

עיונים בתקומת ישראל

סדרת נושא

כרך עשירי

גְּלוּיּוֹת יִשְׂרָאֵלִיּוֹת

מולדת וגלות בשיח הישראלי

עופר שיף
אורנה מילר
אבנר בן-עמוס, אבי בראלי, ג'ק וורטהיימר,
חנן חבר, אסתר מאיר-גליצנשטיין,
משה צוקרמן, קימי קפלן, דניס שרביט

עורך:
עורכת משנה:
מערכת הכרך:

המערכת: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, מדרשת בן-גוריון, ת"ד 257, מיקוד 8499000
טל: 08-6596940, פקס: 08-6596939, דואר אלקטרוני: omiller@bgu.ac.il
כתובתנו באינטרנט: <http://www.bgu.ac.il/iyunim>

עיונים בתקומת ישראל

סדרת נושא

כרך עשירי

גְּלוּיּוֹת יִשְׂרָאֵלִיּוֹת מולדת וגלות בשיח הישראלי

עורך

עופר שיף



מכון בן-גוריון

לחקר ישראל והציונות • קריית שדה בוקר

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תשע"ה - 2015

עריכת לשון: הרצליה אפרתי, מירי ארד, קארין בוכוולד, קרן גליקליך, רות דלויה, אילנה דנון, נורית ולק, מיכל זילברמן, מאיה לוי, יהודית לינצ'סקי-צור, הדר פרי, ענת ריינר
הגהה: רות דלויה, מיכל זילברמן
עריכת תקצירים: עדנה אוקסמן

ריכוז עריכה: הדס בלום
עיצוב העטיפה: שרה לוי
עיצוב ועימוד: שרה לוי
הבאה לדפוס: סמדר רוטמן

תוכן המאמרים באחריות המחברים

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר - כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

ISBN 978-965-510-110-2

תשע"ה © 2015

כל הזכויות שמורות
למכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

נדפס באופסט נתן שלמה בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

	עופר שיף
7	מבוא
	גלות ותפוצה ביישוב ובחברה בישראל
	דליה מנור
13	עם הפנים לתפוצות: השיח היהודי באמנות ארץ ישראל בשנות השלושים של המאה ה־20
	חנן חבר
52	בין ספרות של שבט לספרות של עם: אשר ברש והספרות העברית בין גולה למולדת
	מיכל חכם
83	הבית שבגולה והגולה שבבית: ייצוגים של הבית הגלותי בשיח הדומסטיקות הציוני
	עידו בסוק
122	'אאמינה גם בעתיד': התקבלותו ודחייתו של שאול טשרניחובסקי בהקשר לשיח הציוני על 'גלות' ו'מולדת'
	נסים ליאון
153	מבני עקיבא ל'מניין הצעירים': הלאמת המסורת האשכנזית בקהילת המתפללים הציונית־דתית
	יגאל שוורץ
177	האשכנזים - המרכז נגד המזרח: הזמנה לדיון מנטלי-סגנוני בספרות העברית החדשה
	אבנר בן־עמוס
196	מי הוא זה שהלך בשדות? בחיפוש אחר הצבר האמתי
	שלילות הגלות בציונות ובחברה בישראל
	חיים גנז
204	גלות ותפוצה: שתי ציונויות

232	משה צוקרמן היבטים של שלילת הגלות
240	יהודה שנהב הנכבה והמלנכוליה היהודית-ערבית
252	בתיא שמעוני החזון הגליצוני והיהודי החדש-ישן: גלות וריבונות ביצירתו של יוסי אבני-לוי
280	אליעזר דון-יחיא יהדות, ציונות וגלות: תמורות בתפיסת הגלות בהגות הציונית ובחברה הישראלית
319	עמיחי רדזינר ציון במשפט תפודה: על גאולת המשפט וגאולה באמצעות המשפט בהגותו המשפטית של שבתאי בן דב
356	שלי שנהב-קלר בית (ה)תפוצות - בית גולה: פואטיקה ופוליטיקה של זיכרון בבית התפוצות
375	אלון גן הדיאלקטיקה של הדמוניזציה בשיח הזהות הישראלי
i	תקצירים

הַנְּכִיָּה והמלנכוליה היהודית-ערבית

יהודה שנהב

בולדוזר וטנק כבדים חדרו אל הכפר והחלו לחרוץ ולחרוש את אדמתו, עד שהגיעו אל המסגד שבתוכו ישב האימאם. הוא היה איש בא־בימים, בשנות השבעים לחייו, עיוור וכפוף גב, אשר הקפיד על צחות הלשון ודיבר בערבית קלאסית רהוטה. החיילים פרצו אל המסגד והורו לו להיכנע ולהרים ידיים. הוא נכנע והרים את ידיו. לאחר שחיפשו בכליו הם ציוו עליו לצאת מן המסגד. הוא סירב. הקצין התקרב לעברו וצרח במלוא כוחו, עד שכתלי המסגד רעדו. הוא ירה כדור באוויר ואבק סמיך צנח מן התקרה. הזקן העיוור תפס בזרועו של הקצין, הטה אותה כלפי מטה וירק בפרצופו. הקצין מחה את הרוק מפניו והורה לחיילים להגיש לו 'ארוחת ערב'. הם סחבו אותו אתם ויצאו החוצה. הבולדוזר החל לעקור את קירות המסגד. השיח' הזקן נעלם לאחר אותה 'ארוחת ערב'. אום אלזינאת נמחתה מעל האדמה. רק עץ הזית נותר מושרש באדמה, ממתין לשובם של בעליו. קרני השמש חרכו את גזעו ואגלי הטל התכרבלו בין עליו. עדות ניצחת להתחדשותם של החיים.¹

הסיפור על אום אלזינאת (כמו על אלרמלה, אלמג'דל, אללד, אלברווה, צפורי, מיעאר, מעלול, עין ע'זאל, ג'בע, אג'ם, עין ח'וד, ח'ביזה, אלחדת'ה, עולם, סירין, מעד'ר, ביר אלסבע, אלמג'ידל, עסקלאן, אלט'הר, ועוד כ-400 יישובים שנמחו מעל פני האדמה) הוא מסוג הסיפורים שהתרבות העברית מעדיפה למחוק או להצניע. כעת, לאחר שנחקק 'חוק הנכבה', המטיל סנקציות על ציון הגירוש של הפלסטינים ב־1948, התוודע כמעט כל בית בישראל למילה 'נכבה' ולמשמעותה. מה שלא הצליחו לעשות פעילים וארגוני זיכרון במשך רבבות שנים עשה המחוקק הישראלי באבחת חוק אוילי אבל מועיל. את ההשתקה שהניבה דיבור היה מקס ובר מגדיר 'התוצאה הבלתי צפויה של הפעולה האנושית'. והנה עיתון הארץ, שהתמקד בדרך כלל בעוולות הכיבוש

1 סלמאן נאטור, הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים (תרגם מערבית יהודה שנהב שהרבני), רסלינג, תל אביב, עומד להתפרסם (המקור בערבית: سلمان ناطور: حدثتني الذاكرة ومضت ما تيسر من سيرة الشيخ مشقق الوجه. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع 2009).

מעבר לקו הירוק, קבע לאחרונה במאמר מערכת: 'די לשכתב את ההיסטוריה. ישראל [...] משקיעה מאמצים אדירים, בעיקר חינוכיים, כדי לסלק ולהרחיק סיפורים או עדויות שעשויים לתמוך בקיומה של הנכבה'.²

אין זה דבר של מה בכך לנוכח עומק ההכחשה, ההשתקה המאורגנת והטאבו שהוטל על עיסוק דמוקרטי בשאלת 1948. למרות הדמוקרטיזציה החלקית של ההיסטוריוגרפיה הישראלית בעשורים האחרונים, היא עדיין ברובה מגויסת למיתוסים אנכרוניסטיים בדבר מעטים מול רבים, טוהר הנשק ובריחת הערבים מיתוסים שהמציאו מדינאים, אנשי צבא והיסטוריונים מטעם או מטעם עצמם כדי למצוא צידוק לשלדים שישראל מחזיקה בארון.³ הישראלים הפוחדים להסתכל בעיניים פקוחות על עברם, ממשיכים לטעון שאנו חיים בחברה חופשית ופתוחה.⁴ ואולם נדמה שכמה סכרים נפרצו מאז. כיום ברור שטבח וגירוש התרחשו בכל רחבי פלסטין. הדעת אינה מסוגלת לעכל את הדרמה שהתחוללה פה, שלוש שנים לאחר תום מלחמת העולם השנייה. את גירושם של 750,000 אנשים מבתיים, שיצאו מבוהלים בסירות ובספינות מנמלי היציאה בחיפא, עכא ויפא או את בזיזת המדינה ואזרחיה היהודים את הבתים, את האדמות ואת הרכוש, ללא בושה וללא כלימה.

כיום ברור שהטיהור האתני של פלסטין החל לא ב-1948 ולא הסתיים ב-1948. עוד בשנות השלושים החל תהליך אגרסיבי של רכישה והשתלטות על קרקעות, וזה הגיע לשיא ב-1948 לאחר מכן ב-1967, והוא ממשיך עד היום באמצעים אחרים: חוק השבות, התיקון לחוק האזרחות (שמתווה מסלולי אזרח שונים ליהודים ולערבים), העובדה שלא הוקם מעולם יישוב ערבי בישראל לאחר 1948, ההריסה המתמשכת של כפרי הבדואים באלערקבי, היעדר השילוט בערבית, איסור על יבוא ספרות ערבית, הטרנספר בירושלים, ההתנחלויות ונישול הקרקעות בגדה המערבית, הקמת יישובים קהילתיים בגליל ליהודים בלבד כדי לחסום את התפשטות הפלסטינים שם, מלחמה של ראשי ערים במגורי פלסטינים בערים יהודיות ועוד.

הנכבה והמשך הטיהור המתמשך של המרחב הערבי הם הדיאן-איי של המדינה היהודית. לא היה אפשר לממש את הרעיון של ריבונות טריטוריאלית יהודית על 80 אחוזים של פלסטין ההיסטורית ללא הטיהור האתני. ההחלטה על מדינה יהודית עם ריבונות טריטוריאלית (להבדיל מדגמים דו-לאומיים או רבי-לאומיים) התקבלה לראשונה בוועידת

2 'די לשכתוב ההיסטוריה' הארץ, 19.5.2013, מאמר מערכת, עמ' 2.

3 ראו למשל את מאמרו המצוין של שי חזקני 'הקרב על הנרטיב', מוסף הארץ, 17.5.2013, עמ' 27-32. חזקני מראה כיצד הזמין בן-גוריון את טובי המזרחנים לספק לו 'ראיות' שהפלסטינים לא גורשו אלא ברחו ב-1948.

4 לפני כעשר שנים, כאשר הייתי עורך תיאוריה וביקורת, איימו יוצאי חטיבת אלכסנדרוני בתביעת דיבה אישית נגדי בסכום של 2 וחצי מיליון שקלים על מאמר שפרסמנו בכתב העת, המאשרר את העובדה שהיה טבח בטנטורה. תביעות דיבה הסתובבו אז ברחבי הארץ, כחלק ממערך הכחשה אלים שהשתתפו בו מערכות החינוך, הצבא, ההיסטוריוגרפיה, הספרות, העיתונות, האינטלקטואלים והמשפט. בכל פעם שאני מעלה את הסוגיה בכיתת הלימוד סטודנטים יהודים מתקוממים על הפקפוק בטוהר הנשק של הצבא ומשחזרים מיתוסים שאבד עליהם כלח. לפני כשנתיים פרסם ארגון ימין קיצוני חוברת שאפשר לראות בה את המקבילה הישראלית להכחשת שואה שצצה מדי פעם בפעם באירופה או באיראן, וכותרתה: נכבה חרטא.

בילטמור בניו יורק ב־1942 ואושררה באירופה ב־1946. הדגם הווסטפלי שהומצא במאה ה־17 אלים כלפי מי שמשבש את הרצף הטריטוריאלי, התרבותי, הדתי או האתני. מכאן נובעת הדרישה המופרכת להתנות אזרחות בנאמנות. הטיהור האתני והקמת ריבונות מונופוליסטית ואקסקלוסיבית היו המימוש המרחבי של רעיון המדינה היהודית ושליטת הגלות שנולדו והתפתחו בציונות האירופית. היהודים שנמלטו ממצב החירום באירופה, 'נאלצו' להקים דגם של ריבונות אלימה המושתתת על אותו מצב חירום. המשטרים הטוטליטריים שנמלטו מהם השתמשו בדגם של מצב החירום, ללא תאריך סיום. גם הדגם של המדינה היהודית, שנוצר ב־1948, מבוסס על מצב חירום מתמיד. הוא מכשיר חריגים בחוק, ה'נחוצים' כדי להתמודד עם 'האויב שבפנים' (ממשל צבאי, עוצר, מעצרי מנע, אסירים מנהליים, אסירים פוליטיים) ולמעשה פועל מחוץ לחוק. בתוקף מצב החירום שלט בישראל ממשל צבאי במשך 19 שנים, ובתוקף מצב החירום ישראל שולטת בשטחי הגדה המערבית ועזה. ישראל ירשה את תקנות ההגנה לשעת חירום של האימפריאליזם הבריטי, ולא נקבע להן מעולם תאריך תפוגה. כל האמצעים הללו מופעלים כדי לקיים מדינה אירופית בעבור יהודים אירופים מחוץ לאירופה - על ידי שליטת הערביות. שליטת הערביות באה לידי ביטוי בצורות שונות, ובמסה זו אני מבקש להדגים כיצד היא באה לידי ביטוי בתוך השפה העברית, אשר מעוצבת מתוך הנגדה לערבית ולזהות היהודית-ערבית, ולא מתוך התפיסות אתן. העברית המודרנית כוננה מתוך יחסי אויבות עם הערביות, והדבר מערים מכשולים בכל מעבר מהעברית לערבית. השפה היא סממן של תפיסת המרחב הישראלית וגם זירה מרכזית שמאפשרת מפגש שהשבר עשוי להיאחות בו, זירה המציבה גם אופק פוליטי לריבונות אלימה פחות וגמישה יותר שיכולה להכיל גם את היהודיות וגם את הערביות. שדה התרגום משקף יפה את כל זאת.

הנכבה על פי השיח' מחורץ הפנים

את הפרק הקצר על השיח' הישיש מאום אלזינאת שאלתי מתוך ספרו של סלמאן נאטור הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים, שתרגמתי מערבית לעברית. אין זו הפרוזה הראשונה שאני מתרגם על הנכבה הפלסטינית. קדמו לה פרוזה של תאופיק פיאד, של סמירה עזאם, של ע'סאן כנפאני ושל מחמד עלי טה, ואולם ספר זה טלטל אותי במיוחד. אולי בשל האיכות המצטברת של העדויות המרוכזות במסמך אחד, אולי בשל הקול המרוחק של המספר, אולי בשל קו הגבול הפריך בין ספרות למציאות, שמתעבה ומצטמק לסירוגין, כמו הגבול שבין העברית לערבית.

השיח' מחורץ הפנים הוא מספר סיפורים עממי. הוא פורש מחרוזת של פרגמנטים קצרים המתארים את הנכבה ואת הטיהור האתני של המרחב, מנקודת המבט של הקרבנות. בתחילת שנות השמונים נדד נאטור וראיין עשרות גברים פלסטינים שנהיו עקורים ופליטים במדינת ישראל. תחילה הם סירבו לדבר. אמנם הממשל הצבאי הסתיים, אולם הפחד עוד שכן בלבבות. אבל משעה שהחלו לדבר, לא היה אפשר לעצור את שטף דיבורם. הם דיברו בכאב ובהרבה הומור. הדיווחים היו יבשים ודחוסים, קופצניים, לא תמיד שיטתיים, לעתים במתכונת זרם התודעה. סיפור רדף סיפור, טרגדיה אחר טרגדיה, שרשרת מסולסלת של פרקים קצרים וקוצרים שעוסקים בנכבה.

כשסיימתי את העבודה ביקשתי לברר עם הסופר אם הוא מעוניין שאגדוש אותו בהערות שוליים מברורות, שאפענח בעבור הקוראים בעברית את שמות המקומות, שאביא סימוכין לאירועים שיש להם אזכור בכתיבה ההיסטוריוגרפית, שאנסה לשחזר את לוחות הזמנים. נאטור התנגד: 'זוהי ספרות ולא היסטוריה'. נכון, אבל זו ספרות שכתובה כהיסטוריה ובה בעת גם היסטוריה שכתובה כספרות, אף שהיא מבוססת עדויות. הפרווה הזאת עוסקת בסוד השמור והגלוי ביותר בשיח הישראלי. אל המרחב הסבוך הזה חודר המתרגם. את היחס בין המקור לתרגום מעצבים מצבן של השפות באותה העת, פערי הזהויות בין הסופר למתרגם, המיטשטשים ומתחדדים לסירוגין. בעת הטשטוש אובדת זהות המתרגם, וכאשר הם מתחדדים, הרגשת הבגידה גוברת. במקום הזה התוודעתי למלנכוליה.

מלנכוליה

מן הידועות שמתרגם לא ישרים לעולם את עבודתו. הוא יעמוד תמיד בפני פרשנויות סותרות, קטעים שאי אפשר לתרגם, דרכים ללא מוצא והתלבטויות שמוכרעות לבסוף שרירותית. משום כך עבודת התרגום אינה מגיעה לנקודת סיום משביעת רצון. זהו המקור לאבל על אבדן התרגום המושלם, שעליו המתרגמים מתלוננים. אמנם התרגום מסתיים מלאכותית, למשל כשהוא יוצא לאור, אך המתרגם והמתרגמת יודעים בסתר לבם שהעבודה אינה שלמה. הם גם יודעים שהתרגום אינו נאמן לחלוטין למקור. בעבודת התרגום של הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים ליוותה אותי הרגשה מוכרת של בגידה, שכן העברית והערבית אינן מסכימות בכל דבר ועניין, ואולם אליה התלוותה מועקה נוספת. זה התחיל בדחף אובססיבי להתערב בטקסט. העברית בפיו של סלמאן נאטור משובחת, והוא עמד בפרץ ההתערבויות שלי. מתוך הדחף הזה התוודעתי למלנכוליה.

בהיעדר שם אחר, אני קורא לה מלנכוליה. ראשית, משום שלא ידעתי על מה אני מתאבל; שנית, משום שלא הצלחתי להיפטר ממנה. הסתובבתי בעולם בעיניים לחות, וסיפרתי למי שרצה ולמי שלא רצה לשמוע על חוויית התרגום המטלטלת. מה איבדתי בגלל הנכבה? ברובד הגלוי, יש רגשות אשם, עצב, הזדהות עם הקרבנות, ניסיון להיטהר מוסרית ולהתנקות מאחריות. כל זה מובן וברור: מוסר, אנושיות, זכויות אדם, זכויות המיעוטים. אפשר להוסיף לזה גם הצדקה פוליטית: שלא ייתכן פיוס ללא חזרה לשאלת 1948.⁵ ויש גם הסוגיה של הרכוש היהודי-ערבי, אליבי לגזילת הרכוש הפלסטיני שהועבר בעיקר לידיהם של יהודים אירופים. זה סיפור ארוך ומטריד שמספיק למלא בהרגשת דיכאון.⁶

ואולם היה שם משהו נוסף. משהו שחורג מאחריות ההיסטורית. אני מעדיף לשייך אותו למבנה התודעה של היהודי-הערבי. ואז הפנה אליי אמנון רוזן קרקוצקין שאלה מפתיעה: אתה משקיע את רוב זמנך בתרגום ספרות על הנכבה הפלסטינית, וזה חשוב. האם הסברת

5 Yehouda Shenhav, *Beyond the Two States Solution: A Jewish Political Essay*, Polity Press, London 2012

6 לניתוח היסטורי מפורט של הסוגיה: Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford University Press, Stanford 2006, בייחוד בפרקים 4-5.

לעצמך מדוע? מדוע אינך עסוק למשל בטקסטים של יהודים בגדאדיים שנכתבו בערבית בתחילת המאה הקודמת? מניין הדחף הזה נובע? סיפרתי לו על המלנכוליה ועל הדחף להתערב בטקסט. כאן קבור הכלב. נחזור על הסיפור.

זהו סיפור על הנכבה והטיהור האתני של פלסטין מנקודת המבט של הקרבנות. סיפור מוכחש בתרבות העברית, שמשרטט את הדי־אן־איי. של הריבונות היהודית. הקמת הריבונות הישראלית בדגם ווסטפלי (כלומר עם ריבונות טריטוריאלית אקסקלוסיבית) והטיהור האתני של פלסטין משלימים את זה. אין דרך ואין צורך לקבוע מה הביצה ומה התרנגולת. המרחב הישראלי טוהר מן הערביות ויצר הבחנה קולוניאלית בין מולדת יהודית לגלות ערבית. אם הנכבה נתנה מולדת ליהודי האירופי, היא שללה את המולדת של היהודי־הערבי. אמנם היא שללה גם את הגלות האירופית, אך זו נשארה מאחור באירופה, והגלות הערבית היא פה. המרחב שנמחק באום אלזינאת וב־400 היישובים האחרים אינו פלסטיני בלבד, אלא גם זה של היהודים־הערבים. אולי מכאן נבע הצורך שלי להתערב בסיפור. שכן הטיהור האתני של פלסטין הוא הלכה למעשה מחיקה של האפשרות היהודית-ערבית. מחיקת האפשרות של הגלות היא גם מחיקת הזהות היהודית הערבית. דחיית האפשרות הדו־לאומית, דו־לשונית, יהודית-ערבית. אפשרות מוכחשת בדיון הישראלי. משום כך היא אפשרות מלנכולית. הניסיון לכתוב אותה נולד מן המלנכוליה.

גלות-מולדת

כמו יחסים רבים אחרים (למשל היחס דת-חילוניות), גם היחס גלות-מולדת מתווך ביחסי מזרח-מערב. הם גוזרים משמעות אחת פה ומשמעות אחרת שם. בעבור היהודי האירופי מתקיים מתח בינרי בין גלות למולדת: הגלות היא שם באירופה והמולדת היא כאן, הרחק מאירופה. בקיום היהודי-ערבי, היחס בין גלות ובין מולדת נקבע על פי היחס המקוטע בין היהודיות לערביות. מה שבינרי בעבור היהודי האירופי הוא רצף של סגמנטים מרחביים, לשוניים, דתיים ותרבותיים בעבור היהודי־הערבי. זוהי האפשרות של גלות בתוך ריבונות, כפי שניסח זאת רו־קרקוצקין, כזו שהתכוונה גם במרכזים היהודיים הגדולים בצפת או בטבריה, תוך כדי טשטוש ההבחנה הציונית בין גלות למולדת.⁷ עכשיו ארשה לעצמי להיענות לדחף להתערב בסיפור על 'השיח' מחורץ הפנים; אל הסיפור מצטרף היהודי-הערבי.

צאלח שהרבני, סבי מצד אבי, היה יהודי-ערבי. הוא היה סוחר תמרים שהגיע בשנות השלושים, אחת לשלושה חודשים, מבגדד לפלסטין. הוא נסע דרך סוריה לצפון-פלסטין: חיפא, אלנצרה ויפא. הוא הרגיש בבית. הוא פגש יהודים אחרים, תרם כסף לבתי כנסת ואף נסע לבקר אתרים קדושים. בחיפא פרק את הסחורות מן המשאית, שהה בעיר ימים אחדים עד תום הסיבוב בערי הגליל, ואחר כך ירד עם המשאית דרומה, ליפא. שם העמיס ארגזים של תפוזי ג'אפה ושיווק אותם בבגדד. לבד מתוצרת חקלאית, פתח עסק להשכרת כיסאות לחתונות בבגדד. סבי היה איש כחוש, מצניע לכת, ירא שמים ונכסף לארץ ישראל.

7 אמנון רו־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', חלק ראשון: תיאוריה וביקורת, 4 (1993), עמ' 23-55; חלק שני: תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 113-139.

אנו יודעים עליו מעט מאוד, משום שהאפשרות היהודית-ערבית הודרה מן הזיכרון הקולקטיבי. הוא היה יהודי שלא השתתף באף מפעל ציוני.

צאלח שהרבני נדד במרחב יהודי-ערבי. הוא דיבר שם-פה בערבית כמו פה-שם בבית. כאשר היה מגיע לפלסטין היה עוצר אצל השיח' הישיש באום אלזינאת, על הדרך מחיפא ליפא, כדי לנוח תחת עץ הזית. הם גם נפגשו במרס 1934 בבניין המשרדים של החברה הערבית לחקלאות, כדי להסדיר את ענייני השותפות.

הוא זיהה את אבו־חרב השוכנת בצדה המערבי של הדרך העקלקלה, המחברת בין עין־ח'וד ועין־ע'זאל. שלושת האתרים הללו מסומנים בקווקווים ובנקודות שחורות על מפת פלסטין. פלסטין של אותם ימים. כאשר המבנים שבשארע אלמלוך, היו בבעלות בני משפחת טבראווי. או כאשר המבנה שבו שוכנת היום מפקדת המשטרה שימש בניין משרדים של החברה הערבית לחקלאות בעירבון מוגבל, שגבל מצידו האחד בשארע יפא ומצידו האחר בצומת שארע אלסלאם.⁸

הוא דיבר בשפתו של השיח' ואהב לשמוע את הערבית הספרותית הצחה המתנגנת בפיו. השיח' לעומת זאת אהב את המבטא העיראקי הכבד הבוקע מגרונו של סבי. במיוחד את הקו"ף העמוקה של איש המדבר. על גרם המדרגות, ביציאה מבניין המשרדים של החברה החקלאית בע"מ, לאחר שחתמו על המסמכים, פנה השיח' הישיש אל צאלח שהרבני:

יש צעיר מאום אל זינאת שנסע ללמוד הנדסה בבגדד. אולי אפשר לסדר לו עבודה חלקית בסידור כיסאות? שיוכל להתפרנס בתקופת הלימודים. אולי גם יבוא אתך מדי פעם לבקר בכפר. אתה תאהב אותו. הוא עמלן וירא שמים.

הסוחר היהודי מבגדאד הבטיח לדאוג לסטודנט הפלסטיני הצעיר שהגיע לעיר. אין ספק שצאלח שהרבני נכסף לארץ ישראל. זו היתה אחת הסיבות שביקר בקביעות בפלסטין. ב־1936, לפני המרד הערבי, היגר אליה עם בני משפחתו, אולם לאחר תשעה חודשים החליט לחזור לבגדאד. אמרו שלא הסתדרו. האם בגדאד היא מולדת או גלות? האם פלסטין היא מולדת או גלות? ספק אם המונחים הללו היו שגורים בלשונו של סבי. ואולם כשחשב על המרחב הוא לא דמיין ריבונות טריטוריאלית עם גבולות אטומים. הוא לא חשב על חיים בגטו סגור עם גדרות ומחסומים. הוא ראה לנגד עיניו מרחב פתוח שבתוכו אינו צריך להכריע בין פה/שם ושם/פה. מרחב שאינו מחייב את שלילת הערביות. הטטשוש בין פה לשם, הוא התנאי לקיום יהודי-ערבי. התנאי שמאפשר לצאלח שהרבני לבקר בפלסטין, להגר לפלסטין, להגר מפלסטין, ולחזור לבקר, או להשתקע בה, שוב ושוב. כמו במסע רב־כיווני.

אבל המרחב טוהר מן הערביות והיא הודרה מן המולדת. אף שצאלח שהרבני חי בישראל באחרית ימיו, בעת שכבר היו לו עשרות נכדים ונכדות, הוא הרגיש זר בעיר היהודית, בדיוק כמו השיח' מחורץ הפנים:

8 מתוך: נאטור, הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים.

מדרגות מאבנים מסותתות חוצצות בין חיפא של אתמול וחיפה של היום. העבר שוכן למטה וההווה מתרחש למעלה. הים נסוג לאחור. הפסגות המוריקות שמסביב הולכות ומקריחות שנה אחרי שנה. חיפה הפכה לעיר חיוורת, אפופה בעשן סמיך של בתי החרושת, ומוטרדת מן הצפירות הממושכות של הספינות הנכנסות והיוצאות מן הנמל. השיח' מתעורר עם הנץ החמה ויוצא את הבית, משוטט לבדו ברחובותיה של העיר: י. ל. פרץ, הנביאים, מנדלי מוכר ספרים, אברהם אבינו, שרה אימנו. שמות ומלים שלא היו שגורים בערבית. גם סוליות נעליו של השיח' עדיין לא הורגלו לחוצותיה החדשים של העיר.⁹

צאלח שהרבני התעורר עם הנץ החמה ויצא את הבית. גם הוא לא הסתגל לחוצותיה החדשים של העיר. גם הוא נתקל בשמות ובמילים שאת משמעותם לא הבין. הוא ישב לנוח על פסל עץ ובידיו מחרוזות המסבחה. אחר כך ירד לוואדי ניסנאס ומצא אותו ריק ונטוש. הוא המשיך לוואדי סליב שם פגש את דוד בן הרוש שדיבר מרוקאית. אחר כך הלך לבניין העירייה. איש מן הפקידים לא הבין ערבית. הוא עלה לבית הכנסת העיראקי בשכונת הדר, שם כולם דיברו ערבית בניב של המֶקְרָר.

האם נסחפתי למהלך נוסטלגי מדי? בוודאי. ראשית, סבי לא הכיר את השיח' העיוור. שנית, האפשרות היהודית-ערבית אינה נטולת סכסוכים וקונפליקטים. מי יודע, אולי עזב עם משפחתו בגלל המרד הערבי? והיו גם סכסוכים בין יהודים למוסלמים, כפי שהיו סכסוכים בין סונים לשיעים או בין דרוזים לנוצרים. ואולם הנוסטלגיה אינה רק פולקלור עממי, חשוב ככל שיהיה. נוסטלגיה היא עמדה פוליטית. הדרך היהודית היחידה להשתלב ולהשתקע באזור, בלי להיות מסוגרים בגטו של בטון מזוין. את הנוסטלגיה הזאת יש לשנות לאופק פוליטי, אופק של פתיחת המרחב ושחרור עצמנו משימוש באמצעי כפייה ואליומות מתמדת. זהו המפתח להבטחת הקיום הלגיטימי של היהודים במזרח התיכון.¹⁰

הריבונות היא אולי המונח המרכזי בתורת המדינה המודרנית שטרם עבר תהליך של פירוק תאורטי ביקורתי שיטתי.¹¹ פירוק כזה צריך להראות שהריבונות היא קטגוריה מרובת פנים, לא הומוגנית ולא יציבה. זוהי פרקטיקה מרחבית מחוררת, המכילה אזורי עמימות ומבוססת על אלימות.¹² הזהות היהודית-ערבית מבוססת מלכתחילה על ריבונות מחוררת, בלתי רציפה וצולבת שאינה מבחינה בין גלות למולדת, לפחות לא באותו האופן שהיא נוכחת בו זהות היהודית-אירופית. כפי שחנן חבר מראה בדיון על הספרות העברית, ההגירה של היהודי-הערבי היתה יחסית נטולת אוטופיה. כדאי להיזכר בהקשר זה בדבריו של הסופר היהודי-ישראלי-עיראקי שמעון בלס כשנדרש לגרסתו על המעבר מבגדאד לתל אביב ב-1950: 'אינני נתון בקונפליקט עם האזור, אני באתי מאזור ערבי, ונתרתי בדיאלוג מתמיד עם האזור הערבי. בנוסף

9 נאטור, הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורף הפנים.

10 ראו: Shenhav, *Beyond the Two States Solution*. פרק 5 עוסק בדיון בזכויות היהודים.

11 לדיון מפורט ראו: יהודה שנהב, 'מהו הצבע של התיאוריה הביקורתית? מחשבות על ריבונות פוסט-וסטפאלית' בתוך: גיל אייל (עורך), *ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית*, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2012, עמ' 25-50.

12 להרחבה: יהודה שנהב, 'חללי ריבונות, החריג ומצב החירום', *תיאוריה וביקורת*, 29 (2006), עמ' 157-184.

לכך אני לא שיניתי את האזור שלי. רק נעתי ממקום אחד למשנהו בתוך האזור.¹³ הוא נדד באזור. אולי עבר דירה במשאית או על חמורים וגמלים. התנועה השגרתית מבגדאד לפלסטין ובחזרה. תנועה שההבחנה בה בין בית לגלות אינה טעונה בהיגיון האידאולוגי של שלילת הגלות, מרחב שנכח בו רצף לשוני ותרבותי שנכחד עם הטיהור האתני של פלסטין. במובנים אלה הנכבה הפלסטינית היא גם החיסול של האפשרות היהודית-ערבית. הדחף שלי להתערב בטקסט, המלנכוליה שלי, האבדן הזה, נבעו בין השאר מכל אלה.

האפשרות היהודית-ערבית

חיסול האפשרות היהודית-ערבית וצמצום המרחב הערבי החלו שנים רבות לפני הנכבה. הם התגלמו בכיבוש המרחב שהחל כבר בשנות העשרים ונמשך בתנופה להווה. מדינת ישראל פיתחה בְּעֵת מהעולם הערבי ומדיניות מתנכרת לשפה הערבית. הַבְּעֵת הזו קיבלה ביטוי גרוטסקי לאחרונה, עת נאסר להכניס לישראל את התרגום לערבית לספרו של עמוס עוז, **סיפור על אהבה וחושך**, משום שהודפס בביירות.

אחד הסממנים של חיסול האפשרות היהודית-ערבית הוא השיעור הזעום של יהודים השולטים בערבית. אמנם אין מספרים מדויקים, אבל יש אומדנים: יותר מ־90 אחוזים מן הפלסטינים בישראל שולטים בעברית, ולעומתם שלושה אחוזים בלבד מן היהודים שולטים בערבית, אם נוריד מן החשבון את הדור ההולך ונכחד של יהודים שנולדו בארצות ערב. שיעורים אלה מלמדים בראש וראשונה על היחסים הקולוניאליים בין השפות.

דוברי ערבית יודעים עד כמה קשה לממש את הזכות לערבית במרחב היהודי שהולך ומתעבה. בשל היותה של הערבית שפה נחותה, לא ניכרת כל שאיפה להכיר וללמוד אותה כדי להשתלב באזור שלא באמצעים קולוניאליים. גם בקרב הדור השני והשלישי של המזרחים היא מקור לדו־ערכיות וזהויות סותרות. המדיניות של ישראל בסוגיה מתמיהה במיוחד ואינה מבטאת כוונה להתערות במרחב הערבי. התנהגות שמתאימה למי שבא לזמן קצר, שלא כדי להשתקע. מישהו כינה זאת: 'זילה בג'ונגל'. אחר השווה זאת להתנהגות הצלבנים. גם הם לא באו להשתקע, גם הם לא דיברו ערבית, גם הם פיתחו בְּעֵת מהערביות. הם עזבו.

לשם השוואה, עם כיבוש הערבים במאה השביעית תפסה היהודית-ערבית את מקומה של הארמית כשפת היהודים. בשפה היהודית-ערבית כתבו מוסא אבן מימון (הרמב"ם), סעיד אבן יוסף אלפימי (סעדיה גאון) ואבו אלחסן אללאווי (יהודה הלוי). משום כך קראו אינטלקטואלים כמו דוד ילין, יוסף מיוחד ושולם יהודה בתחילת המאה ה־20 לחדש את העברית במסורת ימי הביניים, במתכונת של יחסים סימביוטיים עם הערבית. המפגש בין העברית לערבית בימי ראשית האסלאם היה מבוסס בין השאר על דיאלוג (בעיקר תאולוגי) יהודי-ערבי, אך בהקשר של פלסטין-ארץ ישראל התכוננה העברית בתוך מסורת יהודית-נוצרית של חילון וחזרה אל המקרא. פירוש הדבר היה מחיקת ההיסטוריה של הארץ מתקופת המקרא עד ההווה ושלילת הקיום של הפלסטינים במרחב. הצימוד יהודיות-ערביות נהיה טאבו בעברית, ואפשרות השערוב (تعريب) הוחמזה בתחיית העברית המודרנית.

Ammiel Alcalay, 'At Home in Exile: An Interview with Shimon Ballas', *Literary Review*, 37, 2 (1994), pp. 180-189

אפשר ללמוד משהו על ההחמצה הזאת מן האופן שהפיחו מחדשי הלשון חיים בעברית. למרות הקרבה האטימולוגית בין העברית לערבית, העברית המודרנית דוחה את הערבית ואף רואה בה שפת אויב ושארית מזוהמת לשפת הגלות. בתחילה ראה אליעזר בן יהודה בקרבה בין הלשונות הזדמנות להרחיב את העברית הדלה, והציע להכריז שכל השורשים שבאוצר המילים הערבי הם לא רק שמיים אלא גם עבריים. בן יהודה אף הציע לייבא לעברית מילים מערבית מדוברת ומערבית ספרותית, למשל את המילה 'תמרון', שמקורה ב'תמרון' (تمرين) הערבית. בכך הציע בן יהודה דגם חלופי לדגם האויבות בין השפות. אך להוציא קומץ תומכים, המלצות אלה נתקלו בהתנגדות והערבית הוגדרה שפת אויב או שפה משובשת, חטוורת על גבי העברית.¹⁴

עם הקמתו של ועד הלשון העברית התקיים בו ויכוח נוקב בשאלת מקורות השפה העברית. סלע המחלוקת היה אם המקרא הוא המקור הבלעדי של העברית או שיש להישען גם על מקורות אחרים כמו התלמוד, המשנה, המדרש, האגדה ולשון הפיוט. כך נוסחה השאלה בדיון (שם, שם): '[האם] לשון המשנה היתה לשון חיה טבעית והמונית? [...] או] ז'רגון מלאכותי [...] שלקח לו מראה של עברית אך באמת אינו אלא ארמית מקולקלת?'¹⁵ חזרה למקרא פירושה שלילת הערביות. התחייה של הלשון העברית המקראית ביקשה לטהר את השיבושים הללו בעברית, בהשפעת הארמית והערבית, ולחזור לשפת הקודש הצחה. הערביות והשפה הערבית נתפסות כחטוורת שהתפתחו לאחר חורבן הבית, ויש לטהר את העבריות מהן.

בשנות השלושים של המאה הקודמת, בעת שנדד סבי צאלח שהרבני מבגדאד לחיפא וליפא, הסביר זאב ז'בוטינסקי לבני היישוב היהודי שהאירופיות של היהודים אינה מאפשרת להם לסגל מבטא מזרחי-ערבי: 'אין כל יסוד למחשבה, כי מבטאן העתיק של האותיות ח"ת, טי"ת, עי"ן, קו"ף היה מבטא "ערבי". בדיבורנו המחודש מוכרחים אנו לקבוע לאותיות האלה צלול המתאים לטעמנו המוסיקלי שהוא קודם כל, טעם אירופי ולא מזרחי'.¹⁶ וכך קבע ועד הלשון העברית: 'אנו באים עתה מאירופה וגרוננו איננו מסוגל לאותיות הערביות הקשות. איך נבטא את הטי"ת והקו"ף הערביות במלוא חלל פינו עד לחצי גרוננו?'¹⁷ מניסוחים אלה ברור שהדוברים לא ראו לנגד עיניהם יהודים-ערבים והיו עיוורים לאפשרות הזאת.

משום כך במקרים רבים התבסס חידוש השפה העברית על הנגדה אידאולוגית עם הערבית ומתוך עמדה הרואה בערבית שפה נחותה. הערבית נתפסה כשפת גלות ששיבשה את העברית, ולכן נדחו הצעות למילים בערבית.¹⁸ הציונות האירופית אימצה בכך את

14 יהודה שנהב, 'הפוליטיקה והתיאולוגיה של התרגום', סוציולוגיה ישראלית, יד, 1 (1999), עמ' 157-184.

15 ועד הלשון העברית, זיכרונות ועד הלשון, ועד הלשון העברית בארץ ישראל, ירושלים 1929, עמ' 50.

16 זאב ז'בוטינסקי, המבטא העברי, הספר, תל אביב 1930, עמ' 25.

17 ועד הלשון העברית, זיכרונות ועד הלשון, עמ' 51.

18 למשל, כששרר ויכוח בשאלה איך לתרגם לעברית את המילה 'אמביציה', עלתה הצעה להשתמש בשורש הערבי טמ"ח (طمح), שפירושו 'שאיפה'. כך נימק אבינרי (יצחק אבינרי, כיבושי העברית בדורנו, הקיבוץ הארצי, ספרית פועלים, תל אביב 1964, עמ' 35) את ההתנגדות לשורש הערבי:

התפיסה הנוצרית, שביקשה לחדש את המקרא במנותק מהמסורת היהודית-ערבית. זוהי אידאולוגיה שהזינה את האנטישמיות ושימשה בסיס לעיצוב דמותו של היהודי-הישראלי החדש, המטוהרת מן הערביות. דחיית הערבית מתוך העברית ערמה מכשולים נוספים על האפשרות להתפייסות בין השפות.

התפייסות בין הלשונות

במסה 'משימתו של המתרגם' גרס ולטר בנימין שתפקיד המתרגם להביאנו אל 'מחוז הבטחה קדמונית שעוד לא בא בו אדם, מחוז של התפייסות הלשונות והתממשותן המלאה'.¹⁹ תרגום מושלם הוא מעשה משיחי, שכן התפייסות בין לשונות היא אירוע מחוץ להיסטוריה, מחוץ לחוק ומחוץ לחברה. מאחר שהתרגום המושלם קורא תיגר על הציווי האלוהי שבלל את לשונות בני האדם, יש לחפש אותו באסכטולוגיה של אחרית הימים. על פי הדגם של בנימין, התפייסות בין הלשונות משמעותה שיבה. שיבה של המרחב היהודי-ערבי על פי הדגם של גלות בתוך מולדת או גלות בתוך ריבונות; שיבה שתאפשר מפגש מחודש בין היהודיות לערביות; שיבה דו-לשונית; שיבה שמצריכה מחשבה חדשה בשאלת הריבונות, כזו שתהיה גמישה מספיק להכיל את הערביות ביהודיות ולהפך. זוהי ריבונות שתאפשר לחלוק את המרחב מבלי לחלק אותו.²⁰ הצעד הראשון הוא הכרה בנכבה כאסון, כמצב מתמשך של גלות שתלוי ועומד לפתחנו.

בשנים האחרונות זנחה הכתיבה ההיסטוריוגרפית את השאלה הישנה, שביקשה לברר כמה מן הפלסטינים גורשו וכמה ברחו ביזמתם או ביזמת מנהיגיהם. התשובה לשאלה הזאת

¹⁹ 'השורש טמח אין לו בעברית טעם וריח [...] אם יוסיפו לומר אמביציה [...] אין זה רע'. במקביל הטיף אבינרי להפסיק את השימוש הקלוקל במילים לועזיות. בוויכוח על הבחירה בין המילים גשם ומטר (הזהה למילה הערבית *مطر*, 'מטר') מכריע אבינרי בעד גשם, וזה נימוקו (שם, 101): 'הגשם שגור בפנינו יותר מן מטר, והטעם הוא פשוט למדי: במקרא שקולים, אמנם, גשם ומטר מצד שיעור מציאותם (כל אחד למעלה משלושים פעם) אך בלשון חז"ל יש כמעט תמיד גשם, ומטר לא ימצא אלא בצירוף של "טל ומטר". בעברית החדשה עדיפה לשון חז"ל'. המילה 'ג'סם' (*جسم*), שמשמעותה בערבית היא 'גוף', התקבלה בימי הביניים במשמעות של גשם בעברית (בן-עמי צרפתי גד, פרקים בתולדות הלשון העברית, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2003, עמ' 63). עמדה דומה נקט אבינרי בדבר המילה 'מנשר' (מן השורש *نشر*, שפירושו 'פרסם' או 'הפיץ', המקבילה למילה *منشأ*, 'מנשא') שהשתמשה בו הממשלה ב-1949. אבינרי ביקר את החלטת הממשלה והציע להשתמש במקומה במילה 'כרוז'. כדאי לשים לב לאופי הטאוטולוגי של הביקורת: 'מנשר זה מה פירושו? מי שאינו יודע ערבית, אין ה"מנשר" אומר לו דבר. ומי שידוע ערבית - הרי ה"מנשר" כאומר לו: אכן, דלה ועלובה היא עדיין שפתנו העברית' (אבינרי, 1964, עמ' 355). מתוך הלך רוח דומה המליצו בלשנים על טופס במקום מצחף (*مصحف*) ועל דקר במקום טען (*طعن*), שבערבית משמעותה 'לדקור'. דרך אגב, בספר ישעיה (יד, יט) מובאת המילה טען במשמעות זאת: 'לְבָשׁ הָרְגִים מִטְעָנֵי חֶרֶב'. דנה יוסף, עברית-ערבית על ציר הזמן, המכללה הערבית לחינוך והמכון למחקר משווה עברית-ערבית, חיפה 2010, עמ' 27.

²⁰ ולטר בנימין, 'משימתו של המתרגם', בתוך: ז'אק דרידה, נפתולי בבל (תרגמה מצרפתית מיכל בן נפתלי), רסלינג, תל אביב 2002, עמ' 131.

²⁰ אני מפרט עקרונות אפשריים לריבונות כזאת בספרי *Beyond the Two States Solution*.

מורכבת, ומעוצבת על ידי הפרשנות הפוליטית של המציאות. כיום היסטוריונים רבים, יהודים ופלסטינים, מנסחים מחדש את הטיהור האתני של פלסטין ואת הנכבה. בניסוח הזה הנכבה אינה רק הגירוש והעקירה של 1948, אלא בעיקר מניעת החזרה של התושבים לבתיהם מיד לאחר המלחמה, ולמעשה עד עצם היום הזה. לפי הפרשנות הזאת, החלטת ממשלת ישראל הריבונית למנוע חזרת מאות אלפי אנשים לבתיהם היא טיהור אתני. בניסוח זה הנכבה אינה אירוע שהסתיים ב־1948, אלא אירוע המתמשך להווה כפי שמראה הפרק הקצר הבא, גם הוא מתוך הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים. הוא עוסק בשיבתו של המודחק, בגירוש שלא הסתיים ובשלדים שישראל הליברלית מחזיקה בארון. הוא עוסק גם במלנוכליה של היהודי. הפעם: היהודי האירופי. יש בו מעין קצה חוט לכך שהאפשרות היהודית-ערבית אינה מזרחית בלבד, אלא מוצעת לכל יהודי אשר מבקש לבסס את השתלבותו באזור ביסוס לגיטימי ודמוקרטי.

כפר האמנים

עין־ח'וד הפכה לכפר האמנים עין־הוד. פעם היה בה מסגד גדול שצריחו התנשא לגובה של מטרים אחדים מעל פני האדמה, ומטרים רבים מעל פני הים. בכפר־האומנים עין־הוד הפך המסגד למסעדה שבפתחה ניצבת מארכת נאת־מראה שמגישה לאומנים ואורחיהם את כל מבוקשם.

יום אחד הגיע אל כפר האמנים גבר פלסטיני מן הכפר סיריס, שבאזור ג'נין. הוא נקש על דלת ביתו של אמן שהגיע מאירופה או מאמריקה. אשתו ניגשה לפתוח את הדלת. לרגע נחרדה האישה למראה הערבוש הזר הניצב לפניה. גם הוא היה אילם כאבן, שכן מעולם לא ראה אישה עירומה־למחצה הפותחת את דלת ביתו.

אולם האישה שהתעשתה במהירות הזמינה אותו בעדינות להיכנס פנימה. מיד הזעיקה את בעלה, האמן, אשר תחילה נחרד גם הוא למראה הכאפיה, העקאל ושפם העבות. אולם גם הוא התעשת במהירות כאשר ראה את החיוך הרחב המתפשט על פניו של אורחו. הוא שאל אותו:

מה מביאך אלינו?

הוא ענה ללא היסוס: פה נולדתי. זה ביתי.

זה ביתך?

תדהמה גדולה נשמעה בקולו של האמן. הוא מיהר להזמין אותו פנימה.

למה אתה מתכוון? ספר לי. מה קרה?

האורח שקע בכורסא הנוחה והחל לספר לו את הסיפור במלואו. האמן הסביר לו פנים והגיש לו קפה. הוא אף הציע לו כוסית וויסקי. אחר כך התנצל, התיישב לצידו וביקש לשמוע את כל הפרטים. הוא האמין למה ששמע מילה־במילה.

השיח' שעל אודותיו אנו מדברים חתם את הסיפור:

האיש חזר כלעומת־שבא אל הכפר סיריס. האמן, לעומת זאת, נתקף בייסורי מצפון ואחזה בו עצבות ועצבנות. הוא החליט לפנות את הבית ולעבור לגור בבית אחר. אולם

הנכבה והמלנכוליה היהודית-ערבית

סיוטי הלילה נמשכו גם בביתו החדש. מדי יום הוא היה יושב וממתין לגבר ערבי נוסף אשר יבוא לבקר בבית שבו נולד. הסיוטים ורוחות הרפאים לא הרפו ודלקו אחריו לכל מקום. לבסוף הוא החליט לעזוב את הארץ.