

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

דני אורבך

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

מבוא

סוגיאל ריגופציה, מפרשניו החשובים ביותר של הבודהיזם הטיבטי בימינו וממנהיגיו, מביא בספרו, ספר המתיים והחיים הטיבטי, רשימה של מורים רוחניים ראויים לחיקוי.

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

דני אורבך

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

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

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

בשני הפרקים הראשונים במאמר אציג סקירה היסטורית של שתי התורות: האסלאם הטופי והבודהיזם המהאיני. במסגרת סקירת הבודהיזם אתמקד בטיקסטים הנוכחים ברקע

הזמיר הללוטוס

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

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

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

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

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

דני אורבך

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

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

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

לסופיות, כפי שמציין י"ס טרימינגהם (Trimingham), לא היה בסיס ארגוני מוצק במאות השנים הראשונות לקיומה. אולם איש הטקצו מיסטיקנים נודדים לקבוצות והקימו לעצמם, לעתים קרובות במימון פטרוניים שונים ובהם שליטים, אכסניות שבקראו רבאט, ת'אנקאה או נא'יה. באכסניות אלו התאכסנו סופים, וברבות מהן פעל גם מעין מוסד חינוכי קבוע שבמרכזו עמד חכם דת סופי, שיח' (או מַרְשֵׁד), שהנהיג קבוצה של חסידים. חלק מן הקבוצות התמסדו והפכו למסדרים (קריקאט). כל מסדר שמר על מסורות משלו והתנאה בדמותו של מייסד היסטורי או מיתי, ביגדעין קשה של חסידים ובמעגל של אוהדים ותומכים שהשתתפו בפולחן אך לא השתייכו אליו באופן מלא (Trimingham 1971: 3-9).

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

הזמיר והלוטוס

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

ההתמזגות עם 'האחד' היא לב לבה של הדרך המיסטית. בני האדם הנבחרים המיומנים בדרך זו משתחררים מהכורות המאפיינת את רוב הטין האנושי, וזוכים לדעת כי החומר הוא רק כסות, וההווה האלוהית נוכחת בכול (אחדות הנוכחות, וְתִדַּח אֶל-וְגִיד, כהגדרתו של אבן ערבי). המיסטיקנים הסופים זיהו את ההשקפות הללו גם בקוראן, לפי פסוק מסורת האותות המפורשים: 'צראה להם את איתותינו בכל פינות הארץ, ובנפשותיהם' (41:53), כותבת שימל, וזיהו המיסטיקנים הסופים את 'כוחו הבריא של האל (המתחלה) לכל היבט של החיים, ומגלה את עצמו בסלעים, בקשת בענן, בפרחים, בציפורים, בבני אדם ובמלאכים' (Schimmel 1980: xiii-xiv).

החברים במסדרים הסופיים סמו במידה רבה ממסורת הוחד, מסורתם של המיסטיקנים הסגפנים שבחרו בדרך הותבודדות. השירונים שבהם (מְרִדוֹן) מיו, התאמנו ולמדו יחד לפי תכנית הכשרה, בהנחייתו של המורה. הוגים סופים שונים דנו במפורט בשלבים השונים בדרך הרוחנית הטובילה להשגת הידע האלוהי. כך למשל כתב אבו עבד אל-רחמן אל-סלמי:

לְסוּפִיּוֹת יֵשׁ הַתְּחֵלָה, סוּף וְשִׁלְבֵי בִינָיִים. רֵאשִׁיתָהּ הִיקִיצָה, בַּעֲזַת הָאֵל,
מִן הַשִּׁינָה שֶׁל הַסֹּחַת הַדַּעַת וְעִזְבַת הַרְגְלֵי הַנֶּפֶשׁ וְתֵאוּוֹתֶיהָ [...] אִם
נִפְשׁוֹ שֶׁל הַסּוּפִי צִיִּיתָהּ לוֹ בְּכָל הַדְּבָרִים הַלְלוֹ וְנִשְׁתַּחֲרָה מִן הָרַעוּת,
יַעֲשֶׂה לְתִיקוֹן לְבוֹ עַד שִׁיעֲנָה לוֹ לְבוֹ כִּפִּי שֶׁנַּעֲנָתָה לוֹ נִפְשׁוֹ. וְכֹאשֶׁר יַעֲנֵה
לוֹ הַלֵּב וְהַנֶּפֶשׁ וַיַּצִּייתוּ לוֹ בְּהַרְמוּגִיהָ, יִמְסוֹר אֶת לְבוֹ וְנִפְשׁוֹ לֵאלֹהֵי
יְתַעֲלֶה (לְכַצִּיּוֹן 2003: 159).

דני אורבך

השלבים הראשונים של סיהור הנפש מהתאוות כונו בדרך כלל *מקאמאט* (תהנות), ואילו האחרונים, הנוגעים בדרך כלל לירע שמאציל האל על המאמין, כונו *אָנְנְאָל* (מצבים). שלב חשוב בדרך, שלפי כמה מההוגים הוא זהה למטרה עצמה, הוא האהבה (מחבה או עֶשְׂקָא) על המאמין לאהוב את אללה בכל נפשו ובכל מאוּדו, עד שיגיע למצב מיסטי של איחוד חלקי או מלא עם האל. אהבה זו מוזכרת באינספור חיבורים, תפילות, סיפורים ושירים סופיים (לבציון 2003).

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

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

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

הזמיר והלוטוס

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

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

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

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

דני אורבך

316: 1975), מפני שבספריו השונים, לרבות המתינוי, קשה למצוא סיעונים סדורים שאפשר לבנות מהם מערכת רעיונית אחידה. עם זאת, מלבד והמסורות הגיאוגרפיות שאמינותן מוסלת בספק, יצירתו של רומי היא המקור היחיד העומד לרשותנו להבנת רעיונותיו. לפיכך, יבוסס הניתוח שלהלן בראש ובראשונה על שירו, משליו וסיפוריו, ויתמקד בטורים העולים מהם כשלעצמם.

הנושא העיקרי ביצירתו של רומי, נושא התווך שוב ושוב בכתביו השונים, הוא הצמא האיך-סופי של האדם לאל לנוכח הניתוק ביניהם. אלה מוצגים במטפורות השאובות מתחומים רבים של החיים ושל האגדה: הטבע, ההוי העירוני, וכן מיתוסים יוונים, ערביים, פרסיים ותרכיים, וסיפורים מהתנ"ך, הברית החדשה, הקוראן, ההדית וכמובן מהמסורת הסופית. אחד המוטיבים החוזרים הוא הזמיר המשתוקק ליופי הנשגב של הוורד, סמל לנשמת האדם, המשתוקק אל האל. מטרתו של המאמין האמתי היא להתאחד עם האל, ולהעדיף העדפה מתמדת את ה'משמעות' (מְעָנָא) הרוחנית על הצורה (סוֹרְהָ) החומרית (Chittick 1983: 19). לשם כך עליו לפתח מעין 'עין פנימית' שתאפשר לו לחוש את הנוכחות האלוהית בעולם. בהתאם למסורת הסופית, ובניגוד להגות הגאון פלסונית הקלאסית, לא האמין רומי כי השכל הוא המחבר בין האדם לאלוהיו. דווקא האהבה הלוהטת/הבלתי-רציונלית השוכנת בלבו של המיסטיקן – היא הדוחפת אותו הלאה, לטפס בשלבי סולם ההוויה עד לאחרי הנוכח ככול. כוח האהבה והתשוקה המניע את העולם כולו נובע ביסודו מן הניתוק הכואב של הנשמה מהאל (Sviri 1982: 188-213, 202-203, 196). הניתוק הזה, והיאוש שהוא נורם לו, מתוארים באמצעות שיר הקנה, יצירת הפתיחה של המתינוי. המשורר מטשיל את עצמו לקנה שנכרת מהצמח שהיה מתובר אליו מלכתחילה (מתינוי 1: 1):

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

סוד שירי, אף כי קרוב הוא,
איש לא יראה, ואיש לא ישמענו
הוי, מי יתן לי ידך את האות יקר,
וכל נפשו עם נפשי תתחברו

שלהבת האהבה היא שהבעירתיני,
יין האהבה שהלהיבני.

הומיר והלוטוס

התרצה לרעת איך דם אוהבים יזוכ?
האזינה, האזינה לקנה הסוף!
(בנטואיץ' 1964: 232)

הלוטוס: תורת השחרור הבודהיסטית – רקע להתעוררות האמונה במהאינה

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

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

דרך האמצע של הבודהה מכוונת לשחרור האדם ומתחלקת לארבע 'אמתות נאצלות':
1. דוקנה – העולם כולו מתאפיין בסבל, או ליתר דיוק, מעין אי-נחת שורה בכל:

1 ציטוט מהספירה על הגעת נגלל הדומה (המצ'קפוטונה-סוסה) המצוטטת במלואה אצל ראהולה
2004: 119-121.

חני אורבך

להיחלף - זה סבל; להודקן - זה סבל, עצב ומרידות; כאב וייאוש - הם סבל, להיפרד מאדם אהוב - זה סבל. כל החיים רצופים סבל, או איננות טורדנית. גם מה שגורם לנו אושר אינו אלא בן חלוף, ובבוא יומנו להיפרד ממנו צפוי לנו סבל.

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

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

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

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

2 ראהולה ניתח לשומק את האמנות הנאצלות, ראו: ראהולה 2004: 40-94. הפן התברתי של הבודהיזם ניכר במסורת 'קור והתנהגות לבעל הבית' (מינאלואדה-סוטה) המצוטטת כמלואה אצל ראהולה 2004: 144-154.

הזמיר והלוטוס

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

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

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

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

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

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

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

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

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

הזמיר והלוטוס

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

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

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

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

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

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

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

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

דגי אוריך

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

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

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

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

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

אמנם האדם חייב להסתייע בכוחות חיצוניים כדי להשיגה, למשל בישויות מוארות, אך בסופו של דבר עליו לבצע את המשימה בכוחות עצמו (3.1.1.B.2.d, *Awakening I*, 3.1.1.B.3.b(1); Garfield 1995: 33-35).

רומי, ההוגה המוסלמי הסופי, לא היה יכול להסכים עם עמדה שאינה מייחסת חשיבות עליונה לאל או לכוחות אלוהיים. מבחינתו, האמת המוחלטת היא באל, והכרת באמת הזאת היא התמוגגות עם האל, מכאן נובע כי האמת נמצאת מחוץ לאדם. אולם, רומי מבקש מהאדם בכל זאת להסתכל פנימה. כך נוצר מצב טוור של תנועה פנימה והחוצה: האדם מתבקש להסתכל בתוכו פנימה כדי לגלות את האמת, רק כדי להבין שהיא נמצאת באל – מדעצה לו.⁵ במחצוני, מתאר רומי את ההתאחדות המיסטית עם האל כיתלון, או כ'גשר' לאמת חיצונית (Schimmel 1982: 107). האמת הסופית אפוא היא חיצונית ופנימית כאחד. ובכל זאת, הן סופים והן בודיהטיסטים מכירים בקיומה של אמת מוחלטת הנוכחת בכול, הם מנחים את האדם הסובל, השואף לשהירר, להתמוגג בה. עתה נבטן את הדמיון בין רומי להתעוררות האמונה בעזרת שלושה קריטריונים: הקשר בין האמת היחסית לאמת המוחלטת, היכולת (או אי-היכולת) להמשיג את האמת כאמצעות הלשון, ולבסוף – מהותה של האמת.

בקריטריון הראשון, העוסק בקשר בין האמת היחסית לאמת המוחלטת, ממתמן דמיון רב מאודך בין תפיסתו של רומי לבין התעוררות האמונה. כזכור, מדמה התעוררות האמונה את היחס בין האדם למוחלט לגל כתוך האוקיינוס. האדם, בקיומו היחסי, וזה למציאות המוחלטת, אך בכל זאת נפרד ממנה – כפי שהגל נפרד לרגע מהים (3.1.1.a, 3.1.B.3). אולם כאשר מתמוגג האדם עם האמת המוחלטת מסתיימת 'אשליית האני' ומושגת אלתות, 'אוקיינוס שאין בו גלים' (פת-שמיר 2004: 214). במחצוני, 1785, רומי מביע רעיונות זהים כמעט:

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

5 זאת כוונתה מוחלטת למודל שמציג בירדמן על התורות הסעיכיות הנוגלות בהתבוננות פנימה. ימי שמחפש את האמת בתוכו, וזו כותב, יעמיד למצוא במספר של חיפוש זה את הנוח היסוד המושגית בדבר והסרנסצנדנטיות, לפיה החיצונית קרבת לכל פנימיות. כך ימצא עצמו ניצב כביכול מול תודעתו שתלחש לו: מדוע נכנסת פנימה והלא האמת ממתינה לך שם. בוצ'ני (ביירדמן 2003: 89).

6 המערכת מודה לאורלי רוטיסאן ודוד ירושלמי על תרגום קטע זה והקטע הבא מהמחצוני.

דני אורבך

ובמתי'נוי I, 767, הוא כותב על גפש האדם בדימויים והים כמעט לאלה של התעוררות האמונה:

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

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

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

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

הזמיר והלוטוס

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

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

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

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

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

דני אורבך

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

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

סיכום

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

7 ראה כמאמר המקור של Shih.

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

בהשוואה שערכנו ראינו כי אף על פי ששתי התורות משתמשות במינוח דומה, מפרידה ביניהן חומה הקשורה להנחת הסרנסצנדנטיות: מחברי התעוררות האמונה מחפשים את האמת בפנים, ורק בפנים; אף רומי מחפש אותה כביכול בפנים, אך רק כדי למצאה בסופו של דבר בחוץ. פער זה, כפי שניסיתי להראות, יוצר הבדלים גוספיים: תרועה של התעוררות האמונה מול הלהט של רומי, ומעל לכול – אפיונה של האמת כשינוי מתמיד בסקסט הבודהיסטי הסיני, וכמהות קבועה אצל ההוגה המוסלמי-סופי. עם זאת, אין להפחית מחשיבות הדמיון בין שני הסקסטים. בשניהם אפשר למצוא טתח בין האמת היחסית, המאפיינת את הקיום האנושי בעולם, לבין האמת המוחלטת הנוכחת ביקום כולו. שניהם מייחסים חשיבות רבה לפנימיותו של האדם, ומגלים חשד עמוק בכל הנוגע ליכולתן של מילים לבטא את האמת המוחלטת ולתארה. התעוררות האמונה אינו סקסט מוניסטי טובהק כמו המת'נוי של רומי, בעיקר משום שהאמת המוחלטת שלו אינה נצחית וקבועה, אבל אפשר לפרשו ברוח זו, כפי שאכן עשו בודהיסטים רבים לאורך הדורות. בטופו של דבר, כאשר שתי תורות משתמשות במונחים דומים, יש בכך כדי לגשר במידה מסוימת גם על הבדלים פילוסופיים, עמוקים ככל שיהיו. לפיכך, אפשר להסיק כי בין המת'נוי של רומי להתעוררות האמונה שורר יחס מורכב שקרבה וזרות משמשות בו כערבוביה.

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

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

דני אורבך

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

ביבליוגרפיה

- בידרמן, שלמה, 2003. מסעות פילוסופיים: הורו והמערכ, תל אביב: ידיעות אחרונות.
בנטואיץ, יוסף (עורך), 1964. ילקוט הדתות, תל אביב: יהושע צ'צייק.
גורביץ, איתי, 1999. ריקות כדרך התבוננות, עבודת מוסמך, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב.
לבציון, נחמיה, דפנה אפרת ודניאלה טלמון-הלר, 2003. האסלאם: מבוא להיסטוריה של הדת, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
לצרוס-יפה, חוה, 1968. 'מיסטיקה והסידות', בתוך: חוה לצרוס-יפה (עורכת), פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל אביב: רשפים, 316-333.
לצרוס-יפה, חוה, 1960. 'המיסטיקה המוסלמית ויחסה למצוות', מולד י"ט: 485-488.
פת-שמיר, גליה, 2001. אדם לאדם הידה – טבע האדם ומחשבתו, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
ראחולה, ואלפולה, 2004. מה שלימד הכודדה (תרגום מאנגלית: אילן לוטנברג ואבי פאר, תרגום הסוטרות מפאלי: אלכס צ'רניאק ושי שורץ), תל אביב: כתר.
רינפוצית, סוגיאל, 1996. ספר המתים החיים הטיבטי (תרגום: יפעת צור), תל אביב: גל.
Ashavaghosa (Attributed to), 'The Awakening of Faith' (online translation). http://www.buddhistinformation.com/awakening_of_faith.htm.
Bausani, A., 1965. 'Djalāl al-Dīn Rūmī', in: *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden: E. G. Brill, Vol. II, 393-397.
Chittick, William, C., 1983. *The Sufi Path of Love – The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press.
Conze, Eduard (ed.) in collaboration with I. B. Horner, D. Snellgrove and A. Waley, 1964. *Buddhist texts through the ages: translated from Pali, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and Apabhramsa*. New York: Harper & Row.
Iqbal, Afzal, 1964. *The Life and Work of Muhammad Jalal-ud-Din Rumi*, Lahore: Institute of Islamic Culture.
McGovern, William, M., 1972. *An Introduction to Mahayana Buddhism*. Varanasi: Pravin Publications.

תומיר והליוסוס

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