

לא מזרח ולא מערב, לא חורבן ולא גאולה: הציונות ויהודי איראן

חגי רם

המחלקה ללימודי המזרח התיכון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא

חקר יהודי איראן בכלל, והעמדות הממסדיות של מדינת ישראל כלפי יהודים אלו בפרט, לא עמדו עד כה לביקורת מחקרית מקיפה. חסך זה עומד בניגוד מוחלט לרביזיה הדרמטית שהתחוללה בשנים האחרונות בחקר המזרחים, ובעיקר בחקר היהודים הערבים שבהם. יתרה מזו, הדיון ביהודי איראן התנהל עד כה במנותק מהדיון הביקורתי בחברה הישראלית ומהדיון במזרחים ובפוליטיקת הזהויות המורכבת הקשורה בהם. מטרתו המרכזית של מאמר זה היא למקם את יהודי איראן במסגרת המחקר הביקורתי על הציונות ועל המזרחים.¹ באמצעות פירוק ראשון מסוגו של השיח הישראלי על יהודי איראן, אטען ששיח זה היה מרוכך וגמיש יותר משיחים מקבילים על קבוצות מזרחיות אחרות (יהודי ערב למשל), ושיש להוסיף ולבחון את השיח ההגמוני על יהודי האיסלאם ועל המזרחים כדי להאיר את ריבוי הקולות, הסתירות והמתחים שבו.

אחת התרומות המרכזיות של חקר התרבות הישראלית בשנים האחרונות היתה חשיפת ההשתקות וההטיות של נרטיב־העל ההיסטורי בציונות. נרטיב זה, כפי שהיטיב להראות

* תודה מיוחדת לצבי בן-דור, שגרם לי לנסח מחדש את ההנחות התיאורטיות של המחקר, לישראל גרשוני שקרא טיוטות מוקדמות של המאמר והעיר עליהן, ולאמנון רז-קרקוצקין על הערותיו המאגרות. אני מודה ליורם מיטל ולשני הקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת, שקראו את כתב היד והעירו הערות מועילות. אורית יקותיאלי ליקטה ביעילות, בתבונה ובמקצועיות חומרים רבים שעליהם המאמר מבוסס, ואני מודה לה על כך מקרב לב. מאמר זה נכתב במהלך שנת שבתון במרכז קבורקיאן ללימודי המזרח התיכון ובמחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת ניו-יורק. אני מודה למייקל גילסן, לתימותי מיטשל, לזאכרי לוקמאן, לביל קאריק, לברברה פרייס וכמובן לשיבה בלארי.

¹ ככלות הכל, יהודי איראן ראויים לדיון במסגרת המזרחים משום שהם נמנים עם "המהגרים היהודים לישראל לדורותיהם שמוצאם, או מוצא אחד מהוריהם, הוא מאחת מארצות האסלאם" (קימרינג 2004, 283). ואולם, בשל הסיבות שאפרט להלן, וכפי שג'ודית גולדסטין (Goldstein 1985, 238) הסבירה לפני יותר מעשרים שנה במונחים מיושנים משהו, למרות שיהודים איראנים בישראל "יוצרים גוש אחד עם יהודים אוריינטלים", הם "אינם מסווגים לא כאשכנזים ולא... כספרדים".

אמנון רז-קרקוצקין (1993; 1994; 1998), ניזון ממסורת האוריינטליזם ומתפיסה כפייתית של שלילת הגלות, ועל כן תחם את הדיון ההגמוני ביהודי ארצות האיסלאם בשתי דיכוטומיות קשורות, האחת של מזרח/מערב והאחרת של גלות/ארץ-ישראל.

ואולם, במאמר זה אטען, כי תולדות יהודי איראן במחצית השנייה של המאה ה-20 טשטשו את ההבחנות האקסיומטיות הללו וגרמו לכך שהעמדות הישראליות כלפי יהודים אלו תהיינה שברירות ודו-משמעיות. מפעל המודרניזציה של השאה האיראני, מוחמד רֶזָא פֶּהְלוּוי (1941–1979), לפני מהפכת 1979 הותיר רושם עמוק על משקיפים רבים בארצות המערב ובישראל. כפי שאני מראה במקום אחר (רם, עתיד להתפרסם), לבם של הישראלים היה נתון למערכה של השאה להציע את איראן על דרך ה"קדמה" המערבית, ובאופן זה להרחיקה מהמרחב השמי, הערבי, ולגרום לה להדביק את הקצב של המערב הקפיטליסטי ולהתמזג עמו. שאיפות המודרניזציה של השאה האיראני אפשרו לישראלים לשרטט מפה מדומיינת, שבה איראן וישראל משמשות "מוצב קדמי של הציביליזציה המערבית במזרח התיכון". נציגי הממסד הישראלי היו מוכנים לראות באיראן כזו – איראן אירופית-אמריקנית, מתקדמת ו"לבנה" – מולדת לגיטימית של יהודיה, ולא רק גולה מנוונת. מה גם, שיהודי איראן עצמם לא מיהרו לעזוב את ארץ מולדתם, משום שהיו מעורים היטב בחברה, בכלכלה ובתרבות שלה. כדבריו של חיים צדוק (1991, 402), שליח עלייה בטהראן בשנות השבעים, היהודים ראו "יותר ויותר את ישיבתם [באיראן] אם לא כישבת קבע, הרי לפחות לתקופה ארוכה".

קורותיהם הייחודיים של יהודי איראן חידדו בעבור נציגי הציונות את הדילמה הציונית הנושנה באשר לחידוש הריבונות היהודית במזרח, שהיתה "מבוססת על הגדרת היהודים כלאום נבדל [מאירופה], אך שללה את הצגת היהודים כלאום אוריינטלי" (רז-קרקוצקין 1998, 44). כתוצאה מכך, התבוננותו של הממסד הציוני ביהודים אלו התאפיינה באמביוולנטיות מובהקת. מחד גיסא, הוא הטיל עליהם את הדיכוטומיות מזרח/מערב וגלות/ארץ-ישראל, שבאמצעותן נקבע במסמרות שאין ליהודים תקומה מחוץ לישות הריבונית היהודית ולכור ההיתוך הישראלי. מאידך גיסא, משום שאיראן של השאה לא דומיינה עוד כ"מזרח", ממסד זה גם ראה בחיים יהודיים באיראן (ה"אירופית") של השאה אפשרות קיומית לגיטימית ואף רצויה. המקרה של יהודי איראן סכסך אפוא את הדיכוטומיות המסודרות שבאמצעותן נהגו נציגי הציונות להציב את עצמם ואת ה"אחרים" (בעולם הערבי והמוסלמי) בשני מרחבים מנוגדים וסגורים. בקצרה, תולדות איראן במחצית השנייה של המאה ה-20, כפי שהם נקראו בידי נציגי הציונות החילונית, טשטשו את ההבחנה האקסיומטית בין מזרח למערב ובין גלות לארץ-ישראל, והפכו את ההתבוננות ביהודיה למרוכת פנים ולנעדרת סמכות בלעדית וחד-משמעית.

עוד אטען, כי מהפכת 1979 הקשתה על הישראלים עוד יותר להוסיף ולהחזיק בהבחנותיהם הבינאריות. לכאורה, מהפכת ח'ומייני באיראן שמה קץ לדואליות ולאמביוולנטיות של כותבים ומשקיפים ישראלים, וחרצה את גורל היהודים שם. מעתה

הם הועידו ליהודי איראן שתי אפשרויות בלבד: חורבן מוחלט תחת שלטון "שוביהם" המוסלמים, או גאולה במדינת ישראל. קיום יהודי באיראן ("מזרחית" ו"דתית-איסלאמית") לא נראה להם אפשרי עוד תחת משטר האיתאללות. כך, שָבו ונאכפו על יהודי איראן הדיכטומיות מזרח/מערב וגלות/ארץ-ישראל. כך נאכפה עליהם גם הטלאולוגיה של הנרטיב הלאומי, שלפיה השתלבות במפעל הציוני היא האפשרות ההיסטורית הבלעדית הניצבת בפני היהודים. ואולם, יהודי איראן חשבו ופעלו אחרת ממה שטלאולוגיה זו הועידה להם. לתדהמתם של היסטוריונים, פוליטיקאים ואנשי תקשורת, שהיו כבולים בתפיסה מטא-היסטורית של חורבן וגאולה, גילמו יהודי איראן בתגובתם למהפכה האיסלאמית *אפשרות קיומית שלישית*. לפחות בעבור 25,000 היהודים שנותרו באיראן לאחר 1979, אך גם בעבור רבבות היהודים שהיגרו לצפון אמריקה ולאירופה כתוצאה מן המהפכה, לא סימנה המהפכה לא חורבן בגולה האיראנית ולא גאולה בארץ-ישראל. תגובה "אנומלית" זו של יהודי איראן למהפכה, למרות שהיא משתלבת היטב במגמה הכללית בקרב יהודי העולם שלא להגר לישראל, בלבדה את המומחים לאיראן ואת פרשניה.

העניין האקדמי והחורף-אקדמי הרב ביהודי איראן מקורו לא רק בהיסטוריה הארוכה שלהם, אלא גם במערכת היחסים העמוקה והמקיפה שטיפחה מדינת ישראל עם איראן בתקופת שלטון השאה. מערכת יחסים זו התבססה על ברית אסטרטגית צבאית ומודיעינית בין שתי המדינות נגד התפשטות הרדיקליזם הערבי והקומוניזם במזרח התיכון, שנודעה בשם "ברית הפריפריות" (Shlaim 2001, 186–217). עם השנים נוספו גם אינטרסים כלכליים ועסקיים רווחיים ביותר בעבור חברות ואישים ישראלים. מהפכת 1979, שיש אומרים ש"היתה... המהפכה העממית ביותר בתולדות האנושות" (Cottam 1988, 3) — או לכל הפחות "אחת המהפכות החברתיות המרכזיות במאה ה-20" (Hobsbawm 1994, 453) — לא רק שמה קץ פתאומי למערכת היחסים האינטימית בין ישראל לאיראן, אלא גם הגבירה את העניין של הישראלים ביהודי איראן ואת הדאגה לגורלם. לפיכך, בחלק הראשון של המאמר, כיאה לעבודת פירוק גנאלוגית, אפתח בסופו של הסיפור — כלומר בדיון הישראלי ביחסה של מהפכת 1979 אל יהודי איראן. כפי שאראה, דיון זה היה לכוד בתפיסות האוריינטליזם ושליטת הגלות, ועל כן אחזור בהמשך ואבחן כיצד הגדירו תפיסות אלו את העמדות הישראליות על יהודי איראן במחצית השנייה של המאה ה-20, עד מהפכת 1979. בחלק השני של המאמר אבחן את האמביוולנטיות של השיח הישראלי על יהודי איראן ואת המתחים שבו, ואברר את משענותיהם האפיסטמולוגיות. בחלק השלישי אברר את מהות המבוכה שאחזה בכותבים וכדוברים הישראלים בזמן המהפכה ואחריה, נוכח סרבנותם של יהודי איראן לפעול בהתאם לתבנית שקבעה בעבורם הטלאולוגיה הציונית. דיון מעמיק זה בסוגיות של מרחב ומקום בבניין הלאום הישראלי מספק תובנות למערכת היחסים הדו-משמעית בין השיח הלאומי לבין הייצוגים של קהילה "גלותית".

1. יהודי איראן, שלילת הגלות ואוריינטליזם

בקיץ ובסתיו 1978 הלכה והתפשטה המחאה נגד שלטון השאה. בישראל גברה אז הדאגה לא רק לגורל מלוכת פהלווי ולאינטרסים הישראליים באיראן, אלא גם, ואולי בעיקר, לגורל הקהילה היהודית. ואמנם, נוכח ההתבטאויות האנטי-יהודיות והאנטי-ציוניות של מנהיגי המהפכה, היו היהודים באיראן נתונים במצוקה קשה. יהושע תדמור, כתב העיתון דבר, היטיב לתאר את מצוקתם של יהודי איראן נוכח החרפת המאבק נגד השאה באוגוסט 1978: בקרב האוכלוסייה היהודית הדאגה גדולה... כרוזי איבה וסיסמאות כזב, המטילים את האחריות למהומות על היהודים ודברי בלע נגד היהודים, המוצגים כגנבים, כשתלטנים וכר, מופצים בשוקיה של טהראן... כל מי שמכיר את חיי היהודים באיראן מעיד, שחל קידום עצום במעמדם... בעשרים השנים האחרונות. שינוי זה מנקר עיניים ומערער את בטחונם של היהודים. למשל, ברחוב המרכזי בשוק העתיק נותרו רק שש-שבע חנויות יהודיות, אך הסיסמאות שבפי המוסלמים הקנאיים הן: "כל השוק בידי היהודים" והדברים נקלטים (תדמור 1978; ראו גם ילין-מור 1978).

דאגה זו לגורל יהודי איראן היתה ללא ספק מוצדקת. יהדותם היתה להם לרועץ במהפכה, וכך גם מעמדם החברתי-כלכלי הגבוה יחסית וזיקתם למשטר השאה. ואולם, בביטוי דאגה אלו היתה מקופלת תופעה מוכרת ברטוריקה ובהיסטוריוגרפיה הציוניות. זהו הניסיון העיקש לרתום את הנרטיב של שואת היהודים באירופה לסיפור יחסה של המהפכה כלפי יהודי איראן, ולהציגו בפרספקטיבה אירופוצנטרית התלושה מן ההקשר האיראני והמזרחי הספציפי. כמו באפיזודות רבות אחרות בתולדות יהודי האיסלאם, הטלת נרטיב השואה על מהפכת 1979 "יצרה קריאה אירופוצנטרית של 'ההיסטוריה היהודית', קריאה שחוטפת את יהודי האיסלאם מהגיאוגרפיה שלהם ומכלילה אותם בתולדות השטעטל האירופי-אשכנזי" (Shohat 1999, 6).

להלן דוגמאות ספורות: "הרגשת יהודי איראן כיום מזכירה את תחושת יהודי גרמניה ערב מלחמת העולם השנייה", כך ביטא גזבר הסוכנות היהודית, עקיבא לוינסקי, את דאגתו לקהילה היהודית באיראן נוכח הפגנות אנטי-מלוכניות המוניות שהתקיימו בטהראן בדצמבר 1978 (הארץ, 1 בינואר 1979). אריה בקנשטיין, מנהל סניף "אל על" בטהראן בזמן המהפכה, כתב לממונים עליו בתל-אביב, כי "אנו עלולים לאחר את הרכבת, כפי שקרה באירופה ודי לחכימא ברמיזא" (הארץ, 9 בינואר 1979). היו גם מי שהרחיקו לכת וטענו טענה מופרכת כי חוגים מהפכניים הקימו "מחנות ריכוז ליהודים באיראן", וכי יש הדורשים "להקים גיטאות ליהודים בעריה הראשיות של איראן" (מעריב, 23 בינואר 1979).

די במובאות ספורות אלו כדי להתרשם שהאנלוגיה בין מהפכת 1979 לבין השואה האירופית עשתה דה-לגיטימציה מוחלטת לנקודת המבט ההיסטורית של יהודי איראן, כאילו הם "חוו את אותן חוויות-השמדה טראומטיות שהיו נחלת היהודים באירופה הנוצרית" (שוחט 2001, 258–260). כך, למרבה האירוניה, הושתקה נקודת המבט של יהודי איראן,

יותר משהושמעו קולם ומצוקתם. שוב לפנינו מקרה שבו הפיכת השואה "לאחד מעמודי התווך של נרטיב־העל הציוני... הבליט את המיקום השולי של המזרחים במערכת הסימבולית ההגמונית" בישראל (קימרלינג 2004, 298).

הניסיון לתאר את משטרי המזרח התיכון כמשטרים נאציים ואת קורות יהודי המזרח התיכון כסיפור השואה האירופית לא התחיל כמובן במהפכת 1979, ויש לו גנאלוגיה ארוכה ברטוריקה ובהיסטוריוגרפיה הציונית.² תכליתו העיקרית של ניסיון זה, מעבר לדמוניזציה של המשטרים הערביים, היתה להראות שיהודי האיסלאם חיו בארצותיהם ה"מארחות" בתנאים בלתי נסבלים, שהם נרדפו בידי מוסלמים מאז ומעולם, וכי רק עלייה לישראל תושיע אותם. כמילים אחרות, מוטיב השואה שהושלך על קורות יהודי האיסלאם הוא נגזרת נושנה ומוכרת של מיתוס שלילת הגלות הציוני. להלן אבחן כיצד הגדיר ותחם מיתוס זה את הדיון הישראלי בתולדות יהודי איראן, ובהמשך — כיצד ומדוע חרג הדיון מתפיסה זו.

כידוע, הדיון הישראלי במזרחים נערך בגבולות מיתוס שלילת הגלות והאוריינטליזם, ולכן הוא כולא אותם בשתי דיכוטומיות: גלות/ארץ־ישראל ומזרח/מערב. כלומר, בדומה לשאר ה"גלויות", יהודי האיסלאם הוצגו כמי שקיומם מחוץ לארץ־ישראל חלקי בלבד. ואולם, הקטגוריות האוריינטליסטיות שאליהן שועברו יהודים אלו, המבטאות את שלילת זהותם המזרחית, גרמו לכך "שמה שניתן היה לכתוב, לומר ולעשות ביחס למזרחים אי־אפשר היה לעשות ביחס למזרח אירופים" (פיטרברג 2004, 250).

במהלך המחצית השנייה של המאה ה־20 נקראו גם קורותיהם של יהודי איראן במסגרת פרדיגמת שלילת הגלות, וגם אליהם נתווספה מנה גדושה של אוריינטליזם. המקורות איתרו את גורמי הפיגור של יהודים אלו בקיום מתמשך בגולה האיראנית, וחזו את הגאולה המצפה להם עם "שובם" לארץ־ישראל במסגרת המפעל הציוני. התכתבויות רשמיות של שליחים ציונים שעשו באיראן בשנות הארבעים והחמישים, ומאמרים עיתונאיים מאותן השנים, מפליגים בתיאור הפיגור הנורא שבו היו שרויים כביכול היהודים באיראן, ואגב כך נחשפות הקטגוריות האוריינטליסטיות שהופעלו עליהם. דוגמה טיפוסית היא התרשמותו של משה ישי (1950, 65), שליח הסוכנות היהודית לאיראן בראשית שנות הארבעים, ממצבם של בני הנוער היהודים שם:

מוגבלים תנאי קיומו ומוגבל היקף עולמו והסברות עיוניות לא יביאו כל תועלת, כי באופן הצר גם המחשבה עצלה; תוכחה סתם לא תעזור, אולם ככל בני המזרח, ניתנים גם הם להלהבה. ההזיה פועלת. במקום ברק מחשבה — תן להם תמונה, במקום הנמקה — אגדה. זו תצמיח כנפיים. וכך הווה.

עוד סופר שה"גטו" היהודי הוא "סמל ללכלוך ולמחלות" (צדוק 1991, 34). "נכנסתם לסמטאות הגטו", טען ב"צ גולדברג (1959), "ובשרכם נעשה חידודים חידודים. לא הייתם

² בעניין זה ראו צוקרמן 1993; זרטל 1999; שנהב 2003, 124, 153–155; Shlaim 2001, 209, 215.

מאמינים שבני-אדם חיים ככה. אצלנו לא היתה חברת 'צער בעלי חיים' מניחה לקיים חיות ובהמות במצב שכזה".

האחריות למצבם השפל לא הוטלה כמובן על היהודים עצמם, אלא על נסיבות גלותם וקיומם הלקוי מחוץ לארץ-ישראל. כפי שהסביר העיתונאי יצחק זיו-אב בשלהי שנות הארבעים, "הם אינם אשמים בכך. הם הנם קורבן גולה קשוחת לב... וודאי לא הם אשמים שהגיעו לשממה רוחנית וסוציאלית כזאת"³. אין זה מפתיע אפוא שהיסטוריונים ישראלים ראו בהצרת בלפור "אתחלתא דגאולה" של יהודי איראן. לדברי אמנון נצר (1979, א, 27), למשל, משהגיע תוכן ההכרזה לאוזני יהודי איראן "הם החלו להתארגן מיד, כדי להכין את היהדות המקומית לימי הגאולה" (ראו גם נצר 1983). היתה זו בעיקר העלייה הגדולה מאיראן בשנים 1948–1952 בקירוב, שיוחסו לה תכונות גאולתיות מובהקות. מבצע הגירה גדול זה, שבמהלכו הובאו כ-30,000 יהודים מאיראן (ירושלמי 2001, 37), כונה "מבצע כורש", שם הנושא משמעות סמלית מובהקת. כורש היה כידוע מלך פרס ומדי, מייסד השושלת האַכְמֶנִית הגדולה, שהתיר את שיבתם של גולי יהודה לירושלים וכך סלל את הדרך ל"תקומת הבית השני". לדברי אסתר קנקה-שקלים (1988, 99), משהחלה ה"עלייה", צבאו המוני יהודים על שערי מדינת ישראל כשהם "מבקשים להיחלץ לתמיד ממארת הגלות החשוכה".

ואמנם, הנרטיב ההיסטורי המקובל קובע כי הגירתם של יהודי איראן לישראל הובילה לגאולה מושלמת; שהרי, למרות שיהודים אלו היו ברובם "עניים וחסרי מקצוע", הם "השתלבו במהרה בחיי עשייה ויצירה במדינת ישראל" וזכו "להישגים נכבדים בתחום ההתיישבות החקלאית" (נצר 1988, 15). במילותיו של חיים צדוק (1991, 62, 64),

אותם רכבות העולים מקצוות איראן הדלים והאביונים... תופסים כיום מקום נכבד בפסיפס של החברה הישראלית הבונה והיוצרת... כמבט לאחור ניתן לומר על אותם יהודים פשוטים... כי הם אלה שתקעו יתד הן בהתיישבות החקלאית והן בעיירות הפתוח, ובהם התקיים הפסוק: "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה".

מאחורי תיאור אידיאלי זה מסתתרות כמובן השתקות. נרטיב הגאולה הפשטני שלפנינו מתעלם מחוויית העקירה של יהודי איראן, מהאפליה ומהניצול הכלכלי והפוליטי שלהם היו נתונים, בדומה ליהודים מזרחים אחרים בישראל. הנרטיב המסודר והסדרתי — הנהנה מן התוקף המדעי שמעניקה לו היסטוריוגרפיה ענפה — מתאר מעבר חלק ונעים מגולה לגאולה, משעבוד לחירות: "משפחה אחרי משפחה, כפר אחרי כפר, עיר אחרי עיר, עזבו [היהודים] את הארץ אשר בה סבלו כל כך בעבר, כדי להקים לעצמם בית חדש במולדת", כך סיכם ספרון בעברית קלה את היחלצות היהודים מהגולה האיראנית ואת גאולתם בארץ-ישראל (נוי 1966, 8).

תיאור אידיאלי זה של יהודי איראן היה רווי לא רק בהשתקה של חוויותיהם על

³ צדוק 1991, 66–67; ראו גם ישי 1950, 87; ברוור 1944; הכהן 1970, 44–51.

אדמת ישראל, אלא גם בהשתקה של חוויותיהם על אדמת איראן. לפי ההכרה ההיסטורית המבוססת על שלילת הגלות, הקיום היהודי זוכה למשמעות רק עם חידוש הריבונות היהודית בארץ-ישראל. לפיכך, תקופת הגלות — אף על פי שנמשכה יותר מאלפיים שנה והשתרעה על פני טריטוריות שונות שבהן חיו קהילות יהודיות רבות ונפרדות — נתפסת כמהות משותפת אחת ויחידה של *חסר*, שאין לה חשיבות בפני עצמה (רז-קרקוצקין 1993, 23). מלבד כמה הישגים תרבותיים שההיסטוריוגרפיה הציונית מוכנה להכיר בהם, הקיום היהודי מחוץ לארץ-ישראל נחשב חלקי ולקוי.

כתוצאה מכך, חוקרים ישראלים אינם עומדים על יחסי הגומלין של היהודים עם הסביבה האיראנית המוסלמית, ולכל היותר מצמצמים אותם לרשימה ארוכה של פוגרומים ורדיפות, שבהם היהודים מגלמים תמיד את תפקיד הקורבן חסר הישע. יוצא מן הכלל בהקשר זה הוא חקר "הספרות היהודית-פרסית" בישראל ובארצות המערב, היות שמטרתו המוצהרת היא דווקא להתחקות אחר ביטויי זיקות הגומלין בין יהודים למוסלמים בתולדות איראן.⁴ ואולם, במרבית התחומים האחרים של לימודי איראן, נותרת "הסימביוזה היהודית-מוסלמית לוטה בערפל" (Yeroushalmi 2003, 77). דוד ירושלמי, חוקר הספרות היהודית-פרסית, טוען כי הגורמים העיקריים לחסך זה הם "היעדר ראיות אמינות והיעדר מחקר מספק או עניין אקדמי" (שם, 77). ואולם, כפי שנראה להלן, לגורמים אלו יש להוסיף גם — ואולי בעיקר — את הכבלים האפסטימולוגיים של החוקרים הישראלים עצמם.

דוד מנשרי (Menashri 1991, 354), למשל, סוקר קרוב ל-1,500 שנים של קיום יהודי באיראן, עד כינון מלוכת פהלווי ב-1925, כדלקמן:

תולדות יהודי איראן... הם רצף של דיכוי, רדיפות והטרדות. זה התחיל בתקופה הזוואסטרית והמשיך לסירוגין עד סוף התקופה הקאג'ארית (1796–1925). שלטון בית קאג'אר היה סדרה אחת ארוכה של רדיפות כמעט בכל מקום שבו גרו היהודים בימים ההם.

אמנון נצר (1981, א, 29) מספק דוגמאות ציוריות לתלאות יהודי איראן במהלך ההיסטוריה: בתקופה הסאסאנית הזרתושטית רדפו את היהודים והפשיטו את העור מעל גופם בעודם חיים; משנעשו מוסלמים [החל מהמאה השביעית], אותם איראנים הוסיפו לראות ביהודי נטע זר וטמא, שיש להרחיקו מן הסביבה האיראנית... לאורך המאה הי"ט, רצחו אלפים וכפו עליהם לקבל את האסלאם. בתבריו חיסלו את הקהילה היהודית, זרקו תינוקות יהודיים לאוויר ותפסו אותם בכידוניהם. בבאר-פורוש השליכו יהודים למים רותחים. כך סבלו היהודים כמעט בכל עיר ועיר הרס וחורבן פיזי ורוחני...⁵

⁴ חוקר הספרות הישראלי העיקרי העוסק בתחום זה הוא חתן פרס ישראל שאול שקד. ראו לדוגמה Shaked 1982. ראו גם Yeroushalmi 1995; Netzer 1996.

⁵ ראו גם בן-צבי תשכ"ו, 122–131; נצר 1980, א, 256–258; מזרחי 1959, 131–161.

אינני טוען כמובן שיהודי איראן לא היו למודי סבל ורדיפות, ואינני מנסה לעשות אידיאליזציה ליחסים בין יהודים למוסלמים באיראן. אדרבה, העוינות כלפי היהודים מצד חוגים דתיים ושלטוניים, בעיקר בין המאה ה-17 למאה ה-19, והדעיכה בתנאי חייהם כתוצאה מכך, הן עובדות מוצקות שקשה להפריכן (ירושלמי 2003, 239–248). עם זאת, אני טוען שאין לראות בהיסטוריה כה ארוכה ומורכבת אך ורק "שרשרת ארוכה של רדיפות ומעשי זוועה כמעט בכל מקום" כדברי נצר (1988, 7), או "שרשרת בלתי פוסקת של שמדות, עלילות-דם, מעשי רצח וגזירות מגזירות שונות" כדברי יוסף טובי (1981, 58). אמת הדבר, "היו גירושים, היו אנוסים, היו פוגרומים ועלילות דם, והיתה אפליה בלתי-פוסקת" (צפריר 2002, 73); אבל היו גם אירועים ותהליכים אחרים, המציירים תמונה מורכבת יותר של היחסים בין היהודים למוסלמים, והמעידים דווקא על רגעים של שיתוף פעולה, יחסי גומלין ופריחה — רגעים שעוצמתם אינה פחותה.

חובה להדגיש: אינני טוען שחוקרים ישראלים לא הבחינו במקרים של זיקות גומלין תרבותיות בין יהודים למוסלמים באיראן. אף על פי כן, אטען שעיוורונם הקונספטואלי גרם לכך שהם התייחסו לזיקות האלה באקראי ובאופן אנקדוטלי. אפשר להדגים מקרים כאלה מתוך המחקר על החינוך היהודי באיראן.

אברהם כהן טוען, לדוגמה, כי בכל קהילה יהודית באיראן במאה ה-19 היה מצוי "מוסד לחינוך יהודי", ש"הקביל לחדר היהודי במערב". אולם העובדה שמוסד זה, כפי שהמחבר עצמו טרח לציין, "נקרא 'מפתח ת'אנה' או 'ת'אני מולא'", ושהמורה בו "נקרא מולא, ח'ליפה או חכם" — שמות המעידים על השפעות הדדיות בין יהודים למוסלמים — לא דרבנה אותו לברר את הדרכים שבהן היה מוסד זה נטוע עמוק בסביבתו האיראנית-מוסלמית (כהן 1988, 68–70; 1982). אדרבה, באמצעות זיהויו עם החדר המזרח-אירופי, כהן קורע את המוסד הזה מסביבתו האיראנית המוסלמית. יתר על כן, הוא ממקם את הקהילה ששלחה את ילדיה לחינוך זה בתוך בועה יהודית סטרילית, המבודדת לחלוטין מסביבתה החברתית והתרבותית. משום כך כהן הגביל את "סביבתו הטבעית האקטואלית" של צרכן החינוך היהודי אך ורק ל"משפחה, השכונה ובית הכנסת" (כהן 1988, 70; ראו גם נצר 1981ב).

אפשר לסכם ולומר שהמחקר הישראלי בנה נרטיב המנתק לחלוטין את הקיום היהודי הגלוי מהסביבה האיראנית המוסלמית, ולפיכך מוליך באופן טלאולוגי לארץ-ישראל, בבדידות יהודית לא זוהרת. נרטיב זה, המעוגן בתפיסת שלילת הגלות, קובע שכל יהודי גלוי היה ציוני בכוח, או פרוטו-ציוני, מפני שקיומו היה תמיד ארעי, חלקי ופגיע, ותמיד מלווה בתשוקה "לחזור" לארץ-ישראל (Piterberg 1996, 131). בדרך זו היסטוריונים ישראלים נתנו יד לבלבול שיצרה הציונות בין המיסטיקה היהודית המשיחית, שאכן היתה נדבך חשוב בתרבותם של יהודי המזרח התיכון, לבין הכמיהה האירופית-ציונית לגאולה חילונית-לאומית במדינתו של "היהודי החדש" — כמיהה שרוב היהודים המזרחיים לא היו שותפים לה מלכתחילה. דוגמה להתכה זו בין משיחיות דתית ללאומיות חילונית מספק אברהם כהן (1985, 96), הטוען כי

הכמיהה לשוב לארץ-האבות היתה ארוגה במסכת חייהם של היהודים בפרס, ומתוכם קמו משיחים, שנתנו ביטוי לגעגועים של המוני בית-ישראל לגאולה. גם הספרות היהודית-פרסית היתה רוויה אהבת ארץ-ישראל וכמיהה לגאולה.

הוסיפה על כך אסתר קנקה-שקלים (1988, 98):

מיד עם הישמע הבשורה של הקמת מדינת ישראל, הצטלצלו באוזני יהודי איראן פעמוני המשיח. הזיקה העתיקה לארץ הקודש והאמונה הדתית העמוקה בגאולת העם נטעו בהם תחושה שהנה מתגשם חלום הדורות, ויהודי פרס, שגם במצוקת הגלות לא שכחו במשך מאה דורות לקיים את השבועה שנשבעו אבות אבותיהם על נהרות כבל "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", נסחפו בהמוניהם לעלות ארצה (ראו גם נצר 1979, ב, 73; 1981, ג).

2. איראן כמולדת של יהודיה?

כאמור, לא תמיד נותר הדין הישראלי ביהודי איראן תחום בגבולות מיתוס שלילת הגלות והאוריינטליזם, ולעתים ביטאו הנחותיו לא רק שלילה אלא גם אישור של קיום יהודי בגולה/במולדת האיראנית. התפיסה המהותנית — שלפיה היהודים הם מהות נבדלת וזרה בסביבה האיראנית — פינתה לעתים את מקומה לגישה אינטגרטיבית, הרואה באיראן מולדת לגיטימית של יהודיה. חלק מהמשקיפים ומהכותבים חשו הזדהות ערכית עמוקה עם איראן ה"אירופית-אמריקנית" וה"חילונית" של השאה, שעמה טיפחה ישראל "רומן מופלא" (מנשרי 2002, א, 3). הזדהות זו עם איראן, שאותה הכותבים לא דמינו עוד כ"מזרח", היא שהובילה אותם לנקוט גישה נחרצת פחות ואמביוולנטית יותר כלפי הקיום היהודי בה. הטקסטים על איראן ויהודיה ביטאו לא רק את העמדות הקונבנציונליות הנגזרות ממיתוס שלילת הגלות ומהאוריינטליזם, אלא גם עמדה מורכבת יותר ואולי אף חתרנית ואנטי-ציונית. טקסטים אלו מאשרים את האבחנה, ש"שום הגמוניה אינה יכולה להעמיק חדור ולהיות מוחלטת עד כדי כך שאינה מותירה כל מקום למחאה או להתנגדות"⁶. האמביוולנטיות של שלילה ואישור של הקיום היהודי באיראן איננה נסתרת או מרומזת, ואין צורך בפרשנות הרמנויטית מתוחכמת כדי לעמוד על טיבה. אדרבה, היא גלויה לכל ומנוסחת במפורש. דוגמה טיפוסית לכך היא אבחנתו של נצר (1981, א, 26–27):

⁶ או'האנלון 2004, 154. אמביוולנטיות זו של השיח הישראלי על איראן יש לה מן המשותף עם האמביוולנטיות של טקסטים קולוניאליים. מחקרים שהוסיפו על ביקורת האוריינטליזם של אדוארד סעיד הראו, שטקסטים קולוניאליים הם שבריריים ובלתי יציבים, וקיימים בהם יסודות החותרים תחת סמכותם שלהם. על כן, למרות שטקסטים אלו אמורים לבטא עמדות והנחות הגמוניות, הם עשויים לספק גם תכנים אנטי-הגמוניים, "היוצרים מרחק מהאידיאולוגיות שנדמה שהם משתקים" (Porter 1994). השיח הקולוניאלי אינו פועל אפוא "לפי התוכנית, משום שהוא מושך תמיד לשני כיוונים הפוכים בו בזמן" (McLeod 2000, 52). הומי ק' באבא תיאר את התופעה הזו בתמציתיות — "תנועת הנרטיב הכפולה" ("double narrative movement", Bhabha 1994, 145). על השבריריות של מפעלים קולוניאליים ועל המתחים הטבועים בהם, ראו גם Cooper and Stoler 1997.

ליהודי איראן זיקה לאיראן המדינה ולתרבותה. ומבחינה תרבותית היתה ההתבוללות של הקהילה היהודית שלמה יותר מן ההתבוללות התרבותית של השבטים, קבוצות אתניות ומיעוטים דתיים רבים באיראן... היהודים הם המיעוט היחיד באיראן שבהיותו בלתי איראני במוצאו ההיסטורי, התרבותי והדתי, יצר כמות אדירה של ספרות שירה בשפה הפרסית, עם הרבה מוטיבים יודאו-איראניים משותפים... זהו מיעוט דתי יחיד באיראן שבספרות הליטורגית שלו מצויים בצד התפילות גם שירים ליריים פרי עטם של משוררים איראניים לא-יהודיים. שפת האם של היהודי האיראני היא הפרסית. אותה הוא מעריך ובה הוא חושב ויוצר. לא כך הדבר אצל מיעוטים אחרים בפרס, כמו למשל המיעוט הארמני והמיעוט האשורי. אלה שמרו כל אחד על לשונו המקורית כלשון דיבור וכלשון יצירה תרבותית.

נצר טוען כי היהודים באיראן הם קבוצה נבדלת, שאינה איראנית במוצאה ההיסטורי, התרבותי והדתי. ואולם, בו בזמן הוא טוען שזיקתם של היהודים לאיראן היא מוחלטת. הם נטועים עמוק בסביבתם האיראנית ו"התבוללותם התרבותית" הפכה אותם לאיראנים לכל דבר: תרבותם היא התרבות הפרסית, שפתם היא השפה הפרסית, תפילותיהם הן תפילות פרסיות (שמקצתן אפילו אינן יהודיות), ואת המשוררים הפרסים הנודעים הם מחשיבים גם כמשוררים שלהם. במקום אחר נצר (1979, ב, 69) מסביר את "מצבו המורכב של היהודי האיראני" כדלקמן: "מבפנים, בשל היותו יהודי [הוא] קשור לישראל ולעם היהודי, ומבחוץ, בשל היותו איראני [הוא] חדור הכרה עמוקה ורבת-שנים של תרבות איראנית...". ישנה אמביוולנטיות מובהקת בהצהרות אלו: למרות שנצר טוען שהזהות היהודית ה"פנימית", ולא זו האיראנית ה"חיצונית", היא המכרעת בקרב יהודי איראן, תפיסתו חורגת בבירור מתפיסת שלילת הגלות. היא אינה חורצת באופן מוחלט את גורלה של איראן כגולה, והיא אף מעניקה לה תוקף, גם אם משני ועקיף, בתור המולדת הטריטוריאלית של יהודיה.

האמביוולנטיות ביחס לקיום היהודי באיראן משתקפת בז'אנרים ובטקסטים נוספים, ביניהם פופולריים יותר, והיא מוצאת גם ביטויים אחרים מאלו של אמנון נצר. ספר הזיכרונות של מאיר עזרי (2001) על שנות שליחותו באיראן מספק דוגמאות רבות לאמביוולנטיות זו. עזרי, יהודי ממוצא איראני שעלה לישראל ב-1950, שב ב-1958 לארץ מולדתו בהוראת דוד בן-גוריון במטרה "להקים קשרים בין שתי המדינות" (שם, 71). שליחותו שם, שהיא נושא ספרו, נמשכה לסירוגין עד 1973. בספרו עזרי שב וטוען כי "כבן למשפחה יהודית-פרסית עתיקה אציין בגאווה, שבמשך יותר מאלפיים שנה שמרו יהודי איראן בהצלחה מרשימה על שני עקרונות בסיסיים בחייהם: האחד — דבקות בדת ישראל ובמורשת היהודית; והשני — נאמנות איתנה לאיראן ולאינטרסים הלאומיים האיראניים" (שם, 15–16). "אני נושא שתי זהויות: איראנית וישראלית", כך הדגיש עזרי בפני בעל עיתון ופוליטיקאי איראני (שם, 155). אם כן, העמדות הישראליות על יהודי איראן פרצו לעתים את גבולותיהן של תפיסות שלילת הגלות והאוריינטליזם. הן לא התמקדו בהכרח ברגעי משבר בהיסטוריה היהודית, הן לא יצרו בהכרח נתק בין היהודים לבין התרבות הפרסית, והן הכירו לפרקים בהשתייכות

היהודים לתרבות האיראנית ה"אחרת". כפי שראינו, גישה זו התקיימה לצד הגישה המהותנית, שלפיה היהודים שייכים באמת רק לתרבות אחת – התרבות היהודית – ואילו השתייכותם לתרבות האיראנית ה"מארחת" היא בהכרח שטחית וארעית. בניגוד לגישה הרווחת כלפי יהודי ארצות ערב המתוארת בספרות המחקר,⁷ הכירה הציונות בזהות מורכבת ופתוחה של יהודי איראן, זהות שלא התגבשה בחלל תרבותי ריק, אלא תוך זיקה מתמשכת אל המרחב התרבותי והגיאוגרפי של איראן המוסלמית. מרדכי בר-און, ששימש נציג הסוכנות היהודית, עמד על טיבה של זיקה זו בעקבות ביקורו באיראן ב-1970. "הסביבה הפרסית שונה מסביבות אחרות", הסביר, ומבחינות רבות "היא פתוחה לחלוטין לפני היהודים" (צדוק 1991, 87). בחיי היומיום, למשל, "יש פתיחות די רבה של יחסים חברתיים", שמתבטאת בין היתר בעובדה ש"יהודים צעירים מעדיפים להסתובב עם מוסלמיות ואפילו יהודיות עם מוסלמים" (שם). כך, למרות שבר-און טורח להדגיש ש"היהודים אינם שוכחים אף לרגע את יהדותם והמוסלמים אינם נותנים להם לשכוח זאת" (שם), מילותיו מעידות על ההשקפה שחיים יהודיים באיראן לא היו רק רצף של משבר ודיכוי, אלא היו בהם גם רגעי פריחה.

הגורם המרכזי לאמביוולנטיות זו היה ההזדהות הישראלית המוחלטת עם מפעל המודרניזציה של השאה, כחלק מתוכניתו להקים באיראן מדינה וחברה העולות בקנה אחד עם החילוניות המערבית. הזדהות זו, בתורה, הובילה לקריאה לא ביקורתית של האידיאולוגיה הלאומית שלו – זו הפרימורדיאליזם, החילוניות והאירופוצנטרית – כ"היסטוריה" של איראן. כפי שנראה להלן, איתור רגעי הפריחה והשקיעה של היהודים באיראן, והאישור והשלילה של איראן כמולדת של יהודיה, כל אלו נקבעו בהתאם לנקודות המפנה השזורות בנרטיב הלאומי מבית היוצר של השאה. לפיכך יש צורך לערוך אתנחתא קצרה ולברר את עיקרי העלילה של נרטיב זה ואת תשתיתו האפסטימולוגית.

הנרטיב הלאומי ההגמוני באיראן תחת שלטון פהלווי היה נטוע במה שנודע בתור "ההיפותיזה הארית" (Aryan hypothesis). היפותיזה זו, שמקורה בחקר הפילולוגיה של הסנסקריט מאז שלהי המאה ה-18 (אולנדר 1999), אפשרה, החל מהמאה ה-19, למספר גדל והולך של אינטלקטואלים איראנים לדמיין את איראן כחלק "מן הפזורה ההודו-אירופית הרחוקה, הממוקמת בעידן המיתי פיוטי" (שם, 29). בדרך זו הם ביקשו לטעון כי תולדות ה"לאום" האיראני קדמו להופעת האיסלאם במאה ה-7 לספירה, וכי מקורותיו נטועים במאה ה-10 לפני הספירה, אז התיישבו כמדומה קבוצות הודו-אירופיות בטרטוריה שהפכה בהמשך לאיראן (Vaziri 1989; Tavakoli-Targhi 1990, 77).

איתור מקורותיו של ה"לאום" האיראני בגלי הגירה הודו-אירופיים סייע לאינטלקטואלים אלו ליצור נרטיב היסטורי לאומי שביטל את התיקוף ההיסטורי האיסלאמי, שלפיו ההגירה של מחמד ממכה למדינה בשנת 622 סימנה את ראשיתו של תור זהב, ואילו

⁷ ראו לדוגמה פיטרברג 2004; Piterberg 1996; רז'רקוצקין 1993; 1994; שוחט 2001; Shohat 1999; שטרית 2004.

התקופה שקדמה לה, זו הידועה כ"ג'אֶהְלִיָה", היתה תקופה של בערות וחשכה. תוך היפוך מוחלט של הסדר, הם ציירו תמונה זוהרת של איראן העתיקה, שאותה הם דמיינו כחלק מהעמים ה"אריים" ש"הבטיחו למערב אדונות על הטבע... [ו]על המצאת המיתולוגיה, המדעים והאמנויות" (אולנדר 1999, 34). משום כך הם ביכו את כיבושה של איראן בידי הצבאות הערביים המוסלמיים במאה ה-7 וראו בו "אונס בידי בדווים פראים" (Bayat 1982, 168). כך נחלקה ההיסטוריה של איראן לשתי תקופות אנטינומיות עיקריות: התקופה הטרומ-איסלאמית המפוארת, שהסתיימה עם הכיבוש האיסלאמי במאה השביעית, ולעומתה התקופה האיסלאמית החשוכה, שהשתרעה על פני מאות רבות של שלטון מוסלמי "זר" מהמאה ה-7 ועד המאה ה-20.

חשוב להדגיש שנרטיב היסטורי זה, המתבסס על "ההיפותיזה הארית", קסם מאוד למשטר הפלווי, שכן הוא שימש משענת אידיאולוגית הולמת לשאיפות המודרניזציה שלו, שכעת אפשר היה להציגן כ"שיבה לעצמי [האיראני] האמיתי, ולא כהתנכרות לו" (Chehabi 1993, 223).⁸ השאה מוחמד רזא פהלווי נתן ביטוי לשאיפה זו, כשטען בספרו שליחות בעבר ארצי (Pahlavi 1961, 18) כי

ברור שאיש אינו יכול להטיל ספק שתרכותנו קרובה למערב יותר מאשר לתרבותה של סין או לשכנינו הערבים. איראן היתה 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 אחרות של המערב.

ואכן, אין זה מקרה שמשטר פהלווי מיהר להעלות את הנרטיב הזה, בשניוניים קלים, לדרגת ההיסטוריה הרשמית של המדינה האיראנית.⁹

אין צורך להכביר כיום מילים על כך שלאומים אינם ישויות טבעיות, אורגניות ונצחיות, הממתינות להתממשות פוליטית או ל"התעוררות מתרדמה". הלאומיות, בהיותה הבניה אידיאולוגית, היא "זירה שבה ייצוגים שונים של הלאום מתחרים זה בזה ומנהלים ביניהם משא ומתן" (Duara 1995, 8). ואמנם, ייצוגים לאומיים מגוונים והפכפכים מתקיימים זה לצד זה במרחב חברתי ובזמן נתונים. הנרטיב הלאומי של מלוכת פהלווי לא היה יוצא דופן מבחינה זו; הוא לא היה אלא אחד מבין ייצוגים רבים והטרונגיים של הלאום בשדה

⁸ ראו גם Ram 2000, 70–77; Chehabi 1993; Cottam 1979, 257.

⁹ משטר פהלווי טיפח זיקה אינטימית בין המסורות האיראניות הטרומ-איסלאמיות לבין מפעל המודרניזציה שהנהיג, כפי שהסביר הושנג שְהַאבִי (Chehabi 1993, 223): "ניתן היה לגשר על הפער הברור בין הדגם האירופי לבין המציאות האיסלאמית על ידי השבת המורשת הטרומ-איסלאמית של הארץ, שיש לה... מוצא משותף עם התרבות האירופית... חיקוי של אירופה ופרטיקולריזם לאומי הלכו יד ביד". השאה טען שהחיבור בין העבר הטרומ-איסלאמי של איראן לבין ערכי המודרניות כהתמערבות יביא לכינונה של ישות איראנית מפוארת, שאותה הוא כינה "הציביליזציה הגדולה" (תַמְדוֹן־י בוזורג) (פהלווי 1977; Menashri 1992, 161).

הפוליטי של איראן, שהיו שונים זה מזה הן מבחינה מבנית והן מבחינה אידיאולוגית. ואמנם, כפי שאני מראה במקום אחר (רם, עתיד להתפרסם), המהפכה האיסלאמית סיפקה הבניות אחרות של הלאום האיראני מאלו האירופוצנטריות וההיפר-חילוניות של שושלת פהלווי, הבניות שינקו הן ממעיינות התרבות האיסלאמית של איראן והן מהרפרטואר של התרבות ה"הארית", הטרור-איסלאמית שלה. מבחינה זו מהפכת 1979 היתה מהפכה לאומית לא פחות, ואולי אף יותר, משהיתה מהפכה איסלאמית. בנדיקט אנדרסון (1999, 32) מדגיש "את העובדה, שמאז מלחמת העולם השנייה כל מהפכה מוצלחת הגדירה את עצמה במונחים לאומיים... ובכך עיגנה את עצמה היטב במרחב טריטוריאלי וחברתי שירשה מן העבר הטרור-מהפכני".

מהפכת 1979 באיראן נותרה נאמנה למסורת מהפכנית זו במאה ה-20.¹⁰

למרות האמור לעיל, בעבור משקיפים ומומחים ישראלים, כמו בעבור הלאומנים האיראנים שהיו "רשומים" על הנרטיב ההיסטורי של השאה וראו באיסלאם מערכת מפגרת המתנגדת לדחפים האבולוציוניים של הנאורות, הלאום האיראני האמיתי והנורמלי נותר זה החילוני והבלתי נגוע לכאורה בהשפעות דתיות איסלאמיות. מתוך השקפה היפר-חילונית זו הם הועידו לאיראן שתי אפשרויות קיומיות מנוגדות, ואפשרו לה לבחור רק באחת מהן. מבחינתם, איראן יכולה להשתייך או למערב (כפי שהיתה כביכול לפני בוא האיסלאם ולאחר מכן שוב בתקופת השאה) או לאיסלאם (שבמסגרתו היא תשקע ותתנוון), אך היא לעולם לא תשתייך לשניהם גם יחד. כך נשללה מן המומחים היכולת לראות באיראן ישות תרבותית ש"חוצה את כל גבולות הגיאוגרפיה והאתניות, המעמד והלאום, הדת והאידיאולוגיה", כהגדרתו של מרשל ברמן (Berman 1998, 15) את "ההתנסות במודניות". כתוצאה מכך הם שללו מאיראן את הפתרונות ההיברידיים של המודרניות, שהתקבלו באירופה כטבעיים וכמובנים מאליהם (Chakrabarty 2002, 26; Latour 1993).

לאור הבנה ספציפית זו של ההיסטוריה של איראן, קבעו כותבים ישראלים את רגעי הפריחה והשקיעה שלה, אישרו ושללו את תהליכי ההתגבשות של זהות יהודית-מוסלמית במרחב התרבותי האיראני, וראו באיראן פעם מולדת ופעם גולה של יהודיה, על פי נקודות המפנה שנשזרו בנרטיב הלאומי של השאה. באיראן חילונית, נטולת איסלאם ובעלת זיקה למערב — שהיא איראן ה"אמיתית", ההיסטורית — יכלו היהודים להשתלב ולפרוח, ואילו באיראן דתית, איסלאמית ובעלת זיקות למזרח — הסוטה מן ההיסטוריה — שקעו היהודים ונחשבו נטע זר.

משום כך, ראו כותבים ישראלים את קורות יהודי איראן מאז גלות בבל ועד הכיבוש המוסלמי כסיפור מתמשך של פריחה ושגשוג. לכל אורך תקופה זו, כדברי עוזי נרקיס, "חיו יהודים בארץ פרס חיים יהודיים, ושותפו, למרות הקשיים, בפיתוחה של הארץ" (צדוק 1991, 12). כותבים אלו ראו בימים שקדמו לכיבוש הערבי-המוסלמי תקופת זוהר של איראן בכלל ושל יהודיה בפרט. זיקתם של היהודים לאיראן נראתה כה עמוקה, עד שאפילו

¹⁰ בהקשר זה, ראו Ram 2000; 2002a; 2002b.

שחרורם מעול הגלות בידי כורש הגדול לא המריץ אותם, כך נדמה, "לשוב" לארץ-ישראל: בגלל "מצבם הכלכלי הטוב במקום מושבם [היהודים] לא מצאו לנכון לחזור ולבנות את חייהם בארץ אבותיהם החרבה והשוממה" (קשאני 1980, 8; ראו גם טובי 1981, 48). ואולם, לא לעולם חוסן – וזאת משום ש"תקופת הזוהר של היהודים... בכל איראן, נמשכה [רק] עד כיבוש הארץ על ידי הערבים במאה השביעית" (עזרי 2001, 17–18). הכיבוש המוסלמי, המסומן בנרטיב הלאומי של השאה כנקודת שבר קריטית, מציין גם בעיני הכותבים הישראלים נקודת שבר בתולדות יהודי איראן. לפיכך, כפי ששמואל שגב (1981, 194) טוען, "אחרי התעוררות האיסלאם, נכבשה פרס, במאה השביעית, בידי המוסלמים, והשליטים החדשים אנסו יהודים רבים להמיר את דתם". עם בוא האיסלאם באו האסונות על יהודי איראן: תחת שלטון האיסלאם היו יהודי איראן נתונים ל"גלי הרג ושחיתה, גלי רדיפות ושמד" (עזרי 2001, 19); "אילו פתחה האדמה את פיה וסיפרה את צרות [היהודים] וגילתה את דמם הרב שנבלע בה, יכולנו לדעת הרבה מאוד"¹¹.

כשם שהכותבים הישראלים ראו באיראן הטרומ-איסלאמית ("האירית") מולדת לגיטימית של יהודיה, אולם שבו להתייחס אליה כאל גולה לאחר הכיבוש הערבי-המוסלמי, כך שבה המוטטלת לנוע אל הכיוון ההפוך, כאשר איתר הנרטיב של השאה נקודת מפנה נוספת בתולדות איראן: עליית מלוכת פהלווי לשלטון ב-1925. איראן תחת המשטר הישן, על ערכי "הציביליזציה הגדולה" האירופוצנטרית שעליהם הכריזה, ייצגה בעבור כותבים אלו מעבר טוטלי של איראן מדתיות איסלאמית לחילוניות מערבית. אם כן, מחילוניות מערבית טהורה בתקופה הטרומ-איסלאמית, דרך דתיות איסלאמית טהורה לאחר הכיבוש הערבי, שבה כביכול איראן אל חיק המערב תחת שלטון שושלת פהלווי. כך נוצר לדברי הכותבים מפנה דרמטי ברצף הרדיפות, הדיכוי וההשפלה – שהיו כביכול מנת חלקם של יהודי איראן במשך כל תקופת שלטונו של האיסלאם – והתאפשר להם לשוב ולהשתלב בחייה התרבותיים והכלכליים של הארץ ולחיות בה כאיראנים וכיהודים שלמים בו בזמן: היהודים רצו בכל מאודם להיראות איראנים ולהזדהות עם הערכים והסמלים של הלאומיות האיראנית החילונית מחד גיסא, אך להישאר יהודים בדתם מאידך גיסא. הם אהבו את השירה והספרות הפרסית, נהנו מהמוסיקה הפרסית וחגגו בהתלהבות את החגים הלאומיים של איראן, שינו את שמותיהם היהודיים לשמות איראניים והתפארו בעברה הטרומ-איסלאמי של איראן. נראה היה, שלפחות מבחינת התודעה ההיסטורית והתרבותית גדלה האפשרות להתקרבותם של היהודים לאיראנים ולמגמת הלאומיות האיראנית החילונית.¹²

יתר על כן, כתוצאה מקריאה פשטנית זו של תולדות איראן, שאינה מכירה בכך ש"משברים מהפכניים הם לא נקודות שבר מוחלטות בהיסטוריה, שלפתע הופכות את הכל לאפשרי

¹¹ מלמד תשי"א, שנ"ט-ש"ס; ראו גם זנד 1986, 109; שפיזהנדלר 1970, 36–39; נצר 1988, 7; 1979, 70–73.

¹² נצר 1988, 13; ראו גם נצר 1979, 70–71; Menashri 1991, 357.

ולו רק משום שמהפכנים עיקשים חפצים בכך" (Skopol 1979, 171) — כותבים ישראלים התייחסו למהפכה כאל "נקודת מפנה [איסלאמית] לא רק בתולדות איראן, אלא גם בתולדות יהודיה" (Menashri 2004; 2002, 2–4). משום כך, קורות היהודים באיראן לאחר 1979 תוארו על פי רוב כ"כרונולוגיה של כאב ומצוקה" ותו לא, כלשון כותרת המשנה של מאמר בנושא יהודי איראן תחת שלטון הרפובליקה האיסלאמית (נצר 1997). חזרנו, אם כן, לנושא שבו פתחת: הבניית הסבל של היהודים תחת שלטון האיסלאם באיראן לאחר 1979, הבניה המזהה את חוויות שואת יהודי אירופה עם חוויות היהודים במהפכת 1979.

יש מידה רבה של אמת בטענה, שהקהילה היהודית זכתה לפריחה בתקופת שושלת פהלווי, ושמהפכת 1979 הציבה בפניה סכנות קיומיות רבות. הבעיה שאני מצביע עליה היא קונספטואלית. היא נובעת מקריאה פשטנית של ההיסטוריה כסיפור של נקודת שבר, קריאה שנותרת עיוורת למורכבות של תהליכים היסטוריים ולמגמות של המשכיות ותמורה. היא גם מתעלמת מהעובדה שבמשך כל הדורות ניכסו לעצמם האיראנים רעיונות ומושגים שונים מבית ומחוץ, פירשו אותם מחדש והתאימו אותם לתפישותיהם, שגם הן השתנו תדיר. אדוארד סעיד מזכיר לנו כי "תרבויות הן לא דברים מאוחדים (unitary) או מונוליטיים או אוטונומיים; לאמיתו של דבר הן לובשות יסודות 'זרים', חיצוניים ונבדלים יותר משהן שוללות אותם במודע", ולכן אין שום סיבה הגיונית "להעניק לכל אחת מהן מעמד אידיאלי ונפרד באופן מהותי" (Said 1993, 15, 36). אי-אפשר לטעון שהאיראנים נקרעים בין שני עולמות מנוגדים — ש"הספינה האיראנית עוד תמשיך להיטלטל בין שני הקטבים" (מנשרי 1996, 161), בין איסלאם למערב, בין קודש לחול — שכן מה שמתואר בספרות על איראן ועל יהודיה כזירת מאבק בין מהויות טהורות ומנוגדות הוא בעצם עולם אחד, עולם שהאיראנים (יהודים מוסלמים כאחד) חוצים לאורך ולרוחב בחופשיות ובנוחות רבה.

3. המהפכה ויהודי איראן: לא גאולה, אך גם לא חורבן

מהפכת 1979 שמה קץ לאמביוולנטיות ביחס למעמדה של איראן כמולדת ו/או כגולה של היהודים שם. מאחר שהאיסלאם שב כביכול לשלוט באיראן, שבו גם הישראלים לקרוא את המציאות באיראן אך ורק במונחי האקסיומה הציונית, המועידה ליהודים חורבן בידי שוביהם בגולה או גאולה בארץ-ישראל. ואולם, לתדהמתם של נציגי הממסד הציוני, דחקה המהפכה רק רבבות בודדות מקרב יהודי איראן (כ-10,000–15,000) להגיע לישראל. הרוב המכריע, אלפים רבים, בחרו לעקור לגולה האירופית ובמיוחד לזו האמריקנית, ואילו רבבות אחרות העדיפו להישאר באיראן וחלקם אף הזדהו עם המהפכנים האיראנים.¹³ ואמנם, הזדהותם של יהודים איראנים רבים עם ארץ מולדתם ונאמנותם לה לא

¹³ ערב המהפכה היו באיראן כ-80,000 יהודים. בשנה הראשונה למהפכה חלה ירידה דרמטית במספרם והוא הגיע ל-50,000–60,000, ובמחצית השנייה של שנות השמונים הוא ירד ל-20,000–30,000. עם זאת, החל מאמצע שנות התשעים דווח על עלייה דרמטית במספר היהודים באיראן, והוא עמד על לא פחות מ-35,000 (נצר 1988, 19; Sanasariyan 2000, 48).

התערערו חרף מהפכת 1979. האנתרופולוגית מרי הגלנד (Hegland 1983) דיווחה למשל, כי נציגי הקהילה היהודית בערים שונות באיראן השתתפו בצעדות ובהפגנות נגד השאה ואף קראו סיסמאות ששיקפו את תמיכת הקבוצות הדתיות עם תנועת ההתנגדות. "מוסלמי, יהודי, נוצרי: קראו מוות לשאה", כך נכתב על כרזות שהונפו בהפגנות הללו (שם, 218). לאחר כינון הרפובליקה האיסלאמית ב-1979 היו יהודים שהתגייסו למאמץ המלחמתי נגד עיראק ולחמו בקרבות. "מות קדושים" (שהאדַת), מונח הטעון בתכנים שיעיים מובהקים, אומץ במקרים מסוימים בידי יהודים שחלקו כבוד לחללי המלחמה שבאו מקרבם (Sanasariyan 2000, 143). אף על פי כן, בעבור רבים מהכותבים הישראלים שהורגלו לקרוא את ההיסטוריה היהודית במונחי הדיכוטומיה של חורבן/גאולה, עובדה זו, המורה על המשך זיקתם של היהודים לחבל ארצם, חרף כל הקשיים שחוו בו, היתה בגדר הבלתי נתפס.

התמודדותם של הכותבים עם סתירה זו העידה על האופן שבו "ודאיות אידיאולוגיות עשויות לגבור על נסיבות אינדיבידואליות" (Todorov 1982, 29): במקום שהמציאות כפי שהתרחשה תגרום להם להטיל ספק בהבחנות האקסיומטיות של הלאומיות הציונית, הם אכפו את ההבחנות על המציאות. את הזדהותם של היהודים עם מטרות המהפכה ועם המדינה הברית-מהפכנית הם דחו כביטוי של אינסטרומנטליות טהורה — מעין גרסה יהודית של ה"תקיה" השיעית (הסתרת עיקרי האמונה בעתות סכנה) — שאין ביסודה כוונה אמיתית. משום כך מנשרי טוען שהיהודים שנשארו באיראן "שינו באופן הפגנתי את נאמנותם לרפובליקה האיסלאמית" (Menashri 1991, 36; 2002, 396), ואילו שגב (1981, 193) העיר שבגילויי הנאמנות למהפכה ולרפובליקה האיסלאמית "ניסתה שארית הפליטה היהודית להציל את עורה ולמנוע פגיעות בה". צדוק (1991, 421) הסביר בנימה דומה כי "אלה היו בחלקם... אנוסים חדשים... שרצו להציל את עורם ואת הקהילה היהודית".

התסכול הרב נוכח סירובם העיקש של יהודי איראן להיגאל בארץ-ישראל נבע בעיקר מתפיסה שלפיה יהדות וציונות חד הם, כלומר שהציונות מבטאת את התשוקה הלאומית והדתית של כל היהודים. תפיסה זו מנעה מהכותבים להכיר בכך שזהויות אינן בהכרח תופעות מאוחדות והומוגניות, ושזהותם של היהודים באיראן יכולה להיות בעת ובעונה אחת יהודית ואיראנית, וגם לא ציונית בהכרח. בדיון שהתקיים ב-1981 במכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית בירושלים הודה מנשרי כי היה זה פרדוקס בעיניו שיהודי איראן מקיימים את יהדותם, אולם בה בעת אינם מבטאים התעניינות יתרה בציונות ואף מתנגדים לה. יש אצלם, כך אמר, "הבדל בין זיקה ליהדות ובין זיקה לישראל... ואני לא יכולתי להסביר זאת"¹⁴. באותו דיון התלונן נצר על השימוש במונח "איראנים-יהודים" (כפי שאחרים מתלוננים על המונח "יהודים-ערבים"), אף על פי שמונח זה הופיע בפרסום של ארגון יהודי (אך אנטי-ציוני) שהוקם באיראן לאחר המהפכה. הוא גם הביע מורת רוח על השימוש שנעשה

¹⁴ נצר 1981א, 37. למרבה האירוניה, בשעה שבפרסומים רבים מחה מנשרי (1988, 194; 1999, 102) נחרצות נגד הבלבול בין ציונות ליהדות בתעמולת המשטר האיסלאמי באיראן, נפל הוא עצמו קורבן לבלבול ולחפיפה בין שתי הקטגוריות.

בפרסום זה במונח "הגירה" (במקום "עלייה") למדינת ישראל, ועל כך שמחבריו רואים באיראן מולדת (ולא גולה) (נצר 1981, א, 22–23; ראו גם נצר 1980 ב).

מבוכה דומה וחוסר הבנה בדבר טבען של זהויות הביעו הישראלים גם ביחס ליהודים איראנים החיים בישראל. האנתרופולוגית ג'ודית גולדסטיין (Goldstein 1985), שערכה מחקר שדה בקרב יהודים איראנים בישראל ב-1975 ובשנים 1979–1980, מצאה שהזהות האיראנית (והמזרחית) שלהם התחדדה ולא דעכה כתוצאה ממהפכת 1979 באיראן. הסיבות למפנה זה הן ענייניו של מחקר אחר. די אם אומר שלישראלים רבים קשה היה לקבל עובדה זו. ב-1982 סיפק העיתונאי דוד אורן דוגמה מאלפת לכך. במאמר שכותרתו "געגועים לארץ אבודה" סיפר אורן (1982) בהשתוממות על אירוע שנערך באולם אירועים בכתיים, שבו השתתפו כ-500 יהודים ממוצא איראני. באירוע זה, כתב אורן, היו המשתתפים

מאוחדים בגעגועים לימים עברו; אל הימים והלילות בטהראן, שיראז, אספהאן, המָדֵן, ואבדאן, לפני הדחתו של מוחמד רזא שאה פהלווי. "איראן, איראן", זימר בהרוז אהרוני בקול מסתלסל — ובקהל היו כאלה שמחו דמעה ללא בוש... במבט ראשון [ה]זכיר האירוע מפגש של קבוצת גולים על אדמת ניכר. אני מצטער — אבל אני לא תופס את זה [התלונן בפני אורן אחד המלצרים באולם]. ראיתי כבר מפגש של ארגון יוצאי עיראק, מפגש של יוצאי בסרכיה, אבל זה באמת משהו מיוחד. שם לפחות היתה הרגשה שהמדובר בישראלים. דיברו עיברית... עסקו בזכרונות ובנוסטלגיה, אבל חיו את ההווה בישראל. תראה את האנשים האלה: עוד מעט יקומו ויתחילו לשיר: "על גדות הירקון, שם ישבנו גם בכינו בזוכרנו את איראן".

מדיוננו עולה, שלפחות מאז מהפכת ח'ומייני התקשו הישראלים לקרוא את מצבם של יהודים איראנים ולחזות את גורלם שלא לפי האקסיומה הציונית הבינארית של חורבן וגאולה. נכון שבאופן כללי קשה מאוד לישראלים לקבל את העובדה שהרוב המכריע של יהודי העולם אינם רוצים לעלות לישראל, "אל אותה חבל ארץ באסיה, דל במשאבים ונידח, שהם אמנם ראו בו את ערש תרבותם ואת המקום שאוצר את עברם האתני והדתי, אך לא דווקא את עתידם" (קימלינג 2004, 29). ואולם, משום שמהפכת 1979 היתה האירוע הראשון מאז העליות הגדולות של ראשית שנות החמישים שהעמיד במבחן משמעותי את אמיתותה של אקסיומה זו, המקרה של יהודי איראן הדאיג אותם במיוחד. ואמנם, מהפכה זו לא הביאה חורבן על יהודיה וגם לא גרמה לגאולתם בישראל. היא סימנה מצב לימינלי של "בין לבין", שאיננו חורבן אך גם לא גאולה. בחוסר נכונותם של יהודי איראן לפעול לפי התסריט ההיסטורי הטלאולוגי של הציונות הם הוכיחו כי קיימת אפשרות שלישית של קיום, אפשרות שבלבלה לחלוטין את נרטיב-העל של חורבן וגאולה.

ייצוגיה של מהפכת 1979 כשואת יהודי אירופה, שעליהם עמדת בראשית המאמר, ביטאו יותר מכל את ניסיונותיהם של המשקיפים ושל הכותבים לבטל לחלוטין את אפשרות הקיום השלישית ולהשיב את הסדר הקונספטואלי על כנו. במילים אחרות, הם נועדו לגזור את דינם של היהודים שנותרו באיראן לחורבן. לדוגמה, "שאננותה של יהדות איראן, אף

כשהר הגעש כבר התפרץ... היא בלתי מובנת לכל ישראלי החי באופן מתמיד את לקחי השאננות של ערב השואה" (דבר 1979); "ההיסטוריה הלא כל כך רחוקה של יהדות אירופה, שמיאנה להינתק מסיר הבשר, אינה מוכרת כנראה ליהדות האיראנית, אשר בחלקה הגדול מסרבת להיפרד ממיליארדי הטומאנים המושקעים בנכסים ובבנקים".¹⁵ פרשנויות חלופיות שהיה בהן משום הכרה באפשרות של חיים יהודיים באיראן — כגון "גילויי אנטישמיות נגד יהדות איראן כמעט ולא היו עד כה; הפגיעות בהם וברכושם היו כפגיעות באזרחי איראן האחרים" (צימוקי 1978) — היו מועטות ונדחו על הסף.

חוסר היכולת של הישראלים לקרוא את המציאות האיראנית שלא במסגרת נרטיב־העל של חורבן וגאולה היא שדחקה בהם בסופו של דבר גם לפעול באופן אקטיבי למען הצלתם של יהודי איראן — כלומר לכפות את גאולתם, על אפם ועל חמתם ובניגוד לרצונם. למרות שרוב יהודי איראן לא האמינו "באפשרות הצלתם בישראל, [ואף] נותנים אמונם בח'ומייני" (מעריב, 23 ינואר 1979), גברו הקולות בישראל שדיברו על הצורך הדחוף "להכשיר את הקרקע לתכנית חירום [למען] הצלתם". "יש הכרח", כך נאמר, "במאמץ הצלה מרוכז ובחילוץ רבבות מבין יהודי איראן" (דבר, 7 נובמבר 1978). בדומה למבצע הבאתם של היהודים מעיראק לישראל ב-1950–1951, כך גם סיפור מהפכת 1979 הצריך לדעת הממסד "עליית הצלה" של יהודים במצור. ואולם, בניגוד למבצע הראשון, יהודי איראן לא נטו "לשוב בהמוניהם" אל מולדתם ההיסטורית. ועל כן, ערב ניצחון המהפכה, בחודשים ינואר-פברואר 1979, נשלחו לאיראן מרדכי בן-פורת וחבר הכנסת משה קצב במטרה לדחוק ביהודים שם לעלות לישראל (הארץ, 9 ינואר 1979; הארץ, 20 פברואר 1979). יהודי איראן קיבלו אותם ברגשות מעורבים וביקשו מהם בנימוס למסור לממשלת ישראל כי תניח להם לנפשם.¹⁶

הניסיון לכפות את נרטיב החורבן והגאולה על יהודי האיסלאם שלא גילו נכונות "להיגאל" בישראל הודגם לאחרונה שוב בעקבות הפלישה האנגלו-אמריקנית לעיראק ב-2003, בניסיון העלוב משהו לעודד "עלייה" של "שארית הפלטה" של יהודי עיראק — 34 יהודים זקנים עריריים. להפתעת גורמי העלייה בישראל, שני קשיים ערערו את אמינות הנרטיב: האחד, שבעצם אין סכנה קיומית לחייהם ולרכושם של היהודים בעיראק; והאחר, "שממסרים שהעבירו יהודי עיראק לסוכנות [היהודית] עולה שרובם לא רוצים לעלות לישראל" (הארץ, 20 אפריל 2003). בני ציפר (2003) העיר בציניות על "האוטומטיות שבה

¹⁵ כפיר 1979; ראו גם דבר 1978; גולדשטיין 1979; אלון 1979ב; אמיר 1980.
¹⁶ צפיר 2002, 79; שגב 1981, 191–193; שחורי 1979. במאי 1979 הוצא להורג באיראן חביב אלקניאן, איש העסקים עתיר ההון ומנהיג הקהילה היהודית. יהדותו של אלקניאן לבטח לא הועילה לו במהפכה, אלא שברור כי הרצח בוצע בראש ובראשונה על רקע קשריו הענפים עם שלטון השאה ובמסגרת מסע "טיהורים" שנוהל באותה העת נגד נציגי המשטר הישן ומקורביו — תופעה מוכרת בכל מהפכה פוליטית — מוסלמים ויהודים כאחד. אף על פי כן, רצח זה תואר מיד כ"חזרה על הנוסחה של הנאציזם שלפיה יש להיפטר מהיהודים", כדברי יושב ראש הסוכנות היהודית אריה דולצ'ין (הארץ, 11.5.1979). ראו גם אפל 1979; אלון 1979ב. על הקשר ההדוק בין מנהיגי הקהילה היהודית לבין משטר השאה, ראו נצר 1981, 16–18.

רואה הסוכנות כל יהודי מועמד פוטנציאלי לעלייה, ולא משנה כלל שהוא לא רוצה לעלות לארץ, ושטוב לו היכן שהוא, ושאם כבר, הוא יעלה ללונדון".

4. אחרית דבר: למה שיהודי איראן יעלו בעצם?

מדוע שיהודי איראן ישקלו בכלל לעלות לישראל — שאל בהתרסה עסקן מרכזי בקהילה היהודית בטהראן את שליח העלייה חיים צדוק (1991, 42) — אם "בדרך כלל יחס הישראלים אל האיראנים היה כמו היחס לכלבים?". ואמנם, מעבר לכך שיהודי איראן הפרידו בין ציונות ליהדות ובין יהדות לאיראניות, עמדו לנגד עיניהם גם גילויי האפליה, שרבים מהיהודים האיראנים התנסו בהם כשהגיעו לישראל, מי בראשית ימי המדינה ומי כתוצאה ממהפכת 1979. בדיון בסוגיית "יהודי איראן בימינו", שנערך כאמור ב-1981 במכון ליהדות זמננו, טענה שרה סורודי כי אחת הסיבות העיקריות לכך שיהודי איראן לא פקדו את מדינת ישראל בהמוניהם היא ש"החברה הישראלית שונה, והיא אינה מוכנה לקלוט — אינה עוזרת לקלוט בני תרבותיות אחרות" (נצר 1981, א, 35–36). סורודי נקטה ללא ספק לשון המעטה. סביר להניח שחלק מיהודי איראן שמעו על האכזבה, על התסכול ועל המרירות שהיו מנת חלקם של עולי איראן בישראל. דוד אורן (1982) התייחס לתחושות אלו בכותבו, כי "הבדיחות על קמצנותם של בני העדה הפרסית... פוגעות בהם קשה... גם היחס המתנשא והביקורתי כלפיהם מצד הרחוב הישראלי מעורר בהם אכזבה עמוקה. הקריאות מאחורי גבם: 'ח'ומייני, ח'ומייני — ברברים!' מעוררת את חמתם" (ראו גם אלון 1980). אפשר גם שזקנות וזקני קהילת יהודי איראן זוכרים את מדיניות ה"סלקציה" הקפדנית שהנהיגו רשויות מדינת ישראל כלפי מועמדים איראנים לעלייה בשנות החמישים. על פי מדיניות זו, העדיפו שליחי העלייה באיראן להעלות לישראל את הגורמים ה"פרודוקטיביים" מבין היהודים — הבריאים, החסונים, הצעירים ובעלי הממון והמקצוע — על פני הקבוצות החלשות.

בהיסטוריוגרפיה הציונית הקאנונית אין בדרך כלל זכר לכללי הסלקציה הקפדניים שהונהגו כלפי יהודי איראן וכלפי יהודים אחרים מארצות האיסלאם, שאיראן שימשה להם תחנת מעבר בדרך לישראל.¹⁷ גם לגבי הסלקציה שהונהגה כלפי קהילות יהודיות

¹⁷ יעקב נמרודי (2003, 150–151), בספר זיכרונות המגולל את מעלליו באיראן, טוען בהקשר לסלקציה כי "אחרי שנים אחדות של הבאת מאות אלפי עולים... החלו ראשי המדינה ללחוץ על מחלקת העלייה של הסוכנות לדלל את גל העולים שבאו דרך איראן ולהעדיף את הצעירים הבריאים ובעלי המקצוע על פני הקשישים והזקנים או חסרי המקצוע, שהפכו לנטל על החברה הקולטת. הסלקציה הזאת, עד כמה שהיא מעוררת חלחלה בכל יהודי באשר הוא, היתה מדיניות שנקבעה על ידי הדרגים הגבוהים ביותר בישראל מתוך כורח המציאות". גם אסתר קנקה-שקלים (1988, 101) התייחסה לתופעת "העלייה הסלקטיבית" באיראן, אם כי באופן אקראי ובדרך אגב. יונה כהן (1987, 195), המתאר את שליחותו באיראן בראשית שנות החמישים, טען כי מדיניות הסלקציה היתה "מכת מוות לעלייה" מאיראן.

אחרות במזרח התיכון – בעיקר מתימן ומצפון אפריקה – הספרות הקאנונית לוקה בחסר.¹⁸ הלוא אין גאוותה של הציונות במדיניות המפלה בין יהודי ליהודי והאוסרת על חלק להיכנס בשעריה ומקבלת אחרים בברכה. וגרוע מזה, תחת מעטה של אידיאולוגיית מיזוג הגלויות, לא יכלה הציונות להודות שביסוד ראייתה וייצוגיה את האחר הלא אירופי ניצבות השקפות אוריינטליסטיות, שבהשפעתן היא נרתעת "מפני 'פלישתם' של יהודים מזרחים 'זרים' המזהמים את הפנטזיה של מרחב מערבי [ישראל]" (שוחט 2001, 184–185). בדומה למקרים אחרים, גם כאן הושק מפעל האפליה. אכן הגיעה העת שהמחקר האקדמי יחשוף את מדיניות הסלקציה שהופעלה נגד יהודי איראן בשנות החמישים. תעודות רבות המשולבות בספרו של צדוק (1991) חושפות בבירור את המניעים ואת הפרקטיקות של שושבני מדיניות זו. עיון בתעודות אלו עשוי לשמש נקודת פתיחה למשימה היסטוריוגרפית ומוסרית חשובה זו. איזה מקום מיעד המפעל הציוני ליהודי איראן בחברה הישראלית? חיים צדוק מסייע לנו להשיב על שאלה זו. ב־1973 טענו מנהיגי הקהילה היהודית באיראן שהאפליה בישראל היא שמונעת מהיהודים לעלות, ועל כך השיב להם צדוק (1991) בדברי סנגוריה על דוקטרינת "כור ההיתוך" הישראלי. "לא קל, זה לוקח זמן", אמר להם, והוסיף, עלינו להבין כי בין יהודי איראן לבין יהודי אירופה... היה נתק בן אלפי שנים, כפי שזה היה לגבי יהודי תימן ואחרים. המפריד כיום ביניכם לבין גויי הארץ הזאת הוא 10% בלבד כי הם אומרים מוחמד ואתם אומרים מוסה, ואילו בכל הדברים האחרים אין כמעט הבדל. והנה עולים אתם על מטוס, נוחתים בנמל התעופה לוד ואז מתברר כי המאחד ביניכם לבין היהודים האחרים הנו 10% בלבד, שניכם אמנם קשורים במוסה, אך נבדלים בכל יתר הדברים, וצריך זמן ורצון טוב להפוך את הפרמידה וליצור עם אחד, ואת זאת עושים דרך הצבא, בתי הספר, לימוד השפה העברית המאחדת ומקשרת ועוד ועוד (שם, 310–312).

למרות ייצוגיהם המגוונים של המזרחים בציונות, ולמרות שהמזרחיות היא "אתר של שוליים רחבים" (שנהב 2003, 207–214), בסיכומו של דבר צדוק מעיד שיהודי איראן נכבדו בכבלים אוריינטליסטיים קשוחים. הפרויקט הציוני הוא אירופי במהותו; משימתם של היהודים האיראנים בישראל היא להידמות ליהודי אירופה, להדביק את השלב המתקדם שבו הם מצויים ולהיטמע בקרבם. זוהי השליחות המתרבתת (כור ההיתוך) של הציונות: להפוך את העולה האיראני לאירופי וליצור עם אחד, אירופי. וזה הרי "לא קל, זה לוקח זמן".

כדי להבין דבר־מה באופן היסטורי יש כמובן "להיות מודעים למורכבות שלו... להתבונן בו מתוך נקודות מבט מרובות, להכיר בעמימות, ואפילו בעמימות מוסריות, של גיבורים, של מוטיבציות ושל התנהגות" (Novick 1999, 3–4). חיסול קהילות יהודי ארצות

¹⁸ על מדיניות הסלקציה כלפי יהודים מעיראק ראו שנהב 2003, 122; על מדיניות הסלקציה כלפי יהודי צפון אפריקה ראו שטרית 2004, 65–66; צור 2002, 390–237; מלכה 1998; רפאל 1991; פיקאר 1999.

ערב והבאתן לישראל, בעליות הגדולות שלאחר 1948, הגבילו את ההתבוננות בהיסטוריה שלהן לנקודת מבט אחת מחויבת, שטשטשה את הסתירות, את הדילמות ואת העמימות, וכיווצו אותה לכדי רגע הרואי אחד של גאולה.¹⁹ יהודי איראן, לעומת זאת, משום שהותירו את סיפורם פתוח ולא הביאוהו לכלל סיום של גאולה (או חורבן), מפנים זרקור אל מקרה יחיד במינו של קהילת יהודים במזרח, שההיסטוריה שלה מסרבת להתיישר עם התבנית הטלאולוגית של הלאומיות היהודית. חסידיה של לאומיות זו לא יכלו להתעלם מן ההיסטוריה של יהודי איראן, אולם בה בעת קשה היה להם לעכלה. מבחינה זו, יהודי איראן וההווה המתמשך והפתוח שלהם קוראים תיגר על כל תפיסה השוללת את ההיסטוריה של היהודים המזרחים מחוץ לגבולות ארץ-ישראל. מישל רולף-טרויו (Trouillot 1995, 27) מזכיר לנו ש"כל נרטיב היסטורי הוא צרור מסוים של שתיקות, שהוא התוצר של תהליך ייחודי, ופעולת הפירוק של שתיקות אלו משתנה בהתאם". כך גם תולדות יהודי איראן בעת החדשה עשויים לשמש דגם חתרני לפירוק יתר השתיקות שההיסטוריות של יהודי ארצות האיסלאם רוויות בהן.

ביבליוגרפיה

- א'האנלון, רוזלינד, 2004. "שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים, והיסטוריות של התנגדות בדרום אסיה הקולוניאלית", ג'מאעה י"ב: 151–198.
- אולנדר, מוריס, 1999. לשונות גן-עדן: ארים ושמים — זוג מן השמים, תרגם מצרפתית יורם ברונובסקי, שוקן, ירושלים ותל-אביב.
- אורן, דוד, 1982. "געגועים לארץ אבודה", הארץ, מוסף יום שישי, 9.4.1982.
- אלון, גדעון, 1979א. "גופי נמצא כאן, אך לבי באיראן", הארץ, 16.2.1979.
- , 1979ב. "יהודים על הכוונת", הארץ, 14.5.1979.
- , 1980. "ואצל ח'ומייני היה יותר טוב?" הארץ, 4.4.1980.
- אמיר, מנשה, 1980. "יהדות איראן לאחר עליית חומייני לשלטון", במערכה, 28.8.1980.
- אנדרסון, בנדיקט, 1999. קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם מאנגלית דן דאור, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- אפל, דב, 1979. "רצח אלקניאן: הפגנת הזדהות עם שונאי ישראל", דבר, 13.5.1979.
- בן-צבי, יצחק, תשכ"ו. נדחי ישראל, משרד הביטחון, ירושלים.
- ברוור, אברהם יעקב, 1944. אבק דרכים, עם עובד, תל-אביב.
- גולדברג, ב"צ, 1959. "ב'מאהליה' שבטהראן", הארץ, 20.11.1959.
- גולדשטיין, דב, 1979. "ראיון השבוע עם ישראלי, שחי שנים באירן", מעריב, 16.2.1979.
- דבר, 1978. "ערעור נוסף למשטר באיראן", דבר, 26.12.1978.
- , 1979. "לקחי מהפכת חומייני", דבר, 16.2.1979.

¹⁹ אני מודה על הניסוח הזה לקורא האנונימי של המאמר.

- הכהן, רפאל חיים, 1970. **אבנים בחומה**, הוצאת המחבר, ירושלים.
- זנד, מיכאל, 1986. "הדימוי של היהודי בעיני האיראנים לאחר מלחמת-העולם השנייה (1945–1979)", **פעמים**: 109–139.
- זרטל, עידית, 1999. "מאולם בית העם אל כותל בית המקדש: זיכרון, פחד ומלחמה (1960–1967)", **תיאוריה וביקורת** 15 (חורף): 19–38.
- טובי, יוסף, 1981. "היהדות האיראנית", **תולדות היהודים בארצות האיסלאם: העת החדשה — עד אמצע המאה הי"ט**, ערך שמואל אטינגר, מרכז זלמן שזר, ירושלים.
- ליין-מור, נתן, 1978. "יהודי שושן: הסכנה והפתרון", **הארץ**, 10.11.1978.
- ירושלמי, דוד, 2001. "יוצאי איראן בישראל: מהעליות הראשונות עד ימינו", **עדות — עדות לישראל: גלות, עליות, קליטה, תרומה ומיזוג**, ערך אבשלום מזרחי, האגודה לטיפוח חברה ותרבות, תיעוד ומחקר, ירושלים, עמ' 27–51.
- _____, 2003. "יהודי האימפריה העות'מאנית והקהילות היהודיות באיראן במאה התשע עשרה: רקע ומגמות", **ספונות**, ערך מאיר בר-אשר, ירושלים, עמ' 239–276.
- ישי, משה, 1950. **ציר בלא תואר: רשמי שליחות ומסע בפרס**, נ' טברסקי, תל-אביב.
- כהן, אברהם, 1981. "יחסם של יהודי איראן להשכלה מודרנית", **פעמים** 7: 43–58.
- _____, 1982. "'מכתב': ה'חדר' היהודי בפרס", **פעמים** 14: 57–76.
- _____, 1988. "תמורות מהותיות בחינוך היהודי בפרס", **יהודי איראן: עברם, מורשתם וזיקתם לארץ-ישראל**, ערך אמנון נצר, בית כורש, המרכז העולמי של יהודי איראן בישראל, תל-אביב, עמ' 68–76.
- כהן, יונה, 1987. **אל המליון הנשכח: שליחות עלייה לסוריה ולאיראן**, כנה, ירושלים.
- כפיר, אילן, 1979. **ידיעות אחרונות**, 5.1.1979.
- מזרחי, חנינא, 1959. **יהודי פרס**, דביר, תל-אביב.
- מלכה, חיים, 1998. **הסלקציה: הסלקציה וההפליה בעלייתם וקליטתם של יהודי מרוקו וצפון אפריקה בשנים 1948–1956**, הוצאת המחבר, ירושלים.
- מלמד, עזרא ציון, תשי"א. "היהודים בפרס לפני ששים שנה", **סיני** כ"ט (ניסן-אלול): שני"ט-ש"ע.
- מנשרי, דוד, 1996. **איראן: בין אסלאם ומערב**, משרד הביטחון, תל-אביב.
- _____, 1988. **איראן במהפכה**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- _____, 1999. **איראן לאחר ח'מיני: אידאולוגיה מהפכנית לעומת אינטרסים לאומיים**, מרכז תמי שטינמץ, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- _____, 2002. **א. "הקדמה"**, שטן גדול, שטן קטן: **מהפכה ומילוט באיראן**, ערך אליעזר (גיזי) צפריה, ספריית מעריב, אור יהודה.
- _____, 2002. **ב. "ההגות החדשה באיראן שלאחר המהפכה: עוצמת השינוי ומגבלות הכוח"**, איראן ועיראק: **משטרים מהפכניים במיצר**, ערך עמי איילון, מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב, עמ' 49–61.
- נוי, דוב (בחר וליווה בהערות), 1966. **סיפורים מפי יהודי פרס**, דפוס מרכז, ירושלים.
- נמרודי, יעקב, 2003. **מסע חיי**, ספריית מעריב, תל-אביב.

- נצר, אמנון, 1979א. "הפעילות הציונית באיראן: מהצהרת באלפור עד חוזה סאן רמו", פעמים 2 (קיץ): 23–31.
- _____, 1979ב. "בעיות האינטגרציה התרבותית, החברתית והפוליטית של יהודי איראן", גשר: 69–83.
- _____, 1980א. "הקהילה היהודית בטהראן מראשיתה עד המהפכה החוקתית, 1906", שבט ועם: 248–262.
- _____, 1980ב. "יהודי איראן, ישראל והרפובליקה האסלאמית של איראן", גשר 100: 45–57.
- _____, 1981א. יהודי איראן בימינו, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- _____, 1981ב. "קווים ומגמות במערכת החינוך וההוראה בקהילה היהודית באיראן על רקע פעילות כ"ח בשנים 1865–1911", הגות עברית בארצות האסלאם, ערכו מנחם זהרני ואחרים, הסוכנות היהודית, ירושלים, עמ' 448–460.
- _____, 1981ג. "עליית יהודי פרס והתיישבותם בארץ-ישראל משלהי המאה הי"ט עד הכרזת בלפור", מקדם ימים, חיפה, עמ' 281–295.
- _____, 1982. "איראן ויהודיה בפרשת-דרכים היסטורית", גשר 106: 96–111.
- _____, 1983. "תקופות ושלבים במצב היהודים ובפעילות הציונות באיראן", יהדות זמננו א.
- _____, 1988. "הקהילה היהודית באיראן", יהודי איראן: עברם, מורשתם וזיקתם לארץ-ישראל, בית כורש, המרכז העולמי של יהודי איראן בישראל, תל-אביב, עמ' 3–20.
- _____, 1997. "היהודים ברפובליקה האסלאמית של איראן: כרונולוגיה של כאב ומצוקה", גשר 116 (קיץ): 38–47.
- סורודי, שרה, 1988. "המקומות הקדושים של יהודי פרס", יהודי איראן: עברם, מורשתם וזיקתם לארץ-ישראל, ערך אמנון נצר, בית כורש, המרכז העולמי של יהודי איראן בישראל, תל-אביב, עמ' 121–128.
- עזרי, מאיר, 2001. מי בכם בכל עמו, הד ארצי, אור יהודה.
- פהלווי, מוחמד רזא, 1977. תמדוןי בוזורג (הציביליזציה הגדולה) (באיראנית), טהראן.
- פיטרברג, גבריאל, 2004. "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 224–256.
- פיקאר, אבי, 1999. "ראשיתה של העליה הסלקטיבית בשנות החמישים", עיונים בתקומת ישראל 9: 338–394.
- צדוק, חיים, 1991. יהדות איראן בתקופת השושלת הפהלווית, מיצג, תל-אביב.
- צוקרמן, משה, 1993. שואה בחדר אטום: ה"שואה" בעיתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ, הוצאת המחבר, תל-אביב.
- צור, ירון, 2002. קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות, 1943–1954, עם עובד, תל-אביב.
- צימוקי, טובה, 1978. "האם יבואו לישראל?", דבר, 20.12.1978.
- ציפר, בני, 2003. "לא רוצים לישראל", הארץ, מוסף יום שישי, 27.6.2003.
- צפיר, אליעזר (גייזי), 2002. שטן גדול, שטן קטן: מהפכה ומילוט באיראן, ספריית מעריב, אור יהודה.

- קימרינג, ברוך, 2004. מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות, עם עובד, תל-אביב.
- קשאני, ראובן, 1980. קהילת היהודים בפרס-איראן, משרד החינוך והתרבות, המחלקה לקהילות ספרדיות של הסתדרות הציונות והפדרציה של הקהילות הספרדיות בישראל, ירושלים.
- קנקה-שקלים, אסתר, 1988. "מבצע כורש: העלייה ההמונית של יהודי איראן עם קום המדינה והתיישבותם בארץ", יהודי איראן: עברם, מורשתם וזיקתם לארץ-ישראל, ערך אמנון נצר, תל-אביב, בית כורש, המרכז העולמי של יהודי איראן בישראל, עמ' 98-104.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", חלק ראשון, תיאוריה וביקורת 4: 23-56.
- _____, 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", חלק שני, תיאוריה וביקורת: 113-132.
- _____, 1998. "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות, ג'מאעה ג: 34-61.
- רם, חגי, עתיד להתפרסם. "קוראים" איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- רפאל, יצחק, 1991. "על חטא הסלקציה", חלוצים בדמעה: פרקי עיון על יהדות צפון-אפריקה, ערך שמעון שטרית, עם עובד, תל-אביב, עמ' 201-214.
- גב, שמואל, 1981. המשולש האיראני: הקשרים החשאיים בין ישראל-איראן-ארה"ב, ספריית מעריב, תל-אביב.
- שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית, בימת קדם לספרות, תל-אביב.
- שחורי, אילן, 1979. "ימי טהרן האחרונים של שליח הסוכנות", הארץ, 23.2.1979.
- שטרית, סמי שלום, 2004. המאבק המזרחי בישראל, 1948-2003: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, עם עובד, תל-אביב.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל-אביב.
- שפיזהנדלר, עזרא, 1970. יהדות איראן, קיומה ובעיותיה, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- תדמור, יהושוע, 1978. "על פתחו של הר געש", דבר, 24.8.1978.
- Bayat, Mangol, 1982. *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Berman, Marshal, 1998. *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh, 2002. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Chehabi, Houchang, 1993. "Staging the Emperor's New Clothes: Dress and Nation-Building under Reza Shah," *Iranian Studies* 26: 209-229.

- Cooper, Fredrick, and Ann Laura Stoler (ed.), 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley and Los Angeles: California University Press.
- Cottam, Richard, 1979. *Nationalism in Iran*. updated through 1978. Pittsburgh: Pittsburgh UP.
- , 1988. *Iran and the United States: A Cold War Case Study*. Pittsburgh: Pittsburgh UP.
- Duara, Prasenjit, 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Chicago University Press.
- Goldstein, Judith L., 1985. "Iranian Ethnicity in Israel: The Performance of Identity," in *Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering*, ed. Alex Weingrod. New York: Gordon and Breach Science Publishers, pp. 237–257.
- Hegland, Mary, 1983. "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village," in *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki R. Keddie. New Haven: Yale University Press, pp. 218–235.
- Hobsbawm, Eric, 1994. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*, New York: Pantheon Books.
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- McLeod, John, 2000. *Beginning Postcolonialism*. Manchester and New York.
- Menashri, David, 1988. "Khomeini's Policy toward Ethnic and Religious Minorities," in *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, ed. Milton J. Esman and Itamar Rabinovich. Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 215–229.
- , 1991. "The Jews of Iran: Between the Shah and Khomeini," in *Anti-Semitism in Times of Crisis*, ed. Sander L. Gilman and Steven T. Katz. New York and London: New York University Press, pp. 353–371.
- , 1992. *Education and the Making of Modern Iran*. Ithaca: Cornell University Press.
- , 2002. "The Pahlavi Monarchy and the Islamic Revolution," in *Esther's Children: A Portrait of Iranian Jews*, ed. Houman Sarshar. Beverly Hills: The Center for Iranian Jewish Oral History, pp. 379–402.
- , 2004. "Iranian Jewry and its Diaspora," http://icj.huji.ac.il/forum_IranianJewry.asp.
- Netzer, Amnon, 1996. "Persian Jewry and Literature: A Sociocultural View," in *Sepharadi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, ed. Harvey E. Goldberg. Bloomington: Indiana University Press, pp. 240–255.
- Novick, Peter, 1999. *The Holocaust in American Life*. Boston and New York: Houghton Mifflin.
- Pahlavi, Mohammad Reza, 1961. *Mission for My Country*. London: Hutchinson.
- Piterberg, Gabriel, 1996. "Domestic Orientalism: The Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography," *British Journal of Middle Eastern Studies* 23: 125–145.

- Porter, Dennis, 1994. "Orientalism and its Problems," in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia UP.
- Ram, Haggai, 2000. "The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran," *Nations and Nationalism* 6: 67–90.
- , 2002a. "Multiple Iconographies: Political Posters in the Iranian Revolution," in *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*, ed. Shiva Balaghi and Lynn Gumpert. London: I.B. Tauris, pp. 89–101.
- , 2002b. "Post-1979 Iranian National Culture — A Reconsideration," *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30: 223–253.
- Said, Edward, 1993. *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Sanasariyan, Eliz, 2000. *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skopol, Theda, 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaked, Shaul, ed., 1982. *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*. Jerusalem: Ben Zvi Institute.
- Shlaim, Avi, 2001. *The Iron Wall: Israel and the Arab World*. New York and London: W.W. Norton.
- Shohat, Ella, 1999. "The Invention of the Mizrahim," *Journal of Palestine Studies* 29 (Autumn).
- Tavakoli-Targhi, Mohamad, 1990. "Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution," *Iranian Studies* 23: 77–101.
- Todorov, Tzvetan, 1982. *The Coquest of America: The Question of the Other*, trans. Richard Howard. New York: Herper Perennial.
- Trouillot, Michel-Rolph, 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Mass: Beacon Press.
- Vaziri, Mostafa, 1989. *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.
- Yeroushalmi, David, 1995. *The Judeo-Persian Poet 'Emrānī and His Book of Treasure*. Leiden: E.J. Brill.
- , 2003. "Judeo-Persian Literature," in *Esther's Children: A Portrait of Iranian Jews*, ed. Houman Sarshar. Beverly Hills: The Center for Iranian Jewish Oral History, pp. 75–93.