

# הר הבית

## בין חלום לממשות



עורך:  
ידידיה צ' שטרן



מאמרים

# קדושת ירושלים והר הבית

מיתוס דתי-לאומי ערבי

---

עמנואל סיון

דת האסלאם מבוססת על התגלות. אפשר היה אפוא לשער שיחסה לירושלים ייסמך על פסוק מן הקוראן. ואכן, ישנו פסוק המרמז לכך: "ישתבח שמו של זה אשר הסיע את עבדו בלילה, מן המסגד המקודש אל המסגד הקיצון (אלמסג'ד אלאקצא) אשר את סביבותיו ברכנו!" (סורה יז, א). ההסבר המקובל באסלאם המודרני לפסוק זה הוא שמוחמד נישא בלילה באורח פלאי ממכה לירושלים על גבי סוסתו האגדתית אלבוראק, קשר אותה ליד הכותל המערבי (מכאן שמו הערבי של הכותל, "אלבוראק"), פגש שם את כל הנביאים שקדמו לו: אברהם, משה, אהרן וקדושים נוספים, והתפלל בראשם, עלה השמימה עם המלאך גבריאל, עבר דרך כל שבעת הרקיעים ולאחר כן שב למכה.

ברם לא תמיד הייתה גרסה זו מקובלת על הכול. הפרשנות המוסלמית העתיקה מציעה גרסה אחרת, שלפיה "המסגד הקיצון" אינו בירושלים, ובוודאי שאינו מסגד כלשהו של הר הבית (שהרי לא היה מסגד כזה בנמצא באותה שעה), אלא זהו בית המקדש של מעלה. כלומר, מוחמד עלה הישר לשמיים.

המחקר המזרחני החדיש נוטה לראות פרשנות זו כאותנטית. תושבי חצי האי ערב עובדי האלילים ידעו על ירושלים: הברווים שבהם הכירה מפשיטותיהם בשולי הסהר הפורה, ואילו הערבים העירוניים עברו בסמוך לה בשיירות המסחר שלהם צפונה. מוחמד עסק במסחר קודם שהפך לנביא, ואף ביקר בדמשק. אף על פי כן לא יוחסה לירושלים קדושה מיוחדת, ואין עדות שלפיה כונה מקום כלשהו בעיר אל-אקצא (הקיצון, המרוחק ביותר) – מונח המופיע במקורות הערביים רק לקראת סוף המאה השביעית.

לפיכך נראה שהגרסה המאוחרת לא באה לעולם אלא לאחר שחשיבותה של ירושלים התעלתה בעיני המוסלמים, כפי שיתברר להלן.

ירושלים אומנם נזכרת במפורש פעם אחת בתקופה המוקדמת של האסלאם: מיד לאחר ההיג'רה לעיר מדינה (בשנת 622) קבע מוחמד, במסגרת מאמציו להטות אליו את השבטים היהודיים בעיר, שחסידי יפנו בתפילתם אל עבר ירושלים. מנהג זה היה מקובל במשך שישה עשר או שבעה עשר חודשים, אבל בוטל משהכיר מוחמד בכישלונו להתקבל כנביא בקרב היהודים. לאחר מכן נקבעה הקיבלה (כיוון התפילה) אל הכעבה במכה, המקום המקודש ביותר לערביי חצי האי עוד מתקופת האלילות. הרמת קרנה של ירושלים באסלאם הייתה אפוא לא יותר מאפיזודה חולפת. יתר על כן, אפשר לומר בדיעבד שמאז דבקה בירושלים הסטיגמה של עיקר אמונה של "היהודים הבוגדנים" של מדינה.

אפשר להוכיח עד כמה לא החשיב האסלאם את ירושלים בשנותיו הראשונות באמצעות העובדה שירושלים הייתה אחת הערים האחרונות שנכבשו בעת הפלישה לסוריה לאחר מות מוחמד ושכיבושה קשור בשמו של קצין זוטרי, ולא – וכפי שטוענות אגדות מאוחרות – בשמו של החליף עומר בכבודו ובעצמו. יתר על כן, העיר אף לא הפכה בירת הפרובינציה החדשה פלסטין. אדוניה החדשים קראו לה איליא – גרסה ערבית של שמה הרומי איליה קפיטולינה. העיר גם לא הייתה בירת מחוז פלסטין; זו הייתה בתחילה קיסריה, ואחר כך רמלה.

חצי מאה לאחר כיבוש ירושלים מידי הביזנטים הופיעו לפתע שני שמות ערביים בעלי מטען דתי בסוריה כדי לציין את העיר: אלקודס (הקדושה) ובית אלמקדס (בית המקדש). בה בעת התחילו המקורות לדווח על עליות לרגל של מוסלמים לעיר ועל נוהגם של חסידים ומסתגפים להסתופף בה לתקופות ממושכות. עניין מיוחד זה נבע מהשתלבותן של שלוש מגמות שענו על צרכים פנימיים של האסלאם באותה תקופה, שתיים מהן ברמה העממית, ואחת ברמה השלטונית: מקורה של המגמה האחת הוא מומרים חדשם לאסלאם, בעיקר יהודים, שביקשו ליצור לעצמם תחושת "ביתיות" בדתם החדשה, באמצעות שילוב אמונות מדתם הקודמת. העובדה שהאסלאם היה עדיין פתוח לקליטת דפוסים חדשים – לפחות בכל הנוגע לאמונות משניות – הקלה את מלאכתם. אמונה חדשה כזאת הייתה האמונה בדבר קדושתה של ירושלים. ואכן, המסורת המוסלמית קושרת את שינוי שם העיר מאיליא לבית אלמקדס בהשפעתו של המומר היהודי כעב אלאחבאר, שאינו אלא פלוני "חבר (כלומר, רב) עקיבא", איש טבריה. השם הערבי החדש הוא תעתיק כמעט מדויק של "בית המקדש", כינוי לעיר, שרווח במקורות היהודיים בני התקופה. מקורה של המגמה השנייה שהעבירה תפיסות בדבר קדושת העיר הוא בניזירים המתבודדים הנוצרים (ההרמיטים) יושבי המדבריות וההרים, שהיו נערצים מאוד על פשוטי העם בסוריה רבתי, היא הפרובינציה של שאם (הכוללת את סוריה, לבנון, ארץ ישראל וירדן). נזירים סורים אלה גילו דבקות מיוחדת בקדושת ירושלים והעבירו את הרעיון אל מאמיני האסלאם באזור, לא אחת בתיוכם של סגפנים מוסלמים שחיקו את מופת פרישותם של הנזירים כפי שחיקו גם את הפנתיאיזם שלהם, שראה את קדושת האל כמצויה בכל אתר. הרעיון נפל על קרקע פורייה משום שהוא ענה על צורך חשוב של המאמין הפשוט: האסלאם בנוי על עמידתו של המאמין פנים אל פנים מול אלוהיו. אין בו כנסייה, צדיקים או בו כוחות ממצעים אחרים. האיסור על עשיית כל פסל וכל תמונה מקשה עוד יותר על המאמין להגיע לקשר בלתי-אמצעי עם הקדושה, קל וחומר על יצירת קשר פיזי. כך מוסכרת צמיחתן של אמונות במקומות קדושים, רובם ככולם ערים או קברי צדיקים במקומות שונים ברחבי עולם האסלאם בשלהי המאה הראשונה לקיומו. ירושלים הייתה רק אחד ממקומות אלה, אבל עטרת המכובדות שהעטו עליה הנזירים (וחסידיהם, הסגפנים המוסלמים), כמו גם המסורות המלומדות שסיפקו המומרים, ייחדו אותה על פני מתחרותיה, לפחות בסוריה ובארץ ישראל.

אולם באורח אופייני לאסלאם חשוב היה שהשלטון יגלה כלפי מקום זה אהדה, אם לא למעלה מזה, כדי שמגמות אלו של האסלאם העממי יזכו לגושפנקה ממסדית. בתזמון מקרי ביסודו אכן היה לשושלת האומיית עניין רב לאמץ לעצמה את הרעיון בדבר קדושת ירושלים לצרכיה. הייתה זו שושלת של אוזורפטורים שנזקקה לכל שמץ של לגיטימציה. במיוחד הייתה זקוקה לגיטימיזציה להעברת מרכז החליפות מחצי האי ערב לסוריה (ובירתה – דמשק), ולא יכול להימצא צידוק יפה מהטיעון שכל סוריה־ארץ ישראל היא ארץ קודש שטבורה בירושלים, "אשר את סביבותיו ברכנו". ואכן, הפירוש שנזכר לעיל לפסוק הקוראני מסורה יז, א מופיע לראשונה במסגרת התעמולה האומיית, שהיא גם זו שהפיצה את האגדה – שמקורה כנראה באסלאם העממי – בדבר מסע הלילה של מוחמד, כדי להאדיר את קדושת ירושלים באמצעות שילוב אפיזודה מחיי מייסד הדת. לאומיים היה גם עניין רב בהפצת תעמולה ג'יהאדית כדי לגייס מתנדבים להגנת גבול החליפות עם ביזנטיון, שעבר לא הרחק מבירתם, בפאתי אנטוליה. הטיעון בדבר "מלחמת קודש למען עיר קודש וארץ קודש" הועיל ביותר להשגת מטרה זו, כפי שעתיד הוא להיות שוב במאות השנים עשרה, השלוש עשרה והעשרים.

כדי להעניק תנופה לתעמולה זו ביקשו האומיים לעודד עלייה לרגל למקום הקדוש ביותר, הוא הר הבית. יש לזכור שבשלהי מאה השביעית, מפה הייתה בידי מורדים בחליפות, וחשוב היה ליצור מוקד חלופי לחאג'. לפיכך שיפץ החליף עבד אלמלך (685–705) את מסגד אלאקצא, אותה כנסייה ביזנטית שהפכה מסגד עם הכיבוש ושכונתה כעת "המסגד הקיצון" בהתאם למסופר באגדה על המסע הלילי. לצדו בנה מסגד קטן אך יוקרתי, את "כיפת הסלע" (הנקראת בטעות מסגד "עומר" על שם מי שנחשב כובש העיר), אחד המבנים הנהדרים ביותר בארכיטקטורה המוסלמית. החליף השתדל להקים מבנה מרשים שיוכל להתחרות בכנסיות הנוצריות, ובמיוחד באלו הביזנטיות, דוגמת כנסיית איה סופיה אשר בקושטא, בירת ביזנטיון. הביזנטים, יש לזכור, היו אויביהם המושבעים של המוסלמים באותה תקופה. המבנה המיוחד של "כיפת הסלע", דמוי הבזיליקה, המובאות הפולמוסיות מהקוראן, המכוונות נגד הנצרות ומעטרות את קירות המבנה ואת שעריו, מעידים על מטרה זו. יתר על כן, המסגד ביטא יפה יסוד מרכזי בתפיסה מוסלמית שהתפתחה אז בדבר קדושת ירושלים, ושעל פיה מקור קדושתה של העיר הוא היותה טבור העולם, משום שמצויה בה אבן השתייה שמעליה נבנתה כיפת הסלע. תפיסה זו נובעת ממסורת יהודית מימי הבית

הראשון, המתייחסת ביראת כבוד אל המקום בשל היותו נקודת ההתחלה של תהליך הבריאה, ומשום כך גם מרכז העולם. כאן עמד גם ארון הברית, בקודש הקודשים. התפיסה התגבשה בימי הבית השני, וייתכן שיחזקאל התכוון לבטאה באומרו: "זאת יְרוּשָׁלַם, בְּתוֹךְ הַגּוֹיִם שְׁמִתִּיהָ, וְסִבִּיבוֹתֶיהָ אֲרָצוֹת" (ה, ה). היא פותחת בספרות התלמודית בטיעון שהמקדש של מעלה, שהמשיך להתקיים גם לאחר חורבן המקדש של מטה, נמצא בדיוק מעל לסלע. מהיהודים עברה המסורת אל הנוצרים, אם כי אלה טענו שטבור העולם מצוי באתרה של כנסיית "הקבר הקדוש", ולבסוף חדרה לאסלאם באמצעות מומרים יהודים ככעב אלאחבאר, והתפשטה מהר. יש חוקרים המפרשים את תבניתה של כיפת הסלע – מעגל מוקף בשני מתומנים – כמסמלת את מרכז העולם שבתוך היבשות והימים. תיאורים ציוריים דומים שכיחים במסורת היהודית.

כך חברו צרכים שלטוניים לבעיות שנבעו מהאקולטורציה של מומרים חדשים ולנהייתם של מאמינים פשוטים אחר זיקה בלתי-אמצעית לתחום הקדושה, וסייעו בהפצת האמונה בקדושת ירושלים במאה השמינית. תחילה נקלטת אמונה זו בסוריה-ארץ ישראל, ואחר כך גם מעבר לגבולותיה, בייחוד בזכות הסגפנים המוסלמים ויורשיהם המיסטיקנים (הצופים), שטבעי היה להם שיבקשו אחר מקומות שבהם יוכלו להתקרב לאללה ולהשקיע עצמם בהווייתו עד בלי הפר. רבים מראשי המיסטיקנים המוסלמים הראשונים ביקרו בירושלים, ובהם אף כמה מפרס ומאסיה התיכונה. אחד מהם טען שתענוגו הגדול בחיים הוא לאכול בננות בצל כיפת הסלע. קדוש פרסי אחר אכל רק לחם שנעשה מתבואה שצמחה מגרעינים שיובאו מירושלים, משום שהאמין שרק שם המזון טהור (רעיון המצוי גם בספרות המדרשית). כה גדולה הייתה הערצתם של מיסטיקנים מוסלמים אלה לירושלים עד שלא הסתפקו בדרישה מהמאמינים שיעלו אליה לרגל אלא תבעו שישתקעו בעיר, או לפחות ישהו בה תקופה ממושכת. הם הפיצו אמרת חדית' (תורה שבעל פה) אפוקריפית שיוחסה לנביא, האומרת על ארץ הקודש: "ארץ זו היא המובחרת שבכל הארצות, על כן שם אני בה את הטובים בעבדי". על ירושלים עצמה אמרו: "הגר בירושלים דומה לזה הנלחם מלחמת מצווה", או "עשרים אלף מלאכים מתערבים לפני האלוהים למען כל תושבי ירושלים", וכן, "מי שמת בירושלים הריהו כאילו מת בשמים" ו"לא ייענש ביום הדין". אפילו שהייה זמנית בעיר מזכה בשכר רב: "השוהה בירושלים שנה אחת בלבד, אללה יתן לו את לחם יומו וישים מנוחתו בכוא העת בגן עדן". המיסטיקנים הללו

לא הסתפקו בהטפה. רבים מהם התגוררו בעיר, לפחות פרק זמן מסוים, וחסו בצל המקומות הקדושים. החשוב במיסיקנים אלו היה אלגזאלי, גדול התיאולוגים המוסלמים, שגילה נטייה בולטת למיסיטיקה.

קדושה זו, ככל שהתעבתה והסתעפה, שאבה את כוחה ממיטוס היסטורי וממיתוס אספטולוגי – מזיכרונות עברה של העיר ומחזון עתידה באחרית הימים. את שורשי כל המסורות הללו, שרוכן ככולן נסמכו על חדית'ים אפוקריפיים, אפשר למצוא בדברי ימיהן של היהדות והנצרות: האבות, משה, מריה וישו – שהיו בירושלים; יהושע, שכבשה; דוד, שהתפלל בה; שלמה, שבנה בה את המקדש; הנביאים, שזכו להשראה אלוהית בה (על כן היא קרויה ארץ שאם, "מולדת הנבואה"). המוסלמים גם אימצו לעצמם אתרים היסטוריים יהודיים ונוצריים בעלי משמעות פחותה, כגון שער הזהב, מעיין (צריך להיות: בריכת) השילוח, מגדל דוד ומקומות התפילה של מריה וזכריה. המסורות האספטולוגיות נובעות ממקור דומה. כך מספרת אחת מהן: "ביום הדין יעמוד המלאך אסראפיל על סלע המקדש ויקרא לאנשים להתאסף; זו תהיה התרועה האחרונה של קרן האיל", או: "ביום ההוא) תועבר הכעפה לירושלים – ככלה – יחד עם כל עולי הרגל שעלו אליה. כל המין האנושי יקום אז לתחייה על הר הזיתים, וממנו ימתח גשר אל הר הבית – שם הוא מקום המשפט – עד גיא בין הינום [צריך להיות: קידרון]". גשר זה – אלציראט – מושג פרסי במקורו, שכל בני האדם יהיו חייבים לעבור עליו ביום הדין, מתואר כצר וחלק, דק משערה, חד מחרב ושחור מאפלת הלילה. לגשר יהיו קשתות, וליד כל קשת יישאלו בני האדם על מעשיהם. מקום חשוב בחזונות אסכטולוגיים אלה תופסים יאג'וג ומאג'וג (גוג ומגוג במסורת היהודית), אשר המלחמות שיילחמו בסביבות ירושלים (יחד עם תלאות אחרות) יבשרו את בוא יום הדין.

אולם למרות ברכת השלטון האומיי ופעלתנותם של הצופים להפצת הרעיון בקרב המוני העם נתקלה קבלתו באסלאם בקשיים רבים. במאות השנייה והשלישית לקיומו היה כבר האסלאם ממוסד ונוקשה יותר, ופחתה יכולתו לקלוט רעיונות חדשים. העולמא – חכמי דת שהיו בעיקר מומחים לחדית' – ובייחוד אלה שמחוץ לגבולות שאם, ראו עצמם כשומרים על טוהר האמונה, ודאגו לסנן אמונות ודעות ולברור אותן בקפידה. בייחוד הקפידו כלפי אלו שריח בידעה (חידוש בדת – מושג שלילי מובהק) נדף מהם. רעיון קדושתה של ירושלים נראה בעיניהם רעיון

**בידעה**, בין השאר משום זיקתו העמוקה לאומיים ולמדיניותם. משנפלה שושלת זו (750) עיין השלטון העבאסי – שהעביר את מרכזו לבגדד – את קדושת העיר ואת קדושת שאם. יתרה מזאת, אף שהאומיים שבו והיפנו את החאג' למכה לאחר דיכוי המרידות המשיכו העולמא לחשוש שירושלים עלולה לשמש מתחרה לערי הקודש המסורתיות בחצי האי ערב. לא הפיסו את דעתם ניסיונות חסידיה להדגיש שירושלים היא רק השלישית בערי הקודש, מה גם שחסידים אלו ניסו לקשר בין העלייה לרגל לירושלים ולמכה (כבאותו חרית' אפוקריפי: "היוצא לרגל לעלות לרגל למכה ממגד אלאקצא, יימחלו לו כל חטאיו שחטא עד אותו יום"). החשש היה מוצדק למדי, שהרי ירושלים הייתה קרובה יותר למרכזי האוכלוסין המוסלמים, והדרך אליה הייתה מסוכנת הרבה פחות מאשר זו לחצי האי ערב.

אולם העולמא לא חששו כל כך מהגוזמאות ומה"המצאות" שנקשרו בשמה של ירושלים (למשל, "המתפלל בירושלים כמוהו כמתפלל בשמיים" – אמירה שיש בה הד לתפיסה היהודית על בית המקדש של מעלה) כי אם ממקורן הנוכרי, שעמד בסתירה למה שהם הגדירו כמהות האותנטית של האסלאם, לפחות כפי שהתגבש עד לימי החליפים "ישרי הדרך". עמדת העולמא הייתה נכונה מנקודת ראותם. אמונות רבות בנוגע לירושלים באו מן האסלאם העממי האתרופומורפי והמיסטי, שהעולמא האליטיסטים והשכלתנים חשו כלפיו סלידה עמוקה. לאמונות אחרות היה אופי מקומי שסתר את המגמה לאחדות כלל-אסלאמית. מקורן של כמה מהאמונות היה יהודי מובהק, והן הזכירו לעולמא את הסטיגמה הראשונית: נכונות הנביא לקבל את הרעיון, ובוגדנות היהודים שלא העריכו את יתרונות הברית עם מוחמד. גם השפעת ההרמיטים לא תרמה לקבלת האמונות הללו בקרב חכמי הדת הקפדנים.

העולמא דבקו לפיכך בפרשנות המקורית של הפסוק בקוראן המתאר את מסע הלילה, שלפיה אין כל אפשרות שירושלים נכללה במסלול אותו מסע. היו מהם שייחסו לחליף הראשון את התגובה להצעתו של המומר היהודי כעב שההשתחוויה של המוסלמים תהיה מצפון ל"סלע" כדי שהמאמינים יכוונו פניהם בשעת התפילה הן כלפיו הן כלפי הפעבה: "אתה רוצה להתאים את עצמך לנוהג היהודי, אולם אנו לא נצטוונו להתפלל בכיוון לסלע אלא כלפי הפעבה בלבד". ואכן, רבים מחכמי המוסלמים הקפידו להתפלל בעת ביקוריהם בירושלים כשגבם אל ה"סלע" כדי שלא יואשמו ב"חדשנות" רחמנא ליצלן. אחרים אף סירבו לבקר



בעיר והשתדלו להניא את בני דתם מלעשות כן. את המסורות בדבר הזכות שבעלייה לרגל לירושלים הגדיר בעל הלכה דמשקאי כהמצאה, שנבעה בעיקר מהרצון למשוך מבקרים אל העיר. המסורות האסכטולוגיות הותקפו בחריפות על ידי חכם אחר: "המוסלמים אומרים כי המתים יקומו לתחיה ויתקבצו בירושלים, ומסורת ברוח זו מיוחסת לירושלים. אולם אין זו אלא המצאה של אנשי סוריה, אללה יקים את המתים לתחיה בכל מקום שיחפוץ".

בפולמוס החריף שניהלו העולמא בתקופה שבין המאה השמינית למאה האחת עשרה נגד האמונות בדבר קדושתה של ירושלים נשזרו אפוא יחדיו מאבק בין אסלאם מלומד לאסלאם עממי, כמו גם נימה של מאבק כוח בין חכמי ההלכה לצופים על ההשפעה על נשמות המאמינים ועל עיצוב התנהגותם. עד מסעי הצלב זכו העולמא בניצחון מוחץ, גם משום שזכו לתמיכה מצד השושלת העבאסית וגם משום שהמיסטיקנים לא זכו עדיין באותה מידה של השפעה על המוני העם שממנה נהנו בשלהי ימי הביניים. יוצא מן הכלל היה אזור שאם (סוריה-ארץ ישראל), אשר בו נותר משהו מיוקרת האומיים, ולפולחן ירושלים היו שורשים מקומיים. פולחן אלקודס נותר אפוא תופעה סורית מקומית (וכן כמובן בחוגי סגפנים מחוצה לה). ואכן, הספרות על "שבחי ירושלים" (פדאיל אלקודס), שהחלה להופיע במאה האחת עשרה, נכתבה כולה בידי תושבי העיר וסביבותיה הקרובות. גם הדיווחים על העליות לרגל לעיר מורים על כך שרוב הצליינים היו תושבי ארץ ישראל וסוריה רבתי.

כשהעיר נפלה בידי הצלבנים ב-1099 לא עורר הדבר זעזוע של ממש, אפילו לא בחוגי העולמא בדמשק הקרובה.

בעוד הרעיון של קדושת ירושלים זכה לתפוצתו בעיקר בזכות גורמים עממיים, תחייתו באמצע המאה השתים עשרה הגיעה מלמעלה, מחוגי השלטון. ב-1144 כבש זנגי, האמיר הטורקי של מדינת מוצול-חלב, את הנסיכות הצלבנית של אַדֶסָה שבצפון סוריה – המדינה הצלבנית הראשונה. כדי לנצל את הצלחתו הכריז – ראשון בין שליטי זמנו – על ג'יהאד לחיסול כל הנוכחות הצלבנית במזרח. שחרור ירושלים הוצב כיעד עליון במערכה. כך כתב אחד ממשוררי החצר שלו:

אמור לשליטים הכופרים, למסור [לזנגי] לא רק  
את אַדֶסָה כי אם גם את שאר נחלותיהם.

כל האדמה הזאת לו היא.  
אם כיבוש אֶדְסָה הוא הים, הרי ירושלים  
וממלכת הצלבנים בה, הם חופו.<sup>1</sup>

המוטיבציה של זנגי להכריז על מלחמת חורמה בצלבנים הייתה מעורבת: מחד גיסא היא נבעה משאיפה להגדיל את כוחו, אבל מאידך גיסא היא ניזונה מזיקה עמוקה לג'יהאד, שהייתה אופיינית לשכבת לוחמי הספר הטורקים, שעימה נמנה. הוא הדין בהעמדת ירושלים כסמל המרכזי שאליו הופנה הג'יהאד שלו. ירושלים הייתה בירתה של הממלכה הצלבנית שעליה ביקש להשתלט, אבל הייתה גם עיר שביכולתה להעניק קדושה למלחמתו. יש לשער שלא זנגי הגה את הרעיון בדבר הסמל החדש אלא שני פייטני החצר שלו – אבו מוניר ואבן אלקיסראני – פליטים מערי החוף (טריפולי וקיסריה) שנפלו בידי הפראנקים. גדולתו של זנגי הייתה בכך שהוא הבחין בתועלתו של הסמל ואימצו כציר הבריה של תעמולתו. כמו בימי עבר אלמלך, הפוליטיקה פרצה בעוצמה רבה לתחומה של האמונה הדתית ביחסה קדושה לירושלים, וכאז כן עתה עתידה הייתה לחולל שינוי ערכים.

זנגי נפטר שנתיים לאחר כיבוש אֶדְסָה ולא הספיק להפיץ את תודעת הג'יהאד, שעד אז הייתה רק זרם אמורפי בחוגי עולמא בערים שונות ולא הפכה לתנועה מלוכדת ששימשה את צורכי השליט. מערכה תעמולתית זו נטל על עצמו בנו ויורשו של זנגי, נור אלדין. רעיון אלקודס מילא בה מלכתחילה תפקיד של סמל מרכזי. לשני פייטני החצר נספחו גם תועמלנים אחרים, שדיברו בשבחה והזכירו את תולדותיה ואת מקומות הפולחן שבה. בלשון התעמולה היו העיר או מסגד אלאקצא לא רק יעד עליון כי אם גם שם נרדף לכל האזורים שכבשו הצלבנים ושיש להשיבם לידיים מוסלמית, שהרי זה טיבו של סמל, שהוא מבטא רעיון נרחב יותר בתמצית ובמרוכז מבחינה ריגושית. כמוכן שנוכח העמימות והמתחים הפנימיים שאפיינו את הזיקה המוסלמית לירושלים בעבר היה בעצם חזרה נחרצת זו על הרעיון משום לחץ על כפות המאזניים שטיטינה לכיוון מסוים.

אחד ממשוררי הג'יהאד הפופולריים שישבו בחצרו של נור אלדין כתב בזו הלשון:

1 אבו שאמה, כחאב אלרוצ'תחן, חלק א, קהיר, 1969-1970, עמ' 40.

מי יתן ותטוהר ירושלים בנחלי דם!  
 וכל החוף הצלבני יטהר עצמו בחול לקראת  
 התפילה (האסלאמית)  
 אחת גמר נור אלדין ולא ישנה, מחר יופנה חוד חניתו לעבר  
 אלאקצא.<sup>2</sup>

לכתי שיר אלה ולדומיהם הייתה גם מטרה שונה: הם ביקשו להצדיק את איחוד כל נסיכויות סוריה תחת שלטון נור אלדין – אחדות שבאה לטענתו להכין בסיס כוח לזינוק שמטרתו חיסול הצלבנים. הקרקע למתקפותיו על ערי סוריה הוכשרה בשנות החמישים של המאה השתים עשרה באמצעות תעמולה אינטנסיבית שמטרתה הייתה להטות אליו את לב תושביהן ולהקטין את נכונותם לעמוד במצור ששם עליהן. כך למשל, בתעמולה שכיוון לעבר דמשק (שעתידה ליפול בידיו ב־1157) הטעים שבריתה של זו עם הפראנקים אינה רק מכשול בדרך לכיצוע הג'יהאד אלא היא גם "דורסת ברגל גאווה את אלאקצא, משפילה ומטמאת אותו". אותו שימוש עצמו עשה נור אלדין בתעמולה שכוונה למצרים בשנות השישים. כשביקש לספחה לנחלותיו, לפגוע במורל האוכלוסין ולגרום דה־לגיטימציה של החליפים הפאטימים טען בדבריו התעמולה שלו שהפאטימים הם שיעים (ועל כן כמעט כופרים, בעוד רוב התושבים הם סונים) ושהם מסייעים בפועל או בכוח לממלכת ירושלים הצלבנית. הוא האשימם שבגללם איחר לבוא "היום שבו יימלט ישו מבית אלמקדס". נור אלדין, שישב בחלב, ומצביאיו הפורדים – שירפוה וצלאח אלדין – העסיקו תועמלנים רבים, שבלטו בהם חכמי הלכה – בני מעמד שעד אז גילה חשדנות כלפי רעיון ירושלים. התגייסותם מעידה על התמורה היסודית אשר חלה בנוגע לרעיון מעמדה של ירושלים ולגלישתו מן הפריפריה העממית אל תחומי מוקד בהוויה הדתית המוסלמית.<sup>3</sup>

2 עמאד אלדין, כחאב אלרוצ'חחן, חלק א, עמ' 158.

3 שם, עמ' 159, 175, 179; אבו שאמה (לעיל הערה 1), עמ' 215, 277, 282; אבן אלפרת, תאריח', כ"י וינה 814, חלק ג, עמ' 159א; אבן אלאח'יר, אלכאמל פי אלתאריה, קהיר: [חמו"ל], 1885-1886, עמ' 209; אבן ואצל, מפראג' אלכרוב, חלק ב, קהיר: [חמו"ל], 1957, עמ' 229.

כה מרכזית הפכה עיר הקודש בחזות עולמו של נור אלדין עד שלקראת סוף ימיו שימשה מסד גם לימורתיו למעמד כלל-אסלאמי – להיותו מעין נותן חסות לחליף היושב בגדד. כצעד סמלי שנועד להמחיש את שילוב היעדים השונים הוא הטיל על נגרים אוימים בחלב לבנות בימת דרשן מסוגננת ומפוארת שנועדה להיות מוצבת באלאקצא ביום שחרורו (ואכן, הבימה שנשאה כתובת המבקשת שיום זה ימהר לבוא הוצבה שם ב-1187 ושימשה בקודש עד שנשרפה בהצתה שפגעה במסגד זה ב-1969).<sup>4</sup>

עלול להתעורר הרושם שהשימוש התעמולתי שעשה נור אלדין ברעיון נבע מגישה תועלתנית גרידא, שתוגברה על ידי משוררי חצר מגזימים, ולא היא. נאמנה עלינו עדותו של ירדו הקרוב, ההיסטוריון אבן אלג'וזי (שבניגוד לרוב מקורכיו לא היה תלוי בו באופן חומרי), המציין שנור אלדין אכן פיתח זיקה דתית עמוקה לעיר וראה בכיבושה את גולת הכותרת של פעילותו.<sup>5</sup>

עוד קודם מותו (1174) ניכר שהפעילות להאדרת שמה של ירושלים הגבירה את המודעות בנוגע למעמדה, ובעיקר כאמור בקרב חכמי ההלכה. רבים מהם שלא היו במעגלי השורה החלו לפעול מיוזמתם. ביטוי בולט לכך הוא הופעתה מחדש של ספרות "שבחי ירושלים" בערבית. אחרון מחבריה בדור הקודם היה חכם דת יליד רמלה שניספה בעת כיבוש ירושלים בידי הצלבנים. לאחר מותו לא נמצא לו ממשיך במשך חצי מאה (אולי משום שמחברי ספרים אלה עד אז היו רק בני ירושלים וסביבותיה, ונטבחו ברובם ב-1100-1099).<sup>6</sup> משנות החמישים של המאה השתים עשרה ואילך מתחילים "שבחי ירושלים" להופיע מחדש, והפעם בדמשק. עם מחבריהם נמנו בני עולמא בכירים, כגון ההיסטוריון הנודע אבן עסאקר. שם ספרו מאלף ביותר: "שבחי מכה, מדינה וירושלים", ומדגיש את

4 *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, vol. 9, no. 3281. בראשית 1987 יזמה אגודה כלל-אסלאמית בראשות שר ירדני לשעבר מגבית למימון הקמת דגם חדש ומדויק של בימה זו, שעל הכנתו עמלים חרשי עץ ממצרים, מסוריה, ממרוקו, מטורקיה ומפקיסטן.

5 אבן אלג'וזי, כחאב אלמנת'ס, חלק י, היידראבאד: (חמו"ל), 1940-1941, עמ' 249.

6 ראו הקדמתו המקיפה של יצחק חסון להוצאת כתב היד של אלאוסטי, ראשון מחברי "שבחי ירושלים" (בן המאה האחת עשרה), בהוצאה האוניברסיטה העברית (1979).

הזיקה בין שתי ערי הקודש לירושלים, זיקה שעד אז צוינה רק באסלאם העממי (ובחוגי השלטון האומיי) ואשר העולמא לחמו בה. כעת החלה זיקה זו לזכות בגושפנקה הלכתית.<sup>7</sup> אלקודס מוצבת באותה קטגוריה כמו השתיים, אם כי היא קרויה במפורש "שלישית אחר אלחרמיין" ("שתי ערי הקודש"), וביקור בה לא הוגדר כחאג' ולא הוערך כעלייה לרגל של ממש אלא רק כזיארה, דהיינו, ביקור בקברות קדושים וצדיקים. אפילו אותו חלק בעייתי בעברה של העיר, הקשור בפרשת יחסי מוחמד והיהודים, הוחלק מעתה ושופץ. תוארה הרשמי האחר הוא בפי אבן ענסאכר וממשיכיו "הראשונה: [מבחינה כרונולוגית] בין שתי הקיבלות (כיווני התפילה)".

כבעבר, גם ספרות "שבחים" זו הייתה מורכבת כולה מחרוזות של חדית'ים המדברים בתהילת העיר או הארץ (ארץ השאם אשר סביבה). רבים מהם היו חדית'ים אפוקריפיים במובהק. אופייני הדבר לרוח הזמן שהיסטוריון כאבן ענסאכר, שבר סמכא גדול היה גם בביקורת החדית' – ענף של מדעי הדת שהטיל במאות השמינית עד האחת עשרה ספק באותנטיות של קדושת העיר – בחר להתעלם מביקורת זו לחלוטין. לא זו אף זו, אבן ענסאכר קיבל כמהימנים חדית'ים שברור היה שחוברו במאה השתים עשרה ואשר ביטאו כנראה את התדמית החדשה שהלכה ונוצרה בנוגע למשמעות נפילת העיר בידי הצלבנים. לפי חדית' אחד, הנביא מוחמד אמר ששתי שואות יכולות ליפול על האסלאם: הראשונה היא מותו שלו, והשנייה, כיבוש ירושלים בידי כופרים.

מובן שבחברה הימיי-ביניימית, הרעיונות הופצו בעיקר על פה, ולכן מעניין לעקוב אחר העדויות (הלא־רבות) המעידות על כך. בסופו של כתב יד שהתגלה לא מכבר במסגד אלג'זאר בעכו, הכולל את החיבור הראשון של שבחי ירושלים מראשית המאה האחת עשרה, מצויים איג'אזאת, דהיינו, רישומים על קריאה בפומבי של ספר זה, על המשתתפים בה, על תאריכה ועל מקומה: האיג'אזזה ב־1147 (במושב חכמי ההלכה בדמשק) וב־1152 (בבגדד). בכל אחד מן המושבים

7 החיבור אבד, אבל מצוטט בהרחבה בפרקים העוסקים בחולדות ירושלים ובשבחיה בספרו המונומנטלי של אותו מחבר, תאריח' דמשק, דמשק: צלאח אלדין אלמנג'ד, 1951, חלק א, ע"א 110-142, 211-270.

האלה, כמו באותם שהוקדשו לספרות ה"שבחים" החדשה שהחלה נכתבת בשנות השישים בסוריה (ואף היא נושאת איג'אזאת), השתתפו בדרך כלל עשרות חכמים ופרחי חכמים, נכבדים וסוחרים, שהעבירו כפי הנראה את המסר לעמיתיהם, לתלמידיהם, למשפחותיהם, לבני חסותם ולשכניהם.<sup>8</sup>

לתחייה של התעניינות חוגי הדת בירושלים היה ביטוי גם בהתחדשות העליות לרגל המוסלמיות לירושלים. עם העולים לרגל נמנו לא רק צופים, כפי שהיה מקובל עד למאה הקודמת, כי אם גם עולמא. גם עולי רגל אלה הפכו, בחוזרם למקומותיהם, סוכנים ומפיצים של רעיון קדושת אלקודס במעשה ובמילים, והבליטו את שני ההיבטים שהתעמולה הרשמית טרחה להדגיש: זעם על שליטת "הנוצרים הטמאים" בעיר, ותקווה לשיבתה לידי האסלאם.

## אפותיאודה

הכשרת הלבבות השקדנית בידי השלטונות, שאנשי הדת החרו החזיקו אחריה – מי משום ששירת את השררה ומי משום שהתעורר לכך מרצונו – נמשכה באינטנסיביות רבה עוד יותר בימי צלאח אלדין, שהשתלט ב-1174 על המדינה המאוחדת הסורית-המצרית שהתכוננה שלוש שנים קודם לכן. כאזורפטור היה הסולטן החדש זקוק ללגיטימציה, שהתבססה על הטיעון שהוא יורשו הרוחני של נור אלדין, בין השאר בטיפוח הדת וביישום רעיון הג'יהאד. נקל היה בידו לעשות כן באופן אפקטיבי משום שהוא גייס לשירותו את פייטני החצר של קודמו, שהמשרור וההיסטוריון עמאד אלדין אליצפהאני עמד בראשם. "צעד נא לעבר ירושלים, כבוש אותה ושפוץ בה נהרות דמים כדי לטהרה", כתב לאיש חסדו החדש. הוא ושושלתו, האיובים, נעטרו מעתה בכתר השליחות של "שחרור אלקודס".<sup>9</sup>

8 ראו מאמרי Emmanuel Sivan, "The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature," *Israel Oriental Studies* I (1971), והשוו אבן עטאכר, חלק א, עמ' 629.

9 אבו שאמה, כחאב אלרוצ'תין, חלק ב, עמ' 72, 116.

הפונקציות המיידיות שעליהן יושם הרעיון היו גם הן דומות באופן עקרוני למה שמצינו תחת קודמו של הסולטן, אם כי בהתאמות המתבקשות מהנסיבות המשתנות: בטיעון עיקרי במאבקו של צלאח אלדין – ששלט בתחילה רק על מצרים – להשתלט על הנחלות האחרות של שושלת זנגי בסוריה ובצפון עיראק הוצג מאבק זה כמשרת את אחדות השורה למען "שחרור אלקודס". בזכות רעיון זה הוא הצליח גם לשכנע את החליף להעניק לו כתב הסמכה (מקצתו בדיעבד) לסיפוח נחלות אלו, ובתעמולה שכוונה לאוכלוסי הערים שעדיין לא נפלו בידיו האשים את נסיכיהן בהשתמטות מהגיהאד שנועד לתכלית זו, ובחבלה חמורה בו.<sup>10</sup>

המלחמות לסיפוח נחלות זנגי העסיקו את צלאח אלדין עד 1186, סמוך למערכה המכרעת נגד הצלבנים, וניכר שתעמולתו הנמרצת סייעה לא רק לדה-לגיטימציה של יריביו בעיני נתיניהם אלא גם להעלאת יוקרתה של ירושלים וליצירת אווירה ציבורית של ציפייה מתוחה לקראת כיבוש מחדש. על אווירה זו יעידו ה"נבואות" הרבות על הכיבוש הקרב ובא, המופיעות במקורות משלהי שנות השבעים ואילך, שמקצתן נסמכו על חזיונות לילה. מבקרים שבאו מרחוק, כמו הנוסע הספרדי-מוסלמי אבן ג'וביר, נפלו אף הם שבי לאווירה דרוכה זו.<sup>11</sup>

עם נפילת מוצול בידי האיובים (1186) הוכרזה ירושלים כיעד כיבוד מיידית, והתעמולה נכנסה להילוך גבוה. "חרבות הג'האד מנקשות בעליזות בנדיהן", כתב עמאד אלדין באחת מאיגרותיו המחורזות. "פרשיו של אללה נכונים לזנק. כיפת הסלע עולצת למשמע הבשורה כי הקוראן, אשר נעדר הימנה, עתיד לשוב". נימה דומה חזרה וגברה במהלך המערכה הצבאית בצלבנים בשנה שלאחר מכן, ובייחוד לאחר הניצחון בקרני חיטין (4 ביולי 1187). באיגרתו של הסולטן אשר בה הודיע לכל נסיכי האסלאם על הניצחון הוא הבטיח להטיל מצור לאלתר על ירושלים, אשר "עלטת הכפירה אספה אותה זמן כה רב ועוד מעט קט יזרח עליה

10 שם, חלק א, ע"א 253-254; חלק ב, עמ' 23; אבן אלסעאחי, דיואן, ביירות, 1938, עמ' 384; אלקאצי' אלפאציל, רסאיל, כ"י פריז 6024, עמק 21א-21ב; אלקלקשנדי, צבח אלעשא, קהיר, 1919, עמ' 146; אלהרוי, כתאב אלאשאראת אלא מערפח אלזיאראת, דמשק, 1953, עמ' 24.

11 אבן ג'ובר, רחלה, קהיר, 1908, עמ' 292.

שחר הגאולה". כדי לשוות למאורע הקרב אופי מקודש זימן הסולטן את העולמא הסורים והמצרים להיות נוכחים ברגע הפריצה לעיר, ואכן הללו נהרו בהמוניהם למחנהו.<sup>12</sup>

עם נפילת העיר בידי צלאח אלדין ב-2 באוקטובר הגיע המאמץ התעמולתי למעין אפותיאוזה. איגרות לאין ספור שוגרו לרחבי העולם המוסלמי כדי להכריז עליה, שירי הלל התחברו ודוקלמו בראש חוצות. מבחינה כמותית גרידא, היקפו של מאמץ זה גדול פי שמונה מזה שהוקדש לניצחון בחיטין, שחשיבותו הצבאית הייתה גדולה ממנו הרבה. כל הערים בסולטנות האיובית קושטו בדגלים, הנציבים צוו להכריז על הבשורה ב"רוב הדר והמון עם", ואין צורך לומר שדרשות יום השישי הוקדשו לקילוס העיר.

מבחינה תמטית – טעמי קדושת העיר, מרכזיותה בג'יהאד וכיוצא באלו – התעמולה של סתיו 1187 לא חידשה דבר, אולם התייחדו לה נעימה חגיגית במיוחד וסגנון גרנדיוזי שבאו להטעים את ערכו ההיסטורי הכמעט אפי של המאורע. כך למשל הובלטה העובדה שהכיבוש חל ביום שבו עלה מוחמד השמימה מירושלים (סביר להניח שהמועד נבחר מראש בידי הסולטן כדי ליצור אפקט של קדושה מיוחדת). שמועות ואגדות שנפוצו בהמון העם – כאלו שמקורן היה בתעמולה וכאלו שהיו ספונטניות – מיהרו להעיד שמלאכי מרום היו נוכחים מעל לחיילי האיובים בפורצם לעיר. צלאח אלדין הוצג כמי שזכה להיות משחרר העיר משום שהוא "בחירו של אלה", ולפיכך הוסיף לתאריו הרשמיים את התואר "עבד ומשרת של אלקודס".<sup>13</sup>

על ההד שהיה למאורע ברחבי עולם האסלאם אפשר לעמוד משפע איגרות הברכה שהגיעו לצלאח אלדין משליטים שרוכם לא היו בעלי בריתו או בני הסותו באותה מערכה. אגדות עם לרוב נטוו בשנים הבאות סביב הכיבוש, מקצתן עוד בחיי צלאח אלדין. אחת מהן מספרת למשל שכשאמרו לו האסטרוולוגים שהוא עתיד

12 אבו שאמה (לעיל הערה 1), חלק ב, עמ' 85.

13 בהא אלדין, סירת צלאח אלדין, קהיר, 1938-1939; סיר אלאבאא אלבטארקה, כ"י פריז 302, עמ' 262.



לאבד את הראייה בעינו האחת בעת הפריצה לעיר הוא קרא: "ולוואי שאתעוור בשתייהן ובלבד שאכבוש אותה"<sup>14</sup>.

העניין בירושלים לא חדל גם בשש השנים הנותרות של שלטון צלאח אלדין, וחותרו של רגע האפיתאיאזה ניכר בהן בעליל. חיבור על שבחי ירושלים פרי עטו של אבן אלג'וזי מקדיש מקום ניכר לפיאורו של רגע זה בתולדות הג'יהאד. בספרות ובתעמולה של שנים אלה הוא תופס מקום ניכר, בין השאר גם בגלל הנסיבות שנוצרו בהגיע מסע הצלב השלישי אל חופי הארץ. כיבושה מחדש של העיר היה יעדו של מסע זה, ומדרך הטבע חייב היה הסולטן להשקיע מאמציו בהגנה עליה, בשיקומה וביישובה. תועמלניו, ובהם ראש לשכתו, הקאדי אלאפרל, ומטיפו הרשמי מוחי אלדין (מי שנשא את הדרשה הראשונה באלאקצא ביום השישי שלאחר שחרורו, דרשה שהיא כשלעצמה מסמך דתי חשוב), נחלצו למשימה. הם הסתייעו בחכמי הלכה רבים, מכל האסכולות, שכתבו חיבורים בשבחי העיר או ערכו מושבים רבי־עם שבהם נקראו חיבורים שנכתבו קודם לכן.<sup>15</sup>

תעמולה זו מציגה את שלל הטיעונים לקדושת העיר במלוא גווניהם, ומודגשות בה המשימות המיידיות של אותן שנים. ביצורה של העיר, שהושלם ב־1191, מתואר כמצווה ש"שכר רב לה בעולם הבא והמעניק לאלתר מחילת חטאים". בנאום שנשא ידידו של הסולטן (ולימים גם הביוגרף שלו), בהא אלדין, בפני מפקדי הצבא בעת המצור שהטיל ריצ'רד לב הארי על העיר באותה שנה, הגזים בפיאורה עד כדי תיאורה כ"מקום הקדוש ביותר בעולם". משורר חצר פנה למלך נושא הצלב בזו הלשון:

אמור לאנגלי, לזה הכלב:  
מה לך, ולשגעון הלזה!

14 אבו שאמה (לעיל הערה 1), חלק ב, עמ' 92-94, 119-120.

15 ראו למשל ספריהם של פצ'איל אלקדס, של אבן אלג'וזי (כ"י פרינסטון, 586) ושל אלסלפי (כ"י קמברידג', 736), וכן כחב היד של בהא אלדין אבן עסאכר, בנו של ההיסטוריון, כמצוטט אצל אבן פרכאה, באעת' אלפוס אלא זיארה אלקדס (הוצאת מחיוס ב־1936 *Journal of the Palestine Exploration Society*).

## הרי לא תוכל לכבוש את אלקודס

אשר אור אללה לא יכבה בה עוד לעולם.<sup>16</sup>

מלבד ערכם המורלי של פסוקים אלה ודומיהם, שכוונו נגד הנוצרים, הועילה התעמולה גם בגיוס מתנדבים (חלקם מן העולמא) לשורות הלוחמים נגד מסע הצלב השלישי. שליט עיראקי אפילו מיהר לשגר פלוגה של סתתים כדי לעזור בביצור החומות.

אכלוסה מחד של העיר, שהמגורים בה נאסרו על המוסלמים בימי הצלבנים, היה יעד תעמולתי חשוב לא פחות, ועל כן טרחו חכמי הדת לשבח מגורים אלה כמצווה דתית. יושבי העיר הוגדרו כלוחמי ג'יהאד, ועל פי חדית' אפוקריפי שהיה שגור בפייהם: "שבעה ריבוא מלאכים משמשים כמליצי יושר בפני אללה לכל תושב של אלקודס", ו"החיים בירושלים משולים לחיים בעולם של מעלה". כה רב היה הצורך בתושבים, שגם מגורים של ארעי זכו להבטחות גמול אלוהי, ושוב, כמובן, בהסתמך על החדית': "כל היושב שם שנה תמימה למרות כל הקשיים, מקבל עליו אללה לספק לו כל מחסורו ולהכניסו לגן העדן".

תמריצים מיוחדים הובטחו לעולי הרגל, בעיקר באמצעות אותו חדית' קדום שהיה שנוי במחלוקת במאות הראשונות של האסלאם, האומר שאלאקצא הוא אחד משלושת המסגדים (יחד עם הכעבה ומסגד קברו של הנביא במדינה) אשר "יש לחבוש לקראתם רכובים". וכדי שתוכל ירושלים ליהנות מהתנועה השנתית לעיר הקודש שבחצי האי ערב הובטח גמול שמימי אדיר ל"כל המקיים תפילה באותה שנה עצמה במסגד שבמדינה ובמסגד אלאקצא". מרוב דבקותם ברעיון הגזימו התועמלנים עד שאמרו: "כל המתפלל בירושלים וטובל בה בטוהרה קודם תפילתו הופך לנקי מכל חטא כברגע לידתו", או "כל הנותן לצדקה כיכר לחם אחת בבית אלמקדס כמוהו כמי שתרום את משקלם בזהב של כל הררי תבל".

למרות ההגזמות ראוי לציין שההיררכיה של המקומות הקדושים באסלאם נותרה בעינה. לעולם אין מתארים את ירושלים כחשובה ממפה וממדינה: "היא שלישיית להן ואינה מהווה שילוש עמן", כדברי עמאד אלדין, כלומר, אין היא

16 עמאד אלדין אלאצפאהאני, אלפתח אלקסי, הוצא ליידן, 1888, עמ' 400: בהא אלדין, סירח צלאח אלדין, עמ' 212.

מצויה ממש באותה קטגוריה. ואין ספר של שבחי ירושלים, גם באותם ימים מסוערים ונלהבים, שלא הקפיד להבחין בין החאג' (לחצי האי ערב) לבין הזיארה לירושלים. פעמים ניתן לרירוג אף ביטוי כמותי: "תפילה במכה כמוה כריבוא תפילות רגילות, תפילה במדינה כמוה כאלף, ובירושלים – כחמש מאות".<sup>17</sup>

## נקודת מפנה

למתקפה הסברתית רבתי זו נלוותה מערכת פעולות מתואמת של הסולטן: בנייה ושיפוץ של מבנים דתיים בעיר הקודש, הקצאת מענקים וואקפים של קבע למדרסות (ישיבות) ולח'אנקות (מעין מגורים למיסטיקנים), מתן תמריצים כספיים למתנחלים והקלות לעולי רגל. מה הייתה השפעת צעדים אלו?

צופים, עולמא וסתם מאמינים אומנם באו להתיישב בעיר, אבל במספר זעום. גם אם נביא כחשבון את הנוצרים המזרחים לעדותיהם, שהותר להם להמשיך להתגורר בה, ואת היהודים (שהמגורים בעיר נאסרו עליהם ב-1099 וכעת הורשו לשוב), מספר האוכלוסין הכולל היה קטן מבתקופה הפראנקית. לעומת זאת גדל הרבה מספר עולי הרגל: מספר הבאים לזיארה היה יציב בשלהי המאה השתים עשרה ובראשית המאה השלוש עשרה, ורבים הגיעו לירושלים בדרכם לחאג'. השבים מן הזיארה המשיכו לשמש סוכנים נאמנים להפצת תודעת ירושלים מפרס ועד למגרב.

היה זה אולי הישגו הגדול של צלאח אלדין: רעיון ירושלים זכה ללגיטימציה מלאה בזכות הג'יהאד. מכאן ואילך הוא לא עורר עוד חשדות ולא היה שנוי במחלוקת. היה לו מקום של כבוד בתודעתם של שלומי אמוני הדת ושל כלל המוסלמים. באורח דיאלקטי אפשר לעמוד על כך דווקא בתקופת יורשי הסולטן – שושלת בית איוב – עת הפך הרעיון לכוח הרוחף העיקרי מאחורי המשבר הפוליטי החמור ביותר שממלכותיהם ידעו. הפרדוקס הוא שהרעיון המשיך לשאוב הרבה מעוצמתו מן התימוכין הפעילים שהעניקו לו בני בית איוב, שיוקרתם הייתה

17 ראו המקורות המצוטטים לעיל הערה 15, וכן אלקסי (לעיל הערה 16), עמ' 100, 413-418.

מושגתת במידה רבה על תדמיתו של מייסד השושלת ופועלו בג'האד. תשלום מס שפתיים לצמד ג'האד-אלקודס היה אפוא מכשיר לגיטימציה לא מבוטל. אולם לא רק במס שפתיים מדובר (כמתבטא בתשבחות משוררי חצר לאדוניהם, בהצהרות רשמיות וכיוצא באלו), כי אם גם בפעילות של ממש נוסח צלאח אלדין: בניית מוסדות ציבור בעיר וניסיונות למשוך אליה מתיישבים ועולי רגל. רבים משליטי בית איוב נהגו לקיים מצוות זיאתת אלקודס בעצמם.

לא פחות חשובה הייתה תרומתם של אנשי הדת לטיפוח הרעיון. ספרות עשירה של שבחי ירושלים התחברה או נקראה בפומבי. ההיסטוריונים, רובם ככולם מן העולמא, הקדישו פרקים נרחבים בכתביהם למעללי צלאח אלדין ב-1187. ברמה של התרבות העממית – שנהנתה באותה תקופה מברכתו של האסלאם הלמדני – גברה הפופולריות של אגדות על ירושלים ועל שני כיבושיה בידי המוסלמים (בימי עומר ובימי צלאח אלדין), והללו צצו והופיעו חדשים לבקרים. האפוס הפופולרי ביותר שהופיע במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה היה "כיבוש סוריה-ארץ ישראל" (פיתוח אלשאם), שאומנם יוחס להיסטוריון קדום, אבל אין ספק בכך שהתחבר לאחר 1187. לכאורה, האפוס מספר רק על כיבושי הערבים במאה השביעית, אבל בתיאורו את נפילת ירושלים בידיהם הוא מעטר אותו בשפעת פרטים שהושאלו כולם בכירור מהמבצע של צלאח אלדין. ספרות ה"מדריכים למבקרי המקומות הקדושים" הייתה פופולרית כמעט באותו אופן, וגם בה הוענק לירושלים מעמד יוקרתי.<sup>18</sup>

בזכות דחפים מלמעלה ומלמטה התמיד אפוא רעיון קדושתה של ירושלים להתפתח, אבל היה זה בהקשר שונה מבמחצית השנייה של המאה השנים עשרה. אם בתקופה הקודמת היה שיתוף פעולה בין השליטים לבין העולמא, תחת שלטון בית איוב התגלעו ביניהם מחלוקות עזות. אומנם עניינה של דעת הקהל – שהונהגה בידי העולמא – ברעיון ירושלים נבע במקורו מיוזמה שלטונית, אבל עד מהרה התברר שתודעת המאמינים הפכה אוטונומית למדי. רגישותה לגורל העיר הייתה גדולה, והיה לה כוח חיות משלה. נראה שכבר צלאח אלדין היה מודע לכך, שכן באיגרת לריצ'רד לב הארי בעת המשא ומתן ביניהם (בשלהי

18 אלאקדי, פתוח אלשאם, קהיר, 1953-1954, חלק א, עמ' 133-145; הרוי, כתאב אלשאראח, עמ' 24-28.

1191) ציין שלו גם היה הוא עצמו נכון לוותר על ירושלים, "אל נא ישער המלך בנפשו שהדבר היה אז בגדר האפשר; לא הייתי מוצא אז עוז בנפשי להכריז על כך בפני המוסלמים".<sup>19</sup>

לא היה זה תירוץ דיפלומטי גרידא. הסולטן החל להכיר בכך שגם אם הפיק רווח רב מההדגש האידיאולוגי על מעמד ירושלים, למיתוס שלה היה כעת מרחב פעולה משל עצמו, וככזה הוא הטיל הגבלות על חופש התמרון שלו בנוגע לעיר. קשה היה עוד לראות בירושלים כלי משחק בלבד על לוח השחמט המדיני. יורשיו של צלאח אלדין, שמתוך מודעות לחולשתם הצבאית ניהלו מדיניות פשרנית בנוגע לצלבנים, לא היו מודעים די הצורך לעוצמת האילוצים שהמיתוס הירושלמי הציב בדרכו של ה"ריאל-פוליטיק" שלהם. על שגיאה זו עתידים היו לשלם מחיר פוליטי.

## מחאה ומרד

בפעם הראשונה נטה המאזן הצבאי לטובת הפראנקים כמסע הצלב החמישי (1219). הסולטן האיובי של דמשק, אלמלך אלמועזם (תואר שנושא היום, דרך אגב, המלך חוסיין), חשש מנפילת אזור ההר של ארץ ישראל לידי הצלבנים, ולפיכך החליט להרוס את חומותיה לכל תיפול מבוצרת בידם. היה זה חשש סביר למדי אם נזכור שבמשא ומתן שהתנהל אז הציגו הצלבנים את החזרת ירושלים כתנאי לפינוי עיר הנמל דמיאטה, שכבשו בנחיתתם במצרים, אשר בה שלט אז ענף אחר של השושלת.

השמועה על אפשרות נפילתה של אלקודס, כתב היסטוריון בן הזמן, "עוררה שם פחד, בוקה ומבולקה כמו ביום הדין. נשים וגברים, צעירים וזקנים מצאו מפלט בכיפת הסלע ובמסגד אלאקצא, תלשו שערים וקרעו בגדיהם. רבים אחרים ברחו מהעיר למצרים, דמשק ועיראק והפיצו שם את הבשורה הרעה". אל מול הביקורת מצד אנשי הדת והנכבדים המקומיים ניסה אלמועזם להצטדק: "לא חומות נחוצות להגנת ערים, כי אם קשתות וחרכות", אולם דעת הקהל החשדנית והנסערת לא

19 אלדין (לעיל הערה 13), עמ' 187.

שקטה. משוררים עממיים ביטאוה בשיריהם. הם חיברו סאטירות על הסולטן ועל מדיניותו, ומקצתם אף רמזו שצעד זה שולל ממנו כל זכות לשלום. אלקודס, שהייתה עד אז מיתוס של לגיטימציה, הייתה עלולה אפוא להפוך למיתוס של דה-לגיטימציה, כלומר, למיתוס רדיקלי. הסערה אומנם שככה כשהצלבנים שהובסו נסוגו ממצרים, אולם פרשה זו הראתה בבירור שהמיתוס עלול לשמש מעתה חרב פיפיות.<sup>20</sup>

ההתראה התממשה עם פרוץ המשבר הגדול ב-1229, עת מסר הסולטן אלמלך אלכאמל (שליט מצרים, שסיפח זמן לא רב קודם לכן את ארץ ישראל) את ירושלים לקיסר פרידריך השני. אם עשר שנים קודם לכן לא חזו האיובים את סכנת ההתנגשות עם דעת הקהל, כשהתכוון הסולטן אלכאמל לחתום על חוזה שביתת הנשק עם הקיסר נוסע הצלב, אין ספק שהוא ציפה לתגובות מחאה, אבל לא העריך נכונה את עוצמתן. במכתב שכתב לאחיו, שליט עבר הירדן המזרחי, חודשים אחדים לפני חתימת "חוזה יפו", טען שהוא עושה כל מאמץ להגן על העיר, כי "כירוע, דודנו צלאח אלדין כבש את ירושלים ומעללו זה העניק לנו תהילה רבת-שנים. נפילתה של אלקודס בידי הפראנקים תכפיש את כבודנו ועלולה להופכנו למטרה לביקורת ולביזוי, כך שכל היוקרה שאותה צבר דודנו תגוז; ואנו כיצד זה נצדיק עצמנו בפני אלוהים ואדם?".

על אף דברי השמן זית זך הללו הציע אלכאמל את ירושלים לפרידריך כוויתור תמורת נסיגתו מהמזרח התיכון, ויתור שזכה לגושפנקה בחוזה יפו. לסערה שפרצה בדעת הקהל לא היה אה ורע באותה תקופה. ירושלים הייתה המוקד שממנו התפשטו גלי הזעזועים. המואזין והאימאמים של מסגדי אלאקצא וכיפת הסלע ירדו למחנהו של אלכאמל בעזה וקראו שם לתפילה שלא במועדה מול אוהלו – היה זה אקט נועז של מחאה במושגי הזמן. אלכאמל, שנחוש היה בדעתו לקפד את האופוזיציה בעודה באיבה (קודם לכן הוא כבר אסר אמיר שביקר את החוזה), הטיל עונשים חמורים על כלי הקודש.

20 יאקות, מעג'ם אלבלדאן, חלק ה, ביירוח, 1957, עמ' 171; סבט אבן אלג'ווי, מראת אלזמאן, הידראבאד, 1959, עמ' 601; אבן שדאד, אלאעלאק אלח'טירה: תאריח' דמשק, דמשק, 1956, עמ' 216; אבו שאמה, ד'יל אלרוצ'תין, קהיר, 1947, עמ' 116.

אולם האפקט ההרתעתי של העונשים לא האריך יותר מימים אחדים. בעת ביקורו של הקיסר בירושלים הכריז המואזין הראשי על קריאה מיוחדת לתפילה ושילב בה פסוקי פולמוס מן הקוראן, המלגלים על הנצרות ועל אמונתה ב"בן האלוהים". כאן הוצב אפוא אתגר כפול, בפני הסולטן והקיסר – ביטוי מגובש לזעמם הגובר של העולמא על "הסגרת עיר הקודש לידי כופרים".

כשפשטה הידיעה על מסירת העיר ועל התקריות ברחבי האזור היו המשוררים העממיים מבטאיה של המחאה בפעם זו. מקצתם נזקקו לנוסח של קינה ("כל דמעותינו לא תספקנה לבכות את ירדתה של ירושלים מגדולתה"), ומקצתם כתבו ברוח רדיקלית מרדנית מפורשת, כבאותו שיר אשר בו העיר אומרת:

אם נתמעטו מגיני בארץ אלשאם,  
אם חרבו חומותי,  
הלוא למחרת השפלתי  
יופיע אות קלון  
על מצחם של השליטים.<sup>21</sup>

הזעם חמר ועלה בחריפות יתר בדמשק, שעליה צר אלכאמל מייד לאחר חוזה יפו. כאן שילבו כוחות אוהדי המאבק המדיני והמאבק הדתי. תושבי העיר היו קנאים לעצמאותם ובעלי זיקה אמיצה לשליטם אלנאצר דאוד, שהיה לוחם ג'יהאד נודע. שני היבטיו של המאבק מסבירים את השתתפותה העיקשת של האוכלוסייה בהגנה על העיר לצד הצבא הסדיר. הם גם מסבירים את הכאב ואת העצב שנפלו עליהם כשעירם נכבשה בידי הצבא המצרי. השנאה לאלכאמל, שאותו שיקצו כבר בעת המצור כאויב דמשק וכבוגד בירושלים, הגיעה לשיאה, כששני ההיבטים מזינים ומפרנסים זה את זה.

על מעמדו האוטונומי של ההיבט הדתי, זה הקשור למיתוס ירושלים, אפשר ללמוד מהעובדה שכבר קודם לחוזה יפו (והרבה קודם להטלת המצור על דמשק) נפוצו שמועות בחוגי שלומי אמוני הדת שם על חלומות ביעותים שחלמו עולמא

21 אלעיני, עקד אלג'מאן, הוצאת RHC Hor, חלק ב, עמ' 190-191; אבן אלג'וזי (לעיל הערה 20), עמ' 655-656; מקריזי, אלטולוך למערפת דוול אלמלור, קהיר, 1934, חלק א, עמ' 231; אבן שדאד, אלעלאק אלח'טירה: תאריח' לבנאן, דמשק, 1963, עמ' 224.

דמשקאים בדבר נפילת ירושלים. עם חתימת חוזה יפו קמו אנשי דת בולטים, ובהם נכרו של אבן אלג'וזי, ודרשו בגנות אלכאמל. נעימתן של דרשות ימי השישי הפכה נוקבת יותר עם הטלת המצור: "המוני צליינים אינם יכולים עוד לבקר בירושלים [...] כמה תפילות נאמרו בעבודה. כמה דמעות נשפכו! אסון מביש זה קורע את ליבנו, ומפינו תימלט אנחה כבדה".

ברור שדרשות (ואף שירים) ברוח זו שירתו גם את הסולטן אלנאצר דאוד, אבל ראשי המחאה מקרב העולמא היו אנשים שהפיגנו זיקה עמוקה לירושלים שנים רבות קודם לכן: הם ביקרו בעיר והסתופפו בה תקופות ממושכות, כתבו ספרים בשבחה ושירי תהילה לה.

תגובות עוינות אחרות נשמעו ברחבי עיראק ומצרים, מקרב בני עולמא ומקרב הבורגנות והבורגנות הזעירה. אפילו בעילית האיובית היו שחשו אי-נחת, וכמה סולטנים זוטרים בעיראק פנו לאלכאמל בתביעה שיתנצל באופן רשמי בפני החליף העבאסי על חתימת חוזה יפו כצעד לקראת שיקום הלגיטימציה שלו (להלכה לפחות, כל סולטן החזיק בנחלתו מתוקף כתב הרשאה של החליף).<sup>22</sup>

אלכאמל חשב בהתחלה שהוא יוכל לדכא את תנועת המחאה, אולם משהתבררה עוצמתה הוא נאלץ לסגת במידת מה. המואזין הראשי על ירושלים והשגריר לשעבר למחנה הקיסר, שכתב שיר ארסי נגד חוזה יפו, לא נענשו. הסולטן לא יכול לבטל את החוזה פן יביא על עצמו מסע צלב חדש, ועל כן פתח במערכת הסברה רחבה שכוונה למגזרים הרלוונטיים ביותר של דעת הקהל (עולמא, אצולה ונסיכים קטנים). לכל הנסיכויות האיוביות שוגרה איגרת ארוכה, אשר בה הציג הסולטן את הנימוקים המדיניים בזכות החוזה. באיגרת זו הוא ניסה למעט בחשיבותו של הנזק הדתי שנגרם עקב מסירת ירושלים. לטענתו, אופייה המוסלמי של העיר יישמר, שכן אלאקצא יטופח ויפעל במלוא זוהרו, הגישה לאל-חרם אל-שריף והפולחן בו לא ייפגעו, וכן יישמרו הסידורים המיוחדים שנקבעו לצליינים במקומות קדושים מוסלמיים אחרים בעיר.

22 אבן ואצל, מפרג' אלכרוב, כ"י פריז 1702, עמ' 253-256, 288-289; אבן אלג'וזי (לעיל הערה 20), עמ' 654; אבן אלאח'יר (לעיל הערה 3), חלק יב, עמ' 187; אבן נטיף, אל חאריח' אלמנצורי, הוצאת מוסקוה, 1960, עמ' 182-185.



לכני העילית האיובית שהתקיפוהו ענה הסולטן באיגרות אישיות שנימתן אפולוגטית במובהק. באיגרות הוא חזר על מחויבותו לעיר הקודש: "אנו ואבות אבותינו משרתים נאמנים אנו לאלקודס. גמלנו לה, כידוע, חסדים רבים, ודבקותנו הה נעדרת כל שמץ של צביעות". הרמז לתוארו של צלאח אלדין ("משרת אלקודס") לא היה מקרי, שהרי אלכאמל התכוון במאמציו לשמור על הלגיטימיות של השושלת, שהתבססה על יוקרתו של צלאח אלדין. לאותה תכלית עצמה נענה לבסוף לעצה שניתנה לו ושלה שגריר מיוחד לכגדד כדי לחלול את פני החליף, ושגריר רם דרג אחר נשלח לחצרות נסיכי צפון עיראק כדי להשקיט את הרוחות שם.

לא על נקלה שככה הסערה, ובפרט לא בדמשק הנצורה ובאזור ההר של ארץ ישראל. באזור זה הפכה המחאה המילולית, חודשים אחדים לאחר מסירת העיר, לפעולה ישירה. העולמא של חברון ושכם הסיתו אלפי פלחים מזוינים מכפרי ההר, שהתגודדו וקראו – לדברי מקור צלבני בן הדור: "לא נוכל לסכול עוד נוכח היותה של ירושלים בידי הנוצרים, בעוד שאנו איננו רשאים לבקר את הר הבית שהוא משכנו של אלה". הפלחים הצליחו לפרוץ לירושלים הפרוזה והחזיקו בה ימים אחדים עד שתוגבר חיל המצב הקטן באבירים שנשלחו מעכו, שהדפו את הפלחים וגרמו להם אבדות כבדות.<sup>23</sup>

במשך שנים המשיך אלכאמל להתנצל על מעשהו בהתבטאויותיו הפומביות, אבל לא הצליח לשכנע את מאזיניו. פעמים עברו תועמלניו למתקפה כשהם מפליגים בערכן של פשיטות שערך נגד יעדים פראנקיים בצפון סוריה (שלא נכללה בחוזה יפו) וטרחו להציגו כ"לוחם הג'יהאד כנגד הצלבנים הבלונדינים" בעת אשר שאר נסיכים, ובהם כביכול גם אלנאצר דאוד, "שטופים בתענוגות הציד".<sup>24</sup>

אמצעי התעמולה המגוונים שאלכאמל הפעיל מלמדים על חריפות הסערה שעורר חוזה יפו. אומנם, כמו ב-1210, דעת הקהל לא יכלה לשנות את מדיניות הסולטנים, אבל אלו האחרונים נזקקו למאמץ הסברתי ניכר כדי להצדיק את עצמם ואף להתנצל בפני הקהל – חיזיון לא נפוץ באסלאם של ימי הביניים.

*L'Histoire d'Eracles* in RHC HOcc, vol. 2, pp. 383-385 23

24 מקריז, סלוק, חלק א, עמ' 230-231; אלעיני, עמ' 195; אבן נטיף, עמ' 185.

מבחינת שליט תקיף כאלכאמל, שעמדתו בראשית המשבר הייתה נוקשה, היה בכך משום כישלון. עם זאת, יש להדגיש שאף שאיבד מיוקרתו לא שיקם אלמועזם את החומות ואלכאמל לא ביטל את החוזה. העיר נותרה בידי הפראנקים במשך עשור (1229-1239), וגלי המחאה שככו אט אט.

אולם את הדי המשבר אפשר היה עדיין לשמוע כשאלנאצר דאוד (אז שליט עבר הירדן) כבש את העיר מחדש ב-1239 ואץ לפאר את המבצע בשפעת איגרות ושירים שבכולם התייחס גם למעשהו המביש של אלכאמל, שחילל את מסורת צלאח אלדין. הנה כך כתב אחד מפייטני החצר שלו:

לאלאקצא יש מסורת עבר שנים;  
 כל אימת ששלטון כופרים מטמאו  
 שולח לו אללה נאצר [מגן, מושיע].  
 נאצר [תוארו של צלאח אלדין] טיהרו בראשונה,  
 ונאצר [דאוד] שב וטיהרו עתה.<sup>25</sup>

עם נפילת השושלת האיובית (1250) ועליית הממלוכים התחדש הג'יהאד עד לחיסולן הסופי של ממלכות הצלבנים ב-1291, אולם למרות אופיין הדתי המודגש של מערכות הממלוכים, לירושלים לא היה בהן תפקיד. היו לכך שני טעמים: לא היה חשש שהעיר תיכבש, משום שמסעי צלב חדשים לא הגיעו לחופי ארץ ישראל, ועיקר המתקפה הממלוכית התרכז בכיבוש ערי החוף הפראנקיות (עכו, יפו, ביירות וטריפולי). לא זו אף זו, לממלוכים לא היה שום עניין לטפח את זכר צלאח אלדין. את הלגיטימציה לשלטונם השתיתו על מעללי הג'יהאד שלהם בהדיפת מסעי הצלב של לואי מלך צרפת מחופי מצרים (1250) ועל ניצחונם על המונגולים בעין חרוד (עין ג'אלות) ב-1260.

הקשר האמיץ בין הג'יהאד לאלקודס התרופף, אבל מאה שנות מלחמת מצווה (1144-1250) חוללו שינוי מהותי במעמדו של רעיון ירושלים. מכאן ואילך היה מקומו מובטח הן ברוקטרינה האסלאמית הן בתודעה העממית. המחלוקת העמוקה בנוגע לקדושת ירושלים לא התחדשה. הספקות והחששות בנוגע לקדושתה

התפוגגו לחלוטין בעידן הג'יהאד בצלבנים מתוך אותה זיקה אמיצה שנוצרה כלפי העיר שנפלה בידי כופרים. עצם המאמץ לשחררה והאנרגיה הרניגושית האדירה שהושקעה בו, בחוגי שלטון ובקרב המוני הנתינים גם יחד, פיתח והגביר את הזיקה לאלקודס. האסלאם קלט אפוא בשלמות את רעיון ירושלים ועיבדו על פי מושגיו ובהתאם לצרכיו, ולא כעוד איזו מסורת יהודית-נוצרית שנקלטה אגב אורחא (כפי שהיה הדבר בנושאים רבים אחרים באמצע המאה השביעית). ביסודו של דבר הייתה כאן היענות לצורכי המאמינים במכניזמים הממוצעים בינם לאלוהיהם הכול יכול, שריככו במידת מה את תחושת אין האונים של המאמין בפני ישות אדירים זו. על כך יש להוסיף שהמוסלמים היו מודעים לכך שהכופרים מייחסים לירושלים ערך עליון ומשחרים לכיבושה מחדש. ממילא פעלה כאן תסמונת של "תדמית מראה", וערך עליון דומה ניתן לה באסלאם. אל נשכח שסכנת מסעי צלב נוספים הייתה תלויה כמעין חרב דמוקלס מעל ראשו של האסלאם המזרח תיכוני גם במאות השנים הבאות, לרבות בתקופה העות'מאנית, אם כי אז הייתה זו אמורה לבוא כחלק ממתקפת נגד אירופית כלפי "הסכנה הטורקית" וכחלק מפתרון "השאלה המזרחית" במאה התשע עשרה. כך קרה שהמאבק על הנוכחות בירושלים היה בין הגורמים הישירים לפרוץ מלחמת קרים, האימפריאליסטים מסוגם של אלנבי וגורו. לנוכח כל אלה, כמו גם משום היקלטותה של ירושלים בזיכרון הקיבוצי המוסלמי כחלק אינטגרלי מתולדות מלחמת המצווה, נמנו וגמרו כל ארבע אסכולות ההלכה הסוניית לראות בה עיקר אמונה לגיטימי.

רק חכמי הלכה מעטים, בעיקר מהאסכולה הניאו-חנבלית (כגון אבן תימיה ואבן כת'יר, בני המאה הארבע עשרה), התמידו בהעלאת ספקות על מהימנותם של החדית'ים המדברים בקדושת העיר. אולם גם הם לא טענו להסרת קדושתה של העיר לחלוטין. חששם העיקרי היה שהיא תאפיל על מכה ומדינה אם יצרפו את הזיאדה לחאג'. גם החנבלים הקיצונים הודו בכך שיש ערך מיוחד לתפילה באלקודס, הגם שפקפקו בקדושת אל-חרם אל-שריף כשלעצמו ופסלו מכול וכול את קיומם של אתרים קדושים מוסלמיים אחרים בעיר כ"המצאות בהשראה יהודית-נוצרית".<sup>26</sup> לאסכולה הניאו-חנבלית נודעה השפעה לא מעטה על האסלאם

במאה העשרים (באמצעות הוגים כרשיד רידא), אבל דווקא בנושא ירושלים לא נקלטו כמעט תפיסותיה. רק קומץ מחמירים מבני אסכולה זו, כגון חכם ההלכה מחאלב מוחמד נאצר אלדין אלאלבאני, התמידו בטיעוניהם. כך קרה שכשהמלך חוסיין שיפץ את כיפת הסלע במימון כלל-אסלאמי בשלהי שנות החמישים תקפו אלאלבאני על "זבובו כספים זה על כידעה (חידוש בדת)" ושלל לחלוטין עריכת פולחנים מיוחדים באל-חרם אל-שריף, דוגמת הקפת כיפת הסלע בנוסח הקפת הפעפה, נשיקת אבניה וזבח כבשים בפתחה. הוא דחה כבלתי-נכונות את המסורות על הגשר הדק שיימתח באחרית הימים בין הר הזיתים להר הבית, גשר שצדיקים יעברו בו, ביחסו כזבים אלה למומר היהודי כעב אלאחבאר.<sup>27</sup> אלאלבאני היה כמעט בודד בשעתו בקרב המאסף שניהל נגד המגמות השליטות באסלאם הרשמי, וגם הוא לא הכחיש שירושלים עצמה היא מקום קדוש.

חששות החנבלים בדבר תחרות עם ערי הקודש בחצי האי ערב התגלו כחסרות יסוד. אפילו תעמולת הג'יהאד הותירה את אלקודס במקום השלישי בהיררכיה של ערי הקודש. כך, כ"שלישית אחרי אל הרמין", נערצה העיר בימי הממלוכים והעות'מאנים, לרבות בספרות שבחי ירושלים, שהמשיכה לשגשג ואשר גם החנבלים נמנו עם מחבריה. העלייה לרגל לעיר, שהכול הקפידו לכנותה זיארה ולא חאג', התמסדה, וצליינים רבים אף התיישבו בה.

דעיכתה הכלכלית של ארץ ישראל, שהחלה במאה הארבע עשרה, פגעה גם בעיר, ואף שבשום תקופה בתולדות הממלוכים והעות'מאנים היא לא הפכה למרכז אינטלקטואלי או פוליטי, מעמדה הרוחני התבסס. הייתה זו אחת ההשפעות המעטות מרחיקות הטווח של מסעי הצלב על האסלאם, אולי דווקא משום שהאסלאם התלבט הרבה כל כך ביחסו אל העיר, וכחמש מאות שנים חלפו עד שאימץ את הרעיון בדבר קדושתה.

הפולמוס ההיסטורי הממושך בנוגע לטיבה של העיר הוכרע באופן החלטי בשלהי המאה השנים עשרה. העיר השתלבה לבלי הכר במסכת התיאולוגית של

;Palestine," *Journal of the American Oriental Society* LVI (1936), p. 21  
אכן כח'יר אלבדאיה ואלנהאיה, חלק ח, עמ' 280.

27 מ"נ אלאלבאני, חג'ת אלנבי, דמשק 167 (מהדורה שלישייה), עמ' 157-159.

האסלאם המלומד והממסדי כמו גם במסכת האמונתית-פולחנית והריגושיית של האסלאם העממי. הדרמה של הג'יהאד החדירה אותה אפוא דרך קבע למיתולוגיה המוסלמית.

אין תימה אפוא שצאדק ג'אלאל אלעזום העלה חרס בידו כשתבע את חילונו של המושג "ירושלים". סיכוייו היו קלושים במיוחד בהתחשב בתולדות חצי המאה שקדם לכתיבת ספרו. מראשית תקומתה ניכרה בתנועה הלאומית הפלסטינית רגישות כלפי נושא ירושלים, בעיקר משום שציון – היא ירושלים – הייתה מוקד שאיפות התנועה הלאומית היהודית. הקונגרס הפלסטיני השלישי, שנערך בחיפה (דצמבר 1920), קרא לשמור על "ערביות פלסטין [...] ועל ערביות מסגד אלאקצא"<sup>28</sup>, אבל עדיין לא העמיד את ירושלים במרכז. המפנה בא בשלהי שנות העשרים, כשהמופתי הירושלמי חאג' אמין אלחוסייני ביקש להפיץ את הלאומיות הערבית-פלסטינית בקרב השכבות המסורתיות (בייחוד הפלחים, אבל גם חלק ניכר מהבורגנות), שהיו חשדניות ביותר כלפי רעיון מודרני כרעיון הלאומי. אזי עלה בדעתו להפוך את אלקודס לסמל מגבש במיתולוגיה שיצר לתנועתו. הוא הציב במרכזה את המאבק על שמירת אופייה המוסלמי של העיר נוכח המזימות המיוחסות לציונים להרוס את אלאקצא ולכנות על חורבותיו את בית המקדש השלישי. מכיוון שהמופתי מילא תפקיד דתי בכיר, קל היה לו להפיץ את הסמל הלאומי החדש בקרב השכבות הדבקות בדת, והשפעתו הייתה גדולה על התפשטותה של הלאומיות הערבית-פלסטינית כתנועת המונים. מאורעות תרפ"ט היו הביטוי המוחשי הראשון לפונקציה חדשה-ישנה זו שאותה בא הרעיון למלא.<sup>29</sup> מכאן ואילך הפך יום אלאיסרא ואלמעראג' (חג עלייתו של הנביא לשמיים מירושלים) אחד מחגייה המרכזיים של הלאומיות הפלסטינית, מכיוון שהשתלבו בו להפליא היסודות הדתי והלאומי.<sup>30</sup> ואכן, בטקס המרכזי שנערך מדי

28 מסמך מארכיונו הפרטי של אכרם זיעתר, כמצוטט אצל ח' קאסמיה, אלעלם אלפלסטיני, ביירות, 1970, עמ' 25, הערה 45.

29 ראו יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית-פלסטינית, חל אביב: עם עובד, 1976, עמ' 1-7, 166-168, 211-222.

30 ראו למשל אלדפאע (ירושלים), 21 באוגוסט 1941.

שנה בתפילת הערב של ה-27 בחודש רג'ב משתתפים נכבדים דתיים ופוליטיים ונישאות דרשות על שמירת "אסלאמיותה וערביותה של העיר".

זיקתה האמיצה של הפלסטיניות לערביות סייעה לקליטת הרעיון גם במיתולוגיה של הפאן-ערביות משנות השלושים ואילך. בתנועה הפאן-אסלאמית היה מקומו מובטח ממילא באורח טבעי, ובמיוחד לאחר הקונגרס הכלל-מוסלמי שהתכנס בירושלים ב-1931 ואשר הוקדש בעיקרו להגנת אופייה המוסלמי של העיר. ככל שהמאבק בציונות נעשה אלים יותר כן חזר והופיע הצמד ג'יהאד-אלקורס בהדגשה רבה. לא במקרה נקראו גונדות האחים המוסלמים שלחמו בירושלים ב-1948 (ואשר יאסר ערפאת נמנה עימן) אלג'יהאד אלקורס.

נפילת חלק מהעיר בידי היהודים בשנה זו חידד את הזיקה בין שני מרכיבי הצמד. השושלת ההאשמית של ירדן אימצה אותו לעצמה כחלק מהטיעון להיותה היורשת הלגיטימית לזכות הערבים על פלסטין, ולכן הפכה את יום אלאיסרא לחג רשמי המלווה בטקסים ובביטול מלאכה בעיר ובערי הגדה המערבית האחרות, ובשידורי רדיו מיוחדים הקוראים להחזרת השליטה הערבית-מוסלמית על כל פלסטין.<sup>31</sup> שרידי התנועה הלאומית הפלסטינית שבהנהגת המופתי הפכו את יום אלאיסרא ל"יום פלסטין", ובמנשרים שפורסמו לכבודו הטעו את סמליותה של ירושלים, "הראשונה שבקיבלות" ואחד משלושת המסגדים ש"יש לחבש לקראתם רכובים". לא ייפלא הדבר שבניגוד לאשר אירע ב-1099 עוררה נפילת הר הבית בידי היהודים ב-1967 זעזוע עמוק ברחבי העולם המוסלמי: תחושת אובדן דתי עמוקה מזה ואתעלותא דלעילא מזה. הפחדים שניקרו בליבות מוסלמים זה שנים רבות מפני מזימות "ציוניות יהודיות" גברו בעקבות ניסיון ההצתה באלאקצא (1969), אבל יש לשער שגם אלמלא מקרה ביש זה חששותיהם היו מחמירים, משום שניזונו – בכמעין תסמונת "תדמית מראה" – מהגל הדתי ששצף וגאה בלאומיות הישראלית בכללה ומכמה מביטוייו החריפים, דוגמת ניסיונות "נאמני הר הבית" לחדש את התפילה ברחבת אל-חרם אל-שריף.

כך למשל, בדרשת יום השישי שנישאה באלאקצא בפברואר 1976 (זמן קצר לאחר החלטת בית המשפט השלום על זכותם של יהודים להתפלל ברחבת הר הבית)

הועלה מחדש מכלול הנימוקים שנפרש במאה השתים עשרה לזכותם ההיסטורית של המוסלמים לעיר "לא מתוקף שלטון פוליטי או כיבוש צבאי גרידא אלא משום זיקה אמונתית־דתית עמוקה [...] שתישאר בעינה עד אחרית הימים". במרכז הטיעון עמד מסע הלילה של מוחמד, כיבושה בידי החליף עומר – שקיבל במו ידיו את המפתחות מהפטריארך ספרוניוס – הציווי שהצטוו המאמינים לשלב עלייה לרגל למכה וביקור בעיר, שתמורתו יזכו למחילת חטאים גמורה, וכמובן הציפייה לתפקיד הדרמטי שתמלא העיר ביום הדין כמקום התקבצותם של השבים לתחייה. המסורות הקדם־מוסלמיות נזכרות רק ביעף, בחצי משפט, אולי עקב העימות עם הכובש היהודי. אפילו גורמים מרקסיסטיים במחנה הפלשתיני, כגון "החזית הדמוקרטית", מנגנים על נושא ירושלים בתעמולתם, ביודעם את רגישות ההמונים לו.

לא היה מי שביטא רגישות זאת, חיזק וחידד אותה, טוב מאום כולסום, הגדולה בזמרות ארצות ערב, בשירה "שלוש ערי הקודש" (1969). לצלילי הלחן המרטיט של ריאד אלסינבאטי ובלוויית מקהלה שרה תחילה את שבחי מכה ומדינה, ובכית השלישי הגיעה לירושלים:

מן המקום ממנו עלה מוחמד בלילה לשמים,  
מירושלים הטהורה והזכה,  
שומעת אנוכי [...] שוועה לעזרה.  
עדה אני כי האויבים שרפו  
את המקום הקדוש מכל ודרכו עליו ברגל גאנה.  
שומעת אני את האבנים העצובות מקוננות בחשכת הליל:  
'אבוי לירושלים הנתונה בידי התוקפן'.  
לא ולא!  
השחר לא יעלה על הכובש אכול השנאה.  
האדמה תחזור לבעליה,  
עטורת תהילה ועוצמה.  
מסגד אלאקצא ישוב לידי אדוניו  
וימלא גאנה את מאמיניו.  
השמש תאיר שנית על מולדתנו  
הנאמנה מתמיד לאללה.

כיום אין איש מזכיר שנושא ירושלים היה שנוי פעם במחלוקת באסלאם. כך למשל, במחקר אקדמי שפורסם בעיר ב-1982 על "ירושלים מימי החליפים ושרי הדרך ועד תום השושלת האיובית" חוזר המחבר על ההנחות המקובלות בלאומיות הפלסטינית בנוגע לזהות הכנענים עם הערבים, ומציין בחטף שיש לעיר מעין פרה-היסטוריה ערבית בזכות השליטה היבוסית, אבל תולדות "זהותה הערבית" פותחים ממש רק בכיבוש המוסלמי. כשני מגבשיה הראשיים מופיעים שם עבר אלמלך וצלואח אלדין.

במישור הכלל-מזרח-תיכוני התחדדה חשיבות המרכיב הדתי בסמל פוליטי זה כאשר המהפכה האיראנית אימצה אותו. במפות שנמצאו בידי שבויים ממשורות המהפכה שנפלו בידי העיראקים באפריל 1985 מצוין בחיצים מהלך הג'יהאד: דרך כרבלא, עיר הקודש שבדרום עיראק, הישר לירושלים.

המפות מעוטרות בחדות מפי האימאם עלי על חשיבות אלקודס ובאמרות של ח'ומייני ברוח דומה. איראן אף חוגגת את "יום ירושלים" ומעלה על נס את יום אלאיסרא, שלא התקיים עד אז במסורת השיעית. כמוה עושים גם אנשי חזבאללה בלבנון, שסיסמתם: "השלום יכון רק לאחר שחרור ירושלים".<sup>32</sup>

הפונדמנטליזם הסוני אינו מקדיש בדרך כלל תשומת לב רבה לעיר, משום שהוא מתרכז במאבק לטיהור האסלאם מבפנים. אבל חשוב לציין שלמרות הסתמכותו של זרם זה על הגותו המדינית של אבן תימיה, בשאלת ירושלים אין הם מורים כמותו. בשולי הזרם נמצאו אף קבוצות שנתפסו לפולחן ירושלים כאותה כת מצרית שחבריה עסקו בתפילה לכיוון ירושלים, ואין צריך לומר שבפונדמנטליזם בקרב ערביי מדינת ישראל והשטחים המוחזקים יש לסיסמת אלקודס אחיזה איתנה כחלק ממלחמת המצווה במודרניות ובציונות כאחת. כך למשל, בכרוז שהפיצה מועצת הסטודנטים של המכללה האסלאמית בעזה ב-1986 מופיע מסגד אלאקצא בין מפת פלסטין לדגל אש"ף, ומעליהם בכותרת הפסוק הקוראני (סורה יז, א) על מסע הלילה של מוחמד. רוח דומה הניעה את חברי ארגון הג'יהאד

32 ראו מ"מ טחיני, אלסלאם בעד תחריר אלקודס, ביירות, 1985 (בתוספת הקדמה מאת מ"ח פצ'אללה).



המוסלמי שתקפו באותה השנה את משתתפי עצרת חטיבת גבעתי ליד הכותל; הכותל שהוא בעיניהם סמל הטומאה היהודית השלטת של אל-חרם אל-שריף.<sup>33</sup>

גם אלמלא ההקשר של הג'יהאד יש לשער שהממד הדתי בסמל אלקודס היה מושרש דיו. אולם התחדשותה של מלחמת המצווה בימינו על היבטיה השונים מעניקה לו תוחלת חיים ארוכה עוד יותר.

"הר הבית" הוא המקום הפיזי המרכזי ביותר בהווה היהודית. כך היה בתקופת המקדש וכך בשבעים דורות של גלות, שבהם נתפס כיעד-חפץ בלתי ממומש. כיום, כשההר נמצא בריבונות ישראלית מעל לחמישים שנה, הוא נושא מרכזי ונפיץ בשיחה הישראלית – בין יהודים לבין עצמם ובין יהודים לבין מוסלמים.

כל ניסיון לתאר את הר הבית בממדים קונקרטיים נתקל בקשיים משום שהיחס אליו מתנודד בין קטבים שונים: רציונליים ומיסטיים; פרטיקולריים ואוניברסליים; היסטוריים ומטה-היסטוריים; פיזיים ורוחניים. למרות זאת, ספר זה מבקש להסתכל על הר הבית מתוך עמידה על המתח שבו הוא מתקיים בין החלום לבין הממשות, שהפער ביניהם עצום. בחלקו הראשון מתואר החלום – על היבטיו הדתיים, הלאומיים והתרבותיים – הן מנקודת ראות יהודית הן מנקודת ראות מוסלמית. בחלקו השני מוצגת

הממשות, המציאות של הר הבית כיום על שלל היבטיה הפיזיים, הסוציולוגיים והמשפטיים. בחלקו השלישי מוצע מתווה מלא ועשיר של המשמעויות המעשיות של כל אחד מהחלומות היהודיים באשר להר בעת הזאת, כאשר "הר הבית בידינו".

הספר כולל מארג ייחודי של הגות טובי החוקרים באשר להר הבית, בתחומי הדעת השונים – פילוסופיה, מחשבת ישראל, תרבות, מזרחנות, אסלאם, ארכיאולוגיה, חברה ומשפט ישראלי ובינלאומי.

הר הבית מנקז אליו תודעות דתיות, פוליטיות ולאומיות רבות עוצמה. האם נדע להכיל אותן באופן אחראי? ספר זה מבקש לאפשר זאת באמצעות הרחבה של יריעת השיחה על ההר אל ממד העומק הראוי לה.

מחיר מומלץ: 98 ש"ח

יוני 2022

[www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)

מסת"ב: 7-381-519-965-978



0 4500001289 9

דאנאקוד 450-1289