

14.10.18

ה' בחשון תשע"ט

עבודת סמינר

בקורס "תרגום טקסטים מימי הביניים"

מגישה:

רונית רגב כביר

ת.ז. 028781326

בהדרכת:

ד"ר הילה קרס

“If there is a history of ‘Orientalism’, there is also a history of ‘counter-Orientalism’”

(Reed Way Dasenbrock)

הערה מקדימה

בעבודה זו השתמשתי בשלושה תרגומים לחיבור "ענק היונה" של אבן חזם אל-אנדלֶסִי:

התרגום לאנגלית של א"ר ניקל (Nykl, 1931), התרגום לאנגלית של א"ג' ארברי (Arberry, 1953) ובתרגום לעברית של אלה אלמגור (אלמגור, 2002).

כדי להקל על הקורא חרגתי בהפניות לתרגומים אלו מכללי הרישום הביבליוגרפי לפי שיטת ה-APA, והוספתי בסוגריים מרובעים את שם המתרגם.

תוכן עניינים

5	תקציר
7	החיבור "ענק היונה"
8	כתב היד של "ענק היונה"
9	תרגום החיבור ומחקרו באירופה
10	רקע היסטורי
13	המחבר- אבן חזם
17	המתרגם – ארתור ג'ון ארברי
19	בסיס תיאורטי
28	השערת המחקר
30	סקירת ההקדמה של ארברי ל"ענק היונה"
33	הממצאים בגוף הטקסט
33	הזחות שמקצינות או מעצימות את הטקסט המקורי
35	הזחות הקשורות למונחים דתיים
37	תרגומים הקשורים למינוח הפילוסופי המקצועי של אבן חזם
40	ביות של תאריכים
40	הבחירה להימנע מהנהרות של מונחים בתרבות היעד
42	הזחות הנובעות מביות של הריאליה
43	ביות בתחום של השפה
43	התייחסות למקומות סתומים בטקסט המקורי

45.....	טעות בתרגום
45.....	התקבלות התרגום של ארברי
47.....	מסקנות
52.....	נספח - מפת החליפות האיטלמית בחצי האי האיברי
53.....	ביבליוגרפיה

תקציר

בספר פורץ הדרך של אדוארד סעיד "אוריינטליזם" (1978) הוא מגדיר "אוריינטליזם" בין השאר כצורת חשיבה המבוססת על "אבחנה אונטולוגית ואפיסטמולוגית בין המזרח למערב" (Said, 1978, p. 1). לדעתו צורת חשיבה זו הייתה קיימת עוד מימי אייסקילוס והיא נוכחת עד ימינו אנו. לפי ההסתכלות האוריינטליסטית "המערב" ו"המזרח" אינן ישויות גיאוגרפיות אלא ישויות אידאולוגיות, תרבותיות נפרדות, שמאז ומתמיד היו מנוגדות זו לזו. עוד אומר סעיד, שבשיח האוריינטליסטי המזרח הוא לעולם נחות מהמערב.

עבודה זו שמה לה למטרה לבדוק כיצד מיוצגים האסלאם והערבים בתרגומו של ארתור ג'ון ארברי (נפטר ב-1969) לחיבור של אבן חזם אל-אנדלוסי "ענק היונה".

חיבור זה נכתב בספרד המוסלמית בראשית המאה האחת עשרה וזכה להתעניינות יוצאת דופן במערב. הוא תורגם לשפות אירופאיות רבות ונחקר לעומק, וההערכה שזכה לה היא רבה כל-כך, שיש חוקרים מערביים שהעמידו אותו בשורה אחת עם יצירות הקאנון המופתיות של אפלטון, סטנדרל הצרפתי, אובדיוס ודנטה (ראה Garc a G mez in Celli, 2018, p. 145).

ארברי תירגם את החיבור לאנגלית ב-1953, למרות שכבר היה קיים תרגום מוער של היצירה לאנגלית (Ibn Hazm, 1931 [Trans. Nykl]). ארברי ציין בהקדמה שמטרת התרגום החוזר שלו היא להעביר לקהל הרחב את "ענק היונה" בתרגום קולח ונהיר.

בתקופה זו, שבה מתחילות להתנער הקולוניות הבריטיות והצרפתיות בזו אחר זו מן השליטה המערבית, עדין שולטת בכיפה צורת החשיבה הקולוניאליסטית "אוריינטליסטית" שמבקשת להצדיק את ההגמוניה המערבית על המזרח.

ההקדמה של ארברי לתרגום של "ענק היונה" תואמת אחד לאחד את עקרונות הכתיבה האוריינטליסטית כפי שהוצגו על-ידי סעיד. בהקדמה זו מרכיב ארברי את המשקפיים האוריינטליסטיות שמסתכלות על העולם באופן בינרי: מזרח מול מערב. הוא מדבר באופן מכליל על "הערבים", וחוזר על סטריאוטיפים מוכרים כמו: הערבים שהדת שולטת בחייהם, הערבים שאינם יודעים לכתוב ספרות יפה, הערבים שנזקקו ליוונים כדי ללמוד מהי פילוסופיה ועוד. את התרבות האסלאמית בספרד בכלל ואת אבן חזם בפרט הוא רואה כיוצאי דופן שאין להסיק מהם על הערבים ככלל (Ibn Hazm, 1953 [Trans. Arberry]).

¹ לדעתי, זה לא מפתיע שהקיטלוג הזה הגיע ממזרחן ספרדי, כי מסתבר שספרד של ימי הביניים היא מקום שניתן למצוא בו מעט מאוד הסתכלות אוריינטליסטית יחסית למקומות אחרים באירופה, והדבר גם בא לידי ביטוי באפוס הספרדי משלהי ימי הביניים: "שירת אל-סיד", שם אין ביטוי להתייחסות משפילה ומקטינה כלפי המזרחים (Kinoshita, 2007, pp. 71-72).

בניתוח התרגום נעזרתי גם בתיאוריה של לורנס ונוטי על "אי הנראות של המתרגם" (1995). ונוטי אומר, שהקונבנציה שתרגום הוא שיכפול של טקסט המקור הינה אשליה. לדעתו תרגום הינה פעולה של כתיבה מחדש של הטקסט המקורי, וכל כתיבה מחדש משקפת אידאולוגיה מסוימת ו"מטפלת" בטקסט המקורי (Venuti, 1995). נוסף על כך ונוטי מייחס חשיבות רבה לקונטקסט החברתי וההיסטורי שבו התרגום נכתב. הוא בחן מגמות בתרגומים לאנגלית מן המאה השבע עשרה ועד המאה העשרים ומצא שהאסטרטגיה התרגומית ששלטה בכיפה היא של תרגום קולח ופשוט, היינו, עתיר ביותר שמכפיף את טקסט המקור לאג'נדות ואידאולוגיות שרווחות בתרבות היעד (כמו אימפריאליזם ואירוצנטריות).

לאור שתי התיאוריות הנ"ל, וכן לאחר קריאת ההקדמה של ארברי, שיערתי שההתייחסות האוריינטליסטית של ארברי לערבים תבוא לידי ביטוי גם בתרגום. כלומר, שהתרגום יהיה עתיר ביותר, שיציג את האחר באופן התואם את הערכים והאידאולוגיות של תרבות היעד, ושמרחק מן האני האמיתי של הערבים, או אפילו מוחק אותו. (היו לי גם מספר הסתייגויות להשערה זו, ראה בגוף העבודה).

בבדיקתי מצאתי ביותר, אך לא בכמות המאסיבית שציפיתי למצוא, וההזחות שמצאתי, גם אם הן מרדדות או משטיחות את עומק הטיעונים של אבן חזם, היו מינוריות. המהות של דברי אבן חזם הועברה באופן מספק לקהל הקוראים.

הפער הזה בין ההקדמה לתרגום עצמו התמיה אותי. ניתן כמובן לטעון שהדבר נובע מהכבוד המיוחד שרחש ארברי לטקסט של אבן חזם, אולם ארברי תירגם כתבים רבים שנכתבו בארצות האסלאם לאנגלית (במיוחד בולט מפעל התרגומים שלו למיסטיקנים המוסלמים), ומאמירות שלו על כותביהם ניכר הכבוד הרב שהוא רוחש להם. כלומר, אי אפשר להבין את הפער בין ההקדמה לתרגום כמקרה חד פעמי של הערכה של ארברי כלפי מושא מחקרו.

פניתי לבדוק לעומק את קורות חייו של ארברי, מי היו מוריו, מה הוא אמר על התרבות הערבית, וכן עדויות של קולגות של ארברי לגבי יחסו לאסלאם, ומצאתי שארברי ראה עצמו כבונה גשר בין המזרח למערב, וכמזרחן שתפקידו "למוסס אי הבנות ושקרים מכוונים על המזרח" (Rosenthal, 1970, p. 365).

אם כן, מתוך הסתכלות כוללת על הטקסט והפרטקסט, הסקתי שניתן למצוא אצל ארברי מספר סוגי כתיבות או גישות: גם כתיבה אוריינטליסטית, אך לצידה גם כתיבה שמנסה לשבור את הדיכוטומיה והיריבות בין המזרח למערב שהאוריינטליזם מבנה.

מסקנתי היא שארברי, שחי בתקופה שבה האידאולוגיה הקולוניאליסטית הבריטית שלטה בכיפה, ובמידה רבה ינק אותה, לא הפך למצדד מוחלט שלה. ארברי חקר לעומק את הפתבים הערבים וראה את העומק והמורכבות שלהם, הוא גם התוודע למורכבות התרבותית והאתנית של ימי הביניים בספרד, ולכן אין זה מפליא שמגרוננו בוקעים מספר קולות. בכתובתנו אנו רואים שכבר בתקופה של שלהי הקולוניאליזם – ההסתכלות המקטינה על ימי הביניים בכלל ועל המזרח בפרט מתחילה להיסדק.

החיבור "ענק היונה"

החיבור "טֹק אלחממה" - "ענק היונה"² נכתב בראשית המאה האחת עשרה בספרד המוסלמית על ידי אבן חזם אל-אנדלִסִי. הוא נכתב כאיגרת תשובה לידיד מאלמריה שביקש מאבן חזם לכתוב לו חיבור המתאר את האהבה, מהותה, סיבותיה והדברים הקורים בעטיה (אבן חזם, 2002, [בתרגום אלמגור], עמ' 2-1). אבן חזם מציין בפתיחה לחיבורו, שהוא כותב את התשובה, רק מתוך רצון להיעתר חברו, כי האהבה "עניין פחות ערך היא, וימינו קצרים, וראוי לנו שלא נוציאם אלא בדברים שנזכה לזכות בעבורם בטוב העולם הבא." (שם, עמ' 72).

החיבור כולל שלושים פרקים. כל פרק פותח בטענה כלשהי לגבי האהבה והיבטיה, אחר כך מופיע ניתוח פסיכולוגי של התופעה המוצגת בו, ואחריו מביא אבן חזם קטעי פרוזה ושירה המדגימים או מאששים את הניתוח שהציג. בדוגמאות שמביא אבן חזם בקטעי הפרוזה הוא מביא דוגמאות מחייו האישיים, מחיי אחיו הבכור, חיי ידידיו הקרובים ואף ח'ליפים ופקידי ממשל בכירים שכיהנו בחצר הארמון בבית אומייה. ברוב חלקי הספר מצטייר אבן חזם כאריסטוקרט תאב חיים, אדם בעל חוש הומור שמתאר תופעות נועזות באהבה, כמו אהבה בין גברים³, או בין נשים נשואות לגברים שהן אינן נשואות להן. שני הפרקים האחרונים של הספר "שער כיעורו של החטא" ו"שער מעלת הצניעות" שונים באופיים משאר הספר ובהם בא לידי ביטוי אבן חזם כאיש הלכה קפדן. היו חוקרים שסברו שהפער הזה נובע מכך ששני הפרקים האחרונים נכתבו בתקופה מאוחרת יותר בחייו של אבן חזם, אך לדעת אלמגור, שני הפנים האלו היו קיימים בדמותו הרב-גונית של אבן חזם, שהיא גם בבואה לפסיפס החברתי המורכב שבו הוא גדל (שם, עמ' 48-49).

² מקור השם "ענק היונה" לא הובהר על ידי אבן חזם, והוצעו לגביו מספר השערות. יש הגורסים שהכוונה לפלומת הנוצות סביב צווארן של היונים, שמשמלת בספרות הערבית את שרשרת האהבה שנענדת על הצוואר עד המוות (Yilzid, 2013). אלמגור מביאה את הצעתו של אל-ת'עאלבי מנישאפור, שחי בתקופתו של אבן חזם, וכתב בספרו: "פירות הלבבות" שהביטוי "ענק היונה" מתייחס לדבר קבוע שאינו מתיישן או מתבלה עם הזמן. דימוי זה מקורו באגדה המספרת שהאל נתן ליונה ענק לצווארה כגמול על מעשיה במבול. נוסף על כך השימוש בתכשיטים בכותרות של ספרים ערביים הוא דבר נפוץ. (אבן חזם, 2002, [בתרגום אלמגור], עמ' 48)

³ הכוונה לאהבה לא ממומשת בלבד, ולא למשכב זכר.

כתב היד של "ענק היונה"

הראשון שגילה את כתב היד היחיד ששרד מ"ענק היונה" ונמצא בקטלוג של אוניברסיטת ליידן, הוא המזרחן ההולנדי ריינהרט דוֹזי. הוא תרגם קטע ממנו בספרו: "ההיסטוריה של המוסלמים בספרד", שיצא ב-1861 (Ibn Hazm, 1931, [Tarns. Nykl], p. XIII). הקטע הזה, שבו מתאר אבן חזם את אהבת נעוריו לשפחה נָעָם, זכה להתעניינות רבה מהמזרחנים והוא תורגם גם לגרמנית ולספרדית (ibid.).

רק ב-1914 פרסם פֶטרוֹף, חוקר ספרות רומאנית מאוניברסיטת סנט פטרבורג, מהדורה שלמה של "ענק היונה". ביקורות ותיקונים על מהדורה זו פרסמו המזרחנים הידועים: איגנאץ גולדצהיר, ויליאם מרסה וקרל ברוקלמן (ibid. p. XIV).

חוקרים רבים (לדוגמא לוי-פרובנסאל) מציינים ש**כתב היד היחיד ששרד מהחיבור הוא פגום וקשה לפענוח** (אבן חזם, 2002 [מתרגמת אלמגור], עמ' 54). כתב היד הזה הוא נוסח של "ענק היונה" שהועתק על ידי סופר אלמוני, שאינו ממוצא אנדלוסי, כשלוש מאות שנה אחרי כתיבת החיבור. אותו סופר מעתיק מציין בסוף כתב היד שהוא קיצר והשמיט חלקים מן הנוסח המקורי, והשאיר רק את "העיקר" (שם). כלומר, מדובר במעתיק שלא היה בן תקופתו של אבן חזם, לא היה בקיא בהווייה האנדלוסית והרשה לעצמו לקצץ את הטקסט ככל העולה על רוחו. יתר על כן, הטקסט ככל הנראה הוא לא רק חלקי, אלא עמוס שיבושים. בספרים אחרים נמצאו מקבילות לסיפורים המופיעים ב"ענק היונה", המצוטטות מפי אבן חזם עצמו, וגרסאות אלו לעיתים שונות באופן מהותי מאלו המופיעות בנוסח שהוציא לאור פטרוֹף (שם).

אלמגור, שבדקה את כתב היד של פטרוֹף מול גרסאות חלקיות אחרות, מצאה לא פעם שהדוגמאות המופיעות בכתב היד של פטרוֹף סותרות את טענותיו של אבן חזם, ושדווקא הגרסאות שמופיעות במקומות אחרים נראות מתאימות יותר להקשר. זה מוכיח עד כמה המעתיק הרשה לעצמו לא רק להשמיט אלא גם לשנות את הנוסח המקורי⁴.

לסיכום, כתב היד המצוי בידינו הינו נוסח חלקי ומשובש של המקור וכך צריך להתייחס אליו.

⁴ כך למשל ב"שער המוות" מביא אבן חזם דוגמאות לאנשים שמתו מאהבה נכזבת. בפרק זה הוא טוען שהמרפא לאהבה הוא פגישות מרובות עם האהוב, אולם בדוגמא שהוא מביא נפטר הבחור המאוהב, למרות שהבחור שאהב אותו הגיע לבקרו מידי יום. בנוסח שמופיע במקום אחר מסתבר שהעלם הנאהב כלל לא ביקר את החולה שאהב אותו, וזה האחרון מת מצער. (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 55-68).

תרגום החיבור ומחקרו באירופה

בשנת 1931 פרסם המזרחן האמריקאי (ממוצא צ'כי) א.ר. ניקל את התרגום הראשון לאנגלית של "ענק היונה" (Celli, 2018, p.143), ובהקדמה לחיבור הוא דן בהרחבה באפשרות ששירת האהבה בספרד המוסלמית היא המקור לשירת הטרובודורים המוקדמת בפרובנס (Ibn Hazm, 1931 [Trans. Nykl], pp. LXI-CXIX). התרגום הזה היה בעל חשיבות מכרעת בכל הקשור להתקבלות הטקסט באירופה, ואחריו אנו עדים לפרץ של תרגומים של החיבור לשפות אירופאיות. שנתיים לאחר מכן התפרסם תרגום של היצירה לרוסית, ב-1941 התפרסם תרגום לגרמנית, ב-1949 יצאו שני תרגומים של החיבור, האחד לאיטלקית והשני לצרפתית. ב-1952 הוציא המזרחן הנודע גרסייה-גומס תרגום לספרדית, וב-1953 הוציא המזרחן ארברי תרגום נוסף לאנגלית (Celli, 2018, p.144). ב-1977 התפרסם תרגום להולנדית, ב-1992 התפרסם תרגום נוסף לצרפתית (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 54-55) וב-2002 הוציאה אלה אלמגור את תרגומה עתיר השבחים לעברית (ברקאי, 2005, עמ' 108). כפי שניתן לראות משפע התרגומים ללשונות אירופאיות, החיבור ריתק את החוקרים המערביים. ברור שהדבר נובע בראש ובראשונה מן הנושא האוניברסאלי של החיבור ומחדות התובנות הפסיכולוגיות של אבן חזם. אולם סיבה מרכזית נוספת לעניין שעורר החיבור באירופה הוא השאלה בדבר שורשי שירת האהבה החצרנית בפרובנס (Celli, 2018, p.146). ניקל בהקדמתו מצדד ב"תיאוריה הערבית" לפיה לשירה הערבית בספרד היה תפקיד מכריע בעיצוב שירת הטרובודורים המוקדמת בפרובנס (Ibn Hazm, 1931, [Trans. Nykl] p. LXIV), אולם נראה ש**רוב החוקרים באירופה לא היו בשלים לפתיחות הזאת של ניקל, וסירבו לצדד בטענה שרואה בשורשי התרבות האירופית את הציביליזציה האסלאמית**. באותה תקופה עבור רוב החוקרים, היה בלתי נתפס לחבר את אירופה עם תרבות שנתפסה אז מנוגדת ואף נחותה לזו המערבית (Celli, 2018 p.146; Yildiz, 2013, p.492). לעומת זאת המזרחן גרסייה-גומס מציג בהקדמה לתרגומו גישה מהפכנית לחלוטין, ומעמיד את "ענק היונה" בשורה אחת עם יצירות קאנוניות אירופיות שעוסקות באהבה כמו: אפלטון, אובידיוס ודנטה (Gomez in Celli, 2018, p. 145). **במילים אחרות, הוויכוח האקדמי על שורשי שירת האהבה בפרובנס עווד את תרגומו של הטקסט, ובבסיס התרגומים עמדו תפיסות תרבותיות ופוליטיות שונות כלפי הערבים והאסלאם** (ibid. p.146).

רקע היסטורי⁵

החיבור "ענק היונה" נכתב בספרד המוסלמית בראשית המאה האחת עשרה. המוסלמים כבשו את חצי האי האיברי מידי הנוצרים הויזיגותים בראשית המאה השמינית (הכיבוש התנהל בשנים 711-718)⁶. באותה תקופה מרכז האימפריה המוסלמית היה בדמשק, ועם סיום הכיבוש הוכרז חצי האי האיברי כפרובינציה של הח'ליפות (כך נקראה האימפריה המוסלמית, המונח גזור מן המילה: "ח'ליף" שמשמעה, מחליף, ממלא מקום של הנביא). שמה של הפרובינציה החדשה היה- אלאַנְדַּלַס. שלטון המוסלמים בספרד נמשך כשמונה מאות שנים (עד 1492).

מבחינת הרכב האוכלוסייה היה חצי האי האיברי פסיפס של תרבויות: **הערבים והבֶּרְבֶּרִים** הכובשים, שאליהם התווספו מאוחר יותר גלי הגירה של חיילים סורים וּבֶּרְבֶּרִים. הערבים היו הבעלים של האדמות החקלאיות הפוריות של שפלת חצי האי, אך הם עצמם התגוררו בערים הראשיות והשאירו את עבודת האדמה לאריסים בני המקום. הבֶּרְבֶּרִים, למרות שהיוו כוח משמעותי בכיבוש חצי האי, ולמרות התאסלמותם, קיבלו את אדמות הטרשים של אזורי ההר. אותם כובשים ברברים וערבים התחתנו עם בנות המקום וכך נוצרו דורות שלמים של אנשים שכינו עצמם בצדק או שלא בצדק ערבים או ברברים.

בנוסף להם היו **העבִיד- השחורים מסודאן** – כפי ששמו מעיד, העבדים. הם הובאו לחצי האי האיברי על ידי סוחרי עבדים, אך במשך השנים הגברים שבהם הצטרפו לכוח המשמר של השלטון, והרבה מן הנשים השחורות שבהן נישאו לבני המקום.

"סלאבים" – אלסקאלבה – בשם הזה כונו שבויי מלחמה ושבויי שוד שהובאו לא רק מן הארצות הסלאביות, אלא מכל אירופה⁷. חלקם שוחררו מעבדות ואף הפכו לנושאי משרות מפתח בארמון. כוחם הפוליטי שהתחזק עם השנים, היה אחד מהגורמים המשמעותיים בהתמוטטות הח'ליפות המוסלמית.

המולדון – המאומצים – כך כונו הספרדים המקומיים שהחליטו משיקולי תועלת להתאסלם. הם התחתנו עם הערבים הכובשים, אך עדין שמרו על הדיאלקטים האיבֶּרו-רומאניים שלהם.

נוצרים ויהודים – שנהנו מחופש פולחן, ובתמורה לכך נדרשו להעלות מס מיוחד לשלטון. בין הנוצרים היו רבים ששמרו על דתם, אך נטמעו כל כך באוכלוסייה הערבית (החלו

⁵ הרקע היסטורי נכתב על סמך המקורות הבאים: המבוא של אלמגור (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 7-36), The Encyclopaedia of Islam ("Al-Andalus", 1960), והרקע היסטורי בהקדמה של ניקל (Ibn Hazm, 1931, [Tarns. Nykl], pp. xxxiv-xlix).

⁶ מצורפת כנספח מפה של הח'ליפות האסלאמית בחצי האי האיברי.

⁷ ראה בהקשר זה דבריו של ההיסטוריון של ימי הביניים, פטריק ג'רי, בספרו: The Myth of Nations שם הוא אומר: "שמות של עמים יכולים להיראות לנו מוקרים אחרי אלף שנים, אולם המציאות החברתית, התרבותית והפוליטית המכסה את השמות האלו, שונה לחלוטין מהמציאות העכשווית." (Patrick Geary in Kinoshita, 2007, p.69).

לדבר את שפתם, אימצו לעצמם את מנהגיהם) שהם נקראו – מִסְתַּעְרְבוֹן – מסתערבים, או בלשונות אירופה "מוזאראבים" – Mozarabes.

הפסיפס האתני הזה הוא סוד העושר התרבותי של ספרד המוסלמית, אך הוא גם היה המקור לסכסוכים ולאי היציבות הפוליטית שליוו אותה לאורך כל הדרך, ובסופו של דבר גם הביאו לנפילתה.

אציג פה בקצרה תקופות מפתח בשלטון המוסלמי בספרד.

תקופת המושלים (712-756) - בתקופה זו נמשך כיבוש חצי האי, והשלטון המרכזי בדמשק (שהיה בידי בית אַמִייה) מְמַנֶּה מושלים מטעמו בפרובינציה החדשה.

ראשית השושלת האומיית בחצי האי האיברי (756-929) - בשנת 750 נפלה השושלת האומיית בדמשק ובעקבותיה עלתה השושלת העבאסית. זו האחרונה הצליחה לחסל את כל הנסיכים האומיים (בניו של מְרְוָאן – הח'ליף האומיי האחרון) פרט לנסיך אחד: עבד אל־רֶחְמַן בן מְעַאוּיָה. הוא נמלט למִגְרֵב, גייס שם כוחות, ובשנת 756 כבש את קורדובה והוכתר כ"אמיר אל-אַנְדְלוּס". מאותו רגע ספרד כבר לא הייתה פרובינציה של האימפריה המוסלמית, אלא נסיכות עצמאית. עבד אל-רֶחְמַן, הידוע בכינוי עבד אל-רֶחְמַן הראשון, דרש להפסיק להזכיר את שמו של הח'ליף העבאסי בדרשת יום שישי במסגד הגדול של קורדובה, אך הוא עדין לא העז לאמץ את התואר "ח'ליף" (פירוש השם הוא "ממלא מקום", "מחליף" של הנביא. הח'ליף הוא למעשה המנהיג הצבאי, הדתי והפוליטי של האומה המוסלמית), אלא הסתפק בתואר "אמיר" (נסיך). הוא הפך את קורדובה לבירתה של אל-אַנְדְלוּס ובנה בה ארמון מפואר "אַלְקַסֵּר". בתקופת השלטון של בנו, השאם הראשון (788-796) ושל נכדו, אל-חַכַּם הראשון (796-822) הפכה אסכולת ההלכה המאלכית (שהיא אסכולה משפטית הקרויה על שם מייסדה מאלכ בן אַנְס) לאסכולה המשפטית הרשמית באל-אַנְדְלוּס, וחכמי הדת המאלכים נעשו מקורבים לשלטון ואף התערבו בענייני הממלכה.

מבחינה אדמיניסטרטיבית אימצו האמירים של אל-אַנְדְלוּס את שיטת הניהול העבאסית. בראש חצר האמיר עמד ווזיר (שר) ראשי, שכונה "חַאג'ֵב" (מילולית: שומר הסף), ומתחתיו מונו ווזירים לעניינים שונים. החַאג'ֵב הנהיג את צבא האמיר בדיכוי מרידות ברחבי הממלכה, וכן בהובלת הפשיטות על השטחים הנוצרים באיזורי הֶסְפֵּר של אל-אַנְדְלוּס. מתחת לדרג הווזירים היה מעמד ה"סופרים" (כְּתָאב) – הם היו פקידי הממשל שניהלו את חליפת המכתבים המדינית. בארמון האמיר היה גם הרמון שבו חיו נשים חוקיות ופילגשים של האמיר, ובראש ההרמון עמד הסריס הגדול, שהיה איש סודו של האמיר ויועצו האישי.

במשך הזמן הלך וגדל עושרה של הנסיכות המוסלמית, והדבר התבטא גם בחיי המותרות בארמון. השליט היה מוקף נושאי משרות, נסיכים, נשים ופילגשים, זמרות ומוסיקאים, סריסים, משוררים ומלומדים וכולם היו קשורים ברשת של מזימות ותככים.

אחד הנסיכים החשובים של אל-אנדלוס היה עבד אל-רחמן השני (822-852) שנחשב למשכיל שבשליטי בית אומיה הספרדים. הוא היה חובב מוסיקה ושוחר דעת, ודאג שיישלו לממלכתו ספרים מן המזרח הן בנושאים דתיים והן בנושאים חילוניים.

חשוב להדגיש שלצד התעשרות האמירות האומיית באל-אנדלוס, נאלצו השליטים להתמודד עם מרידות פנימיות ועם מלחמות בגבול מול הממלכות הנוצריות.

ייסוד הח'ליפות האומיית בספרד (929-1031) - כפי שצוין לעיל, אל-אנדלוס הייתה נסיכות ריבונית, אך שליטיה האומיים הראשונים לא העזו לאמץ לעצמם את התואר "ח'ליף" שהיה שמור מבחינתם לשליט האימפריה המוסלמית שישב בבגדאד. מצב זה השתנה עם עלייתו של עבד אל-רחמן השלישי לשלטון. לאחר שהוא הצליח לדכא את אחת המרידות הקשות בדרום חצי האי, הוא אימץ לעצמו את התואר ח'ליף (בשנת 929), ובכך נתן ביטוי רשמי סופי לניתוק בין ספרד המוסלמית לבין הח'ליפות העבאסית במזרח.

תקופת שלטונו של עבד אל-רחמן השלישי (912-961) ושל בנו אל-ח'כם השני (961-976) נחשבות לשיא השגשוג של השלטון המוסלמי בספרד. זו הייתה תקופת שגשוג מבחינה אדריכלית, חקלאית וכלכלית. אל-ח'כם השני היה ידוע כשוחר ספרות והוא הפך את המסגד של קורדובה למרכז לימודים פורה ואיכותי שהמוניטין שלו עלה על מרכזי הלימוד בקהיר ובבגדאד. בספריה שלו היו ארבע מאות אלף כתבי יד, הוא ייסד בקורדובה כשלושים בתי ספר וילדי העניים למדו בבתי הספר האלו בחינם.

השתלטות בני משפחת עאמר על השלטון (978-1008) - אחד הפקידים החזקים של הח'ליפות בספרד היה אבו עאמר. הוא היה מקורב לווזיר הראשון וזה מינה אותו לאפוטרופוס על נכסיו של השאם, בנו של אל-ח'כם השני. אבו עאמר עלה במהירות מסחררת בסולם הדרגות של חצר הח'ליפות עד שהפך בשנת 978 לחאג'ב. ההיסטוריונים מייחסים את ההתקדמות המהירה שלו לתמיכתה של הגבירה צ'ב'ח, פילגשו האהובה של אל-ח'כם השני, שהייתה ככל הנראה גם המאהבת של אבו עאמר. כשמת אל-ח'כם השני, הוכרז בנו השאם לח'ליף, בהיותו בן אחת עשרה בלבד. בני משפחת אבו עאמר דאגו לבודד את הח'ליף החדש ולנטרל אותו, ואף שלמראית עין כיבדו את סמכותו, החאג'ב, אבן אבו עאמר, ניהל בפועל את כל ענייני המדינה. שלטון העאמרים בחצי האי האיברי נמשך עד 1008.

מלחמת האזרחים הגדולה (1008-1031) - התסיסה נגד בני משפחת עאמר החלה כאשר השליט העאמרי האחרון, סַנְשׁוּאָלוּ⁸ אילץ את הח'ליף השאם למנות אותו רשמית ליורשו בח'ליפות לאחר מותו. הפגיעה הפומבית הזאת בזכויות השלטון של בית אוּמַייה עוררה סערה בקורדובה, בעיקר בקרב צאצאי עבד אל-רחמן השלישי. כאשר החליט סַנְשׁוּאָלוּ לצאת למסע מלחמה נגד הנוצרים דווקא בחורף, ניצלו המורדים את העדרו, ובהנהגתו של האומיי, מחמד בן השאם, השתלטו על קורדובה. במהלך יותר מעשרים השנים הבאות נפלה ספרד המוסלמית מפסגת הפאר והעושר למלחמת אזרחים עקובה מדם. הפלגים השונים בחצי האי: האצולה הערבית, האוכלוסייה האנדלוסית המקומית, הברברים, הסלאבים ואחרים נאבקו ביניהם על השלטון, והצליחו להעלות ח'ליפים לתקופות שלטון קצרות בלבד. לא נשאר שום גוף שיכול היה להשליט סדר במדינה. בתקופה הכאוטית הזאת חי אבן חזם את מרבית חייו הבוגרים, והדים למאורעות הקשים שפקדו את הממלכה ניתן למצוא ב"ענק היונה". בסוף 1031 נרצח השליט האומיי האחרון בארמונו, ובכך הקיץ הקץ על השושלת האומיית בספרד.

תקופת מלכי הסיעות (מלוך אל-טואאפ) (1031-1085) - בתקופה זו קמו בספרד מדינות זעירות שנשלטו על ידי בני אחת משלוש הסיעות הטוענות להנהגה: הברברים, ה"סלאבים" וה"אנדלוסים". (בקבוצת האנדלוסים נכללו מוסלמים שמוצאם איברי ומוסלמים שמוצאם ערבי.) בין המדינות הזעירות האלו היו חיכוכים ויריבויות תמידיות, והמצב המעורער הזה דרבן את הנסיכים הנוצרים בצפון לחזק את ניסיונות הרקונקיסטה. חלק ממלכויות הטואאפ החלו להעלות מס לנסיכים נוצרים, ובשנת 1085 נפלה נסיכות טולדו בידי אלפונסו השישי מלך לאון וקסטיליה.

במאות האחת עשרה-השלוש עשרה שלטו על ספרד המוסלמית שתי שושלות ברבריות מצפון אפריקה: שושלת אל-מרבטון (1090-1145) ושושלת אל-מוחדון (1145-1223), אולם אז החלה הרקונקיסטה לנגוס בשטחים שבידי המוסלמים (סרגוסה נפלה כבר ב-1118), והתהליך הסתיים ב-1492 עם כיבוש גראנדה מידי השושלת הנצרית המוסלמית.

המחבר- אבן חזם⁹

שמו המלא של אבן חזם הוא אבו מחמד, עלי בן אחמד, בן סעיד. הוא נולד בקורדובה ב-994 לספירה, ונפטר במנת ליטם שבדרום מערב חצי האי האיברי בשנת 1064. הוא נחשב לאחד המלומדים הגדולים ביותר שידעה ספרד המוסלמית ויש הטוענים שהיה

⁸ הוא היה בן של נסיכה נווארית נוצרייה, והיא כינתה אותו בחיבה סַנְשׁוּאָלוּ, סַנְשׁוּ הַקְטָן, על שם אביה סַנְשׁוּ.
⁹ פרק זה נכתב על סמך המבוא של אלמגור (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 7-36), The Encyclopaedia of Islam, (1971, "Ibn Hazm"), הרקע ההיסטורי בהקדמה של ניקל (Ibn Hazm, 1931, [Tarns. Nykl], pp. xxxiv-xlix) ועל סמך הערך "אבן חזם" אצל יאקות (1936-1938).

הגדול בכולם. (Yildiz, 2013, p.493). הוא היה היסטוריון, חכם הלכה, תיאולוג, פילוסוף, משורר, חוקר תולדות הדתות, ופולמוסן.

כפי שמציין המזרחן הספרדי גרסייה-גומז, אבן חזם חי בתקופה הקשה ביותר שידעה ספרד המוסלמית ("Ibn Hazm", 1971). הח'ליפות האומיית המערבית נפלה אומנם רשמית רק ב-1031, אך כבר בשנת 1008 פרצה מלחמת אזרחים עקובה מדם בספרד המוסלמית. שליטים עלו ונפלו לתקופות של שבועות או חודשים בלבד, ולאלו נוספו גם אסונות כמו רעב, שיטפונות ומגיפות (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 25).

לפי דברי ההיסטוריון אבן ח'יאן (ההיסטוריון ספרדי, בן זמנו של אבן חזם) ("Ibn Hayyan" 1971) סבו של אבן חזם, סעיד, היה נוצרי שהתאסלם¹⁰. אותו סב עזב את אחוזת המשפחה במִנְת לִישִׁם ועבר להתגורר בקורדובה. אביו של אבן חזם, אחמד, שימש כְּשֵׁר (ווזיר) של החאג'בים הסלאבים בני משפחת עֶאמֶר ("חאג'ב" מילולית: "שומר סף", אך הכוונה למנהל הארמון): אל-מִנְצֹר (976-1002), ואחר כך של בנו אל-מִטְ'פֶּר (-1002) (1008) ושל אחיו הצעיר סנשואלו (1008-1009) שירש אותו. למרות שאביו של אבן חזם היה תומך של השושלת האומיית, הוא הצליח לזכות באמונם של השליטים העֶאמְרִים ולשרת אותם.

עד שנת 1008 עברה ילדותו של אבן חזם בתפוקים ובטלה בשכונת מִנְת אל-מַע'יֶרָה, הסמוכה לארמון החאג'בים העֶאמְרִים (הארמון נבנה על ידי אל-מִנְצֹר והוא נקרא "אל-מִדְיָנָה אל-זֶאֶהֶרָה"). הוא העביר את זמנו בהרמון עם הנשים, ומהן הוא גם קיבל את השכלתו הבסיסית בשירה, קְרָאן וכתובה, ועל כך הוא עצמו מספר בענק היונה: "אני עצמי התבוננתי בנשים וידעתי את סודותיהן במידה שלא ידע כמעט איש מלבדי, שהרי בחיקן גדלתי ועל ברכיהן חונכתי. לא הכרתי אלא אותן, ולא שהיתי במחיצתם של גברים עד שהגעתי לפרקי ונתכסו פני בחתימת זקן. הנשים הן שהורוני את הקוראן, שיננו באוזני שירים רבים ואימנו את ידי בכתובה. מיום שהתחלתי להבין דבר, בעודי ילד קטן מאוד, לא היו מעייני נתונים אלא להכרת הליכותיהן, לחקר מעשיותיהן ולהבנת כל אלה." (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 50). נראה שאבן חזם גדל בסביבה רוויה באווירה ארוטית, והיה בקיא מילדות בעניינים הקשורים ביחסי מין. (שם, עמ' 38). כל זה הגיע לקיצו עם נפילתם של החאג'בים העֶאמְרִים ועלייתו של הח'ליף מחמד אל-מִהְדִי. אז החלה מלחמת אזרחים בספרד שנמשכה עשרים שנה. אחמד, אביו של אבן חזם, נאלץ לעזוב עם משפחתו את ביתם שסמוך לארמון, ולחזור למשכנם הישן בארמון שבבִּלְאֵט מַע'יֶת (במערב קורדובה). שלושה ימים לאחר עזיבתו החריבו חייליו של מחמד אל-מִהְדִי יחד עם אספוסוף מקורדובה את קריית הארמון "אל-מִדְיָנָה אל-זֶאֶהֶרָה" עד היסוד. תחת

¹⁰ אבן חזם עצמו טען שמשפחתו היא ממוצא מוסלמי-פרסי קדום (יאקות אל-רומי, 1936-1938, עמ' 250)

שלטונו של מחמד אל-מְהֶדִי עדין נהנתה משפחתו של אבן חזם משלווה יחסית, ואבן חזם העמיק את השכלתו בתקופה זו. הוא החל ללמוד היסטוריה ומסורות (הכוונה ב"מסורות" לדברים שאמר או עשה הנביא מחמד, ומהם ניתן ללמוד על דרך ההתנהגות הנכונה למוסלמי). הוא למד פילוסופיה ולוגיקה והמשיך ללמוד שפה וספרות ערבית. בכל התחומים האלו דאג אביו להעמיד לו את טובי המורים של ספרד באותה התקופה. אולם בסוף 1010 הרגו העאמרים את הח'ליף מחמד אל-מְהֶדִי. אביו של אבן חזם, שנחשד בתמיכה באומיים, הושלך לכלא, ורוב רכושה של המשפחה הוחרם על-ידי העאמרים. מספר חודשים לאחר מכן פרצה מגיפת דבר בעיר, ואחיו הבכור של אבן חזם, אבו בְּכָר, נפטר כשהוא בן עשרים ושתיים בלבד. ב-1012 נפטר אביו של אבן חזם, וכך בגיל שמונה-עשרה בלבד הפך אבן חזם לנציג המשפחה. באפריל 1013 עלו לשלטון הֶבְרֶבְרִים ותושבי קורדובה היו נתונים לרציחות, ביזה אונס ומעשי נקם. בסוף אותה השנה גורשו רבים מבני העיר, וביניהם אבן חזם שהואשם בתמיכה באומיים. הוא עזב את העיר עם ידידו מחמד בן אֶסְחָאק ומכאן החלה שרשרת אינסופית של נדודים בחייו. הוא ואבן אסחאק מצאו מקלט באלמְרִיה (שבדרום מזרח ספרד) למשך שלוש שנים, אולם בתום השנים האלו הם הואשמו בתעמולה לטובת השושלת האומיית. מושל אלמְרִיה השליך אותם לכלא למספר חודשים ואחר כך גרש אותם מהעיר.

לאחר גירושם מאלמְרִיה מצאו השניים מקלט מספר חודשים באֶסְנֶלְקֶסֶר (לא ברור אם המקום נמצא במחוז מלגה או במחוז מורסיה), אולם מששמעו שמתגבש ניסיון להעלות לשלטון את הנסיך האומי אלמְרֶתְדָא, עזבו לכיוון וֶלְנֶסִיָה במטרה לסייע לו. אלא שהניסיון נכשל, וב-1018 אל-מְרֶתְדָא הובס על-ידי הֶבְרֶבְרִים. אבן חזם הושלך שוב לכלא, ולאחר שחרורו מצא מקלט בעיר ח'אטיבה, שהיתה אז בשלטון עצמאי של הסלאבים העאמרים. במהלך שנות שהותו בעיר ח'אטיבה חזר אבן חזם לביקור בקורדובה.

במהלך הביקור הזה, מספר הביוגרף המוסלמי יֶאֱקוּת אל-רוּמִי (נפטר ב 1229) מפי תלמידו של אבן חזם, שאבן חזם הגיע למסגד של קורדובה לפני תפילת אחר הצהרים והתיישב בלי לכרוע ברך. המורה שלו, שישב בקהל, ניסה לרמוז לו שעליו לכרוע ברך, אך הוא לא הבין מה הוא מנסה לומר לו. אז אמר לו אחד הנוכחים: "הגעת לגיל כזה (הוא היה אז בן 26) ועדין אינך יודע שחובה לומר את ברכת המסגד כשנכנסים אליו?" בשעה מאוחרת יותר הוא חזר למסגד, ומיהר לכרוע ברך, אלא שאז תיקנו אותו הנוכחים והסבירו לו שאין צורך בכך, כי זה לא זמן תפילה. לפי מה שמעיד אבן חזם על עצמו, זה היה האירוע שגרם לו להתחיל ללמוד הלכה אצל אבן דְחוּן, ושלוש שנים לאחר מכן להתחיל להעמיק באסכולות ההלכה השונות. (יאקות, 1936-1938, עמ' 241-242) הסיפור הזה חשוב להבנת דמותו של אבן חזם, והחינוך שהוא קיבל בילדותו. אותו אבן חזם שידוע כגדול התיאולוגים של ספרד המוסלמית, לא ידע עד גיל 26 איך צריך לנהוג כשנכנסים לתפילה במסגד. אומנם הוא למד קְרָאן ומסורות, אך הדבר לא היה כרוך בקיום

מצוות הדת. מזה אפשר ללמוד, שהחברה שבה גדל אבן חזם הייתה חילונית ביסודה. (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 43).

שנתיים לאחר האירוע הזה החל אבן חזם לכתוב את "ענק היונה" כלומר, בסביבות שנת 1022, בהיותו בן 28. ב"ענק היונה" כבר ניכרת בקיאותו של אבן חזם באסכולת ההלכה הט'אהרית, ונטייתו אליה. (הט'אהרית – פירוש המילה "ט'אהר" בערבית הוא גלוי. ואכן האסכולה הזאת תומכת בפרשנות מילולית של הקוראן והמסורת המוסלמית. הט'אהרים גם מקבלים את דעתם של חבריו הקרובים של הנביא ככלי ליצירת חוקים, אך פרט לזה הם שוללים את כל שאר הכלים הלוגיים שאימצו אסכולות ההלכה האחרות לחקיקת חוקים באסלאם. כמו למשל "הגזירה השווה" – "קִיאָס", או "ההסכמה הכללית" של חכמי הדת- האג'מ'מע, לגבי עניין שאין לו מענה במקורות הכתובים. במילים אחרות האסכולה הט'אהרית שוללת כל מה שכרוך במאמץ אינטלקטואלי המבוסס על השכל האנושי, כי מדובר בשיקול דעת אישי. מייסד האסכולה הזאת הוא חכם ההלכה הבגדאדי דאוד אבן ח'לף (מת בשנת 884) שדבר מכתביו לא שרד. מי שדאג לרכז בצורה מסודרת את עקרונות הט'אהרית הוא אבן חזם. האסכולה הט'אהרית החזיקה מעמד מאתיים שנה בלבד, ואז נעלמה. ("Al-Zahiriyya", 2002 and Adang, 2001, pp.76-77)

ב-1023 שוב פנה אבן חזם לפעילות פוליטית. אנשי קורדובה מינו את הנסיך האומי אל-מסת'הר לח'ליף, והוא מינה את אבן חזם לווזיר. אולם לאחר שבעה שבועות בלבד הח'ליף האומי נרצח, ואבן חזם שוב מצא את עצמו בכלא. נראה שלקראת 1025 הוא שוחרר וחזר לעיר ח'אטיבה.

יש דיווח אחד אצל יאקות (יאקות, 1936-1938) על כך שאבן חזם שימש גם כוז'יר של הח'ליף האומי האחרון, אל-מע'תד בין השנים 1027-1031, אלא שעם מפלתו הסופית של בית אומייה פרש אבן חזם לחלוטין מן החיים הפוליטיים והקדיש את עצמו ללימוד ומחקר בלבד. הוא לימד יחד עם מורו אבו אל-ח'אר את אסכולת ההלכה הט'אהרית במסגד הגדול של קורדובה. בתקופה זו הוא המשיך בהתקפותיו החדות על חכמי ההלכה המאל'קים, והדבר הביא לכך שהח'ליף אל-מע'תד אסר עליו ועל אבן ח'אר ללמד במסגד בקורדובה, ובסופו של דבר ב-1038 הוא גם גורש מן העיר. שוב החלה תקופת נדודים בחייו. ידוע שהוא מצא מקלט במיורקה ב-1038, ושם התפלמס עם איש ההלכה המאל'קי אבו אל-וליד אל-באג'י, ושוב לשונו החדה, כל כך השפילה את חכמי ההלכה בני האסכולה המאל'קית ובן באג'י בראשם, שהוא נאלץ לעזוב את האי. לפי ההיסטוריון אבן ח'אן, ספריו של אבן חזם הוחרמו ונשרפו בפרהסיה בפקודת מלך סיביליה.

בשנות השישים לחייו הוא חזר לאחוזת משפחתו במנ'ת לישם, ושם הצליח ללמד רק קומץ תלמידים שהיה להם האומץ להגיע לביתו וללמוד ממנו למרות האיסור שהשלטונות הטילו

על כך. הוא נפטר ב-1064, כשהוא משאיר אחריו שלושה בנים. לא ידוע לנו דבר על אשתו או נשותיו.

יבולו הספרותי של אבן חזם הוא עצום, לפי מה שאומר בנו, אבו ראפֶע, הוא השאיר אחריו יותר מארבע מאות כרכים הכוללים 80,000 גיליונות ניר (יאקות, 1936-1938, עמ' 238-239), אך הרבה מהכתבים האלו לא שרדו. הבחירות של אבן חזם בחייו, כמו אימוץ אסכולת ההלכה הטהרה (בזמן שרובם המכריע של חכמי הדת של ספרד המוסלמית השתייכו לאסכולת ההלכה ה"מאלכית") או הנאמנות הטוטאלית והמופגנת לח'ליפות האומיית בזמן שקיעתה וכמובן לשונו החדה, הן שהביאו לנידויו החברתי. אולם מן המעט שהספקתי ללמוד על אבן חזם, לא נראה לי שהוא התחרט על דבר. הוא היה איש אידיאולוגיה ועקרונות, ולא היה מוכן להתפשר או לגלות צביעות למען השגת טובות הנאה פוליטיות או כלכליות. כך למשל הוא עצמו כתב לאחר השריפה הפומבית של כתביו: "את הנייר אתם יכולים לשרוף, אך לא את מה שכתוב בו. זה נמצא עמוק בליבי, והולך איתי באשר אלך." (יאקות, 1936-1938, עמ' 252-253).

המתרגם – ארתור ג'ון ארברי

מזרחן בריטי, נולד בפורטסמות' שבבריטניה ב-1905. הרביעי בין חמישה ילדים. הוא הגדיר את הוריו "כקוראים נלהבים של ספרות טובה, שחינכו את ילדיהם להיות נוצרים אדוקים." (Skilliter, 1970).

הוא סיים בהצטיינות את לימודי התואר הראשון שלו בלימודים קלאסיים באוניברסיטת קיימברידג', ובעידודם של מרציו פנה ללמוד פרסית וערבית באוניברסיטת קיימברידג' אצל מזרחנים ידועים ביניהם פרופסור ריינולד ניקולסון שהתמחה בספרות ומיסטיקה אסלאמית. בהשפעתו של ניקולסון נחשף ארברי לעולם המיסטיקה האסלאמית והפך לחוקר וידען גדול בתחום.

במסגרת מענק המחקר שלו הוא למד שנה בקהיר, שם גם הכיר את רעייתו לעתיד, וב-1932 מונה לראש המחלקה הקלאסית באוניברסיטת קהיר. במסגרת שהותו בקהיר הוא ביקר בלבנון, סוריה ופלסטין - שם אסף חומרים למחקריו העתידיים (ibid.). לאחר שנתיים חזר ללונדון ומונה לעוזר ספרן במשרד לענייני הודו, שם הוא פרסם קטלוג לכתבי יד בערבית, וקטלוג לספרים וכתבי יד בפרסית. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה הוא הועבר למשרד המלחמה הבריטי, ושישה חודשים לאחר מכן הוא הועבר למיניסטריון האינפורמציה (The Ministry of Information) בלונדון שהיה אחראי על פרסומי העיתונות והצנזורה מטעם הממלכה במזרח התיכון. בתקופה זו הוא ייסד וערך מספר מגאזינים ועלוני חדשות בערבית ובפרסית. ב-1944, לקראת סוף מלחמת העולם השנייה, הוא

מונה לראש המחלקה לפרסית בבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה של אוניברסיטת לונדון, ושנתיים לאחר מכן מונה לראש המחלקה לערבית של אותו המוסד. ב-1947 הוא מונה לראש המחלקה לערבית של אוניברסיטת קיימברידג' ובתפקיד זה הוא כיהן עד מותו ב-1969. ("Arberry, Arthur John", 1986)

מציטוטים שלו עולה שאהבתו הגדולה הייתה נתונה לחקר המיסטיקה האסלאמית (בערבית: "צופיות"), כך למשל הוא אמר: "מיסטיקה היא אבן הבוחן שמיישבת את המחלוקות הסקטוריאליה העתיקות, ומספקת השראה משותפת לאנושות משותפת. הציבור הרחב שאינו מכיר את הצופיות או סוגים אחרים של מיסטיקה, יכול למצוא באמירות של הצופים (המיסטיקנים המוסלמים) ... נחמה גדולה והדרכה בטוחה בבלבול של העידן המטריאליסטי." (Rosenthal, 1970, p. 300). עוד הוא אמר שכאשר חוקרים כתבים של צופים, יש לתעד את כל מה שמגלים, כדי שהאמירות שלהם יגיעו לידיעת האנשים. "אם העולם צריך לחכות עוד שמונים שנים עד שכל האמת על הצופיות תיאמר באופן מלא, אולי זה עדין אפשרי לקוות שהדור שיעשה זאת יהיה דור של אנשים ונשים המשוחרר מפחד של מלחמה ומחסור, דור שיחזור להבנה אמיתית של הערכים הרוחניים וליישום של אמיתות המיסטיקה בחיי היום יום." (ibid.). לדכתו של ארברי, בכל סטודנט שמחליט ללמוד מיסטיקה אסלאמית, צריך להיות משהו מהצופיות (ibid.).

בין כתביו הרבים בולט תרגום של הקראן לאנגלית. הוא תירגם גם הרבה שירה צופית פרסית וערבית. בין השאר הוא תירגם את שיריו של המשורר הפרסי הצופי הידוע: ג'לאל אל-דין אל-רומי, וכן את המרובעים של המשורר והפילוסוף הפרסי עמר ח'יאם, וכן חקר את כתביו ושיריו של המשורר והמיסטיקאי מחמד אקבאל שנחשב לאבי התנועה הלאומית הפקיסטנית ("Arberry, Arthur John", 1986). אחד המאפיינים החשובים של תרגומו של ארברי הוא שהוא דאג שעבודותיו יגיעו גם לקהל הרחב ולא רק לקהל אקדמי מלומד (Skilliter, 1970, p.365).

קולגות של ארברי שהספידו אותו מציינים שהייתה לו גישה אוהדת ואף פעם לא פטרונית כלפי האסלאם (Serjeant, 1970), ושהוא ראה את עצמו כאחד מבוני הגשר בין עמי אירופה ואסיה (Rosenthal, 1970). המשימה העיקרית שהוא לקח על עצמו היא להציג את המזרח למערב (Skilliter, 1970). על כך אמר ארברי עצמו: "לפני שהאמת על המזרח ואנשיו תוכל להתבסס בתודעה הקולקטיבית של המערב, צריך יהיה לפנות ערימות של שטויות, אי הבנות ושקרים מכוונים. זוהי אחת המשימות של האוריינטליסט המצפוני – ואל לו להניח שהמשימה הזאת תהיה קלה או מתגמלת." (Skilliter, 1970, p.365). פרופסור ארברי נפטר ממחלה קשה ב-1969 בקיימברידג' בהיותו בן 64.

בסיס תיאורטי

כדי לבדוק את תרגומו של ארברי השתמשתי בשתי תיאוריות. הראשונה היא "האוריינטליזם" של אדוארד סעיד. אפתח בציטוט משיר של המשורר האנגלי רודיארד קיפלינג (נפטר ב-1936)¹¹:

"ובכן, זו היא הדרך בה פוסעים האנשים הלבנים

כאשר הם יוצאים לנקות (לטהר) ארץ–

סיפון ברזל תחת רגליהם ואור ברקים מעל ראשיהם

והמעמקים משני צדיהם.

פסענו בדרך זו – דרך רטובה וסחופת רוחות–

כוכב הצפון מנווט אותנו.

הו, מוטב לעולם כשהאנשים הלבנים פוסעים

בדרכם זה לצד זה!" (Said, 1978, p.226)

סעיד אומר ששיריו של קיפלינג לא יכלו להיכתב יש מאין, כי רעיונות צומחים מתוך מארג של נסיבות היסטוריות ותרבותיות (ibid. p.227). כך גם נכון להתייחס לתרגומים, הם לא מתקיימים בוואקום, הם חלק מתקופה מסוימת ולכל תקופה יש את הלכי הרוח המחשבתיים והסגנוניים שלה, שמשפיעים במודע או שלא במודע על המתרגם. התיאורטיקן האיטלקי אנטוניו גראמשי (נפטר ב-1937) אומר שבכל חברה לא טוטאליטרית ישנן "תבניות תרבותיות" שיש להן הגמוניה על האחרות (ibid. p.7). לפי סעיד ההגמוניה התרבותית באירופה החל מסוף המאה השמונה עשרה הייתה של "האוריינטליזם".

סעיד מונה שלושה סוגים של "אוריינטליזם". הראשון הוא אקדמי, ונהוג לתרגמו בעברית "מזרחנות" – זהו ענף ידע שחוקר את המזרח (ב"מזרח" הכוונה הייתה אז גם למזרח התיכון וגם לפרס ולהודו), והוא נחלק לתתי התמחויות: מחקר היסטורי, פילולוגי, סוציולוגי ואנתרופולוגי. כיום, אומר סעיד, מומחים בתחום משתמשים פחות במונח זה, הן כי הוא נתפס כמעורפל מידי, והן בשל הקונוטציה המתנשאת שהתלוותה למונח זה באירופה הקולוניאליסטית של המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים (ibid. p.2).

¹¹ השיר פורסם לראשונה בבלומפונטיין, בירתה של "מדינת אורנג' החופשית" שבאפריקה, מייד אחרי נפילתה בידי צבאו של גנרל רוברטס בעיצומה של המלחמה הדרום-אפריקנית השנייה (1899-1902). השיר תורגם לעברית על ידי גליה רגב.

האוריינטליזם השני הוא: "צורת חשיבה המבוססת על אבחנה אונטולוגית ואפיסטמולוגית בין המזרח למערב." (ibid. p.2) סעיד אומר שצורת החשיבה הזאת התבטאה אצל מספר עצום של כותבים: פילוסופים, תיאורטיקנים פוליטיים, משוררים, סופרים, כלכלנים וכמובן אנשי מנהל אימפריאליסטים. הוא טוען שניתן לראות את צורת החשיבה הזאת כבר אצל אייסקילוס ודנטה (ibid. p.3), אפרט לגבי סוג זה בהמשך.

הסוג השלישי של האוריינטליזם הוא: "סגנון מערבי לשליטה על המערב והבְּנִיָה שלו." (ibid.) סוג זה של אוריינטליזם מופיע לפי סעיד החל מסוף המאה השמונה עשרה.

חשוב להבהיר ששלושת הסוגים הללו אינם מנותקים האחד מהשני, הם משפיעים אחד על השני, מוזְנִים אחד מהשני ומשמרים אחד את השני (ibid. p.2). נפנה עתה להבין את המונח לעומק. כשסעיד מדבר על אוריינטליזם הוא מדבר בראש ובראשונה על **מפעל תרבותי של אנגליה וצרפת** שהיו שתי המעצמות הקולוניאליסטיות הגדולות ביותר במזרח מסוף המאה השמונה עשרה ועד סוף מלחמת העולם השנייה. אחרי מלחמת העולם השנייה נכנסה למשחק גם ארה"ב, וזו אימצה לעצמה, לפי סעיד, את אותה התייחסות מתנשאת שהייתה לאנגליה וצרפת כלפי המזרח (ibid. p.3). ההסתכלות האוריינטליסטית מחלקת את העולם מבחינה גיאוגרפית לשני חלקים בלתי שווים: "המערב" ("אנחנו", "אירופה") והמזרח ("הם", "הערבים", "האסלאם"). בתוך מערכת היחסים בין השניים המערב הוא לעולם עליון על המזרח (ibid. pp. 7,12). עוד אומר סעיד, שהמערב השתמש בחלוקה הזאת כדי להגדיר את עצמו על דרך השלילה, כלומר, אנחנו כל מה שהוא ההפך מהמזרח (ibid. p.3). אחת האמירות שמדגימות זאת היטב היא של לורד קרומר ששימש כקונסול כללי במצרים ולמעשה ניהל אותה מטעם האימפריה הבריטית: "מצאתי שאיכשהו המזרחי מדבר, פועל וחושב באופן שהוא הפוך לחלוטין לאירופאי." (ibid. p.39). כדי להוכיח את טענתו בחר סעיד מקבץ כתבים של מזרחנים ידועים, סופרים, משוררים, סוציולוגים ואנשי דיפלומטיה בריטים וצרפתים ובדק מה הם כתבו על המזרח. בין הכותבים שהוא עוסק בהם: הלורד בלפור שהיה מדינאי בריטי וראש ממשלת בריטניה (נפטר ב-1930), הבלשן האנגלי הידוע בחקר הספרות והלשון הערבית אדוארד ליין (נפטר ב-1876) והמזרחן הסקוטי הידוע המילטון א.ר. גיב (נפטר ב-1971) ששימש כעורך של האנציקלופדיה של האסלאם. נפתח בציטוט מתוך ספרו של גיב "מגמות מודרניות באסלאם" שבו הוא אומר כך: "זה נכון שהיו בקרב העמים המוסלמים פילוסופים גדולים ושחלקם היו ערבים, אך הם חריגים נדירים, המוח הערבי ... לא יכול להיפטר מהתייחסות נפרדת לאירועים קונקרטיים... קשה לסטודנט המערבי לתפוס את **הסלידה של הערבים מתהליכי חשיבה ראציונליים**." (ibid. P.105). בקטע זה אפשר לראות את אחד המאפיינים הבולטים של כתיבה אוריינטליסטית והיא תפיסת המזרח כמונוליטי (ibid. p.278). אפילו כותבות כמו הארכיאולוגית הבריטית גרטרווד בל

שהיתה ממובילי המרד הערבי בחצי האי ערב, כותבת על "הערבים" כאיזה ישות קולקטיבית אחידה ונפרדת, שמוחקת כל התייחסות לקיומם של ערבים אינדיבידואליים (ibid. p. 229). אם כן, לפי גיב, וגם לפי הרבה מזרחנים אחרים, הערבים נעדרי יכולת הפשטה, הם נתפסים לחשיבה אטומיסטית, ולא מגלים חשיבה רציונאלית. ברור שאם הערבים הם מעין ישות קולקטיבית אחידה אפשר גם לדבר על המוח המזרחי, המנטליות המזרחית, האופי המזרחי ועוד. בין "האמיתות" שרווחו על המזרח במסגרת האוריינטליזם ניתן למצוא את: החושניות המזרחית, הממשל הרודני במזרח, חוסר הדיוק המזרחי, הנחשלות המזרחית, המשיכה לעל טבעי והאמונה הנאיבית בו, הנטייה לשקר אצל המזרחים וכן היעדר יכולת חשיבה רציונאלית (ibid. pp. 203-205,276-277). כדי לסבר את האוזן אביא ציטוט מספרו של לורד קרומר "מצרים המודרנית": הערבים הם נאיביים, חסרי יוזמה, נוטים לחנופה מוגזמת, תחבולנים וערמומים, לא מסוגלים ללכת על שביל או על מדרכה, הם שקרנים מבטן ומלידה ונרפים." (ibid.p.38). מדובר אם כן במערך שלם של ייצוגים של המזרח שלא התייחס באמת למזרח האמיתי. אך כיוון שהשיח האוריינטליסטי היה כל-כך דומיננטי בחברה, באקדמיה ובממשל, אומר סעיד, כל ענפי הלימוד המזרחני, וכן היצירות הספרותיות של האומנים האקסצנטריים ביותר לא יכלו שלא להיות מושפעים ממנו (ibid. p.201). ניטשה אומר על שפה "שהיא צבא שלם של מטאפורות, מטונימים והאנשות, כלומר, קישורים אנושיים שקודמו, הועברו וקושטו בצורה פואטית ורטורית, וש אחרי שימוש רב בהם הם נראים קאנוניים, מוצקים ומחייבים לאנשים. אמיתות הן אשליות, שאנשים שכחו שזה כל מה שהן." (ibid. p.203) עם זאת אומר סעיד, אל לנו לטעות ולראות את האוריינטליזם כאוסף של שקרים ומיתוסים של המערב על המזרח, מעין פנטזיה אירופאית שטחית על המזרח שתתנפץ ברגע שתתגלה האמת (ibid. p.6). האוריינטליזם הינו עובדה תרבותית קיימת והוא חי ונושם במנטליות האירופאית בצורות מסוימות עד ימינו (ibid. pp.13,44). כדי להבין זאת, אומר סעיד, חשובים לזכור שייצוגים של המציאות לא נוצרים סתם כך, יש להם מטרות ברורות (ibid. p.273). עוד הוא אומר שכדי ללמוד לעומק רעיונות, צריך לבחון גם את הכוח המעצב שעומד מאחוריהם (ibid. p.5). אם כן האוריינטליזם בשיאו (החל במאה השמונה עשרה) פועל כשהקשר בין המערב למזרח הוא קשר של כוח, שליטה, הגמוניה של המערב על המזרח (ibid. p.5). במזרח של אותה תקופה נמצאו הקולוניות העשירות של צרפת ואנגליה. אותו מזרח היה תמיד בתודעה האירופאית "המזרח המסתורי" (ibid. p.26), הוא הייצוג של "האחר" וכמובן המתחרה התרבותי של אירופה (ibid. p.1), עכשיו נוסף לזה גם מערך שלם של אינטרסים כלכליים ופוליטיים. סעיד מדגיש כי אין לראות באוריינטליזם רציונאליזציה של השליטה הקולוניאליסטית, כי האבחנה הברורה בין "מזרח" ומערב" כבר הייתה קיימת בתודעה האירופית מאות שנים קודם לכן (ibid. p.39). עם זאת ברור שהחשיבה האוריינטליסטית הצדיקה את האימפריאליזם האירופי, ומצד

שני השליטה האימפריאליסטית החילה את עצמה על התרבות והרעיונות של אותה תקופה. לשליטים האירופיים בקולוניות המזרחיות היה ברור שידע על הגזעים הנשלטים יועיל להם בניהול של הקולוניות ובשליטה עליהן, כי הרי ידע הוא כוח, וכך החלו להיאסף כמויות של ידע (אקדמי ופרקטי) על המזרחים, על תרבותם, על ההיסטוריה שלהם, על מסורותיהם ועל אופיים. (ibid. pp 36,38). והידע הזה, שנאסף מתוך נקודת התייחסות של כוח, הוא שיצר את הדימוי של המזרח בעיני המערב (ibid. p.40). בין השנים 1815-1914 אנו עדים לעליה בכמות החומרים הכתובים על המזרח וכן להתרבות של מוסדות לימוד ומחקר אוריינטליסטים, אולם מעט מאוד מן המוסדות האלו פעלו באופן חופשי. "האוריינטליזם" כפה את גבולותיו גם על המחשבה, וכותבים היו מוגבלים במה שיכלו לומר על המזרח (ibid. pp. 41-43). ברגע הראשון האמירה הזאת יכולה לקומם, כי הרי השאיפה היא שמחקר אקדמי יהיה אובייקטיבי. על כך יש לסעיד שתי תשובות. ראשית הוא אומר, לא ניתן לנתק את איש האקדמיה מנסיבות החיים, מהזדהות עם מעמד מסוים או עם מערך של אמונות, במילים אחרות אי אפשר לנתק אותו מהחברה שבה הוא חי, ועד כמה שהוא ישאף שמחקרו יהיה חסר פניות, הרי שבמודע או לא במודע הוא מושפע ממה שכתבו קודמיו ומהתפיסות התרבותיות ששולטות בכיפה (ibid. p.9). עוד אומר סעיד, שהאימפריות השקיעו כספים רבים במוסדות הלימוד והמחקר האוריינטליסטים וברור שדברים שלא עלו בקנה אחד עם השאיפות האימפריאליסטיות לא יכלו לקבל במה במילים אחרות כל כותב אינדיבידואלי פועל בתוך מערכת מגבלות פוליטיות, מוסדיות ואידאולוגיות (ibid. pp.43,13-14). כך פעלה התרבות באופן דינמי יחד עם השליטה הפוליטית, הכלכלית, והצבאית הברוטלית של המערב במזרח (ibid.12). אחד האלמנטים החשובים בחשיבה האוריינטליסטית הוא הטענה שהשליטה האימפריאליסטית מועילה למזרח, כי הרי נחיתות המזרח מחייבת שליטה של תרבות נאורה שתקדם אותו. כך למשל אומר בלפור:

"האם זה טוב לאומות האלו שהממשל האבסולוטי שלהן ינוהל על-ידינו ? אני חושב שכן. אני חושב שהממשל הזה טוב להם יותר מכל מה שהיה להם בעבר. הממשל שלנו מועיל להם." (ibid. p.33). עוד אומר בלפור על לורד קרומר (ששימש כקונסול כללי במצרים): "השירות של לורד קרומר במהלך עשרים וחמש השנים האחרונות העלה את מצרים מתחתית התחתיות החברתית והכלכלית להיות האומה הערבית היחידה המשגשגת מבחינה כלכלית ומוסרית." (ibid. p.35). בלפור סבור שהמזרחים לא מסוגלים לשלטון עצמי: "במזרח לא תמצא ממשל עצמי. במהלך כל המאות הגדולות של הערבים, והן היו גדולות, הם נשלטו על-ידי עריצים אבסולוטיים. כל התרומות הגדולות שלהם לאנושות, והיו להם תרומות גדולות, נעשו תחת ממשל מן הסוג הזה. מעולם לא היה להם ממשל עצמי כמו שיש לנו." (ibid. pp.32-33). כאן עולה נקודה חשובה נוספת שחוזרת בכתביה המזרחנית, לערבים היו רגעים גדולים, אבל הרגעים האלו היו בעבר. הערבים

הקדמונים היו בעלי רמה גבוהה במדעים ודיאלקטיקה, אך צאצאיהם נעדרי חשיבה לוגית. עכשיו שולט עליהם גזע שמכיר אותם, ויודע הרבה יותר טוב מהם – מה טוב להם (ibid. pp.35,38). עוד היבט חשוב בחשיבה האוריינטליסטית הוא **מהותנות**. התרבות המזרחית היא עובדה, לא משנה עד כמה תמורות היא תעבור, בבסיסה היא יציבה ובלתי משתנה (ibid. p.32). נקודה חשובה נוספת שמעלה סעיד לגבי החשיבה האוריינטליסטית הוא החשיבות העליונה, ואפילו הקדימות שמייחסים הכותבים לדת על כל היבטי החיים במזרח המוסלמי (ibid. pp.260,278).

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם החלו להישמע בכל מקום במזרח תביעות לעצמאות מדינית. בזו אחר זו החלו האומות הערביות (בפרט על שרידי האימפריה העות'מאנית) להתנער מהשלטון הזר, והשינוי הזה הצריך בחינה מחודשת של הידע המערבי על המזרח (ibid. p.48). אותו מזרח צייתי הפך בעיניים המערביות לאתגר, ויותר מזה למפחיד ומאיים, כעת נוסף לאוריינטליזם פן חדש והוא **הפחד הגדול של אירופה מהאסלאם** (ibid. pp.253-254).

האוריינטליזם לפי סעיד ממשיך להתקיים גם בעידן המודרני אם כי כמובן חלו בו שינויים כתוצאה מהסכסוך הישראלי-פלסטיני וכניסתה של ארה"ב לתמונה. כיוון שתרגומו של ארברי ל"ענק ביונה" יצא לאור ב-1953 הדיון באוריינטליזם המודרני לא רלבנטי לעניינינו. אומר רק בקצרה שלפי סעיד הערבים עדין ממשיכים להיות מיוצגים באופן שלילי בעולם המערבי המודרני. הדימויים הנפוצים שלהם במדיה הם כאנשים שטופי זימה, צמאי דם ולא ישרים (ibid. p.286). גם בעיתונות אומר סעיד, אי אפשר למצוא קבוצה דתית או אתנית שמוכפשת כל כך כמו הערבים. יש כותבים שהרחיקו לכת עד כדי כך שטענו שהאלימות והמרמה טבועות בגנים הערבים (ibid. p.287). אולם מעל כל הדימויים האלו עולה הפחד הגדול מן הסכנה שבמלחמת הקודש (ג'האד) של האסלאם כנגד העולם המערבי (ibid.).

סקרתי כאן בקצרה את הרעיונות שהעלה סעיד בספרו "אוריינטליזם".

הצגתי את עיקרי גישתו של סעיד, אך מפאת קוצר היריעה לא הבאתי את הניואנסים שהתפתחו בשיח האוריינטליסטי כתוצאה מהשפעת רעיונות כמו הפוזיטיביזם, הסוציאליזם של מרקס, הדארוויניזם, תורתו של פרויד וכן משנתו של ההיסטוריון והפילוסוף הגרמני אוסוולד שפנגלר (ibid. p.43), מבחינה זאת הדיון כאן חסר, כי הוא אינו מציג את ההתכתבות של האוריינטליזם עם תיאוריות חדשות שעלו למרכז הבמה האינטלקטואלית. עם זאת המהות היא החשובה לדיונו. האוריינטליזם בבסיסו הוא חלוקה בין העליונות המערבית והנחיתות המזרחית. לפי סעיד, ברור שכל מי שכתב על

המזרח בתקופה הקלוניאליסטית גם מיקם את עצמו ביחס למזרח והמיקום הזה גם היתרגם לתוך הטקסט (ibid. p.20).

אי הנראות של המתרגם – לורנס ונוטי

תיאוריה נוספת שהשתמשתי בה כדי לבדוק את התרגום של ארברי היא של חוקר התרגום האמריקאי לורנס ונוטי כפי שהיא מוצגת בין השאר בספרו: "אי הנראות של המתרגם" (1995). הנחת היסוד של ונוטי זהה לזו של אדוארד סעיד, תרגומים נכתבים בזמן ובמקום מסוים, וכדי לבחון איזה גורמים השפיעו על תהליך התרגום יש לבדוק את הקונטקסט החברתי שבו הוא נוצר (Venuti, 1986, p.181). ונוטי אומר שהתיאוריה שלו מבוססת בעיקרה על הנחות **המטריאליזם הדיאלקטי** כפי שנוסחו על ידי קרל מרקס ופורשו על ידי הפילוסוף הצרפתי לואי אלתוסר (נפטר ב-1190) (ibid.). ההנחה הבסיסית של המטריאליזם הדיאלקטי היא כי התנהגות האדם ואורח מחשבתו לעולם קיימים במרחב חברתי. ומזה יוצא שכל פעילות אנושית תלויה בחברה. או באופן עמוק יותר, תפיסותיו של האדם והבנתו את העולם מושפעים מהמציאות בה הוא חי. משפט מפתח במטריאליזם הדיאלקטי הוא: **הווייה מעצבת תודעה**. לפי ונוטי התיאוריה הזאת תקפה גם לגבי תרגומים. פעילות המתרגם מעוצבת על-ידי קביעות חברתיות (לינגוויסטיות, ספרותיות, היסטוריות, פוליטיות) שהמתרגם יכול להיות מודע להן או בלתי מודע להן אך הן קיימות (ibid.p.196). הוא מחיל את הקביעה הזאת גם על הכותב המקורי של היצירה, ומצטט בהקשר זה את חוקר הספרות והתיאורטיקן הצרפתי רולאן בארת: "אנו יודעים שטקסט אינו שורה של מילים שמביעות משמעות תיאולוגית אחת –'המסר'... **הטקסט הינו חלל רב ממדי שבו מתערבבות מספר כתיבות**, אף אחת מהן אינה מקורית ... הטקסט הינו רקמה של ציטוטים שהובאו ממרכזים שונים של התרבות." (ibid. pp.196-197). אם זהו המצב יש להוציא את המחבר והמתרגם מן המרכז של המחקר או כפי שבארת מכנה זאת: "המוות של המחבר" (ibid. p.196). גם אם קביעתו של בארת נראית לנו מרחיקת לכת, ברור שהרבה מהבחירות של המתרגם אינן עצמאיות, אלא קשורות בקונטקסט החברתי שבו הן נעשות (ibid. p.197).

ונוטי קרא לספרו "אי הנראות של המתרגם", על שם התפיסה השלטת בארה"ב ובבריטניה לגבי מהות עבודתו של המתרגם (Venuti, 1995, p.1). המתמטיקאי נורמן שפירו כתב כך: "תרגום טוב הוא כמו שמשנת זכוכית. אתה שם לב לכך שהוא נמצא, רק כשיש פגמים קטנים – שריטות, בועות. בתרגום אידיאלי אין פגמים כאלו." (ibid.). לתפיסה זו, אומר ונוטי, יש שני פנים: א. קוראים מתייחסים לטקסט מתורגם, כאילו הוא נכתב במקור בשפתם, כלומר, כאילו הוא אינו תרגום (Venuti, 1986, p.179). ב. היבט

שני הוא שתרגום נחשב טוב כאשר ניתן לקרוא אותו באופן שוטף, כשאינו בו ניסוחים מוזרים או מבנים לא אידיומטיים. תרגום קולח כזה משקף בבהירות את המשמעות המקורית של הטקסט, ואת אישיותו של הסופר (ibid.). לדעת ונוטי התפיסה הזאת של "הבלתי נראות של המתרגם" היא שגויה מיסודה. **כל פעולת תרגום הוא אומר, מצריכה התערבות בטקסט המקורי**, ההתערבות היא כל-כך משמעותית שניתן לתאר אותה ככתיבה מחדש של הטקסט (Venuti, 1995 pp. VII, 1, 17-18). ונוטי מתאר את פעולת התרגום **כתהליך של קבלת החלטות**. כמו במשחק, בכל שלב נתונות בפני המתרגם מספר אלטרנטיבות והוא צריך לבחור ביניהן. עצם העובדה שכל מתרגם היה בוחר באפשרות אחרת מוכיחה שתמיד יש איזושהי הזחה במשמעות של הטקסט המתורגם לעומת טקסט המקור (Venuti, 1986, p.182). האשליה שתרגום יכול להגיע לשכפול של טקסט המקור מתעלמת מן השוני הלשוני בין שתי השפות שמחייב הרבה פעמים שינויים רדיקליים במבנה בתחבירי של המשפט (הפילוסוף הצרפתי דרידה אמר שכאשר מסמן כלשהו מנותק מהקונטקסט הסמינטי שלו וממוקם במקום אחר, יכול להיווצר שינוי גדול במשמעות), אך מעבר לכך האשליה הזאת מתעלמת מהעובדה שתרגום מתבצע בהקשר חברתי מסוים וההקשר הזה משפיע על הבחירות האינטרפרטיביות של המתרגם (ibid. pp.184-185). ב"קונטקסט חברתי" מתכוון ונוטי לאידיאולוגיות אסתטיות ופוליטיות ששולטות בכיפה, וכמובן גם לשיקולים כלכליים (ibid. 189-190). כל תרגום הוא פעילות שבונה מחדש את הטקסט באופן שיתאים לערכים ולאמונות שקיימים בשפת היעד בנקודת זמן מסוימת (Venuti, 1995, p.18). אי לכך אומר ונוטי שכל תרגום הוא בעצם מוצר מתוארך. הקונטקסט התרבותי כל כך משפיע על תהליך התרגום כן **שצריך לחזור ולתרגם את המקור בערך כל שניים או שלושה דורות** (Venuti, 1986, p.198). כפי שצוין בתחילת הדברים, אחד המדדים המרכזיים לתרגום טוב לאנגלית אחרי מלחמת העולם השנייה הוא היותו תרגום קולח (Venuti, 1995, pp.1-4). ונוטי בדק לעומק מה כוונת מבקרי הספרות בדברם על תרגום "קולח", "שוטף", בהקשר לתרגומים לאנגלית. ברור שהכוונה לתרגום שמובן לקורא מיידית, אך מה מאפיין אותו? ראשית מדובר באנגלית עכשווית, מודרנית (לא ארכאית) הנמנעת ממונחים מקצועיים מורכבים (ibid.). נוסף על כך בתרגום קולח התחביר אינו נאמן לטקסט הזר, אלא למבנים תחביריים מוכרים באנגלית (ibid. p.5). הסגנון הקולח משמעו גם **כתיבה, אחידה, לא ייחודית**, שלא תרכז את תשומת הלב בשפה עצמה (ibid.p.6). ומעל לכל את התרגום הקולח מאפיינת הדומיננטיות של הבינות. הקורא לא אמור להיתקל במשהו זר לאוזניו¹². הוא ימצא בתרגום את הערכים של תרבותו הוא. מזה יוצא שעל התרגומים "הקולחים" הוטבעה בבירור שפת היעד וערכיה. תרגום מובן ונהיר מטמיע בתוכו את הטאבוים של

¹² מעניין לציין בהקשר זה, שאלה אלמגור אמרה לי בשיחת טלפון שההפך הגמור היה חשוב לה בתרגום "ענק היונה". היא השתדלה לשמור על המצלול של הערבית בתרגום ולהימנע משימוש במילים בעברית מודרנית.

תרבות היעד, הקודים של תרבות היעד והאידיאולוגיות שלה, והוא מציג את האחר התרבותי באופן מופר, שמדמה את תרבות היעד (ibid. pp.5-6, 18). לדעת ונוטי אחרי מלחמת העולם השנייה, אנו עדים להגמוניה אמריקאית פוליטית וכלכלית וזו באה לידי ביטוי גם בשוק הספרים. להגמוניה הזאת היו שני ביטויים מרכזיים, האחד: בשווקים רבים בעולם היה ביקוש לספרים באנגלית ואפשר היה למצוא אותם בכל מקום: בבתי הספר, באקדמיה, בספריות, בחנויות הספרים, בספרות מקצועית ופופולארית. וההיבט השני: בספרות המתורגמת לאנגלית יש ביטוי למה שונוטי קורא: "שביעות רצון עצמית" – ערכי השפה האנגלית הוטמעו בתוך הטקסט הזר, וסיפקו לקוראים את הצורך הנרקסיסטי של זיהוי תרבותם בתרבות של האחר (ibid. pp.15,17). "שביעות הרצון העצמית" הזאת אומר ונוטי אינה אלא גישה אימפריאליסטית כלפי חוץ, ושנאת זרים מבית (ibid. p.17). זהו אם כן אחד ההיבטים המרכזיים של "אי הנראות של המתרגם" – הדרישה לתרגומים אחידים, שמכפיפים טקסטים זרים לשיח השליט באנגלית, תוך הסוואת הביות המאסיבי שהמתרגם מעביר את הטקסט (ibid. p.17).

היבט נוסף חשוב ומרכזי בתעשיית התרגום אומר ונוטי, הוא **ההיבט הכלכלי**. תרגומים קשורים קשר הדוק לכוחות בתעשיית ההוצאה לאור (Venuti, 1986, p.189). ככל שטקסט הוא פחות מעורפל ויותר קריא – הוא גם נסחר יותר בשוק. וכאשר טקסט מתורגם מגיע למעמד של רב-מכר, הוא מעודד תרגומים דומים (הן מבחינת הז'אנר והן מבחינת סגנון התרגום) וכדוגמא לכך מביא ונוטי את הצלחת תרגום הרומן "שם הוורד" של אומברטו אקו לאנגלית על ידי ויליאם וויבר, שגררה אחריה תרגום רומנים הסטורים נוספים (ibid. pp.188-189). כדי לאשש את דבריו מביא ונוטי את דבריו של צ'רלס ברנשטיין, כותב תכנים מסחריים, שדבריו מתייחסים לכל כתיבה שמקבלים עליה תשלום: "העובדה שרוב סוגי הכתיבה שכרוכים בקבלת תשלום יציב, משתמשים ב'סגנון הברור' ... מוכיחה שאין פה בחירה סגנונית אלא שליטה חברתית. אנחנו לא חופשיים לבחור את השפה של מקום העבודה שלנו, או את המשפחה שאליה אנחנו נולדים – אם כי אנו חופשיים בגבולות מסוימים למרוד בהם." (Venuti, 1995, p.5). כלומר, הנורמות התרגומיות ששלטו בכיפה בתרגומים לאנגלית אחרי מלחמת העולם השנייה השתמשו בתרגומים של טקסטים זרים כדי לשרת אג'נדות מקומיות: תרבותיות, כלכליות ופוליטיות. אבל אומר ונוטי, לא כל תרגום חייב להיראות כך. תרגום יכול גם לייצג את השונות של האחר התרבותי ולתת במה לקודים התרבותיים הקיימים בשפת המקור (ibid. pp.18-20). נמצאו למדים שלתרגום יש כוח עצום, הוא יכול לאשר ולחזק ערכי שיח וגבולות מוסדיים שקיימים בתרבות היעד, או לנסות לצאת כנגדם.

עוד אומר ונוטי **שעצם ההחלטה לתרגם טקסט מסוים היא החלטה פוליטית**, והאופן שבו מתבצע התרגום משפיע על הבניית זהויות אתניות ותרבותיות זרות. אי לכך אין תמה

בכך שלתרגומים יש חלק ניכר בעימותים גיאופוליטיים, באפליה אתנית ובחשיבה קולוניאליסטית בעתות מלחמה ובעתות טרור (ibid. p.19).

השאלה המרכזית היא **איך המתרגם בוחר לתרגם**? ואיך הקורא הנבון יכול לשים לב לאסטרטגיה שבחר בה המתרגם. לפי הפילוסוף הגרמני פרידריך שליירמאכר (נפטר ב-1834) קיימות רק שתי שיטות תרגום: "או שהמתרגם מניח למחבר לנפשו, עד כמה שזה אפשרי, ומזיז את הקורא לעברו (לעבר המחבר), או שהוא מניח לקורא לנפשו, עד כמה שזה אפשרי, ומזיז את הסופר לעבר הקורא." כלומר, לפי שליירמאכר המתרגם יכול לבחור בין **דרך הביות (קבילות)** – צמצום אתנוצנטרי של הטקסט הזר כך שיתאים לערכים התרבותיים של שפת היעד, או לבחור בדרך **ההזרה (האדקוואטיות)** שמביאה לקדמת הבמה את השוני השפתי והתרבותי של הטקסט הזר, ובכך סוטה מן הערכים והקודים המקומיים (ibid. pp. 19-20). לפי ונוטי הבחירה בדרך ההזרה בתרגום היא אמירה תרבותית פוליטית. תרגומים כאלו יוצאים נגד הסתכלות אתנוצנטרית ומבקשים לרסן את אי השוויון שביחסים התרבותיים בין האומות דוברות האנגלית לאומות אחרות. הם מוקיעים גזענות, אימפריאליזם ונרקיסיזם תרבותי (ibid. p.20). כפי שאמרנו בתחילת הדברים, תרגום כפוף לקודים תלויי זמן ומקום, ואכן שיטת ההזרה בתרגום, אומר ונוטי, הייתה אופיינית לעמים אירופיים מסוימים בתקופות היסטוריות שונות (ibid.). שיטה זו נוסחה לראשונה בגרמניה בתקופה הקלאסית והרומנטית, ולאחרונה זכתה לתחייה בצרפת (ibid.). לעומת זאת בתרבות האנגלית-האמריקאית שלטה תיאוריית התרגום הקולח, כלומר תיאוריית הביות (ibid. p.21). לדעתו של ונוטי, תרגום מבויט מנוגד לחלוטין למהות של מה שתרגום צריך לעשות – להעביר את השוני של הטקסט הזר. זהו תרגום שמתחזה לדבריו, למקביל של הטקסט המקורי, אך למעשה מכניס בו פרשנות מוטה לטובת ערכים הקיימים בתרבות של השפה האנגלית (ibid. p.21).

אחד מחוקרי התרגום שנחשב למצדד נלהב של שיטת "ההבעה הטבעית" הוא הבלשן האמריקאי יוג'ין ניידה (נפטר ב-2011). הוא פיתח את תיאוריית "המקבילה הדינאמית", או "המקבילה הפונקציונאלית" בתרגום. לפי התיאוריה הזאת, תרגום טוב הוא כזה שייצר אצל קהל היעד תגובה דומה לזו של הקוראים המקוריים (ibid. p.21). עוד אומר ניידה: "תרגום של אקוויבלנטיות דינמית שם לו למטרה הבעה טבעית לחלוטין ומנסה לקשר את הקולט (של התרגום) למזדים של התנהגות הרלבנטיים לתרבות שלו" (ibid. p.21). כלומר, התרגום צריך להיות רלבנטי לקהל היעד. לפי ניידה, כדי שהרלבנטיות הזאת תהיה ברורה למקבל בשפת היעד "המתרגם צריך להיות מסוגל להסיט הצידה את הווילונות של השוני התרבותי והלינגוויסטי." (ibid.). ניידה מנמק את קריאתו לעמעות השוני התרבותי באמירה "**שהמאחד את האנושות עולה על המפלג אותה**." (ibid.p.22). לכאורה גישה זו נראית דמוקרטית והומניסטית, אך במבט מעמיק אומר

ונוטי, אפשר לגלות שההפך הגמור הוא הנכון ושגישתו של ניידה היא אתנוצנטרית. ראשית, אומר ונוטי, שום סופר זר לא חושב על הרלבנטיות של הטקסט שלו לתרבויות אחרות כשהוא כותב את הטקסט. עוד הוא אומר, שברור ש"ההבעה הטבעית" עליה מדבר ניידה כרוכה בִּבּוּיּוֹת, כלומר התרגום נשלט על ידי התרבות של שפת היעד, ומהבחינה הזאת אין פה תקשורת אמיתית, אלא הקצאה של טקסט זר לתרבות מקומית (ibid. p.22). עוד אומר ונוטי שעבודתו של ניידה התמקדה בתרגום התנ"ך למטרות מיסיונריות, והתיאוריה שלו לגבי "אקביוולנטיות דינמית" קשורה קשר הדוק בהפצת תרגומים של התנ"ך ברחבי הגלובוס כדי להפיץ את הנצרות. במחקר שפרסם ניידה על עבודה מיסיונרית הוא אומר שעבודה מיסיונרית מוצלחת כרוכה בכך שהמיסיונר ימצא זהות משותפת עם האנשים שהוא פונה אליהם. הוא משווה בין עבודת המתרגם לעבודת המיסיונר ואומר שהמשימה של שניהם היא למצוא את הרלבנטיות של התנ"ך לתרבות היעד (ibid. p.23). אלא שאותה רלבנטיות לתרבות היעד שעליה מדבר ניידה, קשורה קשר הדוק בהשקפה התיאולוגית שאֵתה הוא מזדהה, אך כשמדובר בהשקפות תיאולוגיות אחרות כמו דאיזם או רציונליזם, הוא דוחה מכל וכל את מציאת הרלבנטיות הזאת (ibid.).

לסיכום, ונוטי מצביע על נטייה חזקה לביות בתרגומים לאנגלית. ביות שמוחק את האני האמיתי של הזר, ומציג אותו באופן מופך שמשרת אג'נדות מקומיות בתרבות היעד. הקושי המרכזי שלי עם התיאוריה של ונוטי היא הערכיות החיובית או השלילית שהוא מייחס לכל אסטרטגיה תרגומית. אני בהחלט מסכימה שביותים מרחיקים את הקורא מהבנה אמיתית ועמוקה של האחר, אבל כפי שונוטי אמר כל תרגום צריך להיבחן בקונקסט החברתי וההיסטורי שלו. בתקופה שבה הוציא ארברי את תרגומו ל"ענק היונה" הדמוניזציה של הערבים הייתה בשיאה. יכול להיות שאם ארברי בחר לעשות ביותים ביצירתו, הוא אולי בחר במודע לטשטש משהו בסטריאוטיפים על התרבות הערבית באותה תקופה, לטובת קירוב הקהל המערבי לערבים (וגם אם לא בחר בכך במודע, ברור שזוהי התוצאה). מזה יוצא שבהקשרים חברתיים מסוימים הביות יכול לפתוח דלת לתקשורת עם הזר, ודווקא הבלטת האחרות שלו עלולה לחזק התייחסות גזענית ומנוכרת. ואולי בזמנים מסויימים נכון יותר להבליט את המאחד ולא את השונה בין תרבויות.

השערת המחקר

עבודה זו שמה לה למטרה לבדוק את אופן הצגת הערבים שחיו בספרד המוסלמית ואת אופן הצגת התרבות הערבית המפוארת שנוצרה שם בתרגומו של ארברי ל"ענק היונה". לצורך הבדיקה נעזרתי בתיאוריה של אדוארד סעיד על האוריינטליזם (Said, 1978) וכן

בתיאוריה של לורנס ונוטי על אי הנראות של המתרגם (Venuti, 1995). התרגום של ארברי יצא לאור בשנת 1953, כלומר בתקופת הדה-קולוניזציה. בזו אחר זו התנערו הקולוניות במזרח מן השליטה של האימפריה הבריטית והפכו לעצמאיות. (עיראק קיבלה עצמאות ב-1932, מצרים הפכה למדינה עצמאית מיד אחרי מלחמת העולם השנייה וב-1947 נוסדו הודו ופקיסטן.) עם זאת אין להבין מכך שיחד עם הדה-קולוניזציה השתחררו צרפת ובריטניה באחת מצורת החשיבה האוריינטליסטית. ההפך הוא הנכון, עתה נוספו לסטריאוטיפים המוכרים על המזרח גם הפחד והסכנה מפניו. המזרח הפך בעיני המערב לגורם מאיים. לא רק האינטרסים הכלכליים של המערב היו בסכנה, אלא גם הידע והדימוי הרוחני של המערב (Said, 1978, p.248). התביעות לעצמאות פוליטית במזרח לא נראו במצרים ובריטניה כתביעות לגיטימיות והגיוניות, ומזרחנים הבליטו בניתוחיהם את האיבה של המזרח כלפי המערב. כך למשל אמר המזרחן הצרפתי פרופסור סילביין לוי (נפטר ב-1935): "האכזבה הזאת (של המזרח מחייו תחת שלטון המערב) הפכה לתרעומת, והתרעומת הזאת קרובה מאוד עכשיו להפוך לשנאה, ושנאה תמיד מחכה לרגע הנכון כדי להפוך לפעולה." (ibid. p.249).

ארברי תירגם את "ענק היונה" בתקופה שבה הייתה הגמוניה לחשיבה האוריינטליסטית, ובתקופה שבה הנורמה התרגומית השלטת (בתרגומים לאנגלית) הייתה ביות מאסיבי שמכפיף את הזר לנורמות והאידיאולוגיות של תרבות היעד (Venuti, 1995, p. 18). אי לכך, ובעיקר לאחר קריאת ההקדמה של ארברי, **שיערתי שגם בעבודת התרגום של ארברי תבוא לידי ביטוי ההתנשאות האוריינטליסטית והחשיבה האתנוצנטרית, אם על ידי ביותים רבים, ואם על ידי טשטוש או רידוד של האחר.** השערה זו התחזקה גם לאור העובדה שארברי ייעד את תרגומו לקהל הרחב, שאין לו ידע בפילוסופיה מוסלמית, בהלכה מוסלמית ובחֲדִית' המוסלמי (חדית' - דברים שמחמד אמר או עשה והם נחשבים דוגמא ומופת להתנהגות המוסלמי המאמין) (לצרוס-יפה, 1967). עם זאת היו לי שלוש הסתייגויות משמעותיות מהסיכוי שהשערותיי יתאששו:

1. ארברי ראה באבן חזם סופר מוכשר, יוצא דופן בתרבות הערבית, שראוי לתרגם את יצירתו כמות שהיא.
2. ארברי ראה עצמו כבונה גשר בין המערב למזרח, וכמזרחן מצפוני שתפקידו למוסס שקרים ודימויים שגויים של המזרח שהופצו במערב. (Skilliter, 1970, p.365).
3. היצירה של אבן חזם "ענק היונה" זכתה לכל כך הרבה עניין והערכה במערב, שיש חוקרים מערביים שראו ביצירה חלק אינטגרלי מיצירות הקאנון האירופאיות הקשורות באהבה, והעמידו אותה לצד יצירותיהם של אפלטון, אובדיוס ודנטה (Celli, 2018, pp.145-146). במצב כזה המרחב של ארברי לשינויים בטקסט הוא מאוד מוגבל.

הבדיקה שערכתי התמקדה בקטעי הפרוזה, כי לגבי קטעי השירה, ארברי עצמו אומר שלא יכול היה לשמור על תרגום מדויק בשל ההחלטה לתרגם את השירה לבתי שיר חרוזים ושקולים באנגלית.

אשר לפרוזה, הבדיקה שלי התמקדה בפרק המבוא של אבן חזם: "על מהות האהבה" ובפרקים: "שער המתאהבים במבט אחד", "שער השליח", "שער כיסוי הסוד", ו"שער המוות".

סקירת ההקדמה של ארברי ל"ענק היונה"

אדוארד סעיד אומר שכל מי שכתב על המזרח, גם מיקם את עצמו ביחס אליו (Said, p.20), את המיקום הזה אפשר לראות באופן ברור בהקדמה של ארברי.

הוא פותח באזכור קצר של כיבוש המוסלמים את חצי האי האיברי מידי הנוצרים הויזיגותים בשנת 710, ובכך הוא אומר "הוחלף הצלב בחצי הסהר" (Arberry, p.7). שורה אחר כך הוא מציין שהדגל הבריטי הונף שוב בספרד בראשית המאה השמונה עשרה. רואים כאן בבירור את הקונטרסט של האסלאם מול הנצרות, וכן את נקודת המבט האתנוצנטרית הבריטית שגם סעיד וגם ונוטי מדברים עליה. (אגב, היינו מצפים שארברי ידבר על הרקונקויסטה שהושלמה ב-1492, אך נקודת ההתייחסות שלו היא השלטון הבריטי.) אפשר גם לראות באמירה הזאת ביטוי לפחד המערבי מהאסלאם, במקום לפרט מה אפיין את תקופת השלטון המוסלמית בחצי האי האיברי, הוא מיד "מרגיע" את הקורא שהסדר הושב על כנו בראשית המאה השמונה עשרה.

פסקה לאחר מכן מציין ארברי ש"הח'ליפות האומיית המערבית ייסדה בספרד תרבות מבריקה שאת שרידיה אפשר לראות עד ימינו בארכיטקטורה של חצי האי" (Arberry, p.7). כלומר, הוא מביע הערכה כלפי התרבות הזאת, אך מתייחס רק להישגים הארכיטקטוניים שלה.

לאחר מכן הוא עובר לתאר את הביוגרפיה של אבן חזם. הדבר הראשון שהוא מציין לגביו הוא שהוא נצר למשפחה נוצרית מומרת. קצת מתמיה שזה הדבר הראשון שחשוב לומר על המחבר. אולי יש כאן ניסיון סמוי מצד ארברי להצדיק או להסביר את המחמאות שהוא חולק לפרוזה של אבן חזם, משהו כמו: "הוא משלנו". (את הדברים האלו אמר במפורש המזרחן הגרמני דוֹזִי, שגילה את כתב היד של "ענק היונה". הוא ייחס את הברק של אבן

חזם, לאַטְבֵּיזִם – כלומר, לגנים הנוצרים שזרמו בעורקיו)¹³.

לאחר תיאור קורות חייו של אבן חזם, מספר ארברי על כתב היד היחיד ששרד מ"ענק היונה", ועל החוסרים והליקויים שקיימים בכתב היד הזה. הוא מזכיר את התרגומים שנעשו לחיבור עד זמנו, ואומר שהוא עצמו נעזר בהצעות התיקון שלהם למקומות בעייתיים בכתב היד.

אשר לתרגום לאנגלית של ניקל שיצא ב-1931, אומר ארברי, שניקל הוציא תרגום "ראוי לשבח, אך חסר חן ולא מְסֻפֵּק ולכן יש צורך לתרגם את היצירה שוב" (Arberry, 1953, p.10). עוד אומר ארברי, שהתרגום שלו, להבדיל מתרגומו של ניקל, מיועד לקהל הרחב ולא לאנשי אקדמיה. כן הוא מעיד, שהתרגום שלו לקטעי הפרוזה של אבן חזם הוא נאמן למקור עד כמה שניתן, "בהתחשב בקשיים של העברת שפה שמית לשפה ארית" (ibid. p.14), אך בכל הקשור לחלקי השירה, הוא אומר: "שירתו של אבן חזם היא מאוד בינונית" (ibid. p.13), ולכן אם תרגום קטעי השירה נשמע משעמם, אשמת המתרגם היא חלקית בלבד. עוד מציין ארברי שהוא תירגם את השירה של אבן חזם לשירה עם חריזה ומשקל באנגלית, ולכן ברור שבחלקים אלו אין לצפות לתרגום מילולי (ibid. pp.13-14).

בהקדמה מביא ארברי גם סקירה קצרה של הספרות הערבית. כפי שמקובל בכתיבה אוריינטליסטית, הוא מדגיש מאוד את הכתבים הדתיים של המוסלמים. כך למשל הוא אומר שהספר הראשון שנכתב בחצי האי ערב היה הקראן. לגבי השירה הערבית בתקופת האסלאם הוא אומר שהיא שימשה בעיקר למטרות פוליטיות ולתעמולה דתית. אחר כך הוא מזכיר את עריכת קובצי המסורת (החדית') וקובע: "**שהערבים התייחסו לספר כאוסף של אנקדוטות הכתובות לפי תבנית מסוימת**" (ibid. p.11). לפי דעתו של ארברי, הפרסים הם שלימדו את הערבים מהי ספרות אמיתית, ספרות שאינה דתית, אלא ספרות חילונית: "**היו אלו הפרסים שלימדו את הערבים להעריך ולכתוב פרוזה אלגנטית**". (ibid.). אגב, קביעתו זו היא מאוד מעניינת, לאור העובדה שבאותה תקופה התייחסו האירופאים במילה "מזרח" לערבים, לפרסים ולהודים כמקשה אחת, ופה יוצר ארברי אבחנה מהותית בין המזרח הפרסי למזרח הערבי.

הצגתו את התרבות הערבית ככלי ריק בכל הקשור לספרות שאינה דתית ממשיכה: "**הערבים למדו מהיוונים מדע ופילוסופיה, אומנות הדיון ודיאלקטיקה**". (ibid.). הוא מתאר

¹³ להלן דבריו של דוּזִי: "בסיפור הנזכר יש עדויות לעידון של רגש שאינו רגיל אצל הערבים, המעדיפים את גיוני החן המפתיים, את המבט המצודד ואת הרמז המעודד... אך יש לזכור שבעורקיו של מחבר זה – הצנוע, כמעט אמרנו הנוצרי שבמשוררים המוסלמים – לא זרם דם ערבי טהור. בהיותו נינו של ספרדי נוצרי, הוא לא איבד לחלוטין את תבניות המחשבה והרגש האופייניות לאבותיו. לשווא גינו ספרדים מסתערבים אלה את מוצאם. לשווא התפללו למוחמד ולא לישו, ותקפו בלעג את אחיהם לדת לשעבר – בתוככי נפשם נותר עדיין יסוד רוחני מעודן שלא היה ערבי." (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 59)

את הערבים בהכללה כקפדנים וחסרי שמחת חיים, ואומר שהיוונים והפרסים לימדו אותם ליהנות מהתענוג שבהחזקת שפחות. (אמירה מוזרה בהתחשב בעובדה שהיו שפחות באסלאם כבר בימי מחמד). **שוב הוא מייחס חשיבות עליונה לתפקיד שמילאה הדת בחיי האדם המוסלמי**, ואומר שהיא "הפכה את האהבה למבצע מסובך ומסוכן". (ibid.p.12). גם הפעם מדובר בקביעה שלא ברור על מה היא נסמכת בהתחשב בספרות האהבה החילונית הענפה באסלאם (ועל כך ראה הסקירה הספרותית אצל (Giffen,1971).

הנקודה הבאה החשובה בהקדמה היא הערכתו הרבה של ארברי לאבן חזם ככותב פרוזה: "הוא כתב ספר ולא אוסף של סיפורים." (ibid. p.13). כלומר, הוא הראשון מבין הערבים שהצליח לכתוב ספר, כפי שאנו, אנשי המערב, מגדירים ספר. עוד הוא אומר: "הפרוזה של אבן חזם, בהתחשב בקאנונים של הספרות באותה תקופה, היא ברמה מאוד גבוהה ... היא מלומדת בלי להיות נוקשה, רטורית אך לא בומבסטית, שוטפת ולא נפוחה." (ibid.). כלומר, הספר שכתב אבן חזם הוא ברמה גבוהה, אך הוא פורץ דרך בהשוואה לכל מה שקיים בספרות הערבית עד לנקודה זו.

נקודה מעניינת נוספת היא התייחסותו של ארברי לערבוב שקיים בספרו של אבן חזם בין חשיבות הדת להנאות האהבה. ארברי לא רואה את השניים כמתיישבים זה עם זה, וטוען שאבן חזם הוסיף את שני הפרקים האחרונים של הספר: "שער כיעורו של החטא", ו"שער מעלת הצניעות" מתוך תקווה שבכך ירצה ביקורות מוסריות דתיות על האנקדוטות הבוטות המובאות בספרו. אולם ארברי לא נותן דעתו לכך שכל הציטוטים מהקראן והחדית' המופיעים לאורך הספר, באים לתמוך בתובנות הפסיכולוגיות והפילוסופיות שאבן חזם מעלה. יתר על כן, אחד החדית'ים הידועים ביותר של הנביא הוא: "אין נזירות באסלאם" (אל-כליני, 1365) כלומר, האהבה ויחסי המין רצויים באסלאם, במסגרת חיי הנישואין כמובן, כי כך נהג הנביא. יתר על כן, האהבות האסורות שמזכיר אבן חזם בספרו, כמו אהבות של נשים נשואות, או אהבת גברים היו חלק מן הנוף של ספרד האנדלוסית, ומבחינה זו ספרו של אבן חזם הוא מראה למורכבות האתנית הססגונית של ספרד המוסלמית - מורכבות שבאה לידי ביטוי גם באישיותו של אבן חזם עצמו.

לסיכום, ההתייחסות של ארברי לערבים בהקדמה היא מתנשאת ותואמת אחד לאחד את מאפייני החשיבה האוריינטליסטית כפי שמתאר אותה סעיד בספרו. הח'ליפות האומיית מוצגת כישות מנוגדת לנצרות ולמערב, הדיבור על הערבים הוא דיבור מכליל, וארברי מציג אותם כקבוצה נחותה מבחינה אינטלקטואלית: הערבים לא ידעו לכתוב ספרות יפה, הם נזקקו לפרסים שילמדו אותם מהי ספרות, פילוסופיה ודיאלקטיקה לימדו אותם היוונים, ובכלל הדת תפסה מקום מרכזי בחייהם. אבן חזם הוא דוגמא יוצאת דופן לערבי שידע לכתוב פרוזה טובה, ושהצליח לכתוב ספר כמו שאנשי המערב מבינים מהו ספר.

עוד מרשה לעצמו ארברי לנסח קביעות מכלילות על האופי של הערבים: הם חסרי שמחת חיים ורציניים בהתנהגותם. ישנו אזכור אחד של ארברי לתרבות המבריקה שקמה בספרד האנדלוסית, אך הוא מביא כדוגמה לתרבות זו רק את הארכיטקטורה המוסלמית. אין שום אזכור לכך שהמסגד הגדול של קורדובה היה מוסד לימודי משגשג, אין אזכור לכך שרבים מן הח'ליפים האומיים היו שוחרי דעת, שהם הקימו בארמונם ספרייה מפוארת והיו לפטרונים של מלומדים, אין אזכור לתנופת הקמת בתי הספר באותה התקופה, ואין התייחסות לשגשוג הכלכלי, פיתוח הצי המוסלמי וקשרי המסחר הענפים של ספרד האנדלוסית עם שאר העולם (אלמגור, 2002, עמ' 19). למרבה הצער, אותו ארברי שחרת על דגלו את בניית הגשר בין המערב למזרח, מבטא בהקדמה שלו את אותן הכללות מוכרות שמזלזלות בערבים ומקטינות את הישגיהם האדירים.

הממצאים בגוף הטקסט

אציג את ההזחות הלא אובליגטוריות שמצאתי בתרגומו של ארברי ל"ענק היונה". (הבאתי רק ההזחות שמעניין לדון בהן). כפי שצוין לעיל הבדיקה שלי התמקדה בפרק המבוא "על מהות האהבה" ובפרקים: "שער המתאהבים במבט אחד", "שער השליח", "שער כיסוי הסוד", ו"שער המוות".

לצורך ניתוח הממצאים חילקתי את ההזחות בתרגום למספר קטגוריות. אביא תחילה את התרגום המילולי, אחריו את התרגום של ארברי ובסוף את התרגום של אלה אלמגור.

הזחות שמקצינות או מעצימות את הטקסט המקורי

1. גלוס: "ונאמר באחד מפסקי ההלכה של אבן עבאס, רצון האל עליו." (אבן חזם, 1964, עמ' 6)

Arberry: "As for Ibn 'Abbas, ... he pronounced the **weighty** judgement" (Ibn Hazm, 1953, p.23)

אלמגור: "ועוד יש בידינו פסק הלכה מפיו של אבן עבאס, עליו השלום לאמור..." (אבן חזם, 2002, עמ' 77)

ארברי בחר פה להוסיף עוצמה למילותיו של אבן חזם והוסיף את המילה: "חשוב", "משמעותי".

2. גלוס: "והוא היה מרוצה מזה." (אבן חזם, 1964, עמ' 37)

Arberry: "This would please him **mightily**." (Ibn Hazm, 1953, p.77)

אלמגור: " וכך היה משביע את רצונו." (אבן חזם, 2002, עמ' 113)
שוב מוסיף ארברי על המקור, הפעם את המילה: "מאוד", "ביותר".

3. גלוס: "עבר על פניהם האדם שהוא נחשד בקשר איתו." (אבן חזם, 1964, עמ' 37)

Arberry: "the very person he was suspected of **having a crush on** chanced to pass by." (Ibn Hazm, 1953, p.78)

אלמגור: "עבר על פניהם האדם שעל אהבתו היה חשוד." (אבן חזם, 2002, עמ' 113)
פה בחר ארברי לעבור לסלנג, ותירגם: "האדם שהיה דלוק עליו."

4. גלוס: "משום שהיא (האהבה) לטענתו, מתכונותיהם של אנשי הבטלה." (אבן חזם, 1964, עמ' 36)

Arberry: " he professes that **philandering** is a sign of frivolity." (Ibn Hazm, 1953, p.76)

אלמגור: "שכן (האהבה) היא לדעתו תכונתם של ריקים ופוחזים." (אבן חזם, 2002, עמ' 112)

פה בחר ארברי לשנות את המילה "אהבה" שהוזכרה בראשית המשפט ל"פלירטוט".

ניתוח הקטגוריה הראשונה של ההזחות: לא נוכל כמובן לדעת בוודאות מדוע ארברי בחר להעצים את מילות הטקסט המקורי. אולי הוא חשב שכך יהיה מעניין יותר לקוראים, או שכך היה נהוג לכתוב באותה התקופה והוא נקט בזה מטעמים של פופולאריזציה. אך לפחות בשני מקרים, להבנתי, התוצאה היא רידוד של המקור. בדוגמא מספר שלוש, מדבר אבן חזם על אדם ששומר את אהבתו בסוד. לאורך כל אותו הפרק משתמש אבן חזם בשורש "חבב" על נגזרותיו לתאר את האהבה, אבל בשום פנים אין כוונתו לתאר "הידלקות". השימוש בביטוי "having a crush on" מכניס אותנו לעולם של בני הנעורים, ואולי אפילו למשהו שטחי וארעי, וזאת לא רוח הדברים בפרק. גם בדוגמא מספר ארבע ההזחה היא משמעותית. ארברי בחר לתרגם "פלירטוט" למרות שבטקסט השורש היחיד שהוזכר בהקשר הוא: "חבב", כלומר "אהבה". ברור שהמילה "פלירטוט" משנה את

האהבה שאבן חזם מדבר עליה למשהו מזדמן, לא עמוק ואפילו גופני בלבד, ובכך הסטייה מהמקור היא משמעותית. אולי ארברי רצה להחזיר את קוראיו לסיפורים רוויי הארוטיות של "אלף לילה ולילה", אלא שבכך הוא מכניס את "הערבים" של אבן חזם למשבצת המוכרת כל כך של ההכללות שאותן מזכיר אדוארד סעיד: הערבים כמלאי תשוקה מינית. אם זאת אכן הייתה כוונתו אפשר לראות פה התאמה של התרגום לקונבנציות המוכרות באותה תקופה, ניסיון להכניס את ה"ערבים" למשבצות המוכרות לקורא המערבי. אפשרות נוספת היא שהוא יודע שביטויים מהסוג הזה יותר "מוזרים" ולכן הוא בוחר בהסטות האלו, אבל המחיר הוא ברור, משהו מהמקור אובד, או ליתר דיוק מתעוות.

הזחות הקשורות למונחים דתיים

1. גלוס: "מבין המאמינים המסורים וחכמי ההלכה בזמנים שעברו." (אבן חזם, 1964, עמ' 5)

Arberry: "Of the **saints and learned doctors of the faith** who lived in past ages..." (Ibn Hazm, 1953, p.23)

אלמגור: "מן החסידים וחכמי ההלכה הקדמונים." (אבן חזם, 2002, עמ' 77)

בדוגמא זאת מופיעים שני מונחים. האחד: "צאלחין" – שמשמעו אנשים הגונים, ישרים או אנשים חזקים באמונתם, ואותו בוחר ארברי לתרגם באופן עקבי כ-"saints", מה שעלול להכניס את הקורא לעולם של מאגיה, "קדושים". אכן היו בהיסטוריה הערבית אנשים שפשוטי העם ייחסו להם יכולת לעשות נפלאות, אך לא בזה מדובר כאן. (אגב, ניקל מתרגם מונח זה כ: righteous men - כלומר, אנשים ישרים, הגונים) המונח השני הוא: "פֶּקְהָא" שמקובל לתרגמו בעברית "חכמי הלכה". הכוונה לאנשים שיש להם ידע במשפט מוסלמי והם מוסמכים לגזור הלכות לפי כלי המשפט המקובלים באסכולה שהם משתייכים אליה. מוזרה החלטתו של ארברי לתרגם את המונח: "כדוקטורים מלומדים באמונה". יתר על כן, הוא לא מקפיד על עקביות בעניין, כי במקומות אחרים הוא תירגם את אותה המילה כ: "jurists" (אביא דוגמא בהמשך).

2. גלוס: "ואמירה שסופרה מפי אחד המאמינים המסורים..." (אבן חזם, 1964, עמ' 8)

Arberry: "A **saint** is reported as having stated" (Ibn Hazm, 1953, P. 27)

אלמגור: "ועוד מסורת בידינו מפי אחד הצדיקים לאמור..." (אבן חזם, 2002, עמ' 80)

גם פה תרגם ארברי את המונח "צאלח" כ: "saint" כלומר, קדוש, או צדיק. ניתן להניח שהסיבה לבחירה בתרגום הזה היא ביות. המונח "saint" מוכר ושגור בהקשרים דתיים נוצרים, וארברי העדיף כנראה לבחור במילה שתחבר את הטקסט לעולמם של הקוראים המערביים.

3. גלוס: "והוא אחד מחכמי ההלכה של (העיר) אל-מדינה השבעה" (אבן חזם, 1964, עמ' 6)

Arberry: "and he, as we remember, was one of **the celebrated Seven Jurists** of Medina." (Ibn Hazm, 1953, p.23)

אלמגור: "זוהי אחד משבעת חכמי ההלכה (הגדולים) של אל-מדינה!" (אבן חזם, 2002, עמ' 77)

גם פה מופיעה בערבית המילה "פִּקְהָא" (אנשים שיש להם הידע והסמכות לגזור הלכות לפי הכלים המשפטיים המקובלים באסכולה המשפטית שהם שייכים אליה) את המקרה הזה אין לראות כהזחה, אלא כתרגום שללא הנהרה מעביר רק חלקית את המשמעות המדויקת של המונח. הבחירה של ארברי ב- "jurists" "משפטנים" אכן מעבירה את המשמעות של העיסוק במשפט, אך צריך להבין שלא מדובר באנשים שיושבים להכריע במשפט, כמו חבר המושבעים, אלא באנשים שיש להם הסמכות לחוקק חוקי דת. קשה למצוא מונח מקביל מדויק באנגלית, ומשום שארברי בחר ליצור תרגום לקהל הרחב, ללא הערות שוליים, אפשר לומר שהוא בחר במונח הקרוב ביותר למקור.

4. גלוס: ואסלם הזה היה מאנשי הספרות המצטיין וההתמחות בתחומים שונים, ובעל חלק בהלכה." (אבן חזם, 1964, עמ' 116)

Arberry: "this Aslam was a most brilliant and cultured man. He was expert in many branches of knowledge, as well as being a **considerable lawyer**." (Ibn Hazm, 1953, p.221)

אלמגור: "אסלם זה, איש תרבות מופלג היה, ואיש אשכולות, שידו רב לו אף בהלכה." (אבן חזם, 2002, עמ' 199)

שוב מופיע השורש "פקה" שראינו בסעיף הקודם, והפעם בחר ארברי לתרגמו כ- lawyer. לא ברור מדוע הוא לא שמר על עקביות ולא תירגם גם הפעם "jury" אולם תרגומו מבהיר לקורא שהכוונה לתחום המשפט.

תרגומים הקשורים למינוח הפילוסופי המקצועי של אבן חזם

כפי שניתן לראות, לא קטלגתי את הקטגוריה הזאת בתחום ההזחות, כי פעמים רבות מבחינה מילונית יבשה התרגום של ארברי הוא מדויק. ובכל זאת זוהי אחת הקטגוריות החשובות לדעתי, שבהן הקהל הקורא עלול לאבד משהו מן המורכבות של המקור, בשל החלטתו של ארברי לא להוסיף הנהרות. כזכור, החיבור של אבן חזם דן באהבה. אלא שבערבית יש מילים רבות למונח "אהבה" ואבן חזם משתמש בכל אחת מהן במשמעות שונה. יתר על כן, הוא מדרג את סוגי האהבה לפי מידת העוצמה שחש האוהב, וההירארכיה הזאת מופיעה בפירוט בספרו: "כתאב אל-אֶחְ'לאַק" (ספר המידות) (Ibn Hazm, 1931 [Trans. Nykl], p. XXV). במונח "חַב" או "מַחְבָּה" משתמש אבן חזם פעמים רבות כקטגוריית על מכלילה של כל סוגי האהבה. אחת הדרגות הגבוהות ביותר של האהבה שמזכיר אבן חזם היא ה"עֶשֶׂק". היא מוכרת בספרות הערבית עוד מתקופת הג'אהליה (התקופה הטרומ אסלאמית) והיא ידועה גם בשם: "אהבה עֶדְרִית" על שם משוררי השבט הבדווי עֶדְרִיָה (הידועים שבהם הם ג'מיל שאהב את בַּת'יָנָה, וקִיסִי שאהב את לִילָא) שאהבתם לא הצליחה להתממש. במקרה של קִיסִי אהבתו הבלתי ממומשת ללִילָא הפכה אותו למטורף והוא ידוע בשירה הערבית כ: "מַגְ'וֹן לִילָא" – המשוגע בגלל אהבתו ללִילָא. (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור] עמ' 49) מבחינתו של אבן חזם ה"עֶשֶׂק" הוא האהבה האמיתית, הנעלה, שיש בה לא רק משיכה פיזית אלא גם התחברות הנשמות. ארברי בחר שלא להביא הערה בנושא בהקדמה לתרגום, או הנהרה בגוף הכתוב, והוא מתרגם את ה"עֶשֶׂק" כ- passionate love, או כ- passionate affection או כ- passion בלבד (ראה למשל Ibn Hazm, 1953 [Trans. Arberry], p. 25,32).

בפרק ההקדמה מונה אבן חזם מספר סוגים של אהבה ומסביר מה טיבם, כך שלפחות בפרק זה הקורא יכול להבין שיש כאן משהו מובחן, אך למרבה הצער האבחנה הזאת לא ברורה בשאר הפרקים. כך למשל בפרק על המתאהבים במבט אחד מתרגם ארברי את הפועל: "יעֶשֶׂק" כ: a man will fall head over heels in love כלומר, הוא מנסה להעביר שמדובר באהבה עזה, אך לא ברור מה טיבה.

לעומתו בחר ניקל להציג לקורא בהקדמה לתרגומו את מגוון המונחים שבהם משתמש אבן חזם לציון סוגי האהבה, ולצד התיעתוק בערבית של כל מונח הוא מביא את התרגום שלו באנגלית. (ראה נספח XXV [Ibn Hazm, 1931 [Trans. Nykl], p. XXV])

אלמגור הסבירה בהקדמה בהרחבה מהו ה"עֶשְׂק", וציינה שכדי להבחין אותה משאר סוגי האהבה היא מתרגמת אותה "חשק". יתר על כן, בכל מקום שהמונח מופיע, היא מפנה בהערות שוליים להסבר שבהקדמה. אם כן, ארברי, שבחר לתת עדיפות לקריאה הקולחת ולמנוע את הסרבול שבהוספת הערות שוליים, הצליח להעביר רק באופן חלקי את המשמעות של המונח "עֶשְׂק".

סוגיה נוספת היא האבחנה שקיימת בערבית בין ה"נַפְס" – "הנפש" שנתפסת כבר בקראן כמושב היצרים הרעים, לבין ה"קֶלֶב" – הלב, שהוא מקום מושב התבונה, הרציונאל, ולעיתים הוא אף מכונה בערבית "עֶקֶל" – שכל. את שני הטבעים המנוגדים האלו באדם מלכדת ה-"רוח" שהיא הנשמה. ברור שאבחנה זו אינה מוכרת לקורא המערבי, ותרגום מילולי עלול להביא את הקורא לבלבול לגבי הדיון הפילוסופי של אבו חזם. הפתרון של ארברי הוא תרגום המונח "נַפְס" כ- carnal soul. אלא שלהערכתו, הקורא האנגלי אינו מבין מה הכוונה במונח "carnal soul". ניתן להראות זאת למשל בדוגמה הבאה שלקוחה מן הפרק: "שער כיעורו של החטא":

גלוס: "והרבה מן האנשים מצייתים לנפשותיהם וממרים את פי שכליהם והולכים אחרי רצונותיהם." (אבן חזם, 1964, עמ' 122)

Arberry: Many men obey their **carnal souls**, and disobey their reasons; they follow after their random desires." (Ibn Hazm, 1953, p.230)

אלמגור: "רבים הם האנשים הנכנעים לנפשותיהם." ואלמגור גם מוסיפה הערת שוליים: "במסורת המוסלמית הנפש היא מושב היצרים הרעים" (אבן חזם, 2002, עמ' 206).

אני מביאה את העניין הזה בהסתייגות כי באותו העמוד מסביר אבן חזם את התפיסה המוסלמית לגבי הנפש, כך שהקורא מבין בהמשך את תפיסתו של אבן חזם, אך נראה לי עדין שהמונח "נפשות גשמיות" שבחר בו ארברי הוא סתום, ונדרשת הערת הנהרה קצרה בעניין. אגב, במקומות רבים אחרים בספר משתמש אבן חזם במונח "נַפְס" שלא במשמעות הפילוסופית השלילית, ולכן נראה לי עוד יותר חשוב להסביר לקורא בתרגום באילו מקרים משמעות המונח שונה מן המשמעות השגרתית המוכרת לנו.

ענין נוסף הוא תרגום המונח הפילוסופי: "אֶעְרָאצ" – מקרים. לפי הפילוסופים המוסלמים העולם עשוי מ"עצמים" שהם החומר, המהות, ומ"מקרים" שהם תארי העצם. אבן חזם מתייחס לאהבה כ"מקרה". ארברי אכן תירגם לפי המונח המקצועי הפילוסופי באנגלית: "accidents" אך השאלה היא אם הקורא הפשוט אכן יקשר את המילה למשמעותה הפילוסופית, ויבין את כוונתו של אבן חזם. נקרא למשל את שורות השיר הבאות:

גלוס: "נסתרתי מראייה והאהבה גלויה

ומוזר שהמקרים נראים ולא אדם." (אבן חזם, 1964, עמ' 87)

Arberry: "I vanished out of human ken,

My passion patent yet to man

O strange, apparent **accidents**

Whose body is remote from sense!" (Ibn Hazm, 1953, p.167)

אלמגור: "נסתר אני מעין, ואילו אהבתי גלויה – מה מוזר שהמקרים הם הגלויים לעין ולא האדם." (אבן חזם, 2002, עמ' 169) אלמגור הוסיפה שתי הערות שוליים: האחת לגבי "נסתר אני מעין" – "במשמע שאני כלה בייסורי", והשנייה לגבי המילה "מקרים" – ובה היא מסבירה לגבי ההבדל בתפיסת ה"עצמים" ו"המקרים" באסלאם.

במקרה זה כלל לא בטוח שהקורא את תרגומו של ארברי קישר את המונח למשמעותו הפילוסופית בתרבות הערבית.

אביא דוגמא למונח "מקרים" גם בחלק הפרוזה של החיבור. בפרק הפתיחה טוען אבן חזם שהאהבה היא "מקרה" ואומר כך¹⁴:

Arberry: "Love is in fact an accident, and as such cannot properly be said itself to be susceptible to accidents; Love is an attribute, and attributes may not be further qualified. I am therefore speaking metaphorically in discussing **Love's accidents and attributes**, putting the attribute itself in the place of the thing qualified thereby." (Ibn Hazm, 1953, p.19)

אלמגור: "אף שהאהבה מקרה היא, ואי אפשר למקרה שיחולו בו מקרים; תואר היא, והתואר אי אפשר לו שיתואר. הרי זו איפה העברה לשונית המעמידה את התואר במקום המתואר." (אבן חזם, 2002, עמ' 73) אלמגור גם מוסיפה הערת שוליים ומסבירה בה את תפיסת הפילוסופיה המוסלמית לגבי "עצמים" ו"מקרים" ואומרת: "דברי אבן חזם כאן משקפים את התפיסה שהמקרה תלוי במישרין בעצם, ולא תיתכן שרשרת של מקרים (או תארים) התלויים זה בזה."

¹⁴ במקרה זה בחרתי שלא להביא גלוס, כי הטקסט הוא מורכב מאוד, והגלוס לא יסייע בהבנה.

כלומר, אלמגור ערה לכך שבפסקה זו המונח "מקרים" אינו במשמעותו הרגילה היומיומית ולכן מוסיפה הנהרה כדי שהקורא יבין את הכתוב. גם אצל ארברי, ברור שהשימוש במונח "accidents" אינו במובן הרגיל של "מקרים" אך כיוון שהחיבור מופנה לקהל הרחב, נראה שנכון היה להפנות את תשומת ליבו של הקורא שמדובר כאן במשמעות עמוקה יותר כדי שיבין את טענתו של אבן חזם. במיוחד מבלבל בעיני שארברי כתב "accidents and attributes", למרות שבמקור כתוב רק "מתואר", והרי לפי הפילוסופיה המוסלמית "המתואר" הוא "המקרה" ולא נפרד ממנו.

ביות של תאריכים

ארברי הקפיד להמיר את התאריכים המוסלמים, בתאריכים מקבילים בלוח השנה הנוצרי. כך למשל כשהוא מספר על תאריך פטירתו של אחיו הבכור ממגפת הדבר הוא ממיר את התאריך המוסלמי: "חודש ד'ו אל-קעדה שנת ארבע מאות ואחת." (אבן חזם, 1964, עמ' 117) ומתרגם:

"in June 1011." (Ibn Hazm, 1953, P.222)

אגב, מעניינת בחירתה של אלמגור שהשאירה את התאריכים של החודשים והשנים (כולל שמות החודשים בערבית) כפי שהם בערבית, והמירה אותם ללוח השנה הנוצרי רק בהערת שוליים, כלומר, לה היה דווקא חשוב לשמור על המצלול הערבי.

הבחירה להימנע מהנהרות של מונחים בתרבות היעד

אחד התפקידים החשובים של מתרגם הוא להיות מתווך תרבותי. כלומר, במקרים שיש מונח בעל במשמעות מיוחדת בתרבות המקור, מצפים ממנו להעביר זאת לתרבות היעד, בפרט כשאי הכרת המשמעות עלולה לפגוע בהבנה של הטקסט. אביא שני מקרים שנראו לי משמעותיים. המקרה הראשון מופיע בפרק על "הצופה". לפי התפיסה האסלאמית שני מלאכים מלווים את האדם מיום הולדתו, האחד משמאלו והאחר מימינו, והם כותבים את מעשיו של האדם. מלאך אחד כותב את מעשיו הטובים והשני את מעשיו הרעים, וכך ביום הדין לא יוכל האדם להימנע ממשפט צדק של בוראו. ("אכן בראנו את האדם, ויודעים אנו את אשר תלחש לו נפשו, יען כי קרובים אנו אליו יותר מווריד הצוואר. כאשר ייפגשו השניים ויישבו מימין ומשמאל." קראן, סורה 50 פסוקים 16-17 בתרגומו של רובין). אבן חזם מזכיר את שני המלאכים האלו בבית שיר ואומר:

גלוס: "על כל מי שסביבי שני צופים סודרו, והקצה לי בעל הכס שלישי מהם." (אבן חזם, 1964, עמ' 52)

אצל ארברי התרגום הוא כזה:

"Two watchful spies appointed be

To overlook all man but me

God, sitting on His heavenly throne,

Assigns a third to me alone." (Ibn Hazm, 1953, p.105)

אלמגור: "על כל מי שסביבי הופקדו צופים שניים, רק לי לבדי הועיד בעל הכס שלישי." (אבן חזם 2002, עמ' 131) אלמגור גם הוסיפה הערת שוליים המבהירה מי הם שני הצופים שעליהם מדבר אבן חזם.

ברור שהקורא המערבי שלא בקיא בתיאולוגיה המוסלמית לא יבין כלל מיהם אותם שני צופים שעליהם מדבר אבן חזם.

עוד מקרה שנראה לי חשוב מופיע בפרק על הפרידה. שם מוזכר העורב. העורב בתרבות הערבית של ימינו הוא סמל למזל רע, ובשירה הערבית הקלאסית העורב מסמל את עזיבת האהובה (משום שהעורבים נהגו להגיע למחנות כבר בשלב ההתארגנות לעזיבה כדי לחפש שיירי מזון ומים). קריאת העורב מסמנת למשורר את ההתקרבות הממשמת ובאה של הפרידה, והמשורר בתחילת כל קצידה¹⁵ בוכה על שרידי המחנה הנטוש של אהובתו. זה דימוי כל-כך מוכר בתרבות הערבית שנהוג לכנות את העורב בערבית: "ע'ראב אלביין" – העורב (המבשר את) הפרידה ("Ghurab", 1965). אבן חזם מזכיר את העורב הזה בבית שיר שהוא כתב, אך הפעם מבקש, באופן מתחכם, שהעורב ימנע את נדידת אהובתו, והוא אומר כך:

¹⁵ "קצידה" היא פואמה בערבית. הקצידה הקלאסית, שמיוצגת בצורה אידיאלית בתקופה הטרומ אסלאמית, היא בעלת משקל וחריזה והיא בעלת מבנה אחיד וסדר נושאים קבוע. החלק הראשון של הקצידה נקרא: "הבכי על שרידי המחנה" בו מבכה המשורר את הפרידה מאהובתו שעזבה עם שבתה, בחלק השני עובר המשורר להלל את בהמת הרכיבה שלו, ובחלק השלישי מופיע הנושא שלשמו הקצידה נכתבה, למשל תשבחות לשבט של המשורר או לאדם כלשהו שפרש את חסותו על המשורר, או לחלופין דברי לעג על שבט אויב. יש קצידות שהנושא המרכזי בהן הוא קינה על אדם שמת ("Kasida", 1978).

גלוס: "הלוואי העורב יחזיר היום לי, והלוואי יתרחק נְדוּדָם ממני." (אבן חזם, 1964, ע' 95)

ארברי:

"Ah, would the raven but restore

To me that inauspicious day ,

And as it drove my friends before,

Now drive my loneliness away!" (Ibn Hazm, 1953, p.181)

אלמגור: "הלוואי יקרא לי העורב היום, שמא ירחיק ממני את נדודם הממשמש ובא." (אבן חזם, 2002, עמ' 177). אלמגור מצרפת לבית השיר שתי הערות שוליים, האחד על תפקיד העורב בשירה הערבית, והשני על מוטיב נדידת השבט של האהובה בשירה הערבית הקלאסית.

גם פה החלטתו של ארברי להימנע מן הסרבול שבהוספת הערות שוליים משאירה את הקורא עם בית שיר תמוה, שבו לא ברור לקורא מדוע בחר פתאום אבן חזם להזכיר עורב, ומדוע אותו עורב הרחיק ממנו את חבריו. (קל וחומר שהמשחק ההפוך שאבן חזם עשה ב"עורב הפרידה" יאבד.)

הזחות הנובעות מביית של הריאליה

בפרק על המתאהבים במבט אחד מספר אבן חזם על עלמה שהגיעה אל "גְּנִי בני מְרֻאן, ירחם עליהם האל, הבנויים על קברותיהם." (אבן חזם, 1964, עמ' 22) ארברי בחר לתרגם:

"She reached the **mausolea** of the Banu Marwan" (Ibn Hazm, 1953, p.52).

כלומר, משום שהתמונה של גנים הבנויים על בית קברות זרה לקורא המערבי, בחר ארברי לתרגם מאוזוליאום (הערת שוליים: במקרה זה לא היה צורך להביא גלוס כי מדובר בצירוף פשוט שמתורגם גם אצל אלמגור מילולית).

ביות בתחום של השפה

אחת הקונבנציות של השירה הערבית המסורתית היא לפנות לאהובה בלשון זכר¹⁶. ארברי בחר שלא להקדים הערת הנהרה לקורא בעניין, והמיר באופן גורף את ההתייחסויות אל מושא האהבה מזכר לנקבה. לדוגמא, בפרק על הפירוד אומר אבן חזם: גלוס: "יפיו ממלא את מקום יפי האור" (אבן חזם, 1964, עמ' 89).

אצל ארברי נאמר:

"Her loveliness is deputy

For the sweet loveliness of light" (Ibn Hazm, 1953, p.171)

אלמגור: "יפיו ממלא את מקום יפי הפרחים" (אבן חזם, 2002, עמ' 89).

התייחסות למקומות סתומים בטקסט המקורי

כיוון שמדובר בטקסט עתיק, ששרד ממנו רק כתב יד אחד, וגם הוא בנוסח משובש (ועל כך מעידים חוקרי כתב היד, (ראה למשל: (Ibn Hazm, 1931, [Tarns. Nykl], p.XIV), סביר להניח שיהיו בו מקומות לא ברורים. למרבה ההפתעה, ארברי לא מפנה את תשומת לב הקורא למקומות האלו בתרגום. כלומר, במקום לציין במקומות הבעייתיים שהטקסט כנראה משובש, או לפחות: sic, כלומר, "כך במקור", הוא מביא לקורא תרגום מילולי של כתב היד, גם כשהתרגום הוא בלתי הגיוני לחלוטין. הקורא, שלא הובא לידיעתו שמדובר במקום משובש, או סתום, עלול לחשוב שהטקסט המקורי של אבן חזם הוא לא קוהרנטי, ובכך נגרם עוול לאבן חזם בפרט, ולייצוג של הספרות הערבית בימי הביניים בכלל. אביא כמה דוגמאות בעניין:

בפרק על "כיעורו של החטא" מביא אבן חזם מסורת קדומה האומרת כך: "כל הנשמר מרעת מְקַשְׁקֶשׁוּ, מְקַרְקֶרוּ ומיטלטלו – הריהו נשמר מן הרע בתבל ומלואה." (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 207) ואחר כך הוא מוסיף ומסביר "המקשקש – זו הלשון, המקרקר – זו הבטן, והמיטלטל – הערווה." אלא שלאחר מכן הוא מביא פרשנות נוספת למסורת זו ובה נאמר: "המקרקר – זה אבטיח." (שם). מדובר באמירה לא ברורה ולכן

¹⁶ למשל בשירה הידוע של אֵם פֶּלְתוֹם "אֵת עֵמְרִי" – "אתה חיי", כתב המשורר אחמד שפיק את השיר לאהובתו, והוא פונה אליה לאורך השיר בלשון זכר.

מוסיפה אלמגור הערת שוליים ואומרת: "נפלאה ממני דקותו של פילפול זה." אצל ארברי לעומת זאת, התרגום מובא באופן מילולי ללא התייחסות לכך שההסבר לא מובן:

"the word which I have glossed as 'belly' actually means 'mellon.'" (Ibn Hazm, 1953, p.231)

אין לי ספק שהצגה כזאת של המשפט בוודאי תעורר גיחוך אצל הקורא, והוא עלול לחשוב שאבן חזם אומר משהו אווילי. (אגב, המילה "בְּטִיחַ" מתורגמת בלהגים מסוימים כ"אבטיח", ובלהגים מסוימים כ"מלון").

דוגמא נוספת נמצאת בפרק על "המתאהבים במבט אחד". בפרק זה מתאר אבן חזם שני סוגי אהבה: אהבה ממבט אחד לאישה אלמונית, ואהבה ממבט אחד לאישה שזהותה ידועה. לפי המתואר בפרק ברור ששני סוגי האהבה הזאת בעיני אבן חזם ממהרים לנבול. אלא שבטקסט המקורי מופיע המשפט הבא: "חלקה השני (של האהבה במבט אחד) הוא ניגודו של מה שיתואר בשער הבא." (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור] עמ' 97) בשער הבא מתאר אבן חזם אהבה לאחר היכרות ממושכת. אלא שברור מדבריו ששני סוגי האהבה במבט אחד הם שטחיים בעניו וקלי ערך, ולא רק הסוג השני של אהבה במבט אחד. אלמגור בחרה לתרגם מילולית, אך הוסיפה הערת שוליים שבה אמרה: "כאן, כמו במקומות רבים בחיבור, שובש הנוסח עקב קיצורים, ונראה שהנוסח צריך להיות כך:..." (שם). אצל ארברי אין שום התייחסות לסתירה המופיעה בטקסט והוא מתרגם מילולית:

"The second class of the variety of Love now under discussion is the contrary of what we shall be describing in the chapter next following." (Ibn Hazm, 1953, p.54)

כלומר, למרות שארברי שם לב בוודאי לחוסר ההיגיון שבמשפט הנ"ל, הוא העדיף להשאיר אותו כמות שהוא, וכך עלול להיווצר אצל הקורא המערבי הרושם שמדובר בטקסט שלא בנוי כהלכה מבחינה לוגית.

עוד דוגמא מופיעה בפרק על המוכיח. הפרק נפתח באמירה של אבן חזם על כל כך שלאהבה יש פגעים רבים והראשון בהם הוא המוכיח. אלא שאחר כך נאמר: "תוכחתו של זה עדיפה מעזרתם של רבים." (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור], עמ' 125). אלא שאם בשורה הקודמת אבן חזם טען שהמוכיח נחשב לפגע, איך ייתכן שמיד אחר כך הוא אומר שתוכחתו עדיפה מעזרתם של רבים. ואכן, אלמגור מתייחסת לסתירה הלוגית הזאת בהערת שוליים וכותבת שנראה שהנוסח שבידינו כאן קוצר ושובש. (מעניין גם שבעותק המצוי בידי של הטקסט בערבית מופיע סימן שאלה אחרי משפט זה, כלומר, גם העורך אל-צירפִי סימן את המשפט כבעייתי.) אצל ארברי המשפט הזה מופיע כפשוטו:

"Love has various misfortunes: of these the first is the Reproacher... his reproach is better than many abettings." (Ibn Hazm, 1953, p.96).

טעות בתרגום

במהלך בדיקת התרגום מצאתי טעות חשובה בהקדמה. חשוב להדגיש, שגם מתרגם מצוין עלול לטעות, ובכל זאת בחרתי להביא את המקרה כי הוא משמעותי להדגמת טענתו של אבן חזם, ותרגומו של ארברי הביא דוגמא שמדגימה את ההפך ממה שטען אבן חזם. כזכור הספר בנוי מתוכנות פסיכולוגיות שמעלה אבן חזם, ולאחר כל תובנה, עובר אבן חזם לרמה הקונקרטיית ומאשש את טענתו בדוגמאות מהחיים. בפרק על מהות האהבה טוען אבן חזם כך: "לא תמצא שניים שאוהבים זה את זה אלא אם כן יש ביניהם דמיון ותואם בתכונות הטבעיות. תנאי הכרחי הוא, גם אם יתקיים במידה מועטה בלבד. ככל שירבו קווי הדמיון, כן תרבה הקרבה ותחזק האהבה." (אבן חזם, 2002 [בתרגום אלמגור] עמ' 80) לאחר מכן הוא מביא סיפור על היפוקראטס, ששומע שאדם פחות ערך אוהב אותו, הוא מצטער ואומר: "לולי דמיתי לו בתכונה כלשהי, לא היה אוהב אותי." (שם.) אצל ארברי מופיע הקטע בהבדל אחד קטן, הוא מתרגם: "היפוקראטס לא הצטער כשנאמר לו שאדם משולל מעלה מאוהב בו."

For the same reason Hippocrates was **not** distressed when he was told of a man deficient in virtue who was in love with him." (Ibn Hazm, 1953, p.27)

צריך להבין שתרגומו של ארברי לא בא יש מאין. בתרגום מילולי נאמר במקור: "ולכן לא הצטער היפוקרטס כאשר תואר לו..." (אבן חזם, 1964, עמ' 8) אלא שיש תופעה דקדוקית בערבית הנקראת "מא אל-זאאדה" (מא המיותרת לציון השלילה). פירוש המילית "מא" בערבית היא "לא", אך בהקשרים מסוימים עד ימינו, אין לתרגם אותה.

אבן חזם השתמש בספרו מספר פעמים ב"מא" הזאת, וארברי דאג להשמיט אותה באותם מקרים. בהערת אגב אציין שגם אצל ניקל (שארברי אומר בהקדמה שהוא הסתייע בו) מופיע התרגום הנכון, כלומר ללא ה-"מא":

"And it was this that saddened Hippocrates when an unintelligent man was described to him as loving him." (Ibn Hazm, 1931, [Trans. Nykl], p.11)

התקבלות התרגום של ארברי

כחלק מן הממצאים, בחנתי גם את התקבלות התרגום של ארברי.

לצערי, אוכל להתייחס רק לביקורות של אנשי אקדמיה על התרגום של ארברי, כי לא מצאתי נתונים על התקבלות התרגום של ארברי בקרב הציבור באנגליה באותה תקופה. זה נתון חסר חשוב מאוד, כי ארברי כיוון את תרגומו לקהל הרחב. עם זאת חשוב לציין שעד היום בכל התייחסות לחיבור "ענק היונה" הציטוטים מובאים כמעט תמיד מן התרגום של ארברי, ולא של ניקל, מה שיכול להעיד על הצלחתו.

אחת הביקורות החשובות על התרגום היא של המזרחן האוסטרי פון גרונבאום (נפטר ב-1972) לדעתו, למרות החן והקסם שבתרגומו של ארברי, הוא לא יכול להחליף את תרגומו של ניקל. אומנם תרגומו של ניקל הוא לעתים "כבד", אך הוא תמיד נאמן למקור, לעומת תרגומו של ארברי שבחר "להקריב" את הפרטים, לטובת הסגנון. עוד הוא מציין שבחירתו של ארברי לתרגם את קטעי השירה של אבן חזם לשירה עם חריזה ומשקל באנגלית, פגעה בהבנת דמותו הספרותית של אבן חזם. עם זאת הוא משבח את ארברי על כך שהצליח לתפוס את הרוח שבדברי אבן חזם ואת חוש ההומור שבכתיבתו (Von Grunebaum, 1953, pp.286-287).

המזרחן הסקוטי ה.ר. גיב משבח את האנגלית המודרנית והרעננה של ארברי, אם כי גם הוא מצר על כך שבתרגום קטעי השירה משהו מן המקור אבד לטובת החרוז באנגלית. עוד הוא אומר שגם בקטעי הפרוזה משהו מן התמציתיות של אבן חזם אבד, אך לא העדינות של סגנונו. (אגב, לדעתי, חלק מההארכה בתרגום הפרוזה אצל ארברי נובע מהיעדר משפטים שימניים באנגלית, מה שמחייב בניה תחבירית פועלית שהיא ארוכה יותר).

ההיסטוריון האמריקאי של ימי הביניים גריי בוויס (נפטר ב-1981) מתנגד לקביעתו של ארברי שאבן חזם היה משורר בינוני. בוויס מציין שלדעתו הרעיונות של אבן חזם משעשעים, וההתבטאויות שלו שנונות בעיניו. (Boyce, 1953).

ההיסטוריון והמזרחן הבריטי ארתור טריטון (נפטר ב-1973) מבקר בחריפות את התרגום של ארברי ואומר שהוא לא שיקף נאמנה את המקור. הוא כותב שארברי ציין בהקדמה שהוא נעזר בתרגומים ובהערות של מלומדים לפניו, אך חבל שהוא התעלם ממספר הצעות מועילות של המזרחן הגרמני קרל ברוקלמן. טריטון מציין שיש חלקים מן המקור שהושמטו בתרגום של ארברי, וקונבנציות בשירה הערבית, כמו פניה לאישה בלשון זכר, בחר ארברי להעלים. עוד מלין טריטון על כך שארברי הכפיל את בתי השיר של אבן חזם, כדי לשמור על משקל וחרזה בתרגום. כך למשל הוא אומר, אם הקורא יבקש למצוא את המקבילות בערבית למילים: "טוליפ", "שושן", "ציפורן" או "כפפה" הוא ימצא שהמילים האלו הן הוספות של ארברי. עוד הוא אומר, שארברי העדיף לבחור משמעות ספציפית במקום המשמעות המכלילה של המקור, כך למשל במקום "ציפור" הוא

מתרגם "זמיר" (ובכך לדעת טריטון הוא בוחר בקונבנציה אירופאית שלא קיימת בשירה הערבית), או במקום "רעש" הוא מתרגם "פצפוף הקוצים תחת העציץ". גם לגבי קטעי הפרוזה יש לו הרבה הערות, אם כי הוא אומר שהביקורת שלו יכולה להראות קטנונית. כך למשל הוא מביא את בחירתו של ארברי במילה "pensioner" כדי לתרגם "ע'לאם" – במקרה זה: צעיר שסיים ללמוד אצל מורה ועדין משרת אצלו.

אם כן, לפי טריטון התרגום של ארברי לא משקף נאמנה את המקור (Tritton, 1953, p.440).

המזרחן היחיד שמצאתי שרק הרעיף שבחים על תרגומו של ארברי הוא המזרחן הבריטי רוברט סרג'נט (נפטר ב-1993), שאגב, היה גם ידידו הקרוב של פרופסור ארברי. הוא מציין שמטרתו של ארברי הייתה לתת תרגום מדויק וקריא לקהל הרחב, ושכך הוא הצליח. התרגום שלו הוא אומר, רענן ונקרא בקלות. עוד הוא מוסיף שהתרגום שלו נחוץ לאור העובדה שקשה להשיג עותקים של התרגום של ניקל (Serjeant, 1954, p.191).

לסיכום, רוב אנשי האקדמיה מסכימים שהאנגלית של ארברי רעננה ומלאת חן, אבל הרבה מהם סבורים שהבחירה להעביר את השירה של אבן חזם לבתי שיר באנגלית באה על חשבון הדיוק התרגומי, ושקורא המבקש לדעת במדויק מה אבן חזם אמר, ייטיב לעשות אם ישתמש בתרגומו של ניקל.

לדעתי, ההסתייגות של אנשי האקדמיה היא צפויה למדי. הטקסט של אבן חזם הרי מופך להם היטב, ומה שמעניין אותם הוא תרגום מוער ומלומד שיחשוף את המקומות הבעייתיים בכתב היד, ויציע פתרונות הגיוניים להתמודד איתם. אבל הרי ארברי כלל לא כיוון את התרגום לאנשים שיודעים ערבית, ובוודאי לא למלומדים שמכירים היטב את אבן חזם ואת ספרד הנוצרית. לכן, מן הראוי שנתייחס לביקורות אנשי האקדמיה בערבון מוגבל בלבד, כי הרי איכותו של תרגום נמדדת בראש ובראשונה לפי המטרות שהוא מציב לעצמו (Vermeer, 2000).

מסקנות

כפי שכבר נאמר, בכל הקשור להקדמה לתרגום, אין ספק שבולטת ההסתכלות האוריינטליסטית של ארברי על התרבות הערבית. הוא מתאר שם את הערבים באופן מכליל כחסרי מורשת תרבותית של ספרות יפה. זה מאוד אירוני, כי ארברי הרי ראה עצמו כבונה גשר בין מזרח ומערב, וכמזרחן מצפוני שתפקידו למגר ראייה מסולפת ואי הבנות שהופצו לגבי העולם המוסלמי. מבחינה זו הוא תואם את נוף מולדתו. הוא חוזר על

אמירות קודמיו, למרות שחרת על דגלו את ההפך הגמור (Venuti, 1986, pp.196-197) בתרגום עצמו הדברים הם יותר מורכבים.

ראשית אציין שקשה מאוד להגיע למסקנה אחת מבדיקת ההזחות בתרגום של ארברי. נכון, נמצאו ביותר בתרגומו (אגב לא רבים כל כך), אבל תמיד אפשר ליחס אותם להחלטתו של ארברי להפנות את התרגום לקהל הרחב. כך למשל ברור, שאין טעם להלאות את הקורא האנגלי ההדיוט בהסברים על שמות החודשים בערבית, או על הקונבנציה בשירה הערבית לפנות בלשון זכר לאהובה ולא בנקבה. גם בהזחות שמעצימות את הטקסט המקורי, כמו למשל הבחירה של ארברי לתרגם "אדם שנחשד בקשר עם" כ- "having a crush on" לא נוכל לדעת בוודאות מה הביא אותו לבחירה הזאת, האם היו פה שיקולי פופולאריזציה, או הסתכלות מזלזלת ומשטיחה על הטקסט של אבן חזם.

שתי החלטות של ארברי שנראות לי מהותיות הן ההחלטה להימנע מהסבר בהקדמה לגבי המונחים השונים לסוגי האהבה שאבן חזם מתאר, וכן ההחלטה להימנע באופן גורף מהנהרות של מונחים בתרבות היעד. גם אם הסיבה לכך היא שיקולים של פופולאריזציה, ברור שבמבחן התוצאה יש פה רידוד והשטחה של הדיון הפילוסופי של אבן חזם.

עוד קטגוריה משמעותית בעיני היא של תרגומים שלא מתייחסים למקומות סתומים בטקסט המקורי. כפי שכבר צוין, ל"ענק היונה" יש כתב יד אחד שגדולי המזרחנים מעידים עליו שהוא פגום וקשה (ראה למשל לוי פרובנסאל אצל אלמגור, ע. 54 וכן Nykl, p. XIV). כתב יד זה הוא של סופר אלמוני שהעתיק את החיבור יותר משלוש מאות שנים אחרי כתיבתו, והוא עצמו מעיד שהשמיט ממנו חלקים שלא נראו לו חשובים. (שם.) קשה לי להסביר מדוע נמנע ארברי מהתייחסות לעובדה משמעותית זו. אמנם בהקדמה ארברי מציין שיש קשיים בכתב היד של פטרוף, אולם לטענתו, בתרגום הנוכחי הוא (תוך הסתייעות במתרגמים קודמים) פתר כמעט את כולם. (Arberry, p. 10), הוא לא מיידע את הקורא שהנוסח שלפניו הוא חלקי, ובגוף התרגום הוא נמנע מלהוסיף במקומות הבעייתיים הערה כמו "כך במקור", כדי שיהיה ברור לקורא שמדובר בחלק לא מובן בטקסט, ולא בטיעון לקוי של אבן חזם. גם אם כוונתו הייתה ליצור תרגום קולח, ולא לסרב את הטקסט בשום הערות שוליים, ברור שהוא הציג לקורא משהו לא קוהרנטי, ובכך תרם להסתכלות המתנשאת על הערבים כחסרי יכולת לחשיבה רציונאלית סדורה.

עד כאן התייחסתי באופן נקודתי לקטגוריות השונות של ההזחות, אך לא נאמרה אמירה מכלילה על התרגום.

ראשית, כמו שאומר ונוטי, עצם הבחירה לתרגם טקסט, והדרך שבה הוא מפורסם הופכת את התרגום לעשייה פוליטית (Venuti, p.19). אם כך, עצם הבחירה של ארברי לתרגם

את הטקסט של אבן חזם ולייעד אותו לציבור הרחב בבריטניה, היא החלטה משמעותית. בתקופה שבה מזרחנים העבירו לקהל הרחב רק את הניתוח שלהם על המזרח, **בחר ארברי לתת פה לאבן חזם**, ולהעביר אותו לקהל המערבי. בכך הוא עושה מעשה מאוד נועז ולא קונבציונאלי בתרבות האוריינטליסטית, שלא התייחסה למזרח כסובייקט חופשי לחשוב או לפעול (Orientalism, p.3). אפשר לטעון כנגד זה שהיצירה "ענק היונה" יוצאת דופן, וזאת בשל הברק שייחסו לציבור במערב. אולם מבחינת ארברי תרגום של יוצרים מוסלמים הוא עניין שבשגרה. מפעל התרגומים שלו ליצירות של מחברים מוסלמים הוא אדיר, (במיוחד של מחברים מוסלמים מיסטיקנים) ובתרגומיו הוא שם לו למטרה לפנות לקהל הרחב ולא רק לציבור המלומד (Skilliter, p.365). כלומר, בבסיס התרגום שלו ל"ענק היונה" עומדת **ההנחה שכדאי ומעניין לציבור הבריטי להיחשף לתובנות של אבן חזם**. הוא לא עוסק בשאלות מלומדות על מוצא שירת הטרובדורים בפרובנס, אלא מתרגם את אבן חזם לאנגלית רק כדי שהיצירה תגיע לציבור הרחב באנגליה ובאירופה. יתר על כן, בשנת 1964 הוציא ארברי ספר שנקרא: "אספקטים של התרבות האסלאמית – כפי שהם מתוארים בטקסטים מקוריים". בספר זה מנסה ארברי להסביר לציבור המערבי המופתע מה עומד מאחורי השאיפה הפוליטית לאחדות ערבית, ואף לאחדות מוסלמית. כדי להסביר זאת הוא לא מביא כמעט הסברים שלו, אלא מצטט קטעים ארוכים מיצירות פאר של התרבות המזרחית. (כך למשל הוא מצטט קטעים ארוכים מהשירה הערבית הקלאסית, מן הקראן, ממשלי פלילה ודמנה כפי שתורגמו על ידי ההוגה הפרסי המוסלמי אבן אל-מקפּע (נפטר ב-759), הוא מצטט מכתבי הפילוסוף והמדען הפרסי אבן סינא (נפטר ב-1037), הוא מצטט מכתבים ושירים של מיסטיקנים מוסלמים, ואף מצטט משיריהם של שני משוררים מצרים מודרניים: אבראהים חאפּט' (נפטר ב-1932), ואחמד שוקי (נפטר ב-1932)). בהקדמה לספר הזה מתייחס ארברי בכבוד רב למושא מחקרו ואומר שיש להבין את המאבק של העמים המוסלמים לעצמאות על רקע התרבות המפוארת והאימפריה רחבת הידיים שהייתה להם בעבר (Arberry, Aspects of Islamic Civilization, p.17). אומנם הוא אומר שהטריגר לתנועות התחייה הערביות האלו היה חיצוני: המהפכה הצרפתית והאידיאליזם הליברלי הבריטי (ibid. p.18), אבל עדין הוא אומר שהתרבות המזרחית נשענת על היסטוריה מפוארת, שאלה הם מבקשים לחזור, ויותר מזה הוא אומר, **שהמזרח מסוגל לדבר בשם עצמו**.

אשר למלאכת התרגום עצמה. כפי שזונוטי אומר, תרגום צריך להיבחן בתוך הקונטקסט ההיסטורי שבו הוא נכתב (Venuti, p.18). ברור שבעיניים של קוראת בת המאה העשרים ואחת, הבחירה של ארברי להימנע כמעט לגמרי מהנהרות וכן החלטתו להתעלם ממקומות סתומים בטקסט ולהביא אותם כמות שהם, למרות אי ההגיוניות שבהם, הן מקומות מאוד בעיני. ההימנעות מהנהרות, גם אם היא נבעה משיקולי פופולאריזציה גורמת לטשטוש הסממנים התרבותיים היחודיים של התרבות הערבית. ארברי בחר

להביא מונחים מילולית בלי להסביר את העומק שעומד מאחוריהם (למשל מה מסמל העורב בתרבות הערבית, מיהם שני המלאכים המלווים את האדם, איך מבדיל אבן חזם בין "עֶשֶׂק" לשאר סוגי האהבה), או אף להעלים לחלוטין מאפיינים יחודיים לתרבות הערבית (למשל בהחלטה להפוך בשירים את הפניה לאהובה בלשון זכר, לפניה בלשון נקבה). ברור שבכך משהו מהותי מן המקור הלך לאיבוד, וגם ההזדמנות שיכול היה ארברי לתת לקוראיו להכיר את עולם התוכן השירי, הספרותי והפילוסופי של העולם הערבי – לא נוצלה כהלכה. אבל, עלינו לבחון את התרגום במסגרת התקופה שבה הוא נעשה. באותה תקופה לא היה מקובל לחשוף את הקורא לקודים התרבותיים, הערכיים של האחר. תרגום טוב נחשב לתרגום נהיר, קולח ופשוט שלא דרש מן הקורא להיפתח לתרבויות אחרות. ואם הדברים האלו היו נכונים לגבי טקסטים זרים בכלל, אז לגבי טקסטים ערבים בפרט. הם תורגמו בעיקר בהקשר אקדמי. מבחינת הציבור הרחב בבריטניה, הערבים לא נתפסו בכלל כגורם שיש לו מה לומר מבחינה אינטלקטואלית, ספרותית או פילוסופית. כשבודקים לעומק את ההזחות והביותים בתרגום של ארברי, תוך לקיחה בחשבון שהתרגום מיועד לקהל הרחב, המסקנה שלי היא **שההזחות האלו הן מינוריות בהתחשב בתקופה שבה התרגום נכתב**. אפילו ארתור טריטון, שכתב את הביקורת השלילית ביותר על תרגומו של ארברי, מציין שהביקורת שלו על קטעי הפרוזה של ארברי, יכולה להיראות קטנונית (Tritton, Folklore, p.440). כלומר, בסך הכול, אם בוחנים את תרגומו של ארברי לאור המטרה שהציב לעצמו, להעביר את הטקסט לקהל הרחב, אין ספק שהוא הצליח להעביר את הרוב של דברי אבן חזם. הרידודים וההשטחות שנמצאו בתרגום הם מעטים ביחס למה שחששתי למצוא. כמו שאומר רולאן בארת, בכל טקסט מתערבבות מספר כתיבות, או מספר ציטוטים שהובאו ממרכזים שונים של התרבות (Venuti, Criticism, pp. 196-197). גם ארברי לא מייצג רק דבר אחד, יש בהקדמה שלו התנשאות על הערבים, אבל גם הרבה הערכה לאבן חזם, והוא משתדל ככל האפשר להביא את אבן חזם נאמנה לקוראיו, עד כמה שזה ניתן במסגרת שיקולים של כדאיות כלכלית בהוצאת ספר. נראה שמבחינה זו אפשר להצביע על נקודות דמיון בין דמותו המורכבת של אבן חזם ובין ההתייחסויות הסותרות של ארברי לעולם האסלאם. באבן חזם יש צדדים של פתיחות ונועזות, הסתכלות של אדם אוהב חיים ונאור, ומצד שני גם היבטים של איש הלכה קפדן ומוסרני. והנה גם ארברי אינו חד מימדי. הוא ינק את התיאוריות האימפריאליסטיות המתנשאות שמקטינות את המזרח, אבל במגע הבלתי אמצעי שלו עם הפתבים הפרסים והערבים, הוא ראה יופי וברק, ואף נשבה בקסמם של הפתבים הצופים. הערכתו לצופים הגיעה עד כדי כך שהוא רואה כחובה להעביר את האמירות הצופיות לציבור הרחב, כדי שיספקו הדרכה לאנשים בעידן המטריאליסטי, ואך ישחררו את האנושות ממלחמות (Rosenthal, p.300).

נקודה נוספת חשובה ביחס של ארברי למזרח היא האבחנה שהוא עושה בהקדמה שלו בין הערבים לפרסים. לדעתו הפרסים הם שלימדו את הערבים מהי ספרות יפה. כשבוחנים את מפעל התרגומים של ארברי לאנגלית, אפשר לראות בבירור שחלק נכבד מן היצירות שהוא תירגם היו של יוצרים פרסים, בעיקר אלו שעסקו במיסטיקה, אך לא רק (למשל אבן סינא, אבן אל-מקפּע). כלומר, יש לארברי הערכה רבה יותר לתרבות הפרסית על פני הערבית, ובתוך התרבות המזרחית עיקר אהבתו ואולי אף הערצתו, היה נתון למיסטיקנים (Rosenthal, p.300). כלומר, למרות שהוא משתמש בכתיבתו בתבניות מכליליות כמו "המזרח" או "הערבים" (שהיו מקובלות באותה תקופה) עולה בבירור היחס הדיפרנציאלי שלו לחלקים שונים בתוך הישות הגדולה הזאת.

עוד הייתי רוצה לומר לסיום משהו על הקביעה ש"ביות" מרחיק את תרבות המקור מהקורא. לדעתי, זה לא נכון לקבוע שבכל קונטקסט חברתי הביות מרחיק אותנו מן האחר. יכול להיות שבתקופה האמורה, החיץ בין המערב למזרח היה כל כך ברור, שדווקא ביותים יכלו לקרב את תרבות היעד אל הקורא. כלומר, החלטות כמו תרגום השירה בלשון נקבה, לא צריכות להיתפס בהכרח כרידוד של תרבות המקור, אלא כרצון להראות לתרבות היעד שיש בין המערב לבין המזרח הרבה מן המשותף. אמירתו של ניידה על כך ש"המאחד את האנושות עולה על המפצל אותה" (Venuti, p.22) נראית לי בהקשר הזה אותנטית ונכונה מבחינת ארברי.

עוד הייתי רוצה להתייחס לשאלות על אדקוויטיות וקבילות. האם באמת הקורא מתקרב יותר לאחר ומכיר אותו כהלכה רק דרך תרגום אדקוויטי? לדעתי, יש תמימות, או היתממות בחשיבה שאם נציג את האחר במונחים שלו, באמת נכיר אותו יותר כמו שהוא. תמיד הקליטה שלנו את האחר תהיה דרך מסננת המונחים שלנו, ולא משנה עד כמה הזרה תיעשה בתרגום. ברור שתרגום קביל מאבד משהו מתרבות המקור ואפילו מעוות אותו, אבל אל לנו להשלול את עצמנו שתרגום אדקוויטי יביא לתפיסת האחר באופן אמיתי.

הסוגיה האחרונה שחשוב להתייחס אליה היא החלוקה ל"הם" ואנחנו" שעליה מלין כל כך סעיד בספרו. אכן, החלוקה הלא שיוויונית שקיימת בחשיבה האוריינטליסטית מעוררת היום תדהמה ושאט נפש. אבל קשה לי לדמיין חברה המשוחררת לחלוטין מחשיבה יחסית. לדעתי, בכל אדם יש צורך להשתייך לאיזשהו "אנחנו" שהוא מצומצם יותר מ"התרבות האנושית כולה." מה שחשוב הוא המודעות לחשיבה היחסית הזאת, ולחלוקות האלו שאנחנו עושים, כדי שלפחות נוכל לבחון אותן באופן ביקורתי.

נספח - מפת החליפות האיסלמית בחצי האי האיברי



- Adang C. (2001). From Malikism to Shafi'ism to Zahirism: the “conversions” of Ibn Hazm. Garcia-Arenal, M. (Ed). *Conversions Islamiques*. Paris: Maisonneuve and Larose
- Al-Andalus (1960) In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (1, 485-496) Leiden: Brill
- Al-Zahiriyya (2002) In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (11, 394-396) Leiden: Brill
- Arberry , A. J. (1964). *Aspects of Islamic Civilization*. London: George Allen and Unwin
- Arberry, Arthur John (1986).*Encyclopædia Iranica* (2, 278-279) New York: Colombia University
- Boyce, G. C. (1953). [Review of the book *The Ring of the Dove*, by Ibn Hazm and A. J. Arberry]. *Middle East Journal*, 7 (3), 389-390
- Celli, A. (2018). Love in Translation : Contemporary Spanish Translations of *The Ring of the Dove*, an Arabic Treatise on Love from Muslim Spain. *Translation culture / culture translation*, (13), 141-149
- Ghurab (1965) In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (2, 1096-1097) Leiden: Brill
- Giffen, L. A. (1971). *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre*. New York: New York University
- Ibn Hayyan (1971) In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (3, 788-789) Leiden: Brill
- Ibn Hazm (1971) In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (3, 790-799) Leiden: Brill
- Ibn Hazm, A. (1953). *The Ring of the Dove* (Arberry, A. J. Trans.). London: Luzac. (Original manuscript published 1914)
- Ibn Hazm, A. (1931). *The Ring of the Dove* (Nykl, A. R. Trans.). Paris: Liabrarie Orientaliste Paul Geuthner. (Original manuscript published 1914)
- Kasida (1978) In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (4, 713-716) Leiden: Brill
- Kinoshita, S. (2007). Deprovincializing the Middle Ages. Wilson R. Leigh C. C. (Eds). *The Worlding Project: Doing Cultural Studies in the Era of Globalization*. Berkeley, Calif: North Atlantic Books. 61-75

- Lockhart, L. (1970). Professor A. J. Arberry, M.A., Litt.D., F.B.A. *Iran*, 8, vii-viii
- Rosenthal, E. I. J. (1970). Arthur J. Arberry: A Tribute. *Religious Studies*, 6 (4) 297-302
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul
- Serjeant, R. B. (1953). [Review of the book *The Ring of the Dove*, by Ibn Hazm and A. J. Arberry]. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 16 (1), 191
- Serjeant, R. B. (1970). Professor Arthur John Arberry. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1, 96-98
- Skilliter, S. A. (1970). Obituary: Arthur John Arberry. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 33 (2) 364-367
- Tritton, A. S. (1953). [Review of the book *The Ring of the Dove*, by Ibn Hazm and A. J. Arberry]. *Folklore*, 64 (3), 440
- Venuti, L. (1986). The Translator's Invisibility. *Criticism*, 28 (2), 179-212
- Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility, A History of Translation*. New York: Routledge
- Vermeer, H. J. (2000). Skopos and Commission in Translational Action. In Venuti L. (Ed) *The Translation Studies Reader*. (pp 221-232) London, New York: Routledge
- Von Grunbaum, G. E. (1953). [Review of the book *The Ring of the Dove*, by Ibn Hazm and A. J. Arberry]. *The Muslim World*, 43 (4), 286-287
- Yildiz, N. (2013). A Bird after Love: Ibn' Hazm's *The Ring of the Dove* (Tawq al-Hamkamah) and the Roots of Courtly Love. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 2 (8), 491-498

אבן חזם, ע. (2002). *ענק היונה על אהבה ואוהבים*. (אלמגור א. מתרגמת). (כתב היד המקורי 1914)

אבן חזם, ע. (עורך: אל-צירפי). (1964). *טוֹק אל-חמאמה*. קהיר: אל-אסתקאמה.
(ابن حزم, ع. (المحقق: الصيرفي). (1964). *طوق الحمامة*. مصر: مطبعة الاستقامة)

אל-כליני, מ. (1365). אל-כאפי. כרך 5, 494. טהראן: דאר אל-כתב אל-אסלאמייה.
(الكليني, محمد بن يعقوب. (1365). الكافي. 5, 494. طهران: دار الكتب الإسلامية)

ברקאי, ר. (2005). היפה בכל הפנינים. זמנים: רבעון להיסטוריה 89, 108-110

יַאקוּת:

עלי בן אחמד אל-פארסי אל-אנדלוסי (1936-1938). בתוך מעג'ם אל-אדבאא (כרך 11 עמ'
235-257) קאהיר: אל-באג'י אלחלב'י
(علي بن أحمد الفارسي الأندلسي. (1938-1936). من كتاب معجم الأدباء (مجلد 11, 235-257). مصر: الباجي
الحملي)

לצרוס-יפה, ח. (עורכת). (1967) פרקים בתולדות הערבים והאסלאם. תל אביב: רשפים.