤٢ Kister, «You Shall Only Set Out...,» op. cit., pp. 173-196.

٤٣ Watt, op. cit., pp. 311-312.

٤٤ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, translated and edited by S.M. Stern (London, 1971), vol. II, pp. 44-45.

Digitized by Birzeit University Library

٤٥ خليل عثامنة، «فلسطين في خمسة قرون: من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي (٦٣٤ - ١٠٩٩)» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٠)، ص٢٢٧ - ٢٢٨؛ قارن أيضاً: فلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢ - ١٤٤، ١٥٣.

٤٦ S.D. Goitein, «The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam,» in *Studies in Islamic History and Institutions* (leiden: E.J. Brill, reprinted 1968), pp. 135-148.
وكانت النسخة الأصلية من هذه المقالة قد نشرت في:
JAOS, vol. 70 (1950), p. 104 ff; *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*, vol. 12 (1945-1946), pp. 120-126.

٤٧ Grabar, «The Umayyad Dome...,» op. cit.

٤٨ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ١٣٨.

٤٩ المصدر نفسه، ج٦، ص ١٧٤؛ قارن أيضاً: ابن خِلكان، «وفيات الأعيان»، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠)، ج٣، ص ٧٢.

٥٠ عبد العزيز الدوري، «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ص ٥٢ - ٥٣.

٥١ هاملتون جب، «دراسات في حضارة الإسلام»، ترجمة إحسان عباس وآخرون (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٤)، مادة: «التاريخ»، ص ١٤٣ - ١٨٢.

٥٢ ابن البطريق (سعيد)، «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق»، تحقيق لويس شيخو (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥)، ج٢، ص ٣٩. وجدير بالإشارة في هذا المقام إلى أن سعيد بن البطريق يذكر في موضع آخر من كتابه أن من شيد بناء القبة كان الوليد بن عبد الملك الذي تولى منصب الخلافة بعد أبيه، وأن القبة التي وضعها على الصخرة كانت قبة لكنيسة بعلبك، وأنها كانت من نحاس فاقتلعها من موضعها ونصبها على الصخرة في بيت المقدس. انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٢.

٥٣ الديار بكري (حسين بن محمد بن الحسن)، «تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس» (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م)، ج٢، ص ٣١٢؛ كمال الدين الدميري، «حياة الحيوان الكبرى» (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م)، ج٢، ص ٣٧؛ ابن خلكان، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٧٢؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٢٨٠؛ القلقشندي، «مآثر الأنافة في معالم الخلافة» (بيروت، ط١، ١٩٦٤)، ج١، ص ١٢٩؛ ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» (القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٦٣)، ج١، ص ١٨٨؛ مجير الدين الحنبلي، «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج١، ص ٢٧٢ - ٢٧٥.

٥٤ الواسطي (أبو بكر محمد بن أحمد)، «فضائل بيت المقدس»، تحقيق وتقديم إسحاق حسون (القدس: الجامعة العبرية - معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، ١٩٧٩)، فقرة ١٣٦؛ ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨ - ٦٤؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام»، تحقيق أحمد الخُطيمي (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤)، ص ١٧١ - ١٧٢؛ السيوطي، «إتحاف الأخصّا بفضائل المسجد الأقصى»، تحقيق أحمد رمضان (القاهرة: دار الكتب القومية، ٢٠٠٥)، ص ٢٤١ - ٢٤٤؛ ابن خضر المقدسي، «المستقصى في فضائل

Digitized by Birzeit University Library

المسجد الأقصى»، تحقيق مشهور الحجازي (رام الله: بيت الشعر الفلسطيني، ٢٠٠٨)، ص ٥٢ - ٥٥.

٥٥ الحميري (ابن عبد المنعم)، «الروض المعطار في خبر الأقطار»، تحقيق إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥)، ص ٥٩، ٣٥٥.

٥٦ ناصر خسرو، مصدر سبق ذكره، ص ١٩ - ٢٠.

٥٧ Goitein, op. cit., pp. 135-148; Amikam Elad, «Abd Al-Malik and Dome of the Rock: A Further Examination of the Muslim Sources,» *JSAI (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)*, vol. 35 (2008), pp. 167-227.

٥٨ أبو شامة (عبد الرحمن بن إسماعيل)، «الباعث على إنكار البدع والحوادث»، تحقيق عثمان أحمد عنبر (القاهرة: دار الهدى للنشر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ص ٣٣.

٥٩ الدميري، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٧؛ قارن أيضاً: القُضاعي (محمد بن جعفر بن علي)، «الإنباء بأنباء الأنبياء وتواريخ الخلفاء وولايات الأمراء»، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨)، ص ٢١٢.

٦٠ الطرطوشي (أبو بكر محمد بن الوليد)، «الحوادث والبدع»، تحقيق علي بن حسن الحلبي (الرياض: دار ابن الجوزي للنشر، ط٣، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ١٢٦ - ١٢٨؛ قارن أيضاً: أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢ - ٣٤.

٦١ Elad, «Abd Al-Malik and Dome...,» op. cit., p. 173.

٦٢ ابن سعد، «الطبقات الكبرى» (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥)، ج٢، ص ٣٦٧؛ قارن أيضاً: ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٢٩٩ - ٣٠٠، ٣٠٢؛ الجاحظ، «البيان والتبيان»، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٧٥)، ج١، ص ٣٣١.

٦٣ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ١٩٤، ١٩٧؛ أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣.

٦٤ ابن قدامة المقدسي، «المغني» (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج٢، ص ١٤٩.

٦٥ Meir Jacob Kister, «On Concession and Conduct: A Study in Early Hadith,» in *Studies on the First Century of Islamic Society*, edited by G.H.A. Juynboll (Illinois: Southern Illinois University Press, 1982), pp. 89-107, 214-230.

٦٦ القرطبي (ابن وضاح)، «كتاب البدع»، تحقيق عمرو عبد المنعم سليم (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص ٨٦ - ٨٧.

٦٧ الكندي (أبو عمر)، «الولاة وكتاب القضاة في مصر»، تحقيق روفُن جِست (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، لا تاريخ)، ص ٥٠.

٦٨ القضاعي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢؛ ابن خلكان، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٧٢؛ ابن تغري بردي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٨٦، ١٨٨؛ الذهبي (شمس الدين)، «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام»، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (في الفترة ٦١هـ - ٨٠هـ)، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٠٠؛ العصامي، «سمط النجوم العوالي»، تحقيق محيي الدين الخطيب (القاهرة، ١٩٦٠)، ج٣، ص ١٥٨. وورد خبر تعريف عبد العزيز بمصر سنة ٧١هـ في: المقريزي، «المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار»، أو «الخطط المقريزية»، تحقيق أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ج٢، ص ٤٨.

Digitized by Birzeit University Library

٦٩ Nasser Rabbat, «The Dome of the Rock Revisited: Some Remarks,» *Muqarnas*, vol. 10 (1993), pp. 67-75.

٧٠ اليعقوبي، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٦١.

٧١ سبط ابن الجوزي، «مرآة الزمان»، مخطوطة بودليان، أكسفورد، ورقة ١٣٥ب.

٧٢ Kister, «You Shall Only Set...,» op. cit., pp. 173-196; Rudolf Kriss and Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islams* (Wiesbaden, 1960), vol. 1, p. 144.

٧٣ سبط ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ورقة ١٥٤أ.

٧٤ عن أبي حمزة الشاري وعن تمرده وسيطرته على مكة والمدينة، انظر: الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٧، ص ٣٩٣ - ٤٠٠؛ قارن: أبو الفرج الأصفهاني، مصدر سبق ذكره، ج٢٠، ص ٩٧ - ١٠٩.

٧٥ الأزكوي (سرحان بن عمر بن سعيد)، «كشف الغُمّة الجامع لأخبار الأمة»، مخطوطة المكتبة البريطانية MS Or. 8076، ورقة ٢٧٣ب.

٧٦ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ، ٥١ - ٥٤، ١٢٨ - ١٣٢.

٧٧ ابن الكلبي (هشام بن محمد السائب الكلبي)، «كتاب الأصنام»، تحقيق أحمد زكي باشا (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٢٤)، ص ٦.

٧٨ جواد علي، «المُفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٨)، ج٦، ص ٤٠٦؛ المرتضى الزبيدي، «تاج العروس من جواهر القاموس»، مادة: «نوط».

٧٩ علي، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ٤٠٦ - ٤٠٧.
بشأن مسألة الرقم سبعة والقداسة الدينية التي ترتبط به، انظر: الحاشية ٨٩ أدناه.

٨٠ المجلسي، مصدر سبق ذكره، ج٥٥، ص ٥٨ - ٦١؛ قارن الشيخ الصدوق (ابن بابويه القُميّ)، «علل الشرائع» (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦)، ص ٤٠٦ - ٤٠٧.

٨١ علي، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ٤٠١ - ٤٠٣.

٨٢ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٥٤ - ٥٧؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ١٩٢؛ الآلوسي (محمود شكري)، «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب»، تحقيق محمد بهجة الأثري (بيروت: دار الكتب العلمية، لا تاريخ)، ج٢، ص ٢٢٩.

٨٣ ابن الكلبي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨ - ٣٩؛ قارن أيضاً: ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مدرك: «الأُقَيْصِر»، ج١، ص ٢٣٨.

٨٤ ابن الكلبي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣ - ١٥.

٨٥ ابن تيمية (تقي الدين)، «مجموعة الرسائل الكبرى» (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، المجلد ٢، الرسالة الثالثة، ص ٦٤ - ٦٥. وقد أشار الفقيه أبو شامة إلى ظاهرة التقديس في أوساط العامة، إذ يزورون الحرم المقدسي اعتقاداً منهم أن ذلك من تمام الحج، لكنه ينكر صحة هذا الاعتقاد. أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥ - ٩٦.

٨٦ عثامنة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٨؛ وانظر أيضاً: المقريزي، «اتّعاظ الحُنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا»، تحقيق جمال الدين الشيّال (القاهرة، ١٩٩٦)، ج٢، ص ١٣٢ - ١٤٣؛ ابن القلانسي، «ذيل تاريخ دمشق»، تحقيق هنري فردريك آمدروز (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٧١ - ٧٣. وعن ظاهرة زيارة المواقع المقدسة من أجل ما اصطلح على تسميته «تمام الحَج»، انظر ما يقوله:

Digitized by Birzeit University Library

Goldziher, op. cit., vol. 2, pp. 286-288;

انظر أيضاً:

Moshe Gil, *Palestine during the First Muslim Period: 634-1099* (Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 1983), pp. 319-321 (Hebrew).

٨٧ إنني ما زلت أذكر سفر جماعة من الحجاج وبصورة جماعية منظمة من بلدة باقة الغربية وبعض القرى والبلدات المجاورة، إلى مدينة القدس من أجل ممارسة طقوس التقديس في سنة ١٩٤٦. أذكر ذلك مع أنني كنت في ذلك الوقت لا أزال حدثاً لم أبلغ سن الرشد، لأن جدتي، أم والدتي، كانت من جملة الحجاج الذين أرادوا «التقديس» بعد عودتهم من رحلة الحج إلى مكة في تلك السنة.

٨٨ Goldziher, op. cit., vol. 2, pp. 44-45.

٨٩ عن التكلفة الباهظة، وعن الفترة الزمنية التي استغرقها إنجاز مشروع قبة الصخرة، راجع: الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٧٢ - ٢٧٥؛ قارن أيضاً: الواسطي، مصدر سبق ذكره، الفقرة ١٣٦، ص ٨١ - ٨٣؛ ابن المرجّي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨ - ٦٤؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١ - ١٧٢؛ السيوطي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤١ - ٢٤٤؛ ابن خضر المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٢ - ٥٥؛ الحميري، مصدر سبق ذكره، ص ٥٩، ٣٥٥.

٩٠ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج٧ (٢)، ص ٢٧ - ٢٨؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص ٥٣٧ - ٥٤٠؛ البلاذري، «أنساب الأشراف»، تحقيق ماكس شلوسينغر (القدس، ١٩٣٨)، ج٤ (٢)، ص ١٣٧ - ١٣٨؛ اليعقوبي، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٥٦؛ ابن خياط (خليفة)، «تاريخ خليفة»، تحقيق سهيل زكار (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ج١، ص ٣٢٦؛ فِلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١ - ١٤٢؛ المقريزي (تقي الدين)، «المقفّى الكبير»، تحقيق محمد يعلاوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)، ج٤، ص ٣٦٩؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٢١.

٩١ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص ٥٤٠؛ ابن خياط، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٢؛ المسعودي، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص ٢٢٥.

٩٢ البلاذري (أحمد بن يحيى)، «أنساب الأشراف»، تحقيق شلومو دوف غويتين (القدس: الجامعة العبرية، ١٩٣٦)، ج٥، ص ٣٤٨؛ وانظر:

٩٣ Goitein, op. cit., pp. 135-148.

كان إسكان المقاتلين العرب في جيوش الفتح ومعهم عائلاتهم وأهلوهم قد ضمنته اتفاقيات الصلح بين قادة الفتح وزعماء المدن الشامية البيزنطيين، كما حدث في مدن طبرية ودمشق وحمص وحلب وأنطاكية، ومدن الساحل اللبناني كافة. كما لمّحت إليه وثيقة استسلام مدينة القدس بين الخليفة عمر والبطريرك صفرونيوس. انظر: البلاذري (أحمد بن يحيى)، «فتوح البلدان»، تحقيق عبد الله وعمر أنيس الطباع (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٧)، ج١، ص ١٣٨، ١٤٦، ١٥٠ - ١٥١، ١٥٥، ١٧٤. وفيما يتعلق بإسكان المقاتلة في مدينة القدس في منازل الراحلين عنها من البيزنطيين المدنيين والعسكريين، انظر: الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ٦٠٨ - ٦٠٩. وعن ظاهرة توطين الفاتحين العرب في بلاد الشام وفي غيرها من

Digitized by Birzeit University Library

الأقاليم المفتوحة في المشرق وشمال إفريقيا وبلاد الأندلس، راجع:

Khalil Athamina, «Arab Settlement During the Umayyad Caliphate,» *JSAI*, vol. 8 (1986), pp. 185-207.

٩٤ زيدان، مصدر سبق ذكره، المجلد الثاني، ص ٣٤٥ - ٣٤٦؛ قارن أيضاً: شكري الفيصل، «المجتمعات الإسلامية في القرن الأول» (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦)، ص ٣٦ - ٣٨، ٦٤ - ٦٥؛ خليل الزرو، «الحياة العلمية في الشام» (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧١)، ص ١٣ - ١٧؛ وانظر:

Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology*, translated by Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 122-123.

٩٥ Goitein, op. cit., pp. 135-148.

٩٦ المقدسي البشاري، «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، تحقيق م. ي. دي خويه (ليدن، ١٩٠٦)، ص ١٥٩.

٩٧ Grabar, «The Umayyad Dome...,» op. cit., pp. 43-46.

٩٨ Goitein, op. cit., pp. 135-148, especially pp. 140-141.

وفيما يتعلق برفض عمر الصلاة وهو يستقبل الصخرة، انظر: الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٥٦؛ عبد الله البكري، «معجم ما استعجم»، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٤٩ - ١٩٥١)، ص ٨٢٧؛ قارن أيضاً: شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٦. وعن الهوية الدينية لإبراهيم ونفي كونه يهودياً أو نصرانياً وأنه أول المسلمين، انظر:

Khalil Athamina, «Abraham in Islamic Perspective: Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia,» *Der Islam*, vol. 81 (2004), pp. 184-205.

وعن قصة إبراهيم مع ولده، وهل كان الذبيح إسماعيل أم إسحاق في الرواية الإسلامية، راجع: خليل عثامنة، «الذبيح في الرواية الإسلامية مَن هو؟ إسحاق أم إسماعيل، قراءة جديدة في اجتهادات المفسرين المسلمين». مجلة «الكرمل»، العدد ٣٠ (٢٠٠٩)، ص ٥١ - ٨٠.

٩٩ المقدسي البشاري، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٩.

١٠٠ Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven: Yale University Press, 1987), index.

١٠١ Grabar, «The Umayyad Dome...,» op. cit., pp. 46-47; Idem, «Kubbat Al-Ṣaḫra...,» op. cit.; M.S. Briggs, *Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine* (Oxford, 1924), p. 37 ff.

وانظر: فيليب حتي، «تاريخ العرب» (بيروت: الجامعة الأميركية، ط٣، ١٩٦٢)، ص ٣٣٢ - ٣٣٤.

١٠٢ Grabar, «The Umayyad Dome...,» op. cit., p. 46.

١٠٣ K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture* (Oxford, 1932), vol. 1, pp. 42-94, 135-228; Max Van Berchem, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum - Syrie du sud*, 3 vols. (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1922-1927), vol. 2, pp. 23-31, 37 ff.; J. Deer, «Der Ursprung der kaiserkrone,» *Schweizer Beitrage zur Allgemeine Geschichte*, vol. 8 (1950), pp. 51-87; H. Grégoire & R. Goossens,

Digitized by Birzeit University Library

«Byzantinische Epos und arabischer Ritterroman,» *ZDMG*, vol. 13 (1934), pp. 213-232.

وعن محاولات إغراء العرب واستمالتهم إلى العقيدة المسيحية، وخصوصاً في مدينة القدس، وعن تفضيل الكنيسة الشرقية أسلوب استثارة العواطف لبلوغ هذا الهدف، انظر أمثلة لذلك وردت في بعض المصادر الإسلامية، منها على سبيل المثال: الدينَوري (أبو حنيفة)، «الأخبار الطوال»، تحقيق فلاديمير جرجاس (ليدن، ١٨٨٨)، ص ٢١ - ٢٢؛ أبو الفرج الأصفهاني، مصدر سبق ذكره، ج١٤، ص ٥ - ٨؛ ابن الفقيه الهمذاني، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١.

١٠٤ الواسطي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥ - ٧٦؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٤؛ ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٧٥؛ السيوطي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٦٢، ٢٤٤.

١٠٥ بشأن عنصر الأصالة العقائدية في الإسلام، راجع:

Athamina, «Abraham in Islamic Perspective...,» op. cit., pp. 184-205.

١٠٦ Goitein, op. cit., pp. 138-139; Grabar, «The Umayyad Dome...,» op. cit., pp. 52-55; Eugène-Melchoir de Vogüé, *Le temple de Jérusalem* (Paris, 1864), p. 89.

١٠٧ Kister, «You Shall Only Set Out...,» op. cit., pp. 196-198.

١٠٨ Gustav Edmund Von Grunebaum, «The Sacred Character of Islamic Cities,» in *Mélanges Taha Husain*, edited by Abd Al-Rahman Badawi (Cairo, 1962), p. 27 ff.

١٠٩ عن بعض هذه الأحاديث، انظر: شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩ - ٢٠٥؛ الواسطي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٢ - ٧٦؛ ابن المرجّى، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥ - ٩٦؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٢٨ - ٢٣٠.

١١٠ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٨٥ - ٣٠٢. وعلى ما يبدو فإن شهاب الدين ابن تميم المقدسي، صاحب «مثير الغرام»، كان سباقاً إلى إحصاء هذا الحشد من المشاهير فنقل عنه من أتوا بعده. انظر شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٩ - ٣٧٧؛ قارن أيضاً: السيوطي، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٧ - ٦٣؛ ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١ - ١٩٤.

١١١ J.W. Hirschberg, «The Sources of Moslem Traditions Concerning Jerusalem,» *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 17 (1951-1952), p. 316.

١١٢ العبدري القيرواني، «كتاب المدخل» (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٨)، ج٤، ص ٢٤٣، ٢٦١ - ٢٦٣؛ الطرطوشي (محمد بن الوليد أبو بكر)، «الحوادث والبدع»، تحقيق علي بن حسن الحلبي (الرياض: دار ابن الجوزي للنشر، ط٣، ١٩٩٨)، ص ١٣٢ - ١٣٣.

١١٣ Kister, «You Shall Only Set Out...,» op. cit., pp. 194-196.

قارن أيضاً: أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤ - ٣٦، ٤١، ٤٣، ٥٥.

Digitized by Birzeit University Library

الفصل الرابع

١ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, trans. & edited by S.M. Stern (London, 1971), vol. II, p. 255.

٢ للوقوف على تفصيلات المناسك والشعائر التي كانت تمارس عند تلك القبور والأضرحة، راجع الحاشية ٨٤ في الفصل الثالث أعلاه.

٣ الدميري (كمال الدين)، «حياة الحيوان الكبرى» (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٨٩١)، مادة: «الدابة»، ج١، ص ٢٨٩.

٤ المقريزي، «الخطط» (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣م)، ج٢، ص ٤٣٦.

٥ أبو العلاء المعري، «سقط الزند» (القاهرة: طبعة بولاق، ١٨٧٧)، ج٢، ص ٦٤.

٦ Meir Jacob Kister, «Labbayka Allahumma Labbayka: Or a Monotheistic Aspect of a Jahiliyya Practice,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1980), vol. 2, pp. 33-57.

٧ الطبري (محمد بن جرير)، «تاريخ الطبري/ تاريخ الرسل والملوك»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ج٥، ص ٢٧٧.

٨ يوليوس فِلهاوزن، «الدولة العربية وسقوطها»، ترجمة يوسف العش (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ٧٣ - ٧٥.

٩ البلاذري (أحمد بن يحيى)، «أنساب الأشراف» (مخطوطة عاشر أفندي)، الجزء الثاني، الورقتان ٥٩٧ و٥٩٨، ملف رقم ٦٥٠أ (إستانبول: المكتبة السليمانية، لا تاريخ).

١٠ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج٦، ص ٢١٦ - ٢٢٣؛ قارن أيضاً البلاذري، مصدر سبق ذكره (مخطوطة عاشر أفندي)، الجزء الثاني، ورقة ٦٤٢أ.

١١ ابن خياط (خليفة)، «تاريخ خليفة»، تحقيق سهيل زكار (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ج١، ص ٣٤٨. وانظر تعريفاً بموقوع كموقع في: ياقوت الحموي، «معجم البلدان» (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، ج٥، ص ٢٢٦.

١٢ البلاذري، «أنساب الأشراف»، تحقيق خليل عثامنة (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، ١٩٩٣)، ج٦/ ب، ص ٩٤.

١٣ المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد)، «الكامل في اللغة والأدب»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته (القاهرة: دار نهضة مصر، لا تاريخ)، ج٣، ص ٣٧١.

١٤ البلاذري، «أنساب الأشراف» (مخطوطة عاشر أفندي)، مصدر سبق ذكره، الجزء الثاني، ورقة ٧٢٩ب.

١٥ ابن الأثير (مجد الدين المبارك)، «النهاية في غريب الحديث والأثر»، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطنّاحي (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٩٦٢)، ج١، ص ٣٨٩؛ قارن أيضاً: ابن منظور، «مختصر تاريخ مدينة دمشق»، تحقيق أحمد راتب حموش وآخرون (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج١، ص ٧٥ - ٧٦؛ ابن عساكر (علي بن الحسن)، «تاريخ مدينة دمشق»، تحقيق عمر بن غرامة العمروي (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ج٣، ص ٤٤٥ - ٤٤٨.

١٦ ابن المُرجّى (أبو المعالي)، «فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام»، تحقيق عوفر لفني (فلسطين، شفا عمرو: دار المشرق للنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٣٨، ٢٤٠؛ الحنبلي، «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج١، ص ٢٣٢ - ٢٣٤؛ ج٢، ص ٦٢؛

Digitized by Birzeit University Library

الواسطي (أبو بكر)، «فضائل بيت المقدس»، تحقيق وتقديم إسحاق حسون (القدس: الجامعة العبرية - معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، ١٩٧٩)، ص ٨٨؛ المرزوي (نعيم بن حماد)، «كتاب الفتن»، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣)، ص ٣٠٠ - ٣٣١؛ ناصر خسرو، «سفرنامة»، ترجمة يحيى الخشاب (القاهرة: معهد الدراسات الشرقية، ١٩٤٢)، ص ٢٠.

١٧ عن بعض أمثلة مَنْ اختاروا الاعتكاف لمدد محددة، انظر: ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ج٢٦، ص ٣٨١. وعن الغزالي وابن العربي، انظر: ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠)، ج٤، ص ٢١٧؛ وانظر أيضاً: إحسان عباس، «رحلة ابن العربي كما صورها قانون التأويل»، في: «فصول حول الحياة الثقافية والعمرانية في فلسطين» (عمّان، ١٩٩٣)، ص ٤٧ - ٧١.

١٨ ابن خلكان، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ١٩٣ - ١٩٤.

١٩ المصدر نفسه، ج٥، ص ٥٩.

٢٠ الكندي (أبو عمر)، «الولاة وكتاب القضاة»، تحقيق روفن جِست (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، لا تاريخ)، ص ٢٩٦؛ ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» (القاهرة: مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٦٣)، ج٣، ص ٢٩٣، ٣١٠.

٢١ سبط ابن الجوزي، «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان»، تحقيق جنان الهموندي (بغداد، ١٩٩٠)، ص ١٦٣.

٢٢ الكِندي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨١.

٢٣ ابن القلانسي، «ذيل تاريخ دمشق»، تحقيق هنري فريدريك آمدروز (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ١٢٧؛ قارن أيضاً: المقريزي، «المُقفى الكبير»، تحقيق محمد يعلاوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)، ج٢، ص ٣٠٥.

٢٤ المقريزي، «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك»، تحقيق محمد مصطفى زيادة (القاهرة، ١٩٣٤)، ج١، ص ٧٣؛ ج٣، ص ١٢٠، ١٦١، ١٦٨، ٢٦٨، ٤٧٤، ٩٧٦، ١٠٧٩؛ ج٤، ص ٢٨٤، ٩٧٦. وللوقوف على هذه الظاهرة لدى الأمراء من المماليك يُنصح للقارئ الاستعانة بالفهارس التفصيلية لكتاب السلوك.

٢٥ ناصر خسرو، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.

٢٦ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام»، تحقيق أحمد الخطيمي (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤)، ص ٢٤٦ - ٢٤٧؛ قارن أيضاً: ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، الفقرة ٢٨٩، ص ٢٠٠ - ٢٠١؛ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٣٥؛ ابن كثير (إسماعيل بن عمر، أبو الفداء)، «البداية والنهاية»، (بيروت، ط٤، ١٩٨١)، ج١، ص ٣١٧.

٢٧ الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٣٥؛ ابن المُرجّى، مصدر سبق ذكره، الفقرة ٢٩٦، ص ٢٠٦؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٩.

٢٨ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٦؛ ابن المُرجّى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠١.

٢٩ للوقوف على فضائل من مات أو دُفن في القدس، راجع: الحنبلي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٣٥؛ قارن أيضاً: الواسطي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦؛ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٧ - ٢٤٨؛ ابن الجوزي، «تاريخ بيت المقدس»، تحقيق محمد زينهم

Digitized by Birzeit University Library

عَرَّب (بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٠)، ص ٦٥؛ النويري (أحمد بن عبد الوهاب)، «نهاية الأرب في فنون الأدب»، تحقيق محمد أمين ومحمد حلمي (القاهرة: مركز تحقيق التراث، ١٩٩٢)، ج١، ص ٣٣٣؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٣١٧.

الفصل الخامس

١ للوقوف على هذا الصنف المتعلق بأدب الفضائل، فإنه يجدر بالمرء الرجوع إلى الفهارس التفصيلية لمؤلفات كل من العالم الألماني كارل بروكلمان في كتابه بعنوان: *Geschichte der Arabischen Literattur*، والذي ترجم إلى العربية تحت عنوان: «تاريخ الأدب العربي»، وصدر بداية عن دار الكتب في القاهرة، وكذلك الكتاب الجامع في البيليوغرافيا العربية الإسلامية الذي ألّفه الباحث التركي الأصل محمد فؤاد سيزكين بعنوان: Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Shrifttums* والذي ترجم إلى العربية أيضاً تحت عنوان: «تاريخ التراث العربي»، وصدر عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، في القاهرة سنة ١٩٧١. أمّا فيما يتعلق بالمصادر الإسلامية الأصيلة التي تناولت هذا الموضوع فتحسن مراجعة الكتب التالية: «الفهرست» لابن النديم؛ «كشف الظنون» لحاجي خليفة؛ «الفهرسة» للإشبيلي؛ «إرشاد الأريب» لياقوت الرومي الحموي؛ «إنباه الرواة» للقفطي. وتيسيراً على القارئ، وربما استعاضة عن بعض ما ذكر أعلاه، فإنه يستطيع اللجوء إلى المرجع الجيد الذي وضعه الباحث الشامي الكبير عمر رضا كحالة بعنوان: «معجم المؤلفين».

٢ عن عادة العرب في المفاخرة قبل الإسلام، والتي استمرت كذلك بعد الإسلام، انظر:
Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, translated and edited by S.M. Stern (London, 1971), vol. I, p. 4.
وانظر أيضاً: أبو الفرج الأصفهاني، «الأغاني» (القاهرة: طبعة بولاق، ١٨٦٨)، ج١٦، ص ١٠٠.

٣ Anton Spitaler, *Documenta Islamica Inedita* (Festschrift R. Hartmann), (Berlin, 1952), pp. 1-24.

٤ انظر مقالة زِلهايم في «دائرة المعارف الإسلامية» (*Encyclopaedia of Islam*) تحت مدرك«fadila» النسخة غير العربية. وقد أحال زلهايم على كتاب «الصحيح» وفقاً للطبعة الأوروبية، لكن تعذّر علي الاطلاع عليها. وفي أثناء مراجعتي كل الأبواب الواردة في طبعة القاهرة لكتاب «صحيح البخاري»، لم أوفق في العثور على ذلك الباب المشار إليه. وفي الوقت نفسه، ورد ذكر لفضائل القرآن في «سنن الدارمي»، انظر:
Arent Jan Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927).

٥ ياقوت الحموي الرومي، «معجم الأدباء»، تحقيق د. س. مرجُليوث (أكسفورد، ط٢، ١٩٢٢)، ج١٩، ص ٢٦٠؛ ج١٧، ص ٣٢٦.

٦ انظر: كارل بروكلمان، «تاريخ الأدب العربي»، ترجمة عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب ويعقوب بكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩-١٩٧٧)، الملحق، ج١، ص ٣١٠، ٣١٢؛ وانظر أيضاً: البخاري، «صحيح البخاري» (القاهرة: طبعة مصورة، مطابع الشعب، ١٩٧٨)، ج٥، ص ٢؛ Wensinck, op. cit., Titles of books, p. XII.

٧ ياقوت الحموي الرومي، مصدر سبق ذكره، ج١٤، ص ١٣٢.

Digitized by Birzeit University Library

٨ المصدر نفسه، ج١٨، ص ٨٠ - ٨١. ويذكر في هذا السياق أنه بعد موت الطبري بأكثر من قرن أُلف كتاب في «فضائل أبي بكر الصديق» وضعه ابن المُشاري (٤٥١هـ/ ١٠٥٩م). عن هذا المؤلف وكتابه، راجع موسوعة بروكلمان البيبليوغرافية، «تاريخ الأدب العربي»، الملحق، ج١، ص ٦٠١؛ وانظر كذلك المرجع البيبليوغرافي «معجم المؤلفين» لعمر رضا كحالة، وافحص فهارسه.

٩ بروكلمان، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٩٢١.

١٠ ابن النديم (أبو الفرج، محمد بن إسحاق النديم)، «الفهرست»، تحقيق وتقديم أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ج١ (٢)، ص ٣١٧؛ ج٢ (١)، ص ٤٠.

١١ المصدر نفسه، ج١ (٢)، ص ٣٢٧؛ قارن أيضاً: ياقوت الحموي الرومي، مصدر سبق ذكره، ج١٢، ص ١٩٢.

١٢ ابن النديم، مصدر سبق ذكره، ج١ (٢)، ص ٣٠٢؛ ياقوت الحموي الرومي، مصدر سبق ذكره، ج١٩، ص ٢٨٨.

١٣ ابن النديم، مصدر سبق ذكره، ج١ (٢)، ص ٣٢٧.

١٤ المصدر نفسه، ج١ (٢)، ص ٣٤٤.

١٥ ياقوت الحموي الرومي، مصدر سبق ذكره، ج١٩، ص ١٦٢؛ ابن النديم، مصدر سبق ذكره، ج١ (١)، ص ١٥٢؛ القلقشندي، «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء» (القاهرة: الطبعة الأميرية، ١٩٢٠)، ج٤، ص ٩٢.

١٦ عن فضائل الأتراك، انظر:

Charles Pellat, «Excellences of the Atrak,» *Arabica*, vol. III, no. 2 (1956), p. 177 ff.; Francisco Gabrielli, «Fada'il Al-Atrak,» *RSO*, vol. 32 (1957), pp. 477-483.

١٧ R. Sellheim, «Fadila - Fada'il,» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.); Wensinck, op. cit., Titles of books, pp. XI-XVI;

البخاري، مصدر سبق ذكره.

١٨ مجير الدين الحنبلي، «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج١، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

١٩ كامل جميل العسلي، «مخطوطات فضائل بيت المقدس: دراسة وبيبليوغرافيا» (عمّان: مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨١)، ص ٥؛ محمود إبراهيم، «فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة» (الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ص ١٩. فقد جعل عددها خمسة وأربعين كتاباً.

٢٠ Sellheim, op. cit.

وعلى ذكر خراسان فقد فاتنا أن نذكر فضائل بلخ، وهي إحدى مدن هذا الإقليم. Ibid.

٢١ Ibid;

وعن الكتاب الثالث في فضائل الكوفة، انظر: ياقوت الحموي الرومي، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٢٣٤.

٢٢ ابن النديم، مصدر سبق ذكره، ج٢ (١)، ص ١٩٧؛ ج١ (٢)، ص ٣٩٦.

Digitized by Birzeit University Library

٢٣ Sellheim, op. cit.

٢٤ العسلي، مصدر سبق ذكره، ص ٢.

٢٥ عن التفصيلات المتعلقة بفضائل هذه الأقاليم الأربعة، انظر: Sellheim, op. cit.

٢٦ Goldziher, op. cit., vol. I, pp. 57-63.

وانظر أيضاً: أبو الفرج الأصفهاني، مصدر سبق ذكره، ج١٦، ص ١٠٠؛ قارن أيضاً: محمد كرد علي، «رسائل البلغاء»، اختيار وتصنيف (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤، ١٩٥٤)، انظر مقالة ابن قتيبة بعنوان: «كتاب العرب»، أو «الرد على الشعوبية»، ص ٣٤٤ - ٣٧٧.

٢٧ خليل عثامنة، «التحول المدني وبذور الانتماء للدولة» (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٢)، ص ٩٣ - ٩٦؛ قارن أيضاً: صالح أحمد العلي، «خُطط البصرة» (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٣٨؛ عبد العزيز الدوري، «التكوين التاريخي للأمة العربية» (بغداد، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

٢٨ العلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢.

٢٩ الطبري (محمد بن جرير)، «تاريخ الرسل والملوك/ تاريخ الطبري»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ج٤، ص ١٦٠ - ١٦١؛

Albrecht Noth, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, translated by Michael Bonner (Princeton: The Darwin Press, 1994), pp. 545-555.

٣٠ نصر بن مُزاحم، «وقعة صفّين»، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ط٢، ١٩٦٢)، ص ٢٢٩.

٣١ Gustav Edmund Von Grunebaum, «The Sacred Character of Islamic Cities,» in *Mélanges Taha Husain*, edited by Abd Al-Rahman Badawi (Cairo, 1962), p. 25 ff.

٣٢ Goldziher, op. cit., vol. I, pp. 123-125.

انظر: ابن منظور، «مختصر تاريخ مدينة دمشق»، تحقيق أحمد راتب حموش وآخرون (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج١، ص ٥٠ - ٨٦.

٣٣ Meir Jacob Kister, «You Shall Only Set Out for Three Mosques,» *Le Muséon*, vol. lxxxii, nos. 1-2 (1969), pp. 173-196.

٣٤ بشأن الدراسات التي أُجريت على كتب الفضائل، خارج نطاق عمليات التحقيق والنشر والترجمة، قام محمود إبراهيم أستاذ في الجامعة الأردنية بدراسة شاملة وجامعة عن موضوع فضائل بيت المقدس، وقدم خلالها كشفاً مفصلاً عن الذين ساهموا في دراساتهم عن الموضوع، ورتب ذلك ترتيباً تنازلياً بدأه بالدراسات الأقدم زمنياً، والتي صدرت سنة ١٧٩٠م، ومضى صعوداً حتى سنة ١٩٨١م، ثم أصدر المرحوم كامل جميل العسلي كتاب «مخطوطات فضائل بيت المقدس»، فبلغ عدد تلك الدراسات تسع عشرة دراسة. ومن الجدير في هذا المقام بأن نلفت نظر القارئ العربي إلى أن أصحاب هذه الدراسات جميعاً كانوا باحثين أجانب من المستشرقين، بل كانت أغلبيتهم من المستشرقين اليهود، إسرائيليين وغير إسرائيليين، على حد سواء. واقتصر دور الدارسين العرب على دراستين فقط هما: الأولى كانت لإسحق موسى الحسيني، والثانية لكامل العسلي، وهما فلسطينيان ومقدسيان في آنٍ واحد.

راجع: إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص ١٣ - ١٨.

Digitized by Birzeit University Library

٣٥ أغناطيوس كراتشكوفسكي، «تاريخ الأدب الجغرافي العربي»، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم (القاهرة، ١٩٦٥)، ج٢، ص ٥٠٧، ٥١٤.

٣٦ Charles Matthews, «Palestine: Mohammedan Holy land,» *The Muslim World*, vol. 33, no. 4 (1943), pp. 239-253;

قارن أيضاً: إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤.

٣٧ Franz Rosenthal, *History of Muslim Historiography* (Leiden, 2nd ed., 1968), pp. 152, 166, 171.

٣٨ Emmanuel Sivan, «The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature,» *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), pp. 263-271.

٣٩ الواسطي (أبو بكر محمد بن أحمد)، «فضائل بيت المقدس»، تحقيق وتقديم إسحاق حسون (القدس: الجامعة العبرية – معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، ١٩٧٩)، المقدمة، ص ٢٥.

٤٠ العسلي، مصدر سبق ذكره، ص ١.

٤١ إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨ – ٣٠.

٤٢ الواسطي، مصدر سبق ذكره، المقدمة، ص ٣٢ – ٣٥؛ العسلي، مصدر سبق ذكره، ص ٩ – ١٣؛ إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠ – ٥١.

٤٣ العسلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠ – ١١.

٤٤ ينظر في هذا الصدد مادة «حديث» في النسخة العربية من «دائرة المعارف الإسلامية» الصادرة في القاهرة في ثلاثينيات القرن العشرين!

٤٥ شهاب الدين ابن تميم المقدسي، «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام»، تحقيق أحمد الخطيمي (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤)، ص ٣٧٧.

٤٦ راجع مادة «Fadila» في: *Encyclopaedia of Islam* (new ed.). وانظر أيضاً: العسلي: مصدر سبق ذكره، ص ١١ – ٢٣.

٤٧ Von Grunebaum, op. cit., pp. 25-37.

الفصل السادس

١ ماهر الشريف، «تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي» (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٥؛ وانظر كذلك آراء الباحثين الغربيين:

Carole Hillenbrand, «Jihad in the Period from Death of Nur al-Din until the Fall of Acre,» in *The Crusades: Islamic Perspective* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), chap. 4, pp. 171-250; Ella Landau-Tessaron, «Jihad,» *Encyclopaedia of the Qur'an*, edited by Jane Dammen McAuliffe (Brill, 2003), vol. III, pp. 35-43; Meir Jacob Kister, «Land, Property and Jihad,» *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 34 (1991), pp. 270-311; Alfred Morabia, *Le gihad dans l'Islam Médiéval: Le «combat sacré» des origines au XIIe siècle* (Paris: Albin Michel, 1993), pp. 195-296; Michael Bonner, «Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier,» *Studia Islamica*, vol. 75 (1992), pp. 5-32.

٢ النويري (أحمد بن عبد الوهاب)، «نهاية الأرب في فنون الأدب»، تحقيق محمد أمين ومحمد حلمي (القاهرة: مركز تحقيق التراث، ١٩٩٢)، ج٢٨، ص ٢٤٨ – ٢٤٩، ٢٥٦.

Digitized by Birzeit University Library

٣ ابن القلانسي، «ذيل تاريخ دمشق»، تحقيق هنري فردريك آمدروز (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ١٨٧.

٤ ابن الأثير (عز الدين علي)، «الكامل في التاريخ» (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٨، ص ١٩٠؛ قارن أيضاً: النويري، مصدر سبق ذكره، ج٢٨، ص ٢٥٨؛ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧.

٥ شاكر مصطفى، «فلسطين ما بين العهدين الفاطمي والأيوبي: من أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي»، في: «الموسوعة الفلسطينية»، القسم الثاني، الدراسات الخاصة (بيروت: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ١٩٩٠)، المجلد الثاني، ص ٣٥١ - ٥٢٥.

٦ مجير الدين الحنبلي، «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج١، ص ٣٠٨؛ قارن أيضاً: ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ١٨٩؛ النويري، مصدر سبق ذكره، ج٢٨، ص ٢٥٨؛ أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل، «تاريخ أبي الفِداء»، أو «المختصر في أخبار البشر» (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، لا تاريخ)، ج٢، ص ٢١١؛ ابن خلدون، «تاريخ ابن خلدون» (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١)، ج٥، ص ٢١.

٧ انظر:

Joshua Prawer, *A History of the Latin Kingdom of Jerusalem* (Jerusalem, 1971), vol. I, p. 190 (Hebrew).

٨ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥ - ١٦٦.

٩ ابن العديم (الصاحب كمال الدين)، «بُغية الطلب في تاريخ حلب»، تحقيق سهيل زكار (دمشق: دار البعث، ١٩٨٨ - ١٩٨٩)، ج٨، ص ٣٦٦٤ - ٣٦٦٥؛ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٣ - ١٧٤؛ ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

١٠ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٣.

١١ ابن كثير، «البداية والنهاية» (بيروت، ط٤، ١٩٨١)، ج١٢، ص ١٧٢؛ قارن: ابن العديم، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٣٦٦٥.

١٢ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٩ - ١٧١.

١٣ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج١٢، ص ١٧٥ - ١٧٦؛ ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٢٦٦ - ٢٦٧؛ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٣ - ١٨٨.

١٤ ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٢٦٨ - ٢٧٣، ٣٠٢.

١٥ أبو الفداء، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٣٠؛ قارن أيضاً: ابن العديم، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٤٣٨؛ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩ - ٢٠١؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج١٢، ص ١٨٤؛ ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٢٧٩ - ٢٨٨.

١٦ ابن العديم، مصدر سبق ذكره، ج٧، ص ٣٤٨٠ - ٣٤٨١؛ أبو الفداء، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٢٣٧ - ٢٣٨؛ ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٣١٦ - ٣١٧.

١٧ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٤ - ٢١٥؛ ابن العديم، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ١٩٦٣ - ١٩٧٠؛ ابن الأثير، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص ٣٠٢، ٣٢٠ - ٣٢١؛ قارن أيضاً:

Prawer, op. cit., vol. I, p. 217.

Digitized by Birzeit University Library

١٨ ابن العديم، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص ١٩٥٤ - ١٩٦٢؛ قارن أيضاً: ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠)، ج١، ص ٢٤١.

١٩ ابن الأثير (عز الدين علي)، «التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل»، تحقيق عبد القادر طليمات (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٣)، ص ٧٦ - ٨٤.

٢٠ خليل عثامنة، «فلسطين في العهدين الأيوبي والمملوكي (١١٨٧ - ١٥١٦)» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٦)، ص ٣٩ - ٤٧.

٢١ Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 1971), vol. 2, pp. 239-240; Prawer, op. cit., vol. 1, 283-284.

وانظر كذلك: ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٥ - ٢٨٦، ٢٨٨؛ ابن الأثير، «الكامل...»، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص ١٣ - ١٤؛ أبو شامة (عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي)، «كتاب الروضتين في أخبار الدولتين»، تحقيق إبراهيم الزيبق (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ج١، ص ١٦٧ - ١٧١، ١٧٣ - ١٧٦؛ وليم الصوري، «الأعمال المنجزة فيما وراء البحار»، أو «تاريخ الحروب الصليبية»، ترجمة سهيل زكار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ص ٧٥٢ - ٧٥٦؛ ابن واصل (جمال الدين محمد بن سالم)، «مفرّج الكروب في أخبار بني أيوب»، تحقيق جمال الدين الشيّال (القاهرة: دار الكتاب، ١٩٥٣ - ١٩٧٧)، ج١، ص ١١٠ - ١١١.

٢٢ ابن الأثير، «الكامل...»، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص ٤٥؛ قارن أيضاً: أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٣٠١.

٢٣ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٥ - ٣٢٩؛ أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٣٠٢ - ٣٠٨؛ ابن واصل، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٢٥ - ١٢٧؛ ابن الأثير، «الكامل...»، مصدر سبق ذكره، ج٩، ص ٤٥ - ٤٦؛ ابن العديم، «زبدة الحلب في تاريخ حلب»، تحقيق سهيل زكار (دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ج٢، ص ٤٨٢ - ٤٨٣؛ ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ج٥، ص ١٦٠ - ١٦١؛ ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» (القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٦٣)، ج٥، ص ٣١٨؛ النويري، مصدر سبق ذكره، ج٢٧، ص ١٦٠ - ١٦١؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج١٢، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

٢٤ ابن القلانسي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣١ - ٣٣٦؛ أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ٣٢٨.

٢٥ للوقوف على التفصيلات الدقيقة المتعلقة بالمراحل التي مرت بها العمليات السياسية وغير السياسية، والتي قامت بها الأطراف الخارجية والقوى الداخلية ذات الصلة في معركة الفوز بمصر بين الزنكيين والصليبيين، راجع: عثامنة، مصدر سبق ذكره، ص ٦٠ - ٦٥. قارن أيضاً: Prawer, op. cit., vol. II, pp. 332-342; Runciman, op. cit., vol. 2, pp. 368-383.

٢٦ وليم الصوري، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٩٣٧ - ٩٣٨.

٢٧ سعيد عبد الفتاح عاشور، «الحركة الصليبية: صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد» (القاهرة: المكتبة الأنجلو - مصرية، ط٢، ١٩٧١)، ج٢، ص ٧٤١ - ٧٥١.

٢٨ أبو شامة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص ٣٦٥ - ٣٦٦؛ ج٤، ص ٣٩٢. وانظر: مالكوم كامرون ليونز وديفيد إدوارد بريتشت جاكسون، «صلاح الدين»، ترجمة علي ماضي (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٩٥ - ٩٦.

Digitized by Birzeit University Library

المراجع

Digitized by Birzeit University Library

باللغة العربية

١- الآلوسي، محمود شكري. «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب». تحقيق محمد بهجة الأثري. بيروت: دار الكتب العلمية، لا تاريخ.

٢- إبراهيم، محمود. «فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة». الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٥.

٣- ابن الأبار. «الحُلّة السيراء». تحقيق حسين مؤنس. القاهرة: العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

٤- ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم الشيباني. «التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل». تحقيق عبد القادر طليمات. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٣.

٥- ابن الأثير، عز الدين علي. «الكامل في التاريخ». بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٨٣.

٦- ابن الأثير، مجد الدين المبارك. «النهاية في غريب الحديث والأثر». تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطنّاحي. القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٩٦٢.

٧- ابن البطريق، سعيد. «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق». تحقيق لويس شيخو. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٥.

٨- ابن تغري بردي. «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة». القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٦٣.

٩- ابن تيمية، تقي الدين. «مجموعة الرسائل الكبرى». بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٠- ابن الجوزي. «تاريخ بيت المقدس». تحقيق محمد زينهم عَزَب. بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٠.

١١- ابن الجوزي. «المنتظم في تاريخ الأمم والملوك». تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

Digitized by Birzeit University Library

١٢- ابن حبيب، محمد. «المحبر». تحقيق إيلزة ليختن شتيتر. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، تصوير بالأوفست عن الطبعة العثمانية، ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م.
١٣- ابن حبيش. «كتاب ذكر الغزوات» مخطوطة جامعة لايدن - هولندا. Ms. Or 343.
١٤- ابن حجر العسقلاني. «الإصابة في تمييز الصحابة». القاهرة: طبعة بولاق، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.
١٥- ابن خَضر المقدسي. «المستقصى في فضائل المسجد الأقصى». تحقيق مشهور الحبازي. رام الله: بيت الشعر الفلسطيني، ٢٠٠٨.
١٦- ابن خلدون. «المقدمة». تحقيق يوسف أسعد داغر. بيروت، ١٩٦٠.
١٧- ابن خلدون. «تاريخ ابن خلدون». بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١.
١٨- ابن خِلكان. «وفيات الأعيان». تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٧٠.
١٩- ابن خياط، خليفة. «تاريخ خليفة». تحقيق سهيل زكّار. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٧.
٢٠- ابن سعد، محمد. «الطبقات الكبرى». تصحيح إدوارد سخو. ليدن، ١٩٠٤.
٢١- ابن سعد. «الطبقات الكبرى». بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.
٢٢- ابن سلام الجُمَحي. «طبقات فحول الشعراء». تحقيق محمود شاكر. القاهرة: دار المدني، ١٩٧٤.
٢٣- ابن سيّد الناس. «عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير». القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر، لا تاريخ.
٢٤- ابن ظهيرة، محمد بن أمين. «الجامع اللطيف في فضل مكة وأهلها». القاهرة، ١٩٢١.
٢٥- ابن عبد الحكم. «فتوح مصر وأخبارها». تحقيق شارل توري. ليدن، ١٩٢٠.
٢٦- ابن العديم، كمال الدين عمر. «بغية الطلب في تاريخ حلب». تحقيق سهيل زكار. دمشق: دار البعث، ١٩٨٨ - ١٩٨٩.
٢٧- ابن العديم. «زبدة الحلب في تاريخ حلب». تحقيق سهيل زكار. دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
٢٨- ابن عساكر، علي بن الحسن. «تهذيب تاريخ مدينة دمشق». تهذيب عبد القادر بدران. بيروت، ط٢، ١٩٧٩.
٢٩- ابن عساكر. «تاريخ مدينة دمشق». تحقيق عمر بن غرامة العمروي. بيروت: دار

Digitized by Birzeit University Library

الفكر، ١٩٩٥.
٣٠- ابـن الفقيـه الهمذاني. «مختصر كتاب البلـدان». تحقيـق م. ي. دي خويه. ليدن، ١٨٨٥.
٣١- ابن قتيبة، عبد الله بن مسـلم. «المعارف». تحقيق وتقديم ثروت عكاشة. القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٩.
٣٢- ابن قدامة المقدسـي. «الاسـتبصار في نسـب الصحابة من الأنصار». تحقيق علي نويهِض. بيروت: دار الفكر، ١٩٧١.
٣٣- ابن قدامة المقدسي. «المغني». بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥.
٣٤- ابن القلانسي. «ذيل تاريخ دمشق». تحقيق هنري فردريك آمدروز. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.
٣٥- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. «البداية والنهاية». بيروت، ط٤، ١٩٨١.
٣٦- ابن الكلبي، هشـام بن محمد. «كتاب الأصنام». تحقيق أحمد زكي باشا. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٢٤.
٣٧- ابن الكلبي. «جمهرة النسب». تحقيق ناجي حسن. بيروت، ١٩٨١.
٣٨- ابن المُرَجّى، أبو المعالي. «فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام». تحقيق عوفر لِفني. فلسطين، شفا عمرو: دار المشرق للنشر، ١٩٩٥.
٣٩- ابن منظور. «مختصر تاريخ مدينة دمشـق». تحقيق أحمد راتب حموش وآخرون. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.
٤٠- ابـن النديم. «الفهرسـت». تحقيق أيمن فؤاد سـيد. لندن: مؤسسـة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
٤١- ابن هشـام. «السـيرة النبوية». تحقيق طه عبد الرؤوف سـعد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥.
٤٢- ابن هشـام. «السـيرة النبوية». تحقيق وضبط وفهرسة مصطفى السقا وعبد الحفيظ شلبي وإبراهيم الإبياري. بيروت، ١٩٩٧.
٤٣- ابن واصل، جمال الدين محمد بن سـالم. «مفرج الكروب في أخبار بني أيوب». تحقيق جمال الدين الشيال. القاهرة: دار الكتاب، ١٩٥٣ - ١٩٧٧.
٤٤- ابـن وضّـاح القرطبي. «كتاب البـدع». تحقيق عمـرو عبد المنعم سـليم. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٨.

Digitized by Birzeit University Library

٤٥- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي. «الباعث على إنكار البدع والحوادث». تحقيق عثمان أحمد عنبر. القاهرة: دار الهدى للنشر، ١٩٧٨.
٤٦- أبو شامة. «كتاب الروضتين في أخبار الدولتين». تحقيق إبراهيم الزيبق. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.
٤٧- أبو عبيدة، مُعمر بن المُثنّى. «نقائض جرير والفرزدق». تحقيق أنطوني أشلي بيفان. ليدن، ١٩٠٥.
٤٨- أبو العلاء المعري. «سقط الزنّد». القاهرة: طبعة بولاق، ١٨٧٧.
٤٩- أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل. «تاريخ أبي الفداء»، أو «المختصر في أخبار البشر». بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، لا تاريخ.
٥٠- أبو الفرج الأصفهاني. «الأغاني». القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٨٥هـ/ ١٨٦٨م.
٥١- الأزكوي، سرحان بن عمر بن سعيد. «كشف الغُمّة الجامع لأخبار الأمّة». مخطوطة المكتبة البريطانية، MS Or. 8076، ورقة ٢٧٣ ب.
٥٢- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. «شرح القصائد السبع الجاهليات». تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٩.
٥٣- البخاري. «صحيح البخاري». القاهرة: مصورة مطابع الشعب، ١٩٧٨.
٥٤- بروكلمان، كارل. «تاريخ الأدب العربي». ترجمة عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب ويعقوب بكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩-١٩٧٧.
٥٥- البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي. «معجم ما استعجم». تحقيق مصطفى السقا. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٤٩-١٩٥١.
٥٦- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى. «أنساب الأشراف وأخبارهم». تحرير وليم أهلوارد. ألمانيا، غريفسوالد، ١٨٨٣، الجزء الحادي عشر.
٥٧- البلاذري. «أنساب الأشراف». تحقيق شلومو دوف غويتين. القدس: الجامعة العبرية، ١٩٣٦، الجزء الخامس.
٥٨- البلاذري. «أنساب الأشراف». تحقيق ماكس شلوسينغر. القدس، ١٩٣٨.
٥٩- البلاذري. «أنساب الأشراف». تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.
٦٠- البلاذري. «أنساب الأشراف». تحقيق مئير يعقوف كيستر. القدس: ماغنس؛ الجامعة العبرية، الجزء الرابع (١)، ١٩٧١.

Digitized by Birzeit University Library

٦١- البلاذري. «أنساب الأشراف». تحقيق خليل عثامنة. القدس: معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، الجزء السادس (ب)، ١٩٩٣.
٦٢- البلاذري. «أنساب الأشراف» (مخطوطة عاشر أفندي)، الجزء الثاني. إستانبول: المكتبة السليمانية، لا تاريخ.
٦٣- البلاذري، أحمد بن يحيى. «فتوح البلدان». تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦.
٦٤- البلاذري. «فتوح البلدان». تحقيق عبد الله وعمر أنيس الطبّاع. بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٧.
٦٥- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. «أنوار التنزيل وأسرار التأويل/ تفسير البيضاوي». القاهرة: البابي الحلبي، ط٢، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥.
٦٦- الجاحظ. «البيان والتبيين». تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٧٥.
٦٧- جب، هاملتون. «تفسير جديد للتاريخ». في: «دراسات في حضارة الإسلام». ترجمة إحسان عباس وآخرون. بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٤، ص ٣ - ٤٤.
٦٨- الجهشياري، محمد بن عبدوس. «كتاب الوزراء والكتّاب». تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.
٦٩- حتي، فيليب. «تاريخ العرب». بيروت: الجامعة الأميركية، ط٣، ١٩٦٢.
٧٠- الحلبي، برهان الدين. «إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون/ السيرة الحلبية». القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٦٤.
٧١- الحِميري، ابن عبد المنعم. «الروض المعطار في خبر الأقطار». تحقيق إحسان عباس. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥.
٧٢- الحنبلي، مجير الدين. «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل». بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.
٧٣- الدَّمِيري، كمال الدين. «حياة الحيوان الكبرى». القاهرة: مطبعة بولاق، ١٨٩١.
٧٤- الدوري، عبد العزيز. «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب». بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.
٧٥- الدوري، عبد العزيز. «التكوين التاريخي للأمة العربية». بغداد، ١٩٨٤.

Digitized by Birzeit University Library

٧٦- الديار بكري، حسني بن محمد بن الحسن. «تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس». القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٦٦.
٧٧- الدينَوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. «الأخبار الطوال». تحقيق فلاديمير جرجاس. لَيدن، ١٨٨٨.
٧٨- «ديوان أوس بن حجر». تحقيق محمد يوسف نجم. بيروت: دار صادر، ١٩٦٧.
٧٩- «ديوان الفرزدق». بيروت: دار صادر، ١٩٦٦.
٨٠- «ديوان النابغة الذبياني». تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩.
٨١- الذهبي، شمس الدين محمد بن عثمان. «ميزان الاعتدال». تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة، ١٩٣٦.
٨٢- الذهبي. «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام». تحقيق عمر عبد السلام تدمري (في الفترة ٦١هـ - ٨٠هـ). بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠.
٨٣- الزرو، خليل. «الحياة العلمية في الشام». بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧١.
٨٤- زيادة، نقولا. «التطور الإداري لبلاد الشام بين بيزنطة والعرب». في: «المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام». تحرير عدنان البخيت. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٦.
٨٥- زيدان، جرجي. «تاريخ التمدّن الإسلامي». بيروت: دار الحياة، ١٩٦٧.
٨٦- ساهاس، دانيال. «البطريرك صفرونيوس والخليفة عمر بن الخطاب وفتح القدس». في: «الصراع الإسلامي - الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى». تحرير هادية دجاني - شكيل وبرهان دجاني. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤.
٨٧- سبط ابن الجوزي. «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان». تحقيق جنان الهموندي. بغداد، ١٩٩٠.
٨٨- سبط ابن الجوزي. «مرآة الزمان». مخطوطة بودليان. أكسفورد، ورقة ١٣٥ ب.
٨٩- السهيلي، عبد الرحمن. «الروض الأنف في شرح السيرة النبوية». تحقيق عبد الرحمن الوكيل. القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٩٠.
٩٠- السيوطي. «إتحاف الأخصّا بفضائل المسجد الأقصى». تحقيق أحمد رمضان. القاهرة: دار الكتب القومية، ٢٠٠٥.

Digitized by Birzeit University Library

٩١- الشابشتي. «الديارات». تحقيق كوركيس عواد. دمشق: دار المدى، ط٣، ٢٠٠٨.
٩٢- الشريف، ماهر. «تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي». دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٨.
٩٣- شعبان، محمد عبد الحي. «صدر الإسلام والدولة الأموية: ٦٠٠ - ٧٥٠م/ ١٣٢هـ تفسير جديد». بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
٩٤- الشيباني، محمد بن الحسن. «شرح كتاب السير الكبير». تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٨.
٩٥- الشيخ الصدوق، ابن بابويه القمّي. «علل الشرائع». النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦.
٩٦- شيخو، الأب لويس. «شعراء النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية». بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٨٩.
٩٧- شيخو، الأب لويس. «شعراء النصرانية بعد الإسلام». بيروت: دار المشرق، ط٤، ١٩٩١.
٩٨- الصنعاني، عبد الرزاق. «المصنف». تحقيق حبيب الأعظمي. جوهانسبرغ: المجلس العلمي، ١٩٧٢.
٩٩- الصنعاني، عبد الرزاق. «تفسير عبد الرزاق». تحقيق محمود محمد عيدو. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.
١٠٠-ضيف، شوقي. «تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي». القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٧١.
١٠١-الطبري، محمد بن جرير. «تاريخ الرسل والملوك/ تاريخ الطبري». تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.
١٠٢-الطرطوشي، محمد بن الوليد أبو بكر. «الحوادث والبدع». تحقيق علي بن حسن الحلبي. الرياض: دار ابن الجوزي للنشر، ط٣، ١٩٩٨.
١٠٣-الطوسي، أبو جعفر بن الحسن. «الأمالي». النجف، ١٩٦٤.
١٠٤-عاشور، سعيد عبد الفتاح. «الحركة الصليبية: صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد». القاهرة: المكتبة الأنجلو - مصرية، ط٢، ١٩٧١.
١٠٥-عباس، إحسان. «رحلة ابن العربي كما صورها قانون التأويل». في: «فصول حول الحياة الثقافية والعمرانية في فلسطين». عمّان، ١٩٩٣.

Digitized by Birzeit University Library

١٠٦-العبدري القيرواني. «كتاب المدخل». بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٨.
١٠٧-عثامنة، خليل. «فلسطين في خمسة قرون: من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي (٦٣٤ - ١٠٩٩)». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٠.
١٠٨-عثامنة، خليل. «ملوك القبائل وأصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام». «المجلة الفلسطينية للدراسات التاريخية». المجلد الأول، العدد الثاني، رام الله (٢٠٠٠).
١٠٩-عثامنة، خليل. «الخلافة الراشدة: نظام الخلافة الإسلامية بين التقليد والتجديد». في: «الانتقالية السياسية في الوطن العربي». بيرزيت: جامعة بيرزيت، معهد الدراسات الدولية، ٢٠٠١، ص ١٥ - ٤٥.
١١٠-عثامنة، خليل. «التحول المدني وبذور الانتماء للدولة». رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٢.
١١١-عثامنة، خليل. «فلسطين في العهدين الأيوبي والمملوكي (١١٨٧ - ١٥١٦)». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٦.
١١٢-عثامنة، خليل. «الذبيح في الرواية الإسلامية مَن هو؟ إسحاق أم إسماعيل، قراءة جديدة في اجتهادات المفسرين المسلمين». مجلة «الكرمل»، العدد ٣٠ (٢٠٠٩)، ص ٥١ - ٨٠.
١١٣-عثامنة، خليل. «القدس عاصمة فلسطين وعاصمة الأمويين الأولى». في: «القدس الإسلامية». تحرير محمد هاشم غوشة. عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠٩.
١١٤-العسلي، كامل جميل. «مخطوطات فضائل بيت المقدس: دراسة وبيبليوغرافيا». عمّان: مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨١.
١١٥-العصامي، عبد الملك بن حسين. «سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي». تحقيق محيي الدين الخطيب. القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
١١٦-علي، جواد. «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام». بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٨.
١١٧-العلي، صالح أحمد. «محاضرات في تاريخ العرب». الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨١.
١١٨-العلي، صالح أحمد. «خطط البصرة». بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٦.
١١٩-العياشي. «تفسير العيّاشي». بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١.

Digitized by Birzeit University Library

١٢٠-الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد. «شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام». تحقيق غوينجِن. ألمانيا، ١٢٧٥هـ/١٨٥٨م.
١٢١-فلهاوزن، يوليوس. «الدولة العربية وسقوطها». ترجمة يوسف العِش. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦.
١٢٢-الفيصل، شكري. «المجتمعات الإسلامية في القرن الأول». بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦.
١٢٣-القاسم بن سلام، أبو عبيد. «كتاب الأموال». تحقيق خليل هرّاس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.
١٢٤-قدامة بن جعفر. «الخراج وصنعة الكتابة». تحقيق محمد الزبيدي. بغداد، ١٩٨١.
١٢٥-القضاعي، محمد بن جعفر بن علي. «الإنباء بأنباء الأنبياء وتواريخ الخلفاء وولايات الأمراء». تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨.
١٢٦-القلقشندي. «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء». القاهرة: الطبعة الأميرية، ١٩٢٠.
١٢٧-القلقشندي. «مآثر الأنافة في معالم الخلافة». بيروت، ط١، ١٩٦٤.
١٢٨-الكِتّاني، الشيخ عبد الحي. «التراتيب الإدارية». بيروت: طبعة حسن جعنا، لا تاريخ.
١٢٩-كراتشكوفسكي، إغناطيوس. «تاريخ الأدب الجغرافي العربي». ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم. القاهرة، ١٩٦٥.
١٣٠-كرد علي، محمد. «رسائل البلغاء» (اختيار وتصنيف). القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤، ١٩٥٤.
١٣١-الكِندي، أبو عمر. «الولاة وكتاب القضاة في مصر». تحقيق روفن جِست. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، لا تاريخ.
١٣٢-لاتسروس يافه، حواء. «قدسية القدس في الإسلام». في: «القدس: دراسات في تاريخ المدينة». ترجمة سلمان مصالحة وتحرير أمنون كوهين. القدس: ياد يتسحاق بن-تسفي، ١٩٩٠، ص ٣٥-٤٥.
١٣٣-ليونز، مالكوم كامرون وديفيد إدوارد بريتشت جاكسون. «صلاح الدين». ترجمة علي ماضي. بيروت: الأهلية للتوزيع والنشر، ١٩٨٨.
١٣٤-الماوردي، أبو الحسن. «الأحكام السلطانية». القاهرة: مطبعة الوطن،

Digitized by Birzeit University Library

١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م.
١٣٥-المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. «الكامل في اللغة والأدب»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة. القاهرة: دار نهضة مصر، لا تاريخ.
١٣٦-المجلِسي، محمد باقر. «بحار الأنوار». بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٩٨٣.
١٣٧-المرتضى الزبيدي. «تاج العروس من جواهر القاموس». القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٨٨٨.
١٣٨-المروزي، نعيم بن حمّاد. «كتاب الفتن». تحقيق سهيل زكّار. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣.
١٣٩-المسعودي. «مروج الذهب ومعادن الجوهر». تحقيق شارل باربييه دي مينار. باريس، ١٨٦١.
١٤٠-مصطفى، شاكر. «فلسطين ما بين العهدين الفاطمي والأيوبي: من أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي». في: «الموسوعة الفلسطينية»، القسم الثاني، الدراسات الخاصة. بيروت: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ١٩٩٠.
١٤١-المفضّل الضبّي. «المفضّليات». تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٦٤.
١٤٢-المقدسي، شهاب الدين ابن تميم. «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام». تحقيق أحمد الخطيمي. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤.
١٤٣-المقدسي البشاري، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم». تحقيق م. ي. دي خويه. ليدن، ١٩٠٦.
١٤٤-المقريزي. «الخطط». القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣م.
١٤٥-المقريزي. «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك». تحقيق محمود مصطفى زيادة. القاهرة، ١٩٣٤.
١٤٦-المقريزي. «المقفّى الكبير». تحقيق محمد يعلاوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١.
١٤٧-المقريزي. «اتعاظ الحُنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا». تحقيق جمال الدين الشيّال. القاهرة، ١٩٩٦.

Digitized by Birzeit University Library

١٤٨-المقريزي. «المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار/الخطط المقريزية». تحقيق أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠٠٢.
١٤٩-المقريزي. «إمتاع الأسماع». تحقيق محمود محمد شاكر. قطر: الشؤون الدينية، ط٢، لا تاريخ.
١٥٠-مؤلف مجهول. «العيون والحدائق». تحقيق م. ي. دي خويه. ليدن، ١٨٧١.
١٥١-ناصر خسرو. «سفرنامة». ترجمة يحيى الخشّاب. القاهرة: معهد الدراسات الشرقية، ١٩٤٢.
١٥٢-نالينو، كارلو. «تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية». تحقيق مريم نالينو. القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٧٠.
١٥٣-نصر بن مزاحم. «وقعة صفّين». تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ط٢، ١٩٦٢.
١٥٤-نولدكه، تيودور. «تاريخ القرآن». تعديل فريدريك شفالي. ترجمة جورج تامر. بيروت: مؤسسة كونراد أديناور، ط٤، ٢٠٠٤.
١٥٥-النويري، أحمد بن عبد الوهاب. «نهاية الأرب في فنون الأدب». تحقيق محمد أمين ومحمد حلمي. القاهرة: مركز تحقيق التراث، ١٩٩٢.
١٥٦-الواسطي، أبو بكر. «فضائل بيت المقدس». تحقيق وتقديم إسحاق حسون. القدس: الجامعة العبرية - معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، ١٩٧٩.
١٥٧-وليم الصوري (أُسقف مدينة صور). «الأعمال المنجزة فيما وراء البحار»، أو «تاريخ الحروب الصليبية». ترجمة سهيل زكار. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٠.
١٥٨-ياقوت الحموي (الرومي). «معجم الأدباء». تحقيق د. س. مرجُليوث. أكسفورد، ط٢، ١٩٢٢.
١٥٩-ياقوت الحموي (الرومي). «معجم البلدان». بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.
١٦٠-اليعقوبي، أحمد بن واضح. «تاريخ اليعقوبي». بيروت: دار صادر، ١٩٦٠.

Digitized by Birzeit University Library

باللغة الأجنبية

1. Athamina, Khalil. «Arab Settlement During the Umayyad Caliphate.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* vol. 8 (1986), pp. 185-207.
2. Athamina, Khalil. «A'rāb and Muhājirūn in the Environment of the Amṣār.» *Studia Islamica,* vol. 66 (1987), pp. 5-25.
3. Athamina, Khalil. «The Pre-Islamic Roots of Early Muslim Caliphate: The Emergence of Abu-Bakr.» *Der Islam,* vol. 76 (1999), pp. 1-32.
4. Athamina, Khalil. «Abraham in Islamic Perspective: Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia.» *Der Islam*, vol. 81 (2004), pp. 184-205.
5. Becker, C.H. «The Expansion of the Saracens.» In *Cambridge Medieval History.* Edited by H. W. Gwatkin & J. P. Whitney. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. Chapter 11.
6. Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2005.
7. Bloom, J.M. «Mosque.» *Encyclopaedia of the Qur'an,* vol. III, 2003, p. 427.
8. Bonner, Michael. «Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier.» *Studia Islamica,* vol. 75 (1992), pp. 5-32.
9. Breydy, M. *Das Annalenwerk des Eutychios Von Alexandrien.* Louvain, 1985.
10. Briggs, M.S. *Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine.* Oxford, 1924.
11. Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literattur.* Supplement, vol. 1, 1909, pp. 310, 312.
12. Busse, H. «Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam/JSAI,* vol. 14 (1991), pp. 1-40.
13. Busse, H. «Zur Geschichte und Deutung der früh-islamischen Haram-bauten in Jerusalem.» *Zeitschrifts des Deutschen Palästina-Vereins,* vol. 107 (1991), pp. 144-154.
14. Creswell, K.A.C. *Early Muslim Architecture.* Oxford, 1932.
15. De Geoje, M.J. *Mèmoire sur la conquête de la Syrie.* Leiden, 1900.
16. De Vogüé, Eugène-Melchoir. *Le temple de Jérusalem.* Paris, 1864.
17. Deer, J. «Der Ursprung der Kaiserkrone.» *Schweizer Beitrage zur Allgemeine Geschichte,* vol. 8 (1950).
18. Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Digitized by Birzeit University Library

19. Elad, Amikam. «Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem During the Early Muslim Period.» In *The Jerusalem Cathedra: Studies, in History....* Edited by Lee I. Levine. Jerusalem: Izhak Ben-Zvi Institute, 1983, vol. 3, pp. 300-314.
20. Elad, Amikam. «Abd Al-Malik and Dome of the Rock: A Further Examination of the Muslim Sources.» *JSAI*, vol. 35 (2008), pp. 167-227.
21. Fiey, J.M. «Naṣāra.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
22. Francisco, Gabrielli. «Fada'il Al-Atrak.» *RSO*, vol. 32 (1957), pp. 477-483.
23. Ganneau-Clermont, Charles. *Comptes rendus de l'Acadèmie des inscriptions et belles letters.* 1897, p. 533 ff.
24. Gil, Moshe. *Palestine during the First Muslim Period: 634-1099.* Tel-Aviv: Tel-Aviv Universtiy, 1983 (Hebrew).
25. Goitein, Shelomo Dov. «The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam.» In *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden: E.J. Brill, 1968, pp. 135-158.
26. Goitein, S. D. «Jerusalem in the Arab Period: 638-1099.» In *The Jerusalem Cathedra: Studies in History....* Edited by Lee I. Levine. Jerusalem: Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, vol. 2, pp. 168-186.
27. Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies.* Translated & edited by S.M. Stern. London, 1971.
28. Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology.* Translated by Andras and Ruth Hamori. Princeton, Princeton University Press, 1981.
29. Grabar, Oleg. «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem.» *Ars Orientalis,* vol. 3 (1959), pp. 33-62.
30. Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art.* New Haven: Yale University Press, 1987.
31. Grabar, Oleg. «Al-Haram al-Sharif.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
32. Grabar, Oleg. «Kubbart Al-Ṣaḫra.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
33. Grégoire, H. & R. Goossens. «Byzantinische Epos und arabischer Ritterroman.» *ZDMG,* vol. 13 (1934), pp. 213-232.
34. Guillaume, A. «Where was Al-Masjid Al-Aqsa?» *Al-Andalus*, vol. 18 (1953), pp. 323-336.
35. Hilkowitz, K. «The Participation of the Jews in the Conquest of Jerusalem by the Persians, 614 A. D.» *Zion*, vol. 4 (1939), pp. 307-316.
36. Hillenbrand, Carole. «Jihad in the Period from Death of Nur al-Din until the Fall of Acre.» In *The Crusades: Islamic Perspective.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. Chapter 4.
37. Hinds, Martin. «Mu'āwiya.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
38. Hirschberg, J.W. «The Sources of Moslem Traditions Concerning Jerusalem.» *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 17 (1951-1952).
39. Horovitz, Josef. «Muhammeds Himmelfahrt.» *Der Islam*, vol. 9 (1918), pp. 159-183.
40. Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It.* Princeton, New Jersey:

Digitized by Birzeit University Library

Darwin Press, 1997.
41. Johnson, N.J. «Aqsa Mosque.» *Encyclopaedia of the Qur'an.* Edited by Jane Dammen McAuliffe, vol. 1 (2001), pp. 125-127.
42. Kaegi, Walter E. *Byzantium and the Early Islamic Conquests.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992; reprinted 1993.
43. Kister, Meir Jacob. «You Shall Only Set Out for Three Mosques.» *Le Muséon,* vol. Lxxxii, nos 1-2 (1969), pp. 173-196.
44. Kister, M. J. «Labbayka Allahumma Labbayka: Or a Monotheistic Aspect of a Jahiliyya Practice.» *Jerusalem Studies in Arabic & Islam* (1980), vol. 2, pp. 33-57.
45. Kister, M.J. «On Concession and Conduct: A Study in Early Hadith.» In *Studies on the First Century of Islamic Society.* Edited by G.H.A. Juynboll. Illinois: Southern Illinois University Press, 1982, pp. 89-114.
46. Kister, M.J. «Land, Property and Jihad.» *JESHO,* vol. 34 (1991).
47. Kister, M. J. «Sanctity, Joint and Divided: On Holy Places in the Islamic Tradition.» *JSAI*, vol. 20 (1996), pp. 18-65.
48. Kriss, Rudolf & Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam.* Wiesbaden, 1960, vol. 1, p. 144.
49. Lammens, Henri. «Al-djābiya.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
50. Landau-Tessaron, Ella. «Jihad.» *Encyclopaedia of the Qur'an.* Edited by Jane Dammen McAuliffe. Brill, 2003, vol. III, pp. 35-43.
51. Le Strange, Guy. *Palestine Under the Moslems.* New York: Houghton, Miffin & Co., 1890.
52. Matthews, Charles. «Palestine: Mohammedan Holy Land.» *The Muslim World,* vol. 33, no. 4 (1943), pp. 239-250.
53. Morabia, Alfred. *Le gihad dans L'Islam Médiéval: Le «combat sacré» des origines au XIIe siècle.* Paris: Albin Michel, 1993.
54. Muir, William. *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall.* Edited by T.H. Weir. Edinburgh, 1924.
55. Nallino, Carlo. *Raccolta di scritti editi e inediti.* Roma: Istituto per L'Oriente, 1941.
56. Noth, Albrecht. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study.* Translated by M. Bonner. Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1994.
57. Ostrogorsky, George. *History of Byzantine State.* Translated by Joan M. Hussey. Oxford: Blackwell, 1956.
58. Paret, Rudi. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz.* Stuttgart, 1971.
59. Pellat, Charles. «Excellences of the Atrak.» *Arabica,* vol. III, no. 2 (1956), pp. 177 ff.
60. Prawer, Joshua. *A History of the Latin Kingdom of Jerusalem.* Jerusalem, 1971.
61. Rabbat, Nasser. «The Dome of the Rock Revisited: Some Remarks.» *Muqarnas*, vol. 10 (1993), pp. 67-75.
62. Rosen-Ayalon, M. «Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf: An

Digitized by Birzeit University Library

Iconographic Study.» *Qedem*, vol. 28 (1989), pp. 8-10.
63. Rosenthal, Franz. *History of Muslim Historiography.* Leiden, 2nd ed., 1968.
64. Rubin, Uri. «Muhammad's Night Journey (isra') to Al-Masjid Al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem.» *Al-Qantara,* vol. XXIX, no. 1 (2008), pp. 147-164.
65. Runciman, Steven. *A History of the Crusades.* Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 1971.
66. Ryckmans, Jacques. «Le christianisme en Arabie du sud préislamique.» In *L'Oriente christiano nella storia.* quaderno 62. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, pp. 413-453.
67. Schrieke, B. «Die Himmelsreise Muhammad.» *Der Islam*, vol. 6 (1916), pp. 1-30.
68. Schrieke, B. «Isra.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
69. Sellheim, R. «Fadila-Fada'il.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
70. Sells, M. «Jerusalem and the Genesis of Islamic Scripture.» In *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam.* Edited by Lee I. Levine. New York, 1999, pp. 315-325.
71. Sells, M. «Ascension.» *Encyclopaedia of the Qur'an,* vol. 1, 2001, p. 177.
72. Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1984.
73. Shahid, Irfan. «The Jund System in Bilad al-Sham: Its Origin.» *Proceedings of the Fourth Symposium on Bilad al-Sham during the Byzantine Period.* Edited by Adnan al-Bakhit. Amman: Jordan University, 1986, vol. II, pp. 45-52.
74. Sharon, Moshe. «An Arabic Inscription from the Time of the Caliph Abd-al-Malik.» *BSOAS*, vol. 29 (1966), pp. 367-372.
75. Sharon, M. «Al-Khalil.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
76. Sharon, M. «Kaysariyya.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
77. Sivan, E. «The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature.» *Israel Oriental Studies,* vol. 1 (1971), pp. 263-271.
78. Sourdel, D. «Khalifa.» *Encyclopaedia of Islam* (new ed.).
79. Spitaler, Anton. *Documenta Islamica Inedita.* Festschrift Ricardo Hartmann. Berlin, 1952, pp. 1-24.
80. Stratos, A.N. *Byzantium in the Seventh Century (634-664).* Translated by Harry T. Hionides. Amsterdam, 1971.
81. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes.* English Translation by Anni Mundi, 6095-6305 (A.D. 602-813), edited by Harry Turtledore. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
82. Trimingham, John Spencer. *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times.* London: Longman, 1979.
83. Van Berchem, Max. *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum-Syrie du sud.* 3 vols. Le Caire: Institut Française d'Archéologie Orientale, 1922-1927.
84. Van Ess, Josef. «Vision and Ascension: Sūrat al-Najm and its Relationship with

Digitized by Birzeit University Library

Muhammad's Mi'rāj.» *JQS*, vol. 1 (1999), pp. 47-62.

85. Von Grunebaum, Gustav Edmund «The Sacred Character of Islamic Cities.» In *Mélanges Taha Husain.* Edited by Abd Al-Rahman Badawi. Cairo, 1962, pp. 27-39.
86. Wansbrough, J. *Qur'anic Studies.* Oxford, 1977.
87. Watt, William Montgomery. *Muhammad At Mecca.* Oxford: Oxford University Press, 1st ed., 1953.
88. Watt, William Montgomery. *Muhammad at Medina.* Oxford: Oxford University Press, 1968.
89. Wensinck, Arent Jan. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition.* Leiden, 1927.
90. Wensinck, Arent Jan. *Muhammad and the Jews of Madina.* Freiburg: K. Schwarz, 1975.
91. Wensinck, Arent Jan. «Al-Masjid Al-Haram.» *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed.
92. Wilkinson, John. *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades.* Warminster, England: Aris & Phillips, 1977.

Digitized by Birzeit University Library

فہرست

Digitized by Birzeit University Library

(أ)

آدم: ٣٤
الآراميون: ١١
آسيا الصغرى: ١٠، ٢٨
الآسيويون: ٩٠
«آفاق عربية» (مجلة): ٦٦
آقسنقر البرسقي (الأمير): ١٢٠ - ١٢٢
آل علي: ٨٤
أبان بن مروان بن الحكم: ٢٧
«الأبحاث» (مجلة): ١٠٣
إبراهيم، محمود: ١٠٤، ١٧٥ (الحاشية ٣٤)
إبراهيم الخليل (النبي): ٥، ١١، ١٦، ٣٤، ٣٩، ٤٦، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٨٧، ١٠٨، ١٢٩
ابن الأثير الجزري، عز الدين: ١٢٢
ابن البطريق، سعيد: ٥٥، ١٦٥ (الحاشية ٥٢)
ابن تغري بردي: ٥٥
ابن تلما (الحواري): ٩
ابن تمام الدهقان: ٩٨
ابن تميم المقدسي، شهاب الدين: ٥٥، ١٠٦
ابن تيمية، تقي الدين: ٦٤، ٨٠
ابن جرير الطبري: ٩، ٣٨، ٤٩، ٥١، ٥٤، ٨٤، ٨٥
- انظر أيضاً: الطبري؛ محمد بن جرير
ابن حنبل: انظر: أحمد بن حنبل
ابن خضر المقدسي: ٥٥
ابن خلكان: ٥٥، ٨٨
ابن الزبير: ٥١ - ٥٤، ٥٩، ٦٣، ٦٦، ٦٧
- انظر أيضاً: عبد الله بن الزبير بن العوام
ابن شهاب الزهري: ٣٥، ٣٦، ٥٢، ٥٣، ٧٦، ١٠١
ابن عباس: ٥٩، ٦٠، ٧٧، ١٦٢ (الحاشية ١٠)
- انظر أيضاً: عبد الله بن عباس
ابن عبد ربه الأندلسي: ٩٦
ابن العربي، (القاضي) أبو بكر: ٧٨، ٨٨
ابن عساكر: ٢٣
ابن الفركاح: ١٠٢
ابن الفقيه الهمذاني: ٣٣
ابن قتيبة الدينوري: ٧، ٨، ٦٠
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: ٥٥
ابن الكلبي، هشام بن محمد: ٦٢، ٩٦
ابن لهيعة، عبد الله: ٦٠
ابن المرجى، أبو المعالي: ٣٨، ٥٥، ٩٧، ٩٨
ابن مُسرِّح: ٨٦
- انظر أيضاً: صالح بن مُسرِّح التميمي
ابن المقدم (الوصي): ١٢٨
ابن النديم: ٩٤، ٩٦، ٩٨

Digitized by Birzeit University Library

ابن هشام (المؤرخ): ٣٨
ابن وضاح القرطبي (الفقيه)، محمد: ٦٠، ٨٠
أبو بكر الصديق: ٣١، ٩٥
أبو الحمراء: ٨٠
أبو حمزة الشاري: ٦٢
أبو سعيد المثنى العبدي: ٨٦
أبو شامة المقدسي: ٢٩، ٣٠، ٤٧، ٧٨، ٨٠، ١٦٧ (الحاشية ٨٥)
أبو طالب بن عبد المطلب (عم النبي): ٤٣
أبو عبد الله الجهمي: ٩٦
أبو عبيد، القاسم بن سلام: ٩٤
أبو عبيدة، معمر بن المثنى: ٩٦
أبو عبيدة بن الجراح: ١٤، ١٥، ١٧
أبو العلاء المعري: ٨٣، ٨٤
أبو الفرج الأصفهاني: ٥١
أبو القاسم البلخي: ٩٨
أبو مخنف الأزدي: ٨٤، ٨٥
أبو مُضر (ملك بني الأغلب): ٨٨
أبو منصور تكين (الوالي): ٨٩
أبو هريرة (من رواة الحديث): ٤٨، ٧٧
الأتابك طُغتكين: انظر: ظهير الدين طغتكين
اتفاق الصلح: ١٥، ١٨
- انظر أيضاً: كتاب الأمان
إثيوبيا: ١٠، ٢٣
اجتماع السقيفة (٦٣٢م/المدينة المنورة): ٣١
- انظر أيضاً: مؤتمر
أحمد بن حنبل (الإمام): ٦٠، ٩٤
الإخشيديون: ٨٩
- انظر أيضاً: الأسرة الإخشيدية
أذرُح (قرية): ٢٥، ٨٥
الأراتقة التركمان: ١٢٤
الأردن: ٨، ٦٧
أركولف: ٢١، ٦٨
الأرمن: ٦٧
أرمينيا: ١١٦
الأزارقة (فرقة من الخوارج): ٨٤
الأزد (قبيلة): ١٠٠
إستانبول: ٤٩
إسحاق (ابن النبي إبراهيم): ٧٠، ٧٤
أسد الدين شيركوه: ١٢٧
الأسرة الإخشيدية: ٨٨، ٨٩
- انظر أيضاً: الإخشيديون
أسرة الأغالبة: ٨٨
- انظر أيضاً: بنو الأغلب
الأسرة الأموية: ٢٧، ٢٨، ٤٧، ٥٢، ٥٤، ٨٥، ٨٧
- انظر أيضاً: الأمويون؛ بنو أمية
الأسرة الزنكية: ١٢١
- انظر أيضاً: الزنكيون
الأسرة العباسية: ٥٤
- انظر أيضاً: العباسيون
الأسرة العلوية: ٥٤، ١١٤
الأسرة المروانية: ٢٧، ٥٠-٥١
- انظر أيضاً: بنو مروان؛ المروانيون
الإسكندرية: ١٢٧
إسماعيل (ابن النبي إبراهيم): ٥، ١١، ١٦، ٧٠، ٧٤
الإسماعيلية (طائفة): ١٢١
الأسود، حكمت بشير: ٦٦

Digitized by Birzeit University Library

أصفهان: ٣٣
الأفارقة: ٩٠
إفريقيا: ٨٨
الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي (حاكم الجيوش): ١١٠
الأقحوانة (موقع): ١١٨
إقليم إصبهان: انظر: أصفهان
إقليم الأندلس: ٩٧
إقليم الحجاز: ٦٠
إقليم خراسان: ٩٧
إقليم السند: ٧٨
إقليم الشام: ٤٥، ٩٧
إقليم فرغانة: ٧٨
إقليم مصر: ٩٧
إلاد، (المستشرق) أميكام: ٥٨
أم هانئ بنت أبي طالب: ٤٠
إمارة أنطاكية: ١١٢، ١١٤، ١٢٠
إمارة حلب: ١١٤، ١١٩ - ١٢٢، ١٢٤
إمارة حماة: ١٢٤
إمارة حمص: ١٢٤
إمارة دمشق: ١١٠، ١٢٦ - ١٢٧
إمارة الرها: ١١٢، ١١٦، ١١٧، ١٢٣
إمارة طرابلس الشام: ١١٢
إمارة ماردين: ١٢٠
إمارة الموصل: ١١٨ - ١٢٢
الإمبراطور البيزنطي: انظر: هرقل؛ هيراكليوس
الإمبراطورية البيزنطية: ٧٢
امرؤ القيس: ٦
الأمويون: ٢٣، ٢٧ - ٣٠، ٤٥، ٤٩، ٥١، ٥٣ - ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٥، ١٠٦، ١٦١ (الحاشية ٦)
- انظر أيضاً: الأسرة الأموية؛ بنو أمية
أمية بن أبي الصلت الثقفي: ١٥١ (الحاشية ٢)
الأندلس: ٢٨، ٩٨
الأنصار: ٣٨، ٦٤، ٦٨
أنطاكية: ١١٠، ١٢٠، ١٢٣، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
- انظر أيضاً: إمارة
أنوجور الإخشيدي (الأمير): ٨٩
أنوشكين الدزبري (الأمير): ٨٩
أواسط آسيا: ٩٠
أواسط إفريقيا: ١٠
أورشليم: ٤١
- انظر أيضاً: إيلياء
أوروبا: ١١١
أوس بن حجر: ٧
أوطيخيوس (المؤرخ): انظر: ابن البطريق، سعيد
إيطاليا: ٧٢
أيلة: ٨
إيلغازي بن أُرتق (الأمير): ١٢٠، ١٢١
إيلياء (إيليا): ١٧، ١٨، ٢٨، ٢٩، ٣٦، ١٥٤ (الحاشية ٨)، ١٥٦ (الحاشية ٢٢)
- انظر أيضاً: أورشليم

(ب)

باب الأسباط (القدس): ٨٩
بابل: ٤١

Digitized by Birzeit University Library

الباجي، أبو الوليد: ٧٨
باقة الغربية (قرية): ١٦٨ (الحاشية ٨٧)
بانياس: ١١٤
البحر الأبيض المتوسط: ١٠، ١١٠، ١١٢، ١٢٧
البحرين: ٨، ٨٦
بحيرة طبرية: ٢٧، ١١٨
البخاري (الإمام): ٩٤
بدر الجمالي: ١١٠
برسق بن برسق (الأمير): ١١٩ - ١٢١
البُرك بن عبد الله: ٢٧
بركياروق (السلطان): ١١٣
بروكلمان، (المستشرق) كارل: ٩٤
البصرة: ٢١، ٢٩، ٥٩ - ٦١، ٨٤، ٨٦، ٩٧، ١٠٠، ١٥٦ (الحاشية ٢٣)
بصرى الشام: ٧٢
بعلبك: ١٢٤، ١٦٥ (الحاشية ٥٢)
بغداد: ٦٦، ٩٧، ٩٨، ١١١ - ١١٥، ١٢٨
البقاع (لبنان): ١٢٤
بلاد الأندلس: ٧٨، ١٦٨ - ١٦٩ (الحاشية ٩٣)
بلاد الحجاز: ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٦٥، ١٠١، ١٠٧، ١٢٩
بلاد الديلم: ٧٨، ٩٠
بلاد الرافدين: ٦٦، ٩٠
- انظر أيضاً: بلاد ما بين النهرين
البلاد السلافية: ٩٠
بلاد السند: ٩٠
بلاد الشام: ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٤، ١٩، ٢٠، ٢٢ - ٢٤، ٣١، ٣٥، ٤٥ - ٥١، ٥٨، ٦٤ - ٦٩، ٧٢، ٨٦ - ٨٧، ٨٩، ١٠١، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١١٩ - ١٢٤، ١٢٦ - ١٢٩، ١٥٥ (الحاشية ٢٠)، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
بلاد فارس (بلاد الفرس): ٢٠، ٧٣، ٧٤، ٨٦
بلاد القرن الإفريقي: ١٠
بلاد القفقاس: ٩٠
- انظر أيضاً: جبال
بلاد ما بين النهرين: ١٢٩
- انظر أيضاً: بلاد الرافدين
بلاد ما وراء النهر: ٧٨، ٩٧، ١١٠
البلاذري، أحمد بن يحيى: ٣٠، ٥١، ٨٥
بلخ (بلاد فارس): ٥٦، ٩٧، ١٧٤ (الحاشية ٢٠)
البلقاء: ٧، ١٥٩ (الحاشية ٦١)
البلقان: ١٠
بنو أسد بن عبد العزى (جماعة): ٨
- انظر أيضاً: بنو أسد القرشي
بنو أُسد القرشي: ٣٢
- انظر أيضاً: بنو أسد بن عبد العزى
بنو إسرائيل: ٤١، ٦٢، ١٠٨
بنو الأغلب: ٨٨
- انظر أيضاً: أسرة الأغالبة
بنو أمية: ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٧٤، ٧٦
- انظر أيضاً: الأسرة الأموية؛ الأمويون
بنو عدي بن كعب: ٩٦
بنو مروان: ٦٨، ٦٩
- انظر أيضاً: الأسرة المروانية؛ المروانيون
بنو هاشم (آل): ٤٠، ٨٣، ٩٥، ١١٤، ١٦٣ (الحاشية ١٦)

Digitized by Birzeit University Library

بهراء (قبيلة): ٨، ١٥١ (الحاشية ٢)
بيت لحم: ٦٨
بيروت: ٢، ١٠٣
بيزنطة: ٧٣
البيزنطيون: ١٤، ٢٢، ٧٣، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
- انظر أيضاً: الروم

(ت)

تبوك: ٨
التدمري، إسحاق بن إبراهيم: ١٠٢
«التراث الشعبي» (مجلة): ٦٦
التركمان: ١٢٣
- انظر أيضاً: السلاجقة التركمان
تغلب (قبيلة): ٨
تميم (قبيلة): ٦، ٨
تميم الداري: ٢٢
تنوخ (قبيلة): ٨، ٩
تيماء: ٨

(ث)

ثورة الخوارج: ٨٦
الثورة العباسية: ٣٢
ثيودورُس: ١٤
ثيوفانس (المؤرخ): ٢١، ١٥٥ (الحاشية ١٧)

(ج)

جابر بن حُنِيّ التغلبي (الشاعر): ١٥١ (الحاشية ٢)
جابر بن عبد الله الأنصاري: ٤٨
الجابية: ١٣، ١٥، ١٧ - ١٩، ٢٢، ١٥٤ (الحاشية ٨)، ١٥٦ (الحاشية ٢٢)
- انظر أيضاً: جابية الجولان
جابية الجولان: ٨، ١٣
- انظر أيضاً: الجابية
الجاحظ: ٩٦
الجامع الأبيض (الرملة): ٣٠
جامع دمشق: ٢٨
جامع الفسطاط: ٦١
- انظر أيضاً: مسجد
الجامعة الأردنية: ١٧٥ (الحاشية ٣٤)
الجامعة الأميركية (بيروت): ٢
جبال القفقاس: ١٠
- انظر أيضاً: بلاد
جبريل (الملاك): ٤٠
جبل الزيتون (القدس): ١٧، ٢٠
- انظر أيضاً: معسكر
جبل عرفة (عرفات): انظر: وقفة عرفات (عرفة)
جبيل: ١١٤
جذام (قبيلة): ٢٥
جرير (الشاعر): ٣٦
الجزيرة العربية (جزيرة العرب): ٥ - ١١، ٣٨، ٦٤، ٩٠، ٩٦، ١٢٩
الجزيرة الفراتية: ٧، ٨، ٨٧، ١٢٣
جعفر بن أبي طالب: ٩٥
الجعفري، (الشيخ) برهان الدين: ٣٤
جقمق العلائي (السلطان): ٣٤
الجلجلة: ٢٦
- انظر أيضاً: كنيسة القيامة
جند الأردن: ٢٥، ١١٠
جند حمص: ٢٣، ٢٨

Digitized by Birzeit University Library

جند دمشق: ٢٣
جند طبرية: ٢٣
جند فلسطين: ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٧ - ٣٠
الجيش الأموي: ٥٣
- انظر أيضاً: جيش بني أمية
جيش بني أمية: ٥٤
- انظر أيضاً: الجيش الأموي
الجيش البيزنطي: ٦٧
جيش علي بن أبي طالب: ٨٥، ١٠٠
الجيش الفارسي: ١٥٥ (الحاشية ١٧)
الجيش المصري: ١١١
جيش معاوية: ١٠٠

(ح)

حاتم الطائي: ١٥١ (الحاشية ٢)
الحارث بن عبد المطلب: ٩٥
الحبشة: ١٠، ٢٣
حتي، فيليب: ٧٢
الحجاج بن يوسف: ٥٤، ٦٣
الحجاز: ٨، ٩، ٣٢، ٤٦، ٥١، ٥٢، ٧٦، ١٠١، ١٠٥، ١١٣
حُجْر بن عدي الكندي (الصحابي): ٨٤، ٨٥
حُجْر الكندي (الملك): ١٥١ - ١٥٢ (الحاشية ٦)
الحرم الإبراهيمي (الخليل): ٣٣، ٣٤
- انظر أيضاً: حرم الخليل؛ مسجد إبراهيم
حرم بيت المقدس: ٣٧، ٤١
- انظر أيضاً: الحرم الشريف؛ الحرم المقدسي
حرم الخليل: ٣٤
- انظر أيضاً: الحرم الإبراهيمي؛ مسجد إبراهيم
الحرم الشريف (القدس): ٢٦، ٢٨
- انظر أيضاً: حرم بيت المقدس؛ الحرم المقدسي
الحرم المديني (المدينة المنورة): ٣٣، ٣٦، ٥٣
- انظر أيضاً: المسجد النبوي
الحرم المقدسي (القدسي): ١٦، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٤١، ٤٤، ٥٢، ٦٥، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٩، ٨٠، ٨٨، ٩٠، ١٠١، ١٦٣ (الحاشية ٢١)، ١٦٧ (الحاشية ٨٥)
- انظر أيضاً: حرم بيت المقدس؛ الحرم الشريف
الحرم المكي: ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٥٢، ٥٣، ٦٣، ٧٧
- انظر أيضاً: المسجد الحرام
حرم وَجّ (الطائف): ٦٤
حزقيال (النبي): ٤٠
حسان بن ثابت الأنصاري: ٢٦، ١٥١ (الحاشية ٢)
الحسن البصري: ٦٠، ٨٤، ٩٨
الحسن بن طُغج (الأمير): ٨٩
الحسن بن علي بن أبي طالب: ٢٥، ٩٥
حسون، إسحاق: ١٠٣
الحسين بن علي بن أبي طالب: ٨٣، ٩٥
الحسيني، إسحق موسى: ١٧٥ (الحاشية ٣٤)
حلب: ٢٩، ٨٩، ١١٤، ١١٦، ١١٩ - ١٢٤،

Digitized by Birzeit University Library

١٢٨، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
- انظر أيضاً: إمارة
حمص: ١٤، ٦٧، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
- انظر أيضاً: إمارة
الحميري، محمد بن عبد المنعم: ٥٦
الحنبلي العليمي، مجير الدين: ٢٤، ٣٣، ٥٥، ٧٨، ٩٧
حوران: ٧

(خ)

خالد بن عبد الله القسري: ٥١، ٨٧
خالد بن الوليد: ١٥٤ (الحاشية ٨)
الخالدي، طريف: ٢
الخالدي، وليد: ٣
خثعم (قبيلة): ١٠٠
خديجة (زوجة النبي): ٨
خراسان: ٦٥، ٧٨، ١١٠، ١٦١ (الحاشية ٦)، ١٧٤ (الحاشية ٢٠)
- انظر أيضاً: ولاية
خزاعة (قبيلة): ٦٤
خضراء دمشق: انظر: دار معاوية (دمشق)
خِلاط (تركيا): ١١٦
خليفة بن خياط: ٢٨
الخليل: ١٠، ٣٣، ٣٤
الخوارج (فرقة): ٢٧، ٦٢، ٨٥ - ٨٧، ١٦٠ (الحاشية ٧٣)
خيبر: ٨

(د)

دابق: ٢٩
دار الشيخ شهاب الدين بن الهائم (القدس): ٢٤
- انظر أيضاً: دار معاوية (القدس)
دار عثمان (المدينة المنورة): ٢٤
دار معاوية (القدس): ٢٤
دار معاوية (دمشق): ٢٤
داود (النبي): ١٠٨
داود بن النعمان العبدي: ٨٦
دمشق: ٧، ١٩، ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٦٦ - ٦٩، ٨٩، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١١٠ - ١١٤، ١١٦ - ١١٨، ١٢١، ١٢٤ - ١٢٨، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
- انظر أيضاً: إمارة؛ الشام
دمياط: ١٢٧
الدميري، كمال الدين: ٥٥، ٥٨
الدولة الأموية: ٤١، ٤٥، ٦٠، ٨٦، ٩٥، ١٢٩
دولة بني أمية: انظر: الدولة الأموية
الدولة البيزنطية: ٧٣، ١١٠
الدولة الزنكية: ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧
الدولة العباسية: ٦٠، ٨٨
دولة الغساسنة: ٩
الدولة الفارسية: ٧٣
الدولة الفاطمية: ١١١
دولة المماليك: ٨٩
دومة الجندل: ٨
ديار بكر: ١١٦
الديار بكري، حسين بن محمد: ٥٥
دير هند الصغرى (الحيرة/الكوفة): ١٥١ - ١٥٢ (الحاشية ٦)

Digitized by Birzeit University Library

ديـر هند الكبـرى (الحيرة/ الكوفـة): ١٥١ - ١٥٢ (الحاشية ٦)

(ذ)

ذو النون المصري: ٧٨

(ر)

الرازي (الفقيه)، فخر الدين: ٩٥
الربعي، أبو الحسن علي بن محمد: ٩٨
ربيعة (قبيلة): ٧، ٨، ٩٦
رجاء بن حيوة الكندي: ٧٢
الرسـول (ص): ٢٠، ٢١، ٣١، ٣٧، ٤٦، ٤٨، ٥٢، ٨٧
- انظر أيضاً: محمد؛ النبي
الرصافة: ٨٧
الرقة: ٨٨
الرملـة: ٢٢، ٣٠، ٥٣، ٦٧، ٨٩، ١٥٩ (الحاشية ٦١)
الرُّها: ٦٩، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦
- انظر أيضاً: إمارة
روزنتال، (المستشرق) فرانز: ١٠٢، ١٠٣
الروم: ١١٠
- انظر أيضاً: البيزنطيون

(ز)

الزاوية الوفائية (القدس): ٢٤
الزبرقان بن بدر: ٦
زِلهايم، (المستشرق) رودُلف: ٩٤، ٩٨
الزنكيون: ١٢١ - ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨
- انظر أيضاً: الأسرة الزنكية

(س)

الساحل السوري: ١١٤
الساحل اللبناني: ١١٤، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
الساهرة: انظر: سهل
سبسطية (قرية): ٦٨
سبط ابن الجوزي: ٦٢
السبع: انظر: وادي
السـبكي، تـاج الديـن عبد الوهـاب بن علي: ٣٤
السخاوي، عز الدين خليل: ٣٤
السرخسي، أحمد بن الطيب: ٩٨
سري السقطي: ٧٨
السريان: ٩
سعيد بن عبد الملك: ٢٧
سعيد بن المسيب: ٥٠
سفيان الثوري: ٧٨
السلاجقة التركمان: ١١٠
- انظر أيضاً: التركمان
سليح (قبيلة): ٨، ٩
سليم (السلطان): ٤٩
سليمان (الملك/ النبي): ٢، ٧٠، ١٠٨
سـليمان بـن عبـد الملـك: ٢٤، ٢٧ - ٣٠، ٥٠، ٥١، ١٥٩ (الحاشية ٦١)
السمعاني، أبو سعد: ٧٨
السهروردي، شهاب الدين عمر: ٧٨
سهل الساهرة (القدس): ٩٠، ٩١
سورية: ٧٢
سيد، أيمن فؤاد: ٩٤
سيف الدين غازي (الأمير): ١٢٣
سيفان، (المستشرق) عمانويل: ١٠٣

Digitized by Birzeit University Library

السيوطي، شمس الدين: ٥٦

(ش)

الشافعي (الإمام): ٩٤ - ٩٦
الشام: ١٠، ١٤، ١٧، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٥٠ - ٥٤، ٥٦، ٦٣، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٩٠، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٧، ١١١ - ١١٢، ١١٤، ١١٧، ١١٩، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٦١ (الحاشية ١)
- انظر أيضاً: دمشق
شبه جزيرة العرب: انظر: الجزيرة العربية
شداد بن أوس: ٢٦
شرف الدين مودود (الأمير): ١١٦ - ١١٩، ١٢١، ١٢٢
الشرق الأدنى: ٧١
شريكي، (المستشرق) ب. : ٤١، ١٦٣ (الحاشية ٢١)
شِعْب أبي طالب: ٤٠، ١٦٣ (الحاشية ١٦)
الشعبي (الإمام): ٧٧
الشعراني: ٧٨
الشقندي: ٩٨
شمال إفريقيا: ٢٠، ٢٨، ٨٨، ١١٠، ١٦٨ - ١٦٩ (الحاشية ٩٣)
شيخو، (الأب) لويس: ٦، ٨، ٩
الشيعة: ٢٣، ٨٤
الشيعة العلويون: ٨٤، ١٠٦، ١٠٧

(ص)

الصالح إسماعيل (الملك/ ابن نور الدين زنكي): ١٢٧
صالح بن مُسرِّح التميمي: ٨٥
- انظر أيضاً: ابن مُسرِّح
صحراء شبه جزيرة سيناء: ١٠
صحراء النقب: ١٠
صحراء يهودا: ١٠
الصخرة: ٢٨، ٣٨، ٥٢، ٦٢، ٦٣، ٧٠، ٧١، ١٦٢ (الحاشية ٨)، ١٦٥ (الحاشية ٥٢)
- انظر أيضاً: قبة الصخرة
صفرونيوس (البطريرك): ١٤ - ١٩، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
الصفرية (فرقة من الخوارج): ٨٤
الصليبيون: ٣٤، ٤٦، ٩٧، ١٠٩ - ١١٨، ١٢٠ - ١٢٨
- انظر أيضاً: الفرنجة
الصنبرة (قرية): ٢٧، ١١٨
- انظر أيضاً: معركة
صور: ١٩، ١١٢، ١٢٠، ١٢٧
صيدا: ١١٤

(ض)

الضجاعمة (قبيلة): ٩
الضحاك بن قيس الفهري: ٥٣، ٦٦
ضمرة (من رواة الحديث): ٣٢

(ط)

طاووس بن كيسان اليماني (الفقيه): ٧٦
الطائف: ٨، ١٠، ٦٤
الطبري: ١٨، ٢١، ٤٨، ٥٠
- انظر أيضاً: ابن جرير؛ محمد بن جرير طبرية: ٦٧، ١١٠، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
طرابلس: ١١٤

Digitized by Birzeit University Library

- انظر أيضاً: إمارة
طرسوس: ١١٤
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: ٥٨، ٧٨، ٨٠
طرفة بن العبد: ٦
طيء (قبيلة): ٨

(ظ)

الظاهر لإعزاز دين الله (الخليفة الفاطمي): ٦٥
ظهير الدين طُغتكين (الأمير): ١١٠، ١١٢ - ١١٤، ١١٧، ١١٨

(ع)

عامر بن سعد بن أبي وقاص: ٧٧
عائشة (أم المؤمنين): ٧٦، ٧٧
عبادة بن الصامت الأنصاري: ٢٢ - ٢٤، ١٥٤ (الحاشية ٨)، ١٦٠ (الحاشية ٧٦)
العباس بن عبد المطلب: ٩٥
العباسيون: ٤٩، ٥٤، ٧٤، ١٠٦، ١٠٧
- انظر أيضاً: الأسرة العباسية
عبد الرحمن بن علقمة الكناني (الأمير): ٢٣
عبد العزيز بن مروان: ٢٧، ٦٠
عبد القيس (قبيلة): ٨٦
عبد الله بن الزبير بن العوام: ٣٢، ٤١، ٥٣، ٥٩ - ٦٢، ٦٥، ٦٦
- انظر أيضاً: ابن الزبير
عبد الله بن صالح العجلي: ١٥٤ (الحاشية ١٣)
عبد الله بن عباس: ٣٢، ٦٠، ٦١
- انظر أيضاً: ابن عباس
عبد الله بن عمر: ٦٠
عبد الله بن مسعود: ٧٧
عبد الملك بن مروان: ٢٤، ٢٦ - ٢٨، ٣٢، ٣٦، ٤٩ - ٦٢، ٦٥ - ٧٦، ٨٤، ١٠١
العبدري، أبو الحسن علي بن سعيد: ٧٩، ٨٠
العبرانيون: ١١
- انظر أيضاً: اليهود
عثمان بن الحويرث: ٨
عثمان بن عفان: ٢٣، ٢٥، ٤٨، ٤٩، ١١٠، ١٥٧ (الحاشية ٤٢)
عدي بن زيد: ٦، ١٥١ -١٥٢ (الحاشية ٦)
العراق: ٧، ٨، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٥١، ٥٩، ٨٤ - ٨٧، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠٧، ١١٠
- انظر أيضاً: ولاية
عرقة: ١١٤
العريش: ١٦١ (الحاشية ١)
عسقلان: ١١١، ١٢٤، ١٢٥، ١٥٩ (الحاشية ٦١)
- انظر أيضاً: ميناء
العسلي، كامل جميل: ١٠٣، ١٠٤، ١٧٥ (الحاشية ٣٤)
عصمت خاتون (الأميرة): ١٢٨
عطاء بن أبي رباح (الفقيه): ٧٦
عكا: ١٩
- انظر أيضاً: ميناء
علان الشعوبي (النسابة): ٩٦
علقمة بن حكيم الكناني: ٢٢
علقمة بن مُجزز المدلجي: ٢٢
العلوجي، عبد الحميد: ٦٦

Digitized by Birzeit University Library

علي، جواد: ٥، ١٥١ (الحاشية ٢)
علي بن أبي طالب: ٢٥، ٢٧، ٣١، ٤٠، ٥٩، ٦١، ٨٤، ٨٥، ٩٥، ١٠٠
علي بن الإخشيد (الأمير): ٨٩
عماد الدين زنكي (الأمير): ١٢١ - ١٢٤
عمر بن الخطاب: ١٣ - ٢٣، ٢٦، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٦٨، ٧١، ٧٤، ٩٥، ١٥٤ (الحاشيتان ٨، ١٣)، ١٥٥ (الحاشية ١٩)، ١٥٦ (الحاشية ٢٢)، ١٦٣ (الحاشية ٢١)، ١٦٨ (الحاشية ٩٣)
عمر بن شبة: ٩٨
عمر بن عبد العزيز: ٢٩، ٣٠، ٥٠، ٥١
عمرو بن حريث المخزومي: ٦٠
عمرو بن سعد بن ثعلبة: ٦
عمرو بن العاص: ٢٥، ٢٧
عمواس (بلدة): ١٧، ٣٠
- انظر أيضاً: معسكر
العهد الجديد: ١١، ٦٦
العهد القديم: ١٠، ١١، ٦٦، ٧٠، ١٦٣ (الحاشية ٢٧)
العوام بن حوشب (الإمام): ٣٢
عيسى ابن مريم: ٩، ١١، ٤٦، ٧٥، ١٠٨
- انظر أيضاً: المسيح

(غ)

غرابار، (المستشرق) أوليغ: ٥٤
الغزالي، (الإمام) أبو حامد: ٧٨، ٨٨
غزوة نخلة (٢هـ/ ٦٢٣م): ٣٩
غسان (قبيلة): ٧، ٨
غور الأردن: ٧، ١٠، ٢٩، ١٢٦
الغوطة (دمشق): ٦٦
غولدتسيهر، (المستشرق) إغناتس: ٥٣
غويتين، (المستشرق) شلومو دوف: ٥٤، ٥٨

(ف)

الفاطميون: ٨٩
الفتنة الأولى (٣٥هـ/ ٦٥٦م): ٣٢، ١٠٠
الفتنة الثانية (٦٣هـ - ٦٦هـ/ ٦٨٣م - ٦٨٥م): ٣٢، ١٠٠
الفرات: انظر: نهر
الفرزدق: ٢٩، ٣٤، ٣٦، ١٥٨ (الحاشية ٥٦)، ١٦١ (الحاشية ٦)
الفُرس: ١٩
الفرنجة (الفرنج): ١١٠، ١١٧، ١٢٥
- انظر أيضاً: الصليبيون
الفسطاط: ٢١، ٦٠، ٨٩، ١٥٦ (الحاشية ٢٣)
فضيل بن عياض: ١٦٢ (الحاشية ٨)
فلسطين: ١، ٢، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٨، ١٩، ٢٢ - ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣٥، ٣٧، ٥٣، ٦٥، ٦٧، ٧٢، ٨٨، ٨٩، ٩٧، ١١٠ - ١١٢، ١٢٦، ١٢٧، ١٦١ (الحاشية ١)
- انظر أيضاً: ولاية
فنسنك، (المستشرق) أرنت جان: ٣٩
فهد بن عبد العزيز (الملك): ٣٣
فون غرونباوم، (المستشرق) غوستاف إدموند: ١٠٧

Digitized by Birzeit University Library

(ق)

القاهرة: ٨٣، ٨٩، ١١٠، ١١١
قبادیان (بلاد فارس): ٥٦
قبة الصخرة: ٤٤ - ٤٧، ٥١ - ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦١ - ٧٦، ٧٩، ٨٤، ٨٨، ١٠١، ١٢٩، ١٦٥ (الحاشية ٥٢)
- انظر أيضاً: الصخرة
قبر القديسة مريم (القدس): ٢٦
قبر النبي محمد (المدينة المنورة): ١٠١
قبيصة بن ذؤيب الخزاعي: ٤٩، ٥٠
القرآن الكريم: ٥، ٣٤، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٦٤، ٦٦، ٧٤، ٧٥، ٩٣ - ٩٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٦٣ (الحاشية ١٧)
القرامطة (جماعة): ١٦٢ (الحاشية ١٥)
قريش (قبيلة): ٨، ٣١، ٣٩، ٤٠، ٦٣، ٩٤، ٩٦، ١٦٣ (الحاشية ١٦)
القسطنطينية: ١٤، ٢٩
قصر طوب قبو سراي (إستانبول): ٤٩
قضاعة (قبيلة): ٨
قلعة جعبَر (سورية): ١٢٣
القلقشندي (المؤرخ): ٣٣، ٥٥
قيس عيلان (قبيلة): ٩٦
قيسارية (قرية): ٢٠، ١٥٥ (الحاشية ٢٠)

(ك)

كاتدرائية بصرى الشام: ٧٢
كافور الإخشيدي: ٨٩
كتاب الأمان: ١٧ - ٢٠، ٢٦، ٣١
- انظر أيضاً: اتفاق الصلح؛ كتاب الصلح؛ معاهدة الصلح؛ وثيقة الأمان
كتاب الصلح: ١٧
- انظر أيضاً: كتاب الأمان
كراتشكوفسكي، (المستشرق) إغناطيوس: ١٠٢
«الكرمل» (مجلة): ٢٤
كسرى (الإمبراطور الساساني): ٧٤، ١٥١ - ١٥٢ (الحاشية ٦)
كعب الأحبار: ١٩، ٧١، ١٠٦، ١٠٧، ١٥٥ (الحاشية ١٩)
الكعبة: ٦، ٣١، ٣٧، ٤٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٦١ - ٦٤، ٧٤، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ١٢٩، ١٦٢ (الحاشية ٨)
كلب (قبيلة): ٢٥
كليرمون - غانو، شارل: ١٥٦ (الحاشية ٢٨)
كنانة (قبيلة): ٩٦
كندة (قبيلة): ٩، ٢٥، ١٥١ - ١٥٢ (الحاشية ٦)
الكندي، أبو عمر محمد: ٦، ٩٨
كنيسة الجسمانية (القدس): ٢٦
كنيسة رافِنا (إميليا/ إيطاليا): ٧٢
كنيسة سان سيمون (بصرى الشام): ٧٢
كنيسة الصعود (القدس): ٧٢
كنيسة القيامة (القدس): ٦٩، ٧١ - ٧٣
- انظر أيضاً: الجلجلة
الكوفة: ٢١، ٦٠، ٦١، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٥١ - ١٥٢ (الحاشية ٦)، ١٥٦ (الحاشية ٢٣)
كونر، راه: ٦٦
كيستر، (المستشرق) مئير جاكوب: ٨٠

Digitized by Birzeit University Library

(ل)

لحيان (قبيلة): ١٥١ (الحاشية ٢)
لخم (قبيلة): ٨، ٢٥
اللد (لُدّ): ٣٠، ٦٨
لوط (النبي): ٤٢، ٤٣
الليث بن سعد: ٧٨، ١٥٤ (الحاشية ١٣)

(م)

ماثيوس، (المستشرق) تشارلز: ١٠٢
ماردين: ١١٦
- انظر أيضاً: إمارة
«مجلة بين النهرين»: ٦٦
«مجلة الدراسات الفلسطينية»: ٢
مجير الدين (حاكم إمارة دمشق): ١٢٥
محمد (ص): ٨، ١٢، ١٦، ٣١، ٣٤، ٤٠ - ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥٣، ٧٦، ١٦٣ (الحاشية ١٧)
- انظر أيضاً: الرسول؛ النبي
محمد بن إسحاق: ٩، ٨٤
محمد بن جرير الطبري: ١٧، ٤٧، ٩٥
- انظر أيضاً: ابن جرير؛ الطبري
محمد بن حبيب: ١١
محمد بن الحنفية: ٩٥
محمد بن سعد: ٢١
محمد بن طُغج (الأمير): ٨٩
محمد بن ملكشاه (السلطان): ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٩
محمود بن محمد بن ملكشاه (السلطان): ١٢٠، ١٢٢
محيي الدين بن زكي (القاضي): ٤٦
المدائن: ٧٤
المدائني، أبو الحسن علي بن محمد: ٩٥، ٩٦
المدينة المنورة: ٨، ١٣، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٤، ٣٣ - ٣٥، ٣٧ - ٣٩، ٤٦ - ٥١، ٦٠، ٦٢، ٦٨، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ١٠١، ١٠٥، ١١٠، ١٥١ (الحاشية ٢)، ١٦٢ (الحاشية ١٠)
مذحج (قبيلة): ٨
مراد، سليمان: ١٠٣
مرفأ صور: ١١٣
- انظر أيضاً: ميناء
المرقش الأكبر: انظر: عمرو بن سعد بن ثعلبة
مرو الروذ (بلدة/ خراسان): ٨٧
مروان بن أبي حفصة: ١٥٧ (الحاشية ٤٢)
مروان بن الحكم: ٢٧، ٣٤، ٥١، ٥٣، ٦٦، ١٥٧ (الحاشية ٤٢)
مروان بن محمد: ٦٢
المروانيون: ٦٧
- انظر أيضاً: الأسرة المروانية؛ بنو مروان
المروزي (الفقيه)، نعيم بن حماد: ٣٢
مريم (عليها السلام): ٤٦، ٧٥
المستظهر بالله (الخليفة العباسي): ١١٢، ١١٣
مسجد إبراهيم (الخليل): ٣٤
- انظر أيضاً: الحرم الإبراهيمي؛ حرم الخليل
المسجد الأقصى (القدس): ٢، ٢٣، ٢٥ - ٢٧، ٣١، ٣٤ - ٣٦، ٣٩ - ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥١، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧٦، ٧٧، ٨٨،

Digitized by Birzeit University Library

٩١، ١٢٩، ١٦١ الحاشيتان ٣، ٤)
- انظر أيضاً: مسجد بيت المقدس
المسجد الأموي (دمشق): ٦٨، ٦٩، ١١٠
مسجد إيليا: انظر: مسجد بيت المقدس
مسجد بيت المقدس: ٣٢، ٥٢، ١٦٠ (الحاشية ٧٦)، ١٦١ (الحاشية ٦)
- انظر أيضاً: المسجد الأقصى
مسجد الجند (اليمن): ٣٦
المسجد الحرام (مكة): ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٢، ٤٧، ٥٢، ٧٦، ٧٧، ١٦٠ (الحاشية ٧٦)، ١٦١ (الحاشيتان ٣، ٦)
- انظر أيضاً: الحرم المكي
مسجد الخيف (منى): ٣٦
مسجد الصفّا (مكة): ١٦٠ (الحاشية ٧٦)
مسجد الفسطاط: ٦٠
- انظر أيضاً: جامع
مسجد قباء (المدينة المنورة): ٣٦
مسجد الكوفة: ٣٦، ١٦١ (الحاشية ٤)
المسجد النبوي (المدينة المنورة): ٣٥، ٤٨، ٥٠ - ٥٢، ٦٠، ٦٨، ٧٦، ٧٧، ١٦١ (الحاشية ٣)
- انظر أيضاً: الحرم المديني
مسلمة بن عبد الملك: ٢٨
المسيح (عليه السلام): ٥، ٩، ١١، ١٢، ١٥، ٤٦، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ١٠٨
- انظر أيضاً: عيسى ابن مريم
مصر: ١٠، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٥٣، ٦٠، ٦١، ٦٦، ٨٨، ٨٩، ١١٠، ١١١، ١٢٦ - ١٢٨
- انظر أيضاً: ولاية
مصعب بن الزبير: ٦٠
مضر (قبيلة): ٩٦
معاهدة الصلح: ١٤
- انظر أيضاً: كتاب الأمان
معاوية بن أبي سفيان: ٢١، - ٢٨، ٣١، ٣٤، ٤٥، ٤٧ - ٥٠، ٦٨، ٨٤، ٨٥، ١٠٠
معبد العُزى (مكة): ٦٣
معركة أجنادين (١٣هـ/ ٦٣٤م): ٥٣، ٦٧
معركة الصنبرة (٥٠٧هـ/ ١١١٣م): ١١٨
معركة القادسية (١٥هـ/ ٦٣٦م): ٤٧
معركة مرج راهط (٦٥هـ/ ٦٨٤م): ٥٣، ٦٦
معركة اليرموك (١٥هـ/ ٦٣٦م): ١٤، ٦٧
معسكر جبل الزيتون: ٢٠
معسكر عمواس: ١٧
مقاتل بن سليمان: ٧٨
مقام إبراهيم (مكة): ٦٣
المقتدر (الخليفة العباسي): ٨٩
المقدسي البشاري: ٦٩، ٧١
مكة المكرمة: ٨، ١٠، ١٦، ٣١، ٣٣ - ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٥٠ - ٥٢، ٥٤ - ٦٥، ٧٦، ٧٧، ١٠٥، ١٢٠، ١٢٩، ١٦٢ (الحاشيتان ١٠، ١٥)، ١٦٣ (الحاشية ١٦)، ١٦٨ (الحاشية ٨٧)
مكتبة المسجد الجامع (طبرية): ١١٠
مكي بن عبد السلام الأنصاري الرميلي: ٩٧
ملكشاه (السلطان): ١٢٢
المماليك: ٣٣، ٨٩
المملكة الزنكية: ١٢٦
مملكة القدس اللاتينية: ١١٢، ١١٨، ١٢٥ - ١٢٧
منى (منطقة): ٣٦

Digitized by Birzeit University Library

مناة (صنم): ٦٤
المناذرة: ٩
المنجد، صلاح الدين: ٩٨
المهاجرون (صحابة الرسول): ٦٨
مؤتمر التحكيم (٣٧هـ/ أذرح): ٢٥، ٨٥
مؤتمر السقيفة (٦٣٢م/ المدينة المنورة): ٢٥
- انظر أيضاً: اجتماع
مؤسسة الدراسات الفلسطينية: ٣
موسى (النبي): ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٩١، ١٠٨
موسى بن نصير: ٢٨
الموصل: ٨٥، ١١٨، ١٢١ - ١٢٣، ١٢٨
- انظر أيضاً: إمارة؛ ولاية
مَوقوع (موضع): ٨٦
ميافارقين (منطقة): ١١٦
ميخائيل، ميخائيل عوديشو: ٦٦
ميناء صور: ١٢٠
- انظر أيضاً: مرفأ
ميناء طرابلس الشام: ١١٣
ميناء عسقلان: ١١١، ١١٢
ميناء عكا: ١١٨
ميناء يافا: ١١١، ١١٨

(ن)

النابغة الذبياني: ٦، ٧، ١٥٢ (الحاشية ١٠)
نابلس: ٦٧، ٦٨، ٨٠
ناصر خسرو: ٣٦، ٥٦ - ٥٩، ٦٢، ٩٠
الناصر صلاح الدين الأيوبي (السلطان): ٤٦، ١٢٧ - ١٢٨
نافع (مولى): ٦٠
نائل بن قيس الجُذامي: ٥٣، ٦٧
النبي (ص): ٨، ١٧، ٣١، ٣٣، ٣٧ - ٤١، ٤٤، ٤٩، ٧٥، ٩٥، ١٠٦
- انظر أيضاً: الرسول؛ محمد
نجد: ٨، ٩
نجران: ٨
نصر بن سيار: ١٦١ (الحاشية ٦)
نصر بن مزاحم: ١٠٠
النعمان بن المنذر الأكبر (الملك): ٦، ١٥١ (الحاشية ٦)
نهر دجلة: ٨
نهر العاصي: ١٢٤
نهر الفرات: ٨، ١١٩، ١٢٢، ١٦١ (الحاشية ١)
النهروان: ٨٥، ٨٦
- انظر أيضاً: وقعة
نور الدين زنكي (الأمير): ١٢٣ - ١٢٨
نور الدين محمود: انظر: نور الدين زنكي
نولدكه، (المستشرق) تيودور: ٣٨ - ٤٠
نويفرث، (المستشرق) أنجيلكا: ٤٢

(هـ)

هادريانُس (الإمبراطور): ١٩
هذيل (قبيلة): ٦٤
هرقل: ١٤، ١٩
- انظر أيضاً: هيراكليوس
الهروي، أبو سعد: ١١١
هشام بن عبد الملك: ٣٠، ٨٧
الهلال الخصيب: ٥
همذان: ١١٣
هند بنت النعمان (الأميرة): ١٥١ - ١٥٢

Digitized by Birzeit University Library

(الحاشية ٦)
هوروفيتس، (المستشرق) جوزف: ١٦٣ (الحاشية ٢١)
هيراكليوس (الإمبراطور): ١٤ - ١٦، ١٨، ١٩، ١٥٥ (الحاشية ١٦)
- انظر أيضاً: هرقل
هيكل سليمان: ٢، ٧٠

(و)

وادي السبع: ١٥٩ (الحاشية ٦١)
الواسطي، أبو بكر: ٥٥، ١٠٣
الواقدي، محمد بن عمر: ٢١، ٤٨ - ٥٠، ٦٢
وثيقة الأمان: ١٨، ١٩
- انظر أيضاً: كتاب الأمان
ورقة بن نوفل: ٨
وقعة صفين (٣٧هـ/ ٦٥٧م): ٢٥، ١٠٠
وقعة النهروان (٣٨هـ/ ٦٥٩م): ٨٥
وقفة عرفة (عرفات): ٥٤، ٥٧ - ٦٢، ٦٤
ولاية الأهواز: ٨٦
ولاية خراسان: ٨٧
ولاية العراق: ٦٠
ولاية فلسطين: ٢٣
ولاية مصر: ٨٩
ولاية الموصل: ١١٦، ١٢١
الولي، طه: ٦٦
الوليد بن عبد الملك: ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٥٠، ٥١، ٦٨، ٦٩، ١٥٨ (الحاشية ٥٦)، ١٥٩ (الحاشية ٦١)، ١٦٥ (الحاشية ٥٢)
وليم الصوري (أسقف صور): ١٢٧
وهب بن منبه: ١٠٦، ١٠٧
وهب بن وهب القرشي (الفقيه): ٩٤

(ي)

يارقتاش (الأمير): ١٢٠
ياقوت الحموي الرومي: ٣٠، ٩٦
يثرب: ٦٤، ٩٤، ١٥١ (الحاشية ٢)
يحيى بن أبي عمرو الشيباني: ٣٢
يزدجرد بن مهمندار الفارسي: ٩٨
يزيد [بن أبي حبيب الأزدي]: ٦٠
يزيد بن أبي سفيان: ٢٢
يزيد بن سليمان بن عبد الملك: ٢٧
يزيد بن معاوية: ٢٧
اليعقوبي، أحمد بن واضح: ٨، ٣٢، ٥١ - ٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٥
اليمامة: ٨
اليمن: ٨، ٣٦
اليهود: ١٨، ١٩، ٣٥، ٣٨، ٧٦، ١٥٥ (الحاشيتان ١٦، ١٧)
- انظر أيضاً: العبرانيون
يوم الدار (٣٥هـ/ ٦٥٦م): ٢٤، ١٥٧ (الحاشية ٤٢)
اليونان (اليونانيون): ٩، ١١، ٦٧

مكتبة جامعة بيرزيت الرئيسية
Digitized by Birzeit University Library

مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مؤسسة عربية مستقلة لا تتوخى الربح تأسست في بيروت عام ١٩٦٣ غايتها التوثيق والبحث العلمي في مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الصهيوني.

إنتاج المؤسسة ونشاطاتها

أ ـ الإدارة العامة

يشرف على إدارة المؤسسة مجلس أمناء يتألف من أربعين شخصية من معظم الأقطار العربية، يجتمع مرة في السنة، ويتولى رسم السياسة العامة للمؤسسة، وتخطيط برامجها البحثية والنشرية، وتأمين الموارد المالية، والمصادقة على موازنة المؤسسة السنوية. ينتخب المجلس لجنة تنفيذية تشرف على أعمال المؤسسة ما بين اجتماعاته، ويعاونها المدير العام ومديرو المكاتب ولجان أمنها اللجنة المالية ولجنة الأبحاث ولجنة الموارد المالية.

ب ـ المكاتب

مكتب بيروت: مقر المؤسسة، ومركز المعلومات والتوثيق، وإنتاج منشورات المؤسسة بالعربية. **مكتب واشنطن:** أنشئ عام ١٩٧٦ ويصدر مجلة وكتباً بالإنكليزية. **ممثل في باريس:** يعنى بنشر كتب تصدرها المؤسسة بالفرنسية. **مكتب القدس:** أنشئ عام ١٩٩٥ في القدس الشرقية باسم: مؤسسة الدراسات المقدسية. يعمل حالياً في رام الله ويصدر مجلتين وكتباً ويشكل حلقة الوصل مع الداخل الفلسطيني.

ج ـ الدوريات

(١) «**مجلة الدراسات الفلسطينية**» (١٩٩٠ ـ): فصلية تصدر عن مكتبي بيروت والقدس وتوزع في البلاد العربية والعالم.
(٢) ***Journal of Palestine Studies*** (١٩٧١ ـ): فصلية تصدر عن مكتب المؤسسة في واشنطن وتنشرها وتوزعها University of California Press.
(٣) ***Jerusalem Quarterly*** (١٩٩٨ ـ): فصلية تصدر عن مكتب المؤسسة في القدس الشرقية، متخصصة بشؤون المدينة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.
(٤) «**حوليات القدس**» (٢٠٠٣ ـ): دورية تصدر عن مكتب المؤسسة في القدس الشرقية، وتعنى بتاريخ مدينة القدس ومجتمعها وثقافتها. (أصدرت المؤسسة في باريس عام ١٩٨١ مجلة ***Revue d'études palestiniennes*** وتوقفت عن الصدور عام ٢٠٠٨).

د ـ الكتب

تقر لجنة الأبحاث في اجتماعاتها الدورية برنامجاً نشرياً سنوياً. وقد أصدرت المؤسسة أكثر من ٦٠٠ كتاب باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية، معظمها ذو طابع مرجعي بحثي وتوثيقي، ويصدر بعضها بالإنكليزية بالاشتراك مع جامعة كولومبيا في نيويورك وأكسفورد في بريطانيا وغيرهما، وبالعربية بالاشتراك مع جامعات ومراكز أبحاث في فلسطين والبلاد العربية.

هـ ـ المحاضرات والندوات

(١) **محاضرة فسطنطين زريق السنوية** في بيروت بالعربية أو الإنكليزية وتتناول قضايا عربية أساسية. (٢) **ندوة برهان الدجاني السنوية** في بيروت أو عمّان وتعالج موضوعاً عربياً رئيسياً في السياسة أو الاقتصاد. (٣) **ندوة ينظمها مكتب واشنطن** في إطار مؤتمر MESA الذي يعقد سنوياً في الولايات المتحدة. (٤) **ندوات عامة ومغلقة** تنظمها لجنة الأبحاث وتعالج قضايا راهنة تتصل بالقضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الصهيوني.

و ـ مركز المعلومات والتوثيق

يتألف المركز من مكتبة فسطنطين زريق في بيروت وموقع المؤسسة على الإنترنت (**www.palestine-studies.org**). وتعتبر المكتبة أكبر مكتبة متخصصة بالقضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الصهيوني وبالشؤون اليهودية والصهيونية في الوطن العربي. وتحتوي على أكثر من سبعين ألف مجلد ومئات الدوريات والصحف بلغات متعددة. ويرتادها الباحثون والإعلاميون وغيرهم، وخدماتها متاحة في موقع المؤسسة على الإنترنت. ويحتوي الموقع أيضاً على تعريف بالمؤسسة وفروعها ونشاطاتها وإنتاجها، ويتيح الاطلاع على محتويات مكتبتها ومقالات مجلاتها، كما يتيح شراء منشوراتها بطريقة سهلة وآمنة.

ز ـ مالية المؤسسة

تقوم الموازنة السنوية للمؤسسة على إيرادات مبيع منشوراتها والتبرعات غير المشروطة وريع وقفيتها.

ح ـ الحصول على منشورات المؤسسة

تُطلب منشورات المؤسسة من مقرها ومكاتبها ووكلاء التوزيع والمكتبات في لبنان والبلاد العربية والعالم ومن موقعها على الإنترنت.

عنوان المؤسسة في بيروت: شارع أنيس النصولي، متفرع من فردان، ص. ب: ٧١٦٤-١١، الرمز البريدي ٢٢٣٠ ١١٠٧ – بيروت، لبنان، هاتف: ٨٠٤٩٥٩-١-٠٠٩٦١، فاكس: ٨١٤١٩٣-١-٠٠٩٦١، Email: sales@palestine-studies.org

Digitized by Birzeit University Library

هذا الكتاب

كانت مدينة القدس منذ القدم حاضرة في وجدان الأجيال العربية المتعاقبة؛ فقد كانت قطب الرحى لعقيدة إبراهيم التوحيدية، ومن بعدها لعقيدة المسيح (عليه السلام) التي تبلورت وانطلقت من هذه المدينة المقدسة. وجعل الإسلام القدس محوراً أساسياً للقداسة، كثيراً ما جارت قداسة الكعبة ومكة المكرمة.

ولأن المكتبة العربية تفتقر إلى دراسات علمية منهجية باللغة العربية ولمؤلفين عرب عن مدينة القدس، فقد انصرف المؤلف طوال أعوام إلى تقصي الصلات والوشائج التي تربط الإسلام والمسلمين بمدينة القدس، فغاص في أغوار التراث الديني والفكري للإسلام بحثاً عن جذور هذه العلاقة وجوهرها.

واليوم إذ تمعن القيادة الصهيونية المتطرفة في إسرائيل في تهويد المدينة ومحو تاريخها وتراثها العربي الإسلامي ـ المسيحي، يأتي هذا الكتاب ليضع حقائق تاريخ القدس في صلب الحاضر دفاعاً عن المستقبل.

المؤلف

أستاذ التاريخ والدراسات الإسلامية في جامعة بير زيت، باحث ومؤرخ. له كتابان في تاريخ فلسطين الإسلامية صدرا عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت: الأول بعنوان "فلسطين في خمسة قرون" ويغطي تاريخ فلسطين منذ الفتح الإسلامي حتى الغزو الأوروبي الصليبي، والثاني بعنوان "فلسطين في العهدين الأيوبي والمملوكي". وله أيضاً مساهمات جادة في الدراسات التاريخية الإسلامية، فقد قام بتحقيق وتقديم ونشر الجزء السادس "ب" من موسوعة "أنساب الأشراف" التاريخية للمؤرخ والنسّابة الكبير أحمد بن يحيى البلاذري. وبالإضافة إلى ذلك كتب عشرات الدراسات ذات الصلة بقضايا المجتمعات الإسلامية في العصور الوسيطة، باللغتين الإنكليزية والعربية، في أمهات الدوريات والمجلات الأكاديمية في الغرب والشرق العربي.

ISBN 978-9953-453-77-4

$ 14.00

مؤسسة الدراسات الفلسطينية
Institute for Palestine Studies

Digitized by Birzeit University Library