

הפוליטיקה והתיאולוגיה של התרגום: כיצד מתרגמים נכבה מערבית לעברית?

יהודה שנהב*

תקציר. מסה זו עוסקת בסוציולוגיה של התרגום בתנאים של יחסי כוח תיאולוגיים וקולוניאליים בין שפות. בעקבות ולטר בנימין, פול ריקר, ז'אק דרידה והספרות הפוסט־קולוניאלית, אדגים כיצד תחומים בלתי ניתנים לתרגום הופכים את התרגום לאשליה משיחית. דרך דוגמאות מתוך ספרות הנכבה שנכתבה בערבית אני מבקש להראות כיצד התחומים הבלתי ניתנים לתרגום מוצפים במסמנים לא יציבים ובמצבים אפורתיים של מבוי סתום. למשל, השימוש במילה נכבה אינו עקבי אלא תלוי בהקשר של זמן הכתיבה וזמן התרגום. בערבית אפשר למצוא לבד מנכבה גם את המושגים כארת'ה, הזימה, נכסה ומאסאה. בעברית אפשר למצוא שימוש באסון, בתבוסה, בטרגדיה או בנכבה. גם המסמנים ההיסטוריוגרפיים ומסמני הזמן והמרחב בספרות הנכבה אינם יציבים אלא משתנים תמידי. תוכנות אלה מציעות אסטרטגיות תרגום שמתבססות על הטיות זמן מתאימות (למשל זמן הווה מתמשך במקום זמן עבר), על היעזרות בהערות חיצוניות לטקסט ועל שערויב מסוים של העברית.

מבוא: לשאלת התרגום הבין־תרבותי

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. תנאים לא סימטריים משחקים תפקיד מכריע בתחומים שפול ריקר (2006) כינה "בלתי ניתנים לתרגום", קרי חללים סמנטיים המקשים על המעבר בין שתי שפות. חללים אלה קיימים בין כל שתי שפות, אך 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? מהי אחריותו? ומה יש לסוציולוגיה להציע בסוגיות אלו?

הסוציולוגיה של השפה (למשל Bourdieu, 1991) מדגישה את קיומם של יחסי כוח בין שפות ובתוך שפות ומבקשת להכיר בהם כתנאי אי־פריורי לכל פעולה חברתית. הסוציולוגיה

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב ומכון ון ליר בירושלים
תודה מיוחדת לאלה גלס, חנן חבר, חיים חזן, רון כוור, מחמוד כאל, יונתן מנדל, איסמאעיל נאשף ויובל עברי על קריאתם ועל הערותיהם הביקורתיות.

של התרגום (למשל Venuti, 1995) מרחיבה את הדיון גם אל המורפולוגיה הלשונית ואל הנורמות התרבותיות המנחות את המעבר בין השפות (למשל Toury, 1993). היא עומדת על האופנים שבהם טקסטים נודדים משפה לשפה ומונה את תנאי התעבורה האפשריים ביניהן. עם זאת, הסוציולוגיה ממעטת לעסוק בהנחות היסוד הפוליטיות והאתיות של הניכוס, הניצול והבזיזה שבבסיס מעשה התרגום.

זאת ועוד, הסוציולוגיה הקנונית מבוססת על מעין אתאיזם מתודולוגי, כלומר דמיון החילוניות כברירת מחדל מתודולוגית ושיבוץ התיאולוגיה בסוגריים פנומנולוגיים של השעיה (Berger, 1967, p. 100).¹ האתאיזם המתודולוגי מאפשר לסוציולוגיה להניח הנחות חילוניות על מקורות הייצוגים הלשוניים (למשל מעמד, אתניות, מגדר, הביטוס, יחסי רוב ומיעוט או כלכלה פוליטית). הספרות הפוסט-קולוניאלית (למשל, Niranjana, 1999; Bassnett & Trivedi, 1999; Suleiman, 2011) ומצביעה על המקורות (1992), לעומת זאת, בוחנת את יחסי הכוח בין השפות (Suleiman, 2011) ומצביעה על המקורות התיאולוגיים והקולוניאליים המעצבים את התחומים הבלתי ניתנים לתרגום (שנהב, 2008).

כאמור, התחומים הבלתי ניתנים לתרגום יתגלו במעבר בין כל שתי שפות, לא רק בין ערבית לעברית. למשל, בהקדמה לתרגום של משלי בן סירא מעברית ליוונית כתב נכדו של בן סירא את המשפט הנפלא הבא (סגל, 1953, עמ' 44): "מתבקשים אתם לקרוא את הקריאה ברצון ובתשומת לב, ולסלוח אם נראה שלא הצלחנו במילים ידועות שעמלנו באהבה לתרגם אותן. כי הנאמרים בעברית, אין כוחם שווה כשהם מועתקים לשפה אחרת". בן סירא מצביע – בניסוחו של פול ריקר (2006, עמ' 41) – על "מקטעים של קשיי תרגום [הזרועים] לכל אורך הטקסט והופכים את התרגום לדרמה, ואת הרצון הטוב לתרגם טוב – להימור". המתח הזה היה מוכר כבר לחז"ל שעמדו על הקושי ליצור תרגום טוב: "המתרגם פסוק כצורתו – בדאי, והמוסיף – מחרף ומגדף" (קידושין מט, ע"א, וראו שניאן, 1993).² ולטר בנימין (2002) ראה את המתרגם כמי שלכוד בין קטבים סותרים של נאמנות ובגידה, ואת החוויה הפנומנולוגית הבסיסית של התרגום תיאר כרצף של בגידות.³

העברית המודרנית מקיימת יחסים אמביוולנטיים עם הערבית. בעבר התקיימה מסורת של הפריה הדדית בין השתיים, אך היום שוררים ביניהן יחסים של הפרדה ואיכות. מהבחינה

1 פיטר ברגר (Berger, 1967) טוען כי האתאיזם המתודולוגי מבוסס על מהלך כפול: ראשית, את כל מה שקשור לדת ולהתנסות הדתית הוא רואה ומציג כאחר. שנית, הוא מציע השעיה קטגורית של שיפוטיות אונטולוגיים באשר לאמת הפוויטיביסטית שבבסיס ההתנסויות הדתיות. התנסויות אלה מוכנסות אל תוך תבניות ריקות לכאורה של ניטרליות ערכית, וכשהן מתמלאות בתוכן, הוא מבוסס על החוויה הפנומנולוגית בלבד. במובן זה הפכה הסוציולוגיה של הדת לפונדקאית של השאלות התיאולוגיות, כשהיא מתחמת אותן ומשעה אותן במהלך של מסגור (bracketing). במילים אחרות, באמצעות העיקרון של אתאיזם מתודולוגי משמשת הפנומנולוגיה מנגנון ממיר של התיאולוגיה (Ibid., pp. 179–185).

2 ראו גם התלבטויותיו של יהודה אבן-תבון שתרגם מערבית לעברית והדגיש את המתח שבפעולת התרגום (אצל בן-עמי צרפתי, 2003, עמ' 31–37).

3 ברוח דומה טען גם פרנץ רוזנצוויג שלתרגם פירושו לשרת שני אדונים (אצל ריקר, 2006, עמ' 24). בפרפרזה על פתגם צרפתי סקסיסטי הסבירו גם אברהם שלונסקי וגם לאה גולדברג כי תרגום הוא כמו אישה: או שהיא נאמנה (כלומר למקור) או שהיא יפה (כלומר בשפת היעד). במקור:

Les traductions sont comme les femmes—Quand elles sont belles, elles ne sont pas fidèles
et quand elles sont fidèles, elles ne sont pas belles.

האטימולוגית יש לשתי השפות תחומי חפיפה רבים; יהודים שאינם דוברי ערבית מזהים בקלות שורשים ערביים השגורים גם בעברית ולהפך. לרבים מוכרת הקרבה הלשונית בין מסג'ד (مسجد) למסגד; בין מדרסה (مدرسة) למדרשה; בין דכאן (دكان) לדוכן; ובין רכן (ركن) לרכן, או קרבה לשונית מעט סמויה יותר בין חקל (حقل, שדה) לחקלאות או בין טפא (طفح, כבה) למטפה (לכיבוי אש). בעברית קיימות מילים שהושאלו מערבית, למשל המילה מרכז (مركز), שאינה מופיעה במקרא או בלשון חז"ל.⁴ הערבית משמשת גם כלי פרשני חשוב של המקרא. למשל, בפרשנות למשפט המקראי "סוס ורכבו רמה בים" (שמות טו, א) מציעה הערבית שהמילה רמה מקורה ברמא (رمي), שפירושה זרק, השליך. מילה זו אמנם קיימת בעברית הטרומ-מקראית ושרדה בזכות שירת הים, אך בלא הקישור האטימולוגי לערבית, קשה היה לפרש את הפסוק (דנה, 2010, עמ' 7). גם בפסוק "נפשם ברעה תתמוגג" (תהלים קו, כו) אנו למדים מהערבית שהמילה תתמוגג אינה מבטאת כאן שמחה כמו בעברית המודרנית אלא היא מלשון גל (موج), ופירושה תסער. דוגמה נוספת מציע הפסוק "חלוצי מואב יריעו" (ישעיהו טו, ד), שבו לא מתקבל על הדעת שהם יריעו במוכן המוכר לנו היום, והערבית מסייעת להבין שהכוונה היא לרווע (روع), שפירושו יפחדו (שם, עמ' 11).

ולמרות הקרבה האטימולוגית בין השפות, העברית המודרנית דוחה את הערבית מתוכה ואף רואה בה שפת אויב⁵ ושארית מזוהמת של שפת הגלות.⁶ משום כך כל תרגום מערבית לעברית רווי סתירות והנגדות אינהרנטיות בין סימנים, מילים ומשפטים או בין חללים סמנטיים בלתי עבירים. תרגום מעברית לערבית יוצר חללים כאלה בגלל ההקשרים התרבותיים שבהם נתונות שתי השפות. למשל, כשתרגם מחמוד דרוויש סיפור של אהוד בן עזר מעברית לערבית, הוא השמיט ממנו את הפסקה (אצל כיאל, 2006, עמ' 106): "מן הגרעין של פוליק, תודה לאל, יצאו לכל היותר בעונשי חגור צמוד ומסדרים נוספים, שלא לדבר על רונדלים וחפירת בורות (צדוק המ"כ קבע מידתם למהדרין: מטר על מטר על מטר) כדי לקבור נאד או בדל סיגריה". ההקשרים התרבותיים של המינוח המיליטריסטי בעברית מייצרים תחומים בלתי ניתנים לתרגום. אין שום דרך ספרותית להעביר לערבית את הביטויים "רונדלים" או "עונשי חגור ומסדרים נוספים" במשמעותם המקורית המלאה. אי אפשר לתרגם לערבית גם את המונחים קומנדקר, שיר הרעות, קיבוצניק או חוק טל. מצבים אלו מחייבים בגידה מודעת של המתרגם באחת השפות או בשתייהן גם יחד. במקרים רבים יוסיף המתרגם הערות שוליים חוץ סקסטואליות המנהירות את הבחירה הלא שלמה. התערבויות אלה הן מעין תותב המעיד על

4 לדוגמאות נוספות ראו בן-עמי צרפתי, 2003.

5 יונתן מנדל (Mendel, 2012) למשל בחן את התהוות מקצוע הערבית בבתי ספר יהודיים בשנים 1935-1985 ואת ההבניה של שדה לימודי הערבית בחברה היהודית. מהבחינה הממסדית, בתקופה הנבחנת הלכה והתהדקה הברית בין משרד החינוך למשרד ראש הממשלה ולמנגנוני המודיעין בישראל, וברית זו הביאה לכיטחוניזציה (securitisation) של הערבית והפכה את תפיסתה כשפת האויב לאחת ההצדקות ה"טבעיות" ללימוד ערבית בבתי ספר יהודיים בפלשתינה ואחר כך בישראל.

6 רון כוזר (Kuzar, 2001) אף טוען שבניגוד למיתוס המקובל, העברית המודרנית אינה תוצאה של התפתחות פרוגרסיבית מהעברית המקראית הקדומה למודל מודרני, אלא מכילה כמה שפות (לרבות ערבית) שרווחו בקרב היהודים באימפריות שבתוכן חיו. במילים אחרות, בניגוד למיתוס החיית השפה, המשרטט קשר מיתי בין העברית לטריטוריה הארצישראלית, כוזר מוצא בעברית השפעות ניכרות של האימפריות שבקרבן התפתחה.

הבלתי ניתן לתרגום. אמירה זו נכונה עשרת מונים בהקשר של ספרות הנכבה הפלסטינית, שבה אעסוק בהמשך. הכחשת הנכבה והיעדר מבחר של מילים ומושגים בעברית לייצוגה הם חלק מיחסי המלחמה בין העברית לערבית. המתרגם עומד אפוא בפני מצבים בלתי עבירים המחייבים אותו לקחת חלק ביחסי המלחמה. מחמד ע'נאים המנוח, שעמד בחזית שבין שתי השפות, תיאר את התרגום כשיבה על גג לוחט (אצל כיאל, 2006, עמ' 75). את הגג שעליו יושב המתרגם מלהיטים יחסי האויבות התיאולוגיים והקולוניאליים בין השפות.

התיאולוגיה של יחסי האויבות בין השפות

במסו "משימתו של המתרגם" גרס ולטר בנימין (2002, עמ' 131) שתפקיד המתרגם הוא להביאנו אל "מחוז הבטחה קדמונית שעוד לא בא בו אדם, מחוז של התפייסות הלשונית והתממשותן המלאה". תרגום מושלם הוא מעשה משיחי משום שהתפייסות 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 בתחום האסכטולוגיה של אחרית הימים. דרידה (2002, עמ' 77) כינה זאת "הקץ המשיחי של תולדותיהן [של הלשוניות]". משום כך הוא גם מזהיר מפני אשליית התרגום המושלם (שם, עמ' 45): "מגדל בבל אינו מייצג רק את ריבוי הלשוניות שאינו בר צמצום; הוא מפגין ליקוי, אי אפשרות להשלים, לסכם, להשביע, לסיים".

אם כן, בנימין ודרידה גורסים שתרגום מושלם אינו קיים, אלא אם ימלא המתרגם את תפקידו של המשיח ויביא להתפייסות בין הלשוניות. גרשם שלום הבין מוקדם מאוד את כוחה המשיחי של השפה העברית, החילונית לכאורה, ואת המכשולים שהיא מציבה להתפייסות בין השפות. כבר בשנת 1926, בעת המאבק הגדול על העברית, כתב שלום לפרנץ רוזנצוויג את הדברים הנבואיים הבאים (שלום, 1989, עמ' 59):

האנשים פה [בפלשתינה] אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית, שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת איננה האמת. חילון של שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד. אי אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה [...] האם לא תתפרץ באחד הימים העוצמה הדתית הכמוסה בה, נגד דובריה? [...] אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו.

הניסיון ליצור עולם מושגים חילוני ואוניברסלי באמצעות שפת הקודש, הזהיר שלום, נועד לכישלון. העברית מעולם לא הייתה שפה חילונית, ותחייתה מחזירה אל חיינו את המשיחיות ואת התיאולוגיה היהודית. האלוהים לא ייאלם דום (שמידט ושיינפלד, 2009), ומושגים תיאולוגיים בעלי משמעות יהודית משיחית השתקעו בעברית החילונית וכוננו אותה מתוך אויבות לערבית. בתקופת האימפריה הפרסית, ואחר כך הבבלית, אומצה הארמית כשפה רשמית שבה נכתבו גם התלמודים. עם הכיבוש הערבי במאה השביעית החליפה הערבית את הארמית והשפיעה רבות גם על העברית (דרורי, 1988; טובי, 2000). בד בבד התפתחה שפה יהודית

ערבית היברידיית ותפסה את מקומה של הארמית כשפת היהודים.⁷ בשפה היהודית-ערבית כתבו הרב סעדיה גאון, רבי יהודה הלוי (למשל בספר הכוזרי) והרמב"ם (למשל בספרו מורה נבוכים). הרמב"ם גם הציע לייבא לעברית מילים מערביות. מכאן שבעבר הייתה פתוחה בין הערבית לעברית תנועה דו כיוונית, אך היא נחסמה בימינו. משום כך קראו אינטלקטואלים כמו דוד ילין, יוסף מיוחד ושלוש יהודה לחדש את העברית במסורת התיאולוגית של ימי הביניים מתוך יחסים סמיוטיים עם הערבית, כמו שהתגלמו בחיבורים של מוסא אבן מימון (הרמב"ם) סעיד אבן יוסף אלפיומי (סעדיה גאון) ואבו אלחסן אללאווי (יהודה הלוי) (עברי, טרם פורסם; Evri, 2011).

המפגש בין העברית לערבית בימי ראשית האסלאם היה מבוסס בין השאר על דיאלוג תיאולוגי יהודי-ערבי, אך בהקשר של פלשתינה-א"י התכוננה העברית בתוך מסורת יהודית-נוצרית של חילון וחזרה אל המקרא. פירוש הדבר היה מחיקת ההיסטוריה של הארץ מתקופת המקרא עד ההווה ושלילת הקיום הפלסטיני במרחב. הצימוד של יהודיות-ערבית הפך לטאבו בעברית, ואפשרות השערוב (تعريب) נדחתה בתחיית העברית המודרנית.

היחסים התיאולוגיים בין השפות קיבלו משמעות גם לנוכח הגדרתה של הריבונות היהודית כבעלת מונופול על הטריטוריה, על האוכלוסייה ועל הזהות. ריבונות תיאולוגית-פוליטית זאת אינה מאפשרת קיום דו-לאומי. כזכור, התיאולוגיה הפוליטית, כפי שניסח אותה קרל שמיט (2005), היא פוליטיקה קוטבית שמיוסדת על בידול מוחלט בין ידיד לאויב. היא רואה בפוליטיקה אנלוגיה לתיאולוגיה הנוצרית ומזהה את הריבון המדיני עם ריבון העולמים ואת מצב החירום עם הנס האלוהי. הריבון הוא מי שיכול להשעות את החוק, כשם שאלוהים יכול להשעות את חוקי הטבע. פוליטיקה טוטליטרית מעין זו מצמצמת אזורים חפיה בין השפות, משום שהיא מבוססת על קיטוב רדיקלי בין ידיד לאויב ועל מצב חירום שמשמר את יחסי האויבות.

זהו המקרה הישראלי. העברית היא השפה של הריבון ושל החוק, והערבית היא השפה של החריג ושל מצב החירום. הפלסטינים, לרבות ערביי 48 (הפלסטינים אזרחי ישראל), נמצאים תחת משטר של מצב חירום מתמיד.

התיאולוגיה הפוליטית מגדירה מי מצוי בתוך החוק ומי מחוצה לו. חודשים אחדים לפני התאבדותו כתב בנימין בתזה השמינית בקובץ התזות "על מושג ההיסטוריה" (1996, עמ' 313): "מסורת הנדכאים מלמדת אותנו, ש'מצב החירום' שבו אנו חיים הוא הכלל. עלינו למצוא מושג תואם של ההיסטוריה. אז תעמוד לנגד עינינו המשימה של יצירת מצב החירום האמיתי..." בנימין מייצר נקודת מבט על ההיסטוריה מתוך חיים במצב חירום קבוע. ישראל היא ה"דמוקרטיה" היחידה שמצב החירום הוא חלק בלתי נפרד מתפיסת המשטר שלה. מצב החירום הוא אקט תיאולוגי-פוליטי שמוצא ביטוי גם בשפה.⁸ אף שתיאולוגיה פוליטית מצויה במובהק גם בערבית, אתמקד כאן בעברית בלבד. עם זאת, ומאחר ששתי התיאולוגיות

7 לתיאור מורכב יותר ראו בלאו, 1992, וכן דרורי, 1988 (פרק ב), שמצביעה על אופוזיציה בין העברית לערבית גם בימי הביניים.

8 חשוב לציין בהקשר זה את המהפך שחל בשנת 1948, כשהעברית הפכה באחת משפת המיעוט לשפת הרוב ולשפת הריבון והחוק. וראו ביקורת על תפיסת מצב החירום אצל נאשף (الناشף), 2010, הטוען שברגע שהמוכפף מאמץ נקודת מבט של התנגדות, הוא מייצר עמדה מחוץ למצב החירום.

הללו שזורות ומותירות חותמן זו בזו, יאיר הניתוח גם היבטים מהתיאולוגיה הפוליטית הפלסטינית.

בתחילה ראה אליעזר בן יהודה בקרבה בין הלשונות הזדמנות להרחיב את העברית הדלה והציע "להכריז שכל השורשים שבאוצר המלים הערבי [...] הם לא רק שמיים [...] אלא גם עבריים" (אצל אבינרי, 1964, עמ' 143). בן יהודה אף הציע לייבא לעברית מילים מערבית מדוברת ומערבית ספרותית, למשל את המילה תמרון שמקורה בתמרין (تمرين) ופירושה תרגיל, אימון (דנה, 2010, עמ' 32). בכך הציע בן יהודה מודל חלופי למודל התיאולוגי-פוליטי שיתמסד כעבור זמן. בעקבותיו המליץ ועד הלשון העברית (1929, עמ' 16) להשתמש ב"שורשים השמיים: הארמיים, הכנעניים, המצריים ובפרט הערביים". אך להוציא מספר קטן של תומכים, המלצות אלה נתקלו בהתנגדות, והעברית הוגדרה שפת אויב.

בשנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת התנהל בוועד הלשון העברית ויכוח נוקב בשאלת המקורות לשפה העברית. סלע המחלוקת היה השאלה 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 הייתה לשון חיה טבעית והמונית? [...] או ז'רגון מלאכותי [...] שלקח לו מראה של עברית אך באמת אינו אלא ארמית מקולקלת?" התחייה של הלשון העברית המקראית נתפסה כמעשה תיאולוגי-פוליטי שביקש לטהר את השיבושים הללו (השפעות הארמית והערבית) ולחזור לשפת הקודש הצחה. יחסי האויבות הללו מנוסחים במפורש. כותב למשל הבלשן יצחק אבינרי (1964, עמ' 457): "יש גבולות מסוימים, שאם יעברום – חורגת הלשון ממסגרתה הלאומית לעבר אומים אחרים". אשר לעברית הוא גורס במיוחד (שם, עמ' 87): "עדיין רחוקים אנו מברית שלום ואחוזה הדדית אמיתית בין העמים [...] קרבת חומר וצורה בין שני הלשונות יש, ויש, קרבת רוח ונשמה אין".

יחס דומה של אויבות אפשר למצוא בעמדת ועד הלשון העברית (1929, עמ' 51) באשר למבטא העברי הרצוי: "אנו באים עתה מאירופה וגרוננו איננו מסוגל לאותיות הערביות הקשות. איך נבטא את הטית והקוף הערביות במלוא חלל פינו עד לחצי גרוננו?" ברור שבניסוח זה לא ראה ועד הלשון העברית לנגד עיניו את היהודים שדיברו ערבית, בין שהיו ספרדים, אשכנזים או יהודים-ערבים. ברוח אוריינטליסטית דומה הסביר זאב ז'בוטינסקי (1930, עמ' 25) שהאירופיות של היהודים אינה מאפשרת להם לסגל מבטא מזרחי: "אין כל יסוד למחשבה, כי מבטאן העתיק של האותיות ח, ט, ע, ק היה מבטא 'ערבי'. בדיבורנו המחודש מוכרחים אנו לקבוע לאותיות האלה צלצול המתאים לטעמנו המוסיקלי שהוא קודם כל, טעם אירופאי ולא מזרחי".

ועד הלשון העברית, כמו גלגולו כאקדמיה ללשון העברית וכמו בלשנים אחרים, חידש מילים ומושגים שבמקרים רבים נוסחו מתוך הנגדה אידיאולוגית לערבית ומתוך עמדה אוריינטליסטית הרואה בערבית שפה נחותה. לפי עמדה זאת, שהביאה לדחייתן של מילים ערביות מן השימוש⁹, הערבית היא שפה גלותית ששיבשה את העברית. למרבה האירוניה,

9 למשל, כששרר ויכוח בשאלה איך לתרגם לעברית את המילה אמביציה, עלתה הצעה להשתמש בשורש הערבי טמח (طمح), שפירושו שאיפה. כך מנמק אבינרי (1964, עמ' 35) את התנגדותו לשורש הערבי: "השורש טמח אין לו בעברית טעם וריח [...] אם יוסיפו לומר אמביציה [...] אין זה רע". יצוין שממש באותה העת הטיף אבינרי להפסיק את השימוש הקלוקל במילים לועזיות. בוויכוח על הבחירה בין

הציונות אימצה בכך את התפיסה הפרוטסטנטית שביקשה לחדש את המקרא במנותק מהמסורת היהודית שהתפתחה בגלות אשכנז או בגולה הערבית. זוהי אידיאולוגיה שהזינה את האנטישמיות ושימשה בסיס לעיצוב דמותו של היהודי הישראלי החדש (אליעזר, 2008; רוקרובצקי, 1993, 1994, 1999). יותר מכך, התיאולוגיה הפוליטית המקראית הגדירה את הריבונות היהודית החדשה נס אלוהי ותופעה מתחום האסכטולוגיה. למשל, הנכבה ו"היעלמותם" של מאות אלפי הפליטים היו בעיני יהודים רבים אקט משיחי (Confino, 2012), בדיוק כשם שלאחר מלחמת ששת הימים השתמשו יהודים חילונים רבים באנלוגיה של ששת ימי הבריאה או של בוא המשיח.¹⁰ ההמשגה התיאולוגית-פוליטית מטשטשת את האלימות הקולוניאלית של הריבונות, המתבטאת גם במחיקת ההיסטוריה של הנכבה.¹¹

המילים גשם ומטר (הזהה למילה הערבית *مطر*, מטר) מכריע אבינרי בעד גשם, וזה נימוקו (שם, עמ' 101): "הגשם שגור בפניו 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, 2003, עמ' 63). עמדה דומה נקט אבינרי בדבר המילה מנשר (מן השורש *נשר*, שפירושו פרסם או הפיץ, המקבילה למילה *منشأ*, מנשאר) שבו השתמשה הממשלה בשנת 1949. אבינרי ביקר את החלטת הממשלה והציע להשתמש במקומה במילה כרוז. כדאי לשים לב לאופי הטאולוגי של הביקורת (אבינרי, 1964, עמ' 355): "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". מתוך הלך רוח דומה המליצו בלשנים על טופס במקום מצחף (*مصحف*) ועל דקר במקום טען (*طعن*), שבערבית משמעותה לדקור. אגב, בספר ישעיה (יד, יט) מופיעה המילה טען במשמעות זאת: "לְבַשׁ הָרְגִים מְטַעַע חָרֵב" (דנה, 2010, עמ' 27).

10 אריה נאור (2009) מביא דוגמאות למכביר לעמדות תיאולוגיות-פוליטיות של יהודים חילונים. למשל, אחרי המלחמה ב-1967 נסע הסופר החילוני משה שמיר, חניך מפ"ם בעבר, מרחוב בן יהודה שבירושלים המערבית אל שער האריות, מהלך עשרים דקות. בעיני שמיר, מחבר במו ידיו: פרקי אליקה הוא הלך בשרות, שהשלים בשנת 1967 מעבר ממפ"ם אל תנועת התחייה הימנית, היו מאורעות 1967 כהתגלות של "ענן גדול ואש מתלקחת ונגה לו סביב ומתוכה כעין החשמל מתוך האש" (יחזקאל א, ד) (שם). שמיר ה"חילוני" ראה במלחמת ששת הימים סימן לשישה ימי בריאה, ובתוצאותיה מצא את אחרית הימים ואת הגאולה, ואף התנסח במושגים כמו חוון, מוחלט, גאולה ונצח; חיים חפר, במקאמה היינו כחולמים, מתבסס על הפסוק מספר תהלים (קכו, א) "בשוב ה' את ישיבת ציון היינו כחלמים"; ואליעזר לבנה, לשעבר חבר כנסת מטעם מפא"י ופובליציסט, כתב על נבואת הנחמה של יחזקאל והעמיד תזה תיאולוגית כדי להסביר את המלחמה ותוצאותיה. טענה דומה לזו של נאור העלה ברוך קורצווייל, שגרס שהעולם המודרני היהודי החילוני הוא יורש טפיל של התיאולוגיה ופירש את מלחמת 1967 כ"קריעת המסווה החילוני מעל פניה של הציונות" (אצל קרביץ, 2007, עמ' 1). עוד אמר שהכיבושים החדשים הם "מימוש זרמיה התתי-קרקעיים של הציונות, שאינם אלא דת בלבוש מחולן" (שם, שם). משום כך, קבע קורצווייל, אי אפשר לסגת: נסיגה פירושה להודות בכישלונה של הציונות כדוברת וכמוציאה לפועל של התיאולוגיה היהודית (אצל חריף, 2007).

11 ההערה על המחיקה עשויה ליצור את הרושם שמדובר בסובייקט קולוניאלי פסיבי; הקול הפלסטיני נשמע באופן ישיר בספרות ההתנגדות ובמובלע כשנחשף המודחק בספרות העברית.

בין פוליטיקה לפואטיקה: מקומה של האלימות הקולוניאלית במעשה התרגום

התרגום המודרני התפתח בד בבד עם הפרויקט הקולוניאלי וביקש להבין את המחשבה הפרימיטיבית, לייצג אותה, לביית אותה ולדבר בשמה; להפוך אותה לחלק ממערך הלמידה של הכובש. אין צורך להכביר מילים היום על האלימות, על המחיקה ועל הניכוס של השפה בתנאים של יחסי כוח קולוניאליים.¹²

היחסים הקולוניאליים בין עברית לערבית ניכרים למשל בהתפלגות ידיעת השפות באוכלוסייה: 90% מהצעירים הפלסטינים החיים בישראל קוראים ומדברים עברית, ורק 3% מהצעירים היהודים קוראים או מדברים ערבית.¹³ מספרים אלה מלמדים על האסימטריה שבין השפות: הפלסטינים נאלצים לשלוט בעברית כדי לשרוד, ואילו ליהודים אין צורך לדבר ולהבין ערבית. אסימטריה זו ניכרת באופן שבו משמרת המדינה את העברית באמצעות מערכת החינוך, הצבא והתרבות ומסייעת למחיקה של הערבית.

דוגמה מובהקת לפעולה של מחיקה היא פרויקט התרגום הקולוניאלי של שמות ערביים לשמות עבריים על מפת מדינת ישראל. ב־18 ביולי 1949 התכנסה במשרד ראש הממשלה בתל אביב קבוצה של תשעה חוקרים ידועי שם מתחומי הקרטוגרפיה, הארכיאולוגיה, הגיאוגרפיה וההיסטוריה. כולם השתייכו למוסד שכוננה "החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה". מטרת החברה העברית הייתה "לספק תעודה ממשית להתמשכות החוט ההיסטורי, שלא ניתק מעולם, למן זמנו של יהושע בן־נון ועד ימות כובשי הנגב בדורנו" (בנבנישתי, 1997, עמ' 9). חברי הוועדה ראו בתרגום פעולה ריבונית שמטרתה למחוק את זכר האלימות של המשטר, ועמו את השפה שהייתה נהוגה עד הקמת מדינת ישראל. על פי תפיסתם, השמות הערביים של היישובים היו מופע של שיבוש העברית ולא להפך. מקצת השמות הפלסטיניים תורגמו לעברית בצורתם המקראית (אם הייתה), ואחרים תורגמו על בסיס הצליל של המילים (שאיילה פונטית). כך שונה השם ביר חנדס (שפירושו באר צלמוות) לבאר אורה, עין ובה (שפירושו מגפה) תורגם לעין יבה, אום ג'רפינאת לגרופית, ביר אבן עודה לבאר עדה, רח'מה לירוחם, פרדיה לפרוד, דאלאתה לדלתון, קסלה לכיסלון, בית דגן לבית דגן וזרעין ליזרעאל (שם). כאמור, לכל השמות הללו יש צליל מקראי, אך לא לכולם היה מראה מקום במקורות. האם ייעתר המתרגם לפעולת הניכוס הזאת ויגיש את השמות בצורה נהירה לקוראי העברית, או שמא ישתמש בשמות המקור? במילים אחרות, האם עליו לכתוב בית דגן, או בכלל משהו אחר?

אנו עומדים פה בפני שתי אסטרטגיות תרגום סותרות: האחת מציעה למחוק את הערבית מן העברית, והאחרת מציעה הפריה הדדית בין השפות, ואפילו שערוך מסוים של העברית. השערוך אינו תופעה מודרנית; לשון המתרגמים בימי הביניים נקראה עברית משוערכת (וכן יהודית־ערבית או עברית תיבונית), והמתרגמים השתמשו במילים ערביות ואף כתבו

12 תהליכים כאלה היו מקובלים גם בקולוניאליזם הפנימי בתוך אירופה. לותר למשל תרגם את התנ"ך לגרמנית באופן שביקש להוציא את המקרא מחזקת היהודים ולהפוך את התרגום למקור העומד בפני עצמו. היה זה אירוע מכוון באוריינטליזציה של היהודים באירופה.

13 ראו: www.lprc.org.il/LPRC/images/PDF/7.pdf

בסגנון הערבי בתעתיק עברי (בן-עמי צרפתי, 2003). זוהי אפשרות שהוחמצה על ידי מחדשי העברית המודרנית בשל התיאולוגיה הפוליטית והיחסים האוריינטליסטיים בין השפות. שערוב הנכבד משמעותו הנכחה של הערבית בתעתיק העברי. זהו מעשה של שיבוש ושל דה-טריטוריאליזציה של הטקסט. פתרון זה לוקה מן הסתם בייצוג חסר לקוראי העברית, אך הוא יוצא מנקודת הנחה שאין בנמצא תרגום מדויק, ושכל תרגום הוא שיבוש של שפת המקור או של שפת היעד. ברוח דומה הציע הפילוסוף הגרמני רודולף פאנוויץ, בספרו משבר התרבות האירופית, להפוך את כיוון התרגום (אצל בנימין, 2002, עמ' 139):

התרגומים שלנו, ואפילו המעולים שבהם, יוצאים כולם מהנחה מוטעית. הם מבקשים לגרמן את ההודית והיוונית והאנגלית, במקום ליוון ולאנגלז את הגרמנית [...] שגיאתו העקרונית של המתרגם היא שהוא נאחז במצב המקרי ששרויה בו לשונו ברגע נתון, במקום לתת לה לנוע בעוצמה כבירה בהשפעת הלשון הזרה.

פאנוויץ היה רואה בעברות הערבית שגיאה תרבותית ופעולה של מחיקה. לתפיסתו, על המתרגם לתת לעצמו לנוע בהשפעת הערבית ולשערב את העברית (ראו את הדוגמה של היידיש אצל חבר, 2010).¹⁴

אחריות המתרגם

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 (ראו דיון ביקורתי אצל מור, 2010), כשם שאינה פעולה מכנית של העתקת צורות וסימנים מנייר לנייר, או ניסיון לייצר טקסט שקוף דיו עד שאי אפשר להבחין שזהו תרגום (Venuti, 1995, p. 1). רומן יאקובסון (אצל בן נפתלי, 2002, עמ' 20) כבר אמר שמחוות התרגום "הנראית לכאורה חזרה שקופה, המנותקת מכל חתימת סובייקט, בה עצמה יש כבר מעשה בגידה". לכן האחריות מחייבת לחשוף את הנחות היסוד הפוליטיות של מעשה התרגום (Clifford & Marcus, 1986). עלינו להכיר בכך שתרגום בין שפות, כמו כתיבת אתנוגרפיה, הוא פרפורמנס זהותי, מעין התערבות תרבותית ופוליטית שמכילה נאמנויות צולבות ומאבקים פנימיים, כמו שמדגימים היטב זיידמן (Seidman, 2006) וונוטי (Venuti, 1995).

אך אחריות פירושה קודם כול להכיר בהיות המתרגם נושא באחריות. אחריות היא היכולת להגיב בפועל (response-ability) כלפי האחר. אגמבן (2007, עמ' 40-41) כותב כי "ראוי להכיר כאן שלנטילת אחריות מוסרית יש ערך כלשהו רק במידה וקיימת גם נכונות

14 למשל, בבאב אלמשס (ח'ורי, 2002), אולי הרומן המובהק ביותר של הנכבה בעברית, כותבים משה חכם (המתרגם) ואנטון שמאס (העורך) (עמ' 9): "אם-חסן באה מאלכוויכאת, הכפר שלה באלג'ליל, והייתה למיילדת היחידה במחנה שתילא". זוהי דוגמה לשערוב של העברית, למשל בהכרעה לכתוב אלג'ליל ולא גליל, שתילא ולא שתילה, כפי שהשתרשו בעברית.

לשאת בהשלכותיה החוקיות". וכמו שכתב חנן חבר (2012, עמ' 75), על המתרגם היהודי של ספרות נכבה מערבית לעברית לקבל קודם כול אחריות מוסרית וחוקית לנכבה, לרבות הכרה בטיהור האתני שהתרחש בשנת 1948. אחריות זו משתקפת למשל באנתולוגיה שפרסם חבר, ששמה אל תגידו בגת (2012א), המגישה ייצוגים ישירים או מודחקים של הטיהור האתני כפי שהופיע בשירה העברית. למשל, חמישה חודשים לאחר הטבח בלוד ביוני 1948 כתב נתן אלתרמן ב"טור השביעי" על פשעי המלחמה של חיילי צה"ל (שם, עמ' 9-10):

הָצָה עֲלֵי ג'יֵפ אֶת הָעִיר הַכְּבוֹשָׁה,
נָעַר עֲזוֹ וְחֵמוֹשׁ... נָעַר-כְּפִיר.
וּבְרָחוּב הַמְדָּבָר
אִישׁ זָקֵן וְאִשָּׁה
נִלְחָצוּ מִפְּנֵי אֵל הַקִּיר.

וְהַנֶּעַר חִיךְ בְּשֵׁנִים-חֶלֶב:
"אֲנִסָּה הַמְקַלֵּעַ" ... וְנָסָה.
רַק הַלֵּיט הַזָּקֵן אֶת פְּנֵי בְּדָיו...
וְדָמוֹ אֶת הַכֶּתֶל כָּסָה.

[...]

כִּי חוֹגְרֵי כְּלֵי לֹחֶם, וְאַנְחָנוּ אִתָּם,
מִי בְּפַעַל
וּמִי בְּטַפִּיחַת הַסְּכָמָה,
נִדְחָקִים, בְּמִלְמוֹל שֶׁל "הַכְּרָח" וְ"נָקָם",
לְתַחוּמָם שֶׁל פּוֹשְׁעֵי מִלְחָמָה.

השיר הזה והשירים האחרים המקובצים באנתולוגיה מדגימים את כוחה הרב של השירה ה"בדיונית" בשחזור ההיסטוריה האלימה שמסתירים המשטר הריבוני וההיסטוריוגרפיה שלו.¹⁵ בתזה השישית על ההיסטוריה כותב ולטר בנימין (1996, עמ' 312) כי לנסח היסטוריה פירושו "לנסח זיכרון כפי שהוא מבזיק ברגע של סכנה". מצב החירום הוא רגע סינגולרי, כמו הבוק של מצלמה.¹⁶ את ההבוק הזה עשויים להכיר המנוצחים: "לתפוס ולקבע תמונה של העבר כפי שהיא מופיעה באורח בלתי צפוי, ברגע של סכנה, לעיני הסובייקט ההיסטורי" (שם, שם). הנכבה והסובייקטים ההיסטוריים שלה מציבים לפתחנו את העובדה הכואבת

15 ראו דיון היסטורי בהסתרת המלחמה על ידי החוק אצל Foucault, 2003; לניתוח תזה זו של פוקו בעברית ראו ניל, 2005.

16 זוהי הארה שאימצתי מעבודתה של אריאלה אוולאי (2005) על בנימין והצילום. אוולאי מקמת את המסה של בנימין בתוך תפיסת האמנות בעידן השעתוק הטכני ובתפיסת הצילום של בנימין. השמש, ההבוק או הרגעים החולפים – המגלמים את האותנטי והחד פעמי – יכולים לרפרר בין השאר אל נקודת המבט של המצלמה המעצימה את אי הרציפות ההיסטורית.

שמלחמת 1948 עוד לא הסתיימה,¹⁷ ומיליוני פליטים עדיין ממתנים לדיון בגורלם ובגורל האדמות והרכוש של הוריהם שנגזלו בידי מדינת ישראל.¹⁸ בהקשר זה יש למבדה כוח עצום בלכידת הזיכרון ובשמירתו כתמונת העבר בעיני הסובייקט ההיסטורי. הכרה כזו אינה דבר של מה בכך למתרגמים יהודים, גם כאלה שמגדירים עצמם לא ציונים. היא מחייבת קרע בינם לבין הנאמנות הפרימורדיאלית המעוצבת על ידי הכחשת הנכבה בשיח הישראלי הדומיננטי. דרידה (2008, עמ' 35) טען ש"אין אחריות ללא קרע כופר ופורה ביחס למסורת, לסמכות, לאורתודוקסיה, להלכה או לדוקטרינה". ספרו של תומר גרדי, אבן, נייר (2012), מדגים היטב כיצד מסע ההתחקות שלו אחר האבנים שמהן נבנה בית אוסישקין בקיבוץ דן (אבנים שנבזזו מן הכפר הונין שהוחרב בידי הכוחות היהודיים) נתפס ככגידיה במשפחה ובקיבוץ. גם תדי כ"ץ, שכתב על הטבח בטנטורה, הסכים לעסקת טיעון עם יוצאי חטיבת אלכסנדרוני בלחץ חברים ובני משפחה (Confino, 2012). משפחה היא חתיכת אומה, כתב פעם פרנץ פאנון. המתרגם הניצב בתווך שבין ערבית לעברית ימצא את עצמו פעם אחר פעם נתון לנאמנויות קהילתיות צולבות, במצב של מבוי סתום ובתחושה מתמדת של בגידה.

תרגום של ספרות נכבה מערבית לעברית

ההיכרות של העברית עם ספרות הנכבה (אלנכבה, النكبة) היא דלה ומצומצמת. עד שנת 2000 תורגמו מערבית לעברית רק שני רומנים, חמש נובלות, 62 סיפורים קצרים, שתי אנתולוגיות ושלושה חיבורים אוטוביוגרפיים שכתבו פלסטינים מחוץ לישראל (עמית-כוכבי, 2003).¹⁹ זהו יכול דל גם ביחס לשיעור התרגומים הקטן ממילא מערבית לעברית, שכן עד שנה זו היו בנמצא כ-43 אנתולוגיות וכ-35 רומנים שתורגמו מערבית לעברית (שם). לפי אומדן גס, רק כ-2% מכלל הטקסטים המתורגמים מערבית לעברית זכו להתייחסות כלשהי מצד מבקרים (עמית-כוכבי, 2002). גם השיח הציבורי כמעט אינו מתעניין בספרות פלסטינית, והוצאות לאור דוחות הצעות לתרגום בטענה שאין להן שוק מסחרי.²⁰

17 ראו למשל את הדיון של אופיר, 1998.

18 לדיון באסטרטגיות שבהן דחתה ישראל את פיצוי הפליטים ראו Shenhav, 2005, pp. 225–245.
19 לכך יש להוסיף כמובן את הספרות שכתבו פלסטינים אזרחי ישראל בערבית ותורגמה לעברית (הספרות של ערביי 48): כ-150 סיפורים קצרים, שני רומנים, שבעה קטעים מתוך רומנים ושלוש אוטוביוגרפיות (נתונים אלה מעודכנים לשנת 1994) (עמית-כוכבי, 1994). ביניהם טקסטים של אמיל חביבי (למשל, האופסימיסט, וכן אח'סיה וסראיא בת השר הרע, בתרגום אנטון שמאס), או של נעים עריידי (וראו גם אלעד-בוסקילה, 2001). הרומן הראשון של פלסטיני אזרחי ישראל שפורסם בעברית הוא באור הרש של עטאללה מנסור, שיצא לאור בשנת 1966, אך הוא נכתב בעברית מלכתחילה, כמו ערבסקות של שמאס או הרומנים של סייד קשוע.

20 העניין בספרות הפלסטינית החל בישראל רק לאחר מלחמת ששת הימים. בשנת 1970 ערך שמעון בלס, לראשונה בישראל, אנתולוגיה ששמה סיפורים פלשתיניים בתרגומו (תל אביב: עקד). בין הסופרים שתרגם את כתביהם היו תופיק פיאד, ע'סאן כנפאני וסמירה עזאם. באותה השנה פרסם כתב העת קשת גיליון מיוחד (גיליון מז) עם טקסטים פלסטיניים בעריכה ובתרגום של ששון סומך. בשנת 1972 פורסם בכתב העת אופק קטע מהנובלה חזור לחיפה של ע'סאן כנפאני בתרגום שמואל רגולנט (עמית-כוכבי,

אף שההיכרות עם הנכבה היא תנאי לקיום דו־לאומי (ואולי בשל כך), ישראל הריבונית מכחישה אותה מכול וכול. מלחמת 1948 הפכה מהיסטוריה מורכבת למיתוס פשטני באמצעות טכנולוגיות זיכרון של המדינה והתרבות (חבר, 2007; לאור, 1995). ספרי הלימוד במערכת החינוך אינם כוללים את הנכבה ומציגים תפיסה היסטורית שטחית המחנכת דורות של תלמידים לבערות. החוק הישראלי מטיל סנקציות על ארגונים המציינים את יום הנכבה. ההיסטוריה של הנכבה מטושטשת גם בתפיסת המשטר ובמחשבה הפוליטית המגולמת במודל של "מדינה יהודית ודמוקרטית" וכרוכה במשטרי הצדקה מפותלים.²¹ הסיבה להכחשה הגורפת היא השלדים ששומרת ישראל בארון, שלדים שמאיימים להתגלות ולערער את תדמיתה המוסרית והצודקת. כותב סטנלי כהן (אצל קדמן, 2008, עמ' 12): "שלדים היסטוריים מוחזקים בארון בגלל הצורך הפוליטי להיות חף מהכרה מטרידה". הכחשת הנכבה היא עמוד תווך של המשטר בישראל, והשלדים שהוא שומר בארון הם הטיהור האתני של 1948, הרס הכפרים והערים וגזל האדמות והרכוש הפלסטיניים. גם אם נקבל את הטיעון המפוקפק שבכל מלחמה עלול להתרחש גירוש (למשל Confino, 2012), במקרה זה

2003). הנובלה התפרסמה במלואה רק כעבור שנים בתרגומו של משה חכם (בקובץ החרדים האחרים בעריכת עמי אלעד-בוסקילה [תל אביב: מעריב, הד ארצי]). בשנת 1978 תרגם סלמאן מסאלחה את הצבר של סחר ח'ליפה (ירושלים: גליליאו). הוצאת מפרש פרסמה בשנת 1979 את גברים בשמש ואת מה שנותר לכם של ע'סאן כנפאני (בתרגום של דניאלה ברפמן ויאני דמיאנוס), ובשנת 1984 פרסמה את האופטימיסט של אמיל חביבי (בתרגום של אנטון שמאס) ואת החמנית של סחר ח'ליפה (בתרגום של רחל חלבה). בשנת 1988 פורסם הספר חיילים של מים בתרגום ובעריכה של נעים עריידי ונביל טנוס (תל אביב: מעריב והקיבוץ המאוחד). בשנות האלפיים פרסמה הוצאת אנדלוס פורצת הדרך את בור המים הראשון של ג'ברא אבראהים ג'ברא (בתרגום של רביב אנין), את ירושלמית של סירין אלחסייני שהיד (בתרגום של מלי ברוך) ואת באב אלשמס של אליאס ח'זירי, סופר לבנוני שהודחה עם המאבק הפלסטיני (בתרגום משה חכם). אך כאמור, שוק הקוראים של ספרות זו הוא מצומצם, והוצאת אנדלוס נאלצה להפסיק את פעילותה בהיעדר מימון.

21 ראו למשל גביון, 2002. גביון מכירה ב"תחושת האפליה של ערביי ישראל" (שם, עמ' 58), אך תובעת מהפלסטינים לקבל את דגם המדינה היהודית כלגיטימי וטוענת כי "הפער בין מעמדם של הערבים ובין מעמדם של היהודים בישראל אינו גדול יותר או חמור יותר מן ההבדלים במעמדן של אוכלוסיות רוב ומיעוט במקומות אחרים" (שם, עמ' 58), וכי אין הבדל בין מדינה יהודית למדינת היהודים. היא גם מסבירה ש"הסרבנות הערבית הראשונית אחרי 1967 גרמה לכך שבחלקים מן השטחים האלה החל מיד מפעל התיישבות יהודי נמרץ" (שם, עמ' 66). כלומר מפעל ההתנחלויות אינו נובע מהתיאולוגיה ומשאיפות ההתפשטות של הצינונות, אלא מ"הסרבנות הערבית". זוהי עמדה אי-היסטורית היוצאת מתנאי הכוח הקיימים ומחפשת להם לגיטימציה. חיים גנז (2006א) מציב עמדה מאוזנת יותר בטענתו שמדינת ישראל היא מדינה יהודית במונח זה שהיא מממשת, וראוי שתממש, את זכותם של היהודים להגדרה עצמית. אך עמדתו הביקורתית מדגישה כי "אין להבין את זכות ההגדרה העצמית כזכות קניינית לבלעדיות ולהגמוניה בכל התחומים. בעיקר אין לעשות זאת במדינות שאוכלוסייתן מורכבת מכמה קבוצות אתנו־לאומיות". למרות הסייג הזה הוא גורס בסופו של דבר כי "מוצדק ליהודים לשאוף לקיים רוב יהודי משמעותי בישראל, ועל המדינה לסייע באמצעים מסוימים, בכפיפות למגבלות הנובעות מזכויות האדם, למימוש המטרה הזו. אם תקום מדינה שעיקרה פלסטינית, שלדעתי ולדעת הרוב בישראל צריכה לקום, יהיה זה אז מוצדק שיתקיים אי־שוויון מסוים בין יהודים לערבים בישראל: בעיקר אי־שוויון שנוגע להעדפת יהודים בהגירה, ואי־שוויון מוצדקים מכוּחם של הבדלים מספריים". וראו גם גנז, 2006ב.

אין מדובר רק בתוצר לוואי של המלחמה, מפני שגם עם שוך הקרבות מנעה ישראל הריבונית את שיבת הפליטים לבתיהם, הפקיעה את אדמותיהם ובוזה את רכושם.²² לכן המושג "טיהור אתני" אינו מתייחס רק למלחמת 1948, אלא גם למניעת השיבה של הפליטים לאחר כינון הריבונות היהודית ולמחיקה של ההיסטוריה הפלסטינית.²³ זהו גם אחד הנימוקים החשובים לטענה שהנכבה מעולם לא הסתיימה ואחת הסיבות לייצוג הספרותי שלה בזמן הווה מתמשך. במצב הפוליטי שנוצר – ומאחר שההיסטוריוגרפיה, הארכיון, החוק והמשטר מייצגים את המנצחים – הפכה הסיפורת לשדה מרכזי להשמעת קולם של המנוצחים. ספרות הנכבה, הכוללת גם את ספרות ההתנגדות (أدب المقاومة),²⁴ עוסקת בטרגדיה הפלסטינית ברומנים, בסיפורים קצרים, במחזות ובזיכרונות ריאליסטיים.²⁵ כמו שכותב פייצל דראג' (1999), זוהי ספרות המדרבנת את המנוצח לשוב ולעמוד על רגליו. אפשר למצוא בספרות זו נרטיבים מורכבים של ההיסטוריה הפלסטינית, תיאורים מפורטים של גירוש ועקירה, מיתוסים תיאולוגיים של חורבן וגאולה ומבטים ממוגדרים ומעמדיים על האסון. כמו במקרה של ספרות השואה, המפגש של הייצוגים הספרותיים עם ההיסטוריה אינו נטול בעיות; הוא מעלה שאלות אפיסטמולוגיות ופוליטיות עמוקות בדבר הקשר שבין אמת ובדיון, מסמך ועדות, היסטוריוגרפיה וספרות. שאלות אלה מחייבות הכרה ביחסי הכוח בין סוגות א-סימטריות המשמשות לייצוג בכלל ולייצוג "אמת" בפרט.

ספרות הנכבה אינה עשויה מקשה אחת ומגישה מנעד רחב של ייצוגים לשוניים ותרבותיים. אפילו השימוש במילה נכבה אינו אחיד ותלוי בהקשר של זמן הכתיבה וזמן התרגום. בערבית משתמשים לציין האסון במגוון מילים כמו נכבה, כארת'ה (كآفة), הזימה (هزيمة), נכסה (نكسة) או מאסאה (مأساة). בעברית אפשר למצוא שימוש במושגים אסון, תבוסה, טרגדיה או נכבה, אך השימוש בהם אינו אחיד ואינו עקבי. בכמה מקרים משתמשים בשאילת

22 מטרידה במיוחד העובדה שקיבוצי השומר הצעיר של מפ"ם, שנחשבו חזית השמאל היהודי, בלעו לקרבם נתחים נכבדים מהאדמות הפלסטיניות וסירבו להכיר בכך (קדמן, 2008).

23 אני מקבל לגמרי את טענתו של קונפינו (Confino, 2012) שהגירוש אינו בהכרח פרי החלטה מתוכננת מראש. היו גם החלטות כאלה (למשל תכנית ד הגירוש של הפלסטינים מלוד ורמלה), אך הגירוש בכללותו היה תוצאה של תהליך פתלתל ומורכב שיש לעמוד על נסיבותיו הייחודיות ככל אזור ואזור. בני מוריס (1997) מציין למשל את ההבדל בין יגאל אלון, מפקד חזית הדרום, שדאג לגירוש שיטתי, ובין משה כרמל, מפקד חזית הצפון, שביצע גירוש סלקטיבי בלבד (בדרך כלל של מוסלמים ולא של נוצרים או דרוזים, למשל בכפר מעיליא בצפון), וראו גם שפירא, 2004. עם זאת, מניעת השיבה של הפליטים לאחר המלחמה היא פרי החלטה מפורשת, וזו גם הסיבה העיקרית לכך שהנכבה אינה אירוע שאירע רק בזמן עבר.

24 את הביטוי "ספרות ההתנגדות" בהקשר הפלסטיני טבע ע'סאן כנפאני בשנת 1968 בספרו *الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال: 1968-1948*, שפירושו "ספרות התנגדות בפלסטין הכבושה 1968-1948" (كفاني, 1968). הוא גם ערך הבחנה חשובה בין הספרות שנכתבה תחת הכיבוש הישראלי מאז 1948 (שאת המציאות שבה נכתבה כינה "מצור תרבותי") ובין הספרות שנכתבה בתפוצות. ספרות ההתנגדות נתפסה בעיניו ככלי חשוב של המאבק האנטי־קולוניאלי.

25 פייצל דראג' (دراج, 2003) נותן את דעתו להבדל בין היסטוריה לספרות: ההיסטוריה של הפלסטינים נכתבה על ידי היהודים בתפיסת זמן ליניארית, ואילו הספרות מיוצגת בדרך כלל בפרספקטיבה המערסלת את ייצוגי הזמן והמרחב, כפי שנראה בהמשך.

משמעות (כמו בשימוש במילה שואה), ובאחרים משתמשים בתרגום שאילה (כמו במילה נכבה).²⁶ בתוך המבוכ הלשוני הזה אפשר למצוא גם פרספקטיבות סותרות של זמן ומרחב: מקצת הטקסטים מתמקדים באסון שאירע בשנת 1948, ואחרים משבצים אותו בתוך סדרה מתמשכת של אסונות שפוקדים את העם הפלסטיני מאז (ביניהם מניעת שיבת הפליטים מיד לאחר קום המדינה, הממשל הצבאי שהטיל השלטון הקולוניאלי על האוכלוסייה הפלסטינית, טבח כפר קאסם, התבוסה ב-1967, הטבח בסברא ושתילא בשנת 1982, המלחמה בעזה בשנת 2009, הריסת כפרי אלערקיב הבדויים בשנת 2010 ועוד). מפרספקטיבות אלו הנכבה אינה אירוע סגור שאירע בזמן עבר ושאפשר להתאבל עליו, אלא אירוע מלנכולי מתמשך, ותפיסה זו מכתיבה אסטרטגיות תרגום שונות מאלה המתבוננות באסון קונקרטי.

גם המפגש של הספרות עם ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה מכיל סתירות רבות ומעמיד את המתרגם בפני דילמות של ייצוגים חסרים, מסמנים נזילים או מצבים אפורתיים (מבוי סתום בלשונו של דרידה [2002]). כפי שכבר הראינו, אי אפשר לייצג בעברית את שם היישוב הפלסטיני בית דג'ן, לא בשמו הפלסטיני המקורי שהיה ואיננו וגם לא בשם היהודי החדש (בית דגן), שמוחק את החורבן ומייצג את המקום ההיסטורי המקורי רק חלקית (ראו להלן). יותר מכך, במקרים רבים הזמן שחלף מרגע הכתיבה עד רגע התרגום, ובתוך כך ההשתנות המתמדת של הלסקיון בשתי השפות, מעצימים את הסתירות הללו. במקרים אלו התחומים הבלתי ניתנים לתרגום הופכים מבעיה אסתטית, לשונית או ספרותית לבעיה פוליטית ואתית. השימור של שמות המקור הוא עיקרון מרכזי בספרות הנכבה, המשקיעה מאמץ רב בשחזור מפת 1948. משום כך הבחירה בצורה העברית בית דגן היא בגידה במקור, וכמו במקרים רבים אחרים, היא גם מסמן לא יציב של המקור, שכן על חורבות בית דג'ן הוקמו מלבד בית דגן עוד שלושה יישובים: משמר השבעה, חמד וגנות. ברור שהיחס בין בית דג'ן לבית דגן הוא יחס של זהות, אבל גם של הבדל (דרידה, 2008), וזהו ההבדל הבלתי ניתן לגישור שבין העצמי לזר (ריקר, 2006, עמ' 68).²⁷

כשאנטואן שלחת תרגם את ספרו של עמוס קינן בדרך לעין חרוד מעברית לערבית הוא החליט להשאיר את שמות היישובים העבריים (כיאל, 2006), אך ברור שהכרעה זו, כמו החלופה שלה, מבוססת על ייצוגים חסרים של הסימן בהשוואה לסימן בשפת המקור. משום כך, יש מתרגמים המבקשים להשלים את החסר ולהנהיר את הבלתי ניתן לתרגום באופן מובלע בטקסט. למשל, במקום "הוא זוכר את בית דג'ן" יש שיכתבו "הוא זוכר את בית דג'ן ההיסטורית ששכנה על הדרך בין יפו לרמלה". אנטון שמאס (בתרגום האופסימיסט של אמיל חביבי) תרגם את המילים "בכיכר החנטורות" (שמשמעותן "בכיכר העגלות") ל"כיכר פריס, לפני כיכר החנטורות" (אבו מוך, 2012). במקרה זה התערב שמאס בטקסט המקורי והוסיף את התיאור במובלע, בלא חתימת ידו. אנטואן שלחת, לעומת זאת, התערב התערבות גלויה כשניסח הערת שוליים חוץ טקסטואלית (אצל כיאל, 2006, עמ' 204): "השארנו בתרגום את השמות העבריים הישנים והמחודשים למקומות ואתרים הגיאוגרפיים בארץ מתוך היצמדות

26 הרמב"ם הציע למשל לפרש את המילה חג גם כעלייה לרגל, כמו במשמעות הערבית (حج), או להשתמש במילה סיעה הקשורה קשר אטימולוגי עם המילה שיעה (شيعه), שפירושה סיעה, מפלגה (דנה, 2010, עמ' 28). אלה הם תרגומי שאילה.

27 טענה זו עשויה להיות בעייתית משום שהיא משכפלת את יחסי הזרות ואת ההיגיון התיאולוגי-פוליטי.

לרוח הטקסט של הרומן ולא מתוך השלמה עם השמות האלה וגם לא מתוך מציאת פיצוי בשמות אלה במקום השמות המקוריים הערביים". ההערה הזאת מנסחת את ההבדל כסימן של אויבות בין השפות ומבטאת מהלך של הגנה על החסר.

גם מתרגמים מערבית לעברית בחרו לעתים להשאיר את השמות המקוריים של היישובים הפלסטיניים ולהנהיר בהערת שוליים כל שם ושם (למשל הערת שוליים המציינת שמרג' אבן עאמר הוא עמק יזרעאל). המתרגמת הראשונה של השיבה לחיפה של כנפאני, פורטונה שפירו, אף צירפה מפה של חיפה עם השמות הערביים והשמות העבריים של השכונות (עמית-כוכבי, 1992, עמ' 274). צירוף המפה מעיד על ניסיון למלא את החלל הסמנטי שבעטיו הופך המתרגם מסובייקט סמוי לגלוי.²⁸ הערות השוליים נתפסות לעתים כהתערבות גסה, בהניחנו בטעות שאת הטקסט תרגם מתרגם שקוף. ההתערבויות הללו מתרבות בעיקר בתרגום טקסטים שנחשבים נחותים. משום כך, בתרגומים מערבית לעברית אפשר למצוא הערות שוליים רבות יותר מאשר בתרגומים מאנגלית או מצרפתית (שם). בתרגום טקסטים "נחותים" מתרגמים אף נוהגים להשמיט מילים, משפטים ואפילו פסקאות בלתי ניתנות לתרגום (כיאל, 2006, עמ' 101).²⁹ הודא אבו מוך (2012) מראה שבתרגום האופטימיסט של אמיל חביבי מערבית לעברית נטל שמאס חירות רבה בהשמטות ובתוספות, ואלה הפכו את הטקסט המקורי בסופו של דבר לטקסט פחות ערבי כדי שיתאים לקהל היעד העברי. לטענתה, שמאס הקביל בביאורים שלו את המקור הערבי לאסוציאציות המוכרות לקורא העברי. למשל, את שבטי עאד ות'מוד הוא הציג כמקבילה הערבית של קורח ועדתו. לפי הניתוח של אבו מוך, שמאס בחר להיות נאמן לשפת היעד ולתרגם את הטקסט על פי הכללים של העברית התקנית. בכך היא רואה מחיקה של הערבית לטובת העברית.³⁰

הנה דוגמה נוספת: סמירה עזאם, סופרת פלסטינית, כתבה סיפור תיאולוגי-פוליטי ממוגרד ובעל היבטים נוצריים משיחיים ששמו "خبز الفداء", כלומר "לחם הקורבן" (عزاق, 1997). וכך כתבה בו (עמ' 137): "וכאנת [...] בעד מערכה אנצבת אלנאר פיה מן מסתעמרת

28 למשל, בסיפור שכותרתו "קדימה" (كديمة) של סלימאן אלשייח' (الشيخ, 1997) נוספה הערת שוליים של העורכים בערבית שהסבירה את הבלתי ניתן לתרגום (שם, עמ' 121): "קדימה: מילה עברית שמשמעותה הסתערות". ההבהרה הזאת היא כמובן בעייתית. בהקשר מסוים הצימוד "קדימה הסתער" אכן קיים בעברית המדוברת, אך היא אינה משקפת את מלוא משמעותו של המסומן "קדימה". הנהרה זו לא רק מבהירה אלא גם מטשטשת.

29 לעומת זאת, בתרגום של טקסטים קלאסיים, אפילו מערבית לעברית, נשמרת קדושת המקור, והמתרגמים נמנעים מלהתערב בטקסט (כיאל, 2006, עמ' 101).

30 הממצאים של אבו מוך (2012) אמנם ברורים, אך אני חושב שהפרשנות שלהם מורכבת יותר. זוהי דוגמה שממנה אפשר ללמוד על הקשר בין תוכן התרגום, זמן התרגום וההקשר הפוליטי שלו. כשתרגם שמאס את אמיל חביבי, הוא האמין בלאומיות טריטוריאלית משותפת של יהודים וערבים, שבה כל ילידי הארץ יוגדרו ישראלים ומהות המשטר תוגדר בהתאם. הוא ראה את כתיבת הערבית בעברית (ולהפך) כחלק מהפרויקט הזה. כיום, כשברור שהפרויקט הזה נכשל, ייתכן מאוד ששמאס היה בוחר באסטרטגיית תרגום אחרת, של הנכחת הערבית בתוך העברית. ביטוי לזה אפשר למצוא אולי בתרגום שערך לספרו של אליאס ח'זירי (2002) באב אלשמס; בתרגום זה הנכחו שמאס ומשה חכם (המתרגם) את הערבית בעברית כאסטרטגיה של תרגום המגיבה ליחסים הקולוניאליים בין השפות. יתר על כן, אם נוזז מעט מהשדה הפוליטי, אבו מוך בעצם מניחה שיש מקור שיש לקדשו, ושהמתרגם חייב להיות נאמן למקור ולמחבר.

נהאריא אליהודיה" (ההדגשה אינה במקור).³¹ המילה מסתעמרה (مستعمرة) מתורגמת במילון הערבי-עברי איילון-שנער כמושבה. במילונים ערביים-אנגליים היא מתורגמת settlement, colony. אסתעמאר בערבית פירושו אימפריאליזם וקולוניאליזם. אם כך, האם יש לתרגם את המשפט כך: "היה זה [...] לאחר מערכה שבמהלכה נורתה אש מן המושבה היהודית בנהריה על הכפרים הערביים בנפת עכו", או שיש לכתוב "מן ההתנחלות היהודית" או שמא "מן הקולוניה היהודית".

זהו מצב של סתירה המחייב בגידה בערבית, בעברית או בשתייהן גם יחד. יתרה מכך, סמירה עזאם השתמשה במילה מסתעמרה, ולא במילה אסתיתאן (استيطان), שנעשתה שכיחה יותר לאחר 1967 כדי לתאר את ההתנחלות היהודית.³² כיום מחקרים משתמשים במילה אסתיתאן גם לתיאור ההתיישבות הקולוניאלית היהודית בגבולות הקו הירוק.³³ האם הייתה משתמשת עזאם במילה אסתיתאן לו כתבה לאחר 1967? האם הייתה מכנה כל יישוב יהודי התנחלות, או רק כזה שנמצא מחוץ לגבולות תכנית החלוקה, כמו נהריה?

עד עתה הצבעתי על הפוליטי בתוך הטקסט הפואטי, אך אפשר גם לחפש את הפואטי בטקסט הפוליטי. מדוע למשל השתמשה עזאם במילים אנסבת אלנאר (انصبت النار, הוסבה האש) ולא בביטוי המקובל בערבית לירי אש אטלק אלנאר (أطلق النار, נורתה האש)? האם ביקשה לסמן את ירי האש בייצוג חריג? או אם ננסח את השאלה בכלליות: האם אפשר להיות נאמנים לכל הפרשנויות המתחייבות מן השינוי בזמן שחלף מרגע הכתיבה ועד רגע התרגום? התרגום נעשה במצב שבו שתי השפות משתנות תמידית. משום כך חלוף הזמן לעתים אף אינו פותר את בעיית האפוריה אלא מחמיר אותה. אני רוצה להצביע עתה על המסמנים הלא יציבים של המושג נכבה, של תפיסת ההיסטוריוגרפיה ושל תפיסת הזמן-מרחב שלה. החוסרים הללו ידגימו את המצבים המורכבים של התרגום.

מסמנים לא יציבים של המושג נכבה

המעבר מהמילה נכבה, שמשמעותה בערבית אסון, למושג נכבה שהשתגר כמסמן של כלל האסון הפלסטיני אינו ליניארי (עובדה נכונה גם באשר לגנאלוגיה של המושג שואה). השימוש בנכבה כמושג עם נקודת ייחוס היסטורית שהתרחשה בשנת 1948 החל כבר באוגוסט של אותה השנה על ידי ההיסטוריון הלבנוני קונסטנטין זרייק (زريق, 1948) בספרון ששמו מענא אלנכבה (معنى النكبة), כלומר "משמעות הנכבה". ההיסטוריון הפלסטיני

31 وكانت [...] بعد معركة انصبت النار فيها من مستعمرة نهاريا اليهودية.

32 התנועה אל המושגים יישב, יישוב ומושבה בשפה העברית גם היא מרתקת. רון כוזר (טרם פורסם) עורך גנאלוגיה של התחדישים הללו ומראה כיצד הם שזורים ביחסי כוח ומנהלים משא ומתן עם השיח והפרקטיקות של קולוניזציה באימפריות האירופיות.

33 למשל, כותרת עבודה שהוגשה לאוניברסיטת קהיר בשנת 1980 (אצל כיאל, 2006, עמ' 56): "אלאסתיתאן אליהודי פי פלסטין פי פתרה אלהג'רה אלת'אניה מן ח'לאל רואיה ש"י עגנון 'תמול שלשום'" (الاستيطان اليهودي في فلسطين في فترة الهجرة الثانية من خلال رواية شاي عجنون "تَمُول شَلشُوم"), שפירושו "ההתנחלות היהודית בפלסטין בתקופת העלייה השנייה על פי הרומן של ש"י עגנון תמול שלשום".

עארף אלעארף (العارف, 1956) השתמש גם הוא במילה נכבה במובן דומה בכותרת לספרו אלנכבה אלפלסטיניה ואלפרדוס אלמפקור (النكبة الفلسطينية والفرדوس المفقود), כלומר "הנכבה הפלסטינית וגן העדן האבוד". למרות זאת, נראה שהמושג החל להשתגר בספרות הנכבה רק לאחר 1967, ובעברית רק בעשור האחרון, בזכות פעולתו של הארגון "זוכרות" ובזכות החוק המכונה חוק הנכבה.³⁴

אני מביא עתה שלושה תרגומים שונים של פסקת הפתיחה מההקדמה של קונסטנטין זרייק משנת 1948. האחד של יוסף דרורי משנת 1969 (פורסם בקובץ לקח הערבים מתבוסתם בעריכת יהושפט הרכבי), השני של יואב גלבר משנת 2004 (פורסם בספרו קוממיות ונכבה), והשלישי שלי משנת 2010 (טרם פורסם).

יוסף דרורי תרגם כך (אצל הרכבי, 1969, עמ' 184): "אין שואת הערבים בפלסטין מפלה פשוטה, או רעה מבוטלת וחולפת, אלא שואה במלוא מובן המלה, ואחת המסות החמורות שנתנסו בהן הערבים בהיסטוריה הארוכה שלהם". הטקסט הזה תורגם כאמור בשנת 1969, לפני שהשתגר הביטוי נכבה בעברית. את המילים הזימה ונכבה תרגמו דרורי והרכבי כשואה, אך בהמשך הטקסט תרגמו גם את המילה כארת'ה כשואה. יוצא אפוא שהם מאגדים שלוש מילים שונות בערבית כמקבילות לשואה. הבחירה המשולשת הזאת במילה שואה היא רבת משמעות, משום שהיא מדהדת את הפוליטי שבטקסט, מייצרת חיבור פיגורטיבי בין שתי הטרגדיות ומאלצת השוואה ביניהן – או דחייה של השוואה כזאת. בשני המקרים אין מדובר במסמן של מאורע היסטורי קונקרטי אלא של הטרגדיה בכללה. דרורי והרכבי אינם יודעים עדיין שהטקסט שהם מביאים בפני הקוראים יהפוך לטקסט קנוני שיחנוך את הנכבה כמושג.

יואב גלבר תרגם כך (גלבר, 2004, עמ' 221): "מפלת הערבים בארץ-ישראל, אינה סתם כישלון או רעה חולפת. זהו אסון במלוא מובן המילה ואחד הקשים ביותר שנחלו הערבים במהלך ההיסטוריה הארוכה שלהם". גלבר תרגם את הפסקה מהתרגום לאנגלית של הספר *The Meaning of Disaster* ובחר במילה אסון לתרגום של המילה נכבה. קשה להניח שהחלטה זאת מבטאת את עמדתו האידיאולוגית, משום שכותרת ספרו של גלבר שבו מופיע הציטוט היא כאמור קוממיות ונכבה. עם זאת, כדאי לשים לב שאת המילה פלסטין (فلسطين) הוא תרגם לארץ ישראל, ובכך בגד בטקסט המקורי וניכס את משמעותו.

ובתרגומי כתבתי כך (זרייק, טרם פורסם): "תבוסת [הזימה, هزيمة] הערבים בפלסטין אינה בגדר מפלה [נכסה, نكسة] פשוטה או סתם עוולה [שר, شر] חולפת. זוהי נַפְּבָה [נכבה] במלוא מובן המילה. זוהי אחת ההתנסויות הקשות ביותר שבהן התייסרו הערבים במרוצת ההיסטוריה הארוכה שלהם, הזרועה מבחנים וטרגדיות [מאס, مأس].". זרייק ייצר היררכיה בין המסמנים – אסון, טרגדיה, תבוסה, מפלה ועוולה – ואת המילה נכבה הציב כמאגדת את כולם בדרך הברורה והמלאה ביותר. זו פעולה של תרגום בתוך הערבית, שבה הומרה הנכבה ממילה שמשמעותה אסון למושג היסטורי. האפשרות לכתוב נכבה בעברית היא מפתח משום שהמילה אסון אינה מכילה את אוסף המשמעויות של מושג הנכבה, וגם אינה נאמנה

34 על דרך הפרדוקס הפיץ החוק את המושג לכל בית בישראל והנכיח אותו בעברית. פעולתו הדיאלקטית מזכירה לנו את הטענה הפוסט-סטרוקטורליסטית שכל פעולה של מחיקה מחייבת ייצוג של מושא המחיקה, ומשום כך כל מחיקה היא גם כתיבה מחודשת של מושא המחיקה.

להיררכיה בין המסמנים שניסח זרייק. משום כך כל המסמנים (הזימה, נכסה, שר, מאסאה), וגם המילה אסון, הם ייצוגים חסרים של הנככה.³⁵

הכתיבה הפלסטינית עצמה מיעטה להשתמש במושג נככה עד לשנות התשעים ותיארה את האסון באמצעות מגוון מילים כמו הזימה, נכסה, מאסאה או כארת'ה. למשל, פאד'ל אלג'מאלי (الجمالي, 1965) פרסם ספר ששמו ד'כריאת ועבר: כארת'ה פלסטין ואת'רהא פי אלואקע אלערבי (كارثة فلسطين وأثرها في الواقع العربي), כלומר "זיכרונות ולקחים: שואת פלסטין והשפעתה על המציאות הערבית". את האסון הוא מכנה כארת'ה (שפירושה לפי מילון איילון-שנער שואה, אסון כבד) ולא נככה כמו שכינה אותה זרייק. כך גם סמירה עזאם, שנפטרה ב-1967, השתמשה בסיפורה "לחם הקורבן" במילה כארת'ה (ראו להלן). לעומתם, ע'סאן כנפאני בסיפור קצר ששמו "ארד' אלברתקאל אלחזין" (أرض البرتقال الحزين), כלומר "ארץ התפוזים העצובים" (כנפאני, 1978, 363), השתמש בביטוי מאסאה, ושמעון בלס תרגם אותו לעברית כטרגדיה (כנפאני, 1970, עמ' 21). עם זאת, אפשר למצוא שימוש במושג נככה גם לפני 1967. בסיפור "וורקה מן ע'זה" (ورقة من غزة), שפירושו "מכתב מעזה", משנת 1956 כתב כנפאני (כנפאני, 1978, 349): "... سبع سنوات في النكبة", כלומר "אותה עזה שבה חיינו עם אנשיה הטובים במשך שבע שנות הנככה". אני מבקש להדגיש כאן את אי היציבות של מסמני האסון ואת החשיבות של הזמן ההיסטורי של הכתיבה, של התרגום ושל מצב הלשונית באותו הרגע.

מסמנים לא יציבים של ההיסטוריוגרפיה

הייצוג החסר בא לידי ביטוי בולט בנרטיבים ההיסטוריוגרפיים ובעובדות ההיסטוריות שעולות מהספרות. עבודת התרגום של ספרות נככה מחייבת לנקוט עמדה בדבר מעמדה האפיסטמולוגי של הספרות בתנאים שבהם מסמך עדיף על עדות, מחקר על סיפור ואמת על בדיון. האם אפשר לראות בספרות מתודה להיסטוריה חלופית (counter-history)? אילו אילוצים מטילות הפרשנויות ההיסטוריות על הטקסט הספרותי? או להפך: אילו אילוצים מטיל הטקסט הספרותי על הפרשנויות ההיסטוריות?

התיאוריה הפוסט-קולוניאלית של התרגום מבקרת את הריאליזם הנאיבי בהיסטוריוגרפיה. היא רואה בהיסטוריוגרפיה טקסט נרטיבי המיוצר באמצעים ספרותיים, כשם שהיא רואה בספרות מסמך היסטורי חשוב. היא מלמדת שקווי התיחום הנוקשים בין ספרות להיסטוריה והעליונות האפיסטמולוגית של ההיסטוריוגרפיה על הספרות הם חלק ממערך יחסי הכוח הקולוניאליים. היא מציעה אפוא לראות בספרות רה-פרזנטציה (re-presentation) של ההיסטוריה ולא רפרזנטציה (representation) שלה, משום שהיא מאתגרת את ההיסטוריוגרפיה הקנונית ומציעה לה חלופות (Munslow, 1997). היא מציעה הנכחה מחודשת של הייצוגים

35 בצדק עשויה להישאל השאלה מדוע לא שערבתי את כל המילים הללו (הזימה, נכסה, שר ומאס) בתעתיק עברי? שאלה זו חשובה עוד יותר אם נביא בחשבון שהבחירה שלי במילים העבריות (תבוסה, מפלה, רעה או טרגדיה) היא שרירותית משום שחלקן הן מילים נרדפות. הכרעתי שלא לשערב את כל המילים הנרדפות הללו נובעת מן החשש שהגודש בנוכחות של הערבית בעברית יטשטש את הבולטות ואת הייחודיות של המילה נככה.

החסרים, במונחיה של ספיבק (2004), או שחזור טרורי של ההיסטוריוגרפיה, במונחיו של וייט (White, 1987). פריצת הגבול היא כלי מתודולוגי של התיאוריה הפוסט־קולוניאלית (הזרם הפוסט־סטרקטורליסטי שבה) שצמחה מתוך ביקורת הספרות האנגלית (אדוארד סעיד, גיאטרי ספיבק והומי באבא למשל היו כולם מבקרי ספרות, ראו Young, 1990). ספרות הנגד הפוסט־קולוניאלית דוחה את הגבול בין היסטוריוגרפיה לספרות ומבנה נרטיבים טרוריים חלופיים של העבר עבור המנוצחים. עם זאת, הגבול בין ספרות להיסטוריה נפרץ לעתים גם על ידי המנצחים. ולראיה, השיר של נתן אלתרמן "על זאת", שממנו ציטטתי למעלה, צונזר תחילה על ידי הצבא וקיבל בשל כך מעמד של אמת (חבר, 2012, עמ' 10).

נחזור שוב לסמירה עזאם, המנכיחה בסיפורה הקצר "לחם הקורבן" את האסון (עזאם, 1997, 139): "ת'מ פאנת כארת'ה חיפא" (ثم كانت كارثة حيفا), כלומר "אחר כך התרחש האסון של חיפה". כאמור, עזאם אינה משתמשת במילה נכבה אלא בכארט'ה, שפירושה אסון, אפילו אסון כבד. שיקול הדעת שלי בתרגום המילה לאסון ולא לנכבה נובע מכך שעזאם מתייחסת לאסון קונקרטי, זה שהתרחש ב־22 באפריל 1948, עת נפלה חיפה בידי היהודים. בהמשך מרחיבה עזאם את תיאור האסון: "אש מן ההר שפכה עליהם את חמתה". גם כאן נדרשת עזאם לאירוע שיש לו סימוכין היסטוריים. בני מוריס (1997) מדווח על ירי מרגמות ונשק קל של יחידות ארגון ההגנה מן הכרמל ומהדר בלילה של 21 באפריל ובבוקר שלמחרת כדי להפחיד את הפלסטינים שבעיר. מ בין 70 אלף תושבי חיפה הפלסטינים נותרו בה כ־3,000 בלבד. הפלסטינים ברחו בדרך היבשה והים לעכו ואחר כך ללבנון. תושב פלסטיני של חיפה תיאר את המצב במכתב לבנו (שם, עמ' 151):

אש המרגמות גרמה לכהלה בין התושבים, ורבים עומדים לעזוב [...] יכול להיות שאנו ניסע לביירות. התכונה לבריחה מעכו פגעה בכל השכבות: העשיר, הבינוני והעני. כולם מתכוננים לעזוב והם מוכרים כל שאפשר [...] בעיר שוררת מתיחות איומה [...] ושכר המוניות עלה לממדים דמיוניים. הבהלה אחזה גם בפליטים שהגיעו לעיר [עכו] מחיפה ומבלד אלשיח.

הוא מתאר גם משקיפים בריטיים (שם, עמ' 123):

הם [היהודים] ירו ללא הרף על כל הערבים שנעו הן בואדי ניסנס והן בעיר העתיקה. יריות אלה כללו אש ללא כל הבחנה ממקלעים וצליפות על נשים וילדים [...] שניסו לצאת מחיפה דרך השערים שהובילו אל הרציפים [...] ליד השער המזרחי של הנמל התגודדו בצפיפות רבה נשים וילדים וזקנים ערבים, היסטריים ומבוהלים, והיהודים פתחו עליהם באש ללא רחמים.

המפגש הבלתי אמצעי בין הטקסט הספרותי לעובדות ההיסטוריות מייצר מפץ סמנטי ופרובלמטיזציה הן של ההיסטוריוגרפיה והן של המעשה הספרותי. אך החיפוש אחר עדות היסטורית בספרות עשוי להיות מעשה מביך, מפני שהוא מכפיף מחדש את הספרות להיסטוריוגרפיה. ומה אם יתברר שמתקיימת ביניהן סתירה מוחלטת, כמו במקרה של ע'סאן כנפאני, בסיפורו "מכתב מעזה", שכתב (كنفاني, 1978, 340): "בעיבורה של אותה שנה תקפו היהודים באש ובלהבות את עזה. את עזה שלנו. הם הפציצו את מרכז רובע אלצבחה". ההפצצה

הזאת על רובע אלצבחה הייתה נתונה למחלוקת היסטוריוגרפית. ב־5 באפריל 1956, השנה שבה נכתב הטקסט, הטילה ישראל כמאה פגזי מרגמה 120 מ"מ על מרכז העיר עזה ועל רובע אלצבחה ופגעה במטרות אזרחיות רבות. פצצות מרגמה 120 מ"מ היו באותה העת אחד מכלי הנשק המדויקים ביותר של הצבא, ומטווח של 6-7 קילומטרים הן פגעו ברדיוס של 30 מטר סביב המטרה (מוריס, 2003, עמ' 628). ישראל טענה שהפצצה יעדים מצריים מבוצרים. משה דיין הצהיר שצה"ל הפגז את ג'בל עלי אלמונטאר (הממוקם כקילומטר מדרום-מזרח לעיר עזה), שם שכן מוצב מצרי, ולא את מרכז העיר האזרחי. משקיפי האו"ם שהיו בעיר הזימו את הטענה הזאת (שם, עמ' 399), ומוריס מראה שדיין שיקר במצח נחושה (שם, עמ' 628). גם מרדכי בר און, ראש לשכתו של דיין באותה העת, אישר שהמטכ"ל הורה להפגז את מרכז עזה (שם, עמ' 629). בימים ההם שכנו בעזה כרבע מיליון תושבים, 75% מהם פליטים שנעקרו מבתיהם בפלסטין בשנת 1948. יש לציין שמקצתם גורשו ממדינת ישראל רק לאחר המלחמה. ההתקפה על עזה בשנת 1956 היא חלק בלתי נפרד ממה שכנפאני מגדיר נכבה מתמשכת. דוגמה זו מראה עד כמה בעייתית ההיררכיה בין ההיסטוריוגרפיה לספרות, לרבות קווי התיחום ביניהן, המסייעים לשמר את ההיררכיה הקולוניאלית.

מקרה דומה שבו הקדימה הספרות הפלסטינית את ההיסטוריוגרפיה הישראלית הוא הטבח בכפר טנטורה שלחוף הים התיכון. הכתיבה הפלסטינית בישראל נאלצה לדבר בצופן שמסתיר את תהליך הטיהור האתני שבוצע ב־1948. בספרו האופטימיסט שחזר אמיל חביבי (1984, עמ' 148) בלשון מפותלת ומעורפלת את מה שאירע לתושבים הפלסטינים של טנטורה:³⁶

ואחר הרעפתי חכות וחוטי ניילון על נער שהיה נענה לבקשתי ויורד למים על מנת להתיר את חכתי מאחד הסלעים.
 ושאלתי: "מה לה לנערה זו כי לא תיטול חלק בדיג ובמשחקים?"
 אמר: "הטנטוראית?" וסיפר לי את אשר ידע על אודותיה.
 את שמה לא ידעו על כן קראו לה הטנטוראית, מפני שהגיעה מטנטורה.
 וסיפר כי הייתה בביקור בג'סר אל זרקא כאשר נכבשה טנטורה ותושביה נדדו, והיא נשארה בג'סר אל זרקא.
 קורות הערב הסתווי הוא לחוף טנטורה השומם נותרו סוד כמוס מסודות המדינה עד עצם היום הזה.
 אלא שאיני מעלה בדעתי כי ימנעו ממך לחושפו עתה, לאחר מה שקרה ביוני.
 ולא עוד אלא שאיני יודע מה רשמו בפנקסייהם השמורים מכל משמר על קורות הערב ההוא. ואשר נצרתי בחזי ולעולם לא אשכחנו, עד אחרון הפרטים, הריהו פרוש לפניך.

הייצוג הספרותי הדחוס של חביבי מבקש לשחזר את מה שביקשו רבים לטשטש ולמחוק: את "סודות המדינה" בקשר לאותו "ערב סתווי". בכך הוא חופר תחת יסודות השיח הפוליטי בישראל ומנסה לייצר, במבט מאוחר, דיבור אחר על מלחמת 1948. חביבי אינו מתאר רק את אירועי הימים ההם, הוא גם מפנה אותנו אל פעולת ההצפנה בהווה של אירועי הטבח בשנת 1948. זוהי פעולת המחיקה, שכאמור מסמנת את עצמה.

לימים תיעד תדי כ"ץ, בהיעדר היסטוריה מוסמכת, עדויות של פלסטינים על הטבח בטנטורה. כ"ץ עשה עבודה מרושלת והתנצל על כמה מהדברים שכתב בעקבות תביעה שהגישו לוחמים לבית המשפט. כתוצאה מכך נפסלה עבודתו על ידי רשויות אוניברסיטת חיפה. במאמר המסכם את הפרשה קבע פפה (2002), על סמך עמדה מתודולוגית המעניקה לעדויות (גם של יהודים) תוקף שווה לזה של מסמכי ארכיון, שהיה טבח בטנטורה. הוא כותב (שם, עמ' 197): "אפשר לקבוע כחלק מדיון הסטוריוגרפי במלחמת 1948 – על כל ההשלכות הפוליטיות, המוסריות והאידיאולוגיות של קביעה זו – שבטנטורה בוצע טבח מן הקשים ביותר במלחמת 1948". פפה הציע לבחון את פרשת טנטורה לא רק בהקשר של כיבוש צבאי לאומי, אלא גם בהקשר של טיהורים אתניים. הוא גם הסביר את המשמעות של פסילת עדויות של קורבנות פלסטינים וכך אותה עם פסילת עדויות של קורבנות השואה. קונפינו (Confino, 2012) נמנע מלקבוע אם היה טבח, אך מתאר את תהליך הגירוש המתוכנן של הפלסטינים שכלל הפרדה בין גברים ובין נשים וילדים וטרנספר של הנשים והילדים לפוריידיס הסמוכה. הוא מתאר עדויות מצמררות על קריאות החמס של המגורשים שגורשו אחר כך מפוריידיס לירדן. כמו במקרה של כנפאני, גם חביבי מטרים את הדיון ההיסטוריוגרפי בעשרות שנים. דוגמאות אלו מלמדות כי היחס בין מסמך לעדות אינו כיחס הבינארי בין אמת לשקר. הספרות מתבררת כאתר חשוב לבחינת הייצוגים ההיסטוריים של הנכבה, גם אם הם חלקיים, חסרים ו"משובשים". עניין זה מחזיר אותנו אל הטענה בדבר יחסי הכוח הקולוניאליים המעצבים את קווי התיחום בין ספרות להיסטוריוגרפיה ומשפיעים על הפוליטיקה של התרגום.

מסמנים לא יציבים של זמן־מרחב

דילמת הייצוג הנזיל באה לידי ביטוי בולט גם במסמני הזמן והמרחב של ספרות הנכבה. בולט בה במיוחד המתח בין תיאור הנכבה כאירוע קיצון של אסון גדול ובין היסטוריה מתמשכת של אסונות. האם מדובר באירוע שהתרחש בשנת 1948 ואפשר להתאבל עליו, או שמא זהו אסון מלנכולי שלא הסתיים מעולם? המיקומים הללו אינם יציבים ומרחיבים את רצף הבגידות של המתרגם. אך במי בוגד המתרגם? הבגידה היא מושג מתעתע, שכן היא מחליפה צדדים ומשמעויות פוליטיות. הדגשת האסון של 1948 היא מרכיב חשוב בזיכרון הקולקטיבי הפלסטיני, אך בה בעת היא מחלישה אותו פוליטית משום שהיא מנתקת אותו מהפוליטיקה של ההווה. לעומת זאת, הגדרת האסון כתופעה מתמשכת מטשטשת את עוצמתו של האסון הגדול. איך מייצגים את מה שאינו ניתן לייצוג?

ספרות הנכבה גדושה במסמני זמן־מרחב, אך המתרגם אינו יכול להעתיק אותם במדויק מערבית לעברית; הוא נדרש לדלג מעל למצב הלשוני הנתון ברגע מסוים ולנוע עם הלשון בזמן אחרת וקדימה; לחשוב על משמעות המילה ברגע הכתיבה ועל משמעות המילה ברגע התרגום. רגישות למשלבים של זמן היא מורכבת משום שאין לה מסמנים קבועים. משלבים של דיבור אפשר לכייל, ויש להם מסמנים ברורים יחסית: מעמד, מגדר, גיל או השכלה. מסמני הזמן נמצאים בעצמם בתנועה. לכן כל תרגום בזמן נתון מקבע רגע אקראי בתולדות השפות. כאמור, סמירה עזאם כותבת ב"לחם הקורבן": "אחר כך התרחש האסון של חיפה". היא מתארת בפרווה את היווצרות בעיית הפליטים בחיפה בשנת 1948 ומכנה אותה כ"ארת'ה":

"הספינות פלטו אותם לחוף עכו. גוש של בשר. חלקם נאנקו מן הרעב ואחרים מן החרדה. [הפליטים] מילאו את בתי העיר וחצרותיה, את מסגדיה ואת מזריה. העיר הקטנה הזאת נטלה על עצמה להאכיל ולהעניק מחסה לכל האלפים הללו".

אצל עזאם האסון הוא הרגע ההיסטורי שבו נוצרה בעיית הפליטים בחיפה בשנת 1948. גם כנפאני ב"ארץ התפוזים העצובים" (כנפאני, 1978, 363) מתאר את אותו הרגע ההיסטורי בחיפה ובעכו בשנת 1948, המכונה בתרגומו של בלס טרגדיה (כנפאני, 1970, עמ' 21). ואולם, הניסוח של האסון כאירוע קונקרטי בזמן, שהתרחש והסתיים בשנת 1948, אינו משותף לכל הכותבים. אפילו קונסטנטין זרייק (זרייק, 1948), שטבע את המילה כמושג, היה ער לתנועה מן ההיסטורי לאנליטי ומשם לפוליטי. לקראת סוף ההקדמה הוא כותב (שם), עמ' 11: "في نكبتنا الحاضرة", כלומר "הנכבה הנוכחית שלנו" (והדגשה אינה במקור). בכך הוא מצביע על הממד הטמפורלי של המושג ועל הנכבה כסדרה של אירועים, ולא כאירוע אחד שהסתיים. עמדה דומה משקף ע'סאן כנפאני בסיפורו "מכתב מעזה" (כנפאני, 1978, 341):

מוסטפא, עזה נראתה אחרת. באור חדש לחלוטין. אני ואתה מעולם לא ראינו אותה כך. אפילו באבנים שהתגבהו זו על גבי זו בשכונת מגורינו אלשג'עיה נוצקה משמעות. היה זה כאילו הונחו שם כאות וסימן לאותה המשמעות. משמעות לאותה עזה שבה חיינו עם אנשיה הטובים במשך שבע שנות הנכבה (سبع سنوات في النكبة) (והדגשה אינה במקור).

כנפאני רואה בנכבה אירוע שמתמשך אל ההווה שלו (1956). למול השימוש המפורש שלו במושג נכבה, מחמוד אלרימאוי, בסיפור "הכיסופים אל האדמה הטובה" (אלרימאוי, 2011), אינו מציג "סיפור גדול" וגם אינו משתמש במילה "נכבה".³⁷ הסיפור מתאר ערב אחד בחייו של אבו אלעבד במחנה הפליטים צווילח לאחר שנעקר אליו ממחנה הפליטים אלג'וויקמה באזור יריחו בשנת 1967, שאליו הגיע לאחר שנעקר מביתו בבית דג'ן בשנת 1948. הסיפור מסופר בזמן הווה מתמשך המאיר את הנכבה כאירוע מלנכולי שלא הסתיים מעולם, שכן אבו אלעבד מבקש כל הזמן לישון.³⁸ בתוך כך, יש בסיפור גודש של מסמני זמן-מרחב לא ריאליים: "הוא הרגיש יחידי על אדמה לא נודעת, נטולת שייכות לעולם שמסביב"; "הוא נותר תלוי בין אדמת הערות לבין שמי השינה"; "הוא היה מנותק מן המקום, נועץ את מבטו בויכרון. הוא אפילו לא נזכר לשאול: מה השעה עכשיו?"; את "בעיית הפליטים" הוא מתאר לא כנקודה היסטורית קונקרטית ב-1948, אלא כ"מסע מתיש שאינו מסתיים, מצב של נסיעה ללא כל תועלת וללא קץ" (שם, עמ' 8-77).

37 לסיפור המתורגם ולטקסט פרשני עליו ראו אלרימאוי, 2011, וכן שנהב, טרם פורסם.

38 הטקסט גודש בתיאורים של שינה ושכחה. למשל: "הוא חש בתנומה שהתגנבה אל עיניו מבלי שתהיה לו סיבה 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"; "מוחו היה יגע ומבלבל 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" (עמ' 75-80). ביטויים אלה מדגימים את תפיסת המציאות המלנכולית של הנכבה.

של זמן. המרחב מנוסח, בכל רגע נתון, כנקודה בזמן. הסיפור הזה מתייחס אל הנכבה כמצב מתמשך, ולא כנקודה בדידה. המצב המתמשך של האסון מחייב תפיסת זמן הטרוכרונית, כזו שלפיה המרחב מוכל בתוך הזמן, ההווה מוכל בזמן עבר, והעבר מוכל בזמן הווה. פייצל דראג' (Drag, 2003) כבר טען שההיסטוריה הפלסטינית נכתבה על ידי ההיסטוריוגרפיה היהודית בתפיסת זמן כרונולוגית, ואילו תפיסת הזמן בספרות המבדה אינה ליניארית ומערסלת את ייצוגי הזמן והמרחב. את הערסול הזה כינה בכטין (2007, עמ' 13-14) כרונוטופ. הוא כותב:

בכרונוטופ הספרותי-אמנותי מתמזגים תווי ההיכר של המרחב והזמן בתוך שלמות קונקרטי שנתמלאה משמעות. הזמן כאן מתעבה, נעשה סמיך ונראה בעין [...] 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.

הזמן בניסוח זה מקבל ממדים מרחביים כמו אורך, רוחב ועומק. הזמן מקבל אחריות אבסולוטית על המרחב והופך לנקודת ציון. במונחיו של בכטין (שם): "המרחב נטען במשמעות מכוחו של הזמן ונמדד על ידי הזמן". זהו המצב בתיאור הנכבה אצל אלרימאוי. הזמן מאיין את המרחב והופך אותו לאלמנטרי בלבד, והמרחב מאיין את הזמן והופך אותו לנטול משמעות. אלה הם מקורות הטראומה שחווה אבו אלעבד.³⁹ לתפיסת הזמן-מרחב של הטקסט יש השפעה עצומה על אופני התרגום, בין השאר, משום שהוא מצריך חיתוך תחבירי המנסח את אופייה המושלם, או לחלופין את אופייה הבלתי מושלם, של הפעולה (ריקר, 2006, עמ' 41). למשל, הבחירה בין זמן הווה מתמשך (כשהפעולה אינה מושלמת) או לשון עבר מושלם (כשהפעולה מושלמת) היא אסטרטגיה תרגומית שנגזרת מהרגישות לזמן. כך גם בפסקה הבאה מתוך סיפורה של סמירה עזאם, "לחם הקורבן" (عزّام, 1997, 140): "הייתה זו עת האביב. באביב של פלסטין הים נצבע בכחול. במהלך היום שטות על גליו ספינות מפרש לבנות. בלילה מנצנצים הפנסים של סירות הדיג. ריח הניחוח מבוסתני התפוזים ממלא את האוויר". במקרה זה, הבחירה בזמן הווה מתמשך נאמנה יותר למקור מאשר בחירה בזמן עבר מושלם.

דוגמה זו מעלה גם את סוגיית המרחב ומראה שהנכבה היא גם אסון מרחבי, אסון ממשי וסמלי של קריעה מן המרחב הפיזי. היא מסמנת את העקירה, אך גם את ההמשכיות, באמצעות מסמני הזמן שמתערסלים במרחב. כותב למשל אמיל חביבי באופסימיסט (1984, עמ' 11): "והנה הירח קרוב אלינו יותר מעץ התאנה שפריה מאחר להבחיל בכפרינו השכול". עץ התאנה נשאר הרחק מאחור, אך הוא משמש מסמן של זמן בעצם תהליך ההבשלה. במקום אחר כותב חביבי (שם, עמ' 35): "עד מתי ימשיך הוא לחרוט כששנות השכחה נוקפות ומוחקות? מתי יקרא לפנינו את שנכתב על גזע הזית? והאם נותר עוד עץ זית בחצר הבית?" עץ הזית הוא מסמן כרונוטופי של זמן-מרחב. החריטה על העץ היא ייצוג חומרי של הזמן ההולך ומתעבה,

39 במונחים של השיח הפסיכולוגי, אבו אלעבד, גיבור סיפורו של אלרימאוי, הוא פוסט-טראומטי. הוא חווה את תוצאותיה של עקירה טרגית ואיבד את חייו ואת רכשו. אלא שכמו שהראתה אפי זיו (2012), הדיאגנוזה של "פוסט-טראומה" עדיין חסרה, משום שהוא מניחה שהטראומה אירעה בעבר והסתיימה, ואילו מהטקסט עולה שאבו אלעבד מצוי במצב טראומתי מתמשך גם כתוצאה מהתמשכותה של הטראומה בהווה. זוהי טראומה שאין לה נקודת אפס אחת, ואין ממנה החלמה.

נעשה סמיך ונראה לעין, או שמא נעלם. כל הדוגמאות הללו מלמדות שספרות המבדה היא אפשרות לכתיבת נגד, הפורצת את גבולותיו של הזמן הליניארי דווקא משום שאינה נשענת על מסמכים ארכיוניים אלא על דימויים וחוויות אנושיות מורכבות של זמן ומרחב. מהבחינה הזאת הספרות כמבדה מאפשרת לנצור את הטראומה ולהשתמש בה ככלי קיבול של הזיכרון. אני רואה בפוליטיקה של התרגום סוגיה עקרונית ומבקש להכיל בעברית את הפרספקטיבה הדו־לאומית, בתקווה שזו תביא בעתיד לשימוש הדדי של יהודים ופלסטינים בשתי השפות. אלא שתרגום ראוי יכול להתקיים רק במתכונת של יחסים שוויוניים בין השפות, האפשריים רק במצב דו־לאומי (רוֹקְרוֹצְקִין, 2007). יש מתרגמים הגורסים שתרגום טוב מוגע מתוך ערך של דו־קיום יהודי־ערבי (לסקירה ראו עמית־כוכבי, 1994). אלא שדו־קיום הוא מושג מוגבל. תפיסת הדו־קיום מניחה שותפות בין יהודים לערבים (אזרחית, פולקלוריסטית או לשונית) בלי לשנות את מבנה הכוח הקולוניאלי הקיים ביניהם. לעומת זאת, שותפות דו־לאומית מושתתת על דה־קולוניזציה של יחסי הכוח בין יהודים לפלסטינים. משמעותה ויתור על פריבילגיות שבהן מחזיקים היהודים, כמו שליטה בלעדית על אדמות, על ניהול אוכלוסייה ועל סמלים וכמו המונופול על אמצעי האלימות. שפה היא תנאי הכרחי, אם כי לא מספיק, לדו־לאומיות, וזו דורשת דה־קולוניזציה של היחסים בין השפות. אחריותו של המתרגם היא להנכיח את הנכבה בעברית בלי למחוק אותה, בלי לביית אותה ובלי לייצג אותה באור אוריינטליסטי. בהיעדר מסגרות קנוניות, או לגיטימציה פוליטית, על המתרגם לייצר שפה חדשה שלא תדבר מפיו של הריבון. זוהי שפה דו־לאומית שתשערב את העברית ותעברת את הערבית. המודל הספרותי של בכטין מאפשר הכלה של ניגודים וסתירות ללא שאיפה להכרעה היררכית ביניהם. ייתכן שאפשר לגזור מהמודל הזה גם את תפיסת השפה והמרחב במתכונת דו־לאומית, דהיינו כזאת שמכילה ניגודים וסתירות פוריים ולא תפיסה אבסולוטיסטית אחת.

מקורות

אבו מוך, ה' (2012). הנכבה זה אלנכבה? מחיקה וסימון בתרגום 'האופסימיסט' מאת אמיל חביבי. הרצאה שנתינה בכנס הנכבה הפלסטינית בקולנוע ובספרות בישראל. תל אביב, בית העם, 28-29 במאי.

אבינרי, י' (1964). כיבושי העברית בדורנו. תל אביב: הקיבוץ הארצי.
אגמבן, ג' (2007). מה שנתר מאושוויץ (תרגום: מאיה קציר). תל אביב: רסלינג.
אופיר, ע' (1998). שעת האפס. בתוך ע' אופיר (עורך), 50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל (גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת), 12-13, 15-31. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

אזולאי, א' (2005). היה היה פעם: צילום בעקבות ולטר בנימין. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
אליעז, י' (2008). ארץ/טקסט: השורשים הנוצרים של הציונות. תל אביב: רסלינג.
אלעד־בוסקילה, ע' (2001). מולדת נחלמת ארץ אבודה: ששה פרקים בספרות הפלסטינית החדשה. תל אביב: מעריב.

אלרימאוי, מ' (2011). הכיסופים אל האדמה הטובה (תרגום ופרשנות: י' שנהב־שהרבני). סדק, 6, 14-6.

- בכטין, מ' (2007). צורות הזמן והכרונוטופ ברומן (תרגום: ד' מרקון). באר שבע: דבר ואוניברסיטת בן גוריון.
- בלאו, י' (1992). הערבית היהודית של ימי הביניים כממשיכתה של הארמית היהודית. בלשנות עברית, 33, 149-152.
- בנבנישתי, מ' (1997). המפה העברית. תיאוריה וביקורת, 11, 7-29.
- בנימין, ו' (1996). על מושג ההיסטוריה. הרהורים (כרך ב) (תרגום: ד' זינגר). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- (2002). משימתו של המתרגם. בתוך ז' דרידה, נפתולי בבל (עמ' 124-141) (תרגום: מ' בן נפתלי). תל אביב: רסלינג.
- בן נפתלי, מ' (2002). פתח דבר. בתוך ז' דרידה, נפתולי בבל (עמ' 7-44). תל אביב: רסלינג.
- בן-עמי צרפתי, ג' (2003). פרקים בתולדות הלשון העברית. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- גביון, ר' (2002). המדינה היהודית: הצדקה עקרונית ודמותה הרצויה. תכלת, 13, 50-88.
- גלבר, י' (2004). קוממיות ונכבה. תל אביב: דביר.
- גנוז, ח' (2006א, 27 בדצמבר). בעיקר יהודית, או רק יהודית? הארץ.
- (2006ב). מריכרד ואנגר עד זכות השיבה. תל אביב: עם עובד.
- גרדי, ת' (2012). אבן, נייר. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דנה, י' (2010). עברית-ערבית על ציר הזמן. חיפה: המכללה הערבית לחינוך והמכון למחקר משווה עברית-ערבית.
- דראג', פ' (1999). ע'סאן כנפאני (תרגום: א' רובינזון). בתוך ע' אופיר (עורך), 50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל (גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת), 12-13, 215-227. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- דרורי, ר' (1988). ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דרידה, ז' (2002). נפתולי בבל (תרגום: מ' בן נפתלי). תל אביב: רסלינג.
- דרידה, ז' (2008). מתת מוות (תרגום: מ' בן נפתלי). תל אביב: רסלינג.
- הרכבי, י' (עורך) (1969). לקח הערבים מתבוסתם. תל אביב: עם עובד.
- ועד הלשון העברית (1929). זיכרונות ועד הלשון. ירושלים: ועד הלשון העברית בארץ ישראל.
- ז'בוטינסקי, ז' (1930). המבטא העברי. תל אביב: הספר.
- זיו, א' (2012). טראומה עיקשת. מפתח, 5, 55-74.
- זרייק, ק' (טרם פורסם). משמעות הנכבה (תרגום: י' שנהב-שהרבני). ג'מאעה.
- חביבי, א' (1984). האופסימיסט: הכרוניקה המופלאה של העלמות סעיד אבו אל-נחס אל-מתשאאל (תרגום: א' שמאס). תל אביב: מפרש.
- חבר, ח' (2007). הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפור העברית. תל אביב: רסלינג.
- (2010). טביה החולב בעברית: היידיש וקריסת הישראליות. תיאוריה וביקורת, 36, 227-230.
- (עורך) (2012א). אל תגידו בגת: הנכבה הפלסטינית בשירה העברית, 1948-1958. תל אביב: סדק.
- (2012ב). המצב הפוסט-ציוני. בתוך ג' אייל (עורך). ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית. תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- ח'ורי, א' (2002). באב אלשמס (תרגום: מ' חכם; עריכה: א' שמאס). תל אביב: אנדלוס.

- חריף, ח' (2007, 13 ביולי). המבקר שלא חדל להילחם בכוהנים של פולחן עגלי-הנייר המדעי. הארץ, תרבות וספרות, 1.
- טובי, י' (2000). קירוב ורחייה: יחסי השירה העברית והערבית בימי הביניים. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- כוזר, ר' (טרם פורסם). התחדשים "יישב", "יישוב" ו"מושבה" בראשית העברית המודרנית. בתוך "שנהב (עורך), הציגות והאימפריות. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד. כיאל, מ' (2006). תרגום בצל העימות. ירושלים: מאגנס.
- כנפאני, ע' (1970). ארץ התפוזים העצובים (תרגום: ש' בלס). בתוך ש' בלס (עורך), סיפורים פלשתיניים (עמ' 21-26). תל אביב: עקד.
- לאור, י' (1995). אנו כותבים אותך מולדת. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מור, ל' (2010). תרגום. מפתח, 2, 157-192.
- מוריס, ב' (1997). לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947-1949 (תרגום: א' מגן). תל אביב: עם עובד.
- (2003). מלחמות הגבול של ישראל 1949-1956 (תרגום: י' שרת). תל אביב: עם עובד.
- נאור, א' (2009). ארבעה דגמים של תיאולוגיה פוליטית: הגותם של יוצאי תנועה העבודה בענין שלמות הארץ, 1967-1970. בתוך כ' שמידט וא' שיינפלד (עורכים), האלוהים לא יאלם דום (עמ' 170-202). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- ניל, א' (2005). להתזו את ראשו של המלך: ספרו של פוקו "חייבים להגן על החברה" ובעיית הריבונות. תיאוריה וביקורת, 27, 103-125.
- סגל, מ' צ' (1953). ספר בן סירא השלם. ירושלים: מוסד ביאליק.
- ספיק, ג' (2004). כלום יכולים המוכפפים לדבר (תרגום: א' ברזיר וע' אופיר). בתוך י' שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי (עמ' 135-185). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- עברי, י' (טרם פורסם). נאמנות לתרגום: אגדות התורה מהמסורת הפלסטינית ושאלת הבעלות על הטקסט ועל הארץ. בתוך ח' חבר ומ' כיאל (עורכים), לקרוא את המרחב המשותף. תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- עמית-כוכבי, ח' (1992). השתקפות מידת המגע הבינ-תרבותי בהערות השוליים בתרגומי רומאנים מערבית-לעברית. בתוך ע' אורנן, ר' בן שחר וג' טורי (עורכים), העברית שפה חיה: קובץ מחקרים על הלשון בהקשריה החברתיים תרבותיים (עמ' 269-281). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- (1994). קווים ומגמות בתרגומים לעברית מן הספרות הערבית הישראלית. המזרח החדש, לה, 46-61.
- (2002). "לדעת ולהכיר את שכנינו גם מצד זה": על תרגומי הספרות הערבית לעברית, 2002-1868. המזרח החדש, מג, 209-227.
- (2003). זרים ואויבים או שותפים לאותה ככרת ארץ? על התרגומים מן הספרות הפלסטינית לעברית. ג'מאעה, י, 39-68.
- פפה, א' (2002). פרשות כ"ץ וטנטורה: היסטוריה, היסטוריוגרפיה, משפט ואקדמיה. תיאוריה וביקורת, 20, 191-217.
- קדמן, נ' (2008). בצידי הדרך ובשולי התודעה. תל אביב: נובמבר.

- קרביץ, ע' (2007, 13 ביולי). על הציונות שנתפשה בסבך מושגיה ללא מוצא. הארץ, תרבות וספרות, 1.
- רוי-קרקוצקין, א' (1993). גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית (חלק א). תיאוריה וביקורת, 4, 23-55.
- (1994). גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית (חלק ב). תיאוריה וביקורת, 5, 133-140.
- (1999). השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה. בתוך ש"נ אייזנשטדט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה – הערכה מחדש (249-276). ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- (2007). דו לאומיות וזהות יהודית: חנה ארנדט ושאלת ארץ ישראל. בתוך ס' אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים (עמ' 185-201). ירושלים: מאגנס.
- ריקר, פ' (2006). על התרגום (תרגום: ש' רוז'נסקי). תל אביב: רסלינג.
- שלום, ג' (1989). עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה (כרך ב). תל אביב: עם עובד.
- שמידט, כ' ושיינפלד, א' (עורכים) (2009). האלוהים לא יאלם דום. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שמיט, ק' (2005). תיאולוגיה פוליטית (תרגום: ר' הכהן). תל אביב: רסלינג.
- שנאן, א' (1993). מקרא אחד ותרגומים הרבה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שנהב, י' (2008). הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. סוציולוגיה ישראלית, (1), 161-188.
- (טרם פורסם). הנכבה לפי מחמוד אלרימאוי. בתוך ח' חבר ומ' כיאל (עורכים), לקרוא את המרחב המשותף. תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- שנהב, י' וחבר, ח' (2004). המבט הפוסטקולוניאלי. בתוך י' שנהב (עורך), קולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי (עמ' 189-200). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שפירא, א' (2004). יגאל אלון – אביב חלדו: ביוגרפיה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- فیصل درّاج (2003). "الكتابة الروائية وتاريخ المقموعين"، الكرم، العدد 76-77: ص 53-88.
- محمود الريماوي (1997). "الشوق إلى الأرض الطيبة"، ضمن: موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر: أنطولوجيا، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ص 75-80.
- قسطنطين زريق (2009). "معنى النكبة"، ضمن: نكبة ١٩٤٨ – أسبابها وسبل علاجها، تحرير قسطنطين زريق وآخرون، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص 1-47.
- سليمان الشيخ (1997). "كديمة"، ضمن: موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر: أنطولوجيا، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ص 121-124.
- عارف العارف (1962-1956). النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود. صيدا: المطبعة العصرية.
- سميرة عزام (1997). "خبز الفداء"، ضمن: موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر: أنطولوجيا، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ص 136-145.
- فضل الجمالي (1965). كارثة فلسطين وأثرها في الواقع العربي. بيروت: دار الكتاب الجديد.
- غسان كنفاني (1978). الآثار الكاملة: القصص القصيرة. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.
- غسان كنفاني (1968). الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال: ١٩٤٨-١٩٦٨. بيروت: دار الآداب.
- إسماعيل الناشف (2010). العتبة في فتح الإبستيم. رام الله: مؤسسة مواطن.
- Bassnett, S. & Trivedi, H. (1999). *Post-colonial translation*. London and New York: Routledge.

- Berger, P. (1967). *The social canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. London: Polity.
- Clifford, J. & Marcus, G. E. (1986). Introduction. In J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp. 1–26). Berkeley: University of California Press.
- Confino, A. (2012). Miracles and snow in Palestine and Israel. *Israel Studies*, 17(2), 25–61.
- Evri, Y. (2011). Translation without Original: Joseph Meyouhas and the Hebrew Translation of the Palestinian Biblical Tales. Paper presented at the annual conference of the Faculty of Asian and Middle Eastern Studies University of Cambridge, March 15.
- Foucault, M. (2003). *Society must be defended*. New York: Picador.
- Kuzar, R. (2001). *Hebrew and Zionism*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Mendel, Y. (2012). *Arabic Studies in Israeli-Jewish Society: In the Shadow of Political Conflict*. Unpublished PhD Dissertation, University of Cambridge, Department of Middle Eastern Studies.
- Munslow, A. (1997). *Deconstructing history*. London and New York: Routledge.
- Niranjana, T. (1992). *Sitting translation: History, post-structuralism and the colonial context*. Berkeley: University of California Press.
- Seidman, N. (2006). *Faithful renderings: Jewish-Christian difference and the politics of translation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shenhav, Y. (2005). Arab-Jews, “population exchange” and the Palestinian right-of-return. In A. Lesch & I. Lustick (Eds.), *Exile and return: Predicaments of Palestinians and Jews* (pp. 225–245). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press (Reprinted in Arabic in the *Palestinian Review of History and Society*, 1, Spring 2006; Reprinted in Hebrew in *Sedek*, 3, 67–80).
- Suleiman, Y. (2011). *Arabic, self and identity: A study in conflict and displacement*. New York: Oxford University Press.
- Toury, G. (1993). Translation of literary texts vs. Literary translation. In S. Tirkkonen-Condit & J. Lafling (Eds.), *Recent trends in empirical translation research* (pp. 10–24). Joensuu: University of Joensuu.
- Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. London and New York: Routledge.
- White, H. (1987). *The content of the form: Narrative discourse and historical representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Young, R. (1990). *White mythologies: Writing history and the West*. London and New York: Routledge.