

# "ובעוד אשר נראה בקצת מעשיו כאחד הרביים הפולאניים הנה גם מדת גייגער נזרקה בו": ר' יוסף חיים וביקורת שיח החילון

## אבי'ום צורף

המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

הנה פה נמצא איש מקהל החכמים ח' יוסף חיים שמו ואותו אבא היום למשפט לפני קוראי המגיד, כי כן התנשא האיש מעדת התמימים ופנה לו מסילה חדשה אשר לא דרך עוד עליה אנשי המקום מיום היות בגדאד לעיר ויאחז האיש בשתי הקצוות ותהיינה בידו לאחת ובעוד אשר נראה בקצת מעשיו כאחד הרביים הפולאניים הנה גם מדת גייגער נזרקה בו - פעם יצוה על כל העם מסביב להתנהג בכל דבר כהמקובלים לכוין בתפילתם כאר"י הקדוש ופעם ישלח בחבוריו חיצי בקורותיו בגדולי ישראל וקדושיו, משנה תפילותינו הסדורות לנו מימי קדם, בורא חדשות ועושה מלחמות בתוך מנהגי ישראל [...].<sup>1</sup>

לעיתים עשויים דווקא כתביהם של אלה המתנגדים לתופעה מסוימת לתרום להבנה מלאה ושלמה יותר שלה. ביכולתם לשפוך אור על צדדים אשר אינם בידי ביטוי ישיר אצל מי שאליהם מכוונים חיצי הביקורת. הדבר נכון ביתר שאת כאשר מדובר בתנועות דתיות שצומחות בהקשר חברתי המייחס חשיבות לרציפות ולהמשכיות של אופני החיים המקובלים,

<sup>1</sup> המגיד 20 (7), כ"א בשבט תרל"ו, עמ' 58.

סדרת מאמריו.<sup>4</sup> אברהם בן־יעקב גרס כי מאמרים אלו היו תגובה על התנגדותו של הרי"ח לרפורמות דתיות שאוברמאייר ביקש לחולל.<sup>5</sup> בכך הוא צייר את הרי"ח כמעין שומר חומות החרד ליסודות המסורת שהוא אמון עליה, ופטר את עצמו מן הצורך לרדת לעומקן של טענותיו של אוברמאייר ולבחון את המשמעויות העולות מהן אשר לדמותו של הרי"ח. בדבריו אלו, בן־יעקב העתיק את תמונת העולם האירופית המודרנית, שכוננה את הדת והחילון כשתי תנועות מנוגדות במרחב התרבותי, אל עולמה של הקהילה היהודית בבגדאד בשלהי המאה התשע־עשרה. על פי תמונת עולם זו, העולם הדתי שמרני, מיושן ומאובן, והמתקנים מבקשים לערער את יסודותיו ולחולל בו תמורות מרחיקות לכת. זיהוי אוברמאייר כמתקן דתי, ומנגד זיהוי הרי"ח כאיש הממסד הדתי החרד לגורל המסורת (גם אם בן־יעקב רואה זאת בחיוב), מורים גם על הזיקה ההדוקה בין שיח החילון ובין השיח האוריינטליסטי, זיקה שטלאל אסד וגיל אנידג'אר כבר עמדו עליה.<sup>6</sup> כך מצטיירת אצל בן־יעקב תמונה שבה המזרח מייצג את העולם הדתי, הנתפס כעולם ישן אשר טרם זכה לגלות את אור ההשכלה האירופית; וכך מתעצבת דמותו של אוברמאייר, המשכיל האירופי, כרפורמטור, ודמותו של הרי"ח, הרב העיראקי - כמי שמופקד על חיזוק המסורת והשמירה האדוקה על רציפותה.

תמונה אחרת צייר דוד סלימאן ששון (1880-1942), נצר למשפחת בעלי ההון הבגדאדית שעד שנת 1879 הרי"ח היה אחד מסוכניה. ששון היה מראשי הקהילה היהודית הבגדאדית בלונדון. הוא נודע באוסף כתבי היד שלו, ופרסם כמה חיבורים שעסקו בהיסטוריה של יהודי עיראק.<sup>7</sup> ששון טען, על סמך דבריו של אוברמאייר עצמו, כי דעתו של אוברמאייר לא הייתה נוחה דווקא מן התיקונים שעשה הרי"ח בחייהם הדתיים של יהודי בגדאד, ומנטייתו של הרי"ח לסגפנות.<sup>8</sup> הביקורת שהטיח אוברמאייר ברי"ח נבעה, אליבא דששון, מהשלכה של עמדותיו התרבותיות שלו עצמו, בהיותו בן מרכז אירופה, על תרבותם של יהודי בגדאד. השלכה זו הובילה אותו לנקוט עמדה שמרנית דווקא, שהתנגדה לאופיין המהפכני של הפרקטיקות הדתיות החדשות שהרי"ח ביקש להנהיג. דבריו של ששון פותחים צוהר לדיון עמוק יותר במאמריו של אוברמאייר, שכן ששון מתייחס בכובד ראש לטענותיו ואינו

ושמבקשות לחולל תמורות ולחדש חידושים רבי משמעות. תנועות דתיות מהפכניות מעין אלה מתאפיינות בהתנהלות דיאלקטית: מחד גיסא הן מדגישות את חשיבותה של ההתחדשות כיסוד אינהרנטי של עולמות הקדושה והמסורת, ומאידך גיסא הן מבקשות לעמעם ולהסוות את אופיין המהפכני המובהק. אף על פי שתנועות אלו קוראות תיגר על רכיבים מסוימים של המסגרות המקובלות, הן אינן מעוניינות להיתפס כתנועות המערערות אותן ערעור רבתי ומביאות לידי שידוד מערכות כולל. אשר על כן, כתבי המתנגדים, אשר מעוניינים בחשיפת המתח הדיאלקטי הזה, עשויים לחשוף רבדים נסתרים של אותן תנועות. יתרה מזו, דווקא כתבי המתנגדים מאפשרים לעמוד על התמורות המתרחשות בתוך המרחבים הנחשבים מסורתיים, שהשיח החילוני רואה בהם מרחבים קפואים ובלתי משתנים - בניגוד לחברות המודרניות, הנמצאות בתנועה מתמדת. חקירה כזאת עשויה אפוא לחתור תחת החלוקות הבינריות בין דת לחילון ובין מסורת למודרניות.

הדברים המצוטטים לעיל משמשים דוגמה מעניינת לכך. הם נכתבו בידי יעקב אוברמאייר (1845-1938) בפתח סדרת מאמרים פרי עטו שפורסמה בעיתון **המגיד** בשנת 1876. במאמריו יצא אוברמאייר בחריפות נגד ר' יוסף חיים, מחשובי הפוסקים, הדרשנים והמקובלים של הקהילה היהודית בבגדאד במאה התשע־עשרה. ר' יוסף חיים (1834-1909; להלן: הרי"ח) לא שימש בתפקיד רבני רשמי בקהילתו, אך הוא נחשב לאחד מבכירי החכמים הבגדאדיים. השפעתו חרגה מגבולותיה של הקהילה היהודית בבגדאד ומצודתו הייתה פרוסה על קהילות יהודיות בפרס ובאימפריה העות'מאנית ועל קהילות יוצאי בגדאד בסין, בהודו, בסינגפור ובבורמה. היו לו קשרים וחילופי מכתבים עם רבנים בארץ ישראל, באיסטנבול, באיזמיר ובלבוב.<sup>2</sup> הדרשות שנשא מדי שבת בשבת בבית הכנסת "צלאַת אל־זג'ירי" בבגדאד תוארו בעיתונות היהודית הבגדאדית כמאורע חשוב בהוויה הקהילתית וכאבן שואבת לרבים, והן כונסו באחד מחיבוריו המפורסמים, **בן איש חי**.<sup>3</sup> יכולו הספרותי הרב של הרי"ח כלל גם ספרי דרשות אחרים, וכן ספרי שאלות ותשובות, חידושים על אגדות התלמוד, פרשנות לספר הזוהר, פיוטים וקובצי חידות.

## יהודי כווארי כבגדאד: דמותו של יעקב אוברמאייר

יעקב אוברמאייר, מזרחן יהודי יליד שטיינהרט שבחבל בוואריה, הגיע לבגדאד ב־1869. הוא שימש שם מורה בבית הספר של חברת כל ישראל חברים (כ"ח), מורה לצרפתית בביתו של הנסיך הפרסי הגולה עבאס מירזא־נאיב, וכתב של עיתון **המגיד**, שבו פרסם כאמור את

<sup>4</sup> על שהייתו של אוברמאייר בבגדאד ראו Orit Bashkin, "Why Did Baghdadi Jews Stop Writing to Their Brethren in Mainz? Some Comments about the Reading Practices of Iraqi Jews in the Nineteenth Century," in Philip Sadgrove (ed.), *History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 97-103. עוד ראו: Isaak Markon, "Jacob Obermeyer," *C.V.-Zeitung* 2(13), 13.1.1938, p. 8; Jacob Obermeyer, *Modernes Judentum im Morgen-und Abendland*, Wien: C. Fromme, 1907.

<sup>5</sup> בן־יעקב, יהודי בכל מסוף תקופת הגאונים (לעיל הערה 2), עמ' קצה-קצו.

<sup>6</sup> טלאל אסד, **כינן החילוניות: נצרות, איסלאם, מודרניות**, בתרגום זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג, תש"ע; Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry* 33 (2006), pp. 52-77.

<sup>7</sup> ראו עליו אצל מאיר בניהו, "רבי דוד ששון זכרונו לברכה", דוד סלימאן ששון, **מסע בכל**, ירושלים: דפוס עזריאל, תשס"ו, עמ' יג-כח.

<sup>8</sup> David Solomon Sassoon, *A History of the Jews in Baghdad*, Letchworth, UK: D. S. Sassoon, 1949, pp. 153-155.

<sup>2</sup> אברהם בן־יעקב, **יהודי בכל מסוף תקופת הגאונים ועד ימינו (1038-1960)**, ירושלים: מכון בן־צבי, תשכ"ה, עמ' קצ-ר; רבקה קדוש, "סיפורי רבי יוסף חיים: בחינה סוציו־היסטורית", **נתיב** 19, 4-5 (תשס"ו), עמ' 92-94. וראו את חילופי המכתבים בין הרי"ח לרבה של לבוב, הרב יוסף שאול נתנזון, אצל אברהם בן־יעקב, **אוצר השיירים, החיבורים והדרשות של הרב יוסף חיים**, ירושלים: מכון הכתב, תשנ"ד, עמ' 340-341.

<sup>3</sup> יצחק אבישור, "קווים ליצירה הספרותית־עממית של שלושה רבנים בבליים במחצית השנייה של המאה ה־19", **פעמים** 59 (תשנ"ד), עמ' 110-119.

המדרש, בהם ר' שלמה בכור חוצין (רשב"ח), שפרסם רשימות רבות בכתבי העת העבריים והקים בית דפוס עברי בבגדאד.<sup>13</sup>

לצד השבחים שהרעיף אוברמאייר על חובשי ספסלי "בית זלכה", הוא מתח ביקורת על היעדרם של כתבי הפילוסופים היהודיים בימי הביניים - **חובות הלבבות, מורה הנבוכים, הכוזרי וספר העיקרים** - מתוכנית הלימודים של הישיבה, ועל ההשתמטות מלימוד הלשון הערבית, "אחות שפתנו הקדושה". הוא הלך כי דווקא אלה הדוברים את "לשון העילגים" הערבית יהודית נחשבים "מן המתחסדים ומהפורשים מחוקות הגויים".<sup>14</sup> דברי ביקורת אלה מלמדים על השיח המשכילי האירופי, שראה בחזרה אל הפילוסופיה היהודית הימית ביניימית, בפסילת לשונות היהודים בהיותן לשונות כלאיים (ז'רגון) ובלמוד הלשון הצחה של המדינה עקרונית חינוכיים מרכזיים. כ-27 שנים לאחר מכן עתיד לדבר בשבח עקרונות אלו גם מי שעמד במוקד הביקורת שלו - הר"ח.<sup>15</sup>

עם זאת, אין בשיח המשכילי כדי להסביר במלואה את עמדתו התרבותית של אוברמאייר. בפסקה החותמת את הרשימה, אוברמאייר גורס כי "הארטהאדאקסיע האשכנזית" צריכה להיאבק לא רק באלה "הגורעים ממצות ה'", כלומר המתקנים, אלא גם באלה המוסיפים ו"המשנים להחמיר", משמע החסידים: "שניהם כאחד מרעים בדת ושניהם מתנגדים להיהדות הארטאדאקסית [...] ובשניהם נעשה דת אל כעיר פרוצה אין חומה".<sup>16</sup> גם הרפורמים וגם החסידים מאיימים לשיטתו על "דת האמת" אשר היהודים מגדירים את עצמם בזיקה אליה. בביטול כמה מהמצוות ובמחיקת חלקים מן התפילות מצד אחד, ובהוספת הנהגות המקובלים מצד אחר, יש כדי לפרוץ את חומת "דת האמת" - אם כדי להרחיבה ואם כדי לצמצמה - ובכך לסכן את עצם קיומה.

לדברי אוברמאייר, מטרתה של היהדות האורתודוקסית הגרמנית, שהוא משתייך אליה, היא לסתום את הפרצות המאיימות למוטט את "דת האמת". בהקשר זה הוא מזכיר את היכרותו עם ספרות ההתנגדות לחסידות, ואת ראייתה כרכיב של העמדה האורתודוקסית הגרמנית. עמדה זו יונקת לדבריו מכתבי אבי סבו (ככל הנראה), ר' יוסף משיינהרט (1720-1776), שהיה אב בית דין בעיר פירת שבבוואריה. בהקדמתו לספר השאלות והתשובות שלו **זכרון**

<sup>13</sup> רשב"ח מצידו, ברשימה שפרסם כשלוש שנים לאחר סדרת מאמרי הביקורת של אוברמאייר, כינה את אוברמאייר "דידנו הח' המשכיל על דבר טוב יקר רוח איש תבונות [...] הנודע בשער המגיד במאמרו המופלאים". ראו שלמה בכור חוצין, "באגדאד", **הצפירה** 1 (43), ג בכסלו תר"מ, עמ' 340. על דמותו של ר' שלמה בכור חוצין ראו לב חקק, **אגרות הרב שלמה בכור חוצין**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ה.

<sup>14</sup> **המגיד** 20 (6) (לעיל הערה 12), שם. ראו למשל יצחק שורש, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית**, בתרגום להד לזר, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ס, עמ' 94-118. וראו גם מרדכי זלקין, **אל היכל ההשכלה: תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע-עשרה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ח, עמ' 20-29.

<sup>15</sup> כפי שעולה מן הביקורת החריפה שלו כלפי אלה שאינם יודעים "לשון ערבי צח", שעליהם הוא אומר "אמרנו נא היש חסרון יותר מזה שהאדם אינו מכיר את לשונו ויודעו" (ר' יוסף חיים, **ספר אמרי בינה**, ירושלים [תרס"ח], קה ע"א).

<sup>16</sup> **המגיד** 20 (6) (לעיל הערה 12), שם.

פוטר אותן כלאחר יד בקביעה שאין הן אלא תוצאה של מאבק פוליטי כושל. במאמר זה אבקש לגבש - על בסיס עמדתו של ששון ובאמצעות ניתוח של מאמריו של אוברמאייר והביקורת שהובעה בהם כלפי הר"ח - הבנה מקיפה יותר של דברי אוברמאייר, ומתוך כך גם של דמותו של הר"ח. לטענתי, אפשר לזהות בדברי אוברמאייר שעתוק של אופני השיח של מתנגדי תנועת החסידות (מתנגדים ומשכילים גם יחד) כפי שעוצבו באירופה, אל הדיון בדמותו של הר"ח.

הבמה שאוברמאייר בחר בה להשמיע את דבריו מלמדת על הזדהותו הרעיונית והתרבותית. **המגיד** ייצג תפיסת עולם הממזגת בין מסורת להשכלה, תפיסה המצדדת בהשכלה ובלמודים כלליים בד בבד עם שמירת התורה ומנהגי האבות והימנעות מתיקונים ומרפורמות בתחום הדת והמסורת.<sup>9</sup> עורכי **המגיד** עצמם, אליעזר ליפמן זילברמן ודוד גורדון, הביעו התנגדות חריפה לתופעות של אסימילציה ולפעילותה של תנועת התיקונים בדת.<sup>10</sup> המידע שהובא במדור חדשות החוץ של העיתון, למשל, שאוברמאייר היה אחד מכותביו, היה מעורב בפרשנות אשר הייתה נטועה בתוך מסגרת הגותית רחבה שביקשה לאשש את ההשקפה המשכילית המתונה.<sup>11</sup>

ברשימה שקדמה לסדרת מאמרי הביקורת על הר"ח תיאר אוברמאייר את מצב לימוד התורה בבגדאד, ובתוך כך את בית המדרש "בית זלכה" ואת תלמידיו. את הרב עבדאללה סומך, שעמד בראש בית המדרש והיה מורו של הר"ח וגדול חכמיה של בגדאד באותה העת, תיאר אוברמאייר בהערכה: "שוקד על לימודו הולך תמים בורח מן הכבוד, אוהב את הציוויליזאטיאן החדשה קורא במכתבי העתים לישראל שולח את צאצאיו אל בית הספר חברת כ"ח פה וכן בנו הנהו בפאריס בבית מדרש המלמדים אשר לחברת כ"ח".<sup>12</sup> בעיני אוברמאייר, הרב עבדאללה סומך שימש דוגמה חיובית: מצד אחד הוא ייסד את "בית זלכה" והפיח חיים בלימוד התורה בבגדאד, ומצד אחר הוא ראה חשיבות ברכישת הידע של "התרבות החדשה" בבתי הספר של כ"ח. אוברמאייר מזכיר בהערכה חכמים אחרים בבית

<sup>9</sup> ראו יוסף שלמון, "דוד גורדון ועיתון 'המגיד': חילופי עמדות ללאומיות היהודית 1860-1882", **ציון** מז, ב (תשמ"ב), עמ' 145-164; ש' צבי שכטר, "'המגיד' ורעיון שיבת ציון בשנות השישים של המאה ה"ט", **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל** 5 (תש"ם), עמ' 219-230; יעקב שביט, "חלון אל העולם: חדשות חוץ והיסטוריה בת זמננו" בראשית העתונות העברית ('המגיד', 1856-1858), **קשר** 4 (תשנ"ח), עמ' 3-10.

<sup>10</sup> ליברמן, שהיה המו"ל והעורך הראשי של העיתון עד 1880 ואז פינה את מקומו לגורדון, תואר כאדוק בדתו ומקפיד על מצווה קלה כחמורה; ואילו גורדון, על אף התנגדותו לתיקונים בדת, תואר כמתון ("קונסרבטור מתון", בלשונו של ש"ל ציטרון). ראו שמואל ליב ציטרון, "רשימות לתולדות העתונות העברית", **העולם** ו, י-ב (תרע"ב); שכטר (לעיל הערה הקודמת), עמ' 226.

<sup>11</sup> כך, למשל, התגליות הארכיאולוגיות המודרניות נתפסו כעדות לכך שגם בימי קדם היה העולם "מתקדם", ולפיכך לתורת ישראל הקדומה יש תוקף גם היום. ראו שביט, חלון אל העולם (לעיל הערה 9), עמ' 9. ראו גם יעקב שביט, "אמת מארץ תצמח: קווים להתפתחות העניין הציבורי היהודי בארכיאולוגיה (עד שנות השלושים)", **קתדרה** 44 (1987), עמ' 27-54.

<sup>12</sup> **המגיד** 20 (6), י"ד בשבט תרל"ו, עמ' 48.

באוברמאייר באים אפוא לידי ביטוי דפוסי השיח המחולנים שאפיינו את החשיבה האתנוגרפית והתאולוגית האירופית במאה התשע־עשרה. לדברי טלאל אסד, דפוסים אלו עמדו ביסוד הפיכתם של "מגוון של שימושים חברתיים חופפים, המעוגנים בצורות חיים משתנות והטרוגניות, למהות אחת קבועה שאינה ניתנת לשינוי".<sup>19</sup> אסד עמד על האופן שבו השיח החילוני המודרני כונן את מושגי הדת והחילון, הקדושה והחולין, כמסמנים מרחבים נפרדים המוציאים זה את זה, ואוברמאייר משקף בדבריו חלוקה קטגורית דומה. הרי"ח מצטייר אצלו כמי שפורע את מערך המושגים שהתווה השיח החילוני האירופי, שבמסגרתו "מדת גייגער" ו"מדת הרביים הפולאניים" ניצבות בשני קטבים מנוגדים שהחיבור ביניהן נתפס כבלתי אפשרי או לכל הפחות כמתמיה.<sup>20</sup>

## ההימנעות מנטילת הסכמות וערעור הסמכות המפקחת

הזעם על הרי"ח כמחדש חסר עכבות ניכר לאורך כל סדרת המאמרים של אוברמאייר. ביטוי מובהק לכך יש בהתייחסותו להיעדרן של הסכמות מספריו של הרי"ח:

[...] וזאת היא התקלה אשר הובאת לנו בעקב המצאת מלאכת הדפוס כי כל מי שרוצה ליטול את השם יבוא ויטול וידפיס ויפיץ דברים ונעשה כאחד המחברים [...] אמנם נהגו המחברים בכל תפוצות ישראל מיום התגלות מלאכת הדפוס לקחת הסכמת גדולי הדור על הדפסת חיבור חדש [...] והנה ח' יוסף חיים לא לקח לו שום הסכמת [כך במקור] על הדפסת אדרת אליהו ראשית פרי מלאכתו.<sup>21</sup>

אוברמאייר מצביע בדברים אלו על אחד ההיבטים החשובים של מהפכת הדפוס - האפשרות של אנשים הנמצאים מחוץ למוקדי הכוח וההשפעה החברתיים לפרסם את חיבוריהם. אפשרות זו, טוען אוברמאייר, הביאה לידי כך שכל אדם יכול להשתלב בשיח הפרשני הלכתי, בלא קשר להשכלתו ולמעמדו. מצב שברירי זה הוא שיצר את הצורך במוסד ההסכמות. ההסכמות נועדו למנוע את השפעתם של קולות שוליים בלתי רצויים, והן ביטאו את הפיקוח המחודש על הפרסום ואת השבת ההיררכיה הפרשנית הלכתית על כנה. הרי"ח נמנע דרך קבע מפרסום הסכמות לספריו, ובכך חרג ממנהגם של רבותיו הבגדאדים. הרגלו זה של הרי"ח, לטענת אוברמאייר, ביטא ערעור חמור על ההיררכיה הרבנית המקובלת, מאחר שהוא ביטל אחד מאמצעי הפיקוח החשובים שעמדו לרשותה. בכך חוזר אוברמאייר ומביע את ביקורתו כלפי הרי"ח כמי שמהווה איום על שלמות הקיום הקהילתי היהודי, וכמי שמבטל את ההיררכיה הברורה המאפיינת אותו. הצבעתו של אוברמאייר על הימנעות

יוסף, ר' יוסף משטיינהרט יצא הן נגד אלו ששקעו בלימוד הפילוסופיה, ובעקבות כך גיבשו "דעות נשחתות" המנוגדות לתורת חז"ל, הן נגד החסידים, שמאיימים לערער את המסגרות הקהילתיות הקיימות. על החסידים הוא למד, לדבריו, מן הקונטרס **זמיר עריצים וחברות צורים**. הוא מתארם כמי ש"יתנו קולי משונים ומשנים כמה וכמה מנהגים אשר הנהיגונו וגבלו לנו הגאונים".<sup>17</sup> בדברים אלו הוא מביא לידי ביטוי את טענת המתנגדים, שלפיה השקפתם הדתית של החסידים והתנהגותם הן בגדר חידוש גמור בעולמן התרבותי של הקהילות היהודיות, ודרכיהם מערערות את המסגרות המוסדיות והרוחניות המלכדות את הציבור ומגינות עליו. מנייני התפילה הנפרדים שהקימו החסידים התפרשו בקונטרסי המתנגדים כמתן גט כריתות לבני קהילותיהם: "דתיים שונות מכל עם הישראלי ודתי המלך מ"ה הקב"ה אינם עושים, ועושין לעצמם אגודת עיזוב לעזוב מנהגי ראשונים ועוברים גבול שגבלו ראשונים בתפלתן".<sup>18</sup> אם כן, ר' יוסף משטיינהרט מיזג בדבריו את הביקורת החרפה כנגד הנהגים אחר לימוד הפילוסופיה וזונחים את לימוד התורה, ואת עקרונות השיח המתנגדי שהופנה כלפי החסידות, ובכך ביטא השקפה אורתודוקסית גרמנית שהתנגדות לחסידות היא כאמור רכיב מרכזי שלה. עמדה זו של זקנו הגדול מתורגמת אצל אוברמאייר למאבק חריף בפורצי הגדר משני הסוגים, הגורעים מן התורה והמוסיפים עליה, באופן שעולה בקנה אחד עם השקפתו של המגיד.

## "בורא חדשות ועושה מלחמות בתוך מנהגי ישראל": העתקת השיח המתנגדי אל המרחב הבגדאדי

מתוך עמדה זו יוצא אוברמאייר, בציטוט שבו פתחנו, נגד הרי"ח. לפיו, ברי"ח מתלכדות שתי הצורות של פריצת חומת "דת האמת", הגריעה וההוספה, באופן שיש בו כדי לאיים על דפוסי החיים של יהודי בגדאד. הוא מתואר כמי שסולל לו דרך רוחנית חדשה, המנותקת לחלוטין מהמרחב הרוחני המסורתי ומהמסגרת הקהילתית, ולא זו בלבד אלא שנטישת דרכי העבר מלווה אצלו בהתנשאות מ"עדת התמימים". אוברמאייר מפנה כלפי הרי"ח את הביקורת שנמתחה על החסידים מכאן ועל תנועת הרפורמה מכאן - שתי תופעות אשר בעיניו האירופיות נתפסו כתופעות דתיות שליליות, ובה בעת קוטביות. עבור היהודי האירופי, תופעות אלו הן ביטוי מובהק לערעורם של דפוסי החיים המקובלים. הטמעתם של מנהגי קבלה והדגשת הכוונה הפנימית אצל החסידים מצד אחד, ותיקון פיוטי התפילות אצל המתקנים מצד אחר, הם בגדר איום על מסגרת החיים היהודית המוכרת. אוברמאייר סבר שהרי"ח נטל לעצמו סמכות לא לו לשנות את מערכות ההלכה, הליטורגיה והחברה כראות עיניו.

<sup>19</sup> אסד (לעיל הערה 6), עמ' 47.

<sup>20</sup> כך גם הביקורת שמתח ההיסטוריון הגליצאי שמעון ברנפלד על ר' צבי הירש מזידיטשוב. לדברי ברנפלד, בחיבורו של ר' הירש **פרי קדש הלולים** (לבוב תרכ"ה) משוקעות עמדות דתיות הקרובות לשיטתו של גייגר. ראו שמעון ברנפלד, "זכרונות", חיים נ' ביאליק, אלתר דרויאנוב ויהושע ח' רביצקי (עורכים), **רשמות: מאסף לדברי זכרונות לאתנוגרפיה ולפולקלור בישראל**, ד, תל אביב: דביר, תרפ"ו, עמ' 154.

<sup>21</sup> המגיד 20 (7) (לעיל הערה 1), שם.

<sup>17</sup> ר' יוסף בן מנחם משטיינהרט, **שו"ת זכרון יוסף**, פירת [פירודא] תקל"ג, הקדמה.

<sup>18</sup> מתוך **זמיר עריצים וחברות צורים**, כתב א, מצוטט אצל מרדכי וילנסקי, **חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שבניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה**, א, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ל, עמ' 40-41.

נשקר ח"ו לפני הקב"ה עכ"ל [=עד כאן לשונו]. א"ה [=אמר הכותב] עוד מעט והחכם הבגדאדי הזה יאסר עלינו קריאת רובי תפילותינו ובפרט תפילות נעים ישראל כי לפי דבריו איך נתודה ונתחנן בתפילות מלך ישראל [...] ואנחנו לא נעשה ככל הכתוב שם!<sup>25</sup>

אוברמאייר אמר על הרי"ח ש"נאצלה עליו רוח הבקורת"<sup>26</sup>. הצעתו של הרי"ח להשמיט חלקים מן התפילה נדמתה בעיניו כשחזור של העמדות שהשמיע אברהם גייגר. אך לטענתי, הדגשת יסוד הכנות בתפילה בדברי הרי"ח אין מקורה ב"רוח ביקורת", אלא היא עולה בקנה אחד עם מסורת תלמודית התובעת הלימה בין הלשון המתארת את האל לבין האופן שבו הוא נחוה במציאות.<sup>27</sup> הרי"ח דוחה את ההבחנה שאוברמאייר מבקש לכפות עליו בין מסורתי לחדש, ומצביע על הגבולות המטושטשים בין המרחבים הללו. תיקון התפילה, לפי הרי"ח, איננו מסמך ניתוק מן המסורת אלא הוא דווקא חלק בלתי נפרד ממנה. נראה אף לומר יותר מכך: עבודת התיקונים, פעולה היונקת באופן מובהק מן הקבלה הלוריאנית,<sup>28</sup> והתביעה הכמורחסידיית לכנות של המתפלל, מושתתות אצל הרי"ח על עקרונות דומים - אליבא דאוברמאייר - לאלה של ביקורת הנוסח, המובילה להשמטת חלקים מן התפילות. אלא שביקורת הנוסח מונעת מהשאיפה להתחקות על האורטקסט, הנוסח המקורי, ואילו תיקונו והשמטותיו של הרי"ח נובעים מן המשמעות העולה מן המילים.

בהמשך דבריו אוברמאייר יוצא נגד הצעתו של הרי"ח לשנות את לשון הפיוט "יה שמך ארוממך" לר' יהודה הלוי, הנאמר בתפילת שחרית של ראש השנה. הרי"ח טען כי המילים החותמות את הפיוט, "חקור פעליו, רק אליו אל תשלח ידיך", מגשימות את דמותו של האל, אינן עולות "יפה ומתוקן" ואינן נאמרות "בדרך כבוד כלפי מעלה".<sup>29</sup> ביקורת חריפה עוד יותר הוא מותח על דרישתו של הרי"ח להימנע מאמירת סדר "כתר מלכות" לר' שלמה אבן גבירול בטענה "שיש בו בענין הגלגלים והמזלות וכיוצא שיש לגמגם בהם".<sup>30</sup> אוברמאייר תוהה על הפגם שמצא הרי"ח בתיאור הגלגלים והמזלות בכתר מלכות: "הכי לא מצא נכון

<sup>25</sup> המגיד 20 (9), ה' באדר תרל"ו, עמ' 76.

<sup>26</sup> המגיד 20 (8), כ"ח בשבט תרל"ו, עמ' 66.

<sup>27</sup> "דאמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה? - שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה, אמר: האל הגדל הגבר והנורא. אתא ירמיהו, אמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא. אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר גבור. [...] ורבנן היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה! [כיצד העזו החכמים הראשונים לעקור את התקנה שתיקן משה!] - אמר רבי אלעזר: מתוך שידועין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו" (בבלי, יומא סט ע"ב). דבריו של רבי אלעזר, החותמים את הדיון, תולים את סירובם של הנביאים לדבוק במעריך הכינויים השלם ששימש את משה לתיאור הקב"ה ברצונם ליצור הלימה בין דרך תיאורו לבין האופן שבו האלוהות נחוות במרחב הממשי. מהלכו של הרי"ח בתקון תפילה ממשיך במידת מה את כיוון המחשבה הזו.

<sup>28</sup> יונתן מאיר בחן את דבריו של אוברמאייר בהקשר של תהליך הפופולריזציה של התכנים הקבליים. ראו Jonatan Meir, "Toward the Popularization of Kabbalah: R. Yosef Hayyim of Baghdad and the Kabbalists of Jerusalem," *Modern Judaism* 33, 2 (2013), pp. 156-158.

<sup>29</sup> הרי"ח, ספר תיקון תפילה (לעיל הערה 24), עמ' מ-מא.

<sup>30</sup> שם, עמ' מז-מח. הרי"ח אף חיבר "סדר כתר מלכות" חלופי.

הרי"ח מנטילת הסכמות לספריו מאירה את האופן שבו הרי"ח סטה מדרכי הפרסום שהיו מקובלות בקהילתו שלו, ואת המשמעות כבדת המשקל של הימנעות זו.<sup>22</sup>

הביקורתיות הגלומה בהיעדרן של הסכמות מספרי הרי"ח נרמזת גם מדברי תלמידו, הרב בן-ציון מרדכי חזן. הרב חזן ציין שהרי"ח עצמו נמנע ממתן הסכמות לחיבוריהם של אחרים, ותלה זאת במקרים שאירעו לאביו ולסבו. לדבריו, הללו העניקו הסכמות לחיבורים של חכמים בני זמנם, ובאותה השנה נפטרו שניהם ולא זכו לראות את אותם החיבורים, ועל כן "היה לבו מהסס מלידתן שום הסכמה".<sup>23</sup> אמנם חזן אינו דן בשאלת הימנעותו של הרי"ח מנטילת הסכמות לחיבוריו שלו. עם זאת, אפשר להבין מדבריו כי ההסכמה נתפסה בעיני הרי"ח כמכשול בפני המסכים - הוא מעמיד עצמו בעמדת בעל הכוח שבידו לשפוט את ערכו של החיבור, ועל כן אין הוא זוכה לראות בהוצאת החיבור לאור. הזיקה שיצר הרי"ח בין מותם של אביו וסבו לבין מתן הסכמות לחיבורים עשויה אפוא להתפרש כביקורת על מוסד ההסכמות כולו. אפשר שהיא מביעה תפיסה שלפיה חיבורים אינם זקוקים למנגנון הפיקוח הזה, והם יכולים לעמוד בזכות עצמם. ערעור זה על תשוקת הפיקוח שהייתה גלומה במוסד ההסכמות היא שעמדה גם ביסוד חרדתו של אוברמאייר.

## תיקון הגרסאות וערעור יציבותה של לשון התפילה

בחיבורו **תקון תפילה** הרי"ח קובע כי בקריאת וידוי רבנו נסים בתפילת יום הכיפורים יש לדלג על המילים המבטאות את חוויית האימה של המתפלל: "אך מי שיודע בעצמו שאינו עושה כריעה והשתחוויה בודוי שלו גם לא תאחזנה אימה ויראה ופחד ורעדה וחלחלה איך ישקר ח"ו לפניו יתברך ויאמר שהוא מתנדה לפניו בכל אופנים אלו ואינו כן, לכן יותר נכון לדלג כל זה".<sup>24</sup> קביעה זו מעידה על תפיסתה של הכנות הדתית כנדבך מרכזי של התפילה, גורם שיש לו השפעה אפשרית על תוכן התפילה. בעיני אוברמאייר, ראיית התפילה כביטוי לתחושות ולחוויית הדתיות האישיות והקהילתיות היא איום ממשי על שלמות התפילה ומתוך כך על רציפות המסורת. הוא מותח ביקורת על הדגש שהרי"ח שם על הכוונה והכנות ועל תפיסתם כיסודות מכוונים של העולם הדתי:

[...] וז"ל בודוי רבנו נסים ז"ל שאומרים בשחרית יוה"כ ראיתי אנוכי לתקן בו דבר אחד והוא כי אומר מתנדה אני בקידה וכו' באימה ביראה וברעדה וכו' ונ"ל כי צריך לדלג כל זה יען ר"נ [=רבנו נסים] ז"ל בודאי כאשר ה' מתוודה ה' מקיים כל זה אך אנחנו לא תאחזינה אימה ויראה ופחד ורעדה וחלחלה ואיך

<sup>22</sup> על התגבשותן של ההסכמות ראו אמנון רז'קרוצקי, **הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה** (איטליה: כתב עת לחקר תולדותיהם, תרבותם וספרותם של יהודי איטליה - סדרת מוספים, 2, בעריכת ראובן בונפיל), ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 142-143.

<sup>23</sup> בן-ציון מרדכי חזן, "קיצור תולדות הרב המחבר זל"ה מאת המגיה נר"ו", ר' יוסף חיים, **ספר דעת ותבונה**, ירושלים תרע"א.

<sup>24</sup> ר' יוסף חיים, **ספר תקון תפלה עם סדר היום**, ירושלים תשנ"ו, עמ' נ-נא.

## על המודרניות במרחב העות'מאני

בהמשך לטענתו של ששון, הפער בין תחושת האיום העזה אצל אוברמאייר נוכח דמותו של הרי"ח, לבין תגובתם השלווה של בני הקהילה היהודית בבגדאד ומנהיגיה, חושף הבדל עקרוני בין דפוסי המודרניות באירופה לדפוסי המודרניות בבגדאד וברחבי האימפריה העות'מאנית כולה. באירופה, המודרניות נתפסה כתהליך המתרחש בשני מרחבים נפרדים זה מזה, החילוני והדתי, ואילו באימפריה העות'מאנית לא התקיימה הפרדה כזאת והמודרניות נתפסה כתמורה המתחוללת במרחב אחד (אפשר לכתוב "דתי", אך זו קטגוריה שהתאמתה למרחב זה מוטלת בספק). בהקשר זה ראוי להרחיב מעט על אופייה של המודרניות העות'מאנית.

בתקופה שבה פעל הרי"ח, האימפריה העות'מאנית התאפיינה בתמורות פוליטיות וחוקתיות נרחבות (הללו כונו "תנטי'מאת" - ארגון מחדש). במסגרת תמורות אלו עוצבו מחדש המנגנונים האימפריאליים והוענק מעמד אזרחי שווה לנתיניה הלא מוסלמים של האימפריה. השינויים האלה לא התרחשו על רקע הפרדה בין המרחב הפוליטי החילוני למרחב הדתי, הפרדה המאפיינת כאמור את החשיבה האירופית המודרנית. אדרבה, הן היו נטועות במחשבה המדינית האסלאמית והיו מקובלות על העילית הדתית באימפריה העות'מאנית (כפי שאפשר ללמוד מהח'טי שריף של גלח'אנה - "הצו הנאצל של ארמון הוורדים", ההצהרה הממלכתית הראשונה בתקופת התנטי'מאת).<sup>35</sup> השיח הפוליטי האירופי המודרני התבסס על הפרדת הכנסייה מהמדינה ועל הניסיון ליצור מרחב חילוני נבדל וניטרלי כביכול. לעומת זאת, השיח הפוליטי העות'מאני הדגיש דווקא את חשיבות דיני השריעה, ואת הפיכתם למערכת החוק המרכזית של האימפריה מתוך התאמתם לנסיבות המשתנות, על פי העיקרון הפרשני של "אג'ת'האד" (פסיקות הלכתיות חדשות המתחייבות מן המציאות המשתנה).<sup>36</sup> כלומר, שיח זה נמנע מן ההבחנה הדיכוטומית האירופית בין דת לחילון, ותפס את המודרניות כתהליך המתרחש בתחומי המסגרות הדתיות, המסורתיות וההלכתיות עצמן.<sup>37</sup>

בעניו שיטת החכם תלמי והערביים אשר בעקבם הלכו הגאונים וכל חכמי ספרד? וכי נוטה הוא כהיום אחרי שטת קופארניקוס החדשה?<sup>31</sup> דבריו של אוברמאייר מבטאים אינחת מן העמדה העומדת לדעתו בבסיס שלילתו של הרי"ח את אמירת "כתר מלכות" - דחיית התפיסה האסטרונומית המסורתית, הגיאוצנטרית, ואימוץ התפיסה הקופרניקאית ההליוצנטרית - ומן ההשלכות שיש לעמדה זו על יחסו של הרי"ח ללשון הפיוטים. הגהותיו של הרי"ח, המתבססות, לטענת אוברמאייר, על השקפותיו המדעיות והפילוסופיות בעניין שלילת הגשמות וענייני הגלגלים והמזלות, הופכות את לשון התפילה לבלתי יציבה ומועדת לשינוי. כך הוא מאיים "לפסול על כל ישראל סדר כתר מלכות מרשב"ג ז"ל אשר כשבע מאות שנים עומד לנס בין כל פיוטי הספרדיים ואשר במשך הזמן הזה הוריד נחלי דמעות מעיני ההוגים בו והניע רבבות לבבות ברגש קודש אל ההכנעה והתשובה".<sup>32</sup> ההבחנה של אוברמאייר בין עיסוקו של הרי"ח "בקבלה ובנסתרות" לבין "רוח הביקורת" שלו מעידה על אי הבנה של ההווה התרבותית והרוחנית שלו: כאמור, הרי"ח יונק מן הקבלה הלוריאנית, ושינויי הגרסאות שלו אינם נובעים מביקורת הנוסח אלא נעשים במסגרת מעשה התיקון הלוריאני.

בניגוד לאוברמאייר, שפירש את שינוי לשון התפילה כקטיעת רצף המסורת בניסיון לסלול "מסילה חדשה", רבני בגדאד ראו בתיקונים אלו מהלך לגיטימי הנעשה בתוך תחומיה של המסורת. הדבר ניכר בתגובותיהם החרिפות על מאמריו של אוברמאייר, שהתפרסמו מעל דפי העיתון זמן קצר לאחר מכן.<sup>33</sup> הרבנים מציינים שתיקוניו של הרי"ח לא נעשו בגוף התפילה אלא בפיוטים שחוברו לאחר חתימת התלמוד, ואומרים: "ודאי כל אדם יש לו רשות לחוות דעתו במה שיוכל להשיג [...] וא"כ [...] אם אחד עשה [...] איזה השגה ותיקן בהם איזה תיקון קטן היתכן לומר שאיסורא קעביד [שעבר על איסור]?"<sup>34</sup> אם כן, לעומת אוברמאייר, שראה בלשון הפיוטים לשון שנתקדשה ונתקבעה מעצם הפיכתה לחלק מהתפילה, הרבנים סבורים שכל אדם רשאי להביע את דעתו עליהם ואף להציע תיקונים. נראה שאוברמאייר חשש שמא התיקונים יביאו בסופו של דבר לידי יצירת מבנה ליטורגי נפרד מן התפילה היהודית המסורתית, כמו נוסחי התפילה בבתי הכנסת הרפורמיים. חרדה זו אינה ניכרת כלל וכלל אצל רבני בגדאד.

<sup>35</sup> על העמדות בתוך הקהילה היהודית כלפי מדיניות התנטי'מאת ראו צבי זוהר, "יחסו של הרב עבדאללה סומך לתמורות המאה הי"ט כמשתקף ביצירתו ההלכתית", **פעמים** 36 (תשמ"ח), עמ' 89-107; חקק (לעיל הערה 13); Orit Bashkin, "Religious Hatred Shall Disappear from the Land: Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913," *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4, 3 (2010), pp. 305-323; Jonathan Sciarcon, "Unfulfilled Promises: Ottomanism, the 1908 Revolution and Baghdadi Jews," *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 3, 2 (2009), pp. 155-168.

<sup>36</sup> Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gulhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34 (1994), pp. 173-182.

<sup>37</sup> על המודרניות שהתעצבה בשנים אלו באימפריה העות'מאנית לעומת החלוקות הבינריות של השיח האירופי ראו Benjamin C. Fortna, "Islamic Morality in Late Ottoman Secular Schools," *International Journal of Middle East Studies* 32, 3 (2000), pp. 369-393; Mehmet Sait Ozervarli, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli Ismail Hakki Religious Thought against Materialist Scientism," *International Journal of Middle East Studies* 39, 1 (2007), pp. 77-102. על ה"אג'ת'האד" ותפיסתו כחלק מן המסורת ההלכתית האסלאמית ראו ואל ב' חלאק, "האם נסגרו שערי האג'ת'האד?" (בתרגום מיכל סלע), **ג'מאעה**

<sup>31</sup> **המגיד** 20 (8) (לעיל הערה 26), שם.

<sup>32</sup> שם.

<sup>33</sup> **המגיד** 20 (24), כ"ט בסיוון תרל"ו, עמ' 207; 20 (25), ו' בתמוז תרל"ו, עמ' 214-215; 20 (26), י"ג בתמוז תרל"ו, עמ' 224-225. ראו גם אברהם בן-יעקב, **יהודי בכל בתקופות האחרונות**, ירושלים: קריית ספר, תש"ם, עמ' קצו-רב.

<sup>34</sup> **המגיד** 20 (25) (לעיל הערה הקודמת), עמ' 214. מדובר בתגובה משותפת, מנוסחת בלשון רבים ("הובא לפנינו"), והיא לשון האיגרת שנשלחה אל הראשון לציון ר' אברהם אשכנזי. ראו אצל בן-יעקב, יהודי בכל בתקופות האחרונות (לעיל הערה הקודמת), שם.

## תיאולוגיה של פנימיות ותיאולוגיה של לבושים: הרי"ח והצדיקים החסידים

כאמור, בדברי אוברמאייר מהדהד השיח הביקורתי היהודי-אירופי כלפי החסידות מכאן וכלפי המתקנים מכאן. שיח זה יוצא נגד מה שעלול לאיים על שלמותה ועל רציפותה של המסורת, לטשטש את גבולותיה ולערער את יסודות הקהילה. העתקת השיח הזה למרחב הקהילתי הבגדאדי מעידה על אי-הבנה שלו. עם זאת, דברים אלה עשויים דווקא לתרום להבנת דמותו של הרי"ח, משום שחשיפת קווי הדמיון בין הרי"ח לבין הצדיקים החסידים ובינו לבין המשכילים מלמדת על עוצמת החידוש הטמונה בהשקפותיו. בעקבות הזיקה שיצר אוברמאייר בין הרי"ח לבין הצדיקים החסידים אעמוד על הדמיון הטיפולוגי העשיר ועל ההבדלים ביניהם, בין השאר מתוך בחינת יחסיהם עם המרחב שבו פעלו, על דפוסי המודרניות שרווחו בו. בחינה זו עשויה לשמש בסיס להצבת דמותו של הרי"ח במסגרת רחבה יותר, "בהקשר הרחב של השיאים התרבותיים של המיסטיקאים ואנשי ההלכה היהודיים בסוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים באירופה ובמזרח כאחד", כפי שהציעה חביבה פדיה.<sup>41</sup> בכוחה של השוואה זו להעמיק את הבנת דמותו של הרי"ח, וגם להאיר באור חדש את דמויותיהם של הצדיקים ולהציע תפיסה אחרת של עמדותיהם. הזיקה בין הרי"ח לבין הצדיקים החסידים תיבחן באמצעות שתי סוגיות מרכזיות: עמדתם ההרמנויטית, ועיצוב תודעתם העצמית כמנהיגי עדות או קהילות. לא אעסוק בהשפעת החסידים על הרי"ח או במגע הישיר ביניהם, אף שמגע כזה בהחלט התקיים, אלא בזיקה הטיפולוגית ביניהם.<sup>42</sup>

### לפני שער החוק: מקומו של החידוש הפרשני בעולמם של החסידים ובעולמו של הרי"ח

כאמור לעיל, הן החסידים הן הרי"ח נתפסו בעיני מתנגדיהם כמי שמבקשים לערער את הסדר החברתי היהודי, ובכך להוציא את עצמם מן הכלל. תפיסה זו מחייבת בחינה מעמיקה של יחסם אל הביטוי המרכזי של הסדר החברתי הלגיטימי, הלא הוא החוק, ובמקרה זה ההלכה. תפיסת החכם כפרשן יוצר רווחת במקורות היהודיים; ראית האדם כשותף ביצירת התורה באה לידי ביטוי הן בסוגיות רעיוניות הן בפסיקות הלכה.<sup>43</sup> בתורתם של צדיקים חסידים רבים התגבש דגם פרשנות שהתבסס על מהלך שפדיה הגדירה "העתקה של דגם

הבדל אחר בין דפוס המודרניות האירופי למקבילו באימפריה העות'מאנית קשור ליחסה של האימפריה אל נתיניה הלא מוסלמים. האוטונומיה של הקהילות הלא מוסלמיות במסגרת האימפריאלית הובטחה באמצעות שיטת ה"מילת", שיטה משפטית שהונהגה במסגרת רפורמות התנט'מאת והכירה בזכותן של הקהילות לקיים את מוסדותיהן המשפטיים, לשמר את לשונן, את תרבותן ואת מנהגיהן במסגרת האימפריה, ואף להיות מיוצגות במסגרות הפוליטיות העות'מאניות - כל זה, כאמור, לצד הענקת שוויון זכויות אזרחי לנתיניה הלא מוסלמים של האימפריה. כלומר, ההשתייכות האזרחית האימפריאלית ה"עות'מאנית" התקיימה לצד ההשתייכות הקהילתית,<sup>38</sup> בניגוד לשיח האזרחות האירופי, שהיה מושתת על תפיסה ריכוזית אשר שללה את הקיום הקהילתי הנפרד. כפי שהראה אמנון רז'קרוצקין, התפיסה האירופית באה לידי ביטוי מובהק בשלילת קיומם הקהילתי-פוליטי הנפרד של היהודים ובהגדרת היהדות כדת ולא כלאום.<sup>39</sup> תפיסה זו התבטאה גם בהבחנה בין היהודים כפרטים לבין היהודים כקולקטיב: הזכויות האזרחיות מוענקות לפרטים, אך לא לקהילה. בתחומיה של האימפריה העות'מאנית, לעומת זאת, היהודים לא נדרשו להגדיר את עצמם כדת גרידא, שמצטמצמת למרחב הפרטי.

היות שאוברמאייר מנתח את דמותו של הרי"ח מנקודת מבט אירופית, בעזרת כלים השייכים לשיח החילון האירופי, הרי"ח מצטייר אצלו כיצור כלאיים שמשמשות בו בערבוביה עמדות תרבותיות סותרות ומנוגדות זו לזו. ואולם, הרי"ח אינו נענה לחלוקות האירופיות בין דת לחילון, בין דת ללאום ובין המרחב הפרטי למרחב הציבורי. הפרקטיקות שהיו מזוהות במרחבים אחרים עם החלוקות האלה ושירתו את המגמות הפוליטיות שעמדו בבסיסן - שינוי המבנה הליטורגי באמצעות שינוי גרסאות או בעקבות תזות מדעיות חדשות וערעור הסמכות המפקחת בעצם הוויתור על ההסכמות - נתפסו בהקשר העות'מאני שלא במסגרת אותן חלוקות. הרי"ח ביטא עמדה שאיננה מבחינה בין ה"תיקון" הלוריאני, כביכול ביטוי של חסידות; ובין תיקון לשון התפילה, כביכול ביטוי של רפורמה הנענית לתביעה כלפי היהודים להגדיר את עצמם במסגרת החלוקה שבין "דת" ל"לאום". שינוי גרסאות פיוטי התפילה והוויתור על ההסכמות נתפסו כשינויים בתוך המסגרת המסורתית ולא כהיענות לאותה חלוקה המאיימת על הלגיטימיות הפוליטית של הקיום הקולקטיבי היהודי. אפשר אפוא לראות ברי"ח דמות שמסמלת, כלשונו של אסד, מרחב ששימש בסיס ל"מגוון של שימושים חברתיים חופפים",<sup>40</sup> מרחב שלם שטרם נחצה בידי שיח החילון.

<sup>41</sup> חביבה פדיה, "מזרח הוא מזרח" מעריב nrg, 27.9.2005.

<sup>42</sup> דיון שלם בדמותו של הרי"ח מחייב לבחון גם את הזיקות בינו ובין המשכילים, אך היבט זה לא יידון כאן. לזיקות אלו, בכלל זה תפיסתו של הרי"ח את השיח המדעי ואת הרפורמות במוסדות החינוך המסורתיים, אני מקווה לייחד דיון נפרד.

<sup>43</sup> ראו למשל את סיפור תנורו של עכנאי בבבלי, בראו גם שם, חגיגה ג ע"ב; שם, עירובין יג ע"ב. מנדל פייקאז' סקר מקורות מאוחרים יותר, בעיקר מקורות קבליים או טקסטים שהושפעו עמוקות מן הקבלה. לטענתו, על מקורות אלו התבססה התפיסה החסידית אשר לפרשנות המחודשת. ראו מנדל פייקאז', ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ט, עמ' 26-30.

8 (תשס"א), עמ' 168-118; Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

<sup>38</sup> Ismail Aydingun and Esra Dardagan, "Rethinking the Jewish Communal Apartment in the Ottoman Communal Building," *Middle Eastern Studies* 42, 2 (2006), pp. 319-334.

<sup>39</sup> אמנון רז'קרוצקין, "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", יוכי פישר (עורכת), **חילון וחילוניות: עיונים רב-תחומיים**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשע"ו, עמ' 108-136.

<sup>40</sup> אסד (לעיל הערה 6), עמ' 47.

על פי הרי"ח, החכם רואה בהלכה "שולחן ערוך" - מערכת חתומה בעלת מובן ומשמעות סופיים, המונחת לפניו. עליו לברור, לארגן ולסדר אותה כדי להפיק ממנה תשובה על השאלה הנשאלת. מטפורת השולחן הערוך מוסיפה לדבריו היבט ביקורתי, שכן השולחן הערוך משמש הן לדימוי ההלכה כמערכת מובנית וסגורה, הן לביטוי המובהק ביותר של דימוי זה, הלא הוא חיבורו ההלכתי של ר' יוסף קארו. מטפורה זו מציגה אפוא את תפיסת ההלכה כמערכת המשיגה את שלמותה מתוך עצמה.

לעומת החכם, הרבי רואה בהלכה נקודת מוצא, חדר שיוצאים ממנו נתיבים רבים ומגוונים לחדרים חדשים. ההלכה היא בעיניו מערכת פתוחה, המסוגלת להכיל את כל מובניו ופשריו של העולם, מערכת חובקת כול שחדריה פתוחים לארבע רוחות השמיים. הרבי פורץ את גבולותיו של הטקסט, פורם וטווה מחדש את האריג-התורה. הריתמוס המהיר של דבריו, הנוצר מרצף צמדי הניגודים - ימה וקדמה וצפונה ונגבה, עולה ויורד, קושר ומתיר, מכניס ומוציא - מדגיש את אופייה האקטיבי של מלאכת הפרשנות של הרבי, לעומת האופי הסביל יותר של מלאכת הליקוט, הסידור והארגון של החכם.

פריצת הגבולות והאינסופיות טבועות לפי הרי"ח בהלכה עצמה, ומלאכת הפרשנות אינה עולה אצלו בקנה אחד עם סדר ופיקוח. בספרו **בן איש חי** הוא מתאר, בעקבות ר' שלום שרעבי, את תהליך התחדשותה של התורה:

בכל מצוה ובכל תפלה הנעשים באותו יום מתבררים ועולים בירורים חדשים אשר לא נבררו ולא עלו מיום שנברא העולם עד היום הזה ואלו הבירורים שנבררו ונתקנו היום עולים ומלבישים לבירורים שנבררו ונתקנו אתמול ונעשים חיצוניות להם והבירורים של אתמול הם בערך פנימיות להם [...] נמצא בכל יום יהיה עלוי לבירורים שקדמו ג"כ כי ע"י שעולים בירורים של יום זה יתקרבו כל אותם הבירורים שהיו מאדה"ר [=מאדם הראשון] ועד עתה מדרגה אחת אל המאציל כדי לתת מקום של בירורים החדשים שעלו ביום זה [...] על כן אנא עבדא אמרתי אנחנו דורות האחרונים עלינו לשבח לאדון הכל אשר ברוב חסדו גזר חכמתו להיות עליית הבירורים בסדר והאופן הזה [...] כי ע"י הסדר הזה שהבירורים של הראשונים ז"ל יהיה להם עליה ותיקון וזיכון ע"י הבירורים של האחרונים נמצא יש שכר וריח בזה להאחרונים עד אין קץ וכל הבא אחרון מרויח יותר.<sup>47</sup>

אם כן, המצוות והתפילות לובשות צורה חדשה בכל יום, ותמיד מתבררים מהן דברים חדשים שלא עלו קודם לכן.<sup>48</sup> הבירור החדש מלביש את הישן והופך אותו מרובד חיצוני לרובד פנימי, מקליפה ללוז. הרי"ח תופס את החזרה על המצווה כגאולה, כמעשה שהחשיבות בו טמונה בעצם המשכיות רצף הבירורים. עשייתה המחודשת של המצווה הופכת את אופני

<sup>47</sup> ר' יוסף חיים, **בן איש חי**, ירושלים תשי"ז, בחוקותי, עמ' קיג.

<sup>48</sup> מקורה של תפיסה זו בדברי ר' חיים ויטאל, שהדגיש את אופיין המתחדש תדיר של התפילות על אף מתכונתן הקבועה. ראו ר' חיים ויטאל, **שער הכוונות**, ירושלים תשס"ו, נט ע"א-ע"ב. וראו אורי ספראי, "ולואי יתפלל האדם כל היום כולו: הכוונות היומיומיות של האר"י ואורח החיים שהן מעצבות", **דעת** 77 (תשע"ד), עמ' 154-150.

האל לדגם המנהיג.<sup>44</sup> על פי הדגם הזה, כוחו של האל מתגשם בצדיק ומזכה אותו באפשרות הבריאה המחודשת של הכתובים המקודשים. תהליך הפנמת כוח הבריאה האלוהי מתרחש בהקשר של כינון העצמי המודרני והיווצרות תיאולוגיה של פנימיות, תיאולוגיה המגולמת גם בדמותו של האמן הגאון, הדולה את האמיתות הרוחניות מפנימיותו. כפי שהראה אסד, ההשראה ממרומים - שנתפסה בשיח החילוני למן המאה השמונה-עשרה כמקור ליצירתו של הגאון - לא נתפסה כערעור על עצמיותו אלא ככוח שהגאון מסוגל לשלוט בו ולהפיק ממנו את יצירתו. הפקדת כוח הבריאה בידי הצדיק מקביל במובן מסוים לרעיון ההשראה של האמן. אמנם, אליבא דאסד, דמותו של הגאון מתאפיינת בקריסה מוחלטת של ה"מרום" אל תוך ה"טבע",<sup>45</sup> ותהליך זה אינו מתרחש אצל הצדיק, ואף על פי כן דגם הפרשנות החסידי המוצג כאן עשוי להיחשב גרסה של תיאולוגיית הפנימיות.

ראיית המנהיג הרוחני, החכם או הצדיק, כבעל כוח פרשני יוצר מקבלת ביטוי גם בהגותו של הרי"ח, אם כי, כפי שאבקש להראות להלן, היא מתגבשת אצלו באופן אחר מדגם הפרשנות החסידי. בהקדמתו לספר השו"ת שלו **רב פעלים** הרי"ח מתאר את מעשה הפרשנות ההלכתית:

והנה בבעלי תשובות יש שני סוגים, כי יש נשאל באיזה ענין שאלה אחת או חקר חקירה אחת, והוא נכנס לתוך החדר של אותו ענין, ורואה שם שולחן ערוך מוכן ומוצג לפניו קערות מלאות תבשיל מבושל ומבוסס עם כל פרי מגדים, זה אומר בכה וזה אומר בכה, והוא עורך תשובה לאותה שאלה או החקירה, ממה שאסף ולקח מן השולחן הערוך לפניו. והנה בודאי צריך לזה חכמה, לברר מן השלחן הערוך לפניו ברור נקי ובר ומנוקה הראוי ונוגע לאותה שאלה, ולא יתלה תניא בדלא תניא [טעם משנה שנויה בשאינה שנויה], אך זה חכים יתקרי [חכם יתקרא], רבי לא יתקרי. ויש נשאל באיזה ענין שאלה או חקר חקירה, והוא משדד עמקים באותו ענין, ומן החדר של הענין הוא פותח לו דרכים ושבילים חדשים לצאת וללכת בהם לחדרים אחרים, ימה וקדמה וצפונה ונגבה, ובכל מקום אשר נכנס שם עולה ויורד, קושר ומתיר, מכניס ומוציא [...] הנה לזה חכים יתקרי ורבי יתקרי [...]<sup>46</sup>

<sup>44</sup> חביבה פדיה, **מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"א, עמ' 197-215; הנ"ל, "החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות", **דעת** 55 (תשס"ה), עמ' 73-108; מרדכי מרטין בובר, **בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהיותה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ה, עמ' ט-כה.

<sup>45</sup> אסד (לעיל הערה 6), עמ' 72-78.

<sup>46</sup> ר' יוסף חיים, **ספר רב פעלים**, ירושלים תשכ"א, פתיחת הספר. עיינו גם בדבריו של צבי זוהר על האתוס ההלכתי של הרי"ח: צבי זוהר, **האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א, עמ' 55-61. מיכאל גרוס עסק בעבודת הדוקטור שלו בדרכו הפרשנית של הרי"ח בפירושו לאגדות התלמוד. הדיון של גרוס משיק לדינוני כאן אך הוא מתמקד בהיבטים אחרים, דוגמת הפלורליזם ההרמנויטי הניכר בשימוש של הרי"ח בפרד"ס (פשט, רמז, דרש וסוד). ראו מיכאל גרוס, "דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים מבגדד בפירושו לאגדות התלמוד", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תש"ע, בעיקר עמ' 271-298.



מגלם, לעומת זאת, דפוס אחר של מתן טעם. היות ששליח הציבור פונה אל אלוהים, טוען הרי"ח, הוא הופך את הטעם למוכרח ומגביל את האינסופיות האלוהית, המגולמת בתורה ובמצוות, לתחומי פרשנותו שלו. אמירה כזאת פירושה, אליבא דהרי"ח, מתן האינסופיות הטקסטואלית של התורה בסד של פרשנויות הכרחיות. הדרשה מותרת חלל קבוע שלעולם אינו מתמלא. היא מעניקה לטקסט כנפיים ופוחתת פתח לאפשרויות פרשניות נוספות, המרחיבות את גבולותיו. לעומת זאת, קיבוע הפירוש והפיכתו לבלעדי מגבילים את חירות הפנימית של הטקסט ומותירים אותו על הקרקע, נעדר כל יכולת להתרומם.

העודפות של המטען הלשוני של הטקסט התיאולוגי וראיית האינסופיות הגלומה בו באים לידי ביטוי מובהק בתפיסה הדתית שהרי"ח פורס בבואו לדון באופייה הציורי והחושי של הלשון הקבלית. בדבריו הוא מחרה מחזיק אחר ר' חיים ויטאל, הגורס כי מאחר שמן הנמנע להעניק לאלוהות ביטוי בשפה, ניתנה רשות "לדבר בבחינת ציורים ודמיונים כאשר הוא פשוט בכל ספרי הזוהר וגם בפסוקי התורה עצמה".<sup>52</sup> הרי"ח ממשיך את התפיסה הפילוסופית של ר' חיים ויטאל וטוען כי שפת הזוהר אינה מנסחת ידיעה ברורה יותר של הסודות העליונים, אלא אדרבה, בתורף שפה זו עומדת אמנות הסודות והכיסויים. מעלתו של ר' שמעון בר יוחאי, גרס הרי"ח, שבשלה "ניתן לו רשות לדבר ולדרוש בסודות התורה", היא "שהוא יודע להלביש הדברים ולהעלים אותם".<sup>53</sup> בניגוד לתיאולוגיית הקילוף וההפשטה, המבקשת לפשוט מן האלוהות את גלימות הלשון שעטתה על עצמה, גיבש הרי"ח תיאולוגיה של הלבשה, ולפיה עיקר תפקידו של הפרשן הוא ליצור לבושים חדשים ולהמשיך את המפעל הדרשני המעבה את שכבת המסמנים הלשוניים.

המעשה הפרשני, אליבא דהרי"ח, איננו מבקש לייצר מסמן המורה על משמעות יחידה העומדת בשורש הטקסט. אדרבה, הוא חותר תחת הניסיון לקבוע מסמן פרשני מסוים למסומן התיאולוגי. העושר האינסופי של הטקסט המסורתי ושל הסודות העליונים מונע מן המעשה הפרשני למצות את עצמו. הוא מותיר תמיד שאריות במעשה הפרשני ומציף אותו, ועל כן מציע אותו לפרשנויות חדשות הממשיכות את רצף הקריאה בו, אשר טבועות בחותמן של הפרשנויות שקדמו להן. הניסיון לכתוב את האינסוף, כפי שמתאר הרי"ח, הוא אולי הביטוי המובהק ביותר של העודפות המותרת את חותמה בכתיבה. עודפות זו מזמינה את ההתחדשות המתמדת של הכתיבה והפרשנות - אמנות הלבשתם של הסודות.

הרי"ח תופס את התורה כמוקד שסביבו נבנית הפרשנות. הטקסט הקדוש מופקד בידי הפרשנים האמונים עליו, ומוטל עליהם לפרוץ את מסגרותיו, להעניק לו צורות חדשות ולפתוח בו חדרים חדשים. ראייה זו דומה לראיית הצדיק החסיד כמי שאמון על פרשנות התורה. כמו החסידים, גם הרי"ח תופס את יכולת היצירה הפרשנית כאחד המאפיינים המרכזיים של המנהיג הרוחני. מבחינה זו ישנו דמיון בין הרי"ח לבין החסידים: גם הוא וגם הם מערערים בעמדותיהם את דפוסי החיים הדתיים המקובלים. ואולם, בניגוד לתיאולוגיית

העשייה שקדמו לה למושא ההתייחסות של אותה עשייה מחודשת. היא מוסיפה עליהם עוד שכבת לבוש, ובכך דוחסת אותם ומעצבת אותם כנקודה פנימית. עשיית המצווה, היינו הלבוש החדש הדוחס את קודמיו ומקרב אותם אל המאציל, היא אשר מניעה את פעולת הבירור, ולכן היא מזכה את האחרונים בעלייתם של הראשונים. גאולת הניצוצות איננה מתרחשת בעקבות שחזור התפילה או המצווה ה"מקוריות" אלא בעקבות הנכונות להוסיף לפרשן ולבררן. האחרונים מעלים את בירווי הראשונים אל המאציל באמצעות החידוש שהם מחדשים בהם, ובאמצעות תיקון לבושיהם. ההתמדה בקיום המצוות היא המניעה את הפעילות הפרשנית והיא מביאה להתחדשותה המתמדת של התורה. העלייה נובעת מן הפרשנות והבירור המתמשכים והולכים לאורך הדורות. ריבוי הרבדים, שכבה על גבי שכבה עד אין סוף, אינו מהווה מחיצה בין האדם לאלוקיו, הגוף המאציל. אדרבה, שכבות הפרשנות דווקא מסייעות להתקרב אליו.

ראיית התורה והמצוות ככר לצמיחת שיח פרשני ענף באה לידי ביטוי גם בדבריו של הרי"ח על הוראת המשנה "האומר עד קן ציפור יגיעו רחמיך [...] משתקין אותו",<sup>49</sup> ועל האופן שבו רבי יוסי בר זבידא מטעים דין זה - "שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזירות".<sup>50</sup>

קשא [כך במקור] והלא כמה טעמים ארו"ל [=אמרו רבותינו זיכרונם לברכה] על המצוות [...] ונ"ל בס"ד [=ונראה לי בסיעתא דשמיא] דכל אחד יוכל לומר על המצוות טעם שיבוא לו בדעתו בדרשה אע"פ שעושה בו מדותיו של הקב"ה רחמים, אך זה אינו אלא שדורש הטעם בינו לבין עצמו, או אפילו לפני אחרים, אבל להקב"ה אין לומר לו טעם שלך במצוה זו הוא כך, כי כיון שאומר לפני הקב"ה הטעם הזה נמצא הוא מחליט ומכריח את אותו הטעם לאותה המצוה, כיון שאומר להקב"ה בפירוש שצויתנו בכך בעבור כך, אבל מה שאומר טעמים דרך דרש אין זה מחליט ומכריח הטעם לאותה מצוה, אלא בדרך אפשר הוא מדבר, דר"ל [=דרוצה לומר] אפשר לומר שצונו השי"ת מצוה זו בעבור טעם זה, ואפשר לומר דאין זה הוא הטעם שלה, או אין לה טעם כלל, אלא גזירת מלך היא.<sup>51</sup>

על פי מובנם הפשוט של דברי רבי יוסי בר זבידא המצוות אינן בנות טעם, אלא הן גזרות שתקפותן נובעת מן הסמכות שגזרה אותן. הרי"ח מקשה על דברים אלה ואומר שהדין בטעמי המצוות נפוץ ומקובל, ולא זו בלבד אלא שפעמים רבות נתפסו הרחמים כטעם למצוות שונות. כדי לתרץ את קושייתו הרי"ח מבחין בין שני אופנים של מתן טעם למצווה - על דרך האפשר ועל דרך ההכרח. את הטעם אפשר לייחס למצווה בצורה של דרשה, כלומר בדרך שאיננה הופכת אותו לפירוש הבלעדי של המצווה, ומשמרת את האפשרות להמשיך השיח הפרשני ולמתן טעמים נוספים ואף סותרים. שליח ציבור האומר "עד קן ציפור יגיעו רחמיך"

<sup>49</sup> משנה, ברכות ה, ג.

<sup>50</sup> בבלי, ברכות לג ע"ב.

<sup>51</sup> ר' יוסף חיים, ספר בניהו, א, ירושלים תרס"ה, דף ט ע"ב.

<sup>52</sup> ר' חיים ויטאל, **שער ההקדמות**, ירושלים תשמ"ח, הקדמה א, עמ' ב.

<sup>53</sup> ר' יוסף חיים, ספר דעת ותבונה (לעיל הערה 23), עמ' ה.

מוצאת לה הדים גם בדבריו של הרי"ח המוסבים על המימרה במסכת ברכות - "כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל"<sup>57</sup>. נ"ל בס"ד [=נראה לי בסיעתא דשמיא] שנתן לו רשות שיאמר לפניו חידוש אשר יתחדש בשכלו באיזה טעם וסברה שמוצא בד"ת [=בדברי תורה] שלומד לפניו יתברך, ולא יאמר: איך לפני השי"ת, שהוא אלהי אמת אשר הדברים ממנו יצאו ונחצבו, אומר דבר מה שנראה לדעת? ורצה השי"ת בכך שיהיה מכוין על האמת מדעתו כדי לזכותו בחדושי תורה. ומ"ש [=ומה שנאמר] לו כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל, נ"ל בס"ד הכונה שאם הרב יראה לתלמיד פנים צהובות יתפקח התלמיד ויתחכם ויאמר חדוש, משא"כ [=מה שאין כן] אם יראה לו פנים זועמות יטמטם לבו, ולכן אמר לו: כשם שאני הסברתי לך פנים ועי"כ [=ועל ידי כך] נפתח לבך בתורה, כך אתה הסבר פנים לישראל [...].<sup>58</sup>

פתיחת הלב מתרחשת אפוא מתוך הסברת הפנים. פניו של הקב"ה הפונות למשה משחררות את החידושים האצורים בתוכו. הסברת הפנים היא בגדר אישור למחשבותיו הכמוסות של משה והיא מאפשרת את נביעתן מתוכו. כמו ר' נחמן, גם הרי"ח מתאר את הסברת הפנים של הרב כהזמנה, ככמיהה אל החידוש הכמוס אצל התלמיד. הפנים השוחקות מפיגות את החשש להתבטא בפני הרב, חשש העלול לחסום את עצמיותו של התלמיד, ובכך הן גואלות אותו ומעניקות לו את חירותו. הרי"ח מבכר אפוא את היחס החי והדינמי, התר אחר עצמיותו של התלמיד, על פני הכוונת התלמיד אל יעד רוחני מגובש. המפגש בין הרב לתלמידו, המגע ומשא האינטימי ביניהם, מביאים לידי פתיחת הלב ואמירת חידושי התורה, וכך נמשך הרצף הפרשני המשמר את חירותו של הטקסט.

זאת ועוד, לפי הרי"ח, הלימוד - שהוא כאמור תוצאה של מפגש המביא להולדת החידוש מפיו של התלמיד - כרוך ביכולתו של הרב להעמיד את עצמו במקומו של תלמידו. הדבר בא לידי ביטוי בפירושו לדברי המשנה במסכת אבות - "עשה לך רב והסתלק מן הספק": נ"ל בס"ד דידוע הטעם שכל החכמים נקראים בשם תלמידי חכמים בכל מקום [...] והיינו להורות אף על פי שהאדם עסק בתורה שמונים שנה ויותר ראוי שינהוג בעצמו מנהג תלמיד, שיהי לומד מחביריו ואפילו מתלמידיו [...] וזה שכתוב עשה לך רב תמיד בכל ימך שתחזר על רב ללמדך, כי אי אפשר שלא תמצא חידוש שלא ידעתו [...] ובענין זה של הלימוד אשר ציויתך שתלמוד מכל אדם ותעשה לך רב חדש תמיד, תסתלק מן הספק לשון הסתפקות, כלומר לא יהיה לך בענין זה מדת הסתפקות [...].<sup>59</sup>

סדרי הלימוד מתהפכים אפוא: החכם אינו צריך לראות בעצמו כמי שאוצר את הידע וניצב בעמדה של סמכות רוחנית, אלא כמי שמבקש לעמוד במקומו של התלמיד. החכם האמיתי

הפנימיות החסידית, התנועה ההרמנויטית העולה מדבריו של הרי"ח היא, כאמור לעיל, תיאולוגיה של הלבשה. הרי"ח איננו מבסס את תהליך הפרשנות על הפנמת כוחו הבורא של האל - המאפשרת לפרשן ליצור את הטקסט המקודש מחדש - אלא על יכולתו של הפרשן להתקין לבושים חדשים שיולבשו על גבי הישנים. הגישה אל האל איננה פרי התגשמות או השראה; באופן פרדוקסלי ההתקרבות אליו מתרחשת באמצעות עיבוי שכבת לבושי. האלוהי איננו מופנם בתוך הסובייקט הפרשן אלא מועלם באמצעותו, ומתכסה בשכבות של לבושים חדשים שנטוו עבורו. לעומת הצדיק, אשר בתיאורים חסידיים שונים מתואר כמי שיש בכוח שנמסר לו על ידי הבורא לבטל את גזרתו של הקב"ה,<sup>54</sup> אליבא דהרי"ח אין הפרשן מבטל גזרה אלא מותיר אותה - כלומר את התורה - בעינה. הפרשן איננו יכול לומר דברים אלא על דרך האפשר, ובכך הוא משמר את התנועה הפרשנית. אם כן, אפשר לומר כי למול דפוס הפרשנות החסידי, הנשען על תיאולוגיה של פנימיות, הרי"ח מציב דגם הרמנויטי המבוסס על תיאולוגיה של כיסוי והלבשה.

### בין הצדיק לעדה ובין הדרשן לקהל מאזיניו

סוגיה נוספת המאפשרת את בחינת הדמיון וההבדל הטיפולוגיים בין הרי"ח לבין הצדיקים החסידיים היא תפיסתם את מקומו של המנהיג הרוחני למול קהל שומעי לקחו. עבור החסידים הפנייה אל הקהל היא ביטוי לתמורה העמוקה שביקשו לחולל במסגרות הקהילתיות הקיימות. יצירת קשר הדוק בין הצדיק לעדתו ביטאה תפיסה חדשה שלפיה אין ביכולתה של קבוצת העילית האינטלקטואלית להתנתק מן הקהילה ולהתבצר בדל"ת אמותיה. אדרבה, התעלותה הרוחנית קשורה קשר הדוק למצבה הרוחני, הדתי והקיומי של העדה כולה. הצדיק והעדה נתפסים כאיברים של גוף אחד, גוף הנחוץ להכשרת העלייה אל העולמות עליונים. אף על פי כן, ישנה היררכיה ברורה בין הצדיק לבין עדתו, והדבר בא לידי ביטוי בדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה (1782-1695), שדימה את המוני העם ל"רגלי הפרצוף" ואת הצדיקים ל"עיני העדה".<sup>55</sup>

יחס אחר - גם אם מצוי פחות בספרות החסידית - עולה מדברי ר' נחמן מברסלב (1772-1810), הממחישים את דגם הצדיק המעורר את חסידיו באמצעות השבת הפנים שלהם בעזרת סיפורי מעשיות. כפי שהראתה חביבה פדיה, ר' נחמן מצביע על כך שהתעוררותו של האדם משנתו, הגילוי המחודש של מאור פניו או של עצמיותו, מתאפשר בזכות התערבותו של האחר, המזעזע אותו באמצעות הנכחת הפנים, המולבשים בסיפורי המעשיות.<sup>56</sup> ההשקפה שלפיה המנהיג הרוחני נמדד ביכולתו לעורר את תלמידיו ולהעניק להם כלים לגבש את ייחודיותם

<sup>54</sup> ספר קדושת לוי על התורה והמועדים, ירושלים תשכ"ד, פרשת יתרו, עמ' קלד, ד"ה "או יבואר אנכי ה".

<sup>55</sup> ספר תולדות יעקב יוסף על התורה, ירושלים תשל"ג, פרשת ויצא, עמ' פא.

<sup>56</sup> חביבה פדיה, קבלה ופסיכואנליזה: מסע פנימי בעקבות המיסטיקה היהודית, תל אביב: ידיעות ספרים, 2015, עמ' 220-244.

<sup>57</sup> בבלי, ברכות סג ע"ב.

<sup>58</sup> ר' יוסף חיים, ספר בן יהודע, א, ירושלים תרנ"ח, דף א ע"ב.

<sup>59</sup> ר' יוסף חיים, ספר חסדי אבות על פרקי אבות, ירושלים תשמ"ז, פרק א, טז, עמ' כח.

ויאמר לו הרב למה אתה חושש כל כך לדבריו של הכלב המת? הלא תדע, פעם אחת היה הירח מאיר בכל תוקף אורו והדרו על פני הארץ והיה האויר זך מאד ובני האדם ששים ושמים ביקרת אורו הזורח על פני האדמה, ובכלל היה מאיר על פני נהר הגדול הרחב מאד אשר עיני בני האדם משתעשעים מאד בזריחתו על פני המים הנראית להם. והיו שנים ושלוש כלבים עומדים על שפת הנהר והיו רואין צורת הירח תוך המים, והכלבים עזי הנפש התחילו לנבוח בכל כוחם על הירח המצויר לעיניהם כדרכם לנבוח על האדם אשר בא לפניהם. ויאמרו הכוכבים אל הירח אסוף נגהך ולא תזריח ראה נא כי הכלב עז נפש נובח הוא עליך. ויען להם הירח ויאמר הלא לבני האדם אני זורח ולמה אחדל מלהאיר מפני קול הכלב הנובח. על כן על זאת אני אומר לך הנה הדרשן מקהיל קהילות ודורש הדרשה לבני אדם, ומה אכפת לו קול הכלב הזה הנובח?<sup>62</sup>

הרי"ח מדמה את הדרשן, בן דמותו, לירח המאיר על פני האדמה "בכל תוקף אורו והדרו". מדובר בליל ירח מלא, לילה בהיר שבו "האויר זך ביותר" ובני האדם יכולים ליהנות מן האור שמפיץ הירח ומהשתקפותו במימי הנהר. המצב המתואר הוא אקראי וחולף. אין מדובר בחיזיון יומיומי וקבוע, ומכאן ההנאה הגדולה שהירח מסב לבני האדם, ה"משתעשעים מאד בזריחתו". הירח משתייך גם הוא למערך הסמלים הקבלי: כמו הצדיק, גם הוא מדומה לכלי, ובזיקה לספירת המלכות הוא משמש סמל לשכינה.<sup>63</sup> הלבנה הממעטת עצמה נדמית ככלי המתמלא ומתרוקן תדיר, ועל כן היא סמל לתנועה ולהתחדשות מתמדת.

בעקבות נביחת הכלבים - שאף הם משתלבים במרחב המשמעות הקבלי בבחינת כלבין דחציפין, מלאכי חבלה - הכוכבים אומרים לירח: "אסוף נגהך ולא תזריח". דברים אלו מרמזים לדברי הקב"ה אל הלבנה במדרשו של רבי שמעון בן פזי: "לכי ומעטי את עצמך".<sup>64</sup> יש בכך כדי להדגיש את אופיו המשתנה של הירח: אף על פי שכעת הוא מאיר בעוצמה, הוא עתיד לאסוף את נגהו ולהתמעט, וחוזר חלילה. הכוכבים טעו אפוא בתזמון של דבריהם, ולא בתוכנם. הדרשן אינו מלאך, ולא תמיד הוא מאיר "בכל תוקף הדרו". הוא תלוי באור השופע לתוכו, ועוצמתו של האור משתנה מרגע לרגע. הוא הופך את עצמו לכלי קיבול של האור - וגם לכלי נגינה המייחל לפריסת השכינה על מיתריו, כדי שבני האדם יוכלו

הוא מי שנוהג בעצמו מנהג תלמיד ויש בו צימאון תמידי לידע ולחידושים. תפיסת החכם כתלמיד נצחי מבטלת את תוקפה של ההיררכיה הלמדנית המקובלת. היא מדגישה את חשיבותם של הלימוד המתמיד, של החוויה הקיומית, של הביטוי האישי הייחודי - דברים החורגים מגבולותיה של היררכיה זו. ויתורו של החכם על ההגמוניה המוענקת לו במסגרת תהליך הלימוד המקובל מסייע, לטענתו של הרי"ח, לגיבושו של שיח חינוכי פורה ומשמעותי יותר, המביא לידי ביטוי את אישיותו של התלמיד. אישיות זו, דווקא בזכות חריגותה, שונותה ויציאתה מגבולות השיח, עשויה לתרום חידוש נוסף ופנים נוספים לשיח הפרשני המתהווה.

## צינור וכלי: הממדים המגדירים של ההתקשרות

עוד ביטוי לתפיסת מקומו של המנהיג הרוחני למול עדתו הוא עולם הדימויים. במסגרת מערכת היחסים הנרקמת בין הצדיק או החכם לבין עדתו מתעצבת שפה המגדירה את האופן שבו הוא משמש חוליה הקושרת בין הקהל לבין האל. שפה זו, על מערכת הסמלים והדימויים שלה, מלמדת על הצורה שבה המורה הרוחני מבקש להנחיל לתלמידיו את יכולת ההתקשרות עם האלוהי. מבחינה זו ישנו הבדל בין הדימוי החסידי המקובל לבין תיאורו של הרי"ח. לפי הדימוי החסידי, הצדיק הוא צינור שדרכו שופעת האלוהות אל העולם, והאור האלוהי מוקרן דרך גופו ממש. הצינור מסמל את ספירת יסוד הזכרית. לעומת זאת, תיאורו של הרי"ח משיק לדימוי מנוגד - שגם הוא מופיע בספרות החסידית, אם כי הוא מצוי בה פחות ולעיתים הוא מוכפף לדימוי הצינור - המתאר את הצדיק ככלי, ישות חסרת תוכן קבוע הניזונה מהשראה אלוהית השופעת בתוכה. ביטוי רדיקלי לדימוי זה יש בדברי ר' דב בער, המגיד ממזריטש, המתארים את האדם המוכשר לקבל את השפעת רוח הקודש כמי שעושה עצמו בחינת "פעול", ככלי נגינה שהשכינה פורטת על מיתריו. דימוי זה מסמל את ספירת מלכות הנקבית.<sup>60</sup> פער זה מהווה ביטוי נוסף למה שתיארתי לעיל כהבדל בין התיאולוגיה של הלבושים העולה מדברי הרי"ח לבין התיאולוגיה של הפנימיות.

בהקשר זה מעניין לבחון את הדימויים שהרי"ח משתמש בהם להצגת עמדתו בשאלת מעמדו כמתווך בין האל לעדה. בדרשה שנשא בתגובה על דברי מתנגדיו מתואר אדם המתלונן לפני הרב על נכבדי העיר. הנכבדים, קבל אותו אדם, מלמדים חובה על הדרשנים בבתי הכנסות וטוענים כי הם מטריחים את הציבור וגורמים לו להתכנס בדוחק ובצפיפות כדי לשמוע את דרשותיהם.<sup>61</sup> הרב ממשיך משל שנועד להניח את דעתו של המתלונן:

<sup>60</sup> משה אידל, **חסידות: בין אקסטזה למאגיה**, בתרגום עזן ידן, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשס"א, עמ' 363-371; יהודה ליבס, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", שמואל ראם (עורך), **הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח**, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תש"ן, עמ' 112-113; משה חלמיש, **מבוא לקבלה**, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשנ"א, עמ' 109-110.

<sup>61</sup> אלה היו גם תלונותיו של אוברמאיר כלפי הרי"ח עצמו, וודאי שהדברים קשורים למתרחש בקהילה היהודית בבגדאד. עיינו קדוש (לעיל הערה 2), עמ' 96-98.

<sup>62</sup> הרי"ח, ספר חסדי אבות (לעיל הערה 59), פרק ג, יד, עמ' צח.

<sup>63</sup> זיקה זו באה לידי ביטוי בדברים המובאים בזהר חדש, מדרש רות: "קן זה מלכות, בדרך זה רחל, שנא' ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום, וצדיקים תרין בנין יוסף ובנימין, והיא נקראת לבנה הולכת כל הלילה ומאיר להם עד נכון היום שהוא יעקב". עיינו גם חלמיש (לעיל הערה 60), עמ' 110-112.

<sup>64</sup> בבלי, חולין ס ע"ב. על הכלבים כמלאכי חבלה ראו תיקוני הזהר (מהדורת מרגליות), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ג, דף נט ע"ב. מעניין להשוות בין תיאור הכלבים הנובחים על השתקפות הירח אצל הרי"ח לבין תיאורו של מנדלי מו"ס **בספר הקבצנים**: "כלב אחד, מהני כלבי דחציפין [...] ראשו בשמים ונובח כנגד המאורות ברקיע וכנגד הלבנה בעזות מצח, והיא הולכת לה שוקטה, שלא להשיגח בנביחת הכלב" (מנדלי מוכר ספרים, "ספר הקבצנים", **כל כתבי מנדלי מוכר ספרים**, א, תל אביב: דביר, תשי"ח, עמ' קח). על תיאור זה ראו גלילי שחר, **גופים ושמות: קריאות בספרות יהודית חדשה**, תל אביב: עם עובד, תשע"ו, עמ' 127-128.

בתורה טקסט פתוח הנתון לפרשנות מתמדת. זאת ועוד, הן בכתבים החסידיים הן בכתבי של הרי"ח באה לידי ביטוי התפיסה של הצדיק (או החכם) כמתווך בין אלוהים לעדה. הצדיק ניצב כמורה למול תלמידיו ועליו לשקף את פנימיותם ולעורר אותם.

עם זאת, כפי שהראיתי לעיל, ישנו הבדל משמעותי בין המסד התיאולוגי שעל בסיסו עיצב הרי"ח את תפיסת הפרשנות שלו ואת תודעתו העצמית כפוסק הלכה, דרשן ומקובל, לבין המסד התיאולוגי שעל בסיסו כוננה התפיסה ההרמנויטית של הצדיקים החסידים. החסידים נשענים ברובם על תיאולוגיה של פנימיות, על התפיסה כי כוחו הבורא של האל מופקד בידי הצדיק, ואילו בדבריו של הרי"ח נשקפת עמדה אחרת, שכינית תיאולוגיה של הלבשה וכיסוי. לתיאולוגיית הפנימיות זיקה הדוקה לתהליך כינון העצמי המודרני, ולעומת זאת תיאולוגיית הלבשה מבוססת על התפיסה שבתורה גלומות אינסוף משמעויות, ואפשר להלביש אותה עוד ועוד שכבות של פרשנות באופן שדווקא מאפשר התקרבות אל האלוהי. תיאולוגיית הלבשה איננה מבוססת על מלאותו של הסובייקט פרשן היוצר, ועל תפיסת פרשנותו כבריאה חדשה, מובחנת ובעלת תוקף, כשפיעה של מלאות העצמי על גדותיה; אלא היא מבוססת על הפרשן המתקין את כלי הקיבול, את הכלי המרוקן, לקבלת מושאי הפירוש. פרשנותו היא לבוש שנוסף על הלבושים הקודמים לו, והוא מקיים זיקה אליהם ואיננו עומד לעצמו. תיאולוגיית הלבשה מציבה אפוא של דגם פרשנות שלפיו הכוח האלוהי איננו מוטמע בפרשן, אלא מכוסה על ידו.

נוסף על כך, לעומת החסידות, שהתפתחה מתוך מאבק נחוש נגדה הן מצד המתנגדים הן מצד המשכילים, תפיסתו הרדיקלית לכאורה של הרי"ח התקבלה בהתלהבות בקרב הקהילה היהודית בבגדאד וקשה למצוא בה התנגדות נרחבת לרעיונותיו. נראה שיש לתלות את ההבדל הזה בדפוסי המודרניות השונים באירופה ובתחומי האימפריה העות'מאנית. שלא כבאירופה, דפוס המודרניות הייחודי שהתגבש באימפריה העות'מאנית לא התאפיין בדחיקת הדת אל המרחב הפרטי ובייצור מרחב חילוני, אלא בניסיון להביא להתחדשות התורה מתוך עצמה. דפוס זה אפשר את התקבלותם השלווה יחסית של חידושים רוחניים ודתיים: הם לא נתפסו כערעור על תקפות המסורת ועל אורחות החיים המקובלים אלא כהתפתחות והתחדשות המתרחשות בתוך תחומיה של התורה עצמה. באווירה רעיונית זו צמח הרי"ח, דמות שאינה נענית לחלוקה המודרנית האירופית ופועלת במרחב מסורתי שאין בו דיכוטומיות בין דת לחילון ובין חסידות להשכלה. לא מיזוג בין שני יסודות נפרדים מיוצג בדמותו, אלא ביטוי למרחב אחר, אדיש להבחנות של המרחב היהודי האירופי.

להשתעשע בניגונים הנוצרים מן המפגש הזה. במשל, הנאתם של בני האדם איננה נגרמת מאורו של הירח עצמו אלא מהשתקפותו במימי הנהר, וכך גם כעסם של הכלבים. רוצה לומר, הדרשה אינה נמדדת רק בתוכנה, אלא בעיקר ביכולתה לעורר את קהל השומעים ולגלות להם רבדים סמויים של עצמיותם. היא נבחנת בעיקר בהצלחתה להביא לידי ביטוי את יסודותיו הפנימיים של הזמן שבו היא נישאת.

אם כן, הרי"ח איננו מקבל את דימוי הצדיק לצינור, והוא מבכר על פניו את דימוי הירח, המשיק לדימוי הכלי. יש בכך כדי להעיד על צורת תיווך שונה לחלוטין בין האל לעדתו, המחייבת את צמצום הפער בין הדרשן לבני קהילתו. דימוי הצינור מבטא את תיאולוגיית הפנימיות ואת התגשמות האלוהי בבשר. תיאולוגיה זו מכוננת את ההיררכיה המובהקת בין הצדיק - שניצב בראש הסולם והאלוהות מוקרנת דרכו - לבין העדה, הניצבת בתחתיתו. דימוי הכלי, לעומת זאת, מלמד על דפוס אחר של מגע בין המנהיג לבין עדתו, שאפשר לשייך אותו לתיאולוגיית הלבשה: הדרשן משמש ככלי קיבול, כלבוש המלביש באותו הרגע את האינסוף. הדרשה מעוררת את הקהל באמצעות שיקוף, ולא באמצעות השפעה כמו הצינור, ומעודדת אותו לחזור על דפוס של התרוקנות, של ניסיון להיעשות כלי.

## סיכום

את סדרת מאמרי הביקורת שלו כנגד הרי"ח חתם יעקב אוברמאייר בהבעת תקווה: "הלואי כי עמי הארץ הזה לא ישימוהו בעש"ט שני". בדברים אלה, כמו בדברי אוברמאייר הפותחים את המאמר, יש כדי לשמש בסיס לניסיון ההשוואה בין החסידים לבין הרי"ח, השוואה שבמבט ראשון עשויה להיראות חסרת בסיס היסטורי. תוכן התנגדותו של אוברמאייר, כפי שעמדנו עליו לעיל, חושף את הרבדים השונים בהגותו של הרי"ח המהווים בסיס לבחינת הזיקה בינה לבין הכתיבה החסידית. העתקת הביקורת שהופנתה כלפי החסידות מצד מתנגדיה מן המרחב האירופי אל המרחב הבגדאדי - מתוך הדגשת החדשנות המוגזמת, החורגת מגבולותיה של הקהילה ומערערת את הדפוסים המסורתיים המקובלים - מעניקה בסיס איתן ליצירת זיקה בין הדמויות. הבנת הזיקה הזאת תורמת לגילוי נדבכים נוספים באישיותו ובהגותו של הרי"ח.

קווי הדמיון בין החסידים ובין הרי"ח מלמדים על זיקה טיפולוגית עמוקה ביניהם. אוברמאייר עמד על ההיבט המהפכני אצל הרי"ח, הדומה להיבט המהפכני בחסידות וגם בתנועת הרפורמה באירופה. לכמהיה להתחדשות היה מקום נכבד במשנתו של הרי"ח, ומעידים על כך הימנעותו מקבלת הסכמות לספריו, וכן תיקונו בתחום הליטורגי, שנועדו לאפשר למתפללים לשאת תפילה כנה ולחוש הזדהות עם מילותיה. ההתחדשות המתמדת של השיח הפרשני והשמירה על רצף המסמנים מבטאות אצלו התקרבות אל המאציל ומאפשרות מגע עם האלוהי. גם תפיסתו ההרמנויטית הרדיקלית של הרי"ח נושקת לתפיסת החסידות. כמו החסידים, שראו בצדיק כמי שמחזיק באוצרותיו של המלך ויכול לעשות בהם כרצונו - בכלל זה לשנות את סדר דברי התורה ואת סדר האותיות והמילים מקצה לקצה - גם הרי"ח ראה