

הנכבה לפי מחמוד אלרימאוי

יהודה שנהב

את ההצעה לתרגם את "הכיסופים אל האדמה הטובה" של מחמוד אלרימאוי העלה מחמוד כיאל בקבוצת המחקר שעסקה בתרגום ספרות פלסטינית, ואני מודה לו על כך. הסיפור הוא טקסט השייך באופן מובהק למה שאפשר לכנות "ספרות נכבה", שבשנים האחרונות הולכת ומתפרסמת יותר ויותר בעברית, אם כי עדיין לא במידה מספקת. באמצעות הסיפור אנו נחשפים למבנה הטראומטי של העקירה ב-1948, של העקירה ב-1967 ושל מצב הפליטות המתמשך. עם זאת, ברור שאין זה הנרטיב הלאומי הפלסטיני הקלאסי של "מחורבן לגאולה" (נרטיב המקביל לשיח הציוני). אצל אלרימאוי אי-אפשר למצוא גאולה בסוף הדרך ולא רעיון משיחי. במקום זאת הוא מתאר את הפליטות כ"מסע מתיש שאינו מסתיים, מצב של נסיעה ללא קץ". כדאי לשים לב שהמשפט הזה מנסח את המיקום של הפליטות במונחים של זמן; המרחב מנוסח כנקודה בזמן בכל רגע נתון, ולא כבעל איכויות עצמאיות משלו. באמצעות תחבולות טקסטואליות מגוונות אלרימאוי מייצר תמונות קלידוסקופ של זמן ומרחב ותובע מאתנו, הקוראים, למיין ולארגן אותם מחדש מתוך ניסוח יחסנו להיסטוריה, לפוליטיקה ולאסתטיקה הספרותית. בעמודים הבאים אני מבקש לתת את הדעת על יחסי הגומלין בין זמן למרחב אצל אלרימאוי ועל יחסם לאופן שבו יהודים ישראלים מבינים את הטראומה של הנכבה.

הסיפור של אלרימאוי מתאר ערב אחד בחייו של אבו אלעבד במחנה הפליטים צויל'ה, לאחר שנעקר בשנת 1967 ממחנה הפליטים אלג'ויע'מה ולפני כן, בשנת 1948, מבית דג'ן. בסיפור, אבו אלעבד מבקש לישון כל הזמן. מתוך כך עולה מיד האפשרות לראות בסיפור אלגוריה על הנכבה ועל הטראומה שלה, שכן בניגוד לדור הצעיר, דור הנכבה נתפס בתרבות הפלסטינית כישנוני, כפסיבי וכמובס. האלגוריה נכנית באמצעות הגוף והשינה הכרונית של אבו אלעבד. הנה כמה דוגמאות בולטות מתוך הסיפור:

הוא חש בתנומה שהתגנבה אל עיניו מבלי שיוכל להתנגד לה.

קמעא קמעא גבר הנמנום אשר עצם את ריסיו וכיבה את תודעתו.

הוא שב והשתטח על השמיכה כמי שבורח מן הלא-נודע שאורב לפתחו.

הוא היה נחוש ליפול לתרדמה ארוכה, אפילו אם זו תוביל אותו אל תנומתו האחרונה.

* מאמר זה מוקדש לחברי האהוב סלמאן נאטור שנפטר בטרם עת בפברואר 2016. סלמאן היה מורה דרך, סופר ומתרגם שלימד אותנו להבחין בין תרגום מודיעיני לתרגום ספרותי.

מוחו היה יגע ומבולבל מעוצמת המחשבה וההיזכרות. הוא נקלע לסערת נפש שממנה לא יכול היה לשוב ולחשוב על דבר כלשהו, כפי שלא צף במוחו שום זיכרון. הוא שש לקראת הרגע הזה שעל פי רוב שימש עבורו כהקדמה לפני הצלילה אל סבך השינה והשכחה.

בדוגמאות אלו אבו אלעבד הוא קורבן של נסיבות היסטוריות טרגיות ולא סובייקט אוטונומי המארגן את חייו ושולט בהם. פעולותיו במרחב בסיסיות בלבד: הוא מתיר את שרוכי נעליו, מטה את הכד אל פיו כדי לגמוע את הטיפות האחרונות שעוד נותרו בו, מחפש את המנורה, נתקל במכל הדלק ונופל על האדמה היבשה. כל אלה מתארים חיים ללא הווה, ללא היסטוריה וללא ביוגרפיה, מסכת חיים שמתארגנת בריק של זמן ובריק של מרחב. הריק הזה מתבטא בטמפורליות ללא כיוון, נסיעה שלעולם אינה ליניארית ושאינה יעד סופי.

כיצד אפשר אפוא לנסח את היחסים בין הזמן והמרחב בטקסט שלפנינו? הפילוסופיה של המדע הציעה מודלים שונים לתיאור היחסים בין זמן ומרחב. חלקם מאיינים את הזמן לטובת המרחב, אחרים מאיינים את המרחב לטובת הזמן. לדוגמה, תורת האבולוציה, שנולדה מן הביולוגיה, מתארת את הדיאכרוני והסינכרוני באופוזיציה רדיקלית זה לזה. במסגרתה המרחב מאוין על ידי הזמן והוא מהווה נקודה בתנועה של הזמן. המרחב המוכפף לזמן מתואר כתנועה שמואטת עד אין-סוף, כלומר עד לנקודת העצירה. מודל זה אומץ בחלק מן הלימודים ההומניים, בלימודי התרבות ובמדעי החברה. למשל, המרחב המאוין המתואר בפילוסופיה של האבולוציה אפשר לאנתרופולוגים של האימפריה האירופית להגדיר את המפגש בין האימפריאליסט ובין היליד הנכבש כמפגש דיאכרוני בזמן ולא במרחב. במפגש מעין זה היליד נתפס כשאר מוקדם של האדם המודרני לפני שעבר אבולוציה חברתית-תרבותית. בתיאור כזה אין מקום ליחסי הכוח או לכיבוש המרחב, משום שהם מנוסחים ו"מנומלים" כתנועה בזמן. המסורת הסטרוקטורליסטית, לעומת זאת, עושה פעולה הפוכה: היא מאיינת את הזמן באמצעות מרחבו. בפילוסופיה הסטרוקטורליסטית היחסים החברתיים מנוסחים באופן סינכרוני ומתוך כך הם מטשטשים את תפקידה של ההיסטוריה. המשותף לשני המודלים המוקצנים הללו – של האבולוציה מצד אחד ושל הסטרוקטורליזם מצד שני – הוא טשטושם של יחסי כוח מורכבים.

"הכיסופים אל האדמה הטובה" חושף יחסים מורכבים אלו באופן מבריק. הוא מלמד כי הנכבה היא טראומה מתמשכת ולא נקודה בדידה בזמן או במרחב. המצב המתמשך של האסון מחייב תפיסת זמן הטרוכרונית, כזו שלפיה ההווה מוכל בעבר והעבר מוכל בהווה. מצב האסון מחייב גם תפיסת מרחב הטרופית שלפיה הנכבה היא רצף של מאורעות מרובי מרחבים. הריבוי הזה הוא מה שבכטין כינה כרונוטופ. כרונוטופ הוא במקורו מושג פיזיקלי מתורת היחסות, שמגדיר את הזמן כממד הרביעי של המרחב. בכטין אימץ את המושג כדי לנתח באמצעותו לולאות של זמן

ומרחב בספרות. וכך הוא כותב:

בכרונוטופ הספרותי-אמנותי מתמזגים תווי ההיכר של המרחב והזמן בתוך שלמות קונקרטית שנתמלאה משמעות. הזמן כאן מתעבה, נעשה סמיך ונראה בעין, מוצג באמצעים אמנותיים; והמרחב מועצם וחובר לתנועת הזמן, העלילה, ההיסטוריה. תווי ההיכר של הזמן באים לידי ביטוי במרחב; המרחב נטען משמעות מכוחו של הזמן ונמדד על ידי הזמן.¹

נשמע מורכב או מופשט מדי? הנה דוגמה. כאשר ביקשתי מיריד, במאי קולנוע, שיציע מקום למפגש בינינו, אמר: "ניפגש ברצח רבין". הוא כמוכן התכוון לאנדרטת הזיכרון הניצבת במקום הרצח. בניסוח הזה הזמן מקבל ממדים מרחביים כמו אורך, רוחב או עומק. הוא מקבל אחריות אבסולוטית על המקום והופך לנקודת ציון במרחב. במונחיו של בכטין, "המרחב נטען במשמעות מכוחו של הזמן ונמדד על ידי הזמן". השיום "כיכר רבין" הוא מימוש של הרעיון הבכטיני של המרחב כזמן שמתעבה.

בסיפור של אלרימאוי גוזרים הזמן והמרחב איון הדדי זה על זה. זוהי סיבתו של הריק שאבו אלעבד חי בתוכו. הזמן מאיין את המרחב והופך אותו לאלמנטרי בלבד, המרחב מאיין את הזמן והופך אותו לנטול משמעות. כך בדיוק מיוצגת בסיפור הטראומה שחוה אבו אלעבד.

במונחים של השיח הפסיכולוגי, אבו אלעבד פוסט-טראומה, שכן הוא חווה את תוצאותיה של עקירה טרגית שלא בטובתו. אלא שהדיאגנוזה של פוסט-טראומה היא חסרה: היא מניחה שהטראומה אירעה בזמן עבר וכי אבו אלעבד חווה את תוצאותיה רק בהווה. אולם מן הטקסט עולה שאבו אלעבד מצוי במצב טראומטי גם כתוצאה מהתמשכותו של האסון בהווה. זוהי טראומה ריזומטית שאין לה נקודת התחלה או נקודת סיום אחת.

כאן אני מבקש להבחין בין טראומת קיצון לטראומה עיקשת, אבחנה שהעמידה אפי זיו.² זיו מבקשת להגדיר מחדש את מושג הטראומה המקובל בשיח הפסיכיאטרי ולכלול בו גם טראומה שאינה מתייחסת רק לאירועים שאירעו בעבר והסתיימו. בניגוד לפוסט-טראומה, שהיא השפעתו הטראומטית בהווה של אירוע בדיד שהתרחש בעבר, טראומה עיקשת היא טראומה המתדפקת בעיקשות גם בהווה על נפשו של מי שחוה אותה. בהקשר של הנכבה יש להבחין אפוא בין חוויה מתמשכת של האסון שאירע בשנת 1948, שהיא פוסט-טראומה, ובין התמשכותו של האסון מאז ועד עתה, שהיא טראומה עיקשת. זיו כותבת:

טראומה [עיקשת] אינה מתייחסת רק לאירוע שנידאיתו וגבולותיו מסומנים בחריגותם (למשל אסונות טבע, תאונות דרכים, או מלחמות). [...] [היא] תובעת את הנראות של חוויות טראומטיות מתמשכות, שמעצם טבען מתאפיינות באי-נראות או הכחשה. [...]

1. בכטין, צורות, עמ' 13-14.

2. זיו, טראומה.

זו הסיבה המרכזית שבעטיה אגדיר את הטראומה כקטגוריה חברתית ותרבותית [...]. כטראומה עיקשת (insidious trauma), על מנת להדגיש במיוחד את החזרתיות הבלתי מתפשרת של טראומות שמקורן חברתי.³

ההגדרה המחודשת של זיו למושג הטראומה תואמת את העובדה שזיכרונות פלסטיניים של הנכבה מתייחסים לא רק לטראומת הקיצון של 1948, אלא גם לקיבועה המתמשך דרך חזרתיות עיקשת, שכן מציאות המלחמה מעולם לא הסתיימה עבורם. נשים פלסטיניות מלוד ומרמלה שרואיינו במחקרה של פאטמה קאסם תיארו את הרגעים הדרמטיים של הגירוש במסגרת תוכנית ד' של ההגנה מבלי שהבחינו בין "יהודים" ל"ישראלים" ובין "עבר" ל"הווה": "נכנסו היהודים" ("دخل اليهود"), "לקחו אותנו היהודים" ("أخذونا اليهود"), "לקחה אותנו ישראל" ("أخذتنا إسرائيل"). נשים אלו מנציחות את הרגע הדרמטי באמצעות הפועל "היגרנו", ומתארות את "זמן ההגירה" באמצעות הביטויים "גירשו אותם היהודים" ("طردوهم اليهود"), "היגרנו" ("هجرنا"), "היגרנו" ("هجرنا"), "לפני שיצאנו" ("قبل ما نطلع", צירוף שפירושו המילולי הוא גם "לפני שנצא").⁴ תיאורים אלו אינם מתארים רק את "העבר", אלא גם את ההווה בשפה של העבר. אחת המדוראיינות ניסחה זאת במפורש באומרה "הימים חוזרים", כשהיא מתכוונת לאחת ההתקפות של ישראל על עזה: "לאנשים אין מה לאכול... [הישראלים] מכים אותם [את הפלסטינים] מהשמיים".⁵

הנרטיב ההיסטורי של האסון שמצמצם את הנכבה לאירוע בודד, שאירע בזמן קונקרטי בעבר, מתקשה להכיל את ההיסטוריות המרובות של הנכבה ואת החזרתיות של הטראומה בהווה. על כך מלמדת עדותה המצמררת של ח'אולה אבו בקר. רעד עובר בגוף כאשר היא מספרת על קורות משפחתה ביום פרוץ המלחמה ב-1967. לפי הגדרתה של זיו, היא חושפת טראומה עיקשת ואירועי 1967 אינם שבר אלא אירוע חזרתי המבטא המשכיות של תופעה רציפה:

עם פרוץ המלחמה עצמה אספו מוחמד ונדא אבו בקר את חמשת ילדיהם לתדריך [...]. שניהם היו שבורי לב: חודשיים לפני כן איבדו את בכר, צעיר ילדיהם, בתאונת משחקים בבית השכנים. הילדים - שהרזאד הבכירה היתה אז בת 14, ח'אולה בת 12, אחמד בן תשע והתאומות אסמא ובסמא בנות שבע - הצטוו לשנן את שמותיהם המלאים: השם הפרטי, אחריו שמות אבות המשפחה, ששה דורות לאחור, אחר כך שם המשפחה ולבסוף כתובת הבית בעכו.⁶

3. שם.

4. קאסם, שפה.

5. שם.

6. רבינוביץ ואבו בקר, הדור הזקוף, עמ' 153-154.

היא מתארת את הרגע המצמרר הזה בדברה על עצמה בגוף שלישי:
ח'אולה זוכרת היטב איך שיננה: אנא בינת ערב. (אני ערביה). איסמי ח'אולה מוחמד
אחמד דאוד טהא יאסין אבו בקר. ביטי בחארת אליהוד תלתאעש, עכא (ביטי בסמטת
היהודים מספר שלוש עשרה, עכו).⁷

הוריה, נדא ומוחמד, הכינו את הילדים למצב של טראומה שתימשך בעתיד. "הם
רצו לוודא שכל אחד מילדיהם יודע להציג את עצמו בצורה הנהוגה במדינות ערב.
אם במהלך המלחמה או אחריה הם יגורשו או יאבדו, יוכלו להיעזר במבוגרים שיהיו
סביבם".⁸ גם אצל אלרימאוי פחד אבו אלעבד שמשפחתו תתפזר. "למשל שיאבד
את חסן צעיר בניו. או את ח'דיג'ה העצובה. או את רעייתו שבה התאהב ביום אחד
בבית דג'ן". זהו האסון של 1948, השב ומשתחזר כטראומה עיקשת בשנת 1967.⁹
טראומת הקיצון של הנכבה משקפת את האסון שהתרגש על הפלסטינים בשנת
1948, אז הפכו קורבנות של אלימות ששינתה סדרי עולם. אולם הניסוח שלה
כטראומת קיצון כופה פרשנות שעיוורת לעובדה שהטראומה ממשיכה להשתכפל
משום שמקורות האלימות עדיין שרירים וקיימים.¹⁰

המיתוס של החורבן שתכליתו היא הגאולה מציע החלמה מפתה מדי מן האסון
ומונע הכרה בהתמשכות הטראומה. זו אחת הסיבות שבעטיין דומיניק לה קפרה
מותח ביקורת חריפה על מה שהוא מכנה "נרטיב גואל" שיש לו התחלה, אמצע
וסוף ברורים.¹¹ הטראומה העיקשת אינה מציעה בהכרח החלמה או גאולה. תפיסות
הזמן והמרחב שלה הן אלסטיות ונמתחות על פני רשת של זמנים ומרחבים. היא
נותנת ביטוי לכך שהאסון אינו טרגדיה שאפשר לנסח בערוץ אחד בלבד עם
מבנה ברור של שיא. לכן היא מאפשרת להמשיך ולהתבונן ביחסי הכוח. ואכן,
אלרימאוי כתב סיפור שייצוג הטראומה בו מורכב. היא אינה מיוצגת במלואה
ואין החלמה ברורה ממנה.

בסיפור אנו מוצאים גודש של מסמני זמן. חלקם ממקמים אותו בתוך הזמן
הריאלי: בית דג'ן או אלג'וויעמה הם מרחבים ריאליים של זמן עבר. אולם אבו
אלעבד עצמו חי בריק, בזמן ובמרחב שעמדו מלכת. הנה כמה דוגמאות:
הוא נותר יחידי על אדמה לא נודעת, נטולת שייכות לעולם שמסביב.
הוא ייוותר תלוי בין אדמת העדות לבין שמי השינה.
[הוא] היה מנותק מן המקום, נועץ את מבטו בזיכרון. אפילו לא התפתה לשאול "מה השעה
עכשיו".

7. שם, שם.

8. שם, שם.

9. על החזרתיות של הטראומה אפשר לקרוא גם בספרו של אדוארד סעיד (סעיד, עקור),
וכן אצל אליאס ח'ורי (ח'ורי, באב אלשמס).

10. לדיון בנכבה כאירוע מתמשך ראו סעדי ואבו לווע'ד, נכבה.

11. לה קפרה, לכתוב.

בעקבות הרוח אשר חלפה על פניו הוא דמיין שהוא נמצא במסע מתיש שאינו מסתיים, במצב של נסיעה ללא קץ.

אבו אלעבד חי "מחוץ למקום ומחוץ לזמן", אם נשתמש בניסוחו של אליאס סנבר.¹² גם הוא מבין את הטראומה כטראומה עיקשת שאין ממנה החלמה. אין ספק שיש בסיפור מאפיינים אוטוביוגרפיים מובהקים. מחמוד אלרימאוי עצמו נולד בשנת 1948. את שנות ילדותו עשה בעיר יריחו עד שנעקר ממנה בשנת 1967 לירדן, שבה הוא מתגורר גם כיום.¹³ התנועה שלו במרחב דומה לזו של משפחת אבו אלעבד אשר נעקרה בשנת 1948 מבית דג'ן, כפר פלסטיני ששכן על הדרך בין יפו לרמלה. הכפר, שמנה כ-4,000 תושבים, נכבש באפריל 1948 ועל אדמותיו הוקמו יישובים יהודיים.¹⁴ הפוסט-טראומה של 1948 מעצבת את נפשו של אבו אלעבד: "ב-1948 חיסל קליע את נעוריו של בכורו אלעבד וחיי עברו עליו מאז בדאבון לב כשהוא מתייסר בסיוטים ובמחשבות רודפניות". הוא מתגעגע אל בית דג'ן, הכפר שבו התאהב לראשונה באום אלעבד. לפתע "קווי המתאר של בית דג'ן הרחוקה חזרו אל תודעתו".

משפחת אבו אלעבד נעקרה ומצאה את עצמה במחנה הפליטים אלנוויעמה, כחמישה קילומטרים מצפון ליריחו. "[במחנה זה] שהה [אבו אלעבד] תקופה של עשרים שנים ארוכות. [...] שם הוליד את בנו חסן ושם בנה בית בן שלושה חדרים שבחצרו צמחו שיח גפן ועץ צפצפה". בשנת 1967, במלחמה המכונה בפי הערבים "הנכסה", המשפחה נעקרה שוב. הסיבה נותרת עלומה בסיפור. הוא לא כותב שהיה גירוש, אולם "היה שם דבר מה, מאחור, שהאיץ בהם לצאת". ואז: "יריחו שמאחוריהם טבלה בנחשול של עשן". לא ברור אם הייתה זו בריחה או גירוש. קרוב לוודאי שהיה בה משהו משניהם. אבו אלעבד אינו מצליח לזכור את הבית בבית דג'ן ולהחיות מחדש בזיכרונו את החיבור לאדמה. זיכרונותיו הקרובים הם מיריחו השרופה ומן הדרך הקשה. מאלנוויעמה נעה המשפחה בדרך לא דרך מזרחה ("הדרך ממחנה הפליטים אלנוויעמה אל הגדה המזרחית של הנהר היא ארוכה ומלאה חתחתים"), אל צוילח הנמצאת כ-13 ק"מ מצפון-מערב לעמאן. המשפחה התפזרה קצת לפני כן, ולא ברור לאן. אלרימאוי כותב: "כאילו על פי החלטה מוקדמת נפרדו שלושתם. לכל אחד מהם היה רעיון, שנראה כחלום זוהר, שהיה ברור וסתום כאחד. ברגע נוקב אחד נפגשו עיניהם ושפת עיניהם הביעה הסכמה הדדית. הם נפרדו לדרכיהם בתחושה ובהבטחה שיחזרו ויפגשו". אם ייפגשו ואם לאו, בכל פגישה הגדרת הזמן אינה ניתנת להפרדה מהגדרת המרחב, וטענה זו

12. סנבר, מחוץ למקום.

13. עבודת המוסמך של ניר פלד מציעה ניתוח של מכלול כתביו של אלרימאוי (פלד, מחמוד).

14. ח'אלדי, כדי שלא נשכח, עמ' 690-692.

נכונה גם לגבי הפרידה ("נפרדו לדרכיהם"). הטרגדיה הגדולה ביותר של הנכבה היא אי־ההפיכות של הזמן, ההתפזרות במרחב, ואתה אי־ההפיכות של המרחב המתמלא על ידי הזמן.

במבואות צוויליח פוגש אבו אלעבד במשאית קלה שאותה נוהג שכנו מן המחנה. המחבר מסמן את הפרידה באמצעות מעבר חד לעתים מתיאור בגוף שלישי רבים לתיאור בגוף שלישי יחיד, כפי שאפשר לראות בטקסט. כזכור, בצוויליח עוטה אבו אלעבד על "גופו הכחוש את בגדי סוכנות הסעד" שקיבל מאונר"א. הבגדים מסמלים את התמשכותה של הפליטות, התמשכותו של האסון והתמשכותה של הטראומה. התיאור הזה מכיל את הפוסט־טראומה אולם גם את העובדה שבתהליך ממושך של אסונות המרחב הוכפל, התרבה והשתבש. הניסוח הזה מנתק את הקשר שבין שני מקומות ("מקום גדול" ו"מקום קטן") שהיחס ביניהם היה בינרי בנקודת זמן היסטורית אחת. הזמן משתבש משום שהוא עיבה את המרחב המקורי לכלי הכר. גם אם שלושת המרחבים הריאליים הללו – בית דג'ן, אלנויעמה, צוויליח – מוצגים כבדידים, הם משקפים את ריבוי המרחבים ואת התנועה בתוך הריבוי הזה. נדמה שההימצאות התמידית של אבו אלעבד בין ערות מוחלטת לשינה מוחלטת מקבילה לאי־יכולתו לזכור לחלוטין או לשכוח לחלוטין. חוסר היכולת לזכור, כמו חוסר היכולת לשכוח, אינם מאפשרים לו לבנות את ביתו מחדש ולכן כל שנותר לו הוא אוהל ללא דלת. כך גם פועל בסיפור ייצוג האדמה – הטריטוריה: במקום שתהיה סמל של שייכות, היא הופכת לסמל של תלישות ובדידות. הריבוי של הזמן והמרחב הוא יסוד מרכזי באלגוריה והוא מתבטא בחוסר היכולת להפריד בין העבר להווה, בין השכחה להיזכרות ובין חיי הנוודות לחיי החיבור לאדמה. כל אלה הופכים את הנכבה לסיפור מתמשך שאין לו התחלה או סוף מוגדרים.

הטרוטופיה נמצאת בשיאה כשבני האדם חווים נתק מוחלט מן הזמן והמרחב המסורתי שלהם. פוקו מסביר זאת באמצעות המטפורה של המראה וטוען כי המראה מתפקדת כהטרוטופיה ההופכת את המקום שאותו אני תופס ברגע שבו אני מביט בראי למקום שהוא בעת ובעונה אחת ממשי, מצוי בקשר עם כל המרחב שמקיף אותו, ולחלוטין לא ממשי. באותו אופן אבו אלעבד רואה את עצמו במקום שבו הוא איננו. הוא מסתכל בעצמו ורואה גם את המקום שהוא נעדר ממנו. המרחב סביבו הוא בעת ובעונה אחת ממשי – כלומר נטוע בזמן הווה – ומיתי, כלומר נטוע בזמן עבר וקפוא במקומו. את הריבוי הזה מאפשר מה שכינינו "ריק זמני וריק מרחבי". תפיסת הזמן־מרחב שהצעתי עד עתה מסבירה שתי סוגיות נוספות בסיפור, הקשורות זו לזו. כדאי לשים לב לאופן שבו העלילה ממוגדרת וממשיגה את הגברים כסובייקטים המניעים אותה – מי שנושא את המאבק המזוין הוא חסן ולא חדיג'ה. עוד כדאי לבחון את ההבדל הבין־דורי המלווה את התפוררות המשפחה. אבו אלעבד הזקן פסיבי, חסן הצעיר אקטיבי. הגברים הצעירים הם המייצגים את נרטיב הנכבה שאפשר לכנותו "מחורבן לגאולה". בנרטיב הזה תפיסת הזמן היא ליניארית: החורבן התרחש בעבר, והגאולה שתתרחש בעתיד תאפשר החלמה

ממנו. המצב הטראומטי שהגברים הצעירים פועלים בתוכו מקבל הכרה היסטורית, למשל בגבורה. לעומתם, הנשים והזקנים הם נשאי הטראומה העיקשת שאינה זוכה להכרה. המלנכוליות והפסיכיות שלהם מייצגות את התמשכותה של הטראומה. הסטטוס הפרום של אבו אלעבד, שהוא גבר אך גם קשיש, הוא חלק בלתי נפרד מחוסר הקוהרנטיות של הטראומה העיקשת.

הסדר שהטקסטים מובאים בו לפני הקוראים חשוב. מבחינתי התרגום הוא העיקר והביאור הוא הנספח, ולא להיפך. הפרקטיקה של תרגום מערבית לעברית, במיוחד תרגום של ספרות נכבה, היא בעיניי לב העניין משום שאני רואה בתרגום מעשה מוסרי ופוליטי. תרגום של ספרות מערבית לעברית הוא פעולה של ייצוג האחר. כל תרגום הוא פעולה של ייצוג, כשם שכל ייצוג הוא פעולה של תרגום. אך תרגום בתוך הסיטואציה הבין-תרבותית היהודית-פלסטינית נעשה בתנאים לא-סימטריים בשל היחסים התיאולוגיים והקולוניאליים המתקיימים בין העברית לערבית. לתנאים לא-סימטריים יש תפקיד מכריע בתחומים שפול ריקר כינה "בלתי ניתנים לתרגום",¹⁵ קרי חללים סמנטיים המקשים על המעבר בין שתי שפות. חללים כאלה קיימים בין כל שתי שפות, אך הם מתרבים ומתעצמים בתנאים של אויבות. מאפיין זה מעלה כמה שאלות עקרוניות: האם בתנאים לא-סימטריים אפשר וראוי לתרגם ספרות נכבה מערבית לעברית? מהן האפשרויות הפוליטיות והאתיות העומדות בפני המתרגם במצב זה?

במסתו "משימתו של המתרגם" גרס ולטר בנימין שתפקיד המתרגם הוא להביאנו אל "מחוז הבטחה קדמונית שעוד לא בא בו אדם, מחוז של התפייסות הלשונית והתממשותן המלאה".¹⁶ ואולם תרגום מושלם הוא מעשה משיחי, משום שהתפייסות בין לשונות היא אירוע מחוץ להיסטוריה, מחוץ לחוק ומחוץ לחברה. התרגום המושלם קורא תיגר על הציווי האלוהי שבלל את לשונות בני האדם, ולכן יש לחפש אותו בתחום האסכטולוגיה העוסק באחרית הימים. דרידה כינה זאת "הקץ המשיחי של תולדותיהן [של הלשוניות]".¹⁷ משום כך הוא גם מזהיר מפני אשליית התרגום המושלם: "מגדל בבל אינו מייצג רק את ריבוי הלשוניות שאינו בר צמצום; הוא מפגין ליקוי, אי אפשרות להשלים, לסכם, להשביע, לסיים".¹⁸ בנימין ודרידה גורסים אפוא שתרגום מושלם אינו קיים, אלא אם ימלא המתרגם את תפקידו של המשיח ויביא להתפייסות בין הלשוניות.

התפייסות בין הלשוניות, הערבית והעברית, משמעותה בלשונו של בנימין שיבה, ובמקרה זה - שיבה של המרחב היהודי-ערבי כמרחב דו-לשוני. היא מחייבת

15. ריקר, על התרגום.

16. בנימין, משימתו של המתרגם, עמ' 131.

17. דרידה, נפתולי בבל, עמ' 77.

18. שם, עמ' 45.

הכרה בנכבה כאסון מתמשך וכמצב מתמשך של גלות. משום כך התרגום מערבית לעברית של ספרות נכבה הוא מעשה של אחריות מוסרית. נקודת המוצא לשאלת האחריות בתרגום היא ההכרה שאין מתרגם אובייקטיבי או שקוף. פעולת התרגום אינה "מלאכת העתקה מלשון ללשון", כמו שמגדיר אותה מילון אבן שושן,¹⁹ כשם שאינה פעולה מכנית של העתקת צורות וסימנים מנייר לנייר, או ניסיון לייצר טקסט שקוף דיו עד שאי־אפשר להבחין בכך שזהו תרגום.²⁰ רומן יאקובסון כבר הדגיש שמחווה התרגום הנראית לכאורה חזרה שקופה, המנותקת מכל חתימת סובייקט, בה עצמה יש כבר מעשה בגידה.²¹ לכן האחריות מחייבת לחשוף את הנחות היסוד הפוליטיות של מעשה התרגום. עלינו להכיר בכך שתרגום בין שפות, כמו כתיבת אתנוגרפיה, הוא פרפורמנס זהותי, מעין התערבות תרבותית ופוליטית הכוללת נאמנויות צולבות ומאבקים פנימיים, כמו שמדגימים היטב סיידמן וונוטי.²² אך אחריות פירושה קודם כולל הכרה בהיות המתרגם נושא באחריות. לא ייתכן "פיוס" בין הלשונות מבלי שכל יהודי יקרא וילמד מה התרחש פה בשנת 1948, דרישה הדומה לתביעה שכל פלסטיני יקרא וילמד מה התרחש בשואה. המעשה הפוליטי הוא הסיפור בשפה העברית.

בעיניי, התנועה מערבית לעברית היא מעשה פוליטי גם משום שהיא משמרת חלק ממרכיבי זהותי היהודית-ערבית. אחד הסממנים של חיסול האופציה היהודית-ערבית שהייתה קיימת במרחב בעבר הוא השיעור הזעום של יהודים שולטים בערבית. יותר מתשעים אחוזים מן הפלסטינים בישראל שולטים בערבית, אך רק אחוז אחד מן היהודים שולטים בערבית, אם נוריד מן החשבון את הדור ההולך ונכחד של יהודים שנולדו בארצות ערב.²³ שיעורים אלו מלמדים בראש ובראשונה על היחסים הקולוניאליים בין השפות. דוברי ערבית יודעים עד כמה קשה לממש את הזכות לערבית במרחב היהודי ההולך ומתעבה. בשל היותה של הערבית שפה נחותה, לא ניכרת כל שאיפה להכיר וללמוד ערבית כדי להשתלב באזור שלא באמצעים קולוניאליים. גם בקרב הדור השני והשלישי של המזרחים הערבית מהווה מקור לאמביוולנטיות וזהויות סותרות. המדיניות של ישראל בסוגיה מטרידה מאוד ואינה מבטאת כוונה להתערות במרחב הערבי.

ועוד הערה: בדרך כלל איני נוהג לבאר טקסטים ספרותיים באמצעות הערות שוליים. חרגתי כאן ממנהגי משום שהקובץ והתרגום נערכו במסגרת קבוצת המחקר והדברים שבהערות השוליים הם פרי דיוני הקבוצה.

19. ראו דיון ביקורתי אצל מור, תרגום.

20. ונוטי, היסטוריה, עמ' 1.

21. קליפורד ומרקוס, לכתוב תרבות.

22. ונוטי, היסטוריה; סיידמן, עיבודים נאמנים.

23. שנהב ואחרים, ידיעת ערבית.

רשימת המקורות

- בכטין, צורות = מ' בכטין, צורות הזמן והכרונוטופ ברומן: מסה על פואטיקה היסטורית, מרוסית ד' מרקון, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ודביר, 2007.
- בנימין, משימתו של המתרגם = ו' בנימין, "משימתו של המתרגם", מגרמנית נ' מירסקי, ז' דרידה, נפתולי בבל, מצרפתית מ' בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 127-141.
- ג'יוסי, אנציקלופדיה = ס.ח. ג'יוסי, موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر, 2, بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر, 1997 לס"ח ג'יוסי, לקסיקון הספרות הפלסטינית העכשווית, 2, ביירות: המוסד הערבי למחקר ולהוצאה לאור, 1997.
- דרידה, נפתולי בבל = ז' דרידה, נפתולי בבל, מצרפתית מ' בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002.
- ונוטי, היסטוריה = L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London and New York: Routledge, 1995
- זיו, טראומה = א' זיו, "עיקשותה של הטראומה העיקשת", נ' דוידוביץ', ר' זלשיק ומ' אלברשטיין (עורכים), טראומה וזיכרון בישראל: בין האינדיבידואלי לקולקטיבי (טרם פורסם).
- ח'אלדי, כרי שלא נשכח = و. الخالدي. كي لا ننسى: قري فلسطين التي دمرتها إسرائيل سنة 1948 وأسماء شهدائها, بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية, 1997 |ו' אלחאלדי, כרי שלא נשכח: כפרי פלסטין שנהרסו ע"י ישראל בשנת 1948 ושמות החללים שלהם, ביירות: המוסד למחקרים פלסטיניים, 1997.
- ח'ורי, באב אלשמס = א' ח'ורי, באב אלשמס, מערבית מ' חכם, תל אביב: אנדלוס, 2002.
- לה קפרה, לכתוב = ד' לה קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, בתרגום י' פרקש, תל אביב: רסלינג, 2006.
- מור, תרגום = ל' מור, "תרגום", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 2 (2010), עמ' 157-191.
- סיידמן, עיבודים נאמנים = N. Seidman, *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, Chicago: University of Chicago Press, 2006
- סנבר, מחוץ למקום = E. Sanbar, "Out of Place, Out of Time", *Mediterranean Historical Review* 16, 1 (2001), pp. 87-94
- סעדי ואבו לווע'ד, נכבה = A. Sa'di and L. Abu-Lughod, *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of Memory*, New York: Columbia University Press, 2007
- סעיד, עקור = א' סעיד, עקור, בתרגום מ' סלע, תל אביב: ידיעות ספרים, 2001.
- פלד, מחמוד = נ' פלד, "מחמוד אלרימאוי: מונוגרפיה", עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 2001.
- קאסם, שפה = פ' קאסם, "שפה, היסטוריה ונשים: נשים פלסטיניות בישראל מתארות את אירועי הנכבה", תיאוריה וביקורת 29 (2006), עמ' 59-80.
- קליפורד ומרקוס, לכתוב תרבות = J. Clifford and G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research advanced Seminar*, Berkeley: University of California Press, 1986
- רבינוביץ ואבו בקר, הדור הזקוף = ד' רבינוביץ ואבו בקר, הדור הזקוף, ירושלים: כתר, 2002.
- ריקר, על התרגום = פ' ריקר, על התרגום, מצרפתית ש' רוז'נסקי, תל אביב: רסלינג, 2006.
- שנהב ואחרים, ידיעת ערבית = יהודה שנהב, מייסלון דלאשה, רמי אבנימלך, נסים מזרחי ויונתן לרנר, ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל (דוח), ירושלים: הוצאת מכון ון ליר.