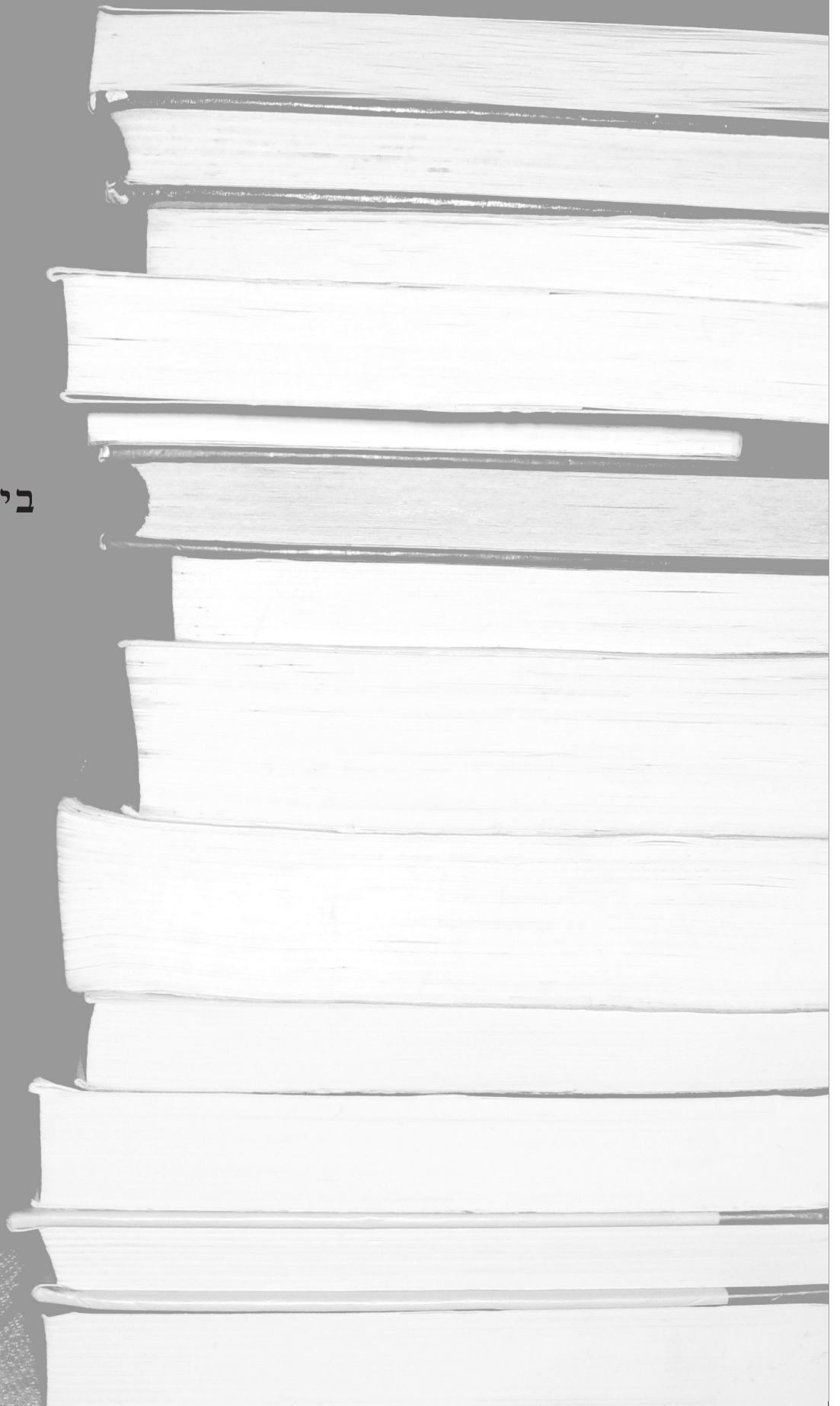


# בין ספרים





## פורנוגרפיה של מולדת

### מירון בנבנשתי

רג'א שחאדה, 2009. טיולים בפלסטין: רשימות על נוף הולך ונעלם, תרגמה מאנגלית מיכל אלפון, תל-אביב: עם עובד.

מה מושך אותנו אל רג'א שחאדה? שהוא, הפלסטיני, מדבר אלינו בשפה של ידיעת הארץ, הפולחן המכונן של הישראליות. איך הוא מעז? "ייסוריו של עם", הוא אומר, "הפכו להיות ייסורי האישיים, הפרטיים, ויפי הגבעות והזיתים נהפך לסמל של עמי" (שחאדה 1982, 92).

שחאדה, עורך דין היושב ברמאללה, בנו של פליט מיפו, כתב ספרים רגישים מאוד, אישיים מאוד, על חייו תחת הכיבוש הישראלי. הוא כותב:

יש הבדל בין הדרך שבה אהבתי פעם את הארץ סביבי לבין הדרך שאני אוהב אותה עכשיו. לעתים, כשאני מטייל על הגבעות, למשל בכטן אל-הווא — נהנה בבלי דעת ממגע האדמה הקשה תחת כפות רגלי, מריחה של הקורנית, מן הגבעות והעצים סביבי לי — אני תופס את עצמי מתבונן בעץ זית, ובשעה שאני מתבונן בו הוא משנה את דמותו לנגד עיני והופך להיות הסמל של הצאמי דין [הנאחזים באדמתם; מ"ב], הסמל של מאבקנו, של אבדתנו. ובאותו רגע עצמו נגזל ממני העץ; במקומו יש חלל ריק שזעם וכאב זורמים לתוכו (שם).

שחאדה מכנה "פורנוגרפיה" את התהליך הזה של ביטוי אהבתו לארצו שלא בנוכחותה: זה כמו להתאהב בתמונתה של אשה, ואחר כך כשאתה פוגש אותה, להתרגש לא מרמותה במציאות אלא מן המשמעות שיש לדמותה לגביך. ...לא כל סמליות, אלא רק סמליות לאומית היא העושה אותך לפורנוגרף של הארץ. ...אני... קניתי לי את הפורנוגרפיה שלי כלפי הגדה המערבית דרך חוויית האובדן. וזה בלי ספק מוזר — שתהיה לך תחושה של גולה, של פורנוגרף, בעודך על אדמתך. ...קיבלנו גועל נפש — אנחנו כבר לא מסוגלים לטייל סתם טיול בגבעות... שכן אנו, שחינו אהבה שקטה לארץ זו, נותרנו עם הסיפוק האכזר שהישראלים לעולם לא יכירו את הגבעות שלנו כמונו (שם, 91–94).

מה ששחאדה מכנה "פורנוגרפיה" כינה אבי "ידיעת הארץ". לשני המושגים משמעות מינית מובהקת: "ידיעה", כידוע, משמעה כיבוש מיני – אבי הבחין בסכנה שבהפיכת האהבה לפורנוגרפיה, ועל כן ראה ביחס אל המולדת ביטוי של אהבה שלמה: מיזוג של מגע פיזי ומעורבות רגשית, געגועים אל האהובה בעודה נוכחת, חוויה ראשונית של מגע עם האדמה הקשה בלא לוותר על הסמליות. שניהם, שחאדה ואבי, קנו להם את האהבה באמצעות חוויית האובדן ושאפו לחוות "אהבה שקטה לארץ זו". אך חוויית האובדן שחש אבי היתה עתיקת יומין, וחוויית האובדן שחש שחאדה – טרייה: את געגועיו ירש אבי מאבותיו, ובמרוצת הדורות הם נזדככו. תחושת האובדן שחש שחאדה היא מידית, אישית, והתפתחה במרוצת חייו שלו. "הזעם והכאב" גורמים לו לכנות את "הסמליות הלאומית" בשם "פורנוגרפיה". אלפי שנות הגלות שהיו לאבי ולעמו הקהו את הזעם ואת הכאב ועידנו את הגעגועים. שניהם, הן אבי והן שחאדה, חשו, בנקודות זמן שונות, תחושה דומה של עמימות, כפי שאומר שחאדה: "תחושה של גולה... בעודך על אדמתך". אצל שניהם נבעה העמימות הזאת מעימות מכאיב עם מציאות חדשה. אצל שחאדה – מציאות המפלה והכיבוש, ואצל אבי – הפגישה עם נופה של הארץ, מושא געגועיו (כאן אני מדבר על אבי בתור מייצגם של בני דור העלייה השנייה והעלייה השלישית, ולא על התנסותו האישית, שכן נופה של הארץ והווייתה החברתית לא היו זרים לו כפי שהיו לעולים מאירופה).

### טיולים בפלסטיין

בספרו האחרון, *טיולים בפלסטיין: רשימות על נוף הולך ונעלם* (2009), רג'א שחאדה מתבונן בכיבוש מזווית אישית של מטייל בארץ ובנופיה. למקרא קטעים מסוימים בספר נדמה כי כתיבתו הפרטית של שחאדה עשויה להציע נקודת מבט על האירועים שלכאורה אינה פוליטית. שחאדה הוא עורך דין ופעיל זכויות אדם פלסטיני, ובחלקים מספרו הוא מתאר את מאבקיו המשפטיים לפרטיהם. אך חלקים אלה מהווים רק חלק קטן מן הספר. ההפרדה בין חשבון הנפש המקצועי שהוא עורך בספר על תקן של משפטן ופעיל פוליטי לבין כתיבתו האישית בהיותו אוהב טבע וטייל מתבררת כמלאכותית. הפוליטיקה של הנוף ושל הסביבה הפלסטינית כרוכה לבלי התר בטיולו של שחאדה, בחוויותו האישיות ונקודת מבטו הפרטית. הספר בנוי משש סארחות, כלומר מסעות רגליים או טיולים של שחאדה לבדו או בחברת אחרים, רובם באזור מגוריו סביב העיר רמאללה. הטיולים הללו והמפגש של שחאדה עם אדמת פלסטיין הם בעבורו נקודת מוצא לרטרוספקטיבה אישית, משפחתית, מקצועית ולאומית. מנקודת המבט של המטייל ברגל – שחאדה חושף את עולות הכיבוש. הוא קושר בין העולות השונות שגורם הכיבוש הישראלי – אלו שפוגעות בטבע ואלו שפוגעות באדם. הוא מראה כיצד הפגיעה באפשרותו לטייל בנופי ילדותו, פעולה שלכאורה עשויה להיתפס כמותרת, מייצגת למעשה את אופן הפעולה הערמומי, המזדחל והמתפשט של הכיבוש, שמגולם במקרה זה במפעל ההתנחלות.

נקודת מבט ייחודית זו מאפשרת לשחאדה גם להציג ביקורת מורכבת ונוקבת שמכוונת כלפי צדדים שונים: עיקר הביקורת מכוונת כמובן לממשל הישראלי ובראש ובראשונה למפעל ההתנחלויות, שבו ניסה שחאדה להיאבק בלא הצלחה בעבודתו כעורך דין. אך שחאדה אינו חוסך בביקורת גם כלפי עמו שלו וגם כלפי ההנהגה הפלסטינית. לטענתו, הפגיעה בנוף ובמרקם החיים היא גם תוצאה של פעולה פלסטינית. "אל הגבעות הפראיות והיפות הסוככות את רמאללה התחילו לפלוש לא רק ההתנחלויות הישראליות... אלא גם תאבונם הבלתי־נדלה של תושבי העיר עצמם להתפשטות ולצמיחה" (שם, 59). במהלך הטילים הללו, שהראשון בהם נעשה בשנת 1978 והאחרון בשנת 2006, המטיילים הפלסטינים חשופים לא אחת לסכנות, ובהן גם סכנת חיים, הן מצד כוחות הצבא הישראלי והמתנחלים והן מצד השוטרים הפלסטיניים.

בהקדמה לספרו שחאדה מתייחס למסורת הכתיבה הצליינית על פלסטין, ומאשים אותה בהתעלמות מתושביה של הארץ. ספרות המסעות בפלסטין, הוא כותב, לא עסקה בארץ ובתושביה המציאותיים אלא בארץ דמיוניתיהם של הנוסעים בה. הוא מקווה שספרו אינו מצטרף לסוגה זו, אך בד בבד הוא מודע לכך שספרו אינו יכול שלא להיקרא על רקע מסורת ספרותית זו, והוא גם מודה שכתבתו אמנם חוטאת כלפי המתנחלים, חלק מהתושבים המציאותיים של הארץ שבה הוא מהלך, בחטא דומה לזה שחטאו נוסעי המאה ה-19 שכתבו על ארץ דמיוניתיהם. כדי להתגבר על כך הוא בוחר דווקא להפליג למחוזות הדמיון, והטויל השישי והאחרון שהוא מתאר כולל דיאלוג בדיוני עם מתנחל שפגש בגבעות. העימות הדמיוני, המבוסס על מפגש מציאותי, מסתיים בעישון נרגילה בצוותא בחיק הגבעות, דמיון של הפוגה רגעית משותפת מתוך מודעות מלאה למלחמה המצפה לשני השותפים לרגע, ולטרגדיה שהיא טומנת בחובה.

### נוף מולדתו?

אליעזר שביד מתאר את המפגש הטרגי הזה בין חלום למציאות שחוו העולים בבואם לארץ שלא הכירו במציאות, ושהיתה מושא געגועיהם: "העולה הרגיל לנוף מוריק, שופע מים וצל, מצא לפניו ארץ שוממה: יבשה, חמה מאוד, חשופה ללהט השמש... בעל כורחו נזכר העולה בארץ שעזב. ארץ הנכר הנעשית קרובה ללבו מן המרחקים הללו, מרחקי הארץ שצריכה להיות לו מולדת" (שביד 1979, 142), והוא מצטט משירה של המשוררת רחל: "הוי ארצי, הורתי, מדוע / כה שדוף נופך ועצב? / זיכרונה של ארץ חורגת / בלי משים עולה על הלב". העולה שחש שהוא שב אל מולדתו מן הנכר, מצא ארץ זרה, אנשים זרים, בדידות; "ומתוך עומק ההרגשה של בדידות", אומר אליעזר שביד, "אי אפשר שלא תעלה השאלה הנוקבת אם ארץ ישראל זו שלפניך היא־היא באמת ארץ ישראל" (שם). תגובתם של המהגרים האלה היתה כפולה: ראשית כול, הם התחילו להתבונן בנוף הגלוי לעין כעל שכבה המסתירה מתחתיה את הנוף האמיתי — נופה של מולדתם העתיקה.

בנוף הזר שנגלה לעיניהם הם חיפשו את שרידי חלומם, ולאט לאט טוו לעצמם מפה חדשה, שכיסתה על הנוף המאיים. אבל זו לא היתה רק מפה של נייר ואשליות; הם גמרו אומר לעצב את המציאות, את הנוף הפיזי, על פי חזונם וחלומותיהם. המפעל החלוצי שינה את הנוף הפיזי אבל הצלחתו היתה מותנית בהולדתו של דור חדש של יהודים בני הארץ, שבשבילים תהא ארץ ישראל מולדת במובנה הפשוט — מקום הולדתם. הם שאפו ליצור דור של ילידים, ואכן הצליחו לחנך דורות של צעירים שסגדו לפולחן המולדת בטיוולים, בהגדרת צמחים, בצפייה במעופם של נשרים ועיטים. הם התמחו בחפירות ארכיאולוגיות ובמחקר שהסירו את שכבת הנוף הגלויה וחשפו את הנוף ה"אמיתי", נוף המולדת העתיקה. השיבה אל העבר היתה מלווה ביצירת נוף חדש של יישובים שבהם נוצר טיפוס חדש: טיפוס של איכר עברי. האבות המייסדים הצליחו לעצב נוף חדש; המרחב הפיזי ומרחב הזמן, הקרקע והקשר אליה, היו לנחלת הלאום היהודי והקולקטיב הזה השליך את הזהות שלו על הנוף והפך אותו ל"נוף יהודי" — סלע יהודי, ואדי יהודי, עוף בר יהודי, ולא כל שכן עץ שניטע ובית שנבנה. ישראלים דקלמו מתוך הפואמה של שאול טשרניחובסקי: "האדם אינו אלא קרקע ארץ קטנה / האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו", וראו בה את תמצית השאיפה ל"לידות", אבל למעשה יצרו את היפוכה: הנוף הוא שעוצב על פי תבנית נופו הנפשי, המגויס, של האדם הישראלי, ובתבנית זו לא היה מקום לזיקה אישית בלתי אמצעית שאינה תלויה בדבר. בשאיפתם העכשווית להפריט את הנוף הישראלי ניצבים נוכח הסתירה הפנימית ששררה תמיד בין שני מרכיביו של "פולחן המולדת": טיפוח הנוף ושימורו לעומת פיתוח ו"הפרחת השממה", והם משלמים את מחיר ניצחונם של פולחן הפיתוח הבלתי מבוקר. אלא שבמציאות החדשה הם מוצאים עצמם מנהלים קרב מאסף כנגד הרס הנוף, שנעשה עתה לא בשם אינטרסים לאומיים אלא בידי קבלנים ו"יזמים" רודפי בצע המכסים את הארץ במדבריות בטון ואספלט ומסחרים את השטחים הפתוחים, ממלאים אותם בגני שעשועים, מסעדות ומרכזי קניות — הכול כדי לספק את צרכיה של חברת השפע.

המסע הארוך מהלאמת הנוף להפרטתו, מהשאיפה להטיל עליו את זהותו של המתבונן לשאיפה ההפוכה להניח את האדם ואת נופו לנפשם — מסע זה נקלע למבוי סתום. בנקודה זו הישראלים פוגשים את בני דמות המראה שלהם — הפלסטינים, שאף הם עברו דרך ארוכה, אבל בכיוון ההפוך. מסעם של הפלסטינים החל בזיקה אישית ואינטימית של בני אדם שהיו באמת "קרקע ארץ קטנה" ונמשך בטיפוח תפיסות של "המולדת" כמושג מופשט, פוליטי-לאומי — תפיסות שביקשו "לבנות עם". עסקנו כבר במקום המרכזי שהיה ל"הקניית אהבת המולדת" בתהליך בניית האומה הישראלית. עתה נפנה לתהליך המקביל שהתפתח בקרב הפלסטינים, במידה רבה בתגובה לאתגר הישראלי. תפיסת השייכות הערבית אל הנוף מנוגדת בתכלית לתפיסה הציונית כפי שהיא מבוטאת בפולחן "ידיעת הארץ". זהו הניגוד האימננטי בין תפיסה אורגנית, ילידית, לבין תפיסה נרכשת, של מהגרים.

### תפיסה אורגנית ותפיסה נרכשת

הדעה הקדומה השכיחה בקרב הציונים היא שהערבי אינו מסוגל לחוש רגש שייכות מטפיזי לנוף ולכנותו "מולדת". הערבי מסוגל לחוש קשר נפשי רק למקום מוגדר – לבית, לכפר מולדתו, לעץ או להר, אך אינו מסוגל לגלות זיקה לארץ המולדת כולה. דעה זו אינה מופרכת כשמדובר בתפיסות מסורתיות. ראשיד חאלדי כותב: "מרכזיותו של הקשר למקום אינה אופיינית רק לפלסטינים אלא גם לאחרים בחברות מסורתיות או מעין מסורתיות" (Khalidi 1997, 179). ודני רובינשטיין טוען: "זהותו של כל ערבי בארץ נקשרת בעבותות של מסורת – בעלת סממנים שבטיים – לכפר מסוים, לשכונה, לבית – קשרים אלה הולמים חברה אגררית, כפרית ברובה המכריע, שזיכרונות המעבר לבתי קבע עדיין נושפים בעורפה" (רובינשטיין 1990, 16).

זיקה זו לאתרים ייחודיים נתפסת כלא מודרנית, ילידית ואפילו פרימיטיבית בהשוואה לתחושת השייכות לארץ המולדת, יחידת נוף המוגדרת במונחים גיאופוליטיים או היסטוריים. במילים אחרות, מי שאינו מזדהה עם פולחן "ידיעת הארץ" הציוני אינו יודע, לכאורה, אהבת מולדת מהי. ההוכחה הניצחת לעליונותה של אהבת המולדת הציונית היתה בריחתם המבוהלת של מאות אלפי ערבים מבתיהם. הערבים עזבו, אמר בן-גוריון, "בקלות רבה, אחרי המפלה הראשונה, אם כי לא ארבה להם שום סכנה של חורבן ושל טבח. כך נתגלה בבהירות ניצחת מיהו העם הקשור קשר עמוק לארץ הזאת" – וציין כי לעומתם "לא ננטש שום ישוב יהודי בעת המלחמה".

תחרות זו – שעניינה מי קשור יותר "לארץ הזאת" – היא וריאציה על נושא שגור באידיאולוגיה הציונית: הערבים הזניחו את נופה של הארץ, השמידו את הצמחייה הטבעית, שדדו את אבני האתרים העתיקים וגרמו לביצות המלריה הממאירות משום שלא אכפת היה להם, ועל כן אין להם זכות על המולדת. לעומתם, היהודים נאחזו בקרקע המולדת והפריחו אותה; הם מגלים רגישות לערכי נוף ולאתרים עתיקים, מסיירים בהם ולומדים את כל סודותיהם משום שהנוף הוא שלהם, ומבחנה של טענת קניין היא שאכפת להם: ככלות הכול מי דואג לקניין שאינו שלו?

רג'א שחאדה מסרטט את המסלול שעברו הפלסטינים – מן הארצי אל הסמלי, מן "האהבה השקטה" של בן הארץ המכיר היכרות אינטימית את "הגבעות שלנו" ואת עץ הזית שנטע סבו – ועד לפורנוגרפיה של הסמליות הלאומית; מן הנוף, שהיה שם "סתם כך", ועד לטבע מולאם שמשאביו הסמליים משמשים ליצירת זהות לאומית פוליטית שתיאבק בלאומיות הישראלית באותם כלים עצמם. מסלול זה מודגם היטב ביצירות הפלסטיניות, והוא מסע נפתל, כואב ורב עמימויות.

המאמצים לגבש מורשת לאומית פלסטינית סביב הקשר לאדמה, לנוף, לפולקלור ולמסורת החומרית והרוחנית הם חדשים יחסית. תחילתם המהוססת, בשנים שלפני 1948,

נקטעה בעקבות המלחמה ותוצאותיה. שריף כנעאנה, מן הבולטים בחוקרי המורשת הפלסטינית, כתב ב־1993:

פלסטין לא היתה קיימת לפי הגבולות שאנו מכירים היום, רק מאז הסכם סאיס פיקו בשנת 1916, והצהרת בלפור ב־1917 ובעיקר לאחר ייסוד המנדט הבריטי, היא נוצרה באורח שרירותי על ידי המדינות הקולוניאליות, ועקב כך לא נוצרו סמלים שתמכו בישות פלסטינית מיוחדת... אף שמאז שנות העשרים ועד ל־1948 התנסו הפלסטינים בניסיונות משותפים המייחדים אותם, הם ראו עצמם כערכים בעלי מודעות וזהות ערבית יותר מאשר בעלי זהות פלסטינית (כנענה 1993, 7–22).

הד למתח שבין הזהות הערבית, הכפרית-המקומית, לבין הזהות הפלסטינית, הלאומית המופשטת, נמצא בסיפורו של שחאדה, המנגיד בין סבו מצד אמו, סלים, לבין דודנו של הסב, אבו־אמין, שבעקבותיו שחאדה צועד בטיול הראשון בספר ובטיולים אחרים. אופיים השונה של סלים ושל אבו־אמין, שניהם ילידי רמאללה, הוביל אותם למסלולי חיים ולנתיבי הזדהות שונים. סלים נמשך ללימודים בבית הספר של המיסיונרים האנגלים והיה התלמיד המבריק בכיתתו. אבו־אמין ראה בהשכלה טורח ובכיתת הספר — כלא. עם סיום לימודיו בבית הספר נסע סלים ללמוד משפטים בארצות הברית וחזר ליפו לשמש שופט בבתי המשפט של המנדט הבריטי. חלומו של אבו־אמין היה לרכוש חלקת אדמה קרובה ככל האפשר לרמאללה. סלים טיפס במעלה הסולם החברתי, החשיב עצמו "יפאוי", קרא ספרים באנגלית והיה מהלך בחליפת שלושה חלקים גם כשבא לביקור אצל דודנו ברמאללה. אבו־אמין חילק את חייו בין עבודתו בתור סתת בעירו רמאללה בחורף לבין עיבוד חלקת האדמה שרכש בגבעות הסמוכות לרמאללה בקיץ. שם הניחו לו ספקותיו ביחס לבחירתו בנתיב חייו, שהטרידוהו בעודו בעיר. בגבעות היה יכול להיות בטוח שבחר בנתיב החיים הנכון. לא היה מאושר ממנו וענייני העולם החיצוני לא הטרידוהו.

בעת שהיה אבו־אמין עסוק בענייניו, עובד את גנו, עיוור לשאר העולם, התחוללה המלחמה הנוראה ביותר בתולדות האנושות... סלים... כבר גיבש דעות משלו על המדיניות העולמית. היו לו גם תחזיות משלו בנוגע לעתידה העגום של פלסטין. רצון הברזל של הציונים בשילוב עם המנהיגות המקומית החלשה בפלסטין הדאיגו אותו. כשהיו דנים לפעמים בעניינים האלה היה אבו־אמין טוען בתוקף שכל זה אינו מעניינו. שום דבר מהדברים הללו אינו נוגע למשפחתו, שהרי הם מרמאללה. הוא ראה את חייו מתחילים ומסתיימים במקום ששם לא פוגשים יהודים ואף לא רואים שמץ מן ההתיישבויות שלהם, המדוברות כל כך. דודנו ממיט על עצמו אסון כשהוא מתערב במה שאינו נוגע לו כלל. כאן בגבעות האלה, בשבתו על כס המלכות שלו, הוא קיסר, מלך ללא מתחרים... הוא שייך לכאן, למה לכתוד? זה ביתו ובו יישאר עד יום מותו (שחאדה 2009, 53–54).



ואכן, לאחר שפגעו בו השבץ והנכות נשאר אבר־אמין בביתו עד יום מותו, אך בביתו שברמאללה. אף אחד משבעת ילדיו ומארבעים צאצאיו לא נותר ברמאללה. סלים נאלץ לעזוב את יפו ב־1948, אז עקר עם משפחתו לרמאללה, אך גם משם עקר לבירות בהותירו את אשתו ואת משפחתו מאחוריו, ומת כעבור שנתיים.

שאחדה, נכדו של השופט סלים, הוא עורך דין ובנו של עורך דין ידוע. כסבו, הוא למד משפטים מעבר לים. זה שנים רבות הוא פעיל, משפטית ופוליטית, במסגרת המאבק הלאומי של העם הפלסטיני. אך בטיוליו בגבעות הסובבות את רמאללה, הוא צועד בעקבותיו של אבר־אמין, ונראה שהוא מנסה להידמות לו ביחסו אל הארץ ובהתענגותו על הטבע. ואולם, הכיבוש ועקבותיו אינם מאפשרים לו ולחבריו "לטייל בארץ האהובה עליהם בלי כעס, פחד או חשש, או פשוט ללכת, בלי שיתרוצצו להם כל הזמן בראש טיעונים פוליטיים אובססיביים, בלי לפחד שיאבד להם מה שלמדו לאהוב, בלי לחשוש שמא ישללו מהם את הזכות ליהנות ממנו" (שם, 56).

בשנות החמישים והשישים נבלעה הזהות הפלסטינית בתוך העיסוק בגעגועים אל גן העדן האבוד, בחלומות השיבה, במצוקות העקורים ובעיקר בטיפוח הזהות הפן־ערבית שלא ראתה בחיוב את חידוד המורשת הפלסטינית הייחודית. בתחילת שנות השבעים החלו הפלסטינים לעסוק באופן שיטתי בחקר מורשתם, במקביל לגיבוש מוסדות אש"ף והתחזקות התחושה שהם יכולים לסמוך רק על עצמם. אחד המוסדות העיקריים בחקר המורשת הפלסטינית שנוסד ב־1972 הגדיר את מטרותיו כך: "לטפל במורשת הפלסטינית לנוכח ריבוי הגורמים הפועלים להשכחתה לאיבודה או לגניבתה; להבליט את המורשת העממית הפלסטינית כאחת מדרכי המאבק למען המולדת והזהות הלאומית" (חדאד 1986).

על פי העוסקים בתחום הזה, הפלסטינים היו צריכים להתמודד בשלוש חזיתות: ראשית, היה עליהם להגדיר את עצמם ביחס לזהויות ערביות אחרות כגון פן־ערביות, אסלמיות וזהויות אזוריות; שנית, היה עליהם להגדיר מהם מרכיבי הזהות הפלסטינית שהם שואפים לזקק מתוך המורשת העממית, ושלישית — להיאבק בסכנות המאיימות על החברה והתרבות הפלסטינית מצד הישראלים, אבל גם להתמודד עם ההשפעות ההרסניות של התרבות המערבית ושל הגישות המזרחניות. טיפוח המורשת לא היה יכול להיות מנותק מן המטרה שהציבו לו — בניית הייחודיות הלאומית של הפלסטינים. לכן לא ניסו מטפחי המורשת אפילו להתיימר לאובייקטיביות מדעית. אדרבה, האובייקטיביות המדעית הפכה כמודע לעניין משני, והיא נלווית אל המטרה הלאומית רק אם אינה סותרת אותה.

### מיתוסים כנעניים

המיתוס הכנעני תופס מקום מרכזי בבניית המורשת הפלסטינית. במאמרו של עומר אל־ברע'ותי הוא כותב:

חיפוש העם הפלסטיני אחרי שורשיו אינו בריחה אל העבר ובריחה מעימות עם ההווה... אלא רצון להבהרת אצילות ההיסטוריה שלו... השורשים הפלסטיניים הם שורשים ערביים בכלל, וערביים-כנעניים בפרט, וזו אקסיומה מבחינתם של הפלסטינים והערבים... הכנענים הם ערבים שהגיעו מחצי האי ערב אל ארץ כנען... המורשת הערבית מלאת חיים: זהו עץ ששורשיו כנעניים וגזעו ערבי-אסלמי... למשל, המחרשה, הסיפורים העממיים, האריגה – לא השתנו מזמן הכנענים עד היום (אל-ברע'ותי, מצוטט אצל אבו-הדבא 1991).

שנים אחדות לאחר מכן כתב אל-ברע'ותי:

חוקרים אירופיים טענו שחיי הפלאח הפלסטיני אינם שונים מאלה שהיו בזמן התנ"ך וכי הצורה הטובה ביותר להבין את התנ"ך היא לימוד חיי הפלאחים הפלסטיניים. לפי חוקרים אלה... הפלאחים הם שאריות הכנענים כאן. ואני מודה להם על מסקנה זו, אף על פי שהשתמשו בה לצרכים קולוניאליסטיים; כי הם מוכיחים שרוב בני העם הפלסטינים (הפלאחים) הם כנענים שהיו כאן לפני העבריים... חוקרים אלה מוסיפים כי הפלאחים לא הושמדו מאז ימי דוד ונשארו במקומותיהם. הם שירתו את דוד ואת שלמה, ונשארו במצב הזה, מכיבוש לכיבוש" (אל-ברע'ותי 1993, 126–129).

הפלסטינים מעמידים על ראשו אפוא את הטיעון הישראלי בדבר "היותם של הפלאחים הפלסטינים עדות חיה לאורחות חייהם של אבותינו הקדמונים" – עדות חיה, אכן, אבל לחייהם של מי שקדמו לשבטים הישראליים דהיינו הכנעניים-ערביים. אנטון שמאס, בספרו *ערכסקות* (1986), משיב לטיעון הישראלי תשובה אלגנטית יותר. בתארו את כפרו פסוטה הוא משתמש בכוונה בתיאורים השאובים מן המקורות היהודיים העתיקים ובשפה עברית ארכאית (ספרו כתוב במקורו עברית) כדי ללגלג על הקורא העברי ולומר לו שהפלאח הערבי הוא אכן היורש הלגיטימי לעברים הקדמונים, וכי אין בכך משום אישוש לתביעת הבעלות הישראלית אלא להפך.

גם בספרו של שחאדה עוברת לאורך תיאורי הנוף התמה של עתיקותם ומקוריותם של התושבים הפלסטינים (אף כי הוא בהחלט מודע להשתנותם ולהשתנות אורח חייהם, ומתאר בביקורתיות גם אותם), לעומת זרותם בנוף של הישראלים המתנחלים בו בגסות: בדרך כלל הפלסטינים בונים את כפריהם על צלע הגבעות ולא בראשן. כך הם מגנים על עצמם מפני רוחות עזות ותנאי מזג אוויר קשים. הישראלים, שדעתם נתונה לביטחון וליתרון צבאי, לקחו להם את ראשי הגבעות. משום כך ההתנחלויות בולטות לעין. די במבט חטוף אל הגבעות להבחין בין התנחלות ישראלית לכפר פלסטיני. הבתים בהתנחלויות ערוכים כמו כוורת, עומדים זה על זה על פי תוכנית נוקשה, ואילו הכפרים הפלסטינים חסרי התכנון התפתחו לאטם לאורך זמן והם משתלבים בנוף כחלק לא נפרד ממנו" (שחאדה 2009, 166–167).

בהקדמה לספרו הוא מצטט את האדריכלים איל ויצמן ורפי סגל (2003), שמנתחים מודעת פרסומת להתנחלות עמנואל, המתהדרת בנוף הקדומים: "כל מה שעושה את הנוף 'מקראי' — החיים המסורתיים, עיבוד האדמה בטרסות, כרמי הזיתים ובנייני האבן — נעשה בידי הערבים, שהמתנחלים באו להחליף; האנשים שמעבדים את 'כרמי הזיתים המוריקים' והופכים את הנוף לתנ"כי מועלמים ממנו" (מצוטט אצל שחאדה 2009, 20). שחאדה מצליח להביט ברגישות ובהבנה בהזדהותם הרגשית והדתית של המתנחלים עם נופי הארץ, אך הוא בהחלט גם לועג ליומרתם, וצופה בדאגה חמורה בהשלכות של מעשיהם:

אחדים מהמתנחלים הישראלים בני ימינו, במידת מה כמו האיסיים בשעתם, רואים בעצמם כנראה מורדים-עריקים המתנתקים מהממסד השלטוני ונשמעים לאמונותיהם ולפרשנותם שלהם לכתבי הקודש. כשרואים אותם לפעמים בקרן רחוב, עם זקנים עבותים, שער ארוך, כיפות סרוגות רחבות לראשיהם, ציציות מיטלטלות מתחת לחולצותיהם הלבנות המלוכלכות וסנדלים מאובקים לרגליהם, מרגישים כמה הם אנכרוניסטים, כמו אנשים מעידן אחר. אבל שלא כאבות-אבותיהם, המורדים המודרנים הללו חיים ביישובים המתקיימים מסובסידיות ממשלתיות. הצבא החזק ביותר באזור מגן עליהם במיקומם האסטרטגי על ראשי הגבעות, וגבורתם מתבטאת בהתנכלויות לאזרחים פלסטינים לא חמושים: נשים, גברים וילדים שהם מנסים לנשלם מדמות שהם חושבים לשלהם. מה ינחילו המתנחלים הישראלים של היום לדורות הבאים מלבד מבנים מכווערים שהרסו את הארץ שהם מתיימרים לאהוב? (שם, 129–130).

בשנים 1947–1948 ספג העם הפלסטיני מהלומה נוראה עד כדי כך שלא היתה מילה אחרת לתארה אלא "אל-נכבה" (השואה). אחד הראשונים שהשתמשו בכינוי זה, עארף אל-עארף, כינה את ספרו המונומנטלי על אירועי המלחמה וספיחיה בשם: "השואה, שואת ירושלים וגן העדן האבוד". בני הדור החדש של סופרים שצמחו בסוף שנות החמישים ובעיקר בשנות הששים והשבעים, תיארו חוויות שחוו בעת המלחמה, כשהיו ילדים. ל"ספרות הגעגועים" שצמחה מתוך חוויית האובדן והגעגועים אל "גן העדן האבוד" — כך נתפסו הנופים שננטשו — היתה זיקה מובהקת לנוף מוגדר ומסוים. דני רובינשטיין כותב: "במסכת ארוכה של נוסטלגיה מתקתקה כתבו הפלסטינים ודיברו, בדיוקנות כפייתית, על כל עץ, על כל גדר אבנים, על כל קבר, בית, מסגד, על כל רחוב שהותירו אחריהם" (רובינשטיין 1990, 23). בסיפורו של עסאן כנפאני מ-1958 "ארץ התפוזים העצובים", הוא מספר על בני משפחתו שברחו מביתם ובהגיעם לגבול לבנון פגשו בפלאח שישב בצד הכביש וסל תפוזים לידו. כנפאני עושה שימוש ספרותי בולט בדימוי פריו של העץ האהוב שנותר מאחור: האב "הושיט ידו לקבל תפוז. הוא התכונן בו [כפלאח] באלם, ואחר כך פרץ בככי כתינוק. ...בעיני אביך נצנץ זיוו של כל עצי התפוזים שהשאיר ליהודים. ...האלם שב מחדש אל הפנים, ואביך לא נתנו ליבו לדבר עוד על פלסטין ועל העבר המאושר במטעיו ובכתיו"

(כנפאני 1970, 21). כשלושים שנה לאחר מכן כתב בשיר אל-חיירי את מכתבים לעץ הלימון, ובשמו הערבי "פעילות הזיכרון", והשתמש גם הוא בדימוי הפרי: הלימון הזה הוא יותר מסתם פרי. הוא המולדת וההיסטוריה. הוא החלון המשקיף אל העבר... וכאשר איבד אבי את העץ ואת הבית עם אוכדן המולדת, איבד גם את מאור עיניו. הוא הפך לעיוור אבל הוא שמר בלבו את האהבה לעץ ולבית ולאהבתו זו הוא נתן ביטוי בלילה ההוא, בהתבודדותו עם פרי הלימון... השארנו את שמחותינו ועצבוננו... בכל גרגר חול מאדמת פלסטין... השארנו את פלסטין כשהיא מאוהבת בטאבון ובפרי הלימון והזית. השארנו אותה בשדות, בוורדים ובפרחים... בקברי אבותינו... בעתיקות ובהיסטוריה. השארנו אותה בתקווה לשוב (אל-חיירי 1997, 63-64).

### קשר אינטימי

אצל רבים מן היוצרים הפלסטינים הקשר לנוף הוא אינטימי, אפילו ארוטי, ודרך תיאור העבר שאבד והכפר שנעזב עולה תמונה שמייצגת את הנוף כולו. המשורר ראשד חוסיין כתב: "אתמול אמרו לי: בוא נבקר את ביתך הקרוב / השכחת אותה? השכחת את בושם השקדים / בשולי הגינה הרעננה? / אוי לגעגועים אלה, נסחפים מן הארץ הגדולה / מראש ניצני הזיתים והשדה היפה" (חוסיין 1990, 166-167; תרגום חופשי). עניין מיוחד מעוררים הפלסטינים שנשארו בישראל, רובם פליטים פנימיים ("נפקדים נוכחים"). היותם גולים בארצם משווה לכתיבתם נופך מורכב. הם מתארים עבר שאבד, ושהניתוק ממנו בעל שתי רמות: ברמה אחת מתואר השימוש שעושה האחר, היהודי, בנוף, וכיצד הוא מעצב אותו לצרכיו, והמחבר חש ניתוק מהנוף. ברמה אחרת, הנוף מופיע כנטוש, בלי בני האדם שחיו בו והנוף הזה ממתין למחר אחר. סמיח אל-קאסם כתב: ומה? / והשדות הצהובים / לא נותנים לבעלם / אלא זיכרון עמלם / ושופעת ברכתם הרבה / באסמי גוזליהם ומה? / והמעיינות העתיקים / דחף אותם המלט / והשכיח מהם את ערוציהם / [...] ומה? / כאשר הפכו עצי השקד והזית לעצים / המקשטים את כניסות המסבאות / ופסלים / שעירומם מהנה את האולמות והבארים / וחלקם נושאים התיירים / לקצות העולם / נותרים הרחק מעיני / ניירות, ועצי הסקה! (אל-קאסם 1991, 154-145; תרגום חופשי).

### וב"שיר ישן" הוא כותב:

בוחר אני פרחי אירוס, עיטור לאהובי / אבל השדה נטוע מוקשים חדשים! / בוחר אני מקני הוואדי חליל לאהובי / אבל החיילים בוואדי מבצעים אימונים חדשים! / בוחר אני מכרמנו את האשכול היפה / כדי לתתו מנחה לאהובי / אלא שהכרם... אבוי לעיני... הקיפוהו בחוטי תיל חדשים (שם, 121-122).

וב"שיבה אל הר האלוהים":

"נופלים עלי העצים, אבל שבים / אני מקנא בלהקת הסנוניות / היגרה יום אחד, כדי לשוב / אנו מקנאים בעדרי הענן ורועי הרוח / מהגרים לימים... ושבים" (שם, 212–215).

הקשר האינטימי עם האדמה ועם הנוף שנגזל, שהחל בגעגועים למקום מסוים, הפך לסמלה של אומה שלמה. עומק הזיקה הילידית לבית ולעץ הוא שהקנה עוצמה לתהליך הפיכתו של הנוף מעצם גשמי לסמל זהות מופשט, לנכס לאומי. בניגוד לאויביהם היהודים, הנוף הוא שמקנה לפלסטינים את הזהות הלאומית ולא הם משליכים עליו את זהותם. הזיכרון המשותף של האדמה הגזולה, המורכב מזיכרונות אישיים של מאות אלפים, משמש בסיס לשירה לאומית, "שירת ההתנגדות", ולספרות המאבק המזוין.

עסאן כנפאני מציב את הזיכרון הנוסטלגי האישי לעומת הזיכרון המולאם, שיוצר את תחושת המולדת כמושג מופשט. בסיפורו המפורסם "החוזר לחיפה", הפליט מחיפה אומר לאשתו על בנם ח'אלד שנולד במחנה פליטים:

מה משמעותה של פלסטין לגבי ח'אלד? הוא אינו מכיר את עציץ הפרחים ולא את התמונה לא את המדרגות ולא את שכונת חליסה או את חלדון. ואף על פי כן מולדת זו ראויה בעיניו שיקריב למענה את נפשו. לדידו את ואני, פלסטין היא חיפוש אחר דבר שחבוי תחת אבק הזיכרונות, והנה ראי מה מצאנו: עוד אבק! (כנפאני 1978, 75).

אמיל חביבי לועג לזיכרונות הנוסטלגיים:

התדע מהם ימי בראשית באמת ובתמים, דודי? אין ימי בראשית זכרונות עתיקים, ותו לא, על אודות האורנים בכרמל או פרדסים המכבידים על זכרונכם או שירי המלחים של יפו. האם באמת היו שרים? התרצה לשוב לימי בראשית על מנת שתוכל לבכות את אחיך אשר בותר לגזרים....? אחיך סעיד אמר שלמדו מטעויות קודמיהם, על כן לא יחזרו על אותן הטעויות [אבל] אילו למדו לא היו מדברים על השיבה אלי בראשית (חביבי 1984, 152).

מחמוד דרוויש עורך חשבון נוקב עם כולם: עם סופרי הגעגועים הנוסטלגיים, עם מטפחי הזיכרון הקולקטיבי, עם אבירי השיבה ומשוררי המהפכה, אבל בעיקר עם הישראלים. "האדמה היא האם הראשונה שלי", אמר להלית ישורון: "מאחר שהאדמה נלקחה ממני וגליתי ממנה, היא הפכה למקור וכתובת הרוח והחלומות שלי... סמל המולדת. היא כל הגעגועים והחלומות — השיבה. אבל אין לראות בה רק מקום; היא גם אדמת העולם....לפעמים אין להפריד בין שפה לבין אדמה. היא קיומו הפיזי של השיר" (ישורון 1996, 175).

גם דרוויש, כמו חביבי, אינו שותף לחלום השיבה בנוסחו הנוסטלגי והפשטני: "אף אחד לא יכול לחזור למקום המדומה או לאיש שהיה פעם. אל-בירוה [כפר הולדתו] לא קיימת עוד" (שם), הוא מצהיר. אבל הוא שואף להפוך את "גן העדן האבוד" למצב נפשי

שאפשר להגשימו. "כשאני מדבר עליה [על פלסטיין] — אני עושה זאת בכדי לתפוס בידי את מה שהיה מקור קיומי על פי המשמעות הזאת. פלסטיין אינה זיכרון אלא דבר קיים; היא אינה עבר אלא עתיד — השיבה היא רעיון מיתי, בעוד שמציאות ההליכה [לפלסטיין] מתגשמת על ידי פעולה מהפכנית" (שם, 176). לדידו תפקיד היוצר הוא "לשוב ולהתחבר" לעבר באמצעות "ההליכה הלך חזור בין האגדי לבין היומיומי". המנצחים הישראלים כותבים את ההיסטוריה: "מי שכותב את הסיפור שלו יירש את אדמת הסיפור". על כוחה של הכתיבה הוא לומד מהתנ"ך, מקורו של הסיפור שלפיו המולדת האמיתית של היהודים היא ארץ ישראל, ושמאפשר להם "לטעון שזו מולדתם". לעומת זאת, "מה שכתבו הכנענים הלך לאיבוד" (שם, 185). דרוויש רצה אפוא לכתוב את הסיפור הפלסטיני.

גם שחאדה מבקש לכתוב את הסיפור הפלסטיני בספרו זה, דרך כתיבת הארץ. לנגד עיניו הולך ונעלם נוף ילדותו, "וככל שעולמנו הפלסטיני הולך ומצטמק כן עולמם של הישראלים הולך ומתרחב עם בנייתן של התנחלויות נוספות, המחריכות לעד את הוואדיות והמצוקים, משטחות גבעות ומשנות את פניו של חבל הארץ האהוב, שפלסטינים רבים כבר לא יכירו לעולם". (שחאדה 2009, 24). שחאדה, לאחר שנחל כישלון לעצור את השינוי במאבקו המשפטיים, בוחר בכתיבה. הוא כותב את הגבעות ואת הארץ, כדי להמיר את הנוף המשתנה בסיפור שעשוי להתקיים לעד:

על התמורה המוחלטת הזאת, שהייתי עד לה סמוך למקום מגורי, אני כותב כאן. ואדיות יפהפיים, מעיינות, מצוקים ושרידים עתיקים נהרסו בידי מי שטוענים לזכות ראשונים על אהבת הארץ. בנסותי לתעד את מראות הארץ ואת הרשמים והרגשות והתחושות שהם עוררו אצל המטייל לפני הפורענות הזאת, אני מקווה לשמר, לפחות במלים, את אשר אבד לעד (שם)

שחאדה, אולי בעקבות דרוויש, אינו מפריד בין שפה לאדמה. אל מול "שפת הכיבוש... [אשר] כתובה באותיות ענקיות על פני הגבעות, על פני המדבר, בכל פינה ופינה של הארץ" (שם, 126), אל מול שפת הכיבוש שפוצעת את האדמה ומשנה את תוואיה על המפות בקרקע, שחאדה בוחר להעלות את האדמה הפצועה והגוססת שתחת רגליו על הכתב, לדבר אותה במילים ובטיולים רגליים. המסע השביעי הוא מסע הכתיבה.

### עייפתי, בני... התישאני?

ב-1995 פרסם דרוויש את אסופת השירים למה עזבת את הסוס לבדו?. בשיר "עד אחריתי, ועד אחריתה..." מופיעות השורות האלה:

התכיר את הדרך בני? / — היטב אכירנה, אבי: / ממזרח לעץ החרוב אשר על הכביש הראשי / שביל קטן שהצבר מצר / את תחילתו, ואחר כך, הוא מתפרץ / ומתרחב לעבר הבאר, ונפתח לבסוף / על כרם דודי ג'מיל, / מוכר הסיגריות והמתקים [...] — התכיר

את הבית, בני? — כפי שאני מכיר את הדרך: / חישוקי יסמין על ברזל השער / ועקבי-אור  
 על אבן המדרגות [...] — אתה עייף, אבי? זעה בעיניך? / — עייפתי, בני ... התישאני?  
 — כפי שנשאת אותי לפניך. / ואף אשא את הערגה / עד / ראשיתי ועד ראשיתה / ואלך לי  
 בדרך / עד אחריתי, ועד אחריתה”.

לכאורה, אין שיר זה שונה משירי השיבה האחרים, אבל דרוויש יודע שאותו נוף ואותם  
 דימויים קיימים גם בשירתם של הישראלים, והוא אינו מוחה על ישראלים מזדהים עם  
 הנוף שלו:

אתם אוהבים את המקום ומביעים את אהבתכם לאותם צמחים, לאותם עשבים, כאילו שאתם  
 אני. כאילו מדברים בשמי. ...יש הצטלבות בין הכתיבה על נוף הארץ בשירה העברית ובשירה  
 הערבית. כמה משוררים ישראלים מביעים את היחס שלי לנוף בשירים שהייתי חותם עליהם.  
 ...אני לא עושה התחרות כשאני כותב על אותו מקום ועל אותו צמח. אבל הגורל שלנו  
 שאנחנו יושבים ומתיישים באותה מטאפורה. וזה חדש (ישורון 1996, 189).

הוא מוכן להתחלק באהבה לנוף בתנאי שיתקיים דר-שיח בין שתי הגרסאות. “אתם טוענים  
 שהארץ הזאת שלכם מאז ומתמיד, וכאילו ההיסטוריה לא נמשכה בזמן שלא הייתם שם,  
 כאילו איש לא היה שם, ולארץ היה תפקיד אחד — לחכות לכם. אל תכפו את הגרסה  
 שלכם עליי ואני לא אכפה את שלי עליכם. ...וההיסטוריה תצחק משנינו. אין לה זמן בשביל  
 יהודים וערבים” (שם, 188).

כאדם שאינו משליך את זהותו על הנוף אלא שואב אותה ממנו, הוא שם מילים בפי  
 “המקום”: “הגיאוגרפיה בתוך ההיסטוריה חזקה מההיסטוריה שבתוך הגיאוגרפיה... כי  
 המקום עצמו ניטרלי. למרות רוח וגשם של אלפי שנים. הוא מקבל את כל הבאים. הוא ציני.  
 התכוונתי למקום שהוא חזק יותר מן המתרחש עליו בתהליך ההיסטורי” (שם, 194).

וכאן מתחבר מחמוד דרוויש אל ס. יזהר, שכתב:

משעול לעולם אינו תם, כי גבולות אינם גבול למשעולים. כי קו ההליכה שלהם, אין קץ  
 שלהם ממשי. והוא מעל כל אלה, וצולח עובר היישר אל מעבר כל סוף שהוא. רק אנשים  
 משתבשים, לא משעולים. אדמות מתחלפות, צבעיהן, לבושן, שימושן, מסגרתן, אבל לא הן  
 עצמן. הן תמיד בשלהן והמשעול תמיד עמהן... נמשך, תמיד נמשך, אל איזה כביכול לשם,  
 ששמותיו מתחלפים ושלעולם אין לא שום כאן, ושום עד כאן” (יזהר [1964] 1990, 119).

כמה בודדים הם שני היוצרים הדגולים האלה בהתייחסותם השלווה, הילידית הזאת אל  
 הנוף, בעוד שסביבם פורחת ה”פורנוגרפיה” — “להתרגש ולא מדמותה (של המולדת)

במציאות, אלא מן המשמעות שיש לדמותה לגביך... הפורנוגרפיה של הסמליות הלאומית", כפי שכתב רג'א שחאדה.

בספרו שחאדה מעלה את האפשרות של התייחסות שלווה וילידית אל הנוף, שמזכירה לעתים את התייחסותם של דרוויש ויזהר ושזונחת את נקודת המבט הפוליטית והמשפטית על הקרקע:

זמן רב פגמה בהנאתי מהגבעות המחשבה המתמדת על השינויים בדיני הקרקעות הנוגעים להן. אבל מושגים כאלה, מעשה ידי אדם, יכולים להיטשטש כשמביטים בהם מנקודת מבט אחרת. מנקודת המבט של האדמה הם בטלים בשישים! כביש מצלק את הגבעות, אבל עם הזמן מגלידה הצלקת ונספגת ומשתלבת בשטח. אבנים נאספות לבניית בתים, אבל לימים הבתים מתפוררים ושבים אל האדמה, גם אם לפנים היו גדולים ומרשימים מאין כמותם. הארץ שרועה מצודות צלבנים כבירות שחרבו וגם חורבות של אימפריות אחרות ששלטו באזור. אימפריות וכובשים באים והולכים, אבל האדמה נשארת... פלסטיין וישראל כמו שהן עכשיו לא יתקיימו כך בהכרח לעולם ועד. אני עצמי נמצא כאן, על פני האדמה, לפרק זמן קצר יחסית, ואחרי שיחלוף הזמן הזה יימשכו החיים בלי נקודת המבט שלי, בלי העדפותיי ובלי פחדיי (שחאדה 2009, 175).

אולם שחאדה גם רפלקסיבי וספקן הן ביחס לאותנטיות של נקודת מבטו זו והן ביחס לאפשרות קיומה הממשי: "לא יכולתי שלא לתהות אם ההשקפה הזאת, ארוכת הטווח, אינה אלא עוד צידוק לקיצוץ שקיצצתי בפעילותי הפוליטית, או הגנה הגיונית מפני העמדה הישראלית, המציגה את השינויים הללו כקבועים ולא ניתנים לשינוי לעולם" (שם). בטוילו האחרון הוא פוצח בדרושיה, דמיוני כאמור, עם מתנחל שירד לוואדי לעשן נרגילה וסמים. העימות הדמיוני בין שני המטיילים הוא מר, ואינו נגמר בהסכמה, כמובן. אולם בסופו המתנחל מציע לשחאדה לחלוק עמו את הנרגילה, הממולאת בחשיש ובאופיום. שחאדה מסכים, ולרגע אחד ויחיד עולה מבין השורות האפשרות של התייחסות השלווה והילידית לארץ. כך הוא כותב:

אלה עדיין הגבעות שלי, על אף המצב. אבל הן גם שייכות לכל מי שמסוגל להעריך אותן. ...אם אדחה את התענגותי עליהן אולי לא אצליח לעולם לממש את הסרחה שזמן כה רב אני מייחל לה. ...עם כל שאיפה מהנרגילה הרגשתי שאני חוזר לעצמי מבלי משים, חוזר ורואה לנגד עיני את הארץ לפני שעונתה ועוותה ככה, כל גבעה, כל נחל וכל סלע, ואנחנו, יושביה, עמה (שם, 204).

אולם נראה כי התייחסות הילידית הזו אל הארץ, נטולת הגבולות והלאומים, אפשרית רק בממד ההזיה, הכתיבה והבדיון.



### השילוט של הזיכרון

מסעם הארוך של הפלסטינים נקלע למבוי סתום וההתעוררות האזרחית מחלום גן העדן האבוד היתה קשה מנשוא. אבל אולי דווקא ההתעוררות הזאת היא שמאפשרת את קיומו של מאבק ריאליסטי ויעיל יותר על שימור מורשת הנוף הפלסטיני של המולדת. הפלסטינים אזרחי ישראל ובני "הנפקדים הנוכחים" ידעו מזמן שחלומות השיבה ושחזורו של גן העדן האבוד הם חלומות באספמיה: הם ידעו שמה שאבד – אבד. אבל הם לא ויתרו על זיקתם לנוף, ולו רק כעדות ומצבה לקורבן שהקריבו. כותב עזמי בשארה:

הכפרים שכבר אינם קיימים נדחקו מן המרחב הציבורי, מן השילוט של הזיכרון. הם קיבלו שמות חדשים, של יישובים עבריים, אבל הותירו בהם עקבות, כמו עצי הצבר, או אבני הגדרות ולבני הבתים ההרוסים... לכפרים הערבים אין מצבות ואין מונומנטים. לא יהיה שוויון ולא תהיה דמוקרטיה ולא תהיה פשרה היסטורית – עד שהם יקבלו את מצבת הקבר... האתר היהודי דחק מתוכו את האחר לגמרי, את המקומי, קרי – האחר אשר במקום. תגובת השמאל [היהודי] לנומנקלטורה של הזיכרון הקולקטיבי היתה שצריך בכלל להוציא את העניין הזה מהפשרה בין היהודים לערבים. אין בפשרה מקום להיסטוריה. אבל ההיסטוריה בעצמה תוכיח שהיא חייבת להיות חלק מן הפשרה – כדי שהקורבן יסלח יש להכיר בו כקורבן. זהו ההבדל בין פשרה היסטורית לבין הפסקת אש" (בשארה 182, 6).

הגופים הישראליים שמינו את עצמם על טיפוח הקשר אל הנוף דבקים בתפיסות שמרניות המבקשות לגונן על המטייל מפני שאלות ותהיות בעניין הנוף הערבי שנכחד. לכן נראה בעינינו רג'א שחאדה כה מאיים. אבל ישראלים רבים, שמטיילים בשרידי הנוף הערבי שני דורות לאחר שנהרס, וממשיך להיהרס גם היום, בטוחים בעצמם יותר מאשר אלה שמינו עצמם אפוטרופוסים על שמירת אמונתם בצדקת קיומם במולדתם. אין זה סימן מעודד אם לאחר חמישים–שישים שנה עדיין צריך להזדקק לסילופים היסטוריים ולקשר של שתיקה בתור אמצעים חינוכיים. דווקא ההתעלמות המכוונת מן הרובד הערבי בנוף מצביעה על מבוכה, רגשי אשם וחוסר ביטחון. ההתמודדות קשה וכואבת, אולם בלתי נמנעת. האדם הישראלי יש בכוחו להתמודד עם העבר הקרוב ששרידיו מכסים את ארצו והוא חי בלבם ובתודעתם של שכניו הערבים. המתגוננים והמתעלמים רק דוחים את תהליך השתרשותו של הישראלי בנוף הפיזי והאנושי על כל רבדיו – ורק כשיסתיים תהליך זה יוכל הישראלי לחוש שהוא אכן "תבנית נוף מולדתו".

### ביבליוגרפיה

אברהם, עבד אלעזיז, 1991. אל תוראת' אלשעבי אלפלסטיני: ג'וד'ור ותחדיאת [המורשת העממית הפלסטינית: שורשים ואתגרים], טייבה: מרכז החייאת המורשת הערבית.

- אל-ברע'ותי, עומר, 1993. "תוראת'נא אל שעבי ומראחל אלאהתמאם בה" [מורשתנו העממית ושלבי ההתעניינות בה"], אל תוראת' ואלמוג'תמע [המורשת והחברה] 21: 126-129.
- אל-חיירי, בשיר, 1997. *מכתבים לעץ הלימון*, בתרגום דניאלה ברופמן, ירושלים: המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית.
- אל-קאסם, סמיח, 1991. *אלקסאד [השירים]* 1, כפר קרע; דאר אלהודא. בשארה, עזמי, 1992. "בין מקום למרחב" סטודיו 37: 6-9.
- דרוויש, מחמוד, 1995. *למה עזבת את הסוס לבדו? תל-אביב: אנדרלוס*.
- ויצמן, איל, ורפי סגל, 2003. "ההר", *כיבוש אזרחי: הפוליטיקה של האדריכלות הישראלית*, תל-אביב: כבל.
- חביבי, אמיל, 1984. *האופטימיסט*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- חזאד, מנעם (עורך), 1986. *אלתוראת' אלפלסטיני בין אלטמס ואלאחיאא': מג'מועה דראסאת ואבחאת' [המורשת הפלסטינית בין מחיקה והחיאה: קובץ מחקרים]*, טייבה: מרכז החייאת המורשת הערבית.
- חסיין, ראשד, 1990. *אלאעמאל אלשעריה אלכאמלה [השירים]*, טייבה: מרכז החייאת המורשת הערבית. יזהר, ס. (1964) 1990. *סיפורי מישור*, תל-אביב: זמורה ביתן.
- ישורון, הליה, 1996. "מחמוד דרוויש: ריאיון", *חדרים* 12 (מרס): 172-198.
- כנאענה, שריף, 1993. "דור אלתוראת' פי תעזיז אלהאוייה [תפקיד המורשת בחיזוק הזהות]", אל תוראת' ואלמוג'תמע [המורשת והחברה] 22: 7-22.
- כנפאני, ע'סאן, 1970. "ארץ התפוזים העצובים", שמעון בלס (עורך), *סיפורים פלשתיניים*, תל-אביב: עקד, עמ' 21-26.
- , 1978. "חוזר לחיפה", שמעון בלס (עורך), *הספרות הערבית בצל המלחמה*, תל-אביב: עם עובד, עמ' 72-77.
- רובינשטיין, דני, 1990. *חיבוק התאנה*, ירושלים: כתר.
- שחאדה, רג'א, 1982. *הדרך השלישית*, ירושלים: אדם.
- שביד, אליעזר, 1979. *מולדת וארץ ייעודה*, תל-אביב: עם עובד.
- שמאס, אנטון, 1986. *ערבסקות*, תל-אביב: עם עובד.
- Khalidi, Rashid, 1997. *Palestinian Identity*, New York: Columbia University Press.
- Shehadeh, Raja, 1982. *The Third Way: A Journal of Life in the West Bank*, London: Quartet Books.