

אירן וישראל

ישראל כמופת בעיני השמאל האיראני בשנות השישים

מאמר ותעודה

אלדד פרדו

אין כל דמיון בין שדה התעופה של תל־אביב לשדה התעופה מהראבאד בטהראן. בית הנתיבות בתל־אביב אינו אלא אולם עלוב שכולו ארבעה קירות. על שעריו וקירותיו לא תמצאו ציור של עמר כיאם עם אהובתו צרת־המותניים וכד של יין בידו, לא של המלך פֶּאוּס, עוף הפלא סימורג ושאר נפלאות. במבט ראשון, נדמה כי אין זה אלא עוד ביטוי לקמצנותם המפורסמת של היהודים, אולם מרגע שמבינים כי אלה, במקום להשקיע את כספם בקישוט שער וקיר, הריהם מפעילים את אחד משירותי התעופה הבין־לאומיים היעילים ביותר, אי־אפשר שלא להימלא הערצה לחוכמתם. [...] יש בישראל אוניברסיטאות, בתי־חולים, מוסדות מחקר ומרכזים כמו הסתדרות העובדים, להם בניינים חדשים, מצוידים־היטב וגדולים, אולם בנייני הממשלה ומשרדיה השונים צנועים, ישנים וקטנים. באופן כללי, אין ניכרים הבדלים ברמת ההכנסה ואורח החיים. אם אמנם אין בה רווחה ושפע גדולים או הון עצום, אין בה גם כלל עוני משווע או דלות. [...] למרות שלרוב המשכילים

* מאמר זה מוקדש לד"ר שרה ס' סורודי ז"ל. המאמר נכתב במכון ללימודי אסיה ואפריקה ובמכון טרומן באוניברסיטה העברית בירושלים בעזרת מלגת 'Young Truman Scholar'. רצוני להודות לכל מי שסייע לי בכתיבתו: למורתי ד"ר שרה ס' סורודי ז"ל, שממנה קיבלתי חומר ועצות חשובים; לד"ר דוד ירושלמי ולד"ר יוליה רובנוביץ', שעברו על התרגום והעירו הערות מעמיקות בתחום הלשוני; לגב' אורלי רם מקול ישראל בפרסית, על הערותיה הלשוניות ועל החומר ההיסטורי שהעניקה לי; ולפרופסורים מאיר בר־אשר ומחמד־עלי אמיר־מעזי, על עזרתם הקריטית בכל הקשור בדת האסלאם ובמינוח הערבי והפרסי. תודה מיוחדת לפרופ' דוד מנשרי, שקרא את המאמר ושלל הערותיו שיפרו ללא הכר את הכתוב, לפרופ' עמנואל סיון על העידוד, העצה וההכוונה, ולפרופסורים ראובן אמיתי ואמנון כהן, שסייעו לי רבות. תודות גם לפרופסורים מיכאל זנד, אמנון נצר, שאול שקד, יהושע פורת, איתן קולברג ומנחם קיסטר וכן לאלני שטרן ולליאורה הגדלמן־בעבור על עצותיהם הרבות. הערות חשובות לכתב היד קיבלתי מן העורך ד"ר אבי בראלי ומהמשררת שלי אלקיים. כמו כן אני מודה לשגרירים דוד תורגמן ומאיר עזרי, למר צבי רפיה, למר מחמוד אמידסאלאר ולרבים אחרים על המידע שתרמו לי ועל עזרתם החשובה. לבסוף, תודה לאשתי, גבי לנדלר־פרדו, על תמיכתה ועל הערותיה המקצועיות.

בישראל אין השקפות דתיות של ממש, בכל זאת הם מכבדים את טקסי הדת משום שהם מבינים כי היא יסוד הסולידריות של העם הזה.¹
דאריוש אשורי

פתח דבר

התעודה המובאת להלן, שתרגומה מפרסית מתפרסם כאן לראשונה, היא פרק ראשון מרשמי ביקורו בארץ בשנת 1963 של ג'לאל אַל-אחמד, הסופר והוגה הדעות הנערץ באיראן.² אַל-אחמד נחשב למי ששחרר מן הבקבוק את השד שהוביל למהפכת ח'מיני, בכך שביקר בחריפות את המערב וקרא לכינון ברית של אינטלקטואלים ואנשי דת נגד משטר השאה. הדיון נחלק לשני חלקים: מאמר מבוא, המבקש לבאר את חשיבות הביקור ואת הקשרו בתולדות המחשבה המדינית בישראל ובאיראן, והתעודה עצמה – פרק מרשמיו של אַל-אחמד, בליווי הקדמה והערות. מאמר המבוא מציג את התעודה ועומד על חשיבותה בעיקר מן הפרספקטיבה של ישראל, תפיסתה האידיאולוגית ודימויה באיראן של שנות השישים.

בפברואר 1963 ביקר בארץ (סיד) ג'לאל אל-אחמד (טאלקאני) (1923-1969), הסופר, הפובליציסט, המחנך, איש השמאל הליברלי וממבשרי האידיאולוגיה האסלאמית באיראן. הביקור התקיים בשלב קריטי בהתפתחות התודעה האיראנית המודרנית, שהחלה לנוע בשנות השישים מאימון נלהב של מודרניות מערבית אל קו מהפכני אסלאמיסטי.³ כדיעבר נחשב אַל-אחמד לראשון האידיאולוגים האסלאמים שהובילו למהפכה, אך הוא עצמו, כמובן, לא ידע זאת בשעתו.

באותם ימים התאפיינו האליטות המשכילות באיראן בסקרנותן העזה ובחיפושן המתמיד אחר פתרונות חדשים לזהות הלאומית והחברתית. מפתיע להיווכח כי על אף הסתייגויות שונות על רקע הסולידריות האסלאמית עם הערבים, משכילים איראנים מן השמאל ראו

1. דאריוש אשורי, "ספרנאמה-י אסראאיי"ל", *כתאב מאה*, א', 1 (ח'ורדאד 1341/יוני 1962), עמ' 122-133.

2. יש הסבורים כי ספרו 'מכת המערב' הוא המסמך הכתוב פרסית הנקרא ביותר בעת החדשה. ראו: Farhang Rajaei, 'A Thermidor of "Islamic Yuppies"? Conflict and Compromise in Iran's Politics', *Middle East Journal*, 53, 2 (1999), pp. 217-231, esp. p. 221, note 9; ג'לאל אַל-אחמד, *ע'רְבָּנְדְּגִי* ('מכת המערב'), טהראן (הדפסה שישית) 1378/1999 [להלן: אל-אחמד, 'מכת המערב']]. לספר מספר תרגומים לאנגלית.

3. למבט היסטורי רחב ראו: דוד מנשרי, איראן: בין אסלאם למערב, תל-אביב 1996; Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, NJ 1982; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven, CT and London 1981; Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York 1985; David Menashri, *Education and the Making of Modern Iran*, Ithaca, NY 1992. וראו גם עדות חשובה מאת אוריאל הד, 'רשמים מן המצב הדתי-תרבותי באיראן', המזרח החדש, 1 (תשנ"ט), עמ' 5-8.

בישראל מופת מדיני חשוב. בין סטליניזם לקפיטליזם הציעה ישראל מה שנראה כחלופה סוציאל-דמוקרטית משכנעת של חירות, צדק חברתי ומזרחיות גאה. אין גם ספק, כפי ששמעתי מפי אנשים שאירחו מבקרים מאיראן, כי אמונתם העזה של רבים מן המארחים בדרכה של המדינה החדשה השפיעה על המבקרים האיראנים והשרתה עליהם אווירה של תקווה ואופטימיות. בסופו של דבר אמנם גבר הפתרון האסלאמיסטי על פתרונות אחרים, אולם יש בפרשה זו כדי להאיר את עומק הלבטים והתקוות שהובילו לעליית הקנאות הדתית באיראן, וללמד על הסיכוי הגדול שעדיין טמון בדעת הקהל האיראנית – הסיכוי לפתיחת הלבבות כלפי ישראל. הפרשה גם מלמדת על ישראל, על חלומותיה, על תקוותיה ועל ההבטחה הגדולה שהיתה בה באותם הימים. הציונות מתגלה כאן כממשיכת דרכה של היהדות, שעל אף היותה דת פרטיקולרית הריהי נושאת מסר אוניברסלי המציית את הדמיון. התעודה שלפנינו פותחת אפוא צוהר קטן גם לתחום חשוב זה בתולדות ישראל.

התעודה עצמה היא מסמך יוצא דופן ומעניין מכמה בחינות. ראשית, מדינת ישראל מוצגת בה כ'וְלֵאֵיִת'. עיקר הדיון בהקדמה לתעודה נסב על מונח ערבי-פרסי זה, שנודעת לו משמעות פוליטית עצומה באיראן של ימינו. המשטר האיראני מבוסס על שיטת איתאללה ח'מיני, מייסד הרפובליקה האסלאמית, אשר עיצבו על-פי עקרון 'וְלֵאֵיִת-פִּקִּיָה', שפירושו 'משטר הנאמנות של חכם ההלכה', או פשוט 'שלטון חכם הדת'. שאלת ה'וְלֵאֵיִת' עומדת בלב הדיון הציבורי באיראן כיום, והתעודה שלפנינו שופכת אור על מושג מרכזי זה. בהקדמה לתעודה תידון האפשרות שביקורו של ג'לאל אַל־אחמד בארץ, וממילא המופת הישראלי, מהווים חלק חשוב בהתפתחות האידאולוגית שהולידה את הרפובליקה האסלאמית. עם זאת יש לציין כי למילה 'וְלֵאֵיִת' משמעויות כה רבות עד שכמעט אי-אפשר לתרגמה (משמעותה גם אפוטרופוסות, שלטון, ממלכה, קרבה, ידידות ואהבה, מעקב וניהול, קדושה, ארץ, מחוז, ועוד). אַל־אחמד, בוורטואוזיות לשונית ואינטלקטואלית, משתעשע במשמעויות הרבות של המילה וחושף באמצעותן ממדים לא צפויים בהוויה הישראלית. הניסוחים המבריקים והאקרובטיקה המילולית עוצרת הנשימה מפגישים את הקורא העברי לראשונה עם אמן לשון זה, וגם מגלים רבדים תרבותיים עמוקים של התרבות הפרסית ואת זיקתה בת אלפי השנים ליהדות. כפי שעולה מן הכתוב, בדתם ובתרבותם של הפרסים ושל היהודים חרוצים עקבות בל יימחו, לשמחה וליגון, שהותירה בהן ההיסטוריה המשותפת לשני העמים. הטקסט גם רומז לכך שאַל־אחמד ניסה למעשה 'למכור' היבטים שונים של הרעיון הציוני, על שורשיו היהודיים, לחוגים מן האסאלם הרדיקלי כמו ח'מיני, אך כידוע – בהצלחה מוגבלת.

4. מאיר ליטבק, 'שלטון חכם הדת באיראן: חזון ומציאות', המזרח החדש, מב (תשס"א/2001), עמ' 167-184; Geneive Abdo, 'Re-Thinking the Islamic Republic: A "Conversation" with Ayatollah'; Hossein Ali Montazeri, *Middle East Studies*, 55, 1 (2001), pp. 9-24; דוד מנשרי, איראן לאחר ח'מיני: אידאולוגיה מהפכנית לעומת אינטרסים לאומיים, תל-אביב 1999; Olivier Roy, 'The Crisis of Religious Legitimacy in Iran', *Middle East Journal*, 53, 2 (1999), pp. 201-216.

חלק ראשון – מאמר מבוא: איראן והקסם הישראלי

א. רוחו של בן-גוריון: גאולת ישראל וגאולת העולם

השינויים ההיסטוריים המהירים והדרמטיים של העת החדשה זימנו ליהודים אתגר קשה מאין כמוהו. בהיותם עם קטן, מפורז, משכיל ושונה מצאו עצמם היהודים במצב פרדוקסלי. רבים מהם צברו עוצמות מוכחות בעולם המודרני. עם זאת, כבנים לקבוצה קטנה ושונה, הנושאת טראומות של עוינות דתית רבת שנים, נחשפו ציבורים יהודיים במקומות רבים לסכנה מתמשכת ומוחשית. שילוב זה של עוצמה וחולשה הכתיב דרכי פעולה והוליד פתרונות מקוריים, שהיו לעתים גם יעד לחיקוי ומקור השראה לקבוצות אחרות שנאלצו להתמודד עם אתגר העידן המודרני. מה הן דרכי הפעולה שנקטו היהודים? בניסיון לפשט תמונה מורכבת ומסובכת מאוד אפשר לומר כי היהודים שאבו ממסורתיהם שתי גישות מרכזיות להתמודדות עם האתגר החדש: גישה אחת, אוניברסליסטית, היא דרך הנביאים, שתכונה כאן 'תיקון עולם';⁵ ואילו הגישה השנייה היא גישה פרטיקולריסטית של 'יהודים למען יהודים', ולמעשה גלגול של העיקרון 'כל ישראל ערבים זה בזה'.⁶ לשתי הגישות, האוניברסלית והפרטיקולרית, שורשים רוחניים דתיים במעמקי התרבות וההיסטוריה היהודית – החל במקרא, עבור לתלמוד ולתפילה, וכלה בקבלה ובחסידות – ועל כן לא ייפלא כי הפעולה היהודית בעת החדשה מזכירה לא אחת גישות אלה.

לגישה הראשונה, 'תיקון עולם', שייכים כל הזרמים שקמו מאז המהפכה הצרפתית במטרה לתרום לקדמה בעולם ולשפר את מצב הנדכאים בכלל. אפשר שאחת מהנחות היסוד של גישה זו היא הנחת היסוד הפרגמטית ולפיה, כאשר העולם יהיה חופשי ויתנהל בצדק ממילא יוטב גם מצבם של היהודים. דוגמה לגישה זו היא מפעלו הרוחני של הרב אברהם יהושע השל בארצות-הברית בשנות השישים והפגנת הסולידריות שלו עם מאבקו של הכומר מרטין לותר קינג נגד הגזענות. עם זאת ברור – בוודאי במקרה של השל, שסבל מידי הנאצים בגרמניה והאמין בדרך הנביאים – כי גישת 'תיקון עולם' אינה רק פרגמטית אלא היא נובעת בראש ובראשונה מרגישות אישית ומועצמת לאי-צדק.⁷ לגישה זו דוגמאות רבות אחרות, החל במעורבותם של יהודים בתנועות אידאליסטיות כקומוניזם והתעניינותם

5. בעקבות הנאמר בתפילת 'עלינו' הקדומה: 'לתקן עולם במלכות שדי, וכל בני בשר יקראו בשמך'. ראו הערך 'תיקון' מאת משה אידל באנציקלופדיה העברית; יוסף דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב, תש"ן (1989), עמ' 143; יורם יעקבסון, מקבלת הארץ עד לחסידות, תל-אביב, תשמ"ד (1984), עמ' 45-51; לשימוש במונח זה לשם סדר יום פוליטי-חברתי ראו כתב-העת *Tikkun*; וכן David J. Wolpe, *Why Be Jewish?*, New York 1995, pp. 77-79. וראו גם: אריה גולן ורב חנין, מקום לתיקון: שיחות על כלכלה, חברה וסביבה, תל-אביב תשס"ד (2004).

6. שבועות לט א.

7. ראו הקדמת המתרגם בתוך: אברהם יהושע השל, השבת (תרגם אלכסנדר אבן-חן), תל-אביב 2003, עמ'

בסוציאליזם ובלברליזם באירופה, וכלה בתמיכתם בגלובליזם הנאור בנוסח ביל קלינטון ובשמרנות החדשה בנוסח ג'ורג' בוש הבן בארצות-הברית.

גישה יהודית פחות אופטימית באשר לסיכויי כינונו של צדק עולמי שיגן על החלשים היא הגישה השנייה, 'כל ישראל ערבים זה בזה!', ולפיה הייבים היהודים לעשות למען עצמם בפעולה נחושה וסולידרית. מגישה זו נגזרים ארגונים כמו אליאנס הצרפתי, הג'וינט האמריקני או הסוכנות היהודית. הדוגמה הקלאסית להתארגנות שיסודה בגישה זו היא התנועה הציונית עצמה, שדגלה בכינון ריבונות יהודית כתשובה עיקרית לאתגר המודרניות. בתודעה הציונית מקושרת מדינת ישראל עם מדיניות מעשית, ולעתים אף כוחנית, הפועלת לשיפור מצבו של העם היהודי, ושל בלבד, באמצעות הצלת יהודים, יישוב הארץ, ההגנה עליה והעשייה למען שגשוגה, בלי להיגרר לאשליות אוטופיות בדבר גאולת האנושות כולה.

לכאורה, הציונות היא אידאולוגיה פרטיקולרית שאי-אפשר להפיצה בעולם כמו את הקומוניזם, הסוציאליזם, הפשיזם, הליברליזם המערבי או האסלאמיזם. ובכלל, יש הסבורים כי מבחינת מדינת ישראל עצמה, הציונות – עבר זמנה ובטל קורבנה. ככוונתי להראות כאן כי מבט מקרוב מגלה שגם בציונות עצמה, או לפחות בגלגולים מסוימים שלה, דבקו סיגים מן התפיסה המשיחית של 'תיקון עולם', וכי היו תקופות שבהן היו לציונות מסרים אוניברסליים חשובים, שעוררו עניין והערצה במקומות שונים בעולם. במילים אחרות, גם הציונות ביקשה להביא לתיקון עולם, מתוך ראייה אידאליסטית ופרגמטית גם יחד, שהרי מוטב ליהודים ולמדינת ישראל שהעולם כולו ייגאל לטובת כלל האנושות.

את דגל האוטופיה המעשית הזאת הניף דוד בן-גוריון, בהטביעו במגילת העצמאות את החיבור בין החזון האוטופי-אלטרואיסטי של נביאי ישראל לבין מדינת ישראל. כמנהיג עובדים קיצוני למדי בשנות העשרים נשא עמו בן-גוריון משקעים עמוקים מן האוטופיה מבית-המדרש הסוציאליסטי האוניברסלי, שאף בו, כידוע, נודעה השפעה רבה לחיידק 'התיקון' היהודי. להערכת בן-גוריון, המרבה לצטט מדברי נביאי ישראל, הבאת גאולה לעולם כולו היא תכלית קיומו של העם היהודי, שהוא עם סגולה, ואין להפריד בין גאולה לאומית לגאולה אוניברסלית:

הנביאים לא היו מבינים כלל את משמעות האמרה 'מדינה למופת'. האידיאל שלהם היה עם סגולה. הם ראו לפניהם את האדם, קבר האנשים, לא את המשטר אלא את הציבור. העם צריך לשמש מופת ולהיות לסגולה [...] בחזון אחרית הימים, וזהו החזון המשיחי, מדובר על עמים וגויים בלבד. 'וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים... וְנִהְרָוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עִמָּם רַבִּים וְאָמְרוּ: לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה', – וַיִּזְרְנוּ מִדְרָכָיו וַיַּלְכֶּה בְּאֶרְצוֹתָיו [...] (ישעיהו ב, 4-1) [...] בחזון הגאולה המשיחי נארג קשר אורגני בין הגאולה היהודית הלאומית ובין הגאולה האנושית הכללית. [...] ולא תיתכן גאולת עמנו, לא יובטח שלומנו ובטחוננו, בלי גאולת העולם כולו, בלי הבטחת שלום בינלאומי כולל, בלי השלטת שלום ושיוון בין עמים.⁸

8. דוד בן-גוריון, נצח ישראל, תל-אביב תשכ"ד (1964), עמ' 211-214.

הדרך המדהימה שהציע בן-גוריון לפתרון הסכסוך הישראלי-ערבי היתה לפעול למען שלום עולמי שיתבסס על חירות כל בני-האדם בכל ארצות תבל, חירות שיסודה בחופש פנימי, כלומר דמוקרטיה, ובחופש חיצוני, כלומר קץ לאימפריאליזם ולשליטת עם על עם. לטענתו, הגאולה תבוא 'כשכל האומות תהיינה בנות חורין כלפי פנים וכלפי חוץ'.⁹ במילים אחרות, יש לפעול למען הבאת גאולה לעולם, והסכסוך ייפתר מאליו. כיצד יכולה ישראל לתרום לכך? לשיטתו של בן-גוריון, תרומתה תתבטא בהקמת חברת מופת מבית, ובמתן סיוע חינוכי והכשרתי, ללא חשבון וללא היסוס, לכל המבקשים ללמוד מאתנו, כדי שיוכלו ליישם בדרכם-הם את חברת המופת המתאימה להם בארצותיהם. מדיניות זו, טען בן-גוריון, תחזק את מעמדה של ישראל בעולם, ובסופו של דבר יבקשו גם הערבים סיוע ישראלי לצורך הקמת חברות מופת בארצותיהם.¹⁰

כפי שאראה כאן, יישומה של מדיניות זו במקרה האיראני מלמד שהרעיון של בן-גוריון לא היה כה מופרך. הוא הורה לראש הנציגות הישראלית באיראן, השגריר מאיר עזרי, לפעול על-פי האינטרס האיראני העליון, בגישה שהיתה לכאורה אלטרואיסטית מובהקת, בהעריכו כי ככל שייטב לאיראן, כן ייטב לישראל.¹¹ ואף שהברית בין שתי המדינות התבססה על אינטרסים הדדיים מוצקים – שהרי שתיהן התנגדו לנאצריזם ולקומוניזם ושיתפו פעולה בתחומי ביטחון, כלכלה, נפט, תעופה, העלאת יהודים, ועוד¹² – בכל זאת לא נעדר ממנה המרכיב האידאולוגי. בן-גוריון ראה באיראן, כבישראל, תרבות בעלת מורשת עתיקה ומתחדשת, ועל כן בעלת-ברית טבעית של היהודים ובעלת חלק חשוב בחזון הגאולה העולמית שתגשים את דברי הנביאים.

ב. ישראל כמופת מדיני: האורחים האיראנים

בשנת 1960, בעת שכתב בן-גוריון את הדברים בשדה-בוקר וקרא, בביטחון מלא בצדקת הדרך, להושיט סיוע לארצות המשתחררות מתוך אחווה אנושית 'ללא הירות וללא התבטלות',¹³ סבלו האינטלקטואלים האיראנים ממצוקה של ממש. בתודעתם, הם לא היו בני-חורין – לא 'כלפי פנים', בשל משטר השאה, וודאי שלא 'כלפי חוץ', בשל התלות

9. שם, עמ' 355. מאמר זה אינו בודק עד כמה יישם בן-גוריון בפועל עקרונות אלה או עד כמה היתה ישראל של ימיו דמוקרטית במלוא מובן המילה. החשוב לענייננו הוא שהיו אז אמונה ועשייה גדולה בכיוון זה וכי המילים והמעש הותירו רושם כביר על המבקרים פה.

10. שם, עמ' 213-214, 305-310, 350-355 (במיוחד העמודים האחרונים משנת 1960).

11. מאיר עזרי, מי בכם מכל עמו, אור יהודה 2001, עמ' 15. וראו איגרת בן-גוריון לשאה (מאי 1963), בתוך: יעקב נמרודי, מסעי חיי, א, תל-אביב 2003, עמ' 214.

12. על יחסי ישראל איראן בתקופה הנדונה ראו: נמרודי, מסעי חיי; שמואל שגב, המשולש האיראני: הקשרים החשאיים בין ישראל-איראן-ארה"ב, תל-אביב 1981; עזרי, מי בכם מכל עמי; אורי ביאלר, 'דלק מאיראן – שליחותו של צבי דוריאל בטהראן 1956-1963', בתוך: עיונים בתקומת ישראל, 8 (תשנ"ח/1998), קריית שדה-בוקר, עמ' 150-180.

13. בן-גוריון, נצח ישראל, עמ' 352.

בארצות-הברית. אך מקור בעייתם לא היה במציאות זו בלבד, אלא גם בפערים הכלכליים והחינוכיים בחברה האיראנית, בהיעדר הנהגה משרתת, מוסרית ובעלת חזון (מנקודת מבטם), ובהיעדרה של זהות לאומית מקומית שורשית מגובשת, שתקשור את הקצוות הפרומים – אתגרים חברתיים, הנהגה, תרבות איראן הקדומה, האסלאם, התרבות המערבית, המזרח, התרבויות האיראניות המקומיות, הסוציאליזם, הדמוקרטיה, התשתית המדעית והרווחה, הצדק והרוחניות.

כל אלה, כך נדמה, נמצאו בישראל. עיון בקובץ יומני מסע מן התקופה¹⁴ מלמד כי מה שמצאו המבקרים האיראנים בישראל היה בעיקר חברה היודעת את דרכה, חברה מעשית ומוסרית, הפועלת בהשקט ובבטחה להגשמת מטרותיה בתוך שהיא חולקת בשמחה את הישגיה עם זולתה. בהמוני המשתלמים מארצות אפריקה ראו האיראנים עדות לרצונה הטוב של ישראל ולכנות כוונותיה. במיוחד ניכרת התפעלותם מן השורשים התנ"כיים של הישראלים, שלעתים אף צוינו בזיקה להיסטוריה העתיקה של איראן עצמה. הנהגתה המשרתת והמקריבה של ישראל עוררה בהם רושם כביר. כך, למשל, ד"ר ח'ליל מ'ל'כי, ממנהיגי השמאל האיראני המתון (וראו עוד להלן), התרשם מן הברק ומן האופקים הרחבים של משה שרת, ראש הממשלה לשעבר, אך לא פחות מכך מדירתו הצנועה, הקטנה מזו של נהג המוניות, שאף הוא – הפלא ופלא – היה משכיל ושלט בכמה שפות.¹⁵ לכך יש להוסיף את עמידתה הגאה והבטוחה של ישראל, אף שהיתה מן המדינות החדשות שקמו בעולם השלישי. כפי שחושפת התעודה שלהלן, היו איראנים שסברו כי ישראל יכולה להיות סמל למזרח חדש וגאה. עניין מיוחד עוררו בהם התבונה שבהקצאת המשאבים הלאומית והפערים הכלכליים המתונים מאוד בין חלקי האוכלוסייה ב'סוציאליזם הקונסטרקטיבי'. גם הסולידריות היהודית החוצה עולם, בעיקר בעקבות השואה ומפעל קיבוץ הגלויות, עוררה כבוד רב. ניכרת התפעלותם מן הדמוקרטיה ומכיבוד המיעוטים, ממפעלים כגון ההתיישבות לסוגיה, החקלאות והפרחת השממה, מצורות התיישבות כמו הקיבוצים והמושבים, מהצבא, מן הנכונות לעמוד איתן אף לנוכח תנאים בטחוניים קשים, ומן המחויבות לעולם השלישי, שהתבטאה בתוכניות הסיוע וההדרכה של משרד החוץ והחקלאות. כל אלה נתפסו כמאפייניה של מדינה מודרנית ו'מתקדמת'.

מה היה הרקע לפתיחות כלפי המופת הישראלי? מאז המאה ה-19 כבר החלו רבים באיראן לחוש חוסר נחת בשל פגיעותה של איראן ומה שנראה כנחיתותה בהשוואה לארצות אירופה, ועוד יותר מכך – בשל נחיתותה בהשוואה למקומות כמו האימפריה העות'מאנית, הקווקז, מצרים והודו הבריטית. חולשתה של איראן נבעה, ככל הנראה, בראש ובראשונה מנטייתם של בני שושלת המלוכה הקאג'ארית (1796-1925) להימנע מיוזמות בתחומי החינוך, הכלכלה

14. מיכאל זנד, 'הדימוי של היהודי בעיני האיראנים לאחר מלחמת העולם השנייה (1945-1979)', פעמים, 29 (תשמ"ז/1986), עמ' 109-132, ובעיקר מעמ' 123.

15. ח'ליל מ'ל'כי, 'דידאר או ארצ' מועוד' (ביקור בארץ המובטחת), עלם וזנדגי, 6, 8 (בהמך 1340/ינואר 1962), עמ' 22.

והביטחון ולהתמקד במה שהיה העיקר לדעתם: מנעמי החיים וקידום העונג והתרבות במעגלי הארמון וההרמון. את משטרם קיימו בכישרון פוליטי לא מבוטל, אך השיטה הפוליטית ובמיוחד אופיה המסורתית גבו מחיר כבד, שהביא משכילים רבים למסקנה כי הפתרון היחיד למצבה האומלל של ארצם ולחולשתה ההולכת וגוברת אל מול עוצמת המערב וכוחות הכלכלה העולמית יימצא בדרך המודרניזציה המערבית. את האשמה בחולשה האיראנית תלו לעתים באסלאם ובפולשים הערבים, שכביכול כפו את דתם על איראן במאה השביעית. גם היהדות והיהודים, שייצגו את המקור השמי לדת האסלאם, לא נוקו מן הביקורת, שנשזרו בה לעתים יסודות גזעניים שיובאו מאירופה. במקום המורשת האסלאמית הציעו משכילים שונים, במישור האידאולוגי, להשיב את איראן לימי זוהרה, למעמד שהיה לה, למשל, בימי האימפריה הפרסית של כורש הגדול, ואילו במישור המעשי דגלו בגישה של התמערבות מהירה ונחרצת והשתחררות מכבלי המסורת והדת.

אירוע חשוב מאוד בנתיב זה היה המהפכה החוקתית שהתחוללה בשנים 1905-1911, ובה נעשה ניסיון רציני, אף כי כושל, להקים באיראן מלוכה פרלמנטרית ליברלית ממש, עם פיקוח דתי מינימלי. השילוב בין רפורמות מערביות לדמוקרטיה נכשל, כאמור, והוחלף – החל מעליית השושלת הפהלווית בשנות העשרים של המאה ה-20 – במודרניזציה אוטוקרטית שהניפה את דגל ההתמערבות, בתוך שהיא שואבת לגיטימציה מן העבר האיראני הקדום. בשנים 1950-1953 נעשה ניסיון רציני נוסף, בהנהגת ראש הממשלה מחמד מצ'דק, מנהיג 'החזית הלאומית', להקים באיראן מלוכה חוקתית ליברלית ולהשתחרר מן ההגמוניה הבריטית בענייני הנפט. הניסיון כשל והסתיים בהפיכה שארגנה סוכנות הביון המרכזית האמריקנית, הפיכה שבסופה היה השאה מחמד רזא פהלווי (1941-1979) לשליט יחיד. וכך, למעט תקופה שבה נהנו האיראנים מחופש פוליטי יחסי – בזמן שלטון בעלות-הברית בימי מלחמת העולם השנייה – הרי לנוכח השתלשלות האירועים מתחילת המאה ה-20 ועד ראשית שנות השישים מצאו עצמם רבים באיראן בהתלבטות קשה בשל התלות הגוברת בארצות-הברית, היעדרה של חירות פוליטית והתמשכות החולשה הפנימית. כרבים בעולם השלישי חיפשו גם המשכילים האיראנים פתרונות חדשים במציאות הדו-קוטבית הזאת, שבה ניצבו זה מול זה המערב הקפיטליסטי-ליברלי והגוש הקומוניסטי.

ראיית ישראל כמופת מדיני וההכרה בקשר בינה לבין שורשיו התנ"כיים של העם היהודי התאפשרו בשל תהליכים אינטלקטואליים-תרבותיים שחלו באיראן לאחר מלחמת העולם השנייה. אמנם באותה עת המשיכו בה הפרסומים האנטי-יהודיים, האנטי-ישראליים והאנטישמיים, שניזונו משלל מקורות, ובהם המורשת השיעית העממית ותפיסת היהודי כטמא ('נגס'), הנטייה לטיפוח קו אנטי-ציוני חריף בקרב רבים בהנהגה הדתית, הטמעתם של מסרים אנטישמיים עוד בתקופת ההתקרבות בין הנאצים לאיראנים, ותרגומים משפות אירופיות של ספרות קומוניסטית, אנטישמית ואנטי-ישראלית – החל ב'פרוטוקולים של זקני ציון' וכלה בשמאל החדש; ואולם, בה בעת, אולי בשל חולשת המשטר,¹⁶ התאפיינה

16. זנד, לעיל הערה 14.

תקופה זו באיראן בסקרנות אינטלקטואלית עצומה, שהתבטאה בגל עצום של תרגומים משפות אירופיות ובהתעניינות בתרבויות העולם, ובהן גם התרבות היהודית. קבוצה גדולה של אישים יהודים בולטים, בעיקר פרויד, קפקא, מארקס ואיינשטיין, מילאו תפקיד חשוב בתודעת המשכילים האיראנים, ועל אלה יש להוסיף סופרים והוגים יהודים רבים שכתביהם תורגמו לפרסית, מישעיהו ברלין ועד בוריס פסטרנק. היו גם ביטויים של סקרנות, התעניינות והתפעלות לנוכח חלקם הגדול במיוחד של הוגים וכותבים יהודים בתרבות העולם ובקרב מקבלי פרסי נובל, וביטויים אלה לא לוו בנימה אנטישמית.¹⁷ יתר־על־כן, התנ"ך עצמו היה מושא להתעניינות רבה, ובכתבי עת ספרותיים מן התקופה אפשר לראות תרגומים רבים של קטעים מן התנ"ך, שהשפיעו גם על משוררים וסופרים.¹⁸ ישראל, כמדינה מודרנית בעלת שורשים קדומים, זכתה לאהדה רבה בחוגים רחבים, במיוחד על רקע האכזבה הקשה מן הסטליניזם, החשש מן המשיחיות הנאצריסטית־ערבית, חוסר הסיפוק מן התרבות המערבית כמודל יחיד לחיקוי והביקורת הפנימית על משטר הדיקטטורה הקפיטליסטית שעיצב השאה. איראנים רבים הגיעו ארצה בשנות החמישים, השישים והשבעים לצורך קבלת טיפול רפואי, לצורכי השתלמויות ולביקורים רשמיים.¹⁹ מספרי מסע שכתבו ומעדויות ששמעתי מצטיירת תמונה של ישראל כקרן תקווה למזרח וכחלופה אידאולוגית חברתית בעלת חשיבות אוניברסלית.

פרופ' זנד, שחקר את הנושא, סבור כי יומן המסע הראשון על ישראל יצא לאור ב־1956.²⁰ הספר ספרי פאָסראַיל (מסע אחד לישראל), מאת עבאס שאַהנְדָה, מכיל מידע רב, אובייקטיבי אך אוהד, על צדדים שונים של מדינת ישראל, מדגיש נושאים כגון שורשי היהודים בארץ, קיבוץ הגלויות והדמוקרטיה, ואף עומד על החשיבות האסטרטגית של קשירת קשר בין שתי המדינות הלא־ערביות, איראן וישראל. מאמר אחר, מאת איש מדע המדינה דאריוש אשורי, פורסם באותו גיליון חדי־פעמי של כתב העת פְּתֶאֶב מְאָה שְׁעָרָה ג' לאל אַל־אחמד ובו פרסם את החלק הראשון של ספרו החשוב 'מכת המערב'.²¹ הגיליון כולו מכוון אל חיפוש מקורות השפעה שונים מן המערב בכל מיני תרבויות, מיפן ועד מצרים העתיקה, ובכללן התרבות האיראנית המקומית ותרבות מערבית אלטרנטיבית. במאמרו מתמקד אשורי בסולם העדיפויות של ישראל, המשקף לדעתו מדיניות נכונה, בשבח את עליבותם של בנייני הציבור והממשלה

17. שם.

18. פירוט של מראי מקום יוצג במאמר נפרד. רשימה חלקית נמצאת במאמרי על המשוררת פרוּע' פּרִיח'זֶאד, שהושפעה מאוד מטקסטים תנ"כיים, במיוחד מן הנביאים ומן הכתובים. המאמר יצא בקרוב בהמזרח החדש וכותרתו: 'דמות עלומה: פּרִיח'זֶאד בשירה ובקולנוע האיראניים, מסעות אל ה'אחר' ואל ה'אני'.

19. לדוגמה: רשימה מפורטת של עיתונאים ועורכי עיתונים מאיראן שביקרו בארץ בשנים 1960-1964 מופיעה במחקר שנסמך על חומר דיפלומטי איראני, פִּיהָאן, [טהראן], 1 במאי 2002: <http://www.kayhannews.com/810211/other3/.htm>

20. עבאס שאַהנְדָה, ספרי פאָסראַיל (מסע אחד לישראל), טהראן 1335/1956; זנד (לעיל הערה 14), עמ' 123-124.

21. דאריוש אשורי, 'ספרנאמה' אַסראַאִי־לִי, כתאב מאה, א, 1 (ח'ורדאד 1341/יוני 1962), עמ' 122-133.

ובמיוחד של נמל התעופה לעומת ההשקעה הרבה הניכרת בבנייני האוניברסיטה ובשיכונים. אשורי מתפעל במיוחד מן הפשטות של האליטות ומן הסוציאליזם, שאותם הוא מקשר לסולידריות היהודית שנצרכה בשנות גלות קשות ולמורשת הנביאים. דאריוש אשורי וג'לאל אַל־אחמד הושפעו שניהם מאישיותו של ד"ר ח'ליל מַלְכִי וממאמרו על ישראל. מַלְכִי עמד בראש קבוצה שפרשה בסוף שנות הארבעים של המאה ה-20 מן המפלגה הקומוניסטית האיראנית ('תודה') בחיפוש אחר חלופה סוציאל־דמוקרטית לקומוניזם. הכוונה היתה למצוא דרך איראנית חדשה ברוח העולם השלישי ולהתרחק מן הסטליניזם על שתי רעותיו – הדיקטטורה וההגמוניה הסובייטית על תנועות לאומיות אחרות. מַלְכִי, שהוביל את החיפוש הזה, קרא חומר רב על ישראל, ביקר בה בסוף שנות החמישים והיה קשור למפא"י דרך האינטרנציונל הסוציאליסטי. מאמרו של מַלְכִי יסודיים ומפורטים, ומודגשים בהם השייכות המיוחדת בין משק הסתדרותי למשק חופשי וכמו כן ההתייחסות העובדת ובראשה הקיבוץ, אותו פלא שהחליף את הקולחוזים הכושלים של ברית־המועצות.²² גם אַל־אחמד התעניין בנושא זה, ושבועיים לאחר ששב לאיראן נשא הרצאה במרכז ללימודים חברתיים של ד"ר אחסאן נראקי בנושא 'הקיבוצים והמושבים'.²³

ג. ביקורו של ג'לאל אַל־אחמד וקהל היעד שלו

חשיבות מיוחדת נודעת לרשמי הביקור שערך בארץ ג'לאל אַל־אחמד, הסופר והוגה הדעות שהיה מושא להערצה באיראן של שנות השישים והשפעתו על התרבות האיראנית ניכרת עד היום. תהילתו של אַל־אחמד באה לו בעקבות ספרו האמור ע'רְבֻזְדִּי ('מכת המערב'), המותח ביקורת נוקבת על ההתמסרות חסרת ההבחנה לכל מה שמייצגת התרבות המערבית, למרות היריבות ההיסטורית והניגוד הבסיסי כביכול בין המערב למזרח. בחיפושיו אחר חלופה מזרחית להשפעה המערבית הגיע אַל־אחמד למסקנה כי אין מנוס משיתוף־פעולה בין השמאל המתמערב לבין אנשי הדת. חשוב לזכור כי ג'לאל אַל־אחמד קיבל חינוך דתי מסורתי קפדני ואף למד בסמינריון לחכמי הלכה, אך בצעד של מרידה באביו התפקד והיה לאיש חינוך. שנים מספר היה חסיד של ההיסטוריון הלאומי האיראני (ממוצא אזרי) אחמד פְסְרוּוִי, שביקר בחריפות את אנשי הדת, האשימם בכך שאינם ממלאים את חובתם כמדריכי הציבור ואף תקף כמה וכמה יסודות דתיים באסלאם השיעי (כסרווי נרצה בידי איש ארגון 'פדאייאן אסלאם' בשנת 1946). אחר־כך היה אַל־אחמד לקומוניסט וריכז את התרבות וההסברה של מפלגת 'תודה'. כאמור, בסוף שנות הארבעים פרש מן המפלגה עם קבוצת מַלְכִי והיה לאינטלקטואל חופשי ומתסיס ללא השתייכות קבוצתית.

22. מלכי (לעיל הערה 15), עמ' 17-30.

23. ג'לאל אַל־אחמד, ספר בה ולאית עזראא'יל (הקדים והעיר שמש אַל־אחמד), טהראן 1363/1984, עמ'

צמיחתו של ג'לאל אַל־אחמד²⁴ למעמד של כוכב תרבות באיראן של שנות השישים קשורה לאווירת חיפוש הדרך ששררה בה באותם ימים. כתב האישים שלו נגד ההתבטלות בפני המערב הציבו בזיכרון ההיסטורי כאחד ממייצגיו של מאבק האיתנים בין המערב למזרח או בין הציביליזציה המערבית לזו האסלאמית. ואכן, הן 'מכת המערב', שגרסתו הראשונה יצאה לאור ב-1962, והן כתבים נוספים מפרי עטו, ובהם רשמי ביקורו בישראל, מציגים עולם של מערב מול מזרח. דרך הצגת דברים זו, הקרויה לעתים נטיביזם או 'אורינינטליזם במהופך', משקפת גישה הרואה במזרח ובמערב – אולי בעקבות האורינינטליזם האירופי – מהויות סותרות ומנוגדות.²⁵ על־פי גישה זו, אַל־אחמד הוא מחלוצי התורה לשורשים האסלאמיים של איראן ומראשוני המורדים בהתמערבות ובמערב. עם זאת, דבר אחד ברור: אַל־אחמד הבין, על רקע ההיסטוריה האיראנית החדשה, כי ללא ברית איתנה בין קבוצות שונות בחברה האיראנית, ובמיוחד בין אנשי הדת לאינטלקטואלים המודרניים, לא יתרחש שינוי של ממש. כך היה במחאת הטבק (1891), כך אירע במהפכה החוקתית (1905-1911), כך היה בעת עליית הפהלוויים (1925), וכך היה גם במקרה של פרשת מצדק (1950-1953). לפיכך, לדעתי, אפשר לראות ברשמי ביקורו בארץ חלק מנסיונו לבנות גשר בין יסודות דתיים לחילוניים בתוך הקבוצה הלאומית האיראנית על־פי הדוגמה הישראלית.²⁶

24. קטע זה של הדיון מבוסס במידה רבה על דברים ששמעתי מפי מורתי, ד"ר שרה סורודי ו"ל. מקור מצוין בשפה העברית על ג'לאל אַל־אחמד הוא מאמרה של ליאורה הנדלמן־בעבור, 'האודיסיאה של "מכת המערב" מאת ג'לאל אַל־אחמד', שהוצג ביום עיון באוניברסיטת תל־אביב, ב־29 במאי 2003, ויתפרסם בקרוב בגרסה מורחבת. לסיכום מצוין של חיי אַל־אחמד, הסוקר גם את מסעותיו השונים, ראו: Hamid Dabashi, 'Jalal Al-e Ahmad: the Dawn of the Islamic Ideology', *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York 1993, pp. 39-101 [להלן: Dabashi, *Theology of Discontent*]. מקורות ובהם ניתוחים טובים בנושא אַל־אחמד הם: Pedram Partovi, 'Authorial Intention and Illocutionary Force in Jalal Ali-i Ahmad's 'The Gharbzadigi'', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 18, 2 (1998), pp. 73-81; Anja Pistor-Hatam, 'Islamisches Erbe und westlicher Einfluss: Der Literat Jalal Al-e Ahmad (1923-1969) zur Kultur in Iran', *Periplus* (2003), pp. 84-98; Michael C. Hillmann, *Iranian Culture: A Persianist View*, Lanham, MD, New York and London 1990, pp. 119-144; Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, NY 1996, pp. 63-76. עיון את ישראל, על פרשת יחסו של אַל־אחמד לישראל, מאת מבקר ספרות ופובליציסט חשוב מן השמאל באיראן ראו: רוא בראהני, ספר מצר: ג'לאל אַל־אחמד ופולסטין, טהראן 1363/1984, עמ' 149-322. לסיכום תוכני־ההיסטורי של חיי אל־אחמד ראו: חסין מירואי, ג'לאל אַהַלְ קַלַם: זְנֶדְגִי אַתְאָר וְאַנְדִישָׁהָאִי ג'לאל אַל־אחמד, טהראן 1380/2001. על יחסו לישראל כשיקוף של עוינותו לערבים ולנאצריוס ראו: Joya Blondel Saad, *The Image of Arabs in Modern Persian Literature*, Lanham, MD, New York and London 1996, pp. 87-126.

25. ראו במיוחד: Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*. לגישה אחרת ראו: ניסים רג'ואן, 'מזרח, מערב ועוד הבלים', עיתון 77, ינואר 1983, עמ' 26-31.

26. הדברים עולים מתוך כתבים אחרים שלו, ובמיוחד ג'לאל אַל־אחמד, דֶר הֶדְמַת וְחֵ'אֲנַת רֹשְׁנֶפְרָאן ('על שירותם ובגידתם של האינטלקטואלים'), טהראן [1968-1964/1347-1343]. 1980.

על כן, לא יהיה זה מדויק לומר כי אַל־אחמד התנגד למערב ולהתמערבות. נהפוך הוא, בעקבות עיון חוזר בכתביו ובתרגומיו,²⁷ ובהם הקטע שיובא להלן, ומתוך ראייה כוללת של דרכו ושל התסיסה האינטלקטואלית בימיו, נדמה כי בעצם מה שחיפש ומה שחיפשו אנשי שמאל מתון אחרים בני זמנו היה גיבוש מודרניות אותנטית מקומית, שתשלב על־פי הבנתה יסודות תרבותיים שונים ומגוונים הן מן המערב, הן מן האסלאם, הן ממקורות רבים נוספים באיראן ומחוצה לה.²⁸ אַל־אחמד לא דגל במשטר דתי.²⁹ הוא חשב על ברית עם אנשי הדת והאמין בתמימותו, כרבים בדורו, כי אלה, בחולשתם, יסתפקו בתפקיד של תנא דמסייע.³⁰ לח'מיני היתה, כמובן, דעה אחרת: הוא התכוון לתפוס את השלטון ולהכתיב את השקפת עולמו, וכך גם עשה.

בניגוד להוגים ולפובליציסטים אחרים – ובהם במיוחד הסוציולוג והאידיאולוג האסלאמיסט ד"ר עלי שריעתי, שהיה בעל השפעה עצומה בשנות השבעים – אַל־אחמד, יותר משהתעניין בתשובות, אהב להציג שאלות.³¹ הוא לא היה אינטלקטואל שיטתי, אבל שאלותיו וסגנון כתיבתו המיוחד והמושך מאוד נמנו עם מאיצי התהליכים הדרמטיים שהובילו למהפכת ח'מיני ולהקמתה של רפובליקה אסלאמית באיראן. אלא שכאמור, האסלאם לא היה החלופה היחידה שבה עסק אַל־אחמד. מסעותיו הרוחניים לוו בנסיעות רבות, שתיעד ביומני מסע. אחד מאותם מסעות היה מסעו לירושלים, שבה ביקר כאורח משרד החוץ. במהלך ביקור זה נחשף אַל־אחמד חשיפה בלתי־אמצעית לאווירה החלוצית־משיחית של ישראל הבן־גוריוניסטית. הביקור הותיר בו רושם עז: ישראל של אותם ימים הציתה את דמיונו של הסופר האיראני. בעיניו היא היתה דוגמה למופת של מזרח גאה, דמוקרטי, בעל חוסן מדעי ושוויוני. דגלי הסוציאליזם ואחוות העמים, פלאי העלייה וכור ההיתוך, היהדות ככות מאחד, הקיבוץ, החייאת השפה העברית והשימוש בלשון הערבית בכנסת, הצניעות החומרית והסלידה

27. בין השאר תרגם אַל־אחמד מיצירות ז'אן־פול סארטר, אלבר קאמי, אנדרה ז'יד, דוסטויבסקי, או'ין יונסקו וארנסט יונגר.

28. הסוציולוג אחסאן נראקי, שהזמין את אַל־אחמד להרצות לפני תלמידיו מיד לאחר ביקורו בארץ, הוא דוגמה מובהקת לאינטלקטואל שעסק בסוג כזה של חיפוש. בתחום הקולנוע והתאטרון אפשר להזכיר את בהרם ביזא'י, חוקר תאטרון פרס ותאטרון סין ויפן ובמאי מזהיר, ואת נאצר תקוא'א'י, שסרטיו הדוקומנטריים חשפו רבדים עמוקים של ההווה האיראנית.

29. ראו הקדמתו של פרג' סרכוהי בתוך: ג'לאל אַל־אחמד, סַנְגִי בַר גַוְרִי ('מצבה על קבר'), שפגה (שבדיה) 2002. הספר נאסר לפרסום ברפובליקה האסלאמית, אף כי יצא שם לראשונה בשנים 1981-1982, בהוצאת רואק. אני מודה לליאורה הנדלמן־בעבור על ההפניה להוצאה הראשונה.

30. הוא קובע למשל כי 'יותר מבעבר, אנשי הדת שוקעים בעולם של קנאה, שנאה וחשיבה בנוסח ימי הביניים', ואינו מודע לעוצמה האינטלקטואלית והארגונית שצברו. אל־אחמד, דר ח'דימת וחייאת רישנפכראן, עמ' 402-404.

31. Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, London and New York 2000. על האידיאולוגים האסלאמים ראו: Dabashi, *Theology of Discontent*; Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*. על הקיטוב שהוליד למהפכה באיראן ראו: דוד מנשרי, איראן במהפכה, תל־אביב 1988.

מראוותנות, הסולידריות המעמדית, מעמדן של הנשים, הדגשת חשיבותו של החינוך בכל הרמות וההישגים ברפואה ובחקלאות, הסיוע לארצות אפריקה המשתחררות מן הקולוניאליזם וההזדהות עמן, התעוזה והאומץ שבהבאתו של אייכמן לדין, הביקורים המרגשים ב'ידושים' ובאיילת-השחר, ההוקרה לחסידי אומות העולם והשילוב של הגנה עם עבודה – כל אלה שבו את לבו של האינטלקטואל שחיפש למען ארצו את הדרך לעצמאות ולגאולה. זאת ועוד, כפי שעולה מדברי מארחיו בארץ, אין ספק כי אמונתם החזקה בדרכה של המדינה, שחשו כרבים אחרים באותם ימים, השפיעה גם על אַל־אחמד והשרתה אווירה של אופטימיות עליו ועל אורחים נוספים. דרכה של ישראל היתה דרך חדשה בעבור המזרח.

באשר על כן החליט אַל־אחמד לכתוב ספר על ישראל עם אשתו, הסופרת הדגולה סימין דַאנְשֹׁר. אמנם ספר זה לא נשלם, אך אל־אחמד מעולם לא ויתר על כתיבתו. שמש אַל־אחמד, אחיו של ג'לאל, המנהל את עזבונו הספרותי, מצא בין כתביו גם ראשי פרקים לספר רחב ושמו 'ארבע הכעבות' (צ'האר כעבה). אבן הכעבה שבמכה משמשת כאן סמל למקום עלייה לרגל. במילים אחרות, ג'לאל מדבר על ארבעה מקומות של עלייה לרגל, או ארבעה קטבים רוחניים בעולם של שנות השישים, ואלה הם (על־פי הסדר שבו הוא מזכיר אותם): מכה, ירושלים, המערב (אירופה וארצות־הברית) וברית־המועצות. אפשר לנחש, כפי שעשה החוקר חמיד דבשי,³² כי ארבעת הקטבים מייצגים בהתאמה את הפתרון האסלאמי, את הדרך הציונית־ישראלית, את הקפיטליזם הליברלי המערבי ואת הקומוניזם בנוסח ברית־המועצות. כל אלה נמצאים ביומני מסע שרשם בעקבות ביקוריו באירופה (ספטמבר 1962-פברואר 1963) ובישראל (פברואר 1963), ובעקבות מסע חאג' למכה (אפריל-מאי 1964), מסע לברית־המועצות (יולי-אוגוסט 1964) וביקור בארצות־הברית (יוני-ספטמבר 1965).³³ דַאנְשֹׁר כותבת כי בימיו האחרונים, כלומר ב־1969, שקד אַל־אחמד על כתיבת הספר המשולב. לדבריה, לבחירה בשם 'ארבע הכעבות' נלוותה נימה סרקסטית.³⁴

אמנם שני הספרים – זה המקורי, שתוכנן להיכתב על ישראל, ו'ארבע הכעבות' – לא נכתבו בסופו של דבר, אך חלקים מהם נכתבו ופורסמו. הקטע המתורגם המובא בהמשך, שפורסם בכתב עת, היה אמור להיות הפרק הראשון בספר על ישראל. אכן, פרק זה לבדו מעיד בבירור כי אַל־אחמד היה מודע לקושי שבו עשויים דבריו להתקבל בקרב חוגי הדת

32. Dabashi, *Theology of Discontent*, p. 73.

33. על מסעו לישראל ראו ספרו ספר בה ולאית עזראאיל (לתמצית באנגלית ראו: Dabashi, *Theology of Discontent*, pp. 67-71). על מסע העלייה לרגל למכה ראו: ג'לאל אַל־אחמד, ח'סי דר מיקאת, טהראן 1978/1357, ובאנגלית: Jalal Al-e Ahmad, *Lost in the Crowd* (translated by John Green with an introduction by Michael C. Hillmann), Washington DC 1985. על מסעו לברית־המועצות ראו: ג'לאל אַל־אחמד, ספֶר רוס (מסע רוסיה) (הקדים והעיר שמש אַל־אחמד), טהראן 1990/1369. על מסעו לארצות־הברית ראו: ג'לאל אַל־אחמד, ספֶר אמריכא, הדפסה ראשונה בהשגחת שמש אַל־אחמד ובעריכת מצטפא זמני־ניא, טהראן 2001/1380.

34. Simin Daneshvar, *Daneshvar's Playhouse: A Collection of Stories* (translated by Mariam Mafi), Washington DC 1989, p. 137.

והשמאל הקומוניסטי ולהתנגדותם לישראל, ליהדות ולצינונות. נימת הדברים אפולוגטית, והכותב מבצע תרגיל אינטלקטואלי מבריק בדברו על היהודים ('יהוד' או 'ג'הוד') הטמאים והבוזיים בשיעה כעל 'בני-ישראל', שכבודם במסורת הקראנית רב,³⁵ ובהזכירו לקוראיו את הנביאים שהעניקו בני-ישראל לעולם, ובכלל זה למוסלמים. חשוב לזכור כי דווקא בשיעה נודע לבני-ישראל מעמד מיוחד מקדמת דנא. על-פי טקסטים שונים, השיעה הקדומה ראתה עצמה כממשיכתם של בני-ישראל כפי שהם מתוארים בקראן, או לחלופין ראתה בהם סמל לשיעה, משום שאף השיעים, כבני-ישראל במצרים, סבלו סבל רב מידי הרוב הסוני. יתר-על-כן, עם ישראל, וכמוהו גם אישים מקראיים חשובים, שימשו הוכחה לקדמות השיעה. על-פי מסורות אלה היו נביאי ישראל חייבים בחובת ה'יִלְאִיָּה' ('יִלְאִיָּת'), כלומר בנאמנות לעלי ולצאצאיו (עוד בהיותם מהויות היוליות טרם האסלאם).³⁶ ייתכן אפוא כי בבחרו במינוח זה התכוון אל-אחמד לעודד את ההתקרבות בין האינטלקטואלים משמאל לבין אנשי ההלכה האסלאמית, בהציגו את ישראל כאלטרנטיבה מזרחית מוצלחת למערב וכדוגמה לשילוב נכון בין דת ורוחניות לבין סוציאלי-דמוקרטיה מקורית ונאורה. הוא גם אינו מהסס מלהזכיר את הזיקה ההיסטורית העמוקה שהיתה בין הפרסים ליהודים עוד מימי כורש, ברמזו לכך שהפרסים, למרות הציון המצוין שהם ראויים לו בסך הכול, חבים חוב ליהודים בשל פגיעות ורדיפות פה ושם. אֶל-אחמד אף מזכיר את הערבים כאיבי איראן והשיעה, ובכך הוא רומז הן לנאצריזם הן לסוניות בכלל, הרואה בשיעה כת פורשת. נטייתו של אל-אחמד להציג את ישראל בנימה שלילית בדונו בנושאים כמו שיתוף-הפעולה שלה עם המערב או הסחטנות שהפגינה כביכול בעקבות השואה בעניין השילומים – נטייה זו אינה מעידה לדעתי על ביקורת אלא על ניסיון לקרב את קוראיו העוינים לישראל, בהציגו את מדיניותה כדוגמה למדיניות מזרחית גאה, דתית וקשורה לשורשים, דמוקרטית-סוציאליסטית, אך בעיקר מאוד מעשית. המודל הישראלי היה אפוא המתכון שהציע אֶל-אחמד לעניין החזיתי החילוני-דתית באיראן. יתרונו של מתכון זה, על אף חוסר האהדה שגילו חוגים מסוימים באיראן כלפי ישראל, התבטא בעובדה שהוא התקיים למעשה במזרח, ונראה היה שפעל היטב.

ד. סיכום: מדוע נעלם הקסם הישראלי?

כשנוכחים בהערצה הגדולה שעוררה ישראל בעולם השלישי, ובמיוחד באיראן, קשה שלא לחוש תחושת החמצה. מטבע הדברים נשאלת השאלה אם ההחמצה קשורה למלחמת ששת

35. אמנון נצר, 'האנטישמיות באיראן', פעמים, 29 (תשמ"ז/1986), עמ' 5-31.

36. וראו מחקריו החלוציים של מאיר בר-אשר: 'על מקום היהדות והיהודים בספרות הדתית של השיעה הקדומה', פעמים, 61 (סתיו תשנ"ד/1994), עמ' 16-36 (במיוחד עמ' 26-31); Meir M. Bar-Asher, 'Les fils d'Israël, prototypes de la Chî'ah: notes sur quelques traditions exégétiques du chi'isme duodécimain', *Perspectives: Revue de l'Université Hébraïque de Jérusalem*, 9 (2002), pp. 125-137

הימים ולתופעת ה'כיבוש'. נראה כי במקרה המסוים של ג'לאל אַל־אחמד, השינוי בעמדתו קדם למלחמת ששת הימים והיה קשור להחלטתו להתקרב לאנשי הדת,³⁷ שמקצתם – ובמיוחד אנשי קם, מקום מושבו של ח'מיני – סימנו את ישראל כ'מטרה'.³⁸ בנאומו המפורסם ערב יום העאשורא', ב־3 ביוני 1963, תקף ח'מיני בהריפות את ישראל,³⁹ וכעבור כשבועיים דיכא המשטר באלימות רבה התקוממות של תלמידי המדרסות. מאמרו של אל־אחמד על ישראל נכתב כעשרה חודשים לאחר מכן, ואפשר שאז עוד האמין אַל־אחמד, שנמנה עם חוגו של מַלְפִי – כאמור, הסידה הגדול של ישראל בקרב אנשי האופוזיציה – כי ניתן לשכנע את אנשי הדת ואת אנשי השמאל ברלוונטיות של הדוגמה הישראלית. ככלות הכול, התלהבותו מישראל היתה תוצאה של כמה שנים שבמהלכן התעניין בה וקרא עליה, על תרבותה ועל הסוציאליזם המיוחד שלה.⁴⁰ ב־1960 ציין אַל־אחמד את ישראל ואת הכתב העברי, בדומה למקרה היפני, כדוגמה לאפשרות לטפח מודרניות וקדמה גם בלא לאמץ את

37. יש לזכור כי גם הטקסט שאנו דנים בו כולל הערות אנטי־ישראליות, אף שנימתו אפולוגטית. מעבר לכך, כבר ביולי-אוגוסט 1964, במהלך ביקורו ברוסיה, העיר אל־אחמד הערה לא נעימה על תמונות עולי הגרדום שראה בכלא עכו (ספך רוס, עמ' 53). ב־29 ביוני 1965, במהלך ביקורו בארצות־הברית, שנתיים לפני מלחמת ששת הימים, רשם ביומנו הערה חריפה נגד 'הקפיטליסטים היהודים' המשתפים פעולה עם ישראל כדי להעביר מסרים תעמולתיים בעיתונות. את דבריו אלה כתב בדרך של אסוציאציה חופשית, בעקבות מאמר שפורסם לזכרו של מרטין בובר, שנפטר זמן קצר לפני כן (אל־אחמד, ספר אמריכא, עמ' 36). לעומת זאת, את שותפו הישראלי לסמינר השנתי של הנרי קיסינג'ר בהרווארד בקיץ 1965 הוא מתאר כאיש עט, שאמנם ניסה לקדם את ספריו במרץ רב מדי אך 'היה אדם בהיר, פיקח, ומעט חצוף בהצגת עמדותיו' (ספר אמריכא, עמ' 324). במכתב שכתב ב־2 בפברואר 1966 לאמיר פישדאד הוא תוקף קבוצת כוח המקורבת לממסד, בראשות העיתונאים דאוד רמזי וחמיד רהנאמ, הפועלת להקמת עיתון בעבור הסטודנטים האיראנים בארצות החוץ. אַל־אחמד קובע כי 'יש להם בכיס כספי הנפט, הממשלה, אמריקה וישראל. אפילו מקום ההנהלה שלהם הוא האתר הקודם של השגרירות הלא־רשמית של ישראל, ודאוד רמזי הוה הוא, נוסף לכול, בהאי. ש[ייקבר, הלוואי, בקבר אביו!]. ברור כי ישראל מצורפת כאן לקבוצת השנואים על אנשי הדת, הן בחיבורה לתעשיית הנפט ולמשטר בארצות־הברית, והן – ובמיוחד – בהתבטאות האנטי־בהאית הקשה. ראו: עלי דהבשי (עורך), נאמֶהֶאֶי ג'לאל אַל־אחמד, א, טהראן 1378/1999, עמ' 200-201. בדצמבר 1968 השמיט אַל־אחמד את ישראל מרשימת המקומות שביקר בהם וכתב עליהם (אירופה, מכה, ברית־המועצות וארצות־הברית). האומנם חש מבוכה? ראו: ג'לאל אַל־אחמד (עורך), 'מת'לא שרח אחואלאת', בתוך: יפ צ'אה נדו צ'אֶלה, טהראן 1343/1964, עמ' 53 (התאריך על הכריכה, 1964, מייצג את החיבור הראשון בספר). ממצאים אלה מעמידים באור חדש את הדעה המקובלת, ולפיה או שלא שינה את דעתו על ישראל כלל, או שהשינוי חל רק לאחר מלחמת ששת הימים (Blondel Saad, *The Image of Arabs in Modern Persian Literature*, p. 121; Dabashi, *Theology of Discontent*, pp. 67-71).

38. נמרודי, מסעי חי, עמ' 207.

39. <http://www.islamiccentre.org/muharram/khomeini.pdf>+Khomeini-Imam+&hl=de

40. לרשימת מאמרים וספרים שפורסמו באיראן על ישראל ושאֶל־אחמד קרא אותם לקראת נסיעתו ראו הקדמתו של שמש אַל־אחמד בתוך: אל־אחמד, ספר בה ולאית עזראאיל.

הכתב הלטיני.⁴¹ לאחר ביקורו בארץ, לאור התלהבותו הגלויה מן הביקור ועוד בטרם פרסם את מאמרו, הרצה על הקיבוץ, גיהל משא-ומתן בעניין ארגון תערוכה של אמנות פרסית בתל-אביב⁴² ובדבר תרומה להפקתה של תוכנית רדיו ספרותית על ישראל,⁴³ וכמובן – החל לעסוק בכתיבת ספר על ישראל עם רעייתו. משהתפרסם המאמר בספטמבר 1964 חשו אנשי קום נפגעים, דווקא משום שראו באל-אחמד ידיד.⁴⁴ ואכן, בשלב מסוים, אף שכתב מאמר ארוך בשבחו של מלפי, שהוסיף להעריצו כאינטלקטואל האיראני בה"א הידיעה, הסביר כי עתה, משבגר, הוא מרשה לעצמו לחלוק על דעת רבו בעניין ישראל.⁴⁵

כאמור, נראה שהיו סיבות מעשיות לשינוי בעמדתו של אל-אחמד. בעבורו, העיסוק בישראל היה אמור לאחד את השורות בקרב האופוזיציה באיראן, בעיקר בין האינטלקטואלים ('רושנפראן') לבין אנשי הדת ('רוחאניאת'), באמצעות הצגת דוגמה של חיבור מוצלח בין דת למדינה. לנוכח הקיצוניות שגילו ח'מיני ודומיו בכל הנוגע לסוגיה זו, ברור כי לא היה אפשר לעשות שימוש במודל הישראלי כמכנה משותף מאחד.⁴⁶ ייתכן שדווקא הקסם של המודל הישראלי הוא שעורר את התנגדותם של אלה שרצו להציע פתרון רדיקלי משלהם.⁴⁷ זאת ועוד, השנאה לישראל התגלתה כגשר מצוין לחיבור בין כוחות מרוחקים אידאולוגית. ובכלל, האווירה באיראן בעשור שקדם למהפכה היתה אווירה של קיטוב ושל פיזול, שחייבה אינטלקטואלים לנקוט עמדה בעד או נגד המשטר. אנשי אופוזיציה, שסירבו להתאים עצמם לשיח המהפכני, מצאו עצמם בבידוד.⁴⁸

41. ג'לאל אל-אחמד, 'צ'נד נפתה דר בארה'י ח'ט ונפאן פארסי' (כמה נקודות בעניין הכתב והשפה הפרסיים), בתוך: מצטפא ומני-ניא (עורך, בהשגחת שמס אל-אחמד), אדב ונהר אמרון איראן: מג'מועה'י מקאלאת 1324-1348, ב, טהראן 1373/1994, עמ' 548. המאמר פורסם במקור בחודש פרוארדין 1339 (מרס-אפריל 1960).

42. בעקבות הצעתו של ד"ר חיים גמזו. ראו: צבי רפיח מנציגות ישראל בטהראן, 26 במאי 1963, גנזך המדינה (ג"מ) 3434/14/769.

43. צבי רפיח מנציגות ישראל בטהראן, 26 במאי 1963, ג"מ 3434/14/779.

44. ראו הדיון להלן בנושא ה'ולאית'.

45. אל-אחמד, דר ח'דקמת וחי'אנת רושנפראן, עמ' 331-399. ההערה בעניין ישראל בעמ' 366-367. הוא מצטט את מלכי: 'מלפי במן מיגויד פה תו א'ח'ונד ש'האי" יא מיגויד תו א'נר'שיסת ח'סתי" ו'או אין קביל' (מלכי אומר לי "הפכת איש דת" או שהוא אומר "אתה אנרכיסט", דברים מסוג זה).

46. ניתוח ברוח זו מציג ב'ראהני. לדבריו, אל-אחמד היה נחשון הוקעת המערב, בעוד אנשי הדת היו נחשוני הוקעת ישראל. ב'ראהני תולה את השינוי בעמדתו של אל-אחמד כלפי ישראל בקשריו המתהדקים עם אנשי הדת. ראו: ב'ראהני, ספר מצר, עמ' 195-196.

47. אנשי ח'מיני כינו את ישראל 'השטן הקטן'. ברנרד לואיס מסביר כי האסוציאציה העיקרית שמעורר הכינוי 'שטן' באסלאם היא של פיתוי ומדוחים, ולא דווקא של רוע ועושה. ראו: Bernard Lewis, 'The Revolt of Islam: When Did the Conflict with the West Begin, and How Could it End?', *The New Yorker*, 11.11.2002. Available from: http://www.newyorker.com/FACT/?011119fa_FACT2

48. הפילוג לשיחים (דיסקורסים) עוינים מוסבר יפה אצל: Mansoor Moaddel, *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, New York 1993 כך קרה, למשל, לסופר צאדק צ'יפב, שמצא עצמו מבודד בשל 'מגויסות' לא מספקת וביקורת על אנשי הדת. ראו הקדמת קאנוגפרוור בתוך:

כמובן, מנקודת מבטם של האינטלקטואלים האיראנים ראוי לשאול, כפי שרבים אכן שבים ושואלים,⁴⁹ אם לא היה אפשר להבין מראש כי ברית המבוססת על שנאה ל'אחר' – למשטר השאה, לארצות-הברית, לישראל, לבהאים – ספק אם ביכולתה להוליד משטר דמוקרטי. מנקודת מבטה של ישראל, הדילמה היא ארכיטיפית: מבחינתה, יחסים עם משטר אוטוריטרי, אפילו הם מועילים מאוד לבני העם הנתון במשטר זה, עלולים ליצור חיץ בינה לבין אותם חוגים המתנגדים למשטר.⁵⁰ בנקודה זו, התאוריה של בן-גוריון לוקה בחולשה מסוימת ברמת הביצוע, גם אם מתחזקת עמדתו כי טוב לה לישראל להתור לכך שמדינות העולם תהיינה דמוקרטיות וחופשיות. עם זאת, ישראל אכן זכתה להערכה רבה בקרב אותם חוגים שהיו מעוניינים באמת ובתמים בכינונם של דמוקרטיה ושל צדק חברתי באיראן. כדאי לציין שוב כי מלפני, מורהו הרוחני של אַל-אחמד עד יומו האחרון, מעולם לא שינה את עמדותיו בקשר לישראל, וכמוהו גם – במשך כמה שנים לפחות – אשתו של אַל-אחמד, הסופרת סימין דאנְשֹׁר. עם זאת, ברור כי הקונפליקט הישראלי-ערבי בגלגולו החדש של 'כובש ונכבש' תרם לכרסום במעמדה של ישראל בקרב חלקים מן השמאל האיראני המשיכיל.⁵¹ על הסיבה לעמעום זוהרה של ישראל עד כדי אובדנו בקרב רבים רמו לי הסופר ואיש הקולנוע האיראני המבריק אבראהים גולסתאן, שביקר בישראל ב-1970. לדבריו, ישראל היתה 'סמל לתמימות ולסולידריות', ומנקודת מבטה של התרבות הפרסית התקיים בה האידאל המרכזי לתרבות אך המאוד-נדיר במציאות, אידאל נקיון הכפיים והמחויבות בלב ובנפש לערכים נעלים.⁵² כאשר ביקר בישראל, סיפר גולסתאן, כבר היתה החברה כאן 'נורמלית' במידה רבה, מבחינה זו שאנשים עשו לביתם, החברה כבר לא היתה חלוצית והקסם התפוגג.

חלק שני – תעודה: ישראל על-פי ג'לאל אַל-אחמד

א. הקדמה: המונח 'וְלֵאֵי' והמקורות לתעודה

על השימוש במונח 'וְלֵאֵי' (שלטון של נאמנות קדושה) לתיאור מדינת ישראל הסממן הדרמטי ביותר בתעודה שלפנינו הוא ההתייחסות למדינת ישראל כאל יציר מדיני הנושא קדושה דתית או כמוֹדֶתִית, שלטון של נאמנות קדושה המונהגת בידי יורשיהם

Sadeq Chubak, *The Patient Stone (Sang-e Sabur)* (translated by M. R. Ghanoonparvar), Costa Mesa, CA 1989, pp. xiv-xvii

Gholam R. Afkhami, *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale*, Washington DC 1985

50. והא ראי: דוד מנשרי, איראן לאחר ה'מיני, עמ' 101.

51. על-פי ריאיון עם השגריר דוד תורגמן, שהיה באותן שנים נספח תרבות בטהראן. תורגמן ביקר באיראן לאחר המלחמה ונוכח לדעת שאנשי השמאל חשדו כי במהלך המלחמה היתה מעורבות אמריקנית לטובת ישראל.

52. ראו מכתבה של אסתר הרליץ, 'בן-גוריון סירב לקבל מתנות', הארץ, 1 ביולי 2004, חלק ב, עמ' 2.

הישירים של נביאי התנ"ך. יותר מכול מתבטא עניין זה בהגדרתה של ישראל כ'ולאית' (פרסית: ולאית, velâyat, valâyat, ערבית: ולאיה, walâyah, wilâyah, תורכית: ולאית, vilâyet, velâyet). בתרגום שלהלן הושארה מילה זו בצורתה המקורית על שום ריבוי משמעויותיה והשימוש המכוון והשנון שהכותב עושה בהן. מקור המילה ערבי: מילים הנגזרות מן השורש ול"י מביעות קרבה, ומכאן הנגזרות הסמנטיות העיקריות שמשמען ידידות ואהבה, וגם מעקב וניהול.

במישור הדתי-רגשי המילה 'וּלְאִית' משמעה ידידות (מקביל ל'דוֹסֶתִי'), אהבה וקדושה, תכונותיו של ה'וּלְיִי'.⁵³ להיבט זה חשיבות בתעודה בשל תחושת הניתוק והניכור שחשו רבים באיראן כלפי משטר השאה. המשמעות המקורית של הביטוי באסלאם השיעי – הדת הנוהגת באיראן וזו שג'לאל אַלְ-אֶחְמַד היה ספוג בה ובתרבותה – היא השליחות האלוהית של האמאמים השיעים. כידוע, על-פי האסלאם, הנביא מחמד היה הנביא האחרון ועל כן חתם את 'מעגל הנבואה'. את מקומו של הנביא מחמד מילאו החליפים, שמהם מכירה השיעה רק בעלי, האמאם הראשון. השיעה אינה מכירה בחליפים האחרים אלא בשושלת האמאמים, שאביה הוא עלי. בנקודה זו החל, על-פי השיעה, 'מעגל ה'וּלְאִית'. עלי וכל האמאמים שבאו בעקבותיו אמנם אינם נביאים, אך הם שותים מאותו מעיין של אהבת האל המאפשר את הנבואה. מעיין זה הוא ה'ולאית', אהבת האל, המקשרת בין האל לאמאמים. חשוב לציין שוב כי על-פי השיעה, ה'ולאית' היתה קיימת מאז ומעולם והיא המקור הכריזמטי שאִפשר את הנבואה.

האמאם השיעי הוא אפוא 'ולי', שהוא 'ידיד' האל ('ולי אללה'), אוהב אותו ואהוב האל. הוא גם 'עוזר' קרוב לאל ולנביא ו'הולך בעקבות' האל. בגרסה השיעית של ה'שהאדה', שבועת האמונים לאל ולנביאו, מוסיפים את המילים 'אשעד אן עליא ולי אללה' (אני מעיד שעלי הוא אהוב האל). האמאם הידיד ניחן בעוצמה כריזמטית, שכן הוא נמצא בקשר בלתי-אמצעי עם האלוהות. בה בעת, 'ולי' הוא גם 'המנהיג' ו'המורה' (מעין גורו) של המאמינים. שיעי אמיתי נקרא 'מְתוּלִי', כזה ההולך בעקבות האמאמים. מכאן נגזרות המשמעויות הדתיות-רגשיות של 'וּלְאִית' כשליחות, אפוטרופסות, נאמנות קדושה, יחס של ידידות עם האל, עזרה לאל, הנהגה, הדרכה ושלטון אוהב. מנהיגותם של האמאמים בשיעה נבעה מיכולות מיסטיות שכונו 'עֵלֶם' (ידע) והיו מבוססות על קשר ה'וּלְאִית' עם האל, ולא רק משום שהיו בני משפחת הנביא (אהל אל-בית).⁵⁴ לאחר 'היעלמותו' של האמאם האחרון בשנת 874 מצאה

53. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam* (translated by David Streight), Albany, NY 1994, pp. 29, 159 (note 151); Henry Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, I: *Le Shīisme duodécimain*, Paris 1971, pp. 41-43, 76, 219-284; Idem, *Histoire de la philosophie islamique*, II, first part, A, 3 and 4, pp. 69-85; Meir M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Leiden and Jerusalem 1999, pp. 134-135, 195-202

54. Etan Kohlberg, 'Imam and Community in the Pre-Ghaiba Period', in: Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, NY 1988, pp. 25-53

עצמה השיעה בלבטים באשר לגיטימיות של הסמכות הפוליטית. סוגיה זו מעולם לא נפתרה במלואה. דוגמה למבוכה ששררה בעניין זה היא השושלת הצפִּוּית, ששלטה באיראן בשנים 1501-1722 והפכה אותה לארץ שיעית. הצפּוּים, שהיו בני משפחת מיסטיקאים סופים, טענו לקיומו של קשר ישיר בין המלכים, בני המשפחה, לבין בורא העולם, ואף זכו להכרה ציבורית ככאלה. לממד זה של ה'וֹלָאִית' הד ברור בתעודה שלפנינו, שבה מציג אֶל־אחמד את מנהיגי ישראל כבעלי תובנה מרחיקי ראות, שכאמור, כמו האמאמים, רוח האל שורה בקרבם.

משמעות מרכזית של המונח 'וֹלָאִית' היא זו של נאמנות או אפוטרוֹפּוּסוֹת, שמשמעותה, בהקשר מדיני, 'שלטון'. המשמעות המשפטית של המושג היא נאמנות של חכם ההלכה על אלמנות, על יתומים ועל חסרי ישע. לא נוכל להפריז במידת החשיבות של משמעות זו בתעודה שלפנינו. ביטוי זה הופקע בידי ח'מיני לשם הצדקת שלטונו של חכם ההלכה, ושימש אותו במובן זה שהחברה כולה מופקדת בנאמנות אצל איש הדת מטעם של האל ושל חוק האסלאם. הדברים באו לידי ביטוי בספרו 'משטר הנאמנות של חכם ההלכה: הממשלה האסלאמית' (וֹלָאִית־פְּקִיָה: חֻכּוֹמַת־אֶסְלַאמִי).⁵⁵ הספר, המבוסס על הרצאות בפרסית שנשא בנג'ף שבצ'יראק ב־1971, ידוע יותר בתרגומו לערבית כ'הממשלה האסלאמית' (אלח'וּמַה אֶל־אֶסְלַאמִיָה). ח'מיני עצמו נסמך על חכם הלכה מראשית המאה ה־19, מולא אחמד נְרַאקִי (1771-1829), שקבע כי סמכות חכמי ההלכה זהה לזו של נביאי בני־ישראל: 'מעמד חכם ההלכה בזמן הזה כמוהו כמעמד הנביאים אצל בני־ישראל' (ערבית: 'מְנֻזַלַת אֶל־פְּקִיָה פִי הַדְא אֶל־וֹקַת כְּמְנֻזַלַת אֶל־אַנְבִּיאָא' פִי בְנֵי אֶסְרַאאִיל').⁵⁶ ח'מיני מרבה להסתמך על מסורת הקובעת כי חכמי ההלכה הם יורשי הנביאים ('אֶל־פְּקַהֵא וְרֵת' אֶל־אַנְבִּיאָא').⁵⁷ בין השאר הוא מצטט מסורת רווחת הקובעת כי 'חכמי ההלכה של האומה שלי כמוהם כנביאי ישראל' ('עֶלְמַאא אַמְתִּי כְּאַנְבִּיאָא בְנֵי אֶסְרַאאִיל').⁵⁸

בתעודה שלפנינו מקדים ג'לאל אֶל־אחמד את ח'מיני בהשתמשו ב'וֹלָאִית' במשמעות של נאמנות קדושה על בני העם כולו, נאמנות המונהגת בידי ממלאי מקומם של נביאי בני־ישראל. כמובן, בדוגמה הישראלית המנהיגים אינם אנשי דת, אך אף־על־פי שאל־אחמד מודע לדמוקרטיה הישראלית ומעריך אותה, חשוב לו יותר לקבוע כי מקור סמכותם של המנהיגים, במיוחד כשמדובר בעם היהודי כולו, אינו עקרון הריבונות של עם החי בטריטוריה מסוימת אלא 'עיקרון שהוא נעלה יותר מהכרזת זכויות האדם',⁵⁹ כלומר בורא העולם. זהו

55. רוחאללה אל־מוֹסוּי אל־ח'מיני, ולאי־ת־פְּקִיָה: חֻכּוֹמַת־אֶסְלַאמִי, טהראן 1357/1978; זהו לצרוס־יִפּה, 'השיעה בתורתו הפוליטית של ח'מיני', המזרח החדש, ל (תשמ"א/1981), עמ' 99-106.

56. ח'מיני, ולאי־ת־פְּקִיָה, עמ' 142-143. Hamid Dabashi, 'Early Propagation of Wilayat-i Faqih', in: Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi & Seyyed Vali Reza Nasr (eds.), *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*, Albany, NY 1989, pp. 287-300

57. ח'מיני, ולאי־ת־פְּקִיָה, עמ' 129 ובמקומות רבים בהמשך הדברים.

58. שם, עמ' 132.

59. מן הטקסט שבחלק השלישי.

האל, שרוחו מפעמת בלב המנהיגים. זה המקום לציין, בדרך אגב, כי חוזה המדינה, בנימין זאב הרצל, ביסס את הלגיטימציה של התנועה הציונית לייצוג העם היהודי לא על עקרון הריבונות והבחירה, אלא על אפוטרופוסות המיושמת חד-צדדית כלפי חסר הגנה ('negotiorum gestio') על-פי המשפט הרומי.⁶⁰ בשני המקרים האפוטרופוסות שואבת את מקור סמכותה מבורא עולם או מעקרונות הצדק הכלליים. אֶל־אחמד חד-העין, שהכיר ביסוד האפוטרופוס' של ישראל, נתן לו ביטוי בתעודה שלפנינו ובמינוח שיעי.

אפשר אפוא להניח שח'מיני הושפע מהדרך שבה תיאר ג'לאל אֶל־אחמד את ישראל, במודע או שלא במודע, שכן ידוע שהעריך אותו מאוד והרבה להשתמש בביטוי המיוחס לו, 'מוכי מערב'. ידוע גם כי מאמרו של אֶל־אחמד על ישראל היה מוכר לח'מיני ועורר את זעמו עד כדי כך ששלח שליח מן העיר הקדושה קם לטהראן הבירה כדי לפגוש את המחבר ולהביע באוזניו את מחאת אנשי הדת. שליח זה היה תלמידו של ח'מיני, עלי אכבר ח'אמנאאי, כיום מחליפו של ח'מיני בתפקיד המנהיג העליון של איראן.⁶¹ על מידת השפעתו של אֶל־אחמד בקרב אנשי הדת יעיד גם הסיפור הבא: כשכתב אֶל־אחמד בשנת 1967 כתב פלסטר חריף נגד ישראל בשם 'ראשיתו של זעם' ('אֶעֱאֵן יֶפְ נְפֶרֶת', אף כי ייתכן שנכתב בידי אדם אחר, ולאחר מכן יוחס לאֶל־אחמד), מיהרו אנשי חוגו של ח'מיני להפיץ את הכתוב בשתי מהדורות, האחת ב-5000 עותקים והשנייה ב-50 אלף עותקים, עם הקדמה חדשה ובליווי הכותרת 'אסראאיל עאמֶל אמפריאליסם' ('ישראל סוכנת האימפריאליזם').⁶² עניין ישראל והיהודים היה אובססיה אצל ח'מיני, ומאחר שהיה תלמיד-חכם בעל זיכרון מעולה, לא סביר להניח כי הדברים לא נחרתו בתודעתו, כל שכן שהשפעתו של אֶל־אחמד באיראן בשנות השישים היתה עצומה. ביסודו של דבר, בספרו הנזכר 'משטר הנאמנות של חכם ההלכה: הממשלה האסלאמית' שואל ח'מיני את המבנה של ג'לאל אֶל־אחמד. אֶל־אחמד כאילו מעביר את סמכות ה'וֹלָאִית' (אפוטרופוסות/נאמנות קדושה/שלטון) מנביאי ישראל הקדומים אל מנהיגי ישראל, הנביאים החדשים או ממשיכי הנביאים, ואילו ח'מיני מעביר נאמנות זו, 'וֹלָאִית', אל חכמי ההלכה, בטענה שהם הם מחליפי הנביאים, כשלמעשה הוא מדבר על אותם נביאים - נביאיהם של בני-ישראל.

באשר לאֶל־אחמד, ייתכן שגם הוא הושפע מאנשי דת רפורמיסטים או מהפכנים. בשנת 1955, כלומר כשבע שנים לפני מסעו לישראל, ראתה אור באיראן מהדורה מחודשת של

60. Yoram Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*, New York 2000, pp. 104-107

61. אל-אחמד, ספר בה ולאיֶת עזראאיל, עמ' 35-37. עוד על פגישה זו ראו: שמש אל-אחמד, או צ'שֶם בְּרֶאֶדֶר ('במבט של אחר'), קם 1369 / חורף 1990-1991, עמ' 458-484.

62. אל-אחמד, ספר בה ולאיֶת עזראאיל, עמ' 37; Dabashi, *Theology of Discontent*, pp. 67-71. על-פי ניתוח אחר שמביא דבשי - ניתוח סגנוני - לא סביר שג'לאל אֶל־אחמד באמת ניסח כתב פלסטר זה המיוחס לו. ד"ר שרה סורודי ז"ל דווקא היתה משוכנעת כי זהו מסמך אותנטי. לטענת שמש אֶל־אחמד, מסמך זה מ-1967 אמור להיות הפרק התמישי בספר המתוכנן על ישראל. הטקסט עצמו מובא אצל אל-אחמד, ספר בה ולאיֶת עזראאיל, עמ' 86-102.

הכומת אז נט'ך אסלאם ('שלטון על-פי האסלאם') מאת חכם הדת מירזא מחמד חוסיין נאאי'ני.⁶³ הספר, שפורסם לראשונה בבגדד בשנת 1909 כסעד לרעיונות המהפכה החוקתית באיראן, מונה, במונחים דתיים, את שבחי הדמוקרטיה הפרלמנטרית. נאאי'ני מחלק את המשטרים בעולם לשני סוגים: ה'תמלכיה', שלטון 'בעלות' או עריצות, וה'ולאיתיה', שלטון 'אפוטרופוסות' (מלשון 'ולאית'), כלומר דמוקרטיה ייצוגית, כמקובל במערב. מהדורת 1955 הופיעה עם הקדמה מאת סיד מחמוד טאלקאני, איש הלכה חשוב בעל דעות שמאליות-ליברליות,⁶⁴ לימים ממנהיגיה הפופולריים של התנועה המהפכנית באיראן, שהשתמש בחיבורו של נאאי'ני כדי לקרוא לברית בין אנשי דת לאינטלקטואלים. חיבור זה היה מוכר לאג' אחמד, שהושפע ממנו ונוזקק לו, כל שכן שטאלקאני היה בן משפחתו. טאלקאני עצמו מכון במונח 'ולאית' לאחת מצורות המשטר באסלאם: 'ממשלות אלה היו מסוגים וגוונים שונים וכונו חליפות, סולטנות או 'ולאית' אסלאמיות' (פרסית: 'אין הכומתהא בא אח'תלאף ורנגהאי גונאגון בנאם ח'לאפת וסלטנת יא ולאית אסלאמי ח'ואנד'ה מישד'). גם אנשי הלכה מהפכנים אחרים השתמשו במושג 'ולאית' בראשית שנות השישים הסוערות. כך, למשל, סיד מחמד חוסיין טבאטבאאי' מסביר כי בניגוד לדעתם של רבים, השיעה דווקא מכירה בלגיטימיות של ה'ולאית' במובן של סמכות שלטונית. אלא שהוא מסייג: סמכות זו מוקנית לא רק על-פי רצון העם, כבמערב, אלא בכפוף לחוקי האסלאם, הקובעים, לשיטתו, כי רק אדם חסיד בדתו, שהוא גם מנהלן מצוין ובקי בענייני המדינה, יכול למלא משרה שלטונית. תיאור זה אינו רחוק מתיאור דמות המנהיג שמציג ג'לאל אג' אחמד במקרה הישראלי.⁶⁵ במילים אחרות, לא מן הנמנע כי ג'לאל אג' אחמד הושפע מנאאי'ני, מטאלקאני ומטבאטבאאי' בבחרו במונח מיוחד זה של אפוטרופוסות לתיאור מדינת ישראל, כמו שלא מן הנמנע שתיאורו של אג' אחמד עצמו – המציג את ישראל כנאמנות קדושה המתפקדת היטב ומונהגת בידי מחליפי הנביאים – שימש, במודע או שלא במודע, אחד הגורמים שהשפיעו על צמיחת רעיון האפוטרופוסות של חכם הדת, שהיא הבסיס המשפטי של הרפובליקה האסלאמית. משמעויות אחרות של 'ולאית' הן ארץ, מדינה או פלך (שבראשו עומד 'ולי'), וכן מלכות ושלטון. במקומות אחרים מרבה אג' אחמד להשתמש ב'ולאית' במובן זה של ארץ או מדינה.⁶⁶

63. איתאללה עלאמה אקא שיח' מחמד חוסיין נאאי'ני, תנביה אלאמה ותנזיה אלמלה דר אסאס ואצול משרוטת יא חכומת אז נט'ך אסלאם (הקדים והעיר סיד מחמוד טאלקאני), טהראן 1955. וראו דיון מצוין העוסק בספר זה אצל: Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden 1977

64. Mangol Bayat, 'Taleqani and the Iranian Revolution', in: Martin Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder, CO 1987, pp. 67-94

65. Ann K. S. Lambton, 'A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution', *Studia Islamica*, 20 (1964), pp. 128-129

66. אליאחמד, ע'רבודגי, עמ' 117, 175; אליאחמד, ספר רוס, עמ' 55, 151; ג'לאל אל-אחמד, אדב והנך אקרוץ איראן: מג'מועהי מקאלאת 1324-1348 (ערך מצטטפ זמאניניא בפיקוח שמש אל-אחמד), ב, טהראן 1373/1994, עמ' 852-853 (המקור נכתב בפרוארדין 1339/מרס-אפריל 1960).

לעומת זאת, גופים ישראלים רשמיים, כמו קול ישראל בפרסית או נציגות ישראל בטהראן, כינו בדרך-כלל את מדינת ישראל 'קְשֶׁנְךְ אֶסְרָאאִיל' (ארץ/מדינת ישראל). אֶל־אחמד, אף שהיה בארץ בביקור רשמי, לא הושפע מניסוח זה, ובה בעת ייתכן שהושפע רגשית מן הלשון הטהראנית, שהיא לשונו המובהקת, ובה יש ל'וֹלַאִית' משמעויות נוספות, של מקלט או בית (בדומה למילה 'מֶאֱמֵן'). כך, למשל, 'בִּיא בְּרִגְד בְּרִים וֹלַאִית! פִּירוּשוּ: 'בוא נחזור הביתה!'⁶⁷.

לאורך התעודה משתנות משמעויותיו של המונח על־פי ההקשר, אך ככלל נדמה שכוונת הכותב לצבוע בגוון חיובי את מדינת ישראל, בתארו אותה כיציר מדיני שהוא למעשה סוג של נאמנות קדושה ולא מדינה או שלטון בעלמא, ואת מנהיגיה כמי שפועלים – כמו הנביאים והאמאים – בשליחות אלוהית.

המקורות לתעודה

התרגום המובא להלן הוא של הפרק הראשון בספרו המתוכנן של ג'לאל אֶל־אחמד. התרגום מבוסס על שני מקורות שפורסמו בהפרש של 20 שנה: הראשון ב־1964, והשני ב־1984 (חמש שנים לאחר מהפכת ח'מיני). הראשון (להלן: אֶנְדִּישָׁה 1964 [אֶנְדִּישָׁה במלרע]) הוא חיבורו המקורי של ג'לאל אֶל־אחמד, שפורסם בגיליון מיוחד שהוציא לכבודו כתב העת אֶנְדִּישָׁה וְהֵנֶר ('הגות ואמנות') בספטמבר 1964.⁶⁸ העורך, ד"ר נאצר ות'וקי, ביקש מאל־אחמד חומר מקורי לפרסום באותו גיליון, והלה שלח לו את שני הפרקים הראשונים מתוך הספר שהחל לכתוב על ביקורו הקצר בישראל ועל ישראל בכלל, בהעניקו למאמר הבלתי־גמור את הכותרת 'סֶפֶר בְּה וֹלַאִית אֶסְרָאאִיל' ('מסע ל'וֹלַאִית' של ישראל). כזכור, את הספר המקורי התכוון לכתוב עם אשתו, הסופרת החשובה סימין דאנשור, שחלקה בכתיבה, על־פי דיווחו של צבי רפיה מנציגות ישראל בטהראן מסוף מרס 1963, היה אמור לכלול '[...] פרקים על תרבות, אמנות, חינוך, נשים ונוער'.⁶⁹ בני הזוג הגיעו לישראל כאורחים רשמיים ב־4 בפברואר 1963, ושהו בארץ 14 יום, עד 17 בפברואר 1963. במהלך הביקור רשם ג'לאל אֶל־אחמד יותר מ־22 עמודי הערות, ואלה שימשו אותו לאחר מכן בהרצאה שנשא במוסד לעיונים ומחקרים במדעי החברה של אוניברסיטת טהראן כשבוע או שבועיים לאחר שיבתו לאיראן, ואחר־כך היו הבסיס לכתיבה מחדש של רשמי המסע. הטקסט עצמו

67. לדוגמה זו הסבה את תשומת לבי העיתונאית אורלי רם, מ'קול ישראל' בפרסית.

68. ג'לאל אֶל־אחמד, 'ולאית אסראאיל', אֶנְדִּישָׁה וְהֵנֶר, מהר 1343/1966, עמ' 380-386. הטקסט מצולם בתוך: אמנון נצר ושרה ס' סורודי (עורכים), מקראה לפרסית קלאסית ומודרנית, ירושלים תשל"ח (1978), עמ' 313-319. לתמצית מצוינת של המאמר ראו: זנד (לעיל הערה 14), עמ' 126-128. לדיון בהקשר האידיאולוגי־איראני ראו: מנשרי, איראן לאחר ח'מיני, עמ' 100.

69. הנציגות אל מוז'ת, מס' 513, 31.3.1963, ג"מ 3434/14 תצ. העובדה שהכתוב הוא חלק מספר מתוכנן מצוינת גם בהערה בסוף הדברים שפורסמו באנדישה והנר ובדברי ההקדמה של שמש אֶל־אחמד בתוך: אל־אחמד, ספר בה ולאית עזראאיל, 1984.

נכתב ככל הידוע בחורף 1963-1964, כלומר כשנה לאחר הביקור עצמו ובסביבות הזמן שבו תכנן אל-אחמד לנסוע למכה (במאי 1964). הסמיכות בין פרשת הכתיבה על הביקור בירושלים לבין היציאה לעלייה לרגל למכה, וכן טיעונים והים פה ושם בשני הטקסטים – המאמר על ישראל וזה העוסק בעלייה למכה – מרמזים כי אפשר שההתכוננות לעלייה לרגל או קריאה בו בזמן על שני הנושאים, אסלאם ויהדות, השפיעו על הניסוח ותרמו לאווירה הכללית הרליגיוזית-מודרנית של הכתוב.⁷⁰

המקור השני הוא הספר ספר פה ולאית עזראאיל (מסע אל ארצו של מלאך המוות), שיצא לאור ב-1984 בעריכת אחי המחבר, שמש אל-אחמד. הספר ראה אור במספר הדפסות. עטיפת ההדפסה הראשונה עוצבה בסגנון אנטישמי בצבעים אדום, לבן ושחור, עם איור שבו מופיעים כיפת הסלע על הר הבית שבויה בחוטי תיל וצלב קרס ענקי.⁷¹ שמש אל-אחמד הוא ככל הידוע אנטי-ישראלי וייתכן שגם אנטי-יהודי, אולם סביר להניח כי השימוש בסמלים הבוטים וגם בכותרת ובה משחק המילים אסראאיל/עזראעיל (ישראל/מלאך המוות) נועד להקל את פרסומו של טקסט – שבכללו הוא מאוד פרו-ישראלי – באיראן האסלאמיסטית. ואכן, הרקע שנבחר לעטיפת ההדפסות הבאות הוא ניטרלי: רפרודוקציה של ציור אוריינטליסטי-מערבי של כיפת הסלע, ולידה דמויות של מוסלמים 'טיפוסיים' בסגנון המאה ה-19.⁷² לספר שערך צירף שמש אל-אחמד הערות חשובות בהקדמה וכן נספחים שונים. הטקסט בספרו של שמש כולל ארבעה פרקים על הביקור בארץ (שמהם מובא כאן בתרגומו רק הפרק הראשון), וכן פרק נוסף, הכתוב בנימה אנטי-ישראלית חריפה, שגילאל אל-אחמד פרסמו כמאמר נפרד בשם בדוי ביוני 1967, מששינה את עמדתו כלפי ישראל.⁷³ כאמור, לפחות חוקר רציני אחד מטיל ספק בכך שאמנם אל-אחמד הוא שחיבר את אותו מאמר. בין שתי הגרסאות, זו שפורסמה ב-1964 וזו שפורסמה ב-1984, הבדלים זעירים הנובעים מטעויות בהעתקה או מקיצוצים שמקורם כנראה בצנזורה של משטר השאה או בחשש ממנה. מילים המופיעות רק באחת משתי הגרסאות הובאו בסוגריים מרובעים.

70. גילאל אל-אחמד, מכאלמאת (1341-1348/1962-1969) (ערכו שמש אל-אחמד ומצטטא זמני-ניא), טהראן 1374/1995, עמ' 60. משנשאל בריאיון עם העיתונאית פוראן צלחכל ערב צאתו למכה על עוד פרויקטים בתהליך, מנה אל-אחמד רשימה של פרויקטים, וסיים באמרו: 'יש טיוטה, שסיימתי, מוכנה לדפוס, וזו בנושא של ישראל, וחוז מזה אל תשכחי שאני יוצא [מחר] לחג'. בראהני מציין כי המאמר הוגש בדיוק חודשיים לאחר הביקור, לפני היציאה למכה (בראהני משמיט בטעות את השנה: הביקור בישראל נערך בפברואר 1963, והמסע למכה – במאי 1964). ראו: בראהני, ספר מצר, עמ' 193.
71. גילאל אל-אחמד, ספר פה ולאית עזראאיל (הקדים והעיר שמש אל-אחמד), טהראן 1984.
72. שם, הדפסה שלישית (שנייה של הוצאת מג'יד), טהראן 1373/1994.
73. שמש 1984, עמ' 37.

ב. תרגום התעודה

ג'לאַל אַל-אַחמד/הַיְלֵאִית⁷⁴ של ישראל⁷⁵

אני קורא לה 'יְלֵאִית' בשני מובנים:

ראשית, הגוף המדיני ('הַכּוֹמֵת')⁷⁶ של היהודים באותה ארץ פלסטיין הוא סוג של נאמנות קדושה ('יְלֵאִית') ולא מדינה בעלמא ('דְּוֵלֵת'). זהו הגוף המדיני של נאמני בני-ישראל החדשים ('אַוּלְיָאָא' גְּדִיד פְּנֵי אַסְרָאֵיל')⁷⁷ בארץ המובטחת. אין זה הגוף המדיני של תושבי פלסטיין השולט על פלסטיין.

הסתירה הראשונה הנובעת מעצם קיומו של הגוף המדיני ישראל היא זו הבאה: זוהי אומה ('מְלֵת') או עם ('קוּם')⁷⁸, מאמיני דת אחת, יורשי שנים-עשר השבטים⁷⁹ – או כל כינוי שתבחרו – אשר שמרו לאורך ההיסטוריה על מורשתם ואגדות נדודיהם, ונצרו בלבם שאיפה יוקדת עד שלבסוף עלה בידם להגשימה ולהתיישב בארץ שאיננה מסבירה פנים במיוחד ואף איננה כה 'מובטחת'. הישג זה הוגשם בכוח הזמן, הצורך הפוליטי, מעשיותם של נאמני הציבור, ואולי בגינן של כלכלה והשקעות סדירות – בכל אלה אגע בהמשך הדברים.

כרגע חשוב לציין כי אף שאינני מעז להשוות את מנהיגי ישראל החדשים לאברהם, דוד, שלמה ומשה⁸⁰ עליהם השלום, הרי שמכל מקום ניתן לכנות בקלות את מדינאיה של ישראל

74. ראו הדיון במונח 'יְלֵאִית' בעמ' 18-22.

75. הצעות תרגום אפשריות נוספות הן: "ולאית" [המכונה] ישראל' (ונד [לעיל הערה 14], עמ' 133); 'שלטון/ממלכת ישראל' (הצעת פרופ' מאיר בר-אשר); 'יְלֵאִית' ישראל' (על משקל 'מדינת ישראל'); 'ה'יְלֵאִית' של ישראל'; 'נאמנות ישראל'; וגם: 'הנאמנות/הממלכה הקדושה של ישראל'.

76. 'הכומת' היא שלטון או גוף מדיני ('פוליטייה', 'polity'). המקור ערבי, 'חכומה', שפירושו ממשלה או שלטון.

77. במקור 'אַוּלְיָאָא' ('auliā', צורת היחיד 'ילי') פירושה מנהיגים קדושים, נאמנים או חברים. למילה זו היסטוריה ארוכה באסלאם השיעי, ובאוזני המאמין יש לה צליל מאוד חיובי, שכן היא משמשת לתיאור קדושים, הקרובים לאל ולאמאמים, אוהבים אותם ועושים כדבריהם. ראו הדיון במונח 'יְלֵאִית', בעמ' 22-18.

78. 'קוּם' היא מילה ערבית המשמשת בקראן לתיאור בני-ישראל, לעתים תכופות כאשר פונים אליהם הנביאים, למשל אברהם או משה, שגם מופיעים בהמשך הכתוב. ראו: קראן, סורה 54:2, 60, 67; סורה 16:29; סורה 5:61. בהקשר של ארץ הקודש ראו סורה 20:5-21.

79. ראו קראן, סורה 7:160. במהדורת אל-אחמד, ספר בה ולאית עזראאיל', 1984 נאמר 'דְּרֵאֲנָהּ סִבְט' ('שער השבטים') במקום 'שנים-עשר' ('דְּרֵאֲנָהּ') כמופיע במהדורת אַנְדְּיֵשָׁה 1964. אף כי ברור ששם אַל-אַחמד נעזר במקור עצמו, כנראה בכתב ידו של המחבר, יש להניח כי הגרסה הנכונה היא זו של מהדורת אַנְדְּיֵשָׁה 1964, והבלבול במהדורת 1984 מקורו בדמיון הגרפי בין המילים שער ושנים-עשר בפרסית.

80. במקור: אברהמים אל-ח'ליל, דאוד, סולימאן ומוסא. כשהכתוב אפשר זאת תרגמתי למקובל בעברית. עולם הקישורים של המחבר הוא אסלאמי, אך גם מערבי. נדמה שההקשר הכפול מעניק למדינת ישראל לגיטימציה דתית גם מצד המסורת האסלאמית וגם מצד המסורת היהודית-נוצרית.

החדשה אם לא נביאים ('אנביאא') אזי לפחות נאמנים קדושים ('אוליאא'), ולהשוותם לשאר מאה עשרים וארבעת אלפי נביאי ישראל,⁸¹ שמכל אלה לקחנו והתמקדנו בג'רג'יס כמשל לנסים שלא התקיימו.⁸² אך הבט: בימינו אלה דווקא התחולל נס⁸³ של ממש: אין זו אחת מאותן גוזמאות שמספרים הרחק מן הבית.⁸⁴ בן-גוריון⁸⁵ אינו נופל מאדרים,⁸⁶ משה דיין אינו נופל מיואב והנאמנים החדשים האלה, איש-איש בנבואותיו או לפחות בחזוניתו הבהירים,⁸⁷ הקימו בארץ פלסטין משטר נאמנות ('ןֶלֶאִיַת') הפותח שערו ומזמין אליו את כל

81. על-פי האסלאם, הנבואה באה לעולם עם בריאתו. מספרם הגדול של הנביאים באסלאם – 8000, 24 אלף או 224 אלף – נובע מכך שהקראן מגדיר דמויות תנ"כיות רבות כנביאים, ובאסלאם נכללים גם נביאים מתרבויות קדם-אסלאמיות אחרות. ראו: Yohanan Friedman, *Prophecy Continues: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, Berkeley and Los Angeles, CA 1989, pp. 50-53. וראו גם ההערה הבאה.

82. המחבר רומז מן הסתם לביטוי הפרסי 'לבחור בג'רג'יס (סנס ג'ורג') בין הנביאים ('מִיַאֲנֶ פִּיעִ'מֶפְרֶאֲן גִ'רְגִּיסִי רֶא אָנְתֶ'חֶאֲב פְּרֶדֶן'), שמשמעו לבחור בדוגמה לא-מוצלחת. המחבר יוצא כאן להגנת היהודים ועומד על כך שיש המעדיפים לראות צדדים שליליים בהם או בישראל במקום להעריך את תרומתם הרבה, כמו למשל הנביאים הרבים שתרמו לעולם. בתודעה האיראנית ג'רג'יס שייך לבני-ישראל, ועל-פי הגדרה אנציקלופדית מן התקופה הוא 'נביא מבני-ישראל' ('פִּיעִ'מֶפְרִי אֶז בְּנֵי אֶסְרֶאֲאִיל'). ראו: חסן עמיד, פְּרֶהֶנֶךְ עֵמִיד, טהראן 1343/1964, עמ' 1154. זנד מסביר כי 'רוב האישים המוגדרים כנביאים באסלאם הם דמויות המשיכות, הן על-פי התודעה היהודית והן על-פי התודעה המסלמית, לעם ישראל' (ונד [לעיל הערה 14], עמ' 118, הערה 34). באותו מקום מצטט זנד את מורתזא מוטהרי (1921-1979), מראשי האידאולוגים של המהפכה האסלאמית, שטען בנימה מתחכמת כי את ריבוי הנביאים של עם ישראל יש לתלות דווקא בכך ש'בגלל שפלותו ומאיסותו היה זקוק ליותר מהנכים'. על-פי יוחנן פרידמן, לעתים אין הקראן וטקסטים סוניים שבדק מבחינים בין יהודים לנוצרים בדונם בבני-ישראל. יתו-על-כן, יש פרשנים הטוענים כי לא כל היהודים הם ממוצא בני-ישראל, שכן נספחו עליהם מתגירים. ראו: Yohanan Friedman, 'Classification of Unbelievers in Sunni Muslim Law and Tradition', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), pp. 163-195 עם זאת, ברור כי בתעודה זו מאת אֶלֶאֲחַמַד אין כל הבחנה בין בני-ישראל ליהודים ולישראל.

83. נס – במקור 'מעג'יה'. מושג זה מיוחס בשיעה לנביאים בלבד ולא לאמאמים. במקום אחר דן אל-אחמד במושג 'מעג'יה' באסלאם כמושג המתקשר במקור לנביאים, אך כדרכם של האינטלקטואלים פורצי-דרך, את הנס אצל הנביא (מחמד), שלא כמו אצל משה וישו, הוא מפרש לא כמעשה פלא אלא כרעיון חדש. ראו: אל-אחמד, דר ח'דמת וח'יאנת רושנפכראן, עמ' 168-169.

84. במקור: 'בִּי הִיֶּצֶ' לֶאֱפִי דֶר עִ'רְבֶתִי', רמו לפתגם 'דברי רהב בארצות חוץ כמוהם כרעש בשוק חרשי הנחושת' ('לֶאֱפִי דֶר עִ'רְבֶת, אֶז אֶז דֶר בֶּאֶזְאֶךְ מֶסְגֶרֶאן'), כלומר ברבנות ללא כסיו. תודה ליוליה רובנוביץ' על הערתה בענין זה.

85. דוד בן-גוריון, מקים המדינה, היה ראש הממשלה בעת ביקורו של אֶלֶאֲחַמַד בארץ.

86. במסורת האסלאמית-שיעית, אדרים מזוהה עם אליהו (אליאס) ועם אלישע.

87. לכאורה יש כאן בעיה מבחינת התאוריה האסלאמית, השוללת בחריפות כל נבואה אחרי מחמד, 'חותם הנביאים', בקרב המוסלמים ובקרב אלה שאינם מוסלמים. עם זאת, בשיעה קיימים מושגים של נבואה פנימית אוטורית ('בְּנֶה פֶאֶטְנֶה') או נבואת הדרכה ('בְּנֶה אל־תְּעֶרֶף'), שנועדו להדרכת האמאמים וכמו ה'ןֶלֶאִיַת' נמשכות למידה, גם אחרי מחמד. בטקסט שלפנינו אֶלֶאֲחַמַד מוסיף סייג לחוכמה ואומר 'נבואותיו או לפחות בחזוניתו הבהירים', וכך הוא שומר על האווירה הנבואית בלי חשש לפגיעה באנשי הדת.

בני־ישראל, ששני מיליונים מהם יושבים בניו־יורק ועוד שמונה מיליון במקומות אחרים בעולם. והעיקר בהתגשמותו של הנס הזה הוא שמדינת ישראל, על שני מיליון ומשהו תושבי הארץ הצרה והארוכה הזאת, אם תרצה בכך ואם לאו, הריהי מושלת על שנים־עשר מיליוני היהודים הפזורים ברחבי תבל ופועלת בשמם.

כדי להמחיש תופעה זו די לנו בדוגמה אחת והיא זו של משפט אייכמן,⁸⁸ שסוכניה של ישראל תפסו בדרום אמריקה, הביאו לישראל, שפטו אותו, הרגו אותו והשליכו את אפרו המימה. ולא רק זאת, כל זה נעשה בשמם של שישה מיליוני יהודים שנפלו קורבן לכבשניה של אירופה, כשהיתה מוכה בצרעת הפשיזם בשנים שקדמו להקמת מדינת (יִלְאִית) ישראל, על־פי החלטותיו של גוף מדיני, שהיום הגרמנים עצמם מתביישים אף להזכיר את שמו או את חוקיו ומנהגיו.

ולזה אני קורא נס: דבר־מה המנוגד לחוק ולמנהג, שלא על־פי החוק הבין־לאומי והמקובל במעשיהם של גופים מדיניים, שאפילו הם מחסלים את טרוצקי במקסיקו במהלומת פטיש של טרוריסט, קיצוני, הרי הם מסיימים מלאכתם בו־במקום.⁸⁹

כך או אחרת, אין מנוס אלא לכנות את ישראל 'נאמנות קדושה' (יִלְאִית) ואת עושי דברה 'אהובי האל' ('אוליאא'), שכן ראשיה של ישראל צועדים לאורו של עיקרון שהוא נעלה יותר מהכרות זכויות האדם. כאילו רוח ה'⁹⁰ היא המפעמת בלבם ואותן הנבואות [...] הן משה, לולא היה הורג נפש אחת ולולא היה מניח את ראשו במדבר,⁹¹ לא היה מוצא בלבו את חותם השליחות.⁹²

יִלְאִית' ישראל אמרתי, וזאת במובן אחד.

88. משפטו של אדולף אייכמן החל בירושלים ב־11 באפריל 1961, וב־31 במאי 1962 הוא הוצא להורג. ב־22 באוגוסט 1963, חודשים מספר לפני כתיבת יִלְאִית אסראיל (1964), החלו שלושה בתי־קולנוע בטהראן – פלאזה, ריאל וסעדי – להקרין יומן קולנוע על משפט אייכמן, ובו הוצגו חלקים דרמטיים מן המשפט בדיבוב פרסי מלא. היומן, שהוצג לפני הסרט 'גבעה 24 אינה עונה', הותיר רושם כביר על קהל גדול שמילא את האולמות (צבי רפיה, דוח שגרירות, מס' 192, 23 באוגוסט 1963, ג"מ 14/3434חצ).

89. יש כאן ביקורת על הקומוניזם הסטליניסטי. כאמור, אֶל־אהמד היה חבר במפלגה הקומוניסטית (תְּוִדְהָ), אך נמנה עם קבוצת חברים שפרשה ממנה בסוף שנות הארבעים במחאה על הסטאליניזם בכלל, ועל המדיניות הסובייטית כלפי איראן בפרט. הקטע מבטא סרקום חריף כלפי ה'סדר' הבין־לאומי, שלפיו 'חוק וסדר' פירושה רצח פוליטי שנועד למנוע משפט מביך. לב דוידוביץ' טרוצקי (בורנשטיין) (1879-1940), ממנהיגי מהפכת אוקטובר ברוסיה, נרצח בידי סוכן סובייטי במקסיקו־סיטי ב־21 באוגוסט 1940. ראו: אנציקלופדיה יודאיקה, 15, עמ' 1405.

90. במקור ארבע אותיות השם המפורש כבמקרא (כמובן, כשאר הכתוב, באותיות ערביות/פרסיות).

91. קראן, סורה 8:15-23; שמות ב־יא:טו.

92. בחוזה או בלבו (יִדְאָעַ' פִּיאַמְבְּרִי בַר סִינְהֶי־ח'וֹד נִיאַפְתֶּי). השוו בקראן: 'יח'תם עלא קלבכ' (סורה 42:24), ולעומת זאת, כשמדובר במשה, למשל: 'קאל רב אשרח לי צדרי' (סורה 20:25). שוב יוצא כאן אֶל־אהמד להגן על ישראל מפני מותחי ביקורת באיראן, בהשתמשו במינוח דתי. המסר הוא שכאשר הנהגה עושה את דבר האל, כפי שעשה משה, לעתים אין מנוס מפעולות שברך־כלל אסור להסכים להן, אך זהו המקרה של ישראל, בהיותה 'נאמנות קדושה'.

שנית, במובן זה שישראל, השטח כפי שהוא, איננה דומה בשום צורה ואופן למשהו שיש בו כדי להזכיר מדינה ('ממלכת'), אם במונח 'מדינה' ('ממלכת') הכוונה למובן המקובל אצלנו, כלומר משהו הדומה ליבשת. מדינת 'יִלְאִית' ישראל היא פיסת קרקע בגודל של כף יד אחת. משהו כמו מחוז ('יִלְאִית') סְאֵה באיראן או פחות משמונת אלפים מילין רבועים. וכמה שהיא אכזרית! לו היה יודע משה עליו השלום לאיזו שממה מסולעת הוא מוליך את עמו ואיזו בדיחה עלובה הוא הירדן בהשוואה לנילוס, מן הסתם לא היה עולה על דעתו לכנות ארץ זו בשם 'הארץ המובטחת'. הוא גם לא היה מטלטל את העם שנים ארוכות בדרכים לא־דרכים.

אלא שהסיפור שונה בתכלית בעולמנו שלנו, שיש בו מדינות זעירות, אך מכובדות!⁹³ כמו שווייץ, דנמרק, איסלנד, קטר, כוויית ונסיכות מונקו. ישראל זו הזעירה, המונחת במרחק הושטת יד מכאן – שהרי גם אנתנו חלק מן המזרח – כאגרוף על גבי הסהר הפורה, הריהי מקור של עוצמה וגם, בדיוק מאותה הסיבה, מקור של סכנה.

עוצמה או סכנה? התשובה תלויה בנקודת מבטכם.

אם נקודת מבטכם היא זו של מנהיגי מדינות ערב, הרי ישראל זו היא מקור סכנה לסיכוי הקמתה של חליפות אסלאמית בעלת אחדות טריטוריאלית, זה אותו חלום שרבים נושאים אליו את עיניהם מאז מותו של העות'מאני.⁹⁴ אבל...

אבל אם נקודת מבטכם היא כזאת של אחד כמוני, נקודת מבטו של איש המזרח – ללא פנטיות, דיבורים גבוהים או שאיפות נקם – ואם אתם מודאגים, כמוני, מעתידו של המזרח, המשתרע מתל־אביב ועד לטוקיו, וזהו המזרח שיהיה זירת הפעולה של העתיד, מקום של תקווה לעולם שעיניי מן המערב ומהלם המערב, בעיניו של בן מזרח כזה, ישראל, עם כל מגרעותיה והסתירות הצפונות בתוכה, הריהי בסיס לעוצמה, והיא הצעד הראשון בדרך להבטחה גדולה שנדמה שכבר איננה כה רחוקה.

אלה שני המובנים שעל־פיהם אני קורא לישראל 'יִלְאִית'. במחברת זו אנסה לתאר את מה שהצלחתי להכיר מתוך אותה 'יִלְאִית'. אין כאן ניסיון להפיץ תעמולה ואין כאן גם רצון להתזיר טובה על האירות שקיבלתי באותה 'יִלְאִית'. [כמו כן אינני מנסה לייצג לממשלת איראן כיצד לנהל את מדיניותה הדו־פרצופית כלפי ישראל. אין כאן כוונה להכאיב לערבים – אינני עוסק בפוליטיקה –]⁹⁵ ואין זה יומן מסע או יומן השמצה. מטרת אחת ויחידה והיא שתדעו מה המצב, מה הן המילים ומה הם האֶבְלִים של מושך בעט מחלק עולם זה – דובר פרסית – לנוכח מציאותו של גוף מדיני חדש של בני־ישראל בפניה מפינות המזרח.

93. בגרסת אנדישה והנר אין סימן קריאה.

94. גרסת אנדישה והנר: 'ק'ילאֶפְתָּ אסאמי' (הל' במילה 'אֶסְלָאֶמי' נשמטה). ב'עות'מאני' הכוונה כמובן לאימפריה העות'מאנית, שקרסה בסוף מלחמת העולם הראשונה.

95. הקטע שבסוגריים המרובעים אינו מופיע בגרסת אנדישה והנר, אולי משום שהעורך או אֶל־אחמד עצמו החליטו שעניין זה עלול שלא למצוא חן בעיני הצנזור.

אבל בגילוי לב ומיד בראשית דברי אני אומר כי אם נניח למסורת ולמיתוסים ולכל ההבטחות הנושנות, ואם נניח למה שקרה עד שהתבססה ישראל כגוף מדיני בתבל-ארץ זה ('וְלֵאמֹת'), שזהו עניין להיסטוריונים, ישראל במצבה הנוכחי, מנקודת מבטי כאיש המזרח, היא מצד אחד ראש גשר איתן להשקעות של המערב במזרח, השקעות שהופיעו בצורה חדשה ובלבוש חדש אחרי מלחמת העולם השנייה.⁹⁶ יש לי בהחלט ויכות גדול עם הצד הזה של ישראל. יתר-על-כן, עניין זה הוא מימוש גס של כפרת הפשעים שביצעו הפשיסטים במהלך המלחמה, בדכאון, בוכנוולד ושאר הכבשנים.⁹⁷ שימו לב: זהו פשע, ומי שביצע אותו איש המערב, והנה אני, איש המזרח, נדרש כאן לשלם את המחיר. איש המערב מייצא את ההון ואילו אני, בן המזרח, נותן את הבסיס הקרקעי. בעניין זה יש לי הרבה מה לומר. ובכלל, אם אנו רוצים לדעת את האמת, הרי ישראל היא בבחינת מסך שמתחה הנצרות בינה לבין עולם האסלאם, כך שאני לא אראה את הסכנה העיקרית - זאת הדרך שבה הוסחה דעתם של הערבים.

גם עם הערבים יש לי שיח ושיג. האמת היא שפליטי פלסטין, כמו כדור משחק תחת אלות הפולו⁹⁸ של הפוליטיקאים הערבים, התרגלו זה שנים לחיי טפילות.⁹⁹ ואולם הביטוי היטב והיווכחו לדעת כי היום, יותר מאשר לפני עשר שנים, אותו פליט פלסטיני משלם על פשעים שמישהו אחר ביצע כאותה בלח' של הגיהנום.¹⁰⁰ מן המדינה ('וְלֵאמֹת') העות'מאנית המבוותרת זהו הנתח האחרון - זו פלסטין - שבתור 'מנה אחרונה' הניחו אותה בצד וכעת היא יושבת לה, כמו מקל חובלים, על גבי מפת השולחן הפרוסה לה בין המפרץ הפרסי לנהר הנילוס.¹⁰¹ או שמא זהו דחליל המשגיח שאיש לא יושיט יד או רגל מעבר לצלחת שלו? אני מוכן אפילו ללכת עוד צעד קטן ולשאול: והיה ויום אחד הגוף המדיני ישראל ('חכומת אסראאיל') ייעלם לו, במה ייאהזו מנהיגי ערב בבחינת המכשול היחיד המונע את קיומה של האחדות הערבית? והאומנם אין זה נכון שישאל, בעצם נוכחותה ובפחד שהיא מטילה בלב הערבים, הריהי משמשת כתירוץ בעבור שומרי הגבולות בחלק זה של העולם והיא המאפשרת להם לקיים אחדויות בזויות ולשמור על לכידותן הפנימית?

96. אירוני הדבר כי המקורות הישראליים מדברים על כך שדווקא השאה הוא שראה בישראל 'ראש גשר' לממשל האמריקני. ראו: עזרי, מי בכם מכל עמו, עמ' 80-81, 138-139. נמרודי, מסעי חיי, עמ' 175.
97. הבלבול בין פשיסטים לנאצים, שאינם מוזכרים, אפשר שמעיד על צורת חשיבה שנותרה מתקופת היותו של אַל-אחמד חבר במפלגה הקומוניסטית הפרו-סובייטית 'תודה'.
98. מקור הדימוי: הפולו הוא משחק איראני עתיק-יומין.
99. להתקפה דומה על הפוליטיקאים הערבים ראו יומן מסעו של ג'לאל אַל-אחמד למכה ומדינה: ח'סי דר מיקאת, טהראן 1345/1966, עמ' 105-106.
100. בלח' היא עיר במחוז ח'רסאן שבצפון-מזרח איראן. הרמיזה כאן היא לביטוי פרסי שמשמעו עוול: 'זהו פסק דין של בית-המשפט של בלח' ('חֶכְם אֵין דִּינָאן בְּלַח' אֶסְת').
101. ביקורת דומה מותח אַל-אחמד על המשטרים הערביים בספרו 'עירבדגי' ('מכת המערב'). שם הוא מדבר על המשטרים של עיראק, מצרים, סוריה ולבנון ומתארם כמקלות חובלים המכוונים נגד העמים ועשויים מן העצמות שנותן מן האימפריה העות'מאנית המבוותרת. ראו: אל-אחמד, 'עירבדגי, עמ' 48-49.

נקודה נוספת היא כי אמנם נכון הדבר שאני רואה בנפנוף המוגזם של היהודים בטבח המלחמה צד אחר של מטבע הפשיזם והישענות על הגזענות שהחליפה אותו. עם זאת, אני גם רואה שאם כבר נגזר עליך להיות בסיס קרקעי [בעבור המערב], צא ולמד כיצד הצליחה ישראל למכור עצמה ביוקר! אם נגזר עליך להינשא לשכנים רחוקים, כך תנהג! ואם נגזר שתשחק את המשחק הדמוקרטי ועוד בארץ אשר מאז שהיה אלוה בעולם הושלכה למרמס רגליהם של עריצים ארציים ושמימיים, כך תנהג! בעבורי, בתור איש המזרח, מכל הדוגמאות שלפני, ישראל היא מופת בסוגיה כיצד לנהוג במערב. [היא מראה לנו] כיצד בעוצמה רוחנית של חירוף הנפש ('שהאדת') אפשר לחלוב את התעשייה של המערב, כיצד לקבל משם פיצויים וכיצד לנצל את כספי השקעותיו לפיתוח ולשגשוג. הנה כך, במחיר של כמה בקרים של תלות פוליטית, נעמיד את מפעלנו הצעיר על רגליו.

והנקודה האחרונה: כאיש המזרח וכדובר פרסית, השקפתי על היהודים נובעת ממעמקי ההיסטוריה. הן אני הוא שבשכבר הימים, בימי מלכותם של דרייוש ואחשוורוש, אני הוא שהושבתי את אסתר על כס המלוכה ואת מרדכי בחרתי להיות וזיר, ואני הוא שציוויתי לבנות מחדש את בית־המקדש. אמנם נכון כי פה ושם, בסמטאות ובכוכר השוק של רי ונישאפור, לעתים בהסתה ובעידוד של מושל זה או לתועלתו של תקיף אחר, גם השתתפתי בהרג יהודים. אך מאידך, הרי קברו של הנביא דניאל בשוש עדיין מחולל נסים ואלה של אסתר ומרדכי בהמדאן אינם נופלים מכל אמאם־זאדה טהור ייחוס.¹⁰² אבל הבה נניח לבקשות תודה או להטלת עול האנוכיות והאיוולת על עם ה'. רק זאת אומר, שדניאל הנביא התמנה לוויזיר בתקופה מתקופות ההיסטוריה שלי ואפילו אינני רוצה לדעת [מי היה המלך באותו זמן].¹⁰³ [...]

102. הביטוי הוא אמאם־זאדה, 'בנו של אמאם', שמשמעו כאן קבר של קדוש לשיעה, שאליו עולים לרגל. למשפט יש נימה מרייה וסרקסטית מבחינת אָל־אחמד. בספר סנגי בר גורי ('מצבה על קבר'), שהתפרסם לאחר מותו, הוא מספר על מאמציו להביא ילד לעולם, מאמצים שנכשלו אף שכללו הן עלייה לרגל למקומות קדושים והן התייעצויות עם מיטב הרופאים. ('סנגי בר גורי', 'מצבה על קבר' וגם 'אבן על קבר', פירושו בן, מי שינח אבן על קבר אדם, בבחינת ה'קדיש' של האדם). ראו לעיל הערה 29.

103. המילים שבסוגריים, המזכירות מלך (שאה), הושמטו מן הפרסום המקורי (גרסת אנדישה 1964). אפשר לנחש שהיה חשש כי עצם הזכרת המילה 'שאה', או אולי הרמוז להיעדר חשיבותו של השאה, עלולים היו להיות בעייתיים מבחינת הצנזורה של משטר השאה.