

## הלשון הריבונית וריבונות הלשון (لغة السيادة وسيادة اللغة)

### יהודה שנהב־שהרבני, העורך השני של תיאוריה וביקורת, מציג את הגיליון שלא ערך

#### פתח דבר: תיקון השם

כאשר הציע איתן בר־יוסף ליהודה שנהב לחזור אל ימיו כעורך תיאוריה וביקורת ולחשוב על משהו שהחמיץ, שהחטיא, שלא מימש, היה ברור לי שזה הרגע לתיקון. שנים רבות ערך שנהב את תיאוריה וביקורת (2000–2010), ומעולם לא טרח להזכיר את שמו הערבי. אלוהים עדי שהמתנתי בסבלנות עד שהחלטתי לפרוץ ממעמקי השפה ולצאת אל אור השמש המסנוור. הגיליון הזה – שאני מדמיין, מעצב בעיני רוחי ומתאר כאן לפניכם – עומד אפוא בסימן תיקון השם. תיקון לשוני? תיקון פוליטי? הא בהא תליא. תיקון כדיעבד של שם האב שהתפצל בעבר והיום הוא מולחם מחדש – כאילו הפיצול וההלחמה היו תכלית שנקבעה למפרע. אם הדברים נשמעים טלאולוגיים, תיאולוגיים או משהו מעין זה – אני מתנצל. כשהתלמוד הבבלי עוסק בתיקון השם, הוא ממליץ שאדם יכתוב את כל שמותיו – גם אלה שאינם ידועים בציבור (בבלי, גיטין לד ע"ב). מאחר שהתיקון הקודם (משהרבני לשנהב) נעשה לפני שנים רבות, תיקון השם מותר גם על פי חוק השמות ואינו מצריך אישור חריג משר הפנים. על כן אנצל את המחווה של בר־יוסף להצגת העקרונות שמניעים את הגיליון ששנהב לא הצליח, לא הספיק, לא ידע דיו – לערוך; ולסקירת שבעה מאמרים שהייתי רוצה לכלול בו. אסיים את פתח הדבר בהשוואה שהוחמצה בין שני סופרים שאינם ניתנים לתרגום לשפת אמם: אנטון שמאס, סופר ערבי שכתב בעברית, וסמיר נקאש, סופר יהודי שכתב בערבית. הגיליון הזה כרוך אפוא בתיקון השם – תיקון שנכרך בשורה של סוגיות הכרוכות אף הן זו בזו: סוגיית הלשון, סוגיית התרגום, סוגיית הריבונות ושאלות על מחשבה פוליטית ועל החמצות נוספות.

\*

סיפור ההחמצה של הערבית מתחיל בגיליון הראשון של תיאוריה וביקורת, במאמרו של חנן חבר "עברית בעטו של ערבי" (חבר 1991). חבר בחן את התקבלותו של הרומן ערבסקות לאנטון שמאס (1986) ופרש את התנגדותם העזה של הסופרים העבריים לכתיבתו בעברית. חבר אֶתגר את הצימוד האוטומטי בין שפה ולאום והציב אפשרויות חובקות לשון: ערבית בעטו של יהודי, ערבית בעטו של יהודי-ערבי וכיוצא באלה. למרבה הצער, קריאתו של חבר נותרה כקול קורא במדבר וכתב העת לא נענה לאתגר שהוצב לפתחו. לא הישרנו מבט בערבית; שפת הביקורת המשיכה להתנסח בלשון הסמכות והצווים הצבאיים (שפת ההווה) ולא בשפת החסד (כפי שכינה שמאס את העברית של העבר). לאורך שנותיו פרסם תיאוריה וביקורת רק מאמרים ספורים על שפה, ומעולם לא התנהל בו דיון שיטתי על מנגנוני הכוח של הלשון ועל המשמעויות הפוליטיות הדרמטיות של מחיקת הערבית.<sup>1</sup> הדיונים הביקורתיים בסוגיית הלשון, למשל עיון במשנותיהם של דרידה, בנימין או פוקו, התנהלו בעברית וכותביהם יצאו מנקודת הנחה – מובלעת, לא מודעת – שרואה את העברית כשפה המטוהרת ממתענה הערבי; את הערבית הם החשיבו, כמובן מאליו, לא כשפה יהודית אלא כשפת המיעוט הפלסטיני. הפלסטיני היחיד שהיה שותף להקמת כתב העת, עזמי בשארה, כתב ודיבר עברית רהוטה ואיש לא העלה בדעתו את האפשרות שהוא מדבר וחושב בשפה אחרת, כמו היה (ויסלח לי בשארה) שֵׁשֶׁת של רובינזון קרוזו, שהפנים את שפת הארון. הגישה הזאת של אנשי הביקורת מותירה פער בלתי מוסבר בין הביקורת על הטיהור האתני של הטריטוריה והאוכלוסייה (הנכבה) ובין ההתעלמות מפרויקט הטיהור הלשוני של המרחב – ואף השתתפות פסיבית בו. מדובר בתשתית הלשונית של הקולוניאליזם, שהרי הלשון היא אחת משלוש היתדות של הריבונות המודרנית, לצד הטריטוריה והאוכלוסייה.

1 המאמר הראשון שעסק במחיקה הוא מאמרו של מירון כנבנשתי, "המפה העברית", שפורסם בגיליון 11 (1997), כמתואר להלן. אולם עיסוק מפורש בשאלות של מחיקת הערבית הופיע רק בגיליון 20, בשנת 2002, במאמרו של דורון נרקיס "אנגלית בעיניים זרות", שכלל כמה הערות על מעמד הערבית. יאיר עדיאל, במאמרו "על פואטיקה ופוליטיקה של גישות ללשון: קריאה בטורים מאת סייד קשוע" (גיליון 34, 2009), עסק במנגנונים לשוניים של תרגום או מעבר בין הערבית והעברית. במאמר זה נעשה ניסיון לנסח התחלה של פרויקט עברי-ערבי של תיאוריה ביקורתית – תיאוריה שמתחילה בשפה שמתחת לשפה, עוברת לשפה שמעל לשפה ולבסוף נכנסת לתוך השפה עצמה. המאמר הראשון שהנכיח את הערבית בעברית הוא מאמרה של פאטמה קאסם, "שפה, היסטוריה, נשים: נשים פלסטיניות בישראל מתארות את אירועי הנכבה" (גיליון 29, 2006). הוא היה גדוש ציטוטים בערבית מתוך ראיונות עם נשים פלסטיניות, ללא עריכה, בשפה המדוברת; הציטוטים הובאו, לצד התרגום לעברית, גם באותיות ערביות. המאמר עקב אחר השימוש בפעלים, פסיביים או אקטיביים, או אחר עמדת הדוברת, תוך כדי תנועה אנכרוניסטית מן המילה "נכבה" אל הרפלקסיה המופעלת עליה. שנה קודם לכן, בגיליון 27, החל כתב העת לפרסם תקצירים של המאמרים גם בשפה הערבית, לצד האנגלית. איש לא חשב שלתקצירים הללו יש שימוש בעולם; ערבים חוקרי החברה בישראל הלוא שולטים היטב בעברית. לתקצירים בערבית היה אפוא תפקיד פרפורמטיבי של הפרעה, של אופציה שאינה מתממשת בכתב העת וחוזרת כמו הפרעה, רוח רפאים שתובעת שוב ושוב את עלבונה.

תיאוריה וביקורת | במה ישראלית | גיליון שהוחמץ ומדומיין כאן לפניכם

# תיאוריה וביקורת

הלשון הריבונית וריבונות הלשון  
لغة السيادة وسيادة اللغة  
עורך-אורח: יהודה שנהב-שהרבני

יהודה שנהב-שהרבני | פתח דבר: תיקון השם

יובל עברי | הריבון המְשִׁים: הלשון שמתחת ללשון

אריז' סבאע-ח'ורי | עוד מושל צבאי? מנגנוני המשמיע של הערבית

יונתן מנדל | טוב משמע אזניים מתנועות שפתיים: הלטיניזציה של הערבית

מייסלון דלאשה | המגיפה השקטה: ויתור על שפת אם

חנה עמית-כוכבי | סנקציות, צנזורה וצנזורה מקדימה בתרגומי ספרות ערבית

כפאח עבד אלחלים | המתרגמים של האזרחות: על תרגום לערבית של ספרי לימוד

יהודה שנהב-שהרבני | התרגום מן השטן: משוררת ערבייה בהיכל הצדק

ההחמצה הזאת מייסרת אותי במיוחד מפני ששפת אמי היא ערבית. בנעוריי (כיהודה שהרבני) פיתחתי סלידה מהערבית וסירבתי ללמוד את השפה, ולו כדי שלא להתגייס לאותה היחידה שבה שירתו אבי, דודיי וכמעט כל הגברים העיראקים שהכרתי. באותה העת הסתפקתי בידיעה חלקית של ערבית יהודית־עיראקית ומעולם לא דיברתי עם אבי בשפת אמו. עד שיום אחד חדל אבי לדבר ערבית, חדל לדבר בכלל. ליבו נדם בשנת 1991 בעקבות נפילה של טיל עיראקי, והוא בן שישים ואחת. השתיקה, ההשתקה, ההדממה של הערבית שלו עוררו בתוכי שדים. אינני זוכר מתי בדיוק החל הכול, אבל אני זוכר היטב את הסערה שאחזה בי בעת שכתבתי את פתח הדבר לספרי היהודים־הערבים, שם תיארתי מפגש מטלטל עם עברו הערבי של אבי. נתקפתי בטירוף לדעת את מה שאבי ידע ורצה שאדע, את מה שאני סירבתי לדעת.

הטירוף הזה גלגל אותי לבית משפחת קונדרוס ביפו. אבי המשפחה אבו אסלאם, שהיה מורה מחונן, היה מרביץ בי משפטים שאותם למדתי על פה שבוע אחר שבוע. הקשבתי שעות ארוכות להקלטות שבהן נשמע אבו אסלאם בקולו הצח ובדיבורו הרהוט, מדגיש כמו מואזין את ההגייה – מאריך את התנועה לפני האות אֶלֶף ומכפיל אות דגושה. ניסיתי לחקות אותו והתחלתי למלא את המחסנים. חמישים משפטים בחודש, שש מאות בשנה, איסוף עמלני כמו שחייה חסרת סיכוי באוקיינוס ענק. בייאושי נהגתי לשאול את אבו אסלאם מתי ואיך בדיוק אדע ערבית, והוא היה צוחק ואומר: סבלנות, עוד יגיע. באותה העת עדיין לא הבנתי שהייתה זאת תחילתו של מסע לגלות, אל להג שניצב במרחק ניכר משפת אמי, בתוך המטריצה הגדולה שנקראת "שפה ערבית".

באותה תקופה הטיח בי ששון סומך, יהודי יליד בגדאד, שאינני יהודי־ערבי משום שלא למדתי בבית ספר תיכון ערבי ולא חייתי בין ערבים. בספרו בגדאד, אתמול הוא הגדיר את עצמו "בן לדור אחרון של יהודים ערבים אשר שורש צמיחתם בקרב הערבים" (סומך 2004, 146). הצטרף אליו סמי סמוחה, חתן פרס ישראל לסוציולוגיה, שטען כי הכינוי יהודי־ערבי אינו תואם את המציאות הסוציולוגית של המזרחים וגם לא את הביוגרפיה האישית שלי. שתי הטענות הללו היו נכונות ומופרכות באותה מידה. הביוגרפיה של סומך אכן שונה מזאת שלי, אבל הביוגרפיה שלי מייצגת את מחיקת הערבית או את שיבושה בקרב הדור השני והשלישי של המזרחים. אפילו סמוחה, יליד עיראק בעצמו, אינו דובר ערבית. בלונדון למשל פגשתי ערבים בני הדור השני או השלישי להגירה, שלא דיברו כמעט ערבית. צמצום הזהות לשפה (שנמחקה) בלבד ולייצוג הסוציולוגי שלה במציאות חוסם אופקים. הוא משחזר את מנגנון הדה־ערביזציה שהפעילה המדינה, אותו מנגנון שגרם לאקט של שינוי השם שהרבני לשנהב. עוצמתה של הדה־ערביזציה טמונה בפיצול ובהפרדה המוחלטת שהיא ביקשה להשיג: ערביות שייכת לשם, יהודיות שייכת לכאן. היא ביטאה את החשש מפני אובדן או זליגה של קו הגבול ואת המאמץ לסמן את ההפרדה באופן חומרי במרחב. החזרה שלי כיהודה שהרבני היא פעולה של סימון, שמניה וביה היא הנכחה (רה־פרזנטציה) של

שם האב – ממש כשם שהקטגוריה "יהודים-ערבים" איננה ייצוג פוזיטיביסטי או סטטיסטי של המציאות אלא אופק שלה.

מצויד במחשבות הללו נסעתי לנצרת. בבקרים ישבתי בכיתה י"א בבית ספר תיכון מקומי והקשבתי לשיעורי אזרחות, סוציולוגיה והיסטוריה מפי המחנך אליף פראנש. בשעות אחר הצהריים נהגתי לצעוד בסמטאות העיר העתיקה במסלולים שהתוותה עבורי תלמידתי לשעבר אריז' סבאע'ח'ורי. עליי להתוודות ולהצהיר על הפריבילגיות שלי כיהודי-ערבי, שאינו ערבי, שאפשרו לי את המסע בתוך העיר הערבית. המיקום הזה של קולוניאליסט נאור אינו אישי ואינו ניתן למחיקה, משום שהוא כפוף למבנה הריבונות וליחס הקולוניאלי בין השפות. בנצרת למדתי על בשרי עד כמה נפיצים הם עסקי השפה. כאשר פניתי בפעם הראשונה אל פלסטיני בערבית, הוא השיב לי מיד בעברית. אולי הוא מצא בפנייה שלי הזדמנות להפגין את ידיעתו בשפה העברית, כתמונת ראי של מה שביקשתי אני לעשות. אולי ראה בפנייתי בערבית ניכוס של שפת אמו. אולי חשד שאני מסתערב או לפחות שהערבית שלי נלמדה בצבא, במודיעין. אולי סתם רצה להקל עליי. לעומת זאת, כאשר ישבתי בכתי הקפה של הגולים הערבים ברחוב אדג'וזר בלונדון, איש לא חשד במבטא או בלהג שלי, שכן בחלל האוויר נפרשה קשת רחבה של להגים. בתרבות רב-לשונית כמו של המהגרים הערבים בלונדון, אין תודעה של התמיינות בינארית כמו בישראל – שבה "ההבדל הקטן" (המכונה "דיפרנס") מתווך את היחסים בין יהודים וערבים. ובחזרה לנצרת, את הניסיונות שלי לטשטש את ההבדל הפסקתי בעקבות שיחה אגבית ששמעתי מאחורי גבי בחנות הפירות הסמוכה למעיין:

- מי האיש הזה?

- אומרים שהוא פרופסור באוניברסיטת תל אביב. הוא מכנה את עצמו יהודי-ערבי.

- אתה בטוח? אולי הוא מהשב"כ?

- לא נראה לי, בגילו כבר לא מגייסים לשב"כ.

- אולי הוא מפקח ממשרד החינוך?

מאז אותו יום חדלתי להסתערב. החלפתי אסטרטגיה לשונית. במקום לנסות "לעבור" (to pass) כפלסטיני, החלטתי דווקא לעבות את ה"הבדל" ולהנכיח אותו בדיבור. הרבית להשתמש במילים עיראקיות שאינן מוכרות לפלסטינים והדגשתי את המבטא המדברי העמוק של אבי, ובמיוחד את הקו"ף והטי"ת העמוקות, כמו במילה طریق ("טרַיק", דרך). באופן פרדוקסלי, ה"הבדל" שהלך והתעבה הסיר בהדרגה את המחסומים ביני ובין בני שיחי הפלסטינים מפני שסימן אותי כיהודי עיראקי ולא כמי שמתחזה לפלסטיני.

מצויד בכלגן הלשוני הזה הגעתי למשרדה של ד"ר עליזה שניצר באוניברסיטת תל אביב. כולם אמרו לי שהיא המורה המושלמת לערבית ספרותית. תחילה היא נרתעה. היא לא הבינה מה אני מחזיק במחסנים, מפני שהפגנתי פערים בלתי מוסכרים בין ידיעה מופלגת

במקומות אחדים ובורות גמורה במקומות אחרים. את מבחן הקבלה (תרגום של טקסט עיתונאי עם מילים ארוכות במיוחד) עברתי בהצלחה, כך היא שיקרה לי בחצי חיוך, אולם מיד הרצינה והחלה ההתגוששות. שניצר היא ידענית גדולה בדקדוק, ואני, כך אמרתי לה, איני מבין בדקדוק דבר וחצי דבר בשום שפה. היא לא ויתרה. קראתי בחופזה ספר דקדוק כחול, היא בחנה אותי בחופזה ושוב העמידה פנים שעברתי את הבחינה בהצלחה. אולם מאז אותו יום היא עברה צד ומעולם לא חזרה לדבר אתי על דקדוק. מתוך הוקרה הסכמתי לתרגם שישים מאמרים מהעיתונות ולשלוח לה לבדיקה, וגם השתתפתי בשיעור שלה על האסלאם. רק בסיומו של קורס בספרות ערבית אצל פרופ' מחמוד ע'נאיים התירה לי שניצר לתרגם סיפור קצר של הסופר הלבנוני מיכאיל נעימה, "אבו בטח", שאותו בדקה וערכה. חתמתי עליו בפעם הראשונה בכובע המתרגם: שנהב־שהרבני. וכך עברנו סיפור אחר סיפור, עד שסיימנו לתרגם ספר סיפורים שלם של אמן הסיפור הקצר. את ספר הסיפורים היפה הזה, **שעון הקוקייה וסיפורים אחרים**, לא יכולתי לפרסם מפני שהמשפחה לא הסכימה להעניק לישראלים את הזכויות לפרסום תרגום של הספר. שכנעתי את עצמי שהתרגום הוא בגדר שכר לימוד וטמנתי אותו במגירה. בזכות עבודת התרגום התאהבתי בעברית עוד יותר והתוודעתי לקשר המרתק בין הערבית לעברית: שתי השפות חבוקות זו בזו וכל שפה מרחיבה את המשרעת הלשונית של זולתה.<sup>2</sup>

אחר כך הגיעה עת הרומן הראשון. ידידות רבת־שנים עם הסופר סלמאן נאטור הפכה לחברות קרובה. הוא הסכין עם האסטרטגיה הלשונית של חזרה לשפת האם, או לשפת האב, ואף התעקש שאדבר איתו רק בערבית. בוקר בוקר, בדרכו מדאלית אלכרמל לעבודה בחיפה, היה מדבר אתי בטלפון לאורך כל הנסיעה, רק בערבית. סלמאן, שהיה איש נדיב, העניק לי מתנה כשהציע לי לתרגם את בבת עינו, הרומן היא, אני והסתיו (נאטור 2012). העבודה מול סופר חי שיודע לעומק את שפת היעד – העברית – היא אתגר מורכב. שלא כמו במצבים אחרים של תרגום, סלמאן נשף בעורפי ובחן בקפידה את תוצרי עבודתי. לעיתים היה נדמה לי שהוא עומד מאחורי גבי ומציץ אל מסך המחשב שלי במהלך העבודה. זהו אתגר הן למתרגם החרד לעצמאותו והן ליחסים בין השניים, אתגר המעלה שאלות של נאמנות, בגידה ויחסי כוח. לא אחת, תוך כדי עבודת התרגום, מצאנו את עצמנו נושאים ונותנים, אפילו מתקוטטים, על משמעויות וניסוחים. המשא ומתן בינינו ביטא לא רק את המתח הטבעי בין סופר למתרגם ולא רק את המתח הטבעי בין שתי שפות (למשל עברית

2 מילים רבות בעברית הן משוערות, למשל מרכז, היכל, אקלים. הערבית מציעה הזדמנויות רבות נוספות לשערוב העברית ולצמיחתה. למשל, הסיומת "יה" בעברית (עירייה, ימייה) נשאלה מהסיומת **يَة** בערבית (بَلَدِيَّة למשל). נוסף על כך, הערבית שימשה מִקְל של העברית וכלי חשוב בפרשנות: למשל, בהתייחס לפסוק משירת הים "סוּס וְרֻכְבוֹ רָמָה בְּיָם" (שמות טו, א). בערבית המילה רמה מקורה ברמא (رَمَى), שפירושה זרק, השליך. אך בלא הקישור האטימולוגי של הערבית לערבית היה קשה לפרש את הפסוק. ראו דנה 2010.

ואנגלית); גם לא רק את הקונפליקט הפוליטי המתמשך שבין היהודי לערבי. בכסיס הדברים היה זה משא ומתן פוליטי על היחסים בין הערבית לעברית – שתי שפות שלפני חמש מאות שנים התקיימו ביניהן יחסים סימביוטיים וכיום המפגש ביניהן מזוהם ביחסי אויבות. היה זה משא ומתן על היחסים הקולוניאליים בין השפות; על המטענים התיאולוגיים שבהם עמוסה כל אחת מהן; על האזורים הבלתי ניתנים לתרגום; על החללים הסמנטיים המקשים את המעבר בין השפות, ועל המפצים הסמנטיים במעבר ביניהן. ביקשנו לפייס בין השפות, כפי שניסח זאת ולטר בנימין. שרטטנו את האזורים שבהם ניתן לשערב את העברית או לחלופין לעברת את הערבית.

היה זה פרויקט שאפתני, בעל אופי משיחי כמעט. אולם מטבע הדברים, עסקנו גם בפרטי הפרטים של השפה. שקענו בשאלות כגון: האם "صباح عادي جدا" מכיל בערבית אותו מטען סמנטי כמו "בוקר שגרתי מאוד" בעברית? השתעשענו ברעיון להקים חוג מתרגמים שיעסוק בשאלות דומות, ובינתיים תרגמתי רומנים של אליאס ח'ורי, ועוד רומן של נאטור: הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורף-הפנים (נאטור 2014). עד שהתמזל המזל ויום אחד פגשנו כמה אנשים שהיו מכורים לעניין – ד"ר יונתן מנדל, מייסלון דלאשה, תומר גרדי ואחרים – ויחד הקמנו את חוג המתרגמים ואת ספינת הדגל שלו "מכתוב", סדרה לתרגומי פרוזה ושירה במכון ון ליר. אל חוג המתרגמים הצטרפו מתרגמים ידועי שם כמו עמנואל קופלביץ, ששון סומך, חנה עמית-כוכבי, נביל טנוס, יהונתן נדב, ברוריה הורוביץ, רחל חלבה, ראוויה בורבארה, לאה גלזמן, עידן בריר, יותם בנשלום ורבים אחרים. לצערי סלמאן נפטר, ולא זכה לראות את ספרו הולך על הרוח, בתרגומו של יונתן מנדל, יוצא לאור על ידי המפעל שהיה שותף לייסודו (ראו שנהב 2016).

\*

הרבה ממה שתואר כאן התרחש במהלך התקופה שבה הייתי אני עורך תיאוריה וביקורת, אולם הדברים לא הבשילו לכלל מחשבה מנוסחת. כדיעבד אני מבין שהלשון לא שימשה מושא לפרויקט ביקורתי, כתב העת תיאוריה וביקורת לא שינה את האקסיומה שיהודים כותבים בעברית וערבים כותבים בערבית, וההזדמנות לפריצת כלוב השפה הוחמצה. התיאוריה הביקורתית ניצבה לצד הריבון, ראתה בערבית שטח אקס-טריטוריאלי, והפגינה עיוורון מוחלט הן כלפי הערבית והן כלפי אופציות הלשון והמחשבה הנגזרות מהאפשרות של עירוב בין העברית לערבית.

במצב הפוליטי בישראל, היחסים בין השפות נגזרים מתפיסה תיאולוגית-פוליטית קוטבית של הריבונות – תפיסה השוללת קיום דו-לאומי משום שהיא מיוסדת על בידול מוחלט בין ידיד לאויב ועל מצב חירום שמשמר את יחסי האויבות. אם נחזור לאמירתו של הבלשן וחוקר היידיש מקס ויינרייך כי שפה היא "דיאלקט עם צבא וצי ימי", נוכל לומר כי לעברית יש צבא חזק שאפשר את הטיהור האתני של פלסטין הן ב-1948 והן ב-1967,

והוא ממשיך לאפשר אותו עד היום בפרויקט דמוגרפי זוחל. אל התהליך הזה נלווה תהליך הטיהור של המרחב מן הערבית והפיכתה לשפת האויב. המחיקה של הערבית בישראל והפקעתה מידי הערבים והמזרחים הן חלק בלתי נפרד מכינון הריבונות באמצעות העברית. בעוד הפלסטינים בישראל דוברים את שתי השפות (92% מהם שולטים בעברית), היהודים הצטמצמו בהדרגה אל העברית לבדה. בלשונו של הגל, היהודים שוקעים בניוון ואינם מתעמתים עם הניכור ההולך וגדל בין שתי השפות ועם המחשבה הפוליטית הנברלת שהן מייצרות. היחסים הקולוניאליים בין העברית והערבית בישראל מייצרים את מה שוויליאם דר־בוז כינה "מסך", אותו קו ערטיילאי, כמעט שקוף, המפריד בין יהודים וערבים.

אני עצמי זיהיתי רק בשלב מאוחר את החולשה של תיאוריה ביקורתית המנותקת מהשפה ומהמחשבה הערבית. היום אין לי ספק שללא תנועה הפוכה של החזרת העברית אל הערבית, לא יהיה אפשר להגיע לקיום דו־לאומי ולריבונות משותפת. שתי השפות חולקות תשתית טקסטואלית ותיאולוגית משותפת, אלא שהחילון והקולוניאליזם חצו ביניהן ושללו את ההיסטוריה המשותפת שלהן. לאורך מאה השנים האחרונות עומתו זו מול זו שתי השפות במתכונת של אויבות ונזרע ביניהן שדה מוקשים. המתרגם המנוח מחמד חמוזה ע'נאים (מעבד התמלילים מסרב לקבל את ה'ע' בשם ע'נאים ומתעקש להפוך אותה ל'ע'), שניצב בקו החזית שבין השפות, תיאר את עצמו כמי שיושב על גחלים לוהטות. את הגחלים מלהיטים יחסי האויבות התיאולוגיים והקולוניאליים בין השפות; וכאשר הריבון מכריז על מצב החירום – היה, הווה ויהיה – מתייצבת התיאוריה הביקורתית לצד הממלכה ומקבלת בהכנעה את האפרטהייד הלשוני.

ההצלחה של הפרויקט הציוני משתקפת בבערות המדהימה בהיקפה של היהודים בישראל בשפה הערבית. שני אינטלקטואלים צרפתים שאירחתי לפני חודשים אחדים נתקפו בתדהמה כאשר גילו שחנויות הספרים בתל אביב נקיות מספרות ערבית. התדהמה הפכה להלם (או ההלם לתדהמה) כאשר התברר להם שהאינטלקטואלים היהודים שפגשו – ושהציגו שליטה טובה בצרפתית או באנגלית – הם בורים גמורים בערבית. הם השתמשו במונח "אפרטהייד לשוני" וכיום, מפרספקטיבה של חמישים גיליונות, אין ספק שהוא אכן מתקיים בכל הרבדים של החיים התרבותיים בישראל. מחיקת הערבית התפשטה בישראל כמו מגפה, לא רק במרחב הציבורי אלא גם בקרב היהודים הערבים בני הדור השני והשלישי. שיעור היהודים מתחת לגיל שבעים שמסוגלים לקרוא ספר או עיתון בערבית נמוך מאחוז אחד (ראו שנהב ואחרים 2015, 17). הסופר המנוח סלמאן נאטור נהג לשאול בתמיהה ולא בהתרסה: האם היהודים הגיעו למזרח התיכון כאורחים או כדיירי קבע? לפי היחס שלהם לשפה הדומיננטית באזור, ולנוכח היעדר סקרנות בסיסית להכיר אותה, חשש נאטור שזוהי הגירה קצרת־טווח. השאלה הזאת עומדת במידה רבה בלב הגיליון המיוחד, המתמקד ביחסי הכוח של מנגנוני השיום, התרגום והמעבר בין הערבית והעברית.



## תקצירי מאמרים

במאמר "הריבון המְשִׁים (السَّيِّد المَسْمِيُّ): הלשון שמתחת ללשון", שיפתח את הגיליון המיוחד, יתאר יובל עברי את פרויקט שיום הלשון עצמה, כלומר את כינונה של הלשון הריבונית כלשון עברית שהערבית מנוכשת ממנה ככל האפשר. עברי יחזור לוויכוח הנוקב שהתנהל בוועד הלשון העברית בסוף שנות העשרים של המאה הקודמת בשאלה: האם המקרא הוא המקור הבלעדי של העברית, או שיש להישען גם על מקורות אחרים כמו התלמוד, המשנה, המדרש, האגדה והפיוט? "[ואם] לשון המשנה היתה לשון חיה טבעית והמונית?", כך נוסחה השאלה בדיון, "[או] ז'רגון מלאכותי [...] שלקח לו מראה של עברית אך באמת אינו אלא ארמית מקולקלת?" (ועד הלשון העברית 1929, 50). עברי יבחן גם את עמדתו של ועד הלשון העברית בסוגיית המבטא העברי הרצוי: "אנו באים עתה מאירופה וגרוננו איננו מסוגל לאותיות הערביות הקשות. איך נבטא את הטית והקוף הערביות במלוא חלל פינו עד לחצי גרוננו?" (שם, 51). מהניסוח עולה כבירור שוועד הלשון העברית לא ראה לנגד עיניו את היהודים שדיברו ערבית, בין שהיו ספרדים, אשכנזים או יהודים-ערבים. מחקרו של ערן בוכלצב מלמד על היחס התיאולוגי-פוליטי המובהק של "מחדשי" השפה העברית כלפי הערבית והערבית (בוכלצב 2016).

דוגמה ליחס העיון של בלשנים לשפה הערבית אפשר למצוא למשל בסוגיה שעלתה בשנת 1949. המדינה פרסמה אז הצהרה רשמית בנושא כלשהו וכינתה אותה בשם "מנשר"; בתגובה הציע הבלשן יצחק אבינרי להשתמש במילה "פְרוּז" משום שמנשר היא מילה משוערבת (منشور, מְנֻשׁוּר בערבית) ואילו המילה כרוז מופיעה בספר דניאל. השורש נש"ר בערבית משמש במגוון הטיות – ממתקן לייבוש כביסה ועד יום תחיית המתים. עבודת הטיהור הזאת של העברית ממילים שמקורן בערבית גרמה אפוא להחמצה של פוטנציאל צמיחתה של הלשון העברית עצמה. הסכסוכים בין השפות מתפרצים כאשר מתגלים פערים סמנטיים, למשל בין המילה "אלוהים" והמילה "אללה" (الله), שכן העברית (הציונית) מייחסת לכל אחת מהמילים משמעויות תרבותיות שונות. באופן דומה, העברית אינה מייחסת למילה "שְהִיד" (شَهِيد) את המשמעות המיוחסת למקור הנוצרי של ה"שהיד" – "מרטיר", או את המשמעות של המושג היהודי של מוות על קידוש השם. בעברית המילה "שהיד" שמורה לטרוריסטים או למחבלים מתאבדים. המאמר יטען אפוא כי חידושה של העברית היה כרוך בהנגדה לערבית ובמחיקתה, בטענה שזוהי שפה נחותה או שפת האויב. באמצעות העברית כונן העבר הטקסטואלי ובאמצעותה נעשתה קניבליזציה של הערבית.<sup>3</sup>

3 דיון זה מתקשר למאמרו החשוב של מירון בנבנשתי מגיליון 11 של תיאוריה וביקורת, "המפה העברית". המאמר, שעסק במה שבנבנשתי כינה "הטיהור האתני של המפה", תיאר את פרויקט שיום המפה של המדינה העברית בשנת 1949 – פרויקט של תרגום שמטרתו הייתה ייחוד המפה. רוב השמות החדשים נשאו צליל מקראי, אבל לא לכולם היה מראה מקום במקורות היהודיים. כפי שטען דרידה, "שם עצם פרטי כשלעצמו לעולם אינו ניתן לתרגום" (דרידה 2002, 50). התרגום של שמות המקומות – שמות עצם פרטיים – הותיר תמיד שאריות שייצרו הפרעה במערך השיום, האיות,

במאמרה "עוד מושל צבאי? (حاكم عسكري آخر؟) מנגנוני המשמוע של הערבית" תבחן אריז' סבאע־ח'ורי כיצד התקבל התרגום העברי של אנטון שמאס לאח'טיה של אמיל חביבי (1988). רבים שיבחו את התרגום של שמאס; ששון סומך אף הגדיר אותו "נס לשוני שלא זכינו לשכמותו מאז ימי שלונסקי" (סומך 2003). לעומת זאת ראובן שניר, מתרגם ופרופסור לספרות ערבית, ביקר את התרגום בחריפות והביא "עדויות" לרשלנות המתרגם: "סטיות", "אי־דיוקים", "החטאות", "השמטות", "סילוף", "שיפור", "הגבהה"<sup>4</sup>. השימוש במילים אלו מעיד על תפקידו של המבקר כשומר סף, כמי שמכוונן את הגבול בין השפות באמצעות התביעה לתרגום שקוף. שניר כתב:

אינני מדבר על סטיות ואי־דיוקים פחותי ערך לכאורה הפוזרים לאורכה ולרוחבה של היצירה, ואינם פוסחים, כך נדמה לי, על אף אחד מעמודיה. [...] אי־הדיוקים הללו פחותי ערך באמת לעומת ההחטאות. [...] כוונתי למקרים בהם הסילוף לא היה הכרחי כלל ועיקר. [...] דומה שהיותו של שמאס יוצר בזכות עצמו עמדה לו לרועץ, ופיתתה אותו "לשפר" מדי פעם את לשונו של חביבי, ולעתים אף להגביה אותה. [...] אחת התופעות התמוהות והמזוירות בתרגום הן ההשמטות הרבות. [...] מדוע מסתירים מאתנו את ההשמטות בנוסח העברי? יש הרגשה ששמאס התייחס ליצירתו של חביבי כאל טיוטה. [...] בערבית זה הרבה יותר טוב.<sup>5</sup>

סבאע־ח'ורי תראה כיצד צעד שניר בנתיב שהתווה בשעתו שמואל מורה, פרופסור לספרות ערבית יליד בגדאד, שהבחין בין ספרות ערבית ובין ספרות "ערבית ישראלית" ודגל בתרגום נאמן למקור – תרגום שהוא למעשה חלק ממנגנון שלטוני. כפי שמראה אסמאעיל נאשף (2017), היהודים העיראקים מילאו תפקיד מרכזי בניהול שדה הערבית בישראל והם שבנו את הדגם המפצל בין יהודים וערבים בתוך שדה זה. הם עסקו בסטנדרטיזציה, בדקדוק תקני ובעריכת כתבי עת ספרותיים, ובפועלם יצרו פיצול בין הספרות הערבית ובין הספרות של הפלסטינים בישראל. שמאס דחה את תפיסת התרגום הנהוגה בשירותי הביטחון, בתרגום סימולטני או בחוזים משפטיים, הדוגלת בתרגום מדויק שאין בו מקום להתרווחות ספרותית בקפלים ובקיפולים שבין מקור ותרגום. בסכמו את הוויכוח המייאש עם שניר, משמר הגבול של השפות, כתב שמאס: "נוח לו לאח'טיה שלא יתורגם יותר

הפונטיקה וכדומה. במקום בית דג'ן (بيت دجن) קבעה הוועדה את השם בית דג'ן, שאוית מחדש בערבית: בית דג'אן (بيت دجان). ה־א מייצרת הפרעה בערבית ומסמנת את ההטלאה. המפגש הלשוני בין בית דג'ן, בית דג'אן ובית דג'ן מייצר הפרעה נוספת. אי־אפשר לייצג בעברית את שם היישוב הפלסטיני בית דג'ן, לא בשמו הפלסטיני המקורי שהיה ואיננו וגם לא בשם היהודי החדש (בית דג'ן), שמייצג את המקום ההיסטורי המקורי רק באופן חלקי, משום שבמקום נוסדו שלושה יישובים יהודיים: משמר השבעה, חמד וגנות. ברור שהיחס בין בית דג'ן לבית דג'ן הוא יחס של זהות, אבל גם של הברדל, שמתחתיו נפער פער בשל הפיצול לשני שמות עצם פרטיים שאינם ניתנים לתרגום. הזמנתו של ריידה להתמודד עם שאלת השיום מחזירה אותנו אל אופני חידוש העברית על ידי הריבון.

4 ראובן שניר, "ערבסקות חביביות", הארץ, 1.7.1988.

5 שם.

משתורגם; עכשיו שתורגם בא שניר ואומר לי שהספר בערבית 'הרבה יותר טוב'. הוא מתפרץ לדלת פתוחה לרווחה שעל מפתנה פרוש שטיח אדום. מה אני יכול לעשות?"<sup>6</sup>

מדוע מזרחנים אינם מדברים ערבית? במאמר "טוב משמע אוזניים מתנועות שפתיים (מسمع الأذان أفضل من حركات الشفاه): הלטיניזציה של הערבית" יפנה יונתן מנדל את המבט אל הערבית בחברה היהודית. מנדל יתאר את תהליכי הביטחוניזציה של הערבית, שהפכו אותה לשפה כמו-לטינית, כלומר שפה שנהוג לשמוע ולצטט אותה (או לצותת לה), אבל לא לדבר אותה. כמו לותר, שהפקיע את התנ"ך מחזקת היהודים, הפקיע המודיעין הישראלי את הערבית מחזקת הערבים. אולם בעוד לותר המיר את הלטינית בשפה מדוברת, במודיעין הישראלי הפכו את השפה המדוברת לשפה לטינית (ראו Mendel 2014; מנדל, בהכנה).

תופעה מרתקת שמנדל יעסוק בה בהרחבה היא הדרתם של המזרחים מהערבית לאורך שנים. הערבית נלמדת בבתי הספר בישראל בעיקר במה שמכונה "יישובים יהודיים מבוססים", שם הוקמו מגמות למזרחנות לצורכי ביטחון. ההחלטה להקים את הכיתות המובחרות ללימוד ערבית בשכונות כמו רחביה והצפון הישן של תל אביב התקבלה בשנות החמישים בדיננים משותפים למשרד החינוך, משרד ראש הממשלה והצבא. בין הנימוקים להחלטה היו ההתנכרות של צאצאי היהודים הערבים אל הערבית והבושה שלהם בה, לצד הטענה שמוטב להכשיר צעירים בעלי יכולות גבוהות (כלומר אשכנזים בני המעמד הבינוני-גבוה) ולא את הילדים המזרחים. תפיסה זו, לצד ההתרחקות הוולונטרית כביכול של צאצאי היהודים הערבים מהערבית, הפכו את הערבית בהדרגה למקצוע אשכנזי. מנדל יטען כי בעוד האשכנזי העוסק בשפה הערבית מובנה כפרופסיונל ומייצר ידע, הרי עיסוקו של המזרחי בערבית נתפס כאיום על הזהות היהודית המתהווה בישראל משום שהוא עלול להחיות את האינטימיות של היהודים המזרחים עם השפה והזהות הערבית.

ממחקר שערך חוג המתרגמים במכון ון ליר בירושלים עולה כי בית הספר הוא מקום משמעותי יותר ללימוד ערבית עבור אשכנזים (82.9% מבין אלה שלמדו ערבית בבית הספר) מאשר עבור מזרחים (67.7%) (ראו שנהב ואחרים 2015, 20). תלמידים מזרחים, שנחשפו אל הערבית בגיל צעיר והיו להם סיכויים טובים יותר לקלוט את השפה (מבחינת הגייה, הבנת תחביר וכדומה), למדו ערבית בבית הספר בשיעורים נמוכים יותר בהשוואה לתלמידים אשכנזים, אשר לא היה להם כל מגע או קשר עם השפה בטרם בחרו ללמוד אותה בבית הספר. מהמחקר עולה עוד כי שיעור האשכנזים שלמדו ערבית באוניברסיטה גדול פי ארבעה ויותר מן השיעור בקרב יוצאי ארצות ערב. וחשוב יותר: שיעור היהודים שלמדו ערבית בצבא גדול פי שלושה בקרב האשכנזים מאשר בקרב המזרחים (שם, 3). במילים אחרות, הערבית הפכה לפרויקט שמודרים ממנו ערבים ומזרחים.

במאמרה "המגפה השקטה: ויתור על שפת אם" (الوباء الهادئ: التنازل عن لغة الأم) תציג מייסלון דלאשה ניתוח בין-דורי של יהודים יוצאי ארצות ערב. במדינת ישראל התרכזו

מאות אלפי יהודים מכל תפוצות ערב; הם נפרשו לאורכה ולרוחבה של המטריצה הלשונית שנקראת ערבית. הם דיברו בליל של שפות ערביות, ברמות שונות, וחלקם ידעו קרוא וכתוב. לא הייתה טריטוריה אחרת בעולם שקיבצה מגוון עשיר כל כך של השפות הערביות כמו ישראל. המגוון הזה שיקף את העולם דובר הערבית בתוך החברה בישראל לאחר ההגירה הגדולה של יהודי ארצות ערב בשנות החמישים והשישים. בחלוף שבעים שנה נראה שכל העושר הלשוני והתרבותי הזה נכחד. המחיקה שהתפתחה כמגיפה שקטה מתגלה במלוא העוצמה בהשוואה בין־דורית. ניתוח בין־דורי מעלה כי בני הדור הראשון להגירה מחזיקים בעמדות חיוביות יותר כלפי השפה הערבית, ואילו בדור השני והשלישי חלה "התרחקות" שמתבטאת ביחס שלילי יותר כלפי השפה הערבית. מקרב בני הדור הראשון של היהודים הערבים (ילידי שנות העשרים והשלשים של המאה העשרים) 41% עדיין מדברים ערבית בבית, לעומת 13.5% בדור השני (ילידי שנות החמישים והשישים) ו-2.4% בדור השלישי (שנהב ואחרים 2015, 22). מדרד משוקלל לבקאות בערבית מצביע על צניחה דרמטית עוד יותר בהשוואה בין הדורות. בקרב בני הדור הראשון של היהודים הערבים רק כ-26% בקיאים ממש בערבית גם כיום. בקרב בני הדור השני השיעור יורד ל-14%, ובקרב בני הדור השלישי השיעור צונח ל-1% בלבד (שם, 18). על היהודים הערבים הופעלה אפוא דה־ערביזציה אינטנסיבית שהשיגה את מטרתה, אולם היא לא נעשתה בכפייה. דלאשה תטען שממש כפי שלימד אותנו אנטוניו גרמשי בנתחו את מושג ההגמוניה, מושאי הדיכוי "שיתפו פעולה" עם תהליך הדה־ערביזציה – בשל השאיפה להשתייך, בשל תהליכים ממסדיים של קואופטציה ובעיקר בשל מעמדה השלילי של הערבית הנחשבת לשפת אויב בתרבות הישראלית־ציונית. במאמרה "סנקציות, צנזורה וצנזורה מקדימה בתרגומי ספרות ערבית" (العقوبات، الرقابة والرقابة المسبقة في ترجمة الأدب العربي) תפנה חנה עמית־כוכבי את הזרקור לא רק אל מעשה התרגום, אלא גם אל ההימנעות ממנו (כסוג של צנזורה מקדימה) ואל הפגיעה בתרגום לאחר שנעשה. עמית־כוכבי תחשוף את האנרכיה ואת הסתירות הפנימיות של מנגנוני הצנזורה ותנתח מקרים שבהם הוטלו סנקציות מקדימות ומאוזרות על טקסטים שראו אור ועל טקסטים שתורגמו ולא ראו אור. כך למשל, אף שהמשוררת הפלסטינית פדווא טוקאן הייתה ידועה לציבור היהודי משום שמשה דיין חיבב את יצירתה, לא תורגמו שיריה לעברית בשל מה שעמית־כוכבי מגדירה "קיר בטון תרבותי". דוגמה נוספת היא ספרה של הסופרת הלבנונית לילא בעלבכי, אני אחיה, שאיסור על פרסומו חל על המהדורה הערבית ולא על תרגומו לעברית, שראה אור ב־1961 (בעלבכי 1961). הוצאת הספרים של ההסתדרות בערבית נהגה באותה עת לפרסם בצילום פיראטי ספרים בערבית שראו אור בארצות ערב. במקרה הזה נקטה ההוצאה צעד של צנזורה עצמית ואספה את עותקי הספר בערבית מחנויות הספרים ואף הכריזה בעיתונות על כוונתה לאסוף את העותקים שכבר נמכרו מידי קונים<sup>7</sup>. צנזורה מוקדמת על תרגום הופעלה גם במקרה של שפיק חביב, משורר שולי שספרו *لعودة ألى الآتي*

7 כפי שפורסם בעיתון הארץ ב־25.10.1961. וראו עמית־כוכבי 1999, 270.

(השיבה אל מה שעתידי לבוא) הודפס בישראל בערבית בהוצאה פרטית בשנת 1991 והופץ בקרב חברים ומכרים. כשנעצר אחד מחבריו במחסום של הצבא התגלה במכוניתו ספר השירה ה"מחתרתי". כוחות הביטחון הכריזו על הספר מסמך מסוכן והעמידו את חביב למשפט. נגזרו עליו קנס ומאסר על תנאי, אולם אלה בוטלו במשפט חוזר. זיכוי המאוחר של חביב התבסס בין היתר על העובדה ששניים משיריו תורגמו לעברית ופורסמו – ודווקא במדורי החדשות של העיתונות העברית ולא במדורי הספרות. הפרקטיקות הללו שונות ממנגנוני הצנזורה המדינתיים לא רק משום שהן פועלות באופנים סמויים, אלא גם משום שהן מאפשרות את צמיחתן של פרקטיקות נגד. כמו במקרה של טוקאן, גם במקרה של חביב נמצאו מתרגמים בעלי שם שהחליטו לתרגם את השירים כאקט של מחאה (להרחבה ראו Amit-Kochavi 2010). במאמרה "המתרגמים של האזרחות (مترجمو المواطنة): על תרגום לערבית של ספרי לימוד באזרחות" תבחן כפאח עבד אלחלים אפיזודה נוספת של התרגום כמנגנון של אלימות המשטר. היא תתאר כיצד המתרגמים לערבית של ספר האזרחות המחודש, להיות אזרחים בישראל, מסרבים לחתום עליו ולהשלים את תרגומו. הם הזהירו כי המקורות היהודיים, המשובצים שוב ושוב לאורך פרקי הספר, "לא אומרים דבר לתלמידים הערבים" וכי הספר "מצמצם ככל האפשר את נקודת המבט הערבית" בנושאים כמו הקמת המדינה או זכויות המיעוט הערבי. "נראה שהניסיון לתרגם את הספר נקלע למבוי סתום", אמרו גורמים הבקיאים בפרטים; "אין התאמה בין הציפיות של המתרגמים והתפיסות שלהם בדבר מה סביר ללמד בתיכונים ערביים לבין מה שמשרד החינוך מוכן לאפשר ולהתגמש". לדברי אחד המתרגמים, אם לא יימצא פתרון, משרד החינוך עשוי לנסות לעקוף את הבעיה ולפנות למתרגמים יהודים ששולטים בערבית. האפיזודה המתוארת במאמר מחזירה אותנו לשאלת השתתפותם של יהודים-ערבים במנגנוני השליטה של המדינה ואל דגם הפיצול בין יהודים לערבים בתוך "שדה הערבית". עבד אלחלים תסיים בטענה שעמימה נפתח הגיליון: התפיסה הזאת של התרגום, שהתגבשה במנגנוני המודיעין, הפכה למסורת הרואה בתרגום מלאכה של חציצה בין השפות ולא של קירוב.

במאמר "התרגום מן השטן (الترجمة من الشيطان): משוררת ערבייה בהיכל הצדק" יבחן יהודה שנהב-שהרבני אפיזודה קפקאית נוספת שהתחוללה בבית המשפט ובמרכזה ניצב התרגום מערבית לעברית. מדובר במשוררת צעירה, שישבה שלוש שנים במעצר בית משום שכתבה שיר. האשמה: הסתה. דארין טאטור היא פלסטינית אזרחית ישראל שחיה בכפר ליד נצרת, ומילדותה חלמה להיות משוררת. התובעת המשטרית, חרוצה ונחושה, מחסלת לה את החלום: טאטור אינה משוררת אמיתית, כך נחשף קבל עם ועדה. שנהב יתח במאמרו דיון ארספואטי חסר תקדים שהתנהל בטרקלין הצדק. התובעת, עם גלימה וחרב, ניסתה במשך שבע שעות תמימות (שליש קורס אקדמי באוניברסיטה) לפתור את החידה הבלתי פתורה בתורת השירה: מיהו משורר? התובעת הסתערה על החידה כמו הייתה המקבילה הפואטית של משפט פרמה במתימטיקה. אבל מחזה האבסורד הלך והתעצם כשעלתה סוגיית התרגום. אל הדוכן עלה עד התביעה, שוטר מנצרת. הוא נבוכ, מתנצל, כבר שלוש שנה במשטרה ומעולם לא נדרש לתרגם טקסט לעברית. הוא התנצל שוב, שהרי תרגום אינו

מקצועו, והצביע על טעויות בתרגום פרי עטו שהוגש לבית המשפט. שורה נשמטה, אות הוחלפה באחרת, משמעות במשמעות. הוא ערבי, הוא לא היה בצבא ולא ידע ש"מרכבה" היא טנק; ויש, כך הסביר, עוד דברים מעין אלו ומילים שאבדו בתרגום. התובעת החרוצה שלא ידעה ערבית ביקשה ממנו לומר ש"שהיד זה טרוריסט". הוא שוטר ועובד בשביל המדינה, אבל "שהיד" אינו טרוריסט. הוא היסס והיסס, הגיע למבוי סתום, לא היה יכול להכריע, ובצר לו שרבט על הנייר ארבע אותיות בתעתיק עברי – "ש-ה-י-ד" – וקצב ליבו נרגע. השוטר היה כנראה אדם מאמין וידע שהמתרגם הוא כופר שמפר צו אלוהי.

אם תרגום הוא מעשה כפירה, תרגום שקוף הוא העמדת פנים. במילון אבן שושן מוגדר התרגום "מלאכת העתקה מלשון ללשון", כמו היה פעולה מכנית של העתקת צורות וסימנים מנייר לנייר. התרגום השקוף על פי הגדרה זו הוא ניסיון לייצר טקסט שקוף דיו עד שאי־אפשר להבחין שזהו תרגום, ולכן הוא גם מותיר על כנו את החומות בין השפות. במחזה האבסורד שלפנינו התובעת, שאינה יודעת ערבית, מתווכחת בעברית במשך שעות על התרגום השקוף ועל פירושו של מילים בערבית שמשמעותן מובנת רק בתוך המסורת הפואטית הערבית. הוויכוח לא נסוב על השיר ולא על איכותו בערבית או בשדה הסמנטי שלו, אלא על איכות התרגום שלו לעברית, השפה של הריבון.

עד כאן תיארתי בקצרה את מאמרי הגיליון. את החלק האחרון של פתח הדבר אקדיש להיבט אחד של שאלת התרגום שמחזיר אותנו – בעקבות מאמרו של חנן חבר בגיליון 1 של תיאוריה וביקורת – אל שאלת ההדהוד הכפול הזה: עברית בעטו של ערבי, ערבית בעטו של יהודי.

\*

ערבית בעטו של יהודי  
العربية بقلم يهودي



קולוניה, אלמאניה: منشورات الجمال

العبرية بقلم عربي  
עברית בעטו של ערבי



תל אכיב: עם עובד

המאמר של חנן חבר "עברית בעטו של ערבי" (חבר 1991) עסק ברומן של אנטון שמאס, ערבסקות, שנכתב בעברית ופורסם בשנת 1986. האקט של כתיבה בעברית התפרש כהתערבות של שמאס בדיאלוג פנים-יהודי שמתנהל בעברית. הרומן ערער על הנורמה המקובלת של הפרדה רדיקלית בין יהודים וערבים בלשון, וקרא תיגר על העמדת הפנים של הספרות העברית המציגה את עצמה כספרות של מדינת היהודים. חבר ראה ברומן ניסיון לכתוב ספרות ישראלית באופן שיצביע על גבולותיה ועל חסמיה. לטענתו, שמאס רצה להפוך את העברית לפחות יהודית ויותר ילדית, כשם שאנגלית היא שפתו של מי שדובר אותה. כך כתב שמאס בערבסקות: "הוצאתי את הניירות והספרים והמלונים שהבאתי אתי וסידרתי אותם על השולחן, על יד מכונת הכתיבה העברית [...]". (שמאס 1986, 133).

ההיפוך הזה של ערבי שכותב בעברית גזר מבוכה על שומרי הסף של הקנון העברי. עמוס עוז ניכס את העברית לציונות: "אני חושב שאמנם זהו ניצחון [...] ניצחונה של הלשון העברית. אם הלשון העברית נהייתה אטרקטיבית דיה כדי שישראלי לא-יהודי יכתוב בה, אז כנראה שהשגנו את מטרתנו" (מצוטט אצל חבר 1991, 23). עוז מתייזב כשומר הגבול: העברית לדידו היא שפה של יהודים בלבד ואין פיצול בין לאומיות ולשון. באומרו "מטרתנו" עוז מייצג את הקולקטיב הציוני המבקש להשלים את הפרויקט של הריבונות – כיבוש השפה, במקביל לכיבוש הטריטוריה והאוכלוסייה. בעוד שמאס מתייחס לעברית כאל שפת החסד, עוז מתייחס אליה כאל שפה בחזקת הציונות – ציונות המנכסת לה את המקורות היהודיים שחלקם ניזונו מן הערבית.

במאמר שפרסם בכתב העת מאזניים לאחר צאתו לאור של ערבסקות כתב הסופר סמי מיכאל כי "תמצית דרישתו של שמאס היא שמדינת ישראל תהיה מדינה לא יהודית, ובאותה עת דמוקרטית חילונית ושתהיה שייכת לכל אזרחיה. [...] החלטתי נחושה: בו ברגע שישראל תהיה סתם מדינה דמוקרטית, אהיה מוכן לוותר לשמאס אפילו על מטלטלי – ולעקור מיד מכאן" (מיכאל 1986). הפקעת העברית על ידי שמאס איימה על מולדתו היהודית של מיכאל, והוא אף הטיל ספק בכנות כוונותיו של שמאס, כמו בכנות כוונותיהם של הפלסטינים בישראל בכלל. "המוסלמים בעיקרם 'לבשו' את הזהות הישראלית משום שזה נוח כעת, אך זה רק לבוש ותו לא" (שם). מיכאל, שהגדיר את עצמו כמי שהערבית קרובה לליבו, אימץ את עמדת הריבון וראה בעברית של שמאס ביטוי של התחזות. דן מירון גייס את תזת שלילת הגלות על מנת לשלול את המהלך של שמאס: "דומה שאנטון שמאס עדיין לא עבר את כל הדרך שניטל עליו לעבור לשם עמידה ישרה בפני עולמו המודחק במשך 'שנות גלות' רבות".<sup>8</sup> אינני יורד לסוף דעתו של מירון, ייתכן שהתכוון להחמיא לשמאס. אולם שמאס כנראה הבין שמירון מייצע לו למצות את מסלול הגלות הדוויה, שהוא נמצא רק בתחילתו. לעומת עוז, מיכאל, מירון ואחרים גרס חנן חבר כי "ערבסקות של שמאס הוא אולי הרומן הישראלי ביותר שנכתב מעולם" (חבר 1991, 24). חבר התכוון לישראליות במסגרת

8 דן מירון, "לענת השנים' עדיין לא עוכלה", העולם הזה, 9.6.1986.

"מדינת ישראלים", שתשמש אלטרנטיבה ל"מדינת היהודים" הפועלת ברגם של לאומיות טריטוריאלית. במדינת ישראלים תשתנה מהות המשטר, לרבות ביטול חוק השבות. באותה עת ראה שמאס בכתיבת הערבית בעברית חלק מפרויקט המדינה הטריטוריאלית; הדבר ניכר גם באסטרטגיית התרגום שבחר לרומן האופטימיסט של אמיל חביבי. התרגום החופשי של שמאס מערסל את הערבית בעברית, מנכיח אותה בעברית ומפגיש בין השפות באזורים נוספים – סוג העבודה שהתיאוריה הביקורתית הייתה צריכה לאמץ. בעקבות שמאס ועטאללה מנצור החלו סופרים פלסטינים נוספים לכתוב בעברית, בהם נעים ערידי, סלמאן מצאלחה, סייד קשוע ואיימן סיכסק. אולם הרעיון של לאומיות ילידית, שעלה בכמה גלגולים בעבר, החזיק למשך זמן קצר וגווע.

התנועה של שמאס החוצה מן הפרויקט הטריטוריאלי ניכרת לדעתי בתרגום ספרו של אליאס ח'ורי, באב אלשמס (ח'ורי 2002). בגרסה העברית, בתרגומו של משה חכם ובעריכתו של שמאס, הונכחה הערבית בעברית כאסטרטגיה של תרגום המגיבה ליחסים הקולוניאליים בין השפות. עם או בלי קשר, בתחילת שנות התשעים הקים עזמי בשארה את "ברית שוויון", תנועה ערבית־יהודית שדגלה במודל של לאומיות טריטוריאלית שבו ישראל היא מדינת כל אזרחיה. בין היהודים שהשתתפו בתנועה היו כמה מחברי מערכת תיאוריה וביקורת: יהודה אלקנה, אמנון רוז־קרקוצקין, רבקה פלדחי, עדי אופיר, חנן חבר, גרעון קונדה, אריאלה אזולאי ואנוכי. הפרויקט נכשל בכל גרסאותיו, ושניים מהוגיו המרכזיים, שמאס ובשארה, גלו ממדינת היהודים, אם כי בנסיבות שונות – לא בלי קשר לכישלון חזונם. שמאס מצידו הנמיך את עוצמת הלהבות והסביר כי הבחירה לכתוב בעברית הייתה נסיבתית ולא ממש אידיאולוגית:

כשהתחלתי לחשוב על ערבסקות לא ידעתי להדפיס בערבית, גם אי־אפשר היה להשיג בקלות, ובזול, בירושלים של תחילת שנות השמונים מכונת כתיבה בערבית. ולכן היה לי יותר קל להקליד את הספר על מכונת כתיבה עברית [...] <sup>9</sup>.

שמאס מדגיש את התנאים החומריים של הלשון. חוסר מיומנות בהקלדה בערבית והיעדרה של מכונת כתיבה בערבית הם שקבעו את שפת הכתיבה. לא בלי שמץ של אירוניה, שמאס מביא עדות נוספת להשפעת התנאים החומריים על הבחירה בשפת הכתיבה, בחירה שלא היה בה לכאורה רעיון אפריורי:

השימוש בעט היה נורא מעייף, והיד שלי התחילה לכאוב. ולכן המעבר למכונת הכתיבה בעברית פתר שתי בעיות רציניות. הבעיות שהמעשה שלי הביא על ראשי לאחר מכן בכלל לא עלו בדעתי בזמן הכתיבה, ותפסו מרחק בגלל רעש ההקלדה. <sup>10</sup>

9 מתוך התכתבות אישית עם אנטון שמאס, 19.7.2017.

10 ש.ס.



במבט לאחור, האופציה שהעמיד שמאס, בניסוחו של חבר, התחננה להעמדה דיאלקטית או פיגורטיבית מקבילה, למשל "ערבית בעטו של יהודי"; אפשרות זו התממשה בעיראק ובמצרים בתחילת המאה העשרים, אך לא הועלתה כלל בישראל. ההחמצה מקבלת טעם מריר במיוחד לנוכח העובדה שבשנת 1986, ממש באותה השנה שבה התפרסם ערבסקות, ראה אור בהוצאה עצמית רומן של הסופר היהודי-עיראקי סמיר נקאש, *نزوله وخط الشيطان: رواية عراقية (דיירי משנה וקורי העכביש)* שנכתב בערבית וכותרת המשנה שלו: רומן עיראקי. הרומן מביא תמונות משפחתיות ודיוקנאות מבית משותף שגרים בו יהודים וערבים, מוסלמים ונוצרים, ברובע עממי בבגדאד. נקאש מתאר את "הזמן שהתפזר", את הבתים שמלאו "רוחות ושדים", את "קורי העכביש" שטווה השטן, ואת העובדה שמוסלמים ויהודים הפכו לשכנים דיאכרוניים. נקאש ניסה לגלות פיזית ממדינת היהודים אולם נכשל, ולכן המשיך לכתוב בה בערבית, כשתבנית נוף מולדתו היא עיראק המדומיינת לאחר עזיבת היהודים. נקאש תיאר מרחב יהודי בגדאדי מדומיין שנמתח מבגדאד דרך לבנון, מצרים, הודו, איראן, בריטניה ועד פלסטין/ישראל. השפה הערבית מחברת בין הנקודות השונות ברשת המרחבית-תרבותית-לשונית הזאת. לכן לא מפתיע שהערבית של נקאש כוללת מילים שהיגרו משפות אחרות. מלבדו כתבו בערבית בישראל רק שלום דרוויש, אבראהים עובדיה ויצחק בר משה, אולם אלה כתבו עוד בעיראק, ואילו נקאש הגיע לישראל כשהיה בן שלוש-עשרה בלבד.

הפרוזה של נקאש נכתבה בערבית ספרותית סטנדרטית עם עושר דיאלקטי והיא מתפרשת על פני טווח סמנטי רחב. ואולם כפי שחזה בצדק שמעון בלס בשנת 2004: "סביר להניח שבעוד עשר, עשרים שנה, כבר לא יימצא אף אחד שיבין את השפה שלו".<sup>11</sup> ההערה הזאת מעניינת משום שבלס עצמו נטש כמעט בעל כורחו את הערבית – כפי שטוען חנן חבר שערך והוציא לאור מחדש את הרומן של בלס על המעברה בטרילוגיה תל-אביב מזרח (בלס 2003). חבר ביקש להכניס את בלס לקנון העברי, והוא מעיד בכאב על ההתנגדות של בלס לעברות המלא שלו. בלס נהג להתחיל משפטים בפעלים, כמו בערבית, וחבר היה מתקין לו את העברית לפי הכללים הנהוגים בעברית הקנונית. חבר טוען שבשומרו על הדו-לשוניות שלו הלך בלס על חבל דק ושילם על כך מחיר יקר של הוצאה מהקנון. כך למשל, גרשון שקד תייג אותו כסופר מחאה.

נקאש, לעומת זאת, מעולם לא כתב בעברית, ועמדת הסובייקט יוצאת הדופן שלו מאפשרת מבעים אירוניים שמפצלים את הייצוג הלשוני, על ידי צירופים תחביריים נדירים של מילים, ללא המשקלות של העברית הציונית (ראו [n.d.] Al-Atassi). הכתיבה שלו יצרה הפרעה גם בספרות הערבית מפני שהוא ראה בערבית גם שפה יהודית. המשורר שלמה שפירא כינה את נקאש "בשביס זינגר של עדות המזרח". סמי מיכאל ראה בנקאש "בנאדם

עם מנגנון של הרס עצמי, כפי שבא לידי ביטוי "בעצם הבחירה שלו לכתוב בערבית". "בשונה ממני ומשמעון בלס", הוסיף מיכאל, "שהגענו מעיראק מבוגרים יותר וכבר היינו סופרים ולמרות זאת הסתגלנו לכתובה בעברית, הוא הגיע ארצה ילד והיה יכול להסתגל בקלות לכתובה בעברית".<sup>12</sup>

שמואל מורה שהוזכר לעיל הצביע על התנאים החומריים שבהם פעל נקאש: "סמיר היה שולח, ועוד בדואר רשום וכמובן ללא בקשת תשלום, את הספרים שלו לכל ערבי שאמר לו שלום ברחוב וככה הוא השיג לעצמו קוראים".<sup>13</sup> נקאש מעולם לא הסכינ עם השפה העברית ועם המדינה היהודית. ארבע פעמים ניסה להגר מישראל לקהילות ערביות, ובכל פעם הוסגר או חזר בעצמו. הוא התגורר בפתח תקווה והתעקש לאורך כל חייו לכתוב בערבית – אקט של כתיבה ללא קהילת קוראים. כאשר פנה נקאש ללימודי דוקטורט באוניברסיטה העברית ביקש לכתוב את עבודת הדוקטור בערבית, אולם רשויות האוניברסיטה סירבו בטענה שהערבית אינה שפה מוכרת באקדמיה; בעקבות זאת נאלץ לפרוש ולא סיים את לימודיו. נקאש נקם באוניברסיטה ברומן **מבושי המלאכים**, שבו הציג את דיוקניהם של מוריו: שמואל מורה, ששון סומך וחוקר הפולקלור דב נוי. היה זה רומן בדגם של יוליסס שתיאר יממה בחייו של המספר – פרק הזמן שנמשך בין נטישת האוניברסיטה העברית וההגירה ללונדון, שם קיבל משרת עריכה בקהילה של גולים עיראקים לא יהודים.

תהיה זו פעם נוספת שהבעיה לועסת את עצמה ולסתותיה לוקות בשיתוק. [...] זו הבעיה הסבוכה שאינה משתייכת בצורה ישירה למשחק המלים ולצביעות המובנים. [...] היא מחזירה אותי אל בעיית המחקר המדעי ורוחפת אותי אל השחזות להטי וכשרוני המדעי לצוד את הראיות כדי להוכיח להם כי התפוח אינו חבוש, וכי ישנו הבדל בין החסידה לג'ירפה, וכי השערה לכדה אין פירושה אמת וכי האחיזה באשליה לשם כבוד בלבד וכדי שלא תשפילך עצמך באומרה "טעית" [שזון] הפלגה בהשפלה עצמית [...] (נקאש 1986).

שלא כמו בישראל, בעולם הערבי זכה נקאש להכרה רבתי, והוא מופיע בלקסיקונים לתרבות ולציוויליזציה ערבית כסופר עיראקי לכל דבר. נגיב מחפוז למשל הכתיר אותו כאחד היוצרים החשובים בעולם הערבי של ימיו וראה בו את הסופר היהודי העיראקי החשוב ביותר. אף שהארכיון המלא של נקאש עדיין אינו פתוח לחוקרים, הכתיבה שלו הפכה לאוצר בלום לבלשנים ולחוקרי השפה הערבית. בניגוד לשמאס, שהתקשה להחליט אם ישראל היא עבורו מולדת או גלות, נקאש ראה בישראל גלות גמורה; הוא הפגין מסירות גדולה לעיראק ואף חפץ להיקבר בה. כך ניסח את זהותו: "اسمي سمير نقاش. كنت يهودياً عراقياً في العراق وأنا الآن يهودي عراقي في إسرائيل" ("שמי הוא סמיר נקאש. הייתי

12 ש.ס.

13 ש.ס.

יהודי עיראקי בעיראק, ועתה אני יהודי עיראקי בישראל". בריאיון מאוחר לעיתונות הערבית השיב למבקרו בעניין השפה: "لا أستطيع التعبير عن نفسي إلا بالعربية" ("אינני מסוגל להתבטא אלא בשפה הערבית"). לנקאש לא הייתה בישראל קהילת קוראים, מפני שהפלסטינים התקשו לעקוב אחר הערבית שלו שערכבה ניבים ושפות, ואילו מספר היהודים קוראי הערבית הלך ופחת משנות השמונים ואילך.

שני הרומנים – ערבסקות ודיירי משנה וקורי העכביש – כתובים בכתיבה היברידית הטומנת מוקשים למתרגמים. הכתיבה של שמאס בעברית והכתיבה של נקאש בערבית חרגו ממערך הזהויות הנורמטיבי של הציונות וסימנו איום על עקרון יסוד של מדינת היהודים: יחסי האויבות בין העברית לערבית. שמאס הוא פלסטיני שחדר לטריטוריה יהודית ונקאש היה יהודי שהתעקש להחזיק בלשון האויב. על יחסי האויבות בין השפות כתב עוד בשנות הארבעים הבלשן יצחק אבינרי, שנודע בקנאותו לשפה העברית: "עדיין רחוקים אנו מברית שלום ואחוזה הדדית אמיתית בין העמים. [...] קרבת חומר וצורה בין שני הלשונות [עברית וערבית] יש ויש, קרבת רוח ונשמה אין" (אבינרי 1946, 87). "יש גבולות מסוימים", כתב בהמשך, "שאם יעברום – חורגת הלשון ממסגרתה הלאומית לעבר אומים אחרים" (שם, 457). המיקום ההיברידית של נקאש מהדהד את המיקום ההיברידית של שמאס, כפי שאפשר ללמוד מדבריו של חבר על שמאס (שמאס מוחלף ב"נקאש", הערבי ב"יהודי" והעברית ב"ערבית"):

כתיבתו של סופר יהודי בערבית כרוכה בערעור גבולותיה המסורתיים של התרבות הישראלית. [...] את הרומן דיירי משנה וקורי העכביש של סמיר נקאש ניתן לקרוא כקריאת תיגר המכוונת, בעיקר, לכפל המסרים המאפיין את השיח הישראלי. [...] הקאנון של הספרות העברית משמר במידה רבה את נורמת החפיפה בין זהותו האתנית של הכותב לבין הלשון שבה הוא משתמש, אך נקאש הסופר דוחה אותה. [...] מצד אחד יוצר נקאש בערבית, שפת תרבותו של המיעוט הערבי, המהווה בעצמו רוב בתוך הרוב הערבי במזרח התיכון. [...] מיקום משונה זה, שנקאש הגדיר אותו באמצעות הדימוי של בוכת בבושקה רוסית, מאפשר לו להתבונן בשיח הישראלי במבט כפול, פנימי וחיצוני בעת ובעונה אחת. סוג זה של גמישות רוחנית ופוליטית מאפשר לו לפתח מבע אשר יחייב את קוראיו לבחון מחדש את מרחב הציפיות וההנחות התרבותיות המובלעות שלהם. [...] בתוך טווח הציפיות והתגובות הישראליות, המתעוררות לנוכח תופעה תרבותית כמו זו של נקאש, הוא ימוקם בדרך כלל. [...] או כסופר יהודי-ערבי הכותב ערבית, או כסופר עברי ממוצא ערבי [...].<sup>14</sup>

המיקומים הכפולים של שני הסופרים מטשטשים את ההבחנה הנוקשה בין מקור ותרגום. אין זה בגדר ניחוש, שהרי שמאס עצמו מודה: "המקור העברי במובן מסוים הוא תרגום

של מקור שאינו קיים"<sup>15</sup>. אפשר אפוא לראות בערבסקות תרגום שאין לו מקור, או מקור שאינו ניתן לתרגום. נדמה כאילו המקור והתרגום קרסו למסמך אחד של פיוס בין השפות, שנכתב בהבזק, הפציע ונעלם. ניתן להניח שלערבסקות יש מקור – בטיוטות, ברשימות או בזיכרון – שחלקו או כולו בערבית. הסופר הלבנוני אליאס ח'ורי סיפר כי אף שקרא את ערבסקות באנגלית, חש בנוכחותה של שפת אמו הערבית:

הרומן, שנכתב בעברית, מכסה על שפתו הערבית ואינו מוחק אותה. אתה קורא ומגלה, מתחת לשפה, שפה נוספת שחוקקה בו כקעקוע שאינו ניתן למחיקה – "כמו כל קעקוע שנחקק על גב היד", כדברי המשורר הג'אהלי. הקעקוע הערבי של ערבסקות אינו רק חקוק ברומן, אלא הוא כובש אותו. זו לפחות ההשראה שפקדה אותי כשקראתי את הרומן בתרגום לאנגלית; למרבה הצער, הרומן לא תורגם ללשונו הערבית.<sup>16</sup>

לפי התובנה של ח'ורי, אי־אפשר לתרגם את הרומן לערבית באופן שישחזר את המקור הנעלם, כשם שאי־אפשר לשחזר שכבות צבע הומוגניות על קנבס הצירור. אם לערבסקות יש מקור נעלם, הוא אינו ניתן לתרגום, מפני שהוא תרגום של תרגום המייצר עודפות וחסר בעת ובעונה אחת. שמאס הוא הראשון שיסכים שאין תרגום מדויק או נאמן משפה לשפה. הדבקה של משפט למשפט או של מילה למילה כרוכה בהכרח באובדן. תרגום ספרותי הוא תמיד תרגום שמשאיר שאריות. גם תרגום כתביו של נקאש לעברית כרוך באובדנים רבים. הלשון שלו קשה לתרגום, ומלווה בהפרעות שנובעות ממעברים סמנטיים בין שפות, ניבים ומשלבים. נקאש השתמש בדיאלקטים עיראקיים שנכחדו – של בגדאד, מוסול ואחרים – והוסיף עליהם ניבים ומילים בהודית, תורכית, פרסית, ארמנית ושפה ספרותית גבוהה (פצחא). כיצד מדלגים על משוכת הדיגלוסיה – היא תופעת המנעד שבין "השפה הספרותית" לבין "השפה המדוברת", המתפצלת להרבה ניבים? או כפי ששאל דרידה, "כיצד מתרגמים טקסט הכתוב בכמה לשונות בעת ובעונה אחת? כיצד להעניק את רושם הריבוני?" (דרידה 2002, 50). הריבוני אצל נקאש הוא כל כך עודף וגולש, עד שעקרונותיה של תורת התרגום הקלאסית המבוססת על מבנה בינארי מאבדים את מקוריותם. כל עמוד גדוש בהערות שוליים רבות, והשליטה של נקאש בלהגים השונים הפכו את הספרים שלו לבלתי ניתנים לתרגום, כפי שהעידה אחותו, רות נקאש־ויגיסר. רות תרגמה כמה מכתביו, אך היא עשתה זאת בשיתוף פעולה עם סמיר עצמו, שביאר לה את מה שלא הבינה. ובכל זאת, היא טוענת, התרגום אינו מסוגל להעביר את הגדולה של המקור.

15 אנטון שמאס, "יצוא זמני של חפצים נלווים", הארץ, 13.6.1989.

16 الياس خوري, 2010. "ارابيسك: فتنة الرواية", القدس العربي, العدد 6459, 16 آذار (مارس) (אליאס ח'ורי, "ערבסקות", אלקדס אלערבי, 16.3.2010).

טשטוש הגבול בין מקור ותרגום (האידיאל המופרך של תרגום נאמן) והשערוב של העברית מאפשרים דגם של תנועה לשונית שמשמשת גם מודל לריבונות פוליטית משותפת. במצב כזה, מילה אינה מחפשת את תאומתה אלא יוצרת אותה, ומתמקמת בתוכה ביחסי תלות הדדיים. המפגש שהוחמץ בין שני כותבי הרומנים (שמאס-נקאש) ובין שני השמות (שהרבני-שנהב), ותעתועי הזהויות שהם מייצרים, אינם רק תרגיל במחשבה ביקורתית. מדובר בהחמזה פוליטית שיכלה – והייתה צריכה – להאיר את מבנה הדיכוי הלשוני בישראל. שני הרומנים, כמו שני השמות, אינם מציגים אפשרויות הופכיות וגם אינם משלימים או מוציאים זה את זה. אלו הן אלומות אור דקות, הבוקעות משני פנסים קטנים מתוך מכרה תת-קרקעי שאינו חשוף לעיני הכותבים והקוראים בעברית. כמו שהיה השם שהרבני עד היום. שם, מתחת לתקנון ולהאחדה, מתחת לשכבת החומר, מתחת לאמצעי הייצור ולתהליך העבודה, מתקיימת תביעה לריבוי ולסתירות. הפיצול בין השפות וההתמיינות החד-חד-ערכית של לשון ואתניות אינם רק מכשול למחשבה ביקורתית משותפת ליהודים ולפלסטינים, אלא בעיקר סימפטום מוקדם של אותו הר געש שעתיד להתפרץ ברעש גדול מתוך כלא העברית המשיחית המחולנת.

## ביבליוגרפיה

- אבינרי, יצחק, 1946. **כבושי העברית בדורנו**, מרחביה: ספרית פועלים.
- בוכלצב, ערן, 2016. "עברי, עברית ועבריות: ועד הלשון העברית והתודעה הלאומית היהודית בשנים 1905–1941", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- בלס, שמעון, 2003. **תל-אביב מזרח: טרילוגיה**, בעריכת חנן חבר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בעלבכי, לילא, 1961. **אני אחיה**, בתרגום יהושע חלמיש, תל אביב: דשא.
- דנה, יוסף, 2010. **עברית-ערבית על ציר הזמן**, חיפה: המכללה הערבית לחינוך והמכון למחקר משווה עברית-ערבית.
- דרידה, ז'אק, 2002. **נפתולי בבל**, בתרגום מיכל בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג.
- ועד הלשון העברית, 1929. **זיכרונות ועד הלשון**, ירושלים: ועד הלשון העברית בארץ ישראל.
- חביבי, אמיל, 1988. **אח'טיה**, בתרגום אנטון שמאס, תל אביב: עם עובד.
- חבר, חנן, 1991. "עברית בעטו של ערבי: שישה פרקים על 'ערבסקות' מאת אנטון שמאס", **תיאוריה וביקורת** 1 (קיץ), עמ' 23–38.
- ח'ורי, אליאס, 2002. **באב אלשמס**, בתרגום משה חכם, עריכת התרגום אנטון שמאס, תל אביב: אנדרלוס.
- מיכאל, סמי, 1986. "ערבסקות של הציונות: הערות לויכוח בין א.ב. יהושע לבין אנטון שמאס", **מאזניים** ס(2/1), עמ' 10–17.
- מנדל, יונתן, בהכנה. **יצירתה של הערבית הישראלית**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

- נאטור, סלמאן, 2012. היא, אני והסתיו, בתרגום יהודה שנהב־שהרבני, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 2014. הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ־הפנים, בתרגום יהודה שנהב־שהרבני, תל אביב: רסלינג.
- נאשא, איסמאעיל, 2017. "ערבית": סיפורה של מסכה קולוניאלית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- נקאש, סמיר, 1986. "מבושי המלאכים: סיפור (פרק 3)", בתרגום רות נקאש־ויגיסר, מפגש 3(7). סומך, ששון, 2003. "האופסימיסט והפסימיסט", ארץ אחרת 16, עמ' 64-67.
- , 2004. בגדאד, אתמול, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- עמית־כוכבי, חנה, 1999. "תרגומי ספרות ערבית לעברית: הרקע ההיסטורי־תרבותי שלהם, מאפייניהם ומעמדם בתרבות המטרה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
- שמאס, אנטון, 1986. ערבסקות, תל אביב: עם עובד.
- שנהב, יהודה, 2016. "מת ללא אזהרה מוקדמת: פרידה מסלמאן נאטור", תיאוריה וביקורת 46 (קיץ), עמ' 231-238.
- שנהב, יהודה, מייסלון דלאשה, רמי אבנימלך, ניסים מזרחי ויונתן מנדל, 2015. "ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל: דוח", מכון ון ליר ואוניברסיטת תל אביב, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה.
- שניר, ראובן, 1993. "מקור ותרגום על קו־התפר", ששון סומך (עורך), תרגום בצידי הדרך: עיונים בתרגומים מן הספרות הערבית לעברית בימינו, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, עמ' 21-39.
- Al-Atassi, Mohammad Ali, [n.d.] "Samir Nakash: The Wandering Arab-Jew," *Al Jadid* 48.
- Amit-Kochavi, Hannah, 2010. "Sanctions, Censure and Punitive Censorship: Some Targeted Hebrew Translations of Arabic Literature from 1961-1992," *Censure et traduction/Censorship and Translation* 23(2), pp. 89-112.
- Kuzar, Ron, 2001. *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study*, Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Mendel, Yonatan, 2014. *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel*, New York: Palgrave Macmillan.