

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

רוני צירינסקי

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

רקע ותזה: הגורמים לעליית המדינה העוסמאנית

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

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

מוקדמים דיים: ניכר כי הגורמים שאפשרו את ההצלחה העוסמאנית נעוצים הרחק במסתריה של המאה הארבע עשרה (ואולי אף בסוף המאה השלוש עשרה), ולמרבה הצער אין בנמצא תיאורים עוסמאניים שנכתבו בזמן המאורעות עצמם. לפיכך, מנסים חוקרי ימיה הראשונים של האימפריה לתור אחר רמזים רלוונטיים במקומות רחוקים יותר הן במרחב, הן בזמן והן בסוג המקורות שאותם הם סורקים. מבחינת המרחב, החיפוש נעשה בשני מעגלים של קרבה לישות העוסמאנית: בשרידים ההיסטוריים שהותירו אחריהן האמירויות התורכיות שהתחרו בעוסמאנים; ובמקורות ערביים, פרסיים, מונגוליים, ביוזטיים, איטלקיים, קטלאניים, סרביים, פולניים ושאר ישויות פוליטיות סביב העוסמאנים שקיימו קשרים מסוגים שונים עמם. מבחינת ציר הזמן, פונים החוקרים הן אל מקורות מאוחרים יותר, על-פי רוב מראשית המאה החמש עשרה ואילך, והן אל מקורות מוקדמים יותר, ביניהם מקורות מאנטוליה הטרנס-עוסמאנית או מהאזורים הביזנטיים טרם שנכבשו – כדי להצביע על מוטיבים וסגנונות שאימצו העוסמאנים והיו בסיס להצלחתם. עבודה זו תבקש להראות כי אפשר למתוח את ציר הזמן אחרנית אל מעבר למה שנעשה עד כה במחקר, וכי המאות הקדומות אף יותר משמעותיות להצלחה העוסמאנית. מתוך הארכת ציר הזמן יתווספו גם מקורות חדשים לדיון ההיסטוריוגרפי. הכרוניקות העוסמאניות הקדומות ביותר העוסקות בתיאור עלייתו של בית עוסמאן שהגיעו לידינו – אם כי נראה שהיו גם כתבים קדומים עוד יותר שאבדו – הן הכרוניקות האנונימיות שפרסם לראשונה גיסה (Giese 1922-1925), הכרוניקה של אורוץ' בן עאדל, שנכתבה ב־1467 לערך (Uruç b. 'Adil 1925) והכרוניקה של אַשִּׁיק פֶּאֶשֶׁא־נְאֶדֶה (1400-1490 לערך) (Aşıkpaşazāde 1914, 1929, 1959, 1970); כולן מאמצע המאה החמש עשרה וכולן מבוססות, ככל הנראה, על מקור משותף שנכתב ב־1422 (כלומר, רק בתקופת שלטונו של מֶרֶאד השני, למעלה ממאה שנה לאחר הופעת ניצני התגבשותה הראשונים של המדינה העוסמאנית). יתרה מכך, כמה מן העבודות העוסמאניות הקנוניות בנוגע למקורותיה של המשפחה השלטת וליסודות כוחה חוברו רק במאה השש עשרה, כאשר כתיבת ההיסטוריה העוסמאנית הרשמית הגיעה לשיאה (Ménage 1962)<sup>1</sup>.

התנופה ההיסטוריוגרפית בשאלת עלייתה, ולימים גם נפילתה, של האימפריה העוסמאנית הניבה יכול עשיר של חיבורים מפרי עטם של היסטוריונים ביוזטים, איטלקים ואחרים מאז ועד ימינו אנו. קורפוס היסטוריוגרפי זה – מרתק, מגוון ופוליטי ככל שיהיה – עשיר מדי מכדי שייבחן בחינה של ממש במסגרת מאמר זה. לענייננו חשוב הדיון המדעי המודרני בשאלת עלייתה של המדינה העוסמאנית, דיון שהחל לצבור

1 בין החשובות בעבודות אלה: ההיסטוריה של משפחת עוסמאן של כמאל פֶּאֶשֶׁא־נְאֶדֶה (Kemālpāşazāde 1983, 1991, 1996, 1997, 2000), תיאור העולם של נשרי (Neşri 1949-1957, 1951-1955), ומספר כרוניקות אנונימיות.

תנופה אקדמית לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה - בד בבד עם התאדותה של האימפריה לכדי זיכרון היסטורי - ושנמשך במאה העשרים ביבשות שונות ועל במות מגוונות. לא ייפלא שאחת הסיבות המרכזיות לעניין הרב שגילו חוקרים כה רבים בנושא הייתה, כאמור, דווקא מספרם הזעום של המקורות העוסמאניים מן המאה הארבע עשרה - מטבע כסף פה, כתובות על מבנים וקברים שם, מספר תעודות הקדש<sup>2</sup> - הָעֶדֶר מרגיז ומקומם, ללא ספק, שדרש לא אחת יצירתיות של ממש בעבודה עם המקורות, ואפשר לספר סיפורים ולפרש מיני פירושים, תוך השלכת השקפות עולם נוגדות על התקופה הנחקרת.

ההסברים שהוצעו להצלחת הפרויקט העוסמאני - הסברים המשלימים זה את זה וסותרים האחד את האחר אהדדי - הוצעו במידה לא מבוטלת של להט אידאולוגי וודאות ספקולטיבית אמיצה, לא אחת בהתאם לרוח התקופה ולרקע הביוגרפי של המחבר. כדי לסקור, ולו בצורה לקסיקוגרפית, את שלל התאוריות שהועלו מאז ראשית המאה העשרים ועד ימינו, יש להתאזר במידה לא מבוטלת של אורך רוח. בין ההשערות שהועלו ניתן למנות את: (1) התנתקותם של העוסמאנים, בעלי הדם האסיאתי, מהרקע הקדום שלהם תוך אימוץ דת האסלאם ופרקטיקות שלטוניות ביונטיות (Gibbons 1916); (2) הקשרים האמיצים בין המנהיגים העוסמאנים הראשונים ובין אחוות האַחְיָי - קואופרציות מעין אביריות וסופיות למחצה, שהיו המקבילות האנטוליות של ארגוני

2 מטבעות: נדמה כי קיים יסוד לפקפק הן באותנטיות של המטבע הלא מתוארכת שגילה אַבְרָהִים ארטוק (Artuk 1983) והן באותנטיות של המטבע שהוטבעה (?) בסואס (Söğüt) ב־1299 Lindner 1988). מבנים: בין הכתובות על מבנים וקברים הרלוונטיות להיסטוריה העוסמאנית במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה ניתן למנות את הכתובת בערבית שנחקה על מסגד שהתג בבורסה. על הכתובת מצוינת השנה 1337, אולם המסגד שעליו היא מתנוססת נבנה לזכרו של הסְלַטָאן מְרָאד הראשון שמת ב־1389, ולפיכך קיימים ניוושים רבים באשר למקורה ולאותנטיות שלה (ראו, למשל, את הדיון אצל Lowry 2003: 33-44). לכתובת זו נודעה חשיבות רבה ב'תות הגאזים' שהעלה ויטק (ראו הלק) ובוויכוחים סביבה, כתובת נוספת שמקוריותה חשודה היא הכתובת על המסגד של אורח'אן בבורסה (1339). תעודות הקדש: הַנְקִיָּה המפורסמת של אורח'אן, שנחמתה בעשרת הימים האמצעיים של רביע אל־אול 724 (1324. 17.3-8), נחשבת על פי רוב למסמך העוסמאני הקדום ביותר. בוקפיה זו מקדישה אורח'אן את נכסיו באזור מקב'ה (Mekece) - מדרום־מזרח לימת מרמה - לשם הקמת אכסניה שתשמש דרושים ונוסעים עניים. על אף כי עד לביצועו של מחקר מעמיק יש לקבל מסמך זה כאותנטי, נדמה כי גם כן מעט חשדנות עשויה להועיל (אחרי הכל, המדינה העוסמאנית נוקקה לקשרים טובים עם מסדרי הדרוישים גם בתקופות מאוחרות יותר). הוקפיה נשמרת בספריה העירונית של איסטנבול תחת המספר הקטלוגי '10'. לפרודוקציה טובה, ראו: Nadir 1986: 26-27. לדיון וניתוח, ראו למשל: Uzunçarşılı 1941. לדיון בוקפיה נוספת של אורח'אן, שהוקדשה באיזניק בשנת 1360, ראו: Uzunçarşılı 1963. לדיון בוקפיה של מְרָאד הראשון מבורסה 1365; Gökbilgin 1953; Lowry 2003: 87.

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

3 ספרו של רודי לינדנר (Lindner 1983), שנכתב תוך שימוש בתיאוריות אנתרופולוגיות העוסקות בשבטיות, רלוונטי מאוד גם לתזה שתוצג במאמר זה. לינדנר מבקש להראות כי הצלחת המדינה העוסמאנית הייתה טמונה ביכולתה להציע אלטרנטיבה לחיי הנוודיים שאפיינו את אנטוליה, בדמות מעבר לחיים של קבע במדינה ריכוזית הרודפת חלקי אוכלוסייה נוודיים צנטריפוגליים. לדעתו, החלופה שהייתה פתוחה לאלה מבין הנוודים של אנטוליה שביקשו להמשיך לנדוד, הייתה לחבור ל'מסדר הדתי הסופי' ולהיאבק בעוסמאנים בשם השאיפה ל'גן עדן פסטורלי'. 'הנוודים', כותב לינדנר,

(11) הצלחתם של העוסמאנים למנוע את פיצול קרקעותיהם באמצעות מעבר לשיטת ירושה של יורש יחיד.<sup>4</sup> זוהי דוגמה אחת לרוחם האקספרימנטליסטית של העוסמאנים, שאפיינה את תהליך הניסוח מחדש של התרבות השלטונית הסלג'וקית, ושהביאה ליצירת בריקולג' של תרבויות ומסורות (Kafadar 1995); (12) הצלחתה של האימפריה העוסמאנית לשמור על מראית עין של חשיבות מעטה בלבד בראשית דרכה. כך היא לא עוררה את חששם של הכוחות החוקים באמת באזור: המונגולים האֵלח'אנים או הנסיכויות האגאיות (ההוספיטלים או גנואה). השמירה על פרופיל נמוך אפשרה לה גידול עקבי וצמיחה מתמשכת (Kafadar 1998); ולבסוף: (13) טבעה האינטראקטיבי, סימביוטי וסינקרטי של הקונפדרציה העוסמאנית הטורפת, שהייתה פתוחה לכל, לא רק למוסלמים (Lowry 2003).

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

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

<sup>4</sup> מצאו את מקומם המיוחד כלוחמים ספויים באנטוליה' (ix); והעדיפו את החזון של 'שדות פתוחים, במקום גנים מוצלים ומושקים' (111). במשך הזמן 'ההפיכה של שאה קולי הכניסה את החולמים הנוודים ואת החלום הספוי שלהם אל התודעה העוסמאנית - כסיוט' (112).  
Unigeniture - יורש יחיד, לעומת שיטת ה-primogeniture - יורש בכור - שנהגה במרבית הישויות הפוליטיות באירופה של התקופה.

ניתוח סמיוטי הרמנויטי של השם עוסמאן (ובערבית: עַתְמָאן), תוך ניסיון לקשר ניתוח זה לתנאים הפוליטיים ששררו באנטוליה של המאה הארבע עשרה, יוביל למסקנה כי יש לקרוא אותו בהקשר רחב יותר ולנסות לחשוף רובדי משמעות עמוקים המשוקעים בו. נטען להלן כי השם עוסמאן נבחר להוביל את הישות האימפריאלית המתהווה מתוך הרצון להעלות על נס את זכרו של הח'ליפה השלישי באסלאם, עַתְמָאן בן עֶפְאן (644-656), ואת שלל המסרים הסמליים הנלווים לו בזיכרון הקולקטיבי ההיסטורי. שם זה אפשר לעוסמאנים: (א) לדמיין לעצמם ייחוס ראוי שיחבר אותם אל הנביא מוחמד ולסמן את עצמם כיורשים הראויים לארבעת 'הח'ליפים ישרי הדרך'; (ב) למצב את עצמם כלוחמי דת (גאזים) סוגים הפועלים נגד 'הכופרים' השיעים (ובכלל זה נגד הישות הֶסְפִּוּיַת המתהווה), וכך לנצל לטובתם את השסע העמוק ביותר בעולם האסלאם, שסע שנפער שוב בצורה חריפה במאות הארבע עשרה עד השש עשרה, ושאפשר לעוסמאנים להגדיר אויב קרוב ומוחשי ולאחד את העולם הסוני אל מול 'אחר'; (ג) להגביר את שיעור התמיכה שזכו לה העוסמאנים בקרב ערבים מוסלמים תוך ניצול השסע הערבי-פרסי; (ד) לחזק את מעמדם בתחרות על מנהיגות העולם הסוני מול השושלת התורכית-ממלוכית, ששלטה באל-שאם ובמצרים; (ה) לזכות באהדת המסדרים הֶסְפִּיים, שהחשיבו את עַתְמָאן לאחד מראשוני המיסטיקנים באסלאם; (ו) להצטייר כמי שמנסים לקומם את דמותו של הח'ליפה העשוק (מְזֻלֵם) בשם תיקון עוול היסטורי; (ז) לנצל קווים מוכרים בדמותו ובפועלו של עַתְמָאן להצדקת פעולות פוליטיות וכלכליות שונות.

מתוך כך ניתן יהיה להוסיף הסבר נוסף לשלל ההסברים שהוצעו לעיל להצלחתה של האימפריה העוסמאנית: (14) עצם הבחירה, בין במודע ובין שלא במודע, בשם 'עַתְמָאן' ככותרת לאימפריה הנרקמת, היתה צעד חשוב של יחסי ציבור בדרך להשגת מטרותיה של הישות הפוליטית המתהווה.

## תרגיל בפונמיקה: מאל-עַתְמָאניה לאל-י עוסמאן

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

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

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

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

שנה לפני שהמדינה העוסמאנית הגיחה לאוויר העולם. חיבורו הפולמוסי אל-עַת'מאניה (העַת'מאניות) נכתב במטרה לרומם את שלושת הח'ליפים הראשונים באסלאם, לסתור את עקרונותיה של השיעה, ולבסס את הלגיטימיות של הח'ליפות העבאסית (אל-ג'אחז 1955; ג'בר 1974; Abd al-Hamid 1968). המחבר, שנודע בכינוי אבו עַת'מאן, מבקש להפריך אחת לאחת את כל טענות הקיפוח של השיעה ולהטיל ספק במניעיו של עלי ובמטרותיו (אל-בַסְרִי 1955). סגנונו הסגנוני ומלא החיים של אל-ג'אחז הבטיח פופולריות רבה בקרב שכבות עממיות-רחבות גם לתפיסותיו הדתיות פוליטיות. בנוסף לאל-עַת'מאניה ולחיבורים פולמוסיים אחרים שכתב, הוא טרח גם על ספרון בשם רַסְאֵלָה פִי מִנְאֵקֵב אֶל-תַּרְפִּי ('איגרת על תכונותיהם הטובות של התורכים') העוסק בייסוד חיל העבדים התורכי. לא יפלא אפוא שאגרת זו ושאר כתביו הפולמוסיים הקלילים של אל-ג'אחז חדרו בתקופה זו, ובמרוצת הדורות, אל התודעה הקולקטיבית התורכית.

כך או כך, אין ספק שהספר אל-עַת'מאניה השיג את מטרתו, פגע בשיעה וחולל סערה דתית של ממש, סערה שלא שככה במשך דורות רבים. מאמר תגובה בשם נַקְדַּ' אל-עַת'מאניה ('ערעור על העַת'מאניות') היה סוגה נפוצה למדי בקרב חכמי דת שיעים: עד המאה השלוש עשרה נכתבו לפחות שבעה ספרים בשם זה. יצירה שמינית מאת אַבְן טַאאוּס (מ' 1274) הרחיבה את כותרת התגובה אף יותר: בְּנַאא אֶל-מַקְאֵלָה אֶל-פַּאטְמַיָּה פִי נַקְדַּ' אֶל-רַסְאֵלָה אֶל-עַת'מאניה ('בניית הרצאת הדברים הפאטימית על בסיס הערעור על אגרת העַת'מאניות'). כותרת זו חשובה ביותר לענייננו שכן היא משקפת את ההקשר המדיני שהדיון על העַת'מאניה התנהל בו: מול הישות הפוליטית הסונית ה'עַת'מאנית', זו הנובטת מעַת'מאן, מעמיד המחבר את הישות הפוליטית השיעית ה'פאטימית', ששורשיה בפַּאטְמַה, אשתו של עלי.

ואכן, ספרו של אַבְן טַאאוּס משובץ חדיתיים וקטעי שירה רבים, שמטרתם לקשור כתרים לעלי, ולנגח את שאר שלושת הח'ליפים הראשונים, ובעיקר את עַמְר. בין הח'דיתיים המובאים מפי הנביא: 'הוי עלי, אתה הראשון שהתאסלם' (יָא עֲלִי אֲנַתְ אֲוֵל אֶל-מַסְלַמִּין אֶסְלַמְנָן); 'ואתה איתי בארמוני שבגן עדן עם בתי פאטמה' (וְאֲנַתְ מַעִי פִי קַסְרִי פִי אֶל-גִּ'נַּה מַעַ אַבְנַתִּי פַּאטְמַה); 'עלי עם הקוראן והקוראן עמו' (עֲלִי מַעַ אֶל-קוּרְאָן וְאֶל-קוּרְאָן מַעַה); 'פרצופו - מפרצופי, בשרו - מבשרי, דמו - מדמי' (סַחְנַתְּ מִן סַחְנַתִּי וְלַחְמָהּ מִן לַחְמִי וְדַמָּהּ מִן דַּמִּי); 'הצדק עם עלי' (אֶל-חֶקֶק מַעַ עֲלִי); 'אני עיר הידע ועלי - שַעֵרָה' (אֲנָא מַדִּינַת אֶל-עֵלְם וְעֲלִי בַאבְהָא); וגם התנגחויות בעַמְר: 'אלמלא עלי - עַמְר הִיָּה נְהַרְג' (וְלִנְלָא עֲלִי לְהִלַּפַּ עַמְר); 'כל אחד יותר בקי בחוק מעַמְר' (כֻּלְ אַחַד אַפְקָה מִן עַמְר); וכדומה.

בסוגת הפולמוס שנוצרה סביב העַת'מאניה נמצא פחות התייחסויות לעַת'מאן מאשר לעַמְר ולאבו בכר. ההתנצחות היא אתם ועם פעולותיהם, תוך התעלמות מופגנת מעַת'מאן וזלזול בדמותו. עַת'מאן נתפס בספרות זו כשלוחם של שני הח'ליפים הראשונים,

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

אכן, המאה הארבע עשרה כבר עמדה בסימן הערכה אינטלקטואלית מחודשת לפועלו של עַתְמָאן בן עפאן. קשה לדעת מהן הסיבות המדויקות לכך, אך ייתכן כי דווקא הפיצול הגובר בעולם האסלאם שלאחרי הפלישה המונגולית, הביא מלומדים סונים רבים להתרפק על דמותו. כך או כך, אָבֵן בֶּכְר (1340/1341-1376/1377) כתב יצירה מפורטת בשם אל-תַמְהִיד ואל-בִּינָאן פִּי מִקְתָּל אל-שְׁהִיד עַתְמָאן ('מבוא ופרטים על רצח השהיד עַתְמָאן') - וליקט בה חדיתיים רבים המפארים את דמותו של עַתְמָאן, מאורגנים באחד עשר שערים החל מ'זכר ייחוסו, ילדיו ונשותיו', עבור ב'זכר התאסלמותו וההג'רה שלו', 'זכר הירצחו ומקום קברו', 'זכר הביוגרפיה שלו ושבחיו', ולבסוף, ולא פחות חשוב - 'זכר נקמתו (ברוצחו)' (אָבֵן בֶּכְר 1964).

גם אל-סִיטִי (1445-1505) - המלומד המצרי הנחשב לכותב האסלאמי הפורה ביותר בכל הזמנים - הקדיש יצירה לדמותו של עַתְמָאן (אל-סִיטִי 1991). החיבור הקצר, בן כשמונה עמודים, נקרא בשם ההולם: תַחֲפַת אל-עַגְלָאן פִּי פִדְאָל עַתְמָאן ('מילים ספורות אך יקרות בשבחי עַתְמָאן'). יצירה זו הורכבה מלקט של ארבעים חדיתיים קצרים, המרוממים את דמותו של עַתְמָאן - בדומה מאוד לתיאור דמותו של עלי בספרות השיעית: 'עַתְמָאן בגן עדן' (עַתְמָאן פִּי אל-ג'נה); 'עַתְמָאן ממני ואני מעַתְמָאן' (עַתְמָאן מְנִי ואנא מן עַתְמָאן); 'עַתְמָאן ממני כמו שלשוני בפִי' (עַתְמָאן מְנִי פִלְסָאנִי פִּי פִמִי); 'עַתְמָאן - נאמני בעולם הזה ונאמני בעולם הבא' (עַתְמָאן וְלִי פִּי אל-דִנְיָא וְלִי פִּי אל-אַחֲרֵה); 'עַתְמָאן - הצנוע שבאומתי והנדיב שבה' (עַתְמָאן אַחִיא אַמְתִּי וְאַבְרָמָהּ).

במעין סוף דבר קצר ליצירה, הקצרה ממילא, מציין המחבר את התאריך שבו התמנה עַתְמָאן לח'ליפה, את התאריך שבו נרצח והוא בן שמונים ושמונה, ו'יש אומרים - תשעים', ואת משך שלטונו - שנים עשרה שנים. עוד הוא מוסיף כי המבחר שהביא לעיל הוא רק 'טיפה בים שבחיו הרבים ומעשי החסד המפורסמים שלו' (קְטָרָה מן קְטָרָת בְּחַר מן פִדְאָלָה אל-כַּתְיֵרָה).<sup>7</sup>

7 נדמה כי יש לקרוא יצירה קצרה זו על רקע יצירה נוספת של אל-סִיטִי, חִלְפָא נְסוּל אַלְלָה ('החליפים של שליח אלה'), שבה אל-סִיטִי גורס כי יש להכיר בחוסין, בנו של עלי, כח'ליפה החמישי כיוון שקיבל את החליפות ויותר עליה לטובת מעאן'ה.

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

לפיכך עמדה התקופה שבה החלה המשפחה העוסמאנית (אליי עוסמאן) את מסעה אל האימפריה המצליחה שלה בסימן כתיבה מחודשת של המשמעויות הטמונות בשם 'עֶת'מֵאן', והגנת אינטלקטואלים סונים על מקומה של דמות זו בהיסטוריה. השם 'עֶת'מֵאן' עבר אל קדמת הבמה ההיסטורית והפך מדמות שולית יחסית לח'ליפים אחרים, לדמות שיש לעמוד על גדולתה. שנים רבות קודם לכן כבר הוצעה ישות פוליטית תאורטית שתישא את שמו – 'אל־עֶת'מֵאניה', ישות זו הועמדה אל מול ישות פוליטית שיעית בשם 'אל־פֵאטִמִי' שהתקיימה במציאות ונחרבה. כעת נראה כי בשלו התנאים להקמתה של ישות פוליטית סונית 'עֶת'מֵאנית'.

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

### אבי האימפריה

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

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

הסברים אחרים לסיימת שנוספה לשמו של עוסמאן. גִּיסָה (Giese 1922-25) הציע לראות בסיימת זו תוספת של חיבה, כפי שהיא אכן משמשת לא אחת בשפה התורכית. לדעת הוארט (Huart 1918-1922) מקור השם היה בשם העיירה עוסמאנג'יק (או: עוסמאנוז'ק), שנמצאת דרומה מסינופ, על גדות הקיזיל אֵיֶרְמֶק.<sup>8</sup> קרמס פיתח רעיון זה והראה ששם העיר היה בשימוש כבר בתחילת המאה השלוש עשרה (Kramers 1928). היה כנראה, גם גנרל תורכי בשם עוסמאנג'יק ביי שהיה פעיל במאה האחת עשרה, ולפי הנוסע התורכי חאג'י ח'ליפה, קיבלה העיירה עוסמאנג'יק את שמה כאשר נכבשה במאה העשירית בידי גנרל בשם עוסמאן (Mordtmann 1870).

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

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

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

במקורות ביוזטיים, שהם המקורות הנוספים היחידים בני התקופה שיכולים להצביע על קיומה של דמות ממשית בשם עַתְמָאן, מאוית השם עם ט (ת), ובאחד המקורות הערביים הקדומים ביותר המזכירים את שמו, החיבור הגאוגרפי של אל-עַמְרִי משנות השלושים של המאה הארבע עשרה, נכתב השם בחלק מן המקומות עם ט ובחלק מהמקומות עם ת' (Taeschner 1929). וריאציות אלה בכתיב השם הביאו חוקרים אחדים למסקנה כי לשליט העוסמאני הראשון היה שם אחר, תורכי יותר, אולי אַתְמָן ואולי אַתְמָן, והוא שונה מאוחר יותר לשם ערבי מוסלמי 'נכון' יותר: עַתְמָאן. בתעודת הקדש (וּקְפִיָה) של אורח'אן (1324) – הטקסט העוסמאני הקדום ביותר שנשתמר – מופיעה כבר האות אֶלֶף בשם עַתְמָאן: הַטְרָא (חתימה מסוגנת) של אורח'אן בראש המסמך היא 'אורח'אן בן עתמאן'. נקודה דיאקריטית אחת משמשת את שלוש האותיות 'ן' שבחתימה, אך האות השניה בשם עתמאן אינה מנוקדת בניקוד דיאקריטי.

אמנם, המנהג של מתן שני שמות לרך הנולד, האחד תורכי והאחר ערבי או פרסי, היה מקובל בקרב משפחות מוסלמיות מיוחסות באנטוליה של התקופה, ואין בשני שמותיו של עַתְמָאן משום מקרה חריג. כך למשל, ביצירתו ההגיוגרפית מְנַאקֵב אל-עַאֲרִפִין מספר הדרויש המְלִוִי אֶפְלָקִי (1286/1291-1360?) כי כאשר נולד נכדו של אל-רוּמִי, בשנת 1272, היה זה מְלִאנָא עצמו שבחר לו שם פרסי, פְּרִידוֹן, ומיד הוסיף לו גם שם ערבי – אמיר עארף (Al-Arifi 1976-1980: 786). אלא שדווקא דוגמה זו, של פרידון אמיר עארף, מראה כי שני השמות (ובמקרה שלפנינו: השם התורכי והשם הערבי), לא היו חייבים להיות קרובים זה לזה מבחינה פונטית. כאשר מצרפים לכך את העובדה כי השם התורכי של עוסמאן מופיע רק במקורות זרים ומוקדמים, ונעלם לחלוטין לאחר מכן, נדמה כי שם תורכי זה נמחק – במעין תהליך ארכאולוגי של אסלום ושיערוּב – לטובת שם 'נכון' יותר. לדבר זה יש, כמובן, חשיבות רבה לענייננו. כפי שמציין ג'מאל קפהדאר: 'אם עוסמאן נקרא 'אתמן'... ולאחר מכן הוא אימץ לעצמו שם ערבי

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

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

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

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

בריק המדיני שנוצר פעלו קבוצות רבות – לוחמים, אומנים, סוחרים, אנשי דת ומיסטיקנים, שבאו במגע שוטף אלה עם אלה, לעיתים נלחמו ולעיתים שיתפו פעולה, הכל על מנת לשרוד. תנאים אלה הולידו פתרונות רוחניים פשוטים ופשטניים של תרבות צריכה מהירה להמונים הנוודים: דמויות ססגוניות, סיפורי עם, עלילות גבורה, מעשי צדקה, שירה מיסטית, דתות סינקרטיות והרבה הרבה חלומות. הייתה זו תקופה נזילה של בריתות אד הוק וזהויות משתנות תדיר, אבל, דווקא משום כך, גם של ניגודים מוגדרים היטב, של שחור או לבן, של אויב או ידיד. אכן, דווקא בשל פיצוליות קליידוסקופית זו, זכתה פילוסופיית קירוב הלבבות (גֵּל, גֵּל! – בוא, בוא!), האהבה (עֵשֶׂק, עֵשֶׂיק, מְעֵשֶׂיק! – אהבה, אהב, אהובו), וקבלת האחר (נֵה אוּלוּרְסַן אוּלוּ! – לא

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

משנה מי אתה!) של המיסטיקן המפורסם מוֹלָאנָא גִּילָאל אל־דין אל־רומי - כמו גם של דמויות אחרות שהושפעו ממשנתם המיסטית של אָבֵן אל־עֶרְבִי ודומיו - לפופולריות רבה (Schimmel 1993, 2001).

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

בנוסף להימצאותן של קבוצות שיעיות באנטוליה, ובמקביל להתפתחותה של המדינה העוסמאנית־סונית, החלה להתפתח כבר במאה הארבע עשרה גם הישות הפוליטית הֶסְפִּוּי־שיעית. היה זה שיח' סְפִי אל־דין (נולד 3-1252), שנחשב למייסד האגדי של הֶסְפִּוּיָה. על פי אילן היוחסין שגובש בתקופה מאוחרת יותר, הוא זה שתפס, ב־1301, את רסן ההנהגה של מסדר סופי בגִּילָאן. מסדר זה, תחת מנהיגותו ומנהיגות יורשו, סְוֶדֶר אל־דין מוסא, הפך לתנועה דתית עממית שהפיצה את בשורתה בפרס, סוריה ואנטוליה. אין זה ברור מתי קיבלה התנועה את צביונה השיעי (ייתכן שסְפִי אל־דין עצמו היה סוני מהאסכולה השאפעיית). אולם על אף שלא ניתן לקבוע בוודאות כי אחד מאבותיו של מנהיגם אֶסְמַאעִיל אימץ את האמונה השיעית עוד לפניו (כלומר, לפני סוף המאה החמש עשרה) (Roemer 1986: 196-7), נראה שהשיעה אכן נתקבלה כדת התנועה עוד קודם לכן, ככל הנראה עוד במאה הארבע עשרה, אולי בתקופות שלטונם של ח'ודג'ה עלי (1391/2-1429) או אַבְרָאָהִים (1429-1447), שתי תקופות שלטון שהן - בדומה למאה הארבע עשרה של העוסמאנים - 'החור השחור' של המקורות לחקר האימפריה הֶסְפִּוּי־סונית (Savory 1995: 766). מכל מקום, ברור כי במקביל להתפתחותה של האימפריה העוסמאנית הסונית, התפתחה התנועה הֶסְפִּוּי־שיעית שטוותה קשרים עם הקוֹל באש ותקעה יתד גם באנטוליה. אין ספק כי העימות הסוני־שיעי, או העוסמאני־סופי לא הופיע יש מאין במאות החמש עשרה והשש עשרה. הוא החל במאה הארבע עשרה והתגבש במשך המאה החמש עשרה. בתקופה שבה נכתבו הכרוניקות העוסמאניות ונקבעה סופית שושלת היוחסין של המשפחה השלטת (סוף המאה החמש עשרה), כבר עמדה יריבות זו בעינה (Bacqué-Grammont 1987).

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

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

## חבריהם הפרועים של העוסמאנים: בעיית מיקומו של המסדר הבֶּכְתָּאשִׁי

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

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

אמרות שפר מ'פיו', ומבקרים בכל אוגוסט בקירקשהיר (Kırkşehir) ששם, לפי המסורת הבפכתאשית, מצוי קברו.<sup>11</sup>

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

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

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

12 תנועה שצמחה בסוף המאה הארבע עשרה מתוך רעיונותיו האוטוריים מאוד של פִּלְוֹלֵלָה מאסטרבד, שהכריז על עצמו כשליח אל שמטרתו לאחד את שלוש הדתות המונותאיסטיות, והוצא להורג בידי תימור לנג ב־1394.

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

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

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

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

החינוך שנתן המסדר הבכתאשי למגויסי הָדוּוּשִׁרְמָה שנועדו להיות אנשי הצבא והביורוקרטיה המובילים – אף כי אין זה בטוח שלמסדר הייתה בלעדיות בחינוכם – היה חינוך לאסלאם עממי, חווייתי, משתנה בהתאם לנסיבות, ובעיקר – לא מאיים על השלטונות. יתרה מכך, הברית הפוליטית עם הבכתאשים הועילה לשלטון במספר דרכים. ראשית, היא הכניסה את המסדר אל תוך המערכת השלטונית, מצאה לו תפקיד מכובד בתוכה, וניטרלה אותו פוליטית. שנית, דרך מסדר זה, שהיה נוח לשלטון, ניתן היה להגיע לקבוצות שוליים נוספות, לאמץ גם אותן ולנטרל כיסים אפשריים של התנגדות וביקורת. אין ספק שהיה נוח יותר להתמודד עם המסדר הבכתאשי מאשר עם סופים תמהוניים בסגנון חסידיו הערומים של בַּרְק בַּאבָּא שרקד כמו דוב ושר כמו קוף, עם הקלנדרים שנהגו לשבת על קברים אילמים וללא תנועה, עם החִידְרִים שענדו טבעות ברזל על כל אבר מאברי גופם, או עם האַבְדָּאל מרום שהסתובבו מגולחי ראש וערומים (ואכן, קבוצות אלה נשאבו כולן אל תוך הבכתאשיה) (Karamustafa 1994: 65-84).

שלישית, יש לשים לב כי מערכת חינוך והכשרה לחיילים אינה רק אמצעי פיקוח על החיילים – אלא גם מכשיר פיקוח של החיילים על המחנכים. אלה האחרונים נדרשים להתאים את עצמם ולהשתנות בהתאם לקהל היעד שלהם; הם גם נדרשים לעמוד בקשר עם המפקדים והפקידים הבכירים ולדווח להם. נוצרה כאן, בהכרח, מערכת סבוכה של תלות הדדית ופיקוח. רביעית, עבור השלטון העוסמאני היה הקשר עם הבכתאשים חזרה רומנטית מתמדת – או לפחות מראית עין של חזרה – אל חברת הסֶפֶר של אנטוליה, אל החופש, אל ההתחלה הקסומה, אל המיסטיקה המושכת, כל אלה בלי לאבד לרגע את האחיזה בשלטון. המסדר הבכתאשי היה החופש המובנה, הקרנבל שהמערכת נזקקה לו כל כך. חמישית, הימצאותם של אלמנטים שיעיים בבכתאשיה אפשרה לעוסמאנים לפקח ולהשיג מידע הן בנוגע לשיעים שבתוך גבולות המדינה והן בנוגע לסֶפּוּים ולנתניהם. באלמנטים בכתאשיים אלה ניתן היה להשתמש כמתווכים בשעת הצורך. שישית, יש לזכור כי דווקא חינוך צבאי עם גוון מיסטי היה אמצעי להטביע בנפשם של החיילים רעיונות של ביטול העצמיות, נכונות להקרבה, נכונות להתנתק מהבלי העולם למען ערכים בעלים ויחס דו־ערכי לרכוש פרטי. או, במילים אחרות: לייצר חייל נאמן יותר.

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

## לקראת נרטיב חדש: דיוקן העוסמאנים כעת'מאנים צעירים

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

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

כל אלה הכשירו את הקרקע לעליית דמותו של מנהיג שיציע את עצמו כממשיכו של עת'מאן הח'ליפה. למעלה משש מאות שנה לאחר שהח'ליפה השלישי נעשק ונרצח, בתקופה של פיצול סוני וחדירה שיעית שאיימה על הסדר התגמוני, הגיעה השעה לקומם שוב את סיעתו של עת'מאן ולהעמידה אל מול סיעתו של עלי. כך, בתהליך שעתוק היסטורי של חזרה ושינוי, הפך ד'ו אל-נורין – 'בעל שני האורות' – למנהיגה הראשון של האימפריה (הח'ליפה עת'מאן כונה בכינוי זה על שום שנשא לנשים שתיים מבנותיו של הנביא מוחמד, רַקִּיָּה וְאִם פֶּלְתִּי'ם, לעומת עלי, שנשא רק בת אחת של הנביא, פאטמה).

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

של עֶתְמָאן נתווספו לראשונה לשטחי האסלאם אזורי הקווקז, ובתקופתו החל תהליך האסלום של השבטים התורכיים. (2) עֶתְמָאן נחשב במסורת המוסלמית לעשיר במיוחד. עושרו זה, שיכול היה לנקר עיניים בקהילה ההטרוגנית של ראשית האסלאם, נתפס בסופו של דבר כלגיטימי הן משום נדיבותו של עֶתְמָאן וצניעותו והן משום שדאג להקצות סכומים נכבדים ממנו לצורכי הקהילה ולכיבושי האסלאם (רכש באר והעמיד אותה לשימוש עדת המאמינים, מימן את הרחבת המסגד של הנביא ואת המתקפה הצבאית בתבוכ, חילק תבואה. חינם אין כסף בימי רעב). אחת הסיבות העיקריות להצלחתם של העוסמאנים הייתה, כזכור, העושר הרב שהצליחו לצבור (בין אם בגלל השלל הרב שהצליחו לכוז ובין אם בגלל יכולתם לנצל התפתחויות כלכליות ומסחריות). נדמה כי במהלך המאה הארבע עשרה הפכו העוסמאנים לאמירות העשירה ביותר מבין כולן, דבר שאפשר להם לממן מסעות כיבוש יקרים, אבל גם לרכוש טריטוריות בכסף, כמו האמירות של חמיד שנקנתה בכסף וצורפה לשטח העוסמאני.<sup>1</sup> הדוגמה של עֶתְמָאן יכולה הייתה, אם כן, לתמוך באופן משמעותי בבניית לגיטימציה לעושר העוסמאני הרב. (3) במסורת נחשב עֶתְמָאן בן עֶפְאן אדוק מאוד בדתו ובעל נטיות להתבודדות, סגפנות, קונטמפלציה, הענשה עצמית ולמדנות שקדנית. הוא זכור כמי שנשאר לישון במסגד, רכב על פרדה, דקלם את הקוראן כולו בִּרְפֵּעָה אחת (ביחידה בודדת של תפילה), נהג לצום במשך השנה כולה (ולא רק ברמלאן), נשא חבילת עצים לבעירה בעצמו למרות שהיו לו עבדים רבים, ואסר על עבדיו להרים נשק להגנתו כאשר ביתו הותקף. משום כך, היה עֶתְמָאן לא אחת דמות מופתית בקרב קבוצות סופיות שונות, ונתפס כאחד מראשוני הסופים. קשריהם האמיצים של העוסמאנים עם המסדרים הסופיים ויכולתם לרתום אותם למטרותיהם, הייתה אחת הסיבות הבולטות להצלחתם. (4) עֶתְמָאן נחשב במסורת כמי שהנהיג ריכוזיות קפדנית בקרב הקהילה המוסלמית המתרחבת. הדוגמה הטובה ביותר היא כמובן גיבוש נוסחו הסופי של הקוראן שעל פי המסורת נעשה בתקופתו. עֶתְמָאן הוא שהורה לאסוף את כל עותקי הקוראן, לגבש מהם נוסח מחייב, ולאחר מכן לשרוף את הגרסאות הקדומות השונות. את העותקים החדשים הוא שלח לרחבי המדינה המוסלמית, והשאיר עותק אחד אצלו, העותק שקרא בו כשנרצח ושעליו ניגרו טיפות דמו. מטבע הדברים, הביאה פעולתו זו גם להתמרמרות רבה בקרב קבוצות מתנגדות, ובראש ובראשונה בקרב תומכי עלי, שטענו לזיופים ולהשמטות. ושוב – אחת הסיבות להצלחתם של העוסמאנים הראשונים הייתה יכולתם להתנשא מעל חברת הספר האמורפית והמפולגת באנטוליה וליצור משטר ריכוזי שיאפיין את האימפריה בכל שנות קיומה. מעניין לציין כי במשך הדורות הופיעו טופסי קוראן במקומות שונים, מבצרה עד ספרד,

14 ז, על כל פנים, הייתה גרסתו של אשיק פֶּאשֶׁה־נְאֶדֶה במועד מאוחר יותר. ראו: Atsiz 1949: 129.

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

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

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

15 סַחַר אל־סִיד עבד אל־עזיז סאלם, מאוניברסיטת אלכסנדריה, שניסה להתחקות אחר טופסי קוראן המתניירים להיות הקוראן של הח'ליפה עַתְמָאן, טוען כי כתמי הדם שעל העותק שבטופקאפי הם למעשה אורזמנטים מסוגננים. ראו סאלם 1991: 161-162.

בלשונו של כאהן – 'הדינמי ביותר מבין שלושת בניו של סלג'וק'<sup>16</sup> כך, במעשה בחירת שם המדינה ובהצמדות אליו לאורך הדורות, שורטטו גם, הלכה למעשה, גבולותיה המנטליים והגאוגרפיים של האימפריה העוסמאנית לעתיד לבוא.

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

## ביבליוגרפיה

- אבן בַּכְר, מוחמד בן יַחְיָא, 1964. אל-תַּמְהִיד ואל-פִּיאן פי מַקְתַּל אל-שְּׁהִיד עֵת'מאן, מחמוד יוסף נִיד (עורך), ביירות: דאר אל-תַּקְאֵפָה.
- אל-בַּכְרִי, אבו עֵת'מאן עֵמֵר בן בַּחְר אל-פּוֹקִימִי, 1955. אל-עֵת'מאניה, קאהיר: חמ"ל.
- אל-גִּ'אחֻז, אבו עֵת'מאן עֵמֵרו בן בַּחְר, 1955. אל-עֵת'מאניה, עבד אל-סאלם מוחמד הארון (עורך), קהיר: דאר אל-כְּתָאב אל-עֵרַבִּי.
- גִּ'בְר, גִּ'מִיל, 1974. אל-גִּ'אחֻז פי חֵיאַתָּה וְאֵדָבָה וּפְסָכָה, ביירות: דאר אל-כְּתָאב אל-לְבָנָאִי.

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

- אל-ח'רוף, אחמד, 1997. שהיד אל-דאר: עת'מאן אבן עפאן, חמ"ד: ג'מעית עמאל אל-מטאבע אל-תעאונ'יה.
- אל-מעאדידי, עבד אל-קאדר סלמאן ואל-משהדאני, מוחמד ג'אסס, 1989. עת'מאן אבן עפאן: ד'ו אל-נו'רין, בגדאד: דאר אל-שאון אל-ת'קאפ'יה אל-עאמה.
- סאלם, סחר אל-סיד עבד אל-עז'ו, 1991. א'רואא עלא מ'סחף עת'מאן בן עפאן ורחלת'ה ש'רק[ן] ור'רב[ן], אלכסנדריה: מאססת שבאב אל-ג'מעיה.
- אל-ס'וטי, אבו אל-פ'דל ג'לאל אל-דין אל-רחמן, 1991. תחפת אל-עג'לאן פי פדאאל עת'מאן, עאמר אחמד ח'דר (עורך), ביירות: מאססת נאדר.
- אל-עסקלאני, אבן חג'ר, 1979. אנבאא אל-ר'מר באנבאא אל-עמר, דמשק: מכתבת אל-דראסאת אל-אסלאמיה פי דמשק.
- אל-ר'רפי, עלי אל-ע'דנאני, 1991. מ'קדמת אל-תחקיק', בתוך: אחמד אבן מוסא, אבן ג'עפר, בנאא אל-מקאלה אל-פאטמ'יה פי נ'קד אל-רסאלה אל-עת'מאנ'יה, ביירות: מאססת אאל אל-בית ל'אח'יאא אל-תראת', עמ' 45-46.
- אל-ר'יאן, מוחמד אבן עבדאללה, 1999. פתנת מקטל עת'מאן אבן עפאן, ריאד: מכתבת אל-עביכאן.
- אל-ר'ית', ח'אלד בן מוחמד, 1998. אסתשהאד עת'מאן ווקעת אל-ג'מל, ג'דה: דאר אל-אנדלוס אל-ח'ר'אא.
- אל-ע'ידרוס, ע'בד אל-קאדר בן ש'ח', 1934. תאריח אל-נור אל-סאפר ען אח'באר אל-קרן אל-עאשר, בגדאד: אל-מכתבה אל-ע'רב'יה.

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

איך נהיו העוסמאנים עוסמאנים

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

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

- Köprülü, Mehmet Fuat, 1922. 'Anadolu'da İslâmiyet: Türk İstîlâsından Sonra Anadolu Târîfi-I Dînîsine bir Nazar ve bu Târîhin Menba'ları', *Darülfünûn Edebiyât Fakültesi Mecmû'ası* 2: 281-311, 385-420, 457-486.
- Köprülü, Mehmet Fuat, 1935. *Les origines de l'empire ottoman*, Paris: Boccard.
- Gary, Leiser (English trans.), 1992. *The Origins of the Ottoman Empire*, Albany: State University of New York Press.
- Kramers, J.H., 1928. 'Wer war Osman?', *Acta Orientalia* 6: 242-254.
- Langer, William L. and Blake, Robert P., 1932. 'The Rise of the Ottoman Turks and its Historical Background', *American Historical Review* 37: 468-505.
- Lewis, Bernard, 1953. 'An Arabic Account on the Province of Safed', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25: 477-478.
- Lindner, Rudi Paul, 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University.
- Lindner, Rudi Paul, 1988. 'A Silver Age in Seljuk Anatolia', *Türk Nümismatik Derneğinin* 20: 267-278.
- Lowry, Heath W., 2003. *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany: State University of New York Press.
- Mélikoff, Irène, 1982a. 'Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi- Alevi,' in: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicta*, Napoli, 379-395.
- Mélikoff, Irène, 1982b. 'L'İslam hétérodoxe en Anatolie: non-conformisme, syncrétisme, Gnose', *Turcica* XIV: 142-154.
- Mélikoff, Irène, 1992. 'Les Fondements de l'Alevisme', in: Irène Mélikoff, *Sur les traces du soufisme Turc: Recherches sur l'İslam populaire en Anatolie*, Istanbul: Editions Isis.
- Mélikoff, Irène, 1993. 'L'origine sociale des premiers Ottomans', in: Elizabeth Zachariadou (ed.), *The Ottoman Emirate, 1300-1389*, Rethymnon: Crete University Press.
- Mélikoff, Irène (et al, eds.), 1999. *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektasiler, Nusayrılar*, Istanbul: Ensar Nesriyat.
- Ménage, V. L., 1962. 'The Beginnings of Ottoman Historiography,' in: Bernard Lewis and P. M. Holt (eds.) *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press, 168-179.

- Mihailovic, Konstantine, 1975. *Memoirs of a Janissary*, Benjamin Stolz (trans. and ed.), Ann Arbor: University of Michigan.
- Mordtmann, A.D, 1870. 'Die Dynastie der Danischmende', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 30: 467-485.
- Mottahedeh, Roy, 1994. 'Some Islamic Views of the Pre-Islamic Past', *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1: 17-26.
- Nadir, Ayşegül (ed.), 1986. *Osmanlı Padişah Fermanları*, London: A. Nadir.
- Neşrî [Mavlânâ Mehmed], 1949-1957. *Kitâb-i Cihan-nüma*, 2 vols., Faik Reşit Unat [ve] Mehmed A. Köymen (eds.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Neşrî [Mavlânâ Mehmed], 1951-1955. *Gihännümâ: Die altosmanische Chronik des Mevlânâ Mehmed Neschrî*. 2 vols., Franz Taeschner (ed.), Leipzig: O. Harrassowitz.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 1983a. *Bektaşî Menkâbelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 1983b. *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkabeleri*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 1992. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler, Metodolojik ve Yaklaşım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Orhan, Muharrem Nacı, 1991. 'Aleviliğinin Esasları Usual ve Ahkamı – II', *Cem Dergisi* 2 (Temmuz): 15-20.
- Öz, Baki, 1997. *Bektaşîlik Nedir?* İstanbul: Der Yayınları.
- Öztürk, Yaşar Nuri, 1990. *Tarih Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul: Yeni Boyut Yay.
- Pachymeris, Georgii, 1835. *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim*, 2 vols., Bonn: E. Weber.
- Roemer, H. R., 1986. 'The Safavid Period', in: *Cambridge History of Iran VI*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Said Bey, Baha, 2000. *Türkiye 'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümeerleri*, İsmail Görkem (ed.), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Şardağ, Rüştü, 1985. *Her Yönü ile Hacı Bektaş-ı Veli ve yepyeni eseri Besmele açıklaması (Şerh-ı Besmele)*, İzmir: Karınca Matbaacılık.
- Savory, R. M., 1995. 'Safawids', *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed., Leiden: Brill, VIII: 765-774.
- Schimmel, Annemarie, [1978] 1993. *The Triumphal Sun: Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, Albany: State University of New York Press.

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

רוני צירינסקי

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