

כשהראייה מתרחבת המילים מצטמצמות: מיסטיקה מוסלמית בין חוויה, לשון ותרגום

ראובן שניר

בבסיסו של המאמר שלפנינו עומדת רשימת ביקורת על אנתולוגיה חדשה בעברית מן הספרות הסופית (שרה סבירי, הסופים – אנתולוגיה, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2008). בשל השאלות המתודולוגיות והמהותיות שהאנתולוגיה הזאת מעוררת, עוסק המאמר גם באופייה של החוויה המיסטית בהיותה התנסות פנימית, אישית, רגשית, ישירה ולא רציונאלית שמתקיים בה טשטוש בין סובייקט לאובייקט. המאמר דן בזיקה בין המיסטיקה לדת הממוסדת, בפרישות כהכנה לחוויה המיסטית, בתחנות ('מקאמאת') ובמצבים ('אחואל') בדרך אל האלוהים ובשימוש בסימבוליקה של אהבה ארצית ומשתאות יין לתיאור החוויה המיסטית. כדי להנהיר תופעות מיסטיות נעשה שימוש בתפיסות פילוסופיות ופסיכולוגיות על הנפש האנושית, אגב עיסוק בשני מושגי יסוד של אריסטו: 'כוח' ו'פועל' (potential and actual), ובסוגיות הנוגעות למקומה של הלשון בתהליכים הנפשיים הכרוכים בהתנסות המיסטית. המאמר עוסק בתפיסות הרואות בלשון בית אסורים שהארם לכוד בתוכו, מערכת (apparatus) שבה נלכד כשוגג לפני אלפי שנים יונק עליון (primate) מבלי שיהיה מודע לתוצאות שהוא עלול לעמוד בפניהן. בד בבד המאמר דן גם בנושא השתיקה, היכולה להיות, לכאורה, מפלט מכלא הלשון, וכן בשירה בהיותה מדיום להבעת חוויות מיסטיות, ובשאלות הנוגעות לתרגום שירה מערבית לעברית.

מבוא

ראשיתו של מאמר זה ברשימת ביקורת על האנתולוגיה מן הספרות הסופית פרי עטה של פרופ' שרה סבירי מן האוניברסיטה העברית שהתפרסמה בעת האחרונה.¹ מדובר

1 סבירי, שרה, 2008. הסופים – אנתולוגיה, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, עמ' 637. הפניות לציטוטים מספרה של סבירי יובאו בסוגריים. כדי להימנע מבלבול, אעשה בדרך כלל שימוש בתעתיק 'סופי' ובנגזרותיו כפי שנהגה סבירי לאורך האנתולוגיה, אף על פי שאני מעדיף את התעתיק 'צופי'. הערה על התעתיק הנהוג באנתולוגיה, ראו בהמשך. כל התרגומים שאינם מן האנתולוגיה הם שלי אלא אם כן צוין אחרת.

במאגר התרגומים החשוב ביותר ממקורות המיסטיקה המוסלמית שפורסם אי-פעם בעברית, ויש להניח שתחלופנה עוד שנים רבות עד שתוצב אנתולוגיה שופעת דומה על מדף הספרים העברי. רק מי שעסק בתרגום טקסטים מן הסוג הזה יכול להעריך את העבודה הרבה שהושקעה במפעל תרגומים מרשים זה, מפעל שללא ספק הצריך עבודה של שנים, אם לא עשרות שנים. רשימת הביקורת התפתחה למאמר בשל העדפות ובחירות שעשתה העורכת-המתרגמת שהשליכו על סוגיות מרכזיות במיסטיקה בכלל ובמיסטיקה המוסלמית בפרט, וגם על שאלות תרגום, בעיקר של שירה ערבית. העדפות ובחירות מסוג זה הן כורח המציאות בכל מפעל החותר להציג מבחר תרגומים מתוך קורפוס טקסטים גדול, אולם עריכת אנתולוגיה העוסקת במיסטיקה, על כל ההיבטים החווייתיים שלה, מציבה אתגר קשה במיוחד. החוויה המיסטית איננה חוויה תבונית ומודעת, ולפיכך כל זיקה בין ההתנסות החווייתית עצמה לבין האופן שבו היא מבוטאת במילים אינה פשוטה ואינה חד-ערכית. במילים אחרות, כל עיסוק רציונלי במיסטיקה, והמיסטיקה המוסלמית אינה יוצאת דופן מבחינה זו, אינו יכול להיות אלא סובייקטיבי וסלקטיבי, וכך או כך, הוא מושפע מתפיסות עולם, מהשקפות, וכוודאי גם מנטיות לב. יתרה מזו, כפי שהמיסטיקנים עצמם מעידים, החיבורים המיסטיים, כוודאי אלו המנסים לתאר התנסויות רוחניות, מספקים רק צללים חיוורים של החוויות המקוריות, מעין פרשנויות שנועדו לסבר את אוזניהם של מי שלא התנסו בדבר האמיתי, ואם כך, הטקסטים המתורגמים מרוחקים כבר שתי דרגות מן החוויה המקורית. כל עורך אנתולוגיה מסוג זה אינו יכול אפוא אלא לקוות שהגישה שהוא מאמין בה תסייע להציג תמונה אמينة של תופעות רוחניות מורכבות שאינן קלות לתפיסה רציונלית, יש אומרים אפילו בלתי ניתנות להבנה כלל. אגב, היחסים המורכבים בין ההתנסות עצמה לבין האופן שבו ניתן לה ביטוי עודדו חוקרים מסוימים לחתור להתנסות בחוויות מיסטיות או בחוויות מקבילות להן, כדי להבין את מושא מחקרם הבנה בלתי אמצעית. חוקרי מיסטיקה גם 'נחשדים' לעתים, לפעמים בצדק, שאינם רק חוקרים אלא גם, ולפעמים בעיקר, מיסטיקנים.

משום שבמקרה שלפנינו מדובר במבחר תרגומים מתוך חיבורים שנכתבו לאורך יותר מאלף שנים, שומה היה על העורכת-המתרגמת להחליט כמה החלטות מקדמיות בדבר העקרונות שינחו אותה בהכנת האנתולוגיה. ראשית, בחירת החומרים המובאים בתרגום. כאמור, באנתולוגיה חומר רב, כוודאי בהשוואה לכל מה שפורסם עד עתה בעברית, אך כל מי ששוטט בין מדפי ספרייה אוניברסיטאית כלשהי שיש בה אוסף נכבד של חיבורים סופיים, יודע שהחומר שנכלל באנתולוגיה שלפנינו הוא מעט מזער מתוך חיבורים רבים שיצאו לאור במהלך שתי המאות האחרונות, ועדיין יוצאים לאור בקצב מסחרר. אם נביא בחשבון גם מאגר גדול של כתבי יד שטרם התפרסמו, נבין שההחלטה לבחור קטעים אלו או אחרים לתרגום היא החלטה סובייקטיבית הנוגעת

לא רק להעדפות אישיות אלא גם לאופקיו התרבותיים של המתרגם, לשפות שהוא שולט בהן וכמובן גם לזמינותם של הטקסטים. מרבית החומר באנתולוגיה שלפנינו תורגם מערבית, אף על פי שספרות סופית עשירה נכתבה גם בלשונות אחרות, כמו פרסית, אורדו ותורכית, ובעת האחרונה גם בשפות מערביות. באנתולוגיה יש העדפה ברורה לחיבורים הנחשבים מתונים, כמו ספריהם של אבו בכר אל-כלאבאדי (מת 990), אבו נסר אל-סראג' אל-טוסי (מת 988), אבו אל-קאסם אל-קשירי (מת 1074) ואבו חאמד אל-רזאלי (מת 1111), אף שתרגומים הובאו גם מכתביהם של אל-חכים אל-תרמד' מן המאה התשיעית, שבכתביו עסקה המחברת במחקרה האקדמי, ובעת האחרונה פרסמה ספר באנגלית על אודותיו (Sviri 2009), וכן מכתביהם של אל-חסיין בן מנסור אל-חלאג' (מת 922), ומחיי אל-דין אבן אל-ערבי (מת 1240).

שנית, אופן ארגון החומרים המתורגמים. לאחר פתח הדבר, ובו גם הערות על כתיב ועל תעתיק, מובא מבוא מפורט הן בשאלות האלה: 'מהי סופיות?', 'האסופות הסופיות', 'הידע המיסטי', 'המיסטיקה כאתיקה', 'סופיות ופרישות', 'אהבת האל: מיסטיקה כארוס', 'המרחב והזמן: דימויים אנכיים ואופקיים של הדרך', 'מרכזים ומיסטיקנים קדומים', 'דמויות בולטות בתולדות הסופיות', 'הטריקות הסופיות', 'נשים בסופיות', 'סופיות כימינו'. סבירי מסבירה שהיא ביקשה לתת ביטוי נאמן למיסטיקה המוסלמית 'כפי שהיא משתקפת מבעד לאספקלריות של עורכי האסופות הסופיות' (עמ' 21). האנתולוגיה מחולקת לשש חטיבות. במבט ראשון מספקות החטיבות האלה הצצה אל התפיסה העומדת בתשתית האנתולוגיה: החטיבה הראשונה, 'הסופים בעיני עצמם', עוסקת בתפיסה העצמית של הסופים, ובין היתר בשאלת מקור השם. החטיבה השנייה, 'החבורה הסופית', דנה ביחסים הבין-אישיים בתוך החבורה הסופית, בזיקה בין השיח' ל'מרד' (תלמיד), בהליכות, באבירות נפש ('פתוה') וכמעשים המופלאים ('בראמאת'). החטיבה השלישית, 'תחנות ומצבים בדרך', מוקדשת לדרך המיסטית, לתחנות ולמצבים, ובה גם עיסוק במצבים האקסטטיים. 'פרקטיקות סופיות' היא כותרתה של החטיבה הרביעית, והיא עוסקת במאבק בתאוות וביצרים הארציים, בפרישות, ובהזכרת שם אללה. החטיבה החמישית, 'פסיכולוגיה סופית', דנה במערכת הנפשית של המיסטיקן, בחשיבות הלב בתאוריה הסופית, בדרך הגינוי ובהונאה העצמית. החטיבה השישית והאחרונה, 'הידיעה המיסטית', עוסקת בידיעה ובהכרה, בראיית האל, בחלומות, בטביעת עין ובדמיון.

נקל להבחין שהבעיה המרכזית שעמדה בפני העורכת לאחר השלמת התרגומים הייתה כיצד לארגן את שפע החומרים המתורגמים, וניכר שבהשוואה למאמץ האדיר שהושקע בתרגום, לא הוקדשה די מחשבה לארגון החומרים. מבחינה זו המכלול בהחלט אינו עולה על סכום חלקיו, ומי שרגיל לעיין באסופות הסופיות, שעקרון הארגון בהן ברור לחלוטין, מתקשה לעכל את המבנה שהועדף כאן, מבנה המטשטש את שלבי

הדרך המיסטית. יתר על כן, דומה שמבנה האנתולוגיה סותר את התפיסה המוצגת במבוא, שכן הסופיים – שעל פי מחבריהם, הם בסופו של דבר, אספקלריה לדרך אל האלוהים – מציגים דרך מיסטית המתחילה בפרישות ומסתיימת בשלביה העליונים של האהבה, הידיעה והכמיהה. מבנה כזה גם תואם במידה מסוימת את ההתפתחות ההיסטורית של הסופיות, שהרי הפרישות התפתחה באופן טבעי מן האסלאם, ומתוך חוגי הפרושים צמחו ככל הנראה הסופים (Karamustafa 2007: 1-7). אף שידועים לנו מקרים של חוגים קיצוניים שפסלו יחסי אישות, או העדיפו את ההתבודדות, כדרך הנזירים הנוצרים, הפרושים היו חלק בלתי נפרד מן האסלאם וכדרך כלל נמנעו מפרקטיקות קיצוניות והתרכזו בקיום קפדני של המצוות. הסופים ראו את עצמם ממשיכי הפרושים, ולכן ייתכן שהיה עדיף שכל המרכיבים שאינם מיוחדים לסופים אלא הופיעו כבר אצל הפרושים הקדומים היו נכללים בחטיבה הראשונה (למשל חמשת הפרקים הראשונים בחטיבה הרביעית). על פי היגיון חלופי זה, החטיבות שלאחר מכן אמורות להתאים לשלבי הדרך הסופית (תחנונות ושלבים) כדי שהקורא יוכל להבחין בתרומתם הייחודית של הסופים. יש לזכור עוד שההבדל בין הפרושים למוסלמים שאינם נחשבים לפרושים, הוא הבדל כמותי ביסודו, ואילו ההבדל בין הסופים לפרושים, ומן הסתם בין הסופיות לתפיסה המוסלמית האורתודוקסית, הוא הבדל מהותי – התאוריה הסופית הוסיפה נדבכים רוחניים אקסטייטיים שלא באו לביטוי בכתבים האסלאמיים עד הופעת הסופיות כתופעה היסטורית.

שלישית, ההקשר המושגי-תרבותי שהחומרים המתורגמים מוצגים במסגרתו. סבירי מתארת את האסופות שהתחילו להתגבש מאז המאה העשירית ואת הרבגוניות של הסופיות. היא מצביעה על 'הקשר שלא יינתק בין תיקון הפנימיות לבין הקפדה על אורח חיים אתי ולבין ידיעה ישירה ממקור אלוהי', שהוא 'סימן ההיכר הבולט ביותר של המיסטיקה הסופית' (עמ' 27). אכן המיסטיקה כאתיקה הוא מאפיין בולט של האסופות הסופיות שהחומרים המובאים באנתולוגיה שאובים מהן, אולם הקורא הזהיר יאתר בנקל, אפילו באסופות אלו עצמן, ובעיקר בהקדמותיהן, את סימני הצנזורה האינטנסיבית שהופעלה מאז המאה העשירית וביקשה למחוק גישות קיצוניות המתבססות יותר על התנסויות חווייתיות ופחות על אורח חיים אתי. די לעיין בהקדמתו של אל-קשירי לאגרת שלו כדי לדעת שככל הנראה גישות מסוג זה היו שכיחות בחוגים הסופיים (אל-קשירי 1940: 2-3). ועוד: אפשר לומר שאחת המטרות המרכזיות של האסופות הייתה להילחם בגישות הקיצוניות באמצעות התוויית הדרך הסופית כאורח חיים מוסרי וחברתי מאוזן והדגשת זיקתה החזקה של הסופיות לאסלאם. הזרם הקלנדרי למשל, שסבירי מזכירה אותו בקיצור נמרץ, רגל בחשיפה עצמית לגינוי ציבורי בדרכים נון־קונפורמיסטיות ובפריצת גדר המוסכמות: 'בשיכרונם הם פורצים את גדר המקובל ומשליכים מעל גוֹם את הליכות דרך הארץ שיש לנקוט במפגשים

ובשיחות' (עמ' 443-444). לרידי, פריצת גדר המקובל משקפת יותר מכול את התופעה המיסטית החווייתית ועשויה לאפשר לקורא להבין הבנה מעמיקה יותר את הסופיות כמיסטיקה. אם כן, ההקשר התרבותי האסלאמי, שסבירי כחיה לעגן במסגרתו את החומרים המתורגמים, טשטש במידה מסוימת את הפער שכמעט אינו ניתן לגישור, כפי שנראה בהמשך, בין החוויה המיסטית לבין הדת הממוסדת. ייתכן שזאת הסיבה שבאנתולוגיה אין כמעט דיון תאורטי בסופיות בהיותה תופעה מיסטית אוניברסלית, ואם יש עיסוק במסורות מיסטיות לא-אסלאמיות, הן מעטות. אולי סמלי הוא שבמקום פתיחה כללית על הסופיות כמיסטיקה, נפתח המבוא בהצגת מאמר פרי עטו של החוקר הבריטי ר"א ניקולסון (Nicholson) שהתפרסם לפני יותר ממאה שנים וניסה להשיב על השאלה: 'מהי הסופיות?'. אין מחלוקת על חשיבות כתביו של ניקולסון בנושא המיסטיקה המוסלמית, כפי שאין חולק על תרומתם של חוקרים מערביים אחרים בעלי תפיסה פילולוגית היסטורית (כגון א"ג ארברי [Arberry] שחיבוריו על הסופיות אינם נזכרים ברשימת המקורות, מלבד טקסטים שערך). עם זאת, ניקולסון עסק בעיקר בהגדרות של הסופיות, הגדרות שאפשר למצוא אותן בספרות הסופית עצמה, וכתיבתו מייצגת תפיסה מסורתית שאת הסופיות, ככל תופעה אסלאמית אחרת, יש להבין רק מתוך החיבורים הסופיים עצמם, כמו היה מדובר בתופעה ייחודית לאסלאם. כל התייחסות למסגרת תאורטית כללית, שבמסגרתה אפשר להבין תופעות מגוונות ממגוון דתות, הייתה זרה לחוקרים אלו. משימתם הייתה בראש ובראשונה לחשוף טקסטים בסיסיים, להוציאם לאור ולתאר את מרכיביהם. סבירי ממשיכה מסורת היסטורית-פילולוגית זו, שהתבססה באוניברסיטה העברית בירושלים החל משנות העשרים של המאה הקודמת, אף על פי שהקורא רחב האופקים בן זמננו מבקש גם לתהות על הקשרים ועל זיקות בין תופעות קרובות לרחוקות, בוודאי בעידן זה, שבו הגלובליזציה חוצה גבולות ומטשטשת הבדלים בין חברות ותרבויות וחושפת את האוניברסליות של הקיום האנושי, ובכלל זה של התופעה המיסטית.

מלבד שלוש ההחלטות דלעיל, עשתה המחברת, כדרכו של כל מתרגם מערבית לעברית, את בחירותיה והעדפותיה גם בכל הנוגע לכתוב ולתעתיק. בשל הקרבה בין שתי הלשונות, שיטות התעתיק המקצועיות מנסות בדרך כלל לתעתק כל אות ערבית למקבילתה העברית. דא עקא שיש כמה אותיות בערבית שלהגייתן אין מקבילה באל"ף-ב"ת העברי, אף על פי שצורותיהן נשענות על צורות של אותיות שיש להן מקבילות בעברית. בשל כך, השיטות האלה מציבות קשיים בפני מי שאין להם ידיעה בסיסית בערבית. כך למשל, בשיטות המסורתיות אותיות ערביות שאין להן מקבילות בעברית, מתועתקות בצורות: ת', ח', ד', צ', ט', ע', על סמך צורתן של אותיות עבריות קיימות. 'על מנת לקרב את הקורא העברי להגייה של שמות ומונחים באופן הדומה ככל האפשר להגייתם בערבית', כותבת סבירי, 'השתמשתי בתעתיק השונה לפעמים

ממה שמקובל בספרות המקצועית' (עמ' 14). שיטה זו באה לידי ביטוי למשל בתעתיק המושג 'סופי' ובנגזרותיו, במקום בתעתיק 'צופי'. אני חולק על גישה זו, כפי שאני חולק על גישת התעתיק של כתב העת שבו מתפרסמת רשימה זו. לא הייתי נדרש לנושא טכני זה אלמלא הוא מייצג תפיסה המדריכה את הוראת הערבית מזה שנים רבות, תפיסה החותרת לפתות דוברי עברית ללמוד ערבית ולהתקרב לתרבות הערבית באמצעות הנמכת משוכות והגמשת דרישות. נעשו בעבר ונעשים בהווה ניסיונות לא מעטים 'להקל' על דוברי עברית, כמו למשל ללמד אותם ערבית בעברית (אפילו באוניברסיטה), באמתלה שאי אפשר ללמד ערבית בערבית; להתמקד בלשון העיתונות ולהתרחק מספרות יפה ושירה, ולעתים אף לוותר על הכתיב הערבי וללמד ערבית באותיות עבריות. גם הסירוב להעסיק מורים ערבים בהוראת הערבית בבתי הספר העבריים נומק בטיעון שמורים ערבים יתקשו להבין את ה'מנטליות' של התלמידים היהודים, ה'מעריפים' מורים יהודים גם אם השליטה שלהם בערבית מוגבלת מאוד. גישה זו, שבאה לכאורה להקל ולהסיר מכשולים, לא רק שלא מוטטה את המחיצה שהקימה הציונות במודע בין הציבור היהודי לבין התרבות הערבית במאה העשרים, אלא אף הביאה להגבהתה ובאותה עת להעצמת זילותה של התרבות הערבית בתרבות היהודית והישראלית. אם בעבר, בטרם התחיל המאמץ להרחיב את לימודי הערבית בכל מחיר, מטעמים שבינם לבין העלאת קרנה של התרבות הערבית בקרב הציבור היהודי אין ולא כלום, לא היה קשה להצביע על איים של מצוינות בתחום לימודי הערבית בבתי הספר התיכונים ברחבי הארץ, הרי עתה במרבית המקומות בהם ערבית ותרבותה נלמדות נהפך המכנה המשותף הנמוך למאפיין מרכזי. נושא התעתיק הוא רק תסמין (סימפטום) המצביע על המחלה, אבל חילוקי הדעות האלה בעניין התעתיק אינם הצדקה מספקת לגלוש לדיון במחדל המתמשך של הוראת הערבית בישראל, בעיקר בשל הקשר הגורדי בין המודיעין למערכת הוראת הלשון והתרבות הערבית והכפפתה ל'צרכי הבטחון' (Mendel 2011). כך או כך, לדעתי היה צריך לאמץ את שיטת התעתיק המבוססת על המקבילה העברית של כל אות, גם אם הדבר אינו משקף תמיד את ההגייה הנכונה. היה אפשר לצרף מדרוך להגייה של האותיות הבעייתיות, שכן הניסיון להקל על הקוראים רק מרחיק אותם מהכרה קרובה של המקור. דווקא בשל הקרבה בין שתי הלשונות, הקורא צריך לדעת שבערבית הכתיב הנכון הוא 'צופי' ולא 'סופי', וכאשר האות צ מופיעה בערבית ונקודה מעליה, היא מציינת עיצור שאיננו קיים בעברית ושהתעתיק שלו בעברית הוא צ', אבל בכתיב יד ערביים קדומים שאין בהם ניקוד דיאקריטי, האות צ בערבית עשויה לשמש את שני העיצורים. כלומר, התעתיק המקצועי עשוי לקרב את הקורא אל הערבית, ואילו התעתיק העברי המעדיף הגייה של שמות ומונחים באופן הדומה ככל האפשר להגייתם בערבית, בעצם מרחיק אותו ממנה.

להלן יידונו כמה סוגיות שהאנתולוגיה שלפנינו מעוררת, בין היתר, כאמור, על רקע ההערפות והבחירות שעשתה העורכת. ראוי להדגיש שלא הייתי נדרש לטרוח על רשימה זו ולהתמודד עם שאלות שהאנתולוגיה מעוררת אלמלא הייתי סבור שמדובר באנתולוגיה חשובה, מן הטובות שהתפרסמו בעברית בתרגום מערבית. הסוגיה הראשונה היא שאלת היחס בין המיסטיקה המוסלמית למיסטיקה באופן כללי, והיא נגזרת לא רק מהיעדר עיסוק בכך באנתולוגיה שלפנינו, אלא כאמור גם מן התפיסה העומדת בתשתית האנתולוגיה ומן המחקר שהוליד אותה.

מהי חוויה מיסטית?

המעין באנתולוגיה ואיננו בקיא בספרות המיסטית עלול להתרשם שהסופיות היא תופעה ייחודית לאסלאם, ולכן חשוב לדעתי להדגיש שהסופיות, וכן רכיבים תרבותיים אחרים בעולם הערבי והמוסלמי, משתלבים היטב במארג התרבותי האנושי, גם אם יש להם כמובן קווים ייחודיים משלהם. על רקע דחיקת התרבות הערבית לשולי התרבות העברית-ישראלית, חשוב שציבור קוראי העברית ידע שהמיסטיקה המוסלמית איננה עולם זר ומנוכר, אלא עולם רוחני עשיר שכמותו מכיר הקורא העברי מתרבויות אחרות, בוודאי מן התרבות היהודית. טוב הייתה עושה העורכת אילו הייתה מצביעה על כמה הקבלות בין המיסטיקה המוסלמית לבין המיסטיקה היהודית או הנוצרית, ואולי גם למסורות מיסטיות מדתות לא מונותאיסטיות. יתרה מזו, ההשפעה שהייתה לסופיות על המיסטיקה היהודית היא מאלפת. די לעיין בכתביו של פרופ' משה אידל, שלמרבה הצער לא עשתה בהם העורכת שימוש, כדי לשאוב חומרים מעניינים על מארג הזיקות בין חוגים סופיים לחוגיים קבליים. למשל, אידל מראה שהמושג הקבלי 'עולם הדמות' (Mundus Imaginalis) מקביל למושג הסופי 'עאלם אל-מַתְ'לִי', שבשתי המסורות המיסטיות הכוונה לאותו השלב שבין העולם החומרי לעולם הרוחני, ושהרמיון אינו רק בטרמינולוגיה אלא גם בתוכן המושגי (Idel 1988: 73-83). אידל מצביע גם על הרקע הסופי של המושג הקבלי 'התבודדות' במשמעות של ריכוז, ומצטט בהרחבה מכתביו של אל-רִזְאִלִי (Idel 1988: 106-107). מאחר שהאנתולוגיה שלפנינו עוסקת בהתנסות הרוחנית בסופיות בהיותה תופעה מיסטית אוניברסלית רק עיסוק שולי ואקראי (למשל עמ' 32), ייעשה להלן ניסיון לשרטט את המרחב המושגי והתרבותי שבמסגרתו יש, לדעתי, להבין את התופעה המיסטית באסלאם בהיותה תופעה כלל אנושית, ואפילו צורך חיוני של האדם באשר הוא אדם.

מיסטיקה היא מושג המציין סוג מסוים של חוויות ותופעות לא רציונליות המצויות ברוב הדתות, ולעתים אף מחוץ להן. בדרך כלל המיסטיקה חורגת ממסגרת הדת ומדגישה את מרכזיות החוויה הרגשית, האישית והפנימית. עיקרה של חוויה זו

הוא התנסות במגע עם מהות הנתפסת כישות רוחנית עליונה ומזוהה במרבית המקרים עם ישות אלוהית. חוקר הקבלה המנוח פרופ' גרשום שלום הרחיב הגדרה זו וגרס שמיסטיקן הוא לא רק מי שהתנסה בחוויה ישירה של מגע עם ישות עליונה אלא אף מי שחותר לכך במודע או שלא במודע אך טרם צלחה דרכו. יש אף הטוענים שהדרך והחתימה למגע עם הישות האלוהית, ולא עצם המגע הממשי או המדומיין עמה, הן מהות המיסטיקה. טענה זו מושפעת מן הסתם מן ההקבלה בין חווית המיסטיקן לחווית האוהב הארצי – דומה שאין מסורת מיסטית שלא אימצה את ההקבלה הזאת ולא עשתה שימוש במושגים ובסמלים ארוטיים גשמיים כדי לבטא את חווית המגע עם האהוב האלוהי. בספרות האהבה, הן זו החושנית והן זו הלא-סקסואלית, כמו למשל בספרות הערבית הקלאסית, התפתחה אף תאוריה המייתרת את המגע הממשי עם האהובה ('נֶסֶל') ומעודדת את האוהבים להימנע ממימוש. שני נימוקים עיקריים ניתנו לכך: הראשון, החשש שהמגע יהיה בעל עוצמה רבה כל כך, עד שהוא עלול לכלות את האוהב ולמחות אותו לחלוטין, והשני, החשש פן תכבה גחלת התשוקה שהמרחק בין האוהבים מלכה. בכל הנוגע לאהבה המיסטית, נדמה שהנימוק הראשון הגיוני, שהרי מדובר במפגש בין האנושי לאלוהי. הנימוק השני תמוה במקצת, שהרי מדובר במגע עם האלוהות הנכספת. במחשבה שנייה, הגדרת האהבה הסופית, למשל, כ'חשש לאבד את יראת הכבוד [כלפי האהוב] עם מימוש המגע עמו' (אל-קשירי 1940: 158-159), היא ככל הנראה פועל יוצא של הניסיון האנושי שהראה שהיענות מיידית של האהובה לתשוקת המגע הגשמי של האוהב עלולה להביא לדלדול התשוקה, אם כי הסתננות תפיסה זו אל תחום האהבה המיסטית היא כמובן בעייתית. מכל מקום, החרדה שחווית המגע תכלה את האוהב, או לא תענה על הציפיות ותביא לרפיון בתשוקה, מן הסתם בעקבות התנסות באהבה ארצית עזה שגרמה למפח נפש עם מימושה הגופני, הביאה ככל הנראה אוהבים להתענג על הדרך ולדחוק את הקץ. דברים דומים, ואפילו פרקטיקות מעשיות המשלבות כמה סוגים של מגע בין אוהבים עם חתימה למגע עם האלוהי, אגב הדגשת חווית המסע אל האהוב והשהייה מתוכננת של השלב הסופי במגע, מוכרות ממסורות מיסטיות של המזרח הרחוק (Scharfstein 1973: 108-110). מבחינה היסטורית, המיסטיקה במסגרות הדתיות הממוסדות היא שלב מוגדר, שלב שיש בו נטייה טבעית או מאמץ מכוון להעביר את נקודת הכובד מחיי הקולקטיב לנפש היחיד, מחיי העולם הזה הפעילים והרצוניים לחיי האיין-סוף הסבילים, מחיי האמונה, התפילה והמוסר לחוויות על-טבעיות ולמצבים חזוניים. אולם מיסטיקה, כפי שהדבר בא ליד ביטוי גם במקור היווני של המילה (mustērion – פולחן סודי), היא גם עולם של סוד ומסתורין. עולם סגור ומסוגר, מפתח, אך גם מרתיע. את זהותם של מי שהתנסו בחוויה מיסטית ממש, או של מי שחותרים לכך, קשה לדעת בוודאות. כל ניסיון להבנה רציונלית של התופעה חייב להיות מלווה במודעות שהבנה זו לא

תוכל להיות שלמה, וספק אם היא אפשרית כלל. בסופו של דבר, באין דרך אחרת, הבנה זו מבוססת על עדויות המתנסים עצמם, עדויות שאינן מבטאות בהכרח את החוויה עצמה, או אינן מבטאות אותה במלואה. עיסוק בבלתי ניתן לביטוי או בשתיקה שגור אצל מיסטיקנים בכל הדתות, אף על פי שכל ביטוי מילולי של החוויה, אפילו ביטוי עקיף, עלול לשקף כניעה להכלי העולם הזה. לפיכך, כמו היחס לאמנות בתורת האידאות של אפלטון, אולי יש להתייחס לכל הניזון מעדויות לא ישירות, מילוליות או אחרות, כאל מי שנבצר ממנו לטעום את החוויה המיסטית בעצמו ונאלץ להסתפק בהתנסות המרוחקת שתי מדרגות לפחות מן החוויה עצמה. על פי תפיסה זו, אפילו המתנסה עצמו שנתן ביטוי לחווייתו, התרחק ממנה בעצם כניעתו, מרצון או שלא מרצון, לפיתוי לבטא את מה שהוא מעבר לכל ביטוי מילולי או אחר, שלא לדבר על מי שניזון מעדות המתנסה עצמו, המוצא תחליף חיזור במילים לאחר שלא זכה לזכות כעצמו באור האלוהי. מתח זה, בין התנסות ממשית לבין אופן הביטוי שלה, מדגיש את היותה של החוויה המיסטית חוויה אישית, פנימית, רגשית ולא רציונלית, חוויה שהמתנסה בה נבדל, במודע או שלא במודע, מן הסכיכה ומן הסובכים אותו. הממדים החברתיים, ובהם המערכת הלשונית האנושית, נחשבים לזרים ולא נחוצים, אם כי, כפי שנראה בהמשך, ייתכן שמדובר רק באשליה. לא פעם יש תחושה שהמילים הנספחות להתנסות הן תפלות, ולעתים קרובות, או בעצם תמיד – בלתי רצויות. המתעמק בכתבי מיסטיקנים משתעשע לא פעם במחשבה שהמיסטיקנים הגדולים המוכרים לנו הם בעצם מיסטיקנים מדרגה חמישית או שישית, שכן המיסטיקנים הגדולים באמת ויתרו בוודאי לחלוטין על המילים לאחר שהבינו שאין ביכולת הלשון האנושית לבטא את חוויתם. בספרו **כתאב אל-מִוּאָקָה** (ספר המעמדים), אומר מחמד אבן עבד אל-ג'באר אל-נפרי (מת 965): 'הוא [אללה] עצר אותי ואמר לי: אם אתה עוכר אותי למען דבר כלשהו, אתה כופר בי. [ועוד] אמר לי: כשהראייה מתרחבת המילים מצטמצמות. [ועוד] אמר לי: המלים הן מחיצה, קל וחומר מה שהמילים מתייחסות אליה' (אל-נפרי 1934: 51).

המשורר הסורי עלי אחמד סַעִיד, הידוע בכינוי אדוניס (נולד 1930), עשה שימוש בחלק מן האמירה דלעיל (בחלק שבחרתי בו לכותרת ראשית למאמר זה), בצירוף אמירה אחרת מאותו הספר ('והוא אמר לי: שב בקוף המחט ואל תעזוב [את מקומך] ואם החוט נכנס בקוקרן המחט אל תחזיק בו, ואם הוא יוצא אל תמשוך אותו, ושמח! אינני אוהב אלא את השמח' [אל-נפרי 1934: 175]) למוטו למחזור שיריו 'זֶהְרַת אל-כִּימְיָא' (פרח האלכימיה) הפותח את ספרו האקסטטי **ספר המטמורפוזה וההגירה במחוזות היום והלילה** (אדוניס 1965: 1). שלושים ואחת שנים אחר כך, במהדורה חדשה של כל כתביו (אדוניס 1996), ובצעד בעל משמעות רבה, כפי שיכול להבחין כל המכיר את תפיסתו הפואטית, השמיט אדוניס את שתי האמירות האלה. יתר על כן, במה

שנראה כגיבוש תפיסה חדשה כלפי הלשון, כל לשון, כתב בספר שירים חדש שפרסם לאחר שנתיים: 'באמצעות הלשון אנחנו מקוננים על הדברים / אך כיצד נקונן על הלשון עצמה?' (אדוניס 1998: 40). באותו ספר כך אדוניס את הקיום האנושי בקיומה של הלשון: 'ככל שמצטמצמת / יריעת הדיבור / מצטמצמת יריעת הקיום' (אדוניס 1998: 21). נקודת המוצא של אדוניס, כפי שבאה לידי ביטוי באמצע שנות השישים, הייתה אמירתו של אל-נפרי, כפי שהבין אותה אז, שהמילים הן מחיצה בין חיי האדם בעולם הזה לבין החוויה המיסטית, או בעצם בין הקיום האנושי לקיום האלוהי. אולם כפי שהדבר מתבטא ביחסו המאוחר לאמירה דלעיל ובמחיקתה מיצירתו,² חש אדוניס שהלשון האנושית, שבאמצעותה יכול המיסטיקן שבחר בדיבור לקונן על הדברים בעולם הזה, היא גם כלא שעל האדם בהיותו יצור תבוני נגזר לחיות מאחורי סורגיו. אין לבני האדם כל אפשרות להימלט מבית אסורים זה, החוצץ בינם לבין היצורים הלא-תבוניים, או במילותיו של הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן: 'הלשון עצמה היא אולי המערכת (apparatus) העתיקה ביותר — מערכת שלפני אלפי שנים, יונק עליון (primate) הרשה לעצמו בהיסח הדעת להילכד בה, ככל הנראה מבלי שיהיה מודע לתוצאות שהוא עלול לעמוד בפניה' (Agamben 2009: 14).

השתיקה, כפי שיש לדעתי להבין את אדוניס המאוחר, היא אפוא אשליה בלבד, והיא מפלט מכלא הלשון רק לכאורה: גם אם אתה שותק, אתה אזוק באזיקי לשונך. הדיבור והשתיקה, או המילים על הנייר והרווחים ביניהן, אינם אלא שתי פנים של אותה היכולת או בעצם של אותו הפוטנציאל, שהרי כל פוטנציאל, על פי אחד הפירושים של אריסטו, הוא פוטנציאל כפול — במקרה דנן היכולת לדבר איננה שונה במהותו של דבר מן היכולת לשתוק, ושתיקה הן חלק בלתי נפרד מן המערכת הלשונית. שורותיו של אדוניס שהובאו למעלה חושפות תפיסה הגורסת שבני אדם אינם רואים את העולם אלא מבעד ללשון, אבל הם חסרי יכולת לדאות את הלשון עצמה מבחוץ, דהיינו, נבצר מהם להתייחס ללשון מבלי להיעזר בה. אותה אי-נראות של המדיום (קרי, הלשון), כפי שהיא נחשפת במילים, היא תוצאה בלתי נמנעת של הברירה, של הדבר, של הלוגוס, המופיע בראשית הבשורה על פי יוחנן. בסופו של דבר, כל קינה על מוגבלות הלשון האנושית היא הרשעה של מי שברא אותה, דהיינו של האלוהים.³

2 נושא מרתק בפואטיקה של אדוניס, שעדיין ממתין לחוקריו, הוא התייחסותו לכל טקסט שכתב כאל טיטוס הממתינה ל'נוסח הסופי' ('סירה נהאאיה') שלה. דוגמה לכך היא שיר הקינה שכתב על אביו בשנות החמישים, שיר שעבר מטמורפוזות, שעיקרן מחיקת שורות מן הטקסט המקורי, עד כי מן הנוסח הסופי נותרו בגרסה האחרונה שורות בודדות בלבד. הקורא המתעניין מוזמן לעקוב אחר הגרסאות השונות של השיר 'ת'לאַת' מרת'אָאָת לאַבִּי' (שלוש קינות לאבי) בכתביו של אדוניס לאורך חמישים השנים האחרונות.

3 השוו לתפיסתו של וולטר בנימין (Benjamin. 1892-1940) בעניין זה (Wohlfarth 2005: III). 162-212. על הפוטנציאליות בהקשר המיסטי, ראו גם להלן בדיון על התחנות והמצבים.

יש המאירים את היחס בין הלשון לחוויה המיסטית מתוך הקבלה לזיקה בין הלשון לאהבה – אפשר לאהוב גם מבלי לבטא במילים את תחושת האהבה, ויש אף הגורסים שכל ניסיון לבטא תחושות אלו גורם לפיחות בעוצמתן. כאן אנחנו נכנסים לעולם הנפש והטיפול בה, עולם שאפשר להמחיש אותו בתמונה שכיחה מסדרות טלוויזיה פופולריות: בדרך כלל, נערה היושבת בחדרה ועל פניה סימנים של דאגה, חוסר שביעות רצון ואולי אפילו דכדוך. חברתה נכנסת לחדר, היא מבחינה במר נפשה של ידידתה וממהרת לברר את פשר מצב רוחה הירוד. השאלה המתבקשת במקרה זה ('האם את רוצה לדבר על זה?') מבטאת אמונה שדיבור על מצב הרוח הירוד עשוי להביא לשיפורו. מובן שבהקשר זה אפשר להזכיר את סדנאות הצחוק הפורחות בשנים האחרונות בכמה מקומות בעולם. ואולם, האם אפשר לעסוק גם בדיבור על אהבה, בין מיסטית בין אנושית, באותם מושגים? האם אוהב המשוחח על אהבתו חושף את עצמו בהכרח לסכנה שתשוקתו תתרופף? הדעות כאן חלוקות, וממילא, קשה למצוא הרבה תחומים, כמו תחום המיסטיקה, שנערמים בהם כתבים רבים כל כך בכל הדתות. כלומר, רבים מדברים על אהבת האל ועל ההתמזגות עמו, אבל השאלה המטרידה היא, כמובן, אם המדברים הם אכן גם גדולי האוהבים. דומה שהניסיון להבין תופעה זו, ואף להפוך אותה לנגישה למי שלא התנסה בחוויה עצמה, מוביל לשטף של כתבים והתבטאויות שלא ברור אם הוא מאשר את ההשערה, שאינה ניתנת לבדיקה מדעית, שכל הנראה גדולי המיסטיקנים העדיפו את השתיקה על הדיבור, או שמא הוא שולל אותה. ואולי זה הפרדוקס הגדול של המיסטיקה בהיותה תופעה אנושית ומושא מחקר. פריחת המיסטיקה על שלל ביטוייה האישיים, החברתיים והדתיים באתרי האינטרנט בעשורים האחרונים הם הוכחה נוספת לכך, אף שמסחור המיסטיקה, ובכלל זה המיסטיקה האסלאמית, הוא תופעה שאי אפשר להתעלם ממנה: כך, למשל, חיפוש המילה Sufi בגוגל (Google) מספק קרוב ל-35 מיליון תוצאות, וחיפוש המילה 'סופי' בערבית מספק כשלושה מיליון תוצאות (נבדק ב-4 באוגוסט 2010). אף על פי שהמילה 'מסחור' מבליעה יחס שלילי, אין להוציא כמובן מכלל אפשרות שאתרים לא מעטים משרתים מטרת נשגבות. ועם זאת, קשה להתעלם מן המהפך הדרמטי שחל בחצי השני של המאה העשרים – בפרפרזה על דבריו של לודוויג פוירברך (Feuerbach): הדימוי מועדף על המקור, הייצוג על פני הממשות, ומראית העין על פני הישות, או כדברי גי דבור (Debord), בתזה הראשונה בספרו הנבואי: 'מכלול החיים של חברות ששוררים בהן תנאי הייצור המודרניים, נראה לעינינו כהצטברות עצומה של ראוות. כל מה שנחוה במישרין, הורחק לכלל ייצוג' (דבור 2001: 1). דומה שתזה 12 בספרו

4 ראו Debord 1967. דבריו של פוירברך הם המוטו לפרק הראשון בספרו של דבור הנושא את הכותרת 'ההפרדה המושלמת'.

של רבוב ממחישה את ניגודה המוחלט של החוויה המיסטית: 'הראווה מציגה את עצמה כפוזיטיביות עצומה, בלתי ניתנת לערעור ובלתי נגישה. היא אינה אומרת יותר מ"מה שנראה הוא טוב, ומה שטוב – נראה"' (דבור 2001: 10).

ככל הנראה, ההתנסות הרוחנית המכונה חוויה מיסטית שונה שוני מהותי ממה שאנו מתנסים בו בהיינו היום-יומיים. חיי האדם עלי אדמות מבוססים על הבחנות ועל ניגודים, ולעומת זאת, בחוויה המיסטית, על פי עדויות המתנסים עצמם, השניות בין אובייקט לסובייקט מתבטלת, וגם היחס המסתייג לעדויות מסוג זה אינו סותר את העובדה שאפשר ללמוד על המיסטיקה רק באמצעותן. בסופו של דבר, מטרת המיסטיקן היא היבלעות מוחלטת במהות האלוהית העליונה הנכספת. יש הרואים באותה תהום הרובצת בין החוויה המיסטית למה שבני האדם חווים בחייהם הארציים, תהום המפרידה בין המוות לחיים, ושוב נקלעים לאותו פרדוקס: אין לנו דיווחים מהימנים על המתרחש במוות עצמו, ואיש עוד לא שב לתחייה כדי לספר על התנסויותיו. עם זאת, יש המדמינים גם את המוות כמצב של ביטול ההבחנות והניגודים ושל שקיעה בכוליות חובקת כול. אדסו איש מלק, הנזיר שאומברטו אקו מכיז באמצעותו לידיעתנו את מאורעות שם הוורד, מתאר בשורות האחרונות של הרומן ההיסטורי הזה את הרגע שבו תשתחרר נפשו מכלוב האסורים של הגוף:

עוד מעט אצא אל מדבר אין קץ זה, מישור דומם שבו דועך הלב מאושר החרור יראת אמת. אשקע באפלה האלוהית, דממת אלם, אחדות שאין לבטאה. בשקיעה זו לא תכיר רוחי לא את השווה, לא את הבלתי-שווה, לא כל דבר אחר. יישכחו כל ההבדלים, אהיה ביסוד היסודות, במדבר הדומם בו מעולם לא נראתה שונות, בפרטיות שבה איש אינו נמצא במקומו הוא. אפול לתוך האלוהות הרמומה והשוממה, שאין בה לא צלם ולא מעשה (אקו 1987: 408).

בתחושות שהנזיר הישיש העומד בפני מותו מייחל להן אפשר לזהות את המרכיבים העיקריים של החוויה המיסטית, כפי שהם מופיעים בכתבי מיסטיקנים: אושר עילאי על רקע דממה מוחלטת, תחושה של יציאה אל אין-סופיות, אחדות שאין לבטאה במילים, טשטוש ההבחנות והניגודים, סבילות מוחלטת והתמזגות עם האלוהות. העובדה שהנזיר, שמחבר הרומן מציגו כאמון על התנסויות מיסטיות, הוא שמתאר את החוויה שהוא מצפה לה, אמורה להעלות אצל הקורא את ההקבלה בין חווית המוות להתנסות המיסטית. על כוונה זו מעידה גם החלטתו של המחבר להציב סצנה זו בסוף הרומן. כפי שגרשום שלום מעיר, מעניין שאף על פי 'שכמעט שאין ספק באשר לתופעה שקיבלה בהיסטוריה ובפילוסופיה את השם מיסטיקה, הרי מספר ההגדרות למושג

זה כמספרם של הכותבים עליו' (Scholem 1954: 3-4). ואמנם רבות הן ההגדרות למיסטיקה, ואפשר לומר שהניסיונות להגדירה מזכירים במידת מה את המאמצים להגדיר שירה. מיסטיקה כמוה כשירה חומקת מכל הגדרה, ובאופן פרדוקסלי דווקא מיסטיקנים ומשוררים מתקשים לעתים להגדיר. דומה הדבר לאותה תלמידה, ססי שמה, ברומן חיים קשים של דיקנס, הננזפת בשל כישלונה להגדיר מהו 'סוס', אף על פי שהכירה סוסים יותר מכל אדם אחר בבית ספרה. לעומתה, דווקא תלמיד שלא ראה סוס מימיו זוכה לשבחים על הגדרתו המדויקת. יתרה מזו, כמו בניסיונות להגדיר אהבה, כל מיסטיקן מתמקד במאפיינים הנראים לו מהותיים, ותמיד יהיה מי שיחשוב שאי אפשר להציע לה הגדרה מדויקת כלל. לדעתו של אבן אל-ערבי, למשל, כל מי שניסה להגדיר מהי אהבה מיסטית, לא כלל בהגדרתו למעשה את מהותה, אלא רק את תוצאותיה, סימניה ותנאיה (Abrahamov 2009: 8).

למרות הגישה שאינה מכירה בחשיבות ההגדרות בתחום ההתנסויות הרוחניות, משום שהן עלולות להציב מכשולים בפני ההבנה, כדברי אל-נפרי דלעיל, או משום שהן עלולות לערפל יותר מלהבהיר, כפי שטען קירקגור, יש תועלת כלשהי בהגדרות המתמצות תפיסות מסוימות בדבר מהותה של המיסטיקה. להלן כמה הגדרות מסוג זה, שתיים מהן קצרות ומפורסמות מן העבר הרחוק: האחת של הפילוסוף הניאופלטוני פלוטינוס מן המאה השלישית לסה"נ, והאחרת של התאולוג הנוצרי מן המאה השלוש-עשרה תומס אקווינאס. בסוף המאמר התשיעי והאחרון באנאדה השישית, מאמר המורה לאדם את הדרך להירבקות בטוב העליון, שהיא תכלית הדרך המיסטית, פלוטינוס מגדיר את החוויה המיסטית – 'ברייחה מייחוד אלי ייחוד'. האדם, יצור ייחודי הנבדל מישויות אחרות, בורח מעצמו אל הישות העליונה המוחלטת. בברייחה זו האדם מאבד את תכונותיו האישיות, כל ההבחנות בין סובייקט לאובייקט נמחות, ואין האדם עוד אלא הישות העליונה בכבודה ובעצמה (פלוטינוס 1978: ב, 417). אקווינאס רואה במיסטיקה 'ידיעת האל בדרך ההתנסות' (Scholem 1954: 4). בכך הוא נשען במידה רבה, כמו מיסטיקנים אחרים לפניו ואחריו, על הפסוק מתהלים: 'טעמו וראו כי טוב ה' (ל"ד: ט). באשר להגדרות של חוקרי מיסטיקה, מעניינת הגדרתה של החוקרת אוילין אנדרהיל (Underhill, 1875-1941), שלדבריה חוותה בעצמה חוויות מיסטיות. היא מגדירה את המיסטיקה כך:

ביטוי של הנטייה הטבעית מלידה באופי האנושי לעבר הרמוניה מושלמת עם הסדר הטראנסצנדנטלי, תהא אשר תהא הנוסחה התאולוגית שעל פיה מובן סדר זה. נטייה זו אצל המיסטיקנים הגדולים שולטת בהדרגה על כל השטח הנרחב של התודעה, מכוונת את חייהם, ומגיעה לתכליתה בחוויה הנקראת האיחוד המיסטי. תהא אשר תהא תכלית

זו, האלוהים של הנצרות, נשמת העולם של הפנתאיזם, או המוחלט בפילוסופיה, הרי התשוקה להשיגה והתנועה לעברה, כל עוד מדובר במהלך חיים אמיתי ולא בספקולציה אינטלקטואלית, הן עניינה של המיסטיקה (Underhill 1961: xiv-xv).

חוקר אחר, פרידריך היילר, רואה במיסטיקה 'צורה של הזדווגות עם האלוהים, שבה העולם והישות העצמית נשללים, הרמות האנושית נעלמת ונספגת באלוהים' (Heiler 1958: 136). לעומתו, רופוס יונס מעדיף לראות במיסטיקה 'סוג של דת, אשר שמה דגש על מודעות מיידית ליחס עם האלוהים ועל הכרה ישירה ואינטימית בנוכחותו' (Jones 1919: xv). החתירה למגע בלתי אמצעי עם הישות העליונה היא הקו המשותף אפוא בכל הניסיונות להגדיר את המיסטיקה, בניגוד להשלמה עם התהום שבין האדם לאל במסגרות הדתיות המסורתיות. חתירה זו איננה תרגיל ספקולטיבי או אינטלקטואלי אלא התנסות מעשית ודרך חיים יום-יומית של המיסטיקן, שלמענן משועבדות כל פונקציות הקיום היום-יומיות. הגדרה נוספת היא של גרשום שלום, ודומני שהיא ה'מדעית' והממצה ביותר ממאות הגדרות שבחנתי. שלום רואה במיסטיקן –

אדם אשר זכה בהתנסות בחוויה בלתי-אמצעית, וממשיח בעיניו, של האלוהי, של הממשות המוחלטת; או, לפחות, מי ששואף מרעת להגיע להתנסות זו. חוויה כזאת עשויה לעלות בניסיונו דרך הארה פתאומית, או כפרי של הכנות ממושכות, ולעתים מייגעות, שבאמצעותן משתדל הוא לממש, או – אם כי מלה זו אולי נראית בלתי-הולמת בהקשר זה – להביא עצמו לידי המגע עם האלוהות (שלום תשמ"א: 9; 5 (Scholem 1965).

מבחינת הבנת התופעה המיסטית באסלאם, כפי שנראה בהמשך בדיון על התחנות והמצבים, חשובה אבחנתו של שלום שמיסטיקן אינו רק מי שזכה בהתנסות בחוויה של מגע עם האלוהים, אלא גם מי ששואף מדעת להגיע להתנסות זו אך טרם זכה בה. הדרך לחוויה כזאת עשויה להיות קצרה, חוויה פתאומית הבאה אליו מבלי שיעשה פעולה כלשהי לזרזה, אך היא עלולה להיות גם ארוכה וכרוכה במאמצים מיגעים ובפרקטיקות של פרישות וסגפנות שנועדו להכשיר אותו לבוא במגע עם האלוהות.

דת, פרישות ומיסטיקה

בקווים כללים היחס בין הפרישות לבין החוויה המיסטית במיסטיקה, המקביל ליחס בין המצוות לממד המטפיזי במושגים של הדת הממוסדת, הוא יחס שביין הכנה לתכלית.

ביטוי ליחס זה אפשר למצוא באמירתו של ישו בדרשה על ההר, אמירה שמיסטיקנים טוענים שהיא מתארת את תנאי החוויה המיסטית: 'אשרי ברי לבב כי הם יחזו את האלוהים' (מתי, ה: 8) – רק אנשים שטיהרו עצמם באמצעות פרישות וסגפנות יזכו בחוויית המפגש עם האלוהים. דברי רבי פנחס בן יאיר בסוף מסכת סוטה משקפים תפיסה דומה: 'זריזות מביאה לידי נקיות, ונקיות מביאה לידי טהרה, וטהרה מביאה לידי פרישות, ופרישות מביאה לידי קדושה, וקדושה מביאה לידי ענווה, וענווה מביאה לידי יראת חטא, ויראת חטא מביאה לידי חסידות, וחסידות מביאה לידי רוח הקודש, ורוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים, ותחיית המתים באה על ידי אליהו זכור לטוב'. בבסיסה התאורטי של הטענה שהפרישות היא אמצעי לטיהור והכנה להארות וחוויות עליונות עומדת הדיכוטומיה הגנוסטית בין נפש לגוף, או הדואליזם של טוב ורע. מטרת הפרישות היא דיכוי הגוף הבזוי וההתערטלות מהצדדים החומריים של החיים האנושיים כדי לאפשר לנשמה להשתחרר מכבליה הארציים ולבוא במגע עם האלוהות. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, השגת רוח הקודש אינה בשליטת האדם בלבד. סבירי מזכירה שתי גישות הנוגעות לצמיחת הסופיות: הגישה ההתפתחותית, הרואה בפרישות הקדומה ('זהר') שלב מוקדם של הסופיות, וגישה אחרת, שהיא מצדדת בה, הגורסת שהפרישות והסופיות התפתחו באסלאם באופן עצמאי: 'לכל אחת משתי הדרכים ספרותה, לשונה, דימוייה, תולדותיה ודמויות המפתח שלה', כותבת סבירי. ועוד: 'עמדתי המחקרית שונה [...] אני רואה את הזרמים המיסטיים והזרמים הסגפניים כשני כיוונים עצמאיים קדומים, אשר דרכיהם לפעמים מצטלבות ונשזרות זו בזו, ולפעמים מנוגדות זו לזו' (עמ' 31). אין חולק על כך שבשלב מסוים, ככל הנראה בשלהי המאה השמינית לסה"נ, המשיכה הפרישות המוסלמית להתפתח במנותק מן הסופיות, אבל הופעת הסופיות כתופעה חברתית הייתה חייבת להיות, כפי שאכן הייתה, גם נקודת הזמן שממנה והלאה אפשר להבחין בהתפתחות נפרדת של הסופיות והפרישות.

השאלה החשובה העומדת על הפרק היא כיצד צמחה הסופיות? איגנץ גולדציהר עסק בשאלה זו כשהציג את ההשקפה ההתפתחותית בתולדות המיסטיקה האסלאמית (השקפה שאיש עדיין לא הפריך) וטען שלא ייתכן שהסופיות צמחה יש מאין, שכן היא צמחה בהקשר האסלאמי בהשראת השפעות זרות (גולדציהר תשל"ח: 100-136). התמזל מזלי וכלימודיי לתואר שני באוניברסיטה העברית עסקתי בעריכת כתב יד שכותרתו פתאב אל-זהר (ספר הפרישות) של אל-מַעַאפא בן עמרן, מלומד מוסלמי אסקטי מן המאה השמינית לסה"נ, שלצערי מזכר באתולוגיה באופן שולי בלבד. ההתמקדות בתרבות הערבית הקלאסית, ובכללה בפרישות ובסופיות, לא היו בעבורי אלא הכשרה הכרחית ובסיסית לעיסוק בתרבות הערבית המודרנית, ולא טרחתי לפרסם את כתב היד הערוך (בינתיים הוא יצא לאור בעריכה רשלנית), אבל בשעת

העבודה על כתב היד בשנים הרחוקות ההן, הייתה לי תחושה שהצלחתי לדמיין את הרגע ההיסטורי שבו לפרישות המוסלמית הקדומה, שיש לה שורשים עמוקים בקוראן ובאמירותיו ובמעשיו של הנביא מוחמד, נוספו בהדרגה הממדים הרוחניים הרדיקליים שיצרו את התופעה המיסטית באסלאם. על פי המקורות המצויים בידינו, מחבר הספר חי בתקופה שבה צמחה הסופיות מתוך שורות הפרושים המוסלמים הקדומים ('זהאד') והייתה לתנועה דומיננטית בחברה המוסלמית. אל-קשירי מספק לנו הצצה נדירה לרגע ההיסטורי ההוא בהתייחסו לזיקה בין הפרושים לאסלאם מחד גיסא, ולסופיות מאידך גיסא:

דעו לכם, רחמי אללה עליכם, שנכבדי המוסלמים, לאחר מות הנביא עליו השלום, לא התהדרו בתקופתם בכינוי כלשהו אלא [נודעו] כחברי הנביא עליו השלום, שהרי לא הייתה אז בנמצא מעלה רמה יותר מזאת, וכך הם כונו 'החברים' ('אל-סַחַבָּה'). כאשר הצטרפו אליהם אנשי הרור השני, כונו מי שהתרועעו עם חברי הנביא 'אל-תַּאבַּעוּן' [העוקבים], והם ראו בהתרועעות זו המעלה הרמה ביותר. לאחר מכן, כונו מי שכאו אחריהם 'אַתַּבַּאע אל-תַּאבַּעִין' [עוקבי העוקבים]. ואז נתגלעו מחלוקות בין אנשי הדת, ולא הייתה הסכמה לגבי המעלות, ומי שהתבלטו בהתייחסותם האדוקה לענייני הדת, נקראו 'זהאד' [פרושים] או 'עַבַּאד' [עובדי האל]. לאחר מכן, הופיעו חידושים לא רצויים ('בַּדַּע'), וכל קבוצה הטיפה להצטרף לשורותיה, וכל אחת טענה שאצלה יש 'זהאד', ואנשי הסנה שהקדישו עצמם לאללה ושמרו על לבבותיהם מפני הסחת הדעת, כונו בשם סופים, והשם הזה החל להיות נפוץ לפני שנת 200 להג'רה (אל-קשירי 1940: 8).

אין בקוראן או במקורות הקדומים מתקופת הנביא, כפי שאפשר לשחזרם בדיעבד ממקורות מאוחרים, כל זכר לסופיות, ועם זאת אין כל סיבה להניח שהמוסלמים הראשונים, ובראשם הנביא מוחמד, לא חוו התנסויות רוחניות, כמו אלו שיוחסו למיסטיקנים מוסלמים החל מן המאה השמינית לסה"נ. המעבר מפרישות וסגפנות למיסטיקה באסלאם לא היה אפוא פתאומי אלא הדרגתי, שהרי 'אין כל ספק שמאז הזמנים הקדומים ביותר [של האסלאם], מוסלמים חתרו להתקרב לאל באמצעות פרטיות של דבקות ופרישות ומבעד לאהבה ולידיעה [של האל]' (Ephrat 2008: 38). בהתייחסותו לשאלת המיסטיקה והסמכות הדתית, גרשום שלום רואה בנביא מי שנטל על עצמו את תפקיד הפרשן של ההתגלות המיסטית והמתרגם שלה ללשון האנושית, שהרי 'הורתה ולידתה של הסמכות בהתנסות המיסטית' (שלום תשמ"א: 35; 31). (Scholem 1965: 31; 35). ככל הנראה, חווית ההתגלות הראשונית של הנביא מוחמד

הייתה במהותה חוויה מיסטית על מרכיביה המרכזיים: חוויה אישית, פנימית, ישירה, לא קולקטיבית, לא רציונלית ומלווה בטשטוש גבולין בין סובייקט לאובייקט. העובדה שלחוויה זו גלוותה שליחות במצוותו של האל מבדילה את התנסותו של הנביא מן החוויה המיסטית האיריאלית, גם אם טוהר החוויה אינו יכול להישמר ככל הנראה, אלא אם כן המתנסה בה בוחר בשתיקה ובהינתקות מוחלטת מחברת בני אדם. שאלה שקשה לתת עליה תשובה חר־משמעית היא, כאמור, האם שתיקת המיסטיקן יכולה להוציא אותו מן המסגרת הלשונית האנושית? בהיותו יצור תבוני שעשה בוודאי שימוש בלשון עוד בטרם נפל אל 'תוך האלוהות הדמומה והשוממה, שאין בה לא צלם ולא מעשה', ספק גדול אם בכוח השתיקה לפרוץ את הכלוב הלשוני שהאדם התבוני כבול בו עד יום מותו. ההתנסות המיסטית אינה יכולה להקדים את היכרות האדם עם הלשון האנושית, שהרי כאמור אין האדם נולד מיסטיקן, וממילא אין כל אפשרות לקבל דיווח מהימן על התנסות טרום לשונית כלשהי. בסוף המסכת הלוגית־פילוסופית שלו, לודוויג ויטגנשטיין (Wittgenstein, 1889-1951) ממליץ על שתיקה ('מה שאין אנחנו יכולים לדבר עליו, צריך לשתוק אותו'), ויש הנתלים בכך כדי להימנע מהגדרת החוויה מיסטית. אולם כפי שראינו, נדמה שגם השתיקה אין בכוחה לשחרר את האדם מאזיקי לשונו. מבחינה זו הלשון נתפסת כגורה שהאדם אינו יכול לחמוק ממנה: 'הלשון היא העונש' כתבה המשוררת והסופרת האוסטרית אינגבורג באכמן (Bachmann, 1926-1973), 'כל הדברים חייבים להיכנס ללשון ולכלות שם בהתאם למידת אשמתם'. ג'ורג'ו אגמבן מפרש ברוח זו את הנובלה 'מושבת העונשין' של קפקא (Agamben 1995: 115-117; Agamben 1999: 131). על היות האדם כבול באזיקי הלשון עוד נרחיב בהמשך.

כך או אחרת, יש מחלוקת במחקר באשר לשורשי הסופיות ומקורותיה: המילה 'סופיות' עצמה וגנזרותיה אינן מופיעות בקוראן, וככל הנראה מקורן בלבוש הצמר של הסופים הראשונים (בערבית 'סוף' = צמר) — הצמר היה לבושם של הנזירים הנוצריים ששוטטו במדבריות המזרח התיכון עוד לפני שעלה האסלאם על כימת ההיסטוריה, וככל הנראה חיקו הפרושים המוסלמים הקדומים את הנוהג הזה. לבוש הצמר סימל את ההתרחקות מן המציאות החומרנית הסובבת — צמר לא מעובד היה בעל ריח רוחה, בעיקר לאחר שנרטב בגשם, ולכן סייע לעוטים אותו להיבדל מחברת בני האדם ולממש את כמיהתם הבדלנית. לעומת זאת, יש מסורות המספרות שיושבי הגיהנום לבשו צמר, ככל הנראה כדי לגנות את מי שהתחזו לסופים כדי להצטייר כאנשים קדושים. לא קשה למצוא קווים מקבילים בין התחזויות ממין זה לתופעת האמרגנות של חצרות ומקומות קדושים בימינו. יש הגורסים שהתופעה המיסטית באסלאם נולדה בהשפעת דתות ותפיסות שמחוץ לאסלאם (כמו הניאופלטוניות, הבודהיזם והנצרות), ויש הרואים בה התפתחות טבעית של יסודות רוחניים שהיו באסלאם מראשיתו, אך אין מחלוקת על כך שהסופיות הטמיעה בתוכה את מאפייני הפרישות הקדומה, כפי

שהדבר בא לידי ביטוי במקורות הסופיים החל מן המאה התשיעית לסה"נ. לא כל פרוש ('זאהר') הוא סופי, אבל כל סופי חייב להיות פרוש, שהרי הכמיהה לצמצם את הפער בין האדם לאהוב האלוהי או למוחלט, שהיא ממהותה של כל מיסטיקה, מיתרת כל זיקה למציאות הסובבת.

הפרישות היא מרכיב בסיסי בשני הדגמים המרכזיים למימוש הכמיהה אל האלוהי – התגלות פתאומית או התקדמות אטית בהדרכה מתאימה בדרך ארוכה ומייגעת המורכבת מתחנות וממצבים רוחניים שבסופה מממש המיסטיקן את כמיהתו. בדגם הראשון, ההתגלות מחייבת שינוי באורח החיים, שכן המגע עם האלוהי אינו מתיישב עם זיקה כלשהי למציאות החומרנית הסובבת. בדגם השני, הפרישות היא תנאי יסודי למימוש הכמיהה, שכן השגת המגע עם האלוהי מותנת בדיכוי תאוות הגוף ובטיהור עצמי. הסופים נטלו את הממדים המיליטריסטיים שבמושג 'ג'האד', והטעינו אותו במשמעות של מאבק ביצרים, שהוא לדידם מאבק קשה הרבה יותר. על פי אחת המסורות, כשחזר הנביא מוחמד מאחד ממסעות המלחמה שלו הוא הכריז: 'חזרתו מן הג'האד הקטן'. כאשר תמהו שומעיו מהו אם כך הג'האד הגדול, אמר: 'ג'האד אל-נַפֶּס' (המאבק בתאוות). המצבים הרוחניים, לעומת זאת, הם חסדים שהאל מעניק, וההנחה היא שככל שהאדם יכשיר עצמו בדרך הטיהור, כן יגדלו סיכוייו לקבלם. אותה התניה אנו מוצאים גם בכתבי הקודש שקדמו לאסלאם, כמו בתהלים: 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו: נקי כפיים ובר לבב אשר לא נשא לשווא נפשי ולא נשבע למרמה' (תהלים, כ"ד: ג-ד), ובדבריו ישו בדרשה על ההר שהבאתי לעיל.

שאלה אחרת נוגעת ליחס בין המיסטיקה לדת הממוסדת. כידוע, המיסטיקה איננה מצומצמת לדת או לכת מסוימת, ובדרך כלל יש אחדות דעים שיש זהות במבנה היסודי של החוויה המיסטית בכל הדתות. מרכיב מהותי במגע עם האלוהי הוא, כאמור, שככל שהמגע מתהדרק כן פוחתת האפשרות לבטא אותו בבהירות. יתר על כן, מגע זה אינו ניתן להגדרה אובייקטיבית, שהרי מושאו עובר, מעצם טבעו, את גבולות הקטגוריות של סובייקט ואובייקט שכל הגדרה תבונית עומדת עליהם. ואולם, בעת ובעונה אחת מתפרשת חוויה זו ולובשת משמעות בדרכים מדרכים שונות. כאשר מיסטיקן מנסה להבהיר לעצמו במחשבה את חווייתו ולתת לה ביטוי, כל שכן כשהוא מבקש לשתף בה אחרים, הרי היא נהגית לו בהכרח במסגרת לשונית אנושית ובלבוש של סמלים ורעיונות מקובלים. אמנם תמיד יש איזו שארית שאינה ניתנת להעברה גמורה וממצה, אבל אם המיסטיקן מדבר על התנסותו – ורק כך אפשר להתוודע אליה – הרי הוא מפרש את חווייתו בלשון, בתמונות ובמושגים שנוצרו לפניו. כלומר, גם אם החוויה במדרגתה העליונה נעדרת צורה, המיסטיקן נושא עמו, בדרך כלל, מורשת עתיקה של סמכות דתית שבה צמח, ותודעתו ספוגה בסמלים מסורתיים. לפיכך, מיסטיקן נוצרי חוזה בדרך כלל חזיונות שישו ומרים ממלאים בהם תפקיד מרכזי, מיסטיקן מוסלמי רואה בחלומותיו את הנביא מוחמד, והמקובל היהודי חוזה בדמותו של אליהו הנביא,

או בדמות יהודית אחרת, ולא, למשל, בדמות מהפנתאון הבודהיסטי. זיקתו של כל מיסטיקן למסגרת דתית מיוחדת מעניקה לו את האינדיווידואליות של תיאור החוויה, והביטוי מועתק ללשון הסמלים המסורתיים של עולמו הייחודי, אף שמושא החוויה זהה ביסודו. דומה הדבר להבחנה בין תחושת כאב לבין הכיטוי המילולי שלה. כפי שמשא אידל מעיר, היבט נוסף של הזיקה בין החוויה המיסטית לסמכות הדתית היא העובדה שמיסטיקנים בכל הדתות פנו לעיסוק במיסטיקה רק לאחר התעמקות רבת שנים במקורות הדת שצמחו בה, וגם לאחר מכן הם חתרו לאמת את התנסויותיהם באמצעות הסמכות הדתית המוכרת להם (Idel 2002: 429-437). תהא חשיבות החוויה המיסטית האישית גדולה ככל שתהא, המיסטיקנים המוכרים לנו לא ויתרו בקלות על הצורך לעגן את התנסויותיהם בחוויה קולקטיבית של קהילה דתית כלשהי, בדרך כלל באמצעות פרשנות מיסטית של כתבי הקודש, ובמקרה של הסופים – של הקוראן. בכתבי שני מיסטיקנים מוסלמים מפורסמים אנו מוצאים דיון בשאלת היחס בין המיסטיקה לדתות הממוסדות: אל-חסיין בן מנסור אל-חלאג' לא ראה הבדל מהותי בין הדתות השונות וראה בהן 'כינויים שונים ושמות נבדלים' לניסיונות האדם להתקרב אל אלוהיו ולדעת אותו. אליבא דאל-חלאג', הדתות כולן כמוהן כרדיוסים של מעגל, שכל שהם חותרים למרכז, הם מתקרבים זה לזה, עד שהם מתאחדים בנקודה הסופית. שהיא החוויה המיסטית הטהורה (לצרוס-יפה 1967: 324; אל-חלאג' 2009: 168). החרה החזיק אחריו מחיי אל-דין אבן אל-ערבי המתאר את חווייתו האקססטית בבתי השיר המפורסמים:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمر عني لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	والواخ تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى وجهه	ركائنه ، فالحب ديني وإيماني

המשורר והמתרגם זכאי בנימין אהרון היטיב לתרגם בתים אלו:

אך שערי לבי כיום פתוחים לכל צורה ופן,
לכר של אילים, ולאשר בו לנזירים משכן.
לבית-פולחן של אלילים, וגם ל'כעבה' של צליין,
לשני לוחות של התורה, וגם למצחף הקוראן.
דוגל אני בדת האהבה, ולא חשוב לאן
פניה מועדות, כי לי האהבה – דת ופולחן.⁵

5 אבן אל-ערבי 1966: 43-44. התרגום מתוך כתב העת מפגש ג (מאי 1968): 287. לתרגום חופשי יותר, ראו תרגומו של ששון סומך (הארץ, 8.3.2002, ה). 287.

אמנם מיסטיקה יכולה לצמוח הרחק ממסגרת דתית כלשהי, למשל בפילוסופיה, ואף יש המדברים על חוויות מיסטיות חילוניות, ועל חוויות שמקורן במצבים פסיכויטיים או על חוויות שהן תוצאה של נטילת סמים, אבל גם אז קיימת מערכת מושגים כלשהי, או תאוריה מדעית או פילוסופית, המסבירה את החוויה ומפרשת אותה. אולי כאן המקום לציין שבכל ספרות בת זמננו המוכרת לי, ויש שלהניח שבכל ספרות באשר היא, יש כמיהה מסוימת אל המיסטי והמטפיזי, כמיהה שהיא, ככל הנראה, פועל יוצא של שגרת החיים המטריאליסטית (על כך בשירה העברית, ראו בר־יוסף 2008). עבודת הדוקטור של כותב שורות אלו עסקה בנטיית משוררים ערבים בני דתות שונות במאה העשרים לעשות שימוש בתכנים ומושגים מיסטיים אסלאמיים להבעת תחושות ותפיסות חילוניות (שניר תשמ"ז). בעקבות האכזבה מן הקומוניזם ומתפיסות מערביות אחרות, בעקבות התמורות החברתיות והתהפוכות הפוליטיות במזרח התיכון ולאחר שהמדע והטכנולוגיה לא הצליחו להביא מזור לבעיות האדם, חשו יוצרים ערבים, על פי דבריהם, בצורך לתור אחר מפלט רוחני מתאים, והם מצאו אותו בשפע במסורת הסופית. אין לתמוה שגם יוצרים נוצרים ויהודים פנו למיסטיקה האסלאמית, שכן היצירה בלשון הערבית מעולם לא הייתה נחלת מוסלמים בלבד, ובשל הזיקה החזקה בין האסלאם ללשון הערבית, שימשו המקורות האסלאמיים מקורות ספרותיים לגיטימיים גם ליוצרים שאינם מוסלמים. לצד תכנים אסקטיים ואקסטטיים בשירה הערבית המודרנית, שילבו כמה משוררים גם בין הכמיהה לחיים מיסטיים והמגע עם האלוהי לבין הצורך בתיקון חברתי, וניכרת אף מגמה הגורסת שאי אפשר לממש את הכמיהה אל הנשגב אלא אם כן נלווית לה התירה להשכנת צדק חברתי על פני האדמה. כך נוצר דגם של משורר־מיסטיקן, שבניגוד למיסטיקן האקסטטי המבדל עצמו מן החברה הסובבת, רואה בתיקון החברה שלב הכרחי בדרך אל האהוב האלוהי.

סופים, מורים ותלמידים

את החטיבה הראשונה, 'הסופים בעיני עצמם', חילקה סבירי שלושה פרקים הכרוכים זה בזה: א. מהי סופיות ומיהו סופי; ב. מקור השם 'סופי'; ג. במה מתייחדים הסופים. האמירות שלהלן, המופיעות בחטיבה הראשונה, הן אופייניות: 'אם אתה רואה סופי המתעסק בחיצוניותו דע שפנימיותו חרבה' (עמ' 64), 'מהי סופיות? [...] אדמת טרשים חרוכה' (עמ' 65), 'הסופים הם עבדים בחיצוניותם, ובני חורין בפנימיותם' (עמ' 70), 'סופיות היא אי־שקט' (עמ' 71), 'התחוויר לי אפוא כי הסופים בעלי מצבים [מיסטיים] הם, ולא בעלי דיבורים' (עמ' 94) — דא עקא שכל האמירות האלה יכולות להיות גם אמירות חתרניות הרואות בעצם העיסוק בשאלות שהחטיבה הראשונה באנתולוגיה עוסקת בהן פעילות המנוגדות למהות הסופיות. אין דבר זר לסופיות יותר מהאני

הפרטי, ואפילו אם אדם עוסק בפגמיו ובמגבלותיו, הדבר ממחיש את זיקתו להבלי העולם הזה. שאלו פעם את המיסטיקן הבגדאדי ממוצא תורכי אבו פכר אל-שבלי (מת 945), שנודע בשירתו האקסטטית: 'למה נקראים הסופים סופים?' ותשובתו הייתה: 'בשל שארית של נפש [עצמיות] שנותרה בהם; אלמלא כן, לא היה דבק בהם שם כללי' (עמ' 69). אמירה זו, הלקוחה מתוך שער הסופיות באגרת של אל-קשירי, שער שסבירי בחרה לתרגם ממנו רק מבחר אקראי (עמ' 67-70), היא המוטו של המבוא לאנתולוגיה (עמ' 19). אולם לאמירה זו יש גם אופי חתרני הקשור בבעייתיות שבעצם הדיון במהות הסופיות, בשם ובייחודיותם של הסופים. אמירתו של אל-שבלי היא בעצם גם קניה על אי-יכולתו של הסופי להתחבר עם אהובו האלוהי התחברות מוחלטת, שהרי כאשר הוא מנסה לנתק עצמו מן האני הפרטי, מתחוויר לו שלעולם לא יצליח לעשות זאת כל עוד הוא בשר ודם, שתמיד יישאר דבוק בו משהו מעצמיותו הגשמית. הדבר הזה, קטן ככל שיהיה, הוא שמחייב כינוי בשם – בלי שארית העצמיות הזאת, לא היה צורך לכנות את הסופיות בשם. האין, הלא-כלום, אינו מצריך שמות וכינויים, ומי שהצליח להתעלות מעבר לאנושי ולחבור לאלוהות אי אפשר לכנותו בשם. הדיון בשאלה מהי סופיות מתאפשר אפוא רק מפני שהסופים עצמם לא הצליחו להינתק מן העולם הזה ולהתחבר לחלוטין עם אהובם האלוהי. באמירה הזאת ובאמירות אחרות הפזורות בחיבורים הסופים אל-שבלי מצר על אי-יכולתו להתנתק מן האני הפרטי, אבל בעת ובעונה אחת הוא גם מסמן את האסטרטגיה המיסטית הרדיקלית האופיינית לו, שהיו מי שפירשו אותה כדחיית מעורבות חברתית כלשהי, גם אם מעורבות זו מתחייבת ממוסר אסלאמי בסיסי. האם תציל ילד הנמצא בסכנת חיים, או שמא תתייחס אליו כמו אל כל מה שנקרה בדרכך, כאל חלק מן העולם הזה הבזוי? אם הינתקות מוחלטת מן המציאות הסובבת היא משאת נפשך, שומה עליך אפוא להתייחס בשוויון נפש גם לאותו ילד הנמצא בסכנת חיים, שהרי ממילא הוא חלק בלתי נפרד מן המציאות ההומרגנית שאתה רוחה על הסף. במחזה הפיוטי מאסאת אל-חלאג' (התרגומי של אל-חלאג', 1964), בחר המשורר המצרי סלאח עבד אל-סביר (1931-1981) באל-שבלי לגלם דמות נטולת עמוד שדרה מוסרי כדי להאדיר את דמותו של האנטי-גיבור במחזה, אל-חסין אבן מנסור אל-חלאג'. בדמות זאת הוא ראה את ההשראה למשורר-המיסטיקן המודרני (כפי שראה עבד אל-סביר את עצמו), הרואה, כאמור, בהשכנת הצדק והשוויון עלי אדמות שלב הכרחי בדרך אל המיזוג המיסטי.

מאחר שהאנתולוגיה משקיפה על המיסטיקה המוסלמית מבעד לטקסטים של מלומדים סופיים, ברור שהיחסים בין שיח'ים לתלמידיהם הם אבן יסוד בהתנסות הסופית החברתית, או בלשונה של סבירי: 'רוב המחברים הסופים מסכימים שללא מורה לא יוכל התלמיד להתקדם' (עמ' 99). עם זאת, חשוב לזכור שתפיסה זו נגזרת מסוג החומר המובא באנתולוגיה, הומר המייצג תפיסות סופיות מתונות, שביקשו,

החל מן המאה העשירית לסה"נ, לרסן את התופעות הקיצוניות ולפקח עליהן. תפיסות אלו הביאו, בסופו של דבר, להתנוונות הסופיות, שכן הן הוציאו את החוויה מגדרו של היחיד והפכו אותה להתנסות שיש לה השתמעויות חברתיות ולעתים אף מוסריות. תפיסה זו היא גם תוצאה בלתי נמנעת של העלאה מסודרת על הכתב של ההתנסויות המיסטיות, שהרי ברגע שמיסטיקן נותן ביטוי מילולי לעניינים שבינו לבינו (=אללה), אין מנוס אלא להניח שמדובר ברצון מודע או בדהף בלתי נשלט לתקשר עם אחרים, לחשוף בפניהם חוויות פרטיות ולעתים קרובות להדריך או להיות מודרך. אם נקבל את הטיעון שהדיבור על חוויה אינטימית כלשהי מחייב התרחקות מסוימת ממנה, אזי הזיקה בין המורה לתלמיד, ויותר מאוחר בין ראש החבורה הסופית לחסידיו או בין ראש המסדר לחברי המסדר, היא שלב נוסף בהתרחקות מן החוויה הבראשיתית ופתח לעיוותה, לפחות בכל הקשור לביטויים הגלויים של ההתנסות המיסטית. בניסיונו להצביע על השינויים שחלו בסופיות בתקופה שבין המאה התשיעית למאה הארבע-עשרה לסה"נ, פריץ מאייר (Meier) טוען, בין היתר, שבראשיתה של תקופה זו הייתה הסופיות חשודה בעיני השלטונות, ואילו בסופה היא נהנתה בדרך כלל מיחס מיוחד (Meier 1999: 189). ואמנם בשלבים מאוחרים יותר נהפכו המסדרים הסופים להתארגנויות בעלות השפעה רבה על מגזרי החיים השונים בחברה המוסלמית, והתופעות שנתגלו בהן הן בדיוק התופעות שההתנסות המיסטית החווייתית זרה להן לחלוטין. הממדים הסותרים האלה בזיקה שבין התלמיד והמורה באים לביטוי לעתים בספרות הערבית המודרנית, כמו ביצירותיו של נג'יב מחפוז (1911-2006). למשל, ברומן אל-לס ואל-פלאב (הגנב והכלבים, 1963) נמלט הגיבור סעיד מהראן בצר לו אל שיח' סופי נקי כפיים המנסה לסייע לו לחשוף את סודות מצבו הקיומי. שמו של השיח', אל-ג'נידי, איננו מקרי כמובן. לעומת זאת, בנובלה 'סיפור ללא התחלה וללא סוף' מתוך הקובץ הנושא שם זה (1971), נחשפים הממדים השליליים בהתנהגות השיח'ים הסופיים (מחפוז 1971: 4-97).

המחברים הסופים עצמם היו מודעים למבשלות שהיו עלולות להשחית את המיסטיקן, כמו למשל הזיקה בין השיח'ים לעלמים יפי תואר שנהו אחריהם. היו אף כאלה שהציגו את יחסיהם האינטימיים עם חסידיהם הצעירים כאמצעי מועדף להתנסות המיסטית. הם עשו זאת, ככל הנראה, בהשפעה מסוימת של מסורות מיסטיות מן המזרח הרחוק. לקורא את ההקדמה לאגרת של אל-קשירי ברור שלמרות ניסיונו של המחבר להימנע ככל האפשר מהזכרת הפריצות וההפקרות בקרב השיח'ים הסופיים, תופעות מגונות הסותרות את השריעה היו שכיחות בחוגים מסוימים. 'הם זלזלו במצוות, והקלו בתפילה ובצום', כותב אל-קשירי ומוסיף: 'הם טענו שהשתחררו מן

הכבלים [האנושיים] ושכאבו כמגע [עם האהוב האלוהי] [...] ושכאשר הם מדברים, לא הם מדברים אלא הוא ('אללה') וכאשר הם עושים משהו, לא הם עושים אלא הוא'. כך או כך, אל-קשירי מדגיש שהוא כתב את האיגרת בשל אותה פריצות והפקרות רתית ומוסרית ושמטרתו לתקן פגמים בהתנהגות הסופים (אל-קשירי 1940: 2-3). חבל שהעורכת-המתרגמת לא הביאה באנתולוגיה שלפנינו תרגום של ההקדמות של חיבורים סופיים, כמו אלו של אל-כלאבאדי ואל-קשירי, המספקות הצצה נדירה לדינמיקה ההיסטורית בהתפתחות המיסטיקה המוסלמית.

אחד הנושאים שהחיבורים הסופיים מרבים לדון בו נוגע להלכות התלמידים ולסממני ההערצה כלפי השיח'ים. המורים עצמם לא תמיד עודדו זאת, והיו כאלה שאף סלדו מסממני ההערצה, שכן הם מחזירים מן הדלת האחורית תופעות שהסופים עצמם ביקשו להתרחק מהן. יש שגרסו שאין כל רע בהערצת תלמידים, כמו למשל אבו יזיד אל-בסטאמי (מת 874), שלא אסר על חסידיו לנשק את ידו: לדעתו, כיבוד זה נחשב לכיבוד האל ולא לכיבוד המורה (עמ' 114). מערכת היחסים בין השיח'ים לתלמידיהם הובילה ליצירת ספרות עשירה העוסקת בהליכות, בדרך ארץ ובנימוסין ('אדאב'). היו אלו מעין כללי התנהגות של החבורה הסופית שהבדילו אותה מחבורות אחרות, עיצבו את דמותו המוסרית של המיסטיקן ביחסיו עם חבריו ועודדו אותו להימנע מללכת שבי אחר האני הפרטי, אבל בעת ובעונה אחת הם גם קרבו את החבורות הסופיות לחברה הסובבת. ספרות עשירה זו עוסקת בשאלות קלות ערך לכאורה, אבל למעשה הן מראות עד כמה היו הסופים מודעים לצורך להתמודד עם נטיותיהם הארציות: האם אפשר לשבת בשיכול רגליים, להישען על אחת הידיים כשאתה יושב על הקרקע, או למתוח את האברים לאחר עמידה ארוכה בתפילה? האם רצוי לזרז אחרים לאכול, ובכלל האם צריך לקבוע מועדים קבועים לאכילה ומה מידת הטרחה שיש להקדיש להכנת האוכל? לעתים גלשו הדיונים לשאלות מהותיות יותר, כפי שהדבר בא לידי ביטוי למשל, באמירתו של אל-ג'ניד: 'כשהידידות היא ידידות אמת, נושרים כללי דרך ארץ' (עמ' 121). אמירה זו משקפת מאבק בין שתי תפיסות: האם האהבה מצריכה שמירה על הליכות ודרך ארץ, או שמא היא מתירה התנהגות חופשית ואפילו משולחת רסן? בפרק האהבה אצל אל-קשירי יש מקבץ מעניין של אמירות המראות שלצד התפיסה המחייבת כללי התנהגות מסוימים, יש שגרסו שהאהבה מיתרת את דרך הארץ בחינת 'באהבה הכול מותר' (אל-קשירי 1940: 159). ככל הנראה, מקורה של תפיסה זו הנוגעת ליחסים בין המיסטיקן לבין אהובו האלוהי, ביחסים שבין אוהבים ארציים: האם על האוהב, שהוסרו המחיצות בינו לבין אהובתו, להקפיד על כבודו על פי כללי הנימוסין, או שמא אהבתו אליה מזכה אותו בהיתר להתנהג בחופשיות וללא מגבלות? יש אפילו שהעלו את השאלה אם אמירת תודה לאהוב איננה מעידה בעצם על רשמיות יתרה המתחייבת מהיעדר קרבה ואינטימיות. בשירו 'כיצד נוכל להחלים מאהבתה של

תוניס', שואל המשורר הפלסטיני מחמוד דרוויש (1941-2008), 'האם נאמר לך תודה? וממהר להשיב: 'מעולם לא שמעתי אוהבים המחליפים ביניהם מילות תודה'.

אבירות הנפש קיבלה אצל הסופים צביון של העדפת הזולת והקרבה עצמית, והקורא פרוקם אלו בחיבורים הסופיים מקבל שיעור מאלף על התרחקות החברה המודרנית מערכים בסיסיים של סולידריות חברתית. שאלו את אחד הסופים מה היא אבירות נפש, והוא השיב: 'שלא להבחין אם אוכלים עם צדיק או עם כופר' (עמ' 141). אבירות נפש איננה תכונה נרכשת אלא חסד שאין לאדם יכולת לזרוז. בהקשר זה, הסופים מבחינים בין התנהגות חיצונית שאינה מלווה בכוונה לבין התנהגות התואמת את נסתרות הלב. כל אדם תבוני מסוגל להביא עצמו לכדי החלטה מודעת שהוא יעניק סכום כסף מסוים לחסר הבית הראשון שיפגוש ברחוב. השאלה איננה אם הוא יעניק סכום זה או לא, אלא מה תהייה תחושתו: אם יתייחס בשיויון נפש לנרבה, אין ספק שעל פי המושגים הסופים הוא אביר נפש, אבל אם תתעורר אצלו תחושה כלשהי של חרטה על ש'הפסיד' סכום זה ושהיה יכול אולי לנצל למטרות אחרות, או אפילו אם ירגיש שביעות רצון מאבירות הנפש שהפגין וישוב שמח וטוב לב לביתו בתחושה שעשה מעשה טוב, אזי רחוק הוא מכל אבירות נפש ועדיף שלא היה עושה מעשה זה מלכתחילה.

הסופים גם משבחים את הברירה מן הפרסום ומעלים על נס את הצדיקים הנסתרים ('אבדאל'): 'אהובים ביותר על האל יתעלה הם יראי האל הנסתרים. כשהם נפקדים, אין מרגישים בחסרונם; כשהם נמצאים, אין מכירים אותם. אלה הם המנחים לדרך הישר, אלה הם מאורות הידע' (עמ' 153). כאן, כמובן, היה מתבקש להביא מסורות מקבילות הנמצאות בשפע ביהדות על ל"ו הצדיקים הנסתרים שבכל דור ודור שבזכותם העולם קיים. הקורא בשירו של ביאליק 'יהי חלקי עמכם', יקבל מושג על תכונותיהם של אותם 'אבדאל': 'ענוי עולם, אלמי נפש, / רקמי חייהם בסתר, צנועי הגות ועלילה, / חלמים נעלמים, ממעטי דברים ומרבי תפארת; / גנוזה חמדת רוחכם בתוכם כפנינה בקרקע ימים, / וסגלותיכם, כגרגרי יער, בחביון צללים תפרינה. / לבבכם – היכל הקדש, ושפתיכם – שערי הסגורים, / שועים – ולא הגד לכם, נגיד רוח – ובל־ידעתם, / אִמְנִי השתיקה היפה וכהני דממת אלהים [...]'.

מקום נרחב יש בספרות הסופית למעשים מופלאים ('פראמאט') שיידידי האל ניחנים בהם, כמו קריאת מחשבות, קפיצות במרחב או בזמן, ריפוי חולים או אפילו החייאת מתים. ככל שהסופיות התמסדה, גברה הביקורת על מי שייחסו לעצמם מעשים מסוג זה, ובעת החדשה גבר המסחור של התופעה עד כדי כך שאנשי הדת האורתודוקסים ראו בה 'דג'ל', כלומר, רמאות במסווה של קדושה. בשלביה המוקדמים של הסופיות נחשבו אנשים אלו, שמסירותם ואהבתם לאל הייתה ללא גבול, למי שהאל העדיףם ולכן העניק להם יכולות מיוחדות. התחושה שהם טהורים בפנימיותם וקרוכים

לאל הביאה נזקקים לבקש את עצתם ועזרתם. במהלך התפתחות הסופיות והתרחבותה עודד הביקוש למעשים מופלאים את ההיצע, ולאנשים אלו יוחסו יכולות כמו הורדת גשם, מן הסתם בעקבות 'ביקוש' שנוצר כאשר בצורת פגעה בשדות. בהקשר זה יש להזכיר את העליות לקברי צדיקים, שאינן שונות במהותן מתופעות דומות באסלאם ואף הושפעו מהן, ואת היחס הדו-ערכי כלפיהן. סבירי מביאה מסורות מכמה מקורות (עמ' 164-180), אבל ראוי היה לדעתי להבחין בין שני סוגים של מעשים מופלאים: הסוג האחד הם אירועים שהביאו אנשים אל הדרך המיסטית, כמו אותו אַבְּרָהִים אֲבֵן אֲדָהִם (מת 777), שבשעה שיצא למסע ציד שמע בת-קול ובעקבותיה עלה על הדרך הסופית. מדובר בסיפורים שאנחנו רגילים למצוא בביוגרפיות של סופים המעידים על המהפך המיסטי בחייהם. הסוג האחר הוא המעשיות המיוחסות לאנשים שהסופיות שלהם כבר הייתה מבוססת בעיני החברה הסובבת, ומעשיהם המופלאים נעשו במודע – רבים ממעשים אלו מופיעים בספרו של יוסף אֲבֵן אֶסְמַעִיל אל-נַבְהַאֲנִי, גִ'אֲמַע פְּרֵאמַת אל-אֶן-לִיאָא (קובץ מעשי הניסים של הקדושים), המוזכר ברשימת המקורות, אך המחברת לא ציטטה ממנו בפרק הנידון.

הדרך: תחנות ומצבים

החטיבה השלישית באנתולוגיה, העוסקת בתחנות ובמצבים המיסטיים (עמ' 181-192), דנה בלב לבה של הסופיות בהיותה חוויה רוחנית מיסטית. זהו אחד הנושאים שבו כל מחבר סופי מציג לכאורה תפיסה אחרת, אם כי ניכר שהשוני נובע בעיקר מן הניסיון להסביר בצורה תבונית עניינים שבלב. השכל הוא המבקש להבחין הבחנות כדי להנהיר את ה'לילה האפל של הנשמה', כהגדרת המשורר-מיסטיקן הספרדי בן המאה השש-עשרה, יוחנן מן הצלב, את האירוע שבו נפרד האדם מן האני הפרטי ונכנע לחלוטין לרצון האלוהי. כל ניסיון מסוג זה עובר דרך הפריזמה של השכל הכובל והמגביל (לכן הערבים מבקשים ליחס את מקור המונח 'עֶקֶל' [שכל] לשורש שמוכנו לקשור ולכבול). לעומת זאת, הלב אינו נתון לפיקוח רציונלי והוא נתון לתהפוכות אקראיות ('קֶלֶב' נגזר מן השורש שמוכנו להשתנות ולהתהפך). 'אין כל דבר טוב באהבה שהשכל מנהל אותה', אומרים הסופים (Abrahamov 2009: 23-24), ולמרות זאת, ניסו לא מעטים להציג מעין מדרוך המשרטט מסלול הגיוני מתובנת המוביל לחוויה המיסטית. חיבורים סופיים מגוונים מציעים רשימות משתנות של שלבים, לעתים פחות מעשרה ולפעמים כמה עשרות, אך מרביתם מבחינים בין שני סוגים: השלבים המוקדמים של הדרך מכונים בדרך כלל 'מִקְאֲמַת' (בלשון יחיד: 'מִקְאֵם'), ובהם המיסטיקן נדרש לפעולה ממשית התלויה בו, אם כי תמיד עולה השאלה אם אין מניע עליון מאחורי הפעולה הזאת. כך, למשל, בתחנה הראשונה, החזרה בתשובה ('תוֹבָה') – אין הכוונה לעובר

אלילים או לבן דת אחרת ש'עושה תשובה' ומתאסלם, אלא למוסלמי המחליט לעלות על הדרך המיסטית אל האלוהים. על פי תפיסת ה'מקאמאת', מדובר בהחלטה מודעת, וכל אדם תבוני יכול לעשות 'תובה'. כך גם באשר למאבק ביצרים ('מג'אהדה') – כל אדם בעל שליטה מינימלית ביצוריו יכול להחליט לוותר על הארוחה הקרובה, או באשר לשתיקה ('סִמָּת'), שגם היא תלויה ברצון האדם, קשה ככל שתהיה המשימה לשתוק בחברת מדברים.

לעומת התחנות, המחייבות אקטיביות ומאמץ מצד האדם הפועל כדי לרכוש אותן, השלבים המתקדמים בדרך נקראים 'אֶחְוֹאֵל' (בלשון יחיד: 'האל'), והם דורשים סבילות דווקא – אין הדבר נתון להחלטה רציונלית והוא אינו נובע מפעולה כלשהי אלא תלוי ברצון האל – ירצה, ישפיע עליך את חסדיו, ואם יתמהמה, לא תוכל לעשות דבר כדי לזרז אותו. אמנם יש נטייה לראות ב'מקאמאת' הכנה הכרחית לקראת ה'אחואל' – המאמץ הכרוך בהגעה לתחנות נתפס כזרז לבואם של המצבים – אך גם אם כל התחנות המוקדמות אכן 'נרכשו', אין כל ביטחון שהמצבים המיסטיים אכן יגיעו. כך למשל, הכמיהה ('שֶׁק') היא מצב ולא תחנה, ולכן אין ביכולתו של אדם לכמוה לאהוב רק מפני שהוא רוצה בכך מטעמים אלה או אחרים. מובן שהדגש מושם על הפנימיות: אדם יכול להביע כמיהה לאהובו, אך כל עוד ההתבטאות המילולית אינה מלווה בכמיהה פנימית אמיתית לא מדובר במצב.

בכתבים הסופיים שכיחה האמירה: 'אל-אחואל מואהב ואל-מקאמאת מְכֹאסֵב', ובתרגום חופשי: 'המצבים הם חסדים ושל האל ואילו התחנות נרכשות [על ידי האדם בכוחות עצמו]' (אל-קשירי 1940: 34). ההבחנה בין 'מקאם' ל'האל' נעשית אפוא מבעד לפריזמת הבחירה החופשית של האדם ויכולתו לשלוט במעשיו ולקבל אחריות לעיצוב סיפור חייו, לעומת התפיסה הרואה באדם מי ששולט בו כוח עליון, אלוהי או טבעי, הקובע את התנהגותו וגורלו. על פי האמירה דלעיל, לאדם בחירה חופשית להחליט אם להתחיל במסע אל האלוהים – החלטה חיובית המחייבת פעולות הכנה מקדימות, אקטיביות ורציונליות, שביכולתו של כל אדם לעשותן. עם זאת, הדרך לעולם לא תושלם אם הוא לא יזכה לסיוע מצד האל. מבחינה מסוימת האמירה הזאת אופטימית ומצביעה על נדיבות האהוב האלוהי המעניק חסד לכל אדם באשר הוא. החסד מתמצה בפוטנציאל כפול: מחד גיסא, התחנות, מאפשרות להתחיל במסע המיסטי בהחלטה תבונית מודעת, ומאידך גיסא, המצבים הם פוטנציאל השלמת המסע בסיוע האל. כאחת ההגדרות של האהבה המיסטית המיוחסת לאבן עטאא נאמר: 'האהבה היא שתילים הנשתלים בלבבות [בני האדם] – כל שתיל מתפתח על פי היכולת הטמונה [בכל לב ולב]' (אל-קשירי 1940: 159). האל מספק אפוא הזדמנויות שוות לבני האדם להתקרב אליו, ולכל אדם היכולת להתחיל במסע. בשלבים המוקדמים הוצאת הפוטנציאל הזה מן הכוח אל הפועל תלויה בבני האדם בלבד. בשלבים הללו, לא רק לפעולה עצמה יש

משמעות אלא גם לאי־פעולה. עשייה היא מימוש פוטנציאל של עשייה, ואי־עשייה היא מימוש פוטנציאל של אי־עשייה. גם בשלבים העליונים של הדרך יש פוטנציאל, אולם בשלבים האלה יש להבין את המושג פוטנציאל אחרת, כפי שנראה להלן. אם כך, ישאל הקורא, מדוע יש מעט כל כך מיסטיקנים מסביבנו? ואולם, כאמור, שאלה זו מתעלמת ממהות המיסטיקה, מהיותה חוויה פנימית, אישית, לא רציונלית, ישירה ולא מילולית, ובמילים אחרות, לא מן הנמנע שמספר המיסטיקנים בקרבנו גדול הרבה יותר ממה שאנו משערים, וייתכן שיש מיסטיקנים שאינם יודעים שהם כאלה, ואולי, אולי, הם בעצם המיסטיקנים האמיתיים.

שני מושגי יסוד של אריסטו, 'כוח' ו'פועל' (actual and potential), כפי שג'ורג'ו אגמבן פירש אותם, עשויים לסייע לנו להבין את מהות השלבים המוקדמים והמתקדמים בדרך הסופית. אריסטו הבחין בין שני סוגים של פוטנציאל: הסוג האחד הוא הפוטנציאל הכללי, שעושים בו שימוש כאשר אומרים, למשל, שלילד זה או אחר יש פוטנציאל להיות ראש ממשלה. משמעות זו יאה, לדעתי, לתיאור השלבים המתקדמים של הדרך הסופית ('אחואל'). הסוג השני הוא הפוטנציאל שמייחסים למישהו שיש לו ידיעה או שהוא בעל יכולת כלשהי. במובן זה, למשורר יש פוטנציאל לכתוב שירים ולסנדלר לתקן נעליים, ושניהם יכולים לממש את הפוטנציאל הטמון בהם ולהוציא את יכולותיהם מן הכוח אל הפועל בהחלטה תבונית מודעת. כאן משתלבת תרומתו של אגמבן, הגורס שהפוטנציאל מן הסוג השני הוא בעל שתי פנים: להיות או לא להיות, לעשות או לא לעשות. המשורר יכול לכתוב שיר אבל יכול להעדיף שלא לכתוב, הסנדלר יכול לתקן נעל הנמצאת על שולחנו אבל יכול להעדיף שלא לתקן אותה. 'כל פוטנציאליות היא גם אמפוטנציאליות', מסביר אגמבן. אנחנו מיחסים למישהו פוטנציאל לעשות משהו מפני שאדם זה מסוגל גם שלא לעשות את הדבר, והיחס בין היכולת לעשות לבין היכולת שלא לעשות הוא מהות הפוטנציאליות. להיות בעל פוטנציאל משמעותו להיות בזיקה לאי־היכולת שלך. בהנחה שהם תבוניים ובעלי מודעות, בני האדם נמצאים, יותר מכל יצור אחר, במצב של פוטנציאליות: הם יכולים לפעול, אבל כל עוד היכולת לפעול מתקיימת אבל לא יוצאת מן הכוח אל הפועל הם ממצים את היכולת הטבועה בהם שלא לפעול. זאת גם הסיבה שחופש הבחירה הוא חופש מוחלט לעשות טוב וגם לעשות רע.

הגדרה זו יפה כאמור ל'מקאמאת', שכרובם הקפדה על סבילות או על אי־עשייה קשה הרבה יותר מאקטיביות או מעשייה (לא לאכול, לא לדבר, לא לקיים מגע, לא להתבלט בציבור). אם כך, כיצד אפשר להסביר את המעבר מפוטנציאל למימוש הפוטנציאל? אריסטו כתב: 'דבר נחשב לפוטנציאל אם, כאשר הפעולה שנחשבת לפוטנציאלית לגביה ממומשת, הדבר לא יהיה לא־פוטנציאלי'. אגמבן מסביר את דברי אריסטו כדלקמן: אם הפוטנציאל לא להיות או לא לעשות שייך במהותו לפוטנציאליות

כמכלול, אזי עם מימוש של אותו פוטנציאל הוא אינו נעלם אלא נשמר במצבו ההפוך, דהיינו היכולת שלא לעשות, שהרי הפעולה הממומשת חושפת פוטנציאל של אי-עשייה. 'פוטנציאליות ומימושה הן שתי פנים של הוויה ריכונית אחת' ו'כגבול בין הפוטנציאל לבין המימוש, פוטנציאליות טהורה ומימוש טהור של הפוטנציאל הם בלתי ניתנים להפרדה' (Agamben 1998: 46). אגמבן אומר שבכך מותר האדם מן הבהמה: יצורים חיים אחרים יכולים לעשות מעשים מסוימים, אבל בני אדם הם יצורים היכולים לממש גם את הפוטנציאל שלא לעשות באותה מידה שהם מממשים את הפוטנציאל לעשות. כלב יכול לנבוח אבל ספק אם הוא עושה זאת בהחלטה תבונית מודעת. יתרה מזו, בניגוד לבני האדם, הוא אינו יכול לממש את יכולת אי-הנביחה שלו. אין משמעות הדבר שהכלב לא יכול להפסיק לנבוח, אלא שהפסקת הנביחה, ממש כמו הנביחה עצמה, אינה פועל יוצא של החלטה תבונית מודעת. מכאן אפשר להבין מדוע שורש החירות האישית נמצא בתהום הפוטנציאליות. להיות חופשי אין משמעו להיות מסוגל לעשות דבר זה או אחר או לסרב לעשות דבר זה או אחר. במוכן דלעיל, להיות חופשי משמעו להיות מסוגל לממש את היעדר הפוטנציאליות, להיות בזיקה להיעדר (Agamben 1999: 177-184).

ה'מקאם' מתממש אפוא רק כאשר הסופי מוציא אותו מן הכוח אל הפועל, אבל בעת ובעונה אחת משמר את הפוטנציאל שלו לצאת ממנו. דוגמה טובה יכולה להיות השתיקה, דהיינו אי-מימוש פוטנציאל הדיבור הנחשב ל'מקאם'. בהיותם יצורים תבוניים יש לבני האדם פוטנציאל לשתוק משום שיש להם פוטנציאל לדבר, לתקשר עם יצורים תבוניים אחרים. גם אדם אילם, שהוא יצור תבוני, הוא בעל פוטנציאל לדבר ולשתוק, גם אם אינו יכול להגות מילים בפועל. לעומת זאת, לתינוק בן יומו אין פוטנציאל לדבר מאחר שאין לו פוטנציאל לשתוק. אין משמעות הדבר שתינוק אינו מפסיק לפעמים לבכות, אבל שתיקתו איננה נתונה להחלטתו התבונית המודעת. כל אדם תבוני מודע יכול לשתוק, אבל כשעה שהוא שותק, כלומר כאשר הוא מעביר את הפוטנציאל של השתיקה מן הכוח אל הפועל, הוא בעת ובעונה אחת עובר למצב שמתקיים בו הפוטנציאל שלא לשתוק, כלומר להפר את השתיקה. 'מקאם' לא נחשב 'מקאם' אם אין לאדם בעת ובעונה אחת פוטנציאל לממש אותו וגם פוטנציאל שלא לממש אותו. במוכן זה השתיקה משליכה אור גם על הלשון האנושית, שהיא פעילות שזיקתה לאדם בהיותו אדם אינה פשוטה וחד-משמעית. ויטגנשטיין הגדיר את משימת הפילוסוף — להראות ליובב את הדרך לצאת מן הבקבוק שהוא לכוד בו (Wittgenstein 1958: 309), והתכוון לומר שהבעיות המעסיקות את הפילוסופים אינן בעיות אמיתיות אלא דוגמאות של לשון ש'יצאה לחופשה', כפי שהגדיר זאת. 'נגזר על בני האדם', מפרש אגמבן את ויטגנשטיין, 'להבין איש את רעהו באמצעות הלשון'. משמעות הדבר שאנחנו לכודים בכלא הלשון, והשתיקה איננה ניגודו של הדיבור אלא חלק בלתי נפרד

ממנו. הזכוב יכול לנוע בתוך הבקבוק או להישאר במקום קבוע. פעילות או אי-פעילות לא תשנה את העובדה שהוא לכוד בבקבוק, רואה את העולם מבעד לו, ואין לו כל אפשרות לצאת ממנו. לפיכך, השאלה מה טבעי יותר או קשה יותר לאדם, לדבר או לשתוק, אינה רלוונטית, שהרי מדובר בשתי פנים של אותו פוטנציאל.

בפרק השתיקה באגרת של אל-קשירי מובאת אמירה הממחישה היטב כיצד כלא הלשון שהאדם כלוא בו מגלם פוטנציאל כפול של דיבור ושל שתיקה: 'אם חשקה נפשך בדיבור', אומר בשר אל-חאפי (מת 842), 'עליך לשתוק! ואם חשקה נפשך בשתיקה, דבר!' (אל-קשירי 1940: 63). על פי אמירה זו, פוטנציאל הדיבור שקול או מקביל לפוטנציאל השתיקה, ואין האחד נעלה או נחות מרעהו — שניהם מגלמים בתנאים מסוימים גשמיות בזויה המתגלמת בלשון, אבל שניהם גם עשויים לגלם אבירות נפש נשגבת. בהיותו מיסטיקן, בשר אל-חאפי מעודד אותנו להתנגד ליצר הדיבור בנסיבות מסוימות, ובנסיבות אחרות שלא להיענות ליצר השתיקה, והנסיבות הללו כרוכות תמיד במאבק ביצרים. קשה לשתוק אם רוצים לדבר ולהיראות נבונים וחכמים, או אם רוצים להחניף או להשיג טובת הנאה כלשהי. היצר להראות ולהיראות מתקיים בנו תמיד, ורק מעטים מצליחים לדכא אותו. מן הצד האחר, קשה לדבר כאשר רוצים לשתוק או כאשר שתיקה תועיל יותר מדיבור. אנחנו נוטים לדבר או לשתוק דווקא במצבים שבהם בשר אל-חאפי ממליץ לנו לעשות את ההפך. מעבר למשמעויות הנוגעות לתפקידו של האינטלקטואל בחברה הגלומות באמירה זו, היא משקפת תפיסה של מציאות שהאדם מתפקד בה רק מאחורי הסורגים של כלא הלשון.

'מקאם' בדרך המיסטית מתקיים אפוא רק אם יש פוטנציאל של עשייה ושל אי-עשייה, כלומר חופש הבחירה נתון באופן מוחלט להולך בדרך. לכן פרישות צריכה להיות 'ען קדרה', מתוך יכולת, דהיינו, אדם נחשב פרוש אם הוא בעל יכולת לאכול, לישון, לדבר או לקיים יחסי מין, אבל הוא מחליט לרכא את יצריו כאשר כל הדברים הללו זמינים בעבורו. אדם שאין לו יכולות או אפשרויות כאלה לא יכול להיות פרוש, אם כי קיימים דיונים בשאלה אם אדם עני, למשל, יכול להיות פרוש, אבל במקרה הזה הדגש מושם לא על פעילות האברים אלא על הכוונה ועל היכולת הפנימית לנטרל את היצר. איש אינו יכול להעיד על השגת מדרגה זו מלבד האדם עצמו. כמו ב'מקאם', לכל אדם פוטנציאל של 'חאל', אבל בניגוד ל'מקאם', ב'חאל' אין די בהחלטה מודעת של המיסטיקן עצמו והוא זקוק לסיוע של חסד אלוהי. אבחנתו של אגמבן חשובה גם בעניין זה, שכן הפוטנציאל הוא מכלול בעל שתי פנים: פוטנציאל להיות ופוטנציאל שלא להיות. אם אתה אוהב את האל, לצד אהבתך חבוי תמיד הפוטנציאל שלא לאהוב אותו. אם אתה לא אוהב את האל, לצד אי-אהבה חבוי תמיד הפוטנציאל לאהוב אותו. המעבר מאהבה לאי-אהבה ולהפך לא יכול לקרות בלי התערבות אלוהית. כך או כך, משום שכאמור ב'מקאם' המעבר הזה מתרחש בעקבות החלטה תבונית

מודעת, ההחלטה עצמה היא המבחינה בין המיסטיקן לבין האדם שאינו מיסטיקן, שהרי כהגדרתו של גרשום שלום דלעיל, מיסטיקן הוא לא רק מי שהגיע למגע ממשי עם האלוהות אלא מי שחותר באופן מודע לכך. המשמעות היא מרחיקת לכת: כל אחד מאתנו יכול להיות מיסטיקן אם רק ירצה.

התובנות של אגמבן בפרשנותו לאריסטו חשובות להכנת התהפוכות בחייו של כל יצור תבוני מודע כאשר הוא. כך למשל כותב אגמבן על קטע מסוים מתוך 'על הנפש' לאריסטו (De anima, b417, 2-16) ומעניק לו תרגום, פרשנות רעננה ויותר משמץ של צביון מיסטי, אף שבתרגומים ובפרשנויות הקיימים קשה להבחין בצביון זה. להלן שני התרגומים העבריים של אריסטו כפי שהתפרסמו בדפוס:

גם מצב־הסכל (ההפעלות) אינו אחד בפשיטות, כי יש בו מצד אחד התבטלות על ידי הניגוד, ומצד אחר יותר מזה: שמירת מה שיש רק בכח על ידי מה שיוצא בפועל ודומה לו [...] כי למסתכל נעשה מי שיש לו הידיעה (בכח) ובזה או שאין שינוי העצם, כיון שהוא הולך לקראת עצמו והשלמתו, או שהשינוי הוא ממין אחר (אריסטוטלס תש"ט: עח).

'היפעלות' אינה חד־משמעית, כי באופן אחד היא מעין כליון ושל מושא על־ידי ניגודו; ואלו האופן האחר הוא יותר שימור מה שנמצא בכוח על־ידי מה שנמצא במימוש־סופי – כלומר, על־ידי מה שדומה לו [...] כי מה שהוא בעל־ידע נהפך אכן למעיין, אבל אי אפשר שבכך השתנה, כי התפתחותו הינה לתוך עצמו, לקראת המימוש הסופי – [שאם לא כן] יהיה זה סוג שונה של השתנות (אריסטו 1989: 42).

אגמבן מבין את המקור היווני כדלקמן:

לסכול אינו מושג פשוט, אבל אחת המשמעויות היא שמדובר בכליון מסוים באמצעות ניגודו. משמעות אחרת היא שמדובר בשימור (גאולה) של מה שבכוח על ידי מה שנמצא במימוש (בפועל) ובעצם דומה לו [...] כי מי שהוא בעל ידע [בכוח] הופך בשעת מימוש [הידע] למי שמתבונן, ובכך או שהדבר אינו שינוי כלל – שהרי מדובר כאן במתנה שהעצמי נותן לעצמו – או שזה שינוי מסוג אחר (Agamben 1999: 184).

בהקשר שבו אגמבן מביא את דברי אריסטו, יש להבין אותם כך: המצבים שאנו מתנסים בהם בהיותנו יצורים תבוניים משתרעים בין שני קטבים, האחד הוא הפוטנציאל של

המצב והשני הוא המימוש – אנו נמצאים תמיד במקום כלשהו בין שני הקטבים האלה. אם אתה סובל אתה נמצא במצב המנוגד למצב אי-סבל שבו התנסית קודם לכן, אבל בעת ובעונה אחת, מה שהיה ממומש קודם קרי, אי-הסבל, לא נעלם אלא הופך כעת, במצב העכשווי של הסבל, לפוטנציאל הממתין למימוש. במילים אחרות, סבל או אי-סבל דומים זה לזה מבחינה מהותית – כפי שכל אחד יודע, אין מצב של סבל המוציא לחלוטין את ניגודו, ולכן ההבדל ביניהם הוא הבדל כמותי ולא איכותי. להדיוט נדמה הסבל כהיעלמות האושר, היעדר תשוקה כהיעלמות התשוקה, וגם להפך – ההנאה כהיעלמות אי-ההנאה, האהבה כהיעלמות אי-האהבה. אבל כשאדם סובל או כשהוא חסר תשוקה, או לחליפין כשהוא נהנה או משתוקק, הוא בעצם משמר את המצב המנוגד כפוטנציאל הנמצא בהמתנה למימוש. הוויית היצור התבוני המודע נעה אפוא תמיד בין שני קטבים, ממש כפי שקיומו הוא מצב שבמקדם או במאוחר יחלוף. מעניין שאגמבן אינו מרחיב את תחולת הדיאלקטיקה של הפוטנציאל ואת מימושו לקיום ולא-יקיום (מוות), מה שהיה מעניק צביון מיסטי ברור לטיעון, שהרי הוא היה מבליע הנחה שיש פוטנציאל לממש סוג מסוים של חיים גם לאחר המוות. בין כך ובין כך, אגמבן גורס שכאשר אדם אומר את המילים 'אני יכול', מבלי לצרף להן פעולה כלשהי, הוא בעצם מאפיין את קיומו כיצור תבוני שיש לו פוטנציאל להיות או שלא להיות, לעשות או שלא לעשות, וכמובן לחיות או למות.

חשוב לזכור שההבחנה בין 'מקאם' ל'חאל' בחיבורים הסופיים אינה חד-משמעית, אבל בדרך כלל התחנות מבטיחות מידה מסוימת של יציבות. לאחר שהמיסטיקן חותר להשגת תחנה מסוימת, יש שהוא מצליח לייצב את עצמו באותה תחנה ומתכוון להתקדם אל התחנה הבאה – כל תחנה היא מעין נדבך המאפשר הוספת נדבך נוסף, נעלה יותר. יש הגיון רב בתיאור הזה: אדם שהחליט להתחיל במסע המיסטי ('תובה'), מתחיל להיאבק ביצריו הארציים, ואם הוא מצליח לייצב את עצמו בתחנה של ריסון היצרים ('מג'אהדה'), הוא לא יתקשה ככל הנראה להוסיף נדבך נוסף, כמו התרחקות מחברת בני אדם ('עזלה'), ולאחר מכן לדבוק בשתיקה ('סמת') וכך הלאה. השגת כל תחנה מייצבת אותו במסלול ההתקדמות ומאפשרת לו לחתור ביתר קלות לתחנה הבאה. כאשר למצבים, מובאת באנתולוגיה אמירה מפי אל-ג'ניד הממצה את טבעם: 'מצב הוא חוויה ('נאזלה') היורדת אל הלב ואינה נמשכת' (עמ' 192). דהיינו, המצב המיסטי הוא נזיל ואינו קבוע ועלול להיעלם בכל רגע, ועל כל פנים, הופעתו או היעלמותו אינן בשליטת האדם.

למרות האמור לעיל, אין הסכמה בין המחברים הסופים על אופיים של ה'מקאם' וה'חאל', ולעתים הם טוענים שהם משתלבים זה בזה, עד כדי העלאת האפשרות שבכל תחנה יש יסוד של מצב, ובכל מצב יש יסוד של תחנה. יתרה מזו, המעיין בכתבים הסופיים מקבל לעתים את הרושם שכל תחנה או מצב הם בסופו של דבר מיקרוקוסמוס

של הדרך בשלמותה. טוב עשתה סבירי שהביאה באנתולוגיה את דבריו של אבן חפס שהאב אל-דין עמר אל-סהררדי (מת 1235):

בין המונחים 'מצב' ו'תחנה' יש אי-בהירות רבה, ואמירות המורים הרומזות לעניין זה שונות זו מזו. אי-בהירות מקורה בכך שאכן השניים דומים זה לזה ונכנסים זה לתחומו של זה: יש דבר הנראה לאלה כמצב, ולאחרים כתחנה. כיוון שתחומי השניים מתערבים זה בזה, שתי הראיות נכונות; ובכל זאת, מאחר שעל דרך המבע והמינוח נבדלים הם, עלינו לציין כלל כלשהו שיבדיל ביניהם. [לפיכך נאמר:] המצב נקרא מצב (חאל), כי הוא משתנה; ואילו התחנה נקראת תחנה (מקאם), כי היא יציבה וקבועה. יש שדבר הנקרא 'מצב' הוא באמת כזה, אך סופו שהוא הופך ל'תחנה'. למשל: יש ובפנימיותו של אדם ניעור הרהף לחשבון נפש, אלא שתכונות הנפש גוברות עליו, והרהף הזה חולף; אך אז הוא [הרהף] שב, ושוב חולף וחוזר חלילה. כל עוד חשבון הנפש הוא מצב מתהפך, חוזר האדם ומקבל על עצמו לקיימו, אך תכונות הנפש מעכבות בעדו; עד שמגיע אליו סיועו של האל הנדיב, ובזכותו גובר אצלו מצב חשבון הנפש, וסופה של הנפש שהיא נכנעת ומקבלת את מרותו. משהשתלט חשבון הנפש על הנפש, הוא נעשה מוכר ויציב כמקום ההולדת, אזי הוא נהיה לתחנה, ואותו אדם, שהיה ב'מצב' של חשבון נפש, עומד עתה ב'תחנת' חשבון הנפש (עמ' 193-194).

הביקורת המובלעת בדברים דלעיל כלפי דגם השלבים של הדרך המיסטית, ובעונה אחת אי-היכולת להתנער לחלוטין מאותו דגם, מעידות על הצורך האנושי לתבנת תהליכים נפשיים ולתת להם ביטוי בלשון, גם אם הנטייה הטבעית היא לדחות על הסף כל ניסיון מסוג זה. מדובר בפרדוקס מובנה שהוא פועל יוצא של היות האדם יצור תבוני חברתי שאינו יכול להתייחס אל עצמו ולראות את העולם אלא מבעד ללשון, שהיא במהותה מערכת רציונלית ומתבנתת. יותר מאלף שנים לאחר שהחל הפולמוס בחיבורים הסופיים על הדרך אל האלוהים, אנו עדים לפולמוסים דומים הנוגעים לניסיונות לתבנת תהליכים נפשיים לדגמים ובאותה עת לדחות אותם. אחד הניסיונות המפורסמים העשוי להשליך אור על תאוריית השלבים של החוויה המיסטית, כרוך בשאלת המוות ובתגובה אליו. בשנת 1969 פרסמה הפסיכיאטריה אליזבת קובלר-רוס (Kübler-Ross, 1926-2004) את הספר שבו הציגה את דגם חמשת השלבים להתמודדות נפשית עם המוות ועם מצבי אבל ואובדן (הכחשה, כעס, מיקוח, דיכאון, קבלה) (Kübler-Ross 1969). עד מהרה נהפך המודל לנכס צאן ברזל

של התרבות הפסיכולוגית הפופולרית, עד כי רק מעטים מחוץ לחוגים המקצועיים מזכירים שמחקרים שהתפרסמו בארבעים השנים האחרונות הראו שתחושות של בני אדם החיים בצל המוות הן תהליכים פתוחים וסבוכים שאינם כפופים לתבניות או למודלים כלשהם. בהקדמה למהדורה חדשה שיצאה לאור במלאות ארבעים שנה למהדורה הראשונה של הספר, אחד החוקרים בתחום, פרופ' אלן קילהיר (Kellehear), מנסה להסביר שהפופולריזציה של המודל עשתה עוול לקובלר-רוס, שכן היא מעולם לא דיברה על שלבים קשוחים אלא 'הזהירה שוב ושוב שהשלבים המופיעים במודל לפעמים חופפים, לעתים מתרחשים בעת ובעונה אחת, כל שכן שתגובות או תחושות מסוימות אינן מתקיימות תמיד' (Kübler-Ross 2009: ix). קצת יותר מחודש לפני מותה, התוודתה קובלר-רוס עצמה בפני קוראיה: 'עכשיו אני יודעת שהמטרה של חיי היא יותר מהשלבים הללו. התחתנתי, ילדתי, נולדו לי נכדים, כתבתי ספרים ונסעתי. אהבתי ואיבדתי, ואני הרבה יותר מאותם שלבים. וכך גם אתם. זה לא רק ידיעת השלבים. זה לא רק החיים שאבדו אלא גם החיים שנחירי' (Kübler-Ross 2005: 216).

יותר מכול מעידים הרברים דלעיל של אל-סהרודי וקובלר-רוס על אי-יכולתו של האדם התבוני להימלט מן הכלא הלשוני שהוא נתון בו ועל הצורך הבלתי נשלט של בני אדם לקטלג, לתבנת, להציע מודלים ולכפות משטר וסדר על חיי הנפש. הדיאלקטיקה בין 'עקל' ל'קלב', שמציעים החיבורים הסופיים, עשויה לספק מפלט נוח, אבל ברור שגם היא ניסיון תבוני לשוני חסר תוחלת להתמודד עם החוויה לא-תבונית. באחת האמירות הסתומות שלו כתב אל-נפרי: 'הוא [אללה] אמר לי: מי שמודע להימצאותו של מסך חוצץ, נמצא על סף ההתגלות' (אל-נפרי 1934: 53). בפרשנותו לאל-נפרי, מספק אל-תלמסאני את ההסבר הזה: 'הנפש היא המסך החוצץ, ומי שמצליח להשתלט עליה, מגיע להתגלות' (אל-תלמסאני 1997: 286). לא ברור אם אל-נפרי חשב שהלשון היא מסך החוצץ בין האדם התבוני לבין ההווה האלוהית, או אם אל-תלמסאני ראה בלשון חלק בלתי נפרד מן הנפש שיש לדכאה, אבל שניהם היו בוודאי מודעים להיותו של הידע הנרכש מכשול המטרפד את הראייה המיסטית. אמירתו של אל-נפרי דלעיל היא האמירה השנייה בפרק העוסק במסך החוסם את הראייה, אמירה הבאה מיד לאחר אמירה סתומה לא פחות: 'הוא [אללה] עצר אותי ואמר לי: הבערות היא מסך החוסם את הראייה והידע הוא מסך החוסם את הראייה. אני הגלוי שאינו מסך ואני הנסתר שאינו נגלה'. אל-תלמסאני מפרש: 'המשמעות היא שבכל הקשור לראייה, אין מקום לבערות או לידע. בכל מקום שיש ידע או בערות יש מסך חוצץ ואין ראייה'. באמירותיו הסתומות של אל-נפרי יש לא מעט רמזים שלדעתו הידע או היעדר הידע אינם רלוונטיים ליריעה המיסטית. מדוע אין הוא מקונן בצורה ישירה ובוטה על הלשון שבלעדיה אין כל ידע? ויטגנשטיין, אגמבן ואדונוס מספקים אולי את התשובה: כל קינה על הלשון מצדיכה הסתכלות חוץ-לשונית, אך האדם התבוני אינו מסוגל לעשות זאת, שכן הוא אינו יכול להסתכל על העולם אלא מבעד ללשון.

אהבה, כמיהה, שירה, 'תרגום' ותרגום

פרקי האהבה והחשק ('חב', 'מחבה', 'הוא', 'עשק') הם מן הפרקים היפים ביותר בספרות הסופית. סבירי שיבצה בפרק הרביעי בחטיבה השלישית (עמ' 219-231) קטעים מתוך חיבורים של אל-קשירי, אל-סראג' אל-טוסי ואבן אל-ערבי, שנזכרו לעיל, וכן מתוך כתביהם של אבו סַעַד אל-חֶ'רַג'וּשִׁי (מת 1016), אבו עבד אל-רַחֲמַן אל-סַלְמִי (מת 1021), אבו נַעִים אל-אַסְפַּהאנִי (מת 1038) ונַגְ'ם אל-דִין כַּבְּרָא (מת 1221) ובתי שירה של עֶמֶר אבן אל-פַּאֲרֵד (מת 1235). אחד מפרקי האהבה המרשימים ביותר, הן במבנהו הרטורי הן בסוג החומר המובא בו, הוא פרק האהבה באגרת של אל-קשירי. באנתולוגיה מובאים רק שני קטעים קצרים מתוך הפרק. קטעים אלו אינם מאפשרים לעמוד על מבנה הפרק, מבנה שבעזרתו המחבר מצליח להציג את מהות האהבה הסופית, ובאותה עת שלא להעלות עליו את חמתם של החוגים האורתודוקסים. מדובר במלאכת מחשבת של מיסטיקן שהתנסויות אקסטטיות לא היו זרות לו, אך הוא ביקש בכל מאודו לפשר בין הפרטי לחברתי, בין האישי לקולקטיבי ובין האקסטטי למוסרי, וכל זאת מתוך דבקות חד-משמעית באסלאם. אל-קשירי מפגין יכולת מופלאה לגשר על פער שדומה שאי אפשר לגשר עליו בין הדת הממוסדת, שאינה יכולה בלי היי העולם הזה, לבין החוויה המיסטית, הדוחה כל מסגרת רציונלית של כאן ועכשיו. בד בבד חש הקורא בשיעור ההקרבה הנדרש מן המיסטיקן האקסטטי המתעקש להמשיך ולהשתייך לעדה המוסלמית. לא לשווא מכונה אל-קשירי 'אל-ג'אמַע בִּין אל-חֶקִיקָה ואל-שְׂרִיעָה', דהיינו, מי שהצליח לגשר בין הסופיות לאסלאם הממוסד.⁷

בפרק על הכמיהה ('שוק'), סבירי מביאה שיר שלם של אבן אל-ערבי מתוך תַּרְגִּ'מָאן אל-אַשְׁוָאק ('מתורגמן התשוקות'), וכן את פרשנותו של המחבר עצמו (עמ' 240-241). לפני שנעסוק בתרגום השיר, בפרשנות המלווה אותו ובקובץ השירה המיוחד הזה בכללותו, חשוב להדגיש שיש באנתולוגיה תרגומים לא מעטים של שירה סופית, והדבר הצריך ללא ספק מאמץ מיוחד מצדה של העורכת-המתרגמת. מיוחסת לשירה יכולת ללכוד ו'לתרגם' את החוויה המיסטית בדיוק רב יותר מאמנויות אחרות. כאשר מדיום מסוים מנסה לבטא תופעה חמקמקה כמו החוויה המיסטית, מתבקשת שאלה על כשירותו לעמוד במשימה. במקרה שאנו עוסקים בו, השירה כמדיום לביטוי חוויה מיסטית, שאלה זו כמעט מיותרת. הזיקה בין שני תחומי העל שלהן – האמנות והדת – הדוקה. המשורר העיראקי ג'מִיל סַדְקִי אל-זֶהָאִי (1833-1966) גרס שהאמנות 'היא מן הדברים שהדתות עושות אותם להכרחיים' (אל-זהאוי 1972: א, עמ' 304).

7 לתרגום פרק האהבה מתוך האגרת של אל-קשירי, ראו אל-קשירי 1999: 29-34. לניתוח המבנה הרטורי של הפרק, ראו: Snir 1999: 131-159.

באחד ממכתביו כתב הסופר והמשורר האנגלי ד"ה לורנס (Lawrence, 1885-1930): 'רק איש דתי, נורא דתי, יכול להיות אמן' (רות תשל"ג: 223). על פי דבריו של החוקר חיים יהודה רות, גם לדת וגם לאמונות שותפה 'האמונה בעולם רוחני שזן ותומך את עולם החיים הרגיל' (רות תשל"ג: 24). הזיקה בין הדת לשירה באה לביטוי, למשל, ביצירתם של המשוררים המטפזיים האנגלים מן המאה השבע-עשרה, והיא ניכרת גם באסכולות ספרותיות כמו האסכולה הרומנטית. יש גם המזהים בין החוויה הדתית לחוויה הפיוטית, עד כדי טענה שהדת זקוקה לשירה כדי להיות 'מתורגמת' למילים, ומובן שיש קווי דמיון בין החוויה העומדת בבסיסו של שיר כלשהו לחוויה הדתית האינטנסיבית ביותר, דהיינו, החוויה המיסטית. בשני המקרים זירת החוויה היא נפש היחיד, ויש בעיה בביטוי החוויה. כלומר, יש פער בין החוויה שהמשורר מתנסה בה למילים ה'מתרגמות' אותה – השיר הכתוב – כמו שיש פער בין חווית המיסטיקן למילים החיבוריות המבטאות אותה. יש אף מי שמוצא דמיון בין החוויה המיסטית לתהליך היצירה הפיוטית. דמיון זה נשען על מהותן הרגשית של שתי החוויות. לכן יש הגורסים שהביטוי הלשוני של חוויות אלו חייב לבוא רק לאחר שהסערה הרגשית שככה, כהגדרתו המפורסמת של המשורר הרומנטי האנגלי ויליאם וורדסוורת' (Wordsworth 1770-1850) את השירה: 'התפרצות ספונטנית של רגשות עזים, מקורה בריגוש שנזכרים בו מתוך שלווה' (Wordsworth 1965: 460), או כפי שהדבר בא ליד ביטוי במילותיו של נתן זך:

כשהרגש דועך, השיר הנכון מִדְבֵּר.
עד אז דבר הרגש, השיר האחר.
עכשו הגיע הזמן לשיר הנכון לְדַבֵּר.
(זך 1983: 68)

מאחר שבמקום אחר עסקתי בנושא באריכות, אעיר כאן רק שמשוררים ערבים במאה העשרים, בעיקר בעלי הנטיות המיסטיות שבהם, עסקו בשאלת הזיקה שבין תהליך היצירה לשלבי החוויה המיסטית, והמשורר סלאח עבד אל-סבור, שנזכר לעיל, אף גיבש תאוריה הרואה ביצירה הפיוטית תהליך מקביל לזה שבחוויה המיסטית (Snir 2006: 91-116).

לאחר הקדמה קצרה זו על 'תרגום' החוויה הפיוטית והמיסטית למילים, ראוי אולי להעיר הערה על תרגום ממשי ועל אסטרטגיות התרגום מערבית לעברית. תרגום שירה מחורזת ושקולה מחייב החלטה עקרונית אם לאמץ משקל וחרוזה גם בשפת היעדר, או לוותר מראש על החתירה ליצור תבנית פואטית מקבילה לזו שבשפת המקור. ההחלטה אינה פשוטה: ויתור מראש על תבנית המקור והקפדה על תרגום מילולי

מדויק של מכלול ההשתמעויות הסמנטיות עלול להחסיר איכויות מהותיות של שירה באשר היא שירה, בוודאי כשמדובר בשירה הערבית הקלסית. הניסיון מראה שאימוץ שיטה זו בתרגום שירה שקולה ומחורזת עלול לעורר תמיהה מצד הקורא, אם אפשר בכלל להתייחס לתרגום כזה כאל שירה. למשל, חזרות ומילים נרדפות שבמקור הערבי עשויות לעורר בקורא הנאה אסתטית מאבדות את איכויותיהן בתרגום. עם זאת, החלטה עקרונית לנסות לחקות את המשקל והחריזה שבמקור, או לחליפין לנהוג בגישה חופשית ולפצות על היעדרם בלשון היעד באמצעים אמנותיים אחרים, עלולה להביא לעתים לתרגום מלאכותי המחפש את הקישוטים בכל מחיר, ובעקבות כך משלב בטקסט משמעויות שאינן במקור. העיסוק בתרגום שירה, כבר עשרות שנים, לימד אותי שיש להתמודד עם הבעיה הזאת בזהירות רבה. כל שיר דורש אסטרטגיה אחרת, ועדיף שלא לגשת לתרגום שירה בתפיסה חד-משמעית של עשה ואל-תעשה. לא פעם התבקשתי לתרגם שירה ערבית שקולה ומחורזת והסברתי מדוע התרגום יעשה שירות רע, לא רק לשירה אלא גם לתרבות הערבית בכלל, ולכן עדיף להסתפק בפרפרזה או בתרגום בתים בודדים ואפילו חצאי בתים. לא פעם אף ויתרתי על תרגום שיר רק מפני שהתקשיתי לתרגם משפט או חלק משפט תרגום משיע רצון. יש אפוא להתאים את האסטרטגיה התרגומית לטקסט ולא לכפות על טקסטים שונים תפיסה אחידה. יש שירים שרצוי לתרגמם במדויק ולהימנע מלהעמיס עליהם משמעויות עודפות, גם אם הרבר כרוך בוותור על משקל וחריזה. לעומתם, בתרגומם של שירים הבנויים על רטוריקה קישוטית, רצוי לפצות ברטוריקה חלופית, כדי לנסות ולהעביר לקורא ולו שמץ מן המטען הרטורי שבמקור. רק לעתים רחוקות אפשר למצוא תרגום שירה ערבית שקולה ומחורזת בתבנית עברית נאה ואמינה, תרגומים כאלה הם בדרך כלל מעשה ידיו של מתרגם מחונן בעל רגישות פיוטית גבוהה והבנה מעמיקה של המקור. תרגומו דלעיל של המשורר זכאי אהרון לבתיו של אבן אל-ערבי הוא לדעתי ניסיון מוצלח בכיוון זה. מאז צמיחת פואמת הפרוזה בשירה הערבית בחצי השני של המאה העשרים, וביתר שאת בעשורים האחרונים, אפשר לתרגם שירה ערבית לעברית בדיקנות יחסית מבלי להחסיר השתמעויות סמנטיות או רטוריות בסיסיות, ותרגומו של ששון סומך לקובץ השירים של המשוררת המצרית אימאן מרסאל (נולדה 1966) מוכיח זאת (מרסאל 2009).

בתרגום השיר השלם של אבן אל-ערבי מתוך תרג'מאן אל-אשואק, כחרה סבירי להקפיד על חריזה. הנה למשל תרגומה לשני הבתים הראשונים:

כְּשֶׁרָאָה לְבִי אֶת אוֹר הַבֶּרֶק בּוֹרֵק בְּמִזְרָח, יָצָא לְמִזְרָח;
לוֹ הִבְהִיק בְּמַעֲרָב, בְּמַעֲרָב הָיָה אֶזְרָח
אֶל הַבֶּרֶק הַמְכֻזֵּק לְבִי יוֹצָא;
בְּאַרְצוֹת וּמְקוֹמוֹת אֵינִי רוֹצָה.

מיסטיקה מוסלמית בין חוויה, לשון ותרגום

המקור הערבי הוא כדלקמן:

رَأَى الْبِرْقَ شَرْقِيًّا فَحَنَّ إِلَى الشَّرْقِ وَلَوْ لَاحَ غَرْبِيًّا لَحَنَّ إِلَى الْغَرْبِ
فَإِنْ غَرَامِي بِالْبَرِّيقِ وَلَمَحَهُ وَلَيْسَ غَرَامِي بِالْأَمَّاكِنِ وَالْقَرَبِ

הניסיון להעמיד תרגום עברי מחורז גרם לסטיות בעלות משמעות מן המקור הערבי. להלן אביא רק את המרכזיות שבהן: דלת הבית הראשון אינה מזכירה את הלב, אך המתרגמת נטלה חירות פרשנית שאין לה כל עוגן בטקסט, חירות הנובעת מתפיסה שגויה בדבר מהות השירה והתרגום; זיהוי הכינויים הנסתרים, ובמקרה זה זיהוי הכינוי הנסתר עם הלב, אינו מתפקידי המתרגם, ועל כל פנים הוא גרר כאן שימוש מיותר בביטוי 'יצא לבי' שהרחיק את התרגום עוד יותר מן המקור; הבית הראשון גם אינו מדבר על אור או על ברק ש'בורק', ובוודאי שאינו מדבר על היות הלב 'אזרח' במערב – המילה 'אזרח' נבחרה מן הסתם רק בשל החריזה ל'מזרח', והמסתפק בתרגום ורואה בבית השני את המילה 'ארצות' עלול, רחמנא ליצלין, לקבל את הרושם שיש כאן התמודדות מסוימת עם אתגר 'האוריינטליזם' מבית מדרשו של אדוארד סעיד. הבית השני סובל מן הבחירות המיותרות בבית הראשון, ומי שקורא את שני הבתים האלה כתרגום בלבד 'זוכה' בפרשנות המרחיקה את הקורא מן המקור מעבר להתרחקות המתחייבת מכל תרגום באשר הוא תרגום. תרגום שאינו מבקש לפצות בחריזה, ובכל זאת ממקם כל דלת וכל סוגר בשורה נפרדת; תרגום המביא בחשבון את הקרבה הבסיסית בין הערבית לעברית ואף חותר להעביר משהו מן הקישויות באמצעות שינוי סדר המילים ושימוש בלשון רבים במקום בלשון יחיד, ובאותה עת נמנע מלהעמיס על עצמו השתמעויות יתרות, עשוי להראות כדלקמן:

אֶךְ רָאָה אֶת הַבֶּרֶק בַּמִּזְרָח, נִכְסֵף אֶל הַמִּזְרָח
וְלוֹ הוֹפִיעַ בַּמַּעֲרָב, אֶל הַמַּעֲרָב הָיָה נִכְסֵף
אוֹהֵב אֲנִי אֶת הַבֶּרֶק וְהַבִּזְקוֹ,
אֵינִי אוֹהֵב קְרָקְעוֹת וּמְקוֹמוֹת.

לתרגום בתי השיר באנתולוגיה שלפנינו נלווה כאמור תרגום הפרשנות, ובלשון המעטה אפשר לומר שמוטב היה שלא להביא אותו בצורה מקוטעת, לא ברורה ורשלנית כל כך. ועוד: חסרה גם התייחסות כלשהי לנסיבות המעשה הנדיר הזה, לפחות בתולדות השירה הערבית, שבו משורר מחליט לפרש את שירתו. להלן אביא בקיצור נמרץ את השתלשלות האירועים על פי עדותו של אבן אל-ערבי עצמו בהקדמתו לפרשנות השירים. מאחר שאין עדויות חיצוניות לאירועים האלה, מלבד עדות המשורר עצמו,

אין להוציא מכלל אפשרות ש'מיטב השיר כזבו', דהיינו, שלא היה להתרחשויות האלה, או לפחות לכמה מהן, כל בסיס במציאות, ושלבן אל-ערבי 'המציא' את ההתרחשויות האלה כדי להצדיק את הפרשנות שהחליט לכתוב לשירים במטרה למנוע את האפשרות להציגו כמי שלא היה יכול לרסן את יצוריו.

בשנת 598 להג'רה, היא שנת 1201 לסה"נ, עלה אבן אל-ערבי לרגל למכה והתארח אצל חבורת מלומדי הלכה. לאחד מהמלומדים, זאהר בן רסתם, הייתה בת יפהפייה, אל-נזאם שמה. התוצאה של המפגש בין השיח' בן השלושים ושבע, שכנראה הגיע למשבר גיל העמידה, לנערה הצעירה, שגילה לא עלה ככל הנראה על ארבע עשרה, הוליד קובץ שירה שהמשורר כינה אותו תרג'מאן אל-אשואק: 579 בתי שירה, מחולקים לשירים קצרים, ובהם בין שניים לעשרים בתים בשיר. שמעו של קובץ השירה הזה, השונה לחלוטין מכל כתביו האחרים של אבן אל-ערבי, הגיע למרחקים, ואחד מחכמי ההלכה בעיר חלב הזעיק פנים כאשר גילה בקובץ שירים ארוטיים, כמה מהם נועזים ביותר. שמועות התרוצצו שבמסווה של אדיקות רתית, עסק אבן אל-ערבי בפריצות ובהפקרות מוסרית. כשהגיעו השמועות האלה לאבן אל-ערבי עצמו הוא גמר אומר להפריך אותן ועשה מעשה, שככל הידוע לי, אינו מוכר בהיקפו בתרבות הערבית, ונדמה לי שהוא נדיר גם בתרבויות אחרות: הוא כתב פרשנות מפורטת לשיריו ובהקדמה הדגיש שכל התיאורים האירוטיים בשירים אינם אלא אלגוריה לאהוב האלוהי. מדוע עשה זאת? אבן אל-ערבי הסביר שנקט דרך זו כדי ששיריו ימצאו נתיבות ומסילות אל לכבות האנשים. הוא גם הוסיף אזהרה: כל הקורא בשירים ובדמיונו עולים חזיונות של פריצות, זקוק לרחמי אלוהים, שכן לא הייתה כל כוונה מלכתחילה להציג בשירים משמעויות ארוטיות גשמיות כלשהן. כך, למשל, כדי לפרש את חצי הבית הארוטי הטעון 'למיאא לעסאא מעסול מקבל'הא' המופיע באחד הקטעים (אבן אל-ערבי 1966: 168) [מהדורה משולבת של השירים והפרשנות גם יחד], שאפשר לתרגמו תרגום חופשי מאוד ל'שפתייה שחומות, הן מגרות, נשיקות פיה רבש', מתפתל אבן אל-ערבי הפרשן בעקבות אבן אל-ערבי המשורר ומסביר שהכוונה ל'חכמה אלוהית מאותם מראות [עליונים], [המשורר] תיאר אותה כבעלת שפתיים שחומות, רמיזה לדברים הנסתרים שלו שטעמם מתוק'. כל המתמצא בשירת האהבה הערבית הארוטית מבין שכארבע המילים האלה בערבית, המרכיבות שלושה משפטים עצמאיים, מתאר האני הדובר מפגש סוער עם אהובתו. התיאור התמציתי והחושני של הנשיקות המקדימות את המפגש מותיר פערים ואי-מוגדרויות שהקורא מתבקש למלאם, והדמיון אינו יכול שלא להפליג מעבר לאופק ההשתמעויות המילוליות. פרשנותו של אבן אל-ערבי במקרה זה מאולצת ודלה כל כך שלא נותר לנו אלא להסכים עם אחד החוקרים ולטעון שהיא שייכת לאותם קטעים בקובץ, שהפרשנות שמספק להם אבן אל-ערבי אינה משכנעת בלשון המעטה (מחמוד 1984: 87).

למעשה, בפרשנותו לשירים ובדבריו בהקדמה לפרשנות, אבן אל-ערבי מטיל צנזורה על הקוראים וכופה עליהם קריאה אחידה שבמסגרתה השירים רומזים לאהוב האלוהי ולו בלבד. לו היה אבן אל-ערבי מבקש להתקבל היום ללימודים מתקדמים באחד מהחוגים לספרות באוניברסיטאות בעולם המערבי, וגם בישראל, לאחר שתאוריות המקדשות את תפקיד הקורא בגיבוש משמעות הטקסט היו לנכס צאן ברזל של ביקורת הספרות, יש להניח שהיה נדחה על הסף ונחשב לראקציונר. למרות זאת, לדירי אין ספק שבשירי תרג'מאן אל-אשואק כיוון אבן אל-ערבי אל האהוב האלוהי, אולם בפרשנותו הוא נכשל לא רק בהבנת 'כוונת' המשורר (כלומר בהבנת כוונתו שלו עצמו) אלא גם בהתעקשותו לכפות פרשנות רציונלית על שירים שנבעו מהיפעמות אקסטטית, בין שהנערה שפגש במציאות או בדמיון שימשה לו מדיום לאהוב האלוהי, בין שהוא נמשך אליה משיכה חושנית ארצית. מסורות מיסטיות בעבר ובהווה אינן רואות כל פסול בתהליך סובלימציה שראשיתו באהבה גשמית ושיאו במגע עם האלוהי. כך או כך, אבן אל-ערבי מספר שבעקבות הפרשנות ביקשו המשמיצים מחילה על שייחסו לו כוונות לא טהורות. חשוב לזכור שלכל בית בקובץ הקצה אבן אל-ערבי פרשנות מפורטת ולא פשוטה, אבל למרבה הצער, בפרשנות שהוכאה באנתולוגיה תלשה סבירי משפטים מתוך המכלול השלם, בדרך כלל משפטים קלים להבנה לכאורה, ותרגמה אותם מבלי לייחס אותם לבתים מסוימים, והתוצאה מעיבה על הספר כולו. עמודים 240-241 ראו שייעלמו מן האנתולוגיה היפה הזאת — אפשר אולי להדביק אותם זה לזה והאנתולוגיה תצא נשכרת.

בחיבה השלישית מוקדש פרק לנושא ההיפעמות ('נַגִ'ד') (עמ' 253-260), לאותו מצב אקסטטי של תחושה עזה ולוהטת לאל שהסופים נוהגים לבטא אותו בטרמינולוגיה של אהבה ארצית, כפי שעשה אבן אל-ערבי בבתים דלעיל. מצב זה יכול להוביל לאובדן ההכרה ולשיכרון, עד כדי כך שלעתים מי שמצב זה אווז בהם נדמים למשוגעים. יש הבחנה בין היפעמות על דרך העמדת הפנים ('תואג'ד') להיפעמות ספונטנית. שוב מפתיעים הטקסטים הסופיים באבחנות מדויקות של נבכי נפש האדם, עד כי קשה להתייחס בזלזול למלומדים הגורסים שאפשר אולי לייחס את שורשי מדע הפסיכולוגיה המודרני לחוגי הסופים הקדומים. כך למשל מובא בשם הנביא שאין כל פסול בהעמדת פנים אם המטרה היא להגיע למצב רצוי. היפעמות אמיתית היא זו האוחזת בכ מכלי שתתכוון, אבל המשתוקק להיות במצב זה יכול להעמיד פנים שהוא במצב של היפעמות, והדבר עשוי לזרז את ההיפעמות האמיתית. כאישור לכך אל-קשירי מביא אמירה של הנביא מוחמד המעודד בני אדם לבכות על חטאיהם בעולם הזה: 'בכו, ואם אינכם בוכים, העמידו פני בוכים' — הסופים הבינו ככל הנראה שהמוח האנושי מתקשה להבחין בין בכי או צחוק ספונטניים לבין בכי או צחוק מלאכותיים. המעמיד פני צחוק, סופו שייכנס למצבו של הצחוק הספונטני, והמעמיד פני בוכה —

יבכה כאילו הוא בוכה באופן טבעי. אגב, זהו הבסיס לסדנאות הצחוק שנזכרו לעיל, שמשותפותיהן מאשרים את אבחנות הסופים. מקום נרחב יש בספרות הסופית גם לאמירות האקסטטיות שהמיסטיקן פולט כרגע ההתעלות המיסטית ('שִׁטְחַת', 'עמ' 261-269). לאל-חסין בן מנצור אל-חלאג' יצא מוניטין שבאחד מרגעי ההיפעמות זעק 'אני האמת' (אללה), אמירה שנחשבה לכפירה. המסורת מספרת שבשל כך הוא הוצא להורג, אבל המחקר הוכיח שלא בשל דברי הכפירה האלה הוא נידון למוות אלא משום שסיכן את הסדר החברתי והפוליטי.

בחטיבה השלישית מובא גם פרק על 'מצבים קוטביים' (עמ' 196-210): 'כל מצב נפשי או מיסטי', כותבת סבירי, 'מלווה בהיפוך הקוטבי שלו: ללא אבחנה זו לא תהיה הצגת המצבים והתחנות שלמה' (עמ' 196). במבט ראשון דומה שיש זיקה בין מצבים קוטביים אלו לבין תפיסת הפוטנציאליות אליבא דאגמבן שהוצגה לעיל, אבל כאשר בוחנים את המצבים האלה ברור שהניסוח שבחרה סבירי אינו מדויק. לא מדובר במצבים קוטביים שהאחד נוגד את רעהו, אלא בשני מצבים המתאחדים איחוד מעין אוקסימורני ומעצימים זה את זה. להדגמת המצבים הקוטביים מובאת המעשייה על ד'יבה וחדור' (היעדרות ונוכחות): שליח נשלח אל אבו יזיד אל-בסטאמי ומשהגיע אל ביתו וביקש לראותו, שאל אבו יזיד את השליח: 'מיהו אבו יזיד? היכן אבו יזיד? גם אני מחפש את אבו יזיד'. אבו יזיד עצמו היה אפוא במצב של היעדרות — הוא לא הרגיש את עצמו ואת הסובבים אותו ('ד'יבה'), וכעת ובעונה אחת במצב של נוכחות — חש בנוכחותו של האהוב האלוהי ('חדור'). ולכן כאשר הלך השליח אל מי ששלחו וסיפר לו שפגש את אבו יזיד ושהוא בעצם משוגע, הגיב הלה: 'אבו יזיד הלך עם ההולכים אל האל' (עמ' 207-208). לא מדובר אפוא במצב (נוכחות) המוציא את המצב האחר (היעדר), אלא במצב של נוכחות אלוהית המעצים את תחושת היעדר הסביבה והעצמיות. אפשר להדגים זאת בעזרת המצבים הקוטביים כיליון והשארות ('פִּנְאָא וּבִקְאָא') (Wilcox 2011) או שיכרון ופיכחון ('סִכּוֹר וְסִחּוֹ'): הפיכחון אינו מצב שבו הסופי מתעורר משכרונו האקסטטי, אלא מצב שבו השכרון מגיע לשיא שאין למעלה ממנו — האני העצמי נמחה לחלוטין ואי אפשר עוד לדבר על סובייקט עצמאי. אל-קשירי מדגים זאת היטב בפרק האהבה באגרת שלו באמצעות בתי שירה הלקוחים משירת היין הערבית: הפיכחון איננו אלא מדרגה עליונה של שיכרון אקסטטי.

פרקטיקות, נפש וזהות

בחטיבה הרביעית העוסקת ב'פרקטיקות סופיות' נכרכו יחדיו פרקטיקות ייחודיות לסופים עם כאלה שאינן מיוחדות רק להם. בספרות הסופית מדובר בכמה פרקטיקות המובאות בפרקים נפרדים. בשל כך יש להניח שקורא שאינו בקיא בתולדות האסלאם

יתקשה להבחין בחטיבה זו בייחודיותה של הסופיות לעומת הפרישות הקדומה, שלא חרגה, בדרך כלל, מדרכו של הקוראן. המלחמה בנפש ('מג'אהַדַת אל-נַפִּס', עמ' 295-306) איננה פרקטיקה סופית ייחודית, אף על פי שהסופים עצמם אימצו אותה ופיתחו את עקרונותיה. המלחמה ביצרים היא משימתו של כל מוסלם באשר הוא – הצום והתפילה, למשל, הם חלק ממאבק זה. חשבון הנפש ('מַחַסַבַת אל-נַפִּס', עמ' 307-316) גם הוא אינו ייחודי לסופים, ובוודאי לא ה'זהד' (עמ' 317-327). חיבורים העוסקים ב'זהד' נכתבו כאמור לפני צמיחת הסופיות, והמחברים הסופים שילבו פרקי 'זהד' בחיבוריהם ובדרך כלל ציטטו את החומרים המופיעים במקורות הקדומים. כך גם התבודדות ('ח'לָלָה', 'עזלה', עמ' 328-339), נדרים ונוכריות ('סִיאַחַה' ו'ד'רְבַּה', עמ' 340-347). פרקטיקות אלו שימשו את המוסלמים והפרושים הקדומים לצורך היטהרות מהבלי העולם הזה במסגרת החתירה לזכות בחיי נצח בעולם הבא ולהבטיח את מקומם בגן עדן. בבסיסן של הפרקטיקות הפרושיות הללו עומד אפוא עיקרון השכר והעונש. הסופים פסלו את העיקרון הזה על הסף, שהרי הם אינם מבקשים לקבל גמול על אהבתם את האל. המקורות הסופיים מצטטים את דברי המיסטיקנית הקדומה ראבעה אל-עַרְוִיָּה (מתה 801) שהיא איננה עוברת את האל מתוך תשוקה להגיע לגן עדן או כדי להימנע מאש הגיהנום אלא רק מתוך אהבה אליו. בפרק השישי על קרבת האל ('קֶרֶב'), בחטיבה השלישית (עמ' 242-252), סבירי מביאה מסורת דומה המדגישה את ההבדל בין הסופים לבין המאמינים העובדים את האל מפחד אש הגיהנום או מתוך כמיהה לגן עדן (עמ' 245). הסופים ראו בפרקטיקות הפרושיות חלק מן הדרך אל האהוב האלוהי, מעין תחנות ביניים הכרחיות ('מַקַּאמַאֵת') לקראת קבלת המצבים הרוחניים ('אֶחוּאֵל'). כל הפרקטיקות שהוזכרו לעיל אינן ייחודיות לסופים, וכאמור, ספרי הפרישות הקדומים עוסקים בהן באריכות.

מוזכרות בפרק גם פרקטיקות סופיות ייחודיות או כאלה שהסופים פיתחו אותן פיתוח מהותי, כמו ריכוז הקשב ('נִימַע', 'גִּמַּע אל-הַס', 359-368), שמיעה והאזנה ('סִמַּאע', עמ' 369-382) והזכרת שם האל ('ד'כֶּר', עמ' 383-394). לד'כֶּר יש אמנם שורשים באסלאם שלפני צמיחת הסופיות, אבל פרקטיקה זו הפכה למרכיב מרכזי בסופיות מתוך הבחנה בין הזכרת שם האל בקול ('ד'כֶּר אל-לִסְאֵן') להזכרתו בלב ('ד'כֶּר אל-קֶלֶב'), טכניקה המקובלת בצורה זו או אחרת במדיטציות שמקורן במזרח הרחוק. אמירה יפה הממחישה את ייחודיות ה'ד'כֶּר' הסופי מובאת מפיו של אבו יזיד: 'במשך שלושים שנה הייתי מזכיר את האל, ואז ראיתי כי הזכר שלי הוא מסך [ההוצץ ביני לביןו] ושתקתי' (עמ' 387).

בחטיבה החמישית מובאים פרקים על הנפש, על הלב, על מידות טובות, על דרך הגינוי, על הונאה עצמית, ועל עוני והיזקקות. גם כאן לא ברור כל כך מדוע קובצו כל הנושאים האלה תחת קורת גג אחת, אבל כדי לא להכביד על רשימה זו

לא אאריך בנושא זה. על כל פנים, הקורא העברי עלול לקבל רושם מוטעה שיש במקורות הסופיים זיקה הדוקה בין כל הנושאים הללו, ולא היא: הקטלוג והמיון של החומרים בפרק זה, כמו באנתולוגיה בכללותה, הוא סובייקטיבי, וכאמור לעיל, כל עורך אנתולוגיה סופית המבקש להטביע חותמו על ארגון החומרים היה מציג סדר פרקים ומיון חומרים אחר. דווקא בשל כך עדיף היה אולי לאמץ את ההיגיון הקטלוגי והמיוני של החיבורים הסופיים, כל שכן שהאנתולוגיה שלפנינו לא אימצה תפיסה תאורטית אנליטית כלשהי הנוגעת למיסטיקה כתופעה אוניברסלית.

גם בחטיבה השישית, העוסקת בידיעה המיסטית, קיבצה המחברת כמה נושאים שהזיקה ביניהם רופפת. למעשה רק הנושא הראשון בחטיבה, ה'מערפה', הוא הידיעה המיסטית, ונושא זה ראוי היה לבוא בצמוד לפרקי האהבה והכמיהה בחטיבה השלישית דווקא. זו אחת הדוגמאות לבעייתיות שיוצר מבנה האנתולוגיה, כפי שנרגים להלן: בפרק על 'אהבה וחשק' בחטיבה השלישית סבירי מביאה את הטקסט שלהלן המיוחס לאל-שבלי. אל-שבלי התבקש לתאר את בעל הידיעה לעומת בעל האהבה: 'בעל הידיעה, אם ידבר – יאבד; ובעל האהבה, אם ישתוק – יאבד' (עמ' 222). אמירות מסוג זה מופיעות בדרך כלל בחיבורים הסופיים דווקא כדי להראות עד כמה מדרגת הידיעה ('מערפה') עולה על מדרגת האהבה ('מחבה'): מי שיש לו 'מערפה', השתיקה יאה לו. לעומת זאת, מי שהגיע רק למדרגת האהבה, ימות אם ישמור הכול בלבו. אחד הדיונים המעניינים הוא מהו סדר המצבים בשלבים העליונים של הדרך המיסטית, ובשל החריגה מן המבנה הטבעי של הדרך הסופית, כפי שהוא מוצג במרבית האסופות הסופיות, מחמיצה האנתולוגיה את הדיון בשאלה שחוגים סופיים עסקו בה: האם האהבה קודמת לידיעה או הידיעה קודמת לאהבה? (Abrahamov 2009: 7-8). האם אתה קודם יודע את סודות האהוב ורק לאחר מכן אוהב אותו, או שקודם אתה אוהב אותו ובעקבות זאת יודע את סודותיו? חשוב גם לזכור שהידיעה הסופית היא מדרגה אקסטטית שאינה קשורה לידיע נרכש, בוודאי לא מן הספרים. חוגים סופיים לא מעטים, עד העת החדשה, זלזלו במי שרוכש את ידיעותיו מן הספרים, ויש אף מי שרואה בהן מחיצה בין המיסטיקן לבין הידיעה האלוהית, בדומה לסיסמה הרומנטית 'קום ידידי והנח לספרים'. באחד החיבורים הסופיים של אבן עג'יבה (מת 1809) מצאנו את הדברים האלה:

אם אתה רוצה להתנסות בטעימה המיסטית ('ד'יק'), הנח לספרים שהרי כל עור נסמך אתה על אוצרות הזולת, נמנע אתה מלחפור [בתוך עצמך] כדי לאתר את אוצרותיך. עליך לנטוש אפוא את העיון בספרים ולבקש את עזרת אללה ואז אללה ישפיע עליך את חסדיו [...] כאשר ראה אל-דבאס את תלמידו מעיין באגרת של אל-קשירי אמר לו: השלך את

הספר וחפור בקרקע נפשך ואז יפרוץ המעיין. אם אינך עושה זאת, אנא הסתלק ממני (אבן עג'יבה 1961: 79-80).

עוד כללה המחברת בחטיבה השישית פרקים על ראיית האל, על חלומות, על טביעת עין ועל דמיון ('ח'יאל', 'בְּרִיחַ'). לא ברור מדוע קובצו פרקים אלו יחד בחטיבה אחת הנושאת את הכותרת 'הידיעה המיסטית'.

על כל פנים, לחומרים המובאים בשתי החטיבות האחרונות יש השלכות על סוגיות מרכזיות הנדונות לאחרונה בפילוסופיה וכלימודי התרבות. הנפש, אותה מהות יצרית וארצית, אך בעת ובעונה אחת גם 'מרכז תפיסת האדם את עצמו כעצמו ולא אחר [...] המוקד למודעותו העצמית' (עמ' 397), והמאמצים והמאבקים הכרוכים בתהליך הטראנספורמציה שהנפש צריכה לעבור כדי לרחף במרחבים האלוהיים, משתלבים מבחינה מסוימת במה שבמחצית השנייה של המאה העשרים ידוע כפולמוס סביב הזהות האישית. בפסיכולוגיה הסופית נחשב האדם לפסיכי – 'כגופה בידם של המטהרים אותה' – ואילו האל פועל בו כרצונו: לב האדם, שהוא מרכז ההווה האנושית, ובו צומחת התודעה המיסטית, אחוז, על פי מסורות קדומות, בין שתי אצבעותיו של האל המהפך אותו מצד לצד נגד רצונו (לפיכך כאמור נקרא הלב בערבית 'קלב', מן השורש המציין התהפכות). במסגרת הפולמוס סביב נושא הזהות, יש המבקשים לראות במיסטיקה ובתשוקה לאיחוד עם האלוהי פן נוסף של האדם בחתירתו למימוש זהותו. בשיח לימודי התרבות, תחום ידע הבוחן, בין השאר, כיצד יחידים וקולקטיבים מעצבים את זהותם ואת תודעתם העצמית, נהוג להתייחס בעיקר לשני מודלים של עיצוב זהות: מודל המניח שיש תוכן אוטונומי, מהותני פנימי לכל זהות, תוכן שמקורו אחיד או מכנה משותף של התנסויות או של שניהם גם יחד מגדיר אותו. ההנחה הפילוסופית העומדת בתשתיתו של מודל זה, אליבא דרנה דקארט (Descartes, 1596-1650) למשל, היא שהדבר היחיד שאין להטיל בו ספק הוא קיומו של העצמי או של הסובייקט – הוא יציב ואינו תלוי בהשפעות חיצוניות. לפיכך, כל דיון בנושא זהות מסוימת כלשהי חותר לחשוף את התוכן ה'אותנטי' וה'מקורי' של זהות זו. המאבק על ייצוגי הזהות מתאפיין אפוא בהצגת זהויות נבדלות ומובחנות זו מזו. המודל השני דוחה את קיומן של זהויות אותנטיות נפרדות המתבססות על מקור אחיד או התנסויות משותפות, ורואה בזהות תגובה לגירוי חיצוני, או אפילו רואה במודעות העצמית של הפרט תוצר של הפנמת השקפותיהם של אחרים (פרטים, קהילות או מוסדות חברתיים), שהסובייקט בא במגע עמם, שהוא משתייך להם או שהוא פועל במסגרתם. דיוויד יום (Hume, 1711-1776) סיפק את התשתית הפילוסופית לכך בהתייחסו לעצמי כאל צרור של רשמי חושים המשתנים בכל פעם שהפרט חווה חוויה חדשה או נזכר בחוויה ישנה

(יום תשנ"ח: 321-335). לפי מודל זה, זהות היא תמיד סובייקטיבית, נזילה ויחסית, היא איננה יכולה להיות שלמה ומלאה ונמצאת תמיד בתהליך מתמשך של התהוות. כדי להתמודד עם הבעיות שמציב המודל השני דלעיל, ובעיקר עם התפיסה הפוסט־מודרנית המצביעה על התפוררות הגרעין המהותני של הזהות באשר היא, הוצעה הקטגוריה 'ייחודיות' (singularity), המתבססת על מה שג'ורג'ו אגמבן מכנה בכותרת ספרו 'הקהילה העומדת בפתח' (The Coming Community). אגמבן, מן החריפים שבמבקרי לוגיקות ההזדהות המקובלות, גורס שהגלובליזציה מרחיקה את בני האדם מן הזהויות המסורתיות ומקרבת אותם אל תצורה חדשה של סובייקטיביות – 'הוויה כלשהי' ('whatever being'), הוויה המתקיימת מחוץ לקטגוריות המקובלות של הזהות ושיש לה זיקה מקורית לאהבה ולתשוקה. ייחודיותה של הוויה זו היא האדישות לכל תכונה משותפת, והיא אינה רואה עצמה חלק ממערכת רחבה יותר, אלא מתבססת על ייחודיותה הנפשית של כל פרט ופרט. כפי שהאוהב איננו ממקד את אהבתו בתכונה מסוימת של האהוב (היותו גבוה, מלוכסן עיניים או בלונדיני), אלא מבקש את קרבת האהוב על כל תכונותיו (האהוב כמות שהוא, דהיינו, ההערצה העיוורת של האוהב לאהוב), כך גם הייחודיות אינה מתייחסת לתכונה זו או אחרת של הסובייקט (Agamben 2003: 1-2). לא קשה להבחין ברמז לחוויה המיסטית: המיסטיקן מבקש את קרבת האל כמו שהוא מבלי להעלות בדעתו תכונה כלשהי שהוא מעדיף. הזהות האנושית הייחודית, אליבא דאגמבן, איננה מתבססת על השתייכות למערכת כלשהי, כמו שאיננה נשענת על שלילת השתייכות כלשהי. לדוגמה הוא מביא את פניו או את כתב ידו של האדם: כל פנים וכל כתב יד הם ייחודיים לאדם מסוים ולו בלבד, אבל אי אפשר להסביר מהיכן ייחודיות זו נגזרת, אם היא מממשות תצורה אוניברסלית כלשהי, או שמא היא מעוצבת ממיליוני כתבי יד ותווי פנים פרטיים. 'הוויה כלשהי' זו נולדת על קו התפר שבין לשון למילה, בין פוטנציאליות לפעולה – הקהילה העתידית מתבססת על התנודות הסמויות של 'הוויה כלשהי' זו בין שני הקטבים, האוניברסלי והפרטי. הייחודיות דנן היא אוניברסלית רק משום שכל סובייקט אנושי, יהא אשר יהא, ניחן בה ומשום שהיא בעלת משמעות וערך כלל אנושיים – אך לכל סובייקט וסובייקט ייחודיות מובחנת ונבדלת, שלו, ולו בלבד, יש נגישות אליה. התחושה שיש לעתים לכל אחד מאתנו שנפש הזולת נגישה לנו כספר פתוח איננה אלא אשליה ויהירות שאינה במקומה. הנגישות איננה לנבכי נפש האחר אלא רק למשמעות האינטרסובייקטיבית (intersubjective) של הקיים בנפשו ושל ההשלכות של הקיים בה עלינו, מתוקף היותנו חולקים מציאות בין־אישית משותפת. שיתוף זה מותיר כל אחד עם מציאותו הפנימית שאיננה נגישה כלל לזולתו, ואילו המשמעות האינטרסובייקטיביות נגישות לכל מי שחי בחברה משותפת ומדבר את לשונה (גלעד 2005: 319). מדובר אפוא במציאות נפשית פנימית וסובייקטיבית שברגע שהיא נגישה לאחר זולת הסובייקט

עצמו היא חדלה לשמש ייחודיות במשמעות דלעיל. כל אדם שונה במהותו מזולתו ולכן היחס אליו חייב להיות כאל סובייקט ייחודי נבדל.⁸ במידה מסוימת אפשר לומר שכל זהות שאיננה ייחודית לסובייקט עצמו ולו בלבד, כפופה למערכת של אילוצים ותכתיבים שמחוץ לסובייקט, אילוצים אתניים, חברתיים, דתיים, פוליטיים, תרבותיים וכדומה. ולא רק זאת, כל מגמה המצדיקה הכפפת סובייקטים נבדלים לזהות משותפת עומדת בסתירה מוחלטת לתפיסת הייחודיות. בדומה לאפשרויות נפשיות טהורות, כל סובייקט שונה מזולתו בייחודיותו הנפשית, לא רק משום שייחודיות זו אינה זהה לייחודיותו של סובייקט אחר, אלא משום שהיא אינה דומה לה במהותה, 'ואין באחת מהן דבר כדי לייצג מי מחברותיה או לבוא במקומה' (גלעד 2005: 29).

על פי הגישה דלעיל, ייחודיות המיסטיקן נגזרת מהיותו משוכנע שהוא שייך לאלוהים ואלוהים שייך לו, וגם אם האיחוד טרם התממש, הוא חותר לכך בכל מאודו, וחתירה זו, הייחודית לו ולו בלבד, מעניקה לו זהות אישית ייחודית. אפשר להזכיר בהקשר זה גם את תפיסת הפילוסוף הצרפתי לואי פייר אלטוסר (Althusser, 1918-1990), העוסקת במקורה בזיקה שבין אמצעי התקשורת ללשון בהיותם שחקנים מרכזיים בעיצוב האידאולוגיה של בני האדם. אלטוסר טבע את המונח 'אינטרפלציה' (Interpellation) כדי לתאר כיצד האידאולוגיה מזמינה את ה'סובייקט' למלא את תפקידו בחברה כמרינוטה גרידא. לטענתו, האידאולוגיה מעוותת את יחסם של בני האדם כלפי המציאות, עיוות שעיקרו באשליית הבחירה של הנתין המאמץ את תפיסות המעמד השולט (Althusser 1971: 121-173). מצד אחד, לא נוח לאמץ גישה זו, שנועדה במקורה להנהיר את היחסים בין מנגנוני כוח חברתיים, ולהשתמש בה כדי ללמוד על היחסים שבין האדם לבין אלוהיו. מצד אחר, כל המתבונן בסוגיה בעין בלתי משוחררת יתקשה שלא לראות באלוהות מנגנון בעל כוח פסיכולוגי אדיר. אם בכל זאת ניישם גישה זו לענייננו – המיסטיקן כסובייקט מזומן על ידי האל, או לפחות רואה בעיני רוחו זימון מעין זה, למלא תפקיד מסוים, ובעצם קבלתו את התפקיד המיועד לו הוא מגדיר את ייחודיותו. במקורות הסופיים אפשר לראות בבת הקול, 'האֵתָה' בערבית, גילום של זימון זה, כמו למשל אצל אברהמים אבן אדהם (אל-קשידי 1940: 8).

8 אני נסמך, בין השאר, על טיעוניו של עמיהוד גלעד בדבר קיומו של איסור מוסרי מוחלט לענות (גלעד 2005: 102-122). גלעד מחדד את הגדרת הייחודיות במשפט היאה גם לענייננו: 'הקורא תיגר על ייחודיותו של פלוני, ולו רק אחד בלבד, קורא תיגר על ייחודיותו של כל אדם' (גלעד 2005: 112).

סיכום

כל ההערות דלעיל אינן מעיכות על ההישג הגדול של פרופ' שרה סבירי בהוצאתה לאור של האנתולוגיה שלפנינו. מדובר בשפע של חומר מן המקורות הסופיים שהקורא העברי יכול ללמוד ממנו על עושרה של המיסטיקה האסלאמית, ובעקיפין גם מעט מזער על עושרה של התרבות הערבית. בדיקה מדגמית מעלה שהתרגומים מדויקים בדרך כלל, גם במקומות שבהם נדרש מאמץ לא קטן להבין את משמעות הטקסט. התרגומים מלווים בהערות פרשניות עשירות המבהירות מושגים ומפנות להרחבות נוספות. פה ושם דילגה סבירי על מעקשים, לעתים מבלי לציין שמדובר במשפטים מקוטעים. כך למשל, בתרגום הקטע הראשון בפרק 'הרגע המיסטי' ('וּקְתָּ') (עמ' 212-213), מתוך האגרת של אל־קשירי, התחילה סבירי בתרגום דברי אבו עלי אל־דקאק (מת 1015) וויתרה על תרגום ההגדרה של אל־קשירי ל'וקת'. בהמשך היא השמיטה תרגום שני בתי שיר מבלי לציין שהיא מדלגת עליהם. בתרגום אחד הבתים בקטע, חרזה סבירי בין הדלת לסוגר אף שאין חריזה כזו במקור: 'לא השוכב בשלום על משכבו הוא המת, אלא המת החי הוא המת באמת'. איני בטוח שמי שאינו מכיר את הבית המפורסם הזה מבין למה הכוונה במקור. בקטע האחרון באותו הפרק (עמ' 217-218), קטע הלקוח מתוך ספרו של אחמד אבן מחמד אבן עג'יבה, אִיקָאֵא אֶל־הֶמֶס פִּי שֶׁרַח אֶל־חֶכֶם (המרצת השאיפות בכל הנוגע לביאור החכמות), שוב הביאה סבירי כמה משפטים מבלי לציין שמדובר בתרגום מקוטע. נראה לי גם שהקטע הזה אינו מדגים, או מדגים רק בחלקו ובאופן קלוש, את הרגע המיסטי: אמנם נעשה בו שימוש במושג 'וקת' ואף מובא המשפט 'האביון הוא בן הרגע', אבל עניינו של הקטע כולו הוא הצורך שהסופי יכלכל את זמנו בהגיון, לא ידחה דברים ויבין ש'מה שחולף חולף לכלי שוב'. ראוי לזכור שבלקסיקון הסופי אין מונח אחד לחוויה המיסטית, ואת המצבים הרוחניים האקסטטיים מתארים כמה מונחים, כל מונח מבקש ללכוד פן אחר של החוויה. המושג 'וקת', למשל, מבקש לכדל את הרגע המיסטי מן הזמן הלינארי הרגיל. אין בחוויה המיסטית עבר או עתיד, אלא רגע מיסטי שהוא בלתי מדיד ונמצא מחוץ לתפיסת הזמן האנושית. משמעות הדבר שאם הוצף המיסטיקן באור האלוהי בשעה 11:43 הוא יתעורר מן החוויה ב־11:43 — הזמן הלינארי עומד מלכת בשעה שהוא במחיצת האל.⁹ הרגע המיסטי מדומה לחרב החוחכת באבחה אחת — לא תוכל להתכונן אליו, אבל בעת ובעונה אחת הרגע הוא גם שופין: הוא שף אותך אך אינו מוחה אותך (עמ' 212).

9 לתיאור ספרותי המנסה להמחיש את הרגע המיסטי הזה, הרגע שבו הזמן עומד מלכת, ראו הסיפור 'אל־דאר אל־מִיתָה' (הבית המת) של הסופר היהודי-עיראקי יצחק בר־משה (1927-2003). על הסיפור והפניות ביבליוגרפיות, ראו שניר 2005: 190-191.

לאנתולוגיה מצורפים כמה נספחים מועילים: נספח שמות ובו פרטים על אישים, בעיקר על מיסטיקנים מוסלמים קדומים, תאריכים ופרטים חשובים. סבירי השקיעה כאן מאמץ רב בריכוז החומר ובהגשתו בתמצות נאה. נספח נוסף הוא מפתח לפסוקי הקוראן המופיעים באנתולוגיה, מסודרים על פי סדר כרונולוגי של סורות הקוראן. די לעיין במספר הרב של הפסוקים המופיעים באנתולוגיה כדי להבחין בזיקה ההדוקה המשתקפת בחומרים שתורגמו בין המיסטיקה המוסלמית לקוראן, ובעצם בין המיסטיקה לבין הדת הממוסדת. נספחים נוספים הם רשימת קיצורים ביבליוגרפיים שהופיעו באנתולוגיה ומפתח כללי, ובו מושגים, אישים, חיבורים ומקומות. ברשימה הביבליוגרפית מבוחר של מקורות בערבית, כל כותר מתורגם במלואו או בחלקו לעברית ומובא גם בתעתיק. לצד הרשימה הזאת, מובאות עוד שלוש רשימות: רשימה קצרה של מקורות בתרגום לעברית, רשימת מחקרים בעברית ורשימת מחקרים באנגלית, ותרגומים לאנגלית. הרשימות הללו סלקטיביות ולא הצלחתי להבין את העקרון שעל פיו מקורות מסוימים נכללו בהן ואחרים, חשובים לא פחות לדעתי – לא. לא אביא כאן רשימה של מקורות שהיה ראוי לכלול ברשימות הביבליוגרפיות, אבל אזכיר רק את מחקריו של פרופ' בנימין אברהמוב בתחום המיסטיקה המוסלמית, בעיקר את ספרו המצוין על האהבה האלוהית אצל אל-ר'זאלי (Abrahamov 2003). היה כדאי, לדעתי, להוסיף גם רשימת מחקרים בצרפתית ובעיקר בגרמנית, שהרי מיטב המחקרים על המיסטיקה המוסלמית התפרסמו בשנים האחרונות בלשון זו, עד כי אי אפשר כיום לחקור תחום זה ללא הכרת המחקר הגרמני העשיר והמגוון.

כאמור, לא הייתי טורח על רשימה זו אלמלא ההערכה הרבה שאני רוכש לפרופ' סבירי שהחליטה, ככל הנראה לפני שנים רבות, להקדיש את מרצה יותר למשימה זו, ומן הסתם פחות למשימות אקדמיות צרופות. מדובר במפעל מרשים ביותר, ובהיותי חוקר ומתרגם העוסק בחומרים דומים אני מוקיר אותו מאוד. רק לעתים נדירות אנשי אקדמיה העוסקים בתחום לימודי הערבית והאסלאם חורגים מדלת אמותיהם ומקדישים שנים רבות לעבודה שאין האקדמיה יודעת לפצות עליה. מתוך עשרות רבות של חוקרים בתחומים אלו אני מצליח להעלות בזכרוני רק מעטים שמצאו לנכון לשרת את ציבור קוראי העברית ולקרב אותו אל נכסי הרוח של התרבות הערבית והמוסלמית וגם ידעו כיצד לעשות זאת היטב. פרופ' חוה לצרוס-יפה המנוחה עשתה זאת בהצלחה בתחום מושגי היסוד של האסלאם, פרופ' ששון סומך עשה רבות בתחום התרגום מן הספרות הערבית המודרנית והצגת נכסיה לציבור הרחב ועדיין ידו נטויה. באחרונה הצטרפו אליהם פרופ' יוסף סדן, עם תרגומו מ'אלף לילה ולילה', ופרופ' אורי רובין עם תרגומו לקוראן. פרופ' סבירי נמנית כעת עם רשימה מכובדת, ולמרבה הצער קצרה, זו.

ביבליוגרפיה

- אבן אל-ערבי, מחיי אל-דין, 1966. תרג'מאן אל-אשואק, בירות: דאר סאדר.
- אבן עג'יבה, אחמד אבן מחמד, 1961. איקאז אל-המם פי שרח אל-חכם, אל-קאהרה: מטבעת אל-באבי אל-חלבי.
- אדוניס, 1965. כתאב אל-תחולאת ואל-הג'רה פי אקאלים אל-נהאר ואל-ליל, בירות: אל-מכתבה אל-עסריה.
- אדוניס, 1996. אל-אעמאל אל-שעריה: אר'אני מהיאר אל-דמשקי וקסאאד אח'רא, דמשק: דאר אל-מדא.
- אדוניס, 1998. פהרס לאעמאל אל-ריח, בירות: דאר אל-נהאר.
- אקו, אומברטו, 1987 [1980]. שם הורד (תרגום מאיטלקית ומלטינית: עמנואל בארי), תל אביב: זמורה ביתן.
- אריסטו, 1989. על הנפש (תרגום מיוונית: מנחם לוז), תל אביב: ספרית פועלים.
- אריסטוטלס, תש"ט. על הנפש (תרגום מיוונית: אהרן קמינקא), תל אביב: דביר.
- בר-יוסף, חמוטל, 2008. מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, תל אביב: משכל.
- גולדציהר, יצחק יהודה, תשל"ח [1910]. הרצאות על האסלאם (תרגום מגרמנית: יוסף יואל ריבלין), ירושלים: מוסד ביאליק.
- גלעד, עמיהוד, 2005. אהבה ואפשרויות טהורות אחרות: מבוא עברי לפאנאמנטליזם, בנימינה: נהר ספרים.
- דבור, גי, 2001. חברת הראווה (תרגום מצרפתית: דפנה רז), תל אביב: ככל.
- אל-זהאוי, ג'מיל סדקי, 1972. דיואן, בירות: דאר אל-עודה.
- זך, נתן, 1983. כל החלב והדבש, תל אביב: עם עובד, 1983.
- אל-חלאג', אל-חסין אבן מנסור, 2009. הכד'א תכלם אל-חלאג' – אל-נסוס אל-סופיה אל-כאמלה, דמשק: דאר אל-מדא.
- יום, דוד, תשנ"ה. מסכת טבע האדם (תרגום מאנגלית: יוסף אור), ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- לצרוס-יפה, חוה (עורכת), 1967. פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל אביב: רשפים.
- מחפוז, נגיב, 1971. חכאיה בלא בדאיה ולא נהאיה, אל-קאהרה: מכתבת מסר.
- מחמוד, זכי נגיב, 1984. קים מן אל-תראת', בירות: דאר אל-שרוק.
- מרסאל, אימאן, 2009. גיאוגרפיה חליפית (תרגום מערבית: ששון סומך), תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אל-נפרי, מחמד אבן עבד אל-ג'באר, 1934. כתאב אל-מואקף, אל-קאהרה: מטבעת דאר אל-כתב.

פלוטינוס, 1978. אנאדות (תרגום מיוונית: נתן שפיגל), ירושלים: מוסד ביאליק.
אל-קשירי, אבו אל-קאסם עבד אל-כרים, 1940. אל-רסאלה, אל-קאהרה: אל-חלבי.
אל-קשירי, אבו אל-קאסם עבד אל-כרים, 1999. 'האהבה המיסטית באסלאם', מטען
לחשיבה ופעולה, אביב 1999, עמ' 29-34.
רות, חיים יהודה, תשל"ג. הדת וערכי האדם, ירושלים: מאגנס.
שלום, גרשום, תשמ"א. פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק.
שניר, ראובן, תשמ"ז. יסודות צופיים בשירה הערבית החדשה 1940-1980, חיבור
לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית.
שניר, ראובן, 2005. ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק,
ירושלים: מכון בן צבי.
אל-תלמסאני, עפיף אל-דין, 1997. שרח מואקף אל-נפרי, אל-קאהרה: מרכז אל-
מחרושה.

Abrahamov, Binyamin, 2003. *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh*, London and New York: Routledge Curzon.

Abrahamov, Binyamin, 2009. 'Ibn al-'Arabī on Divine Love', in: S. Klein-Braslavy, B. Abrahamov, and J. Sadan (eds.), *Tribute to Michael: Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwarz*, Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 7-36.

Agamben, Giorgio, 1995 [1985]. *Idea of Prose* (translation from Italian: Michael Sullivan and Sam Whitsitt), Albany: State University of New York Press.

Agamben, Giorgio, 1998 [1995]. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (translation from Italian: Daniel Heller-Roazen), Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio, 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (translation from Italian: Daniel Heller-Roazen), Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio, 1999 [1996]. *The End of the Poem: Studies in Poetics* (translation from Italian: Daniel Heller-Roazen), Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio, 2003 [1990]. *The Coming Community* (translation from Italian: Michael Hardt), Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Agamben, Giorgio, 2009 [2006]. *What is an Apparatus?* (translation from Italian: David Kishik and Stefan Pedatella), Stanford: Stanford University Press.
- Althusser, Louis, 1971. 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)', in: *Lenin and Philosophy and Other Essays* (translation from French: Ben Brewster), London: NLB, 121-173.
- Debord, Guy, 1967. *La Société du Spectacle*, Paris: Éditions Buchet-Chastel.
- Ephrat, Daphna, 2008. *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Heiler, Friedrich, 1958 [1921]. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (translation from German: Samuel McComb), New York: Oxford University Press.
- Idel, Moshe, 1988. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State University of New York Press.
- Idel, Moshe, 2002. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- Jones, Rufus Matthew, 1919. *Studies in Mystical Religion*, London: Macmillan.
- Karamustafa, Ahmet T., 2007. *Sufism: The Formative Period*, Berkeley: University of California Press.
- Kübler-Ross, Elisabeth, 1969. *On Death and Dying*, New York: Macmillan.
- Kübler-Ross, Elisabeth, 2009. *On Death and Dying: What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy and their own Families*, London and New York: Routledge.
- Kübler-Ross, Elisabeth and David Kessler, 2005. *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief through the Five Stages of Loss*, New York: Scribner.
- Meier, Fritz, 1999. *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (translation from German: John O'Kane), Leiden: Brill.
- Mendel, Yonatan, 2011. *Arabic Studies in Israeli-Jewish Society: In the Shadow of Political Conflict*, unpublished PhD. Dissertation, University of Cambridge.
- O'Rourke, Meghan, 2010. 'Good Grief, Is There a Better Way to be Bereaved?', *The New Yorker*, 1 February 2010, 66-72.

- Scharfstein, Ben-Ami, 1973. *Mystical Experience*, Oxford: Basil Blackwell.
- Scholem, Gershom G., 1954. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken.
- Scholem, Gershom G., 1965. *On the Kabbalah and its Symbolism* (translation from German: Ralph Manheim), New York: Schocken Books.
- Snir, Reuven, 1999. 'Bāb al-Mahabba (The Chapter on Love) in al-Risāla al-Qushayriyya: Rhetorical and Thematic Structure', *Israel Oriental Studies* XIX (1999), 131-159.
- Snir, Reuven, 2006. *Religion, Mysticism and Modern Arabic Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Sviri, Sara, 2009. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakīm al-Tirmidī and his Contemporaries*, London: Routledge.
- Underhill, Evelyn, 1961. *Mysticism*. New York: E. P. Dutton.
- Wilcox, Andrew, 2001. 'The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā', in Early Sūfism', *British Journal of Middle Eastern Studies* 38 (2011), 95-118.
- Wittgenstein, Ludwig, 1958. *Philosophical Investigations* (translation from German: G. E. M. Anscombe), Oxford: Blackwell.
- Wohlfarth, Irving, 2005. 'On Some Jewish Motifs in Benjamin', in: Peter Osborne (ed.), *Walter Benjamin: Critical Evaluations in Cultural Theory*, London & New York: Routledge, 162-212.
- Wordsworth, William, 1965. *Selected Poems & Prefaces*, Boston: Houghton Mifflin.