

תעשיית החלומות: כינון מדינות אירו-אמריקניות בישראל ובאיראן

חגי רם

ברשימה שלפניכם בוחן המחבר את מערכת היחסים המיוחדת שנרקמה בין ישראל לאיראן בתקופת השאה, ומציג ניתוח מקורי לשיח הישראלי על 'האיום האיראני' לאחר מהפכת 1979. המחבר מפנה תשומת לב לדימויים ההדדיים של ישראל ואיראן בתקופת השאה, ומוזהא 'אופק מיתולוגי משותף' לשתי המדינות שעל בסיסו ביקשה כל אחת מהן לכונן מובלעת אירו-אמריקנית חילונית בלב האוריינט הערבי-מוסלמי. דווקא בשל דמיון זה גורשה איראן לתחומי 'האחרות' הרדיקלית בשיח הישראלי שלאחר 1979. כלומר, השיח הפרשני על איראן מבטא ניסיון לגרש את השד העדתי, הדתי והפונדמנטליסטי מן החברה בישראל, לא פחות משהוא מבטא ניסיון להתמודד עם האיום האסטרטגי שאיראן מציבה למדינה היהודית בתחומי הגרעין והטרור.

במסה קצרה זו אני מבקש לשפוך אור אחר על מערכת היחסים המיוחדת שנרקמה בין ישראל לאיראן בתקופת השאה, ולהציע מסגרת פרשנית חדשה לשיח הישראלי על 'האיום האיראני' לאחר מהפכת 1979. מן הראוי לציין שהרעיונות שאציג כאן הם עדיין בחיתוליהם ומטבע הדברים אינם מגובשים די הצורך; הצגתם מעל גבי בימה זו היא בבחינת הזמנה לדו-שיח.

כדי להפיס את דעתן של מדינות ערב ושל גורמי אופוזיציה פנים-איראניים, ניהל השאה מוחמד רֶזָא פֶּהְלוּ את יחסיו עם מדינת ישראל תחת מעטה של סודיות גדולה ואף סירב בנחישות להעניק לה יותר מאשר הכרה דה-פֶקְטו (Sobhani 1989). אף על פי כן, יחסי ישראל-איראן בתקופתו הלכו והתהדקו במישורים רבים; במבט לאחור תיאר מומחה ישראלי יחסים אלה כ'רומן מופלא' (מנשרי 2002: 9).

ואמנם, ישראלים רבים ראו באיראן תחת שלטון השאה גן עדן עלי אדמות. על פי הדעה הרווחת במחקר, הזדהותם העמוקה של הישראלים עם איראן נבעה מכמה וכמה גורמים ובהם אינטרסים מדיניים, אסטרטגיים וכלכליים ושיקולים ערכיים. בראש ובראשונה, הייתה איראן בעבור ישראל 'היהלום שבכתר' של ברית הפריפריה (Shlaim 2001: 195). ברית הפריפריה התגבשה בעשור שלאחר מלחמת סואץ ביוזמת דוד בן-גוריון ויועציו הקרובים. מטרתה העיקרית הייתה ליצור בריתות עם מדינות לא-ערביות (בחלקן

מוסלמיות) ב'פריפריה' המזרח תיכונית – כגון איראן, תורכיה ואפילו אתיופיה שבקרן אפריקה – כנגד המעגל הקרוב של מדינות ערב העוינות (שם: 192).¹ בהתאם למדיניות זו, נענתה ישראל בשלהי שנות החמישים לפנייתו של השאה, וסייעה לו, באמצעות המוסד, לבנות את המשטרה החשאית שלו הידועה לשמצה, הסאווא'פ (ליטבק 2004: 368). בעקבות זאת קיבל על עצמו השאה, בשנות השישים והשבעים, את האחריות להבטחת השלום והיציבות במפרץ הפרסי, בהתאם לתפקיד שייעדה לו 'דוקטרינת ניקסון'. כתוצאה מכך, הפכה איראן לשוק מפתח בעבור תעשיית הנשק הישראלית, שוק שזיכה אותה ברווחים נאים של יותר מ-500 מיליון דולר בשנה (Farhang 1989).

על פי ספרות המחקר המקובלת, הברית הישראלית-איראנית טופחה גם הודות לקיומה של פזורה יהודית גדולה באיראן, מן העתיקות והמפוארות ביותר במזרח התיכון. עד מהפכת 1979 מנתה הקהילה היהודית באיראן יותר מ-80,000 נפש. רבים מהם היו מרוכזים בעיר הבירה טהראן, מעורים היטב בחברה האיראנית, בכלכלתה ובתרבותה ומזוהים לחלוטין עם שושלת פהלוי (נצר 1988; רם 2005). יתר על כן, באמצע שנות השישים השיק השאה תכנית רפורמות שאפתנית ושמה 'המהפכה הלבנה'. תכליתה של תכנית זו הייתה להפוך את איראן למדינה קפיטליסטית מתמערבת. הישראלים היו שותפים לשאיפתו של השאה להעלות את איראן על דרך ה'קדמה' והחילון, ובכך לסייע לה להדביק את המערב הקפיטליסטי ובבוא העת אף להתמוגז עמו (רם 2006: 29-41). תכנית רפורמות זו הוסיפה גם תמריץ חומרי לקסמה של איראן: ככל שהתרחב הסיוע שהגישה ישראל לשאה בתחומי החקלאות והפיתוח האזורי, כך התווספו לבריתות הביטחוניות והמודיעיניות בין שתי המדינות גם יוזמות עסקיות ופיננסיות ענפות, ואלה הניבו רווחים נאים לחברות וליזמים מישאלי. לא לחינם ביכה אליעזר (גייז) צפריה, הסוכן האחרון של המוסד בטהראן, את 'אובדן' איראן במהפכה כדלקמן: 'לולא הרסו לנו את המדינה, הייתה איראן מקום לגמרי לא רע לבלות בו כמה שנות שירות' (צפריה 2002: 12).³

הסברים אלה ליחסי ישראל-איראן תקפים ועומדים, אולם לדעתי אין בהם די. אחרי ככלות הכול, איראן לא הייתה המדינה המוסלמית היחידה שהייתה בה קהילה

- 1 עם זאת, חשוב לציין שמבחינת ישראל המטרה הראשונית ביצירת הקשר עם איראן הייתה להבטיח תשתית לוגיסטית למפעל ההגירה הבלתי-לגלי של יהודי עיראק החל מ-1949 (ביאלר 1998).
- 2 אם בשנים 1973-1974 עמד היקף היצוא הישראלי לאיראן על 33 מיליון דולר, בשנים 1977-1978 הוא הגיע ל-230 מיליון דולר (נצר 1980: 51). איראן גמלה לישראל ושימשה ספק הנפט העיקרי שלה מאז שנות החמישים.
- 3 לא במקרה מזכירה אמירה זו של צפריה את אמירתו המפורסמת של בנימין די'ורעאלי, יותר ממאה שנים קודם לכן, בימי השיא של האימפריה הבריטית, ש'המזרח הוא קריירה'.

יהודית משגשת ושטיפחה קשרים אסטרטגיים ומסחריים ענפים עם ישראל; מרוקו ותורכיה הן דוגמאות נוספות לכך. איראן גם לא הייתה המדינה היחידה בעולם השלישי ש'אבדה' בסופו של דבר לישראל, כשם שמלמדת, למשל, ההרפתקה הישראלית בבישת אפריקה בשנות השישים. אף על פי כן, כפי שהראיתי במקום אחר (רם 2006: 29-41), אין בעולם השלישי לפני 1979 מדינה זולת איראן שיחסי ישראל עמה עוררו זיכרונות נוסטלגיים רבים כל כך.

כדי להבין מה בדיוק ייחד את איראן בעיני הישראלים, אנו נדרשים להעתיק את מבטינו אל הערכים התרבותיים ואל התקוות התרבותיות המשותפות, שעמדו במוקד היחסים בין שתי המדינות. כפי שאנסה להדגים להלן, איראן וישראל הילכו קסם זו על זו משום שהתגלה שלשתי המדינות יש 'אופק מיתולוגי משותף' (Nandy 2004: 1-16), אופק שאנו רשאים להגדירו כאירו-אמריקני, ואפילו, במלוא הזהירות הראויה, כ'ארי'. אפשר לומר שישראל ואיראן זיהו זו בזו את הפוטנציאל המערבי וראו זו בזו אחיות לדרך משותפת. הרעיון הציוני בדבר כינון מדינה יהודית בלב המזרח הערבי היה מבוסס, ברוח חזונו של הרצל, על השאיפה לעצב את יהודי התפוצות 'האוריינטלים' – מזרח אירופים מזה ומזרח תיכוניים מזה – לפי דגם הגבריות הארית, כלומר להפוך אותם לאירופים בטעם, בדעותיהם, באורחותיהם ובמידותיהם.⁵ בשעה שהרצל והתנועה שהקים תיארו את הגירת היהודים לפלסטין כתהליך של 'תיקון' ו'התחדשות' שיוביל בסופו של דבר לכינונה של 'אירופה במזרח התיכון' (Raz-Krakozykin 2004), משטר השאה ביקש להטמיע בנתיניו המוסלמים זהות ארית (Ram 2000; Vaziri 1993) כדי לשמר את הזיקה בין איראן (הלא היא 'ארץ הארים') לאירופה הנוצרית. זיקה זו התגלתה, כביכול, על ידי פילולוגים אירופים כבר במאה ה-19 (אולגדר 1999). ואפילו אם הייתה

4 חשוב להדגיש כי למונח 'ארי', שהוא השם שניתן במאה התשע-עשרה לתרבות המיתית של הפזורה ההודו-אירופית (אולגדר 1999), לא היו משמעויות גזעיות בהכרח, אלא תרבותיות-לשוניות. על כך כבר העירה תנה ארנדט (Arendt 1951: 19), כי 'אי אפשר להסיק [שמונח זה] שימש מקור למונח גזעי רק משום שהיה חביב על אידיאולוגיות גזעיות [מאוחר יותר]... הוא לא ציין הפרדת לאומים זה מזה באמצעות ההנחה בדבר מוצא גזעי נפרד, אלא להפך – הוא התייחס לאיחוד של לאומים רבים ככל האפשר באמצעות מוצא משותף'.

5 כפי שאלה שוחט (2001: 183) טוענת: 'ה"אוסטיידן" ("יהודי-המזרח", דהיינו מזרח אירופה), שנדחקו לשולי החברה האירופית במשך מאות שנים, הגשימו את תשוקתם להפוך ל"אירופה", למרבה האירוניה, דווקא במזרח הערבי, והפעם על גבם של ה"אוסטיידן" שלהם, דהיינו, היהודים המזרחיים. לאחר שעברו את "מבחני התרבות" בעצמם – כמי שנתפסו בשיח האנטישמי כ"שחורים" של אירופה – הם החלו לכפות את מבחני התרבות על השחורים "שלהם". ראו גם: בויראין 2004; רז-קרקוצקין 1998; Raz-Krakozykin 2004.

ל'היפחותה הארית' השפעה עצומה על הלאומיות האיראנית זמן רב לפני עליית השאה לשלטון,⁶ הרי ידוע שהטמעתה התוקפנית של הבניה זו בקרב בני העם האיראני הייתה לגולת הכותרת של תכנית המודרניזציה שהנהיג החל ממחצית שנות השישים.⁷

טענתי היא שמדינת ישראל בחזון הקמתה, בהקמתה ובקיומה עד עצם היום הזה ואיראן בתקופת השאה הביטו אל עבר אופק מיתולוגי משותף. הואיל וכך, שתי המדינות הנהיגו בתחומן מפעלי תרבות מקבילים, ולעתים חופפים, שבמסגרתם נדרשו המהגרים היהודים שהגיעו לישראל והאיראנים במקום מושבם לפעול ברוח 'הרעיון הקולוניאלי' (וראו: Chatterjee 1993: 119) – כלומר, להכיר בחוסר הערך של מנהגיהם האוריינטליים ולאמץ צורות חדשות של סדר אירופי מתורבת ורציונאלי. כל אחד משני המפעלים התבסס אפוא על הדיכטומיה האוריינטליסטית בין מזרח למערב, אך בה בעת גם על ההנחה שהיהודים, מחד גיסא, והאיראנים, מאידך גיסא, אינם שייכים באמת למזרח.⁸ במילים אחרות, שתי המדינות חתרו להקים מובלעות אירו-אמריקניות במזרח, תוך כדי מחיקת המזרח בגבולות והתעלמות מן המזרח הסובב אותם.⁹

אני סבור אפוא שכדי לרדת לשורשי 'הרומן המופלא' שהתפתח בין ישראל לאיראן לפני 1979 יש לתת את הדעת לא רק לאינטרסים המשותפים שלהן, אלא גם, ואולי בעיקר, לאופק המיתולוגי המשותף – שהתשוקה להתמערבות הנמצאת בבסיסו העמידה את שתיהן כ'מוצבים קדמיים של הציוויליזציה המערבית במזרח התיכון'. בראותן זו בזו 'חלוצות של התרבות כנגד הברבריות' שאבה כל אחת מהן עידוד מן האחרת במפעל

6 לדברי ניקי קדי (Keddie 2002: 8): 'תיאוריות לאומיות וגזעניות מן המערב סיפקו מופת בעבור חסידיו הלאומיות האיראנית [החל מן המאה התשע-עשרה], במיוחד משום שהפרסית היא שפתה של משפחת העמים ההודו-אירופיים, "הארים". כך הם יכלו לאמץ תיאוריות גזעיות שרווחו במערב ולומר ש"הארים" עליונים על פני אחרים'.

7 לפיכך הכריז השאה בראשית שנות השישים: 'ברור שאיש אינו יכול להטיל ספק בכך שתרבותנו קרובה למערב יותר מאשר לתרבותה של סין או לשכנינו הערבים. איראן הייתה ביתם הקדום של הארים, שמהם יצאו רוב האמריקנים והאירופים. מבחינה גזעית אנו נפרדים לגמרי מן הערבים השמים. שפתנו שייכת למשפחת השפות ההודו-אירופיות הכוללת את האנגלית, הצרפתית, הגרמנית ושפות ראשיות אחרות של המערב' (Pahlavi 1981: 18).

8 אם 'מבחינת היהודים, הבעיה לא הייתה בתכונות שיוחסו ל"אוריינט", אלא בכך שהיהודים שויכו אליו', כפי שטוען רוז'קווצקי (1998: 42), הרי שגם השיח ההגמוני של מדינת השאה היה רווי הנחות אוריינטליסטיות ושלל את יחוסן לבני העם האיראני (וראו: רם 2006: 154-179; Ram 2000).

9 ואמנם אני סבור שקו ישר עובר בין תקוותו המוצהרת של הרצל (1969: 33-34) כי הישות הציונית שתיוכן תשמש 'חלוץ של התרבות כנגד הברבריות' לקביעתו של אהוד ברק בראשית המאה ה-20 ואחת, כי ישראל 'היא וילהלם של ג'ונגל' (כפי שצוטט אצל Gregory 2004: 12).

התרבות שהוקם בתחומה. משימתן המורכבת והקשה – 'הטבלה' של אוכלוסיות שלמות לחילוניות האירו-אמריקנית – נתפסה אפוא כמשימה אפשרית. לדוגמה, חיים צדוק, שהיה שליח עלייה באיראן בתקופת השאה, העיר בשביעות רצון על התפשטות 'מודל חצאית המיני' בקרב נשים איראניות, וראה בתופעה זו עדות נחרצת לכך ש'בנות איראן לא פיגרו אחרי הישראליות והאירופיות' (צדוק 1991: 15).¹⁰

התאמה מבנית ורעיונית זו בין שני מפעלי התרבות חושפת אפוא היבט נסתר (אך גם מרכזי) ב'מערכת היחסים המיוחדת' שהתפתחה בין ישראל לאיראן בתקופת השאה. יותר מכך, התאמה זו סיפקה לישראל מניע מרכזי לתמוך תמיכה בלתי-מסויגת בעריצות השאה. ואמנם, סבלם של בני העם האיראני, כמו גם תרעומותיהם, תרבותם ומסורותיהם (האוריינטליות) שנכתשו תחת מכבש המודרניזציה של השאה, הוכחו מכול וכול לנזכח המטרה הנשגבת של הפיכתם לבני תרבות. רוצה לומר, גורמים ישראליים, רשמיים ואחרים, התבוננו במדינת פהלוי דרך עדשות 'האימפריאליזם האפיסטמולוגי של המערב' (Turner 1994: 7). לפיכך, חוויות התלות, העוני והדיכוי הפוליטי של נתיני השאה הפכו בידיהם ללא יותר מעדויות שקופות לניצחון הגשמי של המודרניות הקפיטליסטית החילונית.

ספר הזיכרונות של יעקב נמרודי, מסע חיי (2003), מספק דוגמאות מאלפות לכך. כידוע, עשה נמרודי שנים רבות באיראן – תחילה היה ראש סניף המוסד (1955-1959), אחר כך נספח צה"ל וראש משלחת משרד הביטחון (1960-1969) ולבסוף איש עסקים פרטי (1970-1979). נמרודי עצמו מעיד שבשנותיו האחרונות באיראן הוא צבר ממון רב, בעיקר הודות לעסקות נשק שעשה עם משטר השאה ובפעילויות עסקיות אחרות.¹¹ מי שיעיין בספרו זה יגלה עד מהרה שנמרודי כלל לא נותן את הדעת לכך שפעילותו העסקית באיראן תרמה לדיכויים של איראנים רבים. בהקשר זה מעניין להזכיר את סיפור מעורבותו של נמרודי, החל בראשית שנות השבעים, בפיתוח האי קיש שבמפרץ הפרסי והפיכתו למרכז תיירות יוקרתי, לפי חזון המודרניזציה של השאה. וכך מתאר נמרודי את הפרויקט שבהגשמתו השתתף:

הבולט בין בנייני הציבור באי [קיש] היה בית המלון הגדול והחדיש 'שאואן', שנוהל בידי חברה של הרוטשילדים. בתמורה לאלפיים דולר לשבוע, ללא ארוחות, ובנוסף ל'דמי כניסה' חד-פעמיים בגובה אלף

10 התבטאויות דומות מופיעות בהתכתבות בין צפריר לידידו האיראני סוכן הסאוואכ (צפריר 2002: 30-29).

11 ממון זה הוא שאפשר לנמרודי, עם שובו לישראל ב-1979, לפלס את דרכו אל האליטות הפוליטיות והכלכליות בישראל ולרכוש את הבעלות על אחד העיתונים היומיים הגדולים במדינה.

וארבע מאות דולר הציע המלון... את כל התענוגות שיכלו למצוא במונטה קארלו... התפריט במסעדת המלון היה כתוב בצרפתית, ומטוס ה'קונקורד' הביא בקביעות מפרים מזון טרי וגבינות משובחות, ולא פעם גם נערות ליווי יפהפיות... במלון עצמו היה קזינו קטן, אך לידו נבנה קזינו גדול, שנוהל בידי חברה בריטית... על גבעה הצופה לים הוקם מרכז קניות חדש ובו סניפים של מיטב בתי האופנה האירופיים. לפי התכנון, היו אמורות לנוע באי רק מכוניות חשמליות... [שי]אפשרו לאורחים לעבור בין שפע האטרקציות: קזינו, מגרש גולף רחב ידיים, מועדוני בריאות, בית ספר לצלילה, חוות סוסים ועוד (נמרודי 2003: ב: 473).

מיותר לציין, שרק מיעוט שולי של נתיני השאה יכלו להרשות לעצמם חיי מותרות כאלה באי קיש, שאותו תיאר נמרודי כ'גן העדן של המפרץ הפרסי' (שם: ב: 472). מלבד ברי מזל בודדים (ועשירים כקורח), שכבר צלחו כביכול את 'מבחני התרבות' של המשטר, היו איראנים מעטים שזכו להתארח באי זה וליהנות ממנועמיו. גם בעלי התפקידים באי הובאו כולם מחוץ לאיראן: המלון, כך מספר נמרודי, 'הכיל מאתיים וחמישים חדרים, ובין עובדיו לא היה אפילו פרסי אחד. פקידי הקבלה היו שוויצרים, המרכזנית צרפתייה, המלצריות איטלקיות או צרפתיות והחדרניות – פורטוגליות. גם אנשי התחזוקה היו ברובם ממוצא אירופי' (שם, שם).¹² בנרטיב של נמרודי נותרים בני העם האיראני דוממים, ובדומה לייצוגי המעמדות המוכפפים בהיסטוריוגרפיה ההודית, הם 'נתפסים כדמויות כה אומללות וכה מסכנות, עד שהאלימות וחוסר הדמוקרטיה של המדינה אינם נראים עוד מחיר גבוה שיש לשלם כדי להשיג, בסופו של דבר, סדר חברתי צודק יותר' (Chakrabarty 2002: 35).

אם נקדיש תשומת לב להתאמה המבנית והרעיונית בין שני מפעלי התרבות, נוכל להאיר באור חדש גם את השיח הפרשני הנהוג בישראל על איראן מאז מהפכת 1979. מהפכה זו, כך אני מבקש לטעון, לא רק ניפצה את הפנטזיה האירו-אמריקנית של איראן, אלא איימה לקעקע גם את מקבילתה הישראלית. כל המאפיינים שהופיעו לעיני כול באיראן לאחר 1979 ובישראל הונחו עד אז בקרן זוית – כגון פוליטיקה אתנית פלגנית, מנהיגים דתיים כריזמטיים וצאן מרעיתם המזרחי, פונדמנטליזם דתי ולאומי

12 אין זה מפתיע שבמהפכת 1979 הפך האי קיש לאחד הסמלים המרכזיים לשחיתות שפשטה במלוכת פהלוי ולפער הצורם שנוצר בינה לבין נתיניה. נוכח שיתוף הפעולה הזה בין ישראלים לשאה, אין תמה ששמה של מדינת ישראל נקשר לשחיתות ולעריצות של משטר פהלוי. קשר זה הגביר, כמובן, את העוינות העממית של איראנים רבים כלפי ישראל.

וחפיפה בין דת ללאום ובין דת למדינה – הוקרנו בהילוך לאחור על החברה הישראלית ואיימו לכלות גם את מפעל 'המהפכה הלבנה' האירו-אמריקני בנוסחו הישראלי. מוכרות לנו, למשל, קריאתו של שמעון פרס ב-1981 אל עבר תומכי ליכוד שהפריעו לו בכנס בחירות של המערך, כי יחזרו לאיראן משום ש'שם העתיד שלכם' (הארץ, 15.6.1981); המחלוקות בין חרדים לארכיאולוגים החל ב-1981 ביחס לחפירות עיר דוד, שבגללן שאל חבר הכנסת יוסי שריד האם תהפוך ירושלים לקום, עירם של האיתוללות באיראן (פייגה 2003: 62); ססמת הבחירות 'כאן לא איראן' של מפלגת מרצ ב-1992, שבעצם הניחה ש'כאן' הפך להיות דומה יותר מדי לאיראן; וההשוואות החוזרות ונשנות בין מפלגת ש"ס לתנועה המהפכנית באיראן ובין נציגי ש"ס למולות האיראניים, שתכליתן הייתה, בדרך כלל, להתריע על כך שאנחנו לא רק בדרך למדינת איתוללות, אנחנו כבר די בתוכה.¹³

ברור לי שאין בדברים אלה משום חידוש גדול; מאז מהפכת 1979 מלאה הזירה הציבורית בישראל התבטאויות שמטרתן להזהיר מפני הדמיון הגובר בין ישראל לאיראן (וראו בעניין זה: רם 2006: 88-98), עד שנדמה שהעלאתו של טיעון זה גובלת בבנאליות. אף על פי כן, אני סבור שאין להקל ראש בהתבטאויות אלה, ולו רק משום שהן מלמדות שאין להפריד בין השיח הפרשני על איראן לתהליכים חשובים המתחוללים בחברה בישראל. הנחות שיח פרשני זה קשורות לכרסום שחל בשנים האחרונות בהגמוניה האירו-אמריקנית (האשכנזית) בישראל, ובייחוד לחששם של סוכני הסדר הזה מפני התחרדותה של החברה היהודית והיטמעותה במרחב המזרח תיכוני. יוסף לפיד אינו מהסס לתת ביטוי בוטה ואלים לחשש זה, וכשנשאל ערב בחירות 2002 'מדוע אתה כל כך מודאג?' ענה בוז הלשון:

כי אנחנו נמצאים בסביבה מזרח תיכונית מושחתת, עצלה ומפגרת... מה שמחזיק אותנו על פני המים הוא השוני התרבותי שלנו. העובדה שאנחנו מוצב קדמי של הציביליזציה המערבית. אך אם המערביות שלנו תישחק לא יהיה לנו סיכוי. אם נניח לגטו המזרח אירופי ולגטו הצפון אפריקני להשתלט עלינו לא יהיה לנו על מה לצוף. אנחנו נשתלב במרחב השמי ונאבד בתוך מדמנה לבנטינית נוראה (כפי שצוטט אצל שביט: 2002).

13 כסלו 1998. ראו גם מרקוס 2000; שטרית 2004: 250-256; וכן כספי 2000, שטען כי מפלגת ש"ס גורמת לכך שהאיתוללות של איראן היו מרגישים (בישראל) בבית'.

גירוש איראן לתחומי האחרות הרדיקלית, שהיה למוטיב כה שכיח בשיח הישראלי בשנים האחרונות, מבטא אפוא ניסיון לגרש את השד העדתי, הדתי והפונדמנטליסטי מן החברה בישראל, לא פחות משהוא מבטא ניסיון להתמודד עם האיום האסטרטגי שאיראן מציבה בתחומי הגרעין והטרור. מהלך דיאלקטי זה מראה כי התפיסות ההגמוניות על אודות איראן מחד גיסא, ועל אודות תהליכים חשובים המתחוללים בחברה הישראלית מאידך גיסא, קשורות זו לזו ללא התרה. דברים אלה מזכירים מן הסתם את ביקורת האוריינטליזם של סעיד (2000), שלפיה האירופים בני המאה ה-19 נהגו להשליך על האוריינט את כל התופעות שחששו מפניהן ופסלו אותן בחברותיהם שלהם. ואמנם, כפי שהראיתי לעיל, גם השיח הפרשני על איראן נועד להדחיק מגמות 'קיצוניות' בחברה הישראלית, מגמות מאתגרות המעערות את חזון הסדר המוסרי והפוליטי של סוכני ההגמוניה בישראל.

ביבליוגרפיה

- אולנדר, מוריס, 1999. לשונות גן עדן: ארים ושמים זוג מן השמים (תרגום מצרפתית: יורם ברונובסקי), ירושלים ותל אביב: שוקן.
- בויראין, דניאל, 2004. 'נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי', בתוך: יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 358-386.
- ביאלר, אורי, 1998. 'דלק מאיראן – שליחותו של צבי דוריאן בטהראן, 1956-1963', עיונים בתקומת ישראל 8: 150-180.
- הרצל, תיאודור, 1960. כתבי הרצל, א, ירושלים: הספריה הציונית.
- כסלו, רן, 1998. 'בדרך למדינת האיתוללות', הארץ, 24.6.1998.
- כספי, אריה, 2000. 'הקורא לחושך אור', הארץ, 17.3.2000.
- ליטבק, מאיר, 2004. 'איראן וישראל: האיבה האידיאולוגית ושורשיה', עיונים בתקומת ישראל 14: 367-392.
- מנשרי, דוד, 2002. 'הקדמה', בתוך: אליעזר (גייזי) צפריר, שטן גדול, שטן קטן: מהפכה ומילוט באיראן, אור יהודה: ספרית מעריב, 9-10.
- מרקוס, יואל, 2000. 'כשנהיה איראן נשוב ונתקשר', הארץ, 18.8.2000.
- גמרודי, יעקב, 2003. מסע חיי, שני כרכים, תל אביב: ספרית מעריב.
- נצר, אמנון, 1988. 'הקהילה היהודית באיראן', בתוך: אמנון נצר (עורך), יהודי איראן: עברם, מורשתם וזיקתם לארץ-ישראל, תל אביב: בית כורש, המרכז העולמי של יהודי איראן בישראל, 3-20.
- נצר, אמנון, 1980. 'יהודי איראן, ישראל והרפובליקה האסלאמית של איראן', גשר 100: 45-57.

- פייגה, מיכאל, 2003. 'חזון העצמות השבורות: חרדים מול ארכיאולוגים בעיר דוד', בתוך: עמנואל סיון וקימי קפלן (עורכים), חרדים ישראלים: השתלכות בלא טמיעה?, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 56-81.
- צדוק, חיים, 1991. יהדות איראן בתקופת השושלת הפהלווית, תל אביב: מיצג.
- צפריר, אליעזר (גייז), 2002. שטן גדול, שטן קטן: מהפכה ומילוט באיראן, אור יהודה: ספרית מעריב.
- רו-קרקוצקין, אמנון, 1998. 'אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות', ג'מאעה ג: 34-61.
- רם, חגי, 2006. לקרוא איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רם, חגי, 2005. 'לא מזרח ולא מערב; לא חורבן ולא גאולה: הציונות ויהודי איראן', תיאוריה וביקורת 26: 149-174.
- שביט, ארי, 2002. 'בורגנים לבנים גאים', מוסף הארץ, 10.12.2002.
- שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רבת-תרבותית, תל אביב: בימת קדם.
- שטרית, סמי שלום, 2004. המאבק המזרחי בישראל, 1948-2003: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, תל אביב: עם עובד.
- Arendt, Hanna, 1951. *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace and World.
- Chakrabarty, Dipesh, 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.
- Farhang, Mansur, 1989. 'The Iran-Israel Connection', *Arab Studies Quarterly* 11: 1: 85-98.
- Gregory, Derek, 2004. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*, Oxford: Blackwell.
- Keddie, R. Nikki, 2002. 'Introduction', in: Nikki R. Keddie and Rudi Matthee (eds.), *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics*, Seattle: University of Washington Press, 1-10.
- Nandy, Ashis, 2004. *Bonfire of Creeds: The Essential Ashis Nandy*, New Delhi: Oxford University Press.
- Pahlavi, Muhammad Reza, 1981 [1961]. *Mission for My Country*, London: Hutchinson.

- Ram, Haggai, 2000. 'The Immemorial Iranian Nation: School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran', *Nations and Nationalism* 6: 67-90.
- Raz-Krakożkin, Amnon, 2004. 'The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish Perspective', in: Ivan Davidson Kalmar and Derek J. Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Brandeis: Brandeis University Press.
- Shlaim, Avi, 2001. *The Iron Wall: Israel and the Arab World*, New York and London: W. W. Norton & Co.
- Sobhani, Sohrab, 1989. *The Pragmatic Entente: Israeli-Iranian Relations, 1948-1988*, New York: Praeger.
- Turner, Bryan, 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge.
- Vaziri, Mostafa, 1993. *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York: Paragon House.