

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

דני אורבך

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

מבוא

סוגיאל רינפוצ'ה, מפרשניו החשובים ביותר של הבודהיזם הטיבטי בימינו וממנהיגיו, מביא בספרו, ספר המתים והחיים הטיבטי, רשימה של מורים רוחניים ראויים לחיקוי.

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

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

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

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

בשני הפרקים הראשונים במאמר אציג סקירה היסטורית של שתי התורות: האסלאם הסופי והבודהיזם המהאייני. במסגרת סקירת הבודהיזם אתמקד בטקסטים הנוכחים ברקעה

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

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

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

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

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

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

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

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

לסופיות, כפי שמציין י"ס טרימינגהם (Trimingham), לא היה בסיס ארגוני מוצק במאות השנים הראשונות לקיומה. אולם אט-אט התקבצו מיסטיקנים נודדים לקבוצות והקימו לעצמם, לעתים קרובות במימון פטרונים שונים ובהם שליטים, אכסניות שנקראו *רֶבָּאט*, ח'אנקאה או *אָוֶיָה*. באכסניות אלו התאכסנו סופים, וברבות מהן פעל גם מעין מוסד חינוכי קבוע שבמרכזו עמד חכם דת סופי, שיח' (או מֶרְשֶׁד), שהנחה קבוצה של חסידים. חלק מן הקבוצות התמסדו והפכו למסדרים (סְרִיקָאָת). כל מסדר שמר על מסורות משלו והתגאה בדמותו של מייסד היסטורי או מית, בגרעין קשה של חסידים ובמעגל של אוהדים ותומכים שהשתתפו בפולחן אך לא השתייכו אליו באופן מלא (Trimingham 1971: 3-9).

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

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

ההתמזגות עם 'האחד' היא לב לבה של הדרך המיסטית. בני האדם הנבחרים המיומנים בדרך זו משתחררים מהבורות המאפיינת את רוב המין האנושי, וזוכים לדעת כי החומר הוא רק כסות, וההווה האלוהית נוכחת בכל (אחדות הנוכחות, נְחֻדַת אל־נְגִ'יד, כהגדרתו של אבן ערבי). המיסטיקנים הסופים זיהו את ההשקפות הללו גם בקוראן. לפי פסוק מסורת האותות המפורשים: 'נראה להם את אותותינו בכל פינות הארץ, ובנפשותיהם' (41:53), כתבת שימל, זיהו המיסטיקנים הסופים את 'כוחו הבורא של האל [המחלחל] לכל היבט של החיים, ומגלה את עצמו בסלעים, בקשת בענן, בפרחים, בציפורים, בבני אדם ובמלאכים' (Schimmel 1980: xiii-xiv).

החברים במסדרים הסופיים סטו במידה רבה ממסורת הוהד, מסורתם של המיסטיקנים הסגפנים שבחרו בדרך ההתבודדות. הטירונים שבהם (מְרִידוֹן) חיו, התאמנו ולמדו יחד לפי תכנית הכשרה, בהנחייתו של המורה. הוגים סופים שונים דנו במפורט בשלבים השונים בדרך הרוחנית המובילה להשגת הידע האלוהי. כך למשל כתב אבו עבד אל־רחמן אל־סלמי:

לסופיות יש התחלה, סוף ושלבי ביניים. ראשיתה היקיצה, בעזרת האל, מן השינה של הסחת הדעת ועזיבת הרגלי הנפש ותאוותיה [...], אם נפשו של הסופי צייתה לו בכל הדברים הללו ונשתחררה מן הרעות, יעשה לתיקון לבו עד שיענה לו לבו כפי שנענתה לו נפשו. וכאשר יענו לו הלב והנפש ויצייתו לו בהרמוניה, ימסור את לבו ונפשו לאללה יתעלה (לבציון 2003: 159).

השלבים הראשונים של טיהור הגפש מהתאוות כונו בדרך כלל מקאמאט (תחנוות), ואילו האחרונים, הנוגעים בדרך כלל לידע שמאציל האל על המאמין, כונו אָתוּאל (מצבים). שלב חשוב בדרך, שלפי כמה מההוגים הוא זהה למטרה עצמה, הוא האהבה (מִקְהָה או עֶשֶׂק): על המאמין לאהוב את אללה בכל נפשו ובכל מאודו, עד שיגיע למצב מיסטי של איחוד חלקי או מלא עם האל. אהבה זו מוזכרת באין-ספור חיבורים, תפילות, סיפורים ושיירים סופיים (לבציון 2003).

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

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

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

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

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

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

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

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

הנושא העיקרי ביצירתו של רומי, נושא החוזר שוב ושוב בכתביו השונים, הוא הצמא האין־סופי של האדם לאל לנוכח הניתוק ביניהם. אלה מוצגים במספורות השאובות מתחומים רבים של החיים ושל האגדה: הטבע, ההווי העירוני, וכן מיתוסים יווניים, ערביים, פרסיים ותרכיים, וסיפורים מהתנ"ך, הברית החדשה, הקוראן, החדית' וכמובן מהמסורת הסופית. אחד המוטיבים החוזרים הוא הזמיר המשתוקק ליופי הנשגב של הוורד, סמל לנשמת האדם, המשתוקק אל האל. מטרתו של המאמין האמתי היא להתאחד עם האל, ולהעדיף העדפה מתמדת את ה'משמעות' (מַעְנָא) הרוחנית על הצורה (סוֹרְהַ) החומרית (Chittick 1983: 19). לשם כך עליו לפתח מעין 'עין פנימית' שתאפשר לו לחוש את הנוכחות האלוהית בעולם. בהתאם למסורת הסופית, ובניגוד להגות הנאו־פלטונית הקלאסית, לא האמין רומי כי השכל הוא המחבר בין האדם לאלוהיו. דווקא האהבה הלוהטת הבלתי־רציונלית השוכנת בלבו של המיסטיקן – היא הדוחפת אותו הלאה, לטפס בשלבי סולם ההוויה עד ל'אחד' הנוכח בכול. כוח האהבה והתשוקה המניע את העולם כולו נובע ביסודו מן הניתוק הכואב של הנשמה מהאל (Sviri 1982: 188–203, 202–196). הניתוק הזה, והיאוש שהוא גורם לו, מתוארים באמצעות שיר הקנה, יצירת הפתיחה של המת'נוי. המשורר ממשיך את עצמו לקנה שנכרת מהצמח שהיה מחובר אליו מלכתחילה (מת'נוי I: 1):

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

סוד שירי, אף כי קרוב הוא,
איש לא יראה, ואיש לא ישמענו
הוי, מי יתן לי ידיד את האות יָכֵר,
וכל נפשו עם נפשי תתחבר!

שלהבת האהבה היא שהבעירתני,
יין האהבה שהלהיבני.

התרצה לדעת איך דם אוהבים יזוב?

האזינה, האזינה לקנה הסוף!

(בנטואיי' 1964: 232)

הלוטוס: תורת השחרור הבודהיסטית – רקע להתעוררות האמונה במהאיינה

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

נזירים, על הפורש מחיי הבית לא לעסוק בשתי קיצוניויות אלו. מה הן שתיים אלו? יש הכמיהה ויש הדבקות בחיפוש אחר הנאות החושים שהן נחותות [...] וחסרות מטרה, ויש הכמיהה והדבקות בסיגופים, שהם מכאיבים, לא נאצלים וחסרי תכלית. בהימנעו משתי קיצוניויות אלו [...] השיג הבנה עמוקה של דרך האמצע הפוקחת עיניים, מביאה ידיעה ומובילה לשלווה, להבנה ישירה, להתעוררות ולשחרור (ראהולה 2004: 119-121).¹

דרך האמצע של הבודהה מכוונת לשחרור האדם ומתחלקת לארבע 'אמנות נאצלות':
1. דוקהה – העולם כולו מתאפיין בסבל, או ליתר דיוק, מעין אי־נחת שורה בכול:

1 ציטוט מהסוטרות על הנעת גלגל ההמה (דהמצ'קפוטנה-סוטה) המצוטטת במלואה אצל ראהולה
2004: 119-121.

להיוולד – זה סבל; להזדקן – זה סבל, עצב ומרירות; כאב וייאוש – הם סבל, להיפרד מאדם אהוב – זה סבל. כל החיים רצופים סבל, או אי־נחת טורדנית. גם מה שגורם לנו אושר אינו אלא בן חלוף, ובבוא יומנו להיפרד ממנו צפוי לנו סבל.

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

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

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

המטרה הבודהיסטית העליונה היא ההארה, ראיית המציאות כפי שהיא. על האדם להבין אותה לא רק בשכלו אלא גם לחוותה בכל רמ"ח אבריו. רק אז יוכל לחיות כאדם מואר, ובמותו ליזכות בשחרור מלא. כל אדם שחווה הארה מלאה זוכה בתואר 'בודהה' (מואר), וגאוטמא, המואר הראשון, זכה בתואר 'בודהה שאקיימוני' – המואר משבט השאקיייה. אך הבודהיזם אינו מסתפק בהארה אישית אלא מנסה להתוות כללים לחברה צודקת. לכן הוא קובע חוקי עבודה, חוקי אישות, ודינים רבים בתחום שבין אדם לחברו.²

2 ראהולא ניתח לעומק את האמתות הנאצלות, ראו: ראהולא: 2004: 40-94. הפן החברתי של הבודהיזם ניכר בסוּטֶרַת 'קוד ההתנהגות לבעל הבית' (סיגאלוואדה-סוטה) המצוטטת במלואה אצל ראהולא

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

חוקר הפילוסופיה שלמה בידרמן כותב כי קיים פער עמוק בין התשתית המושגית של רוב התורות ההודיות, לבין זו של רוב התורות המערביות (ובהן גם האסלאם הטופי), בכל הנוגע לטרנסצנדנטיות של האמת. התרבות ההודית נוטה לאמונה כי היא נמצאת בתוככי האדם פנימה, ואילו התרבות המערבית גורסת כי היא נמצאת מחוצה לו, באלוהות, בטבע או בעולם האידיאות (בידרמן 2003: 29-32, 39, 85-90).⁴ הקטע שלפנינו סותר כביכול פרשנות זו. הנה, רומי המוסלמי אומר לנו שהמציאות שסביבנו אינה אלא אשליה שאינה מייצגת באמת את האמת האלוהית, ואפילו לא את הסימנים שלה. היכן נמצאים סימני האמת? רק בלבו של הטופי המאמין.

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

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

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

אמנם האדם חייב להסתייע בכוחות חיזוניים כדי להשיגה, למשל בישויות מוארות, אך בסופו של דבר עליו לבצע את המשימה בכוחות עצמו (Awakening 1, 3.1.I.B.2.d; Garfield 1995: 33-35).

רומי, ההוגה המוסלמי הסופי, לא היה יכול להסכים עם עמדה שאינה מייחסת חשיבות עליונה לאל או לכוחות אלוהיים. מבחינתו, האמת המוחלטת היא באל, והכרה באמת הזאת היא התמזגות עם האל. מכאן נובע כי האמת נמצאת מחוץ לאדם. אולם, רומי מבקש מהאדם בכל זאת להסתכל פנימה. כך נוצר מצב מוזר של תנועה פנימה והחוצה: האדם מתבקש להסתכל בתוכו פנימה כדי לגלות את האמת, רק כדי להבין שהיא נמצאת באל – מחוצה לו.⁵ במת'נוי, מתאר רומי את ההתאחדות המיסטית עם האל כ'חלון', או כ'גשר' לאמת חיזונית (Schimmel 1982: 107). האמת הסופית אפוא היא חיזונית ופנימית כאחד. ובכל זאת, הן סופים והן בודהיסטים מכירים בקיומה של אמת מוחלטת הנוכחת בכל, והם מנחים את האדם הסובל, השואף לשחרור, להתמזג בה. עתה נבחן את הדמיון בין רומי להתעוררות האמונה בעזרת שלושה קריטריונים: הקשר בין האמת היחסית לאמת המוחלטת, היכולת (או אי-היכולת) להמשיג את האמת באמצעות הלשון, ולבסוף – מהותה של האמת.

בקריטריון הראשון, העוסק בקשר בין האמת היחסית לאמת המוחלטת, מסתמן דמיון רב מאוד בין תפיסתו של רומי לבין התעוררות האמונה. כזכור, מדמה התעוררות האמונה את היחס בין האדם למוחלט לגל בתוך האוקיינוס. האדם, בקיומו היחסי, זהה למציאות המוחלטת, אך בכל זאת נפרד ממנה – כפי שהגל נפרד לרגע מהים (3.I.1a). 3.I.B.3. אולם כאשר מתמזג האדם עם האמת המוחלטת מסתיימת 'אשליית האני' ומושגת אחדות, 'אוקיינוס שאין בו גלים' (פת-שמיר 2004: 214). במת'נוי, I 1785, רומי מביע רעיונות זהים כמעט:

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

5. זאת בהתאמה מוחלטת למודל שמציג בידרמן על התורות המערביות הדוגלות בהתבוננות פנימה. 'מי שמחפש את האמת בתוכו', הוא כותב, 'עתידי למצוא בסופו של חיפוש זה את הנחת היסוד המושגית בדבר הטרנסצנדנטיות, לפיה החיצוניות קודמת לכל פנימיות. כך ימצא עצמו ניצב כביכול מול תודעתו שתלחש לו: מדוע נכנסת פנימה? והלא האמת ממתנה לך שם, בחוץ?' (בידרמן 2003: 89).

6. המערכת מודה לאורלי רחמימאן ודוד ירושלמי על תרגום קטע זה והקטע הבא מהמת'נוי.

ובמת'נוי I, 767, הוא כותב על נפש האדם בדימויים זהים כמעט לאלה של התעוררות האמונה:

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

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

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

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

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

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

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

אולם, הספקה זו מעלה את הקריטריון השלישי – מהי אותה 'אמת מוחלטת' ששתי האסכולות עוסקות בה? במבט ראשון נראה כי הן מתכוונות לאותו עניין. למשל, הן התעוררות האמונה והן רומי ממשילים את האמת המוחלטת הנוכחת בכל הדברים לים. אצל רומי ברור לנו מהי האמת המוחלטת: האל הבורא הנוכח בכל פינה ביקום. אולם, בהתעוררות האמונה נעשה שימוש במונחים סותרים לתיאור האמת: לעתים היא מתוארת במונחים שליליים (ריקות), ולעתים – במונחים חיוביים, למשל, 'ככות' או טבע בודהה המצוי בכל הדברים (Awakening I.I.A.1).

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

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

אולם, כפי שמוכיח הנגד־נגד־שי (Shih), הגישה המייחסת מוניזם להתעוררות האמונה אינה מתיישבת עם המקורות. רומי והתעוררות האמונה מדברים על האמת המוחלטת, לפעמים באותם מונחים, וגורסים כי היא נמצאת בכול. אולם באשר למהותה של אותה קופסה שחורה, 'האמת המוחלטת', יש ביניהם מחלוקת בעלת משמעות: בעיני רומי האמת המוחלטת היא האל – ישות שהיא חיצונית לעולם אך גם נוכחת בו בכל חלקיו, ישות שמעצם היותה אלוהית היא קבועה ובלתי־משתנה. ואילו בהתעוררות האמונה, מעצם היותו טקסט בודהיסטי, אין דבר קבוע ובלתי־משתנה. האמונה שכל הדברים הם בני חלוף היא לב לבו של הבודהיזם. האמת המוחלטת, שמטעמים חינוכיים מציגים אותה לפעמים כ'טבע בודהה', אינה אלא השינוי הקבוע העובר על כל הדברים בעולם, הדברים הזורמים במעגל אין־סופי של התהוות מותנית. אפילו טקסט כהתעוררות האמונה המדגיש מונחים מוניסטיים כביכול כ'טבע בודהה' או 'קכות', מבהיר היטב בהקדמה כי אין מדובר אלא במושגים שנועדו להקל את הבנת האמת על מי שאינם מיומנים בה (אופאיה), (Awakening 1). מציאות זו של שינוי, היא היא האמת המוחלטת של הבודהיזם, והיא מכונה לעתים 'ריקות' ולעתים 'טבע בודהה'. אמת זו היא בסופו של דבר פנימית, אף על פי שהיא משתקפת בעולם החיצוני. המקרה הסופי הפוך בדיוק: האמת האלוהית היא חיצונית, אף על פי שהיא משתקפת בלבו של האדם.⁷

סיכום

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

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

בהשוואה שערכנו ראינו כי אף על פי ששתי התורות משתמשות במינוח דומה, מפרידה ביניהן חומה הקשורה להנחת הטרנסצנדנטיות: מחברי התעוררות האמונה מחפשים את האמת בפנים, ורק בפנים; אף רומי מחפש אותה כביכול בפנים, אך רק כדי למצאה בסופו של דבר בחוץ. פער זה, כפי שניסיתי להראות, יוצר הבדלים נוספים: הרוגע של התעוררות האמונה מול הלהט של רומי, ומעל לכול – אפיונה של האמת כשינוי מתמיד בטקסט הבודהיסטי הסיני, וכמהות קבועה אצל ההוגה המוסלמי־סופי.

עם זאת, אין להפחית מחשיבות הדמיון בין שני הטקסטים. בשניהם אפשר למצוא מתח בין האמת היחסית, המאפיינת את הקיום האנושי בעולם, לבין האמת המוחלטת הנוכחת ביקום כולו. שניהם מייחסים חשיבות רבה לפנימיותו של האדם, ומגלים חשד עמוק בכל הנוגע ליכולתן של מילים לבטא את האמת המוחלטת ולתארה. התעוררות האמונה אינו טקסט מוניסטי מובהק כמו המת'נוי של רומי, בעיקר משום שהאמת המוחלטת שלו אינה נצחית וקבועה, אבל אפשר לפרשו ברוח זו, כפי שאכן עשו בודהיסטים רבים לאורך הדורות. בסופו של דבר, כאשר שתי תורות משתמשות במונחים דומים, יש בכך כדי לגשר במידה מסוימת גם על הבדלים פילוסופיים, עמוקים ככל שיהיו. לפיכך, אפשר להסיק כי בין המת'נוי של רומי להתעוררות האמונה שורר יחס מורכב שקרבה וזרות משמשות בו בערבוביה.

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

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

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

ביבליוגרפיה

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

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