

סיגלית חכם

בין אמונה לאהבה

שְׁהַאֵב אֱלֹדִין אֶלְקִסְטֵלְאִי וְהַמְתַּנּוּת הָאֱלֹהִיּוֹת



אֶדָרָא

הסדרה לדת, לפילוסופיה, למיסטיקה ולתרבות האסלאם

העורך הראשי:
פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:
פרופ' בנימין אברהמוב
פרופ' מאיר מ' בראשר
פרופ' יוסף ינון-פנטון

סיגלית חכם

בין אמונה לאהבה

שְׁהַאב אֱלֹדִין אֶלְקִסְטִילָאֲנִי וְהַמִּתְנֹת הָאֱלֹהִיּוֹת

הוצאת אֶדְרָא

Sigalit Chacham
Between Faith and Love
Shihāb al-Dīn al-Qaṣṭallānī and the Divine Bounties

עיצוב העטיפה: אבי אלקיים

מסת"ב: 4-4-7773-965-978 ISBN

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי, מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט,
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתניתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשפ"ג – 2023
© Copyright 2023 by Idra Publishing
Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>
<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה: א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

תוכן העניינים

7	שלמי תודה.....
11	הקדמה.....

פרק א

תולדות חייו של שהאב אלדין אלקסטלאני

41	הקדמה.....
46	השכלתו של קסטלאני
47	הוראה ותלמידים של קסטלאני
50	עולמו של קסטלאני – הקשר היסטורי תרבותי
52	יצירותיו של קסטלאני
58	החוויות המיסטיות אשר הולידו את אלמואהב
62	מחלוקות בחייו.....
65	מותו של קסטלאני.....

פרק ב

שער כניסה ליצירה אלמואהב: תמות מרכזיות

67	הקדמה.....
74	היפוטקסטים מרכזיים שעזמו קסטלאני מתכתב.....
78	כותרת החיבור
80	אלמואהב אללדניה
83	באלמונח אלמחמדיה
84	דמותו של הנביא מחמד
86	פתח דבר: ההקדמה ליצירה
89	מהות היצירה
92	מטרות היצירה: תמצית הדיונים
100	קהל היעד של קסטלאני

פרק ג

מהי אהבת האל בהגותו של קסטלאני

103	הקדמה.....
104	היפוטקסטים עיקריים המרכיבים את הדיון באהבה
106	הגדרת דרגת האהבה (מנזלת אלמחבה)
110	כיצד מגיעים לדרגת האהבה?
112	מהי אהבה?
115	סימני האהבה

118	אהבת המאמין את האל.
119	אהבה היא קיום מצוות: מצוות חובה ומצוות רשות.
121	בין מצוות החובה לבין מצוות הרשות
125	אהבה היא אמונה
125	האם יש מקום בלב לשתי אהבות גם יחד?
129	הוכחה לשוניית שאהבת המאמין את האל היא אהבת המאמין את הנביא
132	רק מי שטעם – יודע.
133	מתיקות האמונה (חֶלְאוֹת אֱלֹאִימָאן).
137	טעם (ד'ןק) האמונה.
140	שביעות הרצון

פרק ד

מהי תאוריית אהבת המאמין את הנביא מחמד לפי קסטלאני

144	הקדמה.
145	מדוע הנביא ראוי לאהבה?
	"אף אחד אינו מאמין אמיתי אלא אם כן הוא אוהב את הנביא יותר
149	משהוא אוהב את הוריו וילדיו".
150	הוכחות שכליות לחדית' "אף אחד אינו מאמין אמיתי".
152	הוכחות לרגש האהבה לנביא – מקרה בוחן
156	סימני אהבת המאמין את הנביא
156	חיקוי התנהגותו והליכה בדרכו
	שביעות רצון מהנביא כמחוקק וכשופט והסרת המצוקה שנובעת מן
161	הספק באשר למשפטו
162	הגנה על דתו של הנביא, עבודה עצמית על תכונות הנפש
164	להתנהג באורך רוח ולגלות סבלנות על אף הקשיים הכרוכים באהבה
165	אהבת הקוראן
169	אהבת הסונה של הנביא
170	השתוקקות לראות את הנביא (שִׁןק).
174	הזכרת שמו של הנביא מחמד פעמים רבות (ד'קָר)
181	הוקרתו והאדרתו (תַּעֲטִים) בשעת הזכרת שמו.
183	הריטואל הפולחני הצופי: הַסְמָאע
189	שמיעת הקול הַעֲרַב.
190	שיכרון מיסטי (סְקָר)
195	אחרית דבר.
199	ביבליוגרפיה
237	מפתח העניינים
241	מפתח השמות
243	מפתח הספרים

שלמי תודה

הספר שלפניכם הוא תוצר המחקר שערכתי בין השנים 2015-2020 בהנחייתה של פרופ' ליבנת הולצמן מהמחלקה לערבית באוניברסיטת בר-אילן בישראל. בשנת תש"ף קיבלתי מלגה מטעם פרויקט המחקר של פרופ' הולצמן שכותרתו "מחוות הגוף של הנביא בהגות האסלאמית: המשגת דפוסי תקשורת בשיח התיאולוגי (בין המאה השביעית למאה השש עשרה)". הפרויקט נתמך על ידי הקרן הישראלית למדע (Israel Science Foundation, מענק מס' 162/19).

בשנות לימודי באוניברסיטה זכיתי להיפגש עם רבים שעזרו לי בדרך, נתנו לי עצות טובות, עזרו לי לקדם את המחקר ובעיקר נסכו בי ביטחון ואמונה בדרכי. בראש וראשונה, אני חבה את תודתי העמוקה לפרופ' ליבנת הולצמן על שליוותה אותי במסירות אין קץ. זכיתי לעבוד עם חוקרת בעלת מוניטין שהיא מודל לחיקוי ולהערצה. תודה מיוחדת לפרופ' בנימין אברהמוב האב הרוחני שליווה אותי מראשית דרכי באקדמיה, פתח לי צוהר לעולם התאולוגיה, קרא והעיר בתשומת לב על עבודות התזה והדוקטורט שלי ונידב לי רבות מחוכמתו. אני מודה מקרב לב גם לפרופ' קמילה אדנג מאוניברסיטת תל אביב על הקריאה היסודית, ועל ההערות מאירות העיניים אשר שיפרו את עבודתי ללא הכר. תודות מעומק הלב לפרופ' אבי אלקיים על שאסף אותי בהיותי תועה, האמין בי והנחה אותי בדרך להצלחה. אני מודה לעורכת הלשונית שלי ד"ר קרן אבו הרשקוביץ על עריכת הלשון המקצועית והמוקפדת, לד"ר מרים עובדיה, לד"ר לי צ'יפמן ולד"ר קובי יוסף על העצות הטובות. אני אסירת תודה לגב' דינה באום, מנהלת הספרייה של המחלקה לערבית, לגב' קרינה מססה, מנהלת הספרייה של המחלקה לתרבות צרפת ולגב' לאה נמדר ממדור הדרכה ויעץ בספרייה המרכזית באוניברסיטת בר-אילן על שנכונו לעזור לי ותמיד בשמחה. מקום מיוחד שמור בליבי לגב' אסתי חסיד, מזכירת המחלקה לערבית, על החיוך מסביר הפנים והאהבה הגדולה שהרעיפה עליי.

בלב אוהב אני מביעה את תודתי למשפחתי היקרה שצעדה עימי בדרך הארוכה והייתה לי מקור כוח ומשען. לילדיי האהובים עד אין סוף חן, שירה, תמיר ועמית, אתם האור, האושר והשמחה בחיי. לבעלי היקר אפי, שותפי למסע, תודה על כל האהבה והתמיכה. תודה מיוחדת לחמותי ז'וסיאן, לאחיי הקטנים מירבי ולירני. ואחרונים חביבים, תודה לאמי קלרה (קָלִיר), שתיבדל לחיים ארוכים, על שעמלה וטרחה לגדל אותי ועוד חמישה אחים בחום ואהבה ולימדה אותי ליהנות מהדברים הפשוטים, ולאבי אריה (עֵבֶד אלֶכְרִים אלֶלְוֶאִיא) ז"ל, שנטע בי שמחת חיים ואהבת ספר, והחדיר בי את המוטיבציה והרצון להצליח ולעולם לא לוותר.

בְּנֵי אָדָם, עֲלֶה לְמַעַל עֲלֶה, כִּי כַח עֵז לָךְ, יֵשׁ לָךְ כֹּנֶפִי רוּחַ, כֹּנֶפִי נְשָׁרִים
אֲבִירִים, אֵל תִּכְחַשׁ בָּם פֶּן יִכְחֹשׁוּ לָךְ, דִּרְשׁ אוֹתָם – וְיִמָּצְאוּ לָךְ מִיד.
הֲרֵאִי"ה קוֹק, 'אורות הקודש' [א', ס"ה]



כריכת כתב היד מספר 3371040 דף מספר 0006
מאוסף הספרייה הלאומית, ירושלים

הערות:

- * כל תרגומי הקוראן הם של אורי רובין (2015) אלא אם כן צוין אחרת.
- * בניקוד מונחים ושמות אין הקפדה על דגשים.
- * כל ההפניות לאנציקלופדיה של האסלאם הן למהדורה השנייה אלא אם כן צוין אחרת.

הקדמה

במוקד ספר זה עומדים חכם ההלכה השאפעי והמלומד המוביל בתחומי החדית' והתאולוגיה האשעריית, **שְהַאב אַלְדִּין אַלְקַסְטִּלְאִנִי** (נפ' 1517/923) וחיבורו **אַלְמִוְאָהַב אַלְלַדְנִיָּה בְּאַלְמַנַּח אַלְמַחְמַדִּיָּה** (המתנות האלוהיות): [הניתנות] על ידי ההענקות של הנביא מחמד). דמותו של קסטלאני אפופת מסתורין וסימני שאלה ומעט ידוע על אודותיה. אחד האתגרים הראשונים שהתמודדתי עימם, היה לתור אחר מידע שישפוך אור על חייו, משפחתו, השתייכותו האינטלקטואלית, השתייכותו החברתית ועוד. שכן קסטלאני עצמו אינו מרבה לחשוף פרטים על חייו, והמקורות השונים מציגים, גם הם, אך מעט פרטים ביוגרפיים. המקור העיקרי למידע זה נדלה מתוך מילונים ביוגרפיים מסוף ימי הביניים וראשית העת החדשה – אם כי לפחות שניים מהם נכתבו בעת המודרנית. מילונים ביוגרפיים (טבקאט, תראג'ם ועוד) הם סוגה ספרותית ייחודית לעולם המוסלמי. המילונים מציגים דמות בתוך הקשר חברתי היסטורי והם משקפים אספקטים חשובים בהתפתחות תרבותית אינטלקטואלית בקהילה המוסלמית בתשע המאות הראשונות של האסלאם.¹ ודאד קאדי (Qāḍī Wadād) מייחסת למילונים הביוגרפיים את "הברכה והקללה".² היא מצביעה על שני סוגים של מילונים – האחד, מילונים כלליים שכוללים ביוגרפיות על אישים מכל שכבות האוכלוסייה ללא הבחנה, והשני, מילונים שהוקדשו לאישים החולקים תכונה ספציפית. המילונים ממוקדים בחתך אוכלוסייה מסוים כמו למשל ביוגרפיות על דמויות מלומדים מהאסכולה השאפעית, ביוגרפיות על אישים מהאסכולה החנבלית, פרשני קוראן, מוסרי חדית', דמויות צופיות ועוד. יש גם מילונים שמתמקדים באנשים שחיו באזור מסוים, כך למשל מילונים על

1 להרחבה ראו גיב, ספרות הביוגרפיות, עמ' 54; רוזנטל, ההיסטוריוגרפיה המוסלמית, עמ' 89, 94; רודד, נשים בביוגרפיות; ח'לידי, מילונים ביוגרפיים, עמ' 53-65; רובינסון, ההיסטוריוגרפיה מוסלמית, עמ' 61-79.
2 קאדי, מילונים ביוגרפיים, עמ' 93-122.

היסטורית העיר בגדאד או דמשק ועוד.³ המילונים מסייעים למקם את דמותו של קסטלאני בתוך מסגרת אינטלקטואלית וחברתית; ישנם ערכים ביוגרפיים אשר כוללים שורות בודדות, ומסתכמים בציון שם האדם, שנת לידתו ושנת מותו. ויש ערכים שבהם מופיע מידע רב ומפורט המאפשר לשרטט קווים לדמותו, לעשייתו ולפועלו, למרות אופי הכתיבה רווי הקלישאות והסופרלטיבים. שמו של קסטלאני עולה במילונים רבים. בחלק מהמקרים מוקדש לו ערך ארוך וגדוש פרטים, באחרים מוזכרים פרטים בודדים או שאינם אלא חזרה על מידע שנמסר במילונים מוקדמים יותר. לחלק מהערכים הללו נודעה חשיבות נוספת. לשניים מבין המחברים הייתה גישה למידע אישי על קסטלאני, אם מהיכרות ישירה איתו, ואם מקרבה לאדם שהייתה לו היכרות שכזו ואף חלקם למדו את היצירה אלמאווה בהדרכתו.

האחד, אלצ'וא' אללאמע לאהל אלקרן אלתאסע (האור הנוצץ: על אודות בני המאה התשיעית), שכתב מלומד החדית' השאפעי שמס אלדין בן מחמד אלסח'אוי (נפ' 1497/902), שהתגורר בקהיר.⁴ אלצ'וא' אללאמע מציג ביוגרפיות של אישים ומלומדים מהתקופה הממלוכית במאה ה-15/9 בשנים עשר כרכים (הכרך האחרון דן בנשים בלבד). אלסח'אוי הוא מקור מידע חשוב מאוד על קסטלאני גם משום קדימותו הכרונולוגית של המקור, גם משום עושר הפרטים ובמיוחד משום היכרותם האישית, שכן אלסח'אוי היה מורהו של קסטלאני. אלצ'וא' אללאמע מפרט בפירוט רב את תולדות חייו של קסטלאני. ואולם אלסח'אוי סיים לכתוב את תולדות חייו של קסטלאני בשנת 1492/897, דהיינו עשרים ושש שנים לפני מותו של קסטלאני, לכן פרטים רבים על חייו של קסטלאני אינם מופיעים בערך זה. נקודה מעניינת נוספת קשורה לדמות המצטיירת מערך זה. אלסח'אוי, שהיה ידוע בכך שנהג לכנות את עמיתיו בכינויים פוגעניים והעלה את חמתם של מלומדים רבים בקהיר בשל הביקורת שהשמיע על חיבוריהם, פיארו והאדירו את שמו של קסטלאני, שיבח אותו על למדנותו ולא הטיל בו דופי.⁵

את המילון השני אלכואכב אלסאא'רה באעיאן אלמא'ה אלעאשרה (הכוכבים המניעים במסלולם את נכבדי המאה העשירית) כתב נג'ס אלדין אלע'זי (נפ' 1651/1061), מלומד צופי שאפעי שחי בדמשק והשתייך למסדר הקאדריה. מילון

3 קאדי, מילונים ביוגרפיים, עמ' 93-101.

4 להרחבה על אלסח'אוי ראו פטרי, "אלסח'אוי", האנציקלופדיה של האסלאם; אלשמאע, אלקבס אלחאוי, כרך 2, עמ' 215-229; אלזרכלי, אלעלאם, כרך 7, עמ' 67-68.

5 על קסטלאני ראו אלסח'אוי, אלצ'וא' אללאמע, כרך 2, עמ' 90-91.

זה הוא מקור היסטורי חשוב לתולדות סוריה ומלומדיה שחיו במאה ה-16/10.⁶ חיבורו של אלע'זי הוא מקור עשיר לתולדות חייו של קסטלאני, ובמקרים רבים, אף המקור הבלעדי. אומנם אלע'זי לא מציין היכרות אישית עימו אך מאחר שאביו היה תלמידו של קסטלאני, ייתכן שסיפק לו מידע אישי על אודותיו. עם כל השבח והמעלות הטובות אשר נקשרות בשמו של קסטלאני, אלע'זי מבקר אותו על שני דברים מהותיים בעיניו: האחד הגזמתו בהעלאת ערכו של הנביא, והשני בחירתו באסכולה המשפטית של מאלכ בן אנס והעדפתו אותה.⁷ נוסף על שניים אלו, מילונו של מלומד החדית' המרוקאי בן המאה העשרים אלפתאני אבו אלעסעד מחמד עבד אלחי (נפ' 1381/1962), הנקרא פה'רס אלפה'ארס ואלאת'באת ומעג'ם אלמעאג'ם, מוסיף מידע חדש שלא נמצא במילונים מוקדמים. ייתכן שלרשותו של אלפתאני עמדו מקורות נוספים שלא היו זמינים למלומדים אחרים.⁸ גם המילון שכתב שיח' אלעסלאם מחמד בן עלי אלשוכאני (נפ' 1255/1839), שנולד בתימן, שכתיבתו ודעותיו בישרו את המודרניזם באסלאם במחצית הראשונה של המאה העשרים, בשם אלבדר אלטאלע במחאסן מן בעד אלקרן אלתאסע (הירח הזורח: המעלות הטובות של אלו [שנולדו] לאחר המאה התשיעית), הוסיף מידע חדש שלא נכתב קודם לכן על דבר מותו של קסטלאני.⁹ אף שהביוגרפיה אשר כתב על קסטלאני מועתקת ברובה מאלסח'אוי, יש לה חשיבות רבה. למשל, תיקון כותרות שהוזכרו אצל אלסח'אוי, מידע נוסף על חיבורים שלא הוזכרו ועוד.¹⁰

המילון אלנור אלסאפר ען אח'באר אלקרן אלעאשר (האור הגלוי לעין: מאורעות המאה העשירית) מתחיל בשנת 901/1495, ומסתיים בשנת 1000/1591. את המילון כתב השיח' עבד אלקאדר בן שיח' בן עבדאללה אלעידרוס (נפ' 1000/1591).

- 6 על אלע'זי ראו אלמחבי, ח'לאצת אלת'ר, כרך 4, עמ' 189-200. אלקאדריה היא אחווה שנקראה על שם מייסדה: עבד אלקאדר אלכילאני או אלג'ילאני (נפ' 561/1166), שהשתייך לאסכולה החנבלית. "אלע'זי היה בקי בהווי הצופים והעלמאא' כיוון שהוא ומשפחתו היו חלק מעולם זה". וינטר, היסטוריוגרפיה וצופיות, עמ' 207-231.
- 7 על קסטלאני ראו אלע'זי, אלכואכב אלסאא'רה, כרך 1, עמ' 126-127.
- 8 על אלפתאני ראו פור, "אלכתאני", האנציקלופדיה של האסלאם; אלזרכלי, אלעלאם, כרך 6, עמ' 187-188. על קסטלאני ראו אלכתאני, פה'רס אלפה'ארס, עמ' 967-970.
- 9 הוגה הדעות מחמד רשיד בן עלי רצ'א (נפ' 1354/1935) מחלוצי הרפורמה האסלאמית, החשיב את אלשוכאני למחדש הדת, מג'דד אלקרן, של המאה ה-12/18. אלשוכאני הסתמך בכתיבתו על ההיסטוריונים אבן חג'ר אלעסקלאני, ג'לאל אלקרן אלסיוטי, שמס אלקרן אלקרן אלד'הבי השאפעי (נפ' 748/1348), ואלחסן בן אבי מחמד אלצפדי (נפ' 717/1317). ג'נסן, "אלשוכאני", האנציקלופדיה של האסלאם. עוד ראו אלשוכאני, אלבדר אלטאלע, עמ' 13-15.
- 10 על קסטלאני ראו אלשוכאני, אלבדר אלטאלע, כרך 1, עמ' 102-103.

מלומד צופי אשר נולד בהודו. אלעידרוס למעשה מצטט את המידע אשר מופיע אצל אלסח'אוי על קסטלאני, אך עם זאת הוא מחדש ומביא לראשונה פרט מעורר סקרנות, הוא מציג מחלוקת שקסטלאני עמד במרכזה ומציין שקסטלאני הואשם בגנבה ספרותית.¹¹

את החיבור **אלקבס אלחאוי לע'ר צ'וא' אלסח'אוי** (הגחלת הבוערת, [הכוללת את] המיטב מתוך **אלצ'וא' של אלסח'אוי**) כתב זין אלדין עמר בן אחמד בן עלי בן מחמוד אלשמאע אלחלבי (נפ' 1530/936), שהיה מלומד חדית' שאפעי צופי והיסטוריון מחלב שבסוריה.¹² מילון ביוגרפי זה, כפי שמשמע מכותרתו, מתבסס ומרחיב את מילונו של אלסח'אוי. בכל האמור בביוגרפיה של קסטלאני, לאלשמאע חשיבות נוספת, שכן הוא עצמו היה תלמידו של קסטלאני והכירו באופן אישי. אכן, אלשמאע מוסיף מידע שלא מופיע במילונו של אלסח'אוי, ואף מתייחס להיכרות אישית זו. עם זאת, הביוגרפיה איננה מצטיינת בפירוט רב או בהערכה אישית או מקצועית למושא הביוגרפיה, ומוסרת מידע חדגוני, שאינו תורם רבות להבנתנו את דמותו של קסטלאני.¹³

גם המילון **שד'ראת אלד'הב פי אח'באר מן ד'הב** (רסיסי זהב: קורות חייהם של אלו שהלכו לעולמם), שנכתב על אלף השנים הראשונות להג'רה אינו תורם רבות. את המילון חיבר במאה ה-17/11 ההיסטוריון החנבלי אבן אלעמאד (נפ' 1679/1089).¹⁴ **שד'ראת אלד'הב** הוא מקור פופולרי מאוד במחקר, אך אין במילון זה מן החידוש, אלא רק ציון והעתקה ממקורות מוקדמים והישענות עליהם. בשל האופי הקטני של מילון זה יש תחושה של מחזור. **שד'ראת אלד'הב** מצטט מכמה מקורות ביניהם אלסח'אוי, **אלצ'וא' אללאמע**, **אלע'זי**, **אלכואכב אלסא'רה** ואלעידרוס, **אלנור אלסאפר**, ומכאן שאין כל ערך מוסף בשימוש בו בכל האמור לביוגרפיה של קסטלאני.¹⁵ פרק א יבחן את העולה ממקורות אלה, יתייחס לכמה מתחנות חייו המרכזיות ויציב אותן בהקשר היסטורי. אתגר נוסף היה למקם את קסטלאני בהקשר אינטלקטואלי. המחקר המודרני לא הקדיש מקום משמעותי לקסטלאני או לכתיבתו. חיבוריו השונים עולים מדי

- 11 על קסטלאני ראו אלעידרוס, **אלנור אלסאפר**, עמ' 164-166.
- 12 על אלשמאע אלחלבי ראו אבן טולון, **מתעת אלד'האן**, כרך 1, עמ' 548-549; אלשמאע, **אלקבס אלחאוי**, כרך 1, עמ' 8-14; אלע'זי, **אלכואכב אלסא'רה**, כרך 2, עמ' 224.
- 13 על קסטלאני ראו אלשמאע, **אלקבס אלחאוי**, כרך 1, עמ' 196-198.
- 14 על אבן אלעמאד ראו רוזנטל, "אבן אלעמאד", **האנציקלופדיה של האסלאם**; אבן אלעמאד, **שד'ראת אלד'הב**, כרך 1, עמ' 6-7; אלמחבי, **ח'לאצת אלא'ר**, כרך 2, עמ' 340. קאדי ודאד מגדירה מילון זה כאוסף ביוגרפיות על אישים מכל סוגי האוכלוסייה ללא התמקדות ספציפית. קאדי, **מילונים ביוגרפיים**, עמ' 94.
- 15 על קסטלאני ראו אבן אלעמאד, **שד'ראת אלד'הב**, כרך 8, עמ' 161-163.

פעם בפעם במחקרים על אודות הביקור בקבר הנביא מחמד, סוגיית העלייה לשמיים של הנביא מחמד ועוד, אך עד כה טרם נתחברה מונוגרפיה המוקדשת לדמותו או לכתיבתו. זאת אף שמדובר בדמות מוכרת ורבת השפעה בימי הביניים המאוחרים.

אם כך, ספר זה מבקש להשלים שתי לקונות משמעותיות במחקר, האחת, התחקות אחר דמותו של קסטלאני, מי היה, לאיזו רשת חברתית אינטלקטואלית השתייך, עם מי הסכים ועל מי חלק? האחרת, בחינה מעמיקה של יצירתו **אלמואהב אללדניה באלמנה אלמחמדיה** (המתנות האלוהיות: [הניתנות] על ידי ההענקות של הנביא מחמד), שעד כה נקראה בידי חוקרים מודרניים באופן אינסטרומנטלי בלבד. כך למשל, מריון הולמס כץ (Marion Holmes Katz) דנה בסוגיית האור האלוהי ובסוגיית חגיגות הולדת הנביא על פי **אלמואהב**.¹⁶ כריסטינה ל' ריצ'רדסון (Kristina L. Richardson) עסקה ב**אלמואהב** כאשר בחנה את היחס לבעלי מומים במחשבה האסלאמית.¹⁷ ח'אלד אלרואיהב (Khaled El-Rouayheb) מתייחס לסוגיית ביקור בקברים בקרב מלומדים מאסכולות שונות. אלרואיהב משווה בין עמדתו של קסטלאני כפי שהיא מוצגת ב**אלמואהב** ובין זו של אבן תימיה (נפ' 728/1328) ומתייחס לתהום הפעורה בין שתי גישות אלה.¹⁸ כאמור, אף אחד מהמחוקרים הללו אינו מתייחס ל**אלמואהב** כיצירה שלמה, אלא רק להיבטים מסוימים מתוכה, ולצורך הבנה של סוגיה רחבה הרבה יותר.¹⁹ ספר זה מתמקד ביצירה **אלמואהב**, העוסקת ברגש האהבה והכבוד לנביא האסלאם ומציגה היבטים גשמיים, רוחניים ותאולוגיים, המשרטטים קווים לדמותו רבת-הפנים של הנביא ולביטויי האהבה השונים של המאמינים אליו. יצירה זו משלבת את השיטה הצופית עם זו המסורתית-השכלתנית של הזרם התאולוגי האשערי בפרשנויות ביחס לחומרי החדית'.²⁰ נטייתו של קסטלאני

16 כץ, **לידתו של הנביא**, עמ' 26, 112, 147.

17 ריצ'רדסון, **שוני ומוגבלות**, עמ' 23.

18 רואיהב, **דעות שונות על אבן תימיה**, עמ' 292. על אבן תימיה וסוגיית העלייה לקברים ראו ממון, **אבן תימיה נגד דת עממית**.

19 חוקרים נוספים התייחסו במחקריהם גם לחיבור הפרשנות אשר כתב אלזרקאני על **אלמואהב**, וביניהם קינברג, **חלומות וחדית'ים**, עמ' 285; רובין, **העלייה הגדולה לרגל**, עמ' 257-258; קיסטר, **קצוץ את ציפורניך**, עמ' 65; קיסטר, **קדושה משותפת וקדושה מעוררת מחלוקת**, עמ' 40-41; שמידטקה, **חומרים תנכיים אצל אבן קתיבה**, עמ' 252 ועוד.

20 האשעריה היא זרם תאולוגי וחלק מהזרם המסורתי באסלאם (אָהַל אלסְנָה ואלג'מאעֶה). האשערים היו נאמנים בראש ובראשונה לטקסטים של הקוראן והחדית', בד בבד הם התירו שימוש בשיטות טיעון רציונליסטיות-שכלתניות במהלך דיוניהם. להרחבה ראו ואט, **"אלאשעריה", האנציקלופדיה של האסלאם**. לזרם הסוני המסורתי באסלאם (אָהַל אלסְנָה ואלג'מאעֶה) השתייכו מלומדים מכל אסכולות ההלכה אשר דבקו בקוראן, בסונה של

לתורה הצופית מתבטאת באופן ניכר בדיונו ביצירה, ומקנה לדיונים המסורתיים נופך מיסטי בולט. בכך חושף ספר זה נדבך עלום בספרות הדתית שנכתבה בתקופה הממלוכית.

בשנת 1494/899 השלים קסטלאני את חיבור היצירה **אלמואהב** אשר שייכת לסוגת הספרות הביוגרפית על מחמד נביא האסלאם המכונה ספרות הסירה (מהלך חייו של הנביא) ולסוגת **אלשִׁמְאָל** (על התכונות הטובות והמידות התרומיות של הנביא). (הרחבה על ספרות הסירה ותתי הז'אנרים בפרק ב'). לצורך תיאור תולדות חיי הנביא, היצירה **אלמואהב** מסתמכת על הספרות הענפה המאגדת את מסורות החדית' (בריבוי אֶחָאדִית') ומתעדת את דרך ההתנהגות או אורח החיים המופתי של הנביא מחמד. המסורות מתארות כיצד הנביא נהג, מה אמר (אֶקְוֹאֵל), מה עשה (אֶפְעָאֵל), ואפילו את אישורו שבשתיקה (תִּקְרִיר) על מילותיהם ומעשיהם של הצחאבה.²¹ ב**אלמואהב** מופיעים חדית'ים מהימנים מתוך ששת האוספים הקנוניים המקובלים באסלאם, חדית'ים בדרגת מהימנות נמוכה, ואף חדית'ים שנחשבים מזויפים. נוסף על כך, היצירה משלבת חומרים מגוונים ביותר כמו סיפורים עממיים, שירים, פסוקי קוראן, רעיונות תאולוגיים, סוגיות הלכתיות, ציטוטים ישירים או עקיפים של טקסטים שנכתבו על ידי מלומדים מוערכים שקדמו לקסטלאני ועוד. **אלמואהב** מקיימת דיאלוג גלוי עם יצירות רבות שקדמו לה, ובנויה כמארג סבוך של ציטוטים. מורכבות זו מעוררת שאלות בדבר מקוריותו של קסטלאני, שאלות אלה מתחדדות עוד יותר לנוכח האשמות שהוטחו נגדו, הן מצד מלומד מתקופתו והן מצידו של חוקר מודרני.²² כאמור, קסטלאני הואשם בשימוש לא הוגן במקורות ולא בגנבה של יצירה שלמה. אליזבת סרטין סוברת ששימוש באוספי חדית' דומים או אפילו באותם האוספים אינו סיבה להאשים אדם בגנבה. לדבריה, רוב היצירות שנכתבו בתקופה הפוסט-קלאסית נשענו על חיבורים קודמים ועל חומרים דומים קרי אוספי חדית'. שימוש ביצירות קודמות על ידי ציטוטן, הסברן, שכתובן, קיצורן או הוספת הערות עליהן, תאם את רוח התקופה. מחברים דחו או הוסיפו חדית'

הנביא ובהסכמת הכלל (אֶגְ'מָאע). שלושה עקרונות הנחו אותם: להימנע מוויכוח (ג'דַאל) או מחלוקת בעניין תאולוגי; היצמדות למקורות (קוראן, חדית', אֶגְ'מָאע), היצמדות לדברי הצחאבה, התאבעון, ואהל אלחדית' – מלומדי החדית' המקצועיים שהיו אחראים להעברת הידע. עוד ראו אברהמוב, **תאולוגיה מוסלמית**, עמ' 1-7.

21 על חדית' ראו פבלוביץ', "חדית'", **האנציקלופדיה של האסלאם** (מהדורה 3); פבלוביץ', "ביקורת החדית'", **האנציקלופדיה של האסלאם** (מהדורה 3); רובסון, "חדית'", **האנציקלופדיה של האסלאם**.

22 ברוקלמן, "אלקסטלאני", **האנציקלופדיה של האסלאם**.

כלשהו וכל שנותר להם היה לכתוב מסקנות שונות מאלה שעמיתם כתב.²³ לפי פרדריק בודן (Frédéric Bauden), שימוש בחלק מחיבור מקורי שפורסם מספר עשורים לפני החיבור הנדון וציטוטו מבלי להפנות למקור אינו נחשב לגנבה, מכיוון שהספרים הישנים הללו הופצו במשך שנים, הפכו ידועים לכלל הציבור הלימודי, נחשבו לנחלת הכלל, ולא היה אלמנט של הונאה בכך שלא ציינו אותם ולכן לא היה צורך להפנות למקור.²⁴ בשל כל אלה, בודן מסכם וטוען, שהשימוש במונח גנבה אינו מתאים כלל לתיאור מקרי הגנבה הספרותית בספרות הערבית הקלאסית, ובמקומו הוא מציע להשתמש במונח אינטרסקטואליות.²⁵

רעיון האינטרסקטואליות הוא אחד הכלים המרכזיים שיעזור לי לבחון את החיבור **אלמואהב** כיצירה ספרותית במבט פרגמטי, אוהד ופחות ביקורתי זאת כאמור בשל אזכורה של מחלוקת בדבר מקוריות וגנבה ספרותית שהוטחה נגד קסטלאני. פרק ב יציג את התאוריה האינטרסקטואלית של ז'ראר ז'נֵט כפי שמתבטאת בחיבורו פֶּלִימֶפֶסֶט, ויישם אותה על **אלמואהב**. מסגרת תאורטית זו תסייע לי לבחון את תהליך השינוי שהטקסטים המקוריים שעליהם קסטלאני נשען עברו, ולהשיב על השאלות האם קסטלאני מטשטש את עקבות היצירות שבהן הוא משתמש ויוצר יחסים שאינם גלויים לעין? או לחלופין, האם הוא מצהיר בגלוי על מקורותיו? והאם ניתן לקרוא לתהליכי צמצום והרחבה בסוגיות שונות גנבה ספרותית? דיון באינטרסקטואליות, ובחינה של מידת המקוריות של חיבורו של קסטלאני יעלו לאורך פרקי ספר זה.

ביצירה **אלמואהב** קסטלאני עוסק בחובה לאהוב את הנביא, את משפחתו ואת חבריו (צֶחֶאֶבָה) ובחובה לקיים את מנהגיו. לדבריו: "אללה העניק לנו מתנה בעולם הזה ובעולם הבא בדמות הנביא מחמד, והעניק לנו את חסדו הנסתר והגלוי, ולכן הוא ראוי לאהבה נאמנה וטהורה יותר מאהבתנו את עצמנו, את ילדינו, את משפחותינו, את רכושנו ואת כל הבריות".²⁶

אלמואהב באה לשרת צורך חברתי, ומטרתה להדריך את המאמין כיצד לחזור אל אלוהיו וכיצד לאהוב את הנביא. **אלמואהב** מציגה את משנתו של קסטלאני המעלה על נס את מעמדו המיוחד של הנביא מחמד. קסטלאני לוקח את קוראיו למסע ארוך שנועד לעורר רגשות בכלל ואת רגש האהבה לנביא בפרט. במהלך מסע זה הוא פונה לקהילה רגשית, ומנסה לקשור את האהבה

23 סרטין, אלסיוטי, כרך 1, עמ' 75.

24 בודן, **אלמקריזי**, עמ' 198-199.

25 בודן, **אלמקריזי**, עמ' 186-190. בשאלת השימוש הלא הוגן במקורות ביצירתו של אלמקריזי ראו ווב, **אלח'בר ען אלבשר**, עמ' 1-5, 124.

26 קסטלאני, **אלמואהב**, כרך 3, עמ' 267.

כרגש מפתח לנביא מחמד באמצעות מעשים, פולחנים, תחושות פיזיות, סימנים גופניים, חושים ועוד. באמצעות הנרטיב ואוצר המילים הרגשי קסטלאני סוחף את קהל קוראיו ושומעיו ולוקח אותם לחוויה רגשית דתית שכולה התרגשות, שמחה, עצב, צמרמורות, בכי דמעות ועוד.

קסטלאני ביצירתו **אלמואהב** קורא למאמין לטפח קשר אישי עמוק המבוסס על רגשות כבוד, הוקרה ואהבה לנביא כמושא האמונה. בתארו את **אלמואהב** כותב גולדציהר ש"**אלמואהב**] הוא ספר גדול ומהולל על חיי הנביא ומעשיו וכן על המסורות אשר עניינן הכבוד שיש לחלוק לנביא".²⁷ גולדציהר עלה על ערך הכבוד ואני סוברת שהכבוד הוא מילה נרדפת לאהבה ושניהם שזורים זה בזה. האהבה נותנת מענה לצורך דתי רגשי ומקרבת את האדם אל אלוהיו באמצעות הקרבה הרגשית אל הנביא. ומתוך אהבה זו מגיעים לאמונה המלאה, האהבה היא האמונה.

רגש האהבה כפי שהוא מוצג ב**אלמואהב** יכול להתעורר מדקלום שיר, הקראת סיפור, שמיעת פסוקי קוראן, או מאזכור שמו של הנביא ומשהתעורר הרגש – באפשרותו להניע את המאמין לפעולה. הן המילים הרגשיות והן העלילה הרגשית מניעים לפעולה. קסטלאני מציג רגשות באמצעות תיאור התגובה הרגשית, הסימפטומים המתבטאים בהתנהגות של הדמויות כשהם מוצפים רגשית. רגש הוא אלמנט מרכזי בדת. מרכזיותו של הרגש, ורגש האהבה בפרט, בחיבור זה הובילה לבחירת מסגרת ניתוח חדשנית – היסטוריה של הדת והרגשות – שתאפשר לקבל מידע מהטקסט על איך הרגש הוא רכיב מרכזי בעבודת האל.

הממד הרגשי בדת

חקר הרגשות הוא נושא חשוב ומרתק והמחקר בתחום זה זכה לתנופה רבה בארבעים השנים האחרונות שבהן החלו לחקור רגשות באינטנסיביות לפי הגישה הקוגניטיבית, דהיינו חקירת הרגש כחווייה אישית תוך זיהוי הקשר בין רגש לקוגניציה. בשנים האחרונות יש התעוררות בחינת הממד הרגשי של הדת כפי שהוא משתקף במסורות קלאסיות ובמסורות מתקופת ימי הביניים. רגש דתי משפיע על החברה ועל החיים האישיים בהיבטים שונים: חברתיים, תרבותיים, גופניים וחומריים. הנחת היסוד של לינדה וודהד (Linda Woodhead) ואולה ריס (Ole Riis) היא שהחווייה הדתית מערבת רגשות וכרוכה בתחושות. לדבריהן,

27 גולדציהר, קיצור תולדות (עברית), עמ' 132.

אין ספק כי להיות דתי משמעו לחוש משהו. רגשות תמיד קשורים למישהו או למשהו. רגשות מקשרים את העצמי לחברה, לסמלים תרבותיים ועוד. רגש הוא לא 'דבר' (thing) אלא הוא מכלול של דברים. ואפשר לבחון כיצד הרגש מתבטא בפעולות ובמעשים.²⁸

חקר הדת והרגש מאפשר לבחון כיצד הרגש מתבטא בטקסטים דתיים, וכן מאפשר לדון בדת כפעילות אנושית הטבועה בחיי היומיום. היסטוריון הרגשות ג'ון קוריגן (John Corrigan) מציין שניתן לחקור את הביטויים הלשוניים של הרגשות הדתיים, ואף את אוצר המילים המשמש לתיאורם.²⁹ בסוף המאה העשרים נכתבו תאוריות דתיות שצמחו ממדעי החברה, והן חזרו על הטענה שרגש, על כל סוגיו, הוא אלמנט מרכזי בדת. לדבריו של קוריגן, בתאוריות אלו לא הוגדר מהו רגש; האם הוא תהליך של הנאה וכאב? האם כולו או חלקו נרכש מהתרבות? האם יש לרגש שפת גוף? רק בשנים האחרונות החלו להעלות במחקר שאלות כאלה ועוד רבות נוספות באופן שיטתי.³⁰ ראוי לציין כי חקר הרגש כולל אף מנהגים תרבותיים שקשורים לגוף, לדוגמה: טיפוח הגוף, התנהגות מינית, אכילה ולבוש. ישנם מחקרים בתחום המתמקדים דווקא בהבעות פנים ובתנועות גוף, ובכך מקשרים ביטוי רגשי לגוף. קוריגן סובר שמחקרים הקושרים ביטויים רגשיים לגוף מעשירים את מרקם האפשרויות לפירוש הדת.³¹ המחקר שופע בחיבורים על רגשות ועם זאת בבואנו לדון ברגשות עומדת השאלה האם נכון להתייחס לרגשות לפי הבנתנו העכשווית המודרנית את הרגש? האם נוכל באמת להבין את מהותו של רגש זה או אחר כאשר אנו חוקרים רגשות בטקסט עתיק מהתקופה הקלאסית או מתקופת ימי הביניים? התשובה על שאלה זו מאתגרת. קונסטן (David Konstan) מדגיש שלא ניתן לשחזר מתוך הטקסטים הקלאסיים את האופן שבו הרגשות נחו בחיים האמיתיים ויהיה זה הגיוני להניח שעם השנים יחולו תנודות משמעותיות בחוויות הרגשיות, כמו גם בתיאורים של אותן חוויות, שמופיעים בספרות ששרדה מתקופות קדומות. יתרה מכך, ניתן לומר שהחוויה הרגשית אז והיום אינה זהה כלל.³² קירנס (Douglas Cairns) מוסיף שניסיון לחקור רגשות בפרספקטיבה חוצת תרבות מעלה את השאלות האם רגש הוא קטגוריה פן תרבותית? מה הקשר בין רגש כחוויה

28 ריס ווודהד, סוציולוגיה של הרגש, עמ' 1-5, 208.

29 קוריגן, דת ורגש, עמ' 3, 6, 8.

30 קוריגן, דת ורגש, עמ' 5-7.

31 קוריגן, דת ורגש, עמ' 9.

32 קונסטן, "רגשות", אנציקלופדיה בריל לנצרות קדומה; קונסטן, רגשות ביוון העתיקה;

קירנס ונליס, רגשות בעולם הקלאסי, עמ' 4-40.

סובייקטיבית לבין ביטויי הרגש הלשוניים שכל שפה משתמשת בהם בבואה לדבר על רגשות ועוד.³³ מתודולוגיה לחקר רגש עתיק תהיה חייבת להביא בחשבון לא רק מילים רגשיות אלא גם שפה כביטוי של הרגש וגם את הדרכים שבהן האספקט הפיזי של הרגש משתקף בשפה בין אם בצורה מטפורית ובין אם בצורה תיאורית.³⁴ שני חוקרים אלו עומדים על הבעיה בהערכת הרגש מתוך טקסטים קלאסיים למרות ניסיונותיהם הרבים של אנתרופולוגים, היסטוריונים וחוקרים לעמוד באתגר הקשה של הגדרת הרגש. החל מסוף המאה העשרים ועד ראשית המאה העשרים ואחת נכתבו מחקרים רבים וחדשים וביניהם מחקרו של האנתרופולוג פול אקמן (Paul Ekman) שחקר בשנות השבעים של המאה העשרים שפת גוף ובעיקר הבעות פנים. אקמן טען שרגשות הבסיס האנושיים הם: שמחה, כעס, פחד, עצב, גועל והפתעה. עבורו, הבעות פנים הן המאפיין המוביל של רגשות הבסיס.³⁵ בניגוד לאלו שסברו כי הרגשות נרכשים בהתאם לתרבות, אקמן טען שהרגשות הם אוניברסליים ונובעים מרגשות בסיס מולדים. לשיטתו, הבעת הרגשות היא אינו דבר שמתרחש בשפה, אלא היא ביטוי התנהגותי חיצוני, פיזי ובלתי מילולי שלא ניתן להסתיר ואשר מתרחש באמצעות שרירי הפנים.³⁶ ההיסטוריונית ניקול יוסטס (Nicole Eustace) מתארת את המחלוקת בגישה ההיסטורית בשאלה האם הרגשות הם אוניברסליים (מולדים, נקבעים ביולוגית) או קונסטרוקטיביים (מוכנים ונרכשים בהתאם לתרבות), וכן האם הרגשות קשורים לזמן ולמקום. התומכים בגישה הראשונה טענו שהחווייה הרגשית היא תהליך ניירוכימי משותף לכל בני האדם בכל גיל, ואילו המצדדים בגישה השנייה טענו שניתן ליצור רגשות רק באמצעות שיח, ויש להבין רגשות דרך השפה אשר משקפת את התרבות.³⁷

לעומתם, האנתרופולוגית קטרינה לוצ' (Catherine A. Lutz) דוגלת בתאוריית ההבניה החברתית, לפיה המציאות מעוצבת על ידי אינטראקציה של חברים בתרבות או בחברה מסוימת. לשיטתה, הרגש מתבטא בשפה: "משמעות רגשית מובנית בהכרח על ידי מנגנונים תרבותיים חברתיים ייחודיים וסביבות חומריות". לוצ' מנסה להבין כיצד ניתן לתרגם ולהעביר שיח על רגשות מתרבות אחת

33 קירנס, "שני כיוונים", עמ' 43-62.

34 קירנס, "שני כיוונים", עמ' 58.

35 בשנת 1992 אקמן טען שיש שישה רגשות בסיס (שמחה, כעס, פחד, עצב, גועל והפתעה), ואילו בשנת 1994 הוא שינה זאת לחמישה (כעס, עצב, גועל, הנאה, פחד). ראו פלמפר, היסטוריית הרגשות, עמ' 149-150; אקמן ווידסון, אפילוג, עמ' 413.

36 אקמן ווידסון, אפילוג, עמ' 409-430.

37 יוסטס, תשוקה היא הסערה, עמ' 11; רוזנוויץ, שימושים חברתיים ברגש, עמ' 2; פלמפר, היסטוריית הרגשות, עמ' 5.

לאחרת, וכותבת ששיחה על רגשות היא בִּזְמַנִּית דיבור על חברה, קרבה, נישואין, כוח ופוליטיקה. בניגוד לפול אקמן, שטען שרגש אינו דבר שמתרחש בשפה, לוח מייחסת משמעות רבה למילים המביעות רגשות, ואשר משקפות ערכים תרבותיים, יחסים חברתיים ומצבים כלכליים.³⁸ חלק מהביטויים שביצירה אלמואהב מציירים עולם רגשי מעניין; העמדה של לוח עשויה לסייע בהבנת ביטויים אלה כפי שאציג בפרק ד.

לוח מסבירה כיצד נוצרים רגשות קונסטרקטיביים ומחלקת לשלושה עקרונות: הראשון, הרגש נבנה כתוצאה מהמנגנונים התרבותיים והחברתיים המקומיים המיוחדים למקום מסוים. הגדרת הרגש לפי התרבות בונה את התודעה של בני האדם באשר לאופן שבו הם צריכים או חייבים להתנהג. בהתאם לכך נבנית ההתנהגות החברתית שלהם. השני, הרגש נבנה דרך אינטראקציה בין המנגנון התרבותי המקומי לבין התפיסה של זרים, אשר משתמשים במסגרות תרבותיות אחרות של חיים רגשיים. השלישי הוא תפיסת הרגשות לפי המדע. לדברי לוח, הטענה שכל תופעה אנושית (בין אם פסיכולוגית, חברתית ובין אם תרבותית) היא אוניברסלית, משמעה שכל סוגי הרגשות הם לגיטימיים, וכי אין הם יכולים להשתנות. הבעיה בקביעה זו היא שאם הרגשות הם אוניברסליים, עלולה להיווצר לגיטימציה גם לביטוי אגרסיבי של רגשות או דחפים שליליים באופן שהחברה לא מסכימה עליו או תופסת כמסוכן, כמו אלימות.³⁹ ויליאם רדי (William Reddy) יוצא נגד הגישה הקונסטרקטיבית ומציע גישה היברידית. לדבריו, לרגש אישי יש אופי דינאמי ומשתנה אשר קהילות מסוימות שואפות לעצב, להגביל ולתעל את ביטוי. לטענתו, קשה מאוד להגדיר מה הם רגשות, שכן רגשות הם אוניברסליים אך התיאור שלהם משתנה בהתאם לזמן ובהתאם לתרבות. לפיכך רדי מציע תאוריית רגשות חדשה אשר מתרכזת בתהליך ההיסטורי שבמהלכו נחו הרגשות, ומדגישה את הקשר שבין רגש לקוגניציה, ובין תרבות לביטוי רגשי. רדי בוחן כיצד רגשות משתנים עם הזמן, כיצד רגשות משפיעים באופן משמעותי על מהלך האירועים, וכיצד סדרים חברתיים שונים מסייעים או מאלצים חיים רגשיים.⁴⁰

38 לוח, רגשות לא טבעיים, עמ' 5-6.

39 לוח, רגשות לא טבעיים, עמ' 209, 213, 221-222. להרחבה על רגשות קונסטרקטיביים ראו לוח, רגשות לא טבעיים, עמ' 210-225. לוח ולגוד, שפה ופוליטיקה של רגשות.

40 רדי, נווט הרגשות, עמוד ראשון. רדי מתייחס למחקרה של לילה אבו לגוד (Lila Abu-Lughod) ולמחקרים אחרים אשר מצביעים על כך שחברות מוסלמיות מעדיפות ביטוי של רגשות מסוימים, כמו סבל או צער, ומתייחסות לרגשות אחרים, כמו שמחה ותשוקה, כרגשות מסוכנים אשר יש לשלוט בהם בצורה מחמירה, וכאשר אי אפשר לשלוט בהם יש להסתירם. רדי, נגד קונסטרקטיביזם, עמ' 329-330.

בפרקים ג ו־ד אציג כיצד קסטלאני מעודד את המאמין לבחור בִּאהבה כמטרה רגשית רבת עוצמה וכיצד הוא מבקש לעצב את הדרך (ההתנהגות) שבה המאמינים יביעו רגשות, ואף מציג מהו הביטוי המתאים לרגש. כן הוא מבקש למקד את רגש האהבה לכוון ולתעל אותו לטובת הנביא.

קהילות רגשיות

אלמואהב פונה לקהל של קוראים ושומעים, קסטלאני פונה לקבוצה זו ומבקש לעצב את העולם הרגשי של אותה קבוצה. המונח 'קהילות רגשיות' מתייחס לקבוצות אנשים הדבקים בנורמות משותפות של ביטויי רגשות וערכים.⁴¹ על פי רוב הקהילות הן חברות שחולקות ערכים חברתיים, מצבים רגשיים ודרכים דומות להבעת רגשות, וכפי שכתבה רוזנווין: "קהילות רגשיות אינן תמיד 'רגשיות'. הן פשוט חולקות נורמות חשובות הנוגעות לרגשות שהן מעריכות [או] מגנות ולמצבים המבטאים אותם".⁴² עוד היא כתבה שיתכן שהקהילה תהיה "קהילה טקסטואלית" והכוונה שחבריה חולקים חינוך, אידיאולוגיות והנחות מוקדמות משותפות.⁴³ קהילות רגשיות מורכבות מפרטים בדיוק כמו קהילות חברתיות, והיא כוללת ביניהן "משפחות, שכנים, פרלמנטים, ארגונים, מנזרים, קהילות, עדות, חברי כנסיה". עניינם של החוקרים בעיניה הוא לחשוף את מערכת הרגשות של הקהילה וחבריה, את דרכי הביטוי הרגשי אשר הם מעודדים, מתירים או לחלופין מגנים.⁴⁴

חקר קהילה רגשית מסייע בחשיפת הרגשות שהיו מקובלים בקהילה. קהילות וקהילות על הכוונה שהחברים בה מקושרים באמצעות משהו ולא באופן אישי, חבריה לא מכירים באופן אישי זה את זה. השאלה היא מה מקובל בקרב חברי הקהילה ומה לא. למשל, השאלה האם שיגעון והשגת חוויה אקסטטית הוא הנורמה הרגשית המקובלת שקשורה לקהילה הרגשית של קסטלאני? האם קבלת חיזיון וחלום והתגלות מהנביא היא הנורמה הרגשית? האם הוקרת הנביא ואהבתו היא המקובלת? בשאלות אלה ואחרות וכן במשמעות השגת החוויה האקסטטית אעסוק בהרחבה בפרקים א ו־ד. דוגמה נוספת לקהילה רגשית היא אוצר המילים; ביטויים ומונחים שגורים המשותפים לחברי הקהילה. לדבריה של רוזנווין די להגיד ביטוי כלשהו – כמו למשל תְּהִלָּה (לומר 'אין אלוהים מלבד

41 רוזנווין, קהילות רגשיות, עמ' 2.

42 רוזנווין, דורות של רגשות, עמ' 3; רוזנווין, קהילות רגשיות, עמ' 23.

43 רוזנווין, קהילות רגשיות, עמ' 24–25.

44 רוזנווין, חששות בנוגע לרגשות, עמ' 842.

אללה) תִּכְבֵּיר (לומר 'אללה אכבר') תעט'ים (הוקרה) צִלְעַם ('יִבְרְכוּ אֱלֹהֵי וְיִתֵּן לוֹ שְׁלוֹם' בכל פעם שמוזכר שם הנביא) – או אפילו לנקוב בשם כלשהו וכל חברי הקהילה ידעו במה מדובר. אנשים שקוראים או מאזינים לטקסט יודעים בדיוק על מה המחבר מדבר. למשל, שמו של התאולוג אבן תִּימְיָה – נקשר לפולמוס בנושא הזימרה, העלייה לרגל לקברים. ידוע שהוא היה המתנגד החרף ביותר של הזימרה ואף פסק באחד הוויכוחים הסוערים של תקופתו נגד העלייה לרגל לקברי קדושים. לפיכך אין צורך בהצגת הדעה שלו, די להזכיר את שמו וכבר עולה מערך שלם של אסוציאציות ופרטים. גם הזכרת שמות של חיבורים שנכתבו – החברים בקהילה הרגשית מכירים את החיבורים שכן הם חולקים היסטוריה משותפת ויודעים במה מדובר. מאחר ש**אלמוזאבה** הוא טקסט כתוב שמלמד את קוראיו כיצד להרגיש בנסיבות מסוימות, פניתי לאתר את הקבוצה החברתית שהטקסטים הללו היו חלק מהשיח האינטלקטואלי שלה בפרק ב.

אוצר מילים רגשי

רוזנווין שמה את הדגש באוצר מילים רגשי (emotional vocabularies) אשר באמצעותו אנשים מביעים, מבינים ומתקשרים רגשות. לדבריה, אוצר המילים הרגשי כולל ביטויי רגש מפורשים, ואולם ניתן לזהות רגשות גם לפי טון דיבור, תנועות יד, הבעות פנים, ריקודים, חיוורון פנים, הסמקה, קידה, השתחוויה או אפילו התעלפויות. מקורות כתובים מספרים לנו במילים על תנועות היד, על בכי וצחוק. לפיכך למילים יש תפקיד קומוניקטיבי חשוב בינינו לבין עצמנו, ובינינו לבין אחרים, ואנו חייבים להסתמך על מילים אלה כחלק מהסימנים החברתיים. יתרה מכך, אנו מפרשים את הרגשות האישיים שלנו בהתאם לנומרות של הקהילות החברתיות שלנו ובהתאם לאוצר המילים שלהן. רוזנווין אף מציינת שלעיתים הקהילות הרגשיות מייצרות מילים חדשות, השונות מהמילים שרווחו בדורות שקדמו להם, וכך נבנה רצף מילים חדש לרגש.⁴⁵ הבלשנית אנה וייז'ביצקה (Anna Wierzbicka) עונה על השאלה: מה חשיבותן של המילים? לדבריה, אוצר המילים הרגשי בשפות שונות חולק קווי דמיון ושוני. כל שפה מציבה 'רשת פרשנית' (interpretive grid) משל עצמה. כן ניתן לומר שהבעת הרגש היא סובייקטיבית, ושנשים מפרשים את רגשותיהם בהתאם לאוצר המילים הרגשי השייך לשפת האם שלהם. כלומר, פרשנויות שונות למילה תלויות בפרזמה של השפה והתרבות. לכן חקר אוצר מילים רגשי

חיוני משתי סיבות: האחת היא שמילים מספקות רמזים להמשגה של הזולת, כך שהן נותנות לנו גישה לעולם הרגשי של אנשים מתרבויות אחרות. הסיבה השנייה היא שרק על ידי מחקר מילים ניתן ללמוד על מה שמעבר למילים. הרגש מתבטא בכל המישורים של השפה: דקדוק, הנגנת מילים (אינטונציה) והבעות פנים, ויש ללמוד את שפת הרגשות לפי הדקדוק ולפי כלל צירופי המילים הייחודיים לשפה. בתוך כך נכללים גם ניבים ומטבעות לשון, דימויים, מטפורות וכן הלאה.⁴⁶

בספר זה אני מעוניינת לבדוק כיצד ניתן לזהות רגשות באמצעות השפה שבה נכתב הטקסט, וכיצד רגשות אלה מבטאים חוויה דתית. אוצר המילים והביטויים הלשוניים בטקסט הם כלי ניתוחי שבאמצעותו אוכל לאתר רגשות ואת הקהילה הרגשית שאליה קסטלאני פונה. אני מאמצת את גישתן של לוי, וייז'ביצקה, רוזנווין באשר לאוצר המילים, ובאופן זה אוכל לבחון בצורה מעמיקה את יצירתו של קסטלאני דרך הפריזמה של הרגש. באמצעות אוצר המילים שבו נכתב הטקסט, בחינת צירופי המילים ומטבעות הלשון, דימויים, מטפורות וכן הלאה ניתן לראות איזו התנהגות או מעשה קשורים לרגש זה או אחר, מה הנסיבות שגרמו לרגש לעלות, מה עיצב את הרגש ומה היה המנגנון המודע שהופעל כדי לשלוט בו. מתודה זו תפתח צוהר לעולמו הרגשי, התרבותי והדתי. כן אבחן את הרגש כפי שהוא מתבטא הן בטקסים דתיים ובמנהגים תרבותיים לפי הגישה החברתית, והן על פי החוויה האישית של המחבר קסטלאני לפי הגישה הקוגניטיבית. נוסף על כך, אאמץ את התאוריה של לוי הדוגלת בכך שהרגשות נרכשים בהתאם לתרבות ולהיסטוריה. עמדתם של אקמן ותאורטיקנים שמתעלמים לחלוטין מתפקיד החברה, ומתייחסים לחיים הרגשיים כאל אוניברסליים מכל הבחינות לא עולה בקנה אחד עם הרגשות כפי שהם מופיעים במחקר זה. ביצירה **אלמואהב** קסטלאני מבקש מהמאמין לבחור נכון – הוא מבקש מהמאמין להתנגד לרגשותיו הטבעיים ביחס לאהבה ולסדר אותם מחדש וזו עדות לתפקידה החשוב של הדת בעיצוב הרגשות. הסיפורים ב**אלמואהב** מדגימים לקורא מהי ההתנהגות הנכונה איך להתנהג, ואיך לשלוט ברגש.

במסגרת לימוד שפת הרגש נבחנה השפה הצופית שהיא דוגמה לשפות שאותן כינה מייקל סלס (Michael A. Sells) שפות שמדברות על משהו מבלי לנקוב בשמו (unsaying languages). אלה שפות שחושפות מידע מחד גיסא,

46 וייז'ביצקה, רגשות חוצי שפה ותרבות, עמ' 26, 28-30.

ומאידך גיסא מסתירות משמעויות,⁴⁷ כמו למשל כתיבתו של המיסטיקן מחיי אלדין אבן אלעריב (נפ' 1240/628). כל פסקה חדשה אצלו חושפת משהו, אך מסתירה משהו אחר, הקריאה מלווה באי בהירות, ואף סתירה פנימית. סלס טוען שהקורא מובל מפסקה אחת לפסקה אחרת, מציטוט אחד לציטוט אחר כמו תמונה נעה. מאפיין נוסף של השפה הצופית קשור ליחס לאל, השפה מתייחסת לאל בדרך השלילה (apophatic language) והיא מכילה אספקט חקייני חזק היינו שימוש בסמלים ודימויים, שהם חיקויים של המשמעות האמיתית. בהקשר זה יש לציין שהשפה המיסטית אינה הולמת את התפיסה המודרנית לגבי החוויה הדתית כהתנסות במשהו; במקרה שמדובר בו בהתנסות, יש להתייחס לאובייקט הדקדוקי של החוויה ולתארו.⁴⁸ הרגע המרכזי בפעולת הקריאה הוא האירוע שבו ישנו חיקוי מדויק (mimetic reenactment) של האיחוד המיסטי בין האני לאחר ברובד הסמנטי.⁴⁹

חקר הרגשות במסגרת מדע הדתות במחקר המערבי המודרני משיק לתחומי חקר רבים ומגוונים. למשל, מחקרים על הרגש מנקודת מבט פסיכולוגית עוסקים בבחינת רגשות בצמוד לתהליכים מנטליים המתבטאים גם באופן ביולוגי: הם בוחנים את הסממנים החיצוניים הגופניים של הרגש כגון עלייה בלחץ הדם, תחושת מתח ודפיקות לב מואצות. הופעת סממנים אלה משתנה בקרב אנשים הנתונים במצבים רגשיים שונים, כמו שמחה, עצב או כעס. מחקרים כאלה בוחנים גם את התהליך הניורולוגי המתרחש במערכת העצבים, במטרה למצוא את החלקים במוח שאחראים לתהליך התנהגותי, פסיכולוגי ונפשי כלשהו. חוקרים שחקרו רגשות דתיים בדרך זו בדקו תגובות פיזיות אצל מאמינים בשעת פולחן, תפילה או וידוי. מחקרים התנהגותיים (behavioral research) בוחנים כיצד רגשות אנושיים מובעים בהתנהגות ובמעשים. לדוגמה: כאשר אדם מחייך כתוצאה מתחושת אושר שהוא חווה, החיוך שלו נלמד כהתנהגות

47 סלס, שפה מיסטית, עמ' 64, 215.

48 סלס, שפה מיסטית, עמ' 214-215.

49 סלס, שפה מיסטית, עמ' 215. תאולוגיה שלילית שימשה בעיקר מלומדים שדנו בטבעו של האל ועסקו בסוגיה התאולוגית המורכבת של תוארי האל (צפאת אללה). הזרמים השכלתניים בתאולוגיה האסלאמית נטו לשלול את התארים (מעטלון) או לתאר את האל במונחים שליליים כמו בלתי־נראה, בלתי־נתפס־בחושים ועוד. הרעיון של דיבור על האל אצל הצופים בתקופת ימי הביניים בדרך שאינה מופיע בספרו של חוקר התאולוגיה באסלאם קרס (Aydogan Kars). קרס מתייחס למונח תאולוגיה שלילית (negative theology, בלועזית: via negative, ובערבית מְסַלֵּךְ אֶלְנֶפִי, 'דרך השלילה') ומתמקד בעיקר בצופים במאה ה־13/7. קרס, התייחסות לאל בדרך השלילה, עמ' 1.

המפגינה את רגש האושר. נוסף על כך אדם יכול לחוש רגש כתוצאה מפעולה שנקט, כמו הכרת תודה לאל לאחר תפילת הודיה.⁵⁰

חקר הרגשות במסגרת מדעי האסלאם הוא תחום חדש יחסית במחקר המערבי המודרני, ולמיטב ידיעתי, מעטים הם המחקרים בנושא. יש מחקרים המתייחסים לאהבה, פחד, יראת שמייים, שמחה, ורגשות נוספים.⁵¹ מרבית המחקרים הכותבים על רגש באסלאם קושרים זאת לצופיות שהיא, הממד המיסטי באסלאם השואף לחיבור ישיר בין האדם לאלוהיו.⁵² המחקרים הללו מתרכזים בשירה הצופית המפליאה בתיאורים של כאב, ייסורים ואהבה שורפת, ומציגה באופן פואטי את התחנות הרוחניות והרגשיות שעל הצופי לעבור בדרכו המיסטית עד לאיחוד המיוחל עם האל. אנה גייד (2008) מתייחסת לרגשות בקוראן, בסונה ובאג'מאע (הסכמת הכלל כעיקרון לפסיקה הלכתית). לדבריה, מקורות אלו מתווים כללי התנהגות רצויה שיש לשאוף אליה ומבליטים את הרגשות כביטוי של התנהגות מוסרית.⁵³ קארן באואר (2017) מסתמכת על תאוריות של חקר הרגשות ובוחרת את ההיבטים הרגשיים בקוראן,⁵⁴ ואף עוסקת (2019) בכוח האמוטיביים כמניעים להתנהגות מסוימת ולנקיטת פעולה על בסיס הקוראן.⁵⁵ כמו כן (2019) היא בוחנת את הרגשות הנוגעים ליחסי קרבה והמרת דת כפי שהוצגו בקוראן ובחיבור הסירה של אבן אסחאק.⁵⁶

נבחנו גם רגשות באומנות כפי שהוצגו במסדר המן'לויה על שמו של ג'לאל אלדין אלרומי.⁵⁷ במסגרת מדעי האסלאם מיום המחקר (2017-2021) SENSIS עסק בחשיבות החושים וברגשות באסלאם בהובלתו של כריסטיאן לנגה (Lange Christian). למחקרים העוסקים בחושים תרומה לספר זה. ישנם מחקרים העוסקים בהנאה, כאב וגוף, ריח במקומות קדושים, חוש הטעם, חוש השמיעה, צבעים אוכל ועוד.⁵⁸ שני הפרקים האחרונים בספר זה יתייחסו גם

- 50 רוברטס, חקר הרגשות, עמ' 494-497.
- 51 בן עמי, רגש הפליאה; גונזלס, יופי ואסלאם; גרינברג, אנציקלופדיה על אהבה; מלינר ובסו, אקסטזה; ננסי ורונזו, אהבה; מלכרט, פחד מוגזם; וילצ'ו, אסתטיקה. ראו גם הולצמן, האם אללה צוחק?, עמ' 165-200.
- 52 מסינין ורדטקה, "תצוף", האנציקלופדיה של האסלאם.
- 53 גייד, אסלאם, עמ' 36, 44.
- 54 באואר, רגש בקוראן.
- 55 באואר, רטוריקה רגשית.
- 56 באואר, רגשות בקוראן ובסירה.
- 57 אליאס, רגשות באומנות.
- 58 לנגה, היסטוריית החושים בעולם האסלאם, עמ' 1-7; לנגה, חושים בתפיסתו של אלג'אחט', עמ' 22-36; אבוועלי, מתיקות הנאה וכאב; בורסי, ריח במקומות קדושים; ויינריך, חוש השמיעה; קניש, לטעום, לשנות ולהרוות צימאון.

לחושבים, לאופן שבו האהבה מוחשית בגוף, ולתפקידים שממלאים החושים בהבעת האהבה לנביא. השאלה שנשאלה במחקרו של קניש באשר לקשר בין טעם ומתיקות לאמונה ולאדיקות דתית ומה הקשר בין טעם לידע תעזור לי להשיב על השאלה שנשאלה בפרק ג האם אפשר לטעום את האהבה?

נאמנות ומסירות לנביא מחמד לפי המחקר המערבי

היצירה **אלמואהב** מציגה תפיסה עקרונית לפיה עבודת האל משמעה נאמנות מוחלטת לדמותו של הנביא והבעת אהבה כלפיו. מאחר שכך, כדי להבין את השיח הרגשי בין חברי הקהילה שאליה פונה קסטלאני, יש להתחקות אחר שני נושאים, האחד, הדבקות בנביא, והאחר, מהי אותה אהבה שמצופה מהמאמין להביע.

הקשר של העולם המוסלמי לנביא מחמד הוא קשר חוצה גבולות ומתבטא בשירה, ריקוד, אומנות, תפילות, כתיבת חיבורים ומחקרים רבים ועוד. דמותו של הנביא נוכחת בחיי היומיום של האדם המוסלמי ומאחדת בין דתיים, חילוניים, סונים, שיעים, צופים ועוד – הנביא מחמד כפי שכתבה שימל הוא מה שהופך את האסלאם לדת נבדלת.⁵⁹ לדבריו של ג'ון ברוקוף, ההרגל לקרוא לילדים על שם הנביא מעיד ש"המסירות והנאמנות לנביא מתחזקות ואף גוברות על המגבלות ההיסטוריות של אדם שמת לפני יותר מארבעה-עשר עשורים. מחמד הוא הדמות שמפיצה חיים במסורת האסלאמית, הוא מודל לחיקוי בכל דבר, אנשים מתלבשים כמוהו, מסדרים את שערם כפי שסידר אותו, מוסלמים לומדים את חיי מחמד כדי להפוך את המנהגים הדתיים שלהם למושלמים יותר".⁶⁰

הקשר האישי העמוק של המאמין עם הנביא התפתח בתרבות המוסלמית בדרכים רבות וביניהן כתיבת שירה המתארת את יופיו של הנביא, העצמת שלמות תכונותיו, הזכרת הניסים שעשה, חיקוי מעשיו והופעתו החיצונית, וכן בפולחן המתקשר לנביא. הפולחן כולל פסטיבלים, תפילות, ופעילויות נוספות אשר לא היו בגדר מצוות חובה, אך אפשרו למאמין להביע את הוקרתו לנביא ולהשיג יחסים אישיים של אהבה עימו.⁶¹ החל מהמאה ה-12/6 התגברה מגמה

59 שימל, **היבטים מיסטיים**, עמ' 216. מחקרים נוספים ראו גרובר, **הראוי לשבח**; גרובר, **דמות הנביא בציוורים**; גריל, **הנביא**, עמ' 14-34; טולון, **הפנים של מחמד**, שיה ואחרים, **נוכחות הנביא: הקדמה כללית**, עמ' 1-13.

60 ברוקוף, **מחמד**, עמ' 1-2.

61 כץ, **הנביא מחמד בפולחן**, עמ' 139, 141, 143.

זו והוקרת הנביא התבטאה בהילולות יום הולדתו (אלמולד) אשר לכבודו נכתבו מספר עצום של שירים ותפילות שהביעו את האהבה לנביא, את האמונה ברחמיו ובחסדו, ואת תפקידו כמתווך בין האדם לאל ביום הדין.⁶² גולת הכותרת של השירה הערבית הייתה שיר שבח והודיה לנביא אשר נכתב בסוף המאה ה-13/7 על ידי המשורר המצרי אלבוֹצִי'רִי (נפ' 694-1294/696-1297) בשם שיר הגלימה (קציִידַת אלְבַרְדִּה). השיר הדגיש את כוחו העל־טבעי של הנביא מחמד, הפך לפופולרי מאוד ותורגם לשפות רבות.⁶³ חיבורים נוספים העוסקים באדיקות ודבקות דתית הם אלְשַׁפָּא בְּתַעְרִיף חֶקוֹק אלְמַצְטָפָא (הריפוי באמצעות הוריות זכויותיו של [מחמד] בחיר האל) של עִיאִץ בן מוסא אל־חֶצְבִי (נפ' 1149/544), וקובץ הַדְּלָא'ל (הוכחות לנבואה) של מחמד בן סלימאן אל־ג'וּלִי (נפ' 1465/870), דְּלָא'ל אל־חֶי'רַת וּשְׁוֹאֲרֶק אלְאִנְוָאר פִּי ד'כֵּר אלְצִלָּה עֵלָא אלְנַבִּי אלְמַחְתָּאר (ההוכחות הטובות ביותר והפצעת האורות: ד'כֵּר התפילה על הנביא הנבחר). בין המאות ה-12/6 עד למאה ה-15/9 הבעות האדיקות הצופית גברו והתבטאו בכתיבת ספרות דבקות דתית, קובצי תפילות מיוחדות על הנביא, חיבורים שהביעו תשוקה לראות את פניו והנחו את המאמין כיצד לראותו הן בעולם הזה והן בעולם הבא, התכנסויות בקבוצות בשעות הלילה המאוחרות למטרות תפילה על הנביא, והשפעתם ניכרה על האסלאם כולו.⁶⁴ מגמת הדבקות בנביא נמשכה גם במאות השמונה עשרה והתשע עשרה.⁶⁵ קסטלאני וחיבורו הם חלק ממגמה זו, בפרק ד יוצגו הדרכים השונות להבעת אהבה לנביא, כפי שהסביר קסטלאני. אלה יושבו להצעותיהם של מלומדים אחרים.

דמותו של הנביא כמודל לחיים מוסריים ודיון בדמותו המיסטית כפי שהתבטאה באגדות ובסיפורי ניסים נבחנו אצל המלומד השוודי טור אנדרה (Tor Andræ). בתוך כך הוא מתייחס לקביעה שהנביא מחמד הוא ציר הבריאה. טור אנדרה מציג כיצד הוקרת הנביא התעצמה בשש המאות הראשונות של

62 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 216. חיבורים העוסקים בחגיגות הולדת הנביא ראו קפטין, חגיגות הולדת הנביא; גוסטב פון גרונבאום, מסיבות הולדת הנביא; הופמן, "פסטיבלים וימי זיכרון", האנציקלופדיה של הקוראן, עמ' 206-207; הולמס כץ, לידתו של הנביא; יוקליס, הפוריטן הרגיש, עמ' 319-337; קובץ מלומדים, חגיגות המולד.

63 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 225-226. אומיד סאפי ערך אנתולוגיה של קטעי שירה ופרווה צופיים שכותרתה Radical Love: Teachings from the Islamic Mystical Tradition, מחמד ג'מל הקדיש את חיבורו Islamic Mystical Poetry: Sufi Verse from the Mystics to Rumi לתרגום בתי שירה צופית מיסטית שנכתבו עד למאה ה-13.

64 ז'ופרואה, מבוא לצופיות, עמ' 53-54.

65 פדויק, אדיקות דתית מוסלמית, עמ' 149.

האסלאם עד אשר המיסטיקה המחמדית התגבשה אצל אבן אלערבי.⁶⁶ ההיבט הרוחני מיסטי בדמותו של הנביא נבחן גם אצל שימל. היא מבחינה במוטיבים שונים אשר חוזרים ונשנים בעת תיאור הנביא, עד כדי פירוט מדויק של כל היבט בדמותו.⁶⁷ קארל ארנסט מתייחס במחקרו לצופים וכותב שהם העריצו את הנביא וייחסו לו שלמות פיזית ורוחנית.⁶⁸ לפי תפיסתם, מחמד ניהן בסגולות על-טבעיות ותפקידו היה לא רק פוליטי וחברתי, אלא גם קוסמי ורוחני. הוא תואר כ"אדם המושלם" (אלֶאֱנְסָאן אלֶכָאֶמֶל) אשר חסין מטעויות (מַעְצוֹם), ויוחס לו הכוח להתערב לטובת הנשמות ביום הדין.⁶⁹

האמונה כי מחמד הוא האדם המושלם חרגה לעיתים מעבר לאמירה כי הוא חסין מכל טעות (מַעְצוֹם), ולראיה דבריו של אלקאצ'י עֵיֶאֱץ' כפי שנכתבו ביצירתו אלֶשֶׁפָּא שהוזכרה לעיל כיצירה העוסקת באדיקות ודבקות דתית, כי לנביא יש כל האיכויות הנכללות בתשעים-ותשעת שמותיו של האל.⁷⁰ השוואה שכזאת, בין הנביא לאל, מעוררת בעיות תאולוגיות רבות הנוגעות להפרת אחדות האל. חשיבותו של הנביא בהגות הצופית גברה עם השנים, כך שהנאמנות לו הפכה למוטיב מרכזי בפולחן העממי. תפקיד הצופי היה ללכת אחר הנביא לא רק בנפשו ובגופו, אלא שהיה עליו גם להתאמץ להשאירו נוכח תמיד במחשבותיו וברגשותיו.⁷¹ אהבת הנביא נחשבה לחלק בלתי נפרד מהאמונה.⁷² אדם שאינו אוהב את הנביא נחשב לאדם ללא אמונה.⁷³

התאוריה שאהבה לנביא מובילה לאהבת האל הוסברה בצופיות בשלבים מאוחרים יותר בפרקטיקת אלֶפְנָאָא' פי אלֶרְסוֹל (היטמעות בנביא). המיסטיקן לא הלך בדרכו בנתיב לאללה אלא קודם הוא היה חייב להתנסות בהיטמעות במדריך הרוחני שמתפקד כמייצג את הנביא, אחר כך היטמעות בנביא וזאת לפני שהוא מגיע לשלב של היטמעות באללה אם בכלל.⁷⁴ תפיסה זו רלוונטית ביותר לקסטלאני שרואה בתפקיד הנביא צינור ומתווך לקבלת הידע האלוהי ועל כך ארוחב בפרקים ב ו-ד.

66 אנדרה, דמותו של מחמד. תודתי נתונה לפרופסור קמילה אדנג מהחוג ללימודי הערבית והאסלאם באוניברסיטת תל-אביב על שהכירה לי ספר זה.

67 שימל, ומחמד הוא שליחו, עמ' 67-80, 176-215.

68 ארנסט, מחמד כציר הקיום, עמ' 129.

69 ארנסט, מחמד כציר הקיום, עמ' 123-124.

70 הופמן, האיחוד עם הנביא, עמ' 351.

71 מסיניון ורדטקה, "תצוף", האנציקלופדיה של האסלאם.

72 כץ, הנביא מחמד בפולחן, עמ' 139, 141, 143.

73 כץ, לידתו של הנביא, עמ' 117.

74 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 216 (הרחבה על כך בפרק 4).

אהבה

במחקר מופיע שהאהבה כרגש דתי מגדירה את הקשר העיקרי בין בני האדם לאל ומתבטאת בפולחנים ובמנהגים רבים אשר נועדו לתעל את עוצמתה האדירה. האהבה ניצבת בלב החיים הדתיים ביחסים בין האדם ובין האלוהות ומניעה את המאמין לחיות חיים מוסריים. מבין כל הרגשות האנושיים, האהבה היא רבת עוצמה ועוזרת להתגבר על רגשות שליליים, כמו פחד, כעס, או שנאה. אהבה גורמת לשינוי עצמי, להתמרה (טְרַנְסְפּוֹרְמַצְיָה), במידה הרבה ביותר.⁷⁵ אחד הביטויים לכך הוא השם מחמד, הפופולרי ביותר לַבְנִים בעולם בימינו אנו.⁷⁶ הרצון האנושי לעבור שינוי אישי משמעותי בהקשר דתי מוביל לטיפוח מכון של רגש האהבה באמצעות פולחנים ומנהגים אחרים, היוצרים חוויות דתיות אשר אליהן מתועלת האהבה העצומה לאל.⁷⁷ אך לא די בשינוי 'האני' דרך לימוד המסורת; נדרש גם תיקון של הלב. שינוי העצמי מחייב חרטה, שינוי של דעה או שינוי בעמדה. שינוי התפיסה, בתורו, מוביל לדרך חדשה המובילה "לעולם שכולו מתנות של אהבה".⁷⁸

האהבה היא רגש מפתח שנתפס מהותי בפולחן בקרב הקהילה הרגשית שאליה קסטלאני פונה והיא הערך המשותף שהקהילה מבליטה ומייחסת לו חשיבות רבה. האהבה אצל קסטלאני היא ערך חברתי דתי, והיא מניעה את המאמין לפעולה.

קסטלאני, כמו רבים מעמיתיו לפניו, בנה באופן חלקי את תאוריית האהבה מקטגוריות שהגיעו מהפילוסופיה היוונית. כל שיח על אהבה, בין אם אהבה חזרונית, אהבה רומנטית או אהבה דתית, חייב להתחיל מאפלטון ומדיאלוג הסימפוזיון (ביוונית: Συμπόσιον) או המשתה.⁷⁹ בדיאלוג זה מופיע המיתוס של אריסטופנס שמסביר את האהבה בין גבר לאישה. וכך נכתב: "המין האנושי היה במקור אחד, ואנחנו היינו שלם, והתשוקה והמרדף אחר השלם נקרא

75 מרטין ורונזו, **אהבה**, עמ' 310, 312.

76 בשנת 2019 התפרסם מאמר המראה שהשם הנפוץ ביותר לתינוקות בברלין הוא מחמד. ראו כתבה בקישור הבא: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5503155,00.html>

77 מרטין ורונזו, **אהבה**, עמ' 310, 312.

78 מרטין ורונזו, **אהבה**, עמ' 327-328. כץ מקדישה פרק שלם בספרה לרגשות. לפיה, הדיונים המרכזיים בנושא חגיגות הולדת הנביא נסבו סביב הבעת רגשות ראויים לביטוי כמו אושר, שמחה ואהבה. כץ, **לידתו של הנביא**, עמ' 105-142.

79 על אהבה חזרונית ראו סינגר, **טבע האהבה**, עמ' 19; סינגר, **טבע האהבה**, עמ' 38; אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' 1. סימפוזיון-דיאלוג על טבע הארוס ובו מדובר על אהבה רוחנית ופיזית. ראו לנדפסטר, "אפלטון", בריל ניו פאולי.

אהבה".⁸⁰ אפלטון היה התאורטיקן הראשון של הרגשות והציג רגשות אצל הדמויות המשתתפות בסימפוזיון כפי שהוצג במחקרם של קנדיאטו ורנו. אפלטון מתאר את הסימפוטמים המתבטאים בהתנהגות של הדמויות כשהן מוצפות רגשית: הסמקה, זיעה, לב פועם, לב כבד. יש גם רגשות חיוביים כמו הנאה, צחוק, גאווה. תשוקה לדוגמה מניעה אותנו לפעולה. אהבה, פחד, קנאה, כעס, יוצרים קבוצת רגשות המנוגדת למעשים הגיוניים ומחשבה הגיונית ולעיתים מתקשים להיאבק בהם אם בכלל זה אפשרי.⁸¹

מוטיב הארוס

הפילוסוף היווני סוקרטס קבע כי האהבה היא השתוקקות לטוב, והארוס (Eros, ביוונית: Ἔρως) הוא לרצות ולהשתוקק תמיד לטוב שמזוהה עם היופי האבסולוטי.⁸² אחר כך הרחיב אפלטון את הדיון על הטוב המזוהה עם היפה, וטען שעל האוהב לעבור מספר שלבים עד למציאת הטוב האבסולוטי שכולל את כל הדברים הטובים והיפים; חיפוש היופי הפיזי, חיפוש יְפִי הנפש, יְפִי התכונות והמידות, ובסופו של דבר רכישת הידע והמדעים.⁸³ בתפיסתו של אפלטון, לכל דבר גשמי שנמצא בעולם יש מושג מקביל עליון ורוחני המכונה אִידֵאָה (Idea, ביוונית: ἰδέα). האידאה היא תשוקת הנפש להתאחד עם היופי האבסולוטי. על כן במהלך חייו האדם שואף לעבור מהעולם החושי לעולם הנעלה של האידאות. לפי אפלטון, אם כן, הארוס הוא אהבה למשהו מופשט ושאינו פיזי, והוא המניע להשגת הטוב המוחלט. בנוסף לכך אפשר לתאר את הארוס גם כאהבה רוכשת, מכיוון שהאדם רוצה לרכוש בעזרתו דבר בעל ערך שחסר לו, ולכן מה שמאפיין את הארוס הוא אלמנט הרכישה. ארוס הוא גם אהבה מוֹנֵעֶת, אהבה שאינה ספונטנית, ואפילו אגוצנטרית, משום שהיא סובבת סביב האדם שרוצה לספק את מה שחסר לו ואמור לגרום לו אושר.⁸⁴ מכאן עולה שהמקורות היווניים מציגים את האהבה באופן דו־ערכי.

80 אפלטון, כתבי אפלטון, עמ' 112-113; אברהמוב, אהבת האל, עמ' 1; ג'ואט, הדיאלוג, עמ' 1657. על המשתה ראו אפלטון, כתבי אפלטון, עמ' 91-155.

81 קנדיאטו ורנו, "למה אלפטון ראשון", עמ' 1-14.

82 אפלטון, כתבי אפלטון, עמ' 124-126; סינגר, טבע האהבה, עמ' 8; אברהמוב, אהבת האל, עמ' 2.

83 ג'ואט, הדיאלוג, עמ' 1968; אברהמוב, אהבת האל, עמ' 2.

84 אברהמוב, אהבת האל, עמ' 3.

מחד גיסא, הארוס הוא חלוקה, ומאידך גיסא הוא אחדות ושלמות. מטרותיו אינן פשוטות ואינן חד-משמעיות.⁸⁵

חוקרים רבים כמו אנדרה ניגרן, פרנסיס קורנפורד וגרובה מאפיינים את הארוס בהשתוקקות, כמיהה ורעב ולפיכך האדם האוהב שואף להשביע את הרעב הרוחני שלו. מושא ההשתוקקות של האדם הוא האל,⁸⁶ כיוון שלא ייש מה שהאדם חסר ומחפש.⁸⁷ מכאן ניתן לומר שהארוס הוא אהבה שאוהבת לקבל.⁸⁸ במילים אחרות, התשוקה הטבעית למה שטוב לנו בני האדם מתבטאת בדרכים שונות: המרדף אחר מה שאנחנו מאמינים שהוא הכי טוב לנו והמרדף אחר דברים טובים ונעימים.⁸⁹

לורל למסקוס (Lorelle D. Lamascus) מציעה גישה מורכבת יותר לנושא. במקום לראות בארוס חסר אגוצנטרי של האהוב, היא מציעה שהחסר של הארוס מתקשר לסוג של סגפנות או מחסור רוחני שהכרחי למלאו לשם השגת חיים פילוסופיים ומוסריים. לפי גישה זו הארוס כדרך ולא רק כחסר, הופך לנטייה הטבעית של האוהב המובילה אותו לטוב. זאת ועוד, היחסים בין הארוס לחסר יובנו בצורה הטובה ביותר כיחסים של פעולה ותוצאה.⁹⁰ גישה זו משתלבת בתפיסתו של קסטלאני כך שאם פועלים מתוך השתוקקות, משיגים את החסר של האל.

אריסטו בספרו אתיקה (Ethics, ביוונית: ἠθικός) ⁹¹ מונה שלוש סיבות לאהבה או חברות (philia); הראשונה היא אהבת המועיל – אנו אוהבים דברים שמועילים לנו, בין אם חפצים ובין אם בני אדם. השנייה היא אהבת המהנה – אנו אוהבים דברים שגורמים לנו הנאה. השלישית היא אהבת הטוב, אנו אוהבים דברים בגלל ערכם העצמי ובגלל היופי והטוב שבהם. בשתי האהבות הראשונות האוהב מצפה לתועלת ולהנאה מהאהוב, ואילו בשלישית האוהב אוהב את התכונות הנהדרות במושא האהבה בפני עצמן. האהבה מתוארת אצל אריסטו ככוח קוסמי, והיא נמצאת גם בחומר אשר משתוקק לצורה שלו, לשמימי, לטוב ולנחשק.⁹² לשיטתו של קסטלאני, אחת הסיבות לאהבת המאמין את הנביא היא

85 הופקינס, ארוס, עמ' 187.

86 ניגרן, אגפה וארוס, עמ' viii.

87 ניגרן, אגפה וארוס, עמ' xiii.

88 גרובה, הגותו של אפלטון, עמ' 115; קורנפורד, דוקטרינת הארוס, עמ' 70-71.

89 קמטקר, התשוקה לטוב, עמ' 3.

90 למסקוס, החסר שבארוס, עמ' 1-2.

91 אריסטו, אתיקה, עמ' 212-188.

92 אריסטו, אתיקה. סקירה מלאה ראו קונסטן, רגשות, עמ' 169-184; אברהמוב, אהבת האל, עמ' 3-4.

היופי הפנימי והחיצוני ותכונותיו הטובות. בפרק ד אציג כיצד אהבת הנביא עונה לקטגוריות שהציע אריסטו: אהבת המועיל, המהנה והטוב.

נוסבאום (Nussbaum, M) מציעה שהמונח 'אהבה' (philia) אצל אריסטו מציין הן רגש והן צורה מורכבת יותר של חיים, ולכן יש להתייחס לכל רכיבי האהבה ולא רק לאהבה כרגש עז בפני עצמו. ביכולתם של תיאורים נרטיביים של אהבה להאיר את ההיבטים הרגשיים לא רק על ידי חקירת הקשר בין רגשות העבר לאלה של ההווה, אלא גם על ידי הגדרת רגשות ביחסם לפעולות ואינטראקציות, אלה אלמנטים נוספים של אהבה אריסטוטלית.⁹³

מוטיב הנומוס

מוטיב בולט נוסף המתקשר לאהבה הוא מוטיב הנומוס (ביוונית: νόμος) המתייחס להתנהגות או לנורמה התנהגותית, להוראה, או להלכה אשר מקיימים חברי קהילה. נומוס מתייחס להתנהגות מוסרית ראויה לא רק בין בני אדם, אלא גם בין אדם לאל.⁹⁴ אהבה שהיא קיום הצו האלוהי, צייתנות וכניעה לרצון האל נקראת נומוס. אדם שמקיים מצוות מראה בכך שאוהב הוא את האל.⁹⁵ במוטיב הנומוס יש סיבה לאהבתו של האל את בני האדם. האל אוהב את האנשים כי הם ישרים, והם ראויים לאהבתו בשל אדיקותם ומסירותם הדתית. מנגד, לאל אין סיבה לאהוב את החוטאים שכן הם לא מקיימים את מצוותו.⁹⁶

רעיון הנומוס ברור מעל לכל ספק באסלאם, ומתבטא בכך שאללה אוהב את המאמין שמקיים את המצוות שעליהן הורה באמצעות שליחו, מחמד. האהבה אינה אהבת חינוס אלא אהבה מותנית, ולראייה קוראן 31:3 "אֶמֹר, אִם אוֹהֵבִים אַתֶּם אֶת אֱלֹהֶי, לָכוּ אַחֲרַי, וְאֵלֶּלֶה יֵאֱהָבְכֶם וְיִסְלַח לָכֶם עַל חַטֹּאֵיכֶם".⁹⁷ הנומוס בולט פעמים רבות אף באבחנה בין אהבתו של אללה לאנשים ההגונים לשנאתו לאלו שעושים רע, כפי שעולה למשל מקוראן 134:3 "אֵלֶּלֶה אוֹהֵב אֶת הַמֵּיִטִּיבִים"; וקוראן 140:3 "אֵלֶּלֶה אִינוּ אוֹהֵב אֶת בְּנֵי הָעוֹלָה".⁹⁸

רעיון האהבה הדתית המותנית בקיום המצוות ממלא תפקיד מרכזי ביצירה

93 נוסבאום, סולמות אהבה, עמ' 473-474.

94 סיוורט, "נומוס", בריל ניו פאולי.

95 אברהמוב, אהבת האל, עמ' 5-6.

96 ניגרן, אגפה וארוס, עמ' xiii.

97 אברהמוב, אהבת האל, עמ' 13-14. "לכו אחרי" במשמעות של "צייתו לצו של אללה אשר מחמד הראה לכם בקוראן". אברהמוב, אהבת האל, עמ' 141, הערה 66.

98 אברהמוב, אהבת האל, עמ' 13-14.

אלמואהב. האהבה אצל קסטלאני מתבטאת בראש וראשונה בקיום המצוות והיא נורמת ההתנהגות הרצויה ביחס לאהבת אללה והנביא ממד. מחויבותו זו של קסטלאני מדגישה את מחויבותו לדת האסלאם ולחוק השריעה. לאורך כל פרקי הספר אבחן את משמעותה של מחויבות זו וכיצד היא מסייעת לנו למקמו בחוגי האינטלקטואלים והמלומדים של ימיו.

שדה המחקר בנושא האהבה בהגות האסלאמית

מחקרו של ג'וזף נורמנט בל מתייחס לאהבה כנושא מרכזי בכתיבתם של הוגי דעות חנבלים. בל מתייחס לסוגים השונים של האהבה, ומבחין בין אהבה גשמית לאהבה אלוהית על דרגותיה השונות. הוא דן בהיבט התאולוגי של האהבה, ובוחן בין היתר הגדרות למונח אהבה. בל כותב שמוטיב הנומוס, כלומר אהבה המותנית בקיום הצו האלוהי, מאפיין את הכתיבה החנבלית ובכך נבדלים מלומדים חנבלים מהאשערים. מוטיב הנומוס רלוונטי ביותר ליצירה **אלמואהב** שכן הוא חלק חשוב במשנתו של קסטלאני.⁹⁹ בנימין אברהמוב בוחן שתי תאוריות על אהבת האל כפי שהופיעו בהגותם של שני מלומדים צופיים וביניהם אבו חאמד אלע'זאלי (נפ' 505/1111), ונותן את הדעת על הדרכים המדורגות להשגת האהבה אצל הצופים ועל משמעותה. שתי תאוריות על כל מרכיביהן, כולל הגדרות האהבה, הסיבות לאהבה, והסימנים לה שמלמדות את המאמין כיצד להתקרב אל האל ולהתייחד עימו.¹⁰⁰ אברהמוב מוצא אצל אלע'זאלי את השפעותיה של התאוריה האפלטונית. בדומה לכך ניתן לראות כי קסטלאני גם הוא בונה תאוריה הכוללת הגדרות לאהבה, הסיבות לאהבה, והסימנים לה שמלמדת את המאמין כיצד להתקרב לאלוהיו. השפעת הפילוסופיה היוונית ניכרת ואף ניתן למצוא במשנתו את השפעתו של אלע'זאלי בנושאים שונים. נקודת המוצא של ויליאם צ'יטיק באשר לאהבה – "לא ניתן להסביר במילים מהי אהבה וגם דיון אינסופי בנושא לעולם לא ימצא אותה; כדי להבין את משמעה – יש להתנסות בה",¹⁰¹ רלוונטית במיוחד. בפרק העוסק בין היתר בהגדרת האהבה כותב קסטלאני שיש לייחס חשיבות רבה לחוויה הדתית ולא לדיונים הרבים בשאלה מהי אהבה. עם זאת אהבת המאמין את האל מעלה שאלות רבות וביניהן מה אופי האהבה? מה סימניה? מה על המאמין

99 בל, **תאוריית האהבה**, עמ' 10-1, 99.

100 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' 25, 86.

101 צ'יטיק, **נתיב האהבה הצופי**, עמ' 194. על האהבה אצל אלרומי ראו שם, עמ' 194-231.

לעשות כדי לאהוב ומה עליו לעשות כדי לזכות באהבתו של אלה? תשובות על שאלות אלה יובאו בפרק ג. צ'טיק עוסק אף בדרך המיסטית החווייתית האישית המקרבת את האדם להשגת האיחוד המיוחל עם אלוהיו, ובנביא מחמד כדמות מופת לאדם המושלם.¹⁰² גם ספר זה יציג את החוויה המיסטית המקרבת את המאמין לאיחוד עם האל ויעסוק בדמות הנביא כאדם מושלם.¹⁰³

אהבת האל דרגותיה והגדרותיה בתקופת התעצבות הצופיות

יצירות רבות בתחום התאולוגיה, הפילוסופיה, הפסיכולוגיה, ההלכה, המיסטיקה, הרפואה והספרות היפה נכתבו בנושא האהבה באסלאם.¹⁰⁴ מלומדים מוסלמים רבים עסקו בנושא האהבה מאז ומתמיד, ושאו את השראתם מהקוראן, החדית', השירה הקדם-אסלאמית ומהמורשת היוונית הקלאסית. הם הסבירו את טבע האהבה, וקשרו אותה לעקרון האמונה המונותאיסטית באסלאם – עקרון התוֹחִיד (ההכרזה על ייחוד האל).

תאוריות על אהבת האל אשר עסקו בצורה מפורטת בקשר בין האלוהות לבין אהבת האדם החלו להופיע אצל הצופים כבר במאה ה-10/4.¹⁰⁵ בהגות הצופית המוקדמת אמנם ניכרת השפעת הפילוסופיה האפלטונית ואף הניאופלטונית, אך עם זאת התאוריות הצופיות על אהבה הביאו עימן תפיסה רעננה וסגנון חדש.¹⁰⁶ אהבת האל אצל הצופים היא אחת התחנות החשובות בדרך הצופית, אם לא החשובה ביותר, כך סובר אברהמוב.¹⁰⁷ סימוכין לדברים אלו ניתן למצוא בדבריה של שימל אשר מתארת את הדרך המיסטית של הצופי כמסעו של הלב אל האל. לדבריה, התחנות אשר המאמין עובר בדרך זו כוללות מספר שלבים (דֶרְגָ'אֵת) בסולם העלייה ההדרגתי לקראת התחנות הגבוהות ביותר, שהן האהבה

102 צ'טיק, **אהבה באסלאם**, עמ' 229.

103 מחקרים על אהבה ראו אברהמוב, **אהבת האל**; אברהמוב, **אהבת האל אצל אבן אלעריב**; אברהמוב, **אבן סינא על אהבת האל**; בל, **תאורית האהבה**; גיפן, **תאוריה על אהבה גשמית**; גרינברג, **אנציקלופדיה על אהבה**; לומברד, **התפתחות האהבה**; צ'טיק, **נתיב האהבה הצופי**; צ'טיק, **אהבת אלוהים**; צ'טיק, **אהבה באסלאם**; צ'טיק, **"אהבה אלוהית ואהבה גשמית"**, 200-163.

104 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' xi.

105 צ'טיק, **אהבה באסלאם**, עמ' 229-230.

106 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' 26-27. רוברט זאהנר כתב שניתן לראות השפעת רעיונות הודיים בעיצוב ההגות המיסטית באשר לאהבת האל. שם, עמ' 41; שם, עמוד 150, הערה 198.

107 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' xi.

(מִחְבָּה) והידיעה של האמיתות הדתית (מַעֲרָפָה). שימל מציינת שהמלומדים היו חלוקים בדעתם בשאלה איזו מהשתיים היא הדרגה הגבוהה ביותר, האהבה או הידיעה וחלקם אף סברו שהאהבה והידיעה משלימות זו את זו כמו אלע'זאלי.¹⁰⁸ בשל הנושא הרחב של התחנות (מִקְאָמָאֵת) והמצבים (אֶחְוָאל) בדרך הצופית קשה היה להגדיר את דרגות האהבה, אולם לא היה בכך כדי לרפות את ידיהם של רבים מלנסות ולעשות זאת והמכנה המשותף לכל ההגדרות היה השאיפה לאיחוד עם האל.¹⁰⁹

נוסף על כך, ניתן היה למצוא הגדרות שונות לאהבה. הצופים המתונים גרסו שאהבה משמעה ציות (טֹאעָה).¹¹⁰ ראייה לכך מצויה בדברי המיסטיקן אלח'ארת' בן אַסד אבו עבדאללה אלמִקְאָסְבִי (נפ' 857/243), אשר סבר שראשיתה של האהבה לאללה היא הציות.¹¹² זאת ועוד, המיסטיקן הצופי אבו טַאֲלַב אלמִכְפִי (נפ' 996/386) כתב שהאמונה היא תנאי הכרחי לאהבת אללה,¹¹³ והאהבה היא התחנה הגבוהה ביותר של הגנוסטיקאי.¹¹⁴

בשל מורכבות נושא האהבה, המיסטיקנים ניסו ליצור מערכת מונחים חדשה כדי להגדיר שלבים שונים באהבה, אך למרות זאת נותרו המחלוקות על מהות האהבה, הגדרותיה ושלביה.¹¹⁵ הגדרת שלבי האהבה קשורה בקשר הדוק עם תורת התחנות והמצבים בדרך המיסטית (אלמִקְאָמָאֵת ואלֶאֶחְוָאל) שניתן לזקוף את פיתוחה למיסטיקן הצופי ד'ו אלנון אלמצרי (נפ' 859/245).¹¹⁶ הדוגמאות שאביא להלן מציגות את השלבים שעל ההולך בדרך המיסטית לעבור עד להשגת האיחוד המיוחל עם האל או עד להשגת חיזיון. מאחר שהייתה כאמור

108 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 130; אלע'זאלי, אחיאא', עמ' 1659. "לא ניתן להעלות על הדעת אהבה ללא ידיעה ותפיסה, שכן האדם יכול לאהוב רק את מה שהוא יודע [מכיר]". המיסטיקן אלקשירי כותב בחיבורו אלרסאלה "סמנון [האוהב שכתב שירת כמיהה] מקדים את האהבה לידיעה ואילו רוב [המלומדים] מקדימים את הידיעה לאהבה". אלקשירי, רסאלה, עמ' 527. דיון מסכם ומקיף במחקר על משמעות המונח מַעֲרָפָה ראו אלקיים, גן תבונת הלב, עמ' 35-52.

109 ארנסט, שלבי האהבה, עמ' 435-436.

110 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 131.

111 אלמחאסבי הוא "איש חשבון הנפש". כינוי זה מעיד על תורתו המטיפה להתבוננות עצמית וחשבון נפש מתמיד. סבירי, הסופים, עמ' 38. אלמחאסבי היה גם אחד מהמקורות שעליו הסתמך קסטלאני בתפיסתו את האהבה. על אלמחאסבי ראו מסיניון, חיבורים, עמ' 161-171.

112 אברהמוב, אהבת האל, עמ' 29; אלאצפהאני, חלית אלאוליאא', כרך 10, עמ' 76.

113 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 131; אלמכ, קות אלקלוב, כרך 2, עמ' 50.

114 אברהמוב, אהבת האל, עמ' 34. דיון באהבה על פי אבו טַאֲלַב אלמִכְפִי ראו שם, עמ' 34-36.

115 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 132.

116 סבירי, הסופים, עמ' 39.

מחלוקת בין המלומדים בנושא זה יש הבדלים משמעותיים במספר התחנות שעל המאמין לעבור ואף במהות המצבים הנפשיים שעובר המאמין בכל תחנה ותחנה. שימל מבחירה, שניתן לראות את השוני בהגדרות האהבה לפי הרצף המשתנה של התחנות והמצבים.

כך לדוגמה ד'ו אלנון יצר רשימה של תשע עשרה או שמונה תחנות בדרך לאיחוד עם האל:¹¹⁷ אמונה, פחד, הוקרה, ציות, תקווה, אהבה, סבל וקרבה אינטימית (אָנס).¹¹⁸ המצבים התואמים את שלוש התחנות האחרונות ברשימה (אהבה, סבל וקרבה אינטימית) שאותן עובר הגנוסטיקאי הם מבוכה ואובדן עצות, עוני ואיחוד עם האל. הגדרתו לאהבה הייתה כגרסת הצופים המתונים, קרי ציות לאל.¹¹⁹ המלומד הפרסי בן זמנו של ד'ו אלנון, יַחְיָא בן מַעֲאד' (נפ' 872/258), ציין שבע תחנות שהן: חרטה, סגפנות, קבלת רצון האל, פחד, השתוקקות, אהבה וידיעה.¹²⁰ לעומתו, המלומד העיראקי אבו מחמד סֶהַל בן עֶבְדָּאללה אלתסתרי (נפ' 897-896/283), ציין אחת עשרה תחנות שהן: היענות לקריאתו של אללה, לשאת פנים אליו, חרטה, מחילה על חטאים, בדידות, יציבות, התבוננות פנימית, ידיעה, שיח, בחירה וחברות.¹²¹

אבו אלחֶסֶן אַלְדִּיִּלְמִי (נפ' 1037/428) מיקם את האהבה במקום הגבוה השישי מתוך שבעה, כשאת המקום הגבוה ביותר שמר לידיעה, לפי הרצף הבא: חזרה בתשובה, פחד, פרישות, השתוקקות, ריצוי, אהבה וידיעה.¹²² כן הוא ערך רשימה של עשר תחנות לאהבה, המסתיימות בתחנה מספר אחת עשרה עם האהבה העזה שמתפרצת באיברי הגוף (עשק).¹²³

המיסטיקן הראשון אשר ביסס את האהבה לאל כדרגה הגבוהה ביותר במיסטיקה האסלאמית היה שֶׁקִיק אַלְבַּלְחִי' (נפ' 810/194). בחיבורו בשם

117 ארנסט, שלבי האהבה, עמ' 436.

118 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 100; אלאצפהאני, חלית אלאוליאא', כרך 9, עמ' 274.

119 אברהמוב, אהבת האל, עמ' 29-30. ד'ו אלנון קישר את אהבת האל ליופי. הרחבה על ד'ו אלנון ראו שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 42-47; אבשטיין, ד'ו אלנון, עמ' 559-612. להרחבה על אהבת האל אצל ד'ו אלנון ראו אבשטיין, ד'ו אלנון, עמ' 578-584. המקור לתאוריית האהבה של ד'ו אלנון היה האמאם השיעי השישי, ג'עֶפֶר אַלְצַאדֶק (נפ' 764/148). נזיה, פרשנות קוראן, 170-173.

120 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 100; אלאצפהאני, חלית אלאוליאא', כרך 10, עמ' 64.

121 שימל, היבטים מיסטיים, עמ' 100.

122 אבשטיין, ד'ו אלנון, עמ' 587; אבן עסאכר, תאריח' מדינת דמשק, כרך 17, עמ' 416.

123 אַלְדִּיִּלְמִי, עֶטֶף אַלְאֶלֶף, עמ' 44-50. אַלְדִּיִּלְמִי שימר את אוצר המילים הצופי הקשור לאהבה כמו למשל המילים מחבה, אנס וולה, אך עם זאת נתן במה מרכזית למונח עשק שהיה שנוי במחלוקת. נוסף על כך, רשימת קטגוריות האהבה שערך תאמה את השיח שרווח בקרב הפילוסופים בנושא האהבה. ארנסט, שלבי האהבה, עמ' 444-445.

אֲדָאָב אֶלְעֵבָאֲדָת הוא חילק את התחנות לארבע: פרישות (התנזרות מתענוגות הגוף), פחד, השתוקקות לגן עדן ואהבה. לדבריו, גם כאשר האדם מגיע לתחנה האחרונה שהיא אהבת האל, הוא עדיין נמצא בשלוש התחנות האחרות.¹²⁴

קדמה לַשְׁקִיק אֶלְבְּלַח' המיסטיקנית העיראקית בת דורו, רַאבְעָה אֶלְעֵדוּיָה (נפ' 801/185). האהבה אצלה היא הדרך להגיע לאל. בשונה מאחרים, רַאבְעָה שילבה את נושא התגלות האהוב לאוהב (כְּשֶׁף) בסוף הדרך המיסטית, ואף העלתה למודעות את רעיון האהבה ללא תנאים, וללא אינטרסים, המתבטאת בקיום רצון האל (אֶרְאֵדָה).¹²⁵ לפיה, לאהוב את האל פירושו שאין מקום לרגש אחר פרט לאהבתו, אין מקום לאהבה נוספת או לשנאה. כדי לאהוב אהבה אמיתית על האדם לנתק כל קשר עם ענייני העולם הזה, המעמידים מכשול בדרך לאהבת אמת.¹²⁶ התפיסה הצופית של אהבת אללה ללא תנאי, שפירושה לקיים את כל מה שאללה רוצה מבלי לשאול שאלות ומבלי להרהר על משמעות רצונו, הייתה שונה מהתפיסה שהייתה קיימת קודם לכן וייצגה אהבה התלויה בדבר, קרי קיום מצוות במטרה לקבל שכר.¹²⁷

דמות צופית חשובה נוספת הייתה אלאנצארי אלהרוי בן המאה ה-11/5. בניגוד לַרַאבְעָה אֶלְעֵדוּיָה, אלהרוי כלל לא החשיב את האהבה לדרגה הגבוהה ביותר, אלא קבע אותה במקום הששים ואחד מתוך מאה ביצירתו **מנאזל אלסאא'רין** (תחנות ההולכים בדרך [המיסטית]).¹²⁸ אלהרוי יצר שלוש דרגות לאהבה לפי החלוקה הבאה: הדרגה הראשונה היא אהבה שגורמת הנאה מעבודת האל, והיא תגובה למחסור רוחני, ומתעצמת כאשר דבקים בסונה. הדרגה השנייה היא העדפת אהבת האל על פני כל שאר הדברים; הפה והלשון לא מפסיקים להגות את שמו של האהוב. זוהי האהבה ששיג מי שיבחר בדרך המיסטית. הדרגה השלישית, והגבוהה מכולן, היא התבטלות האדם בתוך הישות האלוהית.¹²⁹

124 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' 28. להרחבה על שקיק אלבלח' ראו ארנסט, **שלבי האהבה**, עמ' 439-441.

125 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' 27.

126 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' 28; ארנסט, **שלבי האהבה**, עמ' 438-439. שימל מציינת שאהבתה של רַאבְעָה אֶלְעֵדוּיָה לאל הייתה אהבה מוחלטת ולא אנוכית. אלעֵדוּיָה לא הקצתה מקום מיוחד לנביא בְּשִׁירָתָה. שימל, **היבטים מיסטיים**, עמ' 38-40.

127 אברהמוב, **אהבת האל**, עמ' 27. מתוך סמית', **ראבעה**, עמ' 126, 131.

128 בל, **תאוריית האהבה**, עמ' 174; ארנסט, **שלבי האהבה**, עמ' 446; אלהרוי, **מנאזל אלסאא'רין**, עמ' 88-90.

129 אלהרוי, **מנאזל אלסאא'רין**, עמ' 88-90.

אבן קים אלג'וזיה, שכתב יצירת פרשנות על מנאזל אלסאא'רין של אלהרוי בשם מְדַאָרְג' אלסאלפין בִּין מְנַאזֵל "אִיאֵכ נַעְבֵּד וְאִיאֵכ נִסְתַּעֲיֵן" (מדרגות ההולכים בדרך [המיסטית] בין התחנות "אוֹתָךְ נַעְבֹּד וְלִישׁוּעָתָךְ נִקְוּה", שבה הטיף לחיים מיסטיים אידיאליים של אהבת אללה המתבטאים בעבודתו ובציות למצוותיו, הסכים עם שתי דרגות האהבה הראשונות, אך הביע התנגדות נחרצת לדרגה השלישית המציירת את הפרקטיקה של ההיטמעות באל (פִּנְאָא') כמטרה האולטימטיבית בחיי המיסטיקן הצופי.¹³⁰

בניגוד לתאוריות שהצגתי לעיל, דיונו של קסטלאני באהבה אינו דיון קלאסי שעיקרו תחנות, דרגות, ומצבים מיסטיים בדרך להשגת אהבת האל. האהבה אצלו היא הדרגה הגבוהה ביותר שאליה יש לשאוף. קסטלאני מגדיר מהי האהבה וסימניה ומציג דיון מפורט ומנומק המתבסס על מסורות חדית'. קסטלאני לא קובע רשימת תחנות היררכית בדרך לאהבה אך מציין שהדרך אליה מתחילה בחזרה בתשובה אמיתית של המאמין, שינוי עצמי תוך עבודה פנימית מאומצת על הלב והליכה בדרכו של הנביא. כפי שאראה בפרקים ג וד, קסטלאני מתייחס לשביעות רצון והשתוקקות, אך אין כאמור רשימת תחנות מדויקת שעל המאמין לעבור כדי להגיע לאהבת האל אלא יש רשימה של סימנים המעידה על אהבת המאמין את הנביא. קסטלאני מציג פרקטיקות דתיות המייחדות את הדרך הצופית אשר נותנות ביטוי רב לרגש ולחווייה הרגשית, ומשפיעות אף על גופו של האדם. בין המאות ה־11/5 ועד המאה ה־12/6 ניתן לראות מגמת עלייה חדה בכתיבת ספרות בנושא האהבה במיוחד בספרות הפרסית. מחברי יצירות התמקדו בהכרה שכל הסבל והכאב בעולם מסמלים את ההפרדה מהאהוב האחד, וראו את מטרתו היחידה והעיקרית של האדם בכניעה לבקשותיו של האהוב.¹³¹ בתקופה המאוחרת בעיצוב ההגות המיסטית באסלאם פעל המיסטיקן והמשורר הידוע ג'לאל אלדין ארדומי (נפ' 1273/672) אשר אהבה הייתה המונח המרכזי בכתיבתו. דמויות נוספות דנו באהבה אך לא אזכירן מפאת קוצר היריעה. המשותף לכולן היה המקום המרכזי שהם ייעדו לאהבת אללה בחייהם המיסטיים.¹³²

130 בל, תאוריית האהבה, עמ' 175, 98. אלפנא' ראו אלתמסאני, שרח מנאזל אלסאא'רין, כרך 1, עמ' 569-573. לדיון על אלפנא' לפי אלאנצארי אלהרוי ולפי אבן קים אלג'וזיה ראו בל, תאוריית האהבה, עמ' 171-181; הולצמן, גזרה קדומה, עמ' 130-132. על פרקטיקת הפנאא' אצל אבן תימיה ראו קניש, אבן אלערבי, 87-112. הרחבה על אבן קים אלג'וזיה ראו הולצמן, "אבן קים אלג'וזיה", חיבורים; לאוסט, "אבן קים אלג'וזיה", האנציקלופדיה של האסלאם. 131 צ'יטיק, אהבה באסלאם, עמ' 229. להרחבה על מוטיב הסבל והכאב אצל ד'ו אלנון אלמצרי ראו אבשטיין, ד'ו אלנון, עמ' 580-581. 132 בתוך אברהמוב, אהבת האל, עמ' 27.

هذا الكتاب من كتب الفقه الحنابلة وهو من كتب الفقه الحنابلة وهو من كتب الفقه الحنابلة
 وهو من كتب الفقه الحنابلة وهو من كتب الفقه الحنابلة وهو من كتب الفقه الحنابلة
 وهو من كتب الفقه الحنابلة وهو من كتب الفقه الحنابلة وهو من كتب الفقه الحنابلة

٢
 نسخة على نسخة واحدة
 من نسخة واحدة

كتب الفقه الحنابلة
 من نسخة واحدة
 من نسخة واحدة

المصنف في المنهج الحنابلة

قسم المخطوطات
 رقم ٦٦٦

الشيخ الأمام العلامة
 الحزب الفهامة الحافظ المحقق
 فريد دهره ووجيد عصره
 شيخنا الفقيه أحمد القسطلاني
 رحمه الله تعالى

نسخة من نسخة واحدة
 من نسخة واحدة

وصلى الله على محمد وآله

صفحة الغلاف من المخطوطة (١)

כריכת כתב היד של ג'אמעט אלמאם 6637/6636 מתוך קסטלאני,
 אלמואהב, כרך 1, עמ' 29 (מהדורת אלשאמי).