

## "שהטעיתי אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני": מילנריזם עוסמאני ו"דת האמת" בספר החזיונות לר' חיים ויטאל

### אסף תמרי

ליל [יום] א', י"ח לתשרי, שע"ג [14 באוקטובר 1612]: חלם הפליל סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים, והנה יושב לבדו במדבר שמים. וירא איש נצב לקראתו לבש סמרטוטין וקרוע בגדים ופניו מושחרות בדיו. וישאלהו הפליל, מי אתה? וישיבהו, אני מחמד נביא הישמעאלים. ויאמר לו, ואם אתה הוא הנביא, למה אתה עומד בכך? ויאמר לו, מפני שהטעיתי אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני, שהיו אלף שנים ונתבטלה דתי שהיא הבל וריק. והנה ששה אנשים לפניו, והשנים מהם אחזו במחמד זה בימינו וזה בשמאלו ושנים אחרים אחזו בפליל [הנזכר] בימינו ושמאלו והשנים האחרים עברו לפניהם עד מקום [אחד] שם שהיה בבית כסא. ויוציאו מתוכו את איש [אחד] ויביאוהו לפני הפליל, מלוכלך כולו בצואה ופניו וידיו ורגליו. וישאל, מי הוא זה? ויענהו, זהו עיסה בן מרים. וישאלהו, ואיך אתה בכך? ויענהו, לפי שהטעיתי אומת הנוצרים בדת שקר זה זמן רב וכבר עבר זמנו ונתבטלה דת ההבל והריק. והנה אלפים ורבות ישמאעלים באים לפניהם וישאלום, במי נאמין ובאיזו דת נחזיק?<sup>1</sup>

אלו הן שורות הפתיחה של נרטיב בלתי שגרתי המובא כחלומו של "הפליל סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים", ומצוי בין דפיו של ספר החזיונות לר' חיים ויטאל (1542-1620, להלן רח"ו), בכיר תלמידיו של האר"י (ר' יצחק לוריא, 1534-1572), מגדולי המקובלים בכל הדורות, ואחת הדמויות המזוהות ביותר עם תקופת הפריחה יוצאת הדופן של צפת במאה השש-עשרה.<sup>2</sup> אומנם בהמשכו של החלום מופיעה בביורר

1 משה מ' פיירשטיין (מהדיר), ספר החזיונות: יומנו של ר' חיים ויטאל (ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ו), 70-71.

2 התיאור החשוב ביותר של תקופת הפריחה של צפת הוא עודנו שניאור זלמן שכטר, "צפת במאה השש עשרה", הגליל א (תרע"ט): 6-42. כמו כן, ראו גרשם שלום, "ר' יצחק לוריא ובית מדרשו", בתוך קבלת האר"י: אוסף מאמרים, מהדיר דניאל אברמס (לוס אנג'לס: הוצאת כרוב, 2008), 203-239; Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and*; 2003-2004; *His Kabbalistic Fellowship* (Stanford: Stanford University Press, 2003); רוני ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניזם היהודית (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2011).

התשובה לשאלה ששואל המון הישמעאלים: "הכנסו בדתו האמת" של ר' עקיבא, שרח"ו, כך לפחות נרמז, מייצגה, בהיותו "ראש לכל דת היהודים". תשובה זו מייסרת את בעל החלום, הוא "מתהפך על מטתו וצועק בצער, וטראהו אמו בצער ותקיצהו משינתו". אולם בהירותה של התשובה רק פותחת שפע של תהיות על פרטי "התסריט" המוביל להכרתם של הישמעאלים (דווקא) בעליונותה של דת ישראל.

חלומו של סעד אל-דין והחזון הנועז המוצג בו יעמדו במרכז הדברים שלהלן. המאמר יוקדש לבירור כמה מהקשריו האפשריים של החלום, למעמדו בין החלומות והחזיונות המרכיבים את ספר החזיונות, ולניתוח משמעותם להבנת מרקם היחסים של רח"ו עם המרחב המוסלמי שבו חי ופעל, הן מצד הקשרים הממשיים שהיו לו עם "פליילים" – דמויות סמכות דתית מוסלמיות מקומיות – וטיבם של הקשרים האלה, הן מצד ה"דמיון הפוליטי" העולה מן החלום. דהיינו, כיצד מדומיין השינוי המיוחל ביחסי הכוח בין הדתות, מהו אופיו וכיצד הוא מומשג.

די בשורות מעטות אלו מפתחת החלום להעיד עד כמה מרכזי בו המתח הבין-דתי. אך החלום מעיד על הקרבה – אמביוולנטית ככל שתהא – לא פחות מעל המתח. אציע כי הוא מעיד על עיגון עמוק של רח"ו בהקשר המוסלמי שבתוכו פעל, בדמשק, שחלום סעד אל-דין הוא מתקופת פעילותו בה באחרית חייו, ובמובן רחב יותר, בשיח המילנרי המוסלמי שתסס בשנים ההן, ובעניין העמוק שהיה באימפריה (ומעבר לה) בשאלת "דת האמת". העניין בדת האמת, שהשורות המצוטטות לעיל מנכיחות היטב, נקשר במחקר העכשווי בתהליכי ה"סוניזציה" של האימפריה העוסמאנית ובמשמעות הקונפסיונלית שלהם, היינו בהידוק הזיקה בין דמותה הציבורית של האימפריה כאומה סונית, לבין הדתיות הפרטית של נתיניה.<sup>3</sup> לשאיפה לדת אמת אחת, מזוהה עם השלטון, ולתגובות לאידיאל הזה, השלכות על הדיון בדבר ה"פלורליזם התרבותי" העוסמאני הנודע ועל מעמד המיעוטים הדתיים, חוץ-אסלאמיים ופנים-אסלאמיים כאחד, באימפריה. כיצד מתיישבת תפיסה זו עם אידיאל הדת האחת? וכיצד מתייחסת הפנטזיה אל המציאות החברתית המרובה? על רקע השאלות האלה, אעלה את האפשרות שהחלום הזה, לכל הפחות, משתלב בתגובות הנגד של גורמים מגוונים באימפריה למגמות האלה בקרב החוגים השלטוניים העוסמאניים, ואולי אף מעוצב בהשפעתן.

3 ראו, בעיקר, Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford: Stanford University Press, 2011); וכן, על התהליכים האלה, Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", *Turcica* 44 (2012): 301-338; Guy Burak, "Faith, Law and Empire in the Ottoman 'Age of Confessionalization' (Fifteenth-Seventeenth Centuries): The case of Renewal of Faith", *Mediterranean Historical Review* 28 (2013): 1-23

## ספר החזיונות בתמונת המשיחיות היהודית של המאה השש־עשרה

ספר החזיונות הוא חיבור יוצא דופן מבחינות רבות, עד כדי כך שגרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה במאה העשרים, כינה אותו “אחת התעודות המופלאות והקוריוזיות ביותר שהגיעו לידינו”.<sup>4</sup> החיבור הוא אוסף ערוך של תיאורי אירועים, חזיונות וחלומות, שחלם רח”ו ושחלמו אחרים עליו, הקשורים בראש ובראשונה בעיסוק האינטנסיבי והאמביוולנטי של רח”ו, לכל אורך חייו, במעלתו, במעלת נפשו, בחוכמתו ובהשגתו, ובעיקר בייעודו המשיחי.<sup>5</sup> במסגרת ה”תיעוד” הכרונולוגי הזה, הנפרס לאורך כל שנות חייו, מתוארים מפגשים רבים, במציאות ובחלום, שלו ושל אחרים, עם כמה דמויות של מוסלמים, “פלילים” ואחרים. כפי שנראה בהמשך, חלום סעד אל-דין משתלב בהם, אך בה בעת גם בולט בחריגותו. התחושה העולה מרוב רובם של המפגשים האלה היא של תחרות בין דתית עזה. מגמתם כמעט תמיד, בדומה לחלום סעד אל-דין, היא להורות על עליונות מעמדו הרוחני של רח”ו, ועל הפוטנציאל המשיחי הגלום בו. מכאן שהם נקשרים בנקל בחזונות האסכטולוגיים הרבים שבחיבור, שבהם רח”ו הוא דמות מפתח המופיעה ברגעי הגאולה ממש, או ברגעים המובילים אליהם.<sup>6</sup> החזונות האלה מתרחשים תדיר סביב הר הבית, טיהורו או בנייתו מחדש, ומופיעים בהם מוטיבים מוכרים מספרות הגאולה היהודית, כמו קיבוץ הגלויות, שיבת עשרת השבטים האבודים, יום הדין, הנקמה בגויים, כמו גם דימויי מלכות, ניצחונות צבאיים וכיוצא באלה.<sup>7</sup> ישמעאלים, נוצרים, שרי צבאות הגויים, וכפי שכבר נזכרו לראות, אפילו מוחמד ועיסא (ישו) בן מרים, ממלאים בהם תפקיד חשוב.

- 4 גרשם שלום, **שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו**, כרך א (תל אביב: עם עובד, תשי”ז), 21.
- 5 על החיבור ראו, בין השאר, במבוא של משה פיירשטיין, **ספר החזיונות**, 11-44; עלי יסיף, “הסוגה העממית כשיח אישי: בין חלום למעשייה אצל ר’ חיים ויטאל”, **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי** כד-כה (2006): 127-149; דוד תמר, “חלומותיו וחזיונותיו המשיחיים של ר’ חיים ויטאל”, **שלם ד (תשמ”ד)**: 209-229; Jeffrey H. Chajes, “Accounting for the Self: Preliminary Generic-Historical Reflections on Early Modern Jewish Egodocuments”, *Jewish Quarterly Review* 95 (2005): 1-15; ובעיקר, בעת האחרונה, שפרה אסולין, “בין גדלות לקטנות ובין מחזוריות להתפתחות: הביוגרפיה המשיחית כסיפור אישי בספר החזיונות לר’ חיים ויטל”, **קבלה** 36 (תשע”ז): 31-77 (ושם סקירת ספרות מקיפה); אורי ספראי, “כוונה ויכולת בקבלת האר”” (צפוי להתפרסם בכתב העת **ספונות**). אני מודה לר’ ספראי על שהעמיד לרשותי עותק של מאמרו טרם פרסומו.
- 6 ראו שתי דוגמאות מובהקות, פיירשטיין, **ספר החזיונות**, 72-73, 126.
- 7 על המסורות האלה, ראו יהודה אבן-שמואל, **מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף השישי**, הקדימו מבואות עודד עיר-שי והלל ניומן (ירושלים: כרמל, תשע”ז).

מעמדו של ספר החזיונות בתוך כלל הכתיבה של רח"ו רחוק מלהיות ברור. בזיכרון הדורות, וגם במחקר, רח"ו מוכר בראש ובראשונה כמנסחה העיקרי של קבלת האר"י: כמי שערך ושוב ערך, במשך עשרות בשנים, את מה ששמע ממורו, וכמי שתרומתו לעיצובה ולעצם ניסוחה של קבלה זו עולה על כל שיעור.<sup>8</sup> דמותו של רח"ו בוודאי אינה מתמצה בכך. היקף כתיבתו שמעבר לקבלת האר"י וגיונה מגלים דמות בעלת סקרנות אינטלקטואלית מרשימה, שאינה מסוגרת בד' אמות של קבלה, אלא נטועה היטב בעולם האינטלקטואלי הרחב של יהדות מזרח אגן הים התיכון בתקופתו.<sup>9</sup> להבדיל מרובם של כתביו ה"א-לוריאניים", ספר החזיונות זכה לתשומת לב מחקרית רבה למדי בזכות מרכזיותו לשאלת המשיחיות בקבלת האר"י והעניין הרב שהיא מעוררת בקרב החוקרים, בעיקר מאז מה שאפשר לכנות המפנה הפרסונלי במחקר קבלת האר"י, המזוהה בראש ובראשונה עם יהודה ליבס, שראה ב"מיתוס המשיחי הפרסונלי" שלה את עיקר ה"אינטרס הדתי האמיתי" של האר"י וגוריו.<sup>10</sup>

מטבע הדברים, משיחיותם של רח"ו ושל האר"י אינה נטולת הקשר. רבות נכתב על ההתעוררות המשיחית האינטנסיבית, המגוונת והתוססת בקרב חוגים יהודיים במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה (ועוד קודם לכן), בעיקר מקרב גולי ספרד ופורטוגל, ומקרב יהודי איטליה, ובמיוחד מקהילות האשכנזים שבה.<sup>11</sup> בה במידה שהזונה ממגמות פנימיות במצבם של היהודים בתקופה, השתלבה התופעה המשיחית היהודית במגמה רחבה ביותר, עולמית, של "תנועות מילנריות פוליטיות הקשורות זו בזו",<sup>12</sup> מפורטוגל

- 8 יוסף אביב, *קבלת האר"י*, א-ג (ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ח); רונית מרוז, "גאולה בתורת האר"י" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח).
- 9 לסקירה של כתבי רח"ו, ראו אסף תמרי, "שיח הגוף בקבלת האר"י" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ו), 19-23, ושם גם דיון במקומו של רח"ו המחבר ביחס לספרות הלוריאנית ובדמותו האינטלקטואלית.
- 10 ראו, בין השאר, יהודה ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", *פעמים* 50 (תשנ"ב): 150-170, ובמיוחד 161-166; יהודה ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, *דברי הכנס הבינלאומי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: קבלת האר"י* (תשנ"ב): 113-169; מרוז, "גאולה בתורת האר"י"; *Fine, Physician of the Soul; Moshe Idel, Messianic Mystics* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 164-175, ושם גם ביקורת על הדגשת יתר של המרכיב המשיחי בקבלת האר"י.
- 11 ראו אהרן זאב אשכולי, *התנועות המשיחיות בישראל* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשט"ז), 231-417; *Idel, Messianic Mystics*, 154-182; וכן בעת האחרונה בספרו המקיף של מוטי בנמלך, *שלמה מלכו: חייו ומותו של משיח בן יוסף* (ירושלים: מכון בן צבי, תשע"ז), ושם סקירת ספרות ממצה.
- 12 Sanjay Subrahmanyam, "Turning the Stones Over: Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges", *The Indian Economic & Social History Review* 40 (2003): 131

(והעולם החדש) ועד לאימפריה המוגולית, ומעבר לה. מגמה זו, כפי שהטעים סנג'אי סוברמניאם, לא רק נתנה ביטוי לשינויים הגאו-פוליטיים מרחיקי הלכת של ראשית העת החדשה, אלא גם היה לה חלק חשוב בעיצובם.<sup>13</sup>

בהקשר היהודי, ביטוייה של תסיסה זו היו בראש ובראשונה בתעמולה המשיחית של דמויות מגוונות, כמו ר' אשר לעמליין ור' יוסף אבן שרגא באיטליה, ובמיוחד ר' אברהם הלוי, "ראש בעלי האפוקליפטיקה בקבלה", כניסוחו של שלום, מקובל יליד ספרד שפעל בעיקר בירושלים, בעשורים הראשונים של המאה השש-עשרה.<sup>14</sup> פעילותם כללה לא רק חישובי קץ מפורטים, אלא גם תיאורים מורכבים ועשירים של התהליכים הפוליטיים שיוליכו אל הגאולה הקרובה.<sup>15</sup> לא פחות מבכתיבה, התעוררות זו מצאה ביטוי גם במעשה ממש, בפרשת פעילותם של דוד הראובני ושלמה מולכו. כפי שהראה בעת האחרונה מוטי בנמלך במחקר מאיר עיניים, בליבה של פעילות זו היה הניסיון לקדם באמצעים פוליטיים ריאליים מלחמה בין הנצרות לאסלאם. היא הגיעה לשיאה בפגישה הנודעת של שלמה מולכו עם הקיסר קרל החמישי ברנגסבורג ב-1532, שבסופו של דבר, לא רק שלא השיגה את התוצאות שמולכו ייחל להן, אלא גם הביאה למותו על המוקד. בנמלך מנתח את המגמות המשיחיות האלה כ"משיחיות היסטוריות": תגובה עמוקה ל"שינויים פוליטיים, חברתיים, דתיים ותרבותיים חריפים", שהיא בד בבד גם ניסיון להקנות להם משמעות.<sup>16</sup> מולכו, לפי תיאורו, ביקש לממש משיחיות היסטורית בכך שישמש בעצמו משיח בן יוסף, "משיח היסטורי" ש"זירת הפעילות שלו היא הארצית ולא השמימית",<sup>17</sup> ושעיקר ייעודו הוא לפעול למימושם של תהליכים שצריכים להתרחש "בתוך ההיסטוריה, אשר יכשירו את הקרקע להופעתו" של משיח בן דוד, המסמן את עידן הגאולה עצמו. אף כי בנמלך מציין כי דמות זו פועלת הן להכשיר את העם לקראת ההתגלות, היינו במישור פעולת התיקון החברתי והרוחני, הן במישור "הסדרת יחסי עם ישראל והאומות", המישור האחרון הוא שבלב מעייניו של מולכו (ואף של בנמלך).<sup>18</sup>

תיאור זה מעלה שאלות חשובות על מעמדו של ספר החזיונות בתמונת המשיחיות היהודית בתקופה הנידונה, במיוחד על רקע הפער בין התמונה של המשיחיות

- 13 שם.  
 14 מלאכי בית אריה וגרשם שלום, מאמר משרא קטריין לר' אברהם בן אליעזר הלוי (ירושלים: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תשל"ח), 9. ראו גם סקירת הספרות העדכנית על הלוי אצל בנמלך, שלמה מלכו, 75.  
 15 שם, 80.  
 16 שם, 23.  
 17 שם, 203.  
 18 שם, 197-199.

ההיסטורית-פוליטית שמציג בנמלך, לבין אופיו של האקטיביזם המשיחי הצפתי, הן בגילוייו המתונים, הן בגילוייו האקוטיים, שבמסגרתו הפעולה ממוקדת ב"תיקון רוחני", בין בעליונים בין בתחתונים, ושמובע בו עניין מצומצם בגאופוליטיקה בת הזמן ובפירושה.<sup>19</sup> ספר החזיונות עומד במידה ידועה בתוך שבין שתי המגמות האלה: מצד אחד, יש לו זיקה של ממש לפרויקט הלוריאני של רח"ו,<sup>20</sup> ומצד שני, הוא נבדל ממנו בהיבטים רבים וקרוב יותר לשפתם של השיח המשיחי של ראשית המאה ושל מדרשי הגאולה הקלאסיים.

אכן, השאלה על טיבה של המשיחיות בספר החזיונות חשובה לא רק להבנת ספר החזיונות עצמו, אלא גם לניסיון להעריך את המופעים המגוונים של מחשבת הגאולה היהודית בתקופה זו, כחלק ממסורת המחשבה הפוליטית היהודית, ובעיקר לנוכח היחס הדיאלקטי העמוק כלפי התופעה המשיחית במודרניות היהודית בכלל, ובהיסטוריוגרפיה הציונית בפרט.<sup>21</sup> בשאלות האלה אני עוסק במאמר נפרד, המוקדש לניתוח חלומות ספר החזיונות כדמיון פוליטי,<sup>22</sup> ולכן במסגרת המצומצמת שלפנינו נניח אותן בצד, ונשוב להתמקד ביחסיו של רח"ו עם חכמים מוסלמים, ובהשתקפות ההקשרים המשיחיים ביחסים האלה.

חשוב להעיר, כי ככל שהמשיחיות היהודית במאה השש-עשרה נותחה מתוך הקשר רחב, היה זה כמעט ללא יוצא מן הכלל מתוך ההקשר של המילנריות הנוצרי והמגמות התרבותיות בעולם הנוצרי בכלל. הקשר זה הוא ללא ספק רב חשיבות, ובוודאי שהוא ההקשר הרלוונטי ביותר להבנת דמויות כמו מולכו, ואפילו הלוי. אך עד כמה שידיעתי מגעת, עד כה הוזנח לחלוטין ההקשר המוסלמי של מחשבת הגאולה היהודית בתקופה זו, מלבד הערות ספורות (שהן היוצא מן הכלל המעיד על הכלל).<sup>23</sup> עם זאת, בשנים האחרונות ניכר מהלך מחקרי חשוב המבקש לעגן את

19 ראו לדוגמה, בעת האחרונה, ברכה זק ויועד קדרי, "כמה הערות על המשיחיות המתונה בחוגם של ר' שלמה הלוי אלקבץ ור' משה קורדובירו" (צפוי להתפרסם), וההפניות שם. אני מודה לפרופ' זק ולד"ר קדרי על שהעמידו לרשותי עותק של המאמר טרם פרסומו. כך כבר אצל Idel, *Messianic Mystics*, 163.

20 ראו אסולין, "בין גדלות לקטנות"; ספראי, "כוונה ויכולת".

21 ראו, בעיקר, אמנון רז-קרקוצקין, "ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ז), 219-220.

22 Assaf Tamari, "R. Hayyim Vital's Political Imagination: Localizing the Dream Messianism of Sefer ha-Hezyonot", in *Political Ramifications: Expanding Jewish Political Thought*, eds. Julie Cooper and Sam Brody (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Forthcoming).

23 ראו דברי אידל (Idel, *Messianic Mystics*, 24) על הצורך להביא בחשבון את השיח המשיחי המוסלמי, ובעיקר את הערת יהונתן גארב על היעדר מחקר על אודות קשרים אפשריים בין

הדמיון הפנומנולוגי בין התופעה הצפתית לדתיות הצופית במרחב השאמי בהקשרו ההיסטורי. נציגו המובהקים של מהלך זה הם אבי אלקיים וחביבה פדיה, ובו מבקש מאמרי זה להשתלב.<sup>24</sup>

### מיהם ה”פלילים” שעימם נפגש רח”ו?

את חלומו של ”הפליל סעד אל דין” יש להבין, כאמור, על רקע עדויותיו של רח”ו בספר החזיונות על המגעים שלו ושל הסובבים אותו עם דמויות מוסלמיות דתיות, ”פלילים”, בעת שהתגורר בדמשק ובירושלים. ראוי להקדים ולומר מראש כי אין לנו להתפלא על עצם הקרבה בין יהודים למוסלמים (עם כל האמביוולנטיות המלווה אותה) העולה מהם. על מידת מעורבותם של היהודים בחיים המקומיים באימפריה העוסמאנית, ובכלל זה בצפת, בירושלים ובדמשק, שלוש הערים שבהן התגורר רח”ו במהלך חייו, כבר כתבו רבים, והיא עולה משפע של מקורות ועדויות.<sup>25</sup> מרקם חיים זה ניכר בתחומים רבים, ובכללם היחסים הבין-דתיים. לעיתים המקורות מעידים על מתיחות, ולעיתים על כבוד הדדי, כפי שעולה, למשל, מעדותו הנודעת של ר’ שלמה מיינשטרל, בן התקופה, על ”הגוים היושבים על אדמת ישראל” אשר ”אדרבה הם נוהגים קדושה גדולה בקברות התנאים הקדושים ובבתי כנסיות והם דולקים נרות על קברות הצדיקים ונודרים שמן לבתי הכנסיות”.<sup>26</sup>

מיהם אפוא ה”פלילים” האלה? רח”ו אכן בוחר להשתמש בביטוי שאינו שכיח, אך נראה שהשם ”פליל” מציין בכתיבה היהודית בראשית העת החדשה בראש ובראשונה

המילנריום העוסמאני והמשיחיות הצפתית. Jonathan Garb, *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah* (Chicago: Chicago University Press, 2015), 26

24 ראו, למשל, אברהם אלקיים, ”העירום בצפת במאה ה”ז: בין חסידות לסטייה”, קבלה 30 (תשע”ג): 303-320; חביבה פדיה, ”הטקסט וביצוע הטקסט בשירת ר’ ישראל נג’ארה: הדרת השינה כפרקטיקה של גלות במרחב הלילה”, בתוך *הפיוט כצוהר תרבותי: כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולהבנייתו התרבותית*, ערכה חביבה פדיה (ירושלים ובני ברק: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשע”ג), 29-67.

25 וראו בהרחבה, ירון בן נאה, *יהודים בממלכת הסולטנים: החברה היהודית באימפריה העות’מאנית במאה השבע־עשרה* (ירושלים: מאגנס, תשס”ז); מינה רוזן, *הקהילה היהודית בירושלים במאה ה”ז* (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ”ה).

26 אברהם יערי (עורך), *אגרות ארץ ישראל* (תל אביב: המחלקה לענייני הנוער של הנהלת ההסתדרות הציונית, תש”ג), 199. ראו גם אלחנן ריינר, ”עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517” (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ”ח), 302-303.

דיין מוסלמי – קאדי<sup>27</sup>. כפי שניכר הן מן התיאורים בספר החזיונות, הן ממופעים אחרים של פלילים בספרות השו"ת, מעמדם של אלו ועצם המגעים איתם לא הסתכמו בערכאה המשפטית, כאשר יהודים נדרשו אליה.<sup>28</sup> בירושלים, לדוגמה, התנהלו חיי העיר במידה רבה סביב המוקדים הדתיים והמנהליים. כפי שהראה דרור זאבי, בבניין המועצה השרעית, ששכן סמוך להר הבית, אומנם פעל בית הדין השרעי, אולם טווח הפעולות והעיסוקים בבניין היה רחב הרבה יותר ונשא אופי על-עדתי, ולכן היה אחד ממוקדי המפגש החברתי והכלכלי העיקריים בין תושבי העיר.<sup>29</sup>

ואולם, נראה שרח"ו אינו מדייק תמיד בשימוש שלו בתואר פליל, ולעיתים הוא מכנה בו סוגים אחרים של חכמי דת, עולמא, וגם מי שלא שימשו בהכרח בתפקיד קאדי. שתי דמויות דתיות נוספות הולמות במיוחד אחדים מן התיאורים בספר: דמות המופתי (הפוסק ההלכתי),<sup>30</sup> ודמות השיח' המקומי. שתי הדמויות האלה היו דמויות סמכות דתיות בקהילותיהם, שהפנייה אליהן לא הוגבלה הלכה למעשה לסוגיות דתיות. אופי מעמדן הקהילתי הולם היטב תיאור בספר החזיונות של אחד מביקוריו של רח"ו אצל פלילים בדמשק, ובו ביתו של הפליל עמוס באנשים, מקטנים ועד גדולים, ורח"ו מבקש רשות מנער קטן אחד להיכנס ולדבר עם בעל הבית.<sup>31</sup>

בין כך ובין כך, ברי כי רח"ו שוחח עם דמויות סמכות דתיות בחברה המוסלמית המקומית, בין שהיו חשובים באמת, בין שהוא תפס אותם ככאלה. בהקשר ה"פוליטי" הבין-דתי של המפגש נדון מיד, אך כדאי להוסיף לו הקשר משמעותי נוסף, ההקשר הרפואי. בהקשר הזה דנתי בהרחבה במקום אחר, ולכן אסתפק כאן רק בהערה: רח"ו עסק ברפואה רוב שנותיו, ואף חיבר ספר מרשמים עב כרס.<sup>32</sup> ואכן, הסיבה לביקור אצל הפליל בדמשק הייתה שאותו "פליל [...] מכשף, [הנקרא] שיך [אב]ן איוב, בקי ברפואת הנזיקים מן השדים, ורציתי לחקור חכמתו". מתיאור המפגשים אף עולה נכונות מובהקת לרכוש ידע מהאנשים האלה. למשל, רח"ו מעיד כי פליל אחר בדמשק

27 לדיון מורחב בהיסטוריה של השימוש במונח "פליל", ראו תמרי, "שיח הגוף", 68.  
 28 על ההיקף הנרחב של השימוש של יהודים בבתי הדין השרעיים במאה השש-עשרה בירושלים, ראו אמנון כהן ואלישבע סימון-פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית – המאה השש-עשרה (ירושלים: מכון בן-צבי, תשנ"ג).  
 29 דרור זאבי, המאה העות'מאנית: מחוז ירושלים במאה השבע-עשרה (ירושלים: מכון בן-צבי, תשנ"ז), 34-35.  
 30 במקרה אחד בחיבור הזיהוי הזה קרוב לוודאי: "שיך עבד אל נביא, הפליל יותר גדול שבירושלים" (ספר החזיונות, 102), הוא "שיח' עבד אל-נבי בן ג'מאעה אל-כנאני, פוסק ההלכה החנפי בירושלים הנאצלה", היינו המופתי של ירושלים, הנזכר בסג'לים אחדים (כהן וסימון-פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי, 48, 50).  
 31 פיירשטיין, ספר החזיונות, 54.  
 32 וראו בהרחבה תמרי, "שיח הגוף", 26-73.



לימד אותו את חוכמת השדים, והוא אף מוסר את הידע הזה בפרוטרוט, ובלשון האופיינית לו.<sup>33</sup> עיקר לענייננו כי במקרים אלו ובאחרים אין תחושה של חציית גבול יוצאת דופן. גם אם האמביוולנטיות עולה לא פעם במפורש, נדמים המפגשים האלה כעניין שבשגרה.

זאת ועוד, המטען הבין-דתי של המפגשים עולה גם הוא בבירור בספר, אף אם בעיקר במפגשים מתקופת ירושלים של רח"ו.<sup>34</sup> רח"ו אף מעיד על מקרה שבו היה "מתוכח עם פליל [אחד] גדול ע"י מתורגמן וחילה פני מאד שמאז והלאה אטרח ללמוד לשון ערבי, שלא יצטרך לשמוע דברי ע"י מתורגמן והסכמתי לעשות כן".<sup>35</sup> אולם למחרת הוא קיבל מסר בחלום (של תלמיד אחר של האר"י), שבו האר"י מזהיר אותו "שלא ילמד לשון ערבי, כי מן השמים אינם חפצים שילמוד לשון זה, כי ח"ו יבא לידי סכנה בהתווכחו עמהם פה אל פה, שלא ע"י מתורגמן". אף כי המסקנה העולה מן הסיפור, ובעיקר מן החלום, היא כי עליו להיזהר ולמתן את קשריו עם חכמי דת מוסלמיים, בה בעת הוא מעיד שלמרות האמביוולנטיות, ואף תחושת הסכנה שהיו כרוכות בהם, היו הקשרים האלה חזקים למדי.<sup>36</sup>

### חלומו של סעד אל-דין: מוחמד, עיסא ואל-דיג'אל

על רקע זה אפשר לשוב לחלומו של "הפליל סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים", ולראות באיזו מידה הוא משתלב בספר החזיונות בטבעיות, אך גם עד כמה הוא חריג בתוכו. כזכור, הפליל חולם שהוא פוגש קודם כול בנביא מוחמד, לבוש בלויים "ופניו מושחרות בדיו", ולאחר מכן ב"עיסה בן מרים", "מלזכך כולו בצואה". לשאלתו על מצבם עונה מוחמד: "מפני שהטעיתי אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני,

33 פירשטיין, ספר החזיונות, 57. ראו גם ירון בן-נאה, "לחש בדוק ומנוסה: אמונות ופעולות מגיות בקרב יהודי האימפריה ההעות'מאנית", פעמים 85 (תשס"א): J. H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 85, 90-95

34 ניתוח מפורט של המפגשים האלה ושל מעמדו של רח"ו בירושלים לאורם, ראו תמרי, "דמיון פוליטי". כמו כן ראו אורי ספראי, "שכל זה המזמור מדבר על ביאת המשיח: דרשת ר' חיים ויטאל מירושלים" קבלה 46 (תש"פ): 169-208.

35 פירשטיין, ספר החזיונות, 102. האומנם לא ידע רח"ו ערבית, כפי שעולה מן התיאור? סביר יותר בעיניי, גם על רקע עדויות אחרות שבידינו, כי רח"ו היה מסוגל לנהל שיחה בערבית, אך הכוונה כאן ללימוד השפה ברמה המספקת לניהול ויכוח בין-דתי.

36 השוו דברי בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, 95, הקובע כי "ויכוח דתי [בין יהודים ועולמא] היה נדיר, שכן המוסלמים היו רגישים ביותר לפגיעה בכבוד דתם". כן השוו ביקור ר' יוסף קארו במתחם צופי טרם עלייתו, הנידון אצל אלקיים, "העירום בצפת", 315-320.

שהיו אלף שנים ונתבטלה דתי שהיא הבל וריק", ואילו עיסה מודה: "שהטעיתי אומת הנוצרים בדת שקר זה זמן רב וכבר עבר זמנו ונתבטלה דת ההבל והריק". שניהם, והפליל עימם, נתפסים בידי שש דמויות מסתוריות, שאפשר שרומזות למלאכים.<sup>37</sup> שיאו של החלום – שעה ש"אלפים ורבבות ישמאעלים באים לפניהם וישאלום, במי נאמין ובאיזו דת נחזיק?" וה"אנשים" מורים להם: "שאו עיניכם למרחוק וראו אומת היהודים לאלפים ורבבות, ובראשם [...] עקיבא, והכנסו בדתו האמת". כאשר מתברר להמון כי הלה "נפטר ומת", הם שבים ותובעים "תנו לנו דת", ומופנים אל תלמידו "חליפתו ותמורתו", החי עתה "בדורינו זה", ו"הוא עתה ראש לכל דת היהודים ההם אשר ראייתם". מבחינות רבות החלום משתלב היטב במגמות מרכזיות בחזון האסכטולוגי של ספר החזיונות, ובאופן שבו היחסים בין הדתות מדומיינים בו, ובעיקר בתמונה של הכרה מוסלמית, ולכאורה גם נוצרית, בעליונותה של היהדות, ובהיותו של רח"ו "ראש לכל דת היהודים", היא דת האמת.<sup>38</sup> כפי שאני מראה בהרחבה במקום אחר, ניתוח חלומותיו של רח"ו מתקופת ירושלים ומתקופת צפת, מעלה כי יחסו של ספר החזיונות אל האסלאם שונה מאוד מיחסו אל הנצרות, בעיקר מבחינת האופן שבו מדומיין בו רגע הגאולה, והר הבית משמש ציר משמעותי לניסוח ההבדל הזה.<sup>39</sup> החזון ביחס לנוצרים כולל עיונות עמוקה, ואלומות רבה המופנית אליהם, ברוח מסורת מלחמות המשיח והנקמה בגויים, שהן הכנה לרגע ההיטהרות והבנייה של המקדש: "ויך לכל הנוצרים אשר שם, ויכנס לב"ה [לבית המקדש], ויהרוג גם אותם שהיו בתוכו".<sup>40</sup> לעומת זאת, ככלל, אלימות כזאת נעדרת לגמרי ביחס לאסלאם, ובמקומה אנו מוצאים פנטזיה על היפוך יחסי הכוח מתוך הכרה מוסלמית פנימית בעליונות "דת היהודים" ובאמיתותה. כפי שאומר המופתי של ירושלים לרח"ו בחלומה של יהודייה בת העיר: "קח נא מידי את המפתחות האלו שהם משערי בית המקדש, כי עד עתה היינו אנו מושלים עליו ועתה שבאת אתה כבר ניתן לך ממשלת בית המקדש".<sup>41</sup>

אך בה במידה שחלום סעד אל-דין משתלב בתמונה העולה מן החיבור, הוא גם יוצא מכללה. להבדיל מרוב החלומות בספר החזיונות, בתיאור החלום הזה, החלום האחרון המופיע בחיבור, אין שום פרט על מקורו ועל אופן הגעת הידיעה עליו לרח"ו.

37 אולי כרמז לשש הכנפיים של השרפים במסורת האנגלולוגית היהודית (ישעיה ו' 2).  
 38 זיהויה רח"ו עם ה"ראש לכל דת היהודים" נרמז בטקסט בבירור הן בביטוי "חיים כפולים", הן באפיונו כיוורשו של ר' עקיבא. הקשרים העמוקים המתקיימים בקבלת האר"י בין נשמת ר' עקיבא לנשמת רח"ו נידונים למכביר ב"קונטרס שרש נשמת" של רח"ו, שהוא חלקו הרביעי של ספר החזיונות. ראו, למשל, פיירשטיין, ספר החזיונות, 152-159.  
 39 ראו תמרי, "דמיון פוליטי".  
 40 פיירשטיין, ספר החזיונות, 73.  
 41 שם, 102.

גם העובדה שרח"ו אינו נזכר בו במפורש, כמו ברוב החלומות הנוגעים בו, אלא רק ברמז, בלתי אופיינית מאוד. חריג גם החלק החותם את החלום (שיידון בחלק הרביעי), ובו מתאורות בגוף שלישי תגובותיו של החולם ופעולותיו בעקבות החלום. לא פחות יוצאי דופן הם כמה מן הפרטים המרכיבים את נרטיב החלום: המון המוסלמים המחפש אחר דת להחזיק בה, דת אמת, בעקבות ביטול דתו של מוחמד, עם תום "אלף שנים"; הופעתו של ישו והשפלת שני הנביאים, וכל זאת בתיווך הפליל בעל התואר יוצא הדופן "דגל טומאת אומת כל הישמעאלים". מה עשוי להיות אפוא הקשרם?

הקשר ראשון וחשוב שבו הסיפור עשוי להתבאר מצוי באחד הניסוחים הקאנוניים ביותר של המסורת האסכטולוגית היהודית, במשנה תורה לרמב"ם, המצרף יחד את ישו ומוחמד, אגב דיונו במשיחים שנתבררו כושלים.<sup>42</sup> הרמב"ם סבר שהופעת הנצרות והאסלאם סוללת את הדרך לחזון המשיחי: "וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד". בזכותם, הוא מסביר, "כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח", גם אם באופנים מוטעים, כל דת לפי טעותה, אך "[...] כשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח, וירום ויינשא, מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעים".<sup>43</sup>

הדמיון בין דברים אלו לתסריט המופיע בחלום ניכר, וקשה להניח שהחזון המיימוני לא הזין את עיבודו. עם זאת, אם נדקדק במהלך החלום, נראה כי הוא מתאר תהליך הפוך: לא ניצחון המשיח והצלחתו מביאים למפנה,<sup>44</sup> אלא ירידתם והכרתם בטעות של מוחמד וישו היא המביאה את המוסלמים – ואתם בלבד, הנוצרים נעדרים מן החלום – לחפש אחר דת אמת. אני מבקש להציע כי המפתח להבדל נעוץ במניע שנוקב בו מוחמד למצבו הירוד, "וכבר עבר זמני, שהיו אלף שנים ונתבטלה דתי". פרט זה ממקם את הנרטיב שלפנינו בהקשרו של המילנריות המוסלמי, וליתר דיוק בצפיפות לקראת שנת 1591/1592, שנת האלף ההיג'רית.

הצפיפות האלה היו מרכיב משמעותי, גם אם לא יחיד,<sup>45</sup> בתסיסה המשיחית רחבת ההיקף בעולם המוסלמי מאמצע המאה החמש-עשרה, לכל אורך המאה השש-עשרה,

42 משנה תורה, הלכות מלכים, יא, ד.

43 ראו, בעיקר, עמוס פונקשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (תל אביב: עם עובד, 1991), 103-111; וכן, למשל, אביעזר רביצקי, "כפי כח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם", בתוך משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ערך צבי ברס (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ד), 191-220; על נוכחותן של עמדות כאלה בשיח היהודי העוסמאני, ראו יוסף הקר, "ישראל בגויים בתאורו של ר' שלמה לבית הלוי משאלוניקי", ציון לד (תשכ"ט): 67-69.

44 כפי שאנו מוצאים בחלומות אחרים בחיבור. ראו פיירשטיין, ספר החזיונות, 128-129.

45 מוקד חשוב אחר לצפיפות כאלה היו אירועים אסטרונומיים, ובעיקר "מחברת הכוכבים" הגדולה (grand conjunction), היערכות שמיימית נדירה של שבתאי וצדק, בשנות השמונים של

ואף לתוך המאה השבע-עשרה, מן המוריסקוס במערב ועד לאימפריה המוגולית במזרח.<sup>46</sup> באימפריה העוסמאנית הציפיות האלה מוכרות בזכות מחקריו היסודיים של קורנל פליישר, בעיקר בהקשרן האימפריאלי, כפרויקט סולטאני, ובמיוחד סביב עיצוב דמותו של סולימאן המפואר כדמות משיחית במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה.<sup>47</sup> אך הן אינן מוגבלות להקשר הזה, ומאה זו ידעה שפע של מרידות קטנות וגדולות על רקע מילני, וגם דמויות, בעיקר מקרב חוגים צופיים, שראו את עצמן או שאחרים ראו בהן "מהדי" – דמות הגואל במסורת האסכטולוגית המוסלמית.<sup>48</sup> התסריטים האסכטולוגיים היו מגוונים, כצפוי, וכך גם טיבם של הגואל ושל הגאולה, אך על פי רוב היו משותפים להם הקישור בין עת פורענות לבין זמן הגאולה והתביעה להתחדשות דתית. נוסף על כך, כמעט בכל התסריטים הופיעו שלוש דמויות יסוד משותפות:

מפורסם ומקובל בקרב המון המוסלמים בכל הדורות, שבאחרית הימים יופיע בהכרח איש ממשפחת הנביא מוחמד, שיתמוך את הדת ויביא לנצחון הצדק; המוסלמים ינהו אחריו, והוא ישתלט על הממלכות האסלאמיות. איש זה מכונה "אל-מהדי"; בעקבותיו יופיע אל-דג'אל ויהיו שאר האותות המבשרים את התקרבות יום הדין [...] אחריו יירד משמים עיסא ויהרוג את אל-דג'אל [...] והוא יתייצב אחרי המהדי בתפילה ויקבל אותו כאימאם שלו.<sup>49</sup>

המאה השש-עשרה. וראו Stephen P. Blake, *Time in Early Modern Islam: Calendar, Ceremony, and Chronology in the Safavid, Mughal and Ottoman Empires* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013), esp. 141-146. בהקשר היהודי ראו גם אשכולי, *התנועות המשיחיות*, 312-313.

46 ראו סקירה רחבה אצל Subrahmanyam, "Turning the Stones Over"; וכן אצל Blake, *Time in Early Modern Islam*, 141-173; Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 75-97; Larry Poston, "The Second Coming of 'Isa: an Exploration of Islamic Premillennialism", *The Muslim World* 100 (2010): 100-116

47 ראו בעת האחרונה במאמר רחב יריעה המסכם את שנות מחקרו בסוגייה: Cornell H. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61 (2018): 18-90

48 Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 631; Blake, *Time in Early Modern Islam*, 81-82

49 עבד אל-רחמאן אבן ח'לדון, *אקדמות למדע ההיסטוריה ("מקדמה")*, תרגם עמנואל קופלביץ (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ז), 229-230.

אנו רואים אפוא את מרכזיות דמותו של ישו – עיסא בן מרים – באפוקליפסה המוסלמית, כפי שמתמצת אותה כאן אבן ח'לדון.<sup>50</sup> הדמיון (המהופך) לרצף בחלום סעד אל-דין בולט וקושר אף הוא את החלום למסורת האסכטולוגית המוסלמית, ואפשר אף להוסיף כי השימוש בחלום בשם ”עיסה בן מרים”, כינוי שאינו רווח בכתיבה היהודית, מחזק את הקישור הזה. ומה בדבר דמותו של אל-דג'אל, הרמאי, האנטיכריסט במסורת הזאת? נשוב ונזכר בתיאור הפליל החולם בראשית החלום: ”סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים”. משה פיירשטיין במהדורתו כבר הציע שהמילה ”דגל” הוראתה רמאי בערבית, ואם כך, מדוע שלא נלך צעד נוסף ונזהה בו את הדמות הנוספת במשולש האסכטולוגי המוסלמי, אל-דג'אל?<sup>51</sup>

קריאה זו נעשית מעניינת אפילו יותר לנוכח האפשרות לזהות את סעד אל-דין עם הוג'א סעדודין אפנדי (1536/1537-1599), אחת הדמויות החזקות ביותר באימפריה העוסמאנית ברבע האחרון של המאה השש-עשרה, ששימש בשנות חייו האחרונות שיח' אל-אסלאם, היינו הדמות הדתית הבכירה ביותר באימפריה: ”טומאת אומת כל הישמעאלים”.<sup>52</sup> זיהוי זה אינו יוצא מגדר השערה, משום שהחלום אינו מספק לנו די מידע כדי ליצור קישורים איתנים יותר. עם זאת, יש בהקשרים האלה הן כדי להאיר את החלום, הן כדי להאיר את ההקשר המקומי של רח'ו.

עצם הופעתה של דמות בכירה כל כך בחיבור אינו יוצא דופן. כך, בחלום שחלם רח'ו עצמו ב-1608 אנו מוצאים את ”מוראד באשא המשנה”, הווזיר הגדול של ה”שער הנשגב” בעשור הראשון של המאה השבע-עשרה, מגיע לרמשק, ”ויראני ויחבקני וינשקני”, ואף מעניק לרח'ו את אחד מכלי המקדש עם שפע של רמזי גאולה.<sup>53</sup> קוויג'ו מוראט פאשא אכן היה ידוע בקשריו לעיר, שכן היה מושל דמשק מעט לפני הגעתו של רח'ו אליה, וב-1607 היה בשיא ניהול המערכה בסוריה נגד המושל המורד

50 על הרקע למרכזיותו של ישו במסורת זו, ראו Tarif Khalidi, “The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics in the First Two Islamic Centuries”, in *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, eds. Samir Khalil Samir and Jørgen S. Nielsen (Leiden: Brill, 1994), 146-156

51 עם זאת, אפשר לראות במילה ”דגל” תרגום לעברית של המילה ”סנג'ק”, וישנו לעיתים שימוש במילה ”דגלן” בעברית במשמעות סנג'קבי, מושל המחוז העוסמאני. ראו מינה רוזן (מהדירה), *חברות ירושלים* (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ”א), 25.

52 Barbara Flemming, “Khodja Efendi,” *Encyclopedia of Islam*, V, 27-28. סעד אל-דין אחר היה שיח' אל-אסלאם, סעדודין צ'לבי, והוא אף עמד בקשרים נרחבים עם דמשק, אך הוא קודם בכמה עשורים לסעד אל-דין שמעניינו כאן.

53 פיירשטיין, *ספר החזיונות*, 92.

ג'אנבולאדולו עלי פאשא,<sup>54</sup> ויש אף אינדיקציה אחת, גם אם לא חד-משמעית, שלפיה הוא אכן ביקר בדמשק ב-1608.<sup>55</sup>

אומנם לא ידוע שהוג'א סעדודין אפנדי היה בעל קשרים מיוחדים לדמשק, או שהיה בעל עניין מילנרי נרחב,<sup>56</sup> וחרף אויביו המרובים, איני יודע על עדויות על גורמים המזהים אותו עם אל-דג'אל. עם זאת, הזיהוי הזה מסתבר, לדעתי, הן משיקולים פנימיים לחלום, הן משיקולים חיצוניים רחבים. מצד המבנה הפנימי של החלום, הפליל מתפקד בבירור כאנטיפוד, ניגוד מוחלט, של רח"ו כ"ראש לכל דת היהודים", ולכן לא רק שסביר לזהות אותו עם הדמות הדתית הבכירה ביותר באסלאם, אלא גם סביר לזהותו עם אל-דג'אל, אויבו של המשיח, בשעה שמתברר שראש היהודים הוא משיח האמת.<sup>57</sup>

### "והכנסו בדתו האמת": חלום סעד אל-דין כנרטיב נגד

בהקשר הרחב יותר, טיאנה קרסטיץ' הראתה כיצד העיסוק המילנרי המוסלמי היה קשור קשר עמוק בפנטזיה על דת אוניברסלית אחת שכולם יומרו אליה בעידן הגאולה. שאלת "דת האמת" וזהותו של הגואל – במיוחד סביב דמויותיהם של מוחמד ושל ישו – עמדה במרכז העניין של דמויות מגוונות מאוד במרחב המוסלמי, מן המוריסקוס של ספרד וצפון אפריקה ועד חכמי דת מוסלמים באנטוליה, שראו בישו דמות נעלה ממוחמד, ואף הוצאו להורג בגין כך.<sup>58</sup> זאת ועוד, קרסטיץ' אף עמדה על הקשר העמוק שבין העיסוק המילנרי לבין תהליכי ה"סוניזציה" של האימפריה והמשמעות הקונפסיונאלית שלהם, ובמיוחד לזהות הגוברת בין השתייכות לאורתודוקסיה הסונית הממסדית לבין נאמנות פוליטית.<sup>59</sup> משמעו של דבר הוא כי בה במידה שהדחף המילנרי גויס לטובת הפרויקט האימפריאלי, פנה הממסד העוסמאני לדיכויים של טוענים משיחיים אחרים, מקומיים, בעיקר מקרב הצופים והשיעים.<sup>60</sup> כפי שהראה בעת

- William J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion, 1000-1020/1591-1611* 54  
(Berlin: K. Schwarz, 1983), 111-146
- Çiğdem Kafescioğlu, "In The Image of Rūm": Ottoman Architectural Patronage 55  
in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus", *Muqarnas* 16 (1999): 76
- Blake, *Time in Early Modern Islam*, 71 56
- ייתכן שיש כאן אף משחק מילים "דג'אל" ו"דגל", שכן הדגל הוא מטיב חשוב במשיחיות 57  
היהודית בת הזמן, כפי שניכר, למשל, בחתימתו המפורסמת של שלמה מולכו, וגם בחלומותיו  
של רח"ו. ראו, למשל, פיירשטיין, *ספר החזיונות*, 88-89, 122-124.
- Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 75-95 58
- שם, לאורך הספר. 59
- Derin על השינויים במערכת היחסים בין האימפריה לצופים במפנה המאות, ראו גם 60  
Terzioğlu, "Sufis in the Age of State Building and Confessionalization", in *The*

האחרונה ניר שפיר, ”הכפירה הפכה למושג מרכזי בעיצוב הגוף הפוליטי העוסמאני”, תהליך שאחד מביטוייו היה הופעתן (המחודשת) של הרסיוולוגיות, היינו חיבורים הממפים את מיני הכפירות (בעיקר בתוך האסלאם) ומסבירים אותן.<sup>61</sup> על הרקע הזה, מפתה האפשרות לראות בחלום סעד אל־דין עיבוד יהודי ברוח השיח המילנרי בן הזמן, הרוחם לצרכיו נרטיב נגד אסכטולוגי, צופי או אחר, נרטיב המאשים בכפירה את הסמכות הדתית העוסמאנית העליונה, המגולמת בדמותו של אל־דג'אל, מי שאחת המסורות האסלאמיות מספרת שהאותיות כפ”ר חקוקות על מצחו.<sup>62</sup>

ייחוד עיבודה של הפנטזיה האוניברסלית במופעה העוסמאני בחלום הזה ניכר היטב בהשוואה לחלום אחר בספר החזיונות, חלום מאותה התקופה, שזכה לתשומת לב מחקרית על רקע קרבתו לחזונו של שלמה מולכו.<sup>63</sup> בחלום זה מצליח רח”ו לשלוף חרב המזכירה את אקסקליבר, שהייתה נעוצה ברומא מיום שנברא העולם, וקיסר רומי מאיים להורגו. רח”ו מטיח בו: ”כלכם תועים בדתיכם [...] כי אין תורת אמת רק תורת משה לברד”, אך הקיסר מפתיעו: ”הנה, לפי שידעתי כל זה, לכן שלחתי לבקשך, לפי שידעתי כי אין נבון וחכם כמוך בחכמת האמת ורוצה אני שתודיעני סודות התורה וקצת שמות השי”ת [השם יתברך] אלהיכם, כי כבר אני מכיר האמת [...] אז הודעתיו מעט מזו החכמה”.

אף כאן שאלת דת האמת היא שאלה מרכזית, אך גם ההבדל ניכר. תמונה זו, כפי שמראה בנמלך, זהה כמעט למפגשו של מולכו עם הקיסר (לפחות כפי שרח”ו הכיר אותן),<sup>64</sup> היינו למקרה של ניסיון יהודי להשפיע על הקיסר, ובו החכם היהודי מודיעו

*Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (London and New York: Routledge, 2012), 86-99

Nir Shafir, “How to Read Heresy in the Ottoman World”, in *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, eds. Tijana Krstic and Derin Terzioglu (Leiden: Brill, forthcoming). ראו שם גם עדות מחלב מ־1615 להעתקה של אחת מהרסיוולוגיות האלה לתורכית יהודית, היינו לעניין יהודי בהן. אני מודה לד”ר שפיר על שהעמיד לרשותי עותק של המאמר טרם פרסומו.

W. Björkman, “Kāfir”, *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3921\\_islam\\_SIM\\_3775](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3921_islam_SIM_3775). במסגרת ההיפוכים שטקסט זה מייצר מעניין לציין כי בהקשר המילנרי האיברי מופיע הרעיון כי היהודים ממתנים לבואו של האנטיכריסט, בכתבי אלונסו דה אספינה, וראו Subrahmanyam, “Turning the Stones Over”, 154

פיירשטיין, ספר החזיונות, 90-91; משה אידל, ”שלמה מלכו כמאגיקון”, ספונות יח (תשמ”ה): 217-216; בנמלך, שלמה מלכו, 316-319; יסיף, ”הסוגה העממית”, 140-143.

64 כפי שמתאר ר’ יוסף הכהן את מטרת יציאתו של מולכו לרגנסבורג: ”ויואל שלמה לדבר אל הקיסר על דבר האמונות באר היטב”. וראו, דברי הימים למלכי צרפת ובית עותמאן התוגר (אמסטרדם: דפוס שלמה בן יוסף פרופס, תצ”ג), צ”ה, עמוד ב’.

"מעט מזו החכמה", אבל מבנה הכוח – לפחות לעת עתה – נשמר. בחלום סעד אל-דין, לעומתו, ההיפוך שלם, ותלוי בחיפוש של המון הישמעאלים אחר דת אמת לנוכח האכזבה מנביאייהם ומנציגים הממסדי.

### שרי כו"ס ושרי מרא"ה באל-צלחיה: בחזרה אל המפגש המקומי

מה שמע, או קרא, רח"ו ממקורות מוסלמיים, בתיווך או שלא בתיווך, מה אימץ ומה עיבד לצרכיו, אי אפשר לקבוע בתמונת הידע הנוכחית. ייתכן תמיד כי החלום מראשיתו ועד סופו הוא רק פרי המצאתו, אבל נדמה שקשה להכחיש את עצם חותמם של ההקשרים האלה על החלום. נותר לנו לתהות אפוא היכן נחשף רח"ו לרעיונות האלה. נקדים ונאמר כי מצב המחקר על הלכי רוח מילנריים בדמשק בתקופה הנידונה מוגבל ביותר, אך אין ספק כי היו כאלה. דוגמה לכך הן הציפיות לבוא המהדי שנקשרו בדמות השיח' אויס אל-קרמאני (מת 1544) ובתלמידו דאוד אל-מרעשי, שאף הוצא להורג כחלק מהדיכוי העוסמאני האכזרי של התנועה הזאת.<sup>65</sup> נוסף על כך, דמשק בת הזמן הייתה מרכז תוסס של מחשבה מרובת פנים וגוונים, ועולמא, כמו גם צופים מקומיים, קיימו מגעים נרחבים עם המרכזים העוסמאניים החדשים ועם המרכזים המסורתיים, כמו קהיר.<sup>66</sup>

אך נדמה כי אפשר להציע הקשר קונקרטי יותר למקום שבו היה רח"ו יכול להיפגש עם רעיונות אלו. מוקדם יותר הזכרנו את ביקוריו של רח"ו ושל אחרים מבני חוגו אצל פלילים בדמשק בהזדמנויות שונות, שבאחד מהם, שלפי עדות רח"ו נערך בביתו, אף לימד אותו פליל את חוכמת השדים.<sup>67</sup> בביקורו אצל ה"פליל [...] מכשף",<sup>68</sup> מיקום הביקור נמסר לנו בפירושו, וחשיבותו כאן רבה: ה"צלחאחייא" [אל-צלחיה],

Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beirut: Librairie du Liban, 1982), 185-186

Helen Pfeifer, "Encounter after the Conquest: Scholarly Gatherings in 16th-Century Ottoman Damascus", *International Journal of Middle East Studies* 66

Michael Winter, "Sheikh (אף כי מעט מוקדם יותר), 47 (2015): 219-239

'Ali ibn Maymun and Syrian Sufism in the Sixteenth Century", *Israel Oriental Studies* 7 (1977): 281-308

המובהקת של ג'לאל אל-דין אל-סיוטי, גדול חכמי הדת של מצרים בסוף העידן הממלוכי,

שהשפעתו על דמויות מרכזיות בדמשק במאה השש-עשרה, הן מקרב הממסד הדתי (כמו בדר

אל-דין אל-ע'אזי, המופתי של העיר), הן מקרב הצופים (כמו השיח' מוחמד בן עראק) הייתה

רבה.

פירשטיין, *ספר החזיונות*, 57.

שם, 54.



אחד מרבעיה המרכזיים של דמשק (שבו נמצא היום, למשל, משכן הפרלמנט הסורי). לא רק שאחד מבתי הדין של העיר היה שם, ושרוב העולמא החנבלים והשאפעים התגוררו בו, אלא שם היה מוקד הפעילות הצופית בדמשק, והמקום שבו נמצא קברו של אבן אל-ערבי, המיסטיקן המוסלמי הימי-ביניימי, שהיה אבן שואבת לעלייה לרגל, וחשיבותו בהקשרים המעסיקים אותנו עצומה.<sup>69</sup>

והנה, בחלק החותם את סיפור חלום סעד אל-דין, לאחר שאימו מקיצה אותו משנתו, ולאחר שהחלום חוזר על עצמו כמה פעמים, שולח הפליל ”אחרי מכשפים בקיאים בחכמת שרי כו”ס ושרי מרא”ה. ויביאו שם רוחות ומלכי השדים וישאל מהם שיגידו לו מה ראה בחלומו”. אלו, לא במפתיע, מאששים את העולה מן החלום: ”וירימו ידם לשמים וירמזו כי כל זה מאתו [יתברך]”. חשיבותה של סיפא זו לענייננו היא שהפרקטיקה המאגית המופיעה בחלום אינה אופיינית כלל לפרקטיקות האוקולטיסטיות המגוונות שנהגו בחוגים השלטוניים העוסמאניים, אלא זהה כמעט לגמרי לפרקטיקות שמתאר רח”ו, ושהם הידע המיוחד שהפיליים שעימם הוא בא במגע בדמשק מחזיקים בו.<sup>70</sup> אם כן, הנרטיב עצמו משיב את התיאור אל המקומי, אל הפרקטיקות הקונקרטיות שנהגו בדמשק במפנה המאות, ואל המפגש של רח”ו עימן. הפנטזיה על ביטול דת האסלאם ועל קבלת המון הישמעאלים את דת היהודים ואת העומד בראשה, הנטועה באופק הרחב של הדמיון הפוליטי באימפריה העוסמאנית ומעבר לה, שבה אל מקומיותה.

## מסקנות

אם כן, העמידה על עושר הקשריו של חלום אסכטולוגי אחד המובא בספרו של חכם יהודי בעל יומרות משיחיות בדמשק של ראשית המאה השבע-עשרה, ומיוחס בו לבכיר אנשי הדת המוסלמיים – השיח’ אל-אסלאם של האימפריה העוסמאנית, אם השערתי נכונה – היא דוגמה יוצאת דופן לדרכו של בן המיעוט היהודי להשתלב במרקם העדין

69 Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus*, 122; אהרן ליש, ”הקדש והתנחלות של דרווישים בא” בראשית התקופה העות’מאנית”, *קתדרה* 33 (תשמ”ה): 29; Winter, 290; ”Sheikh ‘Ali ibn Maymun and Syrian Sufism”;<sup>69</sup> על חשיבותו של אבן אל-ערבי בהקשרים המעסיקים אותנו כאן, ובכלל זה סביב הפולמוסים בענייניו, ראו Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 94

70 על פרקטיקה זו בהקשריה היהודיים, ראו: יוסף דן, ”שרי כוס ושרי בוהן”, *תרביץ*, לב (תשכ”ג): 369-359; וכן פיירשטיין, *ספר החזיונות*, 121-122. על האוקולטיזם בצמרת הפוליטית העוסמאנית, ראו Blake, *Time in Early Modern Islam*, 167-170, המסכם את עיקרי ממצאיו של פליישר, הנזכר לעיל.

של דימיון יחסי הכוח והמתחים הבין־דתיים ברגע של תנודות משמעותיות באימפריה. מתברר אפוא שהפנטזיה על היפוך יחסי הכוח המבוסס על בירור משמיים של "דת האמת", שבה הנעלה שבעולמא נאלץ לשמוע את נביאו מכריז כי הטעה את אומת האסלאם "וכבר עבר זמני", ולראות את המון המוסלמים מאמץ את היהדות, היא צומת שבו מוטמעים לתוך המסורת המשיחית היהודית החזונית, השאיפות והמתחים המילנריים של מוסלמים בני הזמן. מתגלה שהפנטזיה הזאת משקפת רגישות ויכולת הטמעה של השיח הדתי המקומי אל תוך תמונת מגבלות הכוח של קהילה שפעלה בשוליים הגאוגרפיים והפוליטיים העוסמאניים, ובחרה לדמיין את היחסים בין האסלאם ליהדות ובין מוסלמים ליהודים מתוך המרקם העדין שלהם, ומתוך עומק האמביוולנטיות הכרוכה בהם. ממש כמו מפגשי רח"ו עם ה"פלילים" בדמשק, היא מעידה עד כמה האמביוולנטיות הזאת משמעה קרבה עמוקה, לא פחות מתחרות וממאבק.

## מדור פולמוסים

