

כעבור יותר ממאה וחמישים שנה התאספו סגפנים בעלי חזות דומה מאוד על פי התיעוד, סביב דמותו של ברק בארכ (מת 1307/707-1308) באסיה הקטנה ובאיראן. בארכ באבא הגיע לסוריה בשנת 1306/706 בראש קבוצה של כמאה דרווישים. הוא היה עירום לגמרי, רק בד אדום היה חגור למותניו ולראשו חבש מצנפת אדמרמה שבצדדיה נקבעו קרני תאו. שערו ושפמו היו ארוכים, אך זקנו היה מגולח למשעי. הוא נשא עמו חליל או חצוצרה ארוכה (נפיר) וקערה של דרווישים. הוא לא צבר כל רכוש. תלמידיו היו בעלי מראה דומה, נשאו אלות ארוכות, תופי מרים ותופים, פעמונים ועצמות קרטול צבועות, ולצוואריהם נתלו שרוכים שחוכרו אליהם שיניים טוחנות. בכל אשר הלכו היו התלמידים מנגנים ובארכ באבא מרקד לפניהם כדוב ומזמר כקוף. מסופר שבארכ באבא ידע לשלוש בחיות הבר, כפי שהוכיח כאשר הבהיל טיגריס ענק וכאשר רכב על גב בת-יענה פראית. כפי הנראה, שלט בתלמידיו באותה דרך, הוא כפה עליהם לקיים את נוהגי הדת והזהיר אותם שייענשו בהלקאת רגליהם היחפות בארבעים מלקות. למרות זאת, נודעו חסידיו הדרוישים באורחותיהם האנטינומיים (המנוגדים להלכה הדתית), ובכלל זה אי-קיום צום הרמדאן וצריכה של מאכלים וסמים האסורים על פי ההלכה. המקורות הממלוכים אף מאשימים אותם באמונה בגלגול נשמות ובכפירה בקיום העולם הבא, ואילו לבארכ עצמו יותסה אהבה מופרות לעלי שנחשבה בעיניו, ככל הנראה, לחובה הדתית היחידה.<sup>2</sup>

כמאה שנה לאחר ביקורו של בארכ באבא בסוריה, ב־25 במאי 1404, עבר הנוסע הספרדי רואי גונזאלס דה קלאביתו (de Clavijo) במקום ששמו דליל'קנט (עיר המשוגעים', דליבאבא של ימינו) בקרבת ארזורים שבמזרח אנטוליה. הוא דיווח שהכפר כולו מיושב בדרוישים:

דרוישים אלה מגלחים את זקנם ואת ראשיהם ומתהלכים כמעט עירומים. עוברים הם ברחובות, בין בימות הצינה בין בימות חום, אוכלים בהתהלכם, וכל לבושם פיסות של סחבות מקרעי התומרים שהם מסוגלים לאסוף בידיהם. בהתהלכם יום וליל והתופים בידם, מזמרים הם שירי מזמור. מעל שער מגזרם מתנוסס דגל עשוי גדילי צמר שחורים ומעליו עיסור בצורת סהר; תחתיו מסודרים בשורה קרני צבי, קרני אילים

## ידידיו הפרועים של אלוהים

### חוגים דרווישים בתקופה האסלאמית התיכונה המאוחרת 1200-1550

אחמת ט' קראמוסטפא

בשל סטייתם מן הנורמות החברתיות-דתיות בכל הנוגע למראה חיצוני, לבוש, התנהגות וביטויי אדיקות דתית, נחשבו הדרוישים הנודדים של עולם האסלאם בתקופה התיכונה המאוחרת (המאות השלוש-עשרה עד השש-עשרה), הן בעיני בני זמנם והן במחקר המודרני, לגילוי נחות של הדת העממית.

קראמוסטפא מקדיש להם מחקר היסטורי. הוא סוקר את צורות האדיקות וההתארגנות שלהם בהקשר הרחב של חקר מגמות הפרישות ורחיית העולם באסלאם. טענתו היא כי האדיקות הדרוישית דוחת-העולם צמחה מתוך הטופיות, והיא סינתזה של שניים מזרמי המשנה החשובים ביותר שלה: הסגפנות (אסקטיות) והאנרכיזם האינדיווידואליסטי.

#### פרק ראשון הקדמה

כמחצית המאה השישית/השתיים-עשרה פקד סגפן בעל חזות מוזרה את ארמונו של השליט הרזוני מעז אל-דולה ח'וסרו שאה (מת 547-555/1152-1160) ברז'נה שבמזרח אפגניסטן כדי לבקש גדבה. הוא היה יחף ועטה כסות מעור של עז שחורה. על ראשו חבש כובע עשוי מאותו החומר ומקושט בקרניים. בידו נשא אלה מעוטרת בטבעות, בעצמות קרטול מנוקבות ובעצמונים עגולים זעירים. ח'וסרו שאה נענה בחיוב לבקשתו של הסגפן וקיבל את ברכתו בתמורה.<sup>1</sup>

הפרקים תורגמו מתוך: 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. מערכת ג'מאעה מודה למחבר ולהוצאה על הרושות לפרסם את הפרקים המתורגמים. מוחמד אבן מנסור מבארכ שאה הידוע כפחדיי מדבר, Muḥammad ibn Mansūr Muḥārak, Shāh (ed. by Aḥmad Suhay lī Khvānsārī), 1967. *Ādāb al-ḥarb wa-al-shajrā'ah*, Tehran: Intishārāt-i Iqbāl: 444-446; Meier, Fritz, 1976. *Abū Saïd-i Abū l-Hayr* (357-

440/967-1049): Wirklichkeit und Legende, in: *Acta Iranica*, Tehran: Bibliothèque Pahlavi, Vol. 2: 511, n. 250.

Algar, Hamid. 'Barāq Bābā', in: *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge & K. Paul, Vol. 3: 754-755.

וקרני תיישים. עוד הם נוהגים לשאת עמם קרניים אלה כגביעי ניצחון בהתהלכם ברחובות, ומעל לכל בתי הדרוישים קבועות קרניים אלה לסימן.<sup>3</sup>

הסגפן הכווד הלבוש עור עזים באפגניסטן, ההמון הסואן של התלמידים הנוודים שהתקבצו סביב בארכ באבא בסוריה והדרוישים העירומים של דליבאבא באסיה הקטנה, מייצגים סוג של פרישה מן העולם, פרישה שהתפתחה בממלכות האסלאם ונפוצה בהם במהלך התקופה התיכונה המאוחרת (600-900/1200-1500 לערך).<sup>4</sup> תנועה חדשה זו הייתה שונה מגרסאות קודמות של דחיית העולם הזה באסלאם בכמה היבטים חשובים. מצד אחד, פרושים חדשים אלה רוממו את עקרונות הסגפנות - פשיטת יד, נוודות, הינזרות ממין והלקאה עצמית - לגבוהים חסרי תקדים, באמצעות פרשנות קיצונית של דוקטרינת האביונות. מצד אחר, הם צירפו לסגפנותם סטייה חברתית בוטה בדרך שהציגה את ההתנהגות הסוטה כאמת המידה הגבוהה ביותר של פרישות אמיתית. בקנאותם לדחיית החברה ובסירובם להשתתף בשעתוקה ככל דרך שהיא, אימצו הפרושים החדשים פרקטיקות אנרכיסטיות ואנטינומיות, כגון התהלכות בעירום ובלבוש בלתי-הולם, גילוח כל שער הגוף והפנים ושימוש בסמים הגורמים להזיות ובחומרים משכרים, כדרכים היחידות לפרישות אמיתית. ההימנעות מפרנסה שרווח בצדה, מחיי משפחה ומכל צורה של התקשרות חברתית לא הייתה מספיקה מבחינתם. הנסיגה מן החברה הייתה חייבת להיות מלווה בדחייה פעילה ובהרס של נהגים חברתיים ממוסדים. מעל לכול, נבדלו הפרושים החדשים מקודמיהם בתולדות האסלאם דווקא בסטייה החברתית הבוטה והמכוונת שלהם.

תנועת הפרישות החדשה לא הייתה הומוגנית. ביסוייה השונים צירפו יחד מאפיינים של אביונות, קבצנות, נוודות, התבודדות ממין, הלקאה עצמית וצורות אחרות של סטייה חברתית, לצירופים ייחודיים שכל אחד מהם העניק משקל שונה במעט לשני הסגפנות

3 Gonzales de Clavijo, Ruy (trans. Guy Le Strange), 1928. *Embassy to Tamerlane, 1403-1406*, New York: Harper, 139-140.

4 Hodgson, Marshall (ed.), *The Venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, Vol. I, 96 (G. S. Chicago: The University of Chicago Press, 1969). הסכמה של הודג'סון לפי ספירת הנוצרים היא כדלהלן: התקופה הסאניית המאוחרת והתקופה הח'ליפית המוקדמת, 485-692 בערך; התקופה הח'ליפית הקדומה הגבוהה, 692-945 בערך; התקופה האסלאמית התיכונה המוקדמת, 945-1258 בערך; התקופה האסלאמית התיכונה המאוחרת, 1258-1503 בערך, תקופת אימפריות אבק השרפה, 1503-1789 בערך; התקופה הסכנית המורנית, 1789 בערך - עד היום.

של חיי הפרישות: פרישות בבדידות גמורה או פרישות במסגרת קהילתית. הקבצן היחיד, קבוצת התלמידים הנוודת וקהילת הדרוישים המיושבת למחצה, המתוארים במקורות, משקפים את ביסוייה השונים של אדיקות דרוישית חדשה זו. בעקבות ההתבודדות הבלתי-מתפשרת המבוססת על עוני קיצוני ומאפיינת, בדרך כלל, את השלב הראשון של תנועות הפרישות, הגיעה ההתארגנות הקהילתית. בשעה שקבצנות ונוודות נותרו הנורמה, שיכך הכוח המושך של חיי קהילה את הקנאות הנוזרית של הפרושים המופתיים בדרות הקדומים. הציווי הסגפני התמתן עוד כאשר הפרושים החלו לפשוט יד ולחיות חיי נוודות באופן חלקי, בעיקר על בסיס עונתי. הם נדדו, חסרי כול, וקיבצו נדבות רוב ימות השנה, ובשאר הזמן חזרו למנוזיהם, שם נהגו מן הנוחות היחסית של חיים ביישוב קבע. אך למרות המגוון, הייתה הסטייה החברתית רכיב קבוע בכל גילוייה של התופעה.

אף על פי שאותותיה של האדיקות הנוזרית החדשה ניכרו כבר במאה השישית/ השתיים-עשרה, ציבורים חברתיים ברייזיהוי הפכו אותה לאורח חיים רק בשלהי המאה השביעית/ השלוש-עשרה שבה פעלו שתי תנועות רחבות היקף: האחת - תנועת הקלנדריה, ששגשגה תחילה בסוריה ובמצרים בהנהגתם של מנהיגים ממוצא איראני, ובמיוחד ג'מאל א-דין סאוי (מת 630/1232-1233 לערך); והשנייה - תנועת החידריה, שהתגבשה באיראן כתוצאה מפעילותו של מייסדה קטב א-דין חידר, שעל שמו היא קרויה (מת 618/1221-1222 לערך). שתי התנועות התפשטו במהירות, כל אחת ממקום מוצאה ועד הודו ואסיה הקטנה.

עוד לפני סוף המאה השביעית/ השלוש-עשרה החלו להופיע באזורים שונים של ממלכות האסלאם קבוצות דרוישיות אחרות, דומות לפושטי היד הקלנדריים והחידריים. חסידיו של בארכ באבא באסיה הקטנה, שזה עתה נכבשה, ובאיראן המערבית, היו הנציגים הבולטים והמוקדמים ביותר של גל זה של פרישות דתית שהייתה תחומה במקומותיה. במהלך שתי המאות שלאחר מכן הופיעו קבוצות רבות יותר לצד הקלנדריים והחידריים, שנתרו עדיין בעלי השפעה, ובהם האבדאל מרום, הג'אמים, הבכתאשים, השמסיי תברזים באסיה הקטנה, והמדארים והג'אללים בהודו המוסלמית.

התמסדותן של האימפריות האזוריות הגדולות של העוסמאנים, הספאווים, האוזבקים והמונגולים במאה העשירית/ השש-עשרה הובילה לארגון מהודק יותר של הקבוצות הדרוישיות הסוטות. ההתקבצות החברתית הרופפת שאפיינה את התקופה התיכונה המאוחרת התגלגלה למסדר סופי חדש או הוטמעה באחד המסדרים הישנים. באסיה הקטנה העוסמאנית ובבלקן התבססה הבקטשיה ונחשבה למסדר החדש העיקרי שנשא את מורשתם של הקלנדריים הקדומים, של החידרים ושל האבדאל מרום, ואילו בהודו הסתננו הקלנדריים לשורות המסדרים הסופים המכובדים (טריקאט). מהלך זה הוביל להיווצרותם של תתי-מסדרים, כגון הצי'שתיה-קלנדריה. תהליכים דומים השפיעו, ככל

הנראה, גם על היווצרותם של ה'אכסאר באיראן שהתפתח כנראה ממיזוג של תנועות שונות, כגון החידריה והג'לאליה. לא כל הקבוצות הדרוישיות המוקדמות שרדו עד תקופה מאוחרת זו: אחדות מהן נעלמו כליל, כפי שמוכיח המקרה של הג'אמים באימפריה העוסמאנית.

### היסטוריוגרפיה

הקבוצות הדרוישיות הסוטות שהרכיבו את תנועת הפרישות החדשה זכו למידות משתנות של תשומת לב במחקר.<sup>5</sup> מחקרים אחרים עסקו בקלנדרים, ואילו החידרים, האבדאל מרום ואחרים לא זכו, על פי רוב, לעיון.<sup>6</sup> אולם אפילו במחקרים שעסקו בקלנדרים, צמצמו החוקרים, בדרך כלל, את היקף המחקר לאזור מסוים ולתקופה מסוימת ולא ניסו להתחקות אחר תולדות הקבוצה בממלכת האסלאם כולה.

5 חלק זה עובד אגב שינויים נרחבים מתוך: Karamustafa, Ahmet T., 1993. 'The Antinomian Dervish as Model Saint', in: Hassan Elboudrari (ed.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Cairo: Institut Français d'Archeologie Orientale, 241-260.

6 מחקרים ראויים לציון על הקלנדרים הם: Ahmad, Mahammad Tagi, 1955. 'Who is a Qalandar?', *Journal of Indian History* 33: 155-170; Digby, Simon, 1984. 'Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious life of the Delhi Sultanate of the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries', in: Yohanan Friedmann (ed.), *Islam in Asia*, Jerusalem: Magnes Press, Jerusalem University; Boulder, Colo.: Westview Press, Vol. 1: *South Asia*, 60-108; Golpinarli, Abdalbaki. 'Kalenderiya', in: *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: Maarif Matbassı, Vol. 21: 157-161; Meier 1976, 494-516; Ocak, Ahmet Yaşar, 1981. 'Kalenderiler ve Bektaşilik', in: *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 297-308; Ocak, Ahmet Yaşar, 1982. 'Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles dans l'empire Ottoman', *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 3: 69-80; Ocak, Ahmet Yaşar, 1999. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyillar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara; Yazıcı, Tahsin. 'Kalandar' and 'Kalanderiyya', in: *The Encyclopaedia of Islam (2<sup>nd</sup> ed.)*, Vol. 4: 472-474; and Zarrīnkūb, 'Abd al-Husayn, 1975. 'Ahl-i malāmat va rāh-i Qalandar', *Majallah-i Dānishkadah-i Adabiyāt va 'Ulūm-i Insāni* 22: 61-100, esp. 78-92. הדפס מחדש בתוך: Amīr Kabīr, esp. 359-375. החידרים והאבדאל מרום נידונים אגב אורחא פעמים רבות ביצירות המורחבות יותר של מחמד פואד קופרולו (Köprülü) ושל עבדולכקי גולפינרה (Gölpinari).

כיום אין בנמצא מחקר מקיף על תנועת הפרישות החדשה.<sup>7</sup> יתרה מזו, אין אפילו הכרה שתנועה זו היא שלב מיוחד בהתפתחות ההיסטורית של צורות אסלאמיות של אדיקות. היעדר עומק ומיקוד אנליטי בולטים בעליל, ועמם חוסר יכולתו של המחקר בעבר להציע הסבר משביע רצון להופעתה של הפרישות הסוטה ולכוח המשיכה המתמשך שהיה לה. ואמנם, הסיבות להתהוותן, להפצתן ולשגשוגן של תנועות הפרישות החדשות בתקופה התיכונה המאוחרת נותרו מעורפלות. אין הדבר מפתיע. אדיקות דרוישית לא נחשבה בדרך כלל לביטוי של צורה חדשה של דתיות, אלא יוחסה לקטגוריה רחבה, ולכאורה קבועה יותר, של 'דת עממית'. ביסוד הדברים עמדה ההנחה כי בתולדות האסלאם הקדם-מודרני הייתה הפרדה מוחלטת בין דת גבוהה, נורמטיבית ורשמית של העילית התרבותית, לבין דת נמוכה, אנטינומית ועממית של ההמונים הנבערים. דתיות דרוישית נחשבה בדרך כלל לתופעה אחת מתוך שלל התופעות שאפיינו את הדת העממית, וחדת העממית נחשבה לתערובת סטטית של אמונות ופרקטיקות מעורפלות החסינה מפני שינוי היסטורי. ההמונים הנבערים בתקופות הקדם-מודרניות נחשבו למי שאוחזים בדבקות במורשתם הדתית העתיקה ובהתנהגותם הסקסית ומתנגדים ללחצים המניפולטיביים של המסורת הדתית היספרותית. בהיותה שקועה בים הפרקטיקה הדתית העממית הבלתי-משתנה, גזול מתנועת הפרישות הסוטה ייחודה ההיסטורי, והיא הוצגה כתופעה שאינה נתונה להסבר היסטורי.

לייחוסם של הדרוישים האנרכיסטים לתחום הדת העממית והתרבות הנמוכה שורשים היסטוריים ארוכים. העילית התרבותית של עולם האסלאם בימי הביניים זיהתה את הדרוישים עם האספסוף של החברה, והייתה נכונה תמיד להשמיץ אותם על התחזותם ועל בורותם. במהלך העשור שבו הופיעו הקלנדרים והחידרים במזרח התיכון הערבי, תיאר אותם עבד אל-רחמן אל-ג'זברי, בספר שכתב בין השנים 1222/619 ו-1232/629, על מנת לחשוף את תעלוליהן של קבוצות שונות של קבצנים ורמאים בעולם התחתון,

המצוטטים בהמשך חיבור זה, ובחיבוריו של אוצ'ק (Ocak) הנזכרים לעיל (אוצ'ק מסתמך בעיקר על קופרולו וגולפינרה).

7 מחקרו של אוצ'ק הוא המחקר המקיף ביותר. אוצ'ק מביא במבוא למחקר סקירה ארוכה של מגמות הפרישות (בתולדות האסלאם שהוא מכנה 'קלנדריליק') עד למאה השמינית/הארבע-עשרה, ומחזיק בהגדרה רחבה של פרישות לאורך הספר. עם זאת, הוא איננו מזהה את הפרישות החדשה כשלב מובחן בתולדות הדתיות המוסלמית, ונוסף על כך, הוא מתספק אך ורק באימפריה העוסמאנית. תשומת לבי הוסבה למחקר של אוצ'ק רק לאחר סיום מונוגרפיה זו.

גינויים מפורשים של הדרוישים הקבצנים הוסיפו לאפיין את החיים האינטלקטואליים של העילית בתקופה התיכונה המאוחרת. למשל, וחידי (כתב במחצית הראשונה של המאה העשירית/השש-עשרה), הוסיף העוסמאני שביקר בגלוי את הפרישות הסוטה, היה נחרץ בדחייתו את הדרוישים משום היותם צבועים, חסרי בושה ומתחזים הסותרים בדגשותיהם הדתיים של הבורים מטבעם ושל המון הפתאים. וחידי גינה אותם וטען שהם טופים מזויפים, חסרי כל רגש דתי כן, ולכן גרועים מכופרים:

אפילו הכופר חסר האמונה בא אל עדת המאמינים, אך לא כך הדרויש הכופר; בחסר האמונה יש מידה של היענות, אך בו אין.  
הוא נמצא מחוץ למעגל התקווה, בעוד שחסר האמונה נמצא כמעגל היראים את האל.  
חי האל, הכופר חסר האמונה טוב ממנו בהרבה.<sup>11</sup>

כן זמנו של וחידי, לסיפי (מת 1582/990), הביוגרף של המשוררים, רחש כלפי הדרוישים הסוטים רגשות דומים וגינה אותם על היותם שותפיו של השטן.<sup>12</sup> מעניין שגישה זהה כלפי הדרוישים השערורייתיים וקהלם נמצאה במקבילות האירופיות של נכבדים

in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries', in: Yohanan Friedmann (ed.), *Islam in South Asia*, vol. I: *South Asia*, Jerusalem: Magnes Press/Hebrew University, 69, 78-80. תיאור מפורט יותר של הקלנדרים בהורו המוסלמית במאות השביעית-שמינית/שלוש-עשרה-ארבע-עשרה, ראה, מלבד דיגבי 70-69, 77 ו-99, את המחקרים הבאים המצוטטים אצל Storey, Charles Ambrose, 1953. *Persian Literature: Usūl al-Maqṣūd* (comp.: *bibliographical Survey*, London: Luzac and Co., vol. 1, pt. 2 1225-1226/1810-1811), of Turāb 'Alī Kākōravī (1036 בעמוד 1036, הערה 1378; 1046 בעמוד 1046, הערה 1399) of Bahr-i Zākāhār (comp. 1203/1788-1789) of Wajih al-Din Ashraf Tahrir al-anwar (1374 הערה 1031-1032, הערה 1374) of 'Alī Akbar Qalandar (1047 הערה 1400 (2)).

12 Vahidi, 1993. 'Menākib-i Hvoca-i Cihān ve Netice-i Cān', in: Ahmet T. Karamustafa, *Vāhidī's Menākib-i Hvoca-i Cihān ve Netice-i Cān: Critical Edition and Analysis*, Boston: Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University עמ' 252-253.

13 Laṭīfī, 'Abdullatif Çelebi, 1896. *Tezkire*. Istanbul: İkdām Matba'ası, 110, לסיפי (ביוגרפיה של המשורר סמנאי).

כשרלטנים חסרי בושה.<sup>8</sup> כמה עשורים לאחר מכן לא היסס המלומד הדגול גסיר אל-דין טוסי (מת 1274/672) לאמץ גישה עוינת ממש כלפי ה'אספסוף' הדרוישי. בשנת 658/1259 הציגה את עצמה קבוצה של קלנדרים בפני השליט המונגולי הולגו (שלט 654-663/1265-1266) בהראן שבסוריה. כאשר ביקש השליט לדעת מיהם האנשים העיר גסיר אל-דין: '[הם] הסרח העודף של העולם הזה'. הערה זו גרמה להולגו לצוות על הוצאתם להורג של כל הקלנדרים ללא משפט.<sup>9</sup> מוחמד אל-חיטיב הפורטוגזי אשר כתב בשנת 683/1284-1285 חיבור המשמיץ את הפרקטיקות האנטי-דתיות של הקלנדרים, שיבה בנחרצות את המונגולים הלא-מוסלמים על טיפולם האכזרי בקלנדרים.<sup>10</sup> בדומה לכך, טופים ידועים, כגון אבראהים ג'ילאני (מת 700/1301), מורו של הוסיפי הנודע יותר ספי אל-דין ארדבילי (מת 735/1334), ומוחמד ג'וורדאו הציישתי (מת 826/1422), הזהירו את חסדיהם פן יתערבו בקלנדרים.<sup>11</sup>

8 ג'וברי 'Abd al-Rahmān al Dimashqī, 1317. *Kitāb al-mukhtār fi kashf al-astār wa-haik al-astār*, Ms. Süleymaniye Kütüphanesi (Istanbul), Karaçelebizade עמודים 217-18.

9 'Abd al-Razzāq ibn Ahmad, Ibn al-fūji, 1932. *al-Hawādith al-jāmi'ah*, Baghdad, 342. כפי שצוטט ב, Mazzaoui, Michel M., 1972. *The Origins of the Safawids: Sūfism and the Gulāt*, Wiesbaden: Frantz Steiner Verlag, 43 n. 3. גם Meier 1976: 500. גרסה מעט שונה של אותו סטור ניתן למצוא ב, Zākānī, 'Ubayd-i, 1968. *Hajviyāt va hazliyāt*, Tabriz: Intishārāt-i Ibn Sinā, 39; Browne, Edward Gravelle, 1928. *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 3, 251; Morrison, George, Baldick, Julian and Kadkanī, Shaff'i, 1981. *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Handbuch der Orientalistik, Leiden: E. J. Brill, pt. I, Vol. 4, Sec. 2, n. 2.

10 חטיב, al-Khaṭīb, Muhammad ibn Muhammad. 'Selçuk Türkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustāt ul-'adāle fi qavā'id is-salṭana', in: Osman Turan (ed.) *Fustāt al-'adālah fi qavā'id al-sulṭanaḥ*, 531-564, (הקטסס בפרסית בעמדים 553-564); שבה המונגולים מופיע בעמוד 253.

11 Sohrweide, 'Der Sieg der Safaviden in Persien u. seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jh.', *Der Islam*, 41, 103; Meier, Fritz, 1976. 'Abū Sa'īd-i Abū l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende', in: *Acta Iranica*, Tehran: Bibliothèque Pahlavi, Vol. 2: 498, n. 165; Aubin, Jean, 1991. 'Shaykh Ibrāhīm Zāhid Gilānī (1218?-1301)', *Turcica*, 21-23, 41-43. סאפי מתעב אף הוא קלאנדרים בהתבססה על *Safvat al-safa'*, עמודים 120, 214 ו-258. גם Digby, Simon, 1984. 'Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance

עוסמאנים מתורבתים אלה. מערכת הנחות היסוד שהכתיבה את ראייתן של העליות בכל הנוגע לתנועת הפרישות החדשה, מוצגת במלואה בתיאור הצבעוני של הקלנדרים שתיאר ג'ובאן אנטוניו מנבינו (Menavino), משקיף אירופי חריף ועתיר ידע, שצפה בחברה העוסמאנית בשלהי המאה החמש־עשרה ובתחילת המאה השש־עשרה:

פרט ללבוש עורות כבשים, הטורלקים [קרי הקלנדרים] מתהלכים עירומים, ללא כיסוי ראש.<sup>14</sup> קרקפותיהם מגולחות תמיד ומשוחות בשמן להגנה מפני הקור. את הצדעיים הם שורפים בעזרת סמרטוט ישן כדי שפניהם לא ייזנקו מן הויעה. אנאלפכיתים וחסרי יכולת לבצע דבר־מה הראוי לגבר, חיים הם כמו בהמות, ומתקיימים רק מנדבות. משום כך, אפשר למוצאם סביב בתי מרוח ובתי תמחוי בערים. אם בעת השוטטות במחוזות הכפר הם מוצאים אדם לבוש היטב הם מנסים לגייסו לשורותיהם ופושטים את לבושו. כמו הצוענים באירופה, הם עוסקים בקריאת כף היד, בייחוד בעבור קהל הנשים המספקות להם בתמורה לשירותיהם לחם, ביצים, גבינה ומאכלים אחרים. מצוי בהם אדם וקן במיוחד שהם מעריצים וסוגדים לו כמו לאלוהים. כאשר הם נכנסים לעיר כלשהי הם מתקבצים סביב הבית הטוב ביותר בעיר ומאזינים בראש מורכן לדברי הזקן שהוא אשר לאחר פרק של התנבאות אקסטטית חווה את בואה של רעה גדולה על העיר. חסידי מתחננים או שיקדם את פני הרעה באמצעות שירותיו הטובים. הזקן שועה לבקשת חסידי, לא מבלי להפגין קודם לכן היסוס, ומתפלל לאלוהים בבקשה שיציל את העיר מהרעה המתרגשת ובאה. תצלול עתיק יומין זה מזכה אותם בכמות נכבדת של נדבות מאנשים בורים ופתאים. הטורלקים... לועטים חשיש וישנים על הקרקע, ועוסקים גם במשכב זכר בגלוי, כמו חיות פרא.<sup>15</sup>

14 על המילה טורלק, נער יפה תואר, מגולח וקן' ראו: Clauson, Gerard, 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Oxford University Press, 546, col. ii; וכן: Rossi, Ettore, 1955. "'Turlak" kelimesine dair', *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 9-10

15 מנבינו, Giovan Antonio Genovese da Vultri, 1548. *Trattato de costumi et vita de Turchi*, Florence, 79-82. Historien. Von der Türken Ankaufft, Regierung, Königen und Kaisern, Kriegen, Schlachten, Victorien und Sigen, wider Christien und Heiden, Frankfurt: G. Raben & W. Hanen, 1563, 36b-37b. העוסמאנים בתיאור השני (שלט 886-918/1481-1512) וסלים הראשון (שלט 918-926/1512-1520).

פסקה זו מעבירה אותנו אל הנוף המוזר, אך עדיין מוכר, של ה'דת העממית'. התמונה המפורטת של מנאבינו מתארת את הקלנדרים על רקע נוף אפל ואף גיהנומי משהו, המאכלס בהמונים בורים ופתאים, ובקבוצה של מתחזים לקדושים, בורים לא פחות, שהמונים אלה מעריצים. אם אינם שוטים גמורים, הקדושים המתחזים מנצלים את רגישותם הדתית של פשוטי העם וסוחטים מהם הטבות חומריות. היפוך זה של כיוון הברכה והחמלה, מדמויות הקדושים אל פשוטי העם, מלווה בהזרה מוחלטת של סצנה המונית זו על ידי הוספת מאפיינים ההופכים את הנוף למוזר ובהמי כמעט. בכל אלה, מנאבינו הוא דוגמה לכל הבאים אחריו שיחסם הכללי לדרוישים מתמצה בפסקה שכתב לין (Lane), חוקר החברה המצרית בראשית המאה התשע־עשרה:

העובדה ששיגיונות מן הסוג הזה [כלומר, האמונה בגיינים] יכלו להתקיים במוחותיהם של אנשים בורים, כגון אלה שהם נושא החיבור הזה, לא יכולה, מצד ההגיון, לעורר בנו פליאה. אך המצרים סוגרים באמונתם הספלה לא רק ליצורים מדומיינים, אלא גם לפרטים מסוימים מבני מינם, ולעתים קרובות למי שראויים פחות מכולם לכבוד שכזה... רוב הנחשבים לקדושים במצרים הם משוגעים, שוטים, או מתחזים.<sup>16</sup>

אם כן, בעבור אותה עילית תרבותית 'נאורה', הן זו של עולם האסלאם כימי הביניים והן זו של העולם הנוצרי, היה הדרויש האנטינומי סמל מובהק לדת העממית. ראוי לציין שמערכת ההנחות המסוימת הזו, וראייה מסוימת זו של הדת ושל התרבות האנושית, שמערכת זו היא תסמין (סימפטום) שלה, פעלו והשפיעו מאז ימי הביניים, והן עדיין עומדות ביסוד השיח ההיסטוריוגרפי שבמסגרתו מתנהל המחקר ההיסטורי של ארצות האסלאם. במאמר פורץ דרך שהחזיר את נושא הדת העממית אל סדר היום של המחקר ההיסטורי, כתב מוחמד פואד קופרולו (מת 1966) על הדרוישים הסוטים:

אם נתחשב בכך שגברים אלה גויסו בדרך כלל מן המעמדות הנמוכים ולא היו מסוגלים להבין אבחנות וחוויות מיסטיות מעודנות ביותר, אזי מתחזר לנו כי אמונותיהם ה'פנתאיסטיות' הבלתי־מעובדות יובילו מטבע הדברים לאמונות כגון הגשמת האל באדם (אינקרנציה) וגלגול נשמות,

16 Lane, Edward William, 1908. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: written in Egypt during the years 1833-1835*, London: J. M. Dent and Sons, 234. לין שהו בקרר מ־1825 עד 1828 ומ־1835 עד 1835.

ובסופו של דבר, 'לאנטינומיאניזם'... באופן עקרוני, אמונות שרק אנשים בעלי דרגה גבוהה של יכולת פילוסופית המוכשרים לחוויות מיסטיות יכולים לעכל, מובילות תמיד לתוצאות מן הסוג הזה בקרב אנשים בעלי שכל רפה.<sup>17</sup>

וקרוב יותר לימינו אנו, פולור רחמן (מת 1989) היה גרץ אפילו יותר מקופרולו בגינויו את הדת העממית. על המאות השביעית/שלוש-עשרה והשמינית/ארבע-עשרה, כתב:

תופעה זו של הדת העממית שינתה באופן קיצוני את החזות של הסופיות, גם אם לא העתיקה את האידיאל שלה ממקומו לגמרי. מן ההיבט המעשי, החברה האסלאמית עברה גלגול נשמות. במקום להיות שיטה מוסרית של משמעת עצמית, השגכה והארה רוחנית אמיתית, הייתה עתה הסופיות ללהטוט רוחני באמצעות מעברים וחזיונות אוטו-היפנוטיים, כפי שבהיבט התאורטי נהפכה [הסופיות] לתאוסופיה הוויה למחצה... כל זאת, בשילוב הדמוגיה הרוחנית של רבים מן השיחיים הסופים, פתחו את הדרך לסטיות למיניהן, שאחת העיקריות שבהן הייתה השרלטנות. מגידוֹבים בלתי-שפויים... קבצנים טפילים, דרוישים נצלנים, הטיפו לאמונתו של מוחמד בתור הזהב של הסופיות. האסלאם היה נתון לחסדיהם של עבריינים רוחניים.<sup>18</sup>

לא פלא אפוא שחוקרים מיצטו להתעניין בתרבותם של המונים 'רפי שכל' ובפרקטיקות של 'טפילים'... עבריינים רוחניים. חשוב אף לציין שקופרולו עצמו מעולם לא פרסם את חיבורו על הקלנדרים אף שחזר והכריז בכמה מפרסומיו שהוא עתיד לפרסמו. מאחר ש'העממי' מעולם לא היה אלא מצבור של גרסאות מסולפות ומשובשות של האמונות

17 קופרולו, Köprülü, Mehmet Fuat, 1922. Anadolu'da İslamiyet: Türk istilasından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar ve bu tarihîin menba'ları, *Dârü'l-fünûn Edebîyât Fakültesi Mecmûası*, 299-300 (המשפט האחרון הוא מהערה 1 בעמ' 300). ראו את התרגום האנגלי: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)* (1993), trans. and ed. by Gary Leiser, Salt Lake City: University of Utah Press, 12-13 and n. 41 (70).

18 Rahman, Fazlur, 1979. *Islam* (2<sup>nd</sup> ed.), Chicago: University of Chicago Press, 153 'מגידוֹב' פירושו בדרך כלל מסורף; הפירוש הטילולי של המילה היא 'אחוז', אך בדרגון הסופי הכוונה היא לאדם האחוז כל כולו באהבת אלוהים.

המעודנות והטהורות של הדת ה'גבוהה', היה הגיון רב יותר במאמץ לדלות ידע מן המקורות הראשוניים עצמם ולהגביל את הדת ה'נמוכה' למקום הראוי לה 'בחיקוי של ההמון'.

מודל זה של דת 'דו-שכבתית' הוא בעייתי מבחינות רבות. ההנחה שקיימת הפרדה בלתי-ניתנת לגישור בין הדת הגבוהה הנורמטיבית לדת הנמוכה האנטינומיטית, אינה מסייעת להבהיר את אופיין האמתי של קבוצות דרוישיות סוטות ואת תהליך צמיחתן בעקבות הכיבושים המונגוליים. אף על פי שאפשר להעלות על הדעת תועלת מעטה ביצירתה של קטגוריה כוללנית של דת עממית או נמוכה בהקשר לקבוצות הדרוישיות בתקופה התיכונה המאוחרת, בהקשרים אחרים קטגוריה זו רק מוליכה את החוקר שולל מהלך כזה גוזל מצורה ייחודית זו של דתיות דרוישית את מאפייניה הייחודיים ושולל ממנה כל ניתוח, בטענה שאין הבדל מהותי בינה לבין גרסאות 'עממיות' אחרות של מגמות דתיות, כגון מילנריות ומשיחיות. גישות דתיות מובחנות אלה, השונות זו מזו הן מן ההיבט הנפשי-הפרטי והן מן ההיבט החברתי, מצטמצמות כך למכנה משותף משוער של 'עממיות'.

לעומת זאת, העיון ההיסטורי המדוקדק בקבוצות דרוישיות סוטות העומד במרכז עבודה זו מעלה תוצאות הקוראות תיגר על יישום המודל הדו-שכבתי של הדת בחקר הפרישות החדשה. מחקר פרטני כזה מגלה כי התנועות שמדובר בהן היו תופעה דתית ייחודית השונה באופן קיצוני מכל התופעות האחרות של דת עממית לכאורה, כגון

19 לדיון ביקורתי במודל הדו-שכבתי של הדת' ראו: Brown, Peter, 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 12-22. סקירה מקיפה של השימוש במושג 'דת עממית' במדע הדתות מצויה אצל: Catherine, 1989. 'Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of "Popular Religion"', *History of Religions*, 29, 35-37. and Reflux in the Faith of Men' in: Ernest Gellner (ed.), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-85. המודל הדו-שכבתי כפי שהוא מוצג בהגותו של דיוויד היום (Hume) באמצעות מיוזג עם המודלים הסוציולוגיים של אבן ח'לדון, אף על פי שהמודל של גלנר עצמו הוא באופן מוזר, א-היסטורי. דיון קלאסי בדתיות אסלאמית על בסיס המודל הדו-שכבתי 'יצרכים פוליטיאטיים בתוך המונותאיזם', Goldziher, Ignaz, 1971. 'Veneration of Saints in Islam' in: S. M. Stern (ed.), C.R. Barber and S.M. Stern (trans.), *Muslim Studies*, London: George Allen and Unwin Ltd., Vol II, 255-341. להערכה מחודשת של המודל הדו-שכבתי בהקשר לתרבות האסלאמית בימי הביניים, ראו: Shoshan, Boaz, 1991. 'High Culture and Popular Culture in Medieval Islam', *Studia Islamica* 73: 67-107.

מילנריות, משיחיות והערצת קדושים. חסידות דרווית גבדלה מכל שאר הצורות של הדתיות האסלאמית בדגש הבלתי-נלאה שלה על התנהגות חברתית מזועזעת ובכוז הגלוי שלה לקונפורמיות חברתית. וחשוב יותר, היא לא הייתה מוגבלת במוצאה החברתי ואף לא במשיכתה את בני השכבות הנמוכות. קשה לקבוע מה היה הרכבן החברתי של הקבוצות הדרווישיות, אולם, בניגוד לדעה המקובלת שאת שורותיהן של התנועות מילאו אנאלפביתים ובורים, יש די עדויות כדי לקבוע שתנועות אלה הרבו לגייס לשורותיהן את בני מעמדות הביניים והמעמדות הגבוהים. אופי הפרישות שהיה כרוך בסטייה חברתית היה מושך דיו כדי לייצר 'מומרים' מכמה שכבות של החברה האסלאמית בימי הביניים. מאלפת בהקשר זה העובדה שהעילית התרבותית, אשר הורכבה משכבת המשכילים כמובן הרחב של המילה, איבדה אחדים מחבריה, בין באופן זמני ובין לצמיתות, לטובת התנועה הדרווישית. אם לשפוט על פי הימצאותם של משוררים, מלומדים וסופרים בעלי רמה מסוימת בשורותיהם, הדרווישים האנרכיסטים לא היו תמיד המון גבער כפי שדיווחו משמיעיהם. גהפוך הוא, הפרישות בעלת מאפייני הסטייה החברתית משכה דווקא את לבותיהם ואת מוחותיהם של אינטלקטואלים מוסלמים רבים.

זאת ועוד, דתיות דרווית הייתה, מטבע הדברים, תופעה דתית מובנת שהתפתחה בהקשר חברתי ותרבותי מסוים, והופעתה הפתאומית והתפשטותה במהלך המאות השביעית/השלוש-עשרה והשמינית/הארבע-עשרה דורשות כמובן הסבר. העוגי המתודולוגי של המודל הדו-שכבתי לא זו בלבד שאיננו מצליח להציע ניתוח מגומק מן הסוג הזה, אלא אף מטשטש את הצורך בניתוח כזה, בכך שהוא מכחיש את ההיבט ההיסטורי של הדת העממית. ההמוני, כך מבואר, הוא אל-זמני. ההישענות על תפיסה דיכטומית של הדת האסלאמית פותחת פתח לריבוי של הסברים חיצוניים, כגון 'שריד של אמונות טרום-אסלאמיות תחת מעטה אסלאמי'. ואמנם, עלייתן של פרקטיקות של דת עממית במהלך התקופות התיכונות מוסברת בדרך כלל (אם היא מוסברת בכלל) באמצעות שימוש בתאוריה עתיקת-היומין של ה'שריד'. על פי תאוריה זו, האסלאם העממי התעצב במזרח הקרוב במהלך התקופה התיכונה המוקדמת באמצעות המרות דת רחבות היקף של המוני העמים הנבערים. כתוצאה מתהליכי ההתפשטות והמרת הדת האסלאם, שבמקורו היה דתה של עילית פוליטית ועירונית, היה לדתם ולמוקד זהותם החברתית של מרבית עמי המזרח התיכון.<sup>21</sup> מחוץ למזרח התיכון נמשך התהליך עד התקופה התיכונה המאוחרת באמצעות המרת דתם של התורכים הנוודים של מזרח אסיה (וכן באיראן ובאסיה הקטנה), של ההינדים בני הקסטות הנמוכות כהודו ושל ברברים

Lapidus, Ira M., 1988. *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 162

ועמים שחורים מאפריקה. הטענה היא שהמרה לדת האסלאם, שנעשתה בלית בררה ובמקרים מסוימים הייתה המרה להלכה בלבד וייקחה למסורות הספרותיות הגבוהות הייתה רופפת ביותר, הובילה לכניסתן של אמונות ונהגים לא-אסלאמיים אל האסלאם, ובמיוחד של נהגים שמאניסטיים ואנימיסטיים. תחייתה של 'דת העממית' שבאה בעקבות כך, נוסף על שחיקתה של התרבות האסלאמית הגבוהה בעקבות גל ההרס של הכיבוש המוגולי, אפשרו צמיחה של הערצת הקדושים ושל תנועות מיסטיות סוטות ואת הפצתן המהירה, במיוחד במחוזות מרכזיים של האסלאם.<sup>22</sup>

כאשר מחילים את התאוריה של ה'שרידים' הלא-אסלאמיים על תנועת הפרישות המאופיינת בסטייה חברתית, רומזים לכך שצמיחתה של הפרישות החדשה בעולם האסלאם בימי הביניים הייתה המשך של דפוסי אמונה 'פרימיטיביים' ולא-אסלאמיים בסביבות תרבותיות שלא עברו אסלאמיזציה מלאה. אולם, טעות היא לראות בפרישות הסוטה אך ורק שריד לאמונות ופרקטיקות טרום-אסלאמיות. העובדה שהייתה מידה רבה של המשכיות בין האמונה והפרקטיקה הטרומ-אסלאמיות לאמונה ולפרקטיקה האסלאמית אינה מוטלת בספק. לרבים מן המרכיבים של החסידות הדרווישית, במיוחד ללבוש ולאביזרים, כמו המטה הדרווישי, עצמות הקרסול והשיניים הטוחנות, היו בוודאי מקורות טרום-אסלאמיים, או מקורות חוץ-אסלאמיים בני הזמן.<sup>23</sup> אולם, צירופם מחדש לדתיות

21 סימן לתפיסה האי-היסטורית לחלוטין של הדת העממית הוא שהסיעון המוצג כאן הוא בעיקרו שחזור מחדש על סמך רמזים והנחות סמויות המצויות בתיאורים מלומדים בעלי אופי כללי יותר, יותר משהוא סיכום של דעות מבוזרות היטב בספרות המשנית, אשר למעשה אינן בנמצא. ראו למשל, Rahman, Fazlur, 1979. *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed. 153-156.

22 על השאלה הכללית של שריד והשפעה, בייחוד בנוגע לשמאניזם במרכז אסיה ולאסקטיות הינדית ובודהיסטית בדרום אסיה, ראו למשל: Köprülü, Mehmed Fuad, 1929. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulman*. Istanbul: Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul; Esin, Emel, 1985. "'Eren": Les dervih hétérodoxes tures d'Asie centrale et le peintre surnommé 'Siyah-Kalam', *Turcica* 17: 7-41. (Digby), 66. תיאורם של האסקטים הסאיוויס קפליקה, היוזמים כל כך בהופעתם לדרווישים הסוטים, מדגים יפה מדוע התאוריה של השריד או ההשפעה מפתה כל כך: 'גורדים הם עם קצרת קבצנים, גופם משוח באפר, לבושים כעיסורי עצם או גולגולת ורצועת חלציים מעור חיה, שערם קלוע במחצלות סבוכות, לעתים נושאים הם אלה מיוחדת... מגולגולת המורכבת על מקל' Lorenzen, David N., 'Saivism: Kāpālikas', in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13: 19. אולם דמיון בהופעה חיצונית אין משמעו דמיון באמונה ובפרקטיקה: מבט קרוב יותר על הקאפאליקה חושף קשיים בהשוואתם לדרווישים המוסלמים. ראו: Lorenzen, David N., 1972. *The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost Saivite Sects*, Berkeley: University of California Press.

שהיא אסלאמית בבירור הייתה תוצאה של הדינמיקה החברתית הפנימית של החברות האסלאמיות. לא 'שרידים' ולא 'עקבות', אמונות ונהגים אלה, שהיו מלכתחילה חיצוניים, היו לאבני הבניין של סינתזה אסלאמית חדשה. ולפיכך, את ההסבר לצמיחתה של צורה זו של אדיקות אסלאמית ולהיקלטותה יש לחפש בתוככי החברות האסלאמיות ולא מחוצה להן.

פרק שלישי

פרישות, אינדיווידואליזם הריג וטופיות

מטרת פרק זה היא להציב את התופעה של דחיית העולם באסלאם בהקשר רחב יותר, ולאתר את נקודות החיתוך בין האדיקות הדרווישית שהציגו הקבוצות הדרווישיות המתכחשות לעולם בתקופה התיכונה המאוחרת מחד גיסא, לבין צורות קודמות, או בנות הזמן, של דתיות אסלאמית מאידך גיסא. סענתנו היא שההתנזרות הדרווישית (שתכונה להלן 'פרישות') צמחה מתוך הטופיות והיא למעשה סינתזה חדשה של שניים מזרמי המשנה של הטופיות: הסגפנות (אסקטיות) והאינדיווידואליזם האנרכיסטי.

התנזרות

במהלך שתי המאות הראשונות של האסלאם אפיין את ההתפתחות הדתית האסלאמית עימות משמעותי בין הגישות המאמצות את העולם הזה (world-embracing) לבין אלו הדוחות את העולם הזה (world-rejecting).<sup>24</sup> הנטייה החזקה לדחיית העולם, נטייה שהייתה מחויבת מן התפיסה שהאל מצוי מעבר לעולם ומן ההנחה בדבר קיומו של עולם 'אחר', מצאה את ניגודה בכל מקום בנטייה שוות-עוצמה לאמץ את העולם אגב התניית הישועה בהתנהלות מוסרית בתוך החברה. מקורותיה של דת האסלאם - הקוראן ו'מופת הנביא מוחמד' (הסונה) - אפשרו את שתי ההבניות, הן את זו הפונה אל העולם הזה, והן את זו הפונה אל העולם הבא. הקוראן סיפק למוסלמים הקוראים לפרישות פסוקים רבים

24 מקור ההשערה להבחנה זו הוא מקס ובר: 'Religious Rejections of the World and Their Directions', in: H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds. and trans.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 323-359. להערות מאירות עיניים על דיונו של ובר ראו: Amir, 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: University of Chicago Press, 16-18.

שבהם קרא למאמינים למאוס בעולם הזה ולהפנות את מבטם בנחישות אל העולם הבא.<sup>25</sup> פסוקים רבים אחרים, בעלי מסר ברור לא פחות, השליכו את המאמינים אל הביצה של עסקי החולין, ולא הותירו ספק שהישועה בעולם הבא מותנית בהתנהגות מקובלת בזירה החברתית.<sup>26</sup> הסונה, שאופייה היה עוד נוזל בתקופה ההיא, הייתה נתונה גם היא לפרשנות דו-משמעית. היה אפשר לגייס את גרעין רעיון הפרישות שבסונה כדי לאתגר את המוסלמים מאמצי העולם, ובאותה מידה היה אפשר לטפח בוהירות את דמותו של מוחמד כך שתעניק גושפנקה לגישה הדתית המאמצת את העולם.<sup>27</sup> התוצאה הייתה מתח מבני עמוק בתוך הדת, מתח ששיגר לחלל גישות סותרות כלפי העולם הזה, וכל אחת מהן יכלה לטעון ללגיטימיות בעיני האסלאם, הן על סמך פסוקי קוראן ברורים, והן על סמך מסורות חדית' מהימנות.

אף על פי שקשה לדעת מה היה משקלן היחסי של הגישות המחייבות את העולם לעומת הגישות המתנזרות בהיסטוריה האסלאמית הקדומה, כמעט שאין ספק שהנטיית המאמצות את העולם זכו לתנופה בעלת משמעות עם היווסדותה של אימפריה אסלאמית בין-לאומית במזרח הקרוב. הכיבושים שהניחו את היסודות לאימפריה זו ושיקפו את החובה הדתית להבטיח את עליונותו של האסלאם בעולם (ג'האד), היו כשלעצמם הוכחה לכך שרוב המוסלמים ראו בפעילות הצבאית פעילות לגיטימית שנועדה להשיג ישועה עלי אדמות.<sup>28</sup> האקטיביזם המתחייב מדוקטרינת הג'האד התגבש עד מהרה לסדרי יום פוליטיים מנוסחים היטב הפונים אל העולם הזה. תהליך זה הגיע לשיאו, בסופו של דבר, כשהאקטיביזם הפוליטי היה לאידיאולוגיה הפוליטית ההגמונית. אף על פי שהגישה הקוויטיסטית (הפסיבית מבחינה פוליטית) יוצגה אף היא באופן בולט בתנועת המרד האַה היא לא הגיעה לכדי דחייה של העולם משום שהדגש האנטי-כיתתי, הקהילתי הוא

24 הקוראן 110: 7-8; 24: 11; 15-16; 13: 26; 14: 3; 16: 107; 18: 45; 20: 131; 27: 60; 29: 64; 40: 39; 42: 34; 57: 20. פסוקים אלו מדגישים את עליונותם של החיים בעולם הבא על פני החיים בעולם הזה, המתוארים כשעשוע זמני ומשחק חולף.

25 הפסוקים הרלוונטיים רבים מדי מכדי למנותם כאן. הצגה תמציתית וברורה של המסר הקוראני כמסר הפונה כלפי העולם הזה מופיעה אצל פזלור רחמן: Rahman, Fazlur, 1989. *Major Themes of the Qur'an*, 2<sup>nd</sup> ed., Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 37-64.

26 המאמר Kinberg, Leah, 1989. 'Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions concerning Poverty and Wealth', *Der Islam* 66: 193-212 הסונה.

27 'Tyan, Emile. 'Djihād', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 2, 538-540



שהניע אותה.<sup>28</sup> הדאגה לאחדותה הפוליטית של הקהילה ולעליונותה הבטיחה את ההגמוניה של רעיונות מאמצי עולם במרחב הפוליטי.

תהליך דומה התרחש בתחום הפעילות הכלכלית. צבירתו של כוח כלכלי עצום בידיים מוסלמיות, תופעה שהייתה בעצמה סימן למכוונות כלפי העולם הזה, סייעה רבות להשתרשותן של גישות כלכליות המחייבות את העולם. הדבר בלט מאוד בתפקיד המפתח ששיחק הוגם של הסוחרים בצמיחתה של החברה האסלאמית הגבוהה ובהתפתחותה בתקופת החילופות.<sup>29</sup> האתוס הכלכלי מאמץ העולם היה בהדרגה, ולא בלי התנגדות בעלת משמעות, לאתוס נורמטיבי.

עם זאת, חיוב פוליטי וכלכלי של העולם נזקק ללגיטימציה במונחים דתיים. כאן מתגלה ההישג המרשים ביותר של המוסלמים שטענו שהחברה האנושית היא הזירה האמתית לפעילות גואלת. הישג זה הוא התפתחותו של מערך מרשים של חוקים - השריעה, שמטרתו הייתה לקרב את הגאולה על ידי הסדרה של החיים החברתיים במסגרת נורמטיבית. המדד הברור ביותר לגישה מחייבת העולם של השריעה היה אולי התפתחותה של תורת ה'קונסנזוס' (אג'מאע). תורה זו ביטאה את אופייה המחייב של ההסכמה של קהילת המאמינים (אָמָה). הסכמה זו גילמה למעשה את ההכרה שהקהילה היא הסמכות הדתית היחידה בעולם הסוני. ובמילים אחרות, תורת האג'מאע ראתה בקהילה הגוף היחיד הראוי לשמש כלי קיבול לקוראן ולסונה, לשאת אותם ולהפיץ אותם, ולהיות נקודת המגע היחידה, אם כי עקיפה, עם האלוהים.<sup>30</sup> זיהוייה של קהילת המאמינים

כמקור השלישי של הסמכות ההלכתית אחרי הקוראן והסונה הצריך העדפה מתמדת של המרחב הציבורי על פני המרחב הפרטי בחיים הדתיים. בפועל, הובילה העדפה זו לעליונותם של הפולחן הציבורי ושל הנורמות הדתיות המחייבות (השריעה), על פני דתיות פרטיות ומוסר. בכל התחומים המקודשים בחברה זכה הנגלה (ז'אהר) לבכורה על הנסתר (באטן); ביסויים של אדיקות אישית שלא היו נתונים לפיקוח ציבורי נחשדו באוסן אוטומטי באנטי-קהילתיות. לא זו בלבד שהפרטי היה יכול להפריע להומוגניות הקהילתית בכך שהוא פתח לחדשנות בלתי-ראויה (בְּדֻעָה סִיאָה) ולאנטינומיזם (דחיית החוק), בטווח הרחוק הוא היה עלול אף להפר את עליונות הקהילה בניטייתו לייצר אמירות הסוענות לקרבה אישית לאלוהים. בעיני 'אנשי הקהילה', הצורך להגן על הגרעין הפנימי של הדת גבר על הצורך הדחוף באותה מידה לפתח צורות אדיקות שיכלו לספק את תביעתו של הפרט המאמין לקשר ישיר עם האלוהים.<sup>31</sup>

אולם, המכוונות הקהילתית, שהתבססה על אדני האג'מאע ושאבה את כוחה מן ההישגים הפוליטיים והכלכליים של הקהילה המוסלמית, על אף יעילותה, לא יכלה לשכך, וודאי שלא לכבות, את חרדותיהם של הפרטים המאמינים הכמהים לישועה. חרדות אלו יכלו למצוא מרגוע רק בצורות של אדיקות ששמו במרכזן את המצפון האישי. כך, באותו זמן, וללא ספק בתגובה לגאות בפנייה לעבר העולם הזה בקהילה המוסלמית, צפו ועלו נשיות אסקטיות של דחיית העולם הזה (זְהֵד).

הפרישות הייתה עמדה דתית אדוקה שהבליטה את מאמצי של הפרט המוסלמי לכונן יחסים פרטיים עם האלוהים. עמדה זו התבססה על הזיקה הדתית בין האלוהים

28 מייקל קוק, בספרו: *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 43; Madelung, Wilfred. 'Murdjī'a', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 7: 605 פוליסטי לא היה בהכרח מרכיב של תנועת המרג'אה וכי רבים מאנשי המרג'אה היו פעילים פוליטיים.

29 Ibrahim, Mahmood, 1990. *Merchant Capital and Islam*, Austin: University of Texas Press; Rodinson, Maxime, 1973. *Islam and Capitalism* (Brian Pearce trans.), New York: Pantheon Books; Goitein, Shelomo Dov, 1956. 'The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times', *Journal of World History* 3: 583-604

30 Cohen, Hayyim J., 1970. 'The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century)', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13, 16-61.

31 Kennedy, Huges, 1985. 'From Polis to Medina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria', *Past and Present* 106, 3-27.

30 Kamali, Muhammad Hashim, 1991. *Principles of Islamic Jurisprudence*, revised edition, Cambridge: Islamic Texts Society, 168-196; Hourani, George F., 1962. 'The

מחורש בשנת 1985: *Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam*, *Studia Islamica* 16: 13-40

University Press, 190-226; Bernard, M. 'Idjmā', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 3: 1023-1026; Hallaq, Wacl B., 1986. 'On the Authoritativeness of Sunnī Consensus', *International Journal of Middle East Studies* 18: 427-454

Dabashi, Hamid, 1989. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 71-93

George, 1982. *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Dominique Sourdel and Janine Sourdel-Thomine (eds.), Paris: Presses Universitaires de France

Makdisi, George, 1981. 'Hanbalite Islam', in: Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam*, Oxford: Oxford University Press, 216-274, esp. 251-264

לאנושות והעמידה את האדם הפרטי במקום השני בחשיבותו במשוואה הדתית, לאחר האלוהים עצמו. עמדה זו חדרה ללבו של כל מאמין מוסלמי אדוק. איש לא היה יכול להתכחש לכך שדת האסלאם העמידה במרכז את המצפון הפרטי. בסופו של דבר, המאמין החלש וחסר הישע חייב להתמודד עם הריבון לבדו.

הכוח המניע של הפרישות היה בתחילה יראת האלוהים, או החרדה העמוקה לגורל הפרט בעולם הבא. המאפיין הבולט שלה היה רתיעה חזקה מן העולם שנחשב למחסום בפני אדיקות דתית וישועת נצח. הערכה שלילית זו של העולם הובילה לאימוץ עקרונות סגפניים, כגון התבודדות ממין, התבודדות, צום מופרז, צמחונות, אביזנות, האמנעות מפעילות כלכלית, אדישות לרעת הקהל ואפילו הסתגרות בבתי קברות לשם תרגול סגפני. פרושים 'לבושי צמר' גילמו את המצפון הדתי המיוסר של הפרטים המוסלמים האדוקים.

המאבק בין מאמצי העולם למתנזרים ממנו הגיע לשיאו במחצית הראשונה של המאה השלישית/התשיעית. מאמצי העולם היו עסוקים בליטוש המערכת ההלכתית שהתבססה על הקהילה (ותעיד על כך פעילותו של אל-שאפעי, 150-205/767-820), ואילו המתנזרים הביאו את ההתנזרות לשיאה באמצעות תורת ה'ביטחון המוחלט באלוהים' (תַּוְּכֵל). תורת התַּוְּכֵל זכתה למעמד בכורה בפעם הראשונה בהגותו של שקיק אל-בלחי (מת 809/194-810), והמשיכה להיות נפוצה עד לאמצע המאה השלישית/התשיעית. שינוי קל אך בעל משמעות שחל בה - מדחיית העולם ושלילתו, למכוונות חיובית ובלבדית כלפי האל - אפשר לה להגיע למעמד זה. יראת האל והדאגה לחיי עולם הבא הוחלפו בכניעה מוחלטת לרצון האל. מאפיינים מסוימים של התקופה הסגפנית, כגון פרישות ממין, החלו להיעלם בתקופת התַּוְּכֵל, אולם דחייה של עבודה לשם פרנסה נותרה הביטוי המעשי המרכזי של התַּוְּכֵל האמתי. חשוב לציין, כי בתקופה זו ממש נכתבו חיבורים משפטיים מעמיקים בנושא הפרנסה, כגון כתאב אל-פֶּסֶב מאת מוחמד

אל-שיבאני (מת 189/804), שעיקר מטרתם הייתה 'להתגבר על הדעה הקדומה המושרשת היטב נגד השתכרות בכסף, אמונה שזכתה לתפוצה רחבה בידי מסתגפים מקבצי נדבות'. סביר להניח גם שרבות ממסורות החדית' האנטי-סגפניות הופצו בתקופה זו כתגובה לביקורת הנוקבת על המעורבות בעולם הזה, ביקורת שהשתמעה ממעשי הסיגוף המרשימים של המתנזרים המפורסמים. נוסף על כך, נראה שבפולמוס שהתעורר ניצלו שוללי ההתנזרות לטובתם את הדמיון שבין הסגפנים המוסלמים לנזירים הנוצריים. למרות הביקורת החזקה נגדה, נראה שהאופציה הסגפנית המשיכה להצית את דמיונה של העילית התרבותית, כפי שמעידה צמיחתה של הוּדְיָאָת, סוגה שירית שסימנה המובהק הוא נושא הסיגוף. השסע בין שתי הגישות הגיע כבר לממדים מבהילים.

בשלב זה הופיעה הסופיות, צורת אדיקות חדשה שגשרה מעל התהום שנפערה בין האדיקות האישית ששללה את העולם הזה, לבין הגישה ההלכתית שחייבה את העולם וכוונה כלפי הקהילה. הסופיות הציעה סינתזה יוצרת שייצגה, כך מסתמן, פרשנות מחודשת ובעלת עוצמה רבה לתורת האחדות (תַּוְּחִיד). הדיכוסומיה 'העולם הזה-העולם הבא' שאפיינה את הסגפנות המוקדמת הוחלפה בהדרגה בניגוד 'אלוהים-כל מה שאינו אלוהים'. ניגוד זה הוביל להערכה חיובית של הקטגוריה 'כל מה שאינו אלוהים' באמצעות תורת התוּחִיד - כל מה שברא אלוהים, במיוחד בעולם הזה, יש לקבלו. היה זה מהלך פורה במיוחד שבהינף יד נטרל את השלילה הסגפנית של העולם וקירב את האלוהים אל הפרט. בהיות העולם בריאה של האלוהים, סולקו ממנו למעשה מאפייניו השליליים, והוא היה לזירה לגישימית של פעילות שמטרתה ישועה. החיים בחברה נתפסו עתה לא כמוקש רע שיש להימנע ממנו בכל מחיר, אלא כאתגר בדרך שתוביל את האנושות אל האלוהים, אתגר רציני אך לא בלתי-ניתן לכיבוש. במונח מסוים, אף העולם הזה, כמו העולם הבא, מלא בזיו האלוהות, באור שעשה את האלוהים לנגיש לכל פרט החי בחברה. הפיתוח התאורטי של השקפה זו נמשך כמה מאות שנים והגיע לשיאו בהגותו של אבן

34 Goitein 1957: 586-587.  
 35 קינברג, במאמרה 193-212, Kinberg 1989, טוענת שהתנזרות מן הסובין של העולם הזה הייתה תמיד הרום המרכזי באסלאם, ומסורות [היינו, חדית'] שהעדיפו נכסים ועושר צמחו רק כויתור לכוח הכלכלי העולה של הבורגנות (עמ' 195).  
 36 Goldziher 1981: 130-131. סקירתו האחרונה של גוליאן בלדיק, Baldick, Julian, 1989. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York: New York University Press היא דוגמה לכך שהעיסוק בעל ההיסטוריה הארוכה בהשפעות היצוניות, עדיין עומד על סדר היום.  
 37 Hamori, Andras, 1990. 'Ascetic Poetry (Zuhdiyyāt)', in: Julia Ashtiany (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 265-274.

32 לדין מפורש על הסגפנות האסלאמית הקדומה, ראו: Goldziher, Ignaz, 1981. 'Asceticism and Sufism', in: Hamori, Andras and Ruth Hamori (trans.), *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 116-134; Andrac, Tor (trans. Birgitta Sharpe), 1987. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, Albany: State University of New York Press, 33-71; Arberry, Arthur John, 1950. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London: George Allen and Unwin, 31-44; and Kinberg, Leah, 1985. 'What is meant by Zuhd?' *Studia Islamica* 61: 27-44.  
 33 על המעבר לתקופת התַּוְּכֵל ראו: Reinert, Benedikt, 1968. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin: Walter de Gruyter and Co.

אלי-ערבי (מת 1240/638), רק אחרי שהמסורת הפילוסופית הפרתה את התאוריה הסופית. אולם הפרי היה נוכח כבר בודע שהצמיח אותו - השפעתה של הסינתזה היוצרת בשלב הקלאסי של הסופיות הורגשה בכל ההיבטים של התרבות האסלאמית ממחצית המאה השלישית/התשיעית ואילך. 'מיסטיקה הפונה אל העולם הזה' (inner-worldly mysticism) הייתה לכוה ממשי באסלאם.<sup>38</sup>

ההערכה החיובית של הקיום בעולם הזה הכתה מכה קשה את הסגפנות כצורת אדיקות עצמאית, כפי שמעידה עמדת הכוז שהתפתחה נגד התופל המעשי. הסופים, שברובם השתכרו לפרנסתם, על פי רוב לא ראו בעין יפה את דחיית הפעילות הכלכלית.<sup>39</sup> עקרונות אחרים של הסגפנות, כגון התבודדות (חִלְוָה, עֶזְלָה, רעב (גיוע) ושתיקה (סִמָּת), וכו' למעמד של סכניקות בלבד, סכניקות שנועדו לפתח את המשמעת הרוחנית.<sup>40</sup> לאט אך בבטחה התמזגה הסופיות בורם המרכזי של הדתיות, המזיגה של הסופיות עם הקהילתיות הסוגנית לא הייתה תוצר של התעמולה הסופית בלבד, אלא תוצאה של הברית הכרותה בין השתיים. מצד אחד, הכירו הסופים בצורך להחליק את הקצוות המחוספסים של האדיקות האינדיווידואליסטית שהייתה נחלתם בעבר, משימה שהתייחסו אליה בכובד ראש אם לשפוט על פי מספרם הגדול של ספרי ההדרכה הסופיים בעלי המכוונות הקהילתית שנכתבו במאות הרביעית/העשירית והחמישית/האחת-עשרה. מצד אחר, 'אנשי הסונה והקהילה', שיוצגו באופן הכולט ביותר על ידי השאפעים והחנבלים בעיראק, למדו להכיר בפוטנציאל הרב של הסופיות לספוג את איומה של הגישה האינדיווידואליסטית הבלתי-מתפשרת של האדיקות הסגפנית המכוונת כלפי העולם הבא. בהקשר זה, סביר שיכולתה הטבעית של הסופיות להקדים תרופה לאופציה השיעית, בזכות הקרבה שבין שתי צורות האדיקות האלה, לא נעלמה מעיני בעלי המכוונות הקהילתית. התוצאה הייתה קואליציה רבת עוצמה של כוחות שהצליחה לשמור על יעילותה גם לאחר שיצאה מכור מתצבתה בעיראק והגיעה לאזור אחר בממלכת האסלאם - לח'וראסאן, אזור שמילא תפקיד חשוב בהתפתחות האדיקות האסלאמית.

38 למונח 'מיסטיקה הפונה אל העולם הזה' (inner-worldly mysticism) ראו: Weber 1946: 323-359.

39 דיונים בנושא הפרנסה ותרונות העוני על העושר מופיעים בכל ספרי ההדרכה הסופיים העיקריים בשמות שונים. לדוגמה טובה למגמה הפונה אל העולם הזה ראו: al-Jullābī, 'Alī ibn 'Uthmān al-Hujwiri (trans. by Raynold A. Nicholson), 1911. *The Kashfal-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, London: Luzac and Co., 19-29 and 58-61.

40 ראו למשל בדיון על התבודדות אצל Landolt, Hermann. 'Khalwa', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 4: 990-991.

המאבק בין מחייבי העולם למתנזרים ממנו הגיע לשיאו בח'וראסאן כמאה שנים אחרי שהגיע לעיראק, באמצע המאה הרביעית/העשירית. כאן היה למתנזרים כוח חברתי ודתי עצום. באזור זה, ככל הנראה, הייתה ידם של חסידי הכראמיה, התנועה הסגפנית בח'וראסאן ובמזרח איראן, על העליונה. התנועה הייתה מאורגנת היטב וברכות הימים פיתחה מוסד ייחודי, האכסניה (ח'אנקאה), שהתפשט מאוחר יותר בממלכת האסלאם והיה למוסד סופי.<sup>41</sup> הנסיות האנטי-חברתיות של הכראמיה, שעיקרן היה הרתיעה מהתפרנסות, נתקלו בהתנגדות מקומית של הפרקטיקות המכוונות לעולם הזה של המלאמתיה - גם היא תנועה שמולדתה באזור זה. ביסוד תנועת המלאמתיה עמדה האמונה שאסור שהאדיקות וההתמסרות לאלוהים יצומצמו לתחום אחד ויחיד - החיים החברתיים - אלא עליהן למלא כל ממד בחיים. על פי תפיסת המלאמתיה, מילוי מוחלט של החיים האנושיים בעולם הזה בדתיות שהורה אפשרי רק באמצעות הסתרה של המצבים הרוחניים הפנימיים של האדם, מכיוון שגילויים של אלה עלול להוביל את היחיד לטעון למנהיגות דתית, ובעקבות זאת להביא לייסוד מסלולים נבדלים בחיי הדת והחברה, רעיון שנחשב בעיניהם למוקצה. חיוב ברור זה של חיים קהילתיים תורגם, ברמת היחיד, לכלל שעל פיו האדם מחויב לפרנס את עצמו. לחסידי המלאמתיה, שהיו קשורים ככל הנראה לבעלי המלאכה ולארגוני הפתוה ('גבריות צעירה') העירוניים, לא הייתה כל סובלנות לקיום החברתי הפרויטי של אנשי הכראמיה.<sup>42</sup>

ההשתלטות ההדרגתית של הסופיות העירקית בח'וראסאן במהלך המאה הרביעית/העשירית והחמישית/האחת-עשרה שינתה את אופיו של העימות בין הכראמיה הפונה אל העולם הבא למלאמתיה הפונה אל העולם הזה. באמצעות הסינתזה רבת העוצמה של

41 Chabbi, Jacqueline. 'Khānqāh', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 4: 1025-1026.

42 על המלאמתיה ראו: Algar, Hamid, de Jong, Frederick, and Imber, Colin, 'Malāmatiyya', in: Svirī, Sara, 1994. in: *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 6: 223-228. 'Hakīm Tirmidhi and the Malāmatī Movement in Early Sufism', in: Leonard Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, London: Kharāzmi Publications, 583-613. על הכראמיה ראו: Bosworth, Clifford. 'Karrāmiyya', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 4: 667-669. וגם Madelung, Wilferd, 1988. *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies 4, Albany: Bibliotheca Persica, 39-53. העיסוק המקיף ביותר בפתוה, המלווה בעושר של הפניות, הוא של טשנר: Taeschner, Franz, 1979. *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zürich: Artemis-Verlag.

נסיות אינדיווידואליסטיות עם נסיות קהילתיות שללה הטרופיות את בסיס קיומן של שתי התנועות בכך שהסירה מהן את העוקץ הרוחני, ובו בזמן הטמיעה את מאפייניהן המוסדיים. מן הכראמיה אימצה הטרופיות את מוסד הח'אנקה, ומן המלאמתיה ירשה את מורשת הפתוה ואת מנהיגיה. בתוך כך, הכראמיה, שגם הסונים מן הזרם המרכזי התנגדו לה בתקיפות, תפסה לאט-לאט את מקומה ככת היסטורית שולית הנזכרת בדברי הימים של כיתות הכופרים, ואילו המלאמתיה הפכה לזרם תת-קרקעי בים העשיר של הטרופיות. כך התמסדה העליונות החברתית והרוחנית של הטרופיות.<sup>43</sup>



אינדיווידואליזם סוטה

לאדיקות הדרושית האנטי-חברתית שורשים בעיקר במסורת הסגפנית, כפי שזו נקלטה בתוך הטרופיות. אולם נוסף על האסקטיות, המתבודים הדרושים הושפעו גם מצורה אחרת של אדיקות שהייתה זמינה במסגרת הטרופיות: האינדיווידואליזם הבלתי-מתפשר. במונחים ובריאנים, 'מיסטיקה הפונה אל העולם הזה' (inner-worldly mysticism) קשורה קשר הדוק למשלימה הטיפולוגי 'מנוסה מן העולם לצורך התבוננות' (contemplative flight from the world). הטרופיות, שהוכיחה את נאמנותה למכוונות כלפי העולם הזה כאשר ריסנה את הסגפנות, עדיין הייתה נתונה לכוח המשיכה של ההתבוננות המכוונת אל העולם הבא. ביותר של מגמה זו התגלה כאופציה קשה מאוד, בלתי-אפשרית כמעט. עצם הגדרת הרמות הגבוהות ביותר של החוויה הטרופית 'התבטלות העצמי' (פנאא ען אל-נפס) והתבטלות בתוך האלוהים' (פנאא פי אלה), משמעותה היא שהעצמי, בהיותו ישות חברתית הוא חסר חשיבות. מכאן, היה הפיתוי לגלוש לאינדיווידואליזם אנטי-חברתי בלתי-מרוסן לפיתוי ממשי. נטייה זו רוסנה בעיקר באמצעות הדגשה מפוכחת של הפקאא - הרעיון שעל העצמי הבנוי מחדש של המיסטיקן 'להתקיים' בתוך התברה.<sup>44</sup> אף על פי כן, קו השבר בין הנסיות הטרופיות הפונות אל

43 לדין השוואתי במלאמתיה, בכראמיה, ובטרופיות 'עיראקית', ראו: Chabbi, Jacqueline, 1977. 'Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystique au Khurasan', *Studia Islamica* 46: 5-72. והגיל 'Réflexions sur le soufisme iranien primitif', *Journal Asiatique* 266: 37-55. ראו גם: Chabbi, Jacqueline, 1978. 'The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History', Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 41-46.

44 זוהי פרשנות 'סוציולוגית' של המושג, משמעות שלא נעזרה מן ההבנה הטרופית של פקאא. לפירושים החזויתיים המקובלים ראו: Böwering, Gerhard. 'Baqā' and Fanā', in: *Encyclopedia Iranica*, Vol. 3: 722-724.

העולם לבין הנסיות הפונות אל מעבר לעולם, נותר פעיל תמיד. הטרופים חשו מחויבים להכיר בעליונות המשיכה האלוהית כלפי מעלה (ג'ד'ב) על פני מאמץ אקטיבי, 'צעידה לאורך הדרך' (סלום). אמנם, על המדריך הרוחני הנאמן להיות בעל ניסיון בשני מסלולים אלו, מסלול המשיכה מעלה ומסלול הצעידה, משום שההתנסות באחד מהם בלבד אינה יכולה להספיק למורה רוחני בעל מסלול של כישורים.<sup>45</sup> עם זאת, הטרופים דירגו את הג'ד'ב בעקיצות כשלב הגבוה ביותר של החוויה המיסטית הפרטית.<sup>46</sup> המנוסה מן העולם לשם התבוננות בו הוסיפה לעצב את הטרופיות.

תולדותיו של הזרם האינדיווידואליסטי בטרופיות, זה המכוון אל מעבר לעולם, מורכבות ולושות בערפל, ולא נוכל לפרוש אותן כאן. תיאור היסטורי כזה ידרוש טיפול נרחב במושגים, כגון אבאקה (אנטינומיניזם), חלול (אינקרנציה) ואת'קאד (התאחדות) מצד אחד, ויחייב עיסוק בהשלכותיהן החברתיות של אמונות ופרקטיקות טרופיות מרכזיות, מצד אחר.<sup>47</sup> אולם, ביטוי מטיים אחד של אינדיווידואליזם חסר-פשרות הנוגע לאדיקות הדרושית דורש תשומת לב: צורת הדתיות שכונתה במונחים שנגזרו מן המילה 'קלנדר' זמן רב לפני הופעתם של הקלנדרים כקבוצה נבדלת של דרושים מתנורים הנתונה להשפעתו המעצבת של ג'מאל אל-דין סאוי.<sup>48</sup>

45 al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar, 1973. *Awārif al-ma'ārif*, Cairo: Maktabat al-Qāhira, 84-86. German translation: Gramlich, Richard (trans.), 1978. *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardī ('Awārif al-ma'ārif)*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 93-94 (chapter 10, 16-20).

46 'בנוגע להתקדמות אישית... דבר הנביא תקין: 'משיכה אחת [כלפי מעלה] של האלוהים היא שוות ערך לפעולתם של אנשים ושל הג'ד'ב', Gramlich, Richard F. 'Madjdhūb', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Vol. 5: 1029.

47 ספרו של קרל ארנסט: Ernst, Carl W., 1985. *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: State University of New York Press. הוא ניסיון ראוי להערכה לעסוק בנושא דרך הפריימה של השטח (קריאות אקסטטיות).

48 עד היום לא נקבע מהו מקורה של המילה 'קלנדר' ומהי משמעותה. האטימולוגיה הרווחת וההצעה הסבירה היחידה היא של הלקסיקוגרפים מוחמד חוסיין אבן ח'ליף אל-תברייזי (Muhammad Husayn ibn Khalaf al-Tabrizī) ועבד אל-רשיד אל-תאתוי (Abd al-Rashid al-Tattvi) הסבורים כי המילה היא וריאציה של המילה הפרסית 'כלנדר' שמשמעותה 'מקל גס, אדם גס-רוח, חסר תרבות'. אל-תברייזי רואה בהמרה של הכ' התחילית נקי' עריבוציה של המילה (Mu'in, Muhammad (ed.) *Burhān-i qāfi*, Vol. 3: 1540 and 1680); ואילו אל-תאתוי מייחס אותה לח'ליף הזמן וח'ליפי השפה' (All, Zūlqifār and 'Aziz al-Rahmān, (eds.) *Farhang-i Rashīdī*, Vol. 2: 164). ראו גם: Sarraf, Murtazā. 'Ayin-i qalandarī', *Armaghān 52-dawrah-i si-yu nuhum-* (1350h/1971), 15-21. בערבית המילה (1349h/1970), 705-715 and 53-dawrah-i chihilum-



ספרותית אמתית רק בשלב מאוחר אף יותר של השירה הסופית הפרסית, החל בעטאר (מת אחרי 1221-1222/618), עבור בעיראקי (מת 1289/688) וסעדי (מת 1291/691-1292) וכלה בחאפז (מת 1389/792-1390). סוגה זו, שהיא מכלול של דימויים ארוגים היטב, משתלבת בתמות אחרות המופיעות בשירים בודדים, על פי רוב ברזאליים, אם כי אפשר לפגוש חיבורים מחורזים עצמאיים המוקדשים כולם לדמותו של הקלנדר, כמו למשל הקלנדרנאמה הקצר, שחיבר אמיר חוסיני (מת 1318/718-1319), הבנוי מ-56 חרוזי תקבולת.<sup>54</sup>

המאפיין העיקרי של הקלנדר הספרותי היה המאיסה המכוונת והגלויה במוסכמות החברתיות לטובת אהבה דתית 'אמתית'. אנרכיזם חברתי זה בוסא במארג הדימויים של הקלנדר: ביקורים בן־ראצאט (בתי מרוח, בתי הימורים, בתי זוננות), שתיית יין, הימורים ואיקיוס מצוות הדת. תיאור מפורט יותר של הסוגה מצריך כמובן ניתוח פנימי

54 על אמיר חוסיני ראו: Safā, Zabih Allāh, 1332-1362h/1953-1983. *Tārīkh-i Adabiyāt dar Īrān*, Tehran: Ibn Sīnā/Intishārāt-i Tihān/Shirkat-i Mu'allifān va Mutarjamān-i Īrān, 3, ii, 751-763 (וכן: Mutarjamān-i Īrān, 3, ii, 751-763; 1344h/1965. *Sharḥ-i ḥāl va āṣār-i Amīr Ḥusaynī Ghūrī Haravī, mutavaffā* 718, Kabul: Vizārat-i Ittilā'āt va Kultūr. 1970: 227-229. לסקסט של הקלנדרנאמה ראו: Kocatürk 1970: 227-229. מאייר (Meier) והרוי מסתמכים על ארבעה עשר פסוקים בלבד, כפי שאלה מופיעים ב-*Hidayat* (Kocatürk 1970: 227-229). כל ארבעה עשר החרוזים הכפולים נמצאים בסקסט המלא. קוצ'טורק (Kocatürk) מסתמך על כתיב יד בלוגרון ובטהרן ומדווח על קיומם של שני עותקים נוספים באיחוסופיה (עכשיו ב-*Süleymaniye* Kütüphanesi) באיסטנבול, מבלי לצטט את מספרי המערכת שלהם שזוינו על ידי גולטינרי (Abdülbaki Gölpınarlı) במספרים 1914 ו-2032 בכמה מעבודותיו (למשל, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* 259. עותק חמישי כפריו נזכר על ידי Munzavī, *Fihrist-i nuskhahā-yi khaṭṭī-i Fārsī*, Tehran: Mu'assasah-i Farahng-i Mīnāqā'i, n. d., 4, 3049, no. 32937. אפשר להוסיף כי 'שהאבי מילה ודין' שמוכר אמיר חוסיני בפסוק 54 הוא ככל הנראה שהאב אל־דין אבו חפז עמר אל־סהרודי, שחוסיני היה קשור אליו באמצעות מורו גהאא אל־דין זכריאא מולתאני. מאחר שחיבורו של אמיר חוסיני הוא השיר הארוך העצמאי היחיד על סוגת הקלנדר, ראוי לסכם כאן את נושאו העיקריים: ארישות כלפי העולם הזה וכלפי העולם הבא, קבלת החסאים של הפרט וגיבוי של מעשי האדיקות שלו; בודדים; הקלנדרים הם כלי הקיבול של סוד הבריאה והם עסודים בחסד אלוהי, הקלנדרים הם גוז הבריאה; שחוק ושעשועים, ריקוד ואקססה, שתיית יין, צפייה בנערים חסרי זקן; חופש מצביעות, רמאות, הסעיה; תלות באהבה עד כדי זניחת השכל; הדרך היחידה אל האלוהים היא זו של הקלנדר. ראוי לציין כאן כי לוחדי העוסמאני הייתה גישה לעבודתו של חוסיני, והוא שילב רבים מפסוקיו בתרגום לטורקית בחיבורו *Menākib*, אם כי חובו לחוסיני לא הגיע עד כדי הישענות גמורה על הסקסט שלו (Vahidi 1993: 54, no. 40).

מעמיק יותר של הטקסטים הרלוונטיים.<sup>55</sup> על כל פנים, העדות הספרותית איננה משקפת תופעה שאפשר לכנותה 'תנועה קלנדרית'. אין כל אוכור ברור של קבוצות נוודים קלנדרים בטקסטים שבידינו; כל עוד המילה 'קלנדר' שימשה כינוי לאנשים ולא לגישות, ה'קלנדר' המופיע בשירה בשלב הזה תואר בדרך כלל כאינדיווידואל בודד ומבודד.<sup>56</sup> עם זאת, ישנה עדות חיצונית מסוימת המאפשרת לזהות את הקלנדר הספרותי עם בני דמותו הממשיים.

### הקלנדרים ככתבים ההגותיים הסופיים

מאחר שהשורשים האינטלקטואליים של המסורת הקלנדרית בשירה הפרסית לוטים בערפל, נהוג לפנות אל הספרות ההגותית הסופית כדי לתור אחר המשמעות האמתית של הגישה הקלנדרית. נקודת ההתייחסות החשובה ביותר מן ההיבט הזה היא התיאור

55 פרופסור ג' ט' פ' רה ברויין מכין בימים אלה מחקר מקיף על הקלנדריות בשירה הפרסית המוקדמת (על פי שיחה בעל־פה, מאי 1992).

56 Dighy: 62, no. 4. כותב: 'על צמיחתן ותפוצתן של קבוצות קלנדרים נוודים מעידה אנקדוזה בשיר המפורסם של עטאר, מְנַסֵּק אל־סִיֵּר, שחובר לא יאחז משנת 1177/573. ערבי, בבואו לעצם (איראן ואזורים שכנים דוברי פרסית), נדהם כשפגש במנהגים הבלתי־מוכרים של חבל ארץ זה. בדרך נתקל בחבורה של קלנדרים מגולחים, אנשים שכמותם לא ראה קודם לכן. הוא הצטרף אליהם, גילה את מהלפותיו והשתתף בהתנסויות שונות שתיארו מְעוּמֵס אך הן מזכירות התנסויות אורגיאסטיות (הכוללות אורגיות); אך הם התעמרו בו, תקפו אותו ושדרו אותו לפני ששב למולדתו. כפי הנראה, האנקדוזה מרמזת לכך שקבוצות של קלנדרים נוודים היו חיוני נפוץ בחזיראסאן ברבע האחרון של המאה השתים־עשרה, אך עדיין לא הגיעו למורה התיכון הערבי. באותו זמן הן כבר אופיינו בהתנהגות פרועה ואנטינומית כמו זו הנזכרת באנקדושות שמוצאן במאה השלוש־עשרה ונידונו במאמר זה, וכבר אימצו את המנהג לגלח את גבותיהם ואת שערות הפנים'. בטקסט של פריד אל־דין מוחמד עטאר נישאבורי, (ed. Sayyid Farīd al-Dīn Muḥammad Nishābūrī's *Maṭīq al-tayr*, Tehran: Bungāh-i Tarjūmah va Nashr-i Kitāb, 191-192. לעומת זאת, אין כל סימן המעיד שהקלנדרים גילחו את ראשם, את גבותיהם או את שערות הפנים, או שהעדיפו מצדו גילח את שערות ראשו כאשר הצטרף אליהם (סביר יותר שהביטוי 'עיר־סִיֵּר', 'גלוי ראש' בשורה 3437, כוונתו היעדר מצנפת לראשו). הטענה שהערבי השתתף ב'התנסויות אורגיאסטיות' בחברת הקלנדרים גם היא נטולת כל בסיס. הראייה האפשרית היחידה לפירוש כזה היא הביטוי 'גוּם שוּר מְרִיאַש', 'הוא איבד את גבריותו', בשורה 3435, אך גם לביטוי זה ישנן הוראות חריפות פחות (למשל, אובדן הכבוד). הקלנדרים לא התעמרו בערבי ולא תקפו ושדרו אותו, במקום זאת, הוא הפסיד את כספו לאחד מהם בזימורים רגילים; בורד אֶזְרָא דָּךְ יָק נָבֵד, '[הקלנדר] הרוויח ממנו בזימור אחד'. תימוכין לפירוש שאומץ כאן ראו: Ritter 1955: 381. שם הפסקה הנידונה מובאת בתמצות ובגרמנית.

המובא להלן מאת אבו ח'פז עמר אל-סהרורדי (מת בשנת 1234/632). מן הפרק התשיעי של חיבורו עוארף אל-מעארף. בתיאור זה נידונים הקלנדריים עם קבוצות אחרות שאינן משתייכות לסופיות, אלא רק מתייחסות אליה:

המונח קלנדריה הוא כינוי לאנשים שמושלת בהם השכרות, [שנוצרה] משלוות הנפש שלהם עד כדי הרס המנהגים וניתוק המוסרות של ההתקשרות החברתית בנוסעם בשדות שלוות הנפש שלהם. הם מקיימים את טקסי התפילה והצומות רק אם אלו מחייבים, ואין הם מהססים להתענג על תענוגות העולם המותרים בהלכה; אדרבה, הם מסתפקים בשמירה על גבולות המותר, ואין הם יוצאים לדרוש באמיתות החובות ההלכתיות. כלומר, הם אינם מטילים על עצמם איסורים מעבר לאיסורים המפורשים בהלכה האסלאמית. עם כל זאת, הם מתמידים בדחייתם את האגידה והצבירה [של העושר] ואת התאוה לרכוש עוד. אין הם מקיימים את טקסי הסגפן, המתנזר וירא השמים, והם מגבילים את עצמם ומסתפקים בשלוות נפשם עם האלוהים. כך גם עיניהם אינן מתאוות ליותר ממה שכבר יש בידיהם משלוות הנפש הזאת. ההבדל בין המלאמתי לבין הקלנדרי הוא שהראשון מתאמץ להסתיר את מעשי המסירות הדתית שלו, ואילו האחרון שואף להרוס את המנהג... הקלנדרי אינו כבול על ידי הופעה חיצונית, ואין לבו נתון למה שאחרים יודעים או אינם יודעים על מצבו. הוא איננו קשור לכלום, רק לשלוות נפשו, שהיא הנכס היחיד שלו."

תיאורו של אל-סהרורדי חשוב מכמה סיבות. ראשית, ניכר שתיאור זה, ששוחזר כמעט מילה במילה בידי כותבים מאוחרים רבים, כגון אל-מקריזי וג'אמי, " אין בו ולו רמז

57 al-Suhrawardī 1973: 66. German translation 1978: 85 (9:23) חרגום קודם לגרמנית של הפסקה הביא ריטר, Ritter 1959: 14-16. חרגומים לאנגלית מצויים בספרות המסנית ולמשל Trimmingham, Spencer J., 1971. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 267.

58 al-Maqṣī, Ahmad ibn 'Alī, 1324-1326h/1906-1908. *al-Mawā'iz wa-al-Fitbār bi-dhikr al-khiṭat wa-al-āthār*, Vol. 4: 301; Jāmi, 'Abd al-Rahmān ibn Ahmad (ed. by Mahdī Tawhīdī) Pur, 1337h/1958. *Nafahāt al-uns min ḥaḡarāt al-quḡs*, Tehran: Kitābfurūshī-i Sa'ādi, 14-15. למקורות אחרים המצטטים מתוך עוארף אל-מעארף ראו: קופרולו, Köprülü 1922-1923: 298, no.3.

להיכרות כלשהי עם תנועת הקלנדריה הממוסדת פחות או יותר שהחלה להתעצב תחת הנהגתו של ג'מאל אל-דין סאוי בדמשק ובדמיאטה כבר בימי חייו של אל-סהרורדי. אין זה סביר כלל, למשל, שאדם שידע על פעילותו של ג'מאל אל-דין היה יכול לקבוע שהקלנדריים אינם מקיימים את טקסי הסגפן, המתנזר, וירא השמים. יתרה מזו, אל-סהרורדי אינו מזכיר כלל את הצ'האר ז'רב או כל לבוש קלנדרי טיפוסי אחר. נראה אפוא שכאשר סיים את כתיבת העוארף אל-מעארף (התאריך המאוחר ביותר לחיבור יצירה זו הוא 1227/624), לא ידע אל-סהרורדי דבר על התנועה הקלנדריה המתהווה בדמשק."

שנית, ברור שבימי חייו של אל-סהרורדי כבר הייתה הקלנדריה גישה דתית נבדלת. ואמנם, תיאורו של אל-סהרורדי את הגישה הזאת מזכיר מאוד את סוגת הקלנדר בשירה הפרסית. בולטת במיוחד בהקשר זה היא האנטי-קונבנציונליות המכוונת הן של הקלנדר הספרותי והן של הקלנדריים 'האמתיים' של אל-סהרורדי. נוסף על כך, הדגש ששם אל-סהרורדי על שלוות הנפש הכפייתית של הקלנדרי, ואולי אף חשוב מכך, ההבחנה שלקלנדריים הבנה מינימליסטית של ההלכה הדתית, מגדילים את הסבירות כי הקבלה זו תקפה. הפסקה בעוארף אל-מעארף העוסקת בקלנדריה מרמזת אפוא על כך שסוגת הקלנדר בשירה הפרסית שלפני המאה השלוש-עשרה לא הייתה מסורת שירית בלבד, אלא גם שיקפה גישה דתית שיוצגה בחברה על ידי קלנדריים ממשיים. שלישית, יש משמעות לכך שאל-סהרורדי הבחין בין הקלנדריה לבין הסופיות, אף על פי שתקפותה של הבחנה זו מוטלת בספק. נראה כי הבסיס לטענתו של אל-סהרורדי היה שמאחר שלקלנדרי לא הייתה שום מטרה מלבד אישוש שלוות נפשו הפנימית בכל מחיר, הוא לא השתתף בשום חיפוש מיסטי, במובן הצר של המילה. אולם הגדרה זו יכולה להתאים באותה מידה לתיאורם של סופים רבים, במיוחד לטיפוס המג'ד'וב הסביל. סביר להניח שאל-סהרורדי היה מוסרר מהעובדה שהקלנדרי לא היסס לעבור על גבולות המותר מבחינה חברתית, וגרוע מזה, הוא רחש כבוד מינימלי בלבד להלכה. אם כך, אפשר לראות בהבחנה שהבחין אל-סהרורדי בין הקלנדריה לסופיה ניסיון מגמתי משהו של מורה סופי בעל מודעות חברתית מכוונת מאוד כלפי העולם הזה לנתק את הזרם האנטי-חברתי במובהק בתוך הסופיות מן הדתיות הסופית המוכררת מבחינה חברתית, דתיות שעיקרה מכוונות כלפי העולם פנימה.

59 לתיאורו של החיבור של עוארף אל-מעארף ראו במבוא של גרמליך לתרגום לגרמנית של היצירה, Gramlich, 14-15. ייתכן, כמובן, שהשם 'קלנדר' סרם ייחס לחברי חוגו של ג'מאל אל-דין בשלב מוקדם זה.

60 מאייר סבור כי אל-סהרורדי תיאר בוודאי שלב מוקדם יותר של התנועה הקלנדריה, Meier, 512.

וסיבה רביעית ואחרונה – ראוי לציין, שאל־סֶה־רודי דן בקלנדריים לצד המלאמתיה, שייתכן שהייתה במקורה תנועה דתית שאינה טופית. הוא טוען כי הקלנדרי נבדל מן המלאמתי בהיבטים מסוימים. דאגתו המרכזית של המלאמתי הייתה להצניע מן האחרים את מצבו הפנימי מחשש שכל הפגנת ראויה של אדיקות תוביל לשקיעת יתר בעצמי, ובסופו של דבר לשאננות שתרחיק את המאמין מן האל. בשל אותו מאמץ מפרך להצניע את אופייה האמתי של דתיותו, חיפש המלאמתי הוקעה חברתית בעברה מכוונת על הגבולות המקובל מבחינה חברתית והלכתית. עם זאת, היו גבולות לעבריינות זו, משום שדאגתו המרכזית של המלאמתי הייתה להתמוג בחברה במאמץ לבנות מסך של אנונימיות סביב עצמו. חשוב ביותר מבחינה זו הוא הסירוב המלאמתי לאמץ לבוש, אביזרים, טקסים ומנהגים שונים. בדומה לכך, דאג המלאמתי לפרנס את עצמו והביט בבזו בסופים שחיו מקיבוץ גרבות ומצדקה בלבד. כך, אף על פי שהמלאמתי היה יכול, במקרים מסוימים, לסטות מן הנורמה החברתית באותה מידה כמו הקלנדרי, הוא פעל בתוך 'פרדיגמת ביצוע' שלפיה אופייה ומשמעותה של הפרקטיקה הדתית, כפי שקוימה על ידי מאמינים פרטיים, הותנתה בתדמיתם בעיני מאמינים אחרים. הקלנדרי, לעומת זאת, טען שהצליח להתעלות מעל הפרדיגמה הזאת כליל. גם הקלנדרי היה עסוק רק במצבו הפנימי, אך הוא דחה את הנחת היסוד של המלאמתי בסירובו להכיר בחשיבותו של כל נמען זולת האלוהים – הגמען בהא הידיעה. מנקודת מבט זו, העבריינות החברתית וההלכתית של הקלנדרי הייתה רק תוצר לוואי מקרי של המאמץ העיקרי שלו להגיע לשלוות נפש ביחס עם האלוהים ולשמרה. כל עוד ההתקשרות החברתית לסוגיה הסיחה את הקלנדרי מהשגת מטרה זו, היא נתפסה כמכשול ונגנשה.

### הקלנדריה ואדיקות דרוישית לפני ג'מאל אל־דין

מה היה היחס ההיסטורי בין הקלנדר שלפני המאה השלוש־עשרה לתנועת הפרישות החדשה של התקופה התיכונה המאוחרת? הקשר הבולט ביותר לעין הוא, כמובן, השימוש בשם 'קלנדר' ככינוי לחסידיו של ג'מאל אל־דין. לא ידוע בדיוק מתי התחילו לכנות את הדרושים בשם זה, ודאי הוא שהם קראו לעצמם קלנדריים לפני ימיו של ח'סיב פריסי, שכתב את הביוגרפיה המקודשת של מורו באמצע המאה השמינית/הארבע־עשרה, אך אי אפשר לקבוע אם מקור כינוי זה בימיו של ג'מאל אל־דין, או שמא זו תוספת מאוחרת. תהא אשר תהא הקביעה בדבר התיארוך, השימוש בשם 'קלנדר' כדי לכנות את הג'ולקים הוא בעל משמעות בכך שהוא מרמז על המשכיות שאיננה סמלית בלבד, בין המגמה הקלנדריית שלפני ג'מאל אל־דין לבין הקלנדריה המאוחרת. גם אם הדור הראשון של הקלנדריים מסוגו של ג'מאל אל־דין לא השתדלו לממש את האידיאל הקלנדרי, אין מקום לספק כי בטווח הארוך אידיאל זה הוא שהשפיע על פעילותה של הקלנדריה המאוחרת. אלמלא כן היה קשה מאוד להסביר את הופעתם של הקלנדריים בעלי המכוונות

כלפי העולם הזה, כפי שתיאר אותם סר פאול ריקו שהשקיף על החברה העוסמאנית באמצע המאה האחת־עשרה/השבע העשרה:

הקלנדריים מכלים את זמנם באכילה ובשתייה; וכדי לקיים את הזללנות הזאת ימכרו הם את האבנים שבאכנסם, את עגיליהם ואת צמידיהם. כאשר יבואו לביתו של העשיר או של איש המעלה, יתאימו עצמם למצב רוחו, ויישאו בפני כל המשפחה דברי קילוסין וביטויים משמחים כדי לשכנעם לארחם ברוח נדיבה ובחינם. בית המרוח נחשב בעיניהם קדוש כמו המסגד, והם מאמינים כי הם עוגדים את האל בהוללותם, או בשימוש חופשי ביצוריו (כפי שהם מכנים זאת), כפי שאחרים עובדים אותו באיפוק ובהסתגפות.<sup>61</sup>

השאלה באיזו מידה אבחנות אלו של משקיפים מבפנים ומבחוץ שיקפו את המציאות, נותרת כמובן פתוחה. אך למרות ההסתייגויות, ברור שהאינדיווידואליזם האנרכיסטי של המגמה הקלנדריית שלפני ג'מאל אל־דין הונצחה בפעילותן של קבוצות דרוישיות אנרכיסטיות, ובמיוחד בדגש שהדגישו את הסתייה החברתית הבוטה. לאדיקות דתית המבוססת על פרישות מן העולם היו שורשים עמוקים ואיתנים בהתפתחות ההיסטורית של הדת האסלאמית. זרמים חזקים של סגפנות שהיו מכוונים אל מעבר לעולם והציעו צורת חיים אלטרנטיבית היו נוכחים בשלוש מאות השנים הראשונות של האסלאם בסהר הפורה ולאורך המאות השלישית/הרביעית, הרביעית/העשירית והחמישית/האחת־עשרה באיראן ובסביבותיה. מגמות אלה סופן שנספגו ובויתו על ידי הסופיות המכוונת אל פנים העולם, אם כי לא נמחקו לגמרי. אך הסופיות בהיותה צורה מיסטית של אדיקות דתית הכילה בתוכה גם נטיות חזקות למנוסה מן העולם ולהתבוננות בו 'מבחוץ'. ובעקבות כך, הייתה הסופיות למקור מתמשך להתפרצויות של אינדיווידואליזם אנרכיסטי. הביטוי הבולט ביותר והרלוונטי ביותר של אינדיווידואליזם בוטה מסוג זה, היה המגמה הקלנדריית שהתפתחה בעיקר במרחב התרבותי הפרסי. ההחייאה רבת העוצמה של מגמה זו וצירופה לזרמים חזקים של סגפנות המכוונת לעולם הבא, היא שהביאה להתפתחותה של האדיקות הדרוישית בסהר הפורה ובאיראן לקראת סוף התקופה התיכונה המוקדמת ולהופעתה מחדש בתחילת המאה השביעית/השלוש־עשרה.

תרגום מאנגלית: אילנה גולדברג

Rycault, Paul, 1675. *The History of The Present State of the Ottoman Empire*, 4<sup>th</sup> ed., London: John Starkey and Henry Bromc, 260