

صورة المكان في مرآة تاريخ مقدس (فضائل القدس)

شمس الدين الكيلاني
محمد جمال باروت

٦- الفضائل العثمانية

ظهر في الفترة الواقعة ما بين نهاية الحقبة المملوكية وبدء الحقبة العثمانية في المشرق العربي كتاب «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» للقاضي مجير الدين الحنبلي (توفي ٩١٠ هـ، والبعض يقول ٩٢٨ هـ)، ورغم أننا لا نعرف أية معلومات ذات قيمة عن حياته، إلا أننا نستطيع أن نضعها في سياقها التاريخي الذي تميز في لحظة إعداد مجير الدين وإنجازه للكتاب، ببدء الصدام ما بين المماليك والعثمانيين، والذي كان الصراع على زعامة العالم الإسلامي أحد أبرز وجوهه، بعد أن تمكن العثمانيون قبل حوالي قرن من ذلك وفي عام ١٣٩٦م على وجه التحديد من سحق آخر وأضخم الحملات الصليبية، ونقل المعركة من آسيا إلى أوروبا نفسها. ويتوقف كتاب مجير الدين من الناحية الزمنية عند القدس في مرحلة السلطان المملوكي البرجي قايتباي (تولى السلطنة ٨٧٢-٩٠١ هـ / ١٤٦٨-١٤٩٦م) الذي بدأت في أواخر عهده الصدمات ما بين المماليك في المشرق وبين العثمانيين في أرض «الروم». ويشير مجير الدين نفسه في أحد فصول كتابه إلى بداية هذا الصدام تحت عنوان «ابتداء الفتنة بين الملك قايتباي والسلطان بايزيد خان»، أي بين السلطان قايتباي المملوكي والسلطان العثماني بايزيد الثاني بن محمد الفاتح

شمس الدين الكيلاني، ومحمد جمال باروت كاتبان سوريان يقيمان في دمشق

الفصل السادس وخلاصة دراسة مطولة نشرت الكرمل فصولها الخمسة الأولى في العدد ٧٦-٧٧

(٨٨٦-٩١٨هـ / ١٤٨١-١٥١٢م). وغم أن مجير الدين قد أنجز كتابه في سياق اندلاع هذا الصدام، فإنه لم يتحرج من الإشارة الإيجابية إلى أنه «من أفعال الأتار المحسنة بالصخرة الشريفة من ملوك الروم (يقصد السلاطين العثمانيين في القسطنطينية)، أن السلطان مراد ابن السلطان بايزيد خان رتب قراء يقرؤون له في الصخرة الشريفة» (١). وهو ما قد نرى فيه إشارة دالة إلى وضعه القدس فوق الاعتبارات الاستقطابية السياسية لذلك الصدام، كما يدل من جهة ثانية على اهتمام السلاطين العثمانيين حتى قبل بسط سيادتهم على بلاد الشام بالقدس وخدمتها والتبرك بها. ولا ريب أن مجير الدين الذي كان منغمراً كما يقول عن نفسه «بأمر الدنيا» (٢) من دون أن يعيقه ذلك عن إنجاز كتابه الكبير، قد كان بحسه التاريخي على دراية كافية بمجريات ذلك الصراع، بل إنه عاصر مرحلة السلطان قانصوه الغوري (٩٠٦-٩٢٢هـ / ١٥٠١-١٥١٦م) الذي كان آخر السلاطين المماليك، وأعاد ترميم كافة الحصون والأسوار في مواجهة العثمانيين.

موقع الكتاب في مدونات الفضائل:

حتى لو سلمنا أن مجير الدين قد توفي قبل حوالي اثني عشر عاماً من سقوط آخر السلاطين المماليك في معركة مرج دابق في شمال حلب في عام ١٥١٦م ولم يشهد الفتح العثماني، فإن تأثيره المرجعي الحاسم على كتب الفضائل التي دوّنت في الحقبة العثمانية يجعلنا نضعه في سياق المدونات الفضائية العثمانية التي يشكل كتاب مجير الدين مرجعها الأساسي. إلا أن أهمية هذا الكتاب تتجاوز أواخر الحقبة المملوكية أو الحقبة العثمانية التالية عليها إلى موقعه في سجل المتن التاريخي الفضائي البلداني المقدسي العام كله. إذ يمكن اعتباره بحق مدونة المدونات الفضائية، رغم الزمن القياسي الذي أنجز فيه وهو حوالي أربعة أشهر. فهو يشكل حبة العقد بين مجمل مدونات الفضائل بقدر ما حاول أن يدمج مختلف جوانبها في متن تاريخي شامل أو «كامل» على حد تعبيره. ومن هنا وصف مجير الدين كتابه بـ«المختصر» (٣) جرياً على التقاليد الاتباعية للثقافة الإسلامية في عصره، التي أخذت «تجتهد» أو «تبدع» في مجال الفروع وليس في مجال الأصول؛ إلا أن هذا «المختصر» (سبعمئة صفحة) كان في حقيقته إعادة بناء شامل لمختلف موضوعات التاريخ الفضائي في مدونة شاملة واحدة. وقد اعتمد فيه مجير الدين على ما استطاع جمعه من «كتب وأوراق متفرقة» في مدونات «التراجم والأحداث» فضلاً عن حفظه الكثير «للقائع والاطلاع عليها»؛ ذلك أن مفهوم «المختصر» في الإنتاج الثقافي العربي الكلاسيكي لا يمكن أن يكون إلا «مختصراً» لمدونات مكتبية أساسية أو مرجعية سابقة. وقول مجير الدين «ومع ذلك لم أستوعب ما هو المقصود من التاريخ لعدم الاطلاع على شيء أستمد منه في هذا المختصر ما لم يوجد في غيره» إنما يعرب به عن إرادته العلمية في كتابة «تاريخ كامل» للقدس. إن مفهوم «التاريخ الكامل» للأدب التاريخي الفضائي الذي يقع أساساً في إطار التاريخ البلداني (الفضائي) وليس في إطار التاريخ العام هو ما يمنح كتاب مجير الدين أهميته الاستراتيجية في كامل متن المدونة التاريخية الفضائية المقدسية. فلقد حاول هنا أن ينزل مفهوم التاريخ الكامل / الشامل على تاريخ القدس. ومن الناحية المنهجية فإن تفرع التدوين التاريخي العربي

إلى فروع أو حقول يمثل تقدماً منهجياً في تقنية التدوين التاريخي، وتعبيراً عن التعقد الذي يتطلب التفريع. إلا أن ما حاوله مجير الدين على وجه الضبط هو امتصاص هذه الحقول أو الزوايا الفرعية في النظرة الفضائية للقدس، وتحويلها تحت اسم «المختصر» إلى مدونة فضائية بلدانية شاملة أو «كاملة» على حد تعبيره، تتسق مع الطبيعة القدسية والتاريخية لتاريخ المدينة، فضلاً عن أن التاريخ العام كان يشكل لأي مؤرخ بلداني أو فضائي مدخلاً أساسياً. إذا كان التاريخ العام هنا أكثر من اختصاص، لقد كان يعني في ذهن المؤرخ التاريخ الموحد للأمة/ الجماعة الإسلامية أو للعالم الإسلامي المتعدد السيادة في زمن مجير الدين. بكلام آخر كان التاريخ الفضائي البلداني المقدسي يركز من داخل الاهتمام بالتاريخ الإسلامي العام على التاريخ الخاص للمدينة المقدسة في إحدى زواياه. وما حاوله مجير الدين هو جمع كل هذه الزوايا في كتابه، وهو الأمر الذي جعل منه مدونة المدونات الفضائية المقدسية. ولعل هذا العمل الجبار الذي أنجزه مجير الدين في زمن مضطرب سياسي واجتماعي، وفي غضون أربعة أشهر (ربما كثف مدة إنجازها نتيجة ضغوط «الدنيا» وجذبها الاضطراري له) هو ما يفسر لنا، أنه مرجع ومصدر أساسي لا بد منه، ليس لمؤلفي الفضائل بعده فقط، بل لأي باحث معاصر في زمننا في تاريخ القدس، بما في ذلك الباحث التاريخي يحصر المعنى أو الباحث العلماني. وبالنسبة لمجير الدين نفسه، فإن التاريخ الفضائي المقدسي ظهر له تاريخاً جزئياً أو تاريخ زوايا أو جوانب فقط، وأراد أن يضم هذه التواريخ الجزئية في تاريخ شامل تسلسلي يجمع ويربط ما بينها في رؤية تاريخية مركبة للمدينة، تراعي تاريخها الروحي فوق الزماني، وتاريخها الدنيوي الزماني في آن واحد. ولقد كان الحس التاريخي فائقاً لدى مجير الدين إلا أن هذا لم يتعارض في منطقه - كما لدى سائر مؤلفي الفضائل - مع اعتبار الحقائق التاريخية «الروحية» المتعلقة بالمدينة على أنها وقائع مسلم بها. فعلى أن ننسى أن مجير الدين هو في النهاية مدون فضائي، تشكل المكانة الروحية المميزة للمدينة المقدسة حافزه الحاسم لكتابة التاريخ. إلا أنه وهو المدون الفضائي هنا لتاريخ القدس التي كان أحد قضاتها، وأحد أعظم - كما تبين لاحقاً - من خدموا تاريخها، حرص بخبرة المؤرخ التفصيلية التاريخية المنصبة على تتبع الحوادث ومعرفة مجرياتها في المقام الأول كأساس لأي معرفة تاريخية بالحوادث، وهو ما يفسر أننا نجد في كتابه «الكبير» معلومات «علمية» مرجعية في مقاييس فهم زمننا. إذ يمثل كتاب مجير الدين كما يشير كراتشكوفسكي بحق أوسع وصف تاريخي طوبوغرافي عن القدس والتحليل. وإذا ما أردنا أن نتعرف على الوضع الطوبوغرافي والروحي والوصفي للقدس في زمن مجير الدين، فلن نجد بالتأكيد أفضل من عمله. بل إن باحثة تاريخية معاصرة، هي كارين أرمسترونغ التي يمكن اعتبارها اليوم أهم وأحب من كتب عن القدس بروحية الفضائل ولكن من داخل وعي تاريخي كامل بالتاريخ كما نفهمه اليوم، لم تستطع حين كتبت كتابها «القدس مدينة واحدة وعقائد ثلاث» إلا أن تعتمد مصدرها على كتاب مجير الدين، لقد كانت أرمسترونغ تعرف كتب «الفضائل» الأخرى، غير أن هذا الكتاب ظهر لديها كتاباً مصدرياً شاملاً. وهو ما يعني أن كتاب مجير الدين ما يزال حاضراً ومؤثراً علينا حتى اليوم.

كان مجير الدين معنياً حسب مصطلحات عصره المنهجية بإعداد «مختصر»، إلا أن

«مختصره» جاء «شاملاً» لما هو روحي وديني في تاريخ المدينة. ويقول عن مؤلفي المدونات الفضائية قبله أنهم «إنما ذكروا في التواريخ أشياء في أماكن متفرقة، فإن بعض العلماء كتب شيئاً يتعلق بالفضائل فقط، وبعضهم تعرض لذكر الفتح العمري، وعمارة بني أمية، وبعضهم ذكر الفتح الصلاحي واقتصر عليه، ولم يذكر ما وقع بعده، وبعضهم كتب تاريخاً يتعرض فيه لذكر بعض جماعة من أعيان بيت المقدس، مما ليس فيه كبير فائدة، فأحببت أن أجمع بين ذكر البناء، والفضائل، والفتوحات، وتراجم الأعيان، وذكر بعض الحوادث المشهورة، يكون تاريخاً كاملاً» (٤). نلمس هنا دون أي ريب أن مجير الدين يرى الفضائل جانباً من جوانب التاريخ، وهو ما يتيح له في طموح «التاريخ الكامل» أن يدمج الجانب الفضائي (المرتبط بالمستوى الشعري الأسطوري أو مافوق التاريخي الديني) مع سائر الجوانب الدنيوية الأخرى. إذ أن الفكرة اللاواعية لأي مؤرخ إسلامي كانت تقوم على التسليم بأن البعد الروحي هو من الأبعاد المحدودة للتاريخ، أو أنه جوهره، أو أنه معناه. ومن هنا لم تنشأ أية مشكلة منهجية نظرية لدى مجير الدين، يمكن أن تنشأ في زمننا، ما بين التاريخين الروحي والزمني للمدينة. لقد كان هذان التاريخان لديه - كما لمجمل المؤرخين المسلمين - منسجمين. لعل وعي مجير الدين للفرق ما بين الجوانب الفرعية في مدونات الفضائل وبين مدونته، هو ما يدفعه لأن يقول عن كتابه «هذا آخر ما تيسر ذكره من أخبار بيت المقدس وبلد سيدنا الخليل عليه السلام (يقصد مدينة الخليل)» (٥). إن «آخر ما تيسر ذكره» يفترض معلومة مكتوبة - حفزية متكاملت نسبياً لموضوعها. لم يحدد مجير الدين تماماً هذه المعلومات إلا على صعيد الفرع العلمي الاختصاصي (الجزئي) لها، إلا أنه لا ريب كما يشير نفسه كان متشرباً بها، وحافظاً لها أو لقسم كبير منها على الأقل، ومن هنا كان حفظه أحد مصادره. وهو بهذا المعنى حفظ لمصادر مكتوبة. إلا أنه في إطار منطق الحفظ، حفظ امتصاصي تحويلي تتحكم به وجهة النظر، وربما يمثل هذا الجانب الحفظي، الذي يستند مرجعياً إلى المدونات، إلا أنه يستعيدها ذاتياً وإسقاطياً، كأحد محرضات الجانب الإبداعي في مدونة مجير الدين، الذي كان تصنيفه لكتابه في إطار مفهوم «المختصر» مع أنه تخطى هذا المفهوم كثيراً إلى الإبداع في الرؤية والدمج وتعددية الزوايا أي في ما سماه مجير الدين بـ«التاريخ الكامل».

كان مجير الدين مهتماً بالتاريخ الشامل / الكامل للقدس في كافة جوانبها وزواياها، ولعل هذا ما يفسر أنه لم يكذب ببناءً أو لحظة، أو صحابياً، أو شيخاً جليلاً، أو صوفياً، أو فقيهاً، أو ملكاً أو أميراً، زار المدينة، أو عاش أو مات فيها، إلا وذكره. ولأنه يفهم التدوين التاريخي «شاملاً» أو «كاملاً» لكافة تعقيدات زواياه، فإنه قد كشف عن حس تاريخي مجرب بأن التاريخ ليس تاريخ «التراجم» أو «الأعيان». لقد كانت كتب «التراجم» أحد أهم مصادر مجير الدين، إلا أنها بخصوص القدس قد ظهرت لديه «مما ليس فيه كبير فائدة» (٦). لقد كان لديه التاريخ أشمل من تواريخ «التراجم / الأفراد أو زوايا الرؤية المخصصة. مع أنه ينهي كتابه بترجمة لشيخ الإسلام الكمالي ابن أبي شريف، الذي صار قدوة ببيت المقدس وفقهه، وعين أعيان المعيدين بالمدرسة الصلاحية، وصاحب الجهود التعليمية فيه» (٧).

كان لدى مجير الدين فهم مكثف في أن التاريخ بما هو «تاريخ كامل»، ليس زوايا أو فروعاً

الكيلاني وباروت: صورة المكان
أو تراجع أو تاريخ أشخاص، بل هو تاريخ زمني-مكاني شامل لكل ذلك، ليبرز مكانة القدس
الجليلة في هذا التاريخ الكبير.

وصف الكتاب:

يتخذ مجير الدين-على غرار المؤلفين الآخرين- التاريخ الشامل الذي يبدأ بآدم مدخلاً
لتاريخه الفضائلي «الكامل» على حد تعبيره أو المتعدد الجوانب. ويبدأ كتابه بسورة الإسراء،
وذكر أسماء المسجد الأقصى، محللاً دلالات ومعاني الآية القرآنية التي أرست العلاقة الروحية ما
بين المسلمين والقدس، قبل فتحهم لها، وكرست الوحدة ما بين مكة والقدس. ففي رحلة الإسراء
النبوية صلى النبي بالأنبياء جميعاً في جوار الصخرة، كما فرض فيها الله على المسلمين الصلوات
الخمسة، ومر فيها النبي على مواقع تذكر موسى وعيسى وإبراهيم الخليل، وصلى هناك بجوارهم،
وهو ما يرمز إلى وحدة الوحي الإلهي الذي استكمل بالنبي (محمد) خاتم الأنبياء. ثم يعقب
ذلك بذكر أن أول ما خلق الله، هو الشمس والقمر، والجنة والنار، ثم يذكر سلسلة الأنبياء التي
تبدأ بآدم فنوح فهود فصالح، ليصل إلى إبراهيم الخليل الذي يعتبر حلقة أساسية في سلسلة
النبوات ستؤسس للعائلة الإبراهيمية التي يختمها النبي محمد. ويذكر بناء إبراهيم الكعبة مع
ابنه إسماعيل، ورحلته البرية إلى مكة. ثم يفصل بذكر العائلة الإبراهيمية التي كان لها علاقة
بالقدس والمنحدر من سارة: إسحاق ويعقوب ويوسف، وموسى وخروجه من مصر إلى الأرض
المقدسة (القدس في فلسطين)، إلى أن يصل إلى داوود وسليمان، وقصة إعادة بنائهما المسجد
الأقصى. ثم يذكر كيف عاقب الله بني إسرائيل لانحرافهم عن الوحي، حيث أرسل الله لهم
عقاباً على ذنوبهم نبوخذنصر الذي هدم القدس، وشتتهم في البلاد. ثم يذكر الأنبياء، أرميا،
ويوشع، وزكريا، ويحيى (يوحنا)، وعيسى المسيح، وعقوق اليهود لهم، وعقاب الله لليهود
على ذلك بخراب القدس على يد طيطس. وبعد ذلك يبدأ بالسيرة النبوية إلى أن يصل إلى ذكر
فضائل المسجد الأقصى، وكيف كان القبلة الأولى للمسلمين، وفضل الصلاة والأذان والصيام
والدفن فيها، وفضل الصخرة، والصلاة على يمينها اقتداءً بالنبي، وقصة الإسراء والمعراج، ثم يقدم
نبذة عن فضائل القدس، والأدعية الواجبة عند دخول بيت المقدس.

يتوقف مجير الدين بعد ذلك عند قصة الفتح العمري، وذكر من دخل إليها من الصحابة،
وأن المهدي يظهر فيها آخر الزمان، ثم بناء الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان لقبه الصخرة
والمسجد الأقصى، ويصف أبواب المسجد وصفاته في أيام عبد الملك، ويذكر الأعيان والتابعين
والعلماء والزهاد ممن دخلوا البيت المقدس، بمن فيهم الإمام الشافعي. ثم يذكر تاريخ تغلب
الإفرنج (الصليبيين) على بيت المقدس، ويتبع ذلك بتاريخ مقاومة صلاح الدين (الأيوبي) للإفرنج،
وتتويج ذلك بفتح بيت المقدس. ويذكر يوم الفتح وما جرى فيه من مشاهد، وخطبة الجمعة التي
تلت الفتح، ثم جهود صلاح الدين لإخراج بقايا الإفرنج، وذكر الحملات الصليبية بعد ذلك،
ولقاء الملك العادل مع ملك (الإنكليز)، والهدنة بين صلاح الدين والإفرنج، ووفاة صلاح الدين،
ثم سلطة الملك العادل، ومن بعده سلطة الملك الكامل، وتخريب سور المقدس خوفاً من استيلاء

الإفرنج عليها.

يصف بعد ذلك المسجد الأقصى في زمنه، ويلاحظ أن المسلمين قد سماوا الكثير من عمارات الحرم القدسي بأسماء أنبياء العائلة الإبراهيمية، زيادة في التبرك بأسمائهم، واقتراها بالمكان، تعبيراً عن نظرة التوحيد الإسلامية لأديان التوحيد الإبراهيمية: المسيحية واليهودية والإسلام. فهناك: محراب داوود، ومهد عيسى، وذكر الصخرة الشريفة وفضائلها، وذكر المغارة التي تحت الصخرة، وقبة السلسلة، وقبة المعراج، ومقام النبي، ومقام الخضر، وقبة سليمان، وقبة موسى، وعدد المنائر في المسجد الأقصى، وعدد أبوابه، وما يوجد فيه من المصابيح، وذكر ما فيها من مدارس ومشاهد. وذكر ما في القدس من الأماكن المحكمة البناء. ولا ينسى أن يذكر الكنائس والديارات (الأديرة)، وذكر حاراتها المشهورة، وذكر بناء بيت المقدس، وأبواب المدينة، وذكر عين سلوان، وبرك الماء، وذكر دير أبي ثور وطور زيتا، وقبر مريم أم المسيح، وذكر الساهرة، وذكر حدود الأرض المقدسة التي ذكرها الله في كتابه.

يذكر بعد ذلك أعيان المسلمين في القدس، ومن ولي أمرها، ثم يعطف على مدينة الخليل (نسبة إلى إبراهيم الخليل)، ويذكر مشاهدتها تعبيراً عن إجلال ذكر أبي الأنبياء إبراهيم الخليل. ثم يذكر زيارة السلطان قايتباي في زمن مجير الدين لبيت المقدس، للتبرك بها، ويذكر إسهاماته ببنائه، ويشير إلى «الفتنة» بين السلطان قايتباي والسلطان العثماني بايزيد خان، التي استشكل المؤثر الأول لتقدم العثمانيين نحو بلاد الشام. ويتوقف مجير الدين في متنه التاريخي زمنياً عند عهد قايتباي، ويختم كتابه بوعده للقارئ يقول فيه: «وإن فسح الله الأجل جعلت له ذليلاً (ملحقاً- الباحثان)، أذكر فيه ما يقع من الحوادث بالقدس الشريف وبلاد سيدنا الخليل، وغيرهما من أول سنة إحدى وتسعمائة إلى آخر وقت يريده الله تعالى فيما بقي من العمر» (٨).

تلك هي رؤوس موضوعات كتاب مجير الدين، التي تكثف جميع موضوعات كتب الفضائل التي سبقته، بشكل أتى فيه شاملاً، ولا يضاهاه في الشمول والعمق أي مؤلف فضائلي آخر. ويستخدم مجير الدين في سرديته الفضائية بشكل فعال ما ورد في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وكتب الفتوحات والسيرة النبوية عن القدس. ورغم منهجيته السنية في التفسير التي تحتكم إلى ظاهر النص وفق قواعد اللغة العربية ودلالاتها، فإنه يعتمد منهج التأويل لبعض الآيات القرآنية، ومثال ذلك تأويله لآية (والتين والزيتون) وطور سينين) وهذا البلد الأمين (حيث يؤول ذلك في ضوء مروية الصحابي أبي هريرة بأن الله « أقسم بأربعة جبال » هي التين (مسجد دمشق) والزيتون (طور زيتا مسجد بيت المقدس)، وطور سينين (حيث كلم الله موسى)، وهذا البلد الأمين (جبل مكة) (٩). وقد حاول مجير الدين في كثير من الموضوعات الأساسية، أن يذكر كل الروايات، مثل حرصه على ذكر كل الروايات المتعلقة برحلة الإسراء والمعراج (١٠)، الفاصلة في تاريخ الرؤية الإسلامية للقدس. كما حرص على أن يقدم كل التفسيرات / التأويلات الإسلامية لسورة الإسراء (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله....) «ف«سبحان» (لتنزيه الله تعالى عن كل سوء) و«أسرى بعبده ليلاً» (أي سيّره، والعبد هو النبي) «من المسجد الحرام» (مكة) إلى المسجد الأقصى» (مسجد بيت المقدس)

«الذي باركنا حوله» حيث يسرد هنا تفاسير متعددة، فالأرض المباركة هي فلسطين والأردن (تفسير ابن عباس) والشام (تفسير أبي القاسم الهيلي). وسبب المباركة يعود إلى أنه مقر الأنبياء وقبلتهم، ومهبط الملائكة والوحي، وفيه يحشر الناس يوم القيامة، وقيل «الأقصى» لبعده المسافة بينه وبين المسجد الحرام، وقيل لبعده عن الأقدار والخبائث، وقيل لأنه وسط الدنيا (١١). ولعل منهجه في ذكر أكبر قدر ممكن من الروايات المختلفة والمتعددة حول الموضوع الواحد، يظهر أكثر ما يظهر في رؤيته لتاريخ المسجد الأقصى. وتتكشف رؤيته هنا بعد أن يسرد كل تلك الروايات في أن المسجد الأقصى قد «أسس» أو «جُدّد» على «أساس قديم» أي على أساس إلهي. فقد تأسس تبعاً لذلك ابتداءً وليس ابتداءً، حيث أن قداسة المكان سابقة على قداسة البناء الذي شيد فيه وهو هنا المسجد الأقصى.

يوحّد مجير الدين ما بين شخصية سام بن نوح (جد العرب العاربة والعرب البائدة في النموذج السلالي العربي) وبين شخصية ملكي صادق، المعروفة في الدراسات الحديثة كشخصية تاريخية، والذي كان أحد ملوك البيوسيين الكنعانيين. ويشير في ضوء معرفة تحاول أن تعطي مضموناً تاريخياً محدداً للسردية الماورائية إلى أن سام بن نوح ملكي صادق هو أول من يحتمل أن يكون قد أسس المسجد حين اختطّ مدينة القدس أو بناها فقد كانت «أرضها ابتداء الزمان صحراء بين أودية وجبال، وهي خالية لا بناء فيها، ولا عمارة، فأول من بناها واختطها سام بن نوح وكان ملكاً عليها، وكان يلقب ملكي صادق» (١٢) تكون القدس في هذه الرؤية مدينة كنعانية. وحين يسهب مجير الدين بسرد «تجديد» الأنبياء للمسجد، مثل ما فعله النبي سليمان، فإنه يكشف هنا الرؤية الإسلامية الميتاتاريخية، التي ترى أن كل أولئك الأنبياء يصدر عن وحي واحد اكتمل بالنبي محمد، ومن هنا تضم هذه الرؤية كل آثار الأنبياء إلى الرؤية الإسلامية، بوصف أن أمة الإسلام هي الأمة الخاتمة والأمة التي استخلفها الله على عباده. ويرى مجير الدين أن هذه الرؤية هي التي تفسر حرص المسلمين على تسمية كثير من المواقع والأماكن في المسجد الأقصى بأسماء أولئك الأنبياء. إن تاريخ مجير الدين هو تاريخ فضائلي، يكون فيه التاريخ الزمني مغموراً بصورة شبه كاملة بالتاريخ الميتاتاريخي أو الماورائي وسردياته، ولعله هنا أقرب إلى التاريخ الأنتروبولوجي للمكان أو لتاريخ شعريات المكان المقدس، وسردياته ونظمه الرمزية والأنتروبولوجية. إذ تستمد كل الأماكن والمواقع دلالتها الماورائية العليا من تشييدها على مكانٍ قدسي قديم.

لا ريب أن الرؤية الأنتروبولوجية لسرديات المكان المقدس تهيمن على سردية مجير الدين، فعلياً لا ننسى أن تاريخه أساساً هو تاريخ «فضائلي»، وأن صفة «الكامل» في «تاريخه الكامل» تعني مختلف الجوانب الفضائية وشمولها. إلا أن هذا ينفي أن سردية مجير الدين تعطي مساحة مميزة للتاريخ الزمني للمدينة منذ أن فتحها المسلمون وحتى عهد قايتباي، أي على مدى تسعة قرون. ويسرد هنا مجير الدين جملة وقائع وحوادث تاريخية، تنتمي إلى التاريخ الزمني وليس إلى التاريخ الماورائي، مثل توقفه عند مجريات الفتح الإسلامي، وقدم الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى القدس، ولقائه بنفسه البطريرك الأرثوذكسي صفرونيوس كي يعقد الصلح معه، وتوجهه إلى أرض المسجد الأقصى، وقيامه بنفسه بكس الزبالة عنه، التي كدسها الروم غيظاً

على بني إسرائيل أو اليهود (١٣). ويحضر هذا التاريخ الزمني في سرده لأسماء الصحابة والأنبياء والأمرء الذين زاروا القدس أو أقاموا أو دفنوا فيها أو خدموها. ومن هنا يتوقف مجير الدين عند التاريخ الزمني للأمكنة، ويقدم معلومات طوبوغرافية وعمرانية غزيرة عنها، تشكل اليوم للدراسات الحديثة مرجعاً لا غنى عنه. ويتملص التاريخ الزمني هنا من التاريخ الماورائي نسبياً ليحضر بوصفه التاريخ كما نعرفه اليوم في بعض وجوهه. بكلام آخر يبدو هنا مجير الدين مؤرخاً بحصر المعنى وليس مجرد مؤرخ فضائلي. فهو يسرد التاريخ الزمني الإسلامي للمدينة من لحظة الفتح العمري إلى عهد قايتبائي، ويتوقف عند الحقبة الأموية، ليظهر حجم الاهتمام الإسلامي بالقدس، وكيف جسّد الأمويون ذلك بالعمارات الكبرى التي شيدها في عهدي عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك، حيث خصص الأول خراج مصر لسبع سنوات كي يبني قبة الصخرة، كما يتوقف عند الحقبة العباسية، ويفصّل في ذكر العمارات التي شيدها الخلفاء العباسيون في القدس، وفي أخبار العلماء والزهاد والمتصوفة الذين تقاطروا إليها، ثم يعرض وضع القدس في التواريخ الإخشيدية والفاطمية والسلجوقية، وصولاً إلى لحظة غزو الصليبيين لها، وردة فعل المسلمين على ذلك، ثم استرداد الأيوبيين لها. ويصف في فصول متعاقبة حال القدس في الحقبة المملوكية من شتى الجوانب. ويقف مطولاً عند وصف المسجد الأقصى في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي. ويهيمن الوصف الطوبوغرافي التاريخي هنا على الوصف الميثا تاريخي، وهو ما نجد أحد أمثله النموذجية في طريقة وصف مجير الدين للمسجد الأقصى في زمنه، من حيث أن اسم المسجد الأقصى يطلق على سور الحرم القدسي، وكل ما يحتوي داخله من أماكن مقدسة، وفي مقدمتها مسجد الصخرة، والمسجد الأقصى، وقبة السلسلة، كما يصف معظم ما في بيت المقدس من المدارس والمشاهد المجاورة لسور المسجد الأقصى، ويقدم هنا مجير الدين وصفاً جغرافياً طبيعياً وبشرياً ومعماريّاً لمدينة القدس في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، ويتوقف عند شوارعها وأسواقها وحاراتها، وصولاً إلى تاريخها السياسي في زمنه الذي يتميز ببدء الاصطدام ما بين العثمانيين والمماليك.

مدونات «الفضائل» في الحقبة العثمانية:

قدم مجير الدين في كتابه مصدراً أساسياً لكل مؤلفي «الفضائل» في الحقبة العثمانية، أو تاريخاً فضائلياً «كاملاً» على حد تعبيره، جعل منه بحق مدونة المدونات الفضائية. ولعل أول كتاب في سلسلة المدونات الفضائية هو الكتاب الذي ألفه نصر الدين الرومي (ت ٩٤٨هـ) تحت عنوان «المستقصى في فضل الزيارة للمسجد الأقصى»، ثم تبعه محمد بن علي بن طولون الصالحي الدمشقي (ت ٩٥٣هـ)، الذي يعود نسبه إلى سلاطين آل طولون في مصر، وذلك بكتابه «فضائل بيت المقدس»، ثم كتب محمد يحيى أفندي (ت ١٠١٠هـ) في القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي كتاب «فضائل قدس شريف» باللغة التركية. وظهر بعده كتاب أحمد بن محمد بن سلامة أبي العباس شهاب الدين القليوبي المصري (ت ١٠٦٩هـ)، ثم تأتي رحلة إبراهيم الخياري (١٠٣٧-١٠٨٣هـ / ١٦٢٨-١٦٧٢م) المسماة «تحفة الأدباء وسلوة

الكيلائي وباروت: صورة المكان
الغرباء»، ورحلة الشيخ المتصوف عبد الغني النابلسي الدمشقي (١٠٥١-١١٤٤هـ) الذي كتب
على إثرها «الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية». أما في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر
الميلادي، فقد ظهر كتاب «تاريخ بناء البيت المقدس» لأحد علماء القدس، وهو محمد بن شرف
الدين الخليلي المقدسي (ت ١١٤٧هـ)، وكتب مصطفى أسعد اللقيمي الدمياطي (ولد في
دمياط سنة ١١٠٥هـ/ ١٦٩٣م، وتوفي في دمشق سنة ١١٧٣هـ/ ١٧٦٥م) كتاباً آخر، كما
كتب محمد بن محمد التافلاني الأزهري الخلوتي الذي ترتبط باسمه الطريقة الصوفية الخلوتية،
والذي ولد في المغرب وتوفي في القدس سنة ١١٩١هـ، مؤلفه «حسن الاستقصا لما صح وثبت في
المسجد الأقصى». وفي نهاية الحقبة العثمانية قبيل الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨م)
ظهر مؤلفان فضائيان، هما مؤلف عارف بن عبد الرحمن الشريف (ت ١٣٨٣هـ/ ١٩٤٦م)
«روضة الأنس في فضائل الخليل والقدس»، ومؤلف إبراهيم حسن الأنصاري (ت ١٩٠٦م)
«مناسك القدس الشريف».

يمكننا القول في ضوء ما تقدم، أن التدوين التاريخي «الفضائي» في الحقبة العثمانية قد
أخذ شكلين أساسيين، هما شكل «المختصر» الذي عمّ كل حقول الإنتاج الثقافي الإسلامي وشكل
الرحلة التي قام بها بعض أكبر المتصوفين في تلك الحقبة. وقد أضيف شكل الرحلة هنا إلى
التدوين التاريخي «الفضائي»، وما يحدد ذلك أساساً أن مضمون الرحلة «فضائي». ويمكننا
اعتبار كتاب نصر الدين محمد بن العلمي المقدسي «المستقصى في فضائل المسجد الأقصى»
نموذجاً لشكل «المختصرات» الفضائية، كما يمكن اعتبار رحلتي إبراهيم الخياري وعبد الغني
النابلسي نموذجاً لشكل أدب الرحلات الفضائي المقدسي.

يشتمل «مختصر» نصر الدين العلمي على مقدمة وعشرة فصول وخاتمة قصيرة، ويبدأ
العلمي مقدمته بحمد الله «الذي فضّل بعض البقاع على بعض، وخصّ المسجد الأقصى بالإسراء
والحشر والعرض، وجعله بعد المسجد الحرام أول مسجد وضع على وجه الأرض. واختار لعبادته
مواطن لإقامة السنن والفرص، أحمده سبحانه تعالى إذ جعلنا جيران هذا المسجد الأقصى...» ثم
يشرح غرضه من «مختصره» ويقول «فهذا مختصر، لخصته عجلأ فيما يتعلق بالأماكن والزيارات
بالمسجد الأقصى وما حوله، ورتبته على ديباجة وعشرة فصول، والتزمت ألا أخرج فيه عن الوارد
والمنقول» ويعبر ذلك بشكل نموذجي عن وضعية التأليف الإسلامي العام من حيث التحول إلى
«مختصرات» للمدونات السابقة، طرداً مع هيمنة روح التقليد على هذا التأليف. ويشير العلمي
إلى أنه خصص الفصل الأول «في بدء بناء الكعبة الشريفة ومن بناها» وفي الفصل الثاني في ذكر
بناء المسجد الأقصى الشريف المقدس، الذي هو على التقوى المؤسس، والفصل الثالث «في ذكر
الصخرة وفضلها، والأماكن المعينة للزيارة» والفصل الرابع «في ذكر قبر إبراهيم عليه الصلاة
والسلام، وقبور أولاده وأزواجه، وذكر قبر يوسف عليه السلام» والفصل الخامس «في ذكر سيدنا
موسى عليه السلام، وموضع قبره»، والفصل السادس «في ذكر الأماكن التي يستجاب فيه الدعاء»
والفصل السابع «في ذكر فتح عمر بن الخطاب بيت المقدس» والفصل الثامن «في ذكر فتح
السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بيت المقدس وما حولها» والفصل التاسع

« في ذكر فضائل بيت المقدس »، والفصل العاشر « في ذكر الأولياء المدفونين حول بيت المقدس » (١٤). وبغية تكوين فكرة عن متن هذا المختصر، وطريقة معالجته لموضوعه، والمصادر التي اعتمد عليها، فإننا نقدم هنا جزءاً من الفصل الثامن « في ذكر فتح السلطان الملك الناصر صلاح الدين »، فيذكر العلمي أحداث الفتح الصلاحي، ما قدمه الأيوبيون ثم المماليك فالعثمانيون من خدمات تعميرية للقدس ومسجدها الأقصى، ويقول « وأما الملك الناصر صلاح الدين، فقد أمر بإحضار المنبر من مدينة حلب، وجعله في المسجد الأقصى، مصنوعاً من العاج والأبنوس والصفائح الغريبة، لم يُر في مملكة الإسلام مثله.

وكذلك الملك الصالح قلاوون، فإنه فعل فعلاً حسناً، وأمر بتهديب قبة الصخرة الشريفة وقبة المسجد الأقصى الشريف... وملوك الشراكسة إلى الملك الأشرف، أبي النصر قايتباي، فإنه بنى مدرسة القدس الشريف، وليس في القدس الشريف مثلها، كذلك المسجد (يقصد ترميماته للمسجد)، وسبّل القناة، حتى انتهى الأمر إلى حضرة مولانا السلطان الأعظم، والحقان المكرم، ملك رقاب الأمم، أوحد من عدل وحكم، سلطان الروم والعرب والعجم، السلطان سليمان بن السلطان سليم خان... وبعد أن يدعو له بالنصرة والعزة.. يقول « فلنذكر طرفاً من فعله الجميل في بيت المقدس والمسجد الأقصى الشريف: أول ذلك، فعله الجميل بإجراء قناة السبيل من برك المرجيع، ومساحتها عن بيت المقدس نصف بريد، وأما من رأس ينبوع الماء إلى المسجد الأقصى، فهي مقدار بريد. وصُرف عليها من الأموال شيء جزيل. وبعده السور الذي حول المسجد الأقصى، وسبك ما علاه من الرصاص والخشب وغيره، وكذلك تجديد الرخام حول الصخرة الشريفة، والجمامات (= أواني الفضة)، كذلك قصارة المسجد الأقصى الشريف في سنة تسع وثلاثين (وتسعمائة)، وإلى الآن لم تنفك العمارة منه » (١٥).

ويلاحظ هنا أن العلمي قد استقى معلوماته عن الفتح الصلاحي بشكل شبه كامل من كتاب مجير الدين « الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل » لكن على سبيل الإيجاز، بقدر ما حاول أن يبين مظاهر وأشكال الاهتمام العثماني بخدمة القدس وترميمها وتعمير بعض أماكنها. أما أشكال أدب الرحلات الفضائلي المقدسي فيمكن أن نتعرف عليها من خلال عدة نماذج. فيشير إبراهيم الخياري في رحلته التي دونها في « تحفة الأدباء وسلوة الغرباء »، أنه غادر دمشق، وسار إلى مدينة القدس، ثم زار بعد ذلك الخليل وغزة في طريقه إلى القاهرة، ومنها التحق بقافلة الحج المصري. وقد وصل المدينة في سنة ١٠٨١هـ / ١٦٧١م، ثم سار برفقة الشيخ خير الدين الرملي في ٩ ك ١٦٧٠ باتجاه القدس « في جمع من الركب » كما يقول، « وساروا في مناطق جبلية وعرة إلى أن وصلوا إلى القدس، وأول ما لاح منها سورها »، ثم رأى الخياري الخندق المحيط به، ولاحظ أثناء دخوله البلد، على يمينه، قلعة شامخة محكمة البناء، وبعد تجاوزها وصل أسواقها، التي كان فيها كل ما يحتاجه الناس، ثم توجه إلى خان يأوي إليه المسافرون فنزل فيه. ويهتم الخياري بزيارة الأماكن المقدسة الإسلامية في القدس، وعلى رأسها المسجد الأقصى، ويسهب في وصفها، فيذكر أن في أطراف المسجد الأقصى « أماكن من المدارس والأوضاع (الغرف) التي يسكنها طلبة العلم. وأما أبوابه الموصلة إليه من الخارج، فهي باب المغاربة، باب البراق، باب

السلسلة، ومنه كان دخولنا إليه لقربه من منزلنا، وهو يتصل به سوق البلد، باب السكينة، باب المتوضئين، باب القطنين، باب الحديد، باب الناظر، باب الغوامة، باب حطة، باب إلى جانبه لم أعرف اسمه، باب الرحمة» (١٦). أما الشيخ الصوفي عبد الغني النابلسي الدمشقي فقد دون رحلته في «الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية»، في ضوء معلومات مكتتبية محفوظة ومشاهدات بنتيجة الرحلة، ويأتي في مقدمة المعلومات المكتتبية كتاب مجير الدين «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل»، حيث يصف حدود الأرض المقدسة نقلاً عن مجير الدين «فمن قبله أرض الحجاز الشريف، يفصل بينها جبال الشورى، وسطح أيلة هو أول الحجاز، وهي من تيه بني إسرائيل. وبينها وبين بيت المقدس نحو ثمانية أيام بسير الأثقال. ومن الشرق من بعد دومة الجندل برية السماوة. وهي كبيرة ممتدة إلى العراق ينزلها عرب الشام، ومسافتها عن بيت المقدس، نحو مسافة أيلة. ومن الشمال مما يلي المشرق نهر الفرات. ومسافته عن بيت المقدس نحو عشرين يوماً بسير الأثقال. فيدخل في هذا الحد المملكة الشامية بكاملها. ومن الغرب بحر الروم وهو البحر المالح، ومسافته من بيت المقدس من جهة الرملة نحو يومين، ومن الجنوب رمل مصر والعريش، ومسافته عن بيت المقدس نحو خمسة أيام بسير الأثقال، ثم يليه تيه بني إسرائيل وطور سينا» (١٧). «أما الأحد عشر باباً فهي: من جهة الغرب: باب القطنين، وباب الناظر، وباب الحديد، وباب المتوضأ، وباب السلسلة، وباب السكينة، وباب المغاربة، ويسمى باب النبي. ومن جهة الشمال باب الأسباط وباب حطة وباب شرف الأنبياء». وقد حرص النابلسي على زيارة المدرسة السلطانية في القدس، ووصفها بدقة قائلاً «إنها مدرسة عظيمة ذات قدر جليل، لم يكن في الدنيا مثلها» وقد ذكر أن السلطان قايتباي هو الذي بناها، ولا يتوقف عن وصف الأماكن المقدسة المسيحية في القدس، انطلاقاً من تسامحه الديني. كما زار مقبرة ماملا بظاهر القدس من جهة الغرب، وهي أكبر مقابر البلد، وتسميتها مشتقة من كلمتي: مأمن الله، ثم زارعين سلوان التي تروي بساتين قرية سلوان. وجبل طور، وهو طور زيتنا في شرقي بيت المقدس بضم قبور الصالحين، ويشرف على المسجد الأقصى، وحرم الصخرة الشريف، ووصف أحوالها (١٨). أما الرحالة الشيخ مصطفى أسعد اللقيمي الدمياطي، فقد لخص في مخطوطته «لطائف أنس الجليل في تحايف القدس والخليل» كتابي «إتحاف الأخصا في فضائل المسجد الأقصى» للسيوطي و«الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» لمجير الدين الحنبلي. وقد وصف حدود فلسطين التي يصفها بـ«حدود الأرض المقدسة»، ومن خلالها وصف «حدود بيت المقدس»، وكذلك حدود «المدن الرئيسية في فلسطين». وجاء وصفه لحدود الأرض المقدسة مشابهاً لوصف الشيخ عبد الغني النابلسي. وذكر أن المسافة بين يافا والرملة أربع ساعات بساعات الصافنات الجياد، غادر بعدها إلى القدس، التي وصلها قبيل العصر فدخلها من باب الخليل. فيذكر أن للمدينة سوراً محكم البنيان ولها ستة أبواب وهي: باب الأسباط، وباب الساهرة، وباب العامود، وباب الخليل، وباب داوود، وباب المغاربة. ويجمال ذلك القدس في بيتين:

للقدس سور سما بالحسن رونقه أبواب ستة فيها مغاربة
أسباط ساهرة عامود ثالثها باب الخليل وداوود مغاربة

نزل اللقيمي بضيافة صاحب «الخمرة الحسية في الرحلة القدسية» السيد مصطفى الصديقي البكري. وزار الأماكن المقدسة في القدس. فانتهى إلى القول: «لقد اجتمعت الطوائف (يقصد الأديان) كلها على تعظيم بيت المقدس معدا (= ماعدا) السامرة بزعمهم أن القدس هو جبل نابلس». ولقد زار قلعة القدس ثم خرج من باب الأسباط يوم الثلاثاء ٦ حزيران فمر بمقبرة باب الرحمة. ثم عاد في اليوم التالي إلى القدس عن طريق جبل الطور. ومر في طريق عودته إلى القدس على مزارات بعض الأولياء.

انتظم اللقيمي في عداد أهل الطريقة الخلوتية، وهو في القدس، وذلك بتأثير مصطفى الصديقي البكري الذي أقام عنده. ثم زار عين أيوب وعين سلوان بوادي القدس. وأنهى عامه الهجري بزيارة مقبرة ماملا (مأمن الله) وهي مدفن الخلاصة الأبرار. وزار في ١٦ تموز ١٧٣١م السيد الكلم (مزار النبي موسى)، الذي يبعد خمس ساعات عن القدس. وبقي اللقيمي في القدس حتى ١٤ آب ١٧٣١م / محرم ١١٤٤هـ، ثم غادرها برفقة صديقه الشيخ مصطفى صديقي البكري (١٩).

أما الشيخ مصطفى الصديقي البكري (ت ١١٦٢هـ / ١٧٤٩م) فقد كتب كتاباً تحت عنوان «الخمرة الحسية في الرحلة القدسية»، وصف فيها رحلته إلى القدس الشريف، التي قام بها من دمشق عام (١١٢٢هـ / ١٧١٠م). وكان الصديقي مطلعاً على ما سبقه من كتب عن القدس، كما كان مطلعاً على مؤلف نابلسي «الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية»، ويصف كيف أنه بعد أن غادر سنجل مرّاً بالبيرة ثم بالعقبة التي رأى منها بيت المقدس، وظهره المدرسة الجراحية، وقضى ليلة كاملة في القدس، وكان الصديقي من أصحاب الطريقة الصوفية (الخلوتية)، وصادفت زيارته إلى القدس موسم ما يسميه «أيام الموسم الكلمي»، وهو متعلق بالنبي موسى، فزار مقام النبي موسى، واشترك في الموسم محتفلاً، ثم عاد إلى القدس ليتابع زيارته لها، ولأماكنها المقدسة المختلفة، التي حرص على وصفها بدقة متناهية (٢٠).

محاولة تركيب

يمكن القول في ضوء التمييز الأنثروبولوجي الحديث ما بين المكان العادي والمكان المقدس، إن المدونات التاريخية الفضائية قد شكلت نوعاً من أدب تاريخي فضائلي متميز، ينطلق من الرؤية التاريخية العربية-الإسلامية الكلاسيكية لنشأة القدس وتطورها وتاريخها الأقوامي والسياسي المتكامل مع تاريخ بلاد الشام ووادي الرافدين والجزيرة العربية، إلا أنه يختص بدرجة أساسية بتاريخها الروحي. من هنا اقتربت استراتيجيات المؤرخ الفضائلي النصية كثيراً من استراتيجيات المؤرخ الأنثروبولوجي الديني للمكان المقدس، إلا أنها استراتيجية منفصلة بموضوعها، وهو ما تدلنا عليه عناوين فرعية متفرعة عن العنوان الأساسي المتمثل بـ«الفضائل»، مثل عناوين «باعث النفوس» و«مثير

الكيلاني وباروت: صورة المكان
الغرام» و«تحصيل الأنس» و«سلسلة العسجد» و«إثارة الترغيب والتشويق» و«إتحاف
الأخصاً» و«الروض المغرّس» و«الأنس الجليل»... إلخ. بل كان التدوين «الفضائلي»
المقدسي نفسه، مدفوعاً بالتبرك بالقدس، وخدمتها بغرض المثوبة. وهو ما يبرز في حرص
المؤرخ الفضائلي كل الحرص على حشد أكبر عدد ممكن من الرؤى والطقوس والأحاديث
وتأويلات وتفسيرات الآيات، والنظم الرمزية والحكايات العجائبية والكرامات التي
يشكل مجموعها ما يمكننا تسميته بسردية التاريخ الروحي المقدسي الإسلامي. ويبدو
الجانب الأنثروبولوجي الديني لهذا المؤرخ في أنه عمل عموماً على تقديم هذا التاريخ
الروحي كما يعتنقه الناس ويؤمنون به، بغض النظر عن مدى مطابقة ذلك للتفسيرات
المؤسسية الدينية الرسمية. وبذلك تقدم كتب «الفضائل» أكبر مدونة أنثروبولوجية دينية
إسلامية عربية عن القدس.

يمكن تصنيف المدونات «الفضائية» في إطار خاص من المدونات «البلدانية»
التاريخية العربية، ويشكل التاريخ «الفضائلي» بهذا المعنى أحد الفروع المتميزة للتاريخ
الإسلامي العام، والذي تغلب عليه الرؤية الأنثروبولوجية الدينية. لقد حفلت المدونات
«الفضائية» بمعلومات طوبوغرافية وجغرافية بشرية وطبيعية كثيفة، كما حفلت أحياناً
بمعلومات اقتصادية، إلا أن طابعها المهيمن كان هو الطابع الأنثروبولوجي الديني الذي
كان في الوقت ذاته بعداً أساسياً من أبعاد رؤية المؤرخ العربي للتاريخ والحوادث والأمكنة
في إطار موسوعيته الشاملة. وإذا كانت بنية النص الفضائلي ترتد إلى نموذج أساسي
واحد يحكم كل كتب «الفضائل»، فإنه يمكننا أن نجد في هذا النموذج تمثيلاً للنص المفرّع
Hypertexte، الذي يسمح بتعليقات وحواشٍ ومختصرات. ولعل ذلك يمثل سمة أساسية
من سمات النصية العربية عموماً على مختلف حقولها، إلا أنه يحضر هنا بشكل خاص،
بحكم أن المؤرخ «الفضائلي» كان مضطراً للعمل على مادة «مكوتة» و«مكتملة»
نسبياً. إلا أن العلاقات النصية في مجمل كتب الفضائل تحضر في بعض وجوهها
كمفاتيح لأنواع من المواقف تجاه النصوص الأصلية. إن الحواشي بمختلف أشكالها،
شأنها شأن الأشكال الأخرى للمرجعيات الدراسية تدفع القارئ دائماً إلى الانتقال من
النص الأصلي والاشتغال بنص آخر بعيد عنه فيزيائياً (١). وبهذا المعنى فإن النظر إلى
بنية النص «الفضائلي» في ضوء مفهوم النص المفرّع يُتيح لنا أن نستوعب ما يسمى
بطابعه «النقلي» عبر رؤية جديدة، تشتغل على مستوى العلاقات التناسية ما بين
النصوص الأصلية والنصوص الثانوية من جهة، وما بين النصوص المختلفة أصلية أو
ثانوية، متركة أم مبعثرة من جهة ثانية. ويقدم مجموعها بالتالي نموذجاً لآليات الاشتغال
التناسية. ولعل شعرية النص الفضائلي تكمن -في بعض الوجوه- في هذه العلاقات
التناسية التي تطور مواقف انفعالية جمالية وروحية، يكون فيها المؤلف الفضائلي طرفاً
فاعلاً في الرؤية التي يقدمها. ومن هنا كان المؤرخ «الفضائلي» أول أنثروبولوجي ديني

مبكر في الثقافة الإسلامية، كشف في بعض نماذجه عن وعي تام بالفرق ما بين الإسلام كما يمارسه الإنسان وما بين الإسلام كما تنص عليه التعاليم الرسمية. إن التقنية Technoloje المهيمنة دون أي ريب على عمل المؤرخ الفضائلي هي التقنية الأنثروبولوجية الدينية، التي تعتنى أساساً بالخارق وليس بالمعقول، تبعاً لموضوعها الذي يتعلق بالفارق ما بين العادي والمقدس. إلا أن هذا لم ينفِ بالطبع أن المؤرخ الفضائلي قد توقف عند الجانب التاريخي المحض المتعلق بالمدينة المقدسة، لا سيما في مجال العلاقة ما بين تاريخها وبين تاريخ الفتح الإسلامي والاحتلال الصليبي واستعادتها، وشكل خدم الخلفاء والأمراء لها. ولعله كان مادياً في وصفه الطوبوغرافي والمعماري، إلا أنه استخدم هذا الوصف للتعبير عن جلال المدينة وسموها. فما يمنح القدس صفة المكان المقدس المتميز عن المكان العادي في رؤيته هو أساساً أنه ليس فيها «شبر إلا وفيه موضع لنبي أو ملاك». لا ريب أن المدونة «الفضائية» المقدسية الإسلامية قد غدت مدونة «مكتملة» على مستوى التبلور النهائي لبنيتها الأساسية، ومن هنا كانت العلاقات التناسية معها قائمة على التويب والتصنيف والمختصرات والشروحات والتعليقات التي تسمح باستجلاء أو تأكيد مواقف «جديدة». وإذا كانت محنة الغزو الصليبي قد استنفرت التاريخ الفضائلي المقدسي، وأثارت تلك العلاقة ما بين الكارثة التي تعرضت لها القدس وبين المصير الوجودي للعالم الإسلامي، الأمر الذي يدرس في فلسفة التاريخ في إطار العلاقة ما بين الكارثة والتاريخ من حيث أن ينصب على المصير، فإن اندلاع الصراع العربي-الصهيوني، وتحوله إلى أعقد صراع وجودي مرير في منطقة الشرق الأوسط على مدى القرن العشرين قد أعاد استنفار هذه المدونة من جديد، واستئناف التأليف فيها على أسس ومعارف وخبرات جديدة. إذ كانت أسطورة «الحق الإلهي» أحد أبرز الأساطير التي اعتمدها الحركة القومية الصهيونية في تسويغ نفسها. ولقد كان الطابع الجوهري لهذه الحركة قومياً علمانياً، إلا أنه حاول أن يوجد خلاصاً دنيوياً لليهود بديلاً عن الخلاص الديني المتعلق بظهور المخلص المنتظر.

وبكلامٍ آخر كانت الرؤية الدينية اليهودية التقليدية تقوم على أن بناء «الهيكل» الثالث محرم إلى أن يأذن الله به وفق ما جاء في الكتب، بل تذهب إلى فرض حظر تام على دخول اليهود إلى منطقتهم التي هي نفسها منطقة الحرم القدسي الشريف كما يدعون، وبالتالي فرض الحظر على الصلاة، بما في ذلك حظر الصلاة الفردية، وحتى التمتمة أو تحريك الشفتين. وما كانت هذه الرؤية لتثير أية مشكلة دينية ما بين اليهودية والإسلام. غير أن احتلال القدس العربية (الشرقية) في السابع من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ واستكمال الاحتلال الإسرائيلي للقدس بعد أن تم احتلال قسمها الغربي في عام ١٩٤٨ دق ناقوس الخطر في العالم الإسلامي، إذ قامت الجرافات الإسرائيلية بعد ثلاثة أيام من الاحتلال بتدمير حي المغاربة أقدم وقف إسلامي في القدس، والذي نجد في كتب «الفضائل»

الكيلاني وباروت: صورة المكان
وصفاً طبوغرافياً وجغرافياً دقيقاً له. وكان ذلك الفعل كما تقول كارين أرمسترونغ ((هو الأول فقط في عملية مستديمة «للتجديد المدني»))، وهو تجديد مؤسس على هدم القدس التاريخية العربية، وتغيير مظهرها وشخصيتها تغييراً كاملاً)). وغدت «عودة اليهود إلى مكانهم المقدس تقتضي تدمير الوجود الإسلامي هناك طبقاً لمعتقدات اليمين الإسرائيلي» (٢). وتم في سياق هذا الاستشعار الإسلامي بالخطر وقوع حريق منبر المسجد الأقصى، الذي كان نور الدين الزنكي الشهيد قد أمر بصنعه استعداداً لاسترداد القدس من الصليبيين.

مثلت مجموعة «أمناء جبل الهيكل» أخطر هذه المجموعات المتطرفة، إذ اعتبرت أن شراء النبي داوود الموقع من صاحبه اليبوسي امتثالاً لأمر الله، يخولها حق هدم قبة الصخرة والمسجد الأقصى، وادعاء ملكية كامل الحائط الغربي للمسجد الأقصى (المعروف لدى اليهود بحائط المبكى، ولدى المسلمين بحائط البراق). وكان ذلك يعني تحول رموز التعايش ممثلة بالحائط الغربي بل بالمسجد الأقصى نفسه-الذي يعتبره المسلمون تجديداً للمسجد الذي أمر الله النبي داوود وسليمان ببنائه على أرض قديمة إلهياً، أي ما يسميه اليهود بـ«الهيكل» - إلى رموز كراهية واقتتال في بعض اللحظات. وإذا كان الإسرائيليون يستطيعون الادعاء على نحو ما أن تلك المجموعات المتطرفة المهوسنة محدودة وهامشية ومراقبة إلا أن قيامهم بالحفريات تحت الأسس الطبيعية للمسجد الأقصى بحثاً عن بقايا «الهيكل»، أفرع العالم الإسلامي برمته، وأدخل في الروع من أن يؤدي ذلك إلى تصدع المسجد الأقصى وانتهياره. غير أن الحفريات كانت تعكس في اللاشعور الجماعي الصهيوني إرادة تأسيس الكيان الغازي على أصول قديمة، والربط ما بين المستوطن وبين اليهودي الأول، في آلية تستعيد الأساطير المؤسسة للوجود القومي. وكانت حركة الحفريات تعبر بهذا المعنى عما يسمى بالعودة الصهيونية إلى التاريخ، وإذا كان الإسلام ديناً جامعاً فإن اليهودية قد غدت هنا في الممارسات الصهيونية ديناً مانعاً لا يقبل التعايش مع الأديان السماوية الإبراهيمية الأخرى، أو لا يستطيع العودة إلى مكانه المقدس دون تدمير الأمكنة الإسلامية المقدسة في منطقة الحرم القدسي الشريف.

لقد استنفرت ادعاءات «الحق الإلهي» وما ترتب عليها من قيام الإسرائيليين بترجمة ذلك على الأرض من خلال حركة التنقيبات ومحاولة تهويد المدينة المقدسة تحت اسم «توحيدها»، الضمير الجماعي للعالم الإسلامي. وكان استئناف المدونة «الفضائية» من جديد، وجهاً من وجوه ردة الفعل الإسلامية على هذه الادعاءات. ومن هنا انتشر أدب «فضائلي» مقدسي كثيف وغزير حول القدس خصوصاً وفلسطين عموماً. ويرتكز متنه العام على محورين أساسيين هما المحور التاريخي: الذي يعتمد على معطيات الدراسات التاريخية واللغوية الحديثة والاكتشافات الأثرية في معرفة تاريخ المنطقة، والمحور الفضائلي الذي يستأنف بخبرات معاصرة التدوين الفضائلي الكلاسيكي وتمثل كتب

عارف العارف عن «القدس» والذي كان متمرساً بخبرات المؤرخ الإسلامي الموسوعية، وتقاليد الكناينة، فضلاً عن متابعته لنتائج الدراسات التاريخية واللغوية والآثارية الحديثة نموذجاً لذلك. وقد تركت كتب العارف آثاراً حاسمة على كل المحاور الفضائلية في الكتابات العربية الحديثة عن القدس.

لقد اعتمد التدوين الفضائلي المعاصر في هذه المرحلة أساليب ومنهجيات المؤرخ الحديث، والحرص على الطابع العلمي، إلا أنه احتفظ بجوهر المرويات «الفضائلي» عن التاريخ المقدسي الماورائي. ويمكننا اليوم في ضوء استئناف التأليف الغزير في كتب «الفضائل» الحديث عن تطور تقليد «فضائلي» مقدسي جديد يستند مرجعياً إلى المدونة «الفضائلية» الكلاسيكية في إطار خبرات معاصرة. وقد تعزز هذا التقليد عبر حقيقة أن المدونات التاريخية العربية العامة المعاصرة، قد دأبت على دراسة فلسطين في إطار وحدة التاريخ الجغرافي الأقوامي البشري والطبيعي للمنطقة. وقد التقت عموماً وجهة نظر هذه المدونات لهذا التاريخ مع وجهة النظر المؤرخ الكلاسيكي، ولكن في إهاب لغة ومنهجيات وخبرات حديثة. وإذا كان المحور الفضائلي المعاصر يعبر عن تجذر القدس في الضمير الجماعي الإسلامي فإن كثافة التأليف فيه قد عبرت عن ردة الفعل العربية-الإسلامية على عمليات التهويل المنهجية المسترشدة بما يسمى بـ«الحق الإلهي المقدس».

لقد عاد اليهود كما تنبهنا أرمسترونغ مرتين في تاريخها بعد خراب «الهيكل» إلى القدس، وتمت هذه العودة في المرتين على يد المسلمين، كانت الأولى في عهد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب حين كان المرسوم الإمبراطوري البيزنطي القاضي بمنع دخول اليهود المدينة مدة خمسمائة عاماً سارياً، وكانت الثانية في عهد صلاح الدين الأيوبي بعد تحرير القدس من الصليبيين. إلا أن الحركة الصهيونية ما إن سيطرت على القدس الشرقية واستكملت احتلال القدس بعد عدوان الخامس من حزيران في عام ١٩٦٧، حيث اتبعت سياسة الفتك بالوجود الإسلامي، ومحاولة تأسيس واقع جديد على حسابه. وكانت هذه السياسية تعني بكل بساطة تحويل وحدة المدينة إلى أسطورة صهيونية للهيمنة، تجعل من تاريخ القدس التي مجدت منذ أن تم بناء أول حجر فيها كمدينة للسلام إلى مدينة للكراهية والحقد. وما لم تتأسس وحدة المدينة في الروح فإنه ما من سيطرة يمكن أن تعطى حياة واستمراراً، مهما كانت هذه السيطرة تبدو اليوم قوية ومحكمة. وحتى تكون القدس موحدة بالفعل وليس بمجرد الاسم، فإنها بحاجة إلى أن تمثل مرة أخرى «صلح الكل» الذي دشنته تاريخها الإسلامي منذ أن وطأت أقدام الخليفة العادل عمر بن الخطاب أرضها قبل أربعة عشر قرناً. ففي «صلح الكل» في هذه المدينة يكمن بعد جوهر أساسي من صلح العالم.

هوامش الفصل السادس:

(١) الحنبلي، المصدر السابق، ص ٤٤٦.

- (٢) نفسه، ص ٥.
- (٣) نفسه.
- (٤) نفسه، ص ٦.
- (٥) نفسه، ص ٥.
- (٦) نفسه، ج ١، ص ٦.
- (٧) نفسه، ج ٢، ص ٢١١.
- (٨) نفسه، ص ٧١١.
- (٩) نفسه، ج ١، ص ٧.
- (١٠) كيلائي-باروت، الطريق إلى القدس، المصدر السابق، ص ١٦٦-١٦٣.
- (١١) الحنبلي، المصدر السابق، ج ١، ص ٧.
- (١٢) نفسه، ج ١، ص ١٠.
- (١٣) نفسه، ج ١، ص ٢٣٧.
- (١٤) إبراهيم، المصدر السابق، ص ١٩٦-١٩٨ و ٤٩٧-٤٩٨.
- (١٥) نفسه، ص ٥٠٩-٥١٠.
- (١٦) رافق، المصدر السابق، ص ٥٧٢.
- (١٧) رافق، الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، المصدر السابق، ص ٦٩٩.
- (١٨) نفسه، ص ٧٥٤.
- (١٩) نفسه، ص ٧٦٦.
- (٢٠) نفسه، ص ٧٦٣.

هوامش محاولة تركيب:

- (١) حسام الخطيب، الأدب والتكنولوجيا وجسر النص المرفع، المكتب العربي لتنسيق الترجمة والنشر، دمشق-الدوحة، ١٩٩٦، ص ١٠٣-١٠٤.
- (٢) أرمسترونغ، المصدر السابق، ص ٦٤٥ و ٦٥٢-٦٥٣.