

צלאח אל־דין: מקורות בינימיים ומיתוסים מודרניים*

דניאלה טלמון־הלר

צלאח אל־דין, איש צבא ממוצא כורדי, זכה לתהילת עולם והפך למוסלמי המפורסם ביותר אחרי הנביא מוחמד בעקבות הניצחון שנחל בקיץ 1187 על צבאה של ממלכת ירושלים הצלבנית בקרני חטין. בסתיו של אותה שנה השיב את ירושלים לשלטונם של המוסלמים לאחר כתשעים שנים שבהן התנוססו צלבים מעל כיפת הסלע ומסגד אל־אקצא. סילוקם של הצלבנים הסתבר כזמני בלבד – מסע הצלב השלישי, שיצא מאירופה בפיקודם של הקיסר פרידריך ברברוסה והמלכים פיליפ אוגוסטוס השני וריצ'רד לב הארי ב־1190, איים על הישגיו של צלאח אל־דין. הוא נאלץ לחזור לשדות הקרב, ניהל משא ומתן ממושך וספג כמה מפלות צבאיות ודיפלומטיות צורבות, שבעקבותיהן זכו הצלבנים לעוד כמאה שנות שלטון על רצועת החוף שבין ביירות ליפו. במדינה רחבת הידיים שנשארה תחת שלטונו, ושכללה את מצרים, סוריה וחלק מצפון עיראק, לא עלה בידו של צלאח אל־דין לייסד שלטון מרכזי חזק. במותו הותרו אחריו קופה ריקה לגמרי וקונפדרציה משפחתית של נסיכויות שלא תמיד הצליחו להתלכד תחת סולטנות אחת.

אולם הכישלונות לא דבקו בדימויו. צלאח אל־דין עוצב בזיכרון הקולקטיבי של קבוצות שונות כגיבור מיתולוגי, ועד היום הוא מעניק השראה לאידיאולוגיות מגוונות: פן־ערביות ופן־אסלאם, לאומיות סורית, מצרית, עיראקית, כורדית ופולטיניית, אנטי־אימפריאליזם ואנטי־קולוניאליזם, ביקורת המערב ומאבק בציונות, ולצד זאת גם "השתלבות במרחב" מבית מדרשו של השמאל בישראל. בכנס שנערך בדמשק לציון 800 שנים לקרב קרני חטין, תואר צלאח אל־דין כ"התגלמותה של רוח האומה בגיבור אחד". ב־1992 הוצב מול חומות דמשק פסלו המפורסם ביותר – רכוב על סוס על גבי סלע שעליו חרותות המילים "שחרור ירושלים" בכמה שפות, לצדו שניים מחייליו

* גרסה מוקדמת וקצרה של מאמר זה התפרסמה תחת הכותרת "צלאח אל־דין: ממזרח, ממערב, ומכאן", בסדנה להיסטוריה חברתית, הארץ, 7 בפברואר 2019, <https://www.haaretz.co.il/blogs/sadna/BLOG-1.6909814>. תודתי לעורכי הסדנה ליאת קוזמא, אבנר וישניצר ואן ברק על הערותיהם. תודתי נתונה גם לדותן הלוי, הלל כהן, ראובן עמיתי וב"ז קדר, שקראו טיוטות מאוחרות של מאמרי זה, על הערות, תיקונים והפניות רבות למקורות מועילים. המאמר מבוסס על מחקר שנערך בתמיכת הקרן הלאומית למדעים (מענקים 1676/09, 878/15).

ותחתיו אויביו המובסים.¹ כעשר שנים מאוחר יותר הוצב פסל אחר שלו ב"גן האחוזה" של מנזר לטרון. כאן נראה הסולטאן בחברתם של רש"י והנזיר ברנאר מקלרבו מעל הפסוק "איש באמונתו יחיה", ודמותו היא מופת להומניזם ולסובלנות בין-דתית. בגן מוזיאון מגדל דוד בירושלים עומד פסל נוסף של הסולטאן, רכוב וחמוש, מול אביר פרנקי. צמד הפסלים הוזמן ב-1988 מן הפסל הבריטי פיליפ ג'קסון לרגל פתיחת המוזיאון, שעוסק בתולדות העיר.

במאמר זה בכוונתי לסקור את פניה השונים של דמותו של צלאח אל-דין בימי הביניים וכיום, במזרח התיכון ובאירופה, בקרב ערבים ויהודים, ישראלים ופלסטינים. תוך כדי כך ברצוני לדון בהבניית מיתוסים, בזיכרון ובהשקחה, וגם להרהר בחשיבותו של החיפוש אחר עובדות היסטוריות בעידן הפוסטמודרני.

"מיתוס הוא סיפור אידיאלי שאינו מציג שאלות, ובאמצעותו חברה מספרת על עצמה – מאין היא באה ולאן היא הולכת", מסבירים אוהנה וויסטרין במבוא לספרם **מיתוס וזיכרון**, ומוסיפים:

קיים יחס דיאלקטי בין המיתוס לבין ההווה ההיסטורי, כאשר כל אחד מהם מעצב את האחר בדמותו: צורכי ההווה מביאים לשכתוב המיתוס, והמיתוס מצדו מעצב את תפיסות ההווה; המיתוס מעניק משמעות להווה, אך בה בעת הוא מתעצב, בדיעבד, לפי צורכי אותו הווה. במלים אחרות, המיתוס הוא אירוע מאירועי העבר, שנבחר על מנת לשמש את צורכי ההווה.

אם כן, המיתוס משמש את ההווה על ידי מתן פשר למציאות וגם על ידי גיוס לפעולה: הוא מסביר לקהילה כיצד יש לנהוג לנוכח המציאות ומספק לה מודלים לחיקוי.² כהיסטוריונית החוקרת את אירועי העבר, ומתעניינת גם באופן שבו העבר נזכר בהווה, אבקש לתהות על קנקנם של מיתוסים הקשורים לצלאח אל-דין, לחשוף את ההיגיון הפנימי שלהם, לנתח את צמיחתם בהקשרם ההיסטורי, לעמוד על סוד חינויותם וכוחם לגייס לפעולה, ולברר כיצד הם מבנים את המציאות.

1 Stefan Heidemann, "Memory and Ideology: Images of Saladin in Syria and in Iraq," in *Visual Culture in the Modern Middle East: Rhetoric of the Image*, eds. Christiane Gruber and Sune Haugbolle (Bloomington: Indiana University Press, 2013), 69-72

2 דוד אוהנה ורוברט ס. ויסטרין, **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית** (ירושלים: ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996), 15-12. ראו גם Haggai Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Use of the Friday Congregational Sermon* (Washington, DC: American University Press, 1994), 6-10

צ'לאח אל־דין בהיסטוריוגרפיה הערבית הביניימית

צ'לאח אל־דין הפך לאגדה כבר בחייו. אבן ג'פיר, נוסע אנדלוסי שביקר במצרים ב־1183, מזכיר אותו למעלה מעשרים פעמים ביומן המסע שלו, אף שלא נפגשו. ברי שהוקסם ממה ששמע על אישיותו ועל מנהיגותו, שהתבססה על צדק וחמלה.³ ויליאם מצור (מת 1186), ההיסטוריון הפרנקי החשוב ביותר של ממלכת ירושלים הראשונה ומדינאי שהיה מעורב מאוד בחייה הפוליטיים, תיאר אותו כלוחם חריף שכל, מנהיג מלידה ואדם נדיב "יתר על המידה". הוא גם העריך שעל הפרנקים לעשות כל מאמץ על מנת להתנגד לאויב השאפתן הזה, המתקדם מניצחון מזהיר אחד למשנהו.⁴ הכרוניקה המיוחסת לארנול, אדם שחזו במפלה הצלבנית בקרני חטין ב־1187, מעלה על נס את נדיבותו של הסולטאן המנצח: הוא היה נדיב עד כדי כך שפדה את עניי ירושלים הפרנקים בכספו והרשה לרבים מהם לעזוב את העיר. ארנול מתאר גם את המאבק המר בין צבאותיהם של מנהיג מסע הצלב השלישי ריצ'רד לב הארי ושל צ'לאח אל־דין, וגם את המחוות שעשה צ'לאח אל־דין שעה שניהלו השניים משא ומתן ב־1192. הוא שלח ליריבו החולה אפרסקים וקרח, למשל.⁵ בביוגרפיה שכתב בהאא אל־דין אבן שדאד, מזכירו האישי של צ'לאח אל־דין בשנותיו האחרונות, הוא מתאר את הסולטאן

3 למשל, Ibn Jubayr, *Rihla*, eds. W. Wright & M.J. De Goeje (Leiden: Brill, 1907), 33; trans. in Ronald J.C. Broadhurst, *The Travels of Ibn Jubayr* (London: Jonathan Cape, 1952), 32; Jonathan Phillips, "The Travels of Ibn Jubayr and His View of Saladin," in *Cultural Encounters during the Crusades*, eds. Kurt Villads Jensen, Kirsi Salonen and Helle Vogt (Odense: University Press of Southern Denmark, 2013), 79-82

4 Carole Hillenbrand, "The Evolution of the Saladin Legend in the West," in *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe: Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet s.j. (1928-2002)*, eds. Anne-Marie Eddé and Emma Gannagé (Beirut: Dar El-Machreq, 2005), 2; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trans. Emily Atwater Babcock and A.C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 2: 358-359

5 Hillenbrand, "Evolution," 3. על המשא ומתן בין השניים ראו נח וולפסון, "איגוף ימי ב־1192: ריצ'רד לב הארי נוחת ביפו ומביס את צ'לאח אל־דין," *מערכות* 405 (2006): 14-27. על שלום יפו, שאפשר את הקמתה של ממלכת ירושלים השנייה, ראו יהושע פראוור, *תולדות ממלכת הצלבנים (ירושלים: מוסד ביאליק, 1963)*, ב: 90-92. לדיון בזהותו של ארנול ובתיארוך כתבי היד המיוחסים לו ראו Peter W. Edbury, "Ernoul, Eracles, and the Collapse of the Kingdom of Jerusalem," in *The French of Outremer: Communities and Communications in the Crusading Mediterranean*, eds. Laura Morreale and Nicholas Paul (New York: Fordham University Press, 2018)

זמן קצר לאחר מותו כמוסלמי אדוק, לוחם אמיץ, מפקד כריזמטי ונחוש ואדם רחום באופן יוצא דופן. סיפור נוגע ללב במיוחד שבהאא אל-דין מספר על נדיבותו של צלאח אל-דין הוא המעשה באישה הפרנקית שמוסלמים גנבו את תינוקה. האם המתייפחת חוצה את כל הקווים ומגיעה עד לסולטאן, וכשמתברר לו שהתינוק נמכר, צלאח אל-דין פודה אותו מידי הקונה, מחזירו לידיה כשעיניו דומעות, ומצווה ללוות את השניים חזרה למחנה הפרנקי.⁶ הנדיבות של צלאח אל-דין עולה שוב ושוב גם בחיבור של עמאד אל-אצפהאני, שבדומה לבהאא אל-דין אבן שדאד כיהן כמזכיר קרוב לסולטאן. עמאד אל-דין פרסם את עלילותיו לצדו של הסולטאן בנימה אישית יוצאת דופן כשש שנים לאחר מותו של פטרונו, שסימל עבורו את קצו של העידן ההרואי בסוריה.⁷ גם בכתבי היסטוריונים ערבים אחרים בני זמנו צלאח אל-דין מופיע כדמות מופת, לעיתים בהקבלה לח'ליפה השני עומר אבן אל-ח'טאב. ההיסטוריון הדמשקאי בן המאה השלוש עשרה אבו שאמה כותב כי צלאח אל-דין, כמו עומר אבן אל-ח'טאב בזמנו, שקד על עשיית הצדק, על הג'יהאד, על האחידות המוסלמית ועל תפארת האסלאם.⁸ מחברים אחרים דימו אותו לנביא מוחמד, לשלמה (הנביא הקוראני סלימאן) וליוסף הצדיק, שאת שמו נשא.⁹ הכרוניקות הערביות שנכתבו בתקופה האיובית והממלוכית מונות מוסדות ומבנים שונים שהוקמו ביוזמתו של צלאח אל-דין: ביצורים, מדרסות ללימוד המשפט המוסלמי

- 6 בהאא אל-דין אבן שדאד, *אלינואדר אל-סלטאניה ואל-מהאסן אל-יוספיה*, ערך אחד איבש (דמשק; אל-אואאל, 2003), 94-55, 276-275; בתרגום לאנגלית: Baha al-Din Ibn Shaddad, *The Rare and Excellent History of Saladin*, trans. D.S. Richards Yaacov Lev, (Aldershot: Ashgate, 2001), 18-38, 147-148. על אבן שדאד כהגיוגרף ראו, *Saladin in Egypt* (Leiden: Brill, 1999), 34 הרבה יותר מבהאא אל-דין כלפי הסולטאן, כותב שהיה נדיב וידע לשלוט בכעסו, למחול על כבודו ולסלוח במקום להעניש. הוא מדגים זאת בתיאור תקרית בין הסולטאן לבין אחד ממפקדיו שהחציף פנים. ראו *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh. Part 2: The Years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, trans. D.S. Richards (Aldershot: Ashgate, 2007), 401
- 7 Nasser Rabbat, "My Life with Saladin: The Memoirs of 'Imad al-Din al-Katib al-Isfahani," *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures* 7, no. 2 (July 1997): 87-267
- 8 אבו שאמה, *כתאב אל-רוזנתין פי אח'באר אל-דולתין*, ערך מ' ח' מ' אחמד (קהיר: דאר אל-כתב אל-מצרייה, 1998), 1: 6-5. ראו גם Daniella Talmon-Heller, "Historical Motifs in the Writing of Muslim Authors of the Crusading Era," in *The Crusader World*, ed. Adrian Boas (Abingdon: Routledge, 2015), 378-390
- 9 על הקבלות בין צלאח אל-דין לבין יוסף ושלמה כפי שהם מופיעים בקוראן ובסיפורי הנביאים (קצץ אל-אנביאא), ראו Anne-Marie Eddé, *Saladin*, trans. Jane M. Todd (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), 156-160

ואכסניות לצופים (מיסטיקנים מוסלמים). אבן אל־את'יר (מת 1223) מתאר בקצרה את מפעליו בירושלים:

אחרי השלמת הסכם השלום [אל־הַדְנָה עם הצלבנים ביפן] הוא יצא לירושלים ופקד על חיזוק חומותיה. הוא כלל בתחום החומה גם את כנסיית ציון, שהייתה כמטחוויו שתי קשתות מחוצה לה. הוא ייסד את המדרסה, את ה'ח'אֶנְקָאָה, את בית החולים ומוסדות נוספים המועילים למוסלמים, והקצה להם הקדשים [...] הוא עזב את ירושלים ויצא לדמשק ב־5 בחודש שָׁאֵל 588 [14 באוקטובר 1192].¹⁰

הגאוגרף אל־דמשקי, הכותב בערך בשנת 1300, מספר שצלֶאח אל־דין הקים אנדרטה שנודעה בשם **קַבַּת אל־נֶצֶר** (כיפת הניצחון) לציון הקרב המוצלח בקרני חטיין.¹¹ מג'יר אל־דין אל־חנבלי, שהיה כנראה ההיסטוריון הערבי הראשון שהקדיש ספר לתולדות ירושלים וחברון (בשנת 1500 בערך) זוקף לזכותו של צלֶאח אל־דין שורה של מפעלים חשובים, ובהם השבת מצרים לחיק הסונה, השבת ירושלים לחיק האסלאם, הסבת מוסדות ומבנים נוצריים למוסדות אסלאמיים וביצור ערים ששחרר מידי הפרנקים.¹² ראוי להזכיר שהכתיבה המוסלמית על צלֶאח אל־דין כוללת גם קולות אחרים שאינם אוהדים. המשורר המצרי עמארה אל־ימני, למשל, שהיה סוני שאפעי ממש כמו צלֶאח אל־דין, לא הסתיר את געגועיו לפאטמים, שליטי מצרים השיעים אסמאעיליים שצלֶאח אל־דין הדיח ב־1171. אל־ימני המשיך לכתוב בשבחם ולהלל את נדיבותם גם אחרי שגורלם נחרץ, עד שהואשם בקשירת קשר להפלת שלטונו של צלֶאח אל־דין והוצא להורג ב־1174.¹³ אנקדוטה המציגה את צלֶאח אל־דין באור לא מחמיא כלל מביא

10 אבן אל־את'יר, **אלי־כאמל פי אלי־תאריח'** (ביירות: דאר צאדר, 1966), 87-86: 12, *Chronicle of Ibn al-Athīr*, 402

11 על אנדרטת הניצחון הזו ראו Zvi Gal, "Saladin's Dome of Victory at the Horns of Ḥaṭṭīn," in *The Horns of Ḥaṭṭīn*, ed. B.Z. Kedar (Jerusalem and London: Yad Izhak Ben-Zvi and Ashgate, 1992), 213-215; בנימין זאב קדר, "קרב קרני־חטיין: מבט אחר," **קתדרה** 61 (תשנ"ב): 112; רפאל י. לואיס, "ארכיאולוגיה של שדות קרב: שלב ההכרעה בקרב קרני חטיין כמקרה מבחן" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2013), 229-232. וראו תרגום הטקסט של אל־דמשקי אצל אורי טל, **ארץ ישראל במקורות ערביים מימי הביניים (634-1517): אסופת תרגומים** (ירושלים: יד בן־צבי, 2014), 92.

12 מג'יר אל־דין אל־חנבלי אל־עלימי, **אלי־אנס אלי־ג'ליל בתאריח' אלי־קדם ואל־ח'ליל**, ערך מחמוד ע' אל־כעאבנה (חברון: דנדיס, 1999), 1: 350-352. על ביצור ירושלים וערים נוספות ששוחררו מידי הפרנקים ראו שם, 1: 383-384.

13 להערכות סותרות לגבי אופייה של ההפיכה במצרים ב־1171 ראו Hannes Möhring, *Saladin*

ההיסטוריון הממלוכי אבן עבד אל-טאהר (מת 1292). מתקבל מאוד על הדעת שהיא נולדה והופצה בחוגים שיעיים. המספר טוען כי אחרי שהשתלט על מצרים, חקר צלאח אל-דין את אחד ממשרתי הארמון הפאטמי בשיטה אכזרית במיוחד כדי שהלה יגלה היכן חבויים האוצרות האגדיים של אדוניו הקודמים. למרבה הפלא יצא המשרת מן העינויים ללא פגע משום שחסיין אבן עלי, נכדו של הנביא מוחמד שמת מות קדושים בכרבלא בשנת 680, הגן עליו מכל רע. חוסיין הכיר תודה למשרת הזה משום שנשא את ראשו הכרות מאשקלון לקהיר כדי שלא ייפול בידיהם של הצלבנים שכבשו את העיר ב־1153.¹⁴

זה המקום להעיר כי הטענה שצלאח אל-דין נשכח, פחות או יותר, בעולם המוסלמי ואפילו במזרח התיכון בין המאות השלוש עשרה והתשע עשרה, וחזר לתודעה בזכות ההיסטוריוגרפיה המערבית והמחווה של הקיסר הגרמני וילהלם השני, שהניח זר על קברו המאובק בדמשק ב־1898 – היא ללא ספק מיתוס. אף שטענה זו כבר הופרכה,¹⁵ היסטוריונים מערביים בולטים של תקופת מסעי הצלב עדיין חוזרים עליה.¹⁶ למוטיבים הקשורים לדמותו של צלאח אל-דין יש גם גלגולים מודרניים. סיון עסק בהרחבה בדרכים היצירתיות שבאמצעותן השוו היסטוריונים ומסאים ערבים בני המאה העשרים בין הג'יהאד של המאה השתים עשרה למאבקים בני זמנם, ובין צלאח אל-דין לגמאל עבד אל-נאצר.¹⁷ הוא מראה כיצד הפיקו הכותבים מסר אופטימי מן

The Sultan and His Times, 1138-1193, trans. David S. Bachrach (Baltimore: John
Jonathan Phillips, *The Life and* זאת ולעומת זאת; Hopkins University Press, 2008), 97
Legend of the Sultan Saladin (New Haven: Yale University Press, 2019), 72, 85
על עמארה אל-ימני ראו שם, 89.

Ibn 'Abd al-Zahir, *al-Rawda al-Bahiyya fi-l-Khutat al-Mu'iziyya*, ed. Ayman Fu'ad 14
al-Sayyid (Cairo: *Awraq Sharqiyya*, 1996), 30-31
לראשו של חוסיין מאשקלון לקהיר אחרי כניעת חיל המצב הפאטמי היא אירוע היסטורי
המתועד במקורות שונים. מסג'ד סידנא חוסיין, המציין את מקום קבורתו מאז, הוא אחד מאתרי
העלייה לרגל הפופולריים ביותר בקהיר. ראו תיאור נפלא שלו בספרו של נגיב מחפוז, *בית
בקהיר*, תרגם סמי מיכאל (תל אביב: ספריית פועלים והקיבוץ המאוחד, 1981), 127-128.

Diana Abouali, "Saladin's Legacy in the Middle East," *Crusades* 10 (2011): 15
175-185; Jonathan Phillips, "Before the Kaiser: The Memory of Saladin and the
Crusades in the Near East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries," in
*Kreuzzüge des Mittelalters und der Neuzeit: Realhistorie – Geschichtskultur –
Didaktik*, ed. Felix Hinz (Hildesheim: Georg Olms AG, 2015), 67-86; Phillips,
Life and Legend (New Haven: Yale University Press, 2019), 330-338

ראו, למשל 102, Möhring, *Saladin*.

Emmanuel Sivan, "Modern Arab Historiography of the Crusades," in *Interpretations* 17
of Islam: Past and Present (Princeton: Darwin Press, 1985), 3-44
ברשימת ביקורת

ההשוואות האלה: ההיסטוריה תחזור על עצמה; ניצחנו של צלאל אל-דין מבשר את הניצחון שעתידיים הערבים לנחול על המערב ועל ישראל לכשיתאחדו תחת המנהיג הראוי.¹⁸ ההיסטוריון הבריטי ג'ונתן פיליפס סוקר גם את עבודותיהם של משוררים, מחזאים, במאים ומפיקים מצרים, סורים, עיראקים ופלסטינים המשתמשים בדמותו של צלאל אל-דין באופן דומה ומטפחים ציפייה משיחית לשובו.¹⁹

צלאל אל-דין בספרות המערבית לדורותיה

ספרים רבים המוקדשים לדמותו ההיסטורית של צלאל אל-דין מסתיימים בפרק העוסק בדימויו המאוחרים. ספרו המקיף והמהנה של פיליפס עוסק בכך בחמישה פרקים קצרים תחת כותרת משותפת: "Afterlife". בפרק הסוקר את דימויו של צלאל אל-דין במערב מן המאה השתים עשרה ועד שלהי המאה התשע עשרה, הוא עומד על המנעד הרחב של תיאוריו באירופה, שנעים בין הצגתו כנבל ואנס ממוצא נחות לבין הצגתו כאביר אציל ממוצא נוצרי וכשליט מופתי.²⁰ מרגרט ג'ב, שייחדה ספר שלם לסקירת המופעים של צלאל אל-דין בספרות המערב, מנתחת כל מוטיב בפרק נפרד: נדיבות ואצילות, מוצא נוצרי, אבירות, נטייה לדת הנוצרית, מסעות למערב, הרפתקאות אהבים ועוד. כבר בתחילתו של הספר היא מצביעה על המהירות שבה התחלפה העוינות כלפיו ביחס חיובי יותר ואפילו בהערצה.²¹

- על ביוגרפיה של נאצר מתאר אותו המחבר כ"צלאל אל-דין מודרני". ראו Richard H. Nolte, "A Saladin in Life, a Kennedy in Death," *The New York Times Book Review*, August 19, 1973, <https://www.nytimes.com/1973/08/19/archives/nasser-a-biography-by-jean-lacouture-translated-by-daniel.html>. פיליפס מנתח את התמה הזו בקשר להלאמת תעלת סואץ ולעמידה מול המערב ב-1956, Phillips, *Life and Legend*, 369-370. הוא מזכיר שגם מוצטפא כמאל (אטאטורק) הושווה לצלאל אל-דין בראשית שנות העשרים (עמ' 361).
- 18 Heidemann, "Memory," 57-81; וראו Sivan, "Modern Arab Historiography" 620-623. Eddé, *Saladin*, 620-623. ראו גם סרטון מ-2016 של נערה מצרית מקריאה ברגש פואמה ארוכה בשם "שובו של צלאל אל-דין" הכוללת תפילה, שלטענתה נאמרת בצלאל אל-תראויה של לילות רמדאן, כי האל ישחרר את מסגד אל-אקצא כפי ששחררו צלאל אל-דין: <https://www.youtube.com/watch?v=KAAt9mmNGj2Q>
- 19 Phillips, *Life and Legend*, 364-373, 381
- 20 שם, 313-328.
- 21 Margaret Jubb, *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography* (New York: Edwin Mellen Press, 2000). על מוטיב האבירות ראו גם Uri Zvi Shachar, *A Pious Belligerence: Dialogical Warfare and the Rhetoric of Righteousness in the Crusading Near East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021), 93-96

האדרת צלאח אל־דין קנתה לעצמה אחיזה איתנה בעיקר הודות לסופרים בני המאה הארבע עשרה. דנטה אליגיירי (מת 1321) מושיב אותו בחוג התופת הראשון, הלימבו, מקומם של צדיקים ש"היו בטרם הנצרות, האלוהים עבדו לא כ"איות", בחברת "אנשי כבוד" כמו הומרוס, סוקרטס, אפלטון, אוקלידס, גלנוס, אלכסנדר הגדול והפילוסופים הערבים אבן סינא ואבן רֶשֶד.²² מעט מאוחר יותר בוקאצ'ו (מת 1375) מציג אותו כאציל מלומד, דובר לטינית ושפות נוספות, שניחן במידות נוצריות מובהקות. חיבורים איטלקיים אחרים מאותה תקופה מייחסים לו אם נוצרייה (בת למשפחת האצולה הצרפתית Pontieu), ספקנות דתית, חניכה לאבירות ואפילו טבילה לנצרות.²³

תרגום ללטינית של חיבורו של בהאא אל־דין אבן שדאד על צלאח אל־דין, יחד עם קטע מתוך **אליפתח אליקסי** של עמאד אל־דין אל־אצפהאני, הופיע כבר ב־1732. ב־1756, בחיבור על אודות טבען של אומות, שיבח הפילוסוף הצרפתי וולטר את התנהגותו של צלאח אל־דין אחרי כיבוש ירושלים ב־1187, כשהוא משווה אותה לאכזריותם של הצלבנים שכבשו את העיר ב־1099. לטענתו, האיפוק והנדיבות שגילה צלאח אל־דין מעידים כי האמין באחוה בין בני אדם, בלא הבדל דת.²⁴ המחזאי הגרמני גוטהולד אפרים לסינג (Lessing) הכיר את עבודתו של וולטר, וסביר מאוד שהושפע ממנה. במחזה "נתן החכם" שכתב לסינג ב־1779, צלאח אל־דין שומע את משל שלוש הטבעות הקורא לסובלנות דתית מפי סוחר יהודי עשיר וחכם שחי בירושלים, ומשמיע קריאה דומה בעצמו.²⁵

על פי תיאורו של הרומנטיקן הסקוטי סר וולטר סקוט (Scott) משנת 1825, הייתה פגישתם של האבירים צלאח אל־דין וריצ'רד לב הארי מושתתת על סובלנות הדדית ועל אחווה: "לא עברה שעה ארוכה ומלכם של המוסלמים הופיע [...] הוא היה רכוב על סוס ערבי צח כחלב, שנשא אותו בארשת של בהמה גאה המכירה בערכו של רוכבה האציל [...] הם נפגשו כאחים וכשוים במעלה".²⁶ פרידתם, בסופם של יומיים של

22 דנטה אליגיירי, **הקומדיה האלוהית**, תרגם וביאר ראובן כהן (ירושלים: מאגנס, 2014), 32, 34, 37-38. ראו התייחסות לאזכור הזה אצל אדוארד סעיד, **אוריינטליזם**, תרגמה עתליה זילבר (תל אביב: עם עובד, 2000), 66-67.

23 Voltaire, *Histoire des Croisades Essai sue les moeurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (Paris: Didot, 1805), 3:214-221, ובמיוחד בעמ' 221, 91. Möhring, *Saladin*, 91. וראו סקירה וניתוח של הופעת צלאח אל־דין במשל שלוש הטבעות על גלגוליו השונים אצל איריס שגריר, **משל שלוש הטבעות ורעיון הסובלנות הדתית בימי הביניים ובראשית העת החדשה** (ירושלים: מאגנס, 2017), 97-115.

24 Möhring, *Saladin*, 91-99

25 שגריר, **משל שלוש הטבעות**, 1-6; 7-8, "Evolution," Hillenbrand,

26 ולטר סקוט, **הקמע**, תרגם יצחק לבנון (רמת גן: מסדה, 1971), 116.

פלאות, מסתיימת במילים הבאות: "מלכה האציל של אנגליה – אמר [צל'אח אל־דין] –
אנו נפרדים עתה ולא ניפגש לעולם [...] לא אוכל לתת לכם את ירושלים, שאתה כה
מבקש להחזיק בה. העיר הזאת קדושה לנו כשם שהיא קדושה לכם".²⁷
כמה עשורים לאחר שספרו של סקוט ראה אור, פרסמו פאלמר, מרצה לערבית
מאוניברסיטת קיימברידג', ועמיתו בסאנט, מרצה לספרות צרפתית, ספר על תולדות
ירושלים משנת שלושים לספירה ועד זמנם הם. כותרתו הבלתי שגרתית מצרפת יחד
שני "ירושלמים דגולים": הורדוס וצל'אח אל־דין. הפרק המוקדש לשני מסתיים באופן
המזכיר את הנובלה של סקוט:

צל'אח אל־דין ידע כיצד לרכוש את אהבתם של חייליו מבלי לאבד
את סמכותו. הדוגמה האישית שנתן ריסנה בהם פראות שהמלחמה
משחררת לא פעם. אדיב לידיד ולאויב במידה שווה, נאמן למילתו, מתנהג
באצילות לנוכח תבוסה ובאיפוק בשעת ניצחון, המוסלמי [Paynim,
מילה שמשמעותה המקורית: פגאני] צל'אח אל־דין ניצב בהיסטוריה
כאביר למופת, ללא מורא וללא דופי, בשורה אחת עם האבירים הנוצרים
המהוללים ביותר.²⁸

"מדוע צל'אח אל־דין?" שואלת ההיסטוריונית קרול הילנברנד; כלומר מדוע מבין כל
המנהיגים המוסלמים שהצל'אח ניבא בהם, דווקא צל'אח אל־דין היה נערץ כל כך
ותואר באירופה שוב ושוב כמופת לאבירות? גם נור אל־דין, קודמו של צל'אח אל־דין
בהובלת הג'יהאד האנטי־פרנקי, זכה בזמנו להערכה רבה מצד מוסלמים ונוצרים, ואלה
גם אלה תיארוהו כלוחם אמיץ (אף שלא היו לו הישגים טריטוריאליים מרשימים),
ישר ואדוק בדתו.²⁹ לטענתה, המשכנעת בעיניי, הסיבה נעוצה בכך שהצל'אח בפרט,

27 שם, 130. הפגישה מעולם לא התרחשה במציאות. אחיו של צל'אח אל־דין, אל־עאדל, הוא
שנשא ונתן עם ריצ'רד לב הארי ונפגש עמו פעמים אחדות. תיאור מרתק של שיחות השלום,
שהגיעו לא פעם למבוי סתום והתחדשו רק לאחר סבב נוסף של שפיכות דמים, מופיע אצל
בהאא אל־דין, אל־נואדר, 288-406; ובתרגום לאנגלית, Ibn Shaddad, *Rare and Excellent*,
155-233. על הפופולריות של ספרו של סקוט ראו 328-327, 352 Phillips, *Life and Legend*,
28 Edward E. Palmer and W. H. Besant, *Jerusalem – City of Herod and Saladin*,
416 (London: Bentley and Son, 1871). לוילהלם השני מיוחסת התבטאות דומה ליד
קברו של צל'אח אל־דין ב־1898: "אביר ללא פחד וללא דופי". ראו Carole Hillenbrand, *The*
Crusades (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 59
29 Phillips, *Life and Legend*, 93. החוקר הצרפתי ניקיטה אליסאף משרטט דיוקן אוהד
מאוד של נור אל־דין בספר רחב יריעה, Nikita Elisséeff, *Nūr ad-Dīn : un grand prince*,
musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 h./1118-1174), 3 vols.

והנוצרים בכלל, התמודדו עם התבוסה הכואבת והמשפילה שהנחיל להם צלאח אל-דין על ידי ציור דמותו כיריב על-אנושי כמעט.³⁰ מאחר שבדרך כלל התייחסו במערב לאסלאם ולמוסלמים בעוינות ובהתנשאות, אין פלא שדמותו של יריב מוסלמי ראוי הוחרגה מן ה"אוריינטלי" והוכתרה לאבירות נוצרית.³¹ עם זאת חשוב לציין כי דימויו האצילי של צלאח אל-דין מבוסס על מקורות היסטוריים בני זמנו שכתבו מחברים שונים, לא כולם מאוהדיו. אלה מעידים שנמנע מנקמה על הדם המוסלמי הרב ששפכו הצלבנים כשכבשו את ירושלים ב-1099 ועל רצח למעלה מאלפיים שבויים מוסלמים בידי ריצ'רד לב הארי בעכו ב-1191, אף כי פעל כך משיקולים מעשיים לחלוטין. עוד מאשרים המקורות כי הוא קיים את כל סעיפי ההסכם שחתם עם המלך האנגלי, הניח לצליינים נוצרים לעלות לירושלים ואף ערב לביטחונם. ברי שאכן התאפיין בנדיבות בלתי רגילה ובאדיקות דתית, ומכאן שהדימוי איננו מנותק מעובדות היסטוריות.³² פיליפס מסכם בהערכה את כושר המנהיגות שלו בהתבסס על תיעוד הנוגע לאחד הפרקים המוקדמים והמוכרים פחות בקריירה שלו: ההשתלטות על מצרים וניהול ענייניה בשנים 1169-1174.³³

צלאח אל-דין בפובליציסטיקה העברית המודרנית ובמקורות יהודיים ביניים

בנרטיב הישראלי-ציוני, כפי שהוא בא לידי ביטוי בעיקר בכתובה פובליציסטית ובנאומים, צלאח אל-דין ניצח את הצלבנים ממגוון סיבות שונות ומשונות: משום שהיו במיעוט מספרי, לא השתרשו בארץ ולא עיבדו את אדמתה, היו נטע זר מבחינה תרבותית ולא השתלבו במרחב, נותרו תלויים באירופה ולא ראו בארץ ישראל מולדת, או משום שהתנוונו ונעשו רכרוכיים, מפונקים ומסוכסכים ביניהם. במפורש או במובלע טוענים המסאים והנאומים כי אם רק יעלו ארצה מספיק יהודים, אשר יקימו יישובים

(Damas: Institut français de Damas, 1967), אבל מה שלא נכתב באנגלית זוכה לתהודה מועטה, כידוע.

Hillenbrand, "Evolution," 12-13 30

ראו סעיד, **אוריינטליזם**, 95. 31

Möhrling, *Saladin*, 93-95. באשר לחוקרים בני המאה העשרים, אהרנקרויץ הקדיש את ספרו לניפוץ אגריסיבי של מה שכינה "אגדת" צלאח אל-דין, במידה רבה כנגד עבודותיהם של סטנלי לייץ-פול והמילטון גיב, שהוקסמו מגיבורם. ראו Andrew S. Ehrenkreutz, *Saladin* (Albany: State University of New York Press, 1972), esp. 1-9; H.A.R. Gibb, *The Life of Saladin: From the Works of 'Imād ad-Dīn and Bahā' ad-Dīn* (Oxford: Clarendon, 1973 [1969]); Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* (London: Greenhill Books, 2002 [1898])

Phillips, *Life and Legend*, 390-391 33

חקלאיים עבריים ויישאר מאוחדים, שום צלאח אל־דין לא יוכל למדינת ישראל. לעיתים מופיע טיעון זה בניסוח אחר: מאחר שלנו, היהודים, יש זיקת אמת לארץ ישראל ושורשים של ממש במולדתנו, ואין לנו לאן לשוב, לא ייתכן שגורלנו יהיה כגורל הצלבנים. בהקשרים כאלה נשמעת גם הטענה שההיסטוריה איננה חוזרת על עצמה, ושההקבלה בין מלחמות הדת הביניים בין צלאח אל־דין וריצ'רד לב הארי לבין מאבקן של תנועות לאומיות מודרניות בעידן של נשק אטומי, מופרכת מעיקרה.³⁴ בשיח ישראלי אחר, המזוהה בעיקר עם השמאל, נמצא את הטענה שהיהודים נמצאו בחזית משותפת עם צלאח אל־דין ועם המוסלמים דווקא, ואפילו לחמו עמם נגד הכובשים הצלבנים, שהרי מסעי הצלב פגעו הן בערבים הן ביהודים בארץ. יתר על כן, הצלבנים חוללו את פרעות תתנ"ו הנוראות וטבחו ביהודי עמק הריין עוד קודם לכן, בדרכם לארץ הקודש.³⁵ ניסוח מוקצן של תפיסה זו ברוח השיח המזרחי הרדיקלי העכשווי מצאתי באתר העוקץ, בפוסט פרי עטו של עמוס נוי:

עד השואה, מסעי הצלב היו (לצד גירוש ספרד) האסון הנורא ביותר שקרה ליהודים. [...] יהודים (וגם נוצרים ארמנים ויוונים-אורתודוקסים) הצטרפו למוסלמים מרצונם ובדביקות כדי להגן על עריהם – בצור, בעכו, בחלב, בירושלים. [...] יום כיבוש ירושלים על ידי הצלבנים – היה יום אסון וטבח ליהודים. שני כיבושי העיר על ידי המוסלמים – בפרט השני, בו סולקו הצלבנים ממנה על ידי סלאח א־דין והושבו ליהודים זכויות רבות, ובכלל זה זכות המגורים – היו יום שמחה ליהודים, שציינו וחגגו אותם בכל קהילות ישראל במזרח. עובדות אלה [...] היו חלק מהזיכרון היהודי הכללי מאות שנים. והוא נמחק תוך כמה עשורים, או לפחות עורפל, על ידי "היסטוריוגרפיה" פופולרית ישראלית (שהונעה על ידי אירופיזציה רטרואקטיבית, וכמובן על רקע סכסוך הדמים עם העולם המוסלמי).³⁶

34 ב"ז קדר, "המוטיב הצלבני בשיח הפוליטי הישראלי", אלפיים 26 (2004): 9-40; דוד אוחנה, הסדר המיתי של המודרניות (ירושלים: כרמל, 2017), 241; דוד אוחנה, "הצלב, הסהר והמגן-דוד: האנלוגיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי", עיונים בתקומת ישראל 11 (2001): 486-526.

35 אוחנה, הסדר המיתי, 237, 239; אוחנה, "הצלב, הסהר והמגן-דוד", 494. אוחנה מצטט את מאמרו של אהרון אמיר, "ממלכת ישראל הצלבנית" (1950), הקובע בביקורתיות כי "ישראל מקיימת מדיניות 'צלבנית' מובהקת", והיא בבחינת "ממלכה צבאית-תיאוקרטית [...] ש[אין עמה כל בשורה וכל חזון לעמי סביבתה, ואין שום מכנה משותף בינה לבין האוכלוסים הסובבים אותה".

36 עמוס נוי, "י"ז בתמוז: כשיהודים ומוסלמים לחמו יחד", העוקץ, 5 במאי 2015, <https://www.haokets.org/2015/07/05/יז-בתמוז-כשיהודים-ומוסלמים-לחמו-יחד>. עמדתו של נוי ביחס לטיהור דימוים של הצלבנים בישראל מקבלת חיזוק בסקירה קצרה של ייצוגיהם בספרות ילדים

לטעמי הטקסט של נוי, המזכיר דברים שדוד אוחנה מצטט מפי משה סנה (מ'1965) ואורי אבנרי (מ'1995),³⁷ לוקה בהגזמות, אבל יש בו כמה טענות הראויות להתייחסות רצינית. אתייחס לטענה הנוגעת ישירות לדיון כאן, אשר לפיה נתפס צלאח אל-דין בזיכרון היהודי כמעין כורש שני מאחר ששחרר את היהודים מעולם של הצלבנים והשיבם לארצם, עד שאינדוקטרינציה ישראלית מחקה זיכרון זה. עדות היסטורית מוקדמת לדימוי החיובי של הסולטאן במצרים, המזכירה מאוד את עדותו של אבן ג'ביר לעיל, מופיעה במכתב בערבית-יהודית שנשתמר בגניזת קהיר. מבורך בן נתן מספר בו לאחיו שבניכר כי הסולטאן, "ייתן לו אלוהים שלטון לעד", יושב לשמוע כל אדם המגיע אליו להתלונן על אי-צדק ובודק כל עוול.³⁸ אמנם אליהו אשתור קובע שאין עדויות חותכות להצהרה שפרסם כביכול צלאח אל-דין בזכות שיבת יהודים לירושלים, בשעה שעדות כתובה לכך שהניח לנוצרים מזרחים לגור בעיר נשתמרה, אך אין סיבה להניח שהפלה את היהודים לרעה. לראיה ב'1216, כשלושים שנה אחרי שכבש את העיר, היו בה שלוש קהילות יהודיות: "הבאים מארץ צרפת לשכון בציון [...] מן האשקלונים קהל מעולה [...] מן המערבים קהילה חשובה וטובה".³⁹ המשורר, המתרגם והנוסע הספרדי יהודה אלחריזי (מת 1225) הוא שמספר עליהן, ואף מוסר במקאמה מחורזת את עדותו של יהודי מקומי, המכנה את עצמו חבר הקיני, על תולדותיהן:

מיום לכדוה ישמעאלים, שכנוה ישראלים. אמרתי: ומדוע לא בהיותה ביד הערלים? אמר: מפני שאמרו כי הרגנו אלוהיהם, ועשינו חרפה להם. ואילו בתוכה מצאונו, אזי חיים בלעונו. כיצד ומתי אם כן חזרו למקום? – האל קנא לשמו, ויחמול על עמו. ויאמר לא טוב היות בני עשו [=הנוצרים] היכל קדשי קדשים, ובני יעקב משם גרושים. פן יאמרו הגויים בקנאה: זנח האל את בכורו בשנאה, והרים בן הגרושה למעלת הנשואה. ויער אלוהים את

יהודית ועברית משלהי המאה התשע עשרה ועד ימינו. ראו אלי אשד, "הישראלים והצלבנים (חלק ב')", **האייל הקורא** (בלוג), 3 במרץ 2003, http://www.haayal.co.il/story_1371.

37 אוחנה, "הצלב, הסהר והמגן-דוד", 506, 512.

38 אני מודה לעודד זינגר שסיפר לי על המכתב (כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 24-25 ENA NS 19.31, II. ושלא לי את העתקתו בכתב ידו של גויטיין. וראו Oded Zinger, "She Aims to Harass Him": Jewish Women in Muslim Legal Venues in Medieval Egypt," *AJS Review* 42, no.1 (2018): 92-159

39 Eliyahu Ashtor, "Saladin and the Jews," *Hebrew Union College Annual* 27 (1956): 305-326. גויטיין מזכיר גם יהודים תימנים שהחזיקו בית כנסת בירושלים ב'1214, ושני רופאים ורוקח ממשפחה יהודית אחת, מקורבת מאוד לסולטאנים האיובים, שהשתקעו בירושלים לזמן קצר אחרי 1187. ראו ש"ד גויטיין, "גילויים חדשים מן הגניזה", בתוך **הצלבנים בממלכתם**, ערך ב"ז קדר (ירושלים: יד בן-צבי, תשמ"ח), 109-110.

רוח מלך הישמעאלים בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות וחמשים ליצירה [1190 לספירה], ונחה עליו רוח עצה וגבורה, ויעל הוא וכל חילו ממצרים, ויצר על ירושלים, ויתננה ה' בידו. ויצו להעביר קול בכל העיר, אל כל רב וצעיר, לאמור: דברו על לב ירושלים, לבוא אליה כל הרוצה מזרע אפרים, אשר יישאר מאשור וממצרים, והנידחים בקצה השמים. ויתקבצו מכל פאה אליה, וחנו בגבוליה. ואנחנו עתה יושבים בצל השלוח הנמתקת, אם לא תהא נעתקת וניתקת...⁴⁰

אברהם גרוסמן מוצא בטקסט הזה עדות להתעוררותה של ציפיה לגאולה משיחית ולשיבה לארץ ישראל במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, לאחר תקופה ארוכה שבה התמעט מאוד העיסוק בארץ ובחובת השיבה אליה ביצירה הספרותית היהודית לסוגיה (פרט לספרות הקראית). הוא מציג את המקאמה של אלחריזי ומקורות נוספים כראיה לכך שמפלת הצלבנים נתפסה כנס בעולם היהודי הביניים, שצלחא אל־דין נתפס כשליח ממרומים, ושהרשות שניתנה ליהודים לשוב לירושלים הוצגה כהצהרת כורש חדשה. הוא אף קושר בין ניסיון העלייה של המהר"ם מרוטנברג ועוד עשרות משפחות יהודיות מגרמניה ב־1286 להתעוררות שהחלה עם ניצחוננו של צלחא אל־דין, ולתפיסת הניצחון הזה כאות מבשר טוב ביהדות אירופה דווקא.⁴¹ דברי הרמב"ן, שחי בספרד ומת בארץ ישראל בשנת 1270, משקפים תפיסה אחרת לגמרי. הוא מנסח תפיסה זו באמצעות דימוי מזועזע: "דימיתך הורת לילדת שמת בנה בחיקה והחלב בשדיה למכאובים ותיניק את גורי הכלבים [...] ורבה העזובה בקרב הארץ השמנה והרחבה, כי הם אינם הגונים לך, וגם את אינך ראויה להם". ובמקום אחר, בפירושו לפסוק "והשמתני אני את הארץ ושממו עליה איביכם הישבים בה" (ויקרא 26: 32), הוא

40 מקאמה 28 (אל־מקאמה אל־קדסיה), בתוך: Paul de Lagarde, ed., *Judae Harizii Macamae* (Göttingen: Arnold Hoyer, 1883), 120-121. או בתוך יהודה אלחריזי, *תחכמוני*, מהדורת ישראל טופרובסקי (תל אביב: מחברות לספרות, 1952), שער כח, 247-248. בהמשך מופיע קטע מצוטט פחות, שבו חבר הקיני קובל באריכות על המריבות בתוך הקהילה הירושלמית הצעירה והקטנה ("החמס והרשע אשר בקרבה ואש השנאה והמחלוקת..."), ומסיים בתפילה "לכלות הקוצים מבינותינו ותשועתו עין בעין נחזה". שם, 248. ראו קטעים נוספים מתוך רשמי המסע של אלחריזי בגרסה העברית ובתרגום מן הגרסה הערבית אצל יהושע פראוור, *תולדות היהודים בממלכת הצלבנים* (ירושלים: יד בן־צבי, 2000), 89, 223-226.

41 אברהם גרוסמן, "ניצחונות צלחא אל־דין והתעוררות לעליה לארץ ישראל", בתוך *תמורות בחברה היהודית בימי הביניים* (ירושלים: מוסד ביאליק, 2017), 19-43. ראו ניתוח מפורט של הפרשה בספרו של אורי שחר, *הסבור שהסכסוכים שפרצו בקונפדרציה האיובית אחרי מותו של צלחא אל־דין הם שאפשרו את העליות של המאה השלוש עשרה*, Shachar, *Pious Belligerence*, 101-108.

מסביר: "אין ארצנו מקבלת את אויביה [...] כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה אומה ולשון וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם".⁴² לקראת סוף המאה השלוש עשרה מציג ר' נסים ממרסיליה (מרסיי) תפיסה דומה, שלפיה כובש רודף כובש ואף אחד מהם אינו מצליח ליישב את הארץ:

ובזמן שאין ישראל עליה, אויבינו היושבים בה לא יוכלו ליישבה מיום החורבן ועד עתה [...] רומי שהגלתנו החזיקה בה זמן מה, אך לא ארוך; ואחר גברה יד הישמעאלים וניצחום והחזיקו בה עד היום הזה. שלוש פעמים הלכו בה הנוצרים ושלוש פעמים הישמעאלים מיום חורבן הבית השני עד עתה. ואף הזמן שהחזיקה בה כל אחת משתי אומות אלו לא ישבו בה לבטח, רק תמיד כל פחדים באזניהם ואימות מלחמות לישמעאלים מהנוצרים ומהישמעאלים לנוצרים [...] וכל זה סיבה להיות הארץ שממה.⁴³

גראבוים מסביר כי שלוש התקופות הנוצריות שר' נסים מונה הן הרומית, הביזנטית והצלבנית; ושלוש התקופות המוסלמיות הן הערבית (שמקובל יותר לכנותה "התקופה המוסלמית הקדומה"), האויבית והממלוכית. מסקנתו של ר' נסים היא שבתקופה השביעית עתידה הארץ להיגאל סוף סוף על ידי שיבת היהודים לארצם. בקטעים שציטטתי לא ניכרת אצלו, וגם לא אצל הרמב"ן, העדפה לשלטונם של המוסלמים בארץ ישראל. ובכל זאת במקור הידע הפופולרי ביותר כיום – אתר ויקיפדיה – שאין סיבה לחשוש בו בהטיה פוליטית כזו או אחרת בענייננו, צלח אל-דין זוכה לאזכור הבא בערך הקצר המוקדש לתאריך ב' בחשוון, תחת התת-כותרת "אירועים היסטוריים": "[ב' חשוון] ד'תתקמ"ח – ירושלים נכבשה על ידי צלח אל-דין, מאז הותרה הכניסה לירושלים ליהודים.⁴⁴

צלח אל-דין והתנועה הלאומית הפלסטינית

לדברי ההיסטוריון רשיד ח'אלדי, עבור הפלסטינים תקופת מסעי הצלב מייצגת את הניצחון הנכסף של התנגדות לפולש זר ולקולוניזציה.⁴⁵ הוא מראה כיצד גויסה דמותו

42 גרוסמן, "ניצחונות", 37; אריה גראבוים, "רעיון הציונות המדינית בשלהי המאה הי"ג ובראשית המאה הי"ד", בתוך ספר היובל ראובן הכט (ירושלים: קורן, 1979), 71-83, ובמיוחד עמ' 72.

43 גראבוים, "רעיון הציונות", 73-74.

44 כ-27% בחשוון/וויקיפדיה. <https://he.wikipedia.org/wiki/חשוון>. תודתי לפרופ' יוסף דרורי שהביא את הדבר לתשומת לבי.

45 Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997), 13

של צל'אח אל־דין למאבק נגד מכירת קרקעות ליהודים בפלסטין כבר בשנת 1910, באחד המקרים הראשונים של התנגדות לתנועה הציונית שגם אריסים כפריים לקחו בה חלק. מדובר בניסיון למנוע העברתם של כ־9000 דונם בעמק יזרעאל (מְרָג' אבן עאמר) לידי הקרן הקיימת לישראל. העסקה נעשתה בין ארתור רופין לבין אליאס סורסוק, נציג משפחה של בעלי אחוזות שישבו בביירות, והואלי של ביירות אישר אותה. סדרת כתבות ומכתב פתוח פרי עטו של שְׁפָרִי אל־עסלי, מושל (קאימקאם) נצרת ועיתונאי, הביאה את הפרשה לידיעת הציבור הרחב, והיא נידונה גם בפרלמנט העוסמאני. אל־עסלי, שחתם על המכתב הפתוח בשם העט צל'אח אל־דין אל־איובי, הגדיר את המכירה כמעשה בגידה במדינה העוסמאנית ובתושבי הכפר אל־פולה. אל־עסלי, שנטל את שמו של צל'אח אל־דין, מזכיר אותו בשלושה הקשרים: מי שתפס את המבצר שחורבותיו עומדים על אדמת אל־פולה במטרה לבסס את ניצחוננו על הצלבנים ולהבטיח שהגלגל לא ייסוב לאחור;⁴⁶ לציון זמן המדגיש את עומק הזיקה בין הפלאחים, העומדים בפני יישול מבתיהם בעטיה של העסקה, לבין האדמה שעליה הם יושבים "מאז ימי צל'אח אל־דין";⁴⁷ ודוגמה טובה לאהבת המולדת ולנחישות הרואית להילחם עליה.⁴⁸

ניצחוננו של צל'אח אל־דין ב־1187 הפך לחג לאומי פלסטיני בשם "יום חטיין" ביוזמת חוגים המקורבים למפלגת אל־אסתקלאל. יום זה צוין לראשונה בחיפה ב־28 באוגוסט 1932. רשיד אל־חאג' אבראהים, ממנהיגי המפלגה, קרא לאחדות ערבית בנאום שבו העלה על נס את זכרו של צל'אח אל־דין ואת ניצחוננו הגדול וגינה את

46 שם, 31. מדובר במאמרים שהתפרסמו בעיתון הסורי אל־מַקְתַבס ב־19 או ב־20 בדצמבר 1910. המצודה הנזכרת היא *Castrum Fabe*, או *La Fève*, שנבנתה לפני 1187 ונכבשה מידי מסדר הטמפלרים. שרידיה המועטים נמצאים כיום בשטח קיבוץ מרחביה. על המצודה ועל תולדותיה – כולל תרגום לאנגלית של תיאור כיבושה ב־1187, פרי עטו של מזכירו של צל'אח אל־דין, עמאד אל־דין אל־אצפהאני – ראו La Benjamin Z. Kedar and Denys Pringle, "Fève: A Crusader Castle in the Jezreel Valley," *Israel Exploration Journal* 35 (1985): 164-179

47 Khalidi, *Palestinian Identity*, 31, 106-111, 139. המכירה יצאה לפועל, ושלושים חברי הקואופרציה של מרחביה עלו על האדמות שנרכשו. הפרשה נזכרת גם אצל עמנואל סיון, *מיתוסים פוליטיים ערביים* (תל אביב: עם עובד, 1988), 17, ואצל יובל בן־בסט, "תקריות רחוב בפטיציות של האוכלוסייה הערבית הכפרית לאסתאנבול, 1890-1913," *קתדרה* 146 (תשע"ג): 101-116. במאמר של בן־בסט (עמ' 115) מופיעה קריקטורה שהתפרסמה בעיתון הביירותי אל־חמארה בשנת 1911: יהושע חנקין מפזר מטבעות זהב כדי לרכוש את אדמות עמק יזרעאל, צל'אח אל־דין מזהירו להתרחק ממצודת אל־פולה, וביניהם עוברת מסילת רכבת העמק, שהונחה כמה שנים מוקדם יותר ונקשרה גם כן למשפחת סורסוק שהוזכרה לעיל.

Khalidi, *Palestinian Identity*, 128 48

הציונות.⁴⁹ העיתונאי והוגה הדעות הנודע רשיד רצא (1865-1935) הקדיש לאירוע כתבה ארוכה שהתפרסמה ב**אל־מנאר** ובעיתון הפלסטיני **אל־ג'אמעה אל־ערביה**. רצא כינה את יום חטין "יום מקודש בארץ המקודשת". הוא הזהיר מפני השתלטות ציונית על הארץ, אך הבחין בין הציונים ה"זרים" זה מקרוב באו לבין היהודים המסתערבים היושבים בין הערבים מימים ימימה, ואשר עמם אפשר לחיות בשלום, וקרא לאחדות לאומית של כל הפלסטינים, מוסלמים ונוצרים, כאחדות שידעו בימיו של צלאח אל־דין.⁵⁰ המועד לא התבסס בלוח השנה הפלסטיני: הוא נחוג בעיקר בחיפה ובצפת, ורק במשך חמש שנים (עד פרוץ המרד הערבי).⁵¹

ביזכרון הקולקטיבי הפלסטיני נקשרים בצלאח אל־דין חגים קדומים יותר שנחוגו ברחבי הארץ במשך עשרות ואולי מאות שנים. לעיתים מופיע צלאח אל־דין לא רק כמשחרר המולדת, אלא גם כמייסד מבני זיכרון (המכונים **משאָהד**, או **מְקַאמַאת**) וסדרה של חגיגות עממיות עונתיות (**מַאסַם**) שנועדו להבטיח את שלטונם של המוסלמים ברחבי הארץ. חלק הארי של יתרת מאמרי יוקדש לטענה הזאת: בכוונתי לחפש את שורשיה במקורות הביניים ולהתחקות אחר הגנאלוגיה שלה ואחר הפצתה; אצביע על התפקיד החשוב שמילאו החגיגות – בייחוד חגיגות נבי מוסא – בתרבות ובפולקלור הפלסטיני, ומתום מלחמת העולם הראשונה גם בהתגבשות התנועה הלאומית ובתהליכי בינוי האומה הפלסטינית.⁵²

בספר ההיסטוריה המודרני הראשון שהוקדש לתולדות פלסטין טוענים טוטח ואל־ברע'ותי כי צלאח אל־דין דאג ליישוב הארץ מחדש אחרי ניצחונו על הצלבנים, הקים מסגדים ומבני זיכרון בכל מחוז, ומינה בתי אב ושבטים שונים למגיני התכנסויות ותהלוכות שייסד סביב האתרים הללו. באופן הזה דאג לכך שגם בדורות שיבואו אחריו ייאספו אנשי פלסטין – המוסלמים, הנוצרים ושבטי הבדואים (**אלי־קַבַּאָאָל** בלשונם של המחברים), שהרי אלה גם אלה נפגעו ממסעי הצלב – להגנת הארץ מפני פולשים זרים, בעיקר במועדים רגישים, ובמקרה הצורך יקדמו פני מסע צלב חדש. כך נולדו עשרה **מואסַם**: נבי מוסא באזור יריחו, נבי צאלח מצפון לירושלים ונבי צאלח ברמלה, נבי עניר ממערב לרמאללה, עלי אבן עלים (סידנא עלי) בארסוף (אפולוניה), אבו עַבִידה

Heidemann, "Memory," 63-64; Weldon C. Matthews, *Confronting an Empire, Constructing a Nation: Arab Nationalists and Popular Politics in Mandate Palestine* (London: I.B. Tauris, 2006), 153-155, 162. 49
אל־ג'אמעה אל־ערביה, 2 בספטמבר 1933, 1, 4; **מג'לת אל־מנאר** 32 (ספטמבר 1932/1351), 593. 50
הטקסט זמין גם בקישור: <https://al-maktaba.org/book/6947/4208>.
Uri M. Kupferschmidt, "Islam on the Defensive: The Supreme Muslim Council's Role in Mandatory Palestine," *Asian and African Studies* 17 (1983): 189. 51
יהושע פורת, **צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, 1918-1929** (תל אביב: עם עובד, 1976), 6-5, 168. 52

אבן אל-ג'ראח בעבר הירדן, חוסיין אבן עלי ליד אשקלון, אל-דארום ועלי אל-מנטאר בעזה, ונבי רובין בסמוך ליפו.⁵³ הרופא הירושלמי תאופיק כנעאן, שהיה חוקר חשוב של פולקלור פלסטיני ונשיא האגודה המזרחנית הפלסטינית (Palestine Oriental Society), מציג תזה דומה לגבי מקורם של המואסם בפלסטין. אלא שהוא מדיגש כי לא צלחא אל-דין יזם את האסטרטגיה הזו, כפי שסבורים בטעות, אלא הסולטאן הממלוכי ביברס בשיתוף פעולה עם אנשי הדת. להערכתו, תחילה השתתפו בחגיגות רק גברים, אך בהדרגה הצטרפו גם נשים וילדים והקנו להתכנסויות אופי עממי באמת.⁵⁴

חיים ברגר (1900-1983), מסאי שפרסם בדבר מאמרים ורשימות מסע על אורח החיים והפולקלור של תושבי הארץ, קובע ש"השולטן האדיר צלחא אל-דין אל איובי, אויבם המושבע של נוסעי הצלב, הניח יסודות ל'עונות' [מואסם] אלו".⁵⁵ אברהם מלול מסביר מהם מואסם בכתבה שהתפרסמה בעיתון לנוער עתידות ב-1946: "בשם מואסם, או ביחיד מוסם, שפירושו בערבית מועד, נקראים החגים העממיים הנערכים מדי שנה בשנה במקומות שונים בארץ [...] לחגיגות עממיות אלה אין למעשה יסוד דתי כלשאר החגים המוסלמיים, והן הונהגו על ידי השליט המוסלמי צלחא אל-דין אלאיובי [...] כל העם החוגג הזה הדרוך וצמא לשעשועים, נועד לשמש גורם חשוב להגנת האסלאם ושלטונו מפני כל התקפה אפשרית מצד הצלבנים שהיו מרכוזים בהמוניהם בחג הפסחא בירושלים, ולא אחת התקיף המון זה את הנוצרים ביום חגם".⁵⁶

בספרו נוף מקודש קובע בנבנישתי, בדומה לכנעאן ולמלול, שפולחן קברי קדושים מעולם לא היה עניין דתי גרידא. הסולטאנים האיובים והממלוכים, ובמיוחד ביברס, "גילו" קברים כאלה או ייסדו אותם בנקודות אסטרטגיות וארגנו סביבם טקסים המוניים של עלייה לרגל. כך נקבעה חגיגת נבי מוסא בשבוע שלפני הפסחא.⁵⁷ גרבר מבליט טענה זו בספרו בפרק המוקדש ל"פרה-היסטוריה של הזהות הפלסטינית".

- 53 עמר צאלח ברע'ותי וח'ליל טוטח, תאריח' פלסטין (ירושלים: מטבעת בית אל-מקדס, 1923), 201-199. במקום אחר בספרם מייחסים המחברים את בניית משהד אבו עבדה אבן אל-ג'ראח, אחד מחברי הנביא שהשתתפו בכיבוש פלסטין, ואשר מת במגיפה הגדולה בעמואס, לסולטאן הממלוכי ביברס (עמ' 117). הם מציינים גם שביברס בנה את אתר נבי מוסא או הרחיב אותו, וארגן את המוסם שלו או שיפר אותו (עמ' 220).
- 54 Taufik Canaan, *Mohammedan Saints and the Sanctuaries in Palestine* (London: Luzac, 1927), 299-300. כנעאן מודה לאחמד זאכי פאשא (1867-1934), מלומד ופוליטיקאי מצרי, על כמה מן התובנות שלו בעניין זה. לא עלה בידי לאתר את חיבורו הרלוונטי של אחמד פאשא, ואולי התכוון כנעאן לדברים שבעל פה.
- 55 חיים ברגר, "לתולדות העליה לנבי רובין", דבר, 24 באוגוסט 1927, 3.
- 56 אברהם מלול, "מואסם", עתידות 7 (1946): 70-72.
- 57 Meron Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948* (Berkeley: University of California Press, 2000), 285

לדבריו הוא מראה לראשונה כי הצלבנים עוררו חרדה עמוקה ומתמשכת בתודעה הקולקטיבית הפלסטינית. בפלסטין לא חדלו להזכיר אותם, בין היתר במה שאפשר לכנות בשם טקסי זיכרון, או מעין "חגים לאומיים", שהמרכזי בהם הוא העלייה לרגל לנבי מוסא בדייק שבוע לפני יום שישי הטוב של הנוצרים המזרחיים.⁵⁸ גרבר מודה שראשיתה של העלייה לרגל איננה מתועדת במקורות היסטוריים, אך טוען שההקשר הצלבני זועק, ובלתי מתקבל על הדעת שלפסטיבל המוסלמי הזה לא היה מסר אנטי-נוצרי. הוא מתבסס, בין היתר, על העובדה שמועדו של החג לא נקבע על פי לוח השנה ההג'רי אלא בסמוך לפסחא הנוצרי – תופעה אופיינית למואלד ולשאר חגים עממיים שמוסלמים במקומות שונים בעולם מציינים בכל שנה באותה עונה, בדרך כלל באביב או בקיץ.⁵⁹ גם כהן, כמו גרבר, מייחס מקום מרכזי לאתוס ההגנה על ירושלים בלאומיות הפלסטינית, וקושר אותו לדמותו ההיסטורית של צלאח אל-דין: "הכוח הסמלי המאחד של ירושלים שנבנה והוכיח עצמו במהלך מאות השנים מאז

58 Haim Gerber, *Remembering and Imagining Palestine: Identity and Nationalism from the Crusades to the Present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), 6-7
 גרבר מסביר כי החרדה נבעה מכך שמסעי הצלב איימו על עצם קיומם של תושבי הארץ ונחרתו בזיכרוןם כטראומה אישית (עמ' 67). קשה להגיע למסקנה כזו מן המקורות הביניים הערביים. הכיבוש הצלבני אמנם היה אלים, אבל שלטונם של הצלבנים היה נוח באופן יחסי. ראו Benjamin Z. Kedar, "The Subjected Muslims of the Frankish Levant," in *Muslims under Latin Rule, 1100-1300*, ed. James. M. Powell (Princeton: Princeton University Press, 1990), 135-174. בתרגום עברי: ב"ז קדר, "המוסלמים הכפופים לשלטון פראנקי בחופו המזרחי של הים התיכון", בתוך מחקרים בהיסטוריה עולמית, בקורות היהודים וארץ ישראל (ירושלים: מוסד ביאליק, 2018), 267-295.

59 Yehoshua Frenkel, "Popular Culture (Islam, Early and Middle Periods)," *Religion Compass* 2 (2008): 1-31
 על פי הלוח ההג'רי מקדימים כל שנה באחד עשר יום בקירוב. ראו דרורי, "נבי צאלח", 18. דרורי משער שהעיתוי של המואסם הוא "זיכרון של חגיגה עממית נוצרית" שנחגגה בתקופה הצלבנית או בתקופה המוסלמית המוקדמת. החוגגים שראיין בנבי צאלח לא סיפקו לו הסבר על עיתויו של החג, וגם לא על מיקומו. משה שרון דן במקום עלי אל-מנטאר ליד עזה ומזכיר כי האביב נחוג בכל תרבויות המזרח התיכון מימי קדם בשמות שונים. ראו Moshe Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae* (Leiden: Brill, 2009), 4:120
 הנובלה של יצחק שמי, *נקמת האבות* (ירושלים: ספרית מצפה, תרפ"ח/1927), הנסבה סביב העלייה לרגל לנבי מוסא, פותחת במשפט הקושר בטבעיות בין המואסם לבין האביב: "מימים ימימה חל המואסם בכפרי הרי אפרים בעצם תקופת האביב והפריחה. בעונה זו יכולים הפלאחים להפסיק את העבודה ולשאוף אור לשבועות אחדים". בהסבר המופיע במקום אחר בספר, נאמר שאלוהים ציווה לעלות לקברו של משה בחודש מונו, ולבלות שם שבוע ימים (עמ' עו). אני מודה לחגי רם שהכיר לי את הספר.

שחרור ירושלים בידי צלחא אל־דין, אותה תפיסה של קהילת ייעוד שמטרתה להגן על קודשי האסלאם, הפך לאבן יסוד בלאומיות הפלסטינית⁶⁰.
דהאמשה מתאר את מקורן של העליות לרגל באופן דומה:

אחת הפעילויות הפוליטיות־התרבותיות שהנהיגו ס'לאח אל־דין ומושלים איובים נוספים (גם הממלוכים בעקבות האיובים) היתה הדגשת מרכזיותה של העליה לרגל לקברי קדושים – מקאמאת [...] אתרים שנשכחו או נהרסו שופצו ונחנכו מחדש על ידי קידוש העלייה לרגל, ואחרים יוסדו בסמוך למרכזים האסטרטגיים האלה: ירושלים וסביבתה, רמלה, עזה, עכו וערי החוף. המניעים לטיפוח פולחן הקדושים וקבריהם היו אידיאולוגיים, והמגמה היתה לרכז מספר רב ביותר של כפריים וחיילים מסביב לאתרים אלה ומסביב לנקודות אסטרטגיות לקראת כל מתקפה צלבנית בעתיד.

אך דהאמשה מייחס לקביעת **המואסם** מטרה נוספת, שהמקורות הקודמים אינם מזכירים, ומצביע על תוצאה נוספת של המהלך: "בקביעת מנהגי העלייה לרגל חתרו המצביאים המוסלמים להשריש את רגש השייכות למקום ולהעמיק את הזיקה בין האוכלוסייה ובין האדמה. מחשבה זו, אני סבור, הסתננה לשדה תרבותי נוסף המדגיש את הקשר של האדם לאדמה, הלא הוא השמות הגיאוגרפיים"⁶¹.

אין זה מקרי כי טוטח וברע'ות', בנבנישתי, גרבר, כהן ודהאמשה אינם מספקים הפניות למקורות ביניים. המקורות הביניים אכן מעידים על תנופת בנייה של אתרי עלייה לרגל שהתחילה בתקופה האיובית, ועל הופעתן של חגיגות לציון ימי הולדת של קדושים בתקופה הממלוכית, אך מדובר בתופעה שאיננה מיוחדת לארץ ישראל כלל. היא מאפיינת את כל המרחב המוסלמי, שרובו לא היה נתון מעולם תחת איום הצלבנים. ברקע לתופעה זו ניצבים לא רק התחרות המוסלמית־נוצרית על שליטה במרחב או צרכים פוליטיים של שליטים מתחלפים, אלא גם התפשטות הצופיות. במקרים רבים **משאהד** ו**מואסם** צמחו "מלמטה" ולא ביוזמת השלטון⁶².

60 הלל כהן, "הציונות והר הבית, התנועה הלאומית הפלסטינית ואל־אקצא: מבט משווה", *המזרח החדש* נ"ז (2018): 111-114.

61 עאמר דהאמשה, *מקום לדור בו ושם לו* (באר שבע: דביר ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2017), 81-82.

62 ראו דניאלה טלמון־הלר, "הלוויה, קבורה וזיכרון בסוריה בתקופה הצלבנית והאיובית", בתוך **האסלאם ועולמות השזורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוסייפה**, ערך נהם אילן (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ב), 268-276; Daphna Ephrat, "The Shaykh, the Physical Setting and the Holy Site: The Diffusion of the Qādirī Path in Late Medieval Palestine," *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009): 1-20

המקורות הביניימיים אינם מצביעים על קשר בין אתרי עלייה לרגל לקדושים מוסלמים ובין אסטרטגיה שתכליתה להגן על הארץ מפני תוקפנות מצד צליינים נוצרים, למעט אולי במקרה של ארסוף, מקום קבורתו של סידנא עלי, שנודע כלוחם שאפילו הפרנקים התייחסו אליו בכבוד.⁶³ יתרה מזו, ספק אם הצליינים הנוצרים שהגיעו מאירופה אחרי נפילת ממלכת ירושלים אכן היו איום של ממש, למרות שהתקווה להשיב את השלטון הנוצרי לירושלים לא נסתתמה באירופה גם אחרי 1291, וללא ספק המשיכה להדאיג את הממלוכים. תנועתם של זרים במרחב הותנתה בליווי של ספק-מדריך ספק-מפקח מוסלמי, ולפי עדויות רבות זרים סבלו לעיתים קרובות השפלות והטרדות, ונזהרו מאוד בצעדיהם.⁶⁴

המוסם בנבי צאלח שברמלה התפתח, להערכתו של הלוי, בשלהי התקופה העוסמאנית. באותם ימים הפכה האימפריה חגיגות מקומיות מסורתיות מסוג זה, כפלטין כמו במחוזות אחרים, לאירועים ממלכתיים שמשכו אליהם אלפי חוגגים. מנגנוני המנהל המקומי שהוקמו בעידן התנוזימאת ארגנו את האירועים ודאגו למימוןם. תזמורות צבאיות ופקידים עוסמאניים בכירים נשלחו לקחת חלק בתהלוכות שאפיינו את ימי החג הללו, לצידם של פקידים מקומיים. באופן הזה הונכח המרכז האימפריאלי בפרובינציות, והאסלאם העממי ונאמנות לסולטאן ולמדינה העוסמאנית שולבו זה בזה.⁶⁵ אתר נוסף, שעל פי רשימת המקאמאת בספרם של טוטח וברע'ות'י נמנה עם האתרים שייסד צלאח אל-דין, הוא מקאם חוסיין ליד אשקלון. ראוף באשא – שכיח במשרת המתצ'רף של מחוז ירושלים, שכלל גם את עזה – בנה אותו מחדש ב-1878. האתר נודע כמקום קבורת ראשו של חוסיין אבן עלי, נכדו של הנביא מוחמד ובכיר המרטירים השיעים, ותושבי האזור נהגו לפקוד אותו מדי שנה באפריל, במוסם שנמשך יומיים וחצי. ככל הידוע לי, את החגיגות תיארו לראשונה חברי משלחת הסקר של פלשתינה

63 חנה טרגן, "קבר סידנא עלי בארסוף: לתולדותיו של מקום קדוש", בתוך **מפגש הצלבנים והמוסלמים בארץ-ישראל**, ערכו ישראל רול, אורן טל ומיכאל וינטר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007), 105-124.

64 Colin Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 260-310; Ora Limor, "Jerusalem," in *Europe: A Literary History 1348-1418*, ed. David Wallace, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 217-243. וראו למשל את התיאורים מפי פברי בתוך: אלי שילר, "מסעו של הנזיר פליקס פברי לארץ הקודש (1840; 1843)", **אריאל** 120 (2014): 207-216.

65 Dotan Halevy, "Ottoman Ruins Captured: Antiquities, Preservation, and Waqf in Mandatory Palestine," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 5 (2018): 107-108; Mahmoud Yazbak, "The Muslim Festival of Nabi Rubin in Palestine: From Religious Festival to Summer Resort," *Holy Land Studies* 10 (2011): 175

המערכת (The Survey of Western Palestine של ה-Palestine Exploration Fund), שביקרו במקום ב-1875, כלומר שלוש שנים לפני השיפוץ שזים ראוף באשא.⁶⁶ בזיכרונותיהם ובמאמריהם של הסוקרים, הבריטי קלוד קונדר והסורי נעמאן אל-קסאטלי, הם אינם מציינים שצלחא אל-דין קשור ישירות למוסם, אך הסולטאן מופיע בשני סיפורים שקסאטלי מצטט מפי כפריים שפגש בסביבות אשקלון. הללו סיפרו לו שמבנה קטן עם כיפה הנמצא ממזרח להריסות העיר הביניימית הוא קברו של השיח' מוחמד אל-מְ'צֵלִי, שבזכות נס קפיצת הדרך הגיע באחת, יחד עם שני אחיו, מן השדה שחרשו באזור מוסול בצפון-עיראק למערכה שניהל צלחא אל-דין נגד הצלבנים. האחים נלחמו בגבורה לצדו של צלחא אל-דין, ומשזכו למות קדושים דאג הסולטאן לקבורתם ובנה את המקאם לזכרו של השיח'.⁶⁷ סקר ארכיאולוגי מעלה שהמבנה המוסבר בסיפור העם הזה הוא ככל הנראה ממלוכי.⁶⁸ ומה באשר למקאם חוסיין? במקרה זה מועד הקמת המבנה המקורי מתוארך בכתובת, ונסיבותיה מתוארות בכמה כרוניקות ביניימיות. המקאם הקדום הוקם בשנת 1094, כשהוזר הפאטמי בדר אל-דין אל-ג'מאלי גילה שם, לכאורה, את ראשו של חוסיין.⁶⁹ ההיסטוריון והאתנוגרף הפלסטיני עארף אל-עארף כתב על ההיסטוריה של אשקלון וסביבותיה בתקופת כהונתו כמושל עזה מטעם הבריטים בשנים 1939-1943. אל-עארף, שהכיר גם את המקורות הביניים וגם את המסורות העממיות, כותב שבני המקום טוענים כי את המוסם של אזור אשקלון ייסד צלחא אל-דין, שקיווה למנוע מן הצליינים הנוצרים הרבים המגיעים לארץ הקודש לקראת הפסחא להשתלט עליה מחדש.⁷⁰ הוא

66 נעמאן אל-קסאטלי, *אִירוּצָה אִלְנַעְמַאנִיָּה פִּי סִיֵּאחַת פִּלִּסְטִין וְאִלְבִּלָאד אִלְשַׁאמִיָּה* (דמשק: דאר כנעאן לִלְדִרְאסַּאֵת וְאִלְגִּנְשֵׁר, 2010), 148-166; C. R. Conder, "The Moslem Mukâms," in *The Survey of Western Palestine, Special Papers on Topography, Archaeology, Manners and Customs*, ed. Walter Besant (London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1881), 258-273. בעיקר עמ' 264.

67 אל-קסאטלי, *אִירוּצָה*, 150-151. לפרטים נוספים, ראו Daniella Talmon-Heller, "Job (Ayyub), al-Husayn and Saladin in Late Ottoman Palestine: the Memoirs of Nu'man al-Qasatli, the Arab Scribe of the PEF Team," in *Exploring the Holy Land: 150 Years of the Palestine Exploration Fund*, eds. David Gurevich and Anat Kidron (Sheffield: Equinox, 2019), 130-131.

68 Yaakov Huster, Daniel M. Master and Michael D. Press, *Ashkelon 5: The Land behind Ashkelon* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2015), 61-68.

69 על תולדות האתר ראו Daniella Talmon-Heller, Benjamin Z. Kedar and Yitzhak Reiter, "Vicissitudes of a Sacred Relic: Construction, Destruction and Commemoration of Mashhad al-Husayn in Ascalon," *Der Islam* 93, no. 1 (2016): 182-215.

70 עארף אל-עארף, *תַּאֲרִיחַ עִזָּה* (ירושלים: מטבעת דאר אל-איתאם אל-אסלאמיה, 1943), 324-326; עארף אל-עארף, *אִלְמַגְ'אז פִּי תַּאֲרִיחַ עַסְקַלָּאן* (ירושלים: בית אל-מקדס, 1943).

שמע גם שאחד משמותיו של ואדי אל-נמל שמדרום לחורבות אשקלון - המקום שבו מתכנסים החוגגים ומבלים באכילה ובשתייה, בריקודי דבקה, במחולות צופיים ובדקלום שירה פטריוטית ולאומית - הוא ואדי אל-דם, משום שנערכו בו קרבות עקובים מדם בין צלאח אל-דין לבין הצלבנים.⁷¹ בתיאורי המוסם של שנות הארבעים של המאה העשרים, המשקפים את הפיכת העלייה לרגל המסורתית לחג לאומי (המקורות משתמשים במונחים עיד קומי ומהרג'אן וטני), דמותו של צלאח אל-דין מאפילה במובהק על זו של חוסיין, שהאתר נקרא על שמו. דרשנים הלהיבו את הקהל בתיאור ניצחונותיו של צלאח אל-דין משחרר המולדת, והקהל הגיב בשירים פטריוטיים.⁷² האנתרופולוגית אובן-בולטנסקי מעריכה כי המיתוס שלפיו צלאח אל-דין ייסד את המואסם של פלסטין, נולד כחלק מפרויקט היצירה של מורשת לאומית פלסטינית משותפת למוסלמים ולנוצרים, שהשתתפו בו היסטוריונים ופולקלוריסטים פלסטינים.⁷³ אני סבורה שלא מן הנמנע שאותם היסטוריונים נשענו על מסורות בעל פה, ואולי ייחסו שורשים היסטוריים עמוקים למדיניותם של מושלים עוסמאניים אחדים שעודדו את המואסם במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, כפי שהזכרתי לעיל. מסורת בעל פה הנוגעת לחגיגה הפופולרית ביותר בקרב המוסלמים של פלסטין, זו המתקיימת מדי שנה ממש לפני הפסחא בבני מוסא, הועלתה על הכתב ב-1909 וב-1910 במאמריהם של החוקרים הגרמנים שפואר וקאלה, שתורגמו לאחרונה לאנגלית.⁷⁴ שניהם מעידים כי שמעו במהלך ביקורם במקום שאת החגיגות קבע צלאח אל-דין. בדיון שלהלן אתמקד, אם כן, בבני מוסא ואנסה להתחקות אחר תולדותיו ואחר חלקו של צלאח אל-דין בסיפור, או היעדרו ממנו, על סמך מקורות מוקדמים ומגוונים ככל האפשר.

- 50-49. על המלחמה על אשקלון ראו יהושע פראוור, "אשקלון ורצועת אשקלון במדיניות הצלבנים", *ארץ ישראל ד' (תשט"ז)*: 231-248.
- 71 השם ואדי אל-נמל מבוסס על הסיפור הקוראני המתעד שיחה בין המלך שלמה (סלימאן) לבין נמלה שחרדה שגייסותיו ידרסו אותה (סורה 27: 18).
- 72 ראו בספרו של העיתונאי העותי מחמוד אל-צאלחה, *אלי מג'דל: תאריח' וחצארה* (עזה: אל-מרכז אל-קומי לל-דראסאת, 1999), 210-211.
- 73 Emma Aubin-Boltanski, "Salāh al-Din, un héros à l'épreuve: Mythe et pèlerinage en Palestine," *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60 (2005): 100
- 74 Hans H. Spoer, "The Nebi Mūsa Festival," in *Palestinian Life, Customs and Practices, German Articles from the Late 19th and Early 20th Centuries*, ed. and trans. Robert Schick (Amman: University of Jordan, 2010), 183; Paul Kahle, "The Muslim Shrines in and around Jerusalem," in *ibid.*, 85

צ'לאח אל־דין ונבי מוסא

ראשיתה של העלייה לרגל לקבר הנביא מוסא סמוך ליריחו לוטה בערפל. בספר גאוגרפיה שנכתב בשנת 985 בערך, מזכיר מוחמד בן אחמד אל־מקדסי בקיצור נמרץ את קברו של משה בפרק על סוריה רבתי (אל־שאם), מבלי לציין היכן הוא נמצא.⁷⁵ אל־הר'וי (מת 1215/614) מציין את המקום בחיבור שנחשב למדריך הראשון למוסלמי החפץ לבקר במקומות קדושים בארצות האסלאם, כשהוא מתאר את יריחו כ"כפר, ובו קבר שיש אומרים שהוא קברו של משה (מוסא) בן עמרם".⁷⁶ צ'יאא אל־דין אל־מקדסי (מת 1245/643) כותב באותו זמן בערך בסוגה שאפשר לכנותה הגיוגרפיה (חיי קדושים, ובערבית **חַפְאִיַּאֵת** או **פְּרֵאמַאֵת אל־אֶלְיַאֵא**), אנקדוטה על אחד השיח'ים של "הארץ הקדושה",⁷⁷ שניחן בסגולות מיוחדות ובהן פרשנות חלומות. בדרך אגב הוא מספק עדות מוקדמת על ביקור בקברו של מוסא, ובתוך כך גם על התפיסות הדתיות והפרקטיקות של המבקרים. הוא כותב:

ידוע קבר קרוב ליריחו, הנמצאת בארץ הקדושה, שמבקרים אותו וקוראים לו קבר מוסא, ולידו יש גבעה אדומה ודרך, ושמענו עליו מכמה אנשים שראו אותו. השיח' סאלם אל־תלי אמר: "לא ראיתי תפילה הנענית מהר יותר מתפילה הנאמרת ליד הקבר ההוא".⁷⁸ השיח' עבדאללה בן יונס, הידוע בשם אל־ארמוי, אמר לנו שהוא ביקר בקבר ההוא ולן שם, וראה בחלומו מבנה כיפתי במקום ההוא וגבר שחרחר. הוא בירך אותו לשלום ושאל: "אתה הנביא מוסא שדיבר עם אלוהים?" אמר כן [...] ואותת לי בארבע אצבעות [...] ולא הבנתי מה אמר. באתי אל השיח' ד'יאל וסיפרתי

- 75 ראו תרגום לעברית והסברים בתוך טל, ארץ ישראל במקורות ערביים, 37-40. על המחלוקת המתמשכת על מקומו של קבר משה וזיהויי השונים ראו Amikam Elad, "Some Aspects of the Islamic Traditions Regarding the Site of the Grave of Moses," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1988): 1-15
- 76 אל־הר'וי, **כתאב אל־אשארַאֵת אַל־אֶלְיַאֵא מערפת אל־יַאֵרַאֵת** (ראו תרגום לעברית אצל טל, ארץ ישראל במקורות ערביים, 112).
- 77 המונח **אל־ארץ אל־מקדסה** מתייחס בקוראן לארץ שעמו של משה צווה להיכנס אליה (סורה 5: 20-21). פרשנים נחלקו ביחס לגבולותיה. ראו שלמה דב גויטיין, "קדושתה של ארץ ישראל בחסידות המוסלמית", **ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה** 12 (1945-1946): 121-120.
- 78 המהדיר מעיר כאן – ברוח האסלאם הדומיננטי בימינו – שזאת אמונה נפסדת, שהרי אלוהים עונה לתפילות בכל מקום, ואין שום צורך להתפלל אליו ליד קבר או כיפה, ולא באמצעות מתווכים.

לו את כל זה,⁷⁹ ואמר: ייוולדו לך ארבעה בנים. אמרתי: כבר נשאתי אישה ואין לי ילדים ממנה. אמר: תהיה אחרת. ואכן נשאתי אישה אחרת ונולדו לי ארבעה בנים.⁸⁰

ציאא אל־דין אל־מקדסי היה בן למשפחת בנו קדאמה החנבלית. בני המשפחה היגרו מאזור שכם לדמשק בשנת 1160 בערך בעקבות הסב אחמד, שהיה ח'טיב הכפר ג'מאעיל ונרדף על ידי האדון הפרנקי שמשל בהר שכם. בנו קדאמה נודעו בתמיכתם הפעילה במאבק נגד הצלבנים, שהתבטאה בכתיבת חיבורים בשבח הג'יהאד ובשבח הארץ ויושביה המוסלמים, ואף בהצטרפות לצבאות האיוביים, בעיקר בתפקידי תועמלנים ודרשנים.⁸¹ אל־הרוי, מחבר המדריך לאתרים המוסלמיים שנזכר לעיל, היה מקורב מאוד לצלאח אל־דין ולבנו אל־טאהר אל־ע'אזי, מושל חלב, וחיבר עבורו מדריך ללוחמה.⁸² לו שיחק הביקור בנבי מוסא תפקיד כלשהו במאבק נגד הצלבנים מאז ימיו של צלאח אל־דין, אפשר היה לצפות מאל־הרוי, מציאא אל־דין ומאל־עלאי שיזכירו זאת כשהם כותבים על המקום.

העדות הראשונה למוסם בנבי מוסא, כלומר לעלייה לרגל במועד קבוע, להבדיל מביקור פרטי במועד שאינו קבוע (זיאררה), נמצאת למיטב ידיעתי אצל מחבר מאוחר יותר: ההיסטוריון מְג'יר אל־דין אל־חנבלי. הלה מעיד בשנת 1500 בערך שתושבי ירושלים שמים פעמיהם אל נבי מוסא בכל שנה בתום החורף ושוהים שם ימים אחדים. לדבריו, הניסים (מְעַנְיָאָת) שאירעו במקום מוכיחים שמוסא אכן קבור שם. הוא מוסיף שאל־מלכ אל־טאהר ביברס הוא שהקים את מבנה הקבר בשנת 1270/668, לאחר שקיים את מצוות החג ועבר בירושלים. באותה הזדמנות גם ציווה להרוס כוכים

79 בחיבורו ההגיוגרפי כראמאת משיח' אל־ארץ אל־מקדסה מתאר ציאא אל־דין אל־מקדסי את השיח' ד'יאל אבו עמר כסגפן קורא מחשבות, מגלה עתידות ומחולל נסים. ראו תרגום של כתב היד: Daniella Talmon-Heller, "Al-Ḥikāyāt al-Muqtabasa fi Karāmāt Mashāyikh al-Arḍ al-Muqaddasa - The Cited Tales of the Wondrous Doings of the Shaykhs of the Holy Land by Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisī (569/1173-643/1245): Text, Translation and Commentary," *Crusades* 1 (2002): 111-154

80 מצוטט אצל ח'ליל אבן כיכלדי אל־עלאי, מג'מוע רסאאל אלי־חאפט אל־עלאי, ערך וואל מ. זהראן (קהיר: אל־פארוק אל־חדית'ה, 2008), 1: 48. הלינה במקום קדוש בציפייה לחלום נבואי או להגנה מפני כל רע היא פרקטיקה עתיקת יומין, ונהוגה אף כיום. כמוה נהוגה גם נשיאת תפילת בקשה (דְעָאָא) בתקווה לתיווך של הקדוש המקומי.

81 Eddé, *Saladin*, 374-375; Stephan Leder, "Charismatic Scripturalism: The Ḥanbalī Maqdisīs of Damascus," *Der Islam* 74 (1997): 279-304

82 Joseph Meri, "al-Harawi, Ali b. Abi Bakt," in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Joseph Meri (New York: Routledge, 2006), 1:313

שחיו בהם שלוש מאות נזירים נוצרים ממזרח לירושלים, אף שנהגו בו הכנסת אורחים, מחשש לביטחונה של העיר.⁸³

לפי שעה, אם כן, לא מצאנו במקורות שנכתבו בתקופה האיובית והממלוכית עדות לכך שצל'אח אל־דין או ביברס ייסדו את מוסם נבי מוסא במטרה לשמש משקל נגד לעלייה לרגל של צליינים נוצרים לירושלים לקראת הפסחא, וכדי למנוע מהם לנסות ולכבוש אותה מחדש. יוסף סדן סובר שזיהוי קברו של משה באתר הסמוך לירושלים והבנייה בו נבעו מתחרות פנים־אסלאמית ממושכת על מוניטין ועל עולים לרגל בין דמשק ובין ירושלים, ולא מן התחרות שבין מוסלמים לבין נוצרים. הוא אינו מייחס תפקיד לצל'אח אל־דין, וגם לא לפסחא: הוא סובר שמועד העלייה לרגל לקברו של משה נקבע לאביב בעקבות המסורת היהודית שלפיה מת בחודש אדר. אך גם סדן מניח שבשלב כלשהו חיכוך ותחרות בין מוסלמים לבין נוצרים, הן תושבי ירושלים הן צליינים מבחוץ, הקנו לחגיגות נבי מוסא את אופיין ואת ייחודן.⁸⁴ טרגן מזהה את התחרות עם הנוצרים בבחירתו של הסולטאן ביברס להשתמש בעמודים, כותרות ואפריזים שנבזזו מכנסיות, ובמיוחד מכנסיות בירושלים, במקום שבנה, וגם בבחירה להפגין חזקה אסלאמית על דרך ירושלים-יריחו, ששימשה צליינים נוצרים שביקשו לטבול בירדן.⁸⁵

ברי שהיה מרכיב לעומתי בחגיגות האלה בתקופה העוסמאנית, ומרכיב זה בלט בתקופות של מתיחות מיוחדת בין מוסלמים לבין נוצרים ברמה המקומית,⁸⁶ או ברמה

83 מג'יר אל־דין, אל־אנס אל־ג'ליל, 1: 199-200, 2: 153; תרגום בתוך טל, ארץ ישראל במקורות ערביים, עמ' 299-301, 382. לתיאור המוסם במאה השש עשרה על סמך מקורות ראשוניים ראו Amnon Cohen, "An Ottoman Festival (mawsim), Resurrected," in *Mamluks and Ottoman: Studies in Honour of Michael Winter*, eds. David Wasserstein and Ami Ayalon (New York: Routledge, 2006), 34-44

84 יוסף סדן, "מקאם נבי מוסא בין יריחו לבין דמשק - לתולדותיה של תחרות בין שני אתרי־קדש", המזרח החדש כ"ח (1979): 220-238; יוסף סדן, "איתור קבר משה: קדושה, פלוגתא ותחרותיות", אריאל 117 (1997): 182-187.

85 Hana Taragan, "Holy Place in the Making: Maqam al-Nabi Musa in the Early Muslim Period," *Aram* 18/19 (2006-2007): 623-625, 631-632. על שיפוצים והרחבות שנערכו במתחם הקבר במהלך התקופה הממלוכית והעוסמאנית ראו שמואל תמרי, "מקאם נבי מוסא שליד יריחו", קתדרה 11 (1979): 153-180. מושל צידון, טריפולי ועזה עבדאללה באשא הפך את המתחם לח'אן בעל מאפיינים של רבאט ("מנזר צבאי" בלשוננו של תמרי) בשנת 1819/1325.

86 Johann Bussow, *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem, 1872-1908* (Leiden: Brill, 2011), 180-83. בוסו מציין שההתארגנות לתהלוכה מירושלים לנבי מוסא לוותה לעיתים גם במריבות (דְּוֶשָׁה) בין אנשי שכם לאנשי חברון. זהו, בין היתר, נושא ספרו של יצחק שמי שזוכר לעיל.

הבינלאומית.⁸⁷ להערכתו של יוסף דרורי, החג שהיה במקורו עממי ונעדר מטרות פוליטיות, נוצל במאה התשע עשרה "בידי שליטים מקומיים, שאכן חששו מהתערבות נוצרית בענייניהם ובקביעת אופי ארצם, ואז קיבל תנופה ויוזמה ממשלתית [...] וכל רקעו קשור בהתגברות לחץ המעצמות האירופיות על האימפריה התורכית בעיקר בנושא 'המקומות הקדושים'".⁸⁸

התנגדות למעורבות אירופית בירושלים וקישורה לצלבנים ולמורשת צלאח אל-דין התגלו כבר ב־1621, כאשר התברר לתושבי העיר כי השלטונות העוסמאניים מבקשים להושיב בה קונסול צרפתי. הם שלחו עצומה לסולטאן מוסטפא הראשון בשם "כל תושבי ירושלים", ומנו עמם מלומדים, צופים, נכבדים, פשוטי עם וקבוצות חברתיות נוספות. בעצומה טענו כי בעיר לא ישב קונסול זר מאז נכבשה – או שוחררה – בידי עומר אבן אל-ח'טאב וצלאח אל-דין.⁸⁹ העצומה גם מדווחת על הפגנה שנערכה בסמוך לכיפת השלשלת בהר הבית, שבה שטחו נציגי תושבי ירושלים את טענותיהם בפני הקאדי ובפני מושל המחוז והזהירו הן מפני הפגיעה בטהרת המקום הקדוש, הן מפני השתלטות מחודשת של הכופרים על העיר "כפי שאירע לא פעם בעבר". הקונסול זין למפרור (Lempereaur), שהגיע לירושלים בקיץ 1621 מצויד בצו סולטני ובמכתבים מן הוויזר הגדול ומן המופתי, נאלץ לעזוב את העיר עד מהרה.⁹⁰ ב־1701 הגישו המופתי

87 האפיפיור איים במסע צלב אחרי נפילת קונסטנטינופול לידי העוסמאנים (1453), אך גם הציע לסולטאן להתנצר ולזכות בתהילה במערב: Norman Housley, ed., *The Crusade in the Fifteenth Century* (London and New York: Routledge, 2017), 2-3. העוסמאנים הדגישו את תפקידם בהגנה על האסלאם מפני איומי הנצרות הלטינית והשיעה הצפונית, ואחרי ניצחונם על הממלוכים ב־1516, גם במתן חסות לערים הקדושות מכה ומדינה, ואף לירושלים. ראו Nikolay Antov, "Crusading in the Fifteenth Century and Its Relation to the Development of Ottoman Dynastic Legitimacy, Self-Image and the Ottoman Consolidation of Authority," in Housley, *The Crusade*, 15-33.

88 יוסף דרורי, "לקורות חגיגות נבי מוסא", *סלעית* (1972): 206. מרינג מצביע על כך שהסולטאן עבדולהמיט השני (1876-1909) הגדיר לעיתים קרובות את מדיניותו של מדינות אירופה מסע צלב נגד האימפריה. Möhring, *Saladin*, 102.

89 הם גם קובלים על כך שכתב המיניו הסולטני מאפשר לקונסול לנהוג כמנהג בעלי השררה המוסלמים, כלומר לרכוב על סוס ולשאת נשק, וזאת בניגוד לתנאים שהתנה עומר עם תושבי ירושלים הנוצרים כאשר נכנעו לפניו בשנת 636, ובניגוד לעמדת ארבע האסכולות ההלכתיות.

90 כאמל אל-עסלי, ות'אאק מקדסיה תאריח'יה (עמאן: מטבעת אל-תופיק, 1983), 1: 286-291. אל-עסלי מקדים למסמך, השמור לדבריו באוסף כתיב היד של ד"ר אסחאק אל-חוסייני בירושלים, הסברים מפורטים על ההקשר ההיסטורי שבו נכתב, על תיארוכו ועל פרקי ההמשך של העימות עד ימינו אנו. אני מודה למילכה לוי-רובין על ההפניה לקובץ. בניתוח צרפתי של הפרשה עמד מושל ירושלים העוסמאני מחמט פאשא מאחורי סילוקו של הקונסול מתוך איבה אישית יוקדת, והתנגדות עממית איננה נזכרת כלל. ראו Gérard Tongas, *Les relations de la*

ונקיב אל-אשרף של ירושלים קבילה לקאדי ולמושל העוסמאני בנסיבות דומות. גם הטענות היו דומות: הקובלים ציינו כי "מאז ימי צלאח אל-דין לא ישבו בעיר היילים פרנקים, ורק נזירים הורשו לשבת במנזריהם". הם התריעו מפני חריגה מבריתו של עומר אבן אל-ח'טאב, והזהירו כי "אם [הצרפתים] יורשו לעשות זאת, הם יתיישבו בעיר בהדרגה וישתלטו עליה כפי שקרה בימי הצלבנים"⁹¹. על פי העדויות של הקונסול ג'יימס פיין (Finn), ששהה בארץ בשירות משרד החוץ הבריטי בשנים 1846-1863, לעיתים ליבו המושלים העוסמאניים את ההתלהבות הדתית, ולעיתים ניסו לצננה כדי לבלום התפרצות של מהומות אלימות בין צליינים מוסלמים לנוצרים. פיין מתאר ברשימותיו את החגיגות באפריל 1854 ומעניק להן את פרשנותו:

עליות הרגל של נבי-מוסא – כביכול קברו של הנביא משה, ליד ים המלח (למערב) – כווננו לחול בעת ובעונה אחת עם עליות-לרגל של הנוצרים לקבר הקדוש, ונהירתם של מוסלמים אדוקים נועדה בלי ספק לאזן את הרושם של כה הרבה אלפי נוצרים הנמצאים בירושלים. המוסלמים באים מכל קצווי העולם המוחמדני – מהודו, מארץ הטאטארים ועד גבולות סין, מכל ארצות אסיה התיכונה, וגם ממצרים, נוביה, מארוקו, חופיה המזרחיים של אפריקה, אף מחצי האי ערב גופו ומן הגלילות התורכיים באירופה ובאסיה. הצליינים האלה – רובם הגדול קנאים מופלגים, ושרויים בסערת-נפש דתית עזה – הם ציבור מחריד ומסוכן. כל עוד נמשכה המלחמה הרוסית [מלחמת קרים, 1853-1856] היו הצליינים המוסלמים מגיעים לשיא של התלהבות וראוותנות. תמיד היתה סכנה פן יתנגשו ברחובות ובשווקים ההומים מאדם שבתוכם נדחקו בתהלוכותיהם, עם כמה צליינים נלהבים לא פחות מן הצד הנוצרי.⁹²

פיין מציין שעל רקע מלחמת קרים הגיעו עולי רגל רבים מן הרגיל. לדבריו, המוסלמים והנוצרים המקומיים תפסו את המלחמה כמאבק בין האסלאם (המיוצג על ידי

France avec l'Empire Ottoman durant la première moitié du xviii siècle (Toulouse: F. Boisseau, 1942), 85, 112-116, 121

91 מצוטט אצל כהן, "הצינונות והר הבית", 113. לסיקור נרחב של הפרשה הזו והקשר שלה לרגש הלאומי הפלסטיני ראו Khalidi, *Palestinian Identity*, 29-32

92 דרורי, "חגיגות נבי מוסא", 206; ג'יימס פיין, עתות סופה: עלים מדפתרי הקונסוליה בירושלים, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תש"ם), ב: 433. במקום אחר פין כותב: "תמיד היו הבריות מתברכים בלבם כאשר הסתיימו עליות-רגל אלו בלי התנגשויות בין קנאים מקרב עולי הרגל המוסלמים או הנוצרים" (שם, א: 273).

העוסמאנים, אף שנעזרו במעצמות אירופה) לבין הנצרות (המיוצגת במקרה זה על ידי רוסיה). בתארו את ההכנות למלחמה בירושלים הוא כותב: "או-אז שאלו האפנדים הערבים, מי הם הרוסים האלה שמקרוב עלו לגדולה? שמענו על האנגלים, והצרפתים, והגרמנים, שהיו אויבים מכובדים לצלאח אל-דין; אך מי הם הכלבים המתים האלה שאבותיהם נשרפו - הרוסים?"⁹³ אשתו של פין, שערכה את יומנו, מייצגת את עמדתו של הצד השני כתמונת מראה כשהיא מצטטת נזיר לטיני המצהיר בבית-לחם על אהבתו לדתו ועל נכונותו להילחם ולמות למענה.⁹⁴

עדות נוספת על הצליינות בת הזמן נמצאת בזיכרונותיו של המלומד הירושלמי אברהם שלום יהודה (1877-1951), המספר על ימי ילדותו:

כשהתחילו הנוצרים הרוסים לבוא בכל שנה לחג פסחם מכל קצווי ארץ רוסיה לאלפים,⁹⁵ עד שהגיע לפעמים מספר הנוצרים החוגגים ל-30 אלף, יצאה פקודה מראוף פאשה, שהיה מושל תקיף וקנאי, לכנס לחג נבי מוסא מארבעים עד חמשים אלף פלחים מכל הכפרים, כדי להכריע את כף המשקל לצד המוסלמים נגד החוגגים הנוצרים. הוא השתמש בכל האמצעים כדי לתת פאר מיוחד לחג זה ולהרבות המוניו, עד שבשנה אחת הגיע מספרם לחמשים אלף איש. מני אז נעשה חג נבי מוסא לחג היותר נכבד והיותר חביב על ערבי ארץ-ישראל, וכל האגדה על מקום קברו של משה בדמשק חלפה ונבלעה בתהום נשיה, ומוסכם ומוחלט הוא כיום בכל העולם המוסלמי, שקבר משה הוא בקרבת יריחו ועטרת המסורה הוחזרה ליושנה.⁹⁶

- 93 יהושע בן אריה, עיר בראי תקופה: ירושלים במאה התשע-עשרה (ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשל"ז), 138; ראו פין, עתות סופה, א: 203-208.
- 94 פין, עתות סופה, א: יז.
- 95 גם קלווד קונדר התבונן בהשתאות בטקסים הדתיים של צליינים רוסים ב-1877, וקבע שהיו איכרים נבערים וברברים מן המעמד הנמוך ביותר שקנאותם הדתית משתווה לזו של המוסלמים. C.R. Conder, *Tent Work in Palestine: A Record of Discovery and Adventure* (London: R. Bentley, 1878), 353-354
- 96 אברהם שלום יהודה, "מסורה מסלמית על מקום-קברו של משה", בתוך עבר וערב (ניו יורק: עגן, תש"ז), 288. יוסף סדן מקדים את מועד "ניצחוננו" של האתר הסמוך לירושלים על מתחרהו בדמשק לשלהי המאה השבע עשרה, ומייחס למלומד הצופי הדמשקאי עבד אל-ע'ני אל-נאבלסי תפקיד מכריע בביסוס מעמדו של נבי מוסא ליד יריחו כמקום הקבורה המקורי של משה. סדן, "מקאם נבי מוסא", 35-36; סדן, "המחלוקת בסוגיית מקאם נבי מוסא בעיני המקורות המוסלמיים, חלק ב'", המזרח החדש כח (1979): 234-235. סדן מביא תקצירים של חמישים ושלושה מקורות, המוקדם מ-985 והמאוחר מ-1871, אך באף אחד מהם הוא אינו מזכיר את צלאח אל-דין (עמ' 220-238).

בשנות העשרים והשלשים של המאה העשרים ניהל את החגיגות במקום המופתי חאג' אמין אל־חוסייני. ירושלים הייתה בסיס היציאה לתהלוכת נבי מוסא כבעבר, והגיעו אליה משלחות מאורגנות משכם ומחברון ועולי רגל נוספים מיפו, מרמלה, מלוד, מעזה ומבאר שבע. החגיגות הסתיימו בטקס רשמי בירושלים כשדגלי נבי מוסא הוחזרו למקומם הקבוע בבית משפחת אל־חוסייני, הסמוך להר הבית.⁹⁷ צלאח אל־דין נזכר באירועים האלה לעיתים קרובות. השבועון הפלסטיני **מראת אל־שרק**, למשל, דיווח ב־1930 שתושבי שכם ונכבדיה צעדו בירושלים בדרכם לנבי מוסא כשהם קוראים "להחייאת הסונה" של צלאח אל־דין. הכתב מתאר משלחת גדולה, דגלים עם פסוקי קוראן, שירים לאומיים ודתיים ונאומים פוליטיים. לדבריו, כשהזכיר אחד הנואמים את צלאח אל־דין מייסד המוסם, הוא עורר התלהבות רבה וגם קריאות אנטי־יהודיות, אנטי־ציוניות ואנטי־בריטיות בוטות.⁹⁸

המוסם נבני מוסא הושבת ב־1948 כי שלטונות ירדן לא הרשו לקיימו, והתחדש ב־1986 בחסות מחלקת ההקדשים הירדנית בעקבות הכנות חשאיות בין ישראל ובין ירדן. במגשר שהופץ בהר הבית ביום השישי שלפני מועד המוסם, נקראו המתפללים לבוא לנבי מוסא ולקיים שם את תפילת יום השישי. עוד נאמר שם שהעלייה לרגל לנבי מוסא היא מורשת אסלאמית פלסטינית מיסודו של צלאח אל־דין, שקבע את החגיגות כסמל לשחרור הארץ מכובש זר. מוטיב זה חוזר בחגיגות שמארגנת הרשות הפלסטינית בשנים האחרונות. אובן־בולטנסקי, שנכחה בחגיגות ב־1998 וב־2000, חישה ומצאה שעל קירות האתר נתלו מספר שווה של כרזות המציגות את דיוקנו של יאסר ערפאת ושל כרזות שבהן נראה צלאח אל־דין רוכב על סוס על רקע כיפת הסלע. היא מצטטת נאום שנישא במקום בשנת 2000, שנזכרו בו בנשימה אחת צלאח אל־דין – מייסד המקאם כמעוז בפני הקולוניאליזם, ביברס – שהרחיב ושיפץ אותו, חאג' אמין אל־חוסייני – שהפכו למרכז לאומי, ויאסר ערפאת – שהשיבו לסדר היום הפוליטי.⁹⁹ פיליפס עומד על

97 על התפקיד שמילאו בחגיגות נבי מוסא החוסיינים בכלל, וחאג' אמין אל־חוסייני בפרט, ראו Roger Friedland and Richard D. Hecht, "The Nebi Musa Pilgrimage," in *Pilgrims to the Holy Land*, eds. Bryan F. Le Beau and Menachem Mor (Omaha, Neb: Creighton University Press, 1996), 89-112; Awad Halabi, "Islamic Ritual and Palestinian Nationalism: al-Hajj Muhammad Amin al-Husayni and the Nebi Musa Festival," in *Jerusalem Interrupted*, ed. Lena Jayyusi (Northampton, MA: Olive Branch Press, 2012), 139-151; Tamir Sorek, *Palestinian Commemoration in Israel: Calendars, Monuments, and Martyrs* (Stanford: Stanford University Press, 2015), 22-23.

98 "נאבלס תחיי סנת צלאח אל־דין", **מראת אל־שרק**, 12 באפריל 1930, 3.

99 Aubin-Boltanski, "Salāh al-Din," 91-97; Emma Aubin-Boltanski, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine: prophètes, héros et ancêtres* (Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2007), 139

מסר נוסף הגלום בזיהוי של ערפאת עם דמותו של צלאח אל-דין: הרציפות ההיסטורית של העם הפלסטיני בארצו.¹⁰⁰

אחרית דבר: מיתוסים, נרטיבים ועבודתו של ההיסטוריון

המקורות הביניים שסקרנו אינם מזכירים ייסוד משאהד או קביעת מואסם על ידי צלאח אל-דין. אמנם, כלל ידוע הוא שאין לבסס טיעון *e silentio*, כלומר על שתיקת המקורות – ובייחוד כשמדובר במקורות ביניים, שרק מקבץ אקראי מתוכם שרד את פגעי הזמן והגיע לידנו – אך בכונתי לטעון שבמקרה זה שתיקת המקורות יכולה לשמש ראיה סבירה. קודם כל, משום שהמקורות הערביים שנכתבו בתקופה האיובית והממלוכית מייחסים לצלאח אל-דין מפעלים רבים אחרים ברחבי סוריה ומצרים, כפי שראינו לעיל. האם ייתכן שצלאח אל-דין בנה גם ציונים קדושים וייסד זיאראת, אך המלומדים בני המאות השתים עשרה עד הארבע עשרה העלימו זאת במתכוון בשל התנגדותם לפולחן קדושים, וכדי שלא להכתים את דמותו של המנהיג הנערץ במתן עידוד למנהגים שהשליעה מתנגדת להם? היכרות עם חיבורים בני הזמן מלמדת שרק עולמא בודדים, הידוע בהם הוא אבן תימיה, התנגדו מכול וכול לזיאראת באותה תקופה. רובם הסכימו עם המנהג ואפילו נטלו בו חלק, גם אם ביקרו פרקטיקות שהיו נהוגות בקברים בכלל ובקברים קדושים בפרט, וניסו לשרש אותן.¹⁰¹ לפיכך אני מסיקה כי אין אזכורים שצלאח אל-דין בנה קברי שיחים או ציונים קדושים, משום שאתרים כאלה לא הוקמו ביוזמתו. ברוב אתרי העלייה לרגל לא נערכו חפירות ארכיאולוגיות, אך יש עדויות אפיגרפיות חותכות למפעלי הבנייה הרבים של הסולטאן הממלוכי ביברס בבני מוסא ובמקומות נוספים בארץ ישראל: יבנא (יבנה), צפד (צפת), אל-לד (לוד), אסדוד (אשדוד), קאקון ועין ג'אלות (מעין חרוד).¹⁰² גם המקורות ההיסטוריים הנרטיביים קושרים את שמו של ביברס לאתרים האלה.

Phillips, *Life and Legend*, 38 100

Daniella Talmon-Heller, "Graves, Relics and Sanctuaries: The Evolution of Syrian Sacred Topography," *Aram* 19 (2007): 601-620, esp. 211; Daniella Talmon-Heller, "Historiography in the Service of the Muftī: Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of Ziyārāt," *Islamic Law and Society* 26 (2019): 227-251

Reuven Amitai, "Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqam Nabi Musa," in David Wasserstein and David Ayalon (eds.), *Mamluks and Ottomans*, 45-53; Anne Troadec, "Baybars and the Cultural Memory of Bilād al-Shām: The Construction of Legitimacy," *Mamlūk Studies Review* 18 (2014-2015): 133-142

על פי התיאור ביברס אף השתתף בבנייה כאחד הפועלים (בצפת, למשל). ראו שם, 143. וראו Yehoshua Frenkel, "Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Shām: A Chapter in the Islamization of Syria's Landscape," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001): 153-170

אם קשה לתארך מבנים באופן חד-משמעי, קשה פי כמה לקבוע את תאריך הולדתן של חגיגות עממיות כמו **המואסם**. ההיסטוריון הפלסטיני-ירדני כאמל אל-עסלי סבור שראשיתן של רוב החגיגות לאחר העידן הממלוכי, כלומר בתקופה העוסמאנית,¹⁰³ וזו גם ההתרשמות שלי. על סמך המקורות המאוחרים שנסקרו, נראה לי שגם הטענה שההתכנסויות הללו מילאו תפקיד בהגנה על הארץ מפני זרים, או נועדו למלא תפקיד כזה באמצעות גיוסם של יסודות עממיים, התפתחה בשלהי התקופה העוסמאנית.

אך האם בעידן הפוסט-מודרני יש חשיבות כלשהי לכך שנרטיב מקובל, או מיתוס מלכד ובעל כוח מניע לפעולה, איננו מבוסס על מקורות היסטוריים מוכרים והוא אנכרוניסטי בעליל? אם פלסטינים כיום מאמינים שצלחא אל-דין הקים את נבי מוסא וייסד את העלייה לרגל לאתר, וכך הם מבנים את הסיפור הלאומי שלהם ומשרטטים את מפת אתרי המורשת שלהם, האם יש חשיבות כלשהי לנרטיב המופיע בחיבורים הביניים? אותה שאלה תקפה גם ביחס ליהודים בני זמננו, הגוזרים מן הדימויים של צלחא אל-דין מסקנות פוליטיות. בין שהם קובעים שצלחא אל-דין היטיב עם היהודים במאה השתים עשרה ובין שהם מתארים אותו כלוחם ג'יהאד מסוכן, האם יש טעם לבדוק את הנרטיבים הללו מול המקורות הביניים? בשביל החוקרת אני סבורה שיש לכך חשיבות רבה. על ההיסטוריונית לדעת אם עליה להסביר מדוע אירוע היסטורי או דמות היסטורית שחיה לפני כ-950 שנה לא נשתכחו ומה התפקיד שהם ממלאים בזיכרון הקולקטיבי בהווה, או שמא עליה להסביר מדוע הושכחו אירועים היסטוריים ודמויות היסטוריות מסוימות, ואחרים "נשתלו" בזיכרון הקולקטיבי במקומם. באופן כללי יותר, החורג מן הסיפור הקונקרטי על צלחא אל-דין, כדי להבין מנגנוני הבניה של זיכרון קולקטיבי, הכרוכים מניה וביה גם בהשכחה של אירועים היסטוריים, ראוי להתאמץ וללמוד על אודותיהם בכלים של הדיסציפלינה ההיסטורית.

ובכן, מדוע נשכחו היזמים הפאטמים והממלוכים של מפעלי בנייה מוכרים היטב בפלסטין, או הושכחו, והפרויקטים שלהם מיוחסים לצלחא אל-דין?¹⁰⁴ אני סבורה כי התשובה נעוצה בכך שהפאטמים היו שיעים אסמאעיליים. הממלוכים היו תורכים או צ'רקסים ממוצא עבדותי, והם מזוהים עם עריצות ושחיתות שנמשכו "מאות אפילות רבות".¹⁰⁵ צלחא אל-דין מזוהה כערבי וכסוני. נוסף על כך, השילוב של אדיקותו הדתית,

103 כאמל ג'מיל אל-עסלי, **מוסם אל-נבי מוסא פי פלסטין** (עמאן: אל-טבעה אל-אולא, 1990), 86-89.

104 באנציקלופדיה הפלסטינית מתוארכים הפסטיבלים של משהד חוסיין ושל נבי מוסא לתקופה הממלוכית, בתוספת הערה כי יש היסטוריונים הסבורים שמקורו של הראשון בחג פאטמי: **אל-מוסועה אל-פלסטיניה**, ערכו עבד אל-האדי האשם, אנסי סאיע' ואחמד מרשלי (דמשק: היאת אל-מוסועה אל-פלסטיניה, 1984), 4: 48.

105 ראו למשל ציטוט מנאומו של גמאל עבד אל-נאצר, שבו הוא טוען כי הממלוכים השאירו אחריהם הרס וחורבן במצרים: Ehrenkretz, *Saladin*, 233. זאת אף שניצחו את הצלבנים

אופיו הנדיב והישגיו הצבאיים – המתועדים היטב במקורות שונים שנכתבו בזמנו – מאפשר לכל אחד לעצב את דמותו לפי טעמו ובהתאם לצרכיו. אפשר להדגיש את נחישותו כלוחם ג'יהאד ומשחרר ירושלים מן הכופרים; אפשר לתארו כשליט שהצדק, הרחמים והסובלנות היו נר לרגליו; ואפשר לשלבו בנרטיבים העוסקים ברצף היישובי בארץ-ישראל – יהודי או פלסטיני.¹⁰⁶

ואת המונגולים, ואף שהיו סולטאנים שנזכרו באהדה בהיסטוריוגרפיה. The David Ayalon, “President of Egypt and The Study of History – Gamal Abdul Nasser versus Ibn Khaldun,” *Jewish Observer and Middle East Review* 5/47 (1956): 17-19, ביברס, הן שייסד למעשה את המדינה הממלוכית, מתואר הן כגיבור מלחמה וכשליט רב פעלים, הן בדמות רודן עריץ, הן כסולטאן אידאלי. ראו Amina A. Troadec, “Baybars,” 113-147; Elbendary, “The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars,” *Mamlūk Studies Review* 5 (2001): 141-157. על היחס הדו-ערכי הזה גם במחקר ובזיכרון הקולקטיבי המודרני והדגש על הייצוג החיובי ראו Il Kwang Sung, *Mamluks in the Modern Egyptian Mind: Changing the Memory of the Mamluks, 1919-1952* (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

106 כפי שאמנם עשו ההיסטוריונים הפלסטינים עמר ברע'ות' וה'ליל טוטח, לפני כמעט מאה שנים, בסיכום הפרק שלהם: “הלא היה מגדולי אנשי האסלאם, שירת את הערבים באופן נשגב, והפגין תכונות אופי שבעטיין ייזכר לעד, ביניהן יחסו הטוב לצלבנים בירושלים, אף שהיו אויביו המרים; עדינותו כלפי שבויי חטין והגשת המים הקרים למלך; הכבוד שנהג באלמנת רנו [משטיין] מפקד אל-כרכ כשבאה לבקש את בנה; הקפדתו על קיום חוזים לנוכח הבוגדנות וההפרות החוזרות של הפרנקים, ויכולתו למחול למי שרצה להורגו [...] צלאח אל-דין לא היה מצביא בלבד, אלא אדם בעל מידות ויראת שמיים, נאמן ומסור לאסלאם ולהגנה עליו בכל לבו” (ברע'ות' וטוטח, תאריח' פלסטיין, 198).