

# ממסורת עדתית קטנה למסורת דתית גדולה: הסיפור הדתי של יהודי עיראק בישראל

## נסים ליאון

'חכם יחזקאל' הוא תלמיד חכם ממוצא עיראקי שזה כבר חצה את גיל התשעים. המתפללים בבית הכנסת לעולי אפגניסטאן בשכונת עמישב שבפתח תקווה, מבוגרים כצעירים, נוהגים בו כבוד רב. כך, למשל, כשעולה הוא לתורה – תמיד בעלייה המכבדת את מעמדו – נוהגים כלל המתפללים לעמוד לכבודו. בבית הכנסת שמור לו מקום קבוע ובוולט. בסוף התפילה תמיד יהיה מי שיכין לו כוס תה. שני מתפללים ילווהו לביתו. אם מתעוררת שאלה שבה מתחבטים גבאי בית הכנסת ומחפשים אחר הדרכה, תמיד יפנו אל חכם יחזקאל לעצה טובה. פשר הכבוד הרב המוענק ליהודי הזה המתהלך בקושי ולאט, נטוע בימים עברו, בימים שבהם היה חכם יחזקאל, עולה חדש מעיראק, מקיים שיעורים קבועים לעולים החדשים מפרס ומאפגניסטאן בשכונה, בספר ההלכות בן איש חי. רושם השיעורים האלה נותר חקוק בקרב המבוגרים מבין העולים לשעבר עד עצם היום הזה. חכם יחזקאל הביא אליהם, כך מספרים ותיקי המקום, את טעמה של התורה. הוא פתח בפניהם שער ללימוד ההלכה בצורה שיטתית ועקיבה, דבר שנראה להם עד אז עניינם של חכמים ולא של הדיוטות. 'הפכתי אותם לעיראקים', אמר לי חכם יחזקאל בלשון כבדה בראיון עמו. 'מה הרב אומר?', שאלתי בקול רם, מנסה להתגבר על הירידה בשמיעתו. 'גם יודעים את ההלכה שלנו, העיראקים, כמו שצריך להיות, וגם יודעים קצת ללמוד כמו שהיה בכגדאד'.<sup>1</sup>

יוצאי עיראק בישראל תוארו לא אחת בספרות הישראלית ובמחקר בחברה הישראלית כ'חילונים' יותר מקבוצות עדתיות-מזרחיות אחרות.<sup>2</sup> הדבר גרר עמו התמקדות בסיפור

1 ראיון המחבר עם יחזקאל, 10.6.2005.

2 הקטגוריה 'יוצאי עיראק' כפי שתידון במאמר נוגעת בעיקר ליוצאי עיראק העירונית. ככלל, עיראק

החילון של יוצאי עיראק בישראל כחלק מטענת ה'מודרניזציה' או ה'התמערבות' של קבוצה זו. אולם מבט מקרוב בדור הראשון והשני לעלייה הגדולה מעיראק, ובתוכה גם מי שמתוארים כמתמערבים או ששיקמו את מיקומם המעמדי לאורך זמן, מלמד על עשייה דתית עשירה שבה היו מעורבים יוצאי עיראק בישראל, וכל זאת ללא גיבוי של מערכות חינוך מתאימות כבמקרה של שומרי מצוות ומסורת מקרב יוצאי אירופה, האשכנזים.<sup>3</sup> יהודים יוצאי עיראק ובהם מהנדסים, רופאים, רואי חשבון, עורכי דין, מהנדסים, אקדמאים ואנשי עסקים, היו שותפים פעילים בהקמתם של בתי כנסת מרכזיים בנוסח יוצאי עיראק – המכונה 'בבלי' – בערים גדולות וקטנות. יהודים אלה נטלו ועודם נוטלים, חלק פעיל בתחזוקה השוטפת של מקומות אלה; מהם משתתפים בטקסים הדתיים השונים, מי בעקיבות יותר ומי פחות; חלקם אף תורם בכוח ובממון רב לייסודם של מוסדות ישיבה ובתי מדרש מובילים ביהדות המזרחית. במילים אחרות, סיפורם הדתי של יוצאי עיראק יכול ללמד כי חילון אינו אומר בהכרח נטישה של הדת הממוסדת אלא פיתוחה של דתיות המכונה בלשון הסוציולוגיה הישראלית 'מסורתיות'. אולם בכך אין כל חדש. מחקרו של האנתרופולוג משה שוקד בסוף שנות השבעים מלמד על דפוס הדתיות המסורתית מתוך התבוננות בבית כנסת של יוצאי עיראק בחולון.<sup>4</sup> חברו למחקר היהדות המזרחית, האנתרופולוג שלמה דשן, מציין במאמר על יהודי בגדאד והשפעותיה של המודרניות כי אלה כבר 'פיתחו במאה התשע-עשרה אופנה מסוימת של מודרניות וחילון, שנלוותה אליה פריחה של מסורתיות'.<sup>5</sup> אולם סיפורה הדתי של יהדות עיראק אינו מתמצה בגילוי הדפוס המסורתי; גם לא בשימור נוסח יהודי בבל או בייסודם של בתי כנסת בנוסח זה. התזה שבבסיס המאמר היא כי המסורת הדתית של יהודי עיראק תפסה לאורך השנים מקום בולט בעיצוב החיים הדתיים של המזרחים בישראל. סיפורה הדתי של יהדות עיראק במפנה המודרני (מפנה המאות התשע-עשרה והעשרים) יכול ללמד כיצד מסורת עדתית קטנה מתפתחת למסורת דתית גדולה.

הבתר-קולוניאלית איגדה מחזות שונים עם רקע אתני ודתי שונה. אין הרי עיראק הכפרית או ההררית כהרי עיראק העירונית, ואין מקרה העיר בצרה כמקרה הערים מוצול ובגדאד. מדובר בנופים שונים, בדיאלקטים שונים ובקבוצות אתניות ודתיות שונות.

3 על קליטת המזרחים בחינוך הציוני דתי ראו, למשל, דוד טאוב, בין ממלכתיות ליחודיות: עימותים ושורשים בחינוך הדתי לאומי, תל-אביב תשס"ז, עמ' 97-119; מאמר מערכת, 'הסידור אשר ביד הילד', קול סיני, ה, ג (תשכ"ד), עמ' 136. על התמורה בזהותם הדתית של מזרחים בחינוך החרדי ראו, למשל, יעקב לופו, ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו, תל-אביב 2004, עמ' 130-169; 'האבסורד: על האבסורד הגדול שביחסי ספרדים ואשכנזים ומה שביניהם', אשקלון [אין שנה], חוב' 1, ראו בעיקר עמ' 12, 16-19. אני מודה לקימי קפלן על הסבת תשומת לבי לטקסט זה.

4 Moshe Shokeid, 'The Religiosity of Middle Eastern Jews', in: Shlomo Deshen et al. (eds.), *The Sociology of Religion in Israel: Israeli Judaism*, New Brunswick 1995, pp. 255-284 (להלן: דשן, הסוציולוגיה של הדת).

5 שלמה דשן, 'יהודי בגדאד במאה ה-19: הצמיחה של רב גונית מעמדית ותרבותית', זמנים, חוב' 73 (חורף 2000-2001) (להלן: דשן, יהודי בגדאד), עמ' 30-44. הציטטה בעמ' 30.

המושגים 'מסורת גדולה' ו'מסורת קטנה' מקורם בעבודות אנתרופולוגיות שעסקו בהשפעות המודרניות המערבית על חברות שמחוץ למערב. אולם המושג 'מסורת גדולה' מבטא למעשה מסורת שיוצרה ומפיצה הם החוגים המשכילים והקובעים בחברה.<sup>6</sup> מסורת זו מנוסחת לרוב בטקסטים הזוכים למעמד קנוני בחברה ובתרבות. אם ננסה לתאר 'מסורת יהודית-דתית גדולה' נמצא עצמנו מתארים בעצם את העבודה הקודקטיבית של אנשי ההלכה, הרבנים ותלמידי החכמים. זו באה לביטוי בפיתוחה של החשיבה ובמיסוד דרכי ההוראה והלימוד של ההלכה ושל מקורותיה התלמודיים. ה'מסורת הקטנה' מבטאת את הנוהג העממי, זה הקשור במסורת העוברת בתא המשפחתי או בחברה ולא בהוראות קודקטיביות. אמנם אין היא מסורת מחייבת מלכתחילה, אך היחס אליה פעמים רבות מוקפד יותר מזה של המסורת הגדולה. מעמדה של המסורת הקטנה לכאורה נחות מזה של המסורת הגדולה, אולם היא מנהלת עמה מערך יחסים שיכול לנוע בין תחרות לבין השלמה והפרייה הדדית. על רקע זה אפשר לטעון באופן גס כי מה שעשתה המסורת הקטנה של יהודי מרוקו לפולחני הקדושים ולדת העממית בהתפתחות המודרנית ובהתפתחותה לכדי מסורת גדולה החוצה את גבולות התרבות העדתית המרוקנית,<sup>7</sup> עשתה המסורת ההלכתית הקטנה של יהודי עיראק, בעיקר זו של יהודי בגדאד, לשיח ההלכתי הספרדי וללימוד התלמוד. כוונתי להפיכת עבודתו המוסדית של הרב עבדאללה סומך ושיטתו בלימוד ההלכה ולפסיקת תלמידו, הרב יוסף חיים, למסורת גדולה בתנאי ההגירה מעיראק לישראל.

מבחינה מתודולוגית מאמר זה מחבר בין היסטוריה לסוציולוגיה ולאנתרופיה. הוא אינו נסמך על שיטת מחקר כמותנית, ואין הוא מבקש לענות על שאלות בנוסח 'כמה מיוצאי עיראק הם חילונים?' או 'כמה מהם דתיים?'. הדיון במה שאכנה בהמשך 'תזת החילון' על יוצאי עיראק' הוא רק נקודת מוצא לדיון בהתפתחותה של התרבות הדתית של קבוצה זו בישראל. אין כוונת המאמר להתווכח עם הטענות כאילו בקרב יוצאי עיראק יש לחילון או לצורות החילוניות מקום בולט. מימצאי המחקרים ההיסטוריים מראים בבירור את שורשי החילון המקיף, יחסית, בחיי היהודים העירוניים בעיראק המודרנית ואת השפעותיו. מימצאי מחקרם הסוציולוגי של חנה איילון, אליעזר בן-רפאל וסטיבן שארוט מסוף שנות השמונים מצביעים בבירור על בולטות החילוניות בקרב יוצאי עיראק בישראל

Richard Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton 1989 6

7 ראו בהקשר זה, משה שוקד, 'קבר הצדיק וזכות האבות בראי התקופה', סוציולוגיה ישראלית, כרך 1 (1999), עמ' 39-54; יורם בילו, 'שושביני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל, חיפה 2004; ענת פלדמן, 'הבניית הכריזמה של מנהיגות דתית חוץ-ממסדית בת זמננו: המקרה של הרנטגן', סוגיות חברתיות בישראל, חוב' 7 (חורף 2009), עמ' 89-119; רחל שרעבי, חג המימונה: מהפריפריה אל המרכז, ירושלים 2009, עמ' 158-183. ראו גם את ההתייחסות לדמותו של יצחק אלמליח אצל ירון צור, קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות, 1954-1943, תל-אביב 2001, עמ' 57, 314.

בהשוואה לקבוצות עדתיות-מזרחיות אחרות.<sup>8</sup> עם זאת אין להתעלם משני היבטים סותרים, לכאורה, הנוגעים בסיפור הדתי של יוצאי עיראק שומרי המסורת והמצוות בישראל. מצד אחד קיימים כיסים ברורים של עשייה דתית-עדתית מובחנת. הביטוי לעשייה זו הוא הקמתם של בתי כנסת בנוסח הבבלים ושימוש בסידורי תפילה המזוהים עם נוסח 'רבנו יוסף חיים מבגדאד'. מצד שני בולט תרגום נוסחאות השיח ההלכתי המובחן של יוצאי עיראק ודרך הוראתו לציבור לגישה הלכתית וחינוכית החוצה את החלוקות העדתיות. אך כדי לטעון טענה מעין זו ראוי לחבר בין ריאליזם אתנוגרפי, הנסמך על עבודת שדה בת הזמן הזה בחמש קהילות מתפללים של יוצאי בבל בישראל, לבין ניתוח סוציולוגי והיסטורי של ספרות רבנית וליטורגית המבטאת את ההתפתחות הדתית של יהודי עיראק במפנה המודרני.

חיבור מרכזי שבו אעשה כאן שימוש הוא הספר קץ הימין: תולדות חכמי ורבני בבל. מחבר הספר הוא הרב יהושע משה יחזקאל, המוצג בספר כמי ששימש אב בית דין בבגדאד. לאחר עלייתו לישראל מונה לרבה הראשי הספרדי של העיר גבעתיים עד למותו ב-1979. מדובר בדמות שלא עברה בכורי ההיתוך של ישיבות חרדיות אשכנזיות וספרדיות, אלא שצמחה מתוך כור ההיתוך של ישיבות חכמי בגדאד. כלומר, המדובר בדמות המבטאת הנהגה רבנית למדנית שדרך מבטה, מנהגיה, למדנותה ופסיקתה עוצבו באופן ישיר בידי עולם התורה בארץ המוצא המזרח תיכונית שבה צמחה ולא בידי התמורות החרדיות בעומק המאה העשרים. כלומר, אם הרב יהושע משה הציג דרך מחשבה הלכתית מתונה או אדוקה, אין הדבר נובע בהכרח מהשפעתם של מוסדות סוציאליזציה אשכנזיים, אלא של תרבות הפסיקה והלמדנות בעיראק טרם העלייה לישראל.

הספר מציג בקצרה קווים לתולדות חכמי הדורות האחרונים של יהודי עיראק טרם העלייה לישראל, ובלא מעט מהמקרים שהוא מתאר הוא בבחינת עדות מכלי ראשון למקומם של הרבנים בקהילה ולפעילותם. 'והתחלתי לצטט', כותב הרב יהושע משה בהקדמה, 'ממה שעלה בזכרוני ימי קדם, וממה ששמעתי וראיתי מרבתי הקדושים אשר מימיהם שתייתי'.<sup>9</sup> הספר נעדר תיאורי מופת ונסים המיוחסים לא פעם לרבנים מזרחים. זעיר פה זעיר שם מובאים סיפורי מופת הנוגעים לדמויותיהם של תלמידי חכמים יוצאי דופן שבשל ידענותם התורנית, ולא בשל ייחוסם, השתמשו בחכמת הקבלה לעשיית נסים ומופתים. ואולם דומה שכדי להדגיש את ההייררכיה שבין לימוד תורה לעשיית מופתים, מבליט הרב יהושע משה את העובדה כי היו אלה תלמידי חכמים שונדעו גם בחיבוריהם

8 Hannah Ayalon, Eliezer Ben-Rafael and Steven Sharot, 'Secularization and the Diminishing Decline of Religion' (להלן: איילון, בן-רפאל ושרוט, חילוניות), בתוך: דשן, הסוציולוגיה של הדת, עמ' 239-253.

9 הרב יהושע משה, 'הקדמה', ספר קץ הימין: תולדות חכמי ורבני בבל ראשונים ואחרונים עם תמונות הרבנים נכתב זאת לדור אחרון לשעבוד לגאולה היא קץ הימין, ירושלים תשכ"ז (להלן: משה, קץ הימין).

התורניים בהלכה, בתלמוד ובקבלה עיונית. דוגמה בולטת הוא המקרה של הרב יהודה משה פתייא (1858–1941), המוצג כמקובל וכעושה נסים.<sup>10</sup> הרב משה פותח את תיאור תולדותיו במילים: 'הרב יהודה משה פתייא זצ"ל בעל המחבר בית לחם יהודה (ב' כרכים) פי' [פירוש] על עץ החיים. וס' [ספר] מתוק לנפש על סבא דמשפטים וס' יין הרקח על אדרא רבה ואדרא זוטא ועוד כמה חבורים ע"פ הקבלה'. רק לאחר מכן מציין הרב כי חכם יהודה פתייא 'היה מקובל גדול ויודע בטיב השמות והלחשים והיה כותב קמעות ומרפא חולים. והיה לו כמה ישיבות ללמד חכמת האמת. ותקן כמה נשמות והוציא כמה רוחות'.<sup>11</sup> ההיררכיה ברורה: כתיבה ויצירה תורנית עיונית (קבלית במקרה זה) קודמות לעשיית לחשים ולכתיבת קמעות.

תיאורים אתנוגרפיים המובאים במאמר, כדוגמת זה שפתחתי בו, אינם נסמכים על מידגם מייצג של אנשים או קהילות. כטבעה של עבודה אתנוגרפית אין היא מוטרדת מגודל מידגם או מדייקנות של מדידה.<sup>12</sup> אתנוגרפיה היא שם רחב לעבודה תיאורית המעוגנת במסורת המחקר האיכותני במדעי החברה. היא מבקשת לתאר את דרך החיים של קבוצה מוגדרת של בני אדם הניתנת לזיהוי.<sup>13</sup> מטרתה של העבודה האתנוגרפית היא להציף נושאים והתייחסויות המקבלים ביטוי בשגרת החיים של השדה החברתי הנחקר. במקרה הנדון במסגרת מאמר זה המדובר הוא בהפיכת המסורת העדתית של יוצאי עיראק למסורת גדולה, על-עדתית, החוצה את גבולות בית הכנסת בנוסח יהודי בבל. לכן צד משלים לתיאור האתנוגרפי הוא הדיון ההיסטורי, דבר המתבקש במחקרן של קבוצות ליטרליות העוסקות בתיעוד היסטורי של עצמן. ההנחה היא כי להתפתחות התרבותית והפוליטית הנצפית בהווה יש יסודות היסטוריים.<sup>14</sup>

## א. תזת החילון וסיפורם הדתי של יוצאי עיראק בישראל

פרשנות סיפורה של יהדות עיראק במפנה המודרני משקף את רוח תזת החילון. במונח 'תזת חילון' מהדהדת תפיסה יסודית שרווחה בסוציולוגיה של הדת בדבר השפעות

10 הרב יהודה פתייא היה מתלמידיו של הרב עבדאללה סומך ונחשב בקרב האליטה הרבנית המזרחית לאחר מהבולטים שבמקובלים המעשיים בדורות האחרונים. הוא עלה לארץ ישראל ב-1933 ונפטר בירושלים. הרב פתייא מוזכר לא פעם בשיח המקובלים בני זמננו כמי שהיה מומחה בהוצאת דיבוקים. דמותו המוכרת ליוצאי עיראק ולאליטה הרבנית המזרחית הונצחה בקריאת שני רחובות על שמו בישראל; האחד בעיר רמת גן והשני בשכונת פרדס כץ בבני ברק.

11 משה, קץ הימין, עמ' מז-מח.

12 קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים 1990, עמ' 33.

13 נעמה צבר-בן יהושע, 'אתנוגרפיה בחינוך', בתוך: הנ"ל (עורכת), מסורות וזמנים במחקר האיכותי, אור יהודה 2003, עמ' 102.

14 Bernard Cohn, 'History and Anthropology: The Taste of Play', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 22 (1980), pp. 198-221

המודרניזציה. תפיסה זו הניחה כי תהליכי המודרניזציה שזורים בתהליכי חילון מקיפים.<sup>15</sup> במונח 'חילון' הכוונה הייתה לנטישת מסגרות הפולחן, הסמלים הדתיים ולעתים אף אמונות היסוד, לפיחות ניכר במעמדה הפוליטי ואף הסמלי של האליטה הדתית ולפיחות ניכר ואף זלזול באמונות עממיות. תזת החילון ספגה במחצית השנייה של המאה העשרים לא מעט מהלומות ביקורת. היו מי שהצביעו על כך שגם בחברות מודרניות ממשיכה הדת לשמש מוקד סמלי פעיל ולעתים אף בעל השפעה פוליטית.<sup>16</sup> שנית, תזה זו מיקדה את המבט יתר על המידה בתהליכי החילון עצמם ופחות בתהליכי השיקום והתגובה הדתית על השפעות המודרניזציה.<sup>17</sup> למעשה, אמרו מבקרי תזת החילון, תהליכי המודרניזציה מצאו מקום גם בחיים הדתיים עצמם ותרמו לעיצובה המוסדי, היומיומי והפוליטי של הדת. בכל הנוגע לענייננו נאמר כי תזת החילון מוצאת מקום מרכזי בתיאור התפתחות השפעותיו של המפנה המודרני על היהודים בעיראק מסוף המאה התשע-עשרה. להלן אתמקד במקומה של תזה זו בסיפור עלייתם של יהודי עיראק לישראל.

קבוצת העולים מעיראק לישראל בראשית שנות החמישים מנתה 125,205 איש ואישה, שמנו 17 אחוז מהעולים החדשים בכלל, ושליש מהעולים החדשים מארצות האסלאם בפרט.<sup>18</sup> הייתה זו יהדות עירונית בעיקרה. יותר מ-100,000 מיוצאי עיראק שהגיעו לישראל בראשית שנות החמישים היו תושבי הערים במרכז ובדרום עיראק: בגדאד, מוצול ובצרה. רבים מהם נחשפו במישרין ובעקיפין לתהליכי מודרניזציה קולוניאלית מקיפה. דפוס זה נמשך גם בישראל. קבוצת יוצאי עיראק היא עד היום קבוצת המוצא השלישית בגודלה בישראל והשנייה בקרב המזרחים בישראל. גודלה מוערך בשנים האחרונות בכ-246,000 נפש. יותר משני שלישים ממנה נמנים כבר עם ילידי הארץ.<sup>19</sup>

חלק מיוצאי עיראק הגיע לישראל כ'עולים', כלומר ממניעים של ציונות ומסורת, אידאולוגיים או נסיבתיים. כך למשל היא השפעת זיכרונו של ה'פרהוד', פרץ אלימות קשה כנגד היהודים שהתרחש בקיץ 1941, בעידוד המשטר הזמני הפרו-נאצי בעיראק. כבמקומות אחרים בארצות האסלאם התברר לחלק מהיהודים כי הישגי המודרניזציה

15 ראו, Steve Bruce, 'Introduction', in: idem (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists*, 1996, pp. 1-7. *and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1996, pp. 1-7. לדיון מסכם בסוגיה זו ומתוך התייחסות למציאות הישראלית ראו, יהודה שנהב, 'הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל', *סוציולוגיה ישראלית*, כרך י, חוב' 1 (2009), עמ' 161-188.

16 Robert Wuthnow, 'Understanding Religion and Politics', *Dedalus*, No. 1-2 (1990), pp.1-20

17 Nancy Ammerman, 'Conservative Jews within the Landscape of American Religion', in: Jack Wertheimer (ed.), *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Memory*, New Brunswick 2000, pp. 359-390

18 דן הורוביץ ומשה ליסק, *מצוקות באוטופיה: החברה הישראלית בעומס יתר*, תל-אביב 1990, עמ' 68; משה ליסק, *העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלונו של כור-ההיתוך*, ירושלים 1999, עמ' 9-10.

19 משה סיקרון, *דמוגרפיה: אוכלוסיית ישראל - מאפיינים ומגמות*, ירושלים 2004 (להלן: סיקרון, *דמוגרפיה*), עמ' 62.

הקולוניאלית והמעורבות בשיח הערבי והלאומי הם שבירים.<sup>20</sup> תחושות אלה העמיקו עם התגובה הערבית על הקמתה של מדינת ישראל ונוצלו בידי פעילי התנועה הציונית, שראתה ביהודי ערב לאחר שואת יהודי אירופה יעד חשוב לגיוס. חלקם של יהודי עיראק הגיע גם כ'מהגרים', כלומר ממניעים של ברירת מחדל כלכלית או פוליטית.<sup>21</sup>

תהליכי השתלבותם של היהודים יוצאי עיראק בישראל, ובעיקר השימוש היעיל במשאבים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים, טשטשו למעשה את החלוקה בין 'עולים' ל'מהגרים'. יהודי עיראק הגיעו כ'עולים' אל מקומות שבהם מוסדות המדינה ביקשו כי ייקלטו, אך מהר מאוד פיתחו התנהלות של 'מהגרים', מי שעם התבססותם, או אף טרם כך, פונים אל מקומות שבהם יכולים הם להתערות כלכלית וחברתית בצורה מהירה יותר ולא משיקולים אידאולוגיים הנוגעים במפעל הלאומי. הנתונים מלמדים כי כבר ב-1953, לאחר שיאו של גל העלייה ההמוני מאירופה ומארצות האסלאם, 55.4 אחוז מעולי עיראק מצאו עצמם, לעתים למורת רוח השלטונות, במרחב העירוני; 18.6 אחוז מהעולים התרכזו בערים הגדולות, תל-אביב-יפו, ירושלים וחיפה.<sup>22</sup>

אחד המוטיבים המלווה את תיאור היקלטותה של יהדות עיראק בישראל וניתוחה הוא חילוניותם של רבים מהם. מחקר יסוד של איילון, בן-רפאל ושארוט, השווה בתחילת שנות השמונים בין שלוש קבוצות מוצא יהודיות בישראל: יוצאי עיראק, מרוקו ופולין.<sup>23</sup> מחקר זה הוא ייחודי, שכן הוא בין הבודדים שפילחו את המימצאים הנוגעים לשמירת מצוות ואורח חיים דתי על בסיס ארץ מוצא. המחקר בחן חמש פרקטיקות דתיות הלכתיות בולטות כאומדן להתנהגות דתית העוברת באופן בין-דורי: הנחת תפילין, שמירת שבת, הפרדה בין בשר לחלב, קידוש בליל שבת וצום יום הכיפורים. המימצאים מראים בכיבוד כיצד יוצאי עיראק חילוניים יותר מיוצאי מרוקו אך דתיים יותר מיוצאי פולין. עוד מראה המחקר כיצד מגמת הנטישה את הפרקטיקות הדתיות העמיקה בדור השני לעלייה. הדבר בולט במיוחד בפרקטיקה שמעידה באופן עקיף על קשר לקהילה דתית ממוסדת יותר – הנחת תפילין. בעוד בדור ההורים 54 אחוז מעידים כי הניחו תפילין, הרי בדור השני שיעור מניחי התפילין צנח ל-18 אחוז בלבד. מגמה דומה מתרחשת גם אצל יוצאי מרוקו, אך שם 84 אחוז מדור ההורים מעידים כי הם מניחים תפילין, ובדור הבנים – 25 אחוז בלבד.<sup>24</sup> ראוי להדגיש כי נתונים אלה הוצגו טרם גלי החזרה בתשובה ביהדות המזרחית של סוף שנות השמונים ולאורך שנות התשעים.

20 חנה יבלונקה, הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה, תל-אביב 2008, עמ' 228-240.

21 סמי סמוחה, 'סקירת הספר "יהודי עיראק בישראל"', יהודי בבל, גיליון 1 (1995), עמ' 81-83; אסתר מאיר-גליצנשטיין, בין בגדאד לרמת גן: יהודי עיראק בישראל, ירושלים 2009 (להלן: מאיר-גליצנשטיין, בין בגדאד לרמת גן), עמ' 34-44; יהודה שנהב, היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל-אביב 2003 (להלן: שנהב, היהודים הערבים), עמ' 147-206.

22 ראו, מאיר-גליצנשטיין, בין בגדאד לרמת גן, עמ' 273.

23 איילון, בן-רפאל ושארוט, חילוניות.

24 שם, עמ' 247.

החוקרים טוענים כי לדפוס החילון הכולטים בקרב יהודי עיראק שורשים מוקדמים הטמונים במפנה המודרני. מגמות החילון, טוענים החוקרים, החלו ביהדות עיראק עוד בסוף המאה התשע-עשרה. מקורן בהשפעות תנועות השכלה מקומיות שהשתלבו כסוכני חינוך מודרני ומערבי בקהילות היהודית העירוניות. מגמות החילון המודרני פגשו לפרקים התנגדות תוקפנית של חלקים בהנהגה הרבנית השמרנית של יהודי עיראק, כדוגמת המקרה של הרב שמעון אגסי (1852–1914).<sup>25</sup> לאחר מלחמת העולם הראשונה הואץ תהליך החילון. הסיבה המרכזית לכך הייתה ההשפעה של התרבות הקולוניאלית הבריטית.<sup>26</sup> ההשפעה ניכרה בסגנון החיים ובהתפתחותם של פערים מעמדיים בקהילה היהודית.<sup>27</sup> מחקר ההיסטוריה המודרנית של הקהילה היהודית בעיראק מציג ארבעה ביטויים מוסדיים לכך. האחד הוא המקרה הבולט של הצטרפות צעירים מהמעמד הבינוני היהודי אל התנועה הקומוניסטית.<sup>28</sup> השני הוא הבחירה בתנועה התיאוסופית כמקוד של קיום מסורתי מודרני.<sup>29</sup> השלישי הוא פיתוח אופציית זהות 'יהודית-ערבית' מודרנית. זו קיבלה ביטוי ביצירות ספרות, בתקשורת וביצירות מוסיקליות 'חילוניות'.<sup>30</sup> הרביעי היא ההופעה הכריזמטית והמאורגנת של התנועה הציונית כתנועה יהודית-לאומית מודרנית שאינה דתית.<sup>31</sup>

רושם החילון העמוק של יהודי עיראק קיבל לאורך השנים ביטוי מודגש בתחום הספרות של יוצאי עיראק. כך למשל היא הסצינה הבלתי נשכחת בספר מפרח היונים לאלי עמיר,<sup>32</sup> מי שעלה בנערותו מעיראק, השתלב ברבות השנים במימסד השלטוני ובחוגי מפלגת העבודה, ממשיכתה של מפא"י ההיסטורית. בחלקו השונים של הספר עמיר מתאר את התפוררות המבנים הקהילתיים המסורתיים בקהיליית יהודי עיראק, אם נוכח תהליכי המודרניזציה וההשכלה ואם נוכח הפעילות הציונית האינטנסיבית, שלוותה ברדיפה הפוליטית של השלטון העיראקי הלאומני אחר פעילי המחתרת הציונית בסוף שנות הארבעים. כדוגמה להתפוררות מובא בספר סיפור העימות שהיה בין נשות הקהילה לבין החכם באשי, הרב הראשי של הקהילה היהודית בעיראק.<sup>33</sup> הנשים מתלוננות על

- 
- 25 שלמה דשן, 'הדתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה', אלפיים, קובץ 9 (2004), עמ' 44–58.  
 26 יוסף מאיר, התפתחות חברתית-תרבותית של יהודי עיראק מאז 1830 ועד ימינו, תל-אביב 1989, עמ' 513–514.  
 27 דשן, יהודי בגדאד.  
 28 ששון סומך, בגדאד, אתמול, תל-אביב 2004 (להלן: סומך, בגדאד), עמ' 98; שמעון בלס, בגוף ראשון, תל-אביב 2009, עמ' 23–24.  
 29 דוד שגיב, יהדות במפגש הנהריים: קהילת יהודי בצרה, 1914–1952, ירושלים 2004 (להלן: שגיב, יהדות במפגש), עמ' 73–88.  
 30 ראובן שניר, ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים 2005, עמ' 42–61.  
 31 משה גת, קהילה יהודית במשבר: יציאת עיראק, 1948–1951, ירושלים 1989, עמ' 1–7.  
 32 אלי עמיר, מפרח היונים, תל-אביב 1992.  
 33 שם, עמ' 98–107.



אוזלת ידו של נציג הסדר המסורתי הישן, הממשיך לקרוא לצום ולתענית נוכח הפעילות השלטונית והפרעות ביהודים. במהלך האירוע מפילה בשגגה אחת הנשים את כיסוי הראש של החכם באשי. המצנפת המפוארת מתגוללת על הארץ, וכבודו של הרב, שאיש אינו עוזר לו להרימה, מושפל לעיני כול.<sup>34</sup> הסצינה הזו מבקשת לסמל את תום עידן המנהיגות המסורתית הרבנית כמנהיגות פוליטית מובילה. ידה של המנהיגות הרבנית קצרה מלהתמודד עם תמורות הזמן ועם השינויים המהפכניים המתחוללים לנגד עיניה. כל מה שהיא יכולה להציע הן ה'תרופות' המסורתיות של צום ותענית. זהו הרגע שבו, בתיאורו של עמיר, התנועה הציונית כובשת את בכורת ההנהגה הקהילתית ומובילה את יהודי עיראק המסורתיים אל המסגרת היהודית החדשה, של מדינת ישראל.

אפשר לעמוד על הרושם העז שהותיר תהליך החילון המודרני בקרב יהודי עיראק גם מתוך החומרים האוטוביוגרפיים שסיפקו יוצאי עיראק, בעיקר אלה שנמנו עם יוצאי המעמד הבינוני הגבוה. בולט בהקשר זה הוא ספרו של ששון סומך, בגדאד, אתמול. בפרק הנושא את השם 'הרחק מבית המדרש', מתאר סומך קהילה יהודית, שלפחות בקרב החלקים המובילים בה הדת הולכת ונסוגה ומפנה את מקומה לאופציות חדשות של זהות ומסורת. אמנם סומך מודע לאפשרות כי מדובר במסמן מעמדי, כלומר במרחק הנוצר בתהליכי הניידות המעמדית, אולם תהליך החילון נוכח כעובדה חברתית שהיקפיה אינם ברורים דיים, אך שללא כל ספק מותירה חותם ברור בזיכרון האישי. כזה הוא רושם השיבוש ההומוריסטי של טקסטים מסורתיים, כדוגמת ההגדה של פסח, בקרב ילדי המעמד הבינוני הגבוה, אשר כמו מעיד על התחושה האנכרוניסטית שמקרינים הטקסטים הללו על הדור הצעיר והמשכיל;<sup>35</sup> כזה הוא הרושם גם נוכח הצטרפות צעירים יהודיים רבים אל התנועה הקומוניסטית ובכלל אל תנועות העולם החדש, כדוגמת הציונות.<sup>36</sup>

המחקר האקדמי, התיאור הספרותי, פרקי ההגות והזיכרונות מדגישים את תהליכי החילון של יהודי עיראק במאה העשרים. גישה זו כמו מאששת את תזת החילון. ואכן, אם ניאחז בנתוני המחקר הסוציולוגי, כמו גם בסיפורה של האליטה האינטלקטואלית היוצרת, הכותבת והחוקרת של יוצאי עיראק, אכן זהו הרושם שנקבל הוא שתהליכי החילון וההשכלה המודרנית סייעו להשתלבותם במעמד הבינוני הישראלי ולהיחלצותם ממוקומים פריפריאליים ביחס לקבוצות אתניות יהודיות אחרות בישראל. אולם דומה כי תזה זו מתעלמת משני היבטים חשובים הנקשרים בחייהם הדתיים של יוצאי עיראק. ראשית, המקום הכולט שתפס שיקום המוסדות הדתיים ובמרכזם מוסדות בתי הכנסת בישראל בקרב יוצאי עיראק שומרי מצוות ומסורת. אך יותר מכך, תזת החילון מצלה על ההשפעה הגדולה של המסורת ההלכתית העיראקית, וליתר דיוק המסורת 'נוסח הרב יוסף

34 שם, עמ' 107.

35 שם, עמ' 94-95.

36 שם, עמ' 98.

חיים מבגדאד', על החיים ההלכתיים של יוצאי ארצות האסלאם ועל הדרך שבה הפכה ממסורת קטנה למסורת גדולה.

## ב. היסודות ההיסטוריים למסורת הדתית הגדולה של יוצאי עיראק

סיפורה הדתי של קהילת יהודי עיראק הוא מקוטע. האנתרופולוג שלמה דשן סבור כי עד המאה השלוש-עשרה תפסה היהדות העיראקית, וקהילת היהודים בבגדאד במרכזה, מקום מוביל ביצירה היהודית.<sup>37</sup> יהודי עיראק ייחסו לעצמם קשר עם התלמוד הבבלי ועם פרק הנהגת הגאונים. הכיבוש המונגולי והמלחמות בין הפרסים לעות'מאנים הפכו את מרכז היהודים בעיראק, 'בבל' בלשון היהודים, לאזור פריפריאלי מוכה מלחמות, מגיפות וקשיי מחיה. היהדות העיראקית 'חזרה' למעשה אל ההיסטוריה מאמצע המאה השמונה-עשרה. האירוע הפנימי שסימן את התמורה ואת ההתחדשות היה הזמנתו של הרב צדקה חוצין, מחלב שבסוריה, לשקם את מוסדות התורה ולימודה בבגדאד. יהודי המזרח ראו בעיר חלב מרכז של תורה ולימוד התלמוד וההלכה. הרב חוצין הוביל מפעל דתי רפורמטיבי מקיף והפך לדמות מרכזית ותקיפה בניהול ענייני הקהילה. ואולם מאז מינויו נקלעה קהילת היהודים בעיראק ומרכזה בבגדאד לסערות פוליטיות גדולות. הרקע לסערות היו, בין היתר, המאבקים באליטת תלמידי החכמים והפרנסים על הגדרות התפקיד של רב הקהילה, על סמכויותיו ועל מידת עוצמתו.

לאורך המאה התשע-עשרה היו בקהילת היהודים בעיראק ארבעה מוקדי מתח חברתי בולטים. מוקדים אלה השליכו במישרין ובעקיפין על התנהלות החיים הדתיים של יהודי עיראק. מוקד המתח הראשון היה המציאות המעמדית. קהילת היהודים בעיראק, ובעיקר זו המרכזית בבגדאד, נחלקה במהלך המאה התשע-עשרה בין שכבה דקה של סוחרים עשירים ותקיפים לשכבה רחבה של עניים המאשימים את העשירים בניצולם. מציאות זו החריפה עם פתיחת תעלת סואץ (1869) ועם התפתחות הסחר הימי שבו היו שותפים עשירי היהודים בבגדאד. מוקד המתח השני היה המציאות של ההנהגה הרבנית. זו הלכה והתפצלה לאורך המאה התשע-עשרה בין שתי זירות – קתדרית ואקס-קתדרית. הקתדרית הייתה משרת החכם באשי המקומי, הרב הראשי לקהילה היהודית. זירה זו מצאה עצמה שקועה במאבקים קשים ונקרעה בין מחנות נאמני רבנים מודחים למחנות נאמני רבנים ממונים, כלומר מחליפיהם של המודחים.<sup>38</sup> הזירה השנייה, האקס-קתדרית, הייתה של שכבת תלמידי החכמים העצמאיים. אלה לא נסמכו על שולחנם של הקהילה ושל גביריה. הם בנו את מעמדם הרבני מתוקף עושרם או ייחוסם, וכמובן מתוקף מפעלם התורני והמוסדי והפגנת ידיעותיהם. מוקד המתח השלישי הייתה המציאות הדמוגרפית. במאה התשע-עשרה עבר המרכז היהודי בבגדאד שינוי דמוגרפי עצום. ב-1794 מנו

37 דשן, יהודי בגדאד.

38 ירון הראל, בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשים והרחתם בבגדאד, דמשק וחלב 1744-1914, ירושלים 2007 (להלן: הראל, מינוי רבנים).

יהודי בגדאד כ־2,500 איש. ב־1893 קפץ המספר לכ־50,000 בגלל הגירה גדולה של יהודים מפרס, מכורדיסטאן ומסוריה לבגדאד, על רקע התפתחויות בסחר הימי. הדבר יצר מציאות הטרוגנית מבחינה אתנית פנים־יהודית, ונלוו לה מתחים על בסיס עדתי. מוקד המתח הרביעי, המאוחר יותר יחסית, היה החילון. תהליכי התמערכות במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה ובעומק המאה העשרים, הובילו לכיטויים ברורים של התרחקות חלקים רחבים במעמד הבינוני היהודי עוד בעיראק מהמסגרות הדתיות, תוך העדפת דפוסי המודרנה המערבית והאינדיבידואלית על השמרנות הדתית והמחויבות הקולקטיבית למסורת הדתית, ולמעשה להיווצרות שתי נקודות קצה – שמרנים כדוגמת הרב שמעון אגסי וחוגו, וחילונים כדוגמת הדור השני למשפחת סומך, כשבתווך יהודים שומרי מצוות ומסורת.<sup>39</sup> על רקע שתי נקודות הקצה הללו בלטו שני מפעלים דתיים שצמחו בחיי הקהילה בבגדאד. האחד הוא מפעל 'מדרש בית זלכה' מיסודו של הרב עבדאללה סומך (1813–1889), והשני הוא מפעל הדרשנות ההלכתית העממית מיסודו של הרב יוסף חיים (1832–1919). שני המפעלים הללו ייצרו מעין אלטרנטיבות לדרכי החיים הדתיות הממוסדות בקהילה והצטרפו למה שנכנה בהמשך 'מסורת גדולה'.

הרב עבדאללה סומך מוכר בספרות המחקר העוסקת ביהודי עיראק כפוסק הלכה וכיזם דתי־חינוכי בולט ומוביל. הוא לא כיהן מעולם במשרה רשמית בקהילה, אך הוכר כגדול תלמידי החכמים בבגדאד.<sup>40</sup> בשנת 1840 הקים את 'בית מדרש אבו־מנשי' על שם מי שסייע בממון להקמתו, סוחר יהודי עיראקי שעשה את הונו בהודו בשם יחזקאל בן ראובן מנשה. עם התפתחותו של המוסד הישיבתי והעברתו למקום רחב יותר קיבל הוא את הכינוי 'מדרש בית זלכה' על שם בעליו של המבנה החדש בו התמקם בית המדרש.<sup>41</sup> 'מדרש בית זלכה' נהג לקבל את המצטיינים שבתלמידי בית המדרש 'תלמוד תורה' הציבורי של קהילת בגדאד, שבו למדו ב־1863, למשל, 1,800 תלמידים.<sup>42</sup> התלמידים הוכשרו ללימודים תורניים מתקדמים. הבוגרים קיבלו להדרכתם 'ישיבות' של תלמידים צעירים, כלומר שימשו כמלמדי תורה בקהילה.

39 שמואל נח אייזנשטדט, 'מודרניזציה בלי התבוללות, הערות למבנה החברתי של יהדות בבל', פעמים, חוב' 36 (1988) עמ' 3–6; דפנה צמחוני, 'קיום לראשית המודרניזציה של יהודי בבל במאה ה־19 עד שנת 1914', שם, עמ' 7–34; ריבה ס' סיימון, 'החינוך בקהילה היהודית בבגדאד עד שנת 1914', שם, עמ' 52–63; דשן, יהודי בגדאד; מאיר־גלי צינשטיין, בין בגדאד לרמת גן, עמ' 17–21; Azziza; Khazzoom, 'Orientalism at the Gates: Immigration, the East/West Divide, and Elite Iraqi Jewish Women in Israel in the 1950's', *Signs: Journal of Women in Society and Culture*, Vol. 32, No. 1 (2006), pp. 197–220

40 הראל, מינוי רבנים, עמ' 89.

41 משה, קץ הימין, עמ' קסב.

42 צבי זהר, 'יחסו של הרב עבדאללה סומך לתמורות המאה ה־19 כמשקף ביצירתו ההלכתית', פעמים, חוב' 36 (1988), עמ' 89–107. הנתון בעמ' 89.

דוגמה לביוגרפיה של אחד מתלמידיו הפחות מפורסמים של 'מדרש בית זלכה' הוא המקרה של הרב שלמה כהן. הלה נולד ב-1914 בבגדאד, למד בנערותו ב'מדרש בית זלכה' ובישיבות הרבנים שמעון מרדכי ומשה אברהם. בשנות הארבעים נתמנה למורה ומחנך במדרש תלמוד תורה הגדול שבבגדאד. כשעלה לישראל ב-1951 השתקע באשקלון, שם נתמנה למנהל בית ספר של החינוך העצמאי החרדי 'בית יעקב'. מאוחר יותר עבר לרמת גן, אך המשיך להרחיב את מוסדות החינוך באשקלון.<sup>43</sup> 'מדרש בית זלכה' הפך אפוא למרכז רוחני של קהילת יהודי עיראק ולאבן יסוד בביסוס לימוד התורה ובהכשרת תלמידי החכמים בקרב יהודי עיראק, ולמעשה שימש ציר מרכזי בניהול החיים הדתיים.<sup>44</sup> צבי זהר מדגיש במחקרו על עבודתו ההלכתית של הרב סומך כי 'מדרש בית זלכה' היה נבדל ומובחן מן המוסדות הפורמליים והרבניים של הקהילה. למעשה היה זה מוסד אוטונומי שהחזיק עצמו, דבר שתרם לא מעט למעמדו העצמאי.<sup>45</sup> בספרו קץ הימין מלמד הרב יהושע משה, כי במקום הוכשרו התלמידים ללימוד גמרא עם פירוש התוספות, כלומר היה מדובר במוסד שהקנה כלים לחשיבה תלמודית ומכאן גם לחשיבה הלכתית.<sup>46</sup> עוד הוא מלמד כי במבנה הישיבה הייתה מצויה גם ספרייה תורנית גדולה, ובחדר הספרייה התקיימה ישיבתו של הרב סומך עצמו. בין כותלי 'מדרש בית זלכה' ישב גם בית הדין הגדול לערעורים של הקהילה.<sup>47</sup> תהליכי החילון כרסמו במספר הלומדים בבית המדרש. ב-1848 מנה המוסד שישים תלמידים, ואילו ב-1879 מנה המוסד עשרים תלמידים בלבד.<sup>48</sup> עם זאת בית המדרש המשיך להיות פעיל גם בשנות השלושים של המאה העשרים.<sup>49</sup> ב-1937 נשרף בית המדרש על רקע סכסוך. הוא נבנה מחדש מקץ שנתיים והמשיך לשמש ישיבה. הרב יוסף חיים מוכר כאחד מגדולי הפוסקים ביהדות עיראק בתקופה המודרנית. משפחתו האמידה הייתה חלק מהנהגת יהדות עיראק במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה.<sup>50</sup> בילדותו חבש את ספסלי 'מדרש בית זלכה' ולמעשה היה מבכירי תלמידיו של הרב עבדאללה סומך. עם זאת, בכחרותו בחר ללמוד תורה בצורה עצמאית ומבודדת. לאחר מות אביו היה יוסף חיים למנהיג רוחני בולט בקהילת יהודי בגדאד, ולמעשה בשותפות עם אחיו, שנמנו עם שכבת הסוחרים התקיפה בבגדאד, שמרה המשפחה על מעמדה הפוליטי הרם בקהילה. מחקריו של ההיסטוריון ירון הראל על המתחנות בהנהגה הרבנית בקהילות בגדאד וחלב במאה התשע-עשרה מלמד על מעורבותו הפוליטית של הרב יוסף

43 משה, קץ הימין, עמ' קלג.

44 אברהם בן-יעקב, תולדות הרב עבדאללה סומך, ירושלים תש"ט, עמ' 16-17.

45 צבי זהר, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל-אביב 2001 (להלן:

זהר, האירו), עמ' 19-20.

46 משה, קץ הימין, עמ' קסג.

47 הראל, מינוי רבנים, עמ' 89.

48 זהר, האירו, עמ' 15.

49 משה, קץ הימין, עמ' קלב.

50 הראל, מינוי רבנים, עמ' 86, הערה 6.

חיים בתהליכי המינוי למשרת החכם באשי המקומי. אף שלא נשא בעמדה רבנית פורמלית הובאו לפניו, בדומה למורו הרב עבדאללה סומך, שאלות ותשובות רבות בהלכה. במהלך חייו היה הרב חיים למחבר תורני פורה. עם חיבוריו נמנים עשרות ספרי פסיקה כדוגמת החיבור רב פעלים; חיבורים בתורת הסוד והמוסר כמים חיים; סדרי תפילות ותיקונים לגברים ונשים כלשון חכמים ואור זרוע. הרב יוסף חיים התפרסם בכוח דרשנותו לציבור ובשיטתו בהלכה. על דרשנותו כתב הרב יהושע משה מעדות ראשונה:

היה הבית הכנסת מתמלא פה אל פה גם הרבנים הגדולים היו באים לשמוע את דרשותיו והיה מקשר את הדרוש בהלכה [...] ואח"כ היה מסיים בגאולה ובדברי נחמה והיו מתפללים מנחה של שבת וכל הקהל מלווים אותו הביתה לקיים מצוות סעודה שלישית. וכל אדם שהיה יוצא מבית הכנסת אחרי הדרשה היה מרגיש כי בעוד רגעים אחדים נזכה לביאת הגואל [...] ומי שלא ראה בית הכנסת מלא כימיו של הרב לא ראה קהל גדול מימיו.<sup>51</sup>

הן הרב עבדאללה סומך והן הרב יוסף חיים עיצבו לא מעט מסדר היום ההלכתי של יהודי עיראק. זה היה למעשה לתשתית תבניות המסורת הדתית הגדולה של יוצאי עיראק. התבנית הראשונה היא ביסוס החיבור בין בית כנסת למוסד תורני תלמודי הפונה אל תלמידי חכמים ומבקש להוביל את עיצובה של האליטה הרבנית העתידית. 'מדרש בית זלכה' היה לדגם של מוסד תורני שהפך מקור לחיקוי עם הקמתם של מוסדות דומים לו, בהיקפים קטנים יותר, בבתי הכנסת של יהודי בגדאד. מתיאור בתי הכנסת של הרב יהושע משה עולה כי רבים מהם שימשו בתי מדרש לתלמידי חכמים או ישיבות בעלי בתים שבהם למדו תלמוד והלכה. אעיר כי המונח 'ישיבה' שבו משתמש הרב משה מוכר יותר כיום כ'שיעור קבוע'. בחלק מבתי הכנסת הפזורים בבגדאד היו גם מספר מניינים. כך למשל על 'בית הכנסת הקטן' מספר הרב משה כי 'היו לומדים למעלה בקומה השנייה ומתפללים למטה בקומת הקרקע'.<sup>52</sup> בבית הכנסת 'דינה' שבשכונת קהוות אלכבירי 'היו לומדים בה ישיבה בכל בוקר קודם עלות השחר ובכל ערב היו דורשים בה קביעות למוסר'.<sup>53</sup> בית המדרש 'יעקב צמח' שלייד בית הכנסת 'אבו מנשה', 'מתחילתו היה מדרש לרבנים'.<sup>54</sup> על בית הכנסת 'יצחק שלום עובדיה' שבו התפלל הרב משה בבגדאד הוא מספר כי 'היה לי ישיבה שמה משבת לשבת היו לומדים אצלי קרוב לעשרים בעלי בתים ונמשכה הישיבה קרוב לארבעים שנה. היו לומדים עין יעקב וגמרא והלכות דבר בעתו שתי שעות בכל שבת קודם תפילת המנחה ולא עזבתי הישיבה הגם שהייתי שוכן רחוק מהמקום עד שעליתי

51 משה, קץ הימין, עמ' נו.

52 שם, עמ' קסא.

53 שם, עמ' קנט.

54 שם, עמ' קסד.

לארץ'.<sup>55</sup> משמע, מוסד בית הכנסת נתפס לא רק כמקום של תפילה אלא גם כמקום של לימוד תורה, הכולל תלמוד והלכה, לא רק לתלמידי חכמים אלא גם לציבור הרחב. אכן, מספר התלמידים ירד ב'מדרש בית זלכה' במשך הזמן, אולם דומה כי בתי כנסת ובתי מדרש אחרים, שהוקמו בידי תלמידי חכמים וגבירים, העתיקו את דפוס 'מדרש בית זלכה' ובכך תרמו לביסוס לימוד ההלכה והתלמוד כחלק בלתי נפרד מחיי בית הכנסת.

התבנית השנייה היא בניית הקשר שבין דרשנות רבנית, לשיח הלכתי ולמפעל ספרותי. בספרו קץ הימין מתאר הרב יהושע משה מצב של בורות בידע הדתי בציבור היהודי בימים שבהם גר בבגדאד. כך, לדוגמה, הוא מתאר כיצד בית הכנסת 'מלכה' בשכונת קהוות אלכבריי בבגדאד היה פתוח כל היום וישבו בו 'אנשים מיוחדים כדי להלביש תפילין לאלו שאינם מניחים תפילין בבוקר והיו מלמדים אותם לקרוא קריאת שמע ופרשת קדש לי כל בכור מלה במלה כי היו הרבה עמי הארץ שמה שאינם יודעים בין ימינם לשמאלם'.<sup>56</sup> אין זה ברור אם המדובר ביהודים שהיו לחילונים או ביהודים שהפגינו בורות ביחס למסורת היהודית הדתית בחברה שבה היו מרובים בתי הכנסת – דרך הנחת התפילין. ואולם תיאור זה מתיישב, למשל, עם התיאור האוטוביוגרפי אצל ששון סומך של הפער הדורי שנוצר בתהליך המודרניזציה בקרב מעמד הביניים אצל יהודי עיראק בין הדור הקודם שומר המסורת או לכל הפחות הבקיא בה, לבין הדור החדש, ה'מודרני', המתרחק מהמסורת הדתית ולמעשה גם אינו ממשיך להתחנך על ברכיה. 'בילדותי', מספר ששון סומך בחיבורו האוטוביוגרפי בגדאד, אתמול, 'לימדה אותי סבתי, אישה מאמינה וחכמת לב, את קריאת שמע, תוך שימת כף היד על הפנים. התמדתי בכך שנה או שנתיים, ואחר כך זנחתי את ה"טקס" הקצר הזה. מעולם לא למדתי להניח תפילין או להבין את המבנה של סידור התפילה'.<sup>57</sup> עדותו של הרב משה יכולה להתיישב עם תיאורו של השליח הציוני אנצו סירני על ביקורו באחד מבתי הכנסת בבגדאד ב־1942. 'הרוב הגדול של מתפללי בית הכנסת, דיווח סירני, 'לא ידעו לקרוא בספר ולא הבינו את פירוש המילים שחזרו אחרי החזן'.<sup>58</sup> ברור שבצד מקרים אלה אפשר להביא גם לא מעט מקרים הפוכים. אולם הדבר מסביר את החשיבות שנודעה לדיאלוג הדרשני של איש ההלכה שפיתח הרב יוסף חיים מבגדאד,<sup>59</sup> דבר שהמשיך בו גם בנו, הרב יעקב חיים ונכדו, הרב דוד חיים. בניגוד למנהגם של חכמי היהודים בבגדאד לדרוש בפני הציבור בעיקר בדבר אגדה ומוסר, שילב הרב את ההלכה

55 שם.

56 שם, עמ' קסז.

57 סומך, בגדאד, עמ' 95.

58 שנהב, היהודים הערבים, עמ' 109.

59 לשון חריפה זו, המבדילה בין המשכילים לבין בורים, כלומר בין אלה היודעים את דבר ההלכה לבין אלה שאינם יודעים אותה מצייה גם אצל הרב יוסף חיים מבגדאד. ראו, למשל, יוסף חיים, ספר בן איש חי: חלק ההלכה שנה ראשונה ושניה, אוצר פסקי דינים להלכה למעשה, ירושלים תשנ"א (להלן: חיים, בן איש חי), עמ' נג-נד.

בדרשה בציבור כחלק בלתי נפרד.<sup>60</sup> הוא ראה בקתדרה הזאת אמצעי יעיל לעורר את הרגישות להלכה בציבור הרחב שהלך והתרחק מאורח חיים הלכתי אם בעטיו של תהליך החילון ואם מריחוק מעולמו של בית המדרש. על שיטת הדרשה ההלכתית עומד הרב יוסף חיים מבגדאד בפתח ספרו **בן איש חי**, שיצא לאור ב-1899: 'הדבר ידוע כי לדרוש בהלכות בלבד אין לב המון העם נמשך אחריהם, אלא צריך שיהיה עיקר הדרש ורובו בדברי אגדה ומוסר. ויזכור גם-כן הדרשן באמצע פסקי הלכות על ידי הקשר, שיקשרם בדרשה שדורש על המקרא, כדי למשוך את לב העם אל הדברים האלה בחכמה וברעות'.<sup>61</sup> הוראותיה של ההלכה הפכו בפיו ובקולו של הרב יוסף חיים מבגדאד מידע סתום, הנתפס כנחלתה של אליטת הלומדים, לידע בהיר שראוי כי יהיה נחלתו גם של ציבור ההדיוטות. מבחינה זו נטלו הספר **בן איש חי** ומחברו מקום בבניית מעין תנועת השכלה תורנית המבקשת להתמודד עם הבורות שעליה העידו, כאמור, הרב יהושע משה ואנצו סירני. בכך תרם הרב יוסף חיים מבגדאד לא מעט להפיכתה של ההלכה מ'אות כתובה' ל'מסורת חיה'.

תפקודם של עבדאללה סומך ויוסף חיים כמנהיגות רבנית לא-פורמלית רבת השפעה הציבה אלטרנטיבה 'אקס-קתדרית', במושגי הסוציולוגיה של היהדות, למציאות ההנהגה הרבנית הפורמלית. הקשר הבלתי אמצעי של השניים עם הציבור הפך למוקד כוח שהאפיל על מוסדות ההנהגה הרבנית הפורמלית.<sup>62</sup> מפעלם התורני של השניים, ובעיקר זה של הרב יוסף חיים, קבע מוקד של סמכות שחצה את גבולות הפיצולים המקומיים והאתניים שבתוכם חיו חכמי בגדאד במאה התשע-עשרה. דוגמה לכך הוא אחד הביטויים החוזרים בספר **בן איש חי** – 'פה עירנו בגדד'.<sup>63</sup> הביטוי הזה משמש תדיר מקור להשוואה בין מנהג שרווח בציבור לבין מה שנהוג היה בבגדאד או שמציג פרט מסוים המוכר לחברה היהודית בבגדאד. דומה כי המדובר בביטוי שלצד היותו חלק ממערך השיקולים של הפוסק שימש חלק מדיאלוג עם המציאות האתנית ההטרוגנית, שלה היה ער, קרוב לוודאי, מחבר הספר **בן איש חי**, הרב יוסף חיים, כשהפכה בגדאד ל'מטרופולין' המושך אליו קבוצות מוצא שונות, ומקום המשמש מקור הדרכה בהלכה ובמנהג ליוצאי העיר המפוזרים בקהילות הסוחרים במזרח הרחוק.<sup>64</sup> אמנם 'פה עירנו בגדד' אינה בהכרח קריאה להאחדה של השיטות העדתיות השונות בשם הכוח האוניברסלי של הפסיקה ובשם מוקד הסמכות התורני שנבנה בבגדאד, אולם היא כמו רומזת על מקום של קביעות ועל יציבות הלכתית שיש לשים לב אליו מצד הפונים אל התלמיד החכם לשאלה או מצד השומעים את דרשותיו בהלכה. אין זה ברור אם לקריאותיו של הרב יוסף חיים מבגדאד הייתה השפעה

60 זהר, האירו, עמ' 41.

61 חיים, **בן איש חי**, עמ' ג.

62 הראל, מינוי רבנים, עמ' 103-104, 108-112.

63 למשל, **בן איש חי**, עמ' רטו-רטז.

64 ראו, למשל, יוסף חיים, ספר רב פעלים ושאלות ותשובות אורח חיים, ירושלים תשנ"ד, עמ' שטה-שטו, שעה-שעט.

מיידיית. מה שכן ברור הוא כי לאורך המאה העשרים הפך הספר **בן איש חי** לטקסט הלכתי יסודי בתרבות הדתית של יוצאי עיראק, עד כדי זיהוי שיטתו עם שיטתם ההלכתית של יוצאי עיראק.<sup>65</sup>

## ג. התרבות הדתית של יוצאי עיראק בישראל: ממסורת עדתית למסורת דתית גדולה

הקמת מוסדות ישיבתיים קטנים בתחומי בית הכנסת המקומי בצד הוראת ההלכה והתלמוד ישירות לציבור על ידי תלמידי החכמים שבעיר היו למעשה לתשתית שעליה נבנתה המסורת הדתית הגדולה של יהודי עיראק בידי האליטה הרבנית שהיגרה מעיראק. בדפים הבאים אתמקד במתרחש בישראל, שאליה, כפי שציינו לעיל, עלו יותר מ-125,000 יהודים מעיראק מסוף שנות הארבעים.

### המסורת הקטנה: בתי כנסת העדתיים של יוצאי עיראק בישראל

אחד הנתונים הבולטים בקהילת יהודי בגדאד הוא הגידול במספר בתי הכנסת מתחילת המאה התשע-עשרה ועד התחסלותה. מחקרו של האנתרופולוג שלמה דשן מלמד כי בראשית המאה התשע-עשרה נמנו שלושה בתי כנסת בלבד בקהילת יהודי בגדאד. ב-1910 נמצאו בעיר 37 בתי כנסת. הספר קץ הימין של הרב יהושע משה, מלמד כי ערב יציאת יהודי עיראק בסוף שנות הארבעים נמצאו 48 בתי כנסת הפזורים בין שכונות היהודים.<sup>66</sup> נתונים אלה מלמדים בראש ובראשונה על הגידול הדמוגרפי ועל העושר הכלכלי שאפשר לקיים מוסדות אלה. עוד הוא מלמד על חוסר הריכוזיות של המוסדות ואולי אף על ההטרונותיות האתנית של ציבור היהודים בבגדאד. כזה, למשל, הוא בית הכנסת 'מסעודה שם טוב' שאותו מתאר הרב משה בספרו כממוקם בשכונת האורפלי, כלומר שכונת יוצאי חלב.<sup>67</sup>

לאחר העלייה ההמונית לישראל בשנות החמישים שימש בית הכנסת העדתי אמצעי לשימור הזהות העדתית,<sup>68</sup> וקרקע יציבה אל מול הדרישה לשינוי תרבותי שמולה ניצבו העולים החדשים ממזרח. בית הכנסת שימש אפוא לא רק מקום שבו מתפללים; באמצעותו אפשר היה גם להקהות במשהו את השבר התרבותי שנוצר עם המעבר. במונחי הסוציולוגיה של הזיכרון הקולקטיבי, בית הכנסת העדתי שימש 'מחוז זיכרון', כלומר

65 על ההשפעה של הספר ראו, בנימין לאו, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל-אביב 2005 (להלן: לאו, ממרן עד מרן), עמ' 63-86; נסים ליאון, 'הפוסק כתועמלן: הלכה ופופוליוזם ביהדות המזרחית בת-זמננו', עיונים בתקומת ישראל, כרך 20 (2010), עמ' 337-359.

66 משה, קץ הימין, עמ' קנז-קעג.

67 שם, עמ' קסח.

68 על המושג 'בית הכנסת העדתי' ראו, נסים ליאון, 'בית הכנסת הרב-עדתי בדור המדינה בישראל: אתניות, אורתודוקסיה, לאומיות ומגדר', כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו, כרך 4 (תש"ע), עמ' קצא-רכ (להלן: ליאון, בית הכנסת הרב-עדתי).



מרחב שבו מוקפאים או משוחזרים הידע המסורתי והביוגרפיה של קהילת המתפללים, נוכח הריחוק בזמן ובמרחב מארץ המוצא ומתרבותה, ונוכח הרצון לבסס מקור לכידות קבוצתי על בסיס מוצא.<sup>69</sup> המהגרים/עולים הפכו באמצעות בית הכנסת מאנשים הנבחנים בידי התרבות שאליה היגרו לאנשים המייצרים תרבות הקרובה אל עולמם. בית הכנסת סייע ליצור רציפות בתוך עולם קטוע. הדבר בא, למשל, לידי ביטוי מובהק בכך שבצד מקרים של בניית בתי כנסת חדשים המודגשים בארכיטקטורות מקומיות, אפשר להבחין גם במקרים שבהם מייסדים של בתי כנסת עדתיים שחזרו במרוק את המבנה המקורי של בית התפילה כפי שהיה במקום שממנו היגרו. כזה הוא, לדוגמה, בית הכנסת של יוצאי ג'רבה בשכונת יד אליעזר שבדרום העיר תל-אביב, מקום שבו שוחזר מבנה בית הכנסת כפי שהיה בחצי האי ג'רבה שממנו באו מייסדיו.

בדומה לעדות אחרות היה בית הכנסת מהמוסדות הראשונים שאותו ייסרו העולים/מהגרים מעיראק כחלק מהאסטרטגיה של אחיזה בחיים החדשים.<sup>70</sup> בתי הכנסת הללו נבנו מרצון לייצג, לשמר ובעיקר לפעול דתית במסגרת הקרובה לנוסח תרבות המוצא, במקרה זה הנוסח המכונה 'בבלי'.<sup>71</sup> אולם בתי הכנסת הללו כללו לא פעם גם בתי מדרש או 'שיבות', כלומר שיעורים קבועים בהלכה ובתלמוד, בדומה לאלה שהתקיימו בבגדאד. אחד הגבאים הותיקים בבית כנסת ליהודי בבל באור יהודה מספר כי מה שהיה חשוב למקיימים זה שילמדו. 'היה פה הרבה שיעורים, וגם היום אני מביא שיעורים, ככה כדי להמשיך את המסורת'.<sup>72</sup> הנה כמה דוגמאות הנוגעות להקמתם של בתי כנסת מעין אלה. מקרה ראשון הוא בית הכנסת 'בית-אל' ליוצאי העדה הבבלית בעיר גבעתיים. גבעתיים הייתה מזוהה שנים רבות עם המערך הפוליטי של מפלגות הפועלים הציוניות החילוניות. 'קן בורכוב', למשל, הממוקם בעיר, היה אחד המוכרים בתנועת הנוער העובד והלומד. אופיה החילוני, הפועלי והבורגני של גבעתיים לא הפריע להקמתם של בתי כנסת רבים בשטחה.<sup>73</sup> אחד הבולטים שבבתי הכנסת הללו הוא בית הכנסת ליהודי בבל, 'בית-אל'. בית הכנסת נוסד בידי יוצאי עיראק בגבעתיים בשנות החמישים והתמקם בצורה ארעית בבית הספר הדתי המקומי. להקמת משכן הקבע של בית הכנסת נעזרו המייסדים בכספו של מהנדס יהודי יוצא עיראק, עולה חדש בשם אמיל שאול בכור חמווי.<sup>74</sup> בבית הכנסת

69 פייר נורה, 'בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום', זמנים, חוב' 45 (1993), עמ' 4-19.  
 70 השו, יפעת וייס, ואדי סאליב: הנוכח והנפקד, ירושלים 2007, עמ' 146-150; צבי זהר, 'המסע לגילוי המנהג הספרדי-ירושלמי: הרב עמרם אבורביע ויצירתו נתיבי עם', בתוך: 'הנ"ל (עורך), הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים, ירושלים 2009, עמ' 120-165, בעיקר עמ' 123-126.  
 71 שלמה דשן, 'עדתיים ואזרחות בבית הכנסת של עולי טוניסיה בישראל', מגמות, כרך יח, חוב' 2 (1971), עמ' 196-206.  
 72 ראיון של המחבר, 22.7.2005.  
 73 בתי כנסת בגבעתיים: מה טובו אוהליך יעקב, גבעתיים 2006 (להלן: בתי כנסת בגבעתיים).  
 74 על עדותו של הרב יהושע משה על הקמתה בית הכנסת ראו: משה, קץ הימין, הקדמה. לגרסה אחרת,

התפלל הרב יהושע משה מחבר הספר קץ הימין על חכמי בבל ו'פני יהושע' בתלמוד. במבנה הקבע הגדול של בית הכנסת ייסד הרב שתי ישיבות. האחת ישיבה המיועדת לתלמידי חכמים, שאותם אסף סביבו, בשם 'פני יהושע', והשנייה ישיבת 'ותפלל חנה' המיועדת ללימוד הציבור הכללי, קרי ציבור בעל הבתים. בשנות החמישים מצאו מקום במבנה בית הכנסת אברכי ישיבת 'פורת יוסף' החרדית-ספרדית שבירושלים, שתלמידיה התפזרו לזמן קצר לאחר שנהרסה במלחמת העצמאות במקומות שונים. מתפללי בית הכנסת 'בית-אל' כיום מעידים כי בעוד בתי כנסת ערתיים וציוניים-דתיים שבקירבתו התדלדלו ממתפללים קבועים במשך הזמן, הרי דווקא בית הכנסת 'בית-אל', שנשען על קהל מתפללים מסורתי, עודו ממשיך לשמש מוקד לתפילה בנוסח בבלי ובית ועד לשיעורים תורניים ולפעילות דתית הנמסרת לרוב על ידי רבנים שלהם זיקה משפחתית לעדה הבבליית. כך מתאר הספר בתי כנסת בגבעתיים את המורשת הזאת:

בין מגידי השיעורים ניתן למנות את הרב מנשה זליכה אשר החליף את אביו החולה הרב יוסף זליכה רבה של פרדס כץ, ר' אהרון מזרחי, משמש כבעל קורא ומגיד שיעורים. [...] כל אלו ממשיכים את דרכם של רבנים נחשבים מבני העדה הבבליית שהיו מגידי שיעורים הרב יהושע משה זצ"ל, הרב משה חוגי זצ"ל, ר' מאיר כדורי זצ"ל, ר' יצחק צורף זצ"ל ור' דוד חלבי שהיו משתתפים באופן קבוע בלימוד השיעורים.<sup>75</sup>

תהליכי גיוון ערתיים שחלו בקהל המתפללים בבית הכנסת 'בית-אל', ואף מגמות התחרדות אצל חלק מהמתפללים, לא הקהו את השפעתו הדומיננטית של גרעין המתפללים שומר המסורת מיוצאי עיראק במקום. עם גרעין זה נמנים מהנדסים, רופאים, עורכי דין, רואי חשבון ואקדמאים, הממשיכים לנהל את בית הכנסת בנוסח יהודי בכל כמימים ימימה. הדבר מקבל ביטוי בהקפדה על נוסח התפילה, בהגיית מילותיה בנוסח הקרוב ליהודי עיראק ובדגש הרב הניתן במקום על יישום שיטת הרב יוסף חיים מבגדאד.

דוגמה נוספת לבית כנסת של יוצאי עיראק מצויה בעיר פתח תקווה. על סיפורו של בית הכנסת הזה אפשר ללמוד מעט מן ההקדמה האישית לספר היהודים הערבים, מאת הסוציולוג יהודה שנהב. הוא מתאר את חידושו של בית הכנסת לאחר מלחמת ששת הימים: 'זמן קצר אחרי המלחמה ב-1967 החליט ועד העדה הבבליית בפתח תקווה להסב את שמו של בית הכנסת שהיה ממוקם ליד השוק בעיר ל"בית הכנסת על-שם אלי כהן הי"ד". סבא סלים, אביה של אמי, שהיה מראשי הוועד ואחד מגבאי בית הכנסת, ביקש ממני לנסח עבורו את הנאום שעמד לשאת בטקס, גודל המעמד ריגש אותי.<sup>76</sup>

המרחיבה בתפקידה של העירייה בהקמת משכן הקבע לבית הכנסת ראו, בתי כנסת בגבעתיים, עמ' 31.

75 שם, עמ' 32.

76 שנהב, היהודים הערבים, עמ' 9.

המעניין בתיאורו של שנהב אינה רק ההתחדשות הציונית של המקום, הבוחר לעצמו להזדהות עם סיפורו של המרגל הישראלי ממוצא מזרחי, אלי כהן, ובכך הופך למחוז זיכרון להשתלבותם של יוצאי עדות המזרח במפעל הלאומי. מה שגם מעניין בתמונת הזיכרון הזו הוא המקום של בית הכנסת כמוסד חי ופעיל בסביבה חברתית של עולים/מהגרים, שאותה נהוג לתאר כהולכת ומתחלנת, והנה מתברר כי דווקא הוא משמש מרכז של עשייה עדתית-דתית ערה, המחפשת לה מקום מעודכן בשיח הלאומי הציוני. בית הכנסת הזה ניצב כיום בטבורה של פתח תקווה, לא רחוק מבניין העירייה. בקירות בית הכנסת חקוקים שמות המייסדים, שכבר הלכו לעולמם. אולם נוסחי התפילה, המסורת ואף חלק ניכר מהציבור המתפלל, נותרו כשהיו. נוסחי התפילה הנהוגים בבית הכנסת הם של יוצאי עיראק; עגת החזנים המתפללים היא לרוב כשל יוצאי עיראק. יתרה מזאת, המקום ממשיך לספק שירותים דתיים לציבור המזרחי המגוון המגיע למקום, אך בעיקר ליוצאי עיראק, הממשיכים לציין במקום אירועי שמחה ואבל משפחתיים אם בימי חול אם בימי שבת ומועד.

עוד דוגמה לבית כנסת ולבית מדרש פעיל הוא סיפורו של בית הכנסת 'אליהו הנביא זכור לטוב' בבאר שבע. מקימו הוא יוסף נסים בר יוסף, שכונה בפי כול 'אבו-נסים'. כעולים רבים מיוצאי עיראק בתחילת שנות החמישים, התגלגל אף אבו-נסים לשיכונים הארעיים שיועדו לעולים החדשים בבאר שבע. כאן גם מצא את פרנסתו בעבודה בבניין. אתר האינטרנט של בית הכנסת מספר כיצד 'כאן, במעברה ב', משפחתו של אבו-נסים השתלטה תחילה על אוהל ריק שהיה סמוך לאוהל של המשפחה והחליטה לעשות ממנו בית כנסת לעדה הבבלית. כל האחים נרתמו למשימה, אספו עצים, ובאמצעים הדלים שהיו אז ייצרו ספסלים לקהל ותיבה לחזן, והתחילו לקיים מגיין בבקר לתפילת שחרית ובערב לתפילת מנחה וערבית'.<sup>77</sup>

מאוחר יותר, עם קבלת שתי דירות שיכון למשפחה בשכונה א, ייעד אבו נסים את אחת הדירות לבית כנסת. 'לאחר מס' שנים, כאשר הבית לא הכיל את המתפללים הרבים שהגיעו מידי יום, ובפרט בשבתות ובחגים כאשר המתפללים עמדו במדרגות, והנשים ישבו בדירה השנייה שהייתה למגורים, החליט "אבו נסים" להקים בניין קבע חדש'.<sup>78</sup> את סיבת הדבקות ביוזמת ההקמה של בית כנסת תולה משפחתו של אבו נסים ברצון המוקדם שלו, כבר בעיראק, להקים בית כנסת. הרצון הזה, מתברר לא קשה גם כאשר הצטרפה המשפחה אל המעמד הבינוני של יהודי עיראק. אך בעיראק קשה היה להקים בית כנסת פעיל בסביבת מגורים שהייתה מחוץ לאזורים היהודיים המובהקים. חלום הקמת בית הכנסת הוגשם עם העלייה לישראל. במשך השנים ביקשו המתפללים בבית הכנסת, שהתמקם דרך קבע בדירת שיכון, כי העירייה תקצה שטח לבניית מבנה קבע. תרומות

77 <http://area.co.il/view.php?siteid=936>, נדלה ב-1.7.2010.

נאספו והמתפללים לא חסכו ממרצם גם בבניית המבנה. כך נבנה בית הכנסת 'אליהו הנביא זכור לטוב', אחד ממבני בתי הכנסת הבולטים בנוף העירוני של שיכון א בבאר שבע. אבו נסים, מתאר אתר האינטרנט של בית הכנסת, 'המשיך לנהל את בית הכנסת החדש בהתנדבות וללא שום שכר עד יומו האחרון. הוא דאג לריהוט, לניקיון, לתאורה, לבשמים ויין להבדלה ואפילו לסיגריות שהיה מכבד בהם את המתפללים מיד עם צאת השבת (אפילו שהוא מעולם לא עישן), ולכל מה שחסר בבית הכנסת'. אבו נסים, שנולד בבגדאד ב-1899, נפטר בבאר שבע ב-1975. אך גם אחרי מותו המשיך בית הכנסת 'אליהו הנביא זכור לטוב' להתרחב, כעת בידי הדור השני והשלישי למשפחה ולעולים. מבנה בית הכנסת שופץ שוב ושוב, וצורף אליו מבנה חדש של בית מדרש וגינה מטופחת. כיום, מציין אתר האינטרנט של בית הכנסת, המקום ממשיך את 'המסורת המפוארת של יהודי בבל', וזאת אף בהיותו מקום שבו אנשים מכל העדות משתלבים בו.

קשה למצוא בתי כנסת בנוסח בבלי המוקמים בדור השני והשלישי לעלייה הגדולה. הסיבות לכך אינן טמונות רק בתהליך החילון. למעט המקרה של יוצאי תימן ועדן, קשה למצוא בתי כנסת אתניים טהורים ביהדות המזרחית בדור השלישי למדינה.<sup>79</sup> אולם מתברר כי בתי כנסת בבליים ישנים המצליחים לשמור על גרעין פעיל של מתפללים, ממשיכים להיות עטופים במעין פריפריה של ציבור מסורתי הבא מקרב יוצאי עיראק. ציבור זה, צעיר כמבוגר, דור ראשון, שני ושלישי לעלייה הגדולה, ממשיך לפקוד את בית הכנסת באירועים משפחתיים ובחגים בולטים של מעגל השנה היהודי. חלקם אף נוטל חלק פעיל ועקיב בסדר התפילות בשבת, בחגים ובמועד, לעתים גם בתפילות היומיומיות, ודאי באזכרות משפחתיות וקהילתיות. אולם עיקר ההשפעה של התרבות הדתית של יוצאי עיראק מתבטא לאו דווקא בשימור הגבולות העדתיים ובחיי בית הכנסת הבבלי, אלא דווקא בפריצת הגבולות עם הפיכת המנהג, ההלכה וההנהגה הרבנית למסורת גדולה שאלה נחשפות קבוצות עדתיות-מזרחיות אחרות. להבהרת טענה זו אני מבקש להרחיב ביסוד המסורת הגדולה של יהודי עיראק, מסורת רבנו יוסף חיים מבגדאד.

### המסורת הגדולה: שיטת 'רבנו יוסף חיים מבגדאד'

אחד הביטויים לבולטות של מסורת יהודי עיראק כרוך בהפיכת השיטה והנוסח של הרב יוסף חיים מבגדאד לציר שסביבו נבנתה מסורת דתית הלכתית גדולה. זו נעה בין זיהויה כמסורת של יהודי עיראק לבין תפיסתה גם כשיטה וכדרך הלכתית העומדת לכשעצמה. לכך יש שלושה ביטויים שבלטו לעין במציאות הישראלית. האחד מצוי במישור הליטורגי, השני במישור הלימוד העממי של ההלכה והשלישי במישור הפולמוס והעיון ההלכתי. ביטוי ראשון למעבר ממסורת עדתית קטנה למסורת דתית גדולה אפשר למצוא במקרה ההפצה של סידורים בנוסח 'רבנו יוסף חיים מבגדאד'. אלה החלו לצאת לאור מאז שנות

השלושים במאה העשרים בידי בתי ההוצאה הירושלמיים של יצחק בקאל ויעקב צלאח מנצור, שניהם ממוצא עיראקי.<sup>80</sup> מהדורות הסידורים בנוסח 'רבנו יוסף חיים מבגדאד' היו תקופה ארוכה מעין סידור אחד בבתי הכנסת הערתיים-מזרחיים. סידורים כאור לישראל (בקאל) או תפילת ישורון (מנצור) אפשר היה למצוא כמעט בכל בית כנסת עדתי בישראל שבו נוהגים להתפלל בנוסחאות הספרדים ועדות המזרח. כך היה בבתי הכנסת של יוצאי מרוקו, תוניסיה, סלוניקי, פרס ועוד. הספר התפילה בישראל, שהיה לחיבור יסוד במחקר התפילה בציבור ובתי הכנסת, אף מצא לנכון לציין בתחילת שנות השבעים כי תפילת ישרים שבהוצאת מנצור 'הוא נוסח עדות המזרח' המקובל כיום כמעט בכל הקהילות הספרדיות בארץ וברוב ארצות המזרח התיכון.<sup>81</sup> 'הסידור האחד' לכאורה של הוצאות בקאל ומנצור הודפס בנוסח עיראקי מובהק (בבלי). אפשר היה להבחין בכך בתפילות ליל השבת, תפילות שבהן נוהג להשתתף ציבור רב שומר מצוות ושומר מסורת כאחד. בלא מעט מסידוריהם היו מצוינות המילים 'כאן מתחילים בבגדאד'. בשנים האחרונות הוחלף נוסח זה במילים 'יש הנוהגים להתחיל מכאן'. נוסח הבבלים אף מקבל ביטוי בתכני התפילה עצמה, כגון בברכת 'ולמלשינים אל תהי תקווה' בתפילת שמונה-עשרה, הנאמרת בערבית, בשחרית ובמנחה מדי יום חול. בעוד עדות רבות מקפידות לסיים ברכה זו במילים 'ומכניע זדים', מקפידים יוצאי בבל, ההולכים אחר נוסחאות הרב יוסף חיים מבגדאד, לסיים במילים 'ומכניע מנים'. ואין לזלזל בכך: פולחנים ומסגרות פולחן, שאמצעי ומטרה משמשים בהם בערבוביה, משמשים לא פעם מקור לרדקנות מצד המתיחסים אליהם, כשההבדל בין עשייה נכונה של הפולחן לחילולו הוא לעתים דק כל כך שזר לא יבחין בו, אך מוליד פלגנות ומחלוקת קשה.

גירסאות מוקדמות של הסידורים של בתי ההוצאה מנצור ובקאל, שהיו שותפים למסחר לפרק זמן מסוים, מדגישות בהקדמת המדפיס את מקומו של נוסח הבבלים בסידוריהם. הנה, לדוגמה, הדברים הבאים שכתב צלאח יעקב מנצור ב-1938: 'בסדור תפילת ישרים זה, לעין כל רואה וחווה, אשר לקטתי ואספתי, סדרתי וערכתי, מהספרים הקדושים בן איש חי, עוד יוסף חי, תקון תפילה וכו' להגאון המפורסם ריש גלותא דבבל [...] יוסף חיים [...] וסדרתי לפי מנהג ארץ ישראל ומנהג בגדאד וערי הודו וסין יע"א'.<sup>82</sup> דבריו של המסדר מגובים בהסכמה שאותה נושא הסידור מאת מי שמכונים 'הרבנים הבבלים', בן ציון מרדכי חזן ואפרים מנשה כהן, המציינים לשבח, בין היתר, כי 'נוסף עוד ביאור המילות במבטא ובלשון ערבי הנהוג במדינתנו בגדאד יע"א ואגפיה'.<sup>83</sup>

80 יעקב צלאח מנצור, סידור תפילת ישרים לפי מנהגי הספרדים בארץ ישראל ובחוץ לארץ, ירושלים [חש"ד] (להלן: מנצור, תפילת ישרים); יצחק בקאל, סדור בית דוד ושלמה החדש והשלם בלי דילוג, ירושלים תשל"ח.

81 יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב 1972, עמ' יז.

82 מנצור, תפילת ישרים.

83 שם, הקדמה.

אין זה ברור כיצד הפכו הסידורים של בתי ההוצאה יצחק בקאל וצ'לאח יעקב מנצור למעין סידור אחיד המוביל בבתי הכנסת העדתיים בישראל. אין זה ברור אם מדובר היה במפעל מכוון להפצת נוסח התפילה הבבלי או שמא בסיוע של גורמים שלטוניים הקרובים ליוצאי העדה העיראקית להפיץ את הסידורים הללו למטרת רווח, או אולי במציאות של ביקוש והיצע. ראיונות עם גבאים בבתי כנסת עדתיים-מזרחיים ותיקים בגבעתיים, ברמת גן ובחולון מלמדים כי המהדורות המוקטנות והפונקציונליות של הסידורים, כדוגמת הסידורים המיועדים לתפילות מנחה וערבית, סייעו לפופולריות של הרפסות ההוצאות הללו. עוד הם מלמדים על הקירבה של בתי ההוצאה למימסד הדתי הרבני שבו מצאו יוצאי עיראק מקום בולט. מכל מקום הם תרמו ליצירתו של מרחב ליטורגי 'ספרדי' אחיד, שבמרכזו עמד נוסח התפילה של יוצאי בבל, וליתר דיוק נוסח 'רבנו יוסף חיים מבגדאד'. ביטוי נוסף למעבר ממסורת עדתית קטנה למסורת דתית גדולה אפשר למצוא בלימוד בספר **בן איש חי**. מפעלו ההלכתי העממי של הרב יוסף חיים סוכס בספרו **בן איש חי**. הספר מחולק לפרשות השבוע ונסמך על שנתיים של דרשות בציבור מדי שבת בשבתו, בפני הציבור בעיראק. בכל פרשה מסודרים בצד דברי מדרש ואגדה הכוללים נוטריקונים וחישובי גימטריה גם דברי הלכה קצרים, האמורים לשמש הלכה למעשה בחיי היום-יום של הציבור הלומד בו. הדרשות אינן מתייחסות לעניינים ההלכתיים הנוגעים לפרשת השבוע, אלא מותאמות לנושא ההלכתי שנקבע מראש. בפתח כל דרשה קושר הרב בין פרשת השבוע לבין הסוגיה ההלכתית שבה הוא מבקש לדון. לאחר מכן הוא עובר לדיון מפורט בצד ההלכתי תוך תמצות הדברים והצגתם כמה שרק ניתן בהירות.

בצד סידורי התפילה בנוסח רבנו יוסף חיים מבגדאד נמצא כי הלימוד המסורתי בהדפסות החוזרות ונשנות של הספר **בן איש חי** חצה למעשה את גבולות העדה העיראקית, והשפיע וממשיך להשפיע על הידע ההלכתי ועל המודעות לדבר הלכה בקרב ציבורי היהדות המזרחית לאורך המאה העשרים. הספר היה למעשה לחלק בלתי נפרד מנוף הספריות של בית הכנסת העדתי-מזרחי בישראל. בבתי כנסת עדתיים מזרחיים רבים שבהם ביקרתי במהלך עבודת שדה מוקדמת שניהלתי בתחילת העשור הנוכחי, אפשר היה להתרשם כי שיעור ההלכה המקומי נעשה באחד משני ספרים – **בן איש חי** לרב יוסף חיים מבגדאד ו**ילקוט יוסף** לרב יצחק יוסף על פי שיטת אביו, הרב עובדיה יוסף. המדובר היה בבתי כנסת שאינם נמנים בהכרח עם יוצאי עיראק, ואף לא עם קבוצות עדתיות שנמנו עם מה שמכונה 'אגפיה' של יהדות בבל, כדוגמת יהודי כורדיסטאן ופרס. שיעור **בן איש חי** נחשב במקומות אלה לשיעור הלכה למעשה, כלומר לימוד לא רק לשם ידע אלא גם לשם יישום הידע. שיעורים אלה מלמדים על האופן שבו הפך הספר **בן איש חי** מחיבור המלמד על מנהג יהודי בבל לשיטה ולדגם המתפשט אל כלל הקהילות של יוצאי ארצות האסלאם. שלב חשוב ומשמעותי בתהליך זה נודע לפולמוס שהתעורר כבר בשנות החמישים על עבודתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף וההתנגדות לה. כעשור לאחר מותו של הרב יוסף חיים, ב"א תשרי תר"ף, 1920, נולד בבגדאד הרב עובדיה יוסף. בגיל צעיר עלה עם

משפחתו לירושלים ואת עיקר לימודיו התורניים עשה בישיבת 'פורת יוסף' שבירושלים תחת שלטון המנדט הבריטי. מהישיבה עבר הרב עובדיה יוסף לכהן בסוף שנות הארבעים במשרת סגן הרב הראשי ואב בית דין בקהיר. לאחר שובו למדינת ישראל למד שנים מספר בכולל לאברכים בירושלים, שבו למדו הבולטים שבבוגרי הישיבות האשכנזיות בנות זמנו. מאוחר יותר מונה לדיין בפתח תקווה ומשם עבר לירושלים. ב־1968 היה לרב ראשי ספרדי לעיר תל־אביב־יפו, לא לפני ששמו עלה כמועמד למשרת הראשון לציון, הרב הראשי הספרדי למדינת ישראל. הוא זכה במשרה זו ב־1974 ושימש בה כעשור. בתום כהונתו בחר הרב עובדיה יוסף להיות למנהיגה הרוחני של המפלגה החרדית־מזרחית 'התאחדות הספרדים שומרי התורה', תנועת ש"ס. אולם רק בשיא כוחו, כשמאחוריו שובל של חיבורים וספרים, שעיצבו מחדש את ההלכה ביהדות המזרחית, רק אז החליט הרב עובדיה להוציא לאור קונטרס ביכורים שאותו גנו בימי בחירתו. המדובר בחיבור שעסק בליבון תוכני ביקורתו על שיטת הרב יוסף חיים מבגדאד, שאותה גיבש והעלה על הכתב בצורה מרוכזת, כך מתברר, כבר בימי לימודיו בישיבת 'פורת יוסף'.<sup>84</sup> גרסאות מוקדמות של החיבור, כאלה שנכתבו עוד בשנות החמישים, נגנזו. כה רב היה כוחו של הרב יוסף חיים בקרב המנהיגות הרבנית של יהודי עיראק, שהוצאתו לאור בימי ראשית הקריירה הרבנית של האברך הצעיר עובדיה יוסף הובילה למתח רב בינו לביני רבנים יוצאי עיראק, ובראשם הרב הראשי הספרדי יצחק נסים והרב נסים כדורי.<sup>85</sup> הקונטרס עובד לימים לספר וזכה לשם הליכות עולם. כרכו הראשון יצא לאור רק ב־1998. ממרומי מעמדו כרב ראשי ספרדי, פוסק ידוע שם ומנהיג רוחני, יכול היה הרב עובדיה לנכס לעצמו עמדה הדומה לזוה של הרב יוסף חיים, כמורה ההוראה הפופולרי של ציבורי עדות המזרח והספרדים בישראל ומחוצה לה.

מקור הביקורת המיוחסת לרב עובדיה יוסף על שיטתו של הבן איש חי טמון באחד העקרונות הבולטים במשנתו. הרב עובדיה רוצה 'להחזיר עטרה ליושנה' ולהשיב על כנה את מה שהוא תיאר כסמכותו של חיבור שולחן ערוך, כמורה ההוראה המוביל ליושבים בארץ ישראל.<sup>86</sup> בהקדמה לחיבור הליקוטים ילקוט יוסף הוא כותב:

קבלנו הוראות מרן ואפילו מאה אחרונים חולקים עליו [...] ואין המורה רשאי להורות להחמיר נגד הוראות מרן להקל, אפילו עם יש רבים חולקים על מרן [...] ואין לנהוג אפילו חומרא נגד מרן המקל באותו עניין, שכל פסקי מרן שהוא מרא דאתרין וקבלנו הוראותיו, נקבעו כהלכה למשה

84 לאו, ממרן עד מרן, עמ' 30.

85 שם, עמ' 249-250.

86 הדבר מצוי במרכז עבודת המחקר של זהר, האירו פני המזרח; לאו, ממרן עד מרן.

מסיני שאין בה מחלוקת כלל, והנוטה מדבריו ימין ושמאל הרי הוא מזולזל בכבוד רבותיו.<sup>87</sup>

המחקר של עבודותיו של הרב עובדיה יוסף מראה כיצד אף בהיותו רב צעיר לא נרתע בשם העיקרון 'להחזיר עטרה ליושנה' לדחוק בשיטות הלכתיות בולטות שמקורן בפוסקי הלכה בולטים בארצות מוצאם. המחקר מראה כיצד בכל מקום שבו התגלתה סתירה בין הכרעת השולחן ערוך לפסיקת הבן איש חי ביקש הרב עובדיה יוסף להחזיר עטרה ליושנה ולדחות את האחרון מפני הראשון.<sup>88</sup> המחקר מסביר את הסיבות לדבר בשתי טענות המופנות מצד הרב עובדיה יוסף כלפי הפסיקה של הבן איש חי. האחת, על נטייתו של הרב יוסף חיים לפסוק ב'מידת חסידות', כלומר להחמיר בפסיקת ההלכה כדי לצאת ידי חובת כל הדעות. השנייה היא על העדפתו את פסקי האר"י (ר' יצחק לוריא אשכנזי, איש המאה השש-עשרה) על פסקי חיבור השולחן ערוך, מה שנראה לרב עובדיה יוסף כסדר עדיפויות מוטעה מלכתחילה, נוכח מעמדו המכריע של החיבור שולחן ערוך בארץ ישראל.<sup>89</sup> ביקורתו של הרב עובדיה יוסף על שיטת הרב יוסף חיים בהלכה אינה עניין שולי. היא הייתה במשך חייו של הרב עובדיה יוסף למפעל ספרותי-הלכתי שיטתי מקיף. ראשיתו בשנות בחרותו של הרב עובדיה, עת הוא גישש את דרכו באלטיה הרבנית הספרדית המתחדשת בארץ ישראל; המשכו בימי ההתבססות בהנהגה הרבנית הכללית בארץ ישראל. למעשה אין בנמצא פוסק שמולו בנה הרב עובדיה מערכת ספרותית שיטתית כבמקרה של הרב יוסף חיים מבגדאד. הערותיו של הרב עובדיה יוסף קובצו בחיבור בן שמונה כרכים, הליכות עולם, שיצא לאור, כאמור, רק בסוף שנות התשעים. החיבור מסודר על פי סדר ההלכות של הספר בן איש חי, אולם התוכן המרכזי הוא פסיקותיו של הרב עובדיה. ההערות לתוכן זה מפגישות בין פסיקת הרב עובדיה לפסיקת הבן איש חי, אך זאת מתוך ביאור עמדתו של הרב עובדיה. במחקרו בשיטתו של הרב עובדיה יוסף מעיר בנימין לאו כי צורת העריכה וההדפסה של הליכות עולם אינה מותירה ספק בדבר המטרה של הרב עובדיה יוסף – עליו לשמש תחליף לשיטת הרב יוסף חיים.<sup>90</sup> עם זאת ראוי לציין כי מפעלו ההלכתי של הרב עובדיה יוסף מחקה שתי שיטות שבאמצעותן תפסה שיטת הרב יוסף חיים מבגדאד מקום מרכזי. האחת היא הפצת סידורי תפילה בנוסחאותיו. סידורים אלה, כדוגמת חזון עובדיה, יחזה דעת וקול יעקב, דוחקים במעמד סידורי נוסח 'רבנו יוסף חיים מבגדאד' בשנות התשעים. השיטה השנייה שמאמץ הרב עובדיה יוסף היא

87 יצחק יוסף, ספר ילקוט יוסף, ירושלים תשל"א, עמ' רז.

88 על ההשגות של הרב עובדיה יוסף על שיטתו ההלכתית של הרב יוסף חיים מבגדאד ראו, יוסף חי, אור שרה: כולל חיבור הלכתי מקיף על סדר הספר בן איש חי, הלכות שנה א ושנה ב ובו הבאתי רוב הערותיו והארותיו של רבינו עובדיה יוסף על פסקי הבן איש חי וכן הוספתי והרחבתי עוד הלכות, הארות והערות מפוסקי זמננו בהלכות אקטואליות, ירושלים תשנ"ה.

89 לאו, ממרן עד מרן, עמ' 31.

90 שם, עמ' 32.



הדרשה ההלכתית לציבור שאותה הוא נוקט עשרות שנים. שבשנות הנהגתו את ש"ס היא ממסרת מדי מוצאי שבת בירושלים לקהל מקומי ומועברת בטכנולוגיית לוויין בזמן אמת לקהילות בארץ ובחו"ל.<sup>91</sup>

ביקורתו של הרב עובדיה יוסף על החיבור **בן איש חי** הפכה את פסיקות הרב יוסף חיים מעניין שהוא מנהגה של העדה הבלית, קרי 'המסורת הקטנה' של יוצאי עיראק, לשיטה בהלכה בת זמננו המחייבת עיון שאינו מעניין כבודה של עדה כזו או אחרת, אלא חלק בלתי נפרד מהדיון הענייני בהלכה. שלב נוסף בתהליך זה אפשר למצוא בעבודתו ההלכתית של הרב מרדכי אליהו (1929-2010), מחליפו של הרב עובדיה יוסף בתפקיד הראשון לציון. הרב אליהו נולד בעיר העתיקה שבירושלים למשפחת חכמים מיוצאי בגדאד, מנאמני הרב יוסף חיים. הוא שימש דיין בבית הדין הרבני שבבאר שבע ובירושלים, ובבית הדין הגדול. עמדותיו הלאומניות הפכו אותו לאחד ממורי ההוראה הכולטים של חוג החרדים הלאומיים ויוצאי עדות המזרח בחברה הציונית-דתית. הרב אליהו שימש כרב הראשי הספרדי בשנים 1983-1993. מפעלו ההלכתי המרכזי נקשר בניסיונו להפוך את שיטת הרב יוסף חיים מבגדאד מנחלתה של העדה העיראקית לשיטה ולדגם בעל משמעות אוניברסלית. למעשה הרב אליהו השלים באופן דיאלקטי את מה שהתחיל בו הרב עובדיה יוסף. אם הרב עובדיה יוסף ניסה לדחות את שיטתו של הרב יוסף חיים, הרי הרב אליהו דווקא על סמך זאת מבקש להופכה לשיטה מחייבת. חיבור מרכזי במפעל זה מוצא מקום בספר **קיצור שולחן ערוך השלם** אותו הוציא לאור הרב מרדכי אליהו בסוף שנות התשעים. בהקדמה לחיבור זה הוא מציין בין היתר:

מרן ח"ר יוסף חיים זיע"א שילב בספריו ובמיוחד בספרו העיקרי **בן איש חי** את פסקי מרן רבי יוסף קארו ז"ל ואת פסקי הזהר והמקובלים ובראשם האר"י הקדוש זיע"א, וחיבור בין הנסתר והנגלה וכל חלקי התורה [...] וזיכהו [את הרב יוסף חיים מבגדאד] הקב"ה ונתקבלו פסקיו בכל ישראל. עד שאמרו עליו גדולי הדור הקודם שהוא הפוסק האחרון ועל פיו ישק כל ישראל.<sup>92</sup>

כלומר, לטענת הרב מרדכי אליהו שיטתו של הרב יוסף חיים אינה בעלת תוקף הנוגע רק ליוצאי עיראק, אלא שיטתו היא בעל מעמד אוניברסלי בהלכה היהודית. הוא בבחינת הפוסק האחרון שעל פיו יש ללכת או לכל הפחות יש להחשיב את דעתו בכל עדה ועדה. דומה כי בכך הושלם מהלך שהפך רכיב חשוב במסורת הקטנה של יהודי עיראק לרכיב מרכזי במסורת ההלכתית הגדולה בישראל.

91 קימי קפלן, 'החרדיות המזרחית והרת העממית: שני מקרי מבחן', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב תשנ"ו, עמ' 443-484.

92 הרב מרדכי אליהו, **קיצור שולחן ערוך השלם מנוקד עם פסקי מרן הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א**, ירושלים תשס"ב, עמ' 7.

## ד. סיכום

חכם יחזקאל, שבו פתחנו את המאמר, פעל בבית הכנסת של ה'אפגנים', כך כינויים של יוצאי אפגניסטאן, בשכונת עמישב של שנות החמישים. הוא היה כמעין שליח של מסורת גדולה, מסורת תלמידי החכמים של יהודי עיראק ובמרכזה מסורת ה'שיבה' שהקים במקום, כלומר שיעור בהלכות רבנו יוסף חיים מבגדאד. חכם יחזקאל היה אחד מני רבים מחכמי עיראק שהיה מלמד שיעורים ב**בן איש חי** את בני העדות האחרות. בהקדמה לספרו הליכות עולם מתאר הרב עובדיה יוסף את שיעורו לבני העדה הפרסית בירושלים בספר **בן איש חי**. כך גם הרב יהושע משה בגבעתיים, שהקים 'שיבה' בבית הכנסת 'בית אל' ובה למדו גם את שיטת הרב יוסף חיים עם המתפללים המקומיים ובני עדות אחרות. מגמה זו, שבה המסורת העדתית הקטנה של יוצאי עיראק הופכת למסורת דתית גדולה, לא קיבלה מקום במחקר על יהודי עיראק בישראל. הדיון בה נעצר במחקר בשנות העלייה ובתהליכי הקליטה של יוצאי עיראק בישראל. שאלת המחקר שהעסיקה את המתדיינים ביהודי עיראק בישראל התמקדה בהשתלבות הכלכלית והחברתית של קבוצת עולים גדולה זו.<sup>93</sup> דומה ששאלת ההשתלבות מבחינה דתית נתפסה דווקא כאי היקלטות וכנסיגה לאחור. מחקריו ההיסטוריים והאתנולוגיים של אברהם בן-יעקב על החיים הדתיים היהודיים בעיראק כמו חידרו מגמה זו על דרך הדיאלקטיקה.<sup>94</sup> למעשה הם עסקו ברובם במה שהיה שם, כלומר בעיראק, בכבל, ופחות במה שהתרחש כאן, בארץ ישראל. בכך שיקף הדיון ביהודי עיראק במידה רבה את תזת החילון. אמנם רבים מיוצאי עיראק פנו לדרך חילונית, אולם חלקים מקבוצה זו, בעיקר שכבת תלמידי החכמים, הניחה יסודות למסורת גדולה שהייתה לא רק מקור למעין תנועת השכלה תורנית בבתי כנסת בבליים ומחוץ להם, אלא גם למיתולוגיה ששימשה בשנים אחרונות את חוגי החרדיות המזרחית והציונית הדתית, ובמרכזן דמויות רבנים כיהודה צדקה, כיעקב מוצפי, כאפרים כהן וכמרדכי אליהו – שורה של רבנים יוצאי עיראק שמקומם בלימוד התלמוד ובעיקר ההלכה והקבלה העיונית מוצג כבולט. מבחינה זו שימשה המסורת הגדולה של הרבנים יוצאי עיראק, ועודה משמשת, מעין אי של עצמאות דתית ביחס למגמות החרדיות שהתפתחו תחת ההשפעות הליטאיות האשכנזיות.

צבי זהר, חוקר ההגות הרבנית המזרחית במפנה המודרני, מבחין בספרו **האירו פני המזרח** בין שני טיפוסים של קליטת תכנים תורניים אשכנזיים על ידי יהודים ממוצא

93 למשל, טובה בנסקי, 'ההשתלבות התרבותית, החברתית והפוליטית בחברה הישראלית', בתוך: הנ"ל ואחרים (עורכים), **יהודי עיראק בישראל, חברה ובכלכלה**, רמת-גן 1991, עמ' 197-290; Eliezer Ben-Rafael and Steven Sharot, *Ethnicity Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge 1991, pp. 136-154

94 ראו, למשל, אברהם בן יעקב, **אוצר הסגולות של יהודי כבל בדורות האחרונים**, ירושלים 1991; הנ"ל, הרב יוסף חיים, ירושלים 1972; הנ"ל, מנהגים יהודים: הווי ומנהגים בקרב יהודי כבל, ירושלים 1993; הנ"ל, מרכזי תורה ורוח בבגדאד, תל-אביב 1962; הנ"ל, קברים קדושים בכבל, ירושלים 1973.

ספרדיי-מזרחי.<sup>95</sup> הוא מכנה את הטיפוס האחד 'קליטה של היטמעות'. כדוגמה לכך הוא מביא את היטמעותם של תלמידים יוצאי עדות המזרח בתרבות ההלכתית האשכנזית, כבמקרה של יוצאי מרוקו, שהשתלבו בשיבות החרדיות האשכנזיות, או של תלמידים מיוצאי עדות המזרח בשיבות ציוניות-דתיות. הוא מכנה את הטיפוס השני 'קליטה מטמיעה'. לטענתו, דגם מובהק של טיפוס זה הוא חכם הספרדי המזרחי הנושא ידע רב בתרבות ההלכתית הספרדית, אך גם מודע לתרבות ההלכתית האשכנזית. חכם זה מביט בשתי התרבויות ההלכתיות הללו לא ככדברים נפרדים, אלא כבטקסט הלכתי אחד שיש להכריע בין מרכיביו. כלומר, אין הוא תופס את העניין ההלכתי על בסיס אתני/פוליטי, אלא על בסיס ענייני/משפטי. לטענתו של זהר, טיפוס הקליטה המטמיעה בלט בקרב פוסקי ההלכה מיהודי עיראק במפנה המודרני. הוא תולה את הסיבה לכך בראייתם העצמית של חכמי עיראק את תורתם לא כ'עדתית' אלא כ'אוניברסלית'. ראייה מעין זו אינה תלויה בהכרח ביתרון מספרי או בוותק או ב'רישות' פוליטי, אלא בזיקה אל מה שכינינו בפתח המאמר 'מסורת גדולה'. מסורת זו, מתברר, אינה מתפרקת תחת תמורות הזמן, אלא מוצאת מקום במישורי חיים שונים, מהם הנחשבים ככאלה הנוטים מהמסורת ומהם הנחשבים כממשיכים אותה, כבמקרה הדתי.

