

תוכן העניינים

ט	רשימת תמונות
יא	שלמי תודה
חלק א: שירת המאמינים	
3	פתח דבר
7	תולדות מסירת הכתבים
10	מבט כללי על הקורפוס
17	פרק ראשון: פרדיגמות בחקר המאמינים ושירתם הפולחנית
18	דמויות מפתח בתולדות חקר שירי המאמינים: השיח הפנים-יהודי
35	המחקר בן זמננו: ראשית השינוי הפרדיגמטי
42	כיוונים חדשים בחקר שירת המאמינים
44	פרק שני: המרחב התרבותי שבו התפתחו קהילת המאמינים ושירתם הפולחנית
44	סלוניקי העות'מאנית
53	המאמינים ודתות אחרות
58	שירה פולחנית במרחב העות'מאני
66	פרק שלישי: תיאור כוללני של קורפוס שירי המאמינים
66	היקף הקורפוס
66	רב-לשוניות ומעמדה של התורכית
71	דמויות היסטוריות: המשוררים השבתאים
	דמויות היסטוריות: שמות מוסלמיים ויהודיים של חברי קהילה
93	(נשים וגברים)
96	סוגות שירה ומוזיקה עות'מאניות
100	קובצי שירי המאמינים כמג'מועות שירה עות'מאניות והקשרם הביצועי
118	התהוות כתבי היד ושאלת העריכה
119	מבנה כתבי היד כשיקוף של התכנסויות השירה

123	פרק רביעי: תיאור פרטני של כתיבי היד
123	קובץ ג: כ"י בן-צבי 2272
127	קובץ ב: כ"י בן-צבי 2271
129	קובץ ד: כ"י בן-צבי 2273
133	קובץ ה: כ"י הרווארד-הוטון 80
138	קובץ א: כ"י בן-צבי 2270

157	פרק חמישי: חטיבת המבלוד
157	המבלוד האסלאמי
159	המבלוד בתרבות העות'מאנית
162	המבלוד השבתאי
163	בין המבלוד השבתאי למבלוד האסלאמי
173	מבלודי שריף עתיק / די מי שברך

180	פרק שישי: חטיבת הגאזל והמאני
180	בחינה מחודשת של משמעות הגאזל השבתאי
181	הגאזל העות'מאני הספרותי
182	הגאזל כמונח מוזיקלי
184	הגאזל השבתאי
193	סוגת המאני העות'מאנית
194	שירי המאני השבתאיים

200	פרק שביעי: חטיבת הפאשיל
200	שירי הפאשיל השבתאי
203	שירים עם אינציפיטים מזוהים
231	שירי פולחן עם אינציפיטים לא מזוהים
234	שירי פולחן ללא אינציפיטים
239	הקדיש השבתאי

פרק שמיני: מסורת שירת המאמינים במאה העשרים ומפנה המאה העשרים ואחת

244	גלגולו של שיר מחוץ לגבולות קהילת המאמינים
245	'אדאם קאדמון': גרסת כתב היד
252	בין הגרסה שבעל פה לגרסת כתב היד
253	

267	אחרית דבר
-----	------------------

חלק ב: מבחר משירי המאמינים

287	הקדמה
292	חטיבת המבלוד
316	חטיבת הגאזל והמאני
316	שירי גאזל
326	שירי מאני
334	חטיבת הפאשיל
376	רשימת השירים
381	רשימה ביבליוגרפית
411	מפתח

פתח דבר

מתאמצים בכל עז להעלים את דעותיהם ומנהגיהם,
לכן כבד מאד הדבר להתחקות על שרשיהם
ולדעת דבר לאשורו בנוגע להם [...]
כי הגדות זרות ומפליאות תסופרנה
בין המון העם בערי תוגרמא
ע"ד [על דבר] הכת הזאת ותכונתה,
וקשה מאד להחוקר להבדיל בין התבן
ובין הבר בדברי חלומות ההם [...]¹

במשך כל שנות קיומם עננה של חשאיית אפפה את המאמינים, חסידי שבתאי צבי שהמירו את דתם לאסלאם בעקבות התאסלמותו שלו בשנת 1666.² הם כונו בשלל שמות וידועים במיוחד בשם הגנאי התורכי 'דונמה' (Dönme), מילולית 'מהופכים', הרומז להמרה לא כנה וכן לפרקטיקות מיניות חריגות.³ ההמרה

- 1 קרויזהאאר, פראנק ועדתו, עמ' 75.
- 2 המונח 'מאמינים' ככינוי עצמי של נאמני המשיח, מופיע מראשית פעילותו המשיחית של שבתאי צבי ולאורך כל תולדות התנועה שהתפתחה בהשראתו. ראו שלום, שבתאי צבי, עמ' 193. במהלך הספר אשתמש בכינוי זה לציון אלה שהתאסלמו בעקבות המשיח והיו חלק מקהילות השבתאים שהמירו לאסלאם בסלוניקי.
- 3 הכינוי 'דונמה' (Dönme) משמעותו בתורכית 'מהופכים' או 'מומרים', והוא משמש בחברה התורכית ככינוי גנאי הרומז לחריגות בתחום המיני, ובמיוחד לגברים טרנסג'נדרים. במסמכים עות'מאניים רשמיים מהמאה התשע עשרה מצוי גם הכינוי 'אבדטילר' (Avdetiler), ומשמעותו 'החוזרים'. בשונה מהכינוי 'דונמה' שהתייחד למומרים שונים, הכינוי 'אבדטילר' יוחד רק למאמינים והוא מבטא חוסר הכרה של הממסד העות'מאני המודרני בכנות המרתם וחשד על חזרתם כביכול למקור היהודי. על פי ג'נג'יש שישמן בכינוי זה יש דווקא משום ריכוך היחס למאמינים הקשור בשינויים ביחסי מוסלמים ולא מוסלמים בתקופת הרפורמות העות'מאנית הנתט'מאית, שאליה נתייחס בהמשך. ראו שישמן, משא דומה, עמ' 150. שישמן מציין כינויים נוספים שבהם השתמש הממסד העות'מאני כלפיהם: 'Nev Muslim' (מוסלמים חדשים) וכן 'muhtedi' (אלו המחזיקים באמת). שם, עמ' 148. בימי הרפובליקה

לאסלאם שחררה את המאמינים השבתאים ממחויבות למסגרת קהילתית יהודית ומהגדרות של הממסד הרבני, ואפשרה להם פיתוח של דרך עצמאית המבוססת על אמונה במשיחם ועל המסורות התרבותיות שעיצבו את עולמם.⁴ המאמינים שמרו על ארגון קהילתי מובדל שכלל מוסדות כגון מערכות חינוך ושפיטה, סיוע הדדי ומתן צדקה, בתי חולים ועוד. השמירה הקנאית על חשאיות אמונותיהם והפרקטיקות שלהם הזינה מיתוסים, שמועות והאשמות, מראשיתם ועד עצם היום הזה, בקרב יהודים ולא יהודים כאחד.⁵

כמאתיים משפחות המירו את דתן בתקופה שבין התאסלמותו של שבתי צבי ועד מותו, או ה'התעלמות' שלו, בשנת 1676; אולם היווסדה של קהילה שבתאית מובחנת של אלו שהמירו לאסלאם התגבשה מאוחר יותר, בשנות השמונים של המאה השבע עשרה, בשני גלי המרה עיקריים שחלו בשנים 1683 ו-1686, אשר במהלכם נוספו לקהילה עוד כמאתיים וחמישים משפחות.⁶ יש גרסאות שונות

מוצאים גם את הכינוי 'Selânikler', 'סלוניקאים', המרמז על השתייכותם למעמד משכיל ובעל אוריינטציה מערבית מהעיר סלוניקי, בשונה מהמוסלמים מאזור אנטוליה. במקורות שונים מוצאים כי היהודים כינו אותם בעברית 'מינים' או בתורכית 'Eski Yahudiler', כינוי שפירושו 'יהודים ישנים' המדגיש את מוצאם היהודי, וכן 'מאמיניקוס'. בקרב יהודי אדירנה הוטבע הכינוי 'סאזאניקוס', המבוסס על המילה 'sazan', בתורכית 'קרפיון', דג החי הן במים מתוקים הן במים מלוחים, ובכך רמיזה לאופי חמקמק הנקשר בזהות כפולה. הסבר נוסף לכינוי זה הוא מעשה שעשה שבתי צבי בהלבישו דג בבגדי תינוק בטענה שתחיית ישראל תיוולד בסימן מזל דגים. במהלך השנים הפך הכינוי הניטרלי 'שבתאיג'ילאר' (Sabetaycılar), 'שבתאים', למקובל ביותר בחברה התורכית. מבין כינוייהם העצמיים אנו מוצאים: 'בעלי מלחמה', המתייחס למלחמה המיסטית בקליפות הרוע, או 'חברים', אך הכינוי העצמי הנפוץ ביותר הוא 'מאמינים'. על הכינויים השונים ראו אלקיים, בישולים שבתאיים; בן-צבי, מחקרים ומקורות; רדהאוס, חדש, עמ' 996; נחמה, מילון, עמ' 334, 340; גאלאנטי, מסמכים חדשים, עמ' 72. לסיכום של מקורות שונים המתייחסים לשמותיהם ראו שימון, היסטוריית הקריאה בשמות.

4 על פי זה התגבשה תפיסת הגאולה שלהם. בניסוחו של ליבס, המתייחס לתופעות שבתאיות במאה השמונה עשרה: 'לעתים אף נראה שעיקר הגאולה איננה אלא גאולה מדת ישראל ומן המסגרת היהודית'. ראו ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 15. התפיסה המכוננת בחקר השבתאות ראתה בהיבדלות מהיהדות הנורמטיבית אנטינומיזם. ראו את המאמר 'מצווה הבאה בעבירה': שלום, מחקרים ומקורות. בשנים האחרונות תפיסה זו מתערערת במחקר. ראו כהנא, שבתי צבי.

5 לסקירת המקורות התורכיים על המאמינים מהמאות העשרים והעשרים ואחת, ראו באלי, שעיר לעזאזל.

6 המקורות שעליהם מבוסס המידע על אודות המומרים בסלוניקי באותה העת נכתבו כעבור שנים מעת האירועים. כתביו של קארדו, ספר 'מעשה טוביה' אשר כתב ר' טוביה הרופא, דבריו של ר' משה חאגיז, ועדויות שונות המובאות בין היתר על יהודי סלוניקי בשם ר' משה אבן חביב וליב בן עוזר בספר 'תורת הקנאות' לר' יעקב עמדין. על כך ראו בנייה, התנועה

לגבי פרטי המאורעות אשר הביאו ליצירה של קהילת המאמינים; בבסיסן מעשה אשתו האחרונה של שבתי צבי – יוכבד, הקרויה בתורכית עאיישה (Ayşe) – בת ראש הישיבה הסלוניקאי ותלמידו של נתן העזתי, ר' יוסף פילוסוף. יוכבד-עאיישה הכריזה על כניסת רוחו של צבי באחיה, יעקב פילוסוף, ובכך הפכה אותו ליורשו של המשיח ולמנהיג מאמיניו.⁷ בשל חששם של חכמי סלוניקי מהשפעתם של יוסף ויעקב פילוסוף, הלשינו עליהם לשלטונות העות'מאניים, והשניים נקראו לסולטן והמירו דתם לאסלאם. בשוכם לסלוניקי המומרים דיברו על ליבם של שבתאים נוספים להתאסלם, כחלק מ'תיקון' גאולי. עם ההמרה, יעקב פילוסוף, אשר כונה 'קרידו', דהיינו 'יקיר', ביסס את סלוניקי כמרכזם של השבתאים המומרים וממנה הפיץ את תורותיו לערים שונות באימפריה.⁸ לימים נקראו ההולכים בדרכו 'עקובילר' (Yakubiler), צורת ריבוי בתורכית שמשמעה 'יעקוביים'. כעבור שנים אחדות חל פיצול בקהילת המאמינים עם הופעת דמות נוספת – ברוך רוסו, המוכר בשם ברוכיה – אשר טען כי נשמת המשיח התגלגלה בו.⁹ המאמינים שהלכו בדרכו של רוסו נקראו בכינויים שונים, הידועים שבהם 'קוניווס', ריבוי ספרדי של השם 'חוניו' או 'קוניו', ו'קאראקאשלאר' (Karaşaşlar), מילולית 'בעלי גבות שחורות'. עקב כך חל פיצול נוסף ונוצרה קבוצה שלישית אשר ראתה בדרכה שלה חזרה לאמונה השבתאית הטהורה. קבוצה זו כונתה 'איזמירליס', ריבוי בלאדינו של התואר התורכי 'איזמירלי', 'יליד איזמיר', עיר מוצאו של המשיח, או 'קאב'אירוס' (Kavayeros), בלאדינו 'בעלי נימוסים'. הם נודעו מאוחר יותר כ'קאפאנג'ילאר' (Kapancılar), מונח שמשמעותו 'סיטונאי' או 'סוחר'.¹⁰ לכאורה הקהילות יצרו הפרדה ביניהן, למשל

השבתאית ביוון, שער שני: ההמרה הגדולה בשאלוניקי; חגיז, שבר פושעים; מעשה טוביה; עמדין, תורת הקנאות. לסקירה עדכנית של המקורות והמחקר על ההמרה ראו לפלר, מאבקי ירושה, עמ' 263–273. וראו שם ניתוח מקיף של תורת ההתעלמות שהתפתחה במקורות השונים ממותו של צבי ועד להמרת המאמינים.

7 לתמצית מאורעות אלו ראו אליאור, הבעל שם טוב, חלק ב, עמ' 43–44.

8 בניהו, התנועה השבתאית ביוון, עמ' צט.

9 על ברוכיה ראו שלום, ברוכיה; מלכו, ברוכיה רוסו; מלכו, לדמותו ולזהותו של ברוכיה רוסו; אלקיים, שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 147, הערה 107. וראו גם: בן-צבי, קונטרס בקבלה שבתאית.

10 אני מודה לבריש ארמן על תובנותיו לגבי שורשי המונח. בן-צבי הדגיש משמעות נוספת לכינוי קאפאנג' – 'בעלי המלכודת', וכן העלה השערה שנקראו כך על שם השכונה שהייתה סמוכה אליהם 'קפאן'. בן-צבי, שירות ותשבחות, עמ' 10, הערה 1. כינוי נוסף שניתן להם הוא Komuşu Ağaları, 'אדונים שכנים', כנראה כינוי שנתנו הקאראקאשלאר לקאפאנג'ילאר, כרמז להיותם מוסלמים מזויפים. ראו אלקיים, שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 147, הערה 106.

באיסור נישואין עם אלו שאינם חלק מקבוצתם, וכן באמצעות הבחנות בחזותם, אולם נראה כי במהלך השנים ובמיוחד במהלך המחצית השנייה של המאה התשע עשרה הבידול בין הקבוצות נעשה פחות הדוק, בעיקר בין הקאראקאשלאר והקאפאנג'ילאר.¹¹ יש טענות על הבדלים במעמדם החברתי של חברי כל אחת משלוש הקהילות; אולם חלק גדול מהמידע על אודותם עמום ומשקף בעיקר דמויות בנות הקהילה שנודעו בציבור במפנה המאה התשע עשרה וקשה לדעת אם הן בהכרח משקפות חלוקה סוציאקונומית שהייתה קיימת במשך דורות. נוסף לכך, אף שנעשו ניסיונות לשרטט אילו מאפיינים, אמונות ופרקטיקות דתיות ייחדו כל אחת משלוש הקהילות המאמינים, בשל מיעוט המקורות הפנימיים לידיעתן מחד גיסא, והמגבלות של המקורות הקיימים מאידך גיסא, עדיין אין תמונה ברורה דיה באשר לדומה והשונה ביניהן.¹² לאורך הספר אשתמש במונח הכללי 'מאמינים' ולקראת סופו אתיחס לשיוך הקבוצתי של קורפוס השירים הנדון לאחת מבין שלוש הקהילות שהוזכרו.

במהלך השנים הייתה סלוניקי למרכזן של שלוש קבוצות המאמינים, עד שני גלי הגירה מרכזיים, האחד בעקבות מלחמות הבלקן (1912–1913) והשני, אשר היה רחב היקף יותר, עם העברתם הכפויה לשטחי תורכיה, בעיקר לאיסטנבול, במסגרת הסכם חילופי האוכלוסין עם יוון אשר נחתם בלוזאן בשנת 1923.¹³ בשל החששות שעליה שמרו המאמינים במשך שנים, רבות מן הידיעות על אודותם הגיעו מגורמים חיצוניים: רודפי השבתאות או מתנגדיה, נוסעים ומיסיונרים שהגיעו לאימפריה העות'מאנית, וכן מסוף המאה התשע עשרה, חוקרים ומשכילים אשר גילו בהם עניין.¹⁴ מקור נוסף המאיר מזווית אחרת את מסורות המאמינים הוא עדות מפי אישים שהכירו אותם מקרוב, ובמיוחד ספר

11 בן-צבי, מחקרים ומקורות, עמ' 526. על פי תיאורים של חברי שלוש הקבוצות, בני הקאראקאשלאר לא גילחו את ראשם ואת זקנם, בני הקאפאנג'ילחו את זקנם אך לא את ראשיהם, והיעקוביים גילחו את ראשיהם ולא את זקנם. בשל נוהגם של היעקוביים הם כונו בלאדינו גם 'אראפאדוס', 'מגולחים', ובכך דמו למוסלמים אדוקים ואף לדרווישים צופים. בן-צבי, שירות ותשבחות, עמ' 6.

12 על שלוש הקהילות, היחסים וההבדלים ביניהן ראו בר, הדונמה, עמ' 1–21; שישמן, משא דומה, עמ' 116–141. וראו גם: אלקיים, שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 147, הערה 107.

13 על המאמינים ומקורות על אודותיהם במאות התשע עשרה והעשרים ראו בר, הדונמה; שישמן, משא דומה.

14 ידיעות רבות על אודות המאמינים במאה השמונה עשרה מקורן בעדויות המובאות בכתבתו הפולמוסית של גדול מתנגדי השבתאים, ר' יעקב עמדין. ראו עמדין, תורת הקנאות; שישמן, מיסיונרים פרוטסטנטים. פרסומיהם של המשכילים היהודים-הספרדים על המאמינים יפורטו בפרק הראשון העוסק בפרדיגמות בחקר המאמינים ושירתם.

דברי האדון ליעקב פראנק, שבו העלו מאמיניו של פראנק על כתב את דברי מנהיגם.¹⁵ בשנות העשרים של המאה העשרים חשף אחד מצאצאי הקהילות לראשונה באופן פומבי וגלוי מידע על המאמינים ומשנות השלושים החלו להיחשף מקורות פנים-קהילתיים של המאמינים, השופכים אור חדש על אורחותיהם ועל דתם.¹⁶ במוקד הספר הנוכחי עומד פיענוח וניתוח רב-תחומי והקשרי של כתיבי היד של שירי המאמינים, מהמקורות הפנים-קהילתיים המעטים והחשובים ביותר שנתגלו עד היום. הקורפוס כולל חמישה כתיבי יד של שירים אשר פרושים על מאות עמודים, הגנוזים בארכיון בן-צבי בירושלים ובארכיון הוטון-הרווארד בקיימברידג', מסצ'וסטס.

תולדות מסירת הכתבים

בשנת 1943 ביקר יצחק בן-צבי באיזמיר, וניצל את ביקורו על מנת לאתר מקורות של השבתאים שהתגוררו בעיר. מדבריו עולה כי הצליח לחזור את מעטה הסודיות שלהם, ליצור עימם קשרים וללמוד מהם על מסורתם.¹⁷ דומה כי את הצלחתו לשים את ידיו על כתביהם הסודיים אפשר לזקוף במיוחד לזכות גבריאל די בוטון, רב ומשכיל ממוצא סלוניקאי, שהיה בקשר עם צאצאי המאמינים אשר היגרו לאיזמיר מסלוניקי.¹⁸ העובדה שדמות כגבריאל די בוטון – בעל מעמד בקהילה היהודית, רב, מורה בבית המדרש ולימים אב בית הדין היהודי באיזמיר – היה במגע עם שבתאים, משקפת את קיומם של קשרים בין יהודים ומאמינים באיזמיר של אותה התקופה.¹⁹ מספר שנים קודם למפגשו עם בן-צבי רכש הרב די בוטון אוסף כתיבי יד

15 על מקור זה ראו אליאור, ספר דברי האדון; מצ'ייקו, ערב רב. וכן ראו הכרוניקה.

16 פרשת חשיפת מידע על המאמינים על ידי אחד מצאצאיה מחמט קאראקאשואדה רושטו תוזכר שוב בפרק האחרון של הספר בהקשר של ההתפתחות שחלו על המאמינים ושירתם במאה העשרים. המשכיל היהודי הספרדי אברהם דאנון פרסם מקורות שנחשפו בפניו במאמרו דאנון, כת יהודית משלמנית. על דאנון וחשיבותו בהתפתחות המחקר בדורות הבאים ראו גם: פיליפס כהן ואברביה שטיין, עולמות מלומדים, בייחוד עמ' 383.

17 בן-צבי, שירות ותשבחות, עמ' 10.

18 שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 371.

19 עדות תומכת לכך ניתנה מאחד מוזקני קהילה היהודית של איזמיר כיום, אשר סיפר כי זכור לו שחברי קהילת המאמינים באיזמיר נהגו להזמין את הרב די בוטון לערוך עימם תפילות בחגים היהודיים. נמסר לי בהתכתבות עם בן משפחה של די בוטון, עמנואל בוטון, בתאריך 30.1.2016. על היחסים בין יהודים ושבתאים באיזמיר והיחס של קהילת איזמיר לשבתאות ראו ברנאי, לתולדות השבתאות, עמ' 67–68; ברנאי, הקהלים באיזמיר; ברנאי, המרָאָה של אירופה.

שבתאיים מצאצאי המאמינים שהכיר באיזמיר ותרם אותם בשנת 1935 לבית הספרים הלאומי בירושלים (כיום הספרייה הלאומית), בעזרת תיווכם של בכור ישראל נחום מאיזמיר ומשה דוד גאון (1889–1958), הידוע כאיש ירושלים, חוקר יהדות ספרד ותרבות הלאדינו.²⁰ אוסף זה כלל תרגומים ללאדינו של מקורות יהודיים אשר שימשו את השבתאים לצד חיבורים שבתאיים: ספר הזוהר, אדרא רבא, אדרא זוטא, ספר תיקוני זוהר, ספר יצירה, ספר תהילים וכתב יד הכולל את פרשת אחרי מות; וכן תפילות ופירוש לפרשת בראשית שכתב ר' יהודה לוי טובה (עליו ארחיב בהמשך).²¹ את האוסף מסר לדי בוטון יוסף ג'ראח שמשי, אחד מבני קהילת המאמינים כתשלום חוב של שלוש מאות לירות בעד שכר דירה שהרב די בוטון שילם עבורו, ככל הנראה בשל מצוקה כלכלית.²² את בן-צבי הפנתה לרב די בוטון אישה ממוצא שבתאי, אשר ידעה לספר לו כי המאמינים מסרו לדי בוטון את כתביהם. המפגש בין השניים הסתיים במכירת שני כתבי יד של שירים לבן-צבי תמורת חמישים לירות תורכיות. כתבי יד אלה קוטלגו בהמשך במכון בן-צבי ככתב-יד בן-צבי 2270 (להלן: קובץ א) וכתב-יד בן-צבי 2271 (להלן: קובץ ב).²³ על פי דברי הרב די בוטון, השגת כתבי יד אלו הובילה אותו לתור אחר כתבי יד שבתאיים נוספים במטרה לרוכשם. כאלו אכן נמכרו לבן-צבי, אולם רק לאחר פטירת די בוטון על ידי יורשיו בשנת 1956.²⁴ הכתבים שבן-צבי רכש מבני משפחת די בוטון כללו שני קובצי שירים נוספים, אשר נשמרו באוסף מכון בן-צבי וקוטלגו ככתב-יד בן-צבי 2272 (להלן: קובץ ג) וכתב-יד בן-צבי 2273 (להלן: קובץ ד).

פרט לארבעת כתבי היד המצויים מאז ועד היום בארכיון מכון בן-צבי, יש קובץ שירים נוסף באוסף כתבי היד העבריים של ספריית הוטון (Houghton)

20 בתוך: ידיעות בית הספרים. ראו גם: אלקיים, שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 123.
21 התפילות פורסמו בתוך: שלום, סדר תפילות. הפירושים פורסמו בתוך: פירוש לפרשת בראשית; וראו גם: טלנברג, התיאולוגיה השבתאית.

22 פרט זה מצוי בהתכתבות בין גבריאל די בוטון ובין יצחק בן-צבי במכתב מט' בניסן תש"י (1950.27.3), הארכיון הציוני המרכזי תיק A116/176/ I. נתונה בזאת תודתי למר שלמה בוטון ששייתף אותי במידע רב אשר איתר על גבריאל די בוטון, אחי סבו. יש לציין כי בחליפת המכתבים מוזכר כי 'המנוח' הוא מוסר הכתבים ולא ברור לחלוטין האם מדובר ביוסף ג'ראח שמשי או בד"ר אשמאעיל אדן. ד"ר אשמאעיל אדן, ששמו העברי הפנים-קהילתי היה שמואל עשהאל, הוא השבתאי אשר בן-צבי הכיר בביקורו באיזמיר בשנת 1943. שמו העברי מוזכר בשירות ותשבחות, עמ' 10. תיאור מפורט של רשמיו של בן-צבי מאותו ביקור התפרסם בשני גיליונות של עיתון 'דבר', ראו בן-צבי, כת השבתאים.

23 ציון כתבי היד כקובץ א, קובץ ב, קובץ ג וכו', מצוי ברשימותיו של גרשם שלום שנכתבו כאשר ערך את מחקרו על הכתבים והוא אומץ על ידי חוקרים בהמשך.

24 על קיום הכתבים ראו התכתבות בן-צבי די בוטון (לעיל, הערה 22), מכתב מיום כ' שבט תש"י (1950.7.2). על רכישת הכתבים ראו אטיאש, פיוט ותפילה, עמ' קכח.

באוניברסיטת הרווארד. פתק המוצמד לכתב היד מגלה כי אחד מצאצאי המאמינים מסר אותו לגרהרד קסלר (1883–1963), פרופסור לסוציולוגיה, שעזב את גרמניה בשל התנגדותו לשלטון הנאצי ולימד באוניברסיטת איסטנבול בשנים 1933–1950.²⁵ בשנת 1953 הובא כתב היד שנמסר לפרופ' קסלר לרב הראשי של תורכיה דאז, ה'חכם באשי', לשם פיענוח בסיסי של משמעות המקור, והוא קבע שהקובץ 'מכיל שירה בנושאים דתיים של הדוגמה וכתוב בספרדית-יהודית (לאדינו)'.²⁶ באוקטובר 1957 בנו של פרופ' קסלר, הנס ט' קסלר, מסר לספריית הוטון את הקובץ והוא קוטלג ככתב-יד 80 (להלן: קובץ ה).²⁷

תהליך מסירתם של כל חמשת הכתבים במהלך המאה העשרים הוא בבחינת פרק חשוב בתולדות המאמינים. קשה להעריך עד כמה צאצאי הקהילה שמסרו את הכתבים לידי גבריאל די בוטון ולפרופ' קסלר הבינו את תוכן הפנקסים, אך אפשר לשער כי ידעו או הניחו שמדובר במקור פנים-קהילתי בעל ערך היסטורי אשר ראוי לשימור. כמו כן ברור למדי שבחירתם של הצאצאים להוציא את כתבי היד מחזקת הקהילה ולמוסרם קשורה בהתרחקותם מהאמונה השבתאית ומן המחויבות לשימור על סודיות מסורתם באותה העת.²⁸

25 על סיפור המסירה ראו פנטון, קובץ חדש, עמ' 331–332; אלקיים, שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 125–127.

26 'This book, written with Hebrew characters, was given to my father, Dr. Gerhard Kessler, professor of Sociology at the University of İstanbul from 1933 to 1950, by one of his students who was a "Dönme", i.e., descended from the followers of Shabbatai Tzvi, the pseudo-Messiah who embraced Islam in the 17th century. This book was submitted in 1953 to the orthodox chief rabbi of Turkey who, after cursory examination, said that it contained poetry on Dönme religious subjects in Judeo-Spanish (Ladino). This book is given to the Harvard College Library by Hans T. Kessler, B.A., ΦBK New York, October 1957'. (האותיות היווניות הבאות לאחר שמו של הנס ט' קסלר – ΦBK – Phi Beta Kappa – מעידות על השתייכותו לאחוות סטודנטים אמריקנית ותיקה ומכובדת הקרויה בשם זה). אלקיים מציין כי הרב הראשי באותה העת היה רפאל דוד סאבאן ומעלה שאלה מדוע לא חפץ להחזיק בכתב היד משהגיע אליו, וכן מדוע מלכתחילה אותו סטודנט שבתאי העדיף להעביר את כתב היד לידי פרופ' קסלר ולא לידי הקהילה היהודית. הוא מצייע כי הדבר 'מלמד משהו על היחסים בין העולם הרבני ובין השבתאים באותם ימים'. אלקיים, שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 127.

27 עם כתב יד של שירי קובץ ה מסר קסלר הבן כתב יד נוסף של המאמינים הכולל חלקים מהזוהר המתורגמים ללאדינו. ראו ליקוטי זוהר בלאדינו. בספר הנוכחי אזכיר ממצאים הקשורים בכתב יד זה בהקשר של דמותו של המשורר השבתאי המכונה 'אהבה' ובמקום אחר אדון בכתב היד בהרחבה.

28 פלדמן סמט, רישומים.

מבט כללי על הקורפוס

עד היום המחקר החלקי על שירי הפולחן של המאמינים נעשה בעיקר בידי חוקרים מתחום מדעי היהדות. חלוצי חקר שירי המאמינים – יצחק בן-צבי, גרשם שלום ומשה אטיאש – הוציאו לאור מהדורה של קובץ א, בספרם הנודע 'ספר שירות ותשבחות של השבתאים' (להלן: 'ספר שירות ותשבחות' או 'שירות ותשבחות'). התיאור והניתוח בספר שירות ותשבחות של שירי קובץ א מרוכזים במבואות ובהערות הספר, המאירים את הטקסט על רקע מקורות יהודיים, קבליים ושבתאיים באופן כמעט בלעדי. כעבור למעלה מחמישים שנה, משנת 2001 ואילך, נכתבו חיבורים אחדים על מבחר מצומצם של שירים. בחיבורים אלו נעשה ניסיון להציע הקשר רחב יותר מהפרספקטיבה הפנים-יהודית, תוך התמקדות בעיקר בכמה נקודות דמיון למסורות אזוטריות אסלאמיות, המוכר לרוב כצופיות. חלק ניכר מהקורפוס עדיין נותר עלום וספון בכתבי היד, וכמו כן הייחודיות הרב-ממדית של היצירה השבתאית, הרקע העות'מאני שעיזב אותה והידע ההיסטורי הרב העולה ממנה על המאמינים ועל סביבתם, לא פוענחו ולא נחקרו עד היום בצורה מקיפה ומעמיקה.

הקורפוס כולל חמישה כתבי יד אשר מכילים 1,582 עמודים ובסך הכול כ-1,500 שירי פולחן אשר בוצעו בהתכנסויות החשאיות של המאמינים. הוא כתוב ברובו בלשון הלאדינו (ספרדית-יהודית) שבה משולבות עברית ומעט ארמית, וכן תורכית-עות'מאנית. מדובר ביבול עצום של מאות שירי פולחן אשר מרביתם חוברו במהלך המאה התשע עשרה, כפי שעולה במחקר הנוכחי, ואשר היו חלק מהותי מהקיום הקהילתי השבתאי. רבים מהשירים מכילים טרמינולוגיה קבלית-שבתאית המתמזגת עם מוטיבים, מונחים, מאפיינים פולקלוריסטיים ופרקטיקות היכולים להתפרש רק מתוך פרספקטיבה בין-תרבותית הכוללת את הבנת ההקשר התרבותי העות'מאני שבו חיו ויצרו המאמינים. לטענתי, לעומת חיבורים פנים-קהילתיים נוספים אשר נכתבו בתקופה מקבילה, ייחודם של השירים הפולחניים אשר להם מוקדש ספר זה הוא בהיותם מקור יוצא דופן בעושר הרב-שכבתי הנחשף בהם, המהווה צוהר לעולמם החשאי של המאמינים והעולם התרבותי הסובב. טענה זו מבוססת על הבנת תולדות המאמינים באופן רב-ממדי באמצעות חקירה של מקורותיהם, הכוללת פיענוח של כל חלקי כתבי היד; בחינת עיצוב הסגנון הצורני של השיר היחיד ושל כל קובץ כמכלול; זיהוי רב-שכבתיות טקסטואלית המשליכה על הבנת התפתחות היצירה; התחקות אחר דורות של משוררים ומנהיגים שבתאים וכן חברי הקהילה; ניתוח השוואתי של מאפייניהם הפואטיים ותכניהם הייחודיים של השירים, כמו גם הממדים הפרפורמטיביים של

הטקסטים על רקע מגוון מקורות התרבות שהטביעו את חותמם על חיי היום-יום של המאמינים; שחזור של אופי ההתכנסות שבה בוצעו מסורת השירה והפולחן השבתאיים ושל הארגון הקהילתי; וכן הארת הרקע והתהליכים ההיסטוריים-תרבותיים המהווים תשתית לידיעת המאמינים, כמו גם החברה אשר בה חיו.

ניתוח מקיף של שירי המאמינים ואפיונם מעידים על דינמיקה דו-כיוונית: מצד אחד פולחן השירה נועד לעצב ולאחד קהילה סביב מסורות פרטיקולריות ביותר, ומצד שני עולמם התרבותי של חברי הקהילה מעצב את פולחן השירה. על פי הנחה זו מאחר שכתבים אלו מילאו פונקציה חברתית-קהילתית, הם אינם משקפים רק את עולמם הרוחני של המחברים אלא מציאות חברתית במובן רחב יותר ועל כן הם גם מקור ייחודי לחשיפת דפוסים ותהליכי עומק תרבותיים של החברה הסובבת. השירים נכתבו בצורה הנגישה לכלל הקהילה – האמונות השבתאיות המיסטיות מובאות בשילוב עם דימויים הקרובים לליבם של מאמינים שלא היו בהכרח מהאליטה הלמדנית ובשפה לירית שווה לכל נפש, המתובלת בלשון התורכית אשר הייתה שגורה בפייהם. מכיוון שכתבי שירת המאמינים משקפים פרקטיקה שהייתה מבוצעת באופן מוזיקלי, משמעותם חורגת מהתחום הרעיוני ומחברת את הטקסטים עם צלילים ומבע חי של רגשות כמייה ואהבה המנותבים לדמותו המקודשת של המשיח.

שירי הפולחן של המאמינים כונו במחקר 'השירים האזוטריים ביותר בכל ספרות ישראל', אמירה שיש בה משום ניפוסם לתחום מקורות היהדות.²⁹ המחקר הנוכחי מראה כי האופי השבתאי הייחודי של קורפוס שירת המאמינים אומנם מבוסס על טרמינולוגיה קבלית בגרסתה השבתאית ועל מסורות יהודיות, אך לא פחות מכך מגלה זיקה ברורה לפרקטיקות קהילתיות ודתיות, רעיונות, דימויים, אופני פיוט, חריזה ומנגינה שהיו פופולריים ורווחו בתרבות העות'מאנית הסובבת. בשל כך אפשר לראות בהם יצירה מרובדת המשקפת מציאות חיים של השבתאים שהתקיימה בתוך הקשר חברתי רב-תרבותי. ספר זה כולל, לראשונה, פיענוח של כל קורפוס השירים ומציע פרספקטיבות חדשות לחקר המאמינים ופולחנם הייחודי מתוך זווית ראייה פנים-קהילתית וזיקה למסורות יהודיות מחד גיסא, וכתוצר של הסביבה העות'מאנית שבה התקיימו במשך שנים, מאידך גיסא. על פי זה מטרת הניתוח הפלאוגרפי, הפילולוגי, הרעיוני-הספרותי והפרפורמטיבי-המוזיקלי ההשוואתי של כתבי יד היא לשחזר היבטים היסטוריים בחייה החשאיים של קהילה בתקופה נתונה אשר שופכים אור על מציאות היסטורית-תרבותית נרחבת יותר.

הפרק הראשון מציג פרדיגמות עיקריות בחקר המאמינים ושירתם הפולחנית: החל בפרסום הראשון של אחד מכתבי היד, בשנת 1947, אשר התאפיין בגישה אוריינטליסטית ובפרספקטיבה פנים-יהודית מובהקת; דרך ניצני שינוי פרדיגמטי, משנות האלפיים, המרחיב את פרספקטיבת המחקר בעיקר תוך הבלטת זיקות כלליות לצופיות – זרמים שפיתחו אמונות ופרקטיקות המבוססות על מיסטיקה אסלאמית; וכלה בפרדיגמה של הספר הנוכחי הבוחן את כתבי היד של השירים השבתאיים בתוך הקשרם העות'מאני, בגישה בין-תרבותית ורב-תחומית.

בפרק השני מוצגים באופן כללי קהילת המאמינים וקורפוס שירתם הפולחנית הנדון בספר. הפרק מתחיל בהצגה כללית של כתבי היד ותולדות מסירתם וממשיך בתיאור מרקמה הייחודי של העיר סלוניקי, מערי הנמל החשובות ביותר באימפריה העות'מאנית, אשר בה התקיים ריכוז גדול של יהודים שחיו לצד אוכלוסיות נוצריות ומוסלמיות מגוונות. הפרק חותם בתפיסתם העצמית של המאמינים ביחס ליהדות ולאסלאם ונותן רקע למרכזיות השירה במרחב העות'מאני, בקרב יהודים ולא יהודים כאחד.

הפרק השלישי מתאר את הקורפוס במבט כוללני על פי תמות אשר עלו תוך כדי פיענוח כתבי היד, החקירה הפילולוגית וניתוח הממצאים. שירי הפולחן של המאמינים נכתבו במשך למעלה ממאתיים שנה, וכפי שהסתבר במהלך המחקר, בעיקר במאה התשע עשרה. הפרק מציג לראשונה שימושים במגוון סוגות פואטיות ומוזיקליות עות'מאניות וכן הטמעה של פרקסיס פולחני אסלאמי, אשר נפוצו בתרבות האורבנית העות'מאנית בתקופה שבה התפתחה מסורת השירה. מלבד זאת, הפרק מתאר כיצד חתימות שמות עט, הקדשות לנפטרים ואלמנטים פרה-טקסטואליים הם מקור לידיעות היסטוריות על מאמינים, מסייעים בשרטוט דורות של משוררים שבתאים וקשרים ביניהם וכן חושפים מידע על אודות בנות קהילה ובניה. ממצאים אלו אף שופכים אור על אורחות הקהילה השבתאית, כגון החשיבות של יחסין משפחתיים ואימוץ מודלים צופיים של הנהגה דתית, וכן מצביעים על אופני ביצוע מוזיקליים של השירים. נוסף על כך, נדונות בפרק תובנות אחדות הנוגעות באמונתם השבתאית של המאמינים, ביניהן הרעיון של הזדהות והתמזגות של המאמין עם דמותו המקודשת של המשיח.

הפרק הרביעי מתאר בפרוטרוט את כל אחד מכתבי היד של קורפוס השירה השבתאית על פי מאפייניהם הייחודיים ודן בנושאים שונים העולים מבחינתם הפלאוגרפית, כגון התהוותם ההדרגתית של כתבי היד, בדומה לאוספי שירה עות'מאניים, וכן שימושיהם המשניים של חלק מפנקסי השירה השבתאית, נוסף לפונקציה שאותה מילאו בהתכנסויות הקהילתיות, קרי: הוראת קריאה וכתובה, תיעוד ומצע לשרבוטים.

שלושת הפרקים הבאים מוקדשים לשלושה חלקים בפולחן הקהילתי של המאמינים בהתבסס על שלוש חטיבות שזוהו בכתבי היד, המעידות על הטמעה של מאפייני התרבות העות'מאנית הסובבת מבחינות רבות, כדלקמן:

הפרק החמישי עוסק בחטיבת ה'מבלוד' השבתאי – פרקטיקה טקסטית הכוללת אוסף של טקסטים שאוגדו ובוצעו יחד, ואשר התגבשה בהשראת המבלוד התורכי שבוצע לציון לידת הנביא מוחמד, והיה לטקסט מכונן בחברה המוסלמית-העות'מאנית. ב'מבלוד' השבתאי בולטים אלמנטים אחדים אשר התעצבו בהשאת הפרקטיקה האסלאמית: המסורת על לידת הדמות המקודשת ועיצובה כדמות בעלת מעמד נשגב ובו-זמנית כדמות ממשית קרובה ('סולטן' ו'אהוב'), שילוב חלקים טקסיים הכוללים מחווה פיזית ושימוש בטקסט בהקשרים חברתיים שונים, ביניהם באזכרת נפטרים בני הקהילה. הפרק יציע להבין את התהוות המבלוד השבתאי על רקע מרכזיותו בחברה העות'מאנית והתפוצה שלה זכה במאה התשע עשרה.

הפרק השישי מתאר את החלק בפולחן שעל פי המחקר הנוכחי הוא החלק האלתורי מבחינה מוזיקלית, הכולל סוגות המכונות 'גאזל' ו'מאני'. אלו מצויות בשלושה מכתבי היד של שירי המאמינים, ומוצאן במסורת השירה הקלסית העות'מאנית והשירה העממית האנטולית, בהתאמה. על פי השערת המחקר, בעת הטמעת סוגות אלו בשירת הפולחן השבתאית הן כבר נשאו את המשמעות המאוחרת של המונחים – ביצוע שירים באלתור קולי – וסמלו שינויים במוזיקה העות'מאנית של המאה התשע עשרה. ניתוח השירים מצביע על שילובם בפרקטיקות הפולחניות החשאיות אשר ביצעה הקהילה, בחגים ומועדים שבתאיים ובטקס ברית המילה שנחגג על פי המנהג השבתאי.

הפרק השביעי עוסק במרכיב מרכזי בפולחן השירה של המאמינים הכולל ביצוע יצירות אשר היו חלק מ'פאשיל' – יחידה מוזיקלית של כמה שירים – אשר הושרו בלחנים קבועים על פי מנעד צלילי מסוים המכונה 'מקאם' במוזיקה מן המזרח. כפי הנראה, ביצוע שירים ביחידות הפאשיל היה חלק הארי של התכנסויות השירה שבו אף שולבה אמירת 'קדיש' בגרסתו השבתאית. כמו כן, מבחינת מבחר היצירות המרכיבות חלק זה של הפולחן הייתה דינמית רבה לעומת המלודיות של חלק מהטקסטים הנבחרים אשר להן היה לחן קבוע. בפרק מוצגים ממצאי החקירה ההשוואתית שהתאפשרה הודות לגילוי שירים עות'מאניים ספציפיים שהיו פופולריים בשעתם והיו מקורות השראה עבור המשוררים השבתאים. הבחינה ההשוואתית מצביעה על מודלים שונים של שילוב בין היצירה התרבותית העות'מאנית, מקורות יהודיים ומסורת שבתאית ייחודית, ואף שופכת אור חדש על תיארוך התפתחות פרקטיקת השירה הפולחנית בקרב

הקהילה ויצירת השירים על פי השינויים שחלו בפאשיל העות'מאני ובתרבות העירונית הסובבת.

הפרק השמיני והאחרון עוסק במסורת השירה של המאמינים במאה העשרים ובמפנה המאה העשרים ואחת. במוקד הפרק הטרנספורמציה שעבר השיר האחד והיחיד אשר נחשף בהעברה בעל פה מחוץ לגבולות הקהילה, בליווי לחנו. הפרק בוחן את גלגולו של השיר ואת השינויים שחלו בו, בתוך ההקשר של תולדות מסירת כתבי היד ומכירתם, והפיכת מסורת השירה השבתאית למושא מחקר.

חלק ב של הספר מציג מהדורה של מבחר שירי מאמינים הנדונים לאורך הפרקים מבחינה רעיונית, פואטית, פרפורמטיבית והיסטורית, וכוללת ציון הבדלים בין הגרסאות השונות הקיימות בקורפוס השירה. השירים מובאים במלואם עם תרגום במטרה לאפשר עיון ביצירות בשלמותן בעת הקריאה בספר. מקבץ השירים אינו משקף יומרה לייצג את הקורפוס כולו ואת המגוון הגדול הטמון ביצירה שפוענחה ונחקרה, אלא לאפשר תמונה מלאה של שירים ספציפיים שנדונים בפרקים השונים. כל תרגומי המקורות בלאדינו ובתורכית לעברית הם מידי ובאחריותי. באשר לשירי מאמינים המצויים בספר ותורגמו בפרסומים קודמים, במקומות רבים שיניתי את התרגום על פי הבנתי.

מחקר פולחן השירה וחיי הקהילה של המאמינים המוצג בפרקי הספר מבוסס על חקירה של המקורות מתוך פרספקטיבה היסטורית בין-תרבותית (cross-cultural), שבבסיסה מצויה ההנחה שתרבויות נזילות מטבען ואינן בבחינת מבנים קפואים העשויים מקשה אחת. על פי זאת אפשר לראות במחקר זה נקודת מפגש בין דיסציפלינות מחקר אחדות ובייחוד שתי דיסציפלינות שבמוקדן לכאורה שני עולמות תרבותיים: האחת, חקר השבתאות המשויך לרוב לתחום המחשבה וההיסטוריה היהודית; השנייה, תחום ההיסטוריה התרבותית של האימפריה העות'מאנית. אולם הטענה העומדת במוקד המחקר המוצג בספר זה חורגת מעבר לגבולות דיסציפלינריים אלו ולפיה הבנה מעמיקה ומקיפה של המקורות השבתאיים ושל התופעה האנושית המרתקת המשתקפת מהם מחייבת בחינה של הטקסט, הפרה-טקסט, הקונטקסט התרבותי הרחב וההקשר הביצועי יחדיו, בגישה שהיא לא רק בין-תרבותית אלא גם רבת-חומית.

ניתוח עומק של פולחן השירה השבתאי וקורפוס כתבי היד מפרספקטיבה בין-תרבותית ובין-תחומית, אם כן, לא רק פותח צוהר להיבטים עלומים בחיי המאמינים אלא משקף בזמנית דינמיקה בין-דתית במרחב העות'מאני בכלל ובסלוניקי בפרט. המחקר שבבסיס הספר אף מציע פרספקטיבות חדשות לבחינה של מקורות מיסטיים שבתאיים נוספים, המשליכים על חקר השבתאות גם

בשילובים מוקדמים יותר ובהקשרים תרבותיים נוספים. ולבסוף, המתודולוגיה שעליה מושתת הספר יכולה לשמש מודל למחקר השוואתי ובין-תרבותי של סוגים שונים של מקורות ותעודות, מיסטיים ופולחניים, מהמרחב היהודי-העות'מאני, ומעבר לו. לא מעט מהנושאים בספר יציגו לראשונה התייחסות לתופעות חברתיות ועולמות תוכן ופרקסיס אשר לא ימוצו בשל העושר הרב הטמון בחומר, בתקווה שיהוו פתח להמשך מחקר עתידי.

פרק שני

המרחב התרבותי שבו התפתחו קהילת המאמינים ושירתם הפולחנית

סלוניקי העות'מאנית

הנחת היסוד של המחקר הנוכחי היא שעל מנת להבין את עולמם הפנים-קהילתי של המאמינים ופולחנם, יש לבחון אותם כחלק מהמרחב התרבותי שבו חיו בסלוניקי העות'מאנית.

כיבוש סלוניקי על ידי הסולטן מוראד השני בשנת 1430 הפך אותה לעיר עות'מאנית למשך קרוב לחמש מאות שנים, עד אשר חזרה לידי שלטון יווני בשנת 1912.¹ עם הכיבוש העות'מאני התרוקנה העיר מאוכלוסייתה: רבים נהרגו במהלך הכיבוש, נמלטו או נלקחו לעבדות, והעיר אוכלסה מחדש במוסלמים שהשלטון העות'מאני הגלה מאזור אנטוליה. המוסלמים אומנם נותרו מיעוט מבחינה מספרית כל עת היותה עיר עות'מאנית, אך נוכחות האסלאם הובלטה לאחר כיבושה ובמרחבים העירוניים הורגש האופי המוסלמי של העיר במהלך השנים: כנסיות הוסבו למסגדים, ובתוך כך לדמויות קדושים נוצרים הוענקה משמעות אסלאמית חדשה, הוקמו מסגדים חדשים ונוסדו מסדרי צופים;² במקום פעמוני כנסיות וצעדות פסחא נשמעו ברחובות העיר קריאות המואזין ומועדים אסלאמיים נחגגו בפרהסיה.³ ביטויי התרבות המוסלמית בעיר שיקפו

1 למעשה סלוניקי נכבשה לראשונה בשנת 1387 אך הוחזרה לידי הביזנטים שהעבירו אותה לידי הוונציאנים, שמדיהם כבשו העות'מאנים את העיר בשנית בשנת 1430. לסקירה תמציתית על תולדות סלוניקי העות'מאנית ראו ג'ניאו, הפרובינציות הבלקניות, עמ' 154–160.

2 ג'ניאו, אנשי שוליים בעיר העות'מאנית, עמ' 161–162. ג'ניאו מתייחס להסבת הדמות המקודשת של דימטרי הקדוש בסלוניקי לקאסם, האימאם השיעי הקבור בבגדד, על סמך זהות מועדי הזיכרון של שתי הדמויות. בדומה לכך הוסבה דמותו המקודשת של גאורגי הקדוש לדמות המוסלמית של חדר.

3 מזוואר, סלוניקי, עמ' 46–49.

את אופיו הייחודי של האסלאם אשר התפתח באזורי הבלקן העות'מאניים.⁴ מיקומה האסטרטגי על חופי הים האגאי ובנקודת מפגש בין אירופה והמזרח התיכון הפך את סלוניקי למוקד עניין ולמרכז חשוב בהיסטוריוגרפיות עות'מאניות, יווניות ויהודיות.⁵ בזכות מיקומה העיר הייתה למרכז חשוב וציר מחבר בין בירת האימפריה איסטנבול, ובין אירופה, צפון אפריקה ואמריקה, במיוחד תחת השלטון העות'מאני במאה התשע עשרה ועד לרבע הראשון של המאה העשרים. במקביל להתחזקות הפעילות המסחרית בנמל בתקופה זו השתפרו תשתיות התעבורה היבשתיות הודות למסילות הרכבת שהונחו בה.

המרחבים הציבוריים בסלוניקי העות'מאנית שימשו מקומות מפגש בין-תרבותיים. כבערים אחרות באימפריה, אף בסלוניקי מבני ה'וקף' (מערבית: وقف, מילולית: 'הַקְדֵשׁ') העות'מאני מילאו מגוון פונקציות דתיות וחברתיות: בתי תפילה, מגורי דרווישים צופים, בתי ספר, בתי תמחוי, וכן בארות ומזרקות שסיפקו מים לכל תושבי העיר, אשר הפכו למוקד התאספות שבו נוצר מגע בין אוכלוסיות שונות.⁶ אחד הבולטים מבין מבני הווקף היה בניין השוק, ה'כוסטן' (מהמילה הפרסית 'בז', 'בד' או 'רקמה'), אשר נבנה על ידי סולטן באיזיד השני (1512–1447) ונעשה למרכז המסחרי של העיר. באזור השוק הוקמו מבני וקף נוספים אשר שימשו את חיי המסחר, וכן המסגד המרכזי 'עבד-ראוף', שבו התפללו מוסלמים מקומיים עם מוסלמים שהגיעו לעיר בדרך הים לצורכי מסחר. מבנה וקף מרכזי נוסף בעיר היה בית המרחץ ('חמאם') 'ביי חמאם', מילולית 'חמאם [ה]אדון', אשר בנה הסולטן מוראד השני בשנת 1444, ובו התרחשו מפגשים חברתיים מסוגים שונים.⁷ אף שבתקופה העות'מאנית במשך דורות הוצבו גדרות בין הקבוצות למראית עין, למשל, באמצעות הלבוש, בפועל היו מגעים בתחומים שונים של חיי היום-יום ולא פעם היטשטשו הגבולות בין הקבוצות השונות.⁸ מפגשים בין-תרבותיים אירעו גם בירידים שנערכו בקרבת סלוניקי, אשר

4 ג'ניאו, הפרובינציות הבלקניות, עמ' 183–194. ראו גם: טודורובה, הבלקן; ג'ניאו, תרבות מוסלמית.

5 על מגמות בהיסטוריוגרפיה של סלוניקי ראו את הגיליון שהוקדש לסלוניקי היהודית בכתב העת *Jewish History* גיליון 28, ובפרט: מולכו, מבוא; אלדס, היסטוריוגרפיה תורכית. ראו גם את מבוא הספר נער, סלוניקי היהודית.

6 על הווקף העות'מאני ראו פרוקי, היסטוריה עות'מאנית; גרבר, הווקף. על הקשר של היהודים לווקף ראו גרבר, היהודים ומוסד ההקדש המוסלמי.

7 מזוואר, סלוניקי, עמ' 50–51.

8 מאזור, סלוניקי, עמ' 74. על לבוש היהודים באימפריה עות'מאנית ראו יוהס, מאפייני לבושם של היהודים; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטאנים, עמ' 321–322.

כללו מופעים, מוזיקה, זמרה ואף משקאות שיכר.⁹ ירידים אלו הם בבחינת דוגמה לאופן שבו האדמיניסטרציה העות'מאנית בסלוניקי אפשרה וטיפחה, משיקולים פרגמטיים, ביטויים של התרבות המקומית הקדם-עות'מאנית.¹⁰

מבחינת ההנהגה הדתית האסלאמית סלוניקי נתפסה כעיר הרביעית בחשיבותה אחרי איסטנבול, אדירנה ובורסה. בה בעת התעצב אופייה התרבותי הייחודי מתוך המגעים בין קבוצות מוסלמיות שונות, לצד מגוון קהילות נוצריות: יוונים אורתודוקסים, קתולים, פרוטסטנטים וארמנים.¹¹ בסוף המאה החמש עשרה חל שינוי משמעותי בהרכב אוכלוסיית סלוניקי. עם גירושם של היהודים מחצי האי האיברי הגיעו רבים מהם לאימפריה העות'מאנית בעקבות הזמנתו של הסולטן באיזיד ה-II והבטחתו לביטחון ולתנאים כלכליים נוחים. לצד ערים מרכזיות נוספות שאליהן הגיעו היהודים המגורשים, הייתה סלוניקי למרכז הגדול והחשוב של יהדות ספרד. עד מהרה הפכה לעיר עם רוב יהודי שבה התפתח מרכז תורני וקבלי חשוב; היא נודעה בכינויה 'עיר ואם בישראל', 'ירושלים די בלקן' ו-'מאדרי די ישראל' ('אם ישראל').¹² בסלוניקי העות'מאנית נחלקו היהודים לקהלים שונים – רומניוטים, אשכנזים וספרדים – אשר לא פעם התגלעו ביניהם מחלוקות.¹³ נוסף על כך נכחו בעיר אנוסים, ביניהם כאלה אשר החזיקו במסורות יהודיות בסתר או חזרו ליהדות.¹⁴ עם השנים הטמיעו יהודי סלוניקי, כמו יתר יהודי האימפריה העות'מאנית, מאפיינים רבים של התרבות הסובבת,¹⁵ לצד שמירה על אורח חיים יהודי מובחן ושימור הלאדינו כשפתם העיקרית בחיי היום-יום, בעסקים ובמסחר.¹⁶ על פי עדותו של הנוסע העות'מאני הנודע בן המאה השבע עשרה, אוליה צ'לבי, מרבית תושבי סלוניקי הלא יהודים ידעו לאדינו בשל

- 9 פרוקי, ירידים בלקניים; ג'ניאו, אנשי שוליים בעיר העות'מאנית, עמ' 165.
- 10 שם, עמ' 166-175. לצד הירידים מדגיש ג'ניאו את טיפוח פולחן הקדושים על ידי האדמיניסטרציה העות'מאנית המוסלמית. כך למשל ימי זיכרון לקדושים הפכו לעיתים למועדי גביית מיסים.
- 11 על הטרונגיות האימפריה העות'מאנית ראו פרוקי, נתיני הסולטן; בן-נאה, לחש בדוק ומנוסה.
- 12 על השימוש במושג בהיסטוריוגרפיה היהודית בסלוניקי ראו נער, עיר ואם. על סלוניקי כמרכז תורני ראו בן-נאה, עיר התורה והלימוד; וכמרכז קבלי: אלטשולר, חיי מרן יוסף קארו.
- 13 בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטאנים, עמ' 68-70.
- 14 מאזור, סלוניקי, עמ' 77.
- 15 על האקולטורציה של יהודי האימפריה העות'מאנית ומגעיהם עם החברה המוסלמית ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטאנים; בן-נאה, מפגשים אורבניים. וראו גם: צור, גברים ויהודים אחרים.
- 16 כאן ולאורך כל הספר אשתמש במונח 'לאדינו' לציון השפה היהודית-הספרדית. על כינויה השונים של השפה ראו בונים, לשון ג'ודיזמו, עמ' 17-18.

הקשרים והעסקים שקיימו עם היהודים.¹⁷ מאות בשנים נוכחותם של יהודי העיר הייתה בולטת בכל היבטי החיים, כפי שממחישה השבתת הנמל בשבת. כל זאת עד קיצה של קהילה יהודית זו, שהושמדה כמעט כליל במלחמת העולם השנייה.¹⁸ השלטון העות'מאני היה סוני ובאופן עקרוני נהג לפי האסכולה החאנפית, שהתאפיינה ביחס סובלני כלפי לא מוסלמים. אף על פי כן, בנרטיבים הלאומיים של עמי הבלקן נקשרת תקופת השליטה העות'מאנית במעשי התאכזרות כלפי האוכלוסייה הנוצרית וכן בכפייה של התאסלמות, במיוחד של ילדים נוצרים.¹⁹ עם זאת רוב צעדי ההתאסלמות נעשו מרצון,²⁰ והיו מצע להתפתחותן של זהויות דתיות הכוללות אמונות ופרקטיקות המורכבות מאלמנטים רבי-דתיים,²¹ והמכונות בספרות המחקר 'סינקרטיזם'²² או 'מטא-דוקסיות'.²³ מעברים בין-תרבותיים, שאף בלטו במגוון פרקטיקות תרבותיות בחברה העות'מאנית כולה, השתקפו ביתר שאת באזור הבלקן ובסלוניקי שהיו מרוחקים מהבירה איסטנבול, ולכן נתונים פחות לפיקוח על תופעות שעשויות היו להיתפס כגילויי כפירה.²⁴ במקרים מסוימים שימור מסורות מהדת שקדמה להמרה היה בבחינת 'סוד גלוי', ועל כן נתפסו המומרים כבעלי 'דת נסתרת' (crypto-religion), מונח שיש בו לעיתים רמיזה להעמדת פנים והיעדר קבלה שלמה של האסלאם. ואולם כל עוד לא הופגה בפומבי כפירה באסלאם והסדר השלטוני נשמר, לא ננקטו פעולות נגד מומרים בעלי אמונה הכוללת אלמנטים מדתות שונות.²⁵

העדויות על קיומן של קהילות מומרים באימפריה ועל אופיין הגיעו בעיקר מיומני מסע ורשימות של נוסעים נודדים, ביניהם מיסיונרים אירופים אשר ראו

- 17 מאזור, סלוניקי, עמ' 22.
- 18 על היהודים בנמל סלוניקי ראו סרוגו, הפועלים היהודים.
- 19 ג'ניאו, הפרובינציות הבלקניות, עמ' 183.
- 20 כך למשל, סולטאנים נישאו לנשים ממוצא סרבי ויווני, ומומרים החזיקו בעמדות בכירות. מזוואר, סלוניקי, עמ' 37.
- 21 ריינקובסקי, מאמינים חבויים.
- 22 על המושג סינקרטיזם ראו קלאק, סינקרטיזם. קלאק מתייחס לבעייתיות של השימוש במושג במשמעות של שילוב מרכיבים דתיים סטטיים לכאורה לכדי פסיפס קפוא, ומדגיש כי הגדרתו כחלק מתהליך תרבותי דינמי עשויה להופכו למושג מועיל יותר לתיאור תופעות דתיות. על סינקרטיזם בהקשר העות'מאני ראו כריסטיץ', המרות.
- 23 קפאדאר, בין שני עולמות, עמ' 76. יש לציין כי ג'מאל קאפאדאר משתמש במונח זה לאפיין תופעות דתיות בתקופות מוקדמות בהתהוות האימפריה העות'מאנית.
- 24 על הנזילות התרבותית באימפריה והקשר שלה עם הגישה פוסטקולוניאלית ראו גוצ'ק, סוציולוגיה פוסטקולוניאלית.
- 25 ריינקובסקי, מאמינים חבויים, עמ' 418.

את המנהגים ותיארו אותם, תוך שימוש בביטויי עליונות וזלזול ב'דת המעורבת', שנתפסה בעיניהם שטחית ובלתי אמינה.²⁶ מקורות אלו שימשו לא פעם הבסיס העיקרי למחקר על 'דתות נסתרות', ולא מקורות פנימיים של הקהילות, אשר היו פחות נגישים לחוקרים.²⁷

הנטייה לשילובים בין-דתיים קשורה גם במקומן החברתי של הטאריקות (מערבית *طريقة*), מילולית 'דרך', או בתורכית 'טאריקאת' (ברבים 'טאריקאתלאר') – האחוות הצופיות שהיו דומיננטיות בכל השכבות והמעמדות באוכלוסייה. משכנה הפיזי של קהילת טאריקה מסוימת נקרא לרוב 'טקה' (*tekke*) ולעיתים 'זאויה' (*zaviye*), ובראשה הקהילה עומד שיח', אשר נתפס כצאצאו הרוחני של הקדוש המייסד, ויכול להיות מכונה גם 'פיר' (*pir*), 'דדה' (*dede*) או 'באבא' (*baba*). תחת השלטון העות'מאני רבו הטאריקות והצופיות פרחו. מבין הטאריקות היו כאלה אשר היו קרובות יותר לאסלאם ה'אורתודוכסי' הסוני והיו שנתפסו כמיתרניות ואף כופרות ונחשדו בנטיות שיעיות.²⁸ הטאריקות נבדלו זו מזו באספקטים שונים, אך המאפיין המשותף להן הוא השגה רוחנית שמטרתה להגיע לאיחוד מיסטי עם האל כחלק ממסורת האסלאם. הטאריקות הצופיות מהוות, אם כן, זרמים בתוך האסלאם, המציעים אמונות ופרקטיקות פולחן לשם מימוש הקרבה לאל. בין אם השתייכו אליהן ממש או שקיימו איתן קשר בשילוב עם כפיפות לאסלאם הפורמלי, גם עבור לא צופים רבים הקשר עם המסורות הצופיות סיפק אמונה באלוהות בעלת פן אישי יותר.²⁹ בחברה העות'מאנית נודע מקום מרכזי לאחוה המוולוית' (בתורכית עות'מאנית: *Mevleviyye*) – מאמיניו של ג'אלאל א-דין רומי (*Celâleddîn-i Rûmî*), המיסטיקן הצופי בן המאה השלוש עשרה המכונה 'מוולאנה' (*Mevlânâ*), 'אדוננו', שאליו השתייך חלק מהשכבה השלטת, ובכלל זה סולטאנים, וכן רבים משכבת האליטה העירונית העות'מאנית.³⁰ עם כיבוש אזורים שונים בבלקן

26 למשל סינקרטיזם המתואר מנקודת מבט אורתודוקסית המבחינה בין 'דת טהורה' שמשמשת 'מודל האידיאלי', ובין 'דת מעורבת' הנתפסת כנחותה. כריסטיץ', המרות; ריינקובסקי, מאמינים חבויים; על גישה המביעה עליונות כלפי נטיות סינקרטיסטיות ראו סטיארט ושאו, סינקרטיזם.

27 ריינקובסקי מעלה את הרעיון שהמונח 'דתות נסתרות' אינו משקף נאמנה את האובייקט המתואר אלא את נקודת התצפית של האוריינטליזם האירופי. כך למשל, סרבים נוצרים שהתאסלמו הוגדרו בהיסטוריוגרפיה הלאומית הסרבית כ'בני דת נסתר'. ריינקובסקי, מאמינים חבויים.

28 לסקירה תמציתית על הצופיות במרחב העות'מאני ראו ליפשיץ, מבוא.

29 זאבי, מייצרים תשוקה, עמ' 86–95.

30 בר מתייחס לקשריה של קהילת הקאפאנג'י שאליה נתייחס בהמשך, עם המוולוים. בר, הדונמה, עמ' 35.

על ידי השלטון העות'מאני, אנשי דת צופים הפיצו את האמונות האסלאמיות המיסטיות של מסדריהם. בסלוניקי הייתה נוכחות בולטת של כמה מסדרים צופיים: המסדר ההאלוטי (Halvetiyye), המסדר הריפאי (Rifâiyye), המסדר הקדרי (Kadiriyye), המסדר הנקשיבנדי (Nakşebendiyye), המסדר המלמי (Melami'yye) והמסדר המוולווי.³¹

הטקה של המוולוים – מקום התנסותם המכונה 'מוולווי-האנה' (Mevlevihane), 'בית המוולווי' – היה ממוקם בנקודה מרכזית בסלוניקי, ליד מאגר מי השתייה הראשי, ומשך אליו רבים מתושבי העיר.³² המסדר המוולווי בסלוניקי אף שלט על הגישה לאתרים מקודשים רבים בעיר, ביניהם קברו של הקדוש שנתפס כפטרון העיר, דימיטרי הקדוש, שאותו פתחו בפני מוסלמים ונוצרים כאחד.³³ הצופים המוולוים קיימו קשרים הדוקים עם נזירים נוצרים,³⁴ וכן נשאו תפקיד חשוב בהוראת מוזיקה עות'מאנית ליהודי סלוניקי.³⁵ באזור הבלקן העות'מאני כולו ובסלוניקי בלט במיוחד גם המסדר הבכתאשי (Bektâşî), שבו ניכרה הזיקה למסורות נוצריות ואשר אליו השתייכו רבים מהחיילים ה'ניצ'רים' (Yeniçeriler), בתורכית 'חיילים חדשים', נערים נוצרים שהומרו לאסלאם ושירתו בצבא העות'מאני.³⁶

כל האמור תרם ליצירת מסורות דתיות עממיות, שכללו בין היתר שיתוף של אתרים ומקומות קבורה מקודשים³⁷ ושיתוף של דמויות מקודשות,³⁸ ביניהן

- 31 על הטאריקות הצופיות השונות ראו טרימינגהאם, המסדרים הצופיים. על נוכחותם של מסדרים אלו באימפריה העות'מאנית ראו ליפשיץ, מבוא עמ' 5.
- 32 סטאברולאקיס, יהודים ודרווישים.
- 33 ג'ניאו, אנשי שוליים בעיר העות'מאנית, עמ' 162–163. ג'ניאו מזכיר עדות מהמאה השמונה עשרה שלפיה מסגד קאסימייה (Kasimiyye), על שם האימאם השיעי קאסם, שהוקם במקום של הכנסייה הביזנטית על שם דימיטרי הקדוש, המשיך לשמש נוצרים. שרידי הקדוש הנוצרי הועברו למרתף ולנוצרים הורשו ביקורים במקום.
- 34 מאזור, סלוניקי, עמ' 37.
- 35 עוזיאל, חזנים וחזנות, עמ' 360. עוזיאל מתאר את הכשרתו המוזיקלית של 'החזן הגדול ביותר שקם לה ליהדות שלוניקי בכל הזמנים', מורו ר' יעקב שם טוב בן עוזיליו: 'לקולו היוצא מהכלל, התוספה השכלה רחבה במוזיקה הטורקית שרכש אותה ב"מיב'לאאני", מרכז דתי טורקי בו למדו ה"דידים" והשייכים בעלי השם את יסודות השירה המזרחית. הוא הפיק תועלת מרובה גם מפגישותיו ומגעיו עם גדולי הזמרים של קושטא ("תאנידידים") אשר היו מבקרים בקביעות בשאלוניקי'.
- 36 על המסדר הבכתאשי ראו בירג, המסדר הבכתאשי. על הבכתאשים בבלקן העות'מאני ראו ג'ניאו, הפרובינציות הבלקניות, עמ' 191–192.
- 37 על אתרי קבורה של קדושים כמקום מפגש בין-תרבותי בסלוניקי ראו ג'ניאו, מוות והעולם הבא, עמ' 119.
- 38 זאת בדומה למנהגים משותפים באימפריה כולה, כגון מנהגם של מוסלמים לקיים את

דמויות משיחיות אסלאמיות.³⁹ במקביל, ואולי אף בזיקה לכך, ביהדות סלוניקי התפתחו אמונות משיחיות אשר שילבו תכנים קבליים עם פרשנות של מהלכים היסטוריים דרמטיים באימפריה.⁴⁰ הדמות המשיחית הראשונה שהטביעה את חותמה על יהדות סלוניקי תחת השלטון העות'מאני הייתה של ר' שלמה מולכו (1500–1532), רב ממוצא אנוסי אשר ספרו האפוקליפטי 'ספר המפואר' הודפס והופץ בעיר.⁴¹ כעבור למעלה ממאה שנה, בשורת משיחיותו של שבתי צבי זכתה להתלהבות בקרב יהודי סלוניקי אשר התחזקה בשנים שבהן שהה בעיר, למד ונשא בה דרשות. בעקבות הגיית שם האל המפורש בשנת 1659 סילקו הרבנים את שבתי צבי מתחומי עירם והוא שב אליה רק שנה לאחר המרתו לאסלאם. שבתי צבי סולק מהעיר בשנית, אולם סערת האמונה בו לא שככה והעיר נותרה מרכז שבתאי חשוב.⁴²

מעט ידוע לנו על חיי המאמינים בעיר סלוניקי למן התאסלמותם ועד למאה התשע עשרה. הדבר קשור בשמירה על סודיות שעליה הקפידו, כמו גם חוסר העניין בהם כקבוצה מובחנת מצד סובביה – או לכל הפחות העדר מקורות המעידים על כך – אשר אפיינו את התקופה שקדמה לתהליכי השינוי שעברו על האימפריה במאה התשע עשרה. מארק בר שילב בחקירתו מידע מרשומות רכוש ומקרקעין של סלוניקי עם מידע מפי מידענים צאצאי המאמינים, כדי להתחקות אחר האזורים שבהם ישבו המאמינים בעיר במאה התשע עשרה, ובמיוחד במחציתה השנייה.⁴³ לפי דבריו, המאמינים גרו בעיקר בשכונות מוסלמיות ולעיתים אף היו קבוצה דומיננטית בשכונות אלו. במהלך המאה

נוהג הטבילה הנוצרית או מנהגם של בני כל הדתות לפנות למקובלים ובעלי שם יהודים וכן למכשפות ולשיח'ים מוסלמים. ריינקובסקי, מאמינים חבויים, עמ' 421. בן-נאה מציין, למשל, פניית יהודים ונוצרים אל השיח' עבד אלוהאב אלשעראני לקבלת קמיעות בקהיר באמצע המאה השש עשרה, פניית יהודייה למכשפה מצרית לקבלת שיקוי להפלה במאה השבע עשרה ואף עדותו של ר' חיים ויטאל על פנייתו למגידות עתידות. בן-נאה, לחש בדוק ומנוסה, עמ' 102–103. יש עדויות לכך שיהודי סלוניקי נשענו על שיטות ריפוי שהיו חלק מהדתיות העממית בסביבתם. ג'ניא, מוות והעולם הבא, עמ' 122. באשר להיכרות של כתבים מקודשים, ידוע כי בסלוניקי היו יהודים שהכירו את הקוראן וכתבים אסלאמיים נוספים, כגון כתביו הפילוסופיים של התאולוג המוסלמי אל-ע'זאלי (1058–1111). הקר, הפעילות האינטלקטואלית.

- 39 המפורסם שבהם השיח' בדרדן במאה החמש עשרה. מאזור, סלוניקי, עמ' 86–87.
- 40 ירושלמי, זכור, עמ' 77–100.
- 41 על משיחיות בסלוניקי במאה השש עשרה ראו הקר, היאוש מן הגאולה; על דמותו של מלכו ראו בנמלך, שלמה מלכו.
- 42 בניהו, התנועה השבתאית ביוון.
- 43 תיאור אזורי מגוריהם של המאמינים מבוסס על חקירתו של בר: בר, הדונומה, עמ' 32–40.

התשע עשרה, למרות תהליך הדרגתי של התערערות המסגרת הקהילתית שבאה עם המודרניזציה ורפורמות התנטי'מאת שהתרחשו באימפריה בכלל, וביטוייהם המקומיים בסלוניקי בפרט, המאמינים עדיין חיו במידה רבה כקהילות סגורות: קיימו את דתם הפרטיקולריסטית בסתר, נקשרו אלה באלה בקשרי נישואין, עסקים ומסחר, החזיקו בארגוני סיוע הדדי ועוד. בד בבד, במחצית השנייה של המאה התשע עשרה התגברו מגמות שונות של חדירת תרבות אירופית, שהתבטאו בתפוצה של חינוך מודרני אשר כלל לימודים לא דתיים כגון גאוגרפיה ומדע ורכישת השפות צרפתית ואיטלקית, וכן בהדפסה ובהפצה של עיתונות ואימוץ של תרבות פנאי וצריכה אירופיים שכללו, למשל, הקמת תיאטרון ומועדוני ספורט, תרגום של ספרות אירופית והטמעה של ז'אנרים ספרותיים בכתיבה מקומית ושינויים בדפוסי לבוש.⁴⁴ בדומה ליהודי סלוניקי וקהילות יהודיות מרכזיות באימפריה, אף המאמינים פעלו להשתלב בזהות אזרחית עות'מאנית מודרנית אשר התגבשה באותה העת, על מורכבויותיה.⁴⁵

מידת האימוץ של מגמות התקופה הייתה קשורה במקרים רבים במעמד סוציו-אקונומי יותר מבשיוך דתי וכך נוצר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה מעמד בורגני שטשטש במידה רבה את ההבדלים בין מוסלמים, יהודים, נוצרים וחברי קהילות המאמינים. כך, בקרב המאמינים היחס למודרניזציה, ההשתלבות בחברה הלא יהודית העות'מאנית והטמעה של תרבות מערבית ותהליכי חילון, לא היו קשורים בהכרח בשיוך לאחת מבין שלוש הקהילות והושפעו ממעמד כלכלי, השכלה וקשרים בין-לאומיים.⁴⁶

במסגרת התפתחויות אלו, המאמינים הדפיסו עיתונים והקימו בתי ספר מודרניים משלהם אשר היו נגישים לציבור הרחב ופתוחים גם לתלמידים שלא השתייכו לקהילות המאמינים.⁴⁷ כמו כן באותה התקופה השבתאים בסלוניקי

44 על ההשפעה העצומה של רפורמות התנטי'מאת ותהליכי השינוי בתקופה זו על יהודים ולא יהודים בסלוניקי ראו מאזוויר, סלוניקי, 140–239; ג'ניאו, יוון, בייחוד עמ' 44–58; בנבסה ורודריג, יהודי ספרד, 77–124. וראו גם אברביה שטיין, פרסומות; כרם, אירופיזציה.

45 ראו פיליפס כהן, עות'מאנים.

46 בר, הדונמה, חלק I; שישמן, משא דומה, פרק 7. לרוב, בתקופה זו לא מדובר על חילון אלא על תהליכי היחלשות המסגרת הקהילתית-הדתית. בעניין הערעור על הדיכטומיות של דת וחילון בקרב יהודי ארצות האסלאם בהקשר של תהליכי מודרניזציה בתקופה הנדונה ראו למשל בר-לבב, החילון, בייחוד עמ' 181–183, ספציפית לסלוניקי.

47 המפורסם ביותר מבין אותם תלמידים לא שבתאים שלמדו בבתי הספר שהקימו המאמינים הוא ללא ספק מוצטפא כמאל, אשר כונה לימים אתא-תורכ (אבי התורכים). לימודיו בבית ספרו של המחנך השבתאי הנודע שמסי אפנדי, וכן ההערצה שרכש למורו זה, הם גורם מרכזי בטענות שלפיהן מוצטפא כמאל היה שבתאי בעצמו. בניגוד לדעת קהל פופוליסטית בתורכיה

קיימו רשת של קשרים עם מרכזים נוספים בתוך האימפריה ומחוצה לה, עם מערב אירופה ומרכזה. בחלוקה דמוגרפית גסה של סלוניקי למחוזות מגורים בתקופה זו אפשר להצביע על כך שהנוצרים חיו בעיקר בדרום-מזרח העיר, היהודים – בעיר התחתונה, בסמוך לנמל, והמוסלמים – בעיר העליונה, בצפון, אולם היו חריגות מחלוקה זו.⁴⁸ קהילת הקאראקאש חיה בשש שכונות מוסלמיות עיקריות בצפון-מרכז העיר.⁴⁹ באזור מגוריה של הקהילה היה קברה של הדמות המקודשת להם – עות'מאן באבא – אשר הפך לאתר עלייה לרגל וכנראה התקדש גם בקרב תושבי העיר הלא שבתאים. מעניין כי אזור הריכוז של קהילת קאראקאש היה בקרבת הטקה הצופי של הבכתאשים, שכאמור נפוצו בכלקן העות'מאני והיו ידועים כבעלי נטיות אנטינומיות אשר הביאו לאיסור על קיומם באימפריה בשנת 1826, ועקב כך לירידתם למחתרת.⁵⁰ נוסף על כך, משלהי המאה התשע עשרה ישב מרכז השלטון המקומי בקרבת אזור ריכוזה של קהילת הקאראקאש, וייתכן שלמיקומם הפיזי היה קשר במעורבותם בשינויים העירוניים שהתרחשו בסלוניקי באותן השנים. רבים מקהילת הקאפאנג'י גרו באזורים מוסלמיים קרובים, במרכז סלוניקי. אחד מריכוזי משפחות הקאפאנג'י היה ליד המרכז של הצופים המוולוים אשר, כנזכר, עימם קיימו קשרים. את אזורי הריכוז של קהילת היעקוביליר קשה יותר לאתר במקורות שהוזכרו, אך נראה כי הם היו ממערב לאזור הקאראקאש. בשנת 1902 הוקם מסגד בשכונה הראשונה שנבנתה מחוץ לגבולות הביזנטיים של העיר – 'חאמדייה' (Hamdiye). מסגד היעקוביליר הקרוי 'יני ג'אמי' (Yeni Cami), 'המסגד החדש', אשר תכנן האדריכל האיטלקי הידוע ויטאליאנו פוסלי (Vitaliano Poselli), והמהווה מופת ארכיטקטוני לאקלקטיות הממזגת בין סגנונות מערביים ועות'מאניים.⁵¹ בקרבת מקום היה משכנו של בן קהילת היעקוביליר הנוודע ביותר כנראה מחוץ לגבולות הקהילה – חאמדי ביי – שכינה כראש העיר של סלוניקי בשנים 1893–1902, ובמסגרת תפקידו חולל בעיר שינויים דרמטיים מבחינת תכנון ופיתוח עירוניים, הגיינה ורפואה ציבוריים ועוד.⁵²

של ימינו, הדעה המקובלת בקרב החוקרים היא כי אין שחר לטענות בדבר שבתאיותו של כמאל. באלי, שעיר לעזאזל, 223–248.

48 ג'ניאו, הפרובינציות הבלקניות, עמ' 159.

49 שמות השכונות הם: Balat, Katip Musliheddin, Kadı Abdullah, Hacı Hasan, Sinancık ו-Hacı İsmail. בר, הדונמה, עמ' 33.

50 על הקשר של המאמינים, וכן של שבתי צבי, למסדר הבכתאשי, ראו גם: שלום, ברוכיה, עמ' 354–355.

51 בר, הדונמה, עמ' 39.

52 בר, הדונמה, עמ' 88–89. בר מדגיש את העובדה שהיות המאמין חאמדי ביי מוסלמי באופן פורמלי היא שאפשרה לו לכהן בתפקידו, שכן יהודים ונוצרים לא יכלו להגיע למעמד זה תחת