

התלויים בחסדו של השליט. הדימוי שדבק בהם היה של התנורות ממעורבות בחיים הציבוריים ונסיגה למצב של הסתגרות ומגננה, בניסיון לשמר מקצת מאחיותם בתחומי החינוך והמשפט. האסלאם אמנם המשיך לספק מאגר זמין ובלתי נדלה של סמלי מחאה, זהות ולגטימציה, אך מבחינת השפעתם, נותרו דוברי האותנטיים – העולמא – מאחור. כדברי דניאל קרסליוס (Crecelius 1972: 185), "המודרניזציה עבור העולמא פירושה היה נסיגה כואבת ועקבית מכוח פוליטי ומעמדת השפעה חברתית". החרה אחריו גבריאל בר, שקבע כי העולמא לא התאוששו מעולם מהמהלומה שהנחית עליהם מוחמד עלי, ובעקבות הקמת שושלת יציבה ומינהל ריכוזי, איבדו כליל את יכולתם לנקוט פעילות פוליטית אפקטיבית (Baer 1983: 39-40, 43-49). המאמר מבקש לספל באופן ביקורתי בפרשנות מחקרית זו, הנוטה להתייחס לממסד הדתי המצרי, בעיקר האורבני, כאל גוף הומוגני או למצער להדביק לעולמא הבכירים תווית של פסיביות וצייתנות. כמו כן, נדמה כי בפרשנות זו מובנית ההנחה שבסדר קוסמי חדש, המושגת על הידמות למערב, קולם של דוברי המסורת והאתוס הדתי נדחק לירכתי הבמה.

המאמר משרטט דיוקן עצמי של שתי משפחות, עליש וקאיאתי, שהביוגרפיה שלהן עשירה ורבת הפנים. קשריהן לא הצטמצמו רק לחוגי האליטה השלטונית מכוח יוקרתן הדתית, אלא גם הקיפו את פשוטי העם מכוח זיקתן לסופיות. בני שתי המשפחות נטלו חלק פעיל במאבק על דמותה של החברה המצרית בעידן המודרניזציה, ומקומם לא נפקד מאירועי מפתח פוליטיים, כמו מרד צ'ראבי (1881-1882) או מרד 1919 ומה שאירע בתוכם. מקצתם קיימו קשרים עגפים עם אישים וזרמים אסלאמיים מחוץ למצרים, בעיקר בסדר הפורה, עובדה שיש בה להאיר את האינטראקציה הדתית והתרבותית העשירה בין שני המחוזות חרף ניתובה הפוליטי הנפרד של מצרים. המקרה הפרסי של משפחות עליש וקאיאתי מספק תמונה כללית, רחבה יותר, וחושף עולם תרבותי רב-גוני, שבו דרים בכפיפה אחת תרבות גבוהה ונמוכה, למדנות סכולסטית ופולחן קדושים, זהות מצרית וזהות אסלאמית-עוסמאנית. כמו כן, המאמר פותח צוהר חשוב לבחינת מקומם של העולמא האוהריים והמסדרים הסופיים במצרים של המחצית השנייה של המאה ה-19, תוך כדי התבוננות נוספת במשקלם בראשית המאה ה-20, עידן הלאומיות והחוקתיות.

#### רקע היסטורי

במשך מאות שנים נהנה אל-אזהר, מעוז הלמדנות הדתית (הוקם במאה ה-10), מעמדת

1 ראו גם המחקרים הבאים: שקד 1971: 121-128; Gibb and Bowen 1957: 2: 111-113; Al-Sayyid-Marsot 1968: 275-280; Lapidus 1995: 617-618.

## למדנות דתית, סופיות ופוליטיקה לאומית במצרים: סיפורן של משפחות עליש ואל-קאיאתי

מאיר חסינה

במוקד המאמר מתואר דיוקן של שתי משפחות עולמא במצרים בתקופה שבין המחצית השנייה של המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 שיש בו כדי להאיר באופן ביקורתי את הנרטיב המקורי לגבי העולמא האוהריים. המחקר הקיים נוטה להדגיש את דחיקתם לשוליים של העולמא על רקע תהליכי המיסוד המדינתי והגיבוש הלאומי שפקדו את מצרים במהלך המאה ה-19. תמות מרכזיות בנרטיב זה עוסקות בהתנורותם של העולמא ממעורבות אקטיבית בפוליטיקה הלאומית, ומציגות את תפקודם כותמת גומי דתית של מדיניות שלטונית או ככלי ניגוח במאבקים פוליטיים. באמצעות המקרה הפרטי של משפחות עליש וקאיאתי מבקש המאמר להרחיב את הדיון במעמדי של הממסד הדתי בהווה המצרית בתקופה הנידונה. המאמר חושף להט דתי ודיסידנסיות שתורגמו למעורבות ערה באירועים הפוליטיים שעיצבו את חיי תושבי עמק הנילוס, כמו מרד צ'ראבי בשנים 1881-1882 או מרד 1919. הוא גם פותח צוהר לעולם רב-גוני שהכיל תרבות גבוהה ונמוכה, וזהות מצרית והות אסלאמית-עוסמאנית, ואינטראקציה תרבותית עם המרחב האזורי. במבט לאחור, המאפיין המובהק של הפוליטיקה המזרח תיכונית היה ועודנו פוליטיזציה של הדת יותר מאשר דחיקתה מרשות הריבים, עובדה שהבטיחה מרחב מחיה עבור הממסד הדתי גם במדינת הלאום המצרית.

סיומה של מלחמת העולם הראשונה (1918) בישר גם את קץ הסדר המסורתי במזרח התיכון עם קריסתה של האימפריה העוסמאנית והקמתן של ישויות פוליטיות על חורבותיה, ישויות שעברו תהליכים מואצים של מיסוד מדינתי, פיתוח כלכלי והתרחבות מערכות החינוך וההשכלה. במצרים, תהליכים אלה כבר רשמו כברת דרך במאה ה-19 בצל האוטונומיה הפוליטית מאסתגבול, תחת בית מוחמד עלי, וסיפקו את כור היתוך לגיבוש לאומי ולשינוי באורחות חייה של החברה. כיצד הגיבו העולמא, אנשי הדת ומגיני האמונה, על ההקשר המשתנה? מה היה מעמדם בסדר היום החדש? מחקרים רבים התמקדו באובדן כוחם הפוליטי-כלכלי ובהפיכתם לפקיד מדינה

בכורה דתית במצרים ואף במרחב המוסלמי. לפתחו שיחרו אליטות צבאיות – הממלוכים והעוסמאנים – שביקשו לזכות בלגיטימציה פוליטית ולהתערות בתרבות המקומית, שהעריכה מאוד ידע דתי, כמו גם רבים מפשוטי העם, שחיפשו מפלט והגנה בעתות של עוולות כלכליות. דבקתו העקרונית של אל-אזהר בסתגנות פוליטית מחשש למלחמת אחים (פתנה), הפכה אותו לגורם מייצב בחברה, שהבטיח את ציזת הנתינים בתמורה להמשך נאמנותו של השליט לנורמות הדתיות. אל-אזהר אמנם היה מעורב בהנהגת תנועות מחאה על רקע מצוקה כלכלית או הכבדת נטל המיסים מכוח תפיסת הצדק החברתי באסלאם (בהקבלה לכלכלה המורליסטית במערב), אולם הוא הקפיד שלא להרחיק לכת בכך, והעדיף פישור על פני עימות חזיתי, אסטרטגיה שהוכיחה עצמה לא פעם (אל-זיאתי 1903: 192–196; Hathaway 1986: 24–42; Winter 1992: 123–127; עבוד אנשי אל-אזהר, העולמא, יחסי קרבה עם האליטה הפוליטית פירושה היה פחות התעמרות מצדה, אך גם דריסת רגל בחיי הכלכלה והמסחר (Al-Sayyid-Marsot 1977: 205–216).

היירידה באיכות האינטלקטואלית בין כותלי אל-אזהר ופעילותם של סוכני תרבות אחרים, כמו מסדרים סופיים, ספריות פרטיות, חוגי בית ובתי קפה, בעיקר במאות ה'17 וה'18, הביאה לשחיקה ביזקתם של העולמא המסדניים. גם נסייתם הגוברת לחיי מותרות וכיבודים זכתה לגינויים מפי כותבים בני התקופה (Al-Shayyal 1968: 117–132). עם זאת, תפקידם המסורתי של העולמא כמתווכים בין השלטון לנתינים לא נגרע. חשיבותו של תפקיד זה גברה בעתות של אי יציבות ומאבקי כוח בין הממלוכים לעוסמאנים על הבכורה הפוליטית ועל משאבי הארץ. בתקופה מסוימת, תחת הכיבוש הצרפתי (1798–1801) העולמא אף התנסו באחריות שלטונית מכוח חברותם בדיון המרכזי שהקים גפוליאן בקהיר כדי לסייע בניהול חיי התושבים. אולם, חוסר הנחת והרתיעה מנוכחותו של כיבוש כופר הביאו אותם בסופו של דבר לעימות חזיתי עם הצרפתים (Al-Sayyid-Marsot 1968: 270–275).

השינוי בהשפעתם ובמעמדם של העולמא חל בראשית המאה ה'19. הרפורמות המקיפות שנקט מוחמד עלי האדירו את עצמת המדינה וכרסמו בכוחו של הממסד הדתי בתחומי החינוך, המשפט והתקופה. גם כוחם של המסדרים הסופיים נפגע. הפיכתו של שיח' אל-בקרי למנהיגם הרשמי והמוסמך של המסדרים מכוח צו 1812 הבטיחה למדינה פיקוח ישיר על ענייניהם הפנימיים וחידדה את קיומם הארגוני הנפרד מאל-אזהר. עם זאת, הקשר בין למדנות דתית לסופיות נשמר, ורבים מהעולמא האחרים המשיכו לעסוק בתלמוד ואף היו פעילים במסדרים סופיים (שקד 1971: 119–120; De-Jong 1978: 20–24, 33–35).

תחת יורשיו של מוחמד עלי, בעיקר סעיד ואסמאעיל, נגמת השינוי הקיפה לא רק מוסדות, אלא גם אורחות חיים ומחשבה. אל-אזהר איבד את מקומו כמרכז החיים

האינטלקטואליים לטובת חוגי האינטליגנציה החדשה. זו האחרונה יוצגה על ידי פקידי מנהל, עורכי דין, עיתונאים ומורים, שמקרבם יצאו גם נושאי היגל של תנועות מחאה נגד עוולות פוליטיות וחברתיות. השינוי בפרופיל המנהיגותי של תנועות המחאה לווה גם בשינוי בדפוסי המחאה עצמם. מחאות אורבניות שהיו קשורות למסגד כנקודת כינוס ויציאה להפגנות פינו דרך לפעולה קולקטיבית ומאורגנת, כמו שביתות וחרמים, שהתרכזו סביב מכללות, בתי ספר ובתי חרושת (Burke III 1986: 337). במלים אחרות, תהליכי המודרניזציה תלחלו גם אל דפוסי המחאה, והביאו לשחיקה נוספת במעמדם הציבורי של העולמא.

אכן, כפי שהרגישו חוקרים רבים, ההקשר ההיסטורי שבו מצאו עצמם העולמא האזרחיים בעידן של שינוי דינמי היה של הסתגרות ומגננה, אך כפי שנראה בהמשך, גם של מעורבות ערה בחיים הציבוריים במגמה להשפיע על גיתובם. בתחומים אחרים השיקה מעורבות זו ליעדי האליטות המתערבות, כמו במאבק נגד כיבוש זה, אך גם גרעה מהם כל אימת שפגעו באתוסים דתיים, כמו שיפור מעמדם האזרחי של לא-מוסלמים או נגיסה במרות השריעה (החוק הדתי) בענייני המעמד האישי. פריומה טובה לכך מספקת הביוגרפיה של משפחת עליש וקאיאתי על פני שני דורות. משפחת עליש, שמקום מושבה היה בקהיר, חלון הראווה של עמק הנילוס, מספקת את הפן האורבני של הלמדנות הדתית והסופית; משפחת קאיאתי, שמקום מושבה היה במנא, במצרים עלית, מספקת את הפן הכפרי והפריפריאלי שלה. שתי הביוגרפיות כללו מעורבות עמוקה בפוליטיקה הלאומית ונשאו בתוצאותיה. המעבר של מצרים ממחוז אוטונומי במסגרת האימפריה העוסמאנית במאה ה'19 למדינת לאום מודרנית בראשית המאה ה'20, שימש גם הקו המפריד בין חדר האבות לדור הבנים.

#### מודרניזציה ומחאה במאה ה'19

##### א. מוחמד עליש

השיח' מוחמד אבן אחמד עליש נולד בקהיר ב'1802 למשפחה ממוצא צפון אפריקאי. סבו מוחמד גדל בפאז, מרוקו, ובחזרתו מעלייה לרגל למכה עצר בסריפולי שבלוב והתיישב בה. הוא התחתן עם אשה מקומית ונולדו לו ארבעה בנים. אחד מהם נפטר במכה והפך לקדוש. שלושת הבנים האחרים עברו לקהיר ומתו בה. אביו של עליש, אחמד, התחתן עם בת לשבט עתיק בשם עלוס, שמתוכו יצא קדוש מפורסם, סידי עבד אל-עזיז אל-דבאר' (מה'לוח' 1980: 383–384; אל-זח'רה 1897–1916: 1: 196–197). כבר בגיל צעיר הצטיין עליש בשינון הקוראן, ובהיותו בן חמש עשרה פנה ללמוד באל-אזהר. מורו ופטרונו העיקרי היה השיח' מוחמד אל-אמיד אל-ס'ריר, ששימש גם ראש

מסדר אל-ערביה אל-שאד'ליה. באמצעותו התודע עליש לסופיות ואף ירש ממנו את ראשות המסדר לאחר מותו (אל-זיאתי 1903: 159-160; מבארק 1886-1889: 4: 41). אל-ערביה אל-שאד'ליה נמנה עם ענפי השאד'ליה שנקראו על שמו של השיח' אבו אל-חסן אל-שאד'לי (נפטר 1258). שאד'לי, מהבולטים שבסופיים המגרבים, הגיע עם קבוצה מחסידיו למצרים ב-1244. התיישבותו באלכסנדריה נתנה את האות להתפשטות השאד'ליה ברחבי מצרים. יורשו, אבו אל-עבאס אל-מרסי (נפטר 1287), מילא תפקיד חשוב בהתפשטות זו. בקזוים כלליים, השאד'ליה הטיפה ללימוד "מדעי הדת החיצוניים" (עלום אל-זאהרה) ולהפגנת הבקיות בהם קודם לאימוץ הסופיות. זה גם היה תנאי ההצטרפות למסדר. אבו אל-חסן אל-שאד'לי ראה בבערות הדתית ובהסתפקות בה חטא גדול. הוא לא חדל מלימוד השריעה וענפיה גם כאשר רכש מעמד סופי מכובד. הוא הטיף לענווה בפני אללה וליראה ממנו, ונהג להציג עצמו כעבדו של אללה ולא כקדוש. מאפיין אחר שהטיף לו היה מעורבות ערה בחיי הקהילה והתרחקות מסגפנות קיצונית, מעינויי נפש ומפשיטת יד. הסופיות, גרס שאד'לי, אינה רק אתיקה ופולחן. היא גם תפיסה חברתית שיעדה עיצוב התנהגות האדם. מימושה מתאפשר רק באינטגרציה עם הסדר החברתי הקיים. בהתאם לכך הוא הכשיר את חיי הנועם ואת העיסוק בתחומי המסחר, הכלכלה והפוליטיקה. שאד'לי יצק גם תוכן מעשי למשנתו: הוא הגיש עזרה לנזקקים ויצא נגד עושק חברתי, וכן השתתף בג'האד נגד הצלבנים ב-1250, חרף ראייתו החלשה (מחמוד 1968: 125-144; מסטפא 1980: 108-121; Abu-Rabi' 1993: 1-9). מאפייני השאד'ליה הטביעו את חותמם על אישיותו של עליש, כמו גם על אישיותם של עולמא אחרים בני תקופתו.

עליש נחשב לסטודנט מבריק. עם קבלת האג'אזה (הסמכה להוראה) בשנת 1829, החל לעסוק בלימוד, בעיקר במדעי התיאולוגיה (אסול אל-דין) ובתחום המשפט (פקה). מקרב תלמידיו יצאו עולמא חשובים, כמו מנסור כסאב אל-עודי, מוחמד אל-חראד וסלים אל-בשרי, לימים שיח' אל-אזהר (רקטור). בשיעוריו נכחו גם בני אסכולות אחרות, כמו עבד אל-רחמן אל-בחראוי התנפי, ומוחמד אל-אגבאבי ועבד אל-רחמן אל-שרביני השאפעיים, שניהנו לימים גם כרקטורים. במקביל, נהג עליש ללמד שיעורי חדי' במסגד אל-חסיני, שבהם נכחו כ-200 סטודנטים (מבארק 1886-1889: 4: 41-42; אל-זחורה 1897-1916: 3: 197).

בקיאותו הרבה ויוקרתו של עליש זיכו אותו בתפקיד שיח' אל-סאדה אל-מאלכיה בשנת 1853. משרה זו נחשבה לשנייה בחשיבותה באל-אזהר לאחר הרקטור. היא שיקפה את יחסי הכוחות בין אסכולות ההלכה (מד'אהב) בין כותלי אל-אזהר ובחברה המצרית, כאשר המאלכית הייתה בנחיתות לשאפעית, אך הקדימה בהרבה את התנפית והתנבלית. מרבית הסטודנטים שהשתייכו לאסכולה המאלכית באו מאזורי מצרים עלית, בעיקר מסעיד, ומצפון אפריקה (מבארק 1886-1889: 4: 41; אל-זיאתי 1903:

204-205). אלה נודעו באדיקותם הדתית ובהתערותם באוכלוסייה המקומית. אשר לסטודנטים הסעידים, עלי פאשא מבארק, איש חינוך ומנהלן חשוב בן המאה ה-19, מציין כי הם נהגו לקבל אספקת מזון כל חצי שנה, וכן כסף שהביאו האח או האב בהגיעם לקהיר. היו מביניהם גם עניים שלא קיבלו תמיכה כספית ונותרו ספונים בן-אק (אכסניה), "מבלים את זמנם בעצב". אשר לסטודנטים המגרבים, הם התמקמו בצדו המערבי של אל-אזהר. לרשותם עמדו תרומות ונכסי הקדש רבים, ורובם באו מטריפולי, מותניס ומהאזורים הפנימיים של המגרב (מבארק 1886-1889: 4: 32, 38; Burque 1972: 81-82). חברי שתי הקבוצות מתוארים במילונים הביוגרפיים ובכרזי ניקות כאנשים קשוחים וחדורי להט שהפגינו דיסידנטיות, הן כלפי רשויות אל-אזהר והן כלפי הרשויות הפוליטיות.<sup>2</sup> מספרם הרב ונטייתם המרדנית סיפקו לעליש מוקד כוח חשוב בתוך אל-אזהר ומנוף עיקרי למעורבות בחיים הפוליטיים.

עליש נודע כמשפטן גדול, אך גם כסגפן ומחמיר בכל הקשור לזכויות בציווי השריעה. מבארק מתאר אותו כגבה קומה ובעל הדרת פנים, שדרשותיו עוררו צמרמורת והשתאות בקרב השומעים. הוא לא התקרב לבעלי הדברים הבטלים והקפיד לפקוד את תפילת יום השישי, על פי רוב במסגד אל-חסיני. על אדיקותו הדתית העידה העובדה שנשא את נעליו בשקית ניילון מחשש שיטמא או יזהם אפילו את פתח המסגד. הוא לא שתה קפה ולא הריח את ריח עשן הטבק. הוא עשה בגדים פשוטים ויצא נגד בגדי הפאר וחיי המותרות של הנכבדים ובעלי השררה. הוא גם פסק נגד השתתפותם של עולמא בחגיגות ליליות או בטקסי הלוויה מחשש להיחשפות לדברים פסילים או אסורים מבחינה דתית, כמו ריקודים או צוחחות. מסופר כי כאשר בנו עבדאללה, אף הוא מרצה באל-אזהר, נפטר ממחלה ב-1877, הוא לא הלך אחרי הארון, הסתגר בביתו, ואסר כל דברי הספד או תחנונים (מבארק 1886-1889: 4: 42-43).

הפוריסניות הדתית של עליש מסבירה גם את הריסון שנקט ביחס לעשייה הסופית, שנקודת מוצאה היה העלם (הידע הדתי הגלוי, הפורמליסטי). מעיון בחיבוריו הרבים עולה כי נושאי משפט ותיאולוגיה תופסים בהם את מרכז הכובד הרבה יותר מהעניין הסופי. עליש אמנם הגן על הדוקטרינה הסופית של "אחדות הקיום", הממוגת בין אללה לבריאה (תקדת אל-ג'וד), והגדיר כאותנטיות את ההתקשרות לנביא בחלום (אסתסחאב) ואת הפרישות (ת'לה). אולם הוא גם התווה קווים אדומים לסופיות. לדידו, חזיונות שואו שנועדו להגשים מסרות ארציות, הופכים את בעליהם לסוטים ולנבערים שמקומם לא יכירם בגן העדן. עליש הקפיד גם על יחס של יראת כבוד לאללה. הוא אמנם טען כי מותר לראות את אללה בחלום, אך אין לשוות לו דמות אנושית. העושה

2 ראו למשל: אל-זיאתי 1903: 176-184, 192-194; מבארק 1886-1889: 4: 40-41; 9: 96-95.

כן טיטה מהדת וראוי לעונש. יתר על כן, מי שמוסמך לחוות זאת הם רק בעלי הקדושה וההשראה האלוהית יוצאות הדופן (אל-כראמאת אל-ח' ארקקה) (עליש 1975 [1883]: 1: 40-93, 44-46).

ידועה גם הפתוא (פסק הלכה) שכתב עליש נגד המסדר הסנוסי בקירנאיקה, לוב, ובה גינה את סטייתו מסדרי התפילה והצום המקובלים ואת יומרת מנהיגו מוחמד אל-סנוסי (נפטר 1859) להיות בעל כוחות על-אנושיים המציבים אותו בדרגת קרבה לנביא. עיקר הדין בפתוא נגע לזכות האג'תהאד סנוסי בטל לעצמו, והתיך אותה גם לאחרים, בהסתמך על הסקסטים הקדושים ובעקיפת אסכולות ההלכה. הפתוא של עליש חושפת שימוש בתמה סופית כדי לקבע גורמה משפטית. עובדה המצביעה על נטייתו הלגליסטית. לשיטתו, זכות האג'תהאד נתונה לבקיאים ביותר בדת, והיינו לראשי ארבע האסכולות. הם רכשו את ידיעתם באמצעות התעמקות רבת שנים במדעי האסלאם, אך גם בזכות השראה ישירה מאללה ונביאו (פֶּשֶׁף). תוספת זו של קדושה מציבה אותם בקטגוריה נפרדת מזו של סתם מלומדים, ולמעשה הופכת אותם לחסיני טעות, שפטיקתם מחייבת ואינה ניתנת לערעור. זוהי גם הסיבה לסגירת שערי האג'תהאד עם השלמת גיבושן של האסכולות במאה ה-10 (שם: 96-104, 108-111; Vikor 1995: 250-257). בעוד שהסנוסיה סיפחה גישה רציונליסטית וביקורתית של מאגר הידע הדתי, הציב אפוא עליש גישה סמכותית ודקדקנית.

הנוקשות הדתית שהפגין עליש כלפי סביבתו הביאה אותו לעימותים חריפים, לעתים אלימים, עם עולמא שהחזיקו בדעה אחרת משלו. כך היה עם השיח' חסן אל-עדוי (נפטר 1886), מרצה ותיק באל-אזהר, שלטעמו של עליש הוציא פתוא ליברלית מדי. בתגובה, עליש וחסידיו המגרבים מנעו כמות מעדוי להעביר את שיעוריו באל-אזהר. בעלי השררה וראשי העולמא, שכעסו על התנהגות עליש, הורו להשיב את עדוי להוראה באל-אזהר, וקבעו כי עליש ימשיך להחזיק במשרת שיח' אל-סאדה אל-מאלכיה, אך בלא סמכויות מעשיות.

עליש לא הוטרד מהסנקציה נגדו והמשיך בעיסוקיו בהוראה ובכתיבה (מבארק 1889-1886: 4: 43). השפעתו ויוקרתו לא נגרעו אף הן בעקבות האירוע. הוא היה מראשי המתנגדים לתוכנית הרפורמה של השיח' מסטפא אל-ערוסי, רקטור אל-אזהר (1865-1870), שנועדה לשפר את דרכי ההוראה והניהול במוסד הדתי, והביא לבסוף להדחתו מידי הח'דיב אסמאעיל, ב-1870. מאמצי הרפורמה נמשכו תחת מחליפו של ערוסי, השיח' מוחמד עבאסי אל-מהדי, כך גם גלי ההתנגדות בשורות העולמא (עבד אל-כרים 1945: 1: 810-819; סבחי 1939: 47). במסגרת מאמציו לרכוש את נאמנותו של עליש, העניק לו אסמאעיל ב-1863 קצבה חודשית של 100 לירות, ומסר לו ב-1871 קרקעות מדינה עזובות, אך מאמציו אלה לא הניבו הצלחה רבה. מדיניותו המתמערבת של אסמאעיל והכבדת הנטל על האוכלוסייה הפכו אותו מטרה לביקורת קשה מצד

עליש ואחרים. הקמת בית ספר מודרני להכשרת מורים (דאר אל-ע'לום, 1872) נתפסה בעיני אסמאעיל כמשימה קלה יותר מאשר רפורמה באל-אזהר (Heyworth-Dunne 1982: 1: 135-136; Delanoue 1968: 399-405).

סלידתו של עליש מחידושים מסבירה גם את התנגדותו לנ'מאל אל-דין אל-אפר'אני, שבמסגרת שיעוריו באל-אזהר בשנים 1871-1879 הטיף לפתיחות מחשבתית ולפרשנות מחודשת של האסלאם ברוח העידן המודרני. חסידו הבולט של אפר'אני, מוחמד עבדה, אף נקלע לעימות חזיתי עם עליש לאחר שהלה פעל להפסקת לימודיו באל-אזהר. רק הודות להתערבותו של הרקטור מהדי, עבר עבדה בהצלחה את בחינת ההוראה וקיבל את תעודת העאלם ב-1876 (אל-זיאתי 1903: 167-169). עליש גונה בחריפות על ידי תלמידיו של עבדה, רשיד ר'א ואחמד אמין, שתיארו אותו כאדם צר אופקים וחם מזג, הממחר להטיח האשמות כפירה באנשים בלא סיבה. עם זאת, הם הודו בחצי פה כי הדמוניזציה של עבדה נחרטה בתודעת יושבי אל-אזהר, והיא שמנעה מעליש במשך שנים רבות לקדם את עניין הרפורמה במוסד הדתי, וניקוה את מאמציו לכתיבה רעיונית (ר'א 1931: 1: 134-135; אמין 1948: 288-289). אירוני הדבר שכעבור מספר שנים מצאו עצמם שני הנציים, עליש השמרן ועבדה המתקן, באותו צד של המתרס, בהתגייסות נמרצת לימך התנועה העראבית במאבקה נגד ההשפעה האיירופית הגוברת ונגד רפיון משטרו של הח'דיב תופיק (1879-1882).

### ב. מוחמד ואחמד אל-קאיאתי

למדנות דתית, סופיות ופוליטיקה לאומית היו שזורות גם בביוגרפיה של האחים מוחמד (1838-1902) ואחמד (1841-1890) אל-קאיאתי. השניים נולדו בכפר אל-קאיאת שבמחוז מניא במצרים עלית למשפחה בעלת ייחוס דתי, שחבריה נמנו עם האסכולה השאפעית. סבם היה השיח' עבד אל-לטיף (נפטר 1842), שרכש את השכלתו ההלכתית באל-אזהר מידי עולמא בולטים, כמו מוחמד אל-שויהוי ועבד אל-עלים אל-סנהורי. האחרון הדריך את עבד אל-לטיף גם ברזי הסופיות. בתום לימודיו שב עבד אל-לטיף לכפרו ושימש בו כמופתי.

ייצוגם המועט יחסית של עולמא בכפרי מצרים עלית בצד זיקתה החזקה של האוכלוסייה לקדושים, סייעו לחיזוק מעמדו של עבד אל-לטיף במחוז מניא. הוא נודע כמחמיר לגבי תופעות פסולות. יחסי קרבה נרקמו בינו לבין הקדוש הסופי אבראהים אל-שלקאני אל-עמראני, שהתגורר בכפר סמוך. ממנו בטל עבד אל-לטיף את ידיעת הנסתר ומעלות הקדושה, שאפשרו לו להקים מסדר נפרד (אל-קאיאתי 1895: 43-46). מסדר זה, שנקרא אל-קאיאתיה, נמנה עם ענפי החלותיה, על שמו של עמר אל-חלותיה (נפטר 1397), שהקים את המסדר הראשי בטיבריו, אנטוליה, וממנו קמו

שלוחות נוספות. הללו נפוצו עד מהרה בדרום מזרח אסיה, בהג'אז, בצפון אפריקה וכמובן במצרים, שהייתה עדה במהלך המאה ה-19 להתפשטות מרשימה של החלותיה, בעיקר באזורי הדרום. החלותיה נבדלה מהשאד'ליה בדבר מוהתי אחד – מספר המקומים (המדרגות בדרכו של הסופי לשלמות רוחנית): שבעה בחלותיה לעומת שלושה בשאד'ליה (Martin 1972: 275-305; Trimmingham 1971: 185-190).

עבד אל-לטיף מיקם עצמו כממשיכה של סלסלה מכובדת (שושלת מסידה סופית), ששורשיה מגיעים עד סידי אבי היריה, אחד מחברי הנביא. מבארכ בח'קט מתאר את עבד אל-לטיף כמי שהצטיין ביושר, במוסר ובסובלנות, מעלות שזיכו אותו בכבוד גם בקרב ה'ממים' ("בני החסות"). מסופר כי קבוצה של לא מוסלמים נתקפה פחד וחשש בעת שצעדה באזור הררי בלילה. לפתע ראו חבריה את עבד אל-לטיף צועד עמם. הוא הרגיעם וליווה אותם עד שהגיעו למקום מבטחים, ואז נעלם. כאשר הם חזרו וסיפרו את המעשה, נאמר להם כי השיח' שהה בכפרו בומן המקרה. הנס שחולל השיח' הביא כמה מהם לאמץ את האסלאם. כאשר שאלו אותו חסידיו מדוע נחלץ לטובת כופרים, השיב כי בני אללה פוזרים בעולם ומגינים על כולם, כל שכן על מי שסמוך אליהם (אל-קאיאתי 1895: 43-46, 51-52). מוניסין של קדוש ובעל כוחות מאגיים דבקו גם בבנו, עבד אל-ג'אד (נפטר 1870), אביהם של מוחמד ואחמד אל-קאיאתי.

בזמן לימודיו באל-אזהר זכה עבד אל-ג'אד להיות בן טיפוחיו של השיח' עלי אל-ח'ארי, משום שלפי תפיסתו של הלה זכה בהארה האלוהית. עם מות אביו, עבד אל-לטיף, בנה עבד אל-ג'אד מסגד וספרייה גדולה שהכילה ספרים בנושאים דתיים. הוא גם ארגן לזכרו טקס של קריאת פסוקים מהקוראן בימי שישי בהשתתפות עולמא רבים. עבד אל-ג'אד נודע בגדיבותו כלפי נזקקים, ודרכן אנשים לרכוש ידע דתי ולשמור על המוסר התברתי. הילת הקדושה שעטפה אותו השתקפה בסיפורים רבים אודות סגולותיו הנסתרות. לאחר מותו נקבר סמוך לאביו, ולכבוד השניים נערך מולד גדול מדי שנה, שבו נטלו חלק עולמא, סופים, נכבדים וסוחרים, וסתם עולי רגל שבאו להתפלל ולבקש חסד. מעבר לתפקיד הדתי, החברתי והכלכלי שמילא המולד, הוא שימש גם מאגר נוח לגיוס חסידים לשורות המסדר. עבד אל-ג'אד הותיר אחריו קובץ פתוות על פי המשפט השאפעי ומספר מסות בנושאים סופיים (מבארכ 1886-1889: 14: 95-97; אל-קאיאתי 1895: 46-48, 51-52).

את המסורת הלמדנית והסופית של עבד אל-ג'אד המשיכו בניו, מוחמד ואחמד. שניהם התחנכו באל-קאיאת ועברו ללמוד באל-אזהר, שם היו תחת חסות השיח' ח'ליפה אל-ספטי, מהבולטים שבתלמידי סבם. עולמא אחרים, שאת שיעוריהם פקדו, היו מוחמד אל-אשמני, מוחמד אל-אנבאבי, מוחמד עליש ומוחמד אל-ח'סרי. עם מות אביהם, ירש מוחמד את מקומו כראש המסדר, וקבע את מקום מושבו בכפרו אל-קאיאת. אחמד נותר בקהיר ועסק בהוראה באל-אזהר לאחר קבלת האג'אזה. עיקר

בקיאותו הייתה במדעי הרטוריקה (ביאן) והלשון (נחן). עם מות פטרונו, השיח' אל-ספטי, מונה אחמד במקומו לשיח' הנאק אל-פשינה ב-1876 (אל-קאיאתי 1895: 49-51; אל-ביטאר 1961: 1: 204-205). מסלול חייהם של שני האחים, כמו גם של מוחמד עליש, קיבל תפנית חדה בעקבות אירועי מרד עראבי.

### ג. האפיזודה העראבית: הגנה על הדת, הגנה על המולדת

האפיזודה העראבית זכתה לדיון מקיף בספרות המחקר. שני החיבורים הבולטים בנושא זה הם של אלכסנדר שולך (Scholch 1981) וח'ואן קול (Cole 1993). הדיון של שולך הוא פוליטי בעיקרו, ואילו של קול חברתי. שניהם גם מספקים תרומה ראשונית, אם כי חלקית בלבד, לבחינת תפקידו של אל-אזהר במיד. שולך מתייחס בקצרה לקבוצה קטנה של עולמא בכירים, ואילו קול מרחיב את היריעה, אך מתייחס לעולמא כאל מקשה אחת, במסגרת דיון רחב בתפקיד שמילאה האינטליגנציה במרד. הדיון של שני המחברים בממד האידיאולוגי ובדיוקן הפרוסופוגרפי של העולמא הוא זניח וכוללני למדי. עיון מדויק יותר מעלה תמונה עשירה ומורכבת יותר לגבי הקשר בין אל-אזהר ומרד עראבי. תושבי אל-אזהר התפלגו לקבוצות משנה, לעתים משלימות ולעתים יריבות. מקצתן חברו לח'דיב או שמרו על נייטרליות. אחרות תמכו בעראבי. התומכים במרד לא היו רק אנשי תיאולוגיה ומשפט, אלא גם בעלי זיקה הדוקה למסדרים סופיים, תופעה מקובלת בנחף הדתי של מצרים. עבדה, נדים ואביהם הרוחני אפר'אני – שנודעו כקבוצת "הרפורמיסטים האסלאמים" – מילאו תפקיד חשוב בהזנת אירועי המרד, אך לא ייצגו את המחשבה הדתית בקרב העולמא בעלי בריתו של עראבי. אדרבה, הם ביטאו אסכולת מיעוט, שזולת הצורך במאבק נגד כובש זר, המפריד בינה לבין אסכולת הרוב היה רב ביותר. עם דוברי האסכולה השנייה נמנו גם מוחמד עליש והאחים מוחמד ואחמד אל-קאיאתי.

התנועה העראבית החלה כמרד צבאי שיזמו קציני צבא מצרים ממורמרים, ובהדרגה הפכה לתנועת שחרור עממית, פרושו-לאומית. יריביה כעת לא היו רק בני השכבה התורכית-צ'רקסית, ששלטה על תחומי הצבא והמנהל, אלא גם האירופים, שהשפעתם הגוברת בענייני המדינה הפכה את הח'דיב לחסר אונים. בתהליך הפיכתה של תנועת המחאה לתנועה עממית רחבה נטלו חלק מגזרים שונים באינטליגנציה המצרית, כמו פקידים, עיתונאים, סטודנטים ועולמא, שסיפקו לתנועה תשתית לוגיסטית והסכרתית (Cole 1993: 241-245, 268-272).

אשר לעולמא תומכי עראבי, התפרשותם המקצועית והגיאוגרפית כללה בין היתר מופתים, קארים, אממים וראשי משפחות נכבדים (אשראף), ששימשו "כלי קודש" בקהיר אך גם במחוזות מרוחקים כמו מניא, אסיוט, דמיאט ופורס סעיד (אל-ראפעי

1966: 531-538). אלה עשו שימוש מרבי ברשת הקהילתית שעמדה לרשותם - מסגדים, מדרסות ואגודות צדקה. פרט למשאבים חומריים הם סיפקו גם משאבים נפשיים באמצעות השפעתם המוסרית, הטפותיהם ודרשותיהם בזכות הג'האד וההקרבה. העולם התרבותי שבו חיו ופעלו היה חלק מהסדר הקוסמי הנהוג בחברה, ובכך שימש אפיק נוח בהפצת מסריה של התנועה העראבית (סאלם 1981: 359-368; אל-חגפי 1981: 48-51; נקאש 1998 [1884]: 5: 150, 194-195). הלורד קרומר (Cromer), מי שמונה לקונסול הכללי הבריטי במצרים ב-1883, אף ציין כי מבין הקבוצות שהשתתפו במרד, החשובה והמשפיעה ביותר הייתה זו של אנשי אל-אזהר. את סלידתו מהם, כחלק מגישתו המתנשאת כלפי האסלאם כדת שפשטה את הרגל בעידן המודרני, ביטא קרומר בכינוי "היעקובינים של המרד", אשר ברומה לעמיתיהם במהפכה הצרפתית ביקשו להרוס "כל חידק של ציוויליזציה שנשתל במצרים" (Cromer 1908: 1: 184-185, 234-237). באידועי המרד מילאו משפחות עליש וקאיאתי תפקיד מפתח.

בספרו אל-ח'טט אל-תופיקה אל-ג'זיידה (מפעלי תופיקה החדשים), מציין עלי מברכ כי מוחמד עליש והאחים קאיאתי פרשו מהעולם הארצי ומיושביו, והקדישו את רוב חייהם להוראה, לכתובה ולפולחן (מבארך 1886-1889: 4: 41; 14: 95-97). אמירה זו של מברכ משוללת יסוד. עליש, האחים קאיאתי ועולמא אחרים בני תקופתם היו רחוקים מהדימוי של מלומדים מעונבים או סגפנים מתבודדים. אדרבה, כשיח'ים אזהריים וכראשי מסדרים סופיים הם היו מעורים בחיים הציבוריים, בין אם מכוח פסיקותיהם, השפעתם הסופית, גישתם האלטרואיסטית כלפי דלת העם או השתתפותם במרד עראבי. הפרט הכיוגרפי האחרון נשמש מדבריו של מברכ אודות משפחות עליש וקאיאתי, ולא בכדי. מברכ, שהיה ידוע ביחסיו הקרובים עם המשפחה הח'דיבית, לא הסתיר את סלידתו ממנהיגי המרד. לדבריו, הם הונעו מאינטרסים צרים, קראו תגר על סמכות לגיטימית ופגעו בסדר הציבורי (שם: 9: 55-58). מקצת מנהיגי המרד, כמו אחמד עראבי, מוחמד עבדה ועבדאללה נדים, לא נזכרו כלל בח'טט; דמותם של אחרים, כמו מוחמד אנבאכי, מוחמד עליש והאחים קאיאתי, טולפה ומעורבותם במרד נשמטה.

מברכ אמנם נשלח על ידי תומכי עראבי לאלכסנדריה ביולי 1882 כדי להיזכר עם הח'דיב תופיק על פתרון המשבר, אך הוא לא חזר לקהיר ונותר עם הח'דיב. עם ריכוז המרד על ידי הבריטים, הצטרף לממשלתו החדשה של שריף פאשא כשר לעבודות ציבוריות, וקיבל תואר כבוד מהח'דיב (Baer 1968: 24-25). העובדה שהוא בחר להתעלם מחלקם של עליש, האחים קאיאתי ואחרים בתנועה העראבית, רק מצביעה על המשקל החשוב של מעורבותם.

טביעות ידו של מוחמד עליש בפוליטיקה הלאומית ניכרו היטב בקהיר הברידה. הוא

הוביל את המערכה להדחת השיח' מוחמד עבאסי אל-מהדי ממשרת רקטור אל-אזהר בסוף 1881, על רקע ניסיונותיו לבצר את מעמדה של התנפיה בין כותלי המוסד ובשל זיהויו ההדוק עם חצר הח'דיב. במובן זה, המאבק על ההגמוניה הפוליטית במצרים היה שזור במאבק על הבכורה הדתית באל-אזהר. את מקומו של מהדי תפס השיח' מוחמד אל-אנבאכי השאפעי, שהוכיח עצמו כדמות נוחה יותר עבור אנשי עראבי (סאלם 1981: 359-362; נקאש 1998 [1884]: 4: 308-310).

עליש היה גם מעורב בקידום הרעיון להחליף את תופיק בדודו הנסיך עבד אל-חלים, שישב אותה עת באסתנבול (סאלם 1983-1984: 424; Adali 1968: 52-55). הוא ועמיתיו מקרב העולמא נועדו עם ראשי המשלחות העוסמאניות שהגיעו למצרים כדי לפשר בין עראבי לתופיק (איקטובר 1881, יוני 1882), ושיבתו בפניהם את תפקודו של עראבי (סאלם 1981: 262-263, 365).<sup>3</sup> מכל מקום, גולת הכותרת במעורבותו של עליש בפוליטיקה הלאומית הייתה בשני כינוסים רבי משתתפים שקיימו תומכי המרד בקהיר ביולי 1882 בעקבות הפגזת אלכסנדריה והדחתו של עראבי ממושרד המלחמה. בכינוס הראשון, שבו נכחו כ-70 איש, הוקיע עליש את תופיק כבוגד וקרא לג'האד נגד הבריטים. בכינוס השני, שבו השתתפו כבר כ-400 איש, פרסם עליש, יחד עם השיח'ים חסן אל-עדי ומוחמד אל-ח'לפאי, פתוא המכריזה על הדחת תופיק מאחר שסר מהדת (מארק) והכפיף עצמו לחסותם של כופרים. הפתוא זכתה להסכמה רחבה בקרב הנוכחים, בכלל זה עולמא רבים, שגם ייפו את כוחו של עראבי להמשיך בהכנות הצבאיות כדי לבלום את הגעת הבריטים לקהיר (עלי 1974: 182-187; Cole 1993: 246).

פתות ההזחה של תופיק ביסאה עליית מדרגה בריסדנטיות הפוליטית של עליש, אך היא לא בישרה חריגה מהשקפת עולמו ההלכתית, שאותה הביע שלושים וחמש שנה קודם בהקשר למאבק נגד הצרפתים באלג'יריה (1830-1848). או הוא פסק שמוסלמי המסייע לכופרים או המסיף לשביתת נשק עמם, הוא אויב האסלאם, ולכן המלחמה נגדו היא מלחמת קודש והנופלים בה הם מרשידים (שהדא) (עליש 1975 [1883]: 1: 387-392; Delanoue 1982: 1: 164-166).<sup>5</sup>

גיבוי עממי למהלכיו של עליש בקרב אוכלוסיית קהיר סיפק מסדרו הסופי אל-ערביה אל-שארליה. אי כפיפתו של המסדר למרותו של השיח' עבד אל-באקי אל-בקר, המנהיג הרשמי של המסדרים הסופיים ומנאמי הח'דיב, אפשרה לו מרחב פעולה

3. PRO, FO 78/3448/No. 198.

4. PRO, FO 78/3440/No. 511.

5. בפתוא התייחס עליש לקיסאן מרוקו עבד אל-רחמן (1823-1859), שנאמר עליו כי סייע לצרפתים במזון ובבגדים, ברובים ובבהמות משא, ותבע בתוקף מהאמיר עבד אל-קאדר אל-ג'אודי (נפטר 1883), מי שהנהיג את הסאבק באלג'יריה, להגיש את נשקו.

רב בארגון הפגנות ועצרות ובגיוס תרומות לצבא העראבי. כפי שניזכר בהמשך, בהכוונת פעילות המחאה של המסדר מילא בנו של עליש, השיח' עבד אל-רחמן, תפקיד מפתח. שמותיהם של מסדרים אחרים בקהיר ובסביבותיה בראשות עולמא אזהריים, כמו חסן אל-עדוי, ח'ליל אל-עזאוי, אבראהים אל-הג'סי ומחמד אבו עליאן, נקשרו אף הם במעורבות במרד.<sup>6</sup>

מחוץ לקהיר, בעיקר במצרים עלית, מספר מסדרים של החלולותיה סיפקו תשומה נוספת לתנועה העראבית. הבולט שבהם היה של משפחת קאיאתי במניא. שביעות אצבעותיו של מסדר אל-קאיאתי באירועי המרד ניכרו היטב. בעוד התשתית הארגונית והאנושית של המסדר גויסה לטובת המאמץ הצבאי, הקפידו האחים קאיאתי (ועולמא אחרים) להגיע ערב העימות המכריע עם הבריטים לנקודות הריכוז של החיילים, כמו בתל כביר ובכפר דואר, ולרומם את רוחם בדרשות ובקריאת פטוקים מהקוראן ומהחדית (אל-קאיאתי 1981 [1901]: 5-9; סאלם 1981: 367-368). לרשותו של המסדר עמדו כ-4,000 איש, וחלקו במרד הוגדר בפי הרשויות המקומיות ובפי הבריטים כ"חמור ביותר".<sup>7</sup>

על פי דה-יונג (De-Jong), מניעיהן של קבוצות החלולותיה במצרים עלית שתמכו במרד היו שונים מאלה של התנועה העראבית. במצרים עלית התנקו אל תנועת המחאה גם המרי של הפלאחים, שהתעורר כבר ב-1877 בחלקים גדולים של האזור עקב תנאי חייהם הירודים. מרי זה נמשך גם לאחר דוכי מרד עראבי, ושכך רק עם תחילתו של שגשוג יחסי תחת הבריטים (De-Jong 1984: 131-134). ההסבר של דה-יונג, הנסמך גם על הלהט המרדני שאפיין את ההיסטוריה החברתית של מצרים עלית, כפי שהראה גבריאל בר במחקריו (Baer 1969: 93-101), חשוב ומעניין, אך אינו מספק. ראשית, מסדר טופי הוא בורזמנית מנגנון דתי וחברתי, המתבסס על דמותו של מנהיג כריזמטי ודומיננטי, שבא על פי רוב מקרב העולמא האזרחיים, תופעה מקובלת בנוף הדתי של מצרים אפילו במאה ה-19. קשה אפוא להתעלם מהמסען הדתי של אותו שיח' (וחסידיו הקרובים), ולציין היכן עובר הקו המפריד בין מניע דתי וחברתי, כאשר המסדר במהותו נסמך על שניהם. שנית, מרד עראבי אמנם נשא גוון לאומי מובהק, אך הוא התנהל גם בפסים דתיים ואתניים. די אם נזכיר את האדיקות הדתית ואת הויקה החזקה לקדושים במצרים עלית, כמו גם את מקצת מאתונותיה שהיו בבעלות תורכית-צ'רקסית (שם: 99-100), מרכיב אתני שסומן כמטרה למיגור בסדר היום העראבי. דה-יונג מציין רק את מסדר אל-קאיאתי, ש"אפשר" שהיה נגוע במניע דתי ולאומי (שם). אם נצא מתוך

6 ראו: מבארכ 1886-1889: 15; 10; ראפעי 1966: 531; אל-הג'סי 1988 [1892]: 5-8; הנתינים, אם כי מתברר השיח' חוסין אל-מרסטי שמר על גייסותיו, היה רסאלת אל-קילס אל-ת'מאן (מסע על שמונה מילים, 1881). ראו: אל-שלך 1984.

7 ראו: מבארכ 1886-1889: 15; 10; ראפעי 1966: 531; אל-הג'סי 1988 [1892]: 5-8; הנתינים, אם כי מתברר השיח' חוסין אל-מרסטי שמר על גייסותיו, היה רסאלת אל-קילס אל-ת'מאן (מסע על שמונה מילים, 1881). ראו: אל-שלך 1984.

הנחה כי המסדרים הטופיים היו שותפים לקורפוס מסוים של ערכים, אזי עולה התהייה מדוע רק מסדר אל-קאיאתי היה נגוע במניע דתי ולאומי ומסדרים אחרים לא. על מניעי הצטרפותו של מסדר אל-קאיאתי לתנועה העראבית ניתן ללמוד בבירור מספרו של מנהיגו, מחמד אל-קאיאתי, נפחת אל-בשאם פי רחלת אל-שאם (ניתוח הפרח במסע לארצות השאם, 1981 [1901]). בפתיח לספר מציין קאיאתי כי המרד החל בעקבות תביעתם של קצינים מצרים בראשות עראבי לשרש את הקיפוח ואת העריצות בשורות הצבא. לאחר שהממשלה הפנתה להם עורף, הגבירו קצינים אלה בהדרגה את תביעותיהם, עד אשר הדבר הוזמין את התערבותה של בריטניה. זו, מתוך יומרה כי היא מנהיגת החירות בעולם, יצאה למלחמה נגד הצבא המצרי. נוכח האיום על "המולדת היקרה" נרתמו המצרים להגנה ולהקדבה עצמית, בכלל זה העולמא והמסדרים הטופיים, שסייעו בתפילות ובדרשות כדי להדוף את הקללה מעל מצרים. לדידו של קאיאתי, תגובה זו לא הייתה בגדר הפתעה, שכן זוהי חובתה של כל אימה המותקפת על ידי אומה אחרת (אל-קאיאתי 1981 [1901]: 5-9).<sup>8</sup>

תמצית הנרטיב של קאיאתי לגבי מניעי הצטרפות מסדרו לתנועה העראבית היא הגנה על הדת והגנה על המולדת. ההגנה על הדת מפני תוקפן כופר ומשחית מספקת את סיבת הקיום של האסלאם כבשורה האחרונה והמושלמת; ההגנה על המולדת מספקת את הזהות הפרטיקולרית, והיא חלה על כלל הנתינים בלא הבדל דת או שפה. השיח' הזהותי של מחמד אל-קאיאתי הוא הרמוני, והוא חושף עולם תרבותי רב-גוני, המכיר בפלורליזם טריטוריאלי במסגרת אחדות האמונה האוניברסלית. על רקע ירידת מעמדו של מוסד החליפות, בעיקר מהמאה ה-10 ואילך, מציאות פלורליסטית של חלוקות גיאוגרפיות ומספר מרכזי כוח שלטוניים הייתה עובדה נתונה בעולם המוסלמי. מציאות זו קיבלה משנה תוקף בצל חופש הפעולה שהעניקו העוסמאנים למושלים מקומיים, בכפוף לשמירת הסדר הציבורי והעלאת מיסים לאסתנבול. הדבר ניכר במיוחד במצרים, שקיבלה דגשים מקומיים - פוליטיים ותרבותיים - בימי הממלוכים, והפכה לישות מדינית אוטונומית תחת מחמד עלי (Zubaida 1986: 40-75; Piscatori 1989: 123-129). קאיאתי, כמו רבים מהעולמא בני דורו במאה ה-19, נולד אל תוך אותה ישות מצרית, וראה בה דבר טבעי ולגיטימי. עם זאת, נדמה כי השיח' הרמוני שהוא מטפח בין זהות דתית לזהות לאומית-אתנית זוכה למימוש אופטימלי רק באותה סיטואציה מעיקה של תוקפנות זרה.

אידיאולוגיה אסלאמית, כפי שהעירו גם זוביידה וקול, יכולה להשתלב היטב במסגרת תנועה לאומית רחבה (Zubaida 1989: 151-153; Cole 1993: 288-289).

8 ספר אחר, שנכתב בזמן המרד והדגיש את מרכיזותה של הטריטוריה או המולדת באסלאם ובחייל הנתינים, אם כי מתברר השיח' חוסין אל-מרסטי שמר על גייסותיו, היה רסאלת אל-קילס אל-ת'מאן (מסע על שמונה מילים, 1881). ראו: אל-שלך 1984.



זה מה שהיה באפיוורה העראבית. מנגד, במצבי רגיעה ושגרה ההרמוניה נוטה להשתבש, כפי שעולה מהמשך הספר ומחיבורים אחרים שכתב קאיאתי לאחר דיכוי ההתקוממות. בחיבורים אלה הוא מבליט את הממד האסלאמי-עוסמאני של המציאות המצרית באמצעות קידוש סמכותו הריבונית של הסלטאן, אמיר המאמינים, או מפגין גישה מסתייגת משינוי כלשהו בסטטוס האזרחי של הד'מים. את הצעד הנוסף להעמקת ההתמוגגות עם הזרות הלאומית סיפק בן אחיו, מטטפא אל-קאיאתי, שנטל חלק במרד 1919 וכיהן כחבר פרלמנט מטעם מפלגת ה'פד. באותה תקופה מדובר היה גם בידידת הסדר האסלאמי מבמת ההיסטוריה ובביצור מדינת הלאום המצרית (ראו בהמשך).

האסלאם שאותו החדירו העולמא כשמן לגלגלי התנועה העראבית, סיפק את הרגש הקהילתי או "המייחד האתני" (ethnic marker) שהתווה את השוני בין המוסלמים לבני הדתות האחרות (Zubaida 1989: 152-162). על רקע תקופנות נוצרית, הדגשת עליונותו של האסלאם על פני תרבויות אחרות פירושה היה גם אשרור מעמדם האזרחי הנחות של הקופטים. השימוש הנרחב שנעשה בסרמיטולוגיה אסלאמית, בעיקר הקדיאה לג'האד, עורר הסתייגות בקרב ראשי הכנסייה הקופטית. אלה טענו, כי רק הסלטאן העוסמאני מוסמך להכריז מלחמת קודש, וכי אם תתנהל מלחמה דתית בגד הבריטים, יקשה עליהם להודות עמה בשל היותם נוצרים. מוחמד עבדה ועבראללה נדים, שהטיפו לגישה הומניסטית של האסלאם כלפי המיעוטים הדתיים, ניסו ליטול מעוקצו של מונח הג'האד בדברם על מערכה פטריוטית שבה שותפים כל בני המולדת (Behrens-Abouseif 1982: 193-196; Cole 1993: 245-246).<sup>9</sup> עולמא אחרים, בראשות עליש, התעלמו מרגישותה של הנציגות הקופטית. כמי שמוצאם המשפחתי היה על סהרת האוכלוסייה המקומית, ויקתם הפיזית והרגשית של אותם עולמא שמרניים לעמק הנילוס זכתה להדגשה רבה. הסיטואציה המשברית סאליה נדחקה מצרים בסוף המאה ה-19 העניקה לזיקה זו יתר תקפות. אולם המרחב התרבותי שלהם הקצה מקום מרכזי גם לעולם הערכים האוניברסליים של האסלאם, כפי שביטאה אותו להלכה האימפריה העוסמאנית. הנאמנות לאותו קודשם אוניברסלי שהסדיר את מעמדם הנורמטיבי של הלא-מוסלמים כבני חסות, גזרה גם את ראיית הקופטים כבעלי סטטוס משני בקהילה הפוליטית המצרית.

עראבי אמנם הבטיח לקופטים שוויון משפטי ופוליטי כמו למוסלמים, והקפיד לשמור על יחסים קרובים עם נכבדיהם, בעוד המפלגה הלאומית (שעל בסיסה קמה תנועת ההתנגדות) הגדירה עצמה כמפלגה פוליטית ולא-דתית הפתוחה לכל. עם זאת, גם עראבי הכיר במוטנציאל של השימוש ברטוריקה אסלאמית ובהכרזת ג'האד לצורך

גיוס ההמונים במערכה נגד הבריטים, והעניק את ברכתו לכך (Behrens-Abouseif 1982: 193-196).<sup>10</sup>

עליש עצמו נקט גישה מחמירה כלפי המיעוטים הדתיים כאשר תבע ליישם בדקדקנות את ההגבלות המוסליות עליהם באסלאם, ובכך התריס נגד הרפורמות שנקטו ברחבי האימפריה ובמצרים לשיפור מעמדם האזרחי בחברה. באחת הפתוות שפרסם (בלא תאריך), הבהיר עליש כי אסור לד'מים להבליט את אמונתם ואת נוכחותם ברשות הרבים לעיני המוסלמים בעת חגיגה, שמחותיהם או קבירת מתייהם, כמו גם בעת רכיבה על סוס או בעת הליכה באמצע הרחוב. כל התורג מכך נחשב למפר חוזה ולמי שמקנה לשלטים המוסלמי את הבחירה בין מאסר להריגה. מוסלמי המתיר את ההפרות הללו בשל אינטרס חומרי, סוטה מדרך הישר (פאסק) וחובה עליו לחזור מייד בתשובה; אם עשה זאת כדי לפאר את דתו, הוא כופר (מארק). ויש להתריע בפניו שלוש פעמים שיחזור בתשובה, אחרת דינו מוות. בפתוא אחרת נשאל עליש האם יש למנוע מד'מי לצעוד בהלווייתו של מוסלמי. עליש השיב בחיוב, בציינו כי מטרת ההליכה בהלווייה היא לשמש מליץ יושר עבור המת בגן העדן. מאחר שהכופר הוא אויבו של אללה ורחוק מרחמיו, אין הוא ראוי לשמש מליץ יושר אצלו, וחובתם של המוסלמים להשפילו ולבוותו כדי להרגיש את עליונות האסלאם (עליש 1975 [1883]: 1: 158-159, 392-393).

השקפות אלה ואחרות, כמו לגבי זכות האג'האד או ענייני המעמד האישי, חשפו את המחיצות הרעיוניות שהפרידו, בין מתנה עליש למחנה עבדה, בקרב תומכי עראבי, אך השלב האקוטי שבו מצאה עצמה תנועת המרי, דחק אותם להפגין חזית אחידה. כיבוש קהיר על ידי הבריטים, בספטמבר 1882, מצא את שני המחנות יחד גם מאחורי סורג וברית. זמן קצר קודם לכן עוד הספיק עליש להיענות לבקשת עראבי לפרסם פתוא להסרת פסלי דמויות שהוצבו עשור קודם ברבעיה האירופיים של קהיר, אובקיה וגשכ קָר אל-ניל. מעבר לפן הדתי האוסר יצירת דמויות או תמונות של בני אדם ושל חיות כנוהג פגאני וכחיקוי למעשי הכופרים, היה לפתוא גם פאן פוליטי בכך שהיא באה לנגח את המודרניזציה המערבית במצרים, כמו גם את השושלת הח'דיבית שאפשרה אותה. פסיקות של עליש אומצה על ידי עולמא מאסכולות אחרות. היא גם זכתה להסכמה בפתוא נפרדת שפרסם מופתי מצרים מוחמד עבאסי אל-מהדי, נאמנו של תופיק, אך זה מיהר להדגיש כי הצורך של השליטים המוסלמים למנוע עושיק, נטילת ריבית ופתיחתם של מקומות בילוי, דחוף יותר מהסרת פסלים (Peters 1996: 217-220).

10 ראו גם: PRO, FO 78/3439/No. 486; The Times, 3 January 1882; במהלך המרד נרשמו בכמה אזורים גילויי המתה ואלימות נגד קופטים. עראבי גינה גילויים אלה בחריפות, והנבחות המוסלמית הנחייבה להשקיף מאמצים בהרגעת המתיחות הבין-עדתית. ראו למשל: שארבוים 1900: 4: 307-305, 328-323, 304; Labib 1983: PRO, FO 78/3444/No. 837.



בהדגשה זו ביקש מהדי להתריס נגד עראבי כמי שאינו ראוי להיקרא מגן האמונה, מאחר שלא מנע את קיומן של אותן תופעות פסולות בחברה, ובר-בנומן גם להצהיר בכך על נאמנותו לח'דיב תופיק. את הכרת תודתו הביע תופיק בהשבת מהדי למשרת רקטור אל-אזהר לאחר דיכוי המרד. אפיוודת פסלי הדמויות חשפה פעם נוספת את הזיקה ההדוקה בין למדנות דתית לפוליטיקה לאומית, שעברה כחוט השני באירועי המרד.

#### ד. הגלות: פריזמה לאינטראקציה תרבותית

בעקבות דיכוי התנועה העראבית נקלעו תומכיה למצוקה. עליש בן השמונים נלקח מביתו כשהוא חולה, ומת במרפאת הכלא, יש אומרים מהרעלה. בקשת המשפחה לקיים את ההלוויה בביתה נענתה בשלילה על ידי נציגי הממשלה (לחאה 1993: 104; אל-קאיאתי 1981 [1901]: 10). עם מותו של עליש בוטלה גם משרת המופתי המאלכי (נקאש 1998 [1884]: 6; 191-193).<sup>11</sup> עולמא אחרים נושלו ממשרותיהם ומוכויותיהם או הוגלו מהארץ לכמה שנים. עם האחרונים נמנו גם בנו של עליש, עבד אל-רחמן, שנידון לגלות של חמש שנים,<sup>12</sup> והאחים מוחמד ואחמד אל-קאיאתי, שנידונו לגלות של ארבע שנים (ראפעי 1966: 531). בקשתם של שני האחים לאפשר להם להתיישב בתג'או כדי להיות קרובים למקומות הקדושים ולעסוק בפולחן ובסגפנות, ובכך להקל על מצוקתם, נענתה בשלילה. עם העברתם לאלכסנדריה הם הועלו על אונייה שיעדה היה ביירות. על שיפון האונייה היו גולים נוספים, בהם השיח'ים עבד אל-רחמן עליש ומוחמד עבדה (אל-קאיאתי 1981 [1901]: 8-11, 56).

האחים קאיאתי העדיפו להתיישב בביירות. עבד אל-רחמן פנה לאסתנבול, שם נחשד על ידי השלטונות בחתרנות פוליטית, ושהה בכלא במשך שנתיים בתנאים קשים. עם שחרורו הוגלה לאי רודוס, ולאחר תקופת מה הותר לו להתיישב בדמשק (מחמוד 1968: 248-253; אל-קאיאתי 1981 [1901]: 57-58). עבדה פנה לפאריס והצטרף לאפרא'אני בעריכת העיתון אל-ערוה אל-ו'ת'קא (היתד הנאמן). מוחמד אל-קאיאתי שיבח את העיתון כאיכותי וחדשני, ועל כך שחשף את פרצופה המכוער של מדיניות בריטניה במצרים כאשר הבטיחה רפורמה ובנייה אך זרעה הרס והשחתה. בכיזוגרפיה שכתב על עבדה העיד תלמידו, רשיד ר'א, כי קאיאתי עצמו קרא את העיתון בקול רם כאילו הוא דורש במסגד. כמה פעמים עצר את קריאתו בהבעת רגשות השתאות והערכה (שם: 57; ר'א 1931: 1: 390). למרות תוחלת חייו הקצרה, עורר

11 חמש שנים אחר כך מונה לתפקיד בצו רשמי של הח'דיב, השיח' סלים אל-בשרי שנמנה עם תלמידיו עליש וכוהן גם כרקטור בשנים 1909-1916. ראו: אל-ואיתי 1903: 158-159.

12 על פי מסמכים בריטיים נמנה עבד אל-רחמן עם החתומים על פתוח ההרחה של תופיק, שהוקראה בכינוס הכללי בקהיר ביולי 1882 (PRO, FO 78/3618/No. 794, Inclosure 59).

אל-ערוה אל-ו'ת'קא הדים רבים בעולם המוסלמי, והגיע לידיהם של עולמא ונכבדים רבים באזורי הסהר הפורה (Commins 1990: 31).

קשה לקבוע עד כמה הושפע קאיאתי מהרוח הרפורמיסטית שנשבה מהעיתון, אם כי ברור שקרבתו לעבדה לא הפכה אותו לחסיד עיוור של השקפותיו המתקדמות, כפי שאנסה להראות בהמשך. נדמה כי מה ששבה יותר מכול את לבו של קאיאתי היה דווקא הפן המיליטנטי של העיתון - היותו אנטי בריטי ופאן אסלאמי - קו שאותו הכתיב דווקא אפרא'אני.

עבור האחים קאיאתי, ביירות הייתה נקודת מוצא למסעי היכרות בארצות הסהר הפורה. בספרו נפתח אל-בשאם מתאר מוחמד אל-קאיאתי בפרוטרוט את מסעותיהם בערים דמשק, טריפולי וירושלים ובסביבותיהן, ומתיארויו עולה תמונה מרתקת של הנוף הדתי והמרקם החברתי בערים אלה. בספר משלב קאיאתי שיפוט אישי הנסמך גם על היכרותו האינטימית עם ההווה המצרית, ובכך הוא מספק פריזמה נוספת להשוואה בין מצרים לסהר הפורה בעידן המודרניזציה ולדיון בקשרי הגומלין התרבותיים בין שני המחנות.

ספרו של קאיאתי ממפה שני נושאים עיקריים: הנכבדות המקומית ונוהגי החברה. מיפוי פרוטוגרפי של הנכבדות המקומית מצביע על גיוונה הרב, בכלל זה בעלי שררה, סוחרים, שיח'ים סופיים ועולמא, הללו האחרונים, שאישו עמדות מפתח בחיי הדת והתרבות, זוכים להתייחסות נרחבת בספר, ולא בכדי (אל-קאיאתי 1981 [1901]). רובם, כפי שעולה גם מהמילונים הביוגרפיים, רכשו את השכלתם הדתית באל-אזהר ושמרו על קשר הדוק עם אנשיו גם לאחר ששבו לבתיהם בסהר הפורה. בין השאר, העולמא התכתבו עם אנשי אל-אזהר על סוגיות הלכתיות ואחרות, ושלחו אליהם סטודנטים רבים (אל-חאפ'א ואבאלה 1991; מג'אהד 1949: כרך 2; תימור 1967). יש לציין כי תפקיד חשוב בחיי אל-אזהר מילאו אנשי רואק אל-שאם, שהיו מעורבים בפוליטיקה המקומית בימי הכיבוש הצרפתי ובתקופת מרד עראבי. מקצתם קבעו את מושבם במצרים והחזיקו במשרות מכובדות בתחומי ההוראה והשיפוט. כמה מהם אף מונו לתפקיד הרקטור (רמלאן 1978: 2: 17-97; זיאדה 1978: 2: 171-187). רבים מהעולמא שאירחו את האחים קאיאתי, נמנו עם מכריהם בימי שהותם באל-אזהר (אל-קאיאתי 1981 [1901]). מקצתם נמנו עם משפחות אמידות ושלחו ידם גם במסחר, ובכך תרמו לחיווק קשרי הכלכלה בין מצרים לסהר הפורה (עבד אל-רחים 1978: 2: 275-292; Hourani 1972: 221-233).

במיפוי נוהגי החברה המקומית, קאיאתי מתמקד בספרו בשתי ערים, ביירות ודמשק. לגבי ביירות הוא מציין את היותה עיר אסלאמית באופיה עם ממשל, צבא ותשתית על פי הדגם האירופי. חרף יחסי שכנות טובים עם התושבים הנוצרים, מפגינים המוסלמים בביירות קנאות לדתם ואינם מחקים אותם. קאיאתי מתרשם בעיקר

מרמת הביטחון הגבוהה ומחיקת הפשיעה הגמוך בעיר, והוא מנמק אותם בשמירה על החוקים, בניגוד למצרים, שבראשה עומדים שליטים עושקים הסבורים כי הם חסינים מפני הדחה. בהמשך דבריו הוא מגנה את המתירנות ואת הפריצות של תושבי ביירות הנוצרים, ודוחה את הטענה שהם מכינים שוטים מייצגות את המין היפה, וכי זוהי סיבה של המודרניות. כנגד זה משיב קאיאתי, ובכך הוא תוסף את דעתו על ערכי המודרניות, כי מדובר בהפשטת הדת מתכניה המוסריים ובהפרת השריעה, שהצניעות היא מיסודותיה. הוא מודה כי גם במצרים ישנה פריצה מסוימת של המוסכמות, אך מדגיש כי רוב נתיניה מקפידים להתלבש בבגדים מסורתיים (אל-קאיאתי 1981 [1901]: 34, 46-52). נימה בושה יותר הוא נוקט כלפי הנוהג לשנות משקאות חריפים ולצרוך חשיש וסמים אחרים הנפוצים בבתי הקפה המצריים; ואלה, לדבריו, זורעים הרס ופורענות, ומהווים תופעה שאינה קיימת בקרב המוסלמים בסהר הפורה (שם: 52-53). עבור קאיאתי, דחיית המודרניות אין פירושה פסילת המדעים המודרניים, כגון הנדסה, חשבון וגיאוגרפיה ואף מקצת השפות המערביות. הוא גם משבח את בתי הספר לבנות, המקנים לתלמידותיהם ידע בחשבון, קריאה ותפירה (שם: 53-56). עמדתו זו של קאיאתי חושפת יחס של פתיחות והתחשבות כלפי זכותן של הנשים לרכוש השכלה, אך הוא התנה אותה בשמירה על מוסד המשפחה ובאי התערות בחברת הגברים (Delanoue 1982: 1: 323). על כך אנו למדים, בין השאר, מהתקפתו החריפה של קאיאתי על ספרו של קאסם אמין, תחריר אל-מראה (שחזור האשה, 1898).

אשר לדמשק, קאיאתי מציין בספרו כי היא פחות חשופה למודרניות מאשר ביירות. מרבית מבני העיר עשויים סיס ועץ, וזאת המסגדים והמדרסות הישנים. הלכות תושביה הן מהגאות בעולם, אם כי לדעת קאיאתי התושבים נוטים להפריז בנימוסים ובקבלות פנים, בשונה מהנהוג במצרים. הנשים מתאפיינות בהתנהגותן השקטה והצנועה, והדבר נכון גם לגבי הנוצרות שבהן, שאינן נוהגות להתקשם בקישוטי העידן "הג'אלי", כמו בביירות. עם זאת, קאיאתי מודה כי התופעה של חיקוי נשות אירופה הולכת ומתרחבת. הוא גם מדגיש את נטיית התושבים לדברי מתיקה ולביגוד מהודר ובוהק (אל-קאיאתי 1981 [1901]: 140-142).

מתיאור סגולות המוסלמים בארצות הסהר הפורה ומתקדמתם על הדת והמוסר החברתי, קאיאתי מקיש לגבי המציאות המצרית, ומשרבב אמירות פוליטיות בוטות לגבי משטרה הח'דיבי. לדידו, אם מצרים ידועה יותר בלמדנותה הדתית, הסהר הפורה ידוע בהעדרן (היחס) של תופעות חברתיות פסולות. בבתי הקפה שבערי סוריה, לבנון ופלסטין יש רק קפה וטבק. יושביהם, כולל עולמא, נהנים מתחושת רוגע ואינם חוששים להיתקל בדברים אמורים, כמו משקאות חריפים או דיבורים גסים הרווחים בערים המצריות. אשר לאפשרות שהשליטים המצרים ינקטו צעדים כלשהם כדי להסיר את התופעות הפסולות, קאיאתי פסימי. אדרבה, הם ישיבו למבקריהם כי זהו עידן

החופש, וכי מדינות אירופה לא יאפשרו להפנות לו עורף. עמדתם זו אינה תמוהה אלא טבעית למי שהיו אחראים להשחתה המוסרית של מצרים ולכיבושה בידי הבריטים (שם: 150-152).

התייעור הרב האצור בספרו של מוחמד אל-קאיאתי מצביע על קשרי הדת והתרבות הענפים שנקשרו בין מצרים לסהר הפורה במחצית השנייה של המאה ה-19. על רקע קשרים אלה מזודק אל-אוהר כמעין מגדלור מזרח תיכוני שרבים משחרים לפתחו, חרף השחיקה במעמדו מבית ולמרות יריבותם של מרכזים דתיים אחרים, כמו דמשק או אסטנבול. יש בעובדה זו כדי להרחיב את היריעה המחקרית לגבי טיב החיקף הקשרים שרקמו העולמא האוהריים עם עמיתיהם בסהר הפורה ובאזורים אחרים.

עד כה, עיקר הדיון המחקרי התמקד בפועלו של מוחמד עבדה בביירות (1884-1888), ובהשפעתו על תנועת הרפורמה הדתית ועל צמיחת הערביות בסהר הפורה.<sup>13</sup> אולם עבדה לא ייצג את הקורפוס הרעיוני של אל-אוהר בתקופתו. למעשה, הוא ייצג אסכולת מיעוט, ומכאן סיפק רק ציר אחד של השפעה רעיונית מתוך למצרים. צירי השפעה אחרים, שמדניים יותר, סיפקו עולמא אוהריים ששימשו "מורי דרך" עבור עמיתיהם מחוץ למצרים, וכן עולמא שהוגלו יחד עם עבדה, כמו עבד אל-רחמן עליש והאחים קאיאתי. האחרונים היו מזהים גם עם מסדרים סופיים שהותקפו בחריפות על ידי עבדה וחסידיה, בעיקר רשיד רדא, עבד אל-רחמן אל-כואכבי ועבד אל-חמיד אל-הראוי. גם יחסם למשכילים הנוצרים שהיו מעורבים בתחיית הערביות היה מסתייג ומתנשא, וחשף את השקפתם האליטיסטית בדבר עליונות האסלאם על פני תרבויות אחרות. כך, למשל, בספרו תוקף מוחמד אל-קאיאתי את המשכילים הנוצרים בביירות, דוגמת נאסיף אל-יאוג'י, שהתנערו ממוריהם המוסלמים והפגינו בוז כלפי מורשת האסלאם העתיקה בתחומי הספרות והשירה. לדידו, חלה לגביהם האמרה "קונים מאתנו ומוכרים לנו" (שם: 18-20). גישה זו עמדה בסתירה לדיאלוג התרבותי שביקש עבדה לקדם בין האסלאם לבין המערב וחסידיה במזרח התיכון.

בתקופת גלותם ניסו האחים קאיאתי ואחרים להסתייע בהשפעתם של גנבדים מקומיים כדי לקבל חנינה מהח'דיב, אך בלא הצלחה (שם: 169). גם יחסן של הרשויות העוסמאניות היה חשדני כלפי הגולים המצרים כבר בהגעתם לביירות. הם הושמו תחת מעקב, ובינואר 1883 נצטוו בפקודת הסלטאן לעזוב בלא שיהיו לא רק את הסהר הפורה, אלא גם את תחומי האימפריה. הפקודה עוררה הדים רבים בקרב הגולים ובקרב הנכבדים המקומיים, שניסו לפעול לביטולה (Buzpinar 2000: 86-87). כדי לסכל את

13 ראו למשל: Hourani 1962; Haim 1962; Sharabi 1970; Tibi 1981; Commins 1990; Tauber 1993.

רוע הגזירה, גועדו מוחמד אל־קאיאתי ועמיתיו העולמא עם מושל סודיה, והביעו בפניו את החשש כי העברתם לאירופה תכביד על חייהם בשל אי ידיעת השפות והנהגים המקובלים בה, וכן עקב אמצעי המחיה הדלים שעמדו לרשותם. הם התריעו כי תהיה זו בושה עבור "השער העליון" לגרש מתחומי ריבונותו מוסלמים המבקשים לחסות בצלו ובצל הח'ליף, אמיר המאמינים, בעקבות הלחצים שהפעילו הנכבדים המקומיים, ולאחר התרעות שנשלחו לאסתנבול על כך שהגירוש יפגע במעמדו של הסלטאן בסהר הפורה, בוטלה הגזירה והותר לגולים המצרים להישאר במקומם (אל־קאיאתי 1981 [1901]: 42).<sup>14</sup>

נראה כי הרקע למדיניות המגבילה שנקטו העוסמאנים כלפי הגולים המצרים היה הויכוח ההיסטורי העוסמאני מתקופת מוחמד עלי בסוריה ובלבנון (1832–1839), כמו גם החשש מפני התפשטות הלכי רוח וידידנטיים בקרב האוכלוסייה המוסלמית. על פי בוזפינר, העוסמאנים היו מוטרדים מזהים הלאומי או הלאומני של הגולים בעקבות מעורבותם בתנועה העראבית. השאלה האם מדובר בתנועה לאומית או לא, בוזפינר קובע, אינה רלוונטית כאן. מה שחשוב הוא איך הממשל העוסמאני שפט אותה (Buzpinar 2000: 87–88). אך נדמה כי שיקול אחר, לא פחות חשוב, עמד לנגד עיניהם של העוסמאנים כאשר נהגו כפי שנהגו במקרה זה. היה זה אי הציות לסמכות לגיטימית. הח'דיב תופיק, חלש וחסר יכולת ככל שיהיה, עדיין היה השליט הלגיטימי ונציגו של הסלטאן במצרים. עראבי, מנגד, עם החרפת עימותיו עם תופיק ועם התגברות סכנת ההתערבות הזרה, נתפס כמורד, חרף הצהרותיו על נאמנותו לאימפריה (Deringil 1988: 3–24). עֶפֶא ("מורדים" או "פורקי עול") היה גם המינוח האסלאמי שבו כינה הסלטאן את עראבי ואת אנשיו בהצהרה שפרסם באוגוסט 1882 (לשביעות רצונם של הח'דיב ושל הבריטים). למעשה, כל תוכנה של ההצהרה נע סביב חובת הציות לח'דיב כמי שיונק את סמכותו מהסלטאן, וסביב הפרתה הכושה על ידי עראבי. ברור כי הכוונה הייתה להבליט את חומרת מעשיו של עראבי מבחינה דתית, ובכך להכשיר את דעת הקהל המוסלמית להזקעתו.<sup>15</sup> העוסמאנים ראו אפוא בעצם נוכחותם של הגולים המצרים (שהעולמא מקרבם הכשירו את הדחת תופיק), סכנה להופעת גרסה נוספת של אי ציות לסמכות לגיטימית גם בסהר הפורה. ברקע ניכר גם רישומו של מרד המהדי בסודאן, שהניף את דגל הרפורמה הדתית ונקט בדה־לגיטימציה של הסלטאן ונציגו הח'דיב.

ב־1886, לאחר ריצוי עונשם בגלות, שבו האחים קאיאתי למצרים והתקבלו בכבוד רב על ידי עולמא ונכבדים רבים. אחמד נפטר ב־1890, ואחיו מוחמד ב־1902. בדומה

14 PRO, FO 78/3507/No. 12

15 אליאתראס, 28 באוגוסט 1882.

לסבם ולאביהם, נעשו קבריהם בכפר אל־קאיאאת מוקד עלייה להגל (אל־קאיאתי 1981 [1901]: 169; אל־ביטאר 1961: 1: 205).

### מבט קדימה: דור הבנים והמדינה המצרית בראשית המאה ה־20

משפחות עליש וקאיאתי העמידו מקרבן בנים שהמשיכו את המסורת של למדנות דתית וסופית גם במאה ה־20. הקשרים וההשפעה שצברו אבותיהם במהלך חייהם סיפקו בידיהם גם מנוף למעורבות ערה בפוליטיקה הלאומית. עם זאת, ההקשר ההיסטורי שבו פעלו הבנים היה שונה מזה שבו פעלו אבותיהם. הכיבוש הבריטי במצרים הפך לעובדה מוגמרת; המודרניזציה הקתה שורשים והצמיחה שכבות חדשות של משכילים שהניפו את דגלי הלאומיות והחוקתיות, והעניקו תנופה לפוליטיקה של ההמונים. תמורות אלה הביאו לשחיקה נוספת בכוחו של הממסד הדתי. בעטיין הפך אל־אזהר ממדרסה ימי־בינימית לאוניברסיטה מודרנית יותר. גם המסדרים הסופיים (בעיקר בערים) חוו שחיקה נוספת במעמדם עקב פיצולים פנימיים וחולשה מבנית, וכן בהמשך להפקעת הפונקציות החברתיות שלהם בידי סוכנים אחרים, בראשם המדינה (Gilsenan 1967: 11–18). בצל צמצום המרחב התרבותי עם דעיכת המורשת העוסמאנית ובעקבות גיבושה של מדינת הלאום המצרית, הגיבו העולמא בשני אופנים עיקריים: התנגדות והשתלבות. רובם צידדו בהתנגדות; מיעוטם פנו להשתלבות. שני אופני התגובה השתקפו היטב בביוגרפיה של דור ההמשך: עבד אל־רחמן עליש ומספא אל־קאיאתי.

#### א. עבד אל־רחמן עליש

השיח' עבד אל־רחמן עליש (1840–1921) חווה כאמור על בשרו את האפיוורה העראבית והוגלה אל מחוץ למצרים למשך חמש שנים. בכך גם נמנעה ממנו כנראה משרת ראש מסדר אל־עריביה אל־שאד'ליה לאחר מות אביו, וזו נמסרה לחסיד אחר (De-Jong 1978: 113–114, 116). עם חזרתו לקהיר ב־1887, חידש אל־רחמן את מעורבותו במסדר אל־עריביה אל־שאד'ליה ותבע את כתר המנהיגות. אולם הוא לא התייחס ברצינות לדרישות התפקיד ולא השקיע די מאמצים בכיסוס מעמדו של המסדר, ועקב כך איבד המסדר כל חשיבות בפתחה של המאה ה־20 (שם: 173–174; מחמוד 1968: 252–253). עם זאת, מיקומו של עבד אל־רחמן כחוליה נוספת בסלמלה של קדושים, שראשיתה במשפחת הנביא והמשכה באבו אל־חסן אל־שאד'לי, מוחמד אל־אמיר אל־כביר, מוחמד אל־אמיד אל־סריר ומוחמד עליש, זיכה אותו ביוקרה רבה. השיח' עבד אל־חלים מתמוד, סופי שאד'לי שכיחן כרקטור אל־אזהר בשנים

1978-1978, תיאר אותו כבעל חוכמה רבה, כמי שמקפיד להתרחק מדברי חולין וכמי שזוכה לכבוד רב בקרב נכבדים ופשוטי העם כאחד. לפתחו שיחרו מקומיים רבים וגם זרים, בכללם נוצרים. בין האחרונים בלט במיוחד הפילוסוף הצרפתי רנה גנו (Guènon), שהתאסלם ב־1912 בהשפעת עבד אל־רחמן, והקדיש את עיקר זמנו לתרגום ולחקר כתבי אבן אל־ערבי (נפטר 1240), הנחשב לגדול המיסטיקנים בהיסטוריה המוסלמית (מחמוד 1968: 249-254). בהיבדוריו הגן גנו על הסופיות, שאותה ראה כאינהרנטית לאסלאם. לדידו, היא מהווה יחד עם השריעה את שני מרכיבי האמונה: השריעה מספקת את הממד הגלוי, המשפטי והחברתי; הסופיות מספקת את הבוננות הפנימית, הידע הנסתר שמקורו באללה. עם זאת, גנו הדגיש, כירק באמצעות הכרבה (ההארה הרוחנית), העוברת מהשיח' לחסידיו, ניתן להגיע לדרגות הסופיות הגבוהות ולאמונה האיתנה.<sup>16</sup>

בהגנתו הנמרצת על הסופיות, יישם גנו את צוואתו של עבד אל־רחמן, שהפציר בו להמשיך ולחקור את הסופיות כדי להבהיר את אופיה האמיתי בפני מלעיונים ומסלפים (מחמוד 1968: 253). עבד אל־רחמן כיוון לא רק לכותבים מערביים, אלא גם ובעיקר למוסלמים. בשלהי המאה ה־19 החריפה והתרחבה הביקורת הרפורמיסטית שהושמעה במצרים נגד הסופיות. משמיעי הביקורת הבולטים היו עבדאללה נדים, רשיד רוא, מוחמד עמר ועבד אל־עזיז שאויש (De-Jong 1999: 311-315). הם אמנם שיבחו את התפיסה הסופית כ"מדע האתיקה" (עלם אל־אחלאק) שמטרתו זיכרון הנפש, תיקונה וטיפוח תכונות נעלות כמו צניעות, אורך רוח וכנות. הם גם הכירו בתפקיד החשוב שמילאו המסדרים הסופיים בהפצת הדת ובחינוך הדתי. אולם הם גינו בהרפת את הנהגים הנפסדים שדבקו בסופיות במהלך השנים, כגון פרשנות (תאול) קיצונית של פסוקי הקוראן ותדית, פרישות, סגפנות יתר, פולחן קדושים וטקסי הד'כר והכרוך בהם, כמו ריקודים, שירה, צווחות והלקאת הגוף. נהגים אלה הוכתרו כעבודת השטן הגורמת לפגיעה באסלאם ומציגה אותו באור מגוחך בעיני הורים.<sup>17</sup> שמו של עבד אל־רחמן עליו לא נפקד מדברי ביקורת אלה.

מעל דפי אל־מנאר (המגדלור 1898) הביא רוא דיווח אודות טקס ד'כר שנערך בחסות עבד אל־רחמן בנוכחות תיירים גרמנים, ובו שולבו ריקודים, צהלות וחסידים אוכלי זוכית. לשאלה הרטורית "היכן ראש המסדרים הסופיים?", השיב רוא בצניזות,

16 על השקפותיו של גנו לגבי האסלאם והסופיות, ראו למשל: מחמוד 1968: 325-340; Guènon; 1958; 1995.

17 ביקורת על הסופיות, ראו למשל: אליאסואד' 34, 11 באפריל 1893: 786-791; 35, 25 באפריל 1893: 828-843; אל־מנאר' 1970: 2: 765-767; 3: 864-865; 1118-1119; 4: 1483.

"כאשר אב הבית מתופף בתוף, אין תמה שיושביו הבית הצעירים רוקדים"<sup>18</sup>. אכן, רוא ועמיתיו היפנו אצבע מאשימה כלפי השיח' מוחמד תופיק אל־בקר, ראש המסדרים הסופיים במצרים (נפטר 1911), כמי שאינו עושה די תיקון המעוות.

את עמדתו האישית בסוגיית הריטואלים הסופיים, שמקצתם כאמור הוגדרו כ"נפסדים" בפי מבקרי הסופיות, הביע עבד אל־רחמן בפתוא בכתב יד מ־1900. בפתוא הוא הצהיר כי ציווי האסלאם חדים וברורים, ומי שסוטה מהם מקולל. על הד'כר אמר שהוא אותנטי וראוי רק אם הוא מתנהל בעקבות השריעה. עם זאת, ריקודים אכסטיים, צווחות ודיבורים גסים, הם בגדר דברים מגונים (פךעה) העומרים בסתידה לדרכו של אללה, שעיקרה נימוס ומוסר; מי שמבצעים אותם הם מקוללים ואחוזי שיגעון, ויש להורגם, גם אם חזרו בתשובה.<sup>19</sup>

נראה כי עבד אל־רחמן היה מודע לביקורת הגוברת כלפי הפרקטיקות הסופיות, ובאמצעות הפתוא ביקש לנטרל אותה ולמקם את מסדרו ואת הסופיות במרכז המסורת האסלאמית. עם זאת, הפתוא חושפת גם שכנוע פנימי של מלומד אזהרי לגבי הצורך להימנע מהפרזה ומהקצנה (ר'לו) בסופיות, כדי שזו תעלה בקנה אחד עם ציווי השריעה. כחסיד מובהק של אבן אל־ערבי, הוא לא התכחש לאידיאל הסופי של אחדות הקיום בין אללה והבריאה, אך ביקש לסייג את ביטויי החזותיים. במסגרת הטיפולוגיה שהתפתחה בתוך הסופיות, נמנה עבד אל־רחמן, כמו גם אביו מוחמד, עם "הסופים המפוכחים" ששמרו על איוון בין רציונל לדמיון, נקטו יחס של כבוד ויראה לאללה ולנביא, והפגינו עניין רב בנושאים משפטיים ותיאולוגיים. בכך הבדילו עצמם האב וגם בנו מ"הסופים השיכורים", שראו באללה את חזות הכול, הפחיתו ממשקל השריעה והמעיש את השוני בין האסלאם לדתות האחרות (Chittick 1995: 105-107).

את המורשת הלמדנית והסופית לבית עליש המשיכו בני משפחה אחרים, שחלקם שימשו מרצים בכירים באל־אזהר. אחד מהם אף נודע בהתנגדותו העזה למוכר הרפורמה שגיבש הרקטור מסטפא אל־מרארי ב־1928 בעיקר בנוגע לתוכנית הלימודים כדי לכלול בה גם מדעים מודרניים כמו שפות זרות, פסיכולוגיה והיסטוריה של הדתות (אל־טעידי 1943: 1: 188-190; Baldinetti 1997: 47). מרארי, שכיהן פעמיים כרקטור (1928-1929, 1935-1945), לא הסתיר את נטייתו המודרניסטית, כמו גם את זיקתו הפוליטית למפלגת "הליברלים החוקתיים". זיקתו זו שימשה רקע למאבק כוחות בינו לבין השיח' מוחמד אל־ואהרי, שזכה לגיבויו של המלך, ושמשגרת כהונתו כרקטור בשנים 1929-1935 ביטל הרבה מהשינויים שיוס קודמו.

18 אל־מנאר 1898-1899: 1: 924-926.

19 Oriental Collections, 14.431/V1

## ב. מסטפא אל-קאיאתי

פן חיובי יותר של הלמדנות הדתית כלפי סדר היום הלאומי, שאחד מיעדיו העיקריים היה הרפורמה באל-אזהר, סיפק השיח' מסטפא אל-קאיאתי (1879-1927), בנו של אחמד אל-קאיאתי, שבם מיוג את פעילותו הדתית בפעילות פוליטית ענפה. הוא שימש מרצה באל-אזהר, ועם הקמת האוניברסיטה המצרית, ב-1908, הוזמן ללמד בה לשון וספרות ערבית (מג'אהד 1949: 2: 187-188). את קרש הקפיצה למעורבותו של קאיאתי בפוליטיקה הלאומית סיפק מרד 1919 נגד הבריטים. המילונים הביוגרפיים, כמו גם ההיסטוריון המצרי עבד אל-רחמן אל-ראפעי, מתארים אותו כמי שנטל חלק בתנועה הלאומית המצרית מראשיתה. הוא היה מעוררו הקרובים של סעד ז'ליל, ואף הכין את גופתו לקבורה, עם פטירתו באוגוסט 1927. תפקידו במרד לא התמצה רק בדרשות ובהטפות שנשא מעל במת מסגד אל-אזהר - שזכו לקהל שומעים רב - אלא גם במעורבות הערה שגילה בהכוונתו הפוליטית של המרד. ראפעי מציין כי ביתו של קאיאתי בסכריה שימש מקום מפגש לצורך קבלת החלטות וגם מוקד עלייה לרגל עבור סטודנטים ומפגינים שבאו לשמוע את מוצא פיו (מג'אהד 1949: 2: 187-188; אל-ראפעי 1955: 1: 204-208).<sup>20</sup>

קאיאתי נעצר פעמים אחדות על ידי הבריטים, עם עמיתיו העצורים היו גם השיח'ים מחמוד אבו אל-עיון, מוחמד יוסף ומוחמד עבד אל-לטיף דראו. עולמא בולטים אחרים שנזכרו בהקשר למעורבות במרד 1919 היו עלי סרור אל-זונכלוני, עבדה רבו מפתאח ועבד אל-באקי סרור.<sup>21</sup> הבריטים הקפידו אמנם בכבודו של אל-אזהר, אך פעלו לגימוד תפקידו באמצעות סגירת הרחובות המובילים אליו והצבת חיילים בנקודות מפתח סביבו. במקרה אחד הוחזק על פריצת סיוור בריטי אל מתחם אל-אזהר. המעשה עורר זעם רב בקרב ראשי העולמא, ואלה שיגרו עצומה לנציב העליון הבריטי ובה תבעו להעניק למצרים עצמאות מלאה, שכן זו הדרך היחידה להשבת הסדר על כנו. לקריאה זו הצטרפו גם עולמא מערים סמוכות, כמו אלכסנדריה, טנטא ודמיאט (מג'אהד 1949: 2: 187-188; אל-ראפעי 1955: 1: 259-260).

מרד 1919 היה שונה ממרד עראבי בכך שאת מקומו הבכיר של הצבא בהנהגת המרד תפס הסקטור האזרחי, שהביא עמו גם את דפוס הפוליטיקה החוקתית. עם פעילי מרד 1919 נמנו בעיקר בעלי מקצועות חופשיים, כמו עורכי דין, אנשי מנהל ועיתונאים. השוני ברמה המנהיגותית סיפק גם את השוני ברמה הרעיונית, שקיבלה צביון לאומי מגובש יותר בצל הכיבוש הבריטי ובעקבות התפרקות האימפריה העוסמאנית. עוברת

20 אל-בלאר' אל-אסבועי, 23 ספטמבר 1927: 22.

21 מג'לת אל-אזהר 1956-1957: 27: 396-400.

זו מסכייה בין השאר את נוכחותם המופגנת יותר של קופטים באירועי המרד (Baer 41-44: 1983). ברור כי הדבר בישר שחיקה נוספת במעמדם של העולמא, ואלה אכן נדחקו לעמדה משנית בהכוננת מרד 1919 ובהתוויית יעדי הפוליטיים. עם זאת, הרלוונטיות שלהם בזירה המצרית נשמרה בזכות תרומתם להחרת הממד הדתי לשפת ההתנגדות לכיבוש ולהפיכתו לגורם חשוב בגיוס ההמונים. עם השגת העצמאות (הפורמלית לפחות), רובם הביעו התנגדות לעריכת רפורמה במוסדותיהם או לשינוי חברתי-ערכי ברוח הקדמה המערבית, שנתפסה כהדוניסטית ומשחיתה, ובכך מיקמו עצמם בעברו השני של המתרס, כידייבי הןףד וכתומכי המלך. מיעוטם, ביניהם מסטפא אל-קאיאתי, קשרו ברית פוליטית אמיצה עם דוברי הסדר החדש בהנהגת הןףד.

ערב גיבושו של המשטר החוקתי ב-1923 נקלע קאיאתי לעימות עם ראשי אל-אזהר. הרקע לעימות אינו ברור, אך ייתכן שהיה קשור לפעילותו במסגרת הןףד. הוא הועמד לדין בפני ועדת משמעת שהחליטה על הפסקת העסקתו כמרצה באל-אזהר ועל העברתו למכון הדתי בדמיאט. בתגובה על כך התפטר קאיאתי ופנה לפוליטיקה הלאומית. הוא שימש כנציג מחוז מניא בפרלמנט מטעם הןףד לאחר שניצח פעמיים בבחירות הכלליות, ב-1924 וב-1926. הוא נפטר בספטמבר 1927. את מקומו תפס בן משפחה אחר, השיח' אבראהים אל-קאיאתי, מרצה באל-אזהר (מג'אהד 1949: 2: 187-188; סכחי 1939: 103, 135, 303).

מסורת זו, של שילוב בין למדנות דתית לפוליטיקה לאומית, המשיכה להדריך את משפחת קאיאתי, אחיו של מסטפא, עבד אל-ג'ואד, שימש כאחראי על המסדרים הסופיים במניא מטעם משפחת בקרי; בנו אחמד נבחר לפרלמנט בבחירות 1938. מסדר אל-קאיאתיה עצמו המשיך להתקיים, ושמו נכלל ברשימת המסדרים הסופיים ב-1980. אגב, מהרשימה נפקד מקומו של מסדר אל-ערביה אל-שאד'ליה, שאליו השתייכה משפחת עליש (מסטפא 1980: 310-312; 163-161: De-Jong 1978).

## סיכום ומסקנות

הביוגרפיה של משפחות עליש וקאיאתי שזורה הדוקות בהוויה המצרית וכתהפוכותיה בעידן המודרני. היא גם משקפת את עושרם של חיי הדת ואת האינטראקציה בין תרבות גבוהה לעממית בחברה המצרית. שתי המשפחות שילבו מסורת של למדנות דתית פורמלית באל-אזהר בצד מסורת מגרבית של סופיות וקדושים. הן הביעו נאמנות לשריעה, אך ראו בסופיות חלק אימננטי בדרך להשגת השלמות הרוחנית והמוסרית לפי האסלאם. התפקיד החשוב שמילאו בתחומי ההוראה והפסיקה באל-אזהר ובהנהגת מסדרים סופיים, הקנו לשתי המשפחות השפעה ויוקרה הן בקרב קהילת המלומדים והנכבדים והן בקרב חוגים עממיים. דריסת רגל בשני המעגלים הללו סיפקה גם את

המנוף העיקרי למעורבותן בפוליטיקה הלאומית, מעורבות שינקה מהמורשת הדיסידנטית שהונחלה בין כותלי אל-אזהר, בעיקר של העולמא המאלכים, שהמוצא של רבים מהם היה ממצרים עלית. מטרתה של מעורבות זו הייתה לבלום את הכרסום שחל במעמדו של הממסד הדתי, אך גם את השחיקה המוסרית של החברה בעקבות התגברות ההשפעה האירופית. גולת הכותרת של מעורבות שתי המשפחות בפוליטיקה הלאומית הייתה האפיוודה העראבית (1881-1882).

האפיוודה העראבית העמידה את אל-אזהר בעין הסערה. המוסד הדתי סיפק את אחד ממוקדי ההתגוששות בין תומכי עראבי לתומכי הח'דיב במאבק על אהדת האוכלוסייה ועל תמיכת המלטאן העוסמאני. עובדה זו הצביעה על הכרתה של האליטה הפוליטית בתפקיד החשוב שמילא אל-אזהר בהכוננת התודעה הקולקטיבית חרף הכרסום במעמדו, ולמרות הפיכת העולמא לפקיד מדינה במהלך המאה ה-19. האפיוודה העראבית גם חשפה את אופיו הסגמנטרי וההטרוגני של אל-אזהר. בין כתליו הסתופפו קבוצות שונות, שתמיכתן או התנגדותן האידיאולוגיות למרד היו שזורות גם במאבקי כוח על משרות ועל בכורה דתית, בעיקר בין השאפעים והמאלכים לבין החנפים. מרבית העולמא הבכירים נותרו נאמנים לח'דיב, וראו בו את הסמכות הלגיטימית, בגדר מחסום בפני אנרכיה ופנתנה. אך קולם נבלע בצל הלהט הדתי של המיעוט, שאנשיו גייסו את כוחה של המסורת כסמל אותנטי לסלידריות וללכידות, והפכו אותה לשפת ההתנגדות העיקרית לשלטון הח'דיב ולגזירות הוריים. דבר זה הקנה לתנועה העראבית, המיליטריסטית במהותה, צביון עממי יותר, פרוטי-לאומי.

העולמא תומכי המרד לא הסתפקו בהענקת הכשר דתי לצעדים הפוליטיים שנקט עראבי, אלא גם היו מעורבים בהכתבתם. לרשותם עמדו משאבים מוסריים אך גם אנושיים וחומריים, וזאת מכוח השפעתם הציבורית ובזכות זיקתם למסחרים סופיים בערים ובכפרים. עמם נמנו מוחמד עליש, חסן על-עדי והאחים קאיאתי, שאותם מציין דה-יונג, אך גם אחרים, כמו ח'ליל אל-עזאזי, מוחמד אל-הג'רסי ומוחמד אבו עליאן. היוקרה הלמדנית, הקדושה והכריזמה שדבקו בהם, פירושה היה כוח. מכאן עד להפניית כוח זה לפסים פוליטיים, הייתה הדרך קצרה.

לאור התמונה הזו, אין תמה כי עם ביסוס שלטונו מחדש בחסות הבריטים ביקש הח'דיב תופיק לנתק את הזיקה ההדוקה בין הלמדנות הדתית לפוליטיקה הלאומית, זיקה שהייתה בעוכריו באירועי מרד עראבי. הוא הבהיר לראשי העולמא, בספטמבר 1882, כי "אתם אנשי עט ולא פוליטיקאים. הראשון שיחטא במעורבות פוליטית, ייענש בחומרה".<sup>22</sup> בנו ממשכו, עבאס חלמי השני, החרה אחריו והצהיר ב-1906 כי אל-אזהר הוא מוסד להוראה דתית, ולפיכך על יושביו לעסוק רק במדעי האסלאם

ולתרחוק מהסתה או מסטייה פוליטית, אחרת יגורשו משורותיו (רדא 1931: 1; 513-514). העובדה שדברי חלמי נאמרו ארבע עשרה שנה לאחר מרד עראבי, מלמדת כי העולמא האזרחיים לא התנגדו לחלוטין ממעורבות בפוליטיקה הלאומית, אם כי כפיפותם לסמכות השלטונית לא הוטלה עוד בספק. יתר על כן, הרשויות עצמן לא הקפידו על עקרון ההפרדה בין דת לפוליטיקה בעת שגייסו את העולמא לקידום קווי מדיניותן ולניגוח יריבים. וכך, שנה לאחר שנוף בהם קשות, בספטמבר 1883, פנה תופיק לעולמא האזרחיים וביקש מהם לפרסם פתוא המפריכה את הכרותו של אחמד בן עבראללה בסודאן כי הוא המהדי המצופה שכולם חייבים לציית לו. מעבר לפן האידיאולוגי, הייתה לפתוא גם חשיבות פוליטית. היא אשררה את חובת הציות לסלטאן העוסמאני ולסגנו הח'דיב המצרי מתוקף היותם השליטים הלגיטימיים של המוסלמים ותוך התעלמות מהכיבוש הבריטי במצרים.<sup>23</sup> המהדי הסודאני מיעט להתפלמס עם יריביו האזרחיים והסתפק בהאשמתם בכניעות ובהתחנפות לשליטים הסוטים מהשריעה בכל הנוגע ליישום חוקים חילוניים ולמתן זכויות שוות ללא-מוסלמים (אבו סלים 1969: 328-329).

האפיוודה העראבית, שהטביעה את רישומה על הביזוגרפיה של משפחות עליש וקאיאתי, הייתה גם נחלת משפחות עולמא אחרות. אפיוודה זו הייתה רחוקה מהדמיו החיזור, הצייתי והמסתגר שדבק בעולמא האזרחיים במחקר עד כה על מצרים של המאה ה-19. היא גם חשפה עולם תרבותי רב-גוני, שבו דרו בכפיפה אחת זהות אסלאמית-עוסמאנית וזהות מצרית, הגנה על הדת והגנה על המולדת.

עוצמת הסכנה שנשקפה לגורלה של מצרים המוסלמית הכתיבה גם את עוצמת התגובה של העולמא תומכי עראבי, שהגיעה לשיאה בפתות ההדחה של תופיק. סכנת הכיבוש הזר הייתה גם הגורם שאיחד בין העולמא השמרניים לבין יריביהם האידיאולוגיים, כגון הזרם הרפורמיסטי של עבדה ונדים, או קבוצת האינטלקטואלים המתמערבים. עם זאת, האחרות לא הסידה ולא טשטשה את המחיצות הרעיוניות בין הקבוצות הללו בכל הנוגע לדמותה של החברה. ביטויים בולטים לכך היו המאבק סביב הרפורמה באל-אזהר או המאבק על מקום הסופיות, הנשים והמיעוטים הדתיים בחברה. במלים אחרות, הקורפוס הרעיוני של העולמא האזרחיים שחברו לעראבי, כפי שהוא משתקף בין השאר בכתביהם הרבים, היה עשיר ומורכב הרבה יותר מכפי שהוא מוצג בספרות המחקר המתמקדת באישיותם של אפר'אני, עבדה ונדים. קורפוס זה גם מביא לקדמת הבמה את הפן האידיאולוגי ששימש כרקע לגישתם הדיסידנטית של העולמא תומכי המרד, ואשר תפקד כקטליטור לא פחות חשוב מהפן הפוליטי או האתני-מעמדי המודגשים אצל שולך ואצל קול.

המאבק על דמותה של החברה המצרית נותר על כנו בפתחה של המאה ה-20, אך הוא התנהל כעת בהקשר שונה. הסדר האסלאמי פסח מן העולם עם קריסתה של האימפריה העוסמאנית, ופינה דרך לסדר מודרני הנסמך על הידמות למערב. הגיבוש הלאומי בהנהגת הנפד הביא לעיצובו של סדר יום חדש עבור תושבי עמק הנילוס. רק מעט מהעולמא האזוריים היו שותפים לו. רוב העולמא נאחזו בקרנות המזבח של הסדר הישן וכרתו ברית עם נציגו, הארמון, בהבעת ההתנגדות לרפורמה במוסדותיהם או לשינוי באורחון המחשבה של החברה. יוזמתם הכושלת להשיב את מוסד החליפות, לאחר שזה בוטל על ידי אתאטורק, ולהפקידו בידיים מצריות (1923-1926), בישרה את כניסתם למאבק של הישרדות בשלוש חזיתות עיקריות: הממשלה, המשכילים המודרניסטים והאסלאם הפוליטי בדמותם של "האחים המוסלמים". המאבק הרב-ממדי שזקק את מעמדם, אך לא מיגר אותו כליל, כוחו התרבותי של האסלאם – המוסר, האתוסים, הריטואלים והמונומנטים – הבטיח את הישרדותו במערכת המודרנית שנבנתה בעיצומם של תהליכי המודרניזציה והמיסוד המדינתי. כוח זה סיפק לעולמא מסגרת רעיונית בעלת פרספקטיבה היסטורית, תוקף מוסרי ושכנוע רגשי, שהבטיחו גם את המשך נוכחותם בזירה המצרית. במלים אחרות, העולם התרבותי-מסורתי שעמו היו מזוהים העולמא, נותר מרכיב חשוב בסדר הקוסמי הנהוג בחברה. מקור אחר שממנו שאבו העולמא עידוד והשראה היה המורשת "ההירואית" של אל-אזהר, כמי שעמד בראש החזית להגנת האמונה ולהסרת עושק פוליטי וחברתי, כמו למשל בזמן הכיבוש הצרפתי או בתקופת מרד עראבי ומרד 1919. משבע הדברים, התפקיד שמילאו העולמא חסידי ההסתגלות הפוליטית, באירועים אלה, נדחק לקרן זווית בגרטיב ההיסטורי של המוסד הדתי עתיק היומין.

ביבליוגרפיה

ארכיונים

Oriental Collections, Leiden University Library, Leiden (Netherlands), no.

14.431/V1.

Public Record Office (PRO), London, series FO 78; 195; 881.

עיתונות

אל-אזהראם, קהיר.

אל-אקסאדו, קהיר.

אל-בלאד' אלי-אקבועי, קהיר.

מג'לת אל-אזהר, אוניברסיטת אל-אזהר.

למדנות דתית, ספיות ופוליטיקה לאומית במצרים

אלימנאר, קהיר.

The Times, London

אברסלים, מוחמד, 1969. מנשוראת אל-מהדיה, ל"מ.

אמין, אחמד, 1948. ועמא אל-אסלאח פי אל-עסר אל-חודית, קהיר.

אל-ביטאר, עבד אל-ראוק, 1961. חלית אל-בשר, 3 כרכים, דמשק.

אל-הג'סי, מוחמד ח'ליל, 1988 [1892]. אל-נפיש פי סלואת אבן אדריס, ביירות.

אל-זחורה, אליאס, 1897-1916. מראאת אל-עסר, 3 כרכים, קהיר.

זיאדה, נקולא, 1978. "לבנאנין דרסו באל-אוהר פי אל-קרן אלי-תאסע עשר", מתוך: אל-

מואתמר אל-דולי אל-ת'אני לתאריח' בלאד אל-שאם 1517-1939, 2 כרכים, דמשק,

171-187.

אל-זיאתי, סלימאן רסד, 1903. קנו אל-ג'והר פי תאריח' אל-אזהר, קהיר.

אל-חאפז, מוחמד ובאזה, נואר, 1991. תאריח' עלמא דמשק, 3 כרכים, דמשק.

אל-חג'פי, חסן, 1981. "אל-דין ואל-ת'ורה פי אל-ת'ורה אל-עראביה", בתוך: עבד אל עזים

מנאף (עורך), אל-ת'ורה אל-עראביה מאית עאם, קהיר, 34-77.

לחאה, עמר רוא, 1993. קענ'ם אל-מאלפין, ל"מ.

מבארק, עלי פאשא, 1886-1889. אל-ח'טט אל-ת'ופיקיה אל-ג'ודיה, 20 כרכים, קהיר.

מג'אהד, זכי מוחמד, 1949. אל-אעלאם אל-ש'רקיה, 4 כרכים, קהיר.

מתלוף, מוחמד בן מוחמד, 1980. שג'רת אל-ניור אל-ז'ביה פי טב'קאת אל-מאלכיה, ביירות.

מתמוד, עבד אל-חלים, 1968. אל-מ'רסה אל-שאד'ליה אל-ח'דית'ה, קהיר.

אל-מג'ר, סלאח אל-דין (עורך), 1970. מתאן אל-אמאם מחמד רשיו רוא, 6 כרכים, גיירות.

מס'טפא, פארוק אחמד, 1980. אל-בנא אל-אג'תמאעני לל'טריקה אל-שאד'ליה פי מ'סר, קהיר.

אל-נג'אר, חסין פווי, 1992. אחמד עראבי מ'סר לל'מ'סרין, קהיר.

נקאש, סמיד ח'ליל, 1998 [1884]. מ'סר לל'מ'סרין, 6 כרכים, קהיר.

סאלם, לטיפה מוחמד, 1981. אל-ש'נא אל-אג'תמאעניה פי אל-ת'ורה אל-עראביה, קהיר.

סאלם, לטיפה מוחמד, 1983-1984. "מסאמי אל-אמיר חלים ואל-ח'דיו אסמאעיל מן אג'ל ערש

מ'סר א'ת'נא אל-ת'ורה אל-עראביה", אל-מג'לה אל-תאריח'ה אל-מ'סר'יה 30-31:

415-431.

סבחי, מוחמד ח'ליל, 1939. תאריח' אל-ח'יאה אל-ג'ניאביה פי מ'סר, קהיר.

אל-ס'עיד, עבד אל-מתעאל, 1943. תאריח' אל-אסלאח פי אל-אזהר, 2 כרכים, קהיר.

עבד אל-כרים, אחמד זות, 1945. תאריח' אל-תעלים פי מ'סר מן נהאית ח'כס מתמוד עלי

אלא אואאל ח'כס תומיק 1, קהיר.

עבד אל-רחים, עבד אל-רחים, 1978. "עלאקאת בלאד אל-שאם גמ'ר פי אל-עסר אל-

עת'מאני 1517-1798", מתוך: אל-מואתמר אל-דולי אל-ת'אני לתאריח' בלאד אל-

שאם 1517-1939, 2 כרכים, דמשק, 275-292.

עלי, סעיד אסמאעיל, 1974. אל-אזהר עלא מ'סרח אל-סיאסה אל-מ'סר'יה, קהיר.



- Buzpinar, Tufan S., 2000. "The Repercussions of the British Occupation of Egypt on Syria, 1882-1883", *Middle Eastern Studies* 36, 1: 82-91.
- Chittick, William C., 1995. "Sufism", *Modern Islamic World*, Oxford, 102-109.
- Cole, Juan R., 1993. *Colonialism and Revolution in the Middle East*, Princeton.
- Commins, David Dean, 1990. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford.
- Crecelius, Daniel, 1972. "Non-ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization", in: Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 167-209.
- Cromer, Lord [Evelyn Baring], 1908. *Modern Egypt*, 2 vols., London.
- De-Jong, Frederick, 1978. *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt*, Leiden.
- De-Jong, Frederick, 1984. "The Sufi Orders in Egypt During the Urabi Insurrection and the British Occupation, 1882-1914", *Journal of the American Research Center in Egypt* 21: 131-139.
- De-Jong, Frederick, 1999. "Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt, 1900-1970: A Preliminary Survey", in: Frederick De-Jong and B. Diradtke (eds.), *Islamic History and Civilization*, Leiden, 310-323.
- Delanoue, Gilbert, 1982. *Moralistes et politiques Musulmans dans L'Egypte du XIXe siècle 1798-1882*, 2 vols., Cairo.
- Deringil, Selim, 1988. "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-1882", *Middle Eastern Studies* 24, 1: 3-24.
- Guènon, René, 1958. *Symbolism of the Cross*, London.
- Guènon, René, 1995. *Fundamental Symbols*, n.p.
- Gibb, H.A.R and Bowen, H., 1957. *Islamic Society and the West*, 2 vols., London.
- Gilsenan, M.D., 1967. "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt", *The Muslim World* VII: 11-18.
- Haim, Sylvia C., 1962. *Arab Nationalism*, Berkeley.
- Hathaway, Jane, 1986. "The Role of the 'Ulama in Social Protest in Late Eighteenth-Century Cairo", Unpublished M.A. dissertation, University of Texas, Austin.
- Heyworth, Dunne, 1968. *Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London.
- Hourani, Albert, 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford.
- Hourani, Albert, 1972. "The Syrians in Egypt in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", in: *Colloque Internationals sur L'Histoire du Caire*, Cairo, 221-233.

- עליש, מוחמד אחמד, 1975 [1883]. פתח אל-עלי אל-מאלכ פי אל-מקווא עלא מק'הב אל-אמאם מאלכ, 2 כרכים, ביירות.
- אל-קיאיתני, מוחמד 1981 [1901]. נפתח אל-בשאם פי רחלת אל-שאם, ביירות.
- אל-קיאיתני, מוחמד, 1895. ח'לאסת אל-תחקהיק פי אפ'ולית אל-סדיק, קהיר.
- אל-ראפעי, עבד אל-רחמן, 1955. ת'זרת סנת 1919, 2 כרכים, קהיר.
- אל-ראפעי, עבד אל-רחמן, 1966. אל-ת'זרה אל-עראביה ואל-אח'תלאל אל-אנג'ליו, קהיר.
- רדא, רשיד, 1931. תאריח' אל-אסתאד' אל-אמאם מ'חמו עבדה, 3 כרכים, קהיר.
- רמזאן, מסטפא, 1978. "רואק אל-שאם באל-אוזר אבאן אל-ע'סר אל-עסמאני", מתוך: אל-מואססר אל-ד'ול' אל-ת'אריח' בלאד אל-שאם 1517-1939, 2 כרכים, דמשק, 97-117.
- שארובים, מיכאל, 1900. אל-ח'מי פי תאריח' מ'סר אל-קדום ואל-ח'זית, 4 כרכים, קהיר.
- אל-שלק, אחמד זכריא, 1984. ראייה פי ת'חדית' אל-מ'כר אל-מ'סרי, קהיר.
- שקד, חיים, 1971. "הביוגרפיות של עולמא בח'סם של עלי פאשא מבראכ", מתוך: גבריאל בר (עורך), העולמא ובעיות דת בעולם המוסלמי, ירושלים, 104-139.
- תימור, אחמד, 1967. א'עלאם אל-מ'כר אל-אסלאמי פי אל-ע'סר אל-ח'זית, קהיר.
- Abu-Rabi', Ibrahim M., 1993. *The Mystical Teaching of Al-Shadhli*, New York.
- Adali, Hasan, 1968. "Documents pertaining to the Egyptian Question in the Yildiz Collection of the Başbakanlik Arşivi, Istanbul", in: P.M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 52-58.
- Baer, Gabriel, 1968. "Ali Mubark's Khitat as a Source for History of Modern Egypt", in: P.M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 13-30.
- Baer, Gabriel, 1969. *Studies in the History of Modern Egypt*, Chicago.
- Baer, Gabriel, 1983. "Islamic Political Activity in Modern Egyptian History: A Comparative Analysis," in: G. R. Warburg and U. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York, 33-54.
- Baldinetti, Anna, 1997. *Orientalismo e Colonialismo: La Ricerca di Consenso in Egitto per l'Impresa di Libia*, Roma.
- Behrens-Abouseif, Doris, 1982. "The Politics Situation of the Copts, 1798-1923", in: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire 2*, New York, 185-205.
- Blunt, Wilfred, 1922. *Secret History of the English Occupation of Egypt*, New York.
- Burke III, Edmund, 1986. "Understanding Arab Protest Movements", *Arab Studies Quarterly* 8: 333-345.
- Burque, Jacques, 1972. *Egypt: Imperialism and Revolution*, London.

- Johansen, Julian, 1996. *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, Oxford.
- Labib, Subhi, 1983. "The Copts in Egyptian Society and Politics, 1882-1919", in: G.R. Warburg and U. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York, 301-320.
- Lapidus, Ira M., 1995. *A History of Islamic Societies*, Cambridge, UK.
- Martin, B.G., 1972. "Short History of the Khalwati Order of Dervishes", in: Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 275-305.
- Peters, Rudolph, 1996. "The Lion of Qasr al-Nile Bridge: The Islamic Prohibition of Images as an Issue in the Urabi Revolt", in: Muhammad K. Masud et. al. (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, London, 214-220.
- Piscatori, James P., 1986. *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge.
- Al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi, 1968. "The Role of the Ulama in Egypt During the Early Nineteenth Century", in: P. M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 264-280.
- Al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi, 1977. "The Wealth of the Ulama in Late Eighteenth Century Cairo", in: Thomas Naff and Roger Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, London, 205-216.
- Scholch, Alexander, 1981. *Egypt for the Egyptians*, London.
- Sharabi, Hisham, 1970. *Arab Intellectuals and the West*, Baltimore.
- Al-Shayyal, Gamal al-Din, 1968. "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt", in: P. M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 117-132.
- Tauber, Eliezer, 1993. *The Emergence of the Arab Movements*, London.
- Tibi, Bassam, 1981. *Arab Nationalism*, New York.
- Trimingham, J.S., 1971. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford.
- Vikor, Knut S., 1995. *Sufi and Scholar on the Desert Edge*, Illinois.
- Winter, Michael, 1992. *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, London.
- Zubaida, Sami, 1989. *Islam, the People and the State*, London.

## תיאודור נלדקה: היסטוריוגרפיה, פילולוגיה ואוריינטליזם

תיאודור נלדקה (Theodor Nöldeke 1836-1930), מהבולטים שבהוקרי המזרח הגרמנים בסוף המאה ה-19. עסק בחקר לשונות שמייות רבות ובחקר שפת הקוראן ותולדותיו. ברשימתו מתאר רפי שלמון, שגם תרגם לעברית את מאמרו של נלדקה המובא בגיליון זה, את המפעל המחקרי המגוון ועתיר הממדים של נלדקה. שלמון מתרכז בתרומתו של נלדקה לדין בסוגיית הפער שבין הלשון הערבית המתובה לבין זו המדוברת, ומציג את הוויכוח שהתנהל בין נלדקה למבקרו בעניין תפיסתו לגבי סגנונה ומהותה של השפה הערבית המדוברת שבה השתמש מוחמד.

מאמרו המתורגם של נלדקה עוסק בייחודו הסגנוני והתחבירי של הטקסט הקוראני. זהו מאמר פילולוגי קלאסי, הרואה בחקר השפה אמצעי להבנת התרבות הערבית ולחקר ההיסטוריה של ראשית האסלאם. נלדקה קובע כי הגם שמוחמד יצר מערכת ערבית ורעיונית חדשה, התקשה לשמור על מסגרת לשונית שיטתית אשר תתאים למורכבות תפיסתו וכן בתחום האמונה וההספה וכן בתחום השלטון והחקיקה. הטקסט הקוראני היווה התנסות ראשונה בכתיבה בשפה הערבית, ובכך נחשפו מגבלותיה. לפיכך, אין לדעת נלדקה לראות בקוראן דגם מופתי לסגנון השפה הערבית. באמצעות איתור וזיהוי דקדוקיים של סימני ניסוח הייחודיים לקוראן, שאתם הוא מחלק לשלושים תחומים. מבקש נלדקה להרגיש את קביעותיו. בין השאר הוא מצביע, על חזרות רבות של נוסחאות קבועות, על כך שהחריזה גורמת לשינוי סדר המלים ולבחירת הביטויים, ועל יצירת מבנים דקדוקיים מסורבלים. נלדקה גם מצביע על חריגות מכללי הדקדוק המוכרים בשירה ובפרוזה הערביות הקדומות. בסיוכום מאמרו הוא קובע כי למרות קדושת הקוראן בקרב כלל מאמיני האסלאם, לא שימשה אף אחת מצורות הלשון הייחודיות שלו כמקור לחיקוי בין כתבי הערבית בתקופה שלאחר מוחמד.

אורסולה ווקון מציגה דיון ביקורתי בעבודתו של נלדקה. היא מביאה סקירה היסטורית של תולדות המורחנות הגרמנית ושל רמי החשיבה העיקריים שלה, וממקמת בהם את עבודתו ותפיסתו המחקריות של נלדקה. ווקון בוחנת את תפיסתו הביקורתית של נלדקה לפיה יש להבין שפות וסקסטים באמצעות הקשרם, והול בתנאים הגיאוגרפיים והחומריים וכלה בהבטים הפסיכולוגיים של