

גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית

חלק א': חוג חסידי מצרים והצופיות - רקע היסטורי ורעיוני

דב מימון

הקדמה

המפגש בין היהדות והאסלאם הצמיח שורה של תופעות מעניינות.¹ אחת התופעות המרתקות והפחות מוכרות שבהן היא חוג חסידי מצרים, אליה נחשף המחקר אך לפני

* בנוסף על הכרת הטוב לכורא ית"ש, שזיכה אותי להתוודע לחומר זה, ברצוני להודות לכל מי שחיוק וממשיך לחזק את ידי במחקרי, כל אחד בהיבטו השונה והמשלים. נציין כאן את פרופ' ש' רוזנברג, את פרופ' ב' איש שלום, את ד"ר א' גושן ואת פרופ' פ' פנטון. כתיבת מאמר זה התאפשרה בזכות העזרה הלשונית המשמעותית של מאיר דב ברקוביץ', מעוז כהנא ועורכי **אקדמות**.

1 לסקירה היסטורית רעיונית של יחסי מיסטיקה יהודית ומיסטיקה אסלאמית, ראה: D. Goiten, "Islamic Mysticism and Jewish Mysticism", *Jews and Arabs, their contacts through the ages*, New-York 1964. וראה גם מאמרו המסכם של ויידה: Georges Vajda, "Mystique juive et mystique musulmane", *Les nouveaux cahiers*, II (1966), pp. 36-42. בין המפגשים האינטימיים הנוספים בין היהדות למיסטיקה האסלאמית, מזכיר המחבר את ר' בחיי אבן פקודה, את ר' אברהם אבולעפיה, ולהבדיל - כתות דרווישים וכתות שבתאיות מאזור הבלקאנים. יש לציין שהיו תופעות נוספות (שלא מוזכרות במאמר), פרטיות ולפעמים קבוצתיות, של מזיגות מוזרות הפעילות עד לימינו כדוגמת המנגנים המיסטיים "גנווא" במרוקו.

חמישים שנה,² מתוך עיון בתגליות הגניזה הקהירית. היקפה הרחב של התופעה הביא את החוקרים לראות בחוג חסידי מצרים תנועה, שאף זכתה לכינוי "הסינתזה היהודית-צופית".³

כד בכד עם התפשטות הקבלה באירופה ובלא קשר ידוע איתה - אף שייתכנו מניעים דומים - התארגנו חבורות של יהודים צמאים לדבר ה', פיתחו הגות שחרגה במידה רבה מן המקובל, וקיימו, בתוך בתי כנסת נפרדים, פולחנים המזכירים מאוד אלמנטים מן ההווי המוסלמי. למעלה ממאתיים שנה, בין המאות ה-13 וה-15, פעלו חבורות אלו בלב לבן של כמה קהילות מרכזיות במזרח התיכון, ויש תיעוד של קהילות "חסידיות" כאלה בערים כמו פוסטאט (קהיר העתיקה), אלכסנדריה, בגדאד, דמשק, ארם צובה, עכו וירושלים. החסידים הכירו מיסטיקנים מוסלמים מהשורה הראשונה, העריכו אותם ולעתים אף התכתבו עימם. עיון בכתבי הגניזה מלמד על הקשרים האלה, ובין היתר נמצאו שם תרגומים, העתקות בכתב עברי וכן העתקות בכתב ערבי של מספר לא מבוטל של כתבי הגות - דבר מפתיע באוסף כתבי קודש יהודיים - תיאור חוויות מיסטיות ושירים פולחניים מוסלמיים.⁴

2 ש' רוזנבלט היה הראשון (ב1928-) שזיהה אצל ר' אברהם בן הרמב"ם השפעה הגותית-פולחנית צופית (עמ' 48 - 53), אך לא תיאר פעילות חסידית קבוצתית. ראה את המהדורה החלקית של **המספיק לעובדי ה'** בשני כרכים (להלן: **רוזנבלט, א' ורוזנבלט, ב'**): S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, New-York Baltimore 1927-1938. את החיבור בלא ההקדמה המדעית תרגם לעברית י' דורי, **המספיק לעובדי ה'**, ירושלים תשכ"ה. נ' וידר במאמרו "השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי", **מלילה, ב'**, מנצ'סטר תש"ו, עמ' 37 - 120, היה הראשון שראה בראב"ם "מנהיג כת חסידים שבימיו" (שם, עמ' 65). ואולם, קטעי גניזה המוכיחים קיום קהילת חסידים מאורגנת במצרים הוצגו לראשונה על-ידי ש"ד גויטין במאמר משנת 1967: S.D. Goiten, "Abraham Maimonides and his Pietist Circle", *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard 1967, 145-164.

3 סיכום המחקר בתחום זה וביבליוגרפיה מקיפה אפשר למצוא בפרסומיו של Paul Fenton אשר הוציא לאור מהדורה ביקורתית תחת שמו העברי: יוסף ינון, **מורה הפרישות ומדריך הפשיטות לרבי דוד בן יהושע מימוני**, ירושלים תשמ"ד, ובאנגלית: *The Treatise of the Pool by R. Obadia ben Abraham ben Moses Maimonides*, London 1981 בצרפתית: *Deux traités de mystique juive*, Paris 1987.

4 כראיה להתעניינות יהודית בהגות הצופית, נציין כאן שנמצאו בגניזה טקסטים כתובים באותיות עבריות, כגון שירי קודש של המיסטיקן הצופי אל-חלג', קטעים מיסטיים של אלגזאלי, אבן-סינא, סהרוורדי ועוד. בין הקטעים הכתובים בכתב ערבי, שכנראה נלמדו במקור בידי היהודים, נמצאו גם קטעי התכתבות בין ההוגים הצופים גונאיד ואל-נורי. ראה: Joel L. Kraemer, "The andalusian Mystic Ibn Hud and the conversion of the Jews", *Israel Oriental Studies*, 12, 1992, pp. 59-73. בזמן ביקורו האחרון בארץ, העיר לי פרופ' סטפן רייף, העומד בראש אוסף הגניזה באוניברסיטת קמברידג', שנתגלו פריטים "מוסלמיים" נוספים וביניהם שכתוב של הקוראן בכתב עברי. נציין שההשפעה היתה גם בכיוון השני, ותורגמו למשל ארבעת הפרקים הראשונים של ה"משנה תורה" לערבית

תנועת החסידים בולטת בייחוסם היוקרתי והמפתיע של מנהיגיהם הרוחניים: אלה היו לא פחות מצאצאי הרמב"ם שתפקדו, במקביל לפעילותם כנגידי הקהילה היהודית וכבעלי מעמד הלכתי בינלאומי (ומקצתם כרופאי חצר הסולטן) - גם כתאורטיקנים וכנשיאי התנועה החסידית. במשך חמישה דורות רצופים, נטשו צאצאי "הנשר הגדול" את הלשון האנטי-מיתית של הפילוסופיה הרציונליסטית הטהורה והחליפו אותה, או ליתר דיוק הוסיפו עליה שפה ודימויים מיסטיים, בזמן שהם טוענים לעקיבות ולנאמנות למסורת המשפחתית. הם אף שאפו לחדש את הנבואה בישראל, ובמסגרת שאיפה זו הם יזמו את חידוש החבורות האקסקלוסיביות ברוח "בני הנביאים" המקראיים.

בזמן האחרון פורסמו חיבורים מספר, ששימשו את חברי התנועה החסידית כספרי הדרכה להשגת הנבואה. מחיבורים אלה אפשר ללמוד על יחסם המיוחד לאסלאם: הם ראו בחידושים החסידיים-הצופיים תחייה של מנהגי ישראל קדומים, שנשתכחו מהיהודים אך השתמרו אצל הצופים. יחס זה יומחש במובאה מתוך כתביו של רבי אברהם בן הרמב"ם (1186 - 1237), שעליו נרחיב את הדיבור בחלקן השני של המאמר, הוא היה ראשון השושלת ולמעשה התחיל בפיתוח הגות "חסידית" זו:

אל תחשוב כי לא יאה להשוות את התנהגותם [של הנביאים] עם התנהגות הנזירים [הצופיים], שהרי הנזירים חיקו את הנביאים ועשו כמעשיהם ולא להפך!⁵

ובהמשך:

ואילו יודע אתה איך המנהג אצל נזירי האסלאם שנהוג אצלם בעוונות ישראל, מנהג צדיקי ישראל הראשונים שאיננו נהוג עכשיו בקרבנו או כמעט בטל מקרבנו - כי הרב מלביש לתלמידו את מעילו הבלה כשרוצה התלמיד להתחיל בדרך רבו ולהמשיך בה, וזאת לפי הכתוב: "ישא מדברתך" (דברים, ל"ג, ג).⁶

על אף שתפס את עצמו כממשיכו העקיב והנאמן של אביו, חש רבי אברהם כי בשאיפתו להשגת הנבואה אין מנוס מלתת ערך מיוחד לקיום דקדקני של המצוות נוסף על העיון הפילוסופי, וכן יש צורך לחנך למשמעת פרישותית שמטרתה זיכוך הגוף.

לאחר מאתיים שנה של יישום הדרך החסידית, הגיעה התנועה לבשלות רעיונית. רבי דויד השני (1355 - 1415), דור שישי אחרי הרמב"ם ואחרון הנגידים המימונים, מפתח

בעבור קהל מוסלמי ופורסמו עם פירוש מוסלמי. ראה D. Margoliouth, "A Mohamadan Commentary on Maimonides' Mishne Torah", JQR XIII, 1901, pp. 488-507.

5 **רוזנבלט**, א', עמ' 320. דורי (לעיל, הערה 2) עמ' קמ"ב. ראה גם המבוא של י' ינון **למורה הפרישות** (לעיל, הערה 3).

6 **רוזנבלט**, ב', עמ' 266. דורי, (לעיל, הערה 2), עמ' קכ"ה.

תאולוגיה מיסטית רדיקלית. ייחודה הוא במיזוג חקירה עיונית עם מהלך הדרגתי של פרישות קיצונית, שמטרתה - המתת ה'אני' והידמות לא-ל. לאחר המעבר במסלול המיסטי והעלייה לדרגה הגבוהה, נהפך המתבונן והמסתגף למה שמכונה בכתביהם "האדם האמתי" ושוב אינו מבחין בין זהות נפשו לבין הא-ל. כדי לתאר את המצב הקיומי האולטימטיבי של התחברות עם המציאות המוחלטת, בחר רבי דויד לצטט קטע משירה מיסטית צופית מפורסמת:

אני אהובי ואהובי אני / אם ראתני אותנו ראית
אנו שתי רוחות בגוף אחד / הלבישו א-לוהים גוויה אחת.⁷

טענה תאולוגית מעין זו נשמעה, אמנם, לא פעם מפיהם של מיסטיקנים צופים קיצוניים אנטי-ממסדיים כמו אל חלג' ודומיו, אך היא מפתיעה ביותר שעה שהיא יוצאת מפיו של רב גדול בישראל, ובייחוד אם הוא בעל פירושים על ה"משנה תורה" ועל ה"מורה נבוכים" של הרמב"ם.

האם נגיד קהילת יהודי מצרים ונשיא החבורות של מיסטיקנים חסידים-צופים, עושה כאן שימוש בלשון מליצה, או שמא הוא מתכוון ברצינות לחוויית אהבה אחדותית? כיצד אפשר להסביר את המעבר מהרציונליזם החמור של הרמב"ם לנטייה המיסטית של יוצאי חלציו?⁸

דומני כי טיעונו של רבי דויד שהוא ממשיך דרכו של הרמב"ם מחייבת אותנו לעיון מחודש גם בתורת "הנשר הגדול" עצמו.⁹ הבנת עולמם ההגותי והיצירתי של חסידיו

7 **מורה הפרישות**, עמ' פ"ב. מקורה של המובאה היא מאל חלג', בו אעסוק בהמשך. ראה: Al-Hallag², Diwan, (Ed. L. Massignon), Paris 1955, pp. 92-93. על סמך תעודות מהגניזה הקהירית ומהגניזות התימניות, נתברר שאל חלג' זכה באופן מפתיע ליחס אוהד במיוחד ביהדות המזרחית. כראיה לדבר, נציין שפ' פנטון מצא בזמן האחרון כתב-יד כתוב באותיות עבריות המכיל סדרה של שירי אל חלג' שלא היו מוכרים עד כה (טרם פורסם מאמר על מציאה זו ותודתי נתונה לו על ששיתף אותי בתגליתו).

8 יתרה מזאת: האם אפשר לחפש אחר מקורו של ממד מיסטי זה במסורת משפחתית שנמסרה בעל פה מהרמב"ם לבנו היחיד? האפשרות שקיימת רציפות במשפחת הרמב"ם הועלתה בידי המחקר. ראה: D. R. Blumenthal, "Maimonides: Prayer, Worship and Mysticism", *Prière, Mystique et Judaïsme*, Paris 1987, pp. 89-106. ראה גם: משה (מרזין) פוקס, "התפילה במחשבתו של הרמב"ם", ג"ח כהן (עורך), **התפילה היהודית המשך וחדוש**, רמת-גן תשל"ח, עמ' 142 - 167. על היבטים מסוימים בנוגע ליחסו של הרמב"ם למיסטיקה עמד אביעד סטולמן במאמרו "עבודת הלב - קווים אחדים להבנת משנת התפילה של הרמב"ם", **אקדמות**, ג', אב-אלול תשנ"ז, עמ' 55 - 64. המאמר מפנה למחקרים נוספים בנושא.

9 מעניין להשוות את הערכת החסידים לזיכוכ הגוף למשנתו של י' ליבוביץ, כפי שבאה לידי ביטוי בספרו **אמונתו של הרמב"ם**, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 79: "מה שהרמב"ם קורא תיקון הגוף... אין לזה אלא משמעות **מיכשורית** בלבד ולא משמעות ערכית" (הדגשה שלי, ד"מ).

מצרים עשויה לשפוך אור חדש על הבנתנו את "עבודת הלב" ועל החוויה הדתית של הרציונליסטים היהודיים בימי הביניים.

יתרה מזאת, גם אם מגוי וגמור עמנו שחכמי ישראל הושפעו מהאסלאם בתחומי המחשבה הדתית והעיון הפילוסופי, הרי שכאן אנו מתוודעים לתופעה של השפעה אסלאמית מוכרחת לתוך העשייה הדתית והפולחן היהודי!

דיוננו יכול אפוא לערער את הטענה, הנשמעת לעתים במסגרת השיח הבין תרבותי והבין דתי, שלפיה כל עוד יימנע היהודי הדתי מוויתור כלשהו בקיום המצוות, אין מניעה שיספוג השפעות אינטלקטואליות.¹⁰ כפי שנראה, הסינתזה היהודית-צופית בגלגוליה השונים מעמידה בסימן שאלה טענה זו ודורשת בחינה מחודשת של משקלם היחסי של הדעות הנכונות (= "אורתודוקסיה") והקיום המעשי של המצוות (= "אורתופרקסיה") ומרכזיותם ביהדות.¹¹ כיוון אפשרי בסוגיה זו אבקש להציע בחלקו השני של המאמר.

בחלק זה של המאמר, אמקם את המיסטיקה הצופית בין זרמי האסלאם, אציג בקצרה את עקרונותיה ואתאר את יחסי הגומלין שרווחו בין היהדות ובין האסלאם. בחלק השני אגש לתיאור היסטורי, פנומנולוגי והגותי של התנועה החסידית, תוך שימת דגש על היבטים מספר:

התחקות אחר מניעיהם של יהודים רבניים, בעלי מחויבות בלתי מעורערת לא-לוהי ישראל, בחיפושם הרוחני במסורת זרה.

אפיון המושגים וההתנהגויות החיצוניים שקלטו, לעומת הערכים שלא קלטו.

10 " ליבוביץ נטה לתאר את היהדות כפרקטיקה הלכתית מעשית ובכך חייב קבלת רעיונות מודרניים. ראה למשל: " ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, תל-אביב וירושלים תשל"ה, עמ' 24.

11 הבחנה מעניינת ביחס שבין פרקטיקה דתית לאמונות אפשר לראות בעבודתו של J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, New-York 1958. לטענתו, המסורות הדתיות באות לידי ביטוי בשלושה ממדים: התאורטי (אמונות ודעות, סמלים, מיתוסים, עיקרי משפט ותאולוגיה), המעשי ("הפולחן") והחברתי ("הקהילה"), ומרכזיותו של כל תחום באה תמיד על חשבון האחרים. ביהדות ובאסלאם תחום "האמונות והדעות" מצומצם יחסית ותחומי "הקהילתיות" ו"הפולחניות" נרחבים. בפרוטסטנטיות, להבדיל, התחום "התאורטי-קונספטואלי" רחב, הפן "הפרקטי" מצומצם ו"החברתי" בינוני. אם, כפי שמתואר במודל זה, קיימים יחסי גומלין בין שלושת הממדים, מעניין לבדוק לאור הרפורמה הריטואליסטית של חסידי מצרים, כיצד הדגשת ממד הפולחניות משפיעה על ממד הדעות וכיצד השפעה פולחנית ממקור זר משפיעה על מכלול הממדים. ראה עוד: F.M. Denny, "Ortopraxy in Islam and Judaism - Convictions and Categories", *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, II, 1989, pp. 83-93.

עמידה על חשיבותו של ממד האחריות החברתית אצל מנהיגי התנועה. במסגרת זו אסתפק בהתייחסות עקיפה בלבד ליחסה של המיסטיקה היהודית לרציונליזם, ובכלל זה יחסיו של רבי אברהם לאביו הרמב"ם. גם למתודולוגיה הפרשנית הייחודית והיצירתית שניתנה על ידם כדי לאפשר הבעתם של רעיונות צופיים, לא נוכל לתת ביטוי הולם.¹²

בפרקי הסיום של חלקו השני של המאמר אבקש לבחון את ממשיות האלטרנטיבה ליהדות הרבנית בת-זמנו שמעמיד רבי אברהם ותועלתה האפשרית להבנת גבולות המפגש הבין-דתי. כסיכום לכל הדיון המוזכר כאן, אתאר ניסיון ליישום עמדה קיומית דתית-אורתודוקסית התובעת פתיחות ביקורתית, ברוח מציאות ימינו. עמדה קיומית זו צמחה מתוך עבודתי על חסידות מצרים, ובעיניי היא חתימה הולמת למאמר.

א. צמיחת הצופיות והמיסטיקה המוסלמית

דקע

1. האסלאם לפני התהוות הצופיות

הקורא בקוראן, ישמע שני קולות מנוגדים: כשליש מהפרקים (סורות) מטיפים ל"חזרה בתשובה" לקראת יום הדין המתקרב ומביאים את קריאת נביא האמונה החדשה לפנימיות, ליושר ולבזו לעולם החומרי. קול זה משקף את המגמה שאפיינה את התקופה הראשונית של הדת.¹³

12 דוגמה של פרשנות המשלבת אליגוריה, הרחנה וקריאה קיומית אינדיבידואליסטית אפשר למצוא ב-"Deux traités", עמ' 71, שם הוא מביא את הפרשנות על הפסוק "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" (תהלים, קט"ז, ט"ו). לפי ה"פשט" החסידי, דרישה מחסידי ה' להרוג את ה"אני" ('פאנא') כדי לזכות ליוקרה ולקרבה אצל ה'. מעניין להשוות פרשנות זו עם הפרשנות הקלסית שמנטרלת את הדרישה הסגפנית על ידי הבנת "יקר" כ"קשה". על המתודה הפרשנית של רבי אברהם בכלל, ראה רוזנבלט, א', עמ' 115 - 122, וכרמיאל כהן, **בשלוש ובמישור, מידות ודעות בפירוש התורה של רבי אברהם בן הרמב"ם**, מעלה אדומים תשנ"ט, עמ' 11, הערה 15.

13 ראה ח' לצרוס-יפה (עורכת), **פרקים בתולדות הערבים והאסלאם**, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 82 - 86 (להלן: לצרוס, **פרקים**). לדעתה, הסורות הקדומות כוללות נוסף על הנוכח גם אמירות על גדולת הא-ל ויחודו וסיפורי הנביאים הקדומים.

קול אחר נשמע משני השלישים האחרים של הקורפוס המקודש. אלו משקפים את הפיכתו של הסגפן הסובלני לראש מדינה וללוחם המגבש בחרב וכדיבור את אומת המאמינים לקראת מלחמת כיבוש.¹⁴ וכך, האסלאם לא בחל בשום דרך להפיץ את דתו בקרב העמים, אם בכוח ואם בדרך של מיסיון והדבר נבע במידה רבה גם מתוך רצון לגאול את העולם מהטעות הדתית שבה הוא שרוי.¹⁵ כדי לתמרץ את הלוחמים הובטח להם שלל רב בעולם הזה וגן עדן התואם לתפיסה ריאליסטית-עממית בעולם הבא. מרכז הכובד של המסר הדתי עבר, בעצם, מהפך מ"מלחמה פנימית על הכיבוש היצר" למלחמת כיבוש ממש.

ואכן, הכיבוש הצליח, וכ-70 שנה לאחר מותו של נביא הדת החדשה, בשנת 711, הגיע שלטון המאמינים עד לגיברלטר שבספרד ופקיסטאן שבמזרח. בתנאים אלה האסלאם הפך מאמונה שבטית לתרבות רב-גונית שנפתחה להשפעות של תרבויות לא-ערביות בעלות מסורות דתיות מפותחות ביותר. שינוי זה הביא לצורך בניסוח עיקרי אמונה למוסלמים החדשים, להתמודדות עם מסורות סגפניות ממזרח ועם הנצרות ממערב, וחייב קביעת פולחן וניסוח תאולוגיה סדורה.

תאולוגיה זו גובשה מתוך פרשנות השוואתית בין הפרקים השונים בקוראן ומחוצה לו (ה'חדית'), ולדיוננו רלוונטיים שני העקרונות האלה:

טרנסצנדנטיות מוחלטת של הא-ל. לפי עיקרון זה קיים פער בלתי ניתן לגישור בין האדם המצווה והבורא המצווה. הקשר עם הא-ל מתאפשר אך ורק עם קיום רצונו, אין מקום לאהבה הדדית וקל וחומר שאין מקום להתחברות מיסטית ולהתאחדות.¹⁶

מוחמד כחותם הנבואה. האסלאם הוכרז כדת המושלמת, הסופית והאידאלית, שהתגלתה לאחר התגלויות חלקיות קודמות. אין בה מקום או צורך בשינוי, והדבר היחיד שהמאמין מתבקש הוא קיום חמש מצוות הדת¹⁷ והשלטתן על כל האנושות.¹⁸

14 להקדמה מסכמת על תולדות האסלאם, ראה: י"י גולדציהר, **הרצאות על האסלאם**, ירושלים תשכ"ט-תשנ"ז, עמ' 16 - 26 (להלן: **גולדציהר**). ראה גם לצרוס, **פרקים**, עמ' 84 - 86.

15 ח' לצרוס-יפה, **עוד שיחות על דת האסלאם**, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 52.

16 ראה: Anne Marie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris 1996, p. 78 (להלן: **שימל**).

17 נקבע פולחן הכולל חמש מצוות: הודאה בא-ל יחיד והכרה במוחמד כשליחו, סדרי תפילה, מתן צדקה, צום ועליה לרגל. כפי שנראה להלן, השפעת היהדות בשלב התגבשות האסלאם היתה מרכזית ומתוך חמשת "העיקרים" שמצווה בהם כל מוסלמי, שניים לפחות נקבעו מתוך התמודדות עם מסדר המצוות היהודי: (1) מצוות התפילות: חמש התפילות היומיות, שמצווה בהן המוסלמי בכל ימי השנה, אמורות להוכיח את קפדנותה היתרה של הדת החדשה בפולמוס עם היהודי שמתפלל חמש תפילות אך ורק ביום כיפור. (2) מצוות הצום: לפני שהועבר לחודש הרמאדאן, התקיים הצום בגלגולו הראשוני כחיקוי ליום כיפור ביום העשירי

אולם עמדות תאולוגיות אלו לא יכלו להתממש במלואן במציאות שבה פעל האסלאם. ניהול האימפריה המוסלמית דרש פיתוח של מנגנון התאמה למציאויות המשתנות. לשם כך פותחו שתי מערכות שיאפשרו את הגמישות הנדרשת: מערכת של פרשנות הלכתית המבוססת על קזואיסטיקה ('פקה') ומערכת של חידוש הלכתי מבוקר המבוסס על עקרון ההסכמה הכללית ('אג'מאע') בין חכמי הדת.

כפי שנראה להלן, בעיני הצופים לא מילאו מערכות אלה את ייעודן במידה מספקת. בהקשר זה חשוב לציין כי בתקופה זאת גובשו שלוש האסכולות ההגותיות האסלאמיות המפורסמות (שהשפיעו גם על העולם הפילוסופי היהודי ועיצבו אותו): הכלאם, הנאו-אפלטוניות והרציונליזם הדתי, שהיו שלוש דרכי התמודדות שונות בין המסורת המוסלמית והמחשבה הפילוסופית.¹⁹ היו גם פילוסופים שמיזגו אסכולות אלה, ביניהם ראוי להזכיר את הפילוסוף אבן סינא (נולד ב-1037).

2. המרד הרוחני הצופי

הצופיות הראשונית היתה תנועה של מרד רוחני²⁰ והתגבשה במפרץ הפרסי כריאקציה לתרבות החומרנית שליוותה את הפיכת השבט לאימפריה. כבר בתחילת המאה השביעית הפסיקו אנשים בעלי נטייה רליגיוזית להזדהות עם הדת הרשמית, שהיתה לדעתם מרוקנת מכל רוחניות. הם התנגדו להשתלטות השיקולים הפוליטיים והארציים על מדיניות ההנהגה וסלדו מהשוחד ומרדיפת התאוות, הרגלים שהיו נפוצים בכל המערך השלטוני, אף על פי שהיה נאמן מבחינה חיצונית לאסלאם.

(אשורא) בחודש הראשון. ראה: א"י כ"ץ, **היהדות באסלאם, מקורות יהודיים בקוראן ומפרשיו**, ירושלים תשי"ז, עמ' 5 - 8. I. Goldziher, "Usages juifs dans la littérature des musulmans", REJ 28, 1894, p. 83. וראה גם: B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, 69-70. להלן אציג תיאור של יחסי גומלין מורכבים יותר בין היהדות לאסלאם.

18 לדעת חוקרים מסוימים, באסלאם הסוני שלאחר גיבוש התאולוגיה, אין אפשרות של "תורה שבעל פה", אין התגלות מתמשכת, ורצון הא-ל מתברר דרך הפרשנות הרשמית ולא דרך פרשנות אישית או התגלות אישית. מול הרב-קוליות המוכרת לנו מחז"ל שבה מוצגים - בלשון בני אדם - ההיבטים השונים של האמת הא-לוהית, האסלאם מתגאה בחד-קוליות של האמת הבלעדית שהתגלתה לאנושות באמצעות הנביא. לפני ההתגלות, מוחמד שלא ידע קרוא וכתוב, היה ריק מכל ידיעה מוקדמת וכלי נקי מכל סובייקטיביות ולכן, לפי המאמינים, נבואתו אובייקטיבית ומוחלטת. ראה: **שימל**, עמ' 49.

19 על התאולוגיה והפילוסופיה הערבית בגווינה, ראה: לצרוס, **פרקים**, עמ' 359 - 372. על גלגוליהן ביהדות, ראה: י' גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, ירושלים תשי"ג, עמ' 49 - 61.

20 על ההיבטים החברתיים, הפוליטיים והרוחניים של המרד הצופי, ראה: **שימל**, עמ' 49 - 60.

מסיבה זו לא יכלו אנשים אלה להזדהות עם המערכת ההלכתית הפורמליסטית, והם התייחסו לסורות השייכות לתקופה הראשונית של האסלאם כגושפנקא ואסמכתא טקסטואלית לתביעותיהם הרוחניות וראו את עצמם כממשיכיו האמתיים של הנביא. נוסף על כך, בני קבוצה זו הסתייגו מהדיונים הפילוסופיים המופשטים שמסקנותיהם שימשו בעבור המנהיגות החילונית מסווה ותירוץ לרדידותם הדתית.

יחס מעניין היה לבני קבוצה זו לפילוסופים שאיתם הרבו לדבר ולהתעמת (דבר זה דומה במידת מה לדו-שיח מכונן שיקרה ביהדות בין קבלה ובין פילוסופיה בספרד כמה עשרות שנים מאוחר יותר), ושאלו מהם מושגים. על מערכת יחסים זו תעיד השפעת הגותו של הפילוסוף אבן סינא, בין היתר, על ההוגה הצופי סוהרוורדי ועל אסכולת התאוסופיה המזרחית של ה"אישרק".²¹ אבן סינא שילב במקצת חיבוריו רציונליזם ומיסטיקה וסלל את הדרך למה שמכונה המיסטיקה האינטלקטואליסטית. מעניין לציין, כי למרות השפעתו על ההגות המיסטית המוסלמית, הרי שבספרות הצופים מייצג אבן סינא את הפילוסוף "המוגבל" והמיובש, והם הרבו לבקר אותו. המיסטיקנים הצופים לעגו לו, כמו לפילוסופים בכלל, וטענו כלפיו כי "עם מילים כמו 'היולי' ו'עילת העילות', לא תמצא את הדרך שתוביל אותך למפגש עם נוכחות הא-ל בעולם".²²

אולם נסיבות של רפיון רוחני והסתמכות על המסרים הסגפניים שמכיל הקוראן, לא היו הגורמים הבלעדיים בקביעת הגוון הייחודי לתנועה זו. נוסף על השפעת המסורת הפרישות היהודית, שעליה נעמוד בהמשך, אפשר למנות לפחות עוד שתי השפעות רעיוניות והתנהגותיות לא-אסלאמיות שתרמו לכך: הנזירים ההודים הנוודים, שהסתובבו במפרץ הפרסי באותה תקופה והקהילות המסוגרות של נזירים נוצרים, אשר ישבו במנזרים מבודדים.²³ הראשונים הצטיינו בקיומן הקפדני של ארבע המידות - קדושה, טהרה, אמת ועניות. האחרונים התאפיינו במנהג הסגפני של לבישת מעיל שק עשוי צמר גס. יש אף המייחסים את הכינוי "צופי" למנהג של לבישת הבגד המגושם הנזכר ("צוף" משמעותו בערבית - צמר, דגל הסגפנות) ויש המייחסים אותו למונח "סופיה", חכמת הסוד ("סופיה" משמעותה ביוונית - חכמה, סמל חיפוש

21 על השפעותיו של אבן-סינא על סוהרוורדי ועל אבן-ערבי, ראה: S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge Mass 1963.

22 דברי סנעי אבול מג'ד מג'דוד, מצוטט אצל שימל, עמ' 36.

23 דיון על היקף ההשפעה מצוי אצל גולדציהר, עמ' 116 - 120.

האמת). סביר להניח שהנזירים ההודים והנוצרים היוו דוגמאות חיות להגשמת האידאל הסגפני והותירו את רישומם על התנועה המתגבשת.²⁴

נסכם בהצגת ארבע תקופות בהתפתחות הצופיות, כפי שאפשר לזהות מבחינה היסטורית:

מהמאה ה-7 עד המאה ה-10: תקופת המאבק לזכות הקיום. האסלאם הרשמי ניסה לחסל בחרב ובדם כל ביטוי של סובייקטיביות וקשר בלתי אמצעי עם המציאות המוחלטת.

המאה ה-11: ניסיון השלמה וניצחון הצופיות.

מהמאה ה-12 עד המאה ה-15: תור הזהב של ההוגים הגדולים על אסכולותיהם השונות.

מהמאה ה-16 ואילך: שקיעת התנועה.²⁵

3. קווים רעיוניים כלליים של הצופיות

כחלק מהאסלאם ובדומה לו, הצופיות איננה מונוליתית ומונוכרומטית, אלא היא תנועה רב-גונית, מותאמת לאזורים ולתקופות. פעלו בה זרמים קיצוניים ומתונים, אנטי-שכלתניים²⁶ ושכלתניים,²⁷ מקפידים בהלכה ואנטינומיסטיים, מוניסטיים ודואליסטיים, אקוסמיסטיים ופנתאיסטיים. לא פעם גם אצל משוררים צופים נודף ריח של אתיאזים וסובייקטיביזם ניהיליסטי. למרות העושר הרעיוני של הצופיות, ננסה לצורך דיוננו, לצייר קווים כלליים של הצופיות שהכירו חסידי מצרים.

בהשפעת האלמנטים הנאו-אפלטוניים והגנוסטיים שספגו הצופים, ובהדגישם את העבודה הפנימית, סירבו הצופים לקבל את הדת הדוגמטית כאמצעי בלעדי לעבודה האל. מטרת העבודה הדתית של האדם, כך טענו, היא שחרור נשמתו מהכלא של הגוף, הכרת הא-לוהות והתאחדות עמה. על פי תפיסתם, אחדות עם המציאות הנשגבה ניתנת

24 רמת ההשפעה של המזרח על התגבשות הצופיות שנויה במחלוקת, בין היתר בגלל חשיבותה הדתית והתאולוגית של הצופיות ואין כאן המקום לקבוע בפסקנות אם מדובר באינטואיציות דומות או בהשפעות ישירות. נציין לדוגמה שהעמדת מידת ה"אמת" כערך עליון (גבוה מחיים ומשלום) כפי שנפוץ במזרח, לא התקבלה באסלאם.

25 על תולדות הצופיות, ראה: G.C. Anawati & L. Gardet, *Mystique musulmane, les aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1961, pp. 21-53 (להלן):

אנוותי וגרדה), ושימל, עמ' 41 - 106.

26 כגון אל חלג', שאדבר עליו בהמשך.

27 כגון אלגואלי, שאדבר עליו בהמשך.

להשגה אך ורק באופן של "נסיעה בדרך רוחנית" (סלוך אל-טריק), המאפשרת הסרה הדרגתית של המחיצות אשר מפרידות בין האדם והישות המוחלטת. העבודה הממושכת של הליכה לאורך הנתיב, כוללת טיפוס במדרגות מיסטיות הכרחיות ('מקאמת') שבהן מתבקש המתלמד לפתח את תכונותיו הרוחניות והאינטואיטיביות.²⁸ המדרגות העיקריות, ששמותיהן משתנות מהוגה להוגה, הן התשובה, הביטחון המוחלט ('תַּוְכֵּל') והאהבה ('מחבה').²⁹ ה"התהלכות" הרוחנית מתבצעת בהדרגת מורה דרך ('מורשיד'), שעבר בהצלחה את המסלול והגיע אל התכלית. התשובה שדורשים הצופים כוללת דרישת חרטה גמורה על ההליכה בדרך הרעה ועקירת הרצון לחטוא. זהו שלב ראשוני של היטהרות, המשותף לכל דרך רוחנית. בשלב זה, על המתלמד ללמוד את ההשתוות, את האדישות לגורלו הפרטי ולגורלו של העולם ואת הדיכוי השכלי של האני. בהמשך המסלול, לומד התלמיד השואף לסמוך על הא-ל לבדו, לבטל את רצונו מפני רצונו של המדריך הרוחני המזוהה (בשלב זה) עם הישות הטוטלית, ורק דרכו יכול להגיע התלמיד לא-ל. "ההתהלכות" מלווה במבחנים סגפניים קיצוניים שמטרתם לדכא את היצרים ואת החושים. לאחר שוויתר על כל גמול בעולם הזה ובעולם הבא, התלמיד מגיע לשלב ה"עשה טוב" וה"אהבה לשמה", שבו מתמקדת עבודתו המיסטית. אצל הצופים, האהבה הנעלה לא-ל היא הזדהותית ואחדותית.

במהלך הדורות, התמסדו הצופים והפכו מחבורות תלמידים מקובצים סביב מנהיגים כריזמטיים להתאגדויות ולמסדרים ('טריקה'). במצרים של המאה ה-13 היתה התנועה הסגפנית מאורגנת במסדרים בעלי מנזרים מבודדים והיא אף הצליחה להגיע לעמדת כוח פוליטית ולהשפעה רוחנית מרכזית.

בשלב הראשון להתפתחותה נתקלה הצופיות הערבית בדיכוי אכזרי. הסיבה לעוצמת העוינות כלפיה מצד הממסד ההלכתי, טמונה בחוסר הגמישות ובחוסר הסובלנות לפרשנות תאולוגית אחרת מלבד זו הרשמית. עיקרון הטרנסצנדנטיות המוחלטת הקשה על הבעת רגשי אמפטיה ואהבה לישות המוחלטת. העיקרון של חתימת הגילוי הנבואי בזרם הסוני של האסלאם (עיקרון אמונה שלא התקבל אצל המיעוט השיעי) ואי קבלת העיקרון של ההתגלות המתמדת, גרמו לתסכולם של אנשים בעלי רגישות

28 הקדמה מקיפה לעקרונות הצופיות נמצאת בחיבורים J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London 1973. וכן אצל **אנוותי וגרדה**.

29 על ההבדלים בין המסלולים המיסטיים לפי הצופים ותיאור המדרגות השונות, ראה: **שימל**, עמ' 144 - 191.

דתית.³⁰ אל מול הנצרות אשר עודדה את גילוי החוויות המיסטיות, והיהדות אשר הביעה כלפיהם יחס סבלני וסובלני יחסית,³¹ דיכא האסלאם בשיטתיות את התגלויותיה. לנשמות יצירתיות במיוחד, הצליח הדיכוי לגרום לתופעה הפוכה, מעין "אפקט סיר לחץ", של התעצמות החוויה. כך קרה ככל הנראה, לגדול המיסטיקנים המוסלמים: אבו מנצור אבן חוסיין אל חלג' (858 - 922).³²

אל חלג' כאב־טיפוס

אל חלג' הוא בלא ספק דמות ייצוגית ביותר בעבור הרוצה להבין את הצופיות. בחייו היה אל חלג' דמות קיצונית ביותר, שעוד בשלבי גיבוש התנועה קבע את משימותיה. הוא הביא עד הקצה את הנטייה המיסטית של הצופיות בלא כל עידון המתחייב מהרצון להישאר בגבולות האסלאם הקלסי.

אל חלג' נתלה בבגדאד בשנת 922 בשל אמירת המשפט שהפך אותו לאויבה של כל מערכת דתית טרנסצנדנטלית: "אנא אל-חק", שמשמעותו - "אני ההוויה הא-לוהית". הוא טען כי מימש את המטרה העליונה של אהבה אחדותית לא-ל, היינו ביטול הפרט והתמזגותו בממשות היחידה.³³ אם לא נראה באמירתו לשון מליצה גרידא, ונתייחס אליה ברצינות המתבקשת, אזי אפשר לראותה כפנתאיסטית, כאקוסמיסטית או אפילו כאתאיסטית. לעמדה זו משמעויות רבות:

30 על המאבק על הזכות לחשיבה אוטונומית שבמרד הצופי, ראה דברי טרימינגהן, עמ' 2: "Early Sufism was a natural expression of personal religion ... It was an assertion of a person's right to pursue a life of contemplation, seeking contact with the source of being and reality, over against institutionalized religion based on authority".

31 ראה: בר-טוביה, **ספר הנזירים, תולדות הפרישות והסגפנות בישראל**, ורשה תרע"ב. החיבור מתעד כ-15 תופעות קבוצתיות של סגפנות יהודית ומסיק מסקנות מרחיקות לכת על חשיבות הממד הסגפני בתולדות הרעיונות של עם ישראל.

32 ראה המונוגרפיה המונומנטלית ב-3 כרכים: L. Massignon, *La Passion d'al-Halladj'*, Paris 1922. שימל מציגה בחיבורה תשע פרשנויות מחקריות שונות של תורתו של אל חלג'. ראה: **שימל**, עמ' 90.

33 ראה: **אנוותי וגרדה**, עמ' 85 - 98. Louis Gardet מייצג את האסכולה הנוצרית במחקר ומבחין שם בין מיסטיקה טבעית שבה האדם נכנס לתוך העולם של עצמו (en-tasis), ובין מיסטיקה על-טבעית שבה האדם יוצא מעצמו (eks-tasis), מפקיר את עצמו לא-ל ומצפה לישועה מישות נפרדת העשויה להתגלות אליו. ל"נסיעה מיסטית" מן הסוג השני יש מטרה, יש תכלית ובעיקר - יש משוב המאפשר למיסטיקאי לבחון את רמתו הרוחנית לעומת מידת האשליה העצמית האפשרית. החוויות של דתות המזרח (הפנתאיסטיות או האתאיסטיות) הן טבעיות, להבדיל מחוויותיהם של בני הדתות המונותאיסטיות, שהן על-טבעיות. כצפוי, הנוצרים האורתודוקסים פוסלים את החוויה מהסוג הראשון. אל חלג', בעבורם הוא "בעיה בתאולוגיה רוחנית", וחלוקת הדעות בדבר "כשרות" חוויות מסוג זה לנוצרים קתולים.

מבחינה דתית, אין מקום לפולחנים, להלכה, לממסד דתי ולפער בין האדם ובין הא-ל, ועל כן לא נותר מקום לצווי כלשהו.

מבחינה קיומית אין משמעות למוות, לשמחה ולעצבות כי בעצם לא קורה שום שינוי בממשות היחידה הכוללת הכול.

מבחינה אפיסטמולוגית, קיימת הזדהות בין האובייקט והסובייקט של ההכרה.

מבחינה התנהגותית, יכולה זו להתפרש כאדישות לכל מעש (ה"ויה נגטיבה" הנוצרית) ואפשר לזהות בה עקבות של פילוסופיות מזרחיות המובילות להשתוות ולשוויון נפש ('קוויטיזם').³⁴ באמרו: "האהבה [לא-ל] היא עקירת הרצון ושרפת כל התכונות והמשאלות של בשר ודם",³⁵ אפשר לזהות את הקול המוכר של מיסטיקות יווניות, מזרחיות ונוצריות.

לא נדון כאן על מידת אותנטיות החוויה של קדוש מעונה זה. הדבר החשוב בעבורנו הוא שאל חלג' שימש מודל שחיקו אותו כל הבאים אחריו. 300 שנה מאוחר יותר, המשורר המיסטי אבן ערבי (1165 - 1240), שהיגר מאנדלוסיה לקהיר ונפטר בדמשק בתקופת רבי אברהם, ניסח הגות של אהבה טבעית ואוניברסלית המוותרת על כל פרטיקולריזם דתי:

היה זמן שהייתי מגנה את חברי, אם דתו לא היתה קרובה לדתי. אך עתה קולט לבי כל צורה: מקום-מרעה הוא לצביים, מנזר לנזירים, מקדש לאלילים וכעבה לעולה-רגל, לוחות של תורה וספר קוראן. האהבה אך היא לי דת, ולכל שיפנו סוסי-מרכבתה - הנה [דת זון] היא דתי ואמונתי.³⁶

נטייה זו הגיעה למרום פסגתה בצופיות הפרסית וחלוקת בני אדם לפי עוצמת חיפוש רוחני ולא לפי השתייכות למסורת דתית מוגדרת, מאפיינת אסכולה רוחנית זו שמשוררה הדגול הוא ג'אלאל אלדין אלרומי:

מחבבי פולחנים מהווים כיתה אחת, ואשר לבם ונפשם לוחטים מאהבה מהווים כיתה אחרת.³⁷

34 להבנת משנת הקוויאטיזם, ההשתוות ואבדן הרצון האנושי, ראה: ר' ש"ץ אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 21 - 22.

35 ראה: **גולדציהר**, עמ' 123.

36 ראה: **אנוותי וגרדה**, עמ' 60. **גולדציהר**, עמ' 125.

37 ראה: **גולדציהר**, עמ' 125. מעניין להשוות דברים אלה לדבריו של הלל צייטלין כפי שבאים לידי ביטוי באוסף כתביו: **כתבים נבחרים**, כרך ב', ורשה תרע"א, עמ' 22 - 23: "בהשקפה ראשונה קשה מאוד להבדיל בין המבקשים להם אלילים ובין המבקשים להם א-לוהים. כאלה כן אלה מלאים שאיפות ומגמות, כאלה כן אלה פועלים ועושים כפי יכלתם, כאלה כן אלה נראים כאינם דואגים לאושרם הפרטי. אבל בעין חודרת נוכל להבדיל ביניהם על פי

אמירות אלה - שקיימות כבר ברמז אצל אל ח'לג' - משקפות מגמה הרואה בצופיות "עבודת הלב", שהיא מעבר לדת ספציפית, והיא יכולה אפוא לעגן מבחינה תאולוגית קיום של צופיות יהודית (כמו גם צופיות בלי הגדרה דתית מוגדרת) בצד הצופיות האסלאמית, ללא דרישה מהיהודים שיקבלו את אמונת האסלאם ואת קיום מצוותיה. לפי מודל זה, חובות האברים מותאמות למסורת שבטית פרטיקולריסטית (קיום השריעה למוסלמים וההלכה ליהודי) ומטרותיה בעיקר חברתיות-חינוכיות. באשר לחובות הלבבות ולעבודת הלב, קיים קירוב עד כדי זיהוי בין הדרישות לכל "ההולכים לקראת השלמות" ('אהל אלס'לון') בלא הבדל גזע ודת.

אלגזאלי וניצחון הצופיות

רבבות מאמינים נותרו מחוסרי סיפוק מהדוגמטיות המיובשת, מדקדוקי הדקדוקים של חכמי פקה, ומהרציונליזם הפילוסופי, אך גם הפרישות החברתית והאהבה האקסטטי של הצופים הקיצוניים לא ערבו לחיכם. וכך, באווירה של רפיון דתי ואיבון חברתי, רבים קיבלו בהתלהבות את התורה הצופית המאזנת של אבו-חאמיד מוחמר אלגזאלי (1058 - 1111). בהיותו מונע על ידי רגישות דתית עמוקה, הצליח ההוגה הדגול ליצור תורה הצומחת בצורה אורגנית מהמקורות המסורתיים, תוך כדי שימוש אקלקטי בכל חכמות האסלאם (ובתוכן הצופיות), בנצרות, ביהדות ומתוך פולמוס עם הפילוסופיה. סינתזה זו הצליחה להתקבל בידי הזרם המרכזי הרשמי השמרני בזכות התאמתה לרגישות הדתית המוסלמית.³⁸

למרות נקודות כשל ובעייתיות בהגותו, שעלו על פני השטח לאורך הזמן, אפשר לזקוף לזכותו של אלגזאלי את קבלת ה"הכשר" התאולוגי לרגישות הדתית והסובייקטיביות הצופית. דבר זה הביא להתחדשות דתית משמעותית, אשר גלגולי תוצאותיה הורגשו במשך שלוש מאות השנים הבאות.

ב. יהדות וצופיות

התייחסותם אל כל העניינים והמעשים. המבקשים להם אלילים, חורצים משפט כל דבר במהירות נפלאה ובקריירות מצוינה [...] לא כן מבקשי הא-לוהים. הם אינם חורצים משפט כל דבר, כי אם אחרי עבודה עצומה מאוד מאוד, וגם אז לבם נוקפם... [...] בעין חודרת נוכל להבדיל בין אלה ובין אלה, אבל לא בכל עת תמיד נוכל להציג תחומין מדויקים בזה".

38 ראה: **אנוותי וגרדה**, עמ' 50 - 52. ראה גם: H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, pp. 373-391.

1. יחסים והשפעות

בבואנו לדון ביחסי הצופיות והיהדות עלינו לזכור כי בשלבים הראשונים של התגבשות האסלאם, דווקא היהדות היא שהשפיעה על האמונה החדשה בכלל ועל הצופיות בפרט.³⁹ החוקר האמריקני א"י כ"ץ, שניתח את פסוקי הקוראן כפי שהם בפני עצמם תוך זיקה אל הפרשנים ואנשי המסורה האסלאמיים, טוען אפילו ש"מספר גדול של סיפורים ואמרות תנכיים (בייחוד מהחומש ומספר תהילים), שמשוכן בהם שפע רב של אגדות תלמודיות ומדרשיות, מהווה את הגרעין המבני של הקוראן ופירושו".⁴⁰

במאה ה-7, בבבל, בצלה של יהדות הגאונים הפורחת, הגיע לשיאו תהליך חתימת הקוראן והתגבשות התאולוגיה האסלאמית. מתוך קשרים אישיים בין חכמי האסלאם לבין יהודים מקומיים ולעתים בעקבות יהודים שהתאסלמו⁴¹ הועברו מסורות יהודיות שונות ונרטיבים מכווננים הלקוחים ברובם מן הספרות הרבנית. כך, מעשי חסידים מדורות הקדמונים שתפילותיהם נענו (חוני המעגל, ר' חנינה בן דוסא, אבא חילקיה) ואוסף דברי חכמה כמו במסכת אבות, הוכנסו למסורת החדשה על ידי ראשי הדורות הראשונים של הצופים תחת השם "ישראלית".⁴² רבות מאמירותיהם של חסן בצרי (ראש הדור הראשון של בוני החסידות האסלאמית), תלמידו מאלך בן דינר (ראש הדור השני), שהוכנסו לאוסף הנ"ל, שאובים ומושפעים מאידאל השלמות הרבני.

מאמרים רבים אף נתקבלו בעולם הצופי עם משמעות התואמת את המשמעות הרבנית המקורית. כך למשל האמרה "מי שאין לו דרך ארץ אין לו שריעה"⁴³ נראה כתרגום של **אבות**, פ"ג, מ"ז (אם כי אפשר שהדמיון כאן מקרי). כך גם האמרה "עבירה אחרי

39 ראה: Camilla Adang, "The Reception of biblical Materials in early Islam", *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden - New-York - Koln 1996, pp. 8-22. הסיבות להשפעה המכרעת של היהדות על האסלאם נסקרו אצל M. Sharon, *Judaism, Christianity and Islam*, Johannesburg 1989, pp. 81-86.

40 כ"ץ (לעיל, הערה 17), עמ' 9.
41 באסלאם נשמרה מסורת שלמה של סיפורי יהודים שהתאסלמו לאחר "התגלויות נסיות" ועברו בדרך כלל לקבוצות הסגפניות של הצופיות המוקדמת.

42 ראה ש"ד גויטין, "אסראיליאת וחוגו של מאלך בן דינאר", **תרביץ**, ו', תרצ"ה, עמ' 89 - 101, וחלק ב' בעמ' 510 - 522. ראה גם: Isra'iliyyat, *Encyclopedia of Islam* (G. Vajda), Leiden 1978, pp. 211-212.

43 שם, עמ' 96.

עבירה עונש העבירה הראשונה, ומצוה אחרי מצוה שכר המצוה הראשונה" (אל קושירי, **רסאלה**) מזכירה את מאמרו של בן עזאי **באבות**, פ"ד, מ"ב⁴⁴

לעומת זאת, יש מאמרים שמשמעותם שונתה, וכך קיבלו תוכן צופי מובהק. לדוגמה הפתגם המובא ב**בראשית רבה**, ל"ט, ט"ו: "מבית לבית חלוק מאתר לאתר נפש"⁴⁵, מובא בצופיות בלשון הזו: "מרעת החיים הוא מעבר מדירה לדירה ישווה לו". לפי גויטין⁴⁶ המשל שימש את הצופים לצורך הטענה שאסור על ה'מריד', התלמיד הצופי, להיטלטל ממקום למקום בלי נטילת רשות.

יש לציין שלמרות ההשפעות החיצוניות, האסלאם עיבד ועיכל את דברי החכמה שירש מ"עם הספר", כמו דברי חכמה ממקורות אחרים שמהם הוא נבנה, ויצק אותם לדפוסים משל עצמו בהתאם לרוחו הייחודית.⁴⁷

מהמאה ה-9 ואילך, עם התעצמותה והתבגרותה של הדת החדשה, החל להשתנות כיוון ההשפעה. בקרב הוגים יהודים בארצות ערביות החלו להופיע רעיונות צופיים של בוז לעולם הזה ושכר לסגפנים בעולם הבא.⁴⁸ אפשר אף לשער כי סלידתו של רס"ג באותה תקופה מסגפנות קיצונית מתייחסת לגישות בקרב היהודים שהושפעו מהצופים.⁴⁹

שתי תופעות גרמו להגברת ההשפעה הצופית על ההגות היהודית בספרד. ראשית, ההשפעה המוסלמית בתחומים רבים כגון לשון, דקדוק, שירה, תאולוגיה ופרשנות. שנית, התפשטות הזרם הנאו-אפלטוני שהשפיע רבות על הוגים כמו אבן גבירול, אבן גיא וריה"ל.⁵⁰

44 שם, עמ' 95. וכן, השאלות המושמות בפיו של הנביא היהודי נראות כמבחר מתוך **אבות**, פ"ד, מ"א: "שאל משה ע"ה את רבו: מי מעבדיך עשיר? אמר: המסתפק בחלקו! מי יודע לדון? הדן את בני האדם כפי שהוא דן את עצמו! מי החכם שבהם? הירא שבהם!". שם, עמ' 517.

45 לפי פירוש "מתנות כהונה", שם, המשמעות היא שהעברת מקום עלולה לגרום לאיבוד חפצים יקרים כמו חלוק, או אפילו חיים.

46 שם, עמ' 514. עיין **ברסאלה** של אל-קושירי.

47 ראה בספרו של B. Lewis (לעיל, הערה 17), עמ' 69 - 70.

48 ראה: גוטמן (לעיל, הערה 19), עמ' 58 - 59.

49 ראה: I. Efros, "Saadia's general ethical theory and its relation to Sufism", in the 75th Anniversary volume of the JQR, 1967, pp. 166-177.

50 ראה: **כוזרי**, ח"ג, א'. אפשר להניח שהשגותיו של ריה"ל נגד הפרישות להמונים (אבל הסכמתו לפרישות ליחידים מדורות קדומים), באו כתגובה לפיתוי הממשי שהיו הצופים ודומיהם על קהילתו. עמדת ריה"ל תואמת את העמדה המרכזית של חז"ל, אשר חששו לזיהרתו של החסיד השוטה או הצבוע, שמעשיו אינם תואמים את השגותיו השכליות. ראה: I. Efros, "Some aspects of Yehudah Halevi's Mysticism", PAAJR, XI, 1941, pp. 27-41

כעת נוכל למצוא השפעה מעורבת של נאו-אפלטוניות וצופיות על הוגים יהודים. כאשר לספר "חובות הלבבות" ניכר כי הוא דוגמה להשפעה העמוקה ביותר של העולם הרוחני הצופי על תרבות ישראל. ניתוח השוואתי מבחינה לשונית-היסטורית הראה, שר' בחיי אבן פקודה קיבל מהצופים, נוסף על המינוח הטכני ועל המתודולוגיה של עבודה הדרגתית, גם מושגים עקרוניים כמו ביטחון עד כדי הפקרה עצמית לה', הבחנה בין חובות האיברים (תרי"ג מצוות) וחובות הלבבות (עבודת הלב), והבחנה בין התבודדות חיצונית (פיזית) ופנימית (מנטלית-רוחנית).⁵¹ יש לציין כי ר' בחיי סירב, באופן מודע או מתוך אינטואיציה יהודית בסיסית, ללכת בעקבותיהם בענייני פרישות חברתית קיצונית, שוויון נפש ואהבה אחדותית. סביר להניח שסלידתו מהרעיונות המיסטיים המוסלמים הנ"ל, תרמו לקבלתו של הספר בקרב היהודים והפיכתו לספר מוסר מרכזי בכל תפוצות ישראל. לא ידוע לנו על התארגנות חסידית-צופית בתקופת פרסום הספר. פנטון טוען כי תקופת הרדיפות של ה"אלמוחדים" ששלטו אז בספרד (שרפת החיבורים הצופיים של אבן מסארא ב-961 ושל אלגזאלי ב-1106) לא אפשרה את הפיכתה של אסכולה רעיונית זו מהגות לתנועה.⁵²

היחסים בין הצופים המוסלמים לחסידים היהודים התאפיינו בדרך כלל בפתיחות יחסית של שני הצדדים, בעמדה אינדיבידואליסטית רוחנית ואנטי פוליטית,⁵³ אך לא חסרו גילויים של עוינות צופית ונסיונות המרה.⁵⁴

51 ראה: עמוס גולדרייך, "המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין 'חובות האיברים' ו'חובות הלבבות'", **תעודה**, ו', תשמ"ו, 179 - 208. בעמ' 185, המחבר סוקר ומבקר את ההשערות של יהודה, בנט ויודה על השפעות המקורות הערביים של ר' בחיי. הוא רואה בהבחנה בין 'חובות האיברים' ו'חובות הלבבות' חידוש נועז ומצביע בעקבות מנחם מנצור (מאוניברסיטת ויסקונסין) על ההוגה הצופי אלמחאסבי כמקור השפעה ישירה. ראה גם המחקרים הראשונים בתחום: ד' בנט, "המקורות המשותפים לבחיי אבן פקודה ולגזאלי", **ספר מגנס**, ירושלים תרצ"ח, עמ' 23 - 30. וגם: G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahye ibn Pequda*, Paris 1947.

52 ראה ההקדמה ל**מורה הפרישות** (לעיל, הערה 3), עמ' 3.

53 במספר מפגשים שהזדמנו לי עם מיסטיקנים מוסלמים בארצות שונות (ירדן, מצרים, ישראל, הודו, תורכיה ובמקומות במערב) חזר על עצמו הטיעון ש"הגיהד האמתי הוא המלחמה הפנימית". יש אף ביניהם הרואים במלחמת הכיבוש האלימה, זיוף של המסורת האמתית. ואכן, המסורת הערבית בנושא זה ('חדית קודסי') מתעדת את דברי הנביא ללוחמיו שחזרו מניצחון מלחמתי: "שבתם ממלחמה קטנה, הכינו עצמכם למלחמה הגדולה". יש משהו אירוני בהיסטוריה של הרעיונות כפי שהתפתחה, כאשר לומדים על הפתיחות של מחפשי האמת מכל הדתות ועל ניידות הרעיונות ביניהם. בקצה פולניה, כמה מאות שנה מאוחר יותר, תלמידו של הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנוי יכתוב בתמימות (**תולדות יעקב יוסף**, פרשת בא, עמ' נ"א, ב' ונ"ב, ד', ורשה, תרמ"א): "כמאמר החכם, שבתם ממלחמה קטנה, הכינו עצמיכם למלחמה גדולה". כפי שהעיר לי פ' פנטון, החוליה המקשרת היתה ככל הנראה ר' בחיי (**חובות הלבבות**, עמ' רל"ב).

2. תנועת החסידים היהודים

מעט מאוד ידוע לנו על הפעילות החסידית לפני רבי אברהם בן הרמב"ם. נראה שכבר בימי הרמב"ם היו יהודים שאימצו מנהגים צופיים והרמב"ם הציב סימן שאלה על כנות כוונתם.⁵⁵ לאור הנלמד ממחקרי הגניזה, מתברר שהתנועה החסידית היהודית פעלה משלהי המאה ה-12 ועד המאה ה-15, במקביל לתקופת הפאר של המיסטיקה המוסלמית במצרים. בארץ זו, שררה אווירה רגועה ביחסי יהודים וערבים והשלטון הפוליטי אף התיר את חידוש מוסד הנגידות.

ניתוח כתבי צאצאי הרמב"ם שהתפרסמו מצביע על התפתחות רעיונית שחלה בהגותם. האידאולוג הראשון של התנועה, רבי אברהם בן הרמב"ם, הכניס מנהגים פולחניים חדשים וקיבל בזהירות עצומה כל חידוש הגותי. הוא לא הסתיר את מקורותיו הערביים, אך טען, כאמור,⁵⁶ לראשוניות יהודית שנשתכחה. רבי אברהם לא ראה את עצמו כמחדש אלא כמי שחוזר ליהדות "טהורה" שהשתכחה במהלך הדורות בעטייה של הגלות. ראוי להעיר כאן כי הקבלה לצופים קיימת גם בנקודה זו, שכן אף הם ראו את דרכם כחזרה לאסלאם המקורי.

והנה, חמישה דורות אחרי רבי אברהם, רבי דויד השני (1335 - 1415) יקבל כמעט במלואה את הגותו המיסטית של הצופי שהאב אלדין אלסהרוורדי (1153 - 1191), אך ימנע מלהזכיר את מקורותיו המוסלמיים. הוא גם יעבד את הטקסטים האלה על ידי

54 דוגמה לפתיחות כזו אפשר לראות ביהודים שבאו לדמשק ללמוד את הספר "מורה נבוכים" אצל עלי אבן-הוד (1235 - 1297). עוד מסופר, שה"שייח" הצופי שאל תלמיד שביקש להתקבל לחוג תלמידיו: "לפי איזו מסורת רצונך שאדריךך? האם תרצה הדרכה לפי מסורת מוסא (=משה), עיסא (=ישו) או מוחמד?". ראה מאמרו של דוד אריאל: D. S. Ariel, "The eastern Dawn of Wisdom - The Problem of the Relation between Islamic and Jewish Mysticism", *Studies in Medieval Judaism* II, 1985, p. 153.

55 כך לשונו ב**שמונה פרקים**, פ"ד: "מה שעשו אותם החסידים בקצת הזמנים, וקצת המקומות, וקצת אנשים מהם גם-כן מנטות אחר הקצה האחד: בצום, וקום בלילות, והנחת אכילת בשר ושתית יין, והרחקת הנשים, ולבש הצמר והשער, ושכונת ההרים, והתבודד במדברות - לא עשו דבר מזה אלא על דרך רפואות". ובהמשך: "אלו המתדמים באומות מאנשי תורתנו - שאני מדבר אלא בהם... זוהי טעות בידם". אפשר אולי להבין מאמירה זו, שהרמב"ם מכיר במעלת דרך הסיגופים ורואה בה דרך לגיטימית בעבור בני "האומות".

56 ראה לעיל, הערה 5.

החלפת כל מובאה מהקוראן במובאה יהודית מקבילה והחלפת המילה "צופי" במונח הרבני "חסיד", כפי שאפשר להתרשם מהמובאה הזו:⁵⁷

מורה הפרישות (נ"ו, עמ' ב') מאת כלימת אלתצוף (פרק כ"ה, 245ב')
רבי דויד השני: מאת שהאב אלדין אלסוהרודי:

"והתמד לקרוא בתורה ובמקרא ובדברי הנביאים והגה בסודותיהם מתוך התפעלות והתרגשות והתבוננות דקה, כאילו לא נתנו אלא בשבילך".
"והתמד לקרוא בקוראן מתוך התפעלות והתרגשות והתבוננות דקה, כאילו לא נגלה אלא בשבילך".

פרק כ"ה, 244ב':

ובהמשך:

"ואם תכניס את המידות הללו אל תוך לבבך תיחשב מהמאשרים. דע שהצופי הוא האדם שבו נכללו הקניינים המשובחים האלה כי מונח הצופיות [תצוף] מורה על זה וסוף דבר".
"ואם תכניס את המידות הללו אל תוך לבבך תיחשב מבני החסידים והאהובים. מפני שהחסיד הוא האדם שבו נכללו הקניינים המשובחים האלה ואמיתות הנכבדות הללו. אכן התקשט במידות המצוינות האלה וקנה המעלות הטהורות והיתרונות הנשגבים הללו כי מונח החסידות מורה על זה וסוף דבר".

3. ניוון והתדרדרות התנועה - סיומה הטרגי של הרפתקת הסינתזה היהודית-צופית

לאחר שנות פריחה החל תהליך הניוון של תנועת החסידים. אפשר למנות גורמים מספר שהביאו להתנוונות: ירידה בידיעת השפה הערבית, התפשטות הקבלה, לחץ שמרני (האשמה של חיקוי הגויים), וייתכן שאף התגברות הרוח הזרה בתנועה.

57 ראה המקור הערבי של אלסוהרודי והמקור ביהודית-ערבית של ר' דויד במורה הפרישות, עמ' 49. עוד עשרות השפעות מוסלמיות ישירות מופיעות בכתבים אלה. דוד אריאל טוען, שבמי-הביניים היתה שיטה זו של הלבשת רעיונות זרים בציטוטים מסורתיים נפוצה ושימשה לצורך העברת רעיונות בין היהדות לאסלאם. הוא מכנה תופעות שחזור כאלה בשם "Vested Originality". ראה: אריאל, (לעיל, הערה 54), עמ' 149.

בהשוואה להצלחת אלגזאלי בתחיית האסלאם, אפשר להגדיר את הרפתקת רבי אברהם וצאצאיו כ**הצלחה שולית**. ניסיונם להחיות את הרוח הדתית אצל היהודים נכשל **טוטלית** באוכלוסייה הכללית ואפילו באליטות שעסקו במיסטיקה. בהשוואה ל"חובות הלבבות" שתורגם לכל השפות שבהן דיברו היהודים וחדר לכל שכבות העם תוך גיבוש האידאל המוסרי היהודי, הרי שחיבורי החסידים נשכחו כמעט כליל.

נוסף על ירידת קרנה של התנועה אפשר להצביע על מאורע חטיפתם של שני בניו היחידים של רבי דויד בן יהושע כנקודת ציון היסטורית לשקיעתה של הסינתזה היהודית-צופית. לאחר שלא נתקבל מהבנים אות חיים, נפסקה השושלת המיימונית ועל רקע הקשיים שפקדו את תנועת החסידים לא נמצא מי שימשיך את דרכה.

ואולם, ירידת קרנה של התנועה מבחינה היסטורית, לא היתה בהכרח סוף פסוק לדינמיקה המיוחדת שלה ולחידושים הרעיוניים שהנהיגה. אפשר להתחקות אחר השפעות שונות, שמקורן אינו ברור, על הוגים מאוחרים. כך, למשל, העובדה שרבי אברהם ור' בחיי אבן פקודה הם ההוגים היהודים הראשונים שקבעו את ההתבודדות כהנהגה קבועה בעבודה הדתית,⁵⁸ יכולה ללמד משהו על ההשפעות ועל גלגולי הרעיונות.⁵⁹ ככלל, אפשר להצביע על כמה מוקדים שבהם הוסיפו להתעניין בכתבי רבי אברהם. כך, למשל, קיימות הקבלות מעניינות בניסוחים וברעיונות בין תורתם של חסידי מצרים לתורתם של רבי אברהם אבולעפיה ורבי יצחק דמן עכו.⁶⁰ קיים אף תיעוד המאשש את העובדה כי בבית מדרשו של האר"י ושל מקובלי צפת קראו את

58 ראה: משה אידל, "התבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה", דעת, 14, תשמ"ה, עמ' 39.

59 החוקרים גם חלוקים אם תנועת החסידות, בייחוד זו שהתפתחה סביב משנתו של רבי נחמן מברסלב, הושפעה מחוג חסידי מצרים. כדוגמא הם מצביעים על ההתבודדות שהיתה מקובלת בקרב חסידות מצרים ואומצה גם על ידי תלמידיו של רבי נחמן מברסלב. טענת הרציפות נמצאת אצל פ' פנטון במאמרו: "La Hitbodedut chez les premiers Qabbalists d'orient et chez les soufis", *Prière, Mystique et Judaïsme*, Paris D. S. Ariel, "The eastern Dawn of Wisdom - The Problem of the Relation between Islamic and Jewish Mysticism", *Studies in Medieval Judaism II*, 1985, pp. 149-157. ראה גם: D. S. Ariel, "The eastern Dawn of Wisdom - The Problem of the Relation between Islamic and Jewish Mysticism", *Studies in Medieval Judaism II*, 1985, pp. 149-157. צופית מוסלמית משמעותית על חידוש מוסד ההתבודדות בפרט ועל הקבלה האקסטטית בכלל, אך לא השתכנעו החסידים יהודים-צופים הם המקור לכך. ראה מאמרו הנ"ל, עמ' 39 - 40 ואת ביקורתו בספרו **קבלה - היבטים חדשים**, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 33 - 34 והערה 116 שם.

60 מחקר השוואתי של ההקבלות הטקסטואליות שנמצאו בין כתבי חסידי מצרים לבין כתבי המקובלים ר' יצחק דמן עכו ור' אברהם אבולעפיה נמצא בחיבור "Deux traités", (לעיל, הערה 3), עמ' 96 - 102. פנטון אף מציין כי ייתכן שנוצר בעכו מפגש ממושך בין ר' יצחק דמן עכו (שלמד שם עד שנת 1291) לר' דויד הראשון (1222 - 1292), בנו של רבי אברהם, ששהה בעיר שנים רבות (עד 1289) כשהודח זמנית מתפקידו בקהילת קהיר.

חיבורו הגדול של רבי אברהם.⁶¹

אם נכונה טענה זו, הרי שלפחות מבחינה רעיונית טבעה תנועת חסידי מצרים את חותמה על ההגות היהודית, אף אם באופן מוגבל.

בחלק זה של המאמר הצגנו את הרקע ואת הנסיבות ההיסטוריות והרעיוניות שאפשרו את התהוותה של הסינתזה המעניינת שבין הצופיות ליהדות. בחלקו השני של המאמר נעמיד כמה מטרות מחקריות-פנומנולוגיות:

ראשית, נתאר את השיח העדין שקיים רבי אברהם עם התאולוגיה הצופית. כפי שנראה, שיח זה הקיף תחומים רבים ומפתיעים למדי בתחומי הפרקטיקה הדתית, בתרגול האקסטטי ובתאולוגיה המתלווה לפעילויות אלה. במסגרת זו ניחד מקום להשוואה המרתקת בין רבי אברהם לבין אחד מצאצאיו החשובים, רבי דויד הנגיד, שכפי שנראה, הרחיק לכת ממייסד התנועה ופרץ דרכים חדשות בעבודת ה' ברוח הצופיות.

כמשך לעיון הפנומנולוגי נבקש להתמודד עם אחת השאלות המרתקות המלוות את הדיון בתורתם של חסידי מצרים: מהי המתודולוגיה הרעיונית שנקט רבי אברהם, מה הסכים לקבל מהתרבות החיצונית ומה דחה? אפשר שדיון זה יתרום לדיון רחב יותר על ההיגיון המנחה את הפתיחות הסלקטיבית של המסורת היהודית לדורותיה.

כסיכום לעבודת המחקר נפנה אל העיון הביקורתי של מי שחיים בעידן שבו תפיסות רב-תרבותיות הולכות וקונות מקום חשוב בשיח התרבותי והבין דתי בחברה היהודית בכלל והישראלית בפרט. דומה כי דווקא השיקולים והקריטריונים הבלתי נאמרים שהנחו את רבי אברהם בדיאלוג שלו עם הצופיות יכולים להירשם כפרק חשוב בתולדות המחשבה הדתית והבין-דתית.

על אף פער התקופות והמרחק ההיסטורי ננסה לדובב את נושא מחקרנו להתמודדות עם העמדות העכשוויות הטוענות להדדיות, למודעות (או לחצי מודעות) ולקבלת ה"אחר" ב"אחריותו". דומני כי תיאור ביקורתי של התפיסה הימיבינימית - שלא

61 ראוי להזכיר כאן את דבריו של יששכר אבן שושן המעידים כי בתקופת שגשוגה של קבלת האר"י עוד היו קוראים בצפת את ספר "המספיק" לראב"ם. ראה הקדמתו לתרגום התורה שנכתב בצפת בשנת 1571, מובא ב"אוהל דוד", קטלוג אוסף ששון, א', לונדון 1932, עמ' 65, מס' 159.

קיבלה את עקרון ההדדיות (ולהפך, אף תמכה במונופול בלעדי על האמת) אך היתה מסוגלת ליצור סינתזה משמעותית - תוסיף להבנתנו את דינמיקת המפגש עם ה"אחר".