

יסודות עבריים בערבית של יהודי מרוקו: לשונו של שיר מוסלמי בלבוש יהודי

1. מבוא

מאז סוף המאה הי"ט, עת החלו חוקרים ואנשי לשון להתעניין בלשונות היהודים, והיידיש בראשן, הובלט והודגש מקומם של היסודות העבריים-ארמיים שבלשונות אלה, יסודות שעל פני השטח מייחדים אותן ומבדלים אותן מהלשונות השכנות של הסביבה הלא-יהודית או מהלשונות שבקרבתן הן צמחו ומתוכן הן התפתחו. מקום מיוחד ומייחד זה הוברר לגבי היידיש והספרדית היהודית, והוא הולך ומתברר לגבי יתר לשונות היהודים, והערבית היהודית בתוכן.¹ אולם עד כה התייחסו כמעט כל המחקרים בנושא זה למקורות ולטקסטים יהודיים שבכתב או שבעל-פה,² ומהם נדלו היסודות העבריים-ארמיים האופייניים ללשון זו או זו, או לרבדים מסוימים בלשונות אלה. במסגרת מחקריי על השירה הערבית היהודית במרוקו³ עליתי על עקבותיו של שיר-קצידה השופך אור חיצוני ומעניין ביותר על המרכיב העברי שבערבית היהודית של יהודי מרוקו.

- * מחקר זה נתמך בידי הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת חיפה והמרכז למורשת יהדות המזרח שבמשרד החינוך והתרבות. אני מודה לשני המוסדות על עזרתם.
- 1 על היידיש, ראה: כץ, 1985, וכן הביבליוגרפיה הרחבה שהוא מציע בסוף מאמרו. על הספרדית היהודית, ראה: שורצולד 1984 ו-1985; בוניס, 1985; בן-טולילה, 1985. על היסודות העבריים-ארמיים בערבית היהודית, עיין: כהן, 1912; גויטיין, 1983; לסלאו, 1945; וכן מאמריו החשובים של פרופ' משה בר-אשר (בר-אשר, תשל"ח ותשמ"ה). פרטים על מחקריי בנדון ראה בהמשך (הערות 5 ו-161 להלן).
- 2 על היסודות העבריים שנשתמרו עד ימינו בלשונו של כפר גרמני, ראה: פיליפ, 1983.
- 3 ראה למשל: שיטריה, תשמ"א, תשמ"ב ו-1982.

זהו שיר שנכתב כנראה בשנות ה-20 או ה-30 של המאה העשרים במרוקו, בידי משורר ופזמונאי מוסלמי – סי עומאר סופאני מהעיר מאזאגאן (או בשמה הערבי: אל-ג'דידה) – המוכר גם ב"קצאייד" ליריות-רומנטיות משלו שחיבר בלשון ה"מלחון" הערבית המוסלמית, הנוהגת בסוג זה של יצירה במרוקו.⁴ השיר של עומאר סופאני מתאר את חייהם הדתיים ואת מנהגיהם של היהודים במרוקו, מתוך עמדה של צופה מבחוץ המתמצא היטב בהליכותיהם ובמעמדם המושפל בחברה המוסלמית, עם לא מעט אמביוולנטיות כאמירה שלו. בתיאוריו ובאפיוניו של החיים היהודיים הוא משתמש בלשון עשירה ביותר ביסודות עבריים, והופך למעשה את הלקסיקון העברי הזה לחוט המקשר והמלכד את עשרים וחמש הסטרופות המרכיבות את שירו פרט לרפין.

שימושים נרחבים אלה ביסודות עבריים והתייחסותו של המחבר למגוון הלשוני היהודי מעלים שאלות מעניינות בתחומי הבלשנות, הסוציולוגי ופואטיקה והפואטיקה, והמפגש הנוצר בין תחומים אלה בתוך השיר המוגמר. המטרה כאן היא להציג שיר מוזר ומיוחד זה על נסחיו השונים, ולתאר את גודש היסודות העבריים שבו מבחינת שימושם הפואטי והלשוני על רקע תכונותיו הסמנטיות-פרגמטיות של הטקסט ובהשוואה לשימושים הטבעיים באותם יסודות בערבית היהודית במרוקו.⁵

4 על ה"מלחון" ולשונו, ראה: אל-פאסי, 1964 ו-1965.

5 מחקר זה המוגש כאן על היסודות העבריים הוא חלק ממחקר רחב-היקף שאני מנהל באותו הנושא במסגרת מחקרתי על אספקטים סוציו-פרגמטיים בערבית של יהודי מרוקו. הוא מבוסס על קורפוס בעל-פה של יותר משלוש-מאות שעות הקלטה, הכוללות שיחות, ראיונות ודברי שירה ערביים-יהודיים שערכתי בארץ (ובמיעוטם גם במרוקו), ועל קורפוס בכתב, המורכב מחיבורים בדפוס ובכתיבת-יד, לרוב הלכתיים-דידקטיים, או שכוללים שירים ודברי ספרות אחרים, שחלק מהם מפורט בכיבליוגרפיה. בשנים האחרונות התמקדו חקירותי ושיחותי עם מסרנים במרכיב העבריי-ארמי עצמו שבערבית היהודית במרוקו, בדיאלקטים קהילתיים כגון זה של תארוודנת בירת עמק הסוס, גוראמא שבפאתי אזור תאפיללת, מוגדור (אצוירה), מראפש, קזבלנקה, מפנאס וקהילות רבות נוספות. בעבודה זאת אתמקד בעיקר במסורות הלשוניות של תארוודנת ושל מפנאס.

מספר המסרנים שהצלחתי להקליט ולדובב רב כל כך, שאין כל אפשרות למסור כאן את כל שמותיהם. הדבר ייעשה במסגרת חיבור אחר שאני שוקד עליו: "המרכיב העבריי-ארמי בערבית של יהודי מרוקו – פרק בסוציו-פרגמטיקה לשונית". ברצוני להודות כאן כבר בשלב זה לגב' אסתר טולידאנו על המידע הרב שמסרה לי על היסודות שבערבית של יהודי מפנאס, מידע שהשלים והרחיב פרטים שנמסרו לי מפי מסרנים רבים אחרים יוצאי מפנאס. שמות המסרנים שהודות לעזרתם ולשיתוף-הפעולה שלהם נתאפשר מחקר זה על שירו של עומאר סופאני יפורטו בהמשך, במסגרת הדיון בגרסאות השונות. חלק ממחקר זה הוצג לראשונה במסגרת יום עיון על חקר הערבית היהודית שהתקיים באוניברסיטת חיפה ביוני 1986.

2. המחבר ושירו

2.1. גילוי של השיר הביא אותי להתחקות קודם כול על עקבותיהן של גרסאות נוספות של הטקסט, ולוודא את פרטיו הביוגרפיים של המחבר אצל פייטנים וזמרים יהודיים שיצאו ממרוקו והתיישבו בארץ או בקנדה. עד כה התברר לי, שהשיר נפוץ ומוכר בעיקרו בקרב אנשי השירה הערבית שחיו במאזאגאן, במוגדור ובקזבלנקה. מי היה אם כך עומאר סופאני? כנהוג בשירים רבים המשתייכים לסוג זה של "קצאייד", חתם המחבר מפורשות הן את שמו והן את מקום מושבו בסטרופה האחרונה של הקצידה שלו:

ולישם מא יכפא — נביינו לאהלין תורה, דת לישראלנייא:
עומאר שופאני בעיר הנקראת מאזאגאן. (גרסה 3)

[= שמי לא יישאר עלום, אגלהו לאנשי התורה, הדת היהודית: עומאר סופאני שבעיר הנקראת מאזאגאן.] על פי האינפורמציה שהצלחתי ללקט עד כה מפי המסרנים השונים, מסתבר, שבצעירותו התחבר עומר סופאני (להלן: ע"ס) ליהודים שבקרבתו הוא חי במאזאגאן, ואף השתתף מעת לעת בשיעורי יהדות מתוך סקרנות ושכנות. כפי שיתברר לנו, היסודות העבריים בשיר שלפנינו מגוונים מאוד וקרובים לאלה שבלשונם של בני הרובד העל-ירבני של קהילת הדוברים, ולא ללשונם של סתם דוברים הדיוטות במרוקו. רק במאזאגאן ובערי חוף אחרות, כגון טנג'יר, אספי ואגאדיר, יכול היה מצב זה להיווצר — אם אכן הוא נוצר במקרה שלנו — שכן הקהילות היהודיות שבערים אלו לא שכנו ברובע מיוחד וסגור — המללאח — שיהודים גרו בו לבדם, אלא התרכזו ברחובות מסוימים פתוחים, אשר גם משפחות מוסלמיות התגוררו בהם, לעתים אף באותם הבתים.⁶

וזהי הגרסה השכיחה ביותר בקרב המסרנים ששוחחתי אתם, ביחס לידענותו של משורר מוסלמי ברזי הערבית היהודית של מרוקו על גווניה הריבודיים-חברתיים ועל

6 אין המחבר מציין שהוא נולד וחי כל חייו במאזאגאן, או שהתגורר שם בלבד בעת כתיבת השיר. על פי סימנים לשוניים שונים שבתוך הטקסט (ראה הערות 60, 72 ו-159א להלן) מתעוררת השאלה, שמא נולד והתחנך במקום אחר, באזור תאפיללת, ושם גם רכש אולי את הידע העברי והיהודי שלו, בחלקו לפחות, לפני שהתיישב במאזאגאן. בירור פרטים אלה בביוגרפיה של המחבר יעזור לנו להבין טוב יותר כמה מהשימושים המוזרים שהוא עושה ביסודות עבריים שונים, כפי שנראה להלן.

על השכונות היהודיות במרוקו, ראה: קורקוס, 1975, עמ' 64-130. על קהילת מאזאגאן, ראה: הירשברג, תשכ"ה, על פי מפתח השמות שבסוף החיבור.

היסודות והנוסחאות העבריים הנהוגים בה, ובמיוחד בלשונם של תלמידי חכמים.^{א6} עם כל המוזרות ועם הסבירות הנמוכה שניתן לייחס לסיפור הסבר זה, ובעיקר עבור אלה החסרים ידע בלתי אמצעי על מורכבותם של היחסים בין היהודים למוסלמים במשך הדורות, הנה בשתי נסיעותיי למרוקו, בשנים 1979 ו-1984, נוכחתי לדעת, שמקרים כאלה של דוברים מוסלמיים בעלי שליטה טובה מאוד בערבית היהודית על גווניה השונים אינם בלתי אפשריים ואף אין הם נדירים.⁷ בקהילות שונות עדיין יכול אתה למצוא מוסלמים שהתערו היטב בקרב היהודים וחיו ביניהם, ולא רק סחרו אתם או שיתפו אתם פעולה בעיסוקים מסחריים ומקצועיים.^{א7} אולם, חרף הסתברות זאת, טענו מסרנים אחדים,⁸ שע"ס היה למעשה יהודי שהתאסלם, ושרק כך ניתן להסביר את השימושים הרבים והקולעים שהוא עשה

- א6 בקיץ 1987, כשנה לאחר שנגמרה כתיבתו של מאמר זה, נזדמנה לי נסיעה למרוקו במסגרת משלחת מחקר של אנשי לשון ישראליים, שכללה מלבדי את פרופ' משה בראשור ואת ד"ר יעקב בן-טולילה. לפני כן נודע לי מתוך מחקר השדה שלי על הערבית היהודית, שמקום מושבה של משפחת סופאני הוא העיר אזמור שמדרום לקזבלנקה. במסגרת סיורנו במרוקו הצלחנו — אני וחבריי למשלחת — לאתר את בני המשפחה, המתייחסים למשפחה הנביא ("שורפא"), והממונים זה מאות בשנים על קברו של אחד הקדושים המוסלמיים הידועים ביותר בדרום מרוקו, סידי בו שעאייב שבאזמור. מתוך שיחה אתם עולה, שלפני עשרות שנים נודה אחד מבני המשפחה, שהיה משורר, וגורש מאזמור. מאזאגאן שוכנת 16 ק"מ בלבד מאזמור. גם בעיר זו ניסינו לאתר את צאצאיו של עומאר סופאני, ואכן תושבים רבים שפנינו אליהם העידו על קיומה של משפחה בשם זה בעירם. אחד מהם, כנראה בנו של עומאר סופאני, שימש עד לפני שנים מעטות כסוהר בבית-הכלא של מאזאגאן. מפאת הזמן המועט שעמד לרשותנו לא הצלחנו להגיע אליו, אך מחקירותינו במרוקו התברר לנו מעל לכל ספק, שאכן מתגוררת משפחה בשם סופאני במאזאגאן, וכי מקורה מאזמור. עם זאת לא ברור לי כיום, אם עומאר סופאני זה לסמאעיל סופאני, כפי שאני טוען בגוף המאמר, או שהם שני משוררים שונים בני אותה משפחה. העדויות שהצלחנו לאסוף במרוקו בנדון אינן חד-משמעיות לכאן או לכאן.
- 7 מלבד העדויות הרבות ששמעתי בארץ ובמרוקו על דוברים כאלה, התוודעתי בעצמי לשניים מהם במסגרת ביקורי במרוקו במאי 1984; האחד במוגדור, והחלפתי אתו משפטים מספר ב"לשונייא"; השני ברשידייה (קסר אל-סוק לשעבר), והצלחתי להקליט אותו בשיחה קצרה על לשון ה"סלאגות" של עיר הולדתו. השיחה השנייה התקיימה הודות לפרופ' משה בראשור, שהסב את תשומת-לבי לידענותו של לוורדי חמו. אני מודה לו גם על הערותיו המאירות על מאמר זה, ועל האינפורמציה המשלימה שמסר לי על שימושים עבריים שונים באזור תאפיללת.
- א7 במסגרת סיור המחקר במרוקו (ראה הערה א6 לעיל) התוודענו אל מוסלמים רבים נוספים שהפגינו ידע ממשי — במידה זו או זו — ביסודות עבריים. ידע זה הם רכשו, על פי עדותם, תוך משאם ומתנם עם יהודים. פרטים על מסרנים אלה ועל היסודות העבריים שנרשמו מפייהם יובאו בקרוב במחקר משותף לחברי משלחת החוקרים.
- 8 הכוונה לדוד לוי מהרצליה, שמצאתי אצלו שתי גרסאות של השיר, וכן לזמר משה עטייה מקרית אתא, המוכר בשם הבימה שלו מויזו, והמבצע שירים וקצאייד של המשורר המוסלמי שבהם זה חותם בִּשְׁם בן סמאעיל סופאני.

במרכיב העברי בקצידה שלו.⁸ ברם, כאמור, ע"ס מוכר לא רק בשירו זה, אלא גם על פי שירים ליריים-רומנטיים נוספים, המופיעים, כמו מאות קצאייד מוסלמיות רבות אחרות, בכתביידי עבריים שברשותם של זמרים ופייטנים, ושקובצו במרוקו ולאחר מכן גם בארץ.⁹ שיריו אלה אינם שונים משירי ה"מלחון" המוסלמיים ואין בהם כל סממן יהודי, לא לשוני ולא תימטי. מלבד זאת, עובדת התאסלמותו האפשרית של משורר ופזמונאי במעמדו, אשר את שיריו ביצעו מוסלמים ויהודים כאחד, לא הייתה יכולה להישאר בדיעתם של יהודים מעטים בלבד בקהילתו ומחוץ לה. עובדה זו, אילו היה בה גרעין של אמת, הייתה מכה הדים לכל הפחות בקרב אנשי השירה והזמרה היהודיים, ואף מתפרסמת ברבים, כמו שקרה בפרשיות דומות, שבהן היו מעורבים יהודים בעלי מעמד ציבורי בולט פחות מזה של עומאר סופאני.¹⁰

אין לנו אם כן אלא להיחזק בסברה השכיחה, שהמחבר היה משורר מוסלמי — לא מומר — אשר עקב התערותו המושלמת בקרב הקהילה היהודית במאזאגאן והיכרותו העמוקה עם מנהגיה ולשונה כתב את שירו על הדת היהודית והועיד אותו לקהל שומעים יהודי בעיקרו, שכן מעטים היו — או שכלל לא היו — השומעים המוסלמיים שיכלו להבין את מלות השיר, מפאת השימושים העבריים הרבים שבו. ולמעשה, קצידה זאת שלפנינו אינה הראשונה שנכתבה על נושאים יהודיים עם נימה אנטי-יהודית בידי משורר מוסלמי במרוקו. קדמה לה קצידה אחת מאת גדול משוררי ה"מלחון" במרוקו, סי קדור לעאלאמי (1740–1850),¹¹ אשר רבים משיריו אומצו

- 8 א לאור האמור בהערה 6 לעיל, נראה כי סברה זאת מופרכת מעיקרה, וכי עומאר סופאני אכן היה מוסלמי מלידה ולא מומר, והשתייך למשפחה בעלת שורשים מוסלמיים בני מאות בשנים. גם נסים תויר, בן 70 (ראה עליו להלן), שמוצאו ממאזאגאן ושברשותו אוסף גדול של קצאייד ערביות-מוסלמיות, העיד באוזני בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, שהוא יודע שעומאר סופאני היה מוסלמי ולא מומר. הסיוור האחרון שלנו במרוקו הוכיח לנו כי מקרהו של עומאר סופאני אינו יוצא-דופן כל כך, וכי מוסלמים שחיו בקרבם של היהודים יכלו לרכוש ידע רב ביסודות העבריים שבשימושם של גברים ואף של תלמידי חכמים, מתוך היסח-הדעת בלבד.
- 9 השירים מופיעים בן היתר בכתביידי שברשותו של שלמה אבן-חיים ממוגדור-קובלנקה, החי כיום במונטריאול. קובצי קצאייד ושירים מוסלמיים משל משוררים אחרים נמצאים בכתבי-היד מס' 1324 ו-1376. שבספריית מכון בן-צבי.
- 10 כדוגמה טיפוסית ניתן להזכיר את סיפור התאסלמותו של יצחק אחרר במוגדור בשנות ה-30 של המאה שלנו. יצחק אחרר היה בעל בעמיו, נשוי ואב לילדים כשרים. התאסלמותו עקב התקשרותו לאשה מוסלמית היכתה הדים בקהילתו ואף בכל דרום-מערב מרוקו עד לקובלנקה, והביאה לחיבור שירים ערביים-יהודיים שהוקיעו את מעשהו של המשומר. במסגרת הקלטרתי נודע לי על מקרים דומים של גברים ונשים — בודדים אמנם — שהשאיירו תמיד משקע של מירות בקהילות שלהם ומחוץ להן.
- 11 על סי קדור לעאלאמי, ראה: זעפרני, 1982, עמ' 212, 222–231, המביא קטעים מקצידה שלו בגרסה יהודית; וכן ז'ואן, 1959, המביאה קצידה דתית משלו. ראה גם אל-פאסי, 1964.

במשך הדורות האחרונים בידי זמרים יהודיים במרוקו, והם מבוצעים עד היום במרוקו ואף בארץ.¹² קצידה זאת של סי קדור נשתמרה רק בפייהם של מסרנים מוסלמיים, ואין לה זכר בכתבי-יד יהודיים.¹³ גם בשיר זה השתמש המחבר בלקסמות עבריות, כגון "מזור", אך בכמות קטנה הרבה יותר מזו שבשיר שלפנינו. האם הכיר ע"ס את הקצידה הזאת וקיבל ממנה השראה או דגם לחיקוי? אין זה בלתי אפשרי כלל, אולם רק השוואה מפורטת של שני השירים ותבניתם תעזור לנו אולי לתת תשובה חד-משמעית לשאלה.^{13א}

12 אחת מהקצאייד המפורסמות שלו מושרת עד עצם היום הזה בפי זמרים יהודיים מקצועיים ומקצועיים למחצה, כגון מיוזו, בארץ ובמרוקו. היא מדברת על בגידת הידדים ועל הבדידות, ומוכרת על פי הטור הראשון של הבית הראשון, "כיף מא ינכר קלבי?" [= איך לא יתעצב לבי?], או על פי הטור הראשון של הרפרין: "אס מן עאר עליכום, א זואל לכנאס/ מכנאס!" [= כמה יאתה לכם הבושה, אתם אנשי הנבלה/מכנאס!].

הלחן של הקצידה שימש כמשקל מוסיקלי עבור קצאייד עבריות רבות במאות הי"ט והכ", כגון הקצידה של ר' רפאל משה אלבאו "צמאה נפשי לאל חי" (בתוך הדיואן שלו שיר חדש, ירושלים, תרצ"ה, דף מה, א), או הקצידה של ר' דוד אלקאים. "איה שוקל וסופר מאמרים אם בכתביו אש בגד בערה?" (בתוך הדיואן שלו שירי דודים, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 225). הטקסט הערבי של הקצידה מופיע בכתבי-יד עבריים רבים ממרוקו, כגון כ"י מס' 5309 שבבית-המדרש לרבנים בני-יורוק, דפים 212א–213ב (השיר חסר בראשו), או כ"י מס' 1376 שבספריית מכון בן-צבי, דפים 63ב–69א. קטעים משירו של סי קדור לעאלאמי, המתחילים במחרוזת "מא כתרני פסחאבי אידא נכון פלכיר!" [= מה רבו ידידיי כשמצבי שפר עליי?], נמצאים בכתבי-יד ממכנאס (הועתק בתחילת המאה העשרים) הכולל שירים ערביים-יהודיים ושירים מוסלמיים רבים, בתוך אוסף בן-אלישע, השייך לרב רון רענן מחיפה. אני מודה לו על שהרשה לי לעיין בכתב-היד לפני שהעבריו לבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

13 גרסה של השיר נמצאת ברשותו של פרופ' נ' סטילמן מבינגהמטון. אני מודה לו על שהביא לידיעתי את דבר קיומו של השיר ואפשר לי לקרוא בו.

13א במסגרת סיור המחקר שלנו במרוקו התוודענו באזמור ל"קצאידי" מוסלמי בעל ידע רב בקצאייד ערביות-מוסלמיות, ושמו האשם בן למדהי. מלבד הידע שלו בטקסטים של השירים הוא הפגין באוזנינו גם ידע רב ביסודות עבריים. מפיו אני מוסר כאן את המחרוזת הראשונה של הקצידה: *hbil lli l-mæl f-el-šasra ulad l-ihud, kif ər-rafd fi sunu šqqrə l-bit.* [= משוגע הוא זה המתחבר עם יהודים, הוא דומה לזה הנושא בחיקו את עקרבי החרד [האפל]].

מפיו של נסים תויזר נודע לי, שקיים שיר סאטירי נוסף על היהודים שנכתב בידי מוסלמי. השיר מתאר את הרגלי השתייה של יהודי מרוקו ואת להיטותם אחר ה"מאחיא", המביאה למצבי שכרות יומיומיים וכלליים. גם בשיר זה נעשה שימוש מודגש ביסודות עבריים בידי מוסלמי, בעיקר בתיבה האחרונה של כל מחרוזת. המחרוזת הראשונה של השיר היא:

a səkkan l-məllah, ma tuzd fihum sahi;

səkra šla səkra mrafda msa u-šəḡaḡ, — wərtu mæl l-masijah.

[= שוכני המללאח, לא תמצא בהם אחד פיכח: שכרות רודפת שכרות ערב ובוקר — כזו היא מורשת המשיח.]

אני מודה כאן לנסים תויזר על המידע הרב שסיפק לי על אודות השירה הערבית באזור מאזאגאן, הן השירה המוסלמית והן השירה היהודית.

כפי שנראה להלן, סממנים חיצוניים אלה, המצביעים על זהותו המוסלמית המלאה של ע"ס, מקבלים חיוקיתר מתוך הטקסט עצמו ומתוך הפואטיקה שלו, כגון ההדגשים שלו לאירועים ולהתנהגויות המייחדים את היהודים, הצגת הערכותיו האישיות, והיסודות העבריים עצמם שבשירו.

2.2. הקצידה של עומאר סופאני מורכבת מחמישה בתים עם רפרין, וכל בית שיר מכיל חמש סטרופות בנות שני טורים, היינו חמישים טורים בסך הכל, מלבד שני טורי הרפרין. בכל הסטרופות חרוזים ביניהם הטורים הראשונים בסיומת – ייא (-ija), והטורים השניים בסיומת – אן (-an)¹⁴, וכך גם שני טורי הרפרין.

מבנה פרזודי פשוט זה חופף את חוסר התחכום שהמחבר מציג בו את החומרים התימטיים העומדים במרכז יצירתו. אין כל ניסיון מצדו לארגן את הפולחן הדתי ואת ההתנהגויות השונות שאותן הוא מייחס ליהודים על פי עקרונות כלשהם. בתיאוריו אפיוניו אין כל סדר תימטי, ולא מעטות הן הסטרופות המתייחסות למצוות ולמנהגים שונים בו בזמן. גם בבתי השיר אין כל אחידות תימטית או סמנטית מובילה, מחוץ לנושאים הכלליים של הטקסט. כדי שהקורא יעמוד בעצמו על אופיו זה של הטקסט, אקדים ואציג את השיר על נסחיו השונים שהצלחתי לאתר עד כה, ומקצת הבעיות הלשוניות והתרבותיות הנוגעות ליסודות העבריים שבו, והעולות ממגוון המקורות שישמשו אותנו בעבודה זאת.

מתוך שמונה הגרסאות הראשיות שברשותי, מחציתן כוללות את כל 25 הסטרופות ומחציתן טקסטים שחסרות בהם סטרופות שונות. גרסה אחת – חסרה – מושרת בלבד, ונמצאת אם כך בנוסח שבעל-פה בלבד, בעוד שכל שבע הנותרות כתובות בכתב-יד, ומתוכן אחת מדוקלמת כפי המעתיק ושתיים אחרות מושרות. להלן פרטי הנסחים השונים של השיר:

א. גרסה 1. לקוחה מתוך כתב-יד שברשותו של איש המוסיקה המרוקאית שלמה אבן-חיים ממוגדור – קזבלנקה, החי כיום במונטריאול. כתב-היד כולל טקסטים מהשירה האנדלוסית – שירת ה"אלא" במרוקו – וכן קצאייד מוסלמיות שונות באותיות עבריות. הוא הועתק בידי יצחק צרויה¹⁵ או עבורו, כנראה בשנות ה-30 או ה-40 בקזבלנקה. גרסה זאת אינה כוללת תיקונים טקסטואליים כלשהם, אף לא של הרפרין שבו מתבטאים בצורה הבוטה ביותר רגשותיו האנטי-יהודיים של המחבר. מלבד זאת, תעתיק המלים העבריות משקף במידה רבה את אופן הגייתן הערבית-

14 בחלק מהתיבות הערביות שבסוף החרוזים האלה, הסיומת –אן מהווה תוספת פואטית פרזודית, ולא חלק מהמבנה המורפולוגי שלהן. ראה למשל את הטורים 22 ("חרבאן" = חרב), 26 ("חזנאן" = חזן), 23 ("בהתאן" = בהת).

15 יצחק צרויה היה נגן בקזבלנקה ואמן השירה היהודית והמוסלמית. הוא נפטר שם בשנות ה-60, כנראה.

יהודית. סיבות אלה, וכן מקורו וקדמותו של הטקסט, הביאו אותי לבחור בו כגרסת-היסוד של השיר, או נכון יותר כגרסת התייחסות עבור יתר הנסחים שבכתב ושבעל-פה. הטקסט כולל את כל 52 הטורים של הקצידה.

ב. גרסה 2. לקוחה מתוך כתב-יד שברשותו של דוד לוי מקזבלנקה, החי כיום בהרצליה. כתב-היד, הכולל גם הוא טקסטים רבים מהשירה האנדלוסית וקצאייד מוסלמיות אחדות, נכתב בשנות ה-40 או ה-50 בקזבלנקה, בידי אליהו לחיאני¹⁶ או עבורו. גם נוסח זה כולל את כל 52 הטורים של השיר ללא תיקונים טקסטואליים כלשהם, והוא קרוב בעריכתו ובכתיבתו לגרסה 1.

ג. גרסה 3. בכתיבת ידו של יעיש לוי מבת-ים, כפי שהעתיקה מתוך כתב-יד השייך לנסים תויזר ממאזאגאן, החי כיום בארץ, כתב-יד הכולל עשרות קצאייד מוסלמיות על פי עדותו. הטקסט גם הושר עבורי בשלמותו בפי המעתיק. לכאורה, גרסה זאת שמקורה במאזאגאן, והנמצאת ברשותי הן בכתב והן בעל-פה על כל בתי השיר של הקצידה, צריכה הייתה לשמש לנו כגרסת-היסוד; אלא שלצערי לא הצלחתי, הרף כל מאמצי, להגיע עד לכתב-היד המקורי שבידי נסים תויזר¹⁷ כדי לברר מקורם של שינויי נוסח שונים הנראים כשגיאות כתיב שחלו בזמן ההעתקה.¹⁷ גרסה זאת כוללת את כל הסטרופות של השיר, וכן נוסח מתוקן של הרפרין לצד הרפרין המקורי. בהמשך יובא במלואו הנוסח המושר של הטקסט בתעתיק פונטי.

ד. גרסה 4. בכתיבת ידו של אברהם כנאפו ז"ל, ממוגדור, כפי שמסר לי אותה אחיו מכלוף כנאפו, החי כיום בבאר-יעקב. בגרסה זאת הוכנסו תיקונים רבים בגוף הטקסט, כדי לסלק ממנו את ההתבטאויות האנטי-יהודיות המפורשות ולהשיב למחבר המוסלמי כגמולו. בהמשך יובאו תיקונים אלה במלואם.¹⁷

16 אליהו לחיאני נפטר בארץ ב-1983. הוא עלה מקזבלנקה בשנות ה-50.

17 נסים תויזר עלה לארץ והתיישב ביפו, שם עסק במסחר עד לפני זמן לא רב. על אף מאמציי לא הצלחתי לאתר את כתובתו ולשוחח אתו על השיר עד כתיבת מאמר זה.

17 א כשנה לאחר שהושלמה כתיבתו של מאמר זה, הצלחתי לאחר מאמצים רבים לאתר את כתובתו של נסים תויזר ולראיינו בביתו שבבת-ים. הוא סיפר לי שברשותו היה אוסף עצום של קצאייד ערביות-מוסלמיות שכלל כ-700 (!) שירים, מלבד השירים שהוא כעצמו חיבר. אלא שרצה הגורל, וכתב-היד שלו, שכלל גם את שירו של עומאר סופאני, נשרף כליל באחד הלילות בחנותו ביפו. לאחר מכן הוא שחזר בעל-פה ומתוך רשימות שונות עשרות שירים ורשמים שוב בכתיבת יד, וביניהם שירו של סופאני. גרסתו המשוחזרת של שיר זה, חסרות בה מחרוזות שונות והוכנסו בה שינויים לקסיקליים ואחרים שאינם מתאימים לא לגרסת-היסוד שלנו ולא לגרסתו של יעיש לוי.

17 ב לאחר שהושלמה כתיבתו של מחקר זה הובאה לידיעתי גרסה נוספת של השיר. היא מושרת בפי מויזו בליוי תזמורתו, ואמורה להיות מופצת בתוך קלטת של חברת זקיפון. בירורים שונים העלו, שזוהי למעשה גרסה המבוססת על גרסה מס' 4 המתוארת כאן, שהוזרם הכניס בה שינויי נוסח טקסטואליים נוספים מעבר לאלה הרבים שגרסה משופצת זאת נושאת. כן הוא שינה את

ה. גרסה 5. בכתיבת ידו של הפייטן חיים רביבו מיפו, ובדקלומו. בגרסה זאת חסרות הסטרופות מס' 16, 17, 19 ו-21 שבשתי הגרסאות הראשונות, ותעתיק המלים העבריות משקף את הכתיב העברי הסטנדרטי.

ו. גרסה 6. בכתיבת ידו של הפייטן שרלי מלכא מקרית אתא, כפי שהוא העתיקה מתוך שמיעה אצל פייטנים וזמרים בארץ ומתוך כתיב עבריים. בנוסח זה חסרות הסטרופות 3, 15, 19, 21 ו-23, והתעתיק של היסודות העבריים קרוב גם כאן לכתיב הסטנדרטי.

ז. גרסה 7. בכתיבת ידו של דוד לוי מהרצליה, אשר גם שר עבורי את הטקסט. בגרסה זאת חסרות הסטרופות 13, 14, 18, 22 ו-23, והתעתיק משקף את הגייתן הערבית-יהודית של המלים העבריות בפי המחבר.

ח. גרסה 8. גרסה חלקית בלבד, הכוללת את הסטרופות 1, 2, 3, 4, 5, 11, 12, 16, ו-17, מושרות בפי הפייטן ואעיש (נסים) כהן מירושלים.¹⁸

2.3. פרט לשינויים הטקסטואליים הנוגעים לתכניו של השיר ואשר עוד נעמוד עליהם, הנסחים השונים שלפנינו מצטיינים בשינויי כתיב והגייה רבים, שמקורם במגוון הלשוני והסוציו-לשוני המאפיין את הערבית היהודית במרוקו. אולם בעבודה זו יעניינו אותנו בעיקר שינויי הנוסח הנוגעים ליסודות העבריים שבשיר. חלקם של הנסחים השונים נכתב עוד במרוקו וחלקם בארץ, בידי מעתיקים השונים זה מזה ברמת ידיעותיהם בלשון העברית, שוני שהשתקף בהעתקה או בהשמעה של הטקסט בעל-פה אצל שלושה מהם. על רקע אי-האחידות הכללית המאפיינת את ההיצגים הגרפיים של הערבית היהודית במרוקו (ובכל הארצות למעשה), מחוסר מסורות ומוסדות ריכוזיים בעלי נטיות נורמטיביות וכושר כפייה של נורמות כתיב, בולט לעתים במזורותו לכאורה הכתיב המגוון ביותר של המלים העבריות בגרסאות השונות. מגוון זה מעורר שאלות לשוניות וסוציו-לשוניות, הן תאורטיות והן פרקטיות, כאשר באים לתאר ולמייץ את היסודות העבריים שבטקסט שלפנינו ושבטקסטים ערביים-יהודיים בכלל.

הלחן המקורי של הקצידה והכניס במקומו שלושה לחנים שונים, וזאת כדי להתאים — לדבריו — את הטקסט והלחן לטעמו של קהל שומעיו וחסידיו. הנוסח הכתוב שעליו התבסס מיוזו נושא שיבושי כתיב ושיבושי לשון רבים הן במרכיב העברי והן במרכיב הערבי שלו, שיבושים הנובעים מפענוח לא נכון של כתב-היד של אברהם כנאפו ז"ל, שהוא בזמנו העביר למרכז לחקר הפולקלור שבאוניברסיטה העברית. יצוין כאן, שמוזיו התחיל להתעניין בקצידה לאחר שהצגתי לו שאלות על שיריו של עומאר סופאני (ראה הערה 8 לעיל).

18 ברצוני להודות לכל המסרנים, המעתיקים והמבצעים שהוזכרו כאן, ושעזרו לי רבות בהשגת הגרסאות השונות והקדישו לי מזמנם לרגל מחקר זה. לאחדים מהם גם פניתי בשאלות על הבנת הטקסט של הקצידה, כדי לוודא משמעויותיהם של לקסמות ומבנים שונים בשיר, וכדי לבדוק את התייחסותם הם לתוכני השיר.

א. מה מידת ההתאמה או החפיפה שבין מערכות ההיצגים הגרפיים של מלים אלה לבין מערכות הביצועים הפונטיים שלהן? מחקר לשוני האמור לטפל בהשתלבותם של היסודות העבריים במערכות הפונטיות והמורפוטחביריות של הערבית היהודית אינו יכול להסתפק בגרסאות הכתובות של טקסט כלשהו, אלא הוא חייב להשוותן עד כמה שניתן הדבר לגרסאותיו שבעל־פה, וזאת הן כדי לבדוק את מידת ההקבלה שבין מכלולי המערכות והן כדי לוודא את ביצוען הפונטי של הלקסמות העבריות הכתובות לפי כללי המסורת של הכתיב העברי. בערבית היהודית, להבדיל מלשונות יהודיות אחרות, מיתוסף בעניין זה סיבוך שמקורו בקרבה שבין לקסמות ערביות מסוימות, על המסמן והמסומן שלהן, לבין לקסמות עבריות¹⁹ — תכונה המשפיעה אף על סיגול אסטרטגיות לשוניות מיוחדות שביסוד הרובד המסווה של השימושים ביסודות העבריים, כפי שנראה להלן.

ב. בעיות לשוניות אלו, האם ניתן לנתקן מהשלכותיהן הסוציו־לשוניות, ולנסות לתרצן בלי להביא בחשבון את נתוניהם החברתיים־תרבותיים של המעתיקים והמבצעים של הטקסט ואת מניעיהם הידועים או המשוערים, שכיוונו אותם בזמן הכתיבה או בזמן השמעת הטקסט? דומה שבעניין כגון זה שלפנינו — אם לא בכל עניין לשוני — הדבר בלתי אפשרי, שכן לגבי המעתיקים והמבצעים הדו־לשוניים, בעלי ידע ומודעות דומים או מתקרבים הן בעברית והן בערבית היהודית, שפת־האם שלהם, היסודות העבריים שבערבית היהודית שייכים למעשה כו־זמנית לשתי מערכות לשוניות שונות, ולמעשה מהווים עבורם מעין תחום בין־לשוני, המייצג את מערכות העברית בתוך מערכות שפת־האם שלהם. כתוצאה מכך עומדת לרשותם — תאורטית לפחות — הברירה המודעת או הלא־מודעת בין ההיצגים והביצועים העבריים המסורתיים או החדשים (בעברית החדשה) לבין ההיצגים והביצועים העבריים־יהודיים של הלקסמות העבריות. ברירה זו אינה קיימת אצל הדוברים שידיעתם מועטת בלבד או שואפת לאפס במערכות העברית שמחוץ ליסודות העבריים שבערבית היהודית. ביצועיהם הפונטיים במיוחד, והיצגיהם הגרפיים במידה מסוימת, אמורים לשקף אך ורק את המסורות הדיאלקטליות והסוציו־לקטליות של הערבית היהודית שפיהם.²⁰ ומכאן גם המגוון הרב שבכתיב ובהגייה של היסודות העבריים בגרסאות השונות שלפנינו.

ג. שאלות נוספות מתעוררות כאשר מנסים לעמוד על טיבו של הטקסט המקורי, כפי

19 השווה למשל את הקרבה שבין "שנה" העברית לבין "סנא" (sna) הערבית, ואת מגוון צורות הכתיב שבטור 16 של הצירוף השמני "ארבעים שנה" (7), "רבעין סנא" (2+1), "רבעין שנה" (6+4+3). במקרה זה התיבה "שנה" בוצעה פונטית הן כ־sana והן כ־sna בפי המסורנים.

20 על המסגרת התיאורטית של ניתוח המסורות הדיאלקטליות והסוציו־לקטליות של הערבית היהודית במרוקו, ראה: שיטריה, 1980.

שהמשורר המוסלמי, חיברו ורשמו בכתב או מסרו בעל-פה, ולברר את הכוונות שהנחו את המחבר בשעת כתיבת השיר, והמתבטאות במפורש או במרומז בתוך הטקסט גופו.

בהיעדר גרסה מקורית כזאת, כל הגרסאות היהודיות העומדות לרשותנו אינן יכולות להיחשב אלא כגרסאות בבואות²¹ בלבד של הטקסט המקורי. עבור מעתיקהן או מבצעהן היסודות העבריים שבטקסט הם חלק משפת היומיום שלהם, הערבית היהודית, בעוד שלגבי המחבר המוסלמי היו אלה לכל היותר מושגים, מונחים ונוסחאות שהוא התוודע אליהם תוך כדי היכרותו עם היהודים והתערותו בקרבם. אפילו נתעלם לרגע מאותם הדוברים הדו-לשוניים שלהם ידע רב בעברית לצד שפת-האם שלהם, קשה יהיה להניח שהיצגיו המנטליים לאותן הלקסמות העבריות העומדות במרכז יצירתו הפואטית בשיר שלפנינו יהיו זהים לאלה של דוברי הערבית היהודית, מה עוד שהוא משתמש בהן בשירו לשם לעג וקנטור בעיקר. מכאן עולה חשיבותן של אותן גרסאות שהוכנסו בהן ביודעין שינויים בגוף הטקסט לשם מחאה נגד המשמעים השליליים שבשיר, והיפוכם, שיחולו על המוסלמים או על ראש המחבר עצמו.

תכונות הבבואה בוודאי אינן אחידות בכל הגרסאות שלפנינו, והן לבטח מוגברות בנסחים המתוקנים, כגון גרסה מס' 4. אולם כל עוד לא תעמוד לרשותנו הגרסה המקורית, לא ניתן יהיה למדוד את המרחק הטקסטואלי או הסמנטי שבין הגרסאות היהודיות לנוסח המקורי. במסגרת עבודה זו מובעת הסברה, שגרסאות 1 ו-2 הן

21 הגרסאות שלפנינו הן בבואות בלבד של המקור, שכן הגם שהן מתועקות באותיות עבריות בידי מעתיקים יהודיים ולפי כללי הכתיב הערבי-יהודי, או שהן מבוצעות על פי כללים פונטיים המאפיינים יותר את הערבית היהודית, אין השיר חדל להיות מוסלמי במהותו ובעיקרו, עם כל ההשלכות האידאולוגיות, הפואטיות והסמנטיות המתלוות לתכונה זו. אפילו בגרסה 4 המשופצת אין לראות בקצידה של ע"ס שיר יהודי. אין בצורה הגרפית או הפונטית, או בתיקונים ביודעין או בלא יודעין שמכניסים מעתיקים או מבצעים, כדי להפוך טקסט מוסלמי אוטומטית לטקסט יהודי. עניין זה הוא עקרוני בחקר שירת יהודי מרוקו (והשירה היהודית בארצות האסלאם ומעבר להן בכלל), ולכן יש להדגישו חזור והדגש. מאות רבות של שירים מוסלמיים הועתקו, הושרו ובוצעו במשך הדורות בידי יהודים במרוקו בפרט ובצפון-אפריקה בכלל, והם אצורים בכתבי-יד יהודיים רבים. שירים אלה, המופיעים גם בכתבי-יד מוסלמיים, צריכים להיתפס כיצירות מוסלמיות לכל דבר, על אף דרגות העיבוד השונות שהם עוברים בפיהם או תחת קולמוסם של היהודים. מעניינו של מחקר השירה לבדוק, לנתח ולהסביר את המניפולציות והשינויים שהכניסו המאמצים היהודיים של השיר המוסלמי, ביודעין או בלא יודעין, לפעמים עד כדי טשטוש המקור המוסלמי או המקורות המוסלמיים. אולם כל זה אינו מוציא את הטקסט מזהותו וממהותו המוסלמית, ומחקר בין-תרבותי זה חייב לקבוע מראש את שיטותיו ואת עקרונותיו, שאם לא כן יתערבב מין בשאינו מינו ולא תיתכן כלל הגדרה מדעית ומציאותית של השירה הערבית היהודית (או היהודית בכלל המשמשת במקורות זרים). על גישה שונה מוז המוצגת כאן, ראה: זעפרני 1982, עמ' 222-238.

הקרובות ביותר למקור עלום זה, מבלי לאבד את מעמדן הברואתי. משום כך גם נבחרה גרסה 1 לשמש כאן, כאמור, כגרסת התייחסות.

3. השיר וחילופי נסחיו

בהצגת הטקסט של הקצידה ושינויי נסחיה העיקריים תשמשנה לנו הסטרופות כיחידות פואטיות, ולא הטורים, שכן רק במסגרתן ניתן לזהות מעין יחידות סמנטיות שלמות הנושאות משמעים אחידים או בלתי אחידים. הן תובאנה כאן לפי סדרן בגרסאות 1 ו-2, ומכאן יובן סדר זה אינו משותף ליתר הגרסאות. מפאת מגבלות המקום תובאנה כאן בעיקר שלוש גרסאות, שתיים במלואן והשלישית בחלקה. אחרי נוסח גרסת ההתייחסות יובאו שינויי הנוסח הטקסטואליים והלקסיקליים, המתוקנים או המקבילים, שבגרסה 4 בעיקר וביתר המקורות. כדי שלא להכביד על הצגת הטקסט, לא נעסוק כאן בחילופי הכתיב של הלקסמות השונות, הן העבריות והן הערביות. חילופים אלה, שהם מהותיים לדיוננו במרכיב העברי שבקצידה, יובאו בהמשך לכשנדון בפרוטרוט בלקסמות ובנוסחאות העבריות השונות. לבסוף תובא גרסה 3 (שבעל-פה) במלואה, מלווה לפעמים בשינויי נוסח שהושמעו בעל-פה בגרסאות אחרות. המספרים שבסוגריים מסמנים את הגרסאות השונות. הפיסוק, התרגום לעברית והתעתיק הם שלי.

הרפרין ("חרכא")

טור א: נעלאת לאה²² עלא צ'נאיית²³ שמחה²⁴ ואיית²⁵ חכר²⁶ ומא ולדדת (!) ליהודייה,

22 הקללות שהשמיעו המוסלמים באזורי היהודים במרוקו במשך הדורות היו כה נפוצות ושגרתיות וללא כל אפשרות למענה מצדם של הנפגעים מפאת מעמדם החברתי-פוליטי הנחות, עד כי נוצר פתגם יהודי שהקלטי מפי דוברים מתארוודנת המצייר מצב עגום זה: qal-lu: əlḡah = infəl buk, a l-ihudi /: qal-lu: mʃuwəl šliha, a sidi עליך, הו יהודי! / ענה לו היהודי: מצפה לך, אדונין. (ראה גרסה נוספת של הפתגם אצל חנניה דהן, אוצר הפתגמים של יהודי מרוקו, א, תל-אביב [הוצאת סתות], 1983, מס' 1060). מפיו של אליהו דינו ממכנאס, החי כיום בצור-שלום, רשמתי סיפור על מוסלמי שנהג להתארח בבתי היהודים ולשתות שם לשכרה. הוא הזדמן לבית יהודי בזמן סעודת פורים, ומפאת קדושת הסעודה חיכו שיצא כדי להתחיל בה, ולא הגישו לו את המשקה האהוב עליו. לאחר שנואש, התחיל המוסלמי לקלל ולזמר: nəʃlat əlḡah šla ulad səmʃun, / ma klau məʃquda, = קללת האל על בני שמעון, / ולא קראו פרקי לשון]. על משמעותה של התיבה האחרונה בטקסט, ראה בהמשך במסגרת דיוננו בלשון הסתרים. דומה עם זאת, שהצירוף "קראו לשון" עמום מבחינת משמעויותיו, וכוננת יכולה להיות הן

- טור ב: מן פאלאח ופאחות, מא מסא כאלאב וחפייאן. ²⁷ (1) [= קללת האל על צאצאי שמחה ובני יצחק, ילודי היהודיה, כל אותם הבורים, פחותי-הערך, המתהלכים בזויים ויחפים].
1. א: נעלאת אלאה עלא די נדם לקצידה ומא עארף סי בחק לאומה לישראלליא,
- ב: מן פלאח ופחות, מאמזיר, כלאב וחפייאן. (4) [= קללת האל על מחבר הקצידה, שלא הכיר בזכויות האומה הישראלית, אותו בור ופחות-ערך, ממזר, בזוי ויחפן].
2. א: נעלאת אלאה עלא איית חמד ומוחמד ומא ולדת לאיסלאמיא. (6+3) [= קללת האל על בני אחמד ומוחמד, ילודי המתאסלמת].
3. א: איית שמחה ואיית עכו, ²⁸ (7) [= בני שמחה ובני יעקב],

- קריאת טקסטים בלשון העברית הן אמירת מבעים בלשון הסתרים של היהודים, שאחד משמותיה במרוקו היה "לשון".
- 23 "צינאית" שייכת ללשון המוסלמים במרוקו, והוראתה צאצאים, בניו של משפחה מורחבת. ראה הפועל ضنا / يضنا, שמשמעו להוליד. שם כללי זה ליד השם הפרטי היהודי "שמחה" יוצר צירוף הומוריסטי.
- 24 "שמחה" הוא במרוקו שם פרטי טיפוסי של נשים יהודיות. שלא כמו באירופה, אין גברים יהודיים נושאים אותו. טיפוסיותו אינה יוצאת מהשימוש הנעשה בו כאן או מתפוצתו הרבה בכל הקהילות היהודיות בלבד, אלא גם מצירוף אידיומטי "שמחה סאיא" (somha saja) [= שמחה בעלת השמלה / החצאית], שבו מכנים גבר המסגל התנהגויות דיכור נשיות (ראה על כך: שיטריט, 1986, עמ' 51). צורות ההקטנה של השם הרווחות בקהילות שונות הן: "סמיח" (smih) ו"סמוח" (sommuh) בעמק הסוס, "סמיחה" (smiha) במכנאס, וכן "סימי" (simi), מאז כניסת הצרפתים למרוקו, בכל הקהילות.
- 25 "איית" היא צורת הריבוי הברברי של "u" (= אף) 'בן', כלומר "איית" עניינה בניו: "איית חכו" היינו "בני חכו", והיא משמשת גם בהוראת "שבט". מחוץ לאזור תאפיללת ועמק הדרא וקהילות שבאטלס הגבוה, אין שם זה בשימוש בקרב הדוכרים היהודיים. ראה: בראשר, תשמ"ה, עמ' 228, הערה 7: "איית חאקי יהודה". השם מופיע עם זאת בשירים יהודיים גם בקהילות שמחוץ לאלה שהוזכרו כאן, ובמיוחד בצירוף "איית בני משה", שבגרסה המרוקאית לאגדת עשרת השבטים האבודים: "שבט בני משה".
- 26 "חכו/חאכו" היא אחת מצורות ההקטנה של השם יצחק, שהוא שם פרטי נפוץ בקרב יהודי מרוקו. צורות הקטנה נוספות הן: "חאכפי" (haki) ו"חאך" (hak) בדרום מרוקו, "צחיקו" (shizu) במפנאס. ראה גם: קורקוס, 1975, עמ' 188; בראשר, 1986, עמ' 5-7.
- 27 אין כוונתו כאן של המחבר לאפיין משמין בלבד, אלא לחזבה שהוטלה עוד במאה הי"ב, כנראה, על היהודים ללכת יחפים בשכונות מוסלמיות, ובמיוחד ליד מסגדים וליד מקומות קדושים אחרים. איסור נוסף נגע לצבע הלבן של המנעלים. עד לדורות האחרונים (ואף לאחר השתלטות צרפת על מרוקו) נהגו היהודים לצבוע נעליים לבנות או צהובות בשחור לפני שנעלו אותן לרגליהם.
- 28 "עפר" היא אחת מצורות ההקטנה של השם יעקב, הנפוץ גם הוא בקרב יהודי מרוקו. הקטנות נוספות של השם הן: "עפאן" (šakkan) בדרום-מערב מרוקו, "עפיפו" (šikku) במוגדור, "יגו"

ב: מא מסא לכלב חפייאן. (2) [= אותם הבזויים ההולכים יחפים].

a: nəʕlat əlləḥ ʕla ait səmħa u-ait ħaku, ma wəldət l-ihudija, 4.

b: mən palah u-paħut, ma msa xalab u-ħəfjan. (3)

a: nəʕlat əlləḥ ʕla ait ħmed u-muħəmməd, ma wəldət l-islaimija.²⁹ (3)

סטרופה 1

טור א: כֹּד, אראוי, ³⁰ וסגא ³¹ לדין ³² תורה ושאמירין, ³³ קום באנו סאסייא, ³⁴

(iggu) בעמק הדרא ובאזור תאפיללת, "עויקב" (ʕwiʔəb), "עויקו" (ʕwiʔu), ו"קוקו" (ʔoʔo / koko) במפנאס. ראה גם: קורקוס, 1975, עמ' 188; בראשר, 1986, עמ' 6.

29 בערבית היהודית של יהודי מרוקו (להלן: עיהי"מ) נוהגות שתי הצורות, l-islami ו-l-islaimi. הצורה השנייה נוצרה כנראה מתוך אנלוגיה לשם L-iṣṙāʕi. זהו הכינוי המקובל בעיהי"מ למתאסלם.

30 "א ראוי" היא פנייה לשומע הרווחת בשירת הקצידה של מרוקו, לצד פניות ישירות נוספות, כגון: a ħafḍ əl-qsiḍa [=אתה השומר/ שלמדת את הקצידה], a l-fahəm [=אתה המבין]. הצירוף הווקאטיבי המופיע בשיר הוא כנראה קיצור של يا راي العقل [=אתה רווי הדעת, ברהדעת]. מסורת הֶ, נפוצה בשירה הערבית לתקופותיה השונות.

31 sga מקורו בפועל صفا / يصفأ, עם השמטת הנחציות של העיצור הראשון: sga > sga. הפועל רווח בעיקר בשירת המלחון. השווה: בוטייה, 1931, בערך זה.

32 din היא כאן הלקסמה הערבית دين [=דת] ולא העברית "דין" [=משפט, הלכה]. כך שמבנה הסמיכות צריך להיות din ət-ʔoṙa עם תווית היידוע המגדיר (גרסה 4), היינו צירוף דו־לשוני ערבי־עברי, ולא הצירוף העברי "דין תורה", שהוראתו משפט התורה, כפי שיוצא מיתר הגרסאות. אולם, הקרבה הפונטית ואף הסמנטית שבין המבנה הדו־לשוני למבנה העברי החד־לשוני הביאה כנראה ליצירת מבנה כלאיים שצורתו עברית ומשמעותו ערבית־עברית. השווה: din ʔoṙa d-l-imit f-əl-məṙṙok kan [= דין תורה של אמת/דת יהודית אמיתית הייתה במרוקן], מבע ששמעתי מפי דובר החי בארץ.

33 "שאמירין" הובנה אצל המסרגים שנשאלו על כך כ"שומרי התורה והמצוות", היינו בצורה הנגזרת מ"שמר". אלא שלצורה עם מובן זה אין זכר לא בלשון היהודים ולא בלשון המוסלמים במרוקו. נראה לי, שהמחבר עושה כאן שימוש אישי או חריג במונח السامري, המוזכר בקוראן (סורה 20: 85, 95-96) בפרשת עבודת העגל, והמתורגם לרוב לתיבה "השומרונים". המחבר מרחיב כנראה את תכונות "השומרונים", כפי שבאו לידי ביטוי בקוראן — הוא השפיע על בני ישראל לייצר את עגל הזהב ולהמרות את פי האל — ליהודים כולם. יצויין כאן, שהמונח "שמיריים" הוא כינויים של השומרונים בפי עצמם. ראה על כך: ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ירושלים תשי"ז, כרך א, עמ' כז, פז, פט, צ, קז למשל. בשורש סמר מביא דווי את המונח سَمَرِيَّة ומייחס לו קשר ליהודים, וכך הוא כותב לגביו: Sont des dirhems frappés sur l'ordre d'Abdelmelic par un Juif de Taimâ nommé Somair

34 בצירוף זה יש משום לעג על היהודים לא רק בשל הטפסתם דרך כיסוי הראש הנפוץ בקרבם, אלא גם בשל האנלוגיה התחבירית של "באנו סאסייא" לצירוף "באנו ישראל" (banu iṣṙāʕil), שבו מכונים היהודים במקורות המוסלמיים. הסאסייא היא הכיפה השחורה המסורתית מלְבָד בעלת צורה קמורה, שחבשו רוב היהודים במרוקו עד לבוא הצרפתים. לחילופין חבשו היהודים בערים בעיקר גם כיפה שחורה בצורת גליל נמוך, שכונתה בשם "תרבוס" (ət-ʔəṙḃos). לאחר

טור ב: בתפלין וציצית לתפלה יכמלו מנייאן. (1)
] = קח ללבך, אתה המדקלם, והטה אוזניך לדבריי על דת התורה והיהודים, עם
 חובשי הכיפות,

אשר תוך הנחת תפלין והתעטפות בטלית משלימים את המניין לתפילה בציבור.
 1. א: כֹּדֵר רראוי (!) וסגא לדין התורה אוססע מן קום באנו שאשיא. (4)

] = קח ללבך, אתה המדקלם, והתרחק מעל עם חובשי הכיפות].
 א: וסמע מן קום באנו סאסיא. (2)] = ושמע על אודות עם חובשי
 הכיפות].

a: xud, a řawi, u-sga l-din řořa u-s-samirin mæn qum banu sasija, .2
 b: b-ət-tföllin u-əř-řiřiř l-ət-tfälla ikəmmlu mænjan. (3)

סטרופה 2

טור א: ברכות טובים ולגמרא ולהגדה בלוגת לעבראנייא,

טור ב: ולהבדאלא ויברכו לגיפן חגד וחרבאן.³⁵ (1)

] = ברכות מוצלחות, הגמרא וההגדה של פסח — בלשון העברית,
 וכן ההבדלה, ומקדשים על היין מתוך שנאה ותחבולות].

1. א: ברכות טובות בלגמרא (7); ברכות טובות פלגמרא (4).

ב: ולהבדלה ויברכו לגפן כשמאע ולכשמאן. (6)] = ובהבדלה מקדשים
 על היין עם נרות ומיני בשמים].

ב: ולהבדלה יבארכו לגפן חאדר וחרבאן. (4)] = ובהבדלה מקדשים על
 היין בקול נמוך ותחבולות (?).

a: braxut řořim b-əl-gmāřa u-l-həggada b-luřa ř-řəřaņija, .2
 b: u-l-həbdala, u-ibarku l-gifən həgd (!) u-həřbaņ. (3)
 a: b-luřa ř-řəřaņija (5+7); b: həgd u-həřbaņ (5+7)

חזירת התרבות הצרפתית התפשט מנהג חבישת הברט (el-bbiri — le béret) של דרום צרפת
 בקרב היהודים.

35 הצירוף "חגד וחרבאן" אינו בשימושם של הדוברים היהודיים. הוא מורכב מ"חגד", שמקורו
 בכֶּחֶד והוראתו שנאה, קנאה, שמירת טינה (השווה: בוסייה, 1931), ומ"חרבאן", שהיא צורה
 פואטית מוארכת של "חרב", במובן של תחבולות וערמומיות. בוסייה מביא את הצירופים
 حرايب الدنيا وכן حروبنا الدنيا, עם ההגדרה: les moyens qu'il faut employer dans ce
 monde. בעיה"מ מכנים בתואר mhəřəb אדם מלא תחבולות, ערמומי ותכסיסן, במקביל
 ליסוד העברי "מתחבל" (mtuħbal). זרותו של היסוד הראשון בצירוף מסבירה את התעתקים
 המשובשים שבגרסה 3 (הכתובה והמושרת), וכן הסכרים מצד מסרנים שאין להם כל אחיזה
 במציאות הלשונית.

סטרופה 3

טור א: שמחת למועדים, רוש השנה ופכפור סאיימין לוימייא;

טור ב: חנוכה ושכה ועיד שבועות פסיון. (1)

] = שמחת המועדים, ראש השנה, בכיפור צמים כל היום,

חנוכה, סוכות, וחג השבועות בחודש סיוון.]

1. a: səmħat əl-muƣadim, ƣoş šana u-f-kəppuƣ šaiṃin l-jumija,

b: ħənkka u-səkka, u-šid sabuƣut f-siwan. (3)

b: ħanukka u-s-sukka (5)

סטרופה 4

טור א: בדיקאת לחאמיץ בלברכה, ולעגאלה בלקואעד דינייא,

טור ב: ולמצות דלכאשיר ולמסאמם פוק שולחן. (1)

] = בדיקת חמץ מלווה בברכה, והגעלת הכלים על פי ההלכה,

מצות כשרות לפסח וזרי פרחים על שולחן ליל הסדר.]

1. b: ולמצאחף ולמסאמם פוק שלחן. (6) [= וספרים וזרי פרחים מונחים

על השולחן.]

2. a: bdiqat əl-ħamiš b-əl-braxa u-əl-haǧʕala b-qwašd dinija,

b: əl-maššoƣ d-əl-kasir u-l-msaməm fuq əs-sulħan. (3)

סטרופה 5

טור א: נטילה — על לימית — לא עציר; ברכאת למאזון וסעאייד וסתייא,

טור ב: תהלים ונאביא ולפיריק — סרה ועבראן. (1)

] = נטילת ידיים — באמת — אין מנוס ממנה; ברכת המזון, הסעודות ויין השכר,

קריאת תהלים, ספרי הנביאים ופרקי אבות — אחד תרגום ואחד מקור.]

1. a: mṭila — šəl l-imit — la šdər; u-əs-sšaid u-əs-stija,

b: ət-thəllim u-ən-nabi u-pirq — sərh u-šəbṣan. (3)

סטרופה 6

טור א: תקופות פתמוז, ותשאעי פצהר אב נחיס³⁶ — עאדא מזרייא;

טור ב: שבת איכה מערוף ענדהום השפיר וחזנאן. (1)

] = תקופת תמוז וצום תשעה באב, בחודש המועד לפורענות — מנהג קבוע;

בשבת איכה נהוגים אצלם דברי הספד ואבלות.]

36 "נחיס" (ən-nħis/ən-nħis) מתייחס לאירוע או למצב הרה-אסון או לאדם שמזל רע רודף אותו או שהוא מביא מזל רע (השווה בוישיה בערך זה). בקרב היהודים מקובל יותר התואר "מנחוס" (mənħus) באותן המשמעויות. במכנאס רווח הפתגם: šla fəmmu l-mənħus, ka indħa: mən kull šuƣ [= בגלל פיו הממיט אסונות, מגרשים אותו בכל החתונות].

1. א : עאדא מרויאי (2) [= מנהג מקובל]; פצהר אב ננוואח (4) [= בחודש הקינות].
2. a: ət-tqufut f-tammuz u-t-tsaʕi f-šħəʕ ʔab ən-naħis — ʕada məzɾija³⁷
- b: səbbat ixa məʕɾoʕ həspid u-ħəznən. (3)
- a: ət-tqufut f-təmmuz u-t-tsaʕi f-šħəʕ ʔab ən-nħis — ʕada məzɾija. (5); ʕada məzɾija (7).

סטרופה 7

- טור א : ולקראיאי³⁸ ולקינות, וצייאם וצלא מן כול זיל בקאת וצייא,
- טור ב : תפקירא על לאבות וזודוד פייאם לחורבאן. (1)
- [= אמירת פרקים וקינות, צום ותפילות בכל דור — מצוות קיימות לעד, זכר לאבות ולכל אלה שנספו בימי החורבן].
1. א : לקראיאי או לקינות אצאיאי (!) או צצלא מן כול זיל בקאת אוצאיאי
- ב : תפקירא על אבות וזודוד פייאם לחורבן. (4)
2. a: əl-qɾaja u-əl-qinut u-š-šjaṃ mən kull zil u-š-šlə bqat ušaja,

סטרופה 8

- טור א : די יעמל לעבירא ילזמוה בחירים, פדין מא יכאלת זמעייא;
- טור ב : חק עליה למלקוט ונדוי מן פם לחזן. (1)
- [= העובר עבירה מתחייב בנידוי; לפי ההלכה אטור לו לבוא בקהל; עונשו מלקות ונידוי מפיו של הרב].
1. a: di iʕməl l-šħiɾa ilzmuh b-ħəɾiṃ (!), b-din ma iħəɫt zəmsija;
- b: həqq ʕlih b-malqut u-n-nədduj mən fəmm l-ħəzzən. (3)
- a: əlli iʕməl l-šħiɾa iləzzmuh b-ħiɾiṃ u-b-əd-din ma iħəɫt əz-zəmsija. (7)

37 הביצוע הנחצי של התואר חורג כאן מכל מסורת לשונית וממובנו הפשוט של המבע, שכן שם העצם məzɾa המונחץ מובנו ביוב, תעלה להובלת שופכין, בור שופכין, ולכן אין כל מקום פה.

38 בעיה"מ מתייחסים במונח זה לקריאת טקסטים על פי לחניהם המסורתיים, וכן פרקים פארא-ליטורגיים בבית-הכנסת, כגון תהלים, פרקי נביאים וכתובים, פרקי אבות ועוד. גם חוגי הלימוד והקריאה המתקיימים באופן קבוע או באופן ארעי בבתים פרטיים, כגון ערב שביעי של פסח, ליל מתן תורה, ליל הושענא רבה ולימוד משניות ופרקים מספר הזוהר, מכונים בשם זה, וערבים אלה נקראים [lilt əl-qɾaja = ליל הקריאה והלימוד]. בטקסט המחבר מתייחס כנראה לקריאת מגילת איכה בבית-הכנסת. משמעות נוספת של המונח היא לימודים במסגרת חינוך פורמלית כלשהי (מסורתית או חדשה). השווה: uliidi/bniini ka/ta iqɾa l-gmaɾa u-z-zohar. [= בני האהוב לומד תלמוד וקבלה], או: əl-qɾaja d-əš-šəkwiɾa = [הלימודים בבית-הספר (של כ"ח בדרך כלל)]. ראה גם: בר-אשר, תשמ"ה, הערה 66.

סטרופה 9

טור א: חתא ידפע לקנאס וינדק קדאם לקהאל בראשו מנחייא:³⁹

טור ב: "חטאטי עאויתי, עמרי מא נפעל נקצאן".⁴⁰

] = עד אשר ישלם את הקנס ויתוודה בפני הקהל וראשו מורכן:
"חטאטי עויתי, לעולם לא אחטא עוד".]

1. א: יעטי לקנאס (2); יכללס לקנאס (3); יתבע (!) לקנס (6)] = יתן/ ישלם את הקנס]

2. a: *hætta ixəlləş əl-qnas u-indəq qəddam l-həzzan b-ɾəşo məhnija:*

b: "hətaṭi šawiti", šəmməri ma nəffəl nəqşan. (3)

סטרופה 10

טור א: עממר מרכב⁴⁰ ליהוד מא יצאפֿר, קאלו נאס לעקול כלמא חקייא;

טור ב: "וישמאן ישורון", האגדא קאלו נאס זמאן. (1)

] = ספינת היהודים לעולם לא תפליג, אמרו בני דעת ודיברו אמת;
"וישמן ישורון", כך אמרו הקדמונים].

1. א: זאד למרכב פיה ליהוד דאיים יצאפר, כיף קאלת שזייא;⁴¹

ב: "וישמן ישורון", — יקדר עליהא, יא לכוואן. (4)

] = ספינת היהודים תמשיך תמיד להפליג, כפי שאמרו היידיים (?);
"וישמן ישורון" — הם יכולים לאמירה זאת, הו אחים.].

2. a: *šəmmər mərkəb l-ihud ma iṣəfər, qalu nas l-šqul kəlma*

həqqija ;

b: "waisman iṣoṛoṇ waibṣəṭ", qalu nas zman. (3)

39 זוהי הצורה המוסלמית של הפועל. כפי היהודים נוהגת הצורה "מחנייא" (məhnija), כמו בגרסה 3.

40 תיבה זו שייכת ללשון ה"שרח" היהודית, והיא נושאת את המובן של "חטאת", "חטא", אך הפועל "נפעל" שבצירוף נמצא יותר בשימושם של המוסלמים במבנה כזה. היהודים משתמשים במקומו בפועל "נעמל" (nəsməl), ואף בפועל "נצנע" (nəṣṣə), בלשון השרח. הפועל fšal מצוי בלשון היהודים בצמוד לפועל ʔərk במשמעות גנרית — שלילית לרוב — של עשייה. השווה: sir, a l-fašəl, a ʔ-ʔərk!

40 בערבית הנוהגת כמרוקו, הן בקרב המוסלמים והן בקרב היהודים, תיבה זו משמשת לעתים קרובות גם במובן של "רכב" או "כלי רכב" כלשהו, ואף במשמעות של "שיירה".

41 לקסמה זו אינה בשימוש נפוץ בקרב הדוברים היהודים. דרוי מביא את הצורה سجي עם המשמעות [ami intime נפש].

סטרופה 11

טור א: ברכות צאחאר ולקטורית, פעמידה ואקפין הממא ומזייא,⁴²
 טור ב: ולכוהין מעטטף תא יבארך פוק דוכאן. (1)
 [= ברכות השחר ופרקי הקטורת, בתפילת שמונה-עשרה הם עומדים בהדר ובראת
 כבוד,
 והכוהן עטוף בטליתו מברך את הקהל מעל הדוכן.]

1. a: braxut d-əṣ-ṣaḥar u-lə-qtoṛit; f-ṣmida waqfin həmma u-mzija;
 b: u-l-kuhin mṣəṭṭəf ka ibarək fuq əd-duxan. (3)

סטרופה 12

טור א: פרשה פשיר – דון גלטא,⁴³ בדקדוקים ולחפאדא⁴⁴ מרווייא,
 טור ב: ולהפטארא וכמאלת צלא פעוואד לקורבאן. (1)
 [= קריאת פרשת השבוע בספר התורה – ללא טעות, לפי כל הדקדוקים ובשטף
 לשון,
 וכן ההפטר והשלמת התפילה במקום הקרבן.]

1. a: paṛaṣa f-əs-sifər b-dun gəlṭa, b-əd-dəqduqim u-əl-hfada
 məṭwija,
 b: u-l-haftara u-kmalt əṣ-ṣla f-ṣwad l-qorban. (3)
 a: əl-pṛaṣa f-əs-sifər (5+7)

42 "המא", מֵמֶה בפייהם של יהודים ומוסלמים כאחד מצינת במרוקו "הדרת כבוד", במוכן של שידור רגש של חשיבות עצמית. לעומתה משמשת "מזייא" (mzija) בקרב יהודי תאפילת במיוחד במוכן "טובה", "תועלת". אולם הן ערכים אלה והן כל הערכים שמייחסים לה המילונים, כגון זה של רוזי או של בוסייה, אינם מסתברים בהקשר של השיר, שם מופיעים שני השמות המופשטים כצימוד סמנטי שבו היסוד השני אמור להשלים את הראשון. לפי הנחה זו הכוונה פה היא ליראת כבוד כנראה, והשם הערבי-יהודי המקביל לכך הוא "להיבא" (əl-hiba). במפנאס רווח הפתגם = mən ktərt əl-həmma zafu l-hiba [= מרוב הדרת כבוד, הוא זכה ליראת כבוד], המצמיד את שני שמות העצם בעלי ההוראה החברתית-פסיכולוגית, והמשמש בעיקר למטרות לעג.

43 השיר מתייחס לדרישות החמורות של הקריאה בספר תורה, ובמיוחד איסור החריגות מכללי המסורה. בעיה"מ התגבש פתגם המבוסס על חומרה זו, והסותר אותה בו בזמן בחינת קל וחומר. הפתגם מופיע בגרסאות שונות, והוא משמש למטרות טיעוניות, לשם הדיפת ביקורת חריפה שהוטחה בדובר (או במישהו אחר) על טעות שעשה: = gəlṭa f-əs-sifər-ḥlal [= טעות בקריאה בספר תורה מותרת!] [תאורודת ודרום-מערב מרוקו] gəlṭa f-əs-sifər ka tduz/daiza; [= טעות...עוברת] (מפנאס); = gəlṭa f-əl-məṣḥaf-ḥlal [= טעות בספר מותרת] (גוראמה).

44 המונח əl-hfada כוונתו שינון וידע בעיקר, ולכן אינו מתאים למסורת של הקריאה בספר תורה. המחבר מתייחס כנראה לשינון ולהכנת פרשת השבוע המדוקדקת על ידי שליח הציבור לפני הקריאה בתורה בבית-הכנסת.

סטרופה 13

טור א: ותפלין מטרוכא, מעללקא פוסט לבית אוו פֶצטאח תממא מרמיא,

טור ב: וציצית — פתילימהא תפססלו מן רבע רכאן. (1)

[= התפלין עזובות, תלויות בתוך החדר או זרוקות על הגג,

והטלית — פתיליה פסולים על ארבע כנפותיה.]

1. א: בתפלין יצליו בצפֶא ולקלב צאפֶי ולעבאדא בנניא,

ב: או ציצית בפתילימהא תתֶתלו עלא רבע רכאן. (4)

[= לאחר הנחת התפלין מתפללים בתום ובלב טהור, ועבודת הבורא ביושר

ובתמימות;

מתעטפים בטלית שפתיליה שזורים בארבע כנפותיה.]

2. א: או פצטאח תציבהא מרמיא (6+5+3) [= על הגג תמצאן זרוקות]

2. a: u-t-ṭfallin məṭroḳa məllqa f-oṣṭ əl-bit au f-əṣ-ṣṭaḥ ṭṣibḥa

məṣmija,

b: u-ṣ-ṣiṣit b-ptilimha ttḥəṭṭ!lo mən ṛḥəṣṣ rkan. (3)

סטרופה 14

טור א: ושבעות סיקיר וחניפות, אסאָי, לא תסאל — עסרא בוקיאי;⁴⁵

טור ב: פצרא ולגאלות זאידין פטריק לעציאן.

[= שבעות־שקר ודברי חנופה, אתה המקשיב, אל תשאל — עשר מנות לאונקיה;

גם בהיותם שרויים בצרות ובגלות הם ממשיכים ללכת בדרך המרי.]

1. ב: פצרה ולגאלות זואידין פטריק לעניין. (4) [= גם אם הם בצרות

ובגלות, הם ממשיכים בדרך העניינית.]

2. a: sbuṭa d-əs-siqir u-əl-ḥnifut, a s-sagi, la tsal — ṣəṣṣa b-uqija;

b: f-əṣ-ṣaṣa u-əl-galut zaidin f-triq əl-ṣəṣṣaṇ. (3)

סטרופה 15

טור א: עבדו לעזל ותאֶדו, ⁴⁶ עאצאוו עלא קול זליל — פעלא דוניא;

טור ב: קאוום קשה עורף, כּיף קאל רואי (!) ניאמן. (1)

45 uqija, בריבוי awaq, היא כאן יחידת מטבע לצורכי חשבונאות, ולא יחידת מידה ומשקל. ערכה עשירית מה"מתקאל", ששוויו החשבונאי עלה במרוקו במאה ה"ט על 29 גרם כסף טהור. ראה על כך: Paul Pascon et al., *La Maison d'Igh et l'Histoire sociale du Tazerwalt, Casablanca*, 1984, p. 61. כוונת הציורוף "עסרא בוקיאי" היא כביכול מחירם הזול במיוחד של שבעות־השקר ודברי החנופה של היהודים, המביא אותם להרבות בהם, ומכאן לעגו של המחבר.

46 "תאכדו" מקורו בפועל אֶחָ, אשר בבניין השלישי כוונתו להעניש, לייסר מישהו או לגנות ולנווף במישהו. כאן מופיע הפועל בצורת הסביל (המקבילה לבניין השישי). במשמעותו זו אין הפועל נמצא בשימושם של הדוברים היהודיים.

= עבדו את עגל הזהב ונענשו, המרו את פי הגבורה — מעשה אשר לא ייעשה; עם קשה-עורף, כמאמר רועה נאמן.]

1. א: זהלו או קוואו וטטאסרר⁴⁷ ועצאוו עלא קום לזליל לעאלי פדדנייא;
 ב: קום קשה עורף, כיף קאל ריאו (!) נאימאן. (4)
 = נתבלבלה עליהם דעתם, התייהרו, התאנו ונטפלו לעמו של האל העליון על כל היקום;

עם קשה-עורף, כמאמר רועה נאמן.]

2. a: ʕəbdu l-ʕzəl u-ttaxdu u-ʕəddau (!) ʕla l-qum əz-zlil⁴⁸ — fəʕla dunija;
 b: qum qsi ʕurif! kif qal ʕoʕi niʕiman. (3)
 b: qaum qisi ʕurif (5)

סטרופה 16

טור א: מא כֵּאֲפֹ מן לכרים בעד מא רפעהום ופכהום מן לעבודייא;
 טור ב: רבעין סנא פלמדבאר עאייסין בלמאן וסלואן. (1)
 = לא התייראו מהאל רב־החסד שהוציאם והצילם מעבדות;
 ארבעים שנה במדבר ניוונו ממן ומשלווים.]

1. a: ma xafu məl l-klim⁴⁹ mən bəʕd ifəʕhum u-fəkkhum məl l-ʕbudija;
 b: ʕəbʕin sana f-əl-məḏbər ʕaisin b-əl-man u-s-əlwān. (3)

סטרופה 17

טור א: עטאהום תורה מתבכתא על ידי משה וקאל: תבתו לוצייא,
 טור ב: מן פוק זבל סינאי מן גמאם ועמוד לעאנאן. (1)
 = נתן להן את התורה מסודרת על ידי משה ואמר להם: קיימו את המצווה,
 מעל הר סיני מתוך הערפל ועמוד הענן.]
 1. א: עטאהום טורא מכתובה (2) = נתן להם את התורה כתובה על ידי

47 מקורה של הצורה ʕaʕʕu בפועל ʕaʕʕ עם הנחצת כל העיצורים, כתוצאה מביצועו הנחצי של העיצור האחרון |ʕ| בערבית המדוברת. במימוש הפונטי המופיע כאן מידמה בנוסף לכך העיצור הראשון |d| לעיצור השני בתכונת חוסר הקוליות, ותופעה זו חריגה בעיה"מ לגבי פועל זה: dsr > dʕr > ʕʕr.

48 בגרסה 3 חל כנראה שיבוש בטור זה. תרגום הטור כלשונו: 'נהיו לעוינים כלפי העם הגדול (!)'.
 49 במסורת היהודית במרוקו, הכינוי əl-klim — כנראה קיצור של kalim əl-ʕaḥ — 'שדיבר עם האל' — מיוחד למשה רבנו. כאן צ"ל əl-krim [=האל רב־החסד]. בטקסטים ספרותיים ובדרום־מזרח מרוקו רווח גם הביטוי "כארים אלאה" לגבי משה רבנו.

משה (!) ; עטאהום תורה מנכתא (!) ⁵⁰] = נתן להם את התורה שהנביטה].

- a: ʕṭaḥum əṭ-ṭora mtəbbta ʕla idd musi u-qal: təbbtu l-uṣaja! 2.
 b: mən fuq zbel sinai b-əl-ḡman u-ṣammud əl-ṣanan. (3)
 a: ʕṭa-lhum əṭ-ṭora ʕla idi musi u-qal: təbbtu l-uṣija! (7)

סטרופה 18

טור א: אין ימונה בגוי, קאלת תורה על לימית פלבשאר א והנייא,⁵¹
 טור ב: אפלו בקבר דלתים שנא, יא לְוֹאן. (1)
] = אין אמונה בגוי, בישרה התורה — באמת — בקול מענג.
 אפילו בקבר ארבעים שנה, הו אחים.]

1. א: לא אמונה בגוי (6) ב: ואפילו פלקבר ארבעים שנה, יא לכוואן (4)
 a: en emuna bagguj, qalt ṭ-ṭora ʕəl l-imut (!), ha l-bṣaṣa u-hnija; 2.
 b: afillu baqqibir dəltaim⁵² sana, ja l-xwan. (3)

סטרופה 19

טור א: ברכת ליבאנא עלא דיאהא, קאל לחזאן, ולמגלא מזרייא,
 טור ב: סעודאת פורים על נפאלא די האמאן. (1)
] = ברכת הלבנה לאור הירח, ציוה הרב, וקריאת המגילה בשטף,
 סעודת פורים לזכר מפלתו של המן.]

1. א: ולמגלה מזרייא. (3)] = וקריאת המגילה רהוטה].
 a: bərkət əl-libana ʕla djaḥa, qal l-həzzan, u-əl-mgəlla məzdija; 2.
 b: əṭ-ṭəṣot u-s-ṣot — ma tṣəmməṣ bḥəṣ əṭ-ṭofaṣ.⁵³ (3)
 a: u-l-mgəlla mzərrija (7)

50 זוהי כנראה טעות כתיב, במקום "מתכתא". התבה "מנכתא" משמשת גם בהוראת "משוכצת/מתושבצת (באבנים טובות)", שאין לה מקום בשיר.

51 אין לחשוד במחבר שהוא מתכוון כאן במונח "תורה" לתורה שבעל-פה. הוא פשוט היה משוכנע שאמרה זאת כתובה בתורה, אולי משום היותה נפוצה כל כך בפייה של יהודי מרוקו. גם מוסלמים אחרים שהכירו במרוקו את האמרה היהודית, שלא החמיאה להם, נפגעו קשות ממנה והזכירו אותה ליהודים במצבים שלא היו נוחים להם. על כל פנים, המשורר האמין שאמרה זאת מגלמת את אחד העקרונות הבסיסיים של היהדות ביחסה למוסלמים (ולעמים אחרים), והוא הדגיש את הבשורה כביכול שבהתנהגות זו ("בשארא"), וכך את העונג והחדווה שהיא משפיעה כביכול על הרגשתם של היהודים ("הנייא"). אין צורך להדגיש, שלגבי הדוברים היהודיים אמרה זו הייתה אחת מני רבות אחרות שדרכן הם הביעו את יחסם ועמדתם כלפי המוסלמים, ללא כל ייחוס חשיבות יתרה לאמרה על פני מקבילותיה ומשלימותיה. ראה גם הערה 140 להלן.

52 ראה בהמשך ההבדל המהותי שבין "דלתאים" לדלתים", בפרק על הלשונייא.
 53 טור זה שייך לסטרופה 21, והוכנס כאן בידי המעתיק בטעות. סטרופה 21 חסרה בגרסה 3.

סטרופה 20

- טור א : פדיון לכוהין, זידלו פטר לחמור, ראה חובא רסמיא ;
 טור ב : תבת תריאג מצוות, לא תבכע גרת סיטאן. (1)
] = פדיון הבן וגם פטר חמור, זוהי חובה מהתורה ;
 קיים תרי"ג מצוות, אל תשעה לפיתויי השטן.]
 1. א : פֶּדְיוֹאן לְכוּהִין, זִידְלוּ פֶּלְכְבוּד לְכַתִּיר (!) ראה וובבא (?)⁵⁴ רצמיא,
 ב : תַּבְּת תְּרִיאַגְ מִצְוֹת, לֹא תִדְבְּכַע (!) גֶּרֶד צִיטָאן. (4)
] = בהתכנסות עם הכוהן, הוסף על הכבוד הרב שאתה רוחש לו, שכן זוהי חובה (?)
 מהתורה ;
 קיים תרי"ג מצוות, אל תעשה את רצון השטן.]
 2. ב : גֶּרֶד צִיטָאן (2) ; גֶּרֶד אטופאן (!) (6).
 3. a: pidjun l-kuhin, zid-lu piṭəṛ l-ħamoṛ, ɾəħ ħuba ɾəsmija;
 b: təbbəʃ tarjag micvot (!), la ttəbbəʃ ɡdər⁵⁵ əṣ-ṣiṭaṇ. (3)

סטרופה 21

- טור א : קאלת תורא : נסרו דין ולמילא על לימית, ולפריעא מחדדיא ;
 טור ב : תַּפְּסוּט וּסְטוּט — מא יעממר בחר טוֹפָאן. (1)
] = אמרה התורה : שמרו חוקי הדת ומצוות המילה כהלכתה, כולל הפריעה ;
 מעשי טיפשות ודברי שטות — כמלוא ים ממבול.]
 1. ב : תַּפְּכִירָא דִּי סִידְנָא אַבְרָהָם מַעֲטִיית מוֹל דוּנִיא. (7 בכתב)
] = זכר לאברהם אבינו, מתנת ריבון העולמים.]
 2. a: qalt t-ṭoṛa : nəṣro d-din u-əl-məlla (!)⁵⁶ ʃəl l-imit, u-l-friṣa⁵⁷
 məħdija,
 b: təʃkiriṣ ʃəl l-abut, ʃəl z-zdud u-l-xwan. (7 מושר)

סטרופה 22

- טור א : תסתִפֵּאת למאזון, רממו לחאבירו, דבירלו בלאסוניא ;
 טור ב : "הננח לכֵּאלַב יליך, בארך למוציא בלֵפֵּנָאן." (1)

54 לא הצלחתי לפענח תיבה זו. אולי טעות או שגיאת כתיב יש כאן ?
 55 דומה שהייתה כאן שגיאת כתיב. — "גדר" במקום "גֶּרֶד", המשותף לרוב הגרסאות. ל"בגידת השטן" אין שייכות לטקסט.
 56 במקום əl-mila העברית (ברית מילה) הנדרשת כאן, קרא המסרן əl-məlla הערבית, שכוונתה "דת", "אמונה" וכדומה, כנראה תחת השפעת שם העצם הקודם əd-din, שהוא חלק מצירוף ככול ונפוץ בעייה"מ, [בלא דת וללא אמונה, כופר בעיקר, התנהגות חסרת כללים מוסריים כלשהם].
 57 ביצוע זה ב-[f] של המלה העברית "פריעה" חורג ממסורת הביצוע של יהודי מרוקו.

= עריכת שולחן ליל שבת, רמז לחברו ודיבר אתו בלשון הסתר:
 "תן לגוי ללכת, בוך את ברכת 'המוציא' בהידור".]

1. ב: קאל לכאלאב: לין! בארך בראַכַת למוצי בתפנאן. (2)
 = אמר לגוי: לך! ובירך את ברכת המוציא בהידור.]

ב: ובארך למוציא בתמאר (!). (4) [= ובירך את ברכת המוציא בכובד
 ראש.]

2. a: tæstift əl-mazun, řəpm̄z l-l-ħabir u-tazbir-lu⁵⁸ b-əl-lasunija:

b: nnaħ əl-xalab ilix u-bark əl-ṣoḡi b-ət-təfnan. (3)

טורופה 23

טור א: ולגניבא ולגזיל ונבילא ונדויים סייכו פרסעייא,

טור ב: פלמאדא ולמסקאל וטריפא — בגדו (!) ובהתאן.⁵⁹ (1)

[= מעשי גניבה וגזל, אכילת נבלות ונידויים, משייכים לעדת הרשעים,
 בענייני מידה, משקל ובהמה טרפה — הלם ותדהמה!]

1. ב: ולכשר פלמידיה, ולמסאמם פוק למשקל (!?) — בגד ובהתאן. (4)
 [= דברים כשרים על השולחן, וכן זרי פרחים על המשקל (!?)].

2. a: əl-ḡniba u-əl-gizil u-n-nbila u-ən-nədduj siixu f-əř-řəḡḡija;

b: f-əl-midda u-əl-misqal u-t-řřefā — bəḡd u-bəħtan. (5 מדוקלם)

58 זוהי הגרסה היחידה שבה מופיע פועל זה "תזבירלו" (=תסביר לו), שאינו נהוג כלל בלשונייא
 לא מבחינת ערכו הלקסיקלי של הפועל ולא מבחינת צורת העתיד המשמשת כציווי. השיבוש
 נובע מהזדהר לא מודעת של מבנה מורפולוגי-תחבירי הרוות בעברית המדוברת בארץ
 לתחביר הלשונייא, כאשר המעתיק קלט בצורה לקויה את התיבה "דברלו", שביצועה
 כ־d²əbbir-lu, היינו עם חיכוך פחות או יותר מודגש של העיצור השיני |d| הנפוץ ביותר
 במרוקו.

59 גם בפירושו של צירוף זה התקשו המסרנים, וזאת בגלל זרותם של מרכיביו הלקסיקליים
 ללשונם המדוברת. הצירוף הוא "בגד ובהתאן", כמו בגרסה 4, ולא כמו שכתוב כאן או כמו
 שמבוצע בגרסה 3 המושרת. השרוש |bəd| אינו מנוצל כלל בערבית לגווניה השונים, והצורה
 המופיעה כאן נגזרה למעשה מ־|bət|, לאחר הידמות העיצור האחרון לשני בתכונת הקוליות:
 <bgt>bgd. לפי בלאשר, بَغْتُت הוא אירוע פתאומי, בלתי צפוי והפועל בבניין השביעי כוונתו
 להישאר נדהם, להיות שרוי בתדהמה. גם השרוש של שם העצם הצמוד |bht| נושא אותה
 משמעות של תדהמה והפתעה גמורה (ראה: בלאשר ובוסייה, בערך זה). בעיה"מ משמש
 השרוש |bht| באותה הוראה, אך הוא נושא משמעות נוספת בהקשרים מסוימים של רברבנות
 ורהבתנות, וכן של העמדת פנים: [as had əl-bħut? =מה ההתרברבות הזאת?]. באחד השירים
 שהקלטתי מפי יוצאי גוראמה שבאזור תאפיללת מופיע הטור הבא: bnaḡəm bəħħar u-lsanu
 bahhat [=האדם רהבתן ולשונו כולה העמדת פנים]. לבסוף יש לציין כאן שוב, שהצורה
 "בהתאן" בשיר היא הארכה פואטית-פרוודית של "בהת", ולא הצורה המקורית بَهَات
 הקיימת גם היא, אך במשמעות של הוצאת דיבה, של שקר, שאין לה מקום בשיר.

- a: əl-gniba u-əl-gizəl u-ən-nbila u-ən-nəddujim siixu f-əṛ-ṛəṣṣija,
 b: əl-mədda u-əl-misqal u-ṭ-ṭriṣa — bəgd u-bəhtan (!). (3)

סטרופה 24

- טור א: וסדום ועמורא תיבכרו; מן סום פֵעלהום דחאו⁶⁰ פֵלהיב קוייא.
 טור ב: לגבורא חאמורא תהד עוג מלך הבשן. (1)
] = סדום ועמורה הלכו לאבדון; משום מעשיהם נשרפו בלהבות-אש.
 האל הגיבור והנורא הכניע את עוג מלך הבשן.
 1. א: בקאוו פלהוב קוייא (4); מן דון פעלהום (3+5+6)] = בגלל מעשיהם הרעים].
 ב: לגבורה לעזיזא תהזו (!) עוג מלך הבשן. (4)] = האל הגיבור והנערץ הכניע את עוג מלך הבשן].
 2. a: u-sdum wa-ṣamurā tibbdu mən dun fṣəlhum dḥau f-lhib qwija;
 b: əl-gḃurā ḥamurā thədd ṣug milix habbasan. (3)

סטרופה 25

- טור א: ולא[ס]ם מא יכפא, נביינו להלין תורא דאת לישראלנייא;
 טור ב: עומאר סופאני בעיר הנקרא מאזאגאן. (1)
] = שמי לא יישאר עלום, אגלהו לאנשי התורה והדת היהודית:
 עומר סופאני הגר בעיר הנקראת מאזאגאן].
 1. a: u-l-isəm — ma ixfa, nbiinu l-ahlin ṭ-ṭorā, d-dat l-iṣorənija;
 b: ṣumār əs-sufani bi-ṣir hanniqriṭ maḏaḡan. (3)

4. הקטגוריות הלקסיקליות-סמנטיות של היסודות העבריים

4.1. בהשוואה לגרסת ההתייחסות, ניתן להסביר את חילופי הנוסח שביתר הגרסאות על פי אמות-מידה שונות הנוגעות הן למישור הסמנטי והן למישור המורפולוגי

60 זהו פועל שמקורו עלום במשמעותו זו של מצב נמשך. פועל זה נתקלתי בו בשימוש זה גם בשירת יהודי גוראמה בלבד, וזאת בהשוואה לעשרות המסורות הקהילתיות המיוצגות בהקלטותיי. השימוש בפועל מיוחד זה יכול אולי לשמש לנו אם כן כאינדיקציה לגבי מוצאו הגאוגרפי של המשורר עומאר סופאני, או לפחות של משפחתו. הוא היה תושב מאזאגאן בזמן כתיבת השיר, אך הוא נולד כנראה באזור תאפיללת, שם הספיק אולי להתודע ליהודים וללשוונותיהם באופן חלקי לפחות. הפועל dḥa במובנו המקובל של גירוש רווח בקרב היהודים והמוסלמים כאחד. ראה שימוש כזה בפתגם המצוטט בהערה 39 לעיל [ראה עם זאת את שנאמר בהערות 6, 7 ו-8 לעיל].

והפונטי, כגון: מניפולציות טקסטואליות, קשיים בהבנת ביטויים מסוימים בטקסט המקורי, ניסיונות להתאמה ברורה יותר בין ההיצגים הגרפיים לבין ההיצגים הפונטיים של היסודות העבריים או הערביים, וכן תיקוני לשון במרכיב העברי של השיר.

א. עיקר החילופים מקורם בשינוי מודע של תכנים מסוימים בגרסה המקורית, אשר נתפסו בעיני המבצעים ו/או המעתיקים היהודיים של השיר כמסרים אנטי-יהודיים חריפים במיוחד. התיקון הנפוץ הוא זה המופיע בטור הראשון של הרפרין, שבו מובעת קללה נמרצת כלפי היהודים. בשיפוץ מוסבת הקללה למוסלמים מבלי שיהיה צורך להכניס שינויים כלשהם בטור השני, שכן התכונות השליליות המצוינות בו מתייחסות, בהתאם לשימושן היהודי הרגיל, לנושא תימטי שונה, אך מקובל בהקשרים הטבעיים של השיח היהודי — המוסלמים. רק בגרסה 4 השינוי בנושא הקללה הוא כפול, גם קיבוצי וגם אישי. בנוסח אחד של הרפרין המעתיק מקלל את כלל המוסלמים, ובנוסח שני מדובר במחבר השיר עצמו, שאליו מיתוספת התכונה "ממזר" בטור השני.

גרסה 4 זאת היא גם היחידה העורכת שינויים מרחיקי-לכת בסטרופות שונות של הטקסט המקורי, ומנהלת מעין דו-שיח סמוי עם מקור זה. בגרסתו המשופצת המתקן מזים טענות אנטי-יהודיות, אם מפורשות ואם מובלעות, של המשורר המוסלמי נגד עם ישראל והתנהגותם הדתית היומיומית של היהודים. דו-שיח פולמוסי כזה אתה מוצא באזהרה להתרחק מענייני היהודים (א1), בהבעת הביטחון שנצח עם ישראל לא ישקר (א10) ושעם ישראל אינו שחצן (ב10), בהעלאה על נס של הכבוד הרב שרוחשים היהודים לתשמישי הקדושה (א13-ב) ולכוחנים שביניהם (א20), בהכחשת האשמה במרי מתמיד נגד האל (ב14), וכן בהסבת תכונות השחצנות והרשעות כלפי המוסלמים עצמם (א15).

ב. לפוליפוניה⁶¹ גלויה זו של הטקסט, המפעילה קולות יהודיים לצד — ונגד — קולו של המחבר המוסלמי, עם כל הדעות הקדומות והסטראוטיפים שהוא נותן להם ביטוי בשירו, מצטרפת פוליפוניה סמויה שמקורה בשונות הלשונית של גרסת המקור, שלשון "המלחון" משמשת בה כלשון תשתית, וכן בלשונם הערבית היהודית של המסרנים והמעתיקים היהודיים. חלק גדול מהשינויים ואף מהזרויות שאתה מגלה בהערכת צירופים ערביים שונים נובע מכך, שאין הם שגורים בפיהם של היהודים, כגון "חגד וחרבאן" (ב2) או "בגד ובהתאן" (ב23). בשונות לשונית זאת תלויים גם הבדלי צורות פונטיים ומורפולוגיים שבלקסמות שונות בטקסט:

61 על מושג הפוליפוניה, שהוא מרכזי בניתוח הפואטי והלשוני המוצע במחקר זה, ראה: דיקרו, 1980, 1983 ו-1984.

"(בראשו) מנחייא" המוסלמית לעומת "מחנייא" היהודית, "(תבבתו) לוצייא" (l-ušija) (א17) המוסלמית כנגד "לוצאייא" (l-ušaja) היהודית.

ג. הגרסאות של ההדיות — 1, 2, 3, 4 ו-7 — נבדלות מאלה של יודעי העברית — 5, 6 ו-8 — שהעתיקו ו/או ביצעו אותן בארץ, כאשר העברית המדוברת והכתובה משמשת להם כשפת יומיום וכשפת תרבות. לעומתם, הראשונים כתבו ברובם את הטקסט עוד במרוקו, ללא ידיעה כלשהי או ללא ידיעה מספקת בעברית שמחוץ לשיח ולטקסטים הערביים-יהודיים. הכתיב העברי שלהם רחוק לעתים מהכתיב הסטנדרטי של המלים העבריות המוצגות בטקסט. "שיבושי כתיב" אלה מקורם למעשה בניסיונם הלא-מודע לרוב של המעתיקים-הדוברים לתעתק באותיות עבריות את הגייתם המסורתית והחיה של הלקסמות העבריות ששוקעו בערבית היהודית, מה גם שיש לשער, שרובם לא ידעו את הכתיב הסטנדרטי על בוריו. לדוגמה, המלה "טיפשות" (א21), הנהגית בדרך כלל במרוקו ət-ʔəʃʃot , מתועתקת בצורות שונות: "תפסוט" (1), "טפצוט" (2), "טפשוט" (4), כאשר הנחציות של העיצור האחרון (ʔ) מיתרגמת לאות טית, ושל העיצור ʃ לצדי או לסמך. כמו כן המלה "שטות", הנהגית əʃ-ʃot , עם הנחצה מלאה לרוב, מתועתקת כאן "סטוט" (1) ו-"צטוט" (2 + 4), מאותן סיבות של התאמת הכתיב להגייה המקובלת במרוקו. גרסה 4, שמקורה ממוגדור, נבדלת גם כאן מיתר הגרסאות. שלא כמקובל בכתיב הערבי-יהודי במרוקו, הדגש החזק שבמלים העבריות או הערביות-יהודיות מוצג בה לרוב באותיות כפולות, בין שהדגש נובע מהכפלה מורפולוגית של העיצור ובין שהוא נובע מהכפלת העיצור הראשון של שם עצם המתחיל בעיצור המדמה את תווית היידוע "ל" (מה שקרוי "אותיות שמש"). במקרה הראשון מופיעות צורות כגון: "למצצות" (א4), "לחזואן" (א19), "נפפלא" (א19), "רממוז" (א22), "דבברלו" (א22), "ונדרוי" (א23). במקרה השני יש לנו צורות כגון: "ששעאיד" (א5), "ששרח" (א5), "צצלאל" (א7), "זזודוד" (א7), "פדדין" (א8), "ננקצאן" (א9), "בצצפאל" (א13), "בננייא" (א13), "פדדניא" (א15), "צציטאן" (א20), "בללשונייא" (א22).

ד. שינויי נוסח נוספים נובעים כנראה מרצונם של המעתיקים או המסרנים לתקן מה שנראה בעיניהם כטעויות דקדוקיות הכוללות לעין ולאוזן, במיוחד בתחום התאמת המין של התואר לשם העצם העברי שאליו הוא מוסב: "ברכות טובוט / טובות" (א2) שבגרסאות 4 ו-7, במקום "ברכות טובים" של יתר הגרסאות, השומרות כנראה על הנוסח המקורי; או "בעיר הנקראת" (א25) בגרסאות 3, 5 ו-6, במקום "בעיר / בעיר הנקרא" שבגרסאות 1, 2, 4 ו-6.

ה. לבסוף, חילופים שונים מקורם בפעולות סמנטיות או פונטיות, לא-מודעות לרוב, אך שכיחות ביותר בהעברת טקסטים בעל-פה או בהעתקתם, כגון החלפת לקסמות מסוימות בלקסמות נרדפות: "בקאו" שבגרסה 4 במקום "דחאו" (א24) בכל יתר הגרסאות, או החלפת צורות פונטיות מסוימות בצורות פונטיות קרובות להן: "איית

עכו/עככו" שבגרסאות 2, 4, 5 ו-7 במקום "איית חכו/ חאכו" (טור א של הרפריץ) בגרסאות 1 ו-3, לדוגמה.

4.2. הערות אלה הן הדגמות בלבד של תופעות נפוצות כל כך וחסרות סדירויות במערכת המסורות של טקסט כלשהו, במיוחד אם הוא נמסר או מבוצע במלואו או בחלקו בעל-פה. אולם, עם כל הסכמטיות שבהגשתן, הדגמות אלה עשויות לעזור לנו להבין את ההיגיון הפנימי הפועל לעתים מאחורי צורות כתיב מוזרות ומשובשות לכאורה או מאחורי צורות ביצוע ומימוש, וגם מאחורי שינויים טקסטואליים רחבים יותר. על סמך הערות אלה נציג כאן את הלקסיקון העברי שבקצידה של ע"ס ושל יסודות ערביים-יהודיים הסמוכים לו מבחינה תחבירית או סמנטית, על פי הגרסאות השונות של הטקסט. ננצל פרק זה גם כדי להעיר הערות לשוניות מתבקשות לגבי לקסמות עבריות שונות ושימושיהן בערבית היהודית של יהודי מרוקו (=העיה"מ, להבא). היחידות הלקסיקליות שתסומנה בכוכבית* תופלנה בהמשך, במסגרת הצגת העניינים הלשוניים בפרקים הבאים.

מבנה הלקסיקון שיוצג כאן אינו יוצא תמיד במפורש מתוך השיר. לעתים הוא מובלע וסמוי בתוך האמירה של המשורר, וקטגוריות לשוניות-תרבותיות רבות-חשיבות בטקסט אינן מוזכרות בשמן, כגון השבת — פרט ל"שבת איכה" (א6) — אף על פי שמושגים ותיאורים רבים מתייחסים אליהן במישרין ומאפיינים אותן מבחינה דתית ותרבותית. מלבד זאת, אין הבתים או הסטרופות מאורגנים לפי סדר תימטי עקבי או לפי עקרונות סמנטיים ברורים, והסדר הלקסיקלי-סמנטי המוצע כאן מציג אם כך פעולת שחזור וארגון מטא-לשונית ומטא-טקסטואלית, התואמת את התיזה המרכזית במסגרתה נערכים הדיונים הפואטיים והבלשוניים בשימושים במרכיב העברי שהמחבר עושה בשירו.

הלקסיקון העברי, והיסודות הערביים הסמוכים לו, מאורגן כאן בשבע קטגוריות סמנטיות בעלות מבנים היררכיים או מבנים מאגדיים או מבנים מעורבים,⁶² הכוללות הן מושגים וצירופים מושגיים והן מבעים וקטעי-שיח המופיעים כולם בקצידה

62 מבנים לקסיקליים היררכיים הם מבנים שכולטים בהם יסודות היפונימיים והיפונימיים, כאשר הטקסונומיה הפנימית שלהם בנויה על יחסי דירוג ושליטה סמנטית בין היסודות השונים. במיזן שלפנינו אין כמעט מבנים היררכיים מובהקים, וזאת משום קוצר היריעה של השיר ומשום שיטתו הפואטית של המחבר, המבוססת על התרשמויות ולא על שיטתיות, כפי שיובהר להלן. על מבנים לקסיקליים כאלה, ראה: לאיינס, 1978.

מבנים לקסיקליים מאגדיים הם אותם מבנים שהיסודות ערוכים בהם לפי יחסי סמיכות ויחסים של קרבה סמנטית, או לפי שייכותם המשותפת לקטגוריה רחבה הכוללת אותם. כמעט כל הקטגוריות המוצגות כאן הן מהסוג הזה, אם כי מתלווים אליהן לפעמים יחסים היררכיים חלקיים, ולכן ניתן לראות בהם מבנים מעורבים.

שלפנינו. אולם, מפאת הממדים הקטנים של הטקסט, אין צורך להדגיש שקטגוריות אלה חסרות במהותן, ומופיעים בהן היסודות העבריים שבשיר בלבד. שבע הקטגוריות הן: יסודי הדת היהודית, מחזור השנה היהודי, הפולחן הדתי, ענייני לשון, התנהגויות פסולות, התייחסויות הסטוריות, יחסים בין יהודים למוסלמים.

א. יסודי הדת היהודית

א.א. האל

224: לגבורא חאמורא (1), חמורא (2), לגבורה חמורה (3+5+6), גבורה חמורה (7), לגבורא לעזיזא (4)*.

[השווה את השמות המוסלמיים: זליל (15א), לכרים (16א).⁶³]

א.ב. התורה

221: תורא (1), טורא (2), תורה (4+6).⁶⁴

63 בעיה"מ שמות וכינויים רבים לאלוהי ישראל: חלקם ממקור ערבי מובהק ורובם ממקורות עבריים, חלקם משמש בכל התפקידים התחביריים של המשפט או המבע וחלקם ככול לתפקידים מוגדרים או מופיע בתוך צירופים מיוחדים, חלקם בשימושם של כלל הדוברים וחלקם בשימושם של רבדים חברתיים-תרבותיים מסוימים או של קהילות מסוימות בלבד. השמות *mulana* [= אדוננו, ריכוננו], *ṣabbī* עם ההרחה *sidi ṣabbī* או *baba ṣabbī*, מקורם מוסלמי והם משמשים כפי דוברים בקהילות שונות, אם כי שני הכינויים האחרונים מופיעים בשיחן של הנשים והאחרון גם בפיהם של הילדים במיוחד. השמות העבריים מופיעים בעיקר בלשון הגברים, אך אחדים מהם מופיעים בלשון הנשים בלבד או בעיקר, כגון *kabjaxul* ("כביכול") או *kabjaxul l-šziz* ("כביכול לעזיז"), המופיעים בלשונות שבועה או בלשונות ברכה שבפי הנשים בעיקר או "שדי", המופיע תמיד בלשון ברכה *asəddai mšak!* [= אל שדי יהיה אתך!] או *asəddai* בקיצור, שאומרות הנשים לעידוד ותמיכה בילד שנפל או התעטש. השם רווח בקהילות עמק הסוס ומופיע תמיד בצורתו הברברית המתאפיינת בתחילית *a-*: *asəddai*. בתאפילת הצירוף "שם שדי" המשמש כינוי למוזוה משמש גם כינוי לבורא. השמות "הקדוש ברוך הוא" (*ḥəqqadusbaṛuxu*) וכן "ה' יתברך" (*ḥəssimitḥəṛax*), המורכבים מכינוי אלוהי וממאמר מוסגר הבא לתאר את הכינוי שנתפש כשמו של האל, וכן *itšalli simu* ("תעלה שמו (לעד)"), שמקורו למעשה בנוסחה מוסגרת הבאה תמיד אחרי הזכרת שם האל, מופיעים בעיקר בלשון תלמידי חכמים ובלשון הדיוטות, אם כי נשים צדקניות משתמשות בהם גם הן. השמות "ה'" (*ḥəssim*), "האל", וכן "רחמנא" הארמי, מופיעים בצירופים עבריים כבולים בלבד ולא בנפרד, ורווחים בלשונם של הגברים בלבד: "ה' יצילנו", "בעזרת ה' / האל (ובישועתו)", "שבח לאל", "רחמנא ליצלן"; ביצועם הפונטי מתאפיין במגוון רב של היצגים בהתאם לנתוניו החינוכיים של הדובר. בלשונם של תלמידי חכמים מובהקים מופיעים גם בתפקידי פנייה ישירה (צורות ווקאטיב) הכינויים: "רבונו עלמין", "רבונו של עולם", "רבונו העולמים", "רבונו עולמים", "אדון העולמים", והם נפוצים במיוחד בטקסטים בין-לשוניים, דידקטיים-הלכתיים או דרשניים.

64 השם "תורה" נושא לרוב בעיה"מ משמעות רחבה של יהדות כמקצוע לימוד פורמלי או בלתי פורמלי או כמקצוע דתי. השווה: "מא כאן חתא ואחד די כאן יקדר יחל פמו קדאמו פתורה" [=לא היה אף לא אחד שיכול היה לפתוח את פיו לפניו בענייני תורה] (שבח צדיקים, ג, 31);

- A1: דין תורה (1+3+5+6+7), דין תורא (2), דין התורה (4).⁶⁵
 A25: דאת לישורונייא (4+1), לישורונייא (2), דת לישורונייא (6+5+3),
 ליצורונייא (7).*

[השווה את השמות המוסלמיים: דין (A21), לקוואעד דינייא (A4)].

א.ג. המצוות

- A20: (תבת) תריאג מצוות (4+1), תרי"ג (6+5+3+2), מצווט (2).
 A20: חובה (רסמייא) (1), חובא (2).⁶⁶
 [השווה: לוציא / לוציא (A17)].

א.ד. מצוות ספציפיות

- A21: למילא (2+1), למילה (4), למלה (7).⁶⁷
 A21: לפריעא (מחדייא) (2+1), לפריעה (4), פריעה (4).⁶⁸

“כאן דימא יקום פליל יקרא תורה קדושה” [=היה קם כל לילה ללמוד בתורה הקדושה] (שבח חיים 55); “ועבבאה קראלו תורה” [=לקח אותו ולימדו תורה] (שם, 7). במובן זה קרובה הלקסמה “תורה” למונח הערבייהודי בעל הצורה הברברית “תאיהודיית” (taihudiiit). אחד הפתגמים הרווחים בקהילות שונות במרוקו, בתארודנת בין היתר, הוא *ḥad ḥad-ḥaxam-ḥašo xabja mən ḥ-ḥoḥa* [=נפלה התורה לתוך עור הכבשה (היינו על השטיח שעושים מעור הכבש)], הנאמר על תלמיד חכם או בנו של תלמיד חכם שאתרע מזלו והתחתן עם בת עַם־הארץ או עם אישה רעה. על תלמיד חכם מובהק שמילא כרסו תורה אומרים בתארודנת: *had ḥad-ḥaxam-ḥašo xabja mən ḥ-ḥoḥa* [=רב/תלמיד חכם זה, ראשו כחבית מלאה תורה].

ראה הערה 32 לעיל. 65

התיבה “חובה” מופיעה בלשון הגברים ובמיוחד בלשון תלמידי חכמים במובן של חובה דתית 66

בעיקר. השווה את המבע של דובר ממפנאס: *f-ḥal-maḥoḥ, əḥ-ḥajmaḥ kəllhum kanu ḥoḥa* [=במרוקו כל הצומות היו חובה, היינו כל יהודי ראה חובה לעצמו לצום את כל הצומות].

67 “למילה” (*al-mila*), בריבוי “למיאלי” (*al-mjali*), מסמנת את מכלול הטקסים הדתיים

והחברתיים המתלווים למצוות ברית המילה. שיר נשים מתארודנת מתחיל בטור *ma zink, a lilt*

al-mila! [=מה יפית, ליל המילה! היינו הלילה שלפני הברית]. השווה: “נמסי לואחד למילה

ונסבת תמא” [=אלך לי לאיזה בית שמתקיימת בו ברית מילה, ואשהה שם בשבת] (שבח חיים,

32). מפייהם של נשים וגברים מדרום-מערב מרוקו שומעים לעתים את השם “אליהו הנביא”

(*al-jauhənnabi*) במובן זה של טקסי ברית המילה: *al-jum kain waḥd aljauhənnabi* [=היום

מתקיימת ברית מילה באיזה מקום]. קיום המצווה בידי בני המשפחה מתורגם לצירוף

“עמל/יעמל למילה”, בעוד שביצוע המילה עצמו בידי המוהל מסומן דרך הפועל *xəttən* או

דרך הפועל *mijəl* (“מילל”), שנגזר מהשם *mila*. בלשון נקייה *al-mila* מסמנת את אבר המין של

הזכר. רק בצירוף הטכני המקצועי של המוהלים “מילה ופריעה” (*mila u-priša*) שומרת

הלקסמה “מילה” על משמעותה המקורית בלשון חז”ל.

68 דומה שיש כאן טעות אצל המחבר. במקום “ערלה” הוא מדבר כאן על “פריעה”, שכן מה

ששומרים זו הערלה. לאחר פעולות הקריעה והכיסוי של אזור הערלה, פעולות החייבות

להתבצע ללא הפסקה ביניהן, מניח המוהל את הערלה בצלחת מלאה חול. יש השומרים אותה

כך, ויש הקורבים אותה מיד. בקהילת תארודנת נהגו נשים להשתמש בערלה כסגולה נגד עקרות

(הן נתנו אותה לנשים עקרות כדי שתבלענה אותה) או כתרופה (לאחר שהתייבשה, היו משרות

- א4 : לעגאלה (1), לעאגאלא (2), להאגעאלא (3), להעגלה (4), להגעלה (5+6).⁷⁰
 ב2 : למצות דלכאשיר (1), דלכשר (3+6+7), למצוט דלכשיר (2), למצצות
 דלכשיר' (4).^{*}
 ב3 : (למסאמם⁷¹ פוק) שולחן (1), שלחן (5+6), סולחאן (2).⁷²

ג. המלה "ברכה" משמשת בעצמה כנוסחת ברכה במובן של "לרוויח!", "לבריאות!" בתגובה לאמירת תודה שמשמיע אורח או כן-בית שהוגש לו אוכל או שתייה: braxa!
 ד. בהוראת "די!", "מספיק!" בנוסחה הנפוצה בקהילות רבות, braxa, a ðaxam!, שהקהל משמיע כשהוא רוצה להפסיק דרשה או נאום של רב או תלמיד חכם שמתארך יתר על המידה. שימוש זה הוא למעשה לשון מיתון והסוואה של הנוסחה הערבית *baṣaḳa!*, שמשמעותה זהה, וזאת כדי לבטל או לפחות למתן את חוסר הנימוס שבדרישה מהנואם להפסיק את דבריו.
 ה. בתארוונת ובקהילות עמק הסוס, הצירוף *lilt al-braxa* הוראתו "ערב החופה", והוא נוהג לצד הצירוף הנפוץ *lilt sibaḥ braxut* = ליל שבע הברכות.
 ו. "ברכה" מופיעה בצירופים עבריים כבולים המשמשים כמות שהם כמאמרים מוסגרים לאחר הזכרת שמו של נפטר: *zaxro/zaxroḥo l-braxa* (זכרו/זכרונו לברכה).
 ראה גם: בר-אשר תשל"ח, עמ' 181, לגבי משמעות נוספת.

70 מימוש הפונטי של התיבה "הגעלה" (הגעלת הכלים ערב פסח להכשרתם לשימוש בחג) מגוון ביותר בקהילות השונות ובשכבות השונות, במיוחד בפי הנשים: *l-agala* בעמק הסוס, *al-ḡagala* בקהילות הגדולות, כגון מפאס, *al-haḡala* במקומות שונים, ו-*l-gala* בתאפילת. מפי גברים שומעים לעתים את המימוש *al-haḡgala*, עם סירוס העיצורים *ḡ|ḡ* ו-*ḡ|ḡ*, לצד *al-ḡagala*. רק בפי תלמידי חכמים נשמרת הצורה המקורית של שם העצם. השווה: "למקלא (מחבת) — חלאל ידא יעמלולהא להגעלה" [= המחבת — מותרת לשימוש בפסח, אם יעשו לה הגעלה] (בן מאיר, דף נג, א).

71 בבתי יהודים רבים נהגו לקשט את שולחן ליל הסדר בזרי פרחים. השווה: "ויעמל פוק למידא חואזי רפאע ומסאמם וכו' באס יבאן דרך חרות" [= וישים על השולחן (של ליל הסדר) חפצים יפים ויקרי-ערך וכן זרי פרחים וכו', כדי שינהג בני-חורין] (מנחת משה, 27). בשיר ויכוח על פסח וסוכות (ראה עליו: שיטריה, 1982) מוקדש בית שלם לתיאור סוגי הפרחים המקשטים את ליל הסדר: "כתורת באבוניס מעא רוט אנוואר, ביידא וספאר חמאר וכדאר, נוואר ייאסמין וחוראייזי זוהאר, / וריח טוב וקלב האני" [= שפע של בובנו וגוני פרחים, / לבנים, צהובים, אדומים וירוקים, / פרחי היסמין ומחרוזות פנינים, / וריח טוב עם לב רחב מעונג] (מתוך כ"י שירים בן-אלישע שמקורו במכנאס, עמ' 39; ראה עליו הערה 12 לעיל). שני הטורים האחרונים של הבית מופיעים כך בכתב-יד אחר: "נוואר ליאסמי ולכילי זוהאר, / לרייאח טייבא ולקלב האני" [= פרחי היסמין והצפורן ופרחי הדר, / הריחות נעימים והלב רחב מעונג] (מתוך כתב-יד השייך למימון בן חיים טורג'מן מעכו; כתב-היד נכתב כנראה בטטואן בסוף המאה ה"ט, ואני מודה לבעליו על שאפשר לי לעיין בו).

72 במסגרת הקלטות והמקורות שבכתב שעיינתי בהם, לא נתקלתי בתיבה זו, "שולחן", במובן של שולחן של חג, מועד ושבת. גם בשיר שהוזכר בהערה הקודמת, המונח המתייחס לשולחן ליל הסדר הוא שם העצם הערבי "למידא". השימוש הערבי-יהודי ב"שולחן" מובלל כנראה לקהילות מסוימות באזור תאפילת (ראה על כך: בר-אשר, תשל"ח, עמ' 181; וכן תשמ"ה, עמ' 229, 223), וזה מחזק את ההשערה שהועלתה בערה 60 לעיל, בדבר מוצאו הגאוגרפי של המחבר. במקורות שבכתב מופיעה התיבה "שולחן" בהקשרים מיוחדים של אמירת דברי תורה ליד השולחן שעליו אוכלים. השווה: "יחרץ בזואף דימא יכון יקול דברי תורה עלא שולחן (...)

- 2א: להגדה (1+4+5+6), להגדה (2+7), להגאדא (3).⁷³
 ב.א.ב. שבועות
 4א: עיד שבועות פסיון (1+3+5)⁷⁴, שבועות (2+4); סיואן (4), סוואן (2).
 ב.א.ג. ראש השנה
 4ב: רוש השנה (1), ראש השנה (4+5+7), רוש השנא (2).⁷⁵
 ב.א.ד. יום כיפור
 4א: פכפור (סאימין ליומיא) (1), צאימין (2+3+4+5+7).
 ב.א.ה. סוכות
 4ב: שכה (1), סוכה (4+5), סכה (3), ססכא (7), סקָא (2).⁷⁶

באס שולחן יכון פמוצ'ע למזבח ויכון מכפר עליו" =] ישתדל היטב להגיד תמיד דברי תורה ליד השולחן (... כדי שהשולחן ישמש במקום המזבח ויכפר לו עוונותיו) [מנחת משה, 48]. במימוש זה המונח "שולחן" מתייחס לשולחן של יומיום ולא דווקא לשולחן של חג ושבת. במפנאס משתמשים בצירוף "שולחן מלכים" לצייין שולחן מלא כל טוב. בתארוודנת ובקהילות רבות אחרות מכנים את שולחן ליל הסדר *al-haggada ka/ta* =] שולחן ההגדה (!).

73 קריאת ההגדה בערב פסח עם תרגומה המסורתי בלשון ה"שרח" (בלילה השני של גלויות ברוב הקהילות) עומדת במרכז ליל הסדר, והיא מוקד כל הטקסים של ליל הדר זה. לכן הפך מונח זה לסמל ליל הסדר, וזה נקרא *lilt al-haggada* (=] ליל (קריאת) ההגדה). בקהילות רבות נוהג הפתגם *lilt al-haggada ka/ta itzi šla n-nas kamlin* [=] ליל הסדר בא על כל היהודים], וכוונתו דברי כיבושין ועידוד לאלה שאינם מסוגלים לעמוד בהוצאותיו העצומות של חג הפסח. בשיר על פסח וסוכות שהוזכר לעיל (הערה 71) מתוארת כך קריאת ההגדה: "דרארי יזויו ידורו בלמידי, / בסוואט (!) אלדיד יקראו אלהגדה, / ונפרחו אלכול זמיע אנסאני" [=] הילדים יושבים מסביב לשולחן, / בקול ערב הם קוראים את ההגדה, / וכל היהודים שמחים (מתוך כ"י בן-אלישע, עמ' 39; ראה עליו הערה 12 לעיל).

74 בקהילות שונות מתייחסים לשבועות כאל "עיד תורה" (*šid at-tora*) [=] חג מתן תורה], וגם כאל "עיד למא" (*šid al-ma*) [=] חג המים], בגלל מנהג התות המים על עוברים ושבים ביום זה בשכונות היהודיות. במפנאס מכנים מנהג זה בשם *ad-darmamim*, שמקורו עלום. בקהילות של דרום-מערב מרוקו יש המכנים את חג השבועות (הנשים בעיקר, שכן הן האמונות על הכנת המטעמים) בשם *šid al-fdaus* [=] חג האטריות], על שום האטריות הדקות שנוהגים לאכול בקהילות אלה ביום החג. בקהילות רבות שבצפון מרוקו ובדרומה רווחת האמרה שבין פסח לשבועות, שיחפש לו היכן למות], שמקורה בשפע האפשרויות והעסקות הכלכליות שבזמן האביב.

75 במפנאס המימוש הפונטי הרווח הוא *ṣəṣ-s-snə*.

76 "סוכה" (*əs-səkka*) היא המבנה הארעי שבונים לפני החג והחג עצמו, חג הסוכות. השיר על פסח וסוכות שהוזכר בהערות הקודמות בנוי למעשה מבחינה סמנטית על העמימות היסודית הזאת של הלקסמה *əs-səkka*, שלמשמעותה מתלווים הן סמלים של עוני ודלות (המבנה של הסוכה) והן סמלים של שפע ועושר, של גידולי סוף הקיץ המפארים את השולחן ואת הפולחן של החג. בהיררכיה העממית של החגים, סוכות מתמודד עם פסח ורחוק מרחק רב מחנוכה, על אף סמיכותם של השניים ברצף החגים. הם כה שונים באשר לטקסיהם, למאכליהם ולסמליותם עד שהם נחשבים אף לשני חגים דו-קוטביים. מכאן נובעת האמרה הרווחת במפנאס:

ב.א.ו. חנוכה

ב: חנוכה (1+2+4+5+7), חנכה (3).⁷⁷

ב.א.ז. פורים

19א: למגלא (מזרייא) (1), למגלה (3), למגלה (7), למגלא (2), למיגלה (4).⁷⁸

19ב: סעודת פורים (1), סעודת פורים (2+4+7).⁷⁹

ב.ב. השעה באב

6א: תקופת פתמוז (1+2+3+4+5+6+7).⁸⁰

as ka tdəxxəl əs-səkkə l-ħənkə? = מה אתה מכניס סוכה לחנוכה? מה אתה מערכב מין בשאינו מינו? ("מה עניין שמיטה אצל הר סיני?").

77 "חנכה" (ħənkka) היא מערכת הנרות שמדליקים בחג, וכן החג עצמו (ראה: גויטיין, על משמעות כפולה זו גם בתימן). כחיקוי לשיר על פסח וסוכות חובר במאה הי"ט שיר ויכוח בין חנוכה לפורים, והבית השלישי שלו הוא: "בחרת בדת חנכה תשעל לפחילה, / וכלת עליה פורים בו למגילה, / דגייא לצלחא לקנדילא, / ובקאת גיר דלמאני" = אך התחילה חנוכה להדליק את פתילת הנר, / פרץ לביתה פורים אבי המגילה, / ומיד כיבה לה את החנוכייה, כך שנותר רק חושך ואפילה] (ראה את השיר בכה"י Heb. 8° 4288 שבבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים). השווה: "כא יחדאו יחרץ בזואף פסעיל די חנוכה אפילו עני די כא יטלב צדקה יחדאו יטלב או יביע כסותו באס יסעל חנוכה" = צריך שישתדל היטב במצוות הדלקת הנרות של חנוכה; אפילו עני המקבץ נדבות חייב לבקש נדבות או למכור את שמתלו כדי להדליק נרות של חנוכה] (קרבן מנחה, דף פג, א).

78 בעיה"מ התבה "למגלה" מציינת את הטקסט או את הקלף של מגילת אסתר בלבד, וצמצום סמנטי זה הופך את הצירוף השמני למעין שם פרטי. השווה גם את הצירוף "פורים בו למגילה", שבתוך השיר שצוטט בערה הקודמת. בלשון תלמידי חכמים משמשת "מגלה" במובנה הכללי של טקסט כתוב על קלף מגולגל. השווה: "הוא קאדא ע"ה ולגמאם וריח קווי תא יראוה נאזול מגילה מכתוב פיהא באיין רבי חיים ז"ל לא נגע אפילו באצבע קטנה" [=אך הוא — עליו השלום — סיים (את תפילתו), והנוכחים ראו ענן ורוח חזקה מורידה קלף, ובו כתוב שר' חיים — זכרונו לברכה — לא נגע (באישה) אפילו באצבע קטנה] (שבח חיים, 23).

79 לצד "סעודת פורים", של הרובד הגבוה, מקובל גם הצירוף "סעודה די פורים". השווה: "מצוה באס יכתר (! צ"ל: יכתת) פסעודה די פורים כול ואחד עלא זהדו ויחדאו יעמלהא פנהאר" [=מצווה להאריך בסעודת פורים כל אחד לפי יכולתו, וחובה לאכול את הסעודה מבעוד יום] (קרבן מנחה, דף פט, א).

80 "תקופות" משמעותו בשיר כנראה תקופת בין המצרים שבין י"ז בתמוז לט' באב. תקופה זו מוכרת ביהדות מרוקו כתקופה קשה במיוחד, בשל האמונה בסכנות האורכות בה לכלל ולפרט, ובשל השינויים בהרגלי האכילה וההיגיינה האישית המאפיינים אותה. אולם מקורה של הלקסמה "תקופות" קשור בכללי העיבור של הלוח העברי, ולא בתקופת זמן מיוחדת זאת. השווה: "ודע כי לעולם בין תקופה לתקופה (! צ"א [=91] ימים וז' שעות ומחצה, כגון אם נפלה תקופת תמוז ליל ו' שעה ומחצה ט"ז בו, תבוא תקופת תשרי ליל ו' ט' שעות ח"י בו, וכן עזא"ד [=על זה הדרך] בכל תקופה ותקופה" (מתוך כ"י מאיר בן-שיטריה, דף א17).

מדוע הפך מונח טכני זה לכאורה לסמל הסכנות והפורענות והמורא מפניהן? מחשבי הלוח העברי מסבירים: "בני יהוהר בעצמך מלשותות המים בשעת התקופה כי חמירא סכנתא, שלא ינוק ויתנפח ח"ו [=חס וחלילה]; ודע כי יש ד' תקופות בשנה: אחת בניסן, וא' בתמוז, וא'

- א6 : תשעאי (6+3+1), תשעי (6) תסעאי (4), תסעא (2).⁸¹
- א6 : צהר אב (נחיס) (5+1), סהר אב (7+2), שהר אב (ננחיס) (3), צהר אב (נחיש) (6).
- ב6 : שבת איכה (7+6+5+3+1), שבת אכא (2), שבת איכא (4).⁸²

כתשרי וא' בטבת" מתוך אותו כ"י, ללא עימוד). אם ככל התקופות שתיית המים מסוכנת, קל וחומר בתקופת תמוז, החלה בחדוש המועד לפורענות ובסמוך או בתוך תקופת בין המצרים. על כל פנים, בפיהוד של הנשים הפכו המונחים *et-tqufa/et-tqufut* למרכזיהם של מבעי קללות נמרצות במיוחד: *idḡaṛḡo t-tqufa!*; *et-tqufut di tammuz u-ab!*. קללות אלה שעניינן איחולים לחנק, מופנות למשל מתוך כעס כלפי ילדים המרבים לבכות לאחר שקיבלו עונש (לרוב פיזי) ואינם מסכימים להפסיק את בכיים למרות דרישת האם.

81

"תשעאי" הוא הריבוי הערבי של "תשעה", שמקורה בצירוף "תשעה באב". בלשון הנשים של דרום-מערב מרוקו המונח "תשעה" מסמן את צום י"ז בתמוז, אלא שכדי להבדילו מהצום של ט' באב מוסיפים לו תואר מבחין: *et-tasfa z-zgīra* [= תשעה באב הקטן]. על אותו משקל יש המכנות את ט' באב בשם *et-tasfa l-kbirā* [= תשעה באב הגדול (!)]. בערי הצפון ובדרום-מזרח מרוקו המונחים המקובלים הם: *tṣəḥbab l-kbir* ו-*tṣəḥbab ṣ-ḡīr*, כלשון זכר. ראה גם: בראש, תשל"ח, עמ' 174. בפאס שימש הצירוף "תשעאי סגאר" בשביל י"ז בתמוז, ו"תשעאי לכבאר" בשביל תשעה באב. אולם קשה להניח שהמחבר התכוון או ידע שימוש זה ברכים כלשון יחיד לט' באב בלבד.

בגלל סמליותו וחוויתו הקשות, הפך תשעה באב בעיה"מ לסמל הכיעור הגופני או המוסרי ולסמל למעשים ולאנשים לא מוצלחים. השווה: *et-tasfa : uzhu fhāl uzḥ* = פרצוף של תשעה באב [תאודונת); *ka ittʔəddēm fhāl tṣəḥbab* =] הוא מתנהג כמו בתשעה באב, התנהגותו איומה); *hada fhāl tṣəḥbab uʔt təʔlib al-mappa* =] הוא דומה לתשעה באב שעה שהופכים את הפרוכת של ספר התורה (בשיאו של האבל) — היינו שיא הכיעור המוסרי או הגופני, שיא הזוועה]. שני מבעים אלה רווחים במפנאס, שם גם נפוץ הצירוף המחוזק *tṣəḥbab! sabbadixa!* [= תשעה באב! שבת איכה!], המציין הרגשת תסכול או גועל-נפש מצד הדובר. בהקשרים רבים הזכרת שם העצם *et-tasfa / tṣəḥbab* מציינת רגש של כעס עצור מצד הדובר כלפי המצב או ההקשר שאליו הוא מתייחס, ועל ידי זה הוא מתאר יותר את עמדתו הריגשית ולא דווקא את המצב החוץ-לשוני. לשם חיזוק הבעת העמדה הנרגזת הזאת מיתוספת במבע בדרך כלל הלקסמה *l-abil*, שמקורה ומשמעה ביסוד העברי "אָבֵל", והיא משמשת בשימושים פסיכולוגיים רבים ללא כל הקשר של אבלות: *as had et-tasfa/ tṣəḥbab? as had l-abil?* [= מה המעשה המרגיז / המקומם הזה? !]

82

"שבת איכה" שייכת ללשונם של ההדיוטות והנשים, ומציינת את השבת שלפני תשעה באב. בלשון תלמידי חכמים היא נקראת "שבת חזון", על שם ההפטרה של אותה שבת, המתחילה בפסוק "חזון ישעיהו בן אמוץ...". השווה: "פשבת חזון יחב יקול שבת איכה מא ילבשס פיה לחואיז דשבת מן גיר לקמוזא בוחדהא עלא קיבאל לערק" [= בשבת חזון, זאת אומרת שבת איכה, לא ילבש בגדי שבת מלבד חולצה משום הזיעה] [קרבן מנחה, דף נא, ב]. בגלל המגבלות הרבות החלות על צריכת מאכלים שונים, ובעיקר כאלה המבוססים על בשר (מלבד בשר מיובש או משומר במשפחות מסוימות), הפכה שבת זאת לסמל של ויתור על הנאות החיים הבסיסיות: *səbbat ixa-la xəbz la xšina!* [= שבת איכה — לא לחם ולא חמין] היא אמרה הנוהגת בתאודונת. ראה גם את הצירוף *tṣəḥbab! sabbadixa!* בהערה הקודמת.

- ב6 : השפיד וחזנאן (1), הספד (2+3+5+6), הספיד (4+7).⁸³
 א7 : לקראייה ולקינות (1+5),⁸⁴ לקינות (2+3+4+5+6+7),⁸⁵ לקראייה (2+3),
 לקריייה (7), לקראייה (6).⁸⁶
 [השווה : ציאם וצלא הערביות־יהודיות/מוסלמיות].

ב.ג. שבת

- א2 : תסתיפאת למאזון (1), תשתיפאת (2+5), למזון (4+6), תסתיפא דלמזון
 (6).⁸⁷

- 83 במקורות היהודיים אין התייחסות לחובה להגיד דברי הספד ובלולות דווקא בשבת שלפני ט' באב. שם העצם "הספד" רווח בלשון תלמידי חכמים בעיקר.
- 84 השווה : "או ישראל כא ירגבו צלטאן יביעלהום דאך רמאד ובאעהולהום במיזאנו דדהב ועבאווה בלקינות ובלקראייה ועמלוה פואחד למודע יסמו למגיריא" [= היהודים התחננו בפני המלך שימכור להם את האפר הזה (של חמישים נשרפים על קידוש ה'), ומכרו להם כמשקלו בזהב, והובילו אותו בקינות ובקריאת פרקים עד למקום הנקרא "למגיריא" (שבח חיים, 50). הכוונה כאן היא כנראה לקריאת פרקי תהלים שנוהגים לקרוא בלוויה של הנפטר.
- 85 מפי דוברים ממפנאס שמעתי הבחנה בין *al-?inut al-glād* [= הקינות הכתובות באותיות עבות] לבין *al-?inut ar-tʔa?* [= הקינות הכתובות באותיות דקות של סימני כתב רש"ן]. ראה לשם כך את הסידור "קול תחנה" לארבעת הצומות, שהיה נהוג בקהילות יהודי מרוקו. מפיה של דוברת מצפרו רשמתי גם את הפועל *iʔintü*, הגזור משם העצם כרבים *?inut* : *al-?inut di ʔa iʔintü* ; *f-tsoʔbab* [= הקינות שאומרים בתשעה באב]. גזירתו של הפועל מתבקשת מסיבות סמנטיות הנוגעים, ואין הוא קינה של נשים *an-nwah*, המלווה כמעט תמיד בתנועות חדות ובשירות עצמיות, ואין הוא אמירה או קריאה סתם. גם בשירה העברית במרוקו הלחן של הקינה (לט' באב או לנפטר) נקרא בשם מיוחד "תמרור".
- 86 השווה : "וימסי פליל לצלא באס יקרא איכה ולקינות ויחדאו יקראהום ברתבא ויפהם אס כא יקול" [= ילך כלילה לבית־הכנסת כדי לקרוא את מגילת איכה והקינות, וחובה לקרוא מלה במלה, שיבין מה הוא אומר] (קרבן מנחה, דף נב, א).
- 87 בדרום מרוקו, הן כמעבר והן במזרח, מקובלת הלקסמה "למזון", כפי הנשים בעיקר, כשם נרדף לצירוף "למידא דלעיד ודסכת" [= שולחן של חג ושל שבת]. במשמעותו זו אין שם העצם רווח לא בקהילות הצפון ולא בלשון תלמידי חכמים בדרום. השווה : "ומנורא סעיל תצווה למידא ותסרביהא פחאל די כיף כא תסרביהא פלפרח ופלוקת די כא יכנונו מערודין ענדהא נאס דלונור" [= לאחר הדלקת הנרות עליה לסדר את השולחן ולערוך אותו, כמו שהיא עושה בשמחות או כשהיא מארחת אנשים חשובים] (קרבן מנחה, דף יב, ב). כמו שיוצא מציטטה זו, אין הפועל *settaf*, שהמחבר משתמש בו, רווח בקרב היהודים בהוראת סידור השולחן ועריכתו. היהודים משתמשים בפעלים *šəub* / *šoob*, *šmal* [= לערוך], או *uzzəd* [= להכין] ואף *sarbi*, שמקורו בפועל הצרפתי *servir (la table)*. בשימוש מיוחד זה אין הלקסמה "מזון" מציינת למעשה לא את השולחן עצמו ולא את הסכום ויתר האכזרים, אלא את המצרכים המיוחדים שהם חלק בלתי נפרד מסעודת השבת והחג ומטקסיה, והם במרוקו : ארבעה לחמים, מלח, יין לקידוש וכוס הקידוש. מקורו של שימוש זה בשם "למזון" נעוץ כנראה בקריאת ברכת המזון המשפחתית, המתקיימת בקול רם עם הזימון ליד השולחן בימי שבת ומועד כלבד. בימי חול, האכילה הייתה לרוב של יחידים ולא של כל המשפחה ביחד, וכך גם ברכת המזון. השולחן הערוך כהלכה סימל יותר מכול בבית היהודי את קדושת השבת והחג, וגילם במידה

- ב:2 יברכו לגיפֶן (1), יבארכו לגפֶן (3+4+5), יבארכו לגיפֶן (2).⁸⁸
 א:5 נטילה (1+4+5+6+7), אנטילה (3), נטילא (2).⁸⁹

רבה קדושה זו. לכן גם כונה בשם מיוחד בקהילות שונות. מכאן מובנת גם הסתייגותם של יהודים מנוכחותם של מוסלמים בשעת הסעודה החגיגית, נוכחות שנחשבה כמחללת את הקודש, ולכן רומז המחבר בסטרופה 22 (ראה גם את הסיפור המובא בהערה 22 לעיל). מצב זה גם בא לידי ביטוי באמרה שהקלטתי מפיהם של בני זוג מקובלנקה (החיים כיום בבאר-שבע): (שבת), הנה בא איזה מוסלמי. שם העצם *an-naxnax*, שהמוסלמי מכונה בו (השימוש רווח בקהילות שבמעלה נהר הסוס), מקורו אנומטופאי: הוא נגזר מקולות של בוז וחוסר אמן: *nxanxa*.

88 "לגפֶן" משמשת בהוראת הקידוש על היין של שבת ומועדים בכל הקהילות היהודיות במרוקו ובכל הרבדים החברתיים. השוה: "מנורא לגפֶן יפטר וּמא יתעטֶס באיִן לגפֶן ללמאכלא פחאל מא קולנא פלגפֶן דליל" [= לאחר הקידוש יאכל מיד סעודה שנייה ולא יתמהמה בין הקידוש לארוחה, כפי שהסברנו לגבי הקידוש של ליל שבת] (קרבן מנחה, דף ט"ו, ב).

הלקסמה "לגפֶן" היא דלוקוטיבית, שכן משמעותה גזורה מנוסחת הברכה "בורא פרי הגפֶן", הכוללת אותה והמסומנת דרכה. בלשון תלמידי חכמים רווח גם הצירוף "יעמל לקידוש" כנדרף ל"יבארך לגפֶן". השווה: "חראם יאכל וישרב אפילו למא חתא יבארך לגפֶן, ואידא נסא ותחאזו כל אוו שרב קבל לגפֶן (...) מנאיִן יתפגד יעמל לקידוש אוקת מא תפגגד" [= אסור שיאכל וישתה אפילו מים עד שיברך על היין, ואם שכח וקרה שאכל או שתה לפני הקידוש (...) כשיזכר, יקדש על היין בכל עת שיוזכר] (קרבן מנחה, דף יג, ב).

89 "נטילה" (*an-niṭla / (al)-mṭiṭla*) מסמנת את נטילת הידיים של בוקר עם הקימה מהמיטה, ושלפני הארוחות, בליווי ברכת "על נטילת ידיים". כפי גברים ובמיוחד תלמידי חכמים רווח גם הצירוף המלא "נטילת ידיים" (*nṭiṭla jadajim* או *mṭiṭla jadajim*). השווה: "יחרץ פנטילת ידיים דלמאכלא ודצבאח באס יעמלהא עלא טריק דיאלהא" [= ישתדל ליטול את ידיו לפני הארוחות ובבוקר, לפי כל הכללים של נטילת ידיים] (מנחה משה, 48). כפי נשים והדיוטות העיצור הראשון |n| עובר תהליך של דיסמילציה של שינייה, ומתבצע כ־|m|: *mṭiṭla*.

שם זה מופיע גם בצירוף שמני מורכב המציין כלי שימושי בבתים היהודיים: *aṭ-ṭaṣ d-al-mṭiṭla* [= קערה לנטילת ידיים], שהוא למעשה מעין סיר לילה למים קטנים ולנטילת ידיים של הבוקר, ונקרא כך מטעמים של לשון נקייה. השם רווח בקהילות רבות במרוקו, בצפון כמו בדרום. השווה קטע מתוך שיר היולדת ממכנאס: *a ziranna, ḥellu ṣlina, / aṭ-ṭaṣ d-al-mṭiṭla*: הו שכנינו, פתחו לנו את החדר, / הקערה לנטילת ידיים עולה על גדותיה]. מלות השיר רומזות למנהג שהיה קיים, ולפיו אסור היה על היולדת לפתוח את דלת החדר בבוקר מבפנים, אלא היא חיקתה שבני המשפחה או השכנים יעשו זאת עבורה מבחוץ, משום חשש מויקין רעים (ראה את כל השיר בחיבורה של אסתר טולירנו, ברית מילה ומנהגיה, בהוצאת המחברת, תשל"ח, עמ' 67–68).

השווה גם: "די יאכל בלא נטילה יאו יעמל סי נטילה די מא דאיזאס ח"ו חייב נדוי" [= מי שאוכל בלי נטילת ידיים, או נוטל את ידיו שלא כהלכתה — חס וחלילה — חייב בנידוי] (מנחה בלולה, דף נא, א). גם הלקסמה "נטילה" או "נטילת ידיים" היא דלוקוטיבית, שכן היא מתייחסת לברכה "על נטילת ידיים", שבה מופיעה התיבה עצמה, והכלולה במשמעותה החדשה של "נטילה" בערבית היהודית.

- 22ב: בארך למוצי (בלפנאן) (1), למוציא (3+4+5+6), בארך למוצי⁹⁰ (בתפנאן) (2).
 85א: סעאייד (7+6+5+1), סעאייד (3+2), ששעאייד (4).⁹¹
 85א: סתייא (2+1), שתייה (6+3), שתייא (5+4), שתייה (7).⁹²

90 גם הצירוף "בארך למוציא" רווח בפי כל הדוברים היהודיים במרוקו, ותפוצתו הרבה אף הביאה לגזירת פועל ערבי-יהודי מקורי "מצא/ימצי" (*mṣa/ imṣi*), שהוראתו לבצוע את הלחם תוך קריאת ברכת "המוציא לחם מן הארץ". השווה: "מא יתעטלס באיין נטילה לברכת המוציא, גיר כף יגסל ידיה וימסחהום דגיא ימצי" [=שלא יתעכב בין נטילת הידיים לברכת המוציא לחם מן הארץ, אלא מיד לאחר שייטול את ידיו ינגבן, ותכף יבצע את הלחם ויברך] (מנחה בלולה, דף נג, ב). כתוצאה מטקסי הבציעה על הלחם וחלוקת חתיכות קטנות של לחם לכל המסובים מסביב לשולחן מידי הבוצע, חתיכת לחם זאת מכונה גם בשם "למוציא". אולם גם מחוץ לטקס זה של בציעה על הלחם משתמשים דוברים שונים בחתיכה זו לציון חתיכת לחם קטנה: *ṣṭini gir moṣi d-al-xəb* [=תן לירק כזית של לחם] הוא מבע נפוץ בפי נשות תאודנת. מכאן גם נובעת משמעותו המושאלת של הפועל *mṣa/ imṣi* בקהילות עמק הסוס במשפטי שלילה: *hadak bnaḏəm, ma fiḥ ṣl-as təmṣi!* [=אותו בן-אדם אינו ראוי שיבצעו עליו את הלחם, לא שווה כזית של לחם, היינו הוא חסר ערך וחסר ערכים]. גם שם העצם "למוציא" וגם הפועל הנגזר ממנו הם דלוקוטיביים.

91 "סעאייד" (*es-sṣaid*) היא אחת מצורות הרבים של "סעודה" (*es-sṣuda*) בעיה"מ, לצד "סעודאת" (*es-sṣudat*) במכנאס ובקהילות רבות אחרות, או "סעאוד" (*es-sṣaud*) בתאודונת (בפי הנשים בעיקר), מלבד הריבוי העברי "סעודות" שבפיהם של תלמידי חכמים. "סעודה" מציינת את הארוחות של יום השבת (שלוש סעודות), ובמיוחד את הסעודה השלישית, וכן את סעודת מלווה מלכה, המכונה בקהילות הסוס *es-sṣuda di lilt al-hədd* [=סעודת ערב יום ראשון(!)], אבל גם ארוחה או כיבוד קל של מצווה: *es-sṣuda d-al-haxam* היא הכיבוד שמגישים בהילולה של קדוש או צדיק (או ביום פקידת השנה של נפטר; *es-sṣuda d-al-həqqasut* הוא הכיבוד שמגישים לרגל סיום עונת הבקשות, וכו'). הפעלים הנגזרים מהשם הם: "יסעד (סעודה)" (*isṣad*), וכן "יתסאעד" (*ittsaṣd*), שכוונתו הראשונה בדרום-מערב מרוקו היא השתתפות בסעודה של שבת, ובמיוחד בסעודה שלישית. ואילו לגבי סעודת מצווה הצירוף הנוהג הוא "ידוק סעודה" (*idūq es-sṣuda*) [=יטעם מהסעודה] או "יזכי סעודה" [=יזכה את הסעודה בטעימתו]. השווה: "פרחו וזכאו סעודה" [=שמחו וזיכו את הסעודה, היינו טעמו מהכיבוד של הסעודה] (שבח חיים, 15), וכן "הרמב"ם קאל לכדאמא פאיין דאך לעני יזי יתסאעד" [=הרמב"ם שאל את משרתיו, איפה העני הוא שיבוא וישתתף אתנו בסעודה] (שם, 33).

92 הוראת "שתייא" היא משקה חריף, היינו המאחיא [=מיי חיים], שהוא העראק של יהודי מרוקו, העשוי מתאנים, מענבים, מתמרים, מרימונים, מפירות הצבר ואף מדובריכנים (בצפור). מונח זה עבר אף ללשונם של דוברים מוסלמיים, שהזדקקו ליהודים כדי להשיג משקאות חריפים ואלכוהוליים, ובעיקר לפני בוא הצרפתים ולאחר עזיבתם עם עצמאות מרוקו. בשיר של סי קדור לעאלאמי, המוזכר בסוף ההערה 12 לעיל, מדובר על "לילת סתייא" במובן של ליל בילויים עם האהובה, וממה שנאמר לגבי המשורר ביחס לקשריו עם היהודים אין להתפלא על שימוש זה בשיר.

צריכת המאחיא הייתה נפוצה ביותר בקרב יהודי מרוקו, ושירים רבים נכתבו עליה בערבית יהודית (ראה למשל: שיטריה, תשמ"א). בבית הראשון של אחד השירים האלה מכונים יהודי

- 5א: ברכאת למאזון (6+1), ברכת המזון (7+4), ברכאת המאזון (2), ברכת למזון⁹³. (5).
 2ב: להבדלא (7+2+1), להבדלה (6+5+4+3)⁹⁴.

ג. הפולחן הדתי

ג.א. סדרי התפילה

- 1א: תפלה (7+6+5+4+1), תפלא (2), תפילה (3)⁹⁵.

מוגודור בשם "אולאד שתייה" [=בני המאחיא], והשיר מתאר בפרטורוט איך טיפוסים אנושיים שונים מבני הקהילה נהגו לשתות לשכרה או לשתות את המשקה החריף במצבים שונים (ראה את השיר בכתב-יד 1324 שבספריית מכון בן-צבי, דף 93א–95ב). בשיר אחר שהקלטתי מפי נשים מתארוונת מצוי הטור: ja lli ma ttwallf f-al-kas u-s-stija [= הו אתה שלא התמכרת לכוס ולמשקה החריף!].

בגלל תפוצתה הרבה של המאחיא, או "שתייא", הוכחנו סוגים שונים של המשקה בקהילות עמק הסוס לפחות, ושמותיהם בנויים גם הם על יסודות עבריים: "מעשה ידינו" (mafası jadinu) (מתוך תהלים צ, יז) היא מאחיא תוצרת בית שהייתה משובחת וחריפה יותר; "למא דלגשמים" (al-ma d-al-gsamim) [= מי גשמים] היא מאחיא עם דרגת אלכוהול חלשה, שטעמה תפל, והיא מתקבלת בסוף תהליך הזיקוק ואינה ראויה אם כך לאיני הטעם בשתייה. שם העצם "שתייא" מקורו כנראה במגילת אסתר, "והשתיה כדת אין אנס" (אסתר א, ח), וממנו נגזר הפועל הערבי-יהודי "ישתי" (setta/isetti) [= לשתות לשכרה]. ka/ta isetti, bəl l-minuddi [= הוא שותה משקאות חריפים, בן המנודה] הוא מבע הנאמר בלשון הסוואה על מוסלמי שאוהב לשתות יין ומאחיא, עם כל ההשלכות החברתיות והאישיות הנובעות מכך, והנוגעות למעמדו של המוסלמי בעיני היהודי ולאפשרויות המזדמנות עקב כך; כמו כן בן-אדם שתוי מכונה msetti.

93 "ברכת למזון" הוא צירוף נדיר בפיהם של דוברים יהודיים. לעומת זאת הם אומרים "ברכת מזון" או "ברכת המזון" בלשון תלמידי חכמים. השווה: "אידא טאחלו סך ואס בארך ברכת המזון או לא, יחדאו ירוע יבארך" [=אם נכנס בו ספק (ולא ידע) אם בירך ברכת המזון או לא, עליו לחזור ולברך] (מנחה בלולה, דף נו, א). ראה גם הערה 87 לעיל.

94 "להבדלה" הוא שם עצם דלוקוטיבי המתייחס אל הברכה שבו הוא מופיע ואותה הוא מסמן מהבחינה הסמנטית: "המבדיל בין קודש לחול". מפי מסרן בן יותר מ-80, שעלה לארץ מקהילת תהאלא שבאזור הסוס המערבי, שמעתי גם פועל שנגזר במישורן משם עצם זה: ka nhəbdlu f-ḡar l-hatan [= אנחנו מברכים את ברכת ההבדלה בבית החתן (במוציא שבת)], היינו הפועל həbdəl/iḥəbdəl.

95 מלבד משמעותה הכללית של תחינה ובקשה המופנית אל הקב"ה, התיבה "תפילה" (ət-tfella) משמשת בקהילות שונות כשם נרדף לתפילת שחרית. באחד הפתגמים הרווחים בקהילות רבות במרוקו מתחלפת לפעמים הלקסמה "שחרית" במלה "תפילה" בגרסאות שונות של הפתגם: la tfella / la səhrīt, la mənḥa, la šarbit u-kif tkun l-aḥarīt? [= לא שחרית, לא מנחה, לא ערבית, ואיך תהיה האחרית?]. הפתגם מושמע נגד אלה הממעטים להתפלל והחשודים כי יצאו לתרבות רעה. השווה: "יעמל זהדו כאמל באס יצללי תפלה עלא טריקהא וירתבהא כלמא בכלמא (...) מן אראש דתפלה חתא להודו יכון אוצטאני, מא יורב מא יתקל" [= ישתדל בכל מאודו להתפלל תפלת שחרית כהלכתה, ויאמרה מלה במלה (...)] מתחילת התפילה עד למזמור

[השווה: צלא (7+א12) הערבית-יהודית.⁹⁶

1ב: יכמלו מנייאן (7+1), מנין (6+5), מניאן (2),⁹⁷ יכממלו (3+4+6).

ג.ב. סדר התפילה

11א: ברכות צאחאר (1), ברכות השחר (6+4), שחר (7+5+3), צאחר (2).

11א: לקטורית (1), לקטורת (6+5+4+3), לקטוריט (2).⁹⁸

"הודו לה' קראו בשמו" — יהיה סידורו בינוני, לא ימהר ולא יאט את הקריאה] (מנחה בלולה, דף מד, א).

96 בעיה"מ "צלא" (əṣ-ṣlā) הוראתה הן התפילה במובנה הכללי, הן בתי-הכנסת והן בתי-המדרש או החדר של תלמוד תורה, שכן בתי-הכנסיות שימשו לרוב גם כבתי-מדרש וכדורי לימוד לילדים. במובנה הראשון הלקסמה היא שם הפעולה או שם התוצאה של הפועל הערבי əṣlā, המורה על ביצוע התפילה, כגון בפתגם *ḍərḇo məṣmar* — *msa isəlli* = הלך להתפלל ודקרו מסמר], שכוונתו חוסר המזל של זה שהתכוון להתנהג כיאות וכדרוש, או העונש הבלתי צודק שקיבל אדם בעל כוונות טובות וטהורות. בפתגם אחר שני המובנים הראשונים מתממשים ומאפילים זה על זה: *msa l-əṣ-ṣlā u-ma wazəb-s amin* = הלך לבית הכנסת/להתפלל ולא ענה אמין]. פתגם זה הרווח במוגדור, מכון נגד אלה הבאים לבתי-הכנסת מתוך שגרה ולא כדי להתפלל בכוונה ולהשתתף באופן פעיל בסדר התפילה. בפתגם הבא ההוראה השניה של *əṣ-ṣlā* היא המוצגת: *di sərḡ mən əṣ-ṣlā ma ṣəḇ f-ain ihəf* = מי שגנב מבית-הכנסת לא נותר לו היכן להישבע (שכן לא יאמינו לשבועתו, המתקיימת בדרך כלל בבית-הכנסת ליד ארון-הקודש)]; הפתגם רווח בתארודנת. לבסוף, באחד השירים שהקלטתי מפי יוצאי גוראמה מופיע הבית הבא: *l-əṣ-ṣlā / ikrā u-nsatu* = קרה לי, הו אימא אהובה, / מה שקרה לאלמנה / שלקחה את ילדה הקטן לחדר / כדי שילמד, ושכחה אותו שם]. בהקשר אחרון זה הוראת שם העצם כמקום לימוד לילדים ברורה לחלוטין.

97 התיבה "מניאן" (*mənjan*) משמשת בעיקר בהקשרים של תפילה בציבור ושל התכנסויות גברים שיש בהן אמירת קדיש: *nəmsi nbərrh l-məjan d-ən-nas u-nəsməl əs-sfuda* = אלך לקרוא לעשרה אנשים, ואקיים את סעודת המצווה]. כתוצאה ממשמעות חברתית-דתית זאת הלקסמה מסמנת גם משמעים רחבים יותר, כגון בית-כנסת. על שאלה שנשאל מסין מאוטאט לחאג' שבצפון-מזרח מרוקו בענין מספר בתי-הכנסת שהיו בקהילתו, הוא השיב: *kant ṣəndna tlata d-əl-məjanat rəḇḷā* = היו אצלנו שלושה-ארבעה מניינים, בתי-כנסת]. "מניין" משמשת לעתים גם בערך של "עשרה", ללא כל קשר לתפילה או להתכנסות של מצווה, במיוחד לפני שמות עצם המסמנים בני-אדם, ובעיקר יהודים: *mənjan d-ən-nas* = עשרה (יהודים, לרוב, ולא אנשים סתם)]. בלשון הסתר, ה"לשונייא", שעוד ידובר בה בהמשך, התיבה "מניאן" מסווה את המספר עשרה, בגלל קרבתם הפונטית הרבה של שני המסמנים, העברי (עשרה — *ṣəṣrā*) והערבי (עסרא — *ṣəṣrā*), הנושאים בשתי הלשונות אותו מסומן (המספר 10). בלשון סתר זאת ניתן לשמוע מבע כמו: *ṣsi-lu mənjan d-əl-gdulim / d-əl-gdal* = תן לו עשרה מטבעות של ריאל (שהיה בתחילת המאה בעל קוטר גדול במיוחד)]. הריבוי הוא כפי דוברים אחדים *mənjanat*. כפי רבים אחרים אין הצורה משתנה: *tlata di mənjan* = שלושה מניינים, 30 איש].

98 "לקטורת" היא כאן הכרייתות המתארות את אופן הכנת הקטורת בבית-המקדש, והנאמרות בתחילת תפילת שחרית ובתפילת מנחה, ולא הקטורת עצמה. השווה: "יכון עלא באל באס

- 11א : פעמידה (ואקפין) (1+2+3+4), לעמידה (5), לעמידה (6+7).⁹⁹
 11ב : לכוהין מעטטף תא יבארך פוק דוכאן (1), מעטטף (3+4+5), * מעטטף (2+7+6), דוכן (3+7),¹⁰⁰ הדוכן (4), דוכאן (2+5), אדוכאן (6).
 12א : פרשה פשיפר (..) בדקדוקים (1); פרשה פספר (3+4), לפרשה (5+6+7),
 לפראשא (2); פסיפר (2+6);¹⁰² ודקדוקים (2), תקדוקים (7).¹⁰³

- יקול פרשת התמיד ופרשת הקטורת כלמא בכלמא ובלכוונה" [= ייהר לקרוא את פרקי התמיד ואת פרקי הקטורת מלה במלה ובכוונה רבה] (מנחת משה, 45).
- 99 השווה: "זמן תפילת השחר, יחב יקול לעמידה, חתא הייא פיהא 3 דלוקאת" [= זמן תפילת השחר, זאת אומרת תפילת שמונה-עשרה, גם לגביה ישנם שלושה זמנים] (מנחה בלולה, דף כט, א). וכן: "יחדאז מנאיין יצללי עמידה מא יתכון חתא חזאז פארקא בינו לבין לחאיט" [= צריך בשעה שהוא מתפלל תפילת שמונה-עשרה שלא יחצוץ דבר בינו לבין הקיר] (שם, דף ל, ב). בלשון היומיום "לעמידה" מסמלת מצב של אי-תזווה מעצבן: [! tʊl waʔɛf-f-əl-ʃmidɑ! = אין הוא זו, כאילו עומד הוא לתפילת שמונה-עשרה!] (מכנאס).
- 100 "דוכן" הוא הספסל הקבוע או הנייד שלידי ארון-הקודש, ומעליו נושא הכהן את ברכת הכהנים בימי שבת ומועד.
- 101 "לפרשה" (al-praša / əl-parāša) משמעותה לרוב פרשת השבוע. השווה: "מלזום עלא בנארם באס פכול זמעא יקרא לפרשה דזמעא שנים מקרא ואחד תרגום" [= חובה על כל יהודי לקרוא בכל שבוע את פרשת השבוע שניים מקרא ואחד תרגום] (קרבן מנחה, דף יא, א). בלשון ההדיוטות ואף בלשון תלמידי חכמים התיבה משמשת גם כמובן רחב יותר, כשם נרדף לחמישה חומשי תורה: [ka iʃarʃ l-praša b-əs-sərħ =] הוא יודע לתרגם את החומש בלשון השרח]; [bniini / uliidi ʔəlʃ l-l-praša =] בני עלה לכיתת החומש] (בחינוך המסורתי, לאחר שהילדים הצליחו לקרוא פסוקים בניקוד הם הגיעו ללימוד החומש בתרגומו ללשון השרח). השווה: "ומן זמלתהום יאמין בתורה שבכתב די הייא לפרשה ונביאים וכתובים" [= ובכלל זה יאמין בתורה שבכתב, הכוללת תורה, נביאים וכתובים] (מנחה בלולה, דף ב, ב). ראה גם משמעות נוספת ללקסמה זאת כמובן של "סוגיה", "פרקים מתוך טקסט" וכדומה כמובאה שבערה 98 לעיל. השווה גם: מ' בראשר, "על מסורתם של בני עדות המזרח והספרדים בסידור התפילה", לשוננו לעם, מחזור כז, קונטרס רע, עמ' 273-281.
- 102 "ספר" (əs-sifər), ובריבוי əs-sfarim / əs-sjafər, משמש לצד "ספר תורה" (ברבים "ספרי תורה" וגם "ספרי תורות") בכל הרבדים. בתרבות הקהילתית əs-sifər אינו משמש לקריאת התורה בלבד, אלא גם לצורכי שבועה של חשודים מבני הקהילה. במקרה הראשון נוהגים הצירופים ka iqrə f-əs-sifər, [= קורא בספר תורה, בעל קורא], [itəʃ l-əs-sifər =] יעלה לקרוא בספר תורה]. והמבט əs-sifər itarʃad [= הרימו את ספר התורה (כדי לסמן לקהל את פרשת השבוע)] שבלשון הנשים בעיקר (טקס ההרמה הוא, עבור מרביתן, שיאה ועיקרה של תפילת ההג והשבת). במקרה השני רווחים לשונות התחייבות, כגון: [azi nħəlf-alk / nəttaɪwa- =] lk f-əs-sifər [= אני מוכן להישבע לך / לכרוך מעליי את ספר התורה ולהישבע לך]. השווה: "נזמע לבטאיין דיאלהום ונעמל ספר תורה" [=אאסוף את עורות (הכבשים), ואכין מהם קלף לספר תורה] (שבח חיים, 24); "האד לגוי הביל מא חלפני פספר ואלא פמודע ואער" [= הגוי הזה טיפש: לא השביע אותי לא בספר תורה ולא במקום נורא] (שם, 30). בשל קדושתו וסמליותו של ספר תורה, נחשבת קנייתו או הכנתו לאחת המצוות היקרות והנעלות ביותר, כך שהמונח מקבל בהקשרים שונים משמעות של מצווה גדולה: [ħəbbti tərʃi sifər toʔɑ =] אתה

- 12ב: להפטארא (1), להפטרה (3+4+5+6+7), לפטארא (2).¹⁰⁴
- 12ב: (כמאלת צלא פעוואד) לקורבאן (2+1), לקורבן (3+4+5+6+7).¹⁰⁵
- 19א: ברכת ליבאנא (1), ברכת הלבנה (4), ברכאת ליבנא (2), לבנה (3), ברכת לבנה (7).¹⁰⁶
- ג.ג. תשמישי התפילה
- 1ב: תפלין וציצית (5+1), ציצית ותפלין (7+6), תפלין וציצית (2),

- רוצה לקיים מצווה נעלה? אתה רוצה לקנות ספר תורה?], מבע זה נשמע מפיו של יוצא קובלנקה, ודרכו הוא התכוון לעשות חסד עם בחור שהגיע מאחד הכפרים ולדאוג למחייתו, כאשר היה מוכן שאין כאן כל עניין של ספר תורה ממשי.
- 103 השווה: "דקדוק של מצוה יחב יקול יחדאז יעמל למצוה ברהאט ודינים כאמלין כיף מחדאזין לדיך למצוה" [= דקדוק של מצווה, זאת אומרת יקיים את המצווה על פי התנאים וההלכות כולם המתבקשים מאותה מצווה] (מנחה בלולה, דף מב, א). מתוון לטקסטים ביץ-לשוניים כגון זה, נהוג להשתמש בעיה"מ בצורת הרבים "דקדוקים", (əd-dəqduqim, ət-təqduqim) ואף (ət-təqtuqim) עם הידמות העיצור [d] לבא אחריו [q] בתכונת האטימות שלו). בלשון הנשים וההידריוטות הלקסמה יוצאת מגדר תחומה ההלכתי-טכני ומשמשת במובן של "עמידה עקשנית וטורדנית על קצו של יוד", של "דקדוקי עניות" וכדומה: as had ət-təqduqim fəndk? הפועל "דקדק" משמש כהוראתו בלשון חז"ל. השווה: "תפילה דציבור מא כא ידקדוק (idəqdqu) פיהא פשמים ואכא די מאהוסי צדיק כא תנקבל תפילה דיאלו פוצט דציבור" [= תפילה בציבור, אין מדקדקים לגביה בשמים; אפילו תפילתו של מי שאינו צדיק מתקבלת בתוך תפילת הציבור] (מנחה בלולה, דף יט, ב).
- 104 בלשון הגברים והנשים הביצוע הסטנדרטי הוא əl-fəra, והריבוי əl-fərijot, כנראה על משקל əl-prəʃəʔəl-prəʃijot
- 105 "קרבן" (qəɾbən וגם qəɾbən) משמשת בעיקר בלשונן של הנשים בנוסחאות כפרה ונכונות להקרבה עצמית במקום הנמען, היינו כמבעי חיבה ותחינה במיוחד. nkun kəppərə ʕlik! [! הם מבעים רווחים בתארודת. בפיהן של הנשים ממפנאס מצויה אף צורת הנקבה "קרבאנא": nkun ʔəɾbənə ʕlik! — וזה מראה עד כמה נקלטה לקסמה זאת בדיאלקט המקומי, וכעיקר בסוציולקט הנשים. בלשון הגברים ותלמידי חכמים מלה זו ממשיכה לשמש במשמעותה הטכנית-מקצועית של זבח שמקריבים בפולחן הדתי.
- 106 בציורן הפועלי המורכב על יסוד "ברכת הלבנה" קיימת ואריאציה במבנה המשלים של הפועל "בארך": "בארך ליבנה" עם משלים ישיר, ו"בארך על ליבנה" עם משלים עקיף. השווה: "מא יבארקס עלא לבנה קבל ט' באב" [= לא יברך את ברכת הלבנה לפני תשעה באב] (מנחה בלולה, דף מז, א); "מא יבארך לבנה חתא יכון ודאי לילה, יחב יקול חתא יכון שמא מעממר בנוום ותכון מנצווא עלא לארץ' ויקדר יסתנפע מן צ'אוו דיאלהא" [= לא יברך את ברכת הלבנה עד אשר יהיה ודאי לילה, זאת אומרת עד אשר יהיו השמים מלאים כוכבים והירח פרוש על הארץ ויכול ליהנות מאורן] (שם, דף מו, ב). השווה גם את האמור במובאה זו לאמור בשיר: "ברכת ליבנה עלא דיאהא" [= ברכת הלבנה מתקיימת לאור הירח].

- 1A: תפלין¹⁰⁶ (מטרוכא) (1), מתרוכא (2), מטרוקא (5), מטרוקה (6).
 1B: וציצית¹⁰⁷ פתילימהא תפסלו מן רבע רכאן (1); פתילימהא (4+3)¹⁰⁸,
 פתילמהא (2), פתיליהא (5), פתיליק (6); תפסלו (6+5+2)*.

ד. ענייני לשון

ד.א. לשונות היהודים

- 2A: לוגת לעבראנייא (1+3+4+5), לוגא לעבראנייא (6), לוגת לעבראניא (2),
 לגוט לעבראנייא (7)*.
 5B: סרח ועבראן (1+2+5+6), שרח (3), עברן (7), ששרח ולעבראן (4)*.
 2A: לאסונייא (1+2), לאשוניא (3), לאשונייא (5), לשוניא (6), ללשונייא (4)*.

106A "תפלין" משמשת הן בהוראת תשמיש הקדושה של ראש ושל יד ביחד והן בהוראת הטקסים השונים המלווים את כניסתו של הנער בן י"ג השנים לעול התורה והמצוות. בר המצווה נקרא mul ət-tfallin/m (= בעל התפילין] וכן əl-hatan (חתן המצווה). בשתי ההוראות הריבוי הוא ət-tfallimut בפי כל הדוברים, וכן בצפון-אפריקה בכלל. בפי כל הדוברים רווח גם הצירוף əd-dāṣ d-ət-tfallin [= הדרוש של בר מצווה], וכן הפועל המציין את הנחת התפלין בפעם הראשונה "לבס תפלין" dak l-uliid baqi ma lbəs ət-tfallin [= ילד קטן זה עוד לא הגיע לגיל המצוות; עוד לא לבש תפלין, כלשונו]. בתאפילת חגיגת ברה-המצווה מכונה "ציצית" (השווה: ברי-אשר, תשל"ח, עמ' 174).

107 "ציצית" (əṣ-ṣiṣit), בריבוי əṣ-ṣiṣijot, משמשת במובן "בגד ארבע כנפות", "טלית", פרט לטלית קטן. השווה: "ואנא רית בסחאל דציציות קדאס די יקדר יכון אילהום פוק מן עסר סנין והומא צ'אהר עליהום באיין פסולים מן נהארהום לוולי" [= אני ראיתי טליתות ישנות רבות בנות יותר מעשר שנים, אולי, והן נראות כפסולות מיומן הראשון] (מנחה כלולה, דף יא, א). עם זאת, הלקסמה ממשיכה לשמש בו בזמן במשמעותה המקראית של פתיל של ד' כנפות, אך בטקסטים הלכתיים-דידקטיים בעיקר. השווה: "לעיקר דלמצוה דציצית יכטטי ביהא גופו, יכוננו זוו דציציות ללורא וזוו ללגדאם" [= עיקרה של מצוות ההתעטפות בטלית שיכסה את גופו ויהיו שתי ציציות (שני פתילים) מאחור ושתי ציציות מלפנים] (מנחה כלולה, דף יג, א). בטקסטים כאלה נוהגת גם התיבה "טלית" (ət-tallit), ובמיוחד בשעה שצריכים להבחין בין "טלית קטן" לטלית רגילה, הנקראת אז "טלית לק' בירא" (ət-tallit əl-kbira) [= טלית גדולה]. השווה: "ונית כא יחדאז מנאיין ביארך עלא טלית לק' בירא יעמל פכאלו באס יפטטר (ipaṭṭar) טלית קטן" [= וכן צריך בשעה שהוא מברך ברכת "להתעטף בציצית" שיוזכר לצאת ידי חובת טלית קטן] (מנחה כלולה, דף יד, א). עיין גם בהערה הבאה.

108 השווה: "כא יחדאזו לפתילים מא יכוננו יתוררו פלארד ויחדאז יכון כאיט טויל באס ילוי עליהום" [= אסור שהפתילים יגוררו על האדמה, וצריך שיהיה חוט ארוך לכרוך אותו סביבם] (מנחה כלולה, דף יג, א). במשמעות זו של "גדילים" משמש גם הצירוף əl-xjoṭ d-əṣ-ṣiṣit [= חוטי הטלית]. באחד משרי הנשים של תארודנת מתוארת כך אשת טלאים וסחכות, ועל גופה צעיף בלוי שגדיליו נגורים באדמה: / mʃəṭṭfə b-əṣ-ṣiṣit / גאסא פממ əd-dar fhal dik hərru, / עטופה בצעיף שגדיליו נגורים באדמה. [= היא יושבת לפתח הבית כאשת סחכות, / עטופה בצעיף שגדיליו נגורים באדמה]. על הצירוף "מעטפא בציצית", המשמש בשיר זה במשמעות מושאלת, ראה בפרק האחרון של מחקר זה.

ד.ב. שיח יהודי

- 22א. רממז לחאבירו (1), רממז (4+3), רמז (6+5+2); * לחאבירו (2), לחבירו (4), לחאבר (3), לחבר (6+5)¹⁰⁹.
- 22א: דבירלו בלאסונייא (1), דביר לו (5+2), דבר לו (6), דכברלו (4). *
- 22ב: הננח לכאלאב ילך (1), אננאח (3), ננאח (4), נאח (6+5); * לכאלאב (6+5+4+3+2), * ילך (6+5+3), לך (4), לך (2). *

ד.ג. המקורות הטקסטואליים

- 2א: ברכות טובים (6+5+3+1), בראכות טובים (2), ברכות טובות (7), ברכות טובות (4). *
- 2א: לגמרא (7+6+1), לגמארא (5+3+2), לגמרה (4).¹¹⁰
- 2א: להגדה (6+5+4+1), להגדא (7+2), להגאדא (3).
- 5ב: נאביא (1), נביא (7+6+5+4+3), נאבי (2).¹¹¹
- 5ב: תהלים (7+6+5+4+3+2+1).¹¹²
- 5ב: לפיריק (1), לפרק (6+5+4), פרק (7+3+2).¹¹³

- 109 מחוץ ללשון תלמידי חכמים אין שם העצם "לחבר/לחברים" מופיע כלשונו בשיר. מפי נשים מתארודנת שמעתי שיר על *ræbbi sæmʃun u-l-ħbirim djalu* [= ר' שמעון (בר יוחאי) וחבריו]. בקהילות רבות, כולל תאפילת, *æl-ħəbri / æl-ħəbrijin* ("חברי/חבריי") הם אנשי החברה קדישא (השווה: בראשר, תשל"ח, עמ' 182).
- 110 "לגמרא" משמשת תמיד בהוראת "התלמוד", ומופיעה בלשונם של כל הרבדים. בשיר על הרך הנולד נאמר: *fərħi, a ummo, zid fərħa, / f-l-isiba iqra l-gmara* [= שמחי וגילי, אמו, בישיבה הוא ילמד גמרא]. בלשון הנשים של תארודנת מוצמד השם בהוראתו זו של פסגת החינוך היהודי המסורתי, לשם "זוהר" (ספר הזוהר): *tælmid æl-gmara u-z-zohar* [= תלמיד הלומד גמרא וזוהר, תלמיד מצטיין]. הריבוי של *æl-gmara* הוא *æl-gmarijot*.
- 111 ביחיד שם העצם "נביא" מציין רק ספר מסוים מתוך קבוצת ספרי הנביאים וגם מתוך ספרי הכתובים. מחוץ להתייחסות כזאת לספרי המקרא, השם "נביא" מציין לרוב תכונות של אדם קדוש שזכה שתשרה עליו רוח נבואה. השווה: "והאד לולד אוצל סבע סנין ותסמא נביא וזא קדאם בוה וזא יקרא מעא בוה סודות ונפלאות" [= ילד זה הגיע לגיל שבע ונקרא "נביא", בא אל אביו והתחיל ללמוד אתו סודות ונפלאות] (שבח חיים, 59). הפועל הנגזר משם זה במשמעות של תכונת הנבואה הוא "תנבא" (*tænbbā*) כן הוא משמש ככינוי לחכם ורב שלם. השווה: "הווא מסא לגאבא ושלמה ה[מלך] תנבא באס מסא לגאבא" [= הוא הלך ליער, ושלמה המלך צפה ברוח הקודש שהאיש הלך ליער] (שם, 20).
- 112 קריאת תהלים הייתה נפוצה מאוד בקרב יהדות מרוקו, כמו בכל הקהילות היהודיות המסורתיות, בשבת אחרי הצהריים בבית הכנסת, וכן בבתים פרטיים ורגל פקידת נפטרים.
- 113 "לפרק" (*æl-pirq*) הוא אחד המימושים הפונטיים לצד "לפיריק" (*æl-piriq*), והוא נגזר כנראה מהצירוף ברבים *pirqi?abut*, שבו היסוד הראשון נתפס כשם נפרד ולא כשם נסמך (*pirqi-pirq*). בלשון היומיום שם זה משמש למעשה כשם פרטי, שכן הוא מתייחס למסכת פרקי אבות בלבד, שאותה קראו בבית הכנסת בשם השבתות (במנחה או בתפלת מוסף) שבין פסח לשבועות, במקור ובתרגום ללשון השרח המסורתית.

ה. התנהגויות פסולות

ה.א. מעשים רעים

- 8א: יעמל לעבירא (2+1), לעבירה (7+6+5+4+3).¹¹⁴
- 14א: שבועות סיקיר (2+1), שקר (6+5); שבועת אשקר (3), שבועות ושקרים (4).¹¹⁵
- 14א: חניפות (1), לחניפות (6+5+4+3+2).¹¹⁶
- 23א: נדויים (3+2+1), נדוי (5), נדדוי (4).¹¹⁷

114 הצירוף "יעמל לעבירה" רווח בפי הדוברים של דרום-מערב מרוקו, שם גם רווח הפתגם העברי, שכונתו: העשירים והמיוחסים הם הראשונים שמקלקלים את דרכיהם. במקום "לעבירה" רווח במכנסא השם "עוון": *ṣayon ṣlik!* = "ייחשב לך כעוון! היינו התנהגת שלא כראוי, אתה ראוי לכל הגינויים!".

115 בפי הדוברים היהודיים, תלמידי חכמים והדיוטות, נהוג הצירוף בלשון יחיד ולא בלשון רבים. השווה: "ושבועת שקר הייא כא יחלף פלכאטל, יחב יקול כא יחלף פלאמת גיר מא כללף עליה חד באס יחלף וגיר אוחדו כא יחלף, ומא חלאל יחלף פלאמת גיר ידא חללפוה פכית דין אוו ידא חשדוה נאס באס עמל סי עבירה" = "ושבועת-שקר היא כשהוא נשבע ללא צורך, היינו נשבע על האמת מבלי שמישהו אילץ אותו להישבע ועושה זאת על דעת עצמו בלבד, ואסור להישבע גם על האמת אם לא חייבו בית-דין או אם לא חשדו בו שעשה איזו עבירה" (מנחת משה, 69). הכוונה בשיר אינה זהה לבטח עם היוצא מהלכה זו. כאן בשיר המדובר בשבועה על דבר שקר כאילו היה אמת.

116 "לחניפות" משמשת לצד "לחנופה" בלשון תלמידי חכמים. השווה: "ילחניפות הייא יקול לואחד רשע מפורסם נתי מליח וישכר פוזהו (...) נית כאין רהט דלחנופה (...) ידא כאן יביין לצאחבו ואחד למחבבא לכבירא (...) בלחק פקלבו מא ענדו מחבבא עליה" = ההתחנפות היא כאשר הוא אומר לבן-אדם שיצאו לו מוניטין של רשע, שהוא אדם טוב, ומשבח אותו בפניו (...) קיים גם סוג אחר של חנופה (...) כשהוא מראה לחברו שהוא רוחש לו ידידות רבה (...) בעוד שבלבו אין הוא רוחש לו כלל אהבה" (מנחת משה, 70-71). הפועל העברי "התחנף" משמש בעיה"מ בצורת *ḥannaf* ובצורת *tḥannaf*. השווה: "כאנו יוזהו למואלין אתזארא, ויחנפו למואלין לכברא (...) כאנו יחננפולהום בלקלב וזווף (...) ומן לחניפות די ראפד פויבו, מא יזכאס באס ידא רכבו" = היטו פנים לבעלי הממון והתחנפו לבעלי השררה (...) התחנפו להם בלב ונפש (...) ומרוב חנופה שהוא נושא על גבו (בטקסט: בכיסו) לא יזכה לראות את רבו שבשמים" (שרביט הזהב, דף יג, א). על שמות כמשקל *-ut* בעיה"מ, ראה: בראשר, תשל"ח, עמ' 179.

117 על פי הטקסט קשה לדעת למה מתכוון המחבר במונח "נדויים", האם באותו מובן כמו בטור 8ב, "נדוי מן פם לחזאן", היינו הטלת חרם מידי הקהילה על העבריין, או שימושים אחרים המתגלמים במבעי קללה, כגון *ariḥ f-ən-nədduj!* = "שיהיה שרוי בנידוי!", המבטא בתאורודנת עמדה של ריגו כלפי הנמען מצד הדובר יותר מאשר קללה נמרצת, או *ikun ismu f-əl-ḥirim u-ən-nədduj!* = "שיוטל על שמו / עליו חרם ונידוי!", הרווח כקללה במפנאס. על פי ההקשר המרומז בשיר יש לשער, שהכוונה היא להוראה השנייה של שם העצם. השווה: "קאלו לחכם לשליח דיאלו ברח ברח באדר בנדוי; שליח כא יכררח באדר פנדוי וארובות השמים נפתחו" = אמר החכם לשליח שלו: הכרו שאדר ב שרוי בנידוי; אך הכריז השליח שאדר ב שרוי בנידוי, וארובות השמים נפתחו" (שבח חיים, 9). במובאה זו שתי ההוראות מתערבות זו בזו.

- 23א: לגניבא ולגזיל (1) לגניבא (2+4), לגניבה (3), לגנבה (5); ¹¹⁸ לגזיל (2), לגזל (5+4+3).¹¹⁹
- 23ב: למדא ולמסקאל (2+1), למדה ולמשקל (5), למדדא ולמשקל (3).¹²⁰
- 23א: נבילא (2+1), נבילה (4+3).¹²¹
- 23ב: טריפא (2+1), טריפה (3), טרפה (5).¹²²

118 "לגניבה" (al-ǧniba) אינה כשימוש רב בפי ההדיוטות. לא כן הפועל |ǧnb|, בצורת הקל ka ǧnāb או בצורת הכבד ka ǧānnāb [= הוא גונב], וכן התכונה al-ǧānnāb או al-mǧānnāb [= גנב]. אדם הידוע ומוכר במעשי הגניבה שלו מכונה בקהילות רבאט וסלא בצירוף al-mǧānnāb d-al-qṣāra [= גנב מקערט הנדבות]. כל הצורות האלה משמשות בעיה"מ לצד מקבילותיהן הערביות, והן רווחות בעיקר בהקשרים של אמירה עקיפה או מוסווית.

119 "לגזיל" (al-gizil/gizal) משמש לרוב כמשמעות של גניבה סתם, ולא דווקא של גניבה בפרהסיה ולאור היום: [ʔais b-al-flus d-al-gizal =] הוא חי מהכספים שהוא גונב מאנשים; [hrām sliḳ duk al-hwaiz d-al-gizil! =] די לך ממעשי הגזל שלך!]. השווה: "יחצ"י ראצו אפילו מן לגזל דלגוי אפילו שוה פרוטה, וידא תחאז גזל יחדאז ירדרו" [= ייזהר מפני הגזל ואפילו מן הגוי, ואפילו בשווה פרוטה, ואם קרה שגזל הוא חייב להחזיר את שגזל] (מנחת משה, 56). צירוף רווח הכולל את התיבה "גזל" הוא [ʔabbit gizil! =] לקחת גזל, היינו אתה מתחייב בעוון לקחת גזל, ועליך להחזיר את שגזלת לבעליו!]. בפיהם של דוברים הדיוטות מצוי לפעמים גם הפועל בצורתו הערבית-יהודית: [ʔl-as ka tgzalni? =] מדוע אתה גונב/גוזל ממני את כספי?]. שני המבעים האחרונים רשומים מפי דוברים ממפנאס. התיבה "גזל" משמשת גם ב"שרח" של תאפילת (השווה: בראש, תשמ"ה, עמ' 234, 247).

120 "למדה ולמשקל": מחוץ לטקסטים הלכתיים-דידיקטיים אין שני ערכים לקסיקליים אלה נפוצים בעיה"מ, לא כיחידות פרודות ולא כיחידות צמודות כמו בשיר. השווה: "דאבא כא נזידו באס יחדאז יעמל באיין עיניה סחאל דלאוין די כאינין פלביע וסרא ומננהום גזל, גניבה, אונאה, שקר, מרמה, עול במדה ובמשקל ובמשורה, גונב דעת הבריות, אבק רבית ושבוועת שקר" [= כעת נוסף, שהוא צריך להיזכר בלאווין הרבים המתלווים לעיסוק במסחר, וכיניהם: גזל, גניבה, הונאה, שקר, מרמה, עוול במידה ובמשקל ובמשורה (...)] (מנחת משה, 57). מהטקסט שהובא כאן יובן, שהמשורר מתכוון בהתנהגויות הפסולות שהוא מונה ביהודים בעיקר לסוחרים שביניהם. שם העצם "מדה" נפוץ יותר בעיה"מ במובנו המוסרי-פסיכולוגי — מידות טובות / רעות — בלשונם של תלמידי חכמים במיוחד.

121 בעיה"מ מזכירים בדרך כלל בנימה אחת "נבילה וטריפה" (nbila u-ṭriṭa) כשם כולל למאכלות אסורים. השווה: "כאנו חארציין חראצא כאמלא באס מא יוכלולש לישראל אטריפה ונבילה" [= השתדלו בכל מאודם שלא להאכיל לבני-ישראל נבלות וטרפות] (שרביט הזהב, דף יח, א). צמד זה משמש במפנאס גם בהוראת כן-אדם מושחת ונבזה. על האוכל בשר נבלה או אוכל אסור אומרים kaḷ nbila.

122 משם העצם ṭriṭa נגזר הפועל ṭarṭ. השווה: al-baḡra / ṭarṭit al-bhima [= הבהמה / הפרה הוכרזה כטרפה]. בתארודת רווח הפתגם: ila ṭarṭit al-baḡra, haḥzu skakānkum [= אם הוכרזה הפרה כטרפה, היימו את סכיניכם, היינו אין צורך שתמשיכו בהכנת בשרה למכירה]. כוונתו של הפתגם: אל לך להיטפל לאנשים חסרי-ישע או לאנשים שאין להם כל אפשרות שימלאו אחרי דרישותך. למשל, אם נפטר בעל חוב, כדאי להפסיק את כל התביעות שהופנו כלפיו, בחינת "אין משיבין על האריה אחרי מותו".

א24 : סייכו פרסעייא (2+1), שייכו פרשעייא (5+3)*.

ב21 : תפסוט וסטוט (1), טפצוט וצטוט (2), טפשוט וצטוט (4).¹²³

ה.ב. דרכי ענישה

א8 : (ילזמוה) בחירים (1)¹²⁴, בחרם (6+5+4+3), בחרים (7), פחירים (2).

ב8 : (חק עליה) למלקוט (1), למלקות (6+5+4+2), מלקות (7)¹²⁵, במלקות (3).

ב8 : נדוי מן פם לחזן (1), לחזאן (6+5+3+2), נדוי מן פמם לחזואן (4).¹²⁶

א9 : (ידפע) לקנאס (4+1), לקנס (6+5), לקנאס (7+3+2).¹²⁷

123 השם "טיפשות" רווח בצורתו הוא בלשון הדיבור: *as had ət-ʔəʃoʔ?* [= מה הטיפשות הזאת? מדוע אתה מתנהג בטיפשות?]. ואילו השם "שטות" אינו משמש כך, אלא בצורות נגזרות בעיקר: *məʃəʔti* [= שוטה], וכן הפועל *ttəʃəʔa* [= התנהג כשוטה]. בקהילות שונות נהוג גם החואר *mʔəppəʃ* [=טיפש], מוגבל בכישוריו האינטלקטואליים. "שטות" מופיעה בעיקר בטקסטים של מלומדים. ראה: "ראס האדא מהוסי שוטה גמור? כאין סי שטות כבירא קד האדי?" [= האם בן־אדם זה אינו שוטה גמור? האם קיימת שטות גדולה מזו?] (מנחה בלולה, דף 16, פתיחה ב).

124 בלשון הימיום "חרם" משמש בלשונות שבועה והתחייכות בעיקר: *Sməlt ʕlih ʕirim, ʕəmməʕri* / *ʕəmməʕri ma nədʕəl l-ʕəndu* | [היטלתי עלי חרם / נשבעתי שלא אלך לבקר אצלך לעולם]. כן הוא משמש בלשונות קללה, בצמוד לשם העצם "נדוי". ראה הערה 117 לעיל.

125 השוה: "תעמל פנדוי ותכאל למלקות — ברוך שופט צדק ואמת" [= הוטל עלי חרם והולקה במלקות — ברוך שופט צדק ואמת] (שבח חיים, 10). השם מופיע גם בלשון ההדיוטות: *xəʃso/istahl l-malʔut* [= ראוי הוא שילקוהו במלקות!] (מפנאס). בתארוזנת הלקסמה ממומשת כפי הנשים כ" *əl-məlxut*.

126 "לחזאן" הוא בדרך כלל השם שהמוסלמים מעניקים במרוקו לרב, לחכם, לקדוש או למלמד דרדקי יהודי. בטקסטים שמקורם בקהילות שבהן רווח שימוש זר כזה, הלקסמה מתחלפת לרוב עם מקבילתה היהודית. השוה: "בררח צלטאן ללחכם קאללו יא לחזאן ואס ספתי האדיך ספינה דאיזא פסמא?" [= קרא המלך (הגוי) לרב ושאל אותו: הו חכם, האם ראית את הספינה הזאת עפה בשמים?] (שבח חיים, 56). אולם באזור תאפיללת ובעמק הדרא המלה משמשת גם בלשונם של היהודים באותם מובנים שהמוסלמים מייחסים לה הן בלשון הדיבור והן בלשון השירה. ראה אצל בראשר, תשמ"ה: "לחזאן באגו" (הערה 8), "לחזאן ברהם", "לחזאן הנו" (הערה 9); וכן את הטורו הבא, הלקוח מתוך השיר על צורכי פסח המלחיצים (ראה עליו שיטרת, 1982): "וואגא גיר חזאן כאתב לוואח, מא נקדר בסרטו בחילא" [= ואני רק מלמד דרדקי, כותב לוחיות (לילדים), לא אוכל לעמוד בתנאיו (של חג הפסח)] (מתוך כ"י בן־אלישע, עמ' 60, המוזכר בהערה 12 לעיל). אף בקהילות שבהן אין השם רווח בלשון הדיבור של היהודים הוא מופיע בכל זאת בפתגמים יהודיים מובהקים, כגון זה הקיים בחילופי נוסח שונים בכל הקהילות — *ħmaʕ əl-ħəzzan - ħlal!* [= לחמורו של הרבי — מותר!] — שמאחוריו עומדים סיפורים שונים; וכן הפתגם הבא, הרווח בשינויים קלים בקהילות דרום־מערב מרוקו: *qal-lu: barkhum, a l-ħəzzan. / qal-lu: aʕoʕhum b-snaʕim! / aʕoʕim b-snihim!* [= אמר האבא לרב: ברך את שני ילדיי, רבי. ענה לו הרב: ארווי יהיו שניהם!] פתגם זה בא לרמוז על משפחה שלא חינכה בניה בדרך הטובה.

127 "לקנס" מופיעה בעיקר בלשון תלמידי חכמים, בצירופים כגון אלה שהודגמו בגרסאות השיר. בתאפיללת השתמשו היהודים בתיבה "נצאף" (*ən-nəʕaf*).

- 9א: ינדק קדאם) לקהאל (בראשו מנחייא) (2+1), לקהל (6+5+4), לקאהאל (2), לקאהל (7).¹²⁸
- 9ב: חטאטי עאויתי, (עמרי מא נפעל נקצאן) (2+1), חטאתי עויתי (6+5+3), חטאטי עוייתי (4), חטאתי עאוטי (7).*

1. התייחסויות היסטוריות

- 24א: סדום ועמורה תיבכדו מן סום פעלהום דחאוו פלהיב קוייא (1); סדום ועמורה (2), שדום ועמורה (7), סידום ועמורה (4), סדום ועמורה (6+5+3);¹²⁹ תיבכדו (3), תיבדו (6+5+2); * מן סום (4+2); * מן דון (6+5+3).
- 16א: רפעהום ופכהום מן לעבודייא (2+1), פככהום (4+3), פכהום (7+6).
- 16ב: רבעין סנא פלמדבאר עאייסין בלמאן ושלואן (1), רבעין שנה (6+4+3), ארבעים שנה (7); למדבר (6+5+4+3+2); עאיישין (6+3); למאן וסלואן (2), למן וסלאן (7), למאן ושלואן (6), למאן ושלואן (3), למן ושלואן (4).¹³⁰
- 17א: עטאהום תורה מתבכתא על ידי משה (1), עטאהום טורא מכתובא עלא יד משה (2); תורה (7+6+4+3); עלא יד (6), עלא ידד (4+3), עלא ידי (7); * משה (7+4+3), מושא (6).¹³¹

128 "לקהל" מציינ בעיהי"מ מסגרות פורמליות שונות — צרות או רחבות — של ציבור הגברים בקהילה היהודית, כגון ציבור המתפללים בבית-כנסת, הקהילה כולה, או ציבור הנוכחים באירוע של מצווה כלשהו (סעודת מצווה, לווייה, ברית מילה, חופה וכו'): $al-qahal\ d-\text{əṣ-}ṣlā\ za = j\ kəllu\ l-l-mila$ = ציבור המתפללים כולו בא להשתתף בטקס ברית המילה; $al-qahal = j\ ṣlāṭ\ d-\text{əṣ-}ṣlāṭ$ = בית כנסת השייך לקהילה ולא לאדם פרטי (במוגדור). השווה: "קאלהום לחכם האד סרע יחדרו פיה לקהל, דזמעו לקהל" = אמר להם הרב: במשפט זה יהיו נוכחים בני הקהילה; נתאספו בני הקהילה] (שבת חיים, 10); "דיינים כתבו לכאגט לצלאואת באס לילת לחד יזיו יראיו ואחד ניס ונית לסעודת דוד המלך. לילת לחד זאוו לקהל ודיינים" = הדיינים כתבו חוזרים ושלחום לבתי-הכנסת וביקשו (מהמתפללים) שיבואו במוצאי שבת להיווכח בנס וכן להשתתף בסעודת דוד המלך. במוצאי שבת באו המתפללים והדיינים] (שם, 18). "לקהל" משמשת גם ב"סרח" לפרקי אבות של אזור תאפיללת (בר-אשר, תשמ"ה, עמ' 238).

129 במפנאס מקובל הצירוף $ṣməl\ fih\ sərī\ sdum\ u-ṣamora$ = עשה בו משפט סדום ועמורה, היינו התעלל בו].

130 על אוכל טעים במיוחד אומרים במפנאס: $hada\ l-man!$ [= זהו המן ממש!], ועל מטעם משובח מוסיפים: $hada\ l-man\ u-s-səlwan!$ [= זה המן והשל!].

131 בעיהי"מ הכינוי המקובל בפי כל הדוברים למשה הוא "משה רבנו" ($musi\ rəbbinu$), ושם זה אף נתן את שמו לדג הסול בקהילות שונות, $al-hut\ di\ musi\ rəbbinu$ [= הדג של משה רבנו], שכן האגדה מספרת שצורתו באה לו מהמכה שהונחתה עליו כשמשה חצה את ים סוף לשניים במטהו. בפתגמים ובלשון השירה מופיעים השמות "משה", "סידנא מוסא", "סידנא/סידינא

114 ב: פצרא ולגאלות (זאידין פטריק לעצייאן) (1); פצרה ¹³⁷ ולגלות ¹³⁸
(3+4+5+6), פצארא ולגאלות (2); פטריק לענין (4).

ז. יחסים בין יהודים למוסלמים

ז.א. מגורי המחבר

225 ב: עומאר סופאני בעיר הנקרא מאזאגאן (1); ביעיר הנקרא (2)*,
עיר הנקרא (7), בעיר הנקרה (4), בעיר הנקראת (3), פעיר (6+5).

ז.ב. כינויי היהודים

110 א: (עממר מרכב) ליהוד (מא יצאפר) (1), ליהוד (6+5+4+3), להוד (7),
ליהודי (2). ¹³⁹

הדיסמיילציה של העיצור השפתי הראשון [m] מהעיצור השפתי השני [p], אינו נהוג מחוץ
ללשונם של תלמידי חכמים, על אף סימן פונטי זה המעיד על שיקוע הלקסמה בעיהי"מ. לעומת
זאת השם "המן", הן בהתייחסותו לדמות מהתנ"ך והן כסמל הרשעות, נפוץ בשיחן של כל
הקהילות. השווה: "מסא כא יורי פחאל המן" [=התחיל לרוץ כמו המן] (שבח חיים, 8); וכן
האמרה המובאת בהערה 131 לעיל על משה, פרעה והמן. בפתגם אחר שוב מוצמדים פרעה
והמן: [ʕəmmk paʕʕo, a haman = דודך הוא פרעה, הו המן!] — ודרכו משווים בתאורדת את
התנהגותו של נמען האמירה עם התנהגותו הלא פחות גרועה של מישהו אחר שהוזכר בשיח.
על בן־אדם הנחשב כמרושע במיוחד אומרים במכנאס: [ʕla haman! / wəhd haman hada!
איזה המן! הוא התגלמות הרשעות ממש!].

137 f-əʕ-ʕaʕa [= בצרה / בצרות] הוא אחד הצירופים הכבולים השכיחים ביותר בשיחם של יהודי
מרוקו כשהם רוצים לציין מצב מתסכל — מהקל ביותר עד לחמור ביותר — מנקודת ראותו
של הדובר. לעתים מתוגבר הצירוף על ידי שם התואר "צרורה", f-əʕ-ʕaʕa ʕiʕuʕa!, לשם חיזוק
הטענה של הדובר. לשם אירוניה ולעג עצמיים מוסיפים את הנוסחה "שבח לאל!" f-əʕ-ʕaʕa,
sibah lail!

138 בתאורדת רוחות נוסחת תפילה כפי הנשים: [fəkk əs-sixina məl l-galut = גאל את השכינה
מהגלות]. "גלות" גם מסמלת ומסמנת מצב של מצוקה כלשהו, קיצוץ מתוך שיר שנכתב בפאס
לאחר כניסת הצרפתים למרוקו, והמספר על גיוס צעירים יהודיים לצבא הצרפתי: "אימא, וואס
אנא נמות? / גלבי מעמר בצרות, / מא רינא לא ספרי תורות, / יא רבי, ואס האד לגאלות?" [=]
אימא, האם אני עומד למות? / לבי מלא צרות, / לא ראינו ספרי תורה, / אלוהים, מה הצרה
הזאת? [השיר מופיע בכ"ב בן־אלישע, עמ' 63. ראה עליו הערה 12 לעיל].

139 בנוסחאות של ברכה וקללה המשמשות בלשון הנשים בדרום־מערב מרוקו מופיע השם
l-iṣṣāʕiʕ / l-iṣṣāʕiʕiʕin במקום "ליהודי/ליהוד". בתאורדת רוחות הנוסחאות הבאות: ibit
al-ʕdu: [di iṣṣāʕiʕ / d-l-iṣṣāʕiʕiʕin kif bitt əl-barh = שאיבם היהודים יעבור אותו לילה שעברתי אני ליל
אמש, היינו לילה של נודדי שינה ומיחושים רעים]; [ləhla ixəʕṭṭi-lk əʕ-ʕəhḥə, u-ləhla ixəʕṭṭiḥə;
l-i-həttə iṣṣāʕiʕiʕ! = שהאל לא יפגע בכריאותך ולא בכריאותו של יהודי!]. כשם קיבוצי מופיע
תכופות השם "ישראל" (iṣṣāʕiʕ), הן בצירופים כגון "אוהב ישראל", "שונא ישראל" או "למעלה
די ישראל", שבפי הגברים, והן באופן עצמאי. ראה את הפתגמים המובאים בהערות 131
ו־132. בלשוניא מקובלים השם "לישורון" כשם קיבוצי ו"לישורוני/לישורוניא" כשם
היחיד/היחידה. אולם שימוש כזה מופיע גם מחוץ להקשרים של הסוואת האמירה, כמו האמרה
הזאת שבפי גברים מקולומב בסאר שבמדבר ה"סחרא" בצד האלג'ירי ומוצאם מאזור

רפ' א: מה ולדרת ליהודייה (1), מא ולדת ליהודייה (2+3+4+6+7), ליהודיה (5).
 רפ' א: צ'נאיית שמחה (1), דנאיית שמחה (4+5), צ'נאיית סמחה (6), איית שמחה
 (7+3), בנאת סמחא (2).

רפ' א: איית חכו (1), איית חאכו (3); איית עכו (2+4+5+6), עככו (7).

א1: שאמירין (5+1), ששאמירין (6), ששמירין (3).

א25: הלין תורה (1+4+5+6), אהלין תורה (3), הלין טורא (2); אהלין דת
 ליצורונייה (7).

א1: קום באנו סאסייה (1+6+7), שאשייה (3+4+5), סאסיא (2).

[השווה: לאומה לישראל ייאה (רפ' א), בגרסה 4 המשופצת.]

ז.ג. כינויי המוסלמים

רפ' א: מא ולדת לאיסלאמיה (3), לאיסלאמיה (6).

רפ' א: איית חמד ומוחמד (6+3).

ז.ד. תכונות היהודים

רפ' ב: מן פאלאח ופאחות (1+2+4+6), מן פלאח ופחות (3), מן פאלאח* ופחות
 (5), * מן כאלאב ופאחות (7).

רפ' ב: מא מסא כאלאב וחפייאן (1+4), מא מסא לכלאב חפייאן (2), כאלאב (3), *
 לכאלאב (5+6).

ב10: וישמאן ישורון (1), וישמן ישורון (3+4+6), ואישמאן יצורון (2), וישמן
 ישורון ויבעט (5).*

ב15: קאום קשה עורף (1) — ראה סעיף ו לעיל.

ז.ה. תכונות המוסלמים

18 א-ב: אין ימונה בגוי, אפילו בקבר דלתיים שנה (1); אין ימונה בגוי, אפילו בקבר
 ארבעים שאנא (2); אין אמונה בגוי, אפילו בקבר דלתאים שנים (3), אין
 אימונה בגוי אפילו פלקבר ארבעים שנה (4); אין אמונה בגוי אפילו בקבר
 דלתין שנה (5); לא⁴⁰ אמונה בגוי אפילו בקבר דלתין (רבעין) שנה (6). *
 [השווה גם את תכונות היהודים המהופכות בגרסאות המשופצות.]

תאפיללת: [taħat ismašil wa-la taħat l-išořon = עדיף להיות תחת שלטון המוסלמים
 מלהיות נתון לחסדי היהודים!]. בתאפיללת רווח ביותר השם "לישורון" בפי המוסלמים ככינוי
 ליהודים.

140 חילופי "אין" ב"לא" בראש הפתגם, הממומש כ"לא" (lu) העברי או כ"la הערבי, שמעתי גם
 מפיהם של דוברים מקהילות שונות, וביניהן מפנאס וקזבלנקה. בפי נשים, החלק השני של
 הפתגם לובש תכופות ניסוח ערביייהודי waxxa f-el-qḃəř ṭəbš'in šam, במקום הניסוח העברי
 המקובל בפי הגברים. גרסאות אחרות של פתגם זה, ראה אצל סטילמן, תשל"ז (גרסאות
 חפשיות, לא מסורתיות), וכן אצל חזן-ירוקם, 1982, המביאה גרסאות מקבילות מקהילות
 יהודיות אחרות.

למיון זה הוכנסו כל היסודות העבריים שבשיר של ע"ס, למעט צירוף אחד ויחיד — "על לאמת" — המופיע שלוש פעמים בטקסט, וכל פעם במשמעות שונה: (א) כלשון הסתייגות והתרחקות של הדובר מאמירתו הוא, משהו מעין "לאמיתו של דבר", "למען האמת" (א5); (ב) כלשון חיזוק ותימוכין של הדובר באמירתו שלו, מעין שבועה חלשה להגיד את האמת: "באמת", "אני אומר כאן את האמת ורק האמת" (א18); (ג) כלשון אזהרה המופנית כלפי השומע, מפני העמדת פנים וחטא כלפי האמת, מעין "עשה/קיים את הדברים לאמיתם" (א21). בשלושת השימושים האלה הצירוף מתפקד כסימן פעולה או כסמן פרגמטי המתייחס אל האמירה עצמה ואל איכותה ותנאיה הפנימיים ולא אל משהו שמחוץ לה בעולם החוץ-לשוני.¹⁴¹ זאת הסיבה שמנעה את הכנסתו של הצירוף לאחת הקטגוריות הנדונות, פרט אולי לקטגוריית שיח היהודים (סעיף ד.ב לעיל), שכן הוא מעליהן ומעל האמירה של השיר כולו. על מאפיינים לשוניים נוספים של הצירוף המוזר הזה נעמוד בהמשך, ונציין כאן רק את שינויי הכתיב שלו בגרסאות השונות: "על לימית" (2+1), "על לאמת" (5+4), "על אמת" (7+6+3) Ω la l-imit (8).*

5. היסודות העבריים בפואטיקה של השיר

5.1. הצגת הגרסאות של השיר, על חילופי הנוסח העיקריים שלהן ועל צורותיהם הגרפיות המגוונות של היסודות העבריים שבהן, אינה נתפסת כאן כמטרה העומדת בפני עצמה, אלא כשלב מוקדם וכתנאי הכרחי לביורר מעמדם ותפקודם הלשוני והפואטי של היסודות העבריים הרבים הנותנים ייחוד-יתר לקצידה של ע"ס. יסודות אלה עומדים במרכז הפואטיקה של השיר, כפי שיוסבר להלן, והשימוש בהם ממלא תפקיד חשוב ביותר בהעברת כוונותיו הגלויות והסמויות של המחבר, כפי שהן מצטיירות דרך שירו, וזאת לצד כלל המרכיבים הלקסיקליים והפואטיים של השיר ומעבר להם. מענייננו כאן לבדוק את התנאים הלשוניים המאפשרים ליסודות אלה תפקיד מרכזי כל כך, וכן ההשלכות של השימושים בהם על הטקסט כולו, המשמש להם כמסגרת התייחסות וכמרחב סמנטי עצמאי.

כדי שנוכל לעמוד במשימה זו נצטרך לנסות קודם כול לשרטט את תכונותיו של השיר שלפנינו כטקסט, האמור למלא, בדומה לכל טקסט, פונקציות אידיאולוגיות-תרבותיות, סמנטיות ורטוריות דרך המבעים השונים שהוא מורכב מהם, וכן דרך החומרים הלקסיקליים, התחביריים והפרוודיים שביסודם. אנו מניחים כאן, שרק

141 על סמנים פרגמטיים, הנקראים גם מלות השיח, ראה: דיקרו, 1980, 1983 ו-1984.

בחינת המכלול הטקסטואלי כולו – ובמיוחד בטקסט סגור ומסוגר כגון זה של שיר-קצידה – על תכניו, תבניותיו וכוונותיו, תוכל לעזור לנו להבהיר את תפקודיהם הסמנטיים והפרגמטיים של היסודות העבריים שבשיר, ולהגדיר את ייחודם בטקסט זה בהשוואה לשימושיהם הכלליים או המיוחדים בהקשרים לשוניים אחרים שבמסגרת השיח הערבי-יהודי במרוקו. בהתחשב בתוצאותיהם של המחקרים והעיונים הרבים המוקדשים בשנים האחרונות לתורת הטקסט,¹⁴² נציג כאן בקווים כלליים ביותר את התכונות הסמנטיות-פרגמטיות המאפיינות ובונות טקסט סגור כלשהו:

טקסט הוא מרחב סמנטי היוצר מסגרת התייחסות פנימית (וחיצונית) רבת-אילוץ, שאחדות מתכונותיה הן:

א. היא בונה עולם (או עולמות) רפרנציאלי (רפרנציאליים) השואב (השואבים) את תשתית ערכיו ומסריו (ערכיהם ומסריהם) הגלויים והסמויים מתוך האקלים או מתוך המסד האידיאולוגי והחברתי-תרבותי שהמחבר פועל בו ולמענו.

ב. היא מארגנת ומשליטה סדר סמנטי, ארגומנטיבי, רטורי וסיפורי במרחב הסמנטי שהיא תוחמת ומלכדת.¹⁴³

ג. היא קובעת את תנאי ההלימות¹⁴⁴ של המבעים השונים ושל היסודות הסמנטיים והלקסיקליים הנכנסים לתוכה.

ד. היא מגבילה את הברירה הסמנטית בפשר המשמעויות השונות שנושאות היחידות הלקסיקליות או הנוסחאות המבעיות,¹⁴⁵ ומכוונת לעבר איזוטופיות מוגדרות או מקבילות בו בזמן,¹⁴⁶ משום שהיא יוצרת הקשרים אינטרפרטיביים עבוכים.

5.2. מה לתכונות כלליות אלה ולטקסט שלפנינו? המטרה בהצבתן כאן היא להראות, שהמרכיב העברי המעניין אותנו בעבודה זו ממלא פונקציות פואטיות מוגדרות בתוך הקצידה, פונקציות הקשורות לחינוכו ולזהותו האידיאולוגית-דתית של המחבר מחד גיסא, ולרטוריקה המיוחדת הבאה לידי ביטוי בשירו מאידך גיסא. ואכן, ככל שבוחנים לעומק את הקצידה של ע"ס ואת ייחודה, מתברר יותר ויותר, שהמחבר ממשיך למעשה מסורת מוסלמית ארוכת-שנים של התייחסות אמביוולנטית כלפי היהדות והיהודים, אשר הדגם המייסד שלה נמצא בקוראן עצמו.¹⁴⁷ על פי כל

142 ראה את התפתחות התחום החדש הזה בכתב-העת Text, וכן סיכום של התפתחויות מסימיות אצל לונדקויסט, 1980 ו-1983.

143 על לכידות הטקסט, ראה: לונדקויסט, 1980.

144 על כללי ההלימות, ה-pertinence, ראה וילסון-ספרבר, 1979.

145 להגדרתן של הנוסחאות המבעיות, ראה: אנסקומבר, 1985, עמ' 11–12.

146 על מושג האיזוטופיה בסמנטיקה ובסמיוטיקה, ראה: גרימאס, 1966, עמ' 69–98; גרימאס, 1972.

147 ראה: וינוניק, 1975; ויידא, 1937.

הסימנים זכה המחבר לחינוך מוסלמי מסורתי של אנשי דת וחכמי דת מרוקאיים, חינוך שהכשיר את ה"פקיה" במרוקו,¹⁴⁸ והמבוסס על לימוד הקוראן וספייחיו. הדים לחינוכו זה נמצאים בשירו, והם מתבטאים במסכת ההדגשות שהוא מדגיש, בדומה לקוראן, אירועים והתנהגויות בתולדות עם ישראל.

האירוע הראשון המובלט בשיר הוא סיפור יציאת מצרים ומה שקרה לאחריו, כמסופר במקרא ובקוראן: מתן תורה, עבודת העגל וארבעים שנות המדבר. לאירועים אלה המשורר מקדיש שלוש סטרופות שלמות (15, 16, 17); הקוראן מתייחס אליהם פעמים רבות, בסורה 2: 46–88, או בסורה 20, למשל. כפי שכבר נאמר,¹⁴⁹ יש אף לראות באירוע עבודת העגל, כפי שהוא מתואר בקוראן, סורה 20: 85 ו-95–96, וההתייחסות שם ל"סאמרי" (السَّامِرِيُّ), את המקור לשימוש המוזר שהמחבר עושה במונח "סאמריין" (א1) ביחס ליהודים.

אירוע מקראי נוסף, החוזר ונשנה בקוראן (סורות 11, 34, 54, ו-84 למשל), ומוזכר בשיר שלפנינו (א24), הוא חורבן סדום ועמורה. ומעניין לציין, שמחוץ לאירועים מקראיים-קוראניים אלה אין המחבר מתייחס לאפיזודות נוספות בהיסטוריה היהודית, פרט לסיפור עוג מלך הבשן (ב24) ולאירועים שביסוד תאריכים חשובים במחזור השנה היהודי – מפלתו של המן בסמיכות לסעודת פורים, והחורבן שביסוד צום תשעה באב ומנהגי האבלות המתלווים אליו.

גם בהדגשתו את מצבם המושפל של היהודים ואת גלותם, משום מרם המתמיד כביכול (ב14), יש לראות רימוז ישיר להתייחסות המסורתית של האסלאם לגורל עם ישראל, לוויכוחים הנוקבים שניהל מוחמד על פי הקוראן עם היהודים ולטענות שהשמיע נגדם.¹⁵⁰ אין זה מקרה גם שלתאריך אחד בלבד במחזור השנה היהודי הוא מקדיש שתי סטרופות תמימות (6 ו-7), היינו תשעה באב וכל הקודם לו מחודש תמוז. אמנם ציון תאריך זה ומנהגי השבועות הקודמים לו בלטו במיוחד בחיים הקהילתיים היהודיים במרוקו, ומנהגי האבלות הורגשו שם היטב בכל מידת חריפותם וכאבם בשכבות השונות של הקהילה,¹⁵¹ כך שאירועים אלה יכלו בהחלט להשאיר רושם עז על מוסלמים שהכירו מקרוב את החיים היהודיים; אך בקצידה שלפנינו נתפסת סמליותו ומשמעותו של תאריך מעציב זה כחלק מטיעונו האנטי-יהודיים של המחבר.

השפעה ישירה זו של חינוכו האסלאמי של המשורר ניכרת לא רק בהיבטים

148 השווה: ברינו, 1920 ו-1921.

149 ראה הערה 33 לעיל.

150 ראה: וינוינק, 1975; ויידא, 1937.

151 ראה על כך את הפרקים ל-לה, המוקדשים להלכות תשעה באב, בקרבן מנחה, דף מט, א-נב, ב.

ההיסטוריים שהוא מעלה לנגח בהם את היהודים, אלא גם במצוות ובהתנהגויות הדתיות שעל פיהן הוא מנסה לאפיין את הדת היהודית ואופן קיומה בידי היהודים. מבין כל מצוות "לא תעשה" הרבות הוא מתמקד בעיקר במצוות איפה ואיפה — "למדה ולמשקל" (23ב) — ואכילת נבלות וטרפות (23א-ב), שהקוראן מזהיר מפניהן לעתים (כגון בסורה 55: 8-9; 83: 1). כן התרכז ע"ס בתיאור מנהגי התפילה והפולחן הדתי של היהודים, שהם אחד מתנאי הברית שעל קיומם התחייבו בני-ישראל על פי הקוראן: *وأقيموا الصلوة وأتوا الزكوة* (סורה 2: 83) [=קיימו את התפילות ושלמו את הזפאת].

שליש מהשיר מוקדש לתיאור הפולחן הדתי והטקסים המתלווים אליו בבית-הכנסת ובבית, בימי שבת ומועד בעיקר (1ב, 2א-ב, 3א-ב, 4א-ב, 5א-ב, 7א 11א-ב, 12א-ב, 13א-ב, 19א-ב). גם מה שיכול להיראות חריגה מקו מחשבה זה, אינו למעשה אלא התייחסות עקיפה לאותה נקודת ראות מוסלמית שהוא מבטא בשירו. הכוונה לציון דרכי העונשין הנהוגים בקהילות היהודיות המסורתיות והכרוכים בהטלת חרם ובנידויו של העברייין עד להכאתו על חטא, סדרים החורגים כל כך מהשיטה המוסלמית הפועלת בקרב חברה ריבונית ולא בקבוצת מיעוט. כך, במסווה של תיאור תמים ולפעמים אף חביב של מנהגים, התנהגויות ואירועים הקשורים ביהדות וביהודים, ע"ס ממשיך למעשה לנהל פולמוס מוסלמי מסורתי נגד היהודים. הוא מאשים אותם בולזול בחוקי הדת היהודית ובהפרה מתמדת של הצו האלוהי (14א-ב) ובהתנהגות אווילית (21ב). הוא שמח לאידם ולגלותם על שחצנותם כביכול (10א-ב), ואין הוא שוכח לצייין את חשדנותם של היהודים כלפי הגויים ואת הבוז שהם רוחשים להם, העולים הן מתוך אמרות מפורשות (18א-ב) והן מתוך אמירה מוסוית בשפת סתר: ה"לשונייא" (22א-ב). הזמנתו את קללת האל על היהודים, הפותחת את הרפרין של השיר, אינה אמירה סתם, אלא מבע רב-משמעות הממצה ומשקף את עמדותיו האישיות-מסורתיות של המחבר כלפי היהודים והיהדות.

5.3. מצד תכניו האידיאולוגיים-דתיים, שירו של ע"ס הוא אם כך למעשה טקסט פולמוסי-רפרנציאלי בעיקרו, המתרגם ומעדכן את העמדה המסורתית של האסלאם כלפי היהדות והיהודים למצבם הספציפי של יהודי מרוקו, על מנהגיהם המיוחדים ומגוון לשונותיהם. אשר לאמצעים הרטוריים ולאסטרטגיות הלשוניות¹⁵² שהמחבר נוקט להעברת ערכים ועמדות אלה, דומה שהעיקרון המנחה אותו הוא אי-מעורבותו הישירה כביכול של המשורר בהצגת העניינים. תיאור ההתנהגויות וההתייחסויות ההיסטוריות או הדתיות הוא כמו-ריאליסטי, בנוי על סדרת הבזקים ותמונות מחייהם

152 על אסטרטגיות לשוניות ואסטרטגיות השיח, ראה: גומפרין, 1982; שיטריט, 1986.

הדתיים של היהודים במרוקו ומבוסס על שרשור מבעים התרשמותיים שאינם מאורגנים על פי סדר ברור. אין זה מקרה, שלהוציא מקרה אחד בכל הטקסט — לרגל פירוש שמו בסטרופה האחרונה — אין הוא משתמש בגוף ראשון, אלא נותן כביכול למציאות לדבר בעד עצמה. גם כאשר הוא מביע הערכות אישיות, כפי שנראה להלן, הוא מציג אותן על פני השטח באופן בלתי אישי לחלוטין. את התקפותיו המפורשות והערכותיו השליליות כלפי היהודים הוא אף מייחס לאמירתם של בני סמכא, ביניהם מקורות יהודיים עצמם, שהוא מציגם כבעלי האמירה והאחריות לה: "עממר מרכב ליהוד מא יצאפר, קאלו נאס לעקול כלמא חקייא" (א10) [= לעולם ספינת היהודים לא תפליג, אמרו אנשי דעת ודיברו אמת]; "וישמן ישורון, האגדא קאלו נאס זמאן" (א10 ב) [= וישמן ישורון (ויבעט), כך אמרו הקדמונים].

הסתתרות פורמלית זו של המשורר מאחורי האנונימיות המוסוית של האמירה הבלתי אישית מתבטאת גם במבנה המיוחד של המבעים שלו בשיר. חלק גדול של התיאורים בשיר מורכב למעשה ממבעים מונים וסודרים, העורכים מעין רשימת מלאי של התנהגויות, מנהגים ואירועים המגדירים לדעתו את הדת היהודית והחיים היהודיים. תחביר מיוחד זה של המשפט מקבל אופי של גיבוב שמות עצם רבים בליווי תווית היידוע או צירופים שמניים בתוך המבע (החופף במקרים רבים את הסטרופה), כשהם אוטונומיים לחלוטין ומנותקים מתיאורים מגדירים או מזהים. לעתים היחידות השמניות באות בליווי תיאורי אופן, זמן או מקום או בליווי צירופים פרדיקטיביים, לשם אפיונם המזערי של הישיות הדתיות המוצגות או לשם הטפסתן של התנהגויות מסוימות על ידי תנועות, תנוחות או איכויות אופייניות. כל חלקו הראשון של השיר, עד לסטרופה 7, וכן הסטרופות 11 ו-12, מורכב ממבעי גיבוב כאלה. לפעמים, כדי לשבור רושם זה של עריכת רשימת מלאי מושגית, מוצגים המונחים היהודיים בלבושם העברי או הערבי-יהודי בתוך מבעי ציטוט או שיה ישיר עם ציון מקור האמירה (א19; א21) או בלעדיו (א20-ב).

במבעים תיאוריים שלמים עם נושאים וצירופים פרדיקטיביים מפורשים ומורחבים המחבר משתמש רק להתייחסויות שאינן קשורות במישרין בסדרי הפולחן הדתי או במחזור השנה היהודי. הוא מייחד אותם בעיקר להצגת אירועים היסטוריים מקראיים-קוראניים, לסדרי הענישה של הקהילה, וכן למצבים שבגנות התנהגותם של היהודים, כגון מרדנותם הנמשכת (א14 ב) או הזלזול בתשמישי הקדושה הפסולים לפולחן (א13).

סוג שלישי של מבעים בשיר מהווים כל אותם מבעי ציטוט או מבעי שיה שהמחבר מסווה באמצעותם, כאמור, את אמירתו האישית או מציג וממחיש את האמירה האנטי-מוסלמית של היהודים, דרך פתגמים (א18-ב) ודרך לשון הסתר המיוחדת (א24-ב).

5.4. מלבד המחשת האמירה היהודית הטבעית, סוג שלישי זה של מבעים משתתף גם בנימה ההומוריסטית והלעגנית האופפת את כל השיר, וההופכת אותו לסאטירה אנטי-יהודית המדברת בלשון היהודים. על ידי ציטוט מבעים בלתי שקופים בתוך הקשריהם הלשוניים המתאימים (20א-ב) או בצירוף הארה-הערה סמנטית מכוונת (18א-ב), המשורר כאילו חושף את הכוונות הבלתי אזהדות של היהודים דרך פריצת המשמעויות המוסוות של לשון הסתר היהודית, ה"לשוניא", או של היסודות העבריים האטומים לגבי הדובר הלא-יהודי, והופך אותם לצחוק. זהו, כנראה, גם העיקרון הכללי העומד מאחורי שימושי הרבים כל כך ביסודות העבריים.

אם אכן כך פועל המנגנון הפואטי של השיר, כפי שתואר עד כה, הרי שאמירתו הרב-לשונית של המחבר מבוססת בעיקרה על משחק סוציו-לשוני ברור. כל השיר בנוי כאילו על התייחסות כפולה ובר-זמנית לשני מרחבים מנטליים-תרבותיים שונים המפעילים שתי מערכות לשוניות שונות, האחד של המחבר המוסלמי עצמו עם ידע בלשון היהודים, והשני של היהודים שהוא מטפל בהם (ושהוא נטפל אליהם), ושהם הדוברים הטבעיים של היסודות שהוא משתמש בהם. מהן השלכותיו הלשוניות של משחק בין-תרבותי זה?

כפי שהוסבר, שירו של ע"ס הוא טקסט מוסלמי פולמוסי במסווה של שיר מבדח עם הומור לקסיקלי וסוציו-לשוני עשיר. בתור שכזה, הטקסט מסמן, מציג, חושף ובונה עולם רפרנציאלי מוסלמי של דימויים, של תדמיות, של אמונות, של דעות ודעות קדומות, של רגישויות והדגשים ספציפיים; בקיצור — עולמו האינטלקטואלי-תרבותי של ה"פקיה" המוסלמי במרוקו. זהו המסד הסמנטי-פרגמטי המדריך ומכוון את אמירתו של מחבר השיר ביודעין או בלא יודעין. אמירה זאת מתבטאת במקרה דנן ובעיקרו של דבר בלשון ה"מלחון" המוסלמית, שהיא לשון ביניים המערבת את מבני לשון הדיבור על כל גווניה הסוציו-לשוניים והסוציולקטליים, עם מבנים לקסיקליים ותחביריים מרמות לשון גבוהות, הקרובות במידת-מה ללשון הספרות הקלסית, וזאת מלבד כל הסממנים והכללים הפרוזודיים והפואטיים המקובלים בסוגה זו של השירה המרוקאית. זוהי גם לשון התשתית של הטקסט שלפנינו, המכוונת את רשת המשמעויות האישיות והריגושיות של המבעים והיסודות הלקסיקליים, לצד המשמעיים הקוגניטיביים והמוחצנים שלהם.¹⁵³

בשיר שלפנינו, לשון תשתית זו מתפקדת כלשון טבעית לכל דבר, אך היא טובלת בשטף ובגודש של יסודות עבריים המשלימים אותה והמנוגדים לה בו בזמן. יסודות אלה שאובים ממערך לשוני שונה, המפעיל ובונה עולם רפרנציאלי יהודי, שונה משל

153 על משמעיים קוגניטיביים או קונצפטואליים, ראה: לייץ, 1983, עמ' 9-12.

המחבר ואף מנוגד לו, כמשתמע מתוך השיר. למחבר יש ידע מסוים בחלקים משמעותיים במערך לשוני זר זה ובעולם הרפרנציאלי שהוא מתייחס אליו בשירו, אך אין הוא חדל בשל כך להיות דובר זר כלפי הלקסיקון העברי העשיר שהוא מפעיל ושממנו הוא בונה מארג סמנטי-תרבותי מיוחד, שעל תכונותיו עוד נעמוד בהמשך. כדי לסלק טעות אפשרית בפשר לשון הטקסט, יש להדגיש כאן, שאין שאילה זו של היסודות העבריים בידי ע"ס בגדר מתן "צבע מקומי" (couleur locale) בלבד המתבקש מתוך השיר, לשם קישוט רטורי נפוץ ומתקבל על הדעת. אילו זאת הייתה המטרה, יכול היה המחבר להסתפק במושגים יהודיים-עבריים מעטים ולהתייחס להוויה היהודית שהוא מתאר על פי המקובל בערבית המוסלמית במרוקו, כולל שמות עצם ייחודיים לסימון החגים היהודיים, כגון "עיד נוואייל" (Sid an-nwail) לחג הסוכות, "עיד רקאק" (Sid ar-rqaq) לפסח, וכו'. במקום זאת הוא משתמש במרכיב העברי בצורה הנרחבת ביותר, ומנסה לטעת את ההרגשה כאילו יסודות לקסיקליים אלה משתתפים במבעים טבעיים לחלוטין, לא רק דרך קטעי השיח והאמרות המצוטטים בשיר, אלא גם דרך גיבוב המושגים הנהוגים בשכבות היהודיות הכלליות או בשכבה העלית של תלמידי חכמים ורבנים.

הכוונה הפואטית של השימוש הנרחב ביסודות עבריים היא מעבר לקישויות ולעיטור הרטורי. המחבר נוקט כאן אסטרטגיה פוליפונית בעיקרה לתגבור הרושם כאילו אין הוא מעורב כלל באמירה שלו על היהודים, כאילו היהודים הם המדברים דרך הלקסיקון השייך להם על עצמם. במלים אחרות, הוא משתמש במושגיו ובמבעיו של הצד הנתקף על ידו כדי לתקוף אותו ולהתפלמס אתו בלשונו הוא, ולהגביר על ידי כך את הסוואת נוכחותו כדובר האחראי לאמירתו בשיר.¹⁵⁴ משחק פוליפוני זה בולט במיוחד בהסבת הלקסיקון השלילי, שבו היהודים משתמשים נגד המוסלמים, כלפי היהודים עצמם (סטרופת הרפרין), וכן במבעי השיח וציטוט האמרות הנוסחאיות, הן אם הן מכוונות כלפי המוסלמים והן אם הן מכוונות כלפי הדוברים היהודיים עצמם: "חטאתי עויתי" (9ב) או "וישמן ישרון" (10ב), למשל. אולם פוליפוניה זו פועלת גם במבעים האחרים לגבי היסודות העבריים והערביים-יהודיים, שאינם יכולים לתפקד כאן אלא כהד של אמירה שונה, השייכת לדוברים אחרים שאינם זהים עם המחבר, ומשמשים אם כך מעין ציטטות לקסיקליות סמויות, שחריגותן הלשונית ומעמדם המיוחד הזה בולטים על רקע לשון התשתית האישית של המחבר.¹⁵⁵

154 משחק פוליפוני זה פועל את פעולתו על השומעים היהודיים, אשר כאמור הם הנמענים למעשה של השיר-קצידה, והם המסוגלים לייחס פשר דו-לשוני לכל יסודותיו הלקסיקליים של השיר. כל המבצעים והמסרנים ששוחחתי אתם על השיר ליוו בחיוכים את ביצוע השיר בשירה או בקריאה.

155 על האמירה כהד של אמירה אחרת, ראה: ברנדונר, 1981; אנסקומבר, 1985.

6. היסודות העבריים ומאפייניהם הלשוניים בשיר

6.1. אינני בא לטעון, שהמשורר היה ער לכל האפשרויות וההשלכות המונחות ביסוד הניתוחים וההסברים המוצעים כאן. להפך, הכוונה היא לנסות ולבדוק דרך טקסט ספרותי מסוים, איך פועלים כללי הפוליפוניה הלשונית והאסטרטגיות הלשוניות הבנויות עליה בשיקוליו הטבעיים והבלתי מודעים, לרוב, של משורר מוסלמי — המכיר, לעומת זאת, את המגוון הלשוני היהודי השכן, עם ההיבטים הדיגלוסיים שבו, ובונה עליו, מתוך כוונות מסוימות, יצירה שירית שנושאה הם אותם דוברים שכנים ומנהגיהם הדתיים.

קיומה של מודעות לשונית זו של ע"ס אינה עולה רק מתוך שימושו הרבים ביסודות העבריים. השיר עצמו מצביע עליה במפורש במקומות שונים. המחבר מציין קודם כל אחדים מהטקסטים היהודיים הנאמרים "בלשון העברית", בכרכו בקטגוריה לשונית אחת עברית וארמית: "ברכות טובים ולגמרא ולהגדא — בלוגת לעבראנייא" (א2). מלבד התייחסותו זו לדיגלוסיה שביסוד החיים הלשוניים היהודיים בכל קהילה מסורתית,¹⁵⁶ המפגישה טקסטים עבריים ו/או ארמיים כלל-יהודיים עם השיח והטקסטים היהודיים שבלשונה המקומית של הקהילה, מאוזכרת גם הקריאה הדו-לשונית של טקסטים פארא-ליטורגיים, במקורם העברי ובתרגום המסורתי בלשון ה"שרח". טקסטים אלה בשיר הם פרקי נביאים ומסכת פרקי אבות:¹⁵⁷ "תהלים ונאביא ולפיריק — טרח ועבראן" (א5).

אזכור זה של ה"שרח" בשיר אין כוונתו הצגת המנהג הקהילתי בלבד, אלא גם רמז לידע שרכש המחבר עצמו בלשון מיוחדת זו תוך מגעיו עם יהודי מאזאגאן.¹⁵⁸ כידוע, לשון ה"שרח" מתאפיינת בתחבירה המלאכותי, החופף לרוב את תחביר המבע העברי או הארמי, ובלקסיקון עשיר ביותר, בהשוואה ללשון היומיום היהודית, לקסיקון השאוב מרמות לשון גבוהות ועתיקות בערבית היהודית.¹⁵⁹ ע"ס ידע גם, כנראה, שלשון מיוחדת זו משמשת למטרות מטא-לשוניות ופרשניות או פארא-ליטורגיות בעיקר, ולא לצרכים כלליים של השיח והכתיבה, שכל לשון חיה מספקת. משום כך אין הוא מרבה להשתמש בה בשירו כדי לאפיין את לשון היהודים.

156 על הדיגלוסיה בלשונות היהודים, ראה: רבין, 1981.

157 על ביצועי ה"שרח" בקרב יהודי מרוקו, ראה: בר-אשר, תשמ"ה.

158 יש להניח שע"ס רכש את הידע שלו בענייני יהדות דרך תרגום המקרא ל"שרח" בעיקר, ואין להניח שהוא ידע לקרוא את הטקסט העברי במקור. כן הוא שמע, כנראה, דרשות מפי רבנים ותלמידי חכמים בערבית יהודית, שהיו מכוונות אל בני הקהילות שבהן הוא התוודע אל היהודים.

159 ראה: בר-אשר, תשמ"ה, ותשמ"ה².

לעומת לשון ה"שרח" המלאכותית ובעלת התפוצה הנמוכה בקרב הקהילה היהודית, היסודות העבריים שבערבית היהודית הרבנית והכללית נתפסו בעיניו כמאפיינים המובהקים והמייחדים של לשון היהודים, המבדילים אותה באופן ברור ביותר מהערבית של המוסלמים. על אף הסתייגויות ודאיות אלה, ניתן למצוא בשיר שלפנינו סימנים ברורים להתמצאותו של המחבר בלשון ה"שרח": "זיל" (א7) הוא התרגום המקובל של המלה "דור", אך במקום "זמיע זיל" המלאכותי של ה"שרח" הוא משתמש בצורה המקובלת "כול זיל" בשירו;¹⁵⁹ "נקצאן" (א9) היא אחת הצורות שבה מתרגמים ב"שרח" את הלקסמה המקראית "חטאת" במוכן של "חטא", "עבירה". מושגים רבים אחרים שבשיר, כגון "סנא" (א16) [= שנה], "גמאם" (ב17) [= ענן], "טופאן" (א21) [= מבול], שבלשון ה"שרח", מקובלים גם במקורות המוסלמיים הקלסיים, ואין לדעת אם הם משמשים כהד ללשון ה"שרח" או כשאלה פשוטה מרמות לשון מוסלמיות גבוהות, או אף כהצלבה מכוונת של סוגי הלשון האלה בשימוש אחד. העדפתו של היסוד העברי על פני תרגומו ב"שרח" מתבטאת גם בצירוף דו־לשוני מוזר — "קאוום קשה עורף" — (ב15) שבו היסוד הראשון, "עם", מתורגם, ואילו שתי התיבות הנותרות מופיעות כלשונון במקור המקראי.¹⁶⁰ גם כאן יש להניח, שמוזרותו וחריגותו של תרגום המבנה העברי ב"שרח" — "קאוום קציח / צעיב לקפא" — ביחס לתחביר הערבי שהמחבר מורגל בו, הוא שביסוד השימוש הדר־לשוני.

לשון מיוחדת נוספת בפיהם של יהודי מרוקו, שאליה התוודע ע"ס, היא לשון הסתר הנקראת אצלו, כמו אצל המוסלמים שבערים הגדולות במרוקו, בשם "לשוניא". מלבד שם זה, לשון זו נושאת שמות רבים בקרב היהודים והמוסלמים כאחד: "תאקולית" [taquilit/takullit] בדרום מרוקו הכפרית והמוסלמית; ובקרב היהודים — "סלאגוט" (əs-slagut) באזור תאפיללת והמחוזות הסמוכים לו בדרום-מזרח מרוקו, כולל הקהילות היהודיות האלג'יראיות הגובלות עם מרוקו; "שלומיאי" (əs-slumija) [= לשון אנשי שלומנו? לשון המכוונת נגד מוסלמים?]; בקהילת דבדו; "תלאשונת" (tallasunt) באזורים של דוברי ברברית שבאטלס הגבוה ולרגליו; "לשון תריבעא" (lasun t-ṭribṣa) [= לשון המרמה] בקהילת רבאט-סלא, "לשון רכה" (lasun řəkkə/ləkkə) מתוך הפסוק "ולשון רכה תשבר גרם" (משלי כה, טו) בקהילות שבאזור מראפש, וכן "לשון הקודש" או סתם "לשון"

¹⁵⁹ א הצירוף "כל זיל" מצוי עם זאת ב"שרח" של תאפיללת, וזוהי אולי אינדיקציה נוספת למוצאו של המחבר. (תודתי נתונה כאן לפרופ' מ' בראשר על שמסר לי אינפורמציה זו.) ראה גם הערות 60 ו-72 לעיל.

¹⁶⁰ בלשון תלמידי חכמים מופיע הצירוף "קשיות עורף", הנאמר על ילד או אדם עקשן במיוחד, וזאת מלבד הביטוי "קשה עורף".

(al-lasun). שם אחרון זה מופיע אף בטקסטים מיוחדים המתייחסים במפורש לסוג זה של לשון יהודית.¹⁶¹

ייחודה של ה"לשונייא" כלשון סתרים בלקסיקון שלה, הבנוי בחלקו הגדול על בסיס שורשים עבריים מקוריים או כאלה שעברו גלגולים מורפולוגיים שונים, ועל יסוד לקסמות עבריות בעלות משמעות שונה או צורה שונה מהמקור המקובל; וזאת, כדי להסוות את הבנת משמעותם מבני השיח המוסלמים שלידם, שעליהם ועל חשבונם משתמשים בלשון הסוואה זו. לעומת זאת, תחביר המשפטים וכן המורפולוגיה של הלקסמות המיוחדות ללשון זו קרובים יותר לאלה של הערבית היהודית הכללית, כדי להסוות, כנראה, את עובדת היותה של לשון זו לשון סתרים, ולהעמיד פנים כאילו אין המבעים הנשמעים אלא מבעים יהודיים כלליים שקופים. המשורר מדגים לשון מיוחדת זו הן במבע מקובל מתוכה והן בלקסמות שונות המפוזרות בתוך הטקסט. המבע הוא "הננח לכאלאב יליך" (22ב), שבו הדובר רומז לבן-שיחו היהודי שלא יעכב את יציאתו של המוסלמי שבחברת השיח, מבלי להעליב את הגוי ולהסתכן בתקרית אתו.¹⁶² משפט זה הוא בלשון ציווי, כמו רוב המבעים של הלשונייא,¹⁶² המשמשת כלשון השיח הישיר באופן מובהק, והוא כולל שני פעלים ושם עצם.

א. "הננח" או "נאח" (hənnah/ nnaḥ): נגזר מצורת הציווי של הפועל העברי הנָּחַ, ובאותה משמעות. הפועל דורש לרוב משלים נצרך ישיר, אנושי או מתחום השיח. המשלים האנושי הוא לרוב אחד מהשלושה: "לכאלאב", "לגוי", וכן "לקטן" [=הילד]. במבנה השני המשלים הוא "דאבאר", "דבארא", או "דברים" (əḏ-dəbār/ əḏ-dəbāra/ əḏ-dbarim), במובן של "שתוק!", "אל תתערב".¹⁶² אולם, מבע כמו "הננח דאבאר" הפך לשגורתי ולנפוץ כל כך, עד שדוברים משתמשים בו אף מחוץ להקשרי הלשונייא, בתוך סיפור או תיאור אירוע, במובן של "חכה ותראה", "עוד לא שמעת הכול". גם הקריאה "הננח!" נפוצה ביותר בין דוברים, והוראתה, דרישה מהשומע שיפסיק להפריע או שיפסיק את פעילותו העלולה להזיק לדובר ולשומע כאחד. בקהילות עמק הסוס, כגון תארודנת, נהוגה הנוסחה "עמל די מא

161 בהכנה נמצא אצלי מחקר מקיף על ה"לשונייא" של יהודי מרוקו, המבוסס על הקלטות של עשרות מסרנים, והכולל טקסטים וקטעי שיח מלשונות הסתר שהיו בקהילות שונות. זה לא כבר תיעדתי שם נוסף ל"לשונייא", והוא al-lwawija [=] (הלשון) הנכרכת/ המגולגלת(?) מפיו של מסרן יליד אוולו שבעמק הסוס, אשר הגיע לקזבלנקה בגיל רך.

162 יסודות עבריים רבים הכוללים קטעי פסוקים ואף משפטים עבריים שלמים מופיעים במבעים שדרכם היהודים מתייחסים — לרוב מתוך שמחה לאיד ובולזול מופגן — למוסלמים במרוקו. מבעים אלה על חילופי הנוסח שלהם יובאו במחקר שבהכנה. ראה הערה 5 לעיל.

162א השווה: בר־אשר, תשל"ח, עמ' 176.

162ב ראה גם: בר־אשר, תשל"ח, עמ' 177.

יננאח" (sməl di ma innah) במובן "עשה כאילו", "שחק אותה", כלפי ילד עקשן במיוחד הדורש לקבל איזה חפץ שהוא, וזאת כדי להסית את דעתו או לפייסו לזמן-מה.

ב. "ליך" / "לאך" (ilix/lax): נגזר מצורת העתיד או מצורת הציווי של הפועל "הלך", ובאותה משמעות של הליכה ועזיבה. צורת העבר "לאך" נגזרה כנראה לא מקיצור הצורה העברית "הלך", אלא על פי המתאם המורפולוגי כסוג זה של פעלים: הגרימה "לייך" (liix). הנוסחה "לייך לו דאעאת" (liix-lu d-daʕat) משמשת במובן של "בלבל לו את המוח" (לרוב של הלקוח הגוי), "הסח את דעתו", "סדר אותו". ג. כאלאב" במובן של בן-אדם שאין רוחשים לו כבוד, אדם שפל או נבזה, משמש לרוב בלשוניא באמירה המכוונת נגד מוסלמים, אך לעתים גם נגד יהודים,¹⁶⁴ כפי שיעיד על כך הפתגם הבא שבשימוש קהילות מוגדור ותארודנת: "מול זאהאב יאהאב, ואכא יכון כאלאב בן כאלאב", (mul əz-zahab iahab, waxxa ikun) [= בעל הממון/הזהב אוהבים אותו, גם אם הוא כלב בן כלב]. שם העצם "כאלאב" נגזר מהעברית "כלב" או מהערבית kəlb, אלא שלשם הסוואת הצורה השקופה מדי, בגלל קרבתן הפונטית של שתי הצורות, שופץ הצורן על פי משקל עברי כביכול בעל הסכמה C₁aC₂aC₃, ושונה /k/ ל-/x/. משקל זה מופיע במלים עבריות מקוריות המשמשות בלשוניא: "לקטן", "דאבאר", וכן בשם עצם חדש שהולבש עליו משקל מסוה זה, שידובר בו בסמוך (palah).

מחוץ למבע שלם זה מופיעות בקצידה יחידות לקסיקליות שונות הרווחות בעיקר בלשוניא:

ד. "פאלאח" (palah) (רפ' ב) במשמעות של "בור ועם הארץ גמור". אף כי הלקסמה מציינת תכונה אינטלקטואלית-פסיכולוגית, שימושה המקובל הוא בתורת שם עצם,

163 לקמן דרשיח קצר אופייני לדוכרים שבקהילות הסוס, וכו משמש הפועל lax:

sməʕti? tthargu l-gujim! [= שמעת? המוסלמים התקוטטו עד זוב דם!]

u-l-ain laxu l-iṣoʕon? [= ולאן פנו היהודים?]

[laxu l-l-ħaṣiʕ. [= הלכו הביתה].

הפועל tthargu הוא לבוש עברי שנגזר מ"הרג" לפועל הערבי ttqatlu, שכוונתו לריב עד כדי רצח. שם העצם əl-ħaṣiʕ (לחצר) משמש במשמעות "בית", כמו בלשון חז"ל. השווה את הכינוי "חצר הלבנה", המתרגם את שמה הערבי של קזבלנקה, "דאר אלביצ'א" (בראשר, תשל"ח, עמ' 184).

164 אחד הפתגמים הנפוצים בקהילות דרום מרוקו, בשינויי נוסח שונים, הוא: dḳəʕ l-xalab u-uzzd [= הזכר את שמו של הכלב, והכן את המקל]. השם העברי "לעצים" מסמן בלשוניא מקל להרכיב בו, הוא בנוי על קרבתו הסמנטית ("עצים") והפונטית למונח הערבי əl-ṣṣa. הפתגם נאמר לרוב בצורה הומוריסטית על מי שנכנס לבית או נזדמן לחבורה בזמן שמדברים על אודותיו או זמן-מה לאחר מכן.

ומתייחסים דרכה הן ליהודים והן למוסלמים. השם נגזר כנראה מ"פלאח" (fallah) הערבי, ומקור זה הוסווה מורפולוגית על ידי המשקל העברי של "5אלב". מבחינה פונטית תהליך ההסוואה הפוך פה בהשוואה לשם הקודם. כאן העיצור החוכך /f/ נהפך לסותם /p/, בעוד שבשם הקודם העיצור הסותם /k/ הוסב לחוכך /x/.¹⁶⁴ "פאלאח" רווח לא רק בלשונייה אלא גם בלשון יומיום, כפי שיעיד המבע שהוקלט מפיה של מסרנית החיה בארץ: "מא חכך תכון מורה, חכך תכון פאלאח" (ma ḥabb-k tkun moři, ḥabb-k tkun palaḥ) =] הוא לא רצה שתהיה מורה, הוא רצה שתהיה בור ועם הארץ.[¹⁶⁵

ה. "פאחות" (paḥut) (רפ' ב): שם גנאי שנגזר מהתואר העברי "פחות". אינו בשימוש נפוץ לא בלשונייה ולא בלשון היומיום. רווח יותר בלשונם של תלמידי חכמים.¹⁶⁶

ו. "דלתים/דלתיך" (daltim/n) (18ב): זהו ריבוי עשרוני של האות דלת בערכה המספרי "ארבע", היינו "ארבעים". מספר עברי זה קרוב מאוד מבחינה פונטית למקביל הערבי "רבעין" (rəbʕin), ולכן הוא מסווה על ידי השימוש בשיטת הגימטריה עם שינוי בשיטת החישוב. לצד הערך העשרוני קיים גם הערך הזוגי, והוא מסומן על ידי הסופית -אים/ן (-aim/n) המיתוסף למספר. "דלתאים" שבגרסה 3 שווה אם כך "שמונה", וזוהי טעות. חישוב זוגי זה נהוג במיוחד בערך "מאה", שהוא "קוף" בלשונייה, בגלל קרבתו הפונטית לערך הערבי "מיא" (mja). "קופאין" (qofain) הם אם כך "מאתים", בעוד ש"עסרא דלקופות" או אף "מניאן דלקופות" (Ṣəṣṣa/mənjān d-əl-qofot) הם "אלף", מאותה סיבה של הסוואת הצורה alf, הקרובה מדי לערבית. על אף האמור כאן, שיטות החישוב בלשונייה רחוקות מלהיות סדירות ומשותפות לכלל הקהילות, או אף לכלל הדוברים בקהילה אחת.

ז. "דבכירלו" (dəbbir-lu) (22א): הפועל נגזר ללא שינויים מורפולוגיים כמעט מהפועל העברי המקביל, אך הוא נושא את מלית היחס "ל". בפי דוברים מדרום-

164 א השווה: בר-אשר, תשל"ח, עמ' 177.

165 צורות לקסיקליות רבות, הן עבריות והן ערביות, וכן נוסחאות מבעיות שונות, משמשות בעיה"מ לציין בקהילות השונות את הבורות והטמטום. לקמן אחדות מהן: "עם הארץ" (Ṣam(h)aařiṣ), "עמא דארעא" (Ṣamma diařa), "בלק" (balaq, ברבים blaqim), "חמורים דאגורים / גמורים / בני בקר" (ḥamōrim / bni baqar / gaḥōrim / gaḥōrim). מפי דוברים מגוראמה רשמתי אף מבע נוסחאי תלת-לשוני, שכן מצויים בו יסודות עבריים, ערביים וברבריים: ! ma ka iḡul la bařox n-u-udain wa-la b-ism-illah n-msəlmən] הוא אינו יודע להגיד לא "ברוך" (הוא וברוך שמו) של היהודים ולא "באסם אלאה (רחמאן ראהים)" של המוסלמים! היינו עם הארץ מוחלט]. על כל הלקסיקון הזה של הבורות ראה: שיטרת, בהכנה. לעומת זאת, התיאור "לפחות" (lappaḥut) מופיע גם בפי הדיוטות. ראה: בר-אשר, תשל"ח,

עמ' 180.

מערב מרוקו שומעים גם פועל קרוב לזה במשמעיו ובעיצוריו, אך גזור משם העצם "דאבאר"; זהו הפועל "ידאבאר" (iḏḏaḇaḇar), המופיע בנוסחה "דביר די מא ידאבאר, לא מא ישאמאע לגוי" (dabbir di ma iḏḏaḇaḇar, la ma issamaʿ əl-guj) [= דבר דברים שלא יבנו, שמה ישמע הגוי ויבינם], היינו דבר בהסוואה, דבר בלשוניי. ת. "תיבכדו" (ttibbdu) (א24): זוהי צורת הסביל של הפועל "יבכד" (ibbd), המופיע למשל במבע הנוסחאי "יבכד לגוי/ לכאלאב, תעבכי שכר" (ibbd əl-guj/ əl-xalab, tʿəbbi ʃ-ʃaxaḇar) [= רמה/ סדר את הגוי, ותצא ברווח נאה].¹⁶⁶ ibbd היא כנראה צורת גרימה של הפועל ibd ("אבד"), המתממש בנוסחה הרווחת ibdu-kin בפי ההידויות והנשים, שמקורה בפסוק "כן יאבדו כל אויביך ה'" (שופטים ה, לא), ומשמעותה הבעת שמחה לאיד. כאן, בשיר של ע"ס, הפועל "תיבכדו" משמש במובן קרוב למשמעות המקורית של הפועל העברי "הלכו לאיבוד / לאבדון", "הושמדו" אך השימוש בו שומר בכל זאת על משהו מהמשמעות הרגילה שלו בלשוניי, ומכאן הנימה ההומוריסטית המתלווה אליו.¹⁶⁷

ט. "לישורנייא" (l-iṣoṛoṇija) (א25): שם תואר נקבה שנגזר מהשם "לישורון", המשמש בלשוניי ככינוי ליהודים, ומקורו בפסוק "וישמך ישורון ויבעט" (דברים לב, טו). שם התואר "לישורניי" מתפקד תכופות כשם עצם במקום "ליהודי". השימוש בתואר כאן לאפיון שם העצם "דאת" חורג משימושי הרגילים בערבית היהודית, שכן אין בהקשר שבשיר כל סיבה להסוואת המובן "ליהודי" או "דליהוד" כדרך שימוש בלשוניי. ע"ס עושה כאן שימוש הומוריסטי בעיקרו, כמו במקרים נוספים של יסודות מהלשוניי. השווה לשם כך את השימוש הרווח בפי היהודים והמסמן אותו מושג — "דאת די ישראל" [= הדת של בני ישראל / של היהודים]: "דיך סאעה עדרב האדוך עראב קוי ומראתו קטלהא כן יאבדו כל אויביך ה' ועארפו דת די ישראל קדאס נהייא" [= אז הוא ייסר את אלה בייסורים נוראים, את אשתו הרג — כן יאבדו כל אויביך ה'! — ונוכחו לדעת מה גדולה היא הדת היהודית] (שבח חיים, 44).

6.2. פרט ללשוניי וללשון ה"שרח", אין ע"ס מרבה להשתמש ברמות לשון ובמשלבים נוספים של הערבית היהודית,¹⁶⁸ להוציא היסודות העבריים שבהם ויסודות לקסיקליים שונים, עצמאיים או מצורפים ליסודות עבריים המשמשים

¹⁶⁶א השווה: בר-אשר, תשל"ח, עמ' 179–180.

¹⁶⁷ השווה לקללה הנמרצת שבפיהם של גברים באזור הסוס: əl-lah iibbdu u-iffəqro kif ibbd Sabuda zaḇa! [= שהאל ישמיד אותו ויעקור אותו מהשורש, כמו שכילה מן העולם את עבודת האילים].

¹⁶⁸ על המשלבים, רמות הלשון והסוציולקטים שבערבית היהודית בצפון-אפריקה, ראה: שיטריט, 1980 ו-1986.

בערבית היהודית בעיקר, ושאינן להם תחליף בשיטת הכתיבה שלו, כגון "עברו לעזל" (א15) או "כמלו מניאן" (וב). כאמור, שפת התשתית של השיר היא הערבית המוסלמית של לשון ה"מלחון", והדו־לשוניות המאפיינת את הקצידה בנויה קודם כול ובעיקר על שימושים נרחבים ואף בלתי שגרתיים ביסודות העבריים שבערבית של יהודי מרוקו, לצד לשון התשתית המוסלמית.

בגלל היקפו הגדול של מרכיב עברי זה בשיר, חשיבותו הפואטית וזהותו הלשונית-חיצונית של המחבר-הדובר, מתעוררות שאלות בלשוניות רבות בניתוח היסודות העבריים השונים, וביניהן:

א. מהם הסוציולקטים (או הסוציולקט) העבריים-יהודיים המשתקפים בשיר דרך היסודות העבריים שבו?

ב. מהם העקרונות — אם הם קיימים בכלל — הסמנטיים-פרגמטיים המנחים את השימושים ביסודות העבריים בתוך השיר? האם אלה שימושים טבעיים לחלוטין או שימושים מיוחדים, מצומצמים לסוג מסוים של משמעות?

ג. מה מידת ההקבלה בין היסודות העבריים הממשיים שבטקסט שלפנינו ליסודות דומים בטקסטים עבריים-יהודיים ובשיח הערבי-יהודי במרוקו?

חוקרים שונים כבר עמדו על הקשר שבין המעמד החברתי-ריבוי של הדובר לבין השימושים שהוא עושה ביסודות העבריים שבלשונית היהודים.¹⁶⁹ אין קושי רב להיווכח, שאכן אין היסודות העבריים-ארמיים המשתקפים בלשונם של תלמידי חכמים משתווים בהיקפם או כמידת שיקועם המורפו־תחבירי לאלה שבלשונם של הדיוטות או של נשים, ולו רק משום הדו־לשוניות המלאה או החלקית שבני קבוצת העלית הרבנית רוכשים דרך הכשרתם החינוכית והמקצועית. לממד סוציו־לשוני זה יש להוסיף כאן בקיצור נמרץ¹⁷⁰ את הקשרי השיח ותכניו היהודיים או הכלליים, וכן את סוגי הטקסט או המסגרת הטקסטואלית הסגורה או הפתוחה שדרכם הוא מתממש. כל ההיבטים האלה של תנאי המימוש של המרכיב העברי ותפרוסתו בסוגי השיח השונים משתקפים בטקסט של ע"ס, ומכאן גם חשיבותו לחקר תחום זה המשותף לכל לשונות היהודים.

שימושיו של ע"ס ביסודות העבריים מגוונים הם ואינם עשויים מקשה אחת. רובם אמנם מקובלים בכל הקהילות היהודיות במרוקו ולא רק במאזאגאן, אך יש ביניהם גם לקסמות וצירופים הנראים כיצירים או כהרכבים פרטיים של המחבר עצמו. ראינו את שימושיו האישיים-הומוריסטיים ביסודות שונים מהלשוניא, שאינן להם מקבילות בלשון היהודים. שימושים אישיים הוא עושה גם ביסודות הכלליים. נמנה כאן כמה מהם.

169 ראה למשל: בר־אשר, תשל"ח; שורצולד, 1984.

170 שיטתית, בהכנה, שם יידונו הדברים בהרחבה.

א. "ברכות טובים" (א2): מלבד אי־התאמת המין בין התואר לשם העצם העברית — דבר מוזר כשלעצמו — אין צירוף זה נהוג בערבית היהודית במרוקו כמושג עצמאי, כפי שהמחבר משתמש בו כאן. הצירוף "ברכות טובות", שהתואר משמש בו כהרחבה מדגישה של שם העצם, מופיע לעתים בטקסטים של ברכות יחיד שמברך רב או שליח ציבור או תלמיד חכם כאשר היחיד מעלה תרומה אישית למברך או למוסד כלשהו בקהילה.

ב. "שמחתא למועאדים" (א3): גם צירוף זה אינו רווח כמבנה מושגי בערבית היהודית, אם כי הוא שקוף ובעל מבנה תחבירי וסמנטי ברור לחלוטין. המחבר, או המקור שממנו הוא שמע אותו, הרכיב אותו כנראה על בסיס הנוסחה השגורה "מועדים לשמחה" המקובלת כברכת חג בין גברים בחול המועד, לצד "מועד טוב!" , "מועד טוב ומבורך!" או "מועדים טובים!" בימי חג ומועד. מקור הברכה בנוסח הקידוש על היין של ערבי חג ומועד: "מועדים לשמחה, חגים וזמנים לשון".¹⁷⁰

ג. "למצות דלכשיר" (א4): בצירוף זה המשלים אינו מקובל בעיהי"מ, שכן כל מצה, וכמוהו הלקסמה המקבילה בערבית היהודית, "רגיפא" (ər-rǧifa/ər-rǧaif), היא כשרה מן הסתם בתרבות הקהילתית, ואין היא מתייחדת ביחס ל"מצה" שאינה כשרה. בטקסט ערבי־יהודי שיצא בדפוס במוגדור נמצא עם זאת המשפט הבא בדיני פסח: "חראם יאכלו לכבו דלכשיר (למצה) מן אסאעא לעאסרא ללפוק" [=אסור לאכול לחם כשר (!) (כלומר, מצה) החל מהשעה העשירית ואילך] (בן מאיר, דף עג, ב). אם כי המונח "לכבו דלכשיר" אינו נהוג גם הוא במרוקו — הטקסט המצוטט כאן נראה כתרגום־בבואה של טקסט עברי ממקור אירופי — ייתכן שהמחבר שמע אותו וצירף אותו במבנה אחד עם התיבה "מצה", כך שנתקבל "למצות דלכשיר". אפשרות שנייה, סבירה יותר אולי, היא שהצירוף הורכב בידי המחבר על משקל צירופים שכיחים בלשון ההדיוטות והנשים, כגון: "לכלים דלכשיר" [= כלי מטבח כשרים לפסח] או "אתאי דלכשיר" [=תה כשר לפסח], "תקיק/דקיק דלכשיר" [= קמח כשר לפסח, לעשיית מצות]. בהצלבת מבנים כזאת, "למצות" נתפסות ככל מצרך אחר היכול להיות חמץ או כשר לפסח, בעוד שלגבי היהודים במרוקו המצות שימשו אך ורק כמצרך כשר לפסח.¹⁷¹

170 א השווה: "הקב"ה עטא ימים טובים ולמועדים לישראל באס ירייחו פיהום מלכדמא ויפרחו פיהום ויאכלו וישרבו ויתפאייסו" [=הקב"ה נתן חגים ומועדים לישראל כדי שינוחו בהם מעבודתם וישמחו בהם, יאכלו וישתו וייהנו] (קרבן מנחה, דף מב, א).
171 בקהילת מפנאס נקראות המצות בשם "ירקאק" (ər-rʔaʔa / ər-rʔaʔ), המשמש גם לסמן מין מאפה שמכינים כל השנה והדומה למצה. כדי להבחין בין שני סוגים אלה, המצות נקראות לרוב בצירופים: ər-rʔaʔ di pisah / d-el-kasir. לעומת זאת בקהילות, כמעט כולן במרוקו, שבהן מכנים את המצות בשם ər-rǧifa/ər-rǧaif, אין הבחנה כזאת.

ד. "על לימיית/לאמת" (א5, א18, א24): צירוף יחס זה מורכב ממלית היחס הערבית "על" (קיצור של "עלא" כשהיא סמוכה לתווית היידוע "ל"), מתווית היידוע ומשם העצם העברי "אמת", ואינו נהוג כלל בצורתו זו בקרב יהודי מרוקו. במקומו נהוגים אצלם הצירופים הפרגמטיים "באמת", "בלימיית/בלאמת", "אמת", "לאמת" או "באמת התורה", המשמשים לרוב כלשוונות שבועה חלשה. המחבר יצר את הצירוף שלו כבבואה, כנראה, לצירוף הערבי המוסלמי *على الحقيقة*.

ה. "רועה נאמן" (א15 ב): צירוף עברי זה אינו קיים כלל בשימוש בערבית היהודית על כל רבדיה. זהו תרגום לעברית של כינויו של משה רבנו, הרווח בספר הזוהר ומחוצה לו — "רעיא מהימנא". צירוף זה נהוג בלבושו הארמי בשיחם של תלמידי חכמים. השווה: "קאל (האר"י): 'עמוד רעיא מהימנה (!), משה רבנו'; זא משה רבנו טלע ובארך" [= אמר (האר"י): 'עמוד (לקרוא בתורה) רעיא מהימנא, משה רבנו'; קם משה רבנו, עלה לתורה ובירך] (שבח חיים, 63). הצירוף "רועה נאמן" מקובל אך ורק בשירה העברית במרוקו, והוא שייך אם כך ללשונם של תלמידי חכמים מובהקים ושל מלומדים.

ו. "על ידי" (א17): גם צירוף יחס זה שייך ללשון תלמידי חכמים ודרשנים בעיקר. זה מסביר את הצורות השונות, הערביות-יהודיות או המעורבות, המופיעות בגרסאות של השיר תחת צירוף זה: "עלא יד/ידד" (שהיא התרגום הבבואתי בלשון ה"שרח" של הצירוף העברי), "עלא ידי" ו"על ידי".

ז. "פדין לכוהין" (א20): בפיהם של תלמידי חכמים ושל הדיוטות מקובלות היחידות הלקסיקליות "פדין הבן" וכן — בעיקר — "לפדין", בעוד שהנשים משתמשות בצירופים המעורבים "פֵךְ / פֵכֶאךְ / פֵכֶאן לכוהין" (fəkk/fkak / fəkkān) (əl-kuhin), בקהילות שונות. יוצא שהמבנה שבטקסט הוא למעשה הצלבה והכלאה של המבנה העברי הגבוה עם הצירוף הערבי-יהודי הנמוך, כמו בסעיף ג דלעיל.

ח. "רסעייא" (א23): שם עצם מופשט זה, הבנוי על שם התואר "רשע", אינו נהוג בעיה"מ, והוא הורכב בידי המחבר משיקולי חריזה כנראה. כפי הדוברים היהודיים נהוגה במקום זה "רשעות" (ər-řəʃut)¹⁷¹ או אף "תארשעייית" (tařəʃiit).

ט. "מן סום" (א24): צירוף יחס זה נובע כנראה מהפרדה שערך המחבר במלית היחס "משום", שאינה רווחת כלל בשיח היומיומי, אלא בשיחם ושיגם של מלומדים ותלמידי חכמים כשהם נושאים ונותנים בנושאים הלכתיים או פרשניים. נדירותו של הצירוף מסבירה את החילוף שהוכנס כרוך הגרסאות: "מן דון".
י. "לגבורה חמורה" (א24 ב): צירוף שמני זה ככינוי לה' אינו נהוג כלל בקרב הדוברים

171א השווה: בראשר, תשל"ח, עמ' 179.

היהודיים, ואף ללא שם התואר הנלווה כאן לשם "לגבורה".¹⁷¹ יש להניח עם זאת, שבפיהם של דרשנים ורבנים מקובל הכינוי "לגבורה", או "לגבורה לעזיזא" של גרסה 4, ומקורו בביטוי התלמודי "מפי הגבורה".

התיבה "גבורה" נוהגת בעיה"מ במשמעיה הרגילים בעברית, ומציינת תכונה של גיבור, בעל כוח, כולל כוח גברא. לשם המחשת משמעים אלה נביא כאן מבעים שונים: "האד לעשיר מא ענדו גבורת אנשים והאד למרא כאנת תסברני בזו מנני וסרכת מעאהא האד לוולד" [= עשיר זה אין בו כוח גברא, ואישה זאת (=אשת העשיר) אחזה בי בעל כורחי וילדה ממני ילד זה] (שבח חיים, 36); "וקאלהום צלטאן אס נהיאי לגבורה דיאלכום? אס תקדרו תעמלו?" [= שאל אותם המלך: מהי גבורתכם? מה אתם מסוגלים לעשות?] (מנחת משה, דף א, ע"ב); "לא ענאיא ולא גבורה ילא דלאה" (la snaja u-la gborā illa d-ə-lāh) [=אין כבוד ויקר ואין גבורה אלא לקב"ה] (פתגם שבפי הנשים בקהילת תארודת).¹⁷² מפיה של המסרנית שביצעה מבע אחרון זה אף נשמע בהמשך דבריה שימוש בפועל הדלוקוטיבי *gəḃḃəṛ*¹⁷³ הגזור מעצם השימוש בפתגם זה: *bn-adəm ma ta igəḃḃəṛ u-ma ta : iḥanni šla řašo* [= אין האדם רשאי לייחס גבורה וכבוד לעצמו (אלא לקב"ה)]. יא. "בעיר הנקרא" (25ב): גם בצירוף זה יש התאמה מוזרה בין הפועל לשם העצם שהוא מוסב אליו, וגם הוא אינו נהוג כלשונו בקרב הדוברים היהודים. הפועל "הנקרא" או "המכונה", המשמש כסמן מטא-לשוני, מופיע בלשון תלמידי חכמים לצד שמם של אנשים בלבד ולא של מקומות, כדי לציין את שם משפחתם או שם אחר של חיבה או של גנאי שבו הם מוכרים טוב יותר בקהילתם. השווה: "פצוירא כאן אחד ראול אליהו אבירזול הנקרא בן קיקי" [= במוגדור היה אחד אליהו אבירזול שקראו לו בן קיקי] (שבח חיים, 10). המחבר יצר הרכב אישי זה לשם הומור ואירוניה כנראה.¹⁷⁴

על פי דוגמאות אלה נראה, כאילו המרכיב העברי נתון בידיו של המחבר המוסלמי כחומר ביד היוצר. הוא מעדיף בכל מקרה את הלבוש העברי של הצירופים על פני הלבוש הארמי או הערבי-יהודי, ואף מצליב מבנים של עברית ושל ערבית יהודית או מרחיב את השימוש במבנים עבריים ליצירת הרכבים חדשים. התמקדות זו במרכיב העברי מביאה אותו להכניס לשירו לקסמות ומושגים עבריים רבים המופיעים בשיח הטכני-רבני, היינו במשלבים דידקטיים או דרשניים-פרשניים מובהקים יותר

171 בכתאפיללת נהוג הצירוף "שבועה חמורה".

172 זהו כנראה לבוש יהודי לנוסחה המוסלמית הידועה *لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ*.

173 על הדלוקוטיביות, ראה אנסקומבר, 1979 ו-1985.

174 בפי תלמידי חכמים נהוג התואר "מהוללה" לפעמים אחרי התיבה "עיר". השווה: "בעיר

המהוללה צוירה" (שבח חיים, 1).

מאשר בשיח היהודי היומיומי. מלבד הצירופים שהצגנו כאן בפירוט־מה, יש בטקסט לקסמות רבות אחרות שהשימוש בהן רחוק מלהיות נחלת כלל הדוברים, כגון: "תריי"ג מצוות" (20ב); "פטר לחמור" (20א), שהוא לבוש ערבי־יהודי כביכול למבנה המקראי "פטר חמור"; "לפריעה" (20א), הנהוג בשיחם של המוהלים בעיקר; "למדה ולמשקל" (23ב); "לקנס" (9א) — כל אלה מצויים בעיקר בלשונם של רבנים ותלמידי חכמים.

בהתחשב בכוונות האידיאולוגיות־דתיות שביסוד השיר, הרחבה זו של השימוש במרכיב העברי נועדה להגביר את הרושם, כאילו הקצידה נכתבה בידי אדם הבקיא ברזי היהדות ומסוגל כביכול לצטט במישרין מהמקורות היהודיים עצמם ככתבם וכלשונם. אסטרטגיה זו של תגבור האפקטים הפואטיים של השיר אמורה לחזק לא רק את אמינות הטקסט, אלא גם את המבנה הפוליפוני שלו ואת הסוואת העמדות הבסיסיות של המחבר.

6.3. בנוסף לשימושם הפואטי המתגבר, שימושים מיוחדים וחריגים אלה ביסודות עבריים מבליטים יותר מכול את חלוקת העבודה הסמנטית־פרגמטית הברורה, הבאה לידי ביטוי בשיר, ואת השלכותיה הלקסיקליות, בין לשון התשתית המוסלמית ובין המגוון הלשוני היהודי השאול. לשון ה"מלחון" על מבנה הלקסיקליים — העממיים והנדרים כאחד — משמשת בשיר כלשון השיפוט האישי ונקיטת העמדות של המחבר כנציגה של תרבות האסלאם ביחסה ליהדות, גם אם אמירה זו אינה ישירה ולעתים אף מוסווית מבחינה תחבירית. היא מספקת את הלקסיקון בעל המטען הריגושי והסובייקטיבי של המשורר, ודרכו הוא מבטא את תגובותיו והערכותיו כלפי המציאות והישויות שהוא מתאר. להוציא אותם יסודות מהלשוניא שברפרין, הטעונים מטען פסיכולוגי שלילי רב, ושהמחבר מפנה אותם נגד היהודים, הרי ניתן להיווכח בקלות, שכל הלקסיקון הפסיכולוגי־אישי והשיפוטי המובהק בשיר שייך ללשון ה"מלחון" בלבד. לקסיקון זה לובש לרוב צורה של צירופים שמניים מחוברים המשמשים כצימודים סמנטיים: "חגד וחראן" (1ב), "הממא ומזי"א" (11א), "פלכשאר"א והני"א" (18א), "בגד ובהתאן" (23ב); או צורה של מבעים ומשפטי הערכה: "מא יעממר בחר טופאן" (21ב), "לא תבכע גרת סיטאן" (20ב), "לא תסאל, עסרא בוקי"א" (14א). כל הצירופים והמבנים האלה משמשים גם מבחינה תחבירית־סמנטית כצירופים פרדיקטיביים שיפוטיים, ובאים אחרי מבעים או צירופים תימטיים, תיאוריים במהותם, הבנויים כולם על יסודות עבריים או ערביים־יהודיים.

לעומת זאת, הערבית היהודית שבשיר על כל גווניה, על רבדיה ועל המרכיב העברי שבה, משמשת כלשון תיאורית־טכנית האמורה להציג את ההווה היהודית בצורה עניינית ואוטנטית. היסודות הלקסיקליים שלה אמורים להציג בעצם מושגים

טכניים-מקצועיים, אובייקטיביים כביכול, עם משמעים קוגניטיביים בעיקרם, המתייחסים במישור ובמוגדר לישויות הדתיות והתרבותיות היהודיות, ללא כל משקע אישי של המחבר. רובם הגדול של היסודות העבריים שמניים, והם מסמנים ישויות דתיות, תרבותיות או היסטוריות ידועות ומוכרות לדוברים. לכן הם משמשים למעשה כשמות פרטיים או כתיאורים מגדירים,¹⁷⁵ המזהים ומבדלים את העצמים היהודיים שהם מציגים.

שמות עצם עבריים מעטים בלבד אינם נושאים בטקסט את תווית היידוע המגדיר "ל", וחוסר יידוע זה ניתן להסבירו במקרים אלה.¹⁷⁶ שמות החגים וכן שמות החודשים נוהגים בערבית היהודית, כמו בעברית, כשמות פרטיים לכל דבר ומוגדרים מעצם טיבם, ולכן אינם זקוקים ליידוע מגדיר נוסף: "סיון", "אב", "תמוז", "חנכה", "פורים", "שבת איכה". רק שני שמות בקטגוריה לקסיקלית זו חורגים מכלל זה: "סכה" (es-sækka) שמשמעותו גם החג וגם הסוכה שבונים, ושנתנה לו את שמו; היינו שם עצם כללי המוגדר על פי תכונות העצם שהוא מסמן של יחידאות (סוכה אחת לכל משפחה) ושל מחזוריות קבועה בהופעתו. וכן "תשעה/תשאעי" (et-tasfa/et-tasfi), המיידע משום קיומם בערבית היהודית של שני תאריכים הנושאים אותו שם, אך נבדלים זה מזה באופי עצמת החוויה של האבל והכאב הציבוריים: "תשעה לכבירא" (et-tasfa l-kbira), היא תשעה באב גופא, ו"תשעה צגירא" (et-tasfa l-š-šgīra) [= תשעה באב הקטן], היינו שבעה-עשר בתמוז. סדרה נוספת של צירופים עבריים חסרי יידוע מגדיר מורכבת משמות פרטיים ומשמות עצם וצירופים עבריים שהמחבר מצטט אותם כפי שימושם במקורות היהודיים: "משה", "רועה נאמן", "סדום ועמורה", "זבל סינאי", "עוג מלך הבשן", "תרי"ג מצוות". "שבועות שקר", "ברכות טובים".

עיקרון בסיסי זה, של הצבת שמות העצם או הצירופים השמניים העבריים כמושגים מזהים בעלי התייחסות תרבותית מוגדרת בעולם הרפונציאלי היהודי, הוא עיקרון מרכזי כל כך בטקסט, עד שאפילו צירופים שאינם מיודעים במקור מקבלים כאן יידוע ערבי מגדיר: "בדיקאת לחאמיין" במקום "בדיקת חמץ" המקובל, וכן "פטר לחמור" המוזר במקום "פטר חמור" המקראי. לגבי שמות עצם אחרים, הגרסאות השונות אינן אחידות בהצבת היידוע, והן מוסרות את שני הנסחים: "נטילה" (mīlā/ən-nīlā), "פרשה/לפרשה פסיפר", "עמידה/לעמידה", "חניפות/לחניפות". אין לדעת על פי מצב זה מהו הנוסח המקורי של השיר, אך בעצם החילופין האלה יש אינדיקציה לטענה המועלית פה.

175 על תיאורים מגדירים והפונקציה התיאורית של הלשון, ראה: לאינס, 1978, עמ' 143-186 במיוחד.

176 על צורות היידוע ומבנהו בערבית המדוברת במרוקו, ראה: קובה, 1983.

נותרו אם כך שלושה שמות עצם עבריים בשיר – מלבד "עיר" שבצירוף "ביעיר (!) הנקרא" (25), שאינו זקוק ליידוע היות שהמחבר מתייחס דרכו לעצם-מקום בלתי ידוע לנמענים של הטקסט – שהם חסרי ידוע מגדיר: "מניאן", "חרם" ו"חובה". הראשון נכנס לתוך צירוף פועלי כבול "יכממלו מניאן" (1); השני מהווה משלים שהוראתו אינה קבועה מבחינה תרבותית, משום ריבוי סוגי החרמות, ולכן אינו אמור להיות מיודע; השלישי הוא גרעין של צירוף שמני המתפקד כלוואי פרדיקטיבי בתוך המשפט – "ראה חובה רסמיא" (20) – ואינו זקוק, משום כלליותו המושגית, ליידוע מגדיר.

כל יתר שמות העצם העבריים שבטקסט נושאים במפורש את תווית היידוע המגדיר – בצורתה הרגילה "ל" או בצורה מידמה לעיצור הראשון של השם – ומשמשים בדומה לאלה שצוינו כתיאורים מגדירים מזהים, פרטיים או כלליים, הבונים את רשת הישויות וההתרחשויות היהודיות שביסוד המארג הטקסטואלי של השיר.

6.4. מחוץ לשימושים סמנטיים-פרגמטיים אלה, תווית היידוע הערבית ממלאת תפקיד תחבירי ראשון במעלה לגבי שמות העצם העבריים שבטקסט (ובערבית היהודית במרוקו בכלל). זוהי צורת השיקוע התחבירי הראשונה והכללית ביותר בקטגוריה לשונית זאת, ודרגת ההיתוך המורפו-פונטי החלשה ביותר כשהיא מופיעה לבדה בשם העצם הזר. בשירו של ע"ס תווית היידוע "ל" אף באה במקום הא הידיעה המקורית בצירופים עבריים שונים: "בראכות צאחאר" (11) (braxut əṣ-) במקום "ברכות השחר" המקובל, "ברכת ליבאנא" (19) (ṣaḥaṭ bərkat) במקום "ברכת הלבנה", וכן "ברכאת למאזון" המוזר (5) (əl-libana əl-mazun) במקום "ברכת המזון" או "ברכת מזון", הנהוגה בפי היהודים. צורת שיקוע תחבירי נוספת של שמות עצם עבריים בולטת בטקסט שלפנינו, ועיקרה הצבת שמות עבריים במבנים צירופיים דו-לשוניים. בסוג ראשון של מבנים כאלה שם העצם מופיע בצירופים פועליים ומשמש בהם כגרעינו של משלים נצרך או לא נצרך, ישיר או עקיף, כאשר הפועל עצמו הוא ערבי-יהודי. בקטגוריה תחבירית זאת ניתן למנות: "יכממלו מניאן" (1), "יברכו לגיפן" (2), "יעמל לעבירא" (8), "לזומה בחירים" (8), "ידפע לקנאס" (9), "פעמידה ואקפין" (11), "יבארך פוק דוכאן" (11), "עטאהום תורה" (17), "תבת תרי"ג מצוות" (20), "בארך למוציא" (22), "תסתיפאת למאזון" (22). רק בצירוף אחד מסוג זה גם הפועל הוא עברי: "סייכו פרסעיא" (23), ועוד נתייחס אליו בהמשך. בסוג שני של מבנים שם העצם העברי משמש גרעינו של סומך במבני סמיכות שבהם הנסמך הוא ערבי-יהודי או מוסלמי: "דין תורה" (1), "עיד שבועות" (3), "איאם לחרבן" (7), "צהר אב" (6), "זבל סינאי" (17), "הלין תורה" (25). בכל הצירופים השמניים האלה

השם העברי מגדיר את הנסמך ומצמצם את טווח הוראתו להיקרות מוגדרת מסך כל ההיקריות שהשם הכללי המופיע כגרעינו של הנסמך מורה עליהן. רק צירוף דו-לשוני אחד מורכב כאן משני צירופים שמניים מחוברים: זהו "תפכירא על) לאבות וזרוד" (ב7), שבו היסוד הלקסיקלי הראשון הוא עברי והשני ערבי.¹⁷⁶ צירוף מחובר אחר בנוי כולו מיסודות עבריים: "סדום ועמורה" (א24).

מרוכים הם בטקסט גם צירופים שמניים בעלי מבנה של סמיכות שכל יסודותיהם הלקסיקליים הם יסודות עבריים בדרגות שונות של שיקוע מורפוטחבירי או פונטיפונולוגי. אלה הם היחידות: "שמחת למועדים" (א3), "בדיקת לחמץ" (א4), "ברכת למזון" (ב5), "שבת איכה" (ב6), "ברכות שחר" (א11), "שבועות שקר" (א14), "עמוד לענן" (ב17), "פדיון לכוהן" (א20), "פטר לחמור" (א20), "ברכת ליכנה" (א19), "סעודת פורים" (ב19), "נפפאלא די האמאן" (ב19). שני צירופים עבריים אחרים מורכבים מצירוף שמני ומצירוף יחס משלים: "תקופות פתמוז" (א6), "פרשה/לפרשה פספר" (א12). צירופים נוספים, כבולים או חופשיים, מורכבים משם עצם עברי ומשם תואר עברי: "רועה נאמן" (ב15), "לגבורה חמורה" (ב24), "דת לישורוניא" (א25), "ברכות טובים" (א2).

כתוצאה מכך שהמחבר מתמקד בסוציולקט העלית הרבנית ומחקה את הביצועים העבריים של הדוכרים יודעי העברית, רוב השמות העבריים המופיעים בטקסט שומרים על צורות הרבים העברית שלהם — "ברכות", "פתילים" "נדויים", "תקופות", "דלתים" — גם אם צורה זו חורגת לפעמים מכללי הדקדוק העברי, כגון "ברכות טובים", שדובר בו כבר. רק שני שמות עצם ממקור עברי מופיעים בשיר עם צורת ריבוי מותכת, ערבית-יהודית מובהקת, המצביעה על שיקועם העמוק בערבית היהודית ועל שייכותם ללשון ההדיוטות והנשים בעיקר. אלה הם: "סעאייד" (א5), שלצד "סעודות" וצורות אחרות¹⁷⁷ משמש בעיה"מ כצורת הרבים של "סעודה", ו"תשאעי" (א6), המשמש כריבוי של "תשעה" במשמעות יום אבל של תשעה באב או של שבעה עשר בתמוז, כפי שהוסבר לעיל.

לעומת המספר הרב והדומיננטי של שמות העצם העבריים שבטקסט, מעטים ביותר הם הפעלים העבריים. ברם נוכחותה הדלה של הקטגוריה השנייה אינה מקרית ואינה ייחודית לשיר של ע"ס, אלא כללית בעיה"מ ובמיחד בלשונם של ההדיוטות והנשים.¹⁷⁷ רק בלשונם של תלמידי חכמים מובהקים עולה ביחס מספרם של הפעלים, המשמשים לרוב כלקסמות יהודיות טכניות המעבירות את משמעויות

¹⁷⁶ א על צירופים דו-לשוניים נוספים בעיה"מ, ראה: בראשר, תשל"ח, עמ' 173.

¹⁷⁷ ראה הערה 91 לעיל.

¹⁷⁸ זוהי כנראה תופעה כללית בערבית היהודית, במערב ובמזרח כאחד. ראה: בראשר, תשל"ח; גויטיין, תשמ"ד.

ההלכה היהודית או התרבות היהודית הספציפיות. בשיר שלפנינו מופיעים כעשרה פעלים בלבד, לעומת יותר ממאה שמות עצם. חלקם הצגנו כשדננו בלשונייא. נציג כאן את תכונותיהם הלשוניות של ארבעת הנותרים.

א. "לכוהן) מעטטף" (11ב): מקור הפועל בברכה שמברך המתעטף בטלית בתפילת שחרית ואשר בסיומה מופיע הצירוף "להתעטף בציצית". גם בעיהי"מ הפועל "מעטטף" מלווה תמיד במשלים "בציצית", שהושמט כאן כנראה מסיבות של שקיפות המצב ההתייחסותי הנובעת מהתיאור בשיר. השווה: "מצוה באס ילבס ציצית ותפלין פדארהום ויזי לצלא מעטף בציצית ותפלין פראשו" = מצווה להתעטף בטלית ולהניח תפלין בבית ולבוא לבית־הכנסת עטוף בטלית ותפלין לראשון] (מנחה בלולה, דף יח, א); וכן: "וכא ירא לחכמים די מתפונין פלמעה לקדימא מעטטפין בציצית" = והוא רואה את הרבנים הקבורים בבית־הקברות הישן עטופים בטלית] (שבח חיים, 62).¹⁷⁸

ב. "תפסללו (מן רבע רכאן)" (13ב): פועל זה שייך ללשונם של תלמידי חכמים בעיקר, והוא נגזר מהבינוני "פסול", כצורת הסביל של הפועל "פסל", שמשמעו "להפוך משהו לפסול", "לפסול". השווה: "ויחדאז יכון עלא באל בזואף מן האדסי לאמא ח"ו [=חס וחלילה] יתפסל ציצית" = והוא חייב לשים לב היטב לכך שהטלית — חס וחלילה — לא תיהפך לפסולה] (מנחה בלולה, דף יב, א). פועל אחר שנגזר באופן דומה, והמופיע רבות בטקסטים הלכתיים־דידקטיים, הוא "פטטר" מלשון "פטרור", ומובנו "לעשות משהו פטרור", "להוציא ידי חובה".

ג. "רממו (לחאבירו)" (22א): פועל זה הדורש תמיד משלים עקיף אנושי או בעל חיים מופיע בעיהי"מ הן בצורת הכבד *ṣāḥḥ*, כמו בשיר, והן בצורת הקל *ṣāḥḥ*. הוא גזור במישרין מהפועל העברי המקביל לו בעיצוריו ובמשמעו. השווה: "זבד רמאנא כאמזא חב ירמו ישראל ח"ו כאנוין" = הוציא רימון רקוב, כדי לרמוז שבני־ישראל — חס וחלילה — מסריחים הם] (מנחה בלולה, דף יא, א). הקרבה בין המקור העברי לצורה הערבית־יהודית היא רבה כל כך, עד כי לעתים הפועל העברי ממשך לשמש כמו שהוא במבעים ערביים־יהודיים: "ולגוי רומז לואך לכלב באס יקתל בונא" = והגוי רומז לאותו הכלב שיהרוג את אבינו] (שבח חיים, 2).

ד. "סייכו (פרסעייא)" (23א): הפועל "סייך/שייך" (*sīx*) מופיע גם הוא בלשון תלמידי חכמים בעיקר, והוא נגזר משם התואר "שֵׁיך", על משמעו השונים. עם זאת, שם תואר זה בצורתו המקורית או בצורת שם העצם המופשט הנגזר ממנו, "שייכות", נושא לפעמים משמעויות מיוחדות של "אפשרי", "יכול", "מחויב המציאות" או "יכולת", "אפשרות" בהתאמה.¹⁷⁸ השווה: "בלחק אילא קאלולו ענדו ואחד לירושה

178 ראה בהערה 108 לעיל שימוש שונה בצירוף "מעטטף בציצית".

178א שימושים דומים קיימים ביידיש.

די פיהא 100 מליאר דליבראט, כמם ואס יבאן לו סי עראב או שייך יעגו עליהא?"] = אולם אם יגידו לו שהוא זכה בירושה של 100 ביליון לירות, תחשוב, האם יהיה עליו העניין לטורח, או ייתכן שיתעצל לבדוק אותו? [מנחה בלולה, 14]; וכן: "מא ענדי כבאר מא ענדי מדכל מן לבדיאן דיאלו חתא למקאדיא, ומאהוסי סגלי ומא ענדי שייכות די באס נפטן ביה" = אין לי כל ידע ואין לי כל קשר לפרשה מתחילתה ועד סופה, ואין זה ענייני, (שכן) לא היה באפשרותי לדעת על העניין. [מתוך כתב־יד של משה בן שיטריט, מוגדור, שנת תרס"ו, ללא עימוד].¹⁷⁹

פעלים אחרים מופיעים בשיר בצורתם העברית המקורית, ללא שינויים מורפולוגיים או תחביריים כלשהם. הם משמשים בשני מבעים נוסחאיים, שהמחבר בשירו, מצטטם, כלשונם בפיהם של דוברים יהודיים. הראשון הוא לשון חרטה והכאה על חטא, המושם בפיו של העבריין היהודי: "חטאתי עויתי (עמרי מא נפעל נקסאן)" (9ב); השני קטע מפסוק מקראי, המוקיע את שחצנותו וגבהות־לבו של עם ישראל: "וישמך ישורון" (10ב). גם שימושים מבעיים אלה מיטיבים להדגים את שיטתו הלקסיקלית-סמנטית של המחבר בשימושו ביסודות העבריים. משמעותם והוראתם של שני המבעים הן כאן תיאוריות לחלוטין, ומתייחסות לשימושיהם המקוריים של המבעים במקורות שהם מופיעים בהם לראשונה. הן נובעות גם במישרין מהמשמעים הראשונים של היחידות הלקסיקליות המרכיבות אותם. לעומת זאת, בערבית היהודית היומיומית, שמבעים אלה משמשים בה כנוסחאות שגרתיות, משמעותם תלויה הרבה יותר בהקשרים הממשיים של השיח שבהם מבצעים אותם הדוברים, כפי שאפשר להיווכח מהשימושים הבאים:

א. *ḥaṭaṭi ṣawiti, ka naṭṭḥaṭa bain iddik*. זהו מבע המורכב מהקטע שהובא לעיל — מקורו בתפילת הווידוי של היחיד — ומקטע נוסף שבמרכזו עומד הפועל הדלוקוטיבי *tḥaṭa*, המופיע רק בעריה"מ, והבנוי מורפולוגית על שתי ההברות הראשונות של הפועל "חטאתי". משמעותו של פועל דלוקוטיבי זה יוצאת מעצם המשמעות המתקבלות כשמבצעים את המבע בהקשרי השיח המתאימים, היינו הבעת חרטה ותחינה לסליחה ולכפרה. מבע זה מופיע בעיקר בלשון הנשים, ומשמש להן לתפילה אישית המופנית אל הקב"ה.

ב. "חטאתי עויתי" מופיע גם כמבע נוסחאי מוסגר בתוך שיח רגיל של גברים ונשים

179 כתב היד נמצא כיום ברשותו של הפייטן מאיר אלעזר עטייא מגבעת אולגה, ואני מודה לו על שמסרו לי לעיון. כתב־היד כולל את כללי הלוח העברי, פיוטים שונים, תרגילים להוראת חשבון בערבית יהודית, וכן טקסטים ורשימות אישיות שונים. כתב־היד נכתב במוגדור בשנת תרס"ו (1905/6) בידי מאיר בן שיטריט, שעבר באותה שנה למאזאגאן כדי לשמש שם מורה למקצועות יהודיים וכלליים בבית־הספר המקומי של כ"ח.

כאחד, כשכוונתו העיקרית היא אישור וחיזוק לדברים המושמעים בפי הדובר, מעין לשון שבועה חלשה. מאמר מוסגר זה מופיע גם בשיח היומיומי, כלשון התנצלות והבעת חרטה של הדובר על אמירה האסורה על פי ההלכה או על פי המוסכמות החברתיות, שהוא השמיע אותה למרות האיסור שחל עליה.

ג. "חטאתי עויתי פשעתי": מבע המושמע מפי ילדים כשהם מקבלים עונש — לרוב פסי — מהוריהם או ממלמד הדרדקי בחדר. משמעותו הבעת חרטה ובקשת סליחה על ההתנהגות שהביאה את העונש, ובעיקר בקשה ואף תחינה להפסקת המכות. ד. "וישמן ישורון ויבעט" משמש כמבע נוסחאי רווח בלשון הגברים, ונאמר על יחיד או על קבוצה של יהודים (ולאו דווקא על כלל ישראל) שסרחו או שגבה לבם לאחר שחל שינוי לטובה במעמדם או במצבם. משמעותו של המבע מתמקדת אז יותר בהטחת ביקורת (לפעמים אפילו עם שמץ של אהדה מצד הדובר) או דברי לעג מאשר בהטלת האשמה כבדה נגד הנמען של האמירה.

קיצורו של דבר, השימושים שהמחבר עושה במבעים שהוא מצטט, כמו בכל המרכיב העברי הרב שבשירו, הם שימושים פורמליים-דידקטיים ברובם הגדול, ושונים הם מהשימושים האישיים והמגוונים שהדוברים היהודיים הטבעיים עושים בהם, במיוחד הנשים וההדיוטות. משמעות פורמלית זאת היא גם המופיעה בפתגם הנפוץ בקהילות יהודיות רבות בעולם, על גרסאותיו הרבות והמגוונות, "אין אמונה בגוי אפילו בקבר ארבעים שנה", אשר דרכו מובעת החשדנות היסודית של היהודי כלפי הגוי והגויים שבשכנותם הוא חי; אלא שכאן המשמעות הזו היא הרווחת גם בקרב הדוברים היהודיים הטבעיים, ללא משמעי לוואי נוספים.

7. סיכום

דומה שמחוץ לשיר שלפנינו, לא נכתבה — ודאי שלא באקראי — המחשה טובה יותר לבעייתיות ולמורכבות של ההוויה הלשונית היהודית במרוקו בפרט ובצפון-אפריקה בכלל. הקצידה מעידה קודם כול על תפיסת לשון היהודים בעיני דוברים מוסלמיים כלשון מיוחדת, שונה מלשונם הם, ולו רק בגלל היסודות העבריים הרבים שבה, המתייחסים לתרבות ולדת היהודית הספיציפית. אולם שונות לשונית זאת אינה מצטמצמת על פי השיר למרכיב לקסיקלי זה בלבד, אלא נעוצה גם בסוגי לשון המיוחדים ליהודים, כגון לשון ה"שרח" וה"לשונייא". ברמה הסוציולקטלית אין השיר מתייחס ללשונן של הנשים. ההדגמות הלקסיקליות או המבעיות הבונות את הקצידה שאובות כולן מלשון הגברים או אף מתיימרות לייצג ולהציג את לשון העלית הרבנית, בעלת הידע הרב במקורות היהודיים.

בשירו אין המחבר מסתפק בהדגמת המגוון הלשוני היהודי, ואין הוא כותב את

יצירתו כפארודיה אפשרית על לשון היהודים בהשתמשו לשם כך בלשון היהודים בלבד, אלא מעמת לשון זו, שהיא זרה לו — חרף כל מאמציו להראות את ההפך בשירו — עם לשון ה"מלחון", הבנויה בעיקרה על לשון-האם המוסלמית שלו. שירו הוא אם כך דו-לשוני במהותו, והפונקציות הסמנטיות-פרגמטיות ששתי הלשוניות ממלאות בתוך השיר מובחנות היטב. הלשון הזרה משמשת אצלו לשון טכנית-מקצועית, המצוטטת כביכול על מבעיה ויסודותיה הלקסיקליים מפי דובריה הטבעיים, בעוד שלשון התשתית משרתת את צורכי התגובה הריגושיים והאידיאולוגיים שלו. תערובת דו-לשונית זו, על כל סממניה ודגשיה הפוליפוניים, היא שביסוד הפואטיקה המייחדת את השיר, והיא גם שעניינה יותר מכול את המעתיקים ואת הזמרים היהודיים הרבים שלמדו את הקצידה או רק העתיקה.

ברם, מעבר לפוליפוניה הלשונית המומחשת כאן דרך השימושים העבריים המגוונים והמזורים לגבי דובר לא-יהודי, עולים משירו של ע"ס גם הדיה של הפוליפוניה התרבותית, הרחבה יותר, שאפיינה את חיי היהודים במרוקו (ובארצות גלותם בכלל) ואת קצה גבולה של האינטראקציה החברתית-תרבותית שביסוד יחסי היהודים והמוסלמים. עם התבססות האסלאם במרוקו (וברחבי האימפריה הערבית בכלל) אימצו היהודים את הערבית כלשון הדיבור שלהם, ואתה דרכי חשיבה והתנהגות המשלימות ולעתים גם מנוגדות לרוח ולמושגי התרבות היהודית שלהם, ובמיוחד אצל אלה שתרבותם היהודית היא עניין של מסורת בעל-פה בלבד, ללא משא ומתן בטקסטים המייסדים של היהדות. גם השירה הערבית — בעיקר אותם טקסטים ואותן סוגות שאינם מדגישים את הממד הדתי-מוסלמי אלא את התכנים האוניברסליים-אנושיים — אומצה בחלקה הגדול בידי היהודים במרוקו (וברחבי העולם הערבי בכלל), לצד טקסטים סיפוריים רבים.

שאיבה תרבותית זו של היהודים מהמקורות הלשוניים והטקסטואליים הערביים נתפסת בעיני אחדים — בעלי רצון טוב — כסממן של מערכת סימביוטית ששררה כביכול במשך הדורות ביחסי האינטראקציה החברתית-תרבותית שבין היהודים למוסלמים במרוקו (ובעולם האסלאמי-ערבי בכלל).¹⁸⁰ אלא שמערכת "סימביוטית" זו הייתה חד-כיוונית בעיקרה ובמהותה. החברה האסלאמית ותרבותה האסלאמית לא שאבה כהוא זה במשך דורות אלה¹⁸¹ מהמקורות היהודיים האוניברסליים או הספציפיים, ולמעשה לא התעניינה בהם כלל, פרט ליחידים בודדים בקרבה, שנתפסו כחריגים בעיני היהודים והמוסלמים כאחד. מקרה חריג כזה הוא עומאר סופאני,

180 ראה התייחסות לענין זה בשיטריט, תשמ"ד.

181 אין הכוונה כאן להשפעה הישירה או העקיפה שהייתה ליהדות על האסלאם לפני התגבשותו (על כך ראה: כ"ץ, תשי"ז; ויידא, 1937), אלא ליחסים ששררו בין שתי הדתות לאחר התפשטות האסלאם.

שהתעניינותו הגיעה עד כדי שליטה ממשית ביטודות עבריים רבים, ואף בכאלה שבשימושם של מלומדים ותלמידי חכמים בלבד, ואפשרה לו לכתוב את שירו המיוחד.

הקצירה שהצגנו ממחישה למעשה את המרחק המנטלי הרב שהפריד בין היהודים למוסלמים במרוקו (ובכל העולם האסלאמי בכלל), ומראה במיוחד דרך גרסאותיה השונות — גם אם הן בבואות בלבד במידה זו או זו של הגרסה המקורית — את רגשי החשדנות והכוזב ההדדיים שאפיינו את היחסים בין שתי האוכלוסיות ברמה הלאומית-חברתית הכללית. מתיחות בסיסית זו לא הייתה רק פרי החיים בצוותא של מיעוט חסר זכויות ורוב בעל ריבונות מוחלטת שהואיל בטובו לסבול בקרבו מיעוט זה, אלא יסודה במסד האידיאולוגי-דתי של שתי הדתות והתייחסותה המפורשת והמובלעת של האחת לשנייה לאחר התבססותו של האסלאם. שירו של ע"ס הוא מבחינה זו ביטוי מודע ומפורש של מסגרת אידיאולוגית-דתית מוסלמית זו, ובכפוף לה גם מסגרת פוליטית-חברתית, שהיחסים שבין היהודים למוסלמים במרוקו וביתר ארצות האסלאם התנהלו בה מאז ומתמיד.

כדי להונות את לקוחותיהם נזקקו היהודים תוך כדי מסחרם וחייהם המקצועיים ללשון סתר, הלשונייה, שהייתה מכוונת בעיקרה נגד המוסלמים. אלה, לעומתם, לא נזקקו ללשון סתר מכוונת נגד היהודים, ואין זאת משום שלא ידעו, או לא רצו או לא אהבו לרמות אותם. בזה מתמצה כל ההבדל שבמעמדן הלשוני של שתי האוכלוסיות. בידי המוסלמי הייתה העצמה שאפשרה לו — אם רצה בכך — לרמות או אף לנשל את היהודי, ללא גינונים פוליפוניים.

ולעניין הפוליפוניה, יוצא מכל האמור כאן, שאין פעילות לשונית או שיטה לשונית זו עומדת כערך פרגמטי בפני עצמו, אלא כמספקת בעצם מערכת של אסטרטגיות שיח העומדות לרשותו של הדובר בשעה שהוא בונה את המרחבים הסמנטיים שלו ומארגן את הכוונות הגלויות והסמויות של אמירתו. הפוליפוניה נושאת בעיקרה ערכים נייטרליים. פעילותו וכוונותיו של הדובר בהקשר השיח הספציפי הן המקנות להם את כיוונם הארגומנטטיבי¹⁸² ואת מעמדם הפרגמטי הממשי בתוך השיח. שירו של ע"ס, עם כל טכניקות ההסוואה שלו, שהפוליפוניה תופסת בהן מקום מרכזי, הוא הוכחה טובה לכך.

182 על הכיוון הארגומנטטיבי של האמירה ראה בעבודותיו של דיקרו, ובמיוחד דיקרו, 1983.

ביבליוגרפיה

מקורות בערבית יהודית
 ברוך אסבאג, מנחה כלולה, קזבלנקה תרצ"ז.
 ברוך אסבאג, קרבן מנחה, קזבלנקה תרצ"ט.
 ברוך אסבאג, מנחת משה, קזבלנקה תש"ו.
 דוד דאנינו, שרביט הזהב, קזבלנקה תרצ"ח.
 יוסף כנאפו, מנחת ערב, ליורונו תרנ"ו.
 מכלוף מזל תרים, שבח חיים, קזבלנקה ת"ש(?)
 מאיר קורקוס, בן מאיר, מוגאדור תרפ"ה.
 שבחי צדיקים, חלק ג, קזבלנקה ת"ש(?)

קיצורים

- J. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970 (Traduction de: *How to do Things with Words*, Harvard 1962) אוסטין, 1970 = *How to do Things with Words*, Harvard 1962)
- R. Eluerd, *La pragmatique linguistique*, Paris 1985 = 1985 אלואר, 1985 = 1985
- אל-פאסי, 1964 = محمد الفاسي (1964), *الادب الشعبي المغربي - الملحون, البحث العلمي*, رقم 2, يناير - ابريل 1964, ورقة 41-64.
- אל-פאסי, 1965 = محمد الفاسي (1965), *لغة الملحون, البحث العلمي*, رقم 4-5, يناير - غشت 1965, ورقة 199-203.
- J.C. Anscombre, "Délocutivité benvenistienne, délocutivité généralisée et performativité", *Langue Française* 42 (1979), p. 69-84
- J.C. Anscombre, "De l'énonciation au lexique : mention, citativité, délocutivité", *Langages* 80 (1985), pp. 9-34
- D.M. Bunis, "Plural Formation in Modern Eastern Judezmo", in = 1985 בוניס, 1985 = 1985
Benabu & Sermoneta, 1985, pp. 41-67
- M. Beaussier, *Dictionnaire pratique Arabe-Français*, Alger 1931 = 1931 בוסייה, 1931 = 1931
- R. Blachère, M. Chouémi et C. Denizeau, *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais (Langue Classique et Moderne)*, Paris 1967
- I. Benabu & J. Sermoneta (eds.), *Judeo-Romance Languages*, Jerusalem 1985

- Y. Bentolila, "Le composant hébraïque dans le judéo-espagnol = 1985 בן-טולילה, "Le composant hébraïque dans le judéo-espagnol = 1985 marocain", in *Benabu & Sermoneta* בן-שמש, 1978 = א' בן-שמש, הקראן, בתרגומו של, תל אביב 1978.
 בראשר, תשל"ח = מ' בראשר, "על היסודות העבריים בערבית המדוברת של יהודי מרוקו", לשוננו מב (תשל"ח), עמ' 163-189.
 בראשר, תשמ"ה, = מ' בראשר, "על הדרש בשרח המערבי של המקרא", פעמים 23 (תשמ"ה), עמ' 42-51.
 בראשר, תשמ"ה, = מ' בראשר, "היסוד העברי בשרח של יהודי מרוקו", לשוננו מחמט (תשמ"ה), עמ' 227-252.
- M. Bar-Asher, "Le diminutif dans des dialectes judéo-arabes du = 1986 בראשר, "Le diminutif dans des dialectes judéo-arabes du Tafilalet (Maroc)", in: M. Bar-Asher & Sh. Morag (eds.), *Massorot II*, Jerusalem 1986, pp. 1-14
- D. Briolet, *Le langage poétique. De la linguistique à la logique du poème*, Paris 1984 בריולה, *Le langage poétique. De la linguistique à la logique du poème*, Paris 1984
- L. Brunot, "L'enseignement coranique dans les écoles indigènes", = 1920 ברינו, "L'enseignement coranique dans les écoles indigènes", *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc* 22 (1920), pp. 220-225
- L. Brunot, "L'Université de Qaraouiyyine", *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc* 32(1921), pp. 196-206 ברינו, "L'Université de Qaraouiyyine", *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc* 32(1921), pp. 196-206
- A. Berrendonner, *Eléments de pragmatique linguistique*, Paris = 1981 ברנדונר, *Eléments de pragmatique linguistique*, Paris = 1981
- גויטיין, תשמ"ג = ש"ד גויטיין, "היסודות העבריים בלשון הדיבור של יהודי תימן", בתוך: ש"ד גויטיין, התימנים — הסטוריה, סדרי חברה, חיי הרוח — מבחר מחקרים בעריכת מנחם בן-ששון, ירושלים תשמ"ג, עמ' 269-287.
- J.J. Gumperz, *Discourse Strategies*, Cambridge 1982 = 1982 גומפרץ, *Discourse Strategies*, Cambridge 1982 = 1982
- A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966 = 1966 גרימאס, *Sémantique structurale*, Paris 1966 = 1966
- A.J. Greimas et alii, *Essais de Sémiotique poétique*, Paris = 1972 גרימאס ואחרים, *Essais de Sémiotique poétique*, Paris = 1972
- R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*², Leiden-Paris 1927 = 1927 דוזי, *Supplément aux Dictionnaires arabes*², Leiden-Paris 1927 = 1927
- O. Ducrot, *Dire et ne pas Dire*, Paris 1972 = 1972 דיקרו, *Dire et ne pas Dire*, Paris 1972 = 1972
- O. Ducrot, *Le Dire et le dit*, Paris 1984 = 1984 דיקרו, *Le Dire et le dit*, Paris 1984 = 1984
- O. Ducrot et alii, *Les Mots du discours*, Paris 1980 = 1980 דיקרו ואחרים, *Les Mots du discours*, Paris 1980 = 1980
- O. Ducrot & J.C. Anscombre, *L'Argumentation dans la langue*, Bruxelles 1983 דיקרו ואנסקומבר, *L'Argumentation dans la langue*, Bruxelles 1983
- הירשברג, 1965 = ח"ז הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, ירושלים 1965 (2 כרכים).

- G. Vajda, "Juifs et Musulmans selon le Hadīṭ", *Journal Asiatique*, = 1937, ויידא, CCXXIX (1937), pp. 57–127
- G. Vajda (1981), "De quelques emprunts d'origine juive dans le = 1981, ויידא, Ḥadīth Shī'ite", in *Studies in Judaism and Islam presented to Shelomo Dov Goitein* edited by Sh. Morag, I. Ben-Ami and N.A. Stillman, Jerusalem 1981, pp. 45–54
- D. Wilson & D. Sperber, "Remarques sur l'interprétation des = וילטון וספרבר, énoncés selon Paul Grice", *Communications* 30 (1979), pp. 80–94
- A.J. Wensinck, *Muhammed and the Jews of Medina*, Freiburg in = 1975, ונזינק, Breiggau 1975
- J. Jouin, "Un poème de si Qaddour El-'alami", *Hesperis* XLVI = 1959, זיאן, (1959), pp. 87–103
- H. Zafrani, *Littératures dialectales et populaires en Occident = 1982, זעפרני, Musulman: l'écrit et l'oral*, Paris 1982
- M. Hamidullah, *Le Saint Coran. Traduction intégrale et Notes*, = 1960, חאמידולאה, Club Français du Livre 1960
- G. Hasan-Rokem, *Proverbs in Israeli folk Narratives: A Structural = 1982, חזן-רוקם, Semantic analysis of folklore*, Helsinki 1982
- P. Trudgil (1983), *Sociolinguistics. An introduction to Language = 1983, טראדגיל, and society*, Middlesex 1983
- D. Cohen, *Le parler arabe des Juifs de Tunis*, The Hague-Paris, = 1964, ד' כהן, I (1964): *Textes et Documents linguistiques*; II (1975): *Etude linguistique*
- M. Cohen, *Le parler arabe des Juifs d'Alger*, Paris 1912, La Société = 1912, מ' כהן, de Linguistique de Paris
- כ"ץ, תשי"ז = א"י כ"ץ, היהדות באיטלאם — מקורות יהודיים בקוראן ומפרשיו, ירושלים תשי"ז.
- D. Katz, "Hebrew, Aramaic and the Rise of Yiddish", in *Fishman*, 1985, = 1985, כ"ץ, pp. 85–104
- J. Lyons, *Eléments de Sémantique*, paris 1978 = 1978, לאיינס
- L. Lundquist, *La cohérence textuelle. Syntaxe, Sémantique, = 1980, לונדקויסט, Pragmatique*, Copenhagen 1980
- L. Lundquist, *L'analyse textuelle. Méthode, Exercices*. Paris 1983 = 1983, לונדקויסט, G. Leech, *Semantics*², Middlesex 1983 = 1983, ליץ,
- W. Leslau, "Hebrew Elements in the Judeo-Arabic Dialect of Fez", = 1945, לסלאו, *Jewish Quarterly Review* 36, pp. 61–78

- W. Marçais et A. Guïga, *Textes arabes de Takroûna*, II: = 1961 מרסה וגיגה,
Glossaire. Contribution à l'étude du vocabulaire arabe, Paris 1961
 סטילמן, תשל"ז = נ' סטילמן, "מוסלמים ויהודים במרוקו — דרכי תפיסה, תדמית
 וסטיריאוטיפים", בתוך: ש' בר-אשר (עורך), היהדות במרוקו השריפית, ירושלים
 תשל"ז, עמ' 62–73.
- J. Searle, *Les Actes de langage*, Paris 1972 = 1972 סרל,
 J. Searle, *Sens et expression, Etudes de théorie des actes de langage*, = 1982
 Paris 1982 סרל,
 G. Fauconnier, *Espaces mentaux. Aspects de la construction du = 1984 פוקוניה,
 sens dans les langues naturelles*, Paris 1984
 H. Paper (ed.) *Jewish Languages. Theme and Variation*, Cambridge, = 1978 פייפר,
 Mass. 1978
 K. Philip, *Lachoudish*, Dinkelsbühl 1983 = 1983 פיליפ,
 J.A. Fishman (ed.), *Readings in the sociology of Jewish = 1985 פישמן,
 Languages*, Leiden 1985
 N. Chomsky, *Règles et Représentations*, Paris 1985 (Traduction de: = 1985 צ'ומסקי,
Rules and Representations, New York 1980)
 D. Caubet, *La Détermination en arabe marocain*, Paris 1983 = 1983 קובה,
 D. Corcos, *Studies in the History of the Jews of Morocco*, = 1976 קורקוס,
 Jerusalem 1976
 Ch. Rabin, "What constitutes a Jewish Language?", *International = 1981 רבין,
 Journal of the Sociology of Language*, 30 (1981), pp. 19–30
 Fr. Rastier, "Systématique des isotopies", in *Greimas et alii*, (1972), = 1972 רסטיה,
 pp. 80–106
 שורצולד, = 1984 א' (רודריג) שורצולד, "המדדים להיתוכן של המלים העבריות והארמיות
 בספרדית היהודית", בתוך: מילאת, תל-אביב 1984, עמ' 357–367.
 O. (Rodrigue) Schwarzwald, "The fusion of the Hebrew-Aramaic = 1985 שורצולד,
 lexical component in Judeo-Spanish", in *Benabu & Sermoneta*, 1985, pp.
 139–160
 J. Chétrit, "Niveaux, registres de langue et sociolectes dans les = 1980 שיטריט,
 langues judéo-arabes du Maroc", in J.L. Miège (éd.), *Les Relations entre Juifs et
 Musulmans en Afrique du Nord — XIXe–XXe siècles*, Paris 1980, pp. 129–142
 שיטריט, תשמ"א = י' שיטריט, "השירה האישית והחברתית בערבית היהודית של יהודי
 מרוקו", בתוך: מקדם ומים א, חיפה, תשמ"א, עמ' 185–230.
 שיטריט, תשמ"ב = י' שיטריט, "שירים אירועיים-היסטוריים בשירת יהודי מרוקו", בתוך: י'

- בן-עמי (עורך), מורשת יהודי ספרד והמזרח — מחקרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 338–315.
- J. Chétrit, "Shlomo Gozlan: un poète bilingue de Tamgrūt dans le Drâa", in M. Abitbol (éd.), *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, Jérusalem 1982, pp. 427–452
- שיטריט, תשמ"ד = "שיטריט, לחקר היצירה של יהודי מרוקו בערבית-יהודית ובברברית-יהודית", פעמים 17 (תשמ"ד); עמ' 139–134.
- J. Chétrit, "Judeo-Arabic and Judeo-Spanish in Morocco and their Sociolinguistic Interaction", in *Fishman*, 1985, pp. 261–279
- J. Chétrit, "Stratégies discursives dans la langue des femmes judéo-arabophones du Maroc", in: M. Bar-Asher & Sh. Morag (éds.), *Massorot II*, Jerusalem 1986, pp. 41–66
- שיטריט, בהכנה = "שיטריט, המרכיב העברי והארמי בערבית של יהודי מרוקו — פרק בסוציולוגיה-פרגמטיקה לשונית (בהכנה).

ביבליוגרפיה נוספת

מ' בר-אשר וש' מורג (עורכים), מסורות ב — מחקרים במסורות הלשון ובלשונית היהודים, ירושלים תשמ"ו.

Communications 30 (1979) : La Conversation

Communications 32 (1980) : Les actes de discours

Langages 80 (1985): De l'énonciation au lexique