

## היידיש הפלסטינית ומשמעויותיה: שפה ותרבות ערבית ביישוב האשכנזי בארץ ישראל-פלסטיין במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה

יונתן מנדל

הקהילה היהודית בארץ במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה הייתה מיעוט ביחס לקהילות האחרות שחיו בה. בשנת 1800 היו היהודים בארץ כ-2% מכלל האוכלוסייה (5,000 מתוך 250,000), ולפי המפקד העוסמאני של שלהי תקופה זו, בשנת 1878, מנתה האוכלוסייה הכוללת בפלסטיין-ארץ ישראל 462,465 בני אדם, מהם 403,795 מוסלמים (87%), 43,659 נוצרים (10%), ו-15,011 יהודים (3%)<sup>1</sup>. בתוך הקהילה היהודית הזאת חיו שתי עדות מרכזיות: העדה הספרדית, שהייתה הבכירה והגדולה יותר, כשני-שלישים מהיישוב היהודי, והעדה האשכנזית הקטנה יותר.<sup>2</sup> דוגמה לבכירות הספרדית הייתה העצמאות הכלכלית היחסית שלה ויכולתה להתקיים בלא צורך בסיוע חיצוני, בניגוד לעדה האשכנזית שהייתה תלויה ב"כספי החלוקה" שנאספו בעבורה באירופה. זאת ועוד, בני הקהילה הספרדית, שהיו ילידי הארץ, או הגיעו ממחוזות שונים ברחבי האימפריה העוסמאנית, זכו למעמד אזרחי גבוה יותר בהיותם נתיניה של האימפריה, ונציגיהם אף השתתפו בבחירת הרב הראשי, החכם באשי, שהיה תמיד בן העדה הספרדית. מכל מקום, בשנות השלטון העוסמאני בארץ, היה לעדה האשכנזית, שהתאפיינה בחלוקה לחסידים ופרושים, מעמד אחר מזה של העדה הספרדית, והיא לא הייתה זכאית לייצוג נפרד בפני השלטונות.<sup>3</sup>

- 1 Alan Dowty, *Israel/Palestine* (Cambridge: Polity Press, 2008), 13
- 2 לקראת סוף המאה התשע-עשרה כבר השתווה מספרם של בני העדה האשכנזית למספר בני העדה הספרדית.
- 3 נתן אפרתי, *העדה הספרדית בירושלים: ת"ר-תרע"ז (1840-1917)* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1999); אביגדור לוי, "הקמת מוסד החכם באשי באימפריה העות'מאנית והתפתחותו בשנות 1865-1835", *פעמים* 55 (1993): 38-56; מנחם קרן-קרץ, "עליית כוחה של האורתודוכסיה ההונגרית בהנהגת היישוב הישן בתקופת המנדט", *מורשת ישראל* 17 (2019): 107-155; Mordecai Kosover, *Arabic Elements in Palestinian Yiddish: The Old Ashkenazic Jewish Community in Palestine, its History and its Language* (Jerusalem: R. Mass, 1966)

במחקר ההיסטורי על תקופה זו, ובמיוחד במחקר היישוב היהודי בפלסטין, שלטו בעבר כמה דימויים שהיו לאקסיומות.<sup>4</sup> דימוי אחד הוא ההבחנה המקובלת בין "היישוב הישן", היינו בני היישוב היהודי בארץ בתקופה הטרומ־ציונית, ספרדים ואשכנזים כאחד, לבין "היישוב החדש", היינו בני ההגירה היהודית החדשה מאירופה, שנשאה בכנפיה את בשורת הציונות כתנועה לאומית, ואיתה את רעיונות ה"חילוניות" וה"מודרנה". דימוי אחר, כפי שידגש בהמשך, נוגע לחלוקה הפנימית בתוך היישוב היהודי בארץ בתקופה זו, לרבות היחס אל העדה הספרדית כאל קבוצה יצרנית שהייתה חלק אורגני מהמרחב הערבי, אל מול היחס אל העדה האשכנזית, שכביכול הסתגרה בדלת אמותיה, הייתה נטועה בתרבות המזרח־אירופית ובשפתה, בסוג של "שטעטל" בלב המזרח התיכון, ואף לא הייתה עצמאית מבחינה כלכלית.<sup>5</sup>

במאמר חשוב שפורסם בשנת 1977 חקר ישראל ברטל את שורשי הדימויים האלה, ויצא נגד התפיסה המהותנית של "חדש" מול "ישן". לפי ברטל, התפיסה הנוקשה ש"היישוב הישן" היה חברה אחת שלא השתנתה, התעלמה לחלוטין מתהליכים חברתיים ופוליטיים שהתרחשו בחברה היהודית, בעיקר מסוף המאה השמונה־עשרה ובמהלך המאה התשע־עשרה.<sup>6</sup> המאמר הזה מבקש להוסיף ולאתגר תפיסות הנובעות מדימויים בלתי מעורערים של ההיסטוריה ומחלוקות קבועות מראש, דרך התמקדות בנדבך מסוים אחד הקשור ליישוב היהודי בארץ: השפה שהתגבשה בקרב האוכלוסייה האשכנזית במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה, "היידיש הפלסטינית", וההיכרות הגוברת של אוכלוסייה זו עם השפה ועם התרבות הערבית. למחקר זה חשיבות לנוכח המחקר המקיף בתחום שפה וחברה, לרבות מקומה המכריע של השפה בהבנת מציאות חברתית, מתוקף היותה האמצעי המרכזי שבו אנו מנהלים את חיינו החברתיים. בחינה של ההשפעות שהיו לשפה ולתרבות הערבית על הרפרטואר הלשוני של בני ובנות החברה האשכנזית, תוכל להוסיף היבט חברתי־תרבותי חשוב למחקר על היישוב היהודי בארץ בתקופה זו, הן מבחינת יחסי העדות באוכלוסייה היהודית, הן מבחינת מקומה של העדה האשכנזית בארץ והשינויים שהתחוללו בה, והן מבחינת היחסים בין היהודים לערבים. ואומנם, "שפה מבטאת מציאות תרבותית [...] שפה אינה רק משקפת

4 בהמשך המאמר אדון במחקרים מהעשור האחרון שקידמו תפיסה מורכבת יותר של המצב ב"יישוב הישן", לרבות התייחסות והותית ל"בני הארץ".

5 למקומה של התפיסה הציונית בהעמקת הדימויים האלה, ראו Yael Chaver, "Outcasts Within: Zionist Yiddish Literature in Pre-State Palestine", *Jewish Social Studies* 7 (2001): 39-66; Stanley Diamond, "Kibbutz and Shtetl: The History of an Idea", *Social Problems* 5 (1957): 71-99; Spiro E. Melford, "The Sabras and Zionism: A Study in Personality and Ideology", *Social Problems* 5 (1957): 100-110

6 ישראל ברטל, "יישוב ישן ויישוב חדש" – הדימוי והמציאות, קתדרה 2 (1977): 3-19.

את המציאות אלא גם מעצבת אותה. היא נותנת משמעות לדברים. היא מסבירה. היא משכנעת. היא קובעת. למעשה, שפה היא בעצמה מציאות תרבותית"<sup>7</sup>. כפי שאציג להלן, תיאור המצב הלשוני-תרבותי בשתי הקהילות היהודיות בארץ, הספרדית והאשכנזית, היה מקובע למדי במחקר, והוא עוגן באמצעות הדימוי שלפיו הספרדים השתלבו בארץ היטב, ואילו האשכנזים נותרו בקהילה מסוגרת, קנאית ושמרנית, ששרדה בעוני בזכות סיוע מבחוץ. דימוי זה אינו משולל אמת לחלוטין. אכן מעמדם האזרחי, המשפטי והכלכלי של בני העדה הספרדית בארץ היה טוב יותר משל האשכנזים, ומבחינה לשונית, שליטתם של בני קהילה זו בשפה הערבית – בין שרכשו אותה דרך מגע עם הסביבה, בין מתוך לימוד (היותה שפה ראשונה או שפה שנייה שלהם, אחרי הלידנו) – העידה על השתלבות בחיי החברה והמסחר בארץ.<sup>8</sup> אולם התפיסה הדיכוטומית שמצבה של העדה האשכנזית היה תמונת מראה של מצב העדה הספרדית בארץ, הביאה להתקבעות של כמה הנחות יסוד במחקר, ובהן ההנחה בדבר היותה קהילה ענייה וקנאית בדתה שהייתה מנותקת מהארץ ומיושביה ולא יכלה לתקשר עם המרחב שבו היא חיה בשל היצמדותה ליידיש. ראו, לדוגמה, תיאורים כגון "זוהי אוכלוסייה מזרח אירופאית דוברת יידיש";<sup>9</sup> "הקהילה האשכנזית הייתה קהילה דתית-אורתודוקסית, שקיימה באדיקות את אורח החיים שהיה נהוג בקהילות המוצא באירופה, בטרם חדרו אליהן השפעות המודרניזציה";<sup>10</sup> "בני הקהילה] היו מעטים יחסית מבחינה מספרית, וחיו סוג של חיים פסיביים ומסורתיים";<sup>11</sup> או "היום, ממשיכי

- Claire Kramsch, *Language and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 7  
 3. לקריאה נוספת, Yasir Suleiman, *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)  
 8 Yonatan Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel* (London: Palgrave Macmillan, 2014); Eliezer Ben-Rafael and Stephen Sharot, *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Naphtali Kinberg and Rafael Talmon, "Learning of Arabic by Jews and the Use of Hebrew among Arabs in Israel", *Indian Journal of Applied Linguistics* 20 (1994): 37-54  
 9 Ruth Kark and Joseph B. Glass, "The Jews in Eretz-Yisrael/Palestine: From Traditional Peripherality to Modern Centrality", in *Israel: The First Hundred Years*, Vol. 1, ed. Efraim Karsh (London: Routledge, 2000), 82  
 10 אפרים יער וואב שביט, "רקע היסטורי לדיון בחברה הישראלית: האידיאולוגיה הציונית והחברה היישובית", *מגמות* א (2001): 42.  
 11 Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)", in *Fundamentalisms Observed*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 222

[צאצאי] 'היישוב הישן' האשכנזי היו לחלק מן החרדים הקיצוניים, הדוברים יידיש, שאינם מתערבים בחברה הישראלית".<sup>12</sup>

לדידי, תפיסה זו בעייתית בשני מובנים. ראשית, בשל הכוללניות שלה. על השיבותה של השפה הערבית במרחב בתקופה האמורה הרי אין עוררין: השפה הערבית הייתה הן השפה הדומיננטית בארץ, הן ה"לינגואה פרנקה" של האזור. אומנם השפה בעלת המעמד הרשמי הייתה התורכית העוסמאנית, בהיותה שפת הממשל, ואומנם דוברו בארץ שפות קהילה, לרבות לדינו ויידיש, אבל שפת המסחר והכלכלה, שפת התקשורת והתחבורה, שפת המרחב הציבורי הייתה השפה הערבית; במידה רבה כפי שהשפה האנגלית היא השפה הדומיננטית בארצות הברית, וכפי שהצרפתית היא השפה הדומיננטית בצרפת, ואפילו כפי שהעברית היום היא השפה הדומיננטית בחיים הציבוריים בישראל. לפיכך, תיאורה של קהילה אנושית – קל וחומר קהילה שהיא אחוז אחד בלבד מהאוכלוסייה – שהרפרטואר הלשוני שלה אינו כולל ידיעה של השפה הדומיננטית של החיים החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים של הארץ, הוא תיאור חסר. שנית, תפיסה זו בעייתית שכן היא אינה תרה אחר סימנים של שינוי ומגמות של השתנות. תיאור מצב סטטי או קפוא של חברה אנושית המתקיימת לצד חברה אנושית אחרת ביחסים ברורים של רוב ומיעוט, יחסים המתקיימים כביכול ללא שינוי לאורך זמן, הוא בעייתי בפני עצמו. טיעון זה עצמו הוא צר וסגור, שכן הוא אינו מבחין או מניח אפשרות של מגמות התפתחות ותמורה.

כפי שאציג כאן, מחקר המתמקד בשפה של בני העדה האשכנזית בארץ – ולדידי יותר מכל שדה אחר – יכול להתמודד עם שתי הבעיות הללו גם יחד. טענתי זו נסמכת על ההנחה שמחקר שפה טומן בחובו את היכולת לקרוא את המציאות החברתית קריאה מורכבת ולראות בה חלק מהמרחב. דרך השפה המתגבשת – אוצר מילים, מורפולוגיה ופונטיקה – אפשר ללמוד על שינויים חברתיים, על קשרים חברתיים ועל התפתחות כלכלית.<sup>13</sup> לפיכך, ההתמקדות בשפה של בני העדה האשכנזית בארץ, והדגש על מקומה של הערבית בקהילה זו ועל השפעתה עליה, יוכלו לתרום נדבך חשוב נוסף למחקר על היישוב היהודי בארץ בתקופה שקדמה לעליית הציונות, וגם לפריעת סדקים בתפיסות בלתי מעוררות בדבר מקומה והשתלבותה ההדרגתית של עדה זו בארץ.

12 אלנה שמיר, לקסיקון ישראל: 1900-2000 (תל אביב: אנציקלופדיה אביב, 1999), 148.

13 ואומנם, יאסר סולימאן טוען, כי שפה ומחקר של שפה מסמנים יחסים עמוקים יותר, החורגים מנושאי שפה בלבד. לפי סולימאן, דרך מעמד השפה והדיבור על שפה אפשר לחשוף זרמי עומק של מציאות חברתית-פוליטית, שמהימנותם גדולה יותר מכתובה או מדיבור ישירים על מציאות זו. ראו Suleiman, *A War of Words*, 16, 93.

## קווים לדמותה של היידיש הפלסטינית

האוכלוסייה האשכנזית בארץ, שהייתה, כאמור, מיעוט קטן גם בקרב האוכלוסייה היהודית, גדלה בהדרגה בעקבות כמה גלי הגירה, שהידועים שבהם היו של יהודים חסידים שהגיעו לארץ סביב מחצית המאה השמונה-עשרה.<sup>14</sup> יהודים אלו התיישבו בעיקר בטבריה ובצפת, ומיעוטם בירושלים. עם עליית תנועת החסידות – באירופה ובארץ – התגברה גם התנועה שהתנגדה לחסידות, תנועה שחבריה ידועים בכינויים "מתנגדים", "ליטאים" וגם "פרושים" (חסידיו של רבי אליהו בן שלמה זלמן, הגאון מווילנה, שנודע בכינוי הגר"א – הגאון רבנו אליהו). בארץ הביאה התפתחות זו לעליית כוחם של הפרושים, שהגיעו בשלוש קבוצות עיקריות בתחילת המאה התשע-עשרה. בראש העולים, בשנת 1808, הגיע לארץ הרב ישראל משקלוב, יליד בלרוסיה. הגירה קבוצתית זו של מתנגדים הייתה תגובה להשתרשות התנועה החסידית בארץ, וסיבה זו, נוסף על המתח שכבר שרר בין התנועה החסידית (האשכנזית) לתנועת המתנגדים (האשכנזית), הביאו לבקשתם של הפרושים בטבריה, ועוד יותר בצפת, להתקרב ככל האפשר לקהילה הספרדית, שהייתה רוב בצפת, ולא ליריביהם החסידים.<sup>15</sup> בני שתי הקהילות הדתיות האלה, החסידים והפרושים גם יחד, התגוררו בעיקר בערי הגליל, בין היתר, משום שבני העדה האשכנזית לא יכלו להתיישב בירושלים בשל החובות שחבה קבוצת רבי יהודה החסיד לבנאים הערבים בעקבות בניית בית הכנסת לעדה האשכנזית ורכישת "חצר האשכנזים" ברובע היהודי בעיר העתיקה.<sup>16</sup> אולם נסיבות שונות בשנות השלושים של המאה התשע-עשרה – כגון כיבוש הארץ על ידי אבראהים פאשה בשנים 1831-1833, מגפות שהכו בגליל, ובעיקר רעידת האדמה האדירה שהכתה בצפון הארץ בשנת 1837 וגבתה את חייהם של אלפים רבים בצפת ובטבריה – כמו גם הסדרת חובה של העדה האשכנזית בירושלים על ידי אברהם שלום זלמן צורף, הביאו להגירה גדולה של אשכנזים מהגליל אל ירושלים. להגירה זו הייתה השפעה גדולה על היחס המספרי בין ספרדים לאשכנזים בעיר. בין השנים 1830 ל-1882 צמחה האוכלוסייה היהודית בירושלים מ-3,000 ל-15,000 נפש. בשנת 1830 היו האשכנזים כ-17% מיהודי העיר (כ-500 איש), ואילו בשנת 1883 (בשל ההגירה מהגליל, לצד המשך הגירה ממזרח אירופה) כבר היו יותר מ-50% (כ-7,500 נפש).<sup>17</sup>

14 למשל, הרב אלעזר רוקח, יליד קרקוב, הגיע עם חסידיו בשנת 1740; הרב אברהם גרשון מקיטוב, יליד גליציה, הגיע לארץ בשנת 1747; והרב מנחם מנדל מוויטבסק, יליד רוסיה הלבנה, הגיע לארץ עם שלוש מאות מתלמידיו בשנת 1777.

15 אברהם יערי, "תלמידי הגר"א והשתרשותם בארץ", *מהניים עז* (1963): 8-11.

16 יצחק בן צבי, *ארץ ישראל ויישובה בימי השלטון העות'מאני* (ירושלים: מכון בן צבי, 1955), 303.

17 Joseph B. Glass and Ruth Kark, *Sephardic Entrepreneurs in Jerusalem: The Valero Family, 1800-1948* (Jerusalem: Gefen Books, 2007), 12

ככל שחלף הזמן כך הרבו יהודים משתי התנועות האשכנזיות להתערות באוכלוסיית הרוב, והלשון היא אינדיקציה טובה לכך. למשל, בתקופה מוקדמת, בשנת 1650, תיאר רבי משה פוריית את המצב הכלכלי של הקהילה האשכנזית בירושלים כך:

קצת יהודים ספרדים יש להם דירות וחנויות בכל מקום למכור בהן כל מיני סחורות. וביניהם בעלי מלאכה הרבה. וכן אם אשכנזי בקי במלאכה, הרשות בידו לעבוד ולהתעסק במסחר. אולם אנו האשכנזים איננו יודעים את הלשונות לדבר עם כל הגויים, ולפיכך אין אנו עוסקים במסחר.<sup>18</sup>

וכך תיאר ר' גדליה מסימיאטיץ, שהיגר לארץ בעליית רבי יהודה החסיד בשנים 1700-1706, את מצבם הכלכלי של בני הקבוצה החסידית בירושלים:

ואם אלו אשר יודעים לשון עכו"ם ["לשון הגויים", ערבית] הם כך [עניים], ומה נעשה אנו אשכנזים אשר אין אנו יודעים לשונם ונהי בעיניהם כאילים אשר לא יוכל לדבר וכאיש אשר לא שומע לשונם, ואנו כגרים גרורים בין היהודים [דוברי הערבית והלדינו] וקל וחומר בין העמים [הערבים, דוברי הערבית] וכשאנו לוקחים איזה דבר מאכל מן הערבי בשוק הוא מרמז לנו באצבעו וגם אנו מרמזים לו במספר אצבעות הידיים, ונהי בעיניהם למשל ולשחוק ממש, ואיך נעשה שום משא ומתן ביניהם לפרנס את טפינו.<sup>19</sup>

אולם מתיאורו של הרב יהוסף שווארץ את הגעתם של מעט היהודים האשכנזים מהגליל לירושלים כבר בשנת 1812, בעקבות מגפה שפרצה בגליל, עולה מצב חברתי-פוליטי-כלכלי שונה במעט. לדבריו, "וכבר נשכחה שנאת הישמעאלים [הערבים], והבאים מאשכנזים עניים ומרודים. ומעת ה היא והלאה באו אשכנזים לירושלים. מהם לבשו בגדי הספרדים להתנכר".<sup>20</sup> אם כן, לא רק מבחינת החזרה לירושלים, אלא גם מבחינת צורת הלבוש, עברו הקהילות האשכנזיות בירושלים תהליך של התאקלמות, או לפחות של השתלבות במנהגי הארץ – במקרה זה דרך חיקוי לבושם של היהודים הספרדים. עידו הררי חקר את לבושם ואת לשונם של היהודים האשכנזים בירושלים, והראה כיצד היו שני ההיבטים האלה קשורים זה בזה. מדבריו עולה כי בתקופה הנידונה הייתה

18 מצוטט אצל אברהם יערי (עורך). מסעות ארץ ישראל של עולים יהודים מימי הביניים ועד ראשית ימי שיבת ציון (תל אביב: גזית, 1946), 283.

19 מצוטט אצל עידו הררי, "אשכנזים ערבים? קרבה והתבדלות ב'שוב הישן' בירושלים", זמנים 135 (2016): 23.

20 יהוסף שווארץ, תבואות הארץ (ירושלים: אברהם משה לונץ, תר"ס), תעא.

קהילה זו חלק מ"בני הארץ", חלק בלתי נפרד ממרקם החיים בה, לצד שמירתה על גבולות קהילתיים, שאף הם הלכו והיטשטשו.<sup>21</sup> סביר להניח שגם בערים צפת, טבריה וחברון התרחש תהליך דומה מבחינת הלבוש והלשון בקרב הקהילה האשכנזית.<sup>22</sup> כאמור, ההיטמעות בסביבה לא הוגבלה ללבוש, אלא באה לידי ביטוי גם בהיכרות הולכת וגוברת של הקהילה האשכנזית עם השפה הערבית. למרות הסתירה לכאורה, היכרות גוברת זו התקיימה לצד דחיית הוראת השפה הערבית במוסדות החינוכיים של קהילה זו. בשנת 1845 ביקש משה מונטיפיורי לשכור מורה לערבית שילמד בקהילה האשכנזית בירושלים כדי לחזק את היכולות הכלכליות שלה, אולם הרבנים סירבו להצעתו בשל התנגדותם ללימודי חול. עם זאת, כשהסבירו למנהיגי הקהילה היהודית בבריטניה את הסיבות לשלילת ההצעה הם ציינו כי "לגבי שפת המקום [ערבית מדוברת] – הרי שילדינו מכירים שפה זו היטב, ויש גם אנשי עסקים מקירבנו הדוברים את השפה".<sup>23</sup>

המחקר החשוב ביותר על שאלת הלשון של הקהילה האשכנזית בארץ ב"יישוב הישן", מחקר שאתגר מאוד את הנחות המוצא בנוגע לשפתה, היה ספרו של מרדכי קוסובר (Kosover) משנת 1966, *Arabic Elements in Palestinian Yiddish*.<sup>24</sup> באמצעות בחינה דקדקנית ומקיפה של ספרים, שיחונים, מילונים, יחסות תחביריות והשפעות דקדוקיות של היידיש שדוברה ב"יישוב הישן", וכן ראיונות שניסו לשחזר את היידיש הפלסטינית, הצביע קוסובר על עלייה הדרגתית בכניסתן של מילים ותצורות לשוניות ערביות ליידיש הפלסטינית, תהליך שהחל, לדבריו, במאה השבע-עשרה וצבר תאוצה במאה השמונה-עשרה ובעיקר במאה התשע-עשרה. לפי קוסובר, השורשים של תהליכים אלו היו כלכליים, עת חלחלה ההבנה בקרב ראשי הקהילה האשכנזית שחוסר שליטה בערבית מונע מהם להשתלב במקצועות רבים.<sup>25</sup>

- 21 עידו הררי, "אשכנזים ערבים?", 22-33; Ido Harari, "The Arab Clothes of our Forefathers': Articulating Ashkenazi Palestinian Jewish Identity through Dress and Language", *Contemporanea* 20 (2017): 569-586
- 22 בהתכתבות עימו ציין פרופ' דוד אסף, כי הוא לא עסק במיוחד בנושא הלבוש, אך ברור לו כי היו השפעות, וכי הדבר בולט במיוחד בלבוש הפסים של חסידי "תולדות אהרן" (שבגללו הם מכונים לעיתים "זברות"), שהושפע במודע ובמפורש מהלבוש הערבי המסורתי.
- 23 שלום בארון, "מתולדות היישוב היהודי בירושלים", בתוך ספר קלוזנר: מאסף למדע ולספרות יפה, מוגש לפרופסור יוסף קלוזנר ליובל הששים, ערכו נ"ה טורטשינר, א"א קבק, א' צ'ריקובר וב' שוחטמן (תל אביב: ועד היובל, 1937), 304 (ההדגשה שלי). ראו גם Kosover, *Arabic Elements*, 111
- 24 שם.
- 25 שם, 99.

לדוגמה הוא מביא את ספר קורות העתים לישורון בארץ ישראל, מאת ר' מנחם מנדל בן אהרן מקאמיניץ, שראה אור בוויילנה בשנת תקצ"ט (1839). הספר נכתב ביידיש, ובפרק שכותרתו "דיא שפראך פון ערבית" (השפה הערבית) הוסיף המחבר הסבר קצר על שפות הארץ, ולפיו "הערבית היא השפה בה מדברים כולם". בשלב הזה מביא אהרון מקאמיניץ מעין מילון מקוצר ומתומצת של מילים וביטויים בסיסיים וחשובים בערבית:

#### דיא שפראך פון ערבית

להודיע צו מאכן וויסן עטוואס פון דיא שפראך וואס דער מנהג איז צו רעדן ביא דיא ישמעאלים דען זייא ריידן מיט דרייא שפראך א' דיא שפראך פון ישמעאל, ב' פארטיגאל, דיא שפראך ריידן די יהודים וואס הייסן פרענקן, ג' דיא שפראך פון ערבית דיא שפראכן ריידן אלי מענשן הן דארף לייט הן שטאט לייט אין אלי זיערי האנדלן: אונ אזוי איז דער לשון וויא זייא ציילן: אחד. תנן. תלתא. ארבע. חמשה. שיתה. שבעה. תמניא. תשעה. עשרה. אחדאש. תנאש. תלתאש. ארבעתאש. חמשתאש<sup>26</sup> [...] עשרין. אחד עשרין. תנן עשרין. וכו'. תלתין. ארבעין. חמשיין. שיתין. שבעין. תמניין. תשעין. מאה. אלף [...] ירושלים עיר קודש. חברון חבראן. שכם נאבלאט. צפת סאפאת [...] אז ער פרעגט אויף שלום זאגט מען מה שלמי. ענפרט ער שלם. אז ער פרעגט אויף דעם מקח זאגט ער פךש הדא. עפן די טהיר אפתח בבא [...]

ובתרגום לעברית:

#### הלשון הערבית

להודיע קצת מהלשון שנוהגים לדבר שמה בין הישמעאלים, ב'ג' לשונות נוהגים לדבר שם. א' שפת ישמעאלים [תורכית], ב' פארטוגאל [לדינו] מדברים בו יהודים הנקראים (פרינקען), ג' הוא ערבית ובלשון זה מדברים בו כולם הן בני הכפרים הן בני העיירות בכל מסחר. וזה לשון מספרם: אחד. תנן. תלתא. ארבע. חמשה. שיתה. שבעה. תמניא. תשעה. עשרה. אחדאש. תנאש. תלתאש. ארבעתאש. חמשתאש [...] עשרין. אחד עשרין. תנן עשרין. וכו'. תלתין. ארבעין. חמשיין. שיתין. שבעין. תמניין. תשעין. מאה. אלף [...] עוד קצת אכתוב מלשון ערבית הנצרך יותר: ירושלים



נקרא בלשונם עיר קודש; חברון חבראן; שכם נאבלאט; צפת סאפאת [...] השואל בשלום חברו אומר מה שלמי עונה לו שלם. והשואל על המקרא אומר כדש הדא? [...] כגון לפתוח הדלת אפתח בבא [...]»<sup>27</sup>

המילון של הרב מקאמיניץ הוא מעין נקודת פתיחה לקוסובר, ואחריה הוא מביא עוד ועוד מקורות המעידים על השתלבות הערבית בידיש, ומכאן על ההיכרות ועל היחסים הבין-קהילתיים שהלכו וצמחו.<sup>28</sup> קוסובר תיעד בשקדנות את שפת דיבורן של הקהילות האשכנזיות בירושלים, בצפת ובטבריה, ריאיינן מבוגרים מבני הקהילה שחיו במאה התשע-עשרה, וחקר טקסטים מאותה התקופה. הוא גילה כי האשכנזים נתקלו בשלוש השפות של הארץ, וכי לשפתם שלהם – שקוסובר מכנה אותה "היידיש הפלסטינאית" – חדרו מילים משלושתן, עד שאי אפשר לראות בהן מילים זרות. עם זאת, ממחקרו של קוסובר עולה כי הערבית הייתה ללא ספק השפה שהשפיעה במידה הרבה ביותר על היידיש הפלסטינית המקומית, והיא – ולא הלדינו, שרוב היהודים הספרדים בארץ דיברו בה – נהפכה לחלק מהשפה האשכנזית המקומית.

כאמור, קוסובר תיאר בספרו את היחסים בין הערבית לידיש בקרב יהודים אשכנזים והצביע על חדירתן של מילים ערביות לידיש בארץ. בין היתר הוא הציג דוגמאות מעולם המזון, ובהן המילים בעלות הניגון היידי פוסלח, קישואים (מן המילה הערבית "פוסא", בצירוף מוספית ההקטנה של צורת רבים "עך" המקובלת בידיש),<sup>29</sup> וּפְתָלָה,<sup>30</sup> שמשמעה כדורי בשר (מלשון "פפתא" בערבית). הוא ציין גם את המילה הערבית-יידיית פּוּיס,<sup>31</sup> שניגונה יידי אך היא מבוססת על המילה "פּוּיס" בערבית המדוברת, שפירושה "טוב", "בסדר"; ואת הביטוי "אללה כרים, גוט וועט העלפן" (אלוהים גדול, שאלוהים יעזור) המערב ערבית וידיש.<sup>32</sup> כל אלו מעידים על קרבה, על היכרות ואף על סימביוזה לשונית ותרבותית בין הקהילות דוברות הידיש והערבית.

27 מנחם מנדל בן אהרן מקאמיניץ, קורות העתים לישורון בארץ ישראל (וילנה: 1839), כג. התרגום לעברית (כפי שהופיע במקור בקורות העיתים) מופיע בנספח אצל Kosover, *Arabic Elements*, 108

28 ראו על המילון הזה גם במאמרו של יאיר אור, "העברית ושתי צורותיה", הו: כתב עת לספרות 16 (2018): 19-24. גיליון זה של הו: הוקדש לספרות ערבית וספרות יידיש – "שתי אחיותיה של התרבות העברית המודרנית".

29 Kosover, *Arabic Elements*, 253

30 שם, 246.

31 שם, 122.

32 שם, 144.

מספרו של קוסובר אפשר ללמוד על ההשפעה העמוקה של הערבית על היידיש, לרבות השפעות פונטיות, תחביריות ולקסיקליות. אחת הסיבות לאינטגרציה שפתית זו קשורה במאפייניה הייחודיים של היידיש. כפי שגרס הבלשן מקס ויינרייך (Weinreich), היידיש היא "שפת היתוך": היא משלבת יסודות גרמאניים, סלאביים ושמיים, וכן יסודות משפות נוספות.<sup>33</sup> אופייה ההיסטורי הגמיש של היידיש אפשר לה לאמץ אוצר מילים ומבנים לשוניים משפות ומחברות "מארחות". למעשה, הגמישות ואפשרות ההכלה של היידיש הערבית הפלסטינית אינן צריכות להפתיע, שכן אלו הם מאפייני היידיש: בארצות הברית, לדוגמה, ספגה היידיש השפעות לשוניות רבות מהאנגלית – הן מבחינת אוצר מילים, הן מבחינת התחביר, הן מבחינת הדקדוק – עד שנהפכה ל"ינגליש" (Yinglish),<sup>34</sup> וגם בישראל, אין ספק שהיידיש העכשווית מושפעת וסופגת רבות מן העברית השלטת במרחב הציבורי והכלכלי, והיא אכן נקראת במחקר "יידיש ישראלית".<sup>35</sup> בעקבות מחקרו של קוסובר טענו חנה עמית וישראל ברטל שהשפעת הערבית על היידיש נבעה מ"תלות כמעט מוחלטת של האשכנזים בשכניהם הערבים". לדבריהם, "הפלאחים מכפרי הסביבה הביאו לחוצות ירושלים, צפת וטבריה פירות וירקות, ביצים ותבואה [...] גם התעבורה הייתה נתונה בחלקה הניכר בידי הערבים [...] ואפשר לומר ללא היסוס כי חדירת היסודות הערביים לשפת היידיש הארץ-ישראלית דמתה לחדירתם של היסודות הסלביים ליידיש המזרח אירופית".<sup>36</sup>

מניית חלק מהתובנות הלשוניות העולות מספרו של קוסובר אכן עולה אופייה וייחודה זה של היידיש המקומית, וגם עומקה של השפעת הערבית על שפה זו. הערבית השפיעה על רבדים רבים של שפת היידיש, גם אם קליטת המרכיבים הערביים לוותה בשינויים בעיצורים ובשינויים פונטיים, כלומר בקליטת מילים ותצורות ערביות, אך לא בקליטת הגייתן. ראו, למשל, את הדוגמאות שלהלן, לפי חלוקה לתתי-נושאים לשוניים:

- Max Weinreich, *History of the Yiddish Language* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008) 33
- Gene Bluestein, *English/Yinglish: Yiddish in American Life and Literature* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1989). See also Ruchel Jarach-Sztern, *Yankee Yinglish: A Sociolinguistic Study of Yiddish English in New York's Lower East Side, From the Fifties to the Present* (Morrisville, NC: Lulu Press, 2017) 34
- חיים רבין, *תחיית הלשון העברית* (ירושלים: משרד החינוך והתרבות, מרכז ההסברה, 1989), 35
3. יצחק קורן, *Jews at the Crossroads* (Cranbury, NJ: Cornwall Books, 1983), 159
- 36 חנה עמית וישראל ברטל, "דווקא חברה/נית", *דווקא* 3 (2007): 20-22.

שמות ערביים שהפכו לפעלים ביידיש:

חֶלְאָק: ח'לאקען (סיפר)

ג'רָאח: דזאראחען (נותח)

חֶפֶם: חכעמען (התייצב בבית משפט)

כֶּיפּ: כאיעפען (נהנה / עשה כיה)

דֶּבֶקָה: דעבקען (רקד)

קליטת המילה הערבית אגב השמטה של העיצורים החסרים ביידיש –

עין (ע), ג'ים (ג), צאד (ص), וחאא' (ح):

עֶרַק: אַראַק (משקה אלכוהולי המבוסס על אניס)

מַעְרוּף: מארוף (חסד, טובה)

מַעְלִישׁ: מאליש (אין דבר)

מַעְלוּם: מאלום (ברור)

מַחְכֵּמָה: מח'כמה (בית משפט)

חֻוּאָה: ח'וואדָה (אדוני)

רְחוּסָה: רוח'סה (רישיון)

כּוּיָעַס (בסדר)

כּוּח'לָע (איפור)

"הלחמות" של ערבית ויידיש:

כִּיף אַנְתּ: כיפינְתֵע (איך אתה?)

כִּיף אַלְחָאָל: כיפילְח'על (מה שלומך?)

מֶשׁ לְאָזִם: מוסלְעֵנעם (אין צורך)

מֶן שְׂאָן: מישאן (בשביל)

יחיד / רבים:

בִּיאָרָאָת: ביארעס (פרדסים)

בְּנִדוּרָאָת: בנדורעס (עגבניות)

מִצָּאָרִי: מסארעס (כסף)

צְבָאָר: סברעס (סברסים)

זִיתוֹן: זייתונעס (זיתים)

זְבָאָן: זבונעס (לקוחות)

בְּלָאָטָאָת, בְּלָאָט: בלאטעס (בלטות)

מילה ערבית בתוספת סיומת התואר והמקצוע ביידיש – "ניק":  
בְּקֶשֶׁשְׁנִיק (מי שנוהג לבקש בקשיש)  
ח'וֹדְרְנִיק (מוכר הירקות)  
רְאָסְבֹּרְאָסְנִיק (מי שהולך ראש בראש)

ביטויים / צירופים קבועים ערביים שנכנסו ליידיש:  
זוג אים יאללה אַמְשִׁי (תגיד לו שיזוז כבר)  
אַרְ הָעֵט אַ בְּלָדִי? (האם הוא בלדי? הכוונה לבן הקהילה האשכנזית  
שנולד באחת מארבע ערי הקודש)  
מישאן ח'אַטְרַכ (כשבילך)  
אַיך טו דױס מישאן ח'אַטְרַכ (אני עושה את זה בשבילך)  
עָס אַיז אַ גְרַעַיְסֶער מְשֹׁנָר (זוהי דרך ארוכה מאוד)  
סוּט זַאִיין אַ גְרַעַיְסֶע זְעָפֶע (עומדת להיות חתונה גדולה)  
עַר אַיז אַ גְאַנְסֶער מוּאַלִים (הוא מורה מצוין)  
עַר אַיז מִיְתְרַאִיעַח (הוא נח עכשיו)  
פְּרוּיִדֶה פֶּרַח' (שמחה גדולה)

מהחלוקה שהובאה כאן אפשר ללמוד על השפעתה של הערבית על כל תחומי השפה – החל מהגייה, דרך אימוץ של מילים כביטויים (תבניות סגורות) ושל פעלים, וכלה בהשפעה על דקדוק. מכאן אפשר לקבוע גם כי דוגמאותיו של קוסובר הן קצה הקרחון מבחינת העושר הלשוני היידי-ערבי שנוצר בתקופה זו, עושר שהלך והתפשט לכל מרכיבי השפה. זאת ועוד, הדוגמאות האלה מעידות על תופעה נרחבת עוד יותר, מבחינת הטיות, שימוש בהקשרים אחרים, הלחמות נוספות של מילים בערבית וביידיש ועוד, כמו השפעת האנגלית על היידיש האמריקנית שהוזכרה קודם. חשוב לציין כי אל מול ההשפעות האלה של הערבית על היידיש חיפש קוסובר גם השפעות של הלדינו – שפת היהודים הספרדים – על היידיש. מעניין לגלות כי הוא מצא רק שלושים וחמישה ביטויים ביידיש שהושאלו מלדינו, תופעה שלפי וולך "ניתן לגזור [ממנה] שלאשכנזים היו יחסי גומלין קרובים יותר עם הערבים מאשר עם הספרדים, וגם שהמפגש האשכנזי-ערבי היה תדיר ומגוון, והוא כלל היבטים עסקיים, פוליטיים ומנהלתיים, כמו גם חיי יום-יום".<sup>37</sup>

37 Yair Wallach, "Jerusalem between Segregation and Integration: Reading Urban Space through the Eyes of Justice Gad Frumkin", in *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East*, eds. Sasha R. Goldstein-Sabbah and Heleen L. Murre-van den Berg, (Leiden: Brill, 2016), 212

שלא כמו וולך, אינני חושב כי יש להסיק מההשפעות השונות על היידיש דבר בנוגע להיררכיה של יחסי גומלין, אלא רק ללמוד מהן על מרכזיותה של הערבית בארץ עבור יהודים וערבים כאחד, ללא קשר למוצא האתני או העדתי, וגם על מרכזיותה של הערביות, שהייתה סמן זהות שאפיין את כל הקהילות בארץ. בהקשר הזה אציין כי נקודת המוצא של מנחם קליין, היא שבעיר כמו ירושלים לא היו קהילות קודש מסוגרות ומופרדות, אלא שהיא הייתה "קריה רב-לשונית ורב-תרבותית".<sup>38</sup> יתר על כן, יש לדבר על תחושת השתייכות של "בני הארץ"; השתייכות למסגרת-על מזרחית-ערבית שהתקיימה בארץ לפני שהוצבו בה שתי האופציות הלאומיות הבינאריות והמנוגדות. לדברי קליין, "זהות ערבית-יהודית זו לא התקיימה רק בקרב יהודים מזרחים, אלא גם בקרב קהילות אשכנזיות, אירופאיות, לא-ציוניות, מבוססות וגדולות, שחיו לצד יהודים מזרחים. אלה גם אלה הביעו את הזהות היהודית-ערבית בחיי היומיום שלהם, וזאת בניגוד למצב ההפרדה שקידמה הציונות".<sup>39</sup> תובנה זו של קליין מהדהדת גם בכמה מחקרים אחרים מהעשור האחרון שעסקו בהשתייכות על-עדתית שקשרה בין יהודים (מעדות שונות – בעיקר יהודים ספרדים, אולם גם אשכנזים) וערבים במרחב הערבי בתקופת השלטון העוסמאני, בעיקר בשלהי המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים.<sup>40</sup> לצד מחקרים אלו עסק הסוציולוג יהודה שנהב בבעייתיותה של התפיסה הרואה ב"מזרחיות" ניגוד של "אשכנזיות". לדבריו, תפיסה זו מחמיצה את אפשרות קיומה של מסגרת יהודית-ערבית פוליטית-טריטוריאלית שבמרכזה ההקשר השפתי-פוליטי-תרבותי.<sup>41</sup> בהמשך לכך, מעניין לגלות תובנה שפתית ותרבותית גם בדבריו של הסופר הפלסטיני המנוח סלמאן נאטור. אומנם דברים אלו עוסקים בחיי היהודים בישראל היום, אולם הם מתמקדים בשאלה גדולה והיסטורית יותר: האפשרות לקדם הזדהות יהודית תלוית שפה שדרכה יוכלו היהודים בישראל להיות "תושבי קבע" ולא "תושבים זמניים". לדברי נאטור:

- 38 מנחם קליין, קשורים: הסיפור של בני הארץ (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2015), 41.  
 39 Menachem Klein, "Arab Jew in Palestine", *Israel Studies* 19 (2014): 136. ראו גם Abigail Jacobson and Moshe Naor, *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine* (Waltham: Brandeis University Press, 2016), 142.  
 40 Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians and Jews in Early 20<sup>th</sup>-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011); Jacobson and Naor, *Oriental Neighbors*; Salim Tamari, *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 2009).  
 עמוס נוי, עדים או מומחים: יהודים משכילים בני ירושלים והמזרח בתחילת המאה העשרים (תל אביב: רסלינג, 2017).  
 41 Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 11-12, 83

הפשע הגדול ביותר שבוצע כלפי היהודים המזרחים, וגם כלפי היהודים בכלל – לרבות היהודים האשכנזים – הוא קטיעת הקשר שלהם עם הערבים ועם הערבית [...] אם מישוהו אי פעם ירצה באמת להציע פרויקט לשלום יהיה עליו להשיב על שאלה אחת. לא על ההשתלבות של ישראל באזור, כי מדינות הרי משתנות, מדינות באות והולכות; יהיה עליו לשאול את עצמו על ההשתלבות של האדם היהודי באזור. זו השאלה המרכזית. ואילו הייתי יהודי, לא משנה אם מזרחי או אשכנזי, הייתי שואל עצמי את השאלה השורשית הזאת: מה משמעות קיומי כאן? איך אני רוצה לחיות במקום הזה?<sup>42</sup>

### מיידיש ערבית לערבית אשכנזית

חוקר השפה ברנרד ספולסקי טען שבמהלך המאה התשע-עשרה נותרה היידיש שפתם העיקרית של האשכנזים, אולם אי אפשר להתעלם מהצורך שנוצר בקרב בני קהילה זו בידיעת ערבית, "לצרכים בין-קהילתיים"<sup>43</sup>. תהליך זה התעצם, כאמור, במהלך המאה התשע-עשרה. טלו לדוגמה את מרים וינשטוק שנוולדה בירושלים בשנות השלושים של המאה הקודמת, בת לחסידות לעלוב (דרום פולין) ולחסידות צ'ורטקוב (אוקראינה). בספרה **אַט אַזוי** היא מספרת על הסבים והסבתות שלה, ועל השפות שדוברו בבית: "הכרנו את השפה הערבית דרך חדיג'ה הכובסת, יוסוף פועל הניקיון, מוכרי החודרא [ירקות], ועוד. אבל המקור העיקרי לידיעת הערבית היה הסבתות שלנו, ששלטו בערבית המדוברת והנחילו לנו אותה בדרך גרוטסקית ומיוחדת, משפטי כלאיים מוזרים, כיד ההומור הטובה עליהן"<sup>44</sup>. כמו וינשטוק, גם זאב גלילי, יליד צפת, 1936, מדגיש את ידיעת הערבית בקרב דור הסבים והסבתות. הוא נזכר כי בילדותו "דיברו סבא וסבתא עם ילדיהם עברית. בינם לבין עצמם [הם] דיברו או יידיש, או ערבית, או שילוב של יידיש-ערבית. ואילו אנחנו כילדים גדלנו יודעים את שלוש השפות"<sup>45</sup>.

42 סלמאן נאטור, "על מזרחים ואובדן השפה הערבית בישראל", דברים שנשא בכנס שנוהל בשפה הערבית: "אנא מן אל-יהוד: על יהודים, מזרחיות והשפה הערבית בישראל" (אוניברסיטת תל אביב, 14 בינואר, 2016). אפשר לצפות בדברים בקישור <https://www.youtube.com/watch?v=3GP0IIfx54&list=PLHgwT2MoGd82QjFf9bT5geYpShJMIWaN2&v=3GP0IIfx54>

43 Bernard Spolsky, "Language in Israel: Policy, Practice and Ideology", in *Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, eds. James E. Alatis and Tan Ai-Hui (Washington, DC: Georgetown University Press, 1999), 165

44 מרים וינשטוק, **אַט אַזוי** (ירושלים: הוצאת המודיע, 2008), 79 (ההדגשה שלי).

45 זאב גלילי, "איך השפיעה השפה הערבית על היידיש ועל העברית", **היגיון בשיגעון: הטור המקוון של זאב גלילי**, 3 בספטמבר, 2015, <http://www.zeevgalili.com/2015/09/477> (ההדגשה שלי).

זאת ועוד, לפי ישעיהו פרס, מחנך וחוקר ארץ ישראל, הייתה הערבית בתקופה הזאת – סוף המאה התשע־עשרה – לא רק שפה שבה דיברו האשכנזים עם שכניהם הערבים, ולא רק שפה שהשפיעה על היידיש וחדרה אליה, אלא גם שפה ששימשה לתקשורת בין קהילות היהודים עצמן. לדבריו:

היהודים ילידי הארץ והעולים מארצות המזרח ומאפריקה הצפונית דיברו בעיקר שפניולית וערבית, והאשכנזים דיברו אידית במבטאיה השונים, שהביאום מארצות מוצאם. השפה העברית שמשה רק שפת ביניים ליחידי סגולה של העדות השונות, בו בזמן שאנשי הרחוב מהעדות השונות דברו ביניהם לרוב ערבית.<sup>46</sup>

ההיסטוריון מרדכי אליאב מחזק אמירה זו. בדבריו על הקושי הכללי של האשכנזים בארץ ללמוד ערבית בהשוואה לספרדים בתקופה המוקדמת, הוא טוען כי במהלך המאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה "עלה בידם לרכוש לעצמם את יסודות הלשון הערבית, ששימשה תחילה גם כשפת־קשר בין הספרדים והאשכנזים".<sup>47</sup> עידו הררי עסק בדרך שבה השתקפה הערבית של חלק מהאשכנזים בעיניהם של יהודים דוברי ערבית רהוטה, בעיקר יהודים ספרדים מירושלים. הללו הזכירו לעיתים את "הערבית המשובשת" של האשכנזים. אף על פי כן, טוען הררי:

הערבית המשובשת של יהודי היישוב הישן האשכנזי – או, על כל פנים, של רבים מהם – יכולה אכן לשמש מושא ללעג על ידי טהרנים לשוניים, בדומה ליחס שזוכה לו העברית החרדית בישראל של ימינו או שזכתה לו היידיש בגרמניה בתחילת המאה הקודמת [...] אולם במקום לדבר על ערבית משובשת, דומה שנכון יותר לדבר על ערבית אשכנזית, שדווקא צורתה זו מעידה על הפנמתה על ידי דובריה האשכנזים.<sup>48</sup>

בעקבות הררי חשוב להדגיש כי אי אפשר לומר שהאשכנזים בני "היישוב הישן" בארץ שלטו בערבית כמו בשפה ראשונה, או שהיו בעלי יכולות אורייניות גבוהות בשפה הערבית, או שדיברו אותה טוב יותר מהיהודים הספרדים. עם זאת, יש אמת בטענה

46 ישעיהו פרס, אלה תולדות בית הספר להאציל לבית למל בירושלים (ירושלים: דפוס ארץ ישראל, 1936), 31 (ההדגשה שלי).

47 מרדכי אליאב, "יחסים בין־עדתיים בישוב היהודי בארץ־ישראל במאה ה־י"ט", פעמים 11 (1982): 122 (ההדגשה שלי).

48 הררי, "אשכנזים ערבים?", 31 (ההדגשה שלי).

שהערבית, בהיותה שפת המרחב הציבורי, המסחר, התחבורה והכלכלה, הייתה חלק מהרפרטואר הלשוני של תושבי הארץ, לרבות היהודים האשכנזים בני "היישוב הישן". ולמעשה, ככל שקהילה הייתה ותיקה יותר, כך הייתה כניסתה של הערבית אליה ולתרבותה עמוקה יותר.

יצחק מלמד חקר את חסידות קרלין (שנוסדה במאה השמונה-עשרה) בעיירה קרלין שבבלרוסיה, ומראשיתה התקיים גרעין חסידי שלה בארץ (עוד לפני עליית תלמידי הבעל שם טוב, אבי החסידות). בהתכתבות עימי טען מלמד שלמרות הערך החברתי-פוליטי-היסטורי הרב שהוא טומן בחובו להבנת התקופה, הקשר בין ערבית ליידיש בקרב הקהילה האשכנזית ב"יישוב הישן" לא נחקר דיו. מלמד ציין כי מבחינה מוזיקלית, עד עצם היום הזה, אשכנזים בחצרות חסידיות בירושלים משתמשים בלחנים ערביים לשירים יהודיים, תופעה שהיא ללא ספק תוצר של התקופה הנחקרת במאמר זה. לדבריו, השיר המפורסם ביותר הוא השיר "חד גדיא" בערבית, המושר עד היום בפי חסידי קרלין: "ואחד ג'די, ואחד ג'די, אֶלְדִי אֶשְׁתָּרָא לִי אַבּוּי בְּמִצְרַיִתִין, וְאַנְתְּ אֶלְקָטָה וְאַכְלַת אֶלְגִ'דִי, אֶלְגִ'דִי אֶלְדִי אֶשְׁתָּרָא לִי אַבּוּי בְּמִצְרַיִתִין, וְאַחַד גִ'דִי, וְאַחַד גִ'דִי" וכן הלאה. בשיחה עם יהושע לויפר, חסיד סלונים, חסידות ותיקה שמקורה בטבריה, הוא סיפר על נוסח אשכנזי בשפה הערבית של השיר "אחד מי יודע": "ואחד מן יִדְרִין? ואחד מן יִדְרִין? ואחד מן יִדְרִין? ואחד מן יִדְרִין! ואחד אֶלְלָה חֵ'אֶלְקָנָא, אֶלְלָה הוּ אֶלְלָה הוּ, אֶלָּא הוּ" (אחד מי יודע? אחד מי יודע? אחד מי יודע? אחד מי יודע! אחד הוא אלוהים בוראנו, אלוהים הוא, אלוהים הוא, ואין מלבדו). לפי לויפר, הניגון הזה מושר בחסידות בוסטון, ששורשיה בחסידות לעלוב.<sup>49</sup> סימוכין לדבריו מצאתי בהקלטה של הרבי מבוסטון באתר הספרייה הלאומית.<sup>50</sup>

שני ניגונים יהודיים אלו יכולים להעיד על מרכזיות הערבית בארץ, אולם במקרה זה הם מעידים בעיקר על יחסי הגומלין שהתקיימו בין הקהילה האשכנזית לקהילה הספרדית בירושלים, או בין קהילות יהודיות דוברות ערבית בארץ. בשני הניגונים אין ידוע מה "המקור". עם זאת, אין סיבה להניח שהניגונים המסוימים האלה עברו מהקהילה הערבית-פלסטינית לקהילה האשכנזית, אלא מהקהילה הספרדית, או מקהילה יהודית דוברת ערבית (למשל, בגליל) לקהילות האשכנזיות. אפשר לומר אפוא שהמילים והלחן שהניגון שימר הם מעין "קופסה שחורה" של היחסים הבין-עדתיים שהתקיימו בזמנו בארץ.

לויפר סיפר עוד כי בקהילת לעלוב יש ניגונים, או לחנים, שמקובל "שהגיגוע מהערבים". לדבריו, אחד הסיפורים קשור בניגון הנקרא "ניגון לעלוב". לפי המסורת

49 ריאיון עם יהושע לויפר, 27 בפברואר, 2020.

50 "אחד מן ידרי", הקלטה אתנוגרפית, הספרייה הלאומית, <https://www.nli.org.il/he/items/>

NNL\_MUSIC\_AL000224777/NLI



בחסידות, מקורו של הניגון הזה במפגש בין הרבי דוד מלעלוב, האדמו"ר המייסד של החצר החסידית, לבין נער ערבי. לפי האגדה, הרב שמע את הניגון מפי הנער, והוא נשמע לו קדוש – מעין ניגון שהגיע מתקופה מוקדמת של חיי היהודים בירושלים. הרב שילם לנער מטבע כסף, ובו ברגע שכח הנער את הניגון. בכך, לפי האגדה, "גאל הרב את הניגון".<sup>51</sup> אף על פי שאפשר לזהות בסיפור הזה יסוד של החלפה, בין הלחן החסידי ללחן הערבי, מעין "משחק סכום אפס", ולא רק יחסי שכנות, גם הוא מעיד על השפעות תרבותיות שאי אפשר להתעלם מהן. זאת ועוד, לויפר סיפר כי השפעה מניגונים ערביים יש גם על ניגונים אחרים מלבד "ניגון לעלוב". לדבריו, "מלבד זה יש אצלנו עוד לחנים בלי מילים שמצביעים עליהם בחסידות ככאלו שמגיעים מהערבים או מהדרוזים. מדובר בניגונים שמושרים בליל שבת, בסעודה שלישית, אם זה עם האדמו"ר או בלעדיו".<sup>52</sup>

בריאיון שקיימתי עם אברהם אביש שור, רב בחסידות קרלין-סטולין, החצר הגדולה בחסידות קרלין, עלו ביתר שאת יחסי הגומלין בין היידיש והערבית, ומכאן גם יחסי הגומלין שבין הקהילה האשכנזית בתקופת "היישוב הישן" לבין התרבות הערבית והתושבים הערבים של הארץ. לדבריו, יש ניגונים ערביים רבים בחסידות, או ניגונים ערביים בלשון יהודית, והוא אף סיפק כמה דוגמאות: "יש ניגון שקוראים לו 'פֿלו הָדא מֶן שאַן צדיק' (כל זה קרה לו מפני שהוא צדיק), שהוא ניגון ששרו ועדיין שרים בקרב החסידים, בעיקר בשמחת בית השואבה. שרים אותו בסגנון שירה מזרחית, ואחד החסידים אומר 'פֿלו הָדא מֶן שאַן צדיק', וכולם עונים: 'הָדא הָדא מֶן שאַן צדיק'".<sup>53</sup> ניגון דומה, בשינוי קל, מושמע בחתונות, והמרכז שלו הוא המשפט "פֿלו הָדא מֶן שאַן חתן".<sup>54</sup>

לדבריו, שיר נוסף מאותו הסוג הוא "מוסא יא פֿלים אללה", המושר באותו הסגנון. מדובר במעבר מעניין של מסורת ערבית אל הרפרטואר החסידי, שכן הכינוי "פֿלים אללה" (זה שאלוהים דיבר איתו) הוא כינוי של הנביא מוסא־משה במסורת המוסלמית. כמו כן ציין הרב שור ניגונים חסידיים הנקראים "אנא פֿחופֿכ, אינֶת ביחופֿני" (אני אוהב אותך, אתה אוהב אותי),<sup>55</sup> "רוֹנֶה עלינא יא שבאפ" (ענו לנו יא צעירים), וגם "סֶלְסִי שאַיִף סִינָא" (לראות את אדוננו). הרב שור ציין כי השירים האלה מושרים בהזדמנויות שונות, מתוך התלהבות והתרגשות, "כדי לשמוח, כדי לדבר עם האלוהים, כדי לדבר

51 ריאיון עם יהושע לויפר.

52 שם.

53 המילה "צדיק" מוטעמת במלעיל, לפי הגייה אשכנזית.

54 המילה "חתן" מוטעמת במלעיל, לפי הגייה אשכנזית.

55 בערבית מדוברת אמור להיות: "אנא פֿחפֿפ, אינֶת פֿתֿחפֿני". הציטוט כאן מובא על פי ההגייה של אברהם אביש שור.

עם משה<sup>56</sup>. לדבריו, פעמים רבות השירים האלה מלווים בריקוד דבקה. כשביקשתי שיסביר מעט יותר הוא אמר: "אין הרבה מה להסביר, אנחנו רוקדים דבקה. בעיקר בשמחת חתונה. כשאומרים דבקה אז כולם מגיעים יחד לריקוד, ואחריו נפרדים. אחד הוא מנהל הריקוד, והוא נותן את הקצב והטון. יש בו בדרך כלל כעשרה רקדנים"<sup>57</sup>. בשיחתי עם הרב שור עלה כי גם בשירי השבת של החסידות השתמשו לחנים ערביים. הוא לא ידע לנקוב במספר, אבל, הוא הדגיש, היו כמה פעמים ש"שמעתי ברדיו של ערבים ניגונים קלאסיים, ופתאום הבנתי מהיכן הגיע הניגון הזה אלינו". הוא סיפר שהמשפחה שלו הגיעה לארץ מאוקראינה בשנת 1847, וגרה עד שנת תרפ"ט (1929) ברחוב הגיא בעיר העתיקה בירושלים. לדבריו, "בתקופה הזו נקלטו כנראה הרבה ניגונים, אפילו כמה ניגונים שנדמה לי שהם מארשים [שירי לכת] תורכיים [כלומר, עוסמאניים], והם המשיכו לנגן אותם, וזה עבר מאב לבן, והיום גם הנכדים שלי מכירים אותם". לדבריו, הוא לא יופתע אם מציאות שפתית דומה תתגלה בחסידויות אחרות, אולם רק באלו שיש להם "שושלת מוצקה בארץ בתקופה המוקדמת בארץ ישראל"<sup>58</sup>. הרב שור המשיך וטען כי חלק מהניגונים קשורים לאירועים מסוימים בחיי הארץ. לדוגמה, הילולת רבי שמעון בר יוחאי, הנקראת גם החגיגות במירון, שהן חגיגות המתקיימות על פי המסורת בל"ג בעומר. לדבריו, "יש ענף שלם של 'ניגוני מירון' והוא מאוד מזרח-תיכוני. אני מאמין שהשירים הללו נקלטו בגלל השתתפות של הדרוזים בריקודים שהתקיימו על ההר. הדרוזים היו רוקדים איתנו, מתוך כבוד להילולה. אבל במשך השנים זה התבטל". גזרה שווה נוגעת לטקס הח'לאקה – התספורת הראשונה לילדים שמלאו להם שלוש שנים – שם הטקס נהגה בהגייה אשכנזית, והוא שיבוש של המילה הערבית "ח'לאק", שמשמעה בערבית ספָר. שם זה נקלט בידיש בעקבות החגיגות האלה.

לשאלתי על חדירת הערבית אל היידיש ענה הרב שור שההשפעה הזאת ברורה עד מאוד, כפי שאפשר ללמוד מחדירת העברית אל היידיש בימינו.

לעיתים אני אדבר עם הילדים שלי ביידיש, וכשיש מילה שהם לא מבינים אני אגיד להם אותה בעברית, והם מייד יבינו [...] ואותו דבר כשאני נוסע לארצות הברית, והרבה מילים מהיידיש שלהם אני לא מבין [...] הייחודיות של היידיש היא שהיא מסתגלת. שבכל מקום היא סופגת את המילים של הרוב.<sup>59</sup>

56 ריאיון עם הרב אברהם אביש שור, 25 ביולי, 2019.

57 שם.

58 שם. גם בשיחתי עם לויפר הוזכרו "מארשים תורכיים", שבחלקם מופיעה המילה "קורפורל" (רב טוראי) המעידה, כמובן, על ההקשר הצבאי של הלחנים האלה.

59 ריאיון עם הרב שור.

הרב שור טוען שלמרות הזמן שחלף, גם היום אפשר לשמוע הדהוד של הערבית מתוך היידיש הירושלמית, בעיקר בקרב קהילות ותיקות, ובקרב הדור המבוגר. לדבריו:

אתה יכול עדיין לשמוע בחסידות קרלין שאומרים ח'וש על בקתה,<sup>60</sup> מגארה על מרתף,<sup>61</sup> תאפורה על חצר,<sup>62</sup> דגויג'אנה על כלי גדול עשוי זכוכית,<sup>63</sup> סינייה על מגש,<sup>64</sup> הקאפטן הוא גם פריט לבוש מוכר,<sup>65</sup> ז'ובה הוא פריט לבוש שלובשים על הכתפיים במעין רישול,<sup>66</sup> סיך'ריה הוא וסט,<sup>67</sup> והמילה זתונס משמעה זיתים.<sup>68</sup>

הרב שור ציין שההשפעות הערביות על היידיש ניכרות גם בהיבטים תרבותיים אחרים, כגון בתחום המזון. לדבריו, "הקוגל הירושלמי הוא לא רגיל. הוא לא מתוק כמו במקור. הוא חריף. הוא עם פלפל. אותו דבר גם הגפילטע פיש. זה בירושלמי, של החסידויות הוותיקות, הוא עם פלפל".<sup>69</sup> גם חסיד סלונים שהוזכר קודם, יהושע לויפר, סיפר על סלט המכונה "אַרְבִּישֶׁע" – סלט עגבניות עם הרבה פלפל חריף וקצת בצל – המוגש בסעודה שלישית.<sup>70</sup> גם הרב שלום מאיר ולך ידע להזכיר מאכל ושמיו "שירעס", המבוסס על עגבניות, פלפל חריף ושום, שככל הנראה הגיע גם הוא מהתרבות הערבית למטבח האשכנזי.<sup>71</sup>

## מסקנות

הקשרי שפה, כפי שטוען מאמר זה, יכולים ללמד על מציאות היסטורית, חברתית ופוליטית, בדרך עדינה וייחודית, שלעיתים אינה מתאפשרת מנקודות המבט האחרות. במאמר הזה הדגשתי כמה היבטים הקשורים לכישורי השפה בכלל, וליידיש הפלסטינית בפרט, בקרב בני "היישוב הישן" בארץ במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה.

- |    |  |
|----|--|
| 60 | בערבית ספרותית חֵןש הוא חצר.                   |
| 61 | בערבית ספרותית מַע'ארה היא כוך או מערה.        |
| 62 | בערבית ספרותית תאפורה היא גינה או ערוגה.       |
| 63 | ייתכן שמדובר במילה שמקורה בתורכית.             |
| 64 | בערבית ספרותית צִינִיה הוא מגש.                |
| 65 | בערבית קֶפְטָאן.                               |
| 66 | בערבית גִ'בֶּה.                                |
| 67 | בערבית צִדְרִיה היא אפודה או חזייה.            |
| 68 | בערבית זִתָּון.                                |
| 69 | ריאיון עם הרב אברהם אביש שור.                  |
| 70 | ריאיון עם יהושע לויפר.                         |
| 71 | ריאיון עם הרב שלום מאיר ולך, 10 בפברואר, 2020. |

התמקדות ביסודות לשוניים תרבותיים מעלה על פני השטח היבטים המעידים שהעדה האשכנזית הייתה בעיצומו של תהליך השתלבות והתאקלמות. הקשרים חברתיים ותרבותיים אחרים, ממזון ועד לבוש, מצטרפים לתובנות בנוגע לשפה הערבית בכלל, וליידיש הפלסטינית בפרט, ומציירים תמונה מורכבת של היישוב האשכנזי, שהושפע מתרבות הרוב, ולא היה מנותק מהמקום שבו הוא חי ומהתרבויות שבו.

במאמר זה שפכתי אור על שתי שפות, היידיש והערבית, ועל השפעותיה של האחרונה על הראשונה. המאמר הראה כיצד תרמה "גמישותה" של היידיש, כלומר היותה מושפעת מתרבות המקום שבו היא נמצאת, להיקף ההשפעת הערבית עליה. זאת ועוד, דרך היבטים כמו מוזיקה, חיי יום-יום ותרבות, הציע המאמר תמונה מורכבת של החיים בארץ: למרות החלוקה לקהילות ולעדות, הייתה השפעה ערבית כללית על האוכלוסייה כולה, והתקיים מארג חיים שלם שהיה משותף ל"בני הארץ" כולם. ייתכן שנסיעות אלו של השתלבות הן שאיימו כל כך על התנועה הציונית: היידיש ייצגה סכנה – היא ייצגה את יהדות הגולה ואת היהודי האשכנזי שאינו מזוהה עם הציונות ואינו בן "היישוב החדש". הערבית ייצגה סכנה אחרת – היא הייתה שפת האויב הערבי, ושפת יהודי המזרח המייצגים "אחר" נוסף של התנועה הציונית הלאומית והנהגתה האירופית. ואולם, לאור דיוני לעיל, אני מבקש לטעון ששתי שפות אלו איימו על התנועה הציונית לאו דווקא בשל זרותן, אויבותן או גלותיותן, אלא בגלל ההפך הגמור דווקא: בשל היותן מאפיין של יהודים וערבים שחיו בארץ בלא הפרדה ובלא מתיחות לאומית ובלא "משחק סכום אפס" של חד-שפתיות עברית הבאה על חשבון רב-שפתיות. היידיש המקומית והערבית ייצגו את בני הארץ, והיו מטאפורה ליחסים חברתיים, פוליטיים ותרבותיים שהתאפשרו בה. אם כן, מבחינות רבות הן הערבית הן היידיש הפלסטינית היו האחר המוחלט של השפה העברית המודרנית ושל המחשבה היהודית הציונית בארץ במאה העשרים. לפיכך גם היחס אליהן, יחס של דחייה כלפי היידיש, ויחס מורכב של דחייה ומשיכה גם יחד כלפי הערבית, נועד למחוק את האפשרויות הקיום יחד שהשתקפו והתעצבו דרכן.<sup>72</sup>

מאמר זה ביקש להעלות אל פני השטח את הקולות – תרתי משמע – שכבר אינם נשמעים, או שכבר איננו שמים לב אליהם. היידיש הפלסטינית שתוארה כאן והוצבה אל מול מקורות נוספים, והכישורים השפתיים הערביים האחרים של האוכלוסייה האשכנזית בתקופה הטרומ-ציונית, הם אפוא ניסיון להאיר מציאות חברתית דרך תובנות שפתיות. מלבד זאת, הם גם הצעה לחשיכה על אופק אחר, המתחיל בשפה ומסתיים במציאות חברתית-פוליטית אחרת בארץ.

72 זכורה אמירתו של דוד בן-גוריון על היידיש שהיא שפה "זרה וצורמת". לקריאה נוספת על דחיית היידיש, ראו Yael Chaver, *What Must be Forgotten: The Survival of Yiddish in* (Syracuse: Syracuse University Press, 2004). על הדחייה והמשיכה של הערבית, ראו: Mendel, *The Creation of Israeli Arabic*, 11-40.