

אחרית דבר

בנימין ריש

סמיר נקאש (1938 בגראד - 2004 פתח תקווה) הוא הצעיר מבין הסופרים היהודים יוצאי ארצות ערב ששמר בקנאות על כתיבה בערבית בלבד. יש הרואים פרדוקס בעובדה שלמרות היותו בעל רקע בעברית ובחינוך תורני מילדותו בעיראק, ואף שמגיל צעיר למד בבתי ספר בישראל בשפה העברית, דבק סמיר נקאש בשפה הערבית כשפת הכתיבה הספרותית, ולא החליפה לעברית, וזאת בשונה מרוב היוצרים היהודים מארצות ערב בני גילו, ובדומה לסופר יצחק בר-משה. לדידו, שפת האם היא כלי העבודה הראשון במעלה לסופר, המחייבת שליטה מוחלטת בה. בריאיון לעיתונות הערבית השיב הסופר למבקרו בעניין השפה: "لا أستطيع التعبير عن نفسي إلا بالعربية" ("אינני מסוגל להתבטא אלא בשפה הערבית").

הגירתו של סמיר נקאש בגיל שלוש-עשרה עם משפחתו לישראל, כמו גם המעבר מרווחה כלכלית לחיי דלות ומחסור, ובמיוחד פטירת אביו בשנת 1954, היו תפניות חדות וטרגיות בחייו. בכתיבתו השתמש באלמנטים אוטוביוגרפיים מחייו וכן באירועים היסטוריים הקשורים ליהודי עיראק מתוך זיכרונו הפרטי, מזיכרון משפחתו וכן מהזיכרון הקולקטיבי של הקהילה. אפשר לראות בכתיבתו יסודות של נוסטלגיה לחיי משפחה וקהילה, לצד שיבה אל הטראומה של הפרהוד שהתרחש ב-1941, והמשבר לאחר 1948 בשל הקמת מדינת ישראל, שהביאה להתגברות האנטישמיות בעיראק.

בישראל חווה נקאש את שכר המעברות. אי-יכולתו, או אי-רצונו, להסתגל למציאות בישראל, גם מבחינה רוחנית וגם מבחינה לשונית וחברתית, גרמו לנקאש לפנות אל עולם הילדות, הנוסטלגיה וזיכרונות העבר. אובדן הבית יצר אצלו שאיפה להגיע אליו מחדש באמצעות חזרה או זיכרון כגולה, הדוחה את ההווה הישראלית מנימוקים של מוסר ותרבות, וממקם את עצמו מחוץ לקהילה ולמעגל חברתי. מוטיב זה של גיבור גולה מופיע ברבים מסיפוריו.

נקאש חש בישראל מנודה וחי בתחושה של תלישות, קיפוח ודחייה. הוא הגדיר באופן ברור את זהותו והצהיר כי הוא יהודי, ערבי, עיראקי, אך לא ישראלי ולא ציוני. כך ניסח את זהותו: "اسمي سمير نقاش. كنت يهودياً عراقياً في العراق وأنا الآن يهودي عراقي في إسرائيل" ("שמי הוא סמיר נקאש. הייתי יהודי עיראקי בעיראק, ועתה אני יהודי עיראקי בישראל").

ביצירותיו משלב סמיר נקאש סגנונות וזרמים חדשניים. הוא מרבה להשתמש בזרם התודעה ובפילוסופיית האבסורד, ובטכניקות של מונולוגים פנימיים מקוטעים ודלגניים, פלשבק, סימבוליות, דימויים נועזים וסרקזם משולל רחמים. באמצעות טכניקות וזרמים אלה הוא מתאר את חיי החברה היהודית בבגדאד ואת יחסם של היהודים למוסלמים ולנוצרים תוך שימוש, בין השאר, בלהגים היהודי והמוסלמי של בגדד, וזאת לראשונה בספרות הערבית המודרנית. סיפור חיסולה של יהדות עיראק מתואר תוך הענקת ממדים פילוסופיים, רוחניים, היסטוריים, פילולוגיים ודתיים לסיפורים.

ברבים מסיפוריו המקומות והזמנים אינם מוגדרים כלל. באמצעות תיאורים של גיבורים אומללים הנאבקים על קיומם הפיזי והרוחני הוא טוען כנגד האפשרות של הכרת המציאות בשל טבעה החולף והמשתנה באופן תמידי, ומבליט את הבלתי הגיוני בטבע האדם, את האבסורד בפעולותיו, את החיים כמסע אבסורדי וחסר טעם, ואת הניסיון חסר התוחלת של האדם לחפש משמעות ומטרה בחייו נוכח

שאלת החיים, המוות והקיום. יצירתו היחידה שתורגמה לעברית עד כה היא קובץ הסיפורים, **יום שתבל הרתה והפילה בו: סיפורים עיראקיים** (1985), על ידי אחותו של הסופר, רות נקאש ויגיסר. מורכבות כתיבתו של הסופר, הקושי הלשוני ביצירתו כמו גם גורמים אחרים (לרבות, אי-השלמתו עם ההגמוניה האשכנזית בישראל וחוסר נכונותו לוותר על ערביותו כחלק מזהותו וככלי היחיד שיצר בו) הביאו לתפוצה מוגבלת מאוד של יצירתו הן בישראל והן ברחבי העולם. עם זאת, יצירותיו זוכות עד היום להערכת מבקרים ואנשי ספרות. כך למשל, הסופר המצרי נגיב מחפוז, חתן פרס נובל לספרות לשנת 1988, ציין כי הסופר סמיר נקאש ראוי לפרס נובל לספרות על יצירתו. בישראל זכה הסופר שלוש פעמים בפרס ראש הממשלה לספרות הערבית.

בהיותו ער לביקורת שהוטחה כנגדו כי יצירותיו אינן מובנות, נקט סמיר נקאש גישה שונה ברומן **שלמה הכורדי ואני והזמן** שאת כתיבתו סיים בשנת 2004, והוא רואה אור כעת לראשונה בעברית. הוא ויתר במודע על שימוש בלהגים היהודי והמוסלמי והותיר אך מעט ביטויים משפות אחרות (פרסית, הינדית), כדי להגיע אל קהל קוראים רחב יותר. עם זאת, גם רומן זה ניחן ברעיונות פילוסופיים ובלשון עשירה השופעת תיאורים ודימויים ייחודיים. בראיונות שנערכו עמו הדגיש הסופר סמיר נקאש שני עיקרים: האחד – כי גילה עניין רב בפילוסופיות הקיום (אקזיסטנציאליזם) וקרא מיצירותיהם ומהגותם של קאמי, ניטשה וסארטר, שאותו כינה "מורי הראשון". ובהמשך לכך, העיקר השני – שהחיים הם מסע אבסורדי הרצוף סבל וכאב.

שלמה הכורדי ואני והזמן הוא מעין אפוס או טרגדיה, רומן שבו מגולל הסופר סמיר נקאש את סיפור חייו של שלמה הכורדי, ומזכיר אירועים היסטוריים בולטים מאותה התקופה. הרומן מתחיל בסוף מסע חייו של שלמה בן המאה, השוכב במיטתו ברמת גן בשנת 1985,

כשהבזקים של אירועים ממקומות ומזמנים שונים חולפים במוחו ללא סדר כרונולוגי ומשמשים עדות חיה לקהילה יהודית כורדית באזרביג'אן, שבעבר היתה בשליטה איראנית ועמדה בפני הכחדה.

דמותו של שלמה, המגדיר את עצמו בשלל זהויות - כורדי, יהודי, פרסי, אזרביג'אני, בגדאדי, מהגר, נווד, סוחר והרפתקן - נפרשת ברומן, ואיתו נפרשים האידיאות של הסופר, רעיונותיו והשקפת עולמו על רשעות העולם, על אכזריותו ועל אבסורדיות הקיום. כל אלה מוצגים באמצעות מפגש הגיבור עם דמויות נוספות, תוך כדי חשיפת עולמן הפנימי, אם בדרך של מונולוגים פנימיים באמצעות זרם התודעה, ואם על ידי המספרים השונים: שלמה, חברו של הגיבור - "אני" המספר, והמספר היודע-כול - שהוא הזמן.

עיקרה של העלילה מתרחש בסבלאח', עיירה נידחת בצפון איראן הנמצאת היום באזרביג'אן. עקב מקומה האסטרטגי והחשוב, בין רוסיה לתורכיה היריבות, הוטלה עליה קללת המלחמה. סבלאח' ייצגה את העולם בזעיר אנפין, עולם שבו שולטים רוע, הרג, רعب, אכזריות, אנוכיות, עריצות, השפלה, חמדנות וכפיות טובה. דומה כי מול צבאות הזרים שפלו לסבלאח' ומול דמויות מתושביה, המייצגות את הערכים השליליים בעיירה האהובה-ארורה, ניצב שלמה בעל תכונות של טוב לב, רצון לעזור לזולת, אחריות וחמלה. העולם מתואר כמפלצת הבאה להרוס את האדם באמצעות מלחמה, רעב, קור והאדם עצמו: בטיפשותו וברשעותו. בולט המוטיב כי האדם ה"קטן" הוא קורבן המדיניות של מנהיגי מדינות, כמו רוסיה והאימפריה העות'מאנית, ואף קורבן המדיניות של השאה הפרסי. סבלם ומותם של רבים מתושבי סבלאח' הם תוצאה של היותם קורבן של נסיבות כאלה.

נקאש עושה שימוש בתודעת האבסורד, שלה נתן ביטוי אלבר קאמי; העולם שאליו נקלעו שלמה, כמו גם אנשי העיירה, הוא עולם אבסורדי. זהו עולם מוגבל ובלתי ניתן לפענוח. שלמה עמד תוהה

לנוכח האבסורד הנולד מן העימות בין האי-רציונלי ובין השאיפה לבהירות, בין כמיהתו למצוא משמעות בעולם ובין האי-היגיון של העולם, כפי שקאמי תיאר את האבסורד. כך למשל, שלמה עמד תוהה: "האם העולם כולו, המיליונים האלה שנלחמים מכל הצדדים, מבינים באמת מה פשר המלחמה והמוות? את אבו סלמאן החרידה העובדה שהמעצמות הגדולות מבינות, ומרהיבות עוז לעשות את שהן עושות בלי שיהיה אכפת להן...". ואמר לעצמו: "אם כך הדבר, אבוי לה לאנושות הזאת שהיא האויבת של עצמה!" ובכך הוא מבטא את הזעקה האנושית אל מול השתיקה חסרת ההיגיון של העולם ואף של בורא העולם. הוא הפנה אצבע מאשימה כלפי האדם, שהמלחמה היא פרי מעשי ידיו. ראה באלים כנגד תושבי סבלאח' מצד האימפריה הרוסית ומצד העות'מאנים והגרמנים, את אלימותה של האנושות, אלימות שפשתה כמו מגפה בעולם כולו.

שלמה הכורדי מוצג בספר כנביא, כמשוגע, כמתקן העולם מפגמיו וכמתריס כנגד הבורא: כגיבור הרואה את הנולד, הוא זה שהתריע מפני המלחמה העומדת בפתח ומפני מותם של אלפים מבני העיירה. הוא הבין שיש להתכונן לשנים הרזות שתבואנה, ושיש להפוך את הזהב למזון ולאגרו. אולם למרבה התמיהה, הוצג שלמה כמטורף על ידי הסובבים אותו בשל קריאתו לאגור מזון לעת רעב העתיד לבוא. אחיו מלעיגים עליו: "אם כן, זה הרעב שאתה ממשיך לבשר על בואו, ולכן אתה נחשב בעיני רוב אנשי סבלאח' משוגע?!". כמתקן עולם, שלמה פעל וסייע ללא הרף לאחרים לשרוד בעולם אכזרי, שבני אדם זרעו בו מוות והרס ללא רחם, בספקו להם מזון ומחסה. כשהרעב הביא את האדם לידי טירוף ואובדן צלם אנוש, וכשחוק הג'ונגל הפך לחוק של סבלאח', שהפכה למאורה של אוכלי בשר אדם, וכשהחזק השיל מעליו את אנושיותו ורצח כדי לשרוד בחיים, חש שלמה כאב על שלא היה יכול להאכיל את הרעבים ולמנוע את המוות המכווער הזה.

אף שאת מרבית ימי חייו כילה בהתמודדות עם הטינה האנושית, האכזרית, שהצייתה את שתי מלחמות העולם, את הפרהוד בכגדאד, את רדיפת יהודי עיראק לפני ההגירה, ולבסוף, את רציחתם של שתי נשותיו ושני ילדיו, קיננה בלבו התקווה שסדר העולם ישתנה.

אחת התובנות שאליה הגיע שלמה היא שקללת המלחמה נגרמת בגלל "טיפשות האדם, ורשעות האדם וברבריות האדם". הוא מציין בלעג כי "האדם שנברא בצלם האלוהים. זה המתכתש, המסתכסך, המשוגע" (עמ' 185). אלה בני האדם, ששלושה רבעים מהם בעולם בחרו בהרג ובהרס, שהפכו את העיירה למדרס רגליהם וראו בה כלי למימוש מטרתיהם מבלי שיעיקו על מצפונם ההרס והחורבן שזרעו בעיירה, וכך דמויות אחדות ברומן, כמו אלמאס, חסן בוזורג, רֵדָא, מיר, וולי ומורתדֵא חאג'י זאדה, דומה כי הגיחו מעולם האבסורד; האנשים הללו מוצגים אם כנרקיסטים שלא רואים דבר לכד מעצמם בהתעלמם מן המלחמה, ואם כבעלי תאוה בלתי מרוסנת לשלטון, שלא נרתעו מלשרוף, מלהרוג ומלשדוד.

נקאש עושה שימוש בטבע כדי להעצים את אימת המלחמה ואת העולם האבסורדי, וזאת על ידי שימוש באמצעי אפיון שונים, המעניקים לקורא תחושה שכוחות הטבע מהווים חלק מן העולם ההפוך: כך למשל, הטבע משנה את טבעו ומצטרף למלחמה ולמוות העוטף את הכול: "השמים המשיכו להטיל על סבלאח' פיסות של תכריכים צחורים שמתאחדים ונערמים למטה, ויוצרים תכריך אחד ענקי שעוטף את העיירה" (עמ' 267); הטבע בניגודיו מעצים את ההתרחשות הדרמטית: "כיצד מתחברים יחדיו הקרח עם האש, והקורר העז עם החום הלוחט? בסבלאח' ומסביב לה הם התחברו יחדיו" (עמ' 189); "שתי סופות - סופת שלג קרה, ועוד אחת חמה, שממטירה אש, ברזל וחורבן" (עמ' 243). מנגד, הטבע והמלחמה נושאים תכונות אנוש כהקבלה ניגודית ביניהם: "העננים מפילים לעתים את שלגיהם בלילה בחשאי ובורחים בכושה, אך המלחמה אינה יודעת בושה מהי" (עמ' 265). בתוך מציאות זאת, בעולם שבו

"צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", האל מהווה חלק מהעולם האבסורדי, וכך הבורא מתואר כסדיסט צמא דם, החושף ניבים צהובים וממלמל, "אכן, בחרתיך, 'עמי', על מנת שתמות ועל מנת שחיילי המרצחים יחיו!" (עמ' 66). שלמה לא נרתע מלכנות את האלוהים רוצח, בעוד היהודים המתפללים: "המשיכו להלל את רוצחם - האלוהים" (עמ' 66).

יחסו של שלמה אל האלוהים הוא אמביוולנטי: מחד גיסא, לכו נשא תודה ותחינה לאלוהים, כמי שלא נטש אותו ברגעיו הקשים ביותר, והוא אף הקפיד באדיקות לקיים את מצוות הדת. מאידך גיסא, התקשה שלמה להבין בשכלו כיצד אלוהים, סיבת הסיבות, האמור להגן על החלש, הצודק והקנאי לאל, נוטל את חיי הנשמות שאינן פוסקות להללו. שלמה עמד תוהה נוכח אי-אנושיותו של האל באשר למתרחש בסבלאח': "כמה פשעו אנשי העיירה העשוקה הזאת כדי שתנחת על ראשם הקללה הזאת... מדוע, אם כן, הם מוצאים את עצמם נצלים בכבשנה כשאינן להם בה לא חלק ולא נחלה?!" (עמ' 268). לא היה לו מענה לתהיותיו, מלבד התשובה: "אינן ביכולתנו לעשות דבר נגד הגורל ורצון האלוהים..." (עמ' 348), או כי "זה היה זעמו של האלוהים על יהודי העולם" (עמ' 72), או "אל תוכיח את עצמך על דבר שאלוהים, ישתבח, רצה בו!..." (עמ' 362). אליבא דקאמי, "קפיצתו" הפילוסופית של אדם למעגל האמונה באל היא ניסיון למצוא תקווה על ידי קבלת הטרנסצנדנטי. זו פנייה אל כוח עליון הנושא את תכונות האבסורד: לא צודק, לא עקבי ולא מובן, והיא פתרון של חמיקה.

שלא כמו בקובץ נבואות איש מטורף בעיר ארורה (نبوءات رجل مجنون في مدينة ملعونة), ששם הגיבור משתיק את האלוהים, מורד בו ולוקח עליו את המלאכה ליצור במו ידיו את הצדק, הסדר והאחדות אשר ביקשם לשווא בחייו שלו, שלמה ברומן זה אינו מסלק את אלוהים, אלא מפנה את תהיותיו על חוסר הצדק ואת מחאותיו על אבסורדיות הקיום כלפי הבריאה וגם כלפי הבורא. אף שקול ההיגיון

בתוכו "יורה צעקה מתמרמרת, מתחננת, שותקת, 'עייפתי! עייפתי!'" (עמ' 400), באה זעקה זו להעיד או על עייפות בשל גילו המופלג ממאבק בלתי פוסק לתקן את עוולות האדם והאל, או על השלמה עם הגורל וניסיון לקבל את הבלתי אפשרי ולהתגבר על האבסורד בעולם סגור, מוגבל ובלתי ניתן לפענוח לבני-אנוש. וכפי שקאמי הביע זאת בספרו המיתוס של סזיפוס: קבלתו האמיצה והמפוכחת של האבסורד והשלמה עמו; חיים מפוכחים ויצירתיים בחיק האבסורד.

יחס הגיבור אל האישה גם הוא מורכב ואמביוולנטי. בקובץ נבואות איש מטורף בעיר ארורה האישה מסמלת עבורו את עולם הפיתוי, התאוה והיצרים, וכן ערכים שליליים של שעבוד, עריצות וכפיות טובה. הדמויות הנשיות מוצגות כולן כשטן בהתגלמותו, שבמקום להיות "עזר כנגדו" הן משמשות "כנגדו". הגיבור רואה בנישואים את מעידתו, אם כתולדה של לחץ חברתי או בשל כפיית הצו האלוהי עליו. גם ברומן זה נישואיו של הגיבור לאם עזיזה נתפסים בעיניו כטעות הגדולה ביותר בחייו. מעידתו של החכם היודע-כול. דמותה מוצגת כדמות דוחה - מרושעת וכפויית טובה. נישואיו לאסתר נתפסים בעיניו כמעידה ילדותית. אסתר מתוארת כפרועה וקלת דעת, והיא הפרה את הוראותיו של שלמה, חשפה את ילדיה, נחום ואסתר הקטנה, לסכנת מוות וגרמה למותם. לעומת זאת, אסמר, אשתו הראשונה והאהובה עליו מכל נשותיו, נתפסת על ידי שלמה כחברתו למסע החיים, אהבתו ומשענתו, עזרו ומקלטו כנגד הצרות, והיא זוכה לכינויים: "אם אלבנין" ו"אשת חיל". ייתכן שדמותה מבוססת הן על דמות האישה האידיאלית המתוארת בקובץ נבואות איש מטורף בעיר ארורה, שבו מצייר הגיבור בדמיונו את האישה האידיאלית, הרואה בנישואים התחייבות לערכים של אהבה, נאמנות ונתינה, ולא הסכם מסחרי שתכליתו רווח או אמצעי להכנעת הגיבור, והן על דמותה של "אשת החיל".

כמו קאמי המחזיק בגישה הומניסטית שמעוגנת ב"טבע האדם",

באהבת אדם לאדם, וגורס כי האדם המורד, "השוקד לתבוע סדר חברתי", קובע ערכים חיוביים, שלשם יצירתם "דרושים לו, לכל המועט, כל האנשים", באשר מרידה זו מבוססת על "סולידריות הנולדת בכבלים", כך גם שלמה גורס כי הוא נמנה עם מתי מעט שהתעלו לדרגת "האדם האמיתי" והראו כי הטוב, גם אם הוא נדיר, עדיין קיים. הטוב הוא קרן האור שמעניקה למקצת האנשים את התואר - "הומניסט". שלמה הכורדי מייצג את האדם הטוב, האנושי, שערכים מוסריים מנחים אותו בפעולתו, וכי התלכדות ההמונים, הנשיאה באחריות כלפי תושבי העיירה ונתינת מחסה להם, ניצחו את כוחות הרשע והעריצות, ניצחון שהושג בעזרת הסולידריות בין העמים והסוציאליזם. שלמה הכורדי קורא להאמין בהומניזם ומציין, כי הוא אינו "כבול לאמונה או לאסכולה כלשהן פרט לאנושיות. כי האנושיות היא אם כל האמונות והדעות גם יחד" (עמ' 281). יוצא אפוא כי מחויבותו לאדם קודמת למחויבותו לאל.

ביצירה זו עוברות כחוט השני הסתירות המוסריות הנוקבות הקיימות ביקום, סתירות שאין להתחמק מהן, ואף לא לתרצן וליישבן: החיים והמוות, הקיים לעד והחולף, מרוצת הזמן המכלה הכול, הטוב והרע, הצדק והעוול, הגורל העיוור, השרירותי והקשה. עם זאת, ממצולות המצוקה הפנימית מפציעה אמונתו של הסופר במוסר אנושי נעלה וטהור. מודעות הגיבור לסבל, לכאב ולמוות, היחשפותו אל רוע העולם ורשעותו, תחושות הפחד והדכדוך האופפות אותו נוכח חידתיות העולם - כל אלה מעוררות את שאלותיו על אודות הקיום ואת תהייתו הבלתי פוסקת באשר לסוגיית הצדק האלוהי והגמול המוסרי ב"עולם הפוך" שבו רשע וטוב לו, צדיק ורע לו, עולם ששלמה מנסה לתקן בו את אשר השחיתו האדם והאלוהים. עם זאת, שאיפתו לתיקון העולם נידונה לכישלון.

דומה כי נקאש, ביצירה זו ובקודמות לה, הבלית את הרעיון כי החיפוש של הפרט הבודד אחר צדק ושוויון הנו חיפוש חסר

סיכוי. אולם בהציגו את המצוי, אולי רצה הסופר לרמוז על הרצוי ולטעון, כקביעתו של סארטר, כי רק חברה צודקת ובלתי משעבדת – שהתגשמותה היא, כנראה, חלום אוטופי – יכולה לסייע ליצור אינדיבידואל חופשי שהוא ה"מחבר" של חייו. בכתיבתו פעל הסופר למען שינויים חברתיים-פוליטיים, שאולי קיווה כי יביאו, בסופו של דבר, לחירות, לשוויון ולצדק – ערכים שלא היו מנת חלקם של גיבוריו.

שלמה אֶלְפֶרְדִּי, המלחמה והלשון: רב-לשוניות, פליטות ותרגום בעידן של חלוקות לאומיות

יובל עברי ואלמוג בהר

א.

הספר שלמה הכורדי ואני והזמן מסתיים ברגע הפיכתו של אדם לפליט, ברגעי הפיכתה של קהילה חיה לקבוצת פליטים. רגע הבריחה באשמת המלחמה, השלטון והעריצים הוא רגע מפתח להבנת הרומן ותפיסת הספרות וההיסטוריה של סמיר נקאש:

”אבו סלמאן היה בטוח שיעמוד איתן בפני כל הצרות, עד סופן, ואז ישוב ויבנה את העתיד כאן, בארץ המולדת, סבלאח’. והנה שנת 1918 מגיעה, המולת הקרב עדיין מתלהטת, הספר סגור אך הסיפור טרם תם.

בולשביזם, מנשביקזם, מיסיונריות, מגינים, עדאלת, סוציאליזם, קומוניזם, אסלאמיסטים, מצדדי רוסיה, אוהדי העות’מאנים, והמלחמה, והפחדים, והרעב, ומעשי הטבח, והמנוסה וסבלאח’ שתושביה נוטשים אותה, ואף אחיו עזבו והלכו. ... אבו סלמאן לא ראה מסביבו אלא אנרכיה. אנרכיה שלימים לא יעלה בידי ההיסטוריונים לפזור מעליה את הערפל ולספר את מה שקרה לאשורו.

דעותיהם של ההיסטוריונים תהיינה חלוקות אף לגבי הדיוק

הכרונולוגי של התקופה ההיא, התאריכים והסיבות, ולא יעלה בידם לקבוע את כל אלה במדויק, עד כי השיחה באשר למה שקרה בשנות המלחמה או בחודשיה האחרונים באזור הזה, נותרה מושפעת מרישומה של האנרכיה, מהבדלים בתיעוד ומחילוקי דעות עמוקים" (עמ' 401).

מול ההיסטוריונים, אשר לא מצליחים לפזר את הערפל מעל פני מה שהתרחש לאשורו, אם בשל חוסר עניין במקום פריפריאלי זה, ואם בשל חוסר תיעוד או נטייה לאחד הצדדים הלוחמים, עולה הדמיון הספרותי וממקם את היהודי כמי שנותר ללא צד, בן בלי בית, אשר אינו מעדיף את העות'מאנים על הרוסים או להפך, אלא רואה את האנרכיה, זוועות המלחמה והטבח לאשורן. הספרות ממלאת את החלל שההיסטוריונים הותירו, כך נראה, גם בעזרת התמקדותה בזיכרון האישי והעניין שהיא מגלה באזורי שוליים, בניגוד להיסטוריונים הנאמנים לזיכרון הלאומי, לזמן האימפריאלי ולמה שנתפס בעיניהם כמרכז. הפליטים אשר נעים בשיירה ומבקשים לעקוף את הצבאות הלוחמים ולגנוב את הגבולות; אשר איבדו את רכושם ועומדים לאבד את לשונם המקורית כשפת קהילה; ואשר אין היסטוריון אשר יקשיב לסיפוריהם שאינם מגובים במסמכים - מוצאים אוזן קשבת אצל הסופר, אשר אינו מבטיח להיות נאמן לכל הפרטים של האמת ההיסטורית.

לאורך יצירתו הענפה של סמיר נקאש נדמה פעמים רבות כי הספרות לא נדרשת למלא רק את החלל שההיסטוריונים הותירו, אלא גם את החלל שהותירו הפוליטיקאים והתיאולוגים, אשר נכנעו להצמצמות הדמיון ולמיעוט הסיפורים, וקיבלו על עצמם חד-לשוניות כוזבת או משעממת, הבחנות מודרניסטיות דיכוטומיות וסדרי עולם לאומיים וקולוניאליים, המבוססים על כוח, יחסי מרכז ופריפריה ובגידה באדם. מולם, ברומן שלפנינו, ניצב הסופר המבקש לספר דרך דמות

אחת את סיפורו של האדם המובס במלחמה, המאבד את מולדתו ו"זוכה" בפליטות, האדם אשר למרות היותו מובס, הוא בה-בעת גם המנצח, באנושיותו. הסיפור הגדול שנקאש מציג לנו הוא סיפור התבוסה של הפרט, של קהילות וגם של האנושיות, ובתוך הספר נמצא תיאורים עזים וקשים לעיכול של קהילה השוקעת באכילת בשר אדם בזמן המלחמה העולמית הגדולה והרעב, ורגעי האימה והאבסורד של המלחמה. אבל מתוך סיפור התבוסה מתעורר גם ניצחוננו של פרט מסוים, השורד בתוך התנועה ההיסטורית האלימה, ואף מצליח להחיות מגע בין-קהילתי יהודי-מוסלמי, הפועל כנגד כיוון ההיסטוריה.

באופן עמוק נדמה שנקאש מבקש, דווקא דרך הפנייה אל ההגירה שקדמה להגירה, אל הפליטות שקדמה לפליטות, אל השפה שקדמה לשפה, לגעת בשבר ההגירה לישראל, שבו נגע במקומות רבים אחרים ביצירתו באופן ישיר, באופן עקיף ומרומז, כמבקש לתאר את השבר המתמשך, את האבסורדיות והאלימות, שגבו המלחמות כמזרח התיכון, החלוקות הטריטוריאליות ותנועות הפליטים והמהגרים שהן עוררו. כך גיבור הספר מאבד את קהילת ילדותו, יהודי סבלאח' בכורדיסטאן האיראנית, את אפשרות החיים במולדתו ואת שפות ילדותו הכורדית והארמית, שאותן יחליפו הערבית בבגדאד, הפרסית בטהראן, ואולי גם העברית ברמת גן. טרגדיה זאת מהדהדת את הגירתו של סמיר נקאש עצמו מבגדאד לפתח תקווה כשהיה כבן שלוש-עשרה, את התביעה, שלה סירב כל חייו, לוותר על הערבית ולעבור אל העברית כשפה יחידה, ואת האובדן הממשי שחוהו של קהילת ילדותו ושל עיר ילדותו, שאליה מעולם לא שב.

נקאש בוחר למקם בשלמה הכורדי את שבר המאה העשרים בראשיתה, את שבר המודרניות במלחמה בין המעצמות, איראן, העות'מאנים, גרמניה, רוסיה ובריטניה, ואת משבר ההגירה והשפות לפני הקמת מדינת ישראל, ומנקודת מבט אשר אינה חופפת לגמרי

את הפרספקטיבה של יהודי בגדאד. בכך הוא מבקש להפנות מבט לאלימותה של המודרנה ולהציע חלופה למי שביקשו לעצב את שבר המודרנה כשבר המפגש בין תרבויות המזרח התיכון לתרבות המערבית, או כשבר בין המסורות והדת לטכנולוגיה ולערכי הקדמה. כמו כן הוא מחבר בין המלחמות והפלישה של כוחות אימפריאליים ובין רגעי הפליטות, ההגירה והאובדן הלשוני, ומצביע על המאה העשרים לכל אורכה ככזאת שנעה בין סדרים אימפריאליים ולאומיים, אשר תלשו קהילות ממקומן, מתרבותן ומלשונו, ולעתים אף מעצם קיומן.

ב.

כוחה של הספרות הוא הדמיון, האפשרות לשזור מחדש לשונות, מסורות, מקומות וזיכרונות שנפרמו ופוצלו ולערב אותם מחדש. יצירתו הספרותית של נקאש מדבבת קולות מושתקים ולשונות מודחקות, ומנכיחה מחדש דיאלקטים שהוגלו וגורשו מן השפה הרשמית, הלאומית, התקנית. מתוך כוונת מכוון נעה לשון הכתיבה של נקאש מן הלשון הרשמית, הכתובה, הערבית הספרותית שבה כתב את שני ספריו הראשונים, אל רב-קוליות והטרוגלוסיה רב-גונית, המכילה את הלשונות המדוברות, החיות, ואת הלשונות הקהילתיות. לשונו של נקאש היא תמיד דיאלוגית, דינמית ומשתנה, מתעצבת בתנועה בזמן ובמרחב ובאינטראקציה החברתית והאנושית בהקשריה הדתיים, התרבותיים והמעמדיים. בכך לשונו של נקאש חושפת את הפוליפוניה הקיימת בתוך השפה, בכל שפה, ובשפה הערבית בפרט, ברצף שבין השפה הערבית הספרותית לדיאלקטים הערביים המדוברים. תנועה זאת לעולם אינה בינארית, אלא היא חלק ממרקם הטרוגלוסי שבו מופיעים משלבי לשון מרובים (מעמדיים, דתיים, גיאוגרפיים), וכן מתערבבות ומצטלבות לשונות שונות באופן שמטשטש את קווי הגבול המבחינים בין שפה לשפה, בין מילה למילה ובין לשון, קהילה וטריטוריה.

התנועה בין הלשון המדוברת ללשון הכתובה השתקפה בספר הראשון שתורגם לעברית מיצירתו של סמיר נקאש, יום שתבל הרתה והפילה בו, אשר תרגמה אחותו של הסופר, רות ויגיסר נקאש. היא כתבה באחרית הדבר שצירפה לספר על מורכבות מלאכת התרגום:

”במבט ראשון, השימוש ברבדיה השונים של השפה העברית עלול להתפרש בעיני הקורא העברי כאי עקביות ולעיתים אף כגלישה לשפה לא תקינה. אי אחידות זו נובעת, כאמור, מן הניסיון לשמור על נאמנות למקור, שבו המעבר מהשפה הספרותית, או מניב מסוים למשנהו בסיפורים אלה נעשה לעתים אף בתוך משפט אחד. קורא השפה הערבית המקורב לניבים העיראקיים, עשוי ללמוד מן השימוש המגוון בהם על הדמויות, על מוצאן, על השכבה החברתית אליה הן משתייכות, על השכלתן ועוד, דבר שלא ניתן להעבירו במדויק לשפה העברית” (דבר המתרגמת בתוך נקאש, 1985: 171).

יותר משלושה עשורים אחרי התרגום הראשון של הספר של נקאש לעברית, מתפרסם כעת תרגום עברי לרומן האחרון שלו. השימוש של נקאש בשפה ברומן שלפנינו מערער על המטריצה החד-לשונית והלאומית, המניחה זיקה חד-ערכית בין לשון לטריטוריה לאומית או בין לשון לזהויות דתית ולאומית. נקאש מרחיב את הגיאוגרפיה של הערבית ומנתק אותה ממרחביה המוכרים ומדובריה הרגילים. כך שפת אמו של גיבור הרומן שלמה הכורדי אינה ערבית, ומרבית העלילה מתרחשת במרחבים לא ערביים, או כאלה שבהם הערבית אינה השפה המאז'ורית, והגיבור ילמד את השפה הערבית רק כשיגיע כפליט לבגדאד. סיטואציה זאת היוותה נימוק לכך שבספר זה, בניגוד

* סמיר נקאש יום שתבל הרתה והפילה בו, מערבית: רות נקאש (תל אביב: ספרית פועלים, 1985).

לרוב ספריו של נקאש לאחר שני ספריו הראשונים, שגם הם היו כולם בערבית ספרותית, אין כמעט נוכחות של הערבית המדוברת בדיאלקטים השונים שלה, לא הערבית-היהודית-הבגדאדית ולא דיאלקטים אחרים, מכיוון שהגיבור, שהוא גם אחד ממספרי הרומן, אינו דובר ערבית. דבר זה היה אמור להקל את הקריאה בספר ולפתוח אותו בפני קהלים נוספים, שספריו הקודמים של נקאש היו סגורים בפניהם. אך למרות זאת, בתוך הערבית הספרותית בספר יש נוכחות ניכרת למילים ולביטויים מלשונות אחרות, ונוסף על כך מוזכרות בו שפות רבות ודובריהן: כורמנג'י, ארמית, פרסית, אזרית, עברית, תורכית, הינדית ואף רוסית, גרמנית ואנגלית.

השפה, אם כן, ניצבת במרכז הסיפור, שזורה במבנה המורכב של העלילה עם ריבוי הדוברים, ריבוי המספרים, ריבוי הקולות והתנועה בזמן ובמרחב. גיבור הרומן שלמה כתאני, שלמה הכורדי, שולט בשפות רבות, אך אינו מזוהה עם אף שפה. הוא רוכש שפות ונע ביניהן כמו שהוא רוכש סחורות וסוחר בהן. הוא מדבר כורמנג'י, ארמית ופרסית, לעברית כלשון התפילה והמסורת יש משמעות מרכזית בחייו, ובמהלך מסעות המסחר שלו הוא רוכש את הרוסית וכן שליטה בסיסית בהינדית. אל השפה הערבית המדוברת הוא מתוודע רק לאחר בריחתו לבגדאד כפליט כורדי בסוף מלחמת העולם הראשונה, ואילו לעברית הישראלית ברומן זה, המתחיל ברמת גן ב-1985, אין נוכחות מובחנת בספר.

ג.

תרגום הרומן שלמה הכורדי ואני והזמן מערבית לעברית הוא אירוע ספרותי משמעותי. לא רק מכיוון שמדובר באחד משני הרומנים האחרונים של סופרים יהודים כותבי ערבית שפורסמו עד כה במאה

העשרים ואחת,* ולא רק בגלל הסיפור הביוגרפי רב-התהפוכות של יוצרו, ואף לא רק לאור הציפייה רבת-השנים לתרגום יצירות נוספות של נקאש לעברית. תרגום הרומן מספק עבורנו הזדמנות נדירה לקריאה מחודשת בהיסטוריה של יחסי הלשוניות והספרויות הערביות והעבריות, היהודיות והמוסלמיות, העיראקיות והישראליות, מעבר להיגיון החד-לשוני ומעבר לתהליכי הפיצול וההפרדה של המסורות התרבותיות, הדתיות והלשוניות שכפו העידנים הלאומי והקולוניאלי, אשר מיסדו את ההבחנות בין עברית לערבית, בין יהדות לאסלאם, בין יהודים לערבים, בין לשונות דיבור ללשונות כתיבה.

להופעת הרומן של נקאש בעברית בעת הזאת יש חשיבות עמוקה, כשברקע ממשיכים להישמע בינינו הדי הדרמה הגדולה של אובדן הערבית כשפה יהודית, וכן הניסיונות הקולניים, המתמשכים והעיקשים של הממסד הישראלי למחוק את הערבית מן המרחב הציבורי. אם ב-1948 דיברו מיליון יהודים ערבית כשפתם, ובני הדורות השני והשלישי גדלו בדיוק בתוך הנוכחות וההסתרה של שפה זאת לאורך המחצית השנייה של המאה העשרים, הרי היום הדור הראשון, שהערבית היתה שפת אמו, ונולד לפני דחיקתה, הולך ומתמעט. מספר היהודים שיודעים ערבית כיום הצטמצם באופן דרמטי לכמה עשרות אלפים, ויש להניח שחלק ניכר מהם למדו ערבית מסיבות מודיעיניות בצבא או מזרחניות באקדמיה, ולאוו דווקא מתוך רצף משפחתי-קהילתי של שימוש בערבית וזיקה אליה ואל תרבותה. יהודים הניגשים ללמוד ערבית בארץ עושים זאת לעתים קרובות תוך כדי מיקום שלה כשפת האחר או כשפה קלאסית כמו הלטינית, תוך הפרדת הערבית הכתובה והמדוברת, ולא מתוך זיקה

* שלמה הכורדי ואני והזמן פורסם במקור בערבית (شُلومو الكردي وأنا والزمَن) ב-2003, שנה לפני פטירתו של מחברו ב-2004. הספר יומיים בינוני (يومان في حزيران) של יצחק בר-משה, שנפטר ב-2003, יצא לאור בערבית ב-2004 (את הספר תרגמו לעברית אלמנתו של הסופר, נורמה בר-משה, ובתו עדית שמר).

של אדם אל שפתו, אל שפת הוריו או אל שפת המקום שבו הוא חי. אל מול ההקשר ההיסטורי הזה מציבה הפואטיקה של נקאש מסלולים חלופיים. ביחס הפוך לתהליכי הצמצום והמחיקה של הלשון וההיסטוריה של יהודי עיראק, ולדחיקתם לתוך רובריקות לאומיות ולשוניות צרות ומובחנות (עיראק מול ישראל, ערבית מול עברית, ערבים מול יהודים, גלות מול מולדת, שייכות מול זרות), יצר נקאש עולם רב-לשוני וחוצה גבולות גיאוגרפיים ותרבותיים. בסיפוריו העלילה נעה קדימה ואחורה בזמן, כמו גם בין מרחבים ומקומות שונים, ובכך ממקמת את הסיפור ההיסטורי של יהודי עיראק מעבר לדיכטומיה שבין עיראק לישראל, או בין מה שהיה לפני 1948 למה שהתרחש לאחר מכן, ונפרשת על פני מרחבים נוספים, דוגמת איראן, תורכיה והודו, וכן בין משלבי שפה מרובים.

יתרה מכך, הפואטיקה של נקאש מרחיבה את המנעד הגיאוגרפי והלשוני של השפה הערבית, ואף פעם לא מתמצה בה ובדיאלקטים שלה בלבד, וכן אין היא מתמצה ביחסי העברית והערבית, אלא היא כוללת נקודות מגע ואזורי גבול מרובים נוספים. בכך יצירתו מאתגרת את התפיסה הלאומית החד-לשונית של השפה והספרות הערביות כמסגרת לשונית-תרבותית אחידה ומובחנת, ובמקום זאת היא מציבה אותה בתוך גיאוגרפיה ומסורות ספרותיות חוצות גבולות לאומיים ולשוניים. בהקשר של הספרות העברית תפיסה זו מערערת גם על המטריצה הבינארית, המציבה את העברית והערבית כשתי שפות נפרדות, השייכות לתרבויות ולגיאוגרפיות שונות, הנובעות ממסורות דתיות, ספרותיות, פואטיות ופוליטיות מובחנות, ולעתים גם מנוגדות, ומייצגות מסורות אלה.

יצירתו הספרותית של נקאש זוהתה שוב ושוב כיצירה נוסטלגית של מי שהתעקש לשמר את הדיאלקט היהודי-בגדאדי של קהילתו, משפחתו וילדותו, למרות ההגירה והתפרקות הקהילה בעיראק ובישראל. הוא זוהה כאחרון המוהיקנים, כסופר היהודי-ערבי האחרון

וכסופר היהודי כותב הערבית הספרותית האחרון. נקאש זוהה כמי שנאחז בעולם אבוד, כמי שכותב כנגד כיוון ההיסטוריה וכמי שמתעקש ונאבק לשמר עולם שנחרב ושלא יחזור. המודל הפואטי שיצר נתפס כחריג גם בקרב הסופרים היהודים העיראקים בני דורו, ואף בקרב אלה מהדור המבוגר ממנו. סופרים כמו שמעון בלס וסמי מיכאל, שהיגרו לישראל בגיל מבוגר ממנו, ומגובשים יותר מבחינה אינטלקטואלית וספרותית, ואשר החלו לכתוב בערבית כבר בעיראק, והמשיכו לכתוב בערבית גם בעשור הראשון שלהם בישראל, החליטו לאחר מכן לעבור לכתובה בעברית. כותבים מהדור המבוגר ממנו שהמשיכו לכתוב בערבית בישראל, דוגמת שלום דרוויש ויצחק בר-משה, וכן אלה שהמשיכו לכתוב בערבית בעיראק, דוגמת אנוור שאול ומיר בצרי, כתבו בסגנון לשוני וספרותי שונה לחלוטין מנקאש.

התיאור העגום הזה, כמו גם השבר ההיסטורי והלשוני, והניתוק והבידוד הספרותיים שנקאש חווה, מגלמים בתוכם את הטרגדיה התרבותית של היהודים-ערבים לאחר 1948, ולאחר עקירתם מארצותיהם והגירתם למדינה שבה שפתם הערבית נתפסה כשפת אויב וכן כשפה נמוכה ונלעגת מנקודת מבט קולוניאלית, שפת גלות ושפה זרה. טרגדיה זו משלבת יחד את הטרגדיה הפלסטינית ואת הטרגדיה הערבית-יהודית, בתוך מציאות קולוניאלית של שלילת הערביות והמזרח והגחכתם. הטרגדיה של התרבות העברית הישראלית, אשר נבנתה מעל קומה מוכחשת של חורבות התרבות הערבית-פלסטינית המקומית והתרבות הערבית-יהודית המזרח-תיכונית.

נקאש שימר לכאורה בכתיבתו הספרותית את בגדאד של שנות הארבעים, על הגיוון הגדול של סוגי הלשון שלה, הדיאלקטים הקהילתיים של יהודים, נוצרים ומוסלמים, אך גם של בעלי מקצועות שונים ומעמדות שונים, ושל מי שהיגרו ממקומות אחרים, כגון כורדיסטאן ואיראן, וכן של חייו שלו בישראל, בהודו, באיראן ובמקומות נוספים. סיפוריו, הנובלות שלו והרומנים ניזונו מן הגיוון הלשוני הזה, והפוליפוניה מופיעה שוב

ושוב כרכיב קריטי בעלילה עצמה ולא רק בייצוגה, ובמובן זה בחלק גדול מיצירותיו כל דמות אופיינה על ידי לשונה.

אמנם נקאש הודה, בריאיון שערך עמו החוקר והמתרגם עמיאל אלקלעי, במורכבות המגולמת בשפת הכתיבה ההטרולוגיסית שלו, מרובת משלבי השפה, ההופכת את היצירה שלו "לכמעט בלתי קריאה". בכמה מספריו הוא השתמש באסטרטגיה של תרגום עצמי כדי להפוך את הטקסט נגיש יותר לקורא הערבי הממוצע, וזאת באמצעות הערות שוליים מרובות שבהן תרגם את המשלבים השונים של השפה לערבית ספרותית. בהמשך אותו הריאיון הוא נימק את בחירתו להמשיך להשתמש בלשונות הדיבור ביצירתו: "דיאלוג בלשון מדוברת הוא אמין ומדויק בהרבה מאשר דיאלוג שנכתב בשפה ספרותית."* לא מפתיע, לשם הדוגמה, שכאשר ניגש נקאש לתרגם את הרומן ויקטוריה של סמי מיכאל מעברית לערבית, הוא תרגם את כל הדיאלוגים בסגנונו, אל הלשון הערבית המדוברת לסוגיה השונים ומשלביה השונים, על פי הקשרים קהילתיים, דתיים, מעמדיים, מגדריים והשכלתיים של הדמויות.**

* ריאיון של נקאש עם עמיאל אלקלעי בתוך:

Ammiel Alcalay (Editor), *Keys to the Garden – New Israeli Writings*, (San Francisco: City Lights Book, 1996) p. 109

ראו גם:

Lital Levy, *Poetic Trespass – Writing Between Hebrew and Arabic in Israel/Palestine* (New Jersey: Princeton University Press, 2014)

** כאשר סמי מיכאל ראה תרגום זה של הרומן שלו לערבית, הוא ביקש מן העורך להשיב את הדיאלוגים לערבית ספרותית כדי שהספר יהיה קריא בכל רחבי העולם הערבי, ולא רק למי שבקיא בדיאלקטים של עיראק ושל הערבית-היהודית; התרגום ראה אור בקהיר ב-1995.

ד.

ברומה לגיבור הרומן שלמה הכורדי, גם סיפור חייו של סמיר נקאש מורכב מרצף של הגירה, פליטות וטראומה. הוא נולד בבגדאד ב-1938 והגיע עם משפחתו לישראל כשהיה בן שלוש-עשרה, ב-1951, למעברה בפתח תקווה. כל חייו בארץ עברו עליו בפתח תקווה, והאוהל, הפחון, הצריף ואחר כך השיכון שכנו בסמיכות רבה זה לזה. אבל מהשתקעות זאת בפתח תקווה הוא יצא שוב ושוב לנדודים בעולם: בגיל שש-עשרה, אחרי שאביו נפטר, הוא ברח עם בן דודו, שהיה בן שבע-עשרה, ללבנון, אחרי שמשרד הפנים בארץ סירב להנפיק דרכון לבני המשפחה, ולא היה באפשרותו לצאת באופן חוקי מהארץ. נקאש ובן דודו נתפסו על ידי שוטרים לבנונים והוחזקו במעצר כמה חודשים, ואחר כך הוחזרו לארץ והוחזקו במעצר בטבריה כמה חודשים לפני ששוחררו.

נקאש, שלא היה יכול להמשיך בלימודיו, ונאלץ לעבוד כדי לסייע בפרנסת משפחתו לאחר מות אביו, עזב את ישראל בשנת 1958 וחי כמה שנים באיראן, בתורכיה ובהודו בעיר בומביי, שבה יש קהילה יהודית-עיראקית ותיקה, ובתקופה זאת למד פרסית והינדית באופן חלקי. לאחר ששב לישראל, עבד בכמה עבודות וביניהן גם כעורך במחלקה הערבית של רשות השידור.* ב-1971 פרסם את קובץ סיפוריו הראשון, בשם אֶלְח'טָא' ("الخطأ"), הטעות, אשר יצא לאור בהוצאה יהודית-עיראקית בארץ והיה כתוב בערבית ספרותית. היה אפשר לצפות שנקאש, כמי שהגיע לארץ בגיל שלוש-עשרה, יאמץ את העברית, כפי שעשו סופרים מבוגרים ממנו, אך חלומו להיות סופר ערבי היה רכיב משמעותי בחייו, והוא המשיך לטפח את הלשון

* בנימין ריש, מעגלי קיום במבחן המציאות בסיפוריהם הקצרים של סופרים יהודים יוצאי עיראק: שלום דרוויש וסמיר נקאש, 2009. ראו גם: ראובן שניר, ערכיות, יהדות, ציונות - מאבק הזהויות בספרותם של יהודי עיראק, 2005, הוצאת מכון בן-צבי: ירושלים.

הערבית ולקרוא את הספרות הערבית בכל תקופת חייו בישראל. נקאש גילה מהר מאוד שמלבד כמה חוקרי ספרות ערבית מקרב יהודי עיראק, איש לא קורא בספריו. כפי שששון סומך הגדיר זאת, כתיבתו של נקאש הפכה למעין "ספרות ללא קהל":

"חרף עושרה וגיוונה של היצירה הנידונה כאן, היא קיימת בחלל ריק, ולמעשה איננה מופנית לקהילת קוראים מוגדרת. אפשר לומר בהגזמה כלשהי שזוהי ספרות של סופרים ללא קהל קוראים... קהל הקוראים של הסופרים היהודים-ערבים הלך והצטמק, הלך ונעלם. תחילה, הם איבדו את הקהל הפלסטיני, ואחר-כך - את הקהל היהודי-ערבי עצמו, משום שאצל אלו האחרונים התמעט העניין בלשון הערבית ובספרות הנכתבת ערבית. כך נותר הסופר היהודי-ערבי בארץ בכדידות מזהירה."*

היעדרו של קהל ודאי שגורם לרוב הכותבים לחדול בהדרגה מן הכתיבה, או לפחות מן הפרסום. אצל נקאש, אשר היה מודע באופן עמוק להיותו "סופר ללא קוראים", דבר זה חולל שינוי עמוק בכתיבתו. אם שני קובצי הסיפורים הראשונים שלו נכתבו בערבית הספרותית הסטנדרטית, במסגרת ההפרדה החדה בספרות הערבית בין שימוש בערבית ספרותית לכתיבה ובערבית מדוברת לדיבור, הרי כאשר גילה שממילא אין לו קוראים, והוא אינו חלק מהמערכת של הספרות הערבית החדשה, הוא החל לשלב בספריו באופן רדיקלי יותר ויותר את שפת הדיבור, בעיקר את הערבית-היהודית-הבגדאדית, בתחילה לדיאלוגים אך בהמשך לא הגביל את עצמו לכך. נקאש לא הגביל את עצמו רק לערבית-היהודית, ובסיפוריו הלהג, הדיאלקט, תואם את הדמות, וכך נכנסים לספריו גם הלהג המוסלמי של בגדאד והלהג * ששון סומך, "ספרות ללא קהל - סופרים יהודים כותבי ערבית בישראל", הכיוון מזרח 7, (תשס"ד), עמ' 9-14.

הנוצרי של בגדאד, הינדית בנובלה המתרחשת בכומביי וכן הלאה. בשנות התשעים של המאה הקודמת שב נקאש לנדודיו ברחבי העולם: ב-1991 הוא ניסה לחיות בקהיר כמה חודשים, בתווה להתקבל שם ספרותית, אך תקוותו נכזבה. מנגד, גולים מוסלמים עיראקים, שהיגרו בעקבות משטר הבעת', הקימו קהילות בגרמניה ובבריטניה, וכן הקימו הוצאות לאור, כגון "מנשוראת אלג'מל", ועיתונים, שמעו על סמיר נקאש, אשר גלה עשרים שנה לפנייהם וממשיך לשמור אמונים לתרבות העיראקית. הם הזמינו אותו לפרסם את ספריו בהוצאות לאור שלהם ולכתוב לעיתוניהם. נקאש עבר ב-2001 לבריטניה, התגורר בקרב קהילת הגולים העיראקית המוסלמית וכתב בעיתונות בערבית. ב-2003, עם נפילת משטרו של סדאם חוסיין, החלו העיתונים והוצאות הספרים, וכמה מן הגולים המוסלמים, לשוב לעיראק, וסמיר נקאש התלבט אם לשוב לבגדאד. לבסוף הוא החליט שלא לשוב, אבל נותר ללא הגולים העיראקים והעיתונים, ושב לפתח תקווה, שבה נפטר מעט לאחר שובו לארץ, ב-2004. הוא נקבר לא רחוק ממקום האוהל שבו התגוררה משפחתו כשהגיעו לארץ.

לאחר מותו התפרסם לראשונה מבחר מסיפוריו בבגדאד עצמה, בהוצאת "דאר מסופוטמיה", ומאמרים על יצירתו נכתבו באוניברסיטאות בגדאד ובצרה, והוא זכה להכרה כסופר חשוב בספרות העיראקית במאה העשרים. אפשר להגדירו בדיעבד כיוצר היהודי החשוב ביותר שפעל במסגרת הספרות הערבית החדשה במחצית השנייה של המאה העשרים, וכאחד הסופרים הערבים החשובים במאה העשרים, אף על פי שפעל לאורך רוב שנותיו בכדידות יצירתית רבה והרחק מן המרכזים של הספרות הערבית החדשה ומהכרתם.

האם בעקבות תרגום ספרו זה של נקאש לעברית בסדרת הספרים מפתוח יכול בהדרגה להתחולל שינוי דומה גם בישראל, שימקם את נקאש כחלק מן הספרות היהודית או הישראלית? או כחלק ממרחב

ספרותי חדש דו-לשוני עברי-ערבי? האם תרגום זה לעברית, בשילוב עם תרגומי ספריו בשנים האחרונות לצרפתית ולאנגלית, יאפשרו קריאות חדשות ביצירתו שימקמו אותו בתוך הקשרים חדשים, מעבר לגבולות הספרות הלאומית הערבית או העברית?

במובנים אלו אין מסגרת מתאימה יותר לפרסום ספרו של נקאש מאשר סדרת הספרים **מכתוב**, המבוססת על מודל תרגום צוותי ודיאלוגי, דו-לשוני ודו-לאומי. בתוך הקשר זה יצירתו של סמיר נקאש, אשר התבססה על תנועה בין גבולות לשוניים ולאומיים, ואף בין מקורות דתיים יהודיים ואסלאמיים, אינה מתמקמת בשוליים כבעבר, אלא במרכז. רגע זה בהווה מהדהד את מקומם של יהודים-ערבים ופלסטינים דו-לשוניים בעברית ובערבית כקוראיו הפוטנציאליים של סמיר נקאש, אך מהווה גם הזמנה פתוחה לכל קוראי העברית והערבית לגשת ולפתוח את ספריו.

ספרי מכתוב שראו אור

2017

סלמאן נאטור. הולך על הרוח.
מערבית: יונתן מנדל; צוות תרגום ועריכה: סלמאן נאטור ויונית נעמן.

אליאס ח'ורי. פקעת של סודות.
מערבית: יהודה שנהב-שהרבני; צוות תרגום ועריכה: מרזוק אלחלבי ויונית נעמן.

עידן בריר (עורך). אנתולוגיה של שירה אַזִידית בעקבות האסון, 2014–2016.
מערבית: עידן בריר; צוות תרגום ועריכה: נביה בשיר ואלמוג בהר.

זכריא תאמר. הילדים צוחקים.
מערבית: אלון פרגמן; איורים: רוני פחימה; צוות תרגום ועריכה: שהם סמיט וכפאח עבד אלחלים.

2018

אליאס ח'ורי. ילדי הגטו – שמי אדם.
מערבית: יהודה שנהב-שהרבני; צוות תרגום ועריכה: הודא אבו מוך, יונית נעמן, יהונתן נדב ואהוד הורביץ.

סלים תמארי (עורך). שנת הארבה: יומנו של החייל אַחסאן אלתורג'מאן,
פלסטיני בצבא העות'מאני, 1915–1916.
מערבית: עדו כהן; צוות תרגום ועריכה: צאלח עלי סואעד, גיא הרלינג ואביגיל יעקבסון.

אבראהים נצראללה. זמן הסוסים הלכנים.
מערכית: ברוריה הורביץ; צוות תרגום ועריכה: דימה דראושה ויונית נעמן.

אחלאם מסתע'אנמי. זיכרון הגוף.
מערכית: מיכל סלע; צוות תרגום ועריכה: עודה בשאראת, אורית ואקנין
יקותיאלי ודיתה אליעז.

2019

אבו אלעלאא' אלמערי. לזומיאת: התחייבויות וחובות מופרים.
מערכית: לאה גלזמן; צוות תרגום ועריכה: מונא אבו בכר, צאלח עלי
סואעד, איאד ברגותי, מועתז אבו סאלח, יונתן מנדל ויונית נעמן.

ראויה בורבארה (עורכת). בלשון כרותה: פרוזה פלסטינית בעברית.
תרגום ועריכת תרגום: חברות וחברי חוג המתרגמים ורחל פרץ.

אליאס ח'ורי. סטלה מאריס.
מערכית: יהודה שנהב-שהרבני; צוות תרגום ועריכה: הודא אבו מוך, יותם
בנשלום ורותם רז.

עבד אלרחמן אלג'ברתי. ההיסטוריה המופלאה של נפוליאון במצרים.
מערכית: עמנואל קופלביץ; צוות תרגום ועריכה: איאד ברגותי, תמי צרפתי,
אבי רובין ועידן בריר.

2020

סמיר נקאש. שלמה הכורדי ואני והזמן.
מערכית: סמירה יוסף ורות נקאש ויגיסר; צוות תרגום ועריכה: בנימין ריש,
אלמוג בהר, אמירה בנימיני-נבו, יובל עברי ויהודה שנהב-שהרבני.

יראו אור בקרוב

מחמוד דרוויש וסמיה אלקאסם. אלרסאאל – האיגרות.
מערבית: חנה עמית-כוכבי; צוות תרגום ועריכה: איאד ברגותי ורותם רז.

ג'לאל אל-י אחמד. מנהל בית הספר.
מפרסית: אורלי נוי; צוות תרגום ועריכה: דוד ירושלמי וחגי רם.

נג'וא ברפאת. שפת הסוד.
מערבית: כפאח עבר אלחלים וברוריה הורכיץ.

אנעאם קצ'אצ'י. אלנביד'ה.
מערבית: יותם כנשלום; צוות תרגום ועריכה: דימה דראושה ולידר ארצי.

פארל אלעזאווי. אחרון המלאכים.
מערבית: עידן בריר; צוות תרגום ועריכה: מונא אבו בכר ורותם רז.

כמקובל בסדרת מִקְתוּב, הרומן שלמה הכורדי ואני והזמן תורגם בידי צוות דו-לשוני, שכלל את שתי המתרגמות סמירה יוסף ורות נקאש ויגיסר, את בנימין ריש, עורך התרגום שכתב גם אחרית דבר, אלמוג בהר העורך הספרותי, ויונתן מנדל שניהל את הפרויקט ודייק את התעתיקים. מטבע הדברים בכל תרגום קבוצתי מתעוררות מחלוקות, והן יושבו בדרך כלל בדיאלוג, ובמקרים אחדים הן הוכרעו על ידי העורך הראשי של מכתוב, יהודה שנהב-שהרבני שליווה את תהליך התרגום.