

'אישה קשישה היא כמו מגילה בעבור הבת' הצעירה' – המורשת ההיגודית של נשים יהודיות מאפגאניסתאן

צילה זן-בר צור

נשים יהודיות יוצאות אפגאניסתאן¹ היו בעבר אמונות על ה'שיח הנשי', מה שמכונה בפיהן תוציאק (tochiyāq), סוגה אשר רווחה בקרב הקהילה היהודית באפגאניסתאן. ה'שיח הנשי' התנהל בשפת הדרי², וייחודו בצפנים לשוניים, אשר הועברו מדור נשי בוגר לדור נשי צעיר. צפנים אלו, ובהם מילים, מטבעות לשון, פתגמים ועוד, שובצו בהיגודים או באופני שיח אחרים. אלה הועברו בשיח בהקשר למחזור חייה של האישה וליחסיה עם דמויות מפתח, כמו יחסי אם-בת, כלה-חמות, אישה-בעל וכיוצא בזה. השיח הנשי התנהל במרחבים בעלי אפיונים נשיים, כמו הבית, המטבח, בית המרחץ והמקווה. שיח זה על צפניו היווה משאב מרכזי, המגלם הסכמה תרבותית כמו גם שיח חתרני להתנהלותן של הנשים בזמנים שבהם הן היו מוכפפות למשטרים של איסורים חברתיים ומשפחתיים תחת מרותן של החמיות, הבעל והבנים. ה'שיח הנשי' התנהל בין בנות המשפחה ובינן לבין נשים יהודיות אחרות שחיו באותו מרחב³, כאשר היו קואליציות נשיות שנתהוו מעצם הסטאטוס של הנשים במשפחה, כמו כלות, חמיות, נשים נשואות, אימהות, ומעצם עיסוקיהן של הנשים, כמו שדכניות, מיילדות, מקוננות ומרפאות. קואליציות נשיות אלו היוו תתי קבוצות, שלהן ביטויים מוצפנים המפוענחים בהקשרו של הפרקסיס התרבותי. אמנות ההיגוד היא חלק בלתי נפרד מה'שיח הנשי', ועל כן ניתן לומר כי הנשים היהודיות באפגאניסתאן היו אמונות

1 על יהודי אפגאניסתאן, ראו: קשאני תשל"ה; מישאל, תשמ"א; יהושע-רז, 1992; שקד, תשנ"ט, עמ' 5-15; בצלאל, תשנ"ט, עמ' 15-40; בצלאל, תשס"ט; יהושע-רז, 2013, עמ' 155-348; מור, 2011, 9-12, pp. Zan-Bar Tsur, 2012.

2 אפגאניסתאן מאכלסת קבוצות אתניות שונות הדוברות שפות ודיאלקטים שונים. שתי לשונות עיקריות רווחות באפגאניסתאן, האחת היא לשון ה'פשתו' (pashtu), והאחרת היא לשון ה'דרי' (dari), שתיהן כתובות באותיות ערביות, היהודים כתבו דרי באותיות עבריות. שפת הדרי שייכת למשפחת השפות ההודו-איראניות, ודומה מבחינה פונטית לשפה הפרסית. כיום שפת ה'דרי' היא 'שפת האם' של יותר מ-50% מאוכלוסיית אפגאניסתאן. טרם השימוש במונח 'דרי' נקראה השפה 'פרסית', ועל כן יהודי אפגאניסתאן ממשכיכים לכנות את השפה 'פרסית' או 'אפגאנית'. ראו: Dupree, 1980, pp. 66-67.

3 שיח זה מסווג למגדר הנשי. גם גברים נהגו לשוחח אך בעיקר בענייני תורה ומסחר. על פי מחקריה הענפים של מרגרט מילס את אופני ההיגוד של הסיפור העממי בקרב הקבוצה המוסלמית בהראת, נראה כי 'שיח נשי' זה היה מוכר אצל הנשים המוסלמיות. ראו: Mills, 1985, pp. 187-213.

על היגוד הסיפורים והפתגמים. בכל תחומי החיים הביעו הנשים את תפישתן ואת דעתן באמצעות סיפורים ופתגמים.⁴ סוגות פולקלור אקספרסיבי, ובהן בעיקר סיפורי עם ופתגמים נשזרו בכל הווי החיים אם זה בטקסי לידה, נישואין ומוות, אם זה בתחום הבישול והאכילה ופתגמים בהקשר של מרחב, בית מרחץ ומקווה. הפתגמים ביטאו מערכות יחסים בין אישה לגבר, בין הרעה לבעל, בין האישה לגופה, בין האישה לאל, בין האישה לילדיה, בין האישה לחכמת החיים הנדרשת.⁵ מתוך המחקר שערכתי⁶ עולה כי הנשים השתמשו בפתגמים כבמטבעות צופן שבאמצעותן העבירו מסרים ערכיים, דיסקטיים וחתרניים לנמענים במשפחה ובחברה, וכך ניתן לומר כי ילקוט סיפוריה ופתגמיה של האישה היהודייה באפגאניסתאן היה ההון התרבותי, ששירת אותה במשפחה ובחברה והיווה את כוח אכיפתה המגדרי. אישה שידעה לפתגם פתגמים בהקשרים דיסקורסיביים מסוימים, נתפשה כאישה הנושאת בתפקיד של שימור המסורת הבין-דורית והעברתה, והיחס המוערך של החברה אליה השתווה ליחס הניתן לגבר הבקיא בתורה. האישה כמספרת סיפורים נתפשה כאישה בעלת ניסיון, אשר יכולה לתת 'סימנים' שהם בבחינת סימנים תרבותיים, חברתיים וקוסמולוגיים, והיא זו אשר יצרה את גבולות השיח של בני הקבוצה ובנותיה.

אישה וגבר – מסורות אוראליות ומסורות טקסטואליות

הגברים היהודים באפגאניסתאן היו אורייניים,⁷ ידיעתם זו תרמה לקורפוס הסיפורים התורניים שברשותם. אמצעי לכתובת הגיגים, תפילות ומדרשים היה

4 הסיפורים העממיים על סוגותיהם המגוונים – כל סוגה ומקורותיה, כל סוגה וקולותיה החבויים והגלויים, וכפי שגלית חזן-רוקם אומדת זאת: "מן הקולות האצורים בסיפורים העממיים מופק הד לריבוי הקולות של התרבות הקדומה." ראו חזן-רוקם, 1996, עמ' 214.

5 מתוך קורפוס הפתגמים של יהודים דוברי ספרדית-יהודית ראו הפרק המתדיין על הפתגם: 'הבת ואמה כציפורן ובשרה' – קשרי גומלין בין נשים במשפחה אחת. אלכסנדר-פריזר, תשס"ד, עמ' 61-83.

6 מחקר על תפישת הנשיות וביטוייה הפולקלוריים של נשים יהודיות יוצאות אפגאניסתאן בישראל. חיבור תחת כותר זה נכתב לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטה העברית בשנת 2012.

7 בהראת היו שני בתי מדרש: בית מדרש בראשותו של מולא יהושע עמרם ובית מדרש בראשותו של מולא אשר גרגי. שמות האלף-בית שוננו על פי דימויים. למשל, [האות א'] Shafarak alaf - פרפר עש קטן א'; [האות ב'] ojāq bel - כיריים ב'; [האות ג'] pā-e lang gimal - רגל צולעת ג'; [האות ד'] chekoshak dal - פטיש קטן ד'; [האות ה'] lang shekaste he - שבורת הרגל ה'; [האות ז'] mandil be-sarak zon - טורבן על הראש ז'; [האות ט'] beche be-baghal tot - עולל בחיק ט'; [האות י'] shotorak lamad - גמל קטן י'; [האות ס] hovzak mim satuma - בכרה ס; [האות פ'] becha be-shekam pe - תינוק בבטן פ'; [האות ק'] asā be-dasak gof - מקל ביד ק'; [האות ר'] Kelite bāgh rosh - מפתח הבוסתן ר'; [האות שי'] se shakhahak shin - שלוש קרניים שי; וכן הלאה. ראו בצלאל, תשס"ט, עמ' 44. על חינוך הילדים בקהילה היהודית באפגאניסתאן ראו יהושע, 1981, עמ' 59-77.

הדסתכ (dastak) - קונטרס אישי שנכתב לרוב בהקשר הדתי.⁸ הנשים היו ברובן אנאלפביות,⁹ הן שהו רוב זמןן בבית ובחצר ועסקו בעיקר במלאכות הבית. את תפישותיהן לגבי ערכים, חינוך ותרבות הן הביעו בין היתר באמצעות היגוד שבעל פה¹⁰ - סיפורי עם על מניפת הסוגות השונות.¹¹

בחברה היהודית באפגאניסטאן הועבר הידע העממי מדור לדור בין היתר באמצעות היגודים שבעל פה. 'מספרי הסיפורים' בקהילה האפגאנית היו ידועים כבעלי יכולות פרפורמטיביות ופואטיות גבוהות.¹² גברים 'מספרי סיפורים' היו בכל גיל ובכל מעמד אישי וחברתי, כאשר אמנות היגוד הסיפור הכרחית להעברת המסר ההיגודי.¹³ לעומת הגברים היו נשים 'מספרות הסיפורים' בעלות מעמד בקהילה, ולרוב הן היו בשלב הבתר פריון - שלב ביולוגי זה על ציר הפריון הוא כמעט הכרחי להיותה של האישה מספרת סיפורים ומנחילה ידע עממי.¹⁴

- 8 הדסתכ (dastak) נכתב בדרך כלל בכתב קליגראפי מסורתית- בדרי באותיות עבריות. ניתן למצוא בו פרקי אבות, שירי שבת, שירי מועדים, שירי חתונה, פרקים מההגדה של פסח, סיפור חנה ושבעת בניה, אגדות עליית משה רבנו למרום וכדומה. הדסתכ הועבר מאב לבן, בכל דור התווספו לקונטרס טקסטים דתיים ופואטיים. קונטרס נוסף שהיה בידי היהודים באפגאניסטאן, הוא הדפתר (daftar), שבו רשמו היהודים זיכרונות, צוואות, בקשות, חשבונות וכדומה. על קונטרסים אלו ראו יהושע-רוז, 1992, עמ' 250; בצלאל, תשס"ט, עמ' 45.
- 9 על אף זאת שלטו הנשים בתחומי דעת, הקשורים במסורות אוראליות ופרקטיות, כמו ההיגוד, ההלכה והמוסר והרפואה העממית. על תחומי דעת אלו בקרב הנשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד ראו ולר, 2000, עמ' 150-187.
- 10 דן בן עמוס גורס כי חקר האוראליות והאוריינות אינו בהכרח חקר של שני ערוצים מנוגדים כי אם של מצרף של מגמות תרבותיות, חברתיות והיסטוריות-דינאמיקות אלו בין ההיגוד שבעל פה לבין הטקסטים הכתובים כרוכות בערכים אידיאלוגיים, דתיים ומוסריים של כל מגדר ומזר חברתי. לדידו, ארבע תכונות מייחדות את הספרות העממית היהודית: (א) עומק היסטורי; (ב) תלות הדדית בין אוראליות לאוריינות; (ג) פיזור לאומי; (ד) גיוון לשוני. ראו בן עמוס, 1973, עמ' 3, 5.
- 11 סוגות שונות של הסיפור העממי הן קטגוריות אנליטיות שהוגדרו על ידי חוקרי הספרות העממית. גישות תיאורטיות שונות בחנו ופירשו סיפורי עם, כאשר האסכולות המרכזיות לחקר הן: ההיסטורית גאוגרפית, הסטרוקטורלית, הפסיכואנליטית וההקשרית-תפקודית. אסכולות אלו על הסתעפויותיהן העלו שאלות שונות והציעו כלים שונים כדי להשיב עליהן. עלי יסיף רואה בכל השיטות האלה שלבים התפתחותיים של המתודה הפולקלורית לחקר התרבות. על עיונים אלו ראו יסיף, תשנ"ט, עמ' 1-14.
- 12 יכולות פרפורמטיביות גבוהות היו גם בקרב מספרות הסיפורים המוסלמיות שבאפגאניסטאן, ורכיב הסבל וביטויי היווה חלק בלתי נפרד מן ההיגוד. ראו: Grima, 1991, pp. 101-78; וגם Mills, 1991, pp. 77-56.
- 13 ריצ'רד באומן בוחן אירוע היגודי על כל הקשריו: הטקסט המסופר, המספר, הקהל, נסיבות המקום ובזמן. על כך ראו: Bauman, 1986.
- 14 זן-בר צור, תש"ח, עמ' 271-280. כמו גם בחברה המוסלמית סוניית באפגאניסטאן, אישה בשלב הבתר פריון יכולה להשתתף בריטואלים דתיים ולחבור למרחבים מקודשים, מה שלא ניתן לאישה בשלב הפרייון שבו היא נתונה חודש בחודשו להופעת הווסת. ראו: Mills, 1991, pp. 187-188.

'אישה זקנה היא כמו מגילה בעבור הבת הצעירה' – המורשת ההיגודית של הנשים

התפישה כי הגברים הם בעלי ידע הנרכש מעצם האוריינות ולמידת הכתובים, ואילו הנשים הן בעלות חכמת החיים, מובעת בראיונות, ¹⁵ בעיקר מפי הגברים. על פי רפאל: ¹⁶

חכמת החיים היתה יותר אצל הנשים מאשר אצל הגברים. אומרים בצורה מליצית, הקב"ה בא לחלק חכמה באפגאניסטאן, כל הגברים היו סוחרים באזורי הספר. מי נשאר? הנשים! הן לא ידעו לקרוא וכתוב אך חכמת החיים של הנשים היתה עולה על הגברים פי עשר. ממש פי עשר.¹⁷

לשאלתי, במה התבטאה חכמת החיים של הנשים, השיב רפאל: "עצות שונות, הדרכות שונות, במליצות, בפתגמים, כל הפתגמים בעיקר דרך הנשים ניתנו". רפאל, המשמש בארץ מורה ורב בקהילה, מכיר במשאב התורני ככלי ללימוד וידע. הוא ממין קטגוריאלית בן ידע לחכמה, בין נשים לגברים. הידע נרכש מעצם ידיעת קרוא וכתוב ומעצם עיון ולמידת הכתבים היהודיים, ואילו הנשים, אשר לא רכשו את ידיעת הקריאה והכתיבה, חכמתן ניתנה להן ב'גנום התרבותי'. על פי רפאל, חכמת הנשים היתה מובעת בעיקר דרך הפתגמים והיה בכוחה להחיות את הנפש. אם התורה=חיים, הרי שעל פי דבריו של רפאל, פתגם=חיים, אם התורה היא כלי אומנותם של הגברים, הרי שהפתגם הוא כלי אומנותן של הנשים, וכך הוא מביע זאת: "[...] איזה חכמות הנשים, הן לא למדו פרקי אבות אבל הן ידעו [...] פתגמים האלה היו מחיים אותנו". נח, בן להורים יוצאי אפגאניסטאן הנוכח בריאיון, מחזק את אמירתו של רפאל: ¹⁸ "תדע לך שהנשים היו המעצבות של המשפחה, של העם, הן היו מעצבות פתגמים בצורה מדהימה". נח מאדיר את כוחן של הנשים כ"מעצבות" הן של המשפחה, של התא המשפחתי, מיני תאים רבים המרכיבים את העם, ובכך הן מעצבות את שלמות העם. באמירה זו הנשים שותפות למעשה הבריאה ברמת הפרט (משפחה) וברמת הכלל (עם). האל ברא את האדם, והאישה ממשיכה ומעצבת אותו. האל ברא באמצעות הבל פיו, והאישה מעצבת באמצעות פיה ולשונה, באמצעות אמירת הפתגמים. בהקשר זה כוחו של האל וכוחה של האישה משתווים – שניהם מפיחים חיים. האם היהודייה

15 המובאות שיובאו להלן נלקחו מתוך ראיונות שערכתי בין השנים: 1998-2011 עם בני ובנות הקבוצה היהודית אפגאנית בישראל.

16 רפאל נולד בהראת בשנת 1942 ועלה לישראל בשנת 1951. המובאה מריאיון שערכתי עמו ב-23 בנובמבר 2009.

17 בסיפורו מעלה רפאל אסוציאציה לאגדה התלמודית: "עשרה קבין של יופי ירדו לעולם – תשעה נטלה ירושלים ואחד כל העולם כולו. אין לך יופי כיופייה של ירושלים" (תלמוד בבלי, סדר נשים, מסכת קידושין דף מט' ע"ב). אסוציאציה זו קושרת בין חכמתה של האישה ליופייה של ירושלים.

18 נח נולד בשנת 1963. הוא בן להורים יוצאי אפגאניסטאן בישראל. המובאה מריאיון שערכתי עמו ב-23 בנובמבר 2009.

באפגאניסתאן נתפשת בעיני ילדיה כמשמרת את הזיכרון הרוחני באמצעות היגודים אוראליים.

יחס האדרה זה של הבנים כלפי האם מוכר לנו גם מקבוצות נוספות. סוזן סטאר סרד בוחנת את רוחניותן של נשים קשישות מזרחיות בקונטקסט יהודי. היא מעלה את מומחיותן של הנשים הקשישות הבקיאיות במסורות העממיות במטרה להעצים את כוחה הפריוני של המשפחה ולהבטיח את המשכיותה מדור אל דור בעיקר באמצעות טקסים המוערכים על ידי הצאצאים שלהן.¹⁹

האם היהודייה באפגאניסתאן נתפשת בעיני ילדיה כאישה המשמרת את המסורת התורנית שמשותווה או אף עולה על ידיעותיו של רב האמון על מסירת הידע התורני, וכך תמר מספרת:²⁰

את יודעת עכשיו אני הולכת לבית הכנסת. יש לנו רב. כל מה שהוא אומר אני נזכרת באימא שלי. חכמת חיים, דרך ארץ, פרשת שבוע, כל סיפורי תנ"ך הכול מאימא שלי.

למילה הדבורה יש כוח במובנים רבים בתרבות האפגאנית. על כוחה של המילה עומדת ברוריה בהיגוד הפתגם:²¹

zakhm-e bad darmān dāre – gap-e bad darmān nedāre

לפצע רע / קשה יש תרופה – למילה רעה אין תרופה [לרעל יש 'נסיוב' למילה רעה אין מזור]

מתוך הראיונות עולה המשמעות הכמעט מאגית שבני הקבוצה מייחסים למילה הדבורה, הם מייחסים כוח של החלמה ומזל לברכות ולתפילות וכוח של עין הרע, פגיעה ואף מיתנה לקללות.²² בבואו של התינוק לעולם המילים הראשונות שהוא שומע, הן מילות ברכה מהמיילדת ומהנשים תומכות הלידה, ופרקי תהלים הנאמרים מפי אביו. כמו כן, כאשר נערה מקבלת את הווסת בפעם הראשונה, עליה לספר לאמה או לאישה קרובה על מנת לזכות אותה בברכת הפוריות והמזל – המילים הראשונות שהבת שומעת בעת התבגרותה, יש בכוחן להשפיע על עתידה ועל מזלה. בידיעת כוחה של המילה נהגו הקשישים ובעיקר הקשישות באפגאניסתאן לערוך 'תענית דיבור'. מנהג זה המשיך גם עם הגירתם של היהודים מאפגאניסתאן לישראל. בימי שני וחמישי הם גזרו על עצמם תענית דיבור מתפילת שחרית ועד תפילת מנחה מהמניעים האלה: (א) אכיפת הלשון מפני דיבורי רכיל

19 סטאר סרד, תשנ"ה, עמ' 245-257.

20 תמר נולדה בהראת בשנת 1935 ועלתה לישראל בשנת 1951. המובאה מריאיון שערכתי עמה ב-5 ביולי 2009.

21 ברוריה נולדה בהראת בשנת 1937 ועלתה לישראל בשנת 1951. המובאה מריאיון שערכתי עמה ב-12 בפברואר 2004.

22 על סוגה זו של ברכות וקללות בקרב יהודי אצפהאן ראו נצר, 1990, עמ' 179-198.

ולשון הרע;²³ (ב) דיבור תמציתי בעל תוכן ומשמעות. עקיבא מסביר:²⁴
 היו נשים חכמות שלא היו מדברות להג כל היום. משפט אחד של אישה חכמה,
 נניח כמו פתגם, נותן לך מה שספר פילוסופיה עב כרס לא ייתן לך.

אמירה זו מעוגנת בפתגם: zan-e pir mesl-e neveshte barā-ye dokhtar - אישה קשישה היא כמו מגילה בעבור הבת [הצעירה]

התפישה היא כי האישה הקשישה היא מעין ספר, מעין מגילה שניתן ללמוד דרכה, ועל כן היא מועלית אף לרמה של ניכוס הכתבים הקונוניים, ומן הראוי להתייחס אליה בהדרת קודש כפי שמתייחסים לכתבי הקודש. המילה נושתה (neveshte), המצוינת בפתגם, מתייחסת הן לכתבי הקודש הן לקמעות שהיו חרוטים עליהם פסוקים מכתבי הקודש, כמו ספר תהילים וספרי הזוהר, או קמעות מגולגלים לתוך נרתיק כסף חלול שהאישה היתה עונדת על צווארה.²⁵ מכאן משתמע שהאישה הקשישה היא גם הקמע של האישה הצעירה, היא זו בעלת השנים הרבות והיא גם בעלת הסגולה איך לצלוח את קשיי החיים ולהעניק להם משמעות.

התפישה הרווחת בתרבות האפגאנית היא כי ברי הידע הם הקשישים והקשישות המוסרים את מכלול הדעת וההשכל התרבותי לדור הצעיר חסר הניסיון. מכלול הדעת מועבר באמצעות היגוד סיפורים, משלים ובעיקר פתגמים. על כך מורה הפתגם:

pir-e āqel – zabān-e u masal - זקנה חכמה – לשונה משלים (פתגמים), זקן חכם – לשונו משלים (פתגמים)

חכמתה של הזקנה, כמו גם חכמתו של הזקן, מובעים באופן תמציתי באמצעות משלים ופתגמים. המונח עקל (aqil) מציין את החכמה הקוגניטיבית לעומת המונח נפס (nafs), המציין את החכמה האינטואיטיבית של הנפש, מרכז תודעת האני, האגו.²⁶ מרגרט מילס²⁷ בוחנת שני מונחים אלו בהקשרם המגדרי בחברה המוסלמית באפגאניסטאן, כאשר האישה מזוהה עם החכמה האינטואיטיבית,

23 מעוגן בדברי הפסוק מספר תהילים ל"ד, י"ג: "מי האיש החפץ חים אוהב ימים לראות טוב נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה [...]". במדרש על פסוק זה מסופר בגמרא ע"ז, י"ט, ע"ב על רב אלכסנדר, אשר היה עובר בין האנשים וקורא: 'מי רוצה סם החיים?'; וכשהיו האנשים ניגשים אליו על מנת לקנות את הסם, היה רב אלכסנדר מביא את הפסוק המצוין לעיל מספר תהילים.

24 עקיבא נולד בהראת בשנת 1937 ועלה לישראל בשנת 1951. המובאה מריאיון שערכת עמו ב-6 באוגוסט 2006.

25 מנהג ענידת קמעות מהסוג הזה אנו מוצאים בכל המרחב האיראני בעיקר באסיה התיכונה. ראו קשאני, 2001, עמ' 148-149; Yanata, 1981, pp. 48-64.

26 בסופיים הינפסי (nafs – הנפש) נתפשת כאיבר זעיר השוכן בחלל בית החזה אשר יש לו זיקה לתשוקות ולהנאות הבאות מתוך העולם הממשי. בעוד שמרכז הכובד של ההכרה המיסטית הוא הלב ואיברי החישה הדקים שלו, הרי שמרכז הכובד למאבקים הפסיכולוגיים ולטיהור הפנימיות הוא הנפש. על תפישת הלב והנפש בפילוסופיה הסופית ראו סבירי, 2008, עמ' 30-31.

27 Mills, 1991, pp. 248-249

התשוקה של הנפש ה-nafs), ואילו הגבר מזוהה עם החכמה הקוגניטיבית ה-aql). מתוך עבודת השדה עולה כי יהודי אפגאניסתאן במרחב הגלותי התייחסו באופן מינוחי זהה כלפי הגבר וכלפי האישה הקשישים, אך הגבר מזוהה עם החכמה=הידע של הכתובים, ואילו האישה מזוהה עם החכמה=הידע של המסורות האוראליות.²⁸

אבני הבניין של הסיפור העממי הם המילים, התמצית היא המשמעות, כפי שמורה הפתגם:

har qesse yek gap bas-e

לכל סיפור מילה אחת מספיקה

בפרשנות של ברוכה:²⁹ לכל בעל תבונה מילה אחת מספיקה. הנשים הקשישות בעלות חכמת החיים הן אלה אשר מתווכות באמצעות הביטוי האוראלי שלהן בין גברים לנשים, בין אימהות לילדים, בין דור מבוגר לדור הצעיר, בין לבין הכלות. כוחה של האישה הופך אותה לציר שסביבו נעה המשפחה והחברה,³⁰ ואמצעי התיווך בעל המשמעות הוא כאמור היגודו של הסיפור או הפתגם. גם נחונם בת הקבוצה מייחסת כוח למילה הדבורה, וכך בשיחתנו היא מפתגמת פתגם ומסבירה אותו:³¹

נחונם: גפ-י זשת זיר-י ח'שת [gap-e zesht zir-e khrsht] – מילה לא יפה – תחת הלבנה)

צילה: מה זה אומר?

נחונם: מילים לא יפות לשים מתחת לבִּטָּה.

צילה: תסבירי למה את מתכוונת?

נחונם: אם חס וחלילה מישהו פוגע בך או אומר דברים לא יפים, אל תיקחי ללב, הכול תשימי מתחת לבִּטָּה, תקברי שם מתחת.

צילה: עצה טובה. ממני שמעת אותה?

נחונם: אימא שלי, עליה השלום, כל החכמה שלה היתה במשלים, אמרתי לך היא היתה פלפל חריף, כל פתגם שלה בסלע.

28 מתוך הראיונות עולה כי מגמה זו זכתה לשינוי עם העלייה לישראל ואף להיפוך בדור השני, כאשר בנות להורים יוצאי אפגאניסתאן, אשר אחוז ניכר מהן הן נשים אקדמאיות (בהשוואה לגברים אקדמאים דור שני ליוצאי אפגאניסתאן), מזוהות יותר עם הידע החילוני הכתוב מאשר עם המסורות האוראליות של הנשים מדור האימהות והסבתות.

29 ברוכה נולדה בהראת בשנת 1936-1999 ועלתה לישראל בשנת 1951. המובאה מריאיון שערכתי עמה ב-12 במאי 1998.

30 דה קסטייחו, 2002, עמ' 62.

31 נחונם נולדה בהראת בשנת 1916-2002. המובאה מריאיון שערכתי עמה ב-12 באפריל 1999.

נחונם מתייחסת לפתגם שהיא מפתגמת, כאל הנוסחה של האם, שבאמצעותה הביעה האם את החכמה שלה. כפי שהיא מציינת, "כל החכמה שלה היתה במשלים" ו"כל פתגם שלה בסלע". המשלים והפתגמים בהיגודה של האם הם ב'סלע', מעין התייחסות ראויה כאל הכתבים הקנוניים הקדומים החקוקים בסלע או אף מועצמים אל 'לוחות האבן' שבהן נחקקו עשרת הדיברות – הדימוי בתרבות היהודית³². חכמתה של האם מועלית ברמה הסמלית לחכמה האלוהית, ומסריה של האם נמדדים כציוויים הקנוניים בתרבות היהודית. נחונם עורכת דיכוטומיה בין המילה הלא ראויה (מילים לא יפות), שמקומה תחת הבֶּלְטָה כמעשה של קבורה, לבין המילה הראויה (המשל הפתגם) שמקומה בסלע – מקום בולט ונראה בטופוגרפיה התרבותית.

"פתגם הוא כמו תכשיט של אישה" – פתגם והגדרתו על פי הביטוס הנשי

מתוך הראיונות עם הנשים יוצאות אפגאניסטאן עולה המשקל הסגולי הגבוה של הפתגמים בהם הנשים השתמשו על מנת להעביר צופן תרבותי כמו גם מסר אישי וחינוכי לדור הצעיר במשפחה ולדמויות מפתח במשפחה כמו הבעלים, החמיות והגיסות. הקומיוניטאס הנשי, כמו גם האנטי קומיוניטאס, היווה את המצע לאמנות היגודית זו. הנשים היו חוברות יחדיו במהלך מלאכתן, מספרות סיפורים ומפתגמות פתגמים, כפי שברוכה מפרטת:

לפתגמים לא היה מקור, אבל כל מה שהיה קורה, היו נותנים פתגם, אז על זה אנחנו גדלנו [...] נשים היו אומרות יותר פתגמים כי הגברים היו בעסקים שלהם, ונשים היו יותר בבית, ונגיד בקיץ יושבים בחצר, עוד שכנה באה ועוד שכנה באה, עושים חוטים כאלה. בחורף היו עושים מצמר חוטים קוראים לזה דוק [duq - פלך טוויה].

בחקר הסוגות הזעירות של הסיפור העממי עסקו מיטב החוקרים, וכל אחד הגדיר את הסוגה הזעירה הזאת על פי הבנתו. על פי גלית חזן-רוקס, הפתגם הוא סוגה זעירה המאופיינת בצורתה הקצרה ובניידותה מהקשר אחד להקשר אחר.³³ נשים אפגאניות מגידות פתגמים בהקשרים משתנים ומתוך המורשת

32 גם בתרבויות דרום אסיאתיות הפתגם הוא בעל ערך קנוני. כמו למשל מטאפורה טאמילית בהודו משווה את הפתגם לכתבים המקודשים: gade vedakke samana, הווה אומר: הפתגם שווה ערך לוודה. ראו: Lourdu, 2003, pp. 490-492.

33 כמו כן חזן-רוקס מונה ארבע רמות של דיון בפתגם: (א) הטקסט-פרישת המצאי של המקבילות הטקסטואליות על סמך עבודת שדה בד בבד עם עבודה עיונית על המחקר הפילולוגי-היסטורי; (ב) ההקשר – בחינת מקומו של הפתגם ביחס להקשר בין הקוטב המילולי לבין הקוטב המטפורי; (ג) התבנית - חשיפת המרכיבים הסמנטיים של כל פתגם ביחס למצרף הקשרי; (ד) הפונקציה – המסר הערכי המובע באמצעות הפתגם המתייחס למערכת הערכים הכללית של חברה נתונה. ראו חזן-רוקס, 1993, עמ' 19.

ההיגודית של תרבותן. גברים לעתים מגידים פתגמים מתוך אוסף כתוב (dastak), שנכתבו ממקורות תורניים. מבחינה מגדרית פתגמי הנשים מוגדים בהקשרים אסוציאטיביים, ופתגמי הגברים הם בעלי דינאמיקה פנים תרבותית בין הטקסט הכתוב לבין ההיגוד שבעל פה.³⁴

ההגדרה של הנשים האפגאניות את הפתגם נסובה סביב ההביטוס שהן חיו בו, חיי היום-יום, הבישול, הלבוש הנשי. ברוכה מגדירה את הפתגם באמצעות המערך הקולינארי:

את מכינה תבשיל, את שמה מלח, בלי זה אין טעם. אז ככה אותו דבר, את מדברת את אומרת פתגמים, בלי זה אין טעם לדיבור, להסברים שלך.

ברוכה מעלה את ה'טעם' של השיח כדרך השוואה ל'טעם' של התבשיל: מלח=הטעם של התבשיל. פתגם=ה'טעם' של השיח. ערכו של המלח כמסמל חכמה מובע בסיפורי העם של יהודי אפגאניסתאן, כדוגמת הסיפור שמספרת ברוכה:³⁵

היה מלך והיו לו שלוש בנות. יום אחד החליט המלך כי הוא נותן את הממלכה שלו לכת שהכי אוהבת אותו. הוא נתן משימה, כל אחת שבע ימים והיא חוזרת. הבכורה היתה צריכה להביא חלב של לביאה, האמצעית להביא לחם של שמים, כמו המן שלנו, והקטנה להביא את הטעם של החיים. טוב... אחרי שבוע, הבת הגדולה הביאה חלב של כבשה ואמרה "בוח'ור באבא שאה"

[bokhor bābā shā - אכול אבי המלך], זה של לביאה. האמצעית הביאה את הנאן [nān - לחם] הכי טרי וטעים שמצאה בשוק, ואמרה לו: "בוח'ור באבא שאה", זה לחם משמים. הקטנה הביאה מלח ואמרה לו: "בוח'ור באבא שאה", זה מלח, בלי זה לא יהיה לך טעם בחיים. המלך כל כך התעצבן על הבת הזאת שהוא שלח אותה למדבר. זהו, טוב, אחרי שנים שהוא כבר זקן ואין לו טעם לא בלשון ולא בחיים, הוא נזכר בחתיכת מלח שהביאה הבת הקטנה, הוא שם טיפה בפה וכל הטעם חזר לו, כל השכל חזר לו לראש, והוא הבין כי הבת הצעירה הכי אהבה אותו. הוא שלח להביא אותה, והיא זו שקיבלה את הכתר על הראש שלה.

במחקרו על המשמעות הסמלית של המלח בפולקלור ובאמונות העממיות מוצא ארנסט גיונס כי המלח הוא בעל ייצוגים מיניים ופריוניים. גיונס בוחן את משמעות המלח בהקשר המיני כפי שהוא מתפרש מתוך סיפורים מיתולוגיים ועממיים. המלח מעורר את התשוקה ומסמל חכמה ונצח, משתמשים בו להכנת פורמולות

34 גלית חזן-רוקם מציינת כי המצאת הדפוס באירופה תרמה לקיבוע טקסטואלי של הפתגמים כצורות שנוצרו בעל פה, ובד בבד צורתם המקובעת היוותה בסיס ליצירתם של פתגמים אל המסורת שבעל פה. על הפתגם כניצב בדינאמיקה פנים תרבותית בין הביטוי שבעל פה לביטוי שבכתב ראו חזן-רוקם, 1993, עמ' 15.

35 רוסיה לסיפור זה ראו ב: קורט, 1983, עמ' 80-84. לסיפור זה ניתן למצוא מקבילות רבות בקהילות ישראל ובתרבות האירופית בכלל. למעשה זוהי האפיזודה האחרונה בטיפוס הסיפורי של סינדרלה.

לפריון, ללידת זכרים וללידה קלה. כמו כן, המלח הוא הסמל של הזרע הזכרי.³⁶ בסיפור לעיל הבת מציעה לאביה את 'טעם החיים' על כל המשמע מכך. בעוד שאחיותיה מביאות לאביהן אובייקטים הזוכים להאדרה באופן מניפולטיבי: חלב כבשה המוגש כחלב לביאה, לחם המוגש כמין, לחם השמים, הבת השלישית מגישה לאביה מלח ומצהירה 'זה מלח' – ובכך גם יושרתה מוצהרת, אך היא מוגלית אל המדבר. רק כאשר אביה טועם מן המלח לאחר שאבד הטעם בחייו, 'כל השכל חזר לו לראש', והוא מבין את מסירותה ואת אהבתה של הבת השלישית אליו. המלח בסיפור זה, כמו גם בסיפורי עם נוספים של יהודי אפגאניסטאן, מסמל את חכמתו ואת תבונתו של האדם להבחין בין האמת לשקר, בין מסירות וריצוי, בין ה'טעמים' ל'יתפלי'. כמו בסיפורים, כך גם בפתגמים, כהגדרתה של ברוכה, מלח מעניק טעם לתבשיל, פתגם מעניק טעם לדיבור, פתגם=מלח, ובכך הפתגם הוא גילום החכמה והתבונה, הטעם של השיח.

אורלי, בתה של ברוכה, מעלה את הסוגיה הדידקטית בפתגמים:³⁷

פתגם נועד לחנך ולומר את האמת בדרך עקיפה. אנחנו יודעים שאנשים לא לומדים מהניסיון, ולפתגמים יש מוסר השכל. דרך הפתגמים אנו רוצים להעביר אמתות.

על פי רפאל ניר, "לפתגם מעמד כטקסט זכיר ומגובש הזוכה לציטוט בהקשרים שונים והמקובל כמבטא אמת בעלת תוקף תרבותי רחב".³⁸ שושן משווה את הפתגם לתכשיט:³⁹ "פתגם זה כמו תכשיט של אישה, תכשיט עושה אישה יפה, ככה פתגם מתאר אישה חכמה". התכשיט הוא סממן היופי וההגנה של האישה, הוא מסמן את האישה כבעלת יופי ובעלת הגנה מאגית, כך הפתגם מסמן אישה חכמה. לדבריו של עקיבא: "פתגם זה הקול של האישה". הפתגם הוא תו הזהות של האישה האפגאנית, הוא הקול שלה. הקולות המושמעים בפתגם, הם למעשה קולה הסגולי של האישה. כאישה בחברה פטריארכאלית היא אינה מצופה להשמיע את קולה ואת דעותיה, אפילו לא באירועים הרי גורל כמו בחירת חתנה. היותה שותקת תורמת לכבודו של הגבר, שתחת חסותו היא חיה, באם זה אביה או בעלה. על כן, אני משערת, בנות הקבוצה מנכסות לעצמן את סוגת הפתגמים הנתפשים כקצרים, בעלי מוסר השכל ומביעים את קולה – קול זה יכול להיות דידקטי, יכול להיות חתרני, יכול ליצור גישור ופירוק, יכול להיות אקספרסיבי ברמת היחיד וברמה הקבוצתית. ה'קול הנשי' הוא למעשה רב קוליות של האישה, מה שהיא אינה מותרת ברמת השיח הנורמטיבי היא מותרת ברמת

36 Jones, 1951.

37 אורלי ילידת 1963. בת להורים יוצאי אפגאניסטאן בישראל. המובאה מריאיון שערכתי עמה ב-13 בנובמבר 2008.

38 ניר, תשנ"ו, עמ' 141.

39 שושן ילידת הראת 1929-2007. עלתה לישראל בשנת 1951. המובאה מריאיון שערכתי עמה ב-12 בספטמבר 1998.

הפתגם, כלומר, שתיקתה של האישה מותרת להפרה באמצעות אמירת פתגם. על פי תמר אלכסנדר-פריזר, "קיצורו של הפתגם, ולעיתים גם אופיו החידתי מקנים לו רב קוליות המאפשרים לראות בו משמעויות שונות בהקשרי שימוש שונים, בהתאם למטרת המוען ולתגובות הנמענים".⁴⁰

בהמשך דבריו עקיבא מעלה את עניין הסמכתן של הנשים בהיגוד סוגה זעירה זו: כולם אומרים פתגמים, אבא, דוד, אבל נשים שם, נגיד הסבתות שלי, דודה מיכל, היו מוסמכות לזה, זה היה שגור להן בשפה. עד היום כשאת שואלת אותי על פתגמים, אני שומע בראש שלי את הקול של אימא, של סבתא שלי.

על פי דבריו של עקיבא, הפתגם אוצר בתוכו זיכרון תרבותי, סמכות נשית המועברת מדור לדור, מדור הסבתות אל הדור של הדודות וכן הלאה. ילקוט הפתגמים הוא מעין צוואה נשית, העוברת מאם לבת עד אשר הם נהפכים להיות חלק שגור בשפתן. צוואה זו באה לידי ביטוי באמירתה של ברוכה: "אני שמעתי פתגמים מסבתות שלי, ועכשיו אני מעבירה לך אותם".⁴¹ העברה זו היא מעין שלב חניכה מאישה בוגרת לאישה צעירה, לרוב יש ביניהן קשרי שארות בתוך המשפחה. במקרה שלי, ברוכה היא אחות אבי, והיא אכן שקדה על רשימת פתגמים והעבירה אליי, זאת נוסף לפתגמים המשובצים במהלך הראיונות עמה. הסמכה זו, המועברת מדור נשי בוגר לדור נשי צעיר, מביאה עמה את קולה של האישה, קול שמקבל גוונים חדשים בסיטואציית ההיגוד של המפתגמת. ההסמכה התרבותית נשאת בעינה, תבנית הפתגם נותרת בשלמותה, אך סיטואציית ההיגוד היוצרת שדרים מסוימים, מעלה את הקול הייחודי של המפתגמת – המוענת ואת פענוחו של צופן השדר אצל הנמען.⁴² מתוך עבודת השדה שערכתי עולה כי הפתגמים של הנשים הם בעלי זהות מגדרית יותר מאשר זהות אתנית ודתית. זהות זו באה לידי ביטוי בהקשר הפרשני של הנשים את הפתגמים ביחס לזיקתם לפונקציות הנשיות של האישה כרעיה, אם, בת, כלה, חמות וחוננת. כך למשל, פתגם אחד יקבל משמעות הקשרית שונה אם יובא מקולה של הכלה או מקולה של החמות.⁴³

40 אלכסנדר-פריזר, תשס"ד, עמ' 345.

41 הפתגמים מועברים בשפת הדרי מאם לבת, כך שדור שני של בנות להורים יוצאי אפגאניסטאן אמון גם על היגוד פתגמים בעיקר בהקשרו של השינוף החווייתי בחיי המשפחה ובצל קורת האם האפגאנית. ברמה האישית כאשר אני מכירה נשים שהן דור שני להורים יוצאי אפגאניסטאן בארץ, אני שולפת עמן פתגמים אפגאניים המוכרים לנו, וכך אנו מיישרות קו. צורת היכרות זו באמצעות פתגמים מוכרת לי גם כאשר אני פוגשת נשים מוסלמיות גולות שהן דור שני להורים יוצאי אפגאניסטאן.

42 דבורה זילברשטיין בדיונה על ההגדרות של תבניתו הלשונית של הפתגם טוענת כי ישנה מערכת תמרונים של הנמען אל מול הפתגם המוען את עצמו. הפתגם, מעצם היותו פורמולה קבועה, ניתן למניפולציות מעצם הקשרו בשיח שבו מעורבים מוען אנונימי ונמען אקטיבי. זאת בניגוד לאישה האפגאנית שקולה כמוענת חשוב להעברת השדר של הפתגם לנמענים ולהעברת הפתגמים כקורפוס לשימושה של האישה הצעירה. על ההגדרות הנדרשות לשימוש תכונותיו הלשוניות של הפתגם ראו זילברשטיין, תש"ן, עמ' 181-195.

43 על הצבת הזהות הנשית כזהות קובעת אצל מרואיינת ראו אלכסנדר-פריזר, תשס"ד, עמ' 62-63.

”סיפור זה בית, יש לו גג ויש לו רצפה” – נוסחאות פתיח וסיום כסמלים נשיים

תפקיד המסגרת של הסיפור העממי הוא לעצב את התבניתיות האמנותית של הסיפור בתוך השיח הכללי, ולא זו בלבד אלא גם לבטא את התפישות הקוסמולוגיות של בני הקבוצה. המסגרת, כשמה כן היא, תוחמת את הסיפור ומגדירה את גבולותיו ובכך תורמת לזהותה של החברה אשר בה הסיפור מסופר. אחד האמצעים לתחימת הסיפור העממי הוא נוסחאות הפתיח והסיום. גם כאשר הסיפור העממי המסופר מתורגם מדרי לעברית, נוסחת הפתיח והסיום נותרים בשפת המקור.⁴⁴ הסיפור העממי של יהודי אפגאניסטאן מנוסח בפורמולת פתיח:⁴⁵

yek-i bud yek-i nabud – gheyr az khodā hich kas nabud
היה – בלעדי האלוהים אף אחד לא היה
ובפורמולת סיום:

bālā raftam ārt bud – pāyin omedam khemir bud – qisse-ye man ve shomā
hamin bud

עליתי למעלה - קמח היה - ירדתי למטה- בצק היה⁴⁶ - הסיפור שלי ושלך כזה היה⁴⁷
המבנה הארכיטקטוני של הסיפור העממי מקביל בתיאורה של שושן לבית:
”צילה גיון, סיפור זה בית, יש לו גג ויש לו רצפה”. ואכן, בחיי היום-יום בהראת שבאפגאניסטאן היוו גגות הבתים ציר מעבר ממרחב למרחב וזאת הודות למבנים האדריכליים הצמודים בעיר העתיקה שהיוו מגרשי מעבר פרטיים מגג בית אחד אל גגות בתים אחרים,⁴⁸ ולעתים כך הלכו הילדים לבית המדרש והנערות אל בית חברותיהן בלי לעבור בסמטאות העיר הציבוריות. כפי שברוכה מספרת: ”מגגות לגגות הייתי הולכת אל השכנים בשביל לקחת גפרור ולעשות לו [לאביה] תה”. או

44 גלית חזן-רוקם מציינת כי ההיגוד המקורי של מספרי הסיפורים עובר תהליך התאקלמות להביטוס המקומי. תהליך זה מתקיים בו בעת בשלושה שלבים: 1. היגוד קבוצתי עדתי – המתקיים בלשון ההיגוד המקורי (שפת הדרי אצל יהודי אפגאניסטאן); 2. היגוד בשלבי מעבר-היגוד בעברית המשובץ בביטויים, בפתגמים, בשמות, באמרות לשון ובאסוציאציות תרבותיות (ובקרב הנשים היהודיות יוצאות אפגאניסטאן בישראל נראה כי הסיפורים המסופרים בעברית, שומרים על נוסחאות פתיח וסיום בשפת המקור, כמו גם הפתגמים, המונחים והשמות); 3. היגוד ישראלי – היגוד הסיפורים בעברית. אסוציאציות תרבותיות מוסברות, ופתגמים מתורגמים משפת המקור לעברית. ראו חזן-רוקם, תשמ”ב, עמ’ 129-137.

45 נוסחת פתיח זו שימשה גם מספרי סיפורים מוסלמים באפגאניסטאן. על שימושים של נוסחת פתיח זו המשרתים תכנים סיפוריים, ראו: Mills, 1991, pp. 201-230. על נוסחאות פתיחה וסיום לסוגת המעשייה ראו: אלכסנדר-פריזר, 1999, עמ’ 280-281.

46 עניין המיקום של הקמח ושל הבצק בווקטור אנכי: למעלה קמח, למטה בצק, בנוסחת הסיום לא נהיר לי עד תומו משום שבחיי היום-יום בבית האפגאני נשמר הקמח במרתף הבית, והבצק נלוש בחצר או בפינה בבית. למעשה הקמח הוא למטה והבצק למעלה, הפוך ממה שמצוין בנוסחת הסיום.

47 בצלאל, תשס”ט, עמ’ 70.

48 Najimi, 1988, pp. 41-42

כפי שזילפה מפתגמת ומסבירה: ⁴⁹

באם אדס באם נוחיוד רא[ה] דארה [bām adas bām nokhod rā[h] dāre] – מגג העדשים לגג החומוס יש דרך]. באפגאניסתאן היו פורסים את העדשים ואת החומוס על הגג, אז הגגות הסמוכים האלה, היינו עוברים מגג של בית אחד לגג של בית אחר. העדשים והחומוס הם קטניות, יש קשר ביניהם וככה גם בין המשפחות שלנו.

הגג הוא התוחם העליון של הבית, זהו המרחב הפרטי שבו האישה האפגאנית היהודייה והמוסלמית מבלות את מרבית שנות חייהן, זאת לעומת הגבר המבלה את רוב זמנו במרחבים ציבוריים. אם נדמה את הסיפור למבנה פיזי בעל ציר אנכי, הרי שפורמולת הפתיח היא האנך העליון – הגג של הסיפור – ופורמולת הסיום היא האנך התחתון – ה'רצפה' של הסיפור. הפתיח מתייחס לבריאה ולכוחו של האל לאשרר את הקיום, "בלעדי האלוהים אף אחד לא היה", ומעצים את המיתוס של הבריאה "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ". ההפרדה בין הכאוס לקוסמוס נוצרת באמצעות הבניית סדר בעולם, לקיומו של העולם האנושי על חוקותיו.⁵⁰ חותם הסיפור העממי מתייחס להזנה החומרית, ללחם המשביע. החיטה היא היבול המבורך של אימא אדמה. האישה היא זו הלשה את הבצק לאפיית הלחם, האימא היא ברמה הסמלית, הלחם. הטיות בין הקוסמוס (האל) למיקרוקוסמוס (האדם והלחם), בין תפישות אפיסטמולוגיות לבין תפישות קיומיות, בין האל הבורא את העולם, לבין האישה/אימא, הבוראת את ילדיה – הם התומכים את המסגרת של הסיפור, האל ברמה הגלויה והאם ברמה הסמויה. התפישה הדיכוטומית כי: (א) האישה = בית = מרחב פרטי.

(ב) הגבר = חוץ = מרחב ציבורי.

מובעת בפתגם: zan jā-ye khāne – mard kuche-khāne

אישה מקומה בבית – גבר, רחוק הוא ביתו

היחסים בין גוף האדם לסביבתו נגזרים מהאופן שבו נתפש הסדר הקוסמי והתקבע הארגון החברתי. יחסים אלו היו בעלי השפעה על האדריכלות אשר הגדירה את האדם ביחס לאופן שבו הוא חווה את המרחב. הזהות המינית הוגדרה כפועל יוצא של הבניות חברתיות ותרבותיות⁵¹ אשר מכוננות מרחב גברי/נשי,

49 זילפה נולדה בהראת בשנת 1944 ועלתה לישראל בשנת 1958. המובאה מריאיון שערכת עמה ב-9 במאי 2010.

50 תמר אלכסנדר וגלית חזן-רוקם מציינות כי "הפתגמים הם לא רק שיקוף של המציאות אלא אף גורם פעיל בתוכה, השימוש בהם קובע עמדות, משנה ובעיקר מנציח יחסי כוחות" (עמ' 125). על יסודות של מקום בפתגמים של יהודי תורכיה: העולם והבית ראוי אלכסנדר וחזן-רוקם, תש"ן, עמ' 112-133.

51 על כך נתנו דעתן חוקרות פמיניסטיות כמו לוס איריגארי וג'ודית באטלר. ראו איריגארי, 1990, עמ' 14; באטלר, 2001, עמ' 39.

פרטי/ציבורי, ומה שבין מקום לגוף.⁵² האישה האפגאנית חולקת את חייה במרחב הביתי שכולל את הבית ואת החצר. יציאותיה למרחב הציבורי מסויגות לשלושה מרחבים הקשורים לזהותה הנשית יהודית: בית הכנסת, בית המרחץ והמקווה. בית הכנסת לשם תפילה, בית המרחץ לשם רחצה והמקווה לשם טהרה. עזרת הנשים של בית הכנסת, בית המרחץ והמקווה הם מרחבים נשיים מובהקים. הגבר היהודי האפגאני מבלה את רוב חייו מחוץ לביתו, אם במסחר מחוץ לעיר, אם בקניות בשוק, אם בבית המרחץ, בבית המדרש ובבית הכנסת – מכאן נובע כי הנשים התנהלו בבית, והגברים התנהלו בחוץ.

פייר בורדייה, הבוחן את סוגיית הגוף בהקשר המרחבי, בוחן את הקשר בין המרחב הביתי, תפישות קוסמולוגיות ותפישות הגוף. הבית מגדיר את אורחות החיים של היושב בו – כמראה של מערכת אמונות של החברה המתייחסת למכלול תופעות של הולדה, נישואין, חיים ומוות. מיפוי הקוסמוס במערך הביתי משועתק על ידי תנועות הגוף של יושבי הבית.⁵³ על פי בורדייה: הבית מאורגן על פי מכלול של ניגודים הומולוגיים – אש:מים, מבושל:נא, גבוה:נמוך, אור:צל, יום:לילה, זכר:נקבה, מעבר:מתעבר, תרבות:טבע. אולם למעשה אותם ניגודים קיימים בין הבית בכללותו לשאר היקום. אם בוחנים אותו על רקע יחסיו עם העולם החיצון – שהוא העולם הגברי במהותו של חיי הציבור והעבודה החקלאית – הבית – שהוא העולם של הנשים, עולם האינטימיות והסוד – הוא חֶרֶס, כלומר בעת ובעונה אחת מקודש ובלתי חוקי בעבור כל אדם שאינו שייך אליו.⁵⁴

התפישה כי הסיפור הוא הבית הוא האישה, מעלה אף אסוציאציה של הגוף הנשי בדבריה של שושן:

כשאת נכנסת לסיפור, את נכנסת כמו אל סוד. את לא יודעת מה יקרה, מה יהיה. את שומעת. בפנים הסיפור יש סוד, יש אהבה, זה כמו להיכנס בדר [dar] בדלת של ארמונות של פעם.

הכניסה אל הסיפור נעשית דרך 'דלת', והוא מוביל לסוד, אל הלא נודע. הדלת מכונה בדרי דר, וזהו גם שם צופן לוואגינה הנשית. הכניסה אל הסיפור כמנה ככניסה אל הגוף הנשי, שטומן בחובו סוד של ילודה, של התרקמות החיים. הכניסה אל הסיפור היא כמו כניסה אל ארמון וכמו כניסה אל גופה ואל עולמה. הסודי של האישה.

52 חתוקה וקלוש, 2005, עמ' 234.

53 שם, עמ' 250.

54 בורדייה, 2005, עמ' 272.

“אני אספר לך סיפור שאת תיפלי על הרצפה מרוב בכי” – הבית המתורבת והבית הפראי

על פי תפישתן של הנשים, סיפור הוא כמו בית – והבית הוא המרחב הנשי. מכאן נובע כי הסיפור הוא העולם הנשי.⁵⁵ הסיפור נוצר תוך כדי היגודו ובחירתה של האישה איך לשנע אותו. הסיפור הוא הייצוג הרגשי והחוויתי של האדם, והבית על כתליו הוא הייצוג הרגשי והחוויתי של האישה – תפישה המובעת בסיפור שמספרת שושן:

צילה ג'ון, אני אספר לך סיפור שאת תיפלי על הרצפה מרוב בכי. זה סיפור אבל מרגש כמו שאת שומעת אקתי. היתה אישה אחת מסכנה, מסכנה מאוד, כל הלב שלה היה מלא בדאגות, בעצב, בוכה. לב כזה אנחנו קוראים דרד-י דל [dard-e del - כאבי לב], לב עם דאגות. אישה זאת בעל לא רצה אותה, ילדים עזבו אותה, חמות שלה היתה אכזרית. מרוב כאב, מרוב עצב היא קמה הולכת ביער, מפחיד אבל הולכת, נאבדת והולכת. רואה כזה בית שומם, חורבה כזאת. היא שבע ימים כל היום וכל הלילה עומדת בוכה לקיר ומספרת מה רע לה והוא מתפוצץ. עוד פעם בוכה ומספרת לקיר דרד-י דל שלה והקיר מתפוצץ, תך תך. עוד פעם תך. ככה לא נשאר קירות, והלב שלה נהיה נקי – הכול הוציאה החוצה. אחרי שבוע היא חוזרת לבית שלה וכל החיים שלה משתנים. ככה הלוואי אני אוציא גם את הדרד-י דל שלי.

סיפור עממי זה מבוסס על האמונה העממית הרווחת באפגאניסתאן על 'אבן הסבלנות'. על פי האמונה, מי אשר שופך את לבו בפני האבן, זוכה לגאולה אישית ולשחרור מטרדות היום-יום.⁵⁶ בסיפור ששושן מביאה, האישה משליכה את כל יתבה הרגשי על קירות הבית. בביתה המתורבת היא חווה קושי וייסורים, והיא תרה אחר בית אחר, אותה חורבה שהיא מוצאת ביער במרחב פראי, שם היא מתנקה תוך כך שהיא מספרת לקירות האבן את כאבי הלב שלה. הקתרתזיס

55 כאן אציין כי הסיפור הנשי בקרב יהודי אפגאניסתאן כמו גם בקרב כל הקהילות היהודיות, הוא תלוי סוגה. המעשייה מיוחסת יותר למגדר הנשי, והאגדה מיוחסת יותר למגדר הגברי (למעשה הבחנה זו מונחת בבסיס התפישה האוניברסאלית של הסוגות), למעט מראיינת אחת אשר סיפרה את סיפורי הבעל שם טוב ששמעה מפי אביה. במהלך הראיונות לא עלה 'סיפור גברי' מובחן. ייתכן משום שרוב המראיינות שלי הן נשים שסיפרו סיפורים. גברים מידענים שראיינתי העלו סיפורים שבעיקרם הם סיפורים בעלי אפיונים נשיים, אודות נשים ואודות התפישה הגברית את הנשיות. אני מניחה כי היותי מראיינת אישה המתווה את הראיון סביב העולם הנשי, היה לו גם משקל בבחירת הסיפורים אשר סופרו לי. מתוך הספרות המחקרית על מספרי סיפורים מוסלמים באפגאניסתאן עולה כי המעשייה מקבלת אופי גברי מפרספקטיבה גברית, וייתכן כי הדבר נובע מכך שהחוקרים כדוגמת מרגרט מילס ווילי יונסיאן שמעו סיפורי עם בעיקר מפי מספרים גברים.

56 רעיון המופיע בספרו של הסופר האפגאני, עתיק רחמי, 'אבן הסבלנות'. בנוסף, ייצוג של אבן/קיר מוכר לנו מתרבויות יהודיות ומוסלמיות: הכותל המערבי, המוזכר בשירי הערגה לציון, וה'פֶּעֶבָה' – ה'אבן השחורה', הנתפשת בטרמינולוגיה הסופית כיביתו של האל. על פי שרה סבירי, העלייה לרגל ל'כעבה' היא החצנה מוחשית-סמלית לנדודים הפנימיים, שכן, הנדודים והחיפושים של המאמין מתרחשים במרחבים הנפשיים פנימיים. ראו סבירי, 2008, עמ' 34.

והשחרור הרגשי שלה מלווה בחורבת הכתלים של הבית הפראי, מה שמאפשר לה חזרה אל הבית המתורבת שלה. בסיפור האישה והבית עוברים אנלוגיה הופכית בשלמות ובשבירה. הבית המתורבת נשאר על כנו, והאישה שבורה בלבה, ואילו הבית הפראי נשבר ונהרס, והאישה חוזרת אל שלמותה. ישנה מערכת יחסים כמעט סימביוטית ברמה הסמלית בין הבית והאישה – כאשר אמצעי ההיגוד הוא הפן המתווך בין האישה והבית.

נוסחת הפתיח והסיום של הסיפור העממי היא כמו המבנה של הבית – בית אשר בתפישה הארכיטקטונית הוא ייצוג הגוף. הבית באפגאניסתאן הוא מרחב המזוהה עם הנשי – כאשר הבית המתורבת לא עונה על הצרכים הרגשיים של האישה, אזי האנלוגיה לבית שהוא הסיפור – הוא עונה על הצרכים הרגשיים והמנטאליים של האישה, או כפי שהגדירה זאת שושן "סיפור הוא בית, יש לו גג ויש לו רצפה". שושן עובדת על שני מישורי היגוד. במישור האחד היא ממענת את הסיפור אליו ואף מצהירה: "אני אספר לך סיפור שאת תיפלי על הרצפה מרוב בכי". באמירתה זו היא מזהה את הרכיב הנשי ואת המצוקה הנשית כארכיטיפ בסיפור ואת הדהודו אל החיים עצמם. בד בבד היא מעידה כי היא מספרת את הסיפור לעצמה, כלומר כסובייקט מספר היא משמשת מוענת ונמענת של הטקסט ההיגודי תוך זה שהיא יוצרת שדר ומפענחת אותו בו בעת. המסר ההיגודי מכוון אליו אך פונה בראש ובראשונה אל הדוברת עצמה, וכפי שהיא מעידה: "ככה אני מספרת לעצמי כל הזמן את הסיפור שאני בדאגות".

"בסיפור היו עושים שלום" – מספר הסיפורים כמגשר בין שני גופים מסוכסכים

יכולת ההיגוד של יהודי אפגאניסתאן תרמה לא אחת ליצירת גשר בין שני גופים מסוכסכים: (א) בעל-אישה; (ב) יהודי-מוסלמי; (ג) אדם-קוסמוס. כפי שמציינת שושנה:⁵⁷ "שמה לא היה בית משפט. בית דין לא היה, אז היו מספרים סיפור לעשות שלום בין זה לזה, אז בסיפור היו עושים שלום".

מתוך עבודת השדה שערכתי בקרב יוצאי אפגאניסתאן בישראל עולה ההבחנה המגדרית הברורה ביחס לסיפורים שהמספרים בוחרים לספר. מתוך האשכול של סיפורי הפיוס והגישור בין שני גופים מסוכסכים עולה כי הנשים מספרות סיפורים הנוגעים בתמות היחסים בין הבעל והאישה. סיפורים אלו הן שמעו מפי הסבתא או הדודה, בעוד הסיפורים הנוגעים בתמות קוסמולוגיות ובדתות, מסופרים הן על ידי נשים והן על ידי גברים, כאשר במקור היה זה האב שסיפר את הסיפור. הבחנה זו היא בעלת חשיבות להבנת תפישת הנשיות של הנשים על

57 שושנה נולדת בהראת בשנת 1943 ועלתה לישראל בשנת 1951. המובאה מריאיון שערכתי עמה ב-7 ביולי 2006.

ביטוייהן הפולקלוריים, תפישה המביאה לכדי ביטוי את מערכות היחסים שלהן עם עצמן ועם הסביבה דרך היגוד במערכות אינטגרליות בחייהן: טקסי מעבר, בישול ואכילה ומרחבי פרקסיס נשיים כמו מקווה, בית מרחץ ומטבח. מתוך כך נראה כי הנשים סיפרו סיפורים ששירתו את הקונפליקטים שלהן ברמה האישית והמגדרית, בעוד הגברים סיפרו סיפורים ששירתו לרוב קונפליקטים ברמה החברתית והדתית.

הסיפורים המובאים להלן סופרו על ידי המידענים במהלך הראיונות תוך שימת דגש כי סיפורים אלו היו בעלי תפקיד של פיוס.

“פעם היו בעל ואישה שמאוד מאוד רבו” – בין בעל ואישה

מספרי הסיפורים מינפו את יכולתם ההיגודית במטרה לגשר בין הבעל והאישה. כך מספרת שושן:⁵⁸

פעם היו בעל ואישה שמאוד מאוד רבו, אז אני חושבת דודה היתה שסיפרה, או סבתא... לא זוכרת מי, אבל נתנה משל. ח'אנם ע'ורבאע'ה [khānom ghorbāghe - גברת צפרדע] התחתנה עם אע'א-י מוש [āqā-e mush - מר עכבר]. כל היום היתה מסת ומלאנג [mast-o melang - בסבבה] בתוך הביצה, והבעל שלה העכבר מסתובב סביבה. הוא קורא לה ח'אנם! ח'אנם! ביא באלא דל-י מן ח'ילי ח'ילי... [biyā bālā del-e man khānom! khānom! kheyli kheyli - גברת! גברת! בואי למעלה. הלב שלי מאוד מאוד...] זאתי הגברת עולה אומרת לו: צ'י? [chi? - מה?], אומר לה זה: צ'י? צ'י? מן ח'ילי דוסת דארם [chi? chi? man kheyli dust dāram - מה? מה? אני מאוד אוהב אותך], הלב שלי ככה, ואני קורא לך, וכל היום את בתוך הביצה שלך. שואלת אותו הח'נום [khānom - גברת], חוב. שוהר ג'ון [khob shohar jon - טוב בעל יקר], מה אתה מציע? נמידאנם [nemidānam - לא יודע], אולי נביא בעל חיים חכם ייתן לנו עצה. אומרת לו הח'נום [khānom - גברת]: אתה שוהר ג'ון [shohar jon - בעל יקר] תביא רספונד [respond - חבל], תביא חוט כזה עבה. קצה אחד נקשור ברגל שלי, וקצה שני של חוט נקשור ברגל שלך. בזמן אתה קורא לי, תמשוך בחוט, ואני אקום מהביצה. ככה עשו. אחרי שבוע באה ציפור גדול שטורף, הוא תופס ברגליים שלו את העכבר ועף. עכשיו, מה קורה? גברת צפרדע, שהיתה קשורה בחוט, עולה. כל החיות על האדמה אומרות: ציפור חכמה גם תפסה את זה וגם את זה. גברת צפרדע אמרה לכולם: אני ובעלי טיפשים שקשרנו את הרגליים שלנו. וזה משל יפה מאוד על בעל ואישה.

בסיפורה מרמזת שושן על סוג הקשר המתאים בין הבעל והאישה. קשר שאינו כובל באמצעות חבל (respond), כי אם מאפשר את מרחב מחייתם של הבעל והאישה. השימוש במונח 'חבלי' מרמז על קשר עוברי. קשר בחבל הטבור (respond-e nāf),

המורה על אופי הקשר הסימביוטי בין האם לעובר. קשר סימביוטי זה מן הראוי להתיר ולאפשר קשר מסוג אחר. הקשר הנכון הוא קשר הלב ולא הקשר בין רגל האישה (הצפרדע) לרגל הגבר (העכבר),⁵⁹ שאינו מותיר חופש פעולה כפי שמועלה במשל – מה שהוביל אותם בסופו של עניין לשמש טרף קל לציפור הטרף, או בהשאלה מוביל את הבעל ואת האישה לטרף המצב הסבוך שהם נקלעו אליו. סיפור נוסף המדגים קונפליקט והתרה בין בעל ואישה, הוא הסיפור שמספרת ברוריה:⁶⁰

אין גבר ואישה שלא רבים, אין דבר כזה בעולם. יהודים, מוסלמים, נוצרים, לא משנה מה...אני אספר לך על זוג כזה, כמו שסבתא עיוורת שלי סיפרה לי בשביל שלפחות את תחיי טוב עם בעלך. אישה ובעל רבים רבים רבים. האישה עובדת קשה, מכבסת, מבשלת, מנקה, מטפלת בכבשים, תרנגולות, והבעל כל היום יושב בחצר, לא עושה כלום ומצפצף על העולם. היא מתלוננת, הוא לא עונה, עד שבסוף נשבר לו והוא אומר: תשמעי, נעשה ככה מעכשיו אנחנו שותקים מי שידבר ראשון, עושה את כל העבודות. טוב. מסכימה. היא הולכת לשכנה והוא יושב בחצר. בא ספר לחצר, שואל: רוצה אני אסדר לך שערות? הוא שותק. הספר חושב הוא שותק סימן שהוא מסכים. הוא עובד יפה ומבקש כסף. ההוא לא נותן. מרוב עצבים, צילה ג'ון, הוא מוריד לו את הזקן. הוא מפחד להוציא הנה כי אז הוא יפסיד לאשתו. באה שנייה משאדה [mashāde] אחת שמסדרת את הכלה אצלנו. עיניים שלה חצי עיוורות, היא חושבת שזו אישה מכוערת כי אין לו זקן. היא אומרת: למה את יושבת לבד בלי בעל, מסכנה. רוצה אני אאפר אותך? הוא לא עונה. אז היא קושרת לו מטפחת, שמה פודרה, סומק, סורמה [sorme - פוך] בעיניים. מה יעשה המסכן?! הוא לא מוציא הנה. הזקנה מבקשת שני קראן [qerān - יחידת כסף], הוא לא נותן. במקום גל-אב [golāb - מי ורדים] היא שופכת לו על הצוואר שאש [shāsh - שתן] והולכת משם. אשתו חוזרת מהשכנה ורואה בגינה שלה אישה אחרת, היא צועקת: "הי נבלה, הבעל שלי, הלכתי לשעתיים, והוא הביא עוד אישה". זה הבעל שלה, שדומה לאישה, קופץ ואומר: זנ-י מן [zan-e man - אשתי], את דיברת ראשונה, את תעבדי. היא לא מאמינה, היא לוקחת אותו שכולם יראו את הבושה שלו, ומשאירה אותו בחוק. אחרי כמה זמן שצומח לו כבר הזקן, הוא בא אליה עם בושה ואומר לה סליחה, אני מצטער. אני טיפש הייתי, מעכשיו אני יד ביד אֶתְךָ.

59 ייתכן שזה מרמז על המנהג של דריכת החתן על רגלי הכלה כאות להכנעתה. ראו יהושע-רז, 1992, עמ' 415.

60 אלן צ'ינן בוחן וריאציה של הסיפור מההיבט הפסיכולוגי של יחסי גבר-אישה באמצע החיים. ראו: Chinen, 1993, pp. 123-134.

הבעל בסיפור מאפשר בשתיקתו תהליך של הסוואה והיפוך מיני⁶¹ באמצעותם של שני בעלי מקצוע: הספר והמאפרת. מהיותו גבר מזוקן 'בעל כבוד', השולט לכאורה בבית, הוא עובר בפרק זמן קצר תספורת, גילוח זקן, חבישת מטפחת ופידור הפנים והופך להיות 'אישה מכוערת'. הספר כבעל תפקיד בסיפור⁶² – מספר את שְׁעַר ראשו של הגבר, ומשלא מקבל שכר, הוא מעניש אותו ומגלח את זקנו. הִזְקָן בחברה האפגאנית הוא סממן גופני לכבוד. בכינוי 'זְקָן לבן' (rish sefid) מכונה גבר קשיש ומכובד בקהילה המסורתית באפגאניסטאן.⁶³ המאפרת כבעלת תפקיד בסיפור⁶⁴ – מפדרת את פניו של האיש, מורחת פוך בעיניו וקושרת מטפחת לראשו, ומשלא מקבלת את שכרה, היא מענישה אותו ומזליפה מי שתן על צווארו במקום מי ורדים.

הספר, המייצג את הזכריות ואת הכבוד של הגבר, מבייש אותו בכך שהוא מגלח את זקנו של הגבר. יתר על כן, גבר מגולח בחברה האפגאנית המסורתית נתפס כחסר און גברי (bi mard) או כבעל נטיות הומוסקסואליות (kuni). המאפרת, המייצגת את מיניותה ואת יופייה של האישה, מביישת אותו בכך שהיא מזליפה עליו מי שתן במקום מי ורדים. מי הורדים משמשים להתזה בריטואלים שונים, שבהם מברכים ומקדשים את העומד במרכז הריטואל, כמו בטקסי כלולות.⁶⁵ מי השתן כהפרשה של טומאה מזהמים את הנוגע בהם. הזלפת מי השתן היא אות של קלון וזוהמה.

הספר והמאפרת חוברים יחד במהלך הסיפורי ומשמשים שלא במתכוון סגוריה על האישה עצמה, בכך שפעולת הגומלין שלהם עוזרת לאישה לינצח את הבעל. טרנספורמציה מגדרית זו שבה הגבר הופך לאישה, מהווה תהליך המסמן את בושתו של הגבר הזכר בחברה המסורתית באפגאניסטאן. רק כשזקנו של הגבר, סממן הכבוד, שוב צומח, הוא חוזר עם בקשת סליחה ומוכנות ליטול על עצמו את העזרה במשק הבית. כפי הנאמר בחתימת דבריו: "מעכשיו אני יד ביד אתך".⁶⁶ הבעל בתחילת הסיפור היה נתון תחת המשוואה: גבר=כבוד=אי נטילת אחריות על משק הבית. תפישה זו באשר לתפקידה של האישה בקיום המשק הביתי

61 הסוואה מינית, טרנספורמציות והיפוכים מגדריים מוכרים בסיפורי העם באפגאניסטאן. ראו למשל הסיפור 'סיפורו של עאדל חאן (@del Khān) "בעל הצדק"'. Mills, 1989, pp. 199-201.

62 על דמותו של הספר במסורות האוראליות ובקרב החברה המוסלמית באפגאניסטאן ראו Mills, 1985, p. 200.

63 Mills, 1991, p. 213.

64 בסיפור ברוריה מכנה את המאפרת משאדה. על תפקידה של המשאדה בהתקנת הכלה היהודייה באפגאניסטאן ראו ברעם בן-יוסף, 1997, עמ' 61-63.

65 הביטוי 'מי ורדים בפניך' gol-e āb be surato' נאמר כאות לברכה אינטימית בין מברך למבורך, גבר ואישה גם יחד. על כך ראו: Mills, 1991, p. 309.

66 הביטוי 'יד ביד' חוזר במגוון פתגמים בקרב יהודי אפגאניסטאן, כמו הפתגם: in dess-am - שפירושו: היד הזאת לא תזדקק בידי האחרת.

מובקעת בסוף הסיפור: גבר=כבוד=שותף למטלות הבית. הבקעת הסטריאוטיפ בסיפור מבקשת להיות משועתקת אל חיי היום-יום. מן המידע שהמרוויינים מוסרים, נראה שאכן היתה קיימת דיכוטומיה בדבר התפקידים הנשיים והתפקידים הגבריים בכלכלת הבית. נשים פעלו בבית על כל הכרוך בכך, וגברים פעלו בחוץ, בעיקר בענייני מסחר ולימוד תורה. האישה דאגה לצרכים של בני ביתה, בעוד הגבר פרנס אותם. לא היה מקובל כי האישה הצעירה תצא לפרנס את בני ביתה כמו גם שהגבר יעסוק במטלות הבית. דיכוטומיה זו אינה תקפה לגבי הנשים בשלב הבת פריון, שכן, ידוע היה כי נשים מבוגרות התעסקו במסחר או בכל מלאכה אחרת לשם פרנסת בני ביתן.

סיפור זה, שברוריה מספרת, ממוען לפי הגדרתה לכל הזוגות באשר הם, יהודים, מוסלמים או נוצרים. קונפליקטים בין הגבר והאישה אינם מזוהים עם מרחב או עם תרבות מסוימת אלא הם משותפים וקשורים ל"עצם טבעו של האדם".

"אבא שלי היה מפיס את הגויים בלשון שלו" – בין יהודי ומוסלמי

גישור זה נועד לפישור בעימותים גלויים וסמויים על רקע דתי בין היהודים למוסלמים השיעים במרחב זה,⁶⁷ כפי שמספרת שושנה על הגישור הבין-תרבותי והבין-דתי שאביה 'מספר הסיפורים' נסך בסיפוריו ובאירוע ההיגודי עצמו:⁶⁸

אבא שלי היה מפיס את הגויים בלשון שלו. למשל הסיפור הזה הוא סיפר: היה נביא שהיה לו זקן לבן ארוך, גלימה לבנה ומנדיל [mandil - טורבאן] ארוך ארוך ארוך שיכול היה להקיף שלוש פעמים את ירושלים ועוד היה נשאר ארוך- מי הנביא נראה אם אתם יודעים? אז הגויים היו אומרים מוחמד, והוא היה אומר בארכאללא [bārekāllā - יבורך האל], ובלב שלו היה אומר את אחד הנביאים שלנו. ככה הם הגויים היו מבסוטים, ואבא שלי היה מבסוט שהצליח לסובב אותם.

מתוך כך נראה כי סיפורים אלו ואחרים⁶⁹ היוו את אמצעי הגישור של 'מספר הסיפורים' היהודי באפגאניסטאן. בני הקבוצה היהודית האפגאנית מספרים על מיומנותו של 'מספר הסיפורים' לערוך מניפולציות על השומעים או כאמרתה של שושנה ח': "לסובב סיפורים איך שהמוסלמים רצו לשמוע", או מה

67 הקבוצה היהודית באפגאניסטאן היתה נתונה תחת שלטון מוסלמי וקינן בה החשש מפני הרג וביזה על רגע דתי (chile). בד בבד התייחסה הקבוצה במיאוס לכל מעשה של התקרבות אל הדת ואל התרבות המוסלמית. יחס זה בא לידי ביטוי בפתגם: musāyī musalmun: אל הדת והאחינוך המוסלמי. יהודי [ש]התאסלם – אכל חרא והתחרט. shod-gho khord pashimun, שפירושו: יהודי [ש]התאסלם – אכל חרא והתחרט.

68 עימותים חבויים וגלויים בין היהודי למוסלמי מוכרים גם בקרב מספרי סיפורים מוסלמים בהראת. ראו למשל הסיפור על אודות איש הדת היהודי והאחינוך המוסלמי: איש הדת היהודי והאחינוך המוסלמי. Mills, 1991, pp. 255-274.

69 סיפורים נוספים בהקשר דיסקורסיבי בין היהודי למוסלמי או בין יהודי לנצני כת השיעה באסלאם הנורמטיבי ראו ב: בצלאל, תשס"ט, עמ' 24; קורט, 1983, עמ' 178-180.

שהפולקלוריסטים מכנים עריכת אויקוטיפיזציה⁷⁰ לסיפורי עם מוכרים מהקשרים תרבותיים מסוימים להקשרים תרבותיים אחרים במטרה ליצור הביטוס של שיח משותף השומר על גבולות הזהות התרבותית והדתית של האחר השולט. אביה של שושנה, כיהודי השייך למיעוט דתי במרחב מוסלמי שולט, השתמש ביכולתו הפרפורמטיבית וההיגודית כדי לשמור על יחסי הכוחות אשר התקיימו במרחב החיים באפגאניסתאן: שולט מוסלמי – נשלט יהודי, גם בתכנים ההיגודיים אשר נסבו סביב דמויות מוכרות מהתרבות המוסלמית, דמויות הזוכות להאדרה דרך פעולת האויקוטיפיזציה שמספר הסיפורים עורך בזמן האירוע ההיגודי. אויקוטיפיזציה, הנוצרת במהלך הביצוע ההיגודי, ייתכן שמהווה את ה'מטה-צופן'⁷¹ ההרמנויטי, המניע את האדם (המספר) במטרה לברור מתוך ילקוט הסיפורים האפשריים להיגוד את הסיפור המסוים המתאים ביותר לשיח התרבותי; כלומר ביצוע היגודי שהמספר יכול ליצוק בו את התכנים שיכולים לשרת במלואם את הסיג והשיח התרבותי הלוקאלי, העומד ביסודו על פרדיגמות קונפליקטואליות – ובכך לפרש את חוויות חייו.⁷²

בפתיח הסיפור שושנה אומרת: "אבא שלי היה מפיס את הגויים בלשון שלוי" – הלשון במובן של יכולת ההיגוד של האב 'מספר הסיפורים' וכן של המניפולציות והגישורים שהאב נוקט. ה'לשון' (zebān) של האב היא מעין 'כופר נפשי' בעבורו – אין הוא מפיס את המוסלמים, שבקרבים הוא חי, בכסף כי אם בסיפורים. פתגם מוכר במרחב היהודי והמוסלמי באפגאניסתאן בהקשר זה הוא, zebān-e sorkh sar-e sabz be-bād mide – שפירושו: לשון אדומה מטילה את הראש הירוק (כלומר, הלא בוגר, הלא בשל) לרוח. פתגם שמשמעו: 'החיים והמוות ביד הלשון'.⁷³ הסיפור על תכניו מהווה אמצעי לגישור ממשי בין היהודי 'מספר הסיפורים' לבין המוסלמים המהווים את קהל היעד שלו ואשר בקרבים הוא חי וסוחר למחיתו.

70 האויקוטיפ הוא מונח שקרל וילהם פון סידוב הוגה ומבאר. הוא עורך השוואה בין התאמתה של האמנות העממית בכלל והספרות העממית בפרט להסתגלותם של הצמחים הנוודים לבתי גידול שונים. פון סידוב מראה כי למסורות השונות יש מרכיבים משותפים אף שבכל מרחב תרבותי הופיעו מוטיבים שונים. לדידי מונח זה הוא פעולה שמספר הסיפורים, המשתייך לקבוצה אתנית ודתית, נוקט בתוך מרחב שולט בעל מאפיינים אתניים ודתיים שונים במטרה לגשר בין הפערים ולחיות בשלום במרחב המשותף. על האויקוטיפ ראו: Von Sydow, 1948, pp. 44-59. על אויקוטיפ ואויקוטיפיקאציה כאחת מארבע צורות של הסתגלות למסורת ראו: הונקו, תשמ"ב, עמ' 150-156.

71 רוטנברג, 1994, עמ' 15.

72 על סיפורת עממית וזהות תרבותית בקרב יהודי ספרד, ראו: אלכסנדר-פריזר, 1999, עמ' 45-147.

73 ראו פרשנותה של מרגרט מילס לפתגם זה בחברה המוסלמית באפגאניסתאן: Mills, 1991, pp. 282-283.

”בכל זאת הבן אדם לא מרוצה מחייו” – בין האדם ועולמו

מערכת היחסים בין האדם לבין עולמו בחברה האפגאנית באה לידי ביטוי בסוגות השונות של הסיפור העממי. באמצעות תמציות היגודיות החברה מגדירה את מערכת האמונות של בני הקבוצה ואת תפישותיה הקוסמולוגיות. קוהרנטיות זו באה לשרת את גבולותיה ואת זהותה של הקבוצה במרחב שהיא נתונה בו, תוך שימת דגש על משמעות חייו של היחיד בקבוצה שאליה הוא משתייך. כך מדגים זאת עקיבא:

אבא שלי היה מספר על איש צעיר שהיה לו כל טוב בחייו, אישה טובה, ילדים בריאים, בית, אוכל. בכל זאת הבן אדם לא מרוצה מחייו, כל הזמן הוא היה במחשבות שליליות. הוא הולך לקורא בגורלות וזה אומר לו, תשמע, אני לא יכול לעזור לך אבל אומרים שבהרים יש זקנה חכמה, היא יכולה לרפא אנשים לא מרוצים מהחיים כמוך. ובכן, האיש הצעיר הולך הולך אחרי שעות הליכה רבות הוא מגיע, הוא דופק בשער ואין עונה. הוא קורא: פירכה [pireke – זקנה] תפתחי לי את השער, והיא לא עונה. הוא מטפס על עץ ומציץ לתוך הגן שלה ומה הוא רואה? האישה הזקנה קוטפת משמשים ושזיפים ופרות טעימים, אוכלת ושרה וצוחקת, הוא קורא לה והיא צוחקת. האיש יורד מהעץ מכה באגרופים בשער, מקלל, בועט, והיא לא פותחת. הוא חוזר לקורא בגורלות וגם אותו הוא מקלל ששלח אותו לאישה הזקנה הזאת. ה... הוא אומר, תשמע בני, כמו שהאישה שלא פתחה לך את השער גם שקיללת ובעטת בשער, ככה שמחשבות שליליות יבואו, אל תיתן להם להיכנס, ולך ותחיה את חיך בשלום.

הסיפור שעקיבא מספר, מובא כמשל על הכרת האשכולות החשובים בחייו של האדם: אישה טובה, ילדים בריאים, בית, אוכל – “כל טוב”, תוך ידיעת כוחות הגריעה בחייו של האדם, שאותם מכנה עקיבא: “מחשבות שליליות”. האישה הקשישה בסיפור משמשת מראה לחייו של האיש הצעיר, ובעצם התנהגותה היא משרתת את עצתו של ה'קורא בגורלות': “כמו שהאישה שלא פתחה לך את השער גם כשקיללת ובעטת בשער, ככה שמחשבות שליליות יבואו, אל תיתן להם להיכנס”. לשאלתי את המרואיינות, מהם הדברים החשובים ביותר בחיים שלהן, הן השיבו: בעל טוב, ילדים מחונכים, פרנסה טובה, בריאות. לשאלתי הנוספת, מה יכול למנוע מהן את הדברים החשובים בחיים, הן השיבו: מזל, עין הרע, גורל, הכול בידי שמים. מתוך כך עולה כי החברה מייחסת משמעות גורפת לכוחות שונים הפועלים על הסדר הקוסמולוגי, כוחות שעקיבא מכנה “מחשבות שליליות”.

מן הסיפורים המובאים לעיל, כמו גם הסיפורים שעלו בעבודת השדה עם נשים וגברים ילידי אפגאניסטאן שחיים כיום בישראל, עולה כי הגברים וגם הנשים סיפרו סיפורים.⁷⁴ הנשים העלו בסיפוריהן תכנים הנוגעים במערכות היחסים

74 אמנות ההיגוד רווחת גם בקרב קבוצות נוספות בישראל. על אמנות ההיגוד וההצגה של המספר העממי ראו: אלכסנדר-פריזר, 1999, עמ' 387-470.

שבין האישה ובין אנשי מפתח בחייה, ובעיקר מערכת היחסים בינה לבין בעלה. המסרים הגלויים והחבויים בסיפור הם בעיקר מסרים מעולמן הרגשי של הנשים, כמיהתן למשענת רגשית, למירוץ הנפש, לחשיפת חולשתן, להעצמת מקומן במשפחה ובחברה. בד בבד ביקשו הנשים באמצעות הסיפורים להביע את 'קולן', עתים באופן גלוי עתים באופן חתרני תחת סמכותם של הבעלים והחמיות בחברה הנתונה.

הסיפורים בכללותם היוו כר רגשי ומנטאלי להבניית תפישת העולם של הילדים ושל המבוגרים כאחד. בני הקבוצה מציינים כי שמיעת סיפורי העם היתה חוויה מזככת בעתות של משבר, רעב וחולי.⁷⁵

סיכום

המורשת ההיגודית של נשים יהודיות מאפגאניסתאן הוטבעה בכל אשכולות החיים שלהן. סיפורי עם על מניפת הסוגות היוו את ההון התרבותי של האישה והגדירו היררכיות של תבונה וניסיון חיים. נשים בשלב הבתור פרונו היו אמונות על העברת צפנים באמצעות פתגמים וסיפורים, כמו גם על אכיפת הפענוחים התרבותיים באשר לאופנים השונים של קיום נורמות חברתיות מוסכמות.

אישה האמונה על המסורות האוראליות נתפשה כסר-גזשת, כבעלת ניסיון וחכמת חיים, כמו גם בעלת יכולת פרפורמטיבית, היכולה להעביר מסרים וצפנים לנשים הצעירות במשפחה, ובהן בעיקר נשים שטרם נישאו. הצפנים ופענוחם היוו את הקודים התרבותיים והחברתיים של התנהגות האישה הטובה בחברה האפגאנית. לרוב עודדו והיללו תכונות כמו צניעות, ביישנות וחריצות – תכונות, אשר היוו גורם מכריע בעת המשא ומתן בדבר השידוך, שכן היה בהן כדי להדר את האישה, את בית אביה ואת בית בעלה שאליו תשתייך לאחר נישואיה. במאמר הובאו סיפורים שונים אשר עלו בראיונות עם יוצאי אפגאניסתאן בישראל, המדגימים את הקשר הישיר בין מגדרו של מספר הסיפורים לבחירת סוגת הסיפור ואופיו, כאשר 'מספרת הסיפורים' נוגעת בתמות של מערכות יחסים, בעיקר בין האישה והבעל - סיפורים המורים על דרכי גישור ופתרון קונפליקטים. ילקוט הסיפורים והפתגמים של האישה היהודייה באפגאניסתאן היוו את 'תיק הרפואה' שלה. באמצעותם היא חינכה ולימדה, פענחה ושיעתיקה תפישות קוסמולוגיות,

75 בן-ציון יהושע-רז מספר על אביו, מולא רפאל יהושע-רז, יליד הראת, שנודע כמספר סיפורים בשכונת הבוכרים בירושלים. בביוגרפיה הקצרה על אודות אביו כותב יהושע-רז: "חנה, האלמנה הצעירה, היתה נוטלת את תינוקה רפאל בעריסת בד הצמודה לגווה ויוצאת לנחל הסמוך ומכבסת את בגדי בני הבית ובגדי עשירי העיר ומחזירה אותם נקיים לעת ערב. האם, שבקשה לבדר את הילד שהסתובב סביבה, היתה מספרת לו סיפורי עם". יהושע-רז, תשמ"ו, עמ' 164. גם זבולון קורט כותב בספרו: סיפור זה הוא הראשון או אחד הראשונים ששמעתי בקטנותי. היו מספרים לי אותו לרוב כשרצו להשיכח ממני את הרעב המציק לי. זאת הסיבה שרובם של הסיפורים נכרתו עמוק בזיכרוני, הם היו המזון שהאכילו אותי בשנות ילדותי". ראו קורט, 1974, עמ' 191.

מגדריות ותרבותיות מדור לדור, כמאמר הפתגם: 'אישה היא כמו מגילה בעבור הבת [הצעירה] האישה הקשישה מורישה את הידע העממי שלה לאישה הצעירה ובכך היא מחזקת את לבת המבנה החברתי, התרבותי והדתי של הקבוצה אליה היא משתייכת על ציר המרחב – מאפגאניסתאן לארץ ישראל.

קיצורים ביבליוגרפיים

אלכסנדר, מעשה

תמר אלכסנדר פריזר, "מעשה אהוב וחצי" - הסיפור העממי של יהודי ספרד, הוצאת "מאגנס", ירושלים ובאר-שבע 1999.

אלכסנדר, מילים

תמר אלכסנדר פריזר, "מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי יהודי", הוצאת מכון בן צבי והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים תשס"ד.

אלכסנדר וחזן

תמר אלכסנדר פריזר וגלית חזן-רוקס, "יסודות של מקום בפתגמים של יהודי תורכיה: העולם והבית", פעמים 41, רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח, הוצאת מכון בן צבי, ירושלים, תש"ן, עמ' 112-133.

באומן

R. Bauman, Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative, Cambridge University Press, New York 1986.

באטלר

ג'ודית באטלר, "קוויר באופן ביקורתי", (תרגום: דפנה רוז), הוצאת "רסלינג", תל אביב 2001.

ברודייה

פייר בורדייה, "הבית הקבילי או העולם המהופך", בתוך: ר' קלוש, ט' חתוקה (עורכות), תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף. הוצאת "רסלינג", תל אביב 2005, עמ' 267-285.

בן עמוס

דן בן עמוס, "הגדרת הפולקלור בהקשר של תרבות", הספרות, ד' 3, 1973, עמ' 416-427.

בצלאל

אהרון בצלאל, "להניח ברכה: זיכרונות של ילד יהודי מהראת באפגאניסתאן", הוצאת מכון בן צבי, ירושלים, תשס"ט.

בצלאל

יחזק בצלאל, "יהודי אפגאניסתאן וחיטובה בין עדות פרס ובוכארה", פעמים 79, הוצאות מכון בן צבי, ירושלים, תשנ"ט עמ' 15-40.

ברעם

נעם ברעם בן-יוסף, "באוי כלה: מנהגי אירוסין וחתונה של יהודי אפגאניסתאן", הוצאת מוזיאון ישראל, ירושלים 1997.

ג'ונס

E. Jones, Salt and the alchemical soul: three essays in Folklore, London 1951.

גרימה

B. Grima, "The Role of Suffering in Women's Performance of Paxto", in: A. Appadurai, F. J. Korom, M. A. Mills [eds], Gender, Genre and Power in South Asian Expressive Traditions University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1991, pp. 78–101.

דג ווסוני

L. Dégh, A. Vázsonyi, "The Memorates and the Proto-Memorates", Journal of American Folklore, Vol. 87, University of Texas Press, Austin 1974, pp. 225 – 238.

דה קוסטייחו

קלרמונט דה קוסטייחו, "אישה": הפסיכולוגיה הנשית", הוצאת מודן, תל אביב, 2002.

הונקו, 1964

L. Honko, "Memorates and the Study of Folk Beliefs", Journal of Folklore Institute, 1964, pp. 5–19.

הונקו, תשמ"ב

לארי הונקו "ארבע צורות של הסתגלות למסורת", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג', הוצאת "מאגנס", האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ב עמ' 139-156.

ולר

שלומית ולר, "נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד", ספריית הלל בן חיים, הוצאת "הקיבוץ המאוחד", תל אביב 2000.

זילברשטיין

דבורה זילברשטיין, "הפתגם בשיח: דיון בפונקציה הפרגמטית", בלשנות עברית, תש"ן, עמ' 181-195.

זן-בר צור, בין תרבות

צילה זן-בר צור, "בין תרבות לתפישה מגדרית: מטפורות זכריות בעולמן של מספרות סיפורים, יהודיות מאפגאניסתאן", בתוך: ת' אלכסנדר (עורכת), איגוד-מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך ג', הוצאת האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשס"ח, עמ' 271-280.

זן-בר צור, תפישת

צילה זן-בר צור, "תפישת הנשיות וביטוייה הפולקלוריים אצל נשים יהודיות יוצאות אפגאניסטאן בישראל", חיבורים לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2012.

זן-בר צור, 2013

T. Zan-Bar Tsur, "Jews of Afghanistan", in: Haya Bar-Itzhak [ed.], Encyclopedia of Jewish Folklore and Tradition, New York 2013, pp. 9-11.

חזן-רוקס, חקר

גלית חזן-רוקס, "חקר תהליך התמורה בסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג', הוצאת "מאגנס" האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 129-137.

חזן-רוקס, לראות

גלית חזן-רוקס, "לראות את הקולות: עיון בהיגוד הסיפור העממי מבחינה תפקודית סמיוטית ופרשנית", בתוך ת' אלכסנדר (עורכת), "עד עצם היום הזה", הוצאת "תג", רמת גן 1993, עמ' 127-139.

חזן-רוקס, רקמת

גלית חזן-רוקס, "רקמת חיים" - היצירה העממית בספרות חז"ל, הוצאת "עם עובד", תל אביב 1996.

חזן-רוקס, על חקר

גלית חזן-רוקס, "על חקר התרבות העממית: הקדמה" תיאוריה וביקורת, 10, הוצאת מכון ון ליר, ירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997, עמ' 5-13.

חתוקה וקלוש

טלי חתוקה ורחל קלוש, "גוף", בתוך: ר' קלוש, ט חתוקה (עורכת), "תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף" הוצאת "רסלינג" תל אביב 2005.

יאנאטה

A. Janata, Schmuck in Afghanistan, Graz 1981.

יהושע-רז, החינוך

בן-ציון יהושע-רז, "החינוך היהודי באפגאניסטאן" פעמים 9, הוצאת מכון בן צבי, ירושלים 1981, עמ' 59-77.

יהושע-רז, תפוח

בן-ציון יהושע-רז, "תפוח מעץ הדעת", הוצאת צור אות, ירושלים תשמ"ו.

יהושע-רז, מנדחי

בן-ציון יהושע-רז, "מנדחי ישראל באפגאניסטאן לאנוסי משהד באיראן" הוצאת "מוסד ביאליק", ירושלים 1992.

יהושע-רז, מאחורי

בן-ציון יהושע-רז, "מאחורי מסך המשי: עמים ויהודים במרחב האיראני, פרס-איראן, אפגאניסתאן, בוכארה", הוצאת: כרמל, ירושלים 2013.

יסיף

עלי יסיף, "סיפורי עם העברי: תולדותינו, סוגיו ומשמעותו" הוצאה: מוסד ביאליק, ירושלים והוצאת הספרים באוניברסיטת בן גוריון, ירושלים תשנ"ט.

לורדו

S. D. Lourdu, "Proverbs", in: M. A. Mills, P. J. Claus, S. Diamono [eds.], *South Asian Folklore: An Encyclopedia*, Routledge, New York 2003, pp.490-492.

מור

אברהם (איב) מור, "מחורסאן ואפגאניסתאן לפאתי ניו יורק", הוצאה עצמית, 2011.

מילס, 1985

"Tradition of a Conservative Muslim Community in Afghanistan", in: R. A. Jordan and S. J. Kalcik [eds.], *Women's Folklore, Women's Culture*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985, pp. 187-213.

מילס, 1990

Oral Narrative in Afghanistan: The Individual in Tradition, Garland Publishing, New York 1990.

מילס, 1991

1991 Rhetorics and Politics in Afghan Traditional Storytelling, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1991.

מישאל

ישראל מישאל, "בין אפגאניסתאן לארץ ישראל" הוצאת המרכז לשילוב מורשת יהודי המזרח במשרד החינוך והתרבות, ירושלים תשמ"א.

ניר

רפאל ניר, "הפתגם כטקסט זעיר" בתוך: א' רודריג-שורצולד וי' שלזינגר (עורכים), ספר הדסה קנטור, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ו, עמ' 135-142.

נצר

אמנון נצר "ברכות, קללות ושבועות אצל יהודי אצפהאן", מקום וימים, ירושלים 1991, עמ' 179-198.

סבירי

שרה סבירי, הסופים: אנתולוגיה. הוצאת מפה ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2008.

סטאר סרד

סוזן סטאר סרד, "רוחניות נשים בקונטקסט יהודי" בתוך: י. עצמון (עורכת),
אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, הוצאה: מרכז זלמן שזר לתולדות
ישראל, תשנ"ה.

סלומון וחזן

הגר סלומון וגלית חזן-רוקם "רוקמות את עצמן: רקמה ונסיות בקבוצה
ירושלמית", תיאוריה וביקורת, 10 הוצאת מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ
המאוחד, תל אביב 1997 עמ' 55-68.

פון סידוב

C. W. Von Sydow, "Geography and Folk – Tale Oicotypes" in: Selected
Papers on Folklore, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1948, pp. 44–59.

צ'ינן

A. B. Chinen, "Fairy Tales and the Psychology of Men and Women at Mid-Life",
in: C. H. Simpkinson, A. Simpkinson, [eds.], Sacred Stories: A Celebration of
the Power of Story to Transform and Heal, Herper Collins Publishers, San
Francisco 1993, pp. 123–134.

קורט, בת המלך

זבולון קורט, "בת המלך שהפכה לזר פרחים: "מבחר סיפורי עם של יהודי הראת,
אפגאניסטאן" הוצאה: יהודית, תל אביב 1974.

קורט, סיפורי

זבולון קורט, "סיפורי עם מפי יהודי אפגאניסטאן", הוצאת "דביר", תל אביב
1983.

קשאני, אפגאניסטאן

ראובן קשאני, "יהודי אפגאניסטאן", הוצאת המחבר, ירושלים תשל"ה.

קשאני, יהודי פרס

ראובן קשאני, "יהודי פרס, בוכארה ואפגאניסטאן", הוצאת המכון לחקר יהדות
אפגאניסטאן, ירושלים 2001.

רוטנברג

מרדכי רוטנברג, "שבעים פנים לחיים": רה ביוגרפיה מדרשית כפסיכותרפיה
אישית, הוצאה: מוסד ביאליק, ירושלים 1994.

שטאל

S. D. Stahl, Literary Folkloristic and the Personal Narrative, Indiana University
Press, Bloomington 1989.

שקד

שאול שקד, "ידיעות חדשות על יהודי אפגאניסטאן בימי הביניים", פעמים 79,
הוצאת מכון בן צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 5-14.