

איך נהיו העוסמאנים עוסמאנים? לשאלת מקורות ההבניה של שם-מותג אימפריאלי?

רוני צירינסקי

השערות רבות הועלו במחקר בנוגע לגורמים להצלחתה של המדינה העוסמאנית להפוך את עצמה מישות פוליטית קטנה לאימפריה אדירת ממדים. מאמר זה מציע סיבה נוספת: הבחירה השיווקית, אי שם במאה הארבע עשרה וביתר שאת בכתיבה ההיסטורית של המאה החמש עשרה בשם עוסמאן (בתורכית, או: עֶתְ'מָאן בערבית) כשם המוצר וכסיסמת הפרסום המובילה של המשפחה העוסמאנית השלטת (אל-י עוסמאן) ושל הישות הפוליטית ה'עוסמאנית' (עוסמאלי) המתגבשת. שם זה, שהיה גם שמו של הח'ליפה השלישי באסלאם, עֶתְ'מָאן בן עֶפְאָן (644-656), נשא בכנפיו משמעויות סמליות רבות, שהשתלבו היטב הן ברטוריקה של העימות הסוני-שיעי (עוסמאני-סֶפְוּי) המתגבר והן ברטוריקה של המאבק הפנים-סוני (עוסמאני-ממלוכי) על הבכורה. המאמר מציע לראשונה כי שמה של המדינה העוסמאנית קשור לחיבורו האנטי שיעי של אל-ג'אחז (776-868/9) - אל-עת'מאניה ('העת'מאנית') - ולפיכך יש לראות את השם כתגובת נגד סונית לשמה של המדינה ה'פאטימית' השיעית. השימוש המושכל בקניין הרוחני שהיה טמון בשם 'עֶתְ'מָאן' עזר להגדיר את גבולות התודעה העוסמאנית, לעצב את מאבקה והחלטותיה, ולשרטט את גבולותיה גם במאות לבוא.

רקע ותזה: הגורמים לעליית המדינה העוסמאנית

הדיון בראשית התגבשותה של האמירות העוסמאנית, בגורמים להצלחה הכבירה שהפכה אותה לאימפריה, וכן הניסיונות להבין את אופיה של האמירות העוסמאנית בימי בראשית המעורפלים של המאה הארבע עשרה, משכו מלומדים רבים, עוסמאנים ואירופאים כאחד, כבר מאמצע המאה החמש עשרה. אולם, על אף חלוציותם ומקוריותם, ניסיונות

* ללא גלזמן - שלימדה אותי ערבית, לסעידה מדג'ידוב - שלימדה אותי תורכית, ולשתיהן ביחד - על שאפשרו את החיבור בין עֶתְ'מָאן לעוסמאן.

היסטוריוגרפיים אלה אינם מוקדמים דיים: ניכר כי הגורמים שאפשרו את ההצלחה העוסמאנית נעוצים הרחק במסתריה של המאה הארבע עשרה (ואולי אף בסוף המאה השלוש עשרה), ולמרבה הצער אין בנמצא תיאורים עוסמאניים שנכתבו בזמן המאורעות עצמם. לפיכך, מנסים חוקרי ימיה הראשונים של האימפריה לתור אחר רמזים רלוונטיים במקומות רחוקים יותר הן במרחב, הן בזמן והן בסוג המקורות שאותם הם סורקים. מבחינת המרחב, החיפוש נעשה בשני מעגלים של קרבה לישות העוסמאנית: בשרידיים ההיסטוריים שהותירו אחריהן האמירויות התורכיות שהתחרו בעוסמאנים; ובמקורות ערביים, פרסיים, מונגוליים, ביוזטיים, איטלקיים, קטלאניים, סרביים, פולניים, ושאר ישויות פוליטיות סביב העוסמאנים שקיימו קשרים מסוגים שונים עמם. מבחינת ציר הזמן, פונים החוקרים הן אל מקורות מאוחרים יותר, על-פי רוב מראשית המאה החמש עשרה ואילך, והן אל מקורות מוקדמים יותר, ביניהם מקורות מאנטוליה הטרומ-עוסמאנית או מהאזורים הביזנטיים טרם שנכבשו – כדי להצביע על מוטיבים וסגנונות שאימצו העוסמאנים והיו בסיס להצלחתם. עבודה זו תבקש להראות כי אפשר למתוח את ציר הזמן אהורנית אל מעבר למה שנעשה עד כה במחקר, וכי המאות הקדומות אף יותר משמעותיות להצלחה העוסמאנית. מתוך הארכת ציר הזמן יתוספו גם מקורות חדשים לדיון ההיסטוריוגרפי.

הכרוניקות העוסמאניות הקדומות ביותר העוסקות בתיאור עלייתו של בית עוסמאן שהגיעו לידינו – אם כי נראה שהיו גם כתבים קדומים עוד יותר שאבדו – הן הכרוניקות האנונימיות שפרסם לראשונה גיסה (Giese 1922-1925), הכרוניקה של אֶרוֹץ' בן עאדל, שנכתבה ב-1467 לערך (Uruç b. 'Ādil 1925) והכרוניקה של אֶשִׁיק פֶּאֶשֶׂא-נְאֶדָה (1490-1400 לערך) (Aşikpaşazāde 1914; 1929; 1959; 1970); כולן מאמצע המאה החמש עשרה וכולן מבוססות, ככל הנראה, על מקור משותף שנכתב ב-1422 (כלומר, רק בתקופת שלטונו של מֶרְאֵד השני, למעלה ממאה שנה לאחר הופעת ניצני התגבשותה הראשונים של המדינה העוסמאנית). יתרה מכך, כמה מן העבודות העוסמאניות הקאנוניות בנוגע למקורותיה של המשפחה השלטת וליסודות כוחה חוברו רק במאה השש עשרה, כאשר כתיבת ההיסטוריה העוסמאנית הרשמית הגיעה לשיאה (Ménage 1962).¹ בין החשובות בעבודות אלה: ההיסטוריה של משפחת עוסמאן של כמאל פֶּאֶשֶׂא-נְאֶדָה (Kemālpaşazāde 1983; 1991; 1996; 1997; 2000), תיאור העולם של נשרי (Neşrī 1949-57; 1951-55), ומספר כרוניקות אנונימיות.

התנופה ההיסטוריוגרפית בשאלת עלייתה, ולימים גם נפילתה, של האימפריה העוסמאנית הניבה יבול עשיר של חיבורים מפרי עטם של היסטוריונים ביוזטים, איטלקים

1 בין החשובות בעבודות אלה: Neşrī 1949-1957; 1951-1955; ומספר כרוניקות אנונימיות. Kemālpaşazāde 1983, 1991, 1996, 1997, 2000;

ואחרים מאז ועד ימינו אנו. קורפוס היסטוריוגרפי זה – מרתק, מגוון ופוליטי ככל שיהיה – עשיר מדי מכדי שייבחן בחינה של ממש במסגרת מאמר זה. לענייננו חשוב הדיון המדעי המודרני בשאלת עלייתה של המדינה העוסמאנית, דיון שהחל לצבור תנופה אקדמית לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה – בד בבד עם התאדותה של האימפריה לכדי זיכרון היסטורי – ושנמשך במאה העשרים ביבשות שונות ועל במות מגוונות. לא ייפלא שאחת הסיבות המרכזיות לעניין הרב שגילו חוקרים כה רבים בנושא הייתה, כאמור, דווקא מספרם הזעום של המקורות העוסמאניים מן המאה הארבע עשרה – מטבע כסף פה, כתובות על מבנים וקברים שם, מספר תעודות הקדש² – העדר מרגיז ומקומם, ללא ספק, שדרש לא אחת יצירתיות של ממש בעבודה עם המקורות, ואפשר לספר סיפורים ולפרש מיני פירושים, תוך כפיית השקפות עולם נוגדות על התקופה הנחקרת.

ההסברים שהוצעו להצלחת הפרויקט העוסמאני – הסברים המשלימים זה את זה וסותרים האחד את האחר אהדדי – הוצעו במידה לא מבוטלת של להט אידאולוגי וודאות ספקולטיבית אמיצה, לא אחת בהתאם לרוח התקופה ולרקע הביוגרפי של המחבר. כדי לסקור, ולו בצורה לקסיקוגרפית, את שלל התאוריות שהועלו מאז ראשית המאה העשרים ועד ימינו, יש להתאזר במידה לא מבוטלת של אורך רוח. בין ההשערות שהועלו ניתן למנות את: (1) התנתקותם של העוסמאנים, בעלי הדם האסיאתי, מהרקע הקדום שלהם תוך אימוץ דת האסלאם ופרקטיקות שלטוניות ביונטיות (Gibbons 1916);

2 מטבעות: נדמה כי קיים יסוד לפקפק הן באותנטיות של המטבע הלא מתוארכת שגילה אברהם ארטוק (Artuk 1983) והן באותנטיות של המטבע שהוטבעה (?) בסואוט (Söğüt) ב-1299 (Lindner 1988). בין הכתובות על מבנים וקברים הרלוונטיות להיסטוריה העוסמאנית במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה ניתן למנות את הכתובת בערבית שנחקקה על מסגד שהדת בבורסה. על הכתובת מצוינת השנה 1337, אולם המסגד שעליו היא מתנוססת נבנה לזכרו של הסלטאן מראד הראשון שמת ב-1389, ולפיכך קיימים ניחושים רבים באשר למקורה ולאותנטיות שלה (ראו, למשל, הדיון אצל Lowry 2003: 33-44). לכתובת זו נודעה חשיבות רבה ב"תזת הגאוזים" שהעלה ויטק (ראו להלן) ובייחודים סביבה. כתובת נוספת שמקוריותה חשודה היא הכתובת על המסגד של אורח'אן בבורסה (1339). הוקפיה המפורסמת של אורח'אן, שנחתמה בעשרת הימים האמצעיים של רביע אל-אול 724 (8-17 במארס 1324), נחשבת על פי רוב למסמך העוסמאני הקדום ביותר. בוקפיה זו מקדיש אורח'אן את נכסיו באזור מק'ג'עה (Mekece) – מדרום-מזרח לימת מרמה – לשם הקמת אכסניה שתשמש דרושים ונוסעים עניים. על אף כי עד לביצועו של מחקר מעמיק יש לקבל מסמך זה כאותנטי, נדמה כי גם כאן מעט חשדנות עשויה להועיל (אחרי הכל, המדינה העוסמאנית נוקקה לקשרים טובים עם מסדרי הדרושים גם בתקופות מאוחרות יותר). הוקפיה נשמרת בספריה העירונית של איסטנבול תחת המספר הקטלוגי '10'. לרפרודוקציה טובה, ראו: Nadir 1986: 26-27. לדיון וניתוח, ראו למשל: Uzunçarşılı 1941. לדיון בוקפיה נוספת של אורח'אן, שהוקדשה באיזניק בשנת 1360, ראו: Uzunçarşılı 1963. לדיון בוקפיה של מראד הראשון מבורסה 1365: Gökbilgin 1953; Lowry 2003: 87.

(2) הקשרים האמיצים בין המנהיגים העוסמאנים הראשונים ובין אחוות האֶחֶי - קואופרציות מעין-אביריות וסופיות למחצה, שהיו המקבילות האנטוליות של ארגוני הפְּתוּה באסלאם המוקדם (Giese 1924); ואפילו יותר מכך, העובדה שעוסמאן, השליט העוסמאני הראשון, היה מנהיג אֶחֶי בולט (Kramers 1928) (3) הצלחתם של העוסמאנים לנצל את השינוי בדרכי המסחר ואת הגידול בהיקף הסחר הבינלאומי שעבר דרך אנטוליה. גידול מסחרי זה הביא לשגשוגו של האסלאם ההטרודוכסי באנטוליה - ההתרבות המהירה של ארגוני האֶחֶי והצלחת מסדרי הדרוישים שהעוסמאנים היו קשורים עמם (Langer & Blake 1932); וכן, בהקשר כלכלי זה - הדגשת מיקומה המוצלח של האמירות העוסמאנית על נתיב הסחר הביזנטי-אילחאני (Togan 1946); ועוד יותר מכך - הצלחתה של האמירות, ששכנה על גדות ימת מרמרה, לפתח ולנצל את 'כלכלת אגן מרמרה' שהתפתחה באותה עת בשטח שבין התורכים לבין אנשי הבלקן (Akdağ 1949; 1959); (4) התבססות מוסדות השלטון העוסמאניים על מסורות סלג'יקיות ואילחאניות, קרי תורכיות, מפותחות ומשוכללות (Köprülü 1922; 1935); (5) עוז רוחם של הלוחמים בשם האסלאם (יחיד: גאזי, ש"ע: גאזה), רוח שפיעמה בעוסמאנים ובמעגל הקרוב אליהם מתוך היותם עצם מעצמה של חברת הספר (אוג') האנטולית, שהתמודדה עם העולם הנוצרי-ביזנטי בשאיפה להביא להתפשטות האסלאם. דוגמה לחשיבות הגאזה בחברה העוסמאנית המוקדמת היא הכתובת שנחקקה בבורסה ב-1337 ושתיארה את אורח'אן - השליט השני בשושלת העוסמאנית - כ'גאזי, בנו של גאזי' (Wittek 1938); (6) השלל הרב שהצליחו העוסמאנים לבזבז, וכן, המפגש בין העוסמאנים לבין יושבי הערים - בורסה, ניקיאה וניקומדיה - על מסורתן האזרחית-היוונית ארוכת הימים שממנה יכלו העוסמאנים לשאוב וללמוד (Amakis 1947); (7) החלל שנוצר בעקבות תהליך שקיעתה של האימפריה הביזנטית, ומולו הלחצים הדמוגרפיים של התורכמנים הנוודים-למחצה שנדרו מערבה (Vryonis 1971); (8) המערכת הפאודלית שהקימו העוסמאנים בהצלחה מתוך ערב רב של מרכיבים טרום-פיאודליים (Werner 1972); (9) הסובלנות והמתינות הדתית שאפיינו את העוסמאנים לעומת ביים תורכיים אחרים בני התקופה, קֶסְטֶמוֹנו או גְרַמְיָאן, למשל. הסובלנות הזו, שנבעה מרמת התפתחותם הנמוכה של העוסמאנים יחסית לזו של ביים אחרים אלה, הייתה נקודת פתיחה נפלאה לקשרי מסחר ענפים עם האלמנטים הנוצריים בתוך המדינה העוסמאנית ומחוצה לה (Togan 1946); (10) הצלחתם של העוסמאנים ליצור 'שבת' מדומיין ואינקלוסיבי שיכול היה לקלוט לתוכו בקלות גם ביוזנטים (Linder 1983);³ (11) הצלחתם של העוסמאנים למנוע את פיצול קרקעותיהם באמצעות מעבר

3 ספרו של רוני לינדנר (Lindner 1983), שנכתב תוך שימוש בתיאוריות אנתרופולוגיות העוסקות בשבטיות, רלוונטי מאוד גם לתזה שתוצג במאמר זה. לינדנר מבקש להראות כי הצלחת המדינה העוסמאנית הייתה טמונה ביכולתה להציע אלטרנטיבה לחיי הנוודיים שאפיינו את אנטוליה, בדמות

לשיטת ירושה של יורש יחיד.⁴ זוהי דוגמה אחת לרוחם האקספרימנטליסטית של העוסמאנים, שאפיינה את תהליך הניסוח מחדש של התרבות השלטונית הסלג'וקית, ושהביאה ליצירת בריקולג' של תרבויות ומסורות (Kafadar 1995); (12) הצלחתה של האימפריה העוסמאנית לשמור על מראית עין של חשיבות מעטה בלבד בראשית דרכה. כך היא לא עוררה את חששם של הכוחות החזקים באמת באזור: המונגולים, האילחאנים או הנסיכויות האגאיות (ההוספיטלרים או גוואה). השמירה על פרופיל נמוך איפשרה לה גידול עקבי וצמיחה מתמשכת (Kafadar 1998); ולבסוף: (13) טבעה האינטראקטיבי, סימביוטי וסינקרטי של הקונפדרציה העוסמאנית הטורפת, שהייתה פתוחה לכל, לא רק למסלמים (Lowry 2003).

עושר מבהיל זה של אפשרויות, רעיונות ותגובות הביא חוקרים לניסיונות שונים לסינתזה ביניהם, כגון אינלג'יק (Inalcik 1982) שהדגיש את נדידת השבטים התורכמניים ואת מקומם החשוב של הגאוזים, או אימבר, שקרא להכיר בכך שאין בנמצא די מקורות על מנת להבין לאשורן את ההתרחשויות ההיסטוריות במאה הארבע עשרה ולפיכך יש להכיר במאה זו כ'חור שחור' (Imber 1987), בבחינת - אִיגְנוֹרְמוֹס אֶ אִיגְנוֹרְבִימוֹס - איננו יודעים ולעולם לא נדע.

אחד הדיונים החשובים המסתעפים מתוך בחינת מקורות כוחה של האימפריה בראשית דרכה, עוסק בשאלה האם יש לראות בעוסמאן, מנהיגם הראשון של העוסמאנים, דמות היסטורית או המצאה מאוחרת - אנכרוניסטית ומדומיינת (Imber 1993; Kramers 1928). גם מאמר זה עוסק בדמותו של עוסמאן, אולם מכיוון שונה בתכלית. השאלה המרכזית שתועלה להלן תנוסה באופן הפשוט הבא: מדוע דווקא 'עוסמאן'? כלומר, אם הייתה דמות היסטורית אותנטית בשם עוסמאן ואם לאו, מדוע נבחר שם זה לשאת על גבו את האימפריה? שהרי הספירה השושלתית יכולה הייתה להתחיל גם באביו, אָרְטוֹגְרוֹל, או בבנו, אורח'אן, שאת שמותיהם 'יודעת' המסורת העוסמאנית להביא בדייקנות (ובאמת, מדוע לא 'האורח'אנים?'). על אילו צרכים חברתיים-פוליטיים ענה שם זה ומה היה בשם 'עוסמאן' שהפך את ההשקעה התרבותית בו - כשם לגיבור תרבות, לכוכב ספרותי, ולמוצר צריכה פופולארי ומוכר - להשקעה כדאית ומשתלמת?

מעבר לחיים של קבע במדינה צנטרליסטית הרודפת חלקי אוכלוסייה נוודיים-צנטריפוגליים. לדעתו, האלטרנטיבה שהייתה פתוחה לאלה מבין הנוודים של אנטוליה שביקשו להמשיך לנדוד, הייתה לחבור למסדר הדתי ה'ספוי' ולהיאבק בעוסמאנים בשם השאיפה ל'גן-עדן פסטורלי'. 'הנוודים', כותב לינדנר, 'מצאו את מקומם המיוחד שלהם כלוחמים ספויים באנטוליה' (ix); והעדיפו את החזון של 'שדות פתוחים, במקום גנים מוצלים ומושקים' (111). במשך הזמן 'ההפיכה של שאה קולי הכניסה את החולמים הנוודים ואת החלום ה'ספוי שלהם אל התודעה העוסמאנית - כסיט'. (112).

4 Unigeniture - יורש יחיד, לעומת שיטת ה-primogeniture - יורש בכור - שנהגה במרבית הישויות הפוליטיות באירופה של התקופה.

ניתוח סמיוטי-הרמנויטי של השם עוסמאן (ובערבית: עֶתְמָאן), תוך ניסיון לקשר ניתוח זה לתנאים הפוליטיים ששררו באנטוליה של המאה הארבע עשרה, יוביל למסקנה כי יש לקרוא אותו בהקשר רחב יותר ולנסות לחשוף רובדי משמעות עמוקים המשקעים בו. נטען להלן כי השם עוסמאן נבחר להוביל את הישות האימפריאלית המתהווה מתוך הרצון להעלות על נס את זכרו של הח'ליפה השלישי באסלאם, עֶתְמָאן בן עֶפְאן (644-656), ואת שלל המסרים הסמליים הנלווים לו בויכרון הקולקטיבי ההיסטורי. שם זה אפשר לעוסמאנים: (א) לדמייך לעצמם ייחוס ראוי שיחבר אותם אל הנביא מוחמד ולסמן את עצמם כיורשים הראויים לארבעת 'הח'ליפים ישרי הדרך';⁵ (ב) למצב את עצמם כלוחמי דת (גאזים) סונים הפועלים נגד 'הכופרים' השיעים (ובכלל זה נגד הישות הֶסְפִּוּיַת המתהווה), וכך לנצל לטובתם את השסע העמוק ביותר בעולם האסלאם, שסע שנפער שוב בצורה חריפה במאות הארבע עשרה עד השש עשרה, וש אפשר לעוסמאנים להגדיר אויב קרוב ומוחשי ולאחד את העולם הסוני אל מול 'אחר'; זה; (ג) להגביר את שיעור התמיכה שזכו לה העוסמאנים בקרב ערבים מסלמים תוך ניצול השסע הערבי-פרסי; (ד) לחזק את מעמדם בתחרות על מנהיגות העולם הסוני מול השושלת התורכית-ממלוכית, ששלטה באל-שָאם ובמצרים; (ה) לזכות באהדת המסדרים הֶסְפִּיים, שהחשיבו את עֶתְמָאן לאחד מראשוני המיסטיקנים באסלאם; (ו) להצטייר כמי שמנסים לקומם את דמותו של הח'ליפה העשוק (מֶזְלוּם) בשם תיקון עוול היסטורי; (ז) לנצל קווים מוכרים בדמותו ובפועלו של עֶתְמָאן להצדקת פעולות פוליטיות וכלכליות שונות. מתוך כך ניתן יהיה להוסיף עוד הסבר לשלל ההסברים שהוצעו לעיל להצלחתה של האימפריה העוסמאנית: (14) עצם הבחירה, בין במודע ובין שלא במודע, בשם 'עֶתְמָאן' ככותרת לאימפריה המתהווה, היתה צעד חשוב של יחסי ציבור בדרך להשגת מטרתה של הישות הפוליטית המתהווה.

תרגיל בפונמיקה: מאל-עֶתְמָאניה לאלי-עוסמאן

תזכורת קצרה לעניין הפיצול הסוני-שיעי ודמותו של עֶתְמָאן: במאה השביעית התגבשה השיעה – ה'סיעה' – כ'סיעתו של עלי', אל מול 'סיעתו של עֶתְמָאן' (ולהפך – סיעתו

5 כלומר, עוד הרבה לפני שאבו סַעַד, המופתי העוסמאני הראשי, הציע גניאלוגיה רשמית כזו לשושלת העוסמנית (Imber, 1997). ויליאם גראהם טען שה'צורך או התשוקה לחיבור (אֶתְסָאל) אישי בין-דורי עם התקופה והאישים של ראשית האסלאם' היה ערך החוזר ונשנה במחשבה האסלאמית ובמוסדות המסלמיים לאורך המאות השונות (Graham 1993: 501). רוי מוטהדה טען גם הוא כי בחברה האסלאמית של המאות העשירית והאחת-עשרה 'מוסדות רבים הובנו בצורה אנכית; כלומר, אנשים ראו את עצמם לא אחת כקשורים לא לבני תקופתם כחלק מאסכולה דתית או אגודה מקצועית, אלא קשורים אנכית כצאצאים משותפים של מורים או מוסרים של ידע' (Mottahedeh 1994: 23).

של עֶתְמָאן התגבשה וצברה כוח לאחר שהוא נרצח אל מול סיעתו המתחזקת של עלי, שמונה לאחר הרצח לח'ליפה הרביעי). התנגדותם של תומכי עלי לשלטונו של עֶתְמָאן, בין השאר בטענה שמשפחתו הקרובה של הנביא (אָהֵל אל-בֵּית) נושלה מהח'ליפות, החלה עוד במחצית הראשונה של שתיים-עשרה שנות שלטונו (כלומר, כבר במהלך שש השנים הנחשבות במסורת לשש השנים הטובות, לעומת שש הרעות שבאו לאחריהן). התנועה העממית הראשונה שתמכה בעלי התפתחה, כידוע, בכופה שהייתה תחת שלטונו של אל-וֹלִיד בן עֶקְבָה, תוך קריאה להדחתו של עֶתְמָאן ולהחליפו בעלי. ההתמררות הגואה הביאה להפיכה שהפילה את המושל שמונה על-ידי עֶתְמָאן, סעיד בן אל-עֶאֶס, והעלתה במקומו את אבו מוסא אל-אֶשְׁעֵרִי. קבוצה מתומכי עלי חברה לקבוצות שהגיעו ממצרים ומבצרה לעיר מדינה וביחד הם קראו להתפטרותו של עֶתְמָאן. על אף שתומכי עלי אלה לא השתתפו עם הקבוצה המצרית במצור על ביתו של עֶתְמָאן וברציחתו (Hinds 1972), הם שהביאו לבחירתו של עלי במקומו, והם שסייעו לו רבות במאבקו נגד עֶאֶאֶשָה, טֶלְחָה ואל-זֶבִיר בקרב הגמל. בקרב זה כבר קראו תומכיו של עלי קריאות בזכות 'דתו של עלי' (דין עלי), למרות שעלי התנגד נחרצות לרעיון. בעוד שעלי שיבח את התנהלותם השלטונית של אבו בֶּכְר וְעֶמְר, הח'ליפים הראשון והשני, הוא ביקר בחריפות את עֶתְמָאן על שלטונו הכושל ועל חידושי הבלתי ראויים. הוא גרס שעֶתְמָאן הביא את המרד על עצמו וסירב לגנות את הרוצחים, למרות שהרחיק עצמו מהרצח. מי שלקח על עצמו לתבוע את עלבונו של עֶתְמָאן ה'מקופח' (אל-מִזְלוּם), כהגדרתה של עֶאֶאֶשָה, היה מְעֶאֶוִיָה בן אבִי סַפְיָאן, בן דודו השני של עֶתְמָאן, ומי שנודע כמייסד הח'ליפות האַמְיִית (על אף שנדמה כי יש לראות בעֶתְמָאן עצמו את הח'ליפה האַמְיִי הראשון). עימות זה הגיע אל שיאו הטרגי בדור הבא – בהיתקלות בין כוחותיו של זִיֵד, בנו של מְעֶאֶוִיָה, לבין חֶסֶן, בנו של עלי, וקבוצה מתומכיו. הטבח שבוצע בחסין ועוד כעשרים מבני אָהֵל אל-בֵּית, טבח פְּרֶבְלָא (680), היה לטראומה המעצבת בתולדות השיעה והגדיר את זהותה מכאן ואילך.

מכאן ואילך היו המאבקים בין הסונה לשיעה מחוזה נפוץ בעולם האסלאם. מאבקים אלה מצאו את ביטויים בשדה הקרב; בהקמת ישויות פוליטיות מתחרות; בבניית מערכת חוקים דתית נפרדת; בתחרות על נרטיבים פילוסופיים, תיאוסופיים, תיאולוגיים, קוסמולוגיים, קוסמוגניים, אסכטולוגיים והגיוגרפיים; וביבול רב של ספרות פולמוסית. והנה, את שמה של המדינה ה'עֶתְמָאנית' ניתן למצוא כבר באחד מהקדומים שבכתבי ההתנצחות הללו, ביצירה שכתב אחד היוצרים המרתקים ביותר בכל תולדות התרבות האסלאמית – עֶמְרוּ בן בְּחָר אל-גִ'אחֻז (776-868/9) – כחמש או שש מאות

6 על הבדלים בין הגיוגרפיות סוניות ושיעיות בהקשר העוסמאני, ראו למשל: Ocak 1983a; 1983b; 1992.

שנה לפני שהמדינה העוסמאנית הגיחה לאוויר העולם. חיבורו הפולמוסי אל-עת'מאניה (העת'מאניות) נכתב במטרה לרומם את שלושת הח'ליפים הראשונים באסלאם, לסתור את עקרונותיה של השיעה, ולבסס את הלגיטימיות של הח'ליפות העבאסית (אל-ג'אחז 1955; ג'בר 1974; Abd al-Hamid 1968). המחבר, שנודע בכינוי אבו עת'מאן, מבקש להפריך אחת לאחת את כל טענות הקיפוח של השיעה, להטיל ספק במניעיו של עלי ובמטרותיו (אל-בטרי 1955). סגנונו הססגוני ומלא-חיים של אל-ג'אחז הבטיח פופולאריות רבה בקרב שכבות עממיות רחבות גם לתפישותיו הדתיות-פוליטיות. בנוסף ל-אל-עת'מאניה ולחיבורים פולמוסיים אחרים שכתב, הוא טרח גם על ספרון בשם 'רסאלה פי מנאקב אל-ת'ר'ב ('איגרת על תכונותיהם הטובות של התורכים') העוסק בייסוד חיל העבדים התורכי. לא ייפלא אפוא שאגרת זו ושאר כתביו הפולמוסיים הקלילים של אל-ג'אחז חדרו בתקופה זו, ובמרוצת הדורות, אל התודעה הקולקטיבית התורכית.

כך או כך, אין ספק שהספר אל-עת'מאניה השיג את מטרותו, פגע בשיעה וחולל סערה דתית של ממש, סערה שלא שככה במשך דורות רבים. מאמר תגובה בשם נקד אל-עת'מאניה ('ערעור על העת'מאניות') היה סוגה נפוצה למדי בקרב חכמי דת שיעים: עד המאה השלוש עשרה נכתבו לפחות שבעה ספרים בשם זה. יצירה שמינית מאת אבן טאאוס (מ' 1274) הרחיבה את כותרת התגובה אף יותר: בנא אל-מקאלה אל-פאטמיה פי נקד אל-רסאלה אל-עת'מאניה ('בניית הרצאת הדברים הפאטימית על בסיס הערעור על אגרת ה"עת'מאניות"). כותרת זו חשובה ביותר לענייננו שכן היא משקפת את ההקשר המדיני שהדיון על העת'מאניה התנהל בו: מול הישות הפוליטית הסונית העת'מאנית, זו הנובטת מעת'מאן, מעמיד המחבר את הישות הפוליטית השיעית הפאטימית, ששורשיה בפאטמה, אשתו של עלי.

ואכן, ספרו של אבן טאאוס משובץ הדית'ים וקטעי שירה רבים, שמטרתם לקשור כתרים לעלי, ולנגח את שאר שלושת הח'ליפים הראשונים, ובעיקר את עמר. בין הח'דיתים המובאים מפי הנביא: 'הוי עלי, אתה הראשון שהתאסלם' (יא עלי אַנְתְּ אֶל אל-מסְלַמִין אַסְלַאמְ[ן]); 'ואתה איתי בארמוני שבגן-עדן עם בתי פאטמה' (ואנְתְּ מַעִי פי קֶסְרִי פי אל-ג'ִנַּה מַע אַבְנַתִּי פאטמה); 'עלי עם הקוראן והקוראן עמו' (עלי מַע אל-קוראן ואל-קוראן מַעְהָ); 'פרצופו - מפרצופי, בשרו - מבשרי, דמו - מדמי' (סְחַנְתָּהּ מִן סְחַנְתִּי וְלַחְמָהּ מִן לַחְמִי וְדָמָהּ מִן דָּמִי); 'הצדק עם עלי' (אל-חֶק מַע עֲלִי); 'אני עיר הידע ועלי - שְׁעֵרָה' (אֵנָּא מְדִינַת אל-עֵלְם ועֵלִי בִּאֲבָהָא); וגם התנגחויות בעמר: 'אלמלא עלי - עמר היה נהרג (לְוִלָּא עֲלִי לְהִלָּךְ עֶמְר); 'כל אחד יותר בקי בחוק מעמר' (כָּל אֶחָד אַפְקָה מִן עֶמְר); וכדומה.

בסוגת הפולמוס שנוצרה סביב העת'מאניה נמצא פחות ההתייחסויות לעת'מאן מאשר לעמר ולאבו בכר. ההתנצחות היא אתם ועם פעולותיהם, תוך התעלמות מופגנת מעת'מאן וזלזול בדמותו. עת'מאן נתפס בספרות זו כשלוחם של שני הח'ליפים הראשונים,

לא כדמות המצדיקה השקעת מאמצים בוויכוח. יחס זה לדמותו של עֶתְמָאן – כשליט נרפה ולא-כריזמטי שלא הצליח להתחזק ברסן השלטון על אף דבקותו הדתית ונדיבותו – השפיע לא אחת גם על התפישה הסוגית של דמותו. אולם, בתקופות מאוחרות יותר עתיד היה יחס זה לעבור תהליך של בחינה מחודשת ולהזמין חכמי דת סונים לצאת להגנת מקומו של 'העשוק' בהיסטוריה.

אכן, המאה הארבע עשרה כבר עמדה בסימן הערכה אינטלקטואלית מחודשת לפועלו של עֶתְמָאן בן עפאן. קשה לדעת מהן הסיבות המדויקות לכך, אך ייתכן כי דווקא הפיצול הגובר בעולם האסלאם שלאחרי הפלישה המונגולית, הביא מלומדים סונים רבים להתרפק על דמותו. כך או כך, אֶבְן בֶּכְר (1340/1341 – 1376/1375) כתב יצירה מפורטת בשם אל-תַּמְהִיד ואל-בִּיאַן פִּי מִקְטַל אל-שְׁהִיד עֶתְמָאן ('מבוא ופרטים על רצח השׁהִיד עֶתְמָאן') – וליקט בה חֲדִיתִים רבים המפארים את דמותו של עֶתְמָאן, מאורגנים באחד עשר שערים החל מ'זכר ייחוסו, ילדיו ונשותיו', עבור ב'זכר התאסלמותו וההג'רה שלו', 'זכר הירצחו ומקום קברו', 'זכר הביוגרפיה שלו ושבחיו', ולבסוף, ולא פחות חשוב – 'זכר נקמתו [ברוצחיו]' (אֶבְן בֶּכְר 1964).

גם אל-סִיּוּטִי (1445-1505) – המלומד המצרי הנחשב לכותב האסלאמי הפורה ביותר בכל הזמנים – הקדיש יצירה לדמותו של עֶתְמָאן (אל-סִיּוּטִי, 1991). החיבור הקצר, בן כשמונה עמודים, נקרא בשם ההולם: תַּחְפַּת אל-עג'לאן פִּי פִּדְאָל עֶתְמָאן ('מילים ספורות אך יקרות בשבחי עֶתְמָאן'). יצירה זו הורכבה מלקט של ארבעים חֲדִיתִים קצרים, המרוממים את דמותו של עֶתְמָאן – בדומה מאוד לתיאור דמותו של עלי בספרות השיעית: 'עֶתְמָאן בגן עדן' (עֶתְמָאן פִּי אל-ג'נה); 'עֶתְמָאן ממני ואני מעֶתְמָאן' (עֶתְמָאן מְנִי ואנא מן עֶתְמָאן); 'עֶתְמָאן ממני כמו שלשוני בפִּי' (עֶתְמָאן מְנִי פִּלְסַאנִי פִּי פִּמִּי); 'עֶתְמָאן – נאמני בעולם הזה ונאמני בעולם הבא' (עֶתְמָאן וְלִי פִּי אל-דְּנִיא וְלִי פִּי אל-אַחִירָה); 'עֶתְמָאן – הצנוע שבאומתי והנדיב שבה' (עֶתְמָאן אַחִיא אַמְתִּי וְאֶכְרֵמָהּ).

במעין סוף דבר קצר ליצירה, הקצרה ממילא, מציין המחבר את התאריך שבו התמנה עֶתְמָאן לח'ליפה, את התאריך שבו נרצח והוא בן שמונים ושמונה, 'ויש אומרים – תשעים', ואת משך שלטונו – שנים עשרה שנים. עוד הוא מוסיף כי המבחר שהביא לעיל הוא רק 'טיפה בים שבחיו הרבים ומעשי-החסד המפורסמים שלו' (קֶטְרָה מן קֶטְרַת בְּחָר מן פִּדְאָלָה אל-כַּתִּירָה).⁷

7 נדמה כי יש לקרוא יצירה קצרה זו על רקע יצירה נוספת של אל-סִיּוּטִי, הַלְפָאָא רִסוּל אַלְלָה ('הח'ליפים של שליח אֲלָלָה'), שבה אל-סִיּוּטִי גורס כי יש להכיר בחוסין, בנו של עלי, כח'ליפה החמישי כיוון שקיבל את הח'ליפות ויותר עליה לטובת מעֶאןָה.

אורכה המינימלי של היצירה, פשטותה ובהירותה מצביעים על כך כי בניגוד לחיבורים רבים אחרים של אל-סיוטי – בדקדוק או ברפואה – עבודה זו נכתבה כחיבור עממי ופופולארי שנועד לתפוצה רחבה. אל-סיוטי היה אחד מחשובי ההומניסטים האסלאמיים בני דורו, אנציקלופדיסט בעל ידע רב במגוון תחומים (האגדה העממית מספרת שאמו נתקפה צירי לידה דווקא בספריה המשפחתית ושם ילדה אותו, כסימן לבאות, ומכאן הכינוי שדבק בו אָבֵן אל-כְּתָב – 'בן הספרים'). ללא ספק נודעה השפעה רבה לעובדה שדמות בעלת שיעור קומה אינטלקטואלי שזכה – מלומד שהכריז על עצמו שהוא מחדש (מַגִּיד) האסלאם במאה התשיעית להג'רה – התגייסה להאדרת זכרו של הח'ליפה עֶתְמָאן ולתיקון הזיכרון ההיסטורי של דמותו. אל-סיוטי הקדיש עצמו לא אחת להארת פניות נשכחות ועלומות בהיסטוריה האסלאמית תוך הפיכת האזוטרי לנהיר. עוד בשנות העשרים לחייו, נקראו יצירות שכתב ברחבי המזרח הקרוב כולו, ועד מהרה צבר פופולאריות רבה אף יותר מזו שזכה לה בתחילה במצרים.

לפיכך עמדה התקופה שבה החלה המשפחה העֶתְמָאנית (אל-י עוסמאן) את מסעה אל האימפריה המצליחה שלה בסימן כתיבה מחודשת של המשמעויות הטמונות בשם 'עֶתְמָאן', והגנת אינטלקטואלים סונים על מקומה של דמות זו בהיסטוריה. השם 'עֶתְמָאן' עבר אל קידמת הבמה ההיסטורית והפך מדמות שולית יחסית לח'ליפים אחרים לדמות שיש לעמוד על גדולתה. שנים רבות קודם לכן כבר הוצעה ישות פוליטית תיאורטית שתישא את שמו – 'אל-עֶתְמָאניה'. ישות זו הועמדה אל מול ישות פוליטית שיעית בשם 'אל-פֶּאטְמִיָה' שהתקיימה במציאות ונחרבה. כעת נראה כי בשלו התנאים להקמתה של ישות פוליטית סונית 'עֶתְמָאנית'.

המלח שמלך? תהיות, רמזים וצללים סביב דמותו של עוסמאן,

אבי האימפריה

את העדות החשובה ביותר לכך כי בני אנטוליה של המאה הארבע עשרה ראו קשר בין שני העֶתְמָאנים – הערבי ההיסטורי והתורכי העכשווי – ניתן למצוא אצל הנוסע המפורסם אָבֵן בְּטוּטָה, שטייל באנטוליה במהלך שנות השלושים של המאה הארבע עשרה, בתקופת שלטונו של אורח'אן, בנו של עוסמאן. אָבֵן בְּטוּטָה ידע לספר כי לשמו של עוסמאן הוצמדה סיומת ההקטנה התורכית גִ'יק (או: גִ'וק), וכי הוא נודע בשם עוסמאנג'יק – 'עֶתְמָאן הקטן' (או: הקטנצ'יק), כדי להבדילו מהח'ליפה השלישי – עֶתְמָאן הגדול (Langer & Blake 1932). נדמה כי תוספת זו לשם עוסמאן נשתמרה גם בכתיבתו של אנג'יוללו, שגרס כי אבי השושלת העוסמאנית היה יוֹדִי, שהיה אביו של עוֹתוֹמָן (Angiolello, 1909).

המחקר המודרני נטה משום מה להתעלם מעדות זו של אָבֵן בְּטוּטָה, ותר אחר

הסברים אחרים לסיימת שנוספה לשמו של עוסמאן. גִּיֶסֶה (Giese 1922-25) הציע לראות בסיימת זו תוספת של חיבה, כפי שהיא אכן משמשת לא אחת בשפה התורכית. לדעת הווארט (Huart 1918-1922) מקור השם היה בשם העיירה עוסמאנג'יק (או: עוסמאנויך), שנמצאת דרומה מסינופ, על גדות הקיז'יל אִיֶּמֶק.⁸ קרמרס פיתח רעיון זה והראה ששם העיר היה בשימוש כבר בתחילת המאה השלוש עשרה (Kramers 1928). היה, כנראה, גם גנרל תורכי בשם עוסמאנג'יק בִּי שהיה פעיל במאה האחת עשרה, ולפי הנוסע התורכי חֶאג'י ח'לִיפֶה, העיירה עוסמאנג'יק קיבלה את שמה כאשר נכבשה במאה העשירית בידי גנרל בשם עוסמאן (Mordtmann 1870).

למרות כל אלה, אֵבֶן בטוטה הוא היחיד המתייחס אל העוסמאן הרלוונטי לענייננו, והוא היחיד מבין הכותבים שזכרו לעיל שביקר באמירות העוסמאנית ושוחח עם תושביה מעט אחרי תקופת שלטונו של עוסמאן. לפיכך, אפשר לראות במדרש השם שהוא מציג חד לאופן שבו נתפסה דמותו של עוסמאן, ולקשר שבינו לבין הח'ליפה השלישי. הכינוי 'עוסמאן הקטן' נועד, כך נראה, להגדיל ולהאדיר, ולא להקטין, את דמותו של עוסמאן התורכי כממשיכו עלי אדמות של הח'ליפה השלישי. טכניקה זו השתלבה היטב הן בהלכי הרוח המיסטיים שאפיינו את התקופה והאזור, והן בהדי דיווחים מאוחרים יותר המרמזים על כך שהעוסמאנים היו בני מוצא ערבי, או ניסו לדמיין את עצמם ככאלה. כך, למשל, אֵבֶן חֶג'ר אל-עֶסְקֶלאני (מ' 1449) ידע למסור בחיבורו אֶנְבֶּאא אל-רִמְרִמְרִ בְּאֶנְבֶּאא אל-עֶמְרִ (מעין שופע של ידיעות מהחיים) – כי מוצאם של העוסמאנים מהערבים של החג'או'. גם אנורי כותב בחיבורו דֶסְתוֹרנֶאמֶה (1465 לערך) כי אביהם הקדמון של העוסמאנים היה 'איארד', שחי בחג'אז ושהיה בן לווייה של הנביא מוחמד (Enveri 1929: 737). אם מוסיפים לכך את העלבון שהטיח תימור לנג בביאודי הראשון (שלט 1389-1402), כשהזכיר לו את מוצאו הנחות, 'אתה, שכל העולם יודע שמוצאך ממלֶח תורכמני' (Gibbons 1916: 267, 361) מתקבלת האפשרות שלמייסד האמירות אכן היו קשרים כלשהם, אולי אף שורשים, או היכרות מקצועית עם ערביי החג'אז. כמו כן יש לזכור כי בזירה הפוליטית הממלוכית פעלו מספר מנהיגים שנשאו את שם המשפחה 'אל-עֶת'מֶאני'. כך, למשל, טור'אן אל-עֶת'מֶאני שהיה מושל ירושלים ב-1409-1410 ושָמֶס אל-דין אל-עֶת'מֶאני שהותיר אחריו דיווח על הפרובינציה של צפת (Lewis 1953). שמות משפחה אלה אינם מפתיעים, אם זוכרים את הצלחתה ואת תפוצתה של סוגת הכתיבה בשבחי עֶת'מֶאן בתקופה הממלוכית (כחלק מבניית הלגיטימציה השלטונית הממלוכית). כך או כך, נראה כי שאריות כתובות אלה משקפות את הצורה שהעוסמאנים הראשונים

8 דעה זו תואמת את הנרטיב ההיסטורי של ספנדוניו במאה השש עשרה, שטען כי עלא אל-דין קיקובד העניק לאיכר שמוצאו משבטי האוֹאֹזו את השטח שנקרא עוסמאנויך, שעל שמו נקראו צאצאיו, כאות הוקרה על לחימתו נגד אביר יוני (Spandounes 1997: 9-10).

תפסו את עצמם, אם כסוג של מסורת מומצאת ואם כעקבות של פריט ביוגרפי היסטורי, דימוי עצמי המחבר אותם אל החג'אז ומבקש לקרב אותם אל הנביא ואל תומכיו הראשונים. האפשרות שבשלב כלשהו נוצר סוג של קרבה מדומה בין עַת'מאן הח'ליפה ועוסמאן האמיר, מתחזקת אף יותר כאשר מביאים בחשבון את המקור ההיסטורי היחיד שיש בידינו מתקופתו של עוסמאן גופא: מטבע כסף שעל שני צדדיו נחקקה הכתובת 'הוטבע [בידי] עתמן בנו של אַרְתֻּגֻּל' (Artuk 1983). השם כתוב ללא האות אַלְף. ייתכן שדווקא כתיב זה משקף קרבה לכתיב הערבי של המילה עַת'מאן. אמנם על פי רוב היא נכתבת באלף, אך גם בלעדיה, בשימוש באלף סך'ירה (אלף 'קטנה' או 'תלויה') – הנכתבת כקו אנכי קצר. יתכן אף שצורת הכתיב השונה משקפת באופן גרפי את ההבחנה שהוזכרה בין 'עַת'מאן הגדול' ל'עַת'מן הקטן', הבחנה המבוססת על השימוש השונה באימות קריאה בערבית ובתורכית ואורכי התנועות שבמילים.

במקורות ביוניים, שהם המקורות הנוספים היחידים בני התקופה שיכולים להצביע על קיומה של דמות ממשית בשם עַת'מאן, מאוית השם עם ט (ת), ובאחד המקורות הערביים הקדומים ביותר המזכירים את שמו, החיבור הגיאוגרפי של אל-עמרי משנות השלושים של המאה הארבע עשרה, נכתב השם בחלק מן המקומות עם ט ובחלק מהמקומות עם ת' (Taeschner 1929). וריאציות אלה בכתיב השם הביאו חוקרים אחדים למסקנה כי לשליט העוסמאני הראשון היה שם אחר, תורכי יותר, אולי אַתְּמֵן ואולי אַתְּמֵן, והוא שונה מאוחר יותר לשם ערבי מסלמי 'נכון' יותר: עַת'מאן. בתעודת הקדש (נִקְפִּיה) של אורח'אן (1324) – הטקסט העוסמאני הקדום ביותר שנשתמר – מופיעה כבר האות אַלְף בשם עַת'מאן: הַטְּגְרָא (התימה מסוגגנת) של אורח'אן בראש המסמך היא 'אורח'אן בן עתמאן'. נקודה דיאקריטית אחת משמשת את שלוש האותיות 'ן' שבחתמה, אך האות השנייה בשם עתמאן אינה מנוקדת בניקוד דיאקריטי.

אמנם, המנהג של מתן שני שמות לרך הנולד, האחד תורכי והאחר ערבי או פרסי, היה מקובל בקרב משפחות מסלמיות מיוחסות באנטוליה של התקופה, ואין בשני שמותיו של עַת'מאן משום מקרה חריג. כך, למשל, ביצירתו ההגיוגרפית מְנַאקִּיב אל-עֶאֲרַפִּין מספר הדרויש הַמּוֹלִי אַפְּלִקִי (1286/91-1360?) כי כאשר נולד נכדו של אל-רומי, בשנת 1272, היה זה מוֹלֵאנָא עצמו שבהר לו שם פרסי, פְּרִידוֹן, ומיד הוסיף לו גם שם ערבי – אמיר עֶאֲרַף (Al-'Arifi 1976-1980: 786). אלא שדווקא דוגמה זו, של פרידון/ אמיר עֶאֲרַף, מראה כי שני השמות (ובמקרה שלפנינו: השם התורכי והשם הערבי), לא היו חייבים להיות קרובים זה לזה מבחינה פונטית. כאשר מצרפים לכך את העובדה כי השם התורכי של עוסמאן מופיע רק במקורות זרים ומוקדמים, ונעלם לחלוטין לאחר מכן, נדמה כי שם תורכי זה נמחק – במעין תהליך ארכיאולוגי של אסלום ושיערוּב – לטובת שם 'נכון' יותר. לדבר זה יש, כמובן, חשיבות רבה לענייננו. כפי שמציין ג'מאל קפהדאר: 'אם עוסמאן נקרא 'אתמן'... ולאחר מכן הוא אימץ לעצמו שם ערבי דומה אך

מכובד יותר, הדבר יכול להצביע על נקודת מפנה חשובה בדימוי העצמי או באידיאולוגיה הפוליטית של העוסמאנים הראשונים, שמשמעה, כך נראה, העצמה של תביעתם להיות מייצגי המאבק על האמונה' (Kafadar 1995: 125-6).

בין שמות האמירים התורכיים שפלושו למערב אסיה הקטנה בתחילת המאה הארבע עשרה שהכרוניקאי הביזנטי בן-התקופה פְּכִימְרֶס מונה - אֵיֶדִין, אֵלִיסִיר, מְנַטְשָה, פְּגִדִינִיס, ואחרים - עוסמאן בולט כשם הערבי היחיד, וכשם היחיד הטעון במשמעות מסלמית-סונית חשובה (Pachymeris 1835: 389). כפי שהתברר לעיל, שם זה לא היה ניטרלי. הוא היה שם טעון ושנוי במחלוקת, הוא סימל את השסע בעולם האסלאם. לפיכך, אין ספק כי מנהיג הפועל תחת שם זה, לא כל שכן ישות פוליטית שלמה הנקראת בשם זה, כמוהם כנפונף סדין אדום בפניהם של מאמינים שיעים, שנוכחותם באנטוליה התגברה בתקופה זו. ייצוג המאבק על האמונה כלל בתוכו גם מאבק על האמונה המיוצגת, על דמותו של האסלאם הנכון. זרעיו של מאבק זה בין סונים לשיעים באנטוליה, נזרעו במאה השלוש עשרה והנצו במאה הארבע עשרה ובמאות שלאחריה.

הצפון-מערב הפרוע: סונים ושיעים באנטוליה של המאה הארבע עשרה

אנטוליה של המאה הארבע עשרה לא הייתה מקום שקל לחיות בו. היה זה אזור ספר, הצפון-מערב הפרוע של עולם האסלאם והשוליים המזרחיים של העולם הנוצרי האירופי. האזור התפצל למספר רב של רסיסי נסיכויות לאחר הפלישות המונגוליות, הגירת השבטים התורכמנים ושקיעתן של המדינה הסלג'וקית והמדינה הביזנטית.⁹ זה היה אזור מעבר בתקופת מעבר.

בריק המדיני שנוצר פעלו קבוצות רבות - לוחמים, אומנים, סוחרים, אנשי דת ומיסטיקנים, שבאו במגע שוטף אלה עם אלה, לעיתים נלחמו ולעיתים שיתפו פעולה, הכל על מנת לשרוד. תנאים אלה הולידו פתרונות רוחניים פשוטים ופשטניים של תרבות צריכה מהירה להמונים הנוודים: דמויות ססגוניות, סיפורי עם, עלילות גבורה, מעשי צדקה, שירה מיסטית, דתות סינקרטיות והרבה הרבה חלומות. הייתה זו תקופה נזילה של בריתות אד הוק וזהויות משתנות תדיר, אבל, דווקא משום כך, גם של ניגודים מוגדרים היטב, של שחור או לבן, של אויב או ידיד. אכן, דווקא בשל פיצוליות קליידוסקופית זו, זכתה פילוסופיית קירוב הלבבות (גֶל, גֶל! - בוא, בוא!), האהבה (עֶשֶק, עֶשֶק! - אהבה, אהבה, אהוב!), וקבלת האחר (נֶה אֹלְחָסֶן אֹל! - לא משנה מי אתה!) של המיסטיקן המפורסם מוֹלָאנָא גִ'לָאל אל-דין אל-רומי - כמו גם של

9 על חלק מנסיכויות אלה, ראו: Akın, 1968; Lemerle, 1957; Varlık, 1974; Wittek, 1934; Zachariadou, 1983.

דמויות אחרות שהושפעו ממשנתם המיסטית של אֶבְן אֶל-עֶרְבִי ודומיו – לפופולאריות רבה (Schimmel 1993; 2001).

בתקופה זו, על אף הקשרים בין קבוצות שונות, ההשפעות ההדדיות, החיים בצוותא, הנטיות הדתית ההטרודוקסיות, ובמקרים לא מעטים גם הנישואים המעורבים בין פתות דתיות – לא זו בלבד שהיריבות הסונית-שיעית נשמרה, היא אף התחזקה. נוכחותן של קבוצות שיעיות -ר'וֹלָאֵת – החלה להיות מורגשת באנטוליה באמצע המאה השלוש עשרה, עם היחלשותה של המדינה הסלג'וקית. כבר בתקופה זו ניתן היה לזהות קבוצות אלה – שלא היו חלק מהמסדרים הסופיים ההטרודוקסיים, אלא פתות דתיות נפרדות (Mélikoff 1993: 138) – על פי כיסוי הראש האדום שחבשו. פריט לבוש זה עמד בבסיס שם הגנאי שהעוסמאנים עתידים היו לכנות אותם, ושהם עצמם אימצו בגאוה: קֶזֶל באש – 'ראש-אדום'. ייתכן מאוד כי לבוש אדום זה עצמו מצביע על קשר לשורשים שיעיים קדומים בדמות קבוצות המחמרה – שנודעו במנהגן לחבוש כובעים אדומים ולהתעטף בגלימות אדומות (שם מאַחְמֶר, בערבית – אדום).

בנוסף להימצאותן של קבוצות שיעיות באנטוליה, ובמקביל להתפתחותה של המדינה העוסמאנית-סונית, החלה להתפתח כבר במאה הארבע עשרה גם הישות הפוליטית הסְפִיית-שיעית. היה זה שיח' סְפִי אל-דין (מ' 3-1252), שנחשב למייסד האגדי של הסְפִייה. על פי אילן היוחסין שגובש בתקופה מאוחרת יותר, הוא זה שתפס, ב-1301, את רסן ההנהגה של מסדר סופי בג'ילָאן. מסדר זה, תחת מנהיגותו ומנהיגות יורשו, סֶדְר אל-דין מוסא, הפך לתנועה דתית עממית שהפיצה את בשורתה בפרס, סוריה ואנטוליה. אין זה ברור מתי קיבלה התנועה את צביונה השיעי (ייתכן שסְפִי אל-דין עצמו היה סוני מהאסכולה השאפעית). אולם על אף שלא ניתן לקבוע בוודאות כי אחד מאבותיו של מנהיגם אַסְמַאעִיל אימץ את האמונה השיעית עוד לפניו (כלומר, לפני סוף המאה החמש עשרה) (Roemer 1986: 196-7), נראה שהשיעה אכן נתקבלה כדת התנועה עוד קודם לכן, ככל הנראה עוד במאה הארבע עשרה, אולי בתקופות שלטונם של ח'וּדַג'ה עלי (1429-1447) או אַבְרָאָהִים (1429-1447), שתי תקופות שלטון שהן – בדומה למאה הארבע עשרה של העֶת'מָאנים – 'החור השחור' של המקורות לחקר האימפריה הסְפִיית (Savory 1995: 766). מכל מקום, ברור כי במקביל להתפתחותה של האימפריה העוסמאנית הסונית, התפתחה התנועה הסְפִיית השיעית שטוותה קשרים עם הקֶזֶל באש ותקעה יתד גם באנטוליה. אין ספק כי העימות הסוני-שיעי, או העוסמאני-סְפִי לא הופיע יש מאין במאות החמש עשרה והשש עשרה. הוא החל במאה הארבע עשרה והתגבש במשך המאה החמש עשרה. בתקופה שבה נכתבו הכרוניקות העוסמאניות ונקבעה סופית שושלת היוחסין של המשפחה השלטת (סוף המאה החמש עשרה), כבר עמדה יריבות זו בעינה (Bacqué-Grammont 1987).

ואכן, כרוניקות עוסמאניות מאוחרות אלה מכילות רמזים רבים לעימות הסוני-

שיעי, ולעובדת היותו גורם מפתח בהבנת התגבשות המדינה העוסמאנית. הדוגמה החשובה ביותר היא הסיפורים סביב דמותו ועלילותיו של עלי או עלֶאֲדִין פּאשא – 'בנו' של עוסמאן, המוצג במסורת אחת כאביו של אורח'אן ובאחרת כאחיו. כפי שהראה קולין אימבר (Imber), דמותו של עלי כבנו של עוסמאן מופיעה לראשונה בכרוניקה של אורוין וביכרוניקות האנונימיות (Uruç 1925: 6-15; Giese 1922-25). כרוניקות אלה מספרות על עלי שני דברים החשובים לענייננו: הראשון, שהוא יען לאחיו להלביש את כוחותיו בכובעים אדומים, בעוד הוא מלביש את עבדיו שלו בכובעים לבנים; השני, שהוא ויתר על השלטון לטובת אחיו עוסמאן, והפך לדרויש. מעניין כי גם אצל הכרוניקאי המצרי אבן חג'ר אל-עסקלאני, מוזכר השם 'עלי' בהקשר זה: במקום שושלת השליטים העוסמאנים המקובלת (1. עוסמאן – 2. אורח'אן – 3. מֶרְאֵד) הוא מציין את שמו של 'אַרְדֵּן עלי' כשמו של השליט העוסמאני השני (1. עוסמאן – 2. ארדן עלי – 3. אַרְדֵּן (אורח'אן?) – 4. מֶרְאֵד). גם בהיסטוריה הקצרה של השושלת העוסמאנית שחיבר קונסטנטין מיכאילוביץ' – ששירת את הסֶלְטָאן, ככל הנראה כיניצ'רי, בין שנות החמישים של המאה החמש עשרה ל-1463 – מופיע סֶלְטָאן נוסף, אֶלְאֲדִין, בין עוסמאן לאורח'אן (Mihailović 1975: 34-35); וגם בכרוניקה של אשיק פּאשא-זֶאֶדָה ניתן למצוא את אחיו של אורח'אן, אֶלְאֲדִין פּאשא.

קרעי סיפורים אלה משקפים היטב את המאבק בין סונים לשיעים שעמד בבסיס בנייתה של האימפריה העוסמאנית. אין זה מקרה שהשליטים העוסמאנים מופיעים בסיפורים אלה בדיוק באותו סדר ירושה שהופיעו בו שמותיהם באסלאם הקדום: אחרי שלטונו של עת'מאן בא תורו של עלי. אלא שהפעם – בסיבוב ההיסטורי הנוכחי – עלי מוותר על הח'ליפות, הופך לדרויש, ומאבד את חלקו בירושה. מתן הסבר ליריבות בין שתי אמונות מתחרות באמצעות תיאור המאבק בין שני אחים קדמונים, כשאחד מהם מאבד את הזכות לירושה, הוא מוטיב קדום החוזר ונשנה בסיפורי היסוד של תורת ופֶתוֹת רבות (וראו: יצחק וישמעאל, יעקב ועשו). כאן אלה הם ארדן ואדרהן, או: עלי ועת'מאן. גם עניין הצבעים מוביל בכיוון העימות הסוני-שיעי: החלוקה בין כובעים לבנים לאדומים מצביעה, כך נראה, על ההבדלים החיצוניים בין היניצ'רים הסונים, שחבשו כובעים לבנים, לבין הקֶזֶל באש השיעים וכיסויי הראש האדומים שלהם.¹⁰ באופן דומה, שינויי הנוסח בין עלי לעלאדין משקפים את חוסר הנחת של כותבים מאוחרים מעצם נוכחותו של השם 'עלי' בתוך שושלת יוחסין סונית ואת רצונם לטשטש את קיומו לטובת שם סוני נכון (הרומז, אולי, לשמו של השליט הסלג'וקי הנודע עלא אל-דין קֶיקֻבֶּד).

10 לניתוח שונה של משמעותם הסמלית של שני צבעים אלה, ראו: Imber 1993: 69.

חבריהם הפרועים של העוסמאנים: בעיית מיקומו של המסדר הבֶּפְתָּאשִׁי

נראה כי מן הראוי לייתד כמה מילים למקומו של מסדר הדרוישים הבֶּפְתָּאשִׁי באימפריה העוסמאנית, ולו בגלל שבמבט חטוף עשוי מסדר סופי זה להיתפס כסותר את התיזה המרכזית שהוצגה לעיל בנוגע לבסיס זהותה הסוני של האימפריה. לכאורה, מדובר במסדר דתי שיעי, שהיה לו תפקיד מרכזי במערך העוסמאני ושהופקד, בין השאר, על ההכשרה הראשונית וההינוך של יחידות העילית של הצבא העוסמאני, הינצ'רים. תפקיד רגיש זה מראה, לכאורה, עד כמה היה מסדר זה מקורב הן לראשוני המנהיגים העוסמאנים והן לפקידות (החל מתקופות מוקדמות ועד למאה התשע עשרה). אולם למעשה, כפי שנראה להלן, מבט קרוב יותר מגלה כי ניתן להטיל ספק של ממש הן בזהותו השיעית של המסדר הבכתאשי, והן בגיבוש ובאחידות המיוחסים לו. נראה כי נכון יותר לראות את הבֶּפְתָּאשִׁי כתנועה אקלקטית ששילבה ערב רב של מסורות ואמונות לכדי מערכת דתית מבוזרת, עממית וללא יומרות שלטוניות של ממש. אופיו של המסדר היה שונה באזורים שונים והוא מילא מספר תפקידי גישור ותיווך שהישות הפוליטית העוסמאנית-סונית היתה זקוקה להן. ככזה, השתלב המסדר היטב בהווייה של האימפריה העוסמאנית ושירת נאמנה את מטרותיה הפוליטיות בלי לסכן את קיומה.

אין זה המקום לסקור את תולדות המסדר הבכתאשי, אך עם זאת ניתן לומר שעל אף שאת אמונותיו ומנהגיו השונים שאב המסדר מתקופות קדומות וממקורות מגוונים, ועל אף שנדמה כי קווי המתאר האופייניים לו נתגבשו רק בתקופת באלים סלטאן – מנהיגו בתחילת המאה השש עשרה – נראה כי את סיפור התגבשותו המוסדית של המסדר יש להתחיל לקראת סוף התקופה הסלג'וקית, כאשר מנהיגי השבטים התורכמניים שבאנטוליה עדיין נקראו באבא או דֶּדֶה. למנהיגים אלה נועד תפקיד כפול: פוליטי – כמנהיגי השבט, ורוחני – כמנהיגים דתיים עממיים. בשנות השלושים של המאה השלוש עשרה החלה תסיסה חברתית בקרב מנהיגים באבאים אלה ותומכיהם, תסיסה שמצאה את ביטויה במרידה כנגד השלטון הסלג'וקי (1239-1240), ובהופעת מספר תנועות מיסטיות. ההיסטוריון העוסמאני אַשִׁיק פֶּאשָׁא-זֶאדֶה טען, כמאתיים שנה לאחר המאורעות, כי מהטבח של מנהיגי התנועה ובראשם באבא אליאס-י ח'וראסאני ניצל אחד מתומכיו הבולטים, בֶּפְתָּאשִׁי, מי שיהפוך לימים לחאגי' בפתאש וְלִי, מייסדו האגדי של המסדר שיישא את שמו (Aşikpaşazāde 1914: 204-206). עד ימינו אלה קיימות שתי קבוצות עיקריות של בפתאשים – הן באנטוליה והן בבלקן (במיוחד באלבניה) – הקושרות את עצמן לאב קדמון מיתולוגי זה. חברי הקבוצה הראשונה, בֶּל אולאדי, רואים את עצמם כצאצאים ישירים שלו; חברי הקבוצה השנייה, יול אולאדי, גורסים שלא היו לו בנים, אלא רק 'בנים לדרך', יוצאי חלציו הרוחניים, ושהם נמנים עליהם. גם כיום מציגים ממשכיו את 'תמונותיו' במרכזי דת, קוראים אגודות דתיות על שמו, יודעים לצטט

אמרות שפר מ'פיו', ומבקרם בכל אוגוסט בקירקשהיר (Kırkşehir) ששם, לפי המסורת הפכתאשית, מצוי קברו.¹¹

לענייננו חשוב יותר הויכות ההיסטוריוגרפי הער המתנהל סביב עיקרי האמונה של המסדר הפכתאשי, ובעיקר סביב השאלה האם יש לראות בו מסדר סוני או שיעי? בהא סעיד ביי (Said Bey 2000) טוען כי זהו מסדר שיעי מהאסכולה הג'עפרית. אסט צ'וסן (Çosan 1990) ניסה להוכיח שזהו מסדר סוני ושרעי (הנהוג על פי ההלכה הסונית). הוא טען שהחיבור מקלאת, המיוחס לחאג'י בכתאש, הוא סוני באופיו ובמהותו ומבוסס במידה רבה על מקורות ערביים. לדעת ג'וית סונאר (Sunar 1975) קיים מתאם של נאמנות בין השיעה לבין המסדר הבכתאשי. אולם ישר נורי אזורטורק (Öztürk 1990) טוען כי התפישה הרואה את המסדר הבכתאשי כשיעי 'חסרת כל בסיס'. רושתו שרדא (Şardağ 1985) מצא בספריה של אמסיה כתב יד בשם שְרָה־י בסמללה, שהיה שייך, לדעתו, לחאג'י בכתאש עצמו. הימצאותו של כתב יד כזה בספרייתו של אבי התנועה מוכיחה, לדעתו, שניתן לשייך אותו לזרם הסוני. עבדולקאדיר סזגין (Sezgin 1990) התאמץ להראות שאחדים מהבאבאים הבכתאשים האחרים בסביבתו של חאג'י בכתאש היו סונים מהאסכולה המאטרדית; ואת'ם רוחי פיאלי (Fıglalı 1991) אפילו כינה את התנועה כולה 'סונית תורכמנית'. ולמרות כל זה, מוחרם נאג'י אורח'אן (Orhan 1991), עלי אגא ורליק (Varlık 1993), עבדולבקי גולפינארלי (Gölpınarlı 1969) ובאקי אוז (Öz 1997) – אם להביא רק מספר דוגמות – מתעקשים לראות את המסדר כשיעי מובהק.

מתוך הוויכות האקדמי המסועף נראה כי מסורות וכתבים סוניים השפיעו על המסדר הבכתאשי כפי שהשפיעו בעולם האסלאמי כולו. אין ספק גם כי מספר לא מועט של אלמנטים שיעיים היו לחלק בלתי נפרד מהטקסים הדתיים של הבכתאשיה (ביניהם: האלהת דמותו של עלי, הערצת המרטירים של כרבלא, ועוד). אולם לכל אלה יש להוסיף ערב רב של אמונות ומסורות, וביניהן: מעמדן הקוסמולוגי-אלוהי של אותיות האלף בית והרעיון שהאל כותב את עצמו על פניו של האדם – שני רעיונות שנכנסו לבכתאשיה בהשפעת החרופיה.¹² הבכתאשיות כלל גם יסודות אנתרופומורפיים נוספים: האמונה שהאל חדר אל תוך ליבו של אדם הראשון (ודרכו אל ליבם של כל צאצאיו), והרעיון שהאל מתגלה לעולם בגופו של אדם (בתקופה המסלמית בגופו של עלי, אבל גם בגופם של הקדושים הממשיכים אותו, חאג'י בכתאש, למשל). הפכתאשיות הכיל גם

11 קיימת ספרות מחקר ענפה סביב דמותו של חאג'י בכתאש ולי. ראו למשל: Çosan 1990; Abdurrahman 1987; Sezgin 1990.

12 תנועה שצמחה בסוף המאה הארבע עשרה מתוך רעיונותיו האזוטריות מאוד של פז'וללה מאסטרבד, שהכריז על עצמו כשליח אל שמסרתו לאחד את שלוש הדתות המונותאיסטיות, והוצא להורג בידע תימור לנג ב-1394.

רעיונות נוצריים רבים: האמונה בשילוש הקדוש (בין האל, מוחמד ועלי); המנהג של הגשת לחם, יין וגבינה למצטרפים חדשים למסדר; מנהג הווידויים לפני השיח; ועוד. בנוסף לכל אלה, כלל הבפתאשיום גם יסודות פגאניים, שמאניסטיים, בודהיסטיים (גלגול נשמות), ואפילו את נסרדין הוג'ה – דמות תורכמנית עממית של נווד בדחן מיתי – שהיה אחד הפטרונים הקדושים של המסדר.¹³

מכל אלה עולה כי המסדר הבפתאשי לא היה מסדר שיעי של ממש, בוודאי לא מסדר שיעי ראפדי, הזרם השיעי המחשיב את שלושת הח'ליפים הראשונים – אבו בכר, עמר וע'ת'מאן – חומסי שלטון, ורואה רק בעלי יורש לגיטימי לנביא מוחמד. שיעה מסוג כזה לא יכולה הייתה המדינה העוסמאנית לקבל או להכיל. עם הבכתאשיה – בניגוד לִסְפֻּוּיָה – יכולים היו העוסמאנים להסכיך. 'הבכתאשיום', קובעת בצדק אירן מליקוף (Mélíkoff (1992: 23) הוא סינקרטיזם; הוא פסיפס, תלכיד של מרכיבים ממקורות שונים. ייתכן שניתן אף להגדיר אותו כגנוזיס. הוא כמו כל המערכות השונות של הגנוזיס, במיוחד כמו המניכאיזם' (ראו גם: Mélíkoff 1982a; Mélíkoff 1982b). נראה שאפשר למתוח הגדרה זו אף יותר: ההיגיון הפנימי של הבכתאשיה הוא כשל זיקית דתית. אין מדובר רק בצִבְר קפוא של אמונות ומנהגים, אלא בתנועה המשתנה בזמן ובמרחב בהתאם לנסיבות השלטוניות, עד כדי כך שניתן לטעון כי באנטוליה וברומליה (החלק האירופי של האימפריה העוסמאנית) אלו שתי תנועות נפרדות.

בנוסף לסינקרטיזם מליקוף מצביעה על שני מאפיינים נוספים: הבכתאשיה היא תופעה תורכית (כך למשל, הטקסטים הדתיים כתובים תורכית, וזוהי השפה שהשירה הליטורגית – הַנְפֵס, כתובה בה); והבכתאשיה היא תנועה נון-קונפורמיסטית במהותה (Mélíkoff 1992: 21). בעוד על המאפיין הלשוני – שללא ספק הניח את דעת השלטון העוסמאני – ניתן לומר כי אינו ייחודי דווקא לתנועה זו וכי לא היה זה המסדר ה'תורכי' היחיד, הרי לגבי הנון-קונפורמיזם של המסדר נראה כי ניתן לטעון גם טענה הפוכה: דווקא הסינקרטיזם הבלתי מתפשר של הבכתאשיה והיותו זיקית רעיונית, הפך אותו לחלופה הסופית הקונפורמיסטית ביותר, ולפיכך גם הנוחה ביותר לשלטון העוסמאני. התורכיות והקונפורמיזם של המסדר הבכתאשי גרמו לכך שהוא מעולם לא היה סכנה פוליטית של ממש, אפילו כשהיה מעורב במרידות דרוישים נגד השלטון (למשל בשנים 1526-1527). למעשה, הן הודות ליכולתו ללבוש צורה ולפשוט צורה והן הודות לקשריו הענפים עם השלטון, דווקא מסדר זה הוא שהפך, בלשונו של חליל אינג'יק, 'למסדר הסופי העממי החשוב ביותר, ולכזה ששאב אל תוכו את המסדרים האחרים' (Inalcik, 1973: 193).

¹³ על נושא זה ראו ההרצאות והדיונים של המשתתפים בכנס: "Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayniler" (Mélíkoff 1999).

החינוך שנתן המסדר הבכתאשי למגויסי הַבְּשִׁירְמָה שנועדו להיות אנשי הצבא והבירוקרטיה המובילים – אף כי אין זה בטוח שלמסדר הייתה בלעדיות בחינוכם – היה חינוך לאסלאם עממי, חווייתי, משתנה בהתאם לנסיבות, ובעיקר – לא מאיים על השלטונות. יתרה מכך, הברית הפוליטית עם הבכתאשים הועילה לשלטון במספר דרכים. ראשית, היא הכניסה את המסדר אל תוך המערכת השלטונית, מצאה לו תפקיד מכובד בתוכה, וניטרלה אותו פוליטית. שנית, דרך מסדר זה, שהיה נוח לשלטון, ניתן היה להגיע לקבוצות שוליים נוספות, לאמץ גם אותן ולנטרל כיסים אפשריים של התנגדות וביקורת. אין ספק שהיה נוח יותר להתמודד עם המסדר הבכתאשי מאשר עם סופים תמהוניים בסגנון חסידי הערומים של בְּרַק בַּאבָּא שרקד כמו דוב ושר כמו קוף, עם הקְלֶנְדְרִים שנהגו לשבת על קברים אילמים וללא תנועה, עם החִידְרִים שענדו טבעות ברזל על כל אבר מאברי גופם, או עם האַבְדָל מרום שהסתובבו מגולחי ראש וערומים (ואכן, קבוצות אלה נשאבו כולן אל תוך הבכתאשיה) (Karamustafa 1994: 65-84). שלישית, יש לשים לב כי מערכת חינוך והכשרה לחיילים אינה רק אמצעי פיקוח על החיילים – אלא גם מכשיר פיקוח של החיילים על המחנכים. אלה האחרונים נדרשים להתאים את עצמם ולהשתנות בהתאם לקהל היעד שלהם; הם גם נדרשים לעמוד בקשר עם המפקדים והבירוקרטים הבכירים ולדווח להם. נוצרה כאן, בהכרח, מערכת סבוכה של תלות הדדית ופיקוח. רביעית, עבור השלטון העוסמאני היה הקשר עם הבכתאשים חזרה רומנטית מתמדת – או לפחות מראית עין של חזרה – אל חברת הקֶפֶר של אנטוליה, אל החופש, אל ההתחלה הקסומה, אל המיסטיקה המושכת, כל אלה בלי לאבד לרגע את האחיזה בשלטון. המסדר הבכתאשי היה החופש המובנה, הקרנבל שהמערכת נזקקה לו כל כך. חמישית, הימצאותם של אלמנטים שיעיים בבכתאשיה אפשרה לעוסמאנים לפקח ולהשיג מידע הן בנוגע לשיעים שבתוך גבולות המדינה והן בנוגע לסופים ולנתיניהם. באלמנטים בכתאשיים אלה ניתן היה להשתמש כמתווכים בשעת הצורך. שישיית, יש לזכור כי דווקא חינוך צבאי עם גוון מיסטי היה אמצעי להטביע בנפשם של החיילים רעיונות של ביטול העצמיות, נכונות להקרבה, נכונות להתנתק מהבלי העולם למען ערכים נעלים ויחס דו-ערכי לרכוש פרטי. או, במילים אחרות: לייצר חייל נאמן יותר.

כל אלה מגלים כי המסדר הבכתאשי, שכלל גם אלמנטים שיעיים שעברו שינוי והתאמה, השתלב היטב במערכת העוסמאנית הסונית שנבנתה אל מול האחר השיעי, וכלל לא סתר את מהותו של שם המותג הסוני של האימפריה. הבכתאשים הצליחו להפוך לחלק בלתי נפרד מהאימפריה משום שהתאימו עצמם לישות החדשה ויצרו מערכת סמלית שהלכה יד ביד עם הצרכים העוסמאניים המתפתחים.

לקראת נרטיב חדש: דיוקן העוסמאנים כעוסמאנים צעירים

על אף מיעוטם של השרידים ההיסטוריים וחמקמקותם, נראה כי עתה, לאחר המסע מההיסטוריה האסלאמית הקדומה של המאה השביעית עד לאנטוליה של המאה החמשה עשרה, אפשר להבין מעט טוב יותר את תהליך בנייתה של האימפריה העוסמאנית. הנרטיב ההיסטורי המסתמן מראה כי במאה השלוש עשרה, עם היחלשותם של הכוחות המעצמתיים שחלשו על האזור, תוך התפרקות מנגנוני הכוח שלהם לרשויות שלטוניות מתחרות, החלו חודרים לאנטוליה אלמנטים רבים שנוכחותם הייתה עד אז שולית למדי. הבולטות ביותר בין קבוצות אלה היו כתות שיעיות שונות שנשארו קשורות בטבורן לריכוזים השיעיים באיראן, עיראק וסוריה. תופעה זו, בצד תהליך התגבשותה של ישות פוליטית שיעית באיראן, יצרה תגובה אנטי-שיעית בקרב קבוצות תורכמניות סוניות, שהיו בעיצומו של תהליך צנטריפטלי ארוך טווח של תנועה מקוטב האמונות האסלאמיות ההטרודוכסיות אל עבר האסלאם האורתודוכסי.

על רקע זה התגבשה, לקראת סוף המאה, כת דתית סונית שדמיינה לעצמה קשר כלשהו עם עֵת'מאן, הח'ליפה השלישי באסלאם, ותפסה את עצמה נושאת דגל הסוניות הלבנה במאבק נגד השיעה האדומה. על פי המיתוס שנוצר, עלי, שהיה אמור לשלוט אחרי עוסמאן, ויתר על הירושה לאחיו ואיבד את חלקו בה. רעיונות אלה, גסים ובוסריים ככל שהיו, גובשו ככל הנראה בידי מנהיג עממי תורכי שהיו לו קשרים עם המרכזים הדתיים הסונים של המדינה הממלוכית. רעיונות אלה היו רדוקציה חיוורת לפולמוס האינטלקטואלי סביב דמויותיהם של עֵת'מאן ועלי בתרבות האסלאמית הגבוהה, אך אין ספק שלהעמדתן של שתי דמויות אלה בתחרות, ובמיוחד להערכה האינטלקטואלית המחודשת לדמותו ולפועלו של עֵת'מאן בקרב מלומדים סונים, הייתה השפעה רבה שחדרה בתהליך של דיפוזיה מרחבית גם אל אנטוליה.

כל אלה הכשירו את הקרקע לעליית דמותו של מנהיג שיעי את עצמו כממשיכו של עֵת'מאן הח'ליפה. למעלה ממש מאות שנה לאחר שהח'ליפה השלישי נעשק ונרצח, בתקופה של פיצול סוני וחדירה שיעית שאימה על הסדר ההגמוני, הגיעה השעה לקומם שוב את סיעתו של עֵת'מאן ולהעמידה אל מול סיעתו של עלי. כך, בתהליך שתוק היסטורי של חזרה ושינוי, הפך ד'ו אל-נוריין – 'בעל שני האורות' – למנהיג הראשון של האימפריה (הח'ליפה עֵת'מאן כונה בכינוי זה על שום שנשא לנשים שתיים מבנותיו של הנביא מוחמד, רוקיה ואֵם פֶלְתֵ'ם, לעומת עלי, שנשא רק בת אחת של הנביא, פאטמה).

הסיבה העיקרית לעלייתו המחודשת של עֵת'מאן על בימת ההיסטוריה הייתה, כך נראה, המאבק האנטי-שיעי. יחד עם זאת, דמותו התאימה מאוד לצרכיה של התרבות הפוליטית ה'עוסמאנית' ולחיפושיה אחר לגיטימציה גם במישורים נוספים: (1) בתקופתו

של עֶתְמָאן נתווספו לראשונה לשטחי האסלאם אזורי הקווקז, ובתקופתו החל תהליך האסלום של השבטים התורכיים. (2) עֶתְמָאן נחשב במסורת המסלמית לעשיר במיוחד. עושרו זה, שיכול היה לנקר עיניים בקהילה ההטרוגנית של ראשית האסלאם, נתפס בסופו של דבר כלגיטימי הן משום נדיבותו של עֶתְמָאן וצניעותו והן משום שדאג להקצות סכומים נכבדים ממנו לצורכי הקהילה ולכיבושי האסלאם (רכש באר והעמיד אותה לשימוש עדת המאמינים, מימן את הרחבת המסגד של הנביא ואת המתקפה הצבאית בתבוק, חילק תבואה חינם אין כסף בימי רעב). אחת הסיבות העיקריות להצלחתם של העוסמאנים הייתה, כזכור, העושר הרב שהצליחו לצבור (בין אם בגלל השלל הרב שהצליחו לבזו ובין אם בגלל יכולתם לנצל התפתחויות כלכליות ומסחריות). נדמה כי במהלך המאה הארבע עשרה הפכו העוסמאנים לאמירות העשירה ביותר מבין כולן, דבר שאפשר להם לממן מסעות כיבוש יקרים, אבל גם לרכוש טריטוריות בכסף, כמו האמירות של חמיד שנקנתה בכסף וצורפה לשטח העוסמאני.¹⁴ הדוגמה של עֶתְמָאן יכולה הייתה, אם כן, לתמוך באופן משמעותי בבניית לגיטימציה לעושר העוסמאני הרב. (3) במסורת נחשב עֶתְמָאן בן עֶפְאן אדוק מאוד בדתו ובעל נטיות להתבודדות, סגפנות, קונטמפלציה, הענשה עצמית ולמדנות שקדנית. הוא זכור כמי שנשאר לישון במסגד, רכב על פרדה, דקלם את הקוראן כולו ברֶכְעָה אחת (ביחידה בודדת של תפילה), נהג לצום במשך השנה כולה (ולא רק ברמדאן), נשא חבילת עצים לבעירה בעצמו למרות שהיו לו עבדים רבים, ואסר על עבדיו להרים נשק להגנתו כאשר ביתו הותקף. משום כך, היה עֶתְמָאן לא אחת דמות מופתית בקרב קבוצות סופיות שונות, ונתפס כאחד מראשוני הסופים. קשריהם האמיצים של העוסמאנים עם המסדרים הסופיים ויכולתם לרתום אותם למטרותיהם, הייתה אחת הסיבות הבולטות להצלחתם. (4) עֶתְמָאן נחשב במסורת כמי שהנהיג ריכוזיות קפדנית בקרב הקהילה המסלמית המתרחבת. הדוגמה הטובה ביותר היא כמובן גיבוש נוסחו הסופי של הקוראן שעל-פי המסורת נעשה בתקופתו. עֶתְמָאן הוא שהורה לאסוף את כל עותקי הקוראן, לגבש מהם נוסח מחייב, ולאחר מכן לשרוף את הגרסאות הקדומות השונות. את העותקים החדשים הוא שלח לרחבי המדינה המסלמית, והשאיר עותק אחד אצלו, העותק שקרא בו כשנרצח ושעליו ניגרו טיפות דמו. מטבע הדברים, הביאה פעולתו זו גם להתמררות רבה בקרב קבוצות מתנגדות, ובראש ובראשונה בקרב תומכי עלי, שטענו לזיופים ולהשמטות. ושוב – אחת הסיבות להצלחתם של העוסמאנים הראשונים הייתה יכולתם להתנשא מעל חברת הספר האמורפית והמפולגת באנטוליה וליצור משטר ריכוזי שיאפיין את האימפריה בכל שנות קיומה. מעניין לציין כי במשך הדורות הופיעו טופסי קוראן במקומות שונים, מבצרה עד ספרד, שהתיימרו

14, זו, על כל פנים, הייתה גרסתו של אשִׁק פֶּאֶשֶׁ-זֶאֶדָה במועד מאוחר יותר. ראו: Atsız 1949: 129

להיות העותק המוכתם בדמו של עַתְמָאן. אחד מהם שמור בארמון טֹפְקָאפִי באיסטנבול. נדמה כי אין צורך לקבוע את מידת האותנטיות של עותק זה על מנת לקשר אותו לניסיונם של העוסמאנים להמציא את עצמם כממשיכי דרכו של הח'ליפה.¹⁵ (5) אחת הסיבות הבולטות להתמרמרות נגד עַתְמָאן – התמרמרות שהייתה, בסופו של דבר, הגורם הישיר לרציחתו – הייתה הטענה נגד גישתו הנפּוֹטִיסטִית ונגד משוא הפנים שלו, שהתבטא במינּוֹי קרוביו האֵמִיִים לתפקידי המנהל השונים. גם כאן היו העוסמאנים נתונים בין הפטיש והסדן: בדורות הראשונים של האמירות מונו לתפקידי המפתח רק בני משפחה, מנהג שגרר ביקורת והתמרמרות. כשהחלה ההנהגה העוסמאנית להסתמך על עבדי הַדְּבִשְׁיָרִיָה, תוך יצירת מעין משפחה מדומיינת ונאמנה, החלה התמרמרות רבה בקרב האליטה התורכמנית הוותיקה. שני קטבים אלה, והמאבקים ביניהם, עתידים היו ללוות את האימפריה דורות רבים. (6) אחד הכינויים שבהם נודע הח'ליפה עַתְמָאן במסורת המסלמית הוא הכינוי שהיד אל-דָאָר – 'חלל הבית' (אל-ח'רוֹף 1997; אל-רִית' 1998; אל-רִי'אן 1998). כלומר, חלל במלחמת מצווה למרות שלא נהרג בקרב להפצת האסלאם, אלא במרד אורחים (פְתָנָה) בתוך ביתו שלו. ההסבר התאולוגי שניתן לכך הוא כי מלחמה פנימית בתוך שטח האסלאם (דאר אל-אסלאם) מפריעה להפצת האמונה ולכיבוש שטחים חדשים באזורי השליטה של האויב (דאר אל-חרב). הסבר זה בדיוק נתנו ההיסטוריונים העוסמאנים להתקפות על מדינות מוסלמיות שכנות: כיבושן היה נחוץ כיוון שהפריעו למלחמה להפצת האסלאם (Imber 2002: 127).

יש לזכור כי כל היתרונות הנוספים הללו שהיו טמונים בשם עַתְמָאן, כמו גם כל היתרונות הכלכליים, הגיאוגרפיים והפוליטיים שהיו מנת חלקם של העוסמאנים – לא היו מגיעים לכדי מימוש לולא היו נארגים אל תוך מארג אידאולוגי המכוון אל מטרה אחת, ממוקדת ומאחדת. מטרה זו הייתה, כבר למן ימיה הראשונים של האימפריה, הקמת מדינה מוסלמית סוגית שתהווה משקל נגד לקבוצות השיעיות שחדרו לאנטוליה באותה התקופה.

שמות, כשלעצמם, חשובים ביותר להגדרה העצמית של ישות פוליטית וליכולתה לעצב את עצמה. הם חשובים גם לאופן שבו אותה פוליות שמית מהותנית (אסנציאליסטית) נתפסת ומוגדרת בידי מתבוננים מבחוץ. יש להניח כי בתקופות היסטוריות שונות, מדינה חזקה בשם 'עַתְמָאן' נתפסה כה תרסה, כנפנוף סדין אדום בפניו של מאמין שיעי. כך, למשל, ניתן רק להניח שההיסטוריה של האימפריה הסלג'וקית הייתה מקבלת תפנית שונה למדי אם ספירת השושלת שלה הייתה מתחילה בשם אַסְרָא'ִיל (ישראל), שהיה

15 סַחַר אל-עַבְד אל-עַזִּיז סאלם, מאוניברסיטת אלכסנדריה, שניסה להתחקות אחר טופסי קוראן המתימרים להיות הקוראן של הח'ליפה עַתְמָאן, טוען כי כתמי הדם שעל העותק שבטופקאפי הם למעשה אורנג'ים מסוגננים. ראו סאלם 1991: 162-161.

הדינמי ביותר מבין שלושת בניו של סלג'וק.¹⁶ כך, במעשה בחירת שם המדינה ובהיצמדות אליו לאורך הדורות, שורטטו גם, הלכה למעשה, גבולותיה המנטליים והגיאוגרפיים של האימפריה העוסמאנית לעתיד לבוא.

אין ספק כי בעניין בחירת השם 'עַתְמָאן' ככותרת וכסמל לישות הפוליטית המצליחה שקמה באנטוליה של המאה הארבע עשרה, רב עדיין הנסתר על הנגלה. יחד עם זאת, עבודה זו הדגימה כי הבנה טובה יותר של מקורות האימפריה העוסמאנית מחייבת חזרה לתקופות מוקדמות יותר ולתהליכים אינטלקטואליים ופוליטיים שאירעו הרחק מאנטוליה גופא. מיעוט המקורות העוסמאניים לחקר המאות השלוש עשרה והארבע עשרה – תקופה שבה אירע המפץ התרבותי הגדול של האימפריה העוסמאנית – נובע גם מכך שחלק ניכר מן הלימוד, ומן הייצור התרבותי בכלל, נעשה בעל-פה. למלומדים סונים שלמדו במרכזים הקלאסיים במצרים, עיראק וסוריה הייתה חשיבות רבה ביותר ותפקיד מעצב שאין להמעט בערכו, אך יש לזכור כי ההוראה הייתה ברובה בעל-פה. השפעה דומה הייתה גם לסוחרים וימאים שבאו במגע עם האזורים הערביים, ולמובילי גמלים ערבים שפעלו באנטוליה במאה החמש עשרה (İnalçık 1983). מחקר מעמיק יותר בנוגע לעולם המחשבת-פוליטי של מרכזים אלה עשוי לשפוך אור חדש גם על חקר שורשיה הרעיוניים של המדינה העוסמאנית. אכן, נראה כי יש לחזור ולחקור את הולדת האימפריה העוסמאנית ואת הגורמים להצלחתה בפרספקטיבה רחבה יותר מזו שבה התמקד הדיון עד כה, תוך ניסיון להבין את מיקומה של אימפריה זו כחוליה אחת נוספת בשרשרת האימפריות האסלאמיות, וכצופה משתפת הנתונה בדיאלוג מתמיד עם הקורפוס המחשבתי שהתגבש באסלאם לדורותיו.

ביבליוגרפיה

- אָבֵן בֶּכְר, מוחמד בן יֶחְיָא, 1964. אל-תִּמְהִיד ואל-בִּיאַן פִּי מִקְטֵל אל-שְׁהִיד עַתְמָאן, ערך: מחמוד יוסף זֵיד, ביירות: דאר אל-תִּקְאֵפָה.
- אל-בֶּטְרִי, אבו עַתְמָאן עֶמֶר בן בֶּחֶר אל-פּוֹקִימִי, 1955. אל-עַתְמָאנִיָּה, קאהיר: חמ"ל.
- אל-גִּ'אֲחֻז, אבו עַתְמָאן עֶמֶרו בן בֶּחֶר, 1955. אל-עַתְמָאנִיָּה, עורך: עבד אל-סאלם מוחמד הארון, קהיר: דֵאֵר אל-כְּתָאב אל-ערבי.
- גִּ'בְר, גִּ'מִיל, 1974. אל-גִּ'אֲחֻז פִּי חִיאַתָּהּ וְאֵדְבָהּ וּפְפָרָהּ, בירות: דֵאֵר אל-כְּתָאב אל-לִבְנָאנִי.

16 כאהן ואחרים הציעו ששם זה, כמו גם שמותיהם של שני אחיו – מְחִיאֵיל ומוסא – מצביעים על מקור יהודי או נסטוריאני. ראו: Cahen 1968: 20.

- אל-ח'רוף, אחמד, 1997. שהיד אל-דאר: עת'מאן אבן עפאן, חמ"ד: ג'מעית עמאל אל-מטאבע אל-תעאונ'יה.
- אל-מעאדידי, עבד אל-קאדר סל'מאן ואל-משהדאני, מוחמד ג'אסם, 1989. עת'מאן אבן עפאן: ד'ו אל-נור'ין, בגדאד: דאר אל-שאון אל-ת'קאפ'יה אל-עאמה.
- סאלם, סחר אל-סיד עבד אל-עזיז, 1991. א'זואא עלא מ'ס'חף עת'מאן בן עפאן ורח'לת'ה ש'רק[ן] ור'רב[ן], אלכסנדריה: מאססת שבאב אל-ג'מעיה.
- אל-סיוטי, אבו אל-פל'ל ג'לאל אל-דין אל-רחמן, 1991. ת'חפת אל-עג'לאן פי פדאאל עת'מאן, עורך: עאמר אחמד ח'ידר, בירות: מאססת נאדר.
- אל-עסקלאני, אבן ח'ג'ר, 1979. א'נבאא אל-ר'מר בא'נבאא אל-עמר, דמשק: מכתבת אל-דראסאת אל-אסלאמיה פי דמשק.
- אל-ר'יפי, עלי אל-עדנאני, 1991. 'מקדמת אל-ת'חקיק', בתוך: אבן ג'עפר, אחמד אבן מוסא, בנאא אל-מקאלה אל-פאטמיה פי נקד אל-רסאלה אל-עת'מאניה, ביירות: מאססת אל-בית לא'ח'יאא אל-תראת', עמ' 45-46.
- אל-ר'יאן, מוחמד אבן עבדאללה, 1999. פתנת מקטל עת'מאן אבן עפאן, ריאד: מכתבת אל-עביכאן.
- אל-ר'ית', ח'אלד בן מוחמד, 1998. אסת'שהאד עת'מאן ווקעת אל-ג'מל, ג'דה: דאר אל-א'נדלוס אל-ח'דראא.
- אל-עידרוס, עבד אל-קאדר בן ש'יח', 1934. תאריח אל-נור אל-סאפר ען א'ח'באר אל-קרן אל-עאשר, בגדאד: אל-מכתבה אל-ע'רביה. *عبدروس*

- Abd al-Hamid, Mustafa, 1968. *Al-Utmaniyya von al-Gahiz: ein Beitrag zur mittelalterlichen theologischen Literatur des Islam, Inauguraldissertation*, Leipzig: Karl Marx Universität.
- Abdurrahman, Güzel, 1987. 'Hacı Bektaş-i Veli, Bektaşiliğin Gelişmesi ve Türk Kültürü', *Belgelerle Türk Tarih Dergisi* 23: 58-61.
- Adil, Oruç B., 1925. *Tevarih-i Al-i Osman* (Die frühasmanische Jahrbücher des Urudsch), ed. Babinger, Frantz, Hannover: H. Lafaire.
- Akdağ, Mustafa, 1949 [1950]. 'Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrine Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti', *Belleten* 13: 497-571, 14: 319-418.
- Akdağ, Mustafa, 1959. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimaî Tarihi*, 2nd ed., 2 vols., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.
- Akın, Himmet, 1968. *Aydın oğulaarı tarihi hakkında bir araştırma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basimevi.

- Al-'Arifi, Şams al-Din Ahmed al-Eflaki, 1976-1980. *Manakib al-Arifin*, ed. Tahsin Yazici, 2nd ed., 2 vols., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Angiolello, Giovanni Maria, 1909. *Historia Turchescha (1300-1514)*. ed. Ion Ursu, Bucharest: Carol Göbl. [אורסו מייחס את הטקסט לדונדרו דה לזה]
- Arnakis, George Georgiades, 1947. *Hoi prōtoi othōmanoi. Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie*, 41, Athens: Verlag der Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher.
- Artuk, İbrahim, 1983. 'Osmanlı beyliğinin kurucusu Osman Gaziye ait sikke', in: *1st International Congress on the Social and Economic History of Turkey*, Ankara: 27-33.
- Aşıkpaşazāde [Dervish Ahmed Aşiki], 1914, 1929, 1959, 1970. *Menāqib ü Tevarih-i Al-i 'Osmān*. (1) 1914, Ed. Ali Bey, Istanbul: Matbaa-ı Amire; (2) 1929, Critical ed. by Friedrich Giese, *Die altosmanische Chronik des Aşıkpaşazāde*. Leipzig: O. Harrassowitz; (3) 1959 (trans. Richard F. Kreutel), *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte: Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik 'Denkwürdigkeiten und Zeitläufe des Hausen 'Osman' vom Derwisch Ahmed, genannt 'Āşik-Paşa-Sohn*. Graz: Verlag Styria; (4) 1970, ed. Nihal Atsız. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. Istanbul: Millî Eğitim Basımsvi.
- Atsız, Nihal, 1949. *Osmanlı Tarihleri* 1, Istanbul: Türkiye Yayınevi.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis, 1987. *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins: contribution à l'histoire des relations dans l'Orient islamique de 1514 à 1524*, Istanbul: Nederlands Historische-Archaeologische Institute te Istanbul.
- Cahen, Claude, 1968. *Pre-Ottoman Turkey*, London: Sidgwick & Jackson.
- Çosan, Esad, 1990. *Hacı Bektaş Veli – Makalat*, Ankara: Kültür Bak.
- Enveri, 1929. *Düsturname-i Enveri*, ed. Mükrim Halil Yınaç, İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Fiğalı, Ethem Ruhi, 1991. *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, 2 Basım, Ankara: Selcuk Yay.
- Gibbons, Herbert A., 1916. *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford: Clarendon.
- Giese, Friedrich, 1922-1925. *Die altosmanischen anonymen Chroniken, Tevarih-i al-i Osman*, 2 vols., Breslau: Im Selbstverlage Breslau XVI.

- Giese, Friedrich, 1924. 'Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches', *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 2: 246-271.
- Gökbilgin, M, Tayyib, 1953. 'Murad I. Tesisleri ve Bursa İmaerti Vakfiyesi', *Türkiyat Mecmuası* 10: 217-234.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, 1969. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Istanbul: Gerçek Yay.
- Graham, William A., 1993. 'Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation', *Journal of Interdisciplinary History* 23, 3: 495-522.
- Hinds, M., 1972. 'The Murder of the Caliph 'Uthmān', *International Journal of Middle Eastern Studies* 3: 450-469.
- Huart, Clément (ed.), 1918-1922. *Les Saints des Derviches Tourneurs (Manāḳib ul-'Arifin)*, 2 vols., Paris: E. Leroux.
- Imber, Colin, 1987. 'The Ottoman Dynastic Myth', *Turcica* 19: 7-27.
- Imber, Colin, 1993. 'The Legend of Osman Gazi', in: Elizabeth Zachariadou (ed.), *The Ottoman Emirate, 1300-1389*, Rethymnon: Crete University Press, 67-76.
- Imber, Colin, 1997. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford: Stanford University Press.
- Imber, Colin, 2002. *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, London: Palgrave Macmillan.
- Inalcik, Halil, 1973. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Inalcik, Halil, 1982. 'The Question of the Emergence of the Ottoman State', *International Journal of Turkish Studies* 2, 2: 71-79.
- Inalcik, Halil, 1983. 'Arab Camel Drivers in Western Anatolia in the Fifteenth Century', *Revue d'Histoire Maghrebine* 10: 247-270.
- Kafadar, Cemal, 1995. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press.
- Kafadar, Cemal, 1998. 'The Question of Ottoman Decline', *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4: 1-2.
- Karamustafa, Ahmet T., 1994. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kemālpāşazāde [Ibn Kemāl], 1983, 1991, 1996, 1997, 2000. *Tevāriḥ-i Āl-i 'Osmān*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Köprülü, Mehmet Fuat, 1922. 'Anadolu'da İslâmiyet: Türk İstîlâsından Sonra Anadolu Târîfî-I Dînîsine bir Nazar ve bu Târîfîn Menba'ları', *Darülfünûn Edebiyât Fakültesi Mecmû'ası* 2: 281-311, 385-420, 457-486.
- Köprülü, Mehmet Fuat, 1935. *Les origines de l'empire ottoman*, Paris: Boccard. English trans. Gary, Leiser, 1992. *The Origins of the Ottoman Empire*, Albany: State University of New York Press.
- Kramers, J.H., 1928. 'Wer war Osman?' *Acta Orientalia* 6: 242-254.
- Langer, William L. and Blake, Robert P., 1932. 'The Rise of the Ottoman Turks and its Historical Background', *American Historical Review* 37: 468-505.
- Lewis, Bernard, 1953. 'An Arabic Account on the Province of Safed', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25: 477-8.
- Lindner, Rudi Paul, 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University.
- Lindner, Rudi Paul, 1988. 'A Silver Age in Seljuk Anatolia', *Türk Nümismatik Derneğinin* 20: 267-78.
- Lowry, Heath W., 2003. *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany: State University of New York Press.
- Mélikoff, Irène, 1982a. 'Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi- Alevi,' in: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicta*, Napoli, 379-395.
- Mélikoff, Irène, 1982b. 'L'İslam hétérodoxe en Anatolie: non-conformisme, syncrétisme, Gnose', *Turcica* XIV: 142-154.
- Mélikoff, Irène, 1992. 'Les Fondements de l'Alevisme', in: Mélikoff, Irène, *Sur les traces du soufisme Turc: Recherches sur l'İslam Populaire en Anatolie*, Istanbul: Editions Isis.
- Mélikoff, Irène, 1993. 'L'origine sociale des premiers Ottomans', in: Elizabeth Zachariadou (ed.), *The Ottoman Emirate, 1300-1389*, Rethymnon: Crete University Press.
- Mélikoff, Irène (et al, eds.), 1999. *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektasiler, Nusayrılar*, Istanbul: Ensar Nesriyat.
- Ménage, V. L., 1962. 'The Beginnings of Ottoman Historiography,' in: Bernard Lewis and P. M. Holt (eds.) *Historians of the Middle East*. London: Oxford University Press, 168-79.

- Mihailovic, Konstantine, 1975. *Memoirs of a Janissary* (ed. and trans. Benjamin Stolz), Ann Arbor: University of Michigan.
- Mordtmann, A.D, 1870. 'Die Dynastie der Danischmende', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 30: 467-485.
- Mottahedeh, Roy, 1994. 'Some Islamic Views of the Pre-Islamic Past', *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1: 17-26.
- Nadir, Ayşegül (ed.), 1986. *Osmanlı Padişah Fermanları*, London: A. Nadir.
- Neşri [Mavlānā Mehmed], 1949-57. *Kitāb-i Cihan-nüma*, 2 vols., eds. Faik Reşit Unat [ve] Mehmed A. Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Neşri [Mavlānā Mehmed], 1951-55. *Gihān-nümā: Die altosmanische Chronik des Mevlānā Mehmed Neschrī*. 2 vols., ed. Franz Taeschner, Leipzig: O. Harrassowitz.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 1983a. *Bektaşî Menkâbelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 1983b. *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkabeleri*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 1992. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler, Metodolojik ve Yaklaşım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Orhan, Muharrem Nacı, 1991. 'Aleviliğinin Esasları Usual ve Ahkamı – II', *Cem Dergisi* 2 (Temmuz): 15-20.
- Öz, Baki, 1997. *Bektaşilik Nedir?* İstanbul: Der Yayınları.
- Öztürk, Yaşar Nuri, 1990. *Tarih Boyunca Bektaşilik*, İstanbul: Yeni Boyut Yay.
- Pachymeris, Georgii, 1835. *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim*, 2 vols., Bonn: E. Weber.
- Roemer, H. R., 1986. 'The Safavid Period', in: *Cambridge History of Iran VI*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Said Bey, Baha, 2000. *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümerleri*, ed. İsmail Görkem. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Şardağ, Rüştü, 1985. *Her Yönü ile Hacı Bektaş-ı Veli ve yepyeni eseri Besmele açıklaması (Şerh-ı Besmele)*, İzmir: Karınca Matbaacılık.
- Savory, R. M., 1995. 'Safawids', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, VIII: 765-774.
- Schimmel, Annemarie, [1978] 1993. *The Triumphal Sun: Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, Albany: State University of New York Press.

- Schimmel, Annemarie, 2001. *Rumi's World: The Life and Work of the Great Sufi Poet*, Boston & London: Shambalah.
- Sezgin, Abdülkadir, 1990. *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik*, Istanbul: Sezgin Neşriyat.
- Spandounes, Theodore, [1538] 1997. *On the Origin of the Ottoman Emperors*, trans. & ed. Donald M. Nicol, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sunar, Savit, 1975. *Melamilik ve Bektaşilik*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Taeschner, Frantz (ed.), 1929. *Al-'Umari's Bericht über Anatolien in seinen Werke 'Masālik al-abšār fī mamālik al-amšār*, Leipzig: Harrassowitz.
- Taneri, Aydın, 1977. *Türkiye Selçukluları kultur hayatı* (Menakibu'l-arifin' in değerlendirilmesi), Konya: Bilge Yayınları.
- Togan, A. Zeki Velidi, 1946. *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, Istanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Uruç b. 'Ādil, 1925. *Die frühosmanischen jahrbücher des Urudsch, nach den handschriften zu Oxford und Cambridge erstmals herausgegeben und eingeleitet*, ed. Franz Babinger, Hanover: H. Lafaire.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 1941. 'Gazi Orhan Bey Vakfiyesi', *Belleten* 5: 277-288.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 1963. 'Orhan Gazi'nin, Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa İçin Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Aslı', *Belleten* 27: 37-44.
- Varlık, M.Ç., 1974. *Germiyan-oğulları tarihi 1300-1429*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- Varlık, Ali Ağa, 1993. *Hanedan-ı Ehl-i Beyt Neden Hor Hörüldü?*, Istanbul: Can Yayınları.
- Vryonis, Speros, 1971. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley: University of California Press.
- Werner, Ernst, 1972. *Die Geburt einer Grossmacht - Die Osmanen (1300-1481): Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus*, 2nd ed., Berlin: Akademie-Verlag.
- Wittek, Paul, 1934. *Das Fürstentum Menteseche, Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13-15 Jh*, İstanbul: Universum druckerei.
- Wittek, Paul, 1938. *The Rise of the Ottoman Empire*, London: The Royal Asiatic Society.

Zachariadou, Elizabeth A., 1983. *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin 1300-1415*, Venice: Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini.