

בלד בלד¹

אורפה סנוף־פילפול, ג'אד קעדאן, ורד שמשי ועידו פוקס

”כי אני לא לבד. לא לבד בשיר.

לא לבד במקום, לא לבד בזמן”²

”لَنَا بَلَدٌ مِنْ كَلَامٍ”

(لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (1) وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (2)

وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ (3) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (4))³

במאמר זה נבקש לחשוב על המושג בַלַד (بَلَدٌ) כחלק מפרויקט רחב יותר של לקסיקון ערבי־עברי, שמטרתו ליצור מושגים ולהמשיג מחדש מושגים קיימים באופן דו־שפתי.⁴ בניסיון לחשוב בצוותא מתוך שתי השפות בנות המקום, הבחירה במושג בלד נדמית אקוטית, משום שהוא מעוגן בשפת המקום הערבית־פלסטינית ומסמן את המרחב של בנות ובני המקום. יתרה מכך, התמורות המתרחשות בשימוש במושג בלד במעבר בין הערבית והעברית מבטאות בצורה כנה את היחסים בין השפות ובין הגופים הדוברים אותן. לכך מתווספות גם מורכבויות סמנטיות, כי בלד אינו מאפשר סימון חד־משמעי או נוקשה; הוא תמיד יחסי, תלוי הקשר לשוני, גיאוגרפי או זהותי.⁵ בלד הוא מסמן מרחבי המשתנה לא רק על פני הזמן, אלא גם ברגע הזה, כשהוא מסמן מרחבים פיזיים שונים – מכפר ועד ארץ. ”בלד” פורש לפנינו שדה סמנטי מורכב: קדושה והחרמה; הגירה ושיבה; מקור וקהילה; קבר, מוות ועוצר, וגם ביטחון. במופעיו השונים בכתבי הקודש ועד ימינו יוצר ”בלד” קונסטלציות מושגיות משתנות.

הקושי המובנה בהמשגת ”בלד” נוגע לשני אתגרים עיקריים המניעים את עבודתנו הלקסיקלית: הראשון הוא שקשה להמשיגו גם בשפתו (הערבית), והשני הוא המורכבות הטמונה בניסיון לתרגמו (במקרה שלנו – לעברית). איננו מתיימרות להמשיג את ”בלד” באופן אוניברסלי, אלא להתמקד בהקשר המקומי ובזמן שבו אנו פועלות. במלאכת ההמשגה אין בכוונתנו להעמיד הגדרה קשיחה המתארת את התוצר הסופי, אלא לחשוב על תהליך ההמשגה עצמו. לפי ז'יל דלז ופליקס גואטרי, בחינת תהליך ההמשגה חושפת את האירועים שהתנו את הופעתו של המושג, דהיינו את תנאי היצירה שלו, שהם תמיד תלויי זמן ומקום.⁶ בעוד התוצר הסופי של מעשה ההמשגה

אורפה סנוף־פילפול (orphee@mail.tau.ac.il), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

ג'אד קעדאן (jadjamalk@gmail.com), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

ורד שמשי (veredshi@mail.tau.ac.il), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

עידו פוקס (idofuchs@mail.tau.ac.il), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

שמות המחברות/ים מופיעים בסדר אלפביתי, והתרומה לכתיבת המאמר זהה.

אורפה סנוף־פילפול **בלד**
 ג'אד קענדאן
 ורד שמש
 עידו פוקס

הקלאסי היה דורש מאיתנו לטשטש את האי־היקבעות היסודית של "בלד" – את הבעיות, הקשיים והמורכבויות הטמונות במושג – בהדגשת התהליך הניסויי אנו מבקשות לעשות את ההפך, כלומר לפרוץ את גדרות ההמשגה ולחשוף את הפיגומים שבמעשה זה. כאמור, בתהליך יצירת המושג מתבררים תנאי הבעיה הסמנטיים והפוליטיים של "בלד": חוסר־האפשרות לספק לו הגדרה קשיחה בערבית, והקושי להבינו בשפה העברית. קשיים אלה, המרכיבים את המערך המושגי שלו, מקיימים אזור של אי־מובחנות ביניהם, כמו גם בינם לבין הבעיה הפוליטית־שפתית המונכחת במרחב שמסמן "בלד".⁷

את תהליך ההמשגה המוצע במאמר זה נפתח בעיגון הפרויקט הלקסיקלי הערבי־עברי בנקודת הממשק שבין שני גופי ידע שמהם אנחנו מבקשות גם להתבחן: תפיסת הלקסיקון ככלי לכינוס ידע קיים, וביקורת התרגום השקוף. בכך אנו הולכות בעקבות פרויקטים קודמים, השותפים להבנה כי כל מושג הוא תמיד־כבר ריבוי או קונסטלציה מושגית בהקשרים קונקרטיים של זמן ומקום. עם זאת, מלאכת ההמשגה של "בלד" במאמר זה מציעה גם חידוש, משום שהמושג נוצר מתוך מחשבה דו־שפתית הכרוכה בפעולה משותפת.⁸ פעולה זו מעניקה למחשבה על "בלד" כריבוי מושגי ממד נוסף, שכן היא מבטאת את הרב־לשוניות/קוליות, קרי את ההתבחנות הפרטיקולרית של כל דוברת בשפה.

היות שהשימושים והמשמעויות של המושג "בלד" נטועים בערבית, ומשמעויות מסוימות נגלות רק מתוך מרכיביו השונים, הדיון הראשון במושג ייערך בשפה הערבית. במסגרת דיון זה נתחקה אחר מגוון מובנים וקונטציות של "בלד", ממשמעויותיו בתקופה הקדם־אסלאמית ובקוראן עד להקשרים שבהם הוא פועל כיום בפלסטין. קונסטלציות מושגיות אלו מתחילות להתגבש באמצעות חקירה שאמנם כרוכה בהתבוננות בעבר, אך היא נעשית מתוך פרספקטיבה של ההווה. רק מתוך בחינת האופן שבו המושג קיים ופועל עכשיו, במקום הזה, באופן סובייקטיבי הנובע מניסיון חיים, נוכל לחרוג מן הזמן הנוכחי ולשוב אליו בהקשר פוליטי והיסטורי. הדיון השני במושג ייערך בערבית, בשאיפה לתאר את חוויית המושג "בלד" בקרב דוברי הערבית המקומית. לבסוף, נציע מקבילה עברית שחולקת קואורדינטות עם המושג, ותכליתה לחשוב מחדש על הזיקות של תושביה – דוברי הערבית ודוברי העברית – אל פלסטין־ישראל.⁹ נעמיד את מושג "המקום", כפי שהוא בא לידי ביטוי במחשבת היהדות והציונות־היהודית, כתמונת מראה סדוקה ל"בלד" הערבי היות שהיא מתייחסת לאותו מרחב גיאוגרפי. כך גם נוכל לתת דין וחשבון על תנאי האפשרות ליחס הנוכחי בין "בלד" ל"בלדי" שאומץ בעברית, ולברר מה עושות דוברות העברית כשהן משתמשות במילה.

מתוך ההרכב השפתי של המאמר הנוכחי ושאיפותיו, יש להצביע על הפיל שבחדר: המאמר לא רק נפתח בערבית, אלא שפחות מרבע ממנו מוצג כאן בערבית. די לעיין בשמותיהן של כותבות המאמר כדי להיווכח שבין ארבע הכותבות יש רק דובר ערבית ילידי אחד. הרכב הכותבות הנוכחי מבטא את היחסים האי־סימטריים המעוגנים גם באקדמיה הישראלית, דוברת העברית, שנטלה חלק ועודנה בנישול המרחב הערבי – الشيخ مؤنس (אלשיח' מאנס) – שעל חורבותיו נבנה המוסד האוניברסיטאי שארבעתנו משתייכות אליו. עבודתנו המשותפת מתקיימת מתוך ניסיון מתמיד

להיות מודעות ליחסי הכוח הא־סימטריים הטמונים הן בהרכבנו והן בין שתי השפות. תהליך ההמשגה במאמר זה מספק פתרון זמני, אקטואלי ומקומי,¹⁰ ותכליתו ליצור מרחב דו־שפתי שאיננו משכפל את פעולת ההכפפה של מעבר משפה אחת לאחרת. פירושו של דבר שאיננו מבקשות לתרגם את המושגים תרגום פשוט, כלומר למצוא להם חלופה בשפה האחרת, אלא לשוחח עליהם בשתי השפות, בלי שהערבית תתורגם לעברית ותהא משנית לה,¹¹ ובלי שהטקסט העברי יעמיד מצג שווא של תרגום מושלם.¹² אנו ערות להשפעת הא־סימטריה של המרחב הישראלי על תהליכי החשיבה וההמשגה, המתבטאת בעריצותו החבויה של הצורך המידי לתרגם את הערבית לעברית. חוסר המודעות לעריצות זו מוביל להיעדר היכולת להתבטא בצורה חופשית ושוטפת, ועלולה לעורר לחץ נפשי אצל הדובר או הכותב בערבית. לכן חשוב גם להדגיש ולחדד כי מלאכת ההמשגה הזו לא הייתה מתאפשרת מתוך שתי קבוצות חד־שפתיות, החושבות כל אחת על מושג בשפתה־היא ואז נאלצות לתרגמו, אלא רק מתוך קבוצה מגוונת, המורכבת ברובה מדוברים דו־שפתיים של ערבית ועברית.

1. לקראת המשגה דו־שפתית

פרויקט הלקסיקון הערבי־עברי מתמקם בנקודת הממשק שבין שני גופי ידע: האחד עוסק בלקסיקון, במילון או באנציקלופדיה, ובמילה אחת – בלקסיקוגרפיה, והשני עוסק בפרקטיקת התרגום. הבחנה זו, גם אם היא מלאכותית, תאפשר לנו להבהיר כיצד הפרויקט הנוכחי מתבחן מכל אחד מגופי הידע הללו בנפרד, כמו גם מהשילוב המוכר שלהם – הלקסיקון או המילון הדו־לשוניים. הלקסיקון הערבי־עברי ממשיך מסורת ארוכה של יוזמות לקסיקליות ואנציקלופדיות, כמו אלו של דני דידרו ואנדרה ללאנד המוכרות מהעת החדשה, אך יש להזכיר גם את היוזמות המונומנטליות העתיקות יותר מ"המזרח הקרוב" ל"מזרח הרחוק".¹³ גם ללקסיקונים רב־לשוניים יש אבות קדמונים: המילונים של הקדם־נאורות שפרחו במאה השש־עשרה במרכז אירופה, כדוגמת זה של אמברוג'יו קאלפינו, אשר מיפה את הקשרים בין ערכים בלטינית לבין קרוביהן באחת־עשרה שפות, לרבות ערבית ועברית.

פרויקטים לקסיקליים, במובנם הרחב, מבקשים להפוך את הידע למשאב נוח לשימוש וקל להפצה.¹⁴ הפרקטיקה הלקסיקלית המסורתית תוחמת את הידע להגדרות סגורות הניתנות לכל ערך מבין תחום הערכים שהלקסיקון מכנס בתוכו.¹⁵ כדי להתמצא בקלות בין הערכים, הידע מאורגן על פי סדר אלפביתי הנמנע ממצג של היררכיה. אך למרות היעדר ההיררכיה בין המושגים, הלקסיקון, כטקסט שקובע מה עלינו לדעת על הפריט הלקסיקלי ומנחה אותנו כיצד להשתמש בו, ממלא תפקיד מרכזי בהליכי סטנדרטיזציה, לא רק משום שהוא משמש כאכסניה או כמאגר של מורשת לשונית, אלא גם בשל עמדת הסמכות שהוא תופס בשאלה אילו מילים ראויות להגדרה ומהי משמעותן.¹⁶ סמכות זו, שקובעת את גבולות חלותו של המושג, כרוכה כמובן גם בהדרת המונחים שלגביהם הוחלט כי אינם חוסים תחת אותה הגדרה מושגית סגורה ומתוחמת. הפונקציה המרכזית והמסורתית של הלקסיקוגרפיה היא אפוא לארגן ידע קיים, לכנסו, להפוך אותו לנגיש ולהפיצו.¹⁷

1.1 על חריגות לקסיקליות

במקום יצירת לקסיקון הנענה להנחה שהטקסט הלקסיקוגרפי הסופי הוא רשימה אובייקטיבית ויציבה של מילים מקבילות, אנו הולכות בעקבות פרויקטים לקסיקליים אחדים, החותרים לערער את עמדת הסמכות של הלקסיקון: הלקסיקון הפילוסופי למושגים בלתי ניתנים לתרגום של ברברה קאסן והלקסיקון למחשבה פוליטית של כתב העת מפתח. פרויקטים אלה מתנגדים לנטייה להפוך את הידע למשאב נוח וקל לשימוש, ולכן הם גם מסבכים את התפיסה האוניברסלית בדבר מובנם של הדברים. בפרויקטים אלה הידע אינו נתפס כדבר שקיים מראש ומחכה שנגלה אותו, אלא מכוון תמיד בדיעבד. בהתאם לכך, תכליתה של הפרקטיקה הלקסיקלית החלופית תהא לא רק לכנס ידע קיים אלא גם ליצור ידע חדש.¹⁸ שני הפרויקטים הלקסיקליים לעיל שותפים להנחת היסוד שכל מושג הוא תמיד־כבר ריבוי או קונסטלציה מושגית. שניהם גם שותפים להנחת קיומו של יחס בלתי ניתן להפרדה בין הלשוני לפוליטי, לתנאי הזמן והמקום שאיפשרו את יצירתו של המושג ואת מובניו.¹⁹ הנחות אלה, שאנו שותפות להן, עומדות כנגד התפיסה שרואה בכל מה שתלוי הקשר, שפה ותרבות עודפות מסוכנת. בהתאם להנחות היסוד הללו, שני הפרויקטים תופסים את השפה כפעולה בהתהוות מתמדת, כתנועה בתוך השפה ובין רשתות לשוניות.²⁰ לפיכך, השפה אינה משרתת רק פונקציה תיאורית של המציאות, אלא גם מאפשרת את הפעולה בתוך המציאות.

לצד קווי הדמיון בין שני הפרויקטים, יש ביניהם הבדל מרכזי שנעוץ בהכרעה של כל אחד מהם. בעוד מפתח מספק במה לחשוב על הפוליטי בעברית ונוקט גישה חד־שפתית, הבלתי ניתנים לתרגום נוקט גישה רב־שפתית. גישה זו מאפשרת לבחון מושגים ששבים ומטרידים את מסורת הפילוסופיה המערבית, שלא חדלה לנסות לתרגם את עצמה, למרות הכישלון הידוע מראש של פרקטיקת התרגום השואפת לתרגום מושלם.

עניין זה מוביל אותנו למרכיב השני של הלקסיקון הערבי־עברי: הרב־קוליות והדו־שפתיות. באופן מסורתי, לקסיקון דו־שפתי נשען על תרגום כדי להציע מילה חלופית שמישה לקהל היעד, עבודה המכונה בקרב המבקרים "תרגום שקוף". ביקורת התרגום השקוף מתנקזת אל השאיפה להעלים את המתרגמת ולטשטש את עקבות מלאכתה. האידיאל המנחה של פרקטיקת התרגום הזאת הוא הסוואת האלימות הפוליטית שהיא מפעילה. כפתרון לאלימות זו הציעו הוגים רבים, ובניהם גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, לורנס ונוטי ומוריס בלאנשו, להנכיח את טקסט המקור בטקסט המטרה, קרי להחדיר מאפיינים זרים אל התרגום.²¹ פעולת ההנכחה, שנתפסת כאתית ופוליטית במהותה, יוצאת מנקודת הנחה שכל תרגום הוא המצאה של טקסט חדש, בין שזהו תרגום המודע לכך שהוא לא באמת שקוף, ובין שהוא מודע לכך ומנסה להדגיש זאת.

2.1 תרגום יחסי הכוח

עיונה של ביקורת התרגום השקוף מובילה באופן מתבקש לסוגיית היחסים האי־סימטריים בין הערבית והעברית במרחב שבו אנו מדברות כעת, בתוך מדינת ישראל והאקדמיה הישראלית.

מתוך היחסים האי־סימטריים הללו, ומתוך ההכרה בכך שכל תרגום הוא למעשה תמיד טקסט חדש, יש לפרקטיקת התרגום שני פוטנציאלים. האחד הוא הסכנה שהתרגום יהפוך לכלי שליטה אלים שדרכו המתרגם יכול, במודע או שלא במודע, לעוות את הטקסט המקורי באופן שישרת את יחסי הכוח הקיימים. הפוטנציאל השני, שנובע מן המודעות לסכנה שלעיל, הוא האפשרות לפעול מתוך יחסי הכוח בניסיון להתנגד להם ולשנותם.

אך למה הכוונה ביחסים אי־סימטריים? בספרות המחקר רווחת התפיסה שלמרות הקרבה האיטימולוגית וההפריה ההדדית ששררו בעבר בין הערבית והעברית, "העברית המודרנית דוחה את הערבית מתוכה ואף רואה בה שפת אויב", ובה בעת מכוננת את עצמה כשפת הריבון והחוק, ומותירה את הערבית להיות "השפה של החריג ושל מצב החירום".²² איננו חולקות על יחסי הכוחות המתוארים בטענות אלו, אך לדעתנו ניסוחים כאלה נוטים להעלים את הסובייקטים דוברי השפות. בניסיון להימנע מדיון ב"עברית" וב"ערבית" כישויות הניחנות ברצון משלהן ופועלות באופן עצמאי, אנו מבקשות להדגיש את האופנים שבהם יחסי הכוח האי־סימטריים בין הדוברים מתחזקים גם בניסוחים של העברית המודרנית, המכוננת את עצמה כשפת הריבון והחוק. טענתנו בדבר היעדרותם של דוברי השפות מספקת תשתית לביקורת על דמותה המופשטת של העברית הדוחה מעליה את הערבית. נוסף על כך, ניסוח זה משמר מבלי דעת את תפיסתם של דוברי הערבית כנייחים ופסיביים. אף ששפתם מכוננת כשפתו של האויב, של החריג ושל מצב החירום, הם עצמם נאלמים ועמדתם ביחס (לדוברי) העברית שתוקה, והאפשרות שהם עצמם דוחים מעליהם את העברית, או מכרסמים בה מבפנים ומשנים אותה, נעדרת כליל. האפשרות לחתרנות שמורה רק לדוברות העברית, המבכות את יחסי הכוח ואינן חדלות לנסחם באופן שמשתעק אותם.

יחסים אלה מתבטאים היטב בסלקטיביות של המילים שדוברי העברית שואלים מן הערבית ובטווח המשמעויות הסלקטיבי שהם מתירים לאותן מילים.²³ דוגמה בולטת לכך היא המושג שניצב במקדמאמר זה. בעוד בשפת המקור המילה "בלד" מכילה מערך מושגי מורכב, בשימוש העברי בשפת היום היא עוברת רדוקציה למילה "בלדי", שהפכה למושג שגור בתחום הקולנירית הישראלית, מעין מילה נרדפת לאורגני מצד אחד (נקטף כרגע, ללא כימיקלים) ולאותנטי מצד שני (שייך למקום, לא מיובא, לא עבר שינוע או קירור).

3.1. מבלד ללקסיקון הערבי־עברי ובחזרה

אמנם אנו מאמצות אל תוך הפרויקט תובנות מביקורת התרגום, שהופנתה בעיקר אל הליטורגיה והספרות היפה, אולם מלאכתנו חורגת מביקורת זו ומהפרסקריפטיביות שהיא מניחה בשאלת התרגום הטוב. לא רק שמבחינתנו אין תרגום טוב, אלא שבליבה של המתודה הנוכחית עומדת יצירה והרחבה של מושג דרך שיחה רב־קולית בשתי שפות; שיחה הנוקטת תרגום כאשר היא נדרשת לכך (למשל התרגום הבלתי נמנע המתרחש בין לשון אחת לשנייה, מלשון החוויה ללשון הדבורה).²⁴ במקום פעולת תרגום של טקסט מוגמר משפה אחת לשנייה, אנו מציעות סחר חליפין מחשבתי בין־שפתי: מחשבה שנהגית בעברית מסייעת לחשוב על המושג בערבית, ובה בעת

אורפה סנוף־פילפול **בלד**
 ג'אד קענדאן
 ורד שמשי
 עידו פוקס

השיחה בערבית מסייעת להבין מושגים מאותו שדה סמנטי שמקורם בשפה העברית.²⁵ המחשבה על המושג וכתובתו בשתי השפות מנכיחות אפוא את הפערים ואת ההבדלים שאינם ניתנים להשטחה ולהאחדה. המילים, המושגים והמחשבות הנוטעים בדרך כלל בתוך שפתם מועברים דרך המנסרה של השפה השנייה ושבים כבבואה חדשה ואחרת של עצמם. לפיכך, תכליתה של עבודת ההמשגה של הלקסיקון הערבי־עברי אינה רק העמדה של מושג, אלא היא בעיקרה מחשבה על תהליך המשגה בשתי שפות. בחינת תהליך ההמשגה באופן זה מסייעת לחשוף את האירועים שהתנו את הופעתו של המושג, כלומר את תנאי יצירתו, התלויים תמיד בזמן ובמקום. אם העמדת מושגים סופיים ויציבים אינה תכליתו של הלקסיקון הערבי־עברי, הוא אינו שער אל גוף ידע נייח; הוא אינו ניתן להמרה פשוטה ומהירה למה שאפשר לרכוש בקלות כך שיספק הון סמלי לצרכניו; והוא אינו מציע את עצמו כאובייקט שאפשר להשתלט עליו או להופכו לאמצעי שליטה, אלא הוא עצמו מתהווה כפעולה פוליטית תוך כדי המשגתו. בכך מתערערת סמכותו המאחדת של הלקסיקון בתור גוף ידע שקובע את משמעותם של מושגים. אם מילונים דו־לשוניים מטפחים את אשליית קיומה של מערכת ששוכנת מעבר למשמעותן של מילים, הלקסיקון הערבי־עברי מתעניין במציאות שמציגים המונחים השיחניים. לכן במלאכת ההמשגה שלנו אין בכוונתנו להעמיד הגדרה קשיחה המתארת את התוצר הסופי, אלא לחשוב על תהליך ההמשגה עצמו, תהליך שקודם אונטולוגית למושג שנדמה כחתום ומוגמר.

מתוך עקרונות אלה מתעצבת מלאכת ההגדרה בלקסיקון הערבי־עברי: תחילה אצל כל סובייקט בשפתו המועדפת, מלאכה שהיא לעצמה סבוכה וקשה; ולאחר מכן אנו מתחילות לבחון את היחסים בין ההגדרות המקבילות, מתוך הנחה כי לפני שחושבים על המושג בשפה זרה ובאופן רב־שפתי, עלינו קודם לזהות את מיקומו במפה המושגית דרך זיהוי ובחינה של קשריו עם מושגים אחרים. אנו מתייחסות אפוא לכל מושג כאל מעין נקודה או צומת במרחב או על מפה מושגית, ולכן משמעותו נגזרת גם מתוך ההקשרים וההצטלבויות שלו עם נקודות אחרות במפה. הכוונה אינה רק למספר הקשרים, אלא בעיקר לסוגם ולעוצמתם, מתוך מודעות ליחסיות שלהם בזמן ובמקום. חשוב להדגיש שגם בתוך אותה שפה, בעבודה הקבוצתית נוצר ריבוי קולות של הסובייקטים המשתתפים, המוסיף לרובד הבין־שפתי והבין־תרבותי גם רובד בין־אישי.

כעת, לאחר הדיון באפיסטמולוגיה של התרגום והמחשבה הדו־שפתית, נבחן את המערך המושגי של בלד בערבית דרך הקוראן ומקורות קלאסיים נוספים, המתפקדים כמצע לשוני ותרבותי מרכזי גם בעת הנוכחית. חלק זה לא יתורגם לעברית תרגום ישיר, אלא יתכתב בנקודות מסוימות עם החלק הבא, הכתוב בעברית, ומבוסס על התנסות שפתית־לשונית בחוויה של "בלד" בערבית מתוך מחשבה בעברית; בחלק האחרון תתנסח הגדרה נבדלת ל"בלד" מתוך העברית, שדרכה נבחנים היחסים בין "בלד" למושג העברי "מקום", ומתבררים תנאי האפשרות להיעלמותו של "בלד" מן העברית והמרתו ב"בלדי".

2. بلد

لفظ "بلد" باشتقاقته جذور عميقة في اللغة والثقافة العربية؛ فقد امتدّ توظيفه منذ بزوغ شمس الجماعات العربية إلى يومنا هذا بالصيغتين المعيارية والمحكية للغة.²⁶ ما هو لافت في المصطلح "بلد" هو بنيته المفاهيمية التي تحمل دلالاتٍ ومعاني وروابطٍ كثيفةً ومركبةً، مما يقتضي الخوض في هذه البنية مُجددًا لإعادة فهم وإنتاج هذا المفهوم في السياق المعاصر.²⁷ انطلقنا في الخوض في المصطلح من الحقة القرآنية لكونها الحقة ذات الوزن الأكبر والأهم في التاريخ العربي، وفي النص القرآني بحكم كونه نصًا مؤسسًا لغويًا وقيميًا وروحانيًا، وكذلك بحكم كون مصطلح الـ"بلد" مصطلحًا مركزيًا في قصة النبوة والهجرة وما ترتب عليها من إعادة بناء البلد في مخيال العقل العربي والإسلامي. من هنا، نبدأ في سياقات ذكر اللفظ في القرآن الكريم، ومن بين عشرات الآيات التي تذكر البلد هناك موقعان هما الأبرز: سورة البلد وسورة التين. بدايةً، البلد بتعريفه القرآني البسيط هو المكان المحدود الذي تستوطنه الجماعات.²⁸ يقول الله في سورة البلد: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (٢)﴾، وهنا البلد يعني مكة، فإنّ الله يُخاطب الرسول مُحمّدًا ويُقسّم بالبلد مكة. بالإضافة إلى هذا، ذُكرت البلد بقسّم آخر في سورة التين: ﴿وَالزَّيْتُونَ (١) وَطُورِ سِينِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣)﴾، وهنا يُقسّم الله بالتين والزيتون، وجبل طور بسيناء، وبهذا البلد الأمين أي مكة. لقابلية القسّم بالبلد، إلى جانب التين والزيتون وجبل طور بسيناء، دليلٌ على مكانتها، لا بالمفهوم الاجتماعي والسياسي فحسب، وإنما كذلك بالمفهوم البقائي والروحاني.

في ربط صفة الأمن والأمان والأمانة لكيان البلد هناك إشارات على دلالته؛ فالبلد هو الأمان، وهو ما يقترن بالحديث حين خاطب الرسول محمّد الناس يوم النحر بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ. أَيُّ يَوْمٍ هَذَا. قَالُوا يَوْمَ حَرَامٍ. قَالَ "فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا". قَالُوا بَلَدٌ حَرَامٌ. قَالَ "فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا". قَالُوا شَهْرٌ حَرَامٌ. قَالَ "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا".²⁹ البلد هو المكان الحرام والمحرّم القتال فيه، والتحرّيم بدأ من الكعبة أي البيت الحرام وما يحيطه.³⁰ وهذا يعني أنّ انتهاك هذه الحرمة، أي الغدر ونقض العهود في هذا الحيّز الحرام يجرّ وعدًا بالعقاب من قبل كلّ من يعترف بحرّمته، وهو ما يستدلّ أيضًا من خطاب الرسول يوم فتح مكة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، فَهِيَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَلَا يَحِلُّ لِمَرءٍ يَوْمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ فِيهَا دَمًا﴾،³¹ لا شيء يعلو فوق حرمة البيت الحرام والبلد الحرام، وهذه الحرمة تعني منع القتال فيه، وفي منع القتال الأمن والأمان.³² من هنا، لإدراك مفهوم البلد يجب الوقوف عند هذا الارتباط الأدبي والتاريخي بينه وبين الحرمة والأمن. ويمكن الادّعاء أنّ مفهوم الأمن يرتبط، بل يُعرّف، عن طريق حرمة البلد.

التحرّيم، كنهى مقدّس، يقتضي التقديس، أي الإيمان بأنّ هذا النهي هو ساري المفعول أخلاقيًا لا قانونيًا، وأنّ عيّن الله هي ما يرصد هذا النهي لا أعين الناس مثلما ورد في سورة البلد: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ (٧)﴾. وهذا الإيمان بعين الله التي لا تنام يُؤدّد ما يُسمّى بظاهرة "مخافة الله"، وهي مخافة إيجابية لا سلبية تعني ضبط القوانين الأخلاقية ذاتيًا من الفرد على نفسه بدون حاجة إلى أعين نظام الحكم. بهذه الحالة، إظهار المخافة من الله بين مجموعة الناس الذين يسكنون البلد نفسه تُعزّز الإحساس بالأمان والأمن وتعمّق الثقة بينهم. لذا، فالتحرّيم والتقديس المعهود في البلد (الذي قد يتمثّل بـ"مخافة الله") مقبول ضمناً على سكّان البلد وكذلك على كلّ من هم يقبلون بهذا التحريم من خارج البلد، وبهذا قد يكونون زوّارًا مرحّبًا بهم. ومن هنا، من آمن بنفس المنظومة الدينية لهذا التحريم سيعترف بحرمة البلد، ومن لم يؤمن فهو

يُعتبر خارج هذه المنظومة أي غريباً عنها. وهنا نشهد ربطاً بين مفهوم الحُرمة والأمان، ومَن يعترف بهذه الحُرمة فهو مؤمن أو آمنٌ على غيره وعلى نفسه.

مفهوم التحريم المرتبط بالبلد قد يجعل البلد ثابتاً وساكناً ومستقرّاً، ولهذا الاستقرار دَوْر كبير في جعل البلد بلداً آمناً منزوع المفاجآت التي تُهدّد الحياة الكامنة فيه، من الجهة الأخرى، هذا الاستقرار قد يتحوّل كثيراً إلى ركود إثر رفض التغيير أو صعوبته، والذي يُمكن أن يمثّل عاملاً سلبياً وهو عدم الحركة حتّى عند الحاجة. وربما يكون التحريم هو نقيض الحركة، بكونه مفهوم النهي المطلّق غير القابل للتأويل وغير الخاضع لنسبيّة السياقات، وبهذا فالحيّز الحرام يخرُج من نطاق الحياة اليوميّة الاعتياديّة للناس والمجتمع. وانطلاقاً من هذه العلاقة بين مفهوم الحرام والبلد، يُمكن فهم ارتباط مفهوم البلد بالفعل "بلد" الذي يعني: لصق في الأرض واستقرّ بها وسكّن. وقد نشهد تعزيز هذا العامل الخامل والساكن، وحتّى الحزين، للاصطلاح في أقدم ظهور نعرفه لكلمة "بلدة" هو في بيتي شعر من سنة 234 للميلاد (مُعجم الدوحة التاريخي للغة العربيّة):³³

"كفى حزناً أتّي مُقيمٌ ببلدٍ أخلّاي عنها نازحونٌ بعيدٌ
أقلّب طرفي في البلادِ فلا أرى وجوهَ أخلّائي الذين أريدُ"³⁴

وكذلك في القرآن الكريم ثمة ربط بعدّة آيات بين الموت والاستكانة من جهة، والبلد من جهة أخرى، ويتبعه فعل الإحياء والإنعاش، مثل الآية من سورة فاطر: {إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ (9)}. وهنا قد يظهر ربط مفهوم البلد الميِّت بضرورة إحيائه وعمرانه، ممّا يدلّ على أنّ مفهوم البلد يرتبط بالحاجة إلى مجهود متجدّد ومستمرّ ليبقى وليحيا؛ أي إنّه بليد. وهنا نحتاج إلى تعريف البلادة والبليد: الرُّجُل البليد هو غير الذكي، والبليد من الإبل هو الذي لا يتحرّك كثيراً أو يتحرّك بصعوبة، والبلادة هي الاستكانة والخضوع. لذا، في مفهوم البلد هناك ما هو سلبيّ وصعب التغيير وتقليل الحركة. وأقدم ظهور نعرفه (320 م) للجزر "ب.ل.د"³⁵ هو في مقولة "التجلّد لا التبلد" وردت في وصيّة أب لئنيه،³⁶ وهُنا يُقابل الكاتب البلادة بالجلادة، والجلادة هي القوّة والصبر والشدّة، ممّا يدلّ على أنّ البلادة هي أيضاً الضعف والخضوع والاستسلام.

وقد تحمّل البلد معنى آخر متعلّقاً وهو القبر: "البلدُ المقبرة؛ هو نفسُ القبر".³⁷ المشترك بين مفهوم القبر ومفهوم البلد هو عاملاً الاستكانة والتحريم. فالمقبرة هي الحيّز الساكن الذي لا يتغيّر ولا يتأثر بالسياق الزمنيّ، ومن المثير في هذا السياق تسمية من يقطنون ويبلدون بالبلد سُكّاناً وساكنين. استكانة القُبور واستكانة البلد تعني وجود سكينّة وهُدوء من جهة، ولكنها تعني كون هذا الحيّز حيّزاً غير محميّ من حركة الزمان المتجلّية في الغزوات والهجمات الخارجيّة (والداخليّة)، ممّا قد يُفسّر ضرورة تحريمها، أي النهي المقدّس عن الاعتداء عليها، من باب الحاجة لحمايتها.

وإذا رجعنا إلى قصّة هجرة النبيّ محمّد، يُمكن الادّعاء أنّ انعدام الأمان التدريجيّ في البلد يرتبط بمفهوم الهجرة بشكل عامّ.³⁸ على سبيل المثال، يبرز هذا الارتباط على نحو جليّ في قصّة هجرة الرسول محمّد، وخاصة بعد التنكيل بالمسلمين على يد الكثيرين من أبناء البلد بعد موت عمّ الرسول أبي طالب. وكانت محاولة اغتياله على يد بطون قريش في بيته وفي مضجعه وفي ظلّمة ليل، هي التي جعلته يهجر البلد إلى المدينة بحثاً عن الأمان، كما ورد في الحديث النبويّ في سياق الهجرة من مكّة: "إنّ الله قد جعل لكم إخواناً وداراً تأمّنون بها".³⁹ وهنا من المهمّ الإشارة إلى أنّ البلد، مكّة، هي المكان الذي يهجر، والمدينة هي المكان الذي يهاجر إليه. وهذا المبني يحاكي سيرورة هجرة الناس من القرى (البلدان) إلى المدن حتّى يومنا هذا، في

وصف البلد مَكَّة، ثمّة ما هو ثابت وبليد، فالرسالة تزدهر في المدينة، ولكن البلد مَكَّة تبقى على حالها "بليدة" غير متغيّرة وحافضة للعهود القديمة، على الرغم من ذلك، لا يُمكن إلغاء مركزية البلد المعنوية والعاطفية، فحتّى لو انتصرنا في الخارج (الشتات)، لا معنى لهذا الانتصار ما دام لم يُعترف به من قِبل البلد. على سبيل المثال، فيلم "الرسالة"⁴⁰ الشهير يرصد قصّة النبي محمّد وينتهي بمشهد فتح مَكَّة؛ أي إنّ القصّة والحبكة تنتهيان عند رجوعه إلى مسقط رأسه، وعند اعتراف أهل بلده بنجاحه وانتصاره. بهذا المثال نشهد الربط بين مفهومَي العودة والبلد؛ لا يُمكن تعريف مفهوم العودة دون التطرّق إلى البلد، ممّا قد يرتبط أيضًا بوجود أمر ربّانيّ ومُقدّس بالعودة إلى البلد. البلد هو المأوى الأوّل والثابت في أذهان مهاجريه، يقيسون أنفسهم وفقه ويفترضون أنّ أهل البلد لا يتغيّرون ولا يتبدّلون، ولذلك فهم ركيزة ومرساة لقياس تقدّم ال-أنا. عند حينونة الوقت، لهجرة البلد ضرورة حتمية، وبإنكار هذه الضرورة يبلد الإنسان بلادة فعلية كانت أو معنوية. في البلادة الفعلية هو يبقى في نفس دائرة الساكنين والاستكانة، وفي البلادة المعنوية قد يخرج جسداً ولكنّه يبقى قلباً، وهي الهجرة الكاذبة والتي تبين وتظهر في مشهد عودة المهزوم الذي لم ينطلق بهجرته حقيقةً منذ البداية.⁴¹ في المقابل، البطل الأسطوريّ (الأرخيتيب - بحسب كارل يونج)⁴² يحقّق الهجرة الصادقة والتي بها ينزح عن البلد ويعدّ جسداً وقلباً، ولكنّه يجد نفسه طامحاً وراغباً - لا مُرغماً - بالعودة في نهاية رحلته إلى بلده، وهي ليست أيّ عودة، بل عودة مثالية للمُنْتَصِر أو المَلِك الجديد.

وبعد، الفقرة القادمة والتي تليها كُتبتا باللغة العربية العامية الفلسطينية المعاصرة. الغاية من استخدام المحكية الفلسطينية هي سبّر أغوار المفهوم انطلاقاً من الفرضية القائلة إنّ الوسيط اللغويّ المستخدم هو بحدّ ذاته عامل مُحدّد للتعريف. لذا، رأينا أنّه من الضروريّ الخوض كتابياً في العربية الفلسطينية المحكية في هذه المادّة المعجمية والتعريفية، من باب التوثيق لاستخدامات اللغة كما هي في الواقع؛ وهو ما يتناغم مع المنهجية العامة في المادّة (على سبيل المثال: الحوار بين العربية العبرية):

أما بسياقنا العصريّ، وبلغتنا العامية المحكية، أوّل دلالة للبلد هي مكان السكن -مثل القرية أو المدينة. "راجع عالبلد" يقول الطالب الأكاديمي اللّي ساكن بمدينة (وبالذات إذا كانت مدينة صاحبة هوية مُغايرة -يهودية أو أوروبية). بالإضافة، البلد بالمفهوم الأوسع برضو ممكن تكون الوطن. البلد بنحمل معنى أوسع من مجرد المحلّ اللّي ساكنين فيه محلّيّاً، ويتوخذ مساحة أكبر بتشمل كلّ أبناء نفس الشعب -مثلاً بمقولة "خرب البلد"-. مُمكن للمفهوم الأوسع من الوطن يكون أنسب لكلمة "بلاد"، فهناك اللّي يقول "بلاد المسلمين"، واللّي بتشمل كافّة البلاد اللّي تشترك بأغلبية إسلامية.

البلد بالنسبة للفرد هي المكان اللّي بتكلّم فيه بلغته الأمّ وبلهجنه الخاصة، وبتصوّره البلد هي المساحة المسكّرة اللّي محور الزمن بأتّرش عليها وكأّنها شقفة برّا هاد المحور. الناس، أهل البلد، بالنسبة لإبن البلد، همّي أهل بالمفهوم الواسع. بمعنى إنّ بقيس نفسه إلهمّ وبحسب معاييرهم ولو كانوا مش أهله البيولوجيين. أهل البلد عادةً ثابتين، والمحلات اللّي بشغلها ويقعدوا فيها ساكنة وغير مُتغيّرة بعقل إبن البلد. في فرق جوهرية بين أبناء (أو أولاد) البلد وبين أهل البلد،⁴³ كلّ حدا مُمكن يكون إبن أو أهل للبلد والإشي متعلّق بمدى إحساسه إنّ سكّن (يعني حركته قلّت واستقراره زاد). أبناء البلد همّي اللّي بعقدوا إنّ واجبههم يغيّروا البلد، وأهل البلد همّي كلّ الثبات اللّي بأذهان أبناء البلد. مُمكن برضو إنّ أهل البلد يكونوا الناس اللّي فهموا واقتنعوا بالجذور والتراث والعادات والتقاليد وما وراها من حكمة أو راحة. فيه علاقة وطيدة وقوية بين كيان البلد وبين العائلة بمفهوم القبيلة. جواً البلد، لأنّه كلّ يعرف كلّ، مع الوقت بصير تكوين طبيعي لشبكة اجتماعية عميقة جداً بين الأفراد. الشبكة هاي هي أرضية خصبة لنسج مجموعات مخصّصة (ad hoc)

לأجل التنافس على المنصب والنفوذ، واللّي يتكُون على شكل عائلة أو طائفة أو حمولة أو غيرها. بالإضافة، أيّ إنسان يبجي من بَرّا البلد واللي هو مش متبع القوانين المحليّة لأهل البلد يُعتبر "عُربي" (يعني غريب). وعادةً، أحداث الفساد والإجرام بالبُلدان تُنسب بسهولة للعُربيين، وكثير مرّات بتكون التُّهمة فعلاً صحيحة. بسياق الاستعمار في الشرق الأوسط مع التطرّق إلى جُزئية الاستشراق، جرى تفعيل كلمة "بلدي" أو "بلدي" (بدون تشديد الياء) من جديد على يد الحركة الاستيطانية اليهوديّة في أراضي الشام المسماة فلسطين (أو -كما تُعرّف بالعبريّة- "ארץ ישראל"). يشير بشير في كتابه⁴⁴ إلى الازدواجيّة في هُويّة الفرد الإسرائيلي؛ فمن جهة نَمّة إعجاب بالانسجام بين هُويّة الفرد العربي والأرض والطبيعة، ومن جهة أخرى نَمّة شعور بالفوقيّة تجاهه. من هنا، يُمكن فهم أسباب بروز كلمة "بلدي" عند الإسرائيليين اليهود، وهي من الكلمات العربيّة القليلة التي برزت وأصبحت ذات شعبيّة كبيرة عندهم، ودلالاتها متعلّقة على نحو سطحيّ بالخضار أو الفاكهة الأصليّة المحليّة الفلسطينيّة التي يبيعهها التاجر الفلسطينيّ في القرى المجاورة للمستوطنات اليهوديّة. "خيار بلدي" أو "دجاج بلدي" هو الذي لم يهجن ولم يُعبث به، وهو على ما كان عليه من قبل وما يُحاكي تجربة الآباء والأجداد، وهو ما تُنتجه الأرض بشكل طبيعيّ وغير مُتكلّف. في البلدي ما يحوي طيّات المكان والزمان على نحو مُكثّف ومُركّز. التّوق لتجربة الـ"بلدي" هو الرغبة في حبّ المكان والزمان للمساحة المرصودة، بما يشمل أيضاً سُكّان هذه المساحة. وذاك يعني أنّ في الـ"بلدي" دلالة لما هو مهمّ لأهل المساحة الأصليين بمنظور المستوطن أو الزائر الجديد، فهو لا يريد الخضار أو الدجاج العاديّ فحسب، بل هو يريد الخضار والدجاج كما عهد أهل المكان (والزمان) ليتعلم عنهم أو ليستخدما كتحفة فنيّة شرقيّة. وربّما من تعريف الـ"بلدي" بأنّه الشيء الذي لم يجرّ تهجينه ولم تُجرّ محاولة "تحسينه"، يُمكن الاستدلال أنّ الـ"بلد" في سياق الاستعمار هو ما لم يجرّ رصده واستطباقه⁴⁵ من قبل المؤسسة بعد.

ومن هنا، في الفصل القادم نتابع الخوض في تعريف مصطلح الـ"بلد" من منظور متكلّمي اللغة العبريّة، أي رصد تجربة وفهم لفظ الـ"بلد" في أذهانهم. يترتّب على تعريف الاصطلاح بلُغة أخرى استخدام الأدوات المفاهيميّة لهذه اللغة (لغة الهدف)، أي الاصطلاح (فعلاً) على الكلمة بطريقة مختلفة جوهرياً لأسباب هي بُنيويّة - مفاهيميّة تخصّ اللغة وثقافتها وتاريخها. لذا، عمليّة تعريف الاصطلاح بلُغة مُغايرة للُغة الأصل، ومن منظور أهل اللغة بدون محاولات الترجمة الحرفيّة أو الشفّافة، هي في حدّ ذاتها إضافة مُهمّة لفهم الاصطلاح لمتكلّمي اللغتين. وفضلاً عن ذلك، ثمة أهميّة خاصّة لهذه الخُطوة على وجه التحديد، في ظلّ عدم قابليّة ترجمة الاصطلاح "بلد" إلى اللغة العبريّة، ولذا يُمكن اعتبار العبريّة مرآة فكريّة وثقافيّة مُهمّة لإعادة النظر في التعريف المعهود باللغة العربيّة.

3. גבולות ה"בלד"

המושג "בלד" מסמן מרחב, אך לא כל מרחב אלא מרחב המיועד לאדם, כלומר מקום. הגדרה זו מבוססת על הבחנה שמציע נביה בשיר, בעקבות אי פו טואן ומישל פוקו: "המקום מאוכלס בהכרח על ידי אדם [...]. המקום הוא מבנה חברתי שאי אפשר להוציא ממנו את האנשים או את חוטי החיים האנושיים. זהו עיקר ההבדל בינו לבין מושג התחום [المجال] (או המרחב [الحيز]), שכן האחרון אינו מתייחס לחיי חברה, לגבולות או ליחסי שליטה".⁴⁶ המקום הוא מקרה פרטי של

מרחב שנמצא בזיקה הכרחית לאדם ולאופני חייו.

אולם בלד אינו כל מקום, אלא מקום הקשור בתנועות של עזיבה ושיבה. קשר זה מומחש בנוסח הערבי של סעיף 13 של "ההצהרה לכל באי העולם בדבר זכויות האדם" (1948), סעיף שנוסח בין היתר כמענה לשאלת השואה והפליטים היהודים, אך במהרה הובא כטיעון בשאלת הנכבה והפליטים הפלסטינים: "לכל فرد حق مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده وفي العودة إلى بلده" (לכל פרט זכות לצאת מכל בלד, כולל מהבלד שלו וזכות לשוב לבלד שלו).⁴⁷ הבלד הוא המקום שממנו אדם מגיע ואליו הוא שב, כלומר מקור, אך הוא אינו מקור מיתי-טבעי הקודם לאדם, אלא מקור סינגולרי המתהווה בזיקה לאדם עצמו. המקום/מקור משפיע – כמו כל מקום, לטענת בשיר – על טבעו וטיבו של האדם, אך בה בעת בן הבלד (ابن البلد) משפיע על טבעו וטיבו של המקום.⁴⁸ יחסי הגומלין בין האדם לבלד יכולים להתנסח גם כך: הבלד, כמקור ומקום סינגולרי, מסתמן מתוך האדם הסינגולרי שהבלד הוא מקורו. ככזה, שיעורו של הבלד הוא שיעורו של הבית.

גבולותיו של הבלד אינם קירותיו של הבית הפיזי, והבלד אינו שייך לאדם יחיד אלא נפרש ומקיף את תחום חיי הקהילה שלו. זהו המקום המהווה מקור משותף לבני האדם בקהילה, כפי שממחישים ביטויים כמו ילדי הבלד (أولاد البلد) ואנשי הבלד (أهل البلد). מרחב הבלד מסתמן מתוך המשותף לבני האדם החולקים אותו כמקור. נסביר בדוגמה: "אלבלד" יכול להיות שכונה מסוימת כאשר שני אנשים מאותה שכונה מדברים עליה, אך כשמצטרף אדם משכונה אחרת באותה עיר יוכלו השלושה לומר "אלבלד" ולהתכוון לעיר כולה. אולם התרחבות המסומן בבלד איננה יכולה להתרחש עד אין סוף – לבלד יש תחום מסוים. הבלד הוא הכפר (الكفر), הקריה (القرية), העיר (المدينة), הארץ (במובן של الأرض, אך לפעמים גם במובן של وطن, מולדת), אך לא המדינה (الدولة).⁴⁹ זאת כיוון שבבסיס המושג "בלד" – בבסיס ההיכרות עם האדמה ועם הקהילה שלו – ישנה קרבה שונה, או לפחות כזו שמבקשת להיות שונה מסוג הקרבה של הקהילה המדומיינת (כלפי עצמה וכלפי מוסדות המדינה). הקרבה לבלד אינטימית יותר, גם אם היא רק מדומיינת. אולי אפשר לתלות את הקרבה הזו בהיותו של הבלד מקור א-מיתי שאינו קודם לאדם, בעוד הקהילה המדומיינת של המדינה מבקשת להתראות כקודמת לאדם שחי בתוכה ומכוונת אותה מבלי דעת.⁵⁰ במילים אחרות, האדם מזהה בבלד את עצמו ואת קהילתו משום שהוא נוצר בדמותו ובדמות קהילתו. על כן ניתן לראות מופעים שבהם העצמי של היחיד והעצמי של הקהילה מופיעים כבלד.⁵¹

הבלד הוא מרחב מחיה לאדם ולקהילה, אך הוא נוטל חלק גם בסדר האלוהי. הבלד ראוי לשבועת האל בשתי סורות עוקבות בקוראן הקדוש – סורת אלבלד וסורת אלתיין (سورة البلد وسورة التين). סורת אלבלד נפתחת בדברי האל – {لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (1)}, שפונה אל הנביא מוחמד ונשבע "בבלד הזה", הלוא היא מכה על פי התפסיר (تفسير); האל ממשיך ומציין בפני הנביא כי {وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (2)} – "בבלד הזה" אתה חל, מלשון חלאל (חلال) "כשרות, קדושה, וכאן גם חירות להתנבא בבטחה".⁵² שבועות אלו ממשיכות להדהד בשירה גם מאוחר יותר, כבסיס הקשר בין האדם לאל, לדוגמה בשורה הפותחת אחד משירו של אלערבי: "כבר נשבע לי אללה בסורת אלבלד".⁵³ אם כן, הבלד הוא מרחב הראוי לשבועתו של האל ומרחב שבו מתקיימת הזיקה בין האל לנביאו.

הסורה הבאה על פי הסדר המסורתי, סורת אלתין, נפתחת גם היא בשבועת האל: {وَالَّذِينَ وَالزَّيْتُونَ (1) وَطُورِ سِينِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3)}. כאן האל נשבע בתאנה, בזית,⁵⁴ בהר סיני ובבלד הזה, מִכּה. גם בסורה זו מונכחת מעמדה של מִכּה כדבר שראוי להישבע בו וכמרחב לזיקה בין האל לנביאו, והפעם גם דרך הזיקה המטונימית הנוצרת בין הבלד להר סיני, שמורחבת ומתקיימת גם בין הבלד לבין התאנה והזית. אלה הם מרכיבים חיוניים בחיי האדם, אובייקטים שקיימו את האדם ההיסטורי לא רק מבחינה קונקרטית אלא גם מבחינה פיגורטיבית, דהיינו כמופע ספרותי וכמופע ליטורגי.⁵⁵ הבלד – כזית, כתאנה וכהר סיני – מאפשר את קיומו של האדם ההיסטורי כמו גם את האדם במרחב הפיגורטיבי.

בפסוקים אלה נחשפת תכונה נוספת של הבלד, כאשר הוא נקשר בשורש א.מ.נ (א-מ-נ), הנוגע בשדה הסמנטי של ביטחון ואמינות. זיקה זו אל השורש א.מ.נ ואל מאפיין הביטחון שבה ומופיעה תדיר אף בקוראן עצמו.⁵⁶ כך לדוגמה, בפסוק 126 בסורת אלבקרה (البقرة) מובאת בקשתו של אַבְרָהִים/אַבְרָהִים (إبراهيم) אל האל לגבי מִכּה, שבה מתברר כי הביטחון שהבלד מקנה הוא גם תזונתי: {جَعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ (126)} {עשה את הבלד הזה בטוח, ופרנס את תושביו בפירות}.⁵⁷ הבלד מוגן ומגונן על יושביו: גבולותיו הם חומה, ולא רק באופן מטאפורי: הקהילה מתקיימת בו והחוק והאל שורים בו. הבלד הוא משכנו של האדם המוגן.

היות שהבלד נוטל חלק בסדר האלוהי, גם ההגנה שהוא מספק וגם ההגנה על הבלד מצויות בסדר האלוהי. בחדית' הבלד מופיע תדירות כבלד חראם (حرام) שהאל קידש, حَرَّمَهُ اللَّهُ. בדבר חדית' החוזר על עצמו בכמה וריאציות, הנביא מוחמד פונה אל תושבי מִכּה, מכריז על הבלד כבלד חראם, ומוסיף "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ" (ודמכם ורכושכם וכבודכם מקודשים עליכם),⁵⁸ כלומר אלה דברים שמקודשים לאל בלבד ואסורים על האנשים ולכן הפגיעה בהם היא חטא. שוב נדמה כי האל פורש את חסותו על הבלד ועל יושביו, אולם זהו קידוש אמביוולנטי. שורש הקדושה באסלאם כפי שהוא מופיע בערבית – ح.ר.מ (ח-ר-מ) – מחזיק את הכפילות של קידוש-איסור, המצויה גם ביהדות ומיוצגת בעברית, וכן בנצרות באמצעות הלטינית.⁵⁹ המקודש הוא גם המותר. המקודש מוצא מסדר החול ולכן גם מסדר החיים האנושיים.

היציאה מסדר החיים של קדושת הבלד מובילה למשמעות נוספת, גם אם נשכחת מעט של בלד – קבר, וברבים – בית קברות. אף על פי שבקוראן, ובאופן כמעט גורף גם בחדית', לא נמצא שימוש ישיר במשמעות זו של בלד, השדה הסמנטי של המוות נוכח בו. ההצמדה בין בלד למוות מופיעה ארבע פעמים בסורות שונות בקוראן. דוגמה מאלפת לכך היא הפסוק 57 בסורת אלְאَعْرَاف (سورة الأعراف): {وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا تَقَالًا سَفَّنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (57)} (והוא אשר שולח את הרוחות בבשורה על בוא רחמיו, עד אשר יישאו עננים כבדים, נוביל אותם לבלד מת, ונוריד עליו את המים, ונוציא בה מכל פרי, וכך גם נוציא את המתים ואולי תזכרו). הפירוש הנפוץ בתפסיר לגשם ולבלד המת (כאן ככל הנראה כאדמה יבשה) הוא אלגורי – לאדם חסר מידות או לחברה חסרת מידות, או כאלגוריה גדולה לרצונו ולכוחו של האל. כך או כך, בתוך המערכת המטאפורית בפסוק, יציאת הפירות מהבלד המת היא המדמה

את יציאת (תחיית) המתים. הבלד, ברמה המטאפורית, הוא מקום משכנם של המתים והמתים הם פירותיו.

אם כן, השתייה בבלד יכולה גם להיות עצירה של החיים התקינים, באופן השופך אור על היחס שבין שם התואר "בליד" (بليد) לבין בלד, החולקים שורש משותף. שם התואר "בליד" משמש על פי רוב לתיאור אדם. האדם הבליד ("גבר בליד", رجل بليد, הוא הצירוף הנפוץ בהגדרות המילוניות) הוא אדם קהה חושים, חסר תנועה, עצור, מוגבל, שאינו לוקח חלק בזמן ובמרחב האנושי התקין. נדמה כי הבליד הוא מי שנותר בבלד ובחסות האל הבלעדי, ולכן גם מוחרם ושקול למת.

בחדית' שבו הנביא מקדש את אלבלד (מפה), הוא מקדש עוד דבר בצורה זהה לבלד – את הזמן. לא כל זמן, כי אם את יום אלנחר (يوم النحر) בחודש ד' אלחג'ה (ذو الحجة) – כלומר חג ותאריך. תאריך, אנו יודעות, הוא נקודה שחוזרת על עצמה במעגל הזמנים, אך לעולם לא באופן זהה.⁶⁰ זוהי החזרה על הסינגולרי, חזרה של הסינגולרי. חזרה זו, בין היתר, היא אשר מעניקה לתודעת הזמן את התנועה המחזורית ובו בזמן את תנועת ההמשך וההתקדמות. על כן בתאריך אפשר לציין, לחגוג, לזכור ואף לשחות לרגע – אך יש לנטוש אותו. השתייה הנצחית בתוך תאריך אחד אינה אפשרית לחיים.

כך הדבר גם עם הבלד המקודש, ולמעשה עם כל בלד שניצב כתאריך במרחב. הבלד יוצר מרחב זמן מחזוריים של יציאה ושיבה. המרחב נפרש ומתארגן ביחס אל הבלד, ביחסים שבין הבלד השונים במרחב (بلاد – ריבוי של בלד). כנביא, מוחמד נאלץ להגר מאלבלד לאלמדינה (المدينة), ובכך הוא מקים את האומה (أمة) ומתחיל את מעגל הזמנים ולוח השנה (التقويم الهجري). בדומה לכך, האדם נדרש לצאת מהבלד כדי להיכנס למעגל החיים ולצאת ממצב של עוצר פיזי ותודעתי, מצבו של הבליד. כדי להכיר את התנועה בזמן ובמרחב, כדי להכיר את תנועת הזמן והמרחב, כדי להיות בר-מוות (ולכן גם בר-חיים) ולא רק מקודש, צריך האדם לצאת מן הבלד. הבלד – מקום הקהילה שהוא מקור האדם – הוא אפוא המרחב שממנו אדם נאלץ לצאת כדי להפוך לאדם.⁶¹

עד כה דובר על הבלד ועל האדם היושב בבלד או מהגר ממנו, אך לא דובר על ההסבות המגדריות של הבלד עצמו ועל האישה בבלד. שכן נוסף לצורה "בלד" (بلد) קיימת הצורה הנקבית "בלדה" (بلدة). השימוש ב"בלדה" אמנם אינו שכיח, אך הוא אינו שונה מהשימוש שנעשה בבלד הזכרי. עם זאת, השימוש בבלדה, מהחדית' ועד ימינו, נפוץ יותר כשמדובר במרחב עירוני. כך הדבר בערבית הספרותית הקלאסית, הפצחא (الفصحى). בעוד בערבית הקלאסית הצורה "בלד" היא זכרית והצורה "בלדה" נקבית, בלהגי השפה המדוברת באזורנו, אלמחכיייה (المحكية), הצורה "בלד" (ללא סיומת הנקבה) יכולה להיות זכרית או נקבית. שאלת המגדר של הבלד אינה רק לשונית, אלא מעלה תהיות על המרחב הנשי, או על המרחב והאישה.⁶²

כבר ראינו שיש קשר בין "בלד" ל"חראם". כעת, בהקשר המגדרי, מעניין לבחון את ה"חרים" (حريم), הידוע בדמיון האוריינטליסטי-רומנטי בעיקר כהרמון – שם של אזור ביתי שהכניסה אליו אסורה לגברים שאינם בני הבית. המילה "חרים" משמשת גם לכינוי נשים, בעיקר בהקשר

תוך־משפחתי. בעוד ספרות המחקר חצויה באשר להיסטוריה המדויקת של השימוש במילה, אופי הקדושה שלה ברור.⁶³ הקרבים, כאישה או כמרחב, מקודשת – היא מוצאת מן המרחב הגברי והלא־ביתי (או הציבורי, בדיסציפלינות מסוימות) ומוסרת – לשם כבוד, הגנה או הדרה.⁶⁴ מתוך גבולות הפרשנות של המסורת המוסלמית מתנסחת השאלה אם הבלד, ה"בלד הראם", אינו מרחב לפעולה נשית.⁶⁵ בתוך הדיון המוסלמי־מודרניסטי על חירויות האישה נוכל לשאול אם סוגיית הבליד הנאלץ להגר למען כניסה לזמן ולמרחב אינה דווקא שאלתה של האישה.

4. מבלד למקום

מאחר שמקומו ושמו של הבלד משתנים בהתאם לדובר, ומאחר ששיחתנו הרב־קולית נזהרת מתרגום, ראוי שנציע מושג בעברית בעל מתחים סמנטיים דומים לאלו של "בלד". בחיפושנו הגענו אל המושג "מקום" בעברית. בדומה לבלד, מקום אינו מושג מרחבי ניטרלי. על כל משמעויותיו, הוא מרחב הנמצא בזיקה לאדם שגר בו, או לפחות שחושב עליו והוגה בו. הגדרה זו עולה בקנה אחד עם ההבחנה שיצר טואן בין מרחב למקום: בעוד מרחב הוא מושג מופשט, מקום הוא תמיד "מקומי", חלק ממערך חברתי, כלכלי ופוליטי מסוים.⁶⁶ כפי שהגדרנו את המושג "בלד" תחילה מתוך הערבית, נבחן גם את המילה "מקום" דרך העברית,⁶⁷ ודרך הרשת המושגית והפוליטית שהיא פורשת בפנינו. כך נוכל לעמוד על היחס שבין המילים "בלד" ל"מקום" כשהן מתייחסות לאותו מרחב גיאוגרפי, מרחבה של פלסטין־ישראל.

המושג "מקום" בעברית מציע קשת רחבה של משמעויות, המבטאות בין היתר גם נקודות מבט שונות. על פי מילון רב־מילים, "מקום" יכול לסמן כפר, עיר או ארץ; שטח או מבנה המשמש למטרה מסוימת; הצבעה נקודתית על חלק קטן או מסוים בדבר כלשהו; או אזור או שטח במרחב או בחלל, ובעיקר כזה שאדם נמצא בו או שיש לו זיקה כלפיו. כשמוסיפים למילה ה"א הידיעה, העברית חוזרת לשורשיה היהודיים, והמקום נהיה מעל ומעבר לכל ההגדרות שניתנו עד כה – כינוי לאלוהים עצמו, הנמצא בכל מקום ובשום מקום. אם כן, כמו המושג "אלבלד", גם "המקום" בעברית אפוף הילה דתית.

בספרו על המקום הסביר זלי גורביץ' כי ההסתייגות היהודית ממקומיות נעוצה במובנה הדתי של המילה.⁶⁸ לדידו, היהדות הציונית לכודה בסתירה מתמדת בין "המקום" המקומי – הארץ הקונקרטי – לבין "המקום" כישות אלוהית – הארץ כאידיאה וסמל. לפיכך מטעים גורביץ' כי בתפיסת המקום העברית־יהודית היחס למקום הוא כפול, "שואפים אליו, באים אליו, מתגעגעים אליו, מקדשים אותו, הוא ההבטחה הגדולה, אבל בה בעת מקום ומקומיות גם מעוררים רתיעה, הסתייגות, אפילו סלידה, כאילו דווקא במימושם, כל הרעיון של המקום, של הארץ המובטחת, עלול להחמיץ את עצמו".⁶⁹ פרדוקס זה מתגלם במושג "התיישבות", וביתר שאת בביטוי "תנועת ההתיישבות", הממחיש כי הישיבה עצמה, העצירה, אינה אפשרית, ולכן יש צורך לשמור על התנועותיות, התהליכיות שבפעולה.⁷⁰ התנועה של ההתיישבות מבקשת לאחוז בחבל משני קצותיו: מצד אחד לא לבטל את הרעיון המופשט הגלום ב"מקום", ומצד שני להוכיח שוב ושוב שהמקום הקונקרטי, ארץ ישראל,

הוא מקומם של היהודים, שאלפיים שנות גלות לא הקהו את זיקתם לאדמתם.⁷¹ הזיקה המורכבת מלכתחילה של היהודים למקום, לארץ ישראל/פלסטין, יכולה לסייע להבין כיצד קרה שדווקא שם התואר "בלדי" השתרש היטב במרחב השפה העברית, ואילו שם העצם עצמו, "בלד", נשאר מחוץ לו. "בלדי" הוא שם תואר לחציל שמבקש יהודי דובר עברית הנכנס לירקן בבאקה אלע'רביה. "בלדי" גם יכול להיות שם תואר לירקן הערבי שאותו יהודי מבקש לזמן לפניו. התואר "בלדי" הפך אפוא למילה נרדפת לאותנטי במובן הרדוד ביותר, כלומר זה שהמרחב, הזמן והאדם המודרניים לא נגעו בו. התואר "בלדי" בעברית, המצביע על אותנטיות מדומה (בעיני הציונות זוהי כמובן אותנטיות ערבית כללית ולא פלסטינית מקומית), מותיר את הפלסטיני כבליד, עצור במרחב ובזמן שהוגדרו בידי דובר העברית, המשוויכים ל"חיי כפר", כמו בתרגום הנפוץ של האמירה "راجع البلد" (אני חוזר לבלד) ל"אני חוזר לכפר".

ספרות המחקר מלמדת כי המילה "בלדי" הופיעה בעברית הרבה לפני פריחת הקולוניאליזם בארץ. "בלדי" אומצה בלשונם של אנשי הפלמ"ח, בין מילים ערביות נוספות, כמו אנשאללה, אהבל, ג'מאעה, מג'נון, בוג'ראס (וג'ע'ראס) ופינג'ן במשמעותו ה"עברית".⁷² כפי שהעידו אנשי הפלמ"ח עצמם, גם אם בדיעבד,⁷³ השימוש במילים מן הערבית השתלב בשאיפתם לזהות את עצמם כבני המקום ולהיות ילידיים ולא גלותיים.⁷⁴ חתירתם להגשים את האידיאל הצברי הצריכה היטמעות בסביבה הטבעית והתחברות למקום דרך השפה, הגוף והאדמה.⁷⁵ ייתכן כי יותר מכל מילה אחרת שאומצה באותה עת, "בלדי" מדגישה את הפיצול הזהותי שחשו אז דוברי העברית – המתח בין הרצון להיות "בלדי" לבין המקור הגלותי שלהם, בין הרצון להידמות לערבים בני המקום לבין ההתבדלות והרתיעה מהם.⁷⁶

כניסתה של ה"בלדי" אל העברית העכשווית, שפת הסמכות והריבון, ממחישה כי העברית כבר אינה אותה שפת חסד של העבר, כפי שתיאר אותה אנטון שמאס בעקבות דנטה.⁷⁷ בעוד היא מאמצת לחיקה את שם התואר, היא מקרקעת את ה"בלד" הערבית לאדמה שממנה היא מנושלת, והופכת אותה למעין מאובן של חברה מפותחת פחות. השימוש ב"בלדי" מאפשר נרמול של כיבוש השפה והמושג, המקיים זיקה יסודית עם כיבוש המקום.⁷⁸ שהרי מהו "בלדי" אם לא שם תואר קטן לתיאור הירק המקומי, הירק שהיינו רוצים שיהיה לנו כדי לממש את הדמיון הנוסטלגי שלנו למקום ולהרגיש בני המקום? הבלדי אינו אלא תוצר של פטישוזיה של הסובייקט הקולוניאלי, במונחיו של הומי באבא;⁷⁹ הוא מסמן את מה שיש לסובייקט האחר, הפלסטיני בן המקום, ולסובייקט הכובש לעולם לא יהיה, ובה בעת מבקש לטשטש את ההבדל ביניהם. אימוץ המילה "בלדי" אל העברית, כמו אימוץ של מילים ערביות אחרות, מעוררת אצל היהודי תחושה של מקומיות המאפשרת למחוק את המטענים האידיאולוגיים והפוליטיים הנמצאים כל העת מתחת לפני השטח.

מעבר לכך, עם המילים הערביות הנוספות שסופחו אל העברית המודרנית, המילה "בלדי" תורמת לפרויקט החיאתה של העברית ולהפיכתה משפה כתובה בלבד לשפה חיה, מדוברת ומתחדשת, בזמן שהערבית עוברת תהליך הפוך, כפי שניסח זאת יונתן מנדל: "את מקומה של העברית

אורפה סנוף־פילפול
ג'אד קעדאן
ורד שמשי
עידו פוקס

כלטינית' תפסה כעת 'הערבית כלטינית', והערבית החיונית פינתה את מקומה לחיוניותה המתחדשת של העברית בתנועה הציונית⁸⁰. החזרה שלנו אל מקור התואר "בלדי", כלומר אל בלד בערבית, מספרת לא רק על המילים שחדרו אל העברית, אלא גם מנסה להציע נקודת מבט אפשרית על הסיבות שבגינן מילים אחרות לא מצאו את מקומן במרחב השפה העברית.

סיכום

במאמר זה ביקשנו לחשוב על המושג בלד (بلد). למדנו לאמוד את הבלד ואת גבולותיו, גם אם לא בדיוק מושלם, ולהכיר את יושביו, את שפתו, את ההתנסות הקיומית שהוא מאפשר ואת הזיכרונות שנטווים ממנו. כפי שהבלד אינו אחד, כך מרכיביו התבררו תוך תנועה רב־כיוונית: בין השפה הערבית לשפה העברית, בין כתבי הקודש לבין חיי החול המודרניים, בין שפה קלאסית לשפה מדוברת, בין הגדרות מילוניות לפרשנויות. המורכבות בהמשגת "בלד" נובעת תחילה מהיותו מושג מרחבי בעל גבולותיו גמישים ומשתנים. בלד כמרחב יכול לסמן שכונה, כפר, עיר ואף מולדת – מרחבים שמכילים את יושביהם – ולכן בלד הוא למעשה מקום, מרחב אנושי. המקום המסומן משתנה בהתאם לדובר או לדובריו של הבלד, ובהתאם לשפה ולמרחב שבו המושג נאמר.

דרך כתבי הקודש ראינו כי בלד מתקיים בסימן האל, וככזה הוא מקום להתרחשויות ליטורגיות, כמו השבועה וההתנבאות. על פי המסורת, בלד, או ליתר דיוק אלבלד (البلد) מציין מקום מובחן – מְכָה, עירו של הנביא מוחמד ושל הכעבה הקדושה. אך הקדושה אינה נעצרת בכעבה, אלא נפרשת על פני אלבלד כולו (וממנו אל כל בלד שהוא). קידוש הבלד אוסר על שפיכות דמים ומגן על יושביו.

אולם בקידוש יש גם מן ההחרמה, משום שהאדם המקודש הוא המוחרם, המוצא מסדרי החיים של היומיום. ההחרמה נקשרת לקונוטציות ולמובנים נוספים של הבלד – המוות והקבר. בשפת הקוראן נקשר הבלד במוות פיזי, אולם מובן זה נדחק ובמקומו הופיע המוות הסמלי של הבליד, המתבטא בעצירה ובחוסר תנועה. הבליד הוא האדם שנותר בבלד, מוחרם ועצור מבחינה פיזית או קוגניטיבית. מול דמותו של הבליד ניצבת דמותו של המהגר, זה שיוצא מגבולות הבלד, מבחירה או מכורח. יציאתו של המהגר מכניסה אותו לתוך הזמן, זמן של יציאה ושיבה המתבטא בפרישת המרחב לפניו. ההגירה אינה פתרון שלם לעוצר של הבליד, כיוון שהמהגר מן הבלד מודד את עצמו ואת עולמו ביחס לבלד, וחובת השיבה תמיד מרחפת מעליו.

המושג בלד, שמובניו בשפה הערבית הוצגו לעיל, אינו מיתרגם לעברית ישירות, אך שם התואר הנגזר ממנו, בלדי, חדר לעברית המדוברת. בעברית המילה מעוקרת משלל מובניה הערביים של המילה בלד ומשמשת לציון "מקומיות אותנטית", בין שהיא מתארת ירק או אדם. השימוש בשם התואר מבטל את המרכיבים האנושיים המצויים במקום והופכים אותו למרחב שומם. השימוש ב"בלדי" בעברית מייתר את הבלד ותופס אותו ואת תושביו כבלידים, עצורים בזמן ובמרחב. אפשר לתלות את אימוץ המילה הערבית אל העברית ואת אופן השימוש בה ביחס השייכות האמביוולנטי של היהודים לאדמת ישראל־פלסטין.

לאור שימור הצורה הפונטית של "בלדי" בפי דוברי העברית וריקונה הסלקטיבי מתוכן, ובשל החללים הסמנטיים המקשים מלכתחילה על מעבר בין השפות, ביקשנו לחשוב על המושג בלד בעברית. המושג "מקום" פורש לפנינו מפה מושגית בעלת מורכבויות ומתחים הדומים לאלה של המושג בערבית. כמו הבלד, "מקום" הוא מושג מרחבי שמסומנו משתנים בהתאם להקשרים שבהם הוא נאמר, ויכולים להקיף שטחים מצומצמים ורחבים כאחד. כמו לבלד, גם לו יש משמעות דתית, רוחנית ומופשטת. בצורתו המיוחדת הוא נהיה לשם האלוהים, כלומר למקום בלתי מושג לעד החורג מן המיקום הפיזי. במסגרת השיח הציוני-יהודי, המקום הוא ציון, ארץ ישראל, מקום שיש לשאוף אליו ולהגיע אליו. אך ההגעה לארץ ישראל אינה נתפסת כשלמה משום שלמקום, "ה-מקום", אי אפשר להגיע. נוצר כאן מתח בין הרצון להימצא במקום הקונקרטי לבין חוסר היכולת לשהות בו, המוביל לתנועה מתמדת.

הדיון במושג "בלד" והרחבתו אל המקום מחדד את המתחים הגלומים במושג עצמו: בין מקום ספציפי לגבולות גמישים, בין קדושה להחרמה, בין חיים למוות ובין תנועה לעצירה. בשל מתחים אלה מסתמן כי על יושב הבלד לבחור בין שתי דמויות: דמותו של הבליד או דמותו של המהגר. עליו להכריע אם הוא מעוניין בהגנה, הכרוכה בעוצר וביציאה מסדרי החיים, או בחיי נוודות חסרי הגנה. עם זאת, ההבדל בין הבליד למהגר אינו מהותי כפי שעלול להיראות, אלא דיאלקטי. כיוון שהתנועה לעולם אינה רק תנועה פיזית אלא גם מנטלית, ייתכן כי תנועתו של הבליד משוחררת יותר מזו של המהגר, הקשור לבלד גם בנדודיו. מעבר לכך, נשאלת השאלה אם אלו הן באמת שתי האפשרויות שמציע המושג. כך למשל, الصَّامِد (הצאמד) ו-الصَّابِر (הצאבר), שהוזכרו בשולי הדברים, מציעים מחשבה אחרת על היחס שבין מקום לאדם ובין תנועה לעצירה. הניסיון הנוכחי להעמיד הגדרה סופית למושג הבלד נידון לכישלון, משום שהמשגת הבלד כרוכה בהכרח בחוויה טמפורלית ומקומית המתווכת דרך השפה הערבית. بما معناه، لإدراك المعنى الأوسع لمفهوم البلد بالسِّيَاق المحلي (الفلسطيني)، من الجدير محاولة تعاطيه بمساعدة كافة العناصر الحاضرة بهذا السِّيَاق. بهذا، ننطلق هنا من الافتراض الضمني القائل بأن القناة التفكيرية-اللغوية التي نوظفها للتعبير عن المفهوم هي جبرية لتعريف هذا المفهوم، وأنها هي نفسها المصدر للتجربة الفردانية والعاطفية لهذا المفهوم. وبالتالي، تعريفنا المطروح للبلد يشكل محاولة لاحتواء القدر الأكبر من هذه العناصر، وأن يُدير نقاش مستمر بينها وعنها.

ההתנסות במלאכת המשגה באופן דו-שפתי ורב-לשוני, שאינו משכפל את פעולת ההכפפה האופיינית למעבר משפה אחת לאחרת, הניעה תהליך יצרני ויצירתי, שסופו טקסט אחד המורכב כפסיפס משתי השפות, וערוך באופן המשתדל ליצור המשכיות וקוהרנטיות. היצירה המושגית הזו היא תוצר של חוסר האפשרות להמשיג את "בלד" בלי לתת דין וחשבון על ההבדלים השפתיים והתרבותיים, על יחסי הכוחות האסימטריים ועל כשלי המשגה והתרגום בין שתי השפות. הפיכת שלוש הבעיות הללו, הארוגות זו בזו, לכלי עבודה המותאם להמשגה של "בלד", מאפשרת צורת פעולה חדשה: מעשה-דיבור-כתבה המתהווה מתוך מחשבה ערבית-עברית. מבעד למנסרה של השפה האחרת, משתקפת השפה בעיני עצמה ומתוודעת לנקודות שהיו קודם לכן מחוץ לטווח ראייתה.

בכניסה מן הבלד אל הבלדי, לא שיערנו עד כמה עמוק וסבוך היחס שבין פעולת הנישול והכיבוש של המקום ובין הפקעת המילה שמסמנת את הזיקה בין המקום לבין יושביו. הפקעה כפולה זו מרוקנת את המקום ואת המילה ומאכלסת אותה מחדש. אל מול פעולת השלילה הזו, אנו מציעות יצירה מתמשכת של ידע חדש ודו־שפתי במטרה לכוון בלד שמאפשר לנו לשהות בו ולמלא אותו בלשוננו ובגופנו – שכן כפי שנוכחנו, בה בשעה שהאדם נמדד ביחס לבלד, הבלד מתהווה ביחס לאדם ולקהילה שמיישבים אותו. מתוך השיחה המתמשכת על היחס האמביוולנטי ש"בלד" בערבית מקיים עם "בלדי" בעברית, אנו מציעות לנוע מן הבלדי כשם תואר (بلدي) אל הבלדי כצורה של שייכות (بلدي), וממנה לבלדנא (بلدنا) – המקום שלנו, שאת גבולותיו המשתנים תדיר אנו לומדות לשער בשתי השפות בזמן כתיבתו, בעודנו יוצאות מן המקום ושבות אליו. "בלד" מהווה אפוא דוגמה טובה לשאיפתנו ללקסיקון ערבי־עברי שהמושגים בו מתנסחים תוך כדי בירור תנאי הבעיה העכשווית שהם מציבים בפנינו.

הערות

1. אנו מבקשות להודות מקרב לב לאריאל הנדל על הליווי המסור בתהליך הכתיבה. סיעור המוחות וההערות על גרסאות שונות של המאמר הם שאפשרו לנו להעמיד את המאמר הנוכחי. תודתנו נתונה גם למערכת של כתב העת מפתח על ההערות הענייניות והמדויקות. ותודה רבה למייסון שיבי, חברתנו ללקסיקון, על התמיכה והסיוע בתהליך המחשבה והכתיבה.
2. מחמוד דרוויש, "הגלות כליכך חזקה מתוכי, אולי אביא אותה ארצה", איך עשית את זה? ראינות <חדדים>, עורכת הלית ישרון (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2016), 334.
3. القرآن الكريم: البلد: الآيات 1–4.
4. אנו בוחרות לכנות את הלקסיקון הערבי־עברי דו־שפתי ולא דו־לשוני, כפי שמקובל בספרות, משום שמונח זה משקף את הלשון ככזו שמבטאת את ההתבחנות הפרטיקולרית של כל דוברת בשימושה בשפה שאותה היא דוברת, בעודה משתמשת בשפה העברית או הערבית.
5. בהתאם לכך, צורתה ותוכנה של ההגדרה של "בלד" במאמר זה מושפעת מהמקום המרחבי והזמני (ההיסטורי) של כותבות המאמר. לא מן הנמנע שמשמעויות ומרחבים אפשריים של המושג "בלד" לא יימצאו כאן, במודע או לא במודע. המושג המוצג כאן שונה ממושג "בלד" שייכת במצרים, בירדן או בסוריה, ואף ממושג "בלד" שייכת בפלסטין בידי כותבות אחרות בזמן אחר. למשמעויות והגדרות שונות של המונח "בלד" ראו Zaidan Ali Jassem, "The Arabic Origins of English and Indo-European and Indo-European": A Radical Linguistic Theory Approach, *English Review: Journal of* Ali Jassem, "The Arabic Origins of English (להלן *English Education* 3.2 (2015): 145–165 and Indo-European"); M. Yossra et al., "Identity in Egypt: Snapshots of Egyptian Youth," *The Struggle to Belong: Dealing with Diversity in 21st Century Urban Settings*. Paper Distributed at the International RC21 conference 2011; Sawsan Messiri, *Ibn al-balad: A concept of Egyptian identity*, Vol. 24 (Brill: Leiden, 1978).

6. ז'יל דלו ופליקס גואטרי, מהי פילוסופיה? (תל אביב: רסלינג, 2008), 36 (להלן: דלו וגואטרי, מהי פילוסופיה?).
7. בעקבות דלו וגואטרי, אנחנו חושבות על מערך כמעין מכונה שנוצרת, פועלת ומחוברת באופן זמני להקשרים חברתיים קונקרטיים, היסטוריים ופוליטיים שחיצוניים לה. ראו Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (New York & London: Minnesota University Press, 2004), 88.
8. התנגדות למודל האינדיבידואלי המסתגר והחד-לאומי היהודי עומדת בלב הפרויקט מפתח מכתוב, לרבות חוג המתרגמים מערבית לעברית (منتدى المترجمين من العربية إلى العبرية). הפרויקט מבוסס על מלאכת תרגום צוותית וקולקטיבית, שמורכבת מצוות דו-לאומי ודו-לשוני. בפרויקט שלנו אנו הולכות בדרך זו, אך חורגות מן הספרות ומן התרגום אל המשגה דו-שפתית. ראו "מכתוב מכתוב – יותר מסדרת ספרים", מכתוב – ספרות ערבית בעברית, <https://maktoobooks.com/about>.
9. הבחירה במקף כאן ובלוכסן בהמשך המאמר איננה שרירותית, אלא מסמנת אפשרות של יחס שאינו מסתכם רק בניגוד או בשלילת האחר/ת, כפי שהלוכסן מסמן, אלא מאמץ לחבר בין שני המרחבים לכדי מרחב חדש, המכיר גם בהבדל שהמקף משמר.
10. ולכן בהשתנות תנאי הזמן והמקום יתגלו אפשרויות חדשות להכרעות והיקבעויות אחרות. ראו דלו וגואטרי, מהי פילוסופיה?; 36 (1996): *Man and World* 29, "Concept and event", Paul Patton.
11. יונתן מנדל, "השפה הערבית", מפתח 9 (2015) (להלן מנדל, "השפה הערבית").
12. על חוסר האפשרות לתרגום מושלם ועל המשיחיות שבשאיפה אליו ראו ולטר בנימין, "משימתו של המתרגם" בתוך ז'אק דרידה, נפתולי בבל (תל אביב: רסלינג, 2002), 127-142; ז'אק דרידה, נפתולי בבל (תל אביב: רסלינג, 2002). לדיון בתיאולוגיה של יחסי האויבות בין העברית לערבית, ראו יהודה שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה של התרגום: כיצד מתרגמים נכבה מערבית לעברית?", סוציולוגיה ישראלית 14 (1): 161 (להלן: שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה").
13. בנייהם אפשר למנות את القاموس المحيط (אלקאמוס אלמחזיט) מן המאה התשיעית ואת לקסיקון השימינג ממסורת הליישו הסינית (名釋, Shiming). להרחבה ראו M. A. K. Halliday "Lexicology", in M. A. K. Halliday and Colin Yallop (eds.), *Lexicology: A Short Introduction* (London and New York: Continuum, 2004), 9-16.
14. אודי אדלמן, יואב קני, איתי שניר, עדי אופיר, "פתח דבר", מפתח 1 (2010): v (להלן: אדלמן ואח', "פתח דבר").
15. Wolfgang Teubert, *Meaning, Discourse and Society* (Cambridge: Cambridge University Press) 2010; שם.
16. אדלמן ואח', "פתח דבר", v.
17. שם, שם.
18. שם, שם.

19. לין חלוזין, "הקדמה ל'אני'", *מפתח* 11 (2017): 7-11.
20. אדלמן ואח', "פתח דבר", v.
- Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation," in *Outside in the Teaching*. 21
Machine (New York and London: Routledge, 1993); Lawrence Venuti, *The Translator's*
Invisibility: A History of Translation (London and New York: Routledge, 1995)
ביקורתי בתרגום השקוף ראו לירון מור, "תרגום", *מפתח* 2 (2010).
22. שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה", 159, 161.
23. יהודה שנהב־שהרבני, פועלים בתרגום: מהמפנה האינדיבידואלי לתרגום דו־לאומי (תל אביב וירושלים:
הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2020).
24. לטענתו של ז'אק לזרה, כל מעבר, ולא רק בין שתי שפות טבעיות, מהווה תרגום. ראו ז'אק לזרה,
"תרגום", *מפתח* 6 (2013): 120.
25. כך אנו מנסות להתמודד עם אותם חללים סמנטיים המקשים על המעבר בין השפות, קרי מושגים בלתי
ניתנים לתרגום שפול ריקר מצביע עליהם. להרחבה ראו פול ריקר, על התרגום (תל אביב: רסלינג, 2006),
מצוטט אצל שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה", 157.
26. وهناك جذور من لغات سبقت العربية مثل اللغة الأوغريتيّة، Gregorio del Olmo Lete and Joaquín
Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Ed.
W.G.E. Watson, (Boston: Brill, 2015), 220.
27. كما ذكر آنفاً، اخترنا في هذه المادة أن نحاول تعريف هذا المصطلح بتوجّه توثيقيّ محليّ وشخصيّ لا عالميّ وشموليّ.
28. معجم ألفاظ القرآن الكريم (1989) – ص158.
29. صحيح البخاريّ، الصفحة أو الرقم: 7078.
30. الاسم المرادف للكعبة هو البيت الحرام، وهي تجرّ حرمة ما يحيطها مثلما ورد في الآية: {إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أُعْبُدَ
رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (سورة النمل، آية: 91). وكذلك كما ورد
في كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم (1/189) (المؤلف: محمّد بن أبي بكر أيّوب الزرعيّ أبو عبد الله، 1997): "المسجد
الحرام يُراد به في كتاب الله ثلاثة أشياء: نفس البيت، والمسجد الذي حوله، والحرمة كلّها". وسُمّي بالبيت الحرام وبالبلد
الحرام لتحريم القتال فيه -مثلاً: "إنّ هذا البلد حرّمه الله يوم خلق السماوات والأرض، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم
القيامة، وإنّه لم يحلّ القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحلّ لي إلّا ساعةً من نهار، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة" (رواه
البخاريّ (3/ 1164)، (ح: 3017)، ومسلم (2/ 986)، (ح: 1353)).
31. صحيح الترمذيّ، الصفحة أو الرقم: 809.
32. انظر الملاحظة 31.
33. مُعجم النَّوْحَة التاريخيّ لِللُّغَة العربيّة (8%D9%A8%D8%https://dohadictionary.org/dictionary/%
9%A9%D8%AF%D8%4%)
34. منسوب إلى سليمة بن مالك بن فهم الأزديّ – 234 م. المصدر: شعراء عُمان: تح: أحمد محمّد عبيد، المجمع
الثقافيّ، أبو ظبي، 2000م50.

35. مُعْجَم الدُّوحَةِ التَّارِيخِيَّةِ لِللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ
<https://dohadictionary.org/dictionary/%D8%AA%D9%8E%D9%8E%D8%A8%D9%>
[\(8F%D8%AF%91%D9%4%D9](#)
36. منسوب إلى دُوَيْد بن زيد القُضَاعِي -320 م. المصدر: أمالي المرتضى؛ تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954م/1/236
37. معجم لسان العرب.
38. يُمكن هنا التطرُّق كذلك إلى مفهوم الصمود، وهو مصطلحٌ سياسيٌ حديثٌ استُخِدِمَ لوصف حالة "المثابرة الثابتة" للفلسطينيين عقبَ حرب عام 1967. الصمود والهجرة هما رَدَّتَا فعل معهودتان لانعدام الأمان، سواء أكان ذلك من مصادر خارجية أم من مصادر داخلية للمجتمع. المصدر: Nassar A. R. & Heackok, R. Intifada-Palestine at the crossroads. eds.: New York: Praeger 347 pp.28 (1990).
39. السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: محمد بيومي، دار الإيمان، مصر، ط1، 1416هـ / 1995م، ج2، ص74.
40. العقاد، م. الرسالة -The Message. فرنسا (1977).
41. فكرة إمكانية الفصل بين القلب والجسد والعلاقة بالهجرة والبلد (والمكان)، أي حين يكون الجسد في بلدٍ والقلب في بلدٍ آخر، هي فكرة رائجة في الأدب العربي. على سبيل المثال، يقول الشاعر الأندلسي ابن عبد ربّه:
"الجسمُ في بَلَدٍ وَالرُّوحُ في بَلَدٍ يَا وَحْشَةَ الرُّوحِ بَلُّ يَا غُرْبَةَ الجَسَدِ"
المصدر: "نفتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - المَقْرِيّ التلمساني"، د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت (1968)، ج7، ص51.
42. Joseph Campbell. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University (Press, 1968, p. 30 / Novato, California: New World Library, 2008).
43. بالإمكان التطرُّق هنا إلى اصطلاح "أهل البلد" و "أبناء البلد" بسياق الاستعارات المفاهيمية بحسب جورج لاکوف، وبخاصة في سياق السياسة وتصور الأمة أو القوم. يقول لاکوف إنّ لمفاهيم العائلة (الأمّ والأب والأبناء والإخوة إلخ...) دَوْرًا مهمًا جدًّا في فهم الأمة والعلاقة بين الفرد والدولة، أو بين الفرد والبلد. وهذا يبرزُ بمصطلحات شائعة جدًّا، نحو: "الأرض الأمّ" ("motherland")، أو "الآباء / الأجداد المؤسسون" ("founding fathers")، أو "الأخ الأكبر" ("Big brother")، أو حين تُرْسِلُ الأمة أفرادًا إلى الحرب فيقال "أرسلنا أبناءنا" ("sent our sons to war").
المصدر: Lakoff, George. *Moral politics: How liberals and conservatives think*. University of Chicago Press, 2010.
44. نبيه بشير. حول تهويد المكان. مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية (2004). ص50.
45. Chris Hamnett, "The Blind Men and the Elephant: The Explanation of Gentrification". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 16 (1991): 173-189.
46. نبيه بشير. حول تهويد المكان. مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية (2004) ص39-40.
47. את המובאה הזאת אפשר היה לתרגם באופן הבא: "לכל פרט זכות לצאת מכל עיר, כולל מעירו..."
ככל הנראה כך היה נראה התרגום שמתרגמים (יהודים) היו בוחרים בו בתרגום מסורתי. עם זאת, בהירתנו

להשאיר את "בלד" בתרגום לעברית נועדה לא רק כדי שהערבית תהדהד מן העברית, אלא גם כדי לשמור על מגוון המשמעויות הטמונות במילה – מקום, שכונה, אזור ועיר – שאליהן נתייחס בהמשך המאמר.
48. هناك.

Rosemary Sayigh, "A House is not a home: Permanent Impermanence of Habitat .49 for Palestinian Expellees in Lebanon," *HLS* 4.1 (2005): 20, 25; Ali Jassem, "The Arabic .Origins of English and Indo-European," 150

50. בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם דן דאור (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999).

51. דוגמה לכך אפשר למצוא במסה המרתקת של היפואית זיהיה קונדוס: "החלק המדמם הזה בסיפור של בני וכנות העיר נכון. הפשע ביאפא הוא מעין שפה חלופית. מה שאי אפשר להשיג דרך הלשון עובר ליריים והופך לפעולה אלימה. אין סתירה בין העובדה שהפשע מכון נגד העצמי, נגד أولاد البلد" [בערבית במקור]. זיהיה קונדוס, "אפשרות יפואית", הזמן הזה (פברואר 2021).

52. פסוק זה בכלל ומילה זו בפרט מציבים קושי גדול בתרגום. התרגום משתנה על פי הפרשנויות השונות המוצעות לפסוק.

53. במקור: "قد أقسم الله لي في سورة البلد". מתוך محيي الدين بن عربي, ديوان ابن العربي, <https://www.aldiwan.net/poem70371.html>. تمت الزيارة: 25/02/2022. ביטויים נוסף לכך אפשר למצוא, למשל, גם במשמעויות האלוהיות המוקנות לפרקטיקות היום־יום הנקשרות בבלד. ראו Juan Eduardo Campo, *The Other Sides of Paradise: Explorations Into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam* (University of South Carolina Press, 1991)

54. אלו הם התאנה והזית כפרי, כעץ וכפיגורה.

55. המופע הבולט ביותר לכך הוא בפסוק האור, שבו מכונה הזית "עץ מבורך" (شجرة مباركة). עוד על עצים באסלאם וגלגולם במרחב המאבק הפלסטיני: Irus Braveman, *Planted Flags: Trees, Land and Law in Israel/Palestine* (New York: Cambridge University Press, 2009)

56. מתוך ארבעה־עשר מופעים של המילה בלד בלד בקוראן, השורש א-מ-ן (ا.م.ن) מתלווה אליה שלוש פעמים. ראו סורה 2, פסוק 126; סורה 95, פסוק 3; סורה 14, פסוק 35.

57. התרגומים מהקוראן של ג'אד קעדאן ועידו פוקס.

58. לדוגמה בריאד אלצאליחין, 213.

59. Fethi Benslama, *Psychoanalysis and The Challenge of Islam*, Trans. Robert Bonno (Minnesota: University of Minnesota Press, 2009), 32 (להלן *Psychoanalysis and The Challenge of Islam*); Giorgio Agamben, *Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1988), 76-80

60. להרחבה על תאריך כחזרתו של הסינגולרי ראו ז'אק דרידה, שיבולת: לפאול צלאן, תרגמה מיכל בן־נפתלי (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2014).

61. כמו במקרה של הנביא מוחמד, ההגירה מהבלד אינה בהכרח בחירה. בימים אלה סוגיית הביטחון ביישובים הערביים בגבולות הקו הירוק שבישראל-פלסטין עומדת על הפרק. האמירה "ما فيش امن" עולה תדיר על שפתי התושבים כאשר דנים בנושא. השאלה מה קורה כשהבלד הופך לקבר לא רק באופן מטאפורי ואינו מספק עוד ביטחון ליושבים בו נותרת ללא תשובה פשוטה. האם הבלד אינו הופך לסכנה הנשקפת לאדם המבקש "أعوذُ بالله من سَكِينِ السَّكِينِ" ("אחסה באל מיושבי הבלד")? נוכח אובדן הביטחון בבלד ומצב העוצר השורר בו, אנו מציעות כאן שתי דרכים: דרכו של המהגר ודרכו של הבליד. אולם בתוך ההקשר הפלסטיני יש דרך שלישית בולטת, דרכו של הצאמד (صامد), זה המבצע צמוד (صمود), הדבק איתן חרף הקושי והסכנה. הצומוד על פניו דומה לעוצר של הבליד, אולם הוא אינו מופיע מתוך חוסר יכולת לנוע, אלא מבחירה בדבקות. הצומוד הוא בחירתו של הצאבר (صابر), הסבלן הדבק מתוך אמונתו. מגוון הפרקטיקות המכוננות צומוד בפלסטין רחב – גלישת גלים בחופי ע'זה (غزة), שתילת עצי זית ומסיק מאזור אלח'ליל (الخليل) ועד ג'נין (جنين), בניית אוהלים ותיצעות משפטיות ממסאפר יטא (مسافر يط) ועד אלקרס (القدس) וסביבתה, וכו'. זוהי דרך שיש עוד לברר ואינה בהכרח עוברת בבלד, וככל הנראה ראויה למאמר נפרד. להרחבה ראו ה"ש 39.

62. השאלה מעמידה במבחן את תפיסת המרחב הציבורי והפרטי הרווחת בתרבות המערב. לצערנו, היריעה קצרה מכדי שנוכל להיכנס כאן לדיון זה.

63. Benslama, *Psychoanalysis and The Challenge of Islam*, 32; Irvin Cemil Schick, "Space: Harem: Overview," in *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/space-harem-overview-EWICCOM_0283.

64. היסטוריית הקָרִים, כמו גם מחקרים על הדרה של נשים בעת הזו, מגלה כי השאלה אינה רק מגדרית אלא גם מעמדית. בעוד נדמה כי בימי הנביא ההסתרה מעיני הציבור היתה סימן לעושר, כבוד וחופש מעבודות, בעת המודרנית התהפכו היוצרות, ודווקא האפשרות להיראות נעשתה נחלתן של בנות המעמד הגבוה.

65. כמו שאלת הביטחון של הבלד, גם זו שאלה רלבנטית למדי. כך לדוגמה, במהלך הפגנה בבאקה אל-ערבייה (بأحة العريية) נגד אלימות בחברה הערבית והפקרת האזרחים, אנשי דת בכירים שהיו במקום דרשו מהנשים לעמוד בצד ולא להשמיע את קולן. הנשים, שרובן ככולן עטו חג'אב (حجاب) וביצעו את השהאדה (شهادة) ואת התפביר (تكبير) באדיקות, התעקשו להשמיע את קולן ובין היתר ענו לאנשי הדת באמירות "هاي كمان بلدنا" [זהו גם הבלד שלנו] ו"هنول أبنائنا" [אלו הם בנינו].

66. Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis University-Yi .of Minnesota Press, 2001), 6.

67. بالعربية، كلمة "مקום" تُترجم حرفياً إلى "مكان" وفي لسان العرب: "والمكانُ الموضع، والجمعُ أمْكِنَةٌ كَقَدَّالٍ وَأَقْدَلَةٍ، وأما كُنْ مَكَانَكَ، وقُمْ مَكَانَكَ، واقعد مَقْعَدَكَ؛ فقد دل هذا على أنه مصدر من كان أو موضع منه". من جهة أخرى، هناك تشابه فونولوجي بين الكلمة بالعربية وبين كلمة "مقام" بالعربية، وربما لا علاقة حقيقية هناك، لكن تجدر الإشارة إلى الترابط المفاهيمي بين الكلمتين، فبحسب لسان العرب: "والمقام موضع القدمين.. والمقام"

والمقامة؛ الموضع الذي يُقيم فيه.. ومقامات الناس: مجالسهم".

68. זלי גורביץ', **על המקום (תל אביב: עם עובד, 2007)**, 7 (להלן: גורביץ', **על המקום**).

69. שם, 8.

70. מנקודת המבט הפלסטינית הנגדית, "תנועת ההתיישבות" נחווית באופן שלילי כקולוניאליזם התיישבותי, או כ"נכבה מתמשכת" ("נכבה" – אסון). הנכבה המתמשכת מומשגת כתהליך שעודנו מתמשך ולא כאירוע שהתרחש בעבר ונגמר. ראו Gadi Algazi, "Settler Colonialism: Some Problems" (paper, Mada's Workshop "Settler Colonialism and Zionism", Ramallah, December 16-17, 2015), מצוטט אצל אריז' סבאע'־חורי, "קולוניאליזם התיישבותי", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018): 406.

כיוון שחויית ההתיישבות (או "הנכבה") נתפסת כאקט תנועתי ומתמשך, היא הטעינה את המושג "אלצ'מוד" ("الصمود") במשמעות פוליטית. במשמעותו החדשה, אלצ'מוד מהווה סמן התנגדות בתרבות הפלסטינית כהתנגדות אורגנית. בעוד ש"בלאדה" היא עמידה פסיבית וחלשה, "אלצ'מוד" מבטא עמידה איתנה ואקטיבית בפני השינויים או הסבל המתמשך. ראו (Nassar & Heacock, *Intifada*).

71. תפיסה זו מכונה בספרות המחקר "שלילת הגלות". להרחבה ראו אמנון רז'קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו 1993), וחלקו השני של המאמר בגיליון 5 (סתיו 1994), וכן אמנון רז'קרקוצקין, "מי אני ללא גלות", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018).

72. עבד אלרחמן מרעי, "הערבית והעברית במציאות הישראלית", בתוך יותם בנוימן (עורך), **לשון רבים: העברית כשפת תרבות (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2013)**, 168.

73. ביטוי לכך אפשר למצוא בדבריה של לוחמת הפלמ"ח נתיבה בן־יהודה: "השתגענו להיות כמוהם. רק זה העסיק אותנו: לדבר כמוהם, ללכת כמוהם, להתנהג כמוהם, בשמש, ברוח, בשדה, בלילה, להתלבש כמוהם [...] הכפיות, השפמים, הפינג'אן, הצ'זבט. הכול לקחנו מהם. הם היו בעינינו המודל של בני הארץ, ואנחנו – אולי לא היינו שום דבר דומה למשהו מוגדר, אבל בפירוש היינו 'לא־יהודים־גלותיים'", בתוך נתיבה בן־יהודה, 1948 – בין הספירות: רומן על התחלת המלחמה (ירושלים: כתר, 1981), 175.

74. עמית כהן, "מע'לש, נסדר": ערבית בפולקלור הפלמ"ח של שנות הארבעים", היה היה: במה צעירה להיסטוריה 11 (סתיו תשע"ו): 64. על פי מאמר זה, המילים שהושאלו מן הערבית תוחמו בספרות התקופה בעיקר לציוטים וללשון הרבורה או כאמצעי הומוריסטי שנועד להגחך קבוצות מסוימות. אם כן, השימוש שנעשה במילים השאלות חשף את היחס האמביוולנטי כלפי דמות הערבי במחשבה הציונית. הציונות "ביקשה ליהנות מהקשר המחודש לאדמה ולמרחב שמעניק הערבי ליהודי הציוני, אך בה בעת גם לראות בו אויב נחות שאינו נענה לערכיה שלה, ערכי המערב המודרניים" (שם). במקרה של ההתייחסות למקומיות, גורביץ' מעיר על האירוניה המבצבצת גם בימינו בעגה הצה"לית הבוחרת לכנות את הערבים תושבי יהודה, שומרון ועזה "מקומיים", "וכך היא מאזכרת בלי דעת, את זרותה במקום". הוא מוסיף כי על פי מיכאל בן חורין, "הכינוי הניטרלי לכאורה – מקומיים – בו נוקטים כוחות הביטחון ביחס לערביי [השטחים] מעביר מסר ממנו עולה שיהודים אינם מקומיים, והרי הם כאורחים הנוטים ללון שיסתלקו בבוא

השעה למקומותיהם". בתוך גורביץ', על המקום, 52.

75. מעניין לגלות שהתואר "בלדי" הופיע בפייהם של היהודים לתיאור דבר מה טוב ורצוי שנים רבות לפני הפלמ"ח. יונתן מנדל מראה במאמרו על היידיש הפלסטינית כי בין הצירופים הערביים שנכנסו לתוך היידיש של בני הקהילה האשכנזית שהתיישבו בארץ ישראל בראשית המאה ה-19 בלט הביטוי "אִרְ הָעֵט א בְּלָדִי?" (האם הוא בלדי?), ביחס לבן הקהילה האשכנזית שנולד באחת מארבע ערי הקודש. ראו יונתן מנדל, "היידיש הפלסטינית ומשמעויותיה: שפה ותרבות ערבית ביישוב האשכנזי בארץ ישראל-פלסטין במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה", ג'מאה כ"ה (תשפ"א): 184.

76. את הפיצול הזהותי אפשר להסביר דרך תפיסתו הפוסט-קולוניאלית של הומי באבא. באבא ממשיך את החלוקה הבינארית שהעמיד אדוארד סעיד בין השולט לנשלט, ומטעים כי בכל אחד מהקטבים הללו קיים יחס בינארי נוסף, פנימי: בעת ובעונה אחת מתקיימים "תהליכים פסיכולוגיים מנוגדים או קונפליקטואליים ביחס לאחר, כגון משיכה ודחייה, הזדהות והכחשה, ופרישת שדה מורכב יותר של יחסים אפשריים בין עמדות סובייקט מקוטבות". בתוך חנן חבר ועדי אופיר, "הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994): 142.

77. שמאס תיאר כך את העברית בספרו העברי ערבסקות (1986). שי גינזבורג כתב כי רבים ראו בשימוש בביטוי זה כאילו שמאס בחר להציב את העברית כשפת חסד, הטומנת בחובה אפשרות לגאולה – אם לא אלוהית או לפחות פוליטית. אולם גינזבורג מבהיר כי שמאס שאל את המושג מדנטה, שאומנם קבע בחיבורו De vulgari eloquentia כי העברית היא שפת החסד, אולם ביכר לכתוב בשפה האיטלקית המדוברת, "שפת הבלבול". כך, טוען גינזבורג, גם שמאס מציב את העברית כשפת חסד, אך פונה לשפת ההווה הראשונית שלו, "שפת השיבור לרסיסים, שפת הרסיסים הפלסטיניים". בתוך שי גינזבורג, "ארון הספרים ושפת החסד ביצירת אנטון שמאס", מכאן 14 (תשע"ד): 263. יהודה שנהב-שהרבני התייחס להגדרתה של השפה העברית כשפת חסד וכשפת ריבון במאמרו "הלשון הריבונית וריבונות הלשון לִגֵּה السيادة وسيادة اللغة", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018): 130.

78. בהקשר של הפקעת ה"בלדי" מעניין לחשוב על הבחירה של מפלגת "التجمع الوطني الديمقراطي" להיקרא דווקא בעברית בראשי התיבות בל"ד ("ברית לאומית דמוקרטית"), אף שאינה קרויה כך בפי דוברי הערבית.

79. הומי ק. באבא, "שאלת האחר: הסדר, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994): 151.

80. מנדל, "השפה הערבית", 37.

