

בין תנזימאת לאמנציפציה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף היים מבגדאד

אבירם צורף

בחיבורו *Enlightenment in the Colony* טען אמיר מופתי (Mufti) שכדי להתחיל לבחון את המבנים התרבותיים והפוליטיים שעמדו בבסיס הגדרתן של קבוצות כ"מיעוטים" בהקשרים קולוניאליים ופוסט-קולוניאליים (ובמיוחד את מעמדם של המוסלמים בהודו), יש לבחון את עליית שאלת מקומם של היהודים במסגרת המדינות האירופיות המודרניות במאה השמונה-עשרה. מופתי גרס כי הדגם האמנציפטורי-אסימילטורי שהיה בסיס להכלתם של היהודים במרחב הציבורי החילוני-ליברלי במדינות הלאום המודרניות שיקף שלב מוקדם בתהליך שכינה "כינון כמיעוט" (Minorization). לדידו עליית "שאלת" היהודים וכינונם כ"מיעוט" הייתה ביטוי מובהק למה שהוא הגדיר "משבר מושג האזרחות הליברלי". דמותו של היהודי והקיום הקולקטיבי של תורה ומצוות, שהוקעו במדינות הלאום משום שגילמו "מדינה בתוך מדינה", ערערו על הטענות לאוניברסליות של הסדר הליברלי ושל הדגם האמנציפטורי, וביטאו את הכשל האינהרנטי של מדינת הלאום המודרנית, ששאיפותיה היו נתונות לריכוזיות, לאטומיזציה של האזרח ולניתוקו ממסגרות השתייכות קולקטיביות אחרות.¹ כפי שהראה אמנון רוז-קרקוצקין, בהקשר הזה עלתה הגדרתה של היהדות כ"דת", הגדרה ששללה, למעשה, את הקיום הקולקטיבי של תורה ומצוות כהוויה פוליטית ודחקה אותו אל גבולותיו של המרחב הפרטי. התנאי להשתלבות היהודים במדינת הלאום המודרנית, להיותם אזרחים בה, היה שיהדותם תוגדר "דת", ולא "לאום", משום שהגדרה זו איננה קוראת תגר על מוחלטות ההשתייכות הלאומית הקיימת.²

1 Aamir R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 37-90

2 אמנון רוז-קרקוצקין, "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", בתוך חילון וחילוניות: עיונים בדת-חומיים, ערכה יוכי פישר (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015), 122. לניתוח כולל של דחיקת ה"דת" למרחב הפרטי כבסיס לכינון מעמדה של מדינת הלאום, ראו William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תרגם זהר כוכבי (תל אביב: רסלינג, 2010); Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry* 33 (2006): 52-77

לצד הדגם האמנציפטורי האירופי עלה במהלך המאה התשע־עשרה באימפריה העוסמאנית דגם של שוויון אזרחי, שהיה חלק מן הרפורמות האימפריאליות שהוגדרו דרך המושג הכולל "תנזימאת". הרפורמות האלה, שכללו תמורות ארגוניות ומנהליות רחבות, היו חלק מן המגמה לעצב מחדש את המדינה העוסמאנית בדומה למדינות הריכוזיות האירופיות המודרניות. הרפורמות הובילו לחיזוק כוחו של המרכז האימפריאלי באסתנבול, להעמקת השליטה והפיקוח על הנעשה בפרובינציות ולבירוקרטיזציה של הממסד האימפריאלי. כחלק ממגמה זו, וכניסיון להעמיק את הזדהותם של כלל אזרחי האימפריה עם מוקד ההשתייכות האזרחי העוסמאני, הושווה מעמדם של האזרחים הלא מוסלמים לזה של המוסלמים.³ מהלך זה לא השתקף בשלילה של ההשתייכות הקהילתית המובחנת של הקבוצות הלא מוסלמיות, ואף חיזק את מעמד ה"מֻלְתִּים", הקהילות הדתיות באימפריה, ואת היותן יישויות פוליטיות.⁴

השינוי במעמדן של הקהילות הדתיות בא לידי ביטוי, כפי שטען דימיטריוס סטמטופולוס (Stamatopoulos), בארגונו המחודש של המלטים, בהכרה במלטים חדשים ובעליית כוחן של שכבות חברתיות חדשות בתוך המלטים עצמם.⁵ לפני הרפורמות הוכלו הקהילות באימפריה העוסמאנית במסגרת הקהילה הפוליטית האחת, והיו מובחנות, מוגנות ולא שוות – כהגדרתה של קארן ברקי (Barkey) – ואילו אחרי הרפורמות העניקה השוואת מעמדם של אזרחי האימפריה הלא מוסלמים הקשר חדש למסגרת של המלטים.⁶ התגבשותן של המדינות הריכוזיות האירופיות התאפיינה, כאמור, בשלילה ההשתייכות הקולקטיבית המובחנת באמצעות השימוש במושג "דת", כחלק

3 Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 65-72

4 בנימין בראודה טען כי שיטת המלטים כמסגרת מנהלית לא התקיימה לפני המאה התשע־עשרה, וכי כל מערכת היחסים בין האימפריה לבין הקבוצות שהיא שלטה עליהן התבססו על הסכמים א־הוֹק, שהיו שונים מקבוצה לקבוצה וממקום למקום על פי צרכיהן. כנגד עמדה זו יצאה קארן ברקי, וטענה כי קביעה זו מחמיצה את האפשרות להתבונן במדיניות הכוללת שגיבשה האימפריה מראשית דרכה ביחס לקבוצות שבתוכה ככלי לשימור יציבותה. Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York: Holmes & Meier, 1982), 69-88; Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), 116

5 Dimitrios Stamatopoulos, "From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization", in *Citizenship in Historical Perspective*, eds. Steven G. Ellis et al. (Pisa: Pisa University Press, 2006), 253-273

6 Barkey, *Empire of Difference*, 120

משלילת המבנה הקורפורטיבי הימי-ביניימי שהתבסס על הפריבילגיות שמהן נהנו הקבוצות השונות. בהקשר העוסמאני, לעומת זאת, שימושה של האדמיניסטרציה במונח "דת" היה מעומעם בהרבה, והמלת שיקף למעשה יישות שכפי שטען ונגליס קחריוטיס (Kechriotis), הייתה לא רק דתית אלא גם פוליטית.⁷ הפריבילגיות שהוענקו למלטים היו, כפי שהראה מסיוקי ואנו (Ueno), בסיס למשא ומתן שבמסגרתו תבעו נציגיהם סמכויות שחרגו מהמסגרת המצומצמת של ה"דת".⁸

במחקרו על התגבשות הפוליטיקה הבדלנית בהר הלבנון במהלך המאה התשע-עשרה טען אוסאמה מקדיסי (Makdisi) כי האזור הפך לאתר טעון שבו התגוששו הבנות ופרשנויות מגוונות של הרפורמות האימפריאליות.⁹ הכוחות האירופיים פרשו את חסותם על קבוצות מקומיות, נוצריות, או כאלה שהם הגדירו "לא לחלוטין" מוסלמיות וראו בהן קורבנותיו של שלטון מוסלמי עריץ, והובילו שיח שזיהה את הרפורמות עם מודרניזציה שהובנה במונחים דתיים מובהקים, כתהליך המוביל מן האסלאם הנחשל אל הנצרות האירופית המתקדמת.¹⁰ השיח העוסמאני ראה ברפורמות מרכיב בניסיון להגן על לכידות האימפריה ועל היותה יחידה אחת ולשמור על נאמנותן של האוכלוסיות השונות במרחב אל המרכז האימפריאלי באסתנבול. השיחים האלה הובילו, אליבא דמקדיסי, לפרשנויות מגוונות של הקבוצות המקומיות את מקומן במסגרת הפוליטית ובמאזן הכוחות שהתגבש באזור. שיחים אלו, טען, הם שהיוו בסיס לפוליטיקה שהתגבשה על בסיס של בדלנות דתית והובילו להתנגשויות האלימות בין מארונים לדרוזים ב-1860.¹¹ לצד זאת, טען מקדיסי, שהקיטוב החריף והאלים שבא לידי ביטוי באירועי 1860 לא הוביל לעלייתן של תביעות לעצמאות לאומית ולהפרדות מהמסגרת האימפריאלית ברחבי המשרק העוסמאני, כמו התביעות שעלו בבלקן העוסמאני. בפרובינציות הערביות - בעיקר במעגלי האינטלקטואלים של הנהדה (התחייה או הרנסנס)

Vangelis Kechriotis, "The Modernization of the Empire and the Community 'Privileges': Greek Orthodox Responses to the Young Turk Policies", in *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, ed.

Touraj Atabaki (London and New York: I.B. Tauris, 2007), 54-58

Masayuki Ueno, "Religious in Form, Political in Content? Privileges of Ottoman Non-Muslims in the Nineteenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (2016): 408-441

Ussama Samir Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 7-8

שם, 8-10.

שם, 10-12.

הערבית – התגבשה מחשבה שלא הדגישה את המגמות הריכוזיות של הרפורמות, אלא דווקא את ההיבט השוויוני שלהן, ואת הפוטנציאל שהיה גלום בהן לגיבושה של מסגרת פוליטית משותפת לקבוצות השונות, המושתתת על מוקד ההשתייכות העוסמאני.¹² כמו מקדיסי, בדינו בעיראק העוסמאנית הראה נביל אל־תכריתי (Al-Tikriti) שהמסגרת העוסמאנית של המלח, שהבטיחה את האוטונומיה של הקבוצות אגב התערבות מינימלית של המרכז האימפריאלי בהתנהלות הקולקטיבית, הובילה לכך שבמחוזות של בגדאד, בצרה ומוצל התנהלו קהילות – ערבים, כורדים, תורכומאנים, סונים, שיעים, יהודים, אשורים וארמנים – יחד וראו את עצמן קשורות למסגרת אזרחית אחת – זו של האימפריה המשתרעת מבצרה ועד בוסניה. משום שאוטונומיה זו אורגנה על בסיס קהילתי שלא חפף כל חלוקה גאוגרפית, הוגבלה האפשרות להתגבשותה של פוליטיקה לאומית בדלנית.¹³

גם במחוזות האלה אפשר לזהות שיחים שונים והבנות אחרות של התנזימאת ושל השוויון האזרחי שהובטח במסגרתו, וגם התנגדויות למדיניות האימפריאלית, שאף הן קשורות להיותה של עיראק מרחב של מפגש. בעיראק – כמו בשיח המודרניות שקידמו הכוחות האירופים בהר הלבנון – אפשר לראות בדומיננטיות המסחרית הבריטית ובפעילות המיסיונרית של "החברה הלונדונית להפצת נצרות בין היהודים" את מקדמיו של שיח אירופי על מודרניזציה שביקש להתחרות בשיח העוסמאני.¹⁴ המרחב העיראקי אף היה מרחב מפגש בין האדמיניסטרציה העוסמאנית לבין השיעים, שנתפסו כמי שעשויים לסכן את שליטתה של האימפריה במרחב הזה, משום שנחשבו לשותפיה של איראן הקאג'ארית.¹⁵ מרחב מפגש זה בא לידי ביטוי אף במגמות השונות שהתגבשו

Ussama Makdisi, *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World* (Oakland, CA: University of California Press, 2019), 75-110

Nabil Al-Tikriti, "Ottoman Iraq", *The Journal of the Historical Society* 7 (2007): 208

על הזיקות בין אינטרסים מסחריים אימפריאליים ובין החברה הלונדונית והשיח המילנריסטי שקידמה, ראו Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917: Palestine and the Question of Orientalism* (New York: Oxford University Press, 2015), 185-199; Reeva S. Simon, "The Case of the Curse: The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews and the Jews of Baghdad", in *Altruism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East*, eds. Reeva S. Simon and Eleanor Harvey Tejirian (New York: Columbia University Press, 2002), 45-66

Selim Deringil, "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des Islams* 30 (1990): 45-62

בתוך הקהילה היהודית הבגדאדית בשנים האלה. כפי שטענה אורית בשקין, השינוי במעמדם של היהודים במדינה העוסמאנית בעקבות הרפורמות הוטמע בשיח של יהודי בגדאד ובתביעות שהשמיעו והושתתו על עובדת היותם אזרחיה של המדינה.¹⁶ יצחק אבישור, אורית בשקין וליטל לוי הצביעו על התגבשותם של בתי הדפוס ושל הספרות והעיתונות היהודית המודפסת, הן בבגדאד, הן בקהילות הבת הבגדאדיות בהודו, ועל הזיקות ביניהן לבין הנהגה הערבית, ההשכלה היהודית-אירופית והספרות הקולוניאלית.¹⁷ לצד זאת, התגברותה של הדומיננטיות הבריטית ברשתות הסחר במפרץ הפרסי ובאוקיינוס ההודי הובילה לשינויים במוקדי ההשתייכות של סוחרים יהודיים בגדאדיים, ובמהלך המאה התשע-עשרה הם נשענו יותר ויותר על החסות הבריטית, ואימצו את מערך התפיסות והפרקטיקות של חברת הסוחרים הקולוניאלית.¹⁸

בדבריי להלן אבקש לבחון את מרחב המפגש הזה מתוך עיון בכתיבי של מי שנחשב אחד מגדולי החכמים בקהילה היהודית בבגדאד, ובאימפריה העוסמאנית בכלל, במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים – ר' יוסף חיים, הידוע יותר בכינויו הבן איש חי, על שם ספרו הידוע ביותר (1834-1909, להלן, הרי"ח). הרי"ח אומנם לא שימש בתפקיד רשמי בקהילה היהודית הבגדאדית, אך השפעתו בהיותו פוסק, דרשן, מקובל ומנהיג קהילה חרגה מעבר לתחומי קהילתו, הן לקהילות יוצאי בגדאד בהודו, בסינגפור, בבורמה ובסין, הן לקהילות היהודיות האחרות ברחבי האימפריה העוסמאנית. הדרשות שנשא בכל שבת בבית הכנסת צלאת אל-צעירי בבגדאד תוארו בעיתונות היהודית

Orit Bashkin, "Religious Hatred Shall Disappear from the Land": Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913", *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4 (2010): 305-323

יצחק אבישור, "שידוד מערכות ספרותיות ותמורות לשוניות בקרב יהודי עיראק בעת החדשה (1750-1950)", **מקדם ומים** 1 (תשנ"ה): 235-254; 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 *History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East*, ed. Philip Sadgrove (Oxford: Oxford University Press, 2004), 95-111; ערבים והיסטוריוגרפיה של הספרות העברית: גאוגרפיה ספרותית חדשה", **מכאן יב (תשע"ג)**: 210-227.

Gökhan Cetinsaya, *Ottoman Administration in Iraq, 1890-1908* (London and New York: Routledge, 2006), 127-146; Joan G. Roland, *The Jewish Communities of India: Identity in a Colonial Era* (New Brunswick and London: Routledge, 1998), 15-28; Sarah Abrevaya Stein, "Protected Persons? The Baghdadi Jewish Diaspora, the British State, and the Persistence of Empire", *The American Historical Review* 116 (2011): 80-108

בבגדאד ובכלכתה כאחד מהאירועים המרכזיים בהוויה הקהילתית הבגדאדית, והיו אבן שואבת לרבים.¹⁹ במאמר אבקש להצביע על האופנים השונים שבהם תיאר הרי"ח את שני דגמי המודרניות, על רקע התבטאויות של דמויות אחרות ביהדות בבגדאד בשאלה זו. אטען כי הרי"ח אומנם שלל את המודל האמנציפטורי האירופי וזיהה בתוכו נימה של הצעה לגאולה שיש לדחות בשתי ידיים, אולם הוא אימץ את המודל המודרני העוסמאני של התנזימאת – אף כי באופן מסויג – והציב אותו במסגרת שהעניקה לו משמעות כשלב מוקדם ומסויג של גאולה, או של "התמעטות הקליפה".

דבריו של הרי"ח שבהם אעסוק כאן התפרסמו בחיבוריו שנדפסו לאחר 1897. נקודת הזמן הזאת חשובה מאחר שבחיבורים האלה באה לידי ביטוי התפיסה שגיבש בעקבות התרוששות והתנתקותו מפעילות במסגרת רשתות הסחר הקולוניאליות. ב-1879, בהיותו פקיד הסוכנות של משפחת ששון בבגדאד – אחת ממשפחות ההון היהודיות שהשתלבו ברשתות הסחר הבריטיות – פעל הרי"ח לייצוא תבואה נגד האיסור העוסמאני על כך, שנבע מהאמרת מחירי התבואה באותה התקופה, ואף זכה לביקורת חריפה על כך מצד עניי העיר.²⁰ בשנים האלה פרצו בבגדאד מחאות עממיות נגד פעילותם של סוחרים שהיו מקושרים לרשתות הסחר הבריטיות, ויציאתם של עניי הקהילה היהודית נגד הרי"ח הייתה חלק מהאירועים האלה.²¹ בעקבות מחאתם של עניי העיר וירידתו מנכסיו בתחילת שנות השמונים התנתק הרי"ח מרשתות הסחר הקולוניאליות ואף נמנע מלדרוש כמה שנים.

חיבוריו של הרי"ח מ-1897 הם, למעשה, החיבורים הראשונים שפרסם מאז 1879, ובהם אפשר להבחין בפעם הראשונה בפער שזיהה בין שתי גישות ביחס

19 על הרי"ח, ראו רבקה קדוש, "סיפורי ר' יוסף חיים בהקשר יצירתו הדרשנית: היבטים פואטיים, אידיאיים וחברתיים" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה); דוד רוטמן, "נפלאים מעשיך לרב יוסף חיים מבגדאד: הקובץ והקשריו הספרותיים וההיסטוריים", **פעמים** 109 (תשס"ז): 59-93; Jonatan Meir, "Toward the Popularization of Kabbalah: R. Yosef Hayyim of Baghdad and the Kabbalists of Jerusalem", *Modern Judaism* 33 (2013): 148-172; מיכאל גרוס, **בן יהודע: עינים בפירושי הרב יוסף חיים לאגדות התלמוד** (אלון שבות: תבונות, 2019); אבירם צורף, "ובעוד אשר נראה בקצת מעשיו כאחד הרבנים הפולאניים הנה גם מדת גיגער נזרקה בו": ר' יוסף חיים וביקורת שיח החילון", **זהויות** 9 (תשע"ט): 89-112.

20 ירון הראל, **בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בקהילות בגדאד, דמשק וחלב, 1744-1914** (ירושלים: מכון בן-צבי, 2007), 84-113.

21 Hala Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900* (New York: New York University Press, 1997), 152-153; Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment, and Production* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), 13-15

למודרניזציה. כלומר, הפניה של הרי"ח אל התנוזימאת כמודל אחר של מודרניות הייתה חלק מההתנתקותו מהאוריינטציה הבריטית של בעלי ההון היהודים הבגדאדים ושל קהילות הבת הבגדאדיות במזרח הרחוק.

אם מקבלים את העמדה המזהה בעלייתו של עבדולהמיט השני לשלטון ב-1876 את קץ תקופת התנוזימאת ואת עליית העוסמאניות האסלאמית, הדיון בכתיבתו של הרי"ח משנים אלו, כחלק מהדיון על האזרחות שהתגבש בתקופת התנוזימאת, עשוי להראות תמוה במבט ראשון. עם זאת, כפי שהראתה ג'וליה פיליפס כהן (Phillips Cohen), גישות שונות לאזרחות ולהשתייכות למדינה העוסמאנית שהתגבשו בתקופת התנוזימאת (1839-1876), לא ננטשו בתקופתו של עבדולהמיט השני והוסיפו להתקיים לצד האזרחות שהתגבשה ובמתח עימה, מתוך הדגשת הזהות האסלאמית של האימפריה.²² תובנה זו מאפשרת להמשיך ולדון בשיחים המתחרים על התנוזימאת ועל האזרחות העוסמאנית גם בשנים שלאחר 1876 וגם בהקשר הבגדאדי שבו פעל הרי"ח.²³ ראוי להדגיש כי אין בכונותי לנסות ולשרטט תמונה אידילית של קיום אוטונומי במסגרת האימפריה – ניסיון כזה עשוי להוביל להתעלמות מן הקבוצות שלא נהנו ממעמד של מלח, כמו השיעים, שהמדיניות העוסמאנית כלפיהם ביקשה לראות בהם חלק אינטגרלי מן האוכלוסיה הסונית העוסמאנית, ובכך להקטין את האיום שנסקף מצידם לגיטימיות האסלאמית של האימפריה שטענה לכתר הח'ליפות. מדיניות זו, כפי שהראה סלים דרינגיל (Deringil), כללה גם מאפיינים מובהקים של פעילות חינוכית-דתית ממוסדת שכונתה לעיתים "מיסיון", בדומה למדיניות ההאחדה האמנציפטורית.²⁴ במאמר זה אנסה להבין כיצד יצרו ההשתייכות האזרחית העוסמאנית וההכרה במלח, כפי שהתהוו בהקשר העיראקי, בסיס לתפיסה האלטרנטיבית של הרי"ח את הקיום היהודי במסגרת המדינה המודרנית – תפיסה שהייתה מנוגדת לדגם האמנציפטורי מחד גיסא ולדגם מדינת הלאום המאפיינ את ההיסטוריוגרפיה הציונית, מאידך גיסא.²⁵

22 Julia Phillips Cohen, "Between Civic and Islamic Ottomanism: Jewish Imperial Citizenship in the Hamidian Era", *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 237-255

23 בשנים האלה נחשבה האוטונומיה של השבטים במחוזות עיראק לבעלת חשיבות רבה יותר מבחינת המרכז האימפריאלי, ראו Ebubekir Ceylan, "Carrot or Stick? Ottoman Tribal Policy in Baghdad, 1831-1876", *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 3 (2009): 170

24 Deringil, "Struggle against Shiism", 51, 54

25 בכך מצטרף מאמר זה למגמה רחבה יותר המצביעה על תביעות לקיום יהודי קולקטיבי אוטונומי במסגרת האימפריות הרב-לאומיות. ראו למשל: דימיטרי שומסקי, "יהודה לייב פינסקר, אוטו/אמנציפציה, ואימפריה רב-לאומית", בתוך הציונות והאימפריות, ערך יהודה

תנזימאת כאמנציפציה – הרב עבדאללה סומך ור' שלמה בכור חוצין

אורית בשקין הראתה שיהודים עיראקים הגיבו בהתלהבות על רפורמות התנזימאת, וזיהו בהתחדשות האימפריאלית מתכון ליצירת יחסים מסוג חדש בין יהודים ללא-יהודים, ולקידום שוויון וביטחון. בשקין טוענת שהרב עבדאללה סומך (1813-1889, להלן, הרע"ס), מורו של הר"ח, ר' שלמה בכור חוצין (1843-1892, להלן, רשב"ח) והר"ח עצמו נתנו ביטוי לקבלה הנלהבת של הרפורמות,²⁶ ובוחנת כיצד ביטאה תגובתם לתנזימאת את התגבשות תודעתם העצמית כאזרחים עוסמאניים. אני מעוניין להמשיך בדיון הזה ולבחון איזה שיח על הרפורמות הם קידמו ולאיזה עולם מושגים הם שייכו אותו. כפי שאציע להלן, הרע"ס ורשב"ח ראו בתנזימאת המשך של המודל האירופי של האמנציפציה, ואילו הר"ח ראה בהם שני מודלים שונים.

בתשובה העוסקת בשאלת השימוש בתאורת גז בשבת בבתי הכנסת ובחשש מפני שרפות טען הרע"ס כי בניגוד להיתרים מוקדמים יותר לומר לגוי לכבות את הנרות הדולקים בבית הכנסת בשבת, שניתנו על רקע החשש שיהודים יואשמו באחריות לשרפות, "בזה הזמן ב"ה נתמתקו הגלויות, ובפרט בערי אירופא, וגם בתורכי, ולא יעשו לנו עלילות בשביל הדליקה, ואין פוצה פה ומצפצף לומר שהיהודים עשו הדליקה כדי להזיק לגויים, וכמעט שהיו לעם אחד."²⁷ כלומר, הרפורמות העוסמאניות, שאינן מוזכרות בשמן המפורש בתשובה – התנזימאת – נתפסות כסניף פריפריאלי של המודרניזציה האירופית. תפיסתו האירופוצנטרית של הרע"ס את המודרניות קשורה אולי למעורבות הרבה שלו בחוגי אליאנס, שאל בית הספר שלהם שלח את נכדו, ולקשר שלו לאישים כמו הגאוגרף והמזרחן היהודי-בוארי יעקב אוברמאיר.²⁸ אצל רשב"ח הדברים מובהקים עוד יותר. ברשימה שפרסם מעל דפי עיתון המגיד, ובה תיאר את מצבם הקשה של יהודי ארביל שבכורדיסטאן, ששבעה מהם נהרגו במשך שנתיים ושסבלו מגנבות חוזרות ונשנות מצד שכניהם, הוא טען כי –

שנהב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"ו), 82-110; אביגיל יעקובסון, "פרקטיקות של נתינות ונאמנות לאימפריה: תנועת ההתעת'מנות כמקרה בוחן", בתוך *הצינונות והאימפריה*, 182-159.

Bashkin, "Religious Hatred", 309-316 26

הרב עבדאללה סומך, *שו"ת זבחי צדק החדשות*, חלק ג' (ירושלים: תשמ"א [1885]), רלב. וראו Bashkin, "Religious Hatred", 310; צבי זוהר, "יחסו של הרב עבדאללה סומך לתמורות המאה ה'ט' כמשתקף ביצירתו ההלכתית", *פעמים* 36 (תשמ"ח): 98-99.

Bashkin, "Religious Hatred", 310. כך, למשל, שיבח אוברמאיר בחיבורו את הרע"ס, ש"אוהב את הציוויליזאטיאן החדשה קורא במכתבי העתים לישראל שולח את צאצאיו אל בית הספר חברת כ"ח פה ובן בנו הנהו בפאריס בבית מדרש המלמדים אשר לחברת כ"ח" (יעקב אוברמאיר, "בגדאד", *המגיד*, 9 בפברואר, 1876, 48). על אוברמאיר, ראו Bashkin, "Why Did Baghdadi Jews", 97-103

בין תנוזימאת לאמנציפיצה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

ועל הראשונים אנשי פרס אין להתפלאות כ"כ [כל כך] כי מי לא ידע בכל אלה שאנשי פרס [...] היושבים בחושך אשר לא ראו מעולם אור הדעת וההשכלה והבינה לא זרחה בארצם רק על האחרונים המה אנשי קורדיסטאן היושבים תחת ממשלה ישרה ופעלת חסד ואור הדעת והבינה החל להתנוצץ ולהאיר במחשכי לבבות יושבי ממשלתה [...] יש להתפלאות הפלא ופלא איך בממשלה כזאת יעשה מעשים רעים כאלה [...] ומה גם מלכנו הישר הצדיק שלבו טוב לישראל ואינו מבדיל בין עם לעם ובין לאום ולאום כמו שמצאנו [...] שערך מכתב יקר לכל שרי ממשלתו שכל בעלי דתות השונות המתגוררים תחת ממשלתו יחיו בשלום ובמישור ובשלוה והמושלמני לא יצור את ישראל והישראלי לא יצור את המושלמני [...] ושנאת הדת תעבור מן הארץ.²⁹

בניתוחה את הקטע הזה טענה בשקין שרשב"ח ראה בתנוזימאת מעמד המוענק לו כאזרח המדינה העוסמאנית, שעל בסיסו זכותו לתבוע ממנה ההגנה על ביטחונו ועל ביטחון קבוצת ההשתייכות שלו, שהיא מחויבות בסיסית של מדינה מודרנית לאזרחיה. בכך מעידים דבריו על מידת האמון שרחש לתהליכי המודרניזציה האימפריאליים.³⁰ אני מבקש להציע כי השיח האוריינטליסטי של רשב"ח – שיח שעמדה עליו ליטל לוי, ויש להציבו בהקשר הרחב יותר של שיח האוריינטליזם העוסמאני שעליו הצביע מקדיסי – מילא תפקיד בשיח האזרחות והמודרניזציה שלו, ואפיונו חשוב להבנת הקטגוריות שדרכן תפס רשב"ח את התנוזימאת.³¹ רשב"ח ביסס את ציפיותיו האזרחיות על הניגוד בין איראן

29 שלמה בכור חוצין, "אזיען", המגיד, 22 בינואר, 1868, 27. עליו ראו לב חקק, איגרות הרב שלמה בכור חוצין (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2005), 104-13.

30 Bashkin, "Religious Hatred", 312. גם על רקע העמדה החיובית הכוללת של יהודי האימפריה העוסמאנית כלפי השלטון האימפריאלי למן פתיחת שעריה של האימפריה לפני היהודים שגורשו מספרד ב-1492, הלשון שבה משתמש רשב"ח ודבריו על צווי התנוזימאת ועל עקרון השוויון בין אזרחיה המוסלמים והלא מוסלמים של האימפריה, מלמדת שאי אפשר לראות בה המשכיות הגישה היהודית המסורתית כלפי האימפריה בלבד, אלא מדובר כאן בדיון קונקרטי ברפורמות. לניתוח השוואתי של שתי עמדות יהודיות עוסמאניות כלפי מדיניות האימפריה בשתי תקופות שונות, ראו Katherine E. Fleming, "South Balkan Rabbinic Readings of Ottoman Rise and Decline: Eliyahu Kapsali of Crete and Yehuda Alkalai of Zemlin", in *Greece and the Balkans: Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*, ed. Dimitris Tziouvas (Burlington, VT: Ashgate, 2003): 101-113

31 Lital Levy, "Jewish Writers in the Arab East: Literature, History and Politics of Enlightenment, 1863-1914" (PhD diss., University of California, Berkeley, 2007), 339-352; Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review* 107 (2002): 768-796

הקאג'ארית, הנחשלת לכאורה, שאנשיה מתוארים כמי ש"לא ראו מעולם אור הדעת וההשכלה", לבין האימפריה העוסמאנית, ש"אור הדעת והבינה החל להתנוצץ במחשכי לבבות יושבי ממשלתה". מערך המושגים שלו מושתת על ההנגדה בין חושך לאור ועל זיהוי האור עם הדעת וההשכלה, ומלמד אפוא על אימוץ שיח הנאורות האירופי, בעיקר כפי שהוא בא לידי ביטוי בבמה שבה פרסם את מאמריו, המגיד. הנגדה בין חושך לאור ריוחה אף בקרב הבירוקרטים העוסמאנים, שזיהו בידע המדעי האירופי המודרני את בסיס הלגיטימציה שלהם, והצביעו על הקשר בינו לבין מודל האזרחות הטובה.³² כמו אצל הרע"ס, גם אצל רשב"ח התנזימאת הוא המשך של האמנציפציה ושל הנאורות. בדברים האלה אימץ רשב"ח את השיח שרווח במרכז האימפריאלי עצמו ביחס לשיעים, ובעיקר ביחס למנהיגות השיעית בעיראק. האליטות העוסמאניות סברו שמנהיגות זו מעוניינת בשימור הבערות של הציבור הרחב, שכן היא מאפשרת להם לשלוט בהם. לעומת זאת, חינוך והשכלה היו בעיני העוסמאנים בסיס להבטחת נאמנותן של האוכלוסיות השיעיות בעיראק למרכז האימפריאלי. במובן זה פעל רשב"ח כאזרח המדינה העוסמאנית ואישש את הדימוי העצמי העוסמאני הנאור – דימוי שהיווה בסיס למדיניות ההאחדה שכוונה אל האוכלוסיה המוסלמית השיעית במרחב. בכך גם באה לידי ביטוי הפרייוליגיה שלו בהיותו יהודי, שבמסגרת התנזימאת נהנה מהשתייכות לקבוצה בעלת מעמד של מלח. לצד זאת, כפי שהראה דרינגיל, תביעות דומות הועלו אף מצד השיעים בעצמם, מתוך תודעה עצמית של היותם אזרחים עוסמאנים.³³

אמנציפציה, אוניברסליות ומילנריזם בכתבי הרי"ח

שלא כמו אצל רע"ס ורשב"ח, אצל הרי"ח הדיון באמנציפציה ובתנזימאת הוא נפרד, הוא העריך אותם אחרת, ומכאן שראה בהם שני דגמים אחרים. כך, בדרשה הדנה במפגש המחודש של יעקב ועשו (בראשית ל"ג, 1-17) הסביר הרי"ח את סירובו של יעקב להצעתו של עשו ללוות אותו בדרכו בהבאת דבריו של ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים (1808-1883), רבה של העיר סיגט ואחת הדמויות המרכזיות במעגלי האורתודוקסיה הרדיקלית ההונגרית. בדבריו על דרשת חז"ל על פרעה ומצרים שהעבידו את בני ישראל "בפרך", הקוראת את המילה "בפרך" כ"בפה רך",³⁴ הסביר טייטלבוים כי –

M. Alper Yalcinkaya, *Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the Nineteenth-Century Ottoman Empire* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015), 42-97

Deringil, "Struggle against Shiism", 58

"יעבידו מצרים את בני ישראל בפרך – רבי אלעזר אמר: בפה רך, רבי שמואל בר נחמני אמר: בפריכה" (תלמוד בבלי, סוטה, יא ע"ב).

בין תנוזימאת לאמנציפיציה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

הענין הוא ע"ד [על דרך] שעינינו רואות עתה חדשות בארץ שאוה"ע [אומות העולם] קראו דרור בארץ ונתנו חירות ליהודים לקנות בתים שדות וכרמים ולהיות שרים, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בגוייהם להיות מושלים בקרב תבל כמוהם ובגלל זה יפתום בפיהם ויסיתו את עמי הארץ קלי הדעת אשר צץ בהם מינות ואפיקרסות להדמות להם בפה ולשון ושם וכתב [...] וילכו בדרכיהם ויתערבו ביניהם וילמדו מעשיהם ובזה ממש היתה עצת פרעה וכו'.³⁵

על פי טייטלבוים, המהפך במעמדם של היהודים בעקבות האמנציפיציה נעשה מתוך ניסיון - שלא היה בכפייה, כפי שהתנסו היהודים בעבר, אלא באמצעות פיתוי בדיבור - לגרום להם ש"ישנו את שמם ולשונם ומלבושיהם וילכו בדרכיהם ויתערבו ביניהם". בניגוד לתביעות המוקדמות מהיהודים שימירו את דתם, שהיו כרוכות בשימוש בכוח, כאן קריאת הדרור ומתן החירויות - האמנציפיציה - היא שמהווה בסיס לשלילת המובחנות הקולקטיבית היהודית, שלילה המתבטאת באימוץ ההביטוס הכללי (הנוצרי בהקשר זה), ולבסוף ב"התערבות" בתוכם. בעקבות דבריו של טייטלבוים, טען הרי"ח כי כוחם יפה אף להסביר את תמונת המפגש של יעקב ועשו, ואת האופן שבו "נהפך עשו לאיש אחר לבקש החברה עם יעקב [...]":

והוא כי תחלה רצה עשו לבא על יעקב בחרב כדי לאבדו ח"ו [חס וחלילה] וסוף עתה בא להיפך כי זה היה דוגמה לזרעו אדום דבתחילה היו באים על ישראל בחרב שלופה להעבירם על דת בתוקף ויד רמה שאם לא ישמעו להם יהרגום [...] אך באחרית הימים נשתנה דעת קליפת אדום בדבר זה ובאו עליהם בפה רך וברצוי וחברה שנתנו להם חירות והשוואה אחת עמהם בשררה ומקנה וקנין ונחלת ארץ כדי שעי"כ [שעל ידי כך] ילמדו ממעשיהם ויעזבו תורה ומצוות. ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] זאת העצה עלתה בידם במקצת וזאת היא העצה שעלתה בלב עשו באחרונה שעזב החרב והמלחמה עם יעקב ודבר להפך נסעה ונלכה בעוה"ז [בעולם הזה] בחברה ושיתוף ובהשוואה אחת ואלכה נגדך לעזרתך ולשמור אותך. וכל זה [...] שחשב שכזה יוכל לו לקלקל דרכיו ח"ו ואז יגבר עליו ויהיה לו תקומה בעולם.³⁶

35 יקותיאל יהודה טייטלבוים, ספר ייטב לב, חלק ב: שמות (סיגעט: תרל"ה), ח ע"ב.

36 ר' יוסף חיים, ספר בן איש חי: דרושים (ירושלים: תשל"ז), לח.

הרי"ח מעביר את הדיון מפרעה – דמות שאין כל מסורת המייחסת לה נמשל היסטורי ברור – לעשו, דמות שבהקשר היהודי מורה על מושא היסטורי מובהק וברור – הנצרות האירופית.³⁷ בכך הופך הרי"ח את דבריו של טייטלבוים מדברים שכוחם יפה לכל שליט על היהודים, לדברים העוסקים דווקא בהתנהלות הנוצרית-אירופית. הרי"ח אף מפורש יותר מטייטלבוים וטוען שה"חירות והשוואה אחת עמהם" ניתנו ליהודים כדי "שעי"כ ללמדו ממעשיהם ויעזבו תורה ומצוות", ואף מעיד ש"זאת העצה עלתה בידם במקצת". כלומר, הרי"ח מצביע על זיקה בלתי ניתנת להתרה בין החירות והשוויון המובטחים מתוקף המודל האמנציפטורי, לבין עזיבת התורה והמצוות, ומכאן גם לביטול המובחנות הקולקטיבית היהודית. דבריו של הרי"ח בהקשר הזה אינם רק ייבוא של עמדה יהודית אורתודוקסית אירופית מנותקת מכל הקשר. אדרבה, הדגש שמדגיש הרי"ח שכוחם של הדברים יפה לדיון בעשו-אדום דווקא מלמד על ההקשר שבו הציב אותם. נראה כי את דבריו של הרי"ח, ובמיוחד את התיאור האגבי של הצלחות ההתנהלות הנוצרית להוביל יהודים לעזיבת התורה והמצוות, יש לבחון בהקשר של פעילותם של אנשי מיסיון ברחבי האימפריה העוסמאנית – פעילות שאף הובילה להתנצרותם של כמה יהודים. בהקשר הבגדאדי היו הכוחות שהובילו את הפעילות הזאת מיסיונרים שפעלו במסגרת "החברה הלונדונית להפצת נצרות בין היהודים", שפעילותם נעשתה על רקע הדומיננטיות המסחרית הבריטית ברשתות הסחר הקולוניאליות במפרץ הפרסי ובאוקיינוס ההודי, והתגבשותה של שכבת סוחרים עיראקים, ובהם יהודים רבים שפעלו בחסות בריטית. כדי להבין את ההקשר של עמדתו הביקורתית של הרי"ח, אני מבקש לסטות מעט מהדיון ולשרטט בקווים כלליים את פעילותה של חברת המיסיון הלונדונית בקרב יהודי בגדאד.

הערה על פעילות החברה הלונדונית בבגדאד

את ראשית הפעילות של החברה הלונדונית בבגדאד ניתן לציין בהגעתו אל העיר של הכומר ג'וזף וולף, יהודי מומר ואיש החברה, ב-1824. בבגדאד נפגש וולף עם ראש הגולה ועם ר' משה חיים, סבו של הרי"ח, שאחז בכס הרבנות עד מותו ב-1839.³⁸ על פי התיאורים ניהל הסב שיחות עם וולף ולא גילה כל התנגדות לפעילותו בקרב היהודים,

37 ישראל יעקב יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים (תל אביב: עם עובד, 2000), 25-34.

38 "Journal of Rev. Joseph Wolf", *The Jewish Expositor* 10 (1825): 229 אברהם בן-יעקב, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים ועד ימינו, 1960-1038 (ירושלים: קריית ספר, 1979), קכה-קכח.

ועל פי עדותו של וולף כמה יהודים שהשתכנעו מדבריו הגיעו לחדרו בקונסוליה הבריטית בבגדאד כדי לקרוא בתרגומי הברית החדשה.³⁹ כפי שהראתה ריבה סימון (Simon), מסעו של וולף במזרח התיכון ופעילותו לאחר מכן הביאו את החברה למסד את פעילותה, בעיקר באזור סוריה ופלסטיין־ארץ ישראל. אנשי החברה ציפו שהנציגות הממלכתית הבריטית ברחבי האימפריה העוסמאנית תגן על זכויותיה של החברה ותשפיע על השלטון העוסמאני להעניק לגיטימציה לפעולות המיסיון. ככלל השתלבו פעולותיה של החברה באינטרסים הפוליטיים והכלכליים הבריטיים, והנציגים הבריטים באימפריה אכן פעלו ליצור בסיס לפעילותה בקרב יהודים אזרחי המדינה העוסמאנית. בכך הם ביקשו לחזק את התדמית של בריטניה שהיא מגנת המיעוטים הלא מוסלמיים באימפריה, ובהם היהודים.⁴⁰ חיזוק זה היה חלק מהתחרות עם כוחות אירופיים אחרים על הדומיננטיות במרחב העוסמאני, ובתוכם האימפריה הרוסית, שהציגה את עצמה כפטרונית של הקהילות היווניות־אורתודוקסיות, וצרפת, שתפסה את עצמה כמגנת הקהילות היווניות־קתוליות. בהקשר הזה הגיעו לבגדאד הכמרים מורי ויקאר והנרי אהרון שטרן ב־1844 והחלו בפעילות המיסיון. על פי עדותם, יהודים רבים פקדו את הבית שבו ישבו, ניהלו דיונים ופנו להדרכה בסוגיית הנצרות, ואף פנו אליהם בבקשה שילמדו אותם אנגלית. בקשה זו ביטאה את החשיבות הרבה שייחסו יהודים שהיו שותפים ברשתות הסחר הימיות ליצירת הקשרים עם הבריטים, שהיו הכוח המרכזי ברשתות האלה. החרפת פעילות המיסיון נתקלה בהתנגדות חריפה מצד ההנהגה הרבנית הבגדאדית, וב־1846 הוכרז חרם על מי מן היהודים שייכנס אל בית המיסיון.

הכמרים, שסברו שהקונסוליה הבריטית מגנה עליהם, פנו לשלטונות בבקשה שיפעלו נגד החרם, שעל פי תפיסתם הפר את זכויותיהם של מי שביקרו בבית המיסיון בהיותם אזרחיה של האימפריה. לעומת זאת, הקהילה היהודית, שנהנתה ממעמד המלך העוסמאני, הגישה פטיציה למושל העוסמאני של בגדאד, נגיב פאשא, ובה קבלה על שהמיסיונרים מפיצים ספרים שתוכנם ושפתם פוגעים בתורה, בתלמוד ובספרות הרבנית ומתקיפים אותם. בכיסוס השונה של תביעות שני הצדדים ובמושאי פנייתם מגולם המתח בין שני דגמי המודרניזציה – בין חופש הפעולה של המיסיון שהוגדר על בסיס חירותם של פרטים, לבין המסגרת העוסמאנית שביקשה להגן על האוטונומיה הקהילתית של הקבוצות השונות שבה. בסופו של דבר נאלץ הנציג הבריטי בבגדאד,

W. T. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, From 1809 to 1908* (London: London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, 1908), 108-109; "Journal of Rev. Joseph Wolf", 229
Simon, "The Case of the Curse", 45-66 40

הנרי רולינסון, שלא לפעול נגד הכרעת השלטונות העוסמאניים לטובת הקהילה היהודית – מה שהיה עלול לסכן את הבריתות הפוליטיות שהבטיחו את השליטה הבריטית ברשתות הסחר במפרץ הפרסי ובאוקיינוס ההודי.⁴¹ בעקבות זאת, נאלצו ויקאר ושטרן להפסיק את פעילותם בבגדאד ולעבור לאיראן.⁴²

פעילות המיסיון התחדשה ב־1847, ומאז ועד 1858 אף יש עדות להתנצרותם של חמישה יהודים בגדאדים בבית המיסיון, ולאדם אחד שעבר לבומביי כדי להתנצר.⁴³ בשנים אלו הותקן גם בית דפוס שבו הודפסו והופצו ספרים ועלונים של החברה באנגלית, בעברית ובערבית. ב־1866, לאחר שלוש המרות דת נוספות, החליטה החברה הלונדונית, בעקבות הישגים דלים למדי ביחס לציפיות, להפסיק את פעילותה, בתקווה שבגדאד והערם בסביבותיה יוסיפו להיות יעד לביקורים מזדמנים של אנשי החברה. הכומר י"ה ברוהל, שהתפלא מן הצעד, טען כי אף שפעילות המיסיון לא הביאה להמרות רבות, מספר הספרים והעלונים שהופצו בקרב יהודי בגדאד לימדה אותם את "ההיסטוריה האמיתית של המושיע".⁴⁴ ב־1883 תועד ביקור נוסף של אחד מאנשי החברה בבגדאד.

מיסיון, מילניזם ומשיחיות מסויגת

הזיקה שסימן הרי"ח בדבריו, בין החירות והשוויון (במיוחד בהקשרי קניין ובעלות על קרקעות) לבין עזיבת התורה והמצוות, עשויה לשקף את ההקשר של מגמת ההתפשטות האימפריאלית הבריטית אל שטחי האימפריה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בחוזה האנגלו־עוסמאני מ־1838. במסגרת זו השתלבה ההגמוניה הכלכלית הבריטית שהובילה שיח של קדמה כלכלית המבוססת על עקרונות של סחר חופשי וזכות לקניין, בפעולת המיסיון.⁴⁵ חשיבותו של ההקשר הזה מקבלת משנה תוקף לנוכח דבריו של הרי"ח החותמים את הדרשה ומדגישים את הנימה המשיחית של הצעתו של עשו, ואת דחייתו הגורפת של יעקב:

אך יעקב אע"ה [אבינו עליו השלום] הרגיש בנזק הדבר הזה ואמר לו [...] ידעתי לא מאהבה וטוב לב אתה רוצה בכך אלא כונתך כדי להתגבר על זרעי ולשלוט במ ע"י קלקול מעשיהם אשר יתקלקלו מחברת זרעך דאז ידפקום המקטרגים [...] על כן אין לי חפץ בזאת העצה של החיבור אשר

41 שם.

42 *Gidney, History of the London Society*, 258

43 שם, 260-259, 302-300.

44 שם, 385.

45 *Pamuk, The Ottoman Empire*, 10-15

בין תנוזימאת לאמנציפיצה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

דברת [...] אלא יעבור נא אדוני לפני עבדו שתשלוט בפ"ע [בפני עצמך] בלתי התערובות זרעי ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה היא מלאכת הבירור של נ"ק [ניצוצות קדושה]. ולרגל הילדים הם הנשמות שבאוצר גוף עד שיוולדו ויבואו כולם [...]

ההצעה של עשו – שנועדה להבטיח את התגברות זרעו, זרע אדום, על זרע יעקב דרך קלקול מעשיהם של האחרונים, ולמעשה איימה איום כמו אפוקליפטי של התגברות הקליפה – מתפרשת כניסיון לדחיקת הקץ. תגובתו של יעקב, לעומת זאת, מתפרשת כהענקת הבכורה להתנהלות "לאטי", השוללת את השלטון, את החירות ואת השוויון שמציעה הנצרות האירופית, ומעדיפה על פניהן את עבודת התיקון המתמשכת של בירור ניצוצות הקדושה. בניגוד לחירות, המוצגת כגאולה, מציג הרי"ח את שלילת הקץ, הנובעת מכך שמלאכת הבירורים עוד לא הסתיימה, ומכך שלא כל הנשמות שבאוצר כבר נולדו ובואו בעולם. יעקב מוותר על השליטה המוצעת לו ומעניק אותה בשלמותה לעשו, מתוך הגנה על מובחנותו ומובחנות זרעו שלו – "שתשלוט בפ"ע בלתי התערובות זרעי" – מתוך ההבנה שקץ זה איננו אלא הגשמה במסווה של התגברות הקליפה. אם כן, המפגש בין יעקב לעשו מתואר כאן כעימות בין שתי גישות, זו המציעה גאולה וקדמה בדמות של "חירות והשוואה אחת" ומתן שררה, לבין זו הדוחה את תחושת הקץ החריפה ומבכרת את מלאכת התיקון המתנהלת לאיטה. היבט זה של העימות משקף אף הוא ממד נוסף של המפגש עם נציגיה של הנצרות האירופית במרחב העוסמאני – מפגש בין מקדמי שיח הרואה במודרניזציה מעבר מחושך לאור וגאולה ומבוסס על שאיפה להאחדה ולאוניברסליות, לבין שיח מודרניזציה המשמר מסגרות השתייכות קהילתיות קיימות ושולל את הניסיון למוטט אותן.

התנוזימאת וגילוי החוכמות

הרי"ח דן בתנוזימאת בנפרד מן הדיון בדגם האמנציפיטורי, וראה בו דגם אחר, שלהבנתו מדובר בו ברגע של גאולה מסויגת המאפשרת מהלכים של גילוי גופי ידע כמוסים. למשל, בתשובה לשאלה המופיעה בחיבורו אמרי בינה (1908), שבה תהה השואל על התאחרות גילוי החוכמות שאיפשרו את המצאת אוניות הקיטור והטלגרף, למרות חוכמתו של שלמה המלך ש"היתה גדולה וגבוהה על כל בעלי חכמות הנמצאים בעולם [...]", תלה הרי"ח את גילוי החוכמות ברפורמות האימפריאליות:

נראה ודאי היה יכול שלמה הע"ה [המלך עליו השלום] להשיג כל אלו החכמות של אניה של אש ושל תילגראף מרובי החכמה אך לא רצה לעשותם ולהשתמש בהם כי הוא ידע ברוה"ק [ברוח הקודש] התלאות

אשר ימצאון לישראל מן אויביהם [...] הצוררים אותם ותמיד באים עליהם מארץ מרחקים ללחום עמהם [...] בארצות החיים, אך מחמת הרחק מקום ירושלים מן מקומות ערי המלוכה של אויביהם נעשה לישראל ריוח והצלה במלחמה, ותמיד נמצא אצלם שארית הפליטה, אבל אם היו קלים רודפיהם [...] לבא אליהם באניות של אש שבהם מתקרב הדרך [...] אז תכף יביאום ממקום ממשלתם וילחמו בם [...] ועוד היו מתיעצים זה עם זה בתילגראף והיו ממציאים הכנות לתגבורת שלהם ולהצלחתם [...] על כן הסתיר שלמה הע"ה חכמות אלו [...] וחסד גדול עשה השי"ת [השם יתברך] עם ישראל ועם שאר בני אדם שגם בדורות האחרונים לא נתן לב לחכמי הטבע להרגיש ולהתבונן בחכמות אלו אלא עד שנים האחרונות הקרובות לנו שאז כרתו המלכים ברית בתקנות שעשו בעבור תיקון העולם שקורין זה בשם תנצימאת דעי"כ [דעל ידי כך] יצא מן חכמות אלו [...] טובה ותועלת בכמה דברים לאנשי העולם ובפרט לישראל החלושים אשר הם גרים גרורים בארצות מלכי האדמה יר"ה [=ירוש הודם], ונמצא גילוי חכמות אלו בדורות האחרונים נעשה יפה לעולם והוא דבר בעתו מה טוב.⁴⁶

הרי"ח בוחן בדברים אלו את המצאת אוניות הקיטור והטלגרף מנקודת המבט היהודית המסומנת על ידו כפרובינציאלית ומסומלת בריחוק הגאוגרפי מן המרכזים האימפריאליים. מנקודת מבט זו הרי"ח מבקש להצביע על אפשרויות השימוש המאיימות והאלימות בחידושים הטכנולוגיים האלה. הרי"ח מצביע בפירוט רב על ההשלכות המסוכנות שעשויות להיות לטכנולוגיות האלה על ייעול הכוח הצבאי של הממשלות במטרופולינים ועל מחיקת היתרון היחיד שממנו נהנו היהודים – הריחוק והפרובינציאליות שלהם.⁴⁷ יתרון זה נשמר, אליבא דרי"ח, בזכות איחור גילוי החוכמות האלה. לדבריו, רפורמות התנזימאת, שהוא מכנה "תקנות שעשו בעבור תיקון העולם", הן הבסיס לשיכוך האיום שנבע מאובדן היתרון הפרובינציאלי, ומכך שהן היו התנאי ההכרחי לגילוי החוכמות.

נקודת המבט הפרובינציאלית, יותר משהיא משקפת את מצבם של יהודים ככלל, משקפת את נקודת מבטו של הרי"ח בהיותו יהודי מבגדאד – עיר שהיתה פרובינציה מזרחית של אימפריה שמרכזו באסתנבול ופריפריה של רשתות הסחר הקולוניאליות

46 ר' יוסף חיים, ספר אמרי בינה (ירושלים: תרס"ח), קא ע"ב-קב ע"א.

47 עמדה חשדנית זו דומה לעמדה שהשמיעו אינטלקטואלים מחוגי העוסמאנים הצעירים. הם ביקרו את דגם המודרניות האירופוצנטרי שקידמו הביורוקרטים העוסמאנים ואת היעדרו של כל ידע אסלאמי ממסגרת תרבותית זו. בהקשר הזה אף הועלו במפורש השימושים האלימים בטכנולוגיות החדשות, ראו Yalcinkaya, *Learned Patriots*, 98-123, 107.

בין תנוזימאת לאמנציפיציה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

שערי המטרופולין שלהן היו במערב אירופה. אימוץ נקודת המבט הזאת, לצד הניתוח המפורט של השימושים הצבאיים המסוכנים באוניות הקיטור ובטלגרף, מלמד על היכרותו את השימושים האלה, ובעקבות זאת על התלהבותו המסוייגת מן הטכנולוגיות החדשות, במיוחד על רקע ההתלהבות הרבה יותר בכתיב רע"ס ורשב"ה, למשל. התפיסה שהתנוזימאת הוא רגע היסטורי בעל משמעות עולה במקום נוסף, בפרשנותו לדיון התלמודי על רגע התקדשות שנת היובל. דיון זה מציג את הפער בין כניסתה של השנה בראש השנה, לבין רגע התקיעה בשופר המכריז על כניסתו הממשית של היובל ביום הכיפורים, ורואה בו ביטוי לשני שלבים בתהליך שחרור העבדים ביובל. כך, בין ראש השנה ליום הכיפורים נוצר מצב ביניים, שבו "לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמיחין ועטרותיהן בראשיהן".⁴⁸ בפירושו מביא הרי"ח את התנוזימאת כדוגמה למצב הזה:

וכיוצא בזה יהיה לעתיד בגאולה העתידה להיות כב"א [במהרה בימינו אמן], דכמה שנים קודם הגאולה יהיה חירות לישראל (תנצי'מאת) חזקה בכמה דברים שיהיה להם מעלה וכבוד כאלו הם בני מלכים, וגם לא יהיו נגאלין לגמרי וכשיבא מלך המשיח [...] יהיה חירות ממש ויהיו ישראל מלכים וישבו לארצם ולמולדתם היא ארץ ישראל.⁴⁹

הרי"ח ראה בתנוזימאת שלב הביניים. בעקבות הפרשנות שהשלב המטריים את כניסת שנת היובל לתוקפה הוא שלב ביניים שבו אף שהעבדים עוד לא שבים לבתיהם, הם כבר אינם משועבדים לאדוניהם, הרי"ח מתאר גם את הגאולה כתהליך בן שני שלבים, האחד שאין בו שעבוד אך גם אין בו חירות שלמה ומוחלטת, והשני הוא היציאה לחירות עצמה. השלב המקדים את הגאולה העתידית – השלב שבו אין שעבוד אך גם עוד אין בו שיבה לארץ ישראל – מסומן באמצעות המילה התנוזימאת. כל זאת כאשר רגע חיתומה של הגאולה נותר עלום, והוא משמר את ההמתנה לביאת מלך המשיח. לדבריו, הרפורמות האימפריאליות הן "חירות חזקה [...] שיהיה להם מעלה וכבוד כאלו הם בני מלכים" – כלומר, שלב מבשר, מעין חיקוי חיוור של רגע הגאולה עצמו. הוא "כאילו" הקץ, אך לא לגמרי.⁵⁰

48 תלמוד בבלי, ראש השנה, ח ע"ב.

49 ר' יוסף חיים, ספר בניהו, חלק א (ירושלים: תרס"ה), מו ע"א.

50 מעניין לבחון את הזיקות בין תמונת המשיחיות של הרי"ח לבין תפיסת הגאולה השיעית, במיוחד כפי שזו נוסחה בעיראק העוסמאנית באותה התקופה, ועל רקע שותפותם של חלק מן המג'תהדים בעיראק העוסמאנית לעמדה הביקורתית כלפי המהלכים של הממלכה הקאג'ארית, הן בתקופת משבר מרד הטבק ב־1891-1892, הן בשותפותם לאימוץ דפוס הממשל החוקתי באיראן ב־1906. המהלכים האלה משקפים את עיקרון הפעולה השיעי התריסרי המסורתי,

תמונת הגאולה המסויגת, המבשרת את הגאולה השלמה אך אינה זהה לה, המוצגת כ"תנזימאת", עומדת בניגוד לתיאור השלילי של הגאולה הנוצרית האמנציפטורית, המובנת כאפוקליפסה. תמונת הגאולה של התנזימאת משתלבת בתמונת הגאולה המעוכבת של מלאכת התיקון, שיעקב מבכר על פני הגאולה האמנציפטורית, לכאורה. הגאולה שמציע עשו היא ניסיון של הקליפה להוסיף לעצמה כוח באמצעות תפיסה של "נשמות" ושל "ילדים" מזרע יעקב – של יחידים. תיאור זה מהדהד את השפה שבה השתמשו אנשי המיסיון לתיאור פעולתם, כמו, למשל, השימוש של וולף בפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית י"ב, 5, בתרגום האנגלי, souls), או התיאור של האוכלוסיה היהודית בבגדאד כמי שמונה "16,000 נשמות" (ולא "אנשים").⁵¹ לעומת זאת, התנזימאת משקף "חירות לישראל", ומוכן כמסגרת המשמרת את מוקד ההשתייכות הקולקטיבי – החירות היא חירות לקהילה, וחבריה הם כאילו "בני מלכים". הבדל זה מלמד על הפער בין שיח האזרחות הליברלי, שכאמור ראה במסגרות ההשתייכות הקולקטיביות הקיימות תריס בפני הגשמת האוניברסליות שלו, לבין השיח על האזרחות שהתגבש במשך העוסמאני.⁵² הזיהוי בין השלב המסוים הזה בגאולה לתנזימאת, והעמדתו בנפרד משלב השיבה לארץ ישראל, שהיא חלק מהגאולה השלמה, מקבלים משמעות נוספת לנוכח ההקשר של פעילות המיסיון של החברה הלונדונית ופעילותה של התנועה הציונית שהכיר הרי"ח מתוך העיתונים שקרא, אך התעלם ממנה. שיבת היהודים לארץ ישראל הייתה רכיב מרכזי בתפיסה המילנירסטית הנוצרית שאנשי החברה הלונדונית היו שותפים לה, ולכן הייתה בסיס לסיוע שניתן לתנועה הציונית מצד החוגים המילנירסטים האלה. ההבנה ההיסטורית של הרי"ח שמערכת התנזימאת היא גאולה שאינה שלמה, ושאי-שלמותה מגולמת אף בדחיית אפשרות השיבה לארץ ישראל בהווה, מגלמת בתוכה גם כן את דחיית האופציה הנוצרית.⁵³

הדוחה את הניסיון למימוש פוליטי מלא של כוחם של העולמא, ומאפשר את התמרון הפוליטי בתוך המסגרות המדיניות הסוניות, מתוך שימור עמדה אמביוולנטית כלפיהן. לצד זאת, הם אף מלמדים על העיצוב המחודש של פרדיגמה זו לאור התמורות הפוליטיות באימפריה העוסמאנית ובממלכה הקאג'ארית. על עמדת המג'תהדים בעיראק ראו Cetinsaya, *Ottoman Administration*, 99-126 על תפיסת הגאולה השיעית המסורתית וביטוייה במאה התשע-עשרה Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2003), 12-31 חגי רם, לקרוא איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2006), 107-116.

Gidney, *The History of the London Society*, 107-108, 257 51

Makdisi, *Age of Coexistence*, 88-110 52

על המקום שתפס רעיון שיבת היהודים לארץ הקודש במחשבה המילנירסטית האנגלית, ועל הזיקה שבין רעיון זה למדיניות האימפריאלית הבריטית, ראו Bar-Yosef, *Holy Land*, 182-246 53

תמונת הגאולה הלא שלמה עולה במקום נוסף, אם כי לא במפורש, בדינו של הרי"ח בשאלת גילוי הסודות הקבליים. הרי"ח סבר ש"כל איש ישראל" חייב "לגשת אל הקודש"⁵⁴. הרי"ח משתמש בביטוי המקובל המורה על הגבלת הגישה אל הקודש, אך הופך את משמעותו ומציב אותו בבסיס התביעה מכל איש ישראל לגשת אל סודות התורה. מהלך זה משקף את עמדתו מרחיקת הלכת הרואה בסודות התורה (הנתפסים בדרך כלל כידע איזוטרי המיועד לחוגים מלומדים) תורה המונחת בקרן זווית שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. כפי שהראה אורי ספראי, במהלך המאה השש-עשרה סברו רבים מהמקובלים, ובהם גם האר"י עצמו ור' חיים ויטאל (רח"ו) תלמידו, שזמנם הוא זמן הגאולה ושפרסומם של סודות התורה הוא אחד הביטויים לכך. עם זאת, לעומת מקובלים כר' משה קורדובירו, שראה ביצירתו הספרותית בסיס להנגשת הידע הקבלי וליצירת האפשרות ללימוד עצמי של סודות התורה, אצל רח"ו השתלבה התפיסה שהוא חי בזמן הגאולה בשימור מסגרת היררכית של ידע ובהקפדה על העברתו רק למי שראויים לו דרך הסמכות הפרשנית הבלעדית של האר"י.⁵⁵ הרי"ח התמודד עם שאלת פתיחתו של הידע הקבלי באמצעות העמדתה על אופיו של הרגע ההיסטורי שבו הוא עצמו נמצא:

[...] ואל תאמר א"כ [אם כן] מעתה טוב שלא ללמוד מאחר דרבינו האר"י [...] אפילו לתלמידיו הזהירים [...], דע כי אזהרת רבינו [...] היתה [...] הואיל והזמן ההוא היה עדיין בו תגבורת של קליפה יש לחוש פן יכשלו ויבואו לידי טעות ח"ו [חס וחלילה] [...] אמנם בזה"ז [בזמן הזה] [...] באו כל דברי רבינו [...] מסודרים יפה יפה כפי שמועות האמתיות [...] וגם עוד שנתמעטה הקליפה בזה"ז [בזמן הזה] ויש סיעתא דשמיא לאדם הלומד לש"ש [לשם שמים] שלא יכשל [...] הנה ודאי שאין כאן שום חשש בלימוד ואין לו לאדם לפטור עצמו מן הלימוד הקדוש הזה [...].⁵⁶

הרי"ח הבחין בין זמנו של האר"י, שבו עדיין הייתה "תגבורת של קליפה", לבין זמנו שלו שבו "נתמעטה הקליפה". לטענתו, הנגשת הידע של סודות התורה אפשרית נוכח איכות זו של הרגע. כפי שהוא ראה בזמנו שלו, "הזמן הזה" – תקופת התנוזימאת – שלב ביניים המבשר את הגאולה השלמה ומכשיר את גילוי החוכמות הטכנולוגיות, כך הוא ראה בו גם רגע משיחי מונמך, שאינו גאולה שלמה אלא התמעטות הקליפה המאפשרת להנגיש את סודות התורה לרבים.

54 ר' יוסף חיים, ספר דעת ותבונה (ירושלים: תרע"א), ב ע"א.

55 אורי ספראי, "עבודה שבלב" בקבלת המאה השש-עשרה" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2016), 101-107.

56 ר' יוסף חיים, ספר דעת ותבונה, ה ע"ב-ו ע"א.

אצל הרי"ח מתקיימות אפוא, זו בצד זו, שתי תמונות זמן: של התמעטות הקליפה ושל התגברות הקליפה; של מלאכת התיקון, הרגע המקדים של התקיעה ביובל, ושל הקץ המגולה. שתי תמונות הזמן האלה מבטאות, למעשה, שני דגמים של מודרניות, אירופית ועוסמאנית. הראשון מתאפיין בשאיפה להאחדה ולאוניברסליות ובתודעה של אחרית הימים, והשני אומנם נתפס כזמן חדש, אך מאופיין בהגנה על מוקדי ההשתייכות הקהילתיים הקיימים ובתודעה של תיקון מתמשך.

מסקנות

במאמר זה ביקשתי להצביע על שיח המודרניזציה שניהל הרי"ח ולהראות כיצד הבין את הדגמים השונים של המודרניות – הדגם העוסמאני ולעומתו הדגם האירופי. להבדיל מאחרים, שראו ברפורמות האימפריאליות העוסמאניות המשך של המודרניות האירופית, הרי"ח זיהה בהן חלופה לדגם הזה. בדגם הזה הוא ראה ניסיון להאחדה ולאוניברסליות השולל את מובחנותם הקולקטיבית של היהודים, ניסיון התופס את עצמו במושגים של גאולה ומשיחיות ופונה אל היהודים כאינדיבידואלים נפרדים, כנשמות לתגבורת הקליפה. להבדיל מהדגם האירופי, בתנויאת הוא ראה אפשרות אחרת של מודרניות, מודרניות שהוא תפס במושגים של גאולה מסויגת, שלב הקודם לגאולה עצמה, התמעטות הקליפה המאפשרת את גילוי החוכמות הטכנולוגיות וסודות התורה והנגשתם לציבור רחב. תפיסות שונות אלו של המודרניות התגבשו על רקע פעילות המיסיון של החברה הלונדונית בקרב יהודי בגדאד – פעילות שנהנתה מחסות הדרגים הדיפלומטים הבריטים וערערה על האוטונומיה הקהילתית של המלח היהודי העוסמאני. זירת הדיון של הרי"ח מאפשרת לזהות את השיחים המתחרים על המודרניזציה במרחב העוסמאני מתוך המרחב הבגדאדי ה"שקט" יותר, מרחב שהיה זירה של מפגש בין קבוצות שונות שהוביל להבנות מגוונות של "מודרניות". אם נשוב לראשית המאמר, אפשר אולי לחשוב על השיח הזה כבסיס למחשבה על המסגרת העוסמאנית שיצרה בסיס למחשבה פוליטית שונה מהמחשבה הפוליטית האמנציפטורית. כפי שתיאר זאת שלום בארון במאמרו המכונן "גטו ואמנציפציה" (1928), שבו ניתח את המודל האמנציפטורי וביקר אותו, ייתכן שמחשבה זו משקפת את תביעתן של קבוצות באימפריה ל"שיווי משקל בין מלוא זכויותיהם כאזרחים וזכויות המיעוט המיוחדות, שהם רואים כנחוץ לשם הגנת האורגניזם הלאומי החי מפני הרס והתבוללות בקרב הרוב".⁵⁷

57 סאלו בארון, "גטו ואמנציפציה – האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?", בתוך ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית, ערכו רוברט ליברלס ויום טוב עסיס (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ו), 61.