

חובות הלבבות ושירת הלבבות

יוסף טובי

אהרן מירסקי. מחובות הלבבות לשירת הלבבות. הוצאת מאגנס. האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב. 307 עמודים. ביבליוגרפיה. מפתח הפיזיקים. שער אנגלי.

כדי לשקף מציאות רוחנית חדשה בעם ישראל, חוויות דתיות אותנטיות ועזות, שנבעו מעצם היות תורת המוסר הפילוסופית חלק מן ההווה היהודית. על התואם בין ספרות המוסר הפילוסופית היהודית בימי הביניים ובין שירת הקודש הצביעו כבר חוקרים, אולם עד לאחרונה לא נעשתה עבודה מקפת המעמידה שיטה שלמה בהצגת תואם זה. משימה זו בא למלא פרופ' אהרן מירסקי, ממוריה הבכירים ומחוקריה של שירת ימי הביניים. בשנים האחרונות פירסם מירסקי סדרת מאמרים העוסקת ביחס שבין שירת הקודש העברית בספרד, במיוחד שירת ההגות, ובין החיבור המרכזי בספרות המוסר הפילוסופית היהודית בספרד — 'חובות הלבבות' לדיין איש סאראגוסה, ר' בחיי אבן פקודה. החיבור נכתב במקורו בערבית יהודית ('אלהדאיה אלי פראיץ' אלקלוב' — המדריך אל חובות הלבבות) ותורגם לעברית בידי ר' יהודה אבן תיבון. על-פי בקשת אישים יהודים מפרובאנס, שידיעתם בלשון הערבית-היהודית היתה מועטת, כל שכן שהספרות הערבית המוסלמית היתה חסומה בפניהם מחמת קשי הלשון. עתה כינס פרופ' מירסקי בספר זה את רובי מאמריו, תוך כדי הרחבה והעמקה, ובנה אותו בעשרה שערים על-פי פרקי 'חובות הלבבות'. הרעיון המרכזי שעל בניו הספר

אחד מחידושיה הגדולים של השירה העברית בספרד לעומת הפיוט העברי המזרחי הקדום הוא הכנסת רעיונות ותכנים פילוסופיים, בעיקר מן האסכולה הניאופלאטונית, אל השירה. נושאים חדשים אלה, שהיו משותפים לספרות המוסר הפילוסופית המוסלמית ולזו היהודית, מצאו להם אחיזה דווקא בשירת הקודש. אמנם אף בשירת החול נמנית סוגה מיוחדת של שירי הגות, אלא שאלה משקפים יותר את הגישה הניהויליסטית של יאוש מוחלט ופרישות גמורה מן החיים. שירת הקודש, שיועדה להאמר כחלק מן התפילה בבית-הכנסת, לא יכלה לאמץ אל חיקה עניינים שהיתה בהם סתירה למסורת היהודית, כגון אלו שנקלטו בסוגת ההגות של שירי החול. בעיקר מאז ספרו של רס"ג 'הנבחר באמונות ובדעות' שבא להגן על היהדות ולהוכיח צדקתה לעומת אמונות אחרות, נחשבה הפילוסופיה בקרב כל הקהילות היהודיות במרחב התרבות האסלאמית כחלק מן החינוך והעיסוקים הדתיים. לא יפלא אפוא שבצד הנושאים הלאומיים — דהיינו: עם ישראל ויחסו עם אלוהיו ועם הגויים המשעבדים אותו — נושאים שמקורם בפיוט הקדום, ושבו קנו להם בלעדיות כמעט מוחלטת. שימשו בפיוט הספרדי ובהולכים בעקבותיו גם הנושאים האוניברסאליים, דהיינו הפרט מול אלוהיו, ותו לא. היה בה בשירת הקודש

בדברי מירסקי הוא, כי הצינור הספרותי שדרכו עברה השפעה זו מספרות ההגות הערבית לשירת הקודש העברית בספרד היה 'חובות הלבבות' לר' בחיי, ולא הזיקה הישירה בין המשוררים היהודים ובין הספרות הערבית. כך מסכם מירסקי את שיטתו בסוף הספר (עמ' 298):

בפרקי החיבור הזה נתברר לנו מוצאם של הגיוני המוסר והכרת הבורא ועבודת האל-הים שבשירי המשוררים בספרד. גם נתבאר טיבם של השירים הצחים. ומה שטעון במליצות הזכות והיפות שבשירי הקודש, הם נאצלו מן הרעיונות שערך ר' בחיי ב'חובות הלבבות'. רעיונות שלו אמר רים בשירים, אם במפורש או הם שוכנים מכוונסים ומקופלים בתוך החרוזות הנאות והלטושות, ורב מאוד השפע שנמשך מחוץ-בות הלבבות' על המשוררים בספרד.

יתרה על כך, מלשונות מסויימים החודר רים בתרגום 'חובות הלבבות' בידי אבן תיבון ובשירים, לומד מירסקי שאף לתר-גום זה היתה השפעה על המשוררים, כגון התיבה 'גמול', שהוא תרגומה של התיבה הערבית 'מכאפאה' במקור הערבי של ר' בחיי הבאה אף בשיר לר' יהודה הלוי (עמ' 165); וכן רואה מירסקי את מקור דברי אותו משורר: 'נקל מהיות עבד עבדים', בתרגום אבן תיבון: 'כי נקל אני ואינו כדאי להיות עבדו ואפילו לא עבד עבדו' (שם). ההדגשות שלי, י"ט).

הצגה זו של היחס בין החיבור העיוני של ר' בחיי ובין שירת הקודש מעוררת כמה קשיים, ומירסקי עצמו חש בהם

כולו הוא כי חיבורו של ר' בחיי שימש מקור לשירת ההגות העברית בספרד וכל משוררי ספרד השתמשו בו בכותבם את שיריהם. וכלשונו במבוא (עמ' 23): 'בכל עשרת השערים של הספר באו' משוררי ספרד, ומה שראו כתבו בשיריהם, עד שאפשר לנו לערוך את הדברים הכתובים בשירי הספרדים, כפי עריכת השערים בספר "חובות הלבבות".'

רעיון זה עובר כחוט השני בכל הספר. בבקיאותו הרבה בשירת הקודש העברית ובספרות המוסר הפילוסופית היהודית בספרד, עורך מירסקי השוואה מפורטת בעניינים שונים העולים מ'חובות הלבבות' ומשירת ההגות העברית בספרד, על-פי עשרת פרקי הספר. תרומת ספרו של מירסקי להבנת שירת הקודש העברי רית גדולה מאוד. במיוחד שעיקר המחקר בשירת ספרד העברית מראשיתו פנה אל שירת החול. אף יש בעבודתו המעמיקה של מירסקי כדי להוכיח, כי התרבות היהודית בספרד על גילוייה השונים היתה יחידה רוחנית-תרבותית אחת: רוצה לומר, אף שירת הקודש, שמעיקרא היתה מיועדת לתפילה בבית-הכנסת, לא הסתגרה בארבע אמותיה של המסורת היהודית מבית-מדרשם של חז"ל אלא פתחה שעריה בפני השפעת התרבות הערבית, בנידון זה – ספרות ההגות הניאופלאטונית בלבושה הערבי. קביעה זו אין בה חידוש, שכבר עמדו עליה חוקרים רבים. בהם ישראל לויץ, יהודה רצהבי ורמונד שיינדלין.¹ החידוש

1 ראה למשל: י' רצהבי, 'יסודות שאולים', מגזי שירת הקדם, ירושלים תשנ"א, עמ' 337-391; י' לויץ, 'הבריחה מן העולם אל האלוהים, הגות פסימית ורעיונות פרישות בשירה העברית בספרד בימי הביניים', על שירה וסיפורת, תל-אביב תשל"ז, עמ' 149-189; הנ"ל, 'הגות ושירה ביצירת ר' שלמה בן גבירול (בעיקר לפי "כתר מלכות")', אוצר יהודי ספרד, ח (תשכ"ה),

עמ' 33-58; הנ"ל, 'האחוזי בסלם חכמה (השפעת תורת-הנפש הניאופלאטונית על שירת אברהם אבן עזרא)', מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תעודה ח, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 41-86; R.P. Scheindlin, *The Gazelle — Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*, New York

1991

בשיריהם של משוררי ספרד בני זמנו ושל הבאים אחריו. אבל רעיון דבריו כבר היה ידוע ומפורסם ומקובל מכבר בקרב משוררי ספרד.

ואמנם ר' בחיי עצמו מתייחס למקורותיו, בהקדמה לחיבורו, ואף שלא ציין בפירוש שמות חיבורים ערביים כפי שעשה ביחס למקורות העבריים, הנה כתב (בתרגום אבן תיבון) שהביא בספרו: 'מן החסידים והחכמים שבכל אומה שהגיעו דבריהם אלינו [...] כמו דברי הפילוסוף פים ומוסר הפרושים ומנהגיהם המשובחים [...] ואמרו [מגילה טז א] כל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם'.

לא זו אף זו: הכל מסכימים, כי מייסד האסכולה החדשה בשירת הקודש העברית בספרד הוא שלמה אבן גבירול. אף זו דעתו של מירסקי (עמ' 159, 298-299), אלא שלשיטתו ביחס שבין משורר זה לר' בחיי הוא מעניק את הבכורה לאחרון. שאלה זו נתחבטו בה מלומדים רבים, והדעה שנתקבלה לאחר בירורים של קוקובצוב מאחרת את ר'

בחיי לאבן גבירול. חוקר אחד בלבד, דוד קויפמן, שלא ידע את ראיותיו של קוקובצוב ושל אחרים, הביע את הדעה שאבן גבירול מאוחר לר' בחיי.⁵ מירסקי נוטה לקבל את דעת קויפמן — בלא לברר את שיקוליהם של שטיינשניידר, קוקובצוב וצפרוני, שדעתם היתה שונה

והוא פתחם על-פי דרכו. ראשון לכל העובדה, שחדירת רעיונות הגותיים מן הספרות הערבית אל השירה העברית אינה חידושם של המשוררים אשר חיו אחרי ר' בחיי ויכלו להיות מושפעים מספרו, אלא איפיינה כבר את יצירתם של משוררים ספרדים שקדמו לו. הנה הביא מירסקי דוגמאות לא מעטות מפיוטי ר' יוסף אבן אביתור, ר' יצחק אבן מר שאול ושמואל הנגיד, שחיו קודם לר' בחיי.² למעלה מכך, כבר פילר-סוף ומשורר יהודי בבלי שקדם לתקופת ספרד, רב סעדיה גאון, שילב רעיונות פילוסופיים בשירתו, לבד מחיבורו העיוני 'הנבחר באמונות ובדעות', ואף הוא השפיע על ר' בחיי בשירה ובעיון, כפי שציין מירסקי (עמ' 62 ואילך).³ לאחרונה בירר פרופ' עזרא פליישר, כי בעל המשלים סעיד בן באבשאד (פרס), סוף המאה העשירית או ראשית המאה ה"א) נטל רעיונות מוסריים-פילוסופיים מאגרות 'אכיואן אלצפא'.⁴ אף מירסקי ברור לו הדבר (עמ' 14-15):

שספר 'חובות הלבבות' אין כל רעיונותיו חידושיו של מחברו, אלא הוא קיבצם וחקרם וערכם במערכה אחת ובשיטה אחת. על כן לא ייפלא ממנו, שבזמנו וגם קודם לזמנו, נמצא רעיונות הכתובים בספר כתובים גם בשירים של משוררים בני הימים ההם, שעדיין לא ראו את הספר [...] דברים אלה של ר' בחיי נראה אותם

2 ראה, דרך משל, עמ' 15 ואילך, 23, 257 ואילך, עמ' 273. בעמ' 23 צויינה המובאה ב'חובות הלבבות' בבקשתו המפורסמת של ר' יצחק אבן מר שאול בעניין 'ריה החטא', שהיא המובאה היחידה שמשלב ר' בחיי בספרו מן השירה העברית בספרד. למקבלי לוח של מוטיב זה ביצירת משוררים ערבים במזרח ובספרד — ראה: 'רצהבי, מגנוי שירת הקדם, עמ' 364; דיון מפורט במוטיב זה: שם, עמ' 360-364.

3 על יסודות פילוסופיים והשפעת השירה

הערבית על רס"ג — ראה מאמרי רב סעדיה גאון והשירה הערבית — תרבות הגותית ושירה הגותית', פעמים, 54 (תשנ"ג), עמ' 18-48.

4 ע' פליישר, משלי סעיד בן באבשאד, ירוש' לים תש"ן, עמ' 135 ואילך. וראה מה שכתבתי בעניין זה ביחס ל'משל הגן' במאמרי, 'משלי סעיד בן באבשאד במהדורת פליישר', פעמים, 53 (תשנ"ג), עמ' 157.

5 לפירוט מראי המקורות למחקרים השונים ראה בספר שלפנינו, עמ' 26.

בדבר קדימת ר' בחיי לאבן גבירול, שכן במקום אחד בספר הוא הולך בעקבות המאחרים את זמן ר' בחיי לשליש האחרון של המאה ה"א⁶ ובמקום אחד הוא הולך בעקבות מי שקבע את חייהם בזמן אחד.⁷ ועוד: בכל ההשוואות בין רעיונות שבאו ב'חובות הלבבות' ובין שירי הקודש אין כדי ללמד על שאיבה ישירה של השיר מן החיבור העיוני. הדבר אמנם אפשרי, אך אינו מוכרח. משוררי ספרד ידעו היטב את הלשון הערבית והכירו את הספרות הכתובה בה, כמידה לא פחותה מאשר ר' בחיי. מדברי החוקרים שהבאנו לעיל (ראה הערה 1) עולה בכי רור, כי משוררי ספרד, כגון שלמה אבן גבירול, משה אבן עזרא, יהודה הלוי, אברהם אבן עזרא, הושפעו באופן ישיר מן השירה הערבית ומן הפילוסופיה הערבית; הגדיל לעשות יהודה אלחריזי שכתב שירי הגות בלשון הערבית.⁸ ישראל לויין אף הוכיח, כי שירי האהבה בשירת הקודש העברית בספרד הושפעו משירת האהבה הערבית, שהיא שירת חול, וכן מן השירה הצופית הערבית, שהיא שירה דתית.⁹ ועוד, משורר מאוחר, מן המאה ה"ג, שם טוב פלקירה (1225?-1290?) מושפע מאוד מאיגרות 'אחי הטהרה' בספרו 'המבקש' וקלוני-מוס בן קלונימוס המאוחר לו (מן המאה ה"ד) אף מתרגם אחת מן האיגרות לעב-

וראייתו בכך שר' בחיי אינו מביא שום בית שיר מיצירת אבן גבירול (עמ' 298). לדעת מירסקי (שם), תפקידו של אבן גבירול בשירת ההגות הוא:

אבן גבירול שהיה אב לשירה בספרד, [...] ובדרכיו הלכו המשוררים אחריו, אפשר גם בזה היתה השפעתו על השירה, שהורה דרך לה להיות השירים מיוסדים על דברי רעיון וחכמה ודעת, לפי שבשירה שם מצוירת האמונה של עם ישראל, [...] את ההשגות הגבוהות הללו שהגה אותן בתחילה רב סעדיה גאון וכתבן בספר 'אמונות ודעות', מצאו משוררי ספרד ערוכות וסדורות ומבוארות בספר 'חובות הלבבות', ואלה באו בשירי הקודש תחת מאמרי חז"ל שיצאו מהם. בזה שמר ר' שלמה אבן גבירול והמשוררים שבאו אחריו על השירה העברית שיעמוד בה אופיה.

לדברי מירסקי, מצטמצם אפוא תפקידו של אבן גבירול כמשורר בעיבוד רעיונות שנוסחו לפניו בידי ר' בחיי ב'חובות הלבבות', ואשר למשוררים שבאו אחריו אף הם נטלו מר' בחיי באופן ישיר או עקיף באמצעות שירי אבן גבירול.

דבר זה קשה לקבלו, הן ביחס לאבן גבירול והן ביחס למשוררים האחרים. העובדה שר' בחיי אינו מזכיר את אבן גבירול אינה ראייה להקדים את ר' בחיי, ועדיין קיימים בכל תוקפם הנימוקים המקדימים את אבן גבירול. נראה שמי-רסקי עצמו אינו שלם עם הדעה הנחרצת

9 ראה: י' לויין, 'ביקשתי את שאהבה נפשי (לחקר ההשפעה של שירת החשק החילונית על השירה הדתית העברית בספרד בימי הביניים)', הספרות, ג (תשל"א), עמ' 116-149. מאמרו של לויין מבוסס בעיקר על ניתוח שירו של יהודה הלוי 'מאז מעון האהבה היית'. השיר נידון על ידי מירסקי בעמ' 294-295, ומסקנתו (גם ביחס לשיר אחר משל יהודה הלוי): 'וקרובים הם לדברי ר' בחיי, ורור "חובות הלבבות" נוססת בהם'. והשווה לעניין זה: רצהבי, מגוני שירת הקדם, עמ' 352-359.

6 עמ' 102: 'מקובלת הדעה שר' בחיי כתב ספרו בשליש האחרון של המאה ה"א'. אולם אבן גבירול חי במחצית הראשונה של המאה ה"א, וגם על-פי המאחרים את זמנו לא חי אחרי 1070.

7 עמ' 44: 'והנה בין קדם ר' שלמה אבן גבירול לר' בחיי בין ר' בחיי קדם לר' שלמה אבן גבירול, [...] לפי שעל כל פנים בני תקופה אחת היו'. זו דעת צינברג. ראה עמ' 26.

8 ראה: S.M. Stern, 'Some Unpublished Poems by Al-Harizy', *JQR*, 50 (1960), pp. 347-353

כאסיר (עמ' 212). אין כל הכרח לראות את 'חובות הלבבות' כמקור, שכן אף זה מוטיב אפלאטוני שכיח ביותר בספרות המוסר והשירה הערביות.¹³

ודאי אין מקום להניח, שמשוררי ספרד הושפעו מתרגומו העברי של יהודה אבן תיבון. שכן, תרגומים מן הספרות הערבית-היהודית לא נועדו לקהילות יהודיות שהערבית היתה שפת הדיבור ושפת התרבות שלהן, ועימן נמנו כל משוררי ספרד הגדולים; ועוד, שכל המשוררים הגדולים, לבד מאברהם אבן עזרא ואלחריזי, כתבו את חיבוריהם העיוניים בלשון הערבית ולא בלשון העברית. ואף שני אלה עסקו בעצמם במלאכת התרגום מערבית לעברית. ומה שהביא מירסקי ראייה מלשונות בשירי יהודה הלוי הדומים ללשון יהודה אבן תיבון בתרגום 'חובות הלבבות', אינו יכול ללמד דבר בהקשר הנדון. שכן יהודה אבן תיבון, שנולד בגראנאדה בשנת 1120 (ונפטר ב־1190), היגר לפרובאנס עקב רדיפות המוחרגים בשנת 1140, השתקע בלונדל, ורק לאחר בואו לשם תירגם תחילה את 'שער הייחוד' מתוך 'חובות הלבבות', על-פי בקשת ר' משולם בן יעקב, וכמה שנים אחרי כן תירגם גם את תשעת השערים האחרים בספר, על-פי בקשת ר' אברהם בן דוד (הראב"ד המפורסם), שלא היה מרוצה מתרגומו של ר' יוסף קמחי. כידוע, ר' יהודה הלוי נסע למצרים בשנת 1140

רית בשם 'אגרת בעלי חיים'.¹⁰ כללו של דבר, יש להניח ש'חובות הלבבות' היה ידוע היטב למשוררים היהודים בספרד שחיו לאחר זמנו של ר' בחיי, אולם אין סיבה לומר שמשוררים אלו, שהכירו היטב את הלשון הערבית וספרותה, כתבו מה שכתבו בעניינים הגותיים בהשפעת 'חובות הלבבות' דווקא.

נדגים דברינו בשלושה מוטיבים, השכיחים ביותר בשירי הקודש העבריים בספרד ובספרות המוסר:

(א) הכנת צידה לעולם הבא. מירסקי (עמ' 271-273) מציין כמקור לציור את בבלי כתובות דף סז ע"ב, וכן את שירי אבן אביתור ושמאל הנגיד, שקדמו לר' בחיי; ואילו ר' רצהבי מביא מקבילות מן הספרות הערבית.¹¹ נראה אפוא, שר' בחיי אינו אלא חוליה אחת בשימוש במוטיב זה בספרות היהודית, ואין לראות בו דווקא מקור למשוררים עברים מאוחרים לו.

(ב) שנת הסכלות. המוטיב, המופיע ב'חובות הלבבות' ובשירי הקודש בספרד (עמ' 274-275), אינו אלא מוטיב ניאופלאטוני שאומץ על-ידי פילוסופים ומשוררים ערבים, כגון 'אחי הטהרה'.¹² אף כאן, ספק אם יש להעמיד דווקא את 'חובות הלבבות' כמקור.

(ג) הגוף כמאסר לנשמה. ר' בחיי מתאר באריכות יחסית את הגוף כמקום מאסר לנפש, ומשוררי ספרד מתייחסים על דרך ההשאלה אל הגוף ככלא ואל הנפש

10 השווה: פליישר, משלי סעיד בן באבשאד, עמ' 136, הערה 2; עמ' 139, הערה 11; עמ' 148-146; רצהבי, מגניז שירת הקדם, עמ' 370-368.

11 רצהבי, מגניז שירת הקדם, עמ' 340. אגב דרכנו נעיר, כי לאיגרות אחי הטהרה, שלא זכו עד עתה לתרגום אנגלי, וכל שכן לתרגום עברי (לבד מאיגרת בעלי חיים), היתה השפעה רבה מאוד על הוגים ועל משוררים יהודים בספרד ובארצות אחרות.

12 רסאיל אכ'ואן אלצפאא וכל'ון אלופאא, מהדורת בריות 1975, החלק הראשון, עמ' 451.

13 ראה: I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists — An Introduction to the Thought of the Brethren Purity (Ikhwan al-Safa)*, London 1982, p. 16. ושם כמה הפניות להיקרות המוטיב באיגרות אחי הטהרה.

בדרכו לארץ-ישראל, וחודשים ספורים לאחר הגיעו למצרים נפטר. עובדות אלו שוללות כל אפשרות שיהודה הלוי ראה את התרגום העברי של 'חובות הלכות' והושפע ממנו. לסיכום, ספק אם יש לראות ב'חובות הלכות', חיבורו החשוב של ר' בחיי בן פקודה, מקור מוכח ומוכרח לשילובם של הגיגים מוסריים-פילוסופיים בשירת הקודש העברית בספרד. קרוב יותר לראות בו, בצד שירת הקודש בספרד ובצד ענפים אחרים של היצירה היהודית בארץ זו ובארצות אחרות, ביטוי ברור ורב הקף למידת ההשפעה שנמשכה מן התרבות הערבית-האסלאמית בימי הביניים על התרבות היהודית.

הסיפור העממי של יהודי עיראק – במקור ובתרגום עברי

יונה צבר

יצחק אבישור, הסיפור העממי של יהודי עיראק, מבחר סיפורים מכתבי-יד, יוצאים לאור בערבית-יהודית ובתרגום עברי בלוויית מבואות הערות ותמונות רקע, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ב, ב' כרכים, VII + 427 עמודים.

וביטויים ציוריים ועסיסיים, שלעיתים כמעט מאפילים על התוכן, והם שמעניינים קים לסיפור את חיוניותו ואת ההנאה ממנו. הילכך, תרגומים-עיבודים של ספרות עממית נראים לעיתים רק כבכואה קלושה של המקור. פרופ' אבישור ראוי להערכה שהשכיל בספר זה, ובספרים אחרים שלו על ספרות עממית של יהודי עיראק, לאחוז הן במקור והן בתרגום, שהוא חיוני לאלה שאינם מכירים את לשון המקור. דבר זה נכון גם כאשר הסיפור בערבית-יהודית הוא תרגום-עיבוד ממקור עברי, כמו הרבה סיפורים בספר שלפנינו, שכן המתרגם-המעבד העממי אינו מתרגם תרגום 'מדעי' מדויק, אלא ברצותו מרחיב וברצותו מקצר בפרטים ומשלב נופך והווי מקומי כדי לקרב את הסיפור לקהלו המיוחד ולסביבתו הטבעית. אפילו כאשר עיקרו של הסיפור – המוטיב – הוא בינל-אומי, אל-זמני ואל-מקומי, מתרגם-

שני הכרכים כוללים 30 סיפורים בערבית של יהודי עיראק, מלוקטים מתוך כתבי-יד מן המאה הי"ט. פרופ' אבישור תירגמם לעברית והוסיף מבואות והערות למחקר השוואתי, וכן 22 סיפורים מקבליים ממוקורות ישנים וחדשים. בכרך הראשון 12 סיפורים לקוחים כולם מכתבי-יד אחד, ואילו 18 הסיפורים שבכרך השני לקוחים משמונה כתבי-יד שונים. הסיפורים שאובים ממוקורות שונים: ספרות עממית יהודית או ערבית מימי הביניים, או ספרות עממית יהודית או ערבית של עיראק בדורות האחרונים. בהשוואה לרוב הספרים הקודמים שעוסקים בספרות העממית של יהודי עיראק, מתייחד ספר זה בהכילו את הלשון המקורית, הערבית של יהודי עיראק, ולא רק תרגום-עיבוד עברי של הסיפורים. ידוע שכל ספרות, במיוחד ספרות עממית, מעוגנת מאוד בלשון החיה ובהווי של הקהילה וכוללת הרבה מכמנים לשוניים

מעבד עממי בעל כישרון מעניק לו גוון מקומי מובהק.

ואמנם בקוראי בסיפורים שבספר, חשתי לא־אחת שאני מטייל בחצרות בגדאד ושוקיה, צופה במראותיה ושומע את קולותיה המיוחדים, או מסייר לי על גדות החידקל ושומע את המיית מימיו, זאת אפילו כאשר מקום העלילה המפורש הוא ארץ־ישראל או מקום אחר. עיין למשל, סיפור מס' 1, 'החלוק המבהיק', המתרחש כביכול באשקלון בתקופת התנאים, אבל הריאליה בו היא עיראקית מובהקת, הן בשפע של פרטים נוספים (בהשוואה למקור ש'בחיבור יפה מהי־שועה'), הן באווירה הכללית והן בנוסח־אות הדיבור האופייניות ליהודי בגדאד, שהמתרגם־המעבד שם כפי דמיות הסיפור. אפילו בסיפור מס' 2, 'קרחת מכאן ומכאן', שהוא קצר ואל־מקומי, הרגשתי בדמיוני (ובדמיונו של כל קורא יוצא עיראק) שאני ממש מלווה את הכלכה הרעבה שמשוטטת משכונה בגדאדית אחת לשנייה, ועד שפת הנהר הגיעה בחיפוש אחר איזו עצם או שארית מזון כדי לשבור את רעבונה.

אין הסיפורים שווים באורכם: מהם קצרים, שמתרעים על 2-3 עמודים (למשל, סיפורים מס' 2 ומס' 7); מהם בינוניים, המשתרעים על 7-9 עמודים (למשל, מס' 1 ומס' 9); ומהם שמתרעים על מספר רב של עמודים עד כדי ספר קטן (מס' 11). לרוב הסיפורים יש מקבילות ידועות מהספרות היהודית והמוסלמית, אולם יש חריגים, כגון מס' 9, 'מעשה בערלים עובדי עבודה זרה ושונאי ישראל', שאין להם מקבילה ידועה במובהק. הסיפור עוסק ב'עלילת דם' הפוכה: הנוצרים תרים כל שנה אחרי יהודי לשחוט אותו לפני 'עבודה זרה' שלהם ב'יום אל־מועד' שלהם. הסיפור מבוסס כנראה על מקרה היסטורי שקרה

בבצרה בשנת 1791 סמוך לחג הפסחא, כאשר יהודי עני נרצח והיהודים האשימו את הנוצרים שבעיר ברציחתו כקורבן לחג הפסחא שלהם. מעניין הוא, שלמרות עדותו של מוסלמי שהעיד נגד נוצרי שרצח את היהודי, הנוצרי שוחרר, ואילו נכבדי היהודים הוענשו על שהעלילו נגד הנוצרים. אך בסיפור נעשה נס ליהודי שעמד להיות קורבן פסחא והוא ניצל.

הלשון הערבית־היהודית של הסיפורים מעניינת ביותר משלוש בחינות: (א) המחקר המשווה של ניבים ערביים בכלל; (ב) כלשון יהודית, היסודות העבריים שבה, סיווגם, דרכי שילובם, כמותם, וכיו"ב; (ג) האמצעים הלשוניים־הפולקלוריים, כגון נוסחאות קבועות של פתיחה וסיום, או קישור ומעבר מעניין לעניין, שמשמשים את המספר העממי בכל מקום מימי קדם עד ימינו. רוב הסיפורים כתובים בסגנון עממי של הערבית המדוברת כפי יהודי בגדאד, וחלק קטן כתוב בסגנון גבוה ו'ספרותי' יותר. פרופ' אבישור חולק על קביעתו של פרופ' חיים בלנק ז"ל, שיש ליהודי עיראק דיאלקט ספרותי, משום שהוא הסתמך רק על מספר טקסטים מצומצם. אבישור, שבדק קורפוס גדול הרבה יותר, הן בכתבי־יד והן בדפוסים, מגיע למסקנה ש'אין לקבוע שיש דיאלקט אחד ספרותי הנבדל מהערבית המדוברת. יש רמות שונות של כתיבה בערבית יהודית עיראקית והרמות נקבעות על־פי הנושא ועל־פי הכותב' (עמ' 21). מעניינת קביעתו של אבישור, שתרגומי התנ"ך הם בלשון גבוהה אך סיפוריים ומדרשים הם בלשון המדוברת. אין הוא מסביר למה, אך נראה שלתרגומי התנ"ך יש מסורת תרגום קדומה והם משמרים יסודות של לשון ארכאית גבוהה (המתרגם במידה מסויימת הוא רק 'צינור' להעברת תרגום מדור לדור), בעוד שבסיפורים ומדרשים

פי זמאני ולד אל מָגהוּל' (שם) — 'אני הייתי בזמני נער בער', 'ותקנע נפסך פי שיך אלקליל' (עמ' 46) — 'אתה מסתפק בדבר מועט'.

כמו בכל לשון יהודית מסורתית, הטקסטים מכילים יסודות עבריים למכ"ביר, במיוחד בסיפורים שנושאייהם יהודיים-דתיים-מוסריים. חלק הגון מהי-סודות האלה היה מצוי בלשון הדיבור ומופיע גם בסיפורים שאינם יהודיים במובהק, כגון סיפורים על בעלי-חיים וכיו"ב, ואינם בהכרח מחוייבים מנושאי הסיפור. כך, למשל, סיפור מס' 7 הוא מעשה על כלבה רעבה והיא שומעת על 'סעודא' — 'סעודה, סעודת-מצווה (חתונה, ברית וכיו"ב)' בשכונה קרובה. כמו כן סיפור מס' 5, 'היש לגלות סוד לנשים?', נושאו חילוני-כללי, ואין אבישור מביא לו מקבילה מספרות יהודית כללית, מכיל מילים עבריות רבות. כפי שרואים כבר בשתי השורות הראשונות: 'קאלו חכמים חכמת אדם תאיר פניו יענו אלאנסאן אידא כאן צאחב חכמה ודעת ושטארה ופהים כתייר ודאי ימצא חן... ובהמשכו מופיעות מילים כגון: כבוד, עולם, חדושים, בין כך ובין כך, שבועה, אלמנה, חס ושלום, מחשבות, הרהור, ועל זה הדרך (כולן, להוציא: בין כך ובין כך, ועל זה הדרך, רשומות במי-לוננו של א' כן-יעקב: 'עברית וארמית בלשון יהודי בכל'). שמות תואר עבריים עשויים לתאר גם לא-יהודים, כגון: 'הדאך אל ערבי אל זקן' (עמ' 74) — 'אותו ערבי זקן'. מעניינות גם דרכי שילובן בנוסח הערבי בטבעיות וכלי שמץ מלאכותיות, כגון: 'אתצאער' (עמ' 46) — 'אני מצטער', 'טלעת זעקתהום אלא אל שמים' (עמ' 54) — 'צאה זעקתם אל השמים', 'זכותהום יכלצני מן יד אומות העולם ולא יטמאוני' (עמ' 52) — 'זכותם תצילני מיד אומות העולם

המתרגם-המעבד אינו כבול למסורת תרגומית קדומה והוא מתרגם בלשונו הוא.

מבחינה דקדוקית יש הרבה תופעות מעניינות, אך אסתפק בהזכרת אחת או שתיים. הפועל 'קעד', שמשמעו המקורי הוא 'שב' (השווה 'קעד יאכל' [עמ' 62] — 'שב לאכול'), משמש במקרים רבים כפועל עזר במשמע 'היה', למשל: 'וקאעדא תצוי הדאך אל קמין' (עמ' 42) 'והיה החלוק ההוא מאיר': 'קאעד אתצאער עליך' (עמ' 46) — 'הייתי מצטער עליך'. שימוש זה גם מופיע בניבים אחרים (עיין במילונו של משה פיאמנטה על ערבית בתר-קלאסית של תימן, ליידין 1991). המלה הערבית הקלאסית 'פס' ('פה') משתקפת כ'תום', תופעה ידועה גם מניבים אחרים (השווה המעתק ההפוך ברוסית: תיאודור-פידור). המלה הרגילה ל'אשת איש' היא 'יעיאל' — שהיא צורת רבים ובערבית ספרותית משמעה 'משפחות'. המלה משמשת מטעמי לשון נקייה רק כשמדברים על האשה, אך בפנייה ישירה של בעלה אליה היא 'מרא'; השווה: 'קאל אלעייאלו יא מרא' (עמ' 46) — 'אמר לרעייתו: הוי אשה'. המלה ל'איש', בעל' היא 'רגאל', שהיא צורת רבים בערבית ספרותית, והיא גם משמשת בפנייה ישירה של אשתו: 'יא רגאל' (שם) — 'הוי בעל'. יושם לב לכתיב באות ר במילים 'מרא', 'רגאל', ואחרות, אשר מבטאה בלשון הדיבור של יהודי בגדאד הוא כמבטא ג רפה (g), אך יש כתיבים שבעדם 'מצין' המבטא החכי, למשל: 'צ'כה' >[צ'כרה] — 'סלע' (עמ' 86). מעניינת גם ההשמטה הכללית של תווית היידוע לפני השם בצירופים של שם ושם תואר (בדומה לעברית חז"ל: עולם הבא, ביטוי שמופיע כך גם בטקסט הערבי, עמ' 46): 'ואנא רגאל אל מסכין' — 'ואני איש עני' (עמ' 44), 'אנא כנתו



אחרת של העברית היא שימוש בקיצורים או בראשי-תיבות גם במילים ערביות, כגון: 'מ"ט' = מן טרף (עמ' 66, 90) — 'מצד, כְּשֵׁל', 'זמן הל'ט' — (עמ' 70) = ומן הלטרף — 'מצד זה, מבחינה זו'. ספר זה מיועד לא רק לחוקרים אלא גם, ואולי בעיקר, לקהל הרחב, ואבישור השכיל לשמור על איזון הן במבוא הכללי והן בהערות ההשוואתיות שמוכאות בסוף כל סיפור, בספקו פרטים הכרחיים בלבד בלי גודש של פרטים המלאים את הקורא שאינו מקצועי. גם תרגומו העברי הוא קריא ושוטף ושווה לכל נפש. 'תוך השתדלות לשמור על רוח המקור' (עמ' 8). אך כחוקר, יש לי קצת הסתייגות בענייני עריכה או חוסר עריכה. אבישור נותן את הטקסטים בערבית-היהודית בלי שום אפאראט ובלי שום עריכה — חוץ מהאחדת הסימנים הדיאקריטיים — בהעתיקו אותם 'בהעתקה מדוייקת של כתבי יד שחלקם קשים לקריאה' (שם). המחבר בחר גם לא לפסק את הטקסט אף כי 'כל סיפור כתוב למעשה כמשפט אחד מתחילתו ועד סופו ואף אם הוא משתרע על עשרות עמודים' (שם). היתרון הכולט של הספר הוא שאבישור בחר להביא את הטקסט המקורי מעומת מול תרגומו העברי, אך לדעתי חוסר אפאראט ופיסוק פוגעים ביתרון זה. החיסרון קשה במיוחד למעיין הרוצה להשוות את המקור עם תרגומו העברי. הטקסט הערבי מופיע כגוש אחד צפוף, וקשה לאתר בו את התחלת הפסקאות או ראשית המשפט וסופו, כפי שהם מנוסחים בתרגום העברי המקביל. אמנם המקור הערבי ותרגומו מופיעים בעמודים זה מול זה, דבר רצוי מאוד לכאורה, אך אין התחלת הטקסט וסופו בכל עמוד מקבילים זה לזה, דבר המקשה על המעיין-המשווה. אבישור מציין שאין לדבר על אחדות בכתוב ועל עקביות בשימוש בצורות דקדוקיות

ולא יטמאוני, 'ומסכת שבועתה ולם אטטמת בין אלגויים' (עמ' 54) — 'והח-זיקה בשבועתה ולא נטמאה בין הגויים'. המילים העבריות שומרות בדרך-כלל על כתיבן העברי, אך יש מילים שכתובות על דרך הערבית היהודית — וזו הוכחה נוספת להתאזרות מובהקת, כגון: 'נפטאר' (עמ' 44) — 'נפטר', 'אלמ-דבאר' (עמ' 52) — 'המְדַבֵּר', 'דרך הלאצה' (66) — 'דרך הלצה', 'אל גמארא' (עמ' 72) — 'הגמרא', 'מזאלך' (עמ' 74) — 'מזלך', 'ולגוייא' (עמ' 86) — 'והגויה', 'בראמנאן' (עמ' 90) — 'בר מנן', 'אלערילי' (עמ' 110) — 'הערל', 'הנוצרי', 'רחמנא לצלאן' (עמ' 148). בשל הכתיב הבלתי מנוקד אין תמיד יודעים אם גם הנטייה הדקדוקית היא עברית, כגון: 'כאנו צעיפין [...] ונפטרן' (עמ' 74) — 'היו חלשים [...] ונפטרן', 'כל אנסאן יכלקלו הקב"ה נציכו ובת זוגו' (עמ' 72) — 'כל אדם בורא לו הקב"ה את מזלו ואת בת זוגו', 'מן זוד גאוותרו' (עמ' 76) — 'מרב גאוותרו'. מעניין ביותר הביטוי 'ערפאת יום אל מבורך אל כפור' (עמ' 42) — 'ערב היום המבורך [יום] הכיפור'. נראה שהמלה 'ערפאת' שמבטאה, לפי מסרן ששאלתי, היא עֲרַפַת, נטלה את משמעה ואת צלילה מהמלה העברית 'ערב' או מארמית 'ערובתא' (אשר בארמית חדשה של יהודי כורדיסטאן משמשת במשמע 'יום שישי, ערב שבת או מועד'), כיוון שאין משמע כזה למילים גזורות מהשורש הערבי ער"פ, שמשמעו הרגיל הוא 'ידע'. (המלה הערבית היחידה שמצאתי במילונים שיש לה משמע שמתקרב קצת היא: עֲרַפָה 'גבול בין שני דברים'. ברם המסרנים ששאלתי סברו שהיא קשורה בשם 'ערפאת' — ההר בְּקֶפֶה הקשור בחגי האסלאם — ולבסוף הסכימו לדעתי בדבר מוצאה הארמי של המלה.) השפעה

המתורגם 'כשהגיעו ימי חודש המועד-דיים'; הנוסח הערבי נראה לי משובש למדי, ואיני יודע בשל מי. אפשר להבין שהעורך לא רצה לסרב לאת הספר, אבל אפילו איזה סימן קריאה אחרי מקרים כאלה, להעיד שאמנם כך מצא העורך. היה מסיר ספק מלב המעיין. הרי המקור הערבי אינו תוספת קישוט לספר אלא עיקרו, ר"ל אבות-טקסט המשמשים בסיס למחקרים, כמוצאה על-ידי אבי-שור: 'על כן ראינו שצורכי ההוראה והמחקר [...] מחייבים העמדת מבחר טקסטים בלשון זאת שישמשו כמקראה ללימוד הלשון הערבית היהודית וספר-רותה' (עמ' 9). חסרון ידו של עורך ניכר גם בעברית של הספר, במיוחד בכתבי-החסר או הלא עקיב, כגון 'להדרש' (עמ' 9), 'אתרת' (עמ' 18, אבל 'איתרת' בעמ' 20), 'שבצנו' (עמ' 9) (=שיבצנו), 'שספקו' (עמ' 10) (=שסיפקו; אך באותו עמוד גם: 'ניגן', 'סיפר'); 'הספרות העמית ליהודי [=של יהודי] עיראק'. הדברים שנאמרו לעיל הם בכחינת איורי (desideratum), שהיה עושה את הספר הטוב למושלם יותר. אין ספק שהספר יסב הנאה מרובה לקוראיו וישמש חוקרים רבים בתחומי הספרות העממית המשווה, לשונות היהודים בכלל וניבי הערבית בפרט. הכריכה הנאה הכוללת תצלומים של כתבי-יד מצויירים וכן התמונות שבגוף הספר הן לוויית-חן לספר, מוסיפות הנאה וממחישות את ההווי וחיי החברה שמשתקפים בסיפורים.

ובדרכים תחביריות' (שם). ודווקא משום כך, לדעתי, היה צורך באפאראט או סימנים כלשהם של העורך להדריך את המעיין. במקרים של כתיב או עניין דקדוקי תמוה, לא היה ברור לי אם אמנם כך אבישור מצא בכתב-היד או שמא יש כאן טעות העתקה או טעות דפוס. טול למשל: 'בראמנאן' (עמ' 90) — 'ברמנן'; 'הא' הראשונה תמוהה, משום שאין תנועה בין ר' למ' (השווה בין יעקב, עמ' 28: בַר־מֶנֶן, בַר־בֶּנֶן). וכן במשפט 'האדין אלמרא פלמן ראח בית סידהא אלתאגר חאלן קעדת' (עמ' 48) — 'אותה האשה כשהלכה לבית אדוניה הסוחר מיד ישבה'; מדוע הפועל 'ראח' מופיע בלשון זכר בעוד שהפועל השני מופיע בלשון נקבה, כראוי? ובדומה: 'קאעד אתצאער' (עמ' 46) בשיח של אישה מופיעה צורת זכר 'קאעד' במקום 'קאעדא' המצופה (השווה עמ' 42: 'וקאעדא תצור'); לקורא אין ודאות אם הטעות היא במקור או אולי העורך השמיט את הא' בסוף 'קאעדא' בשל הא' שבראשית 'אתצאער'. וכן בעמ' 72 ישנם כמה שיבושים: 'ומא תכמל אלא מודת כם יום לך אל רגאל', המתורגם 'כעבור ימים נתעשר האיש'; מנין משמע 'נתעשר' ל'לך לך'? בדקתי בכך-יעקב (עמ' 96) ושם מצאתי רק: 'לְכֶלְךְ' — 'לְכֶלְךְ'. ובהמשך: 'וקד אסתכבר פרד מצחף', המתורגם 'ובחר לו ספר'; עד כמה שידוע לי, אין לשורש כפ"ר משמע של 'בחר', ושמא במקור היה: 'אכתאר', או 'אסתכאר', ואין הקורא יודע מי בעל הטעות. בהמשך באותו עמוד: 'וחין אלצאר וחכס אייאם שהר אל מועדים',

הלהגים הערביים שבפי יהודי עקרא וארביל

יהודית רוזנהויז

Otto Jastrow, *Der arabische Dialekt der Juden von 'Agra und Arbil*, 1990
Wiesbaden 1990 Otto Harrassowitz XVI + 438 pp.

ובתרגום לגרמנית, מלווים בהערות לשו-
ניות וענייניות רבות. הטקסטים הם מפּי
שבעה דוברים, אשה ושני גברים מעקרא
ושני גברים ושתי נשים מארביל. גלוסאר
של אוצר המילים החשובות ביותר
מטקסטים אלה מופיע אחריהם. החלק
הדקדוקי של הספר כולל: תורת ההגה,
הכינויים, מערכת הפועל, וסעיף רביעי
— הערות בדבר ייחודים במערכת
שמות-העצם והתחביר. בסוף חלק זה
מובאות טבלאות מפורטות של נטיות
פועל מעניינות משני הלהגים, ולחלקן
מוצמדים כינויי גוף, שהם קטגוריה
מיוחדת למדיי בלהגים אלה. פרק זה
מדגיש בעיקר את ייחודם של להגי עקרא
וארביל ומספק את תמצית המערכת
הלשונית שלהם.

הספר פותח בתיאור קצר של הגיאוג-
ראפיה והדמוגרפיה של עקרא וארביל
והמצב הלשוני של תושביהן היהודים
בסביבה שאינה יהודית. עקרא וארביל
ממוקמות בצפון כורדיסטאן, בתחום
עיראק, באזור שבו הכורדים הם האוכ-
לוסייה השלטת ובו התקיימו באופן
עצמאי ומבודד, במשך דורות רבים (החל
מתקופת בית שני), יישובים של יהודים
דוברי להגים ערביים (ומשפחות אחדות
שדיברו ארמית חדשה). שכניהם המוסל-

הבלשן הנודע אוטו יאסטרו התמחה
בחקר הלהגים הערביים באזור הסהר
הפורה¹ ובמשך עבודתו יצר תמונה
מפורטת במידה רבה של מבנה הלהגים
הערביים שבאזור מזרח תורכיה, סוריה
ועיראק. במסגרת זו הוא גם חקר את
הלהגים הערביים בפי יהודים ממקומות
רבים בעיראק. הספר שנדון כאן משקף
חלק מפירות עבודתו.

את החומר לספרו אסף יאסטרו בין
שנות 1985-1989, מפי אנשים ונשים
בישראל. הטקסטים בספר הוקלטו ב-
1986, אך במבוא מזכיר המחבר לטובה
גם את עזרא לניאדו ז"ל, יליד מוצל,
שהפגישו בשעתו עם חלק מאנשים אלה
וסיפר לו על ייחודו של הלהג בפי בני
שני יישובים אלה. הדוברים, שעד
עלייתם לארץ בשנות 1950-1951
התגוררו בערים ארביל ועקרא, מייצגים
היטב את הלהגים של ערים אלה, אם כי
הזמן שחלף מעלייתם ארצה גרם לשינוי-
יים לשוניים בסגנונם, בעיקר על-ידי
חדירת יסודות מלהגים אחרים ומהעב-
רית המדוברת בארץ.

בספר שני חלקים עיקריים: (א)
תקציר הדקדוק, הדין בתורת ההגה ותורת
הצורות, ונספח הכולל טבלאות של
נטיות פועל; (ב) טקסטים בתעתיק פונטי

Communal Dialects in Baghdad, Cam-
bridge, Mass. 1964

1 קבוצת להגים זו הוגדרה עוד על-ידי חיים
בלנק כלהגי qeltu — ראה: H. blanc,

(3) תופעת האימאלה מתבטאת בהגיית ee (במקום *aa של הערבית הקלאסית) בהשוואה ל-ii כפי יהודי בגדאד ולהגים אחרים באזור החידקל. (גם תופעה זו מורכבת ואיננה מתבטאת בביצוע אחד בלבד לתנועה בכל מקרה. אימאלה מופיעה גם בתנועת a- קצרה, בסיומת נקבה בשמות עצם ותארי שם.)

(4) שמירה על כינוי הגוף השלישי הצמוד hu- בהשוואה ל-nu- כפי יהודי מוצל ובגדאד.

(5) מילית עזר kii-, kuu- לציון העבר וההווה הממשי, בהתאמה. (למעשה, kuu נשמעת גם כ- kii, kə, ko בתלות בגוף הפועל המופיע בנטיית 'יפעל'; כאשר kuu- קודמת לצורת פועל בעבר היא משמשת להבעת העבר האמיתי (פרפקט). היא מתקצרת לעי- תים, כשהפועל קצר כמו ja (בא).

(6) מילת השלילה של הפועל נהגית, mə mii, moo- ואף זאת בתלות בצורת הפועל שאליו היא נצמדת (לעומת אחרים).

(7) פועל עזר מאובן (שאינו נוטה) kaan עם הפועל הראשי בצורת יפעל; מבנה זה משמש להבעת פעולה ממושכת, נוהג או הרגל בעבר.

(8) מילית עזר t- נוספת לציון העתיד לפני צורה בנטיית יפעל.

(9) אוגד בצורות גוף שונות הנצמד לסוף המבע (לדוגמה: abuuki-we... הוא אביך; אוגד כזה קיים גם בלהגי החידקל האחרים, לפחות באופן ספוראדי²).

(10) תנועת ע' פועל אחידה בנטיות העבר וביפעל של הבניין השני, השלישי, החמישי, השישי והעשירי. (השווה ḥaddat — yə yḥaddat [שוחח], stanət/y standər [חיה].)

(11) מספר גדול של מילים משותפות, כגון aštauf (איך). (נוסף להן מילים רבות שאולות מתורכית ומכורדית).

מים והנוצרים דוברים להגים כורדיים, ערביים, ארמיים ותורכיים-אזריים שונים.

יאסטרו מסכם בקצרה במבוא את תכונות להגי עקרא וארכיל תוך השוואתם ללהגי האזור, הכוללים את הלהגים האנאטוליים, להגי נהר פרת ולהגי נהר החידקל. המחבר מציין את הדמיון בין להגי עקרא וארכיל לעומת הבדלים גדולים והולכים, ככל שמתרחקים מהם מבחינה גיאוגראפית. הלהגים מצפון לאזור הכורדי בעיראק, כגון סנדור ושוש, הם הדומים ביותר ללהגי עקרא וארכיל; לעומת זאת הלהגי היהודי של מוצל, דרום-מערבית לעקרא וארכיל, כבר שייך לאזור של להגי החידקל. ההבדלים בין להגי עקרא וארכיל ללהגי יהודיים בדרום כורדיסטאן העיראקית (כולל כירכך עד ח'אנאקין הקרובה לכגדאד, ועוד), משקפים את ההבדל בין להגי הפרת ללהגי כורדיסטאן. ישנם גם הבדלים בין להגי עקרא וארכיל ללהגים הערביים של המוסלמים במזרח תורכיה (סירט, מארדין, דיארבכר, ועוד).

יאסטרו משייך את עקרא וארכיל לקבוצת הלהגים האנאטוליים (במזרח תורכיה) יחד עם סנדור ושוש. תכונות משותפות לאזור צפון כורדיסטאן וללהגי האנאטוליים הן, למשל (עמ' 6-7): (1) שמירה על היגור מכתשית (בקצה הלשון) לעומת ר אחורית (ענבלית) כפי יהודי בגדאד ומוצל (במוצל גם כפי המוסלמים), לדוגמה: raas/gaas (ראש). (2) שמירה על דו-התנועות aw, ai לעומת התנועה הארוכה ee, oo כפי יהודי מוצל ובגדאד (עניין זה מורכב למדי, והוא תלוי בהשתייכות המלה לקטגוריה מורפולוגית כלשהי ובמקום הופעת הדיפתונג בתוך המלה או בסופה).

2 ראה ספרו הנ"ל של בלנק, עמ' 124-125.

גם באנאטוליה — למשל: ext (אחות),
ada (אם, כאשר), lemma (כאשר).

צרוּר תחילי נשאר בדרך-כלל בפועל
ובשמות עצם הפותחים בעיצור שורק
שיני כמו במילים t'alləm (למד),
stooḥ (גג). במקרים אחרים נוספת תנועת עזר
לפירוק הצרוּר בין העיצורים (ולא
לפניהם) כגון במלה gəbiir (גדול),
nənaam (אנחנו ישנים). אולם צרוּר של
שני עיצורים באמצע ובסוף מלה מתפרק
בארביל ופחות בעקרא, לדוגמה:
emkem (אמכם — עקרא) emmekem
(אמכם — ארביל). (גם עניין זה קיים
בלהגים אחרים בעיראק).

כלל ההטעמה הראשי הוא הטעמת
הברת vvc/vcc שלפני האחרונה במלה.
הטעמה מיוחדת, מבחינה השוואתית,
היא הטעמת ההברה האחרונה בכינויי
הרמז כגון במלה hadaa (זה).

מורפולוגיה

כינויי הגוף בעקרא אינם מקבלים
אימאלה סופית: hiya (היא),
nəḥna (אנחנו), לעומת hiye, nəḥna
בארביל. כל כינוי גוף יכול לשמש כאוגד המופיע
בסוף המבע; דוגמאות: maliḥ-enta
(נאתה טוב); hawnaa-me (הם כאן);
beeḏa-ye (היא לבנה).

שלילת האוגד — המילית + ma
מaw, may, mame כגון
(הם לא, הוא לא, היא לא).

כינויי רמז. (1) לקרוב, נקבה:
hajjaa, hayḏaa, haaydaa; וכן
hadee, hawdaa/ (ביל בלבד); רבים:
hooda. (2) לרחוק: haak, hadaak. (3)
לבינוני: haaku, hawkaa.

ביטויי קניין: בארביל maal, השלטת
ככל עיראק; בעקרא — liit ליחיד,
laat לרבים. לדוגמה: əṣṣobeen maala
(שני צידיה) ha'da-ləjrayn laat-əlḡanam
(רגלי הכבש האלה). יאסטרו מוסיף כאן,
כי laa היתה מתועדת עד כה רק בלהג

נפרט תכונות אחדות של להגי עקרא
וארביל שנזכרו בפרק זה ושנראות לנו
מעניינות, במיוחד לאור השוואתן עם
להגים אחרים באזור.

פונולוגיה

המקבילות של עקרא וארביל לעיצורים
חוככים מהרובד של הערבית הקלאסית
הן עיצורים פוצצים: $t, d, ḏ > t, d, ḏ$.
תכונה זו משותפת גם ללהג מוצל (יהו-
דים ומוסלמים), ואף לחלק מלהגי
סוריה-לבנון (וישראל) ומצרים העירור-
ניים. לעומת זאת בלהגי מוצל ובגדאד
נשמע הביצוע החוכך, ובתורכיה מגיעים
השינויים במקומות ידועים עד כדי שור-
קים (s, z) ואף לשפתיים (f, v).

יש נחציות רבה בעיצורים למנ"ר z,
אם כי לא תמיד ישנם זוגות מזעריים
להצגת הבדלים פונמיים בין העיצור
הנחצי לעיצור שאינו נחצי.

העיצור x הופך בארביל ל-ḡ בפועל
axad (לקח) — זה תהליך שקיים לא
באופן עקבי גם בלהגים ערביים אחרים
באזור ואף בלהגים מרוחקים יותר
(בצפון אפריקה).

לא כל הדיפתונגים נשארים — חלקם
הופך למונופתונג -ee, -oo במיוחד
בעקרא. אולם להג ארביל שומר על
הדיפתונג גם בצורת גוף שני נקבה
ושלישי רבים בשורשי לו"י, כגון
ramaw (זרקו), tensayn (את שוכחת).
לעיתים -ee, -oo נובעות מהנמכת

uu, ii ליד עיצורים אחוריים (ḡ, ḥ, q) —
כגון sooq (שוק), ṭabeex (מאכל);
תופעה זו ידועה גם בבגדאד ובמוצל.³
תנועות ארוכות עשויות להתקצר:
כאשר אינן מוטעמות במסגרת המלה
ובנוסף לכך במסגרת המבע הרצוף (צרך
או פסוקית). תנועות קצרות (i, u)
עשויות להתקצר עד כדי שווא (ə), כמו

3 ראה ספרו הנ"ל של בלנק, עמ' 41.

של כחזאני, יישוב נוצרי, דרומית לעקרא.
 הפועל: סימת הפועל בגוף ראשון יחיד היא *tu*; בגוף שני ושלישי רבים ביפעל הסימת היא *m*; ולנקבה בנטיית יפעל הסימת היא *jin*, כמו בלהגי *qaltu* האחרים.
 בבניין השלישי יש אימאלה על התנועה הארוכה שאחרי פ' הפועל, כגון *neeʒal* (הוריד). בניין זה קיבל את תפקיד הגרימה, שקשור עם הבניין הרביעי בערבית הקלאסית, בעוד שביחס ללהגים אלה הבניין הרביעי אינו נזכר כלל (כצפוי). לעומת זאת הבניין הת-שיעי מופיע ברשימת הבניינים, *swadd* (השחיר).

תחביר
 התאמה לשמות קבוצה היא כאל רבים; לדוגמה: *'adas xešaan* (עדשים שמנות כך יכול להיות גם אחרי שמות מספר, כגון: *beed/beedaat* (3 ביצים).
 בתווית היידוע לא תמיד משפיעות אותיות השמש על השמטת ה-1. בעקרא *fel* (ב-) נתפסת לעיתים כיחידה אחת, ואחריה נוספת עוד תווית יידוע כדי ליידע את השם, כגון *fel-el-begeel* (על הפרדה).

נושא מיודע לא תמיד מקבל תווית יידוע, וכך גם לואי תואר המלווה שם עצם מיודע. בסמיכות, לעומת זאת, עשויה לבוא תווית יידוע הן על הסומך והן על הנסמך.⁴
 כינוי מוקדם למושא ישיר – תופעה שקיימת במקומות רבים בעיראק, אולם בעקרא וארביל אין מוסיפים I- לפני המושא העקיף עצמו, וזה ההבדל בין להגים אלה ללהגים אחרים; השווה: *ebna qayhebbā lemgaatu* (בגדאד) / *ebna kihebbā martu* (עקרא) (כנה אוהב את אשתו).

הקורא המתעניין יוכל להשוות את להגי עקרא וארביל עם תיאורים אחרים של להגי *qaltu* באזור הרחב של תור-כיה-סוריה-עיראק, בעבודות אחרות של יאסטר.⁵

בחלק השני של הספר מובאים טקס-טים רבים, שהוקלטו מפי שבעה אנשים שמוצאם מעקרא ומארביל. 79 הטקסטים האלה משקפים, נוסף ללהגים, גם את

כינוי גוף שנצמד לפועל משנה את התנועה של ל' הפועל בפעלי לר"י באנ-ביל, למשל בצורה *ramoohu* (ארביל) לעומת *ramawu* (עקרא) (זרקהו).
 בנטיית יפעל נשמטת בארביל n של סימת הנקבה בגוף שני ובגוף שני ושלישי רבים, כגון: *yensoohu* לעומת *yensawnu* (הם שוכחים אותו) בעקרא.
 בפועל אמר, המיוחד בלהגים רבים, חל בעקרא ובארביל קיצור התנועה כגון *yaqal-elna* (הוא אומר לנו) מצד אחד, ומכפל ה-1 מצד שני – ראה *qalluuli* (אמרו לי).

שלילת הפועל נעשית בעזרת *maa*, שתנועתה משתנה בהתאם לתחילית של צורת הפועל, אם הוא בנטיית יפעל, כגון *mii-šrab* (הוא אינו שותה), *moo-šrab* (אני אינני שותה), *mə-təšrab* (אתה אינך שותה).

פועל שבא עם מילית העזר *kuu*, מילית השלילה מופיעה לפני *kuu* בארביל (*mə-kišrab*), ואחריה בעקרא

tamisch-arabischen qaltu-Dialekte, vol. I, *Die Phonologie und Morphologie*, Wies-baden 1978

4 גם עניין היידוע צויין כבר בספרו זה של בלנק, עמ' 125-127.

5 ראה למשל: O. Jastrow, *Die meso-*

ובארביל והן קשורות בעיקר בענייני הפולחן, הדת והחגים, כמו בדיבורם של יהודים בני עדות אחרות. חלק אחר, גדול יחסית, משקף מילים בעברית בת-ימינו המדוברת בארץ. אוצר מילים זה גם משקף מערך הגיים שונה חלקית מזה של העברית שהשתמרה בגולה. גם קיומן של מילים אלו אופייני ליהודים יוצאי עדות שונות, שעלו והתיישבו בישראל. יאסטרו אינו מציין את ההבדלים בין שני רבדים אלה במילון, מאחר שאיננו מטפל בחקר העברית, עם זאת המילים מובאות לא רק בתעתיק פונטי ובתרגום (לגרמנית) כמו בטקסטים ובגלוסאר, אלא גם בא"ב (בכתיב) העברי המקובל.

לסיכום – הספר שבעיונו מתאר שני להגים יהודיים, באזור צפון כורדיסטאן העיראקית, אשר לכל אחד מהם ייחוד משלו. הספר גם מהווה תעודה חשובה, מעניינת ומלאת חיות, מבחינת תוכן הטקסטים המקובצים בו, אשר מגבלת המקום של מאמר ביקורת אינה מאפשרת להביא דוגמאות מתוכו. לספר יש חשיבות מיוחדת כיום, לאחר שאזור זה, על שתי הערים האלו, הפצץ קשה לפני שנים אחדות על-ידי שליט עיראק הנוכחי. עבודתו הברוכה של המחבר משמרת את תמונת הלשון והחיים ששררו ביישובים אלה עת ארוכה, אך ספק רב אם עוד יהיה להם קיום.

דרך החיים, המסורת והמנהגים בעקרא ובארביל, שחדלו להתקיים, את חוויתיהם וחיייהם של המספרים. וכך ספר זה הוא גם תעודה אנושית ותרבותית, בעל ערך אנתרופולוגי ופולקלורי להכרת התרבות היהודית בצפון עיראק. הטקסטים כוללים תיאורים של תפריטים ומאכלים אופייניים (כגון: אפיית לחם, חמין לשבת, מוצרי חלב, הכנת יין לפסח), אריגה ופריטי הלבשה של נשים וגברים, מנהגי שבת וחגים, מנהגי נישואין, יחסים בין היהודים לשכניהם, חתונה כורדית, החינוך והחיים בבית-הספר הממלכתי, המסחר, הבתים באר-ביל והחיים בה, העלייה לישראל, ואף סיפור עם. הטקסטים מראים כי גם השכנים המוסלמים כיבדו את אורח-החיים המעוגן בחוקי הדת של היהודים, כך למשל, הם סגרו את החנויות בשבת ואף דאגו למזון כשר, כאשר אירחו בביתם אורחים יהודים. מצד שני, היו לעיתים גם ניצני איבה ליהודים.

בחלק האחרון של הספר מובא מילון של המילים בטקסטים, על ייחודיהן ועושרן הרב. מילים שאולות מתורכית, צויין גם מקורן התורכי, ואילו מילים שאולות מכורדית צויינה משמעותן, ללא ציון מקורן בכורדית, משום שהמחבר מציין בספר כי אינו מומחה לשפה זו. בנספח מובאת רשימת המילים העבריות בטקסטים שבספר, שבחלקן הן מילים המשקפות את ההווי היהודי בעקרא