

המרת דת ומומרים במצרים בימי הביניים

יעקב לב

א. המומר היהודי אבן כלס ורדיפות הדת של אל-חאכס

לצורך המאמר, אני מבקש לקבוע הבחנה, שרירותית אך נחוצה, בין התאסלמות להמרת דת: התאסלמות היא תהליך המקיף המון ואילו המרת דת היא תהליך במישור הפרט. הבדל זה קובע את סוג השאלות המופנות כלפי שני התהליכים. השאלות המרכזיות לגבי התאסלמות, כגון: המניעים להמרת הדת, קצב התהליך וההקף, אינן רלוואנטיות לגבי המרת דת של אדם זה או אחר. אנשים המירו את דתם בגלל מיגוון של סיבות ומניעים, שכנוע או תועלתיות. שאלת המניעים, החשובה כל כך כאשר נדון תהליך ההתאסלמות, אינה חשובה במקרה של המרת דת על-ידי פרטים¹.

קשה לדעת עד כמה היתה המרת הדת תופעה נפוצה באסלאם של ימי הביניים. אשר למצרים בימי הביניים (ליתר דיוק, מצרים הפאטמית, במאות 10-12), המקורות מאפשרים הצצה נדירה למורכבות הרבה של המרת דת. שני הבטים עולים מתוך המקורות: היחס של האסלאם להמרת דת, וכן הבעיות החברתיות שנתקלו בהן המומרים בחברתם החדשה. המקורות הדנים ברדיפות הדת של השליט הפאטמי אל-חאכס (996-1021) זורקים אור על הנסיבות של כפיית האסלאם בימיו על נוצרים ויהודים, וכן על גורל המומרים. אינני בא לדון במניעים של אל-חאכס ולא בהסבר מדיניותו הדתית, אתרכז בתוצאות הלואי של מדיניותו הדתית — במומרים ובגורלם. המומר המפורסם ביותר במצרים הפאטמית היה הנזיר יעקוב אבן פלס. הוא המיר את דתו קודם לרדיפות הדת של אל-חאכס, והמקורות על תולדות חייו עשירים במיוחד. בהתחשב במגבלות התיעוד המצוי בידינו, אין כל אפשרות לרדת לחקר מעמקי נפשו ומניעיו של אבן פלס. הדיון במניעים שלו, מתוך סיבות של תועלת אישית לכאורה, הוא עקר ואינו תורם דבר להבנת נושא דיוננו. לעומת זאת חשובה מאוד ההתייחסות של הסביבה המוסלמית לצעד זה של אבן פלס.

אבן פלס היה יהודי מבגדאד, שהגיע למצרים דרך ארץ-ישראל, בתקופת שלטונו של כאפור, הסריס השחור, על מצרים (בשנות השישים למאה העשירית). הוא משך

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות — ראה בסוף המאמר.

1 גישה שונה לנושא, השמה דגש על מניעים — ראה מאמרה של שרה סטרומזה בחוברת זו.

את תשומת-לבו של כאפור והתקדם בשירותו. בחודש שעבאן שנת 356 (יולי-אוגוסט 967), יעקוב אבן פלס התאסלם. האות הפומבי להתאסלמותו היתה השתתפותו בתפילת בוקר במסגד הראשי של פֶּסְטָאט, הבירה המצרית עד בניית קאהיר בידי הפאטמים. להצהרה הפומבית על התאסלמותו קדמו שיעורים במשפט מוסלמי, שקיבל אבן פלס בסתר.²

כל המקורות הדנים בתולדות אבן פלס, לרבות מחברים בעלי גישה אנטי-פאטמית ברורה, מציינים את השלמות של התאסלמותו. מסגד היה חלק מארמונו וקוראי קוראן ואמאמים היו חלק בלתי נפרד מהצוות שאייש את ביתו.³ אבן פלס היה תומך נלהב בפעילות תרבותית-דתית, ואנשי דת ומדע רבים היו מבאי ביתו וקיבלו שכר ממנו. מעורבות זו בחיי דת ותרבות היתה אופיינית לחוג השליט המוסלמי בימי-הביניים: השליטים, השרים והפקידים הבכירים. אבן פלס כמוסלמי, אשר איש לא הטיל ספק באמינותו, השתלב במהירות ובקלות בתוך הדגם המקובל הזה. יתרה מזו, הוא השתלב בצורה מלאה בחיי הדת של שליטי מצרים הפאטמים, שהיו שיעים-אסמאעילים. אבן פלס היה מעורב בשני תחומים של פעילות דתית אסמאעילית: הפצת האסלאם האסמאעילי ועיצוב החוק המיוחד לפאטמים.

בשנת 378 (988-989 לספ"ה) מימן אבן פלס — שהיה כבר וזיר רב כוח במצרים — יחד עם השליט הפאטמי אל-עזיז, את פעילותם של 35 אנשי משפט, שפעלו מתוך מסגד אל-אזהר. בכל יום שישי לימדו אנשי משפט אלה במסגד, ללא ספק משפט אסמאעילי. הפאטמים קיימו מערכת פעילה של הוראת אסלאם אסמאעילי בקאהיר לאסמאעילים, גברים ונשים — תופעה נדירה לעצמה באסלאם של ימי-הביניים — וכן לאוכלוסיה הרחבה. פעילות זו של הוזיר היתה כנראה חלק ממאמץ הוראתי-הסברתי אופייני לשלטון הפאטמי במצרים, ובאמצעות מנגנון התעמולה שלו גם מחוץ למצרים.⁴

התחום השני של פעילות אבן פלס, בעלת גוון אסמאעילי מובהק, היה תחום המשפט. הוזיר חיבר ספר חוק אסמאעילי, מבוסס על אימרות של שני השליטים הפאטמים שתחתם פעל, האמאמים אל-מעזז ואל-עזיז. הספר הוקרא על-ידי הוזיר בביתו, בפני אסיפה גדולה, בחודש רמצאן 369 (יוני-יולי 980). הספר הפך להיות מקובל בקרב האסמאעילים, ובידינו עדות משנת 416 (1025-1026) שהוא נכלל, יחד

2 ראה: מקריזי, חטט, ג, עמ' 8. תולדות חייו של אבן פלס ידועים היטב. העבודה המקיפה ביותר על אודותיו — ראה: פישל. חומר מרתק על יחסו של אבן פלס ליהדות הובא בהוצאתם של מרק כהן ורשון סומך 'מסמך מן הגניזה על יעקוב אבן פלס' בכנס החברה לחקר התרבות הערבית-יהודית של ימי-הביניים, תל-אביב-ירושלים, אוגוסט 1989. והדברים אמורים להתפרסם. על תקופת שלטונו של אל-חאכם ורדיפות הדת בזמנו — ראה: גיל, א, עמ' 306-315, במיוחד עמ' 312, 314; ראן עס; חאלס; לב.

3 ראה: מקריזי, חטט, ג, עמ' 9.

4 מנגנון התעמולה וההתרגנות שהקימו הפאטמים זכה למחקר מאיר עיניים — ראה: שטרן, חלק ב, פרק ב.

עם ספרו של הקאצי אל-גַענָאן, מייסד השיטה המשפטית האסמאעילית, כספר לימוד לאנשי משפט אסמאעיליים.⁵

מעורבות אבן פלס בחיי הדת האסמאעיליים היו לה שתי פנים: היא היתה טבעית לחלוטין לאיש בדרגתו ובמעמדו, ועם זאת היתה חשובה לצורך ביסוס מעמדו כמומר טרי לאסלאם, כפי שיפורט בהמשך.

עדויות על עוינות כלפי לא-מוסלמים, ד'מים, במצרים במאה העשירית מלמדות, כי העוינות נבעה מלמטה, מתוך החברה המוסלמית, ונוצלה על-ידי השלטון לצורך סחיטת כספים. למרות רקע זה, רדיפות דת יזומות בידי השלטון הן חידוש של תקופת אל-חאכם. המאפיינים העיקריים של רדיפות הדת של אל-חאכם היו:

(א) פגיעה והרס של מוסדות דת נוצריים ויהודיים. ברחבי המדינה הפאטמית — במצרים, בארץ-ישראל ובסוריה — נהרסו כנסיות, מנזרים ובתי-כנסת של יהודים (רבניים וקראים). ההקדשים של מוסדות אלו, בעיקר קרקעות, נתפסו בידי השלטון ותלקם חולקו בין אנשי צבא. אחדים ממוסדות הדת הלא-מוסלמיים לא רק נהרסו אלא הפכו להיות מסגדים.

(ב) במהלך התקופה של רדיפות דת הוטלו הגבלות אלו ואחרות על פומביות הפולחן של הנוצרים והיהודים.

(ג) על נוצרים ויהודים הוטל ללבוש בגדים נבדלים והם גם סומנו בצבעים מיוחדים.

(ד) אסלאם נכפה בכוח על לא-מוסלמים, ונוסף על אלה רבים המירו את דתם. במקביל, פליטים נוצרים רבים ברחו ממצרים לשטחים הביזאנטיים.

(ה) אל-חאכם, בסוף תקופת שלטונו, והשליט שבא אחריו, אל-ט'אהר, נסוגו ממדיניות רדיפות הדת.

בהמשך אתרכו בשני ההבטים האחרונים של רדיפות הדת של אל-חאכם.

ב. האסלאם והמרת דת

בין המומרים הנוצרים לאסלאם בזמנו של אל-חאכם בולטים אנשים שהיו בשירות המדינה בתור פקידים ורופאים. המרת הדת שלהם גררה בעקבותיה המרות דת של חלקים אחרים בציבור הנוצרי במצרים. עלית זו, מתוך הכרות קרובה עם אופיו הבלתי צפוי והאכזר של אל-חאכם, לא מיהרה לנצל את ההזדמנות לחזור בה מקבלת דת האסלאם. האפשרות לותר על קבלת האסלאם ולחזור לדת הקודמת ניתנה במהלך שנת 1020. מבחינת החוק המוסלמי, כל ויתור על האסלאם, בין של מוסלמי מלידה ובין של מתאסלם, דינו מוות. מצד שני, הגישה המקובלת באסלאם היא שאין כופים דת. הנוצרים שביקשו מאל-חאכם רשות לחזור לדתם תירצו את בקשתם בכך.

5 ראה: מקריזי, אתעאט', ב, עמ' 175.

שהמרת הדת שלהם היתה בכפייה. הם הבינו היטב את הסכנה שביתור על אסלאם ואת האפשרות שהם יואשמו בעבירה שדינה מוות, לכן ביקשו וקיבלו מכתב ביטחון (אמאן) מאל-חאכם בפני התנכלות אפשרית לבטחונם מצד המוסלמים. (שעבאן 411/נובמבר-דצמבר 1020).

זה היה צעד מרחיק לכת למדי מצד אל-חאכם, אך צעד עוד יותר נועז נקט יורשו. בצו שלטוני, שפורסם מיד לאחר עלות אל-טאהר לשלטון (1021), הותר במפורש למומרים לאסלאם בתקופת הרדיפות של אל-חאכם לחזור לדתם. ניתן לכך הנימוק המקובל, שהאסלאם אינו כופה את עצמו בכוח, וזאת בהסתמך על אמירה קוראנית מפורשת (קוראן, 2, 256). השלטון היה ער למלכוד המשפטי שנכנס אליו, שכן הוא נהג פעמיים נגד עקרונות דתיים משפטיים של האסלאם. ערים לא-פחות למלכוד זה היו האנשים שביקשו להתנער מהאסלאם ולחזור לדתם הקודמת. הפתרון נמצא והוצע בצו של אל-טאהר. המומרים נדרשו לשלם מס-גולגולת (גיזיה), החל על לא-מוסלמים במדינה מוסלמית, בעבור כל השנים מאז המרת הדת שנכפתה עליהם עד לתאריך חזרתם מהאסלאם.⁶ לפנינו תחבולה משפטית מרשימה, שפתרה את הסבך של המלכוד המשפטי. תשלום מס-הגולגולת הבהיר שאנשים אלו מעולם לא המירו את דתם למעשה, הווה אומר לא נהגו בניגוד לתפיסה המוסלמית שאין לכפות דת. מצד שני — מאחר שהם המשיכו לשלם מס-גולגולת כחוק לא היה אפשר להטיל עליהם את האשמה של חוזרים מהאסלאם — עבירה שדינה, כאמור, מיתה.

לא כל המומרים בכפייה חשו ביטחון מספיק לנצל תחבולה זו, שהשלטון העמיד לרשותם. נוצרים רבים חיכו עד שנת 1027-1028, ורק אז העזו לחזור לדתם. באותה שנה נחתם הסכם בין הפאטמים והביזאנטים, שהסדיר בעיות פוליטיות ואת בעיית שיקום כנסיית הקבר בירושלים, שאל-חאכם הרס. בתמורה להיתר הפאטמי לשקם את הכנסייה, איפשרו הביזאנטים לפתוח מחדש את המסגד, ששירת שבויים מוסלמים בקונסטאנטינופול הבירה הביזאנטית. הדרשות של יום שישי נאמרו במסגד זה בשם השליט הפאטמי של מצרים וסוריה. שיפור האווירה בין מצרים הפאטמית למדינה הביזאנטית עודד נוצרים במצרים לנצל את ההיתר לחזור בהם מהאסלאם.⁷

ג. יחס החברה המוסלמית למומרים

מתוך שתיקת המקורות — תמיד טיעון בעייתי ומעורר מחלוקת מהבחינה המתודולוגית — אנו למדים, שנוצרים, ומן הסתם גם יהודים, שחזרו מהאסלאם בשנות 1020-1028 לא נרדפו, וכנראה שהתחבולה המשפטית עמדה במבחן המציאות.

6 תיעוד מלא על פרשה זו — ראה: לב.

7 הסכם זה בין הפאטמים לביזאנטים בהקשר הרחב שלו — ראה: אנטאכי, עמ' 270-271.

המקורות שלנו מספרים רק על שני מקרים של התנכלות לאנשים שחזרו לדתם הקודמת. שני המקרים שופכים אור על העמדה המוסלמית כלפי המרת דת ומסבירים, בין השאר, גם את העיסוק הרב והמודגש של אבן פלס בחיי דת ומשפט. שני המקרים מסופרים על-ידי היסטוריונים בני הזמן: האחד הוא מְסַבְּחִי, שהיה שייך למיסד השלטוני הפאטמי, אדם בעל עבר צבאי, ששירת במינהל המדינה, ובעל קשרים אישיים עם אל-חאכם; השני הוא יחיא אל-אנטאכי, נוצרי שנמלט מרדיפות הדת של אל-חאכם לאנטיוכיה, באותו זמן כבר תחת שלטון ביזאנטי, ואת חיבורו כתב במקום גלותו. שני ההיסטוריונים מספרים על קורותיו וגורלו של נוצרי קופטי, אבו־זכריה, שהמיר את דתו לאסלאם ואחר-כך חזר לדתו. שניהם מציינים, שכאשר חי כמוסלמי, שיקע אבו־זכריה את עצמו בחיי הדת החדשה שלו: למד קוראן, ביקר במסגד, ואף עלה לרגל לִמְפָּה. אנטאכי טוען, שהותר לאבו־זכריה לחזור מהאסלאם, בעוד שמספחי איננו מזכיר דבר זה, אך שניהם מעידים, כי החזרה מההתאסלמות, בין בהיתר ובין אם לא, עוררה סערה בין המוסלמים. אבו־זכריה הואשם בחזרה מהאסלאם, ולאחר שדבק בהחלטתו להתנער מדתו החדשה הוצא להורג.⁸

מספחי מספר על מקרה אחר של נוצרי שהתאסלם וחזר בו מהתאסלמותו. אף הוא חי כמוסלמי לאחר שהמיר את דתו: עלה לרגל למכה וגידל את שתי בנותיו כמוסלמיות. אף מעשהו, כמעשה של אבו־זכריה, נתפס כחזרה מהאסלאם, שדינו מוות. אכן מאחר שהאיש דבק בהחלטתו, הוא הוצא להורג.⁹

כיצד אנו יכולים להסביר את ההתנכלות לשני אנשים אלה, לעומת ההיתר של השלטון, ומן הסתם העדר התנגדות בקרב החברה, לחזרה מהאסלאם, בהסתמך על תחבולה משפטית שקופה למדי. דומני שהתשובה נעוצה בתפיסה המוסלמית, הרואה בהמרת דת קודם כל עניין להתנהגות בתחום הציבורי. הכוונת של המומר: אמיתיות, תועלתיות או אחרות, אינן חשובות.¹⁰ לכן, למשל, במקרה של אבן פלס, המקורות קושרים את התאסלמותו להופעתו הפומבית לתפילת בוקר במסגד. העובדה שלמד משפט מוסלמי בסתר לפני כן באה, אולי, להדגיש שהתאסלמותו היתה מתוך שכנוע וכוונה. אך הלימוד עצמו, ובו־דאי בהעשותו בסתר, אינו נחשב כאקט של התאסלמות. מאחר שהאסלאם בתחום זה, כמו בתחומים אחרים, שם דגש על ההתנהגות בתחום הציבורי, המומר יכול להחשב מוסלמי תוך מילוי חובות בסיסיות המוטלות על המאמין: השתתפות בתפילת יום שישי וכן הימנעות ממעשים המתגרים באסלאם, כגון: שתיית יין בנסיונות פומביות מדי, הפרה של חגים או של צום הרמצאן. רוב הנוצרים והיהודים שהמירו את דתם מתוך כוונה בתקופת אל-חאכם וחזרו בהם מאוחר יותר השתייכו מן הסתם לציבור שמילא חובות בסיסיות אלו בלבד, לכן לא היתה תגובה נועזת של הציבור המוסלמי להתנערותם מדתם החדשה. התחבולה

8 ראה: אנטאכי, עמ' 238; מספחי, עמ' 90.

9 ראה: מספחי, עמ' 99.

10 על-כך — ראה: ונסיק, עמ' 28-31.

המשפטית סיפקה את רצון הכל, לא בשל היותה משכנעת במיוחד אלא משום שענתה על הנורמות המקובלות בחברה המוסלמית והכשירה מצב שנתפס כחריג בתוכה. שונה היה מצבם של שני המומרים, שעליהם מספרים מסבחי ואנטאכי. שני המומרים החדשים השקיעו את עצמם בתחומים ציבוריים מובהקים של חיי דת מוסלמיים. לכן הם נתפסו כאנשים שהמירו את דתם באופן מלא, ומכאן הסערה שעורר נסיונם לחזור בהם מהמרת דתם.

ניתן להבין את הגישה המשתקפת כאן בעזרת מונחים שפיתח ארתור ד' נוק. הוא הבדיל בין המרה (conversion) מדת לדת ובין סתם דבקות בדת חדשה (adhesion).¹¹ האסלאם הסתפק בדבקות בדת החדשה, עם זאת בחברה המוסלמית היתה הבחנה בין שתי הצורות של המרת הדת, או במונחים של נוק בין conversion ובין adhesion.

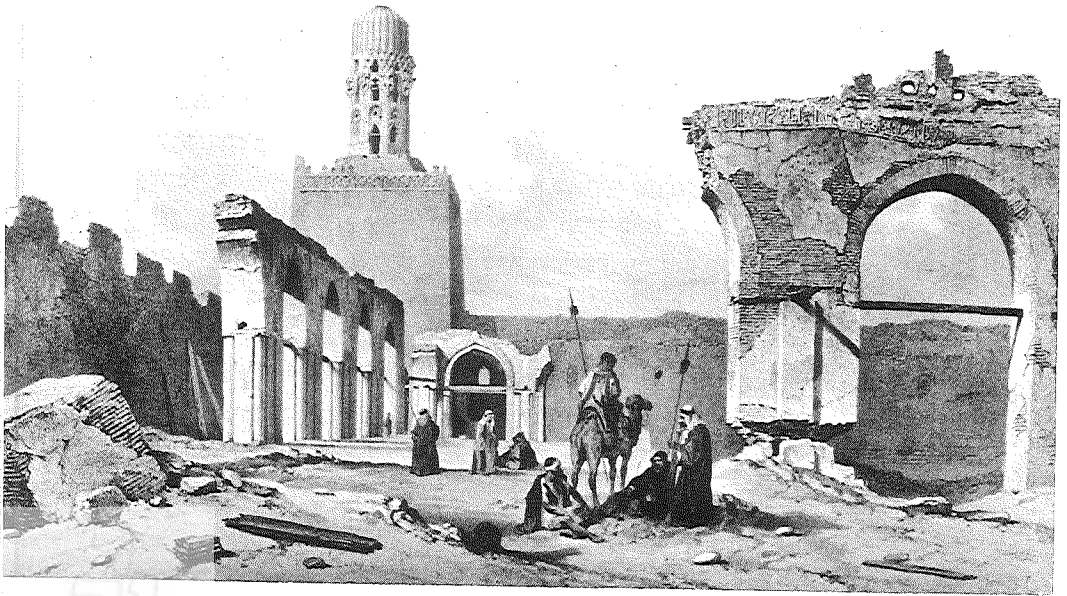
שני המומרים שעליהם מספר מסבחי נפלו קורבן להבחנה זו של החברה המוסלמית בזמנם. לעומתם, אבן כלס היה מודע היטב לרגישות המוסלמים ולהבחנה זו שלהם. הוא הבין שאין הוא יכול להסתפק בדבקות באסלאם, הוא חייב להפגין המרת דת אמיתית. מכאן לימוד המשפט המוסלמי שקדם להתאסלמות ומכאן דבקותו הרבה באסלאם אסמאעילי בתקופת שרותו כוזיר פאטמי. מומרים רבים אחרים הסתפקו בדבקות באסלאם. הם שילמו על כך מחיר חברתי.

הדבר עולה בבירור מתוך מונח שנוקט מסבחי והוא שכיח בתקופה הממלוכית. מומרים לאסלאם שהמירו את דתם למראית עין בלבד, או אפילו הסתפקו בדבקות בלבד, כונו 'מסלמאני'. מונח זה היה לו צליל מבזה ברור ולא נמחק במהרה מאלו שעליהם הוא הודבק. כך למשל, מסבחי מספר על אדם שנשא במישרת שומר מד-הנילוס (שומר המבנה שבו מדדו את גובה פני המים בנהר, בעיקר בעת הגיאות השנתית) אשר בעת ריב עם מוסלמי רם מעלה בשנת 1025 כונה מסלמאני. האיש, ממשפחת אבו-רדאד, נפגע קשות, וטען שהוא מוסלמי מזה דורות. אכן משפחת אבן רדאד היתה יכולה לטעון לכן, כיוון שבניה התאסלמו בשנת 861, בעת גל של רדיפות על לא-מוסלמים, בשל רצונם לשמור על מישרתם בתור הממונים על מד-הנילוס בפסטאט. נראה, כי יותר מ-150 שנות הסתפחות אל דת האסלאם לא היה בהן משום חסינות מפני הכינוי המעליב מסלמאני, שהוטח בפני אחד מבני משפחת אבן רדאד בשנת 1025.¹²

אף מקור, ולו גם העיון ביותר לפאטמים, לא כינה במונח זה את אבן פלס. המרת הדת שלו היתה מושלמת.

11 ראה: נוק, עמ' 1-16. הנני אסיר תודה לד"ר גבעוני, מאורנים/אוניברסיטת חיפה, שהיפנה את תשומת-לבי לספרו של נוק.

12 ראה: מסבחי, עמ' 37-38. על משפחת בני רדאד — ראה: פופר, עמ' 59-61.



מסגד אל-חאפס, השליט הפאטמי, בקאהיר

הפניות ביבליוגרפיות

- יחיא אבן סעיד אל-אנטאכי, תאריח (בעריכת לי שייחור), בירות 1909.
 מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה 634-1099, 3 כרכים, תל-
 אביב תשמ"ג.
- J. van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Götlichkeit der Kalif Al-Hākīm*, Heidelberg 1977. ואן עס
- A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London 1965. ונסיק
- D. Halm, 'Der Treuhänder Gottes. die Edikte des Kalifen Al-Hākīm', *Der Islam*, 63 (1986), pp. 11-72. חאלם
- Y. Lev, 'Persecutions and Conversion to Islam in Eleventh-Century Egypt', *Asian and African Studies*, 22 (1988), pp. 73-91. לב
- מסבחי, אחבאר מצר (ערכו ט' ביאנקי וא"פ סיד), קאהיר 1978.
 מקריזי, כתאב אל-חטט אל-מקריזיה, בלאק 1324 4 כרכים.
 — —, אתעאט אל-חנפא באחבאר אל-איממה אל-פאטמיין אל-חלפא,
 בעריכת מ"ח אחמד, קאהיר 1971, כרך 2.
- A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1961. נוק
- W. Popper, *The Cairo Nilometer*, Berkeley 1951. פופר
- W.J. Fischel, *Jews in the Economic and Social Life of Medieval Islam*, London 1937. פישל
- S.M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism*, Jerusalem 1983. שטרן