

## אבו יזיד אל בסטאמי כאדם המיסטי בהגותו של אריך נוימן.

יונתן שרייבר

### מבוא ומתודולוגיה

אחת הדמויות המרתקות בעולם המיסטיקה המוסלמי היא דמותו של אבו יזיד אל ביסטאמי (Abū Yazīd al Beṣṭāmī), בן המאה התשיעית (נפטר בשנת 848 או 875). כמדומה שאמירות קיצוניות כמו אלו שנמסרו לנו בשמו קשה למצוא באסלאם, ובדתות המונותיאסטיות בכלל. בן תקופתו, הסופי אל חלאגי, טען "אני האמת" (אנא אל חק) והוצא להורג עקב כך (ואולי בשל סיבות נוספות); אבו יזיד טען טענות קיצוניות יותר, ובכל זאת שמו נכנס לפנתיאון ההוגים הסופיים,<sup>1,2</sup> וזכרו נערץ ברחבי העולם המוסלמי.<sup>3</sup> נדמה כאילו אבו יזיד בוחן את גבולות שומעיו, כאשר טוען "השבח לי! אני ריבוני העליון".<sup>4</sup> דבריו הם פארפרזה לדברי הכפירה של פרעה בקוראן שאמר "אני ריבונכם העליון",<sup>5</sup> אך אבו יזיד לא נרתע מכך, גם לא מהעונש המובטח בפסוק. לקריאת המואזין "אלוהים גדול" הוא עונה "אני גדול יותר",<sup>6</sup> וכאשר איש אחד ניגש אליו, אולי באיום מרומז, וקורא לפניו את הפסוק "מהלומת ריבוך איומה",<sup>7</sup> מרהיב עוז אבו יזיד ועונה לו "חי נפשי, מהלומתי איומה יותר".<sup>8</sup> זיהויו עם האל הוא כה מוחלט שהוא משנה את כיוון התפילה (qebla) לעברו, וטוען שהכעבה סובבת סביבו.<sup>9</sup>

על אף יחודו וגדלותו, לא קיימים כמעט מחקרים אקדמיים העוסקים באיש ובפועלו. הסיבה לכך ככל הנראה, היא משום שתורתו הגיעה אלינו בצורת סיפורים קצרים ואמירות סתומות, שרובן

<sup>1</sup> אם כי בתקופות מסוימות נאלץ לחיות הרחק מביתו עקב עוינות של גורמים אורתודוכסיים. ראה: H. Ritter "Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr b. 'Īsā b. Surūshān al-Biṣṭāmī", in *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs (Leiden: Brill, 2011) vol. 1, 162.

<sup>2</sup> ראה: Andrew Wilcox, "The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā' in Early Sūfism". *British Journal of Middle Eastern Studies* vol. 38, Issue 1 (2011), 95-118.

<sup>3</sup> Annemarie Schimmel. *Mystical dimensions of Islam*. (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975) 47-51.

<sup>4</sup> שרה סבירי, *הסופים, אנתולוגיה* (תל אביב, אוניברסיטת תל אביב הוצאה לאור & מפה הוצאה לאור, 2008), 263.  
<sup>5</sup> *הקוראן*, סורה 79, פס' 24. אורי רובין (מתרגם), *הקוראן* (תל אביב, אוניברסיטת תל אביב הוצאה לאור, 2005), 505.

<sup>6</sup> Böwering, Gerhard, "Baṣṭāmī, Bāyazīd", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London, Routledge & Kegan Paul, 1989) vol. 3.

<sup>7</sup> *הקוראן*, 85 פס' 12.

<sup>8</sup> סבירי, *הסופים*, 265.

<sup>9</sup> *Iranica*, ibid

עוסקות בהגדרת מצבים מיסטיים, ועל אף עזותן הרבה, רב בהן הנסתר על הנגלה. החוקר העומד מול אוסף אמירותיו, המגיע לכ-500 ציטוטים, מנוע מלפרש אותם, זאת עקב קיצורם ועיסוקם בתחום שהוא מעבר לכלי המחקר הטקסטואליים הרגילים. אף על פי כן, נראה שתפוצתן ומסירתן מדור לדור בכל זאת מכילה מידע בעל ערך לעוסקים בתחום המיסטיקה, בין אם יהיו אלו חוקרים או מיסטיקאים בפועל.

ניתן להעלות על הדעת כי אבו יזיד, כדרך מיסטיקאים רבים, הסתיר את דבריו תחת רמזים וחידות, מתוך שתי שאיפות: חששותיו מצנזורה ורדיפות מטעם האורתודוכסיה הדתית (ומגורל הדומה לזה של אל חלאגי שהוצא להורג 50 שנה מאוחר יותר), ומתוך שאיפתו שדבריו יועדו רק לראויים לכך. אם אכן כך הדבר, יכול החוקר לחשוף את רעיונותיו של אבו יזיד בדרכים שונות – השוואה למקורות מוסלמיים חיצוניים לו, והשוואה פנימית בתוך כתביו, במטרה למצוא מוטיב מרכזי שמפוזר בין טקסטים שונים, וכן ניתן לערוך השוואה זהירה לתיאורים מיסטיים ממקומות אחרים, שאולי יבארו את כוונתו העמומה.

אמנם, יתכן והבעיה קשה יותר. יוסף דן, בהתייחסו לתיאוריה של דה סוסיר (de Saussure), מדבר על החזיון המיסטי כמצב שבו הטקסט המתאר את החזיון לא מתייחס לשום 'מסומן' קונקרטי:<sup>10</sup>

"חזונו של המיסטיקן נעשה טקסט, ומשעה שהוא ניצוק למתכונת של טקסט אין מערכת מסומנים מאחוריו. אין כל אפשרות, בשום דרך, לחזור ולבדוק מה בעצם חזה אותו מיסטיקן; הטקסט הוא העדות היחידה"<sup>11</sup>

נדמה לי שהבעיה אף חמורה מכך; חוסר האפשרות להבין את כוונת החוזה אינו משום שהטקסט הוא העדות היחידה, המוגבלת מעצם טבעה. גם לו היו עדויות נוספות לא היה פתרון לחזיון משום שהתחום המיסטי הוא מחוץ לתחום החשיבה של החוקר. במשל מפורסם של הפילוסוף דיוויד צ'אלמרס, המדענית מרי לא מסוגלת לחקור את מהותו של הצבע הכחול, על אף שהיא יודעת הכל על אורכי גל והמבנה של הרשתית. חוסר יכולתה נובע מכך שהיא חיה בחדר שחור לבן, ומעולם לא ראתה כחול.<sup>12</sup> ידיעת הגורמים הפיזיקליים לא יעזרו לה בהבנת התחושה הסובייקטיבית של ראיית הכחול. ניתן לטעון שבדומה לראיית צבע, הידע המיסטי הוא תחום נבדל בחווייה אנושית, ולא ניתן לחוות אותו דרך גורמים חיצוניים אלא דרך החווייה האישית בלבד. טיעון זה מעלה

<sup>10</sup> יוסף דן, על הקדושה, (ירושלים, מאגנס, תשנח), 31-58.

<sup>11</sup> שם, 49.

<sup>12</sup> David Chalmers, "The Puzzle of Conscious Experience". *Scientific American* vol. 273, (1995), 80-86

ויליאם גיימס בספרו,<sup>13</sup> אך למעשה דברים אלו כבר נאמרו על ידי הפילוסוף והמיסטיקן אבן אל ערבי במאה ה-13. ראשית, הוא טוען שאת הידע החויתי (כדוגמת ראיית הכחול) ניתן להשיג רק ע"י התנסות ישירה, ושנית, הוא טוען שידע הסודות, כלומר הידע המיסטי, או לפחות פן אחד שלו, נרכש בדומה לידע החויתי והוא מעבר לתחומו של השכל הרגיל; על כן רק מי שהתנסה בו יכול להכיר אותו או לחקור אותו.<sup>14</sup>

על אף ההסתייגויות והחששות המנויים כאן, ייתכן ויש מקום להתגדר בו, גם במחקר של חזיונות מיסטיים. שני אופנים יכולים להיות למיסטיקה – הצורה הראשונה היא התחום המיסטי של כל דת ודת, ובו אופני ההתגלות והחויה מיוחדים לאותה דת, בצורה שהתגבשה במשך דורות של התנסות ותרגול, ותלוייה בדוגמות ובתבניות מקובלות. הצורה השנייה היא ההתנסות המיסטית הבלתי אמצעית, ששייכת לאדם בתור "הומו-מיסטיקוס",<sup>15</sup> ובה החויה המיסטית משותפת למיסטיקאים מתרבויות וממקומות שונים. גיימס מצדד בעיקר בגישה השנייה, מתוך ראייתו את המצב המיסטי כמצב פאתולוגי,<sup>16</sup> ובלשונו :

"[...] הקלסיקנים של המיסטיקה אין להם, כפי שאומרים, לא מולדת ולא יום הולדת,

כיוון שהם מדברים תמיד על אחדות האדם עם האלוהים, הרי שפתם קודמת לכל

הלשונות, והזמן אין לו שליטה עליהם"<sup>17</sup>

גם אם נקבל את דעתו בנוגע לגלובליות החויה המיסטית (מתוקף היותה פסיכולוגית-פאתולוגית, כלומר כזו הטבועה בנפש האדם) הרי קיומה של המיסטיקה הפרטיקולרית עדיין שריר וקיים; החויה הנפשית 'חסרת המילים' מתעצבת בהכרח בתוך שפה, מילים, קטגוריות, דימויים והגדרות שונות, כפי שטענו הוגים רבים,<sup>18</sup> ועל כן היא מקבלת את הצורה המיוחדת לאותה תרבות ודת. בפרט הדבר נכון לשיטת גיימס עצמו, שמאפיין את המיסטיקה כבעלת איכות נואטית הכוללת אלמנט של ידיעה.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> ויליאם גיימס, *החויה הדתית לסוגיה*, (ירושלים, מוסד ביאליק, 1949), 250.

<sup>14</sup> סבירי, *הסופים*, 478.

<sup>15</sup> כלשונו של אריך נוימן שידון להלן. נוימן מכנה את הצורה הראשונה "מיסטיקה נמוכה", לעומת "מיסטיקה גבוהה" שהיא הצורה האינדיבידואלית, לה יש ערך רב יותר במחקר הפסיכולוגי שלו. ראה: תמר קרון, *הרהורים על*

*העמידה מול הנומינזי אצל נוימן ובובר*, <http://www.jung-israel.org/apage/41828.php>.

<sup>16</sup> גיימס, *החויה הדתית*, 254 ואילך.

<sup>17</sup> שם, 275.

<sup>18</sup> אפלטון כבר טען שהחשיבה נעשית בעזרת השפה. חוקרים מודרניים העלו טענות שונות בנושא. לדיון בנושא

ראה: Paul Bloom, Frank C. Keil. "Thinking Through Language" *Mind & Language* Vol. 16, Issue 4, (September 2001), 351–367.

<sup>19</sup> גיימס, *החויה הדתית*, 250.

המתודולוגיה שצריכה להנחות את החוקר שונה בהתאם לשני סוגי המיסטיקות. חוקר שיחפוץ לחקור את המיסטיקה הפרטיקולרית יצטרך להשוות את דברי המיסטיקן לעולם הדתי ממנו צמח, ולמצוא את שורשי התפיסה הדתית המיוחדים לאותה דת דרך כתביה והוגיה. חוקר שירצה לחקור את המיסטיקה מהסוג השני, הגלובאלי, יפנה לתחומים של מחקר האדם, כגון פסיכולוגיה, פסיכו-פתולוגיה וחקר החשיבה, מתוך הנחת יסוד שישנן קטגוריות משותפות לחוויה המיסטית, שנכונות בכל מקום ובכל זמן.

על אף ההפרדה הדיכוטומית שערכת, ברור שיש לשלב את שתי המתודולוגיות בבואנו לערוך מחקר מקיף, כיוון שאין אדם שלא צומח בתוך תרבות, ואין בן תרבות שאין בו מן האינדיבידואליות. בעבודה זו, ארצה להתמקד בעיקר בדרך החקירה הפסיכולוגית, וזאת משום שבעיני אבו-יזיד הוא הוגה יחידאי מעין כמוהו, שצמח כעשב בר בנוף האיסלמי, כפי שאראה מיד.

#### מקורותיו של אבו יזיד

במסורת הסופית נהוג לומר שללא מורה תלמיד לא יוכל להתקדם.<sup>20</sup> אבו יזיד עצמו מצוטט באומרו "מי שאין לו מורה, השטן מנהיג אותו".<sup>21</sup> על אף פסיקה נחרצת זו, אבו יזיד עצמו מעיד דברים אחרים בנוגע לדרך חינוכו :

"שאלו את אבו יזיד : בזכות מה הגעת למה שהגעת? אמר : בזכות כמה דברים : ראשית,

לקחתי את האל יתעלה למורה, כי אמרתי : אם ריבונך אינו מספיק לך לא יספיק לך דבר

זולתו, לא בשמים ולא בארץ"<sup>22</sup>

אבן אל-ערבי, בהקדמתו לספרו "הגילויים המכאיים", כאשר הוא טוען בשבח הלימוד מתוך ההתבודדות, מצטט את אבו יזיד כאומר כך :

"אתם קיבלתם את הידע שלכם כמתים ממתים, ואנחנו קיבלנו את הידע שלנו מהחי

אשר לא ימות"<sup>23</sup>

כלומר, לדעת אבו יזיד, הידע שהוא רכש בדרך ההתבודדות הוא נעלה על ידע הנלמד ממורה בשר ודם, מתוך היותו של הראשון ידע 'חי' ונבואי.

---

<sup>20</sup> סבירי, הסופים, 99.

<sup>21</sup> שם, 101.

<sup>22</sup> שם, 387.

<sup>23</sup> שם, 477.

אבו נסר א-סראג' מספר כי לאבו יזיד היה מורה-חבר בשם אבו עלי א-סינדי.<sup>24</sup> אותו א-סינדי אינו ידוע לנו ממקורות אחרים, וטיב יחסיו עם אבו יזיד מסקרן מאוד :

I [Abu yazid] was a companion of Abū 'Alī al-Sindī. I used to give him instructions that enabled him to fulfil his religious duty. In turn, he enlightened me on the doctrine of God's uniqueness (*tawhīd*) and on the mystical realities in a pure form (*ḥaqā'iq ṣirfa*).<sup>25</sup>

עולה מקטע זה כי א-סינדי היה בור בעניינים מוסלמיים, אך בר-סמכא בעניינים מיסטיים. דמותו של א-סינדי עומדת במחלוקת גדולה בין החוקרים.<sup>26</sup> גישה אחת טוענת, על בסיס ראיות שונות, כי אותו א-סינדי הוא בן לדת הודית שהתאסלם, ועל כן הוא נזקק לעזרה בפרקטיקה היום יומית, אך מביא איתו את הידע המיסטי המפותח של המזרח.<sup>27</sup> הדעה השנייה דוחה את ראיות קודמתה, ומסבירה את בורותו בכך שהיה כפרי לא מלומד, שהתגורר רחוק מהמרכז הדתי, אך היה יוצא דופן בכשרונו המיסטי שנרכש בצורה עצמאית.<sup>28</sup>

לא אכניס ראשי לויכוח זה, אך על אף המחלוקת בין שתי הגישות, שתייהן פותחות פתח לחקירה דתית משווה. אם אבו יזיד מושפע מדתות המזרח, ברור שיש לערוך מחקר השוואתי, אך על אחת כמה וכמה אם מורו א-סינדי הוא מיסטיקן עצמאי; במקרה זה, הדרך הרוחנית שפיתח מנותקת מהשפעות תרבותיות ועיצוב תרבותי רב שנים, ובכך נוגעת בליבה של ה"הומו מיסטיקוס". גם אם ראיותיו של זאהנר אינן חזקות, ולא ניתן להוכיח השפעה ישירה של ההינדואיזם על אבו יזיד, ברור שיש מקום להשוואה תוכנית בין שני העולמות הנבדלים, ולטענה כי המיסטיקה של אבו יזיד איננה מהסוג הפרטיקולרי.

גם מיסטיקאים סופים אחרים הם כר פורה להשוואות בין דתיות. השוואה מקיפה בין הדאואיזם לסופיות נערכה ע"י Izutsu, בעיקר תוך התייחסות לאבן אל-ערבי.<sup>29</sup> ייתכן ויש מקום לערוך השוואה גם בין אבו יזיד לדאואיזם, בנוגע להתייחסותו לארעיות ההגדרות בשפה האנושית –

<sup>24</sup> B. Radtke, "al-Sindī, Abū 'Alī." in *Encyclopaedia of Islam*. Vol. XII, 748

<sup>25</sup> Abū Naṣr al-Sarrādj, *Kitāb al-Luma'* (275/70.3) in *Encyclopaedia of Islam*, ibid.

<sup>26</sup> לסיכום הדעות השונות : Böwering, Gerhard, "Baṣṭāmī, Bāyazīd", *Encyclopaedia Iranica*

<sup>27</sup> R. C. Zaehner, "Abū Yazīd of Bistām. A Turning Point in Islamic Mysticism," *Indo-Iranian Journal* vol. 1, (1957), 286-301.

<sup>28</sup> A. J. Arberry "Bistamiana". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol. 25, No. 1/3 (1962), 28-37.

<sup>29</sup> Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts* (Berkeley, University of California Press, 1984).

"אין בוקר ואין ערב, הבוקר והערב הם למי שיש לו תואר, ואני אין לי תואר"<sup>30</sup> וכן "אני אומר [אין אלוהים מלבדי אללה] בכלי [הדיבור] ובאותיות, אך האמת אינו באותיות ובכלים"<sup>31</sup> ובנוגע לשלילת מונחי הטוב והרע, שקיימים רק במציאות הברואה.<sup>32</sup> אין זה המקום להאריך בנושא זה, אך כמדומני שיש מקום לראיית אבו יזיד כמייצג טיפוסי ל"הומו-מיסטיקוס" מהסיבות שנמנו לעיל: ניתוקו ממסורת מוסלמית מרכזית, עצמאותו ברכישת הידע – ישירות מפי האל, קישורו לא-סינדי, ומוטיבים שונים שמופיעים אצלו וחוזרים במקומות שונים ורחוקים.

כתלמיד מובהק של יונג, טוען אריך נוימן כי כל מפגש עם הנומינוזי הוא בעצם מפגש סמוי עם העצמי. אין מתאים מאבו יזיד לאפיון הזה של החוויה המיסטית; עיקר עיסוקו של אבו יזיד הוא בהגדרתו העצמית – האם הוא מאוחד עם האל, מהי דמותו, ומה יחסיו מול העולם. מהכתבים הספורים שבידינו עולה דמותו של אבו יזיד כאדם בודד, שה"אתה" היחיד בעולמו הוא האל, וחיבוטי נפשו הם באשר לקיומו או איונו של האגו; וכך הוא אומר – "מיהו אבו יזיד, היכן אבו יזיד? גם אני מחפש את אבו יזיד"<sup>33</sup>. לטענת נוימן, הפגישה עם הנומינוזי היא תמיד התנסות בעצמי, ועל כן היא אינדיבידואלית, ובהכרח מעלה טענות אנטי-דוגמטיות, מהפכניות וכופרניות. כאשר הממסד הדתי הדוגמטי יאשים אותם בכפירה, ינסו המיסטיקאים להגדיר את החוויות הללו כהחייאה של הצורה הישנה, יבחרו בבדידות או שיאלצו לבצע פשרות וצנזורה עצמית.<sup>34</sup> מאבק כזה קיים גם אצל אבו יזיד, והוא בוחר בדרך הבדידות; הן בבריחה פוליטית,<sup>35</sup> והן בהטפה לבדידות, עד שרוזביהאן (נפטר 1209) מכנה אותו "ציפור הבדידות".<sup>36</sup>

### תחנות בהתפתחות המיסטית

אם ברצוננו לחקור את אבו יזיד על פי "האנתרופולוגיה המיסטית" של נוימן,<sup>37</sup> הרי שהמשפט הבא נדמה כחשוב ביותר:

---

<sup>30</sup> סבירי, הסופים, 264.

<sup>31</sup> שם, 387.

<sup>32</sup> Javad Nurbakhsh "Foreward: The Key Features of Early Persian Sufism". In *Classical Persian Sufism from its origins to Rumi*, edited by L. Lewisohn (London, Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1993). XXXIX

<sup>33</sup> סבירי, הסופים, 208.

<sup>34</sup> אריך נוימן, האדם המיסטי, (תל אביב, רסלינג, 2007). 37-39.

<sup>35</sup> ראה הערה 1.

<sup>36</sup> Ernst, Carl. "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Ruzbihan Baqli." In *The Heritage of Sufism*, Volume 2, ed. Leonard Lewisohn (Oxford, One World, 1999)

<sup>37</sup> ראה נוימן, 26.

אמר אבו יזיד : אני לא אני, אני אני כי אני הוא, אני הוא, אני הוא הוא.<sup>38</sup>

כפי שכבר ציינתי, אבו יזיד מזהה את עצמו פעמים רבות עם האל, למשל באומרו " Naught but God lies beneath this cloak of mine".<sup>39</sup> מה אם כן החידוש והתוספת במשפט הארוך והמורכב הזה? בראייה ראשונית נראה שאין הבחנה בין 'אני לא אני' לבין 'אני הוא', ובטח שלא ברור מה משמעות 'אני הוא הוא'. לכאורה כולם מצביעים על האחדות עם האלוהות, ויש להבין את ההבדלים והגוונים העדינים במשפט זה.

המשפט מחולק לארבעה חלקים : 1. אני לא אני 2. אני אני כי אני הוא 3. אני הוא 4. אני הוא הוא. בכתבי אבו יזיד יש דיונים רבים על התפתחותו הרוחנית ועל השלבים שהוא עובר בדרכו לאחדות הנכספת. במקרים רבים ניתן למנות ארבעה שלבים :

המבקשים את האל מגיעים אליו דרך ארבע תחנות: בתחנה הראשונה הם עומדים דואבים מכובד החוויות היורדות עליהם, ונפוצים לכל עבר; בתחנה השנייה הוא מגרש אותם מ[השער] שבו עומדת ידיעתם, ומחזיר אותם משער אחר; בתחנה השלישית הוא דוחה אותם, אך הם אומרים: לא נוזז מכאן! בתחנה הרביעית הוא עוטר אותם, ושוב אין הם יכולים לזוז משם.<sup>40</sup>

ובדימוי למסע הוא אומר :

עברתי ערבות והגעתי למדבריות; עברתי מדבריות והגעתי אל הממלכה; עברתי את הממלכה והגעתי אל המלכות.<sup>41</sup>

ארבע מקומות עובר אבו יזיד במסעו: ערבה, מדבר, ממלכה, מלכות. הגם שאין להבין את משמעות הדימויים השונים מתוך משל זה בלבד, מסתבר כי אלו הן אותן התחנות המיסטיות, כאשר המלכות מסמלת את השלב של האיחוד האוניו-מיסטי השלם. בחינה מדוקדקת של השלבים תראה שהם מחולקים לשלושה שלבים ראשוניים, והשלב הרביעי מהווה את ההשלמה :

לפרישות אין מקום. שאלו: הכיצד? ענה: שלושה ימים הייתי ב[מצב של] פרישות, וביום הרביעי חדלתי. ביום הראשון פניתי עורף לעולם הזה ולכל מה שבו; ביום השני פניתי עורף לעולם הבא ולכל מה שבו; וביום השלישי פניתי עורף לכל מה שאינו האל. כשהגיע

<sup>38</sup> סבירי, הסופים, 266.

<sup>39</sup> A.M Damghani "Persian contributions to Sufi literature in Arabic", Leonard Lewisohn (ed.): *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. (London and New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993) 42.

<sup>40</sup> סבירי, הסופים, 195. ההדגשות שלי (וכן להלן).  
<sup>41</sup> שם, 266.

היום הרביעי, לא נשאר לי כולם זולת האל. נמלאתי כמיהה. שמעתי קול קורא: אבו יזיד, במחיצתנו לא תוסיף כח. אמרתי: הוא שאני רוצה. שמעתי קול אומר: מצאת,

מצאת.<sup>42</sup>

כאן השלבים נמשלים לימים, ומובחנים שלושת הימים הראשונים שעניינם פרישות והפניית עורף לעולם, מהיום הרביעי שהוא יום של כמיהה. בקטעים נוספים מדבר אבו יזיד רק על שלושת השלבים הראשונים, ולא מתאר את השלב הרביעי של האחדות בתור שלב נוסף אלא בתור תוצאת שלוש התחנות הראשונות,<sup>43</sup> וקורה גם שהוא טוען שהשלב הרביעי הוא אקטיבי.<sup>44</sup> הדגשים בקטעים שונים – בחלקם השלבים נספרים מנקודת מבטו של אבו יזיד, וחלקם מנקודת מבטו של האל.

המוטיב החוזר של ארבעה שלבים או תחנות, מאפשר לקרוא גם את המובאה לעיל כמתארת שלבים שונים, ולא כהגדרה סינכרונית. ההתחלה של המסע הרוחני היא בהגדרה "אני לא אני" וסופה בקריאה "אני הוא הוא". כדי להבין את השלבים השונים אשתמש בהגותו של אריך נוימן. לטענת נוימן קיימים סוגים שונים של מיסטיקאים, והוא מציב אותם בסולם מדרגי, ובלשונו: "[פסיכולוגיה אשר] מעמידה לרשותנו מערכת קואורדינטות שבתוכה ניתן למקם את הצורות השונות של היחס הקיים באדם בין האני לבין העצמי".<sup>45</sup> מיסטיקאים יכולים להיות מקובעים בדרגתם, אך תיתכן גם התפתחות משלב לשלב, ולחילופין רגרסיה. בסכימה שמצייר נוימן, ישנן שלוש נקודות מפנה בחיים, שלמעשה מחלקות את החיים לארבע תקופות.<sup>46</sup> על אף הפיתוי להצמיד כל תקופה לכל תחנה ושלב באמרות אבו יזיד, השוואה כזו תכשיל אותנו בכשל של 'שיטתיות יתר'. למעשה גם בכתבי אבו יזיד עצמו אין חלוקה מדויקת של השלבים מקטע לקטע, תפקידם ומספרם משתנים, אך כפי שאנסה להראות סולם העליה השלם דומה בכל המקורות. ההשוואה הרצויה היא בין תהליך ההתפתחות הכולל של האדם המיסטי של נוימן, (שתואם להגדרת ה'אני' של האדם) לבין הגדרתו העצמית וההתקדמות המיסטית של אבו יזיד.

האדם מתחיל את חייו כאשר אין לו עדיין תפיסה של 'אני'. התינוק לא רואה את עצמו כגורם נפרד מהאם או מהעולם, ומבחינתו הוא אחד עם הקיום, אם כי זה קורה בצורה לא מודעת. עד

<sup>42</sup> שם, 4-323. ההערה המובאת באנתולוגיה (70) מביאה מכתבי אבן אל-ערבי בהם גירסת הסיום של קטע זה שונה – אחרי היום השלישי אבו יזיד נשאל מה רצונו, והוא עונה "אני חפץ שלא לחפוף [...]". בזהירות אציע כי לפי שינוי זה יש בקטע הדים בודהיסטיים, כהמשך למחלוקת שהוצגה לעיל.

<sup>43</sup> שם, 264 מובאה 7. 351 מובאה 7.

<sup>44</sup> שם, 1-300, מובאה 10. חלוקתו הספרותית של קטע זה היא לשתיים, כאשר בכל חלק יש שני שלבים אקטיביים (12 שנים, 5 שנים) ושלב של התבוננות. סך הכל מנויות ארבע תחנות אקטיביות.

<sup>45</sup> נוימן, 1-40.

<sup>46</sup> שם, 5-44.



גיל הבגרות מתפתח ה'אני', אולם הוא תמיד מושווה על ידי האדם למצב הראשוני של אי קיום האני. שלב זה מכונה בפי נוימן 'השלב האורובורי'. האחדות הראשונית עם האם נחשבת למצב המושלם, שמתואר בדתות השונות כארכיטיפ גן העדן. האדם שגורש מגן עדן הוא הילד שמתנתק מאימו ומפתח את האני העצמאי, וכמיהתו לשוב אל השלמות והאחדות הגן-עדנית ולהתמזג עם דמותה של האם. כדי לחזור למצב הראשוני האדם מנסה להשתחרר מכבלי העולם, הבידוד והאני.<sup>47</sup> בעיני האדם העומד בשלב זה בחייו הרוחניים, האני הוא שקר, העולם הוא שקר, הכל מתגמד לעומת אותה מציאות אוטופית דמיונית, ולכן על המיסטיקאי "להעלם" מן העולם, להתבודד או לברוח מהחברה, ולהכחיד את ה'אני' הנבדל. איש הדת האורובורי מתכחש לקיום של הרע, של הקונפליקט והסבל, מפחד מהם, ומשלטון השטן שהם מייצגים בעיניו, ופונה לשלילה אסקטית של ההווה.<sup>48</sup> שלב זה, המאופיין ברגרסיה של האני, הוא השלב בו אבו יזיד זועק "אני לא אני", הוא מפנה את העורף לכל קיום של אני או זולת הנבדל מן האיכות האלוהית המושלמת. שלב זה אבו יזיד מתאר במבט רטרוספקטיבי – "ביום הראשון פניתי עורף לעולם הזה ולכל מה שבו". אולי את תחושתו הפנימית של הריחוק מגן עדן מתאר אבו יזיד כהליכה בערבה או במדבר בקטע המצוטט לעיל. אבו יזיד עצמו כבר מעבר לשלב זה, אך עבור תלמיד בראשית דרכו, הוא מעודד את הפרקטיקה האסקטית, ובמיוחד מדגיש את הצד של הכחשת האני שבה – בסיפור אחד הוא מעודד אדם להתנהג בצורה מוזרה ומעוררת לעג, כדי שאותו אדם ידכא גאוותו וישפיל עצמו. אבו יזיד מדגיש שזהו שלב ראשוני בלבד, אך הוא הכרחי.<sup>49</sup> בסיפור אחר, הדומה באופיו לסיפור זה, אבו יזיד מספר על תלמיד שלו ששמע מפיו אודות הבושה, נמס וכל מה שנותר ממנו הוא רסיס של אבן יקרה, וכל עת שאבו יזיד היה דן בעניינים סופיים אותו חותם היה נמס.<sup>50</sup> סיפור זה מבטא בצורה מובהקת הן את כליון האני של השלב האורובורי, והן את העובדה שאבו יזיד רואה עצמו כמעבר לשלב זה, ויכול לשים את התלמיד על אצבעו, בלי להתמוסס כמותו. בקטע המצוטט למעלה אומר אבו יזיד כי בתחנה הראשונה: "הם [המבקשים את האל] עומדים דואבים מכובד החוויות היורדות עליהם ונפוצים לכל עבר".<sup>51</sup> פירוש הדברים ברור לפי פירושונו – בתחנה הראשונה אין האני מספיק מגובש כדי להלחם בצדדים השליליים, כאב הלב מתגבר על האדם, ועל כן הגדרת האני מתפרקת ונפוצה לכל עבר.

---

<sup>47</sup> שם, 40.

<sup>48</sup> שם, 50-56.

<sup>49</sup> סבירי, *הסופים*, 5-104, מובאה 8.

<sup>50</sup> שם, 175, מובאה 19.

<sup>51</sup> הערה 39.

השלב הבא בתהליך ההתפתחות המיסטי מכונה "מיסטיקת הגיבור". הארכיטיפ המייצג שלב זה הוא של הגיבור (האני) הנלחם בדרקון (הצד המפחיד של הלא מודע, האם האורובורית), על מנת לשחרר את הנסיכה (האנימה).<sup>52</sup> בשלב זה עדיין מובחן הפיצול בין האני לבין העצמי (הנומינוזי, כוליות הנפש), אך עתה האוטונומיה של האני מקבלת פן חיובי; האני לא מושלך מגן עדן, אלא העצמי הוא זה שמותיר את האני לבדו, וזאת על מנת שיוכל להתפתח ולקבל קיום עצמאי. האני בשלב זה הוא בעל קיום נבדל, אך כזה המקבל את חיותו מן הנומינוזי.<sup>53</sup> בנצרות מוטיב זה מיוצג בקיומו של הבן, שהוא מהות אחת עם האב, אך בה בעת ירד לעולם כדי לקבל אישיות מובחנת. מתוך העולם היהודי נוימן מצטט – "על כן ידע נוח, כאשר התרחק ממנו האב (כלומר האלוהים): אין זאת אלא על מנת שאלמד ללכת לבד".<sup>54</sup> באסלאם אנו חוזרים לאבו יזיד, שטוען "אני אני כי אני הוא" – קיומי העצמי הנבדל, "אני אני", סיבתו וקיומו הם רק מתוך הקשר לנומינוזי, אך אין בכך ש"אני הוא" לשלול את "אני אני", להפך, זו הסיבה לכך!

במיסטיקת הגיבור, המלחמה עם הדרקון היא תהליך של חניכה ולידה מחדש, האני מקבל את אופיו העצמאי דווקא מתוך המאבק עם הדרקון, מתוך ההכרה בקונפליקט ובדואליות של הקיום. הצדדים הלא-שלמים בהוויה הם הצדדים המאפשרים את הפוריות והיצירה, שלא התאפשרו בשלב האורובורי. כעת הגיבור פונה עורף אל רעיון השלמות המתעתע ש"סירס" אותו ואת היצירתיות-פוריות. כאן אבו יזיד אומר – "ביום השני פניתי עורף לעולם הבא ולכל מה שבו". ההתעסקות בעולם הבא, בגן עדן, בולעת את האני, ועל כן הגיבור נלחם בה, ובכך זוכה בחייו ובהגדרתו העצמית. הנצחון על הדרקון מעניק למנצח את ההתאחדות עם "האדם העליון" (Übermensch, התדמית המושלמת של האדם) ועם האלוהות, ובכך מתגלה טבעו האלוהי של הגיבור, ומתאחדים האני והעצמי; "אני אני" ביתר עוצמה וקדושה, דווקא משום שיש גם "אני הוא". בדיון בשלב האורובורי הוצגו סיפורים המשקפים את הכחדתו של האני דרך מוטיב הבושה והשפלת הגאווה. אבו יזיד ראה עצמו, כאמור, מעבר לכך. בדיון מעניין בכתבי א-שעראני, הוא מספר על מורים שלא מתירים לבריות לקום מפניהם או לכבדם, וטוען שזו דרכם של רוב המורים הסופים. האלטרנטיבה לגישה זו מיוחסת לאבו יזיד, שטוען "לא לי הם נותנים כבוד, אלא לאדרת ריבוני, כי הוא העטה אותי בה, לא אני".<sup>55</sup> משפט זה משקף את תמצית מיסטיקת הגיבור – האני

<sup>52</sup> נוימן, 3-42.

<sup>53</sup> שם, 56-63.

<sup>54</sup> שם, 57. מתוך פירוש הבעל שם טוב לפסוק בבראשית ו' 9.

<sup>55</sup> סבירי, הסופים, 114.

מקבל את קדושתו דווקא מתוך הבריאה בצלם, והזהות המתחדשת. ניתן לשבח את ה"אני" המסוים שנקרא אבו יזיד, הוא קיים ונבדל, אך יחודו הוא רק מתוקף "כי אני הוא".

השלב השלישי, המכונה בכתבי נוימן "מיסטיקת הסיוס" או "מיסטיקת המוות", הוא שלב שבו ישנה חזרה למצב האחדותי האורובורי, אך כמין סינתיזה הגליאנית, שלב זה הוא עליה ולא רגרסיה. הסיבה לכך היא שהאחדות נעשית מתוך 'אני' מגובש ומעוצב, ועתה, הצדדים שנדמו כשליליים בשלב הראשון, זורחים לפתע באור אלוהי גם הם. העצמי יכול להימצא גם בזולת, או בעולם הדומם, כסמל לשכינה האלוהית בהוויה.<sup>56</sup> החיים במיסטיקת הסיוס הם סמליים, המפגש עם הנומינוזי מתרחש בכל מפגש שהוא, כיוון שהעולם נעשה 'שקוף', כלומר כזה המאפשר לאור השמימי לחדור דרך המעבה הארצי.

בניגוד למיסטיקה האורובורית, אשר מבקשת "שחרר אותי מעצמותו", יכולה מיסטיקת

התמורה [הסיוס] להתפלל "מלא אותי בעצמותי".<sup>57</sup>

בשלב זה יכול המיסטיקאי לבטל את האבחנה בין האני לעצמי, אך לא תוך פירוק האני, אלא תוך בנייה חיובית של האני כצורת התגלות של העצמי. בדברי אבו יזיד יהיה זה המעבר מ"אני לא אני" האורובורי, לשלב הפוזיטיבי של "אני הוא", שגם מתאר אחדות, אך בה בעת לא מבטל את האני. בשלב הסיוס, לפרישות כבר אין מקום, שכן העולם מתגלה כמקום חיובי ואלוהי, ועל כן "לא נשאר כלום זולת האל".<sup>58</sup> בשלב הזה כבר הנומינוזי עוטף את האדם עד שאינו יכול לזוז יותר, כפי שמתאר אבו יזיד את התחנה האחרונה בדרך של מבקשי האל.<sup>59</sup> בקטע נוסף, שגם בו אבו יזיד מתאר את הפרישות המשולשת, הוא שומע בשלב הרביעי את מענה האל: "את נפשי השכיח ממני לגמרי, ואת הנבראים הציב מולי – הגם שפניתי להם עורף".<sup>60</sup> להפתעת אבו יזיד מתגלה כי פניית העורף לנבראים בשלבים הראשונים היתה טעות, ועכשיו הם ניצבים מול אבו יזיד, שעד לפני רגע הרגיש "שלא נשאר לו מאום" זולת האל,<sup>61</sup> והנה הם חלק מן האל והוא אינו בודד בעולם, אלא העולם כולו באינטרקציה מיסטית עמו.

<sup>56</sup> נוימן, 7-64.

<sup>57</sup> שם, 65.

<sup>58</sup> ראה הערה 41.

<sup>59</sup> ראה הערה 39.

<sup>60</sup> סבירי, *הסופים*, 351.

<sup>61</sup> שם, שם.

בהתבסס על מחקרי יונג, מצביע נוימן על הכפירה שבשלב זה.<sup>62</sup> כאשר הופך העצמי לשקוף בעיני האני, הרי שהעצמי מאבד את מהותו הנבדלת והקדושה, ואבו יזיד יכול להעיד שכשהוא מגיע למכה הוא לא רואה לא את הבית (העולם) ולא את בעל הבית (האל).<sup>63</sup> הנומינוזי, מתוך נוכחותו בכל, כבר לא מתגלה בצורה מיוחדת, והמילה 'אלהים' הופך ממסמן למסומן אחד, למסמן לכל מסומן ומסומן אפשרי. בשלב זה המקום הקדוש והזמן הקדוש מאבדים את יחודיותם, וכך מספר אבו יזיד:

סיפר אבו יזיד: יצאתי לחגי ובדרך ראיתי איש כהה עור. אמר לי: לאן אבו יזיד?  
אמרתי: למכה. אמר: את זה שאתה מבקש השארת בבסטאם – ואתה אינך יודע! אתה מחפש אותו והוא קרוב אליך מעורק הצוואר.<sup>64</sup>

מכה כמקום קדוש איננה מהותית לאדם המבחין באלוהי בכל מקום, שיכול לעלות לרגל גם לבסטאם עיר הולדתו. ייתכן והאיש כהה העור שמלמד זאת את אבו יזיד מסמל את הצדדים האנטי-נומיים של אמירה זו, בניגוד לתורה הנלמדת בבתי המדרש האורתודוכסיים. במיסטיקה הזו, המשתקפת גם באמירה החסידית "בכל דרכיך דעהו", ניגש אבו יזיד אל הקודש גם דרך גרגור הפה במי ורדים,<sup>65</sup> אכילה, שתייה והתלוצצות.<sup>66</sup>

השלב הרביעי בדברי נוימן הוא השלב של "מיסטיקת האל-מוות" או "המיסטיקה שלאחר המוות". בשלב זה מתמוסס האני לתוך העצמי והאלוהי, וכבר לא קיימת תודעה נפרדת. האני לא מתפזר ונבלע כבשלב האורובורי, אלא "שוקע כטיפה ונמוג לתוך הים".<sup>67</sup> לפני הנגיעה המפורטת בעניין זה, יש להקדים ולתאר את המעבר בין שלב זה לקודמו. ישנו פרדוקס מובנה במיסטיקת הסיום. מחד האני נפגש עם העצמי, אך מנגד הוא קיים גם בתור ישות נבדלת. האדם חווה את האחדות, אך גם חש בריבוי.<sup>68</sup> בעבור מיסטיקאי של המוות, העולם איננו פנתיאסטי (או פנ-תיאסטי) אלא הצורה האנתרופוצנטרית חווה את העולם כקליפות שהופכות שקופות ומאפשרות את ההתנסות באחדות,<sup>69</sup> אך ההתנסות באחדות מעמידה בסימן שאלה את קיומו של המתנסה. תיאור מרגש למתח הנפשי שבפרדוקס זה, בסיפור מכתבי אבן אל-ערבי:

<sup>62</sup> נוימן, 65.

<sup>63</sup> סבירי, הסומים, 264.

<sup>64</sup> שם, 346.

<sup>65</sup> שם, 393.

<sup>66</sup> שם, 445.

<sup>67</sup> נוימן, 74.

<sup>68</sup> שם, 71.

<sup>69</sup> שם, שם.

אבו יזיד אל בסטאמי שמע קרא קורא את הפסוק: "היום אשר בו נאסוף את היראים אל הרחמן במשלחת" (19: 85). התחיל בוכה עד שזרמו דמעותיו והגיעו לבימה, ויש אומרים שדם זרם מעיניו ופגע בבימה. צעק ואמר: הפלא ופלא! איך ייאסף אליו מי שיושב במחיצתו?<sup>70</sup>

הדימוי שנותן אבו יזיד להגעה למצב ה"אני הוא" הוא של נחש המשיל את עורו.<sup>71</sup> הפרדוקס של מיסטיקת הסיום טמון במשל זה – מצד אחד עור הנחש נושל ומצד שני כן נותרת איזה עצמות שניתן לקרוא לה נחש, אף כי איננה מכוסת עור. השלת הנפש, כהשלת עור הנחש, מסמלת שינוי והחלפת זהות, אך גם הגעה למקום פנימי ואמיתי יותר בזהות העצמית. בשלב זה אין הפרדוקס מגיע לפתרונו, ועל כן השלת עור הנחש היא מחזורית, והמיסטיקאי חווה את האחדות והריבוי באופן תדיר ומתמשך, עד שיגיע לאל-מוות.

בשלב השלישי אומר אבו יזיד "אני הוא", ויכול אם כך לומר גם "השבח לי, אני ריבוני העליון", כפי שמובא במסורת בשם אל ג'וניד.<sup>72</sup> אך בשם משרתו של אבו יזיד נמסר משפט נוסף:

שמעתי את אבו יזיד אומר: השבח לי, השבח לי! מה עצום כבודי! אחר כך אמר: די לי מנפשי די לי.

מדוע מוסיף אבו יזיד את ההסתייגות 'די לי מנפשי'? ניתן לפרש שהוא חוזר כמה שלבים אחורה, ושוב הכבוד והגאווה תוקפים אותו, והוא מתחרט על אמירותיו הנועזות, ומבין שהאיחוד האוניו מיסטי איננו שלם. אולם כמדומני שאפשר להציע פירוש אחר; אבו יזיד עובר משלב ה"אני הוא", בו עדיין האני קיים, ואף כי איכותו היא אלוהית, ואפשר לשבחה ולהללה, מבין אבו יזיד כי עדיין הוא מצביע על גורם נבדל, ויש חסרון בדבר. עדיין איננו מגיע לשלב ההתמוססות המוחלטת, של מיסטיקת האל-מוות, אך שאיפתו לשם, ורצונו לפתור את הפרדוקס של מיסטיקת הסיום בבקשתו "די לי מנפשי".

בשלב האחרון פותר אבו יזיד את הפרדוקס והאני שלו מתמוסס לתוך האלוהות באופן חסר הבדלה וריבוי. אבו יזיד מנגיד את עצמו למיסטיקאים שעדיין בשלב השלישי, באומרו: "מה רב ההבדל בין מי שאומר: אני ואתה – לבין מי שאומר אתה אתה".<sup>73</sup> אבו יזיד מגיע לשלב של הזהות

---

<sup>70</sup> סבירי, הסופים, 373.

<sup>71</sup> שם, 264.

<sup>72</sup> ראה הערה 4.

<sup>73</sup> שם, שם.

המתואר בארכיטיפ של האיחוד בין איזיס להוזיריס ובין האב לבן בבשורה הנוצרית.<sup>74</sup> שלב זה הוא השלב שלאחר המוות, כיוון שהגדרת האני מתבטלת; לא מתוך פחד ופירוק אורובוריים, אלא כתהליך סיום של חיים שלמים. החזרה לגן עדן לא נעשית מתוך שלילת העולם, אלא מתוך אישורו והזדהות עמו, ואיון האני עד שאין הוא נבדל כבר מגן העדן.

מיסטיקת האלמוות עניינה שיבה לגן עדן ואכילה מעץ החיים. כאשר אלוהים מגרש את האדם מהגן הוא אומר "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים וחי לעולם" (ברי' ג 22). לאחר האכילה מעץ הדעת האדם מתקרב לאלוהים, ועם האכילה מעץ החיים הוא יהיה זהה לו, ועל כן האל מגרש אותו מתחומי הגן. הפחד האלוהי הוא בעצם הפחד הנסתר של האדם מסירוס ומפיזור האני שמתאר נוימן.<sup>75</sup> השיבה השלמה לעץ החיים בגן עדן ולעץ החיים במיסטיקת האל-מוות היא למעשה הזדהות עם האל ועתה האדם הוא ממש "כאחד ממנו". הפירוש הארכיטיפי למיתולוגיה המקראית נערך כאן משום שגם אבו יזיד משתמש בסמל העץ:

סיפרו כי אבו יזיד אמר: כשלאשונה הגעתי אל יחידותו, הפכתי עוף שגופו עשוי אחדות וכנפיו עשויות תמידיות. עשר שנים עופפתי באויר ה"איך (howness – kayfiyya)", עד שהגעתי לאויר שהוא [מעולה] מהראשון פי מאה רבבות; המשכתי לעוף עד שהגעתי אל מרחב הנצחיות, ושם ראיתי את עץ האחדות. וכאן תיאר את אדמת העץ, את שורשו וסעיפיו, את ענפיו ופירותיו ואמר: התבוננתי וידעתי כי כל זה כזב.<sup>76</sup>

אחרי מסע מיסטי בין שלבים שונים שלא ברור טיבם, מגיע אבו יזיד אל "עץ האחדות". ייתכן שהוא אכן רומז לעץ החיים הגן-עדני, וייתכן שעולם הדימויים שלו שונה. לעניינו חשוב תיאורו של העץ כ"אחדות", כלומר כשלב בו הריבוי מתבטל והאדם נהיה זהה לאל בצורה מקיפה יותר מאשר במיסטיקת הסיום, שכאן מתוארת כאחד השלבים הקודמים, שאף הם מדברים על יחידות אחדות ותמידיות, אך נתונים גם לריבוי ולאבחנה.

המיוחד בסיפור זה הוא סיומו – "התבוננתי וידעתי כי כל זה כזב". בשלב האחרון מוסיף אבו יזיד נימה שלא קיימת בכתבי נוימן, אך מופיעה כמוטיב דתי בדתות המזרח שקודם הוצג הדיון בקשרם לאבו יזיד. אל ג'וניד מפרש את הקביעה הזו: "הפניית המבט אל היש ואל הממלכה

<sup>74</sup> נוימן, 44.

<sup>75</sup> שם, 56.

<sup>76</sup> סבירי, הסופים, 3-262.

וההתעסקות בהתבוננות הזאת הן בבחינת כזב".<sup>77</sup> גישה זו קיימת אצל הסופים, שרצו לנפות מהחוויה המיסטית את הקשריה הקוגניטיביים.<sup>78</sup> עצם הרצון להגדיר את האני כ"הוא הוא" הוא מיותר, כיוון שאין כבר אני לדון אודותיו. בעולם של אחדות אין טעם להגדרות לשוניות שמקבלות כוחן רק בעולם של ריבוי. "אין בוקר ואין ערב" אומר אבו יזיד, שכן "הבוקר והערב הם למי שיש לו תואר, ואני אין לי תואר", אני חי בעולם של אחדות ובו אין לי תואר או זהות, כמו גם הבחנה בין בוקר לערב, או בין טוב לרע.<sup>79</sup> אבו יזיד מצוטט כאומר "הגעתי אל מחוז הריקנות, עד שהגעתי מכלום בתוך כלום דרך כלום",<sup>80</sup> ואולי בכוונה הוא משתמש במשפט שאינו תקין לשונית: "אני הוא הוא" (בניגוד לציטוט מקודם בו אומר "אתה אתה" ולא מקדים "אני") – האני שווה להוא, אך בעצם הוא שווה להוא, והשיבוש הלשוני מעיד שדיון מסוג זה הוא הבל וכזב. עתה אפשר לחזור לקטע שצוטט לעיל :

מספרים שד'ו א-נון אל מסרי שלח איש מאנשיו אל אבו יזיד כדי שיתאר לו אותו.

כשהגיע האיש לבסטאם, שאל על ביתו של אבו יזיד ונכנס אצלו.

אמר לו אבו יזיד : מה רצונך?

אמר : רוצה אני את אבו יזיד.

אמר : מיהו אבו יזיד, היכן אבו יזיד? גם אני מחפש את אבו יזיד.

יצא האיש ואמר : משוגע, וחזר אל ד'ו א-נון וסיפר לו מה שראה.

בכה [מהתרגשות] ד'ו א-נון ואמר : אחי אבו יזיד הלך עם ההולכים אל האל.<sup>81</sup>

התנהגותו השגעונית-לכאורה של אבו יזיד איננה אלא משום שהאבחנות וההגדרות חסרות משמעות בעולמו של 'ההולך אל האל'. בעולם זה התאינה אישיותו של המיסטיקאי, ונותר רק לשאול – "מיהו אבו יזיד".

## אחרית

שימל מתייחס לויכוח בין זאהנר לחולקים עליו, ומצדד בגישת החולקים.

<sup>77</sup> שם.

<sup>78</sup> Sara Sviri, *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path* (Inverness, CA. Golden Sufi Center, 1997) 130-1.

<sup>79</sup> ראה הערות 30-32.

<sup>80</sup> As-Sarraj, *Kitab al-luma*, chp. 126. In Michael E. Sells (trans. ed.), *Early Islamic mysticism* (New York, Paulist press, 1996) 223.

<sup>81</sup> סבירי, *הסופים*, 208.

It seems more likely that the mystic of Bistam should have reached his goal by means of the Islamic experience of *fana*, annihilation, as he formulated it for the first time, rather than by an experience that, in the vedantic sense, would have led him to an extension of the *atman*, "the innermost self," until it realizes its unity with the essence of every thing as expressed in the words *tat twam asi*, "that is you."<sup>82</sup>

על פי גישת נוימן כל הויכוח עקר. אצל האדם, באשר הוא אדם, המפגש עם העצמי ועם האלוהי זהים. שיאו של הפנאא הוא גם המפגש הנכסף עם האטמן. ההתייחסות השונה בין הדתות היא מאפיין של תרבותן – זו שמה דגש על האדם וזו על אלוהים, אך בעצם שתיהן מתייחסות לאותו מוטיב כלל אנושי.

בפסיכולוגיה הנוימנית התהליך המיסטי של המפגש עם האלוהי, לאורך שלביו השונים, הוא בבואה לתהליך גיבוש האישיות של האדם הרגיל, בן חיי היום-יום. זהו לשד דבריו של נוימן כי האדם הוא "הומו-מיסטיקוס". במובן זה אבו יזיד אינו רק דגם למיסטיקאי, אלא איש רוח החושף את התהליכים האישיים הנכונים גם לקורא הפשוט, ומכאן אולי מקור קסמו בעיני רבים לאורך הדורות.

## ביבליוגרפיה

גיימס, ויליאם. *החוויה הדתית לסוגיה*, ירושלים: מוסד ביאליק, 1949.

---

<sup>82</sup> Schimmel, 47-8.



דן, יוסף. על הקדושה. ירושלים: מאגנס, תשנ"ח.

נוימן, אריך. האדם המיסטי. תל אביב: רסלינג, 2007.

סבירי, שרה. הסופים, אנתולוגיה. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב הוצאה לאור ומפה הוצאה לאור, 2008.

קרן, תמר. הרהורים על העמידה מול הנומינזי אצל נוימן ובובר. [http://www.jung-](http://www.jung-israel.org/apage/41828.php)  
(נדלה בתאריך 11.8.2011) [israel.org/apage/41828.php](http://www.jung-israel.org/apage/41828.php)

רובין, אורי (מתרגם). הקוראן. תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב הוצאה לאור, 2005.

- Arberry, A. J. "Bistamiana". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Vol. 25, No. 1/3 (1962), 28-37.
- Bloom, Paul. Keil, Frank C. "Thinking through language" In *Mind & Language* Vol. 16, Issue 4 (September 2001), 351–367.
- Böwering, Gerhard. "Baṣṭāmī, Bāyazīd". *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater. London: Routledge & Kegan Paul, 1989. Vol. 3, 182-186.
- Chalmers, David. "The Puzzle of Conscious Experience" *Scientific American* vol. 273 (1995), 80-86.
- Damghani, Ahmad Mahdavi. "Persian contributions to Sufi literature in Arabic" In *Classical Persian Sufism from its origins to Rumi*, ed. L. Lewisohn. London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1993. 33-58.
- Ernst, Carl. "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Ruzbihan Baqli." In *The Heritage of Sufism*, Volume 2, ed. L. Lewisohn. Oxford: One World, 1999.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Javad Nurbakhsh " Foreward: The Key Features of Early Persian Sufism". In *Classical Persian Sufism from its origins to Rumi*, ed. L. Lewisohn. London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1993. xvi-xli.
- Radtke B. "al-Sindī, Abū 'Alī." In *Encyclopaedia of Islam*, second edition. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2011. Vol. XII, 748
- Ritter, Hellmut. "Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr b. 'Īsā b. Surūshān al-Biṣṭāmī". In *Encyclopaedia of Islam*, second edition. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2011. Vol. 1, 162.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Sells, Michael E. (trans. ed.). *Early Islamic mysticism*. New York: Paulist press, 1996.
- Sviri, Sara. *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*. Inverness, CA: Golden Sufi Center, 1997.
- Wilcox, Andrew. "The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā' in Early Sūfism" *British Journal of Middle Eastern Studies* vol. 38, Issue 1 (2011), 95-118.

Zaehner, R. C. "Abū Yazīd of Bisṭām. A Turning Point in Islamic Mysticism," *Indo-Iranian Journal* 1, (1957), 286-301.