

## על הכרת הפן הייחודי: תרגום והערות לפרק 396 של ספר אל-פתוחאת אל-מכיה,<sup>1</sup> מאת מחי אל-דין אבן אל-ערבי

### סלמאן בשיר

מאמר זה כולל תרגום וביאור של אחד הפרקים הקצרים, אך החשובים, בספרו המפורסם של מחי אל-דין אבן אל-ערבי (1165-1240) אל-פתוחאת אל-מכיה. הפרק נמנה עם אוסף של פרקים שעוסקים במה שאבן אל-ערבי מכנה 'מנאז'לאת', כלומר 'תחנות המפגש האמצעיות' – תחנות הביניים במסע החיפוש אחר האמת, שבהן נפגש 'איש הידיעה', העולה בסולם ההכרה, עם 'האמת העליונה' היורדת לקראתו. הפרק מוקדש לנושא חשוב בתורתו המיסטית-פילוסופית של אבן אל-ערבי, והוא 'הכרת הפן הייחודי' – אותו פן של הדברים שמציין את הקשר בין כל דבר בעולם לבין האמת העליונה, שאחראית לבריאתו ולקיומו. הכרת הפן הייחודי מקנה לאדם יכולת תפישה מיוחדת, המאפשרת לו להתחבר אל האמת העליונה ומחדדת את כושר השיפוט שלו. הפרק מתאר את דרכי המחשבה והפעולה שעל איש הידיעה לנקוט כדי להגיע להכרה של הפן הייחודי, ואת האפשרויות שהכרה זו פותחת בפניו.

מחי אל-דין מוחמד בן-עלי בן-מוחמד בן-אחמד אל-ערבי אל-טאאי אל-חאתמי נולד במוריציה, בחבל אנדלוסיה שבספרד, ב־27 בחודש הרמדאן, שנת 1165, כבן יחיד למשפחה מיוחסת. הייתה זו תקופת שלטונו של בן מרדניש, השליט

1 הסתמכתי על מהדורת הפתוחאת שיצאה לאור בקאהיר ב־1911 בעריכת צ'ת'מאן יחיא. ראו רשימה ביבליוגרפית, פריט 1.

המרבטי האחרון, ואביו של אבן אל-ערבי נשא משרה רמת דרג בשירות בן מרדניש. מאוחר יותר המשיך האב לשרת את סלטאן המונחדון אבו יעקוב יוסף. כשהיה אבן אל-ערבי בן שמונה, עברה המשפחה – הוא, הוריו ושתי אחיותיו – לעיר סביליה, שם, בהיותו בן 15, חווה חזון מיסטי מיוחד ועבר תקופה של המרה רוחנית. על-פי עדותו שלו, התרשם הפילוסוף הידוע אבו אל-ג'לד אבן רושד מהישגיו הרוחניים של הנער הצעיר וביקש להיפגש עמו.<sup>2</sup> בגיל 20 החל לעסוק באופן מעשי בתורה הסופית, ובמשך עשר שנים נדד בערי אנדלוסיה וצפון אפריקה, פגש מורים ומורות רוחניים ולמד אצל רבים מהם.<sup>3</sup> בשנת 1202 הגיע למכה, שבה שהה שנתיים, ואף החל בכתיבת הספר החשוב ביותר שלו, אל-פתוחאת אל-מכיה. במכה כתב גם את ספר השירה המפורסם שלו תרג'מאן אל-אש'ואק (פרשן התשוקות). בשנת 1230 התיישב אבן אל-ערבי בדמשק, שם עורר עליו ביקורת מצד העולמא האורתודוקסים. הם האשימו אותו כי פגע במעמדה המועדף של דת האסלאם על פני דתות אחרות, כאשר אמר שהרחמנות האינסופית של אלוהים גורמת לכופרים להתענג במקום להתענות בעולם הבא. באמירה זו, טענו, הוא אף הפריז בהדגשת יסוד הרחמנות האלוהית, ופגע בעקרונות הצדק האלוהי ואחריות האדם למעשיו. כמו כן, האשימו אותו המבקרים בפגיעה במעמדם המועדף של הנביאים על פני שאר המאמינים. זאת בשל המעמד המיוחד שייחס לקבוצת ה'אנליאא' (חבריו של האל') – קבוצה בה כלל אף את עצמו, כמי שמסוגל ליצור קשר ישיר עם האל ולקבל ממנו ידיעה בלתי-אמצעית.

ככל שהתחזק מעמדו של אבן אל-ערבי בקרב הסופים בדמשק, כך הלכה והחריפה הביקורת עליו, עד כי התעורר חשש רציני לחייו. הוא הצליח לקבל את הגנת בני המשפחה האיוביית המושלת, ומצא מחסה בבית משפחת השופט מ'חי אל-דין אבן אל-זאכי. בזכות החסות הזאת והמקלט שניתן לו הצליח אבן אל-ערבי, בשנות חייו האחרונות, לנהל חיים שקטים של לימוד וכתיבה. בתקופה זו חלם אבן אל-ערבי חלום נוסף, אותו פירש כחזון, ובעקבותיו כתב את ספרו *óóóó* אל-חכם (אבני החן של החוכמה), חיבור שהשפיע עמוקות על קוראיו וזכה להתייחסותם של פרשנים רבים, חלקם אוהדים ואחרים שהעלו ביקורת נוקבת.<sup>4</sup> הוא נפטר בביתו של

2 אבן אל-ערבי מספר על המפגש בינו לבין הפילוסוף בפרק 15 של ספר הפתוחאת.

3 בספרו רוח אל-קדס (רוח הקודש) מזכיר אבן אל-ערבי את שמותיהם של 90 מהמורים הרוחניים שלו, ובהם אבו ג'עפר אל-עריאני, אבו יעקוב אל-ק'סי וסאלח אל-ע'דני. יש לציין שהיו גם מורים רוחניים שאותם לא פגש אבן אל-ערבי מעולם, כמו למשל אבו מדיאן אל-מר'רבי. לאבן אל-ערבי היו גם מורות רוחניות, שניתנו בתכונות רוחניות מיוחדות, כגון פאטמה בנת אבן אל-מ'נא אל-ק'רשבי. ראו פרק 178 של הפתוחאת.

4 עם הפרשנים נמנו: ס'דר אל-דין אל-קונאוי (נפטר ב-671 להגירה), עפיף אל-דין אל-תלמסאני

אבן אל־זאכי ב־28 בנובמבר 1240, ונקבר באדמת המשפחה. בתורתו המיסטית־פילוסופית של אבן אל־ערבי ניכרת התלות ההדדית בין הרמה האונטולוגית, המתייחסת לתכונות הבסיסיות של הישות, לבין הרמה האפיסטמולוגית, המתייחסת להכרת גבולות הידיעה. הדבר ניכר במשמעות המיוחדת שמייחס אבן אל־ערבי למושג 'ג'וד' ('ישות'). למלה זו יש שני מובנים שונים – במובנה האונטולוגי פירושה 'דבר בעל קיום עצמאי', בדומה למלה 'existence', ואילו במובנה האפיסטמולוגי פירושה הוא 'מציאה', בדומה למלה 'finding'. אבן אל־ערבי מדגיש את החשיבות של עקרון המציאה, הן לצורך ההבנה של המונח 'ישות' והן לצורך הכרת הישות עצמה. הוא קורא לאנשי הידיעה 'אקה אל־כִּשְׁף ואל־ג'וד' ('בעלי ההתגלות והמציאה'). הידיעה עבורו היא תהליך מתמיד של חיפוש, גילוי ומציאה, ולא סתם מחשבה על ישות נתונה. התהליך שבו מגיע האדם אל הידיעה הוא מסע אינסופי, שבמהלכו עליו לעבור מתחנה אחת (מקאם) לתחנה אחרת. תהליך המעבר מתחנה אחת לבאה אחריה מתרחש בהתאם למצב (חאל) הנתון של הבנתו, שגם היא נמצאת בתהליך של שינוי מתמיד.

המצב שבו שרוי איש הידיעה מותאם לרמת ההתגלות של האמת העליונה בפניו, ולשינויים החלים בו עצמו בהתאם לכך. האמת העליונה אינה נחשפת באותה הצורה לשני אנשים שונים, או בשתי צורות זהות לאותו אדם (פתיחאת, חלק 2, עמוד 589: שורה 2). איש הידיעה ניצב מול השינויים הבלתי פוסקים בעולם, שהוא מקום הקבלה של ההתגלות האלוהית, ושינויים אלה מותירים אותו במצב של מבוכה ובלבול. הוא מחפש בעולמו את האחדות בין הצורות, אך מאחר שמקור ההתגלות עלום מעיניו, הוא מוצא עצמו אבוד ומפוזר בין מושאי הידיעה, ואת האחדות אינו משיג. בשל כך מתארך מסעו, וכל פעם, בחשבו כי הנה נגע במהות האמת, הוא מוצא עצמו בתחילתה של דרך חדשה.

המסע האינסופי הזה אל הידיעה מתואר על־ידי אבן אל־ערבי ב־רסאלת אל־אִנְוָאר ('איגרת האורות') כ'מעראג' ('עלייה' או 'מסע לילי') של מִשְׁרַת האמת – בדומה למסעו הלילי המפורסם של הנביא מוחמד ממכה, דרך שבעת הרקיעים, עד 'סִדְרַת אל־מִנְתָּהָא' ('עץ הקצה')<sup>5</sup>. הוא מרבה להזהיר את איש הידיעה לבל יעצור בתחנה כלשהי, מתוך אמונה כי הגיע לגבול האחרון של הידיעה. שהרי גבול הידיעה הוא האמת (אל־חֶק), שלעולם לא נרד אל חֶקרה. מהות האמת היא מעבר להשגתו, שכן אין לה כל קשר עם עולם היחסים, שהיא־הוא מושא ההכרה הבלעדי שלנו.

(נפטר ב־690), סעד אל־דין אל־פֶּרְרָאני (נפטר ב־700), דאוד אל־קִיֶּסְרִי (נפטר ב־751), כמאל

אל־דין אל־קֶאֶשְׁאני (נפטר ב־751), עבד אל־רִנִי אל־נַאבְלִסִי (נפטר ב־1144).

5 סִדְרַת אל־מִנְתָּהָא – 'עץ הקצה', הוא על־פי המסורת המוסלמית עץ לטוס הנמצא ברקיע

השביעי, מימין לכסא הכבוד. ראו מילון איילון־שנער 1984: 152.

מהותה של האמת או של האלוהות מסתכמת עבורנו בשמות האלוהיים, שהם צמדים מנוגדים ומשלימים של פעלים (כגון 'מרחם-מתנקם', 'מועיל-מזיק') ושמות תואר (כגון 'בעל העצמה', 'הרואה', 'השומע'). לשמות האלוהיים יש שני פנים: פן אחד פונה למהות האלוהית האחת, והפן האחר פונה לריבוי הישים בעולם. משמעות הדבר היא שכל שם אלוהי כולל בתוכו פן של אחדות, המוענק לו בזכות התייחסותו למהות האלוהית האחת, ופן של ריבוי, המוענק לו בזכות התייחסותו לריבוי הקיים בעולם התופעות. כל שם מציין, אם כן, את הגבול בין עולם התופעות, שהוא המקום בו האל מגלה את עצמו, לבין העולם הנסתר, השייך למהות האלוהית.

כשם שלאֱלוהים יש שני פנים (הפן הייחודי, ששייך למהותו, ופן הריבוי, המתבטא בשמות שלו) כך גם לדברים בעולם יש שני פנים. פן אחד מתייחס לקשרים הסיבתיים בין הדברים בעולם, והפן השני הוא הפן הייחודי, שמציין את הקשר הבלעדי שיש לכל דבר בעולם עם האמת האלוהית. על-פי סיווג זה נחלקים גם אנשי הידיעה לשניים: חלקם מתמחים בבחינת הקשרים בין הדברים בעולם, ובדרך זו מבקשים להגיע אל האמת שמאחדת בין הדברים; האחרים מבקשים למצוא את הקשר הייחודי המחבר כל דבר ודבר בעולם עם האמת העליונה, ורואים בקשר זה את המקור הבלעדי לאחדות הדברים.

באשר לדברים בעולם, יש לשים לב להבחנה נוספת שעורך אֶבְנֵי אֶל־עֶרְבִי, בין הדברים בהתגלמותם החיצונית או המוחשית בעולם התופעות, לבין הדברים בהתגלמותם כישויות קבועות (אֶעֱיֵאן ת'אֲבֵתָה) בעולם הנסתר. אפשר לטעון כי מדובר כאן בעצם באותו הדבר עצמו, אשר מצד אחד גלום באלוהות ומצד שני משתקף כתופעה בעולם התופעות. במובן הזה, ניתן לראות את הישויות הקבועות כמעין 'תבניות', שלובשות צורה וגוף בעולם התופעות בהתאם להתגלות הנתונה. התבנית עצמה לעולם אינה מתגלה במהותה השלמה, ואינה זוכה להחצנה סופית בעולם התופעות. על-פי דימוי זה, נותרת הישות הקבועה מעין דגם שבצלמו מעוצבות התופעות, אבל כשלעצמה, היא נשארת עלומה.<sup>6</sup>

אֶבְנֵי אֶל־עֶרְבִי סבור שהמהות של התופעות בעולם, ממש כמו המהות של האל עצמו, היא מעבר להשגתנו ולא ניתן לדעת אותה באופן סופי. איש הידיעה יכול להכיר ולהבין את עולם התופעות בלבד. ואולם, תפישתו של אֶבְנֵי אֶל־עֶרְבִי את המונח 'תופעה' שונה מתפישתם של הוגי דעות אחרים, שעבורם מציין המונח דבר שעומד בפני עצמו ואינו מייצג דבר שמעבר לו. לפי אֶבְנֵי אֶל־עֶרְבִי, כל אחת מן התופעות בעולמנו אינה אלא סימן (עֲלָמָה), שעצם קיומו מצביע על המהות

הקבועות שמצויות באמת האלוהית הנסתרת.<sup>7</sup> אבל, לא כל אדם מסוגל לראות את התופעות כסימנים, ועבור מרבית האנשים התופעות הן תופעות בלבד, ואינן מייצגות דבר מעבר לעצמן. אנשים אלה רחוקים מלהיות אנשי התגלות, כי אין הם מסוגלים לגלות את הפן הנסתר באמצעות התבוננות יוצרת בתופעות.

אנשי הידיעה האמיתיים, לעומת זאת, הם אלו שעולה בידם לראות את התופעות כסימנים, ושמסוגלים לזהות את הפן הייחודי בתוך ריבוי התופעות. אנשים אלה הם גם הפרשנים האמיתיים, שהרי פרשנות (תְּעִבִיר) מציינת מעבר מצד אחד לצד שני, דוגמת המעבר מגדה אחת של הנהר לגדה האחרת. כך גם אנשי הפרשנות, אשר מצליחים לעבור בתפישתם מהתופעה או הסמל אל הדבר המסומל. הפרשנים הם גם אלו שמצליחים לפרש את החלומות, שכן החלום הוא סמל, והאמת שבסמל זה נחשפת כאשר מפרשים את החלום נכונה.

עבור אבן אל־עֶרְבִי משמש העולם עצמו, על כל ריבוי התופעות שבו, כסימן הגדול ביותר לקיומה של ישות אלוהית, וככזה הוא טעון פרשנות לעצמו, בהיותו, בכללותו, תופעה מייצגת. במובן זה, יש להתייחס אל העולם כאל חלום אחד גדול, שאיש הידיעה אינו יכול לקבל אותו כדבר מובן מאליו. העולם הוא כמו ספר, והדברים בעולם הם כמו המלים הכתובות בספר, אלא שהמלים בספר הזה הן אינסופיות, שכן איש הידיעה לעולם יגלה בהן עוד ועוד משמעויות חדשות. כל גילוי חדש כזה פירושו חשיפה של תוכן מסוים שמחבר הספר, שהוא האלוהים, הטעין במלותיו. התכנים הם אינסופיים, ועל כן גם הגילויים של הקורא בספר חייבים להיות אינסופיים. להתגלות מעין זו לא ניתן להגיע באמצעות מחשבה רפלקסיבית,<sup>8</sup> שכן מחשבה כזו מגבילה את עצמה ואת בעליה לתוכן מחשבתי נתון.<sup>9</sup> הידיעה של

7 אבן אל־עֶרְבִי מדגיש את חשיבות הידיעה המבוססת על פרשנות של סימנים, ואת עליונותה על הידיעה המבוססת על הוכחות שכליות, כפי שניתן לראות בקטע הבא:

אחת הידיעות הכלולות בתחנת הדרך (מְנַאזְלָה) הזאת היא הידיעה על ההבדל בין ההוכחה (אל־גִ'לִי) והסימן (אל־אִיָה). בעל הסימן נחשב לחכם יותר מבעל ההוכחה, שכן הסימן, שלא כמו ההוכחה השכלית, אינו גורם לא־בהירות והוא בחוקתם של בעלי המציאה (אל־ג'וד) וההתגלות (אל־כֶּשֶׁף) (פְּתִיחַת 3, פרק 353: 234).

8 על מושג ה'מחשבה הרפלקסיבית' ראו הערה 16 להלן.

9 בקטע הבא מתאר אבן אל־עֶרְבִי את מצב המבוכה של בעל הידיעה הרפלקסיבית, ומברידל אותו ממצב המבוכה של בעל הידיעה המבוססת על ההתגלות:

יש שתי דרכים לידיעת האלוהים. הדרך האחת היא הדרך של המחשבה הרפלקסיבית. מי שהולך בדרך הזאת, וממצה את אפשרויות המחשבה הרפלקסיבית, נמצא שרוי במבוכה עד למותו. שהרי אין הוכחה הגיונית שאין לה הוכחה הגיונית מקבילה... הוא [הרודף אחרי ההוכחות השכליות] נמצא בעולם הזה במצב של עיוורון ומבוכה. עם מותו, הוא מביא עמו את העיוורון הזה לעולם הבא, שם הוא נחשף להתגלות העצמית

ההתגלות חייבת להיות מבוססת על 'מדע הטעימה' ('עלם אל־ד'קן'). מדובר בידיעה שלא ניתן להעביר מאיש ידיעה אחד לאיש ידיעה אחר, אלא כל איש חייב ללמוד אותה באמצעות קבלה ישירה מהאלוהים. כדי להכין את עצמו לקבלת הידיעה חייב איש הידיעה, קודם כל, לרוקן את עצמו מכל תוכן מחשבתי, ובמיוחד מהמחשבה שניתן להגיע לאמת באמצעות ההתבוננות הרציונלית, המסתמכת על נתוני החושים ועל השיפוטים השכליים המבוססים עליהם. כאשר איש הידיעה משלים את תהליך ההכשרה, שמכין אותו לקבלת הידיעה של ההתגלות, מעניק לו האל את הידיעה הזו, כפי שהעניק אותה לאחרים שנכנסו לתהליך הכשרה דומה לפניו. סוג זה של ידיעה מכונה בפי אבן אל־ערבי בפרק שלפנינו 'הכרת הפן הייחודי'.

לתהליך קבלת הידיעה של ההתגלות שותפים שני צדדים. מצד אחד, מִשְׁרַת האמת, שמעלה את עצמו לרמה שבה הוא מוכיח כי הוא ראוי לקבל את הידיעה האלוהית. מצד שני, האמת עצמה, שיוודת ובאה לקראת המשרת. לתהליך ההדדי הזה של רכישת הידיעה קורא אבן אל־ערבי 'מְנַאזְלָה'. במלה זו הוא מתכוון לתחנת בניינים, שבה מתאחדים האמת ומשרתה בדרך פעילה או יוצרת. המְנַאזְלָה שאבן אל־ערבי דן בה בפרק 396 של הפְּתוּחָאת עניינה, אם כן, בהכרה של הפן הייחודי.<sup>10</sup>

כמנהגו, פותח אבן אל־ערבי את הפרק בבתי שיר, שבהם הוא מבטא את האופי הפרדוקסלי של ידיעתנו את האמת. הפרדוקסליות מקורה ביחס הבעייתי בין עולם התופעות, המשתנה תדיר, לבין האמת המתעלה. מצד אחד, הוא מזהיר את איש הידיעה מדבקות יתרה במושאי העולם, ומזכיר לו שהעולם הוא אשליה שאפילו הזהירים ביותר אינם בטוחים מפניה. מצד שני, הוא מדגיש את חשיבות העולם, על התופעות שבו, לצורך ידיעת השמות האלוהיים. השמות האלוהיים מתפקדים כמעין חוטים מקשרים בין עולם ההתגלות לבין המהות האלוהית הנסתר. באמצעות השמות האלוהיים המהות פועלת בעולם, ורק באמצעות ההתבוננות בעולם אפשר

של האלוהים והמבוכה שלו רק גוברת, בגלל ריבוי ההתגלויות של האלוהים. הדרך השנייה היא הדרך של ידיעת האלוהים באמצעות ההתגלות העצמית שלו. האלוהים לא מגלה את עצמו באותה הצורה פעמיים. לכן ההולך בדרך הזאת נמצא אף הוא במבוכה, הדומה למבוכה בה מתנסה ההולך בדרך הידיעה הראשונה בהגיעו לעולם הבא. מה שעובר עליו בעולם הזה הוא מה שעובר על האחר בעולם הבא (פְּתוּחָאת 4, פרק 542: 187–188).

10 אבן אל־ערבי מייחד 78 פרקים של הפְּתוּחָאת למְנַאזְלָאת. את המשמעות של המְנַאזְלָה הוא מגדיר כך:

מְנַאזְלָה היא פעולת חיפוש הדדית של שניים. כל אחד מהשניים מחפש את האחר, כדי לרדת אליו או לחנות בו. מקום המפגש של השניים הוא תחנה על דרך החיפוש. מצדו של המשרת אין זו, בעצם, ירידה כי אם עלייה, אך אנו קוראים לה ירידה, כי המשרת מבקש בעלייה שלו לרדת לסופה של האמת (פְּתוּחָאת 3: 23–25).

להבחין באופן פעולתה. ידיעת השמות האלוהיים מאפשרת לנו להכיר את הקשר שלנו עם המהות האלוהית, מעבר לקשרים האינסופיים שלנו עם מושאי ההכרה בעולם.

בפרק שלפנינו מתאר אבן אל-ערבי את מצב הבלבול והמבוכה, שבו שרוי איש הידיעה בחפשו אחר האמת האחת שמאחדת את מושאי ההכרה בעולם. איש הידיעה מוצא עצמו במצב זה כיוון שאינו ער לכך, שאין למצוא את האמת האחת בתוך הריבוי של מושאי ההכרה בעולם. זאת משום שהריבוי הוא אינסופי, והוא גורם לרודף אחריו ללכת בדרך אינסופית, שלעולם לא תוביל אותו אל הגשמת מבוקשו. גם כאשר מבין איש הידיעה כי מושאי ההכרה בעולם אינם אלא סימנים לאמת האחת, מבוכתו אינה נעלמת. הוא נותר נבוך ומבולבל, כיוון שהמעבר מאחדות הריבוי, המאפיינת את היחסים בין מושאי ההכרה בעולם, לבין אחדות האמת כשלעצמה, הוא מעבר חסום, שלא ניתן לגשר עליו בדרכי המחשבה הרציונלית.

כאמור, איש הידיעה חייב להכשיר את עצמו לקבלת הידיעה הייחודית, שתוענק לו על-ידי האמת עצמה. הוא חייב לרוקן את עצמו, ובמיוחד את לבו – שהוא אמצעי הידיעה הייחודי של איש הידיעה – מכל תוכן. אם הצליח בכך, תעניק האמת למשרתה את 'הכרת הפן הייחודי'. הכרה זו מגלה בפני איש הידיעה את הפן שמקשר אותו ישירות עם האמת. כתוצאה מהתקשרות זו, הוא זוכה ביכולת מדעית מיוחדת במינה. הוא מפתח כושר שיפוט שנוגע לא לקשר הסיבתי בין הדברים בעולם, אלא לקשר בין הדברים לבין סיבתם הראשונית, שמקורה באלוהים. הוא רוכש לעצמו יכולת פרשנית שמגשרת על הפער בין עולם ההתגלות לבין עולם הנסתר. בזכות היכולת הזו הוא מסוגל לפרש חלומות, וכן להמציא כללים או חוקים חדשים בהסתמך על כללי המשפט המוסמכים.

פרק 396, שמובא להלן בתרגום מועד לעברית, הוא אחד הפרקים הקצרים ביותר בספר אל-פְּתוּחַאת של אבן אל-ערבי. יחד עם זאת זהו פרק מיוחד, מכמה סיבות: ראשית, בפרק מוצגים באופן תמציתי וקולע כמה מושגים מרכזיים בתורתו של אבן אל-ערבי, ובראשם מושג 'הכרת הפן הייחודי', שעומד בבסיס שיטת ההכרה הסופית ומבדיל אותה משיטות הכרה אחרות; שנית, בד בבד עם הצגת המושגים המרכזיים בתורתו, דן אבן אל-ערבי בפרק זה בעיקרי משנתו המיסטית-הפילוסופית. הטקסט יכול לספק, לפיכך, חלון הצצה אל עולמו המחשבתי של המחבר.

## פרק 396

**על הכרת תחנת המפגש האמצעית (מנאזלה)  
של זה שמלקט את הידיעות (אל־מעארף) ואת המדעים  
(אל־עלום), שהם אשר מסתירים אותי [את האמת] ממנו**

אכן, כל המצבים חוזרים אל האלוהים,  
הוי! עולמי שלי, אין אתה אלא אחיזת עיניים.  
יראי האל אינם בטוחים מפני עֶרְמָתוֹ של העולם  
למרות היותם אנשי הקבלה, לא כל שכן החוטאים.  
בעֶרְמָתוֹ, מקבל העולם את התארים של האמת,<sup>11</sup>  
ואילו עֶרְמָתָה של האמת<sup>12</sup> היא מעבר להשגתנו.  
אם [העולם] היה מובן לאשורו,  
הוא היה נושא עבורם [עבור בני האדם] בשורה וזוהרה טובה.  
מעט מאמיתותו של העולם מתגלה  
כשהוא מראה לנו את פלך המוות מסתובב עלינו.  
ב[עולם] ובמה שיש בו אני [רואה]  
אזוהרה ואזכרה לבעלי הניסיון.

11 המלה 'אל־חֶק' מתורגמת כאן 'האמת'. המלה מציינת את האלוהים ברמה של המהות (ד'את), להבדיל מהרמה של השמות האלוהיים, המציינים את היחסים של האל עם העולם, שהוא משכן ההתגלות העצמית של האל. המהות האלוהית כוללת את הישיות הקבועות של כלל הדברים האפשריים, שהם הצורות שבאמצעותן מתגלה האמת בעולם. לפנינו, אם כן, שתי רמות דיון: הרמה של המהות המוחלטת והישיות הקבועות השוכנות בה, רמה שמגיעים אליה באמצעות הידיעות הוודאיות; והרמה של עולם היחסים, אליה מגיעים באמצעות המדעים. אֲבָן אֶל־עֶרְבִי מבקש להבהיר שגם הידיעות המתייחסות למהות המוחלטת, וגם המדעים, שמתייחסים לאספקטים השונים של התגלות האמת המוחלטת, הופכים למסווה שמסתיר מאיש הידיעה את האמת. האמת היא לא רק מעבר ליחסי, אלא גם מעבר למוחלט, כי המוחלט נקבע יחסית ליחסי, ובקביעה הזו טמונה ההגבלה של הידיעה עליו. האמת, לעומת זאת, היא בלתי־מוגבלת, אפילו לא על־ידי אֶי־הגבלה. לכן, זה שדבק בידיעות המגבילות אותו לאספקט אֶי־המוגבלות, או במדעים המגבילים אותו לפן היחסיות, הוא בסופו של דבר מוגבל והאמת נסתרת ממנו.

12 אלוהים מתואר בקוראן (54: 3, 54: 30) כטוב ביותר מבין אלה שמולכים שולל (ח'יר אל־מאכרין).

על-ידי [התבוננות] בו וב[אופן] התהוותו,  
זוכה המשרת ביום התחייה [לדעת] את תארי האל ב[אופן] שלם.  
הצדק עמו [עם המשרת] המוותר [על העולם]  
ואילו זה שמתכחש [לאמת זו] סוטה מהדרך הנכונה.  
המאזניים של העולם הוצבו בו,<sup>13</sup>  
וזה שמכיר אותם הוא בעל ידיעה ועצמה  
דוגמת אחמד אל-סבתי במעשיו,  
אשר אלוהים שם בידיו את המושכות לניהול כל העניינים.  
אין המשרת מגלה את שמותיו [של האלוהים]  
מלבד באמצעותו [באמצעות העולם], שהרי [האלוהים] הוא המוחל והמגלה.<sup>14</sup>

דע לך, אלוהים יחזק אותנו ואותך ברוח הקודש, כי כשלעצמו אלוהים הוא מרומם ונעלה מלהיחשב לאחד ממושאי ההכרה של משרתו. הדבר הוא מן הנמנע, ולא נותר

- 13 אדם עשוי להשתייך לאחת משלוש קבוצות: קבוצת הפרשנים ה'טובים', קבוצת הפרשנים ה'גרועים' וקבוצת האנשים ה'פשוטים'. הפרשנים הגרועים, להבדיל מהטובים, אינם מקרבים אותנו אל האמת, ואפילו מרחיקים אותנו ממנה. באמצע, בין שני קצוות אלה, נמצאים האנשים הפשוטים שאינם מפעילים את מחשבתם ואינם מפרשים, אלא מקבלים את מלות האל בלי ערעור ובאמונה שלמה. האנשים בשלוש קבוצות אלו נבדלים ביכולתם להבין את האופן שבו המאזניים של העולם מודדים את ערכן של המשימות האלוהיות, אישר מתממשות בעולם. במובן זה, העולם יכול להיות מעין פתיחה או הקדמה להבנת האמת העליונה, והאדם שמגיע לידיעה המושלמת בעולם הזה, יכול להגיע בעולם הבא להבנה מושלמת של משמעות השמות האלוהיים. לפי אבן אל-ערבי, השמות האלוהיים באים תמיד בזוגות מנוגדים. השם אל-מנתקם (המתנקם), למשל, מנוגד לשם אל-רחים (המרחם). אדם שהוא פרשן טוב, שמאזני העולם נהירים לו, יכול לדעת מתי להשתמש בשם המסוים באופן הולם. כדוגמה מביא אבן אל-ערבי את פעולת הרופא, שקוטע את רגלו של החולה מתוך רצון להציל את חייו. פעולה זו תיחשב לפעולה הנובעת מתוך רחמנות. אותה פעולה עצמה עשויה להיחשב לפעולה של אכזריות ונקם במצבים אחרים.
- 14 אבן אל-ערבי אינו מהסס להגיד דבר והיפוכו, ואף עושה זאת במתכוון. בתחילה הוא לא רק ממעיט מערכו של העולם, אלא אף טוען שהדבקות בעולם היא הגורם להסוואת האמת מעיני איש הידיעה; ואילו לאחר מכן, הוא מדבר על העולם כעל סימן שמצביע על האמת. זאת בהתאם לקשר שהוא רואה בין המונחים 'עולם' (עאלם), 'סימן' (עלאמה) ו'מדע' (עלם). העולם הוא סימן לאמת, וזה שידוע לפרש את הסימן זוכה ומקבל ידיעה. מידת הצלחתו של איש הידיעה להתקרב אל האמת תלויה ביכולתו להיות פרשן טוב של עולם הסימנים. במובן מסוים מזהה אבן אל-ערבי את מלאכת הידיעה עם מלאכת הפרשנות.

לנו שום מושא של הכרה אלא היחסיות בלבד, או המהויות הקבועות<sup>15</sup> בהתגלמותן בדברים האפשריים ובמה שמיוחס להן. הידיעה (אל־מְעַרְפָּה) מתייחסת (תַּתְעַלֵּק), אם כן, לישויות [של המהויות הקבועות] של הדברים האפשריים, בעוד המדעים (אל־עֵלוֹם) עוסקים בדברים המיוחסים להן. אתה מכיר את המהויות הקבועות ואת הישויות שלהן באופן ודאי ובלי מחשבה רפלקסיבית (פְּכָר)<sup>16</sup> או התבוננות (נִזְר). יתרה מזו, הנפש תופשת אותן בזכות מה שהאלוהים נטע בה. ואתה מכיר את היחסים המתקיימים בין המהויות הקבועות באמצעות ידיעת הדברים שמדווחים עליהן. כלומר, באמצעות התיאורים של המאפיינים שלהן והשיפוטים בנוגע להן, שמבוססים על ההוכחות השכליות או הדיווחים שאינם מוטעים.<sup>17</sup> זו היא הדרך היחידה לדעת אותן.

15 המושג 'אל־מאֵהֵיאת אל־תֵּאבְתָה' ('המהויות הקבועות') הוא אחד המושגים הקשים ביותר להבנה בתורתו של אבן אל־עֵרְבִי. סוגיה סבוכה במיוחד היא יחסן של המהויות הקבועות למהות האלוהית, מצד אחד, ולתופעות המוחשיות בעולם, מצד שני. בפיתוח מושג הישות, או המהות הקבועה, מושפע אבן אל־עֵרְבִי מקבוצת התיאולוגים המְעַתְזִים ומהמושג 'אל־מְעֻדוֹם' ('הדבר שאיננו'), שטבעו אנשי קבוצה זו (פְּתוּחָת 3: 74). 'המהות הקבועה' של אבן אל־עֵרְבִי, כמו 'הדבר שאיננו' של המְעַתְזִים וכמו האידיאה האפלטונית, היא דבר מופשט שאינו ניתן לתפישה חושית. עם זאת, ניתן לתפוש אותה במחשבה והיא מהווה תנאי לקיום הדברים המוחשיים בעולם ולהכרתם. הטענה הנסיסית היא, שכדי להבין את אפשרות הריבוי של הדברים המוחשיים אנו חייבים להניח את קיומו של דבר לא מוחשי, המספק אחדות לריבוי הדברים המוחשיים. במונח הזה, המהויות הקבועות מהוות את התנאי לקיום הדברים המוחשיים, שכן הן מעניקות לקיומם זהות ואחדות. באשר לקשר בין המהויות הקבועות והמהות האלוהית, הרי שכאן התמונה היא מסובכת למדי. כאן אנחנו מתבקשים לחשוב על הקשר בין המהות הקבועה, שהיא קשה לתפישה בפני עצמה, לבין המהות האלוהית, שהיא קשה אף יותר לתפישה מחמת המופשטות המוחלטת שלה. במקומות רבים בכתביו, מזהה אבן אל־עֵרְבִי את המהויות הקבועות עם המהות של אלוהים. הוא אף מתאר אותן באמצעות הטיות של השורש כ.ו.ן (הוה), אותו שורש שבאמצעות צורת הציווי שלו ('כְּו!') אלוהים מוציא מתוך עצמו את המלים, שהופכות לאחר מכן לדברים בעלי קיום חיצוני בעולם (פְּתוּחָת 3: 283).

16 המונח 'פְּכָר' מתורגם כאן 'מחשבה רפלקסיבית'. כפי שנראה בהמשך, הדגש הוא על הנגדה בין הרפלקסיביות של המחשבה לבין הראייה הישירה של הדברים. המטרה האולטימטיבית של איש הידיעה היא להגיע למצב, שבו הוא מתאחד עם רגע ההתהוות של הדברים ובאופן זה מזדהה עם שורש הפעולה האלוהית. מונח אחר, שקשור גם הוא למונח פְּכָר, הוא המונח 'עֵקֶל' ('תבונה'), שפירושו קשירה או הגבלה. כאשר אבן אל־עֵרְבִי מדבר על העֵקֶל, הוא מנגיד אותו ל'קֶלֶב', כלומר ל'לב'. למלה זו שני מובנים נוספים: 'מרכז' ו'התפכחות'. לפי אבן אל־עֵרְבִי, את הידיעה המושלמת ישיג איש הידיעה בזכות הלב, ולא בזכות התבונה. זאת כיוון שמטבעו של הלב להתהפך בהתאם להתהפכותו האינסופית של האלוהים בעת ביצוע המשימות האלוהיות. בעוד שהתבונה קושרת את בעליה לאספקט מסוים של ההתגלות האלוהית, ובכך מונעת ממנו להיפתח לאמת האלוהית השלמה ולהיות נציגה בעולם.

17 הדיווחים שאין בהם סכנת הטעיה הם הדיווחים של הנביאים ושל שליחי האל.

השיפוטים והדיווחים הם בעלי ריבוי אינסופי.<sup>18</sup> ובגלל ריבויים האינסופי הם גורמים לאדם המעיין בהם להתפזר, באין לו יכולת להכילם. האמת (אל-תק) מבקשת לגרום למשרתיה להיות מאוחדים בה, ולא ברדיפה אחרי הריבוי, רדיפה שנועדה להשיג ידיעה על-אודות האמת. עם זאת, האמת התירה לחלק ממשרתיה את הידיעה של הריבוי, ידיעה שתסייע בידם לראות את הדברים כאחד בתוכה. ההיתר הזה מצוין במלים האלוהיות שמתייחסות לעיון בדברים אלה: "[אנו נראה להם את הסימנים שלנו באופקים ובעצמם], עד שיתברר להם שזוהי האמת" [קוראן 53: 41].

באשר למי שמתבלבל כשהוא מקבל ידיעות ומבין אותן לא מבחינת הצבעתן על האמת, הרי שאותן ידיעות מסתירות מפניו את הפן שלהן אשר מצביע על האמת.<sup>19</sup> כאלה הם, למשל, האריתמטיקה, הגיאומטריה, המתמטיקה, הלוגיקה ומדעי הטבע. בכל מדע מהמדעים האלה יש סימן ודרך לידיעת האלוהים. אולם מרבית האנשים אינם מחפשים במדעים האלה את הפן המצביע על האלוהים. לפיכך, חל על האנשים האלה גנאי והסימנים מוסתרים מהם.

גם כאשר מעודד האלוהים אנשים מסוימים לחפש במושאי ההכרה את הסימנים שמצביעים עליו, הוא מפזר אותם בין הידיעות. זאת על-אף שמבוקשם של האנשים האלה הוא הסימנים לאלוהים. על כן, אין לנו ספק כי פעולת הליקוט שמבצע האדם לידיעות, שהן מושאי הסתכלותו, הופכת למסווה המסתיר מעיניו את האלוהים. כלומר, ליקוט הידיעות הופך למסווה, שמסתיר מהמקבל את הפן שעתידי לאפשר לו לקבל ידיעה מאלוהים בצורה נכונה, ועל-פי מידת יכולתו [האישית].<sup>20</sup> [מכאן ש] אין לו [למקבל] דרך לידיעה הזאת מלבד הרחקתן של כל הידיעות ושל העולם בכללותו מהתודעה שלו.<sup>21</sup> אז עליו לשבת בלב מרוקן עם האלוהים

18 השיפוטים והדיווחים הם אינסופיים כי הם מתייחסים למצבים השונים של המהויות הקבועות, וליחסים האינסופיים המתקיימים ביניהן.

19 זהו מקור ההסוואה הראשון. האחדות האלוהית נסתרת מעיני איש הידיעה בשל המרדף אחרי הריבוי האינסופי של מושאי ההכרה. התכלית המוצהרת של המרדף אחרי מושאי ההכרה היא השגת האחדות או השלמות של האמת. אבל הרדיפה היא אחרי אמת מדומה, שכן האמת היחידה היא האמת האלוהית, ומושאי ההכרה כשלעצמם הם מחוסרי אחדות.

20 אבן אל-עריב מדגיש שאפילו כאשר אלוהים מסב את תשומת לבם של אנשים מסוימים לסימנים הטמונים במושאי ההכרה, הוא עדיין גורם לפיזור בין המושאים האלה. כלומר, גם כאשר איש הידיעה מבקש להשתמש במושאי ההכרה כסימנים לאמת האלוהית, הפיזור מבלבל אותו ומותיר את האמת נסתרת ממנו. לא ברור אם גם עכשיו חל גנאי על איש הידיעה, אשר נדמה כי האל עצמו הוליד אותו שולל והסתיר את האמת ממנו.

21 העיסוק של איש הידיעה בריבוי הדברים בעולם מסתיר מעיניו את אותו פן, שעשוי להפוך אותו לאיש ידיעת האמת. כדי להשיג את היעד הזה, חייב איש הידיעה להרחיק את כל הידיעות,

בנכונות (חדור), ערנות (מראקבה), שלוה (ספינה) וזכירה (ד'קר) אלוהית באמצעות השם אללה.<sup>22</sup> זו חייבת להיות זכירה בלב, שאינה מערבת שום הוכחה שכלית שנועדה להוליך את האדם לידיעת האלוהים.<sup>23</sup> אם הוא ניצב לפני השער הזה בדבקות ומתמיד להקיש עליו באמצעות הזכירה הזו, מעניק לו האל רחמים מעצמו, אשר ינחילו לו הצלחה ויגרמו לו להיות מתואם עם הדברים שהזכרנו. כך, לוקח האל על עצמו ללמדו דרך הראייה (שהוּדַ[ן]), ממש כפי שלקח על עצמו לדאוג לאנשיו, כמו אל־ח'יֶר ואחרים, בכך שלימד אותם מתוך עצמו. אלוהים אמר: "אשר נתנו לו רחמים מלפנינו, ונלמדהו דעת" [קוראן 18: 65], מתוך הפן הייחודי שיש בינו לבין האלוהים.<sup>24</sup> לכל יצור נברא [פן ייחודי השייך לו בלבד], כי מן הנמנע הוא שתהיה לסיבות השפעה מלבד ההשפעה החיצונית על המסובבים שלהן. כפי שאלוהים אומר בקשר לישו: "ותפח בו ויהי לעוף ברצוני" [קוראן 5: 110], ולא כתוצאה ממעשה הפחת הרוח שלך. מעשה הפחת הרוח הוא הסיבה החיצונית להתהוות [של העוף], ואילו ההתהוות לאמיתה מותנית ברשות אלוהית. הפן הייחודי הזה אינו מוכר לנביא, לשליח או למלאך מקורב מבין משרתי האלוהים.

התכלית הסופית של ההשגחה האלוהית על הפרט – אם זה מלאך, שליח, או

ובעצם את העולם כולו, מתודעתו. שוב, לא ברור כיצד יכול הצעד הזה לעזור לאיש הידיעה להשיג את מבוקשו, במיוחד לאור זאת שאבן אל־ערבי עצמו מצהיר במפורש, שאין כל דרך להכיר את האלוהים מלבד באמצעות העולם ובאמצעות פירוש הסימנים שמצביעים על האמת האלוהית. אבן אל־ערבי מעמיד אותנו שוב ושוב מול הדילמה של חיוב הדברים ושלילתם כאחד. נוצר הרושם שיש לא מעט אמת בטענה, שאין להתייחס לקביעות של אבן אל־ערבי כאל קביעות סופיות, אלא כאל שלבים בניסיון לבטא אמת שמתעלה מעל לסופיות של הביטויים המוגבלים המתכוונים אליה.

22 הסיווג של אבן אל־ערבי לשמות האלוהיים מעמיד את השם 'אללה' בראש רשימת השמות, בהיותו מייצג את נקודת המפגש בין המהות הנסתרת של האלוהים לבין ההתגלויות שלו באמצעות השמות האחרים שלו.

23 בניגוד לאיש המחשבה הרפלקסיבית, שמשתדל תמיד להערים תכנים על תבונתו, איש הקבלה משתדל לרוקן את בית־הקבלה, שהוא הלב שלו, מכל תוכן. גם ההוכחות השכליות מהוות תוכן מעיק, שעל איש הקבלה לסלקו.

24 אבן אל־ערבי מזכיר את אל־ח'יֶר, שנחשב לקדוש בעיני הַסּוּפִים, ואת סיפור המפגש בינו לבין משה הנביא. משה נשא נאום בפני עמו. הוא נשאל אם יש בנמצא אדם חכם ממנו, והשיב שאין אדם כזה. אורא הזכיר לו אלוהים שיש חכם ממנו והוא אל־ח'יֶר, שנמצא במקום המפגש של הים הפרסי והים היווני. בפגישה בין אל־ח'יֶר למשה הנביא, עשה אל־ח'יֶר מעשים שנחשבו בלתי קבילים על־פי תורת המוסר של משה. משה התנגד למעשים הללו, אבל כאשר הגיעה שעת הפרידה, התברר לו שאותם מעשים היו דווקא הגיוניים ומוסריים. זאת כיוון שהם היו מכוונים לא אל ההווה אלא אל העתיד, שהידיעה עליו נתונה רק בידי אלוהים ובידי משרתי המיוחדים, בעלי הכרת הפן הייחודי.

חבר של אלוהים (וְלִי) – היא שאלוהים יעמיד אותו על הפן הייחודי שלו עצמו, ולא על הפן הייחודי של מישהו אחר. כפי שאמר אל־ח'דֶר למשה, עליו השלום: "יש לי ידיעה שאתה אינך יודע", כי הידיעה הזאת באה מהפן הייחודי שקיבל המשרת [אל־ח'דֶר] מאלוהיו. איש לא יגלה את הפן הייחודי הזה מלבד זה שהפן שייך לו, אם וכאשר אלוהים יפרוש עליו את השגחתו.

לכל יצור נברא יש פן ייחודי השייך לו בלבד. דרכו מלמד אותו האל דברים רבים. זאת למרות שאחדים ממשרתי האל אינם מודעים לכך שהידיעה שלהם נובעת מן הפן הייחודי הזה. מדובר בידיעה הכרחית, אשר המשרת מוצא שלא קדמו לה מחשבה רפלקסיבית או שיקול תבוני (תִּדְבָר) כלשהו. הזוכה בהשגחה [האלוהית] יודע, שאלוהים מעניק לו את הידיעה הזאת באמצעות הפן הייחודי שלו. לכן, הוסיף אל־ח'דֶר ואמר למשה: "ויש לך ידיעה אשר אלוהים לימד אותך וחסרה לי". אם משה היה מודע לפן הייחודי שלו, הרי שהכיר את הידיעה שבאה אליו דרך אותו פן. אם לא היה מודע, הרי שאל־ח'דֶר הסב את תשומת לבו לכך, שעליו לשאול את האלוהים לגבי אותה ידיעה.

כאשר מישהו יודע את הדברים כולם, מתוך הפן הייחודי שלו, הוא דבק בראייה (מְשֻׁאָהֶדָה) הזאת. הוא רואה את העניינים האלוהיים<sup>25</sup> ואת הדברים שאלוהים יוצר, ודעתו אינה מוסחת למרות ריבוי הדברים שהוא רואה בעולם. כזה היה מעמדו של אל־סֻדִיק,<sup>26</sup> כפי שמעידה אמירתו: "לא ראיתי דבר מבלי שראיתי את האלוהים לפניו". זהו פועל יוצא של הדברים שאמרנו לגבי ראייתו [של בעל הכרת הפן הייחודי] את התהליך שבו יוצר אלוהים דברים בעולם. הוא שרוי בראייה מתמדת של הדברים בהיווצרותם, וראייתו את האלוהים קודמת תמיד לראייתו את הדבר שנוצר בידי האלוהים.

ככל הידוע לנו, איש לא הסב את תשומת לבנו אל הפן הייחודי הזה, ואל הדברים שהוא מחולל בלבד של זה המתמסר לראייתו, מלבד אבו בכר אל־סֻדִיק. ואולם, אנו לא קיבלנו את הידיעה הזאת מקריאת דבריו של אבו בכר, כי לא הבנו למה הוא מתכוון ולא היו לנו מחשבות חוזרות על־אודותיו. לאמיתו של דבר, אלוהים

25 המשימות האלוהיות הן העניינים (שֵׁאוֹן) או המעשים שאלוהים מעורב בהם. בקוראן נאמר: "כל יום הוא בעניין אחר" (קוראן 55: 29). ה'עניין האחר' הוא המשימה האלוהית, וה'יום' מציין את זמן הוצאת המשימה הזאת אל הפועל. אבן אל־עריבי עושה שימוש בפסוק זה כדי להראות שאלוהים אינו מתגלה לאותו אדם בשתי צורות זהות, או באותה צורה לשני אנשים. במובן הזה, 'כל יום' מובא כאן במשמעות של 'כל פעם': אלוהים מבצע בכל פעם משימה חדשה, שהיא שונה תכלית שינוי מהמשימה שהוא מבצע בפעם אחרת.

26 אבו בכר אל־סֻדִיק הוא הח'ליף המוסלמי הראשון.

הוא שהפנה אלינו את השגחתו, והידיעה הבלתי־אמצעית הזאת הפתיעה אותנו.<sup>27</sup> היות שלא הכרנו אותה קודם לכן, הכחשנו את הדבר ושאלנו: "מאיפה זה מגיע?". אלוהים פתח את השער שניצב בינינו לבין ידיעת הדבר, ואז ידענו מה מתוך האמת שייך לנו באופן ייחודי, וידענו שמדובר בפן הייחודי שאלוהים העניק לכל יצור חי. אז דבקנו בפן הייחודי ומצאנו שלוה.<sup>28</sup>

מה שמציין את זה שטוען [כי יש לו הכרה של הפן הייחודי] הוא דבקו בכללי השריעה. והיה אם קרה לו והפר את כללי הדת, בשל גזירה אלוהית קדומה שאין מנוס ממנה, הרי שאם הוא רואה במעשהו עבירה על הצו השרעי והתנגדות לו, מובן שהוא נמנה עם אלה שיש להם הכרה של הפן הייחודי. אם הוא סבור אחרת, הרי שאז נדע כי אלוהים מעולם לא גילה לו את הפן הייחודי ומעולם לא פתח לו [את הכרת הפן הייחודי]. כלומר, אנו מבינים שזהו אדם שאלוהים אינו שועה לו. הרי אין לך מי שמראה מידה גדולה יותר של שמירה על כללי ההתנהגות של השריעה או מאמין באמיתותה – כפי שמאמין האדם הפשוט – יותר מאנשי השבט של הפן הייחודי. האנשים הללו יודעים את הדברים כפי שהם לעצמם. הם יודעים שמנת חלקם מהצו השרעי שווה למנת חלקו של השליח שמסר אותו ושווה למנת חלקם של האנשים הפשוטים, שהציווי האלוהי מוטל עליהם. כלומר, הם מבינים, שאין עדיפות לאף אחד מהם על האחר. שהרי הצו השרעי בא בשביל עצמו ולא בשביל שום דבר אחר.

ובכן, אם חל איסור על דבר מסוים, על בסיס כללי השריעה, אזי האיסור חל על כל אלה שמוטל עליהם הציווי האלוהי בלי יוצא מן הכלל. אם מישהו מתיר דבר מה לאדם אחר, שמבצע מעשה אשר מביא עליו גנאי, ייחשב המתיר לכופר בעיני הכלל. ואם יטען אדם זה כי הוא נמנה עם אנשי הפן הייחודי, הוא ייחשב לשקרן. שכן, המדעים המיוחדים ביותר של הפן הייחודי מבוססים על הצווים האלוהיים.<sup>29</sup>

27 דבריו של אבן אל־ערבי בפסקה זו מנוסחים בגוף ראשון רבים, אולם כוונת הדברים היא כמובן אליו עצמו.

28 אבן אל־ערבי מסב את תשומת לבנו לעיקרון חשוב בשיטת ההכרה הסופית – עיקרון הקבלה הישירה. האדם מקבל את הידיעה שלו ישירות מאלוהים, ולא ממקור אחר כלשהו. אין פירושו של דבר שלא תיתכן אחדות דעים בין אנשי הקבלה השונים. להיפך, אחדות הדעים המושגת בדרך הקבלה הישירה מאשרת את אמיתותה של הידיעה המתקבלת. זאת בניגוד לאי הוודאות ולמחלוקות הבלתי נמנעות בקרב אנשי המחשבה הרפלקסיבית, שההוכחות השכליות שלהם מובילות אותם למסקנות שונות ומנוגדות.

29 אבן אל־ערבי מתייחס כאן ובפסקאות הבאות לביקורת שהוטחה לעתים תכופות בסופים, לפיה הם נוטים לפטור את עצמם מהחובות ומהכללים הקבועים בשריעה – ההלכה המוסלמית. אבן אל־ערבי טוען כי האמת היא הפוכה: דווקא לאנשי הפן הייחודי יש דבר שאין לאנשים רגילים,

על שום כך אמר שליח האלוהים ביחס לעלי אבן אבי־טאלב, כאשר נאמר לו שהלה מבקש את ידה של בתו של אבו ג'הל בנוסף על בתו שלו: "פאטמה היא חלק ממני. מה שמזיק לה מזיק לי, ומה שמשמח אותה משמח אותי. אין לי זכות לאסור מה שאלוהים התייר, או להתיר מה שאלוהים אסר".

כלומר, למרות ידיעתו של השליח את הפן האלוהי הייחודי, הוא לא השתמש בדיעה הזאת כעילה להוציא את המותר מגדר המותר או את האסור מגדר האסור. לכן, הוא לא אסר על עלי להינשא לבתו של אבו ג'הל, כי הדבר היה מותר לו. עם זאת, הוא הוסיף ואמר: "אם הוא רוצה בכך עליו לגרש את בתי. באלוהים, בתו של אויב האלוהים ובתו של שליח האלוהים לא תבואנה תחת גבר אחד". אחר כך חלק שבחים לבעלה של בתו, ואז חזר בו עלי מכוונתו לקחת את בתו של אבו ג'הל לאישה. אילו הכרת הפן הייחודי הייתה מתירה את הדברים, כפי שטוען המתפלמס<sup>30</sup> הזה, הרי ששליח האלוהים היה ראוי יותר מכל אדם אחר לעשות שימוש בהיתר זה. אבל הוא לא עשה זאת למרות שניתנה לו, בהיותו האדון הנעלה, ההתגלות המושלמת, הפסיקה הכוללת והחלק הנדיב ביותר של הידיעה האלוהית.

לכל אדם יש תיאור ייחודי שאלוהים ייחד לו מתוך הפן הייחודי שלו. בשל כך אלוהים מעניק אושר, בפסיקה האחרונה, [גם] לאלה אשר נאמר עליהם כי לא יוענק להם אושר וכי לא יחולו עליהם "רחמי אללה אשר מכילים כל דבר" [קוראן 156: 7]. היות ש[הרחמים] נובעים מהפן הייחודי, הם מורעפים הן על בעל הידיעה והן על מחוסר הידיעה, הן על המציית [לחוק האלוהי] והן על המרדן. הלוואי ויכולו אותנו אללה בקרב אלה שזוכים לרחמיו; אז נהיה כמי שפגש את אלוהים, לאחר שידעת הפנים הייחודיים ניקתה אותו מכל אשם. קביעותיהם של פוסקי ההלכה (אל־מג'ת־הדין), כמו גם כל שאר החוקים האלוהיים, נגזרים מהפנים הייחודיים. כמו כן, היכולת לפענח את פשר החלומות באמצעות הכישרון הטבעי, מבלי לעיין ולהתבונן בספרים ולחפש הוכחות תבוניות, נגזרת מהפן הייחודי הזה. מי שמבקש להגיע אליו עליו לדבוק במה שהחלטנו. ו"אלוהים אומר את האמת והוא מוליד לשביל" [קוראן 33: 4].

והוא היכולת לשפוט מה מתאים ומה לא מתאים לכללי השריעה, וזאת גם במקרים שבהם אנשים רגילים מתקשים להגיע לשיפוט כזה.

30 אבן אל־ערבי מתייחס כאן, ככל הנראה, אל אחד מברי הפלוגתא שלו מקרב העולמא האורתודוכסים, אשר התפלמסו עמו בשאלות הנדונות.

## ביבליוגרפיה נבחרת לחיבוריו של אבן אל-ערבי לפירושים של הגותו

ביבליוגרפיה זו כוללת שני סוגים של פריטים: חיבורים של אבן אל-ערבי וחיבורים שכתבו פרשנים של הגותו. חמשת הפריטים הראשונים הם חיבורים חשובים של אבן אל-ערבי, שחלקם זכו לתרגום מלא (2–4) וחלקם לתרגום חלקי בלבד (1, 5). יתר הפריטים קשורים במישרין או בעקיפין לפרק המתורגם. חלק זה של הביבליוגרפיה כולל חיבורים על קורות חייו של אבן אל-ערבי (6), רעיונות ומושגים מרכזיים בתורתו (7–9), ההיבטים הפילוסופיים של תורתו (10–13), השוואת מחשבתו למחשבתם של הוגי דעות אחרים (14–15), מושג הנבואה (17–18), מושג האדם המושלם (19–20), מושג הזמן (12), מושג הישות הקבועה (22) ופרשנותו של אבן אל-ערבי למפגש בין משה לאל-ח'דר בקוראן (23–25).

1. אבן אל-ערבי, מחי אל-דין, [1911] 1972. אל-פתוחאת אל-מכ'יה, (4 כרכים), עורך: עת'מאן יח'יא, קאהיר: אל-ח'יאת אל-מס'ריה אל-עאמה לאל-כתאב.
2. Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, 1946. *Fuṣūṣ al-hikām* (Abū al-ʿIlā 'Affīfī ed.), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī. English translation by R.W.J. Austin, 1981, *The Bezels of Wisdom*, New York: Paulist Press. Austin also translated two of Ibn 'Arabī's treatises in Austin, R.W.J., 1977. *Ṣūfīs of Andalusia, The Rūh al-Quds and Al-Durat al-Fakhīra of Ibn 'Arabī*, Berkeley: University of California Press.
3. Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, 1999. "Kitāb 'Anqā Mughrib" (trans. Gerald T. Elmore), In *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-ʿArabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden: Brill.
4. Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, 1993. "Inshā' al-Dawā'ir" (trans. Paul B. Fenton and Maurice Gloton, "The Book of the Description of the Encompassing Circles", In Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan (eds.), *Muhyiddīn Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*, Massachusetts: Element, 11–43.
5. Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, 1911. *The Tarjumān al-Ashwāq, A Collection of Mystical Odes by Muhyiddīn Ibn al-ʿArabī* (trans. and

- edited by R. A. Nicholson), Publication of the Oriental Translation Fund, 20, London: Royal Asiatic Society.
6. Addas, Clauue, 1993. *The Quest for the Red Sulphur* (trans. Peter Kingsley), Cambridge: The Islamic Texts Society.
  7. Chittick, William C., 1989. *The Ṣūfī Path of Knowledge*, Albany: State University of New York Press.
  8. Chittick, William C., 1998. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology*, Albany: State University of New York Press.
  9. חכים, סעאד, 1991. אל-מעגים אל-סופי. אל-חכמה פי חדוד אל-פלמה, ביירות: דנדרה לל-טבאעה ואל-נשר.
  10. אבו ז'יד, נסר חאמד, 1993. פלספת אל-תאוויל, ביירות: דאר אל-תנוויר לל-טבאעה ואל-נשר.
  11. ʿAffifī, Abū al- ʿIlā, 1939. *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn Ibnul ʿArabī*, Cambridge: Cambridge University Press.
  12. Netton, Ian Richard, 1989. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London: Routledge.
  13. Rosenthal, Franz, 1988. "Ibn ʿArabī Between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Orient* 31: 1—35.
  14. Izutsu, Toshihiko, 1983. *Ṣūfism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: University of California Press.
  15. Smirnov, Andrey V., 1993. "Nicholas of Cusa and Ibn ʿArabī: Two Philosophies of Mysticism", *Philosophy East and West* 43, 1 (January): 65—85.
  16. Chodkiewics, Michel, 1993. *An Ocean without Shore: Ibn ʿArabī the Book and the Law* (trans. D. Streight), Albany: State University

of New York Press.

17. Chodkiewics, Michel, 1993. *Seal of the Saints, Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī* (trans. L. Sherrad), Cambridge, England: The Islamic Texts Society.
18. Corbin, Henry, 1969. *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī* (trans. Ralph Manheim), Princeton: Princeton University Press.
19. Little, John T., 1987. "al-Insān al-Kāmil: The Perfect Man According to Ibn al-'Arabī", *The Muslim World* 77, 1 (January): 43—54.
20. Takeshita, Masataka, 1987. "Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought", Tokyo.
21. Bowering, Gerhard, 1994. "Ibn al-'Arabī's Concept of Time", in A. Giese and J. C. Burgel (eds.), *God is Beautiful and He Loves Beauty*, New York: Peter Lang, 75—76.
22. עפ"פי, אבו אל-עלא, 1969. "אל-אעיאן ת'אבתה פי מד'הב אבן ערבי ואל-מעדומאת פי מד'הב אל-מעזלה", בתוך: אבראהים ביומי מד'כור (עורך), אל-כתאב אל-תד'כארי, קאהיר: דאר אל-כתאב אל-ערבי לל-טבאעה ואל-נשר, 209—220.
23. Batty, Nicholas, 1994. "Khidr in the Opus of Jung: The Teaching of Surrender", In: Joel Ryce Menuhin (ed.), *Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam*, London: Routledge, 166—191.
24. Netton, Ian Richard, 1992. "Theophany as Paradox: Ibn 'Arabī's Account of al-Khadīr in his *Fuṣūṣ al-Hikām*", *Journal of Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society* 11: 11—22.
25. Sviri, Sara, 1997. *The Taste of Hidden Things: Images on the Ṣūfī Path*, Inverness, California: The Golden Sufi Center.