

קריאה מעוותת של איראן בישראל

חגי רם, לקרוא איראן בישראל. העצמי והאחר: דת ומודרניות, תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2006.

ספרו של חגי רם הוא כתב אשמה חריף על הייצוג של איראן שלאחר מהפכת 1979 בכתיבה העיתונאית והאקדמית בישראל. הספר מעלה שלוש טענות מרכזיות הקשורות זו בזו. הראשונה היא שהאופן שבו "יצרני הידע" הישראליים – כותבי זיכרונות, עיתונאים, פרשנים ואנשי אקדמיה – קוראים, מפרשים ומייצגים את איראן בישראל לוקה ב"עיוורון" ובראייה אוריינטליסטית ו"קולוניאליסטית", וראייה זאת משקפת ומזינה פוביה אירציונאלית ביחס לרפובליקה האסלאמית של איראן.

הטענה השנייה, המסבירה את קודמתה, היא כי ל"עיסוק האובססיבי" הישראלי באיראן ישנם "שורשים תרבותיים עמוקים" בחברה בישראל, שאינם נובעים ממעשיה או מאופייה של איראן, אלא מתוך תפיסה אוריינטליסטית ישראלית-אשכנזית, הרואה את איראן כבבואה של הפן האפל, המזרחי-דתי-לאומני של ההווה הישראלית. לפיכך, היא משליכה את הפחד מהמרכיב המזרחי-הדתי הזה על איראן.

הטענה השלישית, המובאת בחלקו השני של הספר, מנסה להפריך את ה"קריאה" הישראלית של איראן על-ידי ניתוח היבטים שונים של הרפובליקה האסלאמית, במטרה להראות כי מדובר במהפכה ובמשטר מודרניים במהותם, וכי המשטר האיראני נוהג בצורה רציונאלית בשורה של תחומים.

ניתן, ואף ראוי, לבקר היבטים שונים של הכתיבה הישראלית על איראן, ובמיוחד את הצורה בה הציגה התקשורת אירועים שונים בארץ חשובה זו ב-30 השנים האחרונות. עם זאת, שתי טענותיו הראשונות של הספר לוקות במספר כשלים, בין היתר מפני שהן מבוססות על קריאה סלקטיבית, ולעתים אף יצירתית ביותר, של מקורות ישראליים שונים, תוך התעלמות משורה של סוגיות מהותיות העשויות לערער את התמונה אותה מנסה רם להציג. באשר לטענה השלישית, שהיא נכונה בבסיסה, רם אינו מחדש באופן מהותי בהשוואה למה שנכתב בעבר במחקר האקדמי, ולפיכך אקדיש לה פחות תשומת לב בביקורת זו. נוסף לכך, מופיעות בספר שורה של קביעות או אמירות בעיתיות ביותר בנושאים משניים, המשקפות את הבעיות שבנקודת המוצא המתודולוגית של המחבר.

הספר משקף שליטה מרשימה ביותר של רם בספרות התיאורטית בחקר מדעי החברה, והוא עמוס ציטוטים (לעתים עד לעייפה), של נציגי הגישה הפוסט-קולוניאלית ולימודי הכפיפים (Subaltern Studies). הוא חושף כשלים לא מעטים בסיקור התקשורתי על איראן במשך השנים, ומצטט לעתים התבטאויות של פרשנים ישראלים שונים, אשר במבט לאחור של 30 שנה פשטנותם ניכרת לעין. מצד שני, בדומה לאדוארד סעיד, אותו הוא מצטט פעמים רבות בהערכה רבה, יוצר רם שיח ישראלי אחיד, לו שותפים דיפלומטים ואנשי צבא לשעבר ששירתו באיראן, עיתונאים, סופרים ואנשי אקדמיה, ללא הבחנה מספקת בין סוגי השיח השונים, ובשל כך הוא יוצר לעתים תמונה מכלילה ופשטנית. כך, לדוגמה, רם נוטה להכליל את השיח האקדמי והשיח התקשורתי כשיח אחד, או מתעלם מהשוני בין מומחים העוסקים באיראן ובמזרח התיכון לבין אלה העוסקים בתחומים אחרים. כמו כן, הוא אינו בוחן מהו משקלם היחסי של "יצרני הידע" השונים בשיח. הנטייה הזו לכלול את כל "יצרני הידע", כלשונו, בקבוצה אחת נראית לעתים תמוהה, כאשר רם, במטרה לאשש את טיעונו, מסתמך על חוקרי אקדמיה ישראליים (שכנראה אינם נחשבים באותו הקשר ל"יצרני ידע") המציגים תמונה מורכבת על איראן, ובכך הוא משמיט לעתים את הקרקע מתחת לטיעונו שלו.

כדי לפתור את הבעיה הזו הוא נוטה לעתים קרובות להביא דברים אלה אך ורק בהערות שוליים, וכך להמעיט ממשקלם. רם טוען כי אינו שואף להיות סגור של המשטר באיראן, וכי אין בכוונתו להתעלם מהאיום האיראני הנשקף לישראל. הוא אף מודה "שהדיכוי הפוליטי והתרבותי שאזרחי איראן נתונים לו מאז 1979 **חמור שבעתיים**" (דגש שלי מ"ל) מן הדיכוי שממנו הם סבלו תחת המשטר הישן (עמ' 25). אך לעתים לא מעטות הוא אכן מלמד סנגוריה בלתי מוצדקת על המשטר מתוך להט הביקורת שלו על התפיסה הישראלית, ומתעלם לחלוטין מהצדדים הפחות נעימים במדיניותה של איראן ביחס לישראל.



הפגנה נגד ישראל באיראן

ה"רומן" הישראלי עם משטר השאה טענתו הראשונה של רם היא, כי הכותבים השונים בישראל נהגו לתאר את איראן של השאה, מחמד ריזא פהלווי, שהודח במהפכת 1979, בצבעים וורודים כסמל של קידמה ונאורות, תוך שהם מתעלמים מאופיו העריץ והדכאני של משטר זה ומהמחיר האנושי הכבד שמדיניותו גבתה מהעם האיראני. הצגה מעוותת זו של משטר השאה נבעה מתוך הרצון הישראלי לראות באיראן ובישראל שני איים של

המערב מול המזרח האסלאמי הנחשל והמאיים. בהקשר זה מאשים רם את הכותבים הישראלים בעיוורון מוסרי על נכונותם לשתף פעולה עם משטר כה עריץ ומדכא.

כדוגמה לתיאור מעוות זה, מצטט רם תכתובת בין איש המוסד הישראלי אליעזר צפריר לבין ידידו, קצין איראני איש הסווא"כ (המשטרה החשאית). אולם רם לא שם לב לעובדה כי ההפלגה בהישגיה של איראן ובדמיונה לישראל, שאותה הוא מצטט כביטוי לראייה הישראלית, מופיעה במכתביו של הקצין האיראני לעמיתו הישראלי (עמ' 35, צפריר עמ' 7-9). יתכן אמנם שהקצין האיראני ידע מה חושב עמיתו הישראלי ורצה לסבר את אוזנו, אולם חוקר אמור בכל זאת להבחין בין דוברים.

אין להתעלם מהעובדה שאכן בישראל, כמו גם במקומות רבים אחרים בעולם, הייתה נטייה בשנים שלפני המהפכה לראות את משטר השאה באור חיובי, כמשטר המצמיד את איראן מנחשלות לקדמה בנוסח המערבי, תוך התעלמות מצדדיו האפלים יותר. כמו כן ברור לחלוטין, ובוודאי לאחר 30 שנות מחקר היסטורי פורה של שורשי המהפכה באיראן, כי כל משטר שהצליח לקומם נגדו מיליונים מכל שכבות הציבור היה נגוע בפגמים וכשלים חמורים. קיים גם קונסנזוס מחקרי כי במהלך שנות שלטונו ביצע השאה כמעט כל שגיאה פוליטית או אנושית אפשרית, שכולן יחד השניאו אותו במידה רבה של צדק על העם האיראני. אולם בקביעתו המכלילה של רם ישנן מספר בעיות:

ראשית, רם מתעלם או ממעיט ממשמעות העובדה שראייה זו התקיימה גם אצל כותבים רבים בארה"ב ובאירופה עד המהפכה, ולפיכך קשה לייחס אותה למניעים הישראליים הייחודיים אותם הוא מגנה. שנית, אין ספק שאנו יודעים היום הרבה יותר על כשלו וכישלונותיו של משטר השאה, בשעה שלרבים מהכותבים בזמן המהפכה היה חסר הידע המצוי בידינו, וחלק מביקורתו של רם מתעלם מהבדל זה. שלישית, החלופה שעמדה לפני חלק מהכותבים על משטר השאה, במיוחד אלה שהביטו על איראן במבט לאחור מספר שנים לאחר המהפכה, הייתה החלופה הח'ומיניסטית ולא חלופה דמוקרטית אוטופית. לפיכך, בהשוואה לחלופה זו, היתה נטייה לראות את משטר השאה באור חיובי יותר.

אבל הנקודה החמורה יותר היא כי מתוך תיאורו של רם עצמו ניכר מייד כי אין בסיס להכללה בה הוא מדבר על ה"התכחשות" וההתעלמות מסבל העם האיראני. כך, למשל, הוא מצטט את זיכרונותיו של השגריר לשעבר מאיר עזרי המראים את פניו האפלות והברוטאליות של הסווא"כ (עמ' 37), ואת דבריו של איש המוסד הישראלי חיים צדוק על הפערים העצומים ומנקרי העיניים בין עשירים לעניים באיראן (עמ' 36, 39). גם צפריר איש המוסד מתאר את ידו הקשה של המשטר, את היותו משטר מושחת ומדכא, את היותו של הסווא"כ ארגון כל יכול, ואת התנהגותם היהירה של אנשי הצבא (עמ' 37, 46, 50, 52, 54, 57).

הסתירה הפנימית הזו בולטת ביתר שאת כאשר רם עצמו מצטט (עמ' 81) את דוד מנשרי, אותו הוא מתאר כאחד מהבכירים ב"יצרני הידע" האקדמי על איראן בישראל, הקובע כי עריצותו של משטר השאה, הנסיבות המזיקות של המהפכה הלבנה, המדיניות התרבותית החילונית האנטי-קלריקאלית של מלוכת פהלווי ו"עושיק האימפריאליזם" היו בין הגורמים המשמעותיים שהביאו לפרוץ המהפכה ב-1979. כמו כן, הוא בוחר להתעלם מביטויים של ביקורת על משטר השאה המופיעה בחיבורים אקדמיים, שיש בהם כדי לסתור את טענתו. כך למשל, בספרו הקצר *איראן במהפכה* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988) מדבר מנשרי על דיכוי החירויות באיראן, ואחת המסקנות המרכזיות במחקרו היסודי על מערכת החינוך באיראן הפהלווית היא כי הרפורמות בחינוך לא הביאו לצמצום משמעותי בפערים החברתיים באיראן, ואולי אף הרחיבו אותם.¹

אלא שבאותם מקרים שבהם הראיות סותרות את קביעתו של רם בדבר התעלמותם של הישראלים, הוא מוצא בדבריהם מניעים פסולים (הנהירים רק לו כנראה). כך, לדוגמה, מאחר ודברי חיים צדוק, אותם מצטט רם, סותרים את דבריו הקודמים שלו עצמו על התעלמות מדיכוי,

David Menashri, *Education and the Making of Modern Iran* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), pp. 241-268, 300-306.

מאשים רם את צדוק כי הוא "חושף" בתיאור זה את "תמיכתו הבלתי מסויגת בעריצות השאה" (עמ' 38). צריך, כנראה, לקרוא את הפסקה המובאת מדברי צדוק והמתארת את פחדיו של האזרח האיראני הפשוט מידו הארוכה של הסווא"כ בצורה יצירתית מאד כדי למצוא בהם אפילו שמץ מהאשמותיו של רם. כמו כן, כאשר רם אינו יכול להתעלם מדבריו של צדוק על הפערים העצומים בין העשירים לעניים, פותר רם את הסתירה להאשמותיו בביקורת על הישראלים שגרו בשכונות הפאר באיראן, ולפיכך הם היו "שותפים לדבר עברה" (עמ' 36).

כאשר צפרייר מדבר על האפשרות של הסתערותו של ההמון המדוכא והעני על הצפון העשיר בטהראן, מגנה אותו רם על שהוא מציג את הפרולטריון "כמסה אנושית הומוגנית, בלתי מובחנת... וחמור לא פחות חסרת אנושיות", וכך הוא "משתיק" את סבלם של המונים אלה ו"שולל מהם את הזכות" לנסות ולשנות את מצבם. ראשית, קשה לראות בתיאורו של צפרייר הצדקה של הסבל; נהפוך הוא, הוא משתמש בביטויים די חזקים לתאר סבל זה. שנית, בתיאור זה, כמו גם בתיאורים אחרים של צפרייר, אין ראייה לשלילת זכותם של האיראנים להתקומם. ושלישית, אין פה שום בסיס לקביעתו של רם כי צפרייר תופס את האיראנים ב"מושגים אוריינטליסטיים מובהקים, כמי שמתאפיינים בציות עיוור, בפסיביות, בכניעות ובחנופה". נכון שצפרייר מתאר את משטר החנופה שהשאה הקים, אולם תיאור זה גדוש ביקורת על השאה ולא על המוני העם. כמו כן, דווקא בתיאורים אחרים של צפרייר על תחילת המהפכה ברור לחלוטין כי אין מדובר באנשים פסיביים המצייתים ציות עיוור. כדאי גם לומר, כי הביטוי "המונים" שגור מאד בשיח של ארגונים מהפכניים רבים במזרח התיכון, וזהו אף שמה הרשמי של המפלגה הקומוניסטית, התודה. נשאלת השאלה, האם גם במקרים בהם נעשה השימוש במושג על-ידי גורמים מהפכניים אלה מדובר בתיאור אוריינטליסטי, או שאז דווקא ראוי הביטוי הזה לשבח.

בלי להפחית מהיבטיו השליליים הרבים מאד של משטר השאה ואופיו הדכאני, ניתן גם לומר כי במבט לאחור, התמונה השחורה משחור אותם מציגים ביטויי החריפים, שלא לומר מתלהמים, של רם, לוקה בעיוות מסוים. רם עצמו מודה כי המשטר הנוכחי באיראן, שאל

תחושותיו הוא מגלה רגישות כה רבה, גרוע בכמה מובנים ממשטר השאה. אם כך, מדוע לא יעדיפו הכותבים הישראלים, הבוחנים את איראן במבט לאחור, את משטר השאה על פני המשטר הנוכחי? רם מרבה בהתקפות על אופיו הדכאני של משטר השאה. אולם מספר חוקרים, שאין להאשים אותם חלילה בהטיה הציונית שכה פסולה בעיניו, מראים כי הייתה הגזמה רבה בתיאורים אלה, במיוחד אם משווים זאת למצב הנוכחי. פעילי זכויות האדם עמאד אל-דין באעי, אשר מונה על-ידי קרן החללים (בניאד-י שהידאן) באיראן המהפכנית לבדוק מה היה מספרם המדויק של מתנגדי המשטר שנהרגו או נרצחו בתקופת השאה, הגיע למסקנה כי בשנים 1963–1979 הגיע מספרם ל-3,164, ומתוכם 2,781 נהרגו בתקופת המהפכה עצמה. מבין הנותרים, 177 היו פעילי ארגונים מהפכניים שנהרגו בהיתקלויות עם כוחות הביטחון האיראניים, ו-157 פעילי גרילה או טרור אחרים הוצאו להורג או מתו בנסיבות מחשירות בבתי הכלא של השאה. זאת בניגוד למספרים המנופחים של עשרות אלפי כלואים ונרצחים שנמסרו במהלך השנים על-ידי גופי האופוזיציה השונים באיראן.² גם הסוציולוג צ'רלס קורצמן, שבדק נתונים רשמיים של המשטר האסלאמי, הגיע למסקנה כי מספרי ההרוגים בזמן המהפכה, שנמסרו על-ידי המשטר, היו מדויקים בהרבה, ולפיכך נמוכים מאד, בהשוואה לאלה שנמסרו אז בידי מתנגדי השאה והתקשורת המערבית. אמנם אין להמעיט מחומרתם של מספרים אלה, אולם ברור כי מדובר במספר נמוך בהרבה מאלפי האסירים שהוצאו להורג בתקופת המשטר האסלאמי. בין אלה בולט לשמצה חיסול מאות רבות של אסירים אנשי המג'אהדין ח'אלק בשנת 1988. כמו כן, ראוי להזכיר כי מאז בחירתו של מחמוד אחמדינ'ג'אד לנשיאות באוגוסט 2005 (ממנה מתפעל רם כביטוי לפלורליזם השורר באיראן האסלאמית), איראן אינה רק אחת המדינות המובילות בעולם בהוצאות להורג, כולל עלייה במספר

Cyrus Kadivar, "A Question of Numbers," *Rouzgar-Now*, August 08, 2003: 2
<http://www.emadbaghi.com/en/archives/000592.php#more>

סקילות נשים למוות, אלא שנהוגה בה גם הוצאה להורג של ילדים, תופעה שלא התקיימה במשטרו הדכאני של השאה.

באותם מקרים שבהם אין הכותבים הישראלים חוסכים בביקורתם על משטר השאה תוקף אותם רם על הצגת עמדה ניטרלית לכאורה כלפי יחסי איראן וישראל, או על כך שהם מייחסים לישראל מניעים אלטרואיסטים למדיניותה כלפי השאה. כך, למשל, מבקר רם תיאור קצר בן שלוש שורות במאמר של כותב שורות אלה (עמ' 34), המזכיר שיתוף פעולה צבאי ובטחוני בין ישראל לאיראן, כולל עם ארגון הסווא"כ, וכן בתחומי החקלאות והנפט, בטענה כי על אף שמדובר ב"תיאור אדיש משהו, קשה שלא להבחין בקורטוב של מחמאות עצמיות" לישראל. ישפוט הקורא אם בתיאור קצר זה ניתן למצוא טענה בדבר מניעים אלטרואיסטים של ישראל, או ביטוי למחמאה עצמית. אולם נראה כי בעיני רם סגנון בלתי מתלהם בכתיבה אקדמית הוא דבר הראוי לגנאי, אם אין הוא משרת את מטרתו האידיאולוגית.

רם גם מבקר את הכתיבה הישראלית על שהיא מתעלמת כביכול מכך שקשריה ההדוקים של ישראל עם משטר השאה היו הגורם לאיבה האיראנית כלפי ישראל (עמ' 72). יתרה מזו, במאמר בכתב עת מקצועי שפרסם ב-2008, המבוסס על ספרו זה, הרחיק רם לכת וטען כי החוקרים הישראליים, המסרבים להפנים את אחריותה של ישראל לאיבה האיראנית, משליכים את האשמה באיבה האיראנית על "פתולוגיות האמורות להיות טבועות בתרבותם הדתית".³ על ביקורת זו ניתן לומר ארבעה דברים: ראשית, אין בכתיבה האקדמית בארץ התעלמות מתרומתם של הקשרים בין ישראל לבין משטר השאה להעמקת האיבה האיראנית לישראל, אלא ויכוח על משקלם ביחס לגורמים אחרים, בעיקר האידיאולוגיה הבסיסית של המשטר (ראו להלן). שנית, אין בין הקביעה כי האיבה לישראל היא מרכיב

Haggai Ram, "To Banish the 'Levantine Dunghill' from Within: Toward a Cultural Understanding of Israeli anti-Iranian Phobias," *International Journal of Middle East Studies* Vol. 49, No. 2 (2008), p. 257

אינטגרציה של האידיאולוגיה הבסיסית של המשטר הנוכחי באיראן לבין דיבורים על "פתולוגיות" דבר וחצי דבר, מפני שקביעה זו מבוססת על כתבים וחיבורים היוצאים לאור על-ידי דוברי המשטר באיראן ואינה עוסקת כלל בסבכי "הנפש האיראנית" לדורותיה. שלישיית, רם אינו מסביר מדוע דווקא קשרי ישראל עם השאה הביאו לקריאות לחיסולה של ישראל, למרות שקשרים כלכליים וביטחוניים ענפים בין מדינות אירופה למשטר השאה לא הביאו לקריאות דומות ביחס אליהן. רביעית, בטענה זו, המטילה על ישראל את כל האשמה באיבתה של איראן, נדמה, אם להשתמש בטכניקה של רם עצמו, כי רם "מבין" או אולי אף "מצדיק" את הקריאה האיראנית לחיסול ישראל, כתגובה הולמת על מדיניותה בעבר. אולי רם, המגדיר עצמו כהומניסט אוניברסאלי, יכול להסביר מדוע שיתוף פעולה בין ישראל לשאה יצדיק את הכחשת השואה המקובלת על רבים ממנהיגי איראן, או את דרשתו של האשמי רפסנג'אני, הנחשב לאדם מספר 2 במשטר הנוכחי, שהצדיקה את מעשיו של היטלר כנגד היהודים באירופה בטענה כי הם כוונו נגד השליטה הציונית באירופה, או את הפרסום הרב לפרוטוקולים של זקני ציון ועלילות הדם נגד יהודים באיראן.

רם אף מרחיק לכת וטוען כי בכתיבה זו שאפו הכותבים הישראליים "לנקות את ישראל מאחריות למהפכה שהתרחשה ב-1979" (עמ' 33). הטענה הזו תמוהה בלשון המעטה, גם מתוך דבריו של רם עצמו על שורשיה החברתיים, הכלכליים והפוליטיים העמוקים של המהפכה. אם רם מאשים כותבים ישראלים שונים בהאדרת השפעתם באיראן, הרי שטענתו זו לוקה במגלומניה הפוכה, המייחסת לישראל השפעה מופרזת בעליל על ההיסטוריה האיראנית. האם ניתן כלל להשוות את היקפי שיתוף הפעולה הצבאי בין ישראל לבין איראן לאלה של ארה"ב ובריטניה באותה עת? האם היקף הסחר בין שתי המדינות מתקרב אפילו להיקפי הסחר של איראן עם ארצות אירופה השונות? יתרה מזו, טענה זו ממעיטה בצורה מגוחכת כמעט מהשפעתם של האיראנים עצמם על ההיסטוריה של ארצם. האם אין בקביעה זו משום התנשאות או קולוניאליזם תרבותי המייחס לגורם חיצוני אחריות היסטורית לאירוע כה אדיר כמו מהפכת 1979?

ביקורת מוסרית

אין מקום לגאווה גדולה על כך שישראל שיתפה פעולה עם משטרים רודניים חשוכים. אולם היסטוריון המתיימר לחשוף את סתרי הפסיכולוגיה של הנפש הישראלית אינו יכול להתעלם גם ממצויאות היסטורית, גם אם היא מסבכת את התמונה אותה הוא מבקש להציג. מה יכלה ישראל לעשות בשנות ה-50 וה-60, כאשר איראן הייתה המדינה היחידה שהסכימה למכור לה נפט (ולו גם במחיר גבוה מאד בהשוואה לערכו בשוק העולמי אז)? איך היתה יכולה הכלכלה הישראלית, הקטנה יחסית, לוותר על מערכת הקשרים עם איראן, שעה שמדינות רבות בעולם סרבו לקיים עמה קשרי סחר? מדוע תובע רם מישראל התנהגות נעלה ומוסרית יותר בשעה שמדינות עשירות ממנה בהרבה, שקשרי הסחר שלהן עם ארצות רבות אחרות היו גדולים בהרבה מאלה של ישראל, היו להוטות לקיים קשרים כלכליים עם איראן? ניתן לנקוט גישה צדקנית ולומר כי ישראל הייתה צריכה לוותר על כל אלה למען המוסר הצרוף, אולם מי שאומר כך אינו יכול להיות היסטוריון רציני המנתח את מערכות האילוצים של מדינאים בזמן אמת.

מביקורתו של רם על עיוורונם המוסרי של הישראלים משתמע גם כי היו אז בנמצא חלופות טובות ומוסריות יותר ממשטר השאה, אולם זוהי טענה חסרת בסיס. כך למשל, מחמד מצדק, ראש ממשלתה הליברלי והדמוקרטי של איראן (1951–1953), שהודח בהפיכה של ה-CIA, נקט קו אנטי ישראלי בתקופת כהונתו מתוך הזדהות אמיתית עם מדינות ערב ובפרט עם הפלסטינים, ואף התכתב עם המופתי הגולה חאג' אמין אל-חסיני. גם יורשיו בחזית הלאומית נקטו קו דומה. כלומר, בפני המנהיגים הישראלים עמדו שתי חלופות: שיתוף פעולה עם משטר מדכא, או לא-כלום. אקדמאי יכול לדבוק בגישה המוסרנית המעדיפה לא כלום, אולם לקובעי מדיניות חוץ אין מותרות כאלה.

רם מכיר בחשיבותם של הקשרים האסטרטגיים שקירבו בין איראן לישראל, אולם טוען כי "ההזדהות של הישראלים עם משטר השאה" חרגה בהרבה מתחום האינטרסים האסטרטגיים, והייתה "נטועה עמוק במצעד הקדמה שהוביל השאה, שמטרתו הבסיסית היתה לגרום לבני

העם האיראני להתיישר עם המערב הקפיטליסטי ואף להיטמע בקרבו". כיתר המשקיפים בארצות המערב, אומר רם, גם הישראלים שבעו נחת ממפעל זה וראו בו שדה מבחן להתממשותה של תפיסת המודרניות המערבית כמפעל יחיד וטוטלי, שיש לאכוף אותו על העולם כולו. לבם של הישראלים היה עם השאה, כי הוא אפשר להם לשרטט מפה מדומיינת שבה הוצבו איראן וישראל במרחב אחד – מערבי, מתקדם, חילוני ו"לבן" במזרח התיכון. האמונה הישראלית כי הניסיון האיראני תחת המשטר הפהלווי הוא סיפור הצלחה סייעה לישראל "להמשיך ולהתעטף במחלצות אירופיות וצפון אמריקאניות ובכך להתל בעצמה כאילו היא אינה חלק מהמזרח התיכון" (עמ' 35).

יש הרבה מן האמת בטענה בדבר הרצון הישראלי להיראות כחלק מהמערב, והשאיפה לראות באיראן שותפה למציאות זו. אולם ספק אם הדבר נבע מרצונם של הישראלים "להתל" בעצמם שאינם חלק מהמזה"ת. ניתן לומר כי ההיפך הוא הנכון, וכי רצון זה נבע לא מעט מההכרה שאותו מזרח תיכון שולל את קיומם. כדאי גם לומר שהיו גם איראנים לא מעטים, עד מחצית המאה ה-20, שראו אף הם בדגם המערבי את המופת לפיו איראן צריכה לצעוד, וכי ישראלים רבים נטו לקבל את הטיעון האיראני. יתכן שניתן להאשים אותם בחוסר ביקורתיות כלפי הייצוג האיראני המטעה. ראוי לומר, כי סוגית ההשתלבות במערב או ההידמות אליו העסיקה וממשיכה להעסיק הוגים ואינטלקטואלים רבים במזרח התיכון במאתיים השנים האחרונות. בעיקר עסקו אלה בשאלה האם תיתכן מודרניזציה ללא התמערבות, או בלשון אחרת, האם קיימים דגמים חלופיים לדגם המערבי. כדאי לומר, כי על אף המאמצים הכנים של אינטלקטואלים או מדינאים מזרח תיכוניים, לא עלה בידם עד כה למצוא דגם שכזה, והחיפוש וההתלבטות עודם נמשכים. גם רם עצמו לא מציג דגם חלופי משכנע.

שנית, התקפתו של רם על התפיסה ה"מערבית" כביכול בהסתכלות על איראן נראית לעתים תמוהה, במיוחד כאשר בוחנים את המתודולוגיה שלו, את העובדה שספרו עמוס ציטוטים ממחברים והוגים "מערביים", ואף את תפיסתו האידיאולוגית הנטועה עמוק באותה תרבות מערבית שאותה הוא מגנה. ביקורת האוריינטליזם

ותיאוריות פוסט-קולוניאליות הן פירות של אותה תרבות המערב, גם אם הן מגנות אותה, כיוון ששתיהן תוצר של תרבות הביקורת העצמית שצמחה דווקא באותה תרבות דכאנית ולא בתרבויות אחרות. גם תיאורית הכפיפים, שאותה מאמץ רם, יוצאת אמנם נגד תפיסות אפיסטמולוגיות מערביות, אולם לא ניתן לנתק את צמיחתה ואת רעיונותיה מתרבות המערב. במידה מסוימת מזכירה גישתו של רם את הפרדוקס העולה מספרו רב ההשפעה של הסופר האיראני ג'לאל אל-י אחמד משנת 1963, *ערבזדגי* (רעל המערב), אשר תקף את השתעבדותה של איראן לתרבות המערב, אך היה מבוסס כולו על תפיסות תרבות מערביות, היה עמוס ציטוטים של הוגים מערביים, והוצג על-ידי אחדים ממבקריו כמשקף את השפעת התרבות המערבית על איראן.

אפשר גם לתהות מדוע מי שתוקף את הקולוניאליזם המערבי (בצדק) בשם ערכים הומניסטיים אוניברסאליים מתעלם מכך שערכים אלה אינם מסימני ההיכר הבולטים של הרפובליקה האסלאמית, אליה הוא חש אמפתי, ואותה הוא מתאמץ להבין. באותם מקרים שבהם רם עצמו מגנה את הרפובליקה האסלאמית, הוא עושה זאת בשם אותם ערכים שהיו "מזוהים עם המערב". מצד שני, רם משבח את הרפובליקה האסלאמית על כך שהפנימה מספר מרכיבים דמוקרטיים משמעותיים במבנה המשטר. האם אין הדמוקרטיה הזו תוצר של השפעה מערבית והחלתה על איראן? האם טוען רם כי הדמוקרטיה מקורה בתרבות האיראנית האותנטית? בהמשך הספר משבח רם את מאבקן של הנשים באיראן המהפכנית; האם הפמיניזם לא שאב את השראתו מאותן תפיסות מערביות משוקצות? האם מקורו בתרבות המזרח תיכונית המסורתית? בציניות מסוימת אפשר לתהות אם רם עצמו היה מוכן לחיות בחברה שזהו יחסה לנשים.

רם מגנה את הדוברים הישראליים על כי העלימו עין מפשעי השאה, מתוך תפיסה כי מדובר במחיר בלתי נמנע בתהליך המודרניזציה. אכן, ניתן ואף ראוי לבקר התעלמות מהמחיר אותם גובים תהליכי מודרניזציה שונים בארצות מתפתחות. עם זאת, רם עצמו "מעניק הנחות" למעשים בלתי מוסריים לא פחות של המשטר הנוכחי, למשל הפעלת טרור, בטענה כי זהו חלק מניסיונה של איראן להציב עצמה

בראשות המחנה האנטי-אימפריאליסטי. כלומר, דיכוי בשם המודרניזציה המערבית הוא פסול מוסרית, אבל ניתן "להבין" טרור, אם הוא נעשה בשם ההתנגדות לאימפריאליזם המערבי. רם מדבר על גינוי המהפכה כאי-רציונאלית והנגדתה "להומניטאריות של משטר השאה" (עמ' 41). ראשית, הוא לא אומר מהו המקור לקביעה בדבר ההומניטאריות, ונראה כי אלה הם דבריו שלו עצמו. שנית, כל הדוברים שהוא ציטט לא דיברו על הומניטאריות אלא על מודרניות, ויש פער גדול בין השניים, כפי שרם עצמו מודה במובלע בהמשך הספר, כאשר ידבר על אופיו המודרני של המשטר הנוכחי.

השיח הישראלי והמהפכה באיראן

רם תוקף בחזית רחבה את הסיקור והפרשנות העיתונאיים והאקדמיים של המהפכה באיראן, בעיקר את העוינות והפחד שגילו כותבים ישראליים ככל שגבר כוחם של תומכי ח'ומיני, באופן שהביא להצגת המהפכה כתופעה דתית-ריאקציונית, וזאת בשעה שמדובר היה במהפכה חברתית אדירה. לדבריו, לא ניתן להסביר את ההתייחסות הזו במונחים רציונאליים, והוא משווה אותה לסיקור הקולוניאלי של האלימות בהודו בעת חלוקתה ב-1947, שהתעלם מסבלם של המדוכאים (עמ' 41). אלא שגם טענה זו לוקה בכמה בעיות רציוניות האופייניות לכתיבתו של רם, כפי שיפורט בהמשך.

בהקדמה קובע רם כי "יצרני הידע" השונים בישראל לא יכלו לראות את המציאות הסבוכה והקשה שהולידה את המהפכה, "בעיקר משום שהתעלמו מן ההיסטוריה האיראנית", וכי הם "ניתלו באסלאם וראו בו קטגוריה יחידה שבכוחה להסביר את המהפכה" (עמ' 19). אולם בתחילת דיונו בפרק ב' סותר רם בעצמו את קביעתו ומציין כי "תחילה דווקא גילו המשקיפים והמומחים רגישות רבה למורכבות של הסיטואציה המהפכנית ורצון להיודע לגורמי העומק של המאבק", ומוסיף כי תחילתו של סיקור המהפכה "שיקפה הבנה מרשימה של המאורעות שהתחוללו באיראן" (עמ' 44-45). גם במקומות אחרים בהמשך הספר (עמ' 80-82), הוא מראה כי אנשי אקדמיה ישראלים

היטיבו לתאר את שורשיה החברתיים-כלכליים של המהפכה. עם זאת, הוא מסייג את דבריו בקביעה כי אמפתיה זו נבעה "בראש ובראשונה ממשאלת לב בסיסית: שידם של כוחות המהפכה החילוניים, נציגי הקדמה המערבית, תהיה בסופו של דבר על העליונה" (עמ' 44). אולם, מתרעם רם, ככל "שהתרבו במהפכה הדימויים והסמלים האסלאמיים וככל שגברה מרכזיותו של איתאללה ח'ומיני היושב בגלות, כך הלך והתעצם הפחד מפני המהפכה ומפני אופיה הרגרסיבי כביכול", והפרשנים "מיהרו לראות בה תופעה ריאקציונית ואנטי-מודרנית" (עמ' 45, 47).

הקובלנה הזו על אובדן ההבנה והאמפתיה למהפכה ככל שגבר כוחם של תומכי ח'ומיני תמוהה נוכח דבריו המוקדמים של רם עצמו בראשית הספר. בהקדמה מיצר רם על הסטייה בדרכה של המהפכה, ומסביר כי "במעבר למדינה הבתר-מהפכנית פינתה אידיאולוגיית השחרור של המהפכה את מקומה לטובת אידיאולוגיה של שעבוד. באידיאולוגיה זו אמנם מיחזר השלטון את סמלי השחרור של המהפכה, אך זאת בראש ובראשונה כדי לכונן סדר הגמוני חדש, סדר אסלאמי, שקידש בין היתר את אידיאל המוות על מזבח המדינה" (עמ' 25). אם כך, מדוע אובדן האמפתיה או הסימפתיה של הפרשנים הישראלים כלפי התגלגלות המהפכה גרוע מצערו של רם? הסיבה, כנראה – וממנה מתעקש רם להתעלם במהלך כל הספר – היא יחסם העוין של ח'ומיני ותומכיו כלפי ישראל והיהדות (ראו בהמשך). אלא שנדמה כי בעיני רם מותר להסתייג מהמהפכה אך ורק אם זו אינה משרתת את העם האיראני, אבל אסור לחשוש ממנה אם היא נראית כמסוכנת לישראל.

בנקודה זו ראוי גם להעיר כי רם מפריז באופייה הדמוקרטי ושוחר החרות של המהפכה בראשית דרכה. נכון הוא שרוב מכריע של הציבור באיראן יצא נגד משטרו הרודני של השאה, אבל החלופה בה דגלו רבים מהם לא היתה דמוקרטית (רם כמובן יכול להתפלפל, שזיהוי הדמוקרטיה עם הדגם הליברלי הוא ביטוי נוסף לראייה מערבית אתנו-צנטרית וכו', אולם עד כה לא קם דגם דמוקרטי חלופי אמיתי לדמוקרטיה הליברלית).

אכבר גנג'י, עיתונאי איראני שהשתתף במהפכה אך יצא מאוחר יותר נגד המשטר האסלאמי ואף ישב על כף חמש שנים בכלא, הסביר כי השיח המהפכני נסוב על "צדק, עצמאות ואנטי-אימפריאליזם", אך שלא במקרה הוא לא איזכר דמוקרטיה או חירויות האדם.⁴ הגוף הפוליטי היחיד שדגל בדמוקרטיה, החזית הלאומית שדוכאה על-ידי השאה ב-1953, ואשר לדברי רם שבה לזירה הפוליטית "ביתר עוצמה ב-1977", הייתה צל חיוור לעומת כוחה בעבר והפכה לחבורה של פוליטיקאים שלא נהנתה עוד מתמיכה עממית רחבה ואשר חסרה תשתית ארגונית של ממש. תנועת החופש (נהזת-י אזאדי) של מהדי באזארגן ניסתה אמנם ליצור סינתזה בין דמוקרטיה לבין מערכת האמונות האסלאמית, אולם כוחה בציבור היה מצומצם למדי. ארגוני השמאל השונים, מפלגת התודה הקומוניסטית, ארגוני המג'אהדין ח'אלק והפדאיאן, שללו את הדמוקרטיה כשקר בורגני. אפילו הזרם המתון בממסד הדתי בראשותו של איתאללה שריעת-מדארי דרש להעניק לאנשי הדת זכות וטו על החקיקה הדתית. כך, גם בלי ח'ומיני, שתפיסתו מנוגדת בעליל לדמוקרטיה, קשה לראות את מהותה שוחרת החירות של המהפכה בראשיתה.

ניתן למצוא בסיס לטענתו של רם בדבר אתנו-צנטריות בראיה הישראלית של המהפכה, כאשר לעתים קרובות הדגש שניתן בפרשנות על אירועים מסוימים היה על השלכותיהם על ישראל, בחינת הפיל והשאלה היהודית, במקום דיון עמוק בהקשרים מקומיים. כאן רצוי היה לברר אם מדובר בכשל האופייני אך ורק לתקשורת הישראלית בשל אופייה הציוני, או בכשל של המדיה התקשורתיים בכלל. עם זאת, מעבר לגרעין זה, יש בהאשמתו של רם כמה בעיות. כדוגמה לראייה אתנו-צנטרית ישראלית מאשים רם את הסיקור הישראלי כי יצר קישור מסולף בין המהפכה באיראן לבין הטרור הפלסטיני בעת סיקור פרשת בני הערובה בשגרירות האמריקאית בטהראן, בעודו

Memritv, clip. No. 1575, 5 October 2007 - <http://www.memritv.org/clip/en/1575.htm>; 4
3 באוגוסט 2008, www.bostonreview.net/BRwebonly/ganji.php

מתעלם מההקשר האיראני ההיסטורי שלה. "ברית הטרור" האיראנית-פלסטינית הפכה לדבריו לנכס צאן ברזל בשיח הציבורי בישראל, והגיעה "למימדים פנטסטיים" בעקבות אנתפאדת אל-אקצא ומתקפת הדמים בארה"ב בספטמבר 2001.

כדי לתקוף את החיבור שנעשה בישראל בין איראן המהפכנית בראשית דרכה לבין אש"ף מביא רם דיווח עיתונאי ולפיו "הסטודנטים" שתפסו את שגרירות ארה"ב בטהראן השמיעו סיסמאות פרו-פלסטיניות כגון "פלסטין, בעלת ברית ארצנו" (עמ' 64). אולם בתיאור הזה עצמו משתקף כשל מתודולוגי בכתיבה של רם, אשר אינו מבחין לעתים בין התופעה לבין הדיווח עליה. מי יצר באפיזודה הזו את החיבור בין איראן למאבק הפלסטיני? העיתונות הישראלית או הסטודנטים האיראנים? האם רומז רם כי לתיאור אין בסיס עובדתי והוא כולו בבחינת המצאה? אך מאחר ואין הוא אומר זאת, עולה השאלה שמא הרושם שנוצר קשר כלשהו בין המהפכנים לבין הנושא הפלסטיני אינו כה חסר בסיס כפי שטוען רם.

רם ממשיך וטוען כי הדיווחים בעיתונות הישראלית על שיתוף הפעולה בין איראן לבין אש"ף במהלך שנות ה-70 היו מוגזמים. כהוכחה לדבריו הוא מביא את מחקרו ה"מקיף והיסודי" של שמעון שפירא (שכנראה אינו נחשב ליצרן ידע, לפי הגדרתו של רם), המתאר את המתחים בין השיעים לפלסטינים במהלך אותן שנים, שהביאו להתערעות היחסים בין המהפכנים האיראנים לבין אש"ף (עמ' 63). סביר להניח כי במבט לאחור הייתה הגזמה בתיאור הקשרים האלה, אולם היסטוריון צריך לדעת שיש הבדל בין ראיית המציאות בזמן אמת לבין בחינתה לאחור ממרחק של זמן. שנית, כדי לבסס את דבריו על אותם מתחים, מצטט רם את מצטפא צ'מראן, שר ההגנה האיראני דאז, שהתאמן במחנות אש"ף בלבנון, אולם אינו שואל את עצמו אם מעמדו הגבוה של צ'מראן בצמרת האיראנית לאחר המהפכה לא היה אמור להוות ביטוי, בעיניהם של בני התקופה לפחות, לחשיבות הקשרים הללו. כמו כן, רם מתעלם מן השאלה (או שמא נקרא לזה משתיק, על פי סגנונו) כיצד נתפסה אז בעיני הישראלים העובדה כי יאסר ערפאת היה המנהיג הזר הראשון שביקר באיראן המהפכנית, כי הוא התקבל

בכבוד רב אצל מנהיגי המהפכה, וכי איראן העניקה לאש"ף בטקס חגיגי את בנין השגרירות הישראלית כדי שישמש כשגרירות אש"ף. לדבריו של רם, אין מדובר בשטחיות גרידא של התקשורת הישראלית, אלא "בצנזורה האדירה שעושים [הפרשנים] כנגד כל דבר שאינו משתלב בקטגוריות שלהם", והוא מוסיף כי "צנזורה זו יצרה השתקות וסיפקה מסננים פרשניים שבעטיים לא עלה בידם לרדת לשורשיה המורכבים של פרשת בני הערובה" (עמ' 58). כדוגמה להשתקה שכזו, מספר רם על כנס בינ"ל על איראן שנערך באוניברסיטת תל אביב בשנת 1980, ומצטט את העיתונאי זאב שיף, שהביע את פליאתו על שההיסטוריון האמריקאי ריצ'רד בולייט "דיבר בהתלהבות על החיוב... ועל הצד ההומאני במהפכה". רם מגנה את שיף על שלא התעמק בטיעונו של בולייט, והסתפק לעומת זאת "בשעתוק" עמדתו של "הזרם המרכזי" של הדוברים, שראתה את המהפכה באור שלילי. אולי אפשר היה ב-1980 לחוש הבנה להיסטוריון אמריקאי המתלהב "מהצד ההומאני של המהפכה", אבל ממרחק של 28 שנים, לאחר שעולות המשטר באיראן ידועות לכול, כולל לרם עצמו המודה בהן, נראית האשמה זו כמעט מגוחכת. האם יש פה השתקה והיעדר אמפתיה, או אולי ראייה מפוכחת של המציאות, אותה נוטה רם עצמו להשתיק, כאשר אין היא תואמת את סדר היום הפוליטי שלו? יתרה מזו, רם מאשים את שיף כי בדבריו התעלם מסבלו של העם האיראני, בעוד ששיף דן באופיו של משטר המהפכה. האם אסור לשלול את המהפכה הבולשביקית ב-1917, מפני שמכך משתמעת התעלמות מסבלו של העם הרוסי תחת הצאר? האם מדובר פה רק בהנחה שמעשיו של משטר המהפכה, בעיניים ככל שיהיו, היו מוצדקים נוכח סבלו של העם האיראני, או שמא יש פה גם דוגמה לקריאה מגמתית ויצירתית של רם את המקורות? כדאי גם לומר, שכנס אקדמי בו השתתף חוקר כמו בולייט, שגילה אהדה למהפכה, אינו בדיוק ביטוי להשתקה מצד האקדמיה.

ההוכחה האולטימטיבית של רם למנגנון ההשכחה הישראלי היא הטענה כי הסיקור הישראלי של פרשת בני הערובה לא כלל את הרקע ההיסטורי ו"ההקשר הקולוניאלי" לפריצתה. אלא, שגם הקביעה הזו מתמיהה במקצת, שכן הוא מצטט מאמר של הפרשן הצרפתי אריק

רולו שתורגם לעיתון "הארץ", המנתח לעומק את ההיבטים הללו. האם מאמר מתורגם בעיתון אינו חלק מהסיקור העיתונאי בישראל המערער בכך על סיפור ההשתקה הישראלי?

על מנת להעניק לקורא את אותו הקשר קולוניאלי חסר, מספק רם סקירה היסטורית של יחסיה הכאובים של איראן עם מעצמות המערב, שעשקו אותה בצורה שיטתית מאז ראשית המאה ה-19. אולם גם בה ניכרת לעתים ההטיה האידיאולוגית החזקה שלו הפוגעת בניתוח ההיסטורי. כך, לדוגמה, הוא מציין את פלישתן של בריטניה וברית המועצות לאיראן באוגוסט 1941 כדוגמה לנטייתן להגן על האינטרסים האימפריאליים שלהן (עמ' 61). כנראה נעלמו מעיניו הנסיבות המיוחדות של אותה תקופה, היותה אחת מנקודות השפל של בעלות הברית במלחמתן בגרמניה הנאצית וחששן מנפילת איראן לידיים גרמניות נוכח אהדתו הגלויה של שליט איראן, ריזא שאה, להיטלר. האם אין רם מסוגל להבחין בין מלחמתן הנואשת של בעלות הברית באותה עת לבין שאיפות אימפריאליות בזמנים "רגילים"?

תוך בניית תיאורית קונספירציה משלו טוען רם כי מאחר וישראל חששה שהתערבותו המוצלחת של אש"ף במשבר בני הערובה תשקם את דימויו בארה"ב, היא "גמרה אומר לסכל את האפשרות הזו בעודה באיבה" (עמ' 64, 187). כלומר, מתוך שיקול אנוכי פעלה ישראל להכשיל אפשרות ריאלית לחלץ את בני הערובה בשלום. מאחר ורם אינו דן בסיבות לכישלון פעולת התיווך, הקורא אף עשוי להבין מכך כי ישראל אחראית בעקיפין להארכת סבלם בשבי של בני הערובה למשך 444 ימים, ואולי אף לפעולת החילוץ הכושלת שעלתה בחייהם של חיילים אמריקאים, ומי יודע אם לא אף להכשלת פיוס היסטורי בין ארה"ב לאיראן. עד כה, היו אמריקאים רבים סבורים כי הגורמים להימשכות משבר בני הערובה היו מאבקי כוח פנימיים באיראן וכשלו של הנשיא קרטר, אולם מדברי רם מתגלה אמת חמורה הרבה יותר: בחישה ישראלית המזכירה אולי תיאוריות עתיקות יותר על כוחם האדיר של היהודים. מוזר הדבר כי עד כה לא אימצו את התגלית המרעישה הזו היסטוריונים אמריקאים חשובים. מהי ההוכחה אותה מביא ההיסטוריון רם להאשמה כה חמורה? לא חלילה דיונים סודיים של הקבינט הישראלי המאשרים את ההחלטה או דיווחים סודיים על

ביצועה, אלא ציטוט מאמרי פרשנות בעיתונות הישראלית שיצרו קשר בין איראן לבין אש"ף, ובעיקר מאמר מערכת בעיתון "הארץ", אשר הזכיר כי בעבר ניסה אש"ף לפעול כמתווך בפרשיות החזקת בני ערובה בהן הוא עצמו היה מעורב. אין ספק, שעורכי עיתון "הארץ", שהתנגדו אז בכל מאודו לממשלת הליכוד, יהיו מאושרים לשמוע כיצד כתיבתם הייתה חלק מתוכנית-על ישראלית מתוחכמת ורבת פנים. דומה שאין צורך להרחיב את הדיון על רדידותה של טענה זו, המסבירה מערכת יחסים בין לאומית ותהליכים פוליטיים אמריקאיים במסע של העיתונות הישראלית.

מה עומד לדעת רם בשורש הסיקור המעוות, הפרשני והאקדמי, של איראן בישראל? רם מספק לכך שני הסברי-על: האחד הוא היותו של סיקור זה שבוי בתפיסות אוריינטליסטיות של האסלאם וההיסטוריה האיראנית; והשני הוא השלכה של פחדים קמאים ביחס לזהות הישראלית השברירית על איראן.

אוריינטליזם ישראלי

ביקורת האוריינטליזם של רם שואבת מספרו רב ההשפעה של אדוארד סעיד, אותו מצטט רם פעמים רבות כסמכות אינטלקטואלית עליונה. אולם בדומה לסעיד, גם אצל רם קיים ערבוב בין טענות אמת לבין הכללות גורפות, היעדר אבחנה בין סוגי שיח שונים, וקריאה בלתי מדויקת, בטעות או במכוון, של חלק מהמקורות אותם הוא מצטט. כמו כן, ניכר טשטוש ההבחנה בין מסקנותיו העצמיות של החוקר לבין הצורה שבה מציג רם את נקודת המבט הדוקטרינרית האסלאמית. או, במילים אחרות, חלק גדול מהטענות אותן תוקף רם הינן בעצם טענות של ההוגים או המנהיגים האסלאמיסטים השונים, המשקפות את הצורה בה הם מפרשים או מציגים את האסלאם. טענותיו של רם ביחס לאוריינטליזם הישראלי מתחלקות לשתי קטגוריות עיקריות:

1. תפיסה מהותנית של האסלאם ומרכזיותו בחברה האיראנית, ונגזרותיה:

רם תוקף את הישראלים על כי "תלו את האשם באירועי המהפכה באסלאם, שאותו תפסו כישות תרבותית אחת ובלתי משתנה, הנוהגת לערוב דת עם פוליטיקה ולבטא את שתייהן באמצעות אלימות" (עמ' 76

31). לשם כך הוא אכן מביא מספר ציטוטים, בעיקר של פרשנים או אקדמאים שאינם עוסקים במזרח התיכון, המשקפים תפיסה מהותנית של אסלאם קפוא, או של החברה האיראנית כשבויה בכבלי האלימות. דוגמה לכך היא מאמרו העיתונאי משנת 1979 של פרופסור מיכאל הרסגור, היסטוריון של אירופה בהכשרתו, הטוען כי האלימות נטועה זה 250 שנה בתולדות החברה באיראן (עמ' 65). דוגמה ראויה אחרת היא משפט הלקוח מראיון עם פרופסור נחמיה לבציון, המדבר על קיפאוננו של האסלאם. המשפט הספציפי הוא אכן אומלל, אולם קריאה של הראיון כולו מראה כי לבציון עצמו מדבר על התפתחויות ושינויים באסלאם המודרני, וכי הבעייתיות טמונה יותר בניסוח כושל מאשר בגישתו "האוריינטליסטית" הכוללנית כביכול של לבציון.⁵

אבל, מצד שני, דבריו של רם עצמו מראים כי מדובר בהכללות גורפות. ראשית, כפי שכבר צוין לעיל, רם עצמו הודה כי חוקרים ישראלים הראו כי למהפכה באיראן היו גורמים רבים, וכי האסלאם לא היה גורם בלעדי. שנית, הטענה בדבר חשיבותה הרבה, אם לא המכרעת, של האידיאולוגיה ותפיסת העולם האסלאמית אינה כשלעצמה ביטוי לאוריינטליזם, אלא היא חלק מהותי מהויכוח ההיסטוריוגרפי, המתחולל בקרב קהילת המחקר העולמית, על מהותה של המהפכה באיראן. חוקרי איראן חשובים, שאין להאשים אותם בחותם האוריינטליזם הנורא, שהבולטים שבהם, סעיד אמיר ארג'ומנד,⁶ מנסור מועדל⁷ וחמיד דבשי,⁸ ייחדו לדת, לתפיסת העולם הדתית, ולמאפיינים ייחודיים של השיעה תפקיד חשוב בהבנת

5 "האסלאם כנשק פוליטי: ראיון עם פרופ' נחמיה לבציון", סקירה חודשית מס' 2-1 (ינואר-פברואר 1979), עמ' 15-23.

6 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford: OUP, 1985), pp. 103-134

7 Mansoor Moaddel, "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution," *American Sociological Review* Vol. 57, No. 3 (June 1992), pp. 353-379

8 Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: the ideological foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993)

הגורמים לפרוץ המהפכה ובהסבר לכיוון הייחודי בו התפתחה. לא זו בלבד שאין בטענה זו ביטוי לאוריינטליזם, אלא דווקא אלה ההולכים בעקבות סעיד ומישל פוקו, ומדגישים את חשיבותו של השיח כגורם מעצב בהיסטוריה, אינם יכולים להתעלם ממרכזיותו של השיח האסלאמי-דתי באירועים שקדמו למהפכה, ובתהליך התפתחותה של המהפכה עצמה.

ביטוי נוסף לראייה זו ניתן לראות בביקורתו של רם על הצגת תפקידו ומשקלו של האסלאם בעמידתה של איראן במלחמה הקשה נגד עיראק במהלך שנות ה-80. רם מבקר את הדגש שחוקרים ישראלים אחדים שמו על תפקידו של האסלאם כגורם למוטיביציה של הלוחמים. במקום זאת, הוא מציג ניתוח מורכב ומעניין המראה את עוצמתו של הרגש הלאומי האיראני, וכן שורה של תמריצים חיוביים ושליליים שהשלטונות הפעילו כדי להבטיח זרימה יציבה של לוחמים לחזית (עמ' 73–78). עם זאת, כמו במקרים רבים אחרים בספר, רם עצמו מצטט חוקרים ישראלים המצביעים אף הם על תופעות אלה, כך שלהכללה הגורפת אין בסיס. זאת ועוד, הוא פוטר בקלות רבה מדי את התופעה עליה הצביעו חלק מאותם חוקרים, והיא הנכונות הנלהבת של אלפים רבים להקריב את נפשם במלחמה נגד עיראק, בטענה שמדובר בתופעה זהה לתופעת "המוות על קידוש המדינה", שנחשב על-פי רוב לנורמלי ואפילו מכובד (עמ' 74). רם מתעלם פה מהשוני הבולט בין איראן האסלאמית לבין הלאומיות המודרנית: למשל, התופעה ההמונית של התנדבות (ומאוחר יותר גיוס בכפיה) של ילדים, שהיו אמורים לרוץ ולהתפוצץ מעל שדות מוקשים כדי לפלס את הדרך ללוחמים שבעקבותיהם, מתוך אמונה כי יגיעו לגן עדן (חלקם אף קיבלו מפתחות מפלסטיק, האמורים לסמל את המפתח הנכסף לגן העדן); ובעיקר פולחן המוות מטעם המדינה האיראנית, שקשה מאד למצוא כמותו בארצות אחרות, כדוגמת המזרקה המתיזה סילון דמוי דם בבית הקברות המרכזי בטהראן, או הצעתו של הנשיא אחמדדניג'אד לפני שנתיים לקבור מחדש חלק מחללי המלחמה בכיכרות מרכזיות בערים כדי לרומם את המוות בקרב למען המהפכה והמדינה. תרבות הנופלים באירופה בשתי מלחמות העולם, אותה ניתח ג'ורג' מוסה, ניסתה בדרך כלל להציג את המוות כדבר פחות נורא מכפי שהיה

באמת, אולם לא כאידיאל אליו יש לשאוף.⁹ אי אפשר להתעלם בניחות התופעה הזו מתפקידה של הדת, ובמיוחד מן הדגש על חייהם הנמשכים של החללים, גם לאחר נפילתם בקרב, בשיח האיראני והאסלאמיסטי המודרני. הדבר בולט למשל בהצגת היחס אל המוות בראייה האסלאמיסטית החמאסית, כאשר דוברי חמאס (המושפעים כנראה מראייה אוריינטליסטית, לפי הנוסח של רם), מנגידים בין רצון החיים של היהודים לבין שאיפתם של הפלסטינים אלי מוות. רם יתקשה למצוא מנהיגים במדינות "חילוניות" מודרניות, פרט אולי למוסוליני או היטלר, שיביעו שביעות רצון פומבית מפרוץ מלחמה, כפי שעשה ח'ומיני ב-1981, כאשר שיבח את פרוץ מלחמת איראן-עיראק כברכה שתחזק את הדבקות באסלאם.

יתרה מזו, רם עצמו סותר בהמשך הספר את דבריו כי החוקרים הישראליים מתארים את האסלאם כאובייקט מונוליתי ובלתי משתנה. כך, לדוגמה, בעמ' 81–82 מזכיר רם את דוד מנשרי המסביר כי המהפכה של ח'ומיני הייתה "מהפכה בשיעה לא פחות ממהפכה שיעית", ומוסיף כי "מנשרי עוקב בקפדנות מרשימה" אחרי השינויים החברתיים, כלכליים, תרבותיים ופוליטיים באיראן במאה ה-20 והשפעתם על יצירת המצב המהפכני בשנות ה-70. מי שמכיר אפילו היכרות שטחית את חיבוריו של עמנואל סיון על האסלאם הרדיקלי יודע שייחוס לסיון של הטענה כאילו הוא רואה באסלאם יישות מונוליתית בלתי משתנה הוא מגוחך בעליל.¹⁰

1.2 ייחוס של תפיסת חיים טוטלית לאסלאם: נקודת המוצא של יצרני הידע על איראן (כולם כנראה, ללא יוצא מן הכלל), קובע רם תוך ציטוט מדברי מנשרי, היא ש"האסלאם הוא דת טוטלית, שאין בה הבחנה בין דת לפוליטיקה, בין הדת למדע, בין הדת לדפוסים

9 ג'ורג' ל' מוסה, *הנופלים בקרב*. תל אביב: עם עובד, 1994.
 10 ראו, עמנואל סיון, *קנאי האסלאם*. תל אביב: עם עובד, 1986; וכן עמנואל סיון, גבריאל אלמונד וסקוט אפלבי, *קנאות דתית מודרנית: יהדות, נצרות, איסלאם, הינדואיזם*. תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004.

חברתיים או כלכליים" (עמ' 79). אולם המשך הפסקה מראה כי קביעה זו אינה בהכרח מסקנתו של מנשרי עצמו, אלא תיאור של התפיסה העצמית האסלאמית. כך מסביר מנשרי כי האסלאם "מכסה" את כל תחומי החיים...". רם כנראה לא מודע לעובדה שהשמת מונח במירכאות, נועדה לפחות לסייג את המשפט, שלא לדבר על המשכו "על-פי ההשקפה הדתית הצרופה". כלומר, הפסקה כולה מציגה את נקודת המבט הדתית ולא בהכרח את דעתו של הכותב. האם מכחישי רם את התפיסה הדתית הזו? האם הוא מודע לעובדה שזוהי בדיוק טענתו של השיח האסלאמיסטי המודרני, והיא אף נמצאת במרכז תפיסתו של ח'ומיני ביחס לשלטון חכם הדת? ושוב, כיצד יכול מי שרוממות השיח בגרונו, בכל מה שנוגע לפרשנות הזרה, להתעלם מעוצמתו של השיח כאשר מדובר בחברה האיראנית?

באופן דומה, יוצא רם בהאשמה כי תפיסה זו גורמת לפרשנים "שלא לראות שום דבר מלבד האסלאם" ולייחס מהלכים שונים של המדינה האיראנית "תחת הקטגוריה הרגרסיבית של האסלאם", תחת הכותרת "אינדוקטרינציה אסלאמית", או "תהליכי אסלאמיזציה" (עמ' 80). נכון שהייתה נטייה, במיוחד בשנים הראשונות שלאחר המהפכה, להעצים את מקומו של האסלאם ביחס לגורמים היסטוריים אחרים. אולם גם בנקודה זו מתעלם רם מהעובדה כי כך מציג השיח של המשטר את התהליכים הללו. למשל, הכנסת שטרות עם תמונותיו של ח'ומיני במקום תמונותיו של השאה, ועיטורם בפסוקים, הוצגו כחלק מתהליך שמטרתו להעניק גוון אסלאמי לביטויים שונים של החיים באיראן. לכל היותר ניתן בהקשר זה לבקר את החוקרים על שהם נוטים לקבל ללא ביקורת את הטענות המרכזיים של המשטר, אבל רצוי מאד להמנע מהצגה פשטנית של דברי חוקרים אחרים.

בהקשר זה, נוטה רם לפעמים לשפוך את התינוק עם המים. אחת הנקודות המעניינות בספר היא ניתוח המראה כיצד היתה הלאומיות משולבת בצורה עמוקה ואינטגרלית במהפכה כבר מראשיתה. כמו כן מראה רם כיצד שילבו ספרי הלימוד באיראן המהפכנית בין האסלאם כמיתוס מכונן לבין הלאומיות, תוך שהם מותירים את הלאום האיראני כקהילה מובחנת ונבדלת שתולדותיה קודמות לאסלאם, וכיצד אימצו את העבר הארי הקדם-אסלאמי כאמת היסטורית מובנת מאליה. רם

מבקר שורה של חוקרים שאיחרו להבחין בתופעה זו או במלוא משמעותה (עמ' 83). עם זאת, הוא מרחיק לכת ומדביק לניתוח המתח בין לאומיות לאסלאם, ובעיקר בין לאומיות לבין האסלאם השיעי באיראן, את תואר הגנאי אוריינטליסטי. רם מתעלם פה מהעובדה שהוגים מוסלמים, ביניהם ח'ומיני, התייחסו למתח הזה, ושללו את הלאומיות כנטע זר המנוגד לאסלאם, ואשר נועד לפצל את המוסלמים כדי להקל על האימפריאליזם. רם עצמו מראה כי ספרי הלימוד האיראנים מבדילים בין "נאסיונליזם" כרעיון מערבי, שלילי ופסול במהותו, לבין הלאומיות (מלת-פרסתי, מליית) האיראנית-אסלאמית, המשלבת בהרמוניה זהות איראנית ואסלאם. רשאי רם לבקר חוקרים המשליכים מהאסלאם הסוני לאיראן השיעית, והוא צודק בביקורתו על כך שחוקרים שונים היו נמהרים מדי בהספידם את הלאומיות האיראנית בשלבים הראשונים של המהפכה, ואפשר לעקוץ אותם על שקיבלו כפשוטן הצהרות של מנהיגים והוגים אסלאמיים, בלי להביא בחשבון שבני אדם חיים עם סתירות פנימיות. אולם ספק רב אם ניתן לקרוא לכך אוריינטליזם.

1.3 חידוש ושיבה לעבר בתחייה האסלאמית: כאמור, רם עצמו הודה כי חוקרים ישראלים הכירו במורכבות התהליכים שאירעו באיראן (עמ' 83), ולפיכך בא אליהם רם בשתי טענות. האחת, המופנית בעיקר לתקשורת ויש בה מידה לא קטנה של אמת, היא בדבר אי ההבנה כי המהפכה באיראן היא תופעה מודרנית הנושאת בתוכה מרכיבים מודרניים רבים, וכי אין מדובר בשאיפה לחזור לעידן הקדם-טכנולוגי של המאה השביעית. מצד שני, כאשר אנשי האקדמיה בישראל מצביעים על המאפיינים המודרניים, מבקר אותם רם על עמדתם האמביוולנטית ביחס לאופייה וטבעה של המהפכה והצגתה בעת ובעונה אחת כתופעה חדשה וכשיבה אל העבר. בהצגה זו דומה כי רם חוטא באי אבחנה בין פרשנותו של החוקר, מנשרי בהקשר זה, כי מדובר באידיאולוגיה חדשה, לבין הצגת הדברים על-ידי מנהיגי איראן, כפי שהדבר מתבטא במשפטים המדברים על בניית "דפוסים חדשים" (מרכאות במקור), המבוססים על העקרונות הישנים של האסלאם וכן הקביעה כי ח'ומיני הציע "את החזרה לאסלאם כחלופה היחידה שיכולה לחלץ את החברה האיראנית מהמשבר" (עמ' 81–83).

אולם, למרבית הפליאה, רם עצמו אומר בהמשך הספר דברים שאינם שונים בהרבה מאלה שהוא מבקר. כך, בהסבר מעניין ומחכים כשלעצמו על הבניית האידיאולוגיה של המהפכה, הוא קובע כי "הרדיקלים של מהפכת 1979 באיראן ביקשו לחולל תמורות חסרות תקדים כשפניהם **מופנות אחורה** (דגש שלי) אל 'דגם קדמוני'. דגם כזה שימשה להם חברת המופת משחר ימי האסלאם". שעה שהרדיקלים ניצבו בפני קבלת משימות חסרות תקדים, "בביעור הישן וביצירת אדם חדש וחברה חדשה, הם נסוגו מפני אי הוודאות והסכנות שעמדו בבסיס פועלם זה, והעלו באוב את רוחות העבר כדי שישרתו אותם" (עמ' 103). האם שימוש במטאפורות כאלה מותר רק למי שמתפעמים מהמהפכה ולא למבקריה?

1.4 "כדי לפתור את המבוכה הקונספטואלית", מלעיג רם, תוך טשטוש ההבדל בין מבוכה לבין הצגת מורכבות, "פנו יצרני הידע למושג 'פרגמטיות', שאפשר להם להמשיך ולדבוק בהנחה האוריינטליסטית שהמוסלמים חיים אך ורק לפי סדרה של כללים הכתובים בטקסטים הקדושים שלהם ... ובו בזמן לציין את כושר ההסתגלות של המהפכה לנסיבות חדשות החורגות מתחום האסלאם". זאת מכיוון "שהפרגמטיזם נתפס כפנומן חיצוני, ארעי ותועלתני שמעולם לא היה חלק מאידיאולוגיות ועקרונות יסוד – לא היה בו כדי לאיים איום של ממש על הנחת הכוללניות של האסלאם" (עמ' 82). כדוגמה לכשל כזה טוען רם להבחנה "בינארית קשוחה" בין "חזון" ל"מציאות", "בין ממלכת האסלאם לבין כל מה שמעבר לה, במאמר של כותב שורות אלה על "שלטון חכם ההלכה: חזון ומציאות"¹¹. מאחר ונדמה לי כי אני מבין את המאמר אותו כתבתי, אומר רק כי המאמר מראה את ההיפך ממה שרם טוען. אכן, שלטון חכם הדת באיראן (ולאית-י פקיה), הוא החזון שהנחה את ח'ומיני, ולפיו המנהיג האסלאמי האידיאלי והלגיטימי היחיד הוא חכם ההלכה, מעין מלך-פילוסוף של אפלטון, אשר ינהיג את איראן על-פי חוקי האסלאם. חזון

11 *המזרח החדש* מב, מאי 2001, עמ' 176–184.

זה הוא עמוד התווך של החוקה האיראנית, והוא מהווה עד היום את הבסיס האידיאולוגי למשטר באיראן. שנית, כמו במהפכות רבות אחרות בהיסטוריה, נוצר פער בין החזון האוטופי המהפכני לבין המציאות, וכמו במקרים אחרים בהיסטוריה, התפשרו המהפכנים עם המציאות ופירשו מחדש את תורתם. האם יש בתיאור זה של הדברים משום התעקשות על אופיו הכוללני של האסלאם, או טענה בדבר היותו של האסלאם קפוא? נהפוך הוא! יש פה ניסיון להראות כיצד תפיסה דתית-פוליטית ספציפית מאד, תלוית זמן ומקום היסטוריים, עוברת שינויים בהתאם לנסיבות. האם היה השינוי תוצר שאיפתם הראשונית של מנהיגי איראן? ספק רב, מפני שבתיקון החוקה האיראנית לאחר מותו של ח'ומיני, אשר וויתר על גדולה בהלכה כתנאי למינוי המנהיג העליון, התערער היסוד עליו עומדת תפיסתו הבסיסית של ח'ומיני והיה בכך משום הודאה בדבר אי האפשרות של חזון המלך הפילוסוף. האם יש כאן הבחנה בין "ממלכת האסלאם לבין כל מה שמעבר לה"? אולי בעיני רם. בעיני, כמי שכתב את המאמר, יש פה אמירה מובהקת כיצד שינתה המציאות את הדוגמה. כלומר, אין לקביעה זו דבר וחצי דבר עם אוריינטליזם, אלא להיפך, ניתוח היסטורי, שאינו שונה במהותו מזה הנעשה על מהפכות אחרות בהיסטוריה.

הזלזול במונח פרגמטיזם, בשם תפיסה אידיאולוגית, תורם גם לחוסר הבנה של מהלכיה של איראן. בשנים הראשונות לאחר פרוץ המהפכה דגלה איראן הרשמית בחזון הפצת המהפכה, וקראה לציבור המאמינים להפיל את המשטרים הפרו-מערביים הרקובים. אולם במחצית שנות ה-80, נוכח בידודה הבינ"ל וקשייה במלחמה נגד עיראק, חדלה איראן מקריאות אלה ואף הפשירה את יחסיה עם אחדים מאותם משטרים ערביים. כיצד יכנה רם התפתחות זו? האם אין בה משום ביטוי למתח בין החזון המהפכני לבין אינטרס המדינה האיראנית בזמן מלחמה? האם המנהיגות האיראנית אכן שינתה בעומק לבה את גישתה האידיאולוגית-רגשית כלפי שליטי סעודיה, כווית ובחריין הפרו-אמריקאיים, וחדלה לראות בהם שליטים מושחתים? האם אין בשינוי מדיניות שאינו מלווה בשינוי ערכים עמוק ביטוי לפרגמטיזם? או שמא מכיר רם במונח אחר לתיאור התופעה? שאלה

דומה ניתן לשאול ביחס לסתירה בין תמיכתה של איראן בארמניה הנוצרית בסכסוך שלה על נגורנו-קאראבך עם אזרביג'אן המוסלמית. זאת למרות שהחוקה האיראנית מחייבת את איראן לתמוך במאבקייהם של המוסלמים ברחבי העולם. האם ניתוח כזה של מדיניות החוץ האיראנית, המציין את המתח בין חששה של איראן מהשפעתה של אזרביג'אן חילונית משגשגת על המיעוט האזרי שבקירבה לבין המחויבות האידיאולוגית, משקף תפיסה אוריינטליסטית בדבר הטוטליות של האסלאם והחיים על-פי טקסטים, כפי שרם מאשים כותבים אחרים? או שמא מדובר בניתוח של מדיניות חוץ שאינה שונה מזה העוסק במדינות אחרות הטוענות למחויבות אידיאולוגית כלשהי? מאחר שביקורת האוריינטליזם של סעיד, שרם מאמץ בהתלהבות כה רבה, שוללת את בידול האסלאם מתופעות אחרות בהיסטוריה, אפשר לראות את הפירכה בטיעונו של רם, בהשוואה לחקר המדיניות הסובייטית בשנות ה-20 של המאה הקודמת. האם היסטוריון הבודק את אימוץ מדיניות הנא"פ (ר"ת מדיניות כלכלית חדשה, שכללה היתר פעילות כלכלית פרטית כדי לחלץ את רוסיה מרעב כבד), על-ידי לנין ב-1921) אמור להתעלם מהפער בינה לבין החזון הלניניסטי המקורי? האם קביעה כי אימוץ הנא"פ הוא ביטוי של פרגמטיזם היא ביטוי לדעה קדומה כלשהי נגד רוסיה, או כנגד האידיאולוגיה המרקסיסטית-לניניסטית? האם אין בקביעה כי מדובר במהלך פרגמטי משום הכרה כי לנין אימץ אותו מתוך הכרה בכוח המציאות, וכי אין פירוש הדבר שהוא ויתר על אמונתו הבסיסית? האם יטען מישהו כי בניתוח כזה יש משום הנחת יסוד כי הקומוניזם חי אך ורק על-פי הטקסטים המקודשים של מרקס ולנין תוך התעלמות ממצייאות מורכבת יותר? או שמא סירובו של רם לבחון את המקרה האיראני בפרספקטיבה רחבה יותר של משטרים מהפכנים הוא עצמו ביטוי לראייה צרה? דומה כי כמו במספר מקרים אחרים בספר לא ניתן להאשים את רם באי-הבנת הנקרא, אלא יש לבקר אותו על פרשנות יצירתית ביותר של הטקסטים אותם הוא קורא, במגמה לשרת את תפיסתו האידיאולוגית. כך, למשל, לו טרח רם, היה יכול למצוא מחקרים היסטוריים רבים על הפער בין החזון הקומוניסטי לבין

המציאות ההיסטורית בברית המועצות, ואף על הפער בין חלומותיהם של ראשוני הציונות לבין המציאות בישראל של היום. בסיכום סוגיה זו, יוצא רם בהאשמה חסרת בסיס, ולפיה הכשל המתודולוגי שהביא את יצרני הידע הישראלי על איראן לייחס לאסלאם תפיסת חיים טוטלית קשור להנחה שטקסטים נורמטיביים משקפים את המציאות החברתית "כפי שהיא באמת" (עמ' 83). לא זו בלבד שהוא לא מביא שום הוכחה לאמירה כזו של חוקרים ישראלים, כאילו הטקסטים אכן משקפים את מציאות החיים, אלא שהדוגמאות שהוא עצמו מביא מראות את ההיפך. כדוגמה לדבריו, מתמקד רם בשיח הישראלי על דיכוי הנשים באיראן, ומצטט מספר מאמרים בעיתונות הקובעים כי הנשים באיראן "אינן יכולות להסתובב ברחוב ללא רעלה, הן לא יכולות כמעט לעבוד, הן לא יכולות להתקרב לגברים... הן כלואות פיזית ותודעתית". מאמר אחר, המשקף לדעתו את ה"הזיות הפורנוגרפיות של הכותבת" הישראלית, מדבר על דיכוייה המיני של האישה, החייבת לספק את כל מאוויו של הגבר בעת המשגל המיני. מאמרים אלה, לדעת רם, אינם משקפים אמפתיה עם נשים המדוכאות, מפני ש"ייצוגים מסוג זה של 'נשות האסלאם' כמדוכאות וככנועות, כזמינות תמיד לסיפוק הארוטי של גברים מוסלמים בעלי יצר מיני עודף, משמשים הד לצידוק המוסרי שניתן בזמנו לקולוניאליזם האירופי", וכן מפני שהם שוללים מהנשים את "הזכות לעצמיות אוטונומיות" (עמ' 84-85). ניתן לבקר מאמרים כאלה על כך שהם מציגים תמונה פשטנית ומוטה של מצב הנשים באיראן, אם כי לא ברור מדוע אין בהם אמפתיה, במיוחד כאשר כותבות המאמרים תקפו את הדיכוי הגברי. כמו כן, אין בתיאורים האלה הוכחה לכך כי הכותבים מתייחסים לטקסטים הנורמטיביים. בה בעת, בהערת שוליים מדווח רם על הדוקטורט של ליאורה הנדלמן-בעבור מאוניברסיטת תל אביב (שגם היא כנראה אינה שייכת ל"יצרני הידע"), ה"מפרק את ההנחות המוטעות על-פי-רוב ביחס למעמדן וייצוגן של הנשים". כלומר השיח, במיוחד האקדמי, אכן הרבה יותר מורכב מכפי שמראה ההכללה של רם, והוא מראה כי קיים פער בין הטקסטים הדתיים לבין מציאות החיים. כמו במקרים אחרים, בהם דבריהם של חוקרים ישראלים סותרים את הכללותיו הגורפות של רם, הוא מזכיר את

עבודתה של הנדלמן-בעבור אך ורק בהערת השוליים, ולא בטקסט עצמו.

יתרה מזו, במקום לדון בצורה מושכלת ומתוחכמת יותר בדיכוי הנשים באיראן, "מפריך" רם את השיח הישראלי בכך שהוא טוען כי הנשים האיראניות נאבקות על זכויותיהן, וכי הן גורם פעיל בהיסטוריה. לצורך זה, הוא מתמקד בסרט "גירושינו נוסח איראן" שהוקרן בערוץ 1 בטלביזיה הישראלית (ושהקרנתו סותרת שוב טענה אחרת של רם בדבר השתקה). הסרט, העוסק בנשים הנאבקות על זכויותיהן במשפטי גירושינו באיראן, הוא אכן רב עוצמה, וכל אדם שיצפה בו אכן יתפעל מעוז רוחן של אותן נשים ויזדהה עם כאבן (עמ' 85). אולם רם ממעיט מערך המציאות המשתקפת בסרט, והיא שבכל אותם מקרים נוגעים ללב המתוארים בו הפסידו הנשים במאבקן כאשר ניצבו מול שופט גבר אשר שפט אותן על פי חוקי האסלאם, כפי שהוא או המשטר הבינו אותם. כלומר, גם אם החיים אכן מורכבים הרבה יותר מאשר הטקסטים המקודשים, הרי שלא ניתן להתעלם, כפי שעושים סעיד ורם, מהשפעתם של חוקי הדת על עיצוב מעמדן של הנשים במזרח התיכון. כמו כן, העובדה שנשים נאבקות, וראויות לכל שבח על כך, אינה אמורה להמעט ממשקלו של דיכוי בשם הדת או המסורת, רק משום שדיון בדיכוי כזה משרת לכאורה את השיח הציוני או האימפריאליסטי, אותו שולל רם מטעמים פוליטיים.

בהקשר זה, ניתן להוסיף כי בדומה לסעיד, ששלל את הנטייה האוריינטליסטית השגויה לתלות כל דבר באסלאם, מגיע רם להקצנה ההפוכה, והוא שולל כמעט לחלוטין את השפעתה של הדת או של השיח הדתי על מהלכיהם של המנהיגים או חלקים בציבור האיראני. כך, לדוגמה, הוא טוען כי "הטרור האיראני, שינק בראש ובראשונה מאידיאולוגיה חדשה החותרת להציב את הרפובליקה האסלאמית של איראן בחזית המאבק האנטי-אימפריאליסטי של העולם השלישי" הוסבר במונחים של "הטוטאליטריות והאלימות המולדת באסלאם". ראשית, יש לשבח את רם על שהוא מכיר בקיומו של טרור איראני על אף שהוא מרכז אותו כמאבק אנטי-אימפריאליסטי (רצח מנהיגי אופוזיציה כורדים בגרמניה, ורצח ראש הממשלה לשעבר שהפור בח'טיאר, נכללים כנראה אף הם בקטגוריה האנטי-אימפריאליסטית).

שנית, גם פה ניכרת התעלמותו של רם מהשיח האסלאמי המכוון את פעילותם של הארגונים האיראנים והפרו-איראנים.

2. דיכטומיה בין מזרח ומערב, ו"אחרותו" של האסלאם הרדיקלי:
בבסיס ביקורתו של סעיד על האוריינטליזם עומדת האשמה כי זה יצר הבחנה מסולפת בין "המזרח" שהוצג כנחשל ודתי במהותו, לבין "המערב" שהוצג כמתקדם וחילוני. רם, המאמץ תפיסה זו במלואה, מרחיב אותה לגבי מהותה של הציונות כולה, הבנויה לדעתו על ייצור דיכטומיה זו. הבחנה מלאכותית זו נועדה, לדבריו, גם לשרת את התעמולה הישראלית שבאה להציג את ישראל כראש חץ מערבי בלב המזרח הפראי והמאיים, ובכך להשיג תמיכה אמריקאית, ואולי אף אירופית, במאבקה בפלסטינים. כמו כן, היא נועדה לאפשר לישראל "להמשיך ולהתעטף במחלצות אירופיות וצפון אמריקאניות ובכך להתל בעצמה כאילו היא אינה חלק מהמזרח התיכון" (עמ' 35). לשם כך הוא מביא שורה ארוכה של התבטאויות בתקשורת הישראלית, אשר אכן מתארות חלוקה דיכטומית כזו בצורה פשטנית למדי, אם כי אפשר להתווכח לגבי המשמעות הפוליטית שרם מייחס לה (ראו בהמשך). ניתן, עם זאת, להעיר מספר הערות על האופן שבו מציג רם את הדיון ואת משמעויותיו, האופייני לצורת הכתיבה הכללית של הספר.

"מזרח" ו"מערב" הם הבניות היסטוריות-תרבותיות, ולא יחידות פוליטיות או גיאוגרפיות קונקרטיות במובן הפוזיטיביסטי של המילה. הגיוון העצום הקיים בין החברות השונות בכל אחד מהגושים הללו, וכן הוויכוח על מאפייניהם וגבולותיהם, מעידים על הבעייתיות בשימוש במושגים אלה. גישה מהותנית המייחסת לכל אחת משתי ההבניות האלה תכונות כוללניות וניצחיות, שאינן תלויות זמן ומקום, כגון המערב הרציונאלי, החילוני והמתקדם העומד בניגוד למזרח הנחשל והדתי, אינן עומדות במבחן ההיסטורי, וזכו לביקורת מוצדקת בספרות ביקורת האוריינטליזם.

דוגמה לגישה זו, המאבחנת כשל בראייה דיכטומית פשטנית בין מזרח למערב, אך מתעלמת גם מהבדלים בין תרבויות ותופעות היסטוריות, היא ביקורתו של רם על מאמרו של הסופר חנוך ברטוב "הומניזם וח'ומייניזם", ב"מעריב", 16 בפברואר 1979, המעוגן לדעת רם

ב"פרשנות המהפכה בדיכוטומיות מזרח/מערב ואסלאם/מודרניות". במבט לאחור, ברור לעין כי הניתוח המוצג במאמרו של ברטוב לוקה בפשטנות בהבנת תהליכי העומק שהתחוללו בחברה האיראנית באותן שנים. אולם רם מרחיק לכת, ותוקף את ברטוב על הניגוד שהוא יצר בין "הומניזם וח'ומיניזם", כביטוי לראיה אוריינטליסטית, היוצרת תהום בין אסלאם למערב. האם יטען רם כי אין ניגוד או סתירה בין תפיסה המעמידה את האדם במרכז לבין תפיסה דתית המכפיפה את האדם למרותו המוחלטת של האל? תפיסה הטוענת באחדים מפירושיה כי "האדם הוא עבד" וכי הטענה כי הוא עצמאי פירושה שלילת ייחוד האל?¹² או בין הומניזם לבין דבריו של ח'ומיני כי רק אלה "שאינם יודעים דבר על האסלאם טוענים כי האסלאם מתנגד למלחמה, שכן האסלאם מטיף להרג הכופרים כפי שהם יהרגו בנו?" האם אין סתירה בין הומניזם לבין מנהיג שקידש את רעיון המוות למען האסלאם (אסתשהאד)? ניתן לומר, איפוא, כי בביקורתו על תפיסות פגומות מגיע רם לידי שפיכת התינוק יחד עם המים.

מצד שני, נראה שביקורת האוריינטליזם הרחיקה לכת בדחייה המוחלטת של ההבחנה בין "מזרח" ל"מערב" עד כדי שלילה מוחלטת של הבדלים בין תרבויות שונות. ביטוי לקושי שבכך ניתן לראות בעובדה שגם מבקרי האוריינטליזם אינם יכולים להתחמק לחלוטין מהשימוש במטבע הלשון "המערב" או תרבות המערב, בעיקר כאשר הדבר משרת את תפיסת עולמם. גם רם עצמו מדבר לעתים על "התרבות המערבית", בדרך כלל בהקשרים שליליים, למרות שהוא מדגיש כי אינו מקבל את החלוקה מסיבות מוסריות הומאניות. לעתים מגיעה שלילת ההבדלים הללו עד לידי אבסורד, כמו למשל בביקורתו של רם על מאמר של העיתונאי שמואל שגב על תוצאות המהפכה. רם מאשים את שגב כי הוא "מייחס לאסלאם מעמד של אחרות רדיקלית,

12 מחמד תקי מצבאח-יזדי, "אבעאד אל-חריה פי אל-ראייה אל-אסלאמיה", *מדח'ל אלא אל-פכר אל-סיאסי פי אל-אסלאם*, תרגום ח'ליל אל-עצאמי (טהראן, 2001), עמ' 245.

ובעשותו כן הוא מאמץ את הטיעון המקובל שהאסלאם והחילוניות המערבית הם תופעות מנוגדות" (עמ' 42). פרט לעובדה שגב דיבר על משטרו של ח'ומיני, בעוד שרם מייחס לו דברים שלא אמר על האסלאם בכללותו, תלונתו-קביעתו של רם מעוררת תמיהה. האם אין לדעתו של רם ניגוד מובנה בין דת כלשהי לבין חילוניות? האם ידחה רם למשל את הטענה כי קיים ניגוד מהותי בין היהדות האורתודוקסית נוסח אגודת ישראל לבין חילוניות נוסח מר"צ? או שמא האסלאם הוא מקרה מיוחד בהקשר זה?

ראוי להוסיף כי ניתוח דבריו של שגב, המהווים לדבריו את "תמצית ההנחות הישראליות" כפי שהתפתחו בשנים שלאחר 1979, הינו דוגמה בולטת לנטייתו של רם ליצור אנשי קש על מנת שיוכל לנתץ את טיעוניהם. ניתוח המאמר מעוות במידה לא קטנה את דבריו של שגב, ומבלבל לעתים בין סיבה למסובב. שגב אכן יוצר הנגדה בין משטר השאה, ש"הנהיג מודרניזציה בסגנון מערבי", לבין ח'ומיני. אולם, בעוד ששגב מדבר על איראן המהפכנית של ח'ומיני, טוען כלפיו רם כי התכוון לאסלאם כתופעה אוניברסאלית. שנית, שגב מדבר על תוצאות המהפכה, "שהרסו את מערכת החינוך החילונית, הסיגו לאחור את מעמד הנשים, והחזירו את התיאורקטיה למדינה", ואילו רם משתמש בדברים אלה כדי להאשים את שגב כאילו הוא מציג את המהפכה כ"תופעה חסרת שחר ובלתי מובנת", בעוד שלדברי רם מדובר ב"אחת המהפכות החברתיות המרכזיות במאה ה-20".

דוגמה נוספת לראייה בעיתית זו, המשקפת גם את נטייתו של רם לקריאה יצירתית של מקורותיו, היא הצגת כל נסיון למצוא הבדלים בין המהפכה באיראן לבין מהפכות אחרות בהיסטוריה כמשקף ראייה אוריינטליסטית. כאמור, היו מאפיינים למהפכה באיראן שלא היו שונים במהותם מאלו שהולידו מהפכות אחרות בהיסטוריה. כמו כן, היו לה גם מאפיינים מודרניים רבים שאין לתלותם באסלאם. עם זאת, היו למהפכת 1979 גם כמה מאפיינים ייחודיים המבדילים אותה משאר המהפכות הגדולות של העידן המודרני: הצרפתית, הבולשביקית והסינית. לדוגמה, שניים מהכוחות העיקריים שהובילו את הפעילות המהפכנית, הבזאאר ואנשי הדת, היו מעמדות מסורתיות, שסבלו מירידה ומשקיעה תחת משטרו של השאה. זאת בניגוד לתזה

המרקסיסטית הרגילה, הרואה במהפכות תוצר של מעמדות חברתיים עולים. שנית, השיח הדתי מילא בה תפקיד מרכזי ככל שהתהליך המהפכני התקדם. שלישית היא האבחנה אותה ציין מנשרי, ואותה תוקף רם, תוך כדי עיוות מסוים, בדבר השוני בין החזונויות האוטופיים של המהפכות השונות. כך, בעוד מנשרי מדבר על השוני "בדפוס חברת המופת שהתוו הוגי דעות במערב, אשר תמיד היווה חזון אוטופי עתידי, חברת המופת האסלאמית היתה מציאות מוחשית בעבר הרחוק", תוקף אותו רם כי הוא יוצר דיכוטומיה מעוותת בין "הציביליזציה הנוצרית-יהודית" המודרנית לבין חברות מוסלמיות ש"נותרו מאחור, כשהן שקועות בבוץ" בשל "הכוללניות הטוטלית של דת האסלאם" (עמ' 79). פרט לעובדה שרם מרחיב פה אבחנה לגבי מאפיין אחד בלבד לכדי הכללה שלא נאמרה על שתי ציביליזציות עולמיות, רם עצמו אינו שואל אם הטענה לגבי דפוסי חברת המופת נכונה או מופרכת מבחינה היסטורית. האם רם שולל את קיומה של גישה נפוצה באסלאם הסוני הרואה בחברת האבות המייסדים (אל-סלף אל-צאלח) את דגם המופת לכל חברה אסלאמית? האם אין השיעים מביאים את תקופת שלטונו הקצרה של עלי (656–660) כדוגמה לשלטון אסלאמי אידאלי? האם אידיאל שלטון חכם הדת שהציג ח'ומיני היה אידיאל שדיבר על אוטופיה עתידית, או שמא הוא נשען על דגם מיתי של חברה ושלטון שהתקיימו לכאורה באסלאם בעבר הרחוק, דגם אותו ניתח רם עצמו בצורה משכנעת בספרו הקודם?¹³ כאמור, אין בשאלות אלה כדי לטעון בדבר דיכוטומיה מובהקת בין עולם האסלאם למערב, אולם היסטוריונים אמורים גם להיזהר מדחיית הבדלים בין תופעות היסטוריות, שלא לדבר על פירוש לא מדויק, בלשון המעטה, של ברי הפלוגתא שלהם. באופן דומה, דוחה רם כל נסיון להבחין בהבדלים (לא רצויים בעיניו) בין תרבויות שונות כביטוי לאוריינטליזם. כך, לדוגמה, הוא

Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: the Use of the Friday 13
Congregational Sermon (Washington DC: American University Press, 1994).

מאשים את ההיסטוריון חיים שקד, שדחה אמנם את ההגדרה של איראן כ"מדינה מטורפת," כלומר מדינה שאינה מקבלת את כללי הקהילה הבינלאומית, אך טען בכל זאת כי "ההיגיון שלהם שונה," באמירה אוריינטליסטית (עמ' 65–66). האם ההנחה כי למדינות שונות הגיונות שונים היא קביעה אוריינטליסטית, או הנחה היסטורית לגיטימית? האם לדעת רם פועלות כל המדינות מתוך אותו הגיון? הרי רם עצמו מגנה פוביות שונות הקיימות לדבריו בישראל, וכאן עולה השאלה אם לדעתו כל מדינה נגועה בפוביות אלה כמו ישראל? באיראן קיימת תחושת השפלה עמוקה מיחסן של מדינות אירופה, תחושה שרם עצמו מכיר בה ומזדהה איתה. האם רגש זה קיים בכל מדינה – יפן או אינדונזיה, לדוגמה? האם אין הוא משפיע על התנהגותה של איראן? או שמא מותר לדבר על הגיון שונה של מדינות, לטוב ולרע, רק אם הוא משרת את הקו אותו מאמץ רם?

לא פחות חשובה היא העובדה שההבחנה הדיכוטומית בין תרבות המזרח לתרבות המערב נפוצה מאד בשיח הפוליטי-תרבותי המזרח תיכוני בכלל, והאיראני בפרט, במאה השנים האחרונות. אפשר, כמובן, לדחות תופעה זו כהוכחה לתודעה כוזבת של תושבי המזרח התיכון, שהפנימו קטגוריות אימפריאליסטיות שנועדו להצדיק את נחיתותם, אם כי בשיח המזרח תיכוני מודגשת ההבחנה הזו דווקא כדי להראות את עליונותו של המזרח הרוחני-מוסרי על פני המערב החומרני. מצד שני, אם נקבל את קביעותיו של סעיד המשמשות נר לרגליו של רם, הרי שברגע שקיים שיח (מזרח תיכוני בהקשר זה), נכונותו האונטולוגית חשובה הרבה פחות מאשר השפעתו בעיצוב המציאות. כלומר, אם איראנים מדברים במונחים של מערב ומזרח, ואם המונח ע'רבזדגי (מכת המערב), שאותו טבע הסופר אל-י אחמד, הפך למונח מעצב בשיח התרבותי-פוליטי האיראני ב-45 השנים האחרונות, הרי שלא ניתן לפטור את המונחים האלה אך ורק כתפיסה מערבית מעוותת, אלא יש לבדוק את השפעתם על ההיסטוריה. בהקשר הישראלי, ראוי להוסיף כי השיח המזרח תיכוני והאיראני ראה תמיד בציונות ובישראל את שיאה של המתקפה המערבית נגד האסלאם. סביר מאד להניח כי ראייה שלילית זו של הציונות השפיעה אף היא על התפיסה הישראלית את איראן המהפכנית.

ביקורת האוריינטליזם מביאה את רם לכשל נוסף, המאפיין את הכתיבה האפולוגטית המזרח תיכונית, הנוטה להאשים את המערב או גורמים חיצוניים כאחראים לכל בעיותיהם וכישלונותיהם של תושבי האזור. כך, למשל, הטענה כי האימפריאליזם ולא האסלאם הוא "שגזר כלייה" על תהליכי דמוקרטיזציה באיראן היא חצי אמת, ומהווה במידה רבה אוריינטליזם מהופך. אם הגישות האוריינטליסטיות הקלאסיות נטו לייחס את הקידמה למערב והציגו את המזרח כפסיבי, הרי שהגישה החדשה עושה אותו דבר בדיוק, אלא שהפעם היא מייחסת את כל הרע לגורמים חיצוניים, והופכת את הגורמים המקומיים לפסיביים או לחסרי משמעות. קשה להפחית מהשפעתן השלילית של המעורבות האימפריאלית הבריטית, הרוסית ואחר-כך האמריקאית בכשלונו של המאמץ הדמוקרטי באיראן. אולם תהיה זו פשטנות רבה להתעלם מתרומתם השלילית של שחקנים מקומיים: בעלי האדמות, בירוקרטים בכירים ואנשי דת, ששללו את הרעיון הפרלמנטארי והדמוקרטי במהפכה החוקתית בשנים 1906–1911, או שחתרו תחת ממשלתו של מצדק ב-1953. היה זה איש הדת פזאללה נורי שהעניק את הלגיטימציה הדתית למהפכת הנגד של מחמד עלי שאה נגד הפרלמנט ביוני 1908, כאשר הסביר כי הדמוקרטיה מנוגדת במהותה לאסלאם. כמו כן, מרבית העלמא תמכו בשאה בעת העימות שלו עם מצדק בראשית שנות ה-50, שלא לדבר על ח'ומיני עצמו שמעולם לא היה אביר הדמוקרטיה. באותו הקשר מצטט רם טענה דמגוגית של ההיסטוריון הפלסטיני-אמריקאי רשיד ח'אלדי, המסביר כי תושבי המזרח התיכון זוכרים לטובה את המערכות הדמוקרטיות שהתקיימו באזור, על אף פגמיהן, "מערכות שנפגמו ללא תקנה בידי מעורבות וכיבוש זרים". בלי להפחית בתפקידן השלילי של מעצמות המערב בתחום זה, תהיה זו פשטנות מרובה להסביר את כשלון הדמוקרטיה בעולם הערבי אך ורק במעורבותן השלילית. האם היו תושבי האזור חסרי השפעה כלשהי בעיצוב גורלם ב-80 השנים האחרונות? האם אין ההערצה הנרחבת למנהיגים אותוריטריים שהבטיחו גדולה לאומית, כדוגמת עבד אל-נאצר בשנות ה-50 וה-60 או צדאם חוסין מאוחר יותר, מרמזת אולי שישנם גם גורמים פנימיים להיעדר דמוקרטיה באזור?

איראן כבבואה של צידה המזרחי-דתי האפל של ישראל על-פי התיאורה הפוסט-קולוניאלית, הטוענת כי זיהוי בעיות, חולשות או פגמים ב"אחר" אינו אלה השלכה של פחדיו, פגמיו והפנטזיות של ה"כותב" על אותו "אחר", מסביר רם את ה"אובססיה" הישראלית באיראן לא כמעשיה ומאפייניה של הרפובליקה האסלאמית, אלא כצורך הישראלי להציב אותה "כאנטיפוד מנטאלי לישראל" במטרה "לכונן את הישראליות כאובייקט מערבי וחילוני". זאת מפני שהדגשת השוני התרבותי בין ישראל לעולם הערבי והמוסלמי אפיינה את המפעל הציוני מראשית דרכו וסייעה בגיבוש תודעת הישראליות היהודית כנושאת הקדמה המערבית במזרח התיכון (עמ' 90). הצורך הזה בולט, לדבריו, דווקא בשל הדמיון בין שתי הארצות. לדבריו, הדיבור הישראלי מבטא חשש של יצרני הידע מפני תהליכים פנימיים, המאתגרים את התפיסה הרואה בחברה בישראל ישות לכידה והומוגנית הנושאת את בשורת הקדמה והחילוניות המערבית במזרח התיכון. המונים מוסתים בידי מנהיג כריזמטי, דתיות, משיחיות ופונדמנטליזם, "אספסוף מזרחי", חפיפה ועירוב בין דתיות לחילוניות ובין דת ללאום – כל היסודות האלה שהופיעו במהפכת 1979 באיראן במלוא חריפותם הוקרנו בהילוך לאחור על ישראל, וחשפו אגב כך את הסתירות בטבעה של הישראליות החילונית. לאיראן, ממשך רם, מיוחסות בישראל משמעויות של אחרות רדיקלית, לא משום מעשיה או מאפייני תרבותה, אלא בראש ובראשונה מחשש גדול מהדמיון והקרבה בין איראן לישראל, שאיימו להפוך על פניה את הדיכוטומיה מזרח/מערב שעליה התבססה ההכרה הציונית (עמ' 20). מהפכת 1979 הדגימה ליצרני הידע הישראלים את האיום הדתי לא רק על החילוניות האיראנית, אלא גם על זו הישראלית, "איום שערער לדבריהם את המורשת החילונית של אבות הציונות ואף היה בו כדי להפוך את ישראל למדינה תיאוקרטית". כך, כבר בינואר 1979, בעוד השאה מנהל קרב הישרדות, הוא מוסיף, "היו כבר מי שנטו לזהות את 'הריאקציה הדתית' מבית מדרשו של ח'ומיני עם הפונדמנטליזם היהודי מבית היוצר של הציונות כשתי תופעות המנוגדות לחילוניות ולדפוסי החשיבה הרציונאלית" (עמ' 91). להוכחת דבריו מביא רם שורה ארוכה של התבטאויות של עיתונאים ופוליטיקאים ישראלים,

בעיקר מקרב השמאל או האגף החילוני הרדיקלי, המשווים את התנהגותם של אנשי גוש אמונים ושל החרדים להתנהגותה של איראן. במהלך מסע הבחירות הסוער ב-1981 בישראל, כשאיראן היתה נתונה במאבק כוחות אלים בין המשטר לבין יריביו מבית ומחוץ, אומר רם, גברה ההשוואה בתקשורת הישראלית בין "אספסוף הכיכרות" מקרב "עדות המזרח", שתמך בליכוד, לבין התנהגותם הפוליטית של ההמונים באיראן. לאחר 1982, עם התבססות מוסדות הרפובליקה האסלאמית, שבו הישראלים להתמקד בטבעו התיאוקרטי של המשטר באיראן, אלא ששלטון זה הזכיר להם, אומר רם, "גם את העירוב המתקיים בציונות בין דת ללאום, עירוב המסכל ללא הרף את הגדרת התרבות בישראל כחילונית ליברלית". דוגמה מובהקת לכך היתה הסיסמה "כאן לא איראן" של מפלגת מר"צ. סיסמה זו היתה קשורה באופן הדוק לחששם של מר"צ וגורמי שמאל מעלייתה של ש"ס, ה"מאתגרת ומערערת" את "ההגמוניה של הישראליות האירופית, החילונית, ומציגה קבל עם ועדה את צביונה הדתי וה'עדת' (מזרחי) של החברה בישראל" (עמ' 93). האתגר הזה, הוא מסכם, הוא שהוליד את הרצון "לגרשה לתחומי האחרות הרדיקלית", והנסיון הזה נעשה על-ידי השוואתה לתנועה המהפכנית באיראן ולנעשה באיראן בכלל (עמ' 93).

לו היה רם מסתפק בהשוואות שעשו כותבים ישראלים שונים בין הזרם הדתי-לאומני-חרדי בישראל לבין איראן, היה הגיון לא מועט בדבריו על החרדות בקרב חלקים בציבור הישראלי, במיוחד לאחר המהפך הפוליטי של 1977, מפני עליית כוחם של זרמים אלה בישראל והאיום על אותו סוג של ישראליות שהיה עד אז הגמוני. סביר גם להניח שפחדים אלה ניזונו מההכרה בדבר כוחה העולה הפוליטי של הדת בעולם כולו, שהתבטא בין היתר בעלייתו של האתגר האסלאמי-רדיקלי בעולם הערבי, שאחד משיאיו היה ברצח הנשיא סאדאת ב-1981, וכן בהפיכתו של הימין הנוצרי האוונגליסטי בארה"ב לכוח פוליטי רב עוצמה מאז הבחירות של 1980.

אלא שרם הולך צעד נוסף וקובע כי הפחד משינוי אופיה של ישראל הושלך לעבר ייצוגה של איראן והיווה גורם מרכזי באיבה שיששראלים פיתחו כלפי איראן. כלומר, הדמיון בין שתי הארצות עורר בקרב אותו

ציבור בישראל את הצורך האובססיבי כמעט להדגיש את השוני ביניהן, להבליט את צביונה המערבי של ישראל מחד גיסא ולהציג את איראן בצורה דמונית כמעט מאידך גיסא. לשם כך הוא קובע כי "הדיון הישראלי על איראן מלמד כי התפיסות הדומיננטיות ביחס למדינה זו קשורות בעבותות לתהליכים בחברה הישראלית, לא פחות ואולי אף יותר, מאשר ל'איום' שהיא מציבה בתחום הגרעין והטרור". "גירוש איראן ממשפחת האומות המתורבתות נועד בעצם לגרש את השד העדתי, הדתי, החרדי והפונדמנטליסטי מן הציונות עצמה", הוא מסכם.

רם אינו מביא כל הוכחה אמפירית לטענתו זו, פרט לרטוריקה מרשימה וציטוטים של חוקרים מהאסכולה הפוסט-קולוניאלית המטילים אשמה דומה על התיחסותן של מדינות אירופה לעת'מאנים במאה ה-19. יתרה מזו, מי שקורא את שלל הציטוטים שהוא מביא ישתכנע אולי שדימויים השאובים מאיראן הושלכו על ש"ס או החרדים, אך לא יראה, אף לא פעם אחת, כיצד דימויים פנים-ישראליים הופנו או יושמו לגבי איראן. כלומר, הקורא יבין ללא בעיה מדוע כותבים ישראלים שונים הביעו פחדים מש"ס, שבמבט לאחור התגלו אולי כמנופחים ולוקים בלא מעט התנשאות. אבל לא ניתן לראות בציטוטים אלה הסבר משכנע לראייה השלילית של איראן. נראה שלא עולה על דעתו, למשל, שלצעדי דיכוי שונים שהנהיג המשטר באיראן, כלפי נשים או כלפי אורחות חיים מסוימים, תהיה תרומה כלשהי לחשש שמא ייכנוו דפוסים כאלה בישראל (אפשר להניח, שרם עצמו אינו תומך נלהב בצעדים שונים של כפייה דתית בוטה בישראל, גם אם היא מנוגדת לשיח ההגמוני הציוני). שנית, רם מגביל את "יצרני הידע" ואת הניתוח שלו לחלק השמאלי-חילוני בלבד של ההווה הישראלית. אין הוא שואל מדוע הצטרפו פוליטיקאים או כותבים המזוהים עם הימין, כולל הימין הדתי-לאומי, לאותה דמוניזציה בלתי מוצדקת, לדבריו, של איראן. הרי העירוב בין דת ללאום, או בין דת לפוליטיקה, אינו דבר המנוגד לתפיסתם הכוללת. כך גם אין רם מברר מדוע גם מזרחים בישראל (צפריר ונמרודי, לדוגמה, אותם הוא מצטט בהרחבה בחלקו הראשון של ספרו), שפעו ביקורת על הרפובליקה האסלאמית, אלא אם כן הוא סבור שהם לוקים

בתודעה כוזבת לגבי מיקומה ומהותה של ישראל. יתרה מזו, רם לא מסביר מדוע האיבה כביכול כלפי אותו צד מזרחי-דתי אפל לא מנעה מישראל להגיע להסכמי שלום עם מצרים ועם ירדן, אשר ודאי אינן פחות מזרחיות מאשר איראן.

הסבר אחר אותו מוצא רם להשחרת פניה של איראן בישראל הוא השאיפה הישראלית לשמר את ההגמוניה האזורית שלה במזה"ת. כמו כן, הוא מסביר כי במסגרת מאמציה של ממשלת רבין לשכנע את הציבור הישראלי הספקן בנחיצותם של הסכמי אוסלו ב-1993, נופחה הסכנה האיראנית בצורה מלאכותית. כלומר, גם כאשר ממשלה ישראלית עושה צעדים לכיוון פיוס באזור, בולט בהם אלמנט הזדון. איראן, במשתמע, לא נקטה קו שלילי או עוין לתהליכי השלום באותן שנים.

דומה שהסיבה העיקרית לכשל בניסיון להסביר את אופייה ומהותה של ההתייחסות הישראלית לאיראן המהפכנית טמונה בטכניקה של הדרה והשתקה, אם לשאול מדברי רם עצמו, שהוא משתמש בהן לגבי השפעתו של השיח האיראני על ישראל, היהדות והציונות. במהלך הספר מזכיר רם מספר פעמים התייחסויות ישראליות לתמיכתה של איראן בטרור המופעל כלפי ישראל או לשאיפותיה הגרעיניות. אולם הוא מפחית במשמעותן באופן שיטתי באמצעות מספר טכניקות כתיבה: הראשונה היא הצגת המילה איום במירכאות – כלומר, אין מדובר במשהו ממשי, אלא במשהו מנופח או כזה שקיים רק בתודעתם של המשתמשים בו. באופן דומה מצטט רם בהסכמה את צבי בראל מעיתון "הארץ", המבטל את משמעות האיום הטמון לכאורה בשאיפתה של "איראן הפונדמנטליסטית, המבקשת להיות מעצמת גרעין", בכך ש"אינה אלא מדינה ענייה ומפוררת" (עמ' 17). מאחר והנבואה ניתנה לשוטים, אפשר לסלוח לבראל על קביעה זו, שהייתה שגויה כבר בשעת כתיבתה, 1995. שכן ברור היום לכולם, פרט לחסידי איראן האדוקים ביותר, כי איראן אכן שואפת להיות מעצמה גרעינית. שנית, העובדה שמדינה כלשהי היא ענייה אינה מבטלת את האיום הטמון בהתגרענותה, כפי שיעיד המקרה הצפון-קוריאני. יתרה מזו, במבט לאחור משנת 2009, נראית קביעה זו תמוהה אף יותר, לאחר נצחונו של הזרם הנוקשה בפוליטיקה האיראנית, ובמיוחד לאחר

הפלישה האמריקאית לעיראק, שהפכה את איראן לכוח עולה במפרץ הפרסי ובמזרח התיכון כולו.

טכניקה שנייה היא הצגת מעשיה של איראן כטענה ישראלית ותו לא. כך, למשל, כותב רם כי "חשיפת הברית הבלתי קדושה" בין איראן לפלסטינים" הושלמה בראשית ינואר 2002 "כשדווח" שחיל הים הישראלי תפס את הספינה "קארין-איי" כשעל סיפונה 50 טון של נשק מאיראן שנועד לרצועת עזה. פרשת "קארין-איי" "יצרה המולה רבה, וישראל מיהרה לעשות אותה קרדום לחפור בו כדי לסכל כל אפשרות של פיוס בין ארצות הברית לאיראן. המטרה, אומר רם, היתה "להחזיר את איראן ל'קטגוריה של הרעים' ולשכנע את ארה"ב לפעול נגד איראן" (עמ' 187). ראוי לשים לב לטכניקת הניסוח של רם: הוא מדבר על כך ש"דווח" על תפיסת הספינה, כלומר יתכן שמדובר פה בדיווח שקר; ואכן, ישנם חוגים מקרב סנגוריה בכל-מחיר של איראן הטוענים עד היום כי כל הפרשה היא פרובוקציה ישראלית. שנית, העובדה שהספינה אכן נשאה נשק לארגונים שבאותה עת אכן ניהלו מאבק אלים נגד ישראל, אינה חשובה כלל ואין שום סיבה לכך שתשפיע על תפיסת ישראל או ארה"ב – המוצגת בתיאור זה כגרורה חסרת בינה של ישראל – את איראן. מה שחשוב הוא שישראל עשתה את הפרשה "קרדום לחפור בו", כדי להכפיש את איראן. כלומר, הרעים האמיתיים בסיפור זה הם הישראלים, המכשילים אפשרות לפיוס בין איראן לארה"ב, ולא איראן המספקת נשק לחמאס. זכותו של רם לחשוב שארגון החמאס אינו שייך ל"קטגוריה של הרעים", אולם אין הוא שואל כלל אם תמיכתה זו של איראן בארגון הזה אינה אמורה בכל זאת להשפיע על התפיסה הישראלית.

אולם ההשתקה החמורה מכל, המציגה באור בעייתי חלק ניכר מטענותיו של רם כלפי הסיקור, הפרשנות וההבנה הישראלית של איראן מאז 1979, היא התעלמותו המוחלטת מהשיח האיראני הרשמי האנטי-ציוני והאנטישמי הבוטה הקורא לחיסולה של ישראל, ואף מהסיוע שאיראן הגישה לארגוני טרור הלוחמים בישראל. בשום מקום בספר אין רם מזכיר את העובדה כי מנהיגיה של הרפובליקה האסלאמית אימצו תפיסה כזו עוד מראשית שנות ה-60, וביתר שאת מתקופת המהפכה ואילך, וכי היא חזרה ונשנתה מאז במאות רבות של

התבטאויות, נאומים והצהרות. אין המדובר אך ורק בהצהרותיו של נשיא איראן הנוכחי אחמדינג'אד, אלא בהתבטאויות של כלל המנהיגים הבכירים של איראן, ובראשם המנהיג העליון ח'אמנאי' ושני הנשיאים הפרגמאטיים, רפסנג'אני וח'אתמי. בשום מקום אין רם מתייחס לתופעה שמנהיגי איראן הבכירים ביותר, ולא רק אחמדינג'אד, נשאו בעבר ובהווה את דגל הכחשת השואה, וכי איראן כמדינה העניקה חסות וסיוע למכחישי שואה אירופים. כמו כן, אין הוא מציין את העובדה שהפרוטוקולים של זקני ציון, המסמך האנטישמי שעל השפעתו ההרסנית אין צורך להרחיב את הדיבור, זכו לתרגום ולהוצאות חוזרות באיראן מאז המהפכה, וכי דוברים איראנים מכובדים חזרו על סיפורי עלילות הדם נגד היהודים כאמת היסטורית. כלומר, כל הדיון של רם על הקריאה הישראלית את איראן מתבצע, אם להשתמש בלשון משפטית, "במעמד צד אחד בלבד", ממנו נעדר הצד האיראני לחלוטין תוך השתקה מוחלטת של הצהרותיו ומעשיו, של המשמעויות העלולות לנבוע מהם, או של ההקשר הפוליטי-אסטרטגי. האם יקבל חוקר רציני ניתוח שיח כלשהו בלי להתייחס לרקע כזה? האם אין רם עצמו מגנה בחריפות את אלה שלדבריו התעלמו מהרקע הקולוניאלי של תפיסת בני הערובה בשגרירות ארה"ב בטהראן? או שמא מה שאסור לאחרים מותר לרם, מפני שמניעיו האידיאולוגיים נעלים יותר?

רשאי רם לבטל את חשיבותן ומשמעותן של התבטאויות איראניות הקוראות לחיסול ישראל כרטוריקה בלבד. אולם, כחסידו של אדוארד סעיד וכמבקר חריף של השיח הישראלי, אין הוא יכול לבטל את משמעותו של השיח האיראני, שכן על פי תפיסתו שלו, לשיח משקל רב בעיצוב המציאות. לא פחות חשוב, הוא חייב לשאול את עצמו כיצד ישפיע השיח האיראני על הישראלים, גם אם נצא מנקודת ההנחה כי אלה לוקים בנוורוזות קולקטיביות. כיצד, למשל, אמורים הישראלים להבין את הסיסמה "מוות לישראל", הנישאת כמעט בקביעות בדרשות יום השישי בטהראן המשודרות בטלביזיה בכל רחבי איראן, או את הסיסמה "אסרא'יל ביאד מחו שווד" (ישראל צריכה להימחות), שנכתבה בין היתר על גבי טילים איראניים במצעדים צבאיים מדי שנה? האם אין אפשרות, תיאורטית לפחות,

שההתבטאויות האיראניות השונות בדבר חיסולה הרצוי והצפוי של ישראל ישפיעו על התפיסה הישראלית של איראן לא פחות, ואולי אף יותר, מאשר השלכה של טינה אשכנזית לש"ס כלפי איראן? במאמרו מ-2008, שהוזכר לעיל, אשר כוון לקהל יעד לא-ישראלי, ביטל רם את התייחסויותיהם של חוקרים ישראלים לאיבה האיראנית האידיאולוגית כלפי ישראל כדמגוגיות. הוא שלל את הטענה כי לאיבה זו בסיס משמעותי באידיאולוגיה של המשטר, והטיל את האחריות להיווצרותה על תמיכת ישראל במשטר השאה. אולם כיצד הוא מסביר את התופעה שחוקרים איראנים, שאין להאשימם באהדה עמוקה לציונות, מעלים טענות דומות בדבר איבה אידיאולוגית מושרשת של איראן כלפי ישראל? כך, למשל, קובע ריי תקייה כי בעיניהם של מנהיגי איראן מהווה המאבק במדינה היהודית אישוש "לזהותם המהפכנית ולאידיאליזם אסלאמי". איבתם לישראל, לדבריו, חמורה יותר אף מהתנגדותם לארה"ב, על אף שזו היתה המעצמה האימפריאלית בהא הידועה; שכן האיראנים שללו את התנהגותה של ארה"ב, אך לא את זכותה להתקיים, בעוד שישראל נתפסה כישות בלתי לגיטימית "ללא קשר להתנהגותה או למדיניותה בפועל".¹⁴ האם עולה בדעתו של רם, כי מעבר לתסביכי הנפש הישראלית אליהם הוא מתייחס, או לאופייה התכני והשפל של הציונות או של ההנהגה הפוליטית הישראלית, אותו הוא מוקיע, נובע הייצוג הישראלי של איראן המהפכנית גם מחשש אמיתי מהתנהגותה ויחסה של איראן כלפי ישראל? האם יתכן כי ההתנגדות, הקיימת לדבריו, של ישראל לפיוס בין איראן לארה"ב נובעת מהחשש שפיוס שלא יכלול שינוי במדיניותה של איראן כלפי ישראל יתגלה יותר כפייסנות של גורם תוקפן מאשר פיוס אמיתי? האם אין רם חוטא בהשתקה מודעת של כל אותן תופעות שאינן משרתות את כתיבתו?

Ray Takyeh, "Iran, Israel and the Politics of Terrorism," *Survival*, Winter 2006 14
Behrouz Souresrafil, *Khomeini and Israel* (London: ראו גם, (Electronic Edition)
C.C. Press, 1989).

בחלקו השני של הספר מנתח רם מספר תופעות כדי להראות את אופיים המודרני של המהפכה ושל השיח הפוליטי באיראן הבת-ר-מהפכנית. רם מציג תמונה משכנעת ומעניינת בניתוח כרוזת תעמולה בזמן המהפכה ובזמן המלחמה, המראות שילוב של מוטיבים מודרניים בשיח הדתי, פרשנות מחודשת ברוח מודרנית של אירועים מכוננים בעבר השיעי, ובעיקר אימוץ וניכוס סמלים ויזואליים ומילוליים שמקורם בשמאל האיראני לטובת מערכת הסוציאליזציה של המשטר. מדובר בניתוח מעניין ומשכנע, אם כי אין הוא מהווה פריצת דרך בהשוואה למחקרים קודמים בארץ ובעולם, המנתחים את תופעת הפונדמנטליזם בכללותה וכן את השיח של המשטר באיראן,¹⁵ גם אם הדבר נעשה בספר זה תוך שימוש רב בציטוט דבריהם של צ'קרברטי וצ'אטרג'י המגנים את השיח האקדמי המערבי על הודו.

אולם רם מרחיק לכת ומעלה טענה נוספת, בעייתית יותר, והיא הרצון להפריך "פרשנויות המנגידות בין תהליכי החילון לתהליכי ההדתה באיראן, והשוללות ממנה את הפתרונות המורכבים וההיברידים של המודרניות" (עמ' 152). הוא מצטט בהסכמה את צ'קרברטי, המסביר כי הנגדה זו נובעת מהיעדר קטגוריות אנליטיות בשיח האקדמי, שהוא "חילוני באופן אגרסיבי" מכדי לעשות צדק עם הקשרים הרבים שיש לנו עם מה שבתהליך הפיכתנו למודרניים הורגלנו לראות כאי-רציונלי (עמ' 175–176). ראשית, דומה שרם מתעלם מהכתיבה האקדמית העניפה על עוצמתם של תפיסות, אמונות, דימויים ואידיאולוגיות אי-רציונליות בעידן המודרני, החל ממרכיבים שונים של הלאומיות וכלה בתנועות ימין רדיקלי באירופה. שנית, נראה כי הוא מערב בין קיומם או מרכזיותם של מוטיבים

15 על מהותו המודרנית של השיח הפונדמנטליסטי, ראו סיון, אלמונד ואפלבי (לעיל, הערה 10). על המרכיבים המודרניים בשיח האיראני, ראו, Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Los Angeles: University of California Press, 1993); Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini* (Chicago: Chicago University Press, 2001).

ארציים-פוליטיים בדתות השונות, ובמיוחד בקרב תנועות אסלאמיות מודרניות המעניקות לזירה הפוליטית חשיבות מרכזית, לבין חילון, שפירושו דחיקת המרכיב האלוהי מההוויה האנושית. אם אכן הניגוד הבינארי הזה הוא כה מלאכותי, תוצר מחשבה מערבית קלוקלת, מדוע נזעקים נאמני הדתות השונות, ובתוכם מנהיגיה של איראן, נגד תהליכי החילון הללו במאתיים השנים האחרונות? ההיברידיות הפכה למילת קסם בשנים האחרונות, אולם בכל זאת, האם אין מקום ליצירת הבחנות בין תהליכים ותופעות היסטוריות?

כחלק מתפיסתו המדגישה את ההיברידיות, וכדי לשבור את הדיכוטומיה "השקרית" בין מזרח למערב, מראה רם קווי דמיון בין הלאומיות האיראנית "המזרחית" ללאומיות היהודית "המערבית", "שבשתייהן הלאומיות והדת מכוונות זו את זו, ובשתייהן מספקת הדת את הדימויים והסמלים ליצירת תמריץ לשחרור – ולדיכוי – לאומי." לא כל כך ברור מי יוצר את הדיכוטומיה הזו, שכן בקרב חוקרי הלאומיות (גם המערבית) מקובל להצביע על הקשר המורכב, הסימביוטי לעתים, בין לאומיות לדת. די להזכיר את המימד הקתולי המובהק של הלאומיות הפולנית, המימד האורתודוקסי בלאומיות הרוסית והיוונית, ואת העובדה שיהודי בעבר ותורכי-מוסלמי בהווה לא נחשבו או אינם נחשבים היום בני הלאום הגרמני, גם אם נולדו בגרמניה, מפני שאין הם נוצרים. כמו במקרים קודמים, נראה כי רם יוצר אנשי קש, כדי שיקל עליו לגנות אותם. יתרה מזו, בעוד רם משבח את הלאומיות האיראנית, על שהיא "מצהירה בגלוי ובגאווה שהלאומיות היא קטגוריה מעורבת" ושאי אפשר לדבר על לאומיות חילונית כמנותקת מן הדת, הוא מצטט בהסכמה את קביעתו של יהודה שנהב כי "הציונות מוציאה את הדת מן הדיון בלאומיות ומטהרת אותה מן הבסיס התיאולוגי" (עמ' 178).

נכון שהציונות החילונית לא פעלה על בסיס תיאולוגי, וכפי שטען שלמה אבינרי, הציונות אינה המשך לינארי של הכמיהה הדתית

היהודית המשיחית.¹⁶ אך גם הלאומיות האיראנית, אותה הוא משבח, אינה עומדת על בסיס תיאולוגי. הרי אין טענה שהאיראנים הם עם נבחר, שלא לדבר על העובדה כי לדברי רם הדת באיראן נושאת בחובה מרכיבים חילוניים מובהקים. כמו כן, עבור חוקר המתיימר ללחום במהותנות, אם זו מיוחסת לאסלאם, לוקה ניתוח הציונות של רם במהותנות לא פחותה. ראשית, אין ציונות אחת, ורם מתעלם מקיומה של הציונות הדתית. שנית, יחסה של הציונות "החילונית" לדת הוא הרבה יותר מורכב ממה שרם מתאר. לו היה רם נועץ במגוון רב יותר של מחקרים על הציונות, ולא מסתפק רק באותם חוקרים השותפים לדעותיו והמזינים אלה את אלה באותן קביעות, היה רואה, כפי שהגדיר זאת שלמה אבינרי, כי בהקשרן של הציונות והדת "קיים יחס מורכב הרבה יותר, ודיאלקטי הרבה יותר, בין דת ולאומיות."¹⁷ קצת מגוחך לטעון כי הציונות מוציאה את הדת מהלאומיות, כאשר ההגדרה של מיהו יהודי היא במידה רבה הגדרה דתית, כאשר במשך מאות שנים (עד לעלייה הגדולה האחרונה מברית המועצות), לא היה אדם יכול להיות יהודי בלאומיותו אך לא בדתו, ולעתים קרובות מעלים הפוסט-ציונים, או האנטי-ציונים למיניהם, את הטענה שהיהדות אינה לאום או עם, אלא דת בלבד. שנית, במאמר ביקורת (בעייתי מאד בפני עצמו, אך אין זה שייך לנושא פה), טוען שנהב עצמו כי לא ניתן להפריד במחשבה היהודית המודרנית בין מחשבה חילונית לדתית, וכי המחשבה הציונית החילונית-לכאורה רוויה במטענים דתיים ותיאולוגיים, כאשר הוא מצטט שורה ארוכה של חוקרים ציוניים

16 שלמה אבינרי, "הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון", אצל: שמואל אלמוג, יהודה רינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), *ציונות ודת* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד), עמ' 9–20.

17 אבינרי, שם, עמ' 10. ראו גם את מאמריהם של סטיבן ציפרשטיין, יוסף שלמון, שמואל אלמוג ואניטה שפירא באותו כרך, המראים תמונה מורכבת הרבה יותר של הציונות ויחסה לדת, מזו שמציג רם.

למהדרין.¹⁸ טוב היה, בסיכום נקודה זו, אילו היה רם מרחיב מעט את מגוון המקורות בו הוא משתמש, וכולל גם כאלה שאינם שייכים למחנה האידיאולוגי שלו, לפני שהוא יוצא בקביעות והכללות כה פסקניות.

לסיכום, ניתן לומר כי אין ספק בכך שרם הוא היסטוריון מוכשר מאד, המתגלה במיטבו כאשר הוא עוסק בהיסטוריה של איראן עצמה. אלא שכאשר הוא גולש לתחום הישראלי הלהט האידיאולוגי אינו מועיל לאיכות עבודתו. עדיף היה לו היה רם מתמקד בניתוח תהליכים פוליטיים-תרבותיים באיראן, במקום להקדיש מאמץ כה רב ליצירת חיבור כה בעייתי על קריאת איראן בישראל.

מאיר ליטבק, החוג להיסטוריה של המזרח התיכון, אוניברסיטת תל-אביב

18 יהודה שנהב, "האם יש בכלל תרבות יהודית חילונית?", *הארץ: מוסף ספרים*, 11 בספטמבר, 2007.