

זהויות מודרניסטיות – סופים ווהאבים בצפון ניגריה

אירית בק

משנות השבעים של המאה העשרים ואילך התפתחו בצפון ניגריה מאבקים בין זרמים רעיוניים וארגוניים שצמחו בהשפעת הוהאביה, לבין הטריקות הסופיות. קונפליקטים אלה היו חדים וגלויים ובמקרים מסוימים אף אלימים, והובילו לשינוי בולט בוהותו של האסלאם באזור זה, אזור אשר רבים ממאמיניו השתייכו עד לתקופה זו לטריקות סופיות (בעיקר לקאדריה ולתג'אניה). המאמר יתאר את התפתחות היחסים בין הזרמים בתקופה הפוסט־קולוניאלית וינתח את הגורמים הבין־לאומיים והפנים־ניגריים שהובילו להיווצרות הקונפליקטים ביניהם משנות השבעים ואילך. עם זאת, מאמר זה יטען כי המחקר נוטה לעתים לחלוקה דיכוטומית מדי של הזרמים באסלאם, ובמיוחד, נוטה לייחס רדיקליות ופוליטיזציה לדוגלים בתפיסות והאביות, לעומת מתינות, ובמקרים מסוימים אף תבוסתנות, לדוגלים בתפיסות סופיות. ניתוח היחסים בין הזרמים הרעיוניים השונים באסלאם הצפון־ניגרי כיחסים דינמיים המשתנים בהתמדה, ולא כיחסים המתאפיינים בעיקר בהתנגשות בין זהויות נפרדות, מאפשר לקיים מסגרת דיון גמישה יותר ביחסים אלה, יחסים שבעשור האחרון מתאפיינים גם בניסיונות להתקרבות וליצירת דיאלוג.

מבוא

בינואר 2000 הכריז מושל מדינת זמפרה (Zamfara) שבצפון ניגריה על הפיכת השריעה לחוק המדינה. במהלך השנתיים הבאות התרחש תהליך דומה גם ביתר מדינות הצפון.¹ תשומת הלב של הקהילה הבין־לאומית, שאינה מרבה לעסוק בעניינים פנים־אפריקניים, עסקה הפעם בהבלטה באירועים שהתרחשו בעקבות קבלת מערכות השריעה, וזאת מכמה סיבות: ראשית, ניגריה היא המדינה המאוכלסת ביותר באפריקה ונחשבת למעצמה אזורית במערב היבשת ולספקית נפט מרכזית למערב. משום כך מיוחסת חשיבות רבה

1 הרפובליקה הפדרלית של ניגריה מורכבת מ־36 מדינות. 12 מדינות הצפון הפכו את השריעה לחוק המדינה עד סוף שנת 2002.

ליציבותה הפנימית, ובעיקר ליחסים הבין-דתיים במדינה המפוצלת לצפון מוסלמי ברובו ולדרום נוצרי ברובו. ליישום מערכות השריעה היו השלכות רבות הן על זהותה של המדינה הניגרית והן על יחסי מוסלמים ונוצרים בצפונה. שנית, אירועי ה-11 בספטמבר 2001 בארצות הברית מיקדו את תשומת הלב הבין-לאומית בגילויים של הקצנה דתית ברחבי העולם. התעוררות תחושות פאן-אסלאמיות בקרב המוסלמים בצפון ניגריה והתחזקות הסכסוכים הבין-דתיים באזור זה הגבירו את החששות מפני אובדנו של בסיס תמיכה זה שזוהה באופן מסורתי עם המערב.² אחד הביטויים הבולטים לעניין הבין-לאומי במתרחש בצפון ניגריה שלאחר יישום מערכות השריעה היה הסיקור התקשורתי הנרחב, הנדיר מסוגו, שזכו לו שני משפטים שהתנהלו נגד שתי נשים מקומיות שהואשמו בניאוף ונידונו למוות בסקילה.³

על פי חוקרים שונים, אחד מן השינויים הבולטים שחלו במרקמו התאולוגי והחברתי של האסלאם בצפון ניגריה בתקופה הפוסט-קולוניאלית הוא עלייתם של זרמים רעיוניים וארגוניים שצמחו בהשפעת הוהאביה, במקביל לדעיכתן של הטריקות ה־סופיות. תופעה זו אינה ייחודית לצפון ניגריה או לעידן הפוסט-קולוניאלי, למאבקים בין זרמים אלה אפשר למצוא ביטויים רבים ברחבי העולם המוסלמי מאז סוף המאה השמונה-עשרה.⁴ אמנם, המקרה של צפון ניגריה מובחן יותר משום שהקונפליקטים שהתגלעו בין הוגי דעות ותנועות חברתיות שצמחו בהשראת הוהאביה לבין הטריקות ה־סופיות היו חדים וגלויים, ובמקרים מסוימים אף אלימים. עם זאת, מאמר זה יטען כי המחקר נוטה לעתים לחלק חלוקה דיכוטומית מדי בין זרמים באסלאם, ובמיוחד נוטה לייחס מאפיינים של רדיקליזציה ופוליטיזציה לדוגלים בתפיסות והאביות, ומאפיינים של מתינות, ובמקרים מסוימים אף של תבוסתנות, לדוגלים בתפיסות סופיות. כדי לאתגר דיכוטומיה זו ישתמש המאמר בהגדרה רחבה יותר של המרחב הפוסט-קולוניאלי, כפי שהגדיר אותו החוקר הקרוני אשיל מבמבה (Mbembe):

הפוסט קולוני (postcolony) אינה מורכבת ממרחב ציבורי לכיד ואינה נקבעת על פי עקרון מארגן אחד. במקום זאת, היא מורכבת מריבוי

2 להרחבה בנושא זה ראו: Back 2004. חשוב לציין שבעקבות אירועי ה-11 בספטמבר גלשו הקונפליקטים הבין-דתיים מעבר לאזור הצפון, למשל לעיר ג'זס שבמרכז ניגריה. להרחבה ראו: Danfulani and Fwatshak 2002.

3 במהלך השנים 2003-2004 זוכו שתי הנאשמות.

4 לדיון כללי באתגרים הניצבים בפני ה־סופיות בעת החדשה ולדיון בכמה מקרי מבחן מאפריקה, ראו: Sirriyeh 1999. לדיון בהתפתחותם של קונפליקטים בין סופים לאסלאמיסטים באפריקה הפוסט-קולוניאלית, ובכמה מקרי מבחן מניגריה, ראו: Rosander and Westerlund 1997.

'ספרות' וזירות אשר לכל אחת מהן היגיון נפרד משלה, ועם זאת היא עלולה להיות מעורבת בדפוסי היגיון אחרים כאשר היא פועלת בהקשרים מסוימים. לפיכך, 'הסובייקט' הפוסט קולוניאלי חייב ללמוד להתמקח ולא לתר בהתמדה. לנכח זאת... 'הסובייקט' הפוסט-קולוניאלי מגייס לא רק 'זהות' אחת, אלא זהויות נזילות אחדות שמתוקף טבען יש לשנותן בהתמדה כדי להשיג את מרב האמצעים והיעילות הנדרשים בעת הצורך. (Mbembe 1992: 5).

הגדרה זו מאפשרת מסגרת גמישה יותר לדיון בהתפתחות היחסים שבין סופים ווהאבים בצפון ניגריה מאז שנות השישים של המאה העשרים ועד ימינו. התייחסות לסובייקט הפוסט-קולוניאלי כאל סובייקט המורכב מזהויות נזילות, מאפשרת לנתח את היחסים בין זרמים רעיוניים שונים באסלאם הצפון-ניגרי כתהליך דינמי המשתנה בהתמדה, ולא כיחסים בין זהויות נפרדות שנקודות המפגש ביניהן מתאפיינות בעיקר בהתנגשות. המאמר יפתח בסקירת התהוותן של הטריקות הסופיות בצפון ניגריה החל מהמאה השש-עשרה, ובתיאור יצירתן של התנועות שצמחו בהשראה והאבית החל משנות החמישים של המאה העשרים, בעיקר בקרב תלמידים ומורים ב'בית הספר ללימודים ערביים' (School for Arabic Studies, SAS) בעיר קאנו. מאמר זה יתמקד בזרמים והאביים ולא אסלאמיסטיים באופן כללי, בשל האתגרים המיוחדים שהציבה התנגדותה של הוהאביה לסופיות. הטריקות הסופיות שייבחנו הן בעיקר הקאדרייה, שהיא הטריקה הוותיקה ביותר והגדולה ביותר מבחינת מספר המאמינים, והתג'אניה אשר במקרים רבים הייתה חלוצת שינויים ארגוניים ותאולוגיים בקרב מוסלמי צפון ניגריה. עיקר המאמר יעסוק בסקירת האירועים המרכזיים שהתרחשו לאחר שקיבלה ניגריה עצמאות בשנת 1960. המאמר יטען כי אכן עד לאמצע שנות התשעים של המאה העשרים התאפיינו יחסים אלה בסכסוכים ובהתרחקות הדדית, אולם בעשור האחרון חלה התקרבות ומסתמן ניסיון לפתח דיאלוג בין סופים ווהאבים בצפון ניגריה.

סופים ווהאבים – דינמיקה של יחסים ערב העצמאות

במערב אפריקה, כמו באזורים אחרים שהאסלאם התפשט בהם, שימשו הטריקות הסופיות חוד חננית בהרחבת גבולות דאר אל-אסלאם, כלומר בהמרת דתם של לא-מוסלמים, וביצירתם של מבנים חברתיים גמישים אשר אפשרו מיוזג בין אמונות דתיות ומנהגים תרבותיים מקומיים לבין הדרישות הנוקשות יותר של האורתודוקסיה האסלאמית (Levtzion 2002: 109-118). גם בערי הממלכה של ההאוסה (Hausa), שנכללו לימים באזור צפון ניגריה, שימשו הטריקות הסופיות בסיס להנעת זהותם הדתית של ההמונים

המוסלמים, רובם מבני ההאוסה והפולאני (Fulani),⁵ ולהרחבת גבולותיו של האסלאם לקהלי יעד לא-מוסלמים (Hiskett 1984: 244-260). הטריקה המרכזית שהצליחה לבסס את כוחה באזור זה הייתה הקאדריה, טריקה זו נוסדה בבגדאד במאה השתיים-עשרה בידי השיח' עבד אל-קאדר אל-ג'ילאני (al-Jaylani). במאה החמש-עשרה התפשטה הטריקה לצפון אפריקה, משם החלה לחדור בהדרגה למרחב שמדרום לסהרה, והחל מהמאה השש-עשרה החלה לבסס את כוחה בקרב בני הפולאני שחיו בשטחי ממלכות ההאוסה.

בסוף המאה השמונה-עשרה התרחש אירוע שהשפיע השפעה רבת משמעות על מיסוד הסופיות באזור זה. עות'מאן דאן-פודיו (Uthman Dan Fodio), איש דת ממוצא פולאני, הוביל תנועת ג'האד במטרה להיאבק בניכורה החברתי והדתי של העילית הדתית והפוליטית מן ההמונים, ולחזק את זהותן הדתית של קהילות מוסלמיות באמצעות הפצת ידע ובאמצעות הפצת האסלאם בקרב לא-מוסלמים. דאן-פודיו היה בן לטריקה הקאדריה, בכתביו הוא תיאר את ההתגלות האלוהית (פֶּשֶׁף) שהתגלתה לו כאשר היה בן ארבעים, וטען כי אל-ג'ילאני מינה אותו לאמאם אל-אֶלְיָאָא (רבים של וְלִי). הוא טען כי יכולות הֶבְרֵכָה (הברכה) והֶקְרָאמָאָת (הכוחות המופלאים המיוחסים לקדוש) של אל-ג'ילאני הועברו אליו, וכי השתייכות לקאדריה מבטיחה למאמין תגמולים טובים יותר מההשתייכות למסדרים אחרים. התביעה לבלעדיות בהשתייכות לטריקה הייתה בבחינת חידוש למאמינים מבני ההאוסה והפולאני שעד אז יכלו להשתייך בו בזמן לכמה טריקות.⁶ ואמנם, במהלך השלבים השונים של גיבוש תנועת הג'האד של דאן-פודיו נהפכה הקאדריה לבסיס מרכזי בגיבוש הזהות האסלאמית. מלחמת הג'האד של דאן-פודיו ומאמיניו נמשכה בין השנים 1804-1808. במהלך שנים אלו רשמה לעצמה התנועה ניצחונות צבאיים סוחפים אשר הובילו לכיבוש כמעט מוחלט של ממלכות ההאוסה, ואף התרחבו לשטחי היורובה במערב. בתום השלב הצבאי החלה יצירת היישות המדינית שנקראה על שם בירתה – ח'ליפות סוקוטו (Sokoto). בראש הח'ליפות עמדו צאצאיו של דאן-פודיו.⁷ בח'ליפות סוקוטו הגיעה הקאדריה לשיא פריחתה והוכרזה כטריקה הרשמית של הח'ליפות. שלושה רעיונות תאולוגיים מרכזיים עיצבו את דמותה של הקאדריה בממלכת

5 בניגריה, המדינה המאוכלסת ביותר באפריקה, כ־250 קבוצות אתניות. ארבע הקבוצות המרכזיות, המכונות 'עמי הגרעין', הן ההאוסה והפולאני המוסלמיות בצפון, היורובה (המפוצלת בין מוסלמים לנוצרים) בדרום-מערב והאיבו הנוצרית בדרום-מזרח.

6 תהליך זה לא התרחש רק בתברות אלו. במהלך המאה השמונה-עשרה עברו טריקות רבות שינוי שהתבטא בעמבר לדפוס ריכוזי יותר ובתביעה לבלעדיות. להרחבה ראו: לבצ'ין 2002.

7 להרחבה על השלכותיה של תנועת ג'האד זו, ראו: Hiskett 1994.

סוקוטו: ראייתו של מוחמד כ'אדם המושלם' (אל־אֶנְסָאן אל־פֶּאמְל); האמונה בכוחו של המנהיג המקומי של הטריקה (אמאם אל־אֶל־אֶא) לתווך בין האדם לאלוהיו; והאמונה ב'אור של מוחמד' (נור אל־מחמד), שלפיה שליחותו של הנביא הייתה מעולם הפצת אור האהבה, הרחמים והידע לאנושות. להפיכתה של הקאדריה לבסיס הזהות התאולוגי והארגוני של הח'ליפות הייתה חשיבות שחרגה מעבר לשנות קיומה – ברבע האחרון של המאה התשע־עשרה. עם כיבושה הקולוניאלי של אפריקה, הפך אזור הח'ליפות ל'פרוטקטוראט של צפון ניגריה', ובשנת 1914 התמזג עם ה'פרוטקטוראט של דרום ניגריה', מיזוג שיצר את המושבה הבריטית ניגריה. באזור זה יושם דגם 'המנדט הכפול' (Dual Mandate) או 'השלטון העקיף' (Indirect Rule), דגם ששאף להתבסס במידת האפשר על מבני שליטה קיימים כדי לשמר את הסדר במושבה. יישום דגם שליטה זה הנציח רבים מדפוסי השליטה והארגון החברתי של ח'ליפות סוקוטו. כך, צאצאיו של דאן־פודיו נחשבו בעיני הבריטים למייצגי המוסלמים בצפון, ומעמדם נשמר בקפידה עד סוף התקופה הקולוניאלית.

בתקופה זו התרחשו בניגריה שינויים כגון עיור, בניית תשתיות וחדירת השכלה מערבית. השינויים התרחשו בקצב שונה בדרום ובצפון ויצרו פערי מודרניזציה עמוקים ביניהם. האינטרסים הכלכליים הבריטיים התמקדו בעיקר בדרום החקלאי, וכתוצאה מכך היקף התשתיות שנבנו בדרום היה גדול במידה ניכרת מזה שבצפון. פעילותו של המיסיון הייתה מדד בולט לבחינת הפערים שנוצרו בין האזורים. פעילות זו החלה במזרח ניגריה עוד לפני ההשתלטות הקולוניאלית, ובמהלכה התפשטה גם לאזורי המערב. כמו במקומות אחרים באפריקה הקולוניאלית, שימש המיסיון כלי מרכזי להפצת החינוך המערבי. לעומת זאת, בצפון הובטח למנהיגים המוסלמים כי המיסיונים הנוצרים לא יורשו לפעול בתחומם. איסור זה, שתאם את עקרונות 'השלטון העקיף' הבריטי, ביטא את חששותיהם של המנהיגים המוסלמים לא רק מחדירתן של השפעות הנצרות, אלא גם מ'רוחות השינוי'. אף שדגם 'השלטון העקיף' נשמר במהלך מרבית התקופה הקולוניאלית, הרי שהצפון לא נסגר לחלוטין בפני תהליכי השינוי. השאיפה להמונגניות דתית בצפון עמדה בפני אתגר נוסף – הפער בין התפשטותן של מערכות השכלה מערביות בדרום ניגריה לבין מיעוט האפשרויות שניתנו לבוגריהן להשתלב שם בתעסוקה ההולמת להשכלתם הובילה לגלי הגירה של צעירים משכילים, נוצרים ברובם, אל ערי הצפון המוסלמיות. הגירה זו הובילה הן לחדירתן של 'רוחות השינוי' מהמערב לצפון, והן להקצנת המתחים הדתיים סביב נושאים שונים, כגון אפשרויות התעסוקה.⁸

8 לתיאור תהליכי שינוי אלה והשפעתם על עיצוב הזהות האסלאמית בעיר קאנו שבצפון ניגריה, ראו: Barkindo 1993.

לנוכח אתגרים אלה, אפשר לטעון שבמהלך התקופה הקולוניאלית התקיימו תנאים היסטוריים מתאימים לשימור כוחן של הטריקות ואף להתחזקותן. יכולתן של הטריקות הסופיות להתמודד עם תהליכי השינוי בלטה הן במישור הארגוני והן במישור התאולוגי. הן הציעו למאמיניהן מסגרת הזדהות והשתייכות במצבים של חוסר ודאות ובתקופה של שינויים דרמטיים במסגרות החברתיות המוכרות. כתוצאה מכך, הצטרפו מאמינים רבים לטריקות השונות במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים. הדינמיות והחיות של הסופיות באו לידי ביטוי גם בחדירתן של טריקות חדשות ובמאבקים ביניהן. עדות בולטת לכך היא המאבקים שהתרחשו בין הקאדריה לתג'אניה במהלך התקופה הקולוניאלית.

התפיסות התאולוגיות של התג'אניה חדרו לח'ליפות סוקוטו כבר בתחילת המאה התשע-עשרה בעקבות ביקורו של אל-חאג' עומר תל (Umar Tal), מנהיג מוסלמי שהנהיג תנועת ג'האד חשובה באזור מאלי וסנגאל של ימינו. רעיונות אלה הוצגו למוחמד בלו (Muhammad Bello), בנו של דאן-פודיו וח'ליף סוקוטו, אשר לפי עדויות שונות אף אימץ חלק מהם (Hiskett 1994: 251-253). עם זאת, עד לשנות השלושים של המאה העשרים לא זכתה התג'אניה לפופולריות רבה בצפון ניגריה. במהלך שנות השלושים חל שינוי במעמדה של טריקה זו בעקבות הגעתו של מנהיג תג'אני סנגאלי ושמו אבראהים ניאס (Ibrahim Niass) לעיר קאנו. מסריו של ניאס היו בעלי מְכוּוּנוּת (אוריניטציה) פאן-אסלאמית וקראו לתחיית ההשכלה המוסלמית ולחיוזוק לימוד השפה הערבית. מסריו זכו לפופולריות בקהילות מוסלמיות רבות בצפון אפריקה ובמערבה, והעידו על תהליך שינוי בתפיסתה של הסופיות – מזהות מקומית מצומצמת לזהות על-לשונית ועל-אזורית. מלבד פועלו של ניאס עצמו, ניכרה בצפון ניגריה של שנות השלושים פעילות ערה של שיח'ים תג'אנים מצפון אפריקה שסייעו בגיוס מגורים שונים לשורות הטריקה, כגון צעירים ונשים שחשו שתהליכי השינוי גורמים להדרתם לשולי החברה המוסלמית. פעילות זו סייעה להפיכתה של התג'אניה לתנועת המונים פופולרית בתקופה זו.⁹

במישור התאולוגי התבססו מסריו של ניאס על משנתו של מוחמד אל-ראג'י (al-Raji), איש דת מגוונדו (Gwandu). אל-ראג'י פיתח את תפיסת ה'שליחות' (רְסָאֵלָה), תפיסה שלפיה כוחו של אל-תג'אני שאוב מחזיונות שבמהלכם נגלה אליו הנביא מוחמד. אל-ראג'י פיתח גם את הדוקטרינה המיסטית 'אמיתות מוחמד', שלפיה על המאמין לעבור דרך הטקסים השונים חמישה שלבים (חדרה) – מהארצי ביותר ועד השמימי ביותר. בהיבט הפולחני התאפיינו טקסי התג'אניה בהעלאת דימויים של מוחמד ושל

9 על תהליכי הצטרפותן של נשים לשורות התג'אניה במהלך התקופה הקולוניאלית, ראו: Coulon, 1988.

מייסדי השושלת, ובכך יצרו ממד ארצי יותר ממסדרים אחרים. נוסף על כך, הדגיש אל-ראג'י את המסר של השֶׁפֶר (הכרת התודה על החסד האלוהי) על חשבון המסר של הוֹהֶד (הסגפנות הסופית). אִי־גִינוֹוֹ את מנעמי העולם הזה (ובכללם צבירת עושר) ויכולתו לשלב ביניהם לבין הממד הרוחני של הדת היו מוקד משיכה למאמינים רבים. המאבק בין התג'אניה והקאדריה בא לידי ביטוי, למשל, בוויכוחים על פרקטיקות של תפילה, כגון שימוש במוזיקה בשעת ה'ד'כר (טקס שינון שמות אללה) ושילוב ידיים בעת התפילה, וויכוחים תאולוגיים שהניבו ספרות ענפה שהתפרסמה בתקופה זו, ספרות שהעידה על כוח משיכתה וחיוניותה של הסופיות (Umar 1999: 363-367).

לעומת התג'אניה, השפעותיהם של הלכי רוח ופרקטיקות והאביות הגיעו לצפון ניגריה רק במהלך שנות החמישים, כלומר בשלהי התקופה הקולוניאלית. זאת אף על פי שבצפון ניגריה התקיימו מרכזי לימוד ותיקים ובלטים שהשפיעו על עיצוב התודעה האסלאמית במערב אפריקה, ואף על פי שהשפעות והאביות בלטו במושבות אחרות, כגון סודאן הצרפתית (מאלי של ימינו) וחוף השנהב, כבר בשנות השלושים. במושבות אלו השפיעו הרעיונות הוהאביים בעיקר על עולים לרגל במהלך ההאג'.¹⁰ מכיוון שאחת מאבני היסוד של התנועה הוהאבית הייתה התנגדותה לתפיסות ולפרקטיקות סופיות רבות, ובעיקר לאלה הכרוכות בפולחן הקדושים, אפשר להצביע על התפשטות הלכי רוח אנטי־סופיים כעל מדד מובהק להתפשטות התפיסות הוהאביות. ואמנם, הלכי רוח כאלה התפשטו בצפון ניגריה עוד בשלהי הקולוניאליזם. תגובה זו צמחה בעיקר בחוגי משכילים – למשל בקרב תלמידים ומורים בבית הספר ללימודים ערביים בעיר קאנו. מוסד זה הוקם על ידי השלטונות הקולוניאליים הבריטים ושילב בין לימודים אסלאמיים ללימודים כלליים, ואף אפשר המשך לימודים במוסדות להשכלה גבוהה מחוץ לניגריה. במוסד זה, ובאחרים כדוגמתו שנוסדו בצפון ניגריה, צמחו עלמאא מדגם חדש, בעלי תפיסות אוניברסליות יותר. בשלבים הראשונים, לא הייתה ביקורתם אנטי־סופית כוללת והיא התמקדה ברובה במישור הפוליטי, בעיקר נגד מה שכינו 'השילוש הקדוש', משמע שיתוף הפעולה בין השלטון הקולוניאלי לבין השליטים המוסלמים ומנהיגי המסדרים הסופיים. לטענתם, שיתוף פעולה זה היה בגידה במהותו של האסלאם הטהור, הן משום ששירת אינטרסים של שלטון נוצרי־אירופי והן משום שעודד את הבורות והנחשלות של

10 באופן כללי, הצרפתים ששלטו במושבות אלה נטו לעודד את מנהג החאג' כחלק ממדיניות של טובות הנאה למשתפי הפעולה עמם מבין המוסלמים. הבריטים, לעומת זאת, חששו מהשפעות מוסלמיות חיצוניות העלולות לחדור לצפון ניגריה בעקבות החאג'. עם זאת, עיקר חששם לא התמקד בהשפעות והאביות, אלא דווקא בהשפעות מהדיסטיות מסודאן שהייתה חלק מנתיב עולי הרגל למכה. להרחבה ראו: Kaba 1972.

האוכלוסייה המוסלמית. המבקרים ראו בעידוד פרקטיקות שנחשבו בעיניהם אמונות טפלות, כגון פולחן קדושים ועלייה לרגל לקברים, הטייה של תשומת הלב מן העיסוק במהותו התאולוגית וההלכתית האמתית של האסלאם. עם זאת, אפשר למצוא בתקופה זו גם גילויים של ביקורת ישירה יותר על תפיסות סופיות, למשל בשירתו בשפת ההאוסה של סעד זונגור (Sa'ad Zungur), מוסלמי שנחשב לאחד מאבות הלאומיות הניגרית. בשיריו השונים התייחס זונגור לשבועה בשם אל-ג'יאני, אל-תג'אני או דאן-פודיו כאל חידוש מגונה (בְּדָעָה) וטען כי יש לחזור 'לסוג האסלאם שהתקיים בימי של מוחמד, שהיה פשוט, נקי וחופשי מאמונות טפלות ומהשפעות זרות'.¹¹ עם זאת, ביקורת אנטי-סופית שיטתית, אשר כוונה לא רק נגד ההיבטים הרעיוניים של הסופיות אלא גם נגד הטריקות עצמן, החלה להתגבש רק לאחר עצמאותה של ניגריה (בשנת 1960), ובעיקר סביב פועלו של המנהיג הדתי אבו בכר גומי (Abubakar Gumi).

פועלו של אבו בכר גומי לגיבוש המתנגדים לסופיות

אבו בכר גומי היה בוגר ה־SAS בעיר קאנו, והשלים את לימודיו בבית ספר ללימודים גבוהים בסודאן. גומי היה ממייסדי 'הליגה המוסלמית העולמית' (ראַבַּט אל-עאלם אל-אסלאמי) שמרכזה במכה, ועל פועלו בארגון זכה לאות הכבוד מידי המלך הסעודי פיסל (Tsiga 1992: 193-215). להשתייכותו לארגון זה הייתה השפעה רבה על גיבוש תפיסותיו האנטי-סופיות. בשנת 1962 התמנה גומי ל'קאדי הראשי של צפון ניגריה'. תפקיד זה, התפקיד האסלאמי הראשון בחשיבותו במדינה כולה, העניק לו כר נרחב לביטוי השקפותיו. כמו רבים ממתנגדי הסופיות, החל גומי את דרכו כאחד מתלמידי הטריקה התג'אנייה. השתייכות זו הובילה לכך שבשלבים הראשונים הופנה עיקר ביקורתו כלפי מסדר הקאדריה, ובעיקר כלפי מעורבותה הבולטת של טריקה זו בפוליטיקה הצפון ניגרית, אולם בהמשך הפנה את חיצו ביקורתו נגד מה שתפס כסטיותיה התאולוגיות של הטריקה התג'אנייה מן האורתודוקסיה האסלאמית. גומי ניצל את מעמדו הפוליטי והשתמש בהשפעה הרעיונית הרבה שהייתה לו על ראש ממשלת הצפון אחמדו בלו (Ahmadu Bello), שהיה צאצא לשושלת דאן-פודיו וכונה סרדאונה (Saradauna). גומי אף השיג את הסכמתו של בלו לאפשר לו לפסוק בנושאים הקשורים בדפוס תפילה, שמחלוקת סביבם גרמו באותה תקופה למהומות קשות בין תומכי הטריקות השונות. אולם, דווקא עניין זה עמד לו לרועץ בהפצת השקפותיו האנטי-סופיות. היריבויות בין המסדרים השונים נתפסו

11 מצוטט אצל: Umar 1999: 371. דיון מורחב בהתייחסות הוואביה לסופיות בכלל כאל בְּדָעָה ראו בהמשך.

כאיום על יציבות השלטון, ולכן פעל השלטון למיתון הגילויים האנטי־סופיים בהשקפותיו של גומי ולגיבוש חזית אסלאמית אחידה, הן בצפון והן בניגריה כולה. הוא אף יזם הקמה של מסדר סופי חדש בשם עות'מאניה, שמטרתו הייתה לבטל את בסיסי ההודות הקודמים וליצור זהות חדשה המבוססת על מורשתו של דאן־פודיו. רק באמצע שנות השישים חל מפנה שחזק את עמדותיו האנטי־סופיות של גומי.

שנת 1966 הייתה נקודת מפנה בהיסטוריה של ניגריה העצמאית. שנה זו, הידועה בהיסטוריה הניגרית בכינוייה 'שנת הסכנים הארוכות', נפתחה ב־16 בינואר בהפיכה שבראשה עמדו קצינים רדיקלים, רובם מבני האיבו. במהלך הפיכה זו, שסימלה את תום עידן 'הרפובליקה הראשונה' בניגריה, נרצחו רבים מראשי השלטון הקודם, ובהם ראש ממשלת הצפון בלו. לשינוי זה היו השפעות דרמטיות על מהלכה של ההיסטוריה הניגרית בכלל ועל היחסים בין הדתות בפרט. אשר לגומי, הסתלקותו של בלו מהזירה הפוליטית אפשרה לו לפעול באיזן מפריע ולהפיץ את השקפותיו האנטי־סופיות כשהוא עושה שימוש בשני אפיקי כוח חדשים שצמחו כתוצאה מהשינויים החברתיים והכלכליים שהתרחשו בניגריה באותה תקופה – התקשורת וארגוני המונים. כך החל גומי בשנות השבעים לבסס גם את מעמדו העממי־ציבורי באמצעות שידור דרשות התפסיר ברדיו הניגרי.¹² שידורים אלה, ששודרו בתחנות *Radio Nigeria of Kaduna* ו־*Kaduna Television Station*, זכו לשיעור האזנה עצום. ערוץ תקשורת נוסף היה העיתון *Gaskiya Ta Fi Kwabo*, דו־שבועון היוצא לאור בעיר הצפונית זאריה (Zaria) בשפת ההאוסה. השימוש ברשתות תקשורת מודרניות לשם פנייה אל ההמונים בשפתם העלה מאוד את הפופולריות של גומי ושל רעיונותיו (Loimier 1997; Umar 1993). גומי גם הוציא לאור שורה ארוכה של פרסומים. הבולט שבהם היה אל־עקידיה אל־סחיחה במואפקת אל־שריעה (האמונה הנכונה בהתאם לשריעה) שפורסם בשנת 1972 ובו רוכזו השקפותיו האנטי־סופיות.

תמצית האמונה המוסלמית, לפי גומי, היא העדות (שְהָאדָה), ובמיוחד חלקה הראשון. לשיטתו, עיקרי האמונה ניתנו על ידי אללה והועברו למאמינים דרך מוחמד, מכאן שאין מקום לפרשנות אישית של הדת, ובכלל זה, לזו הגלומה ב'דרך' הסופית. ההנחה המרכזית שהנחתה את השקפותיו של גומי היא שהסופיות אינה חלק מהאסלאם משום שהופיעה זמן רב לאחר שהאסלאם הושלם. ולכן, לאמונה בולי המתווך בין האדם לאלוהיו ובול־אִיָה שלו, מאבני היסוד של האמונה הסופית, אין מקום באסלאם. לפי גומי, כל אדם

12 מאז תקופתו של דאן־פודיו משמש מונח זה בתרבות ההאוסה־פולאני כינוי לדרשות עממיות המופנות לקהל מאזינים רחב, ולא במובנו המילולי – פרשנות הקוראן.

הוא ולי המבצע את הולאיה שלו באמצעות אמונתו ובאמצעות קיום חובות המאמין, כפי שדורשת הדת, אך ביצוע זה אינו כולל את הטקסים והפולחנים של הסופיות.¹³ בתחילת שנות השישים היה נדמה שמנהיגי הטריקות הסופיות לא חשו בגודל האיום שהציבה בפניהם הפופולריות הגוברת של השקפותיו האנטי-סופיות של גומי. אולם, מאמצע שנות השישים ואילך ניכר שאיום זה הובילם למסקנה כי יש לנקוט צעדים מעשיים כדי לשמר את כוחן ואת חיותן של הטריקות הסופיות, הן במישור הארגוני והן במישור התעמולתי. במישור הארגוני ראשי התג'אניה והקאדריה התפייסו והחליטו לשתף פעולה כדי להתמודד עם האתגרים שהציב בפניהם הזרם האנטי-סופי. להתפייסות זו היה ביטוי ארגוני בולט משהחליטו נציגי הטריקות להשתתף בארגון 'ג'מאעַת נְסֵר אל-אסלאם' (קבוצת ניצחון האסלאם, JNI), ארגון פאן-ניגרי שהוקם בתקופתו של אחמדו בלו. במישור התעמולתי דרשו מנהיגי הטריקות לבטל את המונופול של גומי על דרשות ברדיו. ואמנם, מאמצע שנות השבעים הוקצו גם למנהיגים סופים זמנים לשידורי דת ברשתות הרדיו והטלוויזיה. נוסף על כך, נעשה שימוש באמצעי תקשורת נוספים, כגון קלטות שמע וספרי כיס, שהיו אמצעים פופולריים מאוד להטפה דתית (Umar 1999: 373). עם זאת, נדמה שצעדים אלה לא הספיקו כדי לעצור את היחלשותה של הסופיות בצפון ניגריה, במיוחד לנוכח תהליך ה'והאביוציה' של צפון ניגריה מאמצע שנות השבעים.

התעצמות הקונפליקטים בין סופים ווהאבים – הקשרים מקומיים ובין-לאומיים

במחקרים רבים עולה השאלה אם תהליכי הרדיקליזציה והפוליטיזציה של האסלאם העולמי בעשורים האחרונים מובילים בהכרח לירידת כוחה של הסופיות. אליזבת סירייה (Sirriyeh 1999) מציינת כי חלק מהזרמים האסלאמיים המהפכניים, כגון אלה ששאבו את השראתם מההתפתחויות באיראן שבהנהגת האיתואללה חומייני, לא אופיינו בהתנגדות לסופיות. תמיכתו של חומייני בסופיות נבעה הן מראייתו את הסופיות כחלק לגיטימי מהאסלאם המהפכני והן משאיפתו לעודד כוחות אנטי-והאביים ברחבי עולם האסלאם. דוגמה בולטת לתחייה סופית לפי דגם זה היא הקמתו של ארגון הגג הסופי אל-אתבאש בלבנון ותפוצתו, ארגון המשלב דפוסים של תחייה אסלאמית עם הגנה על תפיסות ופרקטיקות סופיות, כגון פולחן הקדושים. עם זאת, כפי שאפרט להלן, בערב הסעודית אכן התחזקו תפיסות והאביות אנטי-סופיות החל מאמצע שנות השבעים. להתחזקות זו

13 ספרו פורסם בביירות בשנת 1972. לתמצית השקפות אלה ראו: Umar 1993: 163-165.

הייתה משמעות רבה עקב הפיכתה של הוהאביה למנוף מרכזי בשיווק מדיניות החוץ הסעודית.¹⁴

בהגות הוהאבית המודרנית נחשבו פרקטיקות שונות הקשורות לסופיות, כגון הוספת טקסי פולחן חדשים הקשורים בקדושים השונים, לפדעה בתחום הפולחן ועל כן לבלתי-רצויות, במיוחד בעיני העלמאא הסעודים המודרנים. עם התחזקות השפעותיה של כלכלת הנפט שהאיצה תהליכי שינוי כלכליים וחברתיים, הוקצנו עמדותיהם של חכמי דת אלה, אשר השפיעו כידוע השפעה מכרעת על עיצוב המדינה הסעודית בשלושת העשורים האחרונים של המאה העשרים. כך, למשל, הביעו רבים מהם מורת רוח מהכוונה לשחזר אתרים אסלאמיים היסטוריים ולהפכם לאתרי תיירות. לפי תפיסתם, מקומות הפולחן המקודשים לאסלאם הם בעיקר אלה הקשורים למצוות העלייה לרגל, ואילו עלייה לרגל למקומות אחרים מעודדת פרקטיקות פגניות, נוצריות ויהודיות.¹⁵ ביקורת זו כוונה במיוחד כלפי מנהגי העלייה לרגל לקברי קדושים סופיים, שחלקם קדושים גם לבני דתות אחרות. מנהגים אלה נחשבו בעיני הוהאבים לפגיעה במהות הטהורה והאמתית של האסלאם, ותפיסות מעין אלה סייעו בשיווק תדמיתה של סעודיה כשומרת האמתית על מהות זו של האסלאם. לחיזוקה של תדמית זו הייתה השפעה רבה על יחסי החוץ של סעודיה, ובכלל זה על יחסיה עם מדינות אפריקה, במיוחד לנוכח האתגרים שהציבה בפניה איראן המהפכנית.

אופייה השיעי של המהפכה האיראנית מנע, ברוב המקרים, הזדהות גלויה וממוסדת עם רעיונותיה בניגריה. עם זאת, השפעות המהפכה ניכרו בדרכים מגוונות, למשל, בפרסומים רבים באנגלית ובשפת האוסה, ואף בהפצתו של עיתון מקומי בשם מסר האסלאם (Sakon Islam), ששימש שופר להפצת הרעיונות האסלאמיים שעמדו בבסיסה של המהפכה האסלאמית באיראן בשפת האוסה. בהמשך ניכרה השפעתה של המהפכה גם בהקמתם של ארגונים רדיקליים כמו האַחְ'וּאן (ראו להלן). כתוצאה מכך, הגבירה סעודיה את השקעותיה בניגריה, הן באופן ישיר והן דרך ארגונים כמו 'הליגה המוסלמית העולמית'.¹⁶

ההוכחה הבולטת להתחזקותם של הזרמים הוהאביים הייתה הקמתו של הארגון 'ג'מאעת אַזְאֵלַת אל-בְּדֵעָה וְאֶקְאֵמַת אל-סֶנָה' (קבוצת סילוק החידוש המגונה ותחיית הסונה, המכונה בקיצור Yan Izala וקרויה על שמו של ארגון שפעל בתקופתו של דאן-

14 לדיון מפורט בדרכי הפצת האסלאם הוהאבי בקרן אפריקה, ראו: Erlich 2007: 97-222.

15 לדיון כללי בתפיסות הברדעה, ראו: אל-עטאוה 2006.

16 תרומות סעודיות שימשו כבר בשנות השישים לבניית בתי ספר ערביים ומסגדים בכל רחבי צפון ניגריה. ראו: Paden 1986.

פודיו). ארגון זה נוסד בידי השיח' איסמאעיליה אדריס (Isma'ilia Idris), מתלמידיו של אבו בכר גומי, בעיר ג'וס (Jos) בשנת 1978, ומשנות השמונים היה לאחד הארגונים המרכזיים בניגריה. אנשיו יצרו רשת ענפה של דרשנים בכל רחבי המדינה, הן במסגדים קיימים הן במסגדים חדשים שהקים הארגון. חברי הארגון הפיצו את השקפותיו דרך רשתות תקשורת מגוונות, מפרסומים בכתב וקלטות שמע ועד לשידורי רדיו. סוכני הארגון השתלבו גם במגוון רחב של מערכות חינוך, עצמאיות וקיימות, ודרכן גייסו מצטרפים רבים מקרב הדור הצעיר. ההשפעות הוהאביות באו לידי ביטוי הן בתמיכה הכספית של ערב הסעודית בפעילויותיו של הארגון, למשל בבניית מערכות חינוך ובתעמולה, כפי שצוין לעיל, והן בדומיננטיות של משכילים שהתחנכו במוסדות להשכלה גבוהה בערב הסעודית ועם שובם לניגריה השתלבו באקדמיה ובתפקידי דת בכירים. מעמדות כוח אלה הם העניקו לארגון לגיטימציה ובסיס אידיאולוגי ותאולוגי לעמדותיו האנטי-סופיות. דוגמה בולטת לכך הם כתביו של דהירו מאיגרי (Dahiru Maigari) והשפעתם על עיצוב תפיסות הארגון ועל פעילותו בשנות השמונים.

כמו רבים ממתנגדי הסופיות היה מאיגרי מאמין סופי בראשית דרכו, ובהמשכה אף היה שיח' תג'אני. בלימודיו באוניברסיטת באיירו (Bayero), שהייתה מרכז פעילות בולט בהשראתם של בוגרי מוסדות להשכלה גבוהה בערב הסעודית, התמקד בתפיסותיו של השיח' התג'אני הסנגאלי אבראהים ניאס ובפועלו. האוניברסיטה האסלאמית באל-מדינה שבסעודיה מימנה את פרסומה של התזה שכתב מאיגרי, והספר יצא לאור בביירות בשנת 1981. ספר עב-כרס זה (523 עמודים) היה לאחד מהפרסומים האנטי-סופיים הבולטים בשנות השמונים, ולאחד מכתבי היסוד שנלמדו במוסדות (Umar) Yan Izala (1999: 374-376).

מאיגרי יצא נגד הנהגה של מאמיני הטריקה התג'אנית להבליט את הוֹרְד (התפילה המיוחדת לכל טריקה), ובמיוחד את התגמולים העצומים המיוחסים לו. הוא בתן את התפתחות הרעיונות המרכזיים בתג'אניה, מאל-תג'אני ועד לניאס, ורמז כי השפעות חיצוניות, כגון השפעות גנוסטיות נאופלטוניות, עיצבו את רעיונות אלה יותר מן האסלאם המקורי והטהור. בתגובה לביקורת סופית, שלפיה מאיגרי ויתר על אמונתו הסופית בתמורה לתואר אקדמי, הקצין מאיגרי את ביקורתו, ובפרסום נוסף טען כי הסופיות היא דת נפרדת, שונה מהאסלאם. בכתבים אלה ובכתבים אחרים של אנשי הארגון התמסדה ביקורת אנטי-סופית שדחתה את רעיון הַתְּנֻסָל (התיווך) של הקדושים החיים והמתים, את הטקסים הדתיים של הטריקות השונות ואת שירי התהילה לנביא. מנגד הדגישו כתבים אלו את בלעדיותם של הקוראן ושל הסונה באמונה האסלאמית (Loimier 1997: 295-296).

מעבר לממד התאולוגי, גם דרכי הפעולה של חברי Yan Izala היו קיצוניות יחסית לפעילותם של מתנגדי הסופיות בעבר, ובתן, מלבד פרסום כתבים ודרשות יום

שישי, גם פרסום רשימה שמית של אנשים המשתייכים לטריקות הסופיות. בכתי הספר שייסד הארגון נלמדו כתביהם של אבן תימיה ועבד אל-והאב אשר העניקו לגיטימציה תית למדיניותו האנטי-סופית של הארגון. כתוצאה ממדיניות קיצונית זו פרץ בשנים 1978-1979 גל של מהומות דמים בין חברי הארגון לבין אנשי הטריקות הסופיות. בשנת 1980 הגיעו המתחים לשיאם במהומות שכונו 'מהומות המייטסין' (Maitatsine riots), אשר פרצו בו-בזמן במספר רב של ערים בצפון ניגריה. אירועים אלה הובילו להכרת המדינה בסכנה הטמונה במתחים אלו ליציבותו של הצפון. כתוצאה מכך הוקמה ועדה ממשלתית שתפקידה היה לגשר על הפערים בין הצדדים. מאמץ זה בא לידי ביטוי ב'חוזה סוקוטו' שעליו חתמו נציגי הצדדים בשנת 1980. בפועל כלל חוזה זה פרשנויות נזילות בעניינים המהותיים השנויים במחלוקת, והותיר פתח לפריצת מחלוקות דומות בעתיד.

תגובתן של הטריקות הסופיות להתקפות עליהן ניכרו הן במישור הארגוני והן במישור התאולוגי. בשנת 1977 נוסדו שני ארגוני גג סופיים שמטרתם הייתה לגבש דפוס פעולה אחיד לחברי המסדרים. לפי המוטו שאימצו ארגונים אלה 'הדת היא בעיקרה התייעצות'. בשורת תביעות מפורטת דרשו הארגונים מגומי למתן את השקפותיו האנטי-סופיות. במישור התאולוגי דחו כתבים שונים שהתפרסמו באותה תקופה, רובם מאת כותבים תגיאנים, את הטענות השונות שהופנו כלפיהם, בעיקר נגד חוסר הלגיטימיות של תפיסותיהם של מייסד הטריקה אל-תגיאני ושל אבראהים ניאס. כך, למשל, מוחמד אינומה (Muhammad Ainuma) פרסם ספר שהציג את אל-תגיאני כדמות קדושה שפעלה להחייאת הסונה ולמיגור הַבְּדֵעָה, והדגיש במיוחד את טענתו של אל-תגיאני שמוחמד התגלה לו במהלך היום ולא בחלום או בחזיון לילה, טענה שזכתה להתקפות רבות מצדם של המתנגדים לסופיות. בתגובה לביקורתם של מבקרי הסופיות טען מוחמד אל-עאשיר שְעֵיב (Muhammad al-Āshir Shu'ayb) כי היא אינה מעוגנת בתפיסות רציונליות אלא בהארה אינטואיטיבית של ההולכים בדרך הסופית. מוחמד סאני קפנגה (Muhammad Sani Kafanga) טען לזיהוייה של הסופיות עם אַחְסָאן (צדקה), רעיון שניסח עוד קודם לכן עות'מאן דאן-פודיו.¹⁷ תפיסתו של אל-תגיאני ששינון אל-סֵלָאָה אל-פאתחה (דהיינו קריאת סורת אל-פאתחה לאחר כל אחת מחמש התפילות למען מייסד הטריקה) חשוב יותר משינון הקוראן, זכתה להגנת רוב הכותבים התגיאנים לאחר שאבו בכר גומי תקף תפיסה זו בעת שנשא דרשה המונית באפריל 1977. גומי הצהיר שהמשנן תפילה זו הוא כופר ולפיכך אפשר להורגו ואין להינשא לו ולבני משפחתו. בתגובה טענו הכותבים

17 לסקירה של עיקרי הכתבים הסופים שהופיעו באותה תקופה ראו: Umar 1999: 378-382.

התג'אנים שאלתג'אני קיבל את מצוות שינון התפילה ישירות ממוחמד (Loimier 1997: 298).

חוקרים אחדים מייחסים את התחדדות הקונפליקטים בין המסדרים ה־סופים לבין מתנגדיהם לשינויים כלכליים וחברתיים שחלו בעקבות גילוי הנפט במזרח של ניגריה בשנות השישים. גילוי הנפט הוביל להתהוותה של חברה קפיטליסטית חומרנית, ובעיקר בלתי־שוויונית. ניכורם של ההמונים מהרובד הפוליטי, בעיקר לנוכח התבססותה של עילית בירוקרטית־שלטונית דקה ומושחתת שדחקה את רוב העם הניגרי מרווחיה העצומים של המדינה מנפט וממקורות נוספים, הוביל למרד כנגד צביונה של חברה זו. המרד התבטא הן בהתעוררות דתית כללית והן במגמות של הקצנה דתית. חוקרים אחרים, לעומת זאת, רואים בהתעצמות הקונפליקט בין המסדרים ה־סופיים למתנגדיהם תגובה להתרחשויות פוליטיות. בשנות השבעים ביטא המאבק את השאיפה להתחדשות פניו של האסלאם מול האתגר שהציבה עליית כוחה של הנצרות במדינה.¹⁸ לדעתם של חוקרים אלה, התחזקות כוחו של ארגון Yan Izala משנות השמונים ואילך הייתה ביטוי לתחיית האסלאם ולפוליטיזציה שלו בניגריה. בבחירות 1983, למשל, הצהירו מנהיגי הארגון שמבחינה דתית הבהירות חשובות יותר ממצוות החג'. הכרזה זו תרמה תרומה עצומה לבחירתו של המועמד שהו שגארי (Shehu Shagari) המוסלמי (-Loimier 1997: 291). למרות הדגשים השונים, החוקרים מסכימים שבתהליך הפוליטיזציה והרדיקליזציה של האסלאם בצפון ניגריה התחזק כוחם של המתנגדים ל־סופיות. נראה כי מאמצע שנות השבעים ועד שנות התשעים של המאה העשרים איבדו הטריקות ה־סופיות את מעמדן ואת כוח משיכתן אל מול עלייתם של זרמים רעיוניים וארגוני המונים שפעלו בהשראה והאבית. ההתפתחויות בעיר קאנו (Kano) בניגריה ממחישות טענה זו.

קאנו היא העיר המאוכלסת ביותר בצפון ניגריה, מאז המאה הארבע־עשרה היא נחשבת לאחד מהמרכזים החשובים של האסלאם באזור זה, והיא בעלת דימוי של עיר מוסלמית קלאסית (birni בשפת ההאוסה). בתחילת המאה התשע־עשרה הייתה קאנו, במסגרת תנועת הג'האד של דאן־פודיו, לחלק מח'ליפות סוקוטו. במהלך התקופה הקולוניאלית ניכרו תהליכי השינוי בעיקר בפרברי העיר שאליהם הדרו השפעות של השכלה, ערכים, ותפיסות קפיטליסטיות שמקורן במערב. פרברים אלה אוכלסו ברובם בצעירים מוסלמים 'שיצאו מתוך החומות', אך גם מקומם של מהגרים מהדרום, נוצרים ברובם, לא נפקד. אולם כפי שנטען קודם, תהליכים אלה לא ערערו את מעמדן של הטריקות ה־סופיות. למעשה, עוצמתם של תהליכי השינוי ותחושות הניכור שנלוו אליהם,

18 באותה תקופה תקף גומי את 'מאפיית קדונה', וכוונתו הייתה למגמות האנטי־מוסלמיות של ממשלתו של יעקובו גואון (Ya'akubu Gowon), נוצרי מהצפון.

לצד תמיכתם החומרית של השלטונות הקולוניאליים בטריקות הסופיות, אף חיזקו את מעמדן, הן מבחינה מספרית והן מבחינה ארגונית. כמו בשאר האזורים בצפון ניגריה, גם בקאנו התעצמו הקונפליקטים בין סופים ווהאבים מאמצע שנות השבעים. תהליכי השינוי הדרמטיים ניכרו בתקופה זו בתנופה של פיתוח חסר תכנון ובהתפשטותם של סמלים חומריים בקרב העילית. תופעת ההגירה צברה ממדים חסרי תקדים, לא רק ממרכז העיר אל פרבריה, אלא גם מן הכפר אל העיר. רבים מהמהגרים החדשים לא השתלבו בכלכלה החדשה, והתוצאה הייתה התגברות של ממש בפשיעה. כנופיות רחוב נעשו לתופעה נפוצה ברבעים רבים בעיר, ואלפי אנשים קיפחו את חייהם באווירת האנרכיה שנוצרה. באווירה זו של שינויים קיצוניים ניכרה יכולתם העדיפה של ווהאבים לספק מענה אידיאולוגי ותאולוגי, וכן מסגרת מעשית לתחושות חוסר הביטחון, הניכור והקיפוח של תושבי העיר. מבחינה תאולוגית החלו להתבלט בקאנו סטודנטים ניגרים שלמדו באוניברסיטאות בערב הסעודית (בעיקר באוניברסיטת אל-מדינה). עם שובם השתלבו הסטודנטים במוסדות להשכלה גבוהה בעיר ונשאו עמם את מסר המאבק בסופיות, שנתפסה כאבן נגף ביישום האסלאם הקדום והטהור. השפעתם של אלה על עיצוב התודעה האסלאמית בעיר ניכרה בשורה של פעילויות מגוונות שיזמו, כגון קורסים, סימפוזיונים, ועידות ופרסומים שדנו במשמעותה של התחייה האסלאמית בכלל, ושל תחייה זו בהקשר הניגרי בפרט. מחוץ לגבולות הקמפוס, ייסד ארגון Yan Izala רשתות חינוך, פורמליות ובלתי-פורמליות בעלות צביון אסלאמי-והאבי, רשתות שדחקו בהדרגה את מקומן של רשתות חינוך ממשלתיות בעלות אוריינטציה לאומית וחילונית ברחבי צפון ניגריה. דרך מערכות חינוך אלה יכלו נשים רבות, שאפשרויות ההשכלה הפורמליות והבלתי-פורמליות היו חסומות בפניהן קודם לכן, לרכוש השכלה. נדמה כי Yan Izala של שנות השמונים והתשעים הציע לנשים מסגרת ארגונית, אידיאולוגית ותאולוגית להשתלבות במרחב הפוסט-קולוניאלי, מסגרת שהיוותה תחליף למסגרת שהציע להן מסדר התג'אניה בתקופה הקולוניאלית.¹⁹ שינויים אלו שהתרחשו בעיר קאנו ממחישים את הטענה שתנועות בעלות אוריינטציה והאבית הצליחו לגייס המונים וליצור הזדהות עמן ובכך דחקו את מקומן של הטריקות הסופיות.²⁰ אולם, ניתוח ההתפתחויות שהתרחשו בצפון ניגריה בתחילת המאה העשרים ואחת מציע חלופה לטענה זו.

19 ראו לעיל, הערה 9.

20 לתיאור מפורט של התפתחויות אלה, ראו: Barkindo 1993. להתפתחויות השונות במעמדן של נשים בטריקה התג'אנית משנות השלושים ועד ימינו ראו: Huston 2001.

דמוקרטיזציה וזהויות אסלאמיות – התפתחויות בעקבות אימוץ השריעה

בתחילת המאמר תוארה השפעתו של יישום מערכות השריעה במדינות צפון ניגריה. למהלך זה יש כמובן השלכות רבות על היחסים בין נוצרים למוסלמים בניגריה בכלל ובצפון ניגריה בפרט. מנהיגי המוסלמים במדינות אלה טענו כי יישום השריעה כחוק המדינה אינו מאיים על חופש הפולחן והאמונה של המיעוטים הנוצריים בצפון. מנהיגי הנוצרים מצדם טענו כי הכרזה זו מנוגדת לחוקה הניגרית, אשר סעיף 10 בה אוסר על הכרות כל דת כדת המדינה וסעיף 38 בה מבטיח חופש מחשבה, תודעה ודת. יתרה מזו, הם טענו שלא ייתכן שמהלך זה לא יפגע בנוצרים החיים בצפון. כך, ראש מועצת 'האיגוד הנוצרי של ניגריה' (Christian Association of Nigeria), הארכיבישוף פטר ג'טאו (Peter Jatau), טען כי זהו מהלך העושה בדת שימוש פוליטי כדי לקבע את עליונותו של הרוב המוסלמי ולפגוע בזכויותיו של המיעוט הנוצרי. לטענתו, תכניו של חוק השריעה, כמו האיסור על מכירת אלכוהול, חובת הנשים לכסות את ראשיהן ואת פניהן, ביטול המיסוי והריבית והחינוך הנפרד, פוגעים קשה בזכויותיו של המיעוט הנוצרי. כהוכחה לכך הוא הצביע על מקרים של פגיעה בכנסיות וברכוש של נוצרים.²¹ במאי 2000, למשל, אירעו בעיר קדונה (Kaduna) התנגשויות דמים בין נוצרים שתבעו לבטל את חוק השריעה לבין מוסלמים, ובמהלכן נהרגו עשרות בני אדם משני הצדדים. אירועים מסוג זה נשנו בתכיפות רבה באזורים רבים בצפון.

עיתויים של האירועים האלימים בין נוצרים ומוסלמים לא היה מקרי. הוא חפף את קריסתו של המשטר הדיקטטורי שהנהיג סאני אבאצ'ה (Sani Abacha), שליטה הצבאי של ניגריה בשנים 1993-1998. קריסה זו הובילה לתחילתו של תהליך דמוקרטיזציה שהעלה על פני השטח יריבויות ומתחים ישנים, ובכלל זה מתחים בעלי מאפיינים דתיים, כפי שתיאר זאת סימאון אילסנמי (Simeon Ilesanmi):

בוויכוחים אלה כל דת מנכסת לעצמה מושג ייחודי של פוליטיקה 'טובה' בניסיון להשיג הכרה ומיסוד של סמליה במדינה. אפשר לטעון, למעשה, כי העניין המחקרי העיקרי בוויכוחים הנוכחיים אינו בכך שהם מתעוררים סביב ההתמזגות האפשרית של דת ופוליטיקה, שהרי זה אינו חדש בהיסטוריה האנושית ואינו ייחודי לניגריה, ויכוחים אלה הם רבי משמעות

"Five Nigerian States Consider Imposing Islamic Law", retrieved from: [http:// www.domini.org/openbook/nigeria19991019.htm](http://www.domini.org/openbook/nigeria19991019.htm) 21

בשל הז'רגון החדש שהם יוצרים, ז'רגון היכול לסייע להוביל את ניגריה לכיוון תרבותי ומוסרי חדש, או לזרו את פיצולה הפוליטי, תלוי בנקודת המבט (Ilesanmi 2001: 531).

תהליך הדמוקרטיזציה של ניגריה, ובמיוחד בחירתו של הנשיא אולסגון אובסנג'ו (Olusegun Obasanjo), נוצרי בן היורובה מהדרום, בשנת 1999, הובילו להתפתחות דינמיקה חדשה בשיח המוסלמי בצפון. למעשה, בפעם הראשונה מאז תום מלחמת האזרחים בניגריה (1967-1970), נוצר איום ממשי על ההגמוניה של הצפון בשליטה על ניגריה.²² התפתחויות דרמטיות אלה בעיצוב זהותה של ניגריה העצמאית גרמו לסופים ווהאבים להבין שיש צורך דחוף לפתח דיאלוג חדש, ולחפש דרכים למתן את היריבויות הישנות. בתהליך יצירתו של שיח חדש זה ניכרת מגמה להפיק לקחים מכישלונות העבר. שתי התקופות הדמוקרטיות בקורותיה של ניגריה העצמאית, זו של הרפובליקה הראשונה (1960-1966) וזו של הרפובליקה השנייה (1979-1984) נסתיימו בכישלון מוחץ לדמוקרטיה ובכינונם של משטרים צבאיים. עם זאת, דווקא בשנת 1987, במהלך תקופת שלטונו של השליט הצבאי העריץ הגנרל אבראהים בבגינדה (Ibrahim Babaginda), התקיימו בחירות לשלטון המקומי שהיו להן השלכות ברורות על מעמדו של הצפון המוסלמי בניגריה. אל מול קריאתה של 'מועצת העלמא' להצביע באופן גורף למועמדים מוסלמים, במיוחד באזורי הרצועה התיכונה (The Middle Belt) המעורבים מבחינה דתית, קרא דהירו באוצ'י (Dahiru Bauchi), ראש מסדר התג'אניה בניגריה, לא להצביע למועמדי ארגון Yan Izala. קריאה זו נתפסה כקיצונית ביותר משום שיצרה הבחנה גלויה בין קטגוריות שונות של מוסלמים, ואף העניקה למוסלמים לגיטימציה לבחור לא-מוסלמים. ואמנם, באזור זה ניצחו מועמדים נוצרים רבים, במיוחד אלה שהציב 'האיגוד הנוצרי של ניגריה', שנחשב לארגון הדומיננטי ביותר באזור הצפון (Loimier 2006: 301-302). אובדן ההגמוניה המוסלמית באזור שבאופן מסורתי נתפס כבעל מְכוּוֹנוּת מוסלמית היה מהלומה בעלת משמעות הן למנהיגי הטריקות הטופיות והן למתנגדיהן, וחיבב אותם למצוא דרכים להתפייסות. גם המצב הכלכלי הקשה שניגריה נקלעה אליו בתקופת שלטונו של בבגינדה חיבב את שני הצדדים למצוא נתיבי הדברות בין קבוצות המוסלמים השונות בצפון ניגריה. אחת הדרכים לשינוי מצב זה הייתה הצטרפות לארגון

22 לאחר עלייתו לשלטון בשנת 1999 נבחר אובסנג'ו בבחירות דמוקרטיות לכהונה שנייה בשנת 2003. באפריל 2007 נערכו בחירות דמוקרטיות נוספות, ובהן נבחר הנשיא אומר'ו יַרְדוּאָה (Umaru Yar'Adua), מוסלמי בן קבוצת הפולאני, אשר עד למועד הבחירות הכלליות בניגריה היה מושל מדינת קטסינה הצפונית.

הוועידה האסלאמית' (מַנְזֻמַת אל-מַאֲתָמַר אל-אסלאמי) שמרכזו בג'דה.²³ כך קיוו מנהיגי המוסלמים להגביר את הסיוע הכלכלי לניגריה מיצואניות הנפט הגדולות החברות בארגון. ההצהרה על כוונתה של ניגריה להצטרף לארגון זה הובילה בעקיפין לשורה של אירועים שפתחו צוהר לדיאלוג פורה בין סופים לוהאבים בניגריה. ארגונים נוצריים בכל רחבי ניגריה, ובמיוחד 'האיגוד הנוצרי של ניגריה', מחו על הכוונה להצטרף לארגון פאן-אסלאמי כדוגמת 'ארגון הוועידה האסלאמית'. כתוצאה מכך התכנסה 'מועצת העלמאא' לפגישה בעיר קאנו בינואר 1987, ומלבד הדרישה להצטרפותה של ניגריה לארגון, הועלתה שורה ארוכה של תביעות לשינוי מעמדו של האסלאם במדינה, כגון הכרה ביום שישי כיום מנוחה והכרה לאומית בחגים המוסלמיים. עם זאת, כינוס זה עדיין לא הוביל לפריצת דרך ביישוב המחלוקות שבין סופים לוהאבים. פריצת דרך זו התרחשה מאוחר יותר, עם פרוץ מהומות אלימות בין נוצרים ומוסלמים בעיר קפנצ'ן (Kafanchan) במרץ 1987, והתפשטותן המהירה לערים נוספות ברחבי צפון ניגריה. כתוצאה מאירועים אלה הוחלט לקיים תהלוכת מחאה המונית להודעות עם הקורבנות המוסלמים של המהומות. בתהלוכה זו, שהתקיימה בינואר 1988 בעיר קדונה בהשתתפות למעלה ממיליון וחצי איש, הופיעו ראשי הטריקות הסופיות לצדו של אבו בכר גומי. יתרה מזו, דהירו באוצ'י, ראש הטריקה התג'אנית שהיה, כזכור, המתנגד הנחרץ לגומי ולארגון Yan Izala, הופיע מחובק עם גומי במחווה של פיוס גלוי. מחוות פיוס אלה נמשכו עד למותו של גומי בשנת 1992, והעידו על התמתנות הקונפליקטים בין הטריקות הסופיות למתנגדיהן בצפון ניגריה.²⁴

לאחר מותו של גומי נדמה שחלה דעיכה בכוח המשיכה של הזרמים הוהאביים, ובמיוחד של אלה שזוהו עם ארגון Yan Izala. במהלך שנות התשעים, בעיקר לנוכח אימי שלטונו של סאני אבאצ'ה בניגריה, ניכרה דווקא התחזקות של תנועות אסלאמיות רדיקליות, אשר בחלקן כונו 'שיעיות', כגון האח'ואן (האחים המוסלמים) בהנהגתו של השיח' אבראהים אל-זק-זקי (Ibraheem al-Zak-zaki). האם דעיכה זו בכוחן של התנועות בעלות האוריינטציה הוהאבית גרמה להתאוששותן של הטריקות הסופיות ולעליית כוח המשיכה שלהן? קשה למצוא נתונים ברורים שיעידו על תהליך זה. עם זאת, משנת 1999 אפשר להצביע בבירור על ביטול הדיכוי המסורתי בין סופים לוהאבים, במיוחד לנוכח הוויכוח על אימוץ השריעה במדינות הצפון.

23 על השלכות הצטרפותן של מדינות אפריקה שמדרום לסהרה לארגונים פאן-אסלאמיים, ראו: Hunwick 1997.

24 לתיאור מפורט של אירועים אלה, ראו: Loimier 1997.

תהליך יישום מערכות השריעה עורר מחלוקות ודיונים לא רק בין נוצרים למוסלמים, כפי שתואר לעיל, אלא גם בין זרמים אידיאולוגיים, תאולוגיים וחברתיים של האסלאם הניגרי.²⁵ בין תומכי המהלך אפשר למצוא את האמיר של סוקוטו, שנחשב למנהיג המוסלמים בניגריה כולה. הצהרתו הפומבית על תמיכתו ביישום השריעה במרץ 2000 נחשבה למתן לגיטימציה כלל אסלאמית-ניגרית, ואפשרה לרבים ממושלי מדינות הצפון להצטרף למהלך זה.²⁶ לתומכים אלה הצטרפו רוב מנהיגי הטריקות הסופיות בצפון ניגריה. בין המתנגדים אפשר למנות קבוצות מוסלמיות בעלות מְכוּוֹנֵנוֹת מערבית, כגון ארגוני זכויות אדם וארגוני נשים (אם כי חלק מארגוני הנשים הביעו את תמיכתם בתהליך). איש העסקים והחוקר הניגרי למידו סנוסי (Lamidu Sanusi) תקף אף את האופן האליטיסטי והבלתי-דמוקרטי של יישום השריעה בצפון ניגריה ואת פגיעתו בקבוצות חלשות כמו נשים. במיוחד תקף סנוסי את סירובם של מובילי המהלך לקבל את הרעיון של אג'ת'אהד (Sanusi 2000). לצד זרמים פרוגרסיביים יחסית באסלאם הניגרי, הביעו גם מנהיגי ארגונים אסלאמיים רדיקליים את התנגדותם ליישום השריעה. השיח' אבראהים אל־זק־זקי, למשל, טען שמהלך כזה לא יצלח במדינה שאינה אסלאמית. התפלגות זו מדגישה כי הדיכטומיה המקובלת בין 'סופים מתונים' ל'והאבים רדיקליים' אינה משקפת במדויק את ההתפתחויות האחרונות ביישום מערכות השריעה בניגריה. למרות חילוקי הדעות בין המוסלמים בצפון באשר ליישום השריעה ותכניה, אפשר לטעון שרוב התושבים המוסלמים בצפון ומנהיגיהם, הן מקרב התנועות המזוהות כוהאביות והן מקרב הטריקות הסופיות, תמכו במהלך זה. מדיניותם הפשרנית של הדרגים המדיניים שחששו מעימות גלוי עם חלקים נכבדים מן הציבור המוסלמי, הובילה להימנעות מדיון ציבורי במהלך שביצעו מדינות הצפון ולהכרה דה־פקטו במערכות חוק אלה במדינות הצפון מבלי להכריז על כך רשמית (Mahmud 2004: 90). המהלכים שהדרגים המדיניים גילו בהם מעורבות היו בעיקר הקמה של ועדות וכינוס כנסים מגוונים במטרה ליצור מסגרת מוסכמת על הצדדים ליישומה של השריעה. כתוצאה מכך, נדמה שבמאבק סביב יישום השריעה מסתמן ניצחון למוסלמים בניגריה, ונחשף כוחה של האחידות בין זרמים אידיאולוגיים שונים, ובעיקר בין היריבים הגלויים של שנות השבעים והשמונים – הסופים והוהאבים.

25 גם לפיצול זה היה תקדים היסטורי כאשר נכשלו מנהיגי המוסלמים בצפון לגבש חזית אחידה בתביעה ליישום השריעה כחוק המדינה בחוקת 1979.

26 לתיאור מפורט של המתנגדים והתומכים במהלך יישום השריעה, ראו: Mahmud 2004.

סיכום ומסקנות

במחקרו על טריקת האַחְמָדִיה בוחן מרק סדג'וויק את הקשר בין מודרניזציה לבין דפוסי התחזקותה והיחלשותה של הטריקה במאות התשע־עשרה והעשרים (Sedgwick 2005). סדג'וויק טוען שאתגרי המודרניות במאות אלה הגדירו הן את חוזקה והן את חולשתה של הסופיות. בהדגישה את הפוליטי על פני הרוחני ובגישותיה הרצינוליות הדוחות את הפרקטיקות המיסטיות והעל־טבעיות (למשל הַפְּרָה והפְּרָאמַאָת), גרמה המודרניות להיחלשותה של הסופיות. לעומת זאת, המודרניות סיפקה לטריקות הסופיות תשתיות חדשות, כגון תחבורה ותקשורת, שאפשרו את התרחבותה של הטריקה הסופית מהמדד המקומי לממד העולמי. סדג'וויק מציין ששילבי המודרניזציה הם גורם משפיע חשוב על דפוסי ההתחזקות וההיחלשות של הסופיות. אולם, הוא טוען שהתפיסה שלפיה ככל שהמודרניזציה מתקדמת הסופיות נחלשת אינה מדויקת, ומצביע על סינגפור כהוכחה לכך. לדעתו, דווקא במקום המודרני ביותר, בולטות יותר גבולותיה של הרצינוליות והסופיות מתחזקות. הוא יוצא גם נגד הדיכוטומיה המסורתית מרכז־פריפריה, ונגד התפיסה שכוחה של הסופיות בפריפריה חזק יותר מכוחה במרכז. סדג'וויק טוען שההגדרות של מרכז ופריפריה משתנות בהתמדה, בעיקר לנוכח תהליכי השינוי שנלוו לכיבוש הקולוניאלי של עולם האסלאם ולתהליכי הגלובליזציה של העולם הפוסט־קולוניאלי (Sedgwick 2005: 1-7).

בניגוד לסדג'וויק אני מבקשת לטעון כי הדיון ביחסי הגומלין בין סופים לוחאבים בצפון ניגריה אכן ממחיש את היחסים המורכבים של הזהויות האסלאמיות השונות עם המודרניות ואת היחסים בין מרכז לפריפריה. במהלך המאה התשע־עשרה הצליחה הסופיות, ובמיוחד טריקת הקאדריה, לבסס את זיהויה עם המרכז הפוליטי ואת היותה בסיס לזהות משותפת לרבדים שונים של האוכלוסייה, הן במהלך מלחמת הג'האד והן בזמן ביסוס הח'ליפות. דומיננטיות זו נשארה על כנה גם במהלך התקופה הקולוניאלית, עת נהפכה ח'ליפות סוקוטו לצפון ניגריה – ישות פריפריאלית, לפחות לפי מדיים כלכליים וחברתיים, בתוך המושבה הקולוניאלית. יכולתן של הטריקות הסופיות להציע מרחב מוסרי וחברתי למאמיניהן בתקופה של שינויים דרמטיים, לצד כושר הסתגלותן הפוליטי ויכולתן להשתלב בבריתות החדשות שנוצרו, שמרו על הדומיננטיות שלהן עד לאמצע המאה העשרים ודחקו חדירה של השפעות חדשות, והאביות אנטי־סופיות ואחרות. במהלך התקופה הפוסט־קולוניאלית אפשר להבחין בשלושה שלבים עיקריים בהתגבשות היחסים שבין סופים לוחאבים: בשלב הראשון, במהלך שנות השישים ובתחילת שנות השבעים, החלו להיחלש בהדרגה מעמדן של הטריקות הסופיות בצפון ניגריה. בשלב השני, שנמשך מאמצע שנות השבעים ועד לאמצע שנות התשעים, התחזקו השפעות אישים ותנועות בעלות אוריינטציה והאבית. בתקופה זו, עם הפיכתו של אזור זה למרכז

פוליטי דומיננטי במדינה העצמאית, הייתה הוהאביה לתאולוגיה מדינית ולמנוף לארגון חברתי ולגיוס ההמונים,²⁷ במקום הטריקות הסופיות שמילאו תפקידים אלה במהלך התקופה הקולוניאלית. בשלב השלישי חלה התקרבות רעיונית לערב הסעודית וההשקעות הרבות שזרמו ממנה לצפון ניגריה שינו באופן בולט את מערך היחסים שבין סופים ווהאבים, ואף הובילו לעתים לעימותים גלויים ואלימים ביניהם. באופן פרדוקסלי, נדמה שדווקא התהליך שסימן את ניצחונם הבולט של הוהאבים בצפון ניגריה, כלומר יישום מערכות השריעה כחוק המדינה, סימל גם את השינוי הבולט במרקם היחסים שבין סופים ווהאבים. הצורך לפתח דיאלוג בין זרמים אלה בלט לנוכח האתגרים שהציב מהלך זה לזהות האסלאם בצפון ניגריה ובמדינה כולה, הן מבחון – נוצרים בניגריה ודעת הקהל במערב, והן מבפנים – קבוצות מוסלמיות ליברליות ורדיקליות.

נדמה שהדיכוטומיה הבולטת בין ווהאבים לסופים נעלמת כיום. כך לפי הגדרתו של מבמבה: "הסובייקט" הפוסט-קולוניאלי מגייס לא רק "זהות" אחת, אלא זהויות נזילות אחדות שמתוקף טבען יש לשנותן בהתמדה כדי להשיג את מרב האמצעים והיעילות הנדרשים בעת הצורך" (Mbembe 1992: 5). לשאלה אם תהליך זה מסמן גם את חידוש יכולתן של הטריקות הסופיות להתמודד עם אתגרי המודרניות של המאה העשרים ואחת בצפון ניגריה נדרש מחקר נוסף בעל דגשים עכשוויים.

כיוון מחקר נוסף יוכל להדגיש את הממד ההשוואתי של המקרה המתואר במאמר זה. במערב אפריקה, מעניינת במיוחד היא ההשוואה בין צפון ניגריה לסנגאל – בניגריה גבר כוחם של זרמים ווהאביים שפגעו במעמדן של הטריקות הסופיות, ואילו בסנגאל לאחר העצמאות דעכו תנועות וזרמים רעיוניים שהתנגדו לסופיות, והטריקות היו לאבן הראשה בהבניית המדינה הפוסט-קולוניאלית. עם זאת, עיון מעמיק יותר בתהליכים שהתרחשו במדינות אלה מצביע על מגמות מעורבות בהתפתחות יחסי הכוחות בין הזרמים הסופיים לזרמים המתנגדים להם וגם על נקודות דמיון במתרחש בשתי המדינות.²⁸ מזווית גלובלית יותר, אפשר להשוות את ההתרחשויות בניגריה הפוסט-קולוניאלית להתפתחות היחסים בין סופים ווהאבים במרחב הפוסט-סובייטי. ברפובליקה של דגסטאן, למשל, אפשר להבחין בעשור האחרון בקונפליקטים בין סופים לוהאבים (Zelkina 2004), המזכירים במידה רבה את ההתפתחויות בניגריה בשנות השבעים והשמונים. השוואה מסוג זה תוכל להרחיב את המחקר על התפתחות יחסי גומלין בין קבוצות רעיוניות וארגונים חברתיים במרחבים שונים של האסלאם בן-זמננו.

27 על התהליכים שהתרחשו בתקופה זו בערב הסעודית, ראו: אל-עטאונה תשס"ב.

28 להרחבה ראו: בק 2005: 47-62.

ביבליוגרפיה

אל-עטאונה, מוחמד, תשס"ב. 'שריעה ופוליטיקה בערב הסעודית: סיאסה שרעיה כמכניזם לייצוב השלטון והחברה', ג'מאעה ח': 54-83.
אל-עטאונה, מוחמד, תשס"ו. 'הבדעה בהגות הוהאבית המודרנית', המזרח החדש מ"ו: 79-7.
בק, אירית, 2005. אסלאם וזהות פוסט קולוניאלית במערב אפריקה, תל אביב: מרכז משה דיין.

- Back, Irit, 2004. 'Muslims and Christians in Nigeria: Attitudes towards the United States from a Post-September 11th Perspective', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24: 1: 211-218.
- Barkindo, Bawuro M., 1993. 'Growing Islamism in Kano City since 1970: Causes, Forms and Implications', in: Louis Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London: Hurst, 91-105.
- Christelow, Allan, 1987. 'Three Islamic Voices in Contemporary Nigeria', in: William R. Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, Berkeley: University of California Press, 226-253.
- Coulon, Christian, 1988. 'Women, Islam and Baraka', in: Donal B. Cruise O'Brien and Christian Coulon (eds.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, London: Clarendon Press Oxford, 113-135.
- Danfulani, Umar Habila Dadem and Fwatshak, Sati U., 2002. 'Briefing: The September 2001 Events in Jos, Nigeria', *African Affairs* 101: 403: 243-255.
- Erlich, Haggai, 2007. *Saudi Arabia and Ethiopia - Islam, Christianity and Politics Entwined*, Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Falola, Toyin, 1998. *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*, Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Hiskett, Marvyn, 1984. *The Development of Islam in West Africa*, New York: Longman.
- Hiskett, Marvyn, 1994. *The Sword of Truth: The Life and Times of Shehu Uthman Dan Fodio*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Hunwick, John, 1997. 'Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives', in: Eva E. Rosander and David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 37-48.

- Huston, Alaine, S., 2001. 'Women, Men, and Patriarchal Bargaining in an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present', *Gender & Society* 15: 5: 734-753.
- Ilesanmi, Simeon O., 2001. 'Constitutional Treatment of Religion and the Politics of Human Rights in Nigeria', *African Affairs* 100: 529-544.
- Kaba, Lansine, 1974. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Levtzion, N., 2002. 'The Dynamics of Sufi Brotherhoods', in: Miriam Hoexter, S. N. Eisenstadt and N. Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 109-118.
- Loimier, Roman, 1997. 'Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria', in: Eva E. Rosander and David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 286-307.
- Mahmud, Sakah S., 2004. 'Islamism in West Africa: Nigeria', *African Studies Review* 47: 2: 83-95.
- Mbembe, Achille, 1992. 'Provisional Notes on the Postcolony', *Africa: Journal of the International African Institute* 62: 1: 3-37.
- Paden, A. John, 1986. *Ahmadu Bello: Sardauna of Sokoto: Values and Leadership in Nigeria*, London: Hodder & Stoughton.
- Rosander, Eva E. and David Westerlund, 1997. (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 1-27.
- Sanusi, Lamidu S., 2000. 'Shariah and the Woman Question', *Weekly Trust (Kaduna)*, 18 September 2000.
- Sanusi, Lamidu S., 2003. 'The Shariah Debate and the Construction of "Muslim" Identity in the Northern Nigeria', *Daily Trust (Kaduna)*, 22 July 2003.
- Sedgwick, Mark, 2005. *Saints and Sons: The Making and Remaking of the Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000*, Leiden: Brill.
- Sirriyeh, Elizabeth, 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond, Surrey: Curzon.
- Tsiga, A. Ismaila and Abubakar Gumi, 1992. *Where I Stand*, African Books Collective.
- Umar, Muhammad S., 1993. 'Changing Islamic Identities in Nigeria from the 1960s to the 1980s: From Sufism to Anti-Sufism', in: Louis Brenner (ed.),

- Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London: Hurst, 154-178.
- Umar, Muhammad S., 1999. 'Sufism and its Opponents in Nigeria: The Doctrinal and Theological Aspects', in: Frederick de Jong & Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: Brill, 359-385.
- Westerlund, David, 1997. 'Reaction and Action: Accounting for the Rise of Islamism', in: Eva E. Rosander, and David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 308-333.
- Zelkina, Anna, 2004. 'The "Wahhabis" of the Northern Caucasus vis-à-vis State and Society: The Case of Daghestan', in: Moshe Gammer (ed.), *The Caspian Region II: The Caucasus*, London: Routledge, 146-178.

עיונים בכתב העת אל-אסלאם ואל-ת'סוף: אסלאם, סופיות ומודרנה במצרים המהפכנית

משה אלבו

מאז ימי מוחמד עלי (1805-1848) אוחדו כל המסדרים הסופיים במצרים תחת קורת גג אחת: מועצת המסדרים הסופיים העליונה. בשנים 1958-1961 הוציא ראש הגוף הזה, השיח' מוחמד מחמוד עלואן, ירחון בשם אל-אסלאם ואל-ת'סוף (האסלאם והסופיות). פעילותו חודשה ב-1970, הפעם בשם אל-ת'סוף אל-אסלאמי (הסופיות האסלאמית). השיח' עלואן יזם את הוצאתו של כתב עת זה, מימן את הפקתו ואף ערך אותו. כתב העת ייצג את תפיסתה של מועצת המסדרים הסופיים אשר לתפקיד הסופיות בהקשר המודרני ואת דעתה של המועצה על מקומם של המסדרים בחברה המצרית ועל תפקידם בהקשר המהפכני. כמו כן, הציג את התיקונים שביקשה המועצה לערוך בדרך פעילותם הטקסטית והפומבית של המסדרים. הכותבים בכתב העת השתייכו לגופים שונים, כגון מועצת המסדרים הסופיים העליונה, מכללת אל-אזהר, הממסד הפוליטי והעילית האינטלקטואלית. מאמר זה מבקש לבחון את הדרכים שבהן הובנה השיח הסופי כשיח מודרני הרלוונטי לחברה המצרית המהפכנית. דרך העיון בכתב העת אל-אסלאם ואל-ת'סוף בכוונתי לבחון כיצד יוצגו בו המודרניזציה והמהפכה, ובדרך זו לבחון כיצד ניסה המשטר לקדם את האידיאולוגיה המהפכנית דרך שימוש במסגרת הזהות הסופית וכיצד ניסתה מועצת המסדרים הסופיים העליונה, ארגון שקדם למהפכה, לשמר את מעמדה ומקומה של הסופיות בחברה המצרית גם לאחריה.

כתב העת אל-אסלאם ואל-ת'סוף החל לצאת לאור ביוני 1958 ופעל כשלוש שנים עד אשר הופסקה הוצאתו בשנת 1961. פעילותו חודשה ב-1970, הפעם בשם אל-ת'סוף אל-

מאמר זה מבוסס על עבודת התזה שלי: סופיות, אסלאם ומודרניות במצרים המהפכנית, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2003. אני מודה לד"ר יורם מיטל על שהנחה אותי במחקר ועל עזרתו בפרסום מאמר זה.

משה אלבו

אסלאמי (הסופיות האסלאמית). טענתי היא, כי השיח בכתב עת זה העיד על רצונם ההדדי של הממסד הפוליטי מחד גיסא ושל הממסד הסופי מאידך גיסא לרתום את הסופיות למאמץ הלאומי-מהפכני, בהדגישם את התכנים המוסריים, החינוכיים והרוחניים של המסדרים הסופיים ואת יכולתם לתרום לחברה המצרית.

רקע היסטורי

ראשיתו של הזרם המיסטי באסלאם ביחידים אינדיווידואליסטים שגורו על עצמם סגפנות חמורה (ז'הד) כאמצעי להגשמת ידיעה חווייתית בלתי-אמצעית של האלוהות (מ'צ'רפה, או גנוסים ביוונית). במאה התשיעית, לכל המאוחר, החלה להתפתח השקפת עולם פילוסופית-תאולוגית שהתגבשה לתאוריה מיסטית שנקראה 'ת'סוף'. באותה עת התפתח גם רעיון הדרך (ס'ריקה) שמשמעו מסלול התקדמות הדרגתי של המאמין לקראת שלמות רוחנית. המסדרים הסופיים (אל-ס'ר'ק אל-סופיה) החלו את דרכם במאה השתים-עשרה כהתאגדויות של תלמידים סביב מנהיגים כריזמטיים. התלמידים שאפו ללמוד ממנהיגיהם את הדרך המובילה לחוויה רתית ולהארה רוחנית. הדגם של יחסי מורה-תלמיד (שיח'-מ'רד) היה למעשה הבסיס לכינונה של שרשרת (ס'לס'לה) העברת הידע הרוחני, ידע שלפי האמונה הסופית מקורו בנביא מוחמד. סמכותו הרוחנית הבלתי-מעורערת של מורה הדרך (שיח'), שעמד בראש המסדר וחלש על קהל תלמידים ומאמינים ששאפו לקבל את הנחייתו הרוחנית, עמדה ביסוד התפתחותו של המסדר הסופי וארגונו (לביציון, טלמון-הלר ואפרת 1998: 151-163).

המסדרים הסופיים נפוצו מסין ועד מדוקו ומגינאה ועד אינדונזיה, והתאפיינו ברב-גוניות בהתאם למיקומם הגיאוגרפי. הסופיות הפופולרית הציגה גמישות מרשימה ביכולתה להתאים את עצמה לחברות השונות כל כך זו מזו מבחינה חברתית, פוליטית ותרבותית. חשיבותם של המסדרים הסופיים לחברות האסלאמיות חרגה מן ההגדרה הבסיסית של מסדר כפי שתואר לעיל. למסדרים הייתה נגיעה לתחומים חברתיים רבים, הם חצו חלוקות גיאוגרפיות, משפחתיות ושבטיות ויצרו מסגרות רחבות של קשרים חברתיים ופוליטיים. מספורת המעגל, שחלק מההוגים הסופים השתמשו בה, מדגימה את גמישותה התאולוגית של המחשבה הסופית ואת יכולת ההתאמה של המסדרים לתנאים חברתיים ותרבותיים שונים - עירוניים, כפריים או מדבריים: ההיקף הוא החלכה האסלאמית (השריעה) המכילה את כל הקהילה האסלאמית באשר היא; הריוס מייצג את המסדר (הס'ריקה) וכל רדיוס מקשר בין ההיקף למרכז; ובמרכז המעגל נמצאת האמת (ח'קיקה). פתגם סופי אומר שהדרכים אל האל רבות כפי שרבים הם ילדיו של האדם, ומשמעו שאפשר להגיע למרכז (לאמת האלוהית) מכל מקום במעגל (בחברה האסלאמית) דרך הרדיוס (המסדר). בפעילותם של מסדרים סופיים שהוקמו עוד במאות השתים-

עשרה והשלוש-עשרה ניכרת המשכיות - הקאד'ר'יה הקרויה על שמו של עבד אל-קאדר אל-ג'לאני מבגדאד (מת ב-1166), הסהרורדיה הקרויה על שמו של אבו נג'יב אל-סהרורדי מאיראן (מת ב-1168), הרפאעיה על שמו של אחמד רפאעי ממצרים (מת ב-1175), הכבראוויה הקרויה על שמו של נג'ם אל-דין כברא ממרכז אסיה (מת ב-1220), השאד'ליה על שמו של אבו אל-חסן אל-שאד'לי ממצרים (מת ב-1258) והבדויה על שמו של אחמד אל-בדוי ממצרים (מת ב-1276) (Ernst 1992: 14-15) - כולן מתקיימות, בדרך זו או אחרת, עד היום.

מעורבות פוליטית במסדרים הסופיים

בנובמבר 1812 הוענקה למסדר הבכרי ההנהגה על כל המסדרים הסופיים שפעלו במצרים, ולראש המשפחה, תופיק אל-בכרי, הוענקה התואר 'ראש המסדרים הסופיים'. כחלק מתהליך המיסוד והארגון מחדש של הולאית המצרי ניסה מוחמד עלי להכפיף את המסדרים לסמכות עליונה אחת שתפקח על הפעילויות השונות ותיתן דין וחשבון למערכת המנהלתית המדינית. היה זה ניסיון ליצור דיאלוג בין המסדרים הסופיים למדינה: המסדרים הוכרו כחלק לגיטימי מן הממסד הדתי הקיים, וכך יכלה המדינה להשפיע על פעילותם הפנימית והציבורית ולפקח עליה. בשנת 1895, במסגרת ניסיונותיו של תופיק אל-בכרי, נכדו של תופיק אל-בכרי הנזכר מעלה, להקנות למסדרים מעמד רשמי, הוקמה רשמית מועצת המסדרים הסופיים העליונה ובראשה עמד השיח' אל-בכרי. ב-1903 הגדיר הח'דיו עבאס חלמי השני את סמכויותיה של מועצת המסדרים הסופיים העליונה, סמכויות אלה היו מקובלות בהמשך גם על השלטון המלוכני ומ-1952 ואילך גם על השלטון המהפכני. ראש המועצה מונה ישירות על ידי הנשיא, ולצדו נבחרו כל שלוש שנים, על ידי האספה הכללית של ראשי המסדרים הסופיים, ארבעה חברים מתוך שמונה מועמדים. החלטות המועצה חייבו את כל המסדרים הסופיים, בין שהיו מוכרים מבחינה ארגונית ובין שלא, ובאישור הממשל ובגיבוי הייתה למועצה סמכות להטיל סנקציות על מסדרים שלא מילאו את הנחיותיה. המועצה הייתה מחויבת לפעול על פי הנהגה הסופית בתנאי שפעילות זו לא תפגע בהלכה האסלאמית ולא תעבור עליה. תפקידה היה להנחות את פעילות המסדרים, לפקח על ביצוע הטקסים, להתערב בתהליכי המינוי לתפקיד ראשי המסדרים ולאשר את הלגיטימיות של המועמדים לתפקיד. תפקידה המרכזי של המועצה היה לתווך בין הממסד הפוליטי למסדרים הסופיים, כדי שפעילות המסדרים תהיה חוקית ותהלוך את תפיסת הממסד הפוליטי ואת מדיניותו (Berger 1970: 62-72). הממסד הפוליטי היה מעורב ישירות בהחלטה אם להכיר במסדר חדש או לדחותו והתערב גם במינויים לתפקידים שונים בתוך המסדר, אף על פי שהחלטות כאלה היו להלכה באחריות המועצה. המעורבות הממסדית נבעה משיקולים אישיים או מהערכת

הרווח הפוליטי-אלקטורלי של מהלך זה או אחר. לא פעם ייצגה המעורבות את מאבקי הכוח בזירה הפוליטית, מאבקים שזלגו למועצת המסדרים הסופיים העליונה ולמסדרים עצמם.¹

בשנת 1947 מונה לתפקיד ראש מועצת המסדרים הסופיים העליונה השיח' אחמד עלי אל-סאוי ממשפחת אל-בכרי. למינויו של השיח' אל-סאוי לתפקיד היו אחראים במידה רבה שיח' אל-אזהר מטספא עבד אל-ראוק וראש הממשלה מחמוד פהמי אל-נקראשי שפעלו למענו רבות מאחורי הקלעים. השיח' אל-סאוי היה עאלם מאל-אזהר ולא היה לו קשר קודם למסדרים הסופיים. הקריטריונים לתפקיד ראש מועצת המסדרים הסופיים העליונה חייבו את השיח' אל-סאוי לשמש ראש מסדר סופי מוכר קודם לבחירתו לתפקיד, ולכן לקראת מינויו לתפקיד הקים את המסדר 'אל-סאוי אל-ח'לותיה'. ראשי המסדרים ראו במינוי זה מינוי פוליטי מטעם אל-אזהר והממשל, מינוי שמטרתו לפקח על התנהלות המסדרים. מעמדת ראש מועצת המסדרים הסופיים אכן ניסה שיח' אל-סאוי לתקן כמה תיקונים בהתנהלותם של המסדרים, ובהם: ביטול ההעברה בירושה של תפקיד ראש המסדר והגדרת קריטריונים ברורים למועמדים השונים; ביטול המסחר שהיה נהוג בחגיגות המואלד,² מסחר שהיה מקור הכנסה מרכזי למסדרים; והגדרת ברורה של המותר והאסור במסגרת הטקסים הסופיים השונים. תיקונים אלה לא התקבלו בשל התנגדותם החריפה של ראשי המסדרים שהיו חברים במועצת המסדרים הסופיים העליונה. השיח' אל-סאוי הודח מתפקידו ב-1957 ולחובתו נרשמה העובדה שלא הצליח לתקן ולו תיקון מהותי אחד בארגון המסדרים הסופיים ובהתנהלותם (Berger 1970: 62-72; Johansen 1996: 24-26; De Jong 2000: 162-168, 192-193).

מעניין לציין את הדמיון בין אופן מינויו של השיח' אל-סאוי לתפקיד, לאופן מינויו של השיח' מטספא עבד אל-ראוק לתפקיד שיח' אל-אזהר ב-1945. מטספא עבד

1 על מעורבות פוליטיקאית בתהליכי ההכרה במסדרים חדשים, כמו מסדר 'אל-חביביה אל-ראעיה' ב-1912 או מסדר 'אליעזומיה אל-שאד'ליה' ב-1933, ועל מעורבות הממסד הפוליטי במינויים במועצה ובמסדרים, כמו ניסיונו של מנהיג מפלגת הנפד ב-1946, מטספא אל-נחאס, למנות את מקורבו אחמד עלי אל-סאוי לתפקיד ראש מועצת המסדרים הסופיים העליונה, ראו: De Jong 2000: 162-168.

2 מולד - יום הולדת הנביא או אחד מהקדושים המוכרים. אליסיוסי (מת ב-1505) קבע שהמולד הוא 'בן עצה חסנה' כלומר חיזוש דתי טוב, אך היו סלומדים שהתנגדו לכך. מואלד צוינו בעלייה לרגל לקברו של הקדוש, קיום טקסים דתיים וקריאה בקוראן, וכן קיום תהלוכות, אירועי ספורט, טעויות ומסחר. המולד המרכזי במצרים הוא של סידי אחמד בדוי בטנסא. לפי רינסד, במאה העשרים הצטמצם הפן הדתי של המולד והרגש הושם על המסחר. להרחבה ראו: וינסר 1971: 94-96.

3 לפירוש נוסף ראו: אלידסוקי 1973: 18-21.

אל-ראזק היה, כאמור, מתומכיו הגדולים של השיח' אל-סאוי. מועצת גדולי ההלכה במכללת אל-אזהר דחתה את מועמדותו של שיח' עבד אל-ראזק מכיוון שלא ענה לקריטריונים המקצועיים הנדרשים לתפקיד - הוא לא הוסמך לשופט בבתי המשפט השרעיים ולא לימד במכללת אל-אזהר עצמה. השיח' עבד אל-ראזק שימש מרצה באוניברסיטת קהיר ולא היה חלק מהממסד האזהרי, ועל כן, על פי חוק מספר 15 משנת 1927, לא הייתה מועמדותו חוקית. קשריו המשפחתיים במפלגת הליברלים החוקתיים ששלטה בפרלמנט באותה עת ורצונו של המלך פארוק למנותו משיקולים פוליטיים ואישיים גרמו הובילו לשינוי חקיקה בפרלמנט ולאישור מינויו לתפקיד שיח' אל-אזהר, והוא נכנס לתפקיד, כאמור, בדצמבר 1945 (אל-דוסוקי 1975: 18-25).

מעורבותו של הממסד הפוליטי בהתנהלות המסדרים ה'סופיים' עד מהפכת הקצינים החופשיים ב-23 ביולי 1952 נבעה בעיקרה משיקולים פוליטיים. יכולתם של מנהיגי המסדרים ה'סופיים' להניע קהלים להצבעה מאורגנת בקלפיות הייתה גורם משיכה שהמפלגות והתנועות הפוליטיות השונות לא יכלו להתעלם ממנו. היוזמה הכוללת ביותר קשורה למחליפו של השיח' אל-סאוי, השיח' מוחמד מחמוד עלואן, מגיבורי הראשיים של מאמר זה. עד 1954 היה השיח' עלואן ראש סיעה עצמאית למחצה במסדר אל-מרזוקיה אל-אחמדיה. משנת 1942 ועד 1953 היה חבר פרלמנט מטעם המפלגה הסעודית, עמדה שהגיע אליה, לטענת פרדריק דה יונג (De Jong), הודות ליכולתו לגייס תמיכה גדולה בבחירות מצד חברי הסיעה וחברי המסדר שאליו השתייך. נאמנותו המוצהרת למשטר המהפכה בראשותו של עבד אל-נאסר, ידידותו הארוכה (עוד מלפני המהפכה) עם אחד מחברי קבוצת הקצינים החופשיים ראאיד (רב סרן) עבד אל-חכים עאמר ויכולתו המוכחת מתקופת כהונתו בפרלמנט לנצל את מנגנון המסדרים כדי לקדם מטרות פוליטיות מובחנות, הובילו למינויו לראשות מועצת המסדרים ה'סופיים' ב-1957 (De Jong 2000: 162-168, 195-196).

מעמדם של המסדרים ה'סופיים' במשטר המהפכני

תפיסת השלטון ב-23 ביולי 1952 בידי הקצינים החופשיים פתחה תקופה חדשה בתולדות מצרים המודרנית. ג'מאל עבד אל-נאסר הנהיג את מצרים עד מותו ב-28 בספטמבר 1970. אחת הטענות המקובלות במחקר המערבי של התקופה המהפכנית היא שבתקופה זו נדחק הממסד הדתי במצרים לשוליים הציבוריים והפוליטיים ושהקול האסלאמי בוירה

4 ב-1964 הפכה הסיעה שבראשה עמד השיח' עלואן למסדר עצמאי - 'אל-עלואניה אל-חילותיה'.

הציבורית המהפכנית הושתק ונאלם.⁵ החוקרים הטוענים כך מתבססים על צעדי השלטון נגד הממסד הדתי, ובהם ביטול בתי הדין השרעיים ויצירת מערכת משפט ממשלתית אחידה (1956). הפיכת מכללת אל-אזהר לאוניברסיטה ממשלתית (1961) ומאבק החורמה שניהל השלטון בתנועת האחים המוסלמים.

הגישה השלטת במחקר אשר למעמדם של המסדרים ה'סופיים' בתקופה המהפכנית בפרט ולמקומה של ה'סופיות' במצרים המודרנית בכלל, מיוצגת במחקרו של מייקל גילסנאן (Gilsenan). גילסנאן טוען כי הסיבה העיקרית להיעלמותם של המסדרים ה'סופיים' מן הזירה הציבורית וממקומי הכוח נעוצה בהגדרה מחדש של הזירה הפוליטית במפנה המאה העשרים ובחלוקה מחדש של הכוח בחברה המצרית. המסדרים איבדו את בסיס כוחם עוד במאה התשע-עשרה בעקבות השינויים המבניים מרחיקי הלכת בחברה המצרית. היעלמות הגילדות בעקבות השינויים במערכת המסחר ובהרגלי הצריכה הובילה לאובדן הקשר ההדוק של המסדרים עם מעמדות הסוחרים והאומנים. הפגיעה ברבעים שהיו מרכזים נמרדים של תעשיות ועירות, הצפתו של השוק המקומי בסחורה מערבית, תהליך העיור המואץ והצמיחה הדמוגרפית הפכו את הארגונים הכלכליים המסורתיים בערים המתהוות ללא-רלוונטיים. הסדר החברתי המסורתי נשבר כשהמוקד עבר מן הכפר אל העיר ומן החקלאות אל התעשייה. המבנה הכלכלי נעשה מורכב ומגוון ובעקבות זאת השתנו דפוסי הריבוד וההתאגדות בחברה. כך נשבר ונעלם גם בסיס הכוח הכלכלי והחברתי של המסדרים ה'סופיים'. לפי גילסנאן, השינויים העמוקים בסדר החברתי לא הביאו לשינויים מתחייבים בארגון או בתפיסות הרעיוניות של המסדרים ה'סופיים'. השפעת סמכות הקדושים וההנהגה הדתית של ראשי המסדרים על הציבור פחתה במידה ניכרת משום שהם לא הפנימו את השיח' הפוליטי הלאומי המתפתח ולא נקטו עמדה בסוגיות לאומיות-פוליטיות בווערות. השיח' ה'סופיים' איבדו את תפקידם המסורתי כמתווכים בין השלטון לחברה וסמכותם בעיני הציבור נפגעה. לפי גישה זו, בתהליך בנייתה של מדינת הלאום המצרית נדחקה מסגרת השייכות ה'סופית' לקרן זווית משום שלא התאימה לחברה המודרנית ולפוליטיקה שלה (Gilsenan 1973: 196-204).

גילסנאן מדגיש שלא מעט מחברי קבוצת הקצינים החופשיים זיהו את המסדרים ה'סופיים' עם הסדר החברתי הישן והשמרני שהמהפכה ביקשה לחסל. המסדרים נחשבו

5 לביטוס הנחה זו ראו: Baer 1983: 33-54; Creclius 1972: 167-209; וסיקויטיס 1987: 380-393; ארליך 2003: 137-141.

6 בספרו משנת 1982: *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, London: I.B. Tauris, מיתן גילסנאן במעט את גישתו הנחרצת אשר למעמדה של ה'סופיות' במצרים, אולם נותר עקבי בדעתו של'סופיות' לא היה מה להציע לחברה המצרית בהקשר המהפכני.

לפעילות טקסית המייצגת 'דרמה חברתית' היא טקס הד'פר. עיקרו של הטקס הוא חזרה על שמותיו של האל כאמצעי להגיע לרמה גבוהה של מדיטציה והתכוונות כלפי האל. בטקס חוזר המאמין, לבדו או בקבוצה, בקול או בדממה, על שמותיו של האל. טכניקה זו נועדה למקד את המאמין ולהובילו למצב של השראה (אלהאם) רוחנית. במגעלי הד'כר שילבו ידיים מאמינים סופים מקבוצות חברתיות שונות כדי להשיג חוויה רוחנית אישית וקולקטיבית. מכאן נובעת משמעותו החברתית של הטקס (Ernst 1997: 92-95). הנחתו של ברגר זוכה לכיסוס אם בוחנים את מספר המסדרים שפעלו ב-1958 (60 מסדרים) לעומת מספרם ב-1964 (64 מסדרים רשמיים ועוד רבים שלא הוכרו), השוואה המצביעה על מגמת עלייה בתמיכה בפעילות המסדרים בזירה הציבורית. ואלרי הופמן (Hoffman), ג'וליאן יוהאנסן (Johansen) ופרדריק דה יונג ביססו אף הם נתונים אלה במחקריהם והדגישו את מרכזיות הממד הרוחני-דתי שהציעה הסופיות לחברה המצרית בתקופה המהפכנית. לדעתם, חולשתם הכלכלית והפוליטית של המסדרים לא פגעה בחיוביותם לציבור המצרי (Johansen, Hoffman 1995: 13-16; Berger 1970: 62-72; De Jong 2000: 162-168).

בכתב העת אל-אסלאם ואל-תֹּפֶף השתתפו מעצבי המדיניות המצרית וחברי הממשל המהפכני, לצדם של חברי מועצת המסדרים הסופיים העליונה וראשיה, חכמי דת מאל-אזהר, אנשי אקדמיה ואינטלקטואלים. המפגש בין הפרשנויות השונות לנושאים תאולוגיים ופוליטיים ייצר קול מורכב ולא הומוגני. אנשי דת ממכללת אל-אזהר וחברי מועצת המסדרים הסופיים עיבדו את הסמלים המהפכניים וניסחו אותם מחדש. הרצון לשמור על מעמדם של המסדרים בחברה המצרית ולהציגם כשומרי החותם של המסורת וההיסטוריה הסופית הוביל את הכותבים לנסיגה ממעורבות בתחום הפוליטי ולגיבוי מוחלט של האידיאולוגיה השלטונית. לפיכך הדגיש כתב העת תכנים כגון היסטוריה סופית, אתיקה, חינוך ומוסר חברתי, ושיוק את הסופיות לקהל הקוראים ככוח רלוונטי לעת המודרנית. המשטר מצדו נזקק לתמיכת הממסד הדתי כדי לבצר את הלגיטימיות שלו וכדי לאשש את צביונה הדתי של מצרים, והוא עשה זאת, בין השאר, על ידי שימוש בטרמינולוגיה אסלאמית.⁷

למייצגים את האינטרסים המעמדיים של בעלי הקרקעות ולאמצעי של הבריטים ושל המלך לתמרן את ההמונים בהתאם לצורכיהם. המסדרים נחשבו אף למסוכנים ביכולתם להטעות את העם ולהטותו מן הדרך האסלאמית הנורמטיבית והנכונה. לפי גישה זו, הסופיות העממית האקסטטיבית טיפחה ערכים שליליים של פיגור, בורות ועצלנות. לאחר התבססות המשטר המהפכני עלו ביתר תוקף השאלות הנוגעות למעמדם של המסדרים הסופיים: האם יוכלו המסדרים לתרום למאמץ המצרי הקולקטיבי נגד האימפריאליזם ולמען העצמאות הלאומית וכיצד? האם יוכלו להציע דרך חדשה שבה יוכל האסלאם להתבטא כנגד תפיסות וביטויים לא-אסלאמיים? ומעל לכול, כיצד יוכלו מסדרים שווהו עם קבוצות חברתיות מובחנות בכפר ובעיר להשתתף ברנסנס הדתי והחברתי המהפכני? תשובתו של גילסנאן לשאלות אלו ברורה – למסדרים ולתומכיהם לא היה מקום במצרים המהפכנית בראשותו של עבד אל-נאסר (Gilsenan 1973: 242).

חוקרים אחרים מציגים גישות שונות במקצת בשאלת מעמדם של המסדרים הסופיים במצרים שלאחר מהפכת הקצינים. מאיר חטינה טוען כי האסלאם לא נדחק מהשיח הפוליטי, אך מעמדו הצטמצם למתן הכשר למדיניות המשטר בנושאים כגון: פאן-ערביות, סוציאליזם ערבי, גיגוח משטרים יריבים מבחוץ ונטרול האתגר הפוליטי של 'האחים' מבית. יתרה מזו, בידי מכללת אל-אזהר נותר כר פעולה נרחב לשימור סמכותה המוסרית בחברה ואף יכולת של ממש לפעול נגד כל נטייה להתנגדות בשורותיה. הדגשת האחדות האורגנית שבין דת למדינה זכתה לעיגון סמלי במינוי שיח' אל-אזהר בצו נשיאותי ובהכרה מחדש באסלאם כדת המדינה בסעיף 5 לחוקת 1964 (חטינה 2000: 30-31; יאפ 1999: 183). חטינה מוסיף כי בתקופה המהפכנית בלט ניסיונו של המשטר להטמיע את המסדרים הסופיים במערכות המדינה ולא לבטל את נוכחותם בזירה הציבורית כפי שטען גילסנאן. מטרתו של מהלך זה הייתה לנטרל את האחים המוסלמים מבית ולנגח משטרים ערביים יריבים שהוקעו כאטיאיסטיים, כמו עיראק תחת קאסם ומשטרים שגונו משום שנחשבו ריאקציוניים, כמו המונרכיות בערב הסעודית, תימן וירדן. המסדרים הסופיים הועילו למשטר והיו כלי תעמולה להפצת רעיונות המהפכה ובראשם הפאן-ערביות; כך היה במצרים גופא, בשאר העולם המוסלמי ובעיקר בצפון אפריקה (חטינה 2001: 51-52).

מורו ברגר (Berger) מסכים עם הנחת היסוד של גילסנאן כי המסדרים הסופיים החלו לאבד את כוחם הפוליטי והכלכלי במאה התשע-עשרה, אולם מסקנתו אשר לנוכחותם בזירה הציבורית שונה. לדעתו תהליכי העיור והתיעוש ופירוק מסגרות הזהות המקומיות והמסורתיות הובילו לשימור מעמדם של המסדרים בחברה המצרית המודרנית. המסדרים הציעו סולידריות, אחווה ופעילות טקסית ציבורית המבטאת, בלשונו של אדוארד אוונס-פריצ'רד (Evans-Pritchard), סוג של דרמה חברתית בהקשר המשברי של המאות התשע-עשרה והעשרים, וכך חיזקו את אחיזתם בקרב הציבור המאמין. דוגמה

7 ראו גם את ביקורתו הדקדוקית של דה יונג לספרו של גילסנאן: De Jong 2000: 256-263.
8 חטינה מראה זאת היטב במאמרו שהוזכר לעיל משנת 2001: 'אל-אזהר במצרים: מעוז האורתודוקסיה ואתגר המודרניות'. במאמר זה חטינה מדגים את האופן שבו הציג עבד אל-נאסר את חזונו הפוליטי בהשתמשו בכמות דתיות, כמו הכרזתו על הלאמת תעלת סואץ מעל בימת מסגד אל-אזהר ב-1956 והצהרותיו לאחר תבוסת 1967 שבהן הציג את התבוסה כמסר מהאל לאומה שחסדו עצמה מחסיאה. ראו: חטינה 2001: 53.

מהפכת ה-23 ביולי בכתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף

במרס 1959 הביא כתב העת ציטוט מדברי עבד אל-נאסר לרגל חג האחדות: 'אנו רוצים לבנות לצד המהפכה המדינית והמהפכה החברתית גם מהפכה רוחנית ומהפכה מוסרית. זוהי אחת מחובותינו ומחובות דרכינו כערבים' (עלואן, מרס 1959: 3-6). באותו גיליון טען השיח' מוחמד מחמוד עלואן (ראש מועצת המסדרים הסופיים העליונה ועורך כתב העת) שמהפיכת ה-23 ביולי 1952 שחררה את האדמה המצרית ואת כוחה של האומה מכבליו, הביאה לבניין עוצמתה הלאומית והפכה את מצרים לגורם משמעותי בזירה הבינ-לאומית. הוא טען גם כי המהפכה חיסלה את שיטת המונופול, הניצול והדיכוי והשיבה את הכבוד האישי ואת הכוח הלאומי. לדברי השיח' עלואן התווה המשטר החדש את המדיניות הדמוקרטית-סוציאליסטית ויישם את עיקריה - צדק חברתי ושיוויון מעמדי - הלכה למעשה. הוא אף הוסיף כי האומה הערבית קיבלה את המסר האלוהי המקורי של סוהר, מוסר וערכים עליונים, ועתה כאשר השתחררה מצרים מכבלי הפיאודליזם והקולוניאליזם תחת הנהגתו המהפכנית של עבד אל-נאסר והחלה לבנות מחדש את יסודות החברה והמדינה, שב הנשיא והדגיש את הצורך להישען על מקורות רוחניים אלוהיים אלה. השיח' עלואן פירש את דבריו של עבד אל-נאסר כך:

המהפכה הרוחנית שנשיאנו ומנהיגנו הגדול קורא לה היום, יוצאת נגד הקריאות המפוררות והצעקות החומריות והכופרות ונגד התכונות הבהמיות הסובבות אותנו. זוהי מהפכה נגד הקיפאון, החולשה והחיקוי, מהפכה נגד ההתמוטטות המוסרית הרוחנית ונגד תאוות הבצע והמונופול. מהפכה לחתיאת שאיפותינו, תפארתנו, מוסרנו, כוחנו הנפשי ועוצמתנו האמונית והצגת הדוגמה הרוחנית הנצחית והעליונה (עלואן, מרס 1959: 15).

השיח' עלואן גרס שמשמעותה של המהפכה הרוחנית שעבד אל-נאסר הזכיר בנאומו היא אימוץ התכנים המוסריים והרוחניים של האסלאם והסופיות לחברה המצרית. האסלאם והסופיות סימלו בראייתו את המהפכה הרוחנית, ולעקרונותיהם - המוסר, כיבוד הפרט והאנושות והאמונה - יש להוסיף את כיבוד המולדת, אהבת המולדת והאמונה (על בסיום החזית' הידוע: 'תב אל-יטן מן אל-אימאן') הן, לדעת עלואן, הבסיס הערכי שעל כל אורח מצרי להפנים, ומהפכה רוחנית, לדידו, משמעה שחרור הנפש מכבלי החומרנות והעבודה הזרה. לטענתו, הקולוניאליזם ניסה לחסל את העוצמה הרוחנית של האומה הערבית ולהשחית את יסודותיה התרבותיים, המוסריים והרוחניים. מטרת המהפכה לפי עלואן היא אפוא להשיב את מצרים למקומה הטבעי במערכת הבינ-לאומית ולהשמיץ

את המסר הרוחני והאמוני הסופי מעל כל במה אפשרית. עלואן סיים את מאמרו בהגדירו את תפקידה של הסופיות בהקשר המהפכני ואת תרומתה למאמץ המהפכני:

אנשי הסופיות האסלאמית אשר נשאו את הממד הרוחני באמונתם ושמרו עליה לאורך ההיסטוריה והשאירו את להבתה בוערת בלבבות האוכלוסיות הערביות-אסלאמיות, הם היום האנשים המאושרים ביותר מקריאתו של הנשיא המאמין וגותן ההשראה. הם רואים חובה מקודשת להיות ראש חץ רוחני ולבטח מהפכה רוחנית בונה אשר תתמוך בשתי המהפכות - המדינית והחברתית... (עלואן, מרס 1959: 6).

עלואן השכיל להבין שעתידם של המסדרים הסופיים ועתידו שלו כראש מועצת המסדרים קשורים ישירות למחוייבות שיפגינו המסדרים למשטר ולתכתיביו. הדגשה זו של הויקה בין המסר הרוחני הסופי והדרך הסופית לרעיונות המהפכה והמודרניזציה ניכרת גם בסקסטים של כותבים נוספים בכתב העת. כותבים אלה שילבו מאמרים הגותיים-סופיים בנושאים הקשורים במדינה המצרית, תחושת הלאומיות והפטריאטיזם, וגאמנות למהפכה, לעיקריה ולמייצגה הנאמן - הנשיא עבד אל-נאסר.

ביטוי נוסף לשילוב מסרים אסלאמיים-סופיים עם המחוייבות למדינת הלאום המצרית ולמהפכה אפשר למצוא בסימפוזיון שנערך בדצמבר 1968 בבית מועצת המסדרים הסופיים העליונה. הסימפוזיון עסק במשבר הנישואין במצרים, הסיבות לו והדרכים לפתרונן. משתתפי הכנס הציגו את הסיבות למשבר, הדגישו בעיות כלכליות המקשות על חיי הנישואין, ועסקו בהשפעת התקשורת הכתובה והמשודרת המציגה לראווה ערכים מוסריים בעייתיים ודוגמאות שליליות של ניהול חיי משפחה. במהלך הדיון קשר השיח' עלואן בין הבעיה החברתית לתפקיד החינוכי של המסדרים הסופיים ולמחוייבותם למשטר המהפכני של עבד אל-נאסר. לדבריו, המעגל המשפחתי שייצג מוסד הנישואין נכלל במעגל הקהילתי שייצגו המסדרים הסופיים, ושני מעגלי זהות אלה הם חלק מהמעגל הלאומי שייצגה ממשלת המהפכה בהנהגתו של עבד אל-נאסר (עבד אל-באקי סרור,

9 מאמרים נוספים שפורסמו באל-אסלאם ואל-תסוף, עסקו במהפכת הקצינים והביעו נאמנות לערכיה ולמנהיגה בדרך דומה לזו שהוצגה לעיל הם: סה עבד אל-באקי סרור, אוגוסט 1958. 'לא תחון אן אלה מענא', 7-5; מוחמד מחמוד עלואן, ספטמבר 1958. 'אל-חוף אל-ערבי אל-מקדס', 2-5; סה עבד אל-באקי סרור, ינואר 1959. 'אל-פתוה אל-סופיה ואל-קומיה אל-ערביה', 6-9; מוחמד עיד אל-שאפע, פברואר 1959, 'את' אל-תסוף פי תכוין אל-מוסן אל-סאלח', 42-46; מוחמד רשאר עסיה, אוקטובר 1959. 'חאג'תנא אלא אל-ועי אל-סופי', 73-74; ומוחמד רשאר עסיה, אוקטובר 1959. 'חאג'תנא אל-דין - עמל וג'האד', 74-75.

אפריל 1959: 7-9). מסקנות הסימפוזיון יצאו מן התחום המשפחתי לתחום הקהילתי והלאומי, כפי שמשמע מדברי הסיכום של מזכיר כתב העת שה עבד אל-באקי סרור שתמצת את דבריהם של המשתתפים:

יש לתקן את ההיבט המוסרי בקרב צעירינו, בהנחלת החינוך הדתי בבתי הספר ובאוניברסיטאות שלנו. תרבות מוסרית זו מחייבת את מורינו ומדריכנו להתמחות בענייני הנפש והחיים, בדת ובמטרותיה, בתרבות מוסרית שתכלול את דברי [הנביא] בדבר נהגים, ובעקרונות ומערכות חינוכיות, מוסריות, חברתיות ואמוניות. אנו שואפים כי חינוך זה יציג את החיים האסלאמיים הכוללים התעלות, יופי, הדר, עוצמה ודוגמאות אנושיות נעלות ונשגבות... לצד החינוך בבתי הספר חובה על מכללת אל-אזהר, מועצת המסדרים הסופיים העליונה, האגודות הדתיות וחכמי הדת להוביל פעולה חיובית להפצת הרוח הדתית והתודעה המוסרית בציבור. פעולה שבה ינצלו את כל אמצעי ההבעה והביטוי הקיימים: עיתונים, ספרים, שירים, מחזות ותמונות (עבד אל-באקי סרור, פברואר 1959: 74).

במהלך הדיון הוטל חלק מהאשמה לפגיעה במוסר הציבורי על התקשורת, אולם סרור לא שלל אותה אלא הציג אותה כאמצעי ביטוי תעמולתי שאפשר וצריך לנצל. סרור סבר שחיוק המוסר הדתי ותמיכה כלכלית מצד הממשלה הם האמצעי לפתרון המשבר הנדון, ולכן קרא לממשלה להשתתף במאמץ להורדת מספר מקרי הגירושין. דיון זה נועד להדגיש את העובדה שהמסדרים הסופיים, לצד מוסדות דתיים מרכזיים אחרים במצרים, כגון מכללת אל-אזהר, נחשבו לגוף דתי לגיטימי וללוונוסי הפועל לפתרון בעיות חברתיות קיימות.

את 'חג המהפכה' השביעי (ב-23 ביולי 1959), חגגו ראשי המסדרים הסופיים בבית מועצת המסדרים בקהיר בנוכחות נציג המשטר, עקיד (תת-אלוף) מטספא אל-בדן שהיה סגן מפקד מחוז קהיר. לאחר טקס הד"כר נשא השיח' עלואן גאום ובו חזר והדגיש את נאמנותה של מועצת המסדרים הסופיים העליונה למשטר: 'מהפכה בונה, גותנת השראה, הכוונה ושחרור' (עבד אל-באקי סרור, אוגוסט 1959: 77). למעשה סיכם השיח' עלואן בנאומו את הישגיו של השלטון המהפכני והציג את סמליו העיקריים: הלאמת התעלה, חיסול השלטון הקולוניאלי הבריטי והחלטה על בניית סכר אסואן (עבד אל-באקי סרור, אוגוסט 1959: 78). החיבור לסופיות הובא בסיום חלקו הראשון של הנאום, והקריאה לביצוע תיקונים במסדרים הוצגה כדרך של השלטון להביע את מחויבותו לחיוק מעמדה של הסופיות בחברה המצרית. לשיח' עלואן לא הייתה בררה אלא להציג

את הדרישה לתיקונים פנימיים וציבוריים באור חיובי, בהבינו שהמשך פעילותם של המסדרים הסופיים בחברה המצרית תלוי בכך. הציטוט הבא מדגים זאת היטב:

אדוני, ממלא מקום הנשיא בני המסדרים הסופיים הם השומרים הנאמנים ביותר של הקוראן והסונה ושל המסר הרוחני והמוסרי. ג'מאל עבד אל-נאסר הזכיר ללבנו המודה כיצד עמד בגבורה בפני השחיתות, התרופפות המוסר, הכפירה, ההשקפות המורעלות והעקרונות ההרסניים, ושמר על רוח הערכיות, דתה, מוסרה ושליחותה של האומה הערבית. אני פונה בשם בני המסדרים הסופיים, שהם הכוח הפרוס בכל רחבי העולם הערבי והאסלאמי, כי נשבענו בפני האל בתפילותינו ובהתייחדותנו (ת'ל'ה) על נאמנותנו לנשיא המאמין והלוחם - ג'מאל עבד אל-נאסר (עבד אל-באקי סרור, אוגוסט 1959: 79).

דוגמה נוספת לדרך שבה ניסה השיח' עלואן לקשר בין ייעודה של המהפכה ומטרותיה לתפקידם של המסדרים אפשר למצוא במאמר הפתיחה של גיליון אוגוסט 1959. השיח' עלואן טען במאמר זה כי המהפכה הגיעה לשלב של ההתבוננות פנימה, שלב שבו יש להילחם בנפש (ג'האד אל-נפס), בטבע האנושי (ר'ד'יה) ובנורמות פסולות. המהפכה בשלב זה קוראת למאבק בחולשה, בקיפאון ובחיקוי, תכונות אשר אינן אלא מורשת פסולה מתקופת העריצות, הרודנות והקולוניאליזם. זהו שלב המאבק (ג'האד) בעוני, בהתרופפות המוסר ובפגור בידה התרבותית וכידע. השיח' עלואן טען שחובת המדינה להשקיע בהעלאת רמת הידע, המוסר והחיים של האזרח הפשוט, כדי שיוכל לחיות כאדם חופשי הנהנה מפרות עבודתו וחש סיפוק מעשייתו. על פי גישתו, על התקופה המהפכנית להוביל לשינוי יסודי במוסר החברתי, ועל הסופיות להוביל עניין זה באמצעות הצגת מודל מוסרי ראוי (עלואן, אוגוסט 1959: 3-6). היחסים בין מועצת המסדרים הסופיים העליונה למשטר התבססו על הודקקות הדדית ולא רק על כפייה. הצורך של המשטר לפנות אל הציבור המאמין ולגייסו לתמיכה במהפכה ובמנהיגה הביא להשתתפותם של כמה וכמה פוליטיקאים בכתב העת. בראיון עם שר האוצר, הדוקטור חסן עבאס זכי, ענה השר לשאלות על מקומה של הסופיות בחברה המצרית בהקשר המהפכני. זכי ניסה להציג את הסופיות ככוח פעיל ויצרני העשוי לתרום להגשמת הלאומיות הערבית. לשאלה על מקומה של הסופיות בהקשר המודרני ענה זכי שדווקא בעידן ששולטים בו ההגיון ואורח החיים החומרני, הסופיות היא חלופה ייחודית הן להשקפת העולם השלטת והן לאורח החיים הרווח: 'העקרון היסודי של הסופיות מרגע הופעתה הוא ההתבוננות וההתעמקות בהבנת הדברים, הלימוד על אודותם, גילוי הסודות (פֶּשֶׁף אל-אֶסְכָּר) וההגעה אל האמת דרך הרוח, אם השכל אינו מצליח להגיע אליה' (זכי, יוני 1960: 7-8).

8. אורח החיים המודרני, לפי זכי, הוא נטול מטרה וסיפוק. הטופיות מקנה משמעות ותוכן רוחני לעשייה היום-יומית וממלאת את הפרט. העובדה כי המדע המערבי המודרני הצליח לשלוח לוויינים לחלל, ללמוד ולחקור על אודותיו, עדיין לא הפכה את האדם לבעל ידע אמיתי על סודות היקום והבריאה. האדם אמנם הצליח לפתח ידע תאורטי על היקום, אך הדרך היחידה להגיע להבנה אמיתית ומלאה יותר שלו היא ההשראה הרוחנית שמציעה הטופיות. בדיון על אודות הידע הטופי וחשיבותו בעולם המודרני הציג זכי את בקיאותו בשיח הטופי ובשפתו. זכי טען כי הוא מתנגד לביטויים קיצוניים של סגפנות ופרישות. אורח חיים מסוג זה פוגע בעצמיותו של הפרט, מחליש את רוחו ומציג דוגמה שלילית ולא יצרנית לחברה ככללה (זכי, יוני 1960: 12).

אפשר לסכם פרק זה באמירה כי הטופיות הוצגה בכתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף ככוח רוחני חיובי שיש לנצל לטובת תחיית החברה המצרית המהפכנית. עם זאת, הבינו השיח' עלואן ואחרים שכוחם של המסדרים הטופיים תלוי לא רק ברצונו של המשטר אלא גם בתמיכת ההמון, ולכן הם לא הסתפקו בביטויי תמיכה גלויים בממשל ודנו גם בהמשך פעילותם החברתית של המסדרים. מנקודת מבט זו נדרשו תיקונים בפעילות ובארגון הפנימי של המסדרים והיענות גם לדרישות המשרד הממשלתי האחראי עליהם - משרד הפנים. גושאים אלו יידונו בפרק הבא.

סוגיית תיקון המסדרים הטופיים

אפשר להצביע על ארבע קבוצות מרכזיות שחבריהן ביקרו ביקורת נוקבת את המסדרים הטופיים ואת התנהלותם בחברה המודרנית עוד בימי המשטר החוקתי ולא רק בעקבות המהפכה: התנועה הסלפית-האהבית, האחים המוסלמים, האינטליגנציה החילונית-לאומית וחכמי אל-אזהר. התנועה הסלפית הייתה תנועת תחייה דתית שהוקמה בסוף המאה התשע-עשרה על ידי מוחמד עבדה ורשיד רדא, והציגה חלופה רציונלית לפרשנות הטופית לאסלאם להלכה ולמעשה. עבדה, שקיבל בילדותו חינוך טופי, דחה את עיקרי הטופיות בבגרותו. הוא ראה בטופיות בעידן המודרני בדעה, עידוד לאורח חיים עצל ולא יצרני שאינו מסייע לדיפוי החברה מחולייה. עבדה לא שלל את תרומתה ההיסטורית של הטופיות לאסלאם, אך טען כי בעת המודרנית היא ססתה מדרך הישר והייתה לאחד מהגורמים המרכזיים לחולשת האסלאם ולפיגור המאפיין חברות מוסלמיות בהשוואה לחברות מערביות. עבדה שלל את שתי אבני היסוד של הפרקטיקה והאמונה

10 ראו גם: סה עבד אל-באקי סרור, יוני 1960. 'הול יסתיע אל-תסוף אן יכון מנהג' איג'אבי פי אל-חיאה, מגילת אל-אסלאם ואל-תסוף, 17-18.

הטופיות: טקסי המואלד והאמונה בכראמאת (נסים שהאל מעניק לשיח' הטופי ואף למריד המתקדם במעלות הרוחניות). הוא גינה בחריפות את השחיתות והפריצות שאפיינו, לדעתו, את טקסי המואלד, שלל נחרצות את קיומם של מעשי נסים וחיוק את הגישה כי בין האדם לאל קיים פער שאינו ניתן לגישור (עבדה 1954: 76; Abduh 1965: 131). עם זאת, חוסר יכולתם של מייצגי התנועה הסלפית במצרים להציע מסגרת זהות מובחנת, או ארגון חברתי חלופי, הותיר את ביקורתה של התנועה כביקורת תאורטית בלבד, ולא אפשר לה להתחרות על לב הציבור המצרי ולהטותו לכיוונה (De Jong 2000: 189).

לעומתה, תנועת האחים המוסלמים בהנהגתו של חסן אל-בנא הציבה ארגון ומסגרת זהות מובחנים והתחרתה בטופיות. ספרים ומחקרים רבים נכתבו על תנועה זו ועל מייסדה. התמקדותה בפעילות פוליטית וכלכלית בשילוב יכולת ארגונית מרשימה הפכו אותה לתנועת ההמונים החשובה ביותר בהיסטוריה המודרנית של מצרים (Gilsenan 1982: 218-222).

במסגרת התחרות בין תנועת האחים המוסלמים למסדרים הטופיים על אהדתו של קהל מאמינים משותף הפגינו האחים המוסלמים עוינות כלפי המסדרים. אל-בנא גדל במשפחה דתית והיטיב להכיר את עיקרי האמונה הטופיים ואת העשייה הטקסטית הטופית. ביוכרונותיו הזכיר אל-בנא את התפקיד ההיסטורי החשוב שהיה לטופיות בהפצת האסלאם בקרב מאמינים חדשים ובהצגת מודל אתי ראוי לחיקוי. אל-בנא מיקם את הטופיות בתוך המעגל ההלכתי האסלאמי הלגיטימי ועסק בקצרה ובצמצום בערכים ובטקסים הטופיים שהתאימו לגישתו ולפרשנותו ההלכתית (Abu-Rabi' 1988: 210-211). באשר למקומה של הטופיות במצרים המודרנית - האחים המוסלמים בראשותו של אל-בנא שללו את הלגיטימיות הדתית של הטופיות וראו במסדרים הטופיים גופים אנכרוניסטיים ולא-רציונליים שגישתם הרוחנית הובילה לחוסר מודעות פוליטית ולחולשה לאומית. במאי 1953 קרא המדריך הכללי של האחים המוסלמים חסן אסמאעיל אל-הולייבי, ממשיך דרכו של אל-בנא שנרצח ב-1949, להוציא אל מחוץ לחוק את המסדרים הטופיים ואף שלח הצעה למשרד הפנים ליישם המלצה זו. מסע תעמולה נמרץ שליווה את ההצעה בעיתונות ובפרסומים של האחים המוסלמים נועד לערער את הלגיטימיות של המסדרים בחברה המצרית. המופתי של מצרים באותה עת, השיח' חסנין מוחמד מת'לוף, התנגד בתוקף להצעה ולמסע התעמולה שליווה אותה, ואף פרסם פסק הלכה שתמך במסדרים

11 על תנועת האחים המוסלמים ראו: Mitchell, Richard, 1969. *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press.

הטופיים. שר החקדשים חסן אל-באכור התנגד אף הוא להצעה והביע את התנגדותו בפומבי. בסופו של דבר התערב הנשיא ג'מאל עבד אל-נאטר וגיבה את המסדרים הטופיים ואת פעילותם בחברה המצרית. שנה לאחר מכן, דווקא תנועת האחים המוסלמים היא שהוצאה אל מחוץ לחוק, מנהיגיה נכלאו ופעילותה הציבורית ירדה למחתרת. כך מנע השלטון המהפכני מן האחים המוסלמים לצבור כוח ציבורי ופוליטי והכשיל את קריאת התיגר שלהם על המסדרים הטופיים (Abu-Rabi' 1988: 210-211; De Jong 2000: 94). ביקורת על המסדרים הטופיים השמיעו גם אינטלקטואלים מצרים בעלי שיעור קומה, 'יצרני תרבות מרכזיים' שגרשוני וג'נקובסקי (Gershoni and Jankowski) כינו 'מאורות'. על המבקרים נימנו אינטלקטואלים כמו עבד אל-קאדר תמזה (1880-1941), אחד אמין (1886-1954), מוחמד חוסין הייכל (1888-1956), סלאמה מוסא (1887-1958), אסמאעיל מזהר (1891-1962), עבאס מתמוד אלי'עקאד (1889-1964) וטה חוסיין (1889-1973), אשר עיצבו את מסגרת הזהות הלאומית של מצרים בתקופה שבין מלחמות העולם. יחסם של אלה לאסלאם בכלל ולטופיות בפרט היה מורכב. בצד ביקורת גוקבת על פסודו-שיחיים וקדושים שייצגו את האסלאם העממי בפעילות הטקסית והפולחנית הטופית, ניסו אינטלקטואלים אלה לתעל את הפעילות הדתית העממית לקידום לאומיות מצרית בעלת אופי מקומי ייחודי. מוחמד חוסין הייכל, למשל, הזכיר את השורשים הפרעוניים של האסלאם העממי הטופי. הייכל טען כי לא מעט טקסים ומנהגים פרעוניים המבטאים זהות לאומית מצרית ייחודית נשמרו הן בקהילה הקופטית והן בקהילה המוסלמית המצרית; למשל, פולחן קדושים וחגיגת חגיגות ציבוריות בימי הולדתם (מואלד) (Gershoni and Jankowski 1986: 156-158).

יחס מורכב לפולחן הטופי העממי ניכר גם בכתיבתם של חברי 'האסכולה המודרנית', קבוצה אוונגרדית ופורצת מוסכמות של סופרים ואמנים. מצד אחד, חברי קבוצה אליטיסטית זו ביקרו באופן גוקב מעשי שחיתות ומרמה של שיחיים טופים ופסודו-קדושים ואת ניצולם את תמימותם של המאמינים. מצד אחר, הם תיארו את הפולחן הטופי כחוויה מצרית ייחודית המייצגת את האישיות המצרית הטיפוסית והעממית המקורית, אישיות שהייתה מקור השראה לתרבות הלאומית המצרית. הרומנטיזציה של הפולחן העממי מנקודת מבט לאומית אפשרה לסופרים המצרים להבליט את ייחודיותם ומקוריותם ולהצניע את הדגמים הספרותיים מתרבות המערב שנחשבו למדכאים וקולוניאליסטיים. יתר על כן, לפי נעמה בן זאב, האמונה והפולחן העממי הטופי אפשרו לסופרים אליטיסטים לפנות אל המעמדות הבינוניים והנמוכים ולנסות ולשתף אותם בכינונה של תרבות לאומית מצרית על בסיס מכנה משותף (בן זאב 2003: 100-104). באופן כללי אפשר לומר שאמנם הופנתה ביקורת כלפי הטופיות מצד חוגי האינטליגנציה החילונית-לאומית, ולא רק מצד 'האסכולה המודרנית' וה'מאורות', אך זו לא הייתה מעוגנת במסגרת פוליטית-מפלגתית מובחנת ולא הייתה בבחינת ביקורת

מעשית המלווה בתכנית מוגדרת שאפשר ליישמה. מעבר לכך, רוב תושבי מצרים כלל לא נחשפו לביקורת מסוג זה (Abu-Rabi' 1988: 211-212; Berger 1970: 72). מכללת אל-אזהר לא אימצה גישה רשמית כלפי הטופיות. למעשה, חלק ניכר מראשי אל-אזהר במאה העשרים מילאו גם תפקידים של ראשי מסדרים, כמו השיח' אל-זואהירי (מת ב-1936), השיח' עבד אל-ראזק (מת ב-1947) והשיח' עבד אל-חלים מחמוד (מת ב-1978). עם זאת אפשר למצוא גם ביטויים ביקורתיים כלפי הטופיות בכלל וכלפי המסדרים בפרט מצד בכירים במסד האזהרי. דוגמה בולטת לכך הייתה קריאתו של שיח' אל-אזהר השיח' מט'פא אל-מא'ארי בכהונתו השנייה (שימש בתפקיד מ-1935 ועד מותו ב-1945). לפרק את מועצת המסדרים הטופיים ולהעביר את הנושאים שבאחריותה למועצת גדולי העלמאא (הי'את פ'באר אל-ע'למאא). שיח' אל-מא'ארי הציג כי שיחיים טופים שלא היו חכמי דת מורשים יוחלפו בשיחיים העומדים בדרישות התפקיד. מטרתו הייתה לפקח על פעילותם של המסדרים בחברה המצרית ולהכפיף אותם לסמכותה של מכללת אל-אזהר, אל-מא'ארי, ניסה לסלק ביטויים בעייתיים של האמונה והפולחן הטופי ולחבר את המסדרים הטופיים לפרשנות התאולוגית הממסדית. על אף שעלו בקנה אחד עם רצונם של חלק מחברי הממסד האזהרי, בפועל לא הצליח השיח' אל-מא'ארי לממש אף אחת מהצעותיו (Abu-Rabi' 1988: 211; De Jong 2000: 191).

עורכו של אל-אסלאם ואל-ת'סוף והכותבים בו היו מודעים לביקורת שהוטחה במסדרים הטופיים ובהתנהלותם בזירה הציבורית והקדישו חלק ניכר מכתביהם לסוגיית התיקונים.¹² ביוני 1958 פרסם אל-אסלאם ואל-ת'סוף, במסגרת מאמר מסכם של מזכיר ההוצאה, מכתב שנשלח ממשד הפנים למועצת המסדרים הטופיים. מטרת המכתב הייתה להגדיר את גבולות הפעילות של המסדרים בחברה ואת המותר והאסור בפולחן הטופי לפי הפרשנות הממשלתית. פרסום המכתב בכתב העת נועד לבטא את מחויבותה של מועצת המסדרים הטופיים לדרישת הממשלה לבצע תיקונים בפעולותיהם הטקסיות של המסדרים. נציג משרד הפנים החתום על המכתב עסק בסוגיית טקסי המואלד, טקסים שהיו אחד ממקורות הכוח והמשיכה של המסדרים הטופיים. מעתה, קבע המכתב, קיום כל מולד מותנה בקבלת רשיון ואישור ממשד הפנים. משרד הפנים היה אחראי על התנהלות המואלד בשיתוף מועצת המסדרים הטופיים. בפועל התחלק הפיקוח בין מנהלת ההספה וההדרכה של אל-אזהר, משרד ההקדשים, משרד הפנים ומועצת המסדרים הטופיים העליונה. לא היה בכך חידוש – מאז שנות השלושים ניסו השלטונות המצריים לשנות

12 ראוי לציין בהקשר זה כי השיח' עלואן תב, במידה רבה, את מינויו לרב סו'ן עבד אל-חכים עאמר שהיה חבר בכיר במועצת המהפכה ואף מונה במרס 1953 לפקח על יישום רפורמות בהתנהלות המסדרים הטופיים בחברה המצרית.

את צביון הטקסים ולהכניס בהם תכנים מוסריים, חינוכיים וחברתיים. הושם דגש על היגיינה, מתן צדקה ואוכל לעניים ועל הספה רתית, חברתית ואף לאומית.

משרד הפנים הכיר בחשיבותן הדתית של חגיגות הולדת הנביא והקדושים, אולם הזהיר מפני ניסיונות לנצל את ציבור המשתתפים ולגרוף רווחים, למשל באמצעות מעשי סחיטה, פשיטת יד וגניבת כסף, שהיו עברה על החוק ופגיעה בקדושת הטקסים. יתרה מזו, במכתב תיאר נציג משרד הפנים את הנהגים הפסולים והלא-חוקיים לפי הפרשנות הממסדית, כמעשי כפירה הפוגעים באסלאם ובשריעה, ולא רק בסדר החברתי הכללי. מועצת המסדרים הוטפיים מצדה דרשה ממשרד הפנים שהמשרה תפעל למניעת תופעות בעייתיות בטקסים הוטפיים הציבוריים השונים. תגובתו של שר הפנים נזכרת גם היא במכתב: 'ולאחר שהוצג הנושא בפני השר הורה כבודו על הוצאת פקודות שימנעו בפועל משחקי הימורים, פריצות, הכאת הגוף, אכילת חרקים, לבישת בגדים מערביים וגוכחות או קרבה של נשים למעגלי הדיכור' (עבד אל-באקי סרור, יוני 1958: 94). אמנם המכתב ממשרד הפנים הפגין את חוסר שביעות הרצון של השלטון המהפכני מקיומם של גהגים פסולים ולא-מוסריים במסגרת חגיגות הולדת הנביא והקדושים ואת רצונו לבטלם, אולם לא יותר מכך.

מאמרו של מטפא כמאל וספי במגילת אל-אסלאם ואל-תסוף מייצג את הקול הממסדי בדיון בסוגיית התיקונים. וספי היה נציג הפרלמנט בוועדה שכוננה כדי לשנות את התקנון הוטפיים הקיים (לְגִינַת תַּעְדִּיל אֶל-לְאֵאִתָּה אֶל-סוּפִיָּה). הוועדה התכנסה בבית מועצת המסדרים הוטפיים בקהיר, ובין השאר השתתפו בה: חברי מועצת המסדרים הוטפיים העליונה, השיח' עבדאללה אל-משד - נציג מכללת אל-אוהד, עז אל-דין עות'מאן שהיה ראש מנהלת המשפט במשרד הפיקוח וההכוונה, עבד אל-והאג אבו אל-ח'יר - נציג המשרד לעניינים חברתיים בממשלה, וטה עבד אל-באקי סרור ששימש מזכיר הוועדה. מטרתה המוצהרת של הוועדה הייתה לחדש את תקנון המסדרים הוטפיים ולהתאימו להקשר המהפכני כדי שיסייע בתחיית הוטפיות בחברה המצרית. וספי טען כי הקולות הביקורתיים בחברה המצרית נגד הוטפיות בכלל ונגד ביטוייה הציבוריים בפרט גברו בעת המודרנית. לדעתו, הביקורת לא רק ערערה את מעמדם של המסדרים הוטפיים בחברה המצרית אלא אף סיכנה את המשך פעילותם, ולכן סבר כי יש להדגיש את חשיבות הוטפיות לחברה המצרית, לאחר מכן יש לאבחן את המגרעות והפגמים בפעילות המסדרים ולבסוף יש לבסח את דרך הטיפול והתיקון הראויה. הוא טען כי למסדרים הוטפיים יש אמצעי הכוונה שאפשר להשתמש בהם גם לטובת הדרכה לאומית ולכן ערכם רב, וכי הוטפיות מאפשרת לאזרחים ממעמדות שונים (עירוני ופלאח) לשלב ידיים במסגרת מעגל הדיכור ולפתח תחושת שייכות וסולידריות. לדעתו של וספי, המודעות לפגמים היא הצעד המעשי הראשון בדרך לתיקונם. לפיכך, תפקיד הוועדה הוא להצביע על הפסול ולטהר את המסדרים מנהגיהם המוטעים (וספי, אוגוסט 1959: 20-24). את

הפתרון לסוגיית הרפורמות ראה בניסוח תקנון שיגדיר באופן חוקי מה מותר ומה אסור בפעילות הציבורית של המסדרים, יפקח על גביית הכספים והרישום ועל תהליך הבחירה של בעלי התפקידים השונים ויגדיר בכירור את ההיררכיה במסדרים. לדעתו, התנהלות נכונה יותר תושג אם הפיקוח על המסדרים יעבור לאחיות המשרד לעניינים חברתיים (וְאֶתְּ אֶל-שֵׂאִין אֶל-יֵאֵנִי תִמְאֵעִיָּה), בשיתוף מועצת המסדרים הוטפיים העליונה.

חגיגות הולדת הנביא (אל-מולד אל-נבוי) שנערכו בין ה-25 בספטמבר ל-2 לאוקטובר 1958 הדגימו הלכה למעשה כיצד יושמו הנחיות משרד הפנים בביצוע הטקסים הציבוריים. ראשי המסדרים הוטפיים וחבריהם ראו בחגיגות הודמנות להידוק הקשר בין המסדרים למשטר המהפכה. ההחלטה שהתקבלה במועצת המסדרים הוטפיים הייתה להשקיע מאמצים ומשאבים רבים בחגיגות לא רק בשל הסיבה הטקסטית הרשמית, אלא בעיקר כדי להדגיש את גוכחותם הפעילה של המסדרים בחברה המצרית. בכל לילה במהלך שבוע זה ערך מסדר טופי אחר את טקס הדיכור, טקס שכלל צעידה לבית המועצה הוטפית בפמליה מהודרת וחגיגית, קטעי שירה טופית ולסיום נאומים ותפילות משותפות. המטרה הייתה להציג את מחויבותם של כל המסדרים הוטפיים ברחבי מצרים למרותה של מועצת המסדרים הוטפיים. טה עבד אל-באקי סרור, שסיקר את חגיגות המולד של הנביא, טען כי החגיגות טוהרו מנהגים פסולים ונאסרו ריקודים, משחקים בכלל ומשחקי הימורים בפרט, נגינה בתופים, חלילים וקסטנייטות. מועצת המסדרים הוטפיים קבעה למאמיניה גבולות ברורים שביטויים בטקס המולד מעיד על הפנמת הנחיות השלטון המהפכני, על השפעת הביקורת החיצונית שהוטחה במסדרים הוטפיים ועל הרצון להציג את הפולחן הוטפי כפולחן אסלאמי לגיטימי ומקובל.

בלילה שחתם את חגיגות המולד התמלאו אוהלי המסדרים הוטפיים ב'גן החירות' בקהיר באזרחים מכובדים מן הממסד השלטוני והצבאי, ובראשם השר לעניינים חברתיים וסגן נשיא הרפובליקה חוסין אל-שאפעי, וכן באזרחים מן האוניברסיטאות והמכללות הדתיות ומשגריריותיהן של מדינות ערב ושל מדינות אסלאמיות. בנאומו בסיום האירוע הוזכר עלוואן את דרכו של הנביא ואת המורשת האנושית, התרבותית והמוסרית שהותיר, וקשר מורשת רוחנית זו למצרים המודרנית (עבד אל-באקי סרור, אוקטובר 1958: 68). השיח' עלוואן הוסיף ותיאר את החיבור בין המחויבות הוטפית לטיהור הנפש וההליכה בדרך הישר, לבין הרצון להגשים אחדות ערבית - אחדות הנפש היא תנאי הכרחי לאחדות הגוף הקולקטיבי של האומה הערבית, ונושא הדגל העומד בראש המאמץ הרוחני והפיזי לאיחוד הגוף והנפש הוא הנשיא עבד אל-נאסר. בנאומו זה, שנישא באירוע כה מרכזי בלוח השנה של המאמין הוטפי, ניכרה בצורה הברורה ביותר הכפילות - מצד אחד, הפגינה מועצת המסדרים הוטפיים רצון לממש את תכתיבי השלטון ולתקן תיקונים פנימיים; מצד שני, ניכר בטקסי המולד שהוטפיות שימרה את מרכזיותה כמסגרת והות

אסלאמית לגיטימית שאפשרה למאמין להשתתף בדרמה חברתית כמו תגינות מולד הנביא, וכמסגרת דתית בעלת צביון חינוכי-מוסרי (עלואן, אוקטובר 1958: 73).¹³ מאמרו של אנואר אל-סאדאת, שפורסם באל-אסלאם ואל-תסוף וכתרתו 'הג'האד הגדול', הוא דוגמה לגיסיונו של איש ממסד ופוליטיקאי בכיר שהשתייך לקבוצה השלטת ושימש מוזל' הוועידה האסלאמית והאיתוד הלאומי, להתאים בין הביטויים הציבוריים והחברתיים של המסדרים הסופיים לאינטרס החברתי והלאומי (אל-סאדאת, יוני 1958: 10-6).¹⁴ במאמרו ביקש סאדאת להגדיר את גבולות הלגיטימיות של המסורות הסופיות והטקסים הסופיים השונים. סאדאת פסל חלק מהמנהגים הסופיים כמנהגים זרים ולא מקוריים שאין מקום להמשיך לקיימם בעת המודרנית. הוא דחה את לבוש הטלאים, ההתפלשות בווהמה, הארכת השיער, נשיאת המסבחות ושאר קמיעות, כיוון שלפי תפיסתו האסלאם מבוסס על ניקיון רוחני וגופני. קדושים ומעשי נסים, ומנהגים כמו אכילת נחשים, אכילת זכוכית, הליכה על חרבות ומוזיקה רועשת בטקסי הדיכר, הוצגו במאמר כתחבולות זרות ובלתי-אותנטיות של פסודו-סופים שנועדו למשוך מאמינים תמימים.¹⁵ מבחינה רעיונית התנגד סאדאת למינוח 'ידע גלוי' (עלם זאהר) ו'ידע נסתר' (עלם באטן), ולגיסיונם של חלק מהסופים למוג בין הדת לפילוסופיה. הוא פסל גם את הניסיון לשלב ידע הודי ופילוסופיה יוונית-פגנית במחשבה האסלאמית, מכיוון שראה בכך ניסיון להפוך את המובן מאליו למורכב, ואת הברור למסובך, ועל כן מאמץ לטעת מחלוקת ופילוג בין המאמינים. לתפיסתו, האסלאם הוא דת לוחמנית שהתאפיינה במאבק מתמיד ובפעולה, וזרמים המיצגים סבילות ופרישות מוחלטת אינם מתאימים לגסיבות המודרניות-מהפכניות שבהן גדרש כל אורח לשרת את חברתו ואת מדינתו. סאדאת טען כי לסופיות נועדו כמה תפקידים מרכזיים בחברה המודרנית: ראשית, על הסופיות לשמור על יסודות האמונה הסופית - הלחימה באגו, סיהור הנשמות מהתאוות והלבבות מהיצרים, והתתכוונות לאל בניקיון ובהרה; שנית, על הסופיות

להיטהר מחידושים סוטים הפוגעים בהלכה האסלאמית, שכן הסופיות המקורית לא סתרה את ההלכה ולכן יש לתקן את המעוות; שלישית, על הסופיות להיאבק בזרים המתיימרים להיות 'סופים', משתמשים במינוח דתי ומזינים את האנשים בסיפורי בדים הלקוחים ממאורעות שקריים ומסיפורים מומצאים; רביעית, על הסופיות להבליט את דרכי הלימוד הסופיות הנכונות; וחמישית, על הסופיות להילחם בגלי הכפירה המתקפים את החברה המצרית ולהיאבק בהפקרות ובהתרופפות המוסר.¹⁶ המטרה הסופית, על פי סאדאת, היא להגן על הדור הצעיר, הדור שהמדינה מכשירה להיות 'תחמושת חדשה' למולדת. קולו של סאדאת ייצג את רצונו של הממסד הפוליטי להכפיף את פעילותם של המסדרים למרותו ואף להשתמש בהם כדי להנחיל ערכים וסמלים לאומיים בכסות דתית-סופית.

אף על פי שבגיליון דצמבר 1959 צוין שהוועדה מצויה בשלבי סיום של כתיבת התקנון החדש, אין אנו יודעים מתי הסתיימה העבודה על התקנון. תקנון זה היה אמור להתוות חוקה מוסדרת למסדרים הסופיים ולהסדיר את התארגנותם ופעילותם. כן אין אנו יודעים כיצד ניסו להנחיל תקנון זה בפועל, אם בכלל. לטענתו של ברגר, הניסיון ליישם רפורמה בהתנהלות המסדרים הסופיים בשנים ההן נכשל בסופו של דבר בשל חוסר נכונותם של ראשי המסדרים לבטל מסורות עתיקות יומין מחשש לאובדן התמיכה העממית בפעילות המסדרים וההשתתפות ההמונית בטקסייהם. מועצת המסדרים הסופיים הסכימה לתיקונים במסדרים הסופיים, וחלק מן התיקונים המוצעים אכן יושמו, אולם לאורך השנים התמוססה המהלך ולא מומש (Berger 1970: 80).

תפקידה החינוכי-מוסרי של הסופיות

מה היה אפוא תפקידם של המסדרים הסופיים בהקשר המודרני והמהפכני? השיח' עלואן לא קשר את מושג הידע (עלם) למשמעותו הסופית הייחודית, אלא גייס אותו לייצוג חשיבות החינוך החילוני בקידום מסרות המדינה. השיח' עלואן ייצג את גישתו של הממסד הפוליטי לחינוך הנוער המצרי; גישה דומה לזו שהציג סאדאת במאמר שהובא לעיל. באחת מרשימות העורך סען עלואן כי יש לראות באסלאם דת תרבותית-חינוכית

13 מאמר זה (עלואן, אוקטובר 1958) הוא העתק של הנאום שנשא השיח' עלואן במסגרת תגינות מולד הנביא. דוגמה מקבילה מאותה תקופה אפשר למצוא בראיון שהעניק שיח' אל-אזהר שיח' עבד אל-רחמן תאג' לעיתון LIFE האמריקני. במאמר זה הציג השיח' את הויקה הישירה בין הלאומיות הפאן-ערבית של עבד אל-נאטר לאסלאם ונתן הכשר דתי למדיניותו של עבד אל-נאטר בזירה הבין-ערבית. ראו: שיח' עבד אל-רחמן תאג', אוקטובר 1957. 'אל-סלה בין אל-אסלאם ואל-קומיה אל-ערבית', מגילת אל-אזהר, 598-600.

14 מעניין לציין שבני משפחת אל-סאדאת כיהנו במשך שנים בתפקיד נקיב אל-אשראף והנהיגו את המסדרים הסופיים במצרים לצד משפחת אל-בכרי.

15 רוב המנהגים המצוינים לעיל הוצאו מחוץ לחוק במצרים בסוף המאה התשע-עשרה על ידי ראש המסדרים הסופיים השיח' תופיק אל-בכרי.

16 אפשר להבין את קריאתו של סאדאת למאבק בגלי הכפירה בכמה דרכים: קריאה להתגייסות החברה נגד האויבים החיצוניים המאיימים על שלמותה הטיטוריאלי של מצרים (סאדאת כתב מאמר זה שנתיים בלבד לאחר סיום מלחמת טואן שבמהלכה הותקפה מצרים על ידי הברית המשולשת של ישראל, בריטניה וצרפת); או קריאה למאבק בהשפעות התרבותיות והרעיוניות שהציגו באותה עת הקומוניזם הסובייטי מחד גיסא והקפיטליזם המערבי מאידך גיסא, השפעות שהיו עלולות לפגוע בצביונה האסלאמי המוסרי של החברה המצרית.

שיש לה מקום מרכזי בעולם המודרני, ששתי מעצמות העל נאבקות על הבכורה בו. לטענתו, ההצטיינות בתחומי המדע והטכנולוגיה תקבע בסופו של דבר את תוצאות העימות, ומכאן שמקורות הכוח של האומה קשורים ביכולתם של אזרחיה לרכוש ידע והשכלה ולהתקדם בתחומים אלה (עלואן, פברואר 1959: 3-4). לטענתו של השיח' עלואן, האסלאם רואה בהליכה בדרך המובילה לידע ג'האד בדרכו של האל, והליכה בדרך זו אינה מטיבה עם הפרט לבדו, אלא עם הקהילה כולה. השלב הראשון בדרך זו הוא חינוך הנפש, טיהור המידות, סיוע לחלשים ולנוזקים ועשיית מעשים טובים. הידע והאמונה מייצגים את שני פניו של אותו מטבע ושואבים את כוחם מאותם עקרונות ונהגים. לפי עלואן, הידע חיוני לאומה המודרנית, אולם כדי שיתועל לדרך הנכונה עליו להיות מקושר למוסר האסלאמי-סופי. האמונה האסלאמית וההליכה בדרך הסופית הן הבסיס שעליו צריך הפרט לבנות את מסד הידע שלו והן התמוכות שיוכל להישען עליהן בתהליך רכישת ההשכלה. אין משמעות להליכה בדרך הרוחנית אם המאמין וונח את תפקידו החינוכי בחברה שהוא חי בה ואינו משמש בהתנהגותו דגם מוסרי לאורח חיים נאות למי שחיים סביבו (נדרת אל-אסלאם ואל-תסוף, פברואר 1959: 69). קול זה של עלואן, כפי שאציג בהמשך, לא היה הקול הדומיננטי בכתב העת בהקשר זה.

אל-אסלאם ואל-תסוף הרבה לעסוק בפרשנות מודרנית ולאומית למושג 'המאבק בנפש' (מג'אדהת אל-ג'פס). כותבים שונים קשרו בין המאבק האישי הרוחני-פנימי של הפרט לבין חוסנה המוסרי-חברתי של האומה המצרית. במרס 1959 התכנס בבית מועצת המסדרים הסופיים סימפוזיון בנוכחות ראשי המסדרים ונציגיהם השונים, אנשי אקדמיה ואינטלקטואלים בנושא ג'האד אל-ג'פס (נדרת אל-אסלאם ואל-תסוף, מרס 1959: 67). אחד הדוברים היה עבד אל-רחמן סלאמה אל-עטאר, מרצה באליאזה, שטען, כשונה מהשיח' עלואן, כי המודרניות הביאה לבלבול ומבוכה בחברה המצרית משום שאידיאולוגיות אתאיסטיות וכופרות הסיטו את המאמינים מדרך הישר. החברה המצרית המודרנית וקוקה, לדעתו, לסופיות האסלאמית כדי שתתווה בפניה את הדרך המוסרית והתרבותית הנכונה, וחולשתה נובעת מכניעתה למאווייה של הנפש ומחוסר היכולת והידע להכניעה. המאבק בנפש, לפי אל-עטאר, חיוני כדי להקנות לאדם אמצעים ויכולת פנימית להתרחק מן הכפירה ומן האתאיות (נדרת אל-אסלאם ואל-תסוף, מרס 1959: 74). עבאס מחמוד אל-עקאד, אחד האינטלקטואלים המצריים הבולטים והחשובים במחצית הראשונה של המאה העשרים, במאמר שפרסם בכתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף וכותרתו 'הסופיות באסלאם', פירש את המושג 'המאבק בנפש' בדומה לתפיסתו של השיח' עלואן. לדעתו, הסופיות רלוונטית למוסלמי החי בחברה המודרנית ואין לראות בה מסורת קדומה שאבד עליה הכלל, נהפוך הוא. המאבק בנפש, בתאווה ובחומריות צריך לעמוד בראש מעייניו של המוסלמי המודרני כדי שיוכל לשלוט בחייו ולהיות עצמאי בהחלטותיו ולא עבד לרצונותיו. אל-עקאד התנגד בתוקף לרעיון האיחוד של האדם עם האל ולרעיון

האובדן והכלית (פנאא) של המאמין באלוהות. נוסף על כך, הציג אל-עקאד את הסופיות כדרך רוחנית ייחודית ותובענית הדורשת מהמאמין הקרבה אישית עילאית, אולם אינה מוציאה אותו מקהילת המאמינים המוסלמים (אל-עקאד, ינואר 1959: 34).

דוגמה לרצון להבליט את הפן החינוכי בעשייתם של המסדרים הסופיים אפשר למצוא במאמר המסכם את הנחיות מועצת המסדרים הסופיים למסדרים השונים ואת האירועים הבולטים והפעילויות המתוכננות של המסדרים לחודש אוקטובר 1959. במאמר צוין שהמסדר הרפאעי החליט להרכיב ועדה האמורה להעלות את רמת ההשכלה של חבריו. מטרת הוועדה הייתה להדגיש בפני חברי המסדר את מחויבותם לחברה, לתרבות המצרית ולערכי העבודה והעשייה: 'המסדר יהיה מבוסס על עשיית הטוב, שמירת הקוראן, בניית ספריות במסגדים והגשת סיוע רפואי לנוזקים. כמו כן על המסדר לפעול למען גיוס הכוח הסופי לכיוון הייצור, העשייה וההבנה הנכונה של המסר הדתי והמסר הסופי' (עבד אל-באקי סרור, אוקטובר 1959: 81). הדגשת הפן החינוכי-מוסרי והפעילות החברתית לשם קידום מעמדם של המסדרים הסופיים הייתה אפוא צורך קיומי בעידן שלאחר מהפכת 1952. כתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף היה אמצעי לחינוך קהל המאמינים הסופים דרך דיונים תאולוגיים והיסטוריים מעמיקים, אמצעי לעדכון המסדרים הסופיים בפעילויות ובמועדים חשובים ולהבאת רשמים על אודותם, וכלי להכוונה לאומית ולמתן לגיטימציה והכשר דתי לאידיאולוגיה השלטונית במטרה למנוע חילון גורף של החברה המצרית.

חשוב לציין כי לא נשמעה במאמרים שונים בכתב העת הטענה כי המאבק בנפש והכניעתה מבטל את הצורך להילחם באויבים החיצוניים המאיימים על שלמותה של האומה הערבית האסלאמית ולפעול בתחום החברתי. המאבק בנפש הוצג כאמצעי לטיהור הפנימיות מן התאווה, היצרים השליליים, התומרנות וההשפעות הזרות הכופרות, במטרה ליצור אדם מוסרי שלם וקהילת מאמינים חזקה באמונתה. העוצמה התרבותית, הרוחנית והאמונית שתתבסס על אמות המידה המוסריות הסופיות-אסלאמיות תבטא בסופו של דבר בעוצמה פוליטית-מדינית. מועצת המסדרים הסופיים, בקולותיה השונים, התנגדה לביטויים הקיצוניים של סגפנות ופרישות וניסתה לקדם תפיסה מאוזנת של עשייה חברתית ופעילות רוחנית-דתית.

פלורליזם בסוגיות תאולוגיות

אף על פי שמאמרים רבים באל-אסלאם ואל-תסוף הוקדשו לייצוג המהפכה ולקידום ערכיה יש בגיליונות השונים עיסוק נרחב בסוגיות סופיות מקוריות, כגון הידע הגלוי והידע הנסתר, סוגיית היתכנות האיחוד והכליה באל, ביוגרפיות של קדושים ודמויות קנוניות, פרקים מרכזיים בהיסטוריה של הסופיות, מענה לביקורות (בעיקר מצד הנהאביה

והאחים המוסלמים) והמתח ההיסטורי בין הסופיות לאסלאם. בשל קוצר היריעה אציג רק שני נושאים הכרוכים זה בזה, נושאים שדרכם אפשר ללמוד על נכונותם של חלק מהכותבים להתמודד עם סוגיות סופיות שלא הייתה להן נגיעה לפוליטיקה של המהפכה או לממסד הדתי בדמות אליאזהר: סוגיית הידע הנסתר וסוגיית היתכנות האיחוד והכליה באל.¹⁷

ב־18 ביוני 1958 התכנסו בבית מועצת המסדרים הסופיים בקהיר חברי מועצת המסדרים בהנהגת השיח' עלואן, אנשי אל-אזהר ואנשי אקדמיה לסימפוזיון בנושא 'הידע הגלוי והידע הנסתר'. השיח' עלואן, שפתח את הסימפוזיון, הציג את הגישה הממסדית שלא ראתה בידע הנסתר ידע בלעדי של הסופיות על אודות האלוהות. לדיוו, אין הבדל בין הידע הגלוי לנסתר, והידע המושג באמצעות ההליכה בדרך הסופיות משלים את הידע המושג באמצעות לימוד הקוראן והסונה ואינו מנוגד לו. ד"ר מוחמד יוסף מאוניברסיטת קהיר טען, לעומת זאת, שאף על פי שהקוראן והסונה הם הבסיס לידע בכללו, הרי שההליכה בדרך הסגפנות והיסטורות הנפש, בדרך המאמץ וההשתדלות בדרכו של האל, היא החושפת את הידע הנסתר (אל-עלם אל-באטן) לקבוצת נבחרים שהגיעו לרמת האצלה רוחנית גבוהה (מקאם) (נדות אל-אסלאם ואל-ת'סוף, יוני 1958: 19-22). מזכיר כתב העת טה עבד אל-באקי סרור חיזק את עמדתו של יוסף ואף הוסיף והסביר את מהות הידע הנסתר ומדוע הוא ניתן רק לסופים:

הפולחן המתמיד והמוחלט קירב אותם [את הסופים] אל האל, הוא אהבם והם אהבו אותו, הוא התקרב אליהם והם אליו, הוא היה שבע רצון מהם והם ממנו. חייהם התאפיינו בריוגוע ונחת, התרוצעות, קרבה וסוד, וניתנה להם הידיעה מאהבתם את האל, ומאהבה זו הוגדרו המצבים הרוחניים, נוהגי ההליכה, המאמץ בדרכו של האל ואמות המידה המוסריות הדרושות להתעלות הרוחנית. לאחר מכן העביר להם מורם הרוחני מנכבי נשמתו את הידע האלוהי ואת ההשראות האלוהיות והעניק להם את הידע הנסתר... (נדות אל-אסלאם ואל-ת'סוף, יוני 1958: 22).

יוסף וסרור השתמשו בכיטויים בעייתיים מבחינתם של חלק מאנשי הממסד הדתי-אזהרי, כמו: כליה באל, קרבה לאל, הכרה אינטימית של האלוהות (מְצַרְפָּה) וידע נסתר, המובחן בבירור מהידע הגלוי. בסיכום הדיון ציטט השיח' עלואן את האמאם אבו אל-חסן אל-שאד'לי (מייסד מסדר השאד'ליה במצרים): 'אם ראית בהארה שלך דבר היוצא נגד

17 לדיון מעמיק יותר בסוגיות אלה ראו: אלבו 2003.

הקוראן והסונה אזי תאמר כי האל ערב לי בנותנו חסינות משגיאה בקוראן ובסונה, אך אין הוא ערב לכך בגילוי' (נדות אל-אסלאם ואל-ת'סוף, יוני 1958: 22). השיח' עלואן טען בפירוט לעליונות הקוראן והסונה על פני כל צורה אחרת של ידע דתי ושלל כל פרשנות היכולה להוביל לערעור על עליונות זאת, ובהמשך חיזק את הגישה הממסדית שלא הכירה באפשרות קיומו של ידע אלוהי נסתר.

קבוצה של כותבים מרכזיים התייחסה לסוגיה הנדונה בעשרות מאמרים נוספים שפורסמו בכתב העת מנקודת מבט סופית המכירה בקיומו של ידע נסתר ובהיתכנות הכליה באל (עראפה, יוני 1958: 18; אליפתאזאני, יולי 1958: 89-90; מחמוד 1972: 18-19). בין הכותבים אפשר היה למצוא דמויות מגוונות מן האקדמיה ומן הממסד האל-אזהרי. הדמות המרתקת בחבורה הייתה השיח' עבד אל-חלים מחמוד. מחמוד היה דמות בכירה בממסד האזהרי בשנים ההן ולימים מונה לשיח' אל-אזהר (1973-1978). הוא כתב את רוב ספריו בתקופה המהפכנית והיה אחד הקולות המרכזיים שביטאו את הגישה האסלאמית בזירה הציבורית המצרית. מחמוד ייצג בהגותו שילוב של איש דת אדוק, סופי, מודרניסט ואינטלקטואל. כתיבתו התייחדה בשילוב גישה רוחנית ומספיונית עם דוגמטיות אסלאמי, סופיות אסלאמית עם מחויבות למסגרת הקהילתית והמדינית, שימוש במונחים מודרניים עם ביקורת נוקבת על המצב המודרני והכרה מעמיקה של הפילוסופיה המערבית וביקורת עליה. בכתיבתו אי אפשר למצוא גילויי תמיכה במהפכה ובמנהיגיה, אלא בעיקר דיון תאולוגי שמטרתו לחנך ולהבהיר את אמתות האמונה הסופית לקהל הרחב. הגותו של מחמוד ייצגה את נקודת המפגש של האסלאם האזהרי עם הסופיות ואת הניסיון להציג את הדמויות הסופיות ההיסטוריות הקנוניות לציבור הרחב. מחמוד היה חבר במסדר התאמדי-שאד'לי והיה משתתף פעיל בכינוסיו ובטקסיו. הסופיות בראייתו אינה מערכת של מוסר, סגפנות או פולחן גרידא, אלא דוקטרינה מספיונית ומעשית שמטרתה לחולל שינוי פנימי וחיצוני של האדם בחברה (מחמוד 1972: 18-15).

השיח' מחמוד הסביר את גישתו לסוגיית הידע הנסתר והכליה באל דרך הצגת דמויות סופיות קנוניות כמו דמותו של אבו סעיד אל-ח'ראו. אל-ח'ראו (מת ב־899) שנרדף בימי שלטונו של הח'ליפה אל-מופק באללה (871-891), טען כי הפרט יכול להגיע לאותו שלב בהכרת הידע האלוהי בשתי דרכים: נדיבות האל (חאל) או השקעת מאמץ בדרכו (מקאם). עם זאת, השיח' מחמוד הדגיש כי כאשר נשאל אל-ח'ראו מה קורה אם הידע שמקורו בהשראה סותר את הידע ההלכתי הגלוי הייתה תשובתו ברורה: כל ידע נסתר סותר את הידע ההלכתי הגלוי מבוסל. השיח' מחמוד הציג בבירור את השלבים הרוחניים המובילים להארה ולכליה בדרך הסופית. הוא הדגיש את עליונות הקוראן והסונה והציג גישה המשלבת את מרכזיותו של הידע הגלוי עם קיומו של ידע נסתר הנסמך בהכרח על הידע הגלוי. (מחמוד 1972: 18).

הפוליטיקאים מצדם נוקקו למסגרת של מועצת המסדרים הסופיים העליונה ולכתב העת שלה כדי להציג את הסמלים ואת האידיאולוגיה המהפכנית באמצעות שימוש בטרמינולוגיה סופית. כדי לבסס את ההגמוניה שלהם הם סיפקו פרשנות לשאלה מהי הסופיות הנורמטיבית והגדירו מחדש את מקומם של המסדרים הסופיים בחברה המצרית המודרנית.

הכנעת מכללת אל-אזהר והמסדרים הסופיים מבחינה פוליטית-כלכלית לא ביטלה את כוחם של ארגונים אלה בחברה המצרית, נהפוך הוא. משנת 1952 עד שנת 1963 נבנו במצרים 1638 מסגדים חדשים, מהם כ-1300 מסגדים בתמיכה ממשלתית ולא פרטית. בשנים 1960-1964 עלה מספר המסדרים הסופיים המורשים ופעילותם הענפה ברחוב המצרי נותרה בעינה. תקציבה של מכללת אל-אזהר עלה מ-900,502 לירות ב-1948 ל-7 מיליון לירות ב-1966. יתרה מזו, מכללת אל-אזהר שמרה על ההגמוניה הדתית שלה וביססה את מעמדה כבעלת המונופול על הפרשנות, המוסר והחינוך הדתי ועל ניהול חיי הדת בחברה המצרית.¹⁹ אפשר למצוא לא מעט דוגמאות לאופן שבו ביסס הממסד הדתי את סמכותו בחברה המצרית המהפכנית. וכדבריו של חטינה, דוגמאות אלה הדגישו את הקשר הגורדי שבין החברה המצרית, אמונתה הדתית ואל-אזהר. לשילוש זה אוסיף את מועצת המסדרים הסופיים ואת המסדרים הסופיים עצמם שהיו גורם מרכזי במאבק על צביונה הדתי של החברה המצרית המודרנית.

מחקרים שפורסמו בשנים האחרונות הראו כי בניגוד לגישה שהציגה את תקופתו של עבד אל-ינאסר כנקודת השפל בהיסטוריה של הממסד הדתי האזהרי, אפשר למצוא עדויות המצביעות על כך שהייתה זו תקופה של שינוי, תיקון והתחדשות, תקופה שהובילה להתחזקות מכללת אל-אזהר ולביצור מעמדה כמוסד הדתי החשוב והמרכזי ביותר בהווה הדתית המצרית בשנות השבעים.²⁰ אמנם מאמר זה אינו עוסק באל-אזהר

השיח בכתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף נתן ביטוי למגוון פרשנויות של הממדים הרוחניים של הדרך הסופית ושל אופיו של הידע הסופי שנרכש לאורך מסעו הרוחני של הפרט. סוגיות בעייתיות, כגון אלה שהוצגו לעיל, לא נדחקו לשוליים אלא זכו להתייחסות נרחבת ולדיון ער בין הכותבים השונים. השיח הסופי בכתב העת היה מורכב ונתן ביטוי לקולות שונים שייצגו תפיסות מגוונות של מהות התאולוגיה וההיסטוריה הסופית. אפשר לראות בכך ביטוי לרצונם העז של העלמאא ושל השיחיים הסופים לשמר את המסורת הסופית על כל גווניה ולחזק את מעמדם כ'שומרי החותם' של מסורת זו בחברה המצרית. עם זאת, גבולות הביטוי היו ברורים. גבולות אלה היו מקובלים גם על הכותבים הנועזים ביותר בכתב העת, שהבינו שהקוראן והסונה הם המסגרת שאותה אסור לפרוץ. תפקידה של הסופיות בחברה המצרית המהפכנית היה להתוות דוגמה מוסרית נעלה ודרך חיים דתית בתוך המסגרת הפוליטית והרעיונית הלאומית-מודרנית החדשה.

סיכום

במאמר זה בחנתי את האופן שבו ניסחו חברי ונציגי המסדרים הסופיים את מחויבותם לאומה המצרית ולמהפכת ה-23 ביולי 1952, דרך נקודת המבט של כתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף.²¹ מועצת המסדרים הסופיים העליונה, שייצגה את קולם של המסדרים השונים במצרים, הפנימה את המסקנה כי אם ברצונה לשמור על מעמדם של המסדרים בחברה עליה לתקן, לפתות כלפי חוץ, חלק מן הנהגים והמסורות. אצל רבים מן הכותבים בכתב העת ניכר מתח בין הרצון לשמר את המסגרת של המסדרים הסופיים לבין הצורך בשינוי. האם הייתה כתיבה זו מס שפתיים לשלטון המהפכני מכוח הנסיבות? או שמא ביטאה את רצונם האמיתי של המסדרים הסופיים להעניק משמעות למציאות המשתנה, לשמר את מרכזיותם בחברה המצרית ולחזק את צביונה הדתי? לדעתי הדריכו את פעולתם של חברי מועצת המסדרים הסופיים שתי המגמות גם יחד: האחת, המחויבות למשטר והרצון להמשיך ולפעול במסגרתו כדי להישאר רלוונטיים, והשנייה, קידום המסר החינוכי-מוסרי של הסופיות ושמירה על צביונה הדתי של החברה המצרית.

19 'קרא מג'ילס אל-תאדאבי', 1955. מג'ילת אל-אזהר, 61-72. לדיון מעמיק יותר בפרשת בחיית ראוי: חטינה (2001: 52-53).

20 ראוי: מאיר חטינה, 2001; וכן: Malika Zeghal, 1999. 'Religion and Politics in Egypt: The Ulama of Al-Azhar, Radical Islam and the State (1952-94)', *IJMES*, 31: 3: 371-399. במאמר זה הדגימה ז'יאל כיצד הרפורמה של עבד אל-ינאסר מ-1961, רפורמה שהפכה את אל-אזהר לאוניברסיטה ממשלתית ובה פקולטות חדשות בעלות צביון חילוני מובהק, נתנה למוסד כלים ליצירת שינוי ופלטפורמה לצמיחתו, וכן גרמה לעליית קרנו בשנות השבעים. השיח עבד אל-חלים מחמוד, שכבר נזכר במאמר זה, הוביל לפי ז'יאל את אל-אזהר בתקופת כהונתו לצמיחה אדירה בזכות הבנתו שדרך הנחלת חינוך דתי וערכי לתלמידים הלומדים לתואר מקצועי (ולא דתי) באחת מהפקולטות החדשות של המכללה, תוכל מכללת אל-אזהר להגדיל את נגישותה לקהלים חדשים בחברה המצרית ולהפוך אותה לדתית ואדוקה יותר. בתקופת כהונתו כשיח' אל-

18 בבחינה דומה של מג'ילת אל-אזהר, כתב עת דתי מרכזי שנוסד בשנת 1930 (נקרא בתחילה נור אל-אסלאם), והיה שופרה של מכללת אל-אזהר, אפשר למצוא דמיון רב בתכנים ובנושאי המאמרים. לצד השיח הדיאלקטי שקיימו העלמאא בכתב העת גיבתה מג'ילת אל-אזהר את האידיאולוגיה המהפכנית ותמכה ללא סייג במנהיגותו של עבד אל-ינאסר. ראוי: חוה לצרוסטיפה, 1971. 'האם יש מחשבה דתית חדשה בין חכמי אל-אזהר כיום?', בתוך: גבריאל בר (עורך), העלמא ובעיות דת בעולם המוסלמי, ירושלים: מאגנס, 276-292.

אך הוא מעלה מסקנות דומות באשר לגוף דתי אחר - מועצת המסדרים הסופיים העליונה.

ביבליוגרפיה

מאמרים מכתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף

- אל-טעמי, מוחמד עלי, אוקטובר 1959. 'אסלאח אל-טרק אל-סופיה', 50-48.
 אל-טאדאת, אנואר, יוני 1958. 'אליג'האד אל-אכבר', 106-6.
 אל-ענאני, אל-סיד, יולי 1960. 'מגילת אל-תסוף פי עאמה אל-ת'אלת', 75-73.
 אל-שאפעי, מוחמד עיד, ינואר 1960. 'את'ר אל-תסוף פי תכוין אל-מואטן אל-סאלח', 46-42.
 אל-תאפתאזני, אבו אל-ופא אל-ד'נימי, יולי 1958. 'חול אל-תסוף אל-סני ותסוף אל-חדה', 90-89.
 וספי, מטטפא כמאל, מרס 1959. 'אל-עמלי', 37-35.
 וספי, מטטפא כמאל, אוגוסט 1959. 'אסלאח אל-טרק אל-סופיה', 27-20.
 וספי, מטטפא כמאל, ספטמבר 1959. 'אסלאח אל-טרק אל-סופיה', 72-67.
 וספי, מטטפא כמאל, אוקטובר 1959. 'אסלאח אל-טרק אל-סופיה', 26-23.
 זכי, חסן עבאס, יוני 1960. 'אל-דכתור חסן עבאס זכי וזיר אל-אקתסאד יתחדת' ען רסאלת אל-תסוף', 12-7.
 גדות אל-אסלאם ואל-תסוף, יולי 1958. 'אל-עלום אל-זאהריה ואל-באטניה', 27-19.
 גדות אל-אסלאם ואל-תסוף, פברואר 1959. 'את'ר אל-תסוף פי תכוין אל-מואטן אל-סאלח', 74-68.
 גדות אל-אסלאם ואל-תסוף, אפריל 1959. 'אל-סופיה וג'האד אל-נפס', 77-68.
 גדות אל-אסלאם ואל-תסוף, מאי 1959. 'אל-אסלאם ואל-מד'אהב אל-אלחאדיה אל-מעאטרה', 68-61.
 עבד אל-באקי סרור, סה, יוני 1958. 'פי אל-אפק אל-סופי', 94-93.
 עבד אל-באקי סרור, סה, יולי 1958. 'אל-תסוף אל-אסלאמי - רסאלת אל-אח'לאק ואל-תסאמי', 16-13.
 עבד אל-באקי סרור, סה, אוגוסט 1958. 'אח'באר סופיה', 81-77.

אזהר (1973-1978) גדיל מספר הסודנטים פי חמישה ומספר מוסדות הלימוד של המוסד פי שישה. כל זה לא היה מתאפשר ללא הרפורמה של 1961.

- עבד אל-באקי סרור, סה, אוגוסט 1958. 'לא תחון אן אללה מענא', 7-5.
 עבד אל-באקי סרור, סה, אוקטובר 1958. 'אתתפאלאת משיח'ה אל-טרק אל-סופיה באל-מולד אל-נבוי אל-שריף', 68-67.
 עבד אל-באקי סרור, סה, ינואר 1959. 'אל-פתוה אל-סופיה ואל-קומיה אל-ערביה', 9-6.
 עבד אל-באקי סרור, סה, אפריל 1959. 'אל-סופיה טליעה אל-זחף אל-מקדס', 9-7.
 עבד אל-באקי סרור, סה, אוגוסט 1959. 'אח'באר סופיה', 79-77.
 עבד אל-באקי סרור, סה, אוקטובר 1959. 'אח'באר סופיה', 82-81.
 עבד אל-באקי סרור, סה, נובמבר 1959. 'אח'באר סופיה', 82-81.
 עבד אל-באקי סרור, סה, נובמבר 1959. 'תסויר אל-לאא'חה אל-סופיה', 78-76.
 עבד אל-באקי סרור, סה, יוני 1960. 'הל יסתיע אל-תסוף אן יכון מנהג'א איג'אביא פי אל-ח'יאה', 18-17.
 עבד אל-חלים, מחמוד, דצמבר 1958. 'אורובא ואל-אסלאם', 14-10.
 עבד אל-חלים, מחמוד, אוקטובר 1959. 'מאדיא תערף ען אל-תסוף?', 14-11.
 עטיה, מוחמד רשאד, יולי 1959. 'חאג'תנא אלא אל-ועי אל-סופי', 74-73.
 עטיה, מוחמד רשאד, אוקטובר 1959. 'הנא הו אל-דין - עמל וג'האד', 75-74.
 עלואן, מוחמד מחמוד, יוני 1958. 'מג'יד אל-אסלאם - ג'מאל עבד אל-נאטר', 23-22.
 עלואן, מוחמד מחמוד, יוני 1958. 'רסאלת אל-מג'לה', 3-1.
 עלואן, מוחמד מחמוד, יולי 1958. 'אחאדית' טריחה מע שיח' משאיח' אל-טרק אל-סופיה', 50-48.
 עלואן, מוחמד מחמוד, יולי 1958. 'אל-רוח אל-סופי הו אל-סלאח אל-סרי לל-עאלם אל-אסלאמי', 5-2.
 עלואן, מוחמד מחמוד, ספטמבר 1958. 'אל-זחף אל-ערבי אל-מקדס', 5-2.
 עלואן, מוחמד מחמוד, אוקטובר 1958. 'מן וחי אל-סירה אל-נבוייה', 73-69.
 עלואן, מוחמד מחמוד, פברואר 1959. 'אל-תסוף ואל-תרביה אל-ח'ליקה פי מדארסנא וג'אמעאתנא', 5-3.
 עלואן, מוחמד מחמוד, מרס 1959. 'אל-ת'ורה אל-רוחיה', 6-3.
 עלואן, מוחמד מחמוד, אוגוסט 1959. 'רסאלת אל-ת'ורה פי תיאנא אל-ח'ליקה ואל-אג'תמאעיה', 6-3.
 עראפה, מוחמד, יוני 1958. 'אל-תסוף חקיקת אל-דין וג'יהרה', 21-17.
 רדואן, פתחי, יוני 1958. 'דין אל-פטררה', 12-10.

מקורות אחרים

אלבו, משה, 2003. סופיות, אסלאם ומודרניות במצרים המהפכנית, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

- Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkely: University of California Press.
- De Jong, Frederick, 2000. *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies*, Istanbul: Isis Press.
- Ernst, Carl, 1992. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*, Albany, N. Y.: State University of New York Press.
- Ernst, Carl, 1997. *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston, Mass: Shambhala.
- Gershoni, Israel and Jankowski, James, 1986. *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York: Oxford University Press.
- Gilsenan, Michael, 1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Gilsenan, Michael, 1982. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern World*, New York: Pantheon Books.
- Hoffman, Valerie Jon, 1995. *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Johansen, Julian, 1996. *Sufism and Islamic Reform in Egypt: the Battle for Islamic Tradition*, Oxford: Clarendon Press.

- אל-דסוקי, עאסם, 1975. מג'תמע עולמא אל-אזהר פי מסר, 1961-1895, אל-קאהרה: דאר אל-ת'קאפה אל-ג'ידידה.
- ארליך, הגי, 2003. מצרים – האחות הבכירה, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- בן זאב, נעמה, 2003. 'על קדושים, נוכלים ומאמינים במצרים: הסיפור 'קדוש' מאת מחמוד תימור והקשר ההיסטורי של כתיבתו', ג'מאעה י"א: 83-107.
- וינר, מיכאל, 1971. 'המואלד במצרים', בתוך: גבריאל בר (עורך), העלמא ובעיות דת בעולם המוסלמי, ירושלים: מאגנס, 79-104.
- וסיקיוטיס, פ"ג, 1987. תולדותיה של מצרים: ממוחמד עלי ועד סאדאת, ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- חטינה, מאיר, 2000. האסלאם במצרים המודרנית: עיונים כמשנתו של פרג' פודה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- חטינה, מאיר, 2001. 'אל-אזהר במצרים: מעוז האורתודוקסיה ואתגר המודרניות', זמנים 74: 43-55.
- לכציון, נחמיה, טלמון-הלר, דניאלה ואפרת, דפנה, 1998. האסלאם: מכוא להיסטוריה של הדת, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- מחמוד, עבד אל-חלים, 1972. 'ראיה פי אל-מערפה ופי אל-טריק אל-מוסל אליהא', בתוך: אבו סעיד אל-ח'ראז, אל-טריק אלא אללה – כתאב אל-סדק, ביירות. עבדה, מוחמד, 1954. תפסיר אל-קוראן אל-חכים אל-שאהר בתפסיר אל-מנאר, אל-קאהרה: דאר אל-ימנאר, כרך 2, 76.
- קראר מג'לס אל-תאדיב, אוגוסט 1955. מג'לת אל-אזהר, 61-72.
- 'Abduh, M. (1897) *Risalat al-tawhid* (The Theology of Unity), Cairo; trans. I. Musa'ad and K. Cragg. *The Theology of Unity*, London: George Allen & Unwin, 1966, 131-135.
- Abu-Rabi', Ibrahim, 1988. 'Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: the Sufi Thought', *The Islamic Quarterly* 32: 4: 207-235.
- Baer, Gabriel, 1983. 'Islamic Political Activity in Modern Egyptian History: A Comparative Analysis', in: G. R. Warburg and U. K. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York: Praeger.
- Berger, Morroe, 1970. *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, England: Cambridge University Press.
- Crecelius, Daniel, 1972. 'Non Ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization', in: Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis:*

הזמיר והלוטוס: ג'לאל אל-דין רומי והבודהיזם במבט השוואתי

דני אורבך

מאמר זה משווה בין האסלאם הטומי לבין הבודהיזם הסיני מאסכולת 'המרכבה הגדולה' (מהאינה), באמצעות השוואה בין רעיונותיהם של שניים מנציגיהן החשובים ביותר של תורות אלה: מחמד ג'לאל אל-דין רומי - תוגה ומשורר טומי בן המאה השלוש-עשרה, והתעוררות האמונה במהאינה - טקסט בודהיסטי סיני מכונן מהמאה השלישית לספירה. הסוגיה העיקרית שהשוואה מתמקדת בה היא גישתן של שתי התורות ליחס שבין האמת החלקית, היום-יומית או היחסית, לבין האמת המוחלטת העומדת ב'בסיס היקום'. השוואה זו מעניינת במיוחד מכיוון שאפשר להצביע על דמיון מסוים בין התורות, אך גם על הבדלים ניכרים ביניהן. במבט ראשון, עולה משתייהן ניהוח מוניסטי: הן מזכירות את מוחלטת הנוכחות ביקום כולו, והאדם, על פי תפיסתן, הוא חלק מאמת זו. אולם, במבט מעמיק יותר מתגלה שוני רב. כתביו של רומי צמחו בתרבות האסלאמית, במסגרת תורה דתית מונותאיסטית הדוגלת באל יחיד וכל-יכול, בעוד התעוררות האמונה במהאינה שייך למסורת הבודהיסטית, תורה הודית אגנוסטית ביסודה, המבליטה את האמונה באמת פנימית. על כן, מעניין לראות בהשוואה זו מקרה מבתן, ולבדוק אם דמיון בעקרונות מסוימים ובמינוח יכול לגשר על הפער העמוק בין תורה מונותאיסטית לבין תורה שאינה כזאת.

מבוא

סוגיאל ריגופציה, מפרשניו החשובים ביותר של הבודהיזם הטיבטי בימינו וממנהיגיו, מביא בספרו, ספר המתיים והחיים הטיבטי, רשימה של מורים רוחניים ראויים לחיקוי.

המחבר מודה לד"ר גליה פת-שמיר ולד"ר שונית שחל-פורת שהוגו ללימודי מורת אסיה, ולפרופ' משה גמר שהוגו להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת תל אביב על עזרתם ועל עזרתם במהלך כתיבת המאמר.

דני אורבך

במקום של כבוד ברשימה, טופיע באופן מפתיע המורה המוסלמי-טופי ג'לאל אל-דין רומי, שחי בקוניה שבאסיה הקטנה במאה השלוש-עשרה (1207-1273). סוגיאל רינפוצ'יה מזכיר את רומי בחיוב כמה פעמים, ולא זו בלבד אלא שהוא גם מצטט אותו כמקור סמכות במהלך דיון בטכניקות סיוע למשפחות שכולות ולרותות הנפטרים (רינפוצ'יה 1996: 134, 306, 352). חיבתו לרומי בולטת במיוחד, היות שהוא מתעלם מההקשר האסלאמי של הגותו ומהוגים טופיים אחרים. האם חיבה זו גובעת מאי-הבנה, או שמא מדמיון אמתי בין שתי התורות?

במאמרי אנסה לבחון שאלה זו אגב השוואה פילוסופית בין האסלאם המיסטי-טופי, כפי שהוא מתגלם ביצירותיו של רומי, לבין התעוררות האמונה במהאיניה (להלן: התעוררות האמנה), יצירה בודהיסטית סינית חשובה מאסכולת 'המרכבה הגדולה' (מהאיניה), הזרם הבודהיסטי הדומיננטי בסין, קוריאנה, יפן וטייבט. יצירה זו, שהמסורת מייחסת לחכם ההודי אשוואגושה (Ashvaghosha), נכתבה, ככל הנראה, בסין במאה השישית לספירה, והיא תופסת מקום משמעותי במיוחד במסורת המהאיניה, שגם סוגיאל רינפוצ'יה והבודהיזם הטייבטי הם חלק ממנה. בכוונתי להשוות בין שתי התורות ולהתמקד בסוגיה מרכזית אחת: תפיסת האמת, ובמיוחד בקשר בין האמת המוחלטת לבין האמת היחסית היום-יומית.

השוואה בין תורות פילוסופיות מעניינת רק כאשר אפשר להצביע גם על דמיון וגם על שוני ביניהן. אם התורות זהות או כמעט זהות, ההשוואה ביניהן מיותרת, ואם הן זרות אחת לשנייה לגמרי – אין בסיס להשוואה. המקרה שלפנינו, לעניות דעתי, מציג השוואה מעניינת במיוחד, משום שאפשר להצביע על דמיון מסוים בין התורות, אך גם על הבדלים ניכרים ביניהן. לשתיהן נוחות מוניסטי: הן מזכירות אמת מוחלטת הנוכחת ביקום כולו, והאדם על פיהן הוא חלק מאמת זו. לעתים הן אף נוקטות מונחים דוניים: למשל, הן רומי והן התעוררות האמונה ממשילים את האדם לגל שניתק טיס האמת המוחלטת. אולם לצד הדמיון מסתמן גם שוני רב. שתי התורות צמחו בתרבויות שונות לחלוטין ומתוך הנחות דתיות ופילוסופיות שונות בתכלית השינוי. הטופיות של רומי היא חלק בלתי-נפרד מהאסלאם, תורה דתית מונותאיסטית הדוגלת באל יחיד וכל-יכול, היצוני לאדם, המגלם את האמת המוחלטת בדמותו, בתוקיו ובכתבי הקודש שלו. התעוררות האמנה, לעומת זאת, שייכת למסורת הבודהיסטית, תורה הודית אגנוסטית ביסודה, תורה המבלישה את האמונה באמת פנימית, היינו באמת שהאדם יכול להשיג בכוחות עצמו באמצעות טרנספורמציה פסיכולוגית. לפיכך, השוואה זו יכולה להיות גם מקרה מבחן מעניין שיבדוק אם דמיון בעקרונות מסוימים ובמיבנה יכול לגשר על הפער העמוק בין תורה מונותאיסטית לתורה שאינה כזאת.

בשני הפרקים הראשונים במאמר אציג סקירה היסטורית של שתי התורות: האסלאם הטופי והבודהיזם המהאיני. במסגרת סקירת הבודהיזם אתמקד בטיקסטים הנוכחים ברקע

הזמיר הללוטוס

של התעוררות האמונה. הפרק השלישי יעסוק בהשוואה בין התורות וינסה לבדוק אם הפער ביניהן ניתן לגישור אמתי.

אך בסדרם ניגש להשוואה עצמה, ראוי לדון גם בויקת הגומלין ההיסטורית – האם התקיימה השפעה ישירה של אחד הזרמים על משנהו, ואם כן, האם היה זה הכוהניזם שהשפיע על האסלאם הסופי, או שמא האסלאם הסופי השפיע על הכוהניזם? חוקרים אחדים, כגון אנמארי שימל, שיערו כי הייתה השפעה של הכוהניזם על הסופיות (Schimmel 1982: 51) וזהו לצרוס-יפה אף הרחיקה לכת וכתבה כי רעיונות סופיים מרכזיים, כמו אהבת האל והנוכחות האלוהית החובקת-כול, מקורם בהשפעה הינדית או בודהיסטית (לצרוס-יפה 1960: 486). אולם, גם שימל וגם לצרוס-יפה לא ביססו את השערותיהן על ראיות מוצקות. אמנם אפשר לשער שהסופיות, שהייתה נפוצה באזורי הספר של האסלאם, כמו הודו, פרס, מרכז אסיה ואפגניסטן, הושפעה מרעיונות הודיים. אך אין כל הוכחה שמדובר ברעיונות בודהיסטיים דווקא. אדרבא, האסלאם נכנס לתת היבשת ההודית בשלהי האלף הראשון לסה"ג, לאחר שכוכבו של הכוהניזם כבר דעך. אילו הייתה השפעה היסטורית ממשית, סביר יותר להניח שדווקא רעיונות הינדיים שרווחו בתקופה ההיא, כגון אהבת האל האקסטטי (בהקטי), הם שחלחלו לתוך האסלאם הסופי, ולא דווקא רעיונות בודהיסטיים שכבר לא היו נפוצים בהודו באותם ימים. לכן יש להניח (אם לא במידה מסוימת של זהירות) שיחסי הגומלין בין הסופיות לכוהניזם המהייני, אם בכלל, לא היו בעלי משמעות, וכי הדמיון בין שתי התורות אינו נובע מהשפעה היסטורית ישירה.

הזמיר – תורת האהבה של ג'לאל אל-דין רומי

ג'לאל אל-דין רומי, שהוגדר לימים 'המשורר הגדול ביותר שהצמיחה התרבות הפרסית מעודה' (Iqbal 1964: V), נולד בשנת 1207 בעיר בלה' באפגניסטן של היום. בהיותו ילד רך בשנים ברהה משפחתו מאימת הפולשים המונגולים שכבשו במהירות את מרכז אסיה, סבחו ושרפו את כל הנקרה בדרכם. אביו של ג'לאל אל-דין, בהאא אל-דין, היה מלומד דתי נודע בתקופה ההיא, ועל כן התקבלה המשפחה בכבוד מלכים בכל מקום שתנתה בו. ג'לאל אל-דין ומשפחתו נדדו בכל רחבי הסהר הפורה ואף עלו לרגל למכה. ב-1228 התיישבה המשפחה בעיר קוניה, בירת ממלכת רום הסלג'וקית שבאסיה הקטנה, בעקבות הזמנתו המפורשת של השליט המקומי, המולטן עלאא אל-דין כיקבאד (Schimmel 1980: 15).

בקוניה, בירתה של ממלכה עשירה, יציבה ומבוססת, החל בהאא אל-דין בקריירה של מורה דת במדרסה המקומית. בנו, שכבר בתקופה ההיא נחשב לעילוי של ממש, היה עוזרו, ובמהרה עלה התלמיד על רבו. כעבור כמה שנים מת האב, ג'לאל אל-דין ירש את

דני אורבך

מקומו והיה למורה דת חשוב ונודע בקוניה ובסביבתה הקרובה. הוא זכה לכינוי רומי על שם ממלכת רום שבה חי, ותלמידיו נהגו לכנותו בחיבה 'המורה שלנו', או בתריכות - 'פּוֹלְנָא' (Schimmel 1975: 309, 312; Schimmel 1982: 50-61).

אולם גילאל אל-דין רומי, כמו אביו לפניו, לא נמנה עם הקבוצה השלטת באסלאם של תקופתו. הוא נמנה עם הסידה של אסכולה מיסטית, שהיחסים בינה לבין הממסד הדתי היו מורכבים ולעתים קרובות אף מתוחים. אסכולה זו, עוד מראשיתה במאה השמינית לספירה, זכתה לכינוי אסלאם סופי, ובערבית - תַּסְוִף.

כבר בראשיתה, ובמיוחד בדורות המאוחרים יותר, לא הייתה הסופיות תורה אחת הרמטית המוסכמת על כל הסידה, אלא אוסף של מסורות, פרקטיקות דתיות, פולחנים ורעיונות מיסטיים ופילוסופיים, שהשתנו בהתאם למסורת, לקבוצה ולאזור הגיאוגרפי. עם זאת, אפשר להצביע על עקרונות אחדים שהיו משותפים לרוב הקבוצות העיקריות. אחד המשוברים שבהם הוא עיקרון תהוד - דחיית העולם וסגפנות. על פי אידיאל הזהר, על הדבקות באל להיות כה תוקה, עד שאסור למאמין לצפות ממנו לשכר, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. מי שמצפה לשכר ומקיים את מצוות האסלאם רק כדי לזכות במנעמי גן עדן - אינו אלא צבוע וכופר נסתר (לצרוסייפה 1960: 485). ראבקה אל-עדווי, אחת המיסטיקניות הסופיות הראשונות, ניסחה זאת כך: 'אלוהי, אם עובדת אני אותך מאימת הגיהנום - שרוף אותי באש. ואם עובדת אני אותך בציפייה לגן העדן - אל תכניסני לתוכו. אך אם עובדת אני אותך לשמך בלבד, אל תמטר את יפי תוארך הנבחי מפני' (Smith 1928: 30).

לסופיות, כפי שמציין י"ס טרימינגהם (Trimingham), לא היה בסיס ארגוני מוצק במאות השנים הראשונות לקיומה. אולם איש הטקצו מיסטיקנים נודדים לקבוצות והקימו לעצמם, לעתים קרובות במימון פטרוניים שונים ובהם שליטים, אכסניות שבקראו רבאט, ת'אנקאה או נא'יה. באכסניות אלו התאכסנו סופים, וברבות מהן פעל גם מעין מוסד חינוכי קבוע שבמרכזו עמד חכם דת סופי, שיחי' (או מַרְשֵׁד), שהנהיג קבוצה של חסידים. חלק מן הקבוצות התמסדו והפכו למסדרים (קריקאט). כל מסדר שמר על מסורות משלו והתנאה בדמותו של מייסד היסטורי או מיתי, ביגרעין קשה של חסידים ובמעגל של אוהדים ותומכים שהשתתפו בפולחן אך לא השתייכו אליו באופן מלא (Trimingham 1971: 3-9).

עם חלוף הזמן חל שינוי גם באידיאולוגיה הסופית. התורה המיסטית נעשתה מורכבת ומתחכמת יותר. הוגיה החשובים, כמו אבו תאמד אל-ריזאלי (מת 1111) ומחיי אל-דין אבן ערבי (מת 1240), לא הסתפקו בסגפנות ובאדיקות יתיר גרידא, אלא היו מיסטיקנים משכילים ומתוחכמים שהיו בקיאים מאוד בתורות הפילוסופיות והמקובלות בזמנם. כך, המיסטיקה הסופית הושפעה מרעיונות נאו-פלטוניים שנפתחו בעולם המוסלמי באמצעות תרגומים של הוגים יוונים-הלניסטים, כגון ייצוג האל ככות עלין מופשט,

מעין 'אחד' שהוא סיבת כל הסיבות ואו 'הקיום ההכרחי', במילותיו של הפילוסוף המיסלמי אבן סינא (Morewedge 1992: 55). הידע האלוהי הנסתר מואצל (emanated) מן האל אל הברואים באמצעות סולם היררכי של הוויות. בראש הסולם עומד 'האחד', שכולו רוחני, ('אידיאה') ביוגנית, או 'צורה', כפי שתרגמה הסילה לעברית בימי הביניים), ומתחתיו המלאכים, גלגלי השמים, הכוכבים, הירח ובתחתית הסולם – עולם החומר. ההוויות השונות הופכות לחומריות יותר ורוחניות פחות ככל שיודרים בסולם: המלאכים הם ההוויה הרוחנית ביותר (מלבד האל), הגלגלים חומריים מהם, אחריהם הכוכבים וכך הלאה. מתחת לירח נמצא עולמם של בני האדם, שגם בו דרגות בסדר יורד: בני האדם – בעלי כוח רצון, שכל ובחירה חופשית – הם הרוחניים ביותר בסולם, ואחריהם בעלי החיים, הצמחים והסלעים – שהם השלב התחתון, החומרי ביותר. בני האדם, בעלי נשמה שמקורה באל, שואפים להתנתק מעולם החומר ולהתחבר לאחדות שנשללה מהם, ייעוד שעליהם להגשים באמצעות שכלם, באמצעות המרכיב הרוחני ביותר במכלול האנושי. מאחר שהאדם, ובמיוחד נשמתו, נבראו בעלם אלוהים, תוביל ידיעת העצמי לידיעת האל ולהתמזגות בו (Sviri 1997: 188, 196-202).

ההתמזגות עם 'האחד' היא לב לבה של הדרך המיסטית. בני האדם הנבחרים המיומנים בדרך זו משתחררים מהכורות המאפיינת את רוב הטין האנושי, וזוכים לדעת כי החומר הוא רק כסות, וההוויה האלוהית נוכחת בכול (אחדות הנוכחות, וְתַדַּח אֶל-וְגִיד, כהגדרתו של אבן ערבי). המיסטיקנים הסופים זיהו את ההשקפות הללו גם בקוראן. לפי פסוק מסורת האותות המפורשים: 'נראה להם את אותותינו בכל פינות הארץ, ובנפשותיהם' (41:53), כותבת שימל, זיהו המיסטיקנים הסופים את 'כוחו הבריא של האל (המתחלה) לכל היבט של החיים, ומגלה את עצמו בסלעים, בקשת בענן, בפרחים, בציפורים, בבני אדם ובמלאכים' (Schimmel 1980: xiii-xiv).

החברים במסדרים הסופיים סמו במידה רבה ממסורת הוחד, מסורתם של המיסטיקנים הסגפנים שבחרו בדרך הותבודדות. השירונים שבהם (מְרִידוֹן) מיו, התאמנו ולמדו יחד לפי תכנית הכשרה, בהנחייתו של המורה. הוגים סופים שונים דנו במפורט בשלבים השונים בדרך הרוחנית הטובילה להשגת הידע האלוהי. כך למשל כתב אבו עבד אל-רחמן אל-סלמי:

לְסוּפִיּוֹת יֵשׁ הַתְּחַלָּה, סוּף וְשִׁלְבֵי בִינָיִים. רֵאשִׁיתָהּ הִיקִיצָה, בַּעֲזַת הָאֵל,
מִן הַשִּׁינָה שֶׁל הַסַּחַת הַדַּעַת וְעִזְבַּת הַרְגְּלֵי הַנֶּפֶשׁ וְתֵאוּוֹתֶיהָ [...] אִם
נִפְשׁוּ שֶׁל הַסּוּפִי צִיִּיתָהּ לוֹ בְּכָל הַדְּבָרִים הַלְלוּ וְנִשְׁתַּחֲרָה מִן הָרַעוּת,
יַעֲשֶׂה לְתִיקוֹן לְבוֹ עַד שִׁיעֲנָה לוֹ לְבוֹ כִּפִּי שֶׁנַּעֲנָתָה לוֹ נִפְשׁוֹ. וְכֹאשֶׁר יַעֲנֵה
לוֹ הַלֵּב וְהַנֶּפֶשׁ וַיַּצִּייתוּ לוֹ בְּהַרְמוּגִיהָ, יִמְסוֹר אֶת לְבוֹ וְנִפְשׁוֹ לֵאלֹהֵי
יַתְעַלָּה (לְכַצִּיּוֹן 2003: 159).

דני אורבך

השלבים הראשונים של סיהור הנפש מהתאוות כונו בדרך כלל *מקאמאט* (תהנות), ואילו האחרונים, הנוגעים בדרך כלל לירע שמאציל האל על המאמין, כונו *אָנְוַאל* (מצבים). שלב חשוב בדרך, שלפי כמה מההוגים הוא זהה למטרה עצמה, הוא האהבה (מחבה או עֶשְׂקָא) על המאמין לאהוב את אללה בכל נפשו ובכל מאוּדו, עד שיגיע למצב מיסטי של איחוד חלקי או מלא עם האל. אהבה זו מזכרת באין-ספור חיבורים, תפילות, סיפורים ושירים סופיים (לבציון 2003).

הדגש על האהבה הוביל כמה מן המיסטיקנים לזלזול מסוים במצוות האסלאם שנחשבו בעיניהם למחייבות אך ורק את האנשים הנחותים מבחינה רוחנית, את מי שאינם מצליחים להתקרב אל האל במובן המיסטי של המילה ולאהוב אותו בלב שלם. הנחתם הייתה כי במצב של אהבה אין טעם בקיום קפדני של מצוות (לבציון 2003: 166-170). אולם עמדה זו, עד כמה שהבאישה את ריחה של הסופיות בעיני חכמי דת רבים מהזרם המרכזי, מעולם לא נתקבלה במלואה על רוב הסופים. אדרבא, כמה מההוגים המשפיעים יותר, כמו אבו תאמר אל-דינאלי, דרשו מהמאמינים לקיים את כל מצוות האסלאם ולהקפיד על קלה כחמורה, לצד ההליכה בדרך המיסטית (בנטואין 1964: 222). גם ג'לאל אל-דין רומי, שראה באהבת האל או באחדות עמו מצב שבו כל הגבולות, ההלכתיים והדתיים, מיטשטשים ונעלמים, הקפיד לקיים באדיקות את הצומות והתפילות. לפיכך, על אף שתחום מסוימים בינו לבין אנשי הדת מהזרם המרכזי, רומי מעולם לא הוציא את עצמו אל 'מחוץ לגדר' (Schimmel 1982: 129).

במאה השלוש-עשרה, לנוכח התבססותה של הסופיות באנטוליה וברחבי כל העולם המוסלמי, עלתה הקריירה של רומי כפורחה, ותוא היה למורה רוחני פופולרי בקוניה. הן בקרב שועי ארץ והן בקרב פשוטי העם. בתקופה ההיא חי חיים גוהים למדי, לימד את משנתו הדתית והפילוסופית לתלמידים רבים וגידל משפחה ענפה. אולם חיים מיושבים אלו היו עתידים להסתיים במפגש הרה גודל שהפך את עולמו של רומי על פניו.

בסתיו 1244 פגש ג'לאל אל-דין רומי בדרוּיֶש סופי גודד שהגיע לקוניה והתאכסן במלון רחבים עלוב ששימש עולי רגל עניים. הדרוּיֶש, שָׁמַס אל-דין אליתבריו התגלה כמיסטיקן סופי מלומד, שלרבריו צלח את כל השלבים שבדרך והווה התאחדות מיסטית עם האל. שָׁמַס אל-דין למד אצל מורים רבים, אולם לא הסכים לקבל את סמכותו של איש מהם. כאשר פגש את רומי מצא בפעם הראשונה חבר מיסטי ומורה ראוי להוליכו בדרך האמונה והאהבה. החיבור בין השניים היה מייד ורב-עוצמה, וברומי חל מהפך נפשי בלתי-הפיך שילווה אותו בשארית חייו: 'הפגישה עם שָׁמַס אל-דין' הכתה אותו בעוצמה כה רבה, עד שמיד התעורר לכוּחוּ שלו, לאמת שלו. מאותו הרגע מת רומי הישן. היה עליו למות. דבר לא נחשב לנוכח פני המציאות שהשתקפה בשָׁמַס אל-דין (Sviri 1997: 212). המסורת מספרת כי במשך שישה חודשים תמימים הקדיש רומי את כל זמנו לשיתות נפש עמוקות עם ירדו, בעודו מפקיר את חובותיו לתלמידיו ומזניה את משפחתו (Schimmel 1980: 18-21).

הזמיר והלוטוס

מה למד רומי טאטו סגפן נודד? שמס אל־דין, אף על פי שהיה מלומד בעצמו, תיעב דוגמות ומסורות פילוסופיות מכל סוג, אפילו סופיות (כמו למשל, התורה התאוסופית מיסטית של אבן ערבי). הוא הטיף לאהבה ישירה ובלתי־אמצעית לאל, לאהבה משוחררת מדוגמה ומכבלים רעיוניים. על ההולך בדרך 'להקריב את עצמו באש האהבה', כיוון שזוהי הדרך היחידה לחלץ את נשמתו האלוהית מהעולם החומרי של כיליון והתהוות. האהבה מתבטאת לא רק במילים, אלא גם, ואפילו בעיקר, במוזיקה, בריקוד ובשירה. השניים אכן יישמו זאת הלכה למעשה, ונהגו לרקוד כרחובות קוניה (Iqbal 1964: 88-111).

הקשר המתהדרק עם שמס אל־דין הוביל לתגובת נגד קשה מצד מקורביו, משפחתו ותלמידיו של רומי שזעמו על כך שהוא מזניח אותם. קשר זה אכן הסתיים ב־1248, אז רצח אחד מבניו של רומי את שמס אל־דין ואחר כך סיפר לאביו שהדרויש עזב את קוניה שלא על מגת לשוב. רומי, שהודעו עד עמקי נפשו, יצא לרחובות, רקד ושר באקסטזה, ואף יצא פעמיים להפש את ידיו הנעדר בסוריה. ממסעו השני לסוריה חזר שלו. המסע היה שלב נוסף בהתפתחותו הרוחנית. אם בעבר ראה רומי בשמס אל־דין חבר מיסטי, סמל חי ו'מדיום' הכרחי לאהבת האל, עתה הבין כי 'השמש הנצחית' אינה חיצונית לו אלא נמצאת בתוכו. דווקא מותו של שמס אל־דין האמתי ביטל את ההבדלים בין פנים לחוץ ואיחד את האוהבים מבחינה רוחנית. וכך, כדי לסמל איחוד זה, כתב רומי בשמו של ידיו המת את ספר השירים של שמס אל־תברית, שנודע לימים כאחת מיצירותיו החשובות ביותר.

אולם, למרות זאת, המשיך רומי לשוטט בקוניה ולחפש לו 'ידיד מיסטי', סמל חי חדש לאהבת האל. הפעם מצא אותו בדמותו של מוכר ותיק, צורף זהב אנאלפנית ושמו סלאח אל־דין ז'רוב, שלכד את רומי ב'מוזיקה' הקצבית שהשמיע כאשר הלם בנושי הזהב בסדנתו. בניגוד לשמס אל־דין הסוער, היה זרוב ידיד מסוג שונה לגמרי, אדם מתון ושקט שהשפיע על רומי לשוב לחיים רגילים, למשפחתו ולתלמידיו. תקופת ידידותו עם זרוב הגיבה את יצירתו הגדולה והבשלה ביותר של רומי, המְתַנְוִי – אוסף גדול ממדים של שירים מיסטיים וסיפורי מוסר השכל שנועדו להדריך את תלמידיו בדרך האמונה והאהבה (Schimmel 1982: 86, 91). בזכות המתנְוִי נעשה רומי, כהגדרתו של מתרגם כתביו, ריינולד ניקולסון (Nicholson), 'למשורר המיסטי הגדול של פרס (בנסואיך' 1964: 17). רומי נפטר בקוניה בשנת 1273.

משנתו של רומי סבוכה ומורכבת, ויש לנסות ולהבינה לאור מכלול המקורות העומדים לרשותנו: ספרי השירה (כגון ספר השירים של שמס אל־תברית), המשלים, קטעי המיתוסים והנורוויים הפיוטיים שבמתנְוִי, וכן כתביו של רומי ומסורות הגיוגרפיות שונות על אודותיו (אף שיש להתייחס אליהן בזהירות). תוקרים אחדים (כגון שימל) מתריעים שההתייחסות ליצירתו של רומי כאל מקור מהימן למשנתו בעייתית (Schimmel

דני אורבך

316: 1975), מפני שבספריו השונים, לרבות המתינוי, קשה למצוא טיעונים סדורים שאפשר לבנות מהם מערכת רעיונית אחידה. עם זאת, מלבד והמסורות הגיוגרפיות שאמינותן מוסלת בספק, יצירתו של רומי היא המקור היחיד העומד לרשותנו להבנת רעיונותיו. לפיכך, יבוסס הניתוח שלהלן בראש ובראשונה על שירו, משליו וסיפוריו, ויתמקד בטורים העולים מהם כשלעצמם.

הנושא העיקרי ביצירתו של רומי, נושא התווך שוב ושוב בכתביו השונים, הוא הצמא האיך-סופי של האדם לאל לנוכח הניתוק ביניהם. אלה מוצגים במטפורות השאובות מתחומים רבים של החיים ושל האגדה: הטבע, ההוי העירוני, וכן מיתוסים יוונים, ערביים, פרסיים ותרכיים, וסיפורים מהתנ"ך, הברית החדשה, הקוראן, ההדית וכמובן מהמסורת הסופית. אחד המוטיבים החוזרים הוא הזמיר המשתוקק ליופי הנשגב של הוורד, סמל לנשמת האדם, המשתוקק אל האל. מטרתו של המאמין האמתי היא להתאחד עם האל, ולהעדיף העדפה מתמדת את ה'משמעות' (מְעָנָא) הרוחנית על הצורה (סוֹרְהָ) החומרית (Chittick 1983: 19). לשם כך עליו לפתח מעין 'עין פנימית' שתאפשר לו לחוש את הנוכחות האלוהית בעולם. בהתאם למסורת הסופית, ובניגוד להגות הגאון פלוטונית הקלאסית, לא האמין רומי כי השכל הוא המחבר בין האדם לאלוהיו. דווקא האהבה הלוהטת/הבלתי-רציונלית השוכנת בלבו של המיסטיקן – היא הדוחפת אותו הלאה, לטפס בשלבי סולם ההוויה עד לאחרי הנוכח ככול. כוח האהבה והתשוקה המניע את העולם כולו נובע ביסודו מן הניתוק הכואב של הנשמה מהאל (Sviri 1982: 188-213, 202-203, 196). הניתוק הזה, והיאוש שהוא נורם לו, מתוארים באמצעות שיר הקנה, יצירת הפתיחה של המתינוי. המשורר מטשיל את עצמו לקנה שנכרת מהצמח שהיה מתובר אליו מלכתחילה (מתינוי 1: 1):

האזינה לקנה זה העוזב
נושם, מיום נתלש מעריסת הסוף
צליל של אהבה לוהטת ומכאוב.

סוד שירי, אף כי קרוב הוא,
איש לא יראה, ואיש לא ישמענו
הוי, מי יתן לי ידך את האות יקר,
וכל נפשו עם נפשי תתחברו

שלהבת האהבה היא שהבעירתני,
יין האהבה שהלהיבני.

הומיר והלוטוס

התרצה לרעת איך דם אוהבים יזוכ?
האדינה, האדינה לקנה הסוף!
(בנטואיץ' 1964: 232)

הלוטוס: תורת השחרור הבודהיסטית – רקע להתעוררות האמונה במהאינה

המסורת הבודהיסטית מספרת כי אי-שם במאה השישית לפני הספירה ישב נזיר הודי ושמו סידהרתא גאוטאמא מתוות לעץ שקוע במדיסציה עמוקה ולבסוף זכה בהארה. היה זה שיאו של מסע רוחני שארך כמה שנים לחיפוש אחר שורשי הסבל האנושי. לפי המסורת היה גאוטאמא נסיך עשיר, בנו של שליט מקומי בארץ הקרויה כיום נפאל. לאחר שנוכח בסבלם של זקנים, חולים ומתים החליט לפרוש מחיי התענוגות שבהם היה שקוע, ונדד כנזיר ברחבי הודו בחיפוש אחר מורים רוחניים. בלוויית חבריו עסק בתרגילי מדיסציה מפרכים, צם צומות ארוכים והתענה עינויים מסמרי שער. לאחר כמה שנים הבין כי הוא אינו הולך בדרך הנכונה, וכי חיי סיגופים לא יובילוהו למסרתו – לגילוי הסיבות לסבל האנושי ולריפוי. לתדהמתם של חבריו, שראו בו בוגד, נאות לקבל אוכל מנערה מקומית. נסש את החבורה ויצא לחפש את האמת בעצמו (ראהולה 2004: 23). לאחר שזכה בהארה החליט גאוטאמא שלא לשטור את האמת לעצמו, אלא ללמד אותה לתועלת האנושות כולה. הוא חיפש את חבריו הנזירים הסגפנים, ששהו באותה עת בפארק הצבאים שבוורנסי (Varanasi), וכאשר מצא אותם, נשא בשפה כהירה וקולחת את דרשתו הראשונה, שהיא גם תמצית תורתו:

נזירים, על הפורש מחיי הבית לא לעסוק בשתי קיצוניות אלו. מה הן שתיים אלו? יש הכמיהה ויש הדבקות בחיפוש אחר הנאות המושגים שהן נחותרות [...] וחסרות מטרה, ויש הכמיהה והדבקות בסיגופים, שהם מכאיבים, לא נאצלים וחסרי תכלית. בהימנעו משתי קיצוניות אלו [...] השיג הכנה עמוקה של דרך האמצע הפוקחת עיניים, מביאה ידיעה ומובילה לשלווה, להבנה ישירה, להתעוררות ולשחרור (ראהולה 2004: 119-121).

דרך האמצע של הבודהה מכוונת לשחרור האדם ומתחלקת לארבע 'אמתות נאצלות':
1. דוקנה – העולם כולו מתאפיין בסבל, או ליתר דיוק, מעין אי-נחת שורה בכל:

1 ציטוט מהספירה על הגעת נגלל הדומה (המצ'קפוטונה-סוסה) המצוטטת במלואה אצל ראהולה
2004: 119-121.

חני אורבך

להיחלץ - זה סבל; להודקן - זה סבל, עצב ומרירות; כאב וייאוש - הם סבל, להיפרד מאדם אהוב - זה סבל. כל החיים רצופים סבל, או איננות טורדנית. גם מה שגורם לנו אושר אינו אלא בן חלוף, ובבוא יומנו להיפרד ממנו צפוי לנו סבל.

2. סמנטיקה - הסבל האנושי אינו סתמי, יש לו סיבה ומקור: אחיה במושאי העונג, ניסיון להימלט מדברים שאינם נעימים, כמיהה לקיום או לאי-קיום. זהו הצמא האין-סופי העומד במקורו של הסבל, ובמובן עמוק מקורו בבורות, בחוסר ההבנה שהדברים שגורמים לנו עונג ואנו רודפים אחריהם אינם אלא אשליות בנות חלוף של חושינו.

3. גירודקה - לסבל יש מרפא ואפשר להפסיקו באמצעות נטישת הצמא לעונג, ויתור עליו ושחרור ממנו. במידה רבה מדובר בביעור הבורות וראיית הדברים כפי שהם, היינו בהבנה שמושאי העונג אינם אלא תעתוע ואשליה ושכל הדברים הם בני חלוף.

4. טאגה - הדרך הבודהיסטית שתוביל אותנו לשחרור מסבל (גירודקה או גירואנה). בדרך שמונה סעיפים המתחלקים לשלוש קבוצות: התנהגות מוסרית, חכמה ומשמעת רוחנית. ההתנהגות המוסרית פירושה חמלה ונדיבות כלפי כל יצור חי. החכמה פירושה לימוד הדרך הבודהיסטית וראייה נכונה של המציאות. על הבודהיסטים להכיר במציאות בדיוק כפי שהיא - לא פחות, אבל גם לא יותר. עליהם להכיר, למשל, בכך שכל הדברים הם בני חלוף ותלויים זה בזה, בתהליך המכונה 'התהוות מותנית', דבר אינו קבוע או בעל מהות נצחית ועצמאית. מכאן נובע שאני או 'גשמה', אינן מהויות נצחיות ובלתי-משתנות הקיימות במציאות, אלא אך ורק המצאות אנושיות מסויכות. 'אני' תלוי באוויר שאני נושם, בשמש וברוח, בהורי וביתר בני האדם, כפי שהם תלויים בי. אין הבדל אמתי בין 'אני' לבין 'הוא', ולפיכך יש לגלות נדיבות וחמלה כלפי כל אדם. כך נקשרות הוואכה והתנהגות המוסרית זו בזו. משמעת רוחנית, קבוצת הסעיפים השלישית של הדרך, קשורה בכמה תרגילים מדיטטיביים ורוחניים ובחוקים של אורה חיים שנועדו לסייע לתלמיד לראות את האמת ולהשתחרר מכורותו (ראהולה 2004: 119-121).

המטרה הבודהיסטית העליונה היא המארה, ראיית המציאות כפי שהיא. על האדם להבין אותה לא רק בשכלו אלא גם לחוותה בכל רמ"מ אבריו. רק אז יוכל לחיות כאדם מואר, ובמותו לזכות בשחרור מלא. כל אדם שחווה הארה מלאה זוכה בתואר 'בודהה' (מואר), וגאוטאמא, המואר הראשון, זכה בתואר 'בודהה שאקיימוני' - המואר משבט השאקיה. אך הבודהיזם אינו מסתפק במארה אישית אלא מנסה להתוות כללים לחברה צודקת. לכן הוא קובע חוקי עבודה, חוקי אישות, ודינים רבים בתחום שבין אדם לחברו.

2 ראהולה ניתח לשומק את האמנות הנאצלות, ראו: ראהולה 2004: 40-94. הפן התברתי של הבודהיזם ניכר במסורת 'קור והתנהגות לבעל הבית' (מינאלואדה-סוטה) המצוטטת כמלואה אצל ראהולה 2004: 144-154.

הזמיר והלוטוס

במאה השנייה לפסה"ג, כמעט חמש מאות שנים לאחר מותו של הבודהה, התפתחה תורתו למשנה פילוסופית מורכבת שהתמודדה בהצלחה לא מבוטלת עם תורות פילוסופיות הינדיות מתחרות. ממותו של הבודהה ועד לתקופה שהיא נודע הזרם המרכזי בקהילה הבודהיסטית בשם תְּרָאוּדָה (הכמת הזקנים). זרם זה הדגיש את ההתפתחות האישית של המאמין בדרך להארה, והחשיב מאוד את הַסְּנֶנְהָה, הקהילת הנזירית. אמנם, בקהילה הבודהיסטית היו מאמינים פשוטים רבים שאינם נזירים, אולם ההנחה הייתה שרק נזיר המקדיש את חייו לדרכו של הבודהה יוכל לזכות בהארה. נגד תפיסה זו קמה קבוצת מיצוט שתעצב לימים את אופיו של הבודהיזם הסיני. חסידיה של קבוצה זו נהגו לכנותה 'המרכבה הגדולה', או בסנסקריט – טְהַאֲיֶנָה (Walser 2005: 17-19).

הדוגלים במתאיגנה קראו את תורת הבודהה קריאה סתודשת ורדיקלית. בין היתר, הם האמינו בגאולה של פרטים שאינם 'יחיד סגולה' (היינו גם מאמינים שאינם נזירים יכולים לזכות בהארה), ובקיומן של בודהיסטות – ישויות במדרגה רוחנית גבוהה שזכו בהארה אך בחרו להישאר בעולם הארצי ולהקריב עצמן למען הבריות השרויות בסבל. אולם שלושת הרעיונות המהאיינים שהשפיעו על הבודהיזם הסיני יותר מכולם הם רעיון 'סבע בודהה', או 'רחם הבודהה' (טְאָהֶנְתָּא-גְּרֶבְהָה), תפיסת שתי האמתות – הטוחלטת והיחסית, ורעיון הריקות (שוּנְיָאטָה). למעשה, אפשר לראות בטקסט שנתמקד בו בהמשך, התעוררות האמונה, מעין ניסיון לסינתזה בין שלושת הרעיונות האלה, ועל כן ראוי לפרט עליהם בקצרה.

'סבע בודהה' או 'רחם בודהה', הוא רעיון שהתפתח בכתבים מהאייניים שונים, ובראש ובראשונה בטקסט הנקרא טְאָהֶנְתָּא-גְּרֶבְהָה-סוּטְרָה. לפי תפיסה זו, קיים בכל אדם, מטבעו, מעין זרע, או פוטנציאל, להארה. אם האדם יפתח את הפוטנציאל הזה ויסיר מעליו את 'לבלוך' הבורות והאשליות, יוכל להגיע ברבות הימים להכרה כי הוא משוחרר כבר בגופו הגוכחי (Zimmermann 2002: 39-41, 53). רעיון זה היה בעל משמעות במיוחד מבחינה חברתית, משום שהוא הפית תקווה לגאולה גם בהמוני המאמינים הפשוטים. אם טבע הכוונה נמצא בכל אחד, אזי כל אחד יכול לזכות בהארה.

ההוגה המזוהה ביותר עם שני הרעיונות האחרים: מושג הריקות וגישת שתי האמתות, הוא הפילוסוף בן המאה השנייה נגרג'ונה (Nagarjuna), אחד ההוגים ההודים שנודעה להם השפעה ניכרת על הבודהיזם הסיני. בספרו העיקרי, החכמה היסודית של דרך האמצע, מגדיר הוגה זה את תורת הבודהה כאמת 'המשוחררת מכבלים רעיוניים'. נגרג'ונה תוקף בזריפות את הדוגמה הבודהיסטית הסבוכה והקפואה לדעתו, ומנסה להוכיח כי אי אפשר להגיע לאמת באמצעות מילים ורעיונות. טוֹנָה, אפילו הוא טוֹנָה בודהיסטי בסיסי כמו ארבע האמתות הנאצלות, אינו אלא כותרת המצביעה על האמת ולא האמת עצמה. המונח הוא לכל היותר אמצעי להשגת האמת, אין לו קיום עצמאי. בשל תלותם של הדברים זה בזה, אי אפשר לראות באף אחד מהם מהות עצמאית, קבועה

ונצחית. אפילו ההפרדה הבודהיסטית הוותיקה בין העולם הגשמי שכולו סבל (סמסרה) לבין עולמם של מי שהשיגו שחרור (נירוואנה) היא מלאכותית ואינה יותר מאמצעי דידקטי. שחרור אמתי מהסבל אינו בריחה לעולמות אחרים, טובים יותר, אלא פשוט נקודת השקפה שונה. עולם הסבל ועולם השחרור הם אותו עולם (Garfield 1995: 3, 73-77, 41-43, 35-33).

ריקות (שוניאטה), לפי נגרג'ונה, היא כינוי לחלופיות הדברים הקשורים זה בזה במעגל של 'התהוות מותנית' – מארג של דברים המשתנים בלא הפסק ותלויים זה בזה. מנקודת מבטה של האמת המוחלטת אין קיום עצמאי וקבוע, ולפיכך, הכל ריק. חשוב להדגיש כי הריקות אינה ביטוי לניהיליזם או הצהרה על אי-קיומם של הדברים, אלא דרך אחרת לראות בהם בני חלוף ונעדרים מהות עצמית (Garfield 1995: 67-73); גורביץ' (1999: 98-100).

באמצעות אבחנה חשובה במיוחד לענייננו, נגרג'ונה מבדיל בין האמת היחסית לבין האמת המוחלטת. בעולם האמת המוחלטת, שאינה תלויה בדבר, שוררת ריקות, כי הרי אין שום דבר בעל קיום עצמאי וקבוע. אולם ישנה גם אמת יחסית: הרבויים בני החלוף הקשורים זה בזה בהתהוות מותנית, ייתכן שאינם קיימים במובן פילוסופי עמוק, אך הם קיימים לעבורנו. עדיין בני האדם סובלים מכאב, נרטבים ממים ונכווים באש. דווקא מדעותו של האדם הטואר לחלופיות הדברים (לריקותם) גורמת לו לחיות בשלווה, באיזון נפשי עמוק ובהקפדה על חוקי המוסר.

רעיונות אלה הם העומדים בבסיסו של התיבור התעוררות האמונה במהאינה שיעמוד במרכז הפרק הבא. ברוח הטאקסהג'א-ג'רפהה-סוטרָה סוענים מחברי התעוררות האמונה כי ביסוד כל הדברים עומד טבע בודהה המתגלם ב'ככות' (suchness) – כהיות הדברים כפי שהם, חסרי מהות עצמאית, תלויים זה בזה ומשודרים מסד פרשני. ה'ככות' מזוהה בטקסט גם עם הריקות, עם האמת המוחלטת מבית מדרשו של נגרג'ונה. האדם, ואתו המציאות היחסית או 'התופעתית', בלשונו של הטקסט, הם חלק בלתי-נפרד מה'ככות', מהאמת המוחלטת של היקום, כפי שגל הוא חלק מן הים. כאשר האדם מתחבר לטבעו האמתי ל'ככות' או לטבע הבודהה, הוא מבין שלמעשה הוא זהה לאמת המוחלטת, או בניסוחו של הטקסט עצמו:

מאתר ששני היבטי הרוח האמת, שהם המוחלט והתופעתי, אינם מובחנים אלא מכילים זה את זה, אנו משתמשים במילה "במוחלטותם". עולם הממשות האחד אינו אלא עולם הסמסרה. בו בזמן עולם הסמסרה אינו אלא עולם המוחלט. כדי לציין משמעויות אלו, מאוזכרת המהות האחת בהיבטיה השונים [3.1.1a] [...] הדבר הגו כמו הרוח הנוגע בפני האוקיינוס ומתיר אחריו אותות תנועה [גלים]. אם יחדלו המים מהיות, ייעלמו

הזמיר והלוטוס

אותות הרוח ולרוח לא יהיה מצע לתנועתה. אך מאחר שהמים אינם חדלים מהיות - יימשכו הגלים. מאידך, מאחר שהרוח לבדה תדלה, הרי שאותות תנועתה חדלים עמה [3.IB.3] [...] על מצע הנפש יש תנועה. אם תחדל הנפש, יותרו בני-ארס ללא מצע וייעלמו. מאחר שהמצע אינו חדל - ממשיכה הנפש. מאחר שרק טיפשות חדלה, אותותיה בנפש יחדלו [3.IB.3] (פת-שמיר 2004: 213-215).

בפרק הבא אשווה בין תפיסת האמת המתגלגלת בהתעוררות האמונה לתפיסת האמת ביצירתו של ג'לאל אל-דין רומי.

הילכו שניים יחדיו? אמת יחסית ואמת מוחלטת אצל רומי ובהתעוררות האמונה

המיסטיקנים הסופים נהגו, לעתים, להציג את הדרך הסופית כעין מסע של המאמין אל נפשו פנימה. אל-ירזאלי, שתורתו השפיעה מאוד על ג'לאל אל-דין רומי, כותב בספרו, **בואה אל-קראן**, כי מי שמבקש את האל אינו צריך לנוע כי האל נמצא בתוכו. מסע החיפוש הרוחני אינו מסע חיצוני אלא פנימי:

[...] ואין בנסיעה זו כל תנועה, לא מצד הנוסע ולא מצד המטרה כי שניהם אחד [...] והטבקש את אללה דומה למסתכל במראה, שיש בה תמונה, אבל היא איננה מתגלית בשל חלודה שעל פני המראה. אולם כאשר תלוטש המראה - תתגלה התמונה בלא שום תנועה מצד התמונה למראה או להיפך. די בהסרת החיך כדי שאללה יתגלה ולא ייסתר - כי אין האור יכול להיסתר (בנסואיץ' 1964: 207).

מכאן שלפי אל-ירזאלי, הידע המוחלט, או במילים אחרות, האמת המוחלטת, משתקף בנפשו של המאמין.

ג'לאל אל-דין רומי ממשיך קו זה ביצירתו הגדולה, **מתניו**, בפרק IV 1358:

3 תרגום זה הוא תרגומה של ד"ר גליה פת-שמיר. יתר התרגומים לעברית מתעוררות האמונה תורגמו בידי המחבר על בסיס ותרגום המקור לאנגלית הנמצא באתר האינטרנט Buddhist information. ראו: http://www.buddhistinformation.com/awakening_of_faith.htm

דגי אוריך

פרדס נאה היה, מלא עצים ופרי,
גפנים חדשא. טופי שם
ישב בעינים עצומות, ראשו על ברכיו,
שקוע בהגיונות הסוד.
"למה" - הקשה אור - "לא תחה
בסימני אלוה הרחמן סביבך מוצגים,
מצותו היא בהם כי נתבונן?"
"הסימנים" - השיב - "אתה בפנים:
בחוץ אין מלבד סימני הסימנים ההם".
(בנטואייץ' 1964: 234).

תוקר הפילוסופיה שלמה בידרמן כותב כי קיים פער עמוק בין התשתית המושגית של רוב התורות ההודיות, לבין זו של רוב התורות המערביות (ובכן גם האסלאם הסופי), בכל הנוגע לטרנסצנדנטיות של האמת. התרבות ההודית נוטה לאמונה כי היא נמצאת בתוככי האדם פנימה, ואילו התרבות המערבית גורסת כי היא נמצאת מחוצה לו, באלהות, בטבע או בעולם האידאות (בידרמן 2003: 29-32, 39, 85-90). הקטע שלפנינו סותר כביכול פרשנות זו. הנה, רומי המוסלמי אומר לנו שהמציאות שסביבנו אינה אלא אשליה שאינה מייצגת באמת את האמת האלוהית, ואפילו לא את הסימנים שלה. היכן נמצאים סימני האמת? רק בלבו של הטופי המאמין.

בין שני הקטעים מסתמן אפוא דמיון מסוים: שניהם מסכימים שהמציאות החיצונית, כפי שאנשים רגילים רואים אותה, אינה אלא אשליה. הדברים אינם כפי שהם נראים. כך גם בהתעוררות האמונה נטען כי 'רק האשליה גורמת לדברים להיות מובחנים זה מזה. מי שתופשי מאשליות, לא יראה את הדברים כבעלי קיום עצמאי נפרד [...] כל הדברים אפוא אינם אלא כנאות מראה חסרות קיום עצמאי. הם תוצרי תתודעה, וככאלה אינם אמיתיים' (Awakening I.IA, 3.1.1.2.a).

ואם המציאות החיצונית אינה אלא אשליה, היכן נמצאת האמת? מתברי התעוררות האמונה, ממשיכי דרכם של הבודהה ונגרג'ונה, סבורים כי האמת תכונה באדם פנימה.

4 בכונת מכון השתמשתי בביטוי 'אלוהות' ולא ב'כתבי הקודש', כדי להבדיל את האסלאם הטופי מאסכולות הנידרות מסוימות המאמינות כי כתבי הקודש נעלים על האלים וחשובים מהם. לפי עמדה זו, האלים כפופים לכתבי הקודש (הוודו) שלא הם יצרו. השקפתו של האסלאם, על כל זרמיו, הפוכה לחלוטין: האמת שבקוראן אינה עצמאית, אלא מקורה באללה. האל אפוא הוא מקור האמת המוחלטת.

אמנם האדם חייב להסתייע בכוחות חיצוניים כדי להשיגה, למשל בישויות מוארות, אך בסופו של דבר עליו לבצע את המשימה בכוחות עצמו (3.1.1.B.2.d, *Awakening I*, 3.1.1.B.3.b(1); Garfield 1995: 33-35).

רומי, ההוגה המוסלמי הסופי, לא היה יכול להסכים עם עמדה שאינה מייחסת חשיבות עליונה לאל או לכוחות אלוהיים. מבחינתו, האמת המוחלטת היא באל, והכרת באמת הזאת היא התמוגגות עם האל, מכאן נובע כי האמת נמצאת מחוץ לאדם. אולם, רומי מבקש מהאדם בכל זאת להסתכל פנימה. כך נוצר מצב טוור של תנועה פנימה והחוצה: האדם מתבקש להסתכל בתוכו פנימה כדי לגלות את האמת, רק כדי להבין שהיא נמצאת באל – מדענה לו.⁵ במחצוני, מתאר רומי את ההתאחדות המיסטית עם האל כיתלון, או כ'גשר' לאמת חיצונית (Schimmel 1982: 107). האמת הסופית אפוא היא חיצונית ופנימית כאחד. ובכל זאת, הן סופים והן בודיהטיסטים מכירים בקיומה של אמת מוחלטת הנוכחת בכול, הם מנחים את האדם הסובל, השואף לשהירר, להתמוגג בה. עתה נבטן את הדמיון בין רומי להתעוררות האמונה בעזרת שלושה קריטריונים: הקשר בין האמת היחסית לאמת המוחלטת, היכולת (או אי-היכולת) להמשיג את האמת כאמצעות הלשון, ולבסוף – מהותה של האמת.

בקריטריון הראשון, העוסק בקשר בין האמת היחסית לאמת המוחלטת, ממתמן דמיון רב מאוד בין תפיסתו של רומי לבין התעוררות האמונה. כזכור, מדמה התעוררות האמונה את היחס בין האדם למוחלט לגל בתוך האוקיינוס. האדם, בקיומו היחסי, וזה למציאות המוחלטת, אך בכל זאת נפרד ממנה – כפי שהגל נפרד לרגע מהים (3.1.1.a, 3.1.B.3). אולם כאשר מתמוגג האדם עם האמת המוחלטת מסתיימת 'אשליית האני' ומושגת אלתות, 'אוקיינוס שאין בו גלים' (פת-שמיר 2004: 214). במחצוני, 1785, רומי מביע רעיונות זהים כמעט:

הוי, אתה שנפשך משהדרת מ'אני' ומ'אנחנו',
הוי, מהות הרוח בתוך גבר ואישה.
כאשר גבר ואישה ייעשו לאחד, האחד הזה הנו אתה
כאשר האחרים יימחו, הרי שאתה הוא האחד.⁶

5 זאת כוונתה מוחלטת למודל שמציג בירדמן על התורות הסעיכיות הנוגלות בהתבוננות פנימה. ימי שמחפש את האמת בתוכו, וזא כותב, יעמיד למצוא במספר של חיפוש זה את הנות היסוד המושגית בדבר והסרנסצנדנטיות, לפיה החיצונית קרבת לכל פנימיות. כך ימצא עצמו ניצב כביכול מול תודעתו שתלחש לו: מדוע נכנסת פנימה והלא האמת ממתינה לך שם. בוצ'ני (ביירדמן 2003: 89).

6 המערכת מודה לאורלי רוטיסאן ודוד ירושלמי על תרגום קטע זה והקטע הבא מהמחצוני.

דני אורבך

ובמתי'נוי J, 767, הוא כותב על גפש האדם בדימויים והים כמעט לאלה של התעוררות האמונה:

מה שהוא מהים הולך אל הים,
המקום שממנו תגיע, אליו הוא הולך.

אם כן, רומי היה יכול להסכים עם הסענה של התעוררות האמונה כי האמת היחסית של העולם הגשמי אינה אלא חלק מהאמת המוחלטת. ואכן, מבחינת התעוררות האמונה אין פער בלתי-ניתן לגישור בין שתי האמתות:

אפשר להבין את משמעותו האמתית של עקרון המהאיינה, רק על ידי גילוי הדוקטרינה שלפיה לתודעה האחת יש שני היבטים. האחד הוא התודעה בהקשרה האבסולוטי (נכונת), והשני הוא התודעה בהקשרה התופעתי (סטסרה, או לידה ומיתה). כל אחד משני האספקטים האלה מכיל את כל מצבי הקיום, מפני שכל אחד מהם מכיל בתוכו את משנהו
(Awakening I.D.)

לפיכך, על פי התעוררות האמונה, דווקא המתח בין שתי האמתות מוביל לאיזון מרפא: חיים מוסריים בעולם הגשמי, אגב לימוד האמת המוחלטת במטרה להשיג שחרור. אולם רומי, שאינו מתפש את דרכו בשלווה אלא בוער באש האהבה (ראו למשל מתי'נוי 1: 3056-3064), אינו יכול להסתפק בפתרון מרגיע כל כך. בניגוד למתבריי התעוררות האמונה, המחפשים אמת הנמצאת בתוכם ממילא, מטרת החיפוש הפנימי של רומי היא לגלות, בסופו של דבר, אמת חיצונית, כמו התמונה הנשקפת מן המראה הממקמה במשל של אליר'זאלי. לכן, בכל שיריו כמעט אפשר לחוש כי הוא ניתק מדבר'סה, וצמא בכל לבו לאחוזת שנשללה ממנו. רומי, כמו אליר'זאלי, הכיר בכך שתהליך זה מלווה בייסורי גפש, ייסורים שדימה באחד משיריו לישמן הנשרף במדורת האהבה (Schimmel 1982: 107). בשיר שצוטט מתי'נוי J, 754, אומר רומי שעל הנשמה לחזור לים ש'ממנו באה, היינו למקורה החיצוני. התעוררות האמונה, לעומת זאת, רואה באדם (המונח 'נשמה' זר לבודהיזם) חלק מהים, ולא משהו שניתק ממנו. זהו הפער בהנחת הטראנסצנדנטיות שבדרמן מצביע עליו. בדרמן מסביר יפה, לדעתי, את ההבדל בין דרכי הביטוי השלוות יחסית של התעוררות האמונה ללהט של רומי. רומי כואב את האחוזות שממנה ניתק, תורפק על זיכרון מעורפל של קיום במצב קדום, קמאי, של שלמות' (Svin 1997: 187, 209), ואילו מתבר הטקסט הבודהיסטי מחפש ברוגע דבר-מה הקיים בו סלכתחילה.

הזמיר והלוטוס

בין הטקסטים ניכר דמיון מסוים לא רק בקשר שבין האמת היחסית לאמת המוחלטת, אלא גם בכל הנוגע לקריטריון השני – ליכולת השגתה של האמת, ובמיוחד ליכולת לבסחה ולהמשיגה במילים. רומי, ששלל בבוטות את דרכם של הפילוסופים המוסלמים המגסים לחפש את האל בהנחות תאוסופיות יבשות, התנסה בבירור בנושא זה במת'נרי I, 109, שם אפשר להבחין בדמיון בינו לבין התעוררות האמונה בסוגיה זו:

אם מופנית היא כלפי שמים או כלפי עפר –
שמה תהלנו האהבה בסוף דבר.
ההגיון, כי ינסה את האהבה להסביר,
יתבוסס כחמור ברפשי: רק האהבה את האהבה תאיר.
הלא השמש עצמה את השמש תגלה.
הנה היא! ההוכחה ביקשת – לפניך, ראהו
(בנסואיץ' 1964: 233).

קרוב לוודאי קמתברי התעוררות האמונה היו מסכימים עם רומי בדבר מרכזי אחד: מילים אינן מתבוננות אמת. ההיגיון, כותב רומי, אינו מוביל אותנו לשום מקום, ובוודאי שלא לדיעת האמת האלוהית. ההיגיון רק מוליך אותנו במעגלים, כמו 'חמור המבוסס ברפשי'. האהבה, כמו השמש, מכריזה על עצמה, ואין צורך להוסיף דבר. כמו רומי, מחברי התעוררות האמונה כותבים שהאמת המוחלטת נמצאת מעבר לכל ניסיון להביעה במילים, לתאר או להמשיגה [...]. כל ההסברים המילוליים הם זמניים ובלתי-תקפים, מפני שהם קשורים באשליות ואינם מסוגלים לתאר ככות' [...]' (Awakening I.I.A.). גם הבודהה הרי השיג הארה באמצעות התבוננות שקטה ולא דרך קריאת ספרים או האזנה להרצאות. מילים יכולות לעזור, הן שלב בדרך, אך בסופו של דבר, האמת מושגת בהתבוננות אינטואיטיבית בנפש ובעולם הסובב.

אולם, הספמה זו מעלה את הקריטריון השלישי – מהי אותה 'אמת מוחלטת' ששתי האסכולות עוסקות בה? במבט ראשון נראה כי הן מתכוונות לאותו עניין. למשל, הן התעוררות האמונה והן רומי מטשילים את האמת המוחלטת הנוכחת בכל הדברים לים. אצל רומי ברור לנו מהי האמת המוחלטת: האל הבורא הנוכח בכל פינה ביקום. אולם, בהתעוררות האמונה נעשה שימוש במונחים סותרים לתיאור האמת: לעתים היא מתוארת במונחים שליליים (רוקנת), ולעתים – במונחים חיוביים, למשל, 'ככות' או טבע בודהה המצוי בכל הדברים (Awakening I.I.A.).

המונחים 'ככות' או 'טבע בודהה', המופיעים שוב ושוב בהתעוררות האמונה ובכתבים בודהיסטיים אחרים, הניעו מספר חוקרים לחשוב כי הבודהיזם, כמו הטופיות של רומי או הנאו-פלטוניות, פיתח השקפה מוניסטית מובהקת. חוקרים אחדים סבורים

דני אורבך

כי בודהיסטים סינים שהושפעו מסקסטים כמו התעוררות האמונה האמינו במהות אחת קבועה ובלתי־משתנה הנוכחת בכול (Zimmermann 2002: 68). אם מקבלים גישה זו, אפשר להתרשם כי ההבדל בין שתי התורות, הסופיות והבודהיזם המהאיני של התעוררות האמונה, אינו בעל משמעות. רומי מכנה את המהות השלטת בעולם 'אללה', ואילו התעוררות האמונה – 'פכות' או 'שבצ בודהה'. לפיכך, האם אין מדובר בהבדל שטחי גרידא?

אולם, כפי שמוכיח הנגיצינג־שי (Shih), הגישה המייחסת טוֹנִיזְם להתעוררות האמונה אינה מתיישבת עם המקורות. רומי והתעוררות האמונה מדברים על האמת המוחלטת, לפעמים באותם מונחים, וגורסים כי היא נמצאת בכול. אולם באשר למהותה של אותה קופסת שתורה, 'האמת המוחלטת', יש ביניהם מחלוקת בעלת משמעות: בעיני רומי האמת המוחלטת היא האל – ישות שהיא חיצונית לעולם אך גם נוכחת בו בכל חלקיו, ישות שמעצם היותה אלוהית היא קבועה ובלתי־משתנה. ואילו בהתעוררות האמונה, מעצם היותו סקסט בודהיסטי, אין דבר קבוע ובלתי־משתנה. האמונה שכל הדברים הם בני חלוף היא לב לבו של הבודהיזם. האמת המוחלטת, שמעצמים חינוכיים מציגים אותה לפעמים כיסבץ הבודהה, אינה אלא השינוי הקבוע העובר על כל הדברים בעולם, הדברים הזורמים במעגל אין־סופי של התהוות מותנית, אפילו סקסט כהתעוררות האמונה המדגיש טוֹנִיזְם מוניסטיים כביכול כיסבץ בודהה או 'פכות', מבהיר היטב כהקדמה כי אין מדובר אלא במושגים שנועדו להקל את הבנת האמת על מי שאינם טוֹמֵנִים בה (אופאיייה), (Awakening I). מציאות זו של שינוי, היא האמת המוחלטת של הבודהיזם, והיא מכונה לעתים 'ריקות' ולעתים 'שבצ הבודהה'. אמת זו היא כסופו של דבר פנימית, אף על פי שהיא משתקפת בעולם החיצוני. המקרה הסופי הפוך בדיוק: האמת האלוהית היא חיצונית, אף על פי שהיא משתקפת בלבו של האדם.⁷

סיכום

כחיבור זה ניסיתי להשוות בין הגותו של רומי, המורה המוסלמי־סופי, להתעוררות האמונה במהאינינה, החיבור הבודהיסטי הסיני, בהיבט אחר בלבד של הגותם: האמת היחסית, האמת המוחלטת והקשר ביניהן. אין בכוננתי לסעון שהם ברי השוואה רק מהיבט זה. היבטים אחרים הניתנים להשוואה הם, למשל, האהבה הסופית מול החמלה הבודהיסטית, תפקידו של המורה בשתי השיטות, רעיון גלגול הנשמות ועקרונ 'היעדר

7 ראה כמאמר המקור של Shih.

האני. בכל המיכטים האלה מסתמן דמיון למראית עין, ולעתים גם דמיון אמתי, אם כי השוני וההבדלים גדולים אף הם.

בהשוואה שערכנו ראינו כי אף על פי ששתי התורות משתמשות במינוח דומה, מפרידה ביניהן חומה הקשורה להנחת הסרנסצנדנטיות: מחברי התעוררות האמונה מחפשים את האמת בפנים, ורק בפנים; אף רומי מחפש אותה כביכול בפנים, אך רק כדי למצאה בסופו של דבר בחוץ. פער זה, כפי שניסיתי להראות, יוצר הבדלים גוספיים: תרועה של התעוררות האמונה מול הלהט של רומי, ומעל לכול – אפיונה של האמת כשינוי מתמיד בסקסט הבודהיסטי הסיני, וכמהות קבועה אצל ההוגה המוסלמי-סופי. עם זאת, אין להפחית מחשיבות הדמיון בין שני הסקסטים. בשניהם אפשר למצוא טתח בין האמת היחסית, המאפיינת את הקיום האנושי בעולם, לבין האמת המוחלטת הנוכחת ביקום כולו. שניהם מייחסים חשיבות רבה לפנימיותו של האדם, ומגלים חשד עמוק בכל הנוגע ליכולתן של מילים לבטא את האמת המוחלטת ולתארה. התעוררות האמונה אינו סקסט מוניסטי טובהק כמו המת'נוי של רומי, בעיקר משום שהאמת המוחלטת שלו אינה נצחית וקבועה, אבל אפשר לפרשו ברוח זו, כפי שאכן עשו בודהיסטים רבים לאורך הדורות. בטופו של דבר, כאשר שתי תורות משתמשות במונחים דומים, יש בכך כדי לגשר במידה מסוימת גם על הבדלים פילוסופיים, עמוקים ככל שיהיו. לפיכך, אפשר להסיק כי בין המת'נוי של רומי להתעוררות האמונה שורר יחס מורכב שקרבה וזרות משמשות בו כערבוביה.

בטופו של דבר, חשוב לציין כי הן יצירותיו של רומי והן התעוררות האמונה שייכות למסורות מגוונות, תרועניות ומורכבות מאוד, והן נמצאות אֵתן בדיאלוג מתמיד. ברקע יצירתו של רומי עומדים הקוראן וההגות המוסלמית לדורותיה, אך גם הפילוסופיה הנאו-פלטונית, המיתולוגיה הפרסית, התנ"ך והסרית החדשה. התעוררות האמונה שואבת מהבודהה, מנגרגיונה, אך גם מהוגים בודהיסטים אחרים, ואף ממסורות סיניות שאינן בודהיסטיות. יתרה מזו, לשתי המסורות ממדים רבים שאינם פילוסופיים, אלא רוחניים, מדיטטיביים, חברתיים ואחרים. מורכבות זו חייבת להזכיר לנו שהשוואה פילוסופית, מעצם טבעה, היא השוואה חלקית, והיא אינה יכולה לשקף את התמונה הטלאה. ברזח זו, מן הראוי לתתם חיבור זה בדבריה של שימל על הסופיות:

[מחפש הדרך] יכול לגור בגני הוורדים של השירה הפרסית המיסטית, או להגיע לפסגות המושלגות של הנחות תאוסופיות. הוא יכול לגור ברטות השפלה של פולחן הקדושים הפופולרי, או לנהוג את הגמל שלו במדבריות האין-סופיים של שירת תאורטי על מקור התורה, האל, והעולם. יכול להיות שיסתפק במבט כולל על הנוף, וייהנה מיופיו של כמה

דני אורבך

מהפסגות הגבוהות ביותר באור השחר העולה, או בנוגה הסגול של ערב קריר. בכל מקרה, רק המעטים הנבחרים יגיעו להר הרחוק ביותר – כדי להבין שמה שהיפשו היה בתוכם מלכתחילה (Schimmel 1975: xvii).

ביבליוגרפיה

- בידרמן, שלמה, 2003. מסעות פילוסופיים: הורו והמערכ, תל אביב: ידיעות אחרונות.
בנטואיץ, יוסף (עורך), 1964. ילקוט הדתות, תל אביב: יהושע צ'צ'יק.
גורביץ, איתי, 1999. ריקות כדרך התבוננות, עבודת מוסמך, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב.
לבציון, נחמיה, דפנה אפרת ודניאלה טלמון-הלר, 2003. האסלאם: מבוא להיסטוריה של הדת, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
לצרוס-יפה, חוה, 1968. 'מיסטיקה והסידות', בתוך: חוה לצרוס-יפה (עורכת), פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל אביב: רשפים, 316-333.
לצרוס-יפה, חוה, 1960. 'המיסטיקה המוסלמית ויחסה למצוות', מולד י"ט: 485-488.
פת-שמיר, גליה, 2001. אדם לאדם הידה – טבע האדם ומחשבתו, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
ראחולה, ואלפולה, 2004. מה שלימד הכודדה (תרגום מאנגלית: אילן לוטנברג ואבי פאר, תרגום הסוסרות מפאלי: אלכס צ'רניאק ושי שורץ), תל אביב: כתר.
רינפוצית, סוגיאל, 1996. ספר המתים החיים הטיבטי (תרגום: יפעת צורא), תל אביב: גל.
Ashavaghosa (Attributed to), 'The Awakening of Faith' (online translation). http://www.buddhistinformation.com/awakening_of_faith.htm.
Bausani, A., 1965. 'Djalāl al-Dīn Rūmī', in: *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden: E. G. Brill, Vol. II, 393-397.
Chittick, William, C., 1983. *The Sufi Path of Love – The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press.
Conze, Eduard (ed.) in collaboration with I. B. Horner, D. Snellgrove and A. Waley, 1964. *Buddhist texts through the ages: translated from Pali, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and Apabhramsa*. New York: Harper & Row.
Iqbal, Afzal, 1964. *The Life and Work of Muhammad Jalal-ud-Din Rumi*, Lahore: Institute of Islamic Culture.
McGovern, William, M., 1972. *An Introduction to Mahayana Buddhism*. Varanasi: Pravin Publications.

תומיד והליוסוס

- Morewedge, Parviz, 1992. 'The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines', in: Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 51-67.
- Nagarjuna, 1995 [Second Century]. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, (translation and commentary by Jay L. Garfield), New York: Oxford University Press.
- Nicholson, Reynold, A. (trans.), 1950. *Rumi, Poet and Mystic, 1207-1273*, London: Allen and Unwin.
- Schimmel, Annemarie, 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schimmel, Annemarie, 1980. *The triumphal sun: a study of the works of Jalaloddin Rumi*, London: East-West Publications.
- Schimmel, Annemarie, 1982. *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York: Columbia University Press.
- Shih, Heng-Ching. 'The Significance of "Tathagatagarbha" as a Positive Expression of "Sunyata"'. Retrieved from: <http://www.orientalia.org/article608.html>.
- Smith, Margaret, 1928. *Rabi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam*, London: Cambridge University Press.
- Sviri, Sara, 1997. *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*. Inverness, CA: Golden Sufi Center.
- Trimingham, Spencer, J., 1971. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press.
- Walser, Joseph, 2005. *Nagarjuna in context: Mahayana Buddhism and early Indian culture*, New York: Columbia University Press.
- Whinfield, E. H. (trans.), 1994. *Teachings of Rumi, The Masnavi*, London: Octagon Press.
- Zimmermann, Michael, 2002. *A Buddha within: the Tathagatagarbhasutra: the earliest exposition of the Buddha-nature teaching in India*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

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. חסאם 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 חסאם 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 (Sittiyeh, 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 ובקרבנותו 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 (פֶּנְאָא), 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 (מֶלְאֵמָה) 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-גִּינִיד, (מת 910), אב הטיפוס של הוֹפּוּיּוֹת הפיכחת (סֶחֶוּ), אשר חסידיה נמנעו מלשקוע בחוויותיהם המיסטיות וקראו לחזור ולפעול בעולם הזה 'מתוך' האל (בֶּקְאָא) (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-דִין, 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 לֹפּוּיּוֹת 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', הָאֶוּלִיָּאָא, 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-דִין 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-פְּתוּחַתָּא אל-מְכִיָּה האנציקלופדי בחיקפו, הניחו את המסד לֹפּוּיּוֹת 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 הֶסְהֶרֶוּדִיָּה 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 והנְקֶשְׁבֶּנְדִיָּה בחלקים שונים של אסיה, או התמקדו בפעילות קהילתית עממית, כפי שעשו למשל הרֶפְאֵעִיָּה בארצות הערביות והצ'ֶשְׁתִּיָּה בהודו (Trimingham 1971).

ברי שלפשה 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 בכיור 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 התןחיד, 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 האבדאלים 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 האבדאלים 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 האנטי־נומית 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.

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.²

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 ארורום 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 עיטור 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.

סרק ראשון הקדמה

כמחצית המאה השישית/השתיים-עשרה פקד סגפן בעל חזות מוזרה את ארמונו של השליט הרזנווי 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.¹

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 הרושם 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-shajr'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.³

הסגפן הכודל 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).⁴ 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 ייד, 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 בכל 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 Gonzalcs 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, 1962). 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.⁵ מחקרים אחרים עסקו בקלנדרים, ואילו החידרים, האבדאל מרום ואחרים לא זכו, על פי רוב, לעיון.⁶ 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 13th and 14th 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^e et XVI^e 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. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara; Yazıcı, Tahsin. 'Kalandar' and 'Kalanderiyya', in: *The Encyclopaedia of Islam (2nd 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.⁷ 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.

כשרלטנים חסרי בושה.⁸ כמה עשורים לאחר מכן לא היסס המלומד הדגול ג'סר אל-דין טוסי (מת 1274/672) לאמץ גישה עוינת ממש כלפי ה'אספסוף' הדרווישי. 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 ג'סר אל-דין: '[הם] הסרח העורף של העולם הזה'. הערה זו גרמה להולגו לצוות על הוצאתם להורג של כל הקלנדרים ללא משפט.⁹ מוחמד אל-ח'טיב 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.¹⁰ בדומה לכך, טופים ידועים, כגון אבראהים ג'ילאני (מת 700/1301), מורו של ה'סופי הנודע יותר ס'פי אל-דין ארדבילי (מת 735/1334), ומוחמד ג'יוודראו הצ'ישתי (מת 826/1422), הזהירו את חסידיהם פן יתערבו בקלנדרים.¹¹

- 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-fūlī, 1932. *al-Hawādith al-jāmi'ah*, Baghdad, Mazzaoui, Michel M., 1972. *The Origins of the Safawids: Sufism*, 342. כפי שצוטט ב, *Sūfism and the Gulāt*, Wiesbaden: Frantz Steiner Verlag, 43 n. 3. גם Meier 1976: 500. גרסה מעט שונה של אותו סטור ניתן למצוא ב, Hajviyāt va Zākānī, 'Ubayd-i, 1968. *Hajviyāt va Zākānī*, 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 ח'טיב, Muhammad ibn Muhammad. 'Selçuk Türkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustāt ul-'adale fi qavā'id is-saltana', in: Osman Turan (ed.) *Fustāt al-'adālah fi qavā'id al-sultānah*, 531-564. (המקסט 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

גינויים מפורשים של הדרווישים הקבצנים הוסיפו לאפיין את החיים האינטלקטואליים של העילית בתקופה התיכונה המאוחרת. למשל, וחידי (כתב במחצית הראשונה של המאה העשירית/השש-עשרה), ה'סופי העוסמאני שביקר בגלוי את הפרישות הסוטה, היה נחרץ בדחייתו את הדרווישים 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 הדרוויש 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.¹²

כן זמנו של וחידי, לסיפי (מת 990/1582), הביוגרף של המשוררים, רחש כלפי הדרווישים הסוטים רגשות דומים וגינה אותם על היותם שותפיו של השטן.¹³ מעניין שגישה זהה כלפי הדרווישים השערורייתיים וקהלם נמצאה במקבילות האירופיות של נכבדים

- in the Religious Life of the Delhī Sultanate of the 13th and 14th 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 69-70, 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, מצוטט אצל סטורי בעמוד 1036, הערה 1378: al-Rawḡ al-azhar fi ma'asir al-Qalandar of Taqī 'Alī Kākōravī (מת בשנת 1290/1873), מצוטט אצל סטורי, עמוד 1046, הערה 1399: of Bahr-i Zakahkār (comp. 1203/1788-1789), Wajih al-Din Ashraf Tahriir al-anwar, מצוטט אצל סטורי, עמודים 1032-1031, הערה 1374: Tahriir al-anwar, fi tafsiir al-qalandar of 'Alī Anwar Qalandar ibn 'Alī Akbar, מצוטט אצל סטורי בעמוד 1047, הערה 1400 (2).
- 12 Vāhidī, 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, 'Abdūllatif Çelcibi, 1896. *Tezkire*. Istanbul: İkdām Matba'asi, 110, לסיפי (ביוגרפיה של המשורר סמנאי).

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.¹⁴ קרקפותיהם מגולחות תמיד ומשוחות בשמן להגנה מפני הקור. את הצדעיים הם שורפים בעזרת סמרטוט ישן כדי שפניהם לא יינזקו מן הויצה. 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 מוכה אותם בכמות נכבדת של נדבות מאנשים בורים ופתאים. הטורלקים... לועטים חשיש וישנים על הקרקע, ועוסקים גם במשכב זכר בגלוי, כמו חיות פרא.¹⁵

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, Menavino, 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, המאוכלס 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.¹⁶

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, או 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 בקהר 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.¹⁷

וקרוב יותר לימינו אנו, פולור רחמן (מת 1989) היה גרץ אפילו יותר מקפורלו 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.¹⁸

לא פלא אפוא שחוקרים מיצטו להתעניין בתרבותם של המונים 'רפי שכל' ובפרקטיקות של 'טפילים'... עבריינים רוחניים. חשוב אף לציין שקפורלו 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* (2nd 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 האנטינומית, 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.²¹ 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 המונגולי, אפשרו צמיחה של הערצת הקדושים ושל תנועות מיסטיות סוטות ואת הפצתן המהירה, במיוחד במחוזות מרכזיים של האסלאם.²²

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.²³ 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 הסאיוויים 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, שעם קלוע במחצלות סבוכות, לעתים נושאים הם אלה מיוחדת... מגולגולת המורכבת על מקל' *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).²⁴ 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.²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸ 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*, 2nd 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*, 2nd edition, Vol. 2, 538-540

שהניע אותה.²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰ זיהוייה של קהילת המאמינים

- 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*, 2nd edition, Vol. 7: 605 פוליטי 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
- 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.
- 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

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 פרטית ומוסר. בכל התחומים המקודשים בחברה זכה הנגלה (ז'אהר) לבכורה על הנסתר (ב'אטן); 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 פתח לחדשנות בלתי-ראויה (ב'ד'עה ס'יאה) 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.³¹

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 (ז'הד).

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

- מחוש בשנת 1985: *Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam*, *Studia Islamica* 16: 13-40
- Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge: Cambridge University Press, 190-226; Bernard, M. 'Idjmā', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2nd 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
- 31 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, אביונות, 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 194/809-810), 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), שצ'יקר מסרתם 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 הוֹדֵי'אָת, 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). הדיכוטומיה '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 לגיטימית 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.³⁸

ההערכה החיובית של הקיום בעולם הזה הכתה מכה קשה את הסגפנות כצורת אדיקות עצמאית, כפי שמעידה עמדת הכוז שהתפתחה נגד התופל המצטי. הסופים, שברובם השתכרו לפרנסתם, על פי רוב לא ראו בעין יפה את דחיית הפעילות הכלכלית.³⁹ עקרונות אחרים של הסגפנות, כגון התבודדות (חִלְוָה, עֶזְלָה), רעב (גִּיּוּעַ) ושתיקה (סִמָּת), וכו' למעמד של סכניקות בלבד, סכניקות שנועדו לפתח את המשמעת הרוחנית.⁴⁰ 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*, 2nd 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.⁴¹ 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.⁴²

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*, 2nd 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*, 2nd edition, Vol. 6: 223-228 'Ḥakīm Tirmidhī 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*, 2nd 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 טשני: 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.⁴³



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.⁴⁴ 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 החווייתיים 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.⁴⁵ עם זאת, הטרופים דירגו את הג'ד'ב בעקיצות כשלב הגבוה ביותר של החוויה המיסטית הפרטית.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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.⁴⁸

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-Rashīd al-Tattvī) 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 qāfī*, Vol. 3: 1540 and 1680); ואילו אל-תאתוי מייחס אותה לח'ליף הזמן וח'ליפי השפה' (All, Zūlqifār and 'Azīz al-Rahmān, (eds.), *Farhang-i Rashīdī*, Vol. 2: 164). ראו גם: Sarraf, Murtazā. 'Ayin-i qalandarī', *Armaghān 52-dawrah-i sī-yu nuhum-* (1350h/1971), 15-21. בערבית המילה (1349h/1970), 705-715 and 53-dawrah-i chihilum-

ישנן ראיות ממשיות לכך שהקלנדריה התקיימה כגישה דתית עוד לפני המאה השביעית/השלוש-עשרה. ראיות אלו אפשר לקבץ לשתי קטגוריות נפרדות: האחת דנה בסוגה של ה'קלנדר' בספרות הפרסית, והשנייה מתמקדת במגמה הקלנדרית כפי שהיא משתקפת בכתבים הסופיים ההגותיים.

הקלנדרים בספרות הפרסית

ההיסטוריה הקדומה של סוגת ה'קלנדר' בספרות הפרסית איננה ברורה די צורכה.⁴⁸ אם אכן אפשר לבסס את ייחוס בית השיר המרובע שהמילה 'קלנדר' מופיעה בו לבאבא טהירי צ'ראן (מת במחצית הראשונה של המאה החמישית/האחת-עשרה) – אף על פי שהדבר טעון הוכחה – אוי אפשר אולי לטעון שה'קלנדר' הספרותי הופיע בספרות הפרסית כבר לפני סוף המאה הרביעית/העשירית.⁴⁹ נראה כי שני המרובעים שעליהם

'קלנדר' מצויה גם בשיכול אותיות 'קנדל' במקורות מהמאות השביעית/השלוש-עשרה והשמינית/הארבע-עשרה, ומשמעותה לא הייתה כנראה מעולם יותר מ'דרוש קבצן', משמעות הגראית סותרת את האפשרות של מקור ערבי. אטימולוגיה ערבית גראית בלתי-סבירה גם מטעמים בלשניים; ראו הערתו של מעין אצל אל-תברוי, Yazıcı, 'Kalandar': 472-473; וכן: 183-187; וכך: 183-187; וכך: 472-473. אין להוציא סכלל אפשרות מקור לשוני הווי, אם כי עדיין לא הוצעה אטימולוגיה כזאת. אטימולוגיה סנסקריטית אשר איננה מובנת לי כל צורכה הוצעה על ידי Kacatürk, Sadeddin, 1971. 'Dar bārah-i firqah-i qalandariyah va 'nā-mah-i Khaṭīb-i Fāris-i, ma'nā-yi kalimah-i, qalandar', in: *Doğu Dilleri, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü*, Vol. 2, 89. המילה 'קלנדר' שרדה בתורכית בת זמננו ובפרסית ובאורזו 'קלנדר', ולעתים קרובות יותר 'קלנדראנה', ומובנה אנשים בטולי ראגות, פשוטים, בנהמינים, או בלתי-רגילים, או התנהגות בעלת מאפיינים אלו. בצפון הודו המילה 'קלנדר' מציינת בדרך כלל קבצן, או לעתים קרובות יותר אדם המשחק דוב או קוף; ראו: Digby 1984: 65; Ahmad, Aziz, 1969. *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 45; Ritter, Annemarie, 1980. *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: E. J. Brill, 34-35, no. 71. 'קלנדר' היא מילה גרמנית למלנג', מונח נוסף המשמש לציון דרישים אנטינומיים (אני תב מידע זה לג'מאל אליאס).

49 לסקירה כללית ראו: De Bruijn, J. T. P., 1992. 'The Qalandariyyāt in Persian Mystical Poetry, from Sana'i Onwards', in: Leonard Lewisohn (ed.), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 75-86.

50 'אני הוא הנודד ששמו הוא קלנדר'; אין לי בית, לא רכוש ולא מסכה. / בהגיע הבוקר נודד אני בעולם; / בהגיע ערב מניח אני את ראשי על לבנה; Hamadāni, Babā Ṭāhir 'Uryān (Manūchīhr

נאמר שנחרזו על ידי אבו סעיד-י אבו אל-ח'יר (1049-967/440-357) משלימים את בתי השיר של באבא טהיר, אולם ייחוס זה איננו בעייתי פחות.⁵¹ מעט מאוחר יותר הופיע החיבור הקצר 'רסאלה' קלנדרנאמה המיוחס לעבראללה אנסארי (מת 1089-1088/481). חיבור זה, שגם ייחוסו איננו ודאי, מתעד שיחה בין אנסארי הצעיר למורה קלנדר. נושא המרכזי של החיבור הוא הצורך בנטישה של העולם, מוטב באמצעות פשיטת-יד, נדידה מתמדת ופקידה של בתי קברות. כל האידיאלים האלה שייכים לקלנדריה, אך מעניין במיוחד הקישור לג'מאל אל-דין שנטייתו לבקר בבתי קברות הייתה ידועה.⁵²

אולם במאה שלאחר מכן העדות הספרותית נרחבת יותר ואופייה ודאי יותר. אחדת אל-יריאלי (מת 1126/545), עין אל-קדאת חמדאני (מת 1131-1130/525), סנאעי (מת 1151-1150/545) וח'אקאני (מת 1199-1198/595) כתבו כולם סוגה שסוגה מאוחר יותר בכתבי יד מסוימים כ'קלנדריאת', כלומר שירים העוסקים בשתיית יין, הימורים, אהבת חולין ודחיית הדת. הסוגה הקלנדרית, שעוד יש להכריע מהם מאפייניה המובהקים בשלב הזה של השירה הפרסית הסופית, התגלתה בצורתה הבשלה כמעט ביצירתם של משוררים וסופרים בני המאה הששית/השתיים-עשרה; אפילו המילה 'קלנדר' עצמה מופיעה במקרים רבים ביצירותיהם.⁵³ ובכל זאת, הדגם הקלנדרי התגבש לכלל סוגה

Adamiyat ed.), 1982. *Dīvān-i Babā Ṭāhir 'Uryān Hamadāni*, Tehran: Sazman-i Mīnuvī Mujtabā, 1956. 'Az khāzā'in-i Turkīya', Chap va Intisharat-i Iqbal, 8 Digby, *Majallah-i Dānishdah-i Adabiyāt*, Tehran, Vol. 4: 57-65.

51 al-Khayr, Abū Sa'īd-i Abū, (Sa'īd Nafīsī ed.) 1334/1955. *Sukhanān-i manzūm-i Abū Sa'īd-i Abū al-Khayr*, Tehran: Kitābkhānah-i Shams, 41 and 58, nos. 281 and 397 respectively.

52 Haravī, 'Abd Allāh Ansārī, 1347/1968. 'Risālah-i Qalandar'namah', in: Vahīd Dastgirdī (ed.), *Rasā'il-i jāmi'ī 'ārīf-i qarn-i chahārum-i hijrī Khvajah 'Abd Allāh Ansārī*, Tehran: Majalla-i Armaghān, 92-99; Meier, 45; Bruijn 1992: 78. לשאלת זהות המחבר ראו: Yazıcı, 'Kalandarīyaa', 4: 473; Bruijn 1992: 78. לאפיין של הקלנדרנאמה ראו: Yazıcı, 'Kalandarīyaa', 4: 473; Bruijn 1992: 78. הגות המטיפה לשלווה פנימית, לחוסר חשיבותה של למדנות, להימנעות מכל תצוגת ראווה ולכוח העולם כריהחלוף ולכל המצוי בו.

53 Ritter, Helmut, 1959. 'Philologica XV: רישמה של הקלנדריה ולגיחות שלהם ראו: Ritter, Helmut, 1955. *Das Farīduddīn 'Aṭṭār III. 7. Der Dīwān*', *Oriens* 12, 1-88; Ritter, Helmut, 1955. *Das Farīduddīn 'Aṭṭār III. 7. Der Dīwān*, *Oriens* 12, 1-88; Meier, 45; Bruijn 1992: 75-86; Yazıcı, 'Kalandarīyāt' Burgel, Johann Christoph, 1979. 'The Pious Rogue: A Study in the Meaning of *Qalandar* and *Rend* in the Poetry of Muhammad Iqbal', *Edebiyat* 4: 43-49.

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) תרגום קודם לגרמנית של הפסקה הביא ריטר, Ritter 1959: 14-16. תרגומים 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 haḡarāt 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 מוסרד 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 המכובדת 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 ירח 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 עוגדים אותו באיפוק ובהסתגפות.⁶¹

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*, 4th ed., London: John Starkey and Henry Bromc, 260

נקודה למחשבה

כתבי עת נוהגים לפרסם מאמרים גמורים, מלוטשים, פרי מחקר ארוך. בגימאעה החלטנו להציע אופציה נוספת. לרבים מאתנו יש רעיונות ראשוניים, אולי רעיונות בוסר, שעדיין אין לנו יודעים לאן נוביל אותם (או הם יובילו אותנו). אולי יהפכו רעיונות אלה בסופו של התהליך לספר או למאמר, ואולי ייזנחו במגירתה. המדור 'נקודה למחשבה' נועד לתת בימה לרעיונות כאלה ולהביאם לפני הקוראים; המערכת מקווה לעודד באמצעותם רב-שיח שיתקיים מעל דפי כתב העת, או ישירות עם המחבר. אנו מזמינים אתכם להציע רעיונות, גם אם אינם מבוססים די הצורך, גם אם הם קוראים תיגר על התפיסות המקובלות, גם אם הם נשמעים מוזרים, ובלבד שינוסחו בקצרה ובבהירות.

נמרוד לוז, קהילת יפו הערבית ומסגד הסן בכ: גיבוש זהות קולקטיבית. העצמה עצמית והתנגדות, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2005, עמ' 52.

שרון רוטברד, עיר לבנה, עיר שהורה, תל אביב: בבל, 2005, עמ' 352.

רג'א שחאדה, כשהדרור הפסיק לשיר: רמאללה במצור – יומן (תרגום: אסף שור), תל אביב: ספרי עליית הגג; ידיעות אחרונות; ספרי חמד, 2005, עמ' 180.

מרחב עירוני ופוליטיקה לאומית: ממדים של שליטה והתנגדות בכתיבה העכשווית על העיר

בעשורים האחרונים התפתחה בחקר לימודי העיר גישה המושפעת מפרדיגמות ביקורתיות – כמו הפרדיגמה המרקסיסטית, הפמיניסטית והפוסט-קולוניאלית. התפתחות זו תורמת להגברת העניין של לימודי המזרח התיכון בחקר העיר. באמצעות השיפת המשמעויות הסמליות של התכנון והאדריכלות נבחנות במסגרת זו היררכיות הכוח בעיר ודרכי היווצרותן ושעתוקן. הרשימה סוקרת את התפתחות לימודי העיר ומתמקדת בביקורת הפוסט-קולוניאלית. העיר, תכנונה וניהולה, על פי ביקורת זו, הם מרכיבים בפרויקט פוליטי של שליטה ומשומע, המייצר ריבוד מעמדי, אתני ולאומי, ואף התנגדות. ברוח זו, הרשימה סוקרת שלושה ספרים שראו אור בשנת 2006 בשפה העברית ועוסקים בעיר בישראל ובשטחים. הסקירה מנתחת את החיבורים ניתוח רוחבי בשלושה ממדים מקבילים: א. הממד הנרטיבי, העוסק באופנים שבהם נבנה הנרטיב ההיסטורי של העיר ובאופן שנרטיב זה משקף את יחסי הכוח בעיר ומשעתק אותם; ב. הממד הסגרגטיבי, העוסק בחלוקתו של המרחב העירוני בין הקהילות השונות לצורכי שליטה וחלוקה מפלה של משאבים, ובהתנגדות שהיא מעוררת; ג. הממד הצבאי, שבמרכזו כיבוש עיר והריסתה. שלושת הממדים מוצגים בשתי תצורות: שליטה והתנגדות.

רשימה זו עוסקת בהמשגה הפוליטית של העיר וברלוונטיות שלה בלימודי המזרח התיכון, באמצעות סקירה של שלושה ספרים שראו אור בשפה העברית בשנת 2005. הספרים משמשים מוקדים לליבון מגמה רחבה יותר בכתיבה האקדמית הביקורתית על העיר בישראל ובשטחים הכבושים. שלושת הספרים שונים זה מזה, אך יש ביניהם כמה קווים משותפים: שלושתם עוסקים במרחבים עירוניים, שלושתם מלמדים על נוכחותו של

הממד הפוליטי במרחבים אלה ושלושתם שואבים מיסודות הגישה הפוסט-קולוניאלית, אם כי אינם מצהירים בגלוי על זיקתם לגישה זו. וביתר פירוט, כל אחד מהם משתלב במישורין ובעקיפין בשיח העירוני העכשווי המנסה לבחון את הקשרי התרבותיים, הפוליטיים והחברתיים של עיצוב העיר, בין היתר באמצעות השיפת המשמעויות הסמליות המגולמות בפרקטיקות חברתיות ובאדריכלות העירונית. סקירת הספרים תעשה תוך התייחסות לשלושה ממדים שעליהם יורחב בהמשך. כיוון שהעיר משולבת בפוליטיקה וביחסי כוח חברתיים החורגים מן המרחב העירוני, שלושת הספרים טוענים שהלאומיות והסכסוך הישראלי-פלסטיני הם מרכיבים דומיננטיים שסביבם נארגים חיי היוסיום העירוניים, ומקרינים על היררכיית הכוח ועל המחאה וההתנגדות בערים שהספרים דנים בהן. אולם ההקשרים הפוליטיים והאידיאולוגיים בדיון על העיר אינם ברורים מאליהם. דימויה של העיר כזירה מאפשרת, פתוחה, ליברלית ורבי-תרבותית כאחד, מקשים על תהליך השיפתם של –

התצורות המרחביות [...] (ה)מתבטאות במגבלות השונות שכופות הריבוניות הלאומיות על גופיהם ותנועותיהם של בני אדם, ו(ה)מעצבות את המרחב כמערכת של טריטוריות ואקס טריטוריות, איים ומובלעות, איסורים, גדרות ומחסומים, שנועדו לקבע את עקרון המידה הלא שווה במציאות פיזית [...] (רוטברד 2005: 322).

קושי זה מחייב אימוץ כלים פרשניים מורכבים לניתוח העיר, ואלה משמשים את שלושת הספרים הנסקרים.

הספר עיר לבנה, עיר שהורה מאת שרון רוטברד הוא מסמך אדריכלי-היסטורי המנסה לערער את דימויה של תל אביב כעיר שצמחה מחולות לבנים בידי חבורת אידיאליסטים תמימים. רוטברד, אדריכל במקצועו, מבקש להציע מתווה חדש לסיפור שלפיו העיר תל אביב 'הלבנה' צמחה והתעצבה מתוך יחסה ליפו 'השחורה', מתוך בריחה ממנה ו'האחרת'.

הספר כשהדרור הפסיק לשיר: רמאללה במצור – יומן, מאת רג'א שחאדה, מתמקד בחוויותיו של המחבר, תושב העיר רמאללה, בזמן פלישת צה"ל אל העיר באביב 2002 (במצע 'זומת מגן'). שחאדה, סופר פלסטיני, עו"ד ופעיל זכויות אדם, מתאר חיים בעיר שבויה הנתונה למצור צבאי. ההחלטה לכלול ספר זה ברשימה לא הייתה פשוטה: אמנם, הוא דומה לספרים האחרים בכך שגם בו הדינמיקה העירונית היא ביטוי ליחסי כוח החורגים מזירה זו, אולם יש גם כמה הבדלים בינו לבין הספרים האחרים הנסקרים כאן: ספר זה אינו כתוב כתיבה אקדמית והוא היחיד שלא נכתב במקור בעברית. אולם, ספר זה עוסק בעיר הנמצאת בשטחים הכבושים, עיר שמתקיימת

בה פעילות מלחמתית של כיבוש ומצור. על פי הדעה הרווחת, כיבוש, מצור ומלחמה בעיר שונים שוני מהותי ממנגנוני עיצוב העיר הלא-מלחמתיים הנחשפים במחקר החדש על העיר. לדעתי, הנחה זו איננה נכונה. בעקבות עבודתו של מישל פוקו (Foucault 2003, אצל: ניל 2005), אני מניח שהפוליטיקה היא המשכה של המלחמה באמצעים אחרים (ניל 2005: 107). הפוליטיקה העירונית היא אפוא מאבק מלחמתי, נרטיבי ומוסדי שנועד לעגן את הדומיננטיות של החוק בעיר, ולכן לא ראוי לשלול דיון במלחמה וכיבוש בדיון על הפוליטיקה של העיר. יתרה מזו, רשימה זו קוראת תיגר על האבחנה האנליטית הנהוגה בין ישראל לשטחים הכבושים, ורואה בשטחים הכבושים ובכיבוש אחד מחומרי הגלם של המבנה החברתי והמרחבי בישראל ושל הריבונות הישראלית. שיקולים אלו מקנים חשיבות רבה להכללת ספרו של שחאדה בסקירה זו.

המונוגרפיה קהילת יפו הערבית ומסגד חסן בכ: גיבוש זהות קולקטיבית, העצמה עצמית והתנגדות, מאת גמרוד לוז, היא השלישית ברשימת הספרים הנסקרים כאן. לוז, גיאוגרף תרבותי, עוסק במאבקים על מקומות קדושים ועל הזיקה אליהם, באופן שבו הם מבטאים קונפליקטים לאומיים בישראל, ובתרומתם לגיבוש זהויות לאומיות בקרב הציבור הפלסטיני בישראל. במובן זה, מצהיר לוז, מסגד חסן כפ הוא מקרה מבחן ללימוד על מגמות רחבות יותר בקרב הקהילה הפלסטינית ביפו, מגמות החורגות מן ההקשר העירוני.

הדיון בספרים הנסקרים ייעשה לאחר סקירה קצרה של התפתחות השיח בחקר העיר והשינויים הפרדיגמטיים שחלו בו בעולם ובישראל. סקירה זו היא הכנה לדיון במקומה של העיר בפוליטיקה ובקונפליקטים לאומיים, דיון שבמהלכו יובהרו מושגי יסוד בפוליטיקה של המרחב. הספרים יסקרו דרך ניתוח רוחבי של שלושה ממדים מקבילים: הממד הנרטיבי, הממד הסגרגטיבי (המבנה הפיזי של העיר) והממד הצבאי שבמרכזו כיבוש והרס. בכל אחד מן הממדים האלה יוצגו פרקטיקות השליטה המופעלות על המרחב העירוני ועל אוכלוסייתו ופרקטיקות מקומיות של התנגדות לשליטה זו.

התפתחות השיח בחקר העיר

תחום הדעת העוסק בחקר העיר (Urban Studies), שהוא חלק מן העיסוק במרחב, התגבש במערב בעקבות התפתחותה של הפרדיגמה הפוויטיביסטית השואבת מן הרציונליזם. הפוויטיביזם בהקשר האורבני מניח שהתנהגות אנושית במרחב העירוני, ובעקבותיה יחסי הכוח העירוניים, נקבעים בידי חוקים וכללים אוניברסליים הנכונים לכל עיר ועיר במרחבי העולם. חוקים וכללים אלו מקבילים לחוקי הפיזיקה ומדעי הטבע האחרים, כמו כוח הכבידה (Reilly 1931), ולפיהם חישוב המרחק בין שתי ערים או בין שני אזורים בתוך העיר, ביחס למספר התושבים בכל אחד מהם, הוא שיקבע את עוצמת הזיקה ביניהם.

תפיסה זו אינה מתייחסת לקיומם של מחסומים תרבותיים או פוליטיים. נדבך נוסף בנוסחאות הפוויטיביסטיות הוא הסברה שהכוח המניע את התהליכים העירוניים הוא מניעו של האדם הכלכלי ('homo economicus'). השואף להשיג תועלת מרבית בעלות מוערית. הנחה זו וההישענות על חוקי הפיזיקה ומדעי הטבע תורגמה למינוחים גיאוגרפיים שלפיהם המרחק הוא גורם מרכזי להסברת עלותם של מוצרים ושירותים. לפיכך, הביקוש למוצרים ושירותים המסופקים בעיר פוחת ככל שגדל המרחק הנדרש מאדם ירציונלי לעבור כדי לרכוש אותם. מכאן קצרה הדרך לניסוח כללים עירוניים אוניברסליים נוספים בעזרת מודלים מתמטיים ופיזיקליים, כללים הנוגעים למגורים ולפערים מעמדיים בין שכונות, למיקומם של מרכזי מסחר, ללוגיקה של התייעוש בעיר ועוד.

דוגמאות למודלים מסוג זה יש בשפע. ארנסט ברג'ס (Burgess 1925) טען שהמודלים מעמדיים בין שכונות בעיר נובעים משילוב בין מרחק השכונה ממרכז העיר - הקובע את ערך הקרקע, ומועד הגעתו של אדם אל העיר - הקובע את משך הזמן שהאדם יכול להתפרנס מעבודה ומכאן את הונו החומרי. ניעות חברתית וגיאוגרפית בלתי-מוגבלת בין שכונות העיר, ניעות המבוססת על מרחק השכונה ממרכז העיר ועל הונו של התושב, היא היוצרת פערים מעמדיים בין אזורי העיר. כלומר, התושבים הוותיקים בעיר, המבוססים יותר מבחינה כלכלית, גרים בשכונות נפרדות ויוקרתיות יותר מן האוכלוסייה שזה עתה היגרה אל העיר. עם הזמן האוכלוסייה שזה עתה היגרה אל העיר תשפר את מצבה הכלכלי ותעבור אל השכונות היוקרתיות יותר, גזענות ואפליה על רקע אתני, הנתפסות כיום כגורמים החשובים ביותר להבנת הפער המעמדי העירוני ומגבלות חופש הבחירה בבחירת מקום המגורים, לא הובאו כלל בחשבון במודל זה. דוגמה מפורסמת נוספת למודל כזה היא של בריאן ברי וויליאם גריסון (Berry and Garrison 1958), שבתנו את ההיררכיה של מרכזי מסחר בעיר כפונקציה של גודל, מיקום וסוג השירותים שהם מספקים, והניחו שבני אדם שוקלים שיקולים של מרחק כאשר הם בוחרים מרכז קניות. חוקרים אלה לא כללו במודל שהציגו שיקולים של דימויי יוקרה של מרכזים מסחריים העשויים לחסום את גישתם של אוכלוסיות חלשות ומיעוטים אתניים למרכזי קניות מסוימים.

גישות 'מדעיות' אלו, ששלטו בחקר העיר ותכנונה עד שלהי המאה העשרים (Faludi 1973), המעיטו בחשיבותם של תמורות פוליטיות, מאבקים חברתיים, כיבושים קולוניאליים, לאומיות והשפעות תרבותיות על עיצובן של ערים. על פי גישות אלו העיר היא תוצר ניטרלי של מודרניזם ופיתוח. על רקע הבנה זו נוצרו דגמים מקובלים לתכנון ערים ולפיתוחן, דגמים שבמרכזם שלילתה של העיר הלא-מודרנית, הפניית גב אליה ונטייה לפיתוח ערים חדשות במרחבים פתוחים אגב השענות על היגיון כלכלי-מרחבי. מתכננים ואדריכלים אוטופיסטים אף ייחסו ליישומם של מודלים אלו סגולות לשיפור החברה העירונית וליצירת אדם 'טוב יותר', כלומר אורח מודרני המקיים אורחות

חיים מערביים. אחד המודלים המוכרים יותר היה של 'עיר הגנים', שנהגה בידי אבן עזר הווארד עוד במאה התשע-עשרה (Howard 1985).

נקודת ציון מרכזית לסטייה ממגמה זו הופיעה בשנות השבעים בעבודותיהם של חוקרים מן הזרם המרקסיסטי, כמו דוד הרווי (Harvey 1973), הנרי לפבר (Lefebvre 1974; פורסם באנגלית ב-1991) ומנואל קסטלס (Castells 1979). חוקרים אלה הניחו את היסודות הסטרוקטורליסטיים-מרקסיסטיים בחשיבה העירונית, יסודות הבוחנים את יחסי הכוח העירוניים בהקשרים חברתיים רחבים יותר, כגון קונפליקטים, ניצול ומחאה, ואת הדרך שבה הקשרים אלו מעצבים את העיר. החוקרים המרקסיסטים הגדירו פרקטיקות עירוניות שנחשבו עד אותה עת לסוכנות פיתוח, כמו תכנון ואדריכלות, כלא יותר מאמצעים מרחביים בשירות הקפיטליזם. מעמדה ההגמוני של העיר המודרניסטית, עיר המתנהלת על פי רצף של מודלים השאולים מעולם הפיזיקה, נשענת על הנחת האדם הרציונלי (הכלכלי) ומנותקת מתהליכים פוליטיים רחבים יותר, החל לפתע להתערער, ועמו התערער גם מעמדו ההגמוני של הפוליטיביזם. אף על פי שהתבנית הסטרוקטורליסטית-מרקסיסטית הייתה מוגבלת להקשרים חברתיים-מעמדיים, היא פתחה את הדרך לכיווני כתיבה חלופיים וביקורתיים מטבעם שבהם העיר היא זירה פוליטית של יחסי כוח חברתיים החורגים מנקודת המבט המעמדית. כיוון כתיבה אחד, בעל רלוונטיות רבה להקשר הישראלי-פלסטיני, הוא הפוסט-קולוניאליזם.

הגישה הפוסט-קולוניאלית, המתבססת בחלקה על יסודות נאו-מרקסיסטיים של שליטה וריבוד, עוסקת בעיקר בביקורת על הקולוניאליזם, הן בביקורת על התנהלותו בזמן הדיכוי והכיבוש והן בביקורת על התוצרים החברתיים והתרבותיים שהותיר אחריו (שוחט 2001: 274-295). אולם גישה זו אינה מסתפקת בכך, היא חושפת את 'הצד האפל של התכנון' לא רק בזיקה לקולוניאליזם, אלא גם בזיקה ללאומיות הפועלת מאחורי מסכה של 'מקצועיות מדעית' כדי להחיל שליטה חברתית, פוליטית ומרחבית וכדי לקדם אינטרסים הגמוניים (Yiftachel 1998). עד שהחלו להופיע ניצניה של הביקורת בשיח האקדמי, בשנות השמונים של המאה העשרים, לא זכתה העיר לתשומת לב מיוחדת, ועיקר המאמץ המחקרי תופנה לחקר התרבות, השפה והספרות. ראויות לציון בהקשר זה עבודותיהם פורצות הדרך של אלבר ממי (2005 [1967]), פרנץ פאנון (2004 [1961]) ואדוארד סעיד (2000 [1978]). בסוף שנות השמונים חלחלה גישה זו גם אל המחקר העירוני בשורה של עבודות (לדוגמה: King 1990; Holston 1989; Mitchell 1988; Al-Sayyad 1992). תכנון העיר על פי גישה זו הוא פרויקט פוליטי של שליטה ומשמור. דימויו של התכנון כעיסוק מדעי, אובייקטיבי ורציונלי מטשטש את הקשר שבין ידע לכוח ומכאן את חלקו של התכנון העירוני בתהליכים של ריבוד מעמדי, אתני ולאומי. גישה זו איננה נשענת על היגיון חומרי בלבד, אלא גם על היגיון תרבותי 'רך' המתבסא בשפה, כמו במתן שמות לרחובות ולאתרים עירוניים המזוהים עם דימויות ואירועים

קנוניים של קבוצה אחת (בנבשתי 1997), בתרבות הצריכה ובאדריכלות (גיימסון 2002 [1991]).

ההתפתחות בכתיבה על העיר והשינויים בפופולריות של הגישות השונות אפיינה גם את המחקר והכתיבה בישראל. הגישה הפוליטיביסטית נהנתה מדומיננטיות רבה עד שנות השמונים. גישה זו התאקלמה היטב באקדמיה ובממסד של ישראל הצעירה (Ram 1999), ובמנגנוני התכנון שלה (אלחנני 1998). כיוון שתאמה את הצהרותיהם של מדינאים ומתכננים ששאפו לבנות אומה יהודית ומדינה יהודית בכלים מודרניים. גישה זו שחררה את המתכננים מן הצורך להתעמת עם היבטיה הבעייתיים של שיבת היהודים לארצם, עם כיבוש המרחב, עם נישול הפלסטינים ועם דחיקת המזרחים אל הפריפריה. רוח גבית לגישה זו נשבה גם מן האקדמיה: המחקר על הערים בישראל נטה לעסוק במודלים לבית מבוני, התשתיות העירוניות ושימושי הקרקע ומקומה במארג העירוני-ארצי. התכנון העירוני על פי גישה זו נגזר מעקרונות מדעיים בעלי אופי יישומי, והשיח על אודותיו נועד לתקן ליקויים במודלים התכנוניים הגורמטיביים, אך הוא לא עסק בשורשים האידיאולוגיים ובמבנים החברתיים המניעים 'מדע יישומי' זה. לדוגמה, ערי הפיתוח תוכננו והוקמו על פי מודלים 'מדעיים' ו'מקצועיים' שהיו אמורים להבטיח 'יעילות כלכלית וסדר מרחבי בעזרת פיתוח ומודרניות, לכאורה ללא כל קשר לקונפליקט הישראלי-ערבי, לשאיפתה של המדינה הצעירה לשלוט בקרקעות הפלסטינים, או לשאיפת להרחיק את המזרחים אל הפריפריה. למרות הדלת הרחבה שנפתחה לגישות ביקורתיות, מגמה זו נמשכה גם בשנות השבעים והשמונים. ההקשרים המרחב-תכנוניים, הסכסוך הישראלי-ערבי והאופן שבו העיר משמשת כלי לקידום אינטרסים לאומיים נעדרו מן המחקר. רק מקצת מדעני החברה אימצו את הגישה הסטרוקטורליסטית-מרקסיסטית לדיון בעיר הישראלית ובקשריה אל היררכיית הכוח בחברה היהודית בישראל (ראו לדוגמה, סבירסקי 1981).

בשנות התשעים החלו להופיע בזירה האקדמית סימנים להשתחררות מן הגישה הפוליטיביסטית במחקר על העיר בישראל ובשטחים הכבושים. הרב-גונוניות של הערים הישראליות, ההבנה שהן אינן עונות בהכרח לפרופיל החברתי-מערבי של אדם לבן 'מודרני' ורציונלי, שהן אינן פועלות על פי חוקים פיזיקליים או 'כלכליים' ושהן חלק בלתי-נפרד מתהליכים פוליטיים וחברתיים, פתחו פתח למחקר חברתי עשיר. בין הסוגיות שעלו במחקר זה אפשר לציין היבטים מגדריים, יחסי חרדים-חילונים, סוגיות של יחסי בערים 'מעורבות', שימור הפריפריאליות של ערי הפיתוח וביקורת על העיר המודרנית

1 ראו לדוגמה: שחר 1973. מקראה ובה עשרות מאמרים המשקפים מגמה זו.

המתוכננת? אלו הן רק דוגמאות אחדות לעושר הכתיבה הביקורתית על העיר בישראל ובשטחים הכבושים, כתיבה שמקורה בתחומי ידע רבים ומגוונים. שלושת הספרים הנסקרים ברשימה זו הם ביטוי מאוחר וחלקי של מגמה זו.

כמו בכתיבה הביקורתית, גם בספרים הנסקרים כאן נחשפים מנגנוני השליטה הרבים שהעיר מאפשרת, מנגנונים המשמשים לשימורן של היררכיות חברתיות, ובכך מביאים את הממד הפוליטי אל העיר. מניתוח שלושת הספרים הנסקרים ברשימה זו אפשר להבחין בשלושה ממדים עיקריים של עיצוב העיר, שלושתם משמשים גם אמצעי שליטה: הראשון, הממד הנרטיבי שבמרכזו השאלות: למי שייכת ההיסטוריה העירונית? מיהו בעל הכוח לספר אותה? ואת מי אפשר לדחוק מן הנרטיב העירוני או למקמו בשולי הנרטיב? השני הוא הממד הסגרגטיבי, פרקטיקת ההפרדה המרחבית בין קבוצות אתניות (סגרגציה), מעין אפריטהיד רך במרחב העירוני. להפרדה זו כמה פנים, החל מחומות וגדרות המבטרות את המרחב העירוני, כמו אלו הצצות היום בערים בישראל כלוד, רמלה ומודיעין, וכלה בדחיקה סמויה יותר, כמו הפעלת ועדות קבלה שנועדו לכאורה לשמר מאפיינים קהילתיים. הפרדה זו קובעת את דרכי הקצאתם של הון, משאבים וחכיות במרחב, והיא איננה רק ביטוי לצרכים הפיזיים של בעל הכוח, אלא שואבת מעולם תרבותי אוריינטליסטי עשיר בדימויים ביחס לילידים או לאוכלוסיות מוחלשות אחרות. עולם זה מסייע לבעלי הכוח להצדיק יצירה של מרחבים נפרדים ובלתי-שוויוניים. עולם דימויים זה מייחס תכונות של אי-סדר, לכלוך, פשע, צפיפות ורעש לקהילות המוחלשות, ובכך מצדיק בנייה של שכונות, ואף ערים, מופרדות מן המרחב העירוני שהאוכלוסיות המוחלשות מתרכזות בהן. האזורים החדשים, המיועדים למגורי הכובש הקולוניאלי או הקבוצות הדומיננטיות, מאופיינים בסדר, בניקיון, בביטחון וביעילות – לכאורה מטבען. סיפורה של תל אביב, שיורחב בהמשך, הוא דוגמה טובה להפרדה מעין זו. הממד השלישי – הצבאי, מתמקד בהרס המרחב של הקהילה המוחלשת, הרס המלווה לעתים בגירוש ובהרג.

אולם השליטה היא רק צד אחד של המטבע. שליטה ודיכוי מעוררים התנגדות, ואם השליטה מתבטאת בעיצוב העיר, הרי גם ההתנגדות לה ניכרת בו. כמו השליטה, גם ההתנגדות מתבטאת בשלושה ממדים: נרטיבי, סגרגטיבי וצבאי. הניתוח הפרשני של סמלים, פרקטיקות מזאה יום-יומיות, התנהגות הגוף במרחב, השפה העירונית והגרפטי העירוני עשוי לתרום תרומה מרכזית להבנת ההתנגדות בעיצוב העיר (לדוגמה, Fenster

2 דוגמאות למחקרים כאלה: פנסטר 2006 (היבטים מגדריים); שלהב 1991 (יחסי חרדים-חילונים); יעקובי 2003 (שליטה בערים 'מעורבות'); צפריר ויפתחאל 2004 (ערי הפיתוח) ואפרת 2005 וצפריר יעקובי 2007 (העיר המודרנית המתוכננת).

2004). אנסי פאסי (Paasi 1999) מציין בצדק שזהויות קולקטיביות המארגנות את חיי היום-יום ומשמעות אותם באות לידי ביטוי בסמלים ובאיקונים השזורים במרחב בכלל, ובמרחב העירוני בפרט. מיקומם של הסמלים, אופן השימוש בהם ומידת השימור שלהם הם ביטוי ליחסי כוח מרחביים ולדיאלקטיקה של יחסי כוח חברתיים ומרחב עירוני, ובה בעת הם ראי לניסיון לשנות את יחסי הכוח האלה.

הממד הנרטיבי

סקירה זו היא פתיח לדיון בשלושת הספרים שלפנינו. כאמור, אנתח כעת את הספרים הנסקרים באמצעות חתכי רוחב ואתבונן בהם דרך שלושת ממדי השליטה וההתנגדות שצוינו לעיל: הנרטיבי, הסגרגטיבי והצבאי. שלושת הממדים נוכחים בספרים במידות שונות. הממד הנרטיבי מתמקד ביכולתם של בעלי הכוח לעצב את סיפור ההיסטוריה של העיר באמצעות פרקטיקות של זיכרון והשכחה, במטרה להצדיק את שליטתם הנוכחית והעתידית בעיר. ממד זה משמש מכשיר שליטה בספר עיר לבנה, עיר שחורה, מכשיר החודר לשורשיה של הקמת העיר תל אביב כמניפסט אידיאולוגי המתקיים בנפרד מן המרחב העירוני היפואי והדרום-תל אביבי וביחד עמם. אירוע ההכרזה של תל אביב כ'עיר לבנה' והכללתה ברשימת אתרי המורשת העולמיים של הוועדה למורשת עולמית של אונסק'ו, הפותח את הספר, הוא נקודת סיומו של מסע היסטורי שאיננו מצטמצם רק לדיון באדריכלות מודרנית, באסתטיקה ובתכנון, אלא מקפל בתוכו את השאיפה הצינונית לשליטה במרחב אגב זיקה למערביות, למודרניות ולשלילת המזרח. לשיטתו של רוטברד, אירוע ההכרזה מסמל את ניצחונם של בעלי הכוח ביצירת הנרטיב של תל אביב, נרטיב הכרוך ביצירת הווייה קולוניאלית מלבינה, בעיוות חלקי של ההיסטוריה של העיר ובשטשוש העוולות ההיסטוריות שליוו את הקמתה. אין זה פלא, גורס רוטברד, שדווקא סגנון הבאוהאוס (Bauhaus) המזוהה עם גרמניה ואירופה היה הגורם שהביא להכרזת אונסק'ו – תגיגת הניצחון של ה'ייקים ויהודי אירופה.

אפיקי השליטה בממד הנרטיבי רבים, אך כולם משרתים פרויקט קולוניאלי סמוי העוסק תדיר בבחירת קבוצות ל'הלכנה', ל'השחרה' או ל'האפרה' באמצעות קביעת מקומן בנרטיב העירוני. המקום שנקבע לכל קבוצה איננו תולדה של הדינמיקה הפנים-עירונית גרידא, או של שיקולים של מרחק וכלכלה, כפי שיטענו המצדדים בפרדיגמה הפוטיביסטיית, אלא ראי לניסיון העיצוב והשימור של היררכיות חברתיות, שהרציונל שלהן טמון בסכסוכים בין עמים, קבוצות אתניות ואפילו בין מערב למזרח, לצד אירועים בהיסטוריה המקומית שיצרו הזדמנויות להנכחתם של סכסוכים אלו במרחב העירוני. כך, לדוגמה, רוטברד מצייר את סיפור צמיחתה של תל אביב 'מן החולות' כדימוי רומנטי המשקף את הנרטיב של מייסדי תל אביב למציאות של הרס פרדסי יפו במלחמת

בעלי הכוח את הנרטיב הזה, בין השאר בעקבות התנגדות התושבים הערבים לנרטיב החלוצי ובעקבות העלייה בחשיבותן של תפיסות עולם קפיטליסטיות. ברוח שינוי הנרטיב הוצע להפוך את המסגד לאתר תיירות רווחי. הצעה זו לוקה במידה רבה של פרדוקסאליות כיוון שהיא תמנע מקהילת יפו המוסלמית להשתמש במסגד כראות עיניהם. כך, למשל, נימק גרשון פרס, יום תכנית השיקום של מסגד חסן בכ, את ההצעה להפוך את חסן בכ לאתר תיירות בחשש מפני הקצנה פונדמנטליסטית של ערביי יפו, ובחשש שמא הם בצריחים שמים רמקולים וצורחים אנחנו כאן כל הזמן' (לוז 2005: 23).

כאמור, אל מול הסכמה הרואה בנרטיב ביטוי לאינטרסים של בעל הכוח, לוז מקדיש תשומת לב מיוחדת לתיאור יכולתו של המוחלש לייצר נרטיב חלופי. נרטיב חלופי זה סייע בכינון והותה הלאומית של הקהילה הערבית היפוואית. לוז מצביע על מלחמת 1967 כנקודת מפנה בהתנגדותם של תושבי יפו הערבים לשליטה היהודית ההגמונית ובחזיון והותם הלאומית דרך מעשי מחאה. בכך הוא נותן תוקף לטענה שהדינמיקה העירונית היא בבואה של תהליכים והקשרים פוליטיים חיצוניים, בעיקר ברמה הלאומית, ואינה משקפת רק תהליכים עירוניים פנימיים. הבניית הנרטיב החלופי של ערביי יפו איננה מצטמצמת כמובן למאבקים על המקומות הקדושים, אולם דווקא במאבק עליהם, טוען לוז, ובמיוחד במאבק על מסגד חסן בכ, נחשפים התהליכים בצורה ברורה ומשמעותית בגלל הרגישות התרבותית המאפיינת מקומות אלה ויכולתם לגייס ולסחוף אנשים רבים' (לוז 2005: 10).

ביומנו של שחאדה אין דיון רב בנרטיב של החוק, אף על פי שהמאבק על הנרטיב נמצא ברקע ליומן: מצד אחד, מנגנוני ההסברה הישראליים עמלו קשה כדי להצדיק את פעילות הכיבוש מחדש של ערי הגדה באביב 2002, לאחר שורה של פיגועים באזרחים ישראלים, ולהציגה כמלחמת אין ברירה בטרור הפלסטיני. מצד אחר, ספרו של שחאדה נועד לכונן התנגדות לנרטיב זה ולהציב במקומו נרטיב אחר, נרטיב שלפיו החברה הרמאללאית, שכל שאיפתה לחיות בשלווה בעירה, הייתה קורבן לדורסנות הכיבוש. שחאדה, בניגוד לרוטברד ולוז, אינו מנתח את הנרטיבים ואת דרכי כינונם. ספרו של שחאדה הוא בעצמו חלק מנרטיב פלסטיני מכונן, נרטיב שבו תיאורה של העיר הנרמסת תחת שרשראות הטנקים הישראליים הוא דימוי למצבם של הפלסטינים תחת הכיבוש הישראלי. שחאדה שווה את הדינמיקה העירונית בהווה הפוליטית של הפלסטינים במסגרת הקונפליקט הלאומי האלים ומשמיע באמצעות שורה זו את הנרטיב העירוני של המדוכא. בה בעת, וכחלק מן הניסיון לכונן נרטיב פלסטיני, שחאדה שם ללעג את הנרטיב הישראלי שנועד להצדיק את הכיבוש ואת הרס העיר בידי הצבא, לדוגמה:

שרון נשא נאום בכנסת. היה ברור שאין לו מה להציע. הוא אישר את כוונתו להמשיך את הקרבות (מה עוד חוץ מזה יש לו בחייו?) [...] הוא

העולם הראשונה בידי הצבא העוסמאני, הרס שסיפק בסיס קרקעי כלכלי ליצירתה של העיר החדשה; לצד התעצמות הסכסוך הלאומי בין הציונות ללאומיות הפלסטינית, סכסוך שסיפק בסיס פוליטי ל'עיר העברית', ולצד עולם דימויים ביחס לאוריינט, שסיפק בסיס תרבותי ליצירתה של עיר יהודית-אירופית. מכאן ואילך יצרו בעלי הכוח נרטיב הנע בין שתי ערים: הלבנה והשחורה. השחורה, שבמרכזה יפו הערבית, היא שלילתה התודעתית של העיר הלבנה, והיא מאופיינת בחום נורא, ברעש, בלכלוך ובאי-סדר. העיר הלבנה מכוננת את זהותה באמצעות בריחה מהעיר השחורה ושלילתה.

ובתווך, העיר האפורה - שכונותיה היהודיות של יפו (מלפני 1948), המכוננות כיום 'דרום תל אביב'. שכונות אלה הן ביטוי להרחקה, לדיכוי ולמחיקה מסיפורה של העיר הלבנה, הפעם של יהודים. הנרטיב הציוני של שנות השלושים, שהתמקד בגבורת החלוצים ביישובי חומה ומגדל, בגאולת קרקעות ובצמיחתה של עיר מן החולות הלבנים, התעלם מהקמתן של שכונות התקווה, נווה שאנן, פלורנטיין ושכונות יהודיות אחרות ומהתיישבות פועלים עברים-מזרחים בלב 'אזור עיין'. דומה שתושבים אלה לא התאימו מבחינה אתנית לפרופיל הרצוי של 'החלוץ', ולכן נותרו מחוץ למסגרת הנרטיבית של הקולקטיב המייסד. 'תושבים' אלה היו קורבנות להרחקה שאפשרה בשנים שאחר כך להקים בלב שכונותיהם תחנה מרכזית אימתנית, פרדיקטים תחבורתיים שמררו את חייהם, בית מעצר ומכון לרפואה משפטית. הדחקה זו אף אפשרה להימנע מטיפול הולם בתשתית הניקיון של נחל איילון.

רוטברד מביא אמנם תיאור עשיר של יצירת הנרטיב ושל השלכותיו העירוניות, אך נעדר מן הספר תיאור יצירתם של נרטיבים חלופיים בידי המוחלשים. נרטיבים מסוג זה עומדים במרכז ספריהם של לוז ושחאדה. לוז מייחס יצירה של נרטיבים הן לחוק (הקהילה היהודית) והן למוחלש (הקהילה הפלסטינית). הוא פותח את המונוגרפיה בציטוט מאתר האינטרנט של עיריית תל אביב המדגים את הנרטיב של החוק:

לאחר קום המדינה החליט ישראל רוקח [ראש עיריית תל אביב דאז] [...] כי העיר העברית שקמה מתוך יפו, ראוי שתתאחד עמה מחדש [...] בדיוק 40 שנה לאחר ייסוד תל אביב, אימצה העיר העברית הראשונה אל חיקה את יפו המובסת, לאחר ששימשה פרבר עירוני שלה שנים רבות (לוז 2005: 9).

בהקדמה לדברים אלו מתואר גם מסגד חסן בכ במנשייה, שעל פי הנרטיב של החוק המיוצג באתר האינטרנט של עיריית תל אביב, שימש עמדת ירי על תושביה היהודים של תל אביב. לטענתו של לוז, זהו ביטוי נוסף להדרת תושביה הערבים של יפו מן הנרטיב העירוני, וצעד נוסף בפגיעה באחד הסמלים החשובים להם. במרוצת הזמן שינו

חזר על השטויות הרגילות – שהוא מוכן להיפגש עם מנהיגים ערבים בכל מקום, שערפאת הוא טרוריסט, שישראל רוצה לחיות בשלום [...] (שחאדה 2005: 94).

הממד הסגרגטיבי

'העולם הקולוניאלי הוא עולם ממודר [...] ערים לילידים וערים לאירופאים' (פאנון 2006 [1961] בתוך רוטברד 2005: 313).

הממד הנרטיבי לבדו אינו יכול לשמש מכשיר שליטה ללא סיועם של הממדים האחרים. הנרטיב של החוק נועד להקנות לגיטימציה לשליטה בהווה ובעתיד, להקצאה בלתי-שוויונית של משאבים במרחב העירוני, להרס, לכיבוש ולדיכוי. גם הנרטיב החלופי המושמע בידי קבוצות מוחלשות אינו מסוגל לשנות לבדו מציאות של שליטה: הוא נועד להצדיק את ההתנגדות ולגייס את הקהילה להתנגדות. לעומת הממד הנרטיבי, הממד הסגרגטיבי הוא ביטוי לאופן עיצובה הפיזי של העיר ולהקצאת המשאבים בה כדי שתוכל לשרת את השליטה במוחלש, את העצמת החוק ואת שימור ההיררכיה ביניהם. אולם הסגרגציה, יש לזכור, איננה רק מכשיר של שליטה, היא משמשת גם כטיס מרחבי להתארגנות של קהילות מוחלשות למחאה והתנגדות.

בהקשר זה, סגרגציה היא הפרדה במרחב העירוני בין קבוצות אוכלוסייה הנבדלות זו מזו מבחינה דתית, לאומית, אתנית ומעמדית. על פי הגישה הפוליטיבטיסטית, הסגרגציה היא תופעה זמנית המאפיינת חברות מהגרים, והיא צפויה להיעלם באופן 'טבעי' עם השגתה של אינטגרציה. רק בעשורים האחרונים, עם הופעתן של גישות ביקורתיות, ולנוכח העובדה שהסגרגציה העירונית הלכה והתעצמה במקום להיעלם, הובן שהסגרגציה היא מכשיר לשליטה בקבוצה המוחלשת באמצעות הרחקתה או התרחקות ממנה, בידודה במרחב ואפליית המרחב שהיא גרה בו, צמצום ההשקעות במרחב זה וחתירה להורדת איכות החיים וערך הנכסים בו. בה בעת הסגרגציה מסייעת למיעוט לשמר את תרבותו, לפתח כלכלה מקומית ולהתארגן התארגנות חברתית ופוליטית לשם ניהול מאבקים. משום כך חלק מן המיעוטים שואפים לסגרגציה, כמו החרדים הדורשים שכונות מופרדות (שלהב 1991). אך בין שהסגרגציה היא תוצר של שליטה ודחיקה ובין שהיא תוצר של רצון להתבדלות, היא חורסת בגופה הפיזי של העיר מתחים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים.

בעיר לבנה, עיר שחורה הממדים הנרטיבי והסגרגטיבי מדינים זה את זה. הנרטיב על 'האחר' מצדיק את הסגרגציה, ובה בעת ההפרדה בין האוכלוסיות הנגזרות מן הסגרגציה משרתת את יצירת הנרטיב על 'האחר'. וכך מתאר זאת רוטברד:

יש חפיפה בין מה שנמצא מחוץ להיסטוריה של העיר הלבנה ובין מה שנמצא מחוץ לגבולותיה הגיאוגרפיים, ומה שנמצא מחוץ לתחום העיר ההיסטורית, נמצא גם מחוץ לעיר וגם מחוץ להיסטוריה (רוטברד 2005: 112).

בשל הסגרגציה העיר השחורה היא איפוא 'עיר לא נראית', היא כל מה שמוסתר על ידי הצל הכבד של העיר הלבנה' (רוטברד 2005: 122). הסגרגציה בין העיר הלבנה לשחורה מתאפשרת הודות לשורה ארוכה של אמצעים, שלא רק יוצרים חיץ, אלא משרתים את דיכוי האוכלוסייה המוחלשת:

ממניעת תנועה מדרך יפו צפונה לתוך שכונת נווה צדק ועד לקביעת נתיב הטיסה של הנחיתות בנתב"ג, מרמת ההשקעה העירונית בתשתיות, בגינון ובניקיון בכל אחד מהאזורים ועד לגבולות אזורי החלוקה של משלוחי הפיצות (רוטברד 2005: 112).

כספר קהילת יפו הערבית ומסגד חסן ככ מקבלת הסגרגציה אופי אחר: היא הבסיס הטריטוריאלי להתארגנות הקהילה הפלסטינית של יפו למאבק בעניין המסגד. בסיס זה הוא שאפשר חצייה של קווי ההפרדה הדתיים בין מוסלמים לנוצרים לגיבוש התארגנות לאומית-מקומית משותפת, שהובילה, בסופו של דבר, פעילים מהתארגנות זו אל ספסלי מועצת העיר תל אביב-יפו, למרות שבמוקד המאבק עמד מבנה מוסלמי – מסגד. הפרדוקס הוא שמסגד חסן בכ נמצא בשכונת מנשייה הערבית שנהרסה בידי ישראל לאחר שנת 1948 ומשמשת עד היום חיץ בין תל אביב הלבנה ליפו השחורה. מנשייה, שהולבנה בחלקה הצפוני באמצעות מלונות היוקרה הצופים אל הים, טיילת לאורך החוף ומגדלי עסקים ('בית הטקסטיל'), הופכת אצל לזו למקום של העצמת 'המושחרים', לסמל לתקופה שבה מנשייה הייתה של 'המושחרים'.

הסגרגציה המאפיינת את תל אביב-יפו של רוטברד ולזו איננה דומה לזו שברמאללה של שחאדה. ובכל זאת גם העיר רמאללה מנותקת מסביבתה, ומבותקת בתוכה. הצבא, כך מתברר, איננו זקוק לאמצעים עוקפים כדי ליצור סגרגציה: הוא אינו זקוק לכבישים וגשרים ציליים כדי למסגר שכונות, למגרשי חנייה או לחומת מגרלים כדי לנתק חלקים מן העיר, ואף לא לסיוע 'השוק החופשי' כדי לייצר מציאות נדל"נית שלא תאפשר גיעות בין האזורים. ברמאללה של שחאדה הצבא כופה סגרגציה באמצעות מחסומים, חומות, סנקים וסגרים. וכך הוא מתאר זאת:

מאז תחילת האינתיפאדה הלך המרחב שלי והצטמצם בהתמדה [...] עכשיו אני לא יכול אפילו לצאת מדלת ביתי. מרחבי ביתי הם הדבר היחיד בפלשתינ שאני יכול לכנותו שלי, ואפילו הם אינם בטוחים עוד (שחאדה 2005: 48).

תיאור זה מקשר בין הממד הסגרגטיבי לממד הצבאי.

הממד הצבאי

המשמעות של השטח לא חשובה יותר [...] המציאות והמרחב הם עניין של פרשנות [...] אנחנו נפרש את המרחב לפי איך שמתאים לנו [...] לכן בחרנו את השיטה של לעבור דרך קירות [...] יותר אין תנועה דרך סמטאות, דרך רחובות [...] יש תנועה רק דרך קירות [...] המציאות היא הפרשנות של התוקף והמגן (תת-אלוף אביב כוכבי בסרטם של הראל וויצמן - *War in the City 2004* בתוך: רוטברד 2005: 183-184).

במציאות הפוליטית הישראלית-פלסטינית דומה שאדריכלי הערים החשובים ביותר הם אנשי הצבא, כמו תת-אלוף כוכבי, והכלים לעיצוב העיר ולבנייתה אינם המנוף והפיגום, אלא הסנק והפצצה. מן הספרים הנסקרים עולה שאי אפשר לדון במציאות העירונית בישראל ובשטחים הכבושים בלי לבחון את תפקיד הצבאות והארגונים הצבאיים ואת ההרס העירוני שאלה מביאים עמם. ההתקפה על מגדלי התאומים בניו יורק ובעקבותיה ההתקפה על בגדאד וקאבול הן רק דוגמאות מן העת האחרונה למציאות שראשיתה הסמלית בהפלת חומות העיר יריחו בידי יהושע. במציאות זו הממד הפוליטי מגיע אל העיר בהתקפה צבאית ומאיים להתריבה. העיר ותושביה אינם בהכרח הגורמים שנגדם הצבאות או הארגונים המיליטנטיים פועלים, אלא הם כלי במערכה לאומית רחבה יותר ההופכת אותם ואת עירם לקורבנות של ענישה קולקטיבית ונקמה.

הצבא בתפקיד אדריכל עירוני מלווה את הספר עיר לבנה, עיר שחורה כבר מעמדיו הראשונים. פלישת צבאות נפוליאון היא נקודת ההתחלה של סיפורה של יפו שממנה צמחה תל אביב. בשנת 1939 פער הצבא הבריטי בעיר מסדרון כדי להורים כוחות צבא מצפון ליפו ועד הנמל בניסיונו לרכב את המרד הערבי הגדול, שאחד מבסיסי הכוח המרכזיים שלו היה ביפו. מסדרון זה נותר חשוף כמעט במלואו עד היום. ב-1948, בעת כיבוש מנשייה, העבירו לוחמי האצ"ל כוחות דרך קירות הבתים, בדומה לתיאור שתיאר תת-אלוף כוכבי לעיל: בהמשך, יפו נכבשה ותושביה הפלסטינים גורשו-ברחו. לאחר הכיבוש הסתיים למעשה קיומה העצמאי של העיר יפו. אולם גם בנקודות

מפנה היסטוריות אלו לא תם תפקידו של הצבא: מתקני הצבא הישראליים הפוזרים בכל רחבי יפו הם שריד לאמונה שנוכחות הצבא היא גורם מרסן, בפועל, נוכחות הצבא בעיר ופזיור מתקניו ברחביה מונעים התפתחות של שוק גדל"ני תוסס ומפריעים לנוף העירוני האזרחי.³

אך זהו אינו משחק חדיצדדי של דיכוי המוחלש באמצעות צבא חזק המשרת את האינטרסים של בעלי הכוח, מי שתוארו קודם כמעצבי הנרטיב וככופי הסגרגציה על המוחלשים. אמנם בשלושת הספרים הנסקרים כמעט ואין ביטוי להתנגדות עירונית העושה שימוש בכלים אלימים, אך ההיסטוריה מלמדת שלעיר יש תפקיד חשוב בארגון כוחות להתנגדות, בהפעלתה ובאספקה של תמיכה מוסרית ופוליטית. כך, למשל, אפשר ללמוד במרומו מרוטברד שפתיחת המסדרון אל נמל יפו בידי הצבא הבריטי הייתה תגובה לשיבוש פעילות הנמל בידי מורדים פלסטינים.

ביומנו של שחאדה הממד הצבאי שולט ללא עוררין, ותשומת לב מיוחדת מוקדשת לאלימות שמפעיל הצבא הכובש. מעט מילים מוקדשות לתיאור ההתנגדות הפלסטינית או לפיגועי המתאבדים בערים בישראל, שאחד מהם – בנתניה, היה המניע למבצע חומת מגן, רמאללה מעוצבת מחדש כזירת קרב בין הלאומים: אספלט נגוס משיני הבולדוזרים הצבאיים, דרכים זרועות חורבות, בניינים שרופים ופעורי קרביים, תורי ענק בקירות האבן של בתים שעברו דרכם טילים ופגזים וסמטאות שהורחבו לרחוב סנק הם רק חלק מן ההשתקפות החזותית של הקרב בעיר. חיילים התופסים עמדות ירי בבתי מגורים, פורצים קירות מבית לבית, או סתם משתמשים בבתי אזרחים למנוחה ותארגנות, הופכים את האזרח בביתו ללא יותר מזר המפריע לפעילות הצבא. זהו איננו הרס פיזי גרידא, אלא הרס כלכלי, חברתי ותרבותי של העיר.

סיכום

חזירת הממד הפוליטי והממד החברתי למחקר העוסק בעיר, זניחת הפודיביזם והנחת המודרניות מעבירות את ניתוח העיר לידיהם של מדעני החברה, אנשי מדעי הסדרנה, לימודי התרבות והמזרח התיכון, ושומטות, באופן חלקי, את התביעה לבעלות בלבדית על תחום מחקר זה מידיהם של אדריכלים, מתכננים וגיאוגרפים. אלה האחרונים, המדעים לשינויים שחלו בחקר העיר, מובילים את מגמת ההרחבה של חקר העיר בעולם ובישראל. זוהי כמובן התעצמות של המגמה הקודמת להבין את הקשר בין הפרויקט הקולוניאלי, או כל פרויקט אחר של שליטה וקידום אינטרסים של קבוצה חזקה, לבין האופן שבו

3 עוד על השלכות נוכחותו של הצבא במרחב העירוני ראו: אורן 2005.

העיר נבנית, מאורגנת או נחרבת. רשימה זו נועדה לחשוף טפח מקשר זה, ולקשרו לתחומי ידע אחרים במדעי החברה, במטרה להגביר את המודעות להיותה של העיר קשת נושאים רחבה למחקר.

הספרים הנסקרים ברשימה זו מסייעים להרחבתו של חקר העיר ומלמדים על התעצמות מגמה זו בשנים האחרונות בישראל ובשטחים הכבושים. יחסי כוח חברתיים ופוליטיים בין יהודים לערבים, בין עשירים לעניים ובין קבוצות אתניות שונות ניכרים בחיי היום-יום העירוניים. למגמה זו פנים רבות וביטויים מגוונים, כפי שאפשר לדאות בשלושת הספרים שנסקרו כאן: מכתובה של אדריכל וגיאוגרף ועד לכתובה של פעיל זכויות אדם; מתיעוד יום-יומי של התרחשות עירונית עכשווית ועד ניתוח היסטורי-אדריכלי. אולם למרות ריבוי הקולות החורגים מן הכתיבה הפוזיטיביסטית, המעבר לגישות הקוראות לשזור את הממד הפוליטי בעיר אינו שלם, ואף דומה שכוחה של הגישה הפוזיטיביסטית נותר איתן. השיח השולט בקרב אדריכלים ומתכננים בישראל, אם כי אין זה השיח היחיד, הוא השיח ה'מקצועי', 'המודרני', 'המערבי', המנסה להצטייר כשיח א'פוליטי המתעלם מהרב-גונית של המציאות העירונית ומנסה להכפיפה למודלים רציונליים. במובן האקדמי שיח מן הסוג הזה אינו מאפשר לפתוח את תחום המחקר בפני זרים ולהרחיבו לתחום העיסוק המרחבי. במובן החברתי-פוליטי, שיח זה מונע שינויים במבנים חברתיים המושתתים על דיכוי וריבוד.

אולם בשנים האחרונות ניכרים סימנים רבים לערעור על שיח זה: בולטת במיוחד כניסתן של עמותות מתכננים, כגון 'במקום' – מתכננים למען זכויות תכנון' ו'המרכוז הערבי לתכנון אלטרנטיבי' וארגוני זכויות אדם כמו 'עדאלה' ו'האגודה לזכויות האזרח', לזירת קבלת ההחלטות בתחומי התכנון העירוני. עמותות אלו פועלות מתוך הבנה שתכנון העיר מקפל בתוכו שאלות של זכויות קהילתיות. סימנים אחרים בהופעתה של כתיבה ביקורתית על העיר הישראלית, כמו הספרים שנידונו ברשימה זו, פרסומים אקדמיים כמו אלו שהוזכרו לעיל, ודיונים אקדמיים במשמעותה של הרב-תרבותיות במרחב העירוני. כל אלה הם עדויות אחדות לפעילות המתאגרת את השיח ה'מקצועי', ה'מודרני' וה'מערבי'. השנים הבאות, כך נדמה, תהיינה שנות מבחן ליכולתו של המחקר העירוני להשתלב באופן מלא בתחומי הידע החברתיים והפוליטיים. שינוי זה, כנראה, כרוך בנסיגה מן הגישות הפוזיטיביסטיות ובהכרה ברב-גוניתה של העיר ובפוליטיות שלה.

ארז צפדיה

ביבליוגרפיה

- אורן, עמירם, 2005. "המחיר" המרחבי של הביטחון: שימושי הקרקע הביטחוניים בישראל – צרכים והשלכות, חיפה: קתדרת חייקין לגאואסטרטגיה, אוניברסיטת חיפה.
- אלחנני, אבא, 1998. המאבק לעצמאות של האדריכלות הישראלית במאה ה-20, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
- אפרת, צבי, 2005. הפרויקט הישראלי: בניה ואדריכלות. 1948-1973, תל אביב: מוזיאון תל אביב לאומנות.
- בנבנשתי, מירון, 1997. 'המפה העברית', תיאוריה וביקורת 11: 7-29.
- גיימסון, פרדריק, 2002. פוסטמודרניזם: או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר (תרגום: עדי גינצבורג-הירש), תל אביב: רסלינג.
- יעקובי, חיים, 2003. 'חיי השגרה בלוד: על כוח, זהות ומחאה מרחבית בעיר המעורבת לוד', ג'מאעה 1: 69-109.
- ממי, אלבר, 2005. דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש (תרגום: אבנר להב), ירושלים: כרמל.
- ניל, אנדרו ו', 2005. 'לערוף את ראשו של המלך: ספרו של פוקו 'חייבים להגן על החברה' ובעיית הריבונות', תיאוריה וביקורת 27: 103-125.
- סבירסקי, שלמה, 1981. לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל. ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות, חיפה: מחברות למחקר ולביקורת.
- פאנון, פרנץ, 2004. עור שחור, מסכות לבנות (תרגום: תמר קפלנסקי), תל אביב: ספרית מעריב.
- פאנון, פרנץ, 2006. מקוללים עלי אדמות (תרגום: אורית רוזן), תל אביב: כבל.
- פנסטר, טובי, 2006. 'הזכות לעיר וחיי היומיום הממוגרמים', מכאן 1: 33-42.
- צפדיה, ארז ויעקובי, חיים, 2007. 'רב-תרבותיות, לאומיות והפוליטיקה של העיר: המקרה של אשדוד', סוציולוגיה ישראלית 15: 127-148.
- צפדיה, ארז ויפתחאל, אורן, 2004. 'מדינה, מרחב והון: מהגרים בישראל וריבוד חברתי-מרחבי', בתוך: דני פילק ואורי רם (עורכים), שלטון ההון, ירושלים: ון ליד והקיבוץ המאוחד, 197-221.
- שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אטורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית, תל אביב: בימת קדם לספרות.
- שחר, אריה, וינסדאוב, דב, כהן, אריק ה' ושלח, אילנה, 1973. ערים בישראל: מקראה, ירושלים: אקדמון.
- שלהב, יוסף, 1991. עיירה בכרך: גיאוגרפיה של התכרלות והשלמה, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

- Al-Sayyad, Nezar (ed.), 1992. *Forms of Dominance: On the Architecture and Urbanism of the Colonial Enterprise*, Aldershot, Hants, England: Avebury.
- Berry, Brian J. L. and Garrison, William L., 1958. 'The Functional Bases of the Central Place Hierarchy', *Economic Geography* 34: 2: 145-154.
- Burgess, W. Ernest, 1925. 'The Growth of the City', in: Robert, E. Park and Ernest B. Burgess (eds.), *The City*, Chicago: University of Chicago, 47-62.
- Castells, Manuel, 1979. *The Urban Question*, London: Edward Arnold.
- Faludi, Andreas, 1973. *Planning Theory* (Urban and Regional Planning Series, vol. 7) Oxford: Pergamon Press.
- Fenster, Tovi, 2004. 'Belonging, Memory and the Politics of Planning in Israel', *Social and Cultural Geography* 5: 3: 403-417.
- Foucault, Michel, 2003. *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, New York: Picador.
- Harvey, David, 1973. *Social Justice and the City*, London: Edward Arnold.
- Holston, James, 1989. *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*, Chicago: University of Chicago Press.
- Howard, Eben-Ezer, 1985. *Garden Cities of To-morrow* (New Edition), Sussex: Attic Books (first published in 1898 as: *To-morrow: a peaceful path to real reform* – T.P. verso).
- King, Anthony, D., 1990. *Urbanism, Colonialism and the World-Economy*, London and New York: Routledge.
- Lefebvre, Henri, 1991. *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Paasi, Anssi, 1999. 'Nationalizing Everyday Life: Individual and Collective Identities as Practice and Discourse', *Geography Research Forum* 19: 4-21.
- Ram, Uri, 1999. 'The Colonization Perspective in Israeli Sociology', in: Ilan Pappé (ed.), *The Israel / Palestine Question*, London: Routledge, 55-80.
- Reilly, William J., 1931. *The Law of Retail Gravitation*, New York: W. J. Reilly, Inc.
- Said, Edward W., 1978. *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Yiftachel, Oren, 1998. 'Planning and Social Control: Exploring the Dark Side', *Journal of Planning Literature* 12: 4: 395-406.

ד"ר מוחמד בראדה - מבקר, חוקר וסופר ממרוקו

ראיינו ותרגמו מערבית: סעד אבו ע'נאם ושחר אגמי

מוחמד בראדה הוא אחד השמות הבולטים בשדה הספרות הערבית כיום. בראדה תרם רבות לרפורמות בלימודים הגבוהים במרוקו ושקד על בניית גשרים תרבותיים בין המערב למזרח. בשנים 1976-1983, שבהן עמד בראש איגוד הסופרים במרוקו לסירוגין, העלה בראדה לסדר היום סוגיות פוליטיות, תרבותיות וספרותיות ופתח אופקים חדשים בפני הספרות במרוקו.

בראדה נולד בעיר רבאט בשנת 1938, ובמהלך חייו התגורר בכמה ערים נוספות. הרומנים שכתב מבטאים את המעברים שחווה - מרבאט לפס כשהיה ילד (משחק השכחה, 1987); מפס לסנג'יר, עיר שסימלה בעבורו את חירות היצירה (האור החומק, 1993). והמעבר לקהיר וההישבות בקסמה של העיר על חיי הספרות והתרבות שלה (כמו קיץ שכבר לא יחזור, 1999). בנוסף להצלחתו בתחום הספרות, לבראדה יש עבר עשיר גם באקדמיה: בשנת 1962 סיים את לימודי הדוקטורט בפילוסופיה באוניברסיטה על שם מוחמד החמישי ברבאט, לאחר מכן נסע לצרפת, ובשנת 1973 סיים את לימודי הדוקטורט בשנית באוניברסיטת סורבון. בראדה מתגורר כיום בכריסל ומשמש מרצה לספרות באוניברסיטת רבאט.

בראיון ייחודי זה בראדה מספר על עצמו - סופר, חוקר ומתרגם, ועל היחשפותו לחיי התרבות והספרות העשירים עם המעבר לקהיר, היחשפות שלא הייתה אפשרית במרוקו שזה עתה השתחררה מכיבוש קולוניאלי. בראדה דן בריאיון זה גם במגמות בהתפתחות הרומן הערבי, כגון שינויים שעבר הרומן המודרני בערבית והשתחררותו מאידאולוגיות ומפוליטיקה בשנים האחרונות. בראיון בראדה נוגע גם בשאלות כמו מרכזיותו של הרומן בשדה התרבות והספרות ושיעור הקוראים והקוראות בחברות פוסטקולוניאליות, שאלות הנמצאות כיום במרכז הדיון הציבורי בקרב קהלי קוראים, מבקרים ויוצרים, הן במרוקו והן במרכז התרבות והספרות ובערוצי התקשורת בעולם הערבי כולו. בריאיון שנערך עם בראדה באפריל 2007 ושראה אור בכתב העת האלקטרוני לתרבות, פוליטיקה וחברה מחסום,¹ בולט המאמץ שעשה בראדה לשכנע סופרים וסופרות

ביעולם הערבי לתרגם את יצירותיהם לעברית, דווקא בעידן של היעדר נורמליזציה תרבותית וספרותית בין 'אויבים'. ניסיון אמיץ זה נעשה כשברקע גשמעים קולות ביקורת חריפים מצד כותבים חשובים במצרים, כמו יוסף אליקעיד, ג'מאל אל-רייטאני וסעיד אל-כפראוי.

בריאיון, שנערך באפריל 2007, בראדה מבטא את שאיפתו לדיאלוג פורה בין התרבויות, ואת רצונו לקרב את קוראי העברית למכמני הספרות הערבית ולביקורת הספרות, למרות התנגדותם של כמה מהאינטלקטואלים והאינטלקטואליות הערבים לכל סוג של נורמליזציה בין הצדדים.

רק על עצמי לספר ידעתי?

ברומנים השונים שלך אפשר להבחין שביצירות שונות אתה חוזר ועוסק באותן סוגיות כמו: זיכרון, אהבה וגשים. מה יחסך לכך?

אינני חושב שכתבתי על אותם נושאים, משום שהרומנים שלי עוסקים במרחבים שונים ומוצגים במבנים מגוונים... ואולם אפשר לראות שאני מתעניין באהבה, במין ובמוות, שכן כאשר כתבתי את הרומן הראשון שלי הייתי בן 50 ומגבלת הגיל הדאיגה אותי מאוד. שאלת הזמן נוגעת במוות, במין ובזיכרון, על כן ייחסתי חשיבות לדרך שבה ראוי שאכתוב את הזיכרון שלי באמצעות מרחב הרומן, הדמויות ולשון מסוימת, כשאני ממקד את מבטי באירועים מרכזיים בתקופות שונות בחיי. וכאן לא היה מנוס אלא לבחור בין שעתוק המציאות ודלדולה לבין חיפוש אחר דרך לכתיבת זיכרון, כתיבה הנשענת על השמטה, הוספה ודמיון, ומביאה את מה שמאיר את המציאות ומעשיר אותה... בחרתי בדרך השנייה מכיוון שהיא מאפשרת להשתחרר מהמציאות הממשית ופותחת דרך להמצאה וליצירה. הכתיבה אצלי היא פעולה של פגיעה הלך ושוב בין זיכרון לשכחה, בין יקיצה לחלום, בין דמיון למציאות... ריבוי הנושאים הוא תולדה של שילוב בין אלמנטים מהמציאות ומהדמיון, ואולם ישנן שאלות משותפות בטקסטים והן קשורות בשאיפה לשוב לעבר ולאחוז בו. בכך הכתיבה הופכת לפיצוי לזמן החומק שוב ושוב מבין אצבעותינו.

בספר 'מרחבי הרומן' ציינת שבשנים האחרונות אתה מזהה ככתיבתם של סופרים צעירים נטייה לכתיבה אוטוביוגרפית. סעד אל-באזעי, חוקר הספרות הסעודי, טען שכותבי הרומן האוטוביוגרפי אינם מצליחים לחצות את גבולות העצמי ואת גבולות החזון האישי שלהם. היכן אתה ממקם את עצמך בדיון זה?

אני סבור שבכל רומן יש צדדים ביוגרפיים וכל רומן שואב מ'ז'אנר האוטוביוגרפי באופן זה או אחר. ואולם, כותב הרומן נדרש גם לפקוח עיניים ולהיפתח לעולם הסובב

* המחברים מבקשים להודות לחסן אל-חאגי על הערותיו המועילות בבחירת השאלות ובתרגום.

1 ראו: אבו ע'נאם סעד ואגמי שחר, אפריל 2007. 'מי אתה, ד"ר מוחמד בראדה?' מחסום, <http://www.mahsom.com/article.php?id=5159>, שני הראיונות נערכו בעת וכעונה אחת.

אותו משום שהוא אינו חי על אי בודד. בכל יום אנחנו משתתפים, באופן זה או אחר, במאבק בין העצמי 'לאחר', במה שקושר את החיים הפרטיים שלנו עם חייהם של אנשים אחרים... לא ייתכן להחמיר עם כל מי שמשתמש באוטוביוגרפיה שלו ברומן, אבל ראוי לבדוק עד כמה חדרה הביוגרפיה לעומק החברה בהצלחתה להעביר מסרים קולקטיביים לחברה כולה באמצעות התנסותו הפרטית של הכותב.

בדרך כלל הסופר אינו מתחיל בכתיבה אוטוביוגרפית באופן ישיר, אלא עושה זאת רק לאחר שהגיע לכשלות ורק לאחר ששמו זכה להכרה יחסית. על בסיס זה, האם אתה מתכנן לכתוב אוטוביוגרפיה במובן הקלאסי של אמנות זו, אף על פי שפרטים מתוך הביוגרפיה שלך הופיעו כבר בכמה מהרומנים שלך? מה הן תכניותך לעתיד בתחום היצירה?

אינני מתכוון לכתוב אוטוביוגרפיה משום שאני לא רואה בעצמי אישיות חשובה שחיה יכולים להועיל לאנשים אחרים. אני מעדיף שניסיון החיים שלי יופיע בטקסטים הספרותיים שלי מבלי שאהיה כבול לכתיבה אוטוביוגרפית, כדי שהסקס יהיה חופשי ורהוט יותר. אני מנסה כרגע באישיות לכתוב רומן שייגע בכמה פרדוקסים שבהם אנו חיים, פרדוקסים המציבים אותנו מול שאלות הנוגעות לכוחות השולטים בחיינו ובחייהם של מי שאנו חיים עמם.

כמו קיץ שכבר לא יחזור

ברומן 'כמו קיץ שכבר לא יחזור' (תרגמה מערבית ליאת קוזמא, הוצאת אנדרלוס, 2006) אתה חוגג את רגעיה היפים של קהיר בתקופתו של ג'מאל עבד אל-נאסר המסמלת את צמיחתה של לאומיות ערבית החותרת להגשמת חלום הערביות ולתחייה תרבותית בעלת גוון לאומי. כיצד אתה משחזר את אותה תקופה. בהשוואה לקיפאון שיוודעת היום החברה האזרחית במצרים ולירידת קרנן של התרבות הלאומית וחיי הספרות במדינה זו?

טבעי שתברות עוברות תקופות שונות, תקופות של שגשוג ותקופות של שקיעה. בראשית המאה העשרים ידעה מצרים התעוררות בהתנגדות שלה לקולוניאליזם הבריטי ובנתה יסודות לתרבות ערבית מודרנית ולכלכלה לאומית שנקשרה בפרויקט של סלעת חרב²

2 סלעת חרב (1867-1941) - כלכלן מצרי חשוב, דגל בכלכלה לאומית עצמאית ומודרנית ופעל להקמת בנק מצרי עצמאי בתקופה שבה הייתה לבריטניה ולצרפת דריסת רגל בכלכלת מצרים.

ובמעמד הבורגני שצמח באותה עת. בתקופה זו קמו היסודות הראשונים של המשטר הדמוקרטי, ואולם הקולוניאליזם והקמתה של מדינת ישראל על אדמה פלסטינית בתמיכת בריטניה והמערב הובילו להתמוטטותו של פרויקט התחייה (אל-נח'דה) שהובילה מצרים באותה עת ולשיבושו... כאשר הגעתי לקהיר בפעם הראשונה בגיל 17 בשנת 1955, היה זה רגע היסטורי נדיר, שכן המהפכה של עבד אל-נאסר פתחה אופק חדש למאבק בשחיתות בבית המלוכה ובמפלגות, מאבק בקולוניאליזם ובקשר שקשר עם ישראל נגד זכויות הפלסטינים והערבים. באותה עת הורגש ריח של תקווה באוויר. כאשר כתבתי את כמו קיץ שכבר לא יחזור הקפדתי להעביר דרך הסצינות, המרחב, המילים וההרפתקאות את ניחוחה של אותה תקופה: תקופת המעבר מהתבגרות לבגרות ומהמרחבים של מרוקו אל מרחביה החדשים והסגוניים של מצרים, מרחבים שכללו סרטים, שירים, סיפורים ורומנים. בפועל, החיים במצרים באותן חמש שנים היו מבחינתי מעבר למרחב שונה מבחינה לשונית, מבחינת הידע ומבחינת רמת התודעה. מה שכתבתי נותר קשור לערכים אסתטיים-ספרותיים והיה גדוש בזיכרון, בדרכיו העקלקלות ובמבוכיו... הקריאה בכמו קיץ שכבר לא יחזור היא למעשה עדות לפרק בחייה של מצרים.

מוחמד שוכרי - מוחמד בר אדה

השם מוחמד שוכרי מזכר בדרך כלל יחד עם שם נוסף - מוחמד בר אדה. כיצד אתה מתאר את הקשר שלך עם סופר בעל שיעור קומה כמו מוחמד שוכרי?

מאז הכרתי אותו בשנת 1971 נוצר דיאלוג ממושך בינינו, בעיקר בתחום הספרות, משום שמצאתי אותו בשל בחשיבה שלו, מחדש בכתיבה שלו ומנוסה במסתרי החיים ובסודותיהם... למרות המחלוקות בינינו בדרך החיים ובגיתות המצב הפוליטי, הידידות שלנו נותרה חזקה ונמשכה עד מותו. הוא היה מסביר פנים במפגשים אנו, פתוח לאחרים ומלא אופטימיות.

בספרו 'רק להם' מוחמד שוכרי מעניק מקום מרכזי לעיר טנג'יר שבמרוקו. הרומן 'רק להם' מבטא משיכה של סופרים אירופים ואחרים לקסמה של טנג'יר. מה סודה החבו של עיר זו?

שוכרי אהב את טנג'יר בכל מאודו משום שעיר זו פיתחה את מודעותו ואפשרה לו למצוא הנאה במין, במוזיקה ובאלכוהול... טנג'יר שהקסימה אותו הייתה עיר קוסמופוליטית בשנות השלושים והארבעים, באותה תקופה היא הייתה בשיא פריחתה, עיר מעורבת, עיר גשר לספרד ואירופה. כאשר מדברים על טנג'יר אי אפשר להתעלם

מהדימוי האגדי שהיה לה בתקופה ההיא, דימוי שבזכותו משכה אליה המוני כותבים ואמנים מכל רחבי העולם. סגנון נקשרה בתודעה עם מרחב של חירות וחדשנות, עם זגות, סחר בנשק ובסמים ועם רשתות ריגול והצטיירה כדגם מוקסן של ערי בירה גדולות בעולם, ובה בעת זכו הנכנסים בשעריה לחיות בסגנון חיים מרוקני כמיטב המסורת עם מאכליו הטעימים... סגנון ידעה, כמוכן, תהפוכות רבות לאחר שמרוקו זכתה בעצמאות (1956) ואיבדה את מרבית המאפיינים המיתולוגיים שלה, אך היא שמרה על מיקומה הגיאוגרפי המיוחד ועל אופייה הקוסמופוליטי.

על הכתיבה

מהי כתיבה בשבילך?

קשה לתת לכתיבה הגדרה אחת משום שהיא מתייחסת לתחומים רבים: פסיכולוגיה, תרבות, חברה ובידור... אף על פי שהכתיבה משתמשת בלשון, היוצר מקפיד לגבש לשון מיוחדת משלו. אני חושב שהסופר, ככל שהניסיון שלו רב יותר, מבין שהכתיבה אינה כפופה רק לרצונו ושיש לה הגיון מיוחד המוריד בכוונות של הסופר עצמו. נכון שהסופר נוטה לבטא את סתירות החיים ואת גילוייהם השונים, אך הוא במשך יותר להבין את עצמו ולחקור את הסודות הנסתרים שבתוכו. מה גם שהכתיבה היא לפני הכול תיאור סובייקטיבי של ניסיון החיים של הסופר, דהיינו ניסיון לתרום מהבנתו האישית ומרגשותיו ביחס לאירועים שחווה בעצמו ועם אחרים.

בשנה הראשונה שלך באוניברסיטת קהיר כתבת את הסיפור הקצר הראשון שלך³. סיפור שבו הסכת את העיר פס הישנה למרחב ילדותך. לאחר ששבת למרוקו בשנת 1960 עסקת בפעילות פוליטית ותרבותית. פעלת להקמת איגוד הסופרים במרוקו ועסקת בהוראה באוניברסיטה. למעשה הפסקת לכתוב למשך שני עשורים שבהם חלמת על שינוי כאן ועכשיו. מה גרם לך לחזור לכתיבה?

למעשה הכתיבה שלי לא פסקה בשני עשורים אלה, שכן כתבתי בתקופה זו לסירוגין, ראיתי בעצמי מעין 'צייר של יום ראשון'.⁴ במשך שנים כתבתי בעיתונות בשם בדוי, אחר כך כתבתי טקסטים שלא פורסמו... ואולם לא יכולתי להתפנות לכתיבת רומנים שכן הייתי עסוק בהוראה באוניברסיטה ובמאבק פוליטי ותרבותי. בראשית הוקנה התחלתי

3 מדובר בסיפור 'מעיל ישן' (אל-מעטף אל-באלי), פורסם בעיתון אל-לנאא, 1957.

4 אדם העוסק ביצירה כתחביב בלבד.

לכתוב המון ובאופן סדיר משום שהשתכנעתי שפעילות אחרת לא תוכל לפצות על הכתיבה ושזו מאפשרת לי לבטא את ניסיון החיים שלנו בחירות רבה יותר ובצורה אסתטית יותר, עמוקה יותר ובעלת השפעה רבה יותר. בפועל יש הבדל בין פעילות פוליטית ישירה לכתיבה, ואין האחת יכולה לבוא במקום השנייה. למרות חשיבותה, הפעילות הפוליטית רצופה מכשולים וכישלונות. לעומתה, הכתיבה מספקת שטח נרחב של חירות, ביטוי ודמיון. נוסף על כך יש להביא בחשבון את בעיית הגיל. עם התקדמות הגיל האדם אינו יכול להמשיך במאבק ולהתעלם מחוויותיו. יהיה עליו להתבונן בהן ולכתוב עליהן, אם הוא בעל כושר... ואולם אכזבות הן סוגיה הקשורה לחיי היוצר והוא אינו יכול להרשות לעצמו לשגות בשלילות. קטמה של החוויה טמון בצדדיה השונים ובא לידי ביטוי בעשייה, בהתבוננות, בפוליטיקה וביצירה.

הרומן הערבי - כיוונים ומגמות

בספרך 'מרחבי הרומן' אתה נוגע בשלבים בהתפתחותו של הרומן הערבי במאה השנים האחרונות ובמאפייניו. כיצד אתה רואה את הרומן הערבי היום?

הרומן הערבי בן פחות ממאה שנים, ועם זאת הוא הצליח לתפוס מקום נכבד בספרות הערבית המודרנית משום ששאב השראה מהשינויים המהירים שידעו חברות ערביות בתקופה זו והצליח לפתח כלים אמנותיים וצורות ביטוי חדשות. דבר הבולט לעין ברומן הערבי, הן במרכזו והן בפריפריה, הוא שהשיח של הרומן מתבסס על ביקורת ועל חקירה עמוקה של בעיות ושאלות. הרומן אינו תומך בשלטון ומחניף לו, אלא מהלחל לתוך החברה ויוצר לשון נועזת המותאמת לרמות שונות ולקולות רבים, לקונפליקטים, להתנהגויות מגוונות ולמרחבים שונים. למרות הצנזורה הרומן הערבי הצליח להשמיע את קולו בתוך החברה ומחוצה לה ולזכות להכרה בקרב קהל הקוראים.

בספרך 'מרחבי הרומן' אתה מזכיר את הרומן של עבד אל-רחמן מניף, 'המרוץ למרחקים ארוכים', הרומן של סלים ברכאת, 'חכמי האפלה', והרומן של ראדה אל-סמאן, 'סיוטים בבירות', כרומנים חשובים. ומשווה אותם עם רומנים מערביים רבי השפעה שתורגמו לשפות רבות, כמו 'מאה שנים של כרירות' מאת גבריאל גרסיה מארקס ו'מאדאם בובארי' מאת גוסטב פלובר. מה הבסיס להשוואה זו?

אני חושב שקריאה משווה בין רומנים בערבית לרומנים מערביים מרחבי העולם היא קריאה מאירת עיניים. אני יוצא מנקודת הנחה שהמבנה של הרומן, מאז הניסיונות הראשונים של היוונים, דרך אלף לילה ולילה ודון קישוט, וכלה ברומן החדש בצרפת, באמריקה הלטינית, בפורטוגל ובעולם הערבי, הוא מבנה פתוח. כל התרבויות תרמו

להעשרתו של הרומן ולהעשרת מרכיביו. הרומן הוא מבנה אוניברסלי המעורר שאלות על אודות המודרנה ועל הבעיות הנובעות ממנה בעידן של חרדה, עושיק, אלימות ופחד... והוא בעל מאפיינים משותפים למזרח ולמערב על אף ההבדלים בפרטים ובמגמות הכתיבה. כותבי הרומנים הערבים שהוזכרו כאן, וכותבים אחרים, קראו רומנים מתורגמים. בבסיס ההשוואה עומדים מבנה אוניברסאלי וממדים אוניברסאליים נוספים המתעלים מעל לרמה המקומית.

על תרגום יצירות והעולם הפוסט־קולוניאלי

מבקר הספרות סברי האפז' טען שרומנים בערבית שתורגמו לאנגלית מיועדים לקורא באירופה יותר מקורא בערבית כיוון שהם מציירים את החברות הערביות כחברות הסובלות מפיגור ורחוקות ממודרניות. האפז' התכוון, למשל, ליצירותיה של נוואל אל־סעדאוי, שזכו להערכה ולפופולריות במערב. האם אינך סבור שטענה זו מכלילה ואינה נוהגת ביושר עם הספרות הערבית המתורגמת לשפות אירופיות. כמו למשל יצירותיהם של אליאס חירי, ג'מאל אל־רייטאני, עבד אל־רחמן מניף ומוחמד בראדה?

אני סבור שמבקר הספרות סברי האפז' מתכוון לכותבי רומנים הכותבים בנושאים שהעיתונות אוהבת, נושאים המתמקדים במגרעות של החברות הערביות ונועדו לבזות אותן כדי שהיצירות שלהם יתורגמו... וישנם כמובן בתי הוצאה זרים המחפשים סקסטים הנוגעים בנושאים כמו מין או אדיקות דתית כדי למשוך קוראים. ואולם ישנם כותבי רומנים העוסקים בנושאים אלה לעומק ובצורה אמנותית ומשכנעת. התרגום לשפות זרות אינו חף מבעיות: חוסר מודעות למה שמתפרסם בערבית, חוסר הקפדה בבחירת הסופרים המוכשרים ביותר ועוד. עם זאת, קוראים במערב חשופים גם לרומנים מתורגמים טובים שנכתבו בערבית.

הסופר הסורי, רפיק שאמי, כתב בגרמנית. השאם מטר הלוצי כתב באנגלית והכותב הלבנוני אמין מעלוף וסופרים רבים שמוצאם מאלג'יר, כמו מאלכ חראד, אסיה

5 סברי האפז' (1941) - מחוקרי הספרות הערבית המודרנית וממבקריה הכוללים ביותר בעולם הערבי כיום.

6 טאהר בן ג'ילון (1944-) - סופר יליד מרוקו, כותב בצרפתית. עד כה פרסם עשרות רומנים, סיפורים קצרים ומסות. בן ג'ילון מרבה לדון ביצירותיו בסוגיות חברתיות ודתיות הנוגעות לחברה המרוקנית. יצירותיו תורגמו לשפות רבות וגם לעברית. זכה בפרס גונקור היוקרתי פעמיים: בשנת 1987 על הרומן הלילה הקדוש ובשנת 1994 על ספרו הגזענות כפי שהסברתי לבתי.

ג'באר ומוחמד דיב, כתבו בצרפתית. בהקשר זה הייתה לך מחלוקת מתוקשרת עם הסופר המרוקני טאהר בן ג'ילון, הנמנה עם הסופרים התורמים בכתיבה בשפה הצרפתית. בן ג'ילון הרגיש בראיון לתכנית טלוויזיה שהשפה הצרפתית מאפשרת מרחב גדול יותר ליוצר לגלות את נסתרות נפש האדם וצפונותיה, ואילו הלשון הערבית מתרחקת מאמידה כנה וחושפנית משום שהיא שפת הקוראן ולשון הקודש. מדוע התנגדת כל כך לדבריו של בן ג'ילון והאם לדעתך כתיבתם של יוצרים ערבים בשפות זרות תורמת לספרות הערבית?

הספרות שכותבים ערבים בשפה זרה היא המשך של הספרות הערבית המודרנית וחלק בלתי־נפרד ממנה והיא מעשירה ומפרה אותה... תופעה זו מקורה בתקופת הקולוניאליזם או בצורכי השעה, לנוכח ההגירה לאירופה ומיזוג התרבויות... עם זאת, היה זה נושא לוויכוח ולדיון עם עמיתי בן ג'ילון, נושא שעלה בתכנית טלוויזיה צרפתית. בן ג'ילון אמר שיהשפה הערבית אינה מאפשרת לבטא נושאים אמיצים, במיוחד בכל מה שקשור למין, וסופרים הכותבים בערבית אינם מעזים לכתוב על כך משום שהערבית היא לשון הקוראן! אני חולק על דבריו משום שלשון אינה יכולה להיות קדושה שכן היא קשורה לחיים ולנימי החיים והיא תלויה בהתפתחות היסטורית. בערבית בפרט אפשר למצוא סקסטים נועזים ביותר בשירה ובפרוזה, רומנים בערבית שהתעוזה בהם אינה נופלת מזו שברומנים בשפות זרות, כמו למשל יצירותיהם של סנעאללה אבראהים, ראוף מסעד, מוחמד שוכרי, אל־טיב סאלה, חנאן אל־שיח', רשיד אל־דעיף והרשימה עוד ארוכה.

הסופרת הסעודית הנאא חג'אזי סבורה ש'מספר היוצרים והיוצרות במדינות המזרח התיכון שזכו להערכה בין־לאומית על יצירותיהם נמוך בהשוואה לכותבים מאמריקה הלטינית. ואכן עד היום רק יוצר מזרח תיכוני אחד, נגיב מחפוז, זכה בפרס נובל לספרות בשנת 1988. בהנחה שיש היום כותבים וכותבות מזרח תיכוניים מצוינים, איך אתה מסביר עובדה זו?

אין ספק שכותבי הרומן באמריקה הלטינית זכו לפרסום בין־לאומי ולקהל רב של קוראים באירופה משום שהם הצליחו למצוא מבנה אמנותי מיוחד, ומשום שפיתחו את

7 נגיב מחפוז (1911-2006) - סופר ואינטלקטואל מצרי, בכתיבתו סלל דרך לדור חדש של סופרים וסופרות במצרים ובעולם הערבי. עד כה תורגמו לעברית 11 רומנים פרי עטו, בהם הטרילוגיה המפורסמת בית בקהיר. זוכה פרס נובל לספרות בשנת 1988 על ספריו: הטרילוגיה הקהירית (1957) ובני שכונתנו (1967).

הריאליזם בכך שהעניקו לו ממדים מאגיים הבאים לידי ביטוי בשילוב של אגדות וסיפורים עממיים באווירה של פנטזיה... יתרה מזו, מספר האנשים הקוראים ספרדית רב ואילו הספרות הערבית עדיין לא זכתה לתרגום ולהכרה. ואולם זכייתו של נגיב מחפוז בפרס נובל הסבה את תשומת לב הקוראים באירופה לקיומו של הרומן בערבית והביאה לעלייה במספר התרגומים ובמספר הקוראים ברחבי העולם. אך המדר לרומן טוב אינו בהכרח תרגומו לשפות אחרות, או הפרסום שהסופר זוכה לו מחוץ לארצו, אלא יכולתו של הסופר לזהות את מאפייני החברה שהוא חי בה ולקשור בינה לבין האנשים החיים בתוכה... קשר המבוסס על תחושה משותפת שמה שכתב מאיר מקומות שנתרו אפלים. ככל שהסופר מבין טוב יותר את רוח העם שלו ואת המגטליות שלו כך הוא משכנע יותר גם את הקורא הזר.

בכתב העת 'אלי-פרמלי' לספרות ולשירה שיצא לאור בראמאללה עד שנת 2006 מזכיר הסופר הפרואני מריו ורגס יוסה את טענתו של סארטר כי 'הסופר חייב להיות מחויב לתקופתו ולחברה שהוא חי בה. שכן המילים הן פעולות והאדם יכול להשפיע דרך הכתיבה על ההיסטוריה'.⁸ בשנות השישים, בהשראת תרגום יצירותיו של דאן פול סארטר לערבית ואימוץ התפיסות האקזיסטנציאליסטיות שלו בשאלת הספרות ומטרותיה, הופיעה בקרב יוצרים ערבים תפיסת 'הספרות המחויבת', תפיסה שמשמעותה שהמשכיל אינו מפריד בין העולם האמתי לעולם הספרותי ומייחס לספרות תפקיד מוטרי נעלה. אתה עסקת בספרות המחויבת פרק זמן מסוים. לאור ניסיונה. לאיזו רמה הגיעה המחויבות בספרות הערבית לאור הנסיבות הסוליטיות הקשות שידע המזרח התיכון ולגובה הטרגדיות האנושיות שאירעו בעיראק ובפלסטין?

אני חושב שכל סופר המחויב לדבר-מה מנסה לדבוק בו ולשכנע את הקוראים באמיתותו. אלה הקוראים לשחרר את הספרות מן המחויבות לרעיון - מגנים על תפיסה מסוימת.

8 יוסה, מאריו בארד'אס, 1999. 'דעות אלא קסט בורח'יס' אלי-כרמל 160: 236-246. הציטוט הובא בכתב העת במסגרת תרגום חלק מספרו של יוסה: Llosa, Mario Vargas, 1991. *A Writer's Reality* (edited with an introduction by Myron I. Lichtblau), Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press. (כפילות התעתיקים לשמו של יוסה נובעת משוני בין התעתיק לעברית שנבחר לשמש בכתב העת אלי-כרמל - יוסה, לתעתיק שנבחר לשמש בספרו של יוסה שתורגמו לעברית - יוסה).

9 תרגומו של הביטוי 'אֵינֵב אלי-אלתאם' לעברית הוא על פי רוב 'ספרות מגויסת', והקוראים מהים אותו בדרך כלל עם התגייסותם של כותבים ואינטלקטואלים בעולם הערבי למען המשטר והשליטים. במאמרו של יוסה הביטוי 'אֵינֵב אלי-אלתאם' מתייחס למחויבותו של הסופר כלפי החברה והמקום שהוא חי בהם, נוסף על מחויבותו לחזן פוליטי-רעיוני. ולכן תורגם הביטוי כאן ל'ספרות מחויבת'.

של כתיבה וספרות... אך בתאוריית המחויבות שהגה ואן פול סארטר בשנות הארבעים היה ניתוח חדש שהפך את הסופר לאחראי מוסרית בפני החברה שלו ובסגני ההיסטוריה. סארטר כתב את הדברים לאחר שהנאציזם הרס את אירופה ואת המורשת האנושית שלה. האידיאולוגיה הנאצית התחילה במילים ונאומים שהיטלר ומקורביו הפיצו: בשל כך, סארטר רצה להדגיש את אחריותם של הסופרים למה שהם כותבים - תפיסה של חרות מתוך אחריות. לקריאה זו של סארטר הייתה השפעה על סופרים ערבים בשנות החמישים, בתקופה שאחרי קבלת העצמאות, תקופה של ציפיות לשחרור ולשינוי בחברות ערביות. עד שהספרות נכבדה לתעמולה האידיאולוגית של כמה אסכולות ואיבדה מחירותה ומהביקורתיות שלה. ממקום זה נבעה השיבה מחודשת על הספרות במגמה לשמור על מאפייניה האסתטיים והאמנותיים, על המחויבות של היוצר לבחירה אישית ונגד שעתוק של אידיאולוגיות ורעיונות מוכנים מראש. אני סבור שהעיסוק בסוגיות מרכזיות בחברות ערביות אינו עומד בסתירה לשמירה על הצורה האמנותית הדרושה כדי לגרום הנאה, לעורר מחשבה ולהעלות תודעה.

עידן הרומן

מבקר וחוקר הספרות ממצרים, ג'אבר עספור, מגדיר את המחצית השנייה של המאה העשרים 'עידן הרומן הערבי'. האם הגדרה זו נכונה לדעתך?

עידן הרומן, עידן השירה, עידן המחזה... אלו ביטויים זמניים התלויים בהתפתחות היצירה הספרותית בחברה מסוימת. אך הקביעה שהרומן הערבי ידע הצלחה ותפוצה יחסית אין משמעותה שהוא עולה על השירה, הנהנית מיוצרים גדולים ומקוראים שנהנים ממנה ואוהבים אותה. אני סבור שהיתרון של הרומן מקורו בצורך של הקורא הערבי להביט על עצמו, והרומן משמש לו ראי. צורתו הגמישה ולשונו המגוונת של הרומן מאפשרות לצייר פרטים מחיי היום-יום, ניסיונות ומאבקים, הסצנות והדיאלוגים צורניים לקורא לשחזר את מה שחווה בחייו בעבר ואת מה שהוא חווה בהווה, לחשוב על חוויות אלו וללמוד מהן. הרומן מושתת על הרמיון והוא מתקרב אל המציאות הסבוכה ומציג אלמנטים שהקוראים משתמשים בהם כדי להבין חלקים מחייהם הפרטיים, אלא שתכונה זו של הרומן יכולה להתממש רק על ידי כותבי רומנים מוכשרים.

על קריאה, קוראים וקוראות

המשורר ומבקר הספרות מתימן עבד אלי-עזיז אל-מקאלה סבור שהקריאה אינה נחלת רבים בקרב דוברי הערבית, וכמילותיו הוא: 'הספר קיים אבל אין מי שיקרא אותו. לטענתו, החברה הערבית רגילה להקשיב יותר משהיא רגילה לקרוא: להקשיב

לדרשן במסגד, להקשיב לאיש מפלגה או לנציג המשטר... מי שמבקרים באירוסה ונוסעים ברכבות או באוטובוסים עדים לקשר החזק שבין אדם לספר בהשוואה למה שקורה בעולם הערבי. עם זאת, אפשר לראות שפרויקטים שונים מעודדים את היחיד בחברות ערביות לעיין בספרים. כמו למשל פרויקט 'ספר בעיתון' (פתאם פי ג'י'דה) מטעם אונסק'ו.¹⁰ כיצד אתה מעריך את הקשר בין האדם לספר בעולם הערבי, ומה תרומתם של פרויקטים מסוג זה?

בעיית הקריאה אצלנו נובעת מסיבות שונות, והמרכזיות שבהן הן אחוזים נמוכים של יודעי קרוא וכתוב והתחרות עם סוכני התרבות החזותיים, הקוליים והאלקטרוניים...¹¹ נוסף על כך, התכניות להוראת ספרות בבתי ספר ובאוניברסיטה אינן מפותחות דיין. לבזבזת הירידה במספר הקוראים חשוב להפעיל את כל האמצעים המעודדים קריאה. פרויקט 'ספר בעיתון' אינו יכול לפתור את הבעיה מהיסוד - לשם כך עלינו לעודד קריאה בקרב הציבור הערבי, לפתח תכניות להוראת הספרות ולהוריד את מחירי הספרים...

ביקורת הספרים לאן?

בריאיון שהתקיים אתך טענת שאתה יותר מבקר מסופר. האם ישנו קשר דיאלקטי בין ביקורת ליצירה? וכיצד חיברת, לאור ניסיון הכתיבה שלך, בין שני הדאגרים השונים של הכתיבה?

אינני חושב שאנחנו נולדים ועל מצחנו כתוב לאיזה תחום יצירה אנו שייכים: שירה, ביקורת, פרוזה וכו'. אני סבור שכל יוצר מפעיל חוש ביקורתי ועוסק בביקורת בצורה זו או אחרת בריאיונות לעיתונות וכאשר הוא בוחר את אופן הכתיבה שלו... אני התחלתי לכתוב סיפורים קצרים ואחר כך עסקתי בהוראה וכתבתי ביקורת במסגרת עבודתי באוניברסיטה. כתיבת רומנים היא מענה לקול פנימי בתוך הנפש ותולדה של ניסיון חיים ושל קריאה. מה שחשוב הוא שכאשר מבקר כותב רומן הוא ישכנע אותנו באמנות הרומן שלו ויקפיד על מאפייני הרומן...

10 כתאב פי ג'י'דה - פרויקט ספרותי ותרבותי שמטרתו חשיפת קהלי קוראים בעולם הערבי לאומניות ולספרות בערבית בתקופות שונות, הרחבת ההשכלה ועידוד קריאה של יצירות שנויות במחלוקת. הפרויקט מתקיים בשיתוף העיתונים היומיים המרכזיים בעולם הערבי ומוסדות חברה ותרבות.

11 פתחי אל-באס, סגן יו"ר איתור המו"לים הערביים, טען בריאיון ששחרר בערוץ אל-פראאיה בשנת 2006 כי מספר קוראי המאמרים והספרים בחברה הערבית נמוך יחסית למספר קוראי העיתונים, אך הוסיף כי זוהי מגמה כלל עולמית.

יש הטוענים שכתובת רומן דורשת מיומנויות גבוהות יותר מכתובת ביקורת. איך אתה רואה את ביקורת הספרות בעולם הערבי היום?

רושם זה נוצר עם התרחבותה של היצירה הספרותית ולאור השינוי במצבו של מבקר הספרות, שכן מבקר הספרות אינו מתערב עוד בעניינים חברתיים ואידאולוגיים בביקורת הטקסט הספרותי. הוא אינו מעורב עוד במאבקים תרבותיים, מחשבתיים ופוליטיים, כפי שהיה טה חוסין למשל.¹² המבקר היום מתעניין בניתוח טקסטים ובפרשנותם, בניסיון לחשוף את משמעותם דרך האילוצים המכתיבים את המבנה ואת האלמנטים האסתטיים. הביקורת שנכתבה רבה, אך המבקר משתמש בלשון מיוחדת ובשיטות שהקורא הרגיל אינו מבין. אינני מעדיף סוגה אחת על פני האחרת משום שכל סוגה מחדשת ולכל סוגה תרומה משלה. מה שחשוב הוא שאנו, מבקרים ויוצרים, נדאג לבחון מחדש את הישגינו וננסה לגבש שאלות אחרות העונות לציפיותינו מהספרות ומהיצירה כאחד.

כיצד אתה מתייחס להשפעה של גישות הביקורת השונות שהתגבשו במערב על מבקרי ספרות בעולם הערבי? האם מבקר הספרות בעולם הערבי השפיע מגישות אלה על אף ההבדלים התרבותיים ולמרות ייחודו של ההקשר התרבותי האירופי של תאוריות אלה? והאם אתה רואה באופק תאוריה ביקורתית ערבית?

השאלה 'האם הגענו לתאוריה ביקורתית ערבית?' אינה סוגיה חשובה בעיניי, שכן מדעי הרוח מושתתים על מאמצים משותפים של תרבויות שונות, כמו כן גישות שונות נפגשות ברמת הניתוח הלשוני, הסוציולוגי והפסיכולוגי... מדוע אנחנו צריכים להניח שהגישה שלפיה עלינו לנתח את הטקסטים חייבת להיות 'ערבית' אם בפועל אפשר למצוא מכנים משותפים לאלמנטים תאורטיים שתרבויות שונות חולקות, שכן נעשו מאמצים שונים בעולם שביקשו להביא אותה לידי גיבוש. הבעיה החשובה יותר היא הניסיון להתוודע לגישות אלה ולהביא בחשבון את היחסיות התרבותית ואת ההקשר ההיסטורי. כלומר, על מבקר הספרות לא לשכוח שהתאוריות והגישות הן בסך הכל אמצעים ולא מטרת בפני עצמן.

בעת האחרונה עובדו רומנים בערבית לסרטים, כמו הסרטים 'עמארט יעקוביאך' המצרי (המבוסס על ספרו של עלאא אל-אסואני), 'באב אל-שמס' הלבנוני (המבוסס על ספרו של אליאס ח'וריי) ואחרים, והם זכו להצלחה מרובה. כיצד אתה רואה את

12 טה חוסין (1889-1973) - אחד הסופרים והאינטלקטואלים הבולטים והמשפיעים ביותר בתקופתו ומייצגה הבולט של תנועת המחורניזם במצרים.

הקשר שבין הרומן בערבית לקולנוע? וכיצד משפיעה תופעה זו על מעמד הרומן?

הקשר של הקולנוע עם הרומן הערבי הוא קשר חיובי, משום שהוא מעודד את הקהל הרחב לצרוך ולקרוא רומנים, מעלה שאלות ומעורר לחשיבה, ועל כן כותבי רומן שפנו לתחום הקולנוע הרוויחו קהלים גדולים יותר... הקשר בין הקולנוע לרומן הוא אמצעי שנועד להרחיב את הדמיון ולחדש בנושאים עמוקים יותר ומגוונים יותר. לדעתי הרומן מפיק תועלת מהקולנוע בכך שהוא מפתח אנשים לקרוא טקסטים המושכים את תשומת לבם, מתוך הבנה שצפייה בסרט אינה מאפשרת לצופה להתעמק במחשבות ובדיאלוג, ואילו הקריאה מאפשרת לו לצלול אל דפי הטקסט ולקלוט את כולו. בתקופה שבה קוראים פחות, חידרת הרומן לקולנוע מסייעת להפצתו.

נשים כותבות - 'ספרות נשים'

הביטוי 'ספרות נשים' עורר ויכוח ומחלוקת בין חוקרות מגדר, נשים וסופרות במערב ובעולם הערבי. יש שטענו שהביטוי המדגיש את מין הכותבת מתעלם מטיבה ומכישורונה האמנותי. חוקרות אחרות תמכו בשימוש בביטוי 'ספרות נשים' בטענה שאי אפשר להתעלם מייחודיותה של ספרות זו ומהקשיים העומדים בפני נשים בכלל ובפני נשים כותבות כפרט. מה דעתך בסוגיה זו? מה יחסך למונחים 'ספרות נשים' ו'כתיבה של נשים' ואיך אתה מעריך כתיבה זו?

זה שלושה עשורים מתקיים ויכוח בשאלה אילו שמות יש לתת לטקסטים שכותבות נשים ערביות. המונח 'ספרות נשים' מעורפל משום שהוא מעורר אשליה שקיימת ספרות השונה במהותה מן הספרות שגברים כותבים. אך הכוונה בביטוי זה היא להבליט ספרות של נשים כותבות, ולהצביע על הייחוד בכתיבה זו, המתבטא בנושאים שכתבה זו עוסקת בהם ובניסיון האישי של הכותבות... כיום משתמשים כמונח 'כתיבה של נשים' כדי להתמקד בתוצר הספרותי שנשים יוצרות. עם זאת, יש לעשות הבחנה בין שתי סוגות בכתיבה של נשים: בין טקסטים חברתיים ופוליטיים שכותבות נשים אקטיביסטיות השואפות להגביר את מודעותן של נשים לזכויותיהן והן מתעקשות לשנות את מצבן באופן יחסי... לבין טקסטים ספרותיים ואמנותיים שהם ביטוי לגניסיונותיהן האישיים של נשים ערביות בתנאים חברתיים מקפחים. טקסטים מן הסוג השני, כגון זה שכתבה מיי זיאדה בשנות השלושים של המאה העשרים ובעקבותיה נאוכ אל-מלאאיקה, לילא אל-בעלבכי ואחרות, נחשבים ליכתיבה של נשים, כלומר, לדרכי ביטוי של נשים המציעות חלופה לטקסטים של סופרים גברים, שייצגו בעבר רגשות של נשים והשליטו סוג של פטרונות בכתיבה הספרותית על האישה. מכאן, ראוי שכתבה של נשים בערבית לא תהיה תלויה במאבק של הפמיניזם הערבי, אלא שכתבתן תוערך על פי אותם

מדדים שבהם מנתחים ספרות מודרנית ושיובלט מצבן הייחודי של נשים לנוכח נסיבות חייהן והמגבלות שחלו עליהן. חשיבותה של כתיבה זו, אם הכשרון נמצא בהישג ידה של הכותבת, הוא בחשיפתם של צדדים שונים בתפיסות הפטריארכליות הישנות, תפיסות שבאמצעותם שאף הגבר להנציח את שליטתו באישה.

כתיבה במרחבים עירוניים

מבקר הספרות הפלסטיני, פיסל דראג', הביע את דעתו על הרומן, על האדם במרחב העירוני ועל תפיסת החירות ואמר ש'העיר היא מרחב של חירות והרומן הוא מחאה כלפי ערים ערביות שהפכו לכפרים עלובים ותו לא'. דראג' בעצמו תיאר את העיר הפלסטינית כ'אזור כפרי שלא עמד בפני הפרויקט הציוני'. כיצד אתה מגדיר את הקשר בין העיר לרומן לאור הטענה שהרומן הוא תוצר של העיר והעיר היא תוצר של הרומן?

אני מסכים עם דבריו של מבקר הספרות פיסל דראג' משום שהתפתחות הרומן באירופה קשורה לצמיחת הבורגנות, לבניית הערים הגדולות, להשתנות סגנון החיים והמגורים ולקשר אל הטבע... הערים הערביות הגדולות צמחו במעין כאוס המתבטא בשילוב בין עיר ערבית מסורתית לעיר מערבית. ההגירה מאזורים כפריים לערים אלו הגבירה את הכאוס, פגעה בערכים מושרשים, כמו קשרים חברתיים ושיתוף פעולה, ובמוסדות ציבוריים בעיר שתרמו לחיזוק הקשרים בין התושבים... באופן זה הפכו ערים ערביות מודרניות למרחב של כאוס, אובדן ואלימות. רומנים מודרניים רבים משרטטים מציאות זו, כמו למשל יצירותיהם של נגיב מחפוז, חגא מינא ואל-יטאהר וסאר. ברומנים מודרניים הייתה לעיר נוכחות סימבולית יותר.

מקובל לחשוב כי העיר והעולמות שבה הם על פי רוב מקור השראה בעבור הכותב בתוכה מלוטשים החומרים של הרומן והופכים ליצירות שניתן להסיק - כל סופר והעיר שלו. מהי העיר שלך. מוחמד בראדה?

13 פיסל דראג' (1942-) - חוקר ומבקר ספרות פלסטיני בולט. פרסם עשרות מאמרים וספרים העוסקים בביקורת הספרות המודרנית.

14 חגא מינא (1924-) - סופר יליד סוריה, פרסם קרוב ל-40 רומנים החל משנות החמישים. נחשב לתלוצ' הרומן הסורי המודרני. אל-יטאהר וסאר (1935-) - סופר ומחזאי יליד אלג'יר, נחשב לתלוצ' הרומן המודרני באלג'יר.

שהיא מאוימת מבחינה ביטחוניתו אין מנוס מלהעלות את סוגיית עתיד ישראל בעת שלום ולחשוב כיצד אפשר לשכנע את הישראלים בצורך לחיות באזור על בסיס דיאלוג בין הצדדים, הכרה בזכויותיהם של הפלסטינים והערבים ושיתוף פעולה כלכלי, ולא על בסיס סיוע אמריקני ותפקיד השוטר שארצות הברית מטילה כרגע על ישראל באזור... אם אנשי השמאל בישראל יוכלו להתכונן לפרויקט פוליטי זה, הם יחסמו את הדרך בפני הפוליטיקאים המתפרנסים מהכיבוש, מעוינות ומהפחדה של אזרחים ישראלים מפני אלימות ערבית.

חייתי בפיצול בין ערים רבות: פס, רבאט, קהיר, פריז וכעת בריסל, לכן מקור ההשראה שלי אינו עיר מסוימת אחת. הערים, כמו האדם, משתנות ואינן נשארות באותו מצב. המרחב, ומרחב העיר בפרט, הוא אלמנט מרכזי בכתיבת הרומן משום שהדמות מושפעת ממנה ויוצרת אינטראקציה עם הערכים ועם השקפות העולם שבתוכה. מהבחינה הפסיכולוגית, אני שומר בלבי מקום מיוחד לשתי ערים: האחת פס, משום שהיא נקשרת עם ילדותי ומשום שהייתה אז עיר קסומה שרובעיה הישנים וסמטאותיה הסבוכות שבו אותי בקסמם, והשנייה קהיר, משום שהיא נקשרת אצלי עם ראשית הנעורים ועם גילוי עולם האישה, הקולנוע, הספרות ועם החיפוש אחר אופקים חדשים של ידע באוניברסיטה...

מנקודת מבט פוליטית

לנוכח ההתפתחויות האחרונות בעולם הערבי, האם יש לאינטלקטואל הערבי תפקיד בפוליטיקה, כהכרה ובתרבות?

קשה לומר שיש לאינטלקטואל הערבי כעת תפקיד בעל השפעה. מאז שנות השמונים של המאה הקודמת אנו חיים במעין פיצול בין הפוליטי לתרבותי, פיצול שדחף משטרים למהר ולהגן על עצמם בעודם מדירים לשוליים אינטלקטואלים שפגו לביקורת. באופן טבעי אפשר לראות במצב זה תולדה של הדרתה של החברה האזרחית לשוליים... ואולם, אף על פי שהאינטלקטואל מורחק מהשפעה ישירה בזירה הפוליטית, הוא זוכה להד בזירה התרבותית, שם הוא עוסק בביקורת וחושף פיגור והידרדרות. תופעה זו חשוב שתהיה קשורה לפעילותם של איגודים תרבותיים וחברתיים, ובמיוחד של ארגונים פמיניסטיים, המבטאים יותר ויותר את הופעתה של חברה אזרחית ואת שאיפתה לשינוי.

כיצד אתה משרטט את מאפייני שיח הביקורת של השמאל בישראל, וכיצד אתה רואה את עתיד הקשר בין מוסדות או אנשים פרטיים מן השמאל הישראלי, לבין אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה בעולם הערבי?

אני יודע שיש לשמאל הישראלי שיח תרבותי התומך בזכויות לפלסטינים וקורא לשלום, והוא זה הזורע את הזרעים לדיאלוג בעתיד. אולם יש לי הערה בסיסית - נחוץ שאינטלקטואלים בשמאל הישראלי יאבקו להקמתה של תשתית מדינית שתאפשר עתיד לישראל כאשר ייכון שלום עם הערבים. אני חושב שהיעדר תשתית מדינית כזאת הוא הגורם למשבר של ישראל, כיוון שמנהיגיה הנוכחיים אינם רוצים שלום עם הערבים ואינם מעוניינים לוותר על מצב הכיבוש בפלסטין משום שמצב זה מאפשר להם להמשיך לשלוט... זהו מצב מביך משום שישראל היא אחת המדינות הקולוניאליסטיות האחרונות במאה העשרים ואחת, אך מנהיגיה מעדיפים להסתיר את האמת מפני העולם, בטענה

Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 137 pp.

מערכת היחסים בין גברים לנשים בעולם המוסלמי בימי הביניים, כמו בעולם הביניימי בכלל, לא הייתה שוויונית. בחברה המוסלמית, כידוע, גבר יכול לגרש את אשתו באמירה 'את מגורשת'. הליך זה מוזכר בספר שלפנינו, אך איננו מוסבר דיו. לעומת זאת, אישה המבקשת להתגרש נזקקת להסכמת הבעל או למעורבות בית המשפט. בחיי הנישואין העוצמה נתונה בידי הגברים, אך אין פירוש הדבר שנשים הן חסרות כוח ונסולות יכולת. ספרו של יוסף רפפורט דן במערכת היחסים המורכבת בין נשים לגברים, מערכת הנעה כמטוסלת בין עוצמת הגברים לבין יכולתן של הנשים לעצב מערכת יחסי מגדר במסגרת חיי המשפחה והכלכלה. הספר מרתק בזכות השאלות שהמחבר שואל, שאלות המייחדות את ספרו מספרים אחרים שדנו במעמד הנשים ובחיי משפחה בימי הביניים.¹ המקוריות והחדושים העולים ממחקרו של רפפורט הם תולדה ישירה של המקורות העשירים והמגוונים, והמפתיעים לעתים, שהמחבר הסתמך עליהם.

טענתו הראשונה של רפפורט היא ששיעור הגירושין בחברה המוסלמית בתקופה הממלוכית היה גבוה באופן מפתיע. רפפורט מסתמך על ממצאים העולים מניתוח הדיון שהתקיים בחברה העירונית בקהיר, בדמשק ובירושלים, ממצאים העומדים בניגוד למוסכמות המקובלות בחברה הפטריארכלית. ממצאים אלו מביאים את רפפורט לבחון ביסודיות את ההיבטים המשפטיים, החברתיים והכלכליים של חוזה הנישואין ושל חיי המשפחה. הפרק הראשון בספר דן בנדוניה שהוטלה על אבי האישה, והייתה נטל כלכלי כבד אפילו על משפחות השליטים והמעמד הגבוה. הממצא של רפפורט עולה בקנה אחד עם הידוע לנו על הנדוניה ועל מקומה בחיי המשפחות השליטות במצרים במאה השמונה-עשרה.² הנדוניה הגדולה נועדה לפצות את הבנות על כך שהקרקע המשפחתית נשארה בבעלות הבנים. מסקנתו של רפפורט מנוסחת היטב: 'Property was gendered; daughters received trousseaux while being denied direct access to other types of property, especially land' (Rapoport 2005: 13).

השליטה בנדוניה הייתה בידי האישה והעניקה לבנות האליטות החברתיות עצמאות כלכלית יחסית. מעמדן של הנשים בחוגים החברתיים הנמוכים היה קשה הרבה יותר בשל יכולתן המוגבלת של המשפחות לצייד את בנותיהן בנדוניה ראויה.

1 ראו למשל: Meriwether 1999; Lamdan 2000.

2 ראו למשל: Al-Sayyid Marsot 1998: 283-289.

ובהן מעורבות ניכרת של נשים בשוק העבודה במקצועות ייחודיים לנשים ועלייתו של הרפואה כמוסד צדקה לנשים ללא בעלים.

הפרק השלישי דן בהיבטים הכספיים של הנישואין (the monetization of marriage) ובעיקר בתפקיד מתנת הנישואין שנתן החתן לכלה. מתנה זו ניתנה בשני חלקים: האחד בעת הנישואין והשני מאוחר יותר. לעתים הוגדר החלק השני כחוב או שולם בתשלומי שנתיים ששולמו לאחר מות הבעל. בתקופה הממלוכית החלה להופיע בחוזה הנישואין של בני השכבות האמידות פסקה הקובעת שהחלק השני של מתנת הנישואין הוא בתשלום לפי דרישת האישה. רפופורט קובע שמן המחצית השנייה של המאה הארבע עשרה היה תנאי זה מקובל ביותר ואפשר לאישה לפנות לבית דין, לכפות את דרישתו לתשלום ואף להביא למאסרו של בעלה. שינוי אחר שהשתרש בחיי הזוגות הנישואין בתקופה הממלוכית התבטא בתמיכה כספית חודשית שהעניקו הבעלים לנשותיהם במקום התמיכה במזון ובביגוד שהייתה מקובלת בחוזה הנישואין המוסלמי, ובמילותיו של רפופורט:

[...] the all-pervading cash obligations meant that Mamluk marriages had little in common with the patriarchal ideal advocated by the jurists and the moralists. Marriage did not create a unified economic unit, with the husband as the provider and the wife as a dependant. Rather, unlike slavery, marriage was very clearly a contract, a complex business partnership, quite often leading to court litigation and with good chance of ending in divorce (Rapoport 2005: 68).

דיונו של רפופורט בחיי הנישואין מתרכזו בהיבטים הכלכליים של מוסד זה והוא מרתק ומחדש, אך הסכנה היא שהקוראים יקבלו תמונה חלקית בלבד של מהות חיי הנישואין ושל מקומם בחברה הביניימית. הקוראים המתעניינים יכולים, ואף חייבים, להשלים את התמונה בקריאת החלקים הנוגעים לעניין זה בספרו של ש"ד גויטיין חברה ים תיכונית.³ אמנם בחברה המוסלמית והיהודית במזרח התיכון בימי הביניים היו הנישואין הסדר כלכלי בין בני הזוג, אך במהותם היו התא הראשון בבניין החברה, ושיעור הגירושין הגבוה יחסית, שרפופורט עומד עליו, לא שינה מהות ראשונית זו.

3 ראו: Goitein 1978: 47-65.

יניימי
אמירה
אישה
שואין
זולות
כרים,
יחסי
זואל,
בימי
ז של

קופה
דיון
יגוד
בחון
י חי
לכלי
קנה
מאה
תית
'Pre
dau

אות
ותר

הפרק הרביעי בספר עוסק בגירושין. טיעונו המרכזי של רפופורט הוא שבמהלך המאה החמש-עשרה נטו בתי המשפט של המז'אלם' להתערב במחלוקות בין זוגות נשואים שבאו לבית המשפט הרבה יותר מבתי הדין בראשות הקאדי. הפרק החמישי ממשיך את הפרק הרביעי ודן באחד ההיבטים המוזרים של חיי הנישואין בתקופה הממלוכית בפרט ובחברה המוסלמית בכלל, ב'שבועה באיום גירושין'. כלומר, גבר שהפר את שבועתו התחייב לגרש את אשתו.⁴ אם זוג אכן התגרש כתוצאה משבועתו, אפשרותם להינשא שוב הותנתה בנישואין ובגירושין של האישה במסגרת נישואי תְּחָלִיל.⁵ שבועות אלו היו נפוצות מאוד בעילית הממלוכית, וגם בקרב השכבות העממיות. אבן תימיה טען שאפשר לכפר על עוון הפרת השבועות כפי שאפשר לכפר על עוון של הפרת שבועות בשם אלוהים. תפיסתו של אבן תימיה הייתה חדשנית ומקורית וגרמה לתגובה נזעמת של משפטנים בדורו. הסברו של רפופורט להתנגדות העזה שעוררו דעותיו של אבן תימיה הוא:

By allowing expiation in divorce oaths, Ibn Taymiyya questioned the most common and solemn form of social commitment, and one that was part of the oath of allegiance inaugurating the rule of every new sultan. The state retaliated by suppressing his doctrines, and continued to do so for more than a century after his death (Rapoport 2005: 109).

ספרו של רפופורט הוא תרומה חשובה ביותר להיסטוריה החברתית של המזרח התיכון בימי הביניים. הספר מתמקד בחברה המוסלמית, אך עוסק גם בחברה היהודית במזרח התיכון ובחברה האירופית. ספר זה הוא דוגמה לכך שיחסי מגדר הם חלק מההיסטוריה החברתית של התקופה ושל האזור, והוא מבטא את הזיקה ההדוקה בין היסטוריה חברתית להיסטוריה של מגדר.

יעקב לב

- 4 בתי משפט מנהליים שפעלו במקביל לבית המשפט של הקאדי ולעתים עקפו אותו. בראשם עמדו נושאי תפקידים מן הכת הצבאית הממלוכית.
- 5 על שבועות ראו: Mottahedeh 1980.
- 6 נישואי תחליל הם נישואין לשם מין בלבד שמטרתם לאפשר לגבר שהפר את השבועה לשאת את אשתו המגורשת בשנית.

- egypt', in: Thomas Philipp and Ulrich Haarmann (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 283-289.
- Goitein, S. D., 1978. *A Mediterranean Society*, Vol. 3, Los Angeles: University of California Press.
- Lamdan, Ruth, 2000. *A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria and Egypt in the Sixteenth Century*, Leiden: Brill.
- Meriwether, Margaret L., 1999. *The Kin Who Count - Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin: University of Texas Press.
- Mottahedeh, Roy P., 1980. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton: Princeton University Press.

קארן ארמסטרונג, מוחמד: ביוגרפיה של הנביא (יצא לאור באנגלית ב-1991), ירושלים: כתר, 2004, 325 עמ'.

קארן ארמסטרונג, מחברת ביוגרפיה זו של הנביא מוחמד, נולדה ב-1945 באזור ברמינגהם שבבריטניה, ובטרם פנתה ללימודים אקדמיים הוכשרה להיות נזירה קתולית בבריטניה של שנות השישים. ארמסטרונג פרסמה למעלה מתריסר ספרים במגוון נושאים בתחום מדע הדתות, ובהם ספרים על האל, על ירושלים, על מלחמת הקודש בין הצלבנים למוסלמים, על בודהה, על האסלאם ועל הנביא מוחמד. ספרה על נביא האסלאם יצא לאור בשנת 1991, כעשור לפני שהאסלאם והמוסלמים היו לנושא שגור ומעורר אימה במהדורות החדשות האמריקניות והאירופיות.

הפרק הראשון בספר מתאר את דמותו של מוחמד בעיניים מערב-אירופיות, החל בתקופה האומיית בספרד ועד כתביו של סלמאן רושדי. בעמודיו האחרונים של הספר המחברת מנסה להאיר את התהליך שבמהלכו עוצבה דמות המוסלמי במערב, דמות של איש אלים וקיצוני, סטריאוטיפ נפוץ בחוגים מערביים שונים. הפרק השני מספר על הופעתו של הנביא הערבי בצפון חצי האי ערב. הפרק השלישי משרטט את מאפייניו של העולם שלטוכו נולד מוחמד, ומתוארים בו שבטי הנוודים הערביים (בדווים); סאראקאנים בלשון המקורות היווניים. הפרק הרביעי מתחיל בתיאור לידתו של הנביא מוחמד, וסופו בתיאור ראשית ההתגלות שחוה מוחמד. בפרק זה מתמודדת המחברת בעקיפין עם הגישה הרוויזיוניסטית בדבר סחר במכה וטוענת כי אין כל סיבה לדחות את המסורות ההיסטוריות על אודות עיסוקו של הנביא במסחר עם בלאד אל-שאם¹. הפרקים החמישי והשישי מתארים את מאבקו של מוחמד בהשקפות שריווחו בקרב בני שבט קורייש ובאינטרסים של ראשי העיר מכה, ולאחר מכן מובא תיאור נישואיו עם חדיג'ה ולידת הבנות שנולדו לו מקשר זה. בשלב זה של חייו החל מוחמד לבקש דרך שתוליך אותו להתעלות רוחנית.² בהמשך דנה המחברת בהיבטים רוחניים של בשורת הנביא, כלומר במסר העיקרי של תורתו המשתקף בקוראן ובממד הארצי של פעילותו. קרוב לוודאי כי

1 המסורת האסלאמית הקדושה, המתבססת על פירוש לסורה 106 שמזכירה את מסעי הקיץ והחורף, סודעת כי בני קורייש יצרו מערך שבטי (אילאף) שאפשר לשיירות מסחר להתנהל בין מכה, סוריה ותימן. קרונה טענה בספרה ובכמה מאמריו כי אין כל תימוכין לשחזור זה וכי במאה השביעית מכה לא מילאה כל תפקיד מסחר ארוך טווח. תזה זו עוררה לא מעט תגובות ואף ביקורת חריפות. לתשובתה ראו: Crone 1992.

2 זוהי הפרקטיקה של התנת', מונח שמוצגו, לדברי קיסטר, היה התבודדות בהר חירא, סקסים פולחניים וחלוקת צדקה לנוקיים. ראו: Kister 1968.

השקפותיה בסוגיה זו עוצבו בהשפעת חיבורו הרחב של וואט (Watt 1956; Watt 1953), אשר עמדותיו בדבר הבסיס המעמדי של מחנה תומכי מוחמד נוסחו בהשראת אסכולת הפונקציונליזם של פארסונס (Parsons, 1902-1979).³ וואט טוען כי הנביא מוחמד הופיע על רקע משבר בין-דורי שערער את ההמוניה החברתית בעירו ודחק בצעירים לחפש מענה אחר. לשיטתו, מקורות הבשורה האסלאמית אינם בחיפוש תשובה רוחנית כי אם באתגר חברתי-פוליטי. כישרונה הספרותי של מחברת הספר שלפנינו ניכר במיוחד בפרקים השביעי והשמיני, פרקים ארוכים העוסקים במלחמות הכינון שנלוו להג'דה ממכה לית'רב. היא מתארת את קורות הנביא בלי לחסוך בפרטים, מקרב בדר ועד טבח בני קורייח, ואת התבססותו בנווה המדבר, שיכונה מכאן ואילך 'אל-מדינה'. הפרק התשיעי פותח בתיאור רחב של אירוע המככב אף כיום בשיח האסלאמי על אודות היחסים עם 'האחר'. זהו סיפור מסעם של מוחמד ומלווייו מאל-מדינה לעבר הכעבה, מסע אשר במהלכו הכירו אנשי מכה בכוחו של הנביא ונחתמה שביתת נשק (הד'נה) בין האומה האסלאמית לבין אויביה משבט קורייש. חלקו האחר של הפרק עוסק ביחסיו של מוחמד עם נשותיו הרבות ובהתפשטות המדינה האסלאמית צפונה לעבר נאות מדבר שהיו מאוכלסים ביהודים: ת'יבר, פ'נה ותבוק. הפרק העשירי מספר על העלייה לרגל של מוחמד למכה ועל פרדתו מקהילתו ומרחיב בהסבר חשיבות החג'. לאחר תיאור מחלתו של הנביא ותיאור מותו שיצר מתיחות רבה בקהילתו, המחברת מעריכה את הישגיו של מוחמד. הפרק מסתיים בהערות על מהות היחסים בין המוסלמים למערב, ובהן גם על סיבו של הפונדמנטליזם האסלאמי; קשת של נושאים הקושרת בין מכה בשנת 632 לסה'ב לניו יורק, מדריד ולונדון בשנת 2007.

הספר בכללו הוא סיכום קריא מאוד של ספרות מחקר משלהי המאה העשרים. אולם, ניכר כי המחברת איננה מכירה את המקורות הראשוניים, איננה מעודכנת לגמרי במחקר ואיננה מנצת מקביעות מהותניות. טיעונה כי ארבעה היסטוריונים חשובים כתבו את תולדות חייו של הנביא הערבי והם המקור לידיעותינו, מדגים את חוסר היכרותה עם המקורות – האם המספר ארבע נבחר בהשראת ארבעת ספרי הבשורה

3 טליקס פארסונס נחשב לרמות מפתח באסכולת הפונקציונליזם-סטרוקטורלי. אסכולה זו ביקשה להסביר את המשכיותן של חברות וסודותיהן ואת השתנותן. היא גרסה כי בפני כל מערכת חברתית ניצבות ארבע בעיות יסוד: א) שימור הסדר החברתי ודפוסי ההתארגנות (משפחה); ב) ההשתלבות (אינטגרציה) בין מרכיבי החברה ושמירה על סולידריות ונאמנות הדדית (דת); ג) הגשמת היעדים אשר החברה מציבה לעצמה ולשמם היא מכוונת מוסדות (פוליטיקה); ד) הסתגלות לתנאים משתנים להבטחת ביצוע יעיל של משאבים (כלכלה). ראו: אינשטט וקורלרו 1982: 202 ואילך; שפייר 1977: 176.

המתארים את חיי ישוע? נוסף על כך, טענתה של המתברת כי מוחמד לא עשה נסים תמוהה למדי, במיוחד לנוכח הסיפורים ההגיוגרפיים הרבים המתארים הקדשה של אדם לשליחות אלוהית, סיפורים שהמתברת עצמה מביאה מן המסורות על חיי הנביא (ראו קיסטר 1999: 219-222). אין דרך אחרת להבין סיפורים שונים המצויים באל-סירה אל-נבוייה של אבן אסחאק, אלא כתיאורי נסים.⁴

קביעתה של ארמסטרונג שלפיה שם העצם 'אסלאם' משמעותו 'שלום והתפייסות' משקפת אימוץ של עמדות מחקריות אשר זה מכבר הוצע להן תחליף, כגון ההסבר שאסלאם מובנו 'להיות קניין של אדון אחד ויחיד' (Baneth 1971: 183-190).

קשה להשלים עם משפטים מהותניים שהמתברת שוורת בסיפורה הרהוט בדבר אופיים של הערבים והפרגמטיזם שלהם (ארמסטרונג 2004: 246). גם תיאור פשיטות הברווים (ריזו) כ'ספורט לאומי' (ארמסטרונג 2004: 185, 192) אינו תיאור משכנע. התיאור של החברה השבטית בתקופת הג'אהליה (סורת אל-עמרואן, 3: 154) הולם את ההיסטוריוגרפיה האסלאמית המסורתית היוצרת הנגדה דרמטית בין התקופה שקדמה לנביא מוחמד לתקופה שלאחר בשורת האסלאם. כזהו למשל הדיון בספרות פרשנות הקוראן ולפיו בג'אהליה בעת רעב נהגו הערבים לרצוח תינוקות בנות באמצעות קבורתן בעודן בחיים, בעוד האסלאם אסר על כך.⁵ הטענה כי המוסלמים במהותם הם בלתי-סובלניים כלפי מעשים של אי-צדק (ארמסטרונג 2004: 101) נראית נגועה במידה לא מבוטלת של אוריניטליזם (סעיד 2000: 41-43, 211).

יתרה מזו, קוראים עשויים להשתומם מן ההשוואה בגוף ראשון שהמתברת עורכת בינינו, 'בעלי החינוך המערבי-נוצרי', לבין המוסלמים, או בין הג'אהד הערבי של המאה השביעית לבין המלחמה נגד היטלר על אדמת אירופה.

4 המחברת מציינת ברשימת מקורותיה את הסירה של אבן השאם שתורגמה לאנגלית, אך לא את אל-טברי שתרגום חלקי שלו לאנגלית פורסם כבר בשלהי שנות השמונים. ראו: Guillaume 1955; Al-Tabari 1987-1999.

5 כגון עקית עבדאללה אבי הנביא, לידת הנביא, חלום המינקה משבס בנו סעד, סיהור לבו של מוחמד בידי שני לובשי לבן או מפגשו עם הנזיר בחירא. אבן אסחאק-אבן השאם 1971/1391, כרך א', עמ' 160-164, 166-177, 193-194.

6 הפסוק הקוראני בסורה 81: 8, אומר: 'כאשר ישאל הילוד (מואודה) אשר נקבר חיים בעוון מה המיתווה'. בקרב פרושנים מוסלמים מקובל להסביר פסוק זה באמצעות הפנייה לסורה 16: 58: 'וכאשר התבשר אחד מעובדי האלילים כי נולדה לו בת ואפירו פניו, הפרשנים יוצרים זיקה בין שני הפסוקים וטוענים כי המונח 'ילוד' (מואודה) מציין תינוקת נקבה. אך הנאמר בסורה 6: 137: 'רבים מעובדי האלילים משתבחים בהריגת ילדיהם' והדיון במסורת (חדית') בדבר ויסות הילודה (אל-עול אל-ח'פי) מעוררים פקפוק בדבר פירוש זה, ואפשר להבינו כשם עצם כללי ללא זהות מגדרית.

כאמור, ספרה של ארמסטרונג הוא ספר קריא מאוד. אף שאין בו מידע חדש או ניתוח חדשני, הרי הציבור הרחב עשוי למצוא בו הקדמה כללית לאחד הנושאים אשר תקשורת המונים עוסקת בו בהרחבה - היכרות עם עולמו של מוחמד - וההרכה במציאות החברתית והפוליטית ששרדה בצפון חצי האי ערב בראשית המאה השביעית. ואמנם הספר זכה לפופולריות רבה בקרב קוראי האנגלית, אף על פי כן, על המבקר העברי לבחון את מידת נחיצותו של הספר לקהל הקוראים המקומי (המצומצם) ולשער מה תהיה תרומת הקריאה בו הן לציבור הרחב והן לסטודנטים.

קשה להניח כי סטודנטים יפיקו מקריאתו תועלת. הציבור אינו פה-מאמץ של חוקר המבקש לסכם את עמלו ולהגיש לקוראיו ספר שמסרתו לפשט תמונה מורכבת ולעשותה בהירה ונגישה לכול (haute vulgarisation), אלא סיכום רהוט של ספרות משנית ללא התעמקות במקורות הראשוניים שלשונם ערבית. מוטב לכוון את הסטודנטים המבקשים ללמוד על האיש מוחמד ועל בשורתו למחקרים אחרים שהשערות המועלות בהן הן פרי עיון מדוקדק במקורות ראשוניים, החל בהרצאתו המפורסמת (אם כי המיושנת, לפחות מבחינה מתודולוגית) של ש"ד גויטיץ (גויטיץ 1956) וכלה בספרו התמציתי מאוד של מייקל קוק (קוק 1989), וכן למאמרים העוסקים בשאלות ממוקדות (גיל 1997: 20-46; גיל 1993: 193-210) ולפרקים בספרים כלליים (קנדי 1998). תלמידים מתקדמים וחוקרים המכירים את המחקרים שיצאו לאור בעברית על אודות הנביא מוחמד ועל צמיחת האומה האסלאמית, ספק אם ימצאו לנכון להקדיש זמן לעיון בביוגרפיה זו של הנביא מוחמד.

ולבסוף, כמה הערות טכניות: בביבליוגרפיה של המהדורה העברית היה ראוי לציין את החיבורים האנגליים שתורגמו לעברית, כגון לואיס 1989 ולואיס 1996. הזיהוי של נווה המדבר הסורי תדמור (Palmyra) עם רסאפה (Sergiopolis) הסמוכה לפרת שגוי, ואף תרגום תוארו של המלך התימני (חמירי) יוסף ד'ו גואס 'בעל המטוסלת' אינו מדויק. עדיף לתרגמו 'בעל רעמת התלתלים'. כמו כן, אם התיאור נשען על מקורות ערביים, מוטב לקרוא את שמו של המלך האיראני 'חזוסרו' ולא 'כוסרו'.

יהושע פרנקל

7 דמותו של המלך המתייחד מתוארת בספרות הסורית המשקפת את עוינותם הרבה של המהברים הנוצרים כלפי היהודים. ח"ו הירשברג כחן תיעוד זה וניתח אותו בספרו ישראל בערבי: קורות היהודים בחמיר וחג'אז מחורבן בית שני ועד מסעי הצלב (הירשברג 1946) ובמאמרים אחרים.

- Crone, Patricia, 1992. 'Serjeant and Meccan Trade', *Arabica* 39: 216-240.
- Guillaume A. (trans.), 1955. *The Life of Muhammad: a Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, London: Oxford University Press.
- Kister, M. J., 1968. 'Al-Tahannuth: an Inquiry into the Meaning of a Term', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31: 223-236.
- Al-Tabari (838?-923), *Ta'rikh al-Rusul wal-Muluk*:
 Vol. 6 – W. Montgomery Watt and M.V. McDonald (trans.), 1988. *Muhammad at Mecca*, Albany New York: State University of New York Press.
- Vol. 7 – W. Montgomery Watt and M.V. McDonald (trans.), 1987. *The foundation of the community*, Albany New York: State University of New York Press.
- Vol. 8 – Michael Fishbein (trans.), 1997. *The victory of Islam*, Albany New York: State University of New York Press.
- Vol. 9 – Ismail K. Poonawala (trans.), 1990. *The Last Years of the Prophet*, Albany New York: State University of New York Press.
- Vol. 39 – Ella Landau-Tasseron (trans.), 1998. *Biographies of the Prophet's companions and their successors*, Albany New York: State University of New York Press.
- Watt, Montgomery W., 1953. *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press.
- Watt, Montgomery W., 1956. *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press.

ביבליוגרפיה

- ארמסטרונג, קארן, 2004. מוחמד (תרגום: מיכל סלע), ירושלים: כתר.
- איזנשטט, שמואל נח וקולרו, מרים, 1982. הסוציולוגיה: ערדיגמות ומחקרים, ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- גויטיין, ש"ד, 1956. האסלאם של מוחמד: כיצד התהוותה דת חדשה בצל היהדות, ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- גיל, משה, 1997. 'אמנת אלמדינה והיהודים', בתוך: משה גיל, במלכות ישמעאל בחקופת הגאונים, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 20-46.
- גיל, משה, 1993. 'מעשה בחירא וגירסאותיו היהודיות', בתוך: חגי בן שמאי (עורך), חקרי עבר וערב: מוגשים ליהושע בלאו על ידי חבריו ותלמידיו במלאת לו שבעים, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, 193-210.
- הירשברג, חיים ואב, 1946. ישראל בערב: קורות היהודים בחמיר וחג'אז מחורבן בית שני ועד מסעי הצלב, תל אביב: מוסד ביאליק על ידי מסדה.
- לואיס, ברנרד, 1996. היהודים בעולם האסלאם, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- לואיס, ברנרד, 1989. שמיים ואנטישמיים: מחקר על סכסוך ועל דעות קדומות, תל אביב: דביר.
- לצרוס-יפה, חוה (עורכת), 1978. פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל אביב: רשפים.
- סעיד, אדוארד, 2000. אוריינטליזם. תל אביב: עם עובד.
- קוק, מייקל, 1989. מוחמד, ירושלים: מוסד ביאליק.
- קיסטר, מאיר, 1999. מחקרים בהתהוות האסלאם, ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- קנדי, היו, 1998. מחמד והח'ליפות: המזרח התיכון המוסלמי מהמאה השישית עד המאה האחת עשרה, ירושלים: מוסד ביאליק.
- רובין, אורי, 2000. 'כיוון התפילה באסלאם – לתולדותיו של מאבק בין-פולחני', היסטוריה ו: 5-30.
- שפירא, יונתן, 1977. יסודות הסוציולוגיה, תל אביב: עם עובד.
- אבן אסתאק-אבן השאם, 1391/1971. אל-סירה אל-נבויה (מהדורת אל-סקא ואחרים), בירות: דאר אחיא אל-תראת' אל-ערבי.
- Armstrong, Karen, 2000. *Islam: a short history*, New York: Modern Library.
- Baneth, D. Z. H., 1971. 'What did Muhammad mean when he called his religion Islam? The Original meaning of aslama and its derivatives', *Israel Oriental Studies* 1: 183-190.

אליאס חזרי, יאלו (תרגום מצרית: מלי ברוך), תל אביב: אנדרלוס, 2005, 317 עמ'.

שבע עשרה שנות מלחמת האזרחים בלבנון (1975-1992), שנים שבמהלכן נהרגו ונעלמו 200,000 איש, מאות אלפים נפצעו, מיליונים נהפכו למהגרים והמדינה נהרסה פיזית ופוליטית, הסתיימו בשכחה קולקטיבית. הלבנונים אינם רוצים להתעמת עם עברם, לערוך חשבון נפש או להפיק לקחים, הם רוצים לשכוח. לשכוח את טוראות המלחמה וזוועותיה, את המשעים האכזריים שנעשו בשמה, את מעשי ההתעללות והטבח ההרדיים, את החטיפות, את מעשי האונס והשוד ואת הריקבון המוסרי והחברתי שלבנון הייתה נתונה בו בשנים חשוכות אלה.

את חוסר הנכונות ואת הרתיצה מלהתעמת עם העבר אפשר להסביר בהסברים מהתחום הפוליטי והתרבותי, אך גם מן התחום הנפשי. המשימה הראשונה שניצבה בפני הלבנונים עם סיום המלחמה הייתה לישקם את מדינתם מבחינה פוליטית, כלכלית וחברתית. סוריה ביססה במהירות את שליטתה במדינה, ובדרום נמשכה הלחימה בין חונאללה לישראל. הפוליטיקאים וראשי המליציות שהיו מעורבים במלחמה הובילו עתה, בחסות סורית, את תהליך השיקום והפיוס הלאומי. העמדה לדין של האשמים הייתה מעטיקה את התשדגות בין העדות ומקשה, ואולי אף מונעת, את תהליך הפיוס (אם כי מספר קטן של ראשי מליציות נוצריות הועמדו לדין על ידי הסורים באשמת שיתוף פעולה עם ישראל). העיסוק במלחמה היה מעלה בהכרח גם את שאלת האחריות; סוגיה שעדיין מעוררת מחלוקת רבה. ואמנם, אחד הפתרונות המועדפים על פוליטיקאים והיסטוריונים לבנונים שכתבו על המלחמה היה להטיל את האחריות על האחר, בין אם האחר הוא העדה היריבה, הפלסטינים, סוריה או ישראל. ולבסוף, בעבור האזרח הלבנוני הפשוט שהתמודד עם קשיי הקיום היומיומיים, הייתה השכחה אמצעי לשמירת שפיותו. ואולם השתיקה והסירוב לערוך חשבון נפש אמתי עם העבר לא היו נמלת הכלל. מיצוט ששורותיו הולכות וגדלות תובע היום להתעמת ולהפיק לקחים מהעבר בתנחה שוו הדרך היחידה למנוע את הישנותה של הטרגדיה האיומה שעברה לבנון במלחמת האזרחים. העומדים בראש מאבק זה אינם פוליטיקאים, עיתונאים או היסטוריונים, אלא סופרים, משוררים, מחזאים וכמאי סרטים הנותנים ביצירותיהם ביטוי לזוועת המלחמה ולהשלכותיה על דור שלם של לבנונים שהשתתפו בה. הם מתמקדים בהתנסותו של הפרט, ובאמצעותה חושפים את התהומות שהחברה הלבנונית הידרדרה אליהן במלחמה. בין הסופרים והיוצרים גם נשים המציגות נקודת מבט ייחודית על סבלה של האישה הלבנונית במלחמה. יצירות אלה מעמיקות את ההכרה ההולכת וגוברת בלבנון בצורך בחשבון נפש אמתי, ובו בזמן תורמות לעיצובו של זיכרון קולקטיבי של מלחמת האזרחים המסייע לגשר על הפיצול הפוליטי, הרתי והעדתי.

יאלו, רומן שנכתב על ידי הסופר הלבנוני הנוצרי אליאס ח'ורי (שספר קודם פרי עטו, באב אל-ישקם, הופיע בתרגום לעברית בהוצאת אנדלוס), נמנה עם היצירות ההשובות והבולטות שנכתבו בלבנון על מלחמת האזרחים. ח'ורי, שחווה את המלחמה על בשרו, חוזר ותובע להתעמת עם שרר העבר כדי למנוע טרגדיות דומות בעתיד. בתביעתו זו הוא נשען על ראייה היסטורית - על כישלונם של הלבנונים להפיק לקחים ממלחמות אזרחים קודמות (את עבודת המוסטר שלו באוניברסיטת פריז כתב ח'ורי על מלחמת האזרחים של 1860, והוא מתייחס אליה גם בספרו זה). ח'ורי עסק במלחמה זו גם כספרו ההר הקטן (אל-ג'בל אל-קטיר, כינוי לאֶשְׂרֵפָה, הרובע הנוצרי במזרח כיריאת), ספר זה הופיע לראשונה בערבית ב-1977 ובאנגלית ב-1989 (למהדורה האנגלית נספח גם מאמר קצר של אדוארד סעיד הבוחן את מקומם של אליאס ח'ורי ויצירתו זו בפרוזה הערבית). ההר הקטן מתבסס על התנסותו של ח'ורי במלחמה המוצגת באמצעות 'רשמים' וחוויות של דמויות שונות. הרומן יאלו הוא יצירת מופת שח'ורי מתמודד בה כאומן רב וכפתיחות עם היבטיה הקשים של המלחמה ועם הטראומות ההרסניות שהותירה, לא רק בנפשות הקורבנות אלא גם בנפשות הרוצחים. אף על פי שח'ורי עוסק ביחיד במלחמה, יאלו הוא גם סיפור התפוררותה של החברה הלבנונית במלחמת האזרחים.

ביאלו מספר ח'ורי את סיפורו של איש מליציות נוצרי שנהפך לאחר המלחמה לפושע ולאנס סדרתי. דאג'אל, המכונה יאלו, הוא אחד מנערים רבים, בני שכונות העוני של כיריאת, שהתגייסו למלחמה, וזו עיצבה במידה רבה את אישיותם. יאלו הוא בן לעדת מיעוט קטנה - סורי אורתודוקסי-יעקוביטי - הוא איננו בטוח בהותו או בסיבות שהביאו אותו להילחם בעבור מדינה שבצעם אינה שלו. סיפורו הוא גם סיפורם של אמו וסבו, סבו ניצל מטבח בכפרו שבגבול תורכיה-סוריה במלחמת העולם הראשונה, ואומץ בגיל שלוש על ידי מולא כורדי שגידלו כמוסלמי בקמישלי שבגזירה. הסב היגר לכיריאת ושם גילה מחדש את אמונתו הנוצרית ונעשה לאיש דת המגסה כאובססיביות להחיות את שפת הפולחן העתיקה של עדתו, האדמית-הסורית. האם הסב הוא מוסלמי-כורדי או נוצרי-יעקוביטי? סורי או לבנוני? איננו יודעים בבטחה. גם זהות אביו של יאלו אינה ברורה, אמו התופרת נותרה לברה לאתר שבעלה ברח לשוודיה, והיא מתפשת כנאשית אחר אהבה. יאלו גדל בידי סבו המעורער בנפשו ובידי אמו המצויה גם היא על גבול השפיות, וילדותו רחוקה מלהיות ילדות רגילה. המלחמה היא אפוא מפלט עבורו. ב-1977, בהיותו בן 14, הוא מתגייס לכוחות הלבנוניים הנוצריים וכשורותיהם

1 הסורים אורתודוקסים, המכונים גם יעקוביטים, הם עדה נוצרית שמקורה במאה השישית לספירה, ובדומה לקפטים ולארמנים הם מונופיזיטים. לעדה זו היררכיה רחבת עצמאית ושפת פולחן משלה. מקום מושבו של פטריארך העדה בעבר היה במרדן, תורכיה.

רשימות ביקורת

נלחם עד 1989. בסוף אותה שנה, לאחר שמאס במלחמה, הוא עורך מיחידתו, לא לפני שהוא וחברו פורצים את כספת היחידה. הם בורחים לפריז, אך לאחר שלושה שבועות לוקח חברו את הכסף ומותירו חסר כל. יאלו מגויס על ידי סוחר נשק לבנוני גוצרי המחזירו ללבנון ומעסיקו כשומר בביתו בהרי הלבנון, שם מתגוררות אשתו ובתו. בשלב זה של חייו מתחיל יאלו בקריירה של פושע, הוא תוקף זוגות הבאים להתייחד בלילות בהרים בכלי רכבם, שורד את הגברים ואונס את הנשים. הוא מתאהב עד טירוף בצעירה ושמה שירין החוששת ממנו ובו בזמן נמשכת אליו. שירין היא שמסגירה אותו לבסוף למשטרה, שם הוא מואשם לא רק במעשי הפשע שביצע, אלא גם בהשתתפות במעשי חתרנות פוליטיים נגד המדינה.

עיקר הרומן הוא תיאור מפורט וריאליסטי של עינויי התופת ושל הייסורים שעובר גיבור היצירה בחדרי החקירות של המשטרה הלבנונית. תוקריו תובעים ממנו לא רק להתודות על פשעיו, אלא גם לכתוב כמו ידיו את סיפור חייו. תחת לחץ העינויים נאלץ יאלו, הנמצא על סף אובדן השפיות, לשחזר שוב ושוב את סיפור חייו. זיכרונו מתעתע בו והוא מתבלבל לעתים בין זיכרונות ילדותו למעשיו בשנות המלחמה הארוכות, מהוראותיו החוזרות ונשנות מרכיב יאלו בהדרגה, ואתו הקוראים, את תולדות חייו. הקוראים לומדים על זוועות המלחמה, על חייו של יאלו לוחם המיליציה, על פחדיו ותחושותיו, על חבריו ואויביו, על התבגרותו המינית ועל הנשים במלחמה. הודות לאהבתו לשירין ובלחץ העינויים מתעמת יאלו עם עברו, חושף את גפשו וזוכה לגאולה. יאלו איננו מעורר הזדהות, אך למרות מעשיו הנוראים הוא מעורר מידה של חמלה, שכן גם הוא קורבן המלחמה.

יאלו של חירי איננו רק סיפורת של מלחמת האזרחים בלבנון. זהו רומן המספר סיפור אהבה בין גבר לאישה ובין אדם לאמונתו הדתית ולשפתו, וגם סיפור אהבה לסילה הכתובה שבאמצעותה מגיע הגיבור לאמת ולגאולה. ולבסוף, זוהי יצירה העוסקת בדרכי עיצובו של הזיכרון ובאופן שבו הוא נעשה לחלק מזיכרונו הקולקטיבי של החברה וממורשתה ההיסטורית.

מאיר זמיר

יוחנן אליחי, לדבר ערבית: שיטת לימוד חדשה, ירושלים: קבוצת מינרוה יעוץ והדרכה, 2004, ארבעה חלקים.

הוצאתם לאור מחדש של ארבעת ספריו של אליחי ללימוד הערבית המדוברת מעוררת עניין רב, בעיקר בתקופה שבה ניכרת התעניינות מחודשת בציבור הישראלי בלימוד שפה זו. העֶרְכָּה כוללת ארבעה ספרים וארבעה תקליטורים בעיצוב מהודר. התכנית מאושרת בידי משרד החינוך ועומדת בדרישות המשרד להוראת השפה הערבית המדוברת בבתי הספר התיכוניים כהכנה לבחינות הבגרות. עם זאת, המחבר אינו מייעד אותה לבתי הספר דווקא. השיעורים בנויים בצורה המאפשרת גם ללומד העצמאי להתמצא בהם: השיחות כתובות בתעתיק עברי, מתורגמות לעברית ומוקלטות על גבי תקליטורים. כל שיעור מכיל גם הסברים, פונטיים ודקדוקיים בעיקר, ולעתים גם השוואות לדיאלקטים נוספים. הפתרונות לתרגילים השזורים לאורך כל פרק מובאים בסוף כל ספר.

אליחי הוא מילונאי ותיק, הוא מתעד במשך שנים רבות את השפה הערבית הפלסטינית הדבורה וכותב ספרי לימוד להוראתה. הספר שלפנינו מבוסס על שיחות שהוקלטו בארץ בשנים 1965-1989, והוא הופיע לראשונה כקורס בצרפתית ב־1967 וכקורס באנגלית ב־1980. הספר עובד מחדש ועודכן לקראת המהדורה העברית הראשונה שיצאה לאור ב־1992 בהוצאת קסת, ויש בו שיחות יום־יומיות בנושאים מגוונים. חלק מהשיחות נשמעות טבעיות לחלוטין, למשל השיחה בשיעור 14 'מי שבר את הבקבוק', אך חלק מן השיחות נשמעות כאילו הוצאו מהקשרן או איבדו מהרלוונטיות שלהן, כך למשל השיחה בשיעור 9 'בבית הקפה' העוסקת בשאלה אם מצרים רוצה בשלום או במלחמה.

בפתח כל שיעור מופיע נושא דקדוקי המוצג בראשית הפרק ומתורגל מעט, וכן מוצג אוצר מילים כהכנה לשיחה או לשיחות המופיעות בהמשך השיעור. מי שיקפיד ללמוד את השפה הערבית המדוברת שלב אחר שלב על פי תכנית זו יוכל להתרשם מהרגישות הרבה שאליחי מפגין כלפי הלומדים. הוא מודע לקשיים הניצבים בדרכם, למשל בהגיתם של עיצורים שאינם קיימים בעברית (כמו בצירוף אֶפְּרָרְרָה, החדר הגדול ביותר) או בהתמודדות עם אוצר מילים גדול חדש, והוא מנחה אותם כיצד להתמודד עם קשיים אלה, אגב שימוש בהומור דק.

למרות האמור לעיל, כאשר החליטה הוצאת מינרוה להוציא לאור בראשית שנות האלפיים תכנית שראשיתה באמצע שנות השישים והמשכה בשנות השמונים, תכנית שיצאה לאור בעברית לראשונה לפני למעלה מעשר שנים, היה מקום לבחון מחדש עד כמה 'שיטת לימוד חדשה' זו, כפי שנטען על גבי עטיפות הספרים, אכן עונה על צרכיו של הלומד העברי בימים אלה. תכנית זו במתכונתה הנוכחית, הוזה לחלוטין לזו שיצאה בשנות התשעים, איננה מתמודדת עם שאלות שנשאלו בעשור האחרון באשר להוראתה

של הערבית בכלל ולהוראתה של הערבית המדוברת בפרט, כגון מה חשיבותה של הוראת השפה הערבית בהקשרה התרבותי? מה הקשר בין הוראתה של השפה הכתובה להוראת השפה הדבורה? האם נכון להמשיך ללמד ערבית מדוברת בתעתיק לאותיות עבריות? האם נכון לדרוש מהלומדים לכתוב את תשובותיהם במקום לומר אותן? ומהו מקומו של הדקדוק בהוראת השפה?

בספר שלפנינו נקבע מבנה השיעור על פי הנושא הדקדוקי הפותח אותו, וכך קורה שאין כל קשר בין השיחות המופיעות במרכז השיעורים, שכן מטרתן היחידה היא לתרגל את הנושא הדקדוקי. גישה זו מונעת את האפשרות להעמיד במרכז השיעור סוגיה חברתית-תרבותית, כמקובל בשנים האחרונות בהוראת השפה הערבית (כך למשל בתכנית 'שפה מספרת תרבות'). שיעור 31, למשל, מציג קטעי שיחות סביב ביקור בכנסית הקבר (ללא כל הרחבה על המקום עצמו): ילד שהלך לאיבוד, השפעת המצב המדיני-פוליטי על המצב הכלכלי, גנב שנתפס ומוזג האוויר. קטעי השיחות תלויים מהקשרם ואינם קשורים זה לזה, כל יעדם לתרגל הגייה או נושאים דקדוקיים שנקבעו מראש. כמו כן, מעבר לשינון בעל-פה של קטעי השיחות ותרגום משפטים בהמשך כל שיעור, אין בספר ניסיון להציב את הלומדים במצבים דומים 'מהחיים' כדי לתרגל את הנלמד. גם במדריך למורה שיצא במהדורה הקודמת (1993) אין הכוונה לפעילויות, כגון משחק תפקידים ומדרש תמונה, כמקובל בהוראת שפות זרות אחרות בעולם כולו, כי אם לשחזור הפרק כהווייתו. שיטת 'כדור השלג', המבוססת על מעבר ממשפטים קצרים בני שתיים-שלוש מילים למשפטים ארוכים יותר (כמו כדור שלג ההולך וגדל) היא אכן רעיון חשוב בפיתוח מיומנות הדיבור, אך אין לראות בה נוסחת פלא יחידה שתוציא אותנו מגבולות המשפטים הקצרים.

לזכות הספר ייאמר שהוא מתמודד עם הסוגיות הדקדוקיות והתחביריות החשובות של הלהג הארץ-ישראלי, מציג אין-ספור קטעי שיחות שבהן באות לידי ביטוי צורות אלה וחושף את הלומדים לאוצר מילים עשיר ומגוון. כן יש בספר טעמה קלה מלהגים נוספים ומשפת המשכילים, אולם ככלל הוא עמוס מדי (כנראה בשל מוכוונותו לבחינות הבגרות) ומושפע במידה לא מבוטלת משיטת התרגום-דקדוק שהייתה נהוגה בהוראתן של שפות זרות מאות בשנים, אף כי בעשרות השנים האחרונות כמעט שאין מחקרים המצדדים בה מבחינה חינוכית, פסיכולוגית או אחרת. הספר מושפע במידת-מה גם מדרכי הוראת השפה הערבית הכתובה בשנות השבעים והשמונים, דרכים ששמו את העיתונות במוקד ההוראה. כך נותרו להן כמה שיחות בנושאים מדיניים-פוליטיים שכאשר הן נלמדות מחוץ להקשרן קשה למצוא בהן עניין, כגון שיחה על הצבא העיראקי שהפיל מטוס איראני (שיעור 35) או שיחה על מכונית ממולכדת (שיעור 40), ואפשר שיש בקטעים אלה גם טעם לפגם בשל המסרים השליליים הסמויים הטמונים בהם כלפי דוברי השפה. דווקא הדיון על מעמד האישה בבחירות בירדן היה ראוי להרחבה (שיעור

48). בספר חסרים גם הפן התרבותי והפן החווייתי שהם מרכיבים חשובים ביותר בלימוד שפה בכלל, ובלימוד השפה הערבית במחוזותינו בפרט.

עם זאת, זו אולי סדרת הספרים המקיפה ביותר שיצאה לאור בשנים האחרונות בתחום זה ובכך חשיבותה. במהלך השנים נכתבו ויצאו לאור ספרים רבים להוראת הערבית המדוברת. די אם נזכיר את תוכנית הטלוויזיה האגדית של הטלוויזיה הלימודית בשנות השמונים ג'אָרְכַּ קְרִיפֶּפּ, ואת סדרת הספרים ללימוד ערבית מדוברת של האוניברסיטה הפתוחה ותכנית הטלוויזיה תְּעֵלֶם וְתִפְלֵם (משנות התשעים). בשנים האחרונות יצא לאור הספר תְּסֵלֶם 1 בהוצאת אחיעבר, ברליץ. למרות השפע הרב של ספרים ותכניות להוראת השפה הערבית המדוברת, נראה שעדיין לא נמצאה הנוסחה המיוחלת שתאפשר ללומד הישראלי לשוחח בחופשיות בשפה הערבית. על פי רוב הלומדים מגיעים לרמת דיבור בסיסית, ורק לעתים רחוקות אפשר למצוא ביניהם דוברי ערבית מדוברת שוטפת. אפשר שהדבר קשור לעובדה שמרבית המורים לערבית אינם דוברים ילידים של השפה ולכן היא אינה שגורה גם בפהם (המורים עצמם הם תוצר של מערכת החינוך שלא הכשירה אותם לכך כראוי), ואפשר שמדובר בהזנחה רבת שנים של מערכת החינוך ששמה דגש על הוראת הערבית הספרותית ולא השכילה להקצות משאבים לפיתוח חומרי הוראה ולמידה של הערבית המדוברת ולהכשרת מורים בתחום זה.

הערבית המדוברת נלמדת מזה שנים רבות בכיתות ד-ו בכתי ספר יסודיים שונים ברחבי הארץ, או כמקצוע רשות (!) לבחינות הבגרות כחלק מהבחינה הכוללת בעל-פה בלימודי הערבית, ואז התכנים ושיטות הלימוד נקבעים על פי שיקול דעתם של המורים. דווקא בכיתות ז-י שלימודי הערבית הספרותית בהן, על פי הגדרות משרד החינוך, הם לימודי חובה, אין חובת לימוד של הערבית המדוברת. אחד המשברים הגדולים בהוראת מקצוע זה התרחש בסוף שנות השמונים, כאשר תוצאות עבודת הדוקטורט של חזי ברוש (ברוש: 1988) העידו על עמדות שליליות יותר כלפי השפה הערבית של תלמידי כיתות ז' שלמדו ערבית מדוברת בבית הספר היסודי מעמדותיהם של מי שלא למדו ערבית מדוברת. כן לא נמצאה השפעה חיובית ממשית של לימוד הערבית המדוברת על לימודי הערבית הספרותית בחטיבת הביניים, למשל בתחום אוצר המילים או השמע. תוצאות אלה חיזקו את תפיסותיהם של המתנגדים להוראת הערבית המדוברת בוועדת המקצוע במשרד החינוך. איש לא טרח לבדוק לעומק מה היו הנסיבות שהובילו לתוצאות עגומות אלה: הכשרת מורים לקויה, נתק בין הוראת הערבית המדוברת בכתי הספר היסודיים להוראת הערבית הספרותית בחטיבות הביניים (מורים בחטיבות הביניים דרשו מהתלמידים לשכוח את הערבית המדוברת שלמדו, ולא עשו שימוש מושכל בידע של התלמידים) ושיטות הוראה שונות של שני התחומים (בעוד שהערבית המדוברת נלמדה באופן חווייתי, בהוראת הערבית הספרותית הושם דגש על הוראת הדקדוק ועל אוצר מילים עיתונאי-מדיני-פוליטי).

במפתיע, דווקא בשנות התשעים הייתה פריחה מחודשת של הוראת המקצוע. מחקרית של פרופ' אילנה שוהמי וצוות חוקרים מאוניברסיטת תל אביב הראו שהוראת הערבית המדוברת תרמה לגיבוש עמדות חיוביות כלפי השפה ודובריה בקרב תלמידים שלמדו את השפה בכיתות ד-ו (Donitsa- Inbar, Donitsa-Schmidt and Shohamy 2001; Donitsa- Schmidt, Inbar and Shohamy 2004). רוב התלמידים הסבירו שחשוב ללמוד את השפה משום שאנו חיים במזרח התיכון וצריכים להכיר את שכנינו. המושג 'דע את האויב', ששימש בעבר את חיל המודיעין לעידוד לימוד השפה הערבית והיה שגור בפי תלמידים רבים, נעלם כמעט.

גם היום, כשהדי האינתיפאדה ואירועי ה-11 בספטמבר מתפוגגים בתודעת הציבור הישראלי, זוכה הערבית המדוברת לעדנה מחודשת בשל העניין הציבורי הרב שמעוררים נושאים פוליטיים ומדיניים הקשורים בשפה הערבית. אכן, קשה למצוא עוד תחום שהאירועים הפוליטיים משפיעים במידה כה רבה ומיידית על הוראתו, ודווקא משום כך נדרשות רגישות מיוחדת וגישה יצירתית במיוחד.

אחת מתוצאות מחקרית של פרופ' שוהמי העידה על 'דריכה במקום' בהתפתחות מיומנות הדיבור לאורך שלוש שנות לימוד הערבית המדוברת בכיתות ד-ו. עם זאת, בשל עמדותיהם החיוביות של התלמידים כלפי המקצוע ורצונם העז ללמוד את השפה, אחת המסקנות המרכזיות של מחקרים אלה הייתה שהוראת הערבית המדוברת צריכה להילמד לשם 'הכשרת הלבבות' וכאמצעי להכרת האזור והשכנים. גישה מעין זו היא הבסיס למיזמים חדשים המפותחים כיום בהוראת הערבית המדוברת, כמו השפה כגשר תרבותי: יחידות לימוד בערבית תקשורתית ובתרבות, מאת אלה ולסטר (פרויקט בתמיכתה של קרן אברהם, 2005). תכנית זו נמצאת עדיין בשלבי פיתוח והרצה והיא משלבת שיחות אותנטיות בנושאים יום-יומיים מגוונים, שחלקן הוקלטו וצולם במגזר הערבי וחלקן נלקחו מערוצי הטלוויזיה בערבית, עם סיפורים ושירים בערבית. התכנית מלווה בתקליטורים ובקלטת וידיאו ונתמכת בקורסים להכשרת מורים ערבים להוראה במגזר העברי. מתברר שהמפגש הבלתי-אמצעי בין התלמיד העברי למורה הערבי, שנחשב שנים רבות לבלתי-אפשרי, הוא מפגש אנושי חם וחיוני, והוא מסייע בניפוץ סטריאוטיפים ובהכרת ה'אחר'. אולם גם בתכנית זו חסרה עדיין ראייה כוללת של השפה הערבית הכתובה והדבורה, ראייה שתאפשר למצוא דרכים לשלב אותן זו בזו כדי לא לחזור על שגיאות העבר וההווה (על הנתק בין הוראתן של שתי השפות בכל היבט אפשרי כמעט: ספרי הלימוד, כיתות הלימוד, נושאי הלימוד, דרכי ההוראה ועוד).

עם הוצאתה המחודשת לאור של סדרת ספריו של אליחי, היה ראוי לבחון מחדש את הטקסטים ואת השיטה, לברר מי הם קהלי היעד ולנסות להתמודד עם הסוגיות הרבות שנותרו ללא מענה גם במהדורה זו.

אלון פרגמן

ביבליוגרפיה

ברוש, חזי, 1988. השפעת לימוד הערבית המדוברת בבית הספר היסודי על ההישגים בערבית ספרותית בכיתה ז' של חטיבת הביניים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.

Donitsa-Schmidt, Smadar, Ofra Inbar and Elana Shohamy 2004. 'The Effects of Teaching Spoken Arabic on Students: Attitudes and Motivation in Israel', *The Modern Language Journal* 88: 217-228.

Inbar, Ofra, Smadar Donitsa-Schmidt and Elana Shohamy 2001. 'Students Motivation as a Function of Language Learning: The Teaching of Arabic in Israel', in: Zoltan Dornyei and Richard Schmidt (eds.), *Motivation and Second Language Acquisition*, Honolulu, HI: Second Language Teaching and Curriculum Center, University of Hawaii at Manoa.

על המחברים

סעד אבו רע'נאם סיים לאחרונה את לימודיו לתואר שני במחלקה ללימודי המזרח תיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
saadganm@gmail.com

שחר אגמי הוא בעל תואר שני מהמחלקה להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת תל אביב. עבודת התזה שלו עסקה ברומן הסעודי החדש - בקשר שבין מגדר, ספרות, חברה, תרבות והיסטוריה. אגמי הוא גם מורה לערבית.
agamisha@gmail.com

דני אורבך הוא תלמיד לתואר שני באוניברסיטת טוקיו, יפן. הוא עוסק בבודהיזם קלאסי, בהיסטוריה יפנית ובהיסטוריה גרמנית מודרנית, ספרו הראשון, העוסק בתולדות ההתנגדות הגרמנית להיטלר, עתיד לראות אור בקרוב בהוצאת ספרי אחוזת בית.
dannyorbach@gmail.com

משה אלבו כותב את עבודת הדוקטור שלו במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב בהנחיית פרופ' יורם מיטל. עבודתו עוסקת בנושא: אסלאם וסופיות במשנתו של שיח' אל-אזהר - השיח' עבד אל-חלים מחמוד.
albo@bgu.ac.il

אירית בק היא מרצה בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב ובמחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות באוניברסיטה הפתוחה. תחום עיסוקה הוא אסלאם בן-זמננו באפריקה. ספרה: אסלאם וזהות פוסט-קולוניאלית במערב אפריקה התפרסם בהוצאת מרכז ד"ר באוניברסיטת תל אביב בשנת 2005, ומאמרים פרי עטה בתחומים אלו התפרסמו בכתבי עת שונים.
iritbak@post.tau.ac.il
iritba@openu.ac.il

יצחק ויסמן הוא מרצה בכיר בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת חיפה. מחקריו עוסקים בסופיות, באסלאם המודרני ובתנועות האסלאמיות הפונדמנטליסטיות והרדיקליות. בין הפרסומים שכתב וערך:

Weismann, Itzhak, 2001. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill; Weismann, Itzhak and Zachs, Fruma (eds.), 2005. *Ottoman Reform and Muslim Regeneration: studies in honour of Butrus Abu-Manneb*, London: I.B. Tauris; Weismann, Itzhak, 2007. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London: Routledge.
weismann@research.haifa.ac.il

מאיר זמיר הוא חוקר ומרצה במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. הוא עוסק בהיסטוריה פוליטית וחברתית של האזור בתקופה המודרנית, בעיקר בסוריה ולבנון, ומתמקד בקולוניאליזם הצרפתי במזרח התיכון ובצפון אפריקה. ספרו האחרון הארו הסדוק: דרכה של לבנון לעצמאות, יצא בשנת 2002 בהוצאת משרד הביטחון.
mzamir@bgu.ac.il

יעקב לב הוא פרופסור להיסטוריה של האסלאם בימי הביניים באוניברסיטת בר-אילן, בעל עניין בהיסטוריה חברתית וכלכלית של המזרח התיכון במאות העשירית עד השש-עשרה.
yglev@actcom.net.il

אלון פרגמן הוא ראש החוג לשפה וספרות ערבית במכללה האקדמית בית ברל, הוא מרכז את לימודי הערבית במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, מדריך פדגוגי ומחבר ספרי לימוד. פרגמן עוסק בחקר הספרות הערבית ותרבותה, ופועל לקידום לימודי השפה הערבית ותרבותה בארץ.
שני מאמרים פרי עטו שיראו אור בקרוב הם:
1. את המנגינה הזאת אי אפשר להפסיק – מורים ערבים מלמדים ערבית מדוברת בבתי הספר העבריים.
2. 'הילד אלים, בעל נטיות חריגות או שהוא גם גונקונפורמיסט?' דמות הילד בכתיבתו של זכריא תאמר.
alon-fr@013.net

יהושע פרנקל הוא מרצה בכיר בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת חיפה. עוסק בהיסטוריה של ארצות האסלאם דוברות הערבית ומתרכז בעיקר בהיסטוריה חברתית של ימי הביניים.
frenkely@research.haifa.ac.il

מרים פרנקל היא חוקרת גניזה ועוסקת בחברה הערבית-יהודית בימי הביניים ובתרבותה. היא מלמדת באוניברסיטה העברית ובאוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ומשמשת סגנית ראש מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח. ספרה האוהבים והנדיבים: עילית מנהיגה בקרב יהודי אלכסנדריה בימי הביניים הוא זוכה פרס שז"ר לשנת תשס"ו.
mfrenkel@mscc.huji.ac.il

ארו צפדיה הוא מרצה בכיר במחלקה למנהל ומדיניות ציבורית במכללה האקדמית ספיר. עבודתו עוסקת במדיניות ומרחב ובקשר ביניהם. בעת האחרונה ראו אור שני פרסומים שחיבר עם עמיתים נוספים: *Israel since the 1980s*, בהוצאת Cambridge University Press ודרמת ההדרמה: העברת מחנות הצבא אל מטרופולין באר שבע מנקודת מבט אזרחית, בהוצאת מרכז הנגב לפיתוח אזורי. ארו צפדיה חבר בוועד המנהל של עמותת 'במקום' – מתכננים למען זכויות תכנון.
tzfadia@bgu.ac.il

אחמת ט' קראמוסטפא הוא חוקר ומרצה באוניברסיטת וושינגטון, סנט לואיס. מחקריו מתמקדים בהיסטוריה אינטלקטואלית וחברתית בחברות מוסלמיות במאות השלוש-עשרה עד השש-עשרה, והוא מתמחה בהגות האסלאמית הקדם-מודרנית. בעת האחרונה מחקריו מתמקדים בהיסטוריה של הסופיות, בתפיסות האינדיווידואל בעולם האסלאמי במאה השלוש-עשרה ובהגדרות מוסלמיות למושג 'דת'. ספרו האחרון *Sufism: The formative period* יצא לאור בשנת 2007 בהוצאת Edinburgh University Press.

יצחק שנייבויס הוא מתרגם מעברית לערבית ומערבית לעברית ומורה לתרגום.
itzikshn@gmail.com

دراسة في مجلة الإسلام والتصوف: إسلام, صوفية وحداثة في مصر الثورية.

موشيه البو

1- لقد تم في عهد محمد علي (1805-1848) توحيد كل الطرق الصوفية في مصر تحت سقف واحد: "المجلس الأعلى للطرق الصوفية". وفي السنوات ما بين 1958-1961 اصدر رئيس هذه الجهة, الشيخ محمد محمود علوان, مجلة كانت تصدر مرة واحدة في الشهر أطلق عليها اسم الإسلام والتصوف. عبرت المجلة عن تصور مجلس الطرق الصوفية لدورهم في الشأن الحديث وللرؤية المستقبلية بالنسبة لما ستؤول إليه الطرق الصوفية في الشارع المصري, وكذلك لوجهة نظر المجلس حول مكانة الطرق في المجتمع المصري, وعلى المنحى الثوري وعلى التعديلات التي طلبت إجراءها بطريق نشاطاتها المراسمية والعلنية. أما بالنسبة للكتاب في المجلة فقد انتسبوا لجهات مختلفة, مثل المجلس الأعلى للطرق الصوفية, وكلية الأزهر, والسلطة السياسية والنخبة المثقفة. ولعل المطالعة في مجلة الإسلام والتصوف تتيح لنا فهم الآلية التي ساروا بها بالحدثة والثورة وكيف حاول النظام دفع الإيديولوجية الثورية عن طريق استخدام إطار الهوية الصوفية. ثم, تتجلى في المجلة الأنماط التي حاول بها المجلس الأعلى للطرق الصوفية, وهي منظمة سبقت الثورة, تتجلى في الحفاظ على مركزها ومكانتها في المجتمع المصري حتى ما بعدها.

هويات حداثة – صوفية ووهابية في شمال نيجيريا.

ايريت بق

2- في سبعينيات القرن العشرين وما بعدها ظهرت في شمال نيجيريا صراعات بين تيارات فكرية ومنظمية ترعرعت بتأثير الوهابية, وبين الطرق الصوفية. لقد كانت هذه الصراعات حادة وعلنية وفي حالات أخرى كانت عنيفة, وأدت إلى تغيير واضح في هوية الإسلام في هذا الإقليم الذي يغلب عليه الطابع الديني, فكثير من سكانه كانوا أتباعا للطرق الصوفية (للقادريية وللتجانية). يصف هذا المقال تطور العلاقة بين التيارات في الفترة ما بعد الكولونيالية ثم يقوم بتحليل العوامل الخارجية والداخلية فيما يتعلق بنيجيريا. تلك العوامل أدت إلى تطور الصراعات بينهم منذ السبعينات وما بعدها. مع هذا, فان المقال يزعم أن البحث يميل أحيانا ليكون أكثر انشطاريا للتيارات في الإسلام, فانه, يتجه لينسب الصفة الراديكالية والسياسية لأولئك الحاملين لوجهة النظر الوهابية, في مقابل ذلك نسب صفة الاعتدال , وفي حالات معينة حتى الانهزام, للمنادين بوجهات نظر صوفية. يظهر لنا أن تحليل العلاقة بين التيارات الفكرية المختلفة في الإسلام شمال- نيجيريا كعلاقات ديناميكية متغيرة باستمرارية. وليس علاقات تتسم أساسا

بتصادم بين هويات منفصلة, تتيح إجراء نقاش أكثر مرونة بهذه العلاقات, التي تتسم في العقد الأخير أيضا بمحاولات للتقرب وخلق الحوار.

العندليب واللوتس: جلال الدين الرومي والبوذية من نظرة مقارنة .

داني اورباخ

3- يقارن هذا المقال بين الإسلام الصوفي وبين البوذية الصينية من خلال العقيدة المركبة الكبيرة (المهانية), عن طريق المفاضلة بين أفكار اثنين من ممثلي هاتين العقيدتين الأكثر بروزا وهما محمد جلال الدين الرومي الذي كان مفكرا وشاعرا صوفيا والذي عاش في القرن الثالثة عشر للميلاد. وبين انبعاث العقيدة في المهانية- وهو نص بوذي صيني مقعد من القرن الثالث للميلاد. فالمسألة الأساسية التي تدور حولها المقارنة هي نهج هاتين العقيدتين للعلاقة بين الحقيقة الجزئية, اليومية أو النسبية, وبين الحقيقة المطلقة الكائنة في أساس الكون. وهذه المقارنة مهمة لأنه لا يمكن الإشارة إلى تشابه معين بين العقيدتين. في الوقت نفسه لا نستطيع أن نلاحظ الفوارق الدقيقة بينهم. للوهلة الأولى, يظهر لنا أن المقارنة تتسم باحدية: هاتان الفكرتان تذكران حقيقة مطلقة حاضرة في الكون كله, والإنسان وبحسب مفهومهما, هو جزء من هذه الحقيقة. لكن, بنظرة أكثر عمقا يتبين لنا ثمة اختلاف. فكتابات الرومي ترعرعت في ثقافة إسلامية, ضمن إطار عقيدة دينية توحيدية التي تنادي بالله الواحد القادر على كل شيء, في حين انبعاث العقيدة المهانية تتبع لأعراف بوذية, عقيدة هندية للادارية بأساسها, التي تبرز العقيدة بكنه واقعا. لهذا فانه من المهم النظر لهذه المقارنة كحالة اختبار, وفحص إذا ما كان هناك تشابه في مبادئ معينة واصطلاح يستطيع جسر الهوات القائمة بين عقيدة توحيدية وبين أخرى ليست كذلك.

حيز بلدي وسياسة قومية: أبعاد السيطرة والممانعة في الكتابة المعاصرة على المدينة.

ايرز تسفاديه

4- في العقود الأخيرة نشأت في مجال الأبحاث المتعلقة في دراسات المدينة طريقة تتأسس على نماذج نقدية كالنموذج الماركسي، النسوي، وما بعد الكولونيالي. هذا التطور ساهم في تعزيز الاهتمام بأبحاث المدينة لدراسات الشرق الأوسط. بواسطة كشف المعاني الرمزية للتخطيط والهندسة حيث ظهر في هذا النطاق اندراج الإمكانيات في المدينة وسبل تكونها واستنتاجها. ويستعرض المقال تطور دراسات المدينة حيث يركز على النقد ما بعد الكولونيالي. والمدينة من حيث تخطيطها وإدارتها، بحسب هذا النقد، تعتبر مركبات من مشروع سياسي للسيطرة والإخضاع. الذي ينتج شريحة طبقية، أثنية وقومية، وحتى ممانعة. بهذه الروح، تستعرض القائمة ثلاثة أسفار خرجت إلى حيز النور في عام 2005 باللغة العبرية وتعتني بالمدينة في إسرائيل وفي المناطق. هذا العرض يحلل الروابط تحليلًا عرضيًا في ثلاثة أبعاد متوازية: أ- البعد السردي: المهتم بالأنماط التي من خلالها يبني السرد التاريخي للمدينة وبالشكل الذي من خلاله يعكس ميزان القوى في المدينة ويستنسخها. ب- البعد التمايزي، المهتم بتقسيم الحيز البلدي بين الفئات المختلفة لضرورة السيطرة وتوزيع غير عادل للموارد، وبالمعارضة التي تثيرها. ج- البعد العسكري، الذي يتمحور حول احتلال المدينة وتدميرها. الأبعاد الثلاثة معروضة على شكلين: سيطرة وممانعة.

أصدقاء الله المشاكسون: محافل دروشة في الفترة الإسلامية الوسيطة والمتأخرة (الجزائر)

الأول والثالث)

أحمت ط كرامصطفى

5- بسبب انحرافهم عن المعايير الاجتماعية- والدينية وذلك فيما يتعلق بالمظهر الخارجي، من لباس، وتصرف وإظهار للتمسك بالدين، فان الدراويش المتجولين في عالم الإسلام في الفترة الوسطى المتأخرة (القرون الثالث عشر وحتى السادس عشر)، قد اعتبروا في أعين أبناء عصرهم وهكذا في البحث المعاصر. اعتبروا ظواهر وضعية للديانة الشعبية. لقد افرد كرامصطفى لهم بحثًا تاريخيًا. يعرض فيه أشكال تشبثهم وتنظيمهم بالشأن الواسع لبحث نزعات الاعتزال ورفض العالم في الإسلام. فلقد كان ادعاؤه يقول أن تشبث الدروشة التي ترفض العالم نبعت من الصوفية، وتجمع بين اثنين من التيارات الثانوية الأكثر أهمية بالنسبة لها: التقشف (النسك) والفوضوية الفردية.

ترجم إلى العربية : خليل دهابشة

English Abstracts

Modernist Identities: Sufis and Wahhabis in Northern Nigeria

Irit Back

Since the 1970's, northern Nigeria has been torn by many conflicts between organizational and ideological currents influenced both by the Wahhābīyah and the Sufi tariqas. Some of these conflicts were bitter and even violent, leading to a considerable change in the affiliations of Muslims, who, until that period, were considered to be adherents of the Sufi tariqas (mainly the Qādiriyya and the Tijāniyya). This article will review the development of the relations between Wahhābists and Sufis, taking into consideration the international and internal circumstances of the last three decades. The article will argue that current scholarly literature takes an overly dichotomous view of the matter, ascribing radicalization and politization to elements associated with the Wahhābīyah, as opposed to moderation, and even defeatism, to elements associated with Sufism. The author suggests to view the relations between the different organizational and ideological currents in northern Nigerian Islam as dynamic relations, and to discuss not only clashes, but also recent attempts of Sufis and Wahhabis to create dialogue between them.

Looking into *Majalat al-Islam wal-Tasawwuf*: Islam and Modernity in Revolutionary Egypt

Moshe Albo

From the days of Muhammad Ali (1805-1848), all the Sufi orders in Egypt were united under one organization: The Sufi High Council. From 1958 to 1961 the head of this organization, Sheikh Muhammad Mahmud 'Alawān, published a new periodical titled: *Al-Islām wa-l-Tasawwuf*. This periodical represented a junction between the traditional voice of the Sufi tariqas and the revolutionary-nationalist voice of the regime. This article illustrates the twofold ways by which

the High Sufi Council tried to retain its hold and influence in the public sphere by supporting the revolutionary regime on the one hand, and expressing loyalty to the Sufi heritage, custom and unique history, on the other hand. The multiple contributors from the Sufi High Council, al-Azhar, the regime and the intellectual elite created an influx of ideas in which modernity, revolution and Sufism were mingled. This article shows the relevance of Sufism to Egyptian society in the revolutionary era, and after.

The Lotus and the Nightingale: Jalal al-Din Rumi and Chinese Buddhist Thought

Danny Orbach

The following article is a comparative analysis of the perception of the relationship between the partial or mundane truth and the absolute truth underlying the universe, within two religious systems. The first is Sufi mysticism, as manifested in the works of the thirteenth century poet, Muhammad Jalal al-Din al-Rumi. The second is Chinese Mahayana (large vehicle) Buddhism, as manifested in one of its most prominent texts, the sixth century *The Awakening of Faith in the Mahayana*. These two religious systems are very different and yet there are similarities in their approach to the question of truth. At first glance, both Rumi's work and *The Awakening of Faith* seem to be monistic, because both mention an absolute truth present throughout the universe. However, at the same time, there is a substantial gap between them. Rumi's Sufism is part of the Islamic monotheistic tradition, the adherents of which believe in one god, external to the universe. In contrast, *The Awakening of Faith* belongs to the Mahayana Buddhist tradition, which, does not propose the concept of one supreme being, and puts forward the ideal of an internal truth. It is worthwhile to attempt this comparison as a test-case of whether or not it is possible to bridge the gap between monotheistic and non-monotheistic traditions by regarding partial similarities in ideas and terminology.

God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period (chapters 1 and 3)

Ahmet T. Karamustafa

In their deviation from socio-religious norms of dress, looks, behavior and piety, the mendicant dervishes of Islamdom in the Later Middle Period (thirteenth to sixteenth centuries) have been regarded, both by contemporaneous observers and by modern scholarship, as a vulgar expression of popular religion. Karamustafa, who attempts a historical study of deviant religiosity and dervish groups, examines them in the wider context of the study of renunciation in Islam. His argument is that renunciatory dervish piety emerged from within Sufism as a new synthesis of two of its most powerful sub-currents: asceticism and anarchist individualism.

Urban Space and Ethno-National Politics: Elements of Control and Resistance in Contemporary Writing on the City

Erez Tzfadia

In recent decades, urban studies have recruited ideas from critical theories such as Marxism, feminism and postcolonialism, with the goal of interpreting the phenomenon of the city. By ascertaining the symbolic meanings behind the planning of the city and its architecture, these approaches examine the hierarchies of power within the urban context. This article reviews the evolution of urban studies, with focus on the postcolonial approach, which assumes that city planning and management are strategies in political projects of surveillance and control. These strategies produce class, ethnic and national stratifications, and also generate protest and resistance. Inspired by this approach, the author reviews three books about cities in Israel and Palestine (published in 2005 in Hebrew). He identifies three elements that operate in political projects. The first is the narrative element, namely the methods of constructing urban narratives and the ways in which these narratives reflect and reproduce power relations in

the city. The second is segregation, namely the construction of ethnically divided urban space in order to advance control, thus inadvertently producing resistance. The third element is the military, that brings about the occupation and destruction of the city.