

פתח דבר: לקרוא את המרחב המשותף

חנן חבר מחמוד כאל

הגישה הרווחת כיום בלימודי התרגום כופרת בתפיסה המסורתית, שרואה בתרגום טקסט משני לעומת המקור, הנעלה עליו. למעשה, הגישה המקובלת כיום הייתה מקובלת כבר בימי הביניים, אז נחשב התרגום ליצירה בזכות עצמה. אבל חשיבותו הלא-פחותה של התרגום לעומת המקור הלכה ודעכה בשלהי ימי הביניים ובראשית הרנסנס, ובוודאי עם המצאת הדפוס והפיכת המחבר לבעלים של הטקסט שלו. לטענת סוזן באסנט (Bassnet) והאריש טריבדי (Trivedi), רעיון עליונותו של המקור צמח בד בבד עם התפשטות הקולוניאליזם, כאשר אירופה החלה להתפשט אל מחוץ לגבולותיה ולהשתלט על טריטוריות חדשות.¹ לעומת זאת, הפוסטקולוניאליזם הביא את גישה המעניקה חשיבות לטקסט של התרגום, שכן "מושג התרגום מצליח לבטא יותר מכל מושג אחר את הפעילות המרכזית ואת הדינמיקה הפוליטית של הפוסטקולוניאליזם",² שביסודו נמצאת ההכרה ש"שפות, בדומה למעמדות ולאומות, מתקיימות בתוך היררכיה, כמו התרגום עצמו, שבעבר חשבו עליו במונחים של מקור והעתק נחות".³

ביטוי עכשווי מובהק לערעור על עליונות המקור על פני משניות התרגום עולה מדבריו של המשורר והמסאי המקסיקני אוקטביו פאס. פאס רואה בכל טקסט מעשה של תרגום, שכן לדעתו אין בנמצא טקסט שהוא מקורי לחלוטין: "כל טקסט הוא ייחודי, ובו-בזמן, הוא תרגום של טקסט אחר. אין טקסט שהוא מקורי לחלוטין היות והשפה עצמה, במהותה היא תרגום: ראשית מן העולם הלא-מילולי, ושנית - כל סימן, כל משפט הוא תרגום של סימן ומשפט אחר".⁴ במילים אחרות, הלשון עצמה היא מעשה של תרגום: תחילה מפני שהיא תרגום של עולם המציאות הנגלה לעין ונתפס בתודעה; ולאחר מכן בעצם העובדה שסימן מלכתחילה אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא תמיד הפניה מסימן אחר, ובתורו מפנה גם הוא לסימן נוסף, שהוא למעשה תרגום שלו. עם זאת, פאס מסייג את קביעתו:

כל הטקסטים הם מקוריים היות וכל תרגום הוא שונה. במידה מסוימת, כל תרגום הוא המצאה, ולכן כל תרגום הוא יצירה של טקסט ייחודי. [...] תרגום כולל שינוי של המקור. שינוי זה, הוא (תמיד) שינוי ספרותי ללא יוצא מן הכלל. [...] הטקסט המקורי לעולם אינו

1. באסנט וטריבדי, הקדמה, עמ' 2.

2. יאנג, פוסטקולוניאליזם, עמ' 153.

3. שם, עמ' 155.

4. פאס, תרגום, עמ' 38.

מופיע (זה בלתי אפשרי) בשפה האחרת; אולם, הוא נוכח תמיד כי התרגום, מבלי לומר אותו, תמיד מרמז עליו או ממיר אותו לאובייקט מילולי.⁵

הטענה הכפולה הזאת – שמצד אחד כל טקסט הוא תרגום, ומצד אחר לתרגומים יכולות להיות משמעויות שונות וייחודיות – יכולה להבהיר את פעולת התרגום במרחב התרבותי הפוסטקולוניאלי באמצעות הנכחת המקור הילידי בשפת הכובשים. ההנכחה הזאת של הנכבש בלשון הכובש יוצרת מרחב פתוח וגמיש שהאפקטים של הפעולות המתממשות בו אינם תמיד צפויים. האפקטים הלא-צפויים של התרגום מקורם בעובדה שמעשה התרגום מתקיים בתוך שבין שני קטבים מנוגדים – מצד אחד המהלך של הקמת מגדל בבל, שמטרתו הייתה לייצר לשון אחת אוניברסלית, שכל הטקסטים בלשונות השונות מתורגמים אליה באופן מושלם; ומצד שני המצב שקדם להקמת מגדל בבל, מצב שבו כל השפות בלולות והתרגום הוא בלתי אפשרי. הסיטואציה הקונקרטית היא סיטואציית ביניים שמבטלת את הניגוד הדיכוטומי החד בין מקור המיוצג בתרגום במלואו ובשקיפות מלאה ובין תרגום, שבצורתו המובהקת הוא תמיד בגדר כישלון מוחלט. התרגום אינו יכול להחליף באופן מוחלט את המקור, אך הוא בכל זאת אפשרי במידת מה. כפי שקבע ולטר בנימין במסתו "משימתו של המתרגם", המתרגם אינו יכול לשחזר את משמעותו של המקור וגם אינו יכול להעלים את המקור ולהחליפו באורח מלא וממצה. לכן בין התרגום ובין המקור מתקיים יחס כפול, שכן התרגום גם אינו תרגום, כלומר במובן מסוים הוא תרגום כושל ובלתי אפשרי. מה שניתן לתרגום כושל הוא רק פרגמנטים של המקור, שמבליטים את חוסר ההיתכנות המוחלט של מעשה התרגום. פרגמנטים אלו מחוברים יחדיו בטקסט התרגום כשברים שיוצרים יחדיו צורת שלם שאינה מושלם, כלומר תרגום שהוא גם כושל, שאינה מסתיר זאת אלא דווקא מציג לראווה את חוסר שלמותו ואת עובדת היותו מורכב משברים. הממד התיאולוגי של מעשה התרגום ניכר בראש ובראשונה בסיפור מגדל בבל, אידיאל התרגום המושלם המנותץ בידי אלוהים. על הגשמתו של אידיאל התרגום חל איסור אלוהי מוחלט; התרגום המושלם אסור מסיבות תיאולוגיות, שכן האל החרים את מגדל בבל. אך אף על פי כן התרגום החלקי, הפרגמנטרי, נושא עמו בכל זאת הבטחה משיחית לתרגום מושלם.⁶ "התרגום", כותב בנימין, "נמצא עומד באמצע הדרך בין השירה ובין התורה הדתית. פירות התרגום פחות מוגדרים באופיים מהללו, אך חותמם על ההיסטוריה איננו נופל משלהם".⁷

את הדינמיקה התיאולוגית הזאת, הנכחת הפרגמנטים של המקור בטקסט של התרגום, אפשר לפענח במונחי התיאולוגיה הפוליטית של קרל שמיט, שקבע כי

5. שם.

6. בנימין, משימתו של המתרגם; דרידה, נפתולי בבל; עפרת, הברית והמילה, עמ' 87-94.

7. בנימין, משימתו של המתרגם, עמ' 136.

הריבון הוא שמכריז על מצב החירום - המצב החריג שבו הדמוקרטיה מושעת, מצב אנלוגי לנס שהאל מחולל.⁸ מעשה התרגום לעברית של ספרות פלסטינית מתחולל בעיצומו של מצב חירום (המכונה בלשון נקייה "הסכסוך"), מצב שבו הדמוקרטיה הישראלית נמצאת בשפל המדרגה. מכיוון שכך, ההנכחה המתרחשת בו - הנכחתם של פרגמנטי ספרות הנכבשים בתוך הטקסט של הכובש - היא הנכחתם של נטולי ריבונות בתוך הטקסט הריבוני הלא-דמוקרטי. אלא שכפי שכבר נאמר, אף שהתרגום הפרגמנטרי מבטל את אפשרות התרגום השלם, הוא גם טומן בחובו ממד של הבטחה משיחית להתנגד לתרבותו ולספרותו של הכובש, וכמובן גם לתרגומו. השברים המזדקרים מתוך הטקסט של התרגום מכריזים בעוצמה על פוטנציאל ההתנגדות הטומן בהם.

כאמור, תפיסת מעשה התרגום הלכה יד ביד עם התפתחות הקולוניאליזם, שהמטפורה המרכזית שלו הייתה בעילה של אדמה בתולה.⁹ לעומת זאת, לטענת באנסט וטריבדי, בתקופה הפוסטקולוניאלית הנכבשים יכולים להשיב לאימפריה כגמולה ולאתגר את מושגי התרגום שלה ואת משמעותם הפוליטית. זאת משום שאמנם כל טקסט הוא תרגום, אבל לא כל תרגום פועל פוליטית באותו אופן. בסיטואציה הפוסטקולוניאלית מתקיימות זו לצד זו שתי פרקטיקות פוליטיות של תרגום. מצד אחד מוסיף להתקיים תרגום השפה והספרות של הנכבשים לשפת הכובשים, במהלך רדוקטיבי של שליטה ההופך את הנכבשים לנגישים למעשה השליטה. כמובן הזה גם התרגום הפרגמנטרי מתכנס בסופו של דבר, בדרך זו או אחרת, לצורה שלמה כלשהי הניתנת לזיהוי, כאותו כד שאמנם עשוי משברים אבל זהותו, השבורה אמנם, היא זהות של כד. אך מצד אחר, דווקא הנגישות הזאת - נוכחותו של פרגמנט המקור בטקסט המתורגם - מאפשרת במצב הפוסטקולוניאלי את קיומו של תהליך הפוך: הנכחת ספרות הנכבשים בשפת הכובשים ובספרותם כנוכחות זרה המטרידה ותוקפת את הקורא,¹⁰ אם על ידי תרגום של הטקסט הילידי לשפת הכובש ואם על ידי כתיבה מקורית של היליד בשפת הכובש, שגם היא מעשה של תרגום.

אך מכיוון ש"תחת משטר קולוניאלי ההעתק הקולוניאלי מקבל עוצמה חזקה יותר מהמקור הילידי, שערכו יורד",¹¹ ההעתק - התרגום - עשוי לאפשר לנכבש, המתווך על ידי התרגום, "לטרוף" את תרבותו ואת עליונותו של הכובש.¹² כל תרגום

8. שמיט, תיאולוגיה פוליטית.

9. על היותו של התרגום קשר כוחני, שבו הטקסטים המתורגמים נועדו לכפות ערכים תרבותיים הגמוניים על העמים הנשלטים, בדומה למעשה הבעילה, ובכך לחזק את העליונות של הטקסטים המקוריים, ראו למשל במחקרה של טג'סוויני נירניאנה (נירניאנה, מיקום, עמ' 3).

10. על הפלישה של הלשון הזרה לתוך התרגום אצל בנימין ראו ג'ייקובס, הלשון, עמ' 77.

11. יאנג, פוסטקולוניאליזם, עמ' 155.

12. ראו בעניין זה גם את דבריו של רישאר ז'קמון (ז'קמון, תרגום, עמ' 155-156). ז'קמון דן

מערכית לעברית, אף שהוא מפרק את המקור הפלסטיני ואת לכידותו, לעולם אינו מעבֵר את המקור לחלוטין אלא מנכיה בתרגום כמה ממרכיביו הפרגמנטריים של המקור. כך התרגום הפוסטקולוניאלי יכול למעשה לערער את ההיררכיה הנוקשה של יחסי תרגום-מקור, שהם יחסי שליטה בין כובש לנכבש. ההכרה בתרגום כשווה מעמד למקור, התקבלותו ככזה והנכחת המקור בשפת התרגום פותחות פתח לפעולה פוליטית שתערער את עליונות תרבותו הריבונית של המתרגם הכובש. התרגום הפוסטקולוניאלי של ספרות הנכבש לשפת הכובש חותר תחת יציבותה וסמכותה של האסימטריה הכוחנית בין הכובש לנכבש, אסימטריה שמופיעה בלשונו ובתרבותו של הכובש כהיררכיה המבהירה את עליונותו ומנציחה אותה. התרגום של ספרות הנכבש יכול לערער את סמכותה של תרבות הכובש: גם אם מתוך עמדתה הכוחנית היא מתרגמת ללשונו את ספרות הנכבש כדי לנכסו ולשלוט בו, הרי באמצעות הנכחת לשונו ותרבותו ומתוך ביטול ההיררכיה המובנית-כביכול בין מקור לתרגום היא גם מאפשרת לנכבש לפעול נגדה.¹³ זאת משום שהתרגום זוכה במעמד השקול למעמדו של המקור; וכשלושון המקור נוכחת בתרגום ובכך משחררת אותו ממעמדו כמשני למקור, שפת הנכבש ותרגומה הופכים לכלי פוליטי שמערער על ההיררכיה המובהקת בין ריבון לנתין.

העיונות האלים בין היהודים ובין הפלסטינים הגיע לנקודת שיא במלחמת 1948, שבה חוללה מדינת ישראל הצעירה את הנכבה הפלסטינית. הנוכחות של הספרות הפלסטינית בשדה הספרות העברית הייתה מזערית במשך שנים, ופרקטיקות של תרגום טקסטים פלסטיניים לעברית הופעלו בעיקר למטרות מודיעין, ביטחון וצבא. מלחמת 1967 חוללה מפנה במבנה יחסי הכוח שבין העברית לעברית הפלסטינית. במלחמה הזאת השתלטה ישראל על הגדה המערבית ועל רצועת עזה והכפיפה לשלטונה חלק ניכר של העם הפלסטיני, אבל מעשה הכיבוש הזה חולל גם שינוי דרמטי בדפוסי הייצוג והנוכחות של הפלסטינים – אלה שבתוך הקו הירוק ואלה שמחוץ לו – בתרבות ובשיח העבריים. כפי שהקולוניאליזם המערבי ערך מאמץ כביר להעמיק את הידע האוריינטליסטי שלו כדי לתגבר ולשכלל את שליטתו בנתיניו באמצעות ביותם,¹⁴ כך גם הכיבוש הישראלי, שהרחיב והגביר את השליטה הישראלית בעם הפלסטיני, אילץ את התרבות הישראלית הכובשת להעשיר את ידיעותיה על נתיניה הפלסטינים ואת תובנותיה באשר להם. תרבות הכיבוש הישראלי יצרה צורך פוליטי, וכתוצאה ממנו גברה הנכחת התרבות הפלסטינית בתרבות ובחברה היהודית בישראל, וזאת גם באמצעות תרגומים של הספרות הפלסטינית לעברית. הנכחה זו של התרבות הפלסטינית יצרה את התנאים התרבותיים והפוליטיים

בהיבטים החברתיים-פוליטיים של מעשה התרגום ובקשר שבין הגמוניה תרבותית בעידן הקולוניאלי והפוסטקולוניאלי ובין תרגום, כפי שעולה מן התרגומים מצרפתית לערבית.

13. באסנט וטריבדי, הקדמה, עמ' 3-5.

14. סעיד, אוריינטליזם.

להתפתחותה של התנגדות תרבותית פלסטינית לתרבות הכובשים. הייצוג, התרגום האוריינטליסטי, שבדרך כלל מייצר את האחרות המזרחית ומתאר אותה כסטטית וכפסיבית, פעל כאן למעשה נגד האינטרסים הפוליטיים שלו-עצמו - הוא אפשר לאחרות הזאת להופיע במרחב הציבורי העברי, ולעתים אף עודד אותה לעשות כן; והאחרות הזאת מלאת חיים עד כדי התנגדות אקטיבית. הדיאלקטיקה של התרגום שכוון את הסובייקט הפלסטיני במרחב הספרות העברית היא זו שאפשרה אחר כך את נוכחותו בה כסובייקט פעיל. בעזרתם של מתרגמים מערבית לעברית הונכחו הפלסטינים ביתר עוצמה בתרבות ובספרות העברית באמצעות נוכחותם בטקסטים המתורגמים. כך למעשה השיבו הפלסטינים לישראלים כגמולם על שנים ארוכות שבהן יחסי התרגום בין שני העמים היו מוגבלים לסיפוק צרכיה הביטחוניים של מדינת ישראל.

לרבים זכורה פגישתו ההיסטורית של משה דיין עם המשוררת פדוא טוקאן (1917-2003) בביתו בצהלה ב-18 באוקטובר 1968. דיין, שר הניצחון של מלחמת 1967, שסימל יותר מכול את הדיכוי הישראלי של הפלסטינים, שמע מפיה של טוקאן דברים קשים על הכיבוש והדיכוי הישראלי של העם הפלסטיני. הזמנתה הפומבית של פדוא טוקאן לביתו של שר הביטחון הייתה אקט קולוניאליסטי מובהק; ואולם באמצעות הביקור המתוקשר מימשה המשוררת הפלסטינית באקט של תרגום מערבית, שכיוון אל לבו של השיח בישראל, את ההתנגדות הפלסטינית למדינת ישראל הכובשת. המפגש סימן מהלך של התנגדות ספרותית פומבית באמצעות הנכחת הקול הפלסטיני בתוך המרחב הציבורי הישראלי. ברור שמפגש קולוניאליסטי זה, כמו כל תרגום של ספרות פלסטינית לעברית, כרוך במחיר: כדי לממש את התנגדותו נאלץ הנכבש להעניק לכובש הכרה ואישור. במקרה זה, בעקבות פגישתה עם דיין דיווחה טוקאן לעיתונות כי דיין הוא אדם מעניין, עניו וספונטני.

תרגום הספר סיפורים פלשתיניים הוא שלב דרמטי ומכריע בהנכחת התרבות הפלסטינית בתרבות העברית באמצעות תרגום מהיצירה הספרותית הפלסטינית. את הספר תרגם וערך הסופר שמעון בלס, שמוצאו מעיראק. הספר ראה אור בשנת 1970 בהוצאת הספרים עקד שבעריכתו של המשורר ניצול השואה איתמר יעוז-קסט. יעוז-קסט הנהיג בהוצאתו מדיניות פרסום שחרגה מן הקנון הספרותי הישראלי הילידי, הציוני והאשכנזי והעניקה ביטוי גם לקולות "גלותיים" ממזרח וממערב, ונראה שהדבר אפשר לו לפרסם קובץ פלסטיני בתרגום עברי. לפרסום האנתולוגיה הזאת הייתה חשיבות כפולה: נוסף על החלוציות שבפרסום יצירות מהספרות הפלסטינית בלבוש עברי ועל הנכחת הקול הפלסטיני בתרבות העברית, פרסום האנתולוגיה עבור קהל הקוראים העברי הכריז מפורשות על קיומה הספרותי והפוליטי של הספרות הפלסטינית, בתקופה שבה עדיין הוכחשה הזהות הלאומית הפלסטינית בקונסנזוס של הפוליטיקה הישראלית.¹⁵

15. עמית-כוכבי, תרגומי ספרות, עמ' 72.

בכך נפתחה מסורת תרגום מהספרות הפלסטינית לעברית. בולט בה גיליון מיוחד של הרבעון קשת (בעריכת אהרן אמיר ובעריכת אורה של ששון סומך), שהתפרסם ב-1970 וכלל גם תרגומים מן הספרות הפלסטינית ומאמרים עליה. בולטת גם פעילותה של הוצאת מפרש (בעריכת קולקטיב בראשותו של דני עמית) שפרסמה את ספר הנובלות גברים בשמש (1979) של ע'סאן כנפאני,¹⁶ את הרומן האופטימיסט (1984) של אמיל חביבי בתרגומו של אנטון שמאס¹⁷ ואת החמנית (1987) מאת סחר ח'ליפה בתרגומה של רחל חלבה. בהוצאת מעריב יצא לאור ב-2001 החדרים האחרים, כך תרגומים מן הספרות הפלסטינית שערך עמי אלעד-בוסקילה, הכולל את הנובלה "השיבה לחיפה" מאת ע'סאן כנפאני וכן נובלות של ג'ברא אבראהים ג'ברא ואבראהים נצראללה.¹⁸ את הנובלות של כנפאני וג'ברא תרגם גרעון שילה, שבשנת 1990 תרגם עבור הוצאת כתר את ספר זיכרונותיו של איש הרוח הפלסטיני ח'ליל אלסכאכני. עוד יש לציין את הירחון הספרותי עיתון 77 בעריכתו של יעקב בסר, שבאורח יוצא דופן נקט מדיניות עקבית של תרגום שירה וסיפורת פלסטינית לעברית. פעילות התרגום מן הספרות הפלסטינית הגיעה לשיא מרשים בפרסומים של הוצאת אנדלוס (בעריכת יעל לרר) מאז ראשית שנות האלפיים, ובמרכזם ספרי השירה של מחמוד דרוויש וטאהא מוחמד עלי.

למעשה, בין הספרות הפלסטינית לספרות העברית נוצר מרחב תרבותי משותף, אותו מרחב שלישי שהומי באבא הגדירו "מרחב ביניים". תחת הניגוד המקוטב בין פלסטינים ליהודים, מרחב כזה יכול לאפשר להיסטוריות של הלאומיות היהודית וזו הפלסטינית להתקיים במשותף, זו לצד זו, ובמקום פוליטיקה קוטבית בין "אני" ל"אחר" הוא מכונן את ה"אני" גם כ"אחר" של עצמו. אבל זה אינו בשום פנים ואופן מרחב מופשט של "דיאלוג", של "הבנה" ושל "אמפתיה", כלומר הוא אינו מתעלם מן התשתית המטריאלית המדממת של יחסי כוח ואלימות אסימטריים. זוהי גם תפיסת התרגום של ז'אק דרידה, המיוסדת על הממד הטראומטי והמערער של המפגש עם האחר ועל כן לשיטתה התרגום אינו מודרך על ידי אידיאל של הבנה קונסנזואלית של מיזוג אופקים ופיוס. זאת בניגוד לתפיסתו של הנס גאורג גאדמר, שרואה בתרגום הרחבה של שיחה שהמודל שלה הוא יחסי הלוך ושוב המתקדמים לקראת הבנה וקבלה הדדית.¹⁹

מעניין לציין שאת מסתו של בנימין "משימתו של המתרגם" קרול ג'ייקובס רואה כמעשה של "תרגום של תרגום", שגורס את אי-היתכנותו של התרגום (הכותרת המקורית של המסה, Die Aufgabe des Übersetzers, פירושה "הוויתור של

16. הספר כולל תרגום של שתיים מיצירותיו של ע'סאן כנפאני, "דג'אל פי אלשמס" [גברים בשמש] (1963) ו"מא תבקה לכס" [מה שנותר לכס] (1966), בתרגומם של דניאלה ברפמן ויאני דמיאנוס.

17. על תרגומו של שמאס ליצירותיו של אמיל חביבי ראו כיאל, משמאל.

18. על האנתולוגיה החדרים האחרים ומדיניות התרגום בה ראו כיאל, גשרים.

19. בן-נפתלי, ביאור, עמ' 95.

המתרגם" יותר משהוא "משימתו של המתרגם". לדעת ג'ייקובס, את התרגום של בנימין ל"תרגום" יש לקרוא קריאה אלימה הרואה במונחיו של בנימין ביטוי לעמדה האירונית והתוקפנית שלו כלפי קוראי מסתו, שכן אין לו כל עניין בהשגת "הבנתם" באמצעות יצירתה של תקשורת.²⁰

נראה אפוא שעדיף לתאר את המרחב המשותף שיוצר תרגומה של ספרות פלסטינית לעברית כמרחב הכולל גם את הדיכוי וגם את ההתנגדות לו. מרחב שלישי זה מאפשר הבעת התנגדות פלסטינית בתוך התרבות העברית ופיתוח ערוצים למשא ומתן שלא על דרך "ההבנה" בין הכובש לנכבש, שאמורה להיות מושגת באמצעות תרגום. רק הוויתור על התרגום הוא שמאפשר לכובש ולנכבש "לשווחח" ביניהם ממיקומי "אני" הניצבים לא רק בעימות קוטבי עם ה"אחר", אלא גם ובעיקר בעמדה של משא ומתן פוליטי קשוח, לעתים אפילו אליים, שהאסימטריה המובהקת המאפיינת אותו מסמנת גם אפשרות לפיתוחה של התנגדות שתחתור תחת מגננוני השליטה של התרבות העברית.

העובדה שהספרות הפלסטינית הולכת והופכת לתושבת לגיטימית במרחב הספרותי העברי מאפשרת להתנגדות הפלסטינית להשתמש בתרגומים לעברית כדי לקעקע את החומות ההגמוניות של קנון הספרות העברית. במשך שנים כלל הקנון רק טקסטים ספרותיים שנכתבו בידי יהודים. בגלל הזהות האתנית והדתית-לאומית היהודית שהסתתרה מאחורי מסכת הזהות הלשונית העברית, תרגומים מערבית לעברית - ואף סופרים הכותבים בעברית אולם זהותם ערבית - הודרו מקנון הספרות העברית. אלא שכל זה החל להשתנות כאשר התעצמה נוכחותה של הספרות הפלסטינית בשולי שדה הספרות העברית. באורח דיאלקטי, דווקא התגברות הביקוש האוריינטליסטי לספרות מתורגמת מערבית (כפי שאירע לאחר הכיבוש של 1967) אפשרה לפתח התנגדות פוליטית שמערערת את חומותיו האתנוצנטריות של הקנון העברי.

הסיפור הפלסטיני לא רק תורגם מערבית אלא לעתים גם נכתב בעברית, שכן זו התפתחה כשפתם של סופרים פלסטינים אזרחי ישראל. ב-1986 פרסם אנטון שמאס את הרומן **ערבסקות**, שנכתב בעברית, בהוצאת עם עובד. עצם נוכחותו של שמאס בשדה הספרות העברית ובהוצאת ספרים איכותית כל כך, בהיותו סופר ערבי הכותב עברית, טלטלה מן היסוד את החומות היהודיות, הציוניות והאתנוצנטריות של קנון הספרות העברית.²¹ שנים קודם לכן, ב-1966, פרסם עטאללה מנצור את הרומן העברי שלו **באור חדש**, ובשנות האלפיים פרסם סייד קשוע ספר סיפורים

20. ג'ייקובס, הלשון, עמ' 76, 87-88.

21. ראו חבר, הסיפור. במידה מסוימת שמאס הצליח לטלטל גם את הקנון הספרותי הפלסטיני, משום שמבקרים פלסטינים כמו חוסאם אלח'טיב (ח'טיב, הרומן, עמ' 115), שהביעו את הסתייגותם הברורה מכתבת הרומן בשפה העברית, כללו אותו בספרות הפלסטינית (כיאל, ערבים ורקדים, עמ' 45).

(ערכים רוקדים בשנת 2002) ושני רומנים (ויהי בוקר ב־2004 וגוף שני יחיד ב־2010) שנכתבו כולם בעברית. משוררים ומתרגמים נוספים הכותבים בעברית הם סלמאן מצאלחה (אחד מכאן, 2005) ונעים ערידי (שפרסם רומן ושבעה ספרי שירה, האחרון שבהם הוא כל העונות: מבחר שירים 1972–2006, שראה אור ב־2010). כל אלה ערערו על היותה של העברית שפתם של יהודים ציונים בלבד ואפשרו לספרות פלסטינית המתורגמת לעברית או נכתבת בעברית להתקיים כחלק בלתי נפרד משדה הספרות העברית, ההולך ומאבד את ההומוגניות האתנית, הדתית, המגדרית והלאומית שלו.

העברית הפכה לזירה הולכת ונפתחת שבה הטקסט הפלסטיני, בין שהוא מתורגם ובין שהוא מקורי, הוא שותף בעל זכויות העשוי לבשר על תהליכים פוליטיים שיתרחשו בעתיד. התרגום הוא לב לבו של המפגש הפוסטקולוניאלי, וכשם שהוא יכול לייסד את עליונות התרבות הכובשת על פני התרבות הנכבשת כך הוא יכול לאפשר – לפחות במישור התרבותי – ערעור על האסימטריה האלימה שמתקיימת בין שתי התרבויות. כך מתאפשר דיון לא מקוטב, שמנכיח את הטראומה של הנכבה ואת הספרות שצמחה בעקבותיה כפרגמנטים פלסטיניים של זיכרון ועדות שמתקיימים בתוך התרבות העברית. הפעילות הטקסטואלית הזאת – תרגומה לעברית של ספרות פלסטינית – מעוררת בעוצמה רבה את חובתו של הקורא היהודי להגיב לגורל הפלסטיני מעמדה של אחריות (שהיא תמיד תביעה לתגובה, כפי שנגזר מהמילה *responsibility*), כלומר אחריות ישראלית לאירועי הנכבה ולאלימות הישראלית המתמשכת כלפי הפלסטינים, שקצה לא נראה באופק.

הקובץ שלפנינו כולל עבודות של חברי הקבוצה "מרחב ספרותי ערבי-עברי" שפעלה במכון ון ליר בשנים 2008–2010 ובמסגרתה נלמדו ונחקרו יחד בעברית פרקים בספרות הפלסטינית. הפרקטיקה הבסיסית של דיוני הקבוצה הייתה למעשה פרקטיקה של תרגום. הלימוד המשותף של טקסטים מתורגמים הוא עצמו מעשה של תרגום, המערער על ההיררכיה שבין מקור פלסטיני לתרגום עברי. התרגום העברי לא רק משתווה למקור אלא גם פועל להפיכת הטקסט הפלסטיני לחבר בעל זכויות במרחב הספרותי העברי.

עבודתה של קבוצת המחקר לא נועדה לגשר על פני הפערים הלשוניים והפוליטיים בין העברית לערבית ובין כותביהן ודובריהן, אלא בעיקר לבחון את הפער הזה ולזהות בו את ההיעדר ואת הדחקות האסימטריה של יחסי הכוח.²² כאשר פלסטינים ויהודים דנים יחד בספרות הפלסטינית בשפה העברית, עצם הדיון כרוך בקשיים ובמכשלות, ונראה שלכל אורך הדרך התקיימה בו הכפילות הפוסטקולוניאלית הברורה המאפיינת דיון בספרות הנכבש המתנהל בשפת הכובש. כלומר, מצד אחד היה בו, ללא כל ספק, מעשה של ניכוס התרבות הפלסטינית באמצעות התרבות העברית. מעשה זה הבלית והפעיל את האסימטריה ביחסי הכוח

22. נירניאנה, מיקום, עמ' 9.

בקבוצה, אסימטריה המשקפת את זו שבמציאות של פלסטיין-ישראל. אבל מצד אחר, עצם העיסוק הזה, ולא פחות מכך גם תכניו, הנכחו את הספרות הפלסטינית בעברית - שפת הכובש - ואפשרו גם ביטוי של התנגדות להגמוניית התרבות הציונית המתבטאת בספרות העברית. הנוכחות הפלסטינית בלשון העברית הפכה לנוכחות משמעותית בספרות העברית והדיון המשותף אפשר לכל חברי הקבוצה, פלסטינים ויהודים, לייצר מרחב לשוני וספרותי משותף.

ואולם יש לחזור ולהדגיש כי אין המדובר במרחב משותף של תקשורת דיאלוגית ישירה ונטולת מעקשים. הייתה כאן השתתפות במרחב שסוע ועמוס חללים וסתירות, מרחב שהופך את האסימטריה לשאלה ולבעיה ומאתגר אותה שוב ושוב בעצם היותו מרחב משותף. אין זה דיאלוג בין שווים אלא מרחב המאפשר גם התנגדות וגם סימון של אופק משותף, שאינו מסתתר מאחורי הסממה "מדינת כל אזרחיה" אלא מחפש דרך ליצירת שיח כפול, משותף ואף מפוצל, שמיומשו הריבוני האפשרי הוא אולי מדינת כל לאומיה. כל ספרות לאומית מייצרת את הסובייקט הריבוני שלה; אולם בניגוד לריבונות שכווננה בשלום וסטפאליה ב-1648 - שהפך את מדינת הלאום לריבונית העליונה - בעידן הפוסטקולוניאלי אין הכרח כי הריבונות תמשיך להיות אקסקלוסיבית וחד-לאומית. האלטרנטיבה הפוליטית לריבונות משותפת יכולה להסתמך על הנזילות הלא-בינרית של המרחב המשותף, שהתרגום מייצר כדי לאפשר הכלה משותפת של שתי הספרויות הלאומיות מבלי לזכות אף אחת מהן במעמד בלעדי.

תיאור מעשה התרגום באמצעות המונח האוניברסלי "אזרחות משותפת", שהוא בסיסה הבלעדי לכינונה של ריבונות, עלול למחוק את מגוון התשוקות והזהריות הלאומיות הייחודיות המתממשות בפעילות הטקסטואלית של התרגום. משום כך המושג השיתופי והאוניברסלי של האזרחות אינו יכול להכיל תרבויות ושפות לאומיות והוא אינו יכול לשמש לתיאור הולם של פעולת התרגום. כפי שהבחין פול ריקר בהשפעתו של פרנץ רוזנצווייג, משמעותה הלא-בינרית של פעולת התרגום היא "לשרת שני אדונים: הזר הנמצא ביצירתו, והקורא שברצונו לנכסה".²³ התעלמות אוניברסליסטית מן "הפרדוקס של התאמה ללא זהות",²⁴ שריקר מאפיין באמצעותו את אקט התרגום, עלולה למנוע את קבלת ההבדל הבלתי ניתן לגישור בין העצמי ובין הזר, בהיותה "האוניברסאליות המוסתרת החפצה לבטל את זיכרון הזר".²⁵ הדברים עלולים להגיע לידי כך ש"הסירוב לתיווך של הזר" עלול להזין "בסתור אתנו-צנטריזמים לשוניים רבים, וחמור מכך יומרות רבות להגמוניה תרבותית".²⁶

23. ריקר, על התרגום, עמ' 24-25.

24. שם, עמ' 29.

25. שם, עמ' 32.

26. שם, עמ' 25.

עצם הלימוד המשותף של פלסטינים ויהודים את הספרות הפלסטינית מערער על ההגמוניה ועל היותה של "המדינה היהודית הדמוקרטית" מימושה הפוליטי הבלעדי של התרבות הלאומית היהודית. יש כאן הצעה תרבותית ופוליטית לשיתוף בין תרבויות לאומיות שיוכלו, גם אם רק בעתיד הרחוק, להתקיים זו לצד זו וזו עם זו, במסגרת ריבונית משותפת. עמידתו של המתרגם מול החוויה של הזר ממחישה לו בסופו של דבר את זרותו בתוך שפתו שלו,²⁷ כלומר את ההטרוגניות הבסיסית של זהותו שלו. כפי שזהותו של טקסט המקור משתנה, כך משתנה גם זהותו של טקסט התרגום. מבלי שיצטמצמו הזהויות הלאומיות והתרבותיות לכדי מושג אוניברסליסטי של אזרחות נוצר מרחב תרבותי עשיר ומשותף לשתי הספרויות ולשתי הלשוניות הלאומיות. במונחי של ריקר, את המרחב הזה אפשר לתאר כמשימה האתית שנוטל על עצמו מעשה התרגום: "להוביל את הקורא למחבר, להוביל את המחבר לקורא - תוך הסתכנות בשירות שני האדונים ובכנייה בהם - פירושו, כפי שאני אוהב לכנות זאת, 'הכנסת אורחים לשונית'".²⁸

תשעת המאמרים הכלולים בקובץ זה, רובם פרי עטם של חברי הקבוצה, עוסקים בפרקים בספרות הפלסטינית ובמפגשים שהתחוללו בין הספרות הפלסטינית לספרות העברית. חלקם דנים ישירות בפרקטיקות של תרגום, ואחרים עוסקים באמצעות הלשון העברית בטקסטים פלסטיניים מתורגמים. לאור הטענה שכל טקסט הוא למעשה תרגום, אפשר לומר שהמאמרים שכאן מאתרים, כל אחד בדרכו, את המשמעויות הפוליטיות והתרבותיות של טקסטים הנקראים - כלומר המתורגמים - מן הספרות הפלסטינית לספרות העברית. יהודה שנהב, שתרגם במיוחד עבור קובץ זה את סיפורו של מחמוד אלרימאוי "הכיסופים אל האדמה הטובה", מנתח את דרכי עיצובה של טראומת הנכבה בסיפור; עאמר דהאמשה דן ברומן אח'טיה מאת אמיל חביבי ובתרגומו העברי של אנטון שמאס, ובוחר את התפקידים השונים של שמות המקומות ודימויי המקום בספרות; יובל עברי בוחר את עיבודו של יוסף בר"ן מיוחס לסיפורי המקרא ומציג אותו כפרשנות אלטרנטיבית הממקמת את הסיפור המקראי בתוך מסורת יהודית-פלסטינית משותפת; חנן חבר דן בעימות הספרותי החרף שהתחולל על רקע מאורעות 1929 בין המשורר העברי אהרן ראובני ובין המשורר הפלסטיני אברהים טוקאן; מחמוד כיאל חוקר את תרגומה של הנובלה "השיבה לחיפה" מאת ע'סאן כנפאני ואת התקבלותה בתרבות העברית בישראל; הודא אבו-מוך בוחרת את התרגום לעברית לשירו של מחמוד דרוויש "העוברים בדיבור העובר" ומנתחת את התגובות שעורר תרגום השיר בציבור בישראל; אלמוג בהר מסרטט פורטרט ספרותי של המשורר מחמוד דרוויש ובוחר את מיקומו בין התרבות הערבית לתרבות העברית; עבד אלרחמן מרעי בוחר את הכללת שירו של מחמוד דרוויש בתוכניות הלימודים של משרד החינוך; ורחלה מזרחי-בידס

27. שם, עמ' 60.

28. שם, עמ' 52.

מראה את הסימנים לנוכחות הלקסיקון הציוני בתרגומי הספרות הפלסטינית לשפה העברית.

אנו מבקשים להודות לכל מי שהיה מעורב במישרין או בעקיפין בהתגבשותו של קובץ זה ובהוצאתו לאור. בראש ובראשונה אנו מודים לחברי קבוצת המחקר "מרחב ספרותי ערבי-עברי" במכון ון ליר בירושלים, שנפגשו מדי חודש בשנים 2008-2010 ודנו ביצירות שונות מן הספרות הפלסטינית: הודא אבו-מוך, אלמוג בהר, ראוייה בורבארה, מלי ברוך, עאמר דהאמשה, תמי הס, רנא סובוח, יובל עברי, נינה פינטו-אבקסיס, איל שגיא ביזאוי, אריאל שטרית ויהודה שנהב. כמו כן אנו מודים להנהלת מכון ון ליר בירושלים ובפרט לראש המכון גבריאל מוצקין, שהכירו בחשיבותו הרבה של הפרויקט והביעו בו את אמונם בהתמדה. אנו מבקשים להודות במיוחד לענת לפידות-פירילה שעמדה בראש תחום שכנים בים התיכון במכון ון ליר ותמכה בהקמת הקבוצה ובעבודתה, וכן ליוני מנדל, ראש מנאראת: מרכז ון ליר ליחסי יהודים-ערבים.

לבסוף תודתנו נתונה לצוות הוצאת מכון ון ליר. תודה לטל כוכבי, העורכת הראשית וראש ההוצאה, לעדו ליטמנוביץ העורך המדעי היוצא, לאסף שטול-טראורינג העורך המדעי הנכנס וללידר ארצי עורכת הלשון, ששקדו במיומנות על עריכת הקובץ. תודה לעידן בריר על תרגום אחד ממאמרי הקובץ ותודה ליונה רצון המפיקה האחראית של הוצאת מכון ון ליר על ניהול הפקת הספר. יבואו כולם על הברכה.

רשימת המקורות

- H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994
- S. Bassnett and H. Trivedi, "Introduction: Of Colonies, Cannibals and Vernaculars", in idem (eds.), *Postcolonial Translation: Theory and Practice*, New York and Oxon: Routledge, 1999, pp. 1-18
- בן-נפתלי, ביאור = מ' בן-נפתלי, "ביאור", ז' דרידה, *נפתולי בבל*, מצרפתית מ' בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 81-125.
- בנימין, משימתו של המתרגם = ו' בנימין, "משימתו של המתרגם", מגרמנית נ' מירסקי, ז' דרידה, *נפתולי בבל*, מצרפתית מ' בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 127-141.
- C. Jacobs, *The Language of Walter Benjamin*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1999
- דרידה, נפתולי בבל = ז' דרידה, *נפתולי בבל*, מצרפתית מ' בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002.
- R. Jacquemond, "Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation", L. Venuti (ed.), *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London and New York: Routledge, 1992, pp. 139-158

- חבר, הסיפור = ח' חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג, 2007.
- ח'טיב, הרומן = ح. الخطيب, "الرواية الفلسطينية: الصوت والصدى", العربي 379 (حزيران 1990), ص 110-115 | ח' אלח'טיב, "הרומן הפלסטיני: הקול וההדר", אל-ערבי 379 (יוני 1990), עמ' 110-115.
- יאנג, פוסטקולוניאליזם = ר' יאנג, פוסט-קולוניאליזם: מבוא, בתרגום ת' אילון-אורטל, תל אביב: רסלינג, 2008.
- כיאל, גשרים = מ' כיאל, "גשרים אל האחר: עיון באנתולוגיה 'החדרים האחרים' בעריכת ע' אלעד-בוסקילה", ג'מאעה י (2003), עמ' 143-155.
- כיאל, משמאל = M. Kayyal, "From Left to Right and From Right to Left: Anton Shammas's Translations from Hebrew into Arabic and Vice Versa", *Babel (Revue internationale de la traduction / International Journal of Translation)* 57, 1 (2011), pp. 76-98
- כיאל, ערבים רוקדים = M. Kayyal, "Arabs Dancing in a New Light of Arabesques: Minor Hebrew Works of Palestinian Authors in the Eyes of Critics", *Middle Eastern Literatures* 11, 1 (2008), pp. 31-51
- נירנאנה, מיקום = T. Niranjana, *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1992
- סעיד, אוריינטליזם = א' סעיד, אוריינטליזם, בתרגום ע' זילבר, תל אביב: עם עובד, 2000.
- עמית-כוכבי, תרגומי ספרות = ח' עמית-כוכבי, "תרגומי ספרות ערבית לעברית: הרקע ההיסטורי-תרבותי שלהם, מאפייניהם ומעמדם בתרבות המטרה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1999.
- עפרת, הברית והמילה של ז'אק דרידה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008.
- פאס, תרגום = א' פאס, "תרגום: ספרותי ומילולי", מספרדית ע' צלגוב, דקה 3 (חורף 2008), עמ' 32-49.
- ריקר, על התרגום = פ' ריקר, על התרגום, מצרפתית ש' רוז'נסקי, תל אביב: רסלינג, 2006.
- שמיט, תיאולוגיה פוליטית = ק' שמיט, תיאולוגיה פוליטית, מגרמנית ר' הכהן, תל אביב: רסלינג, 2005.