

אחרית דבר

בין גלות לגלות

ראיף זריק

אמנם האיגרות המקובצות בספר שלפנינו אינן ממוענות לקורא היהודי, אולם דווקא משום כך חשוב כל כך שיקרא אותן. במהלך קריאתן עשויות הבקיאות ויכולתם לדבר למשוך את תשומת לבו, למשל, הבקיאות המופלגת שמפגינים שני המשוררים בספרות ובשירה העבריות ויכולתם לדבר עליהן ולהתווכח איתן – עם דליה רביקוביץ', חיים גורי, ס' יזהר או ביאליק – וזאת נוסף על בקיאותם המרשימה בסיפורי המקרא בגרסאותיהם היהודיות. קשה לדמיין סופרים או משוררים יהודים, אשר יכולים לנהל שיחה שכזו עם השירה והספרות הערביות. אף על פי שהטקסט איננו ממוען ליהודים, ואף על פי שרבים מהם לא יסכימו עם האמור בו, ברור לחלוטין כי הוא קשוב קשב רב לשיח ולתרבות העבריים, וזו רק אחת הסיבות לכך שהקורא העברי עשוי למצוא בו עניין רב.

חילופי האיגרות הללו התנהלו בשנים 1986-1987 והתפרסמו בכתב העת השבועי "אֶלְיָן אֶלְסַאבֶּע" – היום השביעי – שיצא לאור בפריז באותה תקופה בעריכת בלאל אלחסן ובמימון אש"ף. בשנת 1989 הן קובצו והתפרסמו בספר אלרסאא'ל – האיגרות – בהוצאת "דאר אלענדה" בביירות.

בקרב הציבור הפלסטיני והחוגים הספרותיים הפלסטיניים היתה החלפת האיגרות הזאת אירוע רב-חשיבות. רבים המתינו בקוצר רוח לפרסומן, והן עוררו עניין עצום מדי שבוע. אני זוכר כיצד הייתי אני ממתין בכיליון עיניים לקרוא אותן בעיתון "אלאתחאד" שבו ראו אור בו בזמן.

ייחודו של סיפור האיגרות הללו, מלבד העובדה שכתבו אותן שני משוררים דגולים, טמון בעובדה שהשניים צמחו יחד, התגוררו יחד, התחילו לכתוב יחד ועבדו שניהם בעיתונות של המפלגה הקומוניסטית בחסות ה"טרויקה", השלישייה – אמיל חביבי, אמיל תומא ותופיק טובי, אבותיהם הרוחניים אשר הציבו את התשתית הרעיונית והחומרית לתפיסת עולמם וליצירתם, ואשר אפשרו את פריחתם הספרותית. פרידתם של השניים זה מזה משולה בעיני להיפרדות של מה שנראה כמו קשר בלתי-ינתק, אף כי בדיעבד ברור שדווקא ההיפרדות היא שכוננה אותם בתור צמד, ואפשר גם להמשיל את תשוקתם לשוב ולהיפגש לרצונו של עם שלם להתאחד.

אל מול הדיוקן האבהי המכונן של ה"טרויקה", חוזרים דרוויש ואלקאסם לא אחת גם לדמותו של "האח הגדול" – אשר לדעתי טרם זכה להכרה ולהוקרה שהוא ראוי להן – ראשד חוסייין. חוסייין, אשר היה מבוגר משניהם, יליד הכפר מוסמוס שבמשולש, ניסה בתחילת דרכו לשלב בין רגשותיו הלאומיים לפעילותו במפ"ם, ובצעירותו אף כתב בביטאון המפלגה וחי עם אישה יהודייה. אולם הסתירה בין העמדות הללו הלכה והעמיקה בתודעתו עם כינונה של

תנועת "אֶלְאָרְד" והתחזקות הרגשות הלאומיים אצלו, והובילה אותו בסופו של דבר להחלטה לעזוב. הוא נדד בעולם הערבי, חווה שם סדרת אכזבות, ובעקבותיה עקר לניו יורק, ושם מצא את מותו בשריפה שפרצה בדירתו – ספק תאונה ספק התאבדות.

רוחו של ראשד חוסיין, המרחפת מעל דפי הספר, הפכה ברבות הימים לסמל של הטרגדיה הפלסטינית; משורר וסופר פלסטיני המנסה לחיות בישראל למרות הסתירות ונכשל, מנסה את מזלו בעולם הערבי ונכשל גם שם, ומסיים את חייו בבדידות דירתו בניו יורק.

שני הדגמים הללו עומדים בפני דרוויש ואלקאסם בכתבת האיגרות. הם מייצגים את המתח המובנה בין סוגים שונים של התמודדות עם הנכבה. בעוד ה"טרויקה" שנותרה במולדת מספקת מעין שלוה, מגננון מייצב של חומר ורגש, "האח הגדול" מערער על כל אלה, וניכר כי שני המשוררים, המנהלים דיאלוג עם שתי אפשרויות הקיום האלה, חרדים שמא גורלם יהיה דווקא כגורלו של חוסיין.

בתקופה של חליפת האיגרות – אמצע שנות השמונים – הייתי סטודנט באוניברסיטה העברית. היה זה לאחר מלחמת לבנון, לאחר הטראומה של הטבח בצברא ושאתילא, יציאת אש"ף ולוחמיו מביירות, המלחמה העקובה מדם במחנות הפליטים בלבנון, וטרם פרוץ האינתיפאדה. כל האירועים הללו הזכירו את ההתרחשויות בירדן בספטמבר השחור (1970), ורבים מן האינטלקטואלים והיוצרים הפלסטינים הרגישו שהפלסטינים הם עם מיותר והתאכזבו מבגידת העולם הערבי. תחושה זו באה לידי ביטוי בתשובה של דרוויש עצמו לשאלה שנשאל באחד הראיונות באותה תקופה על תוכניותיו לעתיד: "אני מחפש קיר שאוכל לתלות עליו את בגדי".

דווקא באותה תקופה התחדדה התודעה הפלסטינית שלי. הזדמן לי לשמוע עם חברי באולם "וייז" בגבעת רם את סמיח אלקאסם מקריא לראשונה את שירו המוקדש למחמוד דרוויש. באותה עת חידדו המעברים ממזרח ירושלים למערבה, בין עיר בירה לעיר בירה לעתיד, בין העיר ה"משוחררת" לעיר הכבושה את הזהות הפלסטינית הנפרדת לכאורה. המפגש בין מזרח למערב יצר המשכיות ונתק בעת ובעונה אחת, ובאמצעות האיגרות הללו כמו ביקשנו למלא את הפער שנוצר בין הקטבים הללו ולעצב את זהותנו.

אבל תהיה זו טעות לחשוב שהאיגרות מתמצות בשיחה פוליטית או בשיחה נוסטלגית על המולדת האבודה, שכן הן עוסקות גם בכתובה, בשירה וביצירה בכלל. הן ממחישות יותר מכול שהבית הפרטי והמולדת, המשפחה והעם, השירה והפוליטיקה שזורים אלה באלה לבלי התר. כתיבתם של השניים, בכל סוגה, נושמת את המולדת ואת הפוליטיקה, ובשעה שכל אחד מהם מבקש לספר את סיפורו האישי, הוא מוצא את עצמו מספר גם את הסיפור הקולקטיבי.

הדברים ברורים יותר לגבי דרוויש, אשר חי את כל צורות החיים הפלסטיניות האפשריות: במשטר הצבאי בגליל בשנות החמישים והשישים, במלחמת לבנון עם לוחמי אש"ף, בגלות בפריז ולאחריה בתוניס, ולבסוף ברמאללה בכיבוש הישראלי, לרבות האינתיפאדה השנייה והמצור הישראלי. אצל דרוויש אובדן הבית ואובדן המולדת ארוגים זה בזה. כאשר רצה לספר על האישי, מצא את עצמו מדבר על המולדת. וכאשר דיבר על המולדת, מצא את עצמו מדבר על עצמו. ואף על פי כן היה חשוב לו מאוד להעניק עצמאות לשירתו, לגרום לכך

שתהיה כפופה בראש ובראשונה לקריטריונים אסתטיים, ולא תהיה נגזרת של הפוליטיקה. עצמאות זו אין פירושה סוליפסיזם נרקסיסטי של משורר המדבר עם עצמו בלבד, אלא התעקשות כי לשירה יש ייחוד משלה וכי היא אינה ניתנת לרדוקציה.

אולם גם סיפור חייו של סמיח אלקאסם, השונה מזה של דרוויש, הוביל את האישי הלאומי להיות מזוגים ביצירתו. אלקאסם היה בן למשפחה דרוזית מאַלְרַאמָה שבגליל, אך נולד בעיר זרקא בירדן בשנת 1939, עת שהתה שם משפחתו עקב שליחות של אביו. משחזר לכפרו אלראמה, למד בבית ספר תיכון בנצרת, ועד התבוסה ב-1967 הושפע מן האידאולוגיה הפאן-ערבית של נאצר, ואחריה הצטרף לשורות המפלגה הקומוניסטית. הוא סירב להתגייס לצבא הישראלי, נעצר פעמים מספר והיה במעצר בית לתקופות שונות. וכך, על אף השוני הביוגרפי בין השניים, היו חייו האישיים והפוליטיים, כמו אלה של דרוויש, שזורים אלה באלה.

כתיבתו של אלקאסם מוצפת בכמיהה להיות שם, בחיק העולם הערבי החופשי מהדיכוי הישראלי, וזו של דרוויש מוצפת בתשוקה להיות כאן, בחיק המולדת והמשפחה. אך שניהם מביעים ספקנות לגבי האפשרות להיגאל או להשתחרר מתחושת הגלות, שכן הגלות לתפיסתם מצויה כאן ושם גם יחד. החופש מחוץ למולדת הוא ריק, כפי שטענה חנה ארנדט בספרה מקורות הטוטליטריות, והאובדן הגדול איננו אובדן הזכות לחופש הביטוי, אלא אובדן הקהילה, החברה והמקום שבהם יש לביטוי משמעות, השפעה וציבור מאזינים; אין חירות ללא מולדת. הגירה ונסיעה הן מילים המניחות את קיומו של מקום שאפשר לחזור אליו, ולכן ללא המולדת, ללא מקום שאפשר לחזור אליו, הן נותרות ריקות מתוכן.

דרוויש ואלקאסם לא סגדו למולדת או למדינה. לא אחת הצהיר דרוויש כי הוא מעוניין במדינה כדי שיוכל לבחור לחיות בגלות, וכי הוא מעוניין בדגל כדי שיוכל להשתמש בו כסמרטוט. גם אלקאסם, אשר המשיך לחיות במולדתו, חי במעין גלות, אף כי אחרת, שכן מולדת ללא חירות היתה לדידו סוג אחר של גלות.

השניים הרגישו כי המקום שנקרא פלסטין כמו "זו" ממקומו ושינה את פניו ואת זהותו. האם פלסטין שהתרוקנה מפלסטינים היא אותה פלסטין? הרי כשם שאין חירות ללא מולדת, אין מולדת ללא חירות, ולכן הגלות הפלסטינית לובשת צורות שונות ומגוונות. הגלות איננה רק מקום, אלא גם התמקמות בעולם; עבור הפלסטיני נותר תמיד משהו מהכאן (פנים) שנמצא שם (בחוץ), ומשהו מהשם (חוץ) שנמצא כאן (פנים). הגבולות נעשים נזילים; החוץ איננו ממש חוץ, והפנים איננו ממש פנים. לא מדובר רק בשני מופעי גלות, אלא בגלות שאינה יכולה לשלול את עצמה; מעין שלילת רעיון שלילת הגלות שבציונות. זאת המסקנה הזועקת מבין דפי האיגרות.

אולם מהי הרלוונטיות של האיגרות כיום, כעבור שלושים שנה? אחרי ככלות הכול, ואף על פי שמפרידות בין ובין ימינו שתי אינתפיאדות ואוסלו אחד וחלום המדינה העצמאית, ואף על פי שחלום השיבה הולך ונגוז לנגד עינינו, הרי הגרעין הקשה וההיגיון הבסיסי המפעם מבין דפי האיגרות עודם תקפים, ואף על פי שלכאורה נחלה הציונות ניצחון מוחץ והלאומיות הפלסטינית הובסה, על אדמת פלסטין ההיסטורית עדיין חיים שני עמים. אפשר להסתיר מציאות זו באלף דרכים: על ידי בניית חומה המעלימה את הכיבוש, על ידי חקיקת חוק

הלאום, על ידי התבטאויות אלימות וכיוצא באלה מעשי מחיקה, אך כל אלה אינם יכולים לשנות את הצורך הבוער להגיע להכרעה כלשהי ולענות בכך על אותו מכתב נבואי שדרוויש כתב לציבור הישראלי במאי 2000 והחתים עליו עשרות סופרים פלסטינים, ושפורסם בתרגומי לעברית בעיתון "הארץ". הפלסטינים עושים ויתור היסטורי ומוסרי בכך שהם מסתפקים במדינה בחמישית משטחה של מולדתם, כתב במכתב, אבל ממשלות ישראל חיסלו וממשיכות לחסל אפילו את האפשרות הזאת. אם מדברים על פשרה אמיתית, זו אמורה להיות מבוססת מצד אחד על צדק היסטורי ומצד שני על רצון לבנות עתיד משותף, ויכולה ללבוש שתי צורות: מדינה פלסטינית עצמאית לצד מדינת ישראל או מדינה אחת דו-לאומית שוויונית לשני העמים. אמנם ממשלות ישראל השונות מחבלות שנים רבות באפשרות ליישם את שתי הצורות הללו, אולם כל הסדר שלא יביא אותן בחשבון יהיה פתרון כפוי שאינו בר-קיימא.

כפי שציינתי בפתח דברי, יש חשיבות רבה לכך שהקורא היהודי הישראלי יקרא את האיגרות האלה אף על פי שהן אינן מופנות אליו, אינן חלק ממשא ומתן ואינן מתיימרות להציע פתרונות לסכסוך. במובן זה הן מהוות רגע של פסק זמן מהניסיון, המובן כשלעצמו, לשאול: מה עושים? לאן הולכים מכאן? איך פותרים את הסכסוך המתמשך? הרצון לסיים את הסכסוך מפריע לא אחת להבין מה קרה ואיך הגענו עד הלום, ואף מפריע לפלסטיני לספר וליהודי הממוצע להקשיב. וכך מרוב הצעות לפתרון, הבעיה מיטשטשת. ומרוב דיבור על העתיד, לא מבחינים בהווה ובעבר. ומרוב רצון לסגור, לא מצליחים להיפתח. הפלסטיני אינו מצליח לספר את סיפורו בלי שיוטח בו מיד מטר שאלות כיצד הוא מציע לפתור את הסכסוך. הוא אינו רשאי לומר: פלסטין מהים עד הנהר היא מולדתי, היתה ונשארה מולדתי. העולם המערבי מטיל על הפלסטיני רגשי אשם שעה שהוא אומר זאת, ובכך בעצם משליך את רגשי האשם שלו עצמו על הפלסטיני. הוא מציב מעין תנאי סף לזכותו של הפלסטיני לספר את סיפורו, כאילו זקוק הפלסטיני לרישיון כדי לספרו. על פי ההיגיון הזה, רק לבעל הפתרון המגובש מותר לדבר ולספר, אבל לא יכול להתגבש פתרון אמת בלי שקודם לכן יצליח הפלסטיני לספר את סיפורו תוך שהיה זמנית של שאלת הפתרון.

הטקסט שלפנינו מנסה לערער על התפיסה שיש צורך ברישיון שכזה בכלל, ובפני הקורא היהודי הישראלי הטקסט מציב את הסיפור הפלסטיני במרכז. קיימת שאלה פלסטינית שיש להתמודד איתה, ולא שאלה יהודית בלבד, למרות הקשר הגורדי שנוצר בין השתיים ואף שאין פתרון לשאלה אחת בלי שיימצא פתרון לשנייה. הצבת הפלסטיני וסיפורו במוקד יכולה ללא ספק להוות איום על היהודי הממוצע, שכן היא דומה לחזרתו של המודחק ומערערת על הקיום הקולקטיבי של היהודי. אין זה פשוט להתמודד עם האיום הזה, ואף על פי שההתמודדות הזאת הכרחית בציבור היהודי, ברור שגם לפלסטיני יש תפקיד חשוב ביותר בתהליך.

אני סבור כי צריך להחליף את תחושת הפחד בתחושת שחרור, וקריאת האיגרות האלה היא הזדמנות להתחיל בכך. הן אמנם עשויות להוביל למעין שבר אצל הקורא היהודי הישראלי, אך אפשר שדווקא מתוך השבר תיפרץ הדרך למסע הזה, בדיוק כמו בטיפול פסיכואנליטי, שבו הרגע המאיים והרגע המשחרר כרוכים זה בזה בקשר בלתי ניתק.

נצרת, ספטמבר 2020