

# דברי מבווא

החבורת האחת-עשרה של 'קתדרה' מכנסת מאמרים שעניינם תולדות ארץ-ישראל לפני העת החדשה. תוכנה מגוון ביותר מבחינת הנושאים והתקופות ואף שונה היא בדיסציפלינות ובגישות המיתודולוגיות של הכותבים. אולם רוב המאמרים טובים סביב כמה תופעות היסטוריות משותפות, ונדמה כי בעצם הבאתם כאכסניה אחת יש משום תרומה למחקר אינטרדיסציפלינארי שלהן.

מאמרים אחדים, שכל אחד מהם מיוחד לנושא עצמאי, מאירים יחדיו אספקטים שונים של 'העמדת דימוי מול מציאות'. כידוע, פעמים הרבה נעשים מהלכים מדיניים ומתעצבות השקפות היסטוריות לא על-פי המצב הריאלי או ה'מציאות הארכיאולוגית' של הנושא, אלא על-פי דימויים שנוצרו בלבם ובמחשבתם של בני-התקופה. ארץ-הקודש ובייחוד ירושלים, עיר-הקודש ליהודים, לנוצרים ולמוסלמים, הן אולי הדוגמאות המהירות והמפורסמות ביותר לבחינת סוגיה זו.

בהרצאתו של אמנון לינדר על ירושלים בין יהדות לנצרות בתקופה הביזאנטית ובדין עליה בהשתתפותם של גדליהו סטרומזה, יוסף יהלום, יורם צפריר ויהושע פראוור, נתלבנו עניינים שונים הקשורים במעמדה של ירושלים כ'עיר של מעלה', עיר שהיא משל וסמל. דרנו המקורות של הדימוי הנוצרי, דרכי ביטוי, תהליכי התפתחות, תוך כדי מאבק עם דימויה של ירושלים כעיר יהודית, ובמיוחד הרקע ההיסטורי-הריאלי של יצירתו.

לביורר מעמדה המיוחד של ירושלים בעיני יהודים מאות שנים קודם-לכן מקדיש אריה כשר את מאמרו על ירושלים כ'מטרופוליס' בתודעתו הלאומית של פילון. בדברי פילון, חניך התרבות ההלניסטית, מצטלל מעמדה של העיר כ'מולדת', על-פי דפוסי-המחשבה ההלניסטיים – 'עיר-אם', שקיומה מתנה את קיום הערכים הקשורים בה ואובדנה נמשל לאובדן החיים.

סילביה שיין כותבת על 'ריקונקוויסטה' לכאורה של ארץ-ישראל מידי המוסלמים אחרי נפילתה של הממלכה הצלבנית, שכאילו הושבה בו ירושלים לנצרות על-ידי המונגולים. האירוע השולי זכה לתהודה עצומה באירופה הנוצרית. המחברת מבררת את הגרעין ההיסטורי של המעשה ואת דרך צמיחתו של הדימוי האגדי.

לכאורה, אין דבר מעשי וריאלי יותר מאשר מודי-צליינים, שהרי הם אמורים להביא מרחק-דרך ונתוני-טבע בדיוק רב ביותר. בגלל הסלקציה של האתרים אליהם מכוונים את הנוסעים, הם יוצרים למעשה תמונת-ארץ חדשה, המשלבת נתונים ריאליים בדימויים נוצריים. בשחזורה של מפת צליינים על-פי מדרוך של עולי-רגל מן המאה השישית עוסק מאמרו של יורם צפריר.

מרכזיותה של ירושלים, שנדונה הרבה במאמרים שזכרו לעיל, מהווה אף נושא של שלושה מאמרים על ארץ-ישראל בתקופת השלטון המוסלמי. במדור 'תעודה' מציגה מרים רחן-איילון את המקור הקדום ביותר המשייך את כיפת-השלל לזימיו של עבד אלמלכ ומסמיכה אותה לבניית כיפת-הסלע. יוסף סדן סוקר, באותו מדור, שלושה מקורות חדשים מספרות שבחי ארץ-הקודש במאות ה'ט"ז-ה'י"ז. באלה קובצו מקורות מכתבי-הקודש עם מסורות ואמירות מאוחרות לכלל חיבורים שמציאות גיאוגרפית והיסטורית ודימויים אידיאליסטיים משמשים בהם כערבוביה.

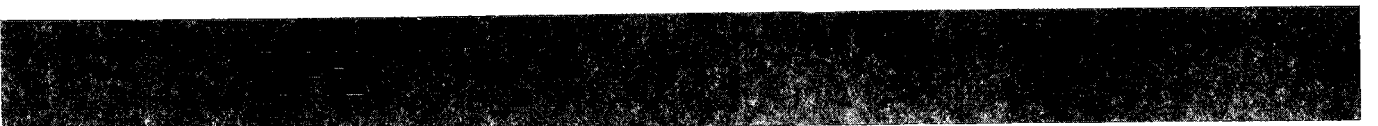
לדעתו של שמואל תמרי צמחה אף חשיבותו של מקאם נבי-מוסא שליד יריחו – לימים אחד ממרכזי הלאומנות הערבית – מסמיכותו לירושלים ומן הרצון להדגיש את ייחודה המוסלמי של העיר. מכל מקום, עיקרה של העבודה הוא סקר חלוצי וניתוח ארכיטקטוני של מבנה הקבורה המרשים.

שכנותה של ארץ-ישראל עם גבול המדבר הוא אחד מן הנתונים הגיאוגרפיים המכריעים ביותר בעיצוב אופיה ותולדותיה היישוביים של ארץ-ישראל. גבול המדבר לא היה מעולם גבול סטאטי, אלא הותנה במידת יכולתם של שליטי הארץ להשליט את יוזמתם ואת מרותם על שטחי ספר-המדבר ועל יושביהם. המאבקים או שיתוף הפעולה בין בדווים ויושבי ארץ-המזרע מהווים נושא מרכזי של קבוצת מאמרים נוספת. יהושע פרנקל מנתח את הרקע ההיסטורי לחדירת הבדווים לארץ-ישראל בתקופה הפאטמית. זאב משל עוסק באותה בעיה עצמה, אם כי במרחק זמן גדול, כשהוא דן בייסודן ובתפקידן של המצודות הישראליות בהר-הנגב. גם המתבר וגם רודולף כהן, המשתתף בדיון על הרצאת משל, מאמינים שהשרידים הארכיאולוגיים שנתגלו מאותה תקופה הם תוצאה של פעילות ממלכתית ישראלית, אף כי הם חלוקים בשאלת זמנה של פעילות זו. במסגרת דיון זה מערער אברהם נגב על קביעתם, ובמרכז דבריו הטענה שהתיישבות-קבע תלויה באספקת מים סדירה – חו טרם נוסדה באותם ימים. יחידה לעצמה מהווה מאמרה של קלדין דופן על נכסי הכנסייה בגליל המערבי בתקופה הביזאנטית ועל מעמדם של אריסים ובעלי-אחוזות, אם כי היא שותפה למתדיינים האחרונים בנקודת-המוצא – הסתמכות על המימצא הארכיאולוגי כמקור לדיון חברתי והיסטורי.

במדור הארות והערות מתפרסמת רשימתו של דוד תמר על פרעות ביהודי צפת במאה ה'ט"ז, ספיח לדיונו של אברהם דוד בנושא זה בחוברת השמינית של 'קתדרה'.

## ועדת מערכת :

- פרופ' יהושע בן אריה, ד"ר חגי בן שמאי, ישראל ברטל, ד"ר אברהם גרוסמן,  
ד"ר ישראל לוין, ד"ר יורם צפריר – האוניברסיטה העברית • ד"ר יוסף שלמון – אוניברסיטת בן-גוריון •  
ד"ר אלכס כרמל – אוניברסיטת חיפה • ד"ר יהודה ניני – אוניברסיטת תל-אביב •  
פרופ' נתנאל קצבורג – אוניברסיטת בראילן •  
עורך : ד"ר יעקב שביט  
מרכז ועדת מערכת : יהודה בן פורת  
מזכיר : חננאל גולדברג



מי בנה את הימצודות ישראליות' בהר־הנגב

זאב משל

**משתתפים בדיון:** אברהם נגב  
רודולף כהן

הדיון התקיים ב־1 ביוני 1977

## מי בנה את ה'מצודות' בהר־הנגב

זאב משל

יותר מ־40 אתרים שנתגלו במחקרים הארכיאולוגיים בהר־הנגב מזוהים כיום על־ידי רוב החוקרים כ'מצודות ישראליות' ומתוארכים לראשית תקופת המלוכה.<sup>1</sup> זיהוי זה מגלם לכאורה את תפקיד האתרים ומהותם, אולם דברים אלה רחוקים עדיין מלהיות מוחלטים. עדיין אין בידינו כל העובדות הדרושות לשם השמטת המרכאות־הכפולות מצדי השם. מאחר שהכרת אתרים אלה, על הדמיון והשוני ביניהם, היא המפתח להבנת תולדות הנגב בתקופה הישראלית, נציג בראשונה כהדגמה אתר־מצודה אופייני — את מצודת רתמה.



1. חורבת רתמה, מבט למערב. ברקע — נחל בוקר והר־בוקר. מתוך: Meshel, Tel-Aviv, IV, (1977), pl. 8:1.

1 סקירה על תולדות המחקר וכן ביבליוגראפיה ראה: ז' משל, 'תולדות הנגב בחקופת מלכי יהודה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת תל־אביב, 1974.

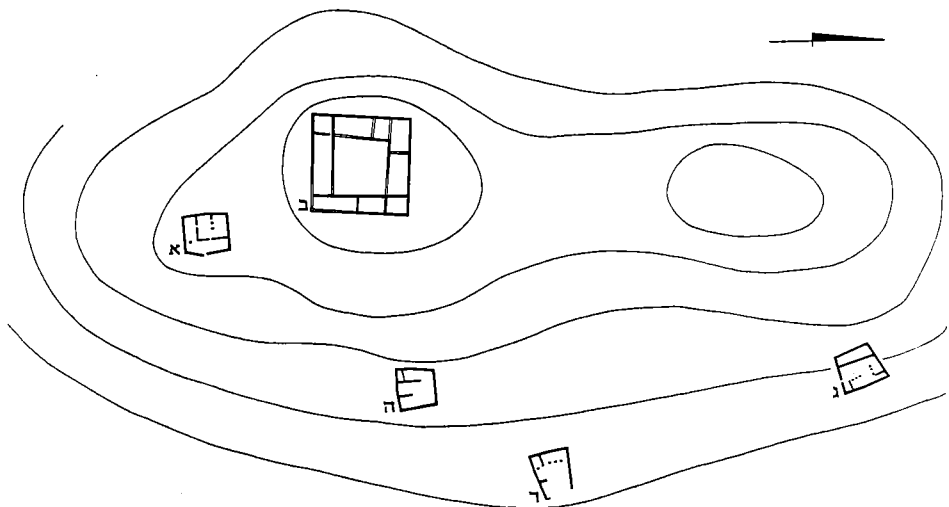


## מצודת רתמה

מצודת רתמה נמצאת בנ"צ 1283.0347 (מפת 1:50,000 של שדה-בוקר), סמוך למפגש-הנחלים הרועה ובוקר עם נחל הבשור. האתר נמצא על ראשה ועל מורדותיה של גבעה נמוכה המזדקרת משולי רכס חלוקים וצופה היטב על הבקעה הרחבה שלרגליה. נראות ממנה היטב אף המצודות השכנות: אצבוע, הר-בוקר ומצודות הבור (תמונה 1). הבקעה עצמה שטוחה, מכוסה אדמת-לס ובה שרידי סכרים ומתקני-חקלאות קדומים וחדשים. הבדווים המשיכו ועיבדו עד שפינו את השטח באמצע שנות החמישים. הבקעה מהווה גם צומת-דרכים חשוב (ראה מפת 1:100,000 של עבדת, הוצאה ישנה). על אחד השבילים הקדומים נסללו גם הכביש שדה-בוקר-משאבי-שדה. האתר נתגלה ופורסם לראשונה בשנות השלושים על-ידי פרופ' נלסון גליק בסקר הראשון שערך אז בנגב. בשנות החמישים באו בעקבותיו עמנואל ענתי ואחר-כך יוחנן אהרוני ובשנות השישים נסקר האתר מחדש על-ידי חוליית סקר דרום של אגף העתיקות.<sup>2</sup> בשנים 1969–1972 ביצענו חפירות באתר<sup>3</sup> ואת עיקר הממצאים נסקור להלן.

## חלקי האתר

כמצודות אחרות בנגב אין האתר מורכב ממבנה-מבוצר בודד ('מצודה') אלא כולל מבנים ואלמנטים



2. רתמה — תכנית כללית של המצודה: א. בית המפקד; ב. המצודה; ג, ד, ה. בתי-המגורים. מתוך: משל, קתדרה 4 (תמוז תשל"ז), עמ' 48.

2 לביבליוגרפיה ראה: שם, עמ' 16.

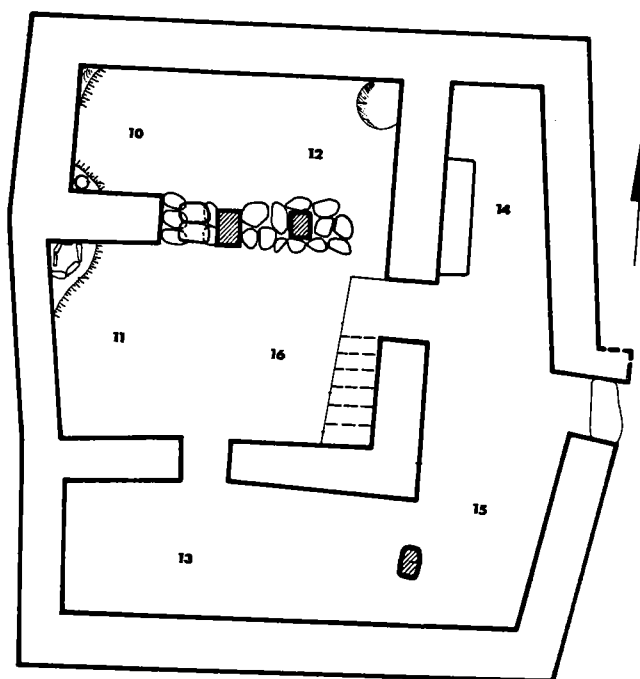
3 החפירות ניהלו במשותף על-ידי המחבר ומר רודולף כהן. הן בוצעו מטעם המכון לארכיאולוגיה והמכון לחקר שמירת הטבע באוניברסיטת תל-אביב, אגף העתיקות ובית-ספר שדה שבמדרשת שדה-בוקר, שמנהלו מר עזרא אוריון סייע רבות. השתתפו בחפירות אנשי צוות בית-ספר שדה, חניכי קורסים לארכיאולוגיה ומחנות לנוער חוץ-לארץ שנערכו במסגרתו ומתנדבים. המדידות בשדה והתכניות נעשו על-ידי ש' מושקוביץ בעזרת יהודית דיקטרו וסטודנטים לארכיאולוגיה מאוניברסיטת תל-אביב. לדין-וחשבון מפורט של תוצאות החפירה ראה: משל, שם, עמ' 15 ואילך; וכן: Z. Meshel, 'Horvat Ritma — An Iron Age Fortress in the Negev Highlands', Tel-Aviv, IV (1977), pp. 110–135.

דיון: מי בנה את המצודות ישראליות: בהר הנגב

נוספים.<sup>4</sup> אלה מתפרסים על שטח נרחב למדי וממוקמים בהתאם לתפקידם השונה. אנו מונים באתר רתמה את החלקים הבאים (תמונה 2).

1. המצודה (תמונה 1-ב). היא ממוקמת על פסגת הגבעה בנקודה הגבוהה ביותר המאפשרת שליטה ותצפית מירבית. המבנה הוא מרובע, שמידותיו החיצוניות  $21 \times 21$  מ'. הוא מורכב מחדרי סוגרים המקיפים חצר מרובעת. הקירות החיצוניים, שרוחבם כ-0.80 מ', השתמרו לגובה של יותר מ-1 מ'. הקירות הפנימיים נהרסו יותר והם השתמרו לגובה של עד חצי מטר. רוחב הסוגרים — 3.20 מ'.

המבנה שימש שוב בתקופה הרומית ורוב הממצאים בחדריו היו מתקופה זאת. אולם שברי שתי קערות מהתקופה הישראלית שנמצאו על מילוי הריצפה או בתוכו, הדמיון הרב בתכנית ובממדים למצודות ישראליות אחרות בנגב<sup>5</sup> וכן התופעה החוזרת של ניקוי מצודות ומבנים ישראלים ושימוש משני בהם בתקופות מאוחרות יותר — כל אלה מלמדים כי המבנה נוסד בתקופה הישראלית.



3. חורבת רתמה:  
תכנית בית המפקד. מתוך:  
Meshel, Tel-Aviv, IV (1977), fig. 3

4 ר' כהן, 'אחר הרועה', עתיקות, 1 (1970), עמ' 24-26, 'Atikot', R. Cohen, 'Excavations at Hurvat Halukin',  
XI (1976), pp. 34-50  
5 טיפוס ב' לפי: י' אהרוני, 'אילת ודרכי הנגב בתקופת המקרא', קובץ אילת, ירושלים 1963, עמ' 58-60.



4. חורבת רתמה: 'בית-המפקד'. מבט לצפון-מערב על חדר 13 והחצר. מתוך: Meshel, Tel-Aviv, IV (1977), pl. 9:1.

2. 'בית-המפקד' (א). זהו בית בתבנית ארבעה מרחבים הממוקם, בניגוד לבתי-המגורים האחרים, על פסגת-הגבעה, בסמוך למצודה. בגלל מיקומו, בנייתו המעולה, ופרטים מיוחדים בתכניתו, אנו מניחים כי מבנה זה היה בית-השלטון או ביתו של מפקד המצודה. אפשר למצוא חיזוק להנחה זו בקווי-הדמיון הרבים שבין מבנה זה למבנה II באתר הרועה, שאף הוא הוגדר על-ידי חופרו כ'בית המפקד הצבאי של המצודה'.<sup>6</sup> גם במצודת משורה, הצופה על נחל הבשור, נתגלה לצד המצודה 'בית-המפקד'.<sup>7</sup> תופעה זו, של בניית בתי ארבעה מרחבים בתכנון ובמיקום מיוחדים, מוכרת בחקופה הישראלית גם בצפון-הארץ. ידועים למשל שלושה בתים מסוג זה, שנתגלו בחפירות תל מצפה (תל א-נצבה שליד רמאלה), אשר גודלם, מקומם בעיר ויחסם לבתים שמסביבם מייחדים אותם כמבנים בעלי אופי מינהלי-שלטוני. הם שימשו לצורכי הניהול השוטף, לאחסנה או למגורי-השליט.<sup>8</sup> בגלל העניין שבו, נציג מבנה זה ביתר פרטות (תמונה 3): זהו מבנה רבוע, שמידותיו החיצוניות  $9.50 \times 8.00$  מ'. רוחב הקירות  $0.60-0.70$  מ' והם בנויים בדרך-כלל מאבני-גוויל שגודלן הממוצע  $0.30 \times 0.20$  מ'. למבנה ארבעה מרחבים: המרחב המרכזי, המסומן 11-16, הוא חצר. זאת לא רק בגלל רוחבו הגדול (כ-3.00 מ') אלא גם בגלל הכבש המשופע, הצמוד לפינה הדרומית-המזרחית. כבש זה נשא כנראה מדרגות עלייה אל הגג — דבר אופייני לבתי-חצר. מן החצר מובילים פתחים אל שלושת המרחבים האחרים של הבניין. הכניסה הראשית אליו לא

6 כהן (לעיל, הערה 4), עמ' 12. שם דיון וספרות.

7 חדשות ארכיאולוגיות, נט-ס (אוקטובר 1976). בניין זה גודלו  $17 \times 11$  מ' ואין הוא בית ארבעה מרחבים אלא כולל 7 חדרים סביב חצר מרכזית.

8 K. Branigan, 'Four-Room Buildings of Tell en-Nasbeh', *IEJ*, XVI (1966), p. 208; Y. Shiloh, 'The Four-Room House — Its Situation and Function in the Israelite City', *IEJ*, XX (1970), p. 190.

היתה מן החצר, בניגוד לתכנית הטיפוסית של בית ארבעת המרחבים. הקיר הצפוני של החצר בנוי בחלקו בעזרת עמודי-אבן ומילוי ביניהם. שני העמודים כאן, וכמוהם העמוד השלישי המצוי בבניין, עשויים אבן אחת בלתי-מסותתת, מרובעת בקירוב, וגובהם עולה על מטר אחד. שיטת בנייה זו חוזרת אף במבני-המגורים והיא אופיינית אפוא לאתר, כמו לאתרים ישראלים רבים אחרים, ולבתי ארבעה מרחבים בפרט.<sup>9</sup> העמודים עשויים לעתים מאבן אחת, כמו במקרה זה, או ממספר 'חוליות'-אבן, כמו במצודת הרועה למשל. לדעתנו, קשור הדבר באבן הטבעית המקומית ליד כל אתר.

חדר 10-12 נמצא מצפון לחצר. קירותיו, כקירות החצר, השתמרו לגובה 1 מ' והם מבוססים על הסלע. גם ריצפתו היא שכבת-סלע אופקית ועליה נמצאו, בגובה 5-15 ס"מ, שכבות-שריפה דקות.

חדר 13 נמצא מדרום לחצר. גם ריצפתו היא שכבת-סלע, שהתגלתה בעומק 1 מ' מתחת לפני-השטח. עליה נמצאה שכבת-שריפה בעובי כמה ס"מ, ומעליה — מפולות. לאורך הקיר הדרומי היה ספסל בנוי מאבנים בגובה של כ-20 ס"מ.

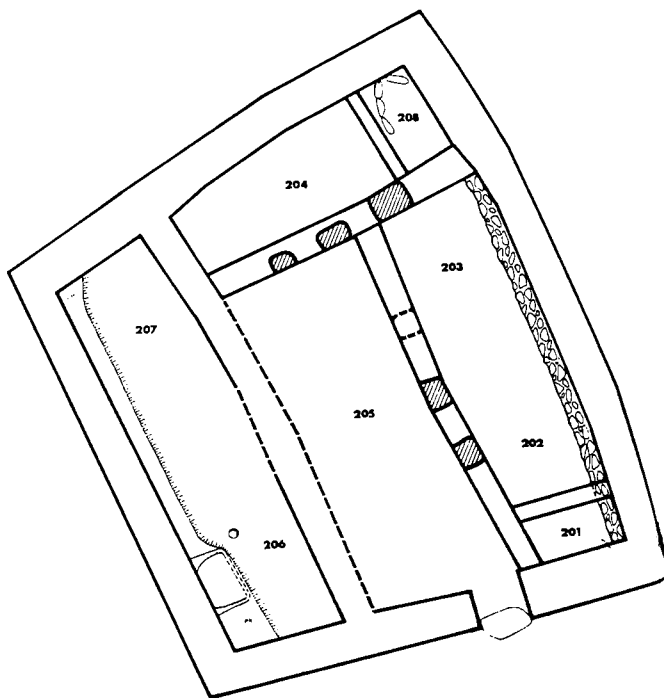
בין החדרים 13 ו-14-15 הפריד עמוד-אבן, שגובהו 1.10 מ' ומצדיו נותרו מעין שני פתחים. חדר 14-15 הוא חדר-המבוא לבית. כיוונו ניצב לכיוון שלושת המרחבים האחרים. בפתח נמצאה אבן-סף חלקה, המוגבהת כדי 0.20 מ' ממפלס הריצפה, שבחלקה היא הסלע המיושר עצמו ובחלקה מילוי דק של אבנים המונח עליו.

חדר-המבוא דומה מאוד לזה שבבית II באתר הרועה, ואין זה כאמור הדמיון היחיד בין שני המבנים. באתר הרועה נוסף אמנם מרחב אחורי (חדר 19), אך לבד מזאת דומה המבנה ביותר, גם במידותיו, גם בכיוונו וגם בתכניתו, למבנה שלנו. העובדה שבשניהם הכניסה אינה אל החצר, כמקובל, אלא אל חדר-מבוא, מייחדת אותם מבתי ארבעת המרחבים הטיפוסיים. עובדה זו וכן מיקום המבנים, המצויים בשני האתרים על פסגת-הגבעה וצמוד למצודה, מעידים לדעתנו על תפקידם — בתיים של מפקדי-המצודות.

3. בתי-מגורים (ג, ד, ה). על המדרון המזרחי המתון של הגבעה, הנמצא 'בצל הרוח', בנויים כ-10 מבנים ששלושה מהם נחפרו. תכניתם ומיקומם מעידים שהם בתי-מגורים. יש להניח ששימשו את אנשי המצודה ואת בני-משפחותיהם. נתאר להלן אחד מהם, את מבנה ג, שהוא השלם והאופייני ביותר.

בית ג הוא מבנה ארבעה מרחבים טיפוסי (תמונה 5), בעל צורת טרפז, שאורך צלעותיו 11.00 מ', 8.80 מ', 8.20 מ', 8.60 מ'. הקירות השתמרו לגובה של עד חצי מטר.

פתח-המבנה נמצא בצלעו הדרומית ודרכו נכנסים אל המרחב האמצעי (205). רוחבו עולה על רוחבם של המרחבים האחרים וודאי היה חצר. ריצפת-הסלע אינה אופקית אלא מדורגת, בהתאם להשתפלותן של שכבות הסלע הטבעי. הקירות הסוגרים על החצר בנויים בשיטת העמודים. בקיר הצפוני נשתמר מקצת מן המילוי שהיה בין בעמודים, אולם אין לדעת באיזה גובה היה מילוי זה במקורו. הקיר המערבי נבנה על שפת מדרגת סלע, שרומה מעל מפלס החצר הוא חצי מטר. מן הקיר עצמו לא נשתמר הרבה, אך מותר להניח שגם בו שולבו עמודים.



5. חורבת רתמה:  
בית ארבעת המרחבים ג. מתוך:  
Meshel, Tel-Aviv, IV (1977), fig. 5

המרחב המערבי (206–207) שטחו  $2.00 \times 7.30$  מ'. ריצפתו היא משטח-סלע ישר. לכל אורכו, ממערב, מצויה מדרגת-סלע היוצרת מעין ספסל. גובהה כ-0.15 מ'. קרוב לקצה הדרומי היא מתרחבת, וכאן נבנה עליה מתקן מטיח הצמוד לקיר המערבי. דופןו המזרחי לא נשתמר. לפי סימני הטיח על הריצפה ולפי איכותו נראה לנו כי המתקן שימש כמאגר ביחי קטן למים. ליד המתקן נחצב בריצפת-הסלע שקע מעוגל, אולי כן להצבת כד.

המרחב המזרחי (201–202–203) שטחו  $2.00 \times 6.80$  מ'. גם ריצפתו היא משטח-הסלע הישר וגם כאן מצוי לכל אורך החדר ספסל-אבן בגובה 0.15 מ'. אלא שכאן הוא בנוי. קצהו הדרומי של החדר הובדל על-ידי קיר דק, שנשתמר לגובה נדבך אחד, ונוצר תא קטן (201) שיכול היה לשמש כאסם או כמחסן. שרידי טיח ששרדו על רום מדרגת-הסלע ועל הקיר המערבי של התא הבנוי עליה, מעידים אף הם כי לפנינו מתקן מסוים. במרכז החדר, אך לא על כל שטחו, נמצאה שכבת-שריפה בעובי כ-5 ס"מ. שכבת-שריפה לא-רצופה נמצאה גם על ריצפת-החדר הקודם.

החדר הרוחבי (שכיוונו ניצב לאחרים) נמצא בצד הצפוני של המבנה (204–208). ריצפת-הסלע שלו משתפלת בכמה מדריגות מזרחה. החלק המזרחי והנמוך של החדר הובדל על-ידי מחיצה דקה ובתוכו נמצא מתקן בנוי לוחות-אבן ניצבים.

בית ג, כמו הבתים האחרים שנחפרו, הוא בית-מגורים טיפוסי. זאת כאמור לפי תכניתו, מתקניו וממצאיו. הוא מהווה דוגמה טיפוסית לבתי ארבעת המרחבים שכמותם נמצאו כמעט בכל אתר ישראלי, הן בנגב והן בצפון-הארץ.<sup>10</sup>

4. מבנים על החלק הצפוני של פסגת-הגבעה. מאחר שלא חפרנו אותם ואף לא הצלחנו לעמוד על תכניתם, אין לנו ידעים מה היה תפקידם.

5. מאגרי-מים. כמה מטרים ממזרח לגבעת המצודה, מעבר לאוכף המחבר אותה עם

שלוחת רכס חלוקים, מצויים שרידיהם של שלושה מאגרי-מים. כולם שקעים חפורים, מדופנים בחלקם באבנים, בדמות בריכות פתוחות קטנות. קוטרם כ-8 מ'. מאגר 1, הדרומי-המערבי, סתום כיום לחלוטין, אך תעלת-ניקוז באורך כ-100 מ' מסמנת את מקומו. מאגר 2 מרוחק מן הראשון כ-200 מ' מזרחה ומצוי בגיאון קטן. תעלה באורך כ-200 מ' ניקזה אליו מי-נגר מהמדרון. מאגר 3 נמצא בגיא שמצפון לאוכף זה. הוא חפור בתחתית-המדרון ובשולי-הערון, וקטעים מקירותיו מדופנים בקיר-אבנים שהשתמר לגובה 2 מ'. כיום חוצה הערוץ את המאגר ונראה לנו כי הוא 'נשבה' בקטע זה על-ידי תעלת-ההטיה. מאגרי-מים חפורים, פתוחים ומדופנים, מצויים ליד אתרי התקופה הישראלית בנגב. עשרות כמותם מצויים במישור-הרוח (שליד מצפה-רמון).<sup>11</sup> כן נתגלו כאלה ליד חורבת חלוקים. מאגרי-מים פתוח (סתום כיום), צמוד אף למצודת אתר הרועה. מיותר להדגיש את חיוניותו של מאגרי-מים לכל יישוב בנגב.

6. ק ב ר י ם . לרגלי גבעת המצודה, בתחתית המדרון המערבי, נתגלו כמה קברים השייכים ללא-ספק לאתר. הם חפורים באדמת-ה'לס בצורת שוחה מלבנית שגודלה כ- $0.75 \times 2.00$  מ', ומכוסים בלוחות-אבן שטוחים בגובה פני-השטח. הם נתגלו על-ידי הבדווים, שרוקנו את תוכנם והפכו למגורות. רסק-עצמות ושברי-חרסים הם כל שנותר בהם.

המבנים הנזכרים מצטרפים למכלול אחד — אתר רתמה. המכלול בצורתו זאת מהווה דוגמה אופיינית לאתר-מצודה ישראלי בנגב. לשם השוואה נביא תכנית של מכלול דומה — מצודת אצבוע (תמונה 6).

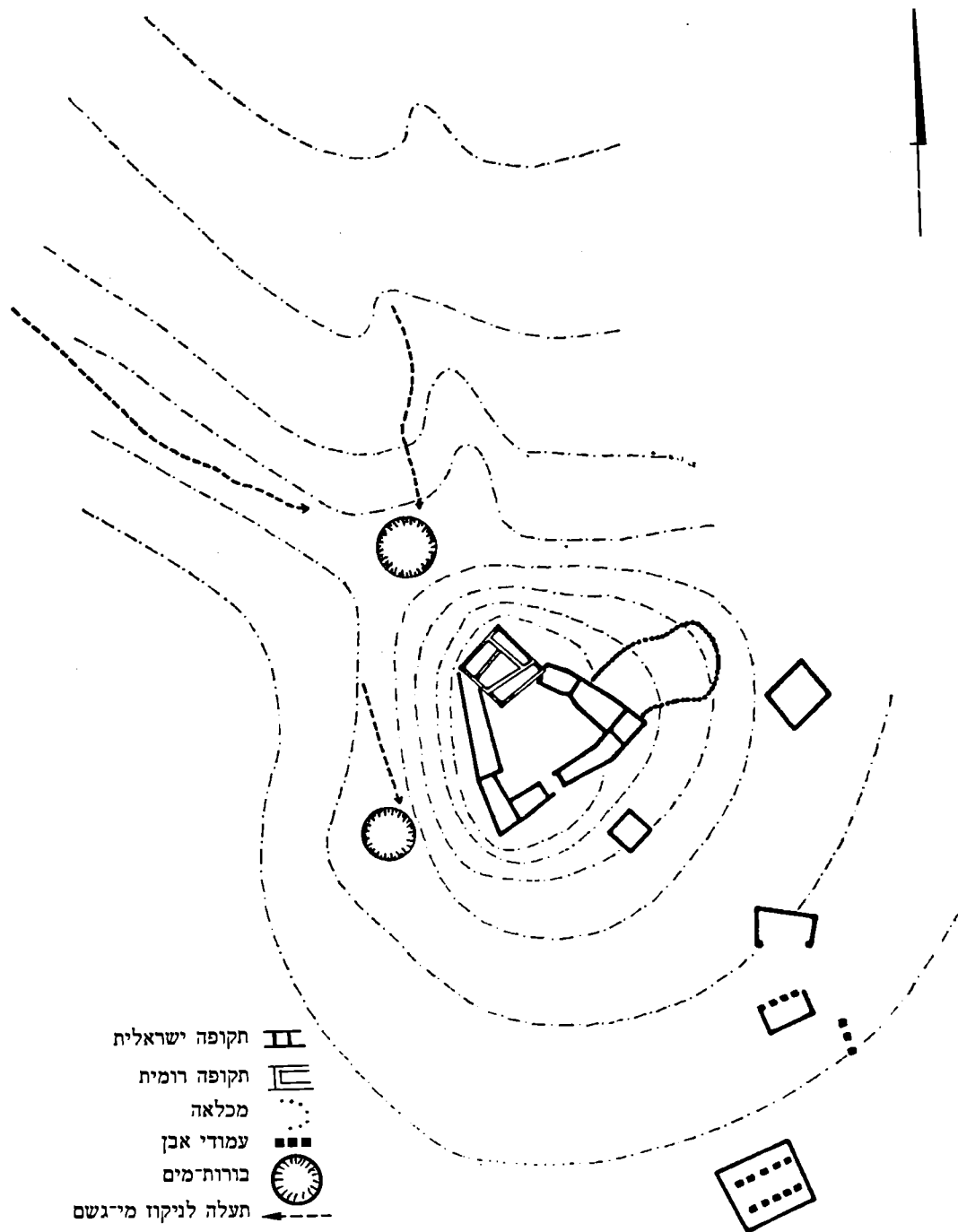
למען השלמת הדוגמה יש לחרוג כאן מאתר רתמה ולהוסיף למכלול עוד אלמנט: מבנים ומתקנים הקשורים למרעה ולחקלאות. אמנם אין הם מופיעים בכל המצודות, ובהופיעם — קשה ברוב המקרים להוכיח באופן חד-משמעי את שייכותם הכרונולוגית, אך מספיקים לדעתנו המקרים המעטים בהם הקשר ברור כדי להצביע על הכלל. בכמה מן האתרים צמודות גדרות גדולות אל המבנה המצודתי עצמו (חורבת עוזה, מצודת חורשה, הר-סעד). אלה שימשו ככל הנראה כמכלאות לצאן. בגיאיות שלרגלי האתרים מצויים כמעט תמיד שרידי סכרים ומתקני-חקלאות אחרים. מאחר שראשית החקלאות הקדומה בנגב מיוחסת לתקופה הישראלית<sup>12</sup> מן ההיגיון לקשור למצודות לפחות חלק מן המתקנים שבקירבתן.

#### המימצאים ממצודת רתמה

גם מבחינת המימצאים מייצגת מצודת רתמה את דומותיה שנחפרו. גם בכמותם וגם בגיוונם נופלים המימצאים בהרבה מאלה המצויים באתרים בחבליה המיושבים של הארץ. עיקר המימצא הם כלי-חרס ושבריהם הנחלקים באופן ברור לשני סוגים שונים: על הסוג האחד נמנים כלי-חרס שנעשו על האובניים, הדומים בצורותיהם ובטכניקת ייצורם לאלה האופייניים לתקופת הברזל בכל הארץ (תמונה 7). הסוג השני כולל 'כלים נגביים' (תמונה 8). אלה

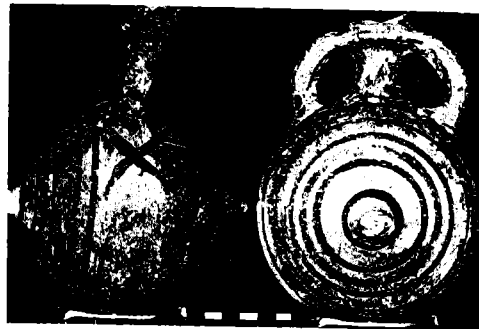
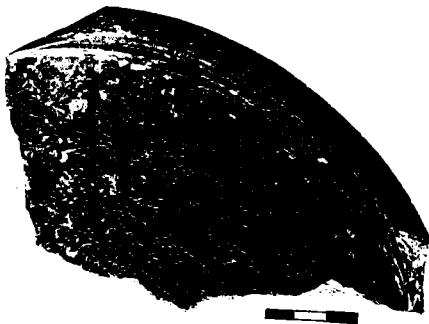
Y. Aharoni et. al., 'The Ancient Desert Agriculture of the Negev', *IEJ*, VIII (1958), p. 241, fig. 11, 24, 11  
pl. 44, 47

12 שם, עמ' 267-268.



6. מצודת אצבוע: תכנית כללית. משל, יחולדות הנגב בתקופת מלכי יהודה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, 1974, ציור 15

דיון: מי בנה את המצודות ישראליות בהר-הנגב



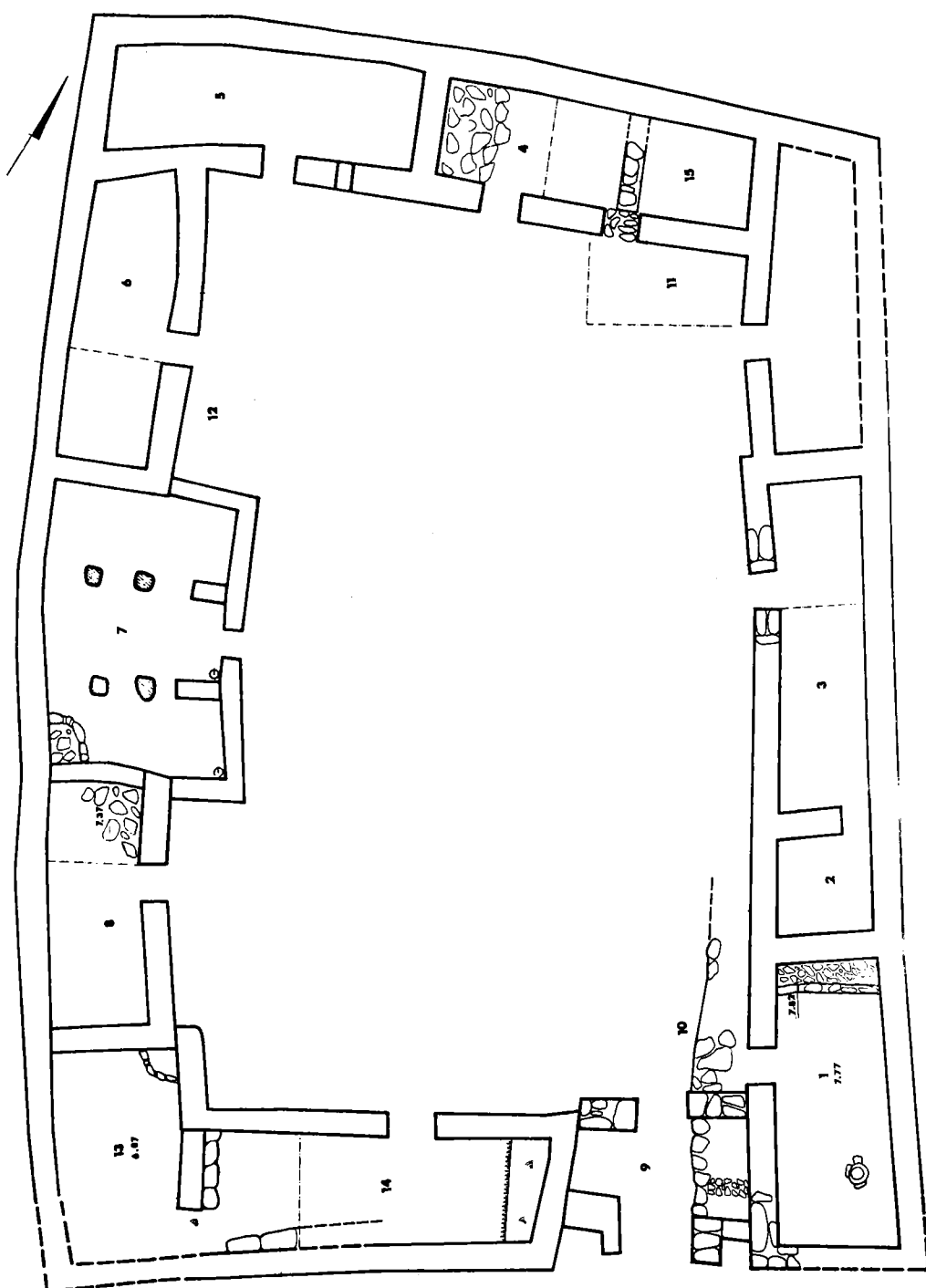
7. למעלה — חורבת רתמה: כלים מתקופת  
הברזל שנעשו על אובניים.

8. מימין — חורבת רתמה: כלי נגבי עשוי ביד.  
מתוך: Meshel, Tel-Aviv, IV (1977), pl. 12: 2, 3, 5

הם כלי-חרס גסים שנעשו מטין בלתי-מנופה, שלא נוצרו על האובניים והם בעלי צורות פשוטות ובלתי-מורכבות. הם אופייניים לאתרים מתקופת הברזל בנגב בלבד וטווח השתרעותם הידוע כיום הוא מתל עציין-גבר על חוף מפרץ-אילת ועד מצודת רחבה שליד דימונה.<sup>13</sup> הפריטים האחרים בממצא הם כלי-אבן: ריחיים של יד, מקבות מאבן-צור, אבני-שחיקה בגדלים שונים וכן להב צור שהווה חלק ממגל המצטרף לעדויות על עיסוק חקלאי מסוים של יושבי-המקום. עובדות נוספות המהוות מימצא בעל משמעות: בתקופה הישראלית נמצא ברתמה שלבי-חיים אחד בלבד<sup>14</sup> שלפי הרושם התקיים במשך זמן קצר למדי. זה המצב גם ברובן המכריע של מצודות הנגב האחרות. רובד-השריפה שנתגלה מקוטע ודק, וכך הדבר גם במצודות הנגב האחרות שנחפרו.

13 אהרוני (לעיל, הערה 5), עמ' 66; כהן (לעיל, הערה 4), עמ' 14.  
14 שלבי-חיים נוספים התקיימו שם בתקופה הפרסית ובתקופה הרומית.





9. מצודת הר־בוקר: תכנית כללית.

דיון: מי בנה את המצודות ישראליות: בהר-הנגב

## המצודות לסוגיהן

מצודת רתמה כמכלול מדגימה אמנם היטב סוג זה של אתרים, אך באשר לתכנית המבנה המצודתית עצמו היא מאפיינת רק סוג אחד: מצודות קטנות ומרובעות. גודלן הממוצע של אלה הוא כ-20x20 מ' ומתוך כ-40 מצודות הידועות עד כה נמנות על סוג זה 12 (דוגמה נוספת למצודה מסוג זה ראה תמונה 9). במיון מפורט של המצודות ובתולדותיו עסקתי במקום אחר,<sup>15</sup> אך מאחר ששיטתי מדגישה גורם שאינו מובלט על-ידי אחרים יש טעם לחזור על עיקרי הדברים.

סוג אחד של מצודות נבדל בבירור מכל השאר, ועל כך מסכימים כל החוקרים. אלו הן מצודות הסוגרים המלבניות בעלות שמונה מגדלים, שנתגלו בערד, חורבת עוזה וקדש-ברנע (תמונה 10). צורתן המתוכננת מראש מוגדרת מאליה ואף זמנן, בתחום הרחב של המאות השמינית-העשירית, ברור.<sup>16</sup> משתי בחינות אלה הן נבדלות בפירוש משאר מצודות הנגב עליהן נסוב דיוננו. מן הרשימה שערכנו להלן אפשר לראות כי שאר המצודות, להוציא את קבוצת המרובעות הקטנות, שונות זו מזו למדי בגודלן ובצורתן. המשותף לכולן, מכל הסוגים, הוא היותן מצודות סוגרים, אך בפרטים אחרים הן שונות.

הגורם שהשפיע ביותר, לדעתנו, על צורת רוב המצודות הוא גורם טבעי: צורת פני-השטח או פסגת-הגבעה עליה הוקמה המצודה. גורם זה חייב להילקח בחשבון גם אם בהסתכלנו על ציור התכנית של מצודה כלשהי אין הוא מצוין כלל. מספר המצודות שתכניתן עצמאית ולא הושפעה מפני-השטח מועט עדיין, מכדי לקבוע שתכנית מסוימת אופיינית לסוג מסוים או לתקופה מסוימת. בין המצודות הקטנות אכן מתחילה להסתמן תכנית מרובעת דומה, אך בדיקה מדוקדקת תראה גם כאן כי רק מחצית מתוך 12 'המרובעות הקטנות' תכניתן עצמאית ואילו במחצית השנייה התכנית ה'מרובעת' מוכתבת או מושפעת מפני-השטח.

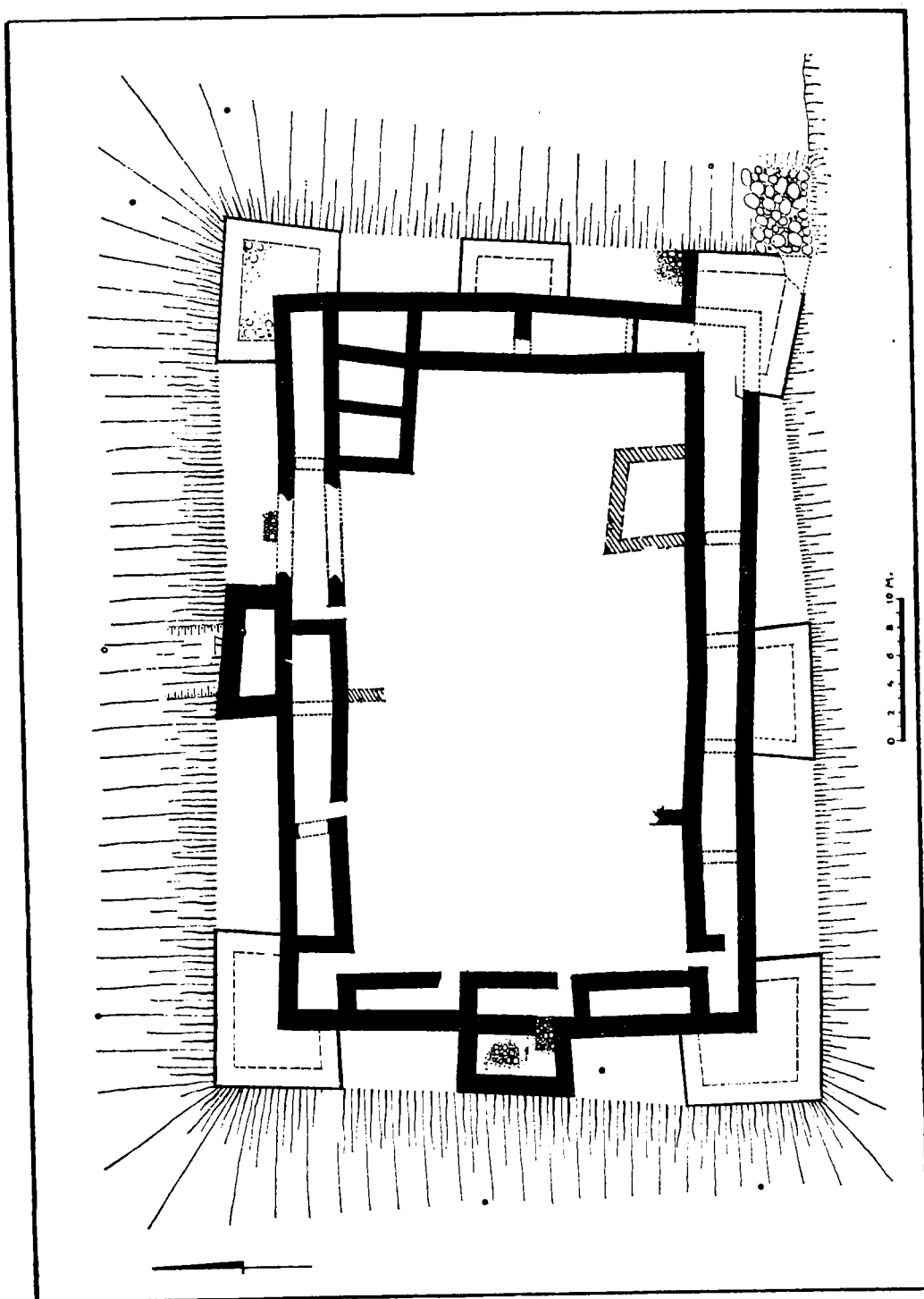
ערכנו להלן את המצודות המוכרות לנו בשלוש קבוצות: (1) מצודות בעלות מגדלים; (2) מצודות גדולות (קבענו באורח שרירותי שהגודל המינימאלי יהיה 30x30 מ', אך כולן גדולות בהרבה); (3) מצודות קטנות. בשתי הקבוצות האחרונות הפרדנו, לפי שיטתנו, בין המצודות שתכניתן הושפעה מפני-השטח ואלה שתכניתן עצמאית. סדר המצודות בכל קבוצה הוא לפי גודלן, המצוין אף הוא. ציינו את תאריכן של המצודות שנחפרו או שמימצאי הסקר בהן חד-משמעיים. קביעת התאריך היא בהתאם לניתוח כלי-החרס, כלומר משיקולים ארכיאולוגיים ולא היסטוריים. מסגרת-הזמן רחבה אפוא למדי.

15 משל (לעיל, הערה 1), עמ' 78-85.

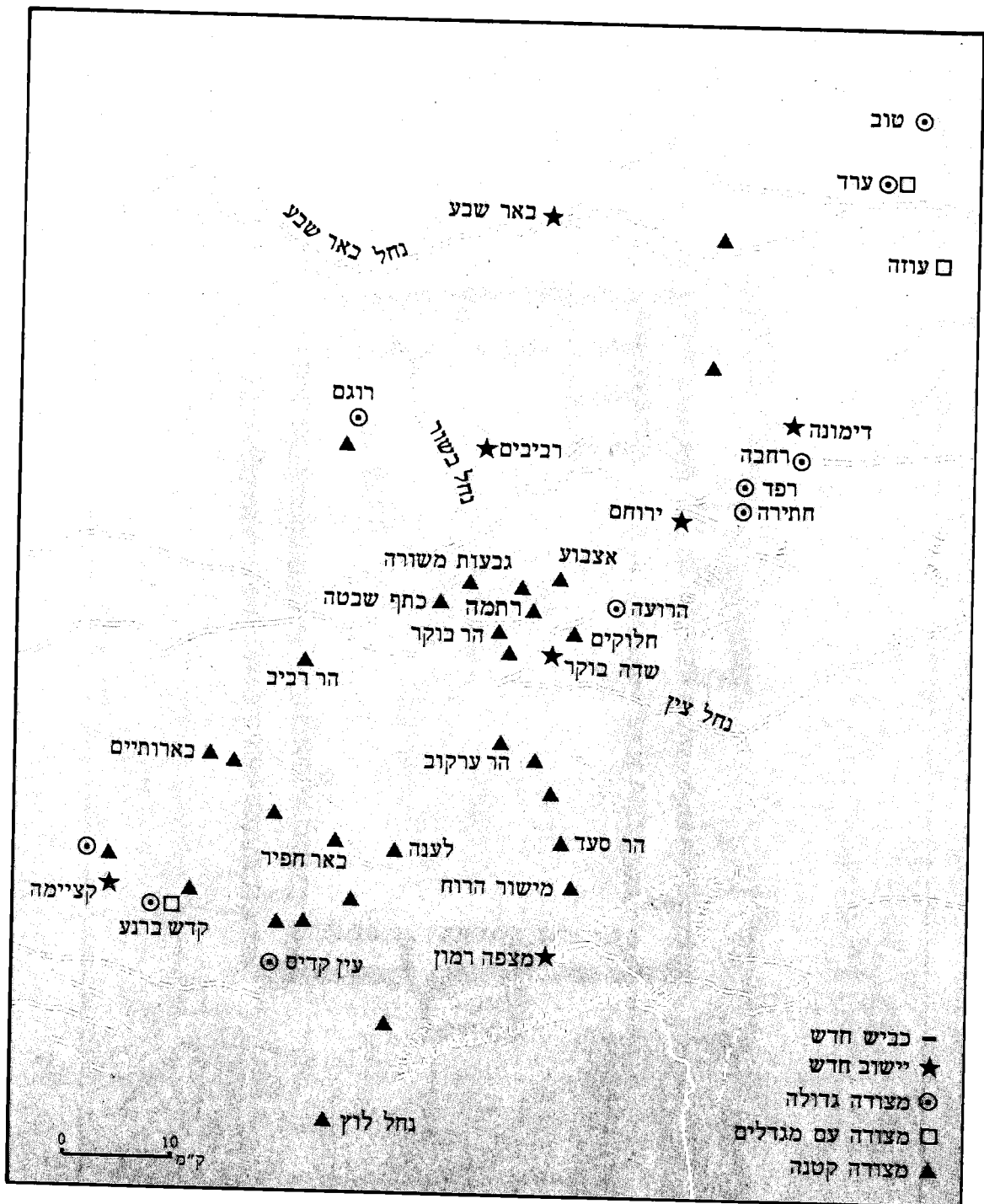
16 לביבליוגרפיה ראה שם. כמה מצודות כדוגמתן מוכרות אף ביהודה.

17 כהן (לעיל, הערה 4), הערה 7.

10. מצודת קדש-ברנע: תכנית כללית. מתוך: מ' דותן, קובץ אילת, ירושלים תשכ"ג, עמ' 102.



דיון: מי בנה את המצודות ישראליות בהר הנגב



# טבלת המצודות

המצודה	הצורה בקוטר	השטח בקוטר (כמס'ר)	התקופה (מאות)
<b>1. מצודות בעלות מגדלים</b>			
עוד	מרובעת	50x50 (?)	סוף ד-ראשית ר
עזה	מלבנית	41x53	ח-י
קדש ברנע	מלבנית	34x52	(ח'י) ד-ר
<b>2. מצודות גדולות</b>			
<b>א. שורות מותאמת לפני-</b>			
ה ש ט ח	סגלגלה	50x75	
רחבה	טרפז	40x64 (?)	
יטבתה	מלבנית	32x78	י"א-י"ב
חתירה	מלבנית	42x57	י"א-י"ב
רפד	מרובעת	32x41	
עזה, שלב קדום	סגלגלה	32x42	
מעל עין-קריס	סגלגלה	30x80	
קציימה (גדולה)	סגלגלה		
<b>ב. שורות מתוכננת</b>			
תל אל-חליפה	מרובעת	45x45	י"ב (?)
הרועה	סגלגלה	42x50	י"א-י"ב
קדש-ברנע (הקדומה שבתל)	מרובעת	30x50 (?)	י"א-י"ב
חורבת טוב	מרובעת	30x40	
<b>3. מצודות קטנות</b>			
<b>א. שורות מותאמת לפני-</b>			
ה ש ט ח	סגלגלה	25x35	י"א-י"ב
כתף שבטה	סגלגלה	21x34	
נחל חורשה	משולשת	33,31,28	י"א-י"ב
אצבוט (רמת-בוקר)	מלבנית	18x27	י"א-י"ב
הר-בוקר	מרובעת	19.50x21.50	
קצר-רחיבה	מלבנית	18x24	
מרדום לעבדת (חורבת ערקוב)	מרובעת	20x20	
באר-חפיר	מרובעת	17x21	
הר-סעד	סגלגלה	13x27	
אתר 108 (לרגלי הר-חורשה)	סגלגלה	12x23	
לענה	סגלגלה	15x19	
נחל לוח	סגלגלה	9x14	
קטון	מלבנית	16x30	
קציימה (קטנה)			
<b>ב. שורות מתוכננת</b>			
חלוקים	עגולה	23x23	י"א-י"ב
רחמה	מרובעת	21x21	י"א-י"ב
הר-כיב	מרובעת	19x22	
בשור-משורה	מרובעת	20x20	י"א-י"ב
חניר	מרובעת	20x20 (?)	
רכס-קדש	מרובעת	17x22	
מישור-הרד	מרובעת	16x19 סוגרים	
		משלושה צדדים	
נחל בוקר	מרובעת		

### נוסף לרשימה כמה מצודות שתכניתן אינה ברורה:

מצודת הבור (מצד מאגורה)  
מצודה מול עבדת  
מצודה (?) בנחל עבדת  
בעיקול נחל צין עלי  
מדרום לבארותים (שתי מצודות)  
מצד נחל רביב  
על הגבעה מעל 'מצודה 110' (לרגלי הר-חורשה)  
נחל יתר (מצודה גדולה)  
נחל סרפד  
תל-משוש  
חורבת רוגם (מצודה גדולה)  
מצודת פלד

נוכל לסכם אפוא את דעתנו בעניין סיווג-המצודות כלהלן:

1. למצודות בעלות המגדלים יש תכנית דומה, ואין ספק כי תוכננה מראש, אולם גודלן שונה. יש אפוא גמישות ביישום התכנית בכל אתר ואתר.
2. ההפרדה למצודות גדולות וקטנות נראית לנו מהותית ולא רק טכנית. תמיד אפשר היה לבנות באתר מסוים מצודה קטנה, ואם באו ובנו גדולה דווקא הרי שהתכוונו לכך.
3. לא מסתמנת עדיין בין המצודות הגדולות תכנית מסוימת, מתוכננת מראש. הדמיון בין מצודות הרועה (שתכניתה הסגלגלה אכן תוכננה מראש) ומצודת עין-קדיס אינו משמעותי לדעתנו. שכן זו האחרונה ממש מולבשת על גבעה סלעית, שצורת פסגתה הסגלגלה היא יצירת הטבע. אין אנו מקבלים לכן את דעתו המנוגדת של כהן, המציין את תכניתן כאופיינית למאה העשירית לפנה"ס<sup>17</sup>.
4. מבין המצודות הקטנות רבות מותאמות לפני-השטח. בהתאם לכך יש בהן מרובעות, מלבניות, סגלגלות ואף משולשת אחת. באומרנו 'מרובעות' או 'מלבניות' אין אנו מתכוונים כמובן לצורה גיאומטרית מושלמת אלא לצורה מקורבת.
5. שש מתוך שמונה המצודות הקטנות שתכניתן עצמאית מרובעות בקירוב ושטחן כ-20x20 מ'. אולם צורת רובן אינה מרובע מדויק ואין ביניהן אפילו שתיים שמידותיהן זהות. ההיתא לפני בונייהן תכנית-אב אחת ולא דייקו בביצועה? האם צורת פני-השטח השפיעה גם בהן ומכאן השוני? מאחר שאי-אפשר להתעלם מן הדמיון הרב ביניהן נראה לנו כי ניתנו לבונייהן הנחיות כלליות, שבמסגרתן פעלו תוך ואריאציות מקומיות. זאת בתנאי שכולן שייכות לתקופה אחת.

יוזמה ממלכתית חיצונית מול פעילות אפשרית  
של שבת-המדבר

ולו ולורנס היו כנראה הראשונים שזיהו מבנים בנגב כמצודות של מלכי יהודה. בגלל ראשונותם יש מן העניין בציטוט דבריהם:

שני מבצרי-ההרים קצר אל-רחיבה וביר-ביריין [בארותים], ששלטו על דרב אל-שור, הם כמו מצודת קודיראת [קדש-ברנע] — תחנות משטרה-צבאית שמוקמו כאן כדי להגן על ציר מסחרי... תפקידן היה כמו זה של אילת ועציון-גבר... קסימה המודרנית, עם מבני-המשטרה, בית-הממשלה ושלוש החנויות שבה, נותנת תמונה יפה של תחנות-משמר אלה שבנו המלכים היהודים.<sup>18</sup>

אולברייט היה הראשון שהבין מתוך תיאורם שהקיראמיקה הממורקת שמצאו היא מן התקופה הישראלית. הוא שיער כי המבנים בקצר אל-רחיבה וביר-ביריין הם מן 'המגדלים' שבנה עוזיהו כדי להגן על יישובים יהודיים בנגב ועדריהם מפני פשיטות של בדווים.<sup>19</sup> קירק ציין את מציאותם של 'בתי שמירה מתקופת הברזל שנועדו לשמור על הדרך לעציון-גבר'.<sup>20</sup> ענתי ביסס רעיון זה על מימצאיו בסקר הר-הנגב. הוא קבע כי שטח זה היה בתחום הנוודים, אולם המצדים מוכיחים כי היה נתון בפרקי-זמן מסוימים לפיקוחם של יושבי-קבע שהחזיקו בו חיל-מצב. התמונה מתאימה, לדעתו, לשלטון ישראל בנגב בתקופת פריחה.<sup>21</sup> ענתי חזר והדגיש את הקשר בין המצודות והדרכים. שרשרת המגדלים יוצרת, לדבריו, רשת דרכים עתיקות. קו אחד מערוער דרך מעלה-עקרבם לחצבה וקו שני עובר דרך באר-ירוחם, רתמה, מצודת הר-בוקר, עבדת, נחל עבדת, באר-חפיר, קדש-ברנע (קו שזוהה אחר-כך על-ידי אהרונז' עם 'דרך האתרים'). המצד שמדרום לעבדת רומז, לדעת ענתי, על דרך נוספת שהובילה דרומה לערבה. אהרונז' פיתח רעיון זה ועשה אותו למקובל במחקר:

כל המצודות הן מתקופתן של ממלכות ישראל ויהודה, כלומר מן המאות י'-ז'... השלטון המלא על הנגב והדרכים בו הובטח ע"י רשת של מצודות וישובים. קוי הדרכים הראשיות מסתמנים לפי המצודות.<sup>22</sup>

אהרונז' ייחס גם את המצודות הגדולות וגם את הקטנות למלך שלמה ורק את אלו בעלות המגדלים ליהושפט או לעוזיהו.

גם פלדמן הביע את הרעיונות דלעיל בדבר מקימי המצודות, אופיין הממלכתי וקשרן לדרכים.<sup>23</sup> רדולף כהן חזר בסיכום חפירותיו באתר הרועה על הדברים שנעשו כבר מקובלים:

שרידי המבנים שנחשפו באתר הרועה... הוקמו בראשית ימי שלטונו [של שלמה]... כן החל בימיו הסחר... שהתנהל דרך אילת והבליט ללא ספק את הצורך בהבטחת דרכי המסחר שבמרחבי הנגב. לצורך זה הוקמו מצודות וישובים ששמרו עליהן.<sup>24</sup>

- 18 L. Woolley & T.E. Lawrence, 'The Wilderness of Zin', *PEFA*, III (1914), p. 28
- 19 W.F. Albright, 'Excavations and Results at Tell el-Ful', *AASOR*, IV (1922-1923), p. 18
- 20 E.G. Kirk, 'The Negev of Southern Desert of Palestine', *PEQ*, 74 (1941), p. 61
- 21 ע' ענתי, סקר הר הנגב, אגף העתיקות, ירושלים 1955 [לא פורסם], עמ' 46.
- 22 אהרונז' (לעיל, הערה 5), עמ' 54-55; וכן: הנ"ל, 'המצודות הישראליות בנגב', הסטוריה צבאית של ארץ-ישראל בתקופת המקרא, בעריכת י' ליור, תל-אביב 1964, עמ' 432.
- 23 י' פלדמן, 'בעקבות המצודות הישראליות בנגב', מבפנים, כא (1958), עמ' 106.
- 24 כהן (לעיל, הערה 4), עמ' 15.

בנו רותנברג התנגד לתפיסה זו והציע רעיון מקורי אותו סיכם כך:

ישוּבֵי הַר הַנֶּגֶב בַּתְּקוּפָת הַבְּרִזָּל לֹא הָיוּ שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא בַתְּקוּפָת שְׁלֵמָה וְלֹא בִימֵי עֲזוּיָהוּ. הָיוּ אֱלֹהֵי יִשְׂבִּיִּים שֶׁל שְׁבִטֵי נֶגֶב הַנּוֹכְרִים בְּמִקְרָא, מַעֲבֵר לַתְּחוּם הַהִתְנַחְלוּת שֶׁל בְּנֵי יְהוּדָה. יִשְׂבִּיִּים רַבִּים קְדוּמִים הֵם לַתְּקוּפָת הַמְּלוּכָה וּבְמִידָה וְהָיוּ נוֹשְׁבִים בַּתְּקוּפָת הַמְּלוּכָה הַמְּאוּחֶדֶת וְאַחֲרֶיהָ הָיָה יִשׁוּבָם שְׁבִטִים עַמְּלָקִים וְאַחֲרֵיהֶם, רוֹבֵם עֲוִינִים לְיִשְׂרָאֵל.<sup>25</sup>

נֶעֱרֹךְ עֵימֹת בֵּין שְׁתֵּי דִיעוֹת מְנוֹגְדוֹת אֵלֶּה תוֹךְ כְּדֵי סִיכּוֹם וּבְדִיקָת הַעוֹבְדוֹת שֶׁהֵעֵלָה מַחְקֵר הַמְּצוּדוֹת וְחִפְרֹתָן.

#### 1. תְּקוּפַת הַמְּצוּדוֹת

נִרְאֶה כִּי מִבְּחִינַת זְמַן נַחֲלָקוֹת הַמְּצוּדוֹת לְשְׁתֵּי קְבוּצוֹת — קְדוּמוֹת וּמְאוּחָרוֹת. הַמְּאוּחָרוֹת הֵן לְבִטָּח מְצוּדוֹת הַמְּגִדְלִים, שֶׁמֶהֱן מְצוּיָה בִּנְגֵב מְצוּדָת קְדֶשׁ-בְּרִנֶּע וְאוּלֵי שֶׁלֵב מְאוּחָר שֶׁל מְצוּדַת הַר-בּוֹקֵר.<sup>26</sup> אַחֲרֵי מִשׁוֹר-הָרוּחַ קְדוּמִים לְדַעַתְנוּ.<sup>27</sup>

מְצוּדוֹת מְאוּחָרוֹת אֵלֶּה נּוֹסְדוּ אוּלֵי בְּמֵאָה הַשְּׁמִינִית, אֵךְ עֵיקַר קִיּוּמָן בְּמֵאָה הַשְּׁבִיעִית — רֹאשִׁית הַמֵּאָה הַשִּׁישִׁית. מְקוֹרֵן הַצְּפוּנִי בְּרוּר וְיֵשׁ לְקַבֵּל אֶת הַסִּיכּוֹם הַמְּקוּבָּל כִּי הוּקְמוּ לְשֵׁם הַבְּטָחָת הַשְּׁלִיטָה עַל אִיזוֹר גְּבוּל אוּ עַל דֶּרֶךְ חֲשׁוּבָה וְכִי יֵשֵׁב בָּהֶן חֵיל-מִצָּב שֶׁעֵסֵק בְּבִטְחוֹן הָאִיזוֹר וְאוּלֵי בְּגִבִּיּוֹת מִסְּמַעֲבֵר מִשְׁיִירוֹת.<sup>28</sup>

אֶת עֵיקַר בְּעִיַּת הַתִּיאָרוֹךְ יוֹצְרוֹת הַמְּצוּדוֹת הַקְּדוּמוֹת, הַגְּדוּלוֹת וְהַקְּטָנוֹת, הַמֵּהוּוֹת אֶת הַרֹב הַמְּכַרִּיעַ שֶׁל מְצוּדוֹת הַנֶּגֶב. הַמִּימְצָא הַקִּירָאִמִּי הַמוֹעֵט שֶׁנִּתְּגַלָּה בָּהֶן תּוֹאֲרֵךְ בְּרֹאשׁוֹנָה עַל-יְדֵי אֶהְרוֹנִי לְמֵאָה הָעֲשִׂירִית. אֵךְ הוּא שִׁינָה אֶת דַּעַתוֹ בְּעִרְבֵי-יָמָיו (לְאוֹר מִימְצָאִי תֵל-מִשׁוֹשׁ) וְהַקְּדִימוֹ לְמֵאָה הִי"א.<sup>29</sup> כֹּהֵן מִמְּשִׁיךְ לְהַחְזִיק בְּדַעַתוֹ הַרֹאשׁוֹנָה שֶׁל אֶהְרוֹנִי.<sup>30</sup> מִן הַנִּיתוּחַ הַקִּירָאִמִּי שֶׁעֲרַכְתִּי הַגְּעִתִּי לְמַסְקָנָה כִּי בְּגִלָּל מִיעוּט הַמִּימְצָאִים אִי-אֶפְשֶׁר עֲדִיין לְהַכְרִיעַ לְכָאֵן אוּ לְכֹאֵן. הַבְּעִיָּה מֵהוֹתִית לְעִנְיִינֵנוּ גַּם אִם הַפְּרִשֶׁת-הַזְמָן קְטָנוֹת: תִּיאָרוֹךְ בְּמֵאָה הִי"א מְקִדִּים אֶת הַמְּצוּדוֹת לְהַקְמַת מַמְלַכַת יִשְׂרָאֵל וְקוֹבֵעַ לְמַעֲשֵׂה אֶת שִׁיכּוֹתָם לְשְׁבִטֵי הַנֶּגֶב (וְשִׁבְטֵי שְׁמַעוֹן בְּכָלֵם).

#### 2. מִשְׁךְ-קִיּוּמָן שֶׁל הַמְּצוּדוֹת

כְּמוֹ שֶׁעוֹלָה מִחִפְרֹתָיו שֶׁל ר' כֹּהֵן וּמִחִפְרֹתָיו יֵשׁ בְּמְצוּדוֹת שֶׁלִּבְ-חִיִּים אֶחָד (לְהוֹצִיא תֵּל קְדֶשׁ-בְּרִנֶּע וּמְצוּדַת הַר-בּוֹקֵר). נִרְאֶה לָנוּ, אִם כִּי קֶשֶׁה לְהוֹכִיחַ זֹאת, כִּי שֶׁלִּבְ-חִיִּים זֶה הִיָּה קֶצֶר וְחֹדֶף-עֵמִי. אִי-אֶפְשֶׁר לִכֵּן לְמִשׁוֹךְ אֶת קִיּוּמָן מֵאוֹת שָׁנִים וְלִטְעוֹן כִּי נּוֹסְדוּ בְּמֵאָה הִי"א אוּ בְּמֵאָה הָעֲשִׂירִית וְכִי הַמְּשִׁיכּוֹ בְּקִיּוּמָן עַד הַמֵּאָה הַשְּׁמִינִית. אִי-אֶפְשֶׁר גַּם לִטְעוֹן כִּי הַקִּירָאִמִּיקָה מֵהַמְּצוּדוֹת הִיא מְרֹאשִׁית הַמֵּאָה הָעֲשִׂירִית וְלִקְשׁוֹר מֵאִדֶּךְ אֶת נְטִישָׁתָן לְמַסַּע שִׁישָׁק (925 לְפִנֵּי-הַסְּפִירָה).

25 ב' רותנברג, צפונות נגב, תל-אביב 1967, עמ' ח, 87 ואילך.

26 משל (לעיל, הערה 1), עמ' 35-44.

27 שם, עמ' 57-59.

28 רותנברג (לעיל, הערה 25), עמ' 89.

29 Y. Aharoni, 'Notes and News — Tell Beer-Sheba', *IEJ*, XXV (1975), p. 170

30 כהן, לעיל, הערה 4.



אם המצודות הוקמו בעקבות התארגנות טבעית של נודדים מדוע היתה חד-פעמית ולא חזרה על עצמה? הנודדים נוהגים בדרך-כלל ללכת בעקבות צאנם ולחזור לעתים מזומנות למרכזיהם. לפיכך צפוי היה למצוא שלבי-חיים אחדים. אם הנודדים התארגנו לבניית מרכזי-הגנה חד-פעמיים — מה דחף אותם לכך ומדוע נטשום ולא חזרו אליהם? נראה לנו כי סביר יותר לחפש מקור חיצוני כלשהו, יום ומנחה, שיוזמתו היא פונקציה של אינטרס יכולת. אחד ממלכי ישראל בעל אינטרס כלכלי ובעל יכולת צבאית ומדינית — בא כאן בחשבון.

### 3. המימצא הקיראמי — שני סוגי כלי-חרס

בכל המצודות הקטנות והגדולות שתוארכו במאות ה"א-ה" (וכן בכל שכבותיו של תל קדש-ברנע<sup>31</sup>) נתגלתה קיראמיקה משני סוגים: ישראלית 'רגילה' /'נגבית'. השם 'נגבית' אכן יצא לקיראמיקה זו כי היא נפוצה בתחומו בלבד. גבול תפוצתה הצפונית-המערבית הוא הקו דימונה-ניצנה בקירוב. כפי שציין בשעתו רותנברג.<sup>32</sup> מצודת רחבה היא הצפונית ביותר בה היא נתגלתה.<sup>33</sup> לאחרונה נתגלו בתל-משוש, בתל-מלחתה ובערוער שבבקעת באר-שבע חרסים ספורים ובראשון אף סיר בישול 'נגבי' קטן.<sup>34</sup> אך באתרים אלה הם בהחלט יוצאי-דופן. לא ידוע לנו על אתרים בסיני ממערב לקדש-ברנע שבהם נקלטה קיראמיקה זו. גם באדום איננה למעשה: בחפירות בוציירה נתגלו אמנם חרסים ספורים אך גם כאן הם בבחינת חריג.<sup>35</sup> אין לפקפק אפוא במסקנתו של רותנברג כי 'יש לראות בהר הנגב ובחבלים מסוימים בסיני ובערבה, איזור בעל אופי ארכיאולוגי שונה ונפרד מכל האיזורים השכנים'.<sup>36</sup> תמונה אזורית זו מתחזקת גם מתפוצת המצודות (להלן). יש לקבל את הדיעה כי נושאי הקיראמיקה הנגבית הם נודדים, שבטי-מדבר, ומכאן הוכחה ישירה למהותם של התושבים ביישובי הנגב ובמצודות.<sup>37</sup> אולם אין בקיראמיקה זו כדי לקבוע את תיארוך היישובים<sup>38</sup> וגם לא את היוזמה ואת הדחף להתיישבותם. רמז בכיוון זה נותנת אולי הקיראמיקה מהסוג השני, שכמותה במצודות שנחפרו משמעותית וברור דמיונה לקיראמיקה הישראלית הרגילה. הדבר מעיד, לדעתנו, אם לא על מציאות גורם אתני ישראלי במצודות במישרין, לפחות על השפעה ישראלית ניפרת. כמו שנראה בהמשך, אין זו ההשפעה הציביליזאציונית (בניגוד לנוודות) היחידה הניפרת במצודות. נראה לנו כי יש בה כדי לרמוז על גורם ישראלי שיזם ודחף את תנועת הבנייה וההתיישבות ואולי אף לקח בה חלק.

31 חדשות ארכיאולוגיות, נז-נח (אפריל 1976), עמ' 42.

32 רותנברג (לעיל, הערה 25), עמ' 87.

33 חדשות ארכיאולוגיות, לט (יולי 1971).

34 Y. Aharoni et. al., 'Vorbericht über die Ausgrabungen auf der Hirbet el Mšāš', ZDPV, 89 (1973), p. 202, pl. 22A

35 אני מודה לגב' M. Oakeshott ממשלחתה של הגב' קריסטל בנט בבוציירה שהראתה לי שני שברי שפיות של סירי-בישול נגביים אופייניים. לדבריה הם משכבה המתוארכת למאה התשיעית.

36 רותנברג (לעיל, הערה 25), עמ' 87.

37 שם, עמ' 87, 92.

38 לדיון בעניין זה ולספרות ראה: משל (לעיל, הערה 3), עמ' 124-125.

#### 4. תכנון ובנייה

סקר המצודות וסיווגן מעידים בבירור שאין הן זהות לחלוטין בכל פרטיהן וצורת רובן מושפעת מאוד מפני-השטח. אכן 'אין למצוא שתי מצודות הבנויות לפי אותה תכנית על כל פרטיה'.<sup>39</sup> רותנברג ראה בכך דמיון רב ליישוב של בדווים ומסיק כי אלה יישובים של בתי-אב בשלב-מעבר מחיי נוודות למחצה להתיישבות של קבע. קשה אמנם לערער על עובדת אי-האחידות, אך יש במסקנתו של רותנברג מספר קשיים:

1. נודדים חיים בדרך-כלל באוהלים ולכן אינם משאירים שרידים. דחף חיצוני, דוגמה קרובה ומגע עם ציביליזאציה — הם המביאים אותם לידי התיישבות.
  2. פרטי בנייה מסוימים במצודות מעידים לדעתנו על ידע ומסורת בבנייה שאינם אופייניים לנוודים: הנחת אבנים בשיטת ראש ופתיח, שימוש ב'עמודי-אבן', קירוי בלוחות-אבן (אתר הרועה), מתקנים מטוּחִים (רתמה). מהיכן שאבו נודדים אלה ידע זה?
  3. למצודות וליישובים צמודים בורות-מים, מיעוטם חצובים בסלע ורובם חפורים בחרסית ומדופנים. זאת עדות לטכנולוגיה מסוימת. האם היא תולדת מפגש הנודד עם תנאי-המדבר בלבד?
  4. למרות חוסר האחידות בפרטי התכנית הנה הרעיון המרכזי, של מערכת סוגרים סביב חצר מרכזית, נשמר ככולן. במצודות הקטנות מתחיל אף להסתמן כיוון מסוים היכול להעיד על תכנון כולל. מוצדקת לכן הערתו של אהרונאי כי מצודות אלה אחידות למדי ואין להגזים ולחפש בהן מידות מדויקות. אמנם אין עדיין בסיס מוצק לטיפולוגיה של המצודות שתעזור בתיארוכן, אך נראה לי כי אפשר להסיק על הנחיות כלליות כלשהן שניתנו לבניהן שאותן ישמו בחופשיות יתירה בכל אתר ואחר, לפי התנאים המקומיים.
  5. בבתים שנחפרו ליד רוב המצודות הישראליות חוזרת ומופיעה תכנית בית ארבעת המרחבים, וכבר דנו בכך לעיל. 'י' שילה, שסיכם את הידוע על בתים אלה עד חפירות תל-משוש, קבע כי תכניתם היא ישראלית מקורית וכי ראשיתם בסוף המאה ה"א".<sup>40</sup> בתי ארבעת המרחבים שנתגלו בתל-משוש קדומים עוד יותר (המאות ה"ב-ה"א)<sup>41</sup> ומעלים מחדש את בעיית מקורם. אך הניתן לראות את מקורם בנודדי-המדבר? ברור עתה שאין הם יכולים להוות בסיס לתיארוך אתר לתקופת המלוכה הישראלית.
- מכל הפרטים האלה קשה עדיין להגיע למסקנה מכרעת. הם יכולים אמנם להעיד על קיום גורם חיצוני ומרכז תרבותי מסוים שהשרה את השפעתו ואולי אף כיוון את ההתיישבות ואת הקמת המצודות בנגב ושאינן הן פרי התפתחות מדברית עצמאית. אך מאידך, אפשר גם לחשוב שחדרי סוגרים, בנייה ב'עמודי-אבן', חציבת בורות-מים וכדומה הומצאו על-ידי הנוודים או אומצו על-ידם מתרבות שכנה ללא התערבות חיצונית. אתר הרועה וחורבת רתמה היו אולי מרכזים של בתי-אב בדווים, כשהמצודה היא מרכז מוגן מפני פשיטות, 'בית-המפקד' — משכן-השייח', ובתי-המגורים — בתי נשותיו השונות או בתי המשפחות המקורבות. אך מאידך אפשר גם לראות ביחידה זו פרי

39 רותנברג (לעיל, הערה 25), עמ' 88.

40 שילה (לעיל, הערה 8), עמ' 180.

41 Y. Aharoni et. al., 'Excavation at Tell Masos', *Tel-Aviv*, II (1975), pp. 97-124

יוזמה ממלכתית חיצונית, כשהמצודה, 'בית-המפקד' ובתי-המגורים הם כמשמעותם, למרות שבעלי התפקידים והפועלים היו רובם, או כולם, בדווים.

## 5. תפוצת המצודות

מצודות הנגב נמצאות ברובן המכריע בהר-הנגב הצפוני והמרכזי (תמונה 11). הצפונית שבגוש זה הן רחבה וחנזיר. המערביות הן אלו שליד רחייבה, בארותים, קסימה וקדש-ברנע. הדרומיות נמצאות במישור-הרוח שמעל מכתש-רמון ובנחל לוח. מחוץ לשטח זה מוכרות לנו המצודות בערבה (יוטבתה ותל אל-ח'ליפה-עציון-גבר). 'המצודה הישראלית' שבבקעת-עובדה<sup>42</sup> היא לפי בדיקתנו מצד נבטי.

באיזור המדברי שמחוץ לנגב מוכרות לנו מצודות בבקעת באר-שבע, במדבר-יהודה ולחוף ים-המלח, אלא שתאריכן הוא המאה השמינית או המאה השביעית,<sup>43</sup> ואינן שייכות לענייננו. יש אפוא התאמה רבה בין שטח תפוצתן של רוב המצודות ואיזור גיאוגרפי מוגדר. התנאים הטבעיים של איזור זה מדבריים פחות משל אזורי הנגב האחרים ובו נמצא שרידי התיישבות וחקלאות רבים גם מתקופות אחרות.

תפוצת המצודות יכולה אכן להיות מוסברת כתופעה אזורית מיוחדת הקשורה לטבע האיזור, כלומר לאפשרויות של התיישבות ושל חקלאות ולא-דווקא לדרכים או למערך ממלכתי מתוכנן אחר. שכן דרכים חצו גם את אזורי הנגב האחרים — והיכן מצודותיהם?<sup>44</sup>

אך עיון נוסף במפת המצודות מעלה בעיה אחרת הקשורה בתפוצתן: אין הן מפורזות בצורה שווה בהר-הנגב. דווקא בהר הגבוה, באיזור הר-רמון, הר-לוח, הר-חורשה, נחל חורשה עלי, נחל אלות, נחל ניצנה עלי וכו', לא ידועה עדיין אף מצודה אחת (להוציא שני מצדים קטנים במישור-הרוח שבשולי האיזור). שטח זה דווקא הוא אירנו-טורני באקלימו, זוכה לכמות המשקעים הגבוהה שבנגב, מלא שרידי חקלאות קדומה ויישובים קדומים. מדוע אפוא אין בו מצודות? אם הבאנו לעיל כסבירה את דעתו של רותנברג, הקושרת את המצודות ביישובים ובאפשרויות חקלאות ומרעה, הנה יש בה כאן נקודת-תורפה. הסתכלות מקרוב באיזור זה תלמדנו כי כמידת גובהו כך גם מידת ביתורו. אין הוא נוח לתעבורה, ודרכים ראשיות תשתדלנה לעוקפו. האם אין למצוא כאן קשר בין קשיי התעבורה והיעדר מצודות, או במלים אחרות קשר בין דרכים ומצודות?

## 6. קשר בין יישובים ומצודות

רותנברג טען עוד כי 'לא נמצא בהר הנגב אף ישוב אחר מתקופת הברזל I בלא מצד חזק בטבורו... ולא ידוע לנו שום מצד שהוקם שלא כדי להגן על יחידת ישוב מסוימת בסביבתו הקרובה'.<sup>45</sup>

42 ב' רותנברג, 'אתרים ארכיאולוגיים בערבה הדרומית ובהרי אילת', סקר חבל אילות, בעריכת צ' רון, 1967, עמ' 305, מס' 233.

43 אהרוני (לעיל, הערה 5), עמ' 62; חדשות ארכיאולוגיות, מ, עמ' 27; מה, עמ' 34.

44 רותנברג (לעיל, הערה 25), עמ' 92-93.

45 שם, עמ' 88-89.

באקסיומה זו יש חריגים. הבולטים ביותר הם אתרי רמת-מטרד. יש כאן מספר אתרים המשתרעים על שטח ניכר ואין כל מצד בטבורם.<sup>46</sup> גם במישור-הרוח יש כמה וכמה אתרים מן התקופה הנדונה ואילו מצודה אחת בלבד (וכמה מצדים קטנים).<sup>47</sup> קיימות גם מצודות ללא יחידת יישוב בסביבתן הקרובה, למשל מצודת הר-בוקר<sup>48</sup> או אתר 110 שלרגלי הר-חורשה אותו סקר רותנברג עצמו. כבר אמרנו כי מצודה אופיינית היא חלק ממכלול המורכב מכמה יסודות: מצודה, 'בית-המפקד', בתי-מגורים, מאגרי-מים. אך מה היה הגרעין הראשוני — המבנה המצודתי או בתי-היישוב? במלים אחרות: האם הקמת המצודות הביאה להתפתחות היישוב והחקלאות או להיפך? ושאל נוסדו כולם בה בעת? אין ביכולתנו להשיב עדיין על כך.

## 7. דגם המצודות על מפת הנגב

'לא היה בתנועה [התיישבות] זו שום תכנון מראש ואין לראות במיקומם של היישובים על מצדיהם מטרה כשלעצמה, כגון הבטחת דרכים וכו'.'<sup>49</sup> סימון המצודות על מפת הנגב סותר, לדעתנו, מסקנה זו של ב' רותנברג. הרוב המכריע של המצודות ניצב ליד תוואים טבעיים לעבירות והקווים המציינים אותם יהיו גם הקווים המחברים את המצודות. יתירה מזאת: כבר הראינו לעיל כי באיזור ההר הגבוה והמבותר אין מצודות, למרות פוריותו היחסית של האיזור. יש כנראה קשר בין מידת הביתור, קשיי העבירות והיעדרן של מצודות.

יש כאן אפוא אישור לדיעה שדגם המצודות קשור לקווי-הדרכים בנגב.<sup>50</sup> האם יש בכך ביטוי לכוונתם של תושבי הנגב הנודדים להשתלט ביוזמתם על דרכי הנגב? עד כמה שאנו מכירים את הבדווים הרי משכנותיהם מתרחקים דווקא מן הדרכים הראשיות. הגיוני יותר להניח כי היתה כאן יד מכוונת חיצונית ולפנינו ביטוי של אינטרס ממלכתי שהיה מעוניין בפיקוח ובשמירת הדרכים. גם עם שאלת היעדר מצודות מן השטחים שלא בהר-הנגב ובערבה ניסינו להתמודד.<sup>51</sup> אם יעדן של לפחות חלק מן הדרכים היה עציון-גבר ואילת מדוע אין קווי המצודות מגיעים אליהן? הצענו לראות בדבר אל-ע'זה, היוצאת מקדש-ברנע ועוברת בקרבת כונתילת עג'רוד וכונתילה תוך עקיפת הר-הנגב, את הדרך הקדומה לאילת. אולם שאלת היעדר מצודות על קו זה מדרום לעג'רוד נשארת עדיין פתוחה. דגם המצודות והדרכים מביאנו אל בעיה גיאוגרפית-היסטורית נוספת: גבול ממלכת יהודה בנגב. כבר הצענו במקום אחר כי באיזור מדברי מצינת הדרך הקיצונית ביותר שבשליטת הממלכה גם את גבולה.<sup>52</sup> עיון נוסף במפת המצודות מלמדנו כי הקו הקיצוני של המצודות, מרחבה ועד ערקוב שליד עבדת, מקביל לקו-הדרך המזוהה עם 'דרך האתרים' המקראית. מערקוב ועד

46 Y. Aharoni et. al., 'The Ancient Desert Agriculture of the Negev', *IEJ*, X (1960), pp. 23–36, 97–111

47 אהרונים, לעיל, הערה 11.

48 משל (לעיל, הערה 1), עמ' 35–44.

49 רותנברג (לעיל, הערה 25), עמ' 93.

50 הקדשנו לנושא זה מאמר מיוחד ובו פירוט וספרות. ראה: ד' משל, 'תולדות דרכי הנגב', ארץ הנגב, בעריכת א' שמואלי, תל-אביב (בדפוס).

51 שם.

52 משל (לעיל, הערה 1), עמ' 39–45; וכן: הנ"ל, 'היש קשר בין דרכים וגבולות במדבר', הנגב — עבר, הווה ועתיד, בעריכת ע' זוהר, תל-אביב 1977.

מישור-הרוח נוצר קו נוסף לאורך נחל צין עלי, הממשיך בתוואי של דרך מוכרת לאורך מישור-הרוח ונחל לוח עד דרב אל-ע'זה. איננו מקבלים אמנם את דעתו של ר' כהן המזהה קו זה עם גבול הנגב המקראי (במדבר לד ג-ה; יהושע טו ב-ד)<sup>53</sup> אך נראה לנו מאוד שקו זה מציין את גבול הממלכה בנגב והמצודות שלאורכו הן מצודות דרך וגבול כאחת. ראייה כזאת מדגישה את מקורן הממלכתי ורק בעיית חד-תקופתיות של המצודות נשארת קשה.

#### 8. מצודות גדולות וקטנות

מה היחס בין שני סוגי המצודות? מה סיבת השוני בגודלן? האם הן מהוות שתי מערכות נפרדות או מערכת אחת כוללת? השאלות תופסות לגבי שתי התיאוריות על מהות המצודות. אם נצא מתוך הנחה שהמצודות הגדולות והקטנות הן מאותה תקופה עצמה ושייכות לאותה מערכת, ברור שהגודל אינו מקרי. אם נאמץ את רעיון הקשר בין המצודות והגבול נראה כי הרוב המכריע של המצודות הגדולות אכן נמצא על קו-הגבול המוצע. יש בכך גם להסביר את היעדרן של מצודות גדולות בהמשך 'דרך האתרים' מעבדת לקדש-ברנע (בו היא הופכת מדרך גבול לדרך פנימית). אך נותרת עדיין הבעיה מדוע אין מצודות גדולות בהמשך קו-הגבול, מעבדת דרומה. אם נצא מתוך הנחה כי שני סוגי המצודות הם מן אותה שונות (קרובות מאוד בזמן, כי לא הבחנו בהבדלים בקיראמיקה) וכל סוג מהווה מערכת נפרדת — שוב נימצא בקושי. מערכת המצודות הגדולות נראית אז מקוטעת ולא מובנת. גם מנקודת-המצא של ב' רותנברג קשה להסביר את מציאות שני הסוגים. אם הקטנות הן מרכזים מוגנים של בתי-אב, האם מצינו הגדולות מרכזים שבטיים? ואולי כל הדבר הוא שרירותי ומשפחת נודדים אחת בנתה כך ושנייה בנתה אחרת? נראה לנו כי אנשי הראייה הממלכתית זוכים כאן ביתרון.

#### 9. צפיפות והופעת צמדים

כבר ראינו כי פיזור המצודות על-פני שטח הר-הנגב אינו שווה. ציינו לעיל את איזור ההר הגבוה — אגני נחל ניצנה ונחל חורשה העליים, שאין בהם מצודות כלל (ואולי טרם נתגלו?) ולעומת זאת יש לאורך נחל צין עלי שלוש מצודות במרחקים כמעט שווים (עובדה המסייעת לכאורה לראות בהן מצודות דרכים) ובאיזור מפגש נחל בשור ונחל בוקר (מצפון-מערב לשדה-בוקר) מוכרות לנו חמש מצודות על שטח של כ-10x10 ק"מ. אפילו אם יש כאן שני סעיפי-דרכים נראית הצפיפות רבה מדי בהקשר זה.

לפני שניגשנו לחפירת המצודות שיערנו כי הן מתקופות שונות, וכך הסברנו את צפיפותן. לבדיקת השערה זו בחרנו לחפירה לשני צמדים של מצודות: רתמה והר-בוקר, רפד וחתירה.<sup>54</sup> קירבתן היתירה היא המפתח לפתרון הבעיה. מתוצאות החפירות הסקנו כי כל המצודות מאותה תקופה עצמה — ומה ההסבר לצפיפותן? גם אם טעות בידינו ובנייה-הצמד אינם מאותה תקופה מדוע לא הוקמה המצודה המאוחרת על חורבות קודמתה?

53 כהן, 1976 (לעיל, הערה 4), עמ' 50.

54 הדינים-וחשבונות פורסמו על-ידי: משל, לעיל, הערה 1.

נראה לנו כי יש קושי מסוים גם בתיאוריית הדרכים וגם בתיאוריית הגבול. לעומת זאת התיאוריה השנייה, הרואה במצודות מרכזים של בתי-אב, מוצאת כאן חיזוק. שכן בתי-אב של נודדים יכולים להשתכן במרווח או בצפיפות, בדגם כלשהו או ללא כל סדר הגיוני. בתי-אב שמצאם משותף יכולים אף להשתכן בצמידים. את הקושי יוצרים כאן דווקא האזורים שבהם אין 'מרכזי בתי-אב' כאלה, מה גם שלאזורים אלה יש פוטנציאל גבוה יותר להתיישבות מדברית.

**סיכום נתוני המצודות הקדומות  
והשיקולים להיותן פרי יוזמה ממלכתית חיצונית  
או שבטית מקומית**

נתוני המצודות חקופתן	שבטית נגבית אם מאה י"א או לפני-כן (לפני הקמת הממלכה)	חיצונית אם מאה י" או לאחר-מכן
1. משך קיומן	קיראמיקה נגבית (מקומית)	קצר וחד-פעמי, שלב-חיים אחד
2. מימצא קיראמי	חוסר אחידות	קיראמיקה צפופה
3. תכנון ובנייה	בעיקר בהר-הנגב, כלומר קשר אפשרי לחקלאות ומרעה	ידע ומסורת. טכנולוגיית אגירת-מים. תכנית 'ארבעת המרחבים'. קו תכנוני מנחה
4. תפוצה	קשר הדוק בדרך-כלל, כלומר אפשרות של מאחז חקלאי יישובי	חללים גדולים בהר-הנגב עצמו. אולי תוצאה של קשיי עבירות. כלומר קשר לדרכים
5. קשר ליישובים	אין מצודות בדרום-הנגב, כך שאינן קשורות בהליכה לאילת. כלומר אין קשר לדרכים	קיום יישובים ללא מצודות וההיפך, כלומר אפשרות למערך לא חקלאי, אולי של דרכים
6. דגם	אין יחס בין מצודות קטנות וגדולות	התאמה לקווי-דרכים בהר-הנגב ולקר-גבול הממלכה
7. יחס בין מצודות	אין יחס ושיטה	הגדולות ברובן לאורך גבול הממלכה
8. קטנות וגדולות	צפיפות רבה באזורים מסוימים וצמידים.	חוסר כל מצודות באזורים מסוימים בהר-הנגב
9. צפיפות וצמידים	מעבר לצורך טכני של דרכים וגבול	הנחיים לשהות בדוויים

**סיכום: בוני המצודות הישראליות בנגב**

המימצא המתארך מן המצודות הקדומות בנגב אינו חד-משמעי עדיין. אין בו כדי להכריע בין המאה ה"א והמאה העשירית לפני-הספירה. תיארוך במאה ה"א, לתקופה שלפני הקמת ממלכת ישראל, יחייב לקבל את התפיסה כי בוני המצודות היו שבטי הנגב או בני שבט שמעון ואין להן קשר ליוזמה ממלכתית חיצונית כלשהי.<sup>55</sup> בשלב זה של המחקר אנו נזקקים לניתוח נתוני המצודות בנסיון

55 המימצאים מתל-משוש (לעיל, הערות 34, 41) מחזקים לכאורה אפשרות כזאת. במאות ה"ב וה"א לפני-הספירה היה כאן יישוב מאורגן הראוי לתואר 'עיר', בעל ידע בתכנון, בבנייה ובארגון. תושבי יישוב זה מזהים עתה על-ידי חוקרים אחדים עם מקימי המצודות או עם אבותיהם. אין אנו מקבלים השקפה זו מסיבה ארכיאולוגית: הדבר המאפיין ביותר את המצודות (ואתרים אחרים בגבולות הנוכחיים של הנגב) הוא הקיראמיקה הנגבית. כאמור, לבד מחריג אחד, אין היא מצויה בתל-משוש ונעדרת לחלוטין מתל באר-שבוע! לדעתנו, לא הגיעו אנשי תל-משוש מן הדרום אלא מן הצפון או מן המערב (יהודה או פלשת) ושם יש לחפש את מקור תרבותם. יסודות הבנייה והטכנולוגיה המופיעים גם במצודות — תכנית בית ארבעת המרחבים, שימוש ב'צמדי-אבן', ידע הטיח וכדומה — יכולים היו לעבור מן הצפון דרך משוש ודרומה, אך לא להיפך.

לענות על שאלה זו. ניתוח כזה מראה כי כמה מהנתונים מושכים בכיוון של יוזמה ממלכתית חיצונית שמקורה היחיד האפשרי הוא ממלכת ישראל. נתונים אחרים מלמדים בבירור על קשר לתושבים המקומיים. לדעתנו, יש לשלב את שתי התיאוריות: המצודות הוקמו כתוצאה מיוזמה חיצונית על-ידי תושבי הנגב שאף איישו אותן. קווי תכנון דומים, ידע ומסורת בבנייה, טכנולוגיה של אגירת מים, קיראמיקה ישראלית רגילה, התאמה רבה לתוואי-הדרכים וקשר אפשרי לגבול הממלכה — כל אלה מלמדים כי המצודות הוקמו ביוזמת אחד ממלכי ישראל לשם ביסוס שלטון הממלכה בנגב והבטחת דרכיו וגבולותיו. הוא הגה את הרעיון, שלח את המפקדים ואנשי-המקצוע והכתיב את קווי התכנון הכלליים. תושבי-המדבר השתלבו ביוזמה, היו כוח-העבודה ואיישו את המצודות. מציאות הקיראמיקה הנגבית היא העדות המכרעת לכך. לדעתנו, ידעו הנודדים את סוד הקדרות מכבר, אך לא נזקקו לכלי-חרס כל עוד חיו כנודדים גמורים. אנו מוצאים כלים אלה רק במקומות בהם הם התיישבו, לזמן קצר או ארוך, תמיד, לדעתנו, בהשפעה-חיצונית או ביוזמה חיצונית. כך היה בתמנע במאות ה"ג-ה"ב ביוזמה מצרית, כך היה במצודות הישראליות בתקופת קיומן הקצרה ביוזמה ישראלית וכך היה לכל אורך תקופת קיומם של תל קדש-ברנע ותל אל-חליפה (עציון-גבר).

השתלבותם של נודדים ביוזמה חיצונית, בייחוד אם מקורה בכוח השולט, מקובלת במדבריות. בתקופה האשורית היו שבטי הנגב בשירות הממלכה כשומרי גבול. תופעה זו חוזרת ביתר שאת בתקופה הביזאנטית.

רובן המכריע של מצודות הנגב היו נושבות במשך תקופה קצרה אחת בלבד. הקמתן מציינת, לדעתנו, את שלב ההשתלטות על הנגב והן בבחינת 'הפגנת נוכחות וכוח' של השלטון המרכזי. כשהכירו התושבים המקומיים בקיומו, כוחו וקביעותו של שלטון זה הם קיבלוהו והשתלבו בתוכו או חיו בשקט בגבולותיו. תהליך זה היה קצר למדי. כשפג הצורך במצודות הן נעזבו וניטשו, ויושביהן לקחו את רוב כליהם והשאירו לחוקרי ימינו מימצאים מעטים ודלים. כך נתפרקה המערכת ברובה, ואבן-פינה קבועה אחת נשתמרה בה לאורך התקופה הישראלית כולה — קדש-ברנע. אל נווה-מדבר, צומת-דרכים ונקודת-גבול זו המשיכו השיירות לנוע בנצלם מאחזים בודדים שהוקמו לפרקים (השלב המאוחר במצודת הר-בוקר ואולי קצר-רחיבה), וממנה זינקו דרומה בתקופות שיא בודדות דרך דרב אל-ע'זה וכונתילת עג'רד לעבר עציון-גבר ואילת.

מנקודת-ההשקפה הזו ובגלל האפשרות שעלינו להקדים את תאריך כלי-החרס מהמצודות, נוטים אנו עתה לייחס את הקמתן לא ליוזמתו של המלך שלמה (968–928 לפני-הספירה) אלא לדוד (1006–968) או לשאול (1025–1006).<sup>56</sup> אפשר שדוד הוא שהיכה סופית את העמלקים, אף כי הדבר אינו מפורש במקרא (שמואל-ב ח יא–יב), ולכך אפשר לקשור את הקמת המצודות. אך סביר יותר לקשור אותן, אם אכן הן מימיו, להשתלטותו על אדום: 'וישם באדום נצבים, בכל אדום שם נצבים ויהיו כל אדום עבדים לדוד' (שמואל-ב ח יג–יד; וראה גם: מלכים-א יא טו–טז; דברי הימים-א יח יב–יג). עקב היעדר שרידים מן המאות ה"א–העשירית באדום שממזרח לערבה ועקב

56 דיון מפורט באפשרויות אלה ראה: משל (לעיל, הערה 1), עמ' 147 ואילך. נביא כאן רק את סיכום הדברים.

השתרעותה המפורשת של אדום המקראית על־פני רוב שטח הנגב של ימינו (ראה, למשל: במדבר כ טז, כג)<sup>57</sup> — אפשר לראות אולי במצודות את מקום־מושבם של נציבי דוד והאדומים — את שבטי הנגב נושאי הקיראמיקה הנגבית.

אך מבחינה היסטורית אפשר גם אפשר ששאל הוא שהקים את המצודות ברבע האחרון של המאה הי"א. בימיו היתה החדירה הישראלית הממלכתית הראשונה לנגב: הוא נלחם באדום (שמואל־א יד מז–מח) וגם היכה את עמלק 'מחויילה בואך שור אשר על פני מצרים' (שמואל־א טו ז),<sup>58</sup> מאורע אשר הושיע את תושבי דרום־יהודה ולכן כנראה הציב לו יד בכרמל (שמואל־א טו יב). ייתכן אפוא ששאל הוא שקבע את שלטון ישראל בנגב, השתלט על דרכיו וייצב את גבולותיו בעזרת המצודות.

57 שם, עמ' 148–149. שם גם סיכום המחקר הקשור בזיהוי אדום.

58 בהקשר זה נזכרת אף 'עיר עמלק' (שמואל־א טו ה), שרותנברג לשיטתו רואה בה אחד מיישובי־קבע עמלקיים שאותם הוא מזהה עם יישובי הנגב והמצודות.



## אברהם נגב: מים במדבר ומהותן של המצודות מתקופת הברזל בהר-הנגב

חקירת תולדות הנגב בתקופות הקדומות עדיין בראשיתה, ולפיכך יש לקבוע אמות-מידה שעל-פיהן יתנהל מחקר זה. בהיותנו עוסקים באיזור שכולו מדבר, שכמות המשקעים בו איננה עולה בממוצע שנתי על 100 מ"מ וההתאדות בו היא בין 170 ס"מ ל-180 ס"מ בשנה (בחודש יולי בלבד מגיעה ההתאדות לכדי 20–24 ס"מ) — הרי המים הם אמת-המידה המתאימה ביותר לחקירתו.<sup>1</sup> מספר המעיינות בנגב מועט ביותר, והחפץ להקים יישוב ראשית דאגתו תהיה להשיג מיישתייה לאדם ולבהמה. דומני כי בדיקת אופי מקורות-המים המצויים במושבות-האדם בנגב תסייע בידינו להגדיר גם את אופיים.

מבחינה היסטורית אפשר להבחין ארבעה שלבים עיקריים בתולדות ההתיישבות העתיקה בנגב:

א. התקופות הפריהיסטוריות.

ב. תקופת הברונזה התיכונה א'.

ג. תקופת הברזל.

ד. התקופה הנבטית (הלניסטית, רומית, ביזאנטית).

יישובי התקופות הפריהיסטוריות בהר-הנגב מרוכזים בעיקר באיזור אחד, שמוקדיו הם המעיינות בנחל צין.<sup>2</sup> במקומות-יישוב אלה דרו חברות של בני-אדם שהתפרנסו בעיקר מציד החיות שהיו באות לרוות את צמאונן במי-המעיינות. בגלל התנאים הטופוגרפיים אין השטח הסמוך למעיינות אלה יפה לחקלאות, ואמנם לא נתגלו באיזור זה שרידי חקלאות עתיקה מתקופה כלשהי. שפיעת המעיינות דלה ביחס, אולם הספיקה להרוויית החיות ובני-האדם שבאו לצודן.

נרחבת יותר ההתיישבות בתקופת הברונזה התיכונה א', והיא מקיפה אזורים נרחבים למדי בהר-הנגב. תקופה זו לא נחקרה כראוי, ואנו יודעים על היקפה הגדול יותר מאשר על אופיה. עד היום לא נחפר אלא אתר אחד בלבד מתקופה זו, הוא אתר ירוחם. החופר, מ' כוכבי, לא נזקק כלל

1 לנתונים האקלימיים ראה: אטלס ישראל, ירושלים תשט"ז, מפה 6/IV, כא-כג. נתונים אלה כלליים בלבד, לפי שלא נערכו חקירות אזוריות מקיפות באיזור זה.

2 A.E. Marks, J. Philips, J. Crew & R. Ferring, 'Prehistoric Sites near 'En-'Avdat in the Negev', *IEJ*, XXI (1971), pp. 13–24; A.E. Marks, C.R. Ferring, J. Jeschofnig & J. Singleton, 'Prehistoric Sites near 'En-'Aqev, in the Central Negev', *IEJ*, XXV (1975), pp. 65–76

לעניין אספקת המים ליישוב זה, אולם מסקנתו היא ש'תושבי הנגב בתקופה הכנענית I היו נודים למחצה שחיו על הציד, המרעה והחקלאות העונתית'.<sup>3</sup> אף ההתיישבות בתקופת הברזל היתה נרחבת למדי, ובסקרים הרבים שנערכו באיזור הר הנגב נתגלו עשרות יישובים ומצודות המיוחסים לתקופה זו.<sup>4</sup> אהרוני, הראשון שעמד על היקף התופעה של ההתיישבות בתקופת הברזל, כתב:

המצודות והיישובים שבקירבתם היו תלויים ללא-ספק במערכת נרחבת ומתוכננת היטב של בורות-אגירה למים, שנחפרו במרחקים קצובים זה מזה בכל האיזור. בורות אלה תוקנו מפעם לפעם וסיפקו מים לאוכלוסייה הנוודית במשך כל הדורות, כשם שהם ממלאים תפקיד זה גם היום.<sup>5</sup>

וכך תוארו הבורות באיזור מישור-הרוח:

למרגלות המדרון שבין שני המצדים נתגלו שמונה בורות-מים. בורות אלה יוצאים מן הכלל בכך שאין הם חצובים בסלע, אלא חפורים בחוואר הטורני. נמדדו ארבעה בורות, אולם כולם דומים זה לזה (ההבדלים ביניהם הם בגודל ובפרטים משניים בלבד). ולכן יתואר לפרטיו בור אחד בלבד. בור-המים הוא מחפורה פתוחה, עגולה כמעט, החפורה בחוואר. כדי למנוע מפולת של החוואר הרך, דופנו הדפנות באבני-גויל. קירות-האבן לא טיחו מאחר שהחוואר הרטוב אינו חדיר למים. לא נתגלתה ריצפת-אבן, וככל הנראה לא היה בה צורך... אל הבור הוליכו שתי תעלות המנקזות את המדרון מעל. אגן-שקיעה קטן מנע חדירת סחף אל הבור. לא נתגלו עדויות כלשהן למציאותה של תיקרה. עומקו של בור-המים הוא ארבעה מטרים, ומאחר שההתאדות השנתית היא בסדר-גודל של 1.5 מ' ייוותרו מים רבים במשך כל השנה... בורות רבים כאלה מצויים לאורך 35 ק"מ על השפה המערבית של מישור-הרוח, למן קצהו הצפוני בקירבת מעלה-מחמל ועד האיזור של ראש-רמון בדרום. תכולתם של הבורות היא למן 10 מ"מ"ע בלבד ועד למאות אחדות.<sup>6</sup>

בהמשך דבריו תיאר אהרוני את מצודה E ואת החוות החוסות בצלה באיזור נחל חורשה. בשטח שגודלו 8 קמ"ר הבחין הסוקר בבורות-מים רבים. הבורות, שכולם חפורים בחוואר, הם משני סוגים: 'הסוג הפתוח' ו'הסוג הסגור'. בור-המים הגדול ביותר עגול למחצה, מידותיו 21x20 מ' ועומקו 5 מ'. תכולתו עולה על 1,000 מ"מ"ע. בורות אלה סיפקו מים למצודה ולשלושה בתי-חוה.<sup>7</sup>

3 מ' כוכבי, 'הר ירוחם', אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ-ישראל, א, ירושלים 1970, עמ' 136. במקום זה חפר לאחר-מכן גם ר' כהן, ראה: R. Cohen, 'Har Yeruham', *IEJ*, XXIV (1974), pp. 133-134.

4 ראה המפות אצל: Y. Aharoni, 'The Forerunners of the Limes - Iron Age Fortresses in the Negev', *IEJ*, XVII (1967), p. 10, fig. 2; R. Cohen, 'Excavations at Horvat Haluqim', *Atiqot*, XI (1976), p. 35, fig. 1.

5 M. Evenari, Y. Aharoni, L. Shanan & N. Tadmor, 'The Ancient Desert Agriculture of the Negev, III - Early Beginnings', *IEJ*, VIII (1958), p. 238.

6 שם, עמ' 241-242.

7 שם, עמ' 246.

אותה משלחת עצמה פעלה גם ברמת-מטרד ובסביבותיה ושם נתגלו ארבע מצודות שמקורות-המים שלהן מתוארים בלשון קצרה ביותר.<sup>8</sup> בתוך האיזור הנסקר נתגלו בתי-חוזה רבים למדי, המיוחסים אף הם לתקופת הברזל. מקורות-המים של החוות הללו אינם נזכרים כלל, ויש להניח ששתו ממי-הבורות שמהם שתו גם דרי המצודות.<sup>9</sup> אלה הם למעשה התיאורים המפורטים ביותר שבידינו על מצודות תקופת הברזל ומקורות-המים שלהן.

התקופה הרביעית בתולדות התיישבות-האדם בנגב היא התקופה הנבטית, שראשיתה במאה הרביעית לפני-הספירה.<sup>10</sup> למרבית המזל מופרים מאגרי-המים של הנבטים עוד מתקופת התיישבותם הקדומה ביותר, ככל הנראה בנגב, מפי עד-ראייה — הירונימוס מקארדיה, הנמסרים מפי דיודורוס מסיקליה:

כי באיזור חסר-המים, כפי שהוא מכונה, הם חפרו בורות-מים במרחקים קצובים, ואת המידע עליהם שמרו בסוד כמס מפני בני-אדם מכל העמים האחרים. כך הם נסוגים לאותו איזור כדי להיות בטוחים מסכנה. מאחר שהם לבדם יודעים את מקום המים הנסתרים, הם פותחים אותם [בעת הצורך], וכך יש להם שפע רב של מי-שתייה. לעומתם, בני-אדם מעמים אחרים, חסרים מקומות להרוויח הצימאון, ואינם יודעים את מקום בורות-המים, לפיכך הם גוועים במקרים מסוימים בצמא מפאת חוסר מים, ובמקרים אחרים הם שבים בביטחון לארצותיהם רק לאחר שסבלו תלאות רבות (דיודורוס II, 48, 2-3).

ובאותו עניין במקום אחר:

הם תאבי-חירות מאין כמותם; וכאשר קרב אליהם כוח-אויב חזק הם מבקשים מפלט במדבר, המשמש להם מבצר, כי הוא מעוט-מים;<sup>11</sup> אחרים אינם מסוגלים לעבור בו, אלא הם לבדם, משום שבארץ זו הם התקינו מאגרי-מים תת-קרקעיים מטויחים בטיח — דבר המקנה להם ביטחון. הארץ היא בחלקה חרסיתית [במקור ἀργιλλώδους] ובחלקה סלעים רכים, ולפיכך הם עושים בה מחפורות גדולות, שאת פיותיהם הם עושים קטנים; אולם על-ידי הרחבת רוחבן ככל שהם מעמיקים, הם עושים את המחפורות בגודל כזה שכל צד שלהן ארוך פלטרון אחד.<sup>12</sup> לאחר שהם ממלאים את הבורות האלה במי-גשם, הם סותמים את פיותיהם, כשהם עושים אותם שווים עם פני-הקרקע,<sup>13</sup> והם משאירים סימנים הידועים להם ואינם ידועים לאחרים (שם, XIX, 94, 6-8).

8 Y. Aharoni, M. Evenari, L. Shanan & N.H. Tadmor, 'The Ancient Desert Agriculture of the Negev, V – An Israelite Agricultural Settlement at Ramat Matred', *IEJ*, X (1960), pp. 97-111  
9 שם, עמ' 23-36.

10 ראה: א' נגב, 'תחילותיה של ממלכת הנבטים', בין חרמון לסיני — יד לאמנון (קובץ מחקרים בידעת הארץ), ירושלים 1977, עמ' 143-160. לפי השקפתי נמשכה התקופה הנבטית בנגב עד לכיבוש הערבי של ארץ-ישראל בשנת 636; וראה: א' נגב, 'הנבטים בנגב', הנגב — עבר, הווה ועתיד (קובץ מחקרים), אוניברסיטת בן-גוריון בנגב והחוג לגיאוגרפיה באוניברסיטת תל-אביב [בדפוס].

11 המונח *ἀνδρος* שהמחבר משתמש בו הוראתו היא 'ארץ חסרת מעיינות'.

12 פלטרון=100 רגל יווניים=101 רגל אנגלית=30.48 מ'.

13 המשפט אינו ברור ביותר ואפשר להבין גם כך: 'הם מטשטשים את עקבות התעלות המובילות מים לבורות, וכך אינם מסגירים את מקום הבור'. המשפט במקור הוא: *ποιούντες ισόπεδον τῇ λοιπῇ χώρᾳ*.

נזכור: הדברים אמורים בנבטים, בשנת 312 לפני־הספירה, שלפי אותו מקור עצמו עסקו בגידול גמלים, צאן, הולכת מור ולבונה מערב אל חוף ים־התיכון ובניצול הביטומן ביס־המלח. מזונם היה מורכב מבשר, מחלב ומצמחים הגדלים בר בסביבות מגוריהם, וכן מדבש הבר. הם לא נטעו עצים, לא שתו יין ולא בנו בתים. המקור מספר כי כל הפועל בניגוד לאורחות־חיים אלה — משפטו מוות. כאשר פגש ההיסטוריון הירונימוס מקארדיה בנבטים (הוא נתמנה על־ידי אנטיגונוס מונופטאלמוס כמפקח על ניצול אוצרות ים־המלח, שסבר כי יוכל להשתלט עליהם), היו אלה קרוב לוודאי בשלב מתקדם למדי של התפתחותם התרבותית. אין כמעט ספק שהדברים המתוארים אצל דידורוס התרחשו בעיקרם באיזור המשתרע מיס־המלח בצפון־מזרח, בקעת באר־שבע בצפון והר־הנגב בדרום. אין אנו יודעים דבר על השלבים שקדמו לסוף המאה הרביעית לפני־הספירה; אולם משום רמת התפתחותם הגבוהה של הנבטים בפרק הזמן המתואר סביר להניח שנמצאו באיזור זה עוד בתקופה הפרסית.<sup>14</sup>

עד עתה נתגלו שרידים מן התקופה הפרסית באתר אחד בלבד בהר־הנגב: חורבת רתמה. אולם בדיונו על הנגב בתקופה הפרסית כולל ז' משל גם את השרידים מאותה תקופה בתל אל־ח'ליפה ובמצודת קדש־ברנע. אנו נימנע מן הדיון בשני אתרים אלה, שאינם שייכים ליישובי הר־הנגב, שהוא נושא דיוננו.<sup>15</sup> אתר חורבת רתמה נחפר על־ידי ר' כהן וז' משל, וכך תיארוה:

נתגלה כי האתר החל קיומו (תקופה III) בתקופת הברזל. אותה עת שימש כמצודת־דרכים ישראלית טיפוסית שסביבה נתפתח יישוב קטן. על חורבות חלק מן המבנים נתגלו חרסים מן התקופה הפרסית (תקופה II). המבנה העיקרי, המצודה, המשיך את קיומו או הוקם מחדש בתקופה הרומית (תקופה I). החרסים הרבים מן התקופה הפרסית, שנלקטו על גבי חורבות המבנים, אינם מעידים על שימוש חוזר באותם מבנים כמבני־מגורים. לא נודע טיבו של היישוב שנתקיים במקום בתקופה הפרסית, אך ברור שלא היה יישוב קבע רב־מבנים. לעומת זאת, מעידה הכמות הרבה על קיראמיקה אופיינית, על פעילות שהתנהלה כאן לאורך זמן. חקירת הקיראמיקה — שברים של קערות אופייניות, סיר־בישול, קנקנים, פכיות, צפחת ונר — מעידים באופן ברור שהמקום התקיים במאות החמישית־הרביעית לפני הספירה. אם מותר לשפוט על־פי טיב החרס, מעיד צבעו האפור־חום כי קרוב היה יותר למסורת הקדרים של איזור ההר ביהודה ושומרון העומדת בניגוד למסורת הקדרים באיזור החוף, ששם הרבו לייצר כלים בהירים, ירקרקים או אדומים.<sup>16</sup>

נאמן עלינו תיאורו של משל, אך מסקנותיו המרחיקות־לכת טעונות ביסוס רב יותר בממצאים נוספים מן התקופה הפרסית, שאמנם יעידו על צורת ה'פריסה' של היישובים מאותה תקופה בנגב.

14 עניין זה דנתי בו באריכות רבה יותר במאמרי 'תחילתיה של ממלכת הנבטים' (לעיל, הערה 10); וביתר פירוט במסה שלי: 'The Nabateans and the Provincia Arabia', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 8, Berlin and New York 1977, Chapter I, A, Early Beginnings — The Late Persian and the Hellenistic Periods, pp. 521–549.

15 ז' משל, 'הנגב בתקופה הפרסית', קתדרה, 4 (תמוז תשל"ז), עמ' 43–50.

16 שם, עמ' 45.

אילו באתי לתאר את המימצאים מן התקופה ההלניסטית באתרים מסוימים בהר-הנגב, הייתי משתמש באותן מלים עצמן שהשתמש בהן זאב משל לתיאור המימצא בחורבת רתמה. בחלוצה, ניצנה, עבדת ובכמה אתרים קטנים יותר בהר-הנגב נתגלו מטבעות וכלי-חרס רבים מן המאות הרביעית, השלישית והשנייה לפני-הספירה. מקורם של אלה באיים שבמזרח הים-התיכון, בסוריה, ובמצרים. בכל המימצאים האלה אין דבר שנוצר בנגב. באף לא אחד מן האתרים לא נתגלו שרידי בנייה הקודמים לראשית התקופה הרומית הקדומה, כשלוש-מאות שנים מאוחר יותר לזמנם של המטבעות וכלי-החרס ההלניסטיים הראשונים בהר-הנגב. מטעמים של הסתברות היסטורית אנו מניחים שמימצאים אלה קשורים להופעתם של הנבטים בהר-הנגב. סיוע לכך אנו מוצאים גם בגילוייה של כתובת נבטית קדומה בחלוצה, מן המחצית הראשונה של המאה השנייה לפני-הספירה. שמא יש לייחס גם את הופעתה של הקיראמיקה הפרסית בחורבת רתמה למכלול תרבותי זה, שהביא גם את הקיראמיקה ההלניסטית לאתרי הר-הנגב? וכשם שהקיראמיקה ההלניסטית הגיעה לאתרים אלה עקב קשרי-המסחר שקיימו הנבטים עם ערי-החוף, כך הגיעה הקיראמיקה הפרסית מן השווקים של באר-שבע או מאתרים פרסיים אחרים בדרום-הארץ.

נשוב לבעיית היישובים מתקופת הברזל בהר-הנגב. זאב משל הראה תכניות רבות של מצודות,<sup>17</sup> אולם רק בשתיים מהן עלה בידו להצביע על מקור-המים — הבריכה הפתוחה. עם זאת לא היסס לקבוע כי המצודות — או המאחזים בנגב — הם פרי יוזמה ממלכתית, מן המאה הי"א לפני-הספירה, והוא נוטה לייחס את בנייתן לשאול המלך.

איני רוצה להכניס ראשי לבעיית תאריכן של המצודות, אם לקבוע את זמנן לסוף המאה הי"א או לאחר למאה העשירית לפני-הספירה, לימי שלמה, או שמא להקדימן למאות הי"ב-הי"א לפני-הספירה, כפי שהציע יוחנן אהרונאי. את התשובה הנחרצת והחד-משמעית לבעיה זו יש להניח עד שיוכרע סופית זמנם המדויק של כלי-החרס שנמצאו ביישובים מתקופת הברזל בנגב: כל בעלי הדיעות מסתמכים עליהם בקביעת התאריכים, שהרי כלי-החרס הם האמצעי היחיד שבידינו לקביעת התאריך.

לדעתי, יש לשוב ולדון בבעיית אספקת המים של היישובים האלה. ראינו לעיל את סוג בורות-המים שהנבטים נזקקו להם בתקופה הקדומה לקיומם בהר-הנגב, בורות שבלעדיהם לא יכלו לקיים את תנועת השיירות מצפון-ערב אל חופי הים-התיכון. תנועה זו היתה כרוכה בגידול מספר רב של גמלים ולקיומם של עדרי-צאן גדולים, שחלבם ובשרם היו מזונם העיקרי. כל זה אירע בתקופה שבה היו הנבטים דרי אוהלים מוחלטים! והנה באים חוקרים וטוענים כי יישובי הר-הנגב מתקופת הברזל שאת מיי-השתייה שלהם קיבלו מבריכות פתוחות, שבתנאי-האקלים השוררים באזור זה אינם מסוגלים לשמור על המים במשך כל ימות-הקיץ ובוודאי שאינם יכולים לשמור עתודת מים לשנת-בצורת, שהן אורח לא רצוי אך קבוע בנגב — שהם מפעלים שתוכננו על-ידי המלכות. אילו היה מפעל ממלכתי לפנינו הרי שהדאגה הראשונה של המתכננים היתה לספק מים, ולו

17 גודלן הממוצע של אלו 20×20 מ', היינו שטח של 400 מ"ר, כולל החצר הגדולה. שטחו של בית-המגורים הפרטי הנבטי הקטן ביותר שנחפר בממשיית הוא 700 מ"ר; מגדלי-התצפית באתרים הנבטיים מידותיהם 18×10 מ' בממוצע.

במשורה, לחיילים ולתושבים הגלויים אליהם. אם נקדים את זמן המצודות, כדעת אהרונז ומשל, הרי שבארץ-ישראל ידעו כבר לחצוב בורות בסלע, שפתחם צר וגופם רחב, העשויים לשמור על המים לאורך ימים. אם נקבל את הנחת החופרים, הרי שבמאה ה"א כבר ידעו תושבי העיר המבוצרת באר-שבע, המרוחקת אך מעט מן המצודות בנגב, לכוות באר עמוקה (45 מ') ויותר עומקה, שהרי לא הגיעו החופרים עד לתחתיתה של אותה באר, ליד שער-העיר). אם נאחר את זמןן של המצודות לימי שלמה, כדעת רודולף כהן, הרי שבימיו היו מפעלי המים הכבירים של חצור, של מגידו ושל גזר. האם נוכל לתאר לעצמנו שאותם מתכננים ממלכתיים עצמם, ששלטו בידע הידרולוגי זה ובאמצעים טכניים משוכללים, ישלחו את חייליהם למדבר, בלי לספק להם מי-שתייה?

עובדה בלתי-מעוררת היא שבמקומות רבים בהר-הנגב מצויים מבנים מוצקים — מצודות או מאוזנים — שבצלם הסתופפו מבני-מגורים, קרוב לוודאי בתיים של עובדי-אדמה. אם אשפוט על-פי מראה עיני, היינו על-פי הנתונים שמספקים חוקריהם של אתרים אלה, הרי שעל-פי הקריטריונים שהצעת לעיל אין יישובים אלה יישובי-קבע אלא משכנות-ארעי. אפשר אולי להגדיר מושבי-אדם אלה כיישובי-קבע של תושבי-ארעי. נראה הדבר כי בני-האדם שדרו ביישובים אלה היו עובדי-אדמה ורועי-צאן. הם הגיעו אל מקום המושב לאחר רדת הגשם הראשון או השני, שרק אז אפשר לזרוע שורה בנגב ורק אז מתחילה הצמחייה הטבעית להתעורר ולספק מרעה לצאן. דברים אלה מתרחשים בחודשים נובמבר-דצמבר. הם שהו ביישוביהם במשך כל חודשי החורף והאביב, עד לעונת הקציר והדִּיש, היינו אפריל-מאי. הגשמים היורדים בדרך-כלל בחודשי אפריל-ראשית מאי סיפקו את מי-השתייה הדרושים עד לתום עונת הקציר והדִּיש ועד שכילו השרב והחום של ראשית הקיץ את שארית שדות-המרעה. ללא מקורות-מים מתאימים נאלצו תושבי כפרים אלה לנדוד עם עדריהם אל בקעת באר-שבע וצפונה לה, עד לעונת-הזרע הבאה.

יש סתירה כביכול בין התיאור שתיארתי לעיל ובין העובדה הבלתי-מעוררת שהבנייה באתרים מתקופת הברזל בהר-הנגב אינה בנייה של ארעי, כפי שהיה אולי מתחייב מאופי התושבים. מבחינה טיפולוגית אפשר אמנם להבחין במצודות טיפוסים אחדים, כפי שתיארו את הדברים אהרונז וממשיכי-דרכו. גם בבתים אפשר להבחין בניצני תכנון הקרובים לעתים לאלה שבממלכות יהודה וישראל, כגון 'בית ארבעת המרחבים'. אולם בעקבות הנתונים שאותם חוקרים עצמם סיפקו בכל הנוגע לאספקת המים אין מנוס מן המסקנה כי מים אלה אין בהם כדי לכלול יישובי-קבע.

עד כאן העובדות והביקורת עליהן. מי, אם כן, היו מקימי המצודות והיישובים בהר-הנגב ומי היו מתיישביהם? בנו רותנברג עשה נסיון להשיב תשובה מלאה ככל האפשר על שאלה זו.<sup>18</sup> כפאלמר בשעתו, הציע גם רותנברג כי בתקופה הכנענית (היינו, בתקופת הברונזה התיכונה א') היו האמורים. בזיקה לתקופת הברזל התלבט גם רותנברג בבעיית המים, אך אין בנתונים שסיפקו מחקריו שלו — וגם מחקרי אחרים באותה עת — כדי להגיע לכלל פתרון מניח את הדעת. בהסתמכו על המקרא, בא

18 ב' רותנברג, צפונות נגב, תל-אביב 1967, עמ' 67-106.

רותנברג לכלל מסקנה כי תושבי הרהנגב בתקופת הברזל היו שבטי העמלקים והשבטים האחרים הנספחים עליהם, כמסופר במקרא.

\* \*  
\*

כאשר משווים אנו את מקורות-המים של היישובים מתקופת הברזל בהרהנגב עם מתקני אספקת המים המותקנים בהם למן התקופה ההלניסטית (היינו, למן התקופה הנבטית הקדומה ואילך), אין מנוס מן המסקנה כי תושביהם של יישובים קדומים אלה היו תושבים עונתיים-קבועים. כמחצית השנה עסקו בזריעה ובמרעה בהרהנגב, ואילו בקיץ נאלצו לנדוד עם עדריהם צפונה, אל בקעת באר-שבוע המשופעת יותר במרעה ובמים. תמונה יישובית זו תתאים יותר לא למתיישבים הבאים מן הצפון — היינו, מממלכת יהודה — אלא לשבטים נודדים העושים את צעדיהם הראשונים לקראת התיישבות של קבע. ייתכן שהשמירה על מקום-היישוב הנטוש הופקדה בידי 'חיל-מצב' מצומצם, שנאלץ להסתפק בשארית המים המעטים שנותרו בבורות, או אולי במים שנאגרו בכדים בחדרי-המצודה. כמות המים השנתית המזערית הדרושה לאדם היא בסדר-גודל של 1,000 ליטר בשנה (בצמצום הרב ביותר), כך שאם ייוותרו כעשרים איש במצודה מעין זו תספיק להם כמות של כעשרה ממ"ע בצמצום רב.

קיימת כמובן גם אפשרות אחרת. הדיון שלנו על המצודות והיישובים בהרהנגב נערך מתוך הסתמכות כמעט בלעדית על סקרים. מספר האתרים מתקופת הברזל שנערכו בהם חפירות ארכיאולוגיות בהרהנגב מועט עדיין ביותר. ייתכן אפוא שלא נתגלו כל מקורות-המים המצויים ביישובים אלה. יתר על כן, חלק מן היישובים שמתקופת הברזל היו מיושבים גם בתקופה הנבטית, ואין להוציא מכלל אפשרות שמקום שהיה טוב לאגירת מים בתקופת הברזל היה יפה לכך גם בתקופה המאוחרת — ותוך כדי התקנת מאגרי-המים והתעלות המובילות אליהם בתקופה המאוחרת טושטשו עקבות המתקנים הקדומים.

מכל מקום, ההתיישבות בתקופת הברזל בנגב המרכזי הוגבלה לאיזור ההר.<sup>19</sup> מן המפות האלו עולה העובדה כי כל האיזור המשתרע מחלוצה בצפון-מזרח ועד נחל לבן בדרום, שבו פרחו למן שלהי המאה הראשונה לפני-הספירה ערים, כפרים וחוות מבודדות רבים מאוד, לא היו מיושבים כלל בתקופת הברזל. האיזור הבלתי-מיושב בתקופת הברזל הוא איזור החולות הגדול, שאספקת המים בו נעשתה על-ידי חפירת בארות, ממפלסי-מים שעומקם בצפון האיזור הוא כ-10 מ', 60–100 מ' במרכזו וכ-10 מ' בדרומו. בשלב זה של המחקר אין לנו ביטחון לאיזו מן התקופות הנבטיות יש לייחס את ראשית כריית הבארות העמוקות — אם לשלב הקדום ביותר או לאחד השלבים המאוחרים יותר. מכל מקום, היעדר יישובים מתקופת הברזל באיזור החולי מרמז לאופיה של ההתיישבות בתקופה הנדונה. נראה הדבר שהתיישבות זו היתה מבוססת כולה על אגירת מים-גשמים, שאינה אפשרית לאיזור של חולות.

19 ראה המפות הנרמזות לעיל, בהערה 4.

ניסינו להציג את ההתיישבות בהר־הנגב בראש ובראשונה כבעיה מיתודית. כאמור, במידה רבה מאוד הנגב הוא עדיין ארץ בלתי־נודעת. כאשר באים אנו לחקור ארץ חדשה חובה עלינו לבדוק תחילה אם כלי־המחקר שבידינו מתאימים לחקירתה או שמא דרושים לנו כלים אחרים, מתאימים יותר. חוקרי תקופת הברזל בנגב העתיקו דרומה את המטען המחקרי של הצפון. מטען זה כולל ידיעות היסטוריות מן המקרא ומן המקורות המצריים; הוא כולל את ידיעת האדריכלות של צפון־הארץ ואת הקיראמיקה שלה. כשהם מצוידים במטען זה מנסים החוקרים ליישמו לשרידים שנגלו בהר־הנגב.

אולם הנגב הוא מדבר, שלא כארץ הנושבת שמצפון לבקעת באר־שבע. חובה עלינו אפוא למצוא כלי־מחקר שיתאימו לאיזור זה. המכנה־המשותף להתיישבות כלשהי בנגב, בתקופה כלשהי, הוא הצורך לספק מים לאדם ולבהמה. בדיקת אופן אספקת המים היא שתיתן בידינו את הרמז הראשון לאופיה של ההתיישבות. לאחר שנקבע את אופי ההתיישבות — ורק אז — נוכל לנסות ולחקור את מיהות נושאה. מה שעשו חוקרי תקופת הברזל בהר־הנגב הוא ההיפך הגמור מזה. למרבה הצער, חקרו את ההיסטוריה והטיפולוגיה של היישובים, אך לא בדקו אם מסוגלים הם להתקיים ביישוב־קבע. לפיכך מוקדם עדיין לשאול 'האם המצודות בנגב הן פרי יוזמה ממלכתית ישראלית?'



## רודולף כהן: המצודות הישראליות בהר־הנגב

הנושא שאנו דנים בו הוא אחד הפרקים החשובים ביותר בתולדות הנגב. מאחר שהובאו לפני שתי גישות שונות, לפירוש מהותן ותפקידן של המצודות בנגב, חשוב יהיה לדקדק תחילה בהצגת המימצא. עד לראשית שנות השישים היתה הסכמה כללית בין הארכיאולוגים באשר לתפקידן ולזמןן של המצודות מתקופת הברזל בנגב. נ' גליק<sup>1</sup> ו' אהרוני<sup>2</sup> סברו כי המצודות הוקמו על־ידי מלכי ישראל כדי לשמור על הדרכים בנגב. אהרוני פיתח דיעה זו, הפך אותה לנחלת הכלל ועמד על כך כי חלק גדול מן המצודות נמצא לאורך 'דרך האתרים' המקראית (במדבר כא א), שהובילה מאיזור קדש־ברנע לאיזור ערד.<sup>3</sup>

הפלוגתה שאנו מתכוונים אליה החלה בשנת 1967 כאשר פרסם ב' רותנברג את הצעתו המייחסת את הקמת המצודות לעמלקים.<sup>4</sup> הרס המצודות בהר־הנגב אירע, לדעתו, בעקבות המלחמות בין העמלקים ומלכי ישראל הראשונים, שאול ודוד. הביסוס הארכיאולוגי לטענתו הוא גילויים של 'כלי־החרס המדיניים' שנמצאו בחפירות המקדש בתמנע ובמכרות־הנחושת שם. כלי־חרס אלה מתוארכים למאות הי"ד–הי"ב לפני־הספירה, מאחר שגם בהר־הנגב נמצאו כלי־חרס העשויים ביד, מתארך אותם רותנברג לאותה תקופה. מימצאיו בתמנע מתארכים, לדעתו, גם את המימצא בהר־הנגב.<sup>5</sup> אך יש לזכור כי את כלי־החרס העשויים ביד שגילו בנגב יש לתארך על־פי כלי־החרס העשויים אובניים המופיעים אתם בכל אתר ואתר, אשר את הכרונולוגיה שלהם אנו מכירים היטב. החפירות שערכתי בתל קדש־ברנע הראו כי לכלי־החרס העשויים ביד יש משך־קיום של מאות בשנים.<sup>6</sup> יתר על כן, עד עתה לא נמצאו 'חרסים מדיניים' במצודות בהר־הנגב. בשנות השישים, כשפרסם רותנברג את הצעתו, נמצאו כל החרסים בסקרים, אך לאחר שנערכו חפירות במצודות רבות, עומד לרשותנו מימצא כלי־חרס עשיר ומגוון, המאפשר לקבוע את זמןן של המצודות. עולה שתאריך קיומן נופל למאה העשירית לפני־הספירה. אי־אפשר לקבוע היום

1 נ' גליק, אפיקים בנגב, תל־אביב תש"ך.

2 ו' אהרוני, 'אילת ודרכי הנגב בתקופת המקרא', קובץ אילת, ירושלים 1963, עמ' 54.

3 שם, עמ' 66.

4 ב' רותנברג, צפונות נגב, רמת־גן 1967, עמ' 92–96.

5 B. Rothenberg, *Timna*, London 1972, pp. 180–182

6 חדשות ארכיאולוגיות, נז–נח (תשל"ו), עמ' 41–42.

לכלי-החרס מרווח זמן של 300 עד 400 שנה, אלא ייתכן תיארוך של מימצא כללי-החרס של תקופת הברזל עד כדי מרווח-זמן של 50 עד 100 שנה. ברור כי קביעת הזמן של בניית המצודות היא הנתון החשוב ביותר להבנת תפקידן. חילוקי-הדיעות בעניין זה גוררים בעקבותיהם הבדלים ניכרים בקביעת תפקידן ומשמעותן ההיסטורית. על כן יש לנסות ולקבוע תחילה את זמנן. האמצעי הכרונולוגי היחיד העומד, לדעתי, לרשותנו הם כאמור כללי-החרס העשויים באובניים, שנמצאו בחפירות, להלן אציג מעט מן המימצא הזה ואראה כי הוא אופייני למאה העשירית לפני-הספירה. לפיכך אסקור את המצודות השונות. המצודה הראשונה בהר הנגב שבה נערכה חפירה היא זו שבאתר הרועה. מימצאי החפירות שערכתי כאן בשנת 1965 ו-1967 מצביעים לדעתי על קיומה של המצודה והיישוב שלידה במאה העשירית לפני-הספירה.<sup>7</sup> הובחן רק שלב אחד של יישוב שהסתיים בהרס ועדות לכך היא שכבת-השריפה שנמצאה על כל הרצפות. תמונה זו חוזרת ונשנתה גם בחפירות שערכנו זאב משל ואנכי בארבע מצודות נוספות: רפד (1970), חתירה (1970), רתמה (1971) והר-בוקר (1971). גם בחפירות שערכתי עד שנת 1976 בשש מצודות אחרות חזרה התמונה על עצמה: חלוקים (1971-1972), רחבה (1974), רמת-בוקר (1975),<sup>8</sup> משורה (1975-1976), כתף שבטה (1976), עין-קדיס (1976). יוצאת דופן מבחינה זו כפי שנראה להלן היא המצודה בקדש-ברנע, שבה ערכתי חפירות בשנת 1976.

#### טיפוסי המצודות

התכנית הכללית של המצודות היא שורת חדרי-סוגרים הסדורים מסביב לחצר המרכזית. אהרונים קבע בזמנו חלוקה לארבעה טיפוסים עיקריים.<sup>8</sup> (א) מצודות עם מגדלים בולטים, דוגמת המצודות בקדש-ברנע, בעוזה ובערד; (ב) מצודות מלבניות, ללא מגדלים, דוגמת המצודות בנחל רביב, קצר-רחיבה, באר-חפיר, לענה, הר-בוקר, מישור-הרוח והמצודה שמצפון לקדש-ברנע; (ג) מצודות לא-ריגולאריות, דוגמת המצודות בעין-קדיס, ברפד וביטבתה; (ד) מצודות מוקפות חומה פוליגונית, דוגמת המצודות שמעל עין גדי ובהר-קדרון. לאור הנתונים שנתוספו בשנים האחרונות נראה שאפשר להבחין עתה בחלוקה לארבעה טיפוסים, אך בהרכב שונה במקצת: (א) מצודות בעלות תכנית סגלגלה; (ב) מצודות מלבניות; (ג) מצודות מרובעות; (ד) מצודות מלבניות עם מגדלים.

המצודות בעלות תכנית סגלגלה. טיפוס זה של מצודות הוא השכיח ביותר, כפי שהסתבר בשנים האחרונות. שתי מצודות מטיפוס זה — עין-קדיס שמדרום לקדש-ברנע ואתר הרועה שבאיזור שדה-בוקר<sup>9</sup> — קוטרן כ-50 מ'. ידועות גם מצודות מטיפוס זה ששטחן קטן יותר יחסית וקוטרן הרחב מגיע לכדי 36 מ' — המצודות בכתף שבטה,<sup>10</sup> בנחל חורשה,<sup>11</sup> ובנחל סרפד.<sup>12</sup>

7 ר' כהן, 'אתר הרועה', עתיקות, ו (תשל"ל), עמ' 24-6.

8 מצודה זו זהה עם מצודת אצבע הנזכרת לעיל, במאמרו של זאב משל.

9 אהרונים (לעיל, הערה 2), עמ' 55.

10 חדשות ארכיאולוגיות, סא-סב (תשל"ז), עמ' 54-55.

11 שם, נט-ס (תשל"ז), עמ' 53-54.

12 שם, מה (תשל"א), עמ' 40.

13 שם, נד-נה (תשל"ה), עמ' 30.

המצודה הקטנה ביותר מטיפוס זה היא המצודה בחלוקים,<sup>13</sup> שבה ערכתי חפירות ב-1971–1972; קוטרה הרחב הוא 23 מ' בלבד. המצודה הגדולה בשטחה מטיפוס זה היא המצודה ברחבה,<sup>14</sup> שמדרום-מזרח לדימונה: קוטרה הרחב מגיע לכדי 75 מ'. מאפיינת את המצודות מטיפוס זה חומת-הסוגרים המקיפות אותן. אורכם של חדרי-הסוגרים משתנה ממקום למקום ונע על-פי רוב בין 5 ו-10 מ'. הרוחב הממוצע הוא 2–2.5 מ'.

המצודות המלבניות. המצודות מטיפוס זה מותאמות בדרך-כלל למבנה הטופוגרפיה של הגבעה עליה הוקמו. עובדה זו גרמה לכך שצלעותיהן אינן שוות באורך. המצודות הגדולות בשטחן מטיפוס זה הן רפד<sup>15</sup> וחתירה<sup>16</sup> השוכנות במישור-ירוחם. שתי מצודות נוספות מטיפוס זה שוכנות באיזור מפגש נחל בוקר ונחל הבשור. במרחק של קילומטר האחת מהשנייה. הראשונה היא מצודת הר-בוקר השוכנת על ראש גבעה שטוחה של רכס הר-בוקר, הצופה על עמק נחל הבשור. השנייה היא מצודת רמת-בוקר<sup>17</sup> השוכנת בראש גבעה השייכת לשלוחה דרומית-מזרחית של רמת-בוקר וצופה על שטח נרחב של עמק נחל בוקר. שלוש מצודות נוספות מטיפוס זה, אך קטנות יותר בשטחן, ידועות באיזור שמדרום לעבדת: מיצד נחל נפחא<sup>18</sup> הנמצא כ-2.5 ק"מ דרומית לעבדת על גבעה נמוכה הבולטת מעל פני-השטח של עמק נחל צין; מצד הר-סעד<sup>19</sup> השוכן על ראש גבעה קטנה של הר-סעד וצופה אל עמק נחל צין; מצד מישור-הרוח<sup>20</sup> הוא הדרומי ביותר באיזור מצפה-רמון. מצד הזהה בתכניתו למצד מישור-הרוח נמצא על רכס שמצפון לחל קדש-ברנע.<sup>21</sup> המצודות המרובעות. ארבע מצודות מטיפוס זה ידועות, ובולטת בהן העובדה שמידותיהן זהות, כ-20 × 20 מ'.

המצודה הראשונה מטיפוס זה היא המצודה בהר-רביב,<sup>22</sup> שנסקרה לראשונה בשנת 1957 על-ידי יוסף פלדמן.

המצודה השנייה מטיפוס זה היא מצודת רחמה,<sup>23</sup> עליה הרחיב זאב משל את הדיבור. המצודה השלישית היא מצודת משורה. היא שוכנת על גבעה מאורכת של שלוחה מערבית של גבעות-משורה. בחפירה שערכתי במקום בשנת 1975<sup>24</sup> נחשפו שני חדרי-סוגרים. כלי-החרס שנמצאו על רצפות החדרים בתוך שכבת-שריפה הם משני סוגים: כלי-חרס העשויים אובניים האופייניים למאה העשירית לפני-הספירה וכלי-חרס 'נגביים' העשויים ביד.

13 ראה: R. Cohen, 'Excavations at Horvat Haluqim', *Atiqot*, XI (1976), pp. 34–50.

14 חדשות ארכיאולוגיות, נג (תשל"ה), עמ' 33–34.

15 שם, לו (תשל"א), עמ' 27.

16 שם.

17 שם, נז-נח (תשל"ו), עמ' 40.

18 אתר זה נסקר על-ידי המחבר בשנת 1966 ומספרו 171–80/1; ממערב למצד ניתן להבחין בשרידי יישוב שכלל מספר מבנים.

19 חדשות ארכיאולוגיות, נא-נב (תשל"א), עמ' 39–40.

20 אהרוני (לעיל, הערה 2), עמ' 60.

21 ב' רותנברג, תגליות סיני, תל-אביב תשי"ח, עמ' 140, ציור 9.

22 י' פלדמן, מבפנים, כא (תשי"ט), עמ' 102–104.

23 חדשות ארכיאולוגיות, לט (תשל"א), עמ' 28–29.

24 שם, נט-ס (תשל"ז), עמ' 47–48.



כלי-חרס נגביים עשויים ביד מרמת-מטרד  
מתוך: Aharoni, *IEJ*, X (1960), pl. 13: A.C.D

המצודה הרביעית מטיפוס זה נמצאת על גבעה שממול לאתר הרועה. היא נסקרה לראשונה בשנת 1953 על-ידי ע' ענתי שסבר כי זו מצודה רומית. ב-1965 סקרת את המצודה ואף ערכתי בה בדיקה קטנה. התברר כי היתה ביסודה מצודה ישראלית בעלת תכנית זוהה למצודת משורה. אסכם אפוא את הידוע לנו על שלושת הטיפוסים העיקריים של המצודות הישראליות לפני סקירה נפרדת על הטיפוס הרביעי, המצודות המלבניות בעלות מגדלים, המאוחר יותר. שלושת טיפוסים המצודות מורים כי היה זה מפעל ממלכתי מתוכנן של ביצור איזור ספר. ליד המצודות הוקמו יישובים שאת שרידיהם למדנו להכיר בשנים האחרונות. לעתים הוקם היישוב על אותה גבעה שעליה הוקמה המצודה (כמו באתר הרועה), לעתים הוקם לרגלי אותה גבעה (מישור-הרות, כתף שבטה) ולעתים נמצא בקירבת המצודה כשהוא משתרע לאורך ערוצים קטנים אחדים (חלוקים למשל). בין שרידיהם של המבנים ביישובים אלה בולטים במיוחד שרידיהם של מבנים מטיפוס 'בית ארבעת המרחבים'.<sup>25</sup> בית זה אף הוא אחד הסממנים של תכנון מרכזי. מבנה שנחשף בחורבת חלוקים,<sup>26</sup> שמידותיו 8 x 8 מ', מציג תכונה אופיינית וכולטת במבנים רבים

25 כהן (לעיל, הערה 7), עמ' 10-13.

26 כהן (לעיל, הערה 13), עמ' 37-41.

שנחשפו, אלה הם עמודי-אבן מונוליטיים שהפרידו בין החצר המרכזית הפתוחה ושני החדרים הנמצאים משני צדדיה. גם כאן נמצאה שכבת-שריפה בכל החדרים, עדות לחורבן והרס העולה גם בכמה מחדרי-הסוגרים שבמצודות.

#### כלי-החרס

כלי-החרס שנמצאו בחפירותיהן של המצודות משלושת הטיפוסים הללו ומהיישובים שבקירבתם אופייניים, כאמור, למאה העשירית לפני-הספירה. תאריך זה מושתת על כלי-החרס העשויים באובניים.

כלי-החרס העשויים באובניים. בולט לעין הדמיון הרב שבין סירי-הבישול שנמצאו באתר הרועה, בחורבת חלוקים, בחורבת רחבה<sup>27</sup> ובמצודות האחרות; אלה הם סירי-בישול מן הטיפוס הרדוד, שבסיסם המעוגל והזיווי אופייניים לדרום-הארץ במאות ה"א-ה" לפני-הספירה. בין הקדירות יש לציין את הטיפוס הנפוץ של קדירה רחבה ומזווה בעלת בסיס שטוח.<sup>28</sup> הקנקנים שנמצאו בחפירות המצודות השונות הם ממשפחת הקנקנים הביציים הנפוצים בדרום-הארץ<sup>29</sup> ויש להם גם מקבילות במגידו (שכבה V).<sup>30</sup> כן נמצאו קנקנים מאורכים בעלי כתף מזווה<sup>31</sup> המופיעים לראשונה בצפון-הארץ בראשית המאה העשירית לפני-הספירה, במגידו (שכבה V)<sup>32</sup> ובחצור (שכבה X ב).<sup>33</sup> כלי-אגירה נפוץ אחר באתרי המצודות הוא הפיטוס, מטיפוס שיש לתארכו למאה העשירית.<sup>34</sup> מכלול כלי-החרס כולל גם קערות, פכים, פכיות, שאף ביניהם מצאנו דמיון רב וגם להם מקבילות לכלי-חרס מן המאה העשירית לפני-הספירה משאר חלקי הארץ.

כלי-החרס העשויים ביד. הסוג השני של כלי-חרס הנפוץ במצודות וביישובים שחפרנו הם אלה העשויים ביד, המכונים 'נגביים'. מן הראוי לציין שכלי-חרס מסוג זה נתגלו לראשונה בחפירות של נ' גליק בתל אל-חליפה (עציון-גבר),<sup>35</sup> והוא העלה את ההשערה כי הם שימשו כורי-היתוך לצריפת מתכת. אולם, לאחר שהתברר כי הם שכחים באתרים בכל רחבי הרה-הנגב ובאיזור תמנע ואילת סביר להניח כי הם שימשו כלי-בית רגילים. הכלים הטיפוסיים לסוג זה הם סירי-בישול וקדירות.<sup>36</sup> חלק מהם בעל דופן זקופה, מהם עם ידיות זיו או ידיות רגילות ומהם בלי ידיות. בחורבת חלוקים נתגלה כלי נדיר יחסית, פכית,<sup>37</sup> חיקוי של פכית עשויה באובניים. כלים נוספים מסוג זה הם הגביעים דמויי כוסות-בירה.<sup>38</sup>

על-פי מימצא זה מן החפירות במצודות הישראליות בהרה-הנגב אפשר, לדעתי, להסביר את משמעותם ההיסטורית של השרידים. נראה כי המצודות הוקמו בימי המלך שלמה, שהיה אחד

27 שם, עמ' 44, ציור 10: 7-1.

28 שם, עמ' 44, ציור 9: 11.

29 שם, עמ' 44, ציור 10: 16.

30 S. Lamon & G.M. Shipton, *Megiddo*, I, Chicago 1939, pp. 21:123.

31 כהן (לעיל, הערה 7), עמ' 14, ציור 8: 5-1. וכן: כהן (לעיל, הערה 13), עמ' 44, ציור 10: 7-1, לוח 3-1.

32 למון ושיפטון (לעיל, הערה 30), לוח 20: 119.

33 Y. Yadin et. al., *Hazor*, III-IV, Jerusalem 1961, pls. CLXII: 11-12; CCXI: 1-2.

34 כהן (לעיל, הערה 7), עמ' 15, ציור 10: 1.

35 N. Glueck, *BASOR*, 71 (1938), p. 14; 79 (1940), pp. 17-18.

36 כהן (לעיל, הערה 7), ציור 11: 3-1.

37 כהן (לעיל, הערה 13), ציור 11: 10; לוח VII: 6.

38 כלים מסוג זה נמצאו עד עתה רק בחורבת רחבה.

המלכים הגדולים של ישראל, שנתפרסם במפעלי־הבנייה שלו: הוא ביצר את ממלכתו והקים ערי־מסכנות ומפעלים ציבוריים רבים. ימי־שלטונו היו ללא־ספק תקופת התרחבות ותכנון ממלכתי. הקמת רשת המצודות והיישובים בהר־הנגב היתה צורך חיוני לביצור איזור הספר הדרומי של ממלכתו. תפקיד המצודות היה אפוא לא רק לשמור על הדרכים שחצו את דרכי הר־הנגב, כמו 'דרך האתרים' המקראית, אלא יצירת מערך צבאי להגנת גבולה הדרומי של הממלכה.<sup>39</sup> המתבונן במפת תפוצתם של המצודות ושל היישובים בהר־הנגב עומד על דמיון מפתיע הקיים, לדעתי, בין הקו המזרחי של המצודות — ראשיתו בחורבת רחבה, הוא פונה דרומה לכיוון איזור שדה־בוקר, משם לאיזור מישור־הרוח ומשם מערבה עד לאיזור עין קדיס, קדש־ברנע לבין קו־הגבול הדרומי של שבט יהודה המתואר בספר יהושע (טו א-ד):

ויהי הגורל למטה בני יהודה... ויהי להם גבול נגב מקצה ים המלח מן הלשון הפנה נגבה. ויצא אל מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה ועלה מנגב לקדש ברנע ועבר חצרון ועלה אדרה... והיו [קרי] תצאות הגבול ימה זה יהיה לכם גבול נגב.

דומני שאמנם מבטא התיאור המקראי את המציאות בשטח בימי שלמה. ואם אמנם היה קו הגבול המתואר במקרא מותווה בקו ששחזרנו יש בכך משום הסבר לעובדת היעדרם של שרידים ברורים של מצודות ישראליות מדרום למכתש־רמון.

#### המצודות המלבניות עם המגדלים

קבוצה זו חורגת מבחינת תכניתה וזמנה משאר המצודות שתוארו לעיל. שתי מצודות גדולות מטיפוס זה ידועות: המצודה בתל קדש־ברנע<sup>40</sup> והמצודה בחורבת עוזה.<sup>41</sup> אתרכו בדוגמה אחת, אופיינית וכוללת: המצודה בתל קדש־ברנע שערכתי בה חפירות בשנים 1976–1978.<sup>42</sup> מצודה זו מיוחדת וחריגה בהשוואה למצודות האחרות שהוזכרו. מצודה זו, שתכניתה הראשונה הוכנה עוד ב־1914 על־ידי וולי ולורנס, היא מלבנית ובעלת שמונה מגדלים בולטים<sup>43</sup> (מידותיה: 60×40 מ'). בשנת 1956 ערך מ' דותן<sup>44</sup> חפירות במצודה זו שהוסיפו פרטים רבים לתכנית וקבעו את זמנה למאות השמינית–השביעית לפני־הספירה. בחפירות התברר כי היא הוקמה כנראה בימי המלך יאשיהו כמבצר חשוב על גבולה של יהודה. מתחת לשרידי מצודה זו נחשפו שרידי מצודה קדומה יותר מן המאות התשיעית–השמינית לפני־הספירה, ואף שרידים קדומים יותר מן המאה העשירית. אחת התגליות החשובות בחפירות בתל קדש־ברנע היא מציאתן של כלי־חרס 'נגביים' למן המאה העשירית ועד למאה השישית לפני־הספירה ברציפות, מה שמראה שאין הכלים ה'נגביים' העשויים ביד מוגבלים רק לראשית תקופת הברזל כפי שסברו החוקרים. כדי לעשות שימוש בכלים אלה כאמצעי לתארוך, שומה עלינו ללמוד את הכרונולוגיה הפנימית של סוג כלים נפוץ זה.

39 דיעה זו העלתי לראשונה בסיכום מימצאי החפירות בחרבת חלוקים. ראה לעיל, הערה 13, עמ' 49–50.

41 אהרונ' (לעיל, הערה 2), עמ' 57; וכן: י' אהרונ', נגב יהודה וירושלים, ירושלים תשי"ו, עמ' 53–56.

42 חדשות ארכיאולוגיות, נז–נח (תשל"ו), עמ' 41–42; סה–סו (תשל"ח), עמ' 61–62.

43 C.L. Woolley & T.E. Laurence, *The Wilderness of Zin*, Palestine Exploration Fund Annual, III (1914–1915), pp. 64–66.

44 מ' דותן, מצודת קדש ברנע, קובץ אילת, ירושלים 1963, עמ' 100–117.

את עיקר תשובתי אייחד לעניין שהעלה א' נגב. הנסיון המעניין לפענח את חידת ההתיישובות הקדומה בנגב בהקשר לבעיה של אספקת-המים מלווה את מחקר הנגב מראשיתו. זכור נסיונו של א' הנטינגטון ובני האסכולה שלו להסביר את קיומם של היישובים הגדולים בנגב מן התקופה הנבטית-רומית-ביזאנטית בחילופי אקלים, ובכך שבעבר היה האקלים כביכול גשום הרבה יותר. כפי שהוכיח המחקר, אין ספק שאמנם היה הנגב גשום בהרבה, אך היה זה בתקופות הפריהיסטוריות ולא בתקופות ההיסטוריות. ואמנם בתקופות הפריהיסטוריות נפוצים השרידים הרבה מעבר לתחום המעיינות של נחל צין (שם תוחם אותם בטעות א' נגב).

באשר לתקופת הברונזה התיכונה א', תקופת היישוב השנייה בנגב, ניסיתי להראות את הקשר בין כל היישובים המרכזיים של אותה התקופה והבארות העתיקות. האתרים של הר-ירוחם, באר-רסיסים, הר-ציד ונחל-ניצנה — כולם נמצאים ליד בארות שנחפרו לפני עידן הציביליזאציה של ימינו, אולי אפילו בתקופת הברונזה התיכונה א' עצמה. די בכך שיהיה שינוי קטן בשכיחות הגשמים, שאינו גורם לשינוי אקלימי של ממש, אך יש בכוחו לצמצם את מספר שנות-הבצורת ולהוסיף שטפונות בודדים כדי לגרום להופעתם של מעיינות קטנים נוספים, בארות ומקווי-מים תת-קרקעיים (ת'מילות).

אם נדלג, לצורך הדיון, על התקופה הישראלית ונדון בתקופה הנבטית-רומית-ביזאנטית, נזכר בבורות-המים הרבים ובתיאוריהם של בני התקופה. הם, כדבריו של נגב, 'בורות שבלעדיהם לא היו [נבטים] מסוגלים לקיים את תנועת השיירות מצפון-ערב אל חופי הים-התיכון'. האם מה שאפשר להם להתקיים על מִי-הבורות הוא היותם נודדים? האם כאשר עברו הנבטים להתיישובות של קבע ולחלקאות לא המשיכו להתקיים על אותן בורות עצמן? דומני שאין עוררים על כך ששבטה היתה אחד היישובים הביזאנטיים הגדולים — האם לא התקיימו תושביה רק על מִי-גשמים שנאגרו בבורות? מדוע אפוא נניח שגם אנשי התקופה הישראלית לא יכולים היו להתקיים על מִי-בורות ומדוע מלכתחילה יש לראות סתירה בין ההתבססות על אגירת מִי-גשמים לבין יוזמה ממלכתית? מושכל ראשון על כל מי שעסק בנגב הוא שבעיית המים היא הבעיה הראשונה במעלה שעמדה בפני תושביו והענקת הציונים לחוקרים על מידת היכרותם עם תנאי המדבר מיותרת. מתקבל על הדעת שמגבלת המים היא שתחמה את בניית המצודות בהר-הנגב בלבד ולא דרומה למכת-שרמון, שהוא גבול האיזור הצחיח יותר. בורות-מים מן התקופה הישראלית נמצאו לא רק במישור-הרות. הם נתגלו גם ליד מצודת הרועה, חלוקים, חורשה, סרפד ובמקומות רבים אחרים. נראה לי שאוכלוסיית הנגב בתקופה הישראלית היתה קטנה בהרבה מזו של התקופה הנבטית, אך אם נמנה את הבורות

הישראליים נראה שמספרם הכללי אינו קטן בהרבה ממספר הבורות הנבטיים. אכן יש מצודות שעדיין לא נתגלה מקור-המים שלהם, ולא נפחית הרבה מחומרת הבעיה אם נציין מקור-מים קבוע, מעיין או באר, המצוי במרחק של כמה שעות-הליכה מן היישוב. אך אין בכך דבר הפוסל את ההנחה שהמצודות נבנו ביוזמה ממלכתית. זו היתה הסיבה לכך, לדעתי, שאיושן של המצודות נעשה בעיקרו בידי נודדים מקומיים, כפי שמציאת הקיראמיקה הנגבית מעידה, ואלה, גם לדעת נגב, ידעו כיצד להתקיים במדבר.

לסיום, נתייחס גם אנו לדוגמת איזור החולות שבין חלוצה ונחל ציץ. בניגוד לקביעתו של א' נגב, ידועות לנו כיום באיזור זה, ודווקא במרכזו, שתי מצודות: אחת גדולה, בחורבת רוגם, והאחרת קטנה, מצפון לרחובות בנגב. שתיהן ניצבות — ולדעתי לא במקרה — על ציר הדרך הראשית שעברה באיזור, דרך חלוצה-רחובות-ניצנה, והן מוכיחות את קיומה כבר בתקופה הנדונה. על כן חייבים אנו להניח שהיה מי שקדם לנבטים בחפירת הבארות באיזור זה. מיקומן של המצודות לאורך הדרך הוא אחד הטיעונים לכך שהמצודות הן פרי יוזמה ממלכתית. מי שבא לערער על קיומה של יוזמה זו מן הראוי שיערער על מערכת הטיעונים כולם ולא יסתפק בהעלאת בעיה מיתודית, אפילו היא חיונית ביותר.

אכן יש קשיים ופרצות במערכת-הטיעונים ולא אנו נחפה עליהם. עדיין מצפים אנו לגילויים ארכיאולוגיים נוספים שיאירו את הבעיה באור נוסף ואולי אף יאפשרו לנו להכריע סופית בשאלה: האם המצודות בנגב הן פרי יוזמה ממלכתית ישראלית — שאלה שאין מניעה לדון בה כבר עתה.



# ירושלים כ'מטרופוליס' בתודעתו הלאומית של פילון

אריה כשר

'אהבת מולדת' היתה תופעה טבעית ומובנת מאליה, בחינת דבר שאינו צריך ראייה, לפי מושגי המחשבה המקובלים על העולם הקאלסי. במושג 'מולדת' (*πατρίς* ביוונית, *Patria* ברומית) הודה ונתמצו הערכים הנעלים ביותר, כגון: בית ורכוש, אחוות-משפחה, שבט, עם, ביטחון אישי ולאומי, אמונה ומסורת דתית, קודשי האומה, חוקי האבות, מורשת לשון ותרבות. ל'מולדת' נשבע כל אזרח שבועת-אמונים ולמענה נקרא להקדיש את גופו ונפשו; לאבדה משמע לאבד הכל.<sup>1</sup> להלן אנסה להוכיח כי גם פילון האלכסנדרוני, בעל החינוך ההלניסטי המובהק, שקד לתאר את זיקתם של יהודי התפוצות בזמנו אל המולדת ההיסטורית ירושלים על יסוד התאמה גמורה למושגי המחשבה המקובלים בעולם-ההגות היווני-הרומי.<sup>2</sup> דומה כי בדרך זו אף רצה לשכנע את קהל-קוראיו בצדקת קביעותיו על המעמד המשפטי והמדיני של יהודי התפוצות, שהיה מן הנושאים הפרובלימטיים והמסעירים ביותר בחיים הציבוריים של ימיו-הוא.<sup>3</sup>

אך בטרם נפנה אל הכתבים ההיסטוריים ('נגד פלאקוס' ו'המלאכות אל קאיוס'), שהתייחס בהם ישירות אל 'אהבת המולדת' של בני-קהילתו, בתורת הצדקה למאבקם על הזכות 'לחיות לפי חוקי אבות', חשוב לפרוש את הגיגיו הקשורים במושג זה על רקע היריעה הרחבה של שאר כתביו, ובעיקר במה שנוגע למאורעות שונים בעברה של האומה היהודית. כבר בפתח דיוננו נציין כי בהתייחסותו אל פרשיות היסטוריות רחוקות ונושנות, נקט פרשנות המיוסדת על הערכות מדיניות ומשפטיות שהיו מעוגנות במחשבת בני-דורו.

בפרשת 'לך לך' (בראשית יב א ואילך) נקרתה לו הזדמנות נאותה לנהוג בשיטה זו, וראוי לצטט דבריו כלשונם:

- 1 ראה, למשל: אייסקילוס, הפרסים, 405–400; סופוקלס, אנטיגונה, 181–182, 186 ואילך, 208–210; סופוקלס, פילוקטס, 255 ואילך, 1213 ואילך; אוריפידס, מדאה, 32, 35, 254–255, 328–329, 643–650 ועוד. עיין עוד: G. Glotz, *The Greek City and Its Institutions*, London 1929, pp. 29ff.; N.D. Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (English Translation by W. Small, 1873), New York 1956, pp. 198ff.
- 2 הדבר מוצא, למשל, ביטוי מאלף בכתובים הבאים: *Quod deus sit immut.*, 18; *De Plant.*, 146; *De Abrahamo*, 179–186, 197; cf. *De virtutibus*, 102, 109f. לארצו בספרות היהודית-ההלניסטית, ציון, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 9–1.
- 3 ראה, למשל: המלאכות אל קאיוס, 277; ועיין בהרחבה: א' כשר, 'יהודי מצרים ההלניסטית והרומית במאבקם על זכויותיהם, תל-אביב 1978, עמ' 212 ואילך.

מי זולתו [אברהם] יכול היה להיות נחרץ ונחוש בדעתו עד כי לא ייכנע ולא יתמסר לאהבת קרובים ולאהבת מולדת? הן ניתן לומר ששתי אהבות אלה נולדות וצומחות ביחד עם כל אחד מאתנו, מה גם שמהוות הן באותה מידה חלק מישותנו, ואף למעלה ממה שהפרטים מתלכדים בשלם. יָדִים לכך המחוקקים, שקבעו את עונש הגלות כשני בחומרה לעונש המוות ביחס לאלה שנמצאו אשמים בפשעים גדולים. אך לפי דין האמת, סבורני כי אין הוא שני בחומרתו, אלא עונש כבד הרבה יותר הנהו; שכן אם עונש המוות הוא קץ לצרות, הרי עונש הגלות אינו אחרית אלא ראשיתם של ייסורים חדשים; ובמקום מיתה אחת, השמה קץ למכאובים, גורר אחריו עונש הגלות אלפי מיתות בלא שתאבד תחושת הכאב. יש בני־אדם היוצאים למסעות, אם למטרת מסחר מחמדתם לכסף, אם בשליחות ואם מאהבת תרבות המדרבנת לחזות בנופי ארץ אחרת... אבל כולם כמהים לראות ולחונן את עפר ארץ אבותיהם, לברך את מכריהם ולחוש בהנאה המתוקה והמיוחלת ביותר של חיבוק קרובים וידידים, *(De Abrahamo, 63–65)*.

בדברי פרשנות מאלפים אלה ביקש פילון לתאר את אברהם אבינו כמי שהתעלה על 'חולשות' אנושיות טבעיות ומובנות מאלוהים, ובהן 'אהבת מולדת', שהיא תכונת־יסוד אקסיומאטית שאינה צריכה ראיה. באותה הזדמנות הביע את הדעה כי הגליית אדם ממולדתו היא עונש כבד ביותר ואף גרוע ממוות. הרעיון שאול, מן הסתם, מעולם המחשבה היוונית, ככל שניתן לשפוט מהשוואה לחרונו של אוריפידס — 'אין צרה קשה יותר מאובדן מולדת'.<sup>4</sup> מסתבר כי הוא בא לידי ביטוי כה נחרץ בכתבי פילון<sup>5</sup> עד שיש בהם אפילו הבנה לרחשי־לבם של אנשים שביכרו לטרוף נפשם בכפם ובלבד שלא לשאת בעונש הגלות.<sup>6</sup>

מאלפים במיוחד הדברים הפסקניים שפילון ייחסם לאגריפאס הראשון והביאם בפתח איגרתו אל הקיסר קאיוס קאליגולה:<sup>7</sup>

4 מדא, 463; והשווה גם: 650–651.  
5 עיין: *De Aeternitate Mundi*, 32; *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 129; *De Cherubim*, 2; *Quis Rerum Divinarum Heres*, 26, 82; *De Fuga et Inventione*, 76, 107; *De Specialibus Legibus*, I, 16, 52, 68; III, 16; IV, 17; *De Somniis*, II, 124; *De Praemiis et Poenis*, 17; *In Flaccum*, 151f., 158–159, 162, 183f.; *De Vita Contemplativa*, 18

6 *De Plantatione*, 147; cf. *In Flaccum*, 179

7 למרות הנטייה הכמעט מתבקשת מאלוהים לחשוב כי האיגרת אינה אותנטית, אלא נערכה לפי המקובל בהיסטוריוגרפיה היוונית, כך ששיקפה את דעת פילון ולא דווקא את דברי אגריפאס עצמו, נראה לי שאין לכפור ביסודה. יש לקחת בחשבון את האפשרות הפשוטה והסבירה כי אגריפאס נפגש עם פילון ומשלחתו ברומא, לעת ששמע על גזירת הצלם שגור קאליגולה. ניתן לשער כי השניים טיכסו עצה על הדרכים להניא את הקיסר מביצוע זממו, מה עוד שהגיוני לחשוב כי אגריפאס ביקש עצה ועזרה ממשית מאיש חכם ונודע כפילון, ובמיוחד בניסוח איגרתו לקיסר, שהיתה מסמך גורלי ביותר ליהדות כולה (השווה: E.M. Smallwood, *Philoni Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden 1961, p. 292). ראוי להזכיר כי האיגרת נשאה בעת ובעונה אחת אופי של פנייה אישית ועתירה לאומית, מחאה ותחינה, זעקה וקול ענות חלושה. קרי: דברים והיפוכם, שחכמה רבה נדרשה בשילובם לתוך מסמך אחד. אמנם יוספוס עובר בשתיקה על פרשת האיגרת, ובמקום זה מספר על משתה שערך אגריפאס לקאליגולה, בו שטח לפניו כבדרך אגב את הבקשה לבטל את גזירת הצלם (קדמוניות היהודים, יח, 289–297); אך מה הטעם והאסמכתא להעדרת הדברים על גרסת פילון? אדרבה, פילון חי בעיצומן של ההתרחשויות והיה מעורב בהן אישית, דבר המעניק יתר אמינות לעדותו. אפשר אמנם להניח כי דברי האיגרת המיוחסת לאגריפאס אינם העתק מלולי מדויק של המסמך המקורי שהוגש לקיסר, אף־על־פי־כן לא מן הנמנע הוא ואף סביר לחשוב כי היא שיקפה במידה רבה של נאמנות את מה שנכתב באמת.

הן לכל בני-האדם, קיסר, טבעית היא אהבת המולדת וכן קבלת חוקי בני-עמם; ואין צורך להשכיח בעניין זה, שפן אתה עצמך תרחש חיבה מעומק הלב אל מולדתך, אף תהגה כבוד למנהגי אבותיך בכל לבך. הן כל האנשים רואים את הדברים השייכים להם כטובים, ואפילו אין הדבר כך באמת, שהרי אין הם שופטים אותם באמת-מידה הגיונית דווקא, אלא יותר על-פי רגשי חיבתם (המלאכות אל קאיוס, 277).

אין לתמוה אפוא על פילון אם מנקודת-מבטו ראוי לחשוב לאנוכי כל מי שלא נחלץ להגנת המולדת; כי מעשי אדם כזה מכוונים לתועלת עצמו בלבד, מה עוד שמזלול הוא בערכים נעלים, כמו כבוד הורים, חינוך ילדים, ציות לחוקים, שמירת מסורת ומנהגים, דאגה לענייני-הכלל, קדושת מקדשים ויראת אלוהים.<sup>8</sup> מאידך גיסא היחלצות בני-אדם להגנת מולדתם והצלחתה, לא זו בלבד שמידה טובה היא בעיניו, אלא שצריך אף להחשיבה כמצווה נעלה ביותר; משום כך אף ראוי להעריך את נכונות ההקרבה העצמית למען המולדת.<sup>9</sup>

המעין בספר מקבים-ב, שהשקפת-העולם של מחברו נתגבשה באקלים תרבותי זהה לחלוטין, יוכל להצביע בנקל על דמיון רב בהתייחסותו למושגי גבורה, חירוף-נפש ומסירות למען המולדת והגנתה.<sup>10</sup> הוא הדין בהשקפת-עולמו של בעל איגרת אריסטיאס, שהיתה מעוגנת אף היא במושגי התרבות ההלניסטית.<sup>11</sup>

מכתבו של אגריפאס אל קאליגולה מבטא, כאמור, את דעתו הנחרצת של פילון בעניין הנדון; ונקודת-המוצא שלו פתחה בקביעה הבסיסית שאהבת המולדת והמסירות לחוקי אבות נטועים על-פי הטבע בלב כל אדם, לרבות הקיסר עצמו. על יסוד מוצק זה ביקש אגריפאס לשכנע את קאליגולה (ובמקביל פילון את קוראיו) כי באותו עניין אין הוא ועמו נבדלים במאום מהקיסר ואזרחיו הרומאים. לא בכדי הדגיש את זיקתו הטבעית, המובנת מאליה לבני-עמו, וממילא גם את חובותיו להגנת חוקי אבותיו וארץ-מולדתו.<sup>12</sup> נקל אפוא להבין מדברי הסיכום של מכתבו את גודל המצוקה הנפשית אליה נקלע, כשהוא ניצב בפני דילמה קשה ביותר; ולדבריו —

הריני מוותר על כל זוהר המלכות ואיני מתנגד לחזור אל מר גורלי הקודם. הכל אמיר בדבר אחד: קיום חוקי האבות. כי מה יהא ערכי בעיני בני-עמי, או בעיני כל שאר בני-האדם? הרי

8 *Quod Deus immutabilis sit*, 17f.; cf. *De Vita Contemplativa*, 47; *De Vita Mosis*, II, 198  
9 *De Plantatione*, 146; *De Cherubim*, 15; *De Mutatione Nominum*, 40; *De Ebrietate*, 17; *De Fuga et Invetione*, 29; *De Abrahamo*, 187f., 197

חופשיה, ראה: *Quod Omnis Probus Liber sit*, 133  
10 עמד על כך זה מכבר היינמן (לעיל, הערה 9), עמ' 5; ועיין: מקבים-ב ח כא (בדברי החיזוק של יהודה המקבי לאנשיו שיהיו 'נכונים למות בעד התורה וארץ האבות') ומקבים-ב יג יד ('להילחם בגבורה עד מוות בעד התורה והמקדש וארץ האבות ושלטון האומה'). ולעומת זאת זכו פשעי המתייוונים להוקעה כבגידה במולדת, ראה: ד א; ה ו-ט, טו; יג ג, י; עיין גם מקבים-ד ד א; והשווה עוד: א יא; יח ד.

11 עיין: איגרת-אריסטיאס, 102, ובעיקר 249. על שאלת המלך תלמי השני פילאדלפוס, 'אך יוכל להיות אוהב מולדתו?' ענה אחד מזקני היהודים, בהניחו מראש כי 'טוב להיות ולמות בארצו', כי 'החיים בארץ נכר ממיטים על הדלים חרפה ועל האמידים כלימה, משל היו מגורשים [ממולדתם] בגין פשע; ולכן אם תשפיע טובה על כולם כפעלך תמיד, יעניק לך אלוהים את מידת החסד לכל ותיחשב לאוהב מולדת' (שם, 249).

12 המלאכות אל קאיוס, 278-279, והשווה גם: 281, 287, 290, 327-329.

בהכרח יחשובני לאחד מהשניים: או לבוגד בבני עמי או למי שהפסיד את ידידותך. היש צרה גדולה מאלה? כי אם אמשיך להימנות עם רעיך הקרובים, אזי כלימת בגידה תכתימני אם לא תישמר מולדתי מכל פגע ובית־המקדש לא יחולל... (שם, 327–329).

כדי להוציא ספק מלב באשר לאפשרות ההפרדה בין הדת היהודית והלאומיות היהודית, הדגיש פילון היטב בדברים ששם בפי אגריפאס את הרעיון בדבר אחדות האומה וזיקתה ההכרחית והבלתי־נמנעת אל המקדש ואל המולדת המסתמלת בירושלים 'עיר־הקודש'.<sup>13</sup> אידיאה זו, העוברת כחוט־השני בכתביו, הוצגה כפועל יוצא של אמונת הייחוד היהודית.<sup>14</sup> אין ספק שקביעתו הפסקנית כי 'מאחר שישנו אֵל אחד, חייב להיות גם מקדש אחד בלבד' (*De Specialibus Legibus*, I, 68), שומטת כליל את הבסיס להנחתם של מלומדים אחדים כי יהודי מצרים ביכרו את בית חונו על המקדש הירושלמי.<sup>15</sup> לדידו, אחדות העם היהודי, נאמנותו הבלתי־מסויגת לתורתו ולבית־מקדשו ואהבת המולדת החזקה הנטועה בלבו — הם דבר אחד ושלם. אך ראוי לסייג דברים אלה בקביעה כי למעשה פילון לא טען ולא תבע מעולם להכיר באחדותו המדינית של עם ישראל, ואפילו לא בזיקה למלכות אגריפאס ביהודה. לדידו לא היה הלה אלא שליט מקומי בחסדי רומא, שתוקף מלכותו, הן מבחינה סמכותית והן מבחינה גיאוגרפית, בא מכוח המינוי הרומאי.<sup>16</sup> אחדות העם היהודי לא היתה מבוססת בעיניו על אחדות מדינית, אלא בראש־וראשונה על שיתוף באורחות־חיים, בחוקים ובאמונה, שמקורם בתורת משה. לשון אחר: פילון ביקש להחיל על עם ישראל אידיאה של לאומיות מופשטת, הנעדרת כל זיקה ריאלית ממשית לגזע, לארץ מסוימת, או למימשל מדיני, אך מיוסדת על תודעה צרופה של דת ותרבות, חוק ומשפט ואורחות־חיים.<sup>17</sup> אמנם ניתן לגרוס כאן דמיון רב לתפישתו הנודעת של איסקראטס את המושג 'הלנים', שלא היה, לדידו, בעל צביון מדיני ואתני כלל ועיקר, אלא נשא חותם תרבותי מובהק לפי מהותו.<sup>18</sup> לפי האמת אין צורך להרחיק לכת במקרה זה עד לאיסקראטס האתונאי (שחי בסוף המאה החמישית ותחילת המאה הרביעית לפני־הספירה), שכן גם במצרים ההלניסטית והרומית גופה נוצקה במושג 'הלנים' משמעות כזו בדיוק. האלכסנדרונים, למשל, ככל שהיו בעיני פוליביוס 'ערב רב' (*μυῖαδες*) מבחינה לאומית, הרי נחשבו ככלות הכל ל'הלנים' על־פי שייכותם התרבותית, ורק בזכות זאת זכו להעדפה במעמד המשפטי וזכויותיהם המדיניות.<sup>18</sup>

לפי שאחדותו הלאומית של העם היהודי היתה בעיני פילון אחדות דתית ותרבותית מעיקרה, ראוי שנבחן את תיאוריו לזיקתם של יהודי התפוצות אל ירושלים. מתברר, למשל, כי ירושלים לא זוהתה

13 שם, 278–283. עיין עוד: *De Vita Mosis*, II, 324.

14 עיין למשל: *De Specialibus Legibus*, I, 67–76; השווה גם: *De Vita Mosis*, II, 193, שם נקבע בצורה פסקנית כי התכחושות לאלהים כמוה כהתכחושות למולדת, להורים ולמטיבים.

15 לדין מקיף על סוגיה זו עיין: ש' ספראי, העליה לרגל בימי בית שני, תל־אביב 1965, עמ' 63, והערות 199–200, ושם פירוט ביבליוגרפי מלא.

16 נגד פלאקוס, 25, 29, 39–40; המלאכות אל קאיוס, 326.

17 I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, pp. 567f.

— יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, ב, ירושלים 1970, עמ' 216 ואילך, 245 ואילך.

18 Isocrates, *Panegyricus*, 50; ראה: וולפסון, שם, עמ' 245, הערה 25.

על-ידי כבירה מדינית דווקא, אלא נחשבה בראש-וראשונה לעיר-המקדש, או לעיר-הקודש' בלשוננו,<sup>20</sup> שהזיקה הרוחנית אליה היא אחד המאפיינים הבולטים ביותר בדת היהודית. כדי לצקת תוכן אידיאי עמוק במושג 'עיר-הקודש', התייחס אליה כאל 'עיר-האלוהים'. בכך העלה אותה למדרגה טראנסצנדנטאלית נשגבה ביותר, דבר שבא לידי ביטוי מאלף בחיבורו 'על החלומות', בזה הלשון:

עיר-האלוהים מכונה בפי העברים ירושלם, ותרגום השם הזה הוא 'ראיית שלום'. לפיכך אל נא נבקש את עירו של הנצחי במרחבי ארץ, כי לא מעץ ואבן נבנתה, אלא בנפש שאינה שוחרת מלחמה, אשר ראייתה חדה, ואשר שמה לה למטרה את חיי העין והשלום (De Somniis, II, 250).

למרות רצונו לערטל את זיקתם של יהודי התפוצות לירושלים מכל משמעות מדינית ריאלית, לא יכול היה פילון להתעלם מעצם קיומה הפיסי של העיר, דבר שעורר מן הסתם שאלות ותמיהות לגבי אופיים המעשי של הקשרים צמה והגדרתם הממשית. מסתבר כי לא זו בלבד שנתן דעתו על כך, אלא אף השכיל לתרגם את הגיגיו הפילוסופיים המופשטים בדבר אחדותו הלאומית של העם היהודי לשפת המושגים המשפטיים והמדיניים הנקוטים בעולם היווני-רומי של ימיו. כך, למשל, הסביר את תופעת הפזורה היהודית עצמה באמצעות מערכת-הדימויים המקובלת על 'מושבות' (*ἀποικίαι*) של 'מהגרים' (*στελλόμενοι*) שיצאו מ'עיר האם', היא ה'מטרופוליס' (*μετρόπολις*) ירושלים.<sup>21</sup> ראוי

19 פוליביוס, אצל סטראבון, יו, 1, 12. דברים דומים אמורים בפי סטראבון גם ביחס לאוכלוסי העיר ממפיס, שכוננו אף הם 'ערב רב' (יו, 1, 32), אך נודעו גם כ'הלנים של ממפיס' (*Ἑλληνομεμφίται*); עיין: Steph. Byz., s.v. (FHG, II, 98, n. 5); P. Lond., I, No. 50, pp. 48–49; W. Chr., No. 30; W. Ruppel, 'Politeuma', *Philologus*, LXXXII, p. 308, n. 182. ראוי לציון בהקשר זה השימוש במונח 'הלנים', שנעשה באדיקט השלישי הקירינאי של אוגוסטוס (SEG, IX, No. 19), ביחס לקבוצת '6475 ההלנים' מארסינואה של פאיוס, שנוכרת גם בתעודות נוספות מן המאות הראשונה והשנייה. היה זה ביקרמאן שחשף לראשונה את מגמות 'הניבלאציה היוונית' (בלשון), שהנהיגו המלכים התלמיים כדי ליצור חטיבה אחת של 'הלנים' מבחינה משפטית. על סוגיה זו עיין: E. Bickermann, 'Beiträge z. antiken Urkundengeschichte', *Archiv für Papyrusforschung*, VIII (1929), pp. 220f., 230f.; E. Kornemann, 'Das Hellenentum der Makedonen in Aegypten', *Aegyptus*, XIII (1933), pp. 644–651.

20 ראה: נגד פלאקוס, 46; המלאכות אל קאיוס, 225, 278, 281, 288, 299, 346. ועוד. במקביל כונתה בפיו ארץ יהודה בתואר 'ארץ-הקודש', ראה: המלאכות אל קאיוס, 202, 205, 330. נראה כי השקפה זו היתה מיוסדת על פרשנותו למקראות מן התורה, כגון: דברים יב ד–ו, יא–ד. השווה גם: יוספוס, קדמוניות היהודים, ד, 200–201; נגד אפיין, ב, 193.

21 נגד פלאקוס, 46; והשווה גם: המלאכות אל קאיוס, 281–283. על מערכת-הדימויים הזו בספרות היוונית ומשמעותה, עיין: H.G. Liddel & R.S. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s.v. *ἀποικία*; F. Lenormant, in: Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I, 2, 1962, s.v. *colonia*, pp. 129f. (esp. pp. 1300–1303); J. Oehler, *RE(PW)*, I, 2 (1894), s.v. *ἀποικία*; C. Phillipshon, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, II, London 1911, ch. 19; G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, II (bearbeitet von H. Swoboda), München 1926, pp. 1264f.; J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux guerres médiques*, Paris 1960, *passim*; A.J. Graham, *Colony and the Mother City in Ancient Greece*, Manchester 1964, *passim*; C. Mossé, *La colonisation dans l'antiquité*, Paris 1970, *passim*.

לציין בהקשר זה כי אפילו הנמקתו שארץ אחת לא תוכל להכיל ולפרנס את כל בני העם היהודי, בגלל מספרם הרב, היתה מעוגנת במושגי המחשבה היוונית.<sup>22</sup> מאלפת במיוחד גם העובדה כי הדימויים 'מטרופוליס' ו'מושבה', לרבות הזיקה ההדדית שביניהם, נחשבו בעיניו למוצלחים כל-כך, עד שביקש להמחיש באמצעותם גם את הגיגיו הפילוסופיים של היחס שבין הלוגוס האלוהי לכוחות השכינה (94 *De Fuga et Inventione*). ממבט ראשון ניתן להתרשם כי במושג 'מטרופוליס' נסמך פילון על דימוי האם של ירושלים במקרא, אך סביר יותר לחשוב כי מקור המושג שלו נעוץ היה בתפישת-העולם היוונית דווקא.<sup>23</sup> לכל היותר עשוי היה הדימוי המקראי לשמש גורם אסוציאטיבי, שעוררו לאתר תחום חפיפה בין מחשבת יון והמקרא.

בחיי היום-יום היתה, ללא ספק, העלייה לרגל ירושלימה הביטוי הפשוט והמוחשי ביותר להזדהותם הדתית-הלאומית של יהודי התפוצות עם מכורתם. אך על-פי השיטה העיונית של פילון ניתן היה להעריכה כפועל יוצא ממערכת-הקשרים שבין 'מטרופוליס' ירושלים ל'מושבותיה' (קרי: קהילות ישראל בתפוצות). נקל לשער כי התופעה לא היתה שונה בעיניו מהמקובל בעולם היווני עצמו, שהרי גם בו נהגו בני 'המושבות' לשמור ולטפח את הקשרים עם 'המטרופוליס' שלהן, על-ידי שיגורן של משלחות נושאות מתנות בזמן עריכת חגיגות דתיות ולאומיות חשובות. ואף-על-פי-כן, הסדירות, הקביעות והרציפות בעלייתם לרגל של יהודי התפוצות לירושלים, והחשבת הדבר למצווה דתית נעלה ביותר ולאחת המעלות הגבוהות בסולם הערכים של האמונה היהודית — כל אלה העניקו לתופעה היהודית ייחודיות ברורה גם בעיני פילון.

מנקודת-מבטו הפילוסופית, הציבה מצוות העלייה לרגל בפני כל היהודים בתפוצות מעין 'מבחן לתכונת הנפש', וליתר דיוק, למידת יראת האל שבלבם. לדבריו:

אדם שאינו מתכוון להקריב קורבנות [= לעבוד את האל], לא יהא מוכן לעולם לעזוב את מולדתו, את רעיו, ואת קרוביו ולנדוד בנכר. לכן ברור הדבר כי משיכתה החזקה יותר של יראת האל היא המנחה אותו לשאת את הפרידה מקרוביו ומידידיו היקרים ביותר, כהיפרד החלק האחד מהשלם שבו הוא כלול.<sup>24</sup>

לדידו, נועד המבחן הזה לשתף את העומדים בו בחוויותיו ובמעשיו של אברהם אבינו בשעתו (*De Abrahamo*, 63). לא בכדי הוא ציין כי השליחים, שמונו בכל קהילה להעלות את תרומות בניה לירושלים, הם המעולים והנכבדים שבהם, ומשום כך אף הועד להם הכינוי היומרני 'שליחי-קודש'

22 נגד פלאקוס, 46; וכן: *De Vita Mosis*, II, 232; *Hypothetica*, VI, 1; עיין: מוסה, שם, עמ' 30.  
23 על דימוי האם במקרא ראה, למשל: ישעיה מט כא; נד א; ט; ועיין: ב"צ דינבורג, 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 4-5. על השתקפות הנושא בספרות ההלניסטית מחד ובספרות חז"ל מאידך, עיין: י"א זליגמן, 'ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית', יהודה וירושלים (קובץ). ירושלים תשי"ז, עמ' 196-198; רי"צ ורבלובסקי, 'מטרופולין לכל הארצות', ירושלים לדורותיה — הכינוס הארצי הכ"ה לידעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 172-178; ש' רוזנברג, 'הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהודית — מאבק השקפות', קתדרה, 4 (1977), עמ' 148-151.

24 *De Specialibus Legibus*, I, 68. השווה עוד לדבריו ב'מלאכות אל קאיוס', 216 אדות שליחי המצווה שמעלים תרומותיהם של יהודי התפוצות ירושלימה ומטלטלים עצמם בדרכים קשות ועקלקלות, שסכנות רבות אורבות בהן.

(*ἱεροπομποί*).<sup>25</sup> מתברר כי העלייה לרגל נחשבה בעיניו לא רק למצווה נעלה, אלא גם לחוויה דתית מרגשת ביותר, משום שניתן היה להגיע באמצעותה אל היעדים שאיש-רוח אמיתי חותר אליהם בכל מאודו, כמו: סיפוק והנאה רוחנית, אושר, שמחה, שלווה הנפש וקדושה. בציריות רבה הוא השתדל לתאר חוויה זו, תוך שימוש ברור בצבעים האופייניים והמקובלים על חכמי הסטואה, וכפי שניתן להקיש מן הציטוט שלהלן:

אין-ספור בני-אדם נוהרים מאין-ספור ערים אל בית-המקדש בכל חג וזמן, מי ביבשה ומי בים, ממזרח וממערב, מצפון ומדרום. דומה כי הם עוגנים בו כבנמל-מבטחים משותף, שהוא גם מפלט בטוח מפני טרדות-החיים הרבות וסערותיהם. שם מקווים הם למצוא רגיעה; וכך, בהיותם משוחררים מדאגות שהעיקו עליהם ולחצים משחר-נעוריהם, הריהם מבקשים לנשום לרווחה רגע קט ולהיות שמחים ועליזים. גרושי תקוות טובות מועידים הם את המנוחה, שנשאו נפשם אליה, לקדושה ולעבודת האלוהים. אגב כך הם קושרים ידידות עם אלה שלא הכירם קודם-לכן; ולעת הקרבת הקורבנות והנסכים מתמזגים הרגשותיהם מתוך אחווה ואחדות-לב נאמנה ביותר (*De Specialibus Legibus*, I, 69).

לא בכדי הדגיש פילון בכתביו הדגש היטב כי אחת מאבני-היסוד במערכת-הזכויות של כל קהילה יהודית בתפוצה היתה הפריבילגיה לעלות לרגל ירושלימה ולהרים תרומות לבית-המקדש. כך, למשל, ב'מלאכות אל קאיוס' (156–157) הוא ציין בהבלטה את הרשות שהעניק אוגוסטוס ליהודי רומא בנושא זה; ובהזדמנות אחת אף ציטט כלשונה את פקדונו הנוגעת ליהודי אסיה הקטנה באותו עניין (שם, 311–317).<sup>26</sup> ובכלל העלה על נס את התפעלותם של שליטי רומא מהמקדש ומסדרי פולחנו, דבר שנתן ביטוי גם ביוזמתם המדינית המעשית, בעיקר בשלושה תחומים: (א) הכרה משפטית בקדושת הבית ופרסום האמצעים להגנתו מפני חילול ופגיעה; (ב) ביקורי נימוסין רשמיים וטקסיים בו; (ג) הענקת תרומות מאוצר-המלכות לקישוטו ולמימון הקורבנות לשלום הקיסר.<sup>27</sup> נעלה מכל ספק כי הענקת הפריבילגיות הקיסריות ליהודי התפוצות, בכל הנוגע לירושלים והמקדש, נחשבה בעיני פילון להכרה רשמית במערכת הקשרים שבין ה'מטרופוליס' ירושלים לבין 'מושבותיה', הקהילות בפזורה.

<sup>25</sup> *De Specialibus Legibus*, I, 78; המלאכות אל קאיוס, 216, 312. ייתכן שפילון עצמו היה שליח כזה בזמן עלייתו לרגל (*De Providentia*, II, 64). כהשערת ז'יסטר: J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, I, p. 382, n. 2.

<sup>26</sup> השווה לעניין זה: יוספוס, קדמוניות היהודים, יד, 110–113; טו, 27–61, 172–177; Cicero, *Pro Flacco*, 28, 66–67. עיין בפרטות: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig 1909, pp. 111f.; J. Juster, *op. cit.*, I, pp. 377f.; D. Askwith, *The Toleration of the Jews Under Julius Caesar and Augustus*, New York 1915, pp. 193f. סמולוד (לעיל, הערה 7), עמ' 236–238, 309–310; לוי, עולמות נפגשים, ירושלים 1960, עמ' 79–114; ל' רוט-גרסון, מעמדם המשפטי והדתי של היהודים באסיה הקטנה מימי אלכסנדר מוקדון ועד קונסטנטין, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ב, עמ' 82 ואילך. על תרומות מחצית השקל, עיין בהרחבה: ספראי (לעיל, הערה 15), לפי המפתח. על אופיין וטיבן של התרומות המכונות 'אפארכי' (*ἀπαρχή*), עיין: שם, עמ' 62, 227–228, 232 (הערה 83); וכך: S. Safrai, *The Jewish People in the First Century*, I, Assen 1974, p. 202. והמעשרות לפי כתבי פילון, בויקה למקראות מן התורה ראה: S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, Mass. 1940, pp. 67f.

<sup>27</sup> פרטים מלאים ראה: המלאכות אל קאיוס, 157, 291–305, 317–320; סמולוד (לעיל, הערה 7), עמ' 240–241, 297–300, 311.

כאמור, נשענה שיטתו ההיסטוריוסופית של פילון על הערכות משפטיות ומדיניות מגובשות למדי, ששאל אותן מעולם המחשבה היוונית ובאמצעותן ביקש להסביר פרשיות שונות, הן בעברו של העם היהודי והן בחייו בהווה. בחיבורו 'על חיי משה' (ב, 232) המשיל את אבותינו שירדו מצרימה ל'נוכרים או יושבי ארצות נכר' (*οἱ ξενιτεύοντες ἢ ἐτέρωθεν οἰκοῦντες*) או ל'עם' (*ἔθνος*) אשר ארצו היתה צרה מהכילו, ולכן שיגר 'מושבות' (*ἀποικίαι*) לכל עבר. הערכה זוהי עולה גם מחיבורו 'על בלבול הלשונות' (77–78), שפרשנותו האליגורית שם לסוגיית 'גר ותושב' גרסה כי השמים הם משכן קבע בתי או 'מולדת' (*πατρίς*), לנשמות החכמים, משום שלעולם לא יעזבו כ'מהגרים' כדי להקים 'מושבה' חדשה על הארץ (השווה גם: *De Agricultura*, 65). ואם בחיי ההווה עוסק הפילוני, חשוב לציין כי מנקודת־מבטו חיבבו יהודי התפוצות את ערי מושבם כ'מולדתם', ללמדך כי גרס את המושג המצוטט בכפל משמעויות, שכן גם ירושלים היתה בעיניו ל'מולדתם'. ניתן להדגים שניות זו בציטטה שלהלן:

ובר־זמן שהם [יהודי התפוצות] חושבים את עיר קודשם למטרופוליס שלהם, בה ניצב המקדש המקודש לאל עליון, הריהם מוקירים כל אחד ממקומות מושבם כמולדתם, משום שהיתה להם נחלה שם מאבותיהם ומסביהם ומאבות־סביהם ואפילו מדורות קדומים יותר, שכן בהם נולדו וגדלו. לאחדים מהם הגיעו מיד עם ייסודם, כמי שהגרו למושבה ולשביעות רצון המייסדים...<sup>28</sup>

פתרוננו של פילון לשניות זו מתבאר דווקא מדברי ההגות האליגוריים שצינו לעיל ('על בלבול הלשונות', 77–78). בדבריו המיטאפוריים על יחסן של נשמות החכמים אל השמים והארץ, כתב בין השאר כי —

הן אינן עוזבות לעולם את השמים כדי להגר למושבה [*ἀποικία*], שכן יחשיבו כמולדת [*πατρίς*] את מרחבי השמים בה ינהלו את חייהם כאזרחים; ואילו את תחום האדמה, בה יתגוררו [בפועל], יחשבו לארץ נכר, שכן לגבי מהגרים מושבה היא מולדת מארחת [*ἢ ὑποδεξαμένη πατρίς*] במקום מטרופוליס, בעוד שלגבי הנוסעים חוצה לארץ לבדם המטרופוליס היא המקום שאליו עורגים הם לחזור.

אור דומה בתכלית מפיצה על נושא זה עדות אחרת בכתביו המתארת, ואף היא בשיטת הפרויקציה של מושגים משפטיים ומדיניים ממצייאות ימיו, את מצבם של היורדים מצרימה בתקופת האבות. לפי שיטתו היו הם בחזקת 'נוכרים' (*ξένοι*) או 'פליטים מבקשי מקלט', שהיו ראויים להיחשב בעיני 'מארחיהם' (*ὑποδεξάμενοι*) כ'תושבים' (*μέτοικοι*) הקרובים במעמדם ל'אזרחים' (*πολίται*), לפי ש'עזבו הם את ביתם וכאו מצרימה לגור בה בכיטחה כמו במולדת שנייה' (*δευτέρα πατρίς*).<sup>29</sup>

28 נגד פלאקוס, 46. דומה כי גם ב־8 *Legum Allegoriae*, II, הסב פילון את המושג 'מולדת' על אלכסנדריה עירו. הוא הדין גם ביחס למקום־מושבם של התיראפויטים, ראה: *De Vita Contemplativa*, 22. ראוי לציין כאן גם את המינוח הזה: ביחס להגירת תרח ואברהם מאור־כשדים לחרן, ראה: *De Somniis*, I, 52.

29 *De Vita Mosis*, I, 34–36. השווה לדברים ששם פילון בפי הנציב המצרי פלאקוס, לאחר שגלה לאי אנדרוס: 'איך אקרא לאי הקטן הזה? האם מקום גלות (*φυγαδευτήριον*) הוא לי או מולדת חדשה (*πατρίς καινή*)? האם מקלט (*ἀπόδρομος*) הוא, או מפלט (*καταφυγή*)? אומללי?' (נגד פלאקוס, 159).



הדברים מדברים בעד עצמם, ללמדך כי המושגים 'מולדת מארחת' ו'מולדת שנייה' אמורים על יסוד זיקה והתייחסות אל המושג 'מטרופוליס'. מאלפת ההקבלה בעניין זה למינוח של קיקרו, שהבחין בבירור בין מה שכינה 'מולדת טבעית' ו'מולדת אזרחית' או בין מולדת במובנה הרגיל והמקובל (ארץ-אבות), ומולדת במובן היווני<sup>30</sup>. מכאן שלפי השקפת פילון היתה ירושלים, ותהיה לעולם, המולדת המקורית והאמיתית ביותר של יהודי התפוצות. אולם לאור העובדה שאין היא מולדתם המדינית, במובן השכיח והמקובל בחיי היום-יום, יכולים הם להתייחס אל כל אחת מערי-מושבים כאל 'מולדת שנייה' או 'מולדת מארחת'. בדרך זו הוא ביקש לתת מימד חדש לרעיון האחדות הלאומית של העם היהודי, רעיון המיוסד אמנם על שניותו של הערך 'מולדת', אך בדבבד גם אין בו סתירה עצמית.

מסתבר כי לשניות האמורה יש עקבות גם במקורות אחרים הנוגעים ליהודי התפוצה ההלניסטית-רומית; והמעין בהם ייווכח לדעת כי אכן יהודים כינו את ערי-מושבים במונח 'מולדת'<sup>31</sup>. מבין אלה ראוי להתעכב על שתי תעודות שמוצאן ממצרים דווקא, שפן באו מאותה סביבה שפילון עצמו חי בה והכירה מקרוב. הראשונה היא כתובת שנחקקה על-גבי אסטילת-קבר של אשה צעירה ונכתבה בצורת דו-שיח שירי (ראה: *CIJ*, II, No. 1530). לשאלתו של איש-שיח אלמוני על זהות 'המולדת' (*πατρίς*) ומקום ההולדת של הנפטרת, ניתן המענה הגאה: 'ארץ חוניי אומנתי' (שורה 4), ואין ספק כי הכוונה לליאונטופוליס, מקום קבורתה. התעודה השנייה אינה אלא עתירתו של יהודי בשם הלנוס בן טריפון, הכתובה על-גבי טיוטת פאפירוס (*BGU*, No. 1140 = *CPJ*, II, No. 151). בה התלונן בפני הנציב הרומי של מצרים בשנת 5/4 לפני-הספירה על הכללת שמו ברשימת החייבים בתשלום הלאוגראפיה (מס-הגולגולת). בין שאר דבריו הדגיש כי בעקבות העוול שנעשה לו, כרוכה סכנת אובדן 'המולדת האישית' (*ἡ ἰδία πατρίς*) שלו, משום שאלכסנדריה היתה עיר הולדתו ובית-גידולו (שם, שורות 4–7). לעניות דעתי, מלמדת העתירה כי כותבה התייחס לאלכסנדריה כאל 'מולדת' באותה משמעות עצמה אותה נקט פילון ב'נגד פלאקוס'<sup>32</sup>. בנדון זה חולק אני על א' צ'ריקובר, שגרס בפירושו לתעודה זו כי העותר ביקש ליצור את הרושם שהוא אזרח אלכסנדריה על-ידי כך שכינה אותה 'מולדת'. סבורני כי על יסוד ההשוואה לנאמר על-ידי פילון ניתן להסיק שהלנוס בן טריפון יכול היה בדין לחשוב את אלכסנדריה ל'מולדת', לא רק במובן הטבעי (כמקום הולדתו), אלא גם במובן המשפטי והמדיני; זאת מכוח היותו 'יהודי מאלכסנדריה' (*Ἰουδαῖος τῶν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας*), היינו, חבר הפוליטימה היהודית באלכסנדריה. לשון אחר: אלכסנדריה היתה 'מולדת' ליהודים מכוח השתייכותם הארגונית והמשפטית לקהילה המקומית, שנחשבה ליישות מדינית מוכרת כדת וכדין. זו הסיבה שיהודים נהגו לכנות עצמם בתואר 'אלכסנדרונים', כפי שמסתבר מכתבי פילון ויוספוס ואף מעתירתו של הלנוס בן טריפון (שורות 2–1); ואין ללמוד מכך על טענה לאזרחות בפוליס האלכסנדרונית דווקא<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cicero, *De Legibus*, 2, 15

<sup>31</sup> נביא כאן שתי דוגמאות אפיגראפיות, האחת כתובת (*CIJ*, II, No. 771) מאקמוניה שבפריגיה, ועין מטבריה: מ' שובה, 'לתולדות טבריה', מחקר אפיגרפי, ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 226, מס' 15.

<sup>32</sup> עין בפרטות: כשר (לעיל, הערה 3), עמ' 184–190, 212 ואילך, 249 ואילך; A. Kasher, 'The Jewish Attitude to the Alexandrian Gymnasium in the First Century', *AJAH*, I (1976), pp. 148–161

השקפותיו הפילוסופיות של פילון על האחדות הרוחנית של האומה היהודית ונאמנותה הדתית הבלתי-מסויגת למקדש הירושלמי ולחוקי האבות, הביאוהו למסקנה הנחרצת כי גזירת הצלם שגור הקיסר קאליגולה היתה אסון לאומי כללי ולא רק פורענות מקומית מוגבלת (המלאכות אל קאיוס, 184 ואילך). מנקודת-מבט, שמטה הגזירה את הבסיס המשפטי לקיומם של מנהגי האבות היהודיים בכל אתר ואתר (שם, 191 ואילך), לפי שהעמידה בסימן שאלה את עצם הזהות היהודית. מסיבה זו ראה את המשך המאבק של יהודי עירו על זכויותיהם ככפירה דתית גמורה, כל עוד נמשך תוקפה של גזירת הצלם (שם, 193).<sup>33</sup> לא בכדי התייחס בנסיבות ההן אל שליחותו הציבורית ברומא כאל עניין עקר וחסר-תועלת. אם להשתמש בהנמקות שלו, הרי אנוס היה להעריך את שליחותו כ'עניין פרטי', שמן הדין כי יתבטל מפני 'ענייני הכלל' הנתונים בסכנה; מה עוד ש'מן ההכרח לדחות דברים קטנים מפני גדולים' (שם, 193). לדידו, יחס זה שבין 'עניין פרטי' ו'ענייני הכלל' מקביל בדיוק ליחס שבין 'חלק אחד של העם היהודי' ו'כלל העם כולו'.<sup>34</sup> גלוי הדבר לעיין, שתפישתו זו, הרואה את קהילות ישראל בתפוצות כחלקים אינטגרליים של העם היהודי האחד והשלם, הולמת היטב את השקפתו על היותן 'מושבות' של ה'מטרופוליס' ירושלים. מכאן הגיע למסקנה כי מאחר שקהילת היהודים באלכסנדריה היתה רק 'חלק אחד של העם היהודי' ניתן להגדיר את מערכת-זכויותיה כ'פוליטיאה פרטית', ובלשונו: 'הפוליטיאה שלנו' (*ἡμετέρα πολιτεία* — נגד פלאקוס, 53). בעוד שהזכויות המשותפות לכלל היהודים באשר הם ראויות להגדרה: 'הפוליטיאה הכללית יותר של היהודים' (*καθολικωτέρα πολιτεία τῶν Ἰουδαίων* — המלאכות אל קאיוס, 197). התוקף הרשמי של זו האחרונה היה מותנה בקיומו ובתפעולו הסדיר של המקדש הירושלמי; ולכן כל התנכלות לו עלולה היתה לבטל למעשה אף את 'השם המשותף של העם' (*τὸ κοινὸν τοῦ ἔθνους* — שם, 35). משמע מכאן שהואיל ומערכת הזכויות של קהילות ישראל בתפוצה היתה מבוססת על חוקי האבות ומכוח הזיקה לירושלים, אין להעלות על הדעת שקהילה אחת בודדת תוכל לנהל מאבק פרטי על זכויותיה, בשעה שעצם קיומם של המרכז הפולחני בירושלים וחוקי האבות מוטלים בספק.

התיאור הדראמאטי של התודעות פילון ומשלחתו לגזירת הצלם (המלאכות אל קאיוס, 184 ואילך) ממחיש בצורות רבה את רישומו של גודל האסון המהמם. תגובתם הספונטאנית של חברי-המשלחת היתה תדהמה כבדה ומשתקת, שבעקבותיה באה קינת-אבל מרה, כמו חברו יחדיו אסון פרטי ושואה ציבורית (שם, 190). לאחר-מכן נקראו בין רגשי חידלון פאטאליסטי, המלווה תחושת המוות הקרב והבלתי-נמנע, ובין הרצון להתנגד ולהיאבק מתוך אמונה בתשועת שדי והשגחתו על ישראל (שם, 190, 192 ואילך).

לדברי פילון, משנצטוו פטרוניוס נציב סוריה להוציא לפועל את הגזירה, צפה גם הוא מלכתחילה את גודל הפורענות שעלולה היתה להתחולל בעטיה. מסתבר כי הביא בחשבון לא רק התקוממות

33 השווה עוד לדבריו נגד פולחן ההאלהה של קאליגולה, דבר שנחשב בעיניו לגילוי מובהק של 'כפירה באלוהים' (שם, 117–118).

34 שם, 184; נגד פלאקוס, 1; והשווה גם: נגד פלאקוס, 117, 124; המלאכות אל קאיוס, 3–4, 161, 178, 351, 371, 373.

35 עיין: וולפסון (לעיל, הערה 7), עמ' 242 ואילך; כשר (לעיל, הערה 3), עמ' 222–224.

אפשרית של יהודי ארץ-ישראל,<sup>36</sup> אלא גם את הסערה הנוראה שעלולה היתה לסחוף את יהודי התפוצות. במלים אחרות: מתברר כי פטרוניוס חשש באופן ממשי ביותר מהתלקחות מרד יהודי כללי, שיפרוץ תחילה ביהודה ומשם יעבור לריכוזים הגדולים של היהודים בארצות הפזורה.<sup>37</sup> לא מן הנמנע כי פטרוניוס גילה חרדה מפני האפשרות שהמרד היהודי יסתייע אף בגורמים מדיניים חיצוניים, העוינים את רומא בלא הכי, ובראשם הפרתים. מכל מקום, אם נצטט את דברי פילון יתברר כי הלה 'ידע מן הנסיון ולא רק מפי השמועה' על קשריהם ההדוקים של יהודי בבל עם המקדש בירושלים, חרף קשיי הדרך והמרחק; ובעיקר 'הטילו עליו מורא הכוחות [הצבאיים] שמעבר לפרת' (*ἐφόβουν δὲ αὐτὸν καὶ αἱ πέραν Εὐφράτου δυνάμεις* — שם, 216), אשר למשמע הגזירה עלולים לתקוף אותו מכל העברים.<sup>38</sup> ראוי לציין בהקשר זה כי בפרוץ המרד נגד

- 36 למעשה, הוא יכול היה ללמוד על אופן תגובתם של בני העם היהודי בארץ ממה שאירע בעבר בעקבות פגיעתו של המשגיח פונטיוס פילאטוס בבית המקדש, עיין: יוספוס, קדמוניות היהודים, יח, 60–62; מלחמת היהודים, ב, 175–176; והשווה גם: המלאכות אל קאיוס, 299 ואילך.
- 37 על החששות ממרד יהודי, ראה: שם, 208, 213–217; והשווה עוד: שם, 220, 222, 229, 233, 256, 332, 335, 337.
- 38 מלשון הכתוב אין לדעת בוודאות אם אותם כוחות-צבא (*δυνάμεις*) מכוונים לפרתים עצמם או ליהודים בשירותם; שתי האפשרויות סבירות במידה שווה. ראוי שנשים לבנו לכך כי לחששות מפני כוחם הצבאי של יהודי בבל יש חשיבות בידענות על המסורת הצבאית ארוכת היומין שלהם, מאז ימי פרס האחמנידית. כך, למשל, מן המפורסמות היא פרשת הקמתה של המושבה הצבאית היהודית בִּיב, שהשתלבה במערך-ההגנה של מצרים. חוליה אחרת באותה מסורת באה לידי ביטוי בידענה מפני יוספוס, על דניאל שבנה מצודה (בירה — *βάρης*) באחמאט הנמצאת במדי, שטרה לפיקודו של כוהן יהודי; ולדבריו נמשך הדבר עד עצם ימיו, ראה: קדמוניות היהודים, י', 264–265; ועיין: S. Applebaum, 'The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora', in: *The Jewish People in the First Century* (ed. Safrai & Stern), I, Assen 1974, pp. 471f. לגבי התקופה ההלניסטית ניתן לציין את עדותו של היקאטאיוס איש אבדירה (אצל יוספוס, נגד אפיון, א, 192) על סירובם של אנשי-צבא יהודיים (מבבל) להשתתף בשיקום מקדש בל במסגרת העבודות שהטיל אלכסנדר מוקדון על צבאו. לדברי יוספוס נסתייעו גם מכונייה של הממלכה הסלווקית בשירותם הצבאי של יהודים בכלים, ובאנטיוכיה הם נמנו עם הגרעין ההתיישבותי המייסד, עיין: קדמוניות היהודים, יב, 119; *JBL*, LI; C.H. Kraeling, 'The Jewish Community at Antioch', *JBL*, LI; 119; G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961, pp. 79f. לפי מקבים ב ח כ, נטלו יהודי בבל חלק פעיל ומכריע במאבק הצבאי על ירושת הכתר הסלווקי, בין סלווקוס השני קאליניקוס ואנטיוכוס היירקאס, עיין: B. Bar-Kochva, 'On the Sources and Chronology of Antiochus I's Battle against the Galatians', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, CXIX (1973), pp. 5–8. לקשור למסכת המסורות שבכאן גם את העדות על ייסודן של המושבות הצבאיות היהודיות בפריגיה ובלידיה בפקודת אנטיוכוס השלישי הגדול; עיין: קדמוניות היהודים, יב, 147–153; A. Schalit, 'The Letter of Antiochus', *JQR*, L (1959/60), pp. 289–318. לא מן הנמנע כי בכוחם והשפעתם סללו יהודי בבל את הדרך לברית המדינית בין הפרתים לחשמונאים מאז ימי ינאי המלך; עיין: י' אפרון, 'שמעון בן שטח וינאי המלך', ספר הזכרון לגדליהו אלוך, תל-אביב תש"ל, עמ' 70 ואילך. לימים, כאשר הגיעו הפרתים במתקפתם על הממלכה הסלווקית לתחומה של סוריה, התפתחו קשריהם עם בית חשמונאי עד כדי הגשת סיוע צבאי ממש למתניהו אנטיגונוס, כדי שיכבוש את השלטון ביהודה (קדמוניות היהודים, יד, 330 ואילך; מלחמת היהודים, א, 248 ואילך). סביר להניח כי לפחות חלק מהצבא הפרתי, שהופעל אז ביהודה, הורכב מחיילים יהודיים מבבל ששירתו בצבא הפרתים. בימי הורדוס היגרה מבבל קבוצת אנשי-צבא יהודיים בפיקודו של זאמאריס והתיישבה ליד אנטיוכיה. לאחר זמן הועברה, ביחמת הורדוס ובהסכמת השלטונות הרומיים, לבשן (על גבול הטראכון) ונושבה שם כדי לבער את קיני הליסטות המקומיים ולהניח יסוד לשלטונו הצבאי של הורדוס באזור; עיין: קדמוניות היהודים, יז, 23–27; ש' אפלבאום, 'קשתי ואמאריס', מחקרים בתולדות עמ-ישראל וארץ-ישראל, א (תש"ל), עמ' 79–88. לעניות דעתי, ערקן יהודים אלה מסיבה כלשהי משירות צבאי פעיל אצל הפרתים ועברו אל מחנה האויב הרומאי שבסוריה; וצריך הדבר עוד עיון. מעמדם והשפעתם של יהודי בבל בממלכה הפרתית יכולים להסתבר היטב גם על רקע הידיעה על הכבוד הרב שזכה לו הורקנוס השני בשבתו שם כשבי מלחמה פרתי (קדמוניות היהודים, טו, 14–15). חשוב אף להזכיר בהקשר זה את המרד היהודי נגד הפרתים, שנמשך למעלה מ-15 שנים (10–30 לספירה, לערך), בראשות חסינאי וחנילאי (שם, יח, 310 ואילך); וברי שיכול הוא ללמד על עוצמתם וכוחם הצבאי של יהודי בבל. גם יחסי איזאטס מלך חדייב וארטאבנוס השלישי מלך פרתי (שם, כ, 54 ואילך) יכולים ללמד על גודל השפעתם המדינית וחוסנם הצבאי של היהודים שם.

הרומאים בשנת 66 לספירה, נשלחו משלחות מטעם מורדי יהודה אל אחיהם בבבל בתקווה לעוררם להצטרף אל המרד (מלחמת היהודים, ו, 343), ללמדך שהדבר נעשה על יסוד שיקול צבאי הגיוני ובעל סבירות ריאלית להגשמה.<sup>39</sup> העובדה כי לא היו אלה דברים בעלמא יכולה למצוא תימוכין בעצם מעשה היחלצותם של בני מלכות חדייב לעזרת המורדים ביהודה. המאלף בדבר הוא שבלטו בהם קרובי המלך מֶנוּפָּאזִיס דוּקָא (שם, ב, 520), מה עוד שאלה זכו מן הסתם בברכת מלכם שעה שיצאו לסייע למרד ברומאים. מכל מקום, לענייננו חשוב להדגיש כי פטרוניוס, בשמשו כנציב סוריה וכמפקד העליון של קו החזית הפרתית, התרשם עמוקות מהנכונות היהודית להקרבה עצמית למען שמירת המקדש וקדושתו. להערכתו הריאלית עלולה היתה גזירת קאליגולה להצית מרד יהודי כללי, והמעמסה הצבאית שתוטל עליו בדיכוי טמנה בחובה את הסכנה של ערעור מאזן הכוחות הצבאי בחזית הפרתית.

\* \*  
\*

מנקודת מבטו של פילון, העמידה אפוא גזירת הצלם את עצם קיומה של הדת היהודית בסכנת השמד, ולא היתה מכוונת נגד בית המקדש הירושלמי לבדו. במלים אחרות: הוא היה משוכנע כי הזהות היהודית בכל אתר ואתר ניצבה על סף החידלון. בעיניו, עמדה זיקתן הבלתי־מסויגת של כל תפוצות העם היהודי למקדש בירושלים ביסוד האידיאה שלו בדבר אחדותם הלאומית של היהודים. מעיקרה היתה זו אחדות דתית, המושחתת על בסיסה המוצק של אמונת הייחוד היהודית. מסיבה זו לא הסתפק בכך שהמשיל את זיקתן של קהילות התפוצה לירושלים לזו שבין מטרופוליס יוונית למושבותיה, אלא טרח להדגיש שירושלים היא המקום שאליו משתוקקים כל יהודי התפוצות לשוב ביום מן הימים. הגולה נחשבה בעיניו לאכסניה זמנית מאונס, שעתידיה להיעזב בימות המשיח, כדי להתקבץ ולשוב אל המולדת האמיתית והנצחית — ירושלים (ראה *De Praemiis et Poenis*, 164–165).

39 השווה: מלחמת היהודים, א, 5; ב, 388.

# נכסי הכנסייה הנוצרית בגליל המערבי בתקופה הביזאנטית הקדומה

קלודין דופן

בשנים 1976–1978 עמדה המחברת בראש משלחת-חפירות<sup>1</sup> אשר חשפה בניין חווה חקלאית בשלומי שבגליל המערבי, סמוך לעיירה בצת הנזכרת במקורותינו (חוספתא, שביעית ד ט; ירושלמי, דמאי ב א, כב ע"ד). על-פי מימצא הקיראמיקה והמטבעות אפשר לתארך את הקמת הבניין למאה החמישית לספירה, אך במרוצת-הזמן נערכו בו עבודות שיפוץ ובנייה מחודשת. הבניין נהרס בשריפה קשה, זמן-מה לאחר-מכן, קרוב לוודאי בזמן הכיבוש הפרסי-סאסאני של ארץ-ישראל בשנת 614 לספירה.

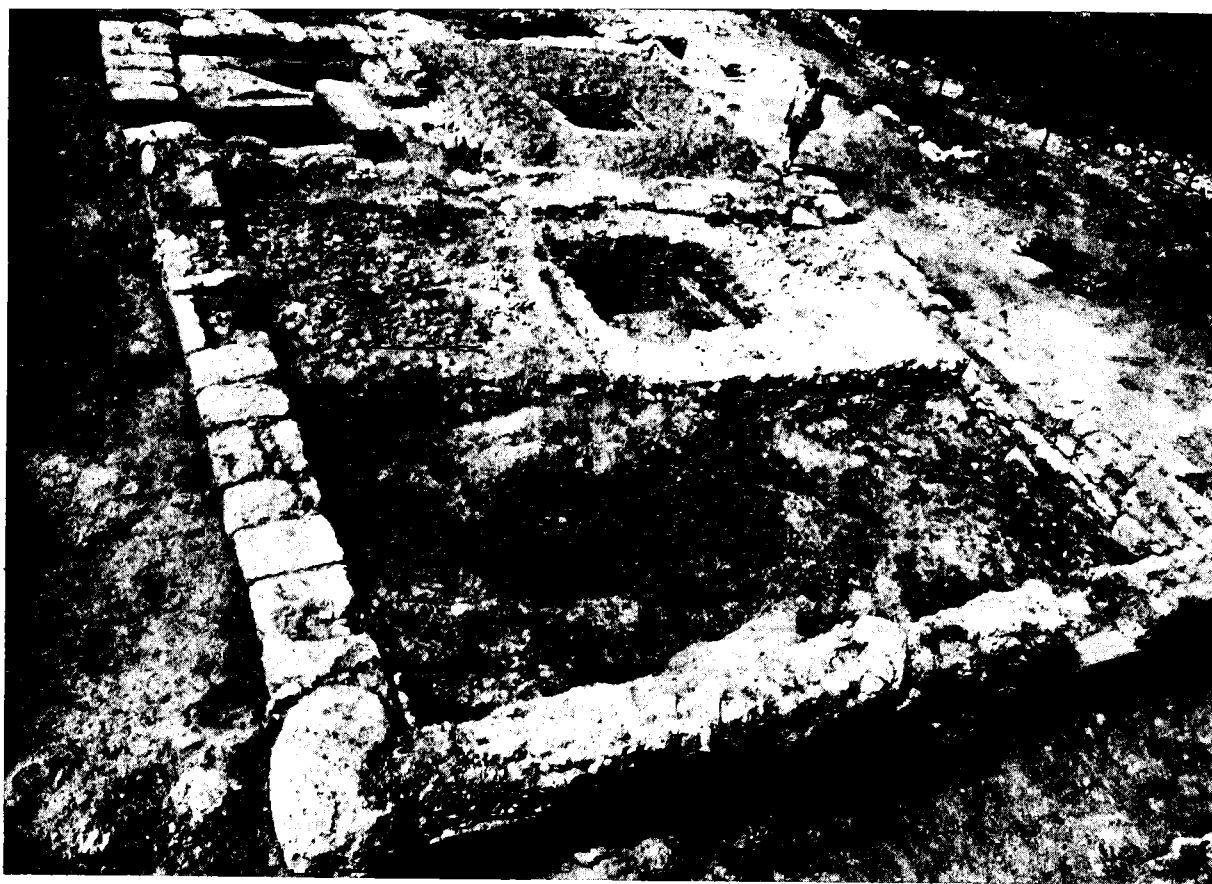
בבניין רחב-הידיים, המשתרע על שטח של 500 מ"ר, חדרים אחדים מרוצפים בפסיפס לבן או צבעוני. בפסיפס של אחד מן החדרים נמצאה כתובת יוונית המתארכת את הנחת הפסיפס: 'עבודה זו נעשתה בימי האב תומאס, ראש-המנזר, בשנת 736'. שנה זו נקבעה לפי המניין של צור והיא שנת 610 לספירה. לפנינו עדות לעבודת תיקון וחידוש של הבניין או חלקים ממנו כארבע שנים לפני חורבנו. אין ספק שהבניין אינו מנזר, מאחר שלא נתגלה בו מקום-תפילה. המימצאים שנחשפו בו שייכים לתחום השימוש בבית ובחקלאות: כגון, צירי-דלתות, מנעולים וכן מגל, חרמש, סכין וקילשון. כן נתגלה מוט-ברזל יחיד במינו באורך 2.59 מ' — מידה השווה ל-5 אמות רומיות. מוט זה שימש למדידת קרקעות לשם מסוי. מוטות-מדידה אלה נודעו מן הספרות ומן המימצא האמנותי, אך טרם נתגלו עד עכשיו בחפירה ארכיאולוגית.<sup>2</sup> בבדיקה של המימצא הבוטאני נמצאו שרידי צמחים מפוחמים וזרעים של חיטה ושעורה, גלעיני-זיתים וחרצני-ענבים, וכן עשבי-מספוא.<sup>3</sup> שרידי-מספוא אלה נמצאו מעורבים בקורות מפוחמות של גג המבנה. עולה שהיו בקומה השנייה של הבניין אסמים — תופעה הידועה בבנייני חווילות רומיות-ביזאנטיות.

אזכורו של ראש-המנזר בכתובת-הפסיפס מעידה שחווה זו שייכת היתה למנזר כלשהו שעמד בקרבת מקום. מימצא זה, שלפי שעה יחיד הוא במינו, עורר אותנו לבדוק את שאלת מעמדם

1 C. Dauphin, 'Notes and News — על החפירות ראה: Shelomi', *IEJ*, XXVI (1976), pp. 140–141; XXVII (1977), pp. 256–259 (חש"ט), עמ' 25–29.

2 Epiphanius, *Treatise on Weights and Measures — The Syriac Version*, ed. by J.E. Dean, Chicago 1935, p. 59. תודתי נתונה לד"ר ש' ביקסמן ולד"ר ד' קדם מן המכון למחקר גרעיני בנחל שורק על הבדיקה המטאלורגית. המימצא עתיד להתפרסם על-ידי ד"ר א' ערן.

3 המחקר הפליאובוטאני נעשה על-ידי ד"ר מ' כסלו, מאוניברסיטת ברא"ל. התוצאות המתפרסמות כאן הן ראשוניות ודרוש מחקר נוסף.



שרידים של בניין החווה בשלומי

המשפטי והפיסקאלי של האחוזה החקלאית באיזור ואת היחסים בין האיכרים-האריסים ובעלי-האחוזה, בין אם היו אנשים פרטיים בין אם היתה זו הכנסייה הנוצרית, במאות הרביעית-השביעית לספירה.<sup>4</sup>

החקיקה הביזאנטית הקדומה, המקובצת בקודקס יוסטיניאנוס שמן המאה השישית לספירה, כוללת חוקים רבים שעניינם בבעיות שונות שהתעוררו בקשר לנכסי הכנסייה. לנושאים אלה אף הוקדשו רבים מן החוקים החדשים (נובלות), שנחקקו לאחר חתימת הקודקס. חוקים אלה מבחינים בין קונסטנטינופול והפרובינקיות, ובין המעמד של רכוש הכנסייה המרכזית בבירה, רכוש הכנסיות בפרובינקיות ורכוש מוסדות-הצדקה הנוצריים. מספר גדול ביחס של כנסיות ורכוש של הכנסייה נתגלו בשנים האחרונות באיזור הגליל המערבי שבפיניקיה הדרומית. חלק מהם מדגים את מגוון הטיפוסים והקטיגוריות החוקיות של רכוש, הנזכרים במקורות היסטוריים.

4 על רכוש הכנסייה המרכזית בבירה ובפרובינקיות ראה: M. Kaplan, *Les Propriétés de la Couronne et de l'Eglise dans l'Empire Byzantin (Ve-VIe siècles)*, Paris 1976

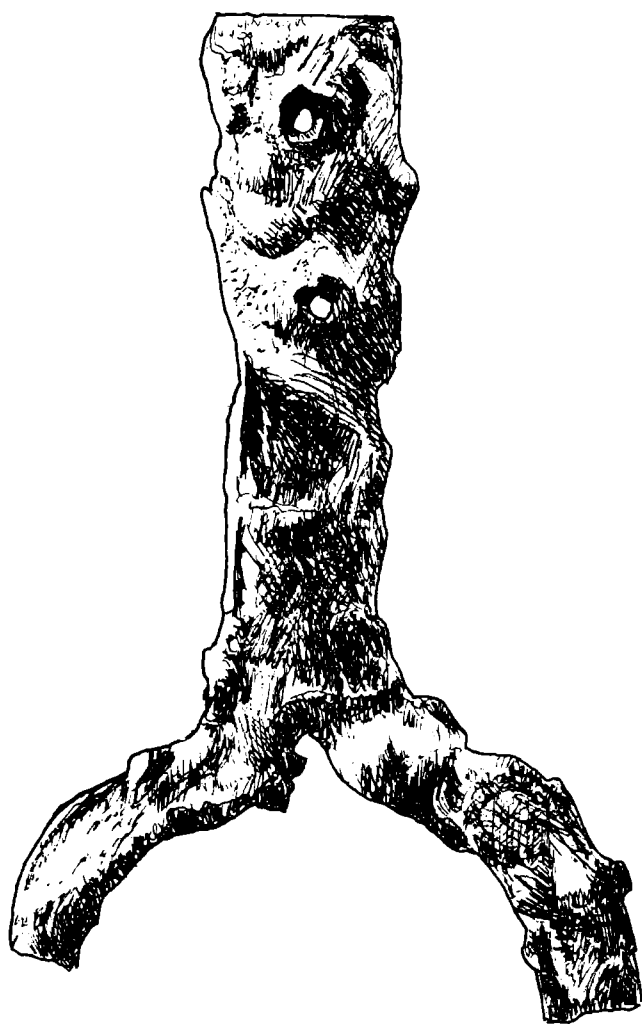
שלושה סוגים של מוסדות-כנסייה היו מורשים להחזיק בנכסים: כנסיות אפיסקופליות שבמרות האפיסקופוס (בישוף); מוסדות-צדקה, כגון בתי-חולים, בתי-יתומים ובתי-מחסה לעניים ולזקנים; ומנזרים (נובלות 5 ו-7 משנת 535). רכוש הכנסיות האפיסקופליות נוהל על-ידי מנהלי-משק (איקונומוס, οἰκονόμος; נובלה 120 משנת 544), מוסדות-הצדקה — על-ידי מנהלים (דיוקייטים διοικηταί; שם כולל לאורפנטרופים, ὀρφανотρόφαι, מנהלי בתי-יתומים; לפטוכטרופים, πτωχοτρόφαι, מנהלי בתי-מחסה לעניים; ואחרים). מוסדות-הצדקה כשלעצמם השתייכו לשני סוגים: אלה שהיו תלויים באפיסקופאט, ולכן נוהלו על-ידי מנהל מטעם האפיסקופוס, ואלה שלא היו תלויים בו. הנהלת המנזרים היתה נתונה באופן מוחלט בידי ראשי-המנזרים (הגנומנים, ἡγουμενοί). נובלה 7 (משנת 535) מחלקת את נכסי הכנסייה לשני סוגים עיקריים: לנכסי דלא-ניידי, כגון בתים ושדות, ולאכירים ועבדים חקלאיים. על-פי המקורות עולה שהנכס החשוב ביותר היו האדמות. מקודקס יוסטיניאנוס ומן הנובלות של יוסטיניאנוס ושל הבאים אחריו, עד ימי פוקאס בראשית המאה השביעית, נלמד שהיו שתי צורות של ארגון כפרי: הכפר (χωρίον, vicus) והאחוזה הגדולה. בכפר ישבו איכרים זעירים שהיו בני-חורין מבחינת החוק. הם מתוארים כבעלי נחלה (κτήτορες, κεκτημένοι) ומשלמים מסים במישרים (συντελεσταί, συντελεῖς). האחוזה הגדולה נשלטה בידי אדון יחיד ששלט באוכלוסייה של איכרים (coloni, או γεωργοί). זוהי ההתפתחות הביזנטית של שיטה שנתקיימה בתקופה הרומית המאוחרת ונדועה בשם patrocinium<sup>5</sup>. לפי שיטה זו הפכו האיכרים הזעירים את עצמם לבני-חסותו של בעל-הקרקעות גדול. בתמורה עיבדו למענו את אדמותיהם, עבדו את אדמותיו בעבודת-כפייה או אף נזקקו לשני סוגי תשלום אלה כאחד. כך השתחררו האיכרים הזעירים מתביעות המדינה, בעיקר מתשלום מסים. לחוזה שנתן את החסות היו צורות שונות. החוזה המקובל ביותר היה ה-jus emphytheuticum. זהו חוזה-חכירה ארוך-טווח, שהייב לעתים דורות אחדים מבני אותה משפחה, ולפיו שומה היה על האיכרים החוכרים להגדיל את תנובתה של החלקה. למעשה הפך חוזה-חכירה זה את הפרוסקטמנים (προσκαθήμενοί), הכינוי הכולל של האיכרים התלויים באחוזה גדולה (ἐναπόγραφοι, coloni adscriptici), לעבדים-למחצה, הקשורים באדמותיו של בעל-הקרקעות. הם היו רשומים אצל שמאי המסים כצמיתים של בעל-האחוזה ואדמתו, ולכן לא היה להם כל מעמד פיסקאלי (קודקס יוסטיניאנוס, XI, 48). חוקים חמורים אסרו את המכירה ואת חוזה החכירה של נכסי הכנסייה. המכירה נאסרה כליל, להוציא שלושה מקרים: רכוש השייך לכנסיית הקבר הקדוש ניתן למכירה משום שכנסייה זו היתה נתונה תמיד בלחץ כלכלי כבד, כי הוטל עליה לספק את מזונותיהם של כל עולי-הרגל לעיר-הקודש (נובלה 43 משנת 537); כן מותר היה למכור את רכושן של כנסיות בפרובינקיות, כאשר הן שקעו בחובות כבדים (נובלה 46 משנת 537); והיתר דומה ניתן כאשר היה צורך דחוף לפדות שבויים או לספק מזון לעניים (נובלה 65 משנת 538).

מבחינה אדמיניסטרטיבית השתייך הגליל המערבי, כולל עמק עכו, לפרובינקיה של פיניקיה שעל חוף-הים (פאראליה). מדרום גבלה בו פלסטינה הראשונה (פְּרִימָה). מבחינה דתית נחלק האיזור בין

5 על התפתחותה המאוחרת של שיטת הפרוסקניום הרומית ראה: P. Lemerle, 'Esquisse pour une Historie Agraire de Byzance', *Revue Historique*, 219 (1958), pp. 33-49; N. Svoronos, 'Petite et Grande Exploitation à Byzance', *Annales*, XI (1956), pp. 325-335



סכין שנתגלה בשלומי



שבר מגל משלומי

שבר קלשון משלומי

הדיוקזה של צור שמצפון ובין זו של עכו-פטולמאס שבדרום. הגבול הטבעי בין שתי הדיוקזות היה נחל כזיב (הוא ואדי אל-קארן) הנשפך אל הים באכזיב, שנקראה אז אֶפְדִּיָּה. גם מבחינת ההלכה היהודית זהו איזור שנכלל חלקו בתחום של התיישבות יהודית למעשה ('כל שהחזיקו עולי בבל') וחלקו היה ארץ של נוכרים. אולם גם בתוך התחום הנוכרי נכללו מובלעות של כפרים יהודיים שנתחייבו במצוות התלויות בארץ ובדיני שמיטה ומעשרות.<sup>6</sup> אין לדעת עד מתי נמשך מצב זה

6 למראי-מקומות עיקריים ולביבליוגרפיה נוספת ראה: H. Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palesti-*  
*nas – Jahresbericht des Rabiner Seminar*, Berlin 1885; S. Klein, 'Das Tannaitische  
*Grenzenverzeichnis Palästinas*', *Hebrew Union College Annual*, V (1928), pp. 197–259 (= *Palästina*



המתואר בספרות התלמודית. רבת משמעות היא העובדה שחוות הכנסייה של שלומי נמצאת במרחק של קילומטר וחצי בקירוב מדרום לבצת, שנודעה לפחות בדורות קודמים כיישוב יהודי. טרם נתגלו עדויות ארכיאולוגיות למציאותם של מוסדות צדקה באיזור. אף אין עדות חותכת, לפי שעה, לקיומם של מכלולי מנזרים רחבי-היקף מן הסוג שנחשף בקורסי, על חופה המזרחי של הכנרת. כל האתרים הכנסייתיים שנתגלו עד כה בגליל המערבי — פרט לחווה בשלומי — זהו כנסיות.

על תפקידו החשוב של האפיסקופוס בהקמתן ובעיטורן של כנסיות אלה אפשר ללמוד מן הכתובות היווניות שנתגלו בהן. שמות אנשי-כמורה רבים ולצדם שמות תורמים נזכרים בכתובות בכנסיות של חוסן (סוחמתה), חניתה, נהריה, עברון ושבי-ציון.<sup>7</sup> בכתובת-ההקדשה באולם של כנסיית חוסן (המתוארכת לאוגוסט של שנת 555) נזכרים שמותיהם של יוחנן, ארכאפיסקופוס, קיריאקוס החוראפיסקופוס — אפיסקופוס של האיזור, סטפנוס כוהן ואיקונומוס, שני אנשים בשם תיאודורוס, שניים בשם אליה, יוחנן וטימותיאוס וכן דיאקונים אחרים, ששמותיהם לא נשתמרו. לוח של סורג-שיש בכנסיית נהריה, שתוארכה לשנת 536, נתרם על-ידי ליאונטיוס, כוהן ומפקח נודד כנסייתי (*περιόδευτής*) ואנשים מביתו. כן מופיע שמו של יוחנן, האפיסקופוס של פטולמאס, שאיזור נהריה היה נתון לשיפוטו הכנסייתי, בצורה המקוצרת IAP (הקיצור של *Ιωάννης* *αρχιεπίσκοπος* — יוחנן הארכאפיסקופוס), על ארבעה צמודונים של שולחנות-מנחה. התואר ארכאפיסקופוס ניתן לעתים קרובות במאות החמישית והשישית על-ידי קהילה כמחוות כבוד לאפיסקופוס שלה. ניתן להניח, שתרומת השולחן או השולחנות נעשתה על-ידי האפיסקופוס בשעת הקדשת הכנסייה. ברשימת 57 האנשים הנזכרים בריצפת-הפסיפס מן המאה החמישית של הכנסייה בעברון נזכר גם שמו של כומר נודד. ברשימה זו כלולים שני אפיסקופים של פטולמאס — אנטיכוס (415 לערך) ופאולוס (442 לערך) — חוראפיסקופוס, שלושה כמרים, שני ארכידיאקונים וחבורה של דיאקונים, סגניהם וקוראי-תפילות. גם בריצפת הכנסייה מן המאה החמישית בחניתה ובזו שבשבי-ציון (שהשלב הראשון של בנייתה מתוארך למאה הרביעית, והשני — לשנת 486) באים שמותיהם של מספר אישי כנסייה חשובים. בכל המקרים נקרא שמם של השלטונות הכנסייתיים על הכנסיות האלה ושימש לתיארוך. הוא הדין גם בשבי-ציון, שבה נזכר אף שמם של קיסרים אחדים, ובחוסן, שבה אנו מוצאים את שמו של הגיאוגראף מרינוס, שהיה בן צור והיה בעל

7 *Studien*, II, 1. קליין הקדיש לכך גם נספח בתוך 'ספר הישוב', א. חלק א, עמ' 159–162. החיבורים של הילדסהיימר וקליין תורגמו לעברית בספר: גבולות הארץ, ירושלים תשכ"ה. ראה גם: י' זוסמן, 'כתובת הלכתית מעמק בית שאן — סקירה מוקדמת', תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 88–158; הנ"ל, 'ברייאת דתחומי ארץ ישראל', שם, מה (תשל"ו), עמ' 213–257.

על כנסיית חוסן (סוחמתה) ראה: N. Makhoul & M. Avi-Yonah, 'The Byzantine church at Suhmata', *QDAP*, III (1934), pp. 92–105; A. Ovadias, *Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land*, Bonn 1970, pp. 173–174 (ושם ביבליוגראפיה נוספת). על הכנסייה בנהריה ראה: ג' אדלשטיין וק' דופין, 'הכנסייה הביזנטית בגבעת-כצלסון שבנהריה', קדמוניות, ח (תשל"ו), עמ' 128–132. על הכנסייה בעברון ראה: עובדיה, שם, עמ' 67–69 (כולל ביבליוגראפיה). על כנסיית חניתה ראה: עובדיה, שם, עמ' 70–71 (כולל ביבליוגראפיה). על הכנסייה בשבי-ציון ראה: עובדיה, שם, עמ' 160–162 (כולל ביבליוגראפיה); M.W. Prausnitz, M. Avi-Yonah & D. Barag, *Excavations at Shavei Zion*, Roma 1967

משרה פקידותית גבוהה בחקופת יוסיניאנוס. מתן שמותיהם של האפיסקופים לכנסיות לא היה עניין שבכבוד בלבד. בידיהם היתה ההחלטה אם בניית הכנסייה תמומן מכספי הכנסייה או על-ידי הקהילה עצמה. לא אחת נעזרו בתורמים, ששמן הופיע בכתובות יחד עם שמו של האפיסקופוס. אם תורם עשיר יזם ומימן בשלימות את בנייתה של כנסייה או עיטורה (לרוב כמילוי נדר), התבטא תפקידו של האפיסקופוס בכך שאישר את המפעל ונתן בעת ההקמה את ברכתו ואת עזרתו המעשית. בכל המקרים נחוצה היתה הסכמת האפיסקופוס לפני שאפשר היה להתחיל בבניית כנסייה או בהקמת מנזר (נובלה 5 משנת 535).

בעלות אפיסקופאלית על יישובים חקלאיים מוכחת מכתובת-פסיפס על אפסיס של כנסיית כריסטופר הקדוש בקבר חירם על-יד צ'ור, המתוארכת לשנת 575 לספירה.<sup>8</sup> הכתובת קוראת להצלחתם של הממונים והאיכרים של שני הכפרים וילדיהם ושל 'אנשי הכנסייה והנזירים'. לצד הכוהן והחוראפיסקופוס גיאורגיוס והכוהן זכריוס נזכר גם קירוס הדיאקון ו'האפיטרופוס' — מי שהיה, קרוב לוודאי, ממונה על הכפרים הנזכרים. נראה שלפנינו עדות על כפרים שהיו מיושבים על אדמות כנסייה, היו שייכים לכנסייה ומנוהלים על-ידי שליחיו של החוראפיסקופוס. כך יש להבין אפוא גם את מימצא החוזה בשלומי. אחוזה זו, שהבניין החפור עמד במרכזה, נשלטה על-ידי אחד המנזרים שבסביבה ונוהלה על-ידי ראש-המנזר והממונים מטעמו.<sup>9</sup> אבל עובדיה היו *proskathemenoi*, איכרים-אריסים, שנתקשרו למקום בחוזה-חכירה לטווח ארוך, והפכו למעשה מעין צמיתים של המנזר.

8 E. Renan, *La mission de Phénicie*, Paris 1864, pp. 607–624. על כנסיית כריסטופר הקדוש ראה:

9 E. Lipchits, 'La ville et le village à Byzance du VI<sup>e</sup> siècle', *Recherches internationales à la lumière du Marxisme*, 79, 2, jusqu'à la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle', (1974), pp. 57–58.

# המפות שהחזיק תיאודוסיוס – על מפות הצליינים של ארץ-ישראל וירושלים במאה השישית לספירה

יורם צפריר

החיבור הלאטיני על 'מצב המקומות בארץ הקודש', *De Situ Terrae Sanctae*,<sup>1</sup> המיוחס למחבר בשם תיאודוסיוס,<sup>2</sup> הוא אחד התיאורים החשובים ביותר של ארץ-ישראל וירושלים במאה השישית לספירה.

מאחר שהתיאור מזכיר, בהקשרים שונים, את הקיסר אנאסטאסיוס (491–518 לספירה) ומבנים שבנה,<sup>3</sup> אך אינו מזכיר את מפעלי-הבנייה המרשימים של יוסטיניאנוס (527–565 לספירה), תיאורו החוקרים את החיבור לתקופת-הזמן שבין מותו של אנאסטאסיוס וראשית מפעלי-הבנייה של יוסטיניאנוס, כלומר בין השנים 518–530 לספירה.<sup>4</sup>

חיבורו של תיאודוסיוס מורכב מיחידות אחדות, אשר לוקטו יחד בידי עורך לכלל יצירה אחת. עריכה זו אינה מלוטשת ואינה אחידה, לא מבחינת המבנה ולא מבחינת הלשון.<sup>5</sup> בעיקרו החיבור

1 המהדורות המדעיות העיקריות הן: Tobler-Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae*; J. Gildemeister, *Theodosius de Situ Terrae Sanctae*, Geneva 1879, pp. 63–80; מבווא, עמ' xxiv-xx; *Sanctae*, Bonn 1822; P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, Vienna 1898 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum xxxix), pp. 132–150; מבווא, עמ' xxvi-xviii; מהדורת גאיייר נתפרסמה גם בהוצאת: Turnhout, 1965, pp. 113–125. וראה גם הנספח בכרך 176, עמ' 852–853. מראי-המקומות במאמר זה מכוונים למהדורה אחרונה זו שב-CCSL. תיאור תיאודוסיוס תורגם ללשונות אירופיות אחדות, במלואו או בחלקו. מן התרגומים לאנגלית נזכיר: [להלן: PPTS] J.H. Bernard, *Palestine Pilgrims' Texts Society*, Warminster 1977, pp. 63–71. וראה גם במבווא, עמ' 5 והנספח 'Sources of Theodosius', עמ' 184–192.

2 על שם המחבר, שלראשונה הושלם על-ידי טובלר כתיאודוריקוס או תיאודורוס ותוקן על-פי כתיב-ידי לתיאודוסיוס, ראה: טובלר-מוליניה, שם, עמ' xxi-xx; גילדמייסטר, שם, עמ' 9; גאיייר, 1882, שם, עמ' xix-xviii. ראה, למשל: c.20, CCSL, p. 121; c.28, CCSL, p. 124; c.29, CCSL, p. 124.

3 רוב החוקרים נוטים לקבל את התאריך המאוחר, סביב שנת 530; וילקינסון (לעיל, הערה 1), עמ' 185, מדגיש את היעדר שמו של הקיסר יוסטיניוס (518–527) מן הכתובת ומעדיף לפיכך את התאריך הקדום האפשרי, סביב שנת 518 לספירה.

4 ראה בעיקר דיונו של וילקינסון (לעיל, הערה 1), נספח, עמ' 184–192. וילקינסון מבחין בכמה מקורות או קבוצות של מקורות: (א) איטינרריה או מדריכ־מסע, במקורם מדריכ־מסע כלליים לערי ארץ-ישראל אשר סוגלו, על-ידי הכללה של מוקדי עלייה לרגל בתוך אותן ערים, לשמש את הצליינים הנוצרים; (ב) תיאור של ירושלים והיקפה; (ג) איטינרריה נוצריים – מדריכ־מסע שנועדו מלכתחילה לשימוש צליינים – מאחר שאינם מכוונים למרכזי יישוב אזרחיים; (ד) מקור או קבוצת מקורות המתארים את ערי הפרובינקיות המזרחיות של האימפריה ומחברם מאופיין בכך שהוא משתמש במלה 'קדוש', sanctus, כתואר לקדוש (בעוד העורך, או העורכים, העדיפו את התואר 'אדון', dominus או dominus); (ה) מלאכתו של תיאודוסיוס עצמו, העורך או הקומפילאטור, אשר גם היא ייתכן שלוטשה בידי עורכים מאוחרים לזמנו (אך לא מאוחרים מן המאה השמינית, תאריכם של שני כתיב-ידי הקדומים ביותר שבידינו). אף שחלק מן המסקנות של וילקינסון נראות תקיפות, למשל החלוקה בין תיאורי ארץ-ישראל ותיאורי הפרובינקיות האחרות, אין לדעת דרך הטיפול שלו בטקסט משכנעת. במקום לדון בחטיבות של מקורות הוא מעדיף לפרק כל משפט ומשפט למרכיביו. במיוחד נדמה, כפי שהמשך המאמר יראה, ששיטת וילקינסון מקפחת את חלקו של המחבר עצמו, תיאודוסיוס, והופכת אותו ממחבר אמיתי של רוב הטקסט לקומפילאטור סתם.

הוא מדריך לצליינים ולא סיפור חוויות אישי של צליין בודד. אך גם אם אינו נושא חותם של נסיון אישי, קשה להטיל ספק בהנחה שאמנם הכיר תיאודוסיוס עצמו חלק נכבד מן המקומות המתוארים, בראש-וראשונה ירושלים וכן איזור יריחו, הירדן ומזרח-הירדן הזוכים לתיאור מפורט-ביחס.

#### מסלולי-המסעות ותיאורי-המקומות

החיבור מחולק ל-32 פרקים קצרים, או פסקות. ברוב המקרים חלוקה זו מוצדקת גם מבחינת העניין, כיוון שכל פסקה כוללת תיאור של מסע אחד או מביאה מקור עצמאי. בכמה מקרים החלוקה היא טכנית ומבחינת התוכן והעניין אין מקום להפרדה בין פסקה לפסקה. כפי שנראה להלן, מתקבצות רוב הפסקאות לחטיבות גדולות יותר, אך בחלקו השני של החיבור, מפסקה 12 ואילך, לא תמיד הן מסודרות זו אחר זו בסדר עקבי. מאחר שטרם יצא לאור תרגום עברי מלא של כתב-היד, ריכזנו בפני הקורא את הפרטים הטופוגראפיים שבכל פסקה ופסקה, שיש בהם חשיבות להמשך דיוננו.

הקבוצה הראשונה מונה חמישה מסעות מירושלים למקומות שונים בתחומי ארץ-ישראל: המסע הראשון (פסקה 1) מתחיל בשער-בנימין שבירושלים וממשיך דרך יריחו לירדן. בסמיכות ליריחו נזכרים הגלגל, 'שדה האדון' שישו עצמו חרש, מזבח שתיים-עשרה האבנים, שהקימו בני-ישראל אחרי מעבר הירדן, ומעיין-אלישע. סמוך למעיין נזכר בית-רחב. המרחקים הנזכרים: מירושלים ליריחו — 18 מילים; מיריחו לירדן — 7 מילים; מיריחו לגלגל — מיל אחד. המסע השני (פסקה 2) עולה מירושלים לבית-אל (הנקראת בטקסט בטעות בית-ציידה). מקום בו ראה יעקב את המלאכים עולים ויורדים. מכאן לשכם (הנקראת בטקסט בטעות סמאריה-שומרון), היא ניאפוליס, שם מצויות באר-יעקב וקבורת-יוסף. מכאן ממשיכים לסבסטיה, מקום עריפת (!) יוחנן המטביל. מכאן לסקיתופוליס, מקום המרטיריום של באסיליוס. מכן ליס-טבריה, עליו הלך ישו ברגליו. מטבריה למגדלה, מקום הולדת מרים (המגדלית), ממגדלה אל 'שבעת המעינות', שם ישו טבל את השליחים ומשם לכפר-נחום. מכפר-נחום ממשיכה הדרך לבית-ציידה, מקום הולדתם של פטרוס, אנדריאס ופיליפוס ובני זבדי, ומכאן לפניאס ליד מקורות-הירדן ומורדות-הלבנון. בפניאס מקומה של האשה מריוסה, שישו ריפא והיא הציבה שם את פסלו. המרחקים הנזכרים: מירושלים לבית-אל — 12 מילים; מבית-אל לשכם — 18 מילים; משכם לסבסטיה — 6 מילים; מסבסטיה לסקיתופוליס — 30 מילים; מסקיתופוליס לטבריה — 24 מילים; מטבריה למגדלה — 2 מילים; ממגדלה לשבעת המעינות (= הֶפְטָפֻגֶן, טבח'ה) — 2 מילים; משבעת המעינות לכפר-נחום — 2 מילים; מכפר-נחום לבית-ציידה — 6 מילים; מבית-ציידה לפניאס — 50 מילים. המסע השלישי (פסקה 3) יוצא מירושלים מ'שער-המגדל' (מגדל-דוד) אל מקום מלחמת דוד בגלית בהר-בוצנה (Buzana), שפירושו מנורה (מארמית: בוצינא). מכאן נמשכת הדרך לאלבתרופוליס, למקום קבורת-זכריה, לאשקלון וממנה דרך אנתידון ומאיומה לעזה. מעזה ממשיכה הדרך לרפיח ומרפיח לביתוליה, העיר בה יהודית הרגה את הולופרנס. המרחקים הנזכרים: מירושלים למקום מלחמת דוד בגלית — 15 מילים; מכאן לאלבתרופוליס — 15 מילים; מאלבתרופוליס לקבר-זכריה — 6 מילים; מכאן לאשקלון — 20 מילים; מאשקלון לעזה — 12 מילים; מעזה לרפיח — 24 מילים; מרפיח לביתוליה — 12 מילים. המסע הרביעי (פסקה 4) יוצא מירושלים לשילה (וכוונתו לקרית-יערים), מקום משכן הארון.<sup>6</sup> מכאן

6 אין ספק שנתבלבלה למחבר שילה בקרית-יערים, תחנה אחרת של ארון ה', המוזהה בקרית אל-ענב או באבור-גוש, בדרך לאמאוס. וראה גם: ברנרד, PPTS, עמ' 9; וילקינסון (לעיל, הערה 1), עמ' 65.

ממשיכה הדרך לאמאוס היא ניקופוליס, המקום בו קליאופס זיהה את ישו ובו היה למרטיר. מכאן לדיוספוליס (לוד), עיר המרטירים של גיאורגיוס הקדוש, וממנה ליפו, העיר בה פטרוס החיה את הנערה ויונה נפלט ליבשה מן הלוותין. מכאן לקיסריה של פלסטינה, העיר בה הוטבל קורנליוס על-ידי פטרוס ובה היה למרטיר. מכאן לדיוקסריה (ציפורי) ממנה (!) בא שמעון המכשף (מגוס). מדיוקסריה נמשכת הדרך לקנה הגלילית ומדיוקסריה אף נמשכת הדרך לנצרת, מנצרת ממשיכים להר-תבור (בטקסט ביטוי סתום: Syce Taburi), מקום הופעת ישו לפני התלמידים, אחרי תחייתו. המרחקים הנוכריים: מירושלים לשילה — 8 מילים; משילה לאמאוס — 9 מילים; מאמאוס לדיוספוליס — 12 מילים; מדיוספוליס ליפו — 12 מילים; מיפו לקיסריה — 30 מילים; מקיסריה לדיוקסריה — 30 מילים; מדיוקסריה לקנה — 5 מילים; מדיוקסריה לנצרת — 5 מילים; מנצרת להר-תבור — 7 מילים. המסע החמישי (פסקה 5) יוצא מירושלים אל מקום טבילת הסרים על-ידי פיליפוס (עין-דרוה), סמוך לחלחול) מכאן לטברניתוס (האלה) היא אלונג-ממרא, מכאן למערת-המכפלה, מקום קבר-האבות, וממנה לחברון, עיר מלוכת דוד. המרחקים הנוכריים: מירושלים למקום הטבילה — 16 מילים; מכאן לאלונג-ממרא — 2 מילים; מאלונג-ממרא למערת-המכפלה — 4 מילים; ממערת-המכפלה לחברון — 2 מילים.

חמשת המסעות יוצאים מירושלים בחמש הדרכים הראשיות המובילות למזרח, לצפון, לצפון-מערב, לדרום-מערב ולדרום. להוציא חילוף בין המסע השלישי והרביעי התיאור הוא עקבי, מן המזרח, בניגוד לכיוון השעון. היעדים הם בדרך-כלל מקומות בעלי חשיבות לנוצרים, ואין ספק שהתיאורים מכוונים לשימושם של עולי-רגל. יחד עם זאת, אין הם מתעלמים מתחנות עיקריות, אפילו אם אלו נעדרות משמעות נוצרית. במיוחד בולטים הדברים בתיאור המסע השלישי, לדרום-מערב, לגבול סיני ומצרים. כאן מתוארת דרך ששימשה הרבה את הצליינים כבואם ממצרים או מסיני, אך רק בקושי הוקנה לה אופי נוצרי — על-ידי העברת נצחון יהודית על הולופרנס מביתוליה הנעלמה שבצפון-השומרון לביתוליה הידועה שבגבול מצרים.

פסקה 6 מונה את מרחקם של מקומות-קדושים הגובלים בירושלים או מרוחקים ממנה לכל היותר מהלך שעות ספורות: מירושלים לרמתה, מקום קבורת שמואל — 5 מילים; מירושלים למקום מגורי אלישבע אם יוחנן המטביל (ללא ספק כוונתו לעין-כרם) — 5 מילים; מירושלים לענתות, מקום הולדתו וקברו של הנביא ירמיהו — 6 מילים; מירושלים לבית-עניה,<sup>7</sup> מקום תחיית לזארוס — 2 מילים; מירושלים להר-הזיתים, שם עלה ישו לשמים ושם 24 כנסיות — מיל אחד, כפי שאומרים הכתובים; מהר-הזיתים לכפר הרמפוס מיל אחד, שם ישן עבד מלך הכושי ארבעים שנה תחת תאנה ושם היה הנביא (!) ברוך. פסקה זו, המתארת מקומות בקרבת ירושלים עשויה על-פי טיבה להיות משויכת הן לקבוצה הראשונה של חמשת המסעות, הן לחטיבה הבאה המוקדשת לתיאור ירושלים. נראה לנו שהאפשרות השנייה היא אמנם סבירה יותר.

החטיבה הבאה (פסקה 7–11) מוקדשת כולה לירושלים ולמקומות-הקדושים שבתוכה. שתי הפסקות הראשונות מצטיינות בייחודן כיוון שהן מציינות את המרחק שבין כמה מונומנטים עיקריים בירושלים

7 אין לדעת בוודאות כיצד נקרא המקום בעברית; מבין הצורות השונות בהן משחזרים בעברית את שם המקום, הידוע מן הכתובים בכתבו היווני, ביתני, ביתניה, בית-היני (כדעת פראנק דליטש בתרגום הברית החדשה) או בית-עניה (כדעת ולקינסון בתרגום הברית החדשה), יש כנראה להעדיף את הצורה האחרונה. זאת בהסתמך על הפרשנות החוזרת כמה פעמים אצל אוריגנס: Origenes, Comm. ad Johannem VI, 40, 206–207 (GCS, 10, p. 149); LXVII (ibid., p. 544); LXXX (ibid., p. 547) פירוש זה מופיע גם אצל היירונימוס: Hieronymus, Tract. in Marci Evang., XI, 1–10 (CCSL, 78, 1958, p. 485) הקורא: 'domus oboedientiae'

עצמה. יחידת המרחק היא הפאסוס, passuss (צעד כפול),<sup>8</sup> חלק האלף של המיל הרומאי, הוא 1.48 מטר.

בפסקה 7 נמנים מקומות אלה: קבר-האדון; גבעת-הגולגותה (calvaria), עליה נצלב ישו ולמרגלותיה הקריב אברהם את בנו; מקום גילוי הצלב (מכונה על-ידי תיאודוסיוס בטעות golgotha); כנסיית ציון, אם כל הכנסיות, אשר ישו ייסד עם התלמידים בביתו של מרקוס האוונגליסט ולשם הובא (מבית-כיפא) העמוד שישו הולקה כנגדו; בית-כיפא הוא כנסיית פטרוס (פטרוס גליקנטה); הפרטוריום של פילאטוס או בית-פילאטוס הוא כנסיית סט. סופיה (החכמה הקדושה); בסמוך לו (iuxta se) בור אליו הושלך ירמיהו הנביא. המרחקים הנוכחים בפסקה זו: מקבר-האדון לגבעת-הגולגותה — 15 פאסוס; מגבעת-הגולגותה למקום מציאת הצלב — 15 פאסוס;<sup>9</sup> ממקום מציאת הצלב לכנסיית ציון — 200 פאסוס; מכנסיית ציון לבית-כיפא-כנסיית פטרוס — 50 פאסוס. מבית-כיפא לפרטוריום של פילאטוס — 100 פאסוס בקירוב (בלאטינית: plus minus).

בפסקה 8 נמנים כנסיית סטפנוס מחוץ לשער-הגליל (שער-שכם), שבנתה אבדוקיה; בריכת-השילוח, הנמצאת בתוך החומות; בריכת-הפרובתיקה ולידה כנסייה של מרים. לצורך מניין המרחקים נזכרים שוב בור-ירמיהו ובית-פילאטוס. המרחקים הנוכחים: 100 פאסוס מן השילוח לבור-ירמיהו; 100 פאסוס בקירוב מבית-פילאטוס לבריכת-הפרובתיקה.

פסקה 9 מספרת על יעקב הקדוש שהוכתר על-ידי ישו כאפיסקופוס אחרי; על השמטתו מן הצריח (pinna) של המקדש,<sup>10</sup> בלי שייגרם לו נזק; על מותו מידי כובס; על קברו בהר-הזיתים, אותו הכין בעצמו וקבר בו קודם-לכן את הקדושים שמעון וזכריה.

פסקה 10 מספרת על עמק-הושפט, שם מקום בגידת יהודה באדון; שם כנסיית מרים אם האדון; שם, במערה, ישו סעד עם תלמידיו ורחץ את רגליהם ויורדים לשם 200 נזירים. פסקה 11 מספרת על מנזר חתום של נזירות מסוגרות ומבודדות מן העולם, המצוי מתחת לצריח המקדש.<sup>11</sup>

החטיבה הבאה, פסקות 12–16, מתארת מקומות מחוץ לארץ-ישראל. פסקה אחת (14) מוקדשת לממפיס שבמצרים והאחרות מתארות מקומות-קדושים באסיה הקטנה, חופי הים-השחור, קפדוקיה וארמניה. התיאורים אינם מסודרים בסדר גיאוגרפי והטעם לברירתם הן מסורות קדושה, קברים או מנזרים, הקשורים במרטירים נוצרים או בדמויות מקראיות.

פסקות 17–22 והמחצית השנייה של פסקה 23 מהווים שוב חטיבה לעצמה, המוקדשת לארץ-ישראל. על-פי רוב מתוארים כאן מקורות שכבר נזכרו בחלק הראשון. כל האתרים הנוכחים נכללים בתחום מסע אחד: מהר-הזיתים למקום הטבילה שבירדן ועד ליביאס שממזרח לירדן. על מידת הפירוט שבקטע זה עשוי להעיד אורכו (46 שורות בהוצאת CCSL), שאינו נופל בהרבה מאורך התיאור שבחלק

8. בריבוי: פאסי, passi, אך לשם הבהירות ננקוט להלן, בעברית, רק את צורת היחיד, פאסוס, גם במקום שלשון רבים הולמת יותר.

9. בדיונונו מצוינים השמות הנכונים: ה-calvaria של תיאודוסיוס תיקרא להלן בשם הארמי המקובל גולגותה; ה-golgotha של תיאודוסיוס תיקרא להלן מקום מציאת הצלב.

10. צריח המקדש pinna templi הוא כפי הנראה הפינה הדרומית-המזרחית של הר-הבית, שנשתמרה לגובה רב, והוא צופה מול קברו של יעקב בקדרון; והשווה גם תיאור הנוסע מבורדו, (CCSL, 175, p. 17) 590.

11. על צריח המקדש ראה לעיל, הערה 10. ייתכן שהכוונה למבנה שהיה בנוי במדרון ולא נתגלה; אך אולי הכוונה לחללים שהיו מצויים בהר-הבית עצמו, הם הקמרונים ההורדוסיים הנודעים כיום — אתרי בנייה צלבנית מתודשת — כ'אורות-שלמה'. על מציאתם של חללים מתחת ל'צריח' ראה גם בדברי הנוסע מבורדו (לעיל, הערה 10), המציין מציאתם של בורות-מים גדולים בנויים. לזיהוי המנזר ב'אורות-שלמה' מסייעת גם דרך התיאור של תיאודוסיוס, המציין שמוזון של הנזירות מורד אליהן דרך הקירות, והמים נמצאים להן מבורות שבמקום.

הראשון של כל חמשת המסעות בארץ יחדיו. מורגשת בחטיבה זו מידה של היכרות אישית שאינה ניפרת בחלק הראשון ומשתנה רק לכמה מן הקטעים של תיאור ירושלים.<sup>12</sup> המקומות הנזכרים הם פסגת הר-הזיתים ומקום העלייה לשמים; המערה הקרויה Matzi (מערת התלמידים — *Mathētai*); הכנסייה הסמוכה למקום הקרוי אנקונה, Ancona, שם נטבעו מידות כחפי יֶשׁוּ בסלע; בית-פאג' במורדות-ההר (המזרחיים) וכנסיית תְּקֵלָה הסמוכה; בית-עניה וקבר-לזארוס; הגלגל ו'שדה האדון' המושקה במימי מעיין-אלישע; סביבות הירדן עם הגבעות הנדמות ל'בני-צאן'; מקום הטבילה של יֶשׁוּ וכנסייה לשמו של יוחנן המטביל שבנה הקיסר אנאסטאסיוס וסמוך לכאן — הר קטן הקרוי 'חרמון', ממנו אליהו עלה השמימה; קבר-אלישע וכנסייה מעליו, יס-המלח שכיסה את סדום ועמורה ונציב-המלח של אשת-לוט; ליביאס שבמזרח-הירדן ושם מעיין שבקע משה מן הסלע במטהו. רק שני מרחקים נזכרים בקטע זה והם משלימים את החלק הראשון (פסקה 1): מן הירדן עד ליביאס — 12 מילים; ממקום-הטבילה עד יס-המלח — 5 מילים; כן חוזר הוא על המרחק של בית-עניה מירושלים — 2 מילים — שכבר נזכר למעלה (פסקה 6).

מכאן ועד סופו (פסקות 23–32) כולל החיבור קבוצה של פסקות שאינן מתחברות זו לזו, אלא בעניינן הכללי — תיאור מאורעות ומקומות הקשורים במסורת הנוצרית או המקראית, ואף זה אינו חל על כל המקומות הנזכרים בטקסט.

במחצית הראשונה של פסקה 23 נזכרת צרפת שבפיניקיה, מעבר לכרמל, מקום בו החיה אליהו את בן-האלמנה. מצוין מרחקה של צרפת מצידון: 12 מילים.

פסקה 24 מביאה רשימה של שלוש-עשרה ערים בערביה, הן 'ערי האמורים שיהושע בן נון החרב'. ביניהן מידבא, פילדלפיה, גרשה, בצרה, דמשק, גדרה, אבילה, קפיטוליה. חלק מן השמות האלה הניתנים לזיהוי משובשים ביותר, ועוד חמישה שמות נשתבשו כל-כך עד שאין לזהותם כלל.

פסקה 25 מציינת שירושלים מצויה בפרובינקיה של פלסטינה, היא ארץ-כנען. אחר-כך נמנים הגליל, סוריה, מיסופוטמיה, ארמניה הראשונה וארמניה הפרסית.

פסקה 26 מוקדשת לעיר אפסוס.

פסקה 27 מספרת על סיני ופארן. כאן בא תיאור דרך-מסע מירושלים לסיני בשתי דרכים אלטרנאטיביות: הקצרה — דרך חלוצה ואילת, והארוכה — דרך מצרים. המרחקים ניתנים בימי הליכה, או מספר תחנות-לילה, mansiones, שבין יישוב ליישוב: מירושלים לחלוצה — 3 תחנות; מחלוצה לאילת — 7 תחנות; מאילת להר-סיני — 8 תחנות. הדרך הארוכה, דרך מצרים, כוללת 25 תחנות.

פסקה 28 מוקדשת לעוולותיו וסופו המר של אורביקיוס המושל ואיך ביקש לגזול את האבן עליה ישבה מרים בדרך בית-לחם, כדי לשלחם שתשמש כמזבח בקונסטנטינופוליס. אלא שלא עלה בידו להזיזה מעבר לירושלים והאבן הושמה לשמש כמזבח בכנסיית הקבר.

פסקה 29 מתארת את דאראס, מבצר-הגבול שבנה אנאסטאסיוס במיסופוטמיה.

פסקה 30 מציינת ערים בארמניה ובפרסיס ואת בבל. כאן נזכר במפורש מקור האינפורמציה: הדיאקון אבדוקסיוס, שבא מאותה הפרובינקיה, סיפר זאת למחבר.

פסקה 31 מספרת על החג בירושלים ביום מציאת הצלב על-ידי הלנה אם קונסטנטינוס.

פסקה 32, האחרונה, היא חטיבה לעצמה. בעיקרה היא תיאור מסע רצוף בציוני מרחק במילים בין עיר לעיר, מתרסוס שבקיליקיה ועד אמידה שבגבול פרס.

12 כאמור (לעיל, עמ' 62) אין זה מן הנמנע שמחבר חטיבה זו היה תיאודוסיוס עצמו; ואולי היה זה, בנוסף לירושלים, המסע היחיד שערך בהרחבה. אין לתמוה על היכרותו המדוקדקת עם הר-הזיתים דווקא, שכן כאן היה מרכוס הגדול של דוברי הלאטינית בירושלים, סביב המזורים שהקימו מלאניה 'הזקנה', אנוקנטיוס ומלאניה 'הצעירה'.

כאמור, אפשר לחלק את החיבור באופן גס לשני חלקים ראשיים: האחד (פסקות 1–11) הוא התיאור השיטתי והעקבי של ארץ-ישראל וירושלים; האחר (פסקות 12–32) הוא תיאורי המקומות מחוץ לארץ-ישראל והתוספות והחזרות על מסורות ומקומות בירושלים וברחבי הארץ. המובאות בחלק השני נשאבו ממקורות שונים: חלקם, כפי שצינו למעלה, דברים שלמד תיאודוסיוס באופן אישי או שהעתיק ממקור אחר שמחברו ידע באופן אישי — אלה העניינים הקשורים בירושלים, בהר-הזיתים ובאתרים שבסביבת הירדן; חלקם עדויות של שמיצה כגון דברי הדיאקון אבדוקסיוס (פסקה 30); חלקם מפות-דרכים או ספר נלווה אל מפת-דרכים (המסע מקיליקיה למיסופוטמיה, פסקה 32) או מדריכי-מסע (המסע מירושלים לסיני, פסקה 27).

סידורם של הקטעים בחלק השני בלתי-שיטתי. לעתים אפשר לעמוד על הקשר הרעיוני לפיו סודרו הקטעים: הקטע המספר על החייאת לוארוס בהר-הזיתים עוקב אחר סיפור החייאת בן-האלמנה בצרפת בידי אליהו (פסקה 23). לפעמים הקשר הוא אסוציאטיבי גרידא. הקטע על ממפיס שבמצרים (פסקה 14) מספר על יוסף שישב שם בכלא והוא עוקב אחר סיפור שחרורו של אנדריאס מן הכלא בסינופה על חוף הים-השחור (פסקה 13). אך ברוב המקרים קשה למצוא סיבה הגיונית לדרך הסידור, ודומה שהעורך העמידם זה אחר זה בצורה מיכאנית. החלק הראשון מצטיין, כאמור, באחידות ובעקביות רבים יותר. עיקר דיונונו יוקדש לבירור מקורותיו הגיאוגרפיים של חלק זה.

מפת ארץ-ישראל שהיתה בידי תיאודוסיוס  
תיאורי המסע למקומות-הקודש בארץ-ישראל, אף שהם רצופים אזכרות של מסורות וציון מעשי-מופת, הם בעיקרם תיאורים פונקציונאליים קצרים. בעיקר הם מונים את התחנות בזו אחר זו ואת ציון המרחקים שבין תחנה ותחנה.  
כבר למדנו למעלה על בעיית המקורות ועל החלוקה הפנימית שווילקינסון ניסה לגלות בטקסט: חלקו של העורך תיאודוסיוס מול חלקם של הטקסטים מהם שאב את ידיעותיו.<sup>13</sup> החלק הפונקציונאלי — מניין התחנות וציוני-המרחק — נשאב לפי דעתו בעיקר מאיטינרריום (מדריך-מסע) 'אזרחי' שהיה בידי, עליו הוסיף העורך את המסורות הנוצריות.  
אלא שההשוואה עם האיטינרריה ה'אזרחיים' המצויים בידינו אינה מאששת הנחה זו. ה'*Itinerarium Antonini Augusti* מן המאה השנייה או השלישית, מתאר את דרך חוף-הים ואינו מזכיר כלל את ירושלים. הדרך בין קיסריה ודיוספוליס עוברת דרך התחנה של ביתר, תחנה שאינה מזוהה, אך היא מצויה ללא-ספק בשרון המזרחי, על התוואי הנוח והקצר בין דיוספוליס וקיסריה.<sup>14</sup> תיאודוסיוס לעומת זאת ממליץ על מסע דרך יפו, ללא-ספק בגלל העניין הנוצרי שיש בעיר זו. גם מרחק-הדרך בין אשקלון ועזה ובין עזה ורפיח אינם זהים לאלה שבתיאור תיאודוסיוס, אף שהם קרובים. אחרי רפיח מונה האיטינרריום, כפי שסביר, את רינוקורורה (אל-עריש)<sup>15</sup> בעוד תיאור תיאודוסיוס נעצר בביתוליה, עיר הגבול, בה מקמו את המסורת על נצחון יהודית.

13 ראה לעיל עמ' 61, הערה 5.

14 *Itinerarium Antonini Augusti*, 150, in: O. Cuntz (ed.), *Itineraria Romana*, Lipsiae 1929, p. 21

15 *Ibid.*, 151



עוד יותר קשה למצוא קירבה בין תיאור תיאודוסיוס ותיאור ארץ-ישראל על-גבי מפת פויטינגר, אף-על-פי שבמפה זו בולטת יותר מרכזיותה של ירושלים.

'תיאור המסע של תיאופנס' דרך ארץ-ישראל בין השנים 317–322 לספירה מוגבל אף הוא לדרך חוף-הים.<sup>16</sup> המרחק בין רפיח ועזה זהה בשני המקורות — 24 מילים, אך זה הפרט היחיד המשותף. תחנת-הגבול אצל תיאופנס היא בוטאפיוס ולא ביתוליון; אף את המסע בשרון עורך תיאופנס על-פי המסלול שהציע ה-*Itinerarium Antonini* במזרח-השרון, שהוא נוח ויעיל יותר, ואין הוא סר ליפו. המאלפת ביותר היא ההשוואה בין תיאור תיאודוסיוס ותיאור המסע של 'הנוסע מבורדו', משנת 333 לספירה.<sup>17</sup> מדריך זה אמנם משלב עניינים נוצריים במסגרת של איטינריום אורחי. הקירבה בינו לבין כמה חלקים בתיאור תיאודוסיוס ברורה. במיוחד בולטת קירבה זו בתיאור המסע מירושלים ליריחו ולירדן,<sup>18</sup> שכן בשני המקרים נזכרים מקומות ומסורות זהים, אף-על-פי שיש גם ייחוד לכל תיאור ואין לתלות את תיאור תיאודוסיוס בתיאור הקדום של 'הנוסע מבורדו'. אפילו המרחק בין ירושלים ויריחו זהה בשני המקרים — 18 מילים (אך לא המרחק מיריחו לירדן). קטע אחר, הדרך מניאפוליס לירושלים,<sup>19</sup> מצטיין אף הוא בקירבתו לקטע המקביל אצל תיאודוסיוס (פסקה 2). הדמיון קיים אפילו במרחק — 12 מילים — שבין ירושלים לבית-אל ('הנוסע מבורדו' מכנה אותה בטעות 'ביתר').<sup>20</sup>

קטעים אלה הם נוצריים מובהקים והם שייכים למכלול ספרות עוליי-הרגל הנוצרים, שהתפתחה והסתעפה כבר במאה הרביעית לספירה. אפילו ציוני המרחק בחלקים אלה של חיבור 'הנוסע מבורדו' כתובים ברחבות; ניקח, כדוגמה, את תיאור המרחק באותו הקטע הנזכר שבין שכם לבית-אל (ביתר; 7–8, 588): *Inde milia xxviii euntibus Hierusalem in parte sinistra est villa quae dicitur Bethar* ('משכם') 28 מילים [= במיל 28], כשהולכים לירושלים, מצד שמאל, יש כפר הקרוי ביתר' (ואילו 'הנוסע מבורדו' עצמו עוקב כאן, באופן חלקי, אחרי תיאור האונומסטיקון של אבזבוס בערכים העי ובית-אל).

כנגדם מתבלטים קטעי ה'איטינריום האורחי' אצל הנוסע מבורדו בקיצורם הנמרץ ובמבנה האחיד הכולל רק את שם התחנה ומספר המילים שבינה לבין התחנה הקודמת. כדוגמה נביא את קטע-הדרך שבין ירושלים וקיסריה אצל 'הנוסע מבורדו' (6–1, 600):

ובכן, מירושלים כדלקמן:			
העיר ניקופוליס	22 מילים		תחנת-ההחלפה [מוטאטיון] אנטיפטריס 10 מילים
העיר לוד	10 מילים		תחנת-ההחלפה [מוטאטיון] ביתר <sup>21</sup> 10 מילים
			העיר קיסריה 16 מילים

16 פאפירוס 627, שורה 236 ואילך; C.H. Roberts & E.C. Turner, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri*, in the John Rylands Library, IV, Manchester 1952, p. 120; וכן: מ' שובה, 'מתוך תעודות מסע על פני ארץ ישראל בשנים 317–323 לסה"נ', ארץ-ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 186–181.

17 *Itinerarium Burdigalense* (ed. P. Geyer & O. Cuntz), CCSL, 175, pp. 1–26.

18 סעיפים 598–596; שם, עמ' 18–19.

19 סעיפים 589–587; שם, עמ' 13–14.

20 מתקבל על הדעת שגם המרחק מבית-אל לשכם-ניאפוליס היה זהה בשני המקרים — 18 מילים — כפי שתיאודוסיוס מביא ומה שהולם את המציאות, אלא שנשתבש המספר xviii ל-xxviii בכתב-היד של 'הנוסע מבורדו'.

בקטע המקביל אצל תיאודוסיוס (פסקה 4) התמונה שונה לחלוטין: מירושלים לשיליה' (קרית-יערים) — 8 מילים; מכאן לאמאוס-ניקופוליס — 9 מילים; מכאן לדיוספוליס (לוד) — 11 מילים; מכאן ליפו — 12 מילים; מיפו לקיסריה — 30 מילים.

הקירבה בין תיאור תיאודוסיוס והחלקים הנוצריים המובהקים אצל 'הנוסע מבורדו' וריחוקו מן החלקים של ה'איטינרריום האזרחי' בחיבור זה ובחיבורים האחרים שנוכרו, מראה שלא 'איטינרריה אזרחיים' היו המקור ממנו שאב תיאודוסיוס את האינפורמציה הגיאוגרפית, אלא דווקא חיבורים נוצריים מובהקים.

דומה שקשיים רבים שוילקנסון התקשה להבינם, אלא במה שהניח שכל פסקה או אפילו כל משפט שבטקסט הורכב מכמה מקורות, עשויים להיפתר אם נניח שלא מקור ספרותי אלא מפה ממש עמדה נגד עיניו של תיאודוסיוס. מפה זו שאנו מנסים לשחזר חוברה לשימושם של צליינים נוצרים שבאו לארץ-הקודש ובסיסם העיקרי היה בירושלים. מעיר זו יצאו למסעותיהם ברחבי-הארץ. כדרך שהיו מפות-הדרכים של אותם הימים עשויות, דבר שאנו למדים מעיצובה הגראפי של מפת פויטינגר, אין להניח שמחבר המפה טרח להקפיד על דיוק פרטי הדרך מן הבחינה הטופוגרפית. קרוב לוודאי שהוא הסתפק בהתוויית הכיוון הכללי, בציון צמתי-הדרכים העיקריים, בשמות התחנות והיישובים ובציון מרחקי-הדרך בקפרות בין כל תחנה ותחנה. ברווחים הריקים שבין קווי-הדרך ובצמוד לשמות התחנות יש להניח שמחברי המפה הוסיפו דברי הסבר או ציטוטים מן המקרא ההולמים את המקום והמסורת הקשורה בו.

מפה זו, שאנו מבקשים להוכיח את קיומה, היתה מצוירת ביד, על קלף, ועל כן נפוצה במספר עותקים לא רב, אולי לא יותר מאשר כמה עשרות עותקים ששימשו במשך תקופה ארוכה. אפשר להניח שלא עולה-הרגל הבודד נזקק למפה אלא בעיקר מורי-הדרך המקצועיים שהובילו את קבוצות הצליינים.

מבקשים אנו להוכיח שעותק אחד של אותה מפה נפל לידיו של תיאודוסיוס ובה הוא מצא את האינפורמציה העיקרית: שמות, מרחקי-דרך ומסורות קדושתם של מקומות או מבנים בודדים. אינפורמציה זו, שעליה הוסיף מן הידע האישי וממקורות אחרים, היתה הבסיס של כל תיאור החלק הארץ-ישראלי בספרו, אך בצורה הנקייה ביותר היא היתה הבסיס של תיאורי המסע כפי שהם מופיעים בחלק הראשון של חיבורו. בחלק זה אפשר לשער שתורמתו העיקרית של תיאודוסיוס, לצד עצם ההעתקה והניסוח המלולי של מה שמצא במפה, היתה טמונה בסלקציה שערך וכמה שבחר לקיים או להשמיט מתוך המידע שעל-גבי המפה, שהיה בוודאי עשיר בהרבה. את ההיפותיזה שתיאודוסיוס הסתמך על מפה מצוירת שהיתה בידי, דומה שיכולים אנו לאשש תוך כדי בדיקת מפת הפסיפס ממידבא. מפת מידבא מאוחרת כמה עשרות שנים לתיאור תיאודוסיוס — היא צוירה בכל מקרה אחרי שנת 543 לספירה, שנה בה נחנכה כנסיית 'הניאה' בירושלים, המופיעה

21 תחנה זו היא ביתרו הנזכרת למעלה, בשרון המזרחי, ואין לערבבה עם בית-אל המופיעה אצל 'הנוסע מבורדו' בסעיף אחר, וראה למעלה.



על-גבי המפה. ומסתברת דעתו של אבי-יונה שהמפה נתחברה במחצית השנייה של המאה השישית לספירה.<sup>22</sup>

חקר המקורות של מפת מידבא הוא עניין קשה ומסובך, שאין בכוונתנו וביכולתנו להעמיק בו.<sup>23</sup> דבר מוסכם על רבים מחוקרי המפה הוא שנגד עיני האמן ממידבא עמדה מפה אחרת של ארץ-ישראל, והיא אולי גלגול משוכלל של המפה שאבזבזוס התקין כחלק מן האנומסטיקון שלו. המפה שעמדה נגד עיני האמן ממידבא היתה מעיקרה מפת צליינים ועליה נמצאו לו איתורי המקומות-הקדושים ומקומות היישוב העיקריים של ארץ-ישראל.<sup>24</sup> אנו מבקשים לטעון שמפה זו שעמדה נגד עיני האמן ממידבא לא היתה אלא עותק אחר — אולי מאוחר במעט וכתוב יוונית — של אותה מפה עצמה שהחזיק תיאודוסיוס.

מפת מידבא אינה מפה טופוגראפית. אף-על-פי שהסידור הכללי של הארץ, רכסי ההרים הנהרות והים מצויים במקומם המקורב, קשה לכנות את המפה כמדויקת. אך במיוחד מעוות הוא המצב היחסי של היישובים זה ביחס לזה. בראש-וראשונה גרמה לכך הצפיפות של ציורי היישובים והכתובות המלוות, שתפסו שטח גדול בהרבה ממקומם היחסי על-גבי המפה; אך לעתים נראה שאין להסביר את העיוות הטופוגראפי אלא בחוסר ידיעה או חוסר הקפדה. מפת מידבא כוללת יישובים רבים במספר, הרבה יותר ממה שציין תיאודוסיוס. האמן ציין פרטים שהיו קרוב לוודאי על-גבי מפת המקור ואשר תיאודוסיוס בחר להשמיט מטעמי צמצום. לפני האמן ממידבא עמדו ללא-ספק גם כמה מקורות אחרים, שחלק מהם נזכר בהמשך.<sup>25</sup> גם בתיאור של תיאודוסיוס מופיעים מקומות רבים שאינם נזכרים במפת מידבא, אך אלה היו לדעתנו קיימים בפסיפס, כשהיה שלם.

כדי לענות בחיוב על השאלה אם אמנם היה מקור משותף לשני התיאורים, יהיה עלינו, לפיכך, להוכיח שכל התיאורים והמקומות שתיאודוסיוס ציין, ואשר מקומם הגיאוגראפי לא נשחת על-גבי הפסיפס, מופיעים על-גבי מפת הפסיפס. מאחר שאין מפת מידבא מפה טופוגראפית קשה לענות על שאלה זו בחיוב מוחלט ואין לדעת בדיוק היכן מיקם האמן ממידבא כל יישוב ויישוב ואם היעדרו של מקום מסוים הוא תוצאה של הרס הפסיפס או שמא הושמט מן המפה מלכתחילה. אף-על-פי-כן, דומני, מוכיחה ההשוואה שלהלן שאנו רשאים להשיב בחיוב על שאלה זו. כל המקומות הנזכרים במסע הראשון מצויים באזור גיאוגראפי אשר נשתמר כמעט במלואו על-גבי המפה. מקומות אלה אכן מופיעים אף הם במפת מידבא בהקבלה מרשימה: יריחו מצוינת בציר ובכתובת;<sup>26</sup> הירדן מתואר בפירוט על מעברותיו; הגלגל מצוין בקרבת יריחו מצפון-מזרח ובו

22 M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, Jerusalem 1954, pp. 16–18 [להלן: אבי-יונה]; וכן, בקיצור-מה, בעברית: 'מפת מידבא — תרגום ופירוש', ארץ-ישראל, ב (תשי"ג), עמ' 133.

23 מחקר רחב-היקף מצוי בהכנה על-ידי דונר וקיפרס, שעסקו בשנות השישים בניקוי הפסיפס ושימורו, והוא עתיד להיות לדברי המחברים 'מבוא לטופוגראפיה הנוצרית הקדומה של ארץ-ישראל'; H. Donner & H. Cüppers, *Die Mosaikkarte von Madaba, I: Tafelband*, Wiesbaden 1977, p. viii [להלן: דונר וקיפרס].

24 ראה, למשל: אבי-יונה, מהדורה אנגלית, עמ' 28–32; מהדורה עברית, עמ' 138–139.

25 ראה להלן, עמ' 76.

26 אבי-יונה, 25; לצילומים מפורטים ראה: דונר וקיפרס, לחות 12, 99.

עפרון היא אפריקה  
דמם הירקם כימי וזהו שני עם דמיון קאדון  
גת ש[מנים] למה היא גם בית אל

העיר הקדושה ירוש[לם]

[בנימין]

נחלת

בנימין  
עוד רפה  
הרבות  
עליו היא ארמיתא

בית לחם

רמה קול  
אפרתם  
בדמה  
בשמוע

לא אשמוע

בית חרוק

לפני בוסה

ביתמנה שם גח

גיקופולים

תרספס

בית-מלג

ביתים

מודיעים היא עתה

צאנו

עבד היא עתה

גור היא גח

היא עתה מדינה

מודיעה ממנה

עבד היא עתה

גור היא גח

גור היא גח

למה היא גם ירוספולים

יבנאל היא גם ומניה

עין שפה

גת היא עתה גמה לפנים אחת נ[ש] פראה

[בית] יודגנה

מחמש בפרגיות

[נח] ל ת ד נ

למה יגור

[א] ביות

עצמות מופת

הקדוש





שכם והר-אפרים במפת מידבא. מתוך: מ' אבי-יונה, ארץ-ישראל, ב (תשי"ג), דף ו

מזבח שתיס-עשרה האבנים מתואר בציור ובכתובת מפורשת: 'גלגל הוא גם [מקום] שתיס-עשרה האבנים'.<sup>27</sup> מעיין-אלישע מצוין במפה כאילו הוא נובע מתוך כנסייה (ראה להלן) ומעליו כתובת: '[מקום] אלישע הקדוש'.<sup>28</sup> 'שדה האדון' אינו מופיע במפה, אלא אם נניח (ראה להלן) שאליו מכוונים התמרים הצומחים מעל מיהמעין, בין מקום אלישע ובין יריחו. גם בית-רחב אינו מצוין במפורש במפה.

כאמור, מרחיב תיאודוסיוס את דבריו על איזור זה בפסקות 18–20. שם הוא מדבר על ליביאס ובה המעיין שהוציא משה מן הסלע ולידו תמרים ניקולאיים משובחים. ליביאס אכן מופיעה במפה (כדעת דונר-קיפרט ולא כדעת אבי-יונה) ולצדה תמרים.<sup>29</sup> אך מאחר שהציור הרוס בחלקו העליון

27 אבי-יונה, 5 (הסעיפים להלן מכוונים לשתי המהדורות, אך יש להעדיף את האנגלית שהיא מורחבת יותר); צילומים אצל: דונר וקיפרס, שם.

28 אבי-יונה, 26; צילומים אצל דונר וקיפרס, שם.

29 צילומים אצל: דונר וקיפרס, לוחות 10, 100; וכן: H. Donner & H. Cüppers, 'Die Restauration und Konservierung der Mosaikkarte von Madaba', *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, LXXXIII (1967), pp. 22–23

ואין כתובת, קשה לקבוע זאת בוודאות ואף אין לדעת אם ציירה המפה את מעיין-משה. כאן הוא מדבר במפורש על כנסייה שהוקמה מעל מעיין-אלישע, כפי שציירה אמנם המפה. מקום טבילת ישו על-ידי יוחנן מופיע כציור של כנסייה, שלדברי תיאודוסיוס בנה הקיסר אנסטאסיוס לכבוד יוחנן המטביל. על-פי תיאורו של תיאודוסיוס הראו את המקום (הוא בית-עברה של הברית החדשה) ממערב לירדן ולא ממזרח לירדן, כפי שחלק מן הכתובים מפרשים.<sup>30</sup>

הכנסייה במפת מידבא אמנם מופיעה ממערב לירדן, ובמקביל לתיאור של תיאודוסיוס אף כאן מדגישה הכתובת דווקא את יוחנן המטביל על-פני ישו 'בית-עברה', גם [מקום] טבילת יוחנן הקדוש'. שפך-הירדן אל ים-המלח שתיאודוסיוס מזכיר נראה במפה, אך לא ניכרת 'אשת-לוט'. כמו כן לא נזכר במפורש ההר הקטן 'חרמון' מן העבר המזרחי של הירדן ממנו עלה אליהו לשמים — אלא אם נניח שזהו ההר הקטן המצויר ממזרח לירדן סמוך לעינן.<sup>31</sup>

מן המסע השני נשתמר על-גבי מפת הפסיפס רק החלק הדרומי, שבין ירושלים וניאפוליס. התחנה הראשונה בית-אל מצוינת בבניין או בבניינים (בגלל הצפיפות קשה לשייך את המבנים לכתובות) ובכתובת: 'לוחה היא גם בית-אל'.<sup>32</sup> חלום יעקב על המלאכים אינו נזכר במפורש, אך מרמז לכך ללא-ספק השם לוח. שכם (שתיאודוסיוס קורא בטעות סמאריה) מופיעה במפה בציור ובכתובת ובסמוך לה ניאפוליס, העיר החדשה שתיאודוסיוס זיהה עם שכם העתיקה. עוד שני אתרים שתיאודוסיוס הזכיר בסביבות שכם, הבאר שחפר יעקב ומקום עצמות יוסף, מופיעים על-גבי המפה: 'מעיין-יעקב' ו'[מקום] יוסף'.<sup>33</sup>

מסלול המסע השלישי עובר בחלקו באזורים אשר תיאורם בפסיפס נשחת. למרבה המזל, רוב התחנות נשתמרו ולו גם באופן פראגמנטארי. בולטת בחסרונה התחנה הראשונה — הר-בוצנה, מקום מלחמת דוד בגלית. ייתכן שהמקום תואר אך נשחת, שכן יש פער בפסיפס ממזרח לשוכה, שלידה לפי המקרא נערך הקרב. אך יותר סביר להניח שאמנם האמן ממידבא החסיר עצם גיאוגרפי זה (שאינו נזכר בשום מקור אחר, אלא אצל תיאודוסיוס). יתר התחנות נשתמרו כולן: העיר אלבתרופוליס נראית בחלקה, אך הכתובת נהרסה; הכנסייה ליד קבר-זכריה, סמוך לבית-זכריה, מתוארת בכל הדרה. חלק מן העיר אשקלון וחלק מן הכתובת מופיעים על-גבי קטע מבודד שנשתמר; מתיאור עזה נשתמר החצי הדרומי וחצי מן הכתובת; מערב לה מתוארת מאיומס, אך אנתידון שנמצאה בין אשקלון ועזה נהרסה. משמה של רפיח נשתמרו שלוש האותיות הראשונות; מן התיאור של ביתוליה נשתמרה הכתובת 'ביתוליון' ולידה הכתובת 'גבול אגיפטוס [מצרים] ופלסטינה'.

המסע הרביעי — מירושלים דרך חוף-הים לגליל — נעדר ברובו מן המפה, ורק החלק הראשון הקרוב לירושלים נשתמר. תחנה ראשונה היא שילה, שבה היה לפנים ארון-הברית. מפת מידבא מציינת את שילה, אמנם במיקום גיאוגרפי נכון, שלא כתיאודוסיוס,<sup>34</sup> בצירוף כותרת זהה: 'שילה

30 דיון מפורט ראה: אבי-יונה, 7; צילומים: דונר וקיפרס, לוחות 12, 98.

31 צילומים: דונר וקיפרס, לוחות 10, 98.

32 אבי-יונה, 43; צילומים: דונר וקיפרס, לוחות 24, 111.

33 אבי-יונה, 32, 34-35; צילומים: דונר וקיפרס, לוחות 23, 111.

34 על הבלבול שחל בויהוי שילה ועל כך שלמעשה מתוארת כאן התחנה של קרית-יערים, ליד אברגוש של היום, ראה לעיל, הערה 6.

ובה לפנים הארון.<sup>35</sup> מכאן תיאודוסיוס עובר לאמאוס היא ניקופוליס. מפת מידבא מציירת את ניקופוליס בהרחבה, אך מסתפקת בכותרת קצרה: ניקופוליס.<sup>36</sup> התחנה הבאה היא דיוספוליס, שאף אותה המפה מתארת בציר מפורט,<sup>37</sup> ואף מוסיפה בכותרת את הזיהוי עם לידיאה, היא לוד. חלקו הצפוני של ציור דיוספוליס וכל דרך ההמשך של המסע נשחתו לחלוטין והם נעדרים מן המפה. המסע החמישי, לחברון, נשתמר ברובו: תיאודוסיוס המדלג, מסיבות בלתי-ברורות על בית-לחם (אל-נכון ביקש לכללה בין המקומות שסביב ירושלים, אלא שהקטע נעלם), נעצר במעיין שליד בית-צור, 'שם אדוננו פיליפוס טבל את הסריס'. מפת מידבא מציגה את המעיין בציר ובכתובת דומה.<sup>38</sup> מכאן מגיע תיאודוסיוס לטריבנות (האלה), היא אלון-ממרא. מאלון-ממרא למערת-המכפלה, מקום קברי-האבות, וממנה דרך שני מילים לחברון (!). ההפרדה בין מערת-המכפלה וחברון אינה ברורה, וקשה להבין את מקור הטעות של תיאודוסיוס. במפת מידבא קטע זה שמור רק בחלקו. אלון-ממרא מתואר ומעליו כתובת, 'אלון ממרא'. בסמוך לאלון מצפון מתוארת כנסיית ממרא והכתובת: 'ארבע?' היא גם [טר]בינות.<sup>39</sup> חברון ומערת-המכפלה נעדרים מן המפה.

כהשלמה נוכל להביא גם הפראגמנט של הפסיפס שפרסם ז'רמה-דיראן והשלים קלרמון גאנו: 'צרפתה הוא כפר גדול שם קם לתחייה הילד באותו היום'.<sup>40</sup> בפסקה 23 מרחיב גם תיאודוסיוס באותו עניין.

התשובה לשאלה שניסחנו למעלה, אם כל המקומות והתיאורים שתיאודוסיוס הביא נזכרים גם במפת מידבא, זוכה לפיכך לתשובה חיובית כמעט מוחלטת. אותם אתרים ספורים אשר תיאודוסיוס מזכיר והם אינם מצוינים במפה, דוגמת בית-רחב במקום מעיין-אלישע או שדה האדון שבגלגל, הם מונומנטים המצויים בתוך יישובים או בסמוך להם. רק במקרה אחד נעדרת תחנת-דרך מרכזית מן המפה — זהו הר-בוצנה, מקום נצחון דוד על גלית — ואף הוא אינו יישוב אלא עצם גיאוגרפי. במקרים לא מעטים הכותרת הנלווית לתיאור היישוב על-גבי מפת מידבא נראית כמעט כנוסח יווני מדויק של הטקסט הלאטיני שמביא תיאודוסיוס. במקומות אחרים המקבילה במפת מידבא אינה בכתובת אלא בציר, דוגמת מזבח שתי-עשרה האבנים בגלגל, כנסיית גיאורגיוס בלוד, המבנה על קברי-זכריה וכו'.

המקור המשותף לשני החיבורים — המילולי והגרפי — הוא מפת הצליינים של ארץ-ישראל. את תכונותיה של מפה זו אפשר לשחזר על-פי תכונות המאפיינות את שני המקורות גם יחד. היא מנתה יישובים ומעליהם כתובות שכללו לעתים לא רק את השם אלא אף את זיהויו המקראי ואת המסורת הקשורה בו. לעתים, דוגמת הכתובות שבמידבא, כללה מפת הצליינים, קרוב לוודאי,

35 אבייונה, 31; דונר וקיפרס, לוחות 13, 111 (אלא שהפסיפס במקום זה נחכה ורק בקושי אפשר להבחין בפרטים).

36 אבייונה, מס' 74; דונר וקיפרס, לוחות 26, 113.

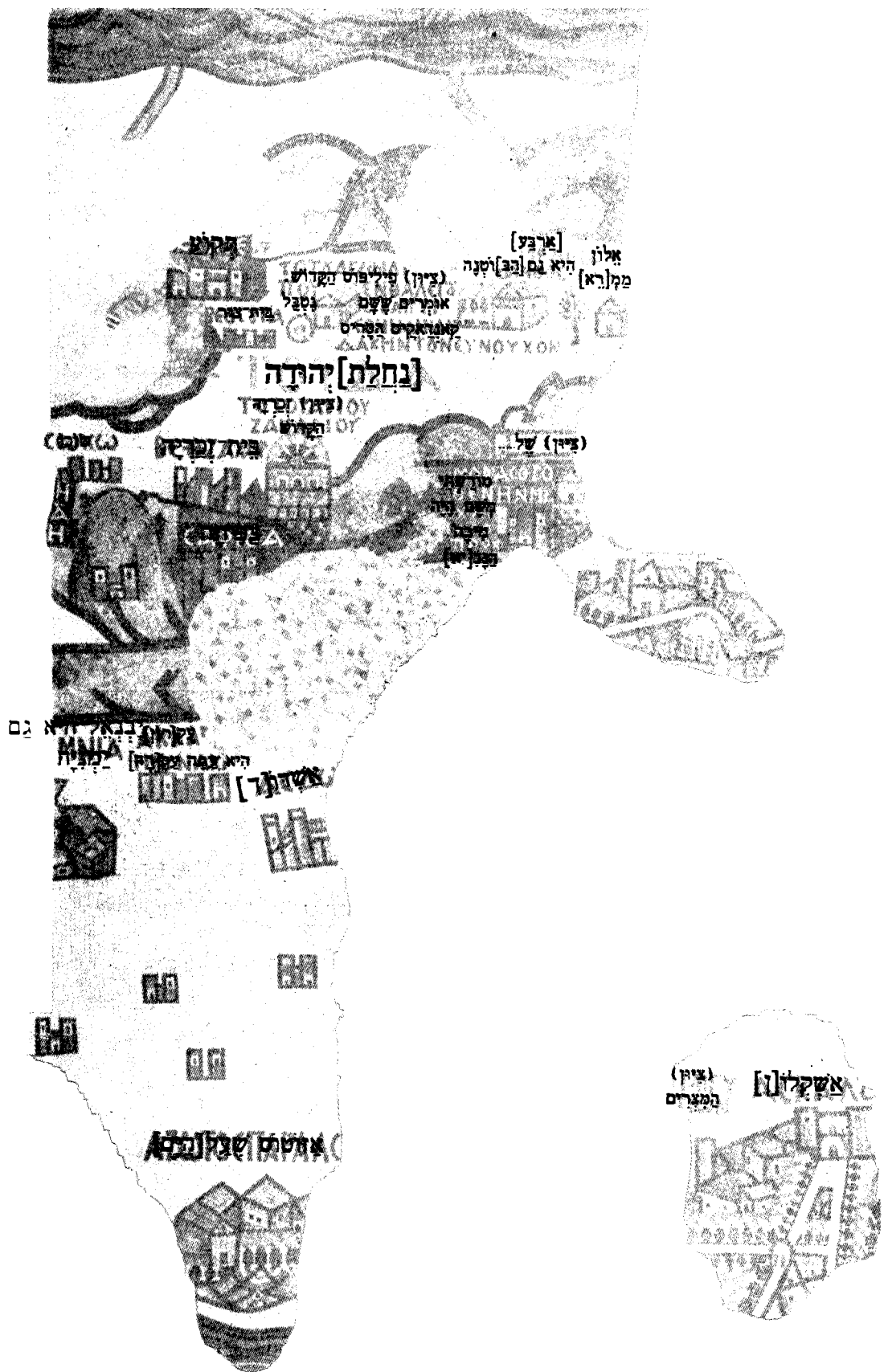
37 אבייונה, מס' 62; דונר וקיפרס, לוחות 27, 112. את זכרו של גיאורגיוס הקדוש ופולחנו בלוד, שתיאודוסיוס מביא מצינת המפה על-ידי תיאור הכנסייה המפוארת של גיאורגיוס; וראה הדיון אצל אבייונה.

38 אבייונה, מס' 81; דונר וקיפרס, לוחות 33, 118.

39 אבייונה, מס' 82-83; דונר וקיפרס, לוחות 33, 118.

40 דיון ומראי-המקומות ראה: אבייונה, 147.





גם כותרות ופסוקים של אזורים נרחבים, בעיקר נחלות-השכטים.<sup>41</sup> בין היישובים מנתה המפה את מרחק-הדרך במילים. מפת המקור היתה מפורטת יותר ממה שמעלה השחזור על-פי תיאודוסיוס (ציור 1). היא כללה נוסף על תחנות הצליינים העיקריות, גם תחנות-דרך לשמן. אחרת אין להבין מניין באו לאמן ממידבא מקומות חסרי-משמעות, אף חסרי שם, דוגמת '[המיל] הרביעי' או '[המיל] התשיעי' על הדרכים היורדות מירושלים.

מפת המקור הגבילה עצמה לתחומי ארץ-ישראל ואלה היו מיזוג של תחומי פלסטינה הביזנטית עם תחומי ארץ-ישראל המקראית-המסורתית.

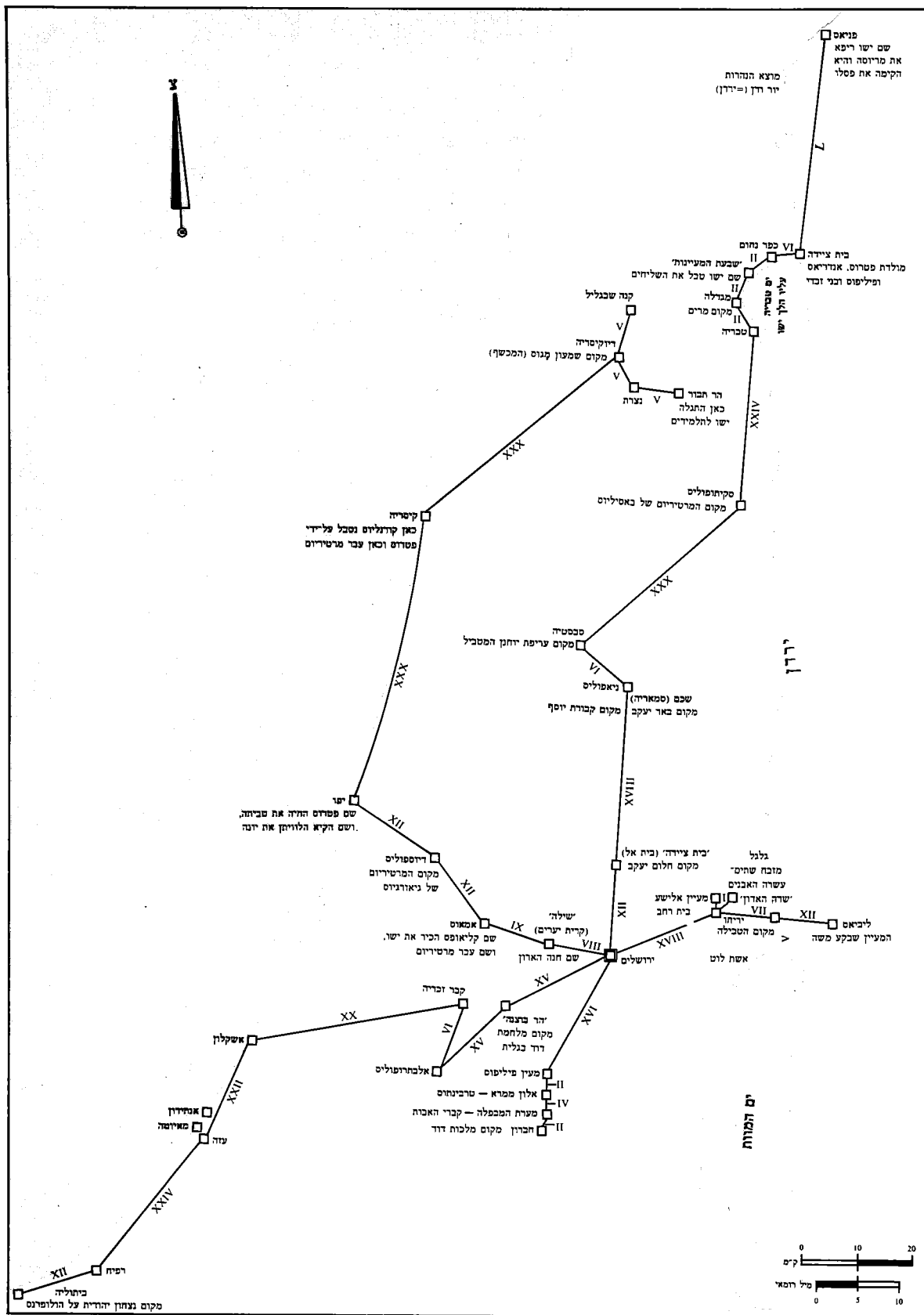
בדרום-מערב העיר ביתוליון, היא הציון הגדול היחיד המופיע על-גבי מפת מידבא, מהווה קצה גבול גם לתיאורו של תיאודוסיוס. אין ספק שזה היה גבול ארץ-ישראל במפת המקור. בצפון-מזרח רשאים אנו, קרוב לוודאי, לשחזר את גבול מפת המקור, על-פי תיאור תיאודוסיוס בפניאס — היא הסמוכה לך, גבול הצפון המסורתי.

שני המקורות שותפים בהעמדת ירושלים במרכז הארץ. על-פי תיאודוסיוס מתחילים בירושלים קווי כל המסעות. האמן ממידבא נותן לכך ביטוי גראפי כאשר מיקם את ירושלים במרכז הגיאומטרי של המפה. רשאים אנו לשער שגם מפת המקור היתה מעוצבת בדומה לכך.

כבר ציינו למעלה שמפת המקור היתה מפורטת בהרבה ממה שמתקבל מן השחזור על-פי תיאודוסיוס, ושהאמן ממידבא דלה מתוכה יישובים רבים יותר. תיאודוסיוס אף נמנע מציין דרכי-רוחב ודרכי-חיבור בין הצירים העיקריים. כך במקרים אחדים הוא מציין סעיף-דרך הסוטים מן המסלול העיקרי, כמו למשל קנה מדיוקיסריה, או מעיין-אלישע מיריחו. דרך-האורך עצמה אינה תמיד הדרך הנכונה על-פי הטופוגרפיה. מוזרה היא הפנייה לקבר-זכריה אחרי אלבתרופוליס בדרך לאשקלון; הפנייה לשומרון בדרך שכם-בית-שאן; ובעיקר ההליכה לנצרת והר-תבור דרך חוף-הים ולא דרך השומרון. בכל המקרים האלה אפשר להסביר את התופעה בכך שתיאודוסיוס נמנע מלסבך את תיאוריו בסעיפים משניים ועל כן לא נרתע מהארכת המסע, שממילא תוכנן לא על-פי היעילות, אלא על-פי ערכם של האתרים. במקרה האחרון נמנע תיאודוסיוס מהעברת הדרך לגליל התחתון בשומרון מאחר שזו, דרך השומרון, כבר שימשה אותו פעם אחרת בתיאור המסע לבית-שאן ולנצרת ולא היה זה ממנהגו לחזור על אותו קטע-הדרך פעמיים בשני מסעות שונים. האמן ממידבא, שמקורותיו ודרך-עבודתו ראויים לזיון מיוחד, מצא במפת הצליינים שלד עיקרי, עליו הוסיף נתונים מכמה מקורות שונים, חלקם מפות חלקם ידע שבעל-פה. על הסוג האחרון יש למנות, קרוב לוודאי, את היישובים במואב, באדום (ובערבה?) המתוארים במפה בפירוט יחסי והיו ללא-ספק מוכרים לאנשי מידבא. גם את הפירוט המרשים של ערים וכפרים בעמק-החוף

41 פעמיים נזכר בספרות השער המזרחי של ירושלים שעל מקומו נבנה לימים 'שער-האריות' בשם 'שער-בנימין'. לראשונה אצל תיאודוסיוס, בפסקה 1, CCSL, p. 116, ובשנייה בידי אדמנאנוס, מפי ארקולפוס, *Ada-manus, De Locis Sanctis* I, 1.3; CCSL, 175 (1965), p. 185. מקורו של השם הארכאי אינו ברור, אך לא ידוע על שם מקובל אחר של השער, שהיה סמוך לכנסיית הפרובתיקה. דומה שאם נשחזר את מפת המקור באופן שהכתובת 'נחלת בנימין' היתה כתובה ליד שער זה מבחוח (והשווה הציור במפת מידבא, דונר וקיפרס, לוחות 24, 79) נוכל להבין את מקור השם. באין ידיעות על שם מקובל אחר העניק תיאודוסיוס לשער את השם 'שער-בנימין' על-פי הכתובת הסמוכה לשער מבחוח. מכאן עבר השם גם אל חיבורו של אדמנאנוס.

1. מפת הצליינים של ארץ-ישראל משוחזרת על-פי תיאורי תיאודוסיוס



הדרומי-המערבי ובנגב המערבי סביר אולי לפרש כפרי היכרות אישית של האמן או של מדריכו. תיאור מצרים ודלת-הנילוס נמצא לאמן, קרוב לוודאי, על-גבי מפה של מצרים. כמה מערי הארץ שהשתמרו במפת מידבא מתוארות בפירוט רב יותר: ירושלים, נאפוליס, דיוספוליס, אלכסנדריה, אשדוד, יבנה, אשקלון, עזה, פלוסין וכרך-מואב. הערים נראות מעוצבות באופן אינדיבידואלי ואפשר לזהות בחלקן מבנים ממשיים: למשל כנסיית אבדוקסיה בעזה, כנסיית גיאורגיוס בדיוספוליס ועוד. מחקרים רבים הראו את מידת האותנטיות הרבה של תיאור ירושלים.<sup>42</sup> אין אנו יודעים אם היו נגד עיני האמן מפות סכמאטיות או תיאורים בכתב כלשהם, או שמא תיאר את הערים כפי יכולתו: מה שהכיר תיאר בצורה מהימנה וביתר המקרים הסתפק. בתיאור קונבנציונאלי של חומות, שערים ורחובות-עמודים, תוך כדי מה שפָּלַל בכל עיר ועיר את המבנים העיקריים שעל קיומם ידע: בין אם היו אלה מונומנטים אזרחיים, בין אם היו כנסיות.

לפחות לגבי ירושלים מאמינים אנו שהיה בידי האמן ממידבא תרשים או מפה של העיר. מאמינים אנו גם שהיה תרשים או מפה של העיר נגד עיני תיאודוסיוס. אך בניגוד למה שראינו בשאר חלקי הארץ, אין הדמיון שורר אלא באופן כללי ביותר בין תיאור ירושלים אצל תיאודוסיוס לבין זה שבמפת מידבא ואין להאמין שגם במקרה זה עבדו שני המחברים על-פי מקור משותף. את מהותה של מפת העיר ששימשה כמקור לתיאודוסיוס לבדו מבקשים אנו לברר להלן.

#### מפת ירושלים שהיתה בידי תיאודוסיוס<sup>43</sup>

תיאור ירושלים (פסקות 7–11) הוא כאמור חטיבה לעצמה. זהו תיאור מקוצר למדי בו מצוינים כמה מן האתרים החשובים ביותר ולצדם כמה עניינים מרכזיים פחות ומסורות בעלות חשיבות משנית. כשם שציין תיאודוסיוס את מרחקיהם של האתרים החשובים שבסביבות ירושלים מן העיר, כגון הרה-הזיתים ובית-עניה, כך הוא משתדל להביא בפני קוראיו מרחקים בין מונומנט למונומנט בתוך העיר פנימה. ואכן רוב המונומנטים שהוא מספר עליהם מופיעים עם ציוני מרחק זה מזה: הקבר הקדוש, הקלנריה (היא סלע הגולגותה), 'גולגותה' (שם שהוא נותן בטעות למקום מציאת הצלב), כנסיית ציון, בית-כיפא הוא כנסיית פטרוס (גליקנטה), הפרטוריום של פילאטוס הוא כנסיית סט. סופיה ('החכמה הקדושה'), הבור אליו הושלך ירמיהו, בריכת-השילוח וכנסיית הפרובתיקה. אין נזכרים צריח המקדש (פינת הרה-הבית) והמנזר החתום של הנוזירות (כאמור, אולי בחללים של

42 וראה: אביינוה, 52–53, ושם ביבליוגרפיה. וכן הביבליוגרפיה הכללית אצל: דונר וקיפרס, עמ' xvi–xi; יש להוסיף לעניין ירושלים: R.T. O'callaghan, 'Madaba (carte de)', *Dictionnaire de la Bible, supplement*, V, Paris 1957, pp. 656–657; J.T. Milik, 'La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine', *Mélanges de l'université Saint Joseph de Beyrouth*, XXXVII (1960–1961), pp. 127–189; I. Ehrensperger-Katz, 'Les représentations des villes fortifiées dans l'art paléochrétien et leur dérivées byzantines', *Cahiers Archéologiques*, XIX (1969), pp. 1–27; Y. Tsafir, 'Jerusalem (art.)', *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, III, Stuttgart 1975, cols. 575–588. וכן: "צפרי, ציון — הגבעה הדרומית מערבית ומקומה בהתפתחות העיר ירושלים בתקופה הביזנטית", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה, עמ' 331–343.

43 נושא זה נדון לראשונה, בצורה מצומצמת על-ידי: צפרי, שם, עמ' 143–149.

אורות-שלמה).<sup>44</sup> כמו כן לא נמדד מרחקם של המונומנטים הסמוכים לחומות-העיר מבחוץ: כנסיית סטפנוס מצפון לשער-סטפנוס והמבנים בעמק-יהושפט. חו טבלת המרחקים:<sup>45</sup>

מקבר-ישו עד הגולגותה	15 פאסוס	בערך 22.5 מ' <sup>46</sup>
מן הגולגותה ועד מקום מציאת הצלב	15 פאסוס	בערך 22.5 מ'
ממקום מציאת הצלב עד כנסיית ציון	200 פאסוס	בערך 300 מ'
מכנסיית ציון עד בית-כיפא		
(פטרס גליקנטה)		
מבית-כיפא עד הפרטוריום (סט. סופיה),	50 פאסוס, פחות או יותר	בערך 75 מ'
לידה לפי הכתוב מצוי בור-ירמיהו	100 פאסוס, פחות או יותר	בערך 150 מ'
מכנסיית השילוח עד בור-ירמיהו	100 פאסוס	בערך 150 מ'
מבית-פילאטוס עד בריכת-הפרובתיקה	100 פאסוס	בערך 150 מ'

מרחקים אלה אינם ריאליים. הטעויות בתוך מכלול כנסיית הקבר הן קלות-ביחס, אך ההפרשים בין הכתוב לבין המציאות בין המונומנטים האחרים הוא רב ביותר. בין מקום מציאת הצלב וכנסיית ציון המרחק הריאלי הוא כ-700 מ' ואילו תיאודוסיוס מונה כ-300 מ'. בין כנסיית ציון ובית-כיפא (כנסיית פטרס) יש כ-300 מ', ואילו תיאודוסיוס מונה כ-75 מ'. בין כנסיית פטרס לפרטוריום, שמקומו אינו ברור אך יש להניח שהיה מצוי בתוך העיר, סמוך לשער-האשפות של ימינו,<sup>47</sup> מונה המחבר כ-150 מ', בעוד שיש לשחזר את המרחק הריאלי כדי 600 מ'. בין בור-ירמיהו הסמוך לכנסייה זו ובריכת-השילוח, מרחק שיש לשחזרו כדי 650 מ', מונה תיאודוסיוס כ-150 מ'. בין הפרטוריום וכנסיית הפרובתיקה, מרחק שיש להעריכו כדי 600 מ', מונה המחבר כ-150 מ'. נסיונות אחדים נעשו לפתור את אי-הדיוקים, לפחות באופן חלקי, בעזרת הטענה שחלו שיבושי העתקה בספרות הרומיות המציינות את המרחקים.<sup>48</sup> טענות אלו אינן עומדות במבחן, כיוון שהן מחייבות להניח שלא רק חל חילוף בקפירות, אלא גם שונו מספרים בני שתיים או שלוש ספרות למספרים בני ספרה אחת ולהיפך. ואילו עיון בגרסאות השונות בכתבי-היד מראה שדווקא במספרי הפאסוס אין כמעט חילוק בין הגוסיים וכולם גורסים מרחקים דומים.

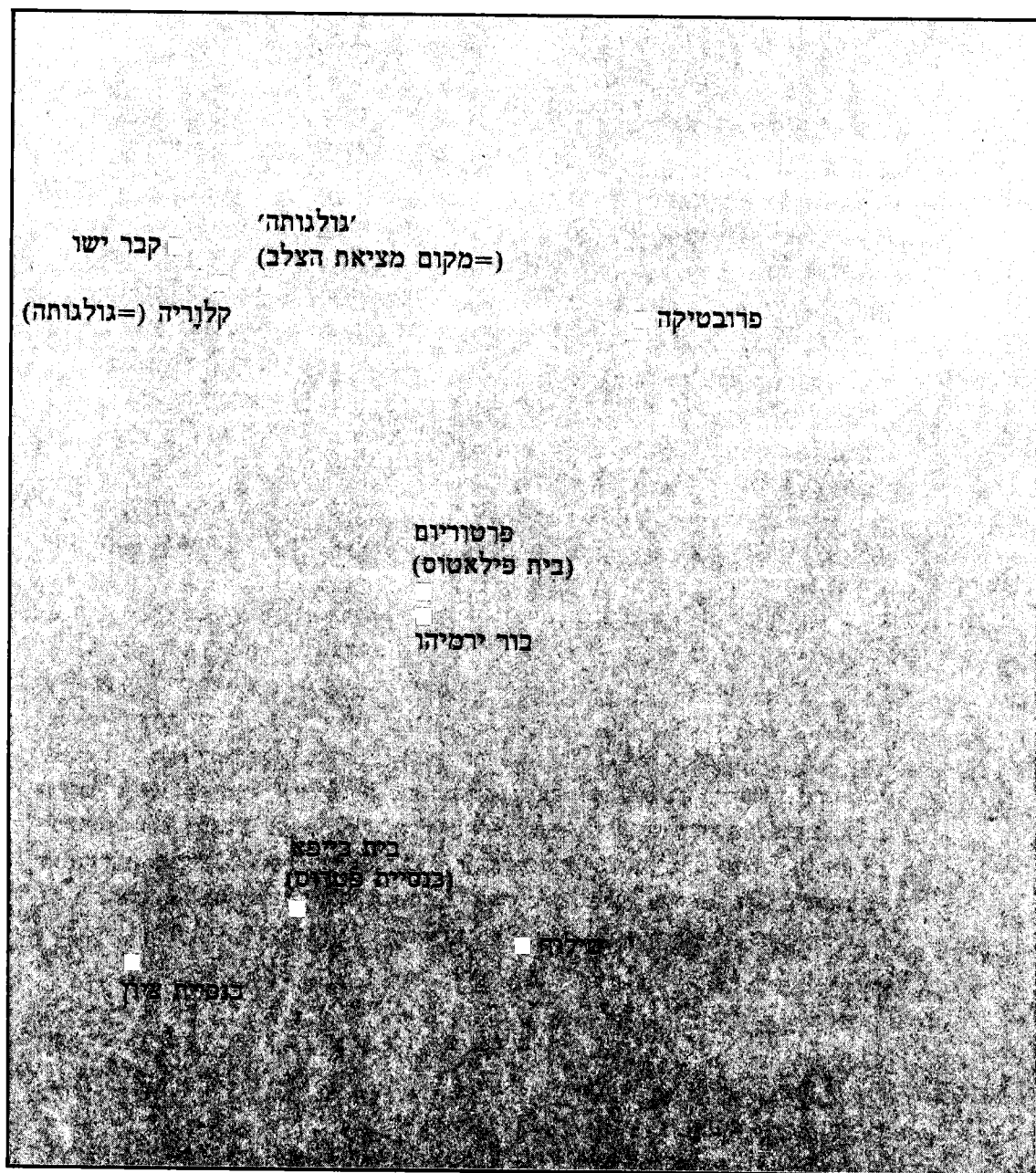
44 ראה לעיל עמ' 64 והערה 11.

45 להלן יופיעו השמות בקיצור ועל-פי זיהוי הנכון. וראה על כך לעיל, וכן בעמ' 64.

46 לצורך נוחות החישובים עוגל כל פאסוס מ-1.48 מ' ל-1.50 מ'.

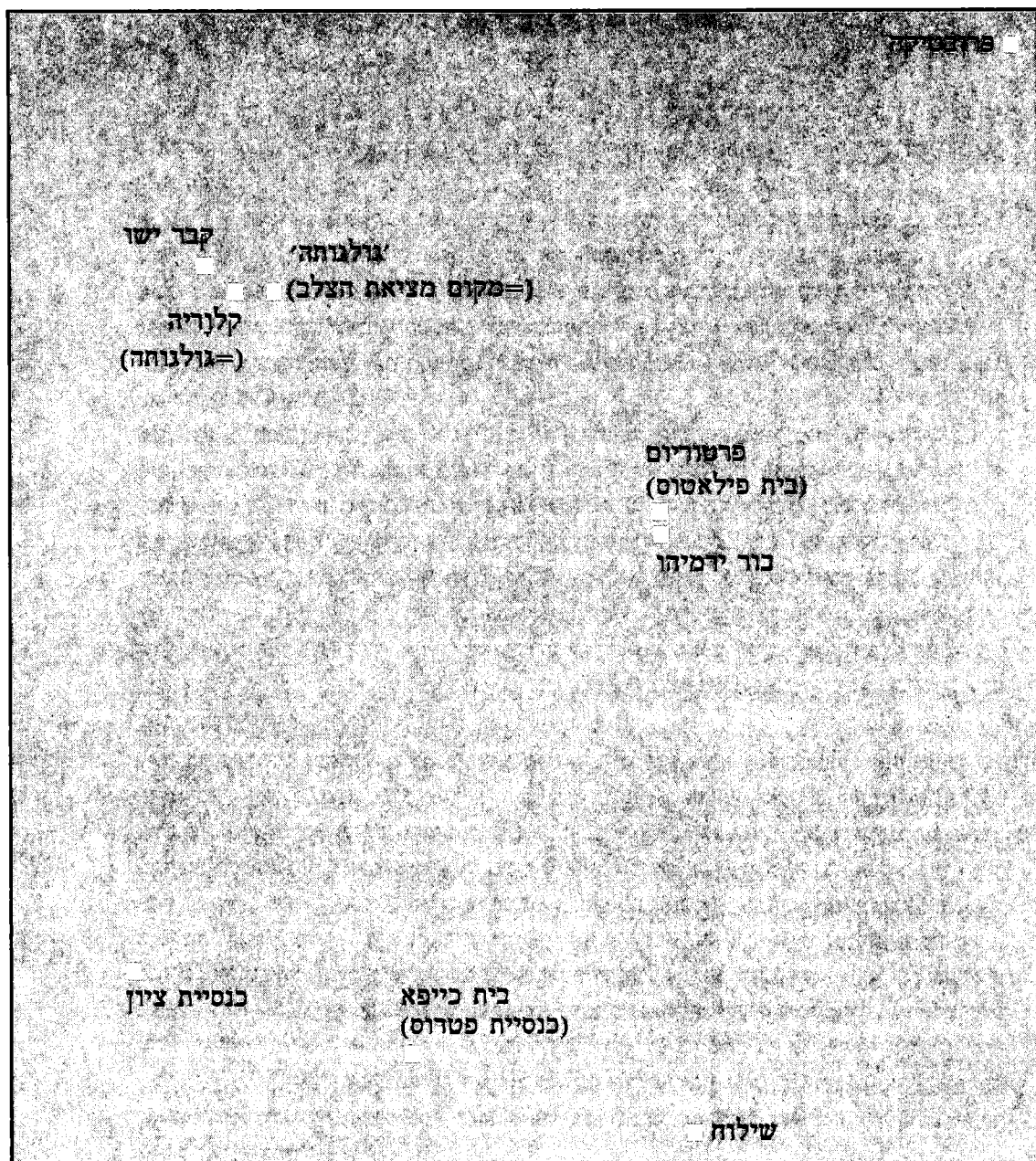
47 ראה על כך: י' צפריר, 'שערי ירושלים בתיאור מוקדסי — הצעת זיהוי חדשה', קתדרה, 8 (תמוז תשל"ח), עמ' 155-147; נוסח אנגלי: 152-161 (1977), pp. *Israel Exploration Journal*, XXVII.

48 ראה, למשל: J. Germer-Durand, 'La maison de Caiphe et L'église Saint Pierre à Jérusalem', *Revue biblique*, XXIII (1914), pp. 76-77; Vincent H. & F.M. Abel, *Jérusalem II — Jérusalem nouvelle*, Paris 1914-1926, p. 484; E. Power, 'The Church of St. Peter at Jerusalem', *Biblica*, IX (1928), pp. 179-181; idem, 'The House of Caiphas and the Church of St. Peter', *ibid.*, X (1929), pp. 293-295.



2. מפת האתרים בירושלים: המיקום משוחזר על-פי תיאורי תיאודוסיוס בקנה-מידה של 1:2960  
(1 ס"מ=20 פאסוס)

כאמור, אין אפשרות לדעת במדויק את המרחק הריאלי של מקומות מסוימים מן הפרטוריום ובור-ירמיהו, שהרי מקומם ידוע לנו רק דרך השערה ותיתכן תזווה של כמה עשרות מטרים לכאן או לכאן. מלכתחילה גם רשאים אנו להעלות את השאלה, אם נמדדו המרחקים בקר-אוויר, או שמא לפי מרחק-הליכה ריאליים. אם ניקח, למשל, את המרחק שבין הפרטוריום והפרובטיקה נמצא



3. מפת האתרים בירושלים. האתרים מסודרים במקומם הריאלי על-פי קנה-מידה של 1:7000

שהפינה הצפונית-המערבית של הר-הבית, אשר במדידה בקו-אוויר אינה באה לידי ביטוי, מחייבת הארכה ניכרת של מרחק-ההליכה על-פני הקרקע. אפילו במקומות בהם רשאים אנו, כביכול, לצפות לדיוק רב יותר, למשל בהערכת המרחקים הקצרים בתוך מכלול כנסיית הקבר עצמה, אין ציפייתנו באה על סיפוקה. לעומת המרחק הריאלי של כ-35 מ' בקירוב המפרידים בין הקבר

והגולגותה ובינה לבין המקום המסורתי של מציאת הצלב, מציין תיאודוסיוס מרחק של כ-22 מ' בלבד. אף-על-פי-כן היחס כאן בין התיאור לבין המרחק הממשי הוא נוח יותר (כ-1:1.6) מאשר היחס הדומה במרחק בין הצלב וציון (2.3:1) או 4:1 ויותר בשאר המקרים.

אין ספק, לדעתנו, שגם בתיאור המבנים בתוך ירושלים עשה תיאודוסיוס שימוש במפה שהיתה נגד עיניו. היתה זו מפה עירונית אשר ציינה את המונומנטים העיקריים בעיר שעולי-הרגל היו מעוניינים בהם. עצמים גיאוגרפיים או ארכיטקטוניים גרידא, שלא היו בעלי עניין לעולי-הרגל נעדרו ממפה זו, כשם שנעדרו ממפת מידבא המאוחרת — ראש-וראשון בהם הוא הר-הבית. על כן נבצר מתיאודוסיוס למקם את המרחק של צריח המקדש (pinna templi) הנזכר בטקסט, או מקום מנזר הנזירות החתום.

בתוך העיר נמנע צייר המפה מלציין מרחקים, שהרי היה זה עניין נעדר חשיבות מעשית. תיאודוסיוס ניסה למען השלמות ללמוד את המרחקים על-פי המפה שהיתה בידיו בלי שידע את קנה-המידה על-פיו חוברת המפה. יש לשער שהמונומנטים העיקריים צוינו במפת המקור בעזרת ציור של מבנה כנסייה, או סימון אחר (בדומה לצינוי המבנים על-גבי טבלת פויטינגר הקדומה, וכפי שמקובל במפות תיירים עד ימינו). אולי ניסה תיאודוסיוס ללמוד את קנה-המידה על-פי מה שמדד את אורכה של כנסייה מסוימת על-גבי הציור (אשר ידע או שיער את אורכה) וחילק את המרחקים שבין המונומנטים באורך זה. אך מטבע הדברים ציורו המונומנטים בחוסר פרופורציה והיו גדולים במידה רבה על-גבי המפה מן הראוי על-פי גודלם הממשי. אולי זו הסיבה לכך שתיאודוסיוס טעה בקנה-המידה והגיע למרחקים קטנים בהרבה מן האמת.

לשם בדיקתה של הנחה זו ולשם שחזורה של אותה מפה שהיתה מצויה, לפי דעתנו, בידיו של תיאודוסיוס ניסינו למקם את האתרים השונים בקנה-מידה שבחרנו בשרירות, לפי נוחותנו: 20 פאסוס (= 29.60 מ') שווים 1 ס"מ, כלומר קנה-מידה של 1:2960. את האתרים מיקמנו בצורה מקורבת ככל האפשר למקומם האמיתי (ציור 2). מול תרשים זה העלינו על-גבי תרשים שני (ציור 3) את מקומם הריאלי של האתרים האמורים. בתרשים זה, בחרנו קו אחד שמן הנמנע לטעות בו — הקו בין מקום מציאת הצלב וכנסיית ציון — ומתחנו אותו באורך אחיד עם התרשים הקודם. קנה-המידה שנתקבל היה גדול בהרבה: כיון שהמרחק הריאלי הוא כ-700 מ' — כל ס"מ בתרשים השני שווה 70 מ', או 1:7000. בקנה-מידה זה מיקמנו את האתרים, שרובם (להוציא הפרטוריום ובור-ירמיהו) ניתנים לאיתור מדויק. התרשים השני הוא לפיכך מפה עירונית מדויקת בקנה מידה של 1:7000. הקירבה שבין שני התרשימים בולטת לעין ודומני שיש בה משום הוכחה חותכת שאמנם תיאודוסיוס קבע את המרחקים (האווריים) על-פי מפת-עיר שהיתה בידיו, אלא שטעה בבחירת קנה-המידה.

יחד עם זאת ניכר גם שוני בין התרשימים, ועולה שלא היתה המפה שבידי תיאודוסיוס מדויקת לחלוטין בפרטים. אך דומה שמן הנמנע להעלות על הדעת שהיה מישור בתקופה העתיקה העשוי לצייר מפת-עיר מדויקת כלשהי, בלי שעמדו בידיו אמצעי המיפוי המצויים בידי הכרטוגראפים בימינו. במיוחד קורבו למרכז אצל תיאודוסיוס ובמפת המקור, אולי מטעמים מעשיים של צמצום פורמאט המפה, האתרים החריגים בריחוקם באופן יחסי: שילוח וכנסיית הפרובתיקה. קהל צרכניה של מפת-עיר זו, הצליינים, אף לא הקנו חשיבות מלכתחילה לדיוקה של המפה, ובלבד שיישחמרו בה הפרופורציה הכללית, הכיוונים והמרחקים המקורבים וניתן יהיה לתכנן על-פיה מסע צליינות



בין האתרים הקדושים בתחום העיר. אידיוקים מסוימים במדידה ייתכן אף שנבעו מן העובדה שצוינה למעלה, שהכנסיות צוירו על-גבי המפה כמבנים של ממש ובקנה-מידה מוגדל. בעת המדידה ייתכן שתיאודוסיוס מדד עד קצהו האחד של המבנה, אך המשיך את המדידה מקצהו האחר, הנגדי. על כך מעיד התיאור של הפרטורים ובור-ירמיהו הסמוכים. מן השילוח נמדד המרחק עד בור-ירמיהו, אך מכאן צפונה לכיוון הפרובתיקה נמדד המרחק מבית-פילאטוס (הפרטורים). מסתבר ששני האתרים היו צמודים זה לזה על-גבי המפה, עד שלא היתה אפשרות אחרת בידי תיאודוסיוס אלא לנקוט דרך מדידה זו. כך נחסכו מן המדידה של תיאודוסיוס, שלא בצדק, מרחקים לא מבוטלים.

אין אנו יודעים מניין נמצאו לתיאודוסיוס מרחקי האתרים המצויים בסמוך לירושלים (פסקה 6). המרחקים נמנים במילים רומיים על-פי השיטה המאפיינת את מפת הצליינים הכללית של ארץ-ישראל. ייתכן, לפיכך, שמרחקים אלה נשאבו מן המפה הכללית שתיארנו למעלה. מאידך, מצויים כל האתרים הללו במרחק-הליכה קצר מן העיר; הרחוק בהם הוא ענתות, מהלך 6 מילים. הביקור באתרים אלה אינו משולב במסעות הצליינות הארוכים שתוארו למעלה ואין ספק שרוב הצליינים באו למקומות אלה מירושלים וחזרו אל העיר באותו יום עצמו. בחלקם, דוגמת הר-הזיתים ואתריו, היו אלה מקומות שנחשבו כחלק אורגאני של העיר והיו משולבים בליתורגיה של כנסיית ירושלים.

מכאן עולה שאולי יש להעדיף הנחה אחרת, שמפת ירושלים אשר תיאודוסיוס החזיק כללה בשוליה, מחוץ לחומות-העיר, גם מקומות אחדים שהביקור בהם נחשב חלק מן הביקור בעיר ולא חייב היערכות ארגונית מיוחדת. כאן הסתפק מחבר המפה בציון כללי של הכיוון, ואת מרחק המילים אל אותם המקומות ציין בקפרות רומיות.

כמה מן המקומות הללו נעדרים ממפת מידבא. אלה הם ברובם האתרים שבסביבות הר-הזיתים ממזרח לעיר. סביר להניח שבחלקם היו מצוינים על-גבי הפסיפס, אלא שחלק זה של הפסיפס שממזרח לירושלים נשחת. אבל לפחות באשר למקום אלישבע אם יוחנן המטביל, שהראוהו ללא-ספק בעין-כרם, אין הנימוק שהעלינו למעלה תופס, שהרי מקום זה מצוי ממערב לירושלים. דומה שגם עובדה זו מחזקת את הנחתנו שהמקומות הסמוכים לירושלים נודעו לתיאודוסיוס מן המפה השנייה, היא מפת-העיר, ולא מן המפה הראשונה, המפה הכללית של ארץ-ישראל. כבר ציינו למעלה<sup>49</sup> שמפה שנייה זו, המפה העירונית של ירושלים וסביבתה הקרובה אשר החזיק תיאודוסיוס, אינה אותה מפה שעמדה נגד עיני האמן ממידבא, כפי שעמדה נגד עיניו מפת הצליינים הכללית. בכך מוצאים אנו הסבר להיעדרות התמוהה והיוצאת מן הכלל כביכול של מקום אלישבע ממפת הפסיפס של מידבא.

## חדירתם של הבדווים לארץ-ישראל בתקופה הפאטמית (969–1096)\*

יהושע פרנקל

יושבי ארץ-ישראל הכירו את שבטי הערבים הנוודים זמן רב קודם האיסלאם.<sup>1</sup> עם כיבושי השבטים הערבים שזה עתה התאסלמו, ובמיוחד לאחר כינונה של הח'ליפות האומיית, נשתנה מעמדם: הם היו לעמוד-התווך של מערכת-פוליטית חדשה. השינויים במערכת-הפוליטית של הח'ליפות העבאסית במאה העשירית החלו לדחוק את שבטי הבדווים אל מחוץ לעלית השלטת. הח'ליפות העבאסית, שהיתה המסגרת הפוליטית של רוב העולם המוסלמי, החלה להתרופף ולהישבר. מוסדות השלטון המרכזי התערערו וכוחות מקומיים ביקשו לרשת אותם.

כמאה שנה קודם לכיבוש הפאטמי את מצרים קמה בארץ זו שושלת עצמאית, הטולונית. זמן קצר לאחר נפילת הטולונים, הקים אחד ממפקדי-הצבא את השושלת האח'שידית. בדומה לקודמתה היתה גם בירתה במצרים, ובערי סוריה ישבו נציביה. בדרום-סוריה לא נוצר מרכז פוליטי מקומי שבחסותו יכולה היתה האוכלוסייה לחיות בביטחון. המרכזים הפוליטיים, הכלכליים, והחשוב מכל — העבאיים, היו בשני קצות הסהר הפורה, במצרים ובעיראק, והמושל בהם שלט על ארץ-ישראל. שתי השושלות המצריות החלו לארגן צבא ומימשל, ששמרו על הסדר ומנעו התפוררות מהירה של המערכת הכלכלית והחברתית בארץ-ישראל.

עם נפילתה של השושלת האח'שידית חל שינוי במצב הפוליטי בסוריה ובמצרים.<sup>2</sup> את ירידתה ניצלו הפאטמים, שמרכזם היה בתוניס. צבאם כבש את מצרים והניח את היסודות לעשיית קאהיר לבירתה (969 לספירה).

מאז נאבקו על השלטון בסוריה שתי מעצמות: הפאטמים והביזאנטים; שעה שצבא פאטמי עלה מדרום, ממצרים, לכבוש את ארץ-ישראל ואת דמשק ולתפוס את חלב, הגיעו צבאות ביזאנץ מצפון והתקדמו עד מרכז-סוריה.<sup>3</sup> במאבק זה השתלבו שני כוחות נוספים. בצפונה של סוריה ובג'זירה (עמקי הפרת והחידקל הצפוניים והשפלה שבתווך) שלטה השושלת החמאדאנית וצבאותיה לקחו חלק

\* מאמר זה מושתת על עבודה שהוגשה לפרופ' דוד איילון מן המכון ללימודי אסיה ואפריקה באוניברסיטה העברית בירושלים. ברצוני להודות למר יוסף דרורי, על עזרתו הרבה והשעות שהקדיש לשיחות על התקופה הנדונה.

1 לסקירה כללית על הרקע ההיסטורי ראה: מ' אסף, תולדות הערבים בארץ ישראל, תל-אביב תרצ"ה.

2 ראה: 'Kafur Abū 'l-Misk'; *EI*<sup>2</sup>, s.v. 'Tulunids', 'Ikhshidids'; *EI*, s.v. 'להלן'; *Encyclopedia of Islam* | *EI*.

3 ראה: G. Ostrogorsky, *A History of the Byzantine State*, Oxford 1968, pp. 283–315.

במלחמות המקומיות. הכוח השני היו הפְּוֹיִהִים, משפחה שיעית שכניה שירתו כמפקדי צבא הח'ליפות העבאסית ושלטו למעשה בעיראק.<sup>4</sup> ארץ-ישראל<sup>5</sup> מילאה תפקיד של ארץ-מעבר ואיזור-חיץ בין המרכזים הפוליטיים הגדולים ששכנו בעמק הנילוס מדרום ובאיזור הפרת והחידקל מצפון. דרום-סוריה שימשה ראש-גשר לצבאות הפאטמיים. נוסף על מעמדה הגיאופוליטי שימשה סוריה לפאטמים מקור, מוגבל אמנם, לכוח-אדם. גם קשרי-המסחר, תוצרתה החקלאית של ארץ-ישראל<sup>6</sup> והמסים שנגבו מיושבי-הארץ הוסיפו לכדאיות השליטה עליה. יתר על כן: השושלת הפאטמית נמנתה מבחינה דתית עם השיעה האיסמאעילית ולפיכך שאפה להרחיב את השטחים שבשלטונה ולכונן ח'ליפות שתירש את הח'ליפות העבאסית, הסונית.<sup>7</sup>

#### חדירת הבדווים לארץ-ישראל

סמוך לנפילתה של השושלת האח'שידית מתרבות הידיעות על פעילות בדווים בגבולה של ארץ-ישראל. אַבוּ אֶסְחָאק אַלְאֶצְטִ'רִי (כתב 951/340) ואבן חֻקַל (978/367) תיארו את איזור הרי-אדום (אלשראה), וצינו כי הבדווים (עַרְב) שלטו בדרום עבר-הירדן המזרחי.<sup>8</sup> באיזור זה היו שבטי סַלִים וַעֲקִיל.<sup>9</sup> בשנת 965 פגעו בני סלים בשיירת החג', שעשתה דרכה מסוריה למכה.<sup>10</sup> סמוך לתקופה זו הגיעו בני שבט פְּלֶאֶב מחצי-האי ערב לצפון-סוריה.<sup>11</sup> שבט זה עתיד היה לתפוס מקום חשוב בתולדותיה של צפון-סוריה.

השינויים הפוליטיים והחברתיים והמאבקים הצבאיים של המוסלמים במזרח-התיכון השפיעו על גורלה של ארץ-ישראל. נצחונו של סִיף אַלְדֻלָה אַלְחַמְדָאנִי על שבטי פְּלֶב וּטִיָא<sup>12</sup> אילצו לצאת מעיראק לסוריה (שנת 955 לספירה).<sup>13</sup> בני שבטים אלה היו חוד-החנית של צבאות הקרמטים, שמן

4 ראה: B. Lewis, 'Egypt and Syria', *The Cambridge History of Islam*, I, Cambridge 1970, pp. 175-196.  
5 בגיאוגרפיה הערבית של ימי-הביניים אין ארץ-ישראל מוגדרת בגבולות ההיסטוריים שבהם הוגדרה לפני הכיבוש הערבי וכפי שחזרה להיות מוגדרת בימינו. המונח פלסטין הקיף את דרומה של ארץ-ישראל עד עמק יזרעאל, ובירת המחוז היתה רמלה. לא אחת משתמשים המקורות בשם פלסטין להגדרת העיר רמלה וסביבתה. צפונה של ארץ-ישראל היה שיך מבחינה מינהלית למחוז אַרְדֵן, שבירתו בטבריה. לשם אלשאם היו מספר מובנים: במשמעות מצומצמת כיון לדמשק ובנוחיה, ובהרחבה הקיף השם את סוריה רבתי, לרבות ארץ-ישראל. המקורות הערביים סוכמו על-ידי: G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Beirut 1965 (במושגי ימינו מתאר הספר את סוריה, לבנון וארץ-ישראל); וכן: A.S. Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, Paris 1951. וראה מאמרו של י' סדן בחוברת זו, עמ' 186.

6 אלמקדסי, אחסן אלתקאסים פי מערפת אלאקאלים, לידן 1906, עמ' 180.  
7 להשקפה אחרת ראה: M.A. Shaban, *Islamic History*, II, Cambridge 1976, pp. 187-211.  
8 אלאצט'רִי, כתאב אלמסאלך ואלממאלך, לידן 1927, עמ' 58; אבן חוקל, כתאב צורת אלארצ', מהדורת קרמר, לידן 1938, עמ' 173. שני המקורות הסתמכו על אַבוּ יֶזֶד אַלְפֶּלְחִי (מת 322 / 934). וראה גם: לה סטרנג' (לעיל, הערה 5), עמ' 35.

9 יחיא אבן סעיד אלאנטאפי, תאריח', מהדורת ל' שיח'ו, פאריס 1909, עמ' 121.  
10 מסכיה, תג'ארב אלאמאם, ב, מהדורת אמדרו, 1915, עמ' 215.

11 כמאל אַלְדִין אבן אַלְעֵדִים, זבדת אַלְחֵלֵב פי תאריח' אַלְחֵלֵב, א, מהדורת סאמי דהאן, דמשק 1951, עמ' 99. על בני כלב ראה: EI<sup>2</sup>, s.v. 'Kalb b. Wabara'.

12 על הטיא ראה להלן.  
13 E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London 1976, pp. 203-208.

הבחינה הדתית היתה תנועתם חלק מהשיעה האסמאעילית, כמו הפאטמים.<sup>14</sup> התרופות שלטונם של האח'שידים התרחשה בעת ובעונה אחת עם חידוש הפשיטות הקרמטיות על ארץ-ישראל.<sup>15</sup> המלחמות והפעולות הצבאיות היו ראשיתו של תהליך שהשפיע על תולדות ארץ-ישראל ועל אוכלוסייתה. אחד ההסברים לכך נעוץ בעובדה שהאיזור המיושב של ארץ-ישראל לא יכול היה לנהל התגוננות צבאית עצמאית. רק בכוחם של צבאות השלטון המרכזי היתה משום ערובה לבטחון ארץ-המזרע. היחלשות השלטון המרכזי 'הומינה' כוחות אחרים לנסות ולהשתלט על הארץ. ריבוי הכוחות והגורמים שפעלו בדרום-סוריה הקל על הבדווים. רק במשך תקופות קצרות היתה ארץ-ישראל תחת שלטון יציב ובעל כוח צבאי חזק דיו כדי להלום בהם. המאבקים בין הגורמים השונים יצרו חלל-ריק בדרום-סוריה במשך פרקי-זמן לא קצרים. מציאות פוליטית וחברתית זו עודדה והקלה את חדירת הבדווים לתחומי הארץ המיושבת והמעובדת. יתר על כן: שבטי הבדווים מצאו בני-ברית בקרב הכוחות המקומיים. בהתחשב בעובדה שהבדווים היו, בתנאי הזמן, כוח צבאי בעל משמעות היו מפקדים שונים שביקשו לקשור עמם קשרים. תמורת שירותיהם זכו הבדווים, לא אחת, בנחלאות (אֶקְטָאעֵאֵת) באזורים שונים. יש לשער כי גם הסדר החברתי של המדינה הפאטמית היה מן הסיבות להתקפות הבדווים על ארץ-המזרע. שכן מבנה החברה דחק את הבדווים לשוליים ולא יצר תנאים שאִפשרו להם לתפוס עמדה ההולמת את כוחם האמיתי. כלומר, ראשי השבטים הבדווים היו חסרי-מעמד וחסרי-חשיבות בבירוקרטיה ובצבא הפאטמי, בניגוד לעוצמתם הצבאית של שבטיהם. יש לשער אפוא שהם הפעילו את כוחם הצבאי כדי לזכות בטובות-הנאה חברתיות וכלכליות והח'ליפים העניקו להם יתרונות אלה.

#### הופעת בני ג'ראח בראשית התקופה הפאטמית

הכיבוש הפאטמי של ארץ-ישראל

הקרמטים חידשו אפוא את פשיטותיהם על ארץ-ישראל בשעה שהשלטון האח'שידי החל מתמוטט. בהנהגתו של חסן בן אחמד אל־אֶצְעֶם<sup>16</sup> היכו את מושל סוריה האח'שידי, חסן בן עֶזִיד אללה בן טע'ג', שהיה המושל האח'שידי האחרון של סוריה. לאחר מות פאפור האח'שידי מושל מצרים, ביקש חסן לרשת את מקומו, ולפיכך החל לקבץ צבא. כאשר נודע לו על כניסת הצבא הפאטמי למצרים, בפיקודו של ג'וֹהַר, עבר חסן מדמשק לרמלה כדי להגן על נחלאותיו בסוריה מפני מתקפה צפויה מן הדרום. כממלא-מקומו בדמשק מינה חסן את שמוֹל האח'שידי (רמצ'אן 358 / יוני-יולי 969).<sup>17</sup> ברמלה תקפו אותו הקרמטים, אך לא עבר זמן רב והם כרתו עמו ברית ושבּו למקום-מושבם באל־אֶחְסָא, שלחופי המפרץ-הפרסי (ד'ו אלחג'ה 358 / אוקטובר 969).<sup>18</sup>

14 ראה: EI<sup>2</sup>, s.v. 'Qarmat'; S.M. Stern, 'Isma'ilis and Qarmatians', *L'Elaboration de L'Islam*, Paris 1961, pp. 99–108; אשתור, שם, עמ' 160–167.

15 מושל איזור-החוף בסוריה (אלסואחל). שנמנה עם הקרמטים, מרד והשתלט על חמץ (שנת 354). אבן אתיר, אלכאמל, ח, מהדורת טורנברג, עמ' 418.

16 EI<sup>2</sup>, s.v. 'Hasan al-A'sam'

17 אבו בכר אבן אלדואדרי, כנו אלדרר, ו, מהדורת אלמנג'ד, קאהיר 1961, עמ' 120–122.

18 מקריזי, אתעאט' אלחנפא, א, מהדורת אלשיאל, קאהיר 1967, עמ' 122–123, 186. אחת המטבעות שטבעו הקרמטים בעת שהותם בארץ-ישראל הגיעה לידינו: ראה: G.T. Scanlon, 'Leadership in the Qarmatian Sect', *Bulletin de l'Institut Français d'archeologie Orientale*, LIX (1960), pp. 29–48.

ג'והר ביקש לנצל את המבוכה שנשתררה בעקבות מתקפת הקרמטים ושיגר (במחרם 359 / דצמבר 969) בראש צבא לסוריה את אבו עלי ג'עפר בן פלאח, איש שבט פתאמה, שבט ברברי, צפון אפריקני.<sup>19</sup> מעמדו הרופף של חסן בן עפיד אללה בן טע'ג, חולשת צבאו והשתמטותם של שניים מחשובי מפקדיו מלחוש לעזרתו — כל אלה סייעו לפאטמים. ג'עפר היכה את חסן וכבש את רמלה (רג'ב 359 / מאי 970).<sup>20</sup>

בחוראן ובבשן שימשו כמושלים מספר שייח'ים בדווים בני שבט עקיל, שמונו לתפקידים על-ידי האח'שידים. ביניהם נזכרים ט'אלם בן מנהוב<sup>21</sup> ומל'הם. אחד מקציניו של מל'הם היה מושל טבריה. שייח'ים אלו היו יריביו הבאים של ג'עפר בן פלאח. הצבא הפאטמי המשיך את דרכו מרמלה צפונה, בדרכו ליעדו המרכזי, דמשק, תוך שהוא נעזר בבדווים בני שבטי מרה ופזארה. השלטון האח'שידי בסוריה נפגע, וכך יכול היה ג'עפר בן פלאח לתמרן בין שרידי הכוחות שתמכו במשטר זה ולהטיל פירוד בין מל'הם ובני שבטו עקיל לבין הנציבים האח'שידים שנותרו עדיין על כנם. כך עמדו מולו בדרכו לדמשק כוחות קטנים ומפוררים.

בסיוע בני-בריתו הבדווים הצליח ג'עפר לפגוע בבני עקיל ולכבוש את טבריה.<sup>22</sup> מדרום לעיר, בקירבת גשר צנברה,<sup>23</sup> החל ג'עפר לבנות ארמון. לא היה זה מקרה בודד של מאבקים בין שבטים בדווים והסתעפות השלטונות בקבוצה אחת כנגד רעותה, כפי שנראה עוד להלן.

המושל האח'שידי האחרון של דמשק יצא את העיר ובא לפגוש את ג'עפר בטבריה. גם כמה מנכבדי העיר עשו כך. לפי המקורות נפגעו הנכבדים הדמשקאים על-ידי החיילים המוגרבים, שהיו עיקר צבאו של ג'עפר בן פלאח. אלה שבו לעירם והתסיסו את יושביה נגד הצבא העולה ממצרים. השלטון עבר לידי הכוחות העירוניים בעלי-כוח צבאי המכונים אַחַדְאָת'.

מטבריה המשיך ג'עפר לעבר דמשק. בני-בריתו הבדווים לחמו בחוראן ובבשן נגד בני עקיל ודחקו אותם צפונה, לאיזור חמץ. בני מרה ופזארה ניצלו את העובדה שבדמשק ובאיזורים החקלאיים

המקיפים את העיר (העוטה וג'בל סניר), לא קם עדיין שלטון יעיל, ופשטו על הכפרים.<sup>24</sup>

הפאטמים לא הצליחו במשך תקופה ארוכה לכוון את שלטונם בדמשק. כתוצאה ממלחמה זו ברחו כמה ממנהיגי האחדאָת' מן העיר. אחד מהם נתפס על-ידי הבדווים באיזור תדמור והוסגר לידי ג'עפר בן פלאח. ואילו מנהיג אחר, ועמו ט'אלם בן מנהוב ממנהיגי שבט עקיל, הגיע לאלאחסא הרחוקה. בורחים אלו האיצו בקרמטים לשוב ולפשוט על סוריה. אין אנו יודעים מה היו שיקוליהם, אולם אחד ההסברים של הכרוניקאים הערביים הוא שהאח'שידים התחייבו לשלם להם מס שנתי תמורת הימנעותם מלשוב לסוריה, ולאחר הכיבוש הפאטמי חששו כי התשלום ייפסק.<sup>25</sup>

19 לתולדות חייו ראה: אבן ח'לכאן, ופיאת אלאעיאן, א, בירות 1968, עמ' 361.

20 אבן אלוואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 122-123; מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 123; יחיא בן סעיד (לעיל, הערה 9), עמ' 138, אבן את'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 435.

21 ראה עלי: אצל אבן עסאכר, תהדיב תאריח' דמשק, ז, דמשק 1321 להג'רה, עמ' 117.

22 אבן אלוואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 125-126.

23 על המקום בחקופה המוסלמית ראה: ל"א מאיר, 'אצ-צנברה', ארץ-ישראל, א (תשי"א), עמ' 169-170; וכן: פ' בראדון, 'צינבר' ובית ירח', שם, ד (תשט"ז), עמ' 50-55.

24 אבן אלוואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 126-127; מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 124.

25 אבן אלוואדארי, שם, עמ' 127-129, 132; מקריזי, שם, עמ' 124-126; אבן את'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 436-437.

מאמצי השכנוע של הבורחים לא היו לשווא. יש לשער שהקרמטים העריכו כי המאחז הפאטמי בסוריה אינו יציב ושיתוף-הפעולה של כוחות מקומיים בסוריה השפיע ודאי על הכרעותיהם. שכן הפולשים לא הופיעו לפתע ממרחק, אלא פעולותיהם הצבאיות השתלכו במאבקים הפוליטיים המקומיים. וכך, טרם נכון בידם השלטון בסוריה, נאלצו הפאטמים לערוך מלחמה בחילות הפשיטה של הקרמטים (שנת 360 / 971).<sup>26</sup>

הקרמטים פנו אל הבוהים בבגדאד וביקשו מהם סיוע בנשק ובממון כדי ללחום בפאטמים. יש להניח כי השליטים השיעיים ששוו לתמוך בכל גורם שיכול היה לערער את הביטחון בסוריה ואת מעמדם של הפאטמים שם. הצבא הקרמטי יצא מאלאחסא לכופה, שבדרום-עיראק. בעיר זו קיבל צבא-הפשיטה את סיועם של הבוהים שהובטח לו והמשיך צפונה, לאורך הפרת, אל העיר אלכחפה, למחנהו של אבו תַּעֲלֵב החמדאני. כאן הצטרפו לשורותיהם לוחמים נוספים.<sup>27</sup>

בפרק זמן זה נתונים היו הפאטמים בביצור מעמדם בסוריה. כדי להרחיב את שורות צבאם גייסו אנשים מדרום-סוריה הנתונה לשלטונם.<sup>28</sup> ג'עפר בן פלאח ביקש להרחיב את המאחז הפאטמי בסוריה ולכן שיגר צבא לכבוש את אנטיוכיה מידי הביזאנטים — אך נכשל.<sup>29</sup>

עתה הופיע חסן אלאעצם בראש צבא קרמטי בקירבת דמשק וכבש את העיר. ג'עפר בן פלאח מצא את מותו בשדה-הקרב. יחד עם שרידי הצבא האח'ידי שנסתפח אליהם פנו הקרמטים מדמשק דרומה, לארץ-ישראל.<sup>30</sup> הידיעה על הופעת הקרמטים בסוריה אילצה את ג'והר לשגר צבא נוסף ממצרים לארץ-ישראל. מפקדו של צבא זה קבע תחילה את בסיסו ברמלה, אך נוכח עדיפותם הצבאית של הקרמטים העדיף לסגת לעיר-הנמל יפו ולהתבצר בה; הוא קיווה שבסיוע הצי הפאטמי יוכל החיל הנצור לעמוד נגד צבא הבדווים של הקרמטים.<sup>31</sup> בהתנהגות זו של המושל הפאטמי יש משום עדות ליחסם של הפאטמים לרצועת-החוף של סוריה. אחד מיסודות הכוח של המדינה הפאטמית היה הצי שבאמצעותו השיגו עליונות ימית. לפיכך ייחסו חשיבות מרובה לערי-נמל, מה גם ששליטתם בים אפשרה להם לבוא ולצאת בערי-החוף כאשר אלו היו נצורות מן היבשה:

במשך כל תקופת בני אמיה, ואף בראשית הח'ליפות העבאסית שלטו בערי-הנמל הסוריות [ת'ע'ור אלשאם] נציבים מטעם [נואב] מושלי המחוזות הסוריים [אלאג'נאד אלשאמיה]. עד אשר השתלטו הפאטמים [אלעבידין] על סוריה. אלה גילו תשומת לב לערי-הנמל והפרידו אותן [כמחוזות לעצמם]. בכל עיר-חוף הם מינו מושל [ואלי] כפוף ישירות למצרים ויחד עמו הציבו חיל מצב כדי להגן על עיר-הנמל מפני אויב העלול לתקוף.<sup>32</sup>

26 ליחסים בין הקרמטים והפאטמים ראה: W. Madelung, 'Fatimiden und Bahrain Qarmaten', *Der Islam*, XXXIV (1959), pp. 38–88.

27 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 187–185; אבן אלדואדאי (לעיל, הערה 17), עמ' 134.

28 מקריזי, שם, עמ' 126, שורות 9–10.

29 על הקרב ראה: P.E. Walker, 'A Byzantine Victory', *Byzantion*, XLII (1972), pp. 431–440.

30 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 127–126, 187–188; אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 139; אבן קלאנס, ד"ל תאריח' דמשק, מהדורת אמדור, לידן 1908, עמ' 2–1.

31 אבן קלאנס, שם, עמ' 2; מקריזי, שם, עמ' 128; אבן אלדואדאי (לעיל, הערה 17), עמ' 135–136.

32 אבן שדאד, אלאעלאק אלח'טירה פי ד'כר אמרא אלשאם ואלג'זירה, מהדורת סאמי אלהאן, דמשק 1962, עמ' 93.

בני ג'ראח

בפשיטה קרמטית זו אנו פוגשים לראשונה בבדווים מבית-האב ג'ראח,<sup>33</sup> שהיה אחד מבתי-האב של השבט הדרומי ט'יא.<sup>34</sup> עלי-פי המסורת היגר שבט זה יחד עם שבט אחר, בני אסד, ממקום-מושב בדרום חצי-האי ערב והתיישב בצפון, בקירבת ג'בל שִמְר ומדבר נפוד, על הדרך המקשרת את כופה עם מכה.<sup>35</sup>

חסן אלאעצם, מנהיג הפשיטה הקרמטית, השאיר את דְע'פֶל בן ג'ראח אלטיאי, יחד עם ט'אלם בן מוהוב אלעקילי, בארץ-ישראל, לפעול בקירבת הערים יפו ורמלה. עיקר הכוח הקרמטי בפיקודו של חסן אלאעצם עצמו ובלוויית שרידי הצבא האח'שידי ירד מצרימה. הקרמטים הצליחו לכבוש את העיר קְלֶזֶם (ד'ו אלחג'ה 360 / אוקטובר 971),<sup>36</sup> אך נסיונם לכבוש את קאהיר בירת מצרים נכשל. לאחר שני חודשי מצור נאלצו להסירו ולשוב על עקבותיהם לארץ-ישראל. שבטי הבדווים, שהיו עד אז בני-בריתו של חסן אלאעצם, ניצלו את מפלת הקרמטים ופגעו ברכושו של חסן אלאעצם (רביע א' 361 / דצמבר 971).<sup>37</sup>

מארץ-ישראל שבו הקרמטים לבסיסם במפרץ-הפרסי. הבדווים בני עקיל וטיא שוב נדדו מחוץ לארץ-ישראל. כך נוצר חלל ריק פוליטי בסוריה הדרומית ולא היה כוח צבאי ופוליטי שיכול היה לפרוס את חסותו על האיזור. נסיונם של הפאטמים לשוב ולכבוש את רמלה נכשל, לפי שהיו עסוקים בביסוס שלטונם ביעדם המרכזי, מצרים, ולא התפנו לפעולה בסוריה במלוא-עוצמתם. מצב זה נמשך כשנתיים. ברביע א' 363 (דצמבר 973) שב חסן אלאעצם עם כוחות קרמטים לסוריה. עמוד-השדרה של צבאו היו הבדווים בני ג'ראח, ויש בכך כדי ללמד על היקף צבאם. מנהיגם של בני ג'ראח, חסאן בן ג'ראח, מכונה במקורות 'מנהיג הבדווים בסוריה' (אמיר אלערב באלשאם). בפשיטה זו בנה חסן אלאעצם צי, ובעזרתו פשטו הקרמטים על חופי הדלתא של הנילוס. עדות זו יש בה כדי ללמד שהפולשים נסתייעו באנשים בעלי ידע בבניית צי ובהנהגתו. יחידות אחרות של צבאו הגיעו בפשיטותיהם עד מצרים עלית (שעבאן 363 / אפריל 974). זו היתה פשיטת נוודים על ארץ-המזרע, מלווה בזיוה ושווד של כפרים.<sup>38</sup>

התקפתם של הקרמטים נבלמה רק לאחר שהח'ליף הפאטמי אלמַעַז שיחד את אבן ג'ראח, וזה ערק ממחנה חסן אלאעצם שצר על קאהיר. הסיפור על ערמומיותם של הפאטמים והכשלתם את בני ג'ראח במטבעות זהב מזויפות יש בו כדי להוסיף תיזת לתיאור ההיסטורי היבש, אך אנו רשאים להסיק ממנו על מדיניותם של בני ג'ראח.<sup>38</sup> בדווים אלו ניצלו, כמוהם כבדווים אחרים, כל מצב כדי

33 ראה: EI<sup>2</sup>, s.v. 'Djarrahids'.

34 ראה: EI, s.v. 'Taiy'. יש הרואים בשם 'טייעא', הנזכר פעמים אחדות בתלמוד הבבלי, שם הנגזר מן הערבית 'טיא'. כך נאמר, למשל, 'ובנהרדעא טייעי שכיחי' (בבא בתרא לו ע"א).

35 ראה הערך 'אג'א' אצל יאקות, מעג'ס אלבלדאן, א, מהדורת ויסטנפלד, עמ' 122 ואילך.

36 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 129, 188; אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 453.

37 מקריזי, שם, עמ' 130; אבן סעיד אלנאטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 139. על מטבע מתקופה זו ראה: סקנלוק (לעיל, הערה 18), עמ' 40-41.

38 אבן סעיד אלנאטאכי, שם, עמ' 141-142; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 3; מקריזי, שם, עמ' 148-150, 202-206; אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 456-458, 469; אבן מיסר, תאריך' מצר, קאהיר 1919, עמ' 46.

39 אבן אלדוואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 159-160; מקריזי, שם, עמ' 205; אבן אח'יר, שם, עמ' 469; אלסיוטי, חסן אלמחצ'ארה פי אח'באר מצר ואלקאהרה, ב, קאהיר 1299 להג'רה, עמ' 16-17.

להפיק ממנו את הרווח הגדול ביותר. הם עשו זאת בלי ליחס כל חשיבות לבריתות פוליטיות. ללא כל קושי החליפו את בני-בריתם ובגדו באלה שהבטיחו להם את נאמנותם. נראה שבמשך התקופה פעלו בני ג'ראח רק למען ביזה ומלקוח, ואין לייחס לפעולותיהם מניע אידיאולוגי.

נסיון פאטמי נוסף לכיבוש דמשק מחומות קאהיר נסוג חסן אלאעצם אל אדרעי שבחוראן. בעקבותיו התנהל הצבא הפאטמי. מפקדו, אבו מחמוד אברהם בן ג'עפר, שירך דרכו באטיות מחשש למלכודת, לפי שאחד מטכסיסיו הברווים היה להעמיד פני נסוגים וכעבור זמן לסוב אחור ולהתנפל על הרודפים. אבו מחמוד התקשר עם ט'אלם בן מ'הוב ושידלו לפעול בקירבת דמשק. בעיר עצמה שלטו האחדות (רמז'אן 363 / יוני 974). נסיונם של הפאטמים להטיל את עולם על העיר נכשל, ולפי המקורות עוררה התנהגותם של החיילים המוגרבים שהגיעו עם אבו מחמוד את תושבי דמשק למרוד בפאטמים.

למעלה משנה לחמו האחדות בדמשק נגד הצבא הפאטמי. ט'אלם בן מ'הוב נאלץ לצאת את העיר ועבר לבעלבך (רביע ב' 364 / ינואר 975). כמושל דמשק מטעם הפאטמים נתמנה ג'יש בן צמ'אמה, בן-אחותו של אבו מחמוד אברהם בן ג'עפר.<sup>40</sup> למרות חצי תריסר השנים שחלפו מאז הופעת הפאטמים בזירה, הם לא הצליחו להיאחזו בסוריה. למעשה נשלח אבו מחמוד לכבוש מחדש את דרום-סוריה, אך גם הנסיון הפאטמי השני נכשל.

נכונותם של בני דמשק להילחם מנעה מן הפאטמים מאחז בטוח בבירת האיזור. שלטונם לא היה יציב גם מחוץ לחומות דמשק. ככל הנראה לא היה ביכולתם של המצרים להעמיד צבא שישלוט על האזורים החקלאיים המקיפים את העיר וכתוצאה מכך נפגעו כפרים בקרבתה. אין אנו יודעים מי היו הפושטים, אך קרוב לוודאי שהיו אלו בני שבטים בדווים. השלטון הממשי של הפאטמים הצטמצם בערי-החוף של דרום-סוריה.<sup>41</sup>

הפאטמים התקשו להיאבק עם פסיפס הכוחות המקומיים בדרום-סוריה. לא היה בכוחם להעמיד צבא שיכה את כל יריביהם מכה ניצחת ויבטיח את מעמדם באיזור שנראה להם חיוני לצורכיהם. קושי מדיני וצבאי זה ביקשו הפאטמים לפתור באמצעות בריתות ארעיות עם קבוצות שגילו יכולת צבאית. אחת הקבוצות, אם לא החשובה שבהן, היו שבטי הבדווים, שלא היו מקשה אחת. אמנם היה להם קו אופייני משותף: כאשר עוצמת השלטון המרכזי נחלשה ולא היה בכוחו להגן על בטחון ארץ-המזרע פשטו הבדווים על אוכלוסייתה. אך לא היה שיתוף-פעולה ביניהם. נהפוך הוא: השבטים נלחמו ביניהם. הפאטמים ביקשו להיבנות מיריבות השבטים והשתמשו בהם זה כנגד זה כדי להחלישם. ואילו הבדווים שיתפו פעולה עם הצבא הפאטמי כדי להכות ביריבם.

אלפתכין

חולשת המימשל הפאטמי אפשרה לאֶלְפֶתְכִין, קצין תורכי שנמלט משירותם של השליטים הבוגדים בעיראק, להשתלט על דמשק. לאחר שנות המלחמה תמכו יושבי-העיר במפקד שהבטיח חוק וסדר.

40 אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 3; מקריזי, שם, עמ' 206; אבן את'יר, שם, עמ' 470–472.

41 אבן קלאנסי, שם, עמ' 4–11; מקריזי, שם, עמ' 210–214.



השינוי בהנהגת העיר מצא את ביטוי בהשמטת שם הח'ליף הפאטמי אלמעז מדרשת יום השישי (ח'טבה), והמרתו בשם הח'ליף העבאסי אלטאיע (אפריל 975).<sup>42</sup> המקורות משבחים את אלפתכין כמושל רב-יכולת שהצליח להשליט סדר וביטחון בתוככי חומות העיר ובעורפה החקלאי, ודאג לריסון הבדווים שפגעו בכפרים שבסביבות דמשק.

בזכות יכולתו המדינית הצליח אלפתכין להגיע לידי הסכם עם הביזאנטים. הקיסר הביזאנטי יוחנן צימיסקס (יאניס אבן אלשמשיק בערבית), הגיע בראש צבא עד גבולה הצפוני של ארץ-ישראל, וההסכם מנע מלחמה (רמז'אן 364 / יוני 976). מן הדין לציין כי בשורות הצבא הנוצרי שירתו בדווים.<sup>43</sup>

התמורות שחלו באיזור אלצו את המפקד הפאטמי, אבו מחמוד אבראהים בן ג'עפר, לקבוע את מקום-מושבם בטבריה. את הלחץ הביזאנטי בסוריה ביקש לנצל כדי לסלק את אלפתכין מדמשק, אולם יעד זה היה מעבר לכוחו. בדווים מאנשי שבט עקיל בפיקודו של שָׁפֶל בן מערוף הביסו אותו וצבא פאטמי אחר הוכה על-ידי בדווים בקירבת ירושלים.<sup>44</sup>

מעמדם הרופף של הפאטמים בארץ-ישראל התערער לחלוטין עם הופעתם המחודשת של הקרמטים. אלפתכין שב וגילה את יכולתו המדינית כאשר הפנה את צבא הקרמטים מדמשק דרומה, לארץ-ישראל. כמו בעבר נסוג מושל העיר רמלה, אבו מחמוד, ליפו, בוודאי מתוך תקווה לקיים את הקשר עם חצר הח'ליף בקאהיר באמצעות הצי הפאטמי.<sup>45</sup>

עם הקרמטים היו גם בני ג'ראח. בני קבוצה בדווית אחרת, בני עקיל, שנמנו עם השבטים הצפוניים, לחמו יחד עם הפאטמים. ט'אלם בן מוהוב נמצא עם חיל-המצב הפאטמי בצידון ולחם נגד אלפתכין, שביקש להשתלט על ערי-החוף: צור, צידון ועכו.<sup>46</sup>

נוכח הסכנה שהשליטה על ארץ-ישראל תישמט מידי שלח הח'ליף הפאטמי החדש, אלעזיז (365–386 / 975–996), את ג'והר, בכיר מפקדי-צבאו, לכבוש את העיר הראשית בדרום-סוריה, דמשק (ד'ו אלקעדה 365 / יולי 976). אלפתכין העריך כי לא יהיה בכוחו לעמוד נגד הצבא המצרי בלי סיוע ולכן הזעיק כתגבורת את חסן אלאעצם, מנהיג הקרמטים. הופעתו של צבא זה מאלאחסא הרחוקה אלצה את ג'והר להסיר את המצור מעל חומות דמשק ולסגת דרומה — תחילה לטבריה ולאחר-מכן לרמלה. אלפתכין והקרמטים באו בעקבותיו. בצבאם היו בדווים ומגויסים מקרב יושבי האיזור. הם הצליחו לנתק את מחנהו של ג'והר בחורשות-הזיתים שהקיפו את העיר רמלה ממקורות המים שלו בראש-העין (נְהַר אֶלְטוּאחִין).

הפאטמים השכילו להחליש את הצבא התוקף על-ידי שידולו (או מוטב — שיחודו) של מֶפְרָג' בן דַּע'פֶל בן ג'ראח אלטיאי. הלה עזב את מחנה אלפתכין ובה לחצר הח'ליף בקאהיר וזכה שם

42 אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 483–484; מחמד בן עבד אלמלך אלהמד'אני, תכמלת תאריח' אלטברי, ביירות 1961, עמ' 225–228; ג'מאל אבן אלטיאפר, אח'באר אלדול אלמנקטעה, קאהיר 1972, עמ' 31–32.

43 אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 11–14; אבן אלדואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 167–169; אבן סעיד אללאנאסאני (לעיל, הערה 9), עמ' 145–146.

44 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 218–222.

45 שם, עמ' 238; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 15; אבן אלדואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 175. אחת המטבעות שנטבעה כנראה על-ידי הקרמטים בפשיטה זו הגיעה ליריחו: ראה: סקנלון (לעיל, הערה 18), עמ' 42–44.

46 מקריזי, שם, עמ' 224, 238–239; אבן אלדואדארי, שם, עמ' 176–177.

במתנות. למרות תמרון מוצלח זה, נאלץ ג'והר לסגת דרומה, אל עיר-הנמל אשקלון. תקוותו להיעזר בצי הפאטמי נתבדתה לפי שמוג'ה-אוויר הסוער של חורף 977/366 מנע מצי זה ליצור קשר עם החיל הנצור. ג'והר נאלץ אפוא להגיע לידי הסכם עם אלפתכין. מתוך ההסכם למדים אנו על מצבם הדחוק של הפאטמים. המחוזות הסוריים מאשקלון צפונה נועדו להיכלל בתחום-שלטונו של אלפתכין. הלה קרא את הח'טבה (דרשת יום השישי במסגד, הכוללת הכרות נאמנות לח'ליף), בשמו של הח'ליף העבאסי.

האיזור מעזה דרומה, עד גבול מצרים, נשאר בשלטון הפאטמים. ג'והר התאמץ לשמור בידי אדם הקצה הדרומי של רצועת-החוף, כדי שזו תהיה ראש-גשר וקו-הגנה אחרון לצבא המצרי. שהרי עיקר כוחו של הצבא הפאטמי היה מעבר למדבר סיני, במצרים.

הח'ליף אלעזיז התנגד להסדר (צ'לח / צ'הד) זה. הוא עלה בראש צבא גדול ממצרים והיה לח'ליף הפאטמי היחיד שהנהיג את צבאו על אדמת סוריה. שני המחנות היריבים נפגשו בקירבת רמלה (מחרס 367 / אוגוסט 977). בסופו של קרב ארוך הובסו אלפתכין ובני-בריתו הקרמטים והבדווים. אולם אלפתכין הצליח להימלט משדה-הקרב. הוא קיווה למצוא מקלט אצל ידידו משכבר הימים, מפרג' בן דע'פל.<sup>47</sup> אך מפרג' הסגירו לידי הח'ליף אלעזיז, שלא היסס לקבוע את מדיניותו ביחס למצביא המובס, בשל סכום הכסף הגדול שהוקצב לראשו של אלפתכין ובשל התמורה החריפה במעמדו.

הקרמטים נסוגו צפונה, לטבריה. העוצמה אשר הופגנה על-ידי הפאטמים — ואולי גם אי-אמון שעוררה התנהגותם של הבדווים עם בני-בריתם פעם אחר פעם — הביאם להסכם עם הפאטמים. מכל מקום, זו היתה המתקפה הקרמטית האחרונה על סוריה.<sup>48</sup>

בני ג'ראח היטיבו לכלכל את מעשיהם, ובעיצומו של המאבק הצבאי החליפו את בני-בריתם וכך נצבו עם תום המלחמה לצד המנצח. במעשה זה הבטיחו לעצמם גמול נאה מידי הפאטמים: מפרג' בן דע'פל בן ג'ראח נתמנה למושל מחוז פלסטין.<sup>49</sup>

הפאטמים לא נצלו את עליונותם הצבאית בסוריה לסילוק היסודות שערערו את היציבות, ויש בכך כדי ללמד על חולשתם; יחד עם זאת היו הכוח הצבאי הראשי בדרום-סוריה. אמנם לא היה בכוחם להשליט את מרותם וליצב את מעמדם באיזור, אך לא היה כוח אחר שיכול היה לרשת אותם. מפקדי צבא מקומיים, דוגמת אלפתכין, צבא-פולשים של הקרמטים, השבטים הבדווים והעירוניים (אחדאית) הצליחו להכות את הפאטמים, אך לא יכלו לרכז עוצמה צבאית מספקת כדי לגבש את שלטונם ולהשתיתו על בסיס איתן.

הצבא הפאטמי לא הצליח לתפוס את דמשק, והעיר נשלטה בידי האחדאית. חוסר האונים של הפאטמים היה בו משום פיתוי לכוחות-צבא לא-מקומיים, ואחד מחשובי המפקדים החמדאנים בג'זירה ניסה להשתלט על חבלי-ארץ בדרום-סוריה,<sup>50</sup> בדומה למעשהו של אלפתכין.

47 לפי מקצת מן המקורות היה המעשה בכפר בשם לְבָנָא; ראה: יאקות (לעיל, הערה 35), ד, עמ' 347. לפי אחרים היה זה בין כפר-סבא ויהודיה.

48 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 236–243, 246; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 15–20; אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 154–155; אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 484–487.

49 מקריזי, שם, עמ' 249.

50 EI<sup>2</sup>, s.v. 'Hamdanids' 50

אבו תע'לב

אָפּוּ תַע'לֵב יצא את הג'זירה, ובראש כוח צבאי קטן בא לקירבת דמשק וביקש לתפוס את העיר. האחדות הצליחו למנוע זאת. אז עבר אבו תע'לב לחוראן, אל העיירה נַנָא (היא נְנָה שבמקורות העבריים; רמז'אן 368 / אפריל 979). הפאטמים, שזה עתה הצליחו בעמל רב לעקור צבא זר, חששו שאבו תע'לב יצליח לבצר את מעמדו באיזור. לכן שיגר הח'ליף אלעזיז תגבורת לסוריה, שבראשה עמד אלפצ'ל בן צאלח, יהודי שהתאסלם. אלפצ'ל בא לרמלה והביא למושל האיזור (נאחיה) מפרג' בן דע'פל כתב-מינוי (סג'ל) שאישר למפרג' את משרת מושל רמלה (ולאית אלרמלה). זה ניצל את מעמדו החזק כדי לפגוע באויביו הבדווים, בני שבט עקיל.

רמלה המשיך אלפצ'ל את דרכו צפונה, אל קירבת הכנרת לפגישה עם אבו תע'לב, אך המפגש לא עלה יפה. אבו תע'לב אף סירב לשבת לצדו של המפקד הפאטמי בשל מוצאו היהודי. נסיונו של אלפצ'ל בן צאלח לתפוס את דמשק נכשל. הוא נסוג דרומה, ולאחר מסע לאורך רצועת-החוף הגיע לאשקלון; שם התבצר וציפה לבאות. חסרונו של שלטון יציב אפשר לבדווים בני שבט מרה ופזארה להשתלט על החוראן והבשן. כתוצאה מפעילותם פסקה עבודת-האדמה ויושבי האזורים הסמוכים לדמשק נטשו את בתיהם ונדדו צפונה, למרכז-סוריה.

אבו תע'לב התקשר עם הבדווים בני עֶקֶל שחיפשו בעל-ברית במאבקם נגד בני ג'ראח. הוא בא לאיזור רמלה יחד עם קבוצה בהנהגת שָבֵל בן מַעְרוּף אלעקילי. אלפצ'ל ביקש לנצל את המאבק בין בני עקיל ובני ג'ראח ותמך בשני היריבים, באבו תע'לב ובמפרג' בן דע'פל. לאחר שנתלקח הקרב הטיל אלפצ'ל את צבאו למערכה לצדם של בני ג'ראח. אבו תע'לב ובני-בריתו הבדווים הוכו (צפר 369 / אוגוסט 979).<sup>51</sup>

## מפרג' בן ג'ראח ובניו ככוח מדיני וצבאי

תקופת הח'ליף אלעזיז

בעקבות הניצחון התחזק מעמדו של מפרג' בן דע'פל בן ג'ראח. ארץ-המזרע נפגעה קשות ממעשי השוד של הבדווים, כדברי אחד המקורות: 'באיזור נוצר חלל ריק [והוא נפל בידי] אבן ג'ראח. בני טיאה התנפלו על האנשים ורעתם פגעה בכולם'.<sup>52</sup>

הפאטמים ביקשו לנצל את הניצחון לחיזוק מעמדם בסוריה. הח'ליף אלעזיז החיש תגבורות לסוריה ולמפקד חיל-המשלוח נתמנה סלמאן בן ג'עפר בן פלאח.<sup>53</sup> מטרתו היתה לתפוס את דמשק, אך המצור נכשל. צבא פאטמי נוסף ששהה בארץ-ישראל ביקש להדק את הפיקוח על הארץ. מפקדו אלפצ'ל בן צאלח ביטל את בריתו עם מפרג' בן דע'פל, והתקשר עם יריביו הבדווים בני שבט עקיל.

51 מסכוייה (לעיל, הערה 10), עמ' 401-403; אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 512-514; מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 249-253; אבן אלוואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 190-195; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 21-22; אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 159-160.

52 אבן קלאנסי, שם, עמ' 23, שורות 10-11.  
53 ראה עליו: אבן עסאכר (לעיל, הערה 21), ג, עמ' 209-210.

נסיונם לתפוס את מפרג' נכשל. לאחר ניצחון זה שלט מפרג' בן דע'פל על כל איזור פלסטין, מרמלה ועד טבריה (צפר 370 / אוגוסט 980).<sup>54</sup>

כמו במקרים אחרים בעבר נצלו הבדווים גם עתה את קוצר־ידו של השלטון ואת אי־ יכולתו להגן על ארץ־המזרע כדי לבזוז את אוכלוסיית הכפרים והעיר גם יחד:<sup>55</sup>

אבן ג'ראח שב אל מחוז [בלאד] פלסטין, אל מעמדו הקודם, וכילה את כל האיזור עד כדי כך שהיה אדם נכנס לרמלה לבקש דבר־מה לאכול ולא היה מוצא. ומתו הפלאחים ושאר האנשים מחמת הרעה.<sup>56</sup>

פעולות ההרס של הבדווים באיזור החקלאי המקיף את דמשק (הע'וטה) הביאו לעליית מחירי המזון. מפגיעות אלו בדמשק נהנתה העיר חמץ שמושלה, בכג'ור (ראה להלן), השכיל להגן על עורפה החקלאי ולהבטיח אספקת מזון תקינה לעירו. התחזקותו אפשרה לו להרחיב את שלטונו לג'בל סניר. שוב הצטמצם שלטונם של הפאטמים למספר ערי־חוף.<sup>57</sup>

אלעזיז היה הח'ליף הפאטמי הראשון שהקדיש תשומת לב ומשאבים לסוריה, ולמעשה החל השלטון הפאטמי בארץ־ישראל בזמנו. אך גם שלטונו — כשלטון הבאים אחריו — היה רופף, ולמרות מאמציו לא נכון השלטון בסוריה בידי הפאטמים: על דמשק שלטו האחדאד', ובארץ־ישראל היו בני ג'ראח בעלי־השררה. אלעזיז ביקש לתקן זאת ושיגר צבא פאטמי לסוריה. בני ג'ראח הוכו, ומפרג' בן דע'פל עבר את הירדן, מורחה. בקירבת אילת פגעו מפרג' ובני־שבטו בשיירת עולי־הרגל (חג'), שעשתה דרכה ממצרים למכה (371 / 981–982).<sup>58</sup>

מאילת שב מפרג' לארץ־ישראל, אליה הגיע צבא מצרי נוסף בפיקודו של בַּלְתַּבִּין, שחיוק את כוחותיו בבדווים בני קִיס וצירף אליהם את פֶּשֶׁאֲרָה מושל (ואלי) טבריה.<sup>59</sup> ככל הנראה הוכה הפעם מפרג' מכה ניצחת ונמלט צפונה לאיזור הגבול המוסלמי־הביזאנטי, בסביבות העיר אנטיוכיה (שנת 371 או 981–982).<sup>60</sup>

אבן ג'ראח לא הצליח לזכות בתמיכת הביזאנטים אך העדיף להישאר באיזור־הספר ולא לשוב לארץ־ישראל. מבחינת זיקתו של מפרג' לאיסלאם הממוסד היה מעשהו חמור: הוא מנע ממוסלמים למלא את אחת מחמש מצוות היסוד של דתם ואף לקח חלק פעיל בפעולת צבא נוצרי, ביזאנטי, שצר על חלב המוסלמית (373 / 983–984).<sup>61</sup>

בעזרת בדווים בני פֶּלֶאב, הצליח בֶּכְג'וֹר מושל חמץ להרחיב את אזורי שליטתו דרומה עד בעלבך.

54 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 253–255; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 24.

55 אבן קלאנסי, שם.

56 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 254, שורות 13–14.

57 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 5; אבן אלדואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 202–203.

58 אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 163.

59 ראה עליו: אבן עסאכר (לעיל, הערה 21), י, עמ' 23–24.

60 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 256; אבן אלדואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 205; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 25–26.

61 אבן קלאנסי, שם, עמ' 28–29.

כעבור זמן קצר מינו אותו הפאטמים למושל דמשק (רג'ב 373 / דצמבר 983).<sup>62</sup> יחד עמו נמצאו בדמשק בני ג'ראח. בכג'ור שריו היה במחלוקת עם פשארה מושל טבריה. אבן ג'ראח סייע לבכג'ור, וכתמורה קיבל ממנו רשות לחנות באיזור הכפרי (סואד).

הפאטמים שיגרו צבא ממצרים כדי לסלק את בכג'ור שנתמך על-ידי בני כלאב, ואת אבן ג'ראח. מפקד חיל-המשלוח בא לרב-ת'עמון (עמאן) ונפגש שם עם בדווים משבטי ק'יס, עקיל ופזארה. מכאן המשיך הכוח בדרכו לעבר דמשק והיכה את אבן ג'ראח. כאשר נוכח בכג'ור לדעת כי אין בכוחו לעמוד נגד הצבא הפאטמי המחזק בבדווים, יצא את דמשק ועמו מפרג' בן דע'פל בן ג'ראח (רג'ב 378 / אוקטובר 988).<sup>63</sup>

בעקבות הלחץ הצבאי הפאטמי נדחקו בני ג'ראח אל מחוץ למערכת הצבאית-הפוליטית הסורית ונאלצו לצאת את האיזור. מפרג' שב לארץ-מכורתו, ארץ טיא שבדרום עיראק. כאן בין כופה למכה תקפו בני ג'ראח את שיירת החג' (990/739).<sup>64</sup> לא עבר זמן רב והח'ליף אלעזיז נזקק לכוחם הצבאי של בני ג'ראח. מפרג' בן דע'פל סייע לפאטמים במאבק על הנהגת העיר דמשק (981/381) וכנגד שירותיו קיבל רשות לשוב ולשהות באיזור רמלה. תרומתם של בני ג'ראח למאמץ המלחמתי של הפאטמים גדלה כאשר שיגר אלעזיז (באותה שנה) חיל בפיקודו של מ'נג'וּת'פ'ין כדי לכבוש את חלב. מ'נג'וּת'כין נעזר בבדווים. מפרג' בן דע'פל בא לחצר הח'ליף בקאהיר וקיבל מתנות עזרתו.<sup>65</sup> אלעזיז היה הח'ליף הפאטמי הראשון שהצליח לכפות את שלטונה של שושלת זו על סוריה הדרומית. את זאת השיג רק לאחר שנים ארוכות של מלחמה נגד אויבים מקומיים וצבאות שפלשו לסוריה. במשך תקופה זו חל שינוי במעמדם של בני ג'ראח בארץ-ישראל. אם בימיו של אַלְמַעַז, הח'ליף הפאטמי הראשון במצרים, ובשנותיו הראשונות של אלעזיז היו בני ג'ראח חלק מצבא-הפלישה של הקרמטים שפשט על ארץ-ישראל מאלֶאֶחְסָא הרחוקה, הרי שבערוב ימי אלעזיז היו בני ג'ראח לגורם פוליטי וצבאי מקומי בסוריה.

הפאטמים הפגינו מפעם לפעם יכולת צבאית והצליחו לדחוק את בני ג'ראח אל מחוץ לארץ-ישראל, אולם לא היה בכוחם להתמיד במדיניות זו. בתנאי הזמן ההוא היו הבדווים גורם צבאי שיש להתחשב בו. הפאטמים העדיפו אפוא לנסות ולשלב את בני ג'ראח בתוך המנגנון המינהלי והצבאי שלהם בסוריה, ולא ללחום נגדם. לפיכך אנו עדים, החל מימיו של אלעזיז, לעליות וירידות ביחסים בין בני ג'ראח והפאטמים. הבדווים שאפו לשהות בארץ-ישראל והפאטמים ביקשו להשתמש בכוחם הצבאי של בני ג'ראח ולכן אִפשרו להם שהות זו. בני ג'ראח צברו כוח, ניצלו את חולשת הפאטמים ופגעו במרות הח'ליף. מצב זה נמשך עד אשר החליטו הפאטמים כי האיום לאחיותם בארץ-ישראל מצד הבדווים מחייב את ריסונם של בני ג'ראח. אז נשלח ממצרים צבא שריסן את בני ג'ראח, וחזר חלילה.

62 אבן אלוואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 210-212; אבו שג'אע אלד'רד'ראורי, דיל תג'ארב אלמאם, ג, מהדורת אמדרו, עמ' 208-216; אבן עסאכר (לעיל, הערה 21), י, עמ' 245.

63 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 259-260.

64 אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 48; אבן ג'וּי, מנח'ס, ז, עמ' 147.

65 מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 269-271; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 40-41; אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 174-177; כמאל אלדין אבן אלעדים (לעיל, הערה 11), עמ' 189; אבן מיסר (לעיל, הערה 38), עמ' 48-50.

תקופת הח'ליף אלחאכם

תקופת ח'ליפותו של אלחאכם בֶּאֱמֶר אללה (386–441 / 996–1021)<sup>66</sup> נפתחה במאבקים בתוך החצר הפאטמית בקאהיר. המאבק הפוליטי מתואר במקורות כמאבק בין שתי קבוצות אתניות – התורכים נגד הברברים (שמוצאם מצפון-אפריקה, מרכז-שלטונם הראשון של הפאטמים). בעת שהעלית השלטת עסוקה היתה במאבק על שליטה במוקדי-הכוח בקאהיר, נזנחו האזורים שנראו בעיניה שוליים. עקב כך התחדשה הפעילות ההורסנית של בני ג'ראח בארץ-ישראל.

המפקדים הברברים בקאהיר חששו פן יזכו יריביהם התורכים בתגבורת מסוריה, ולכן שיגרו צבא לארץ-ישראל כדי למנוע ממושל דמשק מג'ותכין את חציית מדבר סיני. מפקד הצבא שעלה ממצרים, סלמאן בן ג'עפר בן פלאח, חיזק כוחותיו בבדווים. בשורותיו של מג'ותכין היו בני ג'ראח בפיקודו של מפרג' בן דע'פל ובני פֶּלֶב בהנהגת סֶנָאן בן עֶלְיָאן. המחנות נפגשו בקירבת אשקלון. כאשר נוכחו בני ג'ראח וכלב לדעת כי המערכה נוטה לצד סלמאן בן ג'עפר, הם ערקו משורות מג'ותכין והצטרפו למנצח. עלי בן ג'ראח תפס את המצביא המנוצח והסגירו (ג'מאדא א' 387 / מאי 997).<sup>67</sup>

המאבקים הפנימיים בחצר הפאטמית אפשרו לעירוניים ולבדווים בסוריה למרוד בח'ליפות. אנשי צור ודמשק הצליחו להקים שלטון מקומי בהנהגת האֶחְדָאד' ובני ג'ראח השתלטו על האיוור הכפרי שבקירבת רמלה. נסיונם לתפוס את העיר עצמה נכשל, אך עלה בידם לבזוז את הכפרים.<sup>68</sup> עם ייצוב השלטון בקאהיר, נשלח ממצרים צבא לסוריה, בפיקודו של ג'יש בן אלצמאמה.<sup>69</sup> חיל-המשלוח פעל בשתי זרועות: האחת חיזקה את האחיזה המצרית בערי-החוף הסורי, והשנייה לחמה נגד בני ג'ראח. מפרג' הוכה ונאלץ לנוס אל המדבר; הוא שלח אשה זקנה אל הפאטמים וביקש על חייו (388 / 998).

שוב אילץ הלחץ הפאטמי את בני ג'ראח לצאת את האיוור. הם עברו לעיראק, לארץ טיא. בין כופה למכה שוב פשטו בני ג'ראח על שיירת התג' העיראקית (ד'ו אלחג'ה 394 / ספטמבר 1004).<sup>70</sup> אולם, הצורך של הח'ליפות הפאטמית לנצל את כוחם הצבאי של הבדווים, החזיר את בני ג'ראח לפעילות בתוך השטחים שמתוכם נדחקו. בשל מרידתם של שבטי בדווים מבני קְרָה באיוור פֶּנְקָה (לוב של ימינו), נאלץ הח'ליף אלחאכם לגייס כל כוח צבאי. בין המגויסים היו גם שבטי בדווים מסוריה. בראש הצבא המצרי שיצא לדיכוי המרד עמד אלפצ'ל בן צאלח ויחד עמו היו חסאן, עלי ומחמוד בני מפרג' בן ג'ראח איש שבט טיא. בני קרה ביקשו לסלק את תומכיהם הבדווים של הפאטמים והציעו לבני ג'ראח לחלק ביניהם את המדינה הפאטמית. ארץ-ישראל נועדה להימסר למפרג' ולשלושת בניו. אולם בני ג'ראח לקחו חלק פעיל לצד הצבא הפאטמי בדיכוי המרד (ד'ו אלחג'ה 396 / אוגוסט

66 שמו קשור בראשית העדה הדרוזית בהר-החרמון, וראה עלי: *El<sup>2</sup>, s.v. 'al-Hakim Bi-Amr Allah'*  
67 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 83–86; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 41–47; אבן אלדווארי (לעיל, הערה 17), עמ' 171–172; אבן סעיד אלנאטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 180–181; אבו שג'אע אלרו'יאורי (לעיל, הערה 62), עמ' 217–221; אבן מיסר (לעיל, הערה 38), עמ' 54–55.  
68 אבן ח'לדון, כתאב אלעבר, ד', ביירות 1958, עמ' 47–55; אבן שדאד (לעיל, הערה 32), עמ' 164–165; אבן קלאנסי, שם, עמ' 47–55.  
69 אבן עסאכר (לעיל, הערה 21), י, עמ' 23–24.  
70 אבן ג'ויי (לעיל, הערה 64), עמ' 229.

1006).<sup>71</sup> ממצרים שבו בני ג'ראח מזרחה. כעבור שנה (397 / 1006-1007) שבו ופשטו על שיירת החג' שעשתה את דרכה מעיראק למכה.<sup>72</sup>

פרשת ח'ליפות רמלה

אלחאכם הצליח לתפוס את רסן-השלטון במצרים, וכדי להבטיח את מעמדו פתח בשורה ארוכה של טיהורים. מחשש לחייהם ברחו אחדים מרמי המעלה מקאהיר. צאצאיו של ג'והר כובש מצרים נסו לסוריה ונתפסו בידי בני ג'ראח. חסאן בן מפרג' מסר אותם לידי הפאטמים בקירבת העיירה סוידא שבחוראן (רביע ב' 402 / נובמבר 1011).<sup>73</sup> אפשר ששיבתם של בני ג'ראח לתחומי המדינה הפאטמית היתה גמול לשירותים שהעניקו לח'ליף אלחאכם.

זמן קצר לאחר-מכן ברח מקאהיר לארץ-ישראל אבו אלקאסם אלחוסיין בן עלי, המכונה במקורות (על-שם תפקידיו לאחר-מכן) אלנזיר אלמע'רבי.<sup>74</sup> הוא ברח אחרי רצח אביו (הוויזר בשירותו של אלחאכם) ואָחיו. תיאור המאורעות במקורות אינו ברור ויש סתירות בין הסיפורים השונים. אלנזיר אלמע'רבי מצא מקלט באוהליו של חסאן בן מפרג' בן ג'ראח ועודד את מארחו למרוד בפאטמים. אף-על-פי שאביו של חסאן, מפרג', היה בקירבת מקום, העדיף כנראה הבורח לעורר את הבן הצעיר, לאחר שהאב הזקן זכה באותות-כבוד ובמענקים מן הפאטמים ולא רצה למרוד נגד הח'ליף אלחאכם.

אלחאכם שלח לסוריה מושל חדש, שנסע בלוויית משמר קל עם שיירת סוחרים ממצרים לסוריה. בשורות חילו נמצאו שני בנים אחרים של מפרג', עלי ומחמוד. עתה התעורר חששו של מפרג' מפני הפאטמים, ובני ג'ראח תקפו את השיירה ושבּו את נוסעיה בדרום ארץ-ישראל — לפי מקורות אחדים, בין עזה ואשקלון, ולפי אחרים, בין כפר דרום ורפיח (1012 לספירה).<sup>75</sup>

בעקבות הצלחה זו פתחו בני ג'ראח במרד גלוי נגד הח'ליף אלחאכם. אלנזיר אלמע'רבי יצא למכה ושכנע את מושל העיר הקדושה, האמיר אָבו אלפתוח, לבוא לרמלה ולכונן בה ח'ליפות. זה קיבל את ההצעה, אסף כספים שהיו מופקדים בכעבה למשמרת וטבע מטבעות. לאחר-מכן התהדר בחרב שאמורה היתה להיות חרבו של עלי בן אָפי טאלב (הח'ליף הרביעי, בן-דודו וחתנו של מוחמד) ובמטה שנאמר עליו כי היה מטהו של הנביא מוחמד. ברמלה התקבל על-ידי בני ג'ראח וזכה בתואר 'אלראשד'.<sup>76</sup> במעשה זה של בני ג'ראח והאמיר אבו אלפתוח היו שני היסודות הדרושים, על-פי

71 אבן קלאנס (לעיל, הערה 30), עמ' 64-66; אבן אלט'אפר (לעיל, הערה 42), עמ' 44-46; אבן ח'לדון (לעיל, הערה 68), עמ' 120-123; אבן סעיד אלאנטאכ (לעיל, הערה 9), עמ' 139-144.

72 אבן אח'יר, שם, ט, עמ' 145.

73 אבן סעיד אלאנטאכ (לעיל, הערה 9), עמ' 198-199; אבו שג'אע אלרוד'ראורי (לעיל, הערה 62), עמ' 230-233; אבן ח'לדון (לעיל, הערה 68), עמ' 123-125.

74 אבו אלקאסם אלחסיין בן עלי אלמע'רבי, כתאב פי אלסיאסה, בעריכת סאמי אלהאן, דמשק 1948; אבן ח'לכאן (לעיל, הערה 19), ב, עמ' 172-177; יאקות, ארשאד, י, עמ' 79-90.

75 אבן אלט'אפר (לעיל, הערה 42), עמ' 48-50; אבן קלאנס (לעיל, הערה 30), עמ' 62-64; אבן סעיד אלאנטאכ (לעיל, הערה 9), עמ' 200-202; אבו שג'אע אלרוד'ראורי, עמ' 233-238.

76 אבן ג'וּזי (לעיל, הערה 64), עמ' 164-165; אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 233; מחמד בן אחמד אלפאסי, שפא אלע'ראם באח'באר אַבלד אלחרם, מהדורת ויסטנפלד, עמ' 207-209.

התפיסה המשפטית המוסלמית, להקמת שושלת עצמאית: קריאת הדרשה (הח'טבה) במסגד ביום שישי בשם הח'ליף החדש וטביעות מטבעות (ס'בה).

בירת ה'ח'ליפות' היתה ברמלה. שלטונם של בני ג'ראח השתרע על רובה של ארץ-ישראל, מפרמא (פלוסין) בדרום ועד לטבריה בצפון, להוציא ער'החוף. נראה כי המעשה החשוב ביותר של בני ג'ראח בח'ליפות היה בכוונה לחדש את בניינה של כנסיית הקבר.<sup>77</sup> מספר שנים קודם-לכן ציווה אלחאכם על מושל רמלה להרוס את הכנסייה<sup>78</sup> ואפשר שבני ג'ראח קיוו לזכות בתמיכה ביזאנטית נגד ההתקפה הפאטמית העתידה לבוא. מצבה של אוכלוסיית האיזור לא שפר והבדווים שדדו במרץ רב את האזורים הכפריים. תמוה הדבר שבני ג'ראח לא ניסו להקים מימשל יציב שיעניק תחושת ביטחון לאוכלוסייה בתמורה לתמיכתה בהם נגד כיבוש פאטמי.

מכל מקום, ח'ליפותם של אבו אלפתוח ובני ג'ראח היתה אפיזודה קצרת-ימים. אלחאכם ניצל את רצונו של מפרג' לשלוט על ארץ-ישראל בלי מלחמה. בין האב ובנו חסאן נוצרו חילוקי-דעות: הבן שוכה לראשונה לשלוט ביקש להמשיך במרידה, אך האב שלל זאת. סכום כסף ששולם כשוחד לחסאן הכריע את הכף. אבו אלפתוח ואלח'זיר אלמע'רבי יצאו את ארץ-ישראל. להלכה שבה הארץ לתחום השלטון הפאטמי (403 / 1013).<sup>79</sup>

הפאטמים לא יכלו להישאר שווי-נפש נוכח הסכנות שבני ג'ראח הציבו לשלטונם בסוריה. לפיכך שיגר הח'ליף אלחאכם צבא כבד ממצרים לארץ-ישראל. עלי ומחמוד שני בני מפרג' נכנעו למצרים וחסאן ברח אל המדבר. אביהם, מפרג' בן דע'פל, הורעל כנראה (מחרם 404 / יולי 1013).<sup>80</sup> המכה שהוכו בני ג'ראח לא היתה קשה, כעבור זמן-מה פנה חסאן אל הפאטמים בבקשת חנינה. יחד עם בני פֶּלֶב, בהנהגת סנאן בן עֵלִיאן, נטל חסאן חלק במתקפה פאטמית נגד חלב (שעבאן 406 / ינואר 1016).<sup>81</sup>

עד סוף ימי אלחאכם אין שומעים עוד על פעילות של בני ג'ראח בארץ-ישראל. רק ידיעה אחת מספרת על התקשרותם עם מושל דמשק שביקש לחזק את כוחותיו מחשש לתגובת הח'ליף אלחאכם בעקבות פגיעתו בדרוזים בוואדי אלח'ים (410–411 / 1019–1020).<sup>82</sup>

#### מדינה בדווית בסוריה

כמו בעבר ניצלו הבדווים את תקופת-המעבר בין ח'ליף לח'ליף להתחזקות. מנהיגי שלושה שבטים 'ימנים' בסוריה, חסאן בן מפרג' בן ג'ראח משבט טיא, סנאן בן עֵלִיאן מנהיג בני פֶּלֶב וצאלח בן מֶרְדַּאס משבט פֶּלֶאב, נועדו יחדיו וערכו הסכם לחלוקתה של סוריה (414 / 1023–1024). לפי הסכם זה ניתנה ארץ-ישראל לשלטון בני ג'ראח, איזור דמשק נפל בחלקם של בני כלב וצפון-סוריה ובירתה חלב הובטחו לבני כלב.<sup>82</sup>

C.H. Couasnon, *The Church of the Holy Sepulchre*, Oxford 1974 77  
M. Canard, 'Le destruction de l'église de la resurrection', *Byzantion*, XXXV (1965), pp. 16–43 78  
אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 207. 79  
אבו שג'אע אלרוד'אורי (לעיל, הערה 62), עמ' 238–239; אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 85–87, 233. 80  
אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 215–214; כמאל אלדין אבן אלעדים (לעיל, הערה 11), עמ' 215; 81  
S. Zakkar, *The Emirate of Aleppo*, Beirut 1971, pp. 56–59  
אבן סעיד אלאנטאכי, שם, עמ' 226–227. 82



חסאן בן מפרג' ביקש לחזק את כוחותיו. קודם למרידה קיבלו בני ג'ראח נחלאות מן הפאטמים ועתה קשר חסאן עם אחד ממפקדי-הצבא במצרים. על-פי ההסכם בין השניים אמור היה חסאן לערער את הסדר הציבורי בסוריה. כדי להשיב את הסדר על כנו אמור היה הח'ליף אלט'אהר לשגר חיל-משלוח שמפקדו היה הקצין שקשר עם חסאן. מזימת השניים נתגלתה. אך בקושי ניצל חסאן ממוות.<sup>84</sup>

נסיונם של בני ג'ראח לכבוש את רמלה נכשל תחילה (שנת 414), אך כעבור שנה עלה הדבר בידי חסאן בן מפרג'. במהלך הכיבוש נפגעה העיר בשריפה (רג'ב 415 / אוקטובר 1024). מושל ארץ-ישראל הפאטמי, אַנוּשַׁתְּכִין אַלְדִּיבְרִי,<sup>85</sup> ברח לאשקלון. בין חומות העיר היה החיל הפאטמי נצור כשלוש שנים (עד 418).

בני ג'ראח הצליחו להשתמש בבירוקרטיה הפאטמית בארץ-ישראל כדי לגבות מסים מיושביה. בעונת-הקציר היו אזורי המזרע כר מרעה לעדרי הבדווים ובחורף שבו לרעות במדבר. פשיטות בני ג'ראח לעבר מצרים עוררו פחד בלבנות יושביה וגרמו לבריחת אוכלוסין.<sup>86</sup> בני כלאב הרחיבו את איזור שלטונם דרומה עד בעלבך וצידון, אך בני פֶּלֶב לא הצליחו לכבוש את דמשק, גם אם פעולותיהם בקירבת העיר פגעו קשה בעיירה דאריא.

כדי להכביד את הלחץ על הפאטמים הציעו בני ג'ראח לבדווים בני קְנָה שישבו במדבר המערבי לפעול במשותף נגד צבאות הח'ליף אלט'אהר (416 / 1025-1026).<sup>87</sup> כאשר ערכו הבדווים את תכניתם להשתלט על סוריה פנו אל הביזאנטים, אך נדחו. מעשה זה נבע כנראה מתוך כך שהבדווים ביקשו להיעזר במעצמה השנייה באיזור. במשך שנים ארוכות שררו יחסי איבה בין הביזאנטים לפאטמים. הביזאנטים יכלו לסייע לבדווים בצי, בכלי-מצור לכיבוש הערים המבוצרות ואולי אף בחיל-משלוח צבאי נגד מתקפה ממצרים.

## ירידת בני ג'ראח והתפוררות הכוח הבדווי

### אנושתיין

מצב זה נמשך כמה שנים. הפאטמים ישרו את ההדורים במצרים ושיגרו לסוריה צבא גדול בפיקודו של אַנוּשַׁתְּכִין (420 / 1029). בין שבטי הבדווים חל קרע: סְנַאן בן עֵלִיאן, מנהיג בני פֶּלֶב מת, ויורשו בהנהגת השבט ראפֶּע בן אַפִּי לָלִל שינה את מדיניותו; בני כלאב קשרו הסכם עם צבא הח'ליף, הסתלקו מתמיכתם בשבטים המורדים וכגמול קיבלו נחלאות מן הפאטמים.

83 שם, עמ' 244-245; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 72-74; אבן ח'לדון (לעיל, הערה 68), עמ' 128-129.

84 אבן אלדואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 319; כמאל אלדין אבן אלעדים (לעיל, הערה 11), עמ' 223-224.

85 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 162-163; מקריזי (לעיל, הערה 18), 1948, עמ' 271-272; G. Wiet, 'Un

Proconsul Fatimide de Syrie', *Mélanges de l'université st. Joseph*, XLVI (1970), pp. 383-407

86 אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 248, 253; מקריזי, ח'טט, קאהיר 1324 להג'רה, עמ' 168-169;

C.H. Becker, *Beitrage zur Geschichte Agyptens*, I, Strassburg 1902, pp. 68, נדפס אצל:

74-75, 80

87 אבו אלמחאסן אבן תע'רי ברדי, אלנ'ום אלאוהרה, ב, מהדורת פופר, עמ' 146.

בני ג'ראח הזעיקו לעזרתם את בני פלאב. הקרב המכריע בין הבדווים לצבא הפאטמי נערך על גדות הכנרת, באַקְחֻנְאָה, ונסתיים בנצחון פאטמי מוחץ. בני ג'ראח הופצו לכל עבר, ומנהיגי בני כלאב נהרגו. אנושתכין הצליח להשיב את הסדר בסוריה על כנו (רביע ב' / 420 / מאי 1029).<sup>88</sup>

חסאן בן מפרג' בן ג'ראח פנה אל הביזאנטים באנטיוכיה והציע להם את שירותיו, ונדחה (רג'ב / 421 / יולי 1030).<sup>89</sup> הוא שב לסוריה וניסה את כוחו בהתמודדות נוספת עם הפאטמים. יחד עם ראפע בן אבי ליל, מנהיג בני כלב, שחשש מהתעצמות כוחו של אנושתכין, ניסה חסאן להילחם נגד המצרים, אך כוחם של שני השבטים גם יחד לא עמד להם נגד צבאו המאומן של אנושתכין. בקירבת בצרא שבחוראן הוכו הבדווים מכה קשה (שעבאן / 421 / אוגוסט 1030).<sup>90</sup> בני ג'ראח נדחקו אל המדבר והפאטמים מסרו את נחלותיהם לידי שבטי בדווים אחרים. מכיוון בלתי-צפוי באה הישועה לחסאן. בשעת משבר זו הגיע אליו שליח ביזאנטי שהציע לבני ג'ראח ולבני כלב לעבור מאיזור תדמור לאיזור אנטיוכיה.<sup>91</sup> חסאן ובני שבטו קיבלו את ההצעה ועברו לאיזור הספר הביזאנטי-המוסלמי בצפון-סוריה. חסאן עצמו זכה בתואר פַּטְרִיק (patricius dignitus).<sup>92</sup> ואחד מבניו הגיע לחצר בקושטא. קבוצה מבני כלב התיישבה לחופי הים-השחור.<sup>93</sup> בשנה שלאחר-מכן (שנת 422), לחם חסאן בן מפרג' שכס אחד עם הביזאנטים בעיר אפאמיה שבצפון-סוריה.<sup>94</sup> את השנים שלאחר-מכן בילה בצפון-סוריה, ואף שהה זמן-מה בקושטא, שם נערכו דיונים בדבר הסכם אי-לוחמה בין הביזאנטים והפאטמים. הקיסר הביזאנטי רומאנוס ביקש את שליחיו של הח'ליף הפאטמי לאפשר לבני ג'ראח לשוב אל הנחלות (אֶקְטָאעֶאֶת) שהיו בידיהם בימיו של הח'ליף אלחאכם, אך לא השיג זאת.<sup>95</sup> חסאן נשאר אפוא בצפון-סוריה ולחם לצדם של הביזאנטים (427/1035-1036).<sup>96</sup> על יסוד דברים אלו ניתן לטעון בבטחה רבה כי היה זה ביכולתו של שלטון חקיף לרסן את בני ג'ראח ואף לדחוק אותם אל מחוץ לארץ-המזרע. יעד זה של הח'ליפות הפאטמית הונח במשך שנים ארוכות<sup>97</sup> והתוצאה היתה הרס רב לאיזור החקלאי המקיף את רמלה. עוצמתו של הצבא הפאטמי ויכולתו של מפקדו אנושתכין אפשרו לפאטמים להכות את בני ג'ראח ולדחוק את היסודות הפרועים מבני שבט טיא אל מחוץ לארץ-ישראל. היה זה אנושתכין ששבר את כוחם, ותקופתו היתה נקודת-מפנה בפעילותם של הבדווים בארץ-ישראל.

88 אבן אלט'אפר (לעיל, הערה 42), עמ' 63-64; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 71-79; אבן ח'לדון (לעיל, הערה 68), עמ' 128-129; אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 19), עמ' 253.

89 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 162; כמאל אלדין אבן אלעדס (לעיל, הערה 11), עמ' 238-243.

90 אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 254-256.

91 שם, עמ' 261-262.

92 על השימוש במונח זה במקורות ערביים ראה: EI<sup>2</sup>, s.v. 'Bitrik'.

93 אלקלשנדי, צבח אלעשא, א, עמ' 316.

94 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), עמ' 286; אבו אלפדא, מח'תצר, ב, קאהיר [אין שנת הוצאה], עמ' 158. אבו אלפדא מוסר בתיאור המערכה שחסאן הצטרף לשירותם של הביזאנטים וראשו עטור בנור עם צלב, אף-על-פי שבני ג'ראח היו מוסלמים. אולם אפשר שידעה זו אינה אלא השמצה מכוונת של בני ג'ראח.

95 אבן סעיד אלאנטאכי (לעיל, הערה 9), עמ' 265-267, 270-271.

96 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 305.

97 בעניין זה ראה את הצוואה המיוחסת לווייר יעקוב אבן פֶּלֶס (סוף 380 / ראשית 991): 'וכאשר תקרה לך הזדמנות אל תחוס על מפרג' בן דעפ'ל', עלי בן מנג'ב אלצירפי, אלעשאר אל מן נאל אלחארה, קאהיר 1924, עמ' 23, שורה 6.

לאחר זמן-מה בצפון-סוריה הצליחו בני פֶּלֶב ובני ג'ראח להגיע לידי הסכם עם אנושתיכין. כאשר כבשו הפאטמים את חלב נעזרו בבדווים בני שבט טיא בפיקודו של עֶלְאן בן חסאן בן ג'ראח ובני שבט כלב בהנהגתו של עז אלדִּוְלָה ראפע בן אבי ליל.<sup>98</sup> כתוצאה מן המאבקים בתוך העלית הפאטמית נאלץ אנושתיכין לצאת את דמשק (429 / 1037-1038). בני ג'ראח ניסו לחדש את פשיטותיהם בדרומה של סוריה, אך גם המושל הבא של האיזור נתגלה כבלם יעיל והשכיל לעצור את חסאן בן מפרג.<sup>99</sup>

קרוב לוודאי כי לאחר מאורע זה ירד חסאן מעל בימת-ההיסטוריה, שכן שוב אין הוא נזכר בין דפי הכרוניקות הערביות. יחד עם זאת, אין זה האזכור האחרון של בני ג'ראח ושל בתי-אב אחרים משבט טיא. כאשר ניהלו הפאטמים מתקפה נגד חלב (441 / 1049), הם ביקשו לפגוע במנהיגי שבט טיא בצפון-סוריה.<sup>100</sup> משפחות אחרות משבט טיא יצאו מארץ-ישראל דרומה, והתיישבו במצרים, בדלתא של הנילוס (442 / 1050-1051).<sup>101</sup> אפשר שמהן גויסו לוחמים מבני טיא, אשר יחד עם בדווים משבט כלב לחמו בשורות הצבא הפאטמי שדיכא מרד של בני קרה באיזור ברקה.<sup>102</sup> הידיעות על בני ג'ראח בארץ-ישראל מתמעטות לאחר זמנו של אנושתיכין. אפשר שהכרוניקאים הערביים לא נתנו דעתם על הבדווים, שהרי ארץ-ישראל היתה בתולדות ההיסטוריה המוסלמית מחוז שולי במדינה המוסלמית. רק מאורעות מיוחדים היה בהם למשוך את תשומת לבם של רושמי קורות העתים הערביים. יש להניח כי יש הסבר נוסף לידיעות המועטות: אנושתיכין היכה את בני ג'ראח והצליח לסלק את חסאן בן מפרג מסוריה. זו היתה נקודת-מפנה בהיסטוריה של בני ג'ראח בארץ-ישראל. בתי-אב אחרים של שבט טיא ואף צאצאים של ג'ראח נשארו בדרום-סוריה, אולם לא ניסו למרוד בגלוי נגד הפאטמים. בדווים אלה גילו כושר הסתגלות רב לתמורות ולתנאים המשתנים. הם היו בעלי יכולת פוליטית רבה ומשנוכחו לדעת כי אין ביכולתם להתמודד עם צבאות הח'ליפות הפאטמית, ניהלו מדיניות של שיתוף פעולה עם הנציבים הפאטמים בסוריה.

בדר אלג'מאלי

האיש הבולט ביותר בשלטון הפאטמי בארץ-ישראל במחצית השנייה של המאה ה"א היה בָּדֵר אלג'מאלי, מדינאי ואיש-צבא ממוצא ארמני.<sup>103</sup> בדרכו ממצרים למקום כהונתו בדמשק, פגע בקירבת אשקלון בבדווים בני סַבְיִש (או לפי אחרים, סנבש או סנבס), מבתי-האב (שעב) של טיא.<sup>104</sup> לאחר-מכן לחם בקירבת הכנרת, נגד שבטים מבני קַיִס (שנת 458). כן ניהל מלחמה עם בני טיא

98 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 313; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 74-75 בהערות; כמאל אלדין אבן אלעדים (לעיל, הערה 11), עמ' 250-252.

99 אבן ח'לדון (לעיל, הערה 68), עמ' 130; אבן את'יר, שם, עמ' 343-344; כמאל אלדין אבן אלעדים, שם, עמ' 262-259.

100 כמאל אלדין אבן אלעדים (לעיל, הערה 11), עמ' 266.

101 מקריזי (לעיל, הערה 18), קאהיר 1948, עמ' 279; H.A.R. Gibb, in: K.M. Setton (ed.), *A History of the Crusades*, I, Philadelphia 1955, p. 91.

102 אבן את'יר (לעיל, הערה 15), ט, עמ' 396.

103 *EI*<sup>2</sup>, s.v. 'Badr al-Djamali'.

104 על פעילותו של שבט זה בתקופה קודמת ראה: מקריזי (לעיל, הערה 18), עמ' 254.

וכלב. אולם אחד ממנהיגי טיא, חאזם בן ג'ראח, זכה במענק כספי מידי בדר אלג'מאלי ובשורות צבאו של המושל הפאטמי שירתו בדווים.<sup>105</sup>

בדר אלג'מאלי המשיך במדיניותם של הנציבים הפאטמיים בסוריה והשתמש לצרכיו בבדווים. במאבק על השלטון בדמשק לקחו חלק שניים מראשי בית ג'ראח: חמ'יד בן מחמוד בן ג'ראח וחאזם בן עלי בן ג'ראח. תחילה היו השניים אסורים בקאהיר, אך שוחררו מבורהכלא אחרי שהשתדלו בעדם אצל הח'ליף הפאטמי, משם באו לדמשק והשתתפו במאבק של נכבדי העיר נגד בדר אלג'מאלי. יחד אתם בא מסמאר בן סנאן ממנהיגי שבט פֶּלֶב (שנת 459).<sup>106</sup> מאבקייהם של אנשי דמשק נגד בדר אלג'מאלי שלוב היה במאבק פאטמי פנימי. בדר נאלץ לצאת את העיר אך הצליח לשוב אליה כעבור זמן קצר. אחד מאויביו נמלט דרומה, לרבת-עמון, שהיתה בשליטתו של בדר בן חאזם בן ג'ראח. אך זה העדיף להסגירו לבדר אלג'מאלי. הידיעה על הוצאת הפליט להורג עוררה מרידה בדמשק (461 / 1069). יושבי-העיר ביקשו להיעזר בבדווים בני כלב נגד בדר אלג'מאלי, אך נכשלו. הבדווים איחרו להגיע לעיר והחיילים הפאטמים דיכאו את המרידה.<sup>107</sup> במלחמה שנערכה במִנְבֶּג' בצפון-סוריה השתתפו בני כלב ובני כלאב. יחד עמם נמצא אבן ג'ראח משבט טיא.<sup>108</sup>

בימיו של בדר אלג'מאלי חל שינוי במערך-הכוחות בסוריה, עם הופעתם של הסלג'וקים. השבטים התורכיים הנוודים דמו באורח-חייהם לבדווים. דמיון נוסף מצוי היה ביחסים בינם לבין עצמם ובינם לבין השלטון. יחד עם זאת, לא אחת התחוללו קרבות בין שני אלמנטים אלו. בשעה שיושבי דמשק נעזרו בבני כלב נגד בדר אלג'מאלי, גייס זה את הסלג'וקים לשורותיו, והם פגעו בבדווים. אך לאחר שפרצה מחלוקת בין בדר אלג'מאלי לסלג'וקים הזעיק בדר את הבדווים לעזרתו מתוך תקווה שיכו את הסלג'וקים. אולם, הסלג'וקים גילו יכולת צבאית עדיפה, היכו את הבדווים וכבשו את מְבַצְרם רבת-עמון (עמאן אל־פֶּלְקָא).<sup>109</sup>

בשלהי התקופה הפאטמית מתרבות הידיעות על בני שבט כלב, בני-בריתם של בני ג'ראח. בין מנהיגי השבטים היו קשרי נישואין. חסאן בן מסמאר בנה בתקופה זו מבצר בצֶלְחִ'ד / צרח'ד.<sup>110</sup> שבחוראן (466). בין בני כלב והסלג'וקים נוצרו שותפויות מדיניות, אם כי יש גם ידיעות על מלחמות ביניהם.<sup>111</sup>

לאחר שאֶתְסוֹ,<sup>112</sup> מנהיג הסלג'וקים, הצליח לכבוש את דרום-סוריה, ביקש לכבוש את קאהיר (469/1076). עם צבאו היה גם בְּדֶר בן חאזם. הפאטמים הצליחו לשכנע את בדר לערוק ממחנה אתסו וכך

105 אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 93, 96 (בהערה מובאה מסבט אבן אל ג'וזי, מראת אלזמאן).

106 אבן מיסר (לעיל, הערה 38), עמ' 18–19; אבן קלאנסי, שם, עמ' 94, 97 (בהערה); אבן את'יר (לעיל, הערה 15), י, עמ' 40.

107 אבו אלמחאסן אבן תע'רי ברדי (לעיל, הערה 87).

108 אבן אלוואדארי (לעיל, הערה 17), עמ' 388–389.

109 סבט אבן אלג'וזי, מראת אלזמאן פי תאריח' אלאעיאן, מהדורת עלי סוים, אנקרה 1968, עמ' 153.

110 כפר זה מוזהה עם סלכה המקראית. על בניין המבצר ראה: אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 167, הערה; אבו אלמחאסן אבן תע'רי ברדי (לעיל, הערה 87), עמ' 253, VII, p. 253, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*.

191, no. 2704

111 סבט אבן אלג'וזי (לעיל, הערה 109), עמ' 157–158, 172.

112 ראה: *ET*<sup>2</sup>, s.v. 'Atsiz b. Uvak'.

הובסו הסלג'וקים. בקושי רב הצליח אתסו להימלט לארץ-ישראל. תקוותו לזכות בבסיס בטוח כדי להתאושש נכזבה, שכן אוכלוסיית ירושלים, מקום-מושבם של בני-ביתו של אתסו, מרדה בו. אתסו עבר לדמשק, שם היה, לבד מבנו, גם מסמאר בן סנאן איש שבט כלב.<sup>113</sup> מסמאר המשיך לשהות בסביבות דמשק גם לאחר רצח אתסו.<sup>114</sup>

גם הפאטמים, יריביהם הראשיים של הסלג'וקים על השליטה בארץ-ישראל, חיזקו את כוחם בבדווים. בדר אלג'מאלי ניסה לחדש את האחיזה הפאטמית בארץ-ישראל ושלח לשם כך צבא ממצרים, ובשורות צבאו היו בדווים, שהמקורות אינם מפרטים את שמותיהם (471 / 1078).<sup>115</sup> מכל מקום, רשאים אנו לשער כי בני כלב ובני טיא היו מעורבים במלחמות אלו, שהרי גם לאחר הכיבוש הצלבני את ארץ-ישראל (1096) נותרו בני שבטים אלו באיזור.<sup>116</sup> יתר על כן, למרות חילופי השלטון והמלחמות הממושכות שידעה הארץ גילו השבטים הבדווים כשרון לתמרון בין הכוחות הפועלים ולשמור על קיומם בתהפוכות שעברו על ארץ-ישראל. בני כלב ובני טיא, ובכללם שבטים שהתייחסו לג'ראח כאביהם הקדמון, נדרו כאן בתקופה הממלוכית<sup>117</sup> והעות'מאנית.<sup>118</sup>

\* \* \*

ראשית התקופה בה עסקנו וסיומה עומדים בסימן התקפה מרחוק על ארץ-ישראל. פתחנו בפשיטות הקרמטים וגמרנו בבואם של נוסעי-הצלב. במשך שנים אלו היתה ארץ-ישראל נתונה להלכה לשלטונה של השושלת הפאטמית שבירתה היתה בקאהיר. גורלה של הארץ לא עוצב על-ידי אוכלוסיית-הקבע שישבה בה.

את פעילותם של בני ג'ראח בארץ-ישראל ניתן לחלק לשלושה שלבים.

בתחילה הם היו חלק מכוח הפשיטה של הקרמטים. קרוב לוודאי שבשלב זה עדיין ישבו מחוץ לגבולה של ארץ-ישראל, כנראה בדרום-עיראק. התוקפים באו מרחוק, פעלו בדרום-סוריה, נעזרו בכוחות מקומיים אך נסוגו בשל עליונותו של הצבא הפאטמי. גבולות הזמן של השלב הראשון היו מכיבוש ארץ-ישראל על-ידי ג'עפר בן פלאח (969) ועד מותו של הח'ליף הפאטמי אלמַעַז (365 / 975).

בשלב השני היו בני ג'ראח לגורם פוליטי וצבאי מקומי. לאחר שהח'ליף אלעזיז הצליח לאחוז בידיו את רסן השלטון ולסלק את אלפתכין, שהיה האיום העיקרי על השלטון הפאטמי בסוריה, העניק נחלאות (אקטאעאת, אעמאל) באיזור רמלה למפרג' בן דע'פל. מפרג' ובנו חסאן סייעו לצבאות

113 סבט אבן אלג'וזי (לעיל, הערה 109), עמ' 181-185; אבן מיסר (לעיל, הערה 38), עמ' 25; אבן קלאנסי (לעיל, הערה 30), עמ' 109; אבן אח'יר (לעיל, הערה 15), י, עמ' 70-71.

114 סבט אבן אלג'וזי, שם, עמ' 207, 213.

115 אבן מיסר (לעיל, הערה 38), עמ' 26; סבט אבן אלג'וזי, שם, עמ' 201.

116 "פראוור, הצלבנים — דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 63.

117 אבן ח'לדון (לעיל, הערה 68), ה, עמ' 936-944; אלקלשנדי (לעיל, הערה 93), עמ' 324-325. וראה סיכומו של:

A.S. Tritton, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XII (1948)

118 מ' שרון, הבדווים בא"י במאות ה-18-19, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ד.

הפאטמים שנאבקו על השליטה בסוריה. ומאידך ניצלו בני ג'ראח את תקופות חולשתם של הפאטמים כדי למרוד בח'ליף, שכן היתה זיקה בין עוצמת השלטון הפאטמי לצורת פעילותם של בני ג'ראח. שלב זה ארך עד ימיו של אנושתיכין (420 / 1029).

בשלב השלישי השכיל אנושתיכין להכות בבני ג'ראח ובבני כלב ולדחוק את היסודות הפרועים מבני שבטים אלו אל מחוץ לסוריה. נוסף לאותם בתיאב שעברו לקירבת הגבול הביזאנטי-המוסלמי בצפון-סוריה, היו משפחות אחרות מבני טיא שעברו להתיישב בדלתא של הנילוס. כוחם של בני השבטים הבדווים נחלש ובארץ-ישראל נותרו רק אותם בתיאב שהכירו בעוצמתם המוגבלת ולא ניסו לאיים על השלטון הפאטמי, ובתוכם צאצאים של מפרג' בן דע'פל בן ג'ראח.

בסופה של תקופה זו נוסף אלמנט נודד חדש לסוריה, בני שבטים תורכמניים (סלג'וקים). בני טיא גילו כושר הסתגלות לתנאים המשתנים, והכירו בעוצמתם המוגבלת. בניגוד לשתי התקופות הראשונות בהן לחמו על השליטה בארץ-ישראל, בשלב השלישי זנחו הבדווים מדיניות זו והשתלבו בתוך המערכת הפוליטית המקומית.

למקרא תיאור ההתרחשויות אפשר לשאול מדוע נתאפשרה הפעילות ההורסנית של בני ג'ראח בארץ-ישראל? שלטון פאטמי יעיל יכול היה לשים קץ להתקפות הבדווים על ארץ-המזרע. אמנם בני ג'ראח גילו, בתנאי הזמן ההוא, יכולת צבאית בלתי מבוטלת, אך עליונות הצבאות המאומנים של הח'ליפות לא היתה מוטלת בספק. הבדווים זקוקים היו לשיתוף פעולה עם יישוב הקבע לפי שהעיר והכפר סיפקו להם את מצרכי-היסוד שלהם.<sup>119</sup> ואם היה בכוחם להשתלט עליהם, הרי אין ספק שהם נחפזו לעשות כן. מאידך, האזורים שבני ג'ראח ניסו להשתלט עליהם היו חיוניים לשלטון הפאטמי. כמה טעמים לאי-הצלחתם של הפאטמים לבלום את בני ג'ראח. אמנם התקופה הפאטמית בארץ-ישראל התחילה בימיו של הח'ליף אלמעז, אך עברו כשני עשורים עד שהצליחו להשתלט על האיזור. אחיזתם בדרום-סוריה במשך כל התקופה היתה רופפת מאוד. במשך תקופות ארוכות לא היו הפאטמים מסוגלים להקדיש את תשומת הלב הנחוצה לנעשה בסוריה, שכן העלית השלטת במצרים היתה מיעוט קטן, הן מבחינה דתית (שיעית) והן מבחינה אתנית (ברובם צפון-אפריקאים) והפאטמים היו יסוד מבודד במצרים. יתר על כן, החצר הפאטמית עצמה היתה זירה למאבקים פנימיים קשים שגזלו זמן ודרשו כוחות רבים. אם נוסיף לכך את האויבים הרבים שהיו לפאטמים בסוריה, אין ספק שהיו חסרי כוח צבאי מספיק כדי להתמודד בהצלחה גם עם הקרמטים, גם עם הכוחות העירוניים (אחדאת') וגם עם חילות המשלוח הביזאנטי — שלושה גורמים שאיימו במשך תקופה ארוכה על המאחז הפאטמי בסוריה.

תנאים אלו והמאבקים הפנימיים בתוך השלטון החלישו את אחיזתם של הפאטמים בסוריה ואפשרו לבני ג'ראח לרכוש לעצמם שליטה במרכז ארץ-ישראל, שהורחבה לעתים על כל איזור פלסטין, מאשקלון ועד טבריה. בתקופה הנדונה היה היישוב הכפרי בארץ-ישראל חסר כל מסגרת עצמאית ויכולת התגוננות צבאית. ההגנה עליהם, בדומה להגנה על הערים, היתה בידי השלטון הפאטמי המרכזי. לא היה כוח מקומי שיכול היה לעצור את בני ג'ראח.

119 אבן ח'לדון, מקדמה, ביירות [ללא שנת הוצאה], עמ' 153. תרגום עברי: אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה, תורגם על-ידי ע' קופלביץ, ירושלים 1966, עמ' 113-114.

הפאטמים לא ניסו למנוע את נוכחותם של בני ג'ראח בארץ-ישראל, שכן הם ביקשו לנצלם למלחמותיהם, כמו גם במאבקים פנימיים. תמורת שירותים אלו אפשרו הפאטמים לבני ג'ראח לשהות ולעתים אף לשלוט בארץ-ישראל. בני ג'ראח ניסו לנצל זאת לתועלתם: ככל שנחלשו הפאטמים גברה ידם, שכן בתוך מערכת השיקולים של השלטון הפאטמי לא תפסה ארץ-ישראל מקום ראשון, ולפיכך רק לאחר תקופות ארוכות של אי-סדר ופעילות נוודים בלב ארץ-המזרע נחלצו הפאטמים להגנת אוכלוסייתה.

התוצאה היתה פגיעה ברקמה היישובית של ארץ-ישראל. עקב התקפות בני ג'ראח נפגעו הכפרים, הבדווים העלו את עדריהם למרעה על השדות המעובדים ובזזו את התושבים. כתוצאה מכך נדדו כפריים לאזורים בטוחים יותר.<sup>120</sup> לערים היתה יכולת התגוננות רבה יותר, שכן העירוניים יכולים היו לשכון בצל חומותיהם עד יעבור זעם. ערי-החוף אף נשענו על סיוע של הצי הפאטמי. אך הפעילות הבדווית גרמה נזק ישיר לאחד הענפים הראשיים של הפעילות הכלכלית — למסחר. הפגיעה בכפר והשיבושים בדרכים הקשו על אספקת המזון לעיר והביאו לעליית מחיריו. כתוצאה מפעולות בני ג'ראח נדלדלה אוכלוסיית ארץ-ישראל.<sup>121</sup> נראה כי ניתן להסיק מדברי אחת מאגרות הגניזה 'כי לא נשאר בכל ארץ ישראל קהל ישראל מועיל כי אם קהל צור בלבד'<sup>122</sup> גם לגבי האוכלוסייה הלא-יהודית. בכך לקחה ארץ-ישראל חלק בתהליך שעבר על העולם המוסלמי, תהליך של הצטמקות הקרקע החקלאית המעובדת ודלדול אוכלוסין.<sup>123</sup> לנגד עיניהם של הבדווים עמד אפוא הרווח המהיר. ובמערכת השיקולים שלהם לא היה מקום לתכניות ארוכות טווח כמו השתלטות על ארץ-ישראל ושמירתה כדי לזכות בהכנסה יציבה.

## נספח

### עדויות מן הגניזה

המלחמות בין הפאטמים ובני ג'ראח, ולאחריהן פשיטות הבדווים<sup>124</sup> על היישוב פגעו ברקמה היישובית של ארץ-ישראל. הכפר והעיר נפלו קורבן לשוד ולחורבן. בני ג'ראח לא הכירו כנראה בצורך לשמר את החקלאות ואת הפעילות המסחרית בארץ-ישראל ועל-ידי כך להבטיח לעצמם מקור-הכנסה סדיר. כל עניינם היה בביזה מהירה. דברי המקורות הערביים מקבלים משנה תוקף מן התיאורים בתעודות שנמצאו בגניזה היהודית בקאהיר. התיאורים הנזכרים כאן שייכים כולם לשנים הראשונות אחרי תקופת הח'ליף הפאטמי אלחאפס:

120 על ההרס בשרון ראה: "קרמון, 'התנאים הפיסיולוגיים של השרון', ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, כג (תשי"ג), עמ' 131–132.

121 השווה: מ' שרון (עורך), 'תהליכי חורבן ונומאדיזציה בא"י תחת שלטון האסלאם, סוגיות בתולדות א"י תחת שלטון האסלאם', ירושלים 1976.

J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*, II, Oxford 1920, pp. 182–184; 122 א' יערי, אגרות ארץ ישראל, רמת-גן תשל"א, עמ' 68–70.

123 אשתור (לעיל, הערה 13), עמ' 58–66.

124 אבן ח'לדון (לעיל, הערה 68), עמ' 128–129; מאן (לעיל, הערה 122), א, עמ' 160–161.

... ואפילו הגויים [מוסלמים] והערלים [נוצרים] כי הצרה הקרת לכל יומותו אנשים וגשים, מהם מן המכות ומהם מן האימה ומהם מי שהשליך עצמו בבור ... ולא נשאר לאדם מחיה ... גזירה כמותה לא עברה ונקבצו ערב וכל בני קידר ... ויבואו כדי ארבה לרוב ויחנו על רמלה בחודש רבי[ע] ... ויהרגו כל העומד בפניהם וישבו את ה ... ויכוס מכות נמרצות וייסרום בכל מיני מלק[יות] ... ומתו הרבה והוטלו על האשפות ובבורות ובשוקים וברחובות ובבניות ובכניס[יות] ... ונילקחו הבתולות והעוללים והנערים לעשות במ כרצונם ...<sup>125</sup>

ראש־ישיבת ארץ־ישראל, הגאון שלמה בן יהודה, תיאר במכתב אל אפרים בן שמריה החבר בפסטאט כיצד הרסו בני ג'ראח את אורחות המסחר: '... להעזר על בני קדם אשר החרבו ארץ הצבי ונשמו מסילות ושבת עובר אורח וליוצא ולבא אין שלום'.<sup>126</sup> יהודי רמלה שמצאו את מחייתם ממסחר נפגעו עקב כך, כמתואר במכתב מירושלים אל אפרים בין שמריה: 'והיה רובו [של המס שהיה מוטל על קהל יהודי רמלה] יוצא משכר החניות אשר ברמלה. ועכשיו ספו רוב האנשים ולא נשארו אלא מעט ...'.<sup>127</sup> וכן באיגרת אחרת: 'ורוב מחייתנו היתה מפקידי רמלה וסוחריה שהיינו לוקחים באשראי ומוכרים ופורעים'.<sup>128</sup> נוסף לפגיעות במסחר נפגעה גם העלייה לרגל לארץ־ישראל, כפי שמתאר הגאון שלמה בן יהודה במכתב אל סהלאן בן אברהם בפסטאט:

לא נכחד ממך כי אפילו אותם החוגגים שהיו מתכנסים בכל שנה, נמנעו מסכסוך החילות ושיבוש הדרכים והוצרכו ליקח בריבית המסים אשר עלינו וארץ־ישראל משובשת, מהם ברעב ומהם בדבר ומהם בפחד.<sup>129</sup>

מעשיהם של בני ג'ראח גרמו לרעב ולהרס הקהילות בפנים הארץ. התושבים היהודים ביקשו להימלט לרצועת־החוף שנשארה בידי הפאטמים. צדוק הלוי בן לוי, תלמיד בישיבת ירושלים, ציין באיגרת אל אפרים בן שמריה: 'כי לא נשאר בכל ארץ ישראל קהל ישראל מועיל כי אם קהל צור בלבד'.<sup>130</sup>

125 מאן, שם, ב, עמ' 180–182 (לפיו זמנה של התעודה מתקופת המרד של חסאן בן מפרג).

126 שם, עמ' 120.

127 שם, עמ' 179 (סוף איגרת זו היא כנראה מימי המרד של חסאן בן מפרג).

128 שם, עמ' 180–181.

129 שם, עמ' 187; וראה: יערי (לעיל, הערה 122), עמ' 65–68. ראה גם: ווערטהיימער, גנזי ירושלים, ב (תרס"א), סעיף יז; A. Cowley, *JQR*, XIX (1907), pp. 107–108.

130 מאן, שם, עמ' 183; יערי, שם, עמ' 68–70.



ירושלים בין יהדות ונצרות  
בתקופה הביזאנטית

אמנון לינדר

משתתפים בדיון: גדליהו סטרומזה  
יוסף יהלום  
יורם צפריר  
יהושע פראוור

הדיון התקיים ב־3 בינואר 1979

## ירושלים בין יהדות ונצרות בתקופה הביזאנטית

אמנון לינדר

ירושלים, כעיר וכמושג, תופסת מקום מרכזי בתודעה הנוצרית למן שלהי העולם העתיק. כבר במאה הרביעית כתב הנזיר יוהאנס קאסיאנוס, חניך בית-לחם:

ירושלים על-פי ההיסטוריה היא עירם של היהודים, על-פי האליגוריה היא כנסייתו של כריסטוס, על-פי האנאגוגיה [ההעלאה] — אותה העיר השמימית שהיא אֵם כולנו, על-פי הטרופולוגיה [ההשאלה] — נשמת האדם.<sup>1</sup>

וכך אמנם מסכם ההיסטוריון המובהק של פרשנות המקרא בימי הביניים, דה-לובאק:

... בָּשָׁם של ירושלים נמצא במרוכז את כל ההיסטוריה של עם ישראל, את כל המהות של הברית הישנה; ומכאן שמצויות בו כנסיית-יֵשׁוּ בשלימותה, נשמתו של הנוצרי ועיר האלוהים בשלימותה... עד כדי כך שפירוש השם ירושלים כמותו כפירוש שלם [in nuce] של המיסתורין הנוצרי. אין אפוא פלא שפרשנות המקרא הנוצרית... נדרשה לנושא זה כבר בתקופה מוקדמת מאוד.<sup>2</sup>

מכאן, שהחשיבות והמרכזיות של ירושלים בתודעה הנוצרית הן תולדה של החשיבות והמרכזיות של הנושאים אותם היא מגלמת ומסמלת, דהיינו ההיסטוריה היהודית עד לביטול הברית הישנה והחלפתה בחדשה, הכנסייה המשרתת (Ecclesia militans) בעולם-הזה, עיר האלוהים השמימית — היא הכנסייה המנצחת (Ecclesia triumphans) והנצחית, והיסוד העיקרי והדומיננטי בכל אדם נוצרי — הנשמה.

נובע מכאן שפרשנות כתבי-הקודש הנוצרית והשפעותיה בתחומים השונים של היצירה התרבותית (כגון הליטורגיה וההיסטוריוגרפיה) קובעת לעם היהודי ולמורשתו מקום של חשיבות מיוחדת בתפיסת-העולם הנוצרית, בתפיסת החברה הנוצרית את מהותה ויעודה, ושמרכיב 'יהודי' זה של החברה הנוצרית מוצא את ביטוי המוחשי והסמלי כאחת בעיקר ב'ירושלים'.

הכנסייה הנוצרית מגדירה עצמה כ־Una, Sancta, Catholica et Apostolica, ומטעם זה אין היא סובלנית כלפי דתות אחרות. היא תופסת את האמת שברשותה כאחת ויחידה, שהרי היא מטילה על

1 Cassianus, *Collationes*, 14, 8

2 H. de Lubac, *L'Exégèse médiévale*, vol. II, pt. I. Paris 1959, pp. 645–648

עצמה יעוד מיסיונרי. כנסייה זו התלבטה הרבה עם המסקנות התיאורטיות והמעשיות המתחייבות מההכרה שהיא עצמה העניקה ליהדות בתוך מסגרות הנצרות. מקצת הפתרונות שנמצאו לה מוליכים לסובלנות חלקית, לסובלנות על-תנאי, שיש בה דחייה של הפתרון המיסיונרי אל אחרית-הימים ועד אז מותר קיומם של היהודים. פתרונות אחרים דוחקים את הקץ ומחייבים ניצור מדי, מתוך תפיסה היסטורית של היהדות בזיקה לנצרות: העם היהודי — ירושלים היהודית — הגיע לכלל סיום תפקידו בהיסטוריה הקוסמית עם דחייתו של ישו, ושוב אין לו זכות קיום בצדו של 'ישראל החדש', 'ישראל שברוח'. אופייני להתלבטות זו הניסוח שניסח במאה ה"ג גיום דוראנדוס את ארבעת סוגי פרשנות המקרא:

באורח היסטורי יש להבין את ירושלים כאותה עיר ארצית שאליה הולכים הצליינים; באורח אליגורי ככנסייה המשרתת; באורח טרופולוגי כנשמתו של המאמין; ובאורח אנאגוגי כירושלים השמימית, שהיא המולדת השמימית.<sup>3</sup>

לכאורה יש בהגדרה זו חזרה על ההגדרה המסורתית של קאסיאנוס, אולם בולט בה שינוי אחד: ירושלים ההיסטורית, אליבא דדוראנדוס, שוב אינה יהודית אלא היא בפשטות ירושלים הארצית, באותה עת — תחת שלטון מוסלמי. ואם באירופה כך, נקל להבין שבעיית 'המימד היהודי' של ירושלים הנוצרית היתה קשה שבעתיים בירושלים הנוצרית גופא שבין המאה הרביעית והמאה השביעית-השמינית. הסביבה הפיסית-הגיאוגרפית והיישובית היתה טעונה תכנים יהודים-מקראיים מובהקים: הרים ונחלים, כפרים ומבנים, חומות, שערים וחורבות — כל אלה שבו ושחזרו עבר יהודי שהיה מוכר היטב לנוצרי מכתב-ההקדש. על עוצמתו של 'מימד יהודי' זה בירושלים הנוצרית של המאה הרביעית, אפשר לעמוד מתאור מסעו של הצליין מבורדו, שעלה לירושלים בשנת 333 לערך. בא נוצרי לירושלים, ולהיכן נושאות אותו רגליו? תחילה לבית-המקדש ההרוס, משם אל הר-ציון ורק לאחר-מכן הוא נפנה לעלות אל כנסיית-הקבר ואל הר-הזיתים. כבר הבחין מוקרט<sup>4</sup> שצליין זה מגלה עניין מיוחד בשרידים יהודיים ובמסורות של יהודים, הרבה יותר מהעניין שהוא מגלה באלה של הנוצרים, וקבע שלולא ידענו שהיה נוצרי היינו חייבים לראותו כיהודי. שמואל קליין ניסה לתרץ הקושיה בהנחה שהחיבור נכתב בבורדו בידי אדם שלא ביקר מימיו בירושלים, והעניינים היהודיים שבו מקורם 'מפי נוסע יהודי אשר הגיע... מארץ ישראל וספר שם מה שספר על ארץ ישראל ועל מעשי נפלאותיה'.<sup>5</sup> הסבר זה דחוק ואין לקבלו; אולם עובדה היא שצליין נוצרי הבא לירושלים במאה הרביעית בא אל עיר המגלמת, בראש ובראשונה, היסטוריה יהודית. האם היתה הקהילה הנוצרית בירושלים מודעת ל'מימד היהודי' של העיר? ואם אכן היתה מודעת לו, כיצד היא מתמודדת עם האתגר הצפון בו — דהיינו קריאת-תגר על נצרותה הבלעדית של העיר? יש עניין בתשובה לשתי שאלות אלה: הבנה נכונה של הדרך בה מבקשת הקהילה הנוצרית

Rationale Divinorum Officiorum, I, praef. 3

C. Mommert, 'Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333)', *ZDPV*, XXIX (1906), pp. 177-193 4

ש' קליין, 'ספר המסע Itinerarium Burdigalense על ארץ-ישראל', ציון, ו (תרצ"ד), עמ' 37-12. 5

שבירושלים לפתור בעיה זו תסייע בידינו להבין טוב יותר את ההתפתחות המיוחדת של הקהילה. עניין זה חשוב אפוא לחקר ההיסטוריה של ירושלים. אולם תשובה לשאלות אלה חשובה אף בחקר ההיסטוריה של יחס החברה הנוצרית אל היהודים, במזרח ובמערב, בה במידה שיחס זה הושפע מירושלים הנוצרית. למן העשורים הראשונים של המאה הרביעית ואילך הפכה ירושלים למרכז צליינות חשוב ביותר. זרימה מתמדת של צליינים אל העיר וממנה הבטיחה קיומה של הקרנה תרבותית אל כל רחבי הכנסייה. כך הגיעו נוהגים, חגים ומסורות שהיו טיפוסיים לירושלים אל המזרח ואל המערב; ומשום שהיו מעוטרים באוטוריטה של ירושלים, 'אם הכנסיות', נקלטו היטב במקומות החדשים ושיקעו שם את התפיסות והאמונות שנתגלמו באותם נוהגים, חגים ומסורות. אפשר לעמוד על תהליך זה של העברה בתיאור מסע הצליינות של אגריה, אס-מנור מספרד ששהתה בארץ-ישראל ובארצות השכנות בסוף המאה הרביעית ובראשית המאה החמישית. אגריה העלתה על הכתב תיאור מפורט של הליטורגיה הירושלמית כדי שיהא ביכולתה, כדבריה, להעבירה אל הנוצרות שבמקומה. על תנועה מקבילה, אולם בכיוון ההפוך — מזרחה — עמד פֶּרְקִיט, כאשר הוכיח שחג-ההתגלות של הצלב ב-7 במאי, חג ירושלמי מובהק, הועבר לאֶדֶסָה בידי ראבולה, בישוף של אֶדֶסָה בשנים 411–435, שרחש כבוד רב לירושלים, עלה אליה לרגל ואף נטבל לנצרות במי-הירדן.<sup>6</sup> כיוצא בזה הוכיח באומשטארק, שלוח הקדושים והחגים הטיפוסי לירושלים הועבר אל חווארזם (היא חיווה) שבפרס — אולי דרך אנטיוכיה-צפון-סוריה — ונשתמר שם בשינויים מסוימים עד למאה הי"א, כאשר הועתק על-ידי אֶל-פִּירוּנִי אל ספרו 'השרידים הנותרים מן התקופות שחלפו', בו תוארו לחות-השנה של הדתות השונות.<sup>7</sup>

שתי שאלות אלה מחייבות מחקר שלם ומקיף, שיכלול את כל תחומי היצירה הירושלמית המקורית — ליטורגיה, אמנות, הומילטיקה, פרשנות המקרא וכיוצא בהם — ואף המקורות שנוצרו מחוץ לירושלים אולם נפוצים היו בעיר משום שנתנו ביטוי למסורותיה. יש להודות שאנו עדיין בראשיתו של מחקר זה, ומשום כך אין בידי אלא מסקנות ראשונות וחלקיות, העולות בעיקר מבחינה של שלושה סוגי מקורות: ליטורגיים,<sup>8</sup> הומילטיים והאגיוגרפיים.

החלתו של שלטון נוצרי על ירושלים, משנת 324 ואילך, נתלוותה במדיניות עקבית של שמירה על אופיה הגנטילי, הלא-יהודי, של העיר, בעיקר על-ידי חידושם של האיסורים ההאדריאנים על ישיבת-קבע וביקורי יהודים בירושלים. לא כל החוקרים תמימי-דעים בדבר שיוכם של איסורים אלה להאדריאנוס ועל משך קיומם — וברור שאי-אפשר היה לבצעם בשלימות וביעילות. עם זאת אין ספק שאיסורים אלה הוטלו מחדש ואף נאכפו על-ידי השלטונות הנוצריים. כמה וכמה מקורות

F.C. Burkitt, 'The Early Syriac Lectionary System', *Proceedings of the British Academy*, 1921–1923, pp. 301–338 6

A. Baumstark, 'Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem', *Orientalia Christiana Periodica*, II (1936), pp. 129–144 7

F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905; A. Renoux, 'Un manuscrit du lectionnaire Arménien de Jerusalem', *Muséon*, LXXIV (1961), pp. 361–385; M. Tarnischvili, *Le grand lectionnaire de l'église de Jerusalem*, I, Louvain 1959; A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosolymitikes Stachyologias*, II, 1894, pp. 1–254 8

מהמאה הרביעית מלמדים על ההקפדה שהקפידו בכפייתם, להוציא עלייה לרגל של יהודים בתשעה באב, שהותרה תמורת ממון ונתקיימה בהשפלה ובביזוי. הכנסייה הירושלמית הקפידה על שמירתם של האיסורים, ומשהצליחו יהודי טבריה להשפיע על הקיסרית אודוקיה שתפעל לביטולם, בשנת 438–439, הפעילה עליה הכנסייה הירושלמית לחץ כה כבד — תוך שכנוע יעיל של נזירים קנאים פּבֶּר־צוֹמָא ותלמידיו — עד שנאלצה לחזור בה מכוונתה. החזרת הצלב ברוב־פאר לירושלים בידי הראקליוס בשנת 630 או 631 שימשה עילה לאישור ולפרסום מחודש של האיסורים הקונסטנטיניים; לא זו בלבד שנאסר על יהודים לשבת בירושלים, אלא נמנע מהם להתקרב אל העיר בתחום של שלושה מילים. שמונה שנים לאחר־מכן, בשנת 638, נפלה ירושלים בידי המוסלמים, אולם כנסיית ירושלים בהנהגתו של הפאטריארך סופרוניוס חשה עדיין מחויבת לקיים את האיסורים; לפיכך לחצה על הכובשים שיחדשו את תוקפם. המוסלמים התירו את שובם של היהודים לעיר, ולפחות בשלבים הראשונים שיבה זו התלוותה בשיבה אל ה־הֶבֶית. אולם המסורת מי־מִהֶבֶיניים מדווחת על הגבלות שהוטלו על מספר המשפחות שהורשו לבוא לעיר. חידושו של השלטון הנוצרי בירושלים בשנת 1099 נתלווה מיד בחידוש האיסורים הקונסטנטיניים וכיוצא בהם בשנת 1229. משנת 324 ואילך שמרה הכנסייה הירושלמית בקנאות על העיקרון שירושלים חייבת להיות סגורה ליהודים, ועיקרון זה נפוץ ונתקבל ברחבי הנצרות.

דחיית היהודים מירושלים היתה היבט אחד של דחיית 'המימד היהודי' של העיר; היבט אחר אנו מוצאים בתפיסות השונות על מיקומה של העיר ההאדריאנית והנוצרית ביחס לבית־המקדש ההרוס, שנשאר בשיממונו עד לכיבוש המוסלמי. כמה וכמה מקורות מלמדים על תפיסות אלה בקרב אנשי־הכנסייה הארץ־ישראלית, שפעלו למימוש תכניות הבנייה של קונסטנטינוס בירושלים, ובעיקר אוסביוס מקיסריה. ב־*Demonstratio evangelica* הדגיש אוסביוס שכנסיית האנאסטאסיס נמצאה מחוץ לתחומה של 'ירושלים הארצית', שנהרסה על־ידי האֵל, שהרי קברו של ישו נמצא מחוץ לחומות העיר שנידונה לחורבן ובמרכזה של אליה קאפיטולינה, אבן־הפינה לירושלים ה'חדשה' וה'שמימית'. כיוצא בזה מדגיש אוסביוס שהתגלות האלוהים על ה־הֶבֶיתים נתרחה מחוץ לתחומי העיר, ושכנסיית הָאֵלֶאוֹנָה שָׁם היא מעין ירושלים חדשה, ניגוד מוחלט לירושלים הישנה. הטעון השתנה בשנת 335, אולם הקו הרעיוני נשאר בעינו; בנאום לכבוד הטריקנאליה של קונסטנטינוס הדגיש אוסביוס שכנסיית המארטיריוס נבנתה 'בלב־לבה של הבירה המלכותית של העברים', ובחיבורו האחרון — 'חיי קונסטנטינוס' — שב והבליט את הניגוד בין מכלול כנסיות הקבר לירושלים הישנה, שנהרסה כעונש על רצח־אֵל שביצעו תושביה. כאשר ביקר בירושלים הצליין מבורדו הוא הבחין בבירור בין אתר המקדש ההרוס וה־civitas (העיר), הוכחה מאלפת עד כמה מקובלת היתה בירושלים הנוצרית האנטיתזה בין המקדש החרב, 'ירושלים הישנה', והעיר הנוצרית על כנסיותיה, 'ירושלים החדשה'.

בשנת 1938 ניתח לראשונה ר' דָּבֶרֶס<sup>9</sup> את תוכנו של כתב־יד חשוב ממנזר קתרינה בסיני — קודקס סינאיטיקוס גראיקוס 493 — ועמד על טיבו כאסופה ירושלמית אנט־יהודית. זהו כתב־יד מן המאה השמינית, שהועתק בירושלים או בסביבתה הקרובה, והועבר לסיני בין שאר כתב־ידי שניצלו

R. Devreesse, 'Une collection hiérosolymitaine au Sinai', *Revue biblique*, XLVII (1938), pp. 555–558 9

בדרך זו מהפגיעות במוסדות הכנסייה בארץ במהלך המאות התשיעית-הי"א. במקורו הכיל 16 חיבורים, שמהם נשתמרו 15:

- 1 חזון קונסטאנטינוס.
- 2 מציאות הצלב הנערץ.
- 3 איגרת קירילוס בישוף ירושלים... לקונסטאנטינוס [כך].
- 4 יוהאנס בישוף קונסטאנטינופוליס על הצלב ועל הליסטים...
- 5 אנקומיון (שבח) לצלב מאת אותו יוהאנס.
- 6 הומיליה (דרשה) של יוהאנס לליסטים שנצלב עם ישו ונגד היהודים.
- 7 הסיכוס, על הצלב.
- 8 סוריאנוס בישוף גבל, על הצלב.
- 9 מציאת שרידי סטפאנוס הפרוטומארטיר הקדוש.
- 10 אנקומיון לסטפאנוס... מאת גרגוריוס מניסה.
- 11 אנקומיון לסטפאנוס... מאת יוהאנס בישוף קונסטאנטינופוליס.
- 12 אנקומיון לסטפאנוס... מאת פרוקלוס בישוף קונסטאנטינופוליס.
- 13 אנקומיון לסטפאנוס... מאת הסיכוס פרסביטר בירושלים.
- 14 על יעקב הבישוף וראשון הבישופים, אחי האדון, וכיצד רצחוהו היהודים.
- 15 המארטיריון של יהודה, הוא קיריאקוס בישוף ירושלים.
- 16 אפרים, על הליסטים הצלוב.<sup>10</sup>

אפשר לחלק את האסופה לשלוש חטיבות עיקריות: (א) חיבורים שעניינם בצלב, בקונסטאנטינוס, בהלנה, ביהודה קיריאקוס, בקירילוס, בליסטים המאמין; (ב) חיבורים הדנים בסטפאנוס; (ג) חיבור אחד העוסק ביעקב אחי ישו. שלוש החטיבות מבטאות דחייה חריפה של היהודים: סטפאנוס ויעקב הם מארטירים שמצאו מותם במישרין ובמזיד מידי היהודים; הוא הדין בחטיבה הקשורה בצלב, בה נדון להלן. על חשיבות המסורות המובאות בכתב־יד זה אנו למדים מן העובדה שלוש החטיבות קשורות לשתי הכנסיות העיקריות והחשובות ביותר שבירושלים — מכלול כנסיות־הקבר וכנסיית ציון. דברך, שהופתע מעט מעוצמת השנאה ליהודים המפעפעת באסופה זו, סבר שהיא מלמדת על עימות חריף בין יהודים ונוצרים בירושלים, אולי בשליש הראשון של המאה השביעית (הכיבוש הפרסי, הרסטוראציה ההראקליאנית, והכיבוש המוסלמי). לאמיתו של דבר אין כל צורך לבקש מאורע או תקופה יוצא־דופן כסיבה לאיבה זו; כפי שראינו דחיית היהודים אינה יוצא מן הכלל בכנסייה הירושלמית, אלא מאפיין קבוע ומתמשך למן המאה הרביעית. אסופה זו מעמידה אותנו על התפקיד המרכזי שמילא מכלול כנסיות־הקבר והמסורות הקשורות בו בעיצוב השנאה ליהדות; נצמצם אפוא את הדיון למקצת המסורות והנוהגים המתמקדים במכלול זה ומבטאים את הרגישות בירושלים הנוצרית ל'מימד היהודי' של העיר.

10 מתוך: E. Ehrhardt, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literature der griechischen Kirche, I*, TUGAL, L, Leipzig 1937

חיבורים 1, 2, ו-15 בקודקס סינאיטיקוס 493 מתלכדים ליחידה אחת; עניינה גילוי הצלב על-ידי הלנה ויהודה קיריאקוס וביזומתו של קונסטאנטינוס. טיפוס זה של אגדות נוצר, ככל הנראה, בירושלים, ובוודאי בארץ-ישראל-סוריה במחצית הראשונה של המאה החמישית; תפוצתו ברחבי הנצרות — ובייחוד במערב הלאטיני — היתה מהירה ומדהימה. האגדה פותחת בתיאור חזון הצלב של קונסטאנטינוס ערב מלחמתו בברברים על נהר הדאנובה, כיצד ציווה לסמן את מגיני-חייליו באות הצלב וכיצד זכה בעקבות זאת בניצחון. לאחר שנטבל הקיסר לנצרות, שיגר את הלנה אמו לארץ יהודה לחפש את הצלב האמיתי, והיא אכן באה לירושלים וצוותה לכנס את כל היהודים מסביבות העיר, 'שכן ירושלים היתה שוממה מהם לחלוטין'. שלושת-אלפים יהודים נאספו, כביכול לשם ויכוח בענייני דת. לאחר שבחרה את המלומדים ביותר, הבין יהודה, אחד הנבחרים, כי הלנה מחפשת אחר הצלב, 'שעליו צלבו אבותינו את המשיח'. הוא הזהיר את חבריו לבל ייעתרו לכך פן 'יאבדו למעשה מנהגי אבותינו ויפקע החוק'. אם ימצאו הנוצרים את הצלב 'לא ימלוך עוד עם העברים, אלא תהא המלוכה והתפארת לעובדי הצלב, והוא ימלוך לעולמי-עולמים'. הלנה דנה את היהודים הסרבנים למוקד, ואז הסגירו בידיה את יהודה. הוא ניסה תחילה לשמור על הסוד, אולם נכנע לאחר שנידון למוות ברעב, התפלל לאלוהים וכמענה לתחינתו נתגלה באורח נס מקום מחבואו של הצלב. יהודה גילה את שלושת הצלבים, ייעץ להלנה כיצד לזהות את צלבו של ישו (על-ידי הנחת גוויה על שלושת הצלבים; המת קם לתחייה כשהונח על צלבו של ישו), והוסיף וגילה גם את שרידי הצליבה האחרים. התיאור מסתיים בדיון-דברים בין יהודה, שנטבל לנצרות ונקרא מעתה קיריאקוס, והשטן, המקונן על שהפסיד עתה בעטיו של יהודה זה את שהרוויח בשעתו הודות ליהודה איש-קריות. יהודה עצמו נעשה בישוף של ירושלים, והשטן מבטיחו כי יזכה במות מארטיריון מידיו של יוליאנוס הכופר (מי שניסה להפקיע את ירושלים משליטתה הבלעדית של הכנסייה ולהחזירה ליהודים); ואילו הלנה חיזקה את הכנסייה בירושלים, הביאה לרדיפת היהודים שלא האמינו בצלב, הגלתה אותם מיהודה 'והפיצה אותם בכל הארץ'.

אגדה ירושלמית זו יש בה ביטוי אליגורי לכמה עמדות בסיסיות של הכנסייה כלפי היהדות, כגון הלגיטימציה שהיא מעניקה לרעיון ההמרה הכפויה מטעם המדינה, לרעיון הבסיסי בתפיסות האסכאטולוגיות של הכנסייה שהיהודים עתידים להתנצר בקץ הימים בירושלים ושהתנצרות זו תהיה שלב אחרון בהיסטוריה האנושית לפני בוא המשיח; ולתפיסה שהאמת הנוצרית מקורה ביהודים. אולם אין ספק שאגדה זו מבטאת ביטוי שלם את העמדה הירושלמית העוינת כלפי היהדות, שקראה לגירושם מירושלים ומסביבותיה וראתה בנצרותה של העיר שבמרכזה כנסיית-הקבר והצלב את האות הברור ביותר לנצחון הנצרות ולכליית היהדות.

ודאי הוא שדי בפולחן הצלב לתת לתפיסות אלה היות רבה ולהקנות להם השפעה מתמשכת, אלא שלפולחן זה נוספו פולחנות אחרים, ששימרו את זכרם של קונסטאנטינוס והלנה (ימי-זיכרון ב-21 וב-22 במאי), יהודה קיריאקוס (יום-זיכרון ב-31 במאוס), הקנטוריון לונגיניוס (ימי-זיכרון בכנסיות שונות בירושלים ב-11 בפברואר, ב-17 ביולי, ב-10 בספטמבר, ב-15 באוקטובר) והליסטוס המאמין, שזכרו נחוג בגולגותא ב-12 באוקטובר. הקנטוריון לונגיניוס — שהאגדה סיפרה כי הכיר באלוהותו של ישו על הצלב כאשר ניצב עם חייליו לשמור עליו וכי סירב לקבל מהיהודים שוחד כסף כדי שיתן ידו להפרחת שמועות-כזב על עלייתו של ישו מהמתים — שב למולדתו לאחר שנטבל. שם נרצח בידי מרצחים ששיגר פונטיס פילאטוס בלחצם של היהודים. ראשו הובא

לירושלים והושלך לפני החומות. ביוגרפיה של לונגיננוס המדגישה את אשמת היהודים חוברה בידי אנדריאס מירושלים, שהשתמש לכתיבתו במקורות שנמצאו לו בספרייה של כנסיית הקבר. הליסטים המאמין, שנצלב לצדו של ישו והאמין בו על הצלב, זכה שיראו בו סמל לגויים שהכירו בישו וזכו על כן בכרית החדשה; הליסטים השני סימל את היהודים שהתמידו בכפירתם ואיבדו משום כך את בריתם עם האלוהים. קודקס סינאיטיקוס 493 מביא שני חיבורים העוסקים בקדוש זה.<sup>11</sup> בשניהם שלטת המגמה האנטייהודית, אותה מסכם היטב חיבור 8, המיוחס לסווריאנוס מגבל:

שני הליסטים על הצלב מסמלים את היהודים ואת הפאגאנים שתחילה סטו מדרך הישר בכפירתם ולאחר הדברים הללו למדו את האמת. ואילו סמלם של היהודים היה ליסטים ונשאר ליסטים עד הסוף. עד לשעה שצלבוהו התמיד בדרך הפשע... הצלב מפריד בין שניהם, בין דרך האבדון לכופרים לבין דרך הישועה למאמינים...<sup>12</sup>

מן הדין להדגיש שייחודה וסוד־השפעתה של ירושלים הנוצרית ניפרים היו בעיקר בליטורגיה שנהגה בכנסיותיה, כיוון שהנוהגים הליטורגיים המחישו בעיני המוני מאמינים — ובעיקר המוני צליינים — אמיתות תיאולוגיות שנותרו חתומות בפני אנאלפבטים, והשפעתם הפסיכולוגית היתה חזקה יותר כאשר חייבו השתתפות אקטיבית של הקהל בניהול הטקסים. ואכן, ייחודה של הליטורגיה הירושלמית הוא בצמידותה למקומות ההיסטוריים שבהם התרחשו המאורעות הנוכריים בחגים; גורם זה הביא לעיצובם של החגים במתכונת של שחזור המאורעות העיקריים בחייו של ישו, על־ידי תהלוכות שעברו ממקום למקום, מכנסייה לכנסייה, נשאו את התפילות ה'מתאמות' וקראו בכתבי־הקדש בטקסטים ה'מתאימים', ליוו את האפאטריארך כשהוא רכוב על עֵיר, הניפו לקראתו את כפות־התמר וכיוצא באלה. ואמנם כך חוזרת ואומרת אגריה בתיאוריה: 'שרו את המזמור... קרא בכתבי־הקדש... באורח המתאים לעניין ולמקום'. זה היה ייחודה של הליטורגיה הירושלמית — התאמתה למקום.

ראוי אפוא לבדוק אם מגלה הליטורגיה הירושלמית — באומר ובמעשה — אותה רגישות ל'מימד היהודי' שמצאנו בכתובים בירושלים. נבחן לצורך זה מקצת מהליטורגיה של 'השבוע הגדול'. שבוע זה נפתח ביום א' של כפות־התמרים, הגיע לשיאו האמוצינאלי בימי ה'–שבת, ולפורקן משחרר ביום א' של הפסחא. השבוע שימר ושחזר את השבוע האחרון בחייו של ישו בירושלים, החל מכניסתו העירה רכוב על עֵיר כשילדי היהודים שוטחים לפניו כפות־תמרים וקוראים 'הושענה לבן־דוד', וכלה במסירתו ובמאסרו ביום ה', בצליבתו ובעינויו עד מוות על הצלב ביום ו' ובחתייתו ביום א'. היה זה ללא־ספק החג המרכזי בירושלים, והצליינים כווננו בואם כדי שיוכלו להשתתף באירועיו. עם שובם לבתיהם הביאו עמם גם מהנוהגים הירושלמיים.

גם עיון שטחי בליטורגיה של אותו שבוע, שנשתמרה בטיפיקון של כנסיית האנאסטאסיס, די בו כדי ללמד על תשומת־לב מפתיעה ליהודים וליהדות במכלול הטקסים הנערכים בו. ציון הסגרתו של ישו בידי יהודה איש־קריות אפשר פיתוח נרחב של האשמות וכינויי־גנאי שהם משותפים ליהודה היחיד וליהודים ככלל המיוצג על ידו (יהודה הוא 'טיפוס' מקובל של היהדות).

11 שניהם יצאו לאור בהוצאות ביקורתיות: A. Wenger, 'Le sermon LXXX...', *Augustinus Magister*, I, Communications, Paris 1954, pp. 175–185; Dém. Hemmerdinger – Iliadou, 'Sermon grec inédit de S. Éphrem sur le bon larron', *AnBoll*, LXXXVI, (1968), pp. 423–439

12 ונגר, שם, עמ' 178.



יום ה' 'הגדול', גת-שמנים<sup>13</sup>

בשלושים שקל-כסף מכרו אותך היהודים, את מלך השמים והארץ, את אוצר החיים השמימיים. לא שמרוך במטמוני-לבם, אלא מסרוך לבתי-האוצר הריקים של הגויים. אכן לא היו ראויים להחזיק בך, באוצר האמיתי, ומשמצאנוך, אדון, משבחים אנו אותך. אדון, רחם עלינו.

חרטת פטרוס'

חלף הטובות אשר עשית, כריסטוס, לעם היהודים, דנו אותך להיצלב, והשקן חומץ עם מררה. תן להם, אדון, כגמול מעשיהם, כי לא הכירו בירידתך עלי-אדמות.

...

בבגידה לא הסתפקו בני עם העברים, כריסטוס, אלא הרימו ראשיהם בלעג ובקלס. תן להם, אדון, כגמול מעשיהם כי לא הכירו בירידתך עלי-אדמות.

...

לא הארץ אשר רעשה אף לא הסלעים אשר נבקעו שכנעו את העברים, אף לא פרוכת-המקדש, גם לא תחיית-המתים. תן להם, אדון, כגמול מעשיהם, כי לא הכירו בירידתך עלי-אדמות...

כיוצא בזה אנו מוצאים במזמורים המושרים בערבו של יום א' של כפות-התמרים השוואה חוזרת ונשנית בין הסינאגוגה והאקליזיה, בין היהודים הנדחים והגויים-הנוצרים הנקראים; כך למשל:

סינאגוגה מושחתת ונואפת, את שלא שמרת אמונים לאישך, מדוע את דבקה בירושה [διαθήκη] שאינך זכאית לה? מדוע את מתפארת באב, שאַת בנז השפלת? לא שעית לנביאים, לאלה אשר בשרו את בואו; אכן, כושי מילדיך שלך, הקוראים הושענה לבן-דוד, ברוך הבא בשם ה'. כנסיית האלוהים מקרב הגויים, את שחברת אל כריסטוס חתנך באמונה, את הפכת זכאית לירושה [διαθήκη] האב. את מתפארת באב שאַת בנו אהבת. את שועה לנביאים שבישרו על בואו של הבן; אכן קבלי בכרכה את ילדיך-שלך, הקוראים הושענה לבן-דוד, ברוך הבא בשם ה'.<sup>14</sup>

שבוע לאחר-מכן מתענה קהל עצום לפני הגולגותא ב'שעות הענות', אותן שעות המשחורות את עיניו של ישו על הצלב עד למותו. המתח הרגשי של ההמון מגיע לשיאו בשעות אלה, ובמהלכן מושמעים בתי-שירה (troparia), שרובם ככולם עוסקים בויקה שבין הנצרות והיהדות, בין ישו וצולביו היהודים. בטקסט זה לא נעסוק בהרחבה, אך ראוי להדגיש שהיהודים מכונים בו בעקביות 'פושעים' (παράνομοι) והם מוצגים באורח מוחלט כמעט כיוזמי הצליבה, מבצעים ורודפי הנוצרים; הצליבה מוצגת כרקע למשפט בין האל ועמו, בו נמצא העם חייב, מאבד את מעמדו המיוחד, ואת מקומו תופסת כנסיית הגויים.

13 מתוך: Papadopoulos Kerameus, *op. cit.*

14 שם, עמ' 28-29.

### טרופאריון ראשון

היום נקרעת פרוכת־המקדש כהוכחה לפושעים, והחמה מסתירה אורה בראותה את האדון הצלוב.

### טרופאריון שני

פצוע על הצלב, כך קראת, אדון: בשל איזה מעשה רוצים אתם לרצחני, יהודים? האם מפני שרפאתי את המשוחקים שבכם? האם מפני שהקמתי את מתיכם כמתוך שינה, רפאתי את זבות־הדם, ריחמתי על הכנענית? בשל איזה מעשה רוצים אתם לרצחני, יהודים? אבל התבוננו, פושעים, בזה אשר שספתם, במשיח.

### טרופאריון שלישי

כך אומר האדון ליהודים: עמי מה עשיתי לך ומה הלאתיך? פקחתי עיני עוורֶיך, טיהרתי מצורֶיך, הקמתי מרותקים אלי־ערש. עמי, במה הצקתיך, ובמה גמלתיך? תחת המן מרה, תחת המים חומץ, תחת אהבתי סמרתני אל הצלב. לא אשמור עליך עוד. אקרא אלי את הגויים והם יפארוני עם האב ורוח הקודש, ואני אעניק להם את חי־הנצח.

מחקרו של ר' שייץ<sup>15</sup> העלה שטרופאריון זה, המשמש עדיין בכנסיות שונות, הגיע מערבה דרך כנסיית בנוונטו בימי־הביניים המוקדמים.

### טרופאריון שמיני

בואו, העמים נושאי המשיח, ונראה מה זמם יהודה הבוגד עם הכוהנים החוטאים נגד מושיענו. היום דנו למוות את הדבור שאין הוא בן־מוות, ובהסגירם אותו לידי פילאטוס צלבוהו כאן, על הגולגותא. וכאשר סבל זאת קרא מושיענו בקול ואמר: סלח להם, אבא, על החטא הזה, למען ידעו הגויים על תחייתי מהמתים.

### טרופאריון תשיעי

מחוקקי ישראל, יהודים ופרושים, מקהלת האפוסטולים קוראת אליכם בקול: ראו את המקדש שאתם הרסתם. ראו את הטלה שאתם צלבתם ולקבר הסגרתם, אולם בעוצמת־שלו שב לתחייה. אל תטעו, יהודים, הוא־הוא אשר הצילכם מהים, אשר כלכלכם במדבר. הוא החיים, האור ושלום־היקום. מעתה ואילך קורא אני את הגויים והם יפארו אותי ואת האב ורוח הקודש.

הטרופאריון האחד־עשר עשוי לשמש תשובה לשתי שאלות שהצגתי בראשית דברי: האם היתה הקהילה הנוצרית בירושלים מודעת ל'מימד יהודי' של העיר? ואם אכן היתה מודעת לו — כיצד היא מתמודדת עם האתגר הצפון בו: קריאת־תגר על נצרותה הבלעדית של העיר?

W. Schütz, 'Was habe ich dir getan, mein Volk?' *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, XIII 15 (1968), pp. 1-38

## טרופאריון אחד-עשר

כאשר סמרו הפושעים את אדון התפארת אל הצלב קרא אליהם בקול: במה הכאבתי לכם, או במה הכעסתיכם? השחרר אתכם מי מדיכוי לפנִי? ועתה, כיצד אתם גומלים לי? רעות תחת טובות. תחת עמוד-האש סמרתם אותי אל הצלב, תחת הענן חפרתם לי קבר, תחת המן הגשחם לי מררה, תחת המים השקיתם אותי חומץ. מעתה ואילך קורא אני את הגויים והם יפארו אותי ואת האב ורוח הקודש.

קיימת אפוא מודעות עמוקה לשאלת 'יהדותה של ירושלים' והתמודדות עם בעיה זו בליטורגיה, בהאגיוגראפיה ובהומילטיקה — גם בהיעדר יהודים מירושלים. הכנסייה הירושלמית עיצבה עמדה של שלילה מוחלטת של היהדות וסילוקה המוחלט מירושלים. בשלילה זו ניתן להבחין לעתים גוונים והטעמות שונות, כגון מידה מסוימת של מתינות הנובעת מראיית היהדות כשלב שהיה טוב ותקף לזמנו, או הזדהות אמוציונאלית ושכלתנית עם 'יהדות המקרא וביטוייה בירושלים היהודית' בנסיבות המקלות הזדהות מעין זו, כגון חורבן ירושלים בידי הפרסים והגליית הכמורה הירושלמית הנראים לבני-התקופה בירושלים באספקלריה של חורבן ירושלים וגלות בבל. אלה מסקנות ראשונות וחלקיות. הן צריכות המשך מחקר וביסוס, בעיקר בתחום שלא נדון כמעט בדברי אלה — חשיפת צינורות-ההשפעה והמעבר מירושלים אל רחבי הכנסייה הנוצרית, ותוצאותיה של תנועה זו במצבה של התפוצה היהודית תחת שלטון הנצרות.

## גדליהו סטרומזה: איזו ירושלים?

השם 'ירושלים' בין יהדות ונצרות מניח שהיהודים והנוצרים דיברו על אותה עיר ואל אותה ירושלים מאוייהם. זוהי הצגת-דברים מטעה בפשטותה. אכן אפשר לטעון, ולא רק לשם הפאראדוקס, שירושלים הנוצרית שונה מירושלים היהודית, כשם ש'הברית הישנה' אינה זהה לתנ"ך. אם נשתמש במושג שאל מהגל, אפשר לדבר על תהליך של *Aufhebung* בירושלים הנוצרית: העלאה שהיא גם העלמה. מעמדה של ירושלים מקביל בנצרות למעמדה של היהדות, והיחס האמביבאלנטי המאפיין לעתים תכופות את יחסו של 'ישראל האמיתי' ל'ישראל הישן' מאפיין גם את יחסו אל בירת-ישראל.

הנצרות קיבלה מהיהדות את שני המושגים 'ירושלים של מעלה' (או 'ירושלים השמימית'; האיגרת אל העברים) ו'ירושלים החדשה', של אחרית-הימים (חזון יוחנן). במהרה ניטשטש ההבדל בין המושגים האלה, ולמעשה שימשו בערבוביה בהקשרים אסכאטולוגיים ואלגוריים כאחד. הנצרות הקדומה זיהתה את חידושה כנגד היהדות עם עליונותה הרוחנית עליה, וכך גם נראתה 'ירושלים החדשה' כזהה ל'ירושלים של מעלה'. זיהוי קדום זה מובן בעיקר בשל היותה של הנצרות בראשיתה

דת החיה בתחושה של אחרית-הימים וטרם הפרידה בין גופי-תורה אסכאטולוגיים לשיתת פרשנות אליגורית. תהליך זה קרה מאוחר יותר, כשהערבוב המושגי בין 'ירושלים של מעלה' ו'ירושלים החדשה' נתקבל כבר בתודעה הנוצרית.

מכל מקום, שני המושגים האלה הועמדו בניגוד חריף ל'ירושלים של מטה' — וראוי לציין שניגוד חריף מעין זה בין 'ירושלים של מטה' ו'ירושלים של מעלה' זר לתפיסתם של חז"ל.<sup>1</sup> ירושלים ה'ארצית' זוהתה בתודעה הנוצרית עם ירושלים היהודית, עירם של רוצחי ישו, ירושלים של 'הברית הישנה' ומצוותיה הבטלות, שמקדשה חרב לעולם. מולה הועמדה 'ירושלים של מעלה': עירו של אלוהים, מחוץ של ישו המשיח ומקום-משכנם לנצח של המאמינים בו.<sup>2</sup> כדי שנוכל לעמוד נכונה על הצדדים השונים של בעיית ירושלים בנצרות, יש להפריד בין מישורי התייחסות שונים:

1. המישור ההיסטורי של מציאות החיים הנוצריים בירושלים עצמה. למישור הזה במיוחד הופנתה תשומת לבו של אמנון לינדר.

2. מישור הרגש הדתי (העממי בעיקר), שהוליד מאז אמצע המאה הרביעית תנועות עלייה לרגל, תנועות שתשתיתן הראשונה, הן הפיסית והן הפסיכולוגית, היתה סדרת פעולותיהם הנמרצות של הלנה ובנה קונסטאנטינוס לפיאור מקומות-הקודש.<sup>3</sup>

3. המישור התיאולוגי. כאן כוונתי לטעון, ולו ברמז, שלירושלים אין כלל תפקיד חשוב במחשבתם של אבות-הכנסייה. דומה כי המחקר לא עמד במידה מספקת על כך שרוב שבחיה של ירושלים בספרות הפאטריסטית הם בגדר מליצות בלבד, ללא תפקיד תיאולוגי קונקרטי, ממשי — אלא אם כן מתייחסים הם ל'ירושלים של מעלה', למושג מנותק למעשה מכל התייחסות אל 'ירושלים של מטה'.

לינדר עמד בדבריו על החריפות המיוחדת של דברי-הפולמוס נגד היהדות והיהודים שנכתבו על-ידי נוצרים ירושלמים בין המאות הרביעית והשביעית. פשיטא, שנוצרים היושבים בירושלים יודעים את משמעותה של העיר ליהודים, וברי שאין הם אוהדים את היהודים ואת היהדות. עם זאת מתעוררת שאלה מיתודולוגית: באיזו מידה נובע מהטקסטים המצוטטים שצירוף ידיעה זו ורגשות אלה גרמו אצל תושביה (הנוצרים כולם) של ירושלים למתח מיוחד ולעוינות מיוחדת כלפי היהדות והיהודים? כמו לכל ג'אנר ספרותי, יש לספרות האנטי-הרטיית דינאמיקה משלה. כתבים אלה אינם

1 עיין: א"א אורבך, 'ירושלים של מעלה וירושלים של מטה', ירושלים לדורותיה — הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156-171. כך מסכם אורבך את מאמרו: 'ירושלים של מעלה אינה בעיני חז"ל אלא תוצאה מגידולה ובנינה של ירושלים של מטה. הכל עולים ומעלין לירושלים, ועם עלייתם עולה ומתעלה ירושלים עד למעלה' (שם, עמ' 171). מושג של עיר שמימית, מקום מושבן של הנשמות, מופיע גם בהקשר פילוסופי במאה השנייה אצל נומניוס. עיין: F. Thedinga, *De Numenio philosopho platonico*, Bonn 1875, Frgt. 56, p. 71.

2 עיין: Dieter Georgi & Harvey Cox, 'Offenbarung 21, 1-5 (8)', *Göttinger Predigt-Meditationen*, Göttingen 1972, pp. 201-212.

3 עיין: י' פראוור, 'הנצרות בין ירושלים-של-מעלה וירושלים-של-מטה', ירושלים לדורותיה (לעיל, הערה 1), עמ' 179-192. פראוור מנתח את המתחים בין שתי הוראות 'ירושלים' לאורך התפתחות הנצרות המערבית.

בהכרח מבטאים פולמוס ישיר או התמודדות ישירה של הכנסייה עם המותקף — בין אם מדובר ביהדות או במניכאיזם, למשל.

טענותיו של יוסטינוס מארטיר נגד היהדות (כמו נגד 'הֶרֶסִיּוֹת' רבות אחרות) היו במהרה לדפוסים ספרותיים שהועברו ממחבר למחבר, ולא תמיד ברור למקרא היצירות הללו אם מדובר בהתקפת יהודים 'נוכחים', באפולוגטיקה נוצרית פנימית נגד היהדות, או בהתקפה עקיפה של דיעות 'פרו־יהודיות' אצל נוצרים מסוימים.<sup>4</sup> יש לצרף אפוא קריטריונים שונים וזהירות מירבית אם נרצה להשתמש בספרות אנטי־יהודית לצורכי הוכחות היסטוריות.

בימי ביזאנטיון, נשאר מעמדה של ירושלים נחות יחסית. במאות הראשונות היתה 'אליה קאפיטולנה' כפופה לכֶסֶה־בִּישּׁוֹף של קיסריה, שגם בענייני סמכות דתית נשארה העיר הראשונה במחוז ארץ־ישראל. 'הקאנון' השביעי של ניקיאה העניק למעשה גושפנקא לכפיפות זו, אם כי נתן לבישוף של ירושלים סמכויות מיוחדות, בשל כבודה של העיר.<sup>5</sup> יש לציין שרק ועידת חלקדון (ב־451) העלתה את הבישופות של ירושלים לדרגה של פאטריארקט. 'אם כל הכנסיות', 'מטרופולין' — שמות תואר אלה נשארו בגדר שמות של כבוד בלבד, ובירושלים לא היתה סמכות דתית ואסכולה תיאולוגית הקורנת מעבר לשעריה. בוועידה החמישית בקושטא (ב־553) נקבע סופית מעמדה של ירושלים: היא הועמדה במקום חמישי ואחרון ברשימת הפאטריארכים, אחרי קונסטנטינופוליס, רומא, אלכסנדריה ואנטיוכיה. בשני המרכזים הגדולים במזרח, אנטיוכיה ואלכסנדריה, התקיימו ויכוחים תיאולוגיים צרים והתפתחו אסכולות חשובות. ירושלים נשארה מרכז של שמרנות (עדות לכך, למשל, מחשבתו של קירילוס מירושלים, באמצע המאה הרביעית). תיאולוגיה מקורית לא פרחה בירושלים, גם כאשר אֶכְסֶנו מְנוֹרִי מדבר־יהודה, ובראשם מר־סבא (במאות החמישית והשישית), ויכוחים תיאולוגיים תוססים, בעיקר סביב שאלת האוריגניזם.<sup>6</sup> על־פי רוב נשארה ירושלים גרורתה של קושטא בעניינים תיאולוגיים, כלומר 'ישרה את הקו' לפי הקיסר. המתח התיאולוגי בין ירושלים היהודית וירושלים הנוצרית משתקף בבירור בתכנונה העירוני של העיר הביזאנטית. הר־הבית נשאר חרב במכוון, ואף הפך למקום אשפתות, אך העיר החדשה נבנתה מסביב לבנייני הכנסיות המפוארים של קונסטנטינוס, ובעיקר כנסיית התחייה ('אֶנְסֶטְסִיס') — כלומר, מחוץ לגבולות ירושלים היהודית. אכן ההיסטוריוגרפיה הנוצרית טרחה לפרש ברוח זו

4 ואפילו התקפה סמויה על אמונות ודעות של המוסלמים לאחר המאה השביעית. A.C. McGiffert (ed.), *Dialogue between a Christian and a Jew*, New York 1889, p. 8. הוא מאפיין את הספרות הנוצרית הפולמוסית נגד היהדות כ־"literary device". ראה גם: A.L. Williams, *Adversus Judaeos – A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935.

5 על היחסים בין ירושלים לקיסריה במאות הראשונות, עיין: S. Vailhé, 'Formation du Patriarchat de Jérusalem', *Echos d'Orient*, XIII (1910), pp. 325–336. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge, Mass. 1958, pp. 21–23. נגד השקפותיהם בדבר מעמדה הנחות פחות של ירושלים באותה תקופה טוענים: L.P. McCauley & A.A. Stephenson, *The Works of St. Cyril of Jerusalem*, I (*The Fathers of the Church*, 61), Washington, D.C. 1969, pp. 13–21. A.E. Harvey, 'Melito and Jerusalem', *JTS*, XVII (1966), pp. 401–404.

6 עיין: A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Patristica Sorbonnensia)*, Paris 1962.

עובדת היות הגולגותא מחוץ לחומות העיר היהודית.<sup>7</sup> רק במאה השביעית, עם כיבוש העיר בידי המוסלמים, שוב נע מרכז הכובד שלה מזרחה. נראה שבמידה לא מועטה השפיע רצונם של הח'ליפים האומיים הראשונים להחזיר את זוהרה הנוצרי של העיר על החלטתם לבנות בפאר כה רב את כיפת-הסלע ומסגד אלאקצה.

המתח הדיאלקטי בין מישור הרגש הדתי והמישור התיאולוגי (בעיקר מן המאה הרביעית, לאחר שהנצרות היתה לדת הרשמית של האימפריה הרומית, והתיאולוגים שלק פנו יותר ויותר לשכלתנות) הוא המסביר כיצד התייחסה המחשבה הנוצרית, בעל-כורחה כמעט, התייחסות חיובית לעיר ירושלים. סיבות מפעליהם הארכיטקטוניים של קונסטנטינוס ושל אמו הן אידיאולוגיות יותר מאשר מעוגנות בהיגיון תיאולוגי, או אפילו ברגש דתי.<sup>8</sup> אך מפעלים אלה המריצו את המשיכה אל המקומות הקדושים בציבור הנוצרי (אם כי הצליינים הראשונים לא נשאו את צעדיהם במיוחד אל ירושלים, אלא אל כל המקומות המזוכרים בכתבי-הקודש ובאותה מידה אל אתרים שטהרת חייהם של נזירים או מארטירים היא ש'קידשה' אותם — וראה על כך יומן מסעיה של אגריה). לכן לא יכלו התיאולוגים אלא לתת גושפנקא לכיבוד המקומות הקדושים. אך אין לשכוח שגישתם האינסטינקטיבית של רוב אבות-הכנסייה נטתה דווקא להתנגד לזרם של עלייה לרגל ולפחות נמנעו מלתמוך תמיכה נלהבת בדחף זה. מפורסם במיוחד מכתבו של גרגוריוס מניסה: ירושלים האמיתית אפשר למצוא גם בקפדוקיה ולא רק בארץ-ישראל.<sup>9</sup> מכתב זה אינו משקף אלא גישה כללית, המתועדת היטב.<sup>10</sup> אפשר לצטט בהקשר זה את החיבור ההאגיוגרפי (בעילום-שם) על חיי דניאל איש-העמוד. בדרכו אל ירושלים נפגש הצליין (דניאל) בזקן (הדומה לשמעון הקדוש) ששכנע אותו שאפשר לוותר על הטרחה והסכנות הכרוכות במסע לירושלים:

...אני מפציר בך, בשם האדון, אל תלך למקומות כאלה, אך לך לך לביזאנטיון ותראה ירושלים שנייה, לאמור קונסטנטינופוליס; שם תוכל ליהנות מקברי המארטירים ומבית-התפילה גדול, ואם תרצה להתנזר במקום מדבר, בתרקיה או בפונטוס, האדון לא יעזוב אותך.<sup>11</sup>

7 ראה, למשל, הטקסטים המובאים על-ידי: A. Linder, 'Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LIV (1976), pp. 1032–1033; *Vita Constantina*, III, 33; Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, VI, 18; Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 17. כשאוסביוס טוען (GCS VII, Heikel 221; Tricenn. IX) כי כנסיית האנסטסיס נבנתה ב'מרכז' של העיר העברית, הוא מתכוון להדגיש לא רק את הרציפות של סמלי 'תולדות הגאולה' בירושלים, אלא גם את המחיקה שבאה הנצרות למחוק את ירושלים היהודית. על 'נדודי' של 'האומפלוס', סבור הארץ, מאבן-השתייה לגולגותא באגדות הנוצריות ותזווחו המקבילה של מקום קבורתו של אדם הראשון, ראה: V. Aptowitzer, 'Les éléments juiques dans la légende du Golgotha', *REJ*, 79 (1924), pp. 145–162. תיאולוגי מדויק: העברתה של הקדושה מירושלים היהודית אל ירושלים הנוצרית, שהיא ירושלים אחרת. על מקום קבורתו של אדם הראשון (על הגולגותא? בחברון?) נסוב ויכוח כבר אצל אבות-הכנסייה במאה הרביעית. עיי': N.R.M. De Lange, *Origen and the Jews, Studies in Jewish-Christian Relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976, pp. 126–127 and nos. 33–35.

8 על האידאולוגיה הקונסטנטינית ראה: לינדר, לעיל, הערה 7.

9 Epistola II, PG 46, pp. 1009–1016.

10 ראה, למשל, הירונימוס 581, Epist. 58, PL 22, 581. שני מקורות אלה מובאים על-ידי: פראוור (לעיל, הערה 3), עמ' 185. R.J.Z. Werblowsky, 'Jerusalem — Holy City of Three Religions', *Annuaire de la Société de l'Orientale EX ORIENTE LUX*, XXIII (1973–1974), pp. 423–439.

11 Vie de Saint Daniel le Stylite, ch. 10: H. Delehaye, *Les Saints Stylites (Subs. Hagogr., 14)*, Bruxelles 1923. תרגום ב' 12–13, E. Dawes & N.H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, Oxford 1948, pp. 12–13. אני מודה לידידי דוד סטרן, שהפנה את תשומת לבי לטקסט זה.

סיפור זה מעניין גם בהיותו דוגמה לדפוס ספרותי שעבר מן הספרות הביזנטית לימי הביניים הלאטיניים: אותו מוטיב עצמו מופיע, למשל, במכתבו הידוע של ברנר מקלרו.<sup>12</sup> רתיעה זו מפני עלייה לרגל היא הגיונית, והיא עולה בקנה אחד עם הסטרוקטורה של הדת הנוצרית שאינה מכירה במושג של מצוות מעשיות – וביניהן עלייה לרגל – במובן היהודי, ואחר-כך המוסלמי.<sup>13</sup> נגד העלייה לרגל העממית, שערכה הדתי הוטל בספק, העדיפו אבות-הכנסייה לדבר על 'עלייה לרגל פנימית' (*peregrinatio interiora*). מושג זה היה במהרה לאחד הדימויים המרכזיים שבתיאור החיים המיסטיים, במערב כמו במזרח.

נראה שהנצרות הראשונה קיבלה מהיהדות את תפקידה של ירושלים באחרית-הימים: לקראת בואו השני של ישו תתקבצנה הגלויות, כלומר כל העמים, בירושלים.<sup>14</sup> אך תפקידה האפוקליפטי של ירושלים נשכח במהרה, עד כדי כך שאינו מופיע גם בכתבים הנוצריים במאה השנייה. אך אפשר למצוא שריד לגוף-תורה זה במשנתו של אוריגנס על חזרת הכל למקומו המקורי (אפוקטסטסיס) באחרית-הימים. אז יחזרו הכל לירושלים – אך מדובר כמובן בירושלים השמימית.<sup>15</sup> למעשה, פניית העורף לקדושתה של ארץ-ישראל בכלל, ושל ירושלים בפרט, מסתמנת כבר בברית החדשה. שאיפתו של המאמין היא אל ארץ טובה יותר, כלומר שמימית (אל העברים יא טז); לאחרונה דובר בהקשר זה ב'דה-טריטוריאליזציה' של מושג הקדושה בברית החדשה.<sup>16</sup> אם תפקידה האסכאטולוגי של ירושלים נשכח מהר סיבת הדבר בכך שגורלה של 'ירושלים של מטה' סימל את גורלה של היהדות, של ישראל הישן.

שנים מעטות לאחר נסיונו של יוליאנוס קיסר לשקם את בית-המקדש, אמר אפרהט, 'החכם הפרסי': 'ירושלים היא חטאה יותר מאשר סדום ועמורה'. היא נחרבה לפי נבואתו של ישו (מתי כז לו; כד טו-כה) החוזר על נבואת דניאל (דניאל ט כז). ירושלים שנית לא תקום, טען אפרהט, וברור שלטעון זה חשיבות מרכזית בעיניו.<sup>17</sup> באותה תקופה טען קירילוס מירושלים שהיהודים יבנו

12 Epist. 64, PL 182, pp. 169–170

13 לפיכך נשאה העלייה לרגל הנוצרית במשך דורות אופי של מעשה התלוי בבחירה והתמסדה רק עם פיתוח שיטת הענישה העצמית בימי הביניים. על מושג העלייה לרגל מנקודת מבטו של האנתרופולוג וחוקר הדתות ראה: V. Turner, 'The Center Out There – Pilgrim's Goal', *History of Religion*, XII (1971), pp. 191–230

14 פרופ' פלוטר פירש את המלה *parepidemois* (איגרת א לפטרוס א א) כרמז לגוף-תורה זה.

15 H. Görgemanns & H. Karpp, *Origenes – Vier Bücher von der Ursprung der Kirche*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 752. עיין גם עדותו של הירונימוס, *Epist. ad Avitum*, II, 12, המרמז על *De Princ.*, IV, 3, 12. כשיטתו של אוריגנס, מסמלת ירושלים של כתבי-הקדש מציאות רוחנית, כמו גן-עדן. עיין למשל: *Hom. Luc.*, 34; *Hom. Jos.*, VI, 4; *Comm. Math.*, XVI, 9. אוריגנס ביקר לראשונה בירושלים בסביבות שנת 211, כשאלה היתה עדיין עיר-המחוז של פלסטינה. נראה שמצבה העגום של העיר עשה עליו רושם רב, אם לשפוט לפי פירושו על איכה. ירושלים בהריסותיה מסמלת תולדות נפילתה של גשמה; היא מדגימה את גלותם של היהודים. ירושלים אומרת לגוים: 'נעזבתי לסבלי על מנת שתמצאו את מקומכם... רק כשינאלו לגמרי, אז אמצא ואולתי, לפי משפטיך, אדוני'. הטקסטים מובאים על-ידי: R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène – Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935, pp. 112–116

16 עיין: ורבלובסקי (לעיל, הערה 10), המפנה לחיבור: W.D. Davies, 'Jerusalem and the Land – The Christian Tradition', *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood, Nation and Land*, ed. by M.M. Tannenbaum & R.J.Z. Werblowsky, Jerusalem 1972, pp. 115–154

17 19 (PS, I, col. 881) *Aphraates, Demonstr.*, 19, 11, וכן בפרק 21. ראה A. Spijkerman, 'Afrahat der persischen Weise und der Antisemitismus', *Studii Biblici Franciscani, Liber Annuus*, V (1954–1955), pp. 191–212

מחדש את בית-מקדשם, אך הם יעשו זאת תוך שיתוף-פעולה עם האנטי-כריסט. דבריהם של אפרטה ושל קירילוס מנוגדים לכאורה, אך הם משקפים אותו טיעון: במשך ההיסטוריה עצמה לא תקום שנית ירושלים היהודית.

יחסה של הנצרות האורתודוקסית אל ירושלים אכן מקביל ליחסה אל היהדות והיהודים: כמו שישראל הישן לעולם אינו נדחה לגמרי, בהיותו 'דמות' למציאות החדשה, ותולדותיו עד להופעת ישו הם בגדר היסטוריה קדושה, כך גם ירושלים אינה הופכת בספרות הנוצרית לסמל שלילי לחלוטין. תיאור שלילי מעין זה מופיע רק אצל אותם זרמים (שהוגדרו מאוחר יותר כהֶרֶטִיִּים) שביקשו לנתק את הקשרים בין הבשורה החדשה ורקעה היהודי. כך, למשל, מתוארת ירושלים בטקסטים גנוסטיים מסוימים כמקום מגוריהם של 'שדים ושלטים' (ארכונים) רבים.<sup>18</sup>

פאולוס עצמו הוא שהפנה את עורפה של הנצרות לירושלים: מסעותיו מבטאים את תפיסתו שדת הרוצה להיות קאתולית, כלל עולמית, עליה להתבסס קודם כל במרכז של האימפריה. לדידו יש לירושלים חשיבות באחרית-הימים בלבד — ותפקידה זה נעלם מאוחר יותר עם ניטרולו של המימד האסכטולוגי בנצרות הקדם-ניקאית.<sup>19</sup> זרם יחיד היה מסוגל לשמור מקום מרכזי לירושלים בתיאולוגיה הנוצרית. כוונתי לשרידי הקהילה הירושלמית הראשונה, בראשותו של יעקב אחי ישו, שגלו מעבר לירדן בזמן המלחמה ברומאים. ואכן אנו יודעים, מפי אירנאוס, שצאצאיהם, 'האביונים', נאמני ירושלים הם, כי היא עיר ה'.<sup>20</sup> אך הנוצרים-היהודים נדחקו במהרה לשולי הנצרות, והוגדרו כהרטיים. עם דחיקתם נדחקו סיכוייה של ירושלים למלא תפקיד מרכזי בהגות הנוצרית.

כך התפתח הקרע בין 'ירושלים של מעלה' ו'ירושלים של מטה' לניתוק גמור. ירושלים החדשה, השמימית, היתה לעירם של המלאכים ושל קהילת המאמינים כאחד. אצל אוגוסטינוס ירושלים השמימית היא 'עיר האלוהים', כלומר הכנסייה הקאתולית עצמה וכולה.<sup>21</sup> דוגמה חריפה במיוחד לניתוק המהיר בין האספקט החיובי של ירושלים (ירושלים השמימית) והעיר שביהודה מדגים חזיונם של המונטיניסטים, במחצית השנייה של המאה השנייה: הם חיכו לירידתה של ירושלים משמים — ליד הכפר פפוזא שבפריגיה.<sup>22</sup>

18 ראה, למשל: החזון הראשון ליעקב (Nag Hammadi Codex, V, 25, 15–19). בטקסטים המנדעים ממוקמת ירושלים על גדות הנהר פרת, ומסופר על רדיפת הקהילה על-ידי היהודים, תחת מנהיגותם של אדוני, רוחא, ושבעת בנייהם (כוכבי-השבת). חורבן ירושלים בא כעונש על רדיפה זו, עיין: K. Rudolph, in H.C. Puech (ed.), *Histoire des Religions*, II, Paris 1972, p. 517

19 כבר יוסטיניוס מרטיר מודה שנוצרים רבים וטובים אינם מאמינים שתחיית-המתים תקרה בירושלים הבנויה מחדש: *Dial. Tryph.*, ch. 80

20 Irenaeus, *Adv. Haer.*, I, 26,2 (Harvey, I, p. 213)

21 ראה, למשל: 11: XIX, ch. 10; XVII, ch. 10. *De Civitate Dei*. השווה: 2, 172, IV, 26, Clemens Alex., *Strom.*, 15: GCS, Stählin, 324), על ירושלים השמימית במחשבתם של הגנוסטים הוולנטיניאנים. ראה: Irenaeus, *Adv.*

22 (Harvey, I, p. 46), 3, I, 5: *Haer.*; וכן: 4, 34, 9, VI, Hippolytus, *Elenchos*. כבר מרקין זיהה את ירושלים השמימית עם 'האקלסיה הקדושה', שהיא אֵם כלונר בפירוש לגלטיים ד כו. ראה: A. Harnack, *Marcion (TU)*, Leipzig 1924<sup>2</sup>, 45. על גלגולי השימוש השאול של ירושלים בספרות הנוצרית ראה: K.L. Schmidt, 'Jerusalem als Urbild und Abbild', *Eranos Jahrbuch*, XVIII (1950), pp. 206–248

22 על החוזה מונטנוס ותנועתו ראה: P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris 1913



## יוסף יהלום: על תוקפן של יצירות ספרות כמקור לבירור שאלות היסטוריות

כוח שכנוע גדול יש בשפע המקורות שאסף אמנון לינדר. יפות במיוחד ראייתיו הרבות מן הספרות: הליטורגיה הירושלמית, אגדות קונסטנטינוס ועוד מקורות ספרותיים. אבל אֵלֶּה זו קוץ בה. שפן מעמדה הסמלי הגבוה של ירושלים שהוא על-זמני, עשוי בלא-ספק לעורר יצירה ספרותית גם בלא זיקה הדוקה אל ירושלים הארצית. נטל הוכחה כבד רובץ על כתפיו של חוקר כשהוא בא לעשות את הספרות בסיס למחקרים היסטוריים. הקשר של תולדות הרוח עם תולדות הזמן — הנראה לנו כאן ועכשיו גלוי ומפורש כל כך — יכול גם להיות דק, סבוך ונפתל. מה גם שביחס לתקופות קודמות צד אחד של המטבע בעיקר גלוי לעינינו, הצד של הספרות, ואף צד זה גלוי אך ורק יחסית לצד האפל יותר של תולדות הזמן. מבחינה מיתודית ראוי לפיכך להבחין היטב בין שני תחומי הדין, והמסקנות העולות מן הספרות להתוויית תולדותיה מאלפות לעצמן עד שלעתים ראוי להסתפק בהן. ואם כך במקורות נוצריים — על אחת כמה וכמה במקורות היהודיים.

מעטים המקורות היהודיים בארץ-ישראל מן התקופה הביזאנטית. מצד אחד יש להיזהר שלא להוציא מסקנות מן האלם של המקורות התלמודיים. מצד שני מורגש חסרונו של חומר לאחר תקופת התלמוד, כאשר היצירה מתמעטת ויהדות ארץ-ישראל מרכזת הרבה מכוחותיה בעריכה של מקורות קודמים. בתחום אחד בלבד ניפרת התעוררות מיוחדת דווקא בתקופה זו: ביצירה השירית — בפיוט. אבל הסוג הספרותי פיוט, המצטיין בצורותיו המחזיקות היטב, נוטה לערפול גדול במה שנוגע לתכנים. ומועטים הם בתקופה זו פיוטים שנכתבו בעקבות מאורעות. משום כך שאלה קשה היא באיזו מידה ניתן להשתמש ברמזים הכלולים בפיוטים העתיקים למחקרים היסטוריים. שפן לבד ממה שרמזי הפייטנים דקים ביותר, הפייטן בפיוטיו לאו כן-דורו הוא, אלא חי בעולמם של בעלי-אגדה שקדמו לו מאות בשנים. משום כך נראה שאין לגשת אל רמזי הפייטנים הקדומים לפני שמגלים את היסוד המדרשי שבדבריהם, ועל אחת כמה וכמה שיש צורך לגלות את היסוד המקראי שבדבריהם.<sup>1</sup> וכבר נכשלו בדבר זה רבים וכן טובים.

כך, למשל, ביקש חוקר ארץ-ישראלי חשוב לפני שנות דור ומעלה ללמוד מתוך קטע של פיוט עברי עתיק לסוכות שהפייטן בעל הפיוט נהג לעזוב את ביתו בחג ולהעמיד סוכתו בהר-הבית, שפן מצא אותו מכריז בתוך פיוטו: 'סעתי מבית / עשות סוכה בהר הבית', ופירש: 'נסעתי, יצאתי מבית-ביתי

1 ראה: ש' קליין, 'לשיטת חקר הפיוטים הקדמונים לשם ידיעות היסטוריות בא"י', ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ז (ת"ש), עמ' 9-16.

כדי לעשות סוכתי בהר הבית.<sup>2</sup> לא ארכו הימים וקביעה-מסקנה זו זכתה לביקורת חריפה, שנשמכה על פסוק מפורש בספר נחמיה (ח טז): 'ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלהים'. טענת המבקר היתה שאין בפיוט אף לא רמז לעשיית סוכה בהר-הבית בתקופה שלאחר החורבן ושהפייטן בעקבות מקורותיו מדבר בסוכות שעשו בהר-הבית שבי-ציון בתקופת נחמיה.<sup>3</sup>

בלהט הוויכוח לא עלתה כלל חשיבות זהותם המדויקת של מקורותיו הספרותיים של פייטן לתולדותיו. איש לא מצא מקום להציע שפייטן הנסמך על תיאורי שיבת-ציון בתקופת פרס עשוי להיות בעצמו בן תקופת חוסרו השני (מעין כורש השני), ששחרר את ירושלים מיד הביזאנטים בראשית המאה השביעית ואף הניח ליהודים לשבת בעיר ולהקים בה שלטון עצמי. מכל מקום נראה שזיהוי מלא ומכוון שלזיקותיו הספרותיות של פייטן חשיבותו גדולה. אלא שדבר זה אינו פשוט כל כך, על אף חשיבותו.

במקרים רבים אבדו מאתנו המקורות הספרותיים שהיו לנגד עיניו של פייטן. והדבר אמור במיוחד בפיוטי קודמיו, שלדבריהם נזקק לעתים תכופות ואותם חיקה ללא-היסוס. יש לזכור שבתקופה זו היתה תנופת-היצירה גדולה כל כך עד שטקסטים פייטניים דחו בגלל שכלולם הצורני את הטקסטים הפשוטים יותר ששימשו להם בסיס. דווקא הישענותם החזקה של פיוטים מאוחרים על קודמיהם עשתה את היצירות הראשונות למיותרות.<sup>4</sup> יצירות אלה שאבדו מונעות מאתנו להפריד את חידושי העצמיים של הפייטן מן החומרים ששאב מקודמיו. מבחינה מיתודית עומדת בפנינו בעיה קשה, שאנו מבקשים לתרום משהו לבירורה: בעיית כשרותם של טקסטים ספרותיים מן הסוג פיוט לשמש עדים לתקופת חיבורם.

אחת השיטות שבעזרתה אפשר לבדוד את חידושי העצמיים של פייטן בפיוטיו היא השיטה ההשוואתית. בשיטה זו ניתן להתחקות אחר מקורותיו של טקסט פייטני על-פי השוואתו עם טקסט קרוב, בעיקר טקסט ליטורגי שיעודו דומה. זיהויים של היסודות השווים בפיוטים בעלי ייעוד קרוב מבליט את המיוחד לכל אחד מהם. לדאבון לבנו, מועטות ביותר ההזדמנויות הליטורגיות שקושרו בתקופה הביזאנטית ביצירות שונות שגם הגיעו אלינו. שכן דחו יצירות מפותחות יותר יצירות קודמות ששימשו להן בסיס.

יחידה ומיוחדת היא תפילת מוסף של ראש-השנה, ששימרה לנו לצד התקיעתא דבי רב, שזמנה לכל המאוחר במאה השלישית לספירה והפכה חלק מתפילת הקבע, גם פיוטים שנכתבו לאותה הזדמנות בתקופה הביזאנטית. כאלה הם פיוטי המלכויות של יוסי בן יוסי ושל אלעזר בירבי קליר. מאלפת ביותר ההשוואה בין החומר הפייטני מן התקופה הרומית ובין החומר מן התקופה הביזאנטית. ועשה את ההשוואה א' מירסקי במהדורתו לפיוטי יוסי בן יוסי.<sup>5</sup> הוא מעמיד על כך, שתפיסת מלכות האל בתקופה הפאגאנית שונה לחלוטין מתפיסתה בתקופה הנוצרית. ובעוד שהפייטן הקדמון בעל 'עלינו לשבח' מבקש שתתגלה מלכות האלוהים על כל בשר, ש'יכירו וידעו כל יושבי תבל ... ויקבלו כלם

2 ראה: מ' זולאי, 'מדברי פייטן העושה סוכתו בהר הבית', הארץ, י"ט בתשרי תש"ב. וראה עוד: הנ"ל, 'קוריוזים מפיוטי הגניזה', סיני, יז (תש"ה), עמ' רפח ואילך.

3 ראה: ש"ח קוק, במישור, ג, גיליון פד (ג') במרחשון תש"ב.

4 ראה במבוא למהדורת פיוטי שמעון בר מגס העתידה לראות אור.

5 א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 16-17.

את עול מלכותך' וכן בברכת המלכויות 'וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו', אין יוסי בן יוסי. שחי אחרי התפשטות הנצרות, יכול לפייט עוד באותו סגנון עצמו. התפשטותם של המונותיאזים והשליטה על ירושלים, מרכז העולם, בשמה של אמונה מונותיאסטית מביאים את יוסי בן יוסי בתפילת המלכויות שלו לניסוחים הסוטים ממה שמצא לפניו ביצירות קודמיו. יוסי בן יוסי שם את הדגש בפיוטו על תפיסת האלוהים כמלך ישראל, לארדווקא מלך עולם, והוא מבקש על התגלות מלכות שמים בקרב עמו. דבר זה יקרה, לדעת הפייטן, בשעה שיעמוד כסא-המלוכה בירושלים — קריית המלוכה, רק אז אמנם יכירו האומות שמלך העולם הוא מלך ישראל. יוסי בן יוסי מבטא רעיון זה בלשונו השירית, כשהוא פונה אל הקדוש-ברוך-הוא ומבקש שיביא חיים על ירושלים, משוש כל הארץ, ויקבע את כסאו, כסא-המלוכה, בתוכה:

עֲשֵׂה לךְ בְּצִיּוֹן / שֵׁם נִזְרָאוֹת / כָּאֵז תַּצְלִיחֶנָּה / בְּכֶסֶף מְלוֹכָה  
עוֹרֵר וְהִקֵּץ / מְשׁוֹשׁ כָּל-הָאָרֶץ / וְכוֹנֵן כְּסָאָךְ / בְּקִרְיַת מְלוֹכָה.<sup>6</sup>

בהמשך משתמש הפייטן עוד בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים כשהוא פונה אל המושיעים, שיריבו את ריב ישראל מאדום-ביזאנטיון ויסירו מעליה את אדרת-המלכות:

רִיבֹו מוֹשִׁיעִים / שְׂאוּ אֶדְר מְאָדוֹם / וְשִׁיתוּ עַל אֲדוֹן / הוֹד הַמְלוֹכָה.<sup>7</sup>

מיוחדים מבחינת כושרם למסור את רוח-הזמן הם מדרשי-גאולה.<sup>8</sup> חלק מן הטקסטים האלה, שנתחברו בארץ-ישראל בתקופה הביזאנטית ובעיקר בסופה, הגיע לידנו. בחיבורים אלה משתקפת ההתרגשות המשיחית שאחזה ביהודי ארץ-ישראל לנוכח הזעזועים הגדולים בפוליטיקה העולמית ובשלטון בארצם, שהתרחשו בשליש הראשון של המאה השביעית. בראשית המאה השביעית נכבשה ירושלים בידי הפרסים ואלה, בניגוד לביזאנטים קודמיהם, הניחו ליהודים בזמן הראשון לנהל את ענייניהם ולכונן בה שלטון עצמי. אחר-כך בא מפנה במדיניות זו ואף הפרסים גירשו את היהודים מירושלים. כעבור מספר שנים מועט נכבשה ירושלים מחדש בידי צבא הביזאנטים כשבראשו עומד הקיסר הרקליוס. קיסר זה פרסם בירושלים אחרי כיבושה פקודה הגוזרת על גירושם המוחלט של היהודים מן העיר ומשלושת המילים המקיפים אותה. בכך נקם ביהודים על הרג הנוצרים בתקופה הפרסית ועל חורבן הכנסיות. לא עברו חמש שנים מיום כניסתו של הרקליוס לירושלים עד שהחלה הפלישה הערבית המוסלמית לארץ-ישראל. המאורעות הגדולים והשינויים המהירים עוררו את הלבבות, והספרות האפוקליפטית פרחה.

למרות הפריחה הספרותית, איננו יודעים הרבה על יחסם של בני-הדור אל המאורעות. שכן קשה הדבר ליחס אפילו מדרשי-גאולה, כמו ספר זרובבל, לאחד המאורעות הגדולים שעברו על ירושלים בראשית המאה השביעית, אם כי מסתבר שגיבושו של החיבור חל דווקא בתקופה זו. נראה שספר זרובבל ואחרים כמותו עברו כמה וכמה ניסוחים ועריכות לפי המאורעות המתחדשים ומתחלפים, ומספר הרצנויות כמעט כמספר המסירות וההעתקות. הדבר משתקף, למשל, במהדורתו האחרונה

6 שם, עמ' 92.

7 שם, עמ' 94.

8 P.J. Alexander, 'Medieval Apocalypses as Historical Sources,' *American Historical Review*, 73 ראה: 997-1018 (1968). תודתי לד"ר בונפיל על שהביא לידיעתי מראה מקום זה.

של חיבור זה, מעשה-ידידיו של יהודה אבן-שמואל,<sup>8</sup> המביא בגוף החיבור אלה לצד אלה את החילופים הנובעים מן המסירה הערבית-הביזאנטית לצד גרסאות הנוסחה הפרסית-הביזאנטית. לעתים קרובות נראה שאי-אפשר להחליט כלל איזו היא הנוסחה המקורית, ומכל מקום היו המעתיקים של כתב-היד שבידינו כבר רחוקים מן המאורעות מכדי שיוכלו להפריד בין הדביקים ולמסור שמות ופרטים בצורה מדוקדקת. בנקודה זו עולה חשיבותה של היצירה הפייטנית. בידינו עיבוד של חזיון זרובבל בן שאלתיאל בתוך פיוט נחמה לתשעה באב שכתב פייטן ארצישראלי בן-הזמן. פיוט זה בודאי קרוב לזמנו של החיבור יותר מכל מקור אחר השואב ממנו. היצירה הפייטנית גם הגיעה אלינו מן הגניזה בשבע מסירות שונות, שהן קדומות למסירות השלמות של ספר זרובבל שנתגלגלו לידינו, וראוי הוא עיבודו של הפייטן שנשמך עליו ונלמד ממנו עד כמה שהדבר ניתן; שכן הדרך הספרותית המיוחדת שהפייטן הולך בה מערפלת אמנם את פרטי החזיון הקונקרטיים, אבל לעומת זאת משמרים דווקא סממני הצורה והמבנה את הניסוח האותנטי של הפייטן-המעבד, שהיה קרוב כאמור יותר מכל מקור אחר לנוסח קדום אחד של החיבור. היצירה הפייטנית, הכתובה במתכונת של פיוט נחמה לתשעה באב, מנוסחת כולה ניסוח אסכאטולוגי וחזיונותי אמורים בלשון עתיד. עם זאת ניתן להפריד את היצירה לשני חלקים עיקריים. חלקה הראשון, הנמשך עד טור 31, יש בו פרטים קונקרטיים ונוכרים בו שמות של ערים: אַנְטוֹכְיָה, טבריה (מְצוּזָה), עכו, עזה, אשקלון ואשדוד וכן ירושלים (קְרָה). בחלק זה נזכרים גם שמותיהם של העמים שיקחו חלק במלחמות: ביזאנטיון (מלך מערב, מלכי אֶדוֹם, אֶדוֹמִים), פרס (מלך מזרח) וערב (מלך קֶקֶט, ישמעאלים). מצד שני, נסמך החלק השני, הנמשך מטור 32 עד הסוף, על מקור ספרותי שהפייטן קורא לו חזיון בן שאלתיאל, והוא חזיון זרובבל בן שאלתיאל. בחלק זה נעשות ידיעותיו של הפייטן ערטילאיות הרבה יותר והן נוגעות בעיקר לירושלים. המשיח יעלה לירושלים, יקריב קורבן, יבנה המקדש והשכינה תשוב לשכון בו. הפיוט מסיים בשרשרת של פסוקים המובילים אל חתימת הברכה: בונה ירושלים. נדמה שנוכל לקבוע את זמנו של המחבר במעבר מן החלק הראשון של הפיוט אל חלקו השני. שכן הלהט המשיחי העולה מן החלק השני והעובדות הבאות בחלק הראשון מלמדים שארץ-ישראל כולה, בדרום וגם בצפון, כבר משוחררת והפייטן ועדתו מצפים אותה שעה עוד לגאולת ירושלים. על-פי סגנונו הקלאסי יקשה עלינו לאחר את הפיוט לתקופת הסגנון הסעדיאני, אבל אין לנו ראיות ליחסו לאלעזר בירבי קליר דווקא.<sup>9</sup> מכל מקום נראה שנתחבר במקורו כתגובה אותנטית למאורעות-הדמים ששטפו את ארץ-ישראל בקיץ שבו השלימו הערבים את כיבוש הארץ בכיתור ירושלים והנחת מצור עליה. הפייטן, שהועיד את יצירתו לקריאה בתשעה באב של אותה שנה, ראה בכיבוש ירושלים ומיגור השלטון הביזאנטי בעיר, שהתרחש כמה חודשים אחר-כך, התגשמות של חזיון זרובבל המפורסם. פיוט זה, שנכתב כתגובה על מאורע מסוים, מעוגן במקום ובזמן, הועתק שוב ושוב במשך שנים אחר-כך, כדרך שפיוטים נעתקים ונמסרים בלא התערבות ובלא שינוי. וכך זכינו שתעודה היסטורית מקורית תגיע לידינו דווקא כחלק מדברי-שיר. חשיבות מיוחדת יש לגרסאותיה.

8 "אבן-שמואל (קאופמן), מדרשי גאולה, תל-אביב תש"ג, עמ' 55 ואילך.

9 ראה: ש' שפיגל, 'אלעזר בירבי אבון בין פיוטי הקלירי', ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ה (תרצ"ט), עמ' רסט, רעד והערה 3.

מעניינת וחשובה הגרסה 'הרמליוס' לשמו של האנטי-כריסט, המזכירה בצליליה את השם הראקליוס ונשמעת כדרשת דופי על שמו של כובש ירושלים בן צלמת האבן<sup>10</sup> — הרמה. מלכתחילה לא היה כאן בודאי אלא תעתיק עברי של השם *Ρωμύλος* הבא גם בסורית בצורה ארמלאוס.<sup>11</sup> וכך מצאנו גם במקורות ארץ-ישראל, שבר-כוכבא קורא לרומאים באיגרת ארמית: רהומיה,<sup>12</sup> ובשיר השירים זוטא: ארחומו (= ארהומו).<sup>13</sup> ביטוי של הנישוף ב-*ṣ* בא בכתיבים: רה, הר, אר, ארה, אבל לעתים קרובות אין לו גם ביטוי כל שהוא בכתיב.<sup>14</sup> נדמה, שבמקרה שלנו נשתמרו סימני הנישוף (ארמילוס, הרמילוס) בכל מקרה בגלל שהקשר עם השם המקורי נשכח ודרשות דופי נתלו בו ברבות הימים (הרמליוס).

בצורה מקוטעת כבר הועתק הפיוט: 'אותו היום אשר יבוא משיח בן דוד' על שני חלקיו כמה פעמים ובמקומות שונים. ההעתקה המפורשת האחרונה נמצאת בשני מקומות שונים ב'מדרשי גאולה' של י' אבן-שמואל.<sup>15</sup> סבור הייתי שהיסטוריונים ימצאו חפץ בהעתקה חדשה ומלאה של הטקסט המבוססת על הקריאה בתצלומיהם של שישה קטעי גניזה.<sup>16</sup> את נוסח היסוד ביססתי על כתב-יד מן הסדרה החדשה של אוסף טיילור ושכטר שבקיימברידג' שמספרו 275.80. כתב-יד זה, שהיה בלתי-ידוע, הוא לעת-עתה כתב-היד השלם והמלא ביותר של הטקסט. פיוטנו כלול בכתב-היד בין פיוטי אלעזר בירבי קליר לתשעה באב. שני כתב-יד נוספים מן הסדרה החדשה הנוכרת, אף הם בלתי-נודעים, נמסרו לי על-ידי ע' פליישר, שפתח בפניי את כרטסת מפעל השירה והפיוט בקטעי הגניזה שליד האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים (כ"י ב"ת וג"מ"ל). בכתב-היד האחרים כבר נעשה שימוש בפרסומים קודמים המצוינים כולם, פרט לאחד שראה אור לאחרונה, במהדורת אבן-שמואל.

10 השווה: ספר זרובבל, עמ' 74.

11 ראה כבר: Th. Nöldeke, *ZDMG*, XXXIX (1885), p. 343.

12 ראה: י' דין, ידיעות התברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, כה (תשכ"א), עמ' 59.

13 על-פי השוואת ארחומו של ארהומיא בנבטית. ראה: ש' ליכרמן, יונית ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 137 ואילך.

14 ראה: י' קוטשר, לשוננו, לב (תשכ"ח), עמ' 109–111.

15 לעיל, הערה 8, עמ' 107 ואילך, 154 ואילך.

16 תודתי למכון לתצלומי כתבי יד עבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי על עזרת עובדיו ואדיבותם.

אותו היום אשר יבוא משיח בן דוד אל עם אשר נדחקו  
 תיראנה האותות האלה בעולם ויפסקו  
 ארקה דודק יפקו  
 וחסמה ולבנה ילקו  
 5 ויושבי הארץ ישתוקו  
 ומלך מערב עם מלך מזרח זה לזה ידיקו  
 ומלך מערב [תני] לותיו ב[ארץ] יתחנן[קו]  
 ומאריך יקטן יצא מלך ומחנותיו [בארץ] יתחנן  
 ויושבי חבל פולם ידוקדקו  
 10 ושחקים על חלד עפר יריקו  
 ורוחות בארץ יופקו  
 וגוג ומגוג איש את אחיו ידפוקו  
 ואימה בלב הגוים ידליקו  
 וישראל מפל פשעיהם יתנקו  
 15 ומבית התפלה עוד לא יורחקו  
 ברכות ונחמות להם יורקו  
 ויבס[פר החיים יוחקו]  
 וימלכים מארץ] אדום יתמו  
 ויושבי א[נטוכיה] ימרדו וישלימו

---

מקור: כ"י קיימברידג' T-S NS 275.80  
 חילופי גרסאות: כ"י קיימברידג' T-S A45.2 — להלן: א — נדפס בידי: S. Hopkins, *Miscellany of Literary Pieces from the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge University Library 1978, pp. 1–5

לטורים 1–55 כ"י קיימברידג' T-S NS 110.54 — להלן: ב.  
 לטורים 1–37 כ"י קיימברידג' T-S NS 92.71 — להלן: ג.  
 לטורים 41–הסוף כ"י פאריס כ"ח VII C 21 — להלן: ד.  
 לטורים 48–76 כ"י ניריורק ENA 3474, דף 16 — להלן: ה.  
 טורים 1–31 נדפסו לראשונה על-פי כתב-יד מאוסף אדלר, שלא הצלחתי לזהותו, בידי: ל' גינצבורג, גנוי שכתר, א, ניריורק תרפ"ח, עמ' שיא; וראה גם: י' מרקוס, גנוי שירה ופיוט, ניריורק תרצ"ג, עמ' 28–29, 128, ולאחרונה: מדרשי גאולה (לעיל, הערה 8 בגוף המאמר), עמ' 153–160.  
 טורים 40–63 נדפסו לראשונה על-פי כתב-יד ד זה בידי: י' לוי, *REJ*, LXXI (1920), pp. 61–63.  
 ולאחרונה: מדרשי גאולה, שם, עמ' 107–108, 393 (בלא כל קשר לפרסום בעמ' 153–160).

---

#### חילופי נוסחאות

- 1 אשר] ב שיבוא א / אל] לעם א
- 7 חילותיו] אב / בארץ יתחזקו] אב
- 8 בארץ] אב
- 18 ומלכים מארץ] ב
- 19 אנטוכיה] [אנטוכיה א אנטוכיה ב

- 20 וַיַּעֲזִיבָהּ וַשׁוּמְרוֹן יִנְחָמֶהּ  
וַעֲכֹ וְהַגְלִיל יִרְחָמֶהּ  
וְאֲדוֹמִים וַיִּשְׁמָעֵאלִים בְּבִקְעַת עֲכֹ יִלְחָמֶהּ  
עַד יִשְׁקָעוּ הַסּוּסִים בְּדָמַיִם וַיִּהְיוּ  
וַעֲזָה וּבְנוֹתֶיהָ יִירָגְמוּ  
25 וְאַשְׁקֵלוֹן וְאַשְׁדּוֹד יִיהָמְמוּ  
וַיִּשְׂרָאֵל מִקְרָיָה יֵצְאוּ וַיִּקְדִּימוּ  
אֲרָבָעִים וַחֲמִשָּׁה יָמִים בָּרַ לֹא יִטְעֲמוּ  
וַיִּגְלָה מַשִּׁיחָם וַיִּנְחָמֶהּ  
[וְסוֹד רַו לְמַלְכִּים יִנְעִימוּ  
וַשְׁבַּח [וְרוֹן לְיוֹצְרָם] יִרְמִימוּ  
30 וְכָל רָשָׁעִים בַּמִּשְׁפָּט לֹא יִקְ[וּמ]וּ  
וַיָּבֹאוּ חַיִּוִּן בֶּן שְׂאִלְתִּיאֵל  
אֲשֶׁר הִרְאָהוּ אֵל  
וַיִּתֵּן מִטָּה יְשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל  
35 בְּעִיר נִפְתָּלִי בְּקֹדֶשׁ בְּגִלְלִיל תַּת מִטָּה אֵל  
וַתָּבֹאוּ חֲפָצֵי בָהּ לִפְנֵי אֵל  
וַתִּהְיוּ אֶת שְׁנֵי הַמְּלָכִים בְּדָבָר אֵל  
לְהַקְ[וּץ] בָּהּ מִנְחָם בֶּן עֲמִיָּאל  
אֲשֶׁר מִקְדָּם נָתַן[ָהּ אֵל]  
40 [לְ]אָדָם לְמַתּוֹשֶׁלַח הַשְּׁלִימָם אֵל  
לְנוֹחַ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק לְיִשְׂרָאֵל  
לְיִהוּדָה לְמֹשֶׁה לְאַהֲרֹן קְדוֹשׁ אֵל  
וְהִיא אֲשֶׁר הִפְרִיחָה בְּדָבָר אֵל  
וַעֲזָ[ד] יַעֲנֶה בְּשֵׁם אֵל

- 23 וַיְהוּמוּ] ב וַיְהוּמוּ א  
28 וַיִּנְחָמֶהּ] א  
29 וְסוֹד רַו לְמַלְכִּים] וְסוֹד רַו לְמַלְכִּים יִנְעִימוּ ב וְסוֹד רַו לְמַלְכִּים] ג  
30 וְרוֹן לְיוֹצְרָם] א  
31 לֹא יִקְוֶמוּ] ג בִּל יִקְוֶמוּ א [...] יִקְוֶמוּ ב  
33 אֵל] אֵל עַל יַד מִיכָאֵל א  
34 יְשׁוּעַת] יְשׁוּעוֹת א  
38 לְהַקִּץ בָּהּ] אב  
39 נָתַן[ָהּ אֵל] אב  
40 הַשְּׁלִימָם] ב הַשְּׁלִימָה א  
41 לְיִשְׂרָאֵל] ד וּלְיִשְׂרָאֵל אב

- 45 וַיֹּאמֶר מִיכָאֵל לְכָל יִשְׂרָאֵל  
בְּשָׁנָה הַחֲמִישִׁית יָבֹא מְנַחֵם בֶּן עֲמִיאל  
וַיֹּאמֶר אֲנִי הוּא מְשִׁיחַ בֶּן יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל  
וַיִּנָּח אֶפְסֵי אֶרֶץ בְּמֶאמֶר אֵל  
וְהֵם רַבְבוֹת אֶפְרַיִם כְּהוֹאֵל  
50 וְהֵם אֲלֵפֵי מְנָשֶׁה אֲשֶׁר בָּם בְּחֵר אֵל  
וַיַּעֲלוּ לִירוּשָׁלַיִם וַיִּתְקַבְּצוּ אֵלָיו כָּל יִשְׂרָאֵל  
וַיִּקְרִיב קֶרֶבֶן וַיְרַצְ[הוּ] אֵל  
וַיִּתְיַחֲסוּ[וּ] לְשִׁבְטֵיהֶם כָּל יִשְׂרָאֵל  
וַיָּבֹאוּ הַרְמְלִיּוֹס וַיִּדְקוּ[וּ] אֶת מְשִׁיחַ אֵל  
55 וַיָּבֹאוּ מְשִׁיחַ וַיִּתְיַחֲיוּ[וּ] בְּדָבָר אֵל  
וַיֵּאֱמִינוּ אֵלָיו כָּל יִשְׂרָאֵל  
מִי יִתֵּן מִצִּיּוֹן[וּ] יִשְׁוֹעַ[וּ] יִשְׂרָאֵל  
וְעוֹד יוֹסִיף וַיֹּאמֶר לְכָל יִשְׂרָאֵל  
אֲנִי הוּא מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד בֶּן יְהוֹדָה בֶּן יִשְׂרָאֵל  
60 אֲנִי שְׁהֻקִּימֵנִי אֵל  
אֲנִי נְשֹׂאתִי תַחְלוּאֵי יִשְׂרָאֵל  
אֲנִי נִקְרָאתִי גּוֹאֵל  
יִגַּל יַעֲקֹב יִשְׁמַח יִשְׂרָאֵל  
וַיְהִיו כָּל הַגּוֹיִם כְּאֵין  
(ישעיה מ יז)  
65 וַיִּשְׁפּוּט אוֹתָם[וּ] עֵין בְּעֵין  
וַיִּלְכוּ לִפְנֵי וַיְהִיו כְּ[אֵין]  
וַיְהִי[וּ] עוֹת תַּלְכָּנָה חֶלֶב וְכָל אֶפְרַיִם יְהוֹדָה וְ[לְכוּ מִיָּם]  
(יואל ד יח)  
וַיִּיחֲזוּ כְבוֹד יְיָ עֵין בְּעֵין  
(ישעיה יא ג)  
וּבֶן דָּוִד יִשְׁפּוּט לֹא לְמֶרְאָה עֵין

- 53 וַיִּתְיַחֲסוּ אֵל[וּ] וַיִּתְיַחֲסוּ ב  
54 הַרְמְלִיּוֹס[וּ] א[וּ] הַרְמְלִיּוֹס ב[וּ] הַרְמְלִיּוֹס ד[וּ] הַרְמְלִיּוֹס ה[וּ] וַיִּדְקוּ אֶת אֲבֵר / מְשִׁיחַ אֵל[וּ] מְנַחֵם בֶּן עֲמִיאל אֵד  
[... ..] מִיָּאֵל ב[וּ] מְנַחֵם בֶּן ע[וּ] ה  
55 וַיָּבֹאוּ מְשִׁיחַ לִיתָא ב / בְּדָבָר אֵל[וּ] א  
57 יִשְׁוֹעַת[וּ] אֵד  
59 הוּא[וּ] לִיתָא א  
60 שְׁהֻקִּימֵנִי דֵּה שְׁהֻקִּימֵנִי א  
65 וַיִּשְׁפּוּט אוֹתָם[וּ] אֵה  
66 וַיְהִיו כְּאֵין[וּ] חוֹן[וּ] ... א  
67 יְהוֹדָה[וּ] א



- 70 וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יי  
וּבְנֵי נָכַר יִהְיוּ אֶפְרַיִם לְעַם יי  
וַיֹּאמְרוּ לָכֵן וְנַעֲלָה אֶל הָר יי  
וַיִּבְנֶה בֵּית עֹלָמִים  
וַיְכַוְנֶנּוּ עַד מְרוֹמִים  
75 אָרְכוּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת לְעֹלָמִים  
וַרְחֲבוּ אַרְבַּע מֵאוֹת תְּמִימִים  
וּמִשְׁעָר הַתִּי[ע] כֹּזֶן [ד] אֲבִטִּינָס אֶלְפִּים אֶמָּה [שְׁלִימִי]ם  
וְהַפְּהָנִים עַל מִשְׁמְרוֹתָם [עֹמְדִים] וְקִיָּיִמִים  
וְהַלְוִיִּים עַל דִּוְכָנָם מְרוֹמָמִים  
80 וַיֹּאמֶר שְׁבָתִי לִירוּשָׁלַיִם בְּרַחֲמִים  
כַּכְת' כֹּה אָמַר יי שְׁבָתִי לִירוּשָׁלַיִם בְּרַחֲמִים בֵּיתִי יִבְנֶה בֶּה נָאוֹם יי  
צְבָאוֹת וְקֹן יֵנְטָה עַל יְרוּשָׁלַיִם  
[וְנֹאמַר] יִמְלֹךְ [ו] יי לְעוֹלָם אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדוֹר וָגו'  
[וְנֹאמַר] וְהָיָה יי לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ וָג'  
וְנֹא' וַיֵּשֶׁב עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַחֵי לְעַבְדִּי לִיעֲקֹב אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בֶּה אֲבוֹתֵיכֶם  
וַיֵּשְׁבוּ עָלֶיהָ הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד עוֹלָם וְדוֹיד עַבְדִּי  
נָשִׂיא לָהֶם לְעוֹלָם  
85 וְנֹא' יִהְיֶה שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ וַיִּתְּבַרְכוּ בּו כָּל גּוֹיִם  
יֵאֲשֶׁרוּהָ  
וְנֹא' תִּבְיָאֻמוּ וְתִטְעִימוּ בַּהַר נַחֲלָתְךָ וָג'  
וְנֹא' יִשְׂרָאֵל נוֹשֵׁעַ בֵּי תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים וָג'  
וְנֹא' וּגְלַתִּי בִירוּשָׁלַיִם וְשִׁשְׁ[תִּי] בְּעַמִּי וְלֹא יִשְׁמַע בֶּה עוֹד קוֹל  
בְּכִי וְקוֹל זַעֲקָה  
וְנֹא' כִּי נִיחָם יי צִיּוֹן נִיחָם [כָּל חֲרָבוֹתִי] וַיִּשְׁם מִדְּבָרָה כַּעֲדָן וַעֲרַבְתָּהּ כִּגֹן  
יי שִׁשּׁוֹן וְשִׁמְחָה יִמְצָא בֶּה תוֹדָה וְקוֹל זִמְרָה  
90 וְנֹא' בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יי נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יִכְנַס שֵׁם אֲצִמִּיחַ קֶרֶן לְדוֹיד  
עֲרַכְתִּי נֹר לְמִשְׁיחִי תָם יִקּוֹל  
רַחֵם יי אֱלֹהֵינוּ וְכו' ב' בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם  
אֶת צִמְחַ דּוֹיד וָג'
- 71 יִהְיוּ אֲכָרִים [יְהוֹ] אֲכָרִים [ד / לַעַם יי] לַעַם יי [ו... ..] יי א לַעַם יי [ו... ..]  
לִפְנֵי נַחֲלַת יי ה
- 74 וַיְכַוְנֶנּוּ וַיְכַוְנֶנּוּ א / מְרוֹמִים [מ... ..] א
- 75 לְעוֹלָמִים [בְּרוּחַב לְעוֹלָמִים אֲדָה
- 77 וּמִשְׁעָר הַתִּיכָן] א / שְׁלִימִים [א
- 78 עוֹמְדִים] א
- 81 יְרוּשָׁלַיִם [יְרוּשָׁלַם: בְּנֵה בְנִיתִי בֵּית  
וְכָתוּב בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יי נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יִכְנַס  
בְּרוּךְ יי לְעוֹלָם אֲמֵן וְאֲמֵן א

## יורם צפריר: ביטויים אנטי־יהודיים כראי המאבק היהודי־הנוצרי בירושלים

אמנון לינדר הצליח להחיות את העוצמה הרגשית שנודעה לדברים ולשחזר את עומק השנאה שהתעוררה בנוצרי ירושלים הביזאנטית בעת שקראו בכנסיותיהם קטעים אנטי־יהודיים. אך נראה לי שחייבים אנו לשאול אם אמנם נתייחדו הדברים לירושלים יותר משהיו מאפיינים רגשות שעוררה הקריאה של תפילות דומות במקומות אחרים ובתקופות אחרות. האם לא נתעוררו, למשל, רגשות שנאה אנטי־יהודיים כאלה אצל מאזינים נוצרים שהקשיבו לביצועי הבכורה של הפסיונים של באך? האם נכון להניח שירושלים חרגה בעמדה אנטי־יהודית עקבית יותר ממה שהיו כנסיות אחרות במקומות אחרים? אין ספק שצודק לינדר שהיה ערך רגשי עצום לתפילות שהושמעו 'לפי הזמן והמקום' באתרים בהם ישו בדרך עיניו ומותו. אבל לא נראה לי שפרשת עינויו ומותו של ישו או מארטירים אחרים האפילה על מאורעות אחרים הקשורים בירושלים ובארץ־ישראל יותר משהאפילה פרשה זו במקומות שמחוץ לירושלים.

כעדות עול־הרגל והספרות הליטורגית, אנו מוצאים עיסוק רב גם במקומות שאינם קשורים דווקא באחרית־ימיו של ישו. כך, למשל, בית־לחם, מקום העלייה לשמים, מקום חרטת פטרוס, החייאת לזארוס וכו'. בימי־הזיכרון שחגגה כנסיית ירושלים נכללו גם ימי־זיכרון לדמויות מקראיות והיסטוריות, כגון המלך דוד, הנביאים והמקבים, שהם יהודים המוצגים בחיוב — אמנם מן השכבה המשותפת עדיין ליהדות ולנצרות. תמונה דומה אנו מוצאים בכל האתרים האחרים שצליינים הגיעו אליהם בארץ. מדגשים בהם מקומות הקשורים במקרא ובברית החדשה ואין שום סימן לכך שהדגישו במיוחד עניינים אנטי־יהודיים.

מבחינה זו דומני שהכנסייה הירושלמית לא היתה בימים כתיקונם חריג יוצא מן הכלל בהדגשת אשמתם של היהודים. היתה הרגשה של מורשת משותפת והנוצרים בירושלים לא התקשו להזדהות עם מורשת זו. כשהוגלה הפאטריארך זכריה לפרס, בשנת 614, כתב איגרת תוכחה ונחמה לבני־קהילתו שבה הוא חי מחדש את ההיסטוריה המשותפת. בין שאר דבריו אמר:

וכך אומר אני לילה ויום בשפתיים שאינן משתתקות את הדבר הזה: אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני. דעו, אחים, שאנו יושבנו על נהר בבל ובכינו כאשר זכרנו את ציון ואת הגולגותה הקדושה ואת הקבר הנכבד ואת בית־לחם הזכורה תמיד.

לפאטריארך זה לא היה כל קושי לאחד את ירושלים הישנה וירושלים החדשה, והוא התייחס לכל מקום כערכו. דוגמה אחרת לשילוב עניינים נוצריים מעשיים במורשת העבר היהודי היא תיאורו של הנזיר תיאודוסיוס במאה החמישית. הוא עלה לירושלים, לדברי קירילוס מסקיתופוליס, אחרי שנאמר לו בחזון: 'לך לך מארצך ומבית אביך...'. המסקנה העולה מכאן, לדעתי, היא שבמים כתיקונם לא הפגינה הכנסייה הירושלמית רגשות אנטי־יהודיים יותר משעשו זאת כנסיות אחרות. אבל אין ספק כי 'הימים כתיקונם' לא שררו לאורך כל התקופה והיו הרבה מצבים של מאבק ושל משבר שהולידו התפרצויות אנטי־יהודיות.

קודקס סינאיטיקוס גראיקוס 493, שלינדר הרבה לצטט ממנו, נראה הולם את ראשית המאה השביעית בגלל אופיו הלנגדארי, כפי שהציע המהדיר; זו התקופה שאחרי הכיבוש הפרסי והטבח בנוצרים, שהיהודים לקחו בו חלק. זו תקופה שמקורותיה, דוגמת הארמני סבאוס או אנטיוכוס-סטרגיוס, מלאים האשמות חריפות נגד היהודים.

התבטאויות אנטייהודיות אחרות אף הן נראות כאילו תלויות במצבים של מאבק. בזמנו של יוליאנוס 'הכופר' היה משבר לנצרות הירושלמית. ואמנם אחרי הניצחון מופיעים תיאורים על השפלת היהודים והתנצרותם ההמונית. דומני שאז נעלם הר־הבית מן המפה הירושלמית. במחצית הראשונה של המאה הרביעית הוא הובלט עדיין, והנוסע מבורדו מזכירו באותה מאה כמה פעמים; אחר־כך נזכרת לעתים רק פינתו החיצונית; אך אתר המקדש עצמו סולק מן התודעה והפראקטיקה הצליינית, הפך למקום אשפה ואף הושמט מתיאור העיר במפת מידבא.

גילויים אנטייהודיים אחרים מתוארים במאה החמישית על־ידי הנזיר בר־צומא מנציבין בימי אבדוקיה. הוא מספר על תלמידיו שהתנגשו עם רבבות עולי־רגל יהודיים, ואין ספק שהמספר דמיוני. קשה להאמין שאין הדברים קשורים ברשות שהעניקה אבדוקיה ליהודים לעלות לרגל, ואולי אף להתיישב בירושלים.

גל חדש של סיפורים פולמוסיים אנטייהודיים עולה לאחר הכיבוש הערבי, וכאשר הרשו המוסלמים לשוב ולהתיישב בירושלים; אלה הם בעיקר סיפורים עממיים שנשתמרו בעקיפין בתוך כרוניקות ובתיאורי צליינים.

נראה אפוא שמוטב לקשור את ההתפרצויות האנטייהודיות המבוטאות בספרות ההיסטורית והליטורגית עם תקופות מיוחדות ומצבים מסוימים, אשר לא אִפיינו את התקופה כולה, אף כי השאירו את רישומם לדורות. והבעיה היהודית עלתה בכנסיית ירושלים במיוחד — ומעבר לפרופורציות המקובלות מטבע הדברים בנצרות — באותן תקופות בהן חדרו היהודים בפועל ובאופן פיסי וסיכנו במידה חלקית, ולעתים מוחלטת, את ההגמוניה הנוצרית על ירושלים.

## יהושע פראוור: לבטי הנוצרים במימוש תביעתם לירושת עיר־הקודש

בעיה מרכזית היא השקפת הנוצרים על מהות ירושתם את כתבי הקודש. עם ירושת כתבי הקודש עדיין אין הם יורשים, בתקופה מוקדמת זו, את כל התביעות. בצורה ברורה והחלטית מופיעה התביעה לשלטון על ארץ־ישראל רק במאה ה־א, והעמדה בתקופות קודמות היא הססנית או אף משתנה מן הקצה אל הקצה. לאחר חורבן ירושלים וחורבן בית המקדש חייבת היתה הנצרות לברר לעצמה את מהות הירושה. תשובתם של הנוצרים לשאלה: 'מה ירשנו', אינה חד־סטרית ויש בה גוונים רבים. כשאנו באים לברר את העניין אנו תלויים במקורות שונים. לינדר הדגיש את חשיבות הליטורגיה. לדעתי, יש להיזהר בכך. ברגע יצירתם אולי היתה לטקסטים הליטורגיים משמעות מיוחדת, אך במרוצת הזמן פחת ערכם, וספק אם יש להתייחס למקורות הליטורגיים כאל מקור אמין לכירור הנושא שלפנינו. הרי מוכרות לנו, דרך משל, תפילות עתיקות על שיבה לציון, שאנו חוזרים עליהן עד היום, אך ללא ספק הן איבדו הרבה ממשמעותן הראשונית במשך הזמן.

מובהקים ומחוררים יותר הם 'תיאורי הדרך' — ה'איטינירריה'. כבר הוזכר בדיון ה'נוסע מבורדו', מראשית המאה הרביעית, המרבה להתייחס למסורות מן המקרא. בעלת משמעות היא לדעת העובדה, שאין הזכרונות התנ"כיים מופיעים בתדירות כזאת אצל הבאים אחריו. לא ברורה לי מהות השינוי; אולי יצרה התקופה הביזאנטית באופן מודע הדחה של הזכרונות היהודיים מפני הזכרונות הנוצריים. אך יחד עם זאת חל תהליך של 'ניצור' המסורות המקראיות. עולי-הרגל המאוחרים — ראשונה בהם אַגְרִיָה, בסוף המאה הרביעית — ראו את קרן המשיחה של מלכי יהודה, את טבעת שלמה הקשורה באגדה על אשמדאי ו'מזכרות' יהודיות אחרות הקשורות באבן השתייה ובבית המקדש, בגולגותה, ליד כנסיית הקבר או בכנסיית ציון שבהר-ציון. במלים אחרות — קיימת העברה סטוטית של מסורות יהודיות מבית המקדש, הבלתי רצוי, לכנסיית הקבר. הסיבה אינה עניין של נוחות אלא של אידיאולוגיה. המקום שבו הרג קין את הבל, המקום שבו פגש אברהם במלכיצדק, המקום שבו נערכה עקדת יצחק מועברים לכנסיית הקבר. ההתמודדות עם הבעיה היהודית נפתרת כאן על-ידי ההזדהות הגיאוגרפית, ואז באה השפלתו החומרית של הר-הבית. היירונימוס היה הראשון שקבע, כך נדמה לי, שהר-הבית הוא sterquilium (מזבלה). הערה זו של היירונימוס מועברת לאירופה ואנשים שם לומדים שמקום המקדש הוא מזבלה; ועוד הם לומדים, כפי שהציג אבסביוס את הדברים, שיש למקדש תחליף חדש, הבנוי ממול למקדש הישן ומנוגד לו. אב הכנסייה אנאסטאסיוס נותן לכך ביטוי באומרו, שישו לא היה מתיר שהמקום יישאר בידי יהודים, כי לו נשארו יהודים שם היו גם מוסדותיהם נשארים, ואז אי-אפשר היה להוכיח את אמיתות הדת!

## אמנון לינדר: תשובה למשיגים

המשתתפים בדיון העלו עניינים רבים וכבר בהתחלה אני חייב להודות שאין בידי תשובות לכל השאלות שנתעוררו ואפשר שתשובותי לשאלות אחרות לא תהיינה מספקות. בשאלת הניגוד שבין ירושלים-של-מעלה לירושלים-של-מטה: אינני בטוח שניגוד זה אמנם נשמר בנצרות בקפדנות; נראה לי, שהמקורות מלמדים כי לעתים קרובות חל טשטוש — במכוון או שלא במכוון — בין ירושלים-של-מעלה לירושלים-של-מטה (הארצית, הגשמית), וכי טשטוש זה נפוץ בעיקר בכנסייה של ירושלים. בדרשה שנשא יוהאנס בישוף ירושלים בטקס חנוכתה של כנסיית-ציון (מעט לאחר שנת 381), למשל, אנו מוצאים תיאור של ירושלים, אולם לנוכח ירושלים הבנויה ספירים ואבני-חן ומלאכים על חומותיה, קשה לנו להבחין באיזו ירושלים הוא מדבר, בירושלים הארצית או השמימית. יש ערבוב ברור בין שני התחומים האלה, ונדמה לי שאין זה מקרי שטשטוש זה ניכר לגבי ירושלים דווקא. טשטוש זה חוזר ומופיע בטקסטים שחוברו והושמעו בירושלים בחג ה'היפאפאנטה' (חג ההצגה במקדש, Praesentatio). היתה לכך משמעות ברורה

באשר לקביעת היחס כלפי ירושלים הגשמית, משום שבאורח ברור ביותר הואצלו על ירושלים הגשמית אפיונים שבדרך-כלל היו מיוחדים לירושלים-של-מעלה.

אשר למעמדה ההירארכי של בישופות ירושלים, אין ספק שנמצאה בעמדה של נחיתות בהתמודדות עם הפאטריארכטים הגדולים במזרח (אלכסנדריה, אנטיוכיה, קונסטנטינופוליס) ובמערב (רומי), כיוון שמעמדם של הפאטריארכטים נקבע בראש ובראשונה על-פי משאבי העוצמה הארציים שעמדו לרשותו של כל אחד מהם. מבחינה זו היתה ירושלים בעמדה של נחיתות ברורה, ודווקא משום כך חובה עלינו להדגיש שירושלים עומדת בתחרות עם אותם מרכזים אופייניים לתחרות זו היא המגמה העקיבה — ברומי ובקונסטנטינופוליס — להעביר לתחומיהן שרידי-קדושה ומסורות 'ירושלמיים' מובהקים, ובאורח זה לבנות על גדות הטיבר ועל הבוספורוס מעין 'ירושלים חדשה'. כך אנו מוצאים ברומי כנסיות הנקראות על שם ירושלים וכאלה המשמרות שרידי קדושה ממקדש שלמה, שנאמר עליהם כי נמצאו בכנסיית-הקבר ומשם הועברו לרומי. כיצא בזה בקונסטנטינופוליס, בולטת הפרשה של העברת עצמותיו של סטפאנוס מירושלים לקונסטנטינופוליס. עצמותיו של קדוש ירושלמי מובהק זה 'נתגלו' בשנת 415, ולאחר שהייה בדיאקוניקון של כנסיית-ציון הועברו לכנסייה שבנתה לכבודו של סטפאנוס הקיסרית אודוקיה בשנת 438/9 בערך. בדרך נס הן 'מתגלות' מחדש בקונסטנטינופוליס והמארטיר הופך לאחד הקדושים הטיטולאריים של אותה עיר. דהיינו, הזיקות שבין ירושלים לרומי ולקונסטנטינופוליס הן במידה רבה זיקות של מאבק, של תחרות, ואין כל יחס בין עוצמתם הממשית של כל אחד מן הפאטריארכטים הללו. מציאות זו של מאבק ניכרת גם בתחום הליטורגיה. בתחום זה יוצרת לעצמה ירושלים ייחוד בולט: הליטורגיה של ירושלים שונה מן הליטורגיה של קונסטנטינופוליס. לקראת המאה העשירית עתידה הליטורגיה הביזאנטית להשתלט גם בירושלים והייחוד הירושלמי ייעלם, אולם עד שהוכרע מאבק זה — דהיינו בין המאה הרביעית למאה התשיעית — נוקטת ירושלים קו של ייחוד שיש להבינו (בין היתר) בהקשר של המאבק של ירושלים בפאטריארכטים האחרים.

ודאי הוא, שהמונטאניסטים קבעו את מקומה של 'ירושלים החדשה' בפפוזא שבאסיה הקטנה, אולם חובה עלינו לזכור שהכנסייה האוניברסאלית לא קיבלה את התנועה המונטאניסטית ודחתה אותה כתנועת מינות. אפשר שבגלל דחייה זו טרחה הכנסייה להדגיש את הריאליה ההיסטורית של ירושלים האחת והיחידה, זו שבארץ-ישראל, ולא היתה מוכנה לקבל שום ירושלים אחרת, לא בפפוזא שבאסיה הקטנה ולא במקומות אחרים. אשר לירושלים שבנפשו של המאמין, ולירושלים הרוחנית המתבטאת במנזר (המנזר הציסטרציאני של פרנאר מקלרוז!) ובכנסייה — מקובלים עלי לחלוטין דבריו של ד"ר סטרומזה, וניתן להוסיף על הדוגמאות שהביא כהנה וכהנה.

שאלה קשה היא שאלת ההבחנה בין ליטורגיה ירושלמית לליטורגיה שאינה ירושלמית, ושאלה זו כרוכה בהבחנה בין מקורות ירושלמיים למקורות שאינם ירושלמיים. כבר הזכיר פרופ' פראוור שאנו מתקשים בעניין זה בגלל המחסור במקורות שניתן ללמוד מהם על הכנסייה האוניברסאלית, ולעומת זאת נתברכנו במקורות רבים על הליטורגיה של ירושלים דווקא. אין ספק שבעיה זו מקשה על כל מי שמבקש לבדוק אם נודע לליטורגיה של ירושלים ייחוד לעומת הליטורגיה של כנסיות אחרות. אבל עם זאת עלי להדגיש, שבהרצאתי עמדתי על אותם נוהגים וחגים שהיו ירושלמיים במובהק. יהודה קיריאקוס כדמות מקודשת קיים רק בירושלים, וירושלים היא הכנסייה היחידה המשמרת את זכרו. כך גם חג ה'היפאפאנטה' הוא חג ירושלמי מובהק. הטקסים המתקיימים

בירושלים ב'שבוע הגדול', ובעיקר בשלושת הימים המגיעים לשיאם ביום א', הם ירושלמיים במובהק ואין ספק שהועברו למקומות אחרים מירושלים, שהיא מקורם של טקסים אלה. מכאן, שאם אנו מצמצמים עדותנו לאותן מסורות ולאותם חגים שהם ירושלמיים במובהק, יש ביכולתנו לעמוד על ייחודה של ירושלים ואנו פטורים מן החשש שמא הגדרנו חגים ומסורות שהיו כלליים לכנסייה כולה כ'ירושלמיים' רק משום שיש עליהם עדות במקורות הירושלמיים ואין עליהם עדות במקורות חוץ-ירושלמיים.

שאלת הזיקה בין מנהגיה של כנסיית ירושלים ובין מנהגים יהודיים, או זהים, שעמדו עליה בדבריהם ד"ר יהלום, ד"ר צפריר ואחרים, היא שאלה חשובה. מקובל עלי שהנהגים המיוחדים לירושלים שואבים ממקורות יהודיים, אולם קשה לקבוע אם לפנינו חיקוי של מנהגים בני-הזמן, דרך משל במאות השלישית-רביעית, מנהגים הרווחים בקהילות היהודיות של ארץ-ישראל (ויש יהודים סביב לירושלים; ראה בניהן עדותו של היירונימוס). אני עצמי נוטה לומר ש'היסודות היהודיים' נקלטו בליטורגיה הנוצרית של ירושלים לא בדרך חיקוי ישיר של יהודים, אלא מתוך מקורות יהודיים שבכתב. לדוגמה, חג ה'אנקייניאה' (חג חנוכה הכנסיות) היה חג ירושלמי מובהק, חג שהיה צמוד כמעט באופן מוחלט למכלול כנסיות-הקבר הקונסטנטיני. החג הוחג לראשונה בשנת 335, ב-13 בספטמבר, שהוא היום שבו חג קונסטנטינוס את חג ה'טריקנאליה' (העשור השלישי לעלייתו לשלטון) שלו. אבל כאשר מבקרת אַגְרִיָה בירושלים היא מציינת שחג ה'אנקייניאה' נמשך שבעה ימים, מן ה-13 בספטמבר ועד ה-20 בספטמבר, ולדידה חג-חנוכה זה מקביל לחג חנוכה הבית בידי שלמה. ואמנם בדה"ב ז ט-י נאמר: 'ויעשו ביום השמיני עצרת כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים. וביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם לאהליהם'. 'החודש השביעי', הוא, מסתבר, חודש ספטמבר, אולם אם נספור לאחור שמונה ימים מן ה-23 בחודש, נגיע אל ה-15 בחודש ולא אל ה-13 בו. אַגְרִיָה לא טרחה להסביר אי-התאמה זו, ואפשר שלא הבחינה בה. ברי, שבירושלים, בסוריה ובמקומות אחרים חוגגים את חג ה'אנקייניאה' מן ה-13 בספטמבר עד ה-20 בספטמבר, ועם זאת מייחסים את החג לזכר חנוכה מקדש שלמה. לפנינו דוגמה לחג שבמקורו אינו מקראי, אלא שבמהלך התפתחותו עוצב על-פי מקור מקראי, למרות שהצירוף בין 'המקור הקונסטנטיני' ובין המקור המקראי הביא לקשיים כרונולוגיים.

דוגמה שנייה לחג ירושלמי החוזר אל מקור מקראי אנו מוצאים ב-25 בדצמבר. בתאריך זה אין כנסיית ירושלים של המאה החמישית חוגגת את חג-המולד; את לידת ישו היא חוגגת בחמישי או בשישי בינואר (וארבעים יום לאחר מכן את ה'הפאפאנטה', דהיינו ב-15 בפברואר), ואילו, ב-25 בדצמבר היא חוגגת את 'חג דוד ויעקב'. עולה-הרגל מפלאקנטיה מוצא בבית-לחם צליינים נוצרים ועולי-רגל יהודים החוגגים שם אותו חג, ומסתבר אפוא, שבמקורו ציין חג זה את דוד המלך ויעקב אבינו, אלא שבשלב מאוחר יותר זוהה 'יעקב' עם יעקב אחי-ישו, ובהתאם לכך אף נשתנו מזמורי התהלים שנכללו בעבודת-הקודש של אותו יום. לפנינו אפוא דוגמה לחג שמקורו יהודי מובהק, אלא שבהדרגה נטשטש אופיו היהודי ונתגבר אופיו הנוצרי. אפשר להביא דוגמאות נוספות לתהליך זה, כגון חג ירושלמי מובהק שיש עליו תיעוד עד למאה השישית, אולם במאה השביעית שוב אינו נזכר, והוא חג 'חנוכה המזכרת' ב-25 בדצמבר, ככל הנראה תרגום פשטני של 'חג החנוכה בכ"ה בחודש כסלו', אולם נסתפק בדוגמאות אלה.

ד"ר צפריר הטיל ספק אם ניתן להבחין במידת של קביעות והמשכיות ביחס אל היהודים בירושלים

הנוצרית. אף עלי מקובל שמידת תשומת הלב ליהודים בירושלים הנוצרית לא היתה בעלת תוקף שווה לכל אורך התקופה שאנו דנים בה. היו בוודאי עליות וירידות בהתאם לתמורות שחלו. ועם זאת, סבורני שהאיבה ליהודים אינה בשום פנים תופעה מאוחרת. האיבה ליהודים מוצאת ביטוי במקורות הירושלמיים כבר בראשיתה של המאה החמישית, כגון במחזור הלגנדות הגדול המתרכז סביב נושא הצלב — מציאת הצלב, קונסטנטינוס, הלנה, יהודה-קיריאקוס. לאחר שנוצר המחזור, בראשית המאה החמישית, הוא נפוץ במהירות ותורגם לשפות רבות ביניהן אף ללאטינית. מכאן, שאין ממתנינים בירושלים למשברים הקשים של המאה השביעית כדי לעצב שם עמדות של איבה בולטת כלפי היהודים, אלא תופעה זו עולה בבירור כבר במאה החמישית, ואפשר להביא דוגמאות רבות לעניין זה.

האם יש אדישות בין המבקרים הנוצרים בירושלים כלפי אתר בית-המקדש? מסופקני, שכן הריסותיו הן אתר חשוב מאוד לביקורי הצליינים, ולא מתוך סקרנות-תיירים גרידא, אלא מתוך מניעים דתיים מובהקים. כך מבקר במקום הצליין מבורדו. האתר לא נעלם גם אחרי פרשת הקמתו של בית-המקדש מחדש בידי יוליאנוס. התופעה הנוכרת בטיפיקון, של תהלוכת אנשי כמורה ירושלמים העולים לירושלים מהר-הזיתים, חוצים את נחל קדרון, ועוברים בשטח 'המקדש', ב'קודש הקדשים', היא תופעה הראויה לתשומת לב ולבדיקה נוספת; התהלוכות הדתיות ברומי, למשל, מסלולן נקבע כך שיופגן נצחונה הבולט של הנצרות על הפאגאניות. יש מקום לבדוק אם מסלול התהלוכה בירושלים עונה על מגמה דומה ביחס ליהדות.

שאלה חשובה היא זו של מהימנות הליטורגיה כמקור לבירור השאלה המעסיקה אותנו. הועלה כאן ספק אם קדמה התיאולוגיה לליטורגיה. כשלעצמי לא הייתי נכנס לדיון מה קדם למה, הליטורגיה לתיאולוגיה או התיאולוגיה לליטורגיה. אני מניח, ששתי התופעות קיימות, וכי במידה רבה מהווה הליטורגיה פופולאריזציה של התיאולוגיה, אולם שני הגורמים הללו קיימים ומשפיעים בעת ובעונה אחת. ספק אחר הועלה באשר לחשיבותה הסגולית של הליטורגיה — האם היו תפילות וטקסים בחינת 'מצוות אנשים מלומדה' נעדרי השפעה וחשיבות של ממש? לדעתי אין לזלזל בחשיבותה של ליטורגיה גם כאשר חוזרים על תפילות באורח שגרת. בחברה הנוצרית מייחסים לתפילות חשיבות רבה ביותר, והרצאה — שטורחים טרחה יתרה לשנותן. כאשר אנו עוברים על שלבי התפתחותה של הליטורגיה הירושלמית אנו עדים לשינויים מתמידים, מן המאה החמישית ועד למאה השמינית. אין משנים אלא אם כן מייחסים חשיבות לתוכן של התפילות ולצורתם של הטקסים. חשיבות זו כה ברורה בעיני החברה הנוצרית עד שאינה נרתעת משפך דם על מחלוקות בענייני ליטורגיה, והדבר מובן מאליו; כנסייה המייחסת חשיבות כה רבה לאורתודוקסיה במחשבה ובמעשה תיזהר מאוד בניסוחים המדויקים של תפילותיה, שמא יימצאו בהן חס-וחלילה דעות או מעשים שבסטייה, שבמינות. מטעם זה מקפידים בתפילות, חושבים עליהן היטב, משנים אותן בהקפדה ובוזהירות. מטעם זה עצמו הליטורגיה היא מקור ראשון בחשיבותו לא רק למנטאליות של החברה שיצרה אותה אלא אף לדעות המקובלות באותה חברה.

ולסיום צריך אני להוסיף על מה שהזכיר ד"ר צפריר בעניין זכריה, הפאטריארך היוצא בגולה. אין ספק שבנושא זה קיימת הזדהות מלאה של כנסיית ירושלים עם סיטואציה מקראית. לא זו בלבד שזכריה מופיע כאחד מגולי-בבל ולשונו לשונם, בטקסט המתאר את כיבוש ירושלים וגלות הכהונה לפרס; כנסיית ירושלים אף שומרת את זכרו של מאורע זה, ב־17 במאי. התאריך מובא

בקאלנדאריום 'לשריפת ירושלים'. ד"ר צפריר צדק כשהזכיר שמזמור תהלים המושר באותו טקס הוא תהלים נא כ: 'היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים', ומיד לאחר מכן — ואני מדלג מעט — תהלים קלז ה: '... אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כלומר, הכנסייה הירושלמית מאמצת סיטואציה יהודית-מקראית זו דווקא משום שהיא דוחה את היהדות מירושלים; 'ישראל שברוח' תפס את מקומו של 'ישראל בבשר' בירושלים עצמה. היהודים הפסידו את נחלתם-ירושתם, אין הם עוד בעלי זכות ירושה, כפי שנאמר באחד המזמורים של 'יום א' של כפות-התמרים'; הם הפסידו את ה'דיאטקה' (ירושה, ברית). באותו מזמור שואל המשורר את ה'סינאגוגה': באיזו זכות תובעת את דיאטקה? איבדת זכותך. והוא פונה מיד אל הכנסייה ומדגיש: את היא בעלת הזכות, בעלת הירושה. ירושלים המקראית, זו של 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני' היא ההבטחה, אולם התגשמות ההבטחה ומימוש ה'דיאטקה' בעיני הכנסייה הירושלמית היא ירושלים הנוצרית.



## ה'ריקונקוויסטה' הנוצרית של ארץ-ישראל בידי המונגולים (1300)\*

סילביה שיין

מבין פלישות המונגולים אשר התדפקו מאמצע המאה ה"ג על שערי ארץ-ישראל וסוריה הפחות ידועה מכולן היא זו של גאוזאן (ע'אזאן) ח'אן, בשנים 1299–1300. סיבת הדבר בכך שתוצאותיה לא הביאו אלא להתערערות זמנית של שלטון הממלוכים, שעמדה בניגוד להד שערורה הפלישה באירופה. כאן אנו עדים לתגובה עזה יותר מאשר לפלישות המונגוליות הקודמות (1260, 1280, 1281). פועל יוצא של תגובה זו היא לידתה של תקווה כי ארץ-הקודש תוחזר לשליטה נוצרית. היה זה שנים ספורות בלבד מאז נפילתה של ממלכת הצלבנים בארץ-ישראל (1291), ולפיכך מובן גודל צפייתם של אנשי אירופה: מה שאבד לנצרות בידי המוסלמים עתיד לחזור בעזרת המונגולים. פרשה זו לא זכתה לטיפול ראוי במחקר, ואחד הטעמים לכך הוא אולי האופי האגדי שלה בספרות בני-התקופה. ננסה אפוא לבחון מחדש עניין זה ולראות אם מוצדקת ההתעלמות של חוקרים לא מעטים מערכה ההיסטורית.

מעשי אלוהים בידי המונגולים

מקורות אירופאים, כרוניקות ומכתבים מתארים תיאור אחיד למדי את כיבוש ארץ-ישראל על-ידי המונגולים בשנת 1300. משותפת לכולם ההנחה המפתיעה שלא היה כיבוש זה אלא למען הנצרות המערבית. הכיבוש מיוחס לח'אן המונגולי ולשליטי הממלכות הנוצריות של 'ארמניה הקטנה' (כלומר ארמניה בקליקיה הקלאסית) וגיאורגיה (היא גרוזיה), ובגרסאות אחדות נזכר גם מלך קפריסין בין המשתתפים. 'קאסאנוס' (Cassanus), כפי שמכנים הכרוניסטים האירופים את גאוזאן ח'אן, מופיע במקורות מספר כמכשיר שבחרה ההשגחה להחזרת הנצרות לארץ-הקודש. איש כנסייה מטרייר (Trier) מספר כי האלוהים רצה לשים קץ לסבלותיה של ארץ-הקודש ולנקום את דם המאמינים (כלומר הנוצרים) שנהרגו בנפול המעוזים הנוצריים האחרונים בידי האיסלאם בשנת 1291. ומאחר שלא מצא בין הנוצרים ראויים למלא ייעוד זה, בחר בח'אן מונגולי, עובד-אלילים, ללחום את מלחמותיו. גם בנוסח ה'רשמי' של המאורעות, במכתבו של האפיפיור בוניפציוס השמיני למלך אנגליה אדוארד הראשון, נזכר גאוזאן ח'אן כפאגאני. האפיפיור מודיע (7 באפריל 1300)

\* הדברים שלהלן מבוססים על מאמרי: 'Gesta Dei per Mongolos 1300 – The Genesis of a Non Event', *English Historical Review* [בדפוס]. ברצוני להודות לפרופ' י' פראוור על הערותיו המועילות.

למלך אנגליה על 'החדשות הטובות והמסעירות שזה עתה הגיעו מהמזרח: ארץ-הקודש נכבשה מידי הסרצנים על-ידי מנהיג העם התתרי, אשר גם אם לא הוטבל — זכה לחסד הראוי לבן הכנסייה הקאתולית'.<sup>1</sup>

רוב הכרוניסטים מעדיפים להתעלם מדתו של 'קאסאנוס' זה, ויש אף המציגים אותו כנוצרי לכל דבר. שני כרוניסטים מאנגליה יודעים לספר כי הח'אן (או אחיו) נטבל לנצרות ב'דרך נס' עם נישואיו לבתו של מלך ארמניה ובעקבותיו הלך כל בית-המלוכה המונגולי. מרבה לעשות נזיר דומיניקני מפרזיה (הולנד) המציג את הח'אן לא סתם כנוצרי אלא כבן למשפחת-המלוכה בארמניה. לח'אן המונגולי, הוא מספר, היו כמה וכמה מניעים לצאת להילחם בסרצנים: 'ישו הנוצרי הופיע בחלומו וציווה לנקום בסרצנים; אביו של הח'אן השביעו על ערש-הדווי להנחיל תבוסה לאיסלאם; אותה עת אף התנבאו על קצו הקרב של האיסלאם'.<sup>2</sup>

הח'אן המונגולי כבש, נוסף על ארץ-הקודש, גם את מצרים. ב'חג-ההתגלות' (אֶפִּיפִּינְיָה), הנחוג בכנסייה הנוצרית המערבית ב-6 בינואר, נראה הח'אן יחד עם מלך ארמניה כשהם במיסה שנערכה בכנסיית הקבר הקדוש בירושלים. משם כתב הח'אן לאפיפיור לבקשו לשגר בישופים, אנשי-כמורה ומתיישבים לארץ-ישראל. מכתבים דומים נשלחו לראשי המסדרים הצבאיים, ההוספיטלרים והטמפלרים, ובהם הבקשה לחזור מקפריסין ולשקם את מבצריהם ההרוסים בארץ. כרוניסטים אחדים אף הגדילו לעשות וסיפרו על הגירת נוצרים לארץ-הקודש והתיישבותם בארץ תחת חסות מונגולית. הרושם הכללי המתקבל מתיאוריהם הוא כי בשנת 1300 הייתה ארץ-ישראל וירושלים — וכמובן כנסיית-הקבר — בשליטה נוצרית, כמו בימי הזוהר של גוטפריד מביון; אלא שהפעם נעשה הדבר בדרכי-שלום ולא נזקקו עוד למסע-צלב.<sup>3</sup>

#### המאורעות במזרח בשנים 1299–1300

האם היה גרעין ריאלי בשמועות נלהבות אלו שנפוצו באירופה? כאמור, היסטוריונים רבים דחו ידיעות אלו של הכרוניסטים בני-התקופה ולא ראו בהם אלא משאלות שבלב.<sup>4</sup> בהמשך הדיון ננסה

- 1 *Gesta Boemundi Archiepiscopi Treverensis, Gesta Treverorum, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores [MGH.SS.]*, XXIV, pp. 481–483; *Chronicon Petri Cantinelli, Rerum Italicarum Scriptores, Nova Series [RISNS]*, XXVIII, 2, pp. 92–93; *Die Annalen des Tholomeus von Lucca*, ed. by B. Schneider, *MGH.SS., Nova Series*, Berlin 1930, p. 236 ראה: *Annales Regis Edwardi Primi*, ed. by H.T. Riley, *Rolls Series [RS]*, London 1965, pp. 465–470; *Foedera*, ed. by T. Rymer, Hague 1745, I, IV, 1–2
- 2 *Flores historiarum*, ed. by H.R. Luard, *RS*, III, London 1890, pp. 107–108; W. Rishanger, *Chronica et Annales*, ed. by H.T. Riley, *RS*, London 1865, pp. 189–190; *The Worcester Chronicle*, ed. by H.R. Luard, *Annales Monastici*, IV, *RS*, London 1869, p. 540; *Chroniques de Saint Denis, Recueil des historiens des Gaules et de la France [RHGF]*, XX, 666; *Guillelmi de Nangiac Chronicon*, *ibid.*, p. 581; G. Villani, *Historia Universalis, Rerum Italicarum Scriptores [RIS]*, XIII, pp. 365–367; *Annales Frisacenses*, *MGH.SS.*, XXIV, p. 67
- 3 *Gesta Boemundi*, p. 483; *Chronicon Petri Cantinelli*, pp. 93, 94. *Anglicae Continuationes Fratrum Minorum*, *MGH.SS.*, XXIV, p. 258; *Guillelmi de Nangiac Chronicon*, p. 581; *Annales Caesenates*, *RIS*, XIV, p. 1120; *Eberhardi archidiaconi Ratisponensis Annales*, *MGH.SS.*, XVII, p. 599; *Annales Frisacenses*, p. 67; *Cronica Reinhardsbrenensis*, *MGH.SS.*, XXXI, p. 642
- 4 ראה, למשל, דיונה של: S. Herlands-Hornstein, 'The Historical Background of the King of Tars' *Speculum*, XVI (1941), pp. 404–414

להראות שהיה אמנם כיבוש מונגולי קצר-ימים של ארץ-ישראל. כיבוש זה, שלא שינה את מהלך ההיסטוריה של הארץ, השאיר רושם כה עצום באירופה בגלל עיתויו. הדימוי הקולקטיבי של מה שניתן לתאר כ'מעשי אלוהים' בידי המונגולים (*Gesta Dei per Mongolos*) מקורו כנראה במסיבות ספציפיות וייחודיות לשנת 1300: התדמית החיובית של המונגולים בדעת-הקהל באירופה, תופעה חדישה למדי כשלעצמה; ידיעות מסוריה על פלישות וקרבות בין מונגולים ויריביהם המוסלמים — כל אלה חברו יחדיו והגיעו לאירופה בשנת 1300, שנה שנחוגה ברומא ברוב עם ופאר כ'שנת היובל'. אילו הגיעו ידיעות דומות מסוריה בכל שנה אחרת, ספק אם היו זוכות לאותו הד עצום ולאותה תפוצה בעולם הנוצרי.

ברבע האחרון של המאה ה'ג' חל שינוי מרחיק-לכת ביחסה של אירופה למונגולים. בפלישתם הראשונה למזרח-התיכון (בשנת 1260) נתפסו המונגולים כ'גייסות האנטי-כריסטוס' או הגוג והמגוג האפוקליפטי, ואילו כעבור עשרים שנה — בזמן פלישותיו של אבגא ח'אן (1280–1281) — הם הופיעו בתודעת העולם האירופי כבני ברית בכוח נגד האיסלאם. לתמורה זו הביאו פעילות המיסיון הנוצרי בקרב המונגולים, התעמולה של שליטי ארמניה, בני-בריתם של המונגולים משנות החמישים, שהציגו את המונגולים כנוצרים, ובעיקר המדיניות האפיפיורית כלפי המונגולים. משנות השישים של המאה ה'ג' טיפחו האפיפיורים יחסים הדוקים עם המונגולים והאחרונים נצטיירו כמוכנים לקבל את הנצרות וממילא גם כבני-ברית נגד האויב המשותף, סולטאן מצרים. בעקבות ביקור המשלחת המונגולית הראשונה ברומא, בשנת 1267, התפשטה השמועה על נישואי אבגא, הח'אן המונגולי של פרס, למריה, נסיכה נוצרית מביזאנטיון, בתו של הקיסר מיכאל השמיני פאליאולוגוס. נישואים אלה היו אמנם עובדה היסטורית. לאחר הופעת משלחתו של אבגא ח'אן בוועידת ליון (Lyons) ב-1274, שבמהלכה נטבל חלק מן המשלחת לנצרות, נפוצה השמועה שאבגא ח'אן בכבודו ובעצמו התנצר. כדי לפרש ידיעה מדהימה זו סופר שהיה זה בהשפעת בתו של 'הפריסטר יוחנן' (Prester John) האגדי, או על-ידי בתו של מלך ארמניה. במסגרת הלך-רוח זה תוארו פלישותיו הלא-מוצלחות של אבגא ח'אן לסוריה (1280–1281) כנצחונות מונגולים אדירים על סולטאן מצרים. לנצחונות אלה נתלווה גם כיבושה של ארץ-הקודש.<sup>5</sup> המשלחות של אבגא ח'אן ושל יורשו ארגון (1284–1291) שוגרו למערב כדי להשיג הסכמה ושיתוף-פעולה להתקפה על מצרים. אולם עד שנת 1291 נשארו הצעות שליטיה המונגולים של פרס ללא מענה, הן מצד השליטים של אירופה והן מצדה של האפיפיורות. ההתכתבות בין האפיפיורות ושליטי פרס מורה על כך כי המדיניות האפיפיורית התמקדה במאמצים המיסיונריים לניצורם של המונגולים. עם נפילת המעוזים הצלבנים האחרונים בארץ-ישראל חל מפנה במדיניות זו. האפיפיור ניקולאוס הרביעי, במסגרת מאמציו להחזיר את ארץ-ישראל לשליטה נוצרית, פנה באוגוסט 1291 לארגון והזמינו לקחת חלק במסע-צלב העתיד לצאת מזרחה כעבור שנתיים, כלומר באביב 1293. אולם

5 J. Richard, 'The Mongols and the Franks', *Journal of Asian History*, III (1969); S. Sinor, 'The Mongols and Western Europe', *A History of the Crusades*, ed. by K.W. Setton, III, The University of Wisconsin Press 1975, pp. 513–534f.; J.A. Boyle, 'The il-khans of Persia and the Princes of Europe', *Central Asiatic Journal*, XX (1976), pp. 25–40; "פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל, ב, ירושלים תשל"א, עמ' 406–435, 505–510.

טרם הגיעה שעת מסע-הצלב המיוחל נפטרו ארגון ח'אן והאפיפיור. עם מותו של האפיפיור פסקו למעשה ההכנות למסע-הצלב, כמו שנותרו הקשרים בין המערב הקאטולי והמונגולים ולא התחדשו אלא לאחר שנת 1300.<sup>6</sup>

בדצמבר 1299 פלש הח'אן גאזאן לסוריה הצפונית בסיועו של הֶטום (Hetoum) השני מלך ארמניה. במסע-המלחמה נכבשה חלב, ובקרב ליד חמץ (23 בדצמבר 1299) הובס הצבא הממלוכי של מצרים. שבועיים לאחר-מכן, ב-6 בינואר 1300, שהוא 'חג-ההתגלות' נכנס גאזאן והתמקם בדמשק. מכאן הגיחו גדודים מונגולים וארמנים דרומה, לארץ-ישראל, והגיעו עד עזה.<sup>7</sup> מקור ארמני מספר שהמלך הֶטום וגדודיו אף הרחיקו והגיעו עד למבואות קאהיר, ובדרכם חזרה התעכבו כחמישה-עשר יום בירושלים. שהות זו נוצלה לשם עלייה לרגל למקומות-הקדושים.<sup>8</sup> ידיעה מופלאה זו מתאשרת במכתב מ-3 באוקטובר 1300, בו האשים סולטאן מצרים אלמלך אלנאצר מחמד בן קלאון את גאזאן ח'אן שהכניס נוצרים, ארמנים וגיאורגים לירושלים, 'המקום המקודש ביותר לאיסלאם, שני בקדושתו לַמֶּפֶה לבדה'.<sup>9</sup>

ערב פלישתו לסוריה, ב-21 באוקטובר 1299, קרא גאזאן ח'אן למלך קפריסין ולראשי המיסדרים הצבאיים בארץ-ישראל להצטרף אליו במסע-מלחמה נגד סולטאן מצרים. מכתב הח'אן נתקבל בקפריסין ב-3 בנובמבר 1299; בסוף אותו חודש התקבלה בארץ-ישראל קריאה נוספת מן הח'אן. מפאת חוסר תיאום או היעדר תכנית-פעולה משותפת, אחרה לבוא תגובה מקפריסין, וכאשר הגיע גֶ'יס נוצרי בפיקודם של גי ד'אבלין ח'אן מאנטיוכיה לגבל (ביבלוס) התברר שגאזאן עזב כבר את סוריה והגֶ'יס שב על עקבותיו לקפריסין.<sup>10</sup> גאזאן ועיקר הכוח המונגולי עזבו למעשה את סוריה עוד

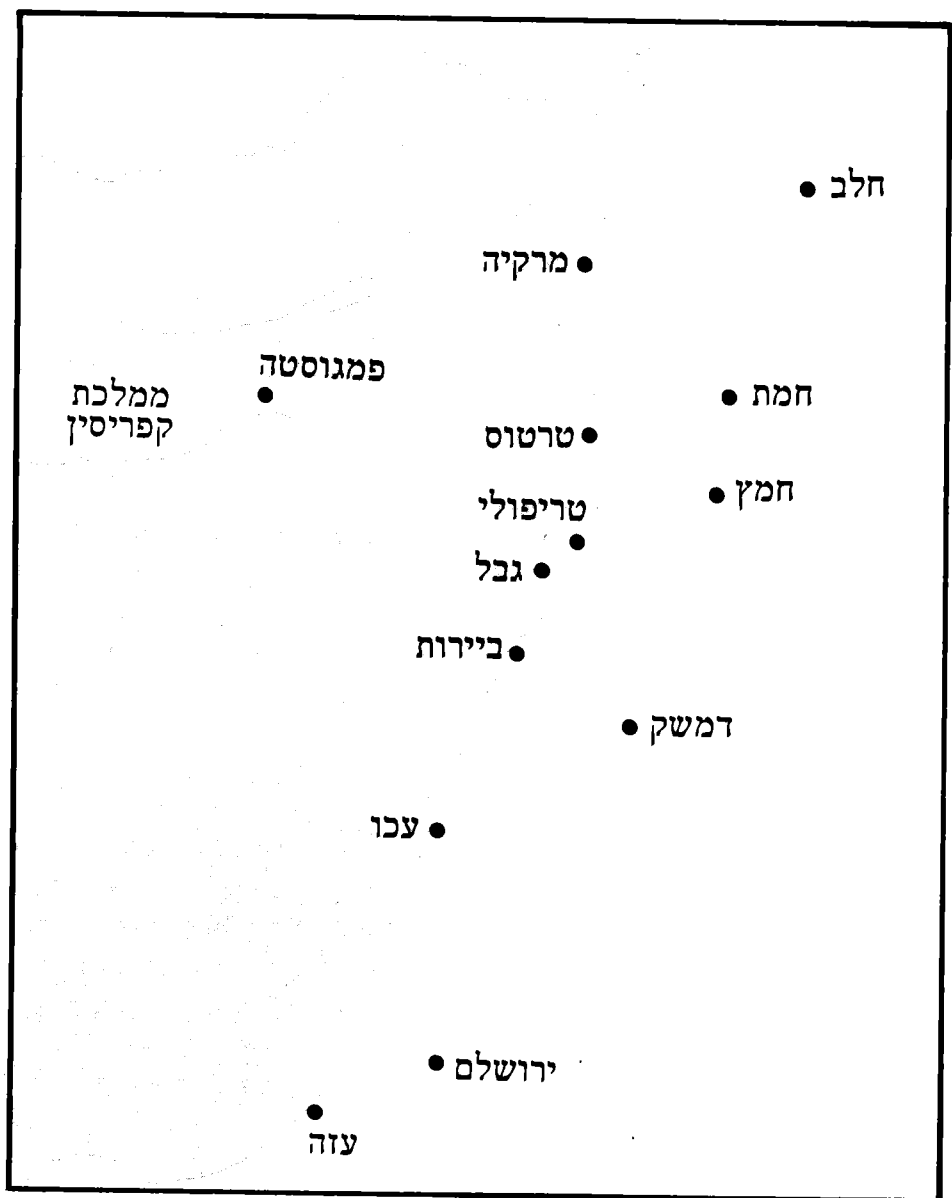
6 A. Meostaert & R.W. Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhans Argun et Olyeitu à Philippe le Bel*, Cambridge, Mass. 1962; L. Petech, 'Les Marchands Italiens dans l'Empire Mongol', *Journal Asiatique*, 250 (1962), pp. 561–563; *Les Registres de Nicholas IV*, ed. by M.E. Langlois, Paris 1886–1891, no. 6814; A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, Berlin 1873–1875, nos. 23009, 23791–23792

7 Florio Bustron, *Chronique*, ed. by M.L. de Mas Latrie, Paris 1886, pp. 129–130; Francis Amadi, *Chroniques d'Amadi et de Strambaldi*, ed. by M.L. de Mas Latrie, Paris 1891, pp. 234–235; Moufazzal Ibn Abil Fazail, *Histoire de Sultans Mamlouks*, translated by E. Blochet, *Patrologia Orientalis*, XIV (1920), pp. 623ff.; X (1929), pp. 17ff.; An-Nuwairi, in: D.P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography*, Wiesbaden 1970, pp. 24–27; *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte écrite en Arabe par Taki Eddin Ahmed Makrizi*, translated by M. Quatremère, II, Paris 1845, pp. 134ff.; *Geschichte Gazan – Hari's aus den Ta'rih – I – Mubarak – I – Gazani des Rasid al-Din*, ed. by K. Jahn, London 1940, p. XXXVII; J. Somogyi, 'Adh-Dhahubi's Record of the Destruction of Damascus by the Mongols in 699–700 / 1299–1300', *Ignace Goldziher Memorial Volume*, I, Budapest 1948, pp. 353–386; 'עמ' 84–103, 252–358, 284 ואילך.

8 *Chronique de Royaume de la Petite Armenie, Recueil des historiens des croisades – Documents Armeniens* [RHC. Doc. Arm.], I, p. 660; An-Nuwairi, *Moufazzal Ibn Abil Fazail*, ראה גם: Makrizi (לעיל, הערה 7), שם.

9 Moufazzal Ibn Abil Fazail, *Patrologia Orientalis*, X (1929), pp. 65–72; Makrizi, loc. cit., pp. 298–306; G. Weil, *Geschichte des Abbasidenchalfats in Egypten*, IV, Stuttgart 1860, pp. 245–253

10 Marino Sanudo, *Liber Secretorum Fidelium Crucis*, ed. by A. Bogars, *Gesta Dei per Francos*, Hannau 1611, repr. Jerusalem 1972, pp. 241–242; *Le Templier de Tyr*, ed. by G. Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, Genève 1887, pp. 302ff.; Florio Bustron, pp. 130ff.; Francis Amadi, pp. 235ff.



בפברואר 1300, בהשאינם מאחוריהם חיל-מצב בלבד. חולשתו של זה אפשרה לממלוכים להשתלט מחדש, באביב 1300, על סוריה ועל ארץ-ישראל. מסתבר אפוא שהדיעה על שליטה מונגולית בארץ-ישראל היה לה על מה לסמוך. מסוף דצמבר 1299 ועד סוף מאי 1300 לערך לא היו כוחות ממלוכים באיזור, ובתקופה קצרה זו היה הח'אן המונגולי ובני-בריתו הנוצרים מארמניה וגיאורגיה אדונים בפועל של סוריה וארץ-ישראל.<sup>11</sup>

Hayton, *Flos Historiarum Terre Orientis*, RHC. Doc. Arm., II, pp. 318-321; D. Sinor, p. 535 11

באביב 1300 הוחל בקפריסין בארגון התקפה ימית נגד הממלוכים, וב-20 ביולי יצא צי בפיקודו של מלך קפריסין, הנרי השני ליזיניאן. הצי מנה שש-עשרה גלירות גדולות ומספר כלי-שֵׁט קטנים יותר. למלך קפריסין הצטרפו אחיו אמלריק, ז'אק דה מולא ראש מיסדר הטמפלרים, מפקד מיסדר ההוספיטלרים בקפריסין וכן שגרירו של גאוזאן ח'אן להנרי השני, האיטלקי איזול מפיזה. הצי ערך התקפות מספר ועם מטרותיו נמנו אלכסנדריה, עכו, טרטוס (טורטוזה) ומרקה (מרקליאה). אותה עת הגיע לקפריסין שליחו של גאוזאן בהדיעו כי ח'אן מתכנן מסע נוסף לסוריה ומומין את כוחות קפריסין לפוגשו בארמניה. אמלריק, אחי המלך, ריכוז כוח בן כשלוש-מאות אבירים ולא לה הצטרף כוח דומה בגודלו של המיסדרים הצבאיים, ההוספיטלרים והטמפלרים. הכוח הפליג לאי רואד אל מול טרטוס, התבסס שם ומשם כבש את טרטוס שבחוף. כאשר בושש לבוא בן-הברית המונגולי, נאלצו כוחות הנוצרים לסגת לרואד. המונגולים לא הגיעו אלא בפברואר 1301 וגם אז נסוגו לאחר גיחת-פתע שהביאה אותם עד חמץ.<sup>12</sup> אמלריק והגיס שלו וכן ההוספיטלרים החליטו לחזור לקפריסין. ברואד לא נותר אלא כוח טמפלרי מתוגבר. כאשר שלח סולטאן מצרים, בתחילת שנת 1302, צי כדי להטיל מצור על האי התברר שלכוח הנוצרי ברואד לא היה צי להדוף את ההתקפה. ואמנם באוקטובר 1302 נכנעה רואד לאחר מצור כבד. אבידותיהם של הטמפלרים הגיעו לשמונה-מאות נפש; הניצולים, כמאתיים ושמונים איש, נלקחו בשבי לקאהיר. לפרשת רואד היו הדים מרחיקי-לכת. לאחר זמן, עם הפיכת-החצר בקפריסין של אמלריק בשנת 1306 הואשם המלך כי גרם בזדון למפלת רואד, כיוון שמנע שיגורו של סיוע מקפריסין. מאוחר יותר, בזמן משפט הטמפלרים, שהסתיים בביטול המיסדר, החרמת רכושו ושריפת מפקדיו, הואשמו שני אבירי המיסדר בבגידה שהביאה לנפילת האי לידי הממלוכים.<sup>13</sup>

בסתיו 1303 שוב שלח גאוזאן צבא לסוריה, הפעם בפיקודם של אחד האמירים שלו ושל מלך ארמניה. צבא זה נחל תבוסה מידי הממלוכים בקרב אלצופר בקירבת דמשק (21 באפריל 1303). גאוזאן נפטר שנה לאחר-מכן (11 במאי 1304) בעודו מכין מסע נוסף לסוריה.<sup>14</sup> בניגוד לדימוי שיצרו לעצמם האירופים ציינה עלייתו של גאוזאן לכס-המלוכות בשנת 1295 את נצחוננו של האיסלאם בקרב המונגולים בפרס; מיד עם עלייתו לשלטון קיבל גאוזאן את האיסלאם הסוני, וזנח את אמונת-אבותיו; בכך בא הקץ למדיניות הסובלנות הדתית, המסורתית לח'אנים של פרס. בשנות שלטונו הראשונות סבלו הנוצרים בפרס מרדיפותיו של מי שהפך למוסלמי קנאי.<sup>15</sup> בשנת 1298 חל

12 Francis Amadi, pp. 237–239; Florio Bustron, pp. 132–134; *Le Templier de Tyr*, pp. 305–306. ראה מכתב מאת ז'אק דה מולא לחאימה השני מלך אראגון (ניקוסיה, 8 בנובמבר 1300) בתוך: H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, II, Münster 1907, pp. 3–4. ראה שם, עמ' 4–5, מכתב מאת ברנר ויליאם דנטונה לחאימה השני, שבו מתואר המצב בסוריה עד פברואר 1301, ולכן נכתב כנראה בשנת 1300. ראה גם מכתבו מה-8 באפריל 1301 של ז'אק דה מולא למלך אנגליה בתוך: M.L. Bulst-Thiele, *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitana Magistri*, Göttingen 1974, p. 366. אשתור, עמ' 84.

13 Marino Sanudo, p. 242; *Johannes Parisiensis Memoriale Historiarum*, RHGF, XXI, p. 640; M. Barber, 'James of Molay, the last Grand Master of the Temple', *Studia Monastica*, XIV (1972), pp. 98–99; M. Michelet, *Procès de Templiers*, I, Paris 1841, pp. 38–39; M.L. Bulst-Thiele, pp. 310–311. ראה גם את צ'ארטר הבחירה של אמלריק מליזיניאן לעוצר קפריסין מ-26 באפריל 1306 בתוך: Ch. Kohler, 'Documents chypriotes du début du XIV<sup>e</sup> siècle', *Revue de l'Orient Latin*, XI (1905/8), pp. 447–448.

14 Hayton, pp. 321–322, 330; J.A. Boyle, pp. 36–38.

15 Rashid al-Din, *Jāmi 'al-tavarikh*, ed. by Alizade, Baku 1957, pp. 331–332; J. Richard, p. 55, n. 42.

שינוי קיצוני באוריינטאציה הפרו-מוסלמית של גאזאן שפינתה את מקומה לתכניות לברית עם העולם הנוצרי נגד הממלוכים. לשינוי פוליטי זה נתלווה שינוי ביחס הח'אן לנוצרים בפרס ולממלכת ארמניה.<sup>16</sup> גייסות נוצרים, ארמנים וגיאורגים (כלומר, גרוזינים) השתתפו, כאמור, במסעות המלחמה של גאזאן לסוריה. לצורך מסע משותף נגד הממלוכים שיגר גאזאן שתי משלחות לאירופה (1300-1301). ממכתבו לאפיפיור בוניפציוס השמיני (12 באפריל 1302) ניתן להסיק כי הח'אן קיווה אמנם, בעקבות שדר מהאפיפיור, לסיוע נוצרי במסעו לסוריה בשנת 1303.<sup>17</sup>

התפשטות הידיעות באירופה והתכניות לשוב לארץ-הקודש הידיעות מהמזרח החלו באות ומתפשטות באירופה באביב 1300. אולם בעצם ימי ההתפשטות חלו שינויים מרחיקי-לכת בידיעות שהגיעו למקוטעים. בהקניית המשמעויות החדשות לידיעות אלו היה לעיר רומא תפקיד מרכזי. ברומא היה כיבוש ארץ-ישראל על-ידי המונגולים לכיבוש שאין מטרתו אלא העברת הארץ לידי הנצרות! שנת 1300 הוכרזה כאמור לשנת-יובל מטעם האפיפיורות. ביום 22 בפברואר הכריז בוניפציוס השמיני על הענקת 'אינדולגנציה מלאה' לכל אלה שיעלו לרגל ל'כנסיית השליחים' ברומא. ההיענות של המאמינים היתה מעבר לכל הציפיות, ונחשול אדיר הציף את העיר. שעה שרבות מכל קצות אירופה חגגו את חגיגות-היובל המפוארות והססגוניות בניצוחו של האפיפיור, החלו מגיעות הידיעות מארץ-ישראל. לא קשה לתאר את התרוממות-הנפש לשמע מפלת הממלוכים ולידיעה המופלאה ששליטי האיסלאם גורשו מירושלים. חגיגות שנת-היובל הפכו לחגיגות הודיה על החזרת המקומות הכבושים בארץ-ישראל לידי הנוצרים. ומה שנודע ברומא נישא למרחקים עם זרם העולים לרגל שחזרו למקומות-מושבותיהם. הידיעה עשתה לה כנפיים והחדשות על הכיבוש התפשטו בכל רחבי אירופה. ההיסטוריון הפלורנטיני הנודע, ג'ובאני וילאני (Giovanni Villani), מעיד על עצמו כי שמע על המאורעות בארץ-ישראל בעודו ברומא לרגל חגיגות-היובל.<sup>18</sup>

אמינותן של החדשות חוזקה ללא ספק על-ידי העובדה שכתבים מיסטיים ונבואיים של התקופה קבעו את שנת 1300 כשנת היעלמות האיסלאם ותחילתה של תקופת קץ-הימים. הנוצרים האמינו שמהלך זה יתרחש בארץ-ישראל ובירושלים: האנטי-כריסטוס, לפי המסורת הנוצרית, אמור להופיע בארץ-ישראל ולהילחם במאמינים, כלומר בנוצרים, שליטי-ירושלים. מכאן הצורך בשליטה נוצרית בארץ-ישראל וכאן ההסבר לקלות שבה התקבלו החדשות באירופה. המיסטורין של תחילת המאה החדשה, שנת 1300, הלהיב את דמיונם של בני אירופה ויצר מתח אסכאטולוגי. שנת 1300

16 Hayton, p. 316; *Le Templier de Tyr*, p. 297; Marino Sanudo, p. 239  
 17 A. Moestaert & F.W. Cleaves, "Trois documents mongols des archives secretes vaticanes", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XV (1952), pp. 467-471; D. Sinor, pp. 536-537; L. Petech, pp. 564-566f.; L. Lockhart, "The Relations between Edward I and Edward II of England and the Mongol il-khans of Persia", *Iranian Journal of the British Institute of Persian Studies*, VI (1968), p. 29  
 18 *Gesta Beomundi*, p. 483; *Annales Frisacenses*, p. 67; G. Villani, p. 365; J. Sumption, *Pilgrimage - An Image of Medieval Religion*, London 1975, pp. 231-236; W. Ullmann, *A Short History of the Papacy*, London 1972, p. 274

כאילו נועדה להיות שנת פלאים ונסים, ומדרך ההיגיון המיוחד שבדבר, הגדולים שבנסים אירעו בארץ-ישראל.<sup>19</sup>

אין ספק, שבין פברואר וספטמבר 1300 האמינו רבים במערב הקათולי כי ארץ-ישראל נמצאת בידי המונגולים ממש ותוחזר לשליטה נוצרית. הודות למקורות העשירים יכולים אנו לעקוב אחר התפשטותן של ידיעות אלה באירופה. המידע הראשון על ההתרחשויות הדראמטיות בסוריה ובארץ-ישראל הגיע דרך קפריסין לוונציה, משם פשט צפונה והגיע לרומא. המכתב הקדום ביותר על ההתרחשויות במזרח נושא את התאריך 19 במארס 1300 והוא מכונן לאפיפור. תוכנו מאפשר ליחסו לדוג'ה של ונציה, פיטרו גראנדניגו (Pietro Grandenigo). מקור ידיעותיו הם סוחרים ונציאנים שזה-עתה חזרו למולדתם מקפריסין, אותה עזבו ב-3 בפברואר 1300. באיגרת תיאור מדויק למדי של מצב העניינים בסוריה ערב חזרתו של גאוזאן ח'אן לפרס. אולם מחבר המכתב — בהניחו שארץ-ישראל נתונה עדיין לשליטתם האיתנה של המונגולים — חתם את איגרתו באיחולים וברכות לבוניפציוס השמיני, 'כאפיפור שנבחר על-ידי האלוהים לראות בימי כהונתו את ארץ-הקודש חוזרת לשליטת הנצרות'.<sup>20</sup>

אותה איגרת מצאה כנראה את דרכה אף לגרמניה. תוכנה הובא ב'אנאלים' של שני מנזרים, אדמונט (Admont) וקייסרהיים (Kaiserheim). רושמי האנאלים לאחר שהעתיקו את האיגרת הוונציאנית קשטוה בפרטים משלהם. גאוזאן כבש לדבריהם גם את מצרים, ואף מינה שם את אחיו למלך; מלכה החדש של מצרים מתכנן עתה לכבוש את צפון-אפריקה, את ברבריה ואת תוניס.<sup>21</sup> השמועות על כיבושה של ארץ-ישראל בידי המונגולים הגיעו לצרפת, לפי דברי היסטוריון החצר המלכותית, ז'אן מפאריס, דרך פיאצ'נצה (Piacenza) שבאטליה.<sup>22</sup> גרסתו היא הקרובה ביותר למאורעות שהתרחשו אמנם בסוריה ובארץ-ישראל בשנים 1299–1300, ולכן אין סיבה להטיל ספק בדבריו. עם זאת יש להניח שתפוצת הידיעה בצרפת מקורה גם במכתב ששיגר בוניפציוס השמיני לפיליפ היפה מלך צרפת, שהיה דומה לזה ששוגר באותה עת למלך אנגליה.<sup>23</sup>

אחת הדרכים בהן עברו החדשות מן המזרח לאנגליה היה כאמור המכתב של האפיפור למלך אנגליה, בו הודיע למלך על כוונותיו של גאוזאן הפאגאני למסור את ארץ-הקודש לידי הנוצרים. הוא קרא למאמינים לצאת מיד לארץ-ישראל והבטיח ליוצאים מחילת עוונות מלאה, בדומה לזו הניתנת ליוצאים למסע-צלב. האפיפור פנה גם בקריאה לאנשי-כנסייה שהחזיקו במשרות במזרח לחזור

19 *Gesta Boemundi*, p. 483; *Chronicon Petri Cantinelli*, p. 94; G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, II, Paris 1936, pp. 15–16, 24ff.; H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, I, Münster 1902, pp. 216–223; R.E. Lerner, 'Refreshment of the Saints — The Time after Antichrist as a Station for Earthy Progress in Medieval Thought', *Traditio*, XXVII (1976), pp. 97–144; P.A. Throop, *Criticism of the Crusade — A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam 1940, pp. 134ff.

ראה: RIS, X (repr. *RISNS*, XIII), pp. 396–398.  
20 W. Wattenbach, 'Ein Bericht über die Schlacht bei Hems am 23 Dec. 1299', *Neues Archiv*, IV (1878), pp. 207–208; G. Leidinger, 'Annales Caesarienses seu Kaisheimer Jahrbücher', *Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, VII (1910), pp. 3–37; F. Heidelberger, *Kreuzzugsversuche um die Wende des 13 Jahrhunderts*, Berlin & Leipzig 1911, pp. 81–84.

21 *Johannes Parisiensis Memoriale Historiarum*, p. 639 לעיל, הערה 1.

23 *Annales Regis Edwardi Primi*, pp. 465–470





אציל ממלוכי בשעת ציד, ריקוע נחושת מן המאה הי"ד (מתוך: J. Prawer, *The World of the Crusaders*, Jerusalem & London 1972)

ולתפוס את כהונותיהם. שתי אגרות נוספות שהגיעו לאנגליה באותה שנה נשלחו האחת מקפריסין והשנייה מאיזור העיר נאנט (Nantes), שבצרפת. הראשונה, ששוגרה ב־14 בפברואר 1300 על־ידי נזיר פראנציסקני מקפריסין, מתארת מצב עניינים הדומה לזה המתואר באיגרת הוונציאנית. באשר להלך־הרוחות בקפריסין, יש לנו ידיעות מהימנות מן המקור הידוע בשם ה'טמפלרי מצור'. באותה תקופה, מתברר מדבריו, האמינו בקפריסין כי המונגולים אמנם השתלטו על סוריה וארץ־ישראל; בהקשר זה הוא מסתמך על סוחרים שחזרו מאלכסנדריה ודמיאט לקפריסין. הפראנציסקני מקפריסין מיחס את מניעיו של גאזאן למאבק נגד הממלוכים, לרצונו 'לנקום את הדם הנוצרי שנשפך בעת כיבושה של עכו על־ידי המוסלמים בשנת 1291'. לדבריו, אם כי גאזאן עצמו אינו נוצרי, הרי הוא נשוי לנוצריה ונוהג בנוצרים יחס נאה כבעמור־הוא. מלך ארמניה חגג, לדבריו, את 'חג ההתגלות' של 1300 בירושלים, והמיסדרים הצבאיים בקפריסין עושים הכנות לשוב לארץ־ישראל. האיגרת השנייה נכתבה ב־4 במאי 1300 על־ידי הוספיטלרי, ובה — נוסף על ידיעה על כיבוש ארץ־הקודש על־ידי המונגולים — פרטים על הכנות במיסדר לצאת למזרח כעבור שלושה חודשים.<sup>24</sup> תכניות דומות מזכרות גם במכתב ראש מיסדר הטמפלרים בממלכת אראגון (אפריל 1300). ניתן לקבוע בוודאות כי באביב ובקיץ 1300 עמדו המיסדרים הצבאיים

ההוספיטלרים והטמפלרים הן באירופה והן בקפריסין, בהכנות ליציאה לארץ־ישראל.<sup>25</sup> מכתבים דומים בתוכנם התקבלו באותה עת גם על־ידי מלך אראגון, חאימה (Jayme) השני, מכתב, ששוגר ב־23 במארס 1300 מקפריסין לברצלונה, מוסר כי גאזאן ח'אן מוכן למסור לשליטה נוצרית את כל השטחים שהוחזקו על־ידי הפראנקים בימי גוטפריד מביון.<sup>26</sup> מכתב אחר, ששוגר ב־4 באוגוסט מבוקר (Beaucaire), מתייחס למשלחת של גאזאן, של מלכי ארמניה וקפריסין וכן של אנשי המיסדרים הצבאיים, ששהתה אותה שעה בקוריה האפיפיורית ברומא. מחבר המכתב, חאימה, הוויקונט של קאסטלנובה (Castelnova), ידע לספר כי גאזאן הוטבל בדרך נס לנצרות על־ידי אשתו, בתו של מלך ארמניה. כאן אף מופיע הסיפור כאילו בטרם נטבל הבעל המונגולי לנצרות נולדה לזוג המלכותי מפלצת. מוטיב זה מופיע בשנת 1300 אף בכרוניקות שונות וכדור אחד מאוחר יותר, בשנות השלושים, הוא נזכר בגרסה מורחבת באחד האוספים הפופולריים ביותר של הסיפורת האנגלית בימי־הביניים.<sup>27</sup>

המאורעות בארץ־הקודש נראו, כפי הנראה, כה מופלאים לרושמייהם האירופים עד כי לעתים קרובות הם מצטטים את מקור המידע שלהם, נוהג שאינו אופייני לכתיבה ההיסטורית בימי־הביניים. אנאלים אנגליים, למשל, מביאים מכתב שהוא ללא ספק מזויף, מגאזאן לאפיפיור ומכתב לא פחות דמיוני מן האפיפיור לאפטריארך הנומינאלי של ירושלים. מכתבים אלה, נאמר באותם האנאלים, הובאו לאנגליה על־ידי נוצרי שנלקח בשבי הממלוכים בזמן נפילת עכו והוחזק

24 שני המכתבים מובאים בתוך: *Hagnaby's Chronicle. B.M. Cotton Ms. Vespasian, B, XI ff. 47–48; Le Templier de Tyr*, p. 301

*Acta Aragonensia*, ed. by H. Finke, I, Berlin & Leipzig 1908, no. 55, pp. 78–79

26 שם, ג, מס' 41, עמ' 89–90.

27 שם, א, מס' 60, עמ' 85–86; ג, מס' 464, עמ' 746–747 (מכתב זה נכתב מעל לכל ספק בשנת 1300); הרלאנד־הורנשטיין (לעיל, הערה 4), עמ' 404–414.

בדמשק, עד ששוחרר על-יד גאוזאן ח'אן בשעת כיבוש העיר על-ידו. כרוניסט אנגלי אחר מסתמך, לדבריו, על שני נזירים פראנציסקנים שנשלחו לאפיפיור על-ידי גאוזאן ח'אן. מכאן נשלחו למלכי אנגליה וצרפת כדי לשכנעם לשלוח אנשים לארץ-הקודש.<sup>28</sup>

התגובה האירופית לידיעות המופלאות מהמזרח מצאה את ביטוייה גם בפעילות צלבנית ודיפלומטית קדחתנית. בחלקים שונים של אירופה נשמעה הטפה מחודשת למסע-צלב למזרח. ז'אן, שליטה של בריטאן (Bretagne), נטל את הצלב ובגנואה פתחו בהכנות למסע לארץ-ישראל.<sup>29</sup> גבירות חסדות רמות-מעלה מכרו חכשיטיהן כדי לממן שיגור צי גנואזי לסוריה וביקשו מן האפיפיור היתר למבצע חזויות כנסייתיות הקשורות בו. האפיפיור נענה בחיוב לפנייה. למסע — שבראשו עתיד היה לעמוד האדמירל הגנואזי הנודע, בנדטו זכריה (Benedetto Zaccaria) — הוענק סטאטוס של מסע-צלב לכל דבר, ולמשתתפיו — כפרת עוונות מלאה. הגנואזים היו, כפי הנראה, נלהבים ביותר למסע-צלב וראוהו כמבצע 'לאומי', עד א זר למדו על האיסור הקיים נגד הקמת ביצורים בסוריה לטובת עיר-מדינה זו או אחרת.<sup>30</sup> באותה עת ניסה האימה השני מלך אראגון להשיג לעצמו נתח מארץ-הקודש הכבושה על-ידי הסכם דיפלומאטי עם גאוזאן ח'אן. ב-18 במאי 1300 פנה לח'אן המונגולי, אותו הוא מכנה 'מלך מלכי המזרח', והציע לו אוניות, אספקה ואף גיסות-צבא תמורת חמישית משטחה של ארץ-ישראל וגישה חופשית למקומות-הקדושים, לרבות כנסיית-הקבר.<sup>31</sup>

קשה לאמר בוודאות כיצה ראו האירופים בשנת 1300 את השליטה הנוצרית בארץ-ישראל, שעה שנכבשה ונתונה היתה לשליטה ולמרות מונגולית. האימה השני, כפי שמסתבר ממכתבו לגאוזאן, ראה את האיזור כנתון לשליטה מונגולית, ולכן מתפרשת פנייתו לגאוזאן כבקשה להענקת מעין אוטונומיה או שליטה על חלק מהאיזור במסגרת השליטה המונגולית. ראייה דומה באה לידי ביטוי במכתבו של בוניפציוס השמיני לארכיבישוף של ניקוסיה בקפריסין (20 בספטמבר 1300) בו מדובר על העברת השליטה מן המונגולים לפראנקים בשטחים שהוענקו להם.<sup>32</sup>

לא עבר זמן רב והתברר באירופה כי הידיעות על הכיבוש המונגולי של ארץ-הקודש היו בשורות טרם זמן והציפיות שתלו במאורע זה היו ציפיות-שווא. רק מועטים מבין הכרוניסטים הרבים שרשמו את דבר כיבוש ארץ-הקודש על-ידי המונגולים בשנת 1300 מודיעים שנה לאחר-מכן על ההשתלטות המחודשת של הממלוכים על האיזור.<sup>33</sup> ואולם גם לאחר שנת 1300 המשיכה אירופה

*Annales Edwardi Primi*, pp. 442–444; *Anglicae Continuaciones Fratrum Minorum*, p. 258 28

*Martini Continuatio Brabantina*, MGH.SS., XXIV, p. 261; *Les Registres de Boniface VIII*, ed. by 29

G. Digard et al., Paris 1884–1939, nos. 3719–3720

T.S.R. Boase, *Boniface VIII*, London 1933, pp. 222–227; R.S. Lopez, *Genova*; 4386–4380 30

*Marinara nel Duecento—Benedetto Zaccaria, ammiraglio e mercante*, Messina & Milano 1933, pp. 217–220

*Acta Aragonensia*, III, no. 42–43, pp. 91–93, 95 31

J. Richard, 'Isol le Pisan — Un aventurier Franc gouverneur d'une province Mongole?' *Central Asiatic Journal*, XIV (1970), pp. 188–193; L. Petech, pp. 563–566 32

*Anglicae Continuaciones Fratrum Minorum*, p. 258; *Johannes Parisiensis Memoriale Historiarum*, 33  
p. 636; *Guillelmi de Nangiaco Chronicon*, p. 582

הנוצרית לקוות כי ייתכן שלא יהא צורך במסע-צלב לכיבוש ארץ-הקודש, וזו תיכבש על-ידי המונגולים שימסרוה לשליטתה.<sup>34</sup> הד לתקוות אלה נמצא במקורות העבריים באמצע המאה הי"ד, אצל יוסף אבן כספי, מי שסבור היה כי ייתכן שתקומתה של מדינה יהודית בארץ-ישראל תהא באמצעות 'מלך התתר', כלומר מלך המונגולים, אשר יכבוש את הארץ וימסרנה ליהודים: 'ויאספו שמה כל היהודים הנמצאים במלכותו וזולתם מארבע רוחות השמים'.<sup>35</sup>

34 ראה, למשל, מכתבו של האפיפיור קלמנס החמישי לקארל השני מאנז'ו מה-20 ביולי 1307: *Vitae paparum Avenionensium*, ed. by G. Mollat, III, Paris 1921, no. XXV, pp. 133ff. Hayton, pp. 359–363; ראה גם: Marino Sanudo, p. 36; Guillaume de Nogaret, 'Pro passagio ultramarino', ed. by E. Boutaric, *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XX (1862), p. 123; Guillaume Adam, *De Modo Sarracenos extirpandi*, *RHC. Doc. Arm.*, II, pp. 534–535; 'Brocardus', *Directorium ad Faciendum Passagium Transmarinum*, ed. by C.R. Beazley, *American Historical Review*, XIII (1907/8), pp. 108–109. מן העניין הוא לשים לב לאישור המאורעות, ומפל מקום לתפוצת השמועות על כך, בדברי הנוסע המפורסם ניקולו מפוגיבונסי, המזכיר גם את הכיבוש המונגולי של ירושלים וגם את העובדה ששער ברזל מתוך מסגד עמר הובא על-ידיהם לדמשק. ראה: Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare*, ed. by P.B. Bagatti, Jerusalem 1945, chap. LXXV, p. 53; chap. CLVI, p. 92 (1346–50).

35 חם הכסף — שמונה דרשות על ענינים שונים לרבי יוסף כספי ז"ל, ערך יצחק הלוי לאסט, לונדון תער"ג, עמ' 43–45; ש' פינס, 'הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוחה', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים — מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 277–305; "פראוור, הצלבנים — דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 329.

# מקאם נבי מוסא שליד יריחו\*

שמואל תמרי

'מקאם נבי מוסא', אף שהוא מבנה קבורה מונומנטאלי, לא רק בקנה-מידה ארץ-ישראלי אלא גם בהשוואה למבני-קבר בעולם המוסלמי בכלל, טרם זכה למחקר ארכיאולוגי מקיף ושיטתי. המונומנט אמנם משך את תשומת-לבם של סופרים ונוסעים מוסלמיים ונוצריים הן בימי-הביניים והן בזמן החדש,<sup>1</sup> אלא שאין בדבריהם אפילו תשובה על שתי השאלות התחיליות: (א) אם יש איתור מוחלט של מיקום 'קבר משה' במסורת המוסלמית;<sup>2</sup> (ב) אם קיים 'פולחן משה' במסורת זו או שאין פולחן כזה. ואילו חקירת התהליך של עיצובו הארכיטקטוני של המונומנט הוזנחה לחלוטין. בחיבור זה ננסה לברר את תהליך בנייתו של המונומנט מן הבחינה ההיסטורית-הארכיטקטונית. לא נרחיב את הדיון בשאלת מיקומו במסורת המוסלמית של קבר-משה ובעיית קיום או אי-קיום הפולחן שלו באיסלאם. בשלב זה די לנו אם נניח, לפי שעה, שתי הנחות ראשונות שדיוננו יתבסס עליהן: האחת, 'קבר-משה' אותר וזוהה, לפחות על-פי אחת המסורות המוסלמיות באל-כת'יב אל-אחמר, כ-7 ק"מ מדרום ליריחו;<sup>3</sup> והשנייה, שקבר-משה כשלעצמו הוגדר במסורת המוסלמית כמקום קדוש. מאמינים אנו שנוכל לבסס הנחות אלה ולחזק את הדיעה הטוענת להעדפת מסורת הזיהוי של 'קבר-משה' ליד יריחו על-פני מסורות זיהוי אחרות מתוך העדות הארכיטקטוניות של המונומנט עצמו, אפילו חסרים אנו עדות טקסטואלית חד-משמעית על מיקומו של המקאם. במלים אחרות: כמו במקרים אחרים שהמשמעות והייעוד של מונומנטים איסלאמיים חסרים ביסוס טקסטואלי והם מתפרשים על-פי החקירה הארכיטקטונית,<sup>4</sup> כך גם 'מקאם נבי מוסא' עשוי להתבהר ולהתפרש בעיקר על-ידי עיון במבנהו הארכיטקטוני ושיוכו הטיפולוגי.

- \* עבודה זו נעשתה בתמיכת רשות המחקר של אוניברסיטת בר-אילן. כן נתונה תודת המחבר לאגף העתיקות.
- 1 לכמה מן המקורות האלה ראה: L.A. Mayer, 'Two Inscriptions of Baybars', *Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine*, II (1933), pp. 27 ff. [להלן: מאייר]; T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London 1927, pp. 193 ff. [להלן: כנעאן].
  - 2 לסוגיה מורכבת זו, שהסופרים הערביים נקטו לגביה עמדות שונות ומנוגדות, ראה: י' סדן, 'קבר נבי מוסא', המזרח החדש [בדפוס; להלן: סדן]. הריני מודה לד"ר סדן על שהעמיד לרשותי את כתב-היד של מאמר זה שתוכנו מלכתחילה יחד עם מאמר זה כעבודה כוללת על מקאם נבי מוסא.
  - 3 לזיהוי זה ראה, למשל: מאייר, עמ' 29-30; וכן: C.R. Conder & H.H. Kitchner, *The Survey of Western Palestine*, III, London 1883, p. 220. ראה גם: כנעאן, עמ' 194.
  - 4 ראה, למשל: Sh. Tamari, *Qal'at al-Tina in Sinai*, Napoli 1978, pp. 64 ff.

על-פי העדות החלקית של המקורות הספרותיים המצויים בידינו אפשר להבחין ארבעה שלבים בתהליך עיצובו הארכיטקטוני של המקאם:

- שלב א: תקופה קדם-ממלוכית (המאה העשירית)  
 שלב ב: תקופה ממלוכית (המאה הי"ג)  
 שלב ג: תקופה ממלוכית (המאה הט"ו)  
 שלב ד: תקופה עות'מאנית (המאות הט"ז-הי"ט)

#### השלב הקדם-ממלוכי

פסוק קצר של אלמקדסי,<sup>5</sup> משנת 985 לספירה, מעיד על השלב הראשון בקיומו של הקבר כבר במאה העשירית. אֶזְכוּרוֹ של הקבר הוא בקשר לתיאור הכללי של מחוז סוריה — 'אקלים אלשאם' המכוון כנראה לאזורים של דמשק ושל ירושלים. אזכורו של אלמקדסי מרמז על קיום קבר של משה בארץ-ישראל, אך אין הוא מציין אלמנט ארכיטקטוני מיוחד מעל קבר זה. אֶזְכוּרוֹ נוסף של שלב ראשוני זה של הקבר (צ'ריח) נמצא בדבריו של אבן פצ'ל אללה אלעמרי (נפטר ב-1349), המביא ידיעה מפיו של עז-ראייה סורי, בן-זמנו של בייברס, אלשיח' אבראהים בן אלשיח' עבדאללה בן יונס אלארמוי (נפטר ב-1292), המוסר:<sup>6</sup>

زرت قبر موسى الذي بالقرب من أريحا قال الشيخ إبراهيم وكان اذ ذاك لم تبني قبة ولا مشهد.

ביקרתי בקבר משה אשר בקירבת יריחו, אמר השיח' אבראהים. באותו זמן לא נבנו בו לא קבה ולא משהד.

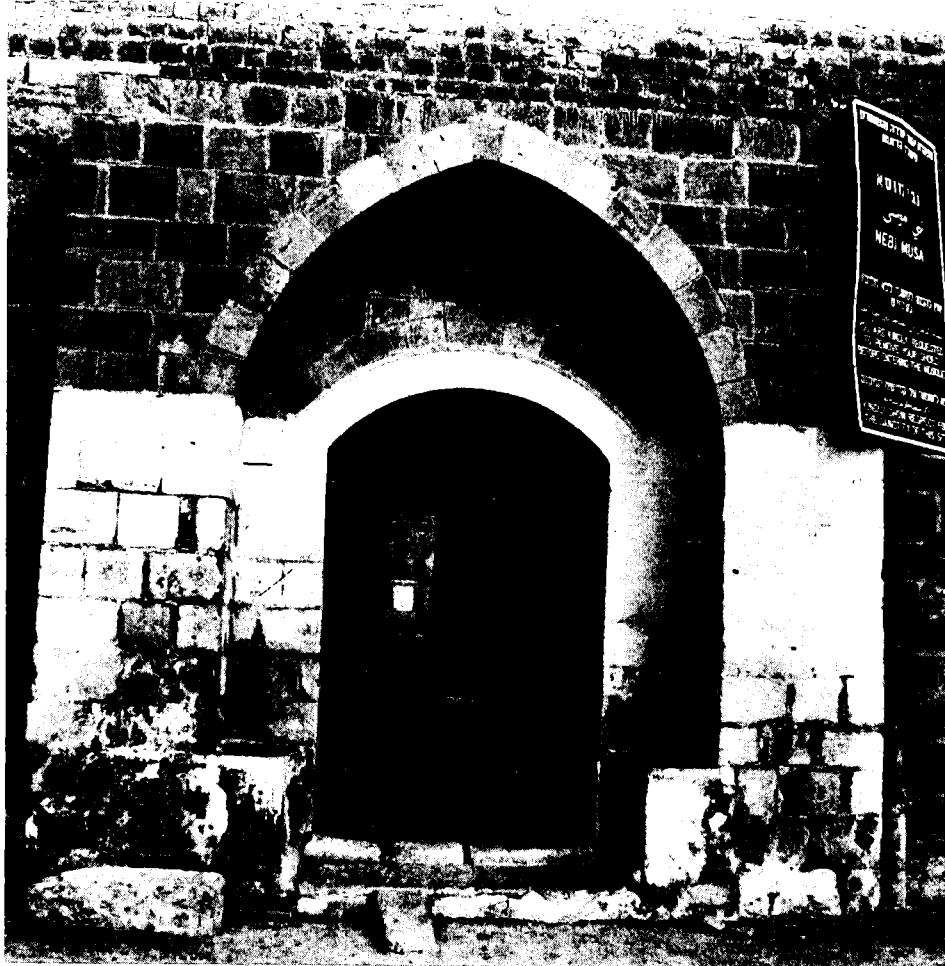
#### השלב הממלוכי הקדום

שלב זה הוא השלב החשוב ביותר בתהליך עיצובו הארכיטקטוני של המונומנט. ראשיתו בימי הסולטאן הממלוכי אלמלכ אלט'אהר רכן אלדין אבו אלפתח בייברס (1223–1277).<sup>7</sup> בשנת 667

5 ראה: אחסן אלתקאסים פי מערפת אלאקאלים, לידן 1906, עמ' 151, שורות 11–12. לעדות זו השווה גם: סדן. התייחסות מאוחרת יותר לקבר הקדם-ממלוכי מצויה בדיווחו החשוב והמורכב של אלהרוי (נפטר ב-1215 לספירה), אלאשאראת אלא מערפת אלזיאראת (מהדורת סורדל-חומין, דמשק 1953), עמ' 18. שכן הוא קובע באופן סתמי למדי שהקבר המצוי ביריחו מיוחס למוסא בן עמרן, אך מודע גם לאמת 'ההיסטורית' ש'מקום קברו של משה לא נודע' (שם, עמ' 13). עם זאת, עמדה מפורשת זו של אלהרוי אינה מונעת אותו מלדווח על קברו של מוסא במקומות שונים, לא רק במרחב הסורי (כגון בכפר ארכד שבאיזור טבריה [שם, עמ' 20] או בכפר שיחאן שבמואב [שם, עמ' 19]) אלא גם במצרים (כגון באלקראפה/קאהיר [שם, עמ' 38] או באתפיח/צעיד [שם, עמ' 41]). הנה כי כן, 'זיהויים' שונים אלה של קבורת מוסא אינם אלא אופייניים לעמדותיה השונות של המסורת המוסלמית מצד אחד, ומצד שני — עצם שימושם של אלהרוי במינוח ארכיטקטוני משתנה ממקום למקום (קבר באתרים סוריים לעומת מקאם ומשהד במצרים) ראוי לעיון טיפולוגי, העשוי להשתלב במחקר הארכיטקטוני הנוכחי של 'מקאם נבי מוסא/יריחו'.

6 ראה: מסאלכ אלאבצאר פי ממאלכ אלאמצאר, א, אלקאהרה 1924, עמ' 176; על אלשיח' אלארמוי ראה: אבן כתי'ר, אלבדאיה ואלנהאיה, ג, ביירות 1966, עמ' 333; אלצקאעי, תאלי כתאב ופיאת אלאעיאן, דמשק 1947, עמ' 10; וכן: אבן אלורדי, תתמת אלמח'תצר פי אח'באר אלבשר, ב, ביירות 1970, עמ' 120.

7 לביוגראפיה של בייברס, ששלט בין השנים 658 (1260)–676 (1277), ראה: אבן תע'ריברדי, אלמנהל אלצאפי, *Les biographies du Manhal Saffi*, ed. by G. Wiet, Le Caire 1973, no. 708, pp. 102–103.



1. מקאם נבי מוסא — השער המערבי

להג'רה (=1268-1269) השלים סולטאן זה את החג' למכה;<sup>8</sup> ממכה עלה דרך כרכ, שבדרום עבר-הירדן המזרחי, חלב ודמשק<sup>9</sup> לזיארה בירושלים ובחברון, בתחילת שנת 1269-1270.<sup>10</sup> בשנה זו בנה בייברס מעל לקבר קבה (מבנה עם כיפה) ולצדה מסגד.<sup>11</sup> אף-על-פי שעדויות ראשונות אלו

8 ראה בייחוד: אליוני, ד"ל מראאת אלזמאן, ב, חידראבאד 1955, עמ' 409; אבן אלדואדארי, כנו אלדרר וג'אמע אלע'מר, ח, אלקאהרה 1971, עמ' 142; אבן כת'יר, אלבדאיה ואלנהאיה, יג, עמ' 254.

9 אבן עבד אלט'אהר, אלו'ר' אלזאהר פי סירת אלמלכ אלט'אהר, כ"י איסטאנבול אלפאתח 4267, פוליו 137 א-ב; אליוני, שם, שם.

10 ראה: אבן עבד אלט'אהר, שם, שם; מקריזי, אלסלוק למערפת דול אלמלוך, א, חלק שני, אלקאהרה 1939, עמ' 583; מג'יר אדין, אלאנס אלג'ליל בתאריח' אלקדס ואלח'ליל, א, ג'יף 1968, עמ' 102; עבד אלע'ני אלנבלסי, אלחצ'רה אלנסייה פי אלרחלה אלקדסיה, כ"י פאריס BN 5960, פוליו 73 ב. וראה גם: מאייר, עמ' 32.

11 בעוד שקביעת זמנה של הבנייה אינה ניתנת להגדרה מדויקת יותר ממשך חודשי השנה הנדונה, כפי שמדווחת גם כתובת-הייסוד עצמה (מאייר, עמ' 29, שורה IV; תמונה 19), הרי בניית הקבה והמסגד מתועדת בבירור כבר בביוגראפיה של בייברס, שנכתבה על-ידי עז אדין אבן שדאד, אלו'ר' אלזאהר פי סירת אלמלכ אלט'אהר, כ"י Edirne Un. 1557, פוליו 258 א-ב (לביוגראפיה זו ומחברה ראה: 'קן, 'הוצאה מדעית של כת"י Edirne Un. 1557, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, 1978, א, חלק רביעי. החיבור שימש קרוב לוודאי מקור לרוב הביוגרפים והכרוניסטים שבאו אחריו, שלעיתים העתיקוהו רק בשינויי-נוסח מעטים, כגון: אליוני (לעיל, הערה 8), ג, עמ' 258-259 (תחת שנת 676 להג'רה); אלכחבי, פואת אלופיאת, א, בולאק [אין שנת הוצאה], עמ' 89-90, המובא בטעות על-ידי מאייר (עמ' 30) כמקור הספרותי הקדום ביותר לענייננו; אבן תע'ריברדי, אלנג'ום אלזאהרה פי מלוך מצר ואלקאהרה, ז, אלקאהרה [אין שנת הוצאה], עמ' 194.

שמנינו של אבן שדאד, אליוניני, אלכתבי ואבן תעריברדי על בנייתם של הקבה והמסגד על-ידי בייברס עצמו, הן סבירות שלעצמן, הרי יש בדבריהם של כרוניסטים אחרים, חלקם בן אותו זמן, חלקם מאוחר יותר, עדויות מנוגדות לקביעה זו שהקבה והמסגד נבנו יחד ובאותו זמן על-ידי בייברס.

בתיאורו של אבן כתיר (נפטר ב-1372)<sup>12</sup> נזכרת רק הבנייה של הקבה. גם שמס אלדין אלסיוטי (נפטר ב-1475)<sup>13</sup> מסר רק על בנייתה של הקבה; ויותר מכך, הוא קובע את תאריך בנייתה לזמן בלתי-מוגדר אחרי 1261, אֶזְכּוֹר נוסף העשוי להפקיע את הקבה ממסגרת מפעלי-הבנייה של בייברס.

מן התיאור הלא-מתוארך של אלג'לאלי (נפטר ב-1541)<sup>14</sup> עולה קושי אחר. מחבר זה מפקיע ממפעלי-הבנייה של בייברס דווקא את הקבה<sup>15</sup> ואילו דבריו על המסגד מנוסחים כך שאין ללמוד ממנו אם בייברס בנה את המסגד או רק שחזר אותו.<sup>16</sup>

סוגיה זו עשויה היתה למצוא את פתרונה בתיאורו של מג'יר אלדין (נפטר ב-1521) על אודות המסגד שנבנה כביכול כולו כמכלול ארכיטקטוני אחד.<sup>17</sup> אך בהמשך מתייחס מחבר זה לבניית הקבה בידי בייברס משנת 1269–1270 בלבד.<sup>18</sup> אולי אפשר להסביר את הימנעותם של סופרים אחרונים אלה מלציין שבייברס הוא בונה המסגד אם נניח שבזמנם (לפחות בימי אלסיוטי, אלג'לאלי ומג'יר אלדין) היה המסגד בתהליך של עבודות בנייה והרחבה ועל כן התקשו להגדירו כמפעל-בנייה של בייברס. במלים אחרות: הסופרים, בהיותם מנותקים כפי הנראה ממקורות ספרותיים קדומים (כגון אבן שדאד, אליוניני ואלכתבי, שעל-פיהם יכולים היו לקבוע את זמן בניית המסגד בימי בייברס), ידעו לפחות (כפי שמעיד מג'יר אלדין)<sup>19</sup> שנעשו עבודות בנייה ממושכות (בעיקר בחלקו הדרומי הפנימי של המסגד) בעשור השנים שבין 1470–1480.<sup>20</sup> לפיכך הם העדיפו

- 12 ראה: אלבדיאה (לעיל, הערה 8), יג, עמ' 275; ובני על המכאן المنسوب الى قبر موسى . . . قبة قبلى اريحا 'בונה על המקום המיוחס לקבר-משה קבה דרומית ליריחו'. בהקשר זה חשוב להדגיש שבכרוניקות אלו אין הדיווח על בניית הקבה והמסגד מצוין תמיד באותה שנה; כך, למשל, אצל אליוניני הוא נזכר בשנת 676 להג'רה, ואבן תעריברדי מזכירו בשנת 658 להג'רה; עם זאת, דומה שתיארוכה החדר-משמעי של כתובת-הייסוד יש בה כדי להוציא מכל ספק ששנת 668 להג'רה היא תאריך הבנייה של הקבה והמסגד על-ידי בייברס.
- 13 אתחאף אלאח'צאא בפצ'אל אלמסג'ד אלאקצא, כ"י פרינסטון 598 B 227, פוליו 80: 'قبر موسى والآن عليه قبة مبنی بناها الملك الظاهر بيبس بعد سنة ٦٦٠ هـ'. 'קבר-משה: ועתה עליו קבה בנויה שבנה אלמלך אלט'אהר בייברס אחרי שנת 660 להג'רה'. וראה: J. Reynolds, *The History of the Temple of Jerusalem*, London 1836, p. 286, אך תרגומו שם אינו מדויק.
- 14 ראה: אלמסתקצא פי פצ'אל אלמסג'ד אלאקצא, כ"י אסקוריאד 176/7–1767.
- 15 שם, פוליו 57.
- 16 שם, פוליו 65.
- 17 אלאנס (לעיל, הערה 10), 102: 'وعليه بناء وداخله مسجد وعن يمينه قبة معقودة بالحجارة وفيها ضريحه' 'ועליו ובתוכו מסגד ומימנו קבה בנויה בקמרונות-אבן ובתוכה קברו'.
- 18 אלאנס, שם, שם: 'والذي بنى القبة المذكورة الملك الظاهر بيبس . . . في سنة ثمان وستين وستمائة' 'וזה אשר בנה את הקבה הנזכרת הוא אלמלך אלט'אהר בייברס בשנת שש מאות שישים ושמונה'.
- 19 אלאנס, שם, שם: 'وزادوا زيادات في المسجد . . . ثم في سنة خمس وسبعين وثمانمائة وسع داخل المسجد من جهة القبلة' 'והוסיפו תוספות במסגד... להלן בשנת 875 להג'רה הורחב תוך המסגד מצד דרום'.
- 20 על כך מדווח לא רק מג'יר (לעיל, הערה 10), אלא גם אלנאבלסי (המסתמך עליו), אלחצ'רה (לעיל, הערה 10), פוליו 73.





2. מקאם נבי מוסא — הכתובת מעל השער המערבי

מן הסתם לנקוט עמדה זהירה, שהרי לא יכלו לתארך לשנת 1269–1270 מבנה אשר שלב בנייתו הראשון נמשך והלך עד לסימו ב-1480.

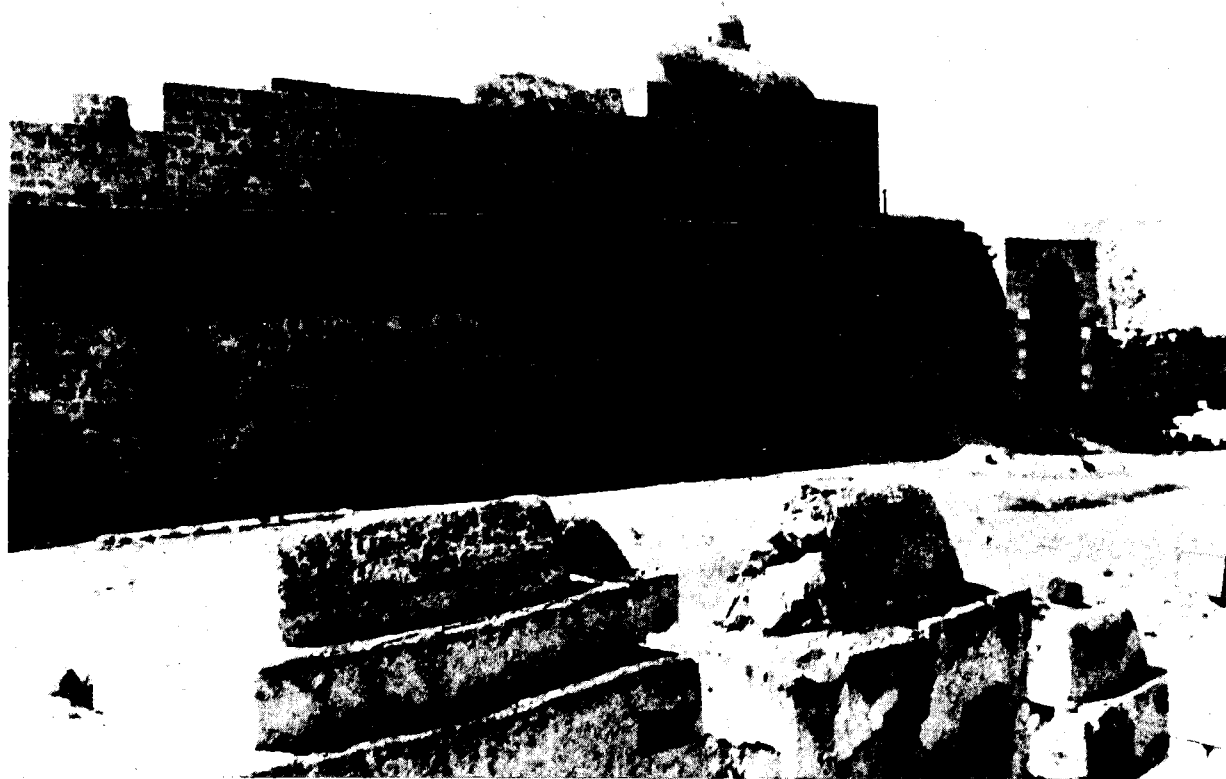
#### השלב הממלוכי המאוחר

תוספות-בנייה אלו, שנעשו בין השנים 1470–1480, שייכות לפי דעתנו לשלב הבנייה השלישי. לשלב שלישי זה יש לייחס את בניית המנארה (צריח המסגד). מג'יר ואלנאבלסי<sup>21</sup> ציינו את בנייתה לאחר שנת 1475. גם מבחינת סגנון הבנייה יש לקשור את תאריך בנייתה של המנארה עם זמן השלמת הבנייה של המסגד ב-1480.

המנארה היא מבנה תלת-קומתי. בסיסה מרובע ובראשה גלריה. קומתה התיכונה אוקטאגונאלית והקומה העליונה היא גלילית, ובראשה — כיפה. מנארה זו מציגה אותם קווי-אופי סגנוניים של המנארה-התלת-קומתית המצרית, סגנון המצוי גם בירושלים בשלהי המאה הט"ו.<sup>22</sup> עם תוספת זו של המנארה אל המסגד והקבה קיבל למעשה מקאם נבי מוסא את עיצובו השלם כ'מאוזוליאום'.

21 ראה: אלאנס (לעיל, הערה 10), שם; אלחצ'רה, שם, שם; 'ثم بنى به منارة بعد الثمانين والשמائة', להלן נבנתה בו מנארה לאחר [שנת] 880 [להג'רה].

22 Cf. Sh. Tamari, 'Al-Ashrafiyya — An Imperial Madrasa in Jerusalem', *Memoria Accademia Nazionale Dei Lincei*, XIX, 5, Roma 1976, p. 549, n. 48



3. מקאם נבי מוסא — החזית הצפונית

### השלב העות'מאני

בירורו של שלב מכריע זה בתהליך עיצוב מבנהו של המקאם יבוסס בעיקר על העדות האפיגראפית, העשירה יחסית;<sup>23</sup> עדות המקורות הספרותיים דלה.

המעבר מהשלב השלישי אל השלב הרביעי מתועד בפסוקו של מג'יר אלדין, שהזכרנו למעלה.<sup>24</sup> הוא קבע, שאחרי בנייתו הראשונה של בייכרס נבנו תוספות במסגד, אך הוא טען שתוספות אלה לא נבנו רק בתוך המסגד אלא גם בסביבתו: 'وزادوا زيادات في المسجد وحوله' 'והוסיפו תוספות במסגד וסביבו'. כלומר: ב-1470–1480 נעשו התוספות הראשונות בתוך המסגד, בחלקו הדרומי, ואילו התוספות האחרונות נעשו, לפי ידיעה זו, גם מסביבו.

23 חמש כתובות ערביות מתעדות שלב זה, ארבע קבועות עדיין באתרן: אחת בטימפנון שמעל השער החיצוני של החומה המערבית, אחת בטימפנון שמעל השער בחומה המזרחית (הכתובת של השער הצפוני החיצוני אינה קיימת עוד), שתי כתובות מצויות מעל משקופי המסג'ד והפתח הצפוני של חומת המגורים. על כתובות אלה נדון להלן. לבד מכתובת הייסוד של בייכרס, לא פורסמו כתובות אלה (לעניין זה השווה גם דין-וחשבון 191.133 בארכיון מחיאן רוקפלר, ירושלים, תיק E144).

24 אלאנס (לעיל, הערה 10), עמ' 102.

יש לתארך אפוא את השינויים שחלו בפנים המסגד לשלהי התקופה הממלוכית. באשר לתוספות-הבנייה שמסביב למסגד, הכוללות לפחות את המערכת ההיקפית של החומה החיצונית (וראה הדיון בהמשך) קיימת אפשרות שאף אלו נבנו כבר באותן שנים של שלהי התקופה הממלוכית. לכך יש סימוכין בפסוקו הנזכר של מג'יר אלדין, ובעיקר בניסוחה של הכתובת<sup>25</sup> הקבועה בטימפון, שמעל משקוף השער המערבי של המקאם (תמונות 1, 2).

כתובת זו קובעת שבשנת 1150 להג'רה (1737) בנה עלי כתח'דא עז באד' את הבורות, השערים, הליואנים והתנור במקאם נבי מוסא, והוא תיקן אז גם את החומות ואת הדרך. אם בשנת 1737 נזקקו החומות לתיקונים, אין ספק שהוקמו עוד קודם-לכן, וייתכן אפילו שהחומות המוקדמות הוקמו בתקופה הפרה-עות'מאנית.

מן הכתובת אפשר גם ללמוד על תאריך תוספות-הבנייה שמסביב למסגד. עם זאת, יש להתייחס בזהירות ובמידה מסוימת של ספק להנחה שמבנים נוספים אלה נבנו מראשיתם בתקופה העות'מאנית. הספק נובע מניסוחה של הכתובת שאין בה הפועל 'אנשא' (המורה על בניית יס-מאין), אלא הפועל 'עמר'. יתר על כן, נזכרה בה גם 'הקבה אלכלימיה' עצמה, והרי הקבה אין ספק שנבנתה בתקופה הממלוכית. עניין זה מטיל ספק בפירוש הכתובת כפשוטה כאילו נבנו כל המבנים הללו בשנת 1737.

ספק זה מתחזק מעדותו של עד-ראייה בראשית המאה הי"ח, הוא מצטטפא כמאל אלדין אלבכרי אלצדיקי (נפטר ב-1749). במסגרת הרחלה (מסע) שלו מדמשק לירושלים<sup>26</sup> בשנת 1710, מדווח הוא על תיקונם של בורות-המים שבחצר המקאם על-ידי אלשיח' מחמד אלמלכי.<sup>27</sup> כלומר, אם היו

25 כתובת זו היא בת 5 שורות, החקוקות בלוח מלבני (תמונה 2):

سنة ١١٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم وكلم الله موسى الكليم

قد عمر الابار الابواب وأصلح الدرب

والسور وعمر القرن واللواوين

وأسطحها والاوز (?) والقبه الكليمية صاحب الخيرات والمبرات ( . . . )

من وفقه رب الارض والسماوات جناب حضرة علي كتحدا عز باذ باشا سابقا بمصر

1150

בשם אללה הרחמן הרחום ודבר אללה מוסא אלכלים'

בנה את הבורות ואת השערים ותיקן הדרך

והחומה ובנה את התנור והליואנים

וגגותיהם ואת החדרים (?) והקבה אל כליםיה' בעל הצדקות והחסדים...

בברכת אדון הארץ והשמים הוד מעלתו עלי כתח'דא עז באד' באשא לפנים 'במצר'

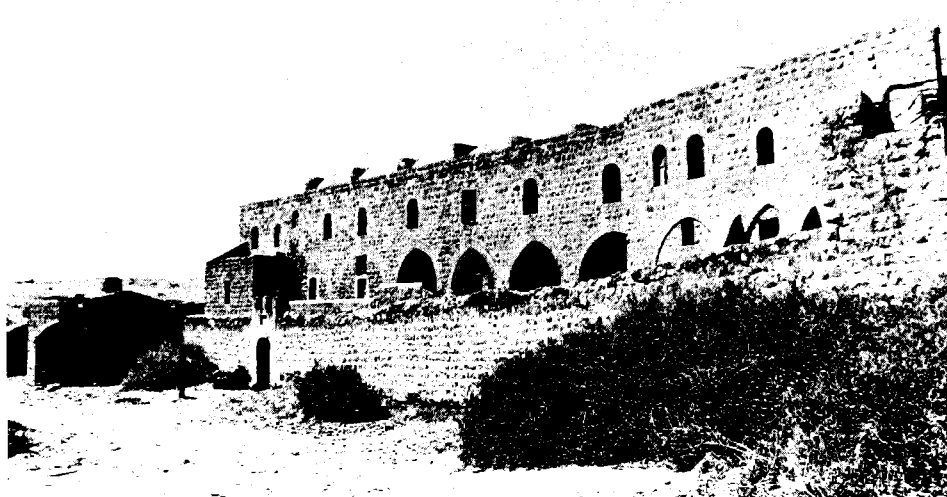
26 'אלח'מרה אלחסייה פי אלחלה אלקדסיה' — זוהי כותרתה של הרחלה (המצויה עדיין בכתב-יד) אצל ברוקלמן [14] p. 350, II, *Geschichte der Arabischen Litteratur*; והשווה גם: א"ס אלח'אלדי, רחלאת פי דיאר אלשאם, [יאפא?] 1946, עמ' 49. מצד אחד אפשר שכותרתה של 'רחלה' זו צריכה להיות, לפי כ"י אוניברסיטת אסטאנבול 3371, 'אלח'מרה אלמחיה וגר', ומאידך גיסא ברור שהכותרת 'אלפתח אלקדסי ואלכשף אלאנס', הרשומה בפוטוסטאט של כ"י מוזיאון רוקפלר XIII s/nix/2, אינה אלא טעות שנגרמה על-ידי בלבוש של שני חיבורים שונים של אותו אלבכרי.

27 ראה: אלח'מרה, כ"י אסטאנבול, פוליו 8ב; כ"י רוקפלר, פוליו 19.



4. מקאם נבי מוסא — השער הראשי בחזית הצפונית

5. מקאם נבי מוסא — החזית המזרחית



בורות שתוקנו ב-1710 אין צדק בדברי הכתובת המעידה על בניית הבורות ב-1737. לפיכך רשאים אנו להטיל ספק גם במידת דיוקה של הכתובת באשר לבניית השערים ותיקונן של החומות, במיוחד לגבי החזית הצפונית (אשר הכתובת בשערה הראשי נעלמה; תמונות 3, 4) ולגבי החזית המזרחית (אשר כתובת שערה אינה ניתנת לקריאה; תמונות 5, 6).

באשר לתאריך בנייתה של מערכת הליואנים וחדרי-השירותים, אין לדעתנו ספק בשיוכה לתקופה העות'מאנית. קביעה זו נראית ודאית על-פי העדות האפיגראפית של שתיים מתוך שלוש הכתובות המצויות עדיין בשער המערבי ובשער המזרחי. הוא גם מבוסס על התאריך העות'מאני המאוחר של המערכת ההיקפית הפנימית, המכילה את חדרי-המגורים. לפי כתובת הקבועה במשקוף הכניסה IID<sup>28</sup>, נבנו חדרים עיליים אלה על-ידי המופתי הירושלמי מחמד טאהר בן מצטפא אלחסיני בשנת 1303 להג'רה (1885).

כתובת אחרת הקבועה עדיין מעל למשקוף פתחו הראשי הצפוני של המסגד,<sup>29</sup> מציינת שעבדאללה

28 כתובת זו, החקוקה בלוח-שיש רבוע, היא בת 6 שורות (תמונה 7):

بسم الله الرحمن الرحيم	בשם אללה הרחמן הרחום
امر بعمارة هذا المكان الشريف وانشاء	ציווה לבנות המקום הנעלה הזה ולכונן
فيه جميع الغرف السيد محمد طاهر	בו כל החדרים העיליים אלסייד מחמד טאהר
بن مصطفى الحسيني مفتي الديار القدسية	בן מצטפא אלחסיני מופתי ירושלים
وذلك سنة ثلاث وثلاثمئة	וזאת בשנת 1303 להג'רה [=1885].
والف للهجرة النبوية	

על אפטרופסתה של משפחת אלחסיני על מקאם נבי מוסא ודאגתה לאירוחם של עולי-רגל ראה: י' שמעוני, ערביי ארץ ישראל, חל-אביב 1947, עמ' 215. עם זאת, תיארוך ראשית כהונתו כמופתי של טאהר בן מצטפא לשנת 1893 (על-פי: בן אלקנה, 'משפחת אלחסיני', קשת, סא, 1973-1974, עמ' 128) אינו מסתבר אפוא לפי הכתובת.

29 כתובת זו, החקוקה על לוח-שיש מרובע, בנויה 4 שורות דו-אגפיות (תמונה 8):

جدد عمارة هذا المكان	الشریف داخلا وخارجا
من بنا وقصار وتخشب	سعادة الدستور المعظم والوزير
المفخم السيد عبدالله باشا	والی صیدا وطرابلس حالا وغرة
ادام الله دولته وذلك	بمباشرة وكيله في العامرة على موسى

سنة

١٢٣٥

שחזר מבנה המקום	הנעלה הזה תוך וחץ
בכנוי בסידור [?] ובעץ	כבוד השר הנעלה והוזיר
המפואר אלסייד עבדאללה באשא	מושל נוכחי של צידון וטריפולי ועזה
יארין אללה שלטונו וזאת	באמצעות ה'וכיל' שלו באסתאנבול [?] עלי מוסא

שנת 1235 [=1819]

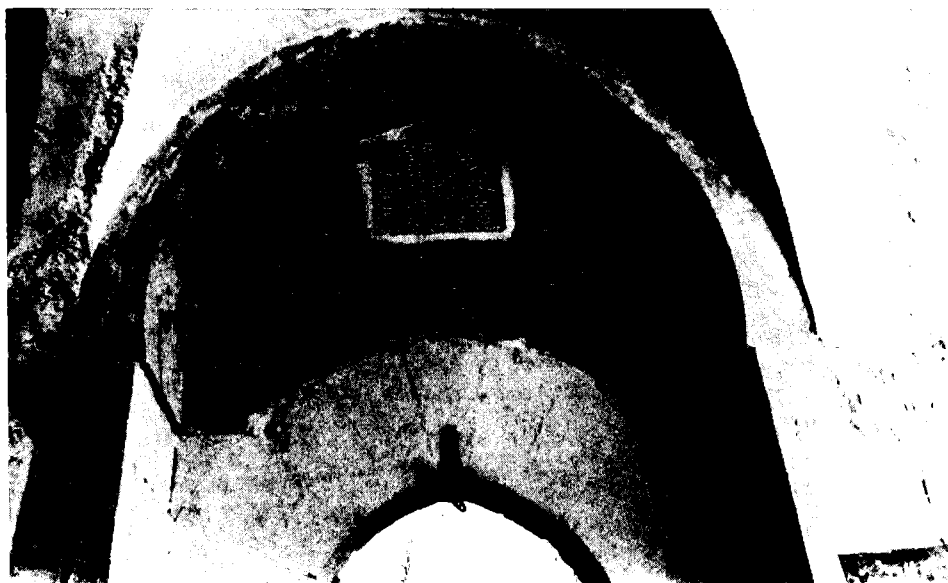
לא עלה בידנו לאתר ביוגראפיה שלימה של עבדאללה באשא, ואף לא בכרוניקה החשובה ביותר לנושא הבנייה במחצית הראשונה של המאה ה-19 משל אבראהים אלעורה (תאריך' ולאית סלימאן באשא אלעאדל, צירא 1936). כרוניקה זו מסתיימת, לרוע המזל, דווקא בשנת 1234 להג'רה (1818), כשנה קודם שעבדאללה באשא ביצע את השחזור במקאם נבי מוסא. לפיכך נסתפק כאן בכמה מראי-מקומות כלליים:

W.R. Polk, *The Opening of South Lebanon 1788-1840*, Cambridge, Massachusetts 1963, pp. 20ff.;  
M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861*, Oxford 1968, p. 5; idem (ed.),  
*Studies on Palestine during the Ottoman Period*, Jerusalem 1975, pp. 296ff.



6. מקאם נבי מוסא — השער המזרחי והכתובת מעליו

7. מקאם נבי מוסא — כתובת במשקוף הכניסה של שער DIII



באשא, הוואלי של צידון, טריפולי ועזה (1818–1831), שחזר את המבנה הפנימי והחיצוני של הקבה והמסגד בשנת 1235 להג'רה (1819).

תוך כדי לימוד תהליך הפיתוח והעיצוב הארכיטקטוני של המקאם, נוכחים אנו שבשלבם הראשונים הוא נבנה כמאוזוליאום, ובשלבם המאוחרים גדל המכלול ונסתעף עד שדמה לח'אן או אפילו לרבאט. התפתחותו של המקאם הושפעה מעיצובו כמבנה קונצנטרי. הקבר — הקבה — והמסגד, מוקמו בתוך חצר מרכזית, והיו למוקד אשר סביבו התפתחה מערכת המבנים ההיקפית כאילו באופן צנטריפוגאלי.

בעוד שניתן להגדיר את מערכת המבנים המרכזית שמן המאה העשירית והמאה הי"ג כחטיבה פונקציונאלית עיקרית של המקאם, הרי המערכת ההיקפית שמן המאה הט"ז ועד המאה הי"ט היא חטיבה פונקציונאלית משנית.

עם זאת, השילוב בין החטיבה המרכזית המורכבת מהקבר-הקבה-המסגד, היא יחידת המאוזוליאום, והחטיבה ההיקפית המורכבת מן החומה החיצונית והחומה הפנימית, ומחדרי-המגורים והשירותים, היא יחידת ה'ח'אן' — או ה'רבאט', הוא יצירה של המאה הי"ט. המקאם במצבו המושלם רשאי להיחשב לפיכך כיצירה ארכיטקטונית בת המאה הי"ט. אף ששילבי היצירה מורכבים, הרי חזונו הנוכחית הסופית של המקאם ברורה למדי (תמונה 9). תכנית המבנה מורכבת מארבע חטיבות ארכיטקטוניות עיקריות:<sup>30</sup>

I חומת הגנה היקפית;

II חצר היקפית;

III חומת מגורים ושירותים;

IV חצר מרכזית (IV A) — מסגד; (IV B — קבה).

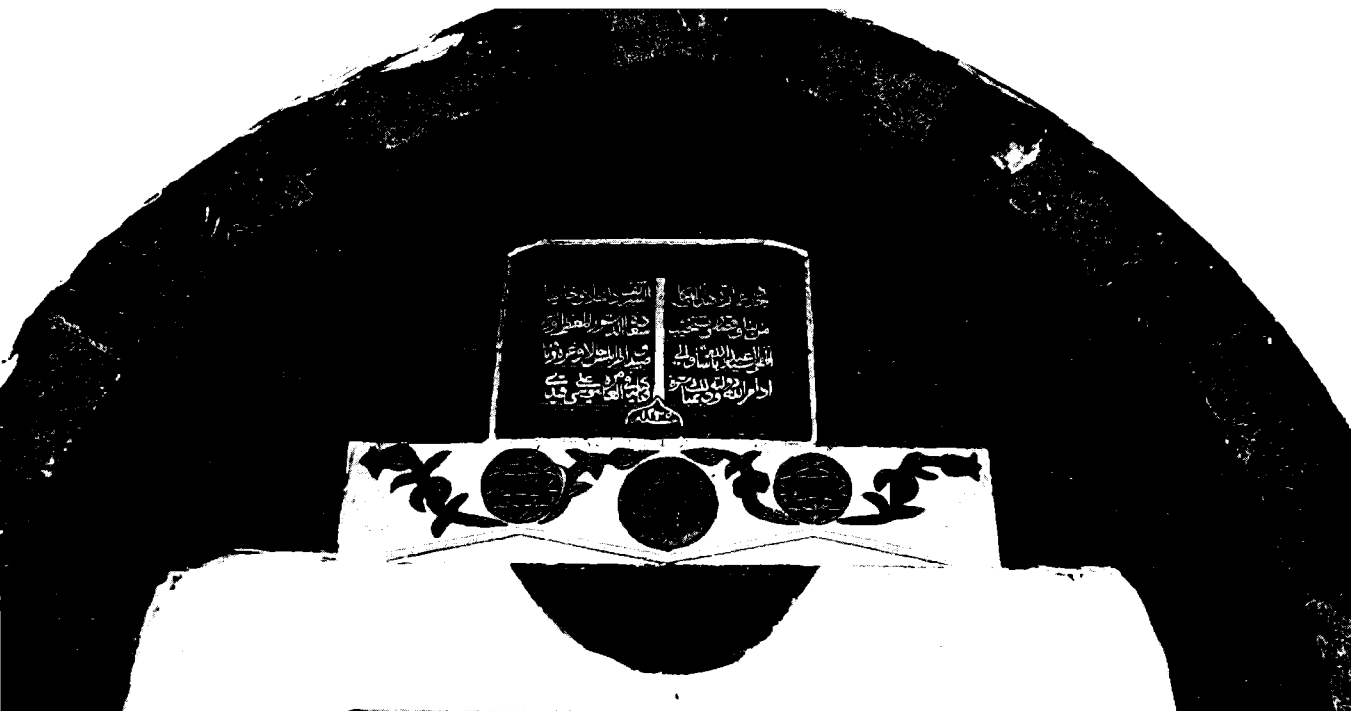
בתיאור הסכימאטי של חלוקה זו לחטיבות ננקוט אבחנה בין שלוש החטיבות הראשונות שאת מרכיביהם השונים נציג רק באופן כללי, והחטיבה הרביעית, שאת מבניה ננתח מן הבחינה הסטרוקטוראלית ביתר הרחבה.

מכלול המבנים I, II, III

I — החומה ההיקפית. חומה זו בנויה נדבכים של אבן ביטומנית.<sup>31</sup> סמוך למרכזיהן של החזיתות המערבית, הצפונית והמזרחית ממוקמים שערים, ואילו החזית הדרומית אטומה. הכניסה

30 קביעתו של המקרא (בתכנית להלן) בספרות רומיות I–IV מכוונת למבנה תיאורנו הטכני בארבעה 'מעגלים' — מן החוץ פנימה.

31 על המבנה הגיאולוגי של איזור נבי מוסא ראה: L. Lartet, *Voyage d'expédition à la Mer Morte*, IV, Paris 1974, p. 308. לאיכותה המינראלית של אבן הביטומן, שנקראה גם בשם 'חג'ר מוסא', ראה: M. Abel, *Une croisière autour de la Mer Morte*, Paris 1911, p. 173. לאזכורה במקורות הערביים בימי הביניים השווה, למשל: אלדמשקי, נח'ב אלדהר פי עג'אאב אלבר ואלבחר, לייפציג 1923, עמ' 81. ולמשמעותה הסימבולית ראה: כנעאן, עמ' 195. בהקשר זה יש עניין בציונו של אלט'אהרי (זבדת כשף אלממלאכ וביאן אלטרק ואלמסאלכ, פאריס 1894, עמ' 36) שבמצרים הממלוכית היה משהד שנקרא 'סלע [צח'רה] משה'.



8. מקאם נבי מוסא — כתובת מעל משקוף הפתח הצפוני של המסגדים

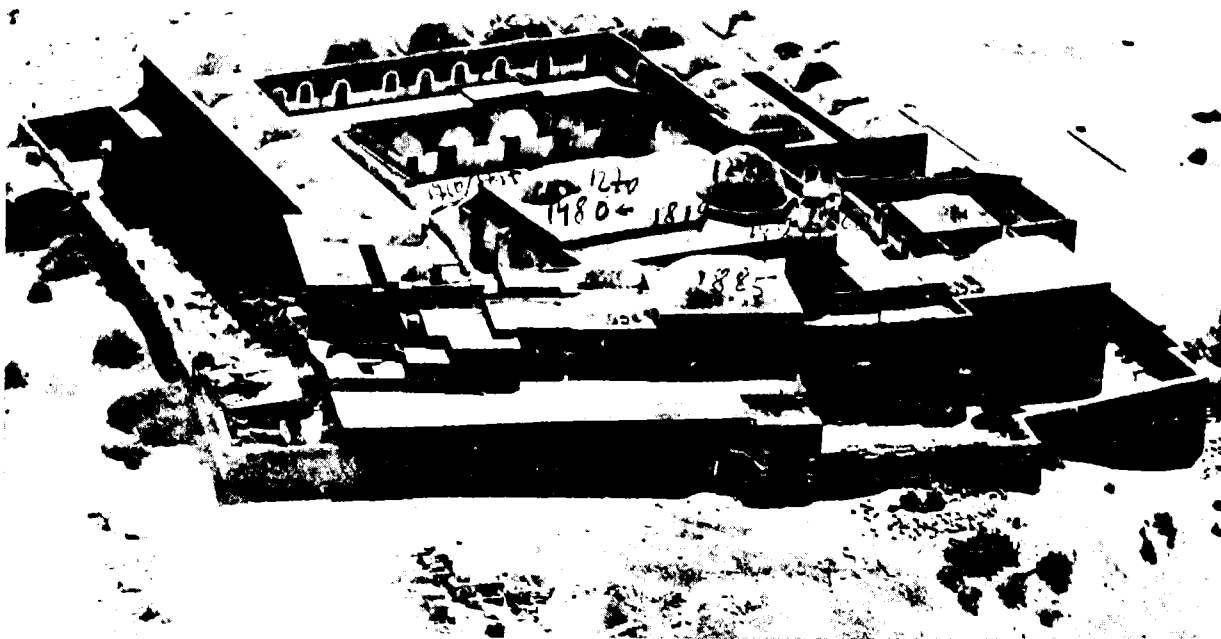
הראשית למקאם היא במערב. בעוד השער המערבי (AI, תמונה 1) והשער הצפוני (BI, תמונה 4) מציגים קווי-אופי דומים במבנה ובסגנון הרי חזותו הפשוטה של השער המזרחי (CI, תמונה 6), מציגה קווי-אופי של פתח משני, או פשפש.

סבירה אם כן ההנחה שפתח זה שימש כשער משני. הוא אף דומה בצורתו לשני הפתחים המשניים Ia בחזית המערבית ו-Ib בחזית הצפונית. שני השערים האחרונים, אף שהם מאוחרים בזמן תפקידם דומה לתפקיד השער המזרחי — כולם משרתים את איזור השירותים והמגורים. שני השערים הראשיים — המערבי והצפוני מובילים אל המכלול הצרמוניאלי המרכזי ועל כן זכו לעיצוב מונומנטאלי.<sup>32</sup>

II — החצר ההיקפית התיכונה. חצר זו תחומה כלפי חוץ על-ידי החומה ההיקפית (תמונה 9) ובצד הפנימי, במפלס הקרקע, על-ידי סדרה של מחסנים וחדרי-שירותים. ביניהם היו כנראה גם אורוות, כפי שמעידות ידיות-קשירה בפתחים, וגם מטבחים, כמו בחדר IID, אשר כתובת השער המערבי מורה, כפי הנראה, על בנייתו ב-1737. שני קווי-אופי מייחדים את החצר

32 יש להעיר על השוני שבחזותן של החזית המערבית והצפונית 1978D, וכפי שצולמו בימי הסולטאן עבד אלחמיד (1876-1909). וראה: J.M. Landau, *Abdul Hamid's Palestine*, Jerusalem 1978, p. 69. אם אכן הצילום מציג את המצב לאשורו, מעוררים חשומת-לב שלושה נתונים עיקריים: (א) שער IA אינו ברור; (ב) הפתח Ia מודגש; (ג) קיר החזית הצפונית במצב רעוע. נתונים אלה מראים שחלו שינויים בקירות בין שלהי המאה הי"ט וחמננו, אך אפשר שמקורם באיכות הצילום. הריני מודה לפרופ' לנדאו על שניאות להציג בפני את הצילום קודם פרסומו.





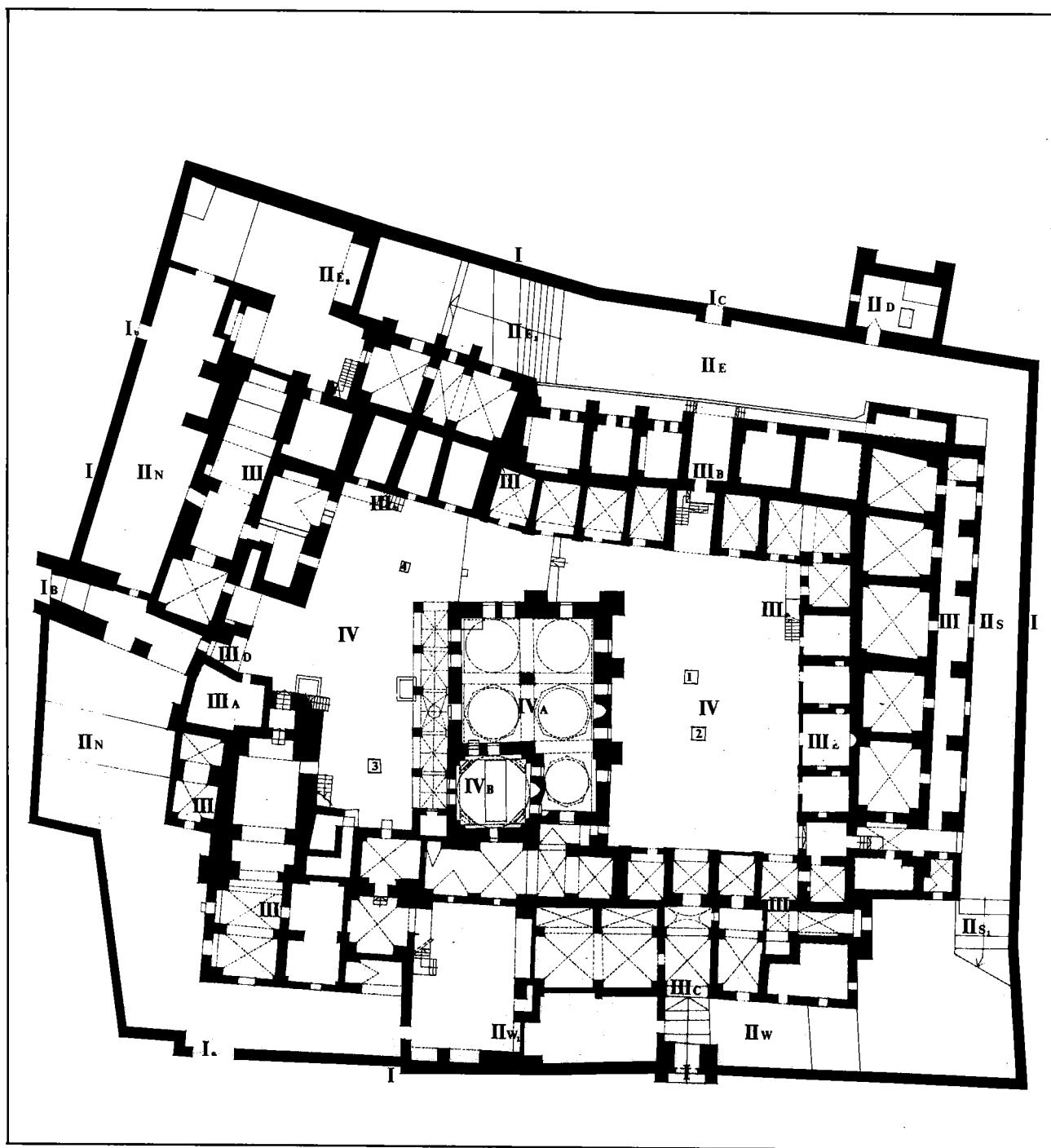
9. מקאם נבי מוסא — צילום אווירי; מבט לדרום

ההיקפית המרוצפת כולה בלוחות-אבן; האחד, מפלס-החצר משתנה בהתאם למפלס המשתנה של פני-השטח, בין המפלסים השונים מחברים טורי מדרגות (IIE 1 או IIS 1); השני, הוספתם של קירות-חדרים (כגון I W 1 או IIE 2) הקוטעים את המבנה הרצוף של החצר ההיקפית. אין ספק שזמנם של קירות אלה מאוחר, והם נבנו לאחר שנתגלה הצורך בכניית חדרי-שירותים נוספים.

III — אגפי המגורים והשירותים. ארבעה אגפים של מגורים ושירותים תחומים בין החצר ההיקפית והחצר המרכזית (תמונה 9). אגפים אלה בנויים באותה שיטה ריגולארית של בניית-אבן המאפיינת את החומות. הם מסודרים בשלוש קומות: קומת-הקרקע על מפלס החצר ההיקפית; הקומה הראשונה על מפלס החצר המרכזית; הקומה השנייה המחוברת אל מפלס החצר המרכזית בכמה טורי-מדרגות (כגון IIIa ו-IIIb). אל אגפה הדרומי והמזרחי מחוברת (מאז 1737) מרפסת-טרסה דמוית L (תמונות 10, 14).

חטיבת-המגורים, אשר חזותה החיצונית דמוית חומה, חצויה באגפיה המערבי, המזרחי והצפוני במעברים, חדרי-מפלסיים או דו-מפלסיים, המקשרים בין החצר ההיקפית והחצר המרכזית. שני המעברים, המזרחי (IIIb) והמערבי (IIIc), סדורים על ציר אחד, ואילו המעבר הצפוני (IIId) אינו סדור כך, אולי משום היותו סמוך למסד של המנארה (IIIA). בלי לדון כאן בפרטי הארכיטקטורה של מנארה זו (תמונה 11), שאופיה הממלוכי כבר צוין לעיל, יש להדגיש את ניתוקה הסטרוקטוראלי הן ממערכת-המגורים והן ממכלול המסגד והקבה. חדרים מסוימים במכלול-המגורים עשויים היו אף הם לשמש כמסגדים.<sup>33</sup> דוגמה לכך הוא החדר

33 וראה הצעותיו של כנעאן, עמ' 194. יש להדגיש שאכתנותיו לוקות לא אחת בטעויות ובשיבושים. אף שחיבורו הוא סקר חלוצי של קברי קדושים מוסלמים בארץ-ישראל הוא יכול להיחשב כמהימן רק בקושי.



תכנית מקדש נבי מוסא

III E ('מסגד הנשים', לפי כנעאן) שיש לו מחראב בקירו הדרומי, אך אין ודאות אם מראשיתו תוכנן החדר כמסגד או שמא רק לאחר זמן נוסף לו מחראב והפך מסגד או קפלה.

מכלול המבנים המרכזיים

IV — החצר המרכזית, המסגד והקבה. זוהי חצר מלבנית (בציר צפון-דרום), המחולקת על-ידי מכלול הקבה-מסגד לשני אגפים, אף הם מלבניים. שני אגפים אלא שימשו את תנועת ההולכים מן השער המערבי אל 'החצר הדרומית' (תמונה 10) ומן השער הצפוני אל 'החצר הצפונית' (תמונה 12), שנתרכזו בהם עולי-הרגל. שני צמדים של בורות-מים, צמד-צמד בכל חצר, מבססים את האבחנה הזאת. הבורות IV 4-1, שזמן בנייתם צוין לעיל,<sup>34</sup> נועדו לשמש את צורכי הבישול והשתייה<sup>35</sup> של עולי-הרגל, אשר התגוררו בחדרי-המגורים המצויים מסביב ל'חצר הדרומית' ומסביב ל'חצר הצפונית'.

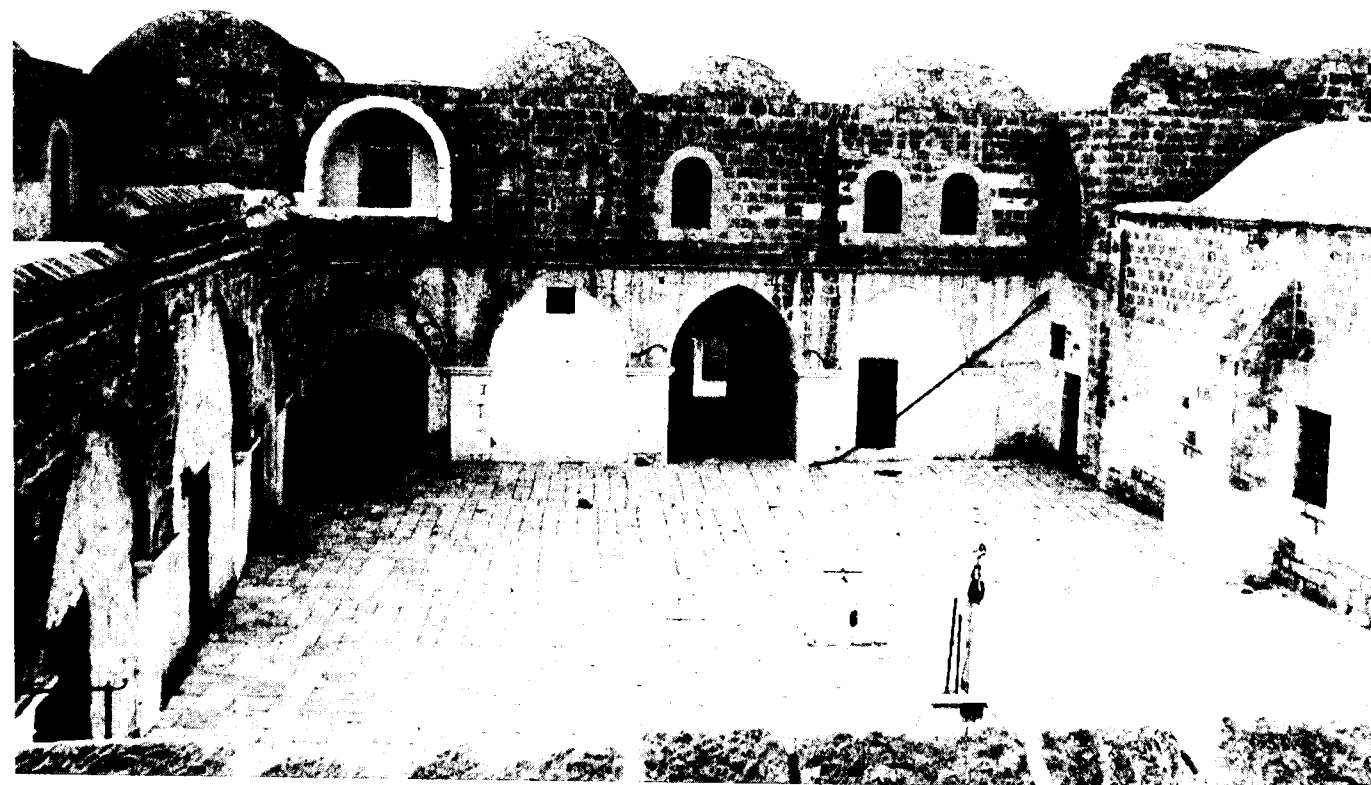
חלוקת החצר המרכזית לשתי חצרות מודגשת על-ידי ההבדל בגובה המפלסים ביניהן: מפלסה הנוכחי של החצר הצפונית גבוה מזה של הדרומית, אף ששתיהן מרוצפות באופן אחיד בלוחות-אבן. על סיבת השוני במפלסים אין אפשרות לעמוד ללא בדיקה ארכיאולוגית. המסגד (IV A) והקבה (IV B) ממוקמים בדיוק באיזור-המעבר, בין המפלס של החצר הדרומית והצפונית. אילו ניתן היה לבצע באיזור זה חפירה ארכיאולוגית, אפשר היה לברר ביתר דיוק את שלבי-בנייתו של המסגד. על-פי העדות הספרותית הוא נבנה, כפי שפירטנו למעלה, לפחות בשני שלבים. בחינת הממצא הארכיטקטוני במצבו הנוכחי וההסתמכות על העדויות הספרותיות מאפשרות לנו להציע שלושה שחזורים היפותטיים של מצב המסגד המקורי ושל מעשה ההרחבה והבנייה כלפי דרום, שחל בתקופה הממלוכית המאוחרת:

א. בשלב הממלוכי המוקדם המסגד הכיל את הפורטיקו, הנמצא כיום בחזיתו הצפונית של המסגד (תמונה 13), וכן אולם-רוחב אחד אשר כלל מצד מערב את הקבה ומצד מזרח שני חללים ארכיטקטוניים. אומנה הניצבת כיום במרכזו של המסגד עשויה אולי גם לרמוז על קיר הקבלה (הקיר הדרומי) בשלבו הראשון קטן-הממדים. בשלב הממלוכי המאוחר הוגדל המסגד בכיוון דרום. קיר הקבלה הראשון נהרס ובמקומו נבנה קיר דרומי, הוא אולי קיר הקבלה הקיים עד היום. מערכת התמוכות החיצוניות מעידות כנראה אף הן על השינויים שחלו במסגד במעבר מן השלב הראשון לשלב השני. לפירוש זה אין אסמכתות ארכיטקטוניות נוספות. יש בו קושי גדול כיוון שהוא מחייב להניח שהרסו את קיר הקבלה ואת המחראב.

ב. המסגד הוגדל ללא הריסת המחראב וקיר הקבלה, כלומר הרכבתו היתה לא כלפי דרום אלא כלפי מזרח. אסמכתה להנחה זו הוא השוני בעיצובן הפנימי של כיפות האגף המזרחי של המסגד

34 תאריך הבורות במחצית הראשונה של המאה הי"ח נקבע על-פי כתובת-הייסוד בשער המערבי, 1737 (ראה לעיל, הערה 25), ולפי עדותו של אלכרי — 1710 (אלח'מרה, כ"י איסתאנבול, פוליו 8; כ"י וקפלה, פוליו 19). התיאוריה המזהה את מקאם נבי מוסא עם המנזר הביזאנטי של אבתימיוס הקדוש, מן המאה הרביעית (למשל, כנעאן, עמ' 195) והמשיכת בורות אלה למנזר — אינה יכולה אפוא להתקבל.

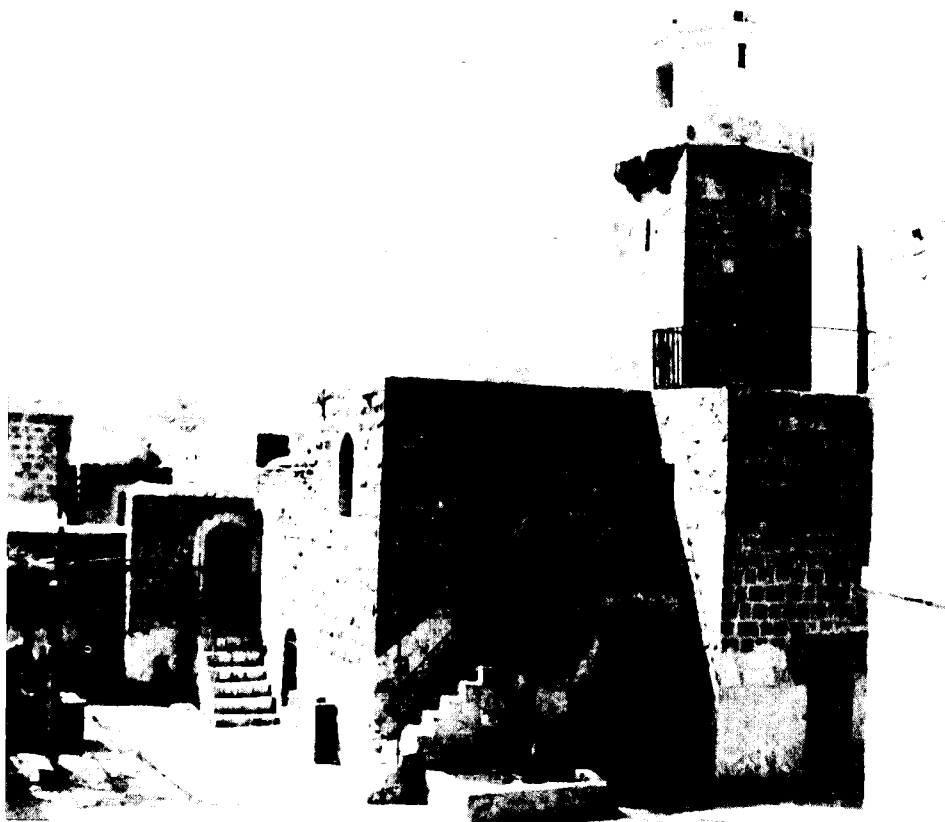
35 לניקום של מייגשמים אל הבורות ותכליתם (לשתייה, לבישול ולמרפא) ראה בייחוד: אלכרי, שם, שם (מפלס המים בבור IV 2 נמצא בפברואר 1978 בגובה של 1.30 מ').



10. מקאם נבי מוסא — החצר הפנימית הדרומית; מבט למערב

הנוכחי לעומת עיצובן של כיפות האגף המערבי. בשלב הראשון, הוא השלב הממלוכי הקדום, הכיל המבנה שני אולמות אורכיים, המכילים 4 מתחמים ריבועיים, לרבות הקבה. השלב השני, הוא השלב הממלוכי המאוחר, עוצב על-פי אותה תכנית אורכית. לשני האולמות הקיימים נוסף, ממזרח לקו האומנה המרכזית, אולם שלישי, המקביל בממדיו לשניים הקיימים. על אף סבירותו היחסית של שחזור זה מן הבחינה הארכיטקטונית, הוא מנוגד לעדות המקורות הספרותיים המציינים שהגדלה היתה כלפי דרום, ולא כלפי מזרח.

ג. שחזור זה מהווה סינתזה של שתי ההיפותוזות הקודמות. בתקופה הממלוכית המוקדמת המבנה היה חסר פורטיקו והכיל רק אולם רוחבי, שהכיל בעיקר את הקבה במערב, ומתחם רבוע אחד במזרח. כך היה המסגד הראשוני קאפלה חסרת מתחראב עצמאי. אחרי ההרחבה בתקופה הממלוכית המאוחרת אנו מקבלים מבנה שאפשר להגדיר את תכניתו הן כתכנית רוחבית בעלת שני אולמות (לרבות הקבה), או, אולי, כתכנית אורכית בעלת שלושה אולמות (לרבות הקבה והמתחראב על ציר האורך). פירוש היפותטי זה יש בו לפחות שלושה יתרונות: הוא תואם את עדות הטקסטים בדבר ההרחבה כלפי דרום, הוא תואם את נתוני המבנה הספציפיים של המסגד הנוכחי והוא הולם את עקרונות הפולחן של המסגד הזה.



11. מקום נבי מוסא — המנזרה

מכלול המסגד (IV A) והקבה הנוכחי הוא מלבני, אולם דומה שהגדרתו המורפולוגית הנכונה היא: מבנה אורכי, המכיל בתוכו אולם מרכזי, שהציר שלו נמצא בין הכניסה הראשית בצפון והמחראב בדרום. ממזרח מצוי אולם המקביל לציר ובמערב — מכיל האולם, בחלקו הדרומי, מתחם מרובע, הוזה פחות או יותר לארבעת המתחמים הכיפתיים של פנים המסגד. בחלקו הצפוני של האולם המערבי מצויה הקבה IV B (תמונה 14).

הקשר הארכיטקטוני המקורי בין מבנה הקבה לכלל המסגד אינו מחוור כל צורכו, ולא ברור איך השתלבה הקבה במסגד, שהוא כאמור יחידה הסדורה על ציר צפון-דרום. ציר צפון-דרום מודגש על-ידי המחראב ועומקו הניכר, המאפשר גם היום ישיבה בתוכו,<sup>36</sup> ועל-ידי חזיתו הצפונית המשיקה אל הפורטיקו (תמונה 15). הוא מורכב מחמישה מתחמים המורים לאורך כל החזית הצפונית של המכלול. יש לראותו כמרכיב אורגני של מכלול זה, ואולי אף אפשר להעלות השערה שהפתח המקורי של הקבה פנה אל הפורטיקו, במקום שמצוי היום צמד חלונות בקיר הצפוני של הקבה.

36 רמז ברור לכך מצוי בחיבור האנונימי 'תאריח' אלקדס ואלח'ליל, כ"י אוקספורד, בודליאנה (קלארק 33), פוליו 335; וראה עליו עוד: סדן, שם.



12. מקאם נבי מוסא — החצר הפנימית הצפונית; מבט למזרח

מהשערה זו עולה שהפתח המצוי כיום בקיר המזרחי הפנימי, הנפתח אל המסגד, אינו אלא שינוי מאוחר. אך כנגד השערה זו יוצאת העובדה שכתובת הייסוד של בייברס ממוקמת דווקא בסמוך לפתח המזרחי (תמונה 16). לפיכך מסתבר שהפתח המקורי של הקבה אינו אלא הפתח המזרחי, המקשר את הקבה עם המסגד עצמו. אחידותו של המכלול מודגשת בכך שכולו מקורה במערכת של כיפות (תמונה 14). אלו, אף שהן נבדלות זו מזו בממדיהן החיצוניים ובעיצובן הפנימי, ומציגות קראופי מובהק של סגנון עות'מאני — מקנות למבנה רושם של אחדות. החיבור הארכיטקטוני בין הקבה והמסגד עונה על הצורך לספק מקום פסי לתפילות, אך בד בבד מקנה סמיכות הקבה למסגד אופי איסלאמי ברור ל'קבר משה'.<sup>37</sup> מכאן רשאים אנו אולי ללמוד שהמתכנן היה מודע לכך שזהותו של המקום עם קבר משה היא בעייתית, והוא שאף לחזק את מעמדו של האתר בהקנותו לו אופי מוסלמי דתי.

מבחינה ארכיטקטונית מכלול המסגד והקבה הוא יחידה אורגאנית אחת, והוא מהווה מבחינה פונקציונאלית את המוקד הצרמוניאלי והליטורגי של המקאם. המסגד הריהו 'המסגד הפורמאלי'

37 אנאלוגיה לבנייה של מסגד כדי לחזק את אופיו המוסלמי של מקום אפשר למצוא בעין אלבק (עכו); ראה: I. Goldziher, *Muslim Studies*, ed. Stern, II, London 1971, p. 300



13. מקאם נבי מוסא — הפורטיקו של המסגד; מבט לדרום מערב

של המקאם, והוא משמש לעולי-הרגל בימי המוסם (חגיגות עונתיות סביב הקבר הקדוש)<sup>38</sup>, מסגרת לתפילות ציבוריות. התפילות הפרטיות ייתכן שנערכו לא רק במסגד אלא גם בקפאלה III E, הנמצאת באגפה הדרומי של חצר IV. מיקומה היה על הציר של המסגד הפורמאלי, או, נכון יותר, על קו דמיוני העובר בין 'המחראב הפורמאלי' והקבה. הקאפלה נועדה כנראה לשימושם של עולי-רגל יחידים בכל ימות-השנה, אף שהיו רשאים להתפלל גם 'במסגד הפורמאלי'. מכל מקום, אין לראות את הקאפלה כ'מסגד הנשים'.<sup>39</sup>

אם כי המנארה עשויה להיות נתפסת כחלק בלתי-נפרד ממכלול המסגד והקבה, העובדה שהיא מנותקת מהם מן הבחינה הקונסטרוקטיבית ואף נבנתה בפרק זמן מאוחר יותר מעידה שאין היא חלק אורגאני מן המכלול. נראה שמשמעותה העיקרית היא סמלית, יותר מאשר פונקציונאלית ליטורגית. אמנם עשויה היתה המנארה, בדיעבד, לשמש לקריאת המאד'ן, אך מעבר לכך נראה שמגמת בנייתה היתה להציב סמל ויזואלי (תמונה 17) המדגיש את מהותו המוסלמית של המקאם ואת נוכחותו של האיסלאם באיזור זה של 'אלכת'יב אלאחר'.<sup>39</sup>

38 על פרטיו של המוסם בנבי מוסא ראה, למשל: H. Spoer, 'Das Nebi Musa Fest', *ZDPV*, XXXII (1909), pp. 207ff.

39 כדעת כנעאן, ללא סימוכין. וראה לעיל, הערה 33.



14. מקום נבי מוסא — הקבה (מימין) וכיפות המסגד; מבט לדרום

נוסף לפירוש זה של המנזר כתמרור איסלאמיסטי הנראה ממרחק,<sup>40</sup> יש לראות את תפקידה לא רק בהקשר מוסלמי דתי צר, אלא כקריאת תיגר אנטי-יהודית ואנטי-נוצרית. עניין זה יובן אם נזכור את החשיבות היהודית שנודעה בימי הביניים, לפי אבן בטוטה,<sup>41</sup> לאלכתיב אלאחמר, ובעיקר את

40 כך יש, כמדומה, להסביר את משפטו של אלברכי (אלח'מרה, כ"י איסטאנבול, פוליו 7א), לפיו 'רואים מרחוק את ה'צ'ריח אלבאהר' (תמונה 17); שאם לא כן אין להבין את דבריו, שהרי המלה 'צ'ריח' הוראתה אלמנט נראה (השווה, למשל: לסאן אלערב, ב, עמ' 526), ובמקרה הנדון אין הקבר נראה כלל מרחוק. לפיכך, משמעותו של ה'צ'ריח בחינת כל המכלול הצרמוניאלי, שהמנזר היא סמלו הוויזואלי הינה סבירה כפי שמורה באמת גם אלנאבלסי במקום אחר (אלח'מרה ואלמג'אז, כ"י פאריס 42, 50, BN 5042, פוליו 138ב-139א). יש אפוא לדחות את גרסתו של מצטא אסעד אללקימי שנפטר ב-1759 (לטאאף אנס אלג'ליל פי תחאאף אלקדס ואלח'ליל, כ"י קמברידג' Q1 127, פוליו 36א), לפיה היתה המנזר חלק אורגאני של המסגד-קבה. דומה שתפיסתו זו של אללקימי לא עלתה מתוך בדיקה מדויקת של המבנה, אלא נקבעה לפי פסוקו של מג'יר (אלאנס, לעיל, הערה 10, א, עמ' 102; ראה לעיל, הערה 17) בלבד.

41 ראה: רחלה, פאריס 1893, עמ' 227. גם אם משמעותו היהודית של המקום אינה מחוורת, ראוייה לציון הערתו האנטי-יהודית של הקאד'י השאפעי בירושלים במחצית הראשונה של המאה הי"ח, מחמד בן מחמד בן שרף אלדין אלח'לילי (נפטר ב-1735), ש'המקום של מוסא היה נסתר מן היהודים משום שהמרו פי האל'. ראה: רטאלה, כ"י ברלין 344 Pet. 6101, פוליו 333.





15. מקאם נבי מוסא — הפורטיקו בחזית הצפונית של המסגד; מבט למערב

האופי הנוצרי של מדבר־יהודה כולו, שנפוצו בו מנזרים רבים בתקופה הביזאנטית ובימי־הביניים. על רקע האופי הנוצרי המסורתי של מדבר־יהודה, לא יקשה להבין את זיהויו של 'משה', על־ידי צליינים בימי־הביניים ואף על־ידי חוקרים מודרניים, כאילו היה מלכתחילה נזיר נוצרי,<sup>42</sup> ואת זיהויו המוטעה של המקאם כאילו היה מלכתחילה מנזר נוצרי קדום, הוא מנזרו הראשון של אבטימיוס הקדוש, מן המאה הרביעית.<sup>43</sup>

המקאם ומשמעותו  
הבנת משמעותו של 'מקאם נבי מוסא' עשויה אפוא להתברר רק מתוך עיון בתכניתו, במרכיבים האופייניים ובמיונו הטיפולוגי של המכלול. הטרמינולוגיה הערבית המנוסחת בכתובת־הייסוד של

42 ראה, למשל: F. Quaresmius, *Terrae Sanctae Elucidatio*, II, Anterpie 1639, p. 737; Schik & Marti, 'Die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda', *ZDPV*, III (1860), p. 16

43 ראה, למשל: L.D' Hamme, *Guide-indicateur des sanctuaires et lieux historiques de la Terre Sainte*, II, Jerusalem 1897, p. 276

בייברס,<sup>44</sup> יש בה רק כדי להגדירו כ'מקום שנערכת בו תפילה',<sup>45</sup> הוא ה'מקאם'. הגדרה זו בעייתית, לפי שהמונח 'מקאם' אינו ניתן לאבחנה לשונית מדויקת,<sup>46</sup> והפירוש השכיח של ה'מקאם' כמקדש (shrine) או מקדש-קבורה (Funerary shrine),<sup>47</sup> אין בו כדי להסביר את משמעותו של המונח שנוסחה בכחובת-הייסוד.

נראה שאבחנתו של אולג גראבאר,<sup>48</sup> הכולל את ה'מקאם' כמרכיב אחד במילון עשיר למדי של 'מבני-הקבורה', והגדרתו כ'מבנה-זיכרון' היא המתאימה ביותר לדיונונו זה. מכאן שהמונח 'מקאם' ייושם לא על החלק הצרמוניאלי של המכלול בלבד,<sup>49</sup> אלא על המכלול כולו, כולל חלקו הלוגיסטי של המגורים והשירותים. דיונונו להלן יוקדש להגדרות הטיפולוגיות של חלקי המכלול השונים.

א. המונח שנוסח הקרוב ביותר העשוי לדעתנו לשמש כמבנה אנאלוגי ומקור השוואה למכלול הצרמוניאלי (המסגד והקבה הוא המבנה הפאטמי בקאהיר משנת 1085, הידוע כ'מסגד אלג'יושי'<sup>50</sup> (אף כי לא ברור אם הוא מסגד, זאויה או משהד). קרובה היא תכניתו המלבנית המורכבת ממסגד רוחבי בעל שלוש סטראות, מנארה ומאוזוליאום,<sup>51</sup> ואף הוא נבנה בשלבים אחדים ובתקופות שונות. אך בעיקר קובעת לענייננו הפונקציה של מסגד אלג'יושי אשר שימש כמבנה-זיכרון. מבנה זה הוקם בקצה גבעת המקטם בקאהיר, כדי להנציח אירוע היסטורי — נצחוננו של הח'ליף הפאטמי (אלמסתנצר) על מתנגדיו.<sup>52</sup>

ב. את שאר המבנים הנספחים שמסביב למכלול הצרמוניאלי בנבי מוסא אפשר להשוות עם מבנה של ח'אן, כמו למשל 'סולטאן ח'אן', ליד קייסרי שבאנאטוליה.<sup>53</sup> יחד עם זאת, אפשר להשוות את

44 ראה: מאייר, עמ' 28, שורה 2.

45 ראה: *Encyclopaedia of Islam*, III, Leiden 1936, p. 161, s.v.

46 השווה, למשל: אכן מנט'ור, לסאן אלערב, יב, ביירות 1968, עמ' 506.

47 ראה, למשל: מאייר, עמ' 27, 29. יש לציין את אבחנתו של מאייר (עמ' 27, הערה 1) בין הגדרת האתר על-ידי עירוניים כ'מקאם' והגדרתו על-ידי כפריים כ'מזאר'. מונח אחרון זה מורה בעיקרו על מקום (וזמן?) של עלייה לרגל (השווה: *Encyclopaedia of Islam*, III, p. 612; Lane, *Lexicon*, vol. III, p. 1270; Dozy, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, I, p. 612). ולכן מבחינה ארכיטקטונית גם הוא מונח לא-ברור. עם זאת, זהותם של שני המונחים — 'מקאם' ו'מזאר' — נראית מסופקת בעקבות הדוגמה של קבר שיח' אלסלאם אלשיח' עיסא בן אחמד בן עיסא בן מחמד אלזבירי אלבראוי (נפטר ב-1182 [1768]), המתואר על-ידי אלג'ברתי (עג'אב אלאת'אר פי אלתארג'ם ואלאת'באר, א, מצר 1322 להג'רה, עמ' 314) כמכיל שני מבנים נפרדים של 'מזאר' ו'מקאם': כלומר: אם פסוקו הנדון של אלג'ברתי — 'وبني على قبره مزار ومقام' (ונבנה על קברו מזאר ומקאם) — מעוגן במציאות, סביר להסיק שהמזאר והמקאם, לפחות במאה הי"ח, אינם מונחים זהים אלא שני מבנים נפרדים העשויים לשמש נושא למחקר חשוב בתולדות הארכיטקטורה הפונקציונלית האיסלאמית.

48 O. Craber, 'The Earliest Islamic Commemorative Structures' [*EICS*] (להלן: *EICS*, VI, 1966), p. 7. לאמיתו של דבר עמד כבר הרצפלד (*Ars Islamica*, X, 1943, pp. 47–48) על משמעות המקאם כמונומנט הנצחה, ככל הנראה בעקבות ואן ברשם. לדעת הרצפלד נגזר 'מקאם' מן 'מקום' העברי, בחינת בית-אלוהים ושער השמים (בראשית כח יז).

49 זוהי כנראה שיטתו של כנעאן (עמ' 194).

50 K.C.A. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, I, Oxford 1952, pp. 155ff.

51 שם, עמ' 157, תמונה 79 ולוח 46.

52 *EICS*, pp. 28–29.

53 ראה: K. Erdmann, *Das anatolische Karavansaray*, I, Berlin 1961, pp. 90 ff.



16. מקאם נבי מוסא — כתובת היסוד של בייברס

המכלול של נבי מוסא גם לרבאט. קביעה אחרונה זו מבוססת על העובדה שבכתובותיהם של כמה ח'אנים אנאטוליים הם מוגדרים כרבאטים,<sup>54</sup> וכן על הדמיון שבין מאוזוליאות מסוימים ומבנים של רבאט.<sup>55</sup>

מבחינת התכנית אפשר להשוות את מכלול המבנים הנספחים עם תכנית של רבאט, כמו למשל עם

54 ראה: ארדמן, שם, מספר 3, 4, 18, 56 דוגמה מאלפת בהקשר זה של ח'אן-רבאט היא Eshab-i Khef Han (ארדמן, שם, מספר 59), ששימש מלכתחילה כח'אן לעולי-הרגל אל המאוזוליאום של 'שבעת הנרדמים' הסמוך. וראה: L. Massignon, 'Les sept dormants d'Ephèse', *REI*, XXII (1954), pp. 7ff. והשווה גם הערותיו של ר' אטינגהוון, *Der Islam*, XL-LI (1965), p. 294. למשמעותו של הרבאט כתחנת-שיירות ראה: Shorter *Encyclopaedia of Islam*, Leiden & London 1961, p. 473; עם זאת בהקשרו של הדיון הנוכחי מכרעת משמעותו של הרבאט בחינת מנזר צבאי.

55 על דמיון כזה הצביע, למשל: נאצריי ח'סרו (ספר נאמה, פאריס 1881, עמ' 42 ואילך) לגבי משאדה שיעיים באיזור טריפולי הסורית.

הרבאט בסוסה שבתוניסיה.<sup>56</sup> ההגדרה של נבי מוסא כרבאט חשובה מיוחד, אם נזכור שהרבאט נתפס בזמנו גם כמנזר צבאי המצוי באזורי גבול, שמילא תפקיד במסגרת הג'האד.

ג. התפתחותו של בית-הקברות שמצפון וממזרח למקאם (תמונה 9) עשויה להסתבר בפשטות כמילוי רצונו של הנקבר להיקבר בסמוך למקום הקדוש של קבר-משה,<sup>57</sup> כדי לזכות בברכתו.<sup>58</sup> אך ייתכן שעצם תפיסת המקום כרבאט גרמה להתפתחות בית-הקברות, שכן לעתים קרובות שימש הרבאט או סביבתו לקבורה המונית.<sup>59</sup> נראה לנו, שאמנם אפשרות אחרונה זו, שהמקום נתפס כרבאט, היא שתרמה במיוחד להפיכתו למקום קבורה המונית של אנשים שהובאו מרחוק. בין הקבורים בבית-קברות זה יש אנשים מקומיים כמו כמה מנכבדי יריחו, וכמה בדווים משבט העדואן שבעבר-הירדן המזרחי — ועולירגל אחרים שנפטרו בעונת המוסם.<sup>60</sup>

המקאם — מונומנט המשרת צרכים בני-הזמן הקמתו וטיפוחו של המקאם, שהיה מבנה מוסלמי מראשיתו,<sup>61</sup> באו לשרת גם צרכים מוגדרים שהעלתה התקופה.

ההסבר הראשון העולה על הדעת הוא, בפשטות, הרצון להציב מונומנט לזכרו של משה — 'מוסא אלכלים', אשר חשיבותו ומשמעותו במסורת המוסלמית (כגון בפרשת האסראא במסעו ממכה לאל-אקצא — של מחמד)<sup>62</sup> קיבלה משמעות מיוחדת דווקא בתקופה העות'מאנית. בראשית תקופה זו ציווה הסולטאן סלימאן הראשון, המחוקק (1520–1566), לארוג פרוכת (סתר) שנוסחה

56 A. Lezing, *Le ribat de sousse*, Tunis 1956, pp. 13ff., pls. I–III. מתארו המנזר של מקאם נבי מוסא צוין כבר במאה הט"ז על-ידי G. Affagart, *Relation de terre sainte, 1533–1534*, Paris 1802, p. 127; cf. M. Le Duc De Luynes, *Voyage d'exploration a la Mer Morte*, I, Paris 1874, p. 77. וראה עוד: EICS, pp. 9, 26. מעניין לציין שהמבנה אשר הוקם לדברי מג'יר (אלאנס, לעיל, הערה 10, ב, עמ' 73) בשלהי המאה הט"ו במקאם 'סידנא עלי', צפונית לארסוף, נועד לשמש לא רק כמשהד של 'סולטאן הקדושים' אבו אלחסן עלי בן עליל, אלא גם כמוצב נגד הפראנקים. ונראה לנו שתכנית המקאם אמנם מראה שהוא הוקם כרבאט כבר בימי הביניים. וראה התכנית אצל: ל"א מאיר ו' פינקרפלד, בניינים דתיים של המוסלמים במדינת ישראל, ירושלים תש"י, עמ' 33–34.

57 השווה: כנעאן, עמ' 194.  
58 על יתרון קבורתם של בני-אדם בשכונותם של צדיקים וקדושים בתפיסה האיסלאמית ראה, למשל: אלסח'אוי, תחפת אלאחבאב ובעיית אלטלאב, אלקאהרה 1937, עמ' 5.

59 ראה: EICS, p. 26.  
60 ראה: כנעאן, עמ' 194; איתורם וזיהוים של נפטרים שונים אלה באמצעותן של כמה מן המצבות הניצבות עדיין באתר עשוי להיות מחקר מעניין לעצמו.

61 על כך מורה כתובת-הייסוד של בייברס, שלשונה: 'أمر بإنشاء', 'ציווה לבנות' (מאיר, עמ' 28, 31); והשווה גם: C. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine*, II, London 1896, p. 47; M. Abel, *Une croisiere autour de la Mer Morte*, Paris 1911, p. 183, n. 3. נסיונות מודרניים, בעקבות המסורת היוונית-האורתודוקסית, לזהות את המקאם עם המנזר של סיינט אבטימיוס (השווה: אבל, שם, שם, והערה 43 לעיל) מקורם ככל הנראה לא רק בדמיון שבין תכנית המנזר והמקאם, אלא — בעיקר — בהחלפת 'אלכתיב אלאחמר' (בו נמצא המקאם) ב'חאן אלאחמר' (בו נמצא המנזר). ראה: J. Chitty, 'The Monastery of St. Euthymius', *PEFQS*, LXI (1928), pp. 175ff.; LXV (1932), pp. 188ff.; idem, *The Desert a City*, Oxford 1966, pp. 84ff.; cf. J.P. van Kasteren, 'Aus der umgegend von Jerusalem', *ZDPV*, XIII (1890), pp. 91, 118.

62 למסורת זו ראה, למשל: שמש אלידן אבו יאסר מחמד בן אבי יאסר עמאר בן מחמד אלמאלכי (נפטר ב-1440), מנתהא אלמראם פי תחציל מתיר אלע'ראם אלא זיארית אלקדס ואלשאם, כ"י ברלין WE 34 6097, פוליו 50א.



17. מקאם נבי מוסא –  
המנארה, פרט

בה השאדה עם שמו של מוסא אלכלים במקומו של מחמד ('לא אללה אלא אללה מוסא כלים אללה').<sup>63</sup> אם נועדה פרוכת זו לכיסויו של קבר-משה במקאם נבי מוסא<sup>64</sup> עולה שמשה שקול מעתה כמחמד עצמו.

אולם, כידוע, יש במסורת המוסלמית מגמות שונות ומנוגדות לאיתור קבורתו של משה. כנגד המסורת שאנו דנים בה, המאתרת את הקבר סמוך ליריחו, באיזור ירושלים, עומדת מסורת אחרת

63 ראה: T. Öz Türk, *Kumaş ve Kadifeleri*, Istanbul 1946, p. 82, pl. XXVII (5183)  
64 זו השערות של ל"א מאייר אצל: י' בן-צבי, ארץ ישראל ויישובה בימי השלטון העותמאני, ירושלים תשט"ו, עמ' 171; עם זאת יש להדגיש שממדיו של האריג הנדון (4.40×0.72 מ') הקטנים מאלה של הקבר עצמו (לפחות במתארו הנוכחי, 5.00×1.00 מ') מעמידים בספק את השערות של מאייר. מעניין לברר את היחס בין ממדי הקבר לממדיו של הנקבר, שנתפסו כעל-טבעיים. כאן נסתפק רק באיזור אופיו המיתי של קבר-משה, כפי שהוא מתואר אצל: ת'עלבי, קצץ אלנביא, [בולאק? אין שנת הוצאה], עמ' 197.

המאתרת בבניין הקבר הידוע בשם 'מסג'ד אלקדם'<sup>65</sup> שבאיזור דמשק. חייבים אנו לציין שמבחינת המבנה דווקא הקבר הדמשקאי מתאים יותר למטרה זו בגלל תכניתו האוקטאגוואלית, היא התכנית המסורתית של מבני הנצחה וקבורה חשובים בימי הביניים.<sup>66</sup> כאשר אנו באים להוכיח את העדפת הזיהוי של הקבר בנבי מוסא שליד יריחו בעיני בוניו של המונומנט, עלינו להיזקק לפיכך לגילוי טעמים נוספים, מעבר למעשה ההנצחה של קבר-משה כשלעצמו. עניין זה, הנובע מרגשות דתיים פנימיים, עשוי היה למצוא את פתורו גם באיתור הקבר בדמשק. העדפת נבי מוסא נובעת לפי דעתנו מכך שקשרו למונומנט, כמבנה-זיכרון המסמל ניצחון, משמעויות נוספות, והועידוהו לשרת גם צרכים איסלאמיים חיצוניים. מבנה זה נועד לדעתנו לאזכר, ואפילו להנציה, את האנטאגוניזם המוסלמי נגד שתי הדתות המונותאיסטיות היריבות.<sup>67</sup> עמדה עוינת זו של ריאקציה אנטי-יהודית ואנטי-נוצרית ניכרת במשך כל תולדותיו של מקאם נבי מוסא. משמעותית היא העובדה שהמבנה כונן דווקא על-ידי בייברס הממלוכי, השליט שנשא את דגל הג'האד האנטי-צלבני, ואף אסר על נוצרים ויהודים את הכניסה לאתר קברי-האבות בחברון.<sup>68</sup> בזמן החדש נתפרסם המוסם של נבי מוסא (אשר בשנת ירח חפף את חג-הפסחא הנוצרי ואת חג-הפסח היהודי) אשר הפך למאורע שממנו צמחה הפגנת כוח דתית-לאומית נגד הנוצרים ולאלימות כלפי יהודים.<sup>69</sup>

65 ראה: J. Sourdel-Thomine, 'Les anciens lieux de pèlerinage Damascaïnes', *BEO*, XIV (1952–1954), p. 73.

66 לתכנית ראה: J. Sauvaget, *Les monuments historiques de Damas*, Beyrouth 1932, p. 86 (no. 81). הדומיננטיות של התכנית האוקטאגוואלית בארכיטקטורה הפונדאליה בימי הביניים נסתפק בחיבורים שלהלן: *EICS*, pp. 1, 2, 45, 66, 67, 70, 103, 106; U.M. de Villard, *Introduzione allo studio della archeologia Islamica*, Venezia 1966, pp. 185ff.; A. Grabar, *Martyrium*, Paris 1946/1972, pp. 141ff.; R. Krautheimer, 'Introduction to an Iconography of Mediaeval architecture', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V (1942), p. 1ff. וראה גם הדיון בכמה דוגמאות איסלאמיות: L. Golvin, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, 1970, pp. 196ff.

67 ראה: 'פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל, ב, ירושלים 1971, עמ' 439 ואילך. בקשר לזה משמעותיים תארו של הסולטאן, כפי שהם נזכרים בכתובת-הייסוד של המקאם (מאיר, עמ' 28), כדלהלן: 'פאתח אלמאצאר מביד אלפרנג' מקתלע אלקלאע מן אידי אלכפאר'.

68 פראוור, שם, עמ' 459; והשווה גם: Vincent-Mackay (-Abel), *Hebron le Haram el-Khalil*, Paris 1923, p. 190. יש להדגיש שגזירה זו חלה עם שובו של בייברס מן החג' וביקורו בחברון ובירושלים (לעיל); כלומר, יחד עם כינון מקאם נבי מוסא ליד יריחו.

69 ראה: A.L. Tibawi, *A Modern History of Syria*, London 1969, p. 322; Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian Arab National Movement*, I, London 1974, pp. 6, 98, 99. מכל מקום, על רקע זה מתבהר אופיין המאסיבי, המגויס והאינדוקטרינארי של 'חגיגות נבי מוסא'. מעניינת בעניין זה עדותו של אבו צאלח הארמני משלהי המאה ה"ב או מראשית המאה ה"ג (תאריך), *The Churches and Monasteries of Egypt Attributed to Abū Sāliḥ the Armenian*, ed. by B.T.A. Evetts, Oxford 1895, pp. 67, 157. 'ביעת מוסא כלים אללה', אשר הוקמה על הגדה המערבית של הנילוס, ליד דהשור, מול חלואן. אכן, חרף היעדרה — לפי שעה — של אינפורמציה על תכניתה המדויקת ותיארוכה המוגדר של כנסייה זו שהיתה למסגד (שם, עמ' 68), דומה שבעצם היתה מורכבת, לפי אבו צאלח (שם, שם), ממכלול נרחב של כנסייה ומגור, ששימש מוקד עלייה לרגל ולחגיגות עונתיות, אפשר שהיא אנאלוגית למקאם נבי מוסא, ושמה היתה לו אב-טיפוס. על הטיפולוגיה הארכיטקטונית האיסלאמית ראה להלן. מאידך גיסא, מאלפת גם עדותו של נסיך הכתר רודולף (*East, London 1884*, p. 330) על סגירתו לנוצרים של איזור נבי מוסא בימי המוסם.

על רקע זה עשויה להתבהר משמעות אחרת של דמות משה במסורת המוסלמית, שאין לה ולא כלום עם המוסכמות הפנים-מוסלמיות הקשורות בשאלת מקום קבורתו של משה. משמעות זו נובעת מן הזיקה שבין מחמד ומשה. בראשית שליחותו הנבואית ראה מחמד את עצמו (קראן 46, 12),<sup>70</sup> כיוורש ישיר של משה הנביא בעל הספר. בוני מקאם נבי מוסא ביקשו, כפי הנראה, לסמל בהקמת המונומנט לא רק את המשכיותו של האיסלאם ביחס ליהדות ולנצרות, אלא גם — ובעיקר — את נצחוננו עליהן.

לדעתנו, לגיטימית היא ההשוואה בין התפיסה שעמדה ביסוד הקמתו של נבי מוסא וזו שעמדה ביסוד הקמתה של כיפת-הסלע (קבת אלצ'רה) בירושלים, מבנה-הזיכרון המונומנטלי האיסלאמי הקדום ביותר (691 לספירה).<sup>71</sup> שכן, על אף ההבדלים הארכיטקטוניים בין השניים שירתו מונומנטים אלה, כל אחד בזמנו, אותה מטרה; הנצחת הנוכחות המוסלמית והצגת עליונותה על הנצרות והיהדות.<sup>72</sup>

ואמנם, אם הנחה זו תקפה, הרי יש בה גם משום ביסוס לטענתה של ה'אסכולה הפרו-ירושלמית', המבקשת לזהות את מקום קברו של משה באלכתיב אלאחמר, שממזרח לירושלים.<sup>73</sup> אנו נמצא סיוע לעמדה הפרו-ירושלמית בידיעתנו שירושלים (שרק על הרקע שלה ניתן להבין את המשמעות האמיתית ל'חגיגות נבי מוסא'), היתה תמיד הזירה ההיסטורית העיקרית למאבק ולעימות הקשה בין שלוש הדתות המונותאיסטיות.

ממסקנה אחרונה זו נוכל גם להקיש לגבי הפולמוס בין שתי האסכולות המוסלמיות העיקריות על מיקומו של קבר-משה. דומה שהבירור הארכיטקטוני שעמדנו עליו בדיון זה הוא מעין לשון-מאזניים המטה את הכף לטובת הגרסה הפרו-ירושלמית, שעל-פיה נמצא קברו של מוסא אלכלים במקאם הסמוך ליריחו.

עניין אחרון שנדון בו הוא מקומו של מקאם נבי מוסא במסגרת האוניברסאלית של האדריכלות הפונדראלית המוסלמית. נקודת-מוצא היא ההשוואה למשהד עלי בן אבי טאלב בנג'ף שבצ'יראק.<sup>74</sup> שני מבנים אלה הם אנאלוגיים זה לזה במבנה ובהתפתחות. המשהד בנג'ף עוצב אף הוא בשני מכלולים, צרמוניאלי ולוגיסטי, במשך שלבים אחדים: (א) לראשונה נבנה המכלול הצרמוניאלי שכלל קבה מעל קבר בלתי-ארכיטקטוני ומסגד.<sup>75</sup> מכלול זה נבנה בתקופה העבאסית-בויהית

70 השווה, למשל: S.D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York 1967, p. 56.

71 ראה: EICS, p. 14.

72 למשמעות זו של 'כיפת-הסלע' ראה: O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven & London 1966, pp. 66ff.

73 למיקום 'כתיב אלאחמר' הארצישראלי בויקה לירושלים השווה, למשל: אלדמשקי, נח'בת אלהר, שם, עמ' 81; מג'יר אלדין, אלאנס (לעיל, הערה 10), א, עמ' 102; אלנבלסי, אלחצ'רה (לעיל, הערה 10), פוליו 273.

74 ראה: סעאד מאהר מחמד, משהד אלאמאם עלי פי אלנג'ף ומא בה מן אלהדאיא ואלתחף, אלקאהרה [אין שנת הוצאה].

75 שם, עמ' 127 ואילך.

(המאות הח'–ה' לספירה); (ב) בשלב השני נבנה בתקופה הצפוית (המאה הט"ז) המכלול הלוגיסטי, שכלל את מערכת החומות והשערים, אגפי־שירותים ומתקנים נספחים אחרים.<sup>76</sup> דמיון תכניתי זה של שני המונומנטים מעלה את השאלה שמא אין דמיון זה מקרי, אלא יש השפעה של המבנה העיראקי בשני שלביו על עיצוב המבנה הארץ־ישראלי. כלומר, היתה השפעה של בניית המכלול הצרמוניאלי בעיראק בתקופה הבויהית על בניית המכלול הצרמוניאלי במקום נבי מוסא ובשלב שני חלה השפעה בתקופה העות'מאנית־הצפוית, כשנבנו במקום נבי מוסא חומה ומכלול שירותים חיצוני דוגמת זה שבנג'ף. אין בידינו אפשרות לאשר בראיות את ההנחה על השפעה בתקופה הראשונה, אך יש סימוכים להנחה על השפעה בתקופה העות'מאנית־צפוית. ידוע לנו שהסולטאן העות'מאני סולימאן המחוקק ערך בשנת 1534 זיארה במבני־קבורה קדושים בעיראק, לרבות המשהד שבנג'ף.<sup>77</sup>

היכרותו האישית את המבנים בעיראק והעניין המיוחד שגילה סולימאן במקום שליד יריחו מסבירים כיצד הגיעה ההשפעה הצפוית למקום נבי מוסא.<sup>78</sup> יחד עם זאת, אין להיחפז ולקבוע כאילו מעוגן עיצובו של מקום נבי מוסא במורשת האדריכלות העיראקית־אירנית. אין ספק שמקום נבי מוסא, גם אם הוא מאופיין בסגנון ובקנה־מידה פרובינציאליים, ראוי שיעניקו לו מקום מרכזי בהתפתחות של אדריכלות הקבורה המוסלמית.

76 שם, עמ' 136 ואילך.

77 שם, עמ' 137.

78 אף שהמאוזוליאום־חרם של האמאם רצ'א במשהד (איראן) יכול רק בקושי להיחשב כמונומנט צפוי (A.U. Pope, *A Survey of Persian Art*, III, pp. 1201ff.) הרי את התאור העיקרי של תכניתו המורכבת והרב־שלבית ראוי לקשור לדיונו.



# הארות והערות

## על יהודי צפת בימי הכיבוש העות'מאני

דוד תמר

ב'קתדרה', 8 (תמוז תשל"ח), פרסם אברהם דוד קטעים מדרשה של ר' יוסף גרסון, חכם ממגורשי ספרד, הדנה ב'פרעות ביהודי צפת בשנת 1517'. דוד סבור שבדרשה אתה יכול למצוא 'אולי אישור למסקנת ר' בן-צבי... ש"נחרב היישוב בצפת כמעט לגמרי". בניגוד לדעתו של כותב שורות אלו, שסבר 'שלרגל המאורעות החמורים ומעשי הביזה שארעו באותו זמן נתדלדל הישוב ונעזב מכמה מתושביו'.<sup>1</sup> דבריו של דוד אין בהם לשנות במאומה ממסקנתי הנוכרת. גם ר' יוסף גרסון וגם ר' אליהו קפסאלי מספרים על השלל והביזה של יהודי צפת, ואפילו מקצת הלשונות של שניהם דומים. ר' גרסון רק מוסיף, ש'נהרגו יהודים וענו נשים ונהרגו קטנים' ושכמה מן היהודים 'הוציאו אותם מבתיהם לשלול שלל ולבזוז בזה, והם ברחו לכפרים ערומים בלא צידה לדרך'. נראה לי שדבריו של ר' גרסון אף מחזקים את דעתי. ואילו מתוך דבריו של ר' א' קפסאלי אתה למד שיהודי מצרים סייעו ליהודי צפת בתוך עירם ולא מחוצה לה וששליחם ר' נסים ביבא הביא מתנות בממון ובבגדים של יהודי מצרים, גברים ונשים, ליהודי צפת 'צרור הכסף לקח בידו ה"ר נסים הנ"ל ויבא אל שפיט [צפת] ויתן להם צידה... וישא משאות מאת פניו אליהם אלפי זהב וכסף... ויאמ' לאשר על המלחמה, הוצא לבוש לכל הנשללים. ויוצא להם המלבוש וילבש מערומיהם, בגדול החל ובקטן כלה, ויסוכם ויאכילם וינעילם תחש'.<sup>2</sup> על סמך דבריו של קפסאלי כתבתי 'אלמלי עזרתו של היישוב היהודי במצרים ייתכן שצפת היתה נעזבת אז מתושביה וחרבה לגמרי. ברם יהודי מצרים המשיכו במסורת של הנגיד ר' יצחק שולאל, ונדבתם הגדולה בממון ובבגדים הצילה את היישוב מכליון וחורבן'.<sup>3</sup> והוספתי וכתבתי ש'מכל דבריו הנז' של קפסאלי מוכח, שיהודי מצרים התנדבו ככל האפשר לעזרת אחיהם ולא שבני צפת עזבו אותה בהמוניהם'. מכאן שאין יסוד לדבריו של ר' בן-צבי 'והלא ידוע כי בשעת הכיבוש נחרב הישוב בצפת כמעט לגמרי ע"י התקפת השכנים'.<sup>4</sup>

דוד גם לא דייק בדבריו. אני כתבתי 'ייתכן מאוד שלרגל המאורעות החמורים ומעשי הביזה שארעו באותו זמן נתדלדל היישוב ונעזב מכמה מתושביו', וסמכתי דעתי על דבריו של ר' אליהו קפסאלי ולא על דבריו של ר' משה באסולה. אלא שהוספתי וכתבתי 'לפיכך אנו שומעים מפי ר' משה באסולה' וכו', וביקשתי לומר,

- 1 א' דוד, 'ידיעות נוספות על פרעות ביהודי צפת בשנת 1517', קתדרה, 8 (תמוז תשל"ח), עמ' 193; והשווה: ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובאיטליה, הדפסה שנייה, ירושלים תשל"ג, עמ' 79.
- 2 סדר אליהו זוטא, מהדורת א' שמואלביץ, ש' סימונסון ומ' בניהו, מכון בן-צבי של יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, ומכון לחקר התפוצות באוניברסיטת תל-אביב, א, ירושלים תשל"ו, פרק קכז, עמ' 350.
- 3 תמר (לעיל, הערה 1), שם.
- 4 שם.

שדבריו של באסולה מוסיפים חיזוק לדעתי ולא כפי שכתב דוד ש'למסקנה זו מגיע הוא [תמר] ב ה ס ת מ כ ו [ההטעמה כאן ולהלן שלי — ד"ת] על דברי ר' משה באסולה. יתירה מזו: דוד טעה בהבנת עיקר דברי. הוא כתב בהמשך דבריו, הסותרים את דבריו שהבאנו זה-עכשיו:

בכך ניתן אולי אישור למסקנת י' בן-צבי, שאותה אמנם דוחה תמר, ש'נחרב הישוב בצפת כמעט לגמרי' במאורעות אלו... הדברים הנמסרים ע"י ר' משה באסולה ושעליהם מסתמך תמר אין בהם כדי להכריע לא לכאן ולא לכאן. על כל פנים דבריו על מציאותם של יותר מג' מאות בעלי-בתים בצפת כחמש שנים לאחר המאורעות הללו אינם סותרים את דברי י' בן-צבי.<sup>5</sup>

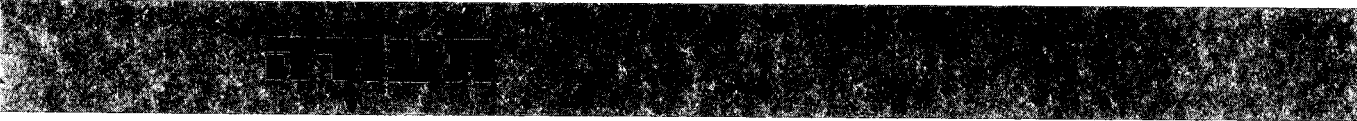
כלומר, דוד סבר שאני הבאתי את דבריו של באסולה כדי להוכיח, שהישוב היהודי בצפת לא חרב, שהרי כחמש שנים לאחר הכיבוש העות'מאני מנה היישוב בצפת 'יותר מג' מאות בעלי-בתים'. ואילו אני הבאתי את דבריו של באסולה כדי לחזק את מסקנתי שהישוב נדלדל ונעזב מכמה מתושביו ולפיכך —

אנו שומעים מפי ר' משה באסולה, שביקר בצפת בתחילת שנת רפ"ב (סוף 1521), כחמש שנים לאחר הכיבוש התורכי, שיש בה 'יותר מג' מאות בעלי בתים', בערך כמספר שנקב תלמיד ר' עובדיה מברטנורא באגרתו, שנכתבה בשנת רנ"ו (סוף 1495), כמה שנים לאחר גירוש ספרד ולפני הכיבוש התורכי.<sup>6</sup>

דהיינו ביקשתי לומר שהישוב לא גדל במספרו מסוף 1495 עד סוף 1521. גם תמוהים דבריו של דוד שדבריו של באסולה אינם סותרים את דבריו של בן-צבי, 'שכן תקופה של חמש שנים ארוכה דיה כדי לשקם יישוב המונה כמה מאות משפחות'. אם נקבל את הדעה שהישוב היהודי בצפת חרב, כיצד מנה כמה מאות משפחות?

5 דוד (לעיל, הערה 1), שם.

6 תמר (לעיל, הערה 1), שם.



בעריכת ישראל ברטל

מקור קדום על בניית כיפת־השלשלת בהר־הבית

מרים רוזן־איילון

שלושה מקורות חדשים מספרות שבחי ארץ־הקודש

בערבית במאות הט"ז–הי"ז

יוסף סדן

## מקור קדום על בניית כיפת השלשלת בהר הבית\*

מרים רוזן-איילון

כיפת השלשלת היא אחד הבניינים הבולטים ביותר במכלול המבנים המוסלמיים על הר הבית. היא בנויה בתבנית כיפת הסלע, ובסמוך אליה מצד מזרח. מחקרים רבים הוקדשו לבירור תאריך הקמתה וטיבה הארכיטקטוני ונתרוחה הדיעה, שאין לה, לדעתי, ביסוס, כי כיפת השלשלת הוקמה כדי שתשמש תבנית מוקטנת מול עיני הבנאים של כיפת הסלע, הגדולה ממנה. על מידת אי הבהירות של טיב המבנה אפשר ללמוד מדברי קרסוול בהוצאה החדשה של המונוגרפיה המונומנטאלית שלו על הארכיטקטורה המוסלמית.<sup>1</sup> הוא נמנע מלדון בכל הבעיות הכרוכות בכיפת השלשלת, ומזכיר אותה רק בניתוחו את כיפת הסלע. הוא מתייחס אמנם לכמה מקורות היסטוריים הדנים ביעודו או במשמעותו של המבנה, אך אין עניינו בתאריך הקמתו.

היעדרן של תעודות קדומות הקשה על החוקרים. המקור הקדום ביותר שהזכיר את כיפת השלשלת היה עד כה בדברי ההיסטוריון והגיאוגרף הערבי אבן אלפקיה, שחיבורו 'כתאב אלבלדאן' מיוחס לשנת 903.<sup>2</sup> הוא מתאר בקיצור רב את המבנה, אך אינו מציין את תפקידו ואינו מתייחס לזמן הבנייה.

חשיבות מיוחדת נודעת אפוא לכתב היד המצוי בספריית הבודליאנה באוקספורד (Bodley Marsh, 288), שהוא כנראה מקור קדום ומהימן לשאלה זו.<sup>3</sup> החיבור הוא משל עבד אלמלך אבן חביב, שנפטר בשנת 238 להג'רה, כלומר בשנת 852 לספירה, ולפיכך הוא קדום ביחס ובוודאי קדום במידה רבה לכל אלה שהיו מוכרים עד כה.

עבד אלמלך אבן חביב מזכיר במפורש את כיפת השלשלת ברשימה אחת עם כיפת הסלע, אותה בנה הח'ליפה עבד אלמלך בן מרואן, וכיפת המעראג'. את כיפת השלשלת ייחס לימי המלך דוד,<sup>4</sup> אך אין בכך אלא כדי לחזק את שיוכה לתקופתו של עבד אלמלך בן מרואן, שכן ברור שאין הכיפה שריד מן התקופה המקראית.

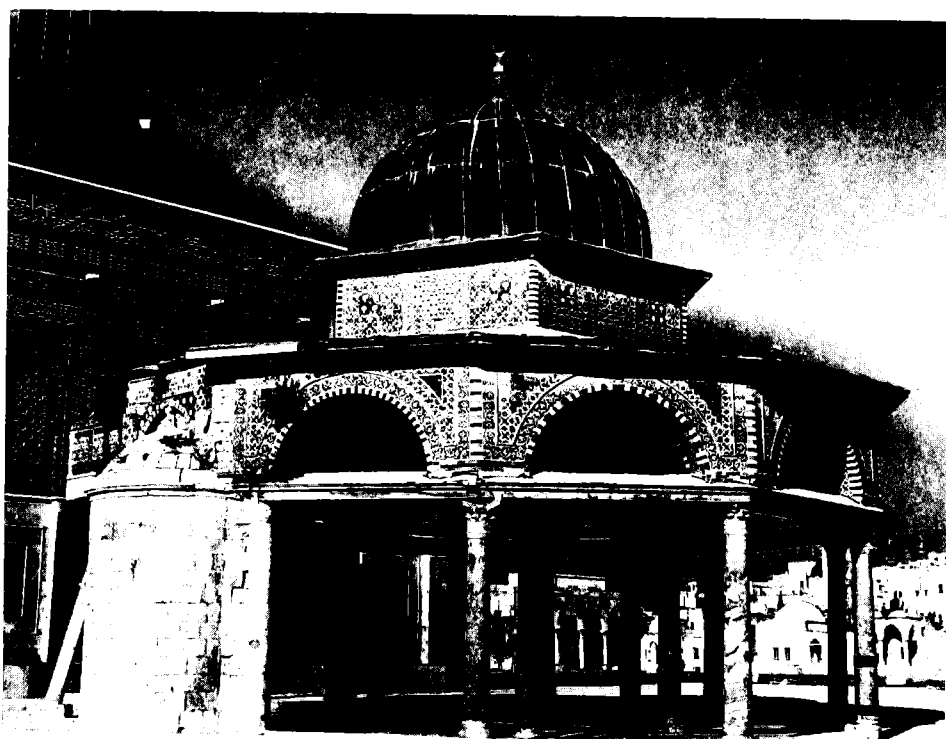
\* הדברים לקוחים מתוך הרצאתי באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ביום 14.11.1978. בהרצאה זו דנתי בהרחבה גם בבעיית כיפת השלשלת. דברי שם יראו אור ב'דברי האקדמיה'.

1 K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, pt. I, Oxford 1969, pp. 80, 202, 221

2 אבן אלפקיה, שם, עמ' 100-101.

3 תודתי העמוקה לפרופ' מ' קיסטר, שהואיל להביא לחשומת לבי את כתב היד הנדון.

4 עבד אלמלך אבן חביב, Bodley Marsh. 288, pp. 137-138.



כיפת השלשלת על רקע כיפת הסלע, מבט לצפון-מערב (צילום: זאב רדובן)

(عبد الملك) وبنى مسجد بيت المقدس في سبعين من

التاريخ . . . . . قبة الصخرة وقبة المعراج وقبة السلسلة

(עבד אלמלכ) בנה את מסגד ירושלים בשנת שבעים לספירה (המוסלמית) את כיפת הסלע וכיפת המעראג' וכיפת השלשלת

חיזוק לדיעה זו יש למצוא כנראה באחת הגרסאות המוקדמות של החיבור 'שבחי ירושלים' ('פצ'איל אלביית אלמקדס'), שנכתב בראשית המאה הי"א על-ידי אבו בכר מחמד בן אל ואסטי.<sup>5</sup> המחבר מנה את המבנים השונים שעל הר-הבית, לרבות כיפת-השלשלת. הוא ציין גם כי הכיפה נבנתה על-ידי עבד אלמלכ בן מרואן.<sup>6</sup> נראה אפוא כי לפנינו אישור מחודש למרומז בכתב-היד הקדום יותר, זה של עבד אלמלכ אבן חביב,<sup>7</sup> שכיפת-השלשלת הוקמה על-ידי עבד אלמלכ, הבנאי הגדול של הר-הבית, ככל הנראה בסמוך לבנייתה של כיפת-הסלע — בסוף המאה השביעית.<sup>8</sup>

5 כתב-יד חשוב זה נמצא עתה בשלבי הדפסה מתקדמים. את עבודת המחקר וההבאה לבית הדפוס עשה מר י' חסון, וברצוני להביע לו את מלוא תודתי על כי העמיד לרשותי את כתב-היד.

6 שם.

7 האיש שעבד באנדלוס, היה תחת שלטון אומיי, ומשום כך יכול גם להיחשב כמקור מהימן, שלא ככתובים המגמתיים תחת העבאסיים. ראה: C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, Leiden 1943, p. 150; Suppl. Vol. I, p. 231

8 בפרסום הרצאתי הנוכרת לעיל, בהערה 1, אחיחש גם לאספקטים הארכיטקטוניים והתכנוניים של כיפת-השלשלת. מסתבר שחיארוך זה לימיו של עבד אלמלכ הולם אמנם את המימצא.

## שלושה מקורות חדשים מספרות שבחי ארץ-הקודש בערבית במאות ה"ז-ה"ז\*

יוסף סדן

תוך כדי בדיקת עמדותיהם של מקורות מוסלמיים שונים, בני ימי-הביניים, ביחס למקום קבורת משה,<sup>1</sup> נתקלנו בחומר רב<sup>2</sup> הנמצא עדיין בכתב-יד, מקולמוסם של מחברים מוסלמיים שטרחו לתאר את ארץ-ישראל ולגולל בפני הקורא את סגולותיה, חשיבותה וקדושתה. אמנם, חשיבות רבה נודעת להתבטאותם של מקורות מגוונים ביותר בקובעם היכן קבור נביא זה או זה (וביחוד משה שאתרים שונים מזוהים כקברו; היריבות והוויכוחים המובהקים והמפורסמים ביותר נתגלעו בין אתר שבפריפריה של דמשק והאתר שליד יריחו, בפריפריה של ירושלים!) ובקובעם באילו קברים ניתן להאמין בבטחה ואלו קברים הם עניין למסורת ולהשערה. עם זאת, מובן שנטייה להכרה בקבר ארץ-ישראלי או בקבר סורי כמקום-קודש עשויה לסייע בהבחנת אופיו של חיבור (פרו-ארץ-ישראלי, פרו-דמשקאי וכדומה) ולהאיר סיבות חדשות המתוספות לידוע לנו משכבר על צמיחתה של ספרות שבחי ארץ-ישראל בערבית. כל זאת, בלי לנסות לסתור את אשר כבר נאמר על צמיחה זו (הדגשת חשיבות ירושלים וארץ-ישראל בראשית האיסלאם, טענות המדיגשות בעיקר את

\* לאחר כתיבת מחקר בן שני חלקים (נפרטו להלן) על אספקט צר מאוד של ספרות מעלות ארץ-ישראל בת ימי-הביניים בערבית, קשה היה לעמוד בפני הפיתוי להיענות ליצר רב עניין וחשיבות: לתת בידי הקורא העברי תוכן של כמה מקורות מהסוג הספרותי הדתי-אזורי הזה. יחס הקדושה של האיסלאם לארץ, שניפרים בו פועלם והדגשם של דורות רבים, עתיקים ומאוחרים, עשוי לזכות בהגדרות שונות בפיהם של חוקרים. איש מהם אינו נקי משיטת-מחשבה זו או זו. רק מתן הקווים האמיתיים הנחשפים בטקסט אמיתי, על שרבוני העתקותיו ממקורותיו, התחבטויות מחברו, בסדרן המקורי, והתרועצותיו בין מונחי 'אלשאם' (ארץ-ישראל, ארץ-ישראל-סוריה, סוריה או דמשק בלבד וכו'), 'ארץ-הקודש' 'פלסטין' וכדומה, יאפשר לקורא להתרשם בעצמו מלהס' הדברים ולהתבסס מליקוטי-חומר כנתינתם המקורית. כך הם מתגלים בסבך-המחלוקות, מכבשונה של ספרות שנימתה פולמוסית כלשהי. מובן שלתכלית זו מוטב לבחור מקורות חדשים שטרם עסקו בהם. אם אכן זו מטרתנו, תיחשב כמעלה רבת-ערך מסירה קלה (יחסית) המשוחררת מנטל ביאורים שאינם הכרחיים לקריאה ולהתרשמות הדרושה.

1 'קבר נבי מוסא' — לתולדותיה של תחרות בין שני אתרי-קודש, המזרח החדש [בדפוס], יצא לאור בשני חלקים.  
2 ברובו נסקר החומר שם, בחלקו השני של המאמר ('המקורות המוסלמיים ועמדותיהם'), המכיל עדויותיהם של חמישים וארבעה מקורות.

תרומת התקופה האומיית, התנופה שנתנה לספרות זו המלחמה בצלבנים)<sup>3</sup>. דווקא סוגיית קבר הנביא משה מצליחה לפלג ולחתוך בבהירות כמה מן המקורות לנטייתיהם השונות<sup>4</sup>, בכל הוואריאציות האפשריות, במרחב הארץ-ישראלי-סורי: היכן עיקר 'ארץ-הקודש'? והיכן מרוכזים רוב האתרים הקדושים?

ברם, דיון בפרט אחד, באתר בודד — ויהיה חשוב ואופייני ככל שיהיה — לאורכם של מקורות רבים אינו פוטר מן הצורך לדון במקורות עצמם, לגופם. הארת כמה מן המקורות הבלתי-ידועים הללו, אפיונם וסקירת תוכנם הרי הנושא שיעסיקנו במסגרתנו עתה.

המאה ה"ט" והמאה ה"יז היו, ככל הנראה (אם נוכל להסתמך על ספרים ששרדו והגיעונו), פורות ביותר בתחום הכתיבה על ארץ-ישראל. בסוריה — בדמשק בעיקר — נתגבשה רוח לוקאל-פאטריסטית שאין לזלזל כלל בעוצמתה. גם בעבר היו תקופות שזו נימתן, וככל המשוער גם תחת השלטון העות'מאני היתה תקופה כזו: דווקא החילופים התכופים של מושלי הערים והמחוזות הגבירו את רגש ההתבססות העצמית של האוכלוסייה המקומית. ההרגשה (שעוד תבואר ותנומק) שדמשק וסוריה הן ארץ-הקודש לא פחות (ובמקרים נדירים אף יותר) מאשר ירושלים נשענה גם על עוצמתה הכלכלית, המספרית (תושבים רבים) והאדמיניסטרטיבית של דמשק. פריה הספרותי של הפאטריסטיות הדמשקאית היה גורם מגרה חשוב בהיווצרות התגובות מצד ארץ-ישראל, חכמיה ואוהדיה, ושל ירושלים במרכזה. נוכל להיווכח בחיכוך זה בכמה מן היצירות שנסקור להלן. אולי אין משום הבאת דבר בטל ומיותר בהזכרת העובדה שבעצם המאות ה"ט" וה"יז מגיעה המריבה להפעלה קיצונית ביותר של אמצעי פולמוס והסתמכות על מסורות עתיקות (תוך הפרכת הסתמכות היריב על המסורות שרצה לנצל לטובתו). אף קרה כי ליד דמשק העבירו זיהוי קבר ממקום טופוגרפי אחד אל משנהו כדי 'להתאימו' ביתר הצלחה לנתונייה של אחת המסורות העתיקות וכדי לעמוד בפני התחרות הארץ-הישראלית, שתכליתה זיהוי קבר זה עצמו דווקא בתחומה<sup>5</sup>. בתקופה שבה נעסוק פרצו לפחות שני ויכוחים מחודשים (על סמך חומר עתיק), בעל-פה, על מהות 'ארץ

- 3 ביבליוגרפיה מלאה למדי ראה: E. Sivan, 'Le caractère sacré de Jérusalem', *Studia Islamica*, XVII (1967). בהערה 1 (עמ' 149-150) נזכרים (כסדר הזכרתם): א' אשתור, 'ר' קסקל, ש"ד גויטיין, ד' הירשברג, צ"ד מתיוס, א"נ פולאק, ג' וידא, ה' בוסה. יש להוסיף לביבליוגרפיה עשרה זו את המחברים: H. Busse, 'The Sanctity of Jerusalem in Islam', *Judaism*, XVIII (1967), pp. 441-468; E. Sivan, 'Beginnings of the Faḍā'il al-Quds Literature', *Der Islam*, XLVIII (1971), pp. 100-110; M.J. Kister, 'You Shall Only Set Out for three Mosques', *Le Muséon*, LXXXII (1969), pp. 173-196; H. Lazarus-Yafeh, 'The Sanctity of Jerusalem in Islam', *Jerusalem*, ed. by J.M. Oesterreicher, New York 1974, pp. 211-225. וראה גם: י' חסון, 'ספרות שבחי ירושלים באסלאם', סוגיות בתולדות א"י תחת שלטון האסלאם, בעריכת מ' שרון, ירושלים 1976, עמ' 43-71; הנ"ל (מהדיר ומקדים), אלוואסטי, פצ'אל בית אלמקדס, ירושלים [בדפוס].
- 4 למשל, אוניברסיטת קיימברידג' Qq. 91/2 לעומת אוניברסיטת טיבינגן MA.VI 25-26 הם כ"י שניתן 'לחתוך' אותם באופן הפוך: אמנם שניהם מכילים חומר על ארץ-ישראל וסוריה (קרי: ירושלים ודמשק כאחד), אך ניתן לראות להיכן נוטה רוח המלקט (או המקורות שסיכם) לפי מיקום של קבר זה או זה שנמצא בפלוגתא חריפה בין ירושלים והפריפריה שלה לבין דמשק והפריפריה שלה. הוא הדין במחברים המפורסמים אבן עסאכר (בהא אלדין) ואבן אלפרכאח אלפוארי (שחיברו זכה לתרגום אנגלי), שהקדישו ספרים לארץ-ישראל, אף-על-פי-כן, נזכר במאמרנו (לעיל, הערה 1), שנימתם ונאמנותם 'פרו דמשקאיות' בכמה עניינים...
- 5 ראה על כך במאמרנו (לעיל, הערה 1; כבר J. Sourdel-Thomine עמדה על העתקת אתר קודש, ויש סדרה של מקורות נוספים המחזקים את רעיונה).

הקדוש' ומקומה במרחב הארץ-ישראלי-סורי. שניים מן החיבורים בכתב (שנסקור) מעידים על המחלוקת בעל-פה. מובן שוויכוחים אלו מעידים על להט עז לנושא הלוקאל-פאטריסטי, לקדושת-הארץ (ארץ-הקדוש כארץ-ישראל היא העיקרון המקובל על הכל, אך ניסו להעתיק מקדושתה גם למוקדים אחרים במרחב הארץ-ישראלי-סורי).  
הקו הבולט אפוא בחלק גדול מן המקורות הוא פולמוס אזורי; הדגשת חשיבות ארץ-ישראל על-פני אזורים אחרים היא עניין יוקרה, רוח מקומית וכלל-מוסלמית ואף עניין כלכלי מובהק של משיכת עולי-רגל.

#### אלמסח'קצא' חדש

ב-1961 פרסם א' אשתור מאמר על ספר בן המאה ה-17 על שבחי ירושלים<sup>6</sup> וסקר בו את הספר 'אלמסח'קצא פי פצ'אאל אלמסג'ד אלאקצא' (דהיינו, 'תכלית החפץ על מעלות מסגד אלאקצא'; באיסלאם כל שטח הרה-בית נקרא 'אלמסג'ד אלאקצא', מקום הסגידה הקיצון, אך הספר מכון לירושלים כולה ובחטף גם לאזורים אחרים), מאת אלג'לאלי אלרומי, על-פי כתב-יד יחיד של ספריית האסקוריאל בספרד. בספריית שהיד עלי פאשא (האוסף מצוי היום בספריית סולימאניה באיסתאנבול)<sup>7</sup> מצוי כתב-יד אחר הנושא בדיוק אותה כותרת.<sup>8</sup> שם המחבר דומה לשמו של אלג'לאלי אלרומי אך אינו זהה: נצר אלדין מחמד אבן מחמד אלעלם (כך!) אלחנפי אלמקדסי (שמו המלא של אלג'לאלי אלרומי הוא: מחמד אבן ח'צ'ר נאצר אלדין אלחלבי, והוא כתב לקראת אמצע המאה ה-17). גם בפרקיו הסדר שונה. ייתכן שיש כאן גרסה אחרת מיד אותו מחבר, אך נקל גם להניח שזה חיבור שונה לגמרי, שכותרתו זהה במקרה ומחברו חי באותה תקופה לערך. על כל פנים הוא מספר (מפוליו 22ב ואילך ומפוליו 46ב ואילך) על תקופת הסולטאן העות'מאני סולימאן בן סלים (הוא סולימאן המפואר שמשל בשנים 1520–1566 לספירה) ואף מזכיר את עלייתו לשלטון. המחבר מונה גם אנשי-שם שונים שנקברו בירושלים משך דורות עד סף תקופתו, מעט אחרי אמצע המאה העשירית להג'רה, דהיינו בחלק האחרון של תקופת שלטונו של סולימאן המפואר.

#### פרקי הספר

פוליו 1 ב-2 א פ ת י ח ה [סקירת תוכן הפרקים וכותרותיהם על-ידי המחבר ומלות הקדמה שונות לנושא הספר].

פוליו 2 א-4 ב 'הפרק הראשון: התחלת בניית הכעבה המרוממת והנעלה ומי עסק בבניינה עד ימינו-אנו [ביטוי זה אינו מדויק, שכן המחבר מגיע בפרק זה רק לתקופה האומיית; זו

6 א' אשתור, 'ספר ערבי על שבחי ירושלים', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 209–214.

7 שהיד עלי פאשא, מספר 1945.

8 בלי שים לב לחילופים קטנים (שיש גם בין הכותרת אצל א' אשתור, ברקמן וקטלוג אסקוריאל של לוי-פרובנסאל): 'פצ'אאל אלמסג'ד אלאקצא' או 'פצ'אאל אלזיאה (אלזיאה) פי אלמסג'ד אלאקצא'. לכך ראה גם במאמרנו (לעיל, הערה 1), סעיף קטן ח: אבן אלעסאכר (מחבר זה נזכר לעיל, הערה 4), שאף הוא חיבר 'אלמסח'קצא' (מכאן שלפנינו כבר שלושה חיבורים בכותרת זו).



לשון הכותרת כפי שניתנת בפתיחה של המחבר ואילו במקום המתאים בספר אין הפירוט: ומי עסק בבניינה וכו'.

פוליו 5 א-9 א' הפרק השני: תחילת בניית מסגד אלאקצא הנעלה והקדוש'.

פוליו 9 א-14 א' הפרק השלישי: הסלע [שבהרהבית] מעלותיו והמקומות שראוי לבקר בהם [אתרים-קדושים] בסביבתו [כך ברשימת הכותרות בפתיחתו של המחבר; בגוף הטקסט המקומות הראויים לביקור זכו לפרק נפרד; ראה להלן].

פוליו 14 ב-17 א' הפרק השלישי [החזרה על ספירת פרק ג פעמיים רק בגוף הטקסט וראה הביאור לעיל]: המקומות שראוי לבקר בהם באלמסג'ד אלאקצא [המובן: הרהבית כולן].

פוליו 17 ב-20 א' הפרק הרביעי: קבר-אברהם עליו התפילה והשלום [בחרון], קברי בניו ונשותיהם וקבר-יוסף עליו השלום [הפרק כולל גם סקירה על מספר רב של נביאים].

פוליו 20 א-28 א' פרק החמישי: נביאנו משה עליו התפילה והשלום ומקום קברו'.

פוליו 28 א-32 א' הפרק השישי: אתרים [לביקור] שראוי להתפלל בהם [יש כאן הבדל בין נוסח הכותרת ברשימת הכותרות שבפתיחת המחבר לבין הנוסח במקום המתאים בטקסט המסביר כי המדובר במקומות 'ראויים לביקור מסביב לאלמסג'ד אלאקצא', הרהבית].

פוליו 32 א-39 ב' הפרק השביעי: הכיבוש [ארץ-ישראל וירושלים] בימי עמר אבן אלח'טאב [עמר הראשון; בגוף הטקסט יש אמנם כותרת זו אך נשמט הספרור 'הפרק השביעי'; כן יש תוספת קלה בגוף הטקסט, בניגוד לרשימת הכותרות שבפתיחה לספר: כיבוש ירושלים על-ידי עמר אבן אלח'טאב ומה עשו הנוצרים לאחריו].

פוליו 39 ב-47 א' הפרק השמיני: כיבוש ירושלים בידי הסולטאן המנצח צ'לאח אלדין יוסף אבן איוב [פרק זה כולל גם פעולות בנייה של שליטים איובים עד העות'מאנים, והאחרון המוזכר הוא סולימאן המפואר, בזמנו של המחבר כפי שהסקנו].

פוליו 47 א-49 א' הפרק התשיעי: שבחי ירושלים'.

פוליו 49 א-51 ב' הפרק העשירי: הצדיקים [ואנשי-השם] הקבורים בסביבות ירושלים [הפרק כולל בסופו גם אישים סמוכים לתקופת המחבר; האחרון שבהם מת אחרי אמצע המאה העשירית להג'רה].

מתוך פרקי הספר (שהם אופייניים למדי לסוג ספרות זה של שבחי ארץ־ישראל) נסתפק בסקירת תוכנו של הפרק השישי:

**‘הפרק השישי — אתרים קדושים סביב אלמסג’ד אלאקצא [במובן הרחב: הרי־הבית] אשר אליהם כוונה ברכת האלוהים באומרו [בקוראן]: אשר נתנו ברכתנו סביבו’.**<sup>9</sup>

פוליו 28 א קבר מרים בגת־שמנא, מתחת לאפסיס של הכנסייה. הכנסייה נמצאת בגיא בן־הינום והחילף עמר הראשון התפלל בה. מספרים כי בעת כיבוש ירושלים עבר עמר ליר הכנסייה, כנסיית מרים, שבשיפולי הרי־הזיתים והתפלל בה, אך התחרט על שכרע במקום שתי כריעות־השתחויות, שכן הוואדי (הגיא) העובר במקום יוצא מן הגיהנום (גיא הינום). היסוסים בקרב מלומדים ואנשי־שם מוסלמים, אם מותר להיכנס לכנסייה זו ולבקרה, בעיקר בשל התמונות הנמצאות בה (ושאינן לרוח האיסלאם).

פוליו 28 ב המשך הוויכוח ההלכתי בסוגיה הנ"ל.

פוליו 29 א קבר אמה של מרים בסנט אן (‘צנד חנא’), במקום אשר בו הקימו הנוצרים כנסייה גדולה. צלאח אלדין כבשה עם השתלטו על ירושלים הצלבנית והוקמה בה במצוותו המדרסה אלצלאחיה על־שמו. מרים עצמה קבורה, כאמור, בשיפולי הרי־הזיתים והמבנה שבמקום שרר מימי קונסטאנטין — אומר המקור. לקט מסורות ואגדות שונות על מרים (מתוך מקורות האיסלאם).

פוליו 29 ב קבר (הסגפנית המוסלמית הידועה) ראבצה אלעדויה, נמצא בפסגת הרי־הזיתים. פירוט על צדקנותה של אשה זו, מהעיר בצרה, וכיצד נהגה לשפוך את צקון לחשה בפני האלוהים. מקום עליית ישו השמימה בהרי־הזיתים; ואילו בדמשק, טוענות כמה מסורות, עתיד הוא לרדת מן השמים, באחרית־הימים. קישור המקום לפסוק הקוראני בדבר ‘התאנה והזית’ (ראה להלן, פרק ד, פוליו 3א–4א של יצירתו של מחמד אבן חביב, על הפסוק ופירושו), לפי פסוק זה רבים מן המפרשים גורסים שאלו שמות הרים: הזית הוא הרי־הזיתים בירושלים (ראה שם).

פוליו 30 א

מעין השילוח: ערים ומקומות נבחרים בעיני האל (מסורות):  
ערים — מכה, אלמדינה, ירושלים ודמשק; ערי ספר — אלכסנדריה  
(במצרים), קזוין (באיראן), עבדאן (אבאדאן באיראן של היום, ואילו  
בימיהביניים הוגדרה כעיראק) ואשקלון (בארץ־ישראל). מעיינות —  
שני מעיינות שמימיהם זורמים, מעין בית־שאן ומעין השילוח; ושני  
מעיינות שמימיהם מפכפכים: הזמזם במכה והמעין של עכו. ארבעה  
נהרות — סיחון, גיחון (אמו דריה וסר דריה), הנילוס והפרת. מעין  
השילוח הוא ממעיינות ג־העדן. ראוי למבקר העולה לרגל לאתרי־הקודש  
להתפלל במקראב ראוד המזרחי<sup>10</sup> (גומחת־התפילה של דוד). לאחר־מכן  
ראוי לומר שבחי האל ופורמולות דתיות אצל מעין השילוח. מי ג־עדן  
אלו נובעים מעיראק, וסוד אלוהי כמוס הוא כיצד ייתכן הדבר. מימיו  
צוננים ומשקים את כל הגיא ובוסתניו.

פוליו 30 ב

לעתים נובעים המים ולעתים פוסקים. ההרים שמסביב למעין גבוהים  
ואדם יכול לטפס ולעלות בהם רק ביגיעה רבה.  
סיפור איוב: עושרו של הנביא איוב וכיצד נתקנא השטן והחליט  
לפגוע בו ובכל אשר לו, כיצד פגע בגופו, כיצד ניסה לפתותו לומר  
מלות־כפירה וכיצד עמד איוב במשבר.

פוליו 31 א

המשך סיפור איוב.

פוליו 31 ב

הסיפור מתקשר בסופו לאתרי־הקודש שבירושלים: כאשר ניחם האלוהים  
על כל הרעה שבאה על איוב אמר לו להלום ברגלו בקרקע, ואז פרץ  
מעין־מים, איוב רחץ במימיו, שתה מהם וכל תחלואיו וסבלותיו נעלמו.  
הבאר ('ביר') המיוחסת לאיוב (עין רוגל): עומקה של  
באר זו שמונים אמה, היקף פתחה יותר מעשר אמות וקוטר ארבע אמות.  
מגוללים לוחות־אבן על פיה־הבאר; קוטר כל לוח חמש אמות. הבאר ('ביר')  
מתמלאת ממי־גשמים חורפיים. משתמשים בה בהיות מצוקת מ־שתייה  
בירושלים (ואכן מחברנו קרא בספרי דברי הימים כיצד קרה מאורע כזה).  
באר ('ביר') זו היא הבאר ('ביר') שהאל ריפא באמצעותה את איוב.  
הר־ציון ובו קבר־דוד: זה הר מהרי ג־העדן והמים המצויים בו  
מקורם בג־העדן. הוא מרכזה וטבורה של ארץ־הקודש. כל אומות־העולם  
הכירו במעלתו. בסורסית פירוש המלה ציון ('צהיון') הוא: 'בית־דוד'. האל

10 גומחת־תפילה של המלך (באיסלאם: נביא) דאוד צוינה בכמה מקומות, ביניהם אחד במערב ואחד במזרח (בין המציינים אתר כזה במזרח: מגיר אלדין אלחנבלי). לפיכך הטקסט שלנו אומר במפורש: 'המזרחי'.

לימד את דוד להיות חרש שריונים, לימדו את לשון הציפורים ואת מלמולי-התפילה של ההרים והפקיד בידו את המלכות על שנים-עשר שבטי-ישראל.

פוליו 32 א האל הוריד מן השמים (טקסט שמימי, כפי ש'הורדה' התורה או 'הורד' הקוראן) לדור את ספר התהלים ('זבור') ובו 410 פסוקים. וכשמת — נקבר בהר-ציון.

### חיבור על הגדרת ארץ-הקודש, פלסטין ואלשאם מנקודת-ראות של אוהד עזה

ספר אחר, שאפשר לכנותו מקור חדש בשבילנו, הוא החיבור 'אלת'בר אלשאם פי ד'פר חדוד אלארץ' אלמקדסה ופלסטין ואלשאם' ('הידיעה השלימה על הגבולות של ארץ-הקודש, של פלסטין ושל אלשאם'). כתב-היד היחיד הידוע עד כה היה מהמצויים במצרים,<sup>11</sup> אך לאחרונה הסתבר לנו שקיים עוד כתב-יד (אשר טרם נזכר בכתובים) באיסתאנבול.<sup>12</sup> יתר על כן המבוא באותו כתב-יד מדבר על המחבר ומניח לנו לתקן את הידוע עד כה על תקופת החיבור (לא בראשית המאה הי"ב להג'רה, כפי שסבר ברוקלמן,<sup>13</sup> אלא במחצית הראשונה של המאה הי"א להג'רה; המחבר מת ב-1644–1645 לספירה). המחבר צאלח אבן אחמד אלתמרתאשי הוא נצר למשפחה בת העיר עזה, אשר כבר שכנה דורות רבים בקאהיר (סבו היה מורה-הלכה דגול בעיר זו). את החיבור כתב כדי לשאת חן בעיני בעל-שררה מקומי מסוים, למצוא פרנסה בחצרו, להוכיח את בקיאותו בענייני דת והיסטוריה ולפאר אגב כך גם את מוצאו הארץ-הישראלי. המחבר מתאר גם ויכוח בנושא חשוב זה ומשתדל להבליט עצמו על-ידי מענה הולם (בכתב) לשאלה שהועלתה (ראה להלן, פוליו 6ב–7א). הסיבה ההיסטורית-ההלכתית ברורה לעין: עדיין מצוי ערפל כלשהו סביב המושגים ארץ-הקודש, פלסטין ואלשאם, שאפשר לפרשם לכאן או לכאן. לדעתנו שיא הבלבול וההיחלצות מהבלבול יפיגין מחבר אחר, מחמד אבן חביב, שנדון בו בפרק הבא, ואשר ישתמש באלשאם במובן הצר (דמשק, סוריה) והרחב (האיזור הארץ-ישראלי-סורי כולו) לסירוגין ובנסיגות חדות. ברם גם החיבור שלפנינו מעיד על היות הבעיה מורכבת וזקוקה להבהרה מהותית. הספר מועתק כולו ממקורות שבכתב ללא כל עצמאיות — אולי לא ביקר המחבר בארץ?

מתוכנו של הספר

פוליו 6ב–7א מסיבות חיבור הספר והצגת הנושא. נתעוררה בעיה בוויכוח בין חכמי-דת אם דמשק=אלשאם היא ארץ-הקודש או לא. החיבור הנוכחי, טוען מחברנו, הוא תשובה (נגדית) לכך.

11 ראה: C. Brockelmann, *GAL*, סופלמנט 2, עמ' 489.

12 אסד אפנדי, מספר 2212.

13 ברוקלמן (שם, שם), יודע על החיבור, אך מאחר את זמן-כתיבתו (בעקבות א' תימור); ואלו בכרך ב, עמ' 303, הוא יודע על מחברנו (וכמעט השנה המדויקת של מותו) אך לא על החיבור הנוכחי שלא קישר בינו לבין מחברו.

- פוליו 7 ב החלוקה הקדומה היתה: אֶל־שֶׁאֶם־א = פִּלְסְטִין (העיר הראשית — רמלה); אֶל־שֶׁאֶם־ב = החורן (בטקסטים אחרים נמצא: אלארדן = ירדן; העיר הראשית — טבריה); אֶל־שֶׁאֶם־ג = אלגוטה (= האיזור החקלאי סביב דמשק, ועירו הראשית דמשק); אֶל־שֶׁאֶם־ד = חמץ (האיזור והעיר); אֶל־שֶׁאֶם־ה = איזור קנסרין (העיר הראשית — חלב). (באופן כללי דומה החלוקה, פרט לשמות, לנמצא בכל המקורות האחרים, כגון להלן אצל מחמד אבן חביב.<sup>14</sup> פירוש לשוני של השם דמשק [משקל וניקוד] ופירוש גיניאולוגי [דמשק בן כנען; אף שלפי גרסה אחרת מקימה הוא דמשק אליעזר עבד אברהם].)
- פוליו 8 א גרסאות אחרות להתחלותיה וסיבת כינויה של דמשק (דמשקש נערו של אלכסנדר הגדול בְּנָאָה בחוזרו עם אדונו מבניית הסכר שלפי אגדות מוסלמיות נבנה על־ידי אלכסנדר כדי לחסום את עמי גוג ומגוג).<sup>15</sup>
- פוליו 8 ב נסיון־נפל לבנות עיר במקום אחר, לבסוף מתייאשים אלכסנדר ונערו ומגיעים לאתר דמשק ובנייתם מצליחה.
- פוליו 9 א ביאור השם אלשאם [כגון משמו של שם בן נח או מהמלה 'שאמה' = 'שומה', סימן־חן או מ'שמאל' = צפון, צד שמאל; וכל אלו עוד יפורטו<sup>16</sup>]. גבולות אלשאם: היס־התיכון במערב, חולות מצרים וסיני בדרום (אלעריש), הר־סיני, תבור, דומת אלג'נדל מהווים קריחוצה דמיוני.
- פוליו 9 ב במזרח — המדבר המגיע עד לעיראק, בצפון־מזרח — הפרת (איזור אלג'זירה). לאחר מכה ואלמדינה ארץ זו (ארץ־ישראל) הנעלה ביותר וראוי לשכון בה. הנביא ביקר בה והקוראן מזכירה. חזיונות אסכאטולוגיים חשובים יתרחשו בה.
- פוליו 10 א צדיקים ואנשי־שם חיו וחיים בה. הנביא מחמד המליץ לשכון בה. אלשאם נראתה לנביא מחמד במסעו הלילי בעמוד לבן וכמו פנינה.<sup>17</sup> העולם כולו יחרב ודמשק תאריך לחיות עוד ארבעים שנה. בלי משים עובר אפוא מחברנו מהמובן הרחב של אלשאם (כארץ־ישראל-סוריה) למובן המצומצם (דמשק).
- פוליו 11 א אלשאם היא ארץ־הבחירה לבחיר הבריא.<sup>18</sup>

14 ראה להלן, עמ' 197–198, 200. 15 ראה להלן, עמ' 200. 16 ראה להלן, עמ' 201.  
17 ראה להלן, עמ' 200. 18 הכוונה לבואו של הנביא מחמד לארץ־הבחירה; וראה להלן, עמ' 197.

- פוליו 11 ב מתוך עשרה קבין של מעלות טובות שירדו לעולם נטלה אלשאם עשרה.
- פוליו 12 א סיפור שני המרגלים שתרו בארץ והביאו אשכולות-ענבים.
- פוליו 12 ב מהמקומות (בחלוקת משנה) המשתייכים לאלשאם, מסתבר שפלסטין היא איזור בתוכה. מסורת אשר לפיה כל החסר בעולם ניתן למצוא באלשאם וכל החסר באלשאם ניתן למצוא בפלסטין (שהיא אפוא מיטב-מיטבו של העולם).
- פוליו 13 א מתושבי חמץ יוכנסו רבים לגן-העדן בלי לדקדק בחשבון מעשיהם; מתושבי דמשק יוכנסו רבים לגן-העדן בבגדים ירוקים; תושבי איזור אלארדן<sup>19</sup> יזכו להיכנס בצל כס-הכבוד של אלוהים, ואילו תושבי פלסטין זוכים לכך שהאל מסתכל בהם כל יום פעמיים.
- חלוקת הנביאים שחיו (ונקברו) באיזור: טרסוס — 10, אלמציצה — 5, עריהחוף של אלשאם — 1,000, אנטיוכיה — 1, חמץ — 30, דמשק — 500, אלארדן — 500, בירושלים — 1,000 (זו אפוא מסורת פרוירושלמית מובהקת, ונעיר שיש מסורות פשרה אחרות). קברו של משה נמצא באלשאם (בהוראת דמשק; אך מחברנו מעתיק גם הערה שדעת הרוב נוטה לא לקבר הדמשקאי של משה אלא לקבר ליד יריחו).
- פוליו 13 ב פלסטין = מרפיח ואלעריש עד אללג'גון,<sup>20</sup> ומעריה: עזה, ירושלים, רמלה, אשקלון, סבסטיה, שכם, חברון. רוחבה — מיפו עד יריחו מהלך יומיים. פרטים על רמלה וגידוליה החקלאיים. היתה עיר גדולה בזמן התנ"ך (בזמן בני-ישראל).
- פוליו 14 א נח גר בה. פירוט חומותיה ושמות שעריה (כגון שער-ירושלים, שער-יפו, שער-אשקלון, וכו'), כפי שהיו בה לפנים. יש קבר-יצדיקים בעיר. שבחי אשקלון. היא תיטול חלק בחזיונות האסכטולוגיים המוסלמיים. הרבה אנשים עתידים למות שם במלחמת קידוש-השם. טוב לחיות בה, לאכול, לשתות, להתחתן.
- פוליו 14 ב הסיבה לכך: היותה (בעבר) עיר ספר. כאן עובר המחבר למקור עדכני יותר ביחס להווה ומתאר כמה העיר חרבה לאחר שצלאח אדין החזירה לידי המוסלמים. אזכור חיבור מיוחד שהוקדש לעיר זו (!). עזה, העיר שמשפחתו של מחברנו קשורה בה, זוכה אפוא לטיפול מיוחד.

19 ראה להלן, עמ' 200. 20 ראה להלן, עמ' 197-198.

- פוליו 15 א המחבר מעתיק ממקורותיו ידיעות על רקעה החקלאי של העיר, מידותיה, רחובותיה ומסגדיה. בדווים שוכנים בסמוך לה ומטילים קצת את מוראם. כמו אזורים אחרים בפלסטין — המקום כפוף, שלטוני, לדמשק, אבל לעתים יושב בעיר מושל־משנה.
- פוליו 15 ב מסורות, מפי הנביא מחמד, בזכות מגורים באשקלון ובעזה, על שום קירבתן לירושלים, קירבתן לים ועוד מידות ומעלות. בעזה יש אתרי־קודש הראויים לביקור. נולדו בה המלך שלמה והאמאם אלשאפעי.<sup>21</sup>
- פוליו 16 א פרטים על הצלבנים ותקופתם בארץ. שבחים נוספים לעזה ולאשקלון (שמקורם בראשית האיסלאם; ראה לעיל). פרטים על הולדת אלשאפעי (ראה לעיל) בעיר עזה.
- פוליו 16 ב מסורת שהשם עזה (ע'זה) בא מ'לוחמי מלחמת־קודש' (ע'זאת). שמעון הנביא (כך!) מצא בה לוחמי־קודש רבים שנוונו מ'שקמים, אסף שם חולים ובעלי־מומים, התפלל לישועתם והשתדל לעזור להם.
- פוליו 17 א ארץ־הקודש: בדרום — חג'אז ואילת, חולות מצרים ואלעריש; במזרח — דומת אלג'נדל והמדבר המגיע עד לעיראק (כפי שכבר נאמר לעיל, פוליו 8ב-9א); בצפון — מזרח־הפרת; במערב — היס־התיכון. מחוז ירושלים (אין זה מחוז אדמיניסטרטיבי אלא, אומר מחברנו, גם עניין של מנהג ותחום־השיפוט של שופטי־העיר): בדרום — מחוז חברון, במזרח — הירדן.
- פוליו 17 ב סג'ל עזון (?) הם גבול התחום הירושלמי בצפון; ותחילת ואדי בני־זיד כבר שייכת למחוז רמלה, במערב, וכן הכפר בית־נובא (שעודו שייך למחוז ירושלים), אומר מחברנו. גבולות מחוז חברון. הפירושים השונים לביטוי 'ארץ־הקודש':<sup>22</sup> יש אומרים שהיא ארץ־ישראל-סוריה כולה, יש אומרים שארץ־הקודש היא אלשאם (במובן הצר, דהיינו דמשק), יש אומרים — הר־סיני וסביבותיו בלבד, או רק ירושלים ותחומה. כל אלו פירושים לביטוי 'ארץ־הקודש', שמחברנו אינו מפרטם באופן הולם, אולם עוד ניתקל בהם (בהמשך המאמר) ונבינם.

21 ראה להלן, עמ' 205. 22 ראה להלן, עמ' 201.

ציון זמן העתקת העותק הנוכחי של הטקסט: 1182 להג'רה (1768–1769 לספירה).

#### ספר מנקודת-ראותו של איש שכם

מלומד מקומי בעיר שכם, מחמד אבן חביב, שמת בשנת 1649 לספירה, כתב ספר קטן בשם 'דר אלנט'אם פי מתאסן אלשאם', 'פניני-המחרוזות על מעלות אלשאם'.<sup>23</sup> מבחינה מסוימת החיבור חדש הוא לנו, שכן מאוסף יהודה השייך לאוניברסיטת פרינסטון פורסם קטלוג (ר' מאך) רק לאחרונה. אלשאם במקרה זה היא דמשק במובנה הצר, אך העניין מסובך יותר, כפי שנראה להלן. יסתבר שהחיבור הוזמן על-ידי מושל פלך שכם, כדי לשאת חן בעיני הממונה עליו, מושל דמשק והאיזור כולו (כולל ארץ-ישראל) ולהוכיח שדמשק היא הארץ האלוהית, ארץ-הקודש לאמיתתה. מובן שתוך ליקוט מן הספרות על שבחי דמשק אפשר להוכיח זאת (בין השאר) על-ידי עיוות מסוים: נוטלים מסורות (בחלקן עתיקות) על קדושת אלשאם, במובן הרחב (ארץ-ישראל / ארץ-ישראל-סוריה) ומפרשים אותן כאילו הן מתייחסות רק לדמשק (אף היא אלשאם, אולם במובן הצר); כך ניתן לחולל גדולות ונצורות בעזרת הקולמוס. ברם, מחברנו הנמצא בארץ-ישראל עצמה, ודווקא בתחום-ההשפעה של ירושלים, אינו עושה כאן מלאכה שיטתית. נהפוך הוא. מבין השיטין מזדקרת נטייתו להודות בירושלים כמרכז קדוש יותר וכמועמדת שיאה יותר להכיר בה כגולת-הכותרת של ארץ-הקודש. ממילא אין סתירה רבה בכך, שפן דמשק ממונית באותה עת על ארץ-ישראל, ובכלל זה על ירושלים. יתר על כן, מחברנו משרבב, במכוון, דברים בזכותה של שכם, מעלותיה וקדושתה. החיבור שלפנינו אף נוטה בכמה משורותיו להיות כעין מקור לוקאל-פאטריוטי של עיר קטנה (שכם), בנוסח הספרות הגדולה והרווחת, בערבית, בשבחייהן של ערים קדושות גדולות או מפורסמות יותר.

ערבוב החומרים מעיד לא רק על ריבוי העתקות ממקורות שונים, אלא גם על לבטים מסוימים בסוגיית 'ארץ-הקודש', שיעניינו מאוד את הקורא העברי. אלמלא היו לבטים, לא היו פורצים ויכוחים בעל-פה, כמסופר בתחילת היצירה הקודמת, וכפי שיסופר בראשית היצירה הנוכחית! ולא היו נכתבים ספרי הבהרה ופסיקה בנושא, דווקא בתקופה מאוחרת (יחסית) זו.

#### סקירת תוכן החיבור

**פוליו 1** פתיחה המכילה נוסחאות וברכות רתיות כמקובל בספרות הערבית וכן עדות שכותב הדברים הוא מחמד אבן חביב אבן מחמוד אבן חביב אללה.

**פוליו 2** תיאור ויכוח שהתקיים בין אנשי-שלטון, אנשי-מינהל ותיאולוגים בחצרו של מושל דמשק, אשר למרותו סר גם פלך שכם. בוויכוח נשאלה השאלה אם תיתכן (דהיינו — אם יש לקבל או לבטל) מסורת האומרת שארץ אלשאם היא ארץ-הקודש וכי אלוהים הוא אלוהי אלשאם (ראה גם להלן, פוליו 13).

23 פרינסטון, אוסף יהודה, מספר 1862 (Els).



(כפי שכבר נרמז, אלשאם כביטוי כללי לסוריה-ארץ־ישראל נתייחד גם ככינוי לסוריה בלבד ובייחוד לדמשק, וכך בערבית מדוברת עד עצם היום הזה; לפנינו נסיון ליישם מסורות ששרדו על קדושת כל האיזור, ובעיקר בזכות ארץ־ישראל, על המובן המצומצם: דמשק. מגמה זו בולטת בעליל, שכן המדובר הוא, לדברי המחבר שנצטטם לדיוקם, ב'אלשאם ומעלותיה, דמשק ומידותיה הנאות'; עצם ההקבלות וההקשר הענייני חושפים אפוא את המטרה שלשמה הוזמן החיבור.) אנשי־הדת, הבקאים בענייני קדושה באיסלאם, מתנגדים למסורת זו (בעיקר משום שיוחסה כאן לעיר דמשק, ככל המסתבר, אך גם מטעם כללי, משום שאין דרך האלוהים לייחד את קדושתו למקום מסוים מבין כל שאר מקומות תבל). מושל פלך שכב, אשר נוכח בוויכוח, גמר אומר למצוא חן בעיני מושל דמשק הממונה עליו ולהזמין, בשובו לשכם, ממלומד מקומי, חיבור שיוכיח כי אכן אלשאם (בהוראת דמשק) היא ארץ־האל, ארץ־הקודש; שפן מושל דמשק נטה לגרסה זו ונאלץ לוותר על עמדתו לנוכח דברי מלומדי־הדת הדמשקאים. החיבור המוזמן (נגדם) הוא החיבור אשר לפנינו, פרי־עטו של מלומד מקומי של עיר קטנה (ולפיכך לא־מפורסם).

המחבר מלקט מסורות שונות על קדושת אלשאם באיסלאם, אך אינו מקפיד כלל (וראה על כך בהערה שקדמה לסקירת תוכן הספר) על התייחסותו לאלשאם במובן הצר: דמשק. נהפוך הוא — ירושלים וארץ־ישראל בולטות מבין השיטין. מסורות אלו ידועות היטב בספרות המוסלמית ובספרים מקבילים רבים על ארץ־ישראל בערבית.

אלשאם — מחוז חפצו וביקורו של הנביא מחדד במסעו השמימי (המסע מאוזכר בקוראן ומפורט במסורות = חדית'), שבו נחת בירושלים וסיימו בהמראה דרך רקיעי השמים, כדי לחזור לחצי־האי ערב. אלשאם בבחינת שומה, קישוט־חן לאלוהים על־פני הארץ. אלשאם מקום התגלות השכינה; היא בבחינת כס לשכינה על־אדמות המכוון כלפי כס השכינה העליון (גם כאן נעוצה התמונה במסורות ובתיאורים אסכאטולוגיים ידועים באיסלאם). אלשאם ארץ־הנביאים.

אלשאם הארץ הנבחרת מקרב כל הארצות נועדה לביקור הנביא (מחדד) הנבחר מקרב כל בני־אדם. אלשאם תהא גיא־החזיון העיקרי באחרית־הימים, עם תחיית־המתים (ועוד נעיר להלן בעניין התמונות האסכאטולוגיות הרבות הנקשרות בארץ־ישראל). גבולות הארץ מאלעריש ועד לגדה המזרחית של הפרת. לארץ אלשאם גם פריפריית, אשר הן לה בבחינת מפתן: ערי הצפון (ערי־מבצר בתקופה המוסלמית הקלאסית, כגון אנטיוכיה, שנבנו כמעוזים המופנים לביזאנץ; בשעת כתיבת הספר הנוכחי הביטוי קלאסי, אנאכרוניסטי, שכן העות'מאנים שולטים גם

פוליו 2 ב

בתוך-תוכה של אסיה הקטנה); איזור הפרת ואיזור החידקל אף הם בשולי אלשאם (לפי פירוש זה מאצילה ארץ-ישראל-סוריה מקדושתה עד למרחוק).

בנסיון לתחום תחומים קויים (בנוסף לאלעריש-פרת), מצוין הקו רפיח-לג'ון (קו זה הוא קו-פנים ולא קו-גבול; זה בעצם קו חותך פנימי של פלסטיין בלבד, כפי שנראה להלן, פוליו 5b, אך המחבר ממשיך ממנו צפונה), ומשם עד לערי הצפון (ראה לעיל). המחבר חוזר, ביתר קישוט, על טענתו שהמדובר הוא בארץ-הנביאים ומוסיף גם מסורת שלפיה האל מתגלה בה כל לילה וסולח לחוזרים בתשובה מקרב המוסלמים.

עד כאן דברי המחבר, בבחינת הגדרה מפוארת ונמלצת לספר שהוא נותן בידי הקורא ואשר השם שבחר למענו הוא: 'פניני המחרוזות על מעלות אלשאם' (דר אלנט'אם פי מחאסן אלשאם). לאחר ההכרזה על כותרת החיבור מזכיר המחבר את מקורותיו, שניתן לחלקם לשלושה: ספרי מסורות ופרשנות (לקוראן) ידועים ומצויים ביותר, ספרי קדושת ארץ-ישראל ומעלותיה (כמה מן הספרים הידועים בתחום זה כבר היו בידי המחבר, אך ביניהם לפחות חיבור אחד שכוונתו למעלות דמשק!), ספרי היסטוריה וספרי גיאוגרפיה-קוסמוגרפיה (מועטים).

המחבר מעתיק את הגדרת אלשאם מבחינה אקלימית וכו', ארץ משופעת גשמים ומניבה כל טוב, ובה נהרות רבים, כדברי הגיאוגרפים, ואת חלוקת הארץ על-פיהם לאזורים ולאזורי-משנה. למשל, אזורי עמואס (ליד לטרון), יפו, קיסריה, סבסטיה, אשקלון, חטין, עזה, בית-גוברין (בית-ג'ברין, אצלו: בית-ג'בריל, כתיב מקובל אף הוא, ובעמוד הבא רק: ג'בריל) ואיזור פלסטיין (המופיע כאן במובן צר, משורבב בין אזורים קטנים, בדיוק בסדר זה; אך ראה להלן, פוליו 5b).

כל זאת מונה המחבר כדי להגיע, בסופו של דבר (לאחר הזכרת אזורים בדרום, בצפון ובעבר-הירדן), לדמשק. כאן ממלא מחברנו את יעודו, התפקיד שהוטל עליו בכתיבת החיבור הנוכחי, ומזכיר בקצרה את מעלותיה של דמשק, וביניהן: מעלות אקלים, מים (נהרות), גידולים ובנייה. פארה של העיר מסומל גם על-ידי המסגר הגדול הידוע שלה (פרק הנמצא תדיר בספרי המעלות והשבחים האזורים, המוקדשים לסוריה או לארץ-ישראל וסוריה). לגבי מסגר זה (מסגר בני אומייה) מתמצת המחבר מן המצוי בספרות: בניית המסגר על-ידי הח'ליף האומיי אלוליד אבן עבד אלמלכ (מת ב-715 לספירה) מחומרי-בנייה מופלאים ולפי תכנית (להלן יפרט המחבר גם כמה מחלקי המבנה המקוריים ואלה שנוספו או נתגלו אחר-כך, כגון עמודים שעלו הון תועפות, מגדל הקריאה לתפילה, מבנים בחצר). המסגר משופע אתרים ושרידים הקשורים בדמויות רבות חשיבות

פוליו 3א

וקדושה (תנ"כיות ומן האוונגליון). כגון: כס שישבה עליו מלכת-שבא, סלע שהיכה עליו משה, מקום שבו עתיד לרדת ישו באחרית-הימים, אשר בדרך-כלל מצינות אותו המסורות באלשאם, או ברמשק, בלי ציון אתר מסוים). צדיקים מעידים, שמסגד זה הוא מקום-תפילה מועיל. ביטויים מן הקוראן המתייחסים (לפי פירושים המקובלים זמן רב לפני מחברנו וחיבורו) למסגדים (ומקומות-סגידה) מפורסמים שונים 'התאנה', הזית, הר-סיני והעיר הבטוחה הזו.<sup>24</sup> לפי פירושים ידועים אלו, דמשק היא התאנה, שהכתוב הקוראני מזכיר בסמיכות לירושלים (=הזית). מחברנו טורח להוכיח, שמסגד דמשק הוא רביעי בחשיבותו באיסלאם (וראה להלן, פוליו 6א, תוך שימת לב להבדלים).

### פוליו 3 ב

ברם, מחברנו שוקד להביא מספרי הפרשנות את כל הטענות שנאמרו ומזכיר ברוב אובייקטיביות פרשנים שטענו טענות שונות ומגוונות בקשר למקומות אלו (המסמלים מסגדים, הרים, אזורים). וכי יש מהם שטענו כי 'התאנה' היא דווקא מקום תפילתם של 'אנשי המערה' (גם הללו נזכרים בקוראן, ויש גרסאות שונות על מספרם ומקום המערה בה נמו, דוגמת חוני המעגל, שנים רבות, עד שבהקיצם שוב לא יכלו להזדהות עם סביבתם; מקומם זה היה בעבר-הירדן, באלרקים, ויש אגדה הקושרתם באפסוס, אשר אגדת שבעת ישניה ידועה גם מחוץ לאיסלאם). וכן מזכיר מחברנו, באובייקטיביות, טענה שה'תאנה' היא מקום סגידתו של נח לאלוהים, מקומו של אדם בגן-עדן, איזור במדי (איראן) ואפילו המסגד (השטח הפתוח המקודש לאיסלאם ובו הכעבה) במכה. בדרך-כלל מייחסת הפרשנות, העוסקת בפסוק הנזכר, את המלים 'העיר הבטוחה הזו' למכה. ניתן אפוא לסכם שמחברנו אינו נמנע מלהעתיק לתוך חיבורו גם דברי-פרשנות הסותרים מגמתו המוצהרת של החיבור, ותכונה זו (דהיינו ההזכרה והמניין האובייקטיביים) היא דווקא חזון נפרץ בקרב מלומדי האיסלאם.

### פוליו 4 א

מחברנו ממשיך בהעתקת דברי-פרשנות וקישורים בדמויות השונות שהופיעו בהם: בארץ-ישראל-סוריה (= 'תאנה' ו'זית'), המקומות שאליהם היגר אברהם מבבל (אין מחברנו מביא את המסורת הידועה הטוענת שאברהם נולד בדמשק, אולם יצטטנה בהמשך הדברים) ומקום-הולדתו של ישו, הר-סיני קשור במשה, ואילו במכה הופיע הנביא מחמד. כאן מפליג מחברנו בסיפור (המקובל באיסלאם) הקושר את אברהם וישמעאל בבניית הכעבה, אף שיש כאן חריגה מן הנושא המוצהר.

פוליו 4 ב

הדבר חוזר ומתקשר לנושאנו על-ידי פירוט חומרי-הבנייה של הכעבה, שבאו לפי המסורת מאתרים שונים וחשובים בעולם האיסלאם, וביניהם ההר של אלשאם. הנביא מחמד ראה במסעו הלילי (ראה לעיל) את אלשאם כפנינה זוהרת.

המלצות מפי הנביא וחבריו על אלשאם, שהיא עמוד האיסלאם, ארץ צדיקי האיסלאם, אשר באחרית-הימים תחזיק מעמד (כמבצר ומעוז נגד כוחות הרשע), עוד ארבעים שנה במלחמות שתתרגשנה על העולם.

פוליו 5 א

אלשאם ארץ-הבחירה (כבר הוזכר לעיל).

מי בנה את אלשאם (דמשק): נח? שדים שסרו למרותו של המלך שלמה (בהזדמנות זו נקשרת אגדה גם בשמות שערי-העיר, ששניים מהם כונו בשמות השדים הללו, מפורטים שמות שערים נוספים ונאמר שנבנו לפי מספר שבעת כוכבי-הלכת וכל שער תואם אחד מהם; וראה להלן, פוליו 8א)? נערו של אברהם ('דמשק אליעזר' שבמקרא)? אברהם עצמו?

פוליו 5 ב

ידיעות (מועתקות מספרי גיאוגרפים ודומיהם) על נהרות דמשק. חלוקת אלשאם במובן הרחב של המלה לחמישה סוגי אלשאם והם, בקווים גסים: פלסטיין (ירושלים, רמלה, עזה, אשקלון וכו'); ירדן (=אלאארדן וכלולים בה עבר-הירדן המזרחי וגם חלקים בגליל, כגון טבריה, עבר-הירדן המערבי); סוריה-א (מונח שנקטנו כדי לסבר את האוזן, ופירושו אזורי דמשק וחופי לבנון במערב, ואילו החוראן, הגולן ובוצרה שבעבר-הירדן — במזרח); סוריה-ב (חמץ, חמת, חלב); ערי הצפון (ערי-המבצר; ראה ביאורנו לעיל). (חלוקה זו זהה כמעט לחלוקה עתיקה לג'נדים, המופיעה בספרות ההיסטורית, ספרות שבחי ארץ-ישראל ואצל הגיאוגרפים הערביים).<sup>25</sup> על-פי מקור מסכם מהמאה העשירית לספירה חוזר מחברנו ומדגיש כי שטח השתרעותה של פלסטיין: קו חוצה לאורך — רפיח-לג'ון (ראה לעיל, פוליו 2ב), וקו חוצה לרוחב — יפו-צוער (ים-המלח).

פוליו 6 א

מחברנו מלקט (מיד שנייה) בעת ובעונה אחת מסורות המדברות בשבח אלשאם במובן הרחב (ובכלל זה סוריה ודמשק) ומסורות שכוונתן לשבח בעיקר את ירושלים — וכולן ברוח דברים שכבר כתב (ראה לעיל): מחזיח-פצו של הנביא מחמד בנסיעתו הלילית (ירושלים). מקום הולדתם, חיותם ופועלם של נביאים, מקום של קדושה (ושמה של ירושלים 'בית אלמקדס' מעיד על כך), ומקום זיו השכינה הנזכר בקוראן בתור הארץ

25 ראה: Le Strange, *Lands*, עמ' 24 ואילך.

שבה נתן אלוהים את ברכתו<sup>26</sup> ואשר בה נובעים מקורות מים מתוקים מעם הסלע (שבה־הבית, בירושלים) לרחבי תבל; בה הגבעה (רבוה) הנזכרת בקוראן,<sup>27</sup> שיש טוענים כי היא המקום המקורב ביותר בתבל לרקיע (אך, ברוב אובייקטיביות נוסח אנשי־דת בימיהביניים, מובא פירוש בהקשר היוצא ללמד שזו ירושלים, וכן מסורת ללא פירוש כל מקום, העשויה להשתמע גם כדמשק; שכן רבים ספרי השבחים האזוריים שהעמדה הנקוטה בהם היא שה'רבוה' דווקא בדמשק; כך גם אצל מחברנו, להלן, פוליו 6ב, 11ב). בהעתיקו חומר זה, יוצא מחברנו אפוא ידי חובת ירושלים ודמשק כאחת, אף שחיבורו הוזמן כדי לסבר את אוזניו של מושלה של האחרונה. לצד כל אלו מודגשת גם המסורת המנוסחת באורח פרו־דמשקאי, ולפיה ערי גן־עדן עלי־אדמות הן מכה, אלמדינה, דמשק וירושלים (בסדר זה!).

פוליו 6 ב

אזכור חוזר של קדושת הארץ כארץ ההתגלות האלוהית, ארץ בעלת תפקיד הגנתי רבי־חשיבות בהקשר היסטורי ואסכטולוגי (מלחמות אחרית־הימים; העניין פורט לעיל ביתר הרחבה ועוד ייזכר להלן — כאן בא בקצרה).

העתקותיו של מחברנו מאזנות, הפעם, את התמונה לטובת דמשק, שהיא (לפי מסורות מסוימות) ה'רבוה' הנזכרת בקוראן (ראה לעיל, פוליו 6א). חזרה על מעלות קדושת־הארץ, שכבר נזכרו לעיל, ועמהן עוד רעיון: מסגדים (מקומות־סגידה) החשובים בעיני האל: מכה, ירושלים ודמשק (לפי סדר זה! והשווה לעיל, פוליו 3א, 6א). מה היא אפוא 'ארץ־הקודש'<sup>28</sup> בעיני האיסלאם (ליקוט מעמדות המפרשים הקדומים, שמחברנו נטלו מיד שנייה)? ארץ־הקודש היא רק הר־סיני; ארץ־הקודש היא רק ירושלים; ארץ־הקודש היא יריחו; ארץ־הקודש היא דמשק, פלסטין ומקצת מאיזור אלארדן (ראה לעיל, פוליו 5ב); לבסוף, פירוש רחב, שארץ־הקודש היא כל אלשאם במובן המקיף ביותר, ולכך נוטה דעת המחבר (למרות המטרה המוצהרת, שלשמה הוזמן חיבורו).

פוליו 7 א

דיון פילולוגי בשם 'אלשאם' ומקורו מ'שמאל' (כמו בעברית שמאל בשי"ן שמאלית), דהיינו צפון ביחס למכה, ביחס לכיוון היציאה מתיבת נח או גלגול שמו של שם (בערבית: סאם) בן נח. לצד אזכורים נוספים של גבולות (שכבר ראינו לעיל) והגדרות, מבואר גם השם פלסטין כשם אדם באילן

26 ראה: קוראן, סורה 7, פסוק 133; סורה 17, פסוק 1; סורה 21, פסוקים 71, 81.

27 סורה 23, פסוק 52. העניין מוזכר בהרחבה בכל ספרות שבחי דמשק.

28 קוראן, סורה 5, פסוקים 23–24.

הגינאולוגי של צאצאי יפת בן נח, אשר בן-נינו נקרא פלסטין. בעמוד זה (שידיעותיו זורמות בעקיפין מפרי-עבודת דורות של גיאוגראפים) ניתנים גם ציוני מרחקים בין ערי האיזור.

#### פוליו 7 ב

שבחי אלשאם (המוסבים למוכן דמשק), שעיקרם (חזרה לרוב על שכבר נזכר לעיל) קדושה ונבואה, מילוי תפקיד בחזון אחרית-הימים (וראה לעיל, פוליו 2ב, 4ב), ישו עתיד לרדת מן השמים בדמשק, ופירוש הגדרות הנמצאות בפסוקי קוראן (וכבר הוזכרו לעיל, בעיקר בקשר לירושלים), שכוונתם, לפי מסורות אחרות, לדמשק (!) והיותה ארץ-הבחירה (ראה גם לעיל, פוליו 2ב, 5א). עם זאת מודגשת מסורת שדמשק היא הנעלה שבשרי אלשאם, פרט לירושלים (אך השווה להלן, פוליו 8א). שבחי המסגד הגדול של דמשק, מעלת הביקור והתפילה בו וחשיבותו לאיסלאם (כדוגמה לקברים שבמסגד מונה המחבר את קבר הוד, נביא ערבי, שדובר בו נכבדות בקוראן; וראה סגולות המסגד, לעיל, פוליו 3א).

#### פוליו 8 א

חזרה (לפי מקור העתקה אחר) על סיפור בניית המסגד הגדול בדמשק (ראה לעיל, פוליו 3א). הסיפור ששערי-העיר המקוריים כונו כלפי שבעת כוכבי-הלכת (ראה לעיל, פוליו 5א). כמה מתכונות קדושתה של אלשאם (ארץ נביאים וצדיקים) והתייחסותן כאן היא למוכן דמשק. תפקיד דמשק הוא 'אמא של אלשאם', שכן היא העיר הראשית של 'ארץ-הקודש' (ומכאן צריך לצאת ששבחי ארץ-ישראל שבחי דמשק בעיקרם; והשווה לעיל, פוליו 2ב). תכונות חקלאיות וטיב התוצרת (זכויות) של אלשאם, ובייחוד דמשק ואזור החקלאי הפורה (גוטה), מתערבבות כאן עם ענייני קדושה ותפקידה של דמשק במלחמות אחרית-הימים.

#### פוליו 8 ב

קברי צדיקים ומלומדים איסלאמיים המצויים בדמשק, בעיקר במערה הנזכרת תכופות בספרות שבחי דמשק ונקראת 'מערות הרם' ('מע'ארת אלדם'; וראה להלן, פוליו 11ב). דברים בשבח התפילה במקומות קבורה אלו. המקום הקשור באברהם (נביא, בשביל המוסלמים; המקום, 'ברזה', נחשב כמקום-הולדתו לפי כמה מסורות; משום-מה מניח מחברנו שזה מובן מאליו ואינו מפרט מה שם האתר הקדוש של אברהם). דברים בשבח התפילה במקום ובשבח מידותיו של אברהם.

#### פוליו 9 א

כל המת באלשאם (האם כאן כוונת המצטט לדמשק או לאלשאם במובן הרחב, כפי שהתכוונה מסורת זו במקורה?) מקל עליו האל בשעת חיבוטי-קבר וביום-הדין. פרשת כיבוש דמשק בשנת 636 לספירה מועתקת מספרים על ארץ-ישראל (שמצדם ליקטו ידיעות ממקורות ההיסטוריוגרפיה הערבית).

פוליו 9 ב

צדיקים מיוחדים במינם החיים בכל דור ('אַבְדָּאֵל') ומקומם באלשאם. מסורות בעניין מספרם; לפי רוב המסורות המספר הגדול ביותר של צדיקים אלה נמצא בדמשק. מבין עשרה קבין מידות טובות שירדו לעולם נטלה דמשק תשעה. תכונותיה של אלשאם ותושביה ביחס לאלוהים: חרבו של אלוהים, מקלו של אלוהים, קולו של אלוהים וכו' (השווה 'עמוד האיסלאם', לעיל).

פוליו 10 א

המחבר, איש שכם, נעזר בשעת־הכושר ומדבר בשבח עירו: שכם היא שומרון (אלסאמריה) הישנה. בשכם נמצאת בארו של יעקב, אשר לידו נפגש עם 'האשה' וביקש ממנה מים (ואריאציה של סיפור יעקב ורחל); במקום מצויה כנסייה קדומה. בשכם תנורו של נח (בדרך־כלל ידוע תנורו [כבשנו] של אברהם, שהֶאֱל הצילו מתוכו), ובשעתה עברה תיבת נח מעל לשכם, בשוטה על־פני מִי־המבול. בשכם עבר ארונו של יוסף שהועלה ממצרים על־ידי משה (לאקונה שהושלמה בשוליים), בדרך ממצרים לחברון כדי לקבורו במערה (מערת־המכפלה) שם (אך להלן, פוליו 12א, נאמר שקבור בסביבות שכם). שכם היא עיר קדושה וטהורה. אֶזְכוּר כיבושה בראשית האיסלאם וכיבושה בשנייה (מהצלבנים) על־ידי צלאח אלדין. בשכם נמצא המקום שבו נהג יעקב לשבת למשפט ובה נמצא מסגד אלח'צ'ר (זו דמות, מעין אליהו הנביא, הנזכרת בקוראן כמי שנלוותה למשה למסע מופלא). ה'שולחן' שירד מן השמים (סיפור הקשור בִּישׁוֹ ואשר סורה שלמה, 'סורת אלמאידה', הסורה של ה'שולחן', קרויה על־שמו בקוראן) ירד בשכם. עיר פורחת, רבת תנובה חקלאית. נביאים רבים קבורים בה, ובמיוחד בניו של יעקב. עיר קדומים רבת מעלות (המתים הקבורים בה אינם נרקבים בנקל, למשל; והשווה לעיל, פוליו 9א). כמה פרטים על אשקלון, תכונותיה החקלאיות והעובדה שנקברו בה נביאים.

פוליו 10 ב

כמה פרטים על מרחקים בארץ־ישראל (בייחוד ביחס לשכם). הגיאוגרפים מציינים שהמקום בו חנה יעקב נמצא בין שכם וכפר בשם סנגיל. שם נמצאת גם באר יעקב. משום מה נכללים בהמשך פרטים על הר־סיני והתגלות למשה שם. האסוציאציה של המחבר מובילתו להר־אֶהֱרֹן (ההר שמת בו אֶהֱרֹן; סיפור פרשת מותו; ההר משקיף ונראה מול ירושלים). החלוקה של אלשאם, בהסתמך על מקור מן התקופה הממלוכית, לפי ערים ראשיות — כל אחת באזור: אנטיוכיה, חמץ, רמלה (פלסטין), טבריה, דמשק (אך השווה לעיל, פוליו 5ב). פרטים (רלים) על הכנרת וטבריה.

פוליו 11 א כמה פרטים על ערי סוריה האחרות (ואף על קדושתן, במקצת) ושבחי אלשאם (כוונת מחברנו היא שנבין בעיקר דמשק). תושביה ותפקידה הקדוש באיסלאם (פרטים שכבר היו ואין צורך לחזור עליהם), גבולותיה וחלקה באסכטולוגיה המוסלמית.

פוליו 11 ב שבחי דמשק: מסורות שהנביא אמר כי מלאכים מרחפים מעל לעיר זו (בעיקר, בימי שישי). הרה'רבוה' (ראה לעיל, פוליו 6א, 6ב) שבה. עריסתו של ישו מצויה בדמשק. תיאור מערה שבה נולד ישו ומצויה בדמשק. אתרים רבים קשורים בנביאים ומצויים בהרקאסיון המשקיף על העיר. ב'מערת הדם' (ראה לעיל, פוליו 8ב) מצאו את מותם נביאים רבים; מספרים שבה הרג קין את הבל ואף מראים בתוכה את האבן שבה בוצע הרצח. פרטים על נהרות דמשק והשוואה עם נהרות מפורסמים אחרים.

פוליו 12 א המשך הדיון בנהרות. ש ב ח י ש כ מ : כידוע, אלשאם היא הארץ החביבה ביותר על האל, מתוכה הוא מחבב את אלקדס (כנראה איזור ירושלים, ולא רק העיר גופה) ומתוך איזור זה חביבה עליו במיוחד שכם. שכם עיר רבת תנובה וברכה, קבור לידה יוסף; יש טענה שהכוונה היא ליוסף בן יעקב, אך גם ערוב עם סיפור יוסף הנגר, שעזר למרים וישו לפני ירידתם מצרימה. הקבר מצוי בין הכפרים בלאט (בלאטה) ועסכר, ויש אומרים כי במבנה הקבורה שבמקום קבורים כמה מבניו של יעקב. (בדרך-כלל בערבית: עזרא הסופר; כאן, יש המזהים: אלעזר בן אהרן הכהן). אלעזר קבור בכפר עמרתא (עורתא)<sup>29</sup> באיזור חבל שכם הדרומי. יש טוענים, לעומת זאת, שאלעזר בן אהרן קבור דווקא באלעזרייה שליד ירושלים.

פוליו 12 ב קבר שמואל הנביא נמצא ליד שכם; יש המקמים אותו מצפון לשכם, באלסילה,<sup>30</sup> ויש המקמים אותו מדרום, בסילון.<sup>31</sup> אולם ידוע גם אתר הנביא שמואל (כנראה נבי-סמואל באיזור ירושלים) שהיהודים קוראים לו: ראיא (רמה)<sup>32</sup> ונוהגים לבקרו. כאן באה פרשת כיבוש סבסטיה ושכם בידי

29 כתוב: 'עמרתא', וכנראה צ"ל: 'עורתא' (=עברתא) ובאמת באיזור יש: נבי עזיר (נ"צ 176.174). היהיו אלעזר בן אהרן ראה: מ' אלדבאג, בלאדנא פלסתיין, כרך ב, חלק 2, ביירות 1970, עמ' 296.

30 ללא פירוט (אם סילת אלטי'הר או סילת אלחארת'יה). כנראה כל המסורות המובאות כאן נתפסות לשמות הדומים לצליל השם: שלה (אף ששמואל נקבר ברמה ולא בשילה, לפי התנ"ך).

31 ח'רבת סלואן (שילה, וראה ההערה הקודמת).

32 כנראה שיבוש העתקה, וצ"ל: 'ראמה'. מבחינה גראפית השינוי קל ביותר (בכתיבה רהוטה). צורה זו תהא התעתיק הערבי ההולם לרמה בעברית (והיא רמה של שבט בנימין, מקום קבורת שמואל) לפי זהו זה שהמחבר שמע, לדבריו (במישרין או בעקיפין), מפי יהודי ארץ-ישראל במאה הי"ז.



צלח אלדין ושרהצבא חסאם אלדין אבן לאגין: תחילה נכבשה סבסטיה מידי הצלבנים, לאחריה שכם (כאן משחרר צלח אלדין את קבר זכריה הנביא, שהצלבנים עשוהו כנסייה, ומחזירו לקדמותו), על אף המספר הרב של האויבים הנוצרים. העיר עברה אחר-כך שוב לידי הנוצרים ושוב חזרה לידיים מוסלמיות, לאחר קרב מר שהשתוללו בו שריפות. הנביא יהושע (יושע) תלמיד משה קבור בכפר חארס שבאיזור הר-שכם, דרומית לעיר (כאן מפרט מחברנו את פרשת 'שמש בגבעון דום'). לידו קבור הנביא ד'ו אלכפל (נביא הנזכר בקוראן, ומפרשים שהוא יחזקאל = חזקיל, או בן של איוב). פרטים על מסע מרים אם ישו ובנה במצרים, בירושלים ובנצרת וביאור שהנוצרים קרויים על-שם נצרת.

פוליו 13 א

שבחי ירושלים: תושבי העיר הם שכנים של אלוהים ואינם מתייסרים (הכוונה לחיבוטי-קבר קלים יחסית). הכל בה קדוש, כי בכל אתר ואתר התפללו נביאים וקדושים ולא נשאר מקום לרוע; שבעים אלף מלאכים יורדים מדי לילה ומשמיעים דברי שבח ותפילה בשמי העיר. אזכור רמלה וכיצד הרס צלח אלדין את מבצרה. מן העבר של רמלה לא נשארו שרידים כמעט. יש בה מסגד מרשים מהתקופה הממלוכית (של הסולטאן קלאון) ואומרים שהנביא צלח (נביא ערבי שנשלח לשבט תימור ונזכר בקוראן) קבור במסגד הלבן (אלג'אמע אלאביי'); לפי סיפורים, שמצא מחברנו במקורות, שרד המסגד מתקופת הח'ליף האומיי סלימאן אבן עבד אלמלכ (מת ב-1717 לספירה). מגדל-התפילה המפורסם של המסגד נבנה בתקופה הממלוכית, והוא מפלאי-תבל. בעיר היו שרידים חשובים מהעבר שנהרסו, ואילו בתקופה הממלוכית נבנו בה מחדש בנייני-ציבור ומסגדים. התפילה במסגדה של העיר, דרכה שנענית על-ידי האלוהים. ברמלה קבור אבן אלעבאס (בן-דודו של הנביא מחמד, שמייחסים לו תרומה חשובה למדע הדתי המוסלמי). לעיר לוד תפקיד חשוב באסכאטולוגיה המוסלמית: באחרית-הימים יופיע בה משיח-השקר ('אלדג' אל', אנטי-כריסטוס). ישו יבוא להילחם בו ולהכריעו בשערי-העיר.

לעזה יש ייחוס משתי בחינות לפחות: נולדו בה המלך (=הנביא, לפי האיסלאם) שלמה, וכן האמאם אלשאפעי, מורה-ההוראה המפורסם (מת ב-820 לספירה).<sup>33</sup>

מסורות בזכות התיישבות בעזה ובאשקלון.<sup>34</sup>

ושוב פונה המחבר לעניין מסגד דמשק (כאילו נזכר לפתע שהנושא המוזמן מקולמוסו הוא דמשק): בחומתו הדרומית קבורים שבעים נביאים. טמונים בו אלח'צ'ר (ראה לעיל, פוליו 10א) וראשו של יוחנן המטביל. כאן פונה המחבר למטרה העיקרית של חיבורו: להוכיח שנכונה המסורת האומרת כי אלוהים הוא אלוהי אלשאם (ראה לעיל, פוליו 2א) וכי ברוב חסדו אינו מאפשר לרשעים לעולל בה מעשי־רשע. אמנם מחברנו אינו מעלים מקוראיו כי רבים מתנגדים לאמיתותה של מסורת זו. המחבר נכנס לפולמוס בעניין מניעת מעשי־עוול (באיסלאם היה ויכוח חריף, כבר בתקופה קדומה, אם האל אחראי לרוע בעולם או שמא הטוב בא מהאל והרוע מבני־אדם; האורתודוקסיה, הסונה, טענה בדרך־כלל שהכל בא מידי האלוהים, ואילו מחברנו נכנס כאן לפלפול אשר אינו במסגרת התעניינותו).

פוליו 14 א המשך הדיון העיוני־התיאולוגי.

פוליו 14 ב המשך הדיון העיוני־התיאולוגי. ברם, נושא זה מקושר מיד לעניין בני־ישראל שחטאו והאל הולכים במדבר (ענן השכינה עבר מעליהם והשלו ניתן להם), עד שהגיעו לעיר הנפילים.<sup>35</sup>

פוליו 15 א לביטוי עיר הנפילים (ג'בארין) יש פירושים אחדים (ברובם עתיקים): ענקים מגזע עמלק; עירם היא יריחו, אלבלקא, דמשק, רמלה, כל איזור אלארדן, כל איזור פלסטין, תדמור, או ירושלים. . . האל ציווה לבני־ישראל להיכנס ליישוב (אשר אומרים כי הוא, אכן, יריחו ויש הטוענים — ירושלים; לפיכך יוצא שמשה הגיע לירושלים ועבר להר־הבית דרך באב חטה, ויש פירושים אחרים לכניסה זו; מחברנו נוטה לזהות את המקום כתחנה וכמסגד בתחום יריחו).<sup>36</sup>

פוליו 15 ב מתכונות אלשאם (אולם לא לצורך מניין התכונות אלא כדברי־תפארת לסיום החיבור). התנצלות המחבר האומר שעשה כמיטב יכולתו לעמוד במשימה בנושא הדרוש.

פוליו 16 א פורמולות דתיות לסיום החיבור וציון התאריך 1175 (להג'רה 1761–1762 לספירה) כזמן העתקת העותק הנוכחי בידי מעתיקו (וציון שמו).

35 ראה: קוראן, סורה 5, פסוק 25.

36 ראה: קוראן, סורה 2, פסוק 55; סורה 7, פסוק 161.

## פרס יצחק בן-צבי לשנת תשל"ט

ועדת-השופטים פרופ' דוד איילון, יושב-ראש

פרופ' דניאל קארפי

פרופ' ישראל קולת

פרופ' אברהם רובינשטיין

פרופ' אוריאל רפפורט

דברי פתיחה

מרדכי איש-שלום

תולדות חייו של יצחק בן-צבי הם תולדות דורו, הדור שבנה את התשתית והניח את היסודות להקמת המדינה: בייסוד השומר, בארגון ה'הגנה', בעלייה, בחלוציות ובהתיישבות, בתרבות ובחינוך, בהנהגת תנועת-העבודה, במיזוג גליות ובארגונו של היישוב. וכשעמד במשך שנים רבות בראש הוועד הלאומי, היה מעמודי-התווך במאבק מתמיד עם שלטונות המנדט על זכויותיו של היישוב העברי. חייו ומעשיו מקפלים בחובם את תולדות קוממיות ישראל בארצו וחופפים להן.

יצחק בן-צבי היה גם מראשוני החוקרים בתולדות ארץ-ישראל, שעבודותיו משמשות עד היום אבן-פינה למחקרים ואבן-שואבת לחוקרים. נראה אפוא כי אין דבר הולם יותר לציין בו את זכרו מאשר מתן ביטוי להערכה ולהוקרה לחוקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה בהענקת הפרסים לזכרו על-ידי יד יצחק בן-צבי, הממשיכה את מפעלו.

מן הראוי לצטט את דברי הנשיא השני של מדינת ישראל ביום השבעתו:

מפעלנו הוא מפעל שלום מיסודו, העשוי להרבות שלום בעולם כולו. השלום דרוש לישראל כאוויר לנשימה ואנו נושאים שלום לקרוב ולרחוק, לא נישא את דבר השלום לשווא, על השלום יש להגן. ביצור הביטחון תנאי הוא לשלום באיזורנו.

ובאשר לירושלים אמר:

זכינו לקבוע בעיר הזאת מחדש את מרכז חיינו הממלכתיים. הרבה נעשה להגברת בטחונה על-ידי שרשרת יישובים, אבל עוד הרבה יש לעשות כדי לקיים את הצו הקדמון: סובו ציון והקיפוה.

דברים אלה אקטואלים היום כפי שהיו אקטואלים ביום שנשאם לפני הכנסת.

בן-צבי לשנת תשל"ט בהיותו תרומה חשובה ומשמעותית לחקר ארץ-ישראל ויישובה היהודי במאות השנים שלאחר חורבן בית שני והמרידות הגדולות ברומא.

החיבור הוא קורפוס של הכתובות הארמיות והעבריות הקשורות לבתי-הכנסת, רובן המכריע מארץ-ישראל ומיעוטן מן הפזורה, שההדירן תוך בדיקה מחודשת של נוסחן ונסיון לאשש כל כמה שאפשר קריאתה של כל כתובת וכתובת. כן ניתנו לקורא ולחוקר גם יחד כלים נאותים לאימות ולעימות המידע הרב שבספר: ביבליוגרפיות מקיפות, צילומים וציורים ומבואות וביאורים קצרים וממצים.

ראויה לציון הגישה המחקרית הבאה לידי ביטוי בהצגת החומר בספר זה. היא ממזגת, בדרך שמקובלת לא אחת במחקר האפיקוגרפי הקלאסי, קפדנות ודייקנות רבה בהצגת החומר כפי שהוא בעין מכאן וזהירות וריסוק בהסקת מסקנות שמעבר למידע העובדתי מכאן.

על תרומה זו להכרת היישוב היהודי בארץ-ישראל במאות הרביעית עד השביעית לספירת הנוצרים, דרך המוסד הקהילתי הדתי החשוב ביותר שלו, בית-הכנסת, ובאמצעות החלק האלוקוונטי ביותר ששרד מבתי-הכנסת הקדומים — כתובותיהם, החליטו חברי ועדת השופטים פה-אחד להעניק ליוסף נוה את פרס יצחק בן-צבי לשנת תשל"ט.



ד"ר מנחם פרידמן

על ספרו 'חברה ודת —

האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ח-תרצ"ו

חבר השופטים לפרס יצחק בן-צבי לשנת תשל"ט ממליץ פה-אחד להעניק פרס למנחם פרידמן על ספרו 'חברה ודת — האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ח-תרצ"ו, שיצא לאור בשנת תשל"ח.

במאבק על אופיו היהודי-המסורתי של היישוב היהודי בארץ-ישראל ועל מקומם של מוסדות-הדת בתוכו החל בשנות השמונים למאה הי"ט עם בוא העלייה הראשונה לחופי הארץ ונמשך בצורות שונות ובמידות שונות של חריפות עד עצם היום הזה. הוא נערך באינטנסיביות מיוחדת במחצית הראשונה למשטר המנדטורי בארץ-ישראל.

באותה תקופה עלו ובאו לארץ, לראשונה מאז ראשית ההתעוררות הלאומית היהודית, מאות-אלפי יהודים והונחו יסדותיה של מדינת-ישראל העתידה לקום. באותם ימים חל תהליך התגבשותו של היישוב היהודי בארץ-ישראל כחברה מודרנית שהכרעותיה אינן נזקקות לגיטימציה דתית ושההנהגה הפוליטית שלה נבחרת ופועלת בשיטות דימוקרטיות-פארלאמנטאריות, כמקובל בעולם המערבי. עם זאת נשארת החברה הישראלית החדשה מושרשת במסורת היהודית, הושג

מודוס-ויוונדי בצורת סטאטוס-קוו בענייני דת ובתוך כך נוצר איזון עדין בשאלות השנויות במחלוקת בין החלקים הדתיים והחלקים הלא-דתיים באוכלוסייה. אלא שהתגבשותם של תהליכים אלה עברה לקול פולמוסים חריפים ומאבקים קשים, שהסעירו את היישוב היהודי ואיימו עליו במלחמת-תרבות. תוך כדי כך נתבצעה התבדלותם של חוגים חרדים קנאים ביישוב הישן ונתארגנה העדה החרדית בעלת סממנים ברורים של כת פורשת. התפתחויות אלה נחקרו ביסודיות על-ידי מנחם פרידמן, שטרח ללא-ליאות באיסוף החומר המפוזר בארכיונים ציבוריים ופרטיים, בעיתונות היומית ובכתבי-עת, בכרוזים ובחרמות שנקראו בבתי-כנסת, במודעות וכיוצא באלה. החומר מוין וסונן על-ידו בעין בוחנת ובקפידה יתירה, לאחר-מכן נותח והוסבר והמסקנות הובאו בפני הקורא בהרצאת-דברים בהירה ומאלפת, המהווה את תוכנו של הספר 'חברה ודת'.

עיקר חשיבותו של הספר בתיאורים מן הציבור החרדי ומערכות-המלחמה שערך מבית ומחוץ. שפן בצד העימות החריף בין הציבור הדתי ובין הציבור הלא-דתי על יחסה של החברה הישראלית לדת ולמוסדות דתיים, התנהלו עימותים בין מגמות שונות ופלגים שונים בקרב האורתודוקסיה הישראלית גופה. בין המשתוקקים לתחייה לאומית והמתנגדים לה, בין בני ירושלים המסתגרים בין החומות ובתוך השכונות החדשות ובין העולים זה מקרוב באו מארצות פולין, אשכנז וכולי, המוכנים לפתוח אשנב למתרחש, להאזין למתחדש והנוטים לשיתוף פעולה לפחות עם מתנגדים לדיעה מתוך תחושה של השתייכות לכלל-ישראל.

# CATHEDRA

**For the History of Eretz Israel and its Yishuv • 11**

YAD IZHAK BEN-ZVI JERUSALEM • APRIL 1979

EDITOR: YAACOV SHAVIT

EDITOR OF CURRENT ISSUE: YORAM TSAFRIR

## CONTENTS:

### INTRODUCTION 1

DISCUSSION: WHO BUILT THE 'ISRAELITE FORTRESSES' IN THE NEGEV UPLANDS? /  
Z. MESHEL 3

A. Negev / Water in the Desert and the Nature of the Iron Age Fortresses in the Negev Uplands 29

R. Cohen / The Israelite Fortresses in the Negev Uplands 37

JERUSALEM AS A 'METROPOLIS' IN PHILO'S NATIONAL CONSCIOUSNESS / A. KASHER 45

CHURCH PROPERTY IN THE WESTERN GALILEE IN THE EARLY BYZANTINE PERIOD /  
C. DAUPHIN 57

THE MAPS USED BY THEODOSIUS—ON THE PILGRIM MAPS OF THE HOLY LAND AND  
JERUSALEM IN THE SIXTH CENTURY C.E. / Y. TSAFRIR 63

THE PENETRATION OF BEDUIN INTO ERETZ-ISRAEL IN THE FATIMID PERIOD (969-1096  
C.E.) / Y. FRAENKEL 86

DISCUSSION: JERUSALEM BETWEEN JUDAISM AND CHRISTIANITY IN THE BYZANTINE  
PERIOD / A. LINDER 109

G. Stroumsa / Which Jerusalem? 118

J. Yahalom / On the Validity of Literary Works as Historical Sources 125

Y. Tsafir / Anti-Jewish Expressions as Reflecting the Jewish-Christian Conflict 134

J. Prawer / Christian Distract in the Realization of Claims for Inheritance of the Holy City 135

THE CHRISTIAN 'RECONQUISTA' OF ERETZ-ISRAEL BY MONGOLS (1300) /

S. SCHEIN 141

MAQAM NEBI MUSA NEAR JERICHO / S. TAMARI 153

## NOTES

D. Tamar / On the Jews of Safed in the Days of the Ottoman Conquest 181

## HISTORICAL DOCUMENTS

An Early Source on the Construction of the Dome of the Chain on the Temple Mount /  
M. Rosen-Ayalon 184

Three new Arabic Sources in Praise the Holy Land  
from the Sixteenth-Seventeenth Centuries / Y. Sadan 186

## BULLETIN

The Izhak Ben-Zvi Prizes for 1979 207



© Yad Izhak Ben-Zvi Publications, Jerusalem 1979  
Assisted by the Ministry of Education and Culture  
Printed in Israel