

עיונים בכתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף: 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-תסוף (האסלאם והסופיות). פעילותו חודשה ב-1970, הפעם בשם אל-תסוף 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 הטקסית 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-תסוף 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-תסוף החל לצאת לאור ביוני 1958 ופעל כשלוש שנים עד אשר הופסקה הוצאתו בשנת 1961. פעילותו חודשה ב-1970, הפעם בשם אל-תסוף 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.

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 (והד) כאמצעי להגשמת ידיעה חוויתית בלתי-אמצעית של האלוהות (מֶצְרָפָה, או גנוסיס ביוונית). במאה התשיעית, לכל המאוחר, החלה להתפתח השקפת עולם פילוסופית-תאולוגית שהתגבשה לתאוריה מיסטית שנקראה 'תֶסְוֶף'. באותה עת התפתח גם רעיון הדרך (טְרִיקָה) שמשמעו מסלול התקדמות הדרגתי של המאמין לקראת שלמות רוחנית. המסדרים הסופיים (אל־טֶרֶק אל־סוּפִיָה) החלו את דרכם במאה השתים-עשרה כהתאגדויות של תלמידים סביב מנהיגים כריזמטיים. התלמידים שאפו ללמוד ממנהיגיהם את הדרך המובילה לחוויה דתית ולהארה רוחנית. הדגם של יחסי מורה-תלמיד (שיח'-מְרִיד) היה למעשה הבסיס לכינונה של שרשרת (סֶלְסֶלָה) 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 (לבציון, טלמון-הלר ואפרת 1998: 151-163).

המסדרים הסופיים נפוצו מסין ועד מרוקו ומגינאה ועד אינדונזיה, והתאפיינו ברבי-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 ושבתיות ויצרו מסגרות רחבות של קשרים חברתיים ופוליטיים. מטפורת 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 ההלכה האסלאמית (השריעה) המכילה את כל הקהילה האסלאמית באשר היא; הרדיוס מייצג את המסדר (הטריקה) וכל רדיוס מקשר בין ההיקף למרכז; ובמרכז המעגל נמצאת האמת (חקיקה). 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 – הקאדריה הקרויה על שמו של עבד אל-קאדר אל-ג'לאני מבגדאד (מת ב-1166), הסהרוריה הקרויה על שמו של אבו נג'יב אל-סהרורי 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) והבדוויה 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, הוענק 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 המדינתית. 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 הנוהג הסופי 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 שולגו 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 מטפא עבד אל-ראזק 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; והגדרה 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' מטפא עבד אל-ראזק לתפקיד שיח' אל-אזהר ב־1945. מטפא עבד

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

2 מוֹלַד – יום הולדת הנביא או אחד מהקדושים המוכרים. אל-סויסי (מת ב־1505) קבע שהמולד הוא 'בדעה חסנה' כלומר חידוש דתי טוב, אך היו מלומדים שהתנגדו לכך. מואלד צוינו בעלייה לרגל לקברו של הקדוש, קיום טקסים דתיים וקריאה בקוראן, וכן קיום תהלוכות, אירועי ספורט, סעודות ומסחר. המולד המרכזי במצרים הוא של סידה אחמד בדוי בסנטא. לפי וינסר, במאה העשרים הצטמצם הפן הדתי של המולד והדגש הושם על המסחר. להרחבה ראו: וינסר 1971: 94-96.

3 לפירוט נוסף ראו: אל-דוסוקי 1975: 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 מהמסד 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 גרידא הובילו לשינוי חקיקה בפרלמנט ולאישור מינויו לתפקיד שיח' אל-אזהר, והוא נכנס לתפקיד, כאמור, בדצמבר 1945 (אל-דסוקי 1975: 18-25).

מעורבותו של הממסד הפוליטי בהתנהלות המסדרים הסופיים עד מהפכת הקצינים החופשיים ב-23 ביולי 1952 נבעה בעיקרה משיקולים פוליטיים. יכולתם של מנהיגי המסדרים הסופיים להניע קהלים להצבעה מאורגנת בקלפיות הייתה גורם משיכה שהמפלגות והתנועות הפוליטיות השונות לא יכלו להתעלם ממנו. הדוגמה הבולטת 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-מרווקיה 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 ראא'ד (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 הסופיים ב-1957 (De Jong 2000: 162-168, 195-196).⁴

מעמדם של המסדרים הסופיים 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 בזירה

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

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 הסופיים בתקופה המהפכנית בפרט ולמקומה של הסופיות במצרים המודרנית בכלל, מיוצגת במחקרו של מייקל גילסנאן (Gilsenan). גילסנאן טוען כי הסיבה העיקרית להיעלמותם של המסדרים הסופיים מן הזירה הציבורית וממוקדי 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 נפרדים של תעשיות וזעירות, 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 הסופיים. לפי גילסנאן, השינויים העמוקים בסדר החברתי לא הביאו לשינויים מתחייבים בארגון או בתפיסות הרעיוניות של המסדרים הסופיים. 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 בוערות. השיחים הסופים איבדו את תפקידם המסורתי כמתווכים בין השלטון לחברה וסמכותם בעיני הציבור נפגעה. לפי גישה זו, בתהליך בנייתה של מדינת הלאום המצרית נדחקה מסגרת השייכות הסופית לקרן זוית משום שלא התאימה לחברה המודרנית ולפוליטיקה שלה (Gilsenan 1973: 196-204).

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

5 לביסוס הנחה זו ראו: Baer 1983: 33-54; Crecelius 1972: 167-209; וסיקוויס 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 הסופיות במצרים, אולם נותר עקבי בדעתו שלסופיות לא היה מה להציע לחברה המצרית בהקשר המהפכני.

למייצגים את האינטרסים המעמדיים של בעלי הקרקעות ולאמצעי של הבריתים 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 האקסטטית 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 (Gilksan 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, ניגוח 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 כאטיסטיים, 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

לפעילות טקסית המייצגת 'דרמה חברתית' היא טקס הד'קר. 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. במעגלי הד'קר 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 לביסוס 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 בורה 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 בחיזיונותם לציבור המצרי (Johansen, Hoffman 1995: 13-16; Berger 1970: 62-72; De Jong 2000: 162-168).

בכתב העת אל־אסלאם ואל־תסוף 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, ושיווק 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 בסרמינולוגיה אסלאמית.⁸

7 ראו גם את ביקורתו הדקדקנית 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 האורתודוכסיה 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 שתסתר עצמה מחטאיה. 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 מכבליה, הביאה לבניין עוצמתה הלאומית והפכה את מצרים לגורם משמעותי בזירה הבין-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 וישם את עיקרה - צדק חברתי ושיוויון מעמדי - הלכה למעשה. הוא אף הוסיף כי האומה הערבית קיבלה את המסר האלוהי המקורי של טוהר, 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 להחייאת שאיפותינו, תפארתנו, מוסרנו, כוחנו הנפשי ועוצמתנו האמונית והצגת הדוגמה הרוחנית הנצחית והעליונה (עלואן, מרס 1959: 5).

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 בסיס החדית' הידוע: 'יָהּ אֱלֹהֵינוּ מִן אֱלֹהֵימָאן') הן, לדעת עלואן, הבסיס הערכי שעל כל אורה מצרי להפנים, ומהפכה רוחנית, לידו, 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 הבין-לאומית ולהשמיע

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 ונותן ההשראה. הם רואים חובה מקודשת להיות ראש חץ רוחני ולבסס מהפכה רוחנית בונה אשר תמוך בשתי המהפכות – המדינית והחברתית... (עלואן, מרס 1959: 6).

עלואן השכיל להבין שעתידם של המסדרים הסופיים ועתידו שלו כראש מועצת המסדרים קשורים ישירות למחויבות שיפגינו המסדרים למשטר ולתכתיביו. הדגשה זו של הזיקה בין המסר הרוחני הסופי והדרך הסופית לרעיונות המהפכה והמודרניזציה ניכרת גם בטקסטים של כותבים נוספים בכתב העת. כותבים אלה שילבו מאמרים הגותיים-סופיים בנושאים הקשורים במדינה המצרית, תחושת הלאומיות והפטריוטיות, ונאמנות למהפכה, לעיקריה ולמייצגה הנאמן – הנשיא עבד אל-נאסר.⁹

ביטוי נוסף לשילוב מסרים אסלאמיים-סופיים עם המחויבות למדינת הלאום המצרית ולמהפכה אפשר למצוא בסימפוזיון שנערך בדצמבר 1958 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 גיהול חיי משפחה. במהלך הדיון קשר השיח עלואן בין הבעיה החברתית לתפקיד החינוכי של המסדרים הסופיים ולמחויבותם 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 (ועבד אל-באקי סרור,

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

אפריל 1959: 7-9). מסקנות הסימפוזיון יצאו מן התחום המשפחתי לתחום הקהילתי והלאומי, כפי שמשמע מדברי הסיכום של מזכיר כתב העת טה 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 חיונית 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 ורלוונטי 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) מטפא אל-בדן שהיה סגן מפקד מחוז קהיר. לאחר טקס הד'כר נשא השיח' עלואן נאום ובו חזר והדגיש את נאמנותה של מועצת המסדרים הסופיים העליונה למשטר: 'מהפכה בונה, נותנת 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 וההחלטה 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 הערביות, 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 (ח'ללה) 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'י'זה) 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 ובפיגור בזירה התרבותית ובידע. השיח' עלואן טען שחובת המדינה להשקיע בהעלאת רמת הידע, המוסר והחיים של האזרח הפשוט, כדי שיוכל להיות 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 החומרי, 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-אֶסְרָאר) וההגעה אל האמת דרך הרוח, אם השכל אינו מצליח להגיע אליה' (זכי, יוני 1960: 7-).

8. אורח החיים המודרני, לפי זכי, הוא נטול מטרה וסיפוק. הסופיות מקנה משמעות ותוכן רוחני לעשייה היומ-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 הסופיות. בדיון על אודות הידע הסופי וחשיבותו בעולם המודרני הציג זכי את בקיאותו בשיח הסופי 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 בכללה (זכי, יוני 1960: 12).¹⁰

אפשר לסכם פרק זה באמירה כי הסופיות הוצגה בכתב העת אל-אסלאם ואל-תסוף ככוח רוחני חיובי שיש לנצל לטובת תחיית החברה המצרית המהפכנית. עם זאת, הבינו השיח' עלוון ואחרים שכוחם של המסדרים הסופיים 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 לדרשות המשרד הממשלתי האחראי עליהם – משרד הפנים. נושאים אלו יידונו בפרק הבא.

סוגיית תיקון המסדרים הסופיים

אפשר להצביע על ארבע קבוצות מרכזיות שחבריהן ביקרו ביקורת נוקבת את המסדרים הסופיים ואת התנהלותם בחברה המצרית המודרנית עוד בימי המשטר החוקתי ולא רק בעקבות המהפכה: התנועה הסלפית-והאבית, 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 הסופית לאסלאם להלכה ולמעשה. עבדה, שקיבל בילדותו חינוך סופי, דחה את עיקרי הסופיות בבגרותו. הוא ראה בסופיות בעידן המודרני בדעה, עידוד לאורח חיים עצל ולא יצרני שאינו מסייע לריפוי החברה מחוליייה. עבדה לא שלל את תרומתה ההיסטורית של הסופיות לאסלאם, אך טען כי בעת המודרנית היא סתה 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: טה עבד אל-באקי סרור, יוני 1960. 'הל' יסתיע אל-תסוף אן יכון מנהג' איג'אבי פי אל-חיאה, מג'לת אל-אסלאם ואל-תסוף, 17-18.

הסופיות: טקסי המואלד והאמונה בכראמאת (נסים) שהאל מעניק לשיח' הסופי ואף למריד המתקדם במעלות הרוחניות. הוא גינה בחריפות את השחיתות והפריצות שאפיינו, לדעתו, את טקסי המואלד, שלל נחרצות את קיומם של מעשי נסים וחזק את הגישה כי בין האדם לאל קיים פער שאינו ניתן לגישור (עבדה 1954: 76; -131: 1965: Abduh). 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 בסופיות. 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).¹¹

במסגרת התחרות בין תנועת האחים המוסלמים למסדרים הסופיים על אהדתו של קהל מאמינים משותף הפגינו האחים המוסלמים עוינות כלפי המסדרים. אל-בנא גדל במשפחה דתית והיטיב להכיר את עיקרי האמונה הסופיים ואת העשייה הטקסטית הסופית. בויכרונותיו הזכיר אל-בנא את התפקיד ההיסטורי החשוב שהיה לסופיות בהפצת האסלאם בקרב מאמינים חדשים ובהצגת מודל אתי ראוי לחיקוי. אל-בנא מיקם את הסופיות בתוך המעגל ההלכתי האסלאמי הלגיטימי ועסק בקצרה ובצמצום בערכים ובטקסים הסופיים שהתאימו לגישתו ולפרשנותו ההלכתית (Abu-Rabi' 1988: 210-211). באשר למקומה של הסופיות במצרים המודרנית – האחים המוסלמים בראשותו של אל-בנא שללו את הלגיטימיות הדתית של הסופיות וראו במסדרים הסופיים גופים אנכרוניסטיים ולא-רציונליים שגישתם הרוחנית הובילה לחוסר מודעות פוליטית ולחילשה לאומית. במאי 1953 קרא המדריך הכללי של האחים המוסלמים חסן אסמאעיל אל-הוֹדֵייבי, ממשיך דרכו של אל-בנא שנרצח ב-1949, להוציא אל מחוץ לחוק את המסדרים הסופיים 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' חסניין מוחמד מח'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.

הסופיים. שר ההקדשים חסן אל-באכור התנגד אף הוא להצעה והביע את התנגדותו בפומבי. בסופו של דבר התערב הנשיא ג'מאל עבד אל-נאסר וגיבה את המסדרים הסופיים 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 הסופיים (Abu-Rabi' 1988: 210-211; De Jong 2000: 94). ביקורת על המסדרים הסופיים 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 חמזה (1880-1941), אחד אמין (1886-1954), מוחמד חוסין הייכל (1888-1956), סלאמה מוסא (1887-1958), אסמאעיל מזהר (1891-1962), עבאס מחמוד אל-עקאד (1889-1964) וטה חוסין (1889-1973), אשר עיצבו את מסגרת הזהות הלאומית של מצרים בתקופה שבין מלחמות העולם. יחסם של אלה לאסלאם בכלל ולסופיות בפרט היה מורכב. בצד ביקורת נוקבת על פסודו-שיחיים וקדושים שייצגו את האסלאם העממי בפעילות הטקסית והפולחנית הסופית, 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 הסופי. 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 הסופי העממי ניכר גם בכתובתם של חברי 'האסכולה המודרנית', קבוצה אוונגרדית ופורצת מוסכמות של סופרים ואמנים. מצד אחד, חברי קבוצה אליטיסטית זו ביקרו באופן נוקב מעשי שחיתות ומרמה של שיחיים סופים ופסודו-קדושים ואת ניצולם את תמימותם של המאמינים. מצד אחר, הם תיארו את הפולחן הסופי 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 הסופי 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 הסופיות 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 הסופיות. 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 הסופיות בכלל וכלפי המסדרים בפרט מצד בכירים במסד האזהרי. דוגמה בולטת לכך הייתה קריאתו של שיח' אל-אזהר השיח' מטפא אל-מארארי בכהונתו השנייה (שימש בתפקיד מ-1935 ועד מותו ב-1945), לפרק את מועצת המסדרים הסופיים ולהעביר את הנושאים שבאחריותה למועצת גדולי העלמאא (הַיָּאָת כְּבָאָר אַל-עֶלְמָאָא). שיח' אל-מארארי הציע כי שיח'ים סופים שלא היו חכמי דת מורשים יוחלפו בשיח'ים העומדים בדרישות התפקיד. מטרתו הייתה לפקח על פעילותם של המסדרים בחברה המצרית ולהכפיף אותם לסמכותה של מכללת אל-אזהר, אל-מארארי, ניסה לסלק ביטויים בעייתיים של האמונה והפולחן הסופי ולחבר את המסדרים הסופיים לפרשנות התאולוגית הממסדית. על אף שעלו בקנה אחד עם רצונם של חלק מחברי המסד האזהרי, בפועל לא הצליח השיח' אל-מארארי לממש אף אחת מהצעותיו (Abu-Rabi' 1988: 211; De Jong 2000: 191). עורכו של אל-אסלאם ואל-תסוף והכותבים בו היו מודעים לביקורת שהוטחה במסדרים הסופיים ובהתנהלותם בורה הציבורית והקדישו חלק ניכר מכתבתם לסוגיית התיקונים.¹² ביוני 1958 פרסם אל-אסלאם ואל-תסוף, במסגרת מאמר מסכם של מזכיר ההוצאה, מכתב שנשלח ממושרד הפנים למועצת המסדרים הסופיים. מטרת המכתב הייתה להגדיר את גבולות הפעילות של המסדרים בחברה ואת המותר והאסור בפולחן הסופי לפי הפרשנות הממשלתית. פרסום המכתב בכתב העת נועד לבטא את מחויבותה של מועצת המסדרים הסופיים 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 הסופיים. מעתה, קבע המכתב, קיום כל מולד מותנה בקבלת רשיון ואישור ממושרד הפנים. משרד הפנים היה אחראי על התנהלות המואלד בשיתוף מועצת המסדרים הסופיים. בפועל התחלק הפיקוח בין מנהלת ההטפה וההדרכה של אל-אזהר, משרד ההקדשים, משרד הפנים ומועצת המסדרים הסופיים העליונה. לא היה בכך חידוש – מאז שנות השלושים ניסו השלטונות המצריים לשנות

12. ראוי לציין בהקשר זה כי השיח' עלואן חב, במידה רבה, את מינויו לרב סוּן עבד אל-חכים עאמר שהיה חבר בכיר במועצת המהפכה ואף מונה במרס 1955 לפקח על יישום רפורמות בהתנהלות המסדרים הסופיים בחברה המצרית.

את צביון הטקסים ולהכניס בהם תכנים מוסריים, חינוכיים וחברתיים. הושם דגש על היגיינה, מתן צדקה ואוכל לעניים ועל הטפה דתית, 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 הסופיים מצדה דרשה ממשרד הפנים שהמטרה תפעל למניעת תופעות בעייתיות בטקסים הסופיים 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 ונוכחות או קרבה של נשים למעגלי הד'כר' (עבד אל-באקי סרור, יוני 1958: 94). אמנם המכתב ממשרד הפנים הפגין את חוסר שביעות הרצון של השלטון המהפכני מקיומם של נהגים פסולים ולא-מוסריים במסגרת חגיגות הולדת הנביא והקדושים ואת רצונו לבטלם, אולם לא יותר מכך.

מאמרו של מסטפא כמאל וספי במג'לת אל-אסלאם ואל-תסוף מייצג את הקיל הממסדי בדיון בסוגיית התיקונים. וספי היה נציג הפרלמנט בוועדה שכוננה כדי לשנות את התקנון הסופי הקיים (לג'נת תעדיל אל-לא'חה אל-סופיה). הוועדה התכנסה בבית מועצת המסדרים הסופיים בקהיר, ובין השאר השתתפו בה: חברי מועצת המסדרים הסופיים העליונה, השיח' עבדאללה אל-משד – נציג מכללת אל-אזהר, עז אל-דין עות'מאן שהיה ראש מנהלת המשפט במשרד הפיקוח וההכוונה, עבד אל-והאב 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 הסופיים ולהתאימו להקשר המהפכני כדי שיסייע בתחיית הסופיות בחברה המצרית. וספי טען כי הקולות הביקורתיים בחברה המצרית נגד הסופיות בכלל ונגד ביטוייה הציבוריים בפרט גברו בעת המודרנית. לדעתו, הביקורת לא רק ערערה את מעמדם של המסדרים הסופיים בחברה המצרית אלא אף סיכנה את המשך פעילותם, ולכן סבר כי יש להדגיש את חשיבות הסופיות לחברה המצרית, לאחר מכן יש לאבחן את המגרעות והפגמים בפעילות המסדרים ולבסוף יש לנסח את דרך הטיפול והתיקון הראויה. הוא טען כי למסדרים הסופיים יש אמצעי הכוונה שאפשר להשתמש בהם גם לטובת הדרכה לאומית ולכן ערכם רב, וכי הסופיות מאפשרת לאזרחים ממעמדות שונים (עירוני ופלאח) לשלב ידיים במסגרת מעגל הד'כר 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 בבירור את ההיררכיה במסדרים. לדעתו, התנהלות נכונה יותר תושג אם הפיקוח על המסדרים יעבור לאחריות המשרד לעניינים חברתיים (וְאַתָּה אֶל־שֹׁאֵן אֶל־אֶתְמָעֶיָהּ), בשיתוף מועצת המסדרים הסופיים 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 הסופיים וחבריהם ראו בחגיגות הזדמנות להידוק הקשר בין המסדרים למשטר המהפכה. ההחלטה שהתקבלה במועצת המסדרים הסופיים הייתה להשקיע מאמצים ומשאבים רבים בחגיגות לא רק בשל הסיבה הטקסטית הרשמית, אלא בעיקר כדי להדגיש את נוכחותם הפעילה של המסדרים בחברה המצרית. בכל לילה במהלך שבוע זה ערך מסדר סופי אחר את טקס הד"כ, טקס שכלל צעידה לבית המועצה הסופית בפמליה מהודרת וחגיגית, קטעי שירה סופית ולסיום נאומים ותפילות משותפות. המטרה הייתה להציג את מחויבותם של כל המסדרים הסופיים ברחבי מצרים למרותה של מועצת המסדרים הסופיים. 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 הסופיים קבעה למאמיניה גבולות ברורים שביטויים בטקס המולד מעיד על הפנמת הנחיות השלטון המהפכני, על השפעת הביקורת החיצונית שהוטחה במסדרים הסופיים ועל הרצון להציג את הפולחן הסופי כפולחן אסלאמי לגיטימי ומקובל.

בלילה שחתם את חגיגות המולד התמלאו אוהלי המסדרים הסופיים ב'גן החירות' בקהיר באורחים מכובדים מן הממסד השלטוני והצבאי, ובראשם השר לעניינים חברתיים וסגן נשיא הרפובליקה חוסין אל־שאפעי, וכן באורחים מן האוניברסיטאות והמכללות הדתיות ומשגרירויותיהן של מדינות ערב ושל מדינות אסלאמיות. בנאומו בסיום האירוע הזכיר עלואן את דרכו של הנביא ואת המורשת האנושית, התרבותית והמוסרית שהותיר, וקשר מורשת רוחנית זו למצרים המודרנית (עבד אל־באקי סרור, אוקטובר 1958: 68). השיח' עלואן הוסיף ותיאר את החיבור בין המחויבות הסופית 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. בנאום זה, שנישא באירוע כה מרכזי בלוח השנה של המאמין הסופי, ניכרה בצורה ברורה ביותר הכפילות – מצד אחד, הפגינה מועצת המסדרים הסופיים רצון לממש את תכתיבי השלטון ולתקן תיקונים פנימיים; מצד שני, ניכר בטקסי המולד שהסופיות שימרה את מרכזיותה כמסגרת זהות

אסלאמית לגיטימית שאפשרה למאמין להשתתף בדרמה חברתית כמו חגיגות מולד הנביא, וכמסגרת דתית בעלת צביון חינוכי-מוסרי (עלואן, אוקטובר 1958: 73).¹³ מאמרו של אנואר אל-סאדאת, שפורסם באל-אסלאם ואל-תסוף וכוותרתו 'הג'האד הגדול', הוא דוגמה לגיטוינו של איש ממסד ופוליטיקאי בכיר שהשתייך לקבוצה השלטת ושימש מזכ"ל הוועידה האסלאמית והאיחוד הלאומי, להתאים בין הביטויים הציבוריים והחברתיים של המסדרים הסופיים לאינטרס החברתי והלאומי (אל-סאדאת, יוני 1958: 6-10).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 בזוהמה, 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 הד'כר, 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), ולגיטוינו 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 מאמין לטעת מחלוקת ופילוג בין המאמינים. לתפיסתו, האסלאם הוא דת לוחמנית שהתאפיינה במאבק מתמיד ובפעולה, וזרמים המיצגים סבילות ופרישות מוחלטת אינם מתאימים לנסיבות המודרניות-מהפכניות שבהן נדרש 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, טיהור הנשמות מהתאוות והלבבות מהיצרים, וההתכוונות לאל בניקיון ובטהרה; שנית, על הסופיות

13 מאמר זה (עלואן, אוקטובר 1958) הוא העתק של הנאום שנשא השיח' עלואן במסגרת חגיגות 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-נאסר לאסלאם ונתן הכשר דתי למדיניותו של עבד אל-נאסר בזירה הבין-ערבית. ראו: שיח' עבד אל-רחמן תאג', אוקטובר 1957. 'אל-סלה בין אל-אסלאם ואל-קומיה אל-ערביה', מג'לת 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.

להיטהר מחידושים סוטים הפוגעים בהלכה האסלאמית, שכן הסופיות המקורית לא סתרה את ההלכה ולכן יש לתקן את המעוות; שלישית, על הסופיות להיאבק בזרים המתימרים להיות 'סופים', משתמשים במינוח דתי ומזיגים 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 התמוסס 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 מטרות המדינה. השיח' עלואן ייצג את גישתו של הממסד הפוליטי לחינוך הנוער המצרי; גישה דומה לזו שהציג סאדאת במאמר שהובא לעיל. באחת מרשימות העורך טען עלואן כי יש לראות באסלאם דת תרבותית-חינוכית

16 אפשר להבין את קריאתו של סאדאת למאבק בגלי הכפירה בכמה דרכים: קריאה להתגייסות החברה נגד האויבים החיצוניים המאיימים על שלמותה הטריטוריאלית של מצרים (סאדאת כתב מאמר זה שנתיים בלבד לאחר סיום מלחמת סואץ 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 זנח את תפקידו החינוכי בחברה שהוא חי בה ואינו משמש בהתנהגותו דגם מוסרי לאזרח חיים נאות למי שחיים סביבו (נדות 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'אהדת אל-נפס). 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-נפס (נדות אל-אסלאם ואל-תסוף, מרס 1959: 67). אחד הדוברים היה עבד אל-רחמן סלאמה אל-עטאר, מרצה באל-אזהר, שטען, בשונה מהשיח' עלואן, כי המודרניות הביאה לבלבול ומבוכה בחברה המצרית משום שאידיאולוגיות אתאיסטיות וכופרות הסיטו את המאמינים מדרך הישר. החברה המצרית המודרנית זקוקה, 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 האתאיזם (נדות 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 הכלה, נהפוך הוא. המאבק בנפש, בתאוות 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 והכליה (פֶּנְאָא) של המאמין באלוהות. נוסף על כך, הציג אל־עקאד את הסופיות כדרך רוחנית ויחודית 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 להברה, לתרבות המצרית ולערכי העבודה והעשייה: 'המסדר יהיה מבוסס על עשיית הטוב, שמירת הקוראן, בניית ספריות במסגדים והגשת סיוע רפואי לנזקקים. 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 והכנעתה מבטל את הצורך להילחם באויבים החיצוניים המאיימים על שלמותה של האומה הערבית האסלאמית ולפעול בתחום החברתי. המאבק בנפש הוצג כאמצעי לטיהור הפנימיות מן התאוות, היצרים השליליים, החומרנות וההשפעות הזרות הכופרות, במטרה ליצור אדם מוסרי שלם וקהילת מאמינים חזקה באמונתה. העוצמה התרבותית, הרוחנית והאמונית שתתבסס על אמות המידה המוסריות הסופיות־אסלאמיות תתבטא 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 ההאביה

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 מהכתובים להתמודד עם סוגיות סופיות שלא הייתה להן נגיעה לפוליטיקה של המהפכה או לממסד הדתי בדמות אל־אזהר: 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 הסופית 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 והיטהרות הנפש, בדרך המאמץ וההשתדלות בדרכו של האל, היא החושפת את הידע הנסתר (אל־עלם אל־בִּאטֶן) לקבוצת נבחרים שהגיעו לרמת האצלה רוחנית גבוהה (מִקְאֵם) (נדות אל־אסלאם ואל־תִּסְוֶה, יוני 1958: 19-22). מזכיר כתב העת טה עבד אל־באקי סרור חזק 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 ברוגע ונחת, התרועעות, 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 מנבכי נשמתו את הידע האלוהי ואת ההשראות האלוהיות והעניק להם את הידע הנסתר... (נדות אל־אסלאם ואל־תִּסְוֶה, יוני 1958: 22).

יוסף וסרור השתמשו בביטויים בעייתיים מבחינתם של חלק מאנשי הממסד הדתי־אזהרי, כמו: כליה באל, קרבה לאל, הכרה אינטימית של האלוהות (מִעֶרְפָּה) 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

הקוראן והסונה אזי תאמר כי האל ערב לי בנותנו חסינות משגיאה בקוראן ובסונה, אך אין הוא ערב לכך בגילויי (נדות אלי-אסלאם ואלי-תסוף, יוני 1958: 22). השיח' עלואן טען בפירוש 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; אלי-תפתאזאני, יולי 1958: 89-90; מחמוד 1972: 18-19). בין הכותבים אפשר היה למצוא דמויות מגוונות מן האקדמיה ומן הממסד האלי-אזהרי. הדמות המרתקת בחבורה הייתה השיח' עבד אלי-חלים מחמוד. מחמוד היה דמות בכירה בממסד האזהרי בשנים ההן ולימים מונה לשיח' אלי-אזהר (1973-1978). הוא כתב את רוב ספריו בתקופה המהפכנית והיה אחד הקולות המרכזיים שביטאו את הגישה האסלאמית בזירה הציבורית המצרית. מחמוד ייצג בהגותו של איש דת אדוק, סופי, מודרניסט ואינטלקטואל. כתיבתו התייחדה בשילוב גישה רוחנית ומטפיזית עם דוגמטיות אסלאמית, 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 האחמדי-שאד'לי והיה משתתף פעיל בכינוסיו ובטקסיו. הסופיות בראייתו אינה מערכת של מוסר, סגפנות או פולחן גרידא, אלא דוקטרינה מטפיזית 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 אלי-ח'ראו. אלי-ח'ראו (מת ב-899) שגרדף בימי שלטונו של הח'ליפה אלי-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 אלי-ח'ראו מה קורה אם הידע שמקורו בהשראה סותר את הידע ההלכתי הגלוי הייתה תשובתו ברורה: כל ידע נסתר הסותר את הידע ההלכתי הגלוי מבוטל. 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).

השיח בכתב העת אל-אסלאם ואל-תֹּסוֹף נתן ביטוי למגוון פרשנויות של הממדים הרוחניים של הדרך הִסוּפִית ושל אופיו של הידע הִסוּפִי 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 הִסוּפִי בכתב העת היה מורכב ונתן ביטוי לקולות שונים שייצגו תפיסות מגוונות של מהות התאולוגיה וההיסטוריה הִסוּפִית. אפשר לראות בכך ביטוי לרצונם העז של העִלְמָאא ושל השיח'ים הִסוּפִים לשמר את המסורת הִסוּפִית 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 הִסוּפִית 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 הִסוּפִים את מחויבותם לאומה המצרית ולמהפכת ה־23 ביולי 1952, דרך נקודת המבט של כתב העת אל-אסלאם ואל-תֹּסוֹף.¹⁸ מועצת המסדרים הִסוּפִים העליונה, שייצגה את קולם של המסדרים השונים במצרים, הפנימה את המסקנה כי אם ברצונה לשמור על מעמדם של המסדרים בחברה עליה לתקן, לפחות כלפי חוץ, חלק מן הנהגים והמסורות. אצל רבים מן הכותבים בכתב העת ניכר מתח בין הרצון לשמר את המסגרת של המסדרים הִסוּפִים לבין הצורך בשינוי. האם הייתה כתיבה זו מס שפתיים לשלטון המהפכני מכורה הנסיבות? או שמא ביטאה את רצונם האמיתי של המסדרים הִסוּפִים להעניק משמעות למציאות המשתנה, לשמר את מרכזיותם בחברה המצרית ולחזק את צביונה הדתי? לדעתי הדריכו את פעולתם של חברי מועצת המסדרים הִסוּפִים שתי מגמות גם יחד: האחת, המחויבות למשטר והרצון להמשיך ולפעול במסגרתו כדי להישאר רלוונטיים, והשנייה, קידום המסר החינוכי-מוסרי של הִסוּפִית ושמירה על צביונה הדתי של החברה המצרית.

18 בבחינה דומה של מגילת 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 הדתי-הלכתי שקיימו העִלְמָאא בכתב העת גיבתה מגילת אל-אזהר את האידיאולוגיה המהפכנית ותמכה ללא סייג במנהיגותו של עבד אל-נאסר. ראו: חוה לצרוס-יפה, 1971. 'האם יש מחשבה דתית חדשה בין חכמי אל-אזהר כיום?', בתוך: גבריאל בר (עורך), העִלְמָא ובעיות דת בעולם המוסלמי, ירושלים: מאגנס, 276-292.

הפוליטיקאים מצדם נזקקו למסגרת של מועצת המסדרים הסופיים העליונה ולכתב העת שלה כדי להציג את הסמלים ואת האידאולוגיה 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 ציביונה הדתי של החברה המצרית המודרנית.

מחקרים שפורסמו בשנים האחרונות הראו כי בניגוד לגישה שהציגה את תקופתו של עבד אל-נאסר 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

19 'קראר מג'לס אל-תאדיב', 1955. מג'לס אל-אזהר, 61-72. לדיון מעמיק יותר בפרשת בח'ית ראו: חטינה 2001: 52-53.

20 ראו: מאיר חטינה, 2001; וכן: Malika Zeghal, 1999. 'Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam and the State (1952-94)', *IJMES*, 31: 3: 371-399. במאמר זה הדגימה ז'א'ל כיצד הרפורמה של עבד אל-נאסר 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'א'ל 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-

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

- עבד אל-באקי סרור, טה, אוגוסט 1958. 'לא תחזן אן אללה מענא', 5-7.
- עבד אל-באקי סרור, טה, אוקטובר 1958. 'אחתפאלאת משיח'ה אל-טרק אל-סופיה באל-מולד אל-נבוי אל-שריף', 67-68.
- עבד אל-באקי סרור, טה, ינואר 1959. 'אל-פתוה אל-סופיה ואל-קומיה אל-ערביה', 6-9.
- עבד אל-באקי סרור, טה, אפריל 1959. 'אל-סופיה טליעה אל-זוחף אל-מקדס', 7-9.
- עבד אל-באקי סרור, טה, אוגוסט 1959. 'אח'באר סופיה', 77-79.
- עבד אל-באקי סרור, טה, אוקטובר 1959. 'אח'באר סופיה', 81-82.
- עבד אל-באקי סרור, טה, נובמבר 1959. 'אח'באר סופיה', 81-82.
- עבד אל-באקי סרור, טה, נובמבר 1959. 'תטויר אל-לאא'חה אל-סופיה', 76-78.
- עבד אל-באקי סרור, טה, יוני 1960. 'הל יסתטיע אל-תסוף אן יכון מנהג'א איג'אביא פי אל-ח'איה', 17-18.
- עבד אל-חלים, מחמוד, דצמבר 1958. 'אורובא ואל-אסלאם', 10-14.
- עבד אל-חלים, מחמוד, אוקטובר 1959. 'מאד'א תערף ען אל-תסוף?', 11-14.
- עטיה, מוחמד רשאד, יולי 1959. 'תאג'תנא אלא אל-זועי אל-סופי', 73-74.
- עטיה, מוחמד רשאד, אוקטובר 1959. 'תנא הו אל-דין – עמל וג'האד', 74-75.
- עלואן, מוחמד מחמוד, יוני 1958. 'מג'דד אל-אסלאם – ג'מאל עבד אל-נאסר', 22-23.
- עלואן, מוחמד מחמוד, יוני 1958. 'רסאלת אל-מג'לה', 1-3.
- עלואן, מוחמד מחמוד, יולי 1958. 'אחאדית' סריחה מע שיח' משאיה' אל-טרק אל-סופיה', 48-50.
- עלואן, מוחמד מחמוד, יולי 1958. 'אל-ירוח אל-סופי הו אל-סלאח אל-סרי לל-עאלם אל-אסלאמי', 2-5.
- עלואן, מוחמד מחמוד, ספטמבר 1958. 'אל-זוחף אל-ערבי אל-מקדס', 2-5.
- עלואן, מוחמד מחמוד, אוקטובר 1958. 'מ'ן וחי אל-סירה אל-נבוייה', 69-73.
- עלואן, מוחמד מחמוד, פברואר 1959. 'אל-תסוף ואל-תרביה אל-ח'לקיה פי מדארסנא וג'אמעאתנא', 3-5.
- עלואן, מוחמד מחמוד, מרס 1959. 'אל-ת'ורה אל-ירוחיה', 3-6.
- עלואן, מוחמד מחמוד, אוגוסט 1959. 'רסאלת אל-ת'ורה פי ח'אתנא אל-ח'לקיה ואל-אג'תמאעיה', 3-6.
- עראפה, מוחמד, יוני 1958. 'אל-תסוף חקיקת אל-דין וג'והרה', 17-21.
- רדואן, פתחי, יוני 1958. 'דין אל-פטררה', 10-12.

מקורות אחרים

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

אל-דסוקי, עאסם, 1975. מג'תמע עולמא אל-אזהר פי מסר, 1895-1961, אל-קאהרה: דאר אל-ת'קאפה אל-ג'דידה.

ארליך, חגי, 2003. מצרים – האחתות הבכירה, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

בן זאב, נעמה, 2003. 'על קדושים, נוכלים ומאמינים במצרים: הסיפור "קדוש" מאת מחמוד תימור וההקשר ההיסטורי של כתיבתו', ג'מאעה י"א: 83-107.

וינטר, מיכאל, 1971. 'המואלד במצרים', בתוך: גבריאל בר (עורך), העלמא ובעיות דת בעולם המוסלמי, ירושלים: מאגנס, 79-104.

וטיקוויטס, פ"ג, 1987. תולדותיה של מצרים: ממוחמד עלי ועד סאדאת, ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית.

חטינה, מאיר, 2000. האסלאם במצרים המודרנית: עיונים במשנתו של פרג' פודה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

חטינה, מאיר, 2001. 'אל-אזהר במצרים: מעוז האורתודוקסיה ואתגר המודרניות', זמנים 74: 43-55.

לבציון, נחמיה, טלמון-הלר, דניאלה ואפרת, דפנה, 1998. האסלאם: מבוא 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-סרק, ביירות. עבדה, מוחמד, 1954. תפסיר אל-קוראן אל-חכים אל-שאהר בתפסיר אל-מנאר, אל-קאהרה: דאר אל-מנאר, 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:*

- 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.