

ידידיו הפרועים של אלוהים חוגים דרוישים בתקופה האסלאמית התיכונה המאוחרת 1550-1200

אחמת ט' קראמוסטפא

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

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

פרק ראשון הקדמה

במחצית המאה השישית/השתי-עשרה פקד סגפן בעל חזות מוזה את ארמונו של השליט הר'זוני מעז אל-דולה ח'וסרו שאה (מת 547-555/1152-1160) בר'זנה שבמזרח אפגניסטן כדי לבקש נדבה. הוא היה יחף ועטה כסות מעור של עז שחורה. על ראשו חבש כובע עשוי מאותו החומר ומקושט בקרניים. בידו נשא אלה מעוטרת בטבעות, בעצמות קרסול מנוקבות ובפעמונים עגולים זעירים. ח'וסרו שאה נענה בחיוב לבקשתו של הסגפן וקיבל את ברכתו בתמורה.¹

הפרקים תורגמו מתוך: Karamustafa, Ahmet T., 1994. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press. מערכת ג'מאעה מודה למחבר ולהוצאה על הרשות לפרסם את הפרקים המתורגמים. מוחמד אבן מנסור מבארך שאה הידוע כפח'ר'יי מדבר, Muḥammad ibn Manṣūr Mubārak Shāh (ed. by Aḥmad Suhay lī Khvānsārī), 1967. *Ādāb al-ḥarb wa-al-shajā'ah*, Tehran: Intishārāt-i Iqbāl: 444-446; Meier, Fritz, 1976. Abū Said-i Abū l-Hayr (357-

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

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

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

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

Algar, Hamid. 'Barāq Bābā', in: *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge & K. Paul, Vol. 3: 754-755. 2

וקרני תיישים. עוד הם נוהגים לשאת עמם קרניים אלה כגביעי ניצחון בהתהלכם ברחובות, ומעל לכל בתי הדרושים קבועות קרניים אלה לסמן.³

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

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

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

4 החלוקה לתקופות של ההיסטוריה האסלאמית המוצגת כאן היא על פי הודג'סון (Hodgson, Marshall) (G. S. ובמיוחד, *The Venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, Vol. I, 96 הסכמה של הודג'סון לפי ספירת הנוצרים היא כדלהלן: התקופה הססאנית המאוחרת והתקופה הח'ליפית המוקדמת, 485-692 בערך; התקופה הח'ליפית הקדומה הגבוהה, 692-945 בערך; התקופה האסלאמית התיכונה המוקדמת, 945-1258 בערך; התקופה האסלאמית התיכונה המאוחרת, 1258-1503 בערך, תקופת אימפריית אבק השרפה, 1503-1789 בערך; התקופה הטכנית המודרנית, 1789 בערך – עד היום.

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

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

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

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

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

היסטוריוגרפיה

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

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

6 מחקרים ראויים לציון על הקלנדרים הם: Ahmad, Mahammad Tagi, 1955. 'Who is a Qalandar?', *Journal of Indian History* 33: 155-170; Digby, Simon, 1984. 'Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries', in: Yohanan Friedmann (ed.), *Islam in Asia*, Jerusalem: Magnes Press, Jerusalem University; Boulder, Colo.: Westview Press, Vol. 1: *South Asia*, 60-108; Golpinari, Abdulkaki. 'Kalenderiya', in: *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: Maarif Matbassı, Vol. 21: 157-161; Meier 1976, 494-516; Ocak, Ahmet Yaşar, 1981. 'Kalenderiler ve Bektaşilik', in: *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 297-308; Ocak, Ahmet Yaşar, 1982. 'Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XV^e et XVI^e siècles dans l'empire Ottoman', *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 3: 69-80; Ocak, Ahmet Yaşar, 1999. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara; Yazıcı, Tahsin. 'Kalandar' and 'Kalandariyya', in: *The Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), Vol. 4: 472-474; and Zarrīnkūb, 'Abd al-Husayn, 1975. 'Ahl-i malāmat va rāh-i Qalandar', *Majallah-i Dānīshkadāh-i Adabīyāt va 'Ulūm-i Insānī* 22: 61-100, esp. 78-92. Hodsps mchsh בתוך: Zarrīnkūb, Abd al-Husayn, 1978. *Justujū dar tasavvuf-i Īrān*, Tehran: Amīr Kabīr, esp. 359-375. המורחבות יותר של מחמד פואד קופרולו (Köprülü) ושל עבדולבקי גולפינרה (Gölpinari),

כיום אין בנמצא מחקר מקיף על תנועת הפרישות החדשה⁶ יתרה מזו, אין אפילו הכרה שתנועה זו היא שלב מיוחד בהתפתחות ההיסטורית של צורות אסלאמיות של אדיקות. היעדר עומק ומיקוד אנליטי בולטים בעליל, ועמם חוסר יכולתו של המחקר בעבר להציע הסבר משביע רצון להופעתה של הפרישות הסוטה ולכוח המשיכה המתמשך שהיה לה. ואמנם, הסיבות להתהוותן, להפצתן ולשגשוגן של תנועות הפרישות החדשות בתקופה התיכונה המאוחרת נותרו מעורפלות. אין הדבר מפתיע. אדיקות דרווית לא נחשבה בדרך כלל לביטוי של צורה חדשה של דתיות, אלא יוחסה לקטגוריה רחבה, ולכאורה קבועה יותר, של 'דת עממית'. ביסוד הדברים עמדה ההנחה כי בתולדות האסלאם הקדם-מודרני הייתה הפרדה מוחלטת בין דת גבוהה, נורמטיבית ורשמית של העילית התרבותית, לבין דת נמוכה, אנטינומית ועממית של ההמונים הנבערים. דתיות דרווית נחשבה בדרך כלל לתופעה אחת מתוך שלל התופעות שאפיינו את הדת העממית, והדת העממית נחשבה לתערובת סטטית של אמונות ופרקטיקות מעורפלות החסינה מפני שינוי היסטורי. ההמונים הנבערים בתקופות הקדם-מודרניות נחשבו למי שאוחזים בדבקות במורשתם הדתית העתיקה ובהתנהגותם הטקסית ומתנגדים ללחצים המניפולטיביים של המסורת הדתית ה'ספרותית'. בהיותה שקועה בים הפרקטיקה הדתית העממית הבלתי-משתנה, נגזל מתנועת הפרישות הסוטה ייחודה ההיסטורי, והיא הוצגה כתופעה שאינה נתונה להסבר היסטורי.

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

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

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

כשרלטנים חסרי בושה.⁸ כמה עשורים לאחר מכן לא היסס המלומד הדגול נסיר אל-דין טוסי (מת 1274/672) לאמץ גישה עוינת ממש כלפי ה'אספסוף' הדרושי. בשנת 658/1259 הציגה את עצמה קבוצה של קלנדרים בפני השליט המונגולי הולגו (שלט 654-663/1256-1265) בחראן שבסוריה. כאשר ביקש השליט לדעת מיהם האנשים העיר נסיר אל-דין: '[הם] הסרח העודף של העולם הזה! הערה זו גרמה להולגו לצוות על הוצאתם להורג של כל הקלנדרים ללא משפט.⁹ מוחמד אל-ח'טיב הפוריסני אשר כתב בשנת 683/1284-1285 חיבור המשמין את הפרקטיקות האנטי-דתיות של הקלנדרים, שיבח בנחרצות את המונגולים הלא-מוסלמים על טיפולם האכזרי בקלנדרים.¹⁰ בדומה לכך, סופים ידועים, כגון אבראהים ג'ילאני (מת 700/1301), מורו של הסופי הנודע יותר ספי אל-דין ארדבילי (מת 735/1334), ומוחמד ג'וודראז הצ'ישתי (מת 826/1422), הזהירו את חסידיהם פן יתערבו בקלנדרים.¹¹

8 ג'וברי - *Abd al-Rahmān al Dimashqī*, 1317. *Kitāb al-mukhtār fī kashf al-asrār wa-hat al-astār*, Ms. Süleymaniye Kütüphanesi (Istanbul), Karaçelebizade 253, עמודים 217-218.

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

10 ח'טיב, Muhammad ibn Muhammad, 'Selçuk Türkîyesi dîn tarihine dair bir kaynak: Fustāt ul-adāle fī qavā'id is-saltana', in: Osman Turan (ed.) *Fustāt al-adālah fī qavā'id al-sultana*, 531-564. (הטקסט בפרסית בעמודים 553-564); שבח המונגולים מופיע בעמוד 553.

11 Sohrweide, 31. *Tavakkulī ibn Ismā'il*, Ibn al-Bazzāz, *Safvat al-safa'*, 31 Hanna, 1965. 'Der Sieg der Safaviden in Persien u. seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jh.', *Der Islam*, 41, 103; Meier, Fritz, 1976, 'Abū Sa'id-i Abū l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende', in: *Acta Iranica*, Tehran: Bibliothèque Pahlavi, Vol. 2, 498, n. 165; Aubin, Jean, 1991, 'Shaykh Ibrāhīm Zāhid Gilānī (1218?-1301)', *Turcica*, 21-23, 41-43. סאפי מתעב אף הוא קלנדרים בהתבססה על *Safvat al-safa'*, עמודים 120, 214 ו-258. גם Digby, Simon, 1984, 'Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance

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

אפילו הכופר חסר האמונה בא אל עדת המאמינים, אך לא כך הדרויש הכופר; בחסר האמונה יש מידה של היענות, אך בו אין.
הוא נמצא מחוץ למעגל התקווה, בעוד שחסר האמונה נמצא במעגל היראים את האל.
חי האל, הכופר חסר האמונה טוב ממנו בהרבה.¹²

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

in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries', In: Yohanan Friedmann (ed.), *Islam in South Asia*, vol. I: *South Asia*, Jerusalem: Magnes Press/Hebrew University, 69, 78-80. תיאור מפורט יותר של הקלנדרים בהודו המוסלמית במאות השביעית-שמינית/שלוש־עשרה-ארבע־עשרה, ראה, מלבד דיגבי 69-70, 77 ו-99, את המחקרים הבאים המצוטטים אצל Storey, Charles Ambrose, 1953. *Persian Literature: Uṣūl al-Maqṣūd* (comp.: *bibliographical Survey*, London: Luzac and Co., vol. 1, pt. 2 1225-1226/1810-1811) of Turāb 'Alī Kākōravī; מצוטט אצל סטוריי בעמוד 1036, הערה 1378; al-Rawḥ al-azhar fī ma'asir al-Qalandar of Taqī 'Alī Kākōravī (מת בשנת 1290/1873), מצוטט אצל סטוריי, עמוד 1046, הערה 1399; Baḥr-i zakahkār (comp. 1203/1788-1789) of Wajih al-Dīn Ashraf Tahrīr al-anwar; מצוטט אצל סטוריי, עמודים 1031-1032, הערה 1374; fī tafsīr al-qalandar of 'Alī Anwar Qalandar ibn 'Alī Akbar, 1047, הערה 1400 (2).

Vāhidi, 1993. 'Menākib-i Hvoca-i Cihān ve Netice-i Cān', in: Ahmet T. Karamustafa, *Vāhidi's Menākib-i Hvoca-i Cihān ve Netice-i Cān: Critical Edition and Analysis*, Boston: Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University. עמ' 352-352.

13. Latīfī, 'Abdūllatīf Çelebi, 1896. *Tezkire*. Istanbul: İkdām Matba'ası, 110. לטיפי, (ביוגרפיה של המשורר טמנאי).

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

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

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

15 מנבינו, Giovan Antonio Genovese da Vultri, 1548. *Trattato de costumi et vita de Turchi*, Florence, 79-82. Türkische (Müller) תורגם לגרמנית בידי היינריך מילר (Müller) Historien. Von der Türken Ankaufft, Regierung, Königen und Kaisern, Kriegen, Schlachten, Victorien und Sigen, wider Christien und Heiden, Frankfurt: G. Raben & W. Hanen, 1563, 36b-37b. מנבינו בילה כמה שנים באיסטנבול בזמן שלטונם של הסולטאנים העוסמאנים ביאזיד השני (שלט 886-918/1481-1512) וסלים הראשון (שלט 918-926/1512-1520).

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

העובדה ששיגיונות מן הסוג הזה (כלומר, האמונה בג'ינים) יכלו להתקיים במוחותיהם של אנשים בורים, כגון אלה שהם נושא החיבור הזה, לא יכולה, מצד ההגיון, לעורר בנו פליאה. אך המצרים סוגדים באמונתם הטפלה לא רק ליצורים מדומיינים, אלא גם לפרטים מסוימים מבני מינם, ולעיתים קרובות למי שראויים פחות מכולם לכבוד שכזה... רוב הנחשבים לקדושים במצרים הם משוגעים, שוטים, או מתחזים.¹⁶

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

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

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

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

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

תופעה זו של הדת העממית שינתה באופן קיצוני את החזות של הסופיות, גם אם לא העתיקה את האידאל שלה ממקומו לגמרי. מן ההיבט המעשי, החברה האסלאמית עברה גלגול נשמות. במקום להיות שיטה מוסרית של משמעת עצמית, השגבה והארה רוחנית אמתית, הייתה עתה הסופיות ללהטוט רוחני באמצעות מעברים וחזיונות אוטו-היפנוטיים, כפי שבהיבט התאורטי נהפכה [הסופיות] לתאוסופיה הזוויה למחצה... כל זאת, בשילוב הדמגוגיה הרוחנית של רבים מן השיח'ים הסופים, פתחו את הדרך לסטיות למיניהן, שאחת העיקריות שבהן הייתה השרלטנות. מג'ד'ובים בלתי-שפויים... קבצנים טפילים, דרושים נצלנים, הטיפו לאמונתו של מוחמד בתור הזהב של הסופיות. האסלאם היה נתון לחסדיהם של עבריינים רוחניים.¹⁸

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

17 קופרולו, Köprülü, Mehmet Fuat, 1922. Anadolu'da İslāmīyet: Türk istilāsından soñra Anadolu tārīh-i dīnīsine bir nazar ve bu tārīhīn menba'ları, *Dārü'l-fünūn Edebīyāt Fakültesi Mecmūası*, 299-300 (המשפט האחרון הוא מהערה 1 בעמ' 300). ראו את התרגום האנגלי: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)* (1993), trans. and ed. by Gary Leiser, Salt Lake City: University of Utah Press, 12-13 and n. 41 (70).

18 Rahman, Fazlur, 1979. *Islam* (2nd ed.), Chicago: University of Chicago Press, 153 'מג'ד'וב' פירושו בדרך כלל מטורף; הפירוש המילולי של המילה היא 'אחוז', אך בורגון הסופי הכוונה היא לאדם האחוז כל כולו באהבת אלוהים.

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

מודל זה של דת 'דו־שכבתית' הוא בעייתי מבחינות רבות. ההנחה שקיימת הפרדה בלתי־ניתנת לגישור בין הדת הגבוהה הנורמטיבית לדת הנמוכה האנטינומית, אינה מסייעת להבהיר את אופיין האמתי של קבוצות דרוישיות סוטות ואת תהליך צמיחתן בעקבות הכיבושים המונגוליים. אף על פי שאפשר להעלות על הדעת תועלת מעטה ביצירתה של קטגוריה כוללנית של דת עממית או נמוכה בהקשר לקבוצות הדרוישיות בתקופה התיכונה המאוחרת, בהקשרים אחרים קטגוריה זו רק מוליכה את החוקר שולל. מהלך כזה גוזל מצורה ייחודית זו של דתיות דרוישית את מאפייניה הייחודיים ושולל ממנה כל ניתוח, בטענה שאין הבדל מהותי בינה לבין גרסאות 'עממיות' אחרות של מגמות דתיות, כגון מילנריות ומשיחיות. גישות דתיות מובחנות אלה, השונות זו מזו הן מן ההיבט הנפשי־הפרטי והן מן ההיבט החברתי, מצטמצמות כך למכנה משותף משוער של 'עממיות'.¹⁹

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

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

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

זאת ועוד, דתיות דרווית הייתה, מטבע הדברים, תופעה דתית מובחנת שהתפתחה בהקשר חברתי ותרבותי מסוים, והופעתה הפתאומית והתפשטותה במהלך המאות השביעית/השלוש־עשרה והשמינית/הארבע־עשרה דורשות כמובן הסבר. העוני המתודולוגי של המודל הדו־שכבתי לא זו בלבד שאיננו מצליח להציע ניתוח מנומק מן הסוג הזה, אלא אף מטשטש את הצורך בניתוח כזה, בכך שהוא מכחיש את ההיבט ההיסטורי של הדת העממית. ההמוני, כך מבואר, הוא אל־זמני. ההישענות על תפיסה דיכוטומית של הדת האסלאמית פותחת פתח לריבוי של הסברים חיצוניים, כגון 'שריד של אמונות טרום־אסלאמיות תחת מעטה אסלאמי'. ואמנם, עלייתן של פרקטיקות של דת עממית במהלך התקופות התיכונות מוסברת בדרך כלל (אם היא מוסברת בכלל) באמצעות שימוש בתאוריה עתיקת־היומין של ה'שריד'. על פי תאוריה זו, האסלאם העממי התעצב במזרח הקרוב במהלך התקופה התיכונה המוקדמת באמצעות המרות דת רחבות היקף של המוני העמים הנבערים. כתוצאה מתהליכי ההתפשטות והמרת הדת 'האסלאם', שבמקורו היה דתה של עילית פוליטית ועירונית, היה לדתם ולמוקד זהותם החברתית של מרבית עמי המזרח התיכון.¹⁹ מחוץ למזרח התיכון נמשך התהליך עד התקופה התיכונה המאוחרת באמצעות המרת דתם של התורכים הנוודים של מזרח אסיה (וכן באיראן ובאסיה הקטנה), של ההינדים בני הקסטות הנמוכות בהודו ושל בְּרִבְרִים

ועמים שחורים מאפריקה. הטענה היא שההמרה לדת האסלאם, שנעשתה בלידת בררה ובמקרים מסוימים הייתה המרה להלכה בלבד וזיקתה למסורות הספרותיות הגבוהות הייתה רופפת ביותר, הובילה לכניסותן של אמונות ונהגים לא־אסלאמיים אל האסלאם, ובמיוחד של נהגים שמאניסטיים ואנימיסטיים. תחייתה של 'דת העממית' שבאה בעקבות כך, נוסף על שחיקתה של התרבות האסלאמית הגבוהה בעקבות גל ההרס של הכיבוש המונגולי, אפשרו צמיחה של הערצת הקדושים ושל תנועות מיסטיות סוטות ואת הפצתן המהירה, במיוחד במחוזות מרכזיים של האסלאם.²¹

כאשר מחילים את התאוריה של ה'שרידים' הלא־אסלאמיים על תנועת הפרישות המאופיינת בסטייה חברתית, רומזים לכך שצמיחתה של הפרישות החדשה בעולם האסלאם בימי הביניים הייתה המשך של דפוסי אמונה 'פרימיטיביים' ולא־אסלאמיים בסביבות תרבותיות שלא עברו אסלאמיזציה מלאה. אולם, טעות היא לראות בפרישות הסוטה אך ורק שריד לאמונות ופרקטיקות טרום־אסלאמיות. העובדה שהייתה מידה רבה של המשכיות בין האמונה והפרקטיקה הטרומ־אסלאמיות לאמונה ולפרקטיקה האסלאמית אינה מוטלת בספק. לרבים מן המרכיבים של החסידות הדרווישית, במיוחד ללבוש ולאביזרים, כמו המטה הדרווישי, עצמות הקרסול והשיניים הטוחנות, היו בוודאי מקורות טרום־אסלאמיים, או מקורות חוץ־אסלאמיים בני הזמן.²² אולם, צירופם מחדש לדתיות

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

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

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

פרק שלישי פרישות, אינדיווידואליזם חריג וסופיות

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

התנזרות

במהלך שתי המאות הראשונות של האסלאם אפיין את ההתפתחות הדתית האסלאמית עימות משמעותי בין הגישות המאמצות את העולם הזה (world-embracing) לבין אלו הדוחות את העולם הזה (world-rejecting).²³ הנטייה החזקה לדחיית העולם, נטייה שהייתה מחויבת מן התפיסה שהאל מצוי מעבר לעולם ומן ההנחה בדבר קיומו של עולם 'אחר', מצאה את ניגודה בכל מקום בנטייה שוות-עוצמה לאמץ את העולם אגב התניית הישועה בהתנהלות מוסרית בתוך החברה. מקורותיה של דת האסלאם – הקוראן ו'מופת הנביא מוחמד' (הסונה) – אפשרו את שתי ההבניות, הן את זו הפונה אל העולם הזה, והן את זו הפונה אל העולם הבא. הקוראן סיפק למוסלמים הקוראים לפרישות פסוקים רבים

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

שבהם קרא למאמינים למאוס בעולם הזה ולהפנות את מבטם בנחישות אל העולם הבא.²⁴ פסוקים רבים אחרים, בעלי מסר ברור לא פחות, השליכו את המאמינים אל הביצה של עסקי החולין, ולא הותרו ספק שהישועה בעולם הבא מותנית בהתנהגות מקובלת בזירה החברתית.²⁵ הסונה, שאופייה היה עוד נוזל בתקופה ההיא, הייתה נתונה גם היא לפרשנות דו־משמעית. היה אפשר לגייס את גרעין רעיון הפרישות שבסונה כדי לאתגר את המוסלמים מאמצי העולם, ובאותה מידה היה אפשר לטפח בזהירות את דמותו של מוחמד כך שתעניק גושפנקה לגישה הדתית המאמצת את העולם.²⁶ התוצאה הייתה מתח מבני עמוק בתוך הדת, מתח ששיגר לחלל גישות סותרות כלפי העולם הזה, וכל אחת מהן יכלה לטעון לגיטימיות בעיני האסלאם, הן על סמך פסוקי קוראן ברורים, והן על סמך מסורות חדית' מהימנות.

אף על פי שקשה לדעת מה היה משקלן היחסי של הגישות המחייבות את העולם לעומת הגישות המתנזרות בהיסטוריה האסלאמית הקדומה, כמעט שאין ספק שהנטיית המאמצות את העולם זכו לתנופה בעלת משמעות עם היווסדותה של אימפריה אסלאמית בין־לאומית במזרח הקרוב. הכיבושים שהניחו את היסודות לאימפריה זו ושיקפו את החובה הדתית להבטיח את עליונותו של האסלאם בעולם (ג'האד), היו כשלעצמם הוכחה לכך שרוב המוסלמים ראו בפעילות הצבאית פעילות לגיטימית שנועדה להשיג ישועה עלי אדמות.²⁷ האקטיביזם המתחייב מדוקטרינת הג'האד התגבש עד מהרה לסדרי יום פוליטיים מנוסחים היטב הפונים אל העולם הזה. תהליך זה הגיע לשיאו, בסופו של דבר, כשהאקטיביזם הפוליטי היה לאידיאולוגיה הפוליטית ההגמונית. אף על פי שהגישה הקוויטיסטית (הפסיבית מבחינה פוליטית) יוצגה אף היא באופן בולט בתנועת המַרְג'ֶאָה היא לא הגיעה לכדי דחייה של העולם משום ש'הדגש האנטי־כיתתי, הקהילתי' הוא

24 הקוראן 10: 7-8; 24: 11; 15-16; 13: 26; 14: 3; 16: 107; 18: 45-46; 20: 131; 27: 60; 29: 64; 40: 39; 42: 34; 57: 20. פסוקים אלו מדגישים את עליונותם של החיים בעולם הבא על פני החיים בעולם הזה, המתוארים כשעשוע זמני ומשחק חולף.

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

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

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

שהניע אותה.²⁸ הדאגה לאחרותה הפוליטית של הקהילה ולעליונותה הבטיחה את ההגמוניה של רעיונות מאמצי עולם במרחב הפוליטי.

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

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

28 מייקל קוק, בספרו: *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 43; Madelung, Wilfred. 'Murjī'a', מצביע נכונה על כך שקוויטוס פוליטי לא היה בהכרח מרכיב של תנועת המרג'אה וכי רבים מאנשי המרג'אה היו פעילים פוליטיים.

29 Ibrahim, Mahmood, 1990. *Merchant Capital and Islam*, Austin: University of Texas Press; Rodinson, Maxime, 1973. *Islam and Capitalism* (Brian Pearce trans.), New York: Pantheon Books; Goitein, Shelomo Dov, 1956. 'The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times', *Journal of World History* 3: 583-604. Cohen, Hayyim J., 1970. 'The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century)', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13, 16-61. Kennedy, Huges, 1985. 'From Polis to Medina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria', *Past and Present* 106, 3-27.

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

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

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

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

הדפס Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam', *Studia Islamica* 16: 13-40
 מחדש בשנת 1985: Cambridge: Cambridge University Press, 190-226; Bernand, M. 'Idjima', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Vol. 3: 1023-1026; Hallaq, Wael B., 1986. 'On the Authoritativeness of Sunnī Consensus', *International Journal of Middle East Studies* 18: 427-454
 הסמכות באסלאם הסוני, ראו גם אצל דבשי: Dabashi, Hamid, 1989. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 71-93
 George, 1982. *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Dominique Sourdél and Janine Sourdél-Thomine (eds.), Paris: Presses Universitaires de France

אפשר לטעון שהחנבליות הייתה שיאה של הגישה שביכרה את הקהילה. ראו: Makdisi, George, 1981. 'Hanbalite Islam', in: Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam*, Oxford: Oxford University Press, 216-274, esp. 251-264

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

הכוח המניע של הפרישות היה בתחילה יראת האלוהים, או החרדה העמוקה לגורל הפרט בעולם הבא. המאפיין הבולט שלה היה רתיעה חזקה מן העולם שנחשב למחסום בפני אדיקות דתית וישועת נצח. הערכה שלילית זו של העולם הובילה לאימוץ עקרונות סגפניים, כגון התנזרות ממין, התבודדות, צום מופרז, צמחונות, אביונות, הימנעות מפעילות כלכלית, אדישות לדעת הקהל ואפילו הסתגרות בבתי קברות לשם תרגול סגפני.³² פרושים 'לבושי צמר' גילמו את המצפון הדתי המיוסר של הפרטים המוסלמים האדוקים.

המאבק בין מאמצי העולם למתנזרים ממנו הגיע לשיאו במחצית הראשונה של המאה השלישית/התשיעית. מאמצי העולם היו עסוקים בליטוש המערכת ההלכתית שהתבססה על הקהילה (ותעיד על כך פעילותו של אל-שאפעי, 820-767/205-150), ואילו המתנזרים הביאו את ההתנזרות לשיאה באמצעות תורת ה'ביטחון המוחלט באלוהים' (תִּקְוָל). תורת התִּקְוָל זכתה למעמד בכורה בפעם הראשונה בהגותו של שקיק אל-בלחי (מת 810-809/194), והמשיכה להיות נפוצה עד לאמצע המאה השלישית/התשיעית. שינוי קל אך בעל משמעות שחל בה – מדחיית העולם ושלילתו, למכוונות חיובית ובלבדית כלפי האל – אפשר לה להגיע למעמד זה. יראת האל והדאגה לחיי עולם הבא הוחלפו בכניעה מוחלטת לרצון האל. מאפיינים מסוימים של התקופה הסגפנית, כגון פרישות ממין, החלו להיעלם בתקופת התִּקְוָל, אולם דחייה של עבודה לשם פרנסה נותרה הביטוי המעשי המרכזי של התִּקְוָל האמתי.³³ חשוב לציין, כי בתקופה זו ממש נכתבו חיבורים משפטיים מעמיקים בנושא הפרנסה, כגון כתאב אל-קִסֵּב מאת מוחמד

32 לדיון מפורט על הסגפנות האסלאמית הקדומה, ראו: Goldziher, Ignaz, 1981. 'Asceticism and Sufism', in: Hamori, Andras and Ruth Hamori (trans.), *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 116-134; Andrae, Tor (trans. Birgitta Sharpe), 1987. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, Albany: State University of New York Press, 33-71; Arberry, Arthur John, 1950. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London: George Allen and Unwin, 31-44; and Kinberg, Leah, 1985. 'What is meant by Zuhd?' *Studia Islamica* 61: 27-44.

33 על המעבר לתקופת התִּקְוָל ראו: Reinert, Benedikt, 1968. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin: Walter de Gruyter and Co.

אל־שיבאני (מת 189/804), שעיקר מטרתם הייתה 'להתגבר על הדעה הקדומה המושרשת היטב נגד השתכרות בכסף, אמונה שזכותה לתפוצה רחבה בידי מסתגפים מקבצי נדבות'.³⁴ סביר להניח גם שרבות ממסורות החדית' האנטי־סגפניות הופצו בתקופה זו בתגובה לביקורת הנוקבת על המעורבות בעולם הזה, ביקורת שהשתמעה ממעשי הסיגוף המרשימים של המתנזרים המפורסמים.³⁵ נוסף על כך, נראה שבפולמוס שהתעורר ניצלו שוללי ההתנזרות לטובתם את הדמיון שבין הסגפנים המוסלמים לנזירים הנוצריים.³⁶ למרות הביקורת החזקה נגדה, נראה שהאופציה הסגפנית המשיכה להצית את דמיונה של העילית התרבותית, כפי שמעידה צמיחתה של *הזֶהְדִּיאת*, סוגה שירית שסימנה המובהק הוא נושא הסיגוף.³⁷ השסע בין שתי הגישות הגיע כבר לממדים מבהילים.

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

34. Goitein 1957: 586-587.

35. קינברג, במאמרה 193-212, Kinberg 1989, טוענת ש'התנזרות מן הטובין של העולם הזה הייתה תמיד הזרם המרכזי באסלאם, ומסורות [היינו, חדית'] שהעדיפו נכסים ועושר צמחו רק כויתור לכוח הכלכלי העולה של הבורגנות' (עמ' 195).

36. Baldick, Julian, 1989. סקירתו האחרונה של ג'וליאן בלדיק, Goldziher 1981: 130-131. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. New York: New York University Press. היא דוגמה לכך שהעיסוק בעל ההיסטוריה הארוכה בהשפעות חיצוניות, עדיין עומד על סדר היום. Hamori, Andras, 1990. 'Ascetic Poetry (Zuhdiyyāt)', in: Julia Ashtiany (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 265-274.

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

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

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

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

40 ראו למשל בדין על ההתבודדות אצל Landolt, Hermann. 'Khalwa', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Vol. 4: 990-991.

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

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

Chabbi, Jacqueline. 'Khānkhāh', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Vol. 4: 41 1025-1026.

42 על המלאמתייה ראו: Algar, Hamid, de Jong, Frederick, and Imber, Colin, 'Malāmātiyya', in: Svirī, Sara, 1994. וגם: *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Vol. 6: 223-228 'Hakīm Tirmidhī and the Malāmāti Movement in Early Sufism', in: Leonard Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, London: Bosworth, Clifford. Khaniqahi Nimatullahi Publications, 583-613 ;Edmund. 'Karrāmīyya', in: *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Vol. 4: 667-669 Madelung, Wilferd, 1988. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Columbia: Lectures on Iranian Studies 4, Albany: Bibliotheca Persica, 39-53 Taeschner, Franz, 1979. *Zünfte*, הוא של טשנר: *und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zürich: Artemis Verlag.

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

אינדיווידואליזם סוטה

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

43 לדיון השוואתי במלאמטיה, בכראמיה, ובסופיות 'עיראקית', ראו: Chabbi, Jacqueline, 1977. 'Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystique au Khurasan', *Studia Islamica* 46: 5-72. והנ"ל Chabbi, Jacqueline, 1978. 'Réflexions sur le soufisme iranien primitif', *Journal Asiatique* 266: 37-55. ראו גם: Richard W., 1972. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 41-46.

44 זוהי פרשנות 'סוציולוגית' של המושג, משמעות שלא נעדרה מן ההבנה הסופית של בקאא. לפירושים החווייתיים המקובלים ראו: Böwering, Gerhard. 'Baqā' and Fanā', in: *Encyclopedia Iranica*, Vol. 3: 722-724.

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

תולדותיו של הזרם האינדיווידואליסטי בסופיות, זה המכוון אל מעבר לעולם, מורכבות ולוטות בערפל, ולא נוכל לפרוש אותן כאן. תיאור היסטורי כזה ידרוש טיפול נרחב במושגים, כגון אַבְאָה (אנטיגומיניזם), חֶלֶל (אינקרנציה) וְאֶתְחָאד (התאחדות) מצד אחד, ויחייב עיסוק בהשלכותיהן החברתיות של אמונות ופרקטיקות סופיות מרכזיות, מצד אחר.⁴⁷ אולם, ביטוי מסוים אחד של אינדיווידואליזם חסר-פשרות הנוגע לאדיקות הדרושיית דורש תשומת לב: צורת הדתיות שכונתה במונחים שנגזרו מן המילה 'קלנדר' זמן רב לפני הופעתם של הקלנדרים כקבוצה נבדלת של דרוישים מתנזרים הנתונה להשפעתו המעצבת של ג'מאל אל-דין סאוי.⁴⁸

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

46 'בנוגע להתקדמות אישית... דבר הנביא תקף: "משיכה אחת [כלפי מעלה] של האלוהים היא שוות ערך לפעולתם של אנשים ושל הג'ן', In: The 'Madjdihūb', Gramlich, Richard F. *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Vol. 5: 1029.

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

48 עד היום לא נבקע מהו מקורה של המילה 'קלנדר' ומהי משמעותה. האטימולוגיה הרווחת וההצעה הסבירה היחידה היא של הלקסיקוגרפים מוחמד חוסיין אבן ח'לף אל-תבריי (Muḥammad Husayn al-Tabrizī) ובעבר אל-ישיד אל-תאתוי (Abd al-Rashid al-Tattvi) הסבורים כי המילה היא וריאציה של המילה הפרסית 'כלנדר' שמשמעותה 'מקל גס, אדם גס-רוח, חסר תרבות'. אל-תבריי רואה בהמרה של הכ' התחליתית בק' ערביזציה של המילה (Mu'īn, Muḥammad (ed.), *Burhān-i qāfī*, Vol. 3: 1540 and 1680; *Farhang-i Rashidī*, Vol. 2: 164) (eds.). 'Alī, Zūlqifār and 'Aziz al-Rahmān, (eds.). *Armaghān 52-dawrah-i sī-yu nuhum-* 'אי נם: Sarrāf, Murtaẓā. 'Ayīn-i qalandarī', *Armaghān 52-dawrah-i sī-yu nuhum-* (1349h/1970), 705-715 and 53-dawrah-i chihilum- (1350h/1971), 15-21. בערבית המילה

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

הקלנדרים בספרות הפרסית

ההיסטוריה הקדומה של סוגת ה'קלנדר' בספרות הפרסית איננה ברורה די צורכה.⁴⁹ אם אכן אפשר לבסס את ייחוס בית השיר המרובע שהמילה 'קלנדר' מופיעה בו לבאבא טהירי עריאן (מת במחצית הראשונה של המאה החמישית/האחת-עשרה) – אף על פי שהדבר טעון הוכחה – אזי אפשר אולי לטעון שה'קלנדר' הספרותי הופיע בספרות הפרסית כבר לפני סוף המאה הרביעית/העשירית.⁵⁰ נראה כי שני המרובעים שעליהם

'קלנדר' מצויה גם בשיכול אותיות 'קלנדל' במקורות מהמאות השביעית/השלוש-עשרה והשמינית/הארבע-עשרה, ומשמעותה לא הייתה כנראה מעולם יותר מ'דרוש קבצן', משמעות הנראית סותרת את האפשרות של מקור ערבי. אטימולוגיה ערבית נראית בלתי-סבירה גם מטעמים בלשניים; ראו הערתו של מעין אצל אל-תברירי, Vol. 3, 1540; *Burhān-i qāṭi*, Meier 1976: 500-501; nn. Yazıcı, 'Kalandar': 472-473; וכן: 183-187; וכך: Kacatürk, Sadeddin, 1971. 'Dar bārah-i firqah-i qalandariyah va 'idī', in: *Doğu Dilleri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü, Vol. 2, 89, ובאורדו 'קלנדר', ולעתים קרובות יותר 'קלנדראנה', ומוכנה אנשים נטולי דאגות, פשוטים, בוהמיים, או בלתי-רגילים, או התנהגות בעלת מאפיינים אלו. בצפון הודו המילה 'קלנדר' מציינת בדרך כלל קבצן, או לעתים קרובות יותר אדם המשחק דוב או קוף; ראו: Digby 1984: 65; Ahmad, Aziz, 1969. *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 45; Schimmel, Annemarie, 1980. *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: E. J. Brill, 34-35, no. 71. 'קלנדר' היא מילה נרדפת ל'מלנג', מונח נוסף המשמש לציון דרושים אנטוניומיים (אני חב מידע זה לג'מאל אליאס).

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

50 'אני הוא הנודד ששמו הוא קלנדר'; אין לי בית, לא רכוש ולא מטבח. / בהגיע הבוקר נודד אני בעולם; / בהגיע ערב מניח אני את ראשי על לבנה' Uryān (Manūchihir Hamadānī, Bābā Ṭāhir 'Uryān)

נאמר שנחרזו על ידי אבו סעיד־י אבו אל־ח'יר (1049-967/440-357) משלימים את בתי השיר של באבא טהיר, אולם ייחוס זה איננו בעייתי פחות.⁵¹ מעט מאוחר יותר הופיע החיבור הקצר רסאלה־י קלנדרנאמה המיוחס לעבדאללה אנסארי (מת 1088-1089/481). חיבור זה, שגם ייחוסו איננו ודאי, מתעד שיחה בין אנסארי הצעיר למורה קלנדר־י. נושא המרכזי של החיבור הוא הצורך בנטישה של העולם, מוטב באמצעות פשיטת־יד, נדידה מתמדת ופקידה של בתי קברות. כל האידיאלים האלה שייכים לקלנדריה, אך מעניין במיוחד הקישור לג'מאל אל־דין שנטייתו לבקר בבתי קברות הייתה ידועה.⁵² אולם במאה שלאחר מכן העדות הספרותית נרחבת יותר ואופייה ודאי יותר. אחמד אל־ר־זאלי (מת 1126/545), עין אל־קדאת חמדאני (מת 1130-1131/525), סנאע־י (מת 1150-1151/545) וח'אקאני (מת 1198-1199/595) כתבו כולם סוגה שסווגה מאוחר יותר בכתבי יד מסוימים כ'קלנדר־יאת', כלומר שירים העוסקים בשתיית יין, הימורים, אהבת חולין ודחיית הדת. הסוגה הקלנדרית, שעוד יש להכריע מהם מאפייניה המובהקים בשלב הזה של השירה הפרסית ה־סופית, התגלתה בצורתה הבשלה כמעט ביצירתם של משוררים וסופרים בני המאה הששית/השתיים־עשרה; אפילו המילה 'קלנדר' עצמה מופיעה במקרים רבים ביצירותיהם.⁵³ ובכל זאת, הדגם הקלנדר־י התגבש לכלל סוגה

Adamīyat ed.), 1982. *Divān-i Bābā Ṭāhir 'Uryān Hamadānī*, Tehran: Sazman-i Minuvī Muṣṭabā, 1956. 'Az khāzā'in-i Turkīya', Chap va Intisharat-i Iqbal, 8 Digby, *Majallah-i Dānishakdah-i Adabīyāt*, Tehran, Vol. 4: 57-65.

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

Haravī, 'Abd Allāh Ansārī, 1347/1968. 'Risālah-i Qalandar'namah', in: Vahīd Dastgirdī (ed.), *Rasā'il-i jāmi'-i 'arīf-i qarn-i chahārum-i hijrī Khvajah 'Abd Allāh De'*, Meier, 45; *Ansārī*, Tehran: Majalla-i Armaghān, 92-99. Bruijn 1992: 78. Yazıcı, 'Qalandariyaa', 4: 473. לפיו של הקלנדרנאמה ראו: הגות המטיפה לשלווה פנימית, לחוסר חשיבותה של למדנות, להימנעות מכל תצוגת ראויה ולבוז לעולם ברה־החלוף ולכל המצוי בו.

Ritter, Helmut, 1959. 'Philologica XV: לרשימה של הקלנדר־יאת ולניתוח שלהם ראו: Ritter, Helmut, 1955. *Das Farīduddīn 'Attār III. 7. Der Dīwān*, *Oriens* 12. 1-88 *Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Attār*, ;De Bruijn 1992: 75-86 *he* וכן; Leiden: E. J. Brill, index, sub verbo: 'Qalandarīvāi' Burgel, Johann Christoph, 1979. 'The Pious Rogue: A Study in the Meaning of *Qalandar* and *Rend* in the Poetry of Muhammad Iqbal', *Edebiyat* 4: 43-49.

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

המונח קלגדריה הוא כינוי לאנשים שמושלת בהם השכרות, [שנוצרה] משלוות הנפש שלהם עד כדי הרס המנהגים וניתוק המוסרות של ההתקשרות החברתית בנוסעם בשדות שלוות הנפש שלהם. הם מקיימים את טקסי התפילה והצומות רק אם אלו מחייבים, ואין הם מהססים להתענג על תענוגות העולם המותרים בהלכה; אדרבה, הם מסתפקים בשמירה על גבולות המותר, ואין הם יוצאים לדרוש באמיתות החובות ההלכתיות. כלומר, הם אינם מטילים על עצמם איסורים מעבר לאיסורים המפורשים בהלכה האסלאמית. עם כל זאת, הם מתמידים בדחייתם את האגירה והצבירה [של העושר] ואת התאוה לרכוש עוד. אין הם מקיימים את טקסי הסגפן, המתנזר וירא השמים, והם מגבילים את עצמם ומסתפקים בשלוות נפשם עם האלוהים. כך גם עיניהם אינן מתאוות ליותר ממה שכבר יש בידיהם משלוות הנפש הזאת. ההבדל בין המלאמתי לבין הקלגדרי הוא שהראשון מתאמץ להסתיר את מעשי המסירות הדתית שלו, ואילו האחרון שואף להרוס את המנהג... הקלגדרי אינו כבול על ידי הופעה חיצונית, ואין לבו נתון למה שאחרים יודעים או אינם יודעים על מצבו. הוא איננו קשור לכלום, רק לשלוות נפשו, שהיא הנכס היחיד שלו.⁵⁷

תיאורו של אל-סֶהְרַוּרְדִי חשוב מכמה סיבות. ראשית, ניכר שתיאור זה, ששוחזר כמעט מילה במילה בידי כותבים מאוחרים רבים, כגון אל-מַקְרִיזִי וג'אמי,⁵⁸ אין בו ולו רמז

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

58 al-Maqrizī, Aḥmad ibn 'Alī, 1324-1326h/1906-1908. *al-Mawā'iz wa-al-Itibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-al-āthār*, Vol. 4: 301; Jāmī, 'Abd al-Rahmān ibn Aḥmad (ed. by Mahdī Tawhīdī) Pūr, 1337h/1958. *Nafahāt al-uns min ḥaṣarāt al-quḍs*, Tehran: Kitābfurūshī-i Sa'dī, 14-15. Köprülü 1922-1923: 298, no.3.

להיכרות כלשהי עם תנועת הקלנדריה הממוסדת פחות או יותר שהחלה להתעצב תחת הנהגתו של ג'מאל אל-דין סאוי בדמשק ובדמיאטה כבר בימי חייו של אל-סהרורדי. אין זה סביר כלל, למשל, שאדם שידע על פעילותו של ג'מאל אל-דין היה יכול לקבוע שהקלנדרים 'אינם מקיימים את טקסי הסגפן, המתנזר, וירא השמים'. יתרה מזו, אל-סהרורדי אינו מזכיר כלל את הצ'האר ז'רב או כל לבוש קלנדרי טיפוסי אחר. נראה אפוא שכאשר סיים את כתיבת העוארף אל-מעארף (התאריך המאוחר ביותר לחיבור יצירה זו הוא 1227/624), לא ידע אל-סהרורדי דבר על התנועה הקלנדרית המתהווה בדמשק.⁵⁹

שנית, ברור שבימי חייו של אל-סהרורדי כבר הייתה הקלנדריה גישה דתית נבדלת.⁶⁰ ואמנם, תיאורו של אל-סהרורדי את הגישה הזאת מזכיר מאוד את סוגת הקלנדר בשירה הפרסית. בולטת במיוחד בהקשר זה היא האנטי-קונבנציונליות המכוונת הן של הקלנדר הספרותי והן של הקלנדרים 'האמתיים' של אל-סהרורדי. נוסף על כך, הדגש ששם אל-סהרורדי על שלווה הנפש הכפייתית של הקלנדרי, ואולי אף חשוב מכך, ההבחנה שלקלנדרים הבנה מינימליסטית של ההלכה הדתית, מגדילים את הסבירות כי הקבלה זו תקפה. הפסקה בעוארף אל-מעארף העוסקת בקלנדריה מרמזת אפוא על כך שסוגת הקלנדר בשירה הפרסית שלפני המאה השלוש-עשרה לא הייתה מסורת שירת בלבד, אלא גם שיקפה גישה דתית שיוצגה בחברה על ידי קלנדרים ממשיים.

שלישית, יש משמעות לכך שאל-סהרורדי הבחין בין הקלנדריה לבין הסופיות, אף על פי שתקפותה של הבחנה זו מוטלת בספק. נראה כי הבסיס לטענתו של אל-סהרורדי היה שמאחר שלקלנדרי לא הייתה שום מטרה מלבד אישוש שלווה נפשו הפנימית בכל מחיר, הוא לא השתתף בשום חיפוש מיסטי, במובן הצר של המילה. אולם הגדרה זו יכולה להתאים באותה מידה לתיאורם של סופים רבים, במיוחד לטיפוס המג'ד'וב הסביל. סביר להניח שאל-סהרורדי היה מוטרד מהעובדה שהקלנדרי לא היסס לעבור על גבולות המותר מבחינה חברתית, וגרוע מזה, הוא רחש כבוד מינימלי בלבד להלכה. אם כך, אפשר לראות בהבחנה שהבחין אל-סהרורדי בין הקלנדריה לסופיה ניסיון מגמתי משהו של מורה סופי בעל מודעות חברתית מכוונת מאוד כלפי העולם הזה לנתק את הזרם האנטי-חברתי במובהק בתוך הסופיות מן הדתיות הסופית המכובדת מבחינה חברתית, דתיות שעיקרה מכוונות כלפי העולם פנימה.

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

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

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

הקלנדרים ואדיקות דרוישית לפני ג'מאל אל־דין

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

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

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

השאלה באיזו מידה אבחנות אלו של משקיפים מבפנים ומבחוץ שיקפו את המציאות, נותרת כמובן פתוחה. אך למרות ההסתייגויות, ברור שהאינדיווידואליזם האנרכיסטי של המגמה הקלנדרית שלפני ג'מאל אל-דין הונצחה בפעילותן של קבוצות דרוישיות אנרכיסטיות, ובמיוחד בדגש שהדגישו את הסטייה החברתית הבוטה.

לאדיקות דתית המבוססת על פרישות מן העולם היו שורשים עמוקים ואיתנים בהתפתחות ההיסטורית של הדת האסלאמית. זרמים חזקים של סגפנות שהיו מכוונים אל מעבר לעולם והציעו צורת חיים אלטרנטיבית היו נוכחים בשלוש מאות השנים הראשונות של האסלאם בסהר הפורה ולאורך המאות השלישית/הרביעית, הרביעית/העשירית והחמישית/האחת-עשרה באיראן ובסביבותיה. מגמות אלה סופן שנספגו וביותו על ידי הסופיות המכוונת אל פנים העולם, אם כי לא נמחקו לגמרי. אך הסופיות בהיותה צורה מיסטית של אדיקות דתית הכילה בתוכה גם נטיות חזקות למנוסה מן העולם ולהתבוננות בו 'מבחוץ'. ובעקבות כך, הייתה הסופיות למקור מתמשך להתפרצויות של אינדיווידואליזם אנרכיסטי. הביטוי הבולט ביותר והרלוונטי ביותר של אינדיווידואליזם בוטה מסוג זה, היה המגמה הקלנדרית שהתפתחה בעיקר במרחב התרבותי הפרסי. ההתייאה רבת העוצמה של מגמה זו וצירופה לזרמים חזקים של סגפנות המכוונת לעולם הבא, היא שהביאה להתפתחותה של האדיקות הדרווישית בסהר הפורה ובאיראן לקראת סוף התקופה התיכונה המוקדמת ולהופעתה מחדש בתחילת המאה השביעית/השלוש-עשרה.

תרגום מאנגלית: אילנה גולדברג

נקודה למחשבה

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