

הדרוישים הסוטים, הסופיות והאורתודוקסיה המוסלמית

יצחק ויסמן

ספרו של אחמת ט' קראמוסטפא, ששני פרקים ממנו מתורגמים כאן לעברית בפעם הראשונה, הוא המחקר המקיף והמעמיק ביותר שנכתב עד כה על תופעת הדרוישים הסוטים בתקופה האמצעית של האסלאם. ניצניה של תופעה זו נראו כבר במאה השתיים-עשרה, אז החלו יחידים, תבורות נודדות וקהילות מיושבות של מיסטיקנים סופים לטפח את ערכי העוני, הקבצנות, השוטטות, הרווקות והסגפנות לכדי הפרה בוטה ומכוונת של ערכי הדת והחברה. בראשית המאה השלוש-עשרה התקבצו הדרוישים בשתי תנועות נרחבות יותר: הקלנדריה, שפרחה בסוריה ובמצרים, והחידריה, שמוצאה באיראן. שתי התנועות התפשטו במהרה לאזורים נוספים ברחבי העולם המוסלמי, ובמאות הבאות הצטרפו אליהן תנועות דומות, כמו האבדאלים מרום (השיעים), הג'מים, השמס-י תבריים והבכתאשים באסיה הקטנה והמדארים והג'לאלים בתת היבשת ההודית. תופעת הדרוישים הסוטים החלה לדעוך במחצית המאה השש-עשרה בעקבות התגברות הפיקוח על תבורותיהם מצד השלטונות, הן באימפריה העוסמאנית שהייתה למעוז הסונה, והן באימפריה הסופית שכפתה על איראן את השיעה. בתת היבשת ההודית, לעומת זאת, תבורות של קלנדרים, הידועות גם כ'מלנג', ממשיכות להיות חלק מהנוף הדתי המוסלמי עד ימינו אלה.

תופעות כמו זו של הדרוישים הסוטים משחקות לכאורה לידיהם של הפונדמנטליסטים האסלאמיים, שמשנתם הפכה לשיח הדתי ההגמוני בעולם המוסלמי בן זמננו. הפונדמנטליזם, במיוחד בנוסחו הטוני, מטפח את מיתוס החזרה אל הדת המקורית, דתם המדומיינת של האבות (אל-סלף אל-סאלח), ורואה בו אמצעי להשתחררות מעולה של המסורת המוסלמית המאוחרת ולהשתלבות בעולם המודרני. את האשם ב'שקיעת האסלאם' מאז תקופת הסלף תולים הפונדמנטליסטים, המודרניים מיסודם, באנשי הדת שהם מכנים כמסורתיים: בעלמאא ובמיוחד בסופים. חטאם של חכמי הדת, מעצבי האורתודוקסיה המוסלמית לאורך הדורות, נעוץ, לפי השקפה זו, בניטייתם לסמוך את פסיקותיהם ההלכתיות ואת ניסוחיהם התאולוגיים על החיקוי העיוור במקום על שיקול דעת רציונלי, ובכניעותם לשלטון. אבל חמור הרבה יותר הוא חטאם של הסופים, המוצאים כליל מחוץ לגדר האורתודוקסיה החדשה שהפונדמנטליסטים מבקשים להשליט על כלל המאמינים. לחובתם של הסופים נוקפת התפשטותם של אמונות עממיות קדם-אסלאמיות, חידושים אסורים בדת והתנהגות אנטינומית (התנהגות המפרה במכוון את

יצחק ויסמן

חוקי השריעה ואת הנימוסים החברתיים) לאורך ההיסטוריה המוסלמית, לצד שיתוף פעולה עם הקולוניאליזם המערבי בעבר הקרוב יותר (Siriyyeh, Ernst 1997: 211-215; 1999). מנקודת מבט זו הסופים כולם אינם אלא דרווישים סוטים.

במדינה האסלאמית, זו שהפונדמנטליסטים מבקשים להקים על חורבותיה של הח'ליפות שבוטלה בעקבות מלחמת העולם הראשונה, עתיד לשרור עקרון ההתייעצות (שו'רא). בניהול ענייני המדינה ישתתפו המנהיגים והעדה המוסלמית בכללה, בתיווכם של אנשי דת מסוג חדש – בעלי ידע הן בדרך האבות והן בהוויית העולם המודרני, ובעלי כושר למחשבה עצמאית בפתרון בעיות השעה (Enayat 1982: 69-110). לסופים כמעט שלא נותר מקום בחזון זה. יתרה מזו, תחת ההגמוניה של השיח הפונדמנטליסטי המודרני, ובמיוחד של הענפים הרדיקליים והאלימים שהסתעפו ממנו במחצית השנייה של המאה העשרים, הושכח כליל התפקיד המרכזי שמילאו הסופים בתנועות ההתחדשות והרפורמה הדתית באסלאם הטרנס-מודרני. מן הזיכרון הקולקטיבי המוסלמי נמחקו השיחיים הרבים והאחוות הסופיות הגדולות, שלא רק מיזגו בין הדרך המיסטית להלמדנות האורתודוקסית, אלא גם נקטו גישה אקטיביסטית בענייני החברה והמדינה של זמנם. שיחיים-עלמאא סופים-אורתודוקסים כאלה סברו שמתובתם להדריך את השליטים בדרך השריעה, להגן על אוכלוסיות מקומיות מפני עושק האליטות ונציגי המדינה, ולהמשיך במלאכת האסלום בקרב אוכלוסיות השוליים בעולם המוסלמי ומעבר לו (לבציון 1986). מובן שאין בעצם קיומו של זרם כזה משום טענה שהסופיות והאורתודוקסיה המוסלמית עלו תמיד בקנה אחד, נהפוך הוא. גיב, בחיבורו הקלאסי מגמות חדשות באסלאם (1976), מתאר את היחס בין שני הזרמים כהשתקפות של המתח הקיים בכל דת חיה בין הגישה הדוגלת בטרנסצנדנטיות של האל – הטוענת שהאל מרוחק מן האדם ושונה ממנו במהותו, לבין הגישה הדוגלת באימננטיות של האל – זו הגורסת שהאדם יכול לחוש בנוכחותו של האל ובקרבתו אליו. העלמאא, האחראים על שימורו, הבהרתו, פיתוחו והעברתו של הידע הדתי, עמלו מאות בשנים על גיבושן המוסמך של תורות ההלכה והתאולוגיה המוסלמיות על בסיס הקוראן, ועל פי מופת הנביא, כפי שבא לידי ביטוי בסונה. בו בזמן שקדו הסופים לפתח, על אותו בסיס, תורות סוד רוויות סתירות ופרקטיקות מיסטיות שאפשרו למאמינים 'להתאחד' עם האל. המתח המפריד בין התפיסה הלמדנית והתפיסה המיסטית, מתח הנע במנעד שבין עוינות תהומית ובזו לבין שיתוף פעולה ושילוב, היה אחד הגורמים העיקריים שהניעו את ההגות המוסלמית עד התקופה המודרנית. לאורו של מתח זה עוצבה במשא ומתן מתמיד הזהות המוסלמית ונקבעו הגבולות שבין אמונה לכפירה.

ימיה של ההתנגדות האורתודוקסית לסופיות הם כימיה של הסופיות עצמה. כבר במאה התשיעית אנו נתקלים ברדיפות של סופים בשל מה שנחשב בעיני יריביהם לסטיות דוקטרינריות – כמו מושג ההתאוות, או האהבה הלוהטת לאל (ע'שק), או בשל

התנהגות מתייגית, ובמיוחד השתתפותם של גברים ונשים יחד במפגשי הדיבור ועידוד אהבת נערים (Van Ess 1999). עוינות זו גאתה עם צמיחת הוֹפּוּיּוֹת האקסטטית כמו זו של ביאוד אל-בסטאמי (מת 875) אשר טיפח את עיקר כיליון הנפש באל (פְּנְאָא), והגיעה לשיאה הדרמטי בשנת 922 בהוצאתו להורג של אבו מנסור אל-חלאג', אשר במצב של שיכרון מיסטי הכריז 'אָנָא אל-חֶק' - 'אני האמת-האלוהים' (Massignon 1922 [1982]; Knysh 2000: 68-82). באותה תקופה התפשטה בח'וראסאן שבמזרח איראן מגמת המלאמיתיה, שחסידיה ביצעו במכוון מעשים המנוגדים לערכי החברה ואף למצוות השריעה, כדי לעורר גינוי (מְלֶאמָה) מצד אנשי העולם הזה, ובכך להבטיח שאדיקותם תהיה אך ורק למען האל (Schimmel 1975: 86-87).

ההלם שגרמה הוצאתו להורג של אל-חלאג', ורצונם של הוֹפּוּיּוֹת לתבדיל את עצמם מהדתיות השיעית בתקופה שבה השתלטה השיעה על החליפות, הביאו לשינוי הדרגתי שבמהלכו גברה ידן של מגמות הפשרה והשילוב ביחסים שבין הוֹפּוּיּוֹת לאורתודוקסיה המוסלמית. במהלך המאות העשירית והאחת-עשרה הופיעה שורה של חיבורים פרי עטם של עלמאא בעלי נטייה מיסטית ושל סופים בעלי מגמה אורתודוקסית. מטרתם של החיבורים הייתה להסביר את הוֹפּוּיּוֹת למי שלא ידעו את טעמה ולהוכיח כי הדרך המיסטית תואמת במלואה לשריעה. מקום של כבוד בהתפתחות זו שמור לאל-ג'ניד, (מת 910), אב הטיפוס של הוֹפּוּיּוֹת הפיכחת (סֶחֶוּ), אשר חסידיה נמנעו מלשקוע בחוויותיהם המיסטיות וקראו לחזור ולפעול בעולם הזה 'מתוך' האל (בְּקָאָא) (Schimmel 1975: 30-62). מגמה זו הגיעה לפסגה רבת רושם במפעלו המונומנטלי של מי שמתואר לעתים כגדול המלומדים בתקופה האמצעית של האסלאם, אבו חאמד אל-רזאלי. אלי רזאלי (מת 1111), שבעצמו עבר חוויה מיסטית מעצבת בשלב מתקדם בחייו, העניק בחיבורו העיקרי, אֶחְיָא עֵלֹם אל-דין, ממד רוחני-חוויתי לנוסחאות היבשות של אנשי ההלכה והתאולוגים ובכך סלל את הדרך לביסוס מעמדה של הוֹפּוּיּוֹת כחלק אינטגרלי מהאורתודוקסיה המוסלמית (Rahman 1979: 137-140; Lazarus-Yafeh 1975).

ההשתלבות בורם המרכזי האורתודוקסי העניקה לסופים לא רק את תמיכתם של העלמאא, אלא גם את תמיכתם של שליטים אדוקים, ובהם סלאח אל-דין אל-איובי, משחרר ירושלים מהכיבוש הצלבני. מהמאה השלוש-עשרה ואילך הביאה חסותם של השליטים - הממלוכים בסהר הפורה ובמצרים, הסולטאנים של דלהי בהודו, התימורים בח'וראסאן וטרנסאוּכְסַגְיָה והעוסמאנים באסיה הקטנה ובבלקן - להתרבותם של המרכיבים הוֹפּוּיּוֹת ולהתעשרותם, ובעקבות זאת, למיסודה של הכריזמה המיסטית של העומדים בראשם. החוגים הרופפים של מורים ותלמידים פינו עתה את הדרך למסגרת ארגון קולקטיבית ורשמית יותר - הֶרְיָקָה, ואילו החופש הרוחני של המיסטיקן תועל לטקסים קבועים של הזכרת שם האל - הֶדִיכֶר, האחוות השונות נטלו את שמן לרוב משמות מייסדיהן המיתיים והבטיחו את הלגיטימציה הדתית לפעילותן בהרכבת שרשרות של

מורים ותלמידים החוזרות עד לנביא (סֶלְסֶלָה). במקביל התפשטו הטקסים העממיים הקשורים ל'ירידי האל', הָאֶוּלְיָאָא, ודרכם הופצו הרעיונות הוֹפּוּיּוֹת והפרקטיקות הוֹפּוּיּוֹת לכל שכבות החברה (Hodgson 1974: 201-254). התפתחויות אלה קיבלו ביסוס הגותי רב רושם בכתביו המיסטיים של מְחִי אל-דין אבן ערבי (1165-1240), 'אל-שיח' אל-אכבר' בפי חסידיו, שהם סינתזה מקיפה, עמוקה ורבת פרדוקסים של המדעים המיסטיים כפי שהתפתחו עד זמנו. כתבים אלה, ובמיוחד אל-פְּתוּחַתָא אל-מְכִיָה האנציקלופדי בחיקפו, הניחו את המסד לִוּפּוּיּוֹת המאוחרת על שלל גילוייה, החל מהתאוסופיה הלמדנית, עבור באחוות הוֹפּוּיּוֹת וכלה בדת העממית שבמרכזה הביקור בקברי הקדושים (Chittick 1989; Chodkiewicz 1993).

רובן של האחוות הוֹפּוּיּוֹת הקפידו על קיום מצוות השריעה, אגב הרחבת פעילותן הן בקרב העילית הפוליטית-חברתית והדתית והן בקרב השכבות העממיות הרחבות. מן המאה השש-עשרה ועד המאה השמונה-עשרה כמעט שהייתה הוֹפּוּיּוֹת לנחלת הכלל. כמה מהאחוות, כמו הֶסְהֶרֶוּדִיָה באימפריה העבאסית המאוחרת והחילותיה באימפריה העוסמאנית, נעשו חלק מן המסד הדתי הרשמי תחת כנפי השלטון, ואילו באיראן נטלה לעצמה הוֹפּוּיּוֹת השיעית את השלטון הלכה למעשה. אחוות אחרות ביקשו לשמור על יתר עצמאות, הן תיעלו את הלהט הדתי שלהן לדרך ההתחדשות והרפורמה, כמו השאד'ליה בצפון אפריקה והנְקֶשְׁבֶנְדִיָה בחלקים שונים של אסיה, או התמקדו בפעילות קהילתית עממית, כפי שעשו למשל הרְפָאעִיָה בארצות הערביות והצ'ֶשְׁתִּיָה בהודו (Trimingham 1971).

ברי שלפשרה האורתודוקסית-וֹפּוּיּוֹת שהושגה באסלאם הסוני המאוחר, במיוחד כפי שזה התגבש באימפריה העוסמאנית בקדמת אסיה ובצפון אפריקה ובאימפריה המונגולית בהודו, היה גם מחיר. העלמאא נאלצו להרחיב את מסגרת האורתודוקסיה כדי לכלול בה מנהגים שהוֹפּוּיּוֹת קידשו, ובהם האמונה בקדושים והביקור בקבריהם. רבים מהעלמאא אף הצטרפו בפועל לאחת האחוות או לכמה מהן. הוֹפּוּיּוֹת מצדם שקדו לרסן את תרגיליהם הרוחניים בהתאם לסד האורתודוקסיה הרשמית ולא אחת היו לחלק מן המסד הדתי. אלא שבעיני חלק מן המאמינים פשרות שכאלה, פשרות שהורם המרכזי של האורתודוקסיה הסונית נוסד עליהן, לא היו אלא סטיות הרות גורל מהדת. מחאתם, אשר רחשה באופן מתמיד מתחת לפני השטח, פרצה החוצה במיוחד בעתות משבר ותמורה, והיא באה לידי ביטוי בכתבי פולמוס מלומדים או בתנועות מחאה והתנגדות. התנגדות זו באה משני צדי הקשת הדתית: מן הצד הלמדני ומן הצד המיסטי. המחקר המדעי, המושפע גם הוא במידה רבה מן השיח הפונדמנטליסטי הדומיננטי, עסק כמעט באופן מוחלט בצד הלמדני, הפוריטני, של התנגדות זו, בורם שאפשר לאפיינו כאולטרה-אורתודוקסי. אב הטיפוס שלו היה התאולוג התנבלי בן המאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה, אחמד אבן תימיה, שיצא בחריפות נגד נוהג החיקוי העיוור בתחום

ההלכה ונגד הרציונליזם בתחום התאולוגיה של העלמאא, מחד גיסא (Laoust 1939), ונגד תורת אבן ערבי והנהגים העממיים הקשורים בסופיות, מאידך גיסא (Knysh 1999; 87-112; Memon 1976). הפונדמנטליזם, החוזר אף הוא אל אבן תימיה, ירש את גישתו הביקורתית כלפי מסורת העלמאא, אך עיקר מטרתו לא הייתה לטהר את הדת מכל חידוש שמקורו אינו במקורות (בדעה), אלא להפך, לפנות את הדרך לפירוש חדש ורציונלי של המקורות שיאפשר לסגל את האסלאם לתנאי המציאות המודרנית. עם הזרם האולטרה-אורתודוקסי נמנו המטיפים העממיים של איסתנבול אשר התארגנו במאה השבע-עשרה בתנועת הקדיזאדלי בהשראת התאולוג הפורטינזי מוחמד בירגילי. הקדיזאדלי קראו תיגר על העלמאא הבכירים, שבקרבם פשו, לסענתם, הנפוסים והשחיתות, ועוד יותר מכך על הסופים, על שהכניסו לאסלאם סטיות וחידושים (Zilfi 1988). בעלת השפעה רחבה וארוכת טווח יותר הייתה התנועה הוהאבית שצמחה בחצי האי ערב במאה השמונה-עשרה והניחה את המסד למדינה הסעודית המודרנית. אולם, למרות ביקורתם כלפי הלמדנות הממסדית, היו ההוגים של הזרם האולטרה-אורתודוקסי והתנועות שנמנו עמו מעורים בלמדנות הדתית, שאבו ממנה את מושגיהם ההלכתיים והתאולוגיים, ובדרך כלל נמנעו מלשלוט את הסופיות מיסודה. אבן תימיה עצמו רכש השכלה דתית רחבה ביותר, הוא למד פילוסופיה ומיסטיקה ואף הצטרף לאחוזה הסופית - הקאדריה (Makdisi 1973). ראשי תנועת הקדיזאדלי השתלטו בעצמם על משרות הדת הבכירות באימפריה העיסמאנית במהלך המאה השבע-עשרה, וזכו לתמיכתם של כמה מהשייחים הסופים בני אחוות הנקשבנדיה באיסתנבול (Weismann 2007: 134-135). גם הוהאבים, הרואים בעצמם שומרי מסורת הלמדנות הדתית ומנהלים למעלה מ-250 שנה ויכוח בלתי-פוסק על טוהר ייחוד האל ועל הגדרתם של המאמין והכופר (Commins 2006), נמנעו מלפגוע בסופי רפורמי בעל נטיות למדניות כאחמד אבן אדרים (O'Fahey 1990: 64-70). לאחר שכבשו את מכה ב-1806, ספרו של קראמוסטפא מפנה את המבט אל קצהו השני של המנעד הדתי באסלאם המאוחר, אל הסופים שאדיקותם הדתית הביאה אותם לזלזול מכוון במצוות השריעה ובערכי החברה בכלל. תיאורי הסטיות הדתיות והחברתיות של הדרושים שהוא מביא, בין שמקורם במתנגדיהם המוסלמים בין שמקורם במשקיפים אירופים, קשים לעתים. בעיני יריביהם האורתודוקסים - העלמאא וסופים בני הזרם המרכזי של האסלאם - היו הדרושים לא יותר מאספסוף ופסולת, צבועים ומתחזים או שרלטנים חסרי בושה ורגש דתי, גרועים יותר מכופרים, והיו אף שהמליצו לשליטים להיפטר מהם ללא נקיפת מצפון. כותבים אירופים הביעו סלידה דומה, סלידה שהייתה בה לא אחת גם התנשאות אוריינטליסטית על 'המזרח' בכלל.

למרות התיאורים העוינים, שמרבית ידיעותינו על תופעת הדרושים הסוטים שאובות מהם, קראמוסטפא מתעקש לראות בתופעה זו סוג חדש של דתיות או אדיקות

דתית. הוא מבהיר שיש להבדילה בבידור מהקטגוריה האמורפית והא-היסטורית ביסודה של 'דת העממית' ולמקמה בהקשר ההיסטורי המסוים של התקופה האמצעית של האסלאם שבה צמחה והתפתחה. הייתה זו תקופה של התאסלמות המונים בחלקים המזרחיים של העולם המוסלמי, שבעקבותיה התגברו המאבקים ההלכתיים על הפרשנות המוסמכת של השריעה. קראמוסטפא מצביע גם על כך שבניגוד למה שאפשר היה לצפות לנוכח החלוקה ההיסטוריוגרפית המקובלת ל'דת גבוהה' ו'דת עממית', נמשכו לתנועה הדרווישית לא רק יסודות וולגאריים מהשכבות הנמוכות של החברה, אלא לעתים קרובות גם אנשים משכילים יותר מבני השכבות הבינוניות והגבוהות. היו בה אפילו משוררים, סופרים ומלומדים שנמנו עם העילית התרבותית של הזמן.

במרכזה של האדיקות הדרווישית בתקופה האמצעית של האסלאם עמדו, כאמור, ההדגשה הבלתי-פוסקת על התנהגות חברתית-דתית שנועדה לזעזע, ובזו מופגן לכל מוסכמה חברתית. היה זה מצד, כהגדרתו של קראמוסטפא, זיתור על החברה באמצעות סטייה חברתית מהפירה (Karamustafa 1994: 13). הדרושים חשו כי אי אפשר לזכות בישועה על ידי קבלת הסדר החברתי שמטבעו מרחיק את האדם מאלוהיו. אולם, הם לא פרשו מהחברה, כנהוג בדתות הודו למשל, אלא יצרו לעצמם מרחב א-חברתי בלב החברה עצמה, מרחב שממנו ביטאו בעצם התנהגותם ביקורת מתמדת על כישלונה של החברה, באשר היא חברה, להשיג את ייחוד האל. לפיכך, ויתורם על העולם לא נועד ליצור סדר חברתי חדש או לתקן את הסדר הקיים, אלא ביטא התנגדות לעצם קיומה של כל נורמה חברתית ותרבותית. עם זאת, התקבצותם של הדרושים הסוטים בחבורות שאימצו את עיקרון הסלסלה, היו לעתים במרכזים משלהם ('חאנקות') וניכרו בפרטי הלבוש הייחודיים להם, מעידה באופן פרדוקסלי על כך שתהליכים חברתיים לא פסחו גם עליהם.

הפרקטיקות העיקריות שהדרושים הסוטים ביקשו לזכות בישועה באמצעותן היו הסגפנות הקיצונית והאנטינומיזם. תמורה יותר בעיני בני זמנם הייתה העובדה שהם התעלמו מכל מצוות השריעה, ובהן התפילה, הצום והעלייה לרגל, שהן מעמודי התווך של האסלאם; טיפחו הופעה מזוהה, מגילוח שער הראש והפנים ועד עירום מלא; השתמשו בחומרים משכרים ומעוררי הזיות; ביטאו את טקטיהם הדתיים על שירה וריקוד פראיים; והחזיקו בדוקטרינות קיצוניות שבמרכזן האמונה שהם במעמד של מתים לפני אלוהיהם. קראמוסטפא טוען שהופעתה של הדתיות החדשה מבית מדרשם של הדרושים הסוטים היא תגובת נגד לשינוי שעברה הסופיות בראשית התקופה האמצעית של האסלאם. הדרושים התנגדו לפשרה שהתגלמה בפירוש המחודש שהעניקו הוגים סופים כריזאלי מחד גיסא ואבן ערבי מאידך גיסא לעיקר התן-חיד, פירוש סטלל את הדרך לקבלת העולם בשל היותו יציר האל. פשרה זו, שעובדה החל מהמאות העשירית והאחת-עשרה במרכזים הסופיים הגדולים בבגדאד ובח'וראסאן, היא שעמדה ביסוד הברית שנכרתה

בין הטיפות לבין העלמאא מייצגי הקהילה הסונית (אָקל אל-סַנָה ואל-ג'מָאעה) בזרם המרכזי, האורתודוקסי, של האסלאם, אלא שבצדה המשיך להתקיים, ואף התחזק בהדרגה, זרם מקביל של אדיקות אינדיבידואליסטית דוחת העולם. אחד ממייצגי הבולטים היה טיפוס הקלנדר המופיע בספרות הפרסית כבר במאה העשירית, ובמידה הולכת וגוברת במאות שלאחריה (De Bruijn 1992). המאפיין העיקרי של דחיית העולם הקלנדרית היה, כפי שכותב קראמוסטפא, התעלמות מכוונת וגלויה מהמוסכמות החברתיות למען אהבת אמת דתית, שבשמה הוא שותה יין, מהמר במשחקי מזל ומבקר בבתי בושת (Karamustafa 1994: 33).

הקלנדריה ודומותיה הופיעו במאה השלוש-עשרה, במקביל להתפתחותן של הסריקות הטיפות מגישות דתיות ופרטים בודדים לזרמים ממש. מייסדיהן היו סגפנים וירטואוזים ואדיקותם המופתית שימשה זרז לבניית קולקטיבים חברתיים שבהם תורגמו האידיאלים של המורים לפעילות חברתית גרחה. החשובים במורים אלו היו קטב אל-דין ח'ידר (מת ב'1200 בערך) שנתן את שמו לחידריה, ג'מאל אל-דין סאוי (מת ב'1233 בערך) שבחוגו אומץ השם קלנדריה, ועוסמאן באבא (מת 1478-1479) אבי האבדאליים מרום. אולם יהיה נכון יותר לראות בכל אחת מהדמויות האלה מיתוס שהובנה בידי ביוגרפים-חסידים כאמצעי להשגת לגיטימציה ולהנעת החבורות הנושאות את שמו לפעולה. המוטיבים המרכזיים בביוגרפיה 'הרשמית' של סאוי הם המעבר מהטיפות לדרך הקלנדריה והפרישות דוחת העולם שאימץ לפיה, 'הוא מת לפני שהוא מת'. היכולת הנסית שיוחסה לחידר לעצב ברזל מלובן כאילו היה שעווה מסבירה את הנטייה הייחודית של תלמידיו לתלות שרשראות ותגורות ברזל על איברי גופם, ובמיוחד על איברי המין. התורה המיוחסת לעוסמאן באבא, תורה ששילבה אמונה בקדושים נסתרים, פנתיאיזם ואקטיביזם חברתי, סייעה באופן דומה לגיבוש חבורות האבדאליים של רום.

מהמאה השלוש-עשרה ועד מחצית המאה השש-עשרה נפוצו האידיאלים של דחיית העולם שטופחו בחוגי הדרוישים הסוטים ברחבי העולם המוסלמי. העדות ההיסטורית על התפתחות זו מקוטעת ומוטה, שכן רובה נכתב בידי חסידי התנועות שביקשו להצדיקן ובעיקר בידי אויביהן שביקשו להשחיר את פניהן. לשיא השפעתן הגיעו החבורות באימפריה העוסמאנית במאה החמש-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השש-עשרה, וכאן נמצא גם התייעוד העשיר ביותר שלהן. בסוף תקופה זו, לאחר כיבוש השטחים הממלוכיים והמקומות הקדושים בחג'אז, משנעשתה המדינה העוסמאנית לנושאת דגל הסונה, גבר לחצה על קבוצות הדרוישים הסוטים, לחץ שהביא בסופו של דבר להיעלמותן. יוצאים מן הכלל היו הבכתאשים, אשר הודות לקשר ההדוק שלהם עם הממסד הצבאי של הינצ'ירים הפכו לאחווה טופית רבת השפעה ששימרה בתוכה את מורשת הסנייה דוחת העולם וקיבצה תחת כנפיה את הדרוישים שהמשיכו לדבוק במורשת זו (Birge 1937).

ספרו של קראמוסטפא הוא מחקר ראשון במעלה של תופעת הדרוישים הסוטים בתקופה האמצעית של האסלאם, מחקר המשלב ניתוח היסטורי קפדני עם תובנות מתחום הסוציולוגיה הדתית מבית מדרשו של מקס ובר. מעבר לכך, חשיבותו הרבה של הספר נעוצה בנקודת המבט החדשה שהוא מספק, באמצעות חקר תופעה זו, להבנת המסגרת הכללית של האסלאם - האסלאם נבחן, בדרך כלל, מנקודת הראות האורתודוקסית או מנקודת הראות של יורשתה הפונדמנטליסטית, ואילו הפעם הוא נבחן 'מן הקצה'. קראמוסטפא מוכיח בצורה משכנעת כי אין להטמיע את הדרוישים בקטגוריה המהותנית והאמורפית של 'הדת העממית', אלא לראות בהם זרם היסטורי נבדל, זרם שבהתאם לניתוחו בחלקו הראשון של מאמר זה, אפשר לאפיינו כ'אולטרה-טופי'. כמו האולטרה-אורתודוקסים שבקצהו האחר של המנעד הדתי, גם הדרוישים הסוטים התנגדו לפשרה שאפשרה את התגבשות הזרם האורתודוקסי הסוני המרכזי מאז המאה העשירית. קראמוסטפא הוא הראשון המראה בצורה כה ברורה כי מתאם של הדרוישים, שהתבטאה לא בפולמוס ובמאבק אלים כי אם בהתנהגות אנטי-שרעית ואנטי-חברתית, נעשתה בשם רגש דתי-רוחני אינדיבידואלי והייתה מכוונת הן נגד הטיפות הממוסדות, הקולקטיביות והתלויה בשלטון של האחוות, והן כנגד פולחן הקדושים העממי. עם זאת, קראמוסטפא מבהיר שכמו מקביליהן האולטרה-אורתודוקסים שנשארו מעורים בלמדנות הדתית, גם חבורות הדרוישים הסוטים נותרו קשורות בטכונן אל המיסטיקה הטיפית שממנה צמחו ושאת אמונותיה ומנהגיה היסודיים שימרו. טענה מרכזית בספרו היא כי רעיונותיהם הבסיסיים של מייסדי הקלנדריה, החידריה ותנועות דומות להן היו פידוש רדיקלי של התורה הטיפית, ובמיוחד של תפיסות הסגפנות, דחיית העולם והאינדיבידואליזם. כך קראמוסטפא מבהיר כי החבורות הסוטות שצמחו על מורשתן נעשו, כמו האחוות הטיפיות, למוקד של זהות ופעולה דתית קולקטיבית, ומבחינה זו אפשר לראות בהן את צלן, או את דמות המראה, של הסריקות. שלא כעלמאא האולטרה-אורתודוקסים שהשאירו פתח לרוחניות הדתית, הדרוישים הסוטים עָינו את האורתודוקסיה, אך בכל זאת רבות מדמויות המפתח שלהם היו צעירים שבאו מקרב העילית התרבותית האורתודוקסית. כך מתברר כי למרות התנהגותם האנטינומית והאנטי-חברתית, ייצגו הדרוישים הסוטים של התקופה האמצעית באסלאם רגש דתי כן, רגש אשר נמשך מהמגמה הטיפית הקדומה והיה גורם משיכה מתמיד בעבור רבים מבני החוגים האורתודוקסיים בזמנם.

מאז צאת ספרו של קראמוסטפא בשנת 1994 הופיעו עוד כמה מחקרים המוקדשים לתופעת הדרוישים הסוטים. אלה הם ברובם מחקרים אנתרופולוגיים שנערכו בתת היבשת ההודית, האזור המוסלמי המרכזי שנוכחותם של הקלנדרים ניכרת בו עד עצם היום הזה. החשוב שבמחקרים אלה הוא ללא ספק ספרה המופתי של קתרין אווינג (Ewing 1997), המשלב עבודת שטח רפלקטיבית שנערכה בפיקססאן עם שלל תובנות

- Ewing, Katherine Pratt, 1997. *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, London and Durham: Duke University Press.
- Hodgson, Marshall G. S., 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Period, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Karamustafa, Ahmet T., 1994. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period*, Salt Lake City [Utah]: University of Utah Press.
- Knysh, Alexander D., 1999. *Ibn 'Arabi in the later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press.
- Knysh, Alexander D., 2000. *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden: Brill.
- Laoust, Henri, 1939. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi al-Din Ahmad b. Taymiya*, Cairo: L'Institut Francaise d'Archeologie Orientale.
- Lazarus-Yafeh, Hava, 1975. *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem: Magnes Press.
- Makdisi, George, 1973. 'Ibn Taymiya: a Sufi of the Qadiriya Order', *American Journal of Arabic Studies* 1: 118-130.
- Massignon, Louis, 1982 [1922]. *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam* (trans. Henry Mason), Princeton: Princeton University Press.
- Memon, Muhammad Umar, 1976. *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*, The Hague: Mouton.
- O'Fahey, R. S., 1990. *Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston Ill.: Northwestern University Press.
- Rahman, Fazlur, 1979. *Islam*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press.
- Schimmel, Annemarie, 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sirriyeh, Elizabeth, 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Trimingham, J. Spencer, 1971. *The Sufi Orders of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Van Ess, Joseph, 1999. 'Sufism and its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations', in: Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.), *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: Brill, 22-44.

תאורטיות מבית מדרשם של הוגים כפוקו (Foucault), הבלשן דה-סוסיר (De Saussure), ומעל הכול הפסיכואנליטיקן ז'אק לאקאן (Lacan). בסדרה של מפגשים עם קלנדרים (וקלנדריות), אוינג מתעדת את היחסים המורכבים שבין הדרושים האנטינומיים החיים בבתי הקברות שבשולי שכונותיה של לאהוד לבין המוסלמים 'ההגונים' שסביבם ומנתחת אותם. בה בעת היא מפנה את מבטה אל דמות הקלנדר הקלאסית, זו שבה עוסק קראמוסטפא, ועומדת על אופייה הדו-משיך, בזוי-נערץ, דמות שהיא סמל למי שאינו נכלל בסדר החברתי, אך גם מגלם את ההתאוות המתמדת והבלתי-מתפשרת אל האחר האלוהי. בדרך זו מאששת אוינג את מחקרו ההיסטורי של קראמוסטפא ומעניקה לו ממד עומק אנתרופולוגי, פסיכולוגי וחברתי.

ביבליוגרפיה

- גיב, הא"ר, 1976. מגמות חדשות באסלאם, תל אביב: עם עובד.
- לבציון, נחמיה, 1986. 'תנועות התחדשות ורפורמה באסלאם במאה ה-18', המזרח החדש לא: 48-70.
- Birge, John Kingsley, 1937. *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac.
- Chittick, William, 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press.
- Chodkiewicz, Michel, 1993. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Commins, David, 2006. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London: I.B. Tauris.
- De Bruijn, J. T. P., 1992. 'The Qalandariyyat in Persian Mystical Poetry from Sana'i Onwards', in: Leonard Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, London and New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 75-86.
- Digby, Simon, 1984. 'Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries', in: Yohanan Friedmann (ed.), *Islam in South Asia*, Vol. 1, Jerusalem: Magnes Press, 60-108.
- Enayat, Hamid, 1982. *Modern Islamic Political Thought*, London: Macmillan.
- Ernst, Carl W., 1997. *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam*, Boston: Shambala Publications.

- Weismann, Itzhak, 2007. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London and New York: Routledge.
- Zilfi, Madeline C., 1988. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.