



*Corresponding author:

Dr. Shaimaa Fadhel Hammoudy
Hussein Ismael Kadhim
University: University of
Baghdad
College: Collage of Languages
Email:
[shaimaa.hammoudy@colang.uo
baghdad.edu.iq](mailto:shaimaa.hammoudy@colang.uo
baghdad.edu.iq)

Keywords:

Benjamin Tammuz, The
Effect of Ideology, Canaan
and the Zionist Ideology,
Literary Works

ARTICLE INFO

Article history:

Received 20 May 2022
Accepted 6 Jun 2022
Available online 1 July 2022

The Effective Ideology of Benjamin Tammuz's Works

ABSTRACT

Benjamin Tammuz is one of the pioneers of Canaan ideology in Israel. He has been chosen due to the huge number of his literary works which tackle the issues of the Canaan ideology that is characterized by principles and axioms of the Zionist ideology including its different fields of interest such as ideology, politics, culture and religion. Tammuz's literary works focus on the short story and the novel and in that they reflect two stages of his life. The first is about his belief in the Canaan Movement while the second is about how he gave up this belief and adopted the Zionist ideology once again.

In his literary works, Tammuz uses his ideology to reflect how deep the contradiction the Israeli society feels with against the real and actual history of the region on one hand and a number of allegations set apart from the human and ethical principles and values on the other hand. These inhuman and unethical principles and values are represented by such claims as the right to impose power on the land-the claim which admits only one side's right of return and denies the other sides.

Although they may appear to have another aim, all these allegations and claims have been well manipulated to serve the Zionist ideology. Tammuz, in fact, is one best example of this ideological contradiction in that he began as a Canaan ideology advocate and ended as a Zionist.

The study deals briefly with the Zionist Movement especially in terms of attitudinal aspects of similarity and dissimilarity found between it and the Canaan ideology. Due to the huge number of studies and researches that deal with the Zionist ideology, the present study focuses only on what relates to its subject-matter.

Generally, the thought of the Canaan Movement, its pioneers and achievements have been surveyed. As for the practical storytelling samples, The Canaan thought adopted by Benjamin Tammuz, his numerous works and other characteristic features as well as an analysis of Tammuz's own ideology and political identity have also been surveyed in this study.

© 2022 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: <https://doi.org/10.31185/>

الفكر المؤثر في نتاجات بنيامين تموز

أ.م.د. شيماء فاضل حمودي الخزعلي/جامعة بغداد – كلية اللغات – قسم اللغة العبرية

م. حسين اسماعيل كاظم/جامعة بغداد – كلية اللغات – قسم اللغة العبرية

الخلاصة:

يعد بنيامين تموز من رواد الفكر الكنعاني في اسرائيل، وقد وقع الاختيار على هذه الشخصية لما تتمتع به من غزارة النتاج الادبي، وانطلاقاً من ان نتاجاته تعالج مضامين الفكر الكنعاني الذي يتميز بنقد الكثير من مرتكزات الفكر الصهيوني ومسلّماته، بمختلف توجهاته الايديولوجية والسياسية والثقافية والدينية. كما ان نتاجه الادبي تركز في مجال القصة القصيرة والرواية. وعكس مرحلتين من حياته، الاولى ايمانه بافكار التيار الكنعاني، والثانية تراجعه عن هذا الايمان وعودته الى احضان الفكر الصهيوني. وكما انه يجسد بفكره في اعماله الادبية (القصصية) عمق التناقض الذي يجتاح المجتمع الاسرائيلي بين الواقع التاريخي الحقيقي للمنطقة وبين مجموعة من الادعاءات التي تستند الى اسس مخالفة للقيم والاخلاقيات الانسانية، مثل ادعاء الاحقية في السيطرة على الارض، والادعاء بحق العودة لطرف ما، مع اغفال حق الطرف الاخر في العودة. وكلها ادعاءات ومزاعم تم توظيفها جيداً لخدمة الايديولوجية الصهيونية، حتى وان بدت في ثوب اخر. ويمثل تموز في الحقيقة خير مثال على ذلك، فقد بدأ كنعاني الفكر وانتهى صهيوني النزعة.

يتناول البحث فكرة مختصرة عن الحركة الصهيونية، خاصة فيما يتعلق بالتقارب والتباعد بينهما وبين الفكر الكنعاني. ونظراً لكثرة ما قدم من دراسات وبحوث عن الايديولوجية الصهيونية فقد اقتصر عرضنا على ما يهم موضوع الدراسة. وتلى ذلك عرض لأفكار الحركة الكنعانية بشكل عام ورواها وما انتهت اليه، وقدمنا للنماذج القصصية التطبيقية بعرض الفكرة الكنعانية عند بنيامين تموز، وتعدد نتاجاته، وسمات هذا النتاج، وتحليل هويته الذاتية والايديولوجية والسياسية.

الكلمات المفتاحية: بنيامين تموز – تأثير الايديولوجيا – الفكر الصهيوني والكنعاني – النتاجات الأدبية.

"האידיאולוגיה המשפיעה על יצירותיו של בנימין תמוז"

עוזר פרופ' ד"ר. שיימא פאדל חמודי אל-חזאלי

מורה. חוסיין איסמאעיל קאזם

אוניברסיטת בגדאד – פקולטת השפות – מחלקת השפה העברית

תקציר:

בנימין תמוז היה אחד מחלוצי האידיאולוגיה הכנענית בישראל. בחרנו בדמות זו בגלל השפע ביצירתו הספרותית. מנקודת מבט שיצירותיו עוסקות בתוכני האידיאולוגיה הכנענית שהתאפיינה בביקורת כנגד הרבה מיסודותיה של האידיאולוגיה הציונית ועקרוניתה, במגוון הכיוונים האידיאולוגיים, הפולטיים, התרבותיים והדתיים. גם כן יצירתו הספרותית מתמקדת בסיפור הקצר והרומן. כי אם הוא משקף את שני שלבים מחייו, הראשון אמונתו ברעיונות הזרם הכנעני, וזה השני נסיגתו מאמונה זו וחזרה בתושבה לחוג האידיאולוגיה הציונית. כך גם הוא מגלם את רעיונו בעבודותיו הספרותיות (בסיפורת), עומק הסתירה שמתפרצת בחברה הישראלית בין המציאות ההיסטורית האמיתית של האיזור לבין מגוון של טענות מבוססות על יסודות עומדות בניגוד לערכים והמוסרים האנושיים, כטענת העליונות לשלוט בארץ, וטענת זכות השיבה של צד, תוך הזנחת זכות השיבה של צד אחר. הואיל וכל הטענות וההאשמות נועדו הטיב כדי לשרת את האידיאולוגיה הציונית, אפילו שהן ציירו בבגד חדש. למעשה, בנימין תמוז הוא דוגמה טובה לכך, שהתחיל במחשבה כנענית והסתיים בנטייה ציונית.

המחקר הזה מתייחס לרעיון מקוצר על התנועה הציונית, במיוחד לגבי ההקרבה וההתרחקות ביניהם לבין האידיאולוגיה הכנענית. בשל המספר הרב של המחקרים שהוגשו על האידיאולוגיה הציונית, לכן ההצגה הייתה מוגבלת בנושא המחקר. אחרי כן, הצגת רעיונות התנועה הכנענית בדרך כלל, וחלוציה ותוצאותיה. יתר על כן, הוצגו דוגמאות ישומיות מיצירתו הספרותית על מינת להוכיח את הרעיון הכנעני אצל בנימין תמוז, וגיוון יצירותיו, ומאפייני יצירותיו, וניתוח האוטובוגרפיה מתוך הבחנת זהותו העצמאית, האידיאולוגית והפוליטית.

בחירת נושא חקר הרעיון הכנעני ביצירתו של בנימין תמוז, באה כי אנו רואים היא יצאה לאור בספרות העברית החדשה בשנות ה-40 וה-50 של המאה ה-20, ושפע יצירות הסופרים השייכים לה כמו מנהיגה יונתן רטוש, והאישות השנית בה בנימין תמוז ועמוס קנין ואמיר אהרון ועוד, בנימין תמוז הביע על הרעיון הכנעני באופן מובהק ביצירתו הסיפורתית, כאשר הוא התחיל כתיבתו הספרותית משוכנע במגמה הכנענית שנושאת רעיונות מהפכיים. כתיבתו הסתיימה בשיבה לחוג האידיאולוגיה הציונית בשיבוץ בחלק ממרכיבי הרעיון הכנעני. למרות הנסיגה מכנענית, אך הוא נשאר עד כתביו האחרונים מאמין בכך, במיוחד ביחס לצורת המוסר של הדמויות היהודיות בסיפוריו, כוללת הגיבור, שנראות להפך המציאות כאנשים שומרים על הערכים והעקרונות. אף על פי שם מסתמכים על כוח גופני ונפשי עבור הפרט, והכוח הצבאי עבור הקבוצה (ישראל).

הרי כבר ניתחנו את זה בתת-סעיף מיוחד, שמשלב בין האידיאולוגיה הציונית לבין הרעיון הכנעני על ידי סיפור "סבון" 1948, נוסף על כן, המחקר התייחס לקשר ההדוק לארץ והאזהדה כלפי הערבים, ואת שורשיהם המקוריים ברעיון הכנעני בסיפור (מעשה בעץ זית) 1951. אחרי כך, המחקר טיפל ברעיון תיחלת תחרות עזה בין שני העמים על ארץ מסוימת שלפי סוף הסיפורים אינה יכולה לספוג אלא רק עם אחד, תוך כדי סיפורו (תחרות שחייה) 1967. במחקר הזה גם הצגה לאלמנט שמתמקד בכוח כדי להשתלט על הארץ על ידי צד אחד, מתוך הסיפור (הפרדס) שנכתב גם ב-1967. דבר זה כבר נראה ברור בסיפורו (יעקוב) 1971. המחקר מסתיים בנקודת שבהן השתלטה האידיאולוגיה הציונית על מגמות בנימין תמוז ברומן (מינוטאור) 1980. לבסוף סיכמנו את הממצאים של המחקר הזה.

מילות מפתח: בנימין תמוז- השפעת האידיאולוגיה- המחשבה הציונית והכנענית- היצירות הספרותיות.

בנימין תמוז, חייו ויצירותיו:

סופר, מתרגם, עיתונאי ומבקר, נולד בחרקוב שבאוקרניה ב-1919, ונפטר בן שבעים שנה ב-1989, ועלה (לארץ ישראל) עם המשפחה שלו ב-1924, ובלט כאיש רב כשרון בעוד שעסק ככותב, צייר ופסל ישראלי, וערך את המוסף התרבותי בעיתון הארץ במשך שנים רבות, עבודותיו ותרומותיו השאירו חותם על התרבות הישראלית. ולמד בגמיסיה העברית הרצליה בתל אביב, כבר הופיעו כשרונותיו בכתיבה ובאמנות במיוחד הפיסול.

בהמשך למד את תולדות האמנות באוניברסיטת סורבון בפריז, והושפע מכמה אמנים צרפתיים. בהיותו צעיר הצטרף למפלגה הקומוניסטית, ובנעוריו לתנועה הכנענית, והושפע ממנהיגה יצחק דנציגר, תנועה שהאמינה כי קיימת אומה עברית שהיא יורשת את העברים הקדומים, ולגבי הערבים הם שרידים של עברים וכנענים ויש להחזירם לאומה העברית. תנועה זו הפיצה בין קבוצות של יהודים אינטלקטואלים, בפלסטין ובישראל אחרי כן.

בנימין תמוז הצטרף במערכת עיתון "הארץ" ולאחר מכן העיתון "הארץ שלנו", בנוסף לעריכת המוסף התרבותי בעיתון. בשנים 1971-1975 שימש כיועץ לענייני התרבות בשגרירות ישראל בלונדון, בשנים 1979-1984 כסופר-אורח לאוניברסיטת אוקספורד באנגליה (האנציקלופדיה הישראלית הכללית, עמ' 365).

בנימין תמוז התפרסם בשפע יצירתו הסיפורתית, ובין סיפוריו המפורסמים ביותר, "חולות הזהב" 1950, "גן נעול" 1957, "יעקוב" 1994, "איך נוצרו הכוכבים" 1983, ו-"המלך ישן ארבע פעמים ביום" 1978. ויש לו תרגומים מהאנגלית, לדוגמה: "כולם היו בני" מאת ארתור מילר, הוצג בתל אביב, בתיאטרון הקאמרי, ב-1949, לאחר מכך בתיאטרונות נוספות. המבקר יוסף אורון קיבץ סיפורים נבחרים של תמוז בספר: "מבחר סיפורים", והוסיף מבוא ביקורתי על הסיפורים, וסיים את הספר באוטוביוגרפיה על תמוז (תמוז, 1990). הספר כולל יצירותיו הסיפור "סבון" 1948, וסיפור "מעשה בעץ זית" 1951, סיפור "תחרות שחייה" 1967, סיפור "הפרדס" 1967 ואת הסיפור "יעקוב" 1971.

בנימין תמוז הוא אחד מגיל הסופרים העבריים שהופיעו בעקבות 1948. סופרי הדור הזה מהצעירים שנולדו בסוף שנות העשרים או בתחלת שנות השלושים המאה ה-20 (בארץ ישראל), וחלקם נולדו בחוץ ועלו לפלסטין תוך העלייה השנייה והשלישית, וחלמו לחיות במציאות חדשה בפלסטין, לאחר הפירסום בהקמת ב-1948, נוסדה קבוצה חדשה בין הסופרים, נקראה על ידי המבקרים "האסכולה הלאומית", הכוונה ל-(לאומית) היא ההשתייכות המקורית ל-(ארץ ישראל) (כבית להם ומולדת הראשונה) ויחיד לפי טענתם (أبو خضرة: 2002, ص 276). אבל לא צריך להסביר את התאור הזה באופן מילולי, למרות שחלק מחברי האסכולה נולדו בפלסטין, במקביל ביניהם חלק גדול לא נולדו בפלסטין. או שהם באו לפלסטין עם משפחותיהם בגיל רך, למשל בנימין תמוז, שפקחו את עיניהם בה, וקיבלו חינוך מסורתי בה; או שהם בנערום היו שוקעים בתנועות נוער ציוניות עד שנעשו "פלסטיניים בתרבותם" ללא קשר לארץ שחייו בתוכה לפני העלייה (المصدر نفسه).

הרושם שכבר שרר מהתנועה בתקופה הזאת מוביל שיש חלופה לאליטה הציונית החדשה שהשתלטה אז על המציאות הפלסטינית, אז הכל יהיה תלוי ביכולתה לעצב דרך חיים ההמון מנקודת מבט חברתית ורוחנית. אבל זה לא קרה, ואת הוכחת האידיאולוגיה של קבוצה זו היה מוגבל על היצירה הספרותית, ועל קבוצות של אינטלקטואלים, והשפעה זו לא חדרה לחיים הפוליטיים, ולא השפיע על הפוליטיקה ומקבלי החלטות, רמה פוליטית זו היתה מתמקדת בחשיבות גיבוש יסודותיה של ישראל, והרהחבת גבולותיה וחיזוק צבאה,

ללא עניין בקל קלים למה שקוראים הסופרים תנועה זו המאמינים בטענה כי נולדה בארץ פלסטין מציאות ישראלית חדשה אין לה קשר במציאות היהודית (הגולה) ויש להביע על המציאות הישראלית החדשה באמצעים סובייקטיביים חדשים (الشامي, 2003, ص 208). מנקודת מבט זו, הסופרים האלה פתחו בהתקפה על מה שנקרא (יהדות הגולה) ועל דת ישראל ומוסדותיו וערכיו, ועל תנועת ההיסטוריה היהודית כולה. למרות כל זה האידיאולוגיה הכנענית – שהיא בואדי אינה אידיאולוגיה ציונית – עברה דרך ארוכה בהתאמה עם רעיונות הציונית. העובדה דבר זה חל באופן גלוי על הדוגמה שבחרנו בו להגשים את הרעיונות האלו.

יצירותיו של בנימין תמוז מציגים את השינויים החברתיים והפוליטיים בחברה הישראלית. האוטוביוגרפיה שלו היתה כהשקפה בחלק מיצירותיו ובפרט הקשורות לעקרונות התנועה הכנענית, שהתאפיינו בסגנון שקט רחוק מלעורר את הריגשות אצל הקורא. בתחילת שנות השבעים של המאה לשעברה יצירותיו של תמוז עברו בשינויים מקוריים מבחינת הצורה הספרותית, דבר שנראה ברור בסיפוריו הקצרים "יעקוב" ו-"הפרדס" כאשר ציין למאבק הערבי-הציוני בחלק מעבודותיו הראשונות, בעוד שהיה אוהד עם הערבים, אבל הוא כשאר היהודים לא שוכח זהותו והציונות שלו, על כן תחושתו בהאשמה היתה שקרית כמו אצל (ס. יזהר).

התנועה הציונית והתנועה הכנענית:

התנועה הציונית נוסדה להשגת מטרה מיוחדת "הקמת מדינה לאומית ליהודים בגולה ברחבי העולם", ורוב מנהיגי התנועה הסכימו על "מדינה" זו אינה יכולה להקליט כל היהודים בעולם. לפי ההשערה הזאת פעלו מלכתחילה להגשים שלוש מטרות. בנוסף להקמת "מדינה" ליהודים בפלסטין, שאפו לשכניע את האחרים בזכותם של היהודים הנקראה "שיבה" המכונה בכתבי הציונות מן ה-"גולה" ובו בזמן זכותם לחיות בחברות שונות, הנקראה בכתבי הציונות "תפוצות" ורכישת זכותם האזרחית במלואה (Glenda, 1989. P. 32).

התנועה הציונית עברה בהתנגשות בין מנהיגיה והוגי הדעת שלה שדרשו הנזכר לעיל, לדוגמה "תיוודור הרצל" (אפרים ותלמי, 1978, עמ' 126-127). בשני ספריו "מדינת היהודים" ו-"ארץ ישנה-חדשה", ובין מנהיגים אחרים כמו "דוד בן גוריון" (שם, עמ' 54-55). שראו ביהודים שחיים חוץ פלסטין כמו שאין לא אלוהים. מעמדו של המנהיג הציוני "נחום גולדמן" (האנציקלופדיה הישראלית הכללית, 1995, עמ' 360). היה נטרלי בין שתי העמדות שנזכרו, שהסכים על מרכזיות המכונה "ארץ ישראל" בחיי היהודים, אפילו שהוא היה מתנגד לשלילת זכויותם של הקהילות היהודיות בקיום החומרי והתרבותי בעולם, ולמעשה התחיל את עמדתו בביקורת את שתי העמדות שנזכרו, והוא סבור כי "המדינה הציונית אי אפשר להתקיים בלי

יהודי העולם, וקיומם של היהודים בעולם אינו איפשרי ללא מדינה", בכך גולדמן מרכז על המדינה ושומר את הקיום היהודי בעולם. לפי עמדה זו הוא קרא אז לישראל שלא להתערב בענייני היהודים בעולם, ולא יתערבו יהודי העולם גם בענייני ישראל. גולדמן כדי להשלים עמדה זו, הדגיש כי החובה העיקרית לארגונים של היהודים בעולם היא שיפור מצבם של היהודים בכל מקום וההגנה על זכויותיהם ולא רק העברתם לישראל כחלק מתוכנית אידיאולוגית. "רעיונות אלה הביאו לגולדמן את הזעם ממנהיגות הציונית, בהתבסס על עמדתו שנובעת מאמונתו כי היהודים הנוכחיים חיים במידה רבה של שוויון, וכי הדת היהודית כבר אינה שולטת בחייהם כפי שהייתה בעבר, לכן היום היהודים ברחבי העולם חיים נאמנות אמיתית למדינותיהם ואין שום סיבה להוציאם משם. אחרי כן, הוכרזה דעה כי ליהודים בעולם יש זכות נאמנות כפולה (תרבותית) ויהיו שייכים מבחינה תרבותית לשתי מדינות בעת ובעונה אחת, כלומר המדינה החיים בה וישראל" (Ibid,) (Glenda, P. 33).

צרייך לציין, בהקשר הזה כי לציונית יש זרמים רבים ומגוונים, ביניהם פולטיים, דתיים, תרבותיים ורוחניים, ולכל אחד יש מגמות ומוסדות שונות, כמו: ציונות רוויזיוניסטית, הסתדרות ציונית חדשה, ציונות רדיקלית, ציונות עולמית וציונות איזורית. אף על פי, גיוון הזרמים והמגמות וההסתדרויות ומוסדות אלא הם מסכימים על עיקרונות ומטרות החשובים ביותר, במיוחד ביחס לאמונה הנחושה בכישלון ההתערבות היהודית המלאה בחברות שחיים ביניהן, וכי היהודי עתיד להשאר סובל בחייו בין חברות נוספות עד שיחזור להתישב בישות הזאת.

היום אחרי יותר מחצי מאה על הקמת הישות הציונית הישראלית, תוך שני צירים שנשארים מוקד המשכחה: ההגירה וההתיישבות, ויש הרואים כי חלק מתנאים שהובילו להופעת התנועה הציונית נעלם באופן הדרגתי, וקוראים לתנאים האלה "סבל היהודים" או גם "האנטי-שמית", והתעלמו מהנטיית הקולוניאליסטיות למציאות השתלת ישות זו באזור. החוקר רואה כי היישוב הישראלי באזור צפוי להשאר כדילמה שונה בעיקר מן הקרוי "הבעייה היהודית" שכבר אין לה קיום בתקופה המודרנית בכל מקום בעולם, אלא להפך מרבית היהודים בעולם ישארו מעדיפים לחיות חוץ ישראל עם נכונות מלאה לשלם כל סכומים כספיים בלי לעלות לה. בעוד שהם אינם רוצים את זה ובמקביל זרמי החסות בישראל לא שואפים להגירתם כולם זה בגלל תועלת ישראל ממנם מבחינה כספית ובחינה פוליטית, כאשר מספר היהודים בעולם כ-14 מליון איש, חלק מהם חי בישראל ומספרם 3 מליון איש, שהם מהווים כ-25% מכלל האכלוסיה היהודית בעולם (الشامي, 1997, ص 242), מכיוון שליהודים עכשיו אין עוד טרגדיות לא בעולם ולא בישראל, אלא שהם הסיבה לסובל העולם (أحمد, 1981, ص 93). העד לכך היא התעקשותה של ישראל על הגירת יהודי

רוסיה, אתיופיה ותימן. וכבר הצליחה בכך במידה רבה, האם היהודים האלה היו נרדפים בארצם או כי הוא בהתאם לתוכנית קולוניאלית ספציפית? (المصدر نفسه، ص 94).

כל זרמי הציונית כולם הסתמכו על שלושה צירים: היהודי, הארץ וניצול הדת היהודית בצורה זו או אחרת על מינת להשיג את המטרות. הציונות הפולטית שמיוחסת לתודור הרצל מקורה באמונה הטוענת שהשאלה היהודית היא בעיית שפע האוכלוסייה היהודית, שאינה מסוגלת להתערבות, אבל היהדות כדת כבר היו חסידיה של הציונות לא מכירים עליה הרבה, ולא מהווה להם שום בעייה. הציונות הפולטית מסבירה את אי יכולת ההתערבות בחברות שחיים בהם מה שנקרא "האנטי-שמית" מכיוון שהם חייבים להשאר כ-"קבוצה לאומית" חיה כגוף מוזר וכקבוצה של רוחות רפאים שעוברת ממדינה לאחרת, עד שהיא מתיישבת לבסוף ב"מדינתה", תוך כדי עקירת היהודים לפלסטין על מינת לחיות במולדת יהודית, בשליטת מדינה ציונית בקהילה הבינלאומית. הציונות התבססה על גורם חשוב: הצורך בקהילה הבינלאומית לפקח ולהבטיח את יישום את המטרה הזאת, כבעייה פוליטית, תוך שימת דגש על כך שמדינה זו תקלוט את עודפי היהודים בעולם. לגבי השאר שמסרבים את ההגירה יתערבו בחברותיהם, לפי כך, ציונות זו מחברת בין "ההתערבות והלאומיות" דבר שעדיין בתוקף עד היום (שץ, אריאל, עמ' 754).

מנהיגי הציונות התרבותית והרוחנית, שמנהיגה אחד העם, ראו כי הפסד האחדות והקישור ההדדי של היהודים וחוסר שמירתם על הערכים והמסורות הם הגורם המכריע להמשכיות היהדות, לכן, אינם זקוקים רק למקלט עבור כל היהודים שנוודים איליו כדי להתגונן מטענת הרדיפה והאנטי-שמית, אלא הנדרש מדינה ציונית תהיה כמרכז רוחני עיהדות, כלומר בעיית היהודים בעולם אינה כלכלית חברתית אלא היא רוחנית. המדינה הציונית יש לספק אקלים פסיכולוגי ליהודים ולחזיק את תודעתם כדי לשחרר אום מבחינה רוחנית יכולו התלוות התפתחות התקופה במסגרת הגבולות שהכתיבה רוח היהדות ואישותה וממלאת המדינה תפקיד המרכז הרוחי והתרבותי ליהדות, דבר שמסייע על החזקת התודעה הלאומית והקישור ההדדי של הריגשות בין היהודים (שם, עמ' 755).

הציונות הדתית ומנהיגיה לדוגמה החכם קאלשירי, מוהליבר, יצחק קוק, שמואל לנדאו והירש ראו כי הציונות הפוליטית למרות האופי החלוני שלה הברורה היא עתדי לתרום בהידוק את אחיזת ערכי הדת על הסנטימנט היהודי. רעיונות הציונות הדתית התמקדו בשילוב "הארץ, העם והתורה", ואימצה את הסיסמה כי יש על הציוני הדתי האמיתי ללמוד את ההלכה היהודית ולפעול באופן חיוני בשביל "בניית ישראל מחדש". מנהיגי הציונות הדתית רואים בערכים הדתיים כי הם נשלחים על ידי אלוהים, על בסיס כי היהודים מהווים

אומה שונה משאר האומות, וכי אלוהים הוא המייסד אותה בפי עצמו. עקרונות הציונות היו רואים כי היהודים אומה דתית ולא אומה לאומית, אבל עד מהרה החיליפו עמדות אלה והשתתפו בתנועות ההתיישבות ואפילו אז הכריזו מנהיגיה על הצהרת בלפור והמנדט שמתאימים להבטחה האלוהית של הגאולה. מאז 1948 המפלגות הדתיות השתתפו מעט או יותר בתצורות הממשלה והפרלמנט, וקראה הציונות הדתית לשמירת היהודים על מורשתם והאמונה בה, ויש לגיוס ערכי המורשת הזאת לצורכי העתיד (שם, עמ' 755-761).

ובכך כל זרמי הציונית הסתמכו סגנונות מגוונים להשיג מטרה קבועה שהיא הישות הישראלית, תוך "ייהוד כל פלסטין" לא חשוב באיזה סגנונות. למרות שיש בתנועה הכנענית ביקורת כנגד חלק מרעיונות הציונית, אבל ניתן לומר כי היא מגמה ציונית חדשה ולא תיקון לנאמנות ורעיונות הציונות. התנועה הכנענית היא תנועה פוליטית תרבותית בעלת תפיסה מיוחדת ל-"ההיסטוריה היהודית" השם שהתפרסמה בו תנועה זו - הכנענית - כינוי אירוני על ידי המשורר העברי "אברהם שלונסקי" (1900-1973), בהתבסס על הפסוק בתנ"ך "וַיֹּאמֶר אֱרֹר פְּנֵעַן עֶבֶד עֶבְדִּים יְהִי לְאֶחָיו". אבל השם ההמקורי לתנועה זו "הוועד לגיבוש הנוער העברי", ההופעה הראשונה באה בספרון פורסם ב-1943 בשם "מתוך כתב אל הנוער העברי" בשביל חירות ישראל מאת המשורר יונתן רטוש, שהצליח לאסוף חלק מהנוער רובם היו סטודנטים ועתונאים וסופרים, שהיו בתנועות ציוניות חשאיות לדוגמה: "לוחמי חירות ישראל", ו-"ארגון צבאי לאומי", והבולטים בהם עמוס קנין, בנימין תמוז ואהרון אמיר (الشامي، المصدر السابق، ص 32).

התנועה הכנענית נראית כזרם חדש לתנועה הציונית, דבר זה מתאים עם הרעיון ששם קץ זמני לתנועה זו "התפזרו חסידיה או אלה ששרדו, חלק מהם שחרטו על רעיונות התנועה וחלק אחר חסידים ותומכים לתנועת "גוש אמונים", במטרה להשיג את מה שהם לא הצליחו בו" (المصدر نفسه، ص 50).

תנועת הכנענים התחלה בשנות הארבעים בפלסטין להילחם בתיאוקרטיה הדתית היהודית (שלטון הדת) בדיוק כפי שנלחמו על ידי המשכילים היהודים במאה ה-19 אנשי הדת היהודית. לפי טענת מייסדיה המסתמכת על מיתוס שכאשר שבו היהודים ממצרים לארץ כנען לא מצאו שבטים עוינים להם מבחינה אתנית, אלא מצאו עם דובר עברית ודומה להם מבחינת המאפיינים והאופי הגופני. אז היהודים או העברים הם אינם אלא כנענים, והישראלים החדשים הם אינם אלא כנענים חדשים. ישראל לאחר קיומה אימצה דיפוזי יחסים פנימיים בין האיזרחים מכילים סתירות רבות שנובעות ממדרגה ראשונה מבעית היחס בין הלאומיות לבין המדינה (שץ, אריאל, שם, עמ' 762).

התנועה הציונית שהובילה להחזרת רוב היהודים המתערבים בארצות אירופה לפלסטין לא היתה אלא אחת מצורות של אינטגרציה קולקטיבית בתוך הישות החדשה, כאשר היו שתי התופעות "הציונות" ו-"האינטגרציה" כוויתור על מה שנקרא "היהדות ההיסטורית" וכשהציונות החילה להבין את זאת, הייתה מזועזעת בגלל התכונה העיקרית הגלומה בה ואיבדה את הביטחון בעצמה. מאותו רגע, לא היתה עוד תיאוריה פוליטית לאומית מהפכנית (קורצוויל, תשכ"ב, עמ' 278-300). ראה גם (לאור, 1983, עמ' 48-69).

רוב המבקרים רואים כי תהתנועה יצאה לאור בשנות הארבעים ושקעה שמשו מבחינה אירגונית בשנות החמשים. אבל העבודות חושפות את השתרעות יצורות סופריות לדוגמה: ינותן רטוש ובנימין תמוז עד סוף שנות השמונים מן המאה העשרים.

הכנענים טוענים כי "האומה הישראלית החדשה" שורשיה העמוקים בארץ פלסטין, שהם משתרעים לעברים הקדומים לפני התפשטות היהודות ביניהם. בכך הם מדגישים על אחדות המכונה "העם הישראלי" בארץ פלסטין. הקשר הזה בין העם לארץ אינו נטול נטייה ציונית, למרות, הדגשת חלוצי התנועה הכנענית "שהם אינם ציוניים, וכי הם הילדים הטבעיים של ארץ ישראל" (المسيحي, 1974, ص 314). על ידי אישור אחדות זו הכנענים לא רק אינם לוקחים בחשבון מורשת הגולה "דיאספורה", אלא כל המורשת היהודית. הרי הם ראו כי יהודי הגולה "דיאספורה" אין להם כל מאפיינים לאומיים יחודיים, ושפתם והתנהגותיהם התרבותיים, זהותם או אזרחותם כולם שייכים לארצותיהם שחיים בהן, שהם פולנים, רוסים, אנגליים או אמריקאים. לסיבות זו להם השפעות מזיקות על הישראליים, משום שהם מעכבים את התפתחותה של האומה העברית החדשה. אומה חדשה זו מורכבת מכל ילידי ארץ ישראל, גם אם הם מוסלמים או נוצרים, בתנאי שהם מקבלים את הזהות הכנענית החדשה.

החוקר סבור כי הזרם הכנעני הזה כולל את יסודות המגמות של מנהיגי תנועת "ההיסטוריונים החדשים של ישראל" שרואים כי דילמת המאבק הערבי-הישראלי טמונה בחוקיות קיומה של ישראל כמדינה מנקודת מבט העמים המקוריים באיזור, היינו חוקיות קיום ההתישבות הציונית, ומה שישראל צריכה להגיש לערבים להיות מדינה מקובלת לאחר שהתקיימה על ההתישבות.

תמכי תנועת "ההיסטוריונים החדשים של ישראל" רואים כי הצעד הראשון בתחום זה יש להיות הערכה משותפת וצודקת דווקא לכל אירועי מלחמת 1948, יחד עם לידת הישות הציונית ומה שבא בעקבותיה מזיוף להיסטוריה (کیوان, 1997, ص 322).

למעשה, הראיון הכנעני מבטא תפיסה "ישראלית" שונה מזו של הציונות הקלאסית. אחת מנקודות המחלוקת החשובות ביותר בין שתי נקודות המבט היא הניסיון של הכנענים להתחמק מתפיסת הציונות "העם היהודי" ו-"הלאומות היהודית" שהיא אותם ממדים הדתיים הלאומיים. הכנענים מינסים לתת משהו רציונאלי לתופעה הישראלית, על ידי טיהור הצד הדתי מן הקדושות הלאומיות של ישראל, ולהשאיר את הצד הלאומי בלבד. ובכך הם מקווים להפוך את האופי הישראלי לאופי לאומי רגיל דומה ליתר האופים הלאומיים הידועים. כלומר רעיון "העם הנבחר" הידועה בכל רחבי העולם יבוא במקומה ריעון "העם הישראלי" הנמצא במזרח התיכון בפלסטין בפרט.

למרות הקונצנזוס שלתנועה זו אין כל השפעה על החיים הפוליטיים בישראל כי הם מפנים את מכותיהם כנגד הנקודות הרגשיות ביותר בערכי היהדות והציונות והמסד השליט ובהנהגה (الشامي، مصدر سابق، ص 50). כל אלה יש להם השפעות על החיים התרבותיים הכלליים, והם שמייסדים - לפי דעת החוקר - לאידיאולוגיה ההיטורנים החדשים, כך גם את שתי התנועות מייצגיות תופעה שמביעה על תחום המשביר שחי בה הסנטימנט הישראלי, ומביעה גם על ניסיון ההתייחסות בצורה מסוימת עם המציאות הנכרת שמקיפה בישות זו. אף על פי, שהמסך הוסר על התנועה הכנענית, אבל היא לא נעלמה לגמרי. איפה הכנענים הופיעו שוב ב-1969, ודרשו גיוס את הערבים לצה"ל ולמוד אותם השפה העברית בחינת שהם "כנענים", והשגת השוויון ביניהם לבין העברים, ולבטל את כל זכויות היתר של היהודים משום שהם יהודים.

למרות שהכנענים נבדלים מהציונים בתוכן המחשבה שלהם, אבל יש דמיון מבחינה תבניתית. שני הצדדים משחיתים את הפרספקטיבה ההיסטורית, מפשטים את ההיסטוריה והפוכים אותה לאגדה משרתת את גחמות התנועה ואת תוכניתה הפוליטית ומאפשרת להתמודד עם המציאות ללא עימות. אך שני הצדדים מתמודדים גם עם נוכחות פלסטינית חמושים באגדה הקודמת. אידיאולוגיה זו נובעת מכך שהתורה קוראת לשטח בין פלסטין לבין פניקיה (לבנון היום) כנען, ותושביה נקראים כנענים, לאחר כך השם המקובל אצל המדענים מיוחס לאבותיהם של ישראל ושל שכניהם השמיים (موسكاتي، 1986، ص 114).

ניתן אפוא לומר כי התנועה הכנענית, מורכבת מקבוצת סופרים ואמנים קבוצה בעלת גורם אידיאולוגי משותף, שורותיה אורגנו בשנת 1942, והשיקו את עצמם בתחילת הדרך בשם "תנועת הנוער העברי" וקראו להתייסדות "אומה עברית" במקביל ל-"אומה יהודית" ב"ארץ עבר" במקביל ל-"ארץ ישראל", שכוללת את בניהם של כל הסופרים המאמינים שהם "עבריים". הם חשבו שהדבר הגרוע ביותר טמון

בהשקפה כי "עם ישראל" הוא כת דתית, קיומה אינו קשור לארץ ישראל. הם אפילו הכחישו את הצינונות, המדגישה את הקשר בין מה שמכונה "גלות היהודים" בעולם לבין "עברים ארץ ישראל". מייסד את התנועה ומנהיגה יונתן רטוש, ובנימין תמוז נחשב לאחד חבריה הבולטים.

המאפיינים הספרותיים והאידיאולוגיה המשפיעה על ייצרותיו של בנימין תמוז:

רוב עבודותיו של תמוז מתייחסים למאבק בין היהודות לבין הישראלית, כמו כן הן עוסקות בהשפעתה של ההתנהגות האנושית על היחסים האנושיים (الشامي، مصدر سابق، ص 50). תמוז היה קרוב יותר לפילוסופיה הקיומית המאמינה שהעובדות מקדימות את האידיאלים, וכי ההרכב האנושי משפיע על חוויותיו וגורלו. על פי אמונה זו, אנו מוצאים אותו חלוק מבחינה פסיכולוגית בין השקפתו החיובית והמלאה של אהבה וגעגועים לחלקים רבים ושוליים שיכנה "אסיפת היהודים בארץ פלסטין", בין תשוקותיו לאירופה והעולם החיצוני, מבטא על כך בסיפוריו הקצרים, אנו מוצאים אותו קרוע בין כמיהה למולדת מבלי להכריז על זהותו היהודית לבין תחושתו העמוקה לקראת היהודי הנודד בין העמים, ומעדיף את יציבותו ואת התערבותו בה. ואפשר להציג את תפיסותיו וכיוונו תוך כדי סיפוריו שנכתבו בשלבים שונים בחייו, אפוא תמוז – כפי שצינו – אחד חלוצי התנועה הכנענית, וכבר הוכיח את עקרונותיה ושאיפותיה ותקוותיה תוך כתיבת סיפוריו הראשונים, בסיפורו "סבון", שלומה זלמן מתואר כיהודי דתי מחוייב ליישום המצוות, לכן הוא עדיף על ידי האב לעומת צלל החבר במפלת עובדי ציון השמאלי, אבל הוא נותן לשניהם יחד את ההענקה המתוכננת בערבי החגים, והוא תומך בשניהם באמונתו כי ההתיישבות בפלסטין בדרך קולקטיבית, כוללת את הדתי והשמאלי, זה הוא הסגנון הטוב ביותר כדי לספק את כל הקבוצות בכסף, בלי להתמקד במרכיב המוסרי ובאחדות התפיסה בין שני הכיוונים, המסביר את חשיבות המאבק השכבתי המשתולל בישראל מאז הקמתה ועד היום.

"בערבי חגים היה אבא נותן הענקה מיוחדת לפועלים, אך בבואו הביתה – היה אומר ששלמה זלמן ראוי לכך ואילו צלאל ימסור את הכסף למפלגה כדי להדפיס כרוזים נגד בעלי התעשייה" (תמוז, 1973, עמ' 10).

וזה עיקרון ציוני משוכנע בו האב למור:

"אחר כך באו ימים אשר בהם עבדו בבית החרשת של אבא רק ארבעה ימים בשבוע. אחר כך עבדו רק שלושה ימים. שלמה זלמן היה בא בכל ערב ושואל אם יעבדו למחרת. כשהיה שומע שלא יעבדו היה

אומר שגם זה לטובה ושעוד יבואו ימים טובים מאלה. אבל צלאל היה כועס ואומר לאבא כי סופו של מעמד הקפיטאליסטים קרוב" (שם: עמ' 9).

סעיף זה משקף את האופטימיות של הדמות הדתית (שלמה) בעתיד טוב יותר, ואילו בעל הדמות של מפלגת העבודה השמאלי מקווה קץ הקפיטליזם ומאיץ את הסוף הזה.

הסיפור כולל ביטויים מעדים על נקודת המבט של האב הרעה כלפי האיש הערבי בעל הארץ, שכן הוא לא מוכר אלא הסחורה הרעה. כנראה שהמוזכר בסיפור הזה בהקשר זה הזמנה מבני הדור הקודם (דור האבות) להחרים את הייצור הערבי.

"אבא סיפר כי החלב הגרוע שקנה היה עשוי בידי ערבים אלא שכמה מבעלי התעשייה הצעירים קונחו מידי הערבים ומכרוהו לאבא במחיר מופרז" (שם, עמ' 9).

זה מבליט את הרעיון המכונה "הלאומות היהודית" ומדגיש את קשרי הדם והעפר, שמוביל להרחקת האחר "העם המנודה" וההתנכרות ממנו, וזוהי מגמה ציונית מתאים לאידיאולוגיה הנאצית (المسيحي, 1997, ص 132).

הסופר מנסה להבדיל בין הרעיון הכנעני לבין האידיאולוגיה הציונית, על כן הבן נראה שונה מהאב בתכונות סוציולוגיות רבות תוך מרקם הסיפור הזה, והוא מאפיין לדור הבנים השונה לגמרי מגיל האבות, ואומר:

"ובנו אשר גדל והיה לאיש לא נעשה בעל בית חרשת לסבון. אך לעתים בשבתו אל המלאכה האחרת אשר לו, הוא מהרהר כי אף על פי כן הרי הוא מקיים את צוותו של אביו. לא סבון לבדו נקי וטהור הוא" (תמוז, שם, עמ' 10).

מילים אילו שבן היה חוזר עליהן במהלך שובו לעבודתו משקיפות את ההערצה של האב וגודל הכבוד לו למרות ההבדל בין שני הדורות, זוהי השקפה חינוכית שבה הבן ממלא את דרישת האב לאסכמת ומאפשר לו ליותר מתחום תעשיית הסבון לכל תחום אחר.

האירועים בסיפור הזה הן בחינת העברת תרבות האב שהיה המנהיג שאין כדוגמתו בתעשיית הסבון שיבקש להקים עומדי התווך של תעשייה זו מה שנקרא "המוסר הציוני" לתצורת הסבון משמן נקי וטהור שנקנה מן היהודים ולא מן הערבים. זה משקיף - כפי שרואה החוקר - את המגמה הגזענית של התנועה. במהלך הפגישה של הפדרציה של התעשיינים - שאביו היה שוקד לקחת את בנו הקטן שמה, אשר היה רוב החלוצים

שלה מן הרוסים והפולנים הקשישים, וכמה צעירים, כאשר ידע השפה העברית היה מוגבל לצעירים האלה - הצעירים ניסו להפעיל לחץ עליו כדי לקנות את הסבון הנעשה מחומרי גלם שנרכשו מערבים, אבל הוא סירב ועזב את תל אביב לעבר מושב "רחובות" (* (אפרים ותלמי, 1971, עמ' 272), לאחר שהצעירים דיברו במילים עבריות שלא הבין, אבל בנו הצעיר אמר לו באמת:

- "יומה שאמרו הצעירים בעברית אתה הבנת- אבא? שאל אבנו הקטן.

- לא אמר אבא "לא שמעתי"

- הם אמרו שאתה כבר זקן ועוד מעט תמות ולא תהיה יושב ראש אז יהיה להם יותר טובי

אמר הילד ופרץ בבכי" (תמוז, שם, עמ' 10).

כאן מנסה תמוז להפריד בין האב בעל הדוקטרינה הציונית, שקורא למחויבות למה שהוא מכנה "המוסר הציוני", שקורא למרחק רב ככל האפשר מן ההתעסקות עם הערבים, לבין הצעירים שמעדיפים את שיתוף פעולה עם הערבים ולועגים ממנם ומחכים סופם על מינת להתנהג בחירות, תוך כדי הודעת האב במחשבות הצעירים, הבן פורץ בבכי על סופו של אביו שמחכים חביריו מבני דורו.

מותו של הזקן ומחכה לסופו פירושו הצבת הגבול הסופי של חפיפה בין-דורית, בין שבאו עולים מחוץ (רוסיה, פולוניה, כפי שנזכר בסיפור) לבין דור הצעירים. הבן בוכה מתחשתו בכשלון אביו לשכניע את הנוכחים בישיבה במיוחד הצעירים כי כרך משהו נובעת מטיב תכונותיו אך לא ממחירו. ונשא את בנו הצעיר ושם אותו על ברכיו והוא אומר לו:

"אבא שלך איננו זקן כל כך. וסופו של כל אדם למות אבל אתה קטני שלי, אתה תקים בית חרשת גדול לסבון, סבון טוב, לא מזויף, ואתה תהיה צעיר וחזק, תדבר עברית ולא יכולו להלעיג עליך מאחורי גבך. תהיה ראש וראשון לבעלי התעשייה, ולא תבוש, באבא שלך" (שם, עמ' 11).

כאן השפעת התנועה הכנענית נראית ברורה, הסופר מביע באופן ישיר ואמיתי על נקודת מבט הכנענים לדור הזקן המיוצג בספרות היהודית הדתית - שהם נושאי התרבות העברית - העברת תעשיית הסבון מרוסיה לארץ פלסטיין, והיוזמת האב לבנו בהקמת בית חרשת והוא צעיר חזק דובר בעברית, כל אלה מביעים על שתי נקודות חשובות:

(* רחובות: היא עיר הוקמה כמושבה ב-1890, מקור שמה של העיר הוא בפסוק מהמקרא (בראשית: 26: 22). העיר הייתה מרכז תרבותי וחברתי ותחנה לאנשי העלייה השנייה, והיא העיר הראשונה שתמכב תנועת "השומר", והמרכז הראשון ללמד השפה העברית לפי ההגיייה הספרדית. כבר הכריזו על הקמתה באפן רשמי ב-1950, וחי בה חיים ויצמן (1874-1952) ראש מדינת ישראל הראשון ונקבר בה ויש בה גם מכון ויצמן למדע, והפקולטה לחקלאות.

1- ביצוע התוכנית הכנענית דורשת תמיכה מאלמנט מחוץ האיזור, שהם יהודי הגלות, שמסמן להם הסופר רוסיא ופולין, ואי אפשר לילד הקטן לאחר שיזדקן לרכוש בית חרשת בלי הדרכת והנחית הדור הזקן שהוא בעל חוויה בגלוח בחוץ.

2- דרישתו של האב לבנו לעשות זאת (יישום המחשבה העתידית), כאשר הוא צעיר וחזק ומדבר עברית, מדגיש את העדר ההבדל המבצעי האיכותי בין הציונות לבין הכנענית לגבי עקרון החזקת כוח ההרתעה והשימוש בו להתרחבות, תוך התמקדותו שהכל "עברי" ולא ישראלי.

ואילו דרישת הבן שלא להתבייש מאביו, כי הוא ממלא תפקידו, וכי כבר הוא אינו שייך למולדתו המקורית שהגיע ממנה (רוסיה), ואף מזמין אותו לדבר עברית כדי לא ללעוג לו לאחרים, אפוא היא מעין קריאת הכנענית על מינת שתהיה העברית שפת ותרבות המדינה העברית המוצעת, שהיא התרבות שניבאה על ידי הכנענים בראש ובראשונה כתרבות כוח, קמה גבוהה והרחבת הגבולות (الشامي, مصدر سابق, ص 42).

האב נפטר ונקבר בבית קברות ישן בתל אביב, מימש כסמל להתקשרות בארץ, וזה הבן לא נעשה בעל בית חרשת לתעשיית הסבון, אבל הוא בעבודתו מאמין במה שהאב נטע בו כשאמר: "לא סבון לבדו נקי וטהור הוא". בזה משקיף את ההבדל בין השניים, עם זאת הכבוד וההערכה של האב נראה ברור בעיני ורגשות הבן (הדור החדש).

תמוז נע מהניסיון להפריד בין הרעיון הכנעני לבין האידיאולוגיה הציונית בסיפור הנדון לנסיון לחבר את הרעיון הכנעני הזה לארץ פלסטין ומנסה להיציע בהתקרבות עם האישיות הערבית בעלת השורשים העמוקים משתרעים בעומק בארץ פלסטין תוך כדי סיפורו "מעשה בעץ זית" (תמוז, 1951), כאשר מדגיש בנימין תמוז על חיבור הדוק בארץ פלסטין מבחינת אזרחי האיזור, אפילו שמרבית שימות הדמויות הראשיות שמביא בסיפור הן ערביות מלבד דמות אחת. הדמות הראשית "מחמוד אל-טוויל" יורש פרדס של עצי זית שנשתלו לפני זמן רב, ובתו היחידה, הנשואה לשכנו, עלי אל-קסיר, הזקן נשוי לשתי נשים נוספות. לאור העובדה שבתו התגוררה בעיר חיפה, היא עבדה בבית אחד הסוחרים שלה, היא רואה בעצמה מפותחת ומתורבתת, "למרות טענת הסופר אהדה לערבים הוא לעתים קרובות מראה אותם בצורה נמוכה", בתחילה היא התמרדה נגד אביה רק משום שהודיע לה על הנישואין, וכאשר ניסתה לספור את שעה, אחז בה אביה וקשר אותה לגזע עץ זית ישן המשתרשת בעומק האדמה מבלי להאכיל אותה, הסכימה להתחתן בתנאי לספק לה את כל צרכיה... כשהרגישה בעובר נע בקרבייה בזמן שבו עברו חודשי היריונה במהירות ולא יכולה ללדת בבית שלה משום שהמלחמה פרצה בארץ, וכבוש הכפר על ידי היהודים במשך הליל והרגו בעלה, ברחו אחר כך עם קבוצת איכרים ונשיהם מעבר לגבול, לארץ לבנון... האירועים ממשיכים לאחר מכן, אבל

פרדס עצי הזיתים לא ברח ונשאר במקומו לשתי עונות מליאות לא בא איליו אף אחד, בעונה השלישית הגיעו תושבים יהודים חגשים שבאו לפלסטין בעקבות המלחמה והתנחלו את הכפר להשתיל את הקרקעים שלה.

הסצנות שתיאר תמוז בסיפור הזה, ואשר משייך את עצמו להן, הן ביטוי של זהותו, הפרדס שמכיל מאה ארבעים ואחד מעצי זית "חלקת כרם ובה מאה וארבעים עצי זית ועוד עץ אחד" (שם, עמ' 65), וגם את הביטוי "בין הפצלות יש מקום למעבר חמור טעון שקים" (שם, עמ' 65), ו-"גמלים של עץ זית שנושאים על גבם קסוות של דיו" (שם, עמ' 68), ו-"עטים לכתיבה" (שם, עמ' 68). יתר על כן, הכלים לדוגמה: "קערה, סיר, כיריים, כד, מחצלת" (שם, עמ' 66). כל אלה שימושים מבטאים על סנצות קרובים ביותר לארץ כנען הקדומה מאשר לישראל מאופיינת בעבודה ובחלוצים לפי נקודת מבט הציונות. העובדה כי הכותב לא מביא בסיפורו את ה-"דיו" וה-"עטים" לחנם, אלא מטרתו היתה להבחין את מקוריות אחד העקרונות של הרעיון הכנעני, כדי להזכיר את התרבות הכנענית העתיקה באזור, שבה הופיע האלפבית לראשונה במקורות הכנעניים, בעוד נחשבת ההמצאה הגדולה ביותר שתרמה להתפתחותה של התרבות האנושית (מוסקאטי, مصدر سابق, ص 120).

בסיפור הזה כבר הזכיר הסופר את עוצמת הזיקה של האזרחים הוותיקים האדמה, עד כדי כך שמקוריות המשפחות של הערבים ויחסם למדת ישנות אותה האדמה. הקשר לאדמה נראה ברור במקומות רבות בסיפור, לדוגמה:

"כשנתייתם מחמוד טאויל... ירש חלקת כרם נוספת... על מאה וארבעים עצי שמח מחמוד מאוד, אבל על עצי העתיק התגאה גוואה גדולה. עצים כאלה... הם סימן להעתיקות המשפחה של בעליהם ולגדולת הייחום" (תמוז, שם, עמ' 65).

הקשר החזק לארץ של אזרחי האזור המקוריים, לעומת זאת, להיפך, הקשר הסיבתי חייב להתקשר לעולים השייכים לקולוניאליזם של ההתישבות. לדוגמה, כשהביא מנדל טשור שמן זית העשוי מעץ עתיק באופן מיוחד ואסף את כל משפחתו לטעום אותו:

"בני משפחתו של מנדל טשור לסעודה והביא צלוחית מאותו שמן. טבל מנדל פיתו בצלוחית וטעם. מיד ירק שלוש ריקקות... הרי זה מר כמרה. סילקו טיפונת זו מן הבית... טעמה אשתו ועוותה פניה. טעמה בתו וטעמו בניו והסכימו ביניהם ששמן זה הוא מאכל בהמות ומאכל ערבים." (שם, עמ' 67).

כאן המחשבה הגזענית גלויה, הן מבחינת השוואת הבהמות לערבים במאכלם משמן זה, והן מבחינת אחרת כולם לא טועמים מתבואת הארץ הזאת, כשנפטרו מכל השמן ואף ביקשו לעבור למקום אחר:

"לא עברו שנה ושנתיים ומנדל טשולר וחבריו הודיעו לממשלה ולסוגנות ולקרן הקיימת כי אין הם רוצים להוסיף ולשבת בכפר הנידח והם דורשים במפגיע שיכון על ידי ראשון לציון" (שם, עמ' 68).

המבקר גרשון שקד מסביר כי הסיפור בדך כלל משקפת התחושה העמוקה בהאשמה כלפי הערבים (שקד, 1880-1980, עמ' 110). במקום שבו את המלחמה והכיבוש הכפרים על ידי היהודים הובילו למות הגברים ולבריחה המונית מעבר לגבולות המדינה, בעוד מנקודת המבט של החוקר סבור שהסיפור משקיף את התמונה הריאליסטית לגזול מהערבים, בני האזור המקוריים, את כל אלמנטי הכוח כדי להגיע לדרגת החולשה הנמוכה ביותר, כבר נזכר במקום אחד בסיפור:

"לעת האביב חשה בתו של מחמוד בעובר שבתוך מעיה, אבל לא זכתה ללדת בביתה כי מלחמה באה לארץ והיהודים כבשו את הכפר בלילה ובעלה נהרג והיא ברחה עם קובץ פלחים ונשותיהם אל מעבר לגבול, לארץ לבנון" (תמוז, שם, עמ' 67).

תמוז מביע על ריגשותו העמוקה בהאשמה כנגד הערבים, כי לאחר שעזבו מארצותיהם בכפר בעקבות המלחמה ובאו במקומם תושבים ציונים חדשים, עלו לפלסטין והתנחלו בקרקעים של הכפר על מינת להשתילה:

"אבל הכרם וזיתון לא ברחו... שתי עונות עמד הכרם בחורבן ולא נחרש וזיתיו נשרו לאדמה והיו לרקב, אבל בשנה השלישית באו מתיישבים חדשים, מן היהודים שעלו לארץ לאחר המלחמה, והתנחלו על אדמות הכפר לעבדן" (שם, עמ' 67).

עם זאת היהודים לא הצליחו לעבד את הארץ, אלא השחיתו אותה תחילה בנסיונות לעקור חלק מעציה והסתיימו לשים את ההצדקות להסיר את כולן. וכאן החוקר מבחין את הביטוי שמשמש תמוז "היהודים שעלו לארץ", והפועל "עלה" אך לא "הגר", הראשון בעל ממד דתי אידיאולוגי שמשמעותו הכוונה היהודית לפלסטין, ואילו השני בעל ממד רגיל שמציין להעברה מכל מקום לכל מקום. החוקר רואה גם כי השימוש הזה על ידי תמוז פרושו בילבול בין הכנענית לבין הציונות, וכי הרעיון הכנעני הוא רק שלב חולף בחייו.

אנו רואים כי העולה היהודי החדש טשולר לא יכול להבין את הרוח והיופי והפאר של העיץ העתיק, והמגמה בתעשייה גורמת לכריתת העצים:

"עד שיום אחד באה מכונית של החברה הקבלנית לעיבוד קרקעות וטשושות, ובתוכה אגרונום ושבעה יועציו, בדקו יפה את הרנטאביליות של מטעי הזיתים לעבד את הקרקע... מעשה ראשון שעשו עקרו את עצי הזית הישישים" (שם, עמ' 69).

לבסוף נראה מהסיפור שתפיסת הערבים לטבע של פלסטין עמוקה ביותר, שהיא תפיסה בעלת משמעות גדולה ביותר מאלה הנוכרים שבאו לארץ ליישוב קולוניאלי כיבושי.

סיפור זה בעני החוקר כגילוי לעובדה כי עליונות יחסית של הערבים אינה מבטיחה מטרות ציוניות ארוכות טווח, ולא תשיג את הביטחון הסופי של המתנחלי, משום שהעליונות היחסית במספר כפופה לשינוי, אך הגורים היחיד שמבטיח הגשמת החלום הגזעני היהודי ובטחוננו, הוא לשלול מן הערבי המתגורר את כל מקורות הכוח (הארץ כוללת העצים היצרנים שלה), כך שהערבים נמצאים במצב של חולשה (במידה שבה בעלי החיים והערבים שווים בדרגה אחת), החולשה המוחלטת חוסרת תוקף להתמודד בפני כל צעד ישראלי או להתעמת עם כל תוקפנות (לא להתמודד עם ההחלטה להסיר עצי זית בכל דרך).

החוקר רואה גם כי העיקרון הזה תקף עד עכשיו, ברמה של מדינות האזור, שבהן ישראל משמשת ככוח אסטרטגי ומרתיע יחיד, בו בזמן שוקעת מאמץ רב לשלול את הצד הערבי כולו מכל גורם של כוח.

כך שני הסיפורים מבהירים את החזון הכנעני לארץ פלסטין בשנים הראשונות להקמת ישראל והמאבק בין האזרחים המקוריים הנמצאים למעשה לבין התושבים הבאים מן העולם, המאבק על הארץ, ואילוץ האזרחים הערבים לברוח מעבר לגבולות ארצם, והתנהגותיהם של התושבים כנגד הארץ והחקלאות. ואז מגיע שלב חדש של החזון הזה, מתיחס לה הסופר בעבודותיו שנכתבו ב-1067 ו-1971.

תמוז מתחיל בשלב חדש ברעיונו הכנעני ב-1967, כאשר המאבק מתפרץ בתוכו, ורואה כי הארץ (פלסטין) שנאבקים בה שני עמים, פלסטיני וישראלי, ובו בזמן מסביר את שביעת רצונו כי האזור הזה אינו יכול להרחיב ליותר מעם אחד. ועשוי להציע פתרונות שהיא ניתן להרחיב לשני עמים כיחד, אבל עד מהרה גורם לאירועים לטשטש את התכונות של פתרונות ונותרו רק פתרון אחד שישראל תשאר לבדה על הארץ, לאחר חיסול המרכיב האחר בכוח צבאי. כל אלה מבהיר בסיפור "תחרות שחיה".

בסיפור הזה, תמוז עומד מול השאלה הערבית-היהודית בדרך ישירה, ובאופן מתאים עם הרעיון הכנעני בהיבטים מסוימים, אבל רחוק ביותר מהפרשנות הצבאית הצבע שהתאפיין בו מנהיגה של התנועה הכנענית

"יונתן רטוש" (*) (לאור, 1983, עמ' 281). וששרר ברעיון התנועה. על כן בסיפור הזה תמוז מעדיף הערבים מבני הארץ על אילו העולים המתנחלים שמזכירים לעולם את ההתיישבות הקולוניאלית (שקד, שם, עמ' 110).

את הסיפור "תחרות שחיה" מתחיל בתאור יחסי ההתקרבות בין משפחת הגיבור המספר לבין משפחה ערבית, כלומר בין המספר הגיבור ומשפחת אבו- אלנמר, בן המשפחה הערבית, כאשר התחרות בין השנים מגיעה לנקודת השיא למען נערה קטנה בשם "נאהידה", ומתגבשת ההתמודדות הזאת בתחרות שחיה בברכת שחיה של המשפחה הערבית, בתחרות הזאת מתגבר הערבי בעד-אלכרים על הנער היהודי:

"מה בדבר תחרות השחיה בברכה? ... מוכן. אמרתי לו... כלינו ארוחתנו בחיפזון, נטלנו בגדי רחצה ויצאנו החוצה. אמי, והישישה ואביה של נאהידה, משכו להם כסאות אל מעקה הברכה ודימנו עצמם להיות צופים בתחרות.

... אחת ... שתיים ... שלוש ... קראה נאהידה... ואנוכי ועבד-אלכרים זינקנו המימה. אם מפני ההתרגשות ואם מפני שלא הייתי רגיל במים מתוקים, צללתי כאבן לקרקעית הברכה ועד שנת אוששתי וצפתי למעלה, כבר היה עבד אלכרים המצוי בטבורה. ראיתי את אמי גוחנת על המעקה וקוראת לי: 'אל בהלה! שחה מהר', והתחלתי שוחה. אך לשווא. לפני שהגעתי אל מתחת לצינור היוצא מן השני על מעקה הברכה. יושב וסוחט שערותיו. ניצחת אותי בברכה, אמרתי לו" (תמוז, 1985, עמ' 195).

כדי להוכיח את עליונותו של היהודי, נפגשים השניים שוב פעם אחרת לאחר המלחמה בברכת השחיה של המשפחה הערבית לאחר שהיהודים כבשו אותה. באותו מקום, נהרג עבד-אלכרים, שנצח על המספר הגיבור בתחרות:

"ושוב חלפו כמה שנים. עומדים היינו בעצם ימי המלחמה שבינינו לבין הערבים. מצוי הייתי בתוך פלוגה שנערכה להסתערות על תל-א-ריש בחולות יפו שממזרח לעיר...

באותו רגע נשמע קול יריה מעבר לפרדס. לבי עמד מדפוק. ידעתי כי עבד אלכרים נרצח...

(*) יונתן רטוש (1909-1981): משורר ומתרגם עברי נולד בפולין. הגר לפלסטין ב-1919. הוא אחד פעילי הצד הימני של התנועה היהודית הסודית בפלסטין. ב-1939 יסד את התנועה הכנענית, ונחשב מנהיגה. גמר את חינוכו באוניברסיטה העברית בירושלים באוניברסיטת הסורבון בצרפת. הוא אחד חסידי הזרם הרויזיוניסטי בתנועה הציונית.

פניו לא היו פני אדם שהפסיד... " (שם, עמ' 201).

אבל תמוז רואה את הנצחון של הערבי בתחרות השחייה לו מנעים, שיש לערבים בני הארץ שורשים עמוקים ביותר מאלה המתגברים עליהם באזור. זה מה שהוא הזכיר כאשר שוחחו בעת אירוח המשפחה הערבית של המספר הגיבור ואמו בביתם הערבי:

"הישישה הולכיה את אמי אל אחת התמונות ואמרה: זהו בעלי, מנוחתו עדין. ואביו הוא שבנה את הבית הזה. עכשיו אנחנו דרים כאן בימות הקיץ ובחורף חוזרים ליפו.

נאנחה אמי ואמרה: בעלי אף הוא איננו... אבל ביתו ובית אביו לא כאן הם. הכל נשאר שם בחוף לארץ. ואני דרה בדירה שכורה בחורף ובקיץ.

אמרה הישישה: אתם חדשים כאן, אמיגרנטים. אבל בעזרת האלוהים תעשו חיל ותבנו לכם בתים. חרוצים אתם וידיכם מבורכים" (שם, עמ' 192).

הסיפור מכיל תאור לאירועים של הילדות זה מצד, ומייצג את ההשפעה הפסיכולוכית למאבק הלאומי הפורץ בין שני העמים החיים על אותה ארץ מצד אחר. ובספו של הסיפור נפגשים את הצד "הלאומי" שמייצג את המאבק על רכישת הארץ כאשר "בררכת השחייה" שנעשה בה התחרות בין שני הנערים, הערבי והיהודי, נעשית מעין ארץ מלאה לא ניתן לחלק לשניים כלומר רק לניצחון של צד אחד משני הצדדים המתחרים בה. ההתמודדות הידה הזאת מתרחשת באווירה רגועה ונינוחה בחלק הראשל של הסיפור. למשל נצחון הנער הערבי על היהודי בשחייה. היהודי שאל אם הוא רוצה לתחרות במשהו אחר, ובחר ב-"חשבון" והסכים הערבי ודרש מנאהידה להביא עט וניר, אבל הנער היהודי מגיב בתשובה מציינת על התעקשותו להמשיך בהתמודדות עד שינצח דווקא בברכת השחייה, כסמל לארץ, הדיאלוג השקט הבא מתרחש, ופירוש הדבר שכל הצדדים יאבדו במקרה שזה יקרה.

("יבוא יום ויגדל אותך גם בברכה")

אמרתי לו....

"אם תנצחני גם בברכה" – אמר עבד אלכרים יהיה רע מאוד-גם לך נאהידה, יהיה זה רע מאוד. לכולנו" (שם, עמ' 192).

דיון חד ביותר מתנהל בין הנער היהודי, המספר הגיבור, לבין נאהידה חברתו הערבית, בדיון דתי מבטאת את אמונתה באלוהים, אבל הוא אינו מאמין בו כי הוא בעל מחשבה חילונית:

"קמתי ויצאתי בעקבות נאהידה למרפסתן באנו וישבנו על שפת הבריכה. שאלתיה:

- **את מאמינה באלוהים? אני לגמרי לא**
- **אני כן. ויש לי בפרדס מקום מתפללת שם. ואם נהיה חברים אקח אותך לאותו מקום ואראה לרשיש אלוהים, ואני אוהבת את אלוהים.**
- **אז בוודאי שלא נוכל להיות זוג עוד עד שתחדלי להאמין" (שם, עמ' 193).**

לגבי החלק השני של הסיפור, זה אירועיו מתרחשים כמה שנים אחרי החלק הראשון שלו, בו הגיבור היהודי נתאר על משפחה ערבית בעין כרם, שבירושלים, זוכר תחרות השחייה שנערכה בילדותו, ולהדגיש את כמיהתו לנוכחות הערבית כחלק מזיכרונותיו וילדותו, חלק זה של הסיפור מזכיר את האווירה הכפרית השוררת בהתחלה ומבוא להחלק הבא, אשר פרצה בו המלחמה שוב לאחר שנים רבות (1967), וכצפוי נעצר עבד אלכרים באותו בית ובאותו גן שהתרחשה פעם בו תחרות השחייה, אחרי קרב שבמהלכו פוצץ את הבית, במהלך ההתפוצצות הזאת הסלמה עם אבק ועשן חלומות ילדות המספר, ששואף לפגוש את ידידו הוותיק ואת אויבו הנוכחי:

"כשראיתי את עבד אלכרים לא הופתעת. דומה שגם הוא היה צפוי מראש, אף שעד כדי כך לא העזתי לשער הכתיו מיד. יצאתי לקראתו וקראתי בשמו לאחר שפרשתי לו מי אני, נזכר וחיך חיוך עייף" (שם, עמ' 200).

המפקד שאל אותו אם הוא רוצה להרוג אותו, ועונה לו בשלילות, אלא רוצה לדבר איתו. את השניים זוכרים כיחד הדיבור הקצר והלא עצבני שדיברו בעת תחרות השחייה לפני שנים. והניה המספר הגיבור נכנס לבריכת השחייה, שהיו המים שלו חמים ועכורים הפעם, ושמע בקול ירייה מרחוק כבר נהרג עבד אלכרים בטענה כי הכדור נורה בלי בכוונה, וכאן תמוז חושב שהצעיר העברי שירה את האש מוכנע מבחינה מוסרית למרות ניצחונו הצבאי (שקד, שם, עמ' 110).

"ואחרי כך ניגשתי אל גווית עבד אלכרים והפכתיה. דומה שהוא ראני כמה רגעים קודם לכן, בעיני רוחו כשאני שוחה בבריכה. פניו לא היו פני אדם שהפסיד. כאן בחצר הייתי אנוכי, היינו כולנו: המוצחים" (תמוז, שם, עמ' 201).

המושגים הכנעניים ברורים בכך שבנימין תמוז מתייחס לעבד אלכרים באופן אישי, כחלק בלתי נפרד מחייו, עד כדי כך שהוא חש שמשוהו נהרג בתוכו, ולא רק נרצח עבד אלכרים בעל בעל ההיסטוריה האישית "בטעות", אלא גם תמוז מתאר את הרצח שלו בוצע ללא צורך ובאופן טריוויאלי. וזה מעיד על הוכחה רעיונית אצל תמוז הסלמת המאבאק בין היהודים והערבים למדה לא נסבלת אחריותיה נטלולה על הצד הישראלי. וכשנרצח עבד אלכרים נרצח משהו במעמקי אותו ישראלי הטוען לפרטיות ולבחירה, וכי הנהרג בתוכו משהו כחלק מהעם כאשר מסיים את הסיפור במשמעות גלויה:

"כאן בחצרי הייתי אנוכי, היינו כולנו, המצחים" (ש.מ.).

כאן הביקורת בסיפור הזה מסתמכת על סגנון ההתייחסות עם האיש הערבי, כי השבויים האמיתיים אינם הערבים אלא הישראלים, והדילמה בעיניו של תמוז היא השאלה: איך האדם יכול להחזיק באידיאלות, וטענת פרטיות ובחירה ובו בזמן כובש והורג ללא צורך?!

גרשון שקד מסביר כי "המחבר חוזר על רצח הערבי בסיפור הזה לרצונו של הישראלי אישור עצמי במסע החיפוש על הזהות הישראלית (שקד, שם, עמ' 112). אך שמעון לוי רואה כי תמוז זוכר ארץ פלסטין לפני ההכרזה על ישראל כקטנה "בררכת שחייה" מתחרים עליה העם הפלסטיני והעם הישראלי ומנסה באופן אירוני הוא מנסה לעשות איזון להעוינות ביניהם בצל התנאים החדשים, וגם רואה כי הערבי בסיפור הזה ידיד וותיק הרחיקו אותו הבעיות הנוכחיות מידידו היהודי, אלא גם לעתים מציין לשורשי הערבי החקלאיים שמשתרעים במעמקי הארץ, אלה ששאף המתנחל היהודי להחזיק בהם משתלב עם הארץ שכבש אותה בכוח בעקבות המלחמה (לווי, 1983, עמ' 171).

החוקר מסביר את זה מעין כלליות שמביא הסופר, ותמיד עושה את הניצחון בסוף לצד הישראלי.

יישומו של הרעיון הכנעני מגיע לנקודת השיא אצל תמוז להראות את הערבי באישיות ששווי בכל דבר עם המתנחל- חוץ מחימוש "אלמנט הכוח"- בכל הנוגע ל-"זהות" והקישור החזק ל-"ארץ". מגמה זו נוטה לאידיאלוגיה הריאליסטית, במקום שאינו מתעלמת מהבעיות הקשות הקשורות לשינוי הלאומי הדתי והפוליטי המתרחש בשטח שלא במתכוון ולמרות התחושה בהאשמה (ש.מ.).

תוכן הסיפור משקיף שלושה שינויים עיקריים:

השינוי הלאומי: שתי הדמויות, כלומר בעל הארץ "בררכת השחייה" שהוא ערבי, והמתנחל היהודי, מתחרים כל אחד בסגנונו כדי לשמור על הארץ.

השינוי הדתי: דמות נאהידה הדתית שמאמינה באלוהים ואוהבת אותו, ודמותו של היהודי החילוני שאינו מכיר אפילו את הטקסים הדתיים.

השינוי הפוליטי: האמונה כי היהודים לא עקרו את הערבים משורשיהם בארץ, וכי כוונתם היא השלום אך לא המלחמה, ואמונתו של הצד הערבי כי הכל תלוי בבן אדם עצמו, ומי שכבר היתה כוונתו השלום הוא חי בשלום.

מתוך קובץ הסיפורים שלו, אנו רואים נטיית בנימין תמוז מרעיון הכנעני במשך השנים (1971 - 1988) שפרסם בהן את סיפורו "יעקוב" ב-1971, "מינוטאור" ב-1981 ו-"הזיקית וזמיר" ב-1988.

אנו מסתפקים בנתוח סיפור "יעקוב" כי הוא מתייחס לנקודה באופן מתאים.

בסיפור "יעקוב" תמוז מבקר את שחיתות שפשתה בממסד הישראלי, השמאל היהודי, הסוכנות היהודית, ההגנה, הצבא, ובחיים האמנותיים והתרבותיים בתוך ישראל (שקד, שם, עמ' 88). בסיפור הזה נראה ברור כי בנימין תמוז פנה מכבוד והערכה למה שקרוי "העברי החדש" לכבוד והערכת היהודי האירופי האינטלקטואלי שהוכיח את גבורתו והוא זר בארצות "הגולה", וכאדם עמד במאבק מר כדי לשמר על תרבותו המיוחדת במציאות מתנגדת לו, והוא אותו האיש שרדף יעקוב הגיבור בחלומו.

נטייה זו ונסיגה מהרעיון הכנעני תוצאה אכזבה כנגד התנועה הסודית, וכנגד המנהיג שהיה ממליץ לכיוון הרעיון הכנעני, שהיה יושב ראש כל הסידיו:

"לא עוד יהודי גלות מכאן שחותרים מחורבנים ומבוהלים, ואילו מן הצד השני עברי בא ואמיץ הורג אנגלים, ממלל גבורות ישראל..."

שב הספן אל ביתו ונכדו של האיש הטבוע על שפת הנהר הרחוק בא אל קבר סבו" (תמוז, שם, עמ' 97).

כל אלה משמעויות עומדות בסתירה לרעיון תמוז הכנעני שעברי, אפוא זה שבח לכל עברי המתגאה באומץ של אבותיו וחוזר לארץ שבה נקברו אבותיו, כלומר חזרה מגולה לארץ היסטורית. גרשון שקד טוען כי הצורה הנפוצה ביותר של המציאות האנושית היא הצורה של גלות ופיזור, והוא גם רואה שהאדם חי תמיד בגלות ופיזור אפילו במולדתו ובארצו, דרך רגשות של בידוד אנושי ותחושת אחדות. וייתכן כי היהודים גילו את העובדה הזאת לפני שהתגלה על ידי אחרים, או שזה רק עניין של זמן ויתגלה בעתיד, ומכאן שקד טוען

כי היהודים בחרו בצורות האנושיות ביותר במציאות (שקד, שם, עמ' 88). לפי כך, שקד מנתח את נטיית תמוז מהרעיון הכנעני שמתחיל מעיקרון העדפת החזרה מן הגולה על המשכתו במיוחד לאחר גילוי הנס שלה (שם).

חייו המוזרים של יעקב מתחילים בתיאור מגמות הוריו שראו עצמם כמהגרים (מהגרים רגילים כשאר בני אדם מארץ לארץ אחרת, ולא "עולים" על ידי הגדרת יעדם הסופי לארץ פלסטין שבה הם מתגוררים לנצח). בנימין תמוז מביע על כך בסיפור כי אמו של יעקב – גיבורת הסיפור – לא הייתה יהודית. אירועי הסיפור ממשיים כי הגיבור "יעקב" אינו מקובל בין קבוצת מרכז השלטון "תנועת הנוער ותנועת העבודה". ומוסיף תמוז לשני האלמנטים האלה פרושים מקראיים קדומים ביותר, כשעושה לאה ורחיל לא מתערבות עם שאר אלמנטי הסיפור (שם, עמ' 111).

כך תמוז מציג בדאילוג של הסיפור שהתנהל בין יעקב לבין עיתונאי צרפתי תולדות הציונות תוך הצגתו למיתוס מזה הידוע אצל קהל הקוראים. מבחינה אידיאולוגית תמוז מיאשר על חרטת גיבוריו ונסיגתם מהתיאוריה הכנענית, והוא מכיר בזכותו של העם היהודי ב"גלות" או ב"תפוצות", תמוז נעשה מעדיף את היהודים בגלות על הישראלים, העדפה זו היא רוחנית (הראובין, 1988-8-16), וגישה זו סותרת את המחשבה הקודמת שלו.

אנו מוצאים בעלילת הסיפור את הגיבור עובר מהתנועה החשאית ל-"הגנה" ולאחר מכן עוזב את ישראל לחוץ הארץ, עם פרוץ מלחמת 1948 חזר לארץ פלסטין, ונלחם בשורות הצבא, ומתחתן עם אחותו של אחד המנהיגים, ולאחר מות אשתו, לאחר המלחמה, והתפתחויות חברתיות ותחושת תסכול ואכזבה, בורח לפריז, ובתוכה הוא גם הרגיש מתוסכל מן הישראלים, היהודים וכל השמאל. אחרי שנדמה לו שיש לו בן חי בישראל, הוא מחליט לחזור אליה ומתחיל לחפש את הבן הזה, הוא נפגש עם כמה נשים: לאה בהתחלה, ואחר כך שולמית, שקרא לה רחיל, ואחר כך אלמנה שבעלה נפטר במלחמה, ולבסוף זמרת צעירה מסמנת לו ברמזים כי היא אמו של בנו לכאורה (תמוז, שם, עמ' 100).

יעקב הוא האבוד הנווד בשבילי החיים, ושולמית (רחיל כמו שהוא מכנה) היא מאוהבת שלו, ובגופם ואישיותם של מיכל רונן ומיכל טירוס מתמקדת כל ההתעללות בישראל ובעולם מנקודת ראותו של המחבר. מיכל רונן היה עובד מרגל להגנה של התנועה הסודית "לוחמי חירות ישראל", לאחר שגילה אותו יעקב, הוא הופיע שוב כעובד מושחת באחד המוסדות היהודיות, לבסוף עבד כמנהל בית יתומים בדוקטורט מזויף (שם, עמ' 102).

לגבי מיכל טירוס שהיה מחזאי רע שהפך לאיש עסקים אינטלקטואלי. הוא נטל על עצמו אחריות של הפצת עבודתו באירופה, על אף שידע כי מדובר ביצירה גרועה, ולבסוף מתברר כי שני הפושעים מיכל רונין ומיכל טירוס הם בני דודים (שם).

תוך הנרטיב, השינוי האידיאולוגי המרכזי מתרחש בדיאלוג הזה בין יעקב לסבו, שבו הגיבור הראשי התאכזב מן העברי המודרני ומהתיאוריה הכנענית של מנהיג התנועה הסודית, והתחל לשבח את סבו, שהיה יהודי אירופי משכיל והוכיח את גבורתו בארץ הניכור:

"אינך בושני יעקוב? שאל סבא... אני גאה עליך סבי- אמרתי- אתה היית ענק בקומך בבוקר בין שלגי ארץ שם היתה בתוך הכפור העויין. להביא לחם לביתך... שם היתה גבורתך נוראה ויפה מכל מה שאני עשוי לעולל אי פעם על אדמות הארץ הזאת. כאן (בישראל) לא נחוצה גבורה גדולה... זהו הבית... רק בחוץ, במדביות הנכריים של מגדלי-כנסיה ויערות זאבים, דרושה לאדם גבורה" (שם, עמ' 97).

כאן הנסיגה מעיקרונות הכנענית מגיעה לשיא, כאשר עושה תמוז התמודדות בתשקופת חדשה בין העברי המודרני לבין היהודי הקודם, ומבהיר הסתירה בין השניים. בנתוחו של חיים בר לסיפור הזה מדגיש את הסמליות של הגלוי והסמוי בסיפור יעקוב. בשלב המסתורי, המחיצות בין בני הדור הזה נופלות, כולם טוענים שהם גיבורים עבריים ואמיצים, רוצחי האנגלים, ומגידים כל כך על האלופות שלהם. בשלב הגלוי מופיעה דמותו המטעה של יעקב, שבילה את כל ימיו בעקבה, אף על פי כן, נראה בעל פנים ישרות, ומעדיף לגור באוהלים. הסמליות של יעקב מעידה על אותו רעיון מקראי של יעקב בכל פרשיותיו הרב-גוניות, המתייחסת לזיכרונות ילדותו, אך גיל הזיכרונות האלה הוא יותר מ-1,000 שנים (באר, 1971-11-21).

סיפורו של יעקב מצביע על פחדו של תמוז, שיתכן כל העם היהודי להימחק במורשתו ובמשאביו התרבותיים, אם ישראל תיפול כמבצר האחרון שלו על פני האדמה. כבר מתאר את הפחדים הכלליים בסיפור הזה כי בני הדור הנוכחי יהיו הם דור של "היהודי האחרון", כל זה נראה ברור על ידי הדיאלוג שהתקיים בין יעקב לבין סבו:

"הגולה? תמה עליו סבא- הגולה איננה.

היכצד איננה? יעקוב ידע את התשובה, אבל מבקש היה לחזור ולברר את הדברים, ועל כן דחק על סבו בשאלות.

לא עוד יהיו יהודים בעולם- השיב סבא- עניין זה תם ונשלם. דווקא עכשיו? היתמם יעקוב כאינו מבין- והרי העולם קם על אנטישמיות וקברה. הנאצים מוגרו שווין זכויות ניתן ליהודים בכל מקום- מדינות הגויים נעשות מדינות סערי, שבהן השלטון דואג לנתיניו כאילו היו הכל בני משפחה אחת. סבא בעולם שכזה הן מובטח קיומם של היהודי יותר מבכל עת אחרת.

נכדי- פוסק סבא פסוקו בעצב- ככל שהיו רודפים אותנו ויורדים לחיינו, כן הגדלנו לפרוח, דווקא השינאה היא שהעמיקה את חוכמתנו והוא שנתנה בנו כוחות נפש שאין עליהם כלייה. אבל עכשיו שהעולם מגלה מראות עין של סובלנות ומאור פנים שוב אין בנו כוח לעמוד. תמנו לגווע, ואתה היהודי האחרון עלי אדמות.

-אבל אני הכיתי שורש במכורתי!

ואם תיפול מכורתך לפי חרב? לא חם סבא לשאול.

אסור שתיפול- חזר יעקוב ואמר. ושוב שתק סבא ולא השיב" (תמוז, שם, עמ' 265).

ברור כי סיכויי היהודים לקיים את הישרדותם תלויים בשני צירים (א) התנאים של מה שמכונה "הגולה" שהשתנו לחלוטין, (ב) והדרך המוטעית שהריבונות הישראלית הציבה לעצמה על ידי אסיפת יהודי הגולה בה.

המסקנות

המחקר הגיע למסקנה החשובה ביותר שהכותב מנסה להוכיח ביצירותיו, הן בשלב הרעיון הכנעני (1950-1967), והן בשלב נסיגתו ממחשבה זו וחזרתו לחסות האידיאולוגיה הציונית (1971-1989), להיות יצירתו תערובת בין שתי האידיאולוגיות, ונוטה יותר לצד הציוני.

1- הטענה בדבר המשך הקיום העברי המרוכז על ארץ ישראל לפני דורות, וכי קיום זה ימשך ללא קשר למאבקים, גם אם חלק מהניצחון לצד הערבי, אך הסוף הוא תמיד לטובת הגיבור העברי.

- 2- רוב סיפוריו של הסופר בנימין תמוז מבוססים על חשיבותו של יסוד הכוח לשמור על הארץ בהעדר האישי הערבי עליה, לא משנה הצדקות- לפי דעתו של החוקר- משמעות הדבר היא להצדיק את הפשעים שביצעה ישראל ועדיין כנגד העם הפלסטיני וארצו.
- 3- בסיפור "הפרדס" למרות הפיכת "ארץ פלסטין" כמרכז למאבק, אנו מוצאים כי תמוז מדגיש על רעיון חוסר הבהירות של השייכות האמיתית לאחד משני הצדדים, ומכיר בכך ששניהם צודקים ומשלים את צידוקיו על פי אמונתו וסגנונו, ואף הוא מאשר בסיפור את העריצות שנגרמה לערבים, ומייעד את כל זה בתפיסה סלקטיבית תועלתנית מוחלטת, שיאן לה שום קשר לערכים ולמוסר.
- 4- תוך סיפורו "יעקוב" הסופר מביע על מגמתו האמיתית. שבה חזרה אל העבר, ובה גם מבטא הגיבור את אכזבתו מן "העברי המודרני", ומהרעיון הכנעני, שהיה יהודי אירופי משכיל שהתגלה כגיבור בארץ זרה. מכאן קורא הסיפור מגיע למסקנה כי תמוז רואה את המשך מציאותם של היהודים בעולם לא רוע טהור, אלא תופעה בעלת היבטים חיוביים, שכן הם מסייעים להפיץ צדק ויושר (גיבורת הסב בגולה). אבל עם זאת הוא רואה בו כניכור שחייב לחזור אחריו לארץ אבותיו, וכל מה שקורה בינו לבין העברי המודרני מסתירה הקשר נשאר הדוק עם הדורות הקודמים ועם יהודי העולם, דבר שמסביר את הישנותה של תופעת הגולה והחזרה ואחר כך הגולה והחזרה, לכן, הסטייה של תמוז מהכנעניות ושכנועו בציונות ניכרת בסיפור הזה ומעבר לו, כדי להבליט מושגים ואמונות ספציפיים כגון יהודי הגולה, זכות השיבה והקשר בין הדורות.
- 5- צורתו של הערבי ביצירתו האדיאולוגית של בנימין תמוז, במשך התקופה (1948-1989) מופיעה בהופעות שונות, החלה בדחיית הערבים בעיקר על ידי האב הזקן בסיפור "סבון", וקיבלתו על ידי הצעירים, זוהי צורת הערבי הנטוש על אדמתו ומולדתו על ידי הדור הקודם, ואילו הדור הנוכחי מנסה לקבל אותו ולהתייחס עמו. אחרי כן, הצורה בסיפור "מעשה בעיץ זית" התפתחה לתחושה עמוקה בהאשמה כלפי הערבים. ואז באה נקודת המבט של השוויון בין הערבי לבין היהודי בסיפור "תחרות השחייה", שכן הסופר עורך תחרות בין השניים. פעם מנצח זה ופעם אחרת מנצח את השני, בעוד הסיפור מסתיים בהפיכתו של הידיד הוותיק לאויב הנוכחי, היהודי משתרש את הערבי מן האדמה ומכל העולם אחרי שהוא הורג אותו בכדור שלטענתו יצא מנשקו בלי כוונה.
- 6- מבט היהירות כנגד הערבי מגיע עד שיאו לאחר שהסופר חוזר לחסות האדיאולוגיה הציונות מכריז על החרטתו. וכך הדרגו מגמת היהירות והגזענות ביצירותיו של בנימין תמוז בין השוואת הערבי עם היהודי, אחר כך הירידה, ולבסוף עליונותו של היהודי עליו.

- 7- תמוז השתמש בביטוי "היהודים שעלו לארץ" את הפועל "עלה" ולא "הגר", כלומר הפועל הראשון בעל משמעות דתית אידיאולוגית פרושו הכוונה לפלסטיין, וזה השני בעל משמעות רגילה מציין את ההגירה לכל מקום, במילים אחרות בלבול בין הכנענית לבין הציונות, וכי רעיון הכנעני היא רק שלב עובר בחייו.
- 8- סגנון ההתייחסות עם הערבי מעצב נקודה מרכזית בחלק מיצירותיו של בנימין תמוז, עד כדי כך שהוא מגיע לתוצאה כי השבויים האמיתיים הם אנשים הערבים אלא הם הישראליים, והדילמה המדוברת היא בעיני תמוז מתמקדת בשאלה: איך אפשר לאדם לדבוק באידיאליזם, ולטענת הפרטיות והבחירה ובמקביל הוא כובש והורג שלא לצורך?

הביבליוגרפיה

המקורות העבריים:

- [1] אפרים ומנחם תלמי, הלקסיקון הציוני, ספרית פועלים, תל אביב, 1978.
- [2] בנימין תמוז, יעקב.
- [3] בנימין תמוז, מחבר סיפורים-סבון, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תשל"ג "1973".
- [4] פבנימין תמוז, סיפורים, תחרות שחייה, תרמייל, תל אביב, הדפסה שלישית, 1985.
- [5] בנימין תמוז, סיפורים-מעשה בעץ זית.
- [6] בנימין תמוז, מבחר סיפורים-לקוט, הקדים מבוא והוסיף ביבליוגרפיה יוסף אורן, כתר, ירושלים, 1990.
- [7] ברוך קורצוויל, מהותה ומקורותיה של תנועת העברים הצעירים "כנענים" ב-"ספרותה המשך או מהפכה", שוקן, תל אביב, תשכ"ב.
- [8] גרשון שקד, הסיפורת העברית 1880-1890, חלק ה.
- [9] דן לאור, מבחר מאמרים על יצירתו של יונתן רטוש, עם עובד, תל אביב, 1983.
- [10] האנציקלופדיה הישראלית הכללית: חדשה-מקיפה, כרך ראשון, כתר, ירושלים, 1995.
- [11] חיים באר, הגלוי והנסתר ביעקב, דבר 1971-11-21.
- [12] יעקב שץ, ש. אריאל, לקסיקון אזרחית, חברה ומדינה, חלק שני.
- [13] שלומית הראובין, שיחה עם יהודי קוסמו פוליטי, הארץ, 1988-8-16.
- [14] שמעון לווי, שבועיים בבדיון, מואזניים, נובמבר 1983.

- [1] د. رشاد الشامي، تفكيك الصهيونية في الادب الاسرائيلي، الدار العالمية للنشر، 2003.
- [2] د. رشاد عبدالله الشامي، اشكالية الهوية في اسرائيل، عالم المعرفة (224)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، اغسطس، 1997.
- [3] زين العابدين محمود ابو خضرة: تاريخ الادب العبري الحديث، القاهرة، 2002.
- [4] سبستيانو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: الدكتور السيد يعقوب بكر، دار الرقي، بيروت، 1986.
- [5] عبد الوهاب محمد المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، 1997.
- [6] عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية. رؤية نقدية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، القاهرة، 1974.
- [7] مأمون كيوان، اليهود في الشرق الاوسط- الخروج الاخير من الجيتو الجديد، الاهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1997.
- [8] د. محمد خليفة حسن أحمد، الحركة الصهيونية: طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، دار المعارف، القاهرة، 1981.

Bibliography:

- [1] Abd al-Wahhab Muhammad al-Masiri, Encyclopedia of Zionist Concepts and Terms. Critical vision, Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, Cairo, 1974.
- [2] Abd al-Wahhab Muhammad al-Masiri, Zionism, Nazism and the End of History, Dar al-Shorouk, Cairo, 1997.
- [3] Abramson Glenda, ed, The Blackwell Companion to Jewish Culturo, Blackwell, Oxford, 1989.
- [4] Baruch Kurzweil, The Essence and Sources of the Young Canaanite Hebrew Movement in "Her Literature Continuation or Revolution", Schocken, Tel Aviv, 1952.
- [5] Benjamin Tammuz, Jacob.

- [6] Benjamin Tammuz, *Stories, Swimming Competition, Backpack*, Tel Aviv, Third Edition, 1985.
- [7] Benjamin Tammuz, *stories-action in an olive tree*.
- [8] Binyamin Tammuz, *A Selection of Stories - Lekot*, Introduced by Introduction and Added Bibliography Josef Oren, Keter, Jerusalem, 1990.
- [9] Binyamin Tammuz, *A Selection of Stories-soap*, Kibbutz Hameuchad, Tel Aviv, 1973.
- [10] Chaim Beer, *The Visible and the Hidden in Jacob*, Davar 21-11-1971.
- [11] Dan Laor, *A Selection of Articles on the Work of Yonatan Ratosh*, Am Oved, Tel Aviv, 1983.
- [12] Ephraim and Mincha Talmei, *The Zionist Lexicon*, Poalim Library, Tel Aviv, 1978.
- [13] Gershon Shaked, *Hebrew Fiction 1880-1890*, Part E.
- [14] Jacob Schatz, *S. Ariel, Civil Lexicon, Society and State*, Part Two.
- [15] Mamoun Kiwan, *The Jews in the Middle East - The Final Exodus from the New Ghetto*, Al-Ahlia for Publishing and Distribution, Amman, 1997.
- [16] Muhammad Khalifa Hassan Ahmed, *The Zionist Movement: Its Nature and Relationships with the Jewish Religious Heritage*, Dar Al Maaref, Cairo, 1981.
- [17] Rashad Abdullah Al-Shami, *The Problem of Identity in Israel*, The World of Knowledge (224), The National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, August, 1997.
- [18] Rashad Al-Shami, *Deconstructing Zionism in Israeli Literature*, International House for Publishing, 2003.
- [19] Sebastiano Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, translated by: Dr. Sayed Yacoub Bakr, Dar Al-Ruqi, Beirut, 1986.
- [20] Shimon Levy, *Two Weeks in Fiction*, Moznaim, November 1983.
- [21] Shlomit Haruvim, *Conversation with the Jews of Cosmo Politi*, Haaretz, 16-8-1988.
- [22] *The General Israeli Encyclopedia: New-Comprehensive*, Vol. I, Keter, Jerusalem, 1995.

[23] Zine El Abidine Mahmoud Abu Khadra: History of Modern Hebrew Literature, Cairo, 2002.