الاستمرار والانقطاع في الصراع على فلسطين *
(هـ و ب دجـاني)

قراءة محيي الدين صبحي

تتعرض معلومات الدارس غير المختص إلى حدوث كثيرٍ من الفجوات إذا تعلق الأمر بمراحل تاريخية طويلة ومتعددة الحوادث والاتجاهات، كالحروب الصليبية، مما يجعل من الضروري بين حقبة وأخرى تجديد الطروح المتعلقة بها، وخاصة من جهة التعليل التاريخي الذي قد يفضي إلى رؤية جديدة تربط الحاضر بالماضي أو تستشرف المستقبل.

لذلك استبشرت بتجديد معلوماتي واستكمال نواقصها وتكوين فكرة متماسكة عن الحروب الصليبية ـ وبخاصةٍ أن الكتاب يطرحها في إطار «الصراع الإسلامي ـ الفرنجي». وبعد أن أمضيت ما يقرب من شهر في دراسة الكتاب وجدت أنني ما زلت أفتقد إلى تلك الفكرة المتكاملة عن مجريات الصراع خلال الحروب الصليبية، وأنني لم أظفر بذلك التعليل التاريخي ـ الحضاري الحديث الذي يسلط على الماضي مناهج مستحدثة ومعطيات مستجدة تزيدنا فهماً لما تعرضت له بلادنا وأجدادنا من كوارث وما اتخذوا من تدابير لصدها؛ وكذلك ينبغي على الدراسة المستجدة أن تبين لنا ماذا تبقى في النفوس والعقول عندنا وعند الغرب من هذه الحرب الضروس التي بدأت في العام 1098م باحتلال سواحل بلاد الشام وانتهت في عام 690هـ/ 1291م باستعادة مدينة عكا على يد

(*) الصراع الإسلامي ـ الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى، تحرير هادية دجاني ـ شكيل وبرهان الدجاني. منشورات مؤسسة الدراسات الفلسطينية، الطبعة الأولى ـ بيروت 1994.

السلطان المملوكي الأشرف خليل بن قلاوون. فهذه الرواسب تشكل قسماً من اللاوعي الجمعي الذي يحدد نظرتنا إلى الآخر ونظرته إلينا. وعلى سبيل المثال، فإن إعلان الحلف الأطلسي بأن الحركات الأصولية تشكل تهديداً للغرب ينطوي على محاولة لفرض وصاية غربية ـ صليبية على العالم الإسلامي: فهل هذا استعمار جديد باسم النظام العالمي الجديد (جديد لأنه برئاسة أميركا هذه المرة) أم أنه صليبية جديدة بدأت في عهد تاتشر وريغان (وسلمان رشدي) لتتخذ صيغة غربية شاملة؟ أو بالأحرى: ما هي تقريباً نسبة الصليبية في هذا الإجماع؟

ثمة إشارات بائسة إلى العصر الحديث وردت في بحث الأستاذ كامل العسلي عن (المدارس ومعاهد العلم والعلماء في فلسطين من القرن الخامس إلى القرن الثاني عشر للهجرة/ القرن الحادي عشر ـ الثامن عشر للميلاد).

يقع البحث في ثلاثين صفحة (494 ـ 528) ويمكن اختصاره بقائمةٍ في ثلاث صفحات يذكر فيها اسم المدرسة واسم مؤسسها وسنة إنشائها وسنة خرابها ثم أهم أساتذتها. وهذا البحث ـ وغيره كثير في كتابنا ـ هو كتابة «لأخذ العلم بكذا» وليس علماً بالموضوع، إذ إن العلم لا يقتصر على التجميع بل يتعداه إلى التعليل الذي تجنبه الكاتب تجنباً تاماً كأنه لا يعرفه ولم يسمع به. فلماذا ـ مثلاً ـ أكثر صلاح الدين من تأسيس المدارس؟ لأنه كان محاصراً بين الحركة الشيعية ـ الإسماعيلية وحركة التنصير الصليبية: هل هذا التعليل الشائع مقبول أم مرفوض، ولماذا؟ وما هو المذهب الذي كانت تشجعه السلطة؟ وما دوافعها؟ وما وقع ذلك عند الجمهور؟ كل ذلك لا يجد له مكاناً في البحث. الموجود أسماء وتواريخ يمكن لكل إنسان تجميعها دون إعمال الفكر أو كدّ الذهن.

المنهج السردي التجميعي يسود أيضاً بحث الأستاذة هادية دجاني ـ شكيل «بيت المقدس في الوجدان الإسلامي» (9 ـ 51)، فقد بحثت في معظم المواد المتعلقة بموضوعها: الإسراء والمعراج، تحويل القبلة عن القدس، القدس الروحية، الخلفاء والقدس، مكانة القدس قبل الاجتياح الصليبي. ومع كل هذه التفصيلات الغنية لم أتوصل إلى صورة القدس في الوجدان الشعبي ـ

ولم أجد تعليلاً لتضاؤل الاهتمام الشعبي بالقدس في العصر الحديث. فبحث الأستاذة هادية لم يتجاوز المأثور عن فضائل المدن!

قد يكون بحثها الثاني بالتعاون مع برهان الدجاني «صلاح الدين بين التاريخ والملحمة والأسطورة» (259 ـ 339) أكثر تماسكاً ـ بحكم وحدة الموضوع ـ لكنني حين قرأت العنوان افترضت أن البحث سوف يقدم لي ثلاث صور عن صلاح الدين لكنني فجعت بنقص يبلغ حد التشويه في الصور كلها. فهي قد «حاولت» تقديم سيرة صلاح الدين و«حاولت» شرح سياسته و«حاولت» كتابة تاريخ حطين وأخفقت في كل محاولة فإما أنها لا تعرف موضوعها، مثلما لا أعرفه أنا، وإما أنها تحرّف عن وعي مقصود. ففي الحديث عن «الخلفية العائلية» أما كان يجدر تعريفنا بالتنظيم القبلي للأكراد والثقافة السائدة في أوساطهم وعلاقتهم بالمجتمع العربي وبالإسلام وبالثقافة العربية منذ التعريب إلى طفولة صلاح الدين؟ كذلك ظللنا لا نعرف شيئاً عن دور الأكراد في السلطنة الأيوبية: هل استدعاهم صلاح الدين ووظفهم في الجيش والدولة وأقطعهم الأراضي أم اعتمد على الأتراك؟ أي هل كانت لصلاح الدين عصبية في القبائل الكردية؟ وما فاعليتها؟ وفي مجال التاريخ لم تشرح الكاتبة تحالفات صلاح الدين السياسية: ماذا ـ مثلاً ـ كان موقف الإسماعيليين منه، ومتى حالفوه ومتى حالفوا الصليبيين ضده. بل إن في كتابتها لسيرته نزوعاً إلى «المثلنة ـ idealization» فهي لم تذكر ما يشينه مما أورده ابن الاثير مثلاً عن تآمره على نور الدين وبطشه بالزنكيين، ولم تتعرض مطلقاً للخطيئة التاريخية الفادحة التي ارتكبها صلاح الدين حين وزع الدولة إقطاعات وولايات على أبنائه وإخوته وأهله فترك دولةً متنابذة لامركزية بعد أن تعب في توحيدها ثلاثين عاماً!

والحقيقة أن الباحثة مطلعة على هذا الخلاف وقد تتبعته في خمس صفحات (289 ـ 294)، ولكن من زاوية تبريرية تسوغ الأمر الواقع. فحين استلم أسد الدين ثم صلاح الدين الوزارة في مصر بادرا بالانفصال ثم بالاستقلال عن نور الدين (تولى أسد الدين الوزارة للخليفة الفاطمي العاضد لثلاثة أشهر من العام 564هـ/ 1168م ثم تولى صلاح الدين الوزارة بعد وفاة عمه بثلاثة أيام). تقدم

الباحثة عدة أسباب منها أن «نموذج الطامح إلى تأسيس ملك وسلالة كان هو النموذج الطاغي في ذلك العصر» ومنها أن صلاح الدين كان «وهو في الثانية والثلاثين من عمره وفي أوج شبابه، يحلم بالملك والمجد الشخصي» ومنها أن هذه الوزارة «ألغت تبعيتهما إلى نور الدين». والحقيقة أن هذا المنهج الاعتذاري ـ الدفاعي يطمس الحقائق الساطعة التي قدمها ابن الأثير ليدلل على أن القوم عقدوا العزم على الانفصال عن نور الدين منذ أن لم يعودوا بحاجة إلى ماله وقوته ليحكموا مصر. وكلام نجم الدين أيوب كاشف: فحين توجه نور الدين لفتح حصن الكرك (568هـ/ 1173) دعا صلاح الدين أن ينزل بجيشه من مصر. فقال نجم الدين لابنه ـ وأنا أكتب من الذاكرة ـ ما معناه: إنه ـ أي نور الدين ـ يرى ولايته عليك وبينك وبينه البحر والإفرنج، فإذا سهلت اتصاله بمصر قضى عليك. أي أن نجم الدين أيوب يتبنى، منذ البداية، استراتيجية الوزراء الفاطميين في الاحتماء بالفرنجة وإبقائهم حاجزاً بين مصر والشام. وقد كان موت نور الدين المبكر (569هـ/ 1174م) هو الذي منع الصدام بين الرجلين لأن سلوك صلاح الدين تجاه الأسرة الزنكية تجاوز هدف التوحيد إلى التنكيل. أما أسطورة صلاح الدين بعد موته فقد اقتصر الباحثان فيها على مصادر الثقافة «العالمة» كابن الأثير وأبو شامة[1]؛ مع أن في الأدب الشعبي عدداً من الحكايات عن صلاح الدين، منها «صلاح الدين ومكائد الحشاشين» ـ أم من الأفضل عدم التعرض للموضوعات الشائكة؟ ومنها أيضاً انعدام الثقة بين صلاح الدين وقادة جيشه ـ مما منعه من مواصلة الفتح بعد حطين واضطرّه إلى مصانعة قلب الأسد بعد ذلك.

والآن، هل هذه الكتابة تاريخ أم أدب؟ يتميز الأدب بأنه «تخييل»، أما التاريخ فهو علم بحقائق الأمور وعللها. ونحن لا نرى في النصوص بين أيدينا تخييلاً أو علماً. الأدهى من ذلك أن الدراسة الأدبية «فلسطين في الأدب العربي زمن الحروب الصليبية» بقلم محمود إبراهيم، لا تعنى بالتخييل

(1) نفضل معاملة الأسماء الخمسة إذا وردت أسماء علم على أنها مبنية: أبو شامة، أبي شبكة... إلخ، لئلا تتغير صورة الاسم.

وإنما تجلب النصوص الشعرية شواهد على المعارك والحوادث التاريخية. وبالتالي فهي تقع «بين التاريخ والأدب»، شأنها شأن المقالات السابقة، لأن الدراسة الأدبية تهتم برمزية التخييل فتتقصى الصور لتتوصل إلى تشكيل الرؤيا الجمعية للحروب الصليبية في الوعي الجمعي العربي المثقف والواعي ـ أو الذي يمثل «الثقافة العالِمة» ـ ثم يبين كيف تسللت هذه الرؤى إلى «الثقافة الشعبية» لتشكل صورة الغزو الصليبي والمقاومة العربية في الوجدان الشعبي. بدلاً من ذلك يتبع الباحث الطريقة «المدارسية» التي يتبعها الطلاب المبتدئون: يورد الحادثة التاريخية ثم يستشهد بما قيل فيها من شعر:

«فها هو الشاعر ابن القيسراني يقول في قصيدة مدح فيها نور الدين بعد انتصاره على الفرنج وقتله أمير أنطاكية الصليبي:

كأني بهذا العزم، لا فُلَّ حدُّه وأقصاه بالأقصى وقد قُضيَ الأمر

وقد أصبح البيت المقدَّس طاهراً وليس سوى جاري الدماء له طهر»
(ص348)

وكانت استعادة صلاح الدين للقدس «في رأي أدباء عصره، إعادةً لها إلى أرض إسلامية بعد أن تحولت إلى أرض غير إسلامية مدة تسعين عاماً. وفي هذا المعنى يقول الرشيد بن بدر النابلسي:

الآن قرّت جنوب في مضاجعها ونام من لم يزل حلفاً له السَّهرُ

الآن ثاب إلى البيت المقدّس ـ كالبيت المحرّم ـ إحرامٌ ومُعْتَمرُ»
(ص349)

ولا أدري أين الدراسة الأدبية في هذا السرد الذي لا يفضي إلى غاية ولا يستطيع استخراج نتيجة. وإذا لم يكن هذا السرد أدباً ولا دراسة أدبية، فإنه بالتالي ليس تاريخاً ولا كتابة تاريخية.

ولا أدري لماذا وُضعتْ في آخر الكتاب دراسة الباحث برهان الدجاني: «سيرة الملك الظاهر بيبرس ـ عرض ونقد أدبي» (ص 580 ـ 668) وكان حقها

أن تتلو دراسة أدب الحروب الصليبية عند العرب، ولو تأخر تأليفها في الزمن؛ لأن الأدب العالِم والأدب الشعبي يتكاملان في تصوير الوجدان العربي أو اللاشعور الجمعي إزاء الغزو الصليبي. وهو بحث تسيره الحساسية الفنية والإعجاب بهذه التحفة الأدبية الخالدة، كما يتبين من تحليل الشخصيات والحوادث ورسم الأدوار وانقلابات الحظوظ، وكذلك من التعليقات النافذة التي تخللت العرض والتلخيص. تندرج سيرة الملك الظاهر في جنس الملاحم الشعبية التي تدور على بطلين أحدهما يمثل الخير والآخر يمثل الشر، وهما هنا الملك الظاهر بيبرس وعدوه جوان الصليبي. وتلعب ولادة البطل في الملحمة الشعبية دوراً أسطورياً لأنها تحدد ما سيكون عليه عند نضجه. ولهذا نجد جوان يولد سفاحاً في حين أن بيبرس ـ كما يكتشف في أواخر حياته ـ هو ابن ملك خوارزم العجم، تعرّف عليه حجاج خوارزم المسافرون بطريق مصر، كما ينبئه أبوه الملك في رسالةٍ بعثها إليه:

«دخلوا ـ حجاج خوارزم ـ الجامع الأزهر لأجل صلاة الجمعة؛ وإذا بك مقبل إلى الجامع.. فلما رآك الحجاج قالوا إن هذا الملك يشابه ملكنا الشاه جمك، وما نحسبه إلا ابنه بالذات.. فأعلمنا يا ولدي هل أنت محمود ولدنا أم أن الحجاج أخطأوا؟».

ويجيبه الملك [الظاهر]:

«إن الحجاج الذين أتوا من عندكم، ومروا بمصر، ونظروا إليّ، لم يخطئوا الحسبان، فأنا ولدكم حقاً.. واعلموا يا والدي أن الذي جرى عليّ ما هو إلا من مسيّر الأكوان. وإلا من أين لي أن أكون سلطان مصر والشام لو ما جرت عليّ هذه الأحكام، فهذا مقدّر عليّ من الأزل، وإن المقدر كائن لا ينمحي».

ويعلق الباحث برهان الدجاني:

«نرى بيبرس في هذا الجواب يبدي سعادته لأنه «يكتشف» لنفسه أصلاً ملكياً، واعتزازه بأن ما حققه لم يأت عن طريق الإرث الملكي، وإنما عن طريق السعي في أوضاع قاسية والتغلب على الصعاب.. ونرى فيه أيضاً ومضة عن المفهوم

الإسلامي للقدر، فالقدر لا يعني الاستسلام للظروف مهما تبلغ قساوتها، بل التصدي لها والتغلب عليها؛ أي إنه الحاصل والنتيجة للتوافق بين السعي الإنساني والحكم الإلهي».

هذا نموذج من أسلوب الملحمة وحوادثها وتعليقات المؤلف. فالملحمة الشعبية تعتمد على المصادفات التي تظهر تدخل العناية Providence التي تنقذ البطل من المخاطر وترسل له ملائكةً وشياطين لتساعده على تحقيق مآربه. وهي تظهر الحلف الواسع الذي عقده العرب مع كل الشعوب الإسلامية لمجابهة الغزو الأوروبي الصليبي على مدى قرنين، والاجتياح المغولي الذي رافقه في أواخره بطريقة روائية متماسكة: «وكلما أمعنا النظر فيها أدركنا مدى تماسكها. بالتأكيد إنها ليست فقط مجموعة قصص تجمع بينها وحدانية الراوي، كألف ليلة وليلة، فحوادثها تظل ملتصقة بالأقنية الأساسية لأحداثها... وتغلب عليها وحدة النظرة والأسلوب حتى في المغامرات. ولئن كان بعض المغامرات يواجه مفاجآت «عجائبية» فإن إمعان النظر في هذه المفاجآت يضعها في باب الحيل الهندسية». أحكام صادقة مبنية على حساسية فنية وتمثل صحيح، حبذا لو وجدناها في البحث المشترك عن صلاح الدين، ولكن البحث في القدس وفي صلاح الدين تجنب الأدب الشعبي بشكل غريب.

والحقيقة أن هذا الكتاب يفتقر افتقاراً حاداً إلى البحث في أدب الحروب الصليبية عند الطرفين العربي واللاتيني. وقد قارب الباحث حنا قسيس هذا الموضوع في مقالته «فلسطين كما وصفها الرحالة من العصور الوسطى» (ص 78 ـ 96)، ويقرر منذ البداية أنه سيقتصر على رحالة «الفترة التي تلت الحملة الصليبية الأولى»، مع ملاحظة أن اليهود ينكرون الحق في الأراضي المقدسة على من سواهم، وأن المسيحيين يدعونها لأنفسهم ولا يقبلون باليهود، وأن العرب المسلمين يقبلون بالديانتين السالفتين، مما يجعل الاعتقاد بقدسية فلسطين ـ وليس بيت المقدس أو مدينة القدس فقط ـ شائعاً بين أبناء الديانات الثلاث.

أول الرحالة الذين يعرض الباحث كتاباتهم الإسباني يهوذا هاليفي (1085 ـ

1141) الذي يصفه الباحث بأنه «الأب الروحي للصهيونية الحديثة» لأنه روج في كتاباته «فكرة ارتباط اليهود بالأرض المقدسة، ودعا إلى ضرورة تبني اليهود فكرة الحج إلى فلسطين، بل الهجرة إليها وإعادة سيادتهم فيها» كما يذكر أنه فُطر «على مقت المسلمين والمسيحيين على حدٍّ سواء» وأنه «جاء احتلال الفرنج لفلسطين والهجمات المتتالية على المسلمين في الأندلس ليوقظا فيه الأمل بسقوط نفوذ الإسلام»، وأخيراً يذكر الباحث أن اليهودي المعاصر برنارد لويس «يحذف من شعر هاليفي كل ما فيه من عبارات الحقد تجاه الإسلام». الرحالة اليهودي الآخر هو بنيامين التطيلي من إسبانيا أيضاً. وكان ربّياً، ندب نفسه لزيارة الجوالي اليهودية ومعرفة عددها في كل مدينة. بدأت رحلته في 1160م من سرقسطة في إسبانيا وانتهت في 1173م. ويتبين من مذكراته «رغبته في الاطلاع على أحوال بني ملته في تشتتهم حيثما كانوا شرقاً أو غرباً».

أما الرحالة المسيحيون فهم قلة قبل الإسلام وبعده، وأبرزهم في الفترة الصليبية الرحالة سيولف الذي وصل إلى القدس سنة 1102، أي بعد سقوطها بأيدي الفرنج بثلاثة أعوام. وهو يذكر خطرين يتربصان بالمسافر إلى فلسطين: المسلمين والقيظ. ولا يذكر الباحث غيره لأن بقية الرحالة اندمجوا في الجيوش الصليبية الغازية. أما الرحالة العرب إلى فلسطين الصليبية فأبرزهم ابن جبير الأندلسي الذي زار فلسطين في 1184م وأقام في عكا ووصف أحوال العرب فيها تحت الاحتلال الصليبي.

ولئن كان بحث حنا قسيس قليل المعلومات، محدد المجال، فإنه أيضاً يتميز بحس تاريخي وقدرة على تتبع الإسقاطات التاريخية في الذهن المعاصر عبر تعليقاته وهوامشه، مما يضفي عليه حيويةً ومعاصرةً يشاركه فيهما بحث بني كول «فلسطين في كتابات العالم الغربي اللاتيني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد» (ص 97 ـ 146). فقد بدأ الأمر بالمنشور البابوي العام الذي أصدره، حول فلسطين البابا بيوس الثاني عشر في 1/ 5/ 1948 وعبّر فيه عن مخاوفه من الاضطرابات في الأرض المقدسة ومن تصويت الأمم المتحدة على تقسيم فلسطين في 15/ 11/ 1947. ثم تحاول تحليل «الدوافع والأفكار

التي أجّجت طاقة مسيحيي الغرب العسكرية وتصميمهم، وما تركه احتلالهم القدس من أثر في نظرتهم إلى الإسلام وفي دعواهم لأحقيتهم في السيادة على فلسطين».

طبعاً، المادة الأولى والعنصر الفاعل هي خطبة البابا أوربان في كليرمونت، المعروفة بموعظة كليرمونت في آب 1095، حين عبر جبال الألب من روما إلى فرنسا. لا يذكر الباحث إن كان نص الموعظة محفوظاً، بل يلجأ إلى سرد روايات كتبها مؤرخون معاصرون لموعظة البابا. وهذه طريقة أبلغ في تبيان أثر الموعظة في الجمهور وانتشارها عبر أوروبا وفاعليتها لمدة قرنين تقريباً. إحتوت الموعظة على تنديد بالأتراك الذين يفظعون بالمسيحيين الشرقيين. وتساءل: «على من يقع واجب الانتقام؟ على من يقع واجب الخلاص؟ إن لم يكن عليكم!». ثم يضم الباحث إلى هذه الموعظة المؤثرة بعض الدراسات التي ظهرت في الحروب الصليبية عن الإسلام وسيرة الرسول (ص) وشخصه. ويصف الباحث هذه الكتابات بأنها تقوم على الجهل والتحامل. فهي تصور الإسلام على أنه «بدعة من بدع الشرق» وأنها تعتمد على «الرأي الشائع»، أي الروايات الشفهية التي تحدث بها الصليبيون العائدون من المشرق ـ لكن الطعن بصحتها لا يعني قلة فاعليتها لأنها كونت اللاشعور الجمعي عند مسيحيي أوروبا في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. العنصر الثالث الذي دفع الصليبيين إلى الغزو هو الحج والجغرافيا التوراتية: «فأوروبا كانت من نصيب يافث وذريته، وإفريقيا كانت من نصيب حام وذريته، والشرق كان من نصيب سام وذريته». ويضيف ما جاء في سفر التكوين: «ليفتح الله ليافث فيسكن في مساكن سام. وليكن كنعان عبداً لهم». والباحث يرى أن هذا الفهم «جعل لبلاد فلسطين امتيازاً مستقلاً عن أهليها... فالمرء يروعه، حتى في قراءة عابرة، ما في تلك الكتابات من أحاسيس دينية متأججة نحو الأرض المقدسة، وفي الوقت نفسه عدم اكتراث شبه تام بأهليها» وهذه النظرة رافقت كل الحركات التي تغيَّتْ احتلال فلسطين. وقد أدت من الناحية العملية إلى تحويل الغزو إلى حرب إبادة وإلغاء.

وقد عكست كتابات أوردرك فيتالس (1075 ـ 1142م) هذه العقيدة التي تتجاوز الآخر، وتجعل وجود العرب المسلمين في فلسطين خطيئة وعقاباً،

وتجعل من الغزو عملاً دفاعياً ضد العدوان «الوثني»، ومن استيلاء الصليبيين على القدس «عملاً بطولياً لا سابق له ولا شبيه» مما يقيم الدليل على صدق الحقائق الكاثوليكية وعلى بطلان مذهب «الهراطقة المسلمين». ويرى الباحث أن أوردرك يعتبر قيام قبة الصخرة والمسجد الأقصى في قلب القدس هو «لب العدوان الإقليمي الذي يسوّغ الحملة الصليبية». وليس اتفاقاً أنه ـ أي أوردرك ـ في روايته لاستيلاء الصليبيين على القدس يصف بتفصيلات دقيقة الأحداث الدموية التي جرت على المسلمين بشأن هذين المبنيين المهمين بقوله:

«لقد طاردهم الصليبيون وقتلوهم بحقد شديد لأنهم دنّسوا هيكل الرب وكنيسة القيامة، ولأنهم استولوا على هيكل سليمان وكنائس أخرى فدنسوها تدنيساً مُخْزِياً باستخدامها في أغراضهم المحرّمة».

يتابع المؤلف هذا الخيط العقائدي، في اعتبار غزو فلسطين «حرب تحرير دفاعية» إلى نشوء «تنظيم الهيكل» والفرسان الداوية الذين دعمهم القديس برنار (1090 ـ 1153) بفتوى تقول: «لا ترى الكنيسة أن في قتل العدو المسلم جريمة». وهي النتيجة الطبيعية لتصوير العرب المسلمين بأنهم وثنيون سفاحون متعصبون يضطهدون المسيحيين، وبالتالي فلا يمكن التعامل مع هؤلاء «الإرهابيين» إلا بالقتل. وقد كان نجاح الحملة الصليبية الأولى أهم الدوافع على الإطلاق لإثارة حماسة الصليبيين وتجييش اندفاعهم في الحملات التسع التالية.

من هذا الجو العدواني الخانق، والذي صوره الباحث بطريقة تثير تداعيات وإسقاطات على الغزو الحالي للبلاد العربية واحتلال فلسطين، ينقلنا الباحث إلى هذا التقرير:

«إن استيلاء المسلمين على القدس لم يرافقه أي مظهر من مظاهر العنف التي اتصف بها استيلاء المسيحيين عليها سنة 1099. إذ إن السكان المسيحيين غادروا في معظمهم المدينة سالمين بعد دفع فدية. وكثيرون ممن لم يكونوا قادرين على أن يفتدوا أنفسهم، أخلى صلاح الدين سبيلهم على سبيل الإحسان، وبيع آخرون ـ يشكلون أقلية في أية حال ـ رقيقاً».

كان التاريخ يعيد نفسه على أيدي صلاح الدين. فحين فتح العرب القدس في 17/ 2/ 638هـ بعد حصار مديد اشترط صفرونيوس بطريرك القدس أن لا يسلمها إلا إلى خليفة المسلمين شخصياً، فسار عمر إلى القدس وفي نيته أن يجعل من الدخول السلمي إلى المدينة أساساً لتعايش الإسلام مع النصرانية، ولاتفاق العرب مع سكان البلاد، بدليل امتناعه عن الصلاة في كنيسة القيامة ثم في كنيسة قسطنطين، وتعليله ذلك لصفرونيوس بقوله: «إذا صليت داخل الكنيسة ستفقدها وتخرج من بين يديك، لأن المسلمين بعد موتي سيضعون يدهم عليها، ويقولون: عمر صلى هنا. لكن أعطني ورقة بردي فأكتب لك عهداً».

هذه رواية سعيد ابن البطريق (يوتيخوس) بطريرك الإسكندرية (933 ـ 940م). وقد أوردها عن اليونانية الباحث دانيال ساهاس رئيس دائرة الدراسات الدينية في جامعة واترلو (كندا)، في دراسته بعنوان «البطريرك صفرونيوس والخليفة عمر بن الخطاب وفتح القدس» (ص 53 ـ 78). والغريب في الأمر أن الباحث يورد عدداً من الروايات اليونانية وكلها متأخرة عن كتب الفتوحات العربية. ومع أن هذا النص واضح بخصوص عهد عمر للبطريرك عن مدينة القدس في وثيقة «أعفتهم من دفع الجزية، وأعطتهم الملكية المطلقة للأماكن المقدسة في القدس وما يجاورها، وأعطتهم أيضاً، الأمان التام على حياتهم»، فإن الباحث يتوقف طويلاً ليس عند صحة الوثيقة فقط، بل عند صحة الواقعة بأكملها: فيصبح السؤال: هل أعطى عمر عهداً وهل أبرم صلحاً؟ وهذا سؤال غير بريء لأنه ينسف السياسة العمرية من أساسها. ولا ردَّ على ذلك إلا بأن الوقائع التاريخية تتواتر كلها على أن العرب كانوا يكتبون معاهدات صلح مع كل المدن التي تصالحهم، مهما كان مستوى القواد الذين يصالحون، فلماذا يستثنى عمر وهو الخليفة كما تستثنى القدس وهي المدينة المقدسة، من معاهدة صلح؟ ولماذا جاء الخليفة إلى القدس إن لم يكن يريد إعطاءها عهداً؟

صحيح أن البروفسور ساهاس يسلم في نهاية المناقشة بوجود اتفاق ولكن بصيغة ملتبسة تقول: «ويفترض، لذلك، أن هذا النص هو نص الاتفاق بين عمر بن الخطاب والبطريرك صفرونيوس». ثم يورد نص الاتفاق مترجماً عن اليونانية إلى

الإنكليزية، ومن ثم يترجم في الكتاب إلى العربية. والسؤال: ألم يكن من واجب التحرير إيراد النص العربي، ولو في حاشية البحث للمقارنة، ولا سيما أن النص اليوناني لا يأتي على شرط صفرونيوس بألا يسمح لليهود بالعيش في المدينة المقدسة بسبب دور اليهود في التعاون مع الفرس عام 615م في التنكيل بأهالي المدينة، وينقل الباحث عن المؤرخ ثيوفانس قوله:

«وبين أيدي اليهود قتل الفرسُ العديدين: يقال إنهم قتلوا 90,000. وكان اليهود، كل بحسب إمكاناته، يشترون المسيحيين ثم يقتلونهم».

والحقيقة أن العهد العمري لأهل القدس وطريقة عمر في فتحها والكشف عن مكان صخرة الإسراء قد جرى سرده في المبحث الأول، ولكن بطريقة تخلط وقائع التاريخ بالصورة الوجدانية للمقدس عند المسلمين بحيث نقرأ عن القدس «قبل الوجود البشري» وعن «القدس الروحية المستقبلية»، ثم «اكتشاف مكان الإسراء والمعراج» وفي هذا السياق، سياق «القدس الإسلامية الجغرافية» يرد ذكر حصار أبي عبيدة بن الجراح للقدس وقدوم الخليفة عمر إليها ونص العهدة العمرية، مما يمسح المعالم التاريخية للنصوص.

وفي الواقع، فإن الكتاب بأمس الحاجة إلى إطار تاريخي تذكر فيه ولو تواريخ الحملات الصليبية وتسلسلها إلى نهايتها. يقابل ذلك سرد للأسر والحكام الذين توالوا على فلسطين منذ السلاجقة إلى نهاية الحروب الصليبية. كذلك كان من واجب التحرير أن يذكر التاريخين الهجري والميلادي لا أن يترك الباحثين على هواهم، مما ألمعنا إليه في بداية هذه المراجعة من أن الحروب الصليبية بدأت في 1098م وانتهت في عام 690هـ، وقد بدأنا بهذه المعلومة على سبيل المفارقة التي تحتاج إلى من يضاهي التاريخ الهجري بالميلادي الذي هو 1291م.

يعتمد تخطيط الكتاب على بحث التقابل بين الطرفين حيثما أمكن اكتشافه. والنواحي الإدارية وهيكلية السلطة بين الصليبيين والمسلمين من أهم نواحي التقابل. ثمة تقابل بين «تكوين مملكة القدس اللاتينية وبنيتها» لجان ريشار، و«الجمهوريات البحرية الإيطالية والتجارة في الشام ـ فلسطين من القرن

الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر للميلاد» لميشيل بالار، و «المملكة اللاتينية في القدس والحكام المسلمون في القرن الثاني عشر للميلاد: خطوط كبرى للعلاقات السياسية» لنيكيتا إليسيف ـ وبين «الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي» ليوسف غوانمة، و «الحياة في القدس في عهد المماليك كما تصورها وثائق الحرم الشريف» بقلم ليندا نورثروب. وهي أبحاث في التاريخ الاجتماعي والإداري تعطي صوراً متقابلة عن الحياة في المجتمعين الصليبي والمسلم. وفي الختام لدينا بحث طريف يثير من الأسئلة أكثر مما يعطي إجابات. فقد كتب الباحث أحمد يوسف الحسن عن «التقانة في فلسطين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد»، وقد بحث في قسم «التقانة في الحياة المدنية» ما كان يمارسه العرب آنذاك من هندسة مدنية وميكانيكية وصناعية تدخل فيها صناعة السكر والزيت والصابون والنسيج والورق. ثم انتقل إلى «التقانة الحربية في الحروب ضد الصليبيين والمغول» فاستعرض طائفةً من أهم الرسائل الحربية العربية حول الأسلحة «التقليدية» من سيوف وسهام ومنجنيقات ثم توسع في دراسة النيران الحربية واستعمال النفط ضد البوارج وتركيب ملح البارود (نترات البوتاس) حتى بلغ إلى اختراع المدافع الأولى في دولة المماليك وتقانة البارود. السؤال الذي لم يجد جواباً هو: ما دام المماليك استعملوا المدافع والبارود، فلماذا لم يتابع المجتمع العربي ودوله المتتابعة تطوير هذا السلاح ودراسة إمكاناته؟! لقد اهتم العثمانيون الأوائل بتطوير المدافع حتى إن السلطان محمد الفاتح اخترع بنفسه نوعاً متقدماً من المدافع استعمله في فتح القسطنطينية. ينقل المؤرخون عن قائد الجيش المملوكي المهزوم أنه قال للسلطان سليم بعد معركة القاهرة: لقد انتصرت علينا بالمدافع، ولو حاربناك بها لتغلّبنا عليك، ولكننا نستعمل السيوف على سنة نبينا محمد (ص). طبعاً لو كان النبي محمد (ص) يعرف المدفع لاستعمله دون تردد، فسنة محمد مع غاليلو الذي درس قوانين السقوط وقوة القذف وليست مع هذا المملوك الغبي. آفة الأبحاث الأكاديمية البحتة أنها قاصرة على بحث ما حدث، في حين أن المطلوب هو البحث فيما لم يحدث ولماذا لم يحدث؛ لأننا إذا عرفنا أسباب ذلك تجاوزناه أو تلافيناه.