

## המשוטט בבגדאד: על דמותו של המהלך בדרך באחד מפירושיו של ר' יוסף חיים

אבירם צורף

המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

אֲנִי, אֲשֶׁר נִשְׁקִי הוּא סִיף הַפְּכָפָה,  
אֲרִיחַ חֲרוּזִים בְּכָל פְּנֵה בְּכָרְךָ,  
אֲמַעַד עַל הַמְּלִים כְּעַל אֲבְנֵי-דָרְכִים,  
לֹא-פַעַם אֲגַלֶּה שִׁירֵי חֲלוֹם שְׂכוּחִים [...]  
עַתָּה הוּא, כְּמִשׁוֹרֵר, יוֹרֵד אֶל הָעָרִים,  
נֹאצְלִים בּוֹ הַנְּקִלִים שְׂבֻדְבָרִים (בודלר 1997)

### מבוא

במילים אלה סרטט שארל בודלר את דמות המשורר-המשוטט, דמות שעוצבה ביצירתו כפי שנבטה מתוך תהליכי עיצוב המרחב העירוני המודרני של פריז. בתוך העיר שרחובותיה סדורים שתי וערב, ושדרותיה המרווחות קמו על חורבותיהן של סמטאות מפותלות ודרכים ללא מוצא, גיבש בודלר דמות של משוטט עירוני — flaneur. המשוטט התמרד נגד הלבוש החדש שעטתה העיר על עצמה, הגזור על פי עקרונות התכנון המודרניים, וביקש להלחין את

\* בפתח המאמר ברצוני להודות למו"ר פרופ' אמנון רז-קרקוצקין, שקרא גרסאות רבות של המאמר על מנת שאצליח להוציא מתחת ידי דבר ראוי ומתוקן. עוד ברצוני להודות למורתֵי פרופ' חביבה פדיה, לקוראת האנונימית מטעם תיאוריה וביקורת ולחברי המערכת, שהערותיהם העשירו את התמונה העולה מן המאמר וסייעו להבהיר את הנקודות המרכזיות בו.

העיר מחדש דרך פסיעותיו. אם העיר ביקשה להציג עצמה לראווה כמופת של סדר ורציונליות, הרי בודלר ביקש לסדוק הצגה זו ולהכשיל אותה. למול התנועה הנינוחה של ההליכה בשדרות הציג בודלר תנועה של חיכוך מתמיד, של מעידות חוזרות ונשנות על אבני הדרכים. במאמר זה אבקש להסיט את המבט מפריז של בודלר אל מרחב עירוני מודרני אחר, זה של העיר בגדאד, ולבחון – דרך יצירתו של ר' יוסף חיים (להלן: הרי"ח) – את האופן שבו היה מרחב זה תשתית להתגבשות דגם של הליכה בעיר המנהל דיאלוג עם דגם השוטטות של בודלר ובה בעת עומד בפני עצמו.

הרי"ח (1834–1909) היה אחד מחשובי הפוסקים, הדרשנים והמקובלים של הקהילה היהודית בבגדאד במאה התשע-עשרה. הוא אמנם לא אחז בתפקיד רבני רשמי בקהילתו, אך נחשב לאחד מבכירי החכמים הבגדאדים, הן בתור פוסק והן בתור דרשן ומקובל. השפעתו התורנית חרגה מגבולותיה של הקהילה היהודית בבגדאד והתפרסה גם על קהילות אחרות בפרס ובאימפריה העות'מאנית ועל קהילותיהם של יוצאי בגדאד בהודו, בסנגפור ובבורמה. הוא אף ניהל קשרים והתכתבויות עם רבנים בני קהילות ארץ ישראל, איסטנבול, איזמיר ולבוב. אחד מחיבוריו המפורסמים ביותר הוא *בן איש חי*, שבו קובצו הדרשות שנשא מדי שבת בבית הכנסת צלאת אל-זירי. בעיתונות היהודית הבגדאדית תוארו דרשותיו אלה כרגע מרכזי בהוויה הקהילתית, והן היו מוקד משיכה לרבים. יבולו הספרותי העשיר של הרי"ח כלל ספרי שאלות ותשובות, חידושים על אגדות התלמוד, פרשנות זוהר, ספרי דרשות אחרים, פיוטים וקובצי חידות.

בחיבורו אמרי בינה (1908), האוצר בתוכו "משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", כדבריו, ביקש הרי"ח ליישב את דימוי חוכמתו הנעלה של שלמה המלך עם ההתפתחויות הטכנולוגיות של זמנו. אלה העידו, כביכול, על יחסיותו של דימוי זה, שהרי "לב כל אדם יפלא למה לא עשה אניות של אש ללכת בים הג' למרחקים".<sup>1</sup> בתשובתו טען הרי"ח כי לוויות החוכמות אשר אפשרו את פיתוחן של אוניות הקיטור ושל הטלגרף בתקופות קדומות יותר היה הדבר עומד ליהודים לרועץ, מאחר שהמצאות טכנולוגיות אלה היו מאפשרות למנהיגי האימפריות וחילותיהם הגדולים להתגבר על המרחק מ"ארצות החיים" שבהן שכנו היהודים, מרחק אשר מחמתו "נעשה לישראל ריוח והצלה במלחמה". האוניות והטלגרף היו עשויים לסייע לתחזוקת הצבאות ולבטל את יתרון המרחק שממנו נהנו היהודים. לכן, גרס, ביקש שלמה להסתיר את החוכמות הללו עד שתגיע העת לגילויין, והנה הגיעה עת זו בזמנו של הרי"ח:

ועל ידי חסרון שני חכמות אלו שהם אניות האש ותילגראף בזה הצליחו ישראל והיתה להם הרווחה במלחמת המלכים שהיו נלחמים עמהם בכל דור ודור [...], וחסד גדול עשה השי"ת 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 תנצי'מאת דעי"כ [דעל ידי כן] יצא מן חכמות אלו [...] טובה ותועלת בכמה

1 את זמני הוצאתם של חיבורי הרי"ח אני מציין על פי הרשימה שערך מיכאל גרוס (גרוס תש"ע, 27–41).

דברים לאנשי העולם וכפרט לישראל [...] ונמצא גילוי חכמות אלו [...] נעשה יפה לעולם והוא דבר בעתו מה טוב.<sup>2</sup>

בדברים אלה נחשפת מודעותו העמוקה של הרי"ח לאמביוולנטיות המאפיינת את תמורות המודרנה בתקופתו. הוא מבחין בעוצמה המאיימת הטמונה בטכנולוגיות החדשות, אשר יש בכוחן להעצים את שליטתם של המרכזים המדיניים בנתיניהם, ולשרת מגמות של פיקוח, משטור ודיכוי. לצד זאת, תקופת התנוימאת (1839–1876) — תקופה בהיסטוריה של האימפריה העות'מאנית שבה הונהגו שינויים בתחומי החברה, המינהל והכלכלה, ובמסגרתם גם הוענק מעמד שוויוני לנתיניה הלא-מוסלמים של האימפריה — הייתה בעיני הרי"ח רגע היסטורי מכונן, המאפשר את חשיפתן של החוכמות האלה והופך את גילויין ל"דבר בעתו מה טוב". עם זאת, נראה כי מודעותו לעוצמה מאיימת זו גרמה אצלו ליחס אמביוולנטי כלפי ההמצאות הטכנולוגיות החדשות והתיקונים החוקתיים שאפשרו אותן, שהרי היודעותו של הרי"ח לטלגרף, ובכלל זאת אף לסכנותיו, התרחשה בה בעת עם יישום מדיניות התנוימאת, ואף יותר מכך — הטלגרף איננו אלא סמל למדיניות זו. נראה כי יש יסוד סביר לטעון שהרי"ח הציב בדבריו מעין תמרור אזהרה המתריע על הסכנות הצפונות במגמות הריכוזיות המאפיינות את המדיניות העות'מאנית של תקופת התנוימאת, ועם זאת הוא עומד על הברכה הגדולה שהיא צופנת בחובה.<sup>3</sup> להלן אבקש לזהות את רישומיה של תפיסה זו מתוך עיון בטקסט אחד של הרי"ח, אחד מפירושי לאגדות התלמוד, אשר בו נחשפת עמדתו הביקורתית כלפי תהליך האורבניזציה ועיצוב המרחב העירוני הבגדאדי המודרני, שהוא מסממניה המובהקים של מדיניות התנוימאת.<sup>4</sup>

2 ר' יוסף חיים, ספר אמרי בינה, מהדורת ירושלים, חלק ד, סימן יז, דף קא, עמ' ב — דף קב, עמ' ב.  
 3 הרי"ח ראה בחיוב היבטים שונים של התנוימאת. כך למשל, בנוגע להתפתחויות המדעיות והטכנולוגיות המודרניות טען כי גלומה בהן משמעות דתית העומדת בניגוד לתשוקתו של האדם לאחוז את עולמו, ומעצימה את חוויית הפליאה. כמו כן הוא אף תמך בשינוי דפוסי הלימוד ובהרחבת קורפוס הלימודים במוסדות החינוך המסורתיים (ר' יוסף חיים, בן איש חי: דרושים, מהדורת ירושלים, תשי"ז, עמ' פח-צ; הרי"ח (לעיל הערה 2), דף קג, עמ' ב — דף קיא, עמ' ב. ראו גם רגב תשס"ב). בכך היה הרי"ח שותף להשקפתם של מורו הרב עבדאללה סומך ואחרים, כדוגמת ר' שלמה בכור חוצין וברוך משה מזרחי, על היבטיה השונים של תקופת התנוימאת. על עמדות בתוך הקהילה היהודית כלפי מדיניות התנוימאת ראו זוהר תשמ"ח; חקק 2005; Bashkin 2010; Sciarcon 2009.  
 4 עד כה לא נערך דיון משמעותי המציב את דמותו של הרי"ח על רקע תקופת התנוימאת והתמורות שהתחוללו בבגדאד בתקופה זו. רוב המחקרים דנים בכתיבתו בתוך ההקשר הטקסטואלי היהודי או לחלופין בויקה לחקר הספרות העממית (ראו למשל קדוש תשס"ה; רוטמן תשס"ז; גרוס תש"ע; אבישור תשנ"ד; 1999; בן-יעקב 1999; חקק וחקק 1999; רגב 1999). מחקרים אחרים בחנו את דמותו בהקשר ההיסטורי והסוציולוגי, ודנו ביחסו למוסדות כ"ח, לפולמוסים על מינוי החכם באשי ולמעמדות בתוך הקהילה היהודית בבגדאדית, וכן עסקו בקשריו עם מקובלי ירושלים וביחסו לנשים בבגדאד (אילן תשס"ז; דשן 1999; יהודה 1999; 2011; הראל 2007; ליאון 2010; 2013; Meir). במקום אחר ביקשתי לנתח את תפיסת הפרשנות של ר' יוסף חיים אף בויקה לתפיסת המודרניות של התנוימאת (צורף ולא פורסם).

קרלו גינצבורג, בדיונו במושג המיקרו-היסטוריה, הראה כי דיון מסועף הכרוך באופן הדוק בגבולותיה המצומצמים של דמות מסוימת, ושדרכו נעשה ניסיון לבנות מחדש את עולמותיה האינטלקטואליים והחברתיים, עשוי לשקף את אופני התהוותן של זיקות בין מערכות של סמלים, אמונות וערכים לבין מבנה החברות שבהן נוצרו ושאליהן השתייכו (Ginzburg 1993, 22–23). דיון היסטורי מעין זה חותר אף תחת הניסיון לכוון סיפור העומד מעל לדמויות הפועלות בתוכו. בעקבות לב טולסטוי ביקש גינצבורג לאמץ את העמדה שלפיה פרשנות מלאה לתופעה היסטורית תיתכן רק לאור בירור חוויותיה של כל דמות ודמות שנטלה בה חלק (שם, 24). בדבריי להלן אערוך דיון מעין זה בפירושו של הרי"ח, מתוך בירור הזיקות בין הרעיונות העולים בפירושו לבין המרחב שבו פעל: בגדאד העות'מאנית.

חקירה זו עשויה לתרום לדיון הביקורתי הענף העוסק בהתבוננות המחקרית במרחב העירוני ה"לא-מערבי". את ראשיתו של דיון זה ניתן לסמן במאמריהם של ז'נט אבו לורוד ואנדרה ריימונד. לטענתם, מושג "העיר המוסלמית", אשר אפיין את הדיונים בדמותן של ערי המזרח התיכון, עוצב במסגרת כינון יחסי הכוחות התרבותיים בין המערב, הנתפס כמתקדם, לבין המזרח והערביות, הנתפסים כמייצגים של שלב קדם-מודרני (Abu-Lughod 1987, 155–176; Raymond 1994). בדיונים אלה לא ניתנה כל תשומת לב למבנה החברתי שאפיין את הערים ולרפואי ההפרדה המרחבית שנוצרו בהן. העיר לא הובנה כמערכת המורכבת מכוחות שונים – כלכליים, חברתיים ודתיים – המשפיעים אלה על אלה. תחת זאת, תיאור העיר שיקף את הנחותיהם המוקדמות של החוקרים באשר לערביות ולאסלאם, ונועד לתת להן תוקף (Abu-Lughod 1987, 157, 162). בעקבות ביקורת זו התגבשו גישות מחקריות אשר ביקשו לבחון מחדש את דמותה של העיר ה"לא-מערבית", ושילבו נקודות מבט מתחומים שונים כמו גיאוגרפיה עירונית, היסטוריה תרבותית, חברתית וכלכלית, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה וספרות (Celik 1999, 374). מחקרים אלה תיארו את העיר כמרחב הנוצר מתוך דו-שיח מתמשך עם החיים בתוכו ועם מרחבים עירוניים אחרים, לעתים אף כאלה שמעבר לים. בעקבות זאת הופנתה נקודת המבט המחקרית גם אל קולות השוליים, המעניקים פרספקטיבות נוספות על התגבשותו של המרחב העירוני, החותרות תחת אלה המקובלות (שם, 380). להלן אבקש להציג את דבריו של הרי"ח בהיותם טקסט פרשני-ספרותי, כקול המוסיף אבן לפסיפס המרחב העירוני של בגדאד בפרט ולמחקר הערים ה"לא-מערביות" בכלל, ולהציע כי דפוס ההליכה בעיר העולה מהם הוא ביטוי של אותם קולות שוליים המגיבים לתמורות האורבניות. בתוך כך אשווה דפוס זה לדפוס השוטטות של שארל בודלר ואבחן את תחומי החפיפה והצרימה הנוצרים ביניהם. כפי שאראה, החיבור בין חקר המרחב העירוני הבגדאדי לבין חקר ההיסטוריה והמחשבה היהודית בעיר מהווה תשתית להבנה רחבה ועשירה יותר של שני התחומים.

### המהלך בדרך: מן החורבה התלמודית אל פירושו של הרי"ח

בפירושו המופיע בחיבורו **בן יהודע** (1898) הרי"ח נדרש לאגדה בתחילת מסכת ברכות, העוסקת בדמותו של האדם ההולך בדרכו ומבקש לפנות ממנה על מנת להתפלל, ודנה במשמעויות ההלכתיות של מצב זה:

תניא א"ר [אמר רבין] יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: "שלום עליך רבי", ואמרתי לו: "שלום עליך רבי ומורי", ואמר לי: "בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו?", אמרתי לו: "להתפלל", ואמר לי: "היה לך להתפלל בדרך", ואמרתי לו: "מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים" ואמר לי: "היה לך להתפלל תפלה קצרה". באותה שעה למרתי ממנו שלושה דברים — למדתי שאין נכנסים לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה (בבלי, ברכות ג ע"א).

לאחר ששאל אותו אליהו לדבר כניסתו אל החורבה, משיב רבי יוסי כי סטה מן הדרך על מנת להתחמק מעוברי דרכים אשר היו עשויים להפריע לו בתפילתו. עם זאת, המשפט הפותח את הסיפור מרמז כי כניסתו אל החורבה הייתה מתוכננת לחלוטין, וכי לא סר במקרה מדרכו על מנת להתפלל. החורבה אף איננה מתוארת כחורבה סתמית אלא כ"אחת מחורבות ירושלים" — מקום האוצר בתוכו רבדים של זיכרון ומכיל עבר שאיננו נוכח עוד במרחב, המושך אליו את רבי יוסי המהלך בדרך. המסתורין המושך של החורבה, המאציל עליה מעין הילת קדושה, הופך בדבריו של אליהו למרחב אסור, לרובד נסתר של הוויה שאין להסתכן בגילויו. הנורמה ההלכתית המוצגת מפיו של אליהו נועדה להקצות את החורבה, ולהסיט ממנה את עיניהם של אלה המבקשים לסוד אליה. עם זאת, אליהו איננו חותם את דבריו באיסור, ומבקש מרבי יוסי אף לספר לו את הדברים ששמע בחורבה. הלה מספר: "שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות" — החורבה מתוארת כמקום של התגלות, שבו זוכה רבי יוסי להאזין להמייתה של השכינה המבכה את גלותם של בניה, וגם כמרחב מאיים ומסתורי העשוי לשבש את המערכת ההלכתית. החורבה היא מרחב אלטרנטיבי של התגלות העומד מחוץ לדרכם של בני אדם ומעבר לתחומם, המתריס בפני המרחב הממשי ואוצר בתוכו את התוכחה כלפי הבנים שעווי ופשעו. ההתעלמות מן החורבה כמוה כאטימת האוזן לשמע התוכחה העולה ממנה.

עם זאת, הסיפור נחתם דווקא בדבריו של אליהו, המספר כי בכייתה של השכינה, שאותה שמע רבי יוסי בחורבה, מתחדשת שלוש פעמים ביום וכי "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול מבורך הקב"ה מנענע בראשו ואומר: 'אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם'". דבריו של אליהו נראים כניסיון לבטל את ייחודיותה של החורבה בבחינת מחוז של התגלות, ולהגדיר את המרחב המוכר — את בתי הכנסיות ובתי המדרשות — כמקום

שבו מתרחשת התגלות בכל שעה ושעה. בדבריו של אליהו הופכת ההתגלות, הנוכחת מעתה במרחב הציבורי המוכר, לכזו שאיננה מתריסה אלא מנחמת, זהו נענוע בראש של "אשרי" העומד בניגוד להמיית ה"אוי". ההתגלות שעליה מספר אליהו שָׁבָה ודוחקת את קולה המתריס של בת הקול לקרן זוית. נראה, עם זאת, כי אף שהסיפור נחתם בדבריו של אליהו, המבטאים את השיבה אל העמדה ההלכתית הנורמטיבית, קולה של העמדה המינורית שאותה מייצג רבי יוסי, התרה אחר המרחבים העומדים בצד הדרך, הופך את הסיפור לטקסט רב-קולי ומפוצל. השיחה בין רבי יוסי לאליהו מצביעה על המתח העומד ביסוד היחס אל החורבה ועל אימוץ מסויג של האיסור להיכנס אליה, תוך ניסיון להיחשף אף אל המסתורין החבוי בה. בעוד שבברייתא היחס כלפי רבי יוסי אמביוולנטי — אליהו מצר על כניסתו לחורבה מחד גיסא ומבקש ליטול חלק בסודות ששמע בתוכה מאידך גיסא — בפירושו של הרי"ח מתעמעמת ראיית התפילה בחורבה כאיסור הלכתי ולעומתה מתואר רבי יוסי כדמות המציגה עמדה ייחודית כלפי המרחב שבו היא פוסעת:

י"ל [יש לומר] למה האריך לומר הייתי מהלך בדרך ודי לומר פעם אחת נכנסתי לחורבה ונ"ל [ונראה לי] [...] ע"פ מ"ש [על פי מה שכתב] הרב ייטב לב [...] שיש שתי בחינות הא' נקרא עוברי דרכים שכל מטרת לבו רק לבוא ולהגיע למחוזו חפצו וברוך הוא רץ עדי יגיע למקומו והב' נקרא הולכי דרכים והיינו שיודיע שבכל מקום אשר תדרוך כף רגלו הלה ה' מכין מצעדיו למען יתקן שם איזה ניצוץ קדוש השייך לנשמתו [...] ע"כ [עד כאן] [...] נמצא מדת הצדיקים אפילו כשיוצאים לדרך בשביל עסק גשמי הם מאמינים כי עסק זה היה סיבה מאת ה' כדי שילכו בדרך זה וילקטו משם ניצוץ קדוש ולכן אלו נקראים הולכי דרכים [...] ועל כן לא חש לניזקין המזדמנין להיות מן החורבה.<sup>5</sup>

רבי יוסי, כך טוען הרי"ח, קורא תיגר כנגד אלה המבקשים לגמוע את הדרך שבה הם הולכים ולהותירה מאחורי גבם. בעקבות דבריו של ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים הרי"ח מבחין בין דמויותיהם של עוברי הדרכים לבין המהלכים בדרך.<sup>6</sup> עוברי הדרכים, המציבים את מחוז חפצם בראש מעייניהם, מתעלמים מן הניצוצות הנקרים בדרכם, מאחר שאינם מאמינים כי מחוז החפץ איננו אלא עילה למעבר בכל המקומות שבהם זרועים הניצוצות. המהלך בדרך מורד בתפיסה הליניארית שלפיה הדרך אינה אלא ציר המחבר בין מקום למקום ובין מוצא ליעד. הוא מבקש לראות בכל מקום שבו הוא דורך רגע של התגלות, של ניצוץ קדוש, רסיס של זיכרון מחורבן קדום, התובע ממנו את תיקונו ומכריח אותו לסטות מן הדרך. שלא כעוברי הדרכים, המאמצים לעצמם את דרך המלך, הדרך הנורמטיבית המובילה למחוז חפצם, המהלך בדרך מבקש לסור מדרך המלך ולאמץ דרך חתחתים, המתאפיינת בסטיות חוזרות ונשנות. המהלך בדרך סר ממנה כדי לברור את הניצוץ הנגלה בדרכו, ולכן החורבה — המקום שעוברי הדרכים רואים בו מרחב של סכנה ונמנעים ממנו — דווקא היא המקום התובע את נוכחותו

<sup>5</sup> ר' יוסף חיים, בן יהודע, מהדורת ירושלים, חלק א, דף א, עמ' ב — דף ב, עמ' א.

<sup>6</sup> ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים (1808–1883), שהיה רבה של סיגט, מביא את הדברים בפירושו לבראשית, משמו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב (ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים, ייטב לב, מהדורת סיגט, עמ' ק).

של המהלך בדרך. בעוד שתנועתם של עוברי הדרכים מתוארת כריצה אחוזת תזוית ממקום אחד לאחר, המהלך בדרך מייצר תנועה של שוטטות במרחב שאין לה כיוון ברור ומובהק. מידתם של הצדיקים נתפסת כהכרעה של אמונה באפשרויות שהדרך צופנת בחובה, ובהטיית האוזן אל ניצוצות הקדושה שאותם המשוטט נדרש ללקט.

בהמשך דבריו מוסיף הרי"ח לצייר את תמונתו של המהלך בדרך, ומאפיין את חששו מפני עוברי הדרכים:

מ"ש [מה שכתב] אח"כ מתיירא אני שמא יפסקוני עוברי דרכים ולא אמר הולכי דרכים [...] כי אמר אין אני מתיירא מן אותם שהם כסוג מהלכי דרכים כי אלו הם צדיקים ותמימים וכיון שרואין אותי עומד ומתפלל לא יפסקוני כי אלו אין מקפידים על איזה עכבה שיהיה להם בדרך שצריכים להמתין לי כי אלו מאמינים כי מה' מצעדי גבר כוננו והכל נעשה בהשגחה פרטית מאת ה' אך מתיירא אני מן אותם שהם עוברי דרכים שהם המונים ואין חוששים על אשר יפסקוני גם אלו הם מממהרים וכך בדפוס] בהילוכם כדי ליגיע למחוז חפצם יפשא"ק [יפה שעה אחת קודם] ולכן יפסקוני כדי למהר במהלכם.<sup>7</sup>

לפי הרי"ח, רבי יוסי נמנע מלעצור ולהתפלל באמצע הדרך כיוון שחשש מתנועתם של עוברי הדרכים, המכונים כאן "המונים". העצירה לתפילה באמצע הדרך איננה משתלבת בתנועתם השוקקת של העוברים ושבים, היא מערערת תנועה זו ומשבשת אותה, ונתפסת תמיד כעיכוב מבחינתם של עוברי הדרכים. בהילוכם המהיר של ההמונים, אשר מעייניהם נתונים אך להגיע אל מחוז חפצם, הם מבקשים להתנער מן המכשול העומד בדרך, המופיע בדמותו של ההלך העוצר לתפילה. ההמונים אינם יכולים לסבול את נוכחותו של המתפלל הטורדני והמעכב, הנדמה כמעין כתם המושלך על פני המרחב, ועל כן אינם חוששים להפסיקו מתפילתו על מנת להשיב את התנועה לסדרה, ולהחזיר לרחוב את שאונו. לעומת זאת, הולכי הדרכים אינם מבקשים להפסיק את המתפלל מתפילתו. הם תרים אחר ההפרעה, אחר העיכוב המערער על הצורך לגמוע את הזמן. עצירתו של המתפלל נדמית להם כרגע של התפרצות, כשיבוש סדר הזמנים הרגיל, המצביע על הניצוץ המתגלה בו. את תנועתם המהירה של עוברי הדרכים דרך הזמן המופשט, המדוד והריק, ממירים הולכי הדרכים בהמתנה להתפרצות, לרגע המפריע והמעכב המסיט אותם מדרך המלך של הזמן, לרגעים של התגלות ניצוצות הקדושה הממתינים לתיקונם. בתפיסת הזמן של הולכי הדרכים הרי"ח רואה אקט של אמונה, תודעה המתכוונת אל הדרך כמרחב של התגלות, ומבחינה בזמן הטעון בניצוצות המשבשים להתפרץ. תודעה זו עומדת בניגוד להתכחשותם של עוברי הדרכים אל הרגעים המשבשים את המרחב והזמן, רגעים שהם מבקשים להשתיק על מנת להוסיף ולקיים את הזמן המרוקן מכל אפשרות של התגלות.

7 לעיל הערה 5.

### המהלך בדרך על רקע מסורות ההליכה היהודיות

דמותו של המהלך בדרך משתלבת במסכת של כתבים יהודיים רבים המציגים את ההליכה כפעולה בעלת משמעויות תיאולוגיות. חביבה פדיה הצביעה על כינונם של דפוסי ההליכה שונים, שהם ביטויים ריטואליים של התמודדויות שונות עם טראומה (פדיה 2011). היא הראתה שבעקבות טראומת גירוש ספרד, שעה שהפכה חוויית ההליכה "לחוויה הקונקרטי והמכוננת של העם היהודי" (שם, 21), התגבשו בקרב צאצאי המגורשים דפוסיים חדשים של ההליכה, אשר את ביטויים המזוקק ניתן למצוא בכתביהם של ר' משה קורדובירו (רמ"ק) ושל האר"י, אשר עיצבו את דפוסי ההליכה כפיזור, ולחלופין כאיסוף, בהתאמה (שם). אליבא דפדיה, רמ"ק, המכונן בכתביו את דפוס ההתגרשות, היציאה מחוץ לגבולותיה של העיר, מתאר את ההליכה כחוויה של גלות, פיזור והתנפצות, שדרכה ההלך מזדהה עם השכינה הגולה והמתפזרת. ההתגרשות אל השדות — כפי שמכנה אותה רמ"ק — משמשת אמצעי לעקוב אחר השכינה הנודדת; בהליכתו ההלך שומט את אחיזתו במרחב העירוני המובנה על מנת להזדהות עם השכינה ולזכות לגילוייה.<sup>8</sup> האר"י, טוענת פדיה, עיצב דפוס אחר של ההליכה, שבו היציאה אל השדות היא "הליכה לשם ליקוט", פעולה של תיקון המגולם באיסוף הניצוצות. בירור הניצוצות מהווה את ריפוי השבר הקדום אשר התחולל באלוהות — בהליכתו ובליקוטם של הניצוצות האדם גואל את השכינה הנופלת (שם, 133–146).

הרי"ח מעצב את "המהלך בדרך" כדמות אשר פיזור ואיסוף משמשים בה בערכוביה. המהלך בדרך מבקש לתור אחר המרחבים שאליהם נפוצה השכינה ושבהם היא מסתרת לאחר שגלתה מביתה ונדרה אל מרחבי השוליים. במרחבים אלה הוא זוכה לרגעים של התגלות, להבזקים הנחשפים לפניו. לצד זאת, הבזקים אלה נתפסים כניצוצות, כהתגלויות המצוות עליו לגאול אותן ולהעלותן — לתרום את חלקו בתהליך ריפוייה של האלוהות משברה. שני דפוסי ההליכה שזיהתה פדיה בתורותיהם של רמ"ק ושל האר"י נבללים ומסתכסכים זה בזה בדמותו של המהלך בדרך. עם זאת, המהלך בדרך נבדל משניהם במרחב שבו הוא צועד. לעומת רמ"ק והאר"י, היוצאים מן העיר או לחלופין מגרשים עצמם ממנה, המהלך בדרך רואה במרחב העירוני שדה של התגלות מוכחשת, אשר יש להסיר את המסכים המסתירים ומונעים אותה.<sup>9</sup> לעומת דמותו של רבי יוסי, הפונה אל חורבה שוממת ונטושה, המהלך בדרך של הרי"ח מגבש

8 פדיה גורסת כי את ראשיתה של תפיסת ההליכה כהזדהות עם מצב השכינה הגולה ניתן לזהות בספר תיקוני הזוהר ובתורתו של ר' אברהם אבולעפיה (פדיה 2011, 79–87, 115–119). דוגמה לתפיסתו של רמ"ק ניתן למצוא בדבריו בספר גרושין: "כי הדברים אלו הם כלם עליונים מושפעים בלי עיון כלל והם מתוקים מדבש מתנת המלכות אל המתגרשים והמתנודדים עמה" (ר' משה קורדובירו, ספר גרושין, ירושלים תשכ"ב, עמ' יד).

9 פדיה הצביעה גם על הבעש"ט ועל הצדיקים החסידיים בכלל, המקיימים זיקה לשני דפוסי ההליכה ומשלבים ביניהם (פדיה 2011, 171–176). אף נראה כי פניסיון להסיר את המסך המונע את גילוי הניצוצות מהדהדת דרשתו של הבעש"ט על בן המלך המבקש להגיע אל אביו דרך שורת "חומות, מגדלים ושערים" שאותם "עשה באחיזת עיניים" (בן פורת יוסף, פרשת מקץ, ירושלים תשל"א, דף ע, עמ' ב).



אופן של תנועה במרחב המועמד כנגד תנועתם של עוברי הדרכים, ה"המונים". ניתן לראות בפירוש זה העתקה של המהלך בדרך החז"לי ממרחב הביניים שבתווך, בין מקומות היישוב, אל הקשר חדש – הדרכים העירוניות מרובות עוברי הדרכים, המציבות אתגר חדש לפני המהלך בדרך.

בכך הרי"ח מבחין את עצמו אף מן המקור החסידי שממנו נטל את ההבחנה בין עוברי הדרכים לבין המהלכים בדרך. דבריו של ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים, המובאים משמו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, מתייחסים לשאלת תפילתו של הכוהן הגדול ביום הכיפורים, המבקש שלא לקבל תפילתם של עוברי דרכים לעצירת גשמים בשעה שהעולם זקוק להם. לשיטתו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב אין בקשתו של הכוהן הגדול מתייחסת לתפילותיהם של המהלכים בדרך התרים אחר הניצוצות הדורשים את תיקונם, אלא רק לתפילתם של עוברי הדרכים. מהקשר זה מובן כי טייטלבוים ור' לוי יצחק מסרטטים את דמויותיהם של המהלכים כמי שעומדים מחוץ לעיר, באמצע הדרך, ומוסיפים להשתייך אל מסורות היציאה מן העיר. התגלותם של הניצוצות איננה מתאפשרת, על פי פירושו, אלא בהיפרדות מן הכרך הסואן, ביציאה מן המרחב המקומי, הביתי, אל הדרך המשוחררת מכבלי ההתרחשויות הציבוריות. לעומתם, הרי"ח מבקש להפוך את העיר עצמה למרחב התיקון. על פי תיאורו, העיר, ולא המרחבים העומדים מחוץ לה, היא המרחב האוצר בתוכו את הניצוצות, את התגלותה של האלוהות. כלומר, הדרך שבה אדם עובר ממילא מדי יום ביומו היא הרוויה בניצוצות ובאפשרויות של התגלות. נראה כי את התמורה מדפוסי ההליכה הצפתיים בני המאה השש-עשרה או האירופיים בני תקופתו אל דפוס ההליכה שעיצב הרי"ח יש להעמיד בזיקה לתמורות שהתרחשו ביצירתו של הסדר האורבני, אשר לו השפעה ישירה על התגבשותם של דפוסים אלה, כפי שהראתה פדיה (שם, 17).

#### המון, זמן שעות ומרחב גיאומטרי: בגדאד המודרנית כערש הולדתו של המהלך בדרך

אליאס קנטי ראה בריבוי האוכלוסין של העידן המודרני ובגידולן המהיר של הערים גורמים להתגבשות תדירה יותר של "המון פתוח". על פי קנטי, ההמון הפתוח איננו מתרכז במקום אחד ואיננו יודע גבולות כלל, אך הוא גם חסר כל קביעות אשר תמנע את התפרקותו. ההמון הפתוח מתאפיין בכך ש"הוא רוצה לגדול לאין-סוף", ומבקש לצרף אליו עוד ועוד בני אדם. הוא איננו יודע שובע ונחוש להגיע אל כל אדם. הוא איננו מותיר כל אפשרות להתחמק ממנו ו"כל המסתגר בביתו חשוד בעיניו" (קנטי 1979, 10–15). תיאורו של קנטי תואם להפליא את תיאורם של ההמונים בפירושו של הרי"ח, ומלמד על ההקשר ההיסטורי שבו הם נטועים. כאמור, נראה כי הרי"ח העתיק את דמותו של המהלך בדרך התר אחר חורבות ירושלים מן הטקסט התלמודי והציב אותו בתחומי המרחב העירוני הבגדאדי המודרני, אשר עיצבו הביא לידי התגבשותן של תפיסות הזמן והמרחב שעליהן הוא מותח ביקורת. ההליכה אחר השכינה הגולה ואיסוף הניצוצות אינם מתרחשים עוד במהלך היציאה מן המרחב המיושב, אלא דווקא

בתנועה בתוך העיר עצמה, ובהתמודדות עם דרכי עיצובה. את דבריו של הרי"ח יש להבין אפוא לאור התפתחותה האורבנית של בגדאד בתקופת התנזימאת, על הארכיטקטורה, הייצוגים המרחביים ותפיסת הזמן שאפיינו אותה.

#### א. עיצובה של העיר העות'מאנית המודרנית

אחת ממטרות המדיניות העות'מאנית בתקופת התנזימאת הייתה לכונן את האימפריה בדמותה של המדינה הריכוזית המודרנית ולהרחיב את אפשרויות הפיקוח של המרכז האימפריאלי באיסטנבול אף לשטחי הפרובינציות.<sup>10</sup> לשם כך בוצעו בערים העות'מאניות תהליכי אורבניזציה רחבים, ופניהם של המרחבים העירוניים השתנו. רחובות הורחבו כדי להכשירם לתנועת המונים, והוקמו רחובות חדשים שקשרו בין רובעי הערים. כלי תחבורה חדשים הופיעו ברחובות, ונסללו כבישים אשר קשרו בין הערים המרכזיות. כפי שהראתה זיינפ צ'ליק, התמורות שהתחוללו במבנה העירוני הדגישו את נוכחות המרכז האימפריאלי בתוכו, הן באמצעות הפיכתה של העיר למרחב מפוקח ומאורגן, והן באמצעות יצירת מרחבים ציבוריים חדשים והקמת מבנים מונומנטליים כמו אנדרטאות, מגדלי טלגרף ומגדלי שעון (Celik 2008, 3–23). מבנים אלה הנכיחו את סמלי האימפריה ואת תפיסות הזמן והמרחב שאותן ביקשה להטמיע בתוככי המרחבים העירוניים.

צ'ליק הראתה כי אנשי המרכז האימפריאלי ביקשו לטעת תפיסות תכנון מודרניות אשר התאפיינו, כלשונו של אחד ממובילי הרפורמות, מוסטפא רשיד פאשה, בהסדרתם של הרחובות על פי חוקים גיאומטריים (שם, 80–81). תפיסה זו הובילה להרחבתן וליישורן של דרכים עתיקות, כמו בדמשק ובחלב, זאת לצד יציאה מחומות הערים ובניית מרחבים עירוניים חדשים על פי עיקרי תפיסת התכנון המודרנית.<sup>11</sup> האנדרטאות הוצבו בדרך כלל בנקודות מרכזיות בתוך הערים ונשאו את סמלי המרכז האימפריאלי, ובכך נועדו אף הן להעניק ביטוי מרחבי לראייתה של האימפריה כמבשרת המודרניות (שם, 134–146). תפיסות תכנון אלה סימלו את התשוקה לפקח על המרחב העירוני המסורתי ה"פרוע" ולארגן אותו. הן שיקפו את המגמה של חילון המרחב העירוני, שהייתה כרוכה בשאיפה להשתלט על המסתורין המאיים של העיר, על הדרכים חסרות המוצא, ולעטות עליהם את שלמת הרחובות הגיאומטריים, שלמת העיר ה"רציונלית" המבקשת להכחיש את המסתורין המבעבע בין רחובותיה.

תהליך חילון של המרחב העירוני היה אחוז אף בתמורות שהתחוללו במושג הזמן, אשר רוקן מן המטענים שיוחסו לו בעבר, והפך, כפי שהראה ולטר בנימין, לזמן הומוגני וריק. מגדלי השעון היו מן המבנים המרכזיים ורבי הרושם אשר אפיינו את המרחב העירוני העות'מאני המודרני, והיוו ביטוי, כפי שטענה צ'ליק, להנחלתה של תפיסת הזמן

<sup>10</sup> את ראשיתו של תהליך זה ניתן לסמן בחוק הווילאייטים שחוקק בשנת 1864 והסדיר את יצירתן של החלוקות האדמיניסטרטיביות החדשות במרחבי האימפריה העות'מאנית.

<sup>11</sup> כך למשל בהקמת הרובע קנואת לצדה המערבי של חומת העיר העתיקה בדמשק (Celik 2008, 99).

המדוד (שם, 146–153). אבנר וישניצר הראה כי במהלך המאה התשע-עשרה הונחלה ברחבי האימפריה חוויית "זמן השעון" באמצעות שלוחותיו של המרכז האימפריאלי – מוסדות השלטון, הצבא ומערכות החינוך – אשר פעלו על פי מערכות שעות בירוקרטיות וקשוחות, פעפעו אף למרחבים אחרים, ובכך יצרו תרבות זמן שונה מקודמתה, זו אשר לא ביקשה להתאים את עצמה לקצבו המדוד של השעון. וישניצר הראה כיצד תחומים רבים של הקיום העירוני באימפריה העות'מאנית, כדוגמת התחבורה, התקשורת ואף שתיית האלכוהול, נעשו מוסדרים על ידי השעון, וגילמו את התמורה שחלה בתרבות הזמן של החברה העות'מאנית (האשם 2014; Wishnitzer 2009, 1–16).

אופני עיצובו של המרחב העירוני הדגישו את עמדת השליטה של המרכז האימפריאלי ושל גורמים כלכליים אחרים ביחס לתושבי הערים. העות'מאנים אמנם זיהו את היתרונות הגלומים בסיוע לגיבושם של כוחות מקומיים, ועל כן יצרו את המועצות העירוניות (מג'לס) אשר התבססו על גורמים מקומיים. עם זאת, ניכר שאף על פי שהחוק הגדיר מפורשות את מערכות היחסים בין המושלים, נציגי המרכז האימפריאלי, לבין המועצות, בפועל הסתייגו הראשונים מעליית כוחם של הגורמים המקומיים ובמקומות רבים אף התערבו בתחומים שהוגדרו במסגרת סמכויותיהם.<sup>12</sup> פיתוחן של הערים והתאמתן לתפיסת התכנון המודרנית שביקשו העות'מאנים להשריש, באו לעתים קרובות על חשבונם של התושבים המקומיים, והדבר הביא להתגבשותם של אופני התנגדות ייחודיים למרחב העירוני העות'מאני המודרני.<sup>13</sup>

#### ב. תהליך האורבניזציה של בגדאד

כניסתם של העות'מאנים לבגדאד בשנת 1831 סימנה את חידוש הקשר הישיר בין המרכז האימפריאלי באיסטנבול לבין הפרובינציה, ואפשרה להטמיע בה את הסדר האימפריאלי המודרני, ולהשליט בה את מגמות חילון הזמן והמרחב (Arnaud 2008, 953–957; Ceylan 2011, 37–45). בגדאד הייתה אחת הפרובינציות הראשונות שבהן הוקמו מוסדות מוניציפליים והחל תהליך פיתוחו של המרחב העירוני. את ניצניו של תהליך זה ניתן לזהות, כפי שהראה אבובקיר צ'יילן, בהקמת הפארק העירוני בתקופתו של המושל נסיפ פאשה (1842–1849), בחניכתו של קו הטלגרף שקישר בין בגדאד לאיסטנבול ב-1861, ובייסוד המועצה העירונית בזמנו של תאקיודין פאשה ב-1868 (Ceylan 2011, 181–189). עם זאת, ניכר

<sup>12</sup> קיומן של המועצות העירוניות עוגן בחוק העות'מאני ב-1877 (Arnaud 2008, 958–960).

<sup>13</sup> כך טען, למשל, יינס הנסן, והראה שבמהלך התרחבותה והתפשטותה של בירות איבדו תושבים רבים את בתיהם, ובעיותיה הכלכליות של הרשות העירונית מנעו מהם כל פיצוי. בנמל בירות, אשר הוחזק בידי גורמים קפיטליסטיים צרפתיים, הוחלפו חלק מן העובדים המקומיים בעובדים לא מקומיים. מהלך זה עורר את מחאתם של העובדים המקומיים, והם הפגינו בתוך בנייני הנמל, גייסו לצדם את הרשויות המקומיות, הסוחרים ואגודות העובדים, וגרמו בסופו של דבר לעזיבתה של חברת הנמל הצרפתית (Hanssen 2005, 104–107).

כי עיקרו של תהליך האורבניזציה של בגדאד התרחש בזמנו של מדחת פאשה (1869–1872). מדחת פאשה חנך את הגשר הרחב אשר הוקם בשנת 1870 וחיבר בין שני חלקיה של בגדאד משתי גדותיו של נהר החידקל. הכרכרות שנסעו בגשר העבירו מדי יום אלפי נוסעים בין שני חלקי העיר. מדחת פאשה אף השלים את הקמת המשכן הממשלתי בבגדאד, שבבנייתו החל נמיק פאשה (1861–1868), ולצדו הקים ב-1870 את מגדל השעון אשר התנשא לגובה של 23 מטרים (שם, 186). לאחר שהגיע למסקנה שפיתוחה העירוני של בגדאד איננו מתאפשר בגבולות חומתיה של העיר — השריד היחיד מעברה של בגדאד בהיותה בירת הח'ליפות העבאסית — החליט מדחת פאשה על צעד שנוי במחלוקת: להרוס את החומה בשלושה מצדדיה (שם, 183; Micheau 2008, 222). הריסה זו, סבר, תאפשר להפוך את בגדאד לעיר של שדרות (בולווארים) יפות ורחבות, כדוגמת המודל העירוני של פריז שעיצב המתכנן העירוני ז'ורז'־אז'ן אוסמן. תוכנית זו של מדחת פאשה לא הושלמה, ובלב העיר נותרו הריסות של החומה. הריסת החומה הייתה מעשה חריג לעומת דרכי הגשמתן הרווחות של תפיסות התכנון המודרניות בערים העות'מאניות. כפי שהראתה צ'ליק, הריסת מבנים עתיקים ובניית מרחבים ציבוריים חדשים במקומם — פרקטיקות שהיו נפוצות בערים הצפון־אפריקניות אשר תחת השלטון הקולוניאלי הצרפתי — לא אפיינו בדרך כלל את עיצובו של המרחב העירוני העות'מאני, שהכיכרות והמרחבים הציבוריים החדשים שנבנו בו מוקמו בדרך כלל בקצות העיר (Celik 2008, 127–128). החלטתו של מדחת פאשה הפכה את בגדאד לעיר היסטורית החסרה כל אתר של זיכרון (Micheau 2008, 223).

העיר בגדאד ממחישה באופן מובהק את הדעה שלפיה תפיסות התכנון המודרניות מגלמות השתלטות תרבותית של המרכז האימפריאלי על המרחב העירוני הפרוע והמאיים. זאת ועוד, המתחים שהתגלעו בין השלטון העות'מאני לבין התושבים המקומיים מודגמים היטב גם הם בספורת של העיר (Deringil 1991; Makdisi 2002). כריסטוף הרצוג הראה כי תיאוריה של בגדאד בכתבים עות'מאניים מן המאה התשע־עשרה התאפיינו בדרך כלל בביקורת חריפה על מבנה הרחובות הצרים והמלוכלכים, וכי ביקורת זו אף שימשה כלי לתיאורם של תושבי בגדאד כנחשלים מבחינה מוסרית, וכאנשים נעדרים כל מוסר עבודה, המכלים את ימיהם בבתי הקפה. לצד זאת הודגשו הישגיה של האימפריה בהבאת המודרניזציה לעיר. במכתמים בתורכית עות'מאנית שימשה בגדאד מטפורה למקום רחוק ביותר ונתפסה כפרובינציה מרוחקת, עיר בעלת עבר מפואר שירדה מגדולתה, אשר אל תושביה הילידים יש להביא את בשורת הקדמה (Herzog 2002). מעניינים במיוחד דבריו של בכנזאדה אסמאעיל חאקי, נציגה של בגדאד בפרלמנט העות'מאני. אף הוא אימץ את ההשקפה הזו, וגרס כי יש להרחיב את רחובות העיר על אף התנגדותם של התושבים, הסובלים לדעתו מהאוויר המחניק של הרחובות הצרים בלי שיהיו ערים למצבם. לצד היסטוריונים עיראקים בני התקופה אשר כתבו בתורכית, וראו בשלטון העות'מאני את הגורם ששחרר את בגדאד מ"חלום הבלהות האיראני" — כיבושה קצר הימים של בגדאד בידי האימפריה הספוית במאה השבע־עשרה — דבריו של אסמאעיל חאקי מלמדים כי עיצוב המרחב העירוני הבגדאדי המודרני, אשר היה סמל לכוחו של המרכז

האימפריאלי, היה מוקד למתחים ואף עורר את התנגדות תושבי בגדאד (שם, 319–321; 104–106, Cooperson 1996).<sup>14</sup>

התהליך האורבני המואץ שהתרחש בבגדאד ובערים אחרות בעיראק הביא לגידול באוכלוסייה המיושבת (להבדיל מזו הנוודית), ובתוך כך אף לגידול (אמנם מתון יותר) באוכלוסיית הערים.<sup>15</sup> אף הקהילה היהודית בבגדאד גדלה מאוד, בעיקר עקב הגירה של יהודים מפרס ומכורדיסטן אשר הבחינו בהתפתחות המרחב העירוני בבגדאד ובהפיכתה למוקד מסחרי חשוב (דשן 2001–2000, 32; Dumont 1994, 355). הרובע היהודי נשק לרחובה הראשי המתפתח של העיר, אשר הציג ביטוי מרחבי לגידול אוכלוסייתה של בגדאד (גולני 1994, 47–53). ניתן להניח כי התפתחויות אלה היוו בסיס לעלייתו של מושג ההמון בהקשר של המציאות בבגדאד המודרנית, וכי קרבת מגוריהם של היהודים למוקדי התמורות שהתרחשו במבנה המרחב העירוני העניקה להם היכרות אינטימית עם מציאות אורבנית חדשה זו.<sup>16</sup> כך עולה למשל מן הדיווח הנלהב של ר' שלמה בכור חוצין (1843–1892; להלן רשב"ח) על הרחבת הרחובות: "אמנם זה כשלושה שנים נפקחו עיני הממשלה ונתנה פקודה להרחיב הרחובות במשך ששה אמה גדולות וכל אדם אשר יפול כותלו, הסמוך לר"ה [רשות הרבים] הוא מחויב לתת במתנה מקרקע חצירו, איזה מדת קרקע, להשלים השיעור הצריך לר"ה. ולפעמים יצטרך לתת כל ביתו, אם הוא קטן, והוא יוצא נקי מנכסיו" (חוצין 1868). דבריו של רשב"ח, אשר נכתבו עוד קודם למינויו של מדחת פאשה, מבטאים את תמיכתו במגמות עיצוב המרחב העות'מאניות. הוא מתאר מגמות אלה כתוצאה של "פקיחת עיניים", ובכך מאפיין את המבנה העירוני הקודם כעיוור לבעייתיות הגלומה בו, מבנה שהתכונן העירוני המודרני גואל אותו מליקוייו, ומציל את היושבים בתוכו מן המועקה שהוא משרה עליהם. לצד זאת, דבריו של רשב"ח מלמדים על מערכי הכוח שהופעלו לשם עיצובה המחודש של העיר, וכללו הפקעה של אדמות בלא מתן פיצויים לבעליהן. בני ובנות הקהילה היהודית בבגדאד חוו את השינויים בממדי הזמן, המרחב והתנועה לא רק בתחומי העיר עצמה, אלא גם בנסיעותיהם מחוץ לה, כפי שעולה מדבריו של רשב"ח המתארים את השינוי שחל בדפוסי העלייה לרגל למצבת קברו של עזרא הסופר, בעקבות כניסתן של אוניות הקיטור לשימוש בתקופתו של נמיק פאשה. בזכותן הפך מסע שארך כחודש וכלל מספר נוסעים מצומצם לשיט מהיר בן שלושה ימים שבעקבותיו "נתרבו העם ההולכים" (חוצין 1863).

<sup>14</sup> במרחבי עיראק, ובעיקר בערים מרכזיות לשיעים כמו בגדאד, נג'ף וקרבלה, התחולל מאבק פוליטי בין האימפריה הפרסית (השושלות הקג'ארית והספוית) לבין האימפריה העות'מאנית, שהומשג לעתים כמאבק בין סונים לשיעים (Deringil 1990).

<sup>15</sup> Marr 1985, 22–27; Arnaud 2008, 969–964; Ceylan 2011, 132–172

<sup>16</sup> היכרות זו עולה אף מדבריו של הרי"ח עצמו באשר ליציאה מתוך תחום העיר שבו נעשה עירוב ביום טוב. הרי"ח מספר על מנהגם של יהודי בגדאד לצאת לטייל בכוקרי שבתות מחוץ לחומה, ואף על מנהגם לשאת שעונים ביציאתם (בן איש חי: הלכות, שנה ראשונה, פרשת במדבר, סעיף קטן ט, עמ' קעח).

## ג. המהלך בדרך כמורד

נראה לי כי את דבריו של הרי"ח יש לקרוא על רקע התמורות הללו במושגי הזמן, המרחב והתנועה ועלייתו של מושג ההמון. הרי"ח מבקש להטיל את עקבותיו של הסיפור התלמודי על מרחביה של בגדאד המודרנית, ויוצר שדה של משמעות האוצר בתוכו את עירובם של שני הטקסטים — זה הכתוב וזה הגלום במרחב. באמצעות חיבור זה מבטאים דבריו של הרי"ח התנגדות כלפי חקיקת תפיסות התכנון העות'מאניות המודרניות ותרבות "זמן השעון" על פני המרחב הבגדאדי; התנגדות אשר ככל הנראה, וכפי שעולה מדבריו של אסמאעיל חאקי, היו שותפים לה בגדאדים רבים. אפשר אפוא לטעון כי הרי"ח הוא אחד מקולות השוליים הלוקחים חלק בגיבושו של השיח המינורי על אודות החוויה האורבנית הבגדאדית, וכי דבריו מציגים את נקודת מבטם של הנפגעים ממגמת הרחבת הרחובות — שעליה מספר רשב"ח בהתלהבות דווקא. ייתכן כי חלק מן הנפגעים היו מבני הקהילה היהודית, אשר חבשו את ספסלי בית הכנסת צלאת אל-זירי בהאזנה לדרשותיו. דבריו של הרי"ח עשויים לסמן גם נקודת מבט יהודית של התנגדות לתפיסות ההאחדה המגולמות בחילונן של המרחב העירוני והשטחתי, ולעצב אותו מחדש לכדי מרחב הרווי בהתגלות.<sup>17</sup>

עיצוב המרחב העירוני של בגדאד המודרנית, לפי פירושו של הרי"ח, הוא התהליך המכונן את דמותם של עוברי הדרכים, ומעלה על הבמה את מושג ההמון. מתוך מרחב זה ממש צומחת אף דמותו של המורד, זה שאיננו מוכן לקבל את דינו של המרחב ומבקש להכשילו — דמותו של המהלך בדרך. דמות זו איננה דבקה בתנועתם הערה של עוברי הדרכים הנעים בהמוניהם — אם על הגשר המחבר בין שני חלקי העיר, אם ברחובותיה המוארים של בגדאד ואם בפארק העירוני — ומבקשת לסטות מן הדרך אל עבר החורבה. וכעת, משניטע מחדש פירושו של הרי"ח במרחב של בגדאד המודרנית, עם קריאתו המחודשת של הטקסט, נדמית המילה חורבה כאילו הורכבה עליה משמעות נוספת. שהרי ניתן לתאר את חורבת חומתו של הח'ליף אל-מסת'הר ואת אותה חורבה "מחורבות ירושלים" כשתיים המשמשות בערבוביה. המהלך בדרך מערער בדרך הילוכו על הכוונה להפוך את סמטאותיה של בגדאד לשדרות, ובדרכו הוא פונה דווקא אל פינותיה המודחקות של העיר, אל ההריסות אשר הושלכו ככלי אין חפץ בו. המהלך המבקש לסטות מן הדרך קורא תיגר על המגמה של הפיכת העיר למרחב מאורגן, מרושת ומפוקח אשר כל שביליו נהירים לחלוטין לאדם הפוסע בהם. בשוטטות זו מבקש האדם לפרוע את הסדר אשר הוטמע במרחב, ולחשוף את המקומות המצויים עליו לגלותם, אלה שהארגון והסדר נועדו להסתירם.

<sup>17</sup> על מגמות ההאחדה החילונית בהיותן ביטוי של שלילת מרכיבים מרכזיים בתודעה העצמית היהודית ראו דוֹקֵרְקוֹצְקִין 2015. עם זאת, יש לסייג ולומר כי תפיסת האזרחות שהתגבשה באימפריה העות'מאנית לא ביטאה — בוודאי לא באופן מוחלט — את אותן מגמות האחדה הניכרות באופן עיצוב המרחב הבגדאדי, שחרג, כאמור לעיל, מדפוסי עיצובם המקובלים של המרחבים העירוניים העות'מאניים.

המהלך בדרך מבכר את הסמטאות ואת הדרכים האחוריות על פני דרך המלך העירונית. אם אשתמש בלשונה של פדיה בהתייחסה לדרכם של חתולי רחוב, מבחינתו של המהלך בדרך "שטח ההפקר של האדם הוא בעבורו בית, ודרך המלך של האדם שטח אש" (פדיה 2008, 37). המהלך בדרך קורא תיגר על הניסיון המודרני לכוונן את העיר כמרחב רציונלי, המתאפיין, כפי שהראה מישל דה־סרטו, בדחייתם של "הזיהומים הפיזיים, הנפשיים או הפוליטיים שעלולים לשבש אותו", דה־סרטו 2012, 210) או "של כל מה שאי־אפשר לטפל בו" (שם, 211; פדיה 2008, 30–34). המהלך בדרך מערים על תהליך הרציונליזציה של העיר, ובאמצעות צעדתו הסוטה מן הדרכים שנועדו לה, הוא חושף וחוקק בעיר מרחבים אחרים, המוסתרים מבעד למסכי העיר המאורגנת. השוטטות בעיר מגלה את אי־סוף המסלולים הטמונים בה, המכוסים ברשת הדרכים המצביעה על הסדר המקיים אותה (דה־סרטו 2012, 212–224).

המהלך בדרך מציב מכשול אף לפני תפיסת הזמן ההגמוני, המדור והריק, וכאמור, הקמת מגדלי השעון במרכזי הערים העות'מאניות סימלה את הטמעתה של תפיסת הזמן הזו ונטיעתה בתוך המרחב (Celik 2008, 146–153). מגדלי השעון אשר כבשו את קווי הרקיע של בירות, יפו, ירושלים, דמשק, בגדאד וערים אחרות ביטאו את הכנסת הסדר האימפריאלי אל לב המרחב העירוני. כפי שהראה וישניצר (Wishnitzer 2009, 1–16), הסדר האימפריאלי היה כרוך לבלי הפרד במעבר לתפיסת הזמן המופשט והמדויק, ואפשר לראות ב"מהלך בדרך" דמות שמתמרדת כנגד תפיסה זו. הרי"ח מבקר בפירושו את ריקונה של ההליכה — הפיכתה לתנועה ממוצא ליעד, היוצאת בשעה מסוימת על מנת להגיע בשעה היעודה המדויקת. הוא רואה בה תנועה המוחקת כל עיכוב, סטייה והפרעה, אשר דווקא בהן טמונה עוצמתה הרבה של הדרך. האדם העוצר להתפלל בדרך המודרנית, זו של ההמונים הנעים אחוזי תזזית ממקום למקום, מוחה כנגד אובדן האמון באפשרות התפרצותו של הזמן הטעון והתגלותו במרחב הממשי. את המסתורין שהתכונן העירוני המודרני מבקש לכבוש ולהשתיק — אותו המהלך בדרך משתוקק לגאול. הרי"ח מגלה את עצמו בתוך עירו שלו על מנת לחשוף את רישומיה של האלוהות שהוגלתה ופוזרה בתוכה בעקבות תהליך הרציונליזציה של המרחב הבגדאדי.

### בין פריז לבגדאד: המשוטט והמהלך בדרך

כאן המקום לשוב אל הציטוט משירו של בודלר שבו פתחנו, "השמש". נראה כי מעין דיאלוג נרקם בין דמותו של המהלך בדרך שעיצב הרי"ח לבין דמות ה־flaneur בן הכרך הפריזאי, כפי שעלתה מכתבתו של בודלר בשנות השישים של המאה התשע־עשרה, ובעיקר כפי שהתפרשה בכתביו של ולטר בנימין. ברצוני להדגיש כי אינני מניח שהרי"ח הכיר את כתביו של בודלר, אלא מבקש לעמוד על הדמיון בין דבריו של הרי"ח לבין תיאור דמות המשורר־המשוטט של בודלר, התר אחר סמטאותיה שכוחות האל של העיר. שתי הדמויות, המהלך בדרך והמשורר־המשוטט, צמחו בשני מרחבים עירוניים שעמדו בעיצומם של תהליכי אורבניזציה בעלי מאפיינים דומים. כמו הניצוצות, המצוויים על המהלך בדרך לפנות מדרכו על מנת

לגלות אותם, כך אף החרוזים הפזורים בכל פינה בכרך ממתינים למשורר אשר יצורר אותם בשירו. על מנת לגלות את החרוזים המשורר צריך לסור מן הדרך ולסטות אל פינותיו של הרחוב.<sup>18</sup> הפסיעה ברחוב איננה בקו ישר, והמעידות המשבשות את כיוונה מגלות את המילים המבצבצות בה. למשוטט היורד אל העיר נגלה ההוד הנאצל דווקא על "הנקלים שבדברים". הוא מגלה "שירי חלום שכוחים" — השירים הנכנים מתוך שיירי החלום אשר הושלכו מידי חולמיהם ונזנחו בפינות הרחובות. המשוטט תר אחר מה שנשכח, אחר הזיכרון הנותר בצד הדרך — כמו המהלך בדרך, הממתין לרגע התגלותם של הניצוצות, רסיסי האורות מן הרגע הקדום של שבירת הכלים.<sup>19</sup> אך אלה מהווים עבור המשוטט הפריזאי רגעים של משבר כיוון שבהם הוא מגלה שיכולתו להריח חרוזים היא "סיף הפכפך", חרב פיפיות. כישרונו, כך נדמה, עומד לו לרועץ.

ולטר בנימין ראה בשירתו של בודלר יצירה המתבססת על חוויה מתמשכת של התנסות בהלם. את ההלם הגדיר בנימין, בעקבות זיגמונד פרויד ומרסל פרוסט, כרגע התפרצותם של עקבות זיכרון אשר אינם מהווים חלק מן התודעה אל תוך קיומו של האדם. אלה הם עקבותיו של זיכרון, של אירוע "שלא נחווה" במפורש ותוך מודעות" (בנימין 1996, 89) ולא הוטמע בתודעה. התפרצותם של עקבות אלה היא טראומתית, ועל מנת להתגבר על עוצמת המהלומה רסיסי הזיכרון מוטמעים בתודעה, ושלמות תוכנו של האירוע אובדת (שם, 87–91). בודלר, כך טוען בנימין, הוא משורר העסוק בעצם פעילותו האמנותית בהתגוננות מפני המהלומות הניחתות עליו מבין פינות הכרך, מפני החרוזים והמילים הניתזים אליו מבין אריחי המדרכות. האירועים המתרחשים עליו במהלך השוטטות בכרך המודרני, האוצרים בתוכם את עקבותיהם של זיכרונות אחרים, מיתרגמים לרסיסי זיכרון המשתבצים בשיריו. לטענתו, חוויה זו הייתה כרוכה לבלי הפרד במגע שקיים בודלר עם ההמון העירוני, אשר תמיד עומד, נוכח-נפקד, ברקע יצירתו. הפינות שאליהן פונה המשוטט מקבלות את משמעותן דווקא מן ההמון הנעדר מהן (שם, 91–96).<sup>20</sup> לטענתו של בנימין, בודלר חי ברגע האחרון שעוד אפשר את המשך השוטטות, בקו התפר שבין התגבשותה של פריז המודרנית, שהעניקה להולכים בה

18 בתרגומו של דורי מנור לשירו של בודלר, הביטוי "בכל פינה" ("בכל פינה בכרך") משמש במשמעותו המילולית ולא בהוראתו האחרת, "בכל מקום", שהרי במקור בצרפתית המילים הן "les coins les hasards de la rime", כלומר באקראי בפינות הרחובות. כדאי גם להזכיר את דבריו של בודלר במאמרו "צייר החיים המודרניים" (1863), שבו הוא מתאר את המשוטט כ"צייר של הרגע החולף וכל הצעות האינסוף הגלומות בתוכו" (Baudelaire 1964, 5).

19 וראו גם דבריו של ולטר בנימין: "הזיכרונות הגדולים, הצמרמורות ההיסטוריות — הם, למשוטט האמיתי, בבחינת פסולת שהוא מותיר אותה ברצון לתייר. ואת כל בקיאותו בקיטוני אמנים, במקומות הולדת או במשכני נסיכים מוכן הוא לתת תמורת ריחו של מפתן יחיד או מגעו של אריח אחד, שכל כלב-בית נושא עמו" (בנימין 1992, 101).

20 ראו גם את דבריו של בודלר עצמו, המתארים את המשוטט כמי שההמון הוא כאוויר לנשימה בעבורו, שתשוקתו היא להפוך לבשר אחד עם ההמון ובה כעת להיות הצופה המתמיד בו, זה השולט באמצעות מבטו (Baudelaire 1964, 9).



את האפשרות לחמוק אל הפסאזים, לבין הפיכתה לכרך אשר איננו מותיר להולך הרגל כל סיכוי לדבוק בריתמוס השוקק שלו (שם, 98).

רגע ההלם, רגע התפרצותו של הזמן הטעון אל תוך תחומי הממשי, אחוז לבלי הפרד בתפיסת המרחב. קשר הדוק זה עולה לא רק בפרשנותו של בנימין לשירתו של בודלר אלא גם בפירושו של הרי"ח. המהלכים בדרך, המשוטטים, מבקשים לפסוע מחוץ למרחב המפוקח ומחוץ לזמן השעון, הם צועדים אל החורבות ואל פינות הרחוב, נותנים את לבם אל המעידות ואל העיכובים הנקרים בדרך, ומחפשים בהם את רגעי המהלומה. ההליכה כנגד עוברי הדרכים — תוך כדי סטייה מן הדרך אל החורבות, או עצירה לתפילה המשבשת את תנועת ההמונים — היא המאפשרת את רגע ההלם, את גילוי הניצוצות המצפים להיגאל, או לחלופין, בלשונו של בנימין, את חדירתם של עקבות הזיכרון. כפי שתיאר בנימין במקום אחר, עבור הולכי הדרכים הרחובות הם "כמדרון תלול. הוא מוביל למטה, אם לא אל האמהות הקדומות, הרי אל עבר העשוי להיות מרתק שבעתיים, שכן אין הוא רק עברו האישי, הפרטי, של המחבר" (בנימין 1992, 100). המהלך בדרך, אשר איננו תופס את עצירותיו ומעידותיו כעיכובים, נפגש ברחוב עם מטעני זיכרונות. רגעי העבר הנחשפים לפני המשוטט, כמו הניצוצות המתגלים לפני המהלך בדרך, אוצרים בתוכם רבדים של עבר רחב יותר מניסיונם הפרטי, עבר שהושלך והותיר עקבות בשולי הדרך. כמו המרחב הפריזאי המודרני המכיל בתוכו, עבור המשוטט, את עקבותיה של פריז המוקדמת, כך גם עבור המהלך בדרך בגדאד אוצרת את עקבותיה של אותה חורבה מחורבות ירושלים.

דמותו של המשוטט הפריזאי של בודלר צמחה כאמור על רקע עיצוב המרחב של פריז המודרנית. בודלר, כמו הרי"ח אחריו, קרא תיגר על הניסיון לכוונן את העיר המודרנית בצורת מרחב מפוקח ומאורגן, והתמרד כנגד התפיסה האורבנית שהנחיל אוסמן. בנימין הגדיר תפיסה זו כניסיון "להטיל על פריז משטר חירום". פריז של אוסמן, טען בנימין, הפכה עבור תושביה למקום מנוכר שאינו יכול להיות בית. המבנה העירוני המחודש של פריז היה אמור לחסל כל אפשרות של התנגדות, למנוע את הקמתן של הבריקדות ולמחוק כל דבר העלול להכתים את המרחב החדש (בנימין 1996, 43–44). המשוטט היה בדיוק אותו כתם המושלך על פני המרחב. פסיעתו בשולי הרחובות והקשבתו לקולם של החלומות השכוחים העירו את רוחות הרפאים של פריז מרובצן, החרידו אותן מתוך המרחב המפוקח שנחקק על גבן.<sup>21</sup>

החוט הייחודי והמפתיע הקושר בין המשורר הפריזאי חובב הסמטאות לבין הרב הבגדאדי עשוי להיראות נהיר יותר כעת. כפי שהראתה צ'ליק, השיח המרחבי שנוצר בין האימפריה העות'מאנית לבין הקולוניאליזם הצרפתי גרם לעות'מאנים לראות בפריז האוסמנית דגם של תכנון עירוני מודרני.<sup>22</sup> מרחת פאשה, אשר היה שותף לתפיסה זו, חרג מן המדיניות התכנונית

21 ראו גם את הדיון של פדיה בתפיסת ההליכה אצל בנימין ובתנודה שלו בין מצב של התלכדות העבר והעתיד לבין השיטוט המזמן את רגעי ההבזק (פדיה 2011, 186–192).

22 Celik 2008, 5. צ'ליק מרגישה שם את אופיו הדרסטרני של הדרשיח המרחבי העות'מאני-צרפתי.

העות'מאנית המקובלת כאשר ביקש להרוס חלקים נרחבים מחומת בגדאד העתיקה על מנת לבנות במקומן שדרות רחבות – דומות לאלה שנבנו בפריז, שלטענת בנימין נועדו למנוע את הקמת הבריקדות. אמנם בבגדאד התרחש תהליך אורבניזציה מתון יותר מזה שהתרחש בערים עות'מאניות אחרות כמו דמשק, חלב ובירות, אך חוויית ההריסה שעברה על המרחב העירוני של בגדאד, קיובה אותה במובנים מסוימים אל החוויה הפריזאית.<sup>23</sup> ככל הנראה, חוויה זו היא אשר הביאה לצמיחתם של המשוטט בפריז ושל המהלך בדרך המועתק מחורבותיה של ירושלים אל רחובותיה של בגדאד. ההרס הנכיה את ההיעדר ואת עקבות הזיכרון שאותם ביקשו לגלות. הניסיון לחסל כל אפשרות של התנגדות אשר תחלל את הנוף העירוני המודרני, ולהסיט מן הדרך את העוצר בתוכה על מנת להתפלל, הביא אותם לתור דווקא אחר הרגע המפריע והמעכב, החורג מן הזמן הקצוב.

אצל שתי הדמויות ניכר רישומה של התנועה חסרת הכיוון, החותרת כנגד זמן השעון, ומבקשת לחשוף את רגעי ההלם המתחוללים במרחבי השוליים. קריאת פירושו של הרי"ח אל מול דמותו של המשוטט שופכת אור על העולם שבו צמחו הן דמותו של המהלך בדרך, והן מושיאה של הביקורת שמתח דרך דמות זו. מבעד לעדשה זו נתפסים הריסת המרחב המוכר ועיצוב המרחב העירוני המודרני, שבו מושרשת תרבות זמן השעון, כחוויה מכוננת בעבור שני הכותבים. המיון זה מצדיק את ההתבוננות הקושרת בין התפתחויות הערים העות'מאניות לאלה האירופיות.<sup>24</sup> בודלר ודמות המשוטט מזמינים אותנו לקרוא את דבריו של הרי"ח כניסיון ליצור שדה של משמעות שבו הסיפור התלמודי והמרחב העירוני הבגדאדי המודרני אחוזים זה בזה. הטלת הסיפור התלמודי אל תוך המרחב העירוני המתחדש היא מעשה של התרסה, של ביקורת נגד ניסיונות הפיקוח המודרניים, אך בה בעת היא גם מעשה פרשני, המציב את הסיפור בהקשר היסטורי חדש ומחולל תמורה במשמעויותיו.

עם זאת, לא ניתן להתעלם מן השוני בין הרי"ח לבודלר. בניגוד למשוטט בעל הנשק אשר הוא "סיף הפכפך", הניצב מול ההלם "בכוח אישיותו הרוחנית והפיסית", כלשונו של בנימין (1996, 91), המהלך בדרך איננו מבקש להדוף את ההלם; הניצוץ המתגלה בעיכוב ובשולי הדרכים מצווה עליו לגאול אותו. המעשה התיאורגי – תיקון האלוהות באמצעות בירור הניצוצות – הופך עבורו למעשה התלוי בתפיסת הזמן והמרחב ובהתנגדות לפיקוח עליהם. לעומת המשוטט של בודלר, שמשיג את החרוזים, המילים ושיירי החלום באמצעות מאבק, המהלך בדרך של הרי"ח עושה עצמו כלי קיבול על מנת ללקט את הניצוצות הנקרים בדרכו. המשוטט הפריזאי עוקב אחר החרוזים החבויים בפניות הכרך, מריח אותם ומועד עליהם, ואילו המהלך בדרך הבגדאדי ממתין לרגעי החסד של התגלות הניצוצות, להופעה פתאומית שתגרום לו לסטות מדרכו. אם בודלר תר אחר ההלם, ובכך מאשש את הסובייקטיביות שלו

<sup>23</sup> בנימין מזכיר אף שאוסמן כינה את עצמו *artiste demolisseur*, אמן ההריסה (בנימין 1996).

<sup>24</sup> Celik 1999, 380. אין בכך כדי להצביע על קשר הכרחי בין פריז לבגדאד אלא לעמוד על זיקות מסוימות בין החוויות האורבניות שהתגבשו בשני המרחבים, אשר הביאו לצמיחתן של תופעות או דמויות שניתן להקביל ביניהן, כדוגמת המהלך בדרך והמשוטט.

ואת הימצאותו "במרכז העולם" כדבריו (Baudelaire 1964, 9), הרי הרי"ח מזמין את הניצוצות לקרוא תיגר על הדרך שבה הוא פוסע.<sup>25</sup> קריאת פירושו של הרי"ח על רקע עיצובו של המרחב העירוני הבגדאדי, ומתוך השוואה לדמותו של המשוטט הפריזאי, עשויה להעניק אף נקודת מבט חדשה על הדיון המתפתח בדמותה של העיר ה"לא-מערבית". פירושו של הרי"ח מהווה ביטוי אחד של ביקורת כלפי אופני יצירתו של המרחב העירוני העות'מאני: הוא מצביע על העיצוב העירוני של בגדאד בהיותו מעשה של חילון המרחב המבקש לרוקן מתוכו את השכינה או להגלותה. עוברי הדרכים, המצייתים לחוקי הזמן והמרחב המודרניים, מסמלים את אובדן האמון באפשרותה של התגלות, בהתפרצותו של הזמן הטעון. התכנון העירוני המודרני וזמן השעון מרחיקים את ההתגלות המאיימת עליהם ודוחקים אותה לקרן זוית. המהלכים בדרך מבקשים להשיב את הזמן המתפרץ אל תחומיו של המרחב העירוני. באקט של אמונה שאיננו אלא מרד, הם מבקשים להכתים את המרחב בחורבות ובניצוצות, המשבשים את הקצב שהוא מבקש לכונן. בהילוכם הם משיבים את האלוהות אל הרקיע שנכבש בידי מגדלי השעון.

## ביבליוגרפיה

- אבישור, יצחק, תשנ"ד. "קווים ליצירה הספרותית-עממית של שלושה רבנים בבליים במחצית השנייה של המאה הי"ט", פעמים 59, עמ' 105–123.
- , 1999. "פתגם עממי ופתגם מקורי בספרו של הרב יוסף חיים 'קאנון אלנסא'", צבי יהודה (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל, עמ' 17–22.
- אילן, נחם, תשס"ו. "קאנון אלנסא (חוק הנשים): חיבורו היחיד של הרב יוסף חיים לנשים בערבית-יהודית", פעמים 109, עמ' 33–57.
- בודלר, שארל, 1997. "השמש", פרחי הרע, בתרגום דורי מנור, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 19.
- בן-יעקב, אברהם, 1999. "הרב יוסף חיים: איש האשכולות", צבי יהודה (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל, עמ' 31–34.

<sup>25</sup> כאן אולי חשוב לעמוד על ההיבט המגדרי של השוטטות. המשוטט הוא בדרך כלל גבר, אך ההבדל בין דפוסי השוטטות של הרי"ח ושל בודלר מתבטא אף בהבדל במישור הסימבולי-מגדרי. בודלר מכונן את דמותו של המשוטט בהתאם לדמות הגברית של האמן היוצר, הצופה מלא התשוקה, או הסובייקט השולט בהמון באמצעות כוחו האמנותי. ואילו מבחינת הסדר הסמלי הקבלי הרי"ח ממקם את עצמו במרחב המזוהה כנקבי — הוא הופך עצמו כלי קיבול לניצוצות הנקרים בדרכו.

- בנימין, ולטר, 1992. "שובו של המשוטט", מבחר כתבים א (המשוטט), בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 100–104.
- , 1996. מבחר כתבים ב (הרהורים), בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גולני, גרעון, 1994. הבית והרובע היהודי בבגדאד: ארכיטקטורה וסביבת חיים, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל.
- גרוס, מיכאל, תש"ע. "דרכו הפרשנית של הרב יוסף חיים מבגדד בפירושו לאגדות התלמוד", עבודת דוקטור, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן.
- דה-סרטו, מישל, 2012. המצאת היוםיום: אמנויות העשייה, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
- דשן, שלמה, 1999. "כבוד ומעמד במשנתו של הרב יוסף חיים", צבי יהודה (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל, עמ' 7–10.
- , 2001–2000. "יהודי בגדאד במאה ה-19: הצמיחה של רב גוניות מעמדית ותרבותית", זמנים 73, עמ' 30–44.
- האשם, אהמת, 2014. "הזמן המוסלמי", בתרגום אבנר וישניצר, הבלוג של הסדנה להיסטוריה חברתית, הארץ, 27.11.2014.
- הראל, ירון, 2007. "ולפי שהוא [...] רוצח וכיוצא לזה בחרו בו להיות ח' (כס) באשי ודיין": קהילת בגדאד בין הרבנים ששון שמוחה ואלישע דנגור", בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והרחתם בקהילות בגדאד, דמשק וחלב 1744–1914, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 84–113.
- זוהר, צבי, תשמ"ח. "יחסו של הרב עבדאללה סומך לתמורות המאה הי"ט כמשתקף ביצירתו ההלכתית", פעמים 36, עמ' 89–107.
- חוצין, שלמה בכור, 1863. "אזיען: בגדאד", המגיד 7(41), 21.10.1863, עמ' 324.
- , 1868. "אזיע: משא בבל", הלבנון 5(49), 23.12.1868, עמ' 782–783.
- חקק, הרצל, ובלפור חקק, 1999. "ההזדמנות המשיחית שהוחמצה: על-פי משל אחד ונמשלו אצל הרב יוסף חיים", צבי יהודה (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל, עמ' 35–40.
- חקק, לב, 2005. איגרות הרב שלמה בכור חוצין, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- יהודה, צבי, 1999. "פעילותו הציבורית של הרי"ח על-פי אגרות ששלח לרב יש"א ברכה בשנים תרמ"ט–תרס"ב (1889–1902)", הנ"ל (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל, עמ' 23–30.
- , 2011. "מצודה תורנית-כלכלית: עיסוקו של הרב יוסף חיים מבגדאד במסחר הבין-לאומי", עת-מול 219, עמ' 9–11.
- ליאון, ניסים, 2010. "הפוסק כתועמלן: הלכה ופופוליזם ביהדות המזרחית בת זמננו", עיונים בתקומת ישראל 20, עמ' 337–359.
- פדיה, חביבה, 2008. בעין החתול, תל אביב: עם עובד.
- , 2011. הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב: רסלינג.

צורף, אבי-רם (לא פורסם). "ובעוד אשר נראה בקצת מעשיו כאחד הרביים הפולאניים הנה גם מדת גייגער נזרקה בו: ר' יוסף חיים וביקורת שיח החילון".  
 קדוש, רבקה, תשס"ה. "סיפורי ר' יוסף חיים בהקשר יצירתו הדרשנית: היבטים פואטיים, אידאיים וחברתיים", עבודת דוקטור, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן.  
 קנטי, אליאס, 1979. ההמון והכוח, בתרגום עמשי לויץ, תל אביב: צ'ריקובר.  
 רגב, שאול, תשס"ב. "היחס להשכלה בקרב הרבנים בכבל: ר' יוסף חיים ור' שמעון אגסי", מחקרים בתולדות יהודי כבל ובתרבותם 15, עמ' 97–118.  
 —, 1999. "דרשותיו של הרב יוסף חיים — 'בן איש חי'", צבי יהודה (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות כבל, המכון לחקר יהדות כבל, עמ' 11–16.  
 רוטמן, דוד, תשס"ז. "נפלאים מעשיך לרב יוסף חיים מבגדאד: הקובץ והקשריו הספרותיים וההיסטוריים", פעמים 109, עמ' 59–93.  
 רז-קרקוצקין, אמנון, 2015. "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 108–136.

- Abu-Lughod, Janet L., 1987. "The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance," *Journal of Middle East Studies* 19, pp. 155–176.
- Arnaud, Jean-Luc, 2008. "Modernization of the Cities of the Ottoman Empire (1800–1920)," in Salma K. Jayyusi, Renata Holod, Attilio Petruccioli and Andre Raymond (eds.), *The City in the Islamic World II*, Leiden and Boston: Brill, pp. 953–976.
- Bashkin, Orit, 2010. "Religious Hatred Shall Disappear from the Land': Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864–1913," *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4(3), pp. 305–323.
- Baudelaire, Charles, 1964. "The Painter of Modern Life," *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trans. Jonathan Mayne, London: Phaidon, pp. 1–35.
- Celik, Zeynep, 1999. "New Approaches to the Non-Western City," *Journal of the Society of Architectural Historians* 58(3), pp. 374–381.
- , 2008. *Empire, Architecture and the City: French-Ottoman Encounters, 1830-1914*, Seattle: University of Washington Press.
- Ceylan, Ebubekir, 2011. *The Ottoman Origins of Modern Iraq*, New York: I.B. Tauris.
- Cooperson, Michael, 1996. "Baghdad in Rhetoric and Narrative," *Muqarnas* 13, pp. 99–113.
- Deringil, Selim, 1990. "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda," *Die Welt Des Islams* 30(1), pp. 45–62.

- , 1991. "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of AbdulHamid II," *Journal of Middle Eastern Studies* 23, pp. 345–359.
- Dumont, Paul, 1994. "Jews, Muslims, and Cholera: Intercommunal Relations in Baghdad at the End of the Nineteenth Century," in Avigdor Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, N.J.: Darwin Press, pp. 353–372.
- Ginzburg, Carlo, 1993. "Microhistory: Two or Three Things that I Know about It," *Critical Inquiry* 20 (1), pp. 10–35.
- Hanssen, Jens, 2005. *Fin-de-Siecle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*, Oxford: Clarendon Press.
- Herzog, Christoph, 2002. "Nineteenth-Century Baghdad Through Ottoman Eyes," in Jens Hanssen, Thomas Philipp and Stefan Weber (eds.), *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Würzburg: Ergon Verlag, pp. 311–328.
- Makdisi, Ussama, 2002. "Ottoman Orientalism," *American Historical Review* 107(3), pp. 768–796.
- Marr, Phebe, 1985. *The Modern History of Iraq*, Boulder: Westview Press.
- Meir, Jonatan, 2013. "Toward the Popularization of Kabbalah: R. Yosef Hayyim of Baghdad and the Kabbalists of Jerusalem," *Modern Judaism* 33(2), pp. 148–172.
- Micheau, Françoise, 2008. "Baghdad in the Abbasid Era: A Cosmopolitan and Multi-Confessional Capital," in Salma K. Jayyusi, Renata Holod, Attilio Petruccioli and Andre Raymond (eds.), *The City in the Islamic World I*: Leiden and Boston: Brill, pp. 221–246.
- Raymond, Andre, 1994. "Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views," *British Journal of Middle Eastern Studies* 21(1), pp. 3–18.
- Sciarcon, Jonathan, 2009. "Unfulfilled Promises: Ottomanism, the 1908 Revolution and Baghdadi Jews," *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 3(2), pp. 155–168.
- Wishnitzer, Avner, 2009. "The Transformation of Ottoman Temporal Culture during the Long Nineteenth Century," Ph.D. dissertation, Tel Aviv University.