



אופיר וינטר
**בשם
אללה**

הפולמוס האסלאמי
סביב השלום עם ישראל

אופיר וינטר

בשם אלה

הפולמוס האסלאמי סביב השלום עם ישראל

אופיר וינטר

בשם אללה

הפולמוס האסלאמי סביב השלום עם ישראל

המכון למחקרי ביטחון לאומי (INSS), 2024

© WALTER DE GRUYTER GMBH BERLIN BOSTON. ALL RIGHTS RESERVED

OFIR WINTER

PEACE IN THE NAME OF ALLAH
ISLAMIC DISCOURSES ON TREATIES WITH ISRAEL

עורכות: ד"ר ענת קורץ וד"ר גליה לינדנשטראוס,
המכון למחקרי ביטחון לאומי
עריכת לשון והגהה: מירה ילין
הביא לדפוס: עמר ויקסלבאום, המכון למחקרי ביטחון לאומי
עיצוב גרפי: מיכל סמו קובץ, המשרד לעיצוב גרפי,
אוניברסיטת תל אביב
האיור על העטיפה: אהרן שבו
עיצוב העטיפה: שי ליברובסקי, המכון למחקרי ביטחון לאומי



המכון למחקרי ביטחון לאומי

חיים לבנון 40

ת.ד. 39950

רמת-אביב

תל-אביב 6997556

ISBN: 978-965-92972-8-3

info@inss.org.il

<http://www.inss.org.il/he>

לליאת ולילדינו ניצן ושרון

תוכן העניינים

| | |
|-----|---|
| 9 | פתח דבר |
| 14 | תודות |
| 15 | מבוא: השלום באסלאם |
| 16 | מושגי יסוד |
| 29 | דת, שלטון ואופוזיציה |
| 37 | מצרים: הנחת אבן הפינה לשלום |
| 38 | ישראל-מצרים: ממלחמות להסכמים |
| 54 | יוזמת סאדאת וכוחות הסירוב לשלום |
| 64 | השלום כהכרעה אסלאמית |
| 82 | הנמקות לא-אסלאמיות בזכות השלום |
| 102 | סיכום |
| 105 | ירדן: המאבק על הכשרת שלום חם |
| 107 | ההאשמים והציונות: מקשרים חשאיים לשלום |
| 125 | התנגדויות אסלאמיסטיות לשלום ולנורמליזציה |
| 134 | הקמפיין האסלאמי הירדני בזכות השלום והנורמליזציה |
| 147 | הנמקות לא דתיות בזכות השלום והנורמליזציה |
| 159 | סיכום |
| 161 | איחוד האמירויות: הפריצה ל"הסכמי אברהם" |
| 163 | איחוד האמירויות והשלום עם ישראל: מנגררת לחלוצה |
| 184 | המתנגדים להסכמי אברהם |
| 196 | נימוקים דתיים בזכות השלום והנורמליזציה |
| 211 | סיכום |
| 213 | מסקנות |
| 221 | מפתח שמות ומושגים |

פתח דבר

הדרך אל מסגד שיח' זאיד בן סולטאן אאל נהיאן באבו דאבי, אחד הגדולים והמפוארים בעולם, עוברת בשביל מקורה וממוזג בשם 'נתיב הסובלנות'. לא ניתן לעקוף את השביל, שקירותיו עטורים בסיסמאות על האסלאם כדת של שלום, דו-קיום וקבלת האחר ובצילומים של מפגשים בין-דתיים שהתקיימו בחסות ממשלת איחוד האמירויות. הנתיב שנחנך בנובמבר 2020 מסמל בחירה אסטרטגית שקיבלה הנהגת המדינה הקטנה והעשירה – להפוך לנושאת הדגל של אסלאם מתון ופלורליסטי. החלטה זו הביאה בין השאר להכרזה הדרמטית שהדהימה את הקהילה הבינלאומית ב-13 באוגוסט 2020, על חתימת הסכם שלום בין איחוד האמירויות לישראל תחת כותרת הגג 'הסכמי אברהם'. אברהם הוא האב המשותף של היהודים והמוסלמים. אחד האימאמים הפופולריים והכריזמטיים במסגד שיח' זאיד היה השיח' וסים יוסוף. הירדני הצעיר (יליד 1981), שהיגר לאמירויות ב-2012 והתאזרח שם כעבור שנתיים, הפך ליקיר המשטר ולמליץ יושר נלהב שלו. הוא הרכה להופיע בטלוויזיה המקומית וניהל חשבון טוויטר עם יותר ממיליון חצי עוקבים. בדרשותיו הוא דיבר בלהט נגד רדיקליזם כמו גם נגד אתאיזם. קל יותר לקרוא לאחרים לנהוג בסובלנות ובפתיחות מאשר לנהוג כך בביתך; המקרה של יוסוף הוא דוגמה לכך. התנצחויות בינו לבין אימאמים אחרים במדינה ברשתות החברתיות הביאו בפברואר 2020 לעזיבתו את מסגד שיח' זאיד ולמינויו כאימאם במסגד אחר באבו דאבי – מסגד השיח' סולטאן בן זאיד הראשון – אף הוא גדול ומפואר, גם אם 'נתיב סובלנות' אינו מוליך אליו.

עד החתימה על הסכמי אברהם היה וסים יוסוף מבקר תקיף של ישראל, הציונות והיהודים. הוא תיאר את היהודים כאויבי נצח של האסלאם, כמי שניסו להתנקש בחיי הנביא מוחמד ואחראים לכל אסון וצרה שפקדו את העולם המוסלמי, והתייחס לישראל כאל מדינה בלתי לגיטימית. מייד לאחר הכרזת השלום הפך יוסוף, כנאמנו של המשטר, לתומך נלהב בשלום. כמו אנשי דת אחרים באמירויות הוא הדהד את המסרים הפייסניים של ההנהגה, שלפיהם ההסכם מתחייב על פי האסלאם. הוא הסביר מדוע ההסכם מוצדק מבחינה הלכתית, שהרי ההלכה מטילה על השליט חובה לדאוג לביטחונם של נתיניו, ותקף בחריפות את מבקריו בקרב אנשי 'האחים המוסלמים'. הוא תיאר את האסלאם כדת של שלום הקוראת לשלום ומטיפה לשלום כחובה דתית, וטען בלהט כי פעילי האסלאם הפוליטי, שהביאו את אסון 'האביב הערבי', גרמו לאסלאם נזק רב יותר משגרמה לו ישראל.

הסרטונים של וסים יוסוף בזכות הסכמי אברהם זכו לתהודה רחבה, ובין השאר הופצו בעמוד הפייסבוק של משרד החוץ הישראלי בשפה הערבית. מתנגדי השלום באמירויות ומחוצה להן

תקפו את יוסוף על צביעותו, כפי שזו השתקפה לדעתם במהפך המהיר שחל בעמדותיו. הם תיארו את ההסכם כחווה בלתי לגיטימי וכבגידה באסלאם ובכללים ובערכים אשר מצווים על מאמיניו.¹

הסכם השלום בין ישראל לאיחוד האמירויות היה השלישי שנחתם בין מדינה ערבית לבין מדינת היהודים מאז הקמתה ב-1948. קדמו לו הסכם השלום עם מצרים שנחתם ב-1979 והסכם השלום עם ירדן שנחתם ב-1994. כמו במקרה של איחוד האמירויות, גם במצרים ובירדן שימשו מושגים אסלאמיים נדבך מרכזי במערכות ההסברה סביב הלגיטימיות של הסכמי השלום. החתימה על כל אחד מההסכמים לוותה בפולמוס חריף שבו הציגו הדוברים פסוקי קוראן, מסורות נבואיות, מיתוסים מחיי הנביא ובני לווייתו (הצחאבה) ויישומים שנויים במחלוקת של מנגנונים הלכתיים. בעוד המשטרים ואנשי הדת הנאמנים להם הצדיקו את תמיכתם בהסכמים כביטוי לרוח נאמנה לאסלאם, מתנגדיהם, בעיקר מקרב פעילי האסלאם הפוליטי, שללו את ההסכמים על בסיס הטענה שאינם עולים בקנה אחד עם תביעות האל ממאמיניו. ההצדקות הדתיות שטיפחו המשטרים ונאמניהם חייבו מהפך שלא קל היה להצדיקו, שהרי אותם משטרים שדיברו בזכות השלום בשם אלה, קראו אך שנים אחדות קודם לכן למאבק ולפרקים אף למלחמת חורמה בישראל בשם אותו אל.

עניינו של ספר זה בדיון השוואתי בשימושים שנעשו באסלאם במצרים, בירדן ובאיחוד האמירויות כדי לתמוך בהסכמי שלום עם ישראל ולהתנגד להם. התזה המרכזית של הספר שוללת תפיסה רווחת כי "האסלאם" אומר דבר-מה מהותי, קבוע ומוחלט בשאלת הלגיטימיות של חתימה על הסכמי שלום בין מדינות מוסלמיות לבין ישראל. הספר מדגים כיצד פסוקי קוראן, מסורות נבואיות ומנגנונים הלכתיים זהים מאפשרים לדוברים בעלי אינטרסים שונים לתמוך בטיעונים סותרים בעד ונגד השלום עם ישראל. ל"אסלאם", אפוא, אין דעה כלשהי בעד או נגד הסכמי שלום ותנאיהם הספציפיים. לכוחות פוליטיים ואינטלקטואליים בעולם הערבי יש דעה בנושא, והם מפרשים את המקורות הכתובים של דתם בהתאם לדעותיהם.

חשיבות הפולמוס הדתי סביב השלום עם ישראל נגזרת ממשקלו הרב של האסלאם כמקור לגיטימציה ודה-לגיטימציה של משטרים ערביים, וכן מתפקידו בגיוס דעת הקהל במדינות ערב בעד מדיניות המשטרים ונגדה. הפולמוס ההלכתי בין מתנגדי השלום לתומכיו משקף שסעים רחבים יותר, המפלגים את העולם הערבי והאסלאמי בן-זמננו בין כוחות פרגמטיים המסכינים

1 "אל-דאעיה וסיים יוסוף ינשר פתוא אבן באז בעד אתפאק אל-סלאם אל-אמאראתי אל-אסראא'ילי" [המטיף וסיים יוסוף מפרסם את הפתוא של אבן באז בעקבות הסכם השלום האמירויות-הישראלי], CNN, 14 באוגוסט 2020, <https://cnn.it/42UnKdH>; "דאעיה אמארת אל-ערב: אנט'רוא לאנפסכס קבל אן טענווא באל-סלאם" [מטיף אמירויות לערבים: הסתכלו על עצמכם לפני שאתם מטילים דופי בשלום], אסראא'יל באל-ערביה, פייסבוק, 21 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3GdXd17>

עם הסדר הפנימי, האזורי והבינלאומי הקיים לבין כוחות רדיקליים הקוראים עליו תיגר בשם אידיאלים מהפכניים.

מקומן של הנמקות אסלאמיות במערכות ההסברה בעד ונגד החתימה על הסכמי שלום עם ישראל זכה לתשומת לב מחקרית מסוימת. בין השאר, יצחק רייטר ניתח את גילויי הדעת בזכות השלום שפורסמו במאי וביוני 1979, בהתאמה, מטעם ראשי מוסד אל-אזהר והמופתי של מצרים ג'אד אל-חק עלי ג'אד אל-חק;² שמעון שמיר דן בצביון הדתי שניתן לביקורו של הנשיא אנואר אל-סאדאת בירושלים³ ובמטבעות הלשון שבהם נעזר המלך חוסיין להאדרת המורשת הדתית החיובית של המוסלמים והיהודים;⁴ ודיוויד וורן בחן את ההנמקות ההלכתיות והפוליטיות שניצבו מאחורי הגיבוי שהעניק יושב ראש מועצת הפסיקה ההלכתית של איחוד האמירויות, השיח' עדבאללה בן ביה, להסכם השלום שחתמה ארצו עם ישראל.⁵ חיבורים אלה ואחרים פתחו צוהר והניחו יסודות להבנת הדרכים שבהן ניסו תומכי ההסכמים ומתנגדיהם לעשות נפשות לעמדתם. מגבלתם בכך שבחנו מקטעים מוגבלים של הפולמוס. חיבור זה מבקש למלא את החלל המחקרי בהצגת תמונה מקיפה וממצה של שני הצדדים לפולמוס, המתבססת על נאומים וראיונות של מנהיגים ושרים, פסקי הלכה, חיבורים הלכתיים, מאמרי עיתונות, כתבי תעמולה, דרשות, כנסים דתיים, ספרי לימוד, שירים וכולי דואר, ובהוספת ממד השוואתי המאפשר להניח תזה רחבה על המשגות אסלאמיות של התמיכה בשלום וההתנגדות לו. הספר כולל פרק מבוא ושלושה פרקים ראשיים. פרק המבוא דן במשמעויותיהם של המושגים 'ג'האד' ו'שלום' במקורות האסלאמיים הקדומים ובספרות ההלכה המוסלמית המודרנית. הוא מבחין בין האסלאם המדינתי, המאמץ גישות פרשניות פרגמטיות ביחס לשלום עם ישראל, לבין כוחות אופוזיציה אסלאמיסטיים רדיקליים, אשר מתכתשים אלה עם אלה סביב הסמכות לפרש טקסטים קדושים ומיתוסים אסלאמיים ולקבוע את משמעויותיהם. הפרק הראשון מוקדש לממד האסלאמי בהסכם השלום החלוצי שנערך בין מצרים לישראל. הוא מנתח את המקום המשתנה שמילא המרכיב הדתי ביחסי מצרים-ישראל בתקופת הסכסוך

2 יצחק רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו: פתוות בנושא שלום עם ישראל (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2008); התייחסויות מצומצמות יותר לנושא נמצאות בחיבורים הבאים: נביל עבר אל-פתאח, אל-מצחף ואל-סיף: צראע אל-דין ואל-דולה פי מצר (ספר הקוראן והחרב: המאבק בין דת למדינה במצרים) (קהיר: מכתבת מדבולי, 1984); Ronald Nettle, "Muslim Scholars on the Peace with Israel," *Midstream* (Nov. 1980): 15-19.

3 שמעון שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת: הביקוש אחר אוריינטציה חדשה (תל-אביב: רביר, 1978), 231-232.
4 שמעון שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן: המדינאות הישראלית בימי חוסיין (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012), 126, 129.

5 David H. Warren, "The Modernist Roots of Islamic Autocracy: Shaykh Abdullah Bin Bayyah and the UAE-Israel Peace Deal," *Maydan*, August 27, 2020, <https://bit.ly/2WbfVIT>

שקדמה לתהליך המדיני ולהסכם השלום, את ההתנגדויות האסלאמיסטיות לכינונו ואת הנימוקים הדתיים והאחרים שהופיעו בקמפיין ההסברה שניהל המשטר המצרי בזכותו. הפרק השני בוחן את מקומו של הממד האסלאמי בהסכם השלום בין ירדן לישראל ואת השימושים שעשו בית המלוכה הירדני ותנועת האחים המוסלמים בממלכה בנימוקים אסלאמיים, במסגרת הפולמוס שניהלו סביבו. נבחנו גם הטענות המתחרים שהעלו המשטר ויריביו האסלאמיסטים סביב כינון שלום "חם", הכולל נורמליזציה רחבה בין המדינות. הפרק השלישי דן בפולמוס שהתפתח סביב הלגיטימיות האסלאמית של הסכמי אברהם בין איחוד האמירויות לישראל. הוא מנתח את מקומו של השלום עם ישראל במאמצי הכוללים של אבו דאבי לטפח אתוס פנימי של סובלנות דתית, להחליש כוחות אסלאמיסטיים מבית ומחוץ ולחזק את תדמיתה הבינלאומית. המושג המנחה את הדיון שלפנינו הוא שיח, במשמעותו הפוקואיאנית, כמאבק על הגמוניה בשדה מסוים, במקרה זה – השדה הפוליטי-ציבורי. בהמשך לפוקו,⁶ המחקר יוצא מתוך הנחה ששימורה וביצורה של שליטה במקדי כוח מחייבים קביעה מתמדת של גבולות הלגיטימי והבלתי לגיטימי, הנורמטיבי והלא-נורמטיבי, המותר והאסור בדיונים בענייני חברה, מדינה ודת. כל משטר, לא כל שכן כזה שהלגיטימיות שלו אינה מתבססת על מנגנונים אלקטורליים מוסכמים, שואף לכך שעמדותיו היסודיות יתפסו כהולמות בעיני חלק משכבות האוכלוסייה לפחות, ושעמדות היסוד של מתנגדיו יתפסו כבלתי הולמות. חשיבות השליטה בשיח גוברת שבעתים והופכת למאתגרת הרבה יותר בתקופות של שינויים פוליטיים רדיקליים, אז נדרשים הכוחות ההגמוניים ליצור ולהשליט שיח חדש ההולם את היעדים שאליהם הקהילה מתקדמת או שואפת להתקדם. במעבר מסכסוך ארוך שנים להסכם שלום נדרשו המשטרים הערביים ונאמניהם לקבע את עמדתם ביחס לתהליכי המשא ומתן ולהסדרים המדיניים כעמדה הלגיטימית ולהוציא עמדות סותרות – המאיימות על שליטתם בשיח – אל מחוץ לגדר הלגיטימיות. מאחר שהאסלאם מהווה כלי מרכזי ברכישת לגיטימיות פוליטית בשלוש המדינות הנחקרות, ומאחר שהאופוזיציה הגדולה והנחושה ביותר נגד ההסכמים הייתה אסלאמיסטית, הפולמוס הדתי בין המשטרים ליריביהם סביב ההסכמים עם ישראל מילא תפקיד מרכזי במאבק הכולל על הכשרתם.

ניתוח השיח שעליו מתבסס המחקר כלל עיון באלפי מקורות טקסטואליים ואחרים, שביקשו לעצב את דעת הקהל סביב ההסכמים עם ישראל. הניתוח חתר להבנה קונטקסטואלית של התכנים הנחקרים והתחקה אחר משמעויות מפורשות ומרומזות, מסרים ישירים ומובלעים, סמלים וקודים, וכן תהליכי הבניית זהויות וניואנסים פוליטיים, תרבותיים וחברתיים. המחקר כלל עיון שיטתי במאות גיליונות של עיתונים מצריים, ירדניים ואמירויותיים המזוהים עם

6 מישל פוקו, הארכיאולוגיה של הידע (תל-אביב: רסלינג, 2005).

המשטרים הנחקרים ועם מתנגדיהם האסלאמיסטים (תוך התמקדות במאמרי מערכת),⁷ וזאת בפרקי זמן של שבועיים לפני ואחרי תאריכי מפתח נבחרים בתהליכי השלום.⁸ ספר זה נולד ממחקר שהחל בכתיבת עבודה לשם קבלת תואר דוקטור,⁹ והושלם בעקבותיה. איסוף חומרי המחקר נמשך כעשור וכלל עשר נסיעות למצרים, לירדן ולאייחוד האמירויות, שבמסגרתן נאספו חומרים בירידי הספרים הבינלאומיים בקהיר ובאבו דאבי, בספריית המחקר 'שומאן' בעמאן, שכוללת את אחד האוספים הגדולים בעולם לספרות פוליטית ערבית, ב'פורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות' באבו דאבי, וכן בחנויות ספרים בקהיר, בשרם א'שיח', בעמאן ובדובאי. עוד כלל המחקר עיון בחומרים מהמקורות הבאים: ספריית מרכז המידע למודיעין ולטרור על שם אלוף מאיר עמית; ארכיון מכון IMPACT-se למעקב אחר השלום והסובלנות בחינוך בבתי הספר; ספריית מכון טרומן; ארכיון העיתונות והספרייה של מרכז משה דיין באוניברסיטת תל אביב; הספרייה הלאומית; ספריות אוניברסיטת חיפה, האוניברסיטה העברית, אוניברסיטת תל אביב ואוניברסיטת באר שבע; מגוון חומרים מספריותיהם הפרטיות של שגריר ישראל במצרים ובירדן לשעבר, פרופ' שמעון שמיר, ושל ראש המרכז האקדמי בקהיר לשעבר, ד"ר יוסי אמיתי.

ציטוטי הקוראן בספר לקוחים מתרגום אורי רובין.¹⁰ הערות המצויות בסוגריים מרובעים בגופם של ציטוטים ישירים הן תוספות של המחבר ואינן מופיעות במקור.

-
- 7 העיתונים המרכזיים שנכללו במחקר הם – המצריים: היומון 'אל-אהראם', השבועון 'אכתובר' וירחון האחים המוסלמים 'אל-דעוא'; הירדניים: היומון 'אל-דסתור', היומון 'אל-ראי', ירחון הצבא הירדני 'אל-אקצא' וביטאון האחים המוסלמים 'אל-סביל'; והאמירויותיים: היומנים 'אל-אתחאד' ו'אל-ביאן' וכתב העת 'תעאיש'.
- 8 בין תאריכי המפתח – בהקשר המצרי: הסכמי הפרדת הכוחות בין ישראל למצרים; ביקור סאדאת בירושלים; חתימת הסכמי קמפ דייוויד; חתימת חוזה השלום הישראלי-מצרי ופעילות הנסיגה מסיני; בהקשר הירדני: ועידת השלום במדריד; חתימת מסמך סדר היום הישראלי-ירדני; חתימת הצהרת וושינגטון; חתימת חוזה השלום הישראלי-ירדני; וכינוסי הוועידות הכלכליות בקובלנקה, עמאן וקהיר; ובהקשר האמירויותי: ההצהרה על הסכם אברהם בין ישראל לאייחוד האמירויות; וחתימת הסכם השלום בין ישראל לאייחוד האמירויות.
- 9 אופיר וינטר, עיון השוואתי במאבקם של משטרי מצרים וירדן על הלגיטימיות של הסכמי השלום עם ישראל, 1973–2001, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, יולי 2015).
- 10 הקוראן (תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005, תרגום: אורי רובין).

תודות

אני מבקש להודות לרבים וטובים שסייעו בידי במלאכת כתיבת הספר: הראשון שבהם הוא פרופ' אוריה שביט, ראש המרכז לחקר יהדות אירופה בימינו באוניברסיטת תל אביב, אשר העשיר בעצות ובתובנות את תהליך המחקר והפיכתו לספר מראשיתו ועד סופו, וחיבור זה נמצא בידיכם גם בזכותו. פרופ' אייל זיסר, סגן הרקטור של אוניברסיטת תל אביב, הנחה יחד עם פרופ' שביט את עבודת המחקר שעליה מבוסס הספר ותרם רבות מניסיונו ומחוכמתו. פרופ' שמעון שמיר היה עבורי גם הוא מורה דרך. מלגתם הנדיבה של ג'נט וג'וזף ניובאואר סייעה בהשלמת עבודת המחקר ששימשה בסיס לכתב היד.

תודתי שלוחה לפרופ' מנאל טרכטנברג, ראש המכון למחקרי ביטחון לאומי, ולקודמו אלוף (מיל') עמוס ידלין, על העידוד והתמיכה לאורך תהליך הכתיבה. אלוף (מיל') תמיר הימן, מנהל המכון למחקרי ביטחון לאומי, וקודמו בתפקיד תת-אלוף (מיל') אודי דקל היו מקור לתובנות חשובות ולדרבון במשך תקופת עבודתי על הספר. ד"ר ענת קורץ וד"ר גליה לינדנשטראוס קראו את טיוטת כתב היד והעירו הערות מפרות ששיפרו את הספר לאין ערוך. ד"ר אלהאם מאנע, אורית פרלוב, ד"ר יואל גוז'נסקי, ד"ר מורן זגה ומואמן סלאם חלקו עימי ידיעות ותובנות חשובות. אחד האתגרים שעמדו בפניי היה איתור חומרים לספר. יואל קוזק, מנהל מרכז המידע של המכון למחקרי ביטחון לאומי, סייע לי להגיע למקורות אקדמיים רבים. אנשי ארכיון העיתונות הערבית במרכז משה דיין – מיכאל רשף, טלי טוני מרקו, ד"ר מיכאל ברק וחיים גל ז"ל סייעו רבות באיתור מקורות ראשוניים חיוניים, ועשו זאת תמיד בלבביות. פרופ' ג'מאל אל-סווידי, ד"ר עבדאללה צואלחה, ד"ר אבתסאם אל-כתבי, מוחמד ורדי, ת'א'יר אל-נאשף, עבד אל-חמיד עות'מאן ז"ל ועלאא' אל-דין פרג' סייעו בהשגת חומרי מחקר חיוניים במצרים, בירדן ובאיחוד האמירויות. שיתוף הפעולה עימם הדגים לי את הברכה שבשלום.

הופעת הספר במהדורתו העברית התאפשרה הודות לסיועם ולעצותיהם הטובות של ד"ר אילן שטיינר, סגן ראש המכון למחקרי ביטחון לאומי לכספים ותפעול, וסמדר גליקמן, מנהלת הכספים ומשאבי אנוש במכון. עמר ויקסלבאום הבלתי נלאה, מנהל הפרסומים של המכון למחקרי ביטחון לאומי, ליווה במסירות את תהליך הפקת הספר. מירה ילין ערכה בקפדנות ובמקצועיות את כתב היד ותרמה לליטושו ולשיפורו. אהרן שבו אייר ברוב השראה את כריכת הספר (בהתבסס על מדליה בעיצובו, שהונפקה לרגל כינון הסכם השלום בין ישראל לאיחוד האמירויות). שי ליברובסקי עיצב בכישרון את הטיפוגרפיה המופיעה על כריכת הספר. קובי פנחס, אב הבית של המכון למחקרי ביטחון לאומי, העמיד לרשותי סיוע לוגיסטי חשוב בכל אשר הזדקקתי. שרה לרך זילברברג הכינה ביסודיות את מפתח השמות והמושגים.

אחרונים חביבים – תודה מעומק הלב שלוחה למשפחתי היקרה – להוריי יעקב ודפנה, לרעייתי ליאת, לבתי ניצן ולבני שרון – על המסגרת האוהבת והמדרבנת שבלעדיה מסע הכתיבה לא היה מגיע ליעדו.

מבוא: השלום באסלאם

הסכמי השלום שנחתמו בין מדינות ערב לישראל החל משלהי שנות ה-70 עוררו בעולם הערבי-אסלאמי מחלוקות פוליטיות שהיה בהן ממד דתי-הלכתי. לאחר שהנשיא סאדאת חתם על הסכם השלום החלוצי עם ישראל ב-1979 הוציא המופתי של מצרים פסק הלכה התומך בו, כאשר מנגד פרסמו הוגים אסלאמיסטים שלל חיבורים הלכתיים השוללים אותו. כאשר ב-1994, על רקע החתימה על הסכם השלום עם ישראל, הטיף חוסיין מלך ירדן לאחווה בין צאצאי אברהם, היהודים והמוסלמים, דבקו 'האחים המוסלמים' בממלכה בתיאור היהודים כאויביו ההיסטוריים של האסלאם מימי הנביא מוחמד ועד ימינו. גם על רקע חתימת 'הסכמי אברהם' ב-2020 פרץ פולמוס בין אנשי דת המקורבים למשטר באיחוד האמירויות, שצידדו במהלך, לבין פרשנים אסלאמיסטים שקבעו כי הוא פסול מבחינה הלכתית ומהווה בגידה באומת האסלאם.

מרכזיותו של הרובד האסלאמי בסכסוך הערבי-ישראלי, כמו גם בוויכוחים שהתלקחו בעולם הערבי סביב הסכמי השלום עם ישראל, היא מראה לתפקידה של הדת בפוליטיקה המזרח-תיכונית. בחברות הערביות בנות ימינו אין הפרדה בין דת למדינה. האסלאם אינו נתפס כאמונה פרטית גרידא אלא כמרכיב יסודי בזהות של הפרט ושל הקהילה, במורשת התרבותית השלטת ובתפיסת הסדר החברתי והפוליטי הרצוי. יתרה מכך, מדינות ערביות נוהגות לעגן את מעמדו הפורמלי של האסלאם במסמכי יסוד כגון חוקת המדינה, ומאצילות סמכויות על מוסדות ואנשי דת מוסלמים. הדת מהווה גורם השפעה דומיננטי על עיצוב מגמות דעת הקהל, ובכלל זה האמונות, הערכים, הנורמות, הסמלים והנרטיבים ההגמוניים. נוסף על כך, האסלאם משמש מקור חשוב לגיטימיות עבור שליטים ומשטרים ערביים בזירה הפנימית, האזורית והבינלאומית. מאפיינים אלה הופכים את השליטה בשיח הדתי לאינטרס פוליטי מן המעלה הראשונה.¹

ההכרה בעולם הערבי-אסלאמי בחשיבות הדת לחיי המדינה והאומה מוליכה למחלוקות הלכתיות בסוגיות פוליטיות קונקרטיות, כולל מלחמה ושלום. משום שהוראות הדת הן בעיני רבים מקור הלגיטימיות העליון (ואף הבלעדי) להערכת פעולות שלטוניות ואחרות, כל הצדדים המעורבים בפולמוסים פוליטיים מסוג זה נדרשים להצדיק את עמדותיהם במונחים אסלאמיים. לכל הפחות, מונחים אסלאמיים משמשים נדבך מרכזי במערך הכולל של טיעוניהם.

1 Nathan C. Funk and Abdul Aziz Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East* (Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 2009), 94-97, 102-104; Hassan A. Barari, *Israelism: Arab Scholarship on Israel, a Critical Assessment* (Reading: Itacha Press, 2009), 107-108; Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991).

טיעונים אסלאמיים מתבססים בראש ובראשונה על פרשנויות הקוראן (ההתגלות האחרונה שנמסרה לאנושות על ידי חותם הנביאים, מוחמד שליח האל); המסורות הנבואיות (המארג העשיר של סיפורים על דברים שאמר הנביא ועשה הנביא, שהם הדוגמה המוחלטת לאנושות); והביוגרפיות של הנביא ושל נאמניו, שהכירוהו היכרות בלתי אמצעית (ואף המסופר בהן הוא דוגמה שיש ללכת לאורה). מסד רב־רבדים זה יוצר את התשתית המוכרת כשריעה – ההלכה המקיפה את כל תחומי החיים, ובה הוראות לגבי המותר והאסור, וכן מנגנונים המאפשרים להשעות את המותר ואת האסור בנסיבות מסוימות. מסד זה כולל גם מיתוסים מכווננים, המעצבים את הנורמות הלגיטימיות והבלתי לגיטימיות ומעוררים רגשות כלפי קבוצת ההשתייכות ו"האחר"². לאורך ההיסטוריה המוסלמית הוסקו מסקנות שונות וסותרות מביטויים בקורפוס ההלכתי הכולל, שהוא מקור הסמכות המדריך את המוסלמים בחייהם, כאשר עצם אמינותם של ביטויים מסוימים הייתה אף היא שנויה במחלוקת. הפולמוסים שהתעוררו סביב פרשנות ההלכה לא נתפסו במחשבה האסלאמית המרכזית כמנוגדים לדת אלא כמציאות שהדת מאפשרת ואף מעודדת, אם כי במסגרת גבולות סובייקטיביים שעשויים להשתנות בהתאם לנקודת המבט של המתבונן ולצרכיו. המציאות שבה ההתגלות נתפסת כסופית, שלמה ומקיפה, אך פרשניה חלוקים באשר למשמעויותיה בהקשרים קונקרטיים, אינה ייחודית לשאלת השלום עם ישראל, אף כי שאלה זו הביאה את המחלוקת בין פרשני האסלאם לאחד מביטוייה החריפים ביותר בזמננו. בפרק מבוא זה שני חלקים. החלק הראשון בוחן שישה מושגים שקיבלו מקום מרכזי בפולמוס הערכי-אסלאמי על הלגיטימיות של הסכמי השלום עם ישראל: השלום באסלאם; ג'האד; מצלחה; הודנה; היהודים באסלאם; וקדושת ירושלים. החלק השני מציג את ההבחנה בין משטרים ערביים והממסדים הדתיים הכרוכים בהם לבין האופוזיציה הדתית למשטרים אלה, ואת מקורות הלגיטימיות השונים שלהם. חלק זה דן גם בהבדל בין המושגים 'שלום קר' ו'שלום חם' ובמשמעותו של המושג 'נורמליזציה'.

מושגי יסוד

השלום באסלאם. ההלכה האסלאמית נדרשה משחר קיומה לשאלות בדבר יחס האסלאם לעמים לא-מוסלמים. יציאה למלחמה היא אחת החלופות העיקריות עבור המוסלמים להפצת דתם ולהדיפת אויבים הפולשים לאדמותיהם וגורמים עוול לזכויותיהם, אך אין זו החלופה היחידה וההכרחית. פרשני אסלאם קדומים ומודרניים נעזרו בקוראן, במסורות, בספרות ההלכה המוקדמת

Hunt Janin and André Kahlmeyer, *Islamic Law: The Sharia from Muhammad's Time to the Present*, (Jefferson, North Carolina and London: McFarland and Company, 2007), 9-27; Funk and Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East*, 77-78, 148-149; עמנואל סיון, מיתוסים פוליטיים ערביים (תל-אביב: ספרית אפקים/עם עובד, 1988), 9-13.

ובמיתוסים מכוננים כדי לקדם גם דרכי פעולה אחרות המתירות – ובנסיבות ובתנאים מסוימים אפילו מבכרות – שלום על פני מלחמה עם עמים שכנים ואף עם אויבים.

בטקסט הקוראני ניתן למצוא פסוקים המטיפים לשלום כערך נשגב, לצד פסוקים הקוראים למלחמה במי שאינם מוסלמים. ספרות החדית' רצופה אף היא במסורות סותרות בזכות שלום ומלחמה. רב־הקוליות במקורות האסלאם מותירה לפרשני ההלכה שיקול דעת נרחב בבואם לבחור הדרכות או להתעלם מהדרכות הפוכות.

מקור האמביוולנטיות ביחסם של הטקסטים הקדושים לשלום ולמלחמה טמון בנסיבות ההיסטוריות של התגבשות הקוראן והמסורת. פסוקי הקוראן אינם מופיעים בסדר כרונולוגי, אך פרשנים נותנים בהם סימנים כדי לקבוע את סדר התגלותם. החלוקה המקובלת היא בין תקופת מכה (610-622, מההתגלות עד ההג'רה) ובין תקופת אל־מדינה (622-632, מההג'רה עד מותו של מוחמד). פסוקים פייסניים משויכים ברובם לתקופת פעילותו של הנביא במכה, עת החל האסלאם לצמוח בסביבה עוינת ללא בסיס כוח צבאי עצמאי, ונדרש להגיע להסדרי פשרה עם אוכלוסיית הרוב של עובדי האלילים. בתקופה זו לא היו עימותים אלימים בין המוסלמים למתנגדיהם, שהרי הנביא היה אז חלש והנהיג עדת מאמינים קטנה. דוגמה לפסוק שמצווה מתינות ומבטא את רוח תקופת מכה היא: "קרא אל נתיב ריבונך בחוכמה ובדרכי מוסר נאים, והתנצח עמם בדרכי נועם" (16: 125).

פסוקי תקופת אל־מדינה, לעומת זאת, התגלו לנביא לאחר ההג'רה, שעה שקהילת המאמינים נעשתה לישות פוליטית-צבאית בעלת יכולות הגנה ותקיפה ושאיפות התרחבות והתפשטות. המוסלמים נקלעו לאחר נדידתם ממכה לאל־מדינה למתקפות מצד אויביהם, ופסוקי הקוראן הדריכום כיצד להגיב לתוקפנות ולבצע פעולות תגמול.³ על פי התפיסה המקובלת, לפני ההג'רה לא קיבלו המוסלמים היתר ליזום מלחמה אלא רק להגן על עצמם. אחריה, לעומת זאת, ניתן להם היתר להרים נשק ולהילחם בכופרים, כנאמר לראשונה בפסוק: "הילחמו למען אלוהים באלה אשר יילחמו בכם, ואל תשלחו יד. אלוהים אינו אוהב את השולחים יד" (2: 190).⁴

לשאלה כיצד ניתן להכריע בין פסוקי מכה לאל־מדינה, או לכל הפחות ליישב את הסתירות ביניהם, מציעים פרשני הלכה שלושה מענים: הראשון גורס כי במקרה של סתירה בין שני פסוקים יש להפעיל את עקרון הנסח', כאשר הפסוק האחרון שהתגלה למוחמד מבטל את קודמו.

3 Saleem Ahmed, "Islam's War and Peace: Signals Context, Chronology, and Consequences," *Journal of Religion and Society* 13 (2011): 1-13; John Kelsay, "The Muslim Law of War and Peace", *Journal of Islamic and Muslim Studies* 1, 2 (2016): 1-12;

דניאל לב, "ג'האד", בתוך: מאיר מ' בראשר ומאיר חטינה (עורכים), האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות (ירושלים: מאגנס, 2017), 287, 297-298.

4 Saleem Ahmed, *Islam: A Religion of Peace?* (Honolulu: Moving Pun Publishers, 2008), 7-73.

מאחר שמרבית פסוקי המלחמה מיוחסים לסוף תקופת ההתגלות, הרי הם לכאורה הקובעים. ואולם מאחר שאין הסכמה גורפת בין הפרשנים לגבי סדר התגלות פסוקי הקוראן, כך גם הם מתקשים להכריע אילו פסוקים מבטלים פסוקים אחרים.

מענה שני קורא לפרש את התכוונותם של פסוקי הקוראן בהתאם להקשר שבו התגלו. מכאן שהבנת הציוויים הנגזרים מהפסוקים מחייבת עיון מעמיק בנסיבות ההיסטוריות שבהן היו נתונים המוסלמים בשעתם, ושוללת התאמה מראש של הוראות הקוראן לאג'נדה פוליטית תוך התעלמות מהדרכה הפוכה.

מענה פרשני שלישי קורא להבחין בין "הכלל", שהוא שגרת שלום, לבין "היוצא מן הכלל", שהוא תוקפנות. לפי שיטה זו פסוקי מכה מייצגים את המסר העיקרי של הקוראן, הסובלני, שאותו יש לשאוף ליישם גם בעידן המודרני, בעוד פסוקי אל-מד'נה לא היו אלא "הוראת שעה".⁵ על בסיס הטקסט הקוראני הדגישו פרשנים מוסלמים מזרמים שונים ומתחרים את הביטוי "האסלאם הוא שלום" (אל-אסלאם סלאם). החיבור בין האסלאם לשלום נשען בין היתר על יסודות לשוניים. שתי המילים 'אסלאם' ו'שלום' נגזרות משורש זהה: סל"מ. השדה הסמנטי של השורש נקשר בשאיפה האנושית לשלמות ללא מומים ופגמים ולהגנה מרוע וממכאוב. לפי התפיסה האסלאמית המקובלת, משמעותה המילולית של המילה אסלאם היא כניעה והתמסרות לרצון האל ולהתגלות האלוהית, כפי שאלה מתגלמים בקוראן. הכניעה לכוח העליון נוסכת במאמינים 'שלום' בדמות שלווה נפש פנימית והרמוניה עם העולם החיצוני. מכאן נובעת הברכה השגורה בין מוסלמים 'שלום עליכם' (אל-סלאם עליכם). אל-סלאם הוא גם אחד מ-99 שמותיו של אללה, אות למושלמותו. זאת ועוד, השלום מוזכר במקורות האסלאם כתנאי להגשמת ייעודו של האדם – הכניסה לגן העדן – שמכונה גם 'אזור השלום' (דאר אל-סלאם).⁶

ג'האד. מושג השלום האסלאמי שרוי במתח עם מושג הג'האד, שמשמעותו המילולית היא התאמצות או מאמץ מקודש. הג'האד משמש בטקסט הקוראני לתיאור קשת רחבה של פעילויות שטיבן אינו בהכרח אלים, ושהמשותף להן הוא תרומתן לקהילת המוסלמים. הג'האד נתפס כאמצעי להפצת הדת, והפועל 'התאמץ' (ג'אהד) מופיע לעיתים קרובות כחלק מן הצירוף 'התאמץ למען אללה' (ג'אהד פי סביל אללה). דרך מעשה הג'האד מוכיח המאמין את מסירותו לאל, כאשר הוא מקיים את המצווה להיאבק בכפירה ובעבודה הזרה שמוצגות בקוראן כרוע האולטימטיבי. בהקשרים צבאיים נתפס הג'האד כמלחמה למען הפצת האסלאם, והוא מתייחד בכך מלחימה רגילה (חרב או קתאל) או מפשיטה (ע'ו), ששירתה בעידן הפרה-אסלאמי מטרות ארציות כצבירת שלל.

5 לב, "ג'האד", 285-283, 301-300; 29-31, *Ahmed, Islam: A Religion of Peace?*

6 Funk and Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East*, 61-62, 65.

ספרות ההלכה שהתעצבה במאות הראשונות לקיומו של האסלאם שזרה את המושג ג'האד במסגרת דיני לחימה מפורטים, שמבחינים בין שטחים מוסלמיים לשטחים עוינים. האנושות חולקה בספרות זו לשני מחנות, מאמינים וכופרים, והעולם חולק לשני תחומים – אזור האסלאם (דאר אל-אסלאם) ואזור הכפירה (דאר אל-כפר), שמכונה גם אזור המלחמה (דאר אל-חרב). בהתאם לחלוקה זו הוגדר הג'האד כמלחמה של המאמינים באזור האסלאם בכופרים באזור המלחמה. הנסיבות ההיסטוריות המשתנות הובילו במרוצת השנים לעמעום הדיכוטומיה בין המוסלמים ליתר העמים. ארץ שעיימה הושג הסכם הוגדרה אזור הפיוס (דאר אל-צלח) או אזור ההסכם (דאר אל-עהד).

ל"אנשי הספר" (אהל אל-כתאב) היהודים והנוצרים, ולעיתים גם לעמים נכבשים אחרים, הותר לשלם למוסלמים מס גולגולת (ג'זיה) כאות כניעה, בתמורה לחוזה הגנה (ד'מה). שליטים מוסלמים במאות הראשונות לאסלאם, שהעדיפו לאפשר לבני דתות אחרות לחיות לצד המוסלמים כבני חסות ולגבות מהם מס, הסתמכו בקביעתם על הפסוק "אין מקנים דת בכפייה..." (2: 256). לאורך תולדותיהם לא נשענו המוסלמים על כוח הזרוע לבדו, ובמשך תקופות ארוכות העדיפו הטפה דתית לשם הפצת בשורתם. הם הבחינו בין ג'האד יזום, שהוא חובה המוטלת על הכלל (פרצ' כפאיה), לבין ג'האד הגנתי נגד כופרים שפלו לאדמה אסלאמית, המוטל על הפרט (פרצ' עין). במקרה של ג'האד יזום רשאי ראש המדינה (האמאם) להכריע לפי שיקול דעתו אם לצאת למתקפה להפצת האסלאם בארצות הכופרים, לאחר שהציע להם להתאסלם וסורב, או לכרות עם שליטי הכופרים הסכמי שביתת נשק. תהיה הכרעתו אשר תהיה, על הנתונים לציית לה.

ואולם המושג ג'האד הובן לעיתים גם בדרכים אחרות, רוחניות ולא צבאיות. בספרות החדית' מוגדרים סגפנות ומאבקיו של האדם בחולשותיו הנפשיות, בתאוותיו וביצריו הרעים כג'האד למען האל. חיבוטי נפש אלה אף זכו לכינוי 'הג'האד הגדול', על סמך מסורת שלפיה הכריז הנביא באוזני חסידיו בסיום פשיטה מוצלחת שערכו ב-624 נגד יריביהם במכה: "חזרנו מהג'האד הקטן ביותר לג'האד הגדול ביותר". מהימנותה של מסורת זו נחשבת "חלשה" מבחינת שרשרת מוסריה, אך היא זכתה לתפוצה ולהתקבלות נרחבות בקרב מוסלמים לדורותיהם. פרשני הלכה מתקופות קודמות ומאוחרות ראו בה עדות לכך שהמלחמה הצבאית באויב היא בחזקת ג'האד קטן, שממדיו אינם מגיעים להתעלות המוסרית שגלומה בג'האד הגדול, הקשה והחשוב ממנו: מאמץ של המאמין המוסלמי לדחות פיתויים, לעמוד בנזקים ובקשיים שמסכים האויבים, לנהוג על פי מידותיה הטובות של ההלכה, לדבוק במצוות האל ונביאו ולהטיף למען דת האסלאם.⁷

7 Ella Landau-Tasseron, "Jihad," in Janed Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 2011), 35-43; Olivier Roy and Antoine Sfeir (eds.), "Jihad," in *The Columbia World Dictionary of Islamism* (New York: Columbia University Press, 2007), 182-184; Funk and Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East*, 79, 82-83; David Cook, *Understanding*

הוויכוח על הג'האד ותנאיו מוסיף להתנהל גם בין פרשנים מוסלמים בני זמננו. יצחק רייטר מתאר את ההגות המוסלמית המודרנית כציר בעל שני קטבים: בקצהו האחד נמצאות תפיסות בעלות גוון רדיקלי-מהפכני, אשר הכוחות הדוגלים בהן חולקים שורת מאפייני יסוד: שאיפה לכינון סדר דתי-אסלאמי; חזון לאיחוד אומת האסלאם במסגרת ישות פוליטית ממשית; גישה שלילית לסדר העולמי המודרני, לגבולות המדינתיים המודרניים ולחוק הבינלאומי, הנתפסים כעושקים וכדורשים תיקון שורשי; ייזום פעילות בשדה הדתי, החברתי, הפוליטי ולעיתים אף הצבאי. הכוחות הרדיקליים אינם הומוגניים: חלקם מקבלים באופן בלתי מותנה את העמדה הלוחמנית בנושא הג'האד, על בסיס 'פסוק החרב' (9: 5),⁸ דוגלים בזכות להכרזת ג'האד נגד מדינות לא-מוסלמיות במטרה לכפות עליהן את האסלאם בכוח הזרוע וקוראים לחידוש מידי של הח'ליפות האסלאמית; חלקם האחר – גם אם אינם שוללים ג'האד לוחמני כאמצעי לגיטימי, ותומכים בחידוש הח'ליפות כיעד אסטרטגי בטווח הארוך – מביעים עמדות פרגמטיות יותר לגבי יישומם הקונקרטי. הם נוטים להבחין בין מדינות כופרות הפולשות לשטח אסלאמי, שהן אויב מובהק שחובה לצאת נגדו לג'האד, למדינות לא-מוסלמיות אחרות.

בקצהו הנגדי של הציר שמסמן רייטר ניצבת התפיסה הסתגלנית-פרגמטית, אשר מתאפיינת בגמישות הלכתית כלפי מדיניות השליטים והאינטרסים המדינתיים המשתנים, הנובעים מנסיבות הזמן והתקופה. בליבה של תפיסה זו ניצבות הקבלה של רעיון מדינת הלאום המודרנית, הסתייגות מרעיונות על-לאומיים המערערים על הגבולות הריבוניים של המדינה והכרה במשפט הבינלאומי המודרני. הדוגלים בתפיסה זו מאמצים שני עקרונות מרכזיים בנושא הג'האד: הראשון – ג'האד הוא יוצא מן הכלל, מלחמת מגן הנכפית על המוסלמים בניגוד לרצונם. הוא עשוי להתחייב רק במצבים של חוסר ברירה ולצורכי הגנה עצמית, למשל כאשר אויב חיצוני

Jihad (Berkeley: University of California Press, 2005); Paul L. Heck, "Jihad Revisited," *Journal of Religious Ethics* 32, 1 (2004):95-128; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), 55-82; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: the Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979); Douglas E. Streusand, "What Does Jihad Mean?," *Middle East Quarterly*, (September 1997): 9-17; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006); Ziauddin Ahmad, "The Concept of Jizya in Early Islam", *Islamic Studies* 14, 4 (1975): 293-305; לב, "ג'האד", 281-302; אברהים מאליק, "הג'האד באסלאם – קיצוניות או סובלנות", בתוך אילן פפה (עורך), *אסלאם ושלום: גישות אסלאמיות לשלום בעולם הערבי בן זמננו* (גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, 1992), 30-45; רייטר, *מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו*, 29. יש המפרשים את הפסוק "... הרגו את המשתפים בכל מקום אשר בו תמצאו, ותפסו אותם וכתרו אותם וארבו להם בכל אתר ואתר..." כביטול כל פסוק אחר בקוראן, שמשמעת ממנו מתינות כלפי לא-מוסלמים: הקוראן, 153.

יוזם מלחמה, מנסה להרחיק מוסלמים מאדמתם או מונע מן המוסלמים חופש דת והפצה של דת האסלאם; השני – הפצת האסלאם נעשית בעידן המודרני בדרכי הטפה בלתי אלימות ולא באמצעות ג'האד לוחמני.⁹

בקרב פרשני האסלאם הסתגלנים-פרגמטים יש המאשימים כוחות רדיקליים, בפרט אלה המעלים על נס את הג'האד האלים, בעיוות משמעותו המקורית של הג'האד ממניעים פוליטיים. חלקם טוענים כי 'הג'האד הגדול' מייצג ביתר נאמנות את הוראותיהם של הקוראן והמסורת. לשיטתם, תחילה ציווה האל על הנביא לנקוט ג'האד נגד כופרי מכה באמצעות עשיית נפשות לאסלאם, חינוך לאורך רוח ונשיאה בקשיים למען הפצת הדת; בהמשך, משהידקו אויבי הנביא את המצור עליו במכה ובאל-מדינה, התיר אללה למוסלמים להילחם בהם כדי להגן על עצמם ולהבטיח את המשך עשיית הנפשות לדת האסלאם (דעוה) בצל התוקפנות. לפיכך, ההתגלות הסובלנית במכה היא המסר הבסיסי של הקוראן, שאותו יש ליישם גם בעידן המודרני. יתרה מכך, המשמעות העיקרית של הג'האד היא המוסרית, דהיינו הג'האד הגדול, שהוא מצווה מתמשכת, ואילו הג'האד הקטן, הלוחמני, הוא זמני, ארעי ומוגבל לנסיבות של תוקפנות חיצונית.¹⁰

מצלחה. מושג מרכזי שמשמש פרשני הלכה מוסלמים בעבר ובהווה להצדקה של השעיית הג'האד והעדפת השלום על פניו הוא מצלחה (מילולית: אינטרס). הראשון שהעלה גישה שיטתית בענייניו היה אבו-חאמד אל-ע'זאלי (מת ב-1111). לפי הגדרתו מצלחה היא מעשה שמגן על אחת או יותר מחמש מטרות-העל של ההלכה האסלאמית (מקאצד אל-שריעה), שהן: הדת (אל-דין) – עבודת האל וקיום מצוות האסלאם; החיים (אל-סנ) – ריבוי טבעי, אספקת מזון ושתייה והבטחת תנאי מחיה שלווים ובטוחים; השכל (אל-עקל) – הפעלת היגיון ומחשבה צלולים ואי-שיבושם עקב צריכת אלכוהול או סמים; הרכוש (אל-מאל) – החזקת קניין, חלוקת צודקת של עושר, השגת פרנסה, הבטחת חיי נועם והסדרת דיני סחר, בעלות, צדקה והורשה; אילן היוחסין (אל-נאסל) – כניסה בברית הנישואין, הבאת צאצאים לעולם והכשרת דור העתיד. אל-ע'זאלי קבע שבמצבים של צורך קיצוני (צ'רוה) – שהוא ודאי ונוגע לכלל המוסלמים – יכול מופתי להשעות איסורים במידה הדרושה לקיום מטרות-העל ולהתיר פעולות, וזאת גם בהיעדר קביעה ישירה בקוראן או במסורת. פרשני הלכה מאוחרים יותר הקלו את התנאים הדרושים להגדרת פעולות כמצלחה מרסלה, קרי מעשים שאין לגביהם הנחיה מפורשת בטקסטים הקדושים, אך הם ראויים בכל זאת להיחשב לכאלה המגינים על מטרות-העל של ההלכה. כך למשל, שהאב אל-דין אחמד בן אדריס אל-קראפי (מת ב-1285) סבר כי על פוסקי

9 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 37-53.

10 David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley: University of California Press, 2015), 32-48; לב, "ג'האד", 281-302; רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 29.

ההלכה השוקלים הגדרת מעשה כמצלחה לתת עדיפות לאנלוגיה על פני מסורת שהועברה על ידי מוסר יחיד בדורו, והוסיף את הכבוד (ערצ') לחמש מטרות-העל שציין אל-ע'זאלי. נג'ם אל-דין סולימאן בן עבד אל-קוי אל-טפי (מת ב-1316), הציע לתת עדיפות למצלחה כעקרון יסוד בחקיקות מסוימות, אפילו במקרה שהן עומדות בסתירה לציווי הלכתי או לקונצנוזוס. הוא ביסס את עמדתו על כך שעקרון המצלחה עצמו מעוגן בטקסטים הקדושים (למשל, 10: 57-58). גישה מקילה לשימוש במצלחה הוצעה גם על ידי אבו אסחק אבראהים בן מוסא אל-שאטיבי (מת ב-1338). לשיטתו, מאחר שתכליתן של כל הפסיקות היא להגן על מטרות-העל של ההלכה, הרי ניתן להצדיק כל הכרעה המשרתת צורך (חאג'ה) או שיפור (תחסין) הנוגעים לדת, לחיים, לשכל, לאילן היוחסין ולרכוש גם בהיעדר צורך קיצוני. פרשנים מוסלמים בני זמננו שכללו את השימוש במצלחה. הם מצאו בה כלי משפטי מועיל להתאמת החוק האסלאמי לאתגריו המשתנים של העידן המודרני. אימוץ מנגנון המצלחה הותיר בידם שיקול דעת נרחב במתן הכשר אסלאמי לקשת רחבה של פעולות אנושיות, בכללן פוליטיות. פרקטיקה זו בלטה במיוחד בקרב פרשני זרם הוסטיה (דרך האמצע ההרמונית) – גישה הלכתית מודרנית ששמה לה למטרה להקל את חיי המוסלמים, לקרבם אל דתם ולקדם הטפה דתית, בין היתר במטרה להפיץ את האסלאם בקרב לא-מוסלמים במערב. כך למשל יוסוף אל-קרצ'אוי (1926-2022), ממנהיגי הזרם האסלאמיסטי וממעצבי ה'וסטיה', קיבל את הפירושים המרחיבים בספרות ההלכה שנוצרה בין המאות ה-12 וה-14 לגבי השימוש במצלחה: ראשית, בניגוד לאל-ע'זאלי, הוא קבע כי ניתן להגדיר מעשה כמצלחה גם בתנאים מקילים, כאשר אין צורך קיצוני ודאי שחל על כלל המוסלמים; שנית, אל-קרצ'אוי – כמו פרשנים וסטים אחרים – הציע מגוון מטרות-על נוספות שיצטרפו אל חמש מטרות-העל ההלכתיות הבסיסיות, ובהן כבוד וצדק, כדי להחיל את מנגנון המצלחה על קשת רחבה יותר של פעולות, נסיבות וצרכים. כלי עזר נלווה למצלחה הוא 'הלכות האיזונים' (פ'קה אל-מואזנאת), שבאמצעותו ניתן לשקול אם תרומתו של מעשה מסוים להשגת מטרות-העל של ההלכה עולה על הפגיעה בהן, או במילים אחרות – אם אותו מעשה כרוך ביותר מצלחה או מפסדה (נזק או הפסד) למטרות-העל. כלי זה מאפשר מתן הכשר הלכתי למעשים שהשלכותיהם מורכבות כגון כינון הסכמי שלום, אשר מערבים נזק ותועלת, ויתורים והישגים. מעשה יותר כשהנזק הכרוך בו מונע נזק חמור ממנו, ויאסר כשהנזק עולה על התועלת או משתווה לה. לצד זאת קיימת מחלוקת חריפה בקרב פרשני אסלאם בני זמננו בדבר זהות הגורם המוסמך להכריע אם מעשה ראוי להיחשב מצלחה. יש המאצילים סמכות זו לשליט הפוליטי, ויש

המותירים אותה בידי חכמי הלכה או גוף המפוקח על ידם. המחלוקת על אופן הפעלת המנגנון גוררת אי-הסכמות גם על עצם הלגיטימיות של ההכרעות הניתנות בשמו.¹¹

הודנה. מושג נוסף המשמש להתרת הסכמים עם אויבים חיצוניים הוא 'הודנה', שמשמעותו היא הפוגת לחימה קצובה בזמן.¹² מקורו של המושג בשלום חודיביה (צלח אל-חדיביה), שנערך בשנת 628 בין הנביא מוחמד לעובדי האלילים משבט קורייש, ואשר הסדיר את התנאים שבהם התאפשר למוסלמים לקיים את מצוות העלייה לרגל למכה (עומררה). ההודנה של שלום חודיביה משמשת פרשנים מוסלמים בני זמננו כתקדים התומך בהסדרים מדיניים, אשר עומדים בקריטריונים שהתווה הנביא מוחמד כאשר פעל ליישוב סכסוכים בחצי האי ערב.

לפי המסורת, מוחמד הגיע עם 1,400 מחסידיו לאתר בשם חודיביה השוכן בסמוך לשטח הקדוש של מכה. הנביא תמך תחילה בשימוש בכוח נגד בני קורייש, אם אלה לא יאפשרו לעולי הרגל המוסלמים להיכנס למכה ולקיים בה את מצוות העומררה, בעוד בני לווייתו תמכו בפתרון של שלום. ואולם חוויה פתאומית שינתה את דעתו: גמלו עצר לפתע, והוא פירש זאת כאות משמיים לכך שעליו להימנע בכל מחיר משפיכות דמים העלולה לפגוע בקדושת הכעבה. מוחמד פתח במשא ומתן עם אנשי מכה והגיע עימם להסכם על הודנה – אי-לוחמה – בת עשר שנים. בעוד שלפי המסורת המוסלמית הנביא חזר בו מכוונותיו המלחמתיות מתוך ציות להתגלות האלוהית, יש המייחסים לו גם שיקולי תועלת שעשה בעצמו, ובהם נטרול הברית בין מכה לח'יבר – מהלך שהקל על המוסלמים לפשוט על היישוב ולדכא התנגדויות להתפשטות האסלאם.

במשא ומתן בחודיביה גילה הנביא גמישות מופלגת כלפי בני קורייש ונעתר לשורת ויתורים שלהם התנגדו אחדים ממלוויו, בכללם: דחיית העלייה לרגל למכה בשנה; הגבלת שהות המוסלמים במכה לשלושה ימים; התחייבות להשיב למכה מתאסלמים; השמטת מונחים אסלאמיים מנוסח ההסכם (כולל המרת חתימת הנביא "מוחמד שליח האל" בנוסח "מוחמד בן עבדאללה"). בתוך פחות משנתיים הופר ההסכם בידי בעלי בריתם של שבט קורייש, שתקפו בעלי ברית של המוסלמים. הפרה זו שימשה את מוחמד, שכוחו הצבאי התחזק בעקבות ההסכם, כעילה לכיבוש מכה, שנפלה לידי המוסלמים ללא קרב.

11 Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourses and Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 67-78, 124-125, 136, 146-148, 157, 202-205, 245, 259-261; Uriya Shavit, *Shari'a and Muslim Minorities: The Wasati and Salafi Approaches to Fiqh al-Aqalliyat al-Muslima* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 33-39.

12 עמר אחמד אל-פרג'אני, אצול אל-עלאקאת אל-דוליה פי אל-אסלאם [יסודות היחסים הבינלאומיים באסלאם] (רומא: דאר אקרא לאל-טבאעה ואל-תרג'מה, 1988, מהדורה שנייה), 119-120.

השימוש שעושים פרשנים מוסלמים בשלום חודיביה במסגרת פולמוסים על הסדרים מדיניים מודרניים משתנה בהתאם לעמדותיהם: פרשנים המצדדים בהסדרים מבליטים את התנהלותו של מוחמד כמנהיג פרגמטי ופשרן, שהעדיף שלום על פני מלחמה עם אויביו, בין שהיו אלה עובדי אלילים או "אנשי הספר", היהודים והנוצרים. הם מוצאים בתרומתו של שלום חודיביה להתפשטות דת האסלאם הוכחה לזכותו – ואף לחובתו – של השליט המוסלמי להטיל את מרותו על צאן מרעיתו בשם שיקולי מצלחה, כמו גם לחובתם של הנתינים לציית להכרעותיו. מנגד, פרשנים המתנגדים להסכמי שלום קבע תופסים את שלום חודיביה כתקדים המוגבל ל'הודנה' בלבד, קרי להסכם מותנה, קצוב בזמן ובר-הפרה. זאת ועוד, הם ממאנים לראות בסירובו של מוחמד לקבלת עמדתם של בני לווייתו בחודיביה ראייה לזכותם של שליטים מוסלמים בני זמננו להשוות עצמם לנביא, לנהוג בעריצות ולקבל הכרעות ללא התייעצות בשם שיקולי מצלחה. לעיתים הניסיונות להקנות לגיטימיות להסכמים מודרניים על ידי המשלתם לשלום חודיביה מעוררים רתיעה גם בקרב שותפים לא-מוסלמים להסכמים, הרואים באנלוגיה הכשר להפרתם העתידית.¹³

האסלאם והיהודים. מראשית האסלאם התאפיינו עמדותיהם של המוסלמים כלפי היהודים באמביוולנטיות – בין אנטגוניזם ודחייה להטפה לסובלנות ולחיים משותפים. מקורן של עמדות אלו נטוע בטקסטים הקדושים של הקוראן והמסורת, כמו גם בצרכים הפרגמטיים שעיצבו את התנהלותן של החברות הערביות-מוסלמיות ואת התפיסות שהתפתחו בקרב אנשיהן. גישתם של מקורות האסלאם כלפי היהודים נחלקת לשני פרקים שונים – ידידותי ועוין. הפרק הידידותי, המוקדם, התגלם בהכתרת ירושלים ככיוון התפילה הראשון של המוסלמים (אולא אל-קבלתין), ככל הנראה בניסיון למשוך את יהודי חצי האי ערב לחבור לדתו של מוחמד. לכך ניתן להוסיף את בחירתו של מוחמד להגר לאל-מדינה (אז – ית'רב), שרבים מתושביה היו

Abu Sway Mustafa, "The Concept of Hudna (Truce) in Islamic Sources," *Palestine - Israel Journal of Politics, Economics, and Culture* 13, 3 (2006): 20-27; Funk and Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East*, 163-164;

Uriya Shavit, *Scientific and Political Freedom in Islam* (London and New York: Routledge, 2017), 130-131; Dag Tuastad, " Hamas's Concept of a Long-term Ceasefire: A Viable Alternative to Full Peace?" *PRIO Paper* (November 2010): 8-10; Ahmed, *Islam: A Religion of Peace*, 81-84;

עצאם מחמד אבו-סנינה, "צלח אל-חודיביה וחי ואג'תהאר סיאסי" [שלום חודיביה השראה ואג'תהאר פוליטי], מג'לת ג'אמע'ת אל-קדס אל-מפתוחה לאל-אבחאת' ואל-דראסאת (מארס 2018): 94-106; רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 64-58; מיכאל לקר, מוחמד והיהודים (ירושלים: תשע"ד, מכון בן-צבי), 193-195, 211-212; מיכאל לקר, "הסכם ח'דיביה וכיבוש ח'יבר היהודית", פעמים 61 (סתיו תשנ"ה), 6-15.

יהודים, לאחר שכשל בשכנועם של עובדי האלילים במכה לאמץ את המונותאיזם. זאת ועוד, פסוקי קוראן מוקדמים כוללים התייחסויות לאבות הקדמונים של היהדות (למשל 40: 53); אזכורים של ההבטחה התנ"כית להורשת "הארץ הקדושה" לבני ישראל (למשל 5: 21, 17: 104); ותיאור היהודים והנוצרים כ"אנשי הספר" המאמינים בדתות המונותאיסטיות, שלמוסלמים מותר לאכול ממאכליהם ולשאת את נשותיהם (למשל 5: 5).

הפרק הידידותי בקשרי האסלאם והיהודים נמשך עד זמן קצר לאחר ההג'רה, כאשר הנביא ערך עם תושבי אל-מדינה – ובהם גם כמה מהשבטים היהודיים ששכנו בעיר – הסכם שנקרא 'החוקה של אל-מדינה' ומוכר גם בתור 'חוזה האומה'. במסמך הוגדרו זכויותיהם של תושבי העיר, ובהן ביטחון, חופש פולחן וסחר הדדי, כמו גם חובותיהם, ובהן הכרה במעמדו של מוחמד כסמכות העליונה בעיר, הצטרפות למוסלמים בהגנה על העיר מפני אויבים והימנעות מבריתות עם אויבי האסלאם. חוזה האומה ביסס את אחיזתו של מוחמד באל-מדינה ויצר בה עדה של מהגרים (מהג'רון) ותומכים (אנצאר), שגילתה סולידריות הדדית אשר פרצה את המסגרות השבטיות המסורתיות שהיו נהוגות בחצי האי ערב לפני בוא האסלאם. נוסף על כך, הנביא ערך הסכמים נפרדים עם שלושת השבטים היהודיים הגדולים בעיר, נצ'יר, קוריט'ה וקינאע, שכללו התחייבות הדדית לאי-לוחמה והתחייבות מצד היהודים להימנע מבריתות כנגדו.

הפרק העוין והגדוש יותר ביחסי הנביא והיהודים החל כשנה וחצי לאחר ההג'רה, משהתברר למוחמד שהשבטים היהודיים באל-מדינה – אף שהיו מוכנים לערוך עימו הסכמים וראו בעין יפה את הפצת הרעיון המונותאיסטי בקרב עובדי האלילים – מסרבים להכיר בשליחותו. בהדרגה נעכרו היחסים בין המוסלמים ליהודים בעיר והתפוררה מערכת הבריתות שרקמו, מה שהוביל לבסוף להתנגשות טרגית: בשנת 624 גורש שבט בני קינאע מאל-מדינה; ב-626 הוגלה שבט נצ'יר; ב-627 נערך טבח בבני קוריט'ה; וב-628 גברו המוסלמים על יהודי ח'יבר, אשר נאלצו למסור להם מחצית מרכושם כדי לא להתאסלם. ספרות המסורת המוסלמית הצדיקה את הפגיעה ביהודים בכך שהפרו את הסכמיהם עם המוסלמים, לא סייעו למוסלמים במלחמותיהם, עשו יד אחת כנגדם עם עובדי האלילים מקוריית'ה ואף זממו להתנקש בבניא. אף על פי שהמהימנות ההיסטורית של האשמות אלו מוטלת בספק, העוינות כלפי היהודים קיבלה ביטויים גם בקוראן, שם הם תוארו בין היתר כמפירי חוזים בשבועה (למשל 2: 100); הורגי הנביאים (למשל 2: 61); כופרים שהפנו עורף לאל (למשל 8: 56-58); ומי שקוללו להיות קופים וחזירים (5: 60).

ההרעה ביחסים בין מוחמד לשבטים היהודיים באל-מדינה התבטאה בהתבדלות האסלאם מהיהדות דרך שינוי מצוות שנקבעו בהשראת ההלכה היהודית: יום שישי קודש במקום שבת, כיוון התפילה הוסב מירושלים לכעבה שבמכה וצום יום כיפור הומר בצום חודש רמדאן. זאת ועוד, בעוד שבפסוקי מכה הוזכרו שלושת אבות היהדות – אברהם, יצחק ויעקב – ללא ישמעאל, הרי בפסוקי אל-מדינה הוצג אברהם כחניף, מונותאיסט חסר זיקה לדת מסוימת, והתחזק מעמדו

של ישמעאל על חשבון יצחק. בסיפור העקדה הקוראני לא מצוין שמו של הבן הנעקד (37: 99-108), אך מרבית המפרשים המוסלמים הכריעו כי מדובר בישמעאל ולא ביצחק.¹⁴ דמותו של אברהם, אביהם הביולוגי של ישמעאל ויצחק והאב הרוחני והמייסד של הדתות המונותאיסטיות, משמשת מטפורה רווחת לקשרי היהדות והאסלאם. קורותיו של אברהם מופיעים הן במקרא והן בקוראן, בניואנסים שונים מתחרים: בנרטיב התנכ"י נמצאים אשתו שרה, בנו יצחק ונכדו יעקב במרכז העלילה, בעוד פילגשו הגר ובנה ישמעאל מגורשים בשם הצורך להגן על מעמדו של יצחק; בחלק מפרקי הקוראן, לעומת זאת, מובלטים הגר וישמעאל כאבות הקדמונים של העמים הערביים. ישמעאל מוצג כבן המועדף, וגירושו מוסבר בקנאתה של שרה. מיתוס אברהם טומן בחובו זיכרונות חיוביים ושליליים, שהחייאתם מעוררת רגשות מעורבים ומסייעת בעיצוב תפיסות העולם של המאמינים. הדימוי של המוסלמים והיהודים כבני אברהם מקפל בתוכו קונפליקטים עתיקים, אך גם מבטא את הניצחון של רעיון האל האחד על הפוליתאיזם ואת המכנים המשותפים בין הדתות. תרומתו החיובית של מיתוס אברהם ובניו לשלום בין צאצאיהם, המוסלמים והיהודים, טמונה ביכולתו לסייע בידם לבחון מחדש את תפיסותיהם על העבר, ההווה והעתיד, ולראות עצמם כ"בני דודים" בעלי קשר דם שהסתכסכו והתרחקו אך מסוגלים להתקרב, להתפייס ולשקם את הסדר "המשפחתי" הראשוני, הטבעי והרצוי.¹⁵

לצד התשתית התאולוגית השאובה מהטקסטים הקדושים, העמדות הדואליות של האסלאם כלפי היהדות לאורך תולדותיו הושפעו גם ממשתנים אחרים – פוליטיים, חברתיים וכלכליים. מראשית האסלאם ועד שלהי תקופת האימפריה העות'מאנית נאלצו היהודים לשלם מס גולגולת ששיקף את מעמדם הנחות לעומת המוסלמים, והם סבלו לפרקים מרדיפות, הרג, גירוש והמרת דת בכפייה. ואולם בפרספקטיבה היסטורית רחבה, היחס שקיבלו היהודים בארצות האסלאם היה טוב מאשר באירופה הנוצרית. כך למשל, יהודים שגורשו מספרד הקתולית ב-1492 מצאו מחסה במרחב המוסלמי העות'מאני. כ"אנשי הספר" הם נהנו מהגנה על ביטחונם ועל רכושם ומאוטונומיה בנושאי פולחן, חינוך ומיסוי, וקהילותיהם זכו להשפעה רבה יחסית – פוליטית, כלכלית ותרבותית.

Ahmed, *Islam: A Religion of Peace?* 87-88; Bahis Sedq, *The Quran Speaks* (Indianapolis: Dogear Publishing, 2013), 176-191; נסים דנה, *למי שייכת הארץ הזאת?* (ירושלים: אוניברסיטת אריאל, תשע"ד), 48-36, 115-113, 136-134, 139, 171-174, 185, 191; לקר, *מוחמד והיהודים*, 65-75, 210-216. Marc Gopin, *Holy War, Holy Peace* (Oxford University Press, 2002), 7-3; Funk and Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East*, 220.

על רקע הופעת התנועה הציונית בארץ ישראל בשלהי המאה ה-19 חלה הרעה הדרגתית ביחס למיעוט היהודי בעולם האסלאם. ערבים-מוסלמים רבים החלו לקשר בין הציונות לקולוניאליזם המערבי, לזהות את היהודים ככוח זר ומאיים ולפתח רגשי סולידריות כלפי אחיהם בפלסטין. גילויי אלימות ושנאה כלפי יהודים במרחב הערבי – הן ציונים והן לא ציונים – הפכו נפוצים יותר החל משנות ה-20 של המאה הקודמת והתגברו עם הקמת מדינת ישראל ב-1948, המלחמות שפרצו בעקבותיה ומה שנתפס לימים ככיבוש מתמשך של אדמות ערביות ואסלאמיות. במקביל לכך הלך והתפשט בעולם הערבי שיח אנטישמי שספג השראה משילוב בין מקורות אירופיים לאסלאמיים. חרף תמורות אלו ולצידן, ערבים ומוסלמים רבים קיימו בחשאי ובגלוי קשרי שיתוף פעולה פרגמטיים עם היהודים, עם הציונות ועם ישראל סביב אינטרסים ואתגרים משותפים.¹⁶

ירושלים. העיר הקדושה לבני שלוש הדתות המונותאיסטיות מהווה סוגיה טעונה ביחסים בין מוסלמים ליהודים. התקדשותה של ירושלים החלה ביהדות, נמשכה בנצרות ואומצה על ידי האסלאם. העיר אומנם לא נזכרת בשמה בקוראן,¹⁷ אך פרשנים מוסלמים מוקדמים מייחסים לה את הפסוק "ישתבח שמו של המסיע את עבדו בלילה מן המסגד הקדוש אל המסגד הקיצון [אל-מסג'ד אל-אקצא]..." (1: 17). לפי המסורת המקובלת, מוחמד נישא בלילה ממכה לירושלים על גבי בהמתו האגדתית אל-בוראק, פגש במסעו נביאים שקדמו לו, עלה השמיימה עם המלאך גבריאל ושב למכה. כאמור, כיוון התפילה הראשון באסלאם היה לירושלים, אך תהליך התקדשותה הוא רק כחצי מאה לאחר מות מוחמד ב-632, עקב צרכים אסלאמיים מגוונים: מומרים חדשים לאסלאם, בעיקר יהודים, ביקשו ליצור לעצמם תחושת "ביתיות" בדתם החדשה על ידי שילוב אמונות מרתם הקודמת; נזירים נוצרים העבירו את רעיון קדושת ירושלים לסגפנים מוסלמים; ומעל הכול, השושלת האומיית, ששלטה בירושלים ב-661-750, ביקשה להאדיר את קדושתה של העיר על חשבון מכה ואל-מדינה, בשאיפה להסב את מרכז הכובד של הח'ליפות האסלאמית מחצי האי ערב לתחום שיפוטה שלה בסוריה-ארץ ישראל.¹⁸

- 16 Moshe Ma'oz (ed.), "Introduction," *Muslim Attitudes to Jews and Israel: The Ambivalences of Rejection, Antagonism, Tolerance and Cooperation* (Brighton, Portland, Toronto: Sussex Academic Press, 2010), 1-28; Mark R. Cohen, in Ma'oz (ed.), "Modern Myths of Muslim Anti-Semitism," *Muslim Attitudes to Jews and Israel*, 31-47.
- 17 האסלאם ייחל לכונן קהילת אמונה אוניברסלית המשוחררת מגבולות גיאוגרפיים, ואפשר שמסיבה זו גם שתי הערים הקדושות ביותר, מכה ואל-מדינה, מוזכרות בקוראן פעמיים ופעם אחת, בהתאמה: Hillel Frisch, "Nationalizing a Universal Text: The Quran in Arafat's Rhetoric," *Middle Eastern Studies* 41, 3 (May 2005): 323.
- 18 Abd al-Fattah El-Awaisi, "The Significance of Jerusalem in Islam: An Islamic Reference," *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 1, 2 (Summer 1998): 47-71; Heribert Busse, "The Sanctity of Jerusalem in Islam," *Judaism* 17, 4 (Fall 1968): 441-468.

מעמדה של ירושלים באסלאם ידע עליות ומורדות מהמאה ה-7 עד ימינו. תקופת זוהר במיתולוגיה של העיר נרשמה במאה ה-12, עת הפכה ירושלים סמל לג'האד לוחמני נגד הצלבנים, כשבמקביל נוצרה ספרות הלכתית העוסקת בשבחיה והתבסס מעמדה כעיר השלישית בקדושתה לאסלאם אחרי מכה ואל-מדינה. גיבור התקופה היה צלאח אל-דין אל-איובי, שליט סוריה ומצרים בשנים 1174-1193, שבנה את מעמדו כשהוא נישא על רעיון הג'האד. קרבותיו נגד הצלבנים בשנים 1186-1187 הוצגו כמילוי שליחותו לשחרר את ירושלים ולהשיב אליה את שלטון האסלאם – משימה שהוכתרה בהצלחה באוקטובר 1187. צלאח אל-דין הבלוט את הסמליות בכך שכבש את העיר ביום עלייתו של מוחמד השמיני (אל-אסראא' ואל-מעראג') והעניק לעצמו את התארים 'בחירו של אללה' ו'עבד ומשרת אל-קודס'. כיבוש ירושלים עורר הדים ברחבי עולם האסלאם, ושליטים מוסלמים שיגרו איגרות ברכה לצלאח אל-דין, שהפך למיתוס עוד בימי חייו. בתקופתו נבנתה העיר, אוכלסה והפכה יעד לעלייה לרגל. מעמדה המקודש התבסס, הגם שנותרה משנית למכה ואל-מדינה, והג'האד למענה הפך מכשיר לגיטימציה עבור צלאח אל-דין, ובהמשך – עבור יורשיו.

הסכסוך הערבי-ציוני שפרץ במאה ה-20 בפלסטין השיב את ירושלים ללב ההוויה המוסלמית והפך אותה לסמל מגבש עבור התנועה הלאומית הפלסטינית. זו ייחסה לציונות מזימה להשתלט על מסגד אל-אקצא ולבנות על חורבותיו את בית המקדש השלישי. במרוצת השנים הפך יום אל-אסראא' ואל-מעראג' למועד לאומי פלסטיני מרכזי, כאשר מ-1931 החלו להתכנס בעיר קונגרסים אסלאמיים, ובמלחמת 1948 התחוללו בה קרבות קשים. מיתוס צלאח אל-דין "משחרר ירושלים" ידע אף הוא עדנה מחודשת והפך מודל השראה למאבק בציונות. כיבוש מזרח ירושלים על ידי ישראל ב-1967 ליבה עוד את הרגש הדתי סביב קודשיה והצית מחויבות וציפייה להשבת זכויותיהם ההיסטוריות של המוסלמים בעיר. אתוס זה התפתח הן בקרב תנועות פלסטיניות והן בקרב מדינות ערביות סוניות. מאז המהפכה האסלאמית באיראן ב-1979 מועלית ירושלים על נס גם באסלאם השיעי, כאשר משטר האייתולות בטהראן והארגון הלבנוני הפרו-איראני חזבאללה מציינים מדי שנה, ביום שישי האחרון של חודש רמדאן, את 'יום ירושלים הבינלאומי'.¹⁹

יש לציין כי באסלאם מופיעות גם מסורות מתחרות – שביקשו לגרוע ממעמדה של ירושלים, שלפיהן הכוונה ב"מסגד הקיצון" למקדש הנמצא ברקיע, שכן טרם נבנה בירושלים מסגד בתקופת הנביא. סיון, מיתוסים פוליטיים ערביים, 85-92; דנה, למי שייכת הארץ הזאת? 82-95; ראו גם פירושו של אורי רובין, הקוראן, 226.

19 Weldon C. Matthews, "Pan-Islam or Arab Nationalism? The Meaning of the 1931 Jerusalem Islamic Congress Reconsidered," *International Journal of Middle East Studies* 35, 1 (2003): 1-22; סיון, מיתוסים פוליטיים ערביים, 101-112, 115-120.

דת, שלטון ואופוזיציה

לגיטימיות משטרית היא הקשר החמקמק המתקיים בין ממשלים לנתינים, ואשר מוגדר כהכרה של הנשלטים בזכותם של השליטים למשול במדינה ולהפעיל בה את כוח סמכותם. בשעה שמשטרים יכולים להבטיח את יציבותם לזמן מה על בסיס מורא, תועלת או הרגל, הקשר המיטבי וההרמוני ביותר בין שליט לנשלט מתקיים כאשר הנשלט מקבל את סמכות השליט מרצונו החופשי. לגיטימיות שלטונית, על פי ז'אן-מארק קויקאוד (Coicaud) ואחרים, מכילה שלושה נדבכים חיוניים: הסכמה של הנמשלים להכיר בסדר הפוליטי ובסמכות המוסדות הפוליטיים לממש במסגרתו את מדיניותם; מכנה נורמטיבי משותף של זהות, אמונות, סמלים וערכים שסביב קידומו מתלכדים השליטים והנשלטים, אשר יוצר הלימה בין הנורמות של החברה לחוקיה ומעניק הצדקה לפעולותיהם של המוסדות הרשמיים; ולבסוף, כיבוד החוק מתוך אמונה בכך שהוא משרת את האינטרסים של החברה ומייצג את זהותה וערכיה, ולא מתוך כפייה או פחד.²⁰ משטרים דמוקרטיים זוכים בלגיטימיות דרך בחירות פלורליסטיות תקופתיות, ואילו משטרים שאינם נבחרים – בהם גם המשטרים הערביים האוטוריטריים הנדונים בחיבור זה – שואבים את עיקר הלגיטימיות ממעיינות חלופיים. הגם שחלקם נוהגים לקיים הליכי בחירות פסאודו-דמוקרטיים הנתונים למניפולציה, הלגיטימיות שלהם אינה נשענת בעיקרה על אותם הליכים. מעמדם הלגיטימי תלוי ביכולתם של בני החברה לזהות את עמדותיהם ואת תכונותיהם בשליטיהם, וביכולתם של השליטים להעניק ביטוי נאמן ואותנטי לאדם הפשוט, כמו גם לכלל האומה. הוא מושתת על אמונת בני הקהילה בכך שפעולות השליטים מוכוונות למען טובת הכלל, מבטאות את הערכים והאינטרסים שלו ונעשות מתוך תחושת שליחות כלפיו ועל בסיס נכונות לשאת באחריות לגורלו. לפיכך הלגיטימיות של משטרים אוטוריטריים נובעת, בין היתר, מתהליך שיפוט פוליטי רציונלי ומודע, שבמסגרתו מעריכים הנשלטים ללא הרף את תפקוד השליט ואת יכולתו לייצג את הזהות, האינטרסים, העקרונות והאמונות של בני החברה ולהגשים את מטרותיהם.²¹

Jean-Marc Coicaud, *Legitimacy and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 10-26; Michael Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven and London: Yale University Press, 1977), 1;

גיל לוי, יורים ולא בוכים: המיליטריזציה החדשה של ישראל בשנות האלפיים (רעננה: למדא עיון – הוצאת הספרים של האוניברסיטה הפתוחה, 2023), 21-26.

Coicaud, *Legitimacy and Politics*, 26-42; Rodney Barker, *Political Legitimacy and the State* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 29-33, 36; Hudson, *Arab Politics*, 22-24; Mark Sedgwick, "Measuring Egyptian Regime Legitimacy," *Middle East Critique* 19, 3 (2010): 253-256.

הבחנה חיונית נוספת היא בין לגיטימיות המשטר או המנהיג לגיטימיות של מדיניותם. מתן לגיטימציה למדיניות שיש בה משום מפנה מדיני דרמטי, דוגמת מעבר מסכסוך לשלום עם מדינת אויב, מציב אתגר גם למשטרים לגיטימיים. מעברים מסכסוך לשלום שנויים במחלוקת, מאחר שהם כרוכים לרוב בווייתורים מוחשיים ונורמטיביים, בהתפשרות על אינטרסים, בבחינה מחדש של עמדות וערכים ובספקות וחששות לגבי כנות כוונות האויב.²² נוסף על כך, תמורה מדינית מלווה מטבעה בהתעוררות של התנגדות מצד קבוצות ופרטים המבקשים לשמר המשכיות ויציבות, ואשר מערערים על תוחלת השינוי ופועלים לסיכולו. ביסוד ההתנגדות לשלום עומדים בדרך כלל גורמים תרבותיים, כמו אמונות שהשתרשו בחברה במשך שנים ועומדות בסתירה לשינוי. לפיכך, הצדקת הפנייה לשלום כרוכה בהצבת מטרות חדשות לפרט ולקולקטיב, בשידוד מערכת הערכים המנחה, בשינויי עמדות ואידיאולוגיה ובעיצוב חזון חדש.²³ מפנה מדיני-תרבותי עמוק עלול לעורר דיסוננס קוגניטיבי בקרב בני החברה, והמשטרים המובילים אותו נדרשים לפעול לצמצומו. אם לא יעשו כן, מסרים מייסרים הסותרים תפיסות, אמונות ורגשות מוטמעים, ואשר מטילים דופי בנרטיבים היסטוריים הגמוניים, עלולים להביא להתגברות ההתנגדות הציבורית לשינוי.²⁴

לגיטימיות המשטר היא תנאי הכרחי לגיטימיות של מדיניותו, בפרט כאשר מדובר במדיניות מעוררת מחלוקת כעשיית שלום עם מדינת אויב. תנאי נוסף לגיטימיות הוא הצלחת ההנהגה בהדיפת ביקורות ובשכנוע פלחים רחבים בציבור כי מדיניותה ראויה לאימוץ, וכי ביכולתה להוציאה לפועל. תהליך הלגיטימציה של המעבר מסכסוך לשלום נחלק לארבעה שלבים: בשלב הראשון, כאשר עשיית השלום נשקלת לראשונה, זקוק המנהיג לגיטימיות מועטה יחסית בקרב קומץ מקורבים המודע ללבטיו. בשלב השני, שבמסגרתו מתגבשת מדיניות השלום ונפתח המשא ומתן הגלוי, יש חשיבות ליכולתו של המנהיג לזכות בלגיטימציה למדיניותו מצד הממשלה, האליטות, קבוצות אינטרס ודעת הקהל, לשכנע את המתלבטים בעניינה ולהתמודד עם מתנגדיה. בשלב השלישי, שבו נחתם חוזה השלום, יש חשיבות קריטית לגיוס תמיכה פנימית רחבה במדיניות המשטר, להצדקתה ולהבהרת יתרונותיה; בשלב הרביעי, שבו מיושם ומתוחזק חוזה השלום, נדרש מאמץ להצדקת הווייתורים הכרוכים בו ולהדיפת התנגדויות. השגת לגיטימיות בכל שלב חיונית להדיפת לחצים ולמניעת משברים שעלולים להסיג את המשטר ממדיניותו.²⁵

Yaakov Bar-Siman-Tov, *Israel and the Peace Process 1977-1982: In Search of Legitimacy for Peace* (New York: State University of New York Press, 1994), 2, 4.

23 שאול פוקס, הפסיכולוגיה של ההתנגדות לשינוי (ירושלים: הוצאת אוניברסיטת בראיילן, 1998), 11-12, 40, 17.

24 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 171.

25 Bar-Siman-Tov, *Israel and the Peace Process 1977-1982*, 5-6.

הכשרת מפנה מדיני דרמטי מחייבת אפוא משטרים ומנהיגים לא רק להתוות מדיניות אלא גם לגבש אידיאולוגיה וחזון, ולנהל מערך הסברה שינמק את מדיניותם ויזכה אותה בלגיטימיות.²⁶ משטר המעוניין בלגיטימציה למעבר מסכסוך לשלום נדרש להוביל במקביל תהליך שינוי פסיכולוגי-חברתי שמטרתו לערער את 'תרבות הסכסוך', לפתח 'תרבות שלום' חלופית שתפוס את מקומה ולהבטיח את הגמונייתה מול מערכות תרבותיות ישנות או מתחרות. 'תרבות הסכסוך' מוגדרת כרפרטואר העמדות, האמונות והרגשות שהתפתחו לאורך סכסוך ממושך ואלים בנוגע ליעדיו, לגורמים לפריצתו, למהלכו, לחברת ההשתייכות, לצד היריב ולפתרון הרצוי. אלה יוצרים פריזמה שדרכה תופסים בני החברה את מציאות הסכסוך ומפרשים אותה. לעומת זאת, 'תרבות שלום' מוגדרת כרפרטואר הנוגע הן לתוכנו של השלום והן לשינוי האמונות, העמדות והרגשות שהשתרשו בתרבות הסכסוך. לעיתים התמורה המשתקפת בתרבות השלום אינה מהפכנית ביחס לתרבות הסכסוך, אלא מכילה המצאה והכשרה של תרבות חדשה בעלת סמלים, משמעויות ותכנים ההולמים את התמורה המדינית, לצד מרכיבים של רצף והמשכיות.²⁷

על פי אוליבר שלומברגר, הלגיטימיות של משטרים ערביים במאות ה-20 וה-21 נשענת על ארבעה מרכיבי מפתח, שמופיעים בתצורות ובמינונים משתנים במדינות ובתקופות שונות: הראשון – דת: שליטים ערבים מציגים עצמם כמוסלמים אדוקים הפועלים תחת השראה דתית ומבקשים לתעל את מרכזיות הרובד האסלאמי בחברות הערביות כדי להופכו לכוח מניע ולהשתית עליו לגיטימיות פוליטית. כפי שהאסלאם משמש עוגן מרכזי בלגיטימיות של משטרים ערביים, כך הוא גם תורם לא פעם למאמצי ה-לגיטימציה שלהם מצד יריביהם; השני – מסורת: שליטים ערבים נוטים לצייר עצמם כחוליה בשרשרת בין-דורית של מנהיגים המעבירים את כס השלטון מאב לבנו; השלישי – אידיאולוגיה: משטרים ערביים משעינים את הלגיטימיות לשלטונם על אידיאלים רעיוניים המפרשים את ההווה ומציעים חזון לעתיד. האידיאולוגיה הכולטת ביותר במרחב הערבי הייתה הלאומיות הערבית, אך זו איבדה במרוצת השנים מכוחה לאחר שהתקשתה לתרגם את סיסמאותיה להישגים בשטח. הלאומיות הטריטוריאלית והזרם האסלאמיסטי מילאו חלק מהוואקום הרעיוני שהותירה; הרביעי – דאגה לרווחת התושבים: משטרים ערביים מרבים לעגן את מעמדם בלגיטימיות חומרית, שמבוססת על מחויבותם לפיתוח הכלכלי והחברתי של המדינה ולרווחת אזרחיה.²⁸

Edward Shils, *The Intellectuals and The Powers and Other Essays* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972), 29-30.

דניאל בריטל, *לחיות עם הסכסוך* (ירושלים: כרמל, 2007), 16-50, 303-315.

Oliver Schlumberger, "Opening Old Bottles in Search of New Wine: On Nondemocratic Legitimacy in the Middle East," *Middle East Critique* 19,3 (2010): 238-249; Hudson, *Arab Politics* 5-6, 20-22, 47-55.

חכמי ההלכה (העלמא) במזרח התיכון המודרני נחלקים לשתי קבוצות עיקריות: בצד האחד של המתרס ניצבים כאלה המזוהים עם האסלאם המדינתי (State Islam), שכפוף למשטרים הערביים ולממסדים הדתיים הפועלים תחתם. בצד האחר אסלאמיסטים, אנשי תנועות האחים המוסלמים במדינות השונות. שתי הקבוצות מתכתשות על הסמכות לקבוע מהי המדיניות העולה בקנה אחד עם אמונת האסלאם בנושאי פנים וחוץ, לסמן סוטים וכופרים ולהגדיר את הטקסטים הקנוניים ופירושיהם הלגיטימיים.²⁹

בשעה שמרבית השחקנים הפוליטיים במדינות ערב רואים עצמם מוסלמים נאמנים, האסלאם המדינתי מקדם פירושים אסלאמיים שממומנים ומפוקחים על ידי השלטונות, ואשר תכליתם לספק הכשר דתי למבני הכוח הקיימים ולמדיניות ממשלתית הכפופה, מטבעה, לאילוצים פרגמטיים.³⁰ מנגד, תנועות אסלאמיסטיות מתייחדות בקריאתן לכונן את האסלאם כמקור סמכות בלעדי בכל תחומי החיים, ובראייה של אקטיביזם פוליטי כאמצעי לקידום חזון רדיקלי שקורא תיגר על הסדר הפוליטי, הפנימי והבינלאומי הקיים. כמו כן, בהיותן כוחות אופוזיציה, תנועות אלו משוחררות יחסית מאילוצים הנכפים על ממשלה מכהנת, ולעיתים אף יש להן עניין בקעקוע העמדה הפרגמטית של הממסד השלטוני.³¹

יש טעם להסתייג מההבחנה הרווחת בין האסלאם המדינתי כמלאכותי ומהונדס מגבוה, לבין האסלאמיזם ככזה המשקף נאמנה הלכי רוח עממיים אותנטיים. באסלאם המדינתי יש אומנם חולשות מובנות, אך גם חוזקות שאינן מצויות ברשות יריבו האסלאמיסטים ואשר משליכות לחיוב על מעמדו הציבורי, ובכללן: שליטה במינוי אנשי דת המקבלים משכורת מהמדינה ומצופה מהם לציית להנחיותיה; השפעה על תכנים המועברים במסגרת לימודי הדת בבתי הספר הממשלתיים; השפעה על התכנים המופיעים בדרשות יום השישי במסגדים; שליטה במוסדות פסיקה ותיקים, מוכרים ואפקטיביים, שנהנים מאמון ומתמיכה ציבוריים רחבים. זאת ועוד, השיח הדתי-אסלאמי הרשמי מופץ דרך תקשורת ההמונים הממסדית, שכוללת

Gurdun Kramer and Sabine Schmidtke, "Introduction: Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview," in Gurdun Kramer and Sabine Schmidtke (eds.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies* (Leiden, Boston: Brill, 2006), 1-14. 29

S. J. Rascoff, "Establishing Official Islam? The Law and Strategy of Counter-Radicalization," *Stanford Law Review* 64, 125 (January 2012): 130. 30

Uriya Shavit, *Islamism and the West: From 'Cultural Attack' to 'Missionary Migrant'* (New York: Routledge, 2014), 3; O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst & Company, 2002), 58. 31

עיתונים, רדיו, טלוויזיה ואתרי אינטרנט, אשר זוכים לתפוצה רחבה ומתווכים לקהל את מסרי המשטרים.³²

החשיבות שמייחסים המשטרים הערביים לשליטת המדינה בשדה הדתי הופכת את האסלאם למרכיב של ביטחון לאומי. גורמי אכיפה שכפופים למשטרים נוקטים מול כוחות אופוזיציה אסלאמיסטיים, המאיימים על המונופול של האסלאם המדינתי על פרשנות האסלאם, צעדי ענישה והתגוננות מגוונים ובהם: הוצאה אל מחוץ לחוק; סנקציות משפטיות (עד כדי כליאת יריבים והוצאתם להורג); הטלת סייגים על השתלבות מפלגות אסלאמיסטיות במערכת הפוליטית; תיחום פעילותן של תנועות אסלאמיסטיות לשדה החברתי; וקואופטציה של גורמים אסלאמיסטיים חתרניים במוסדות המדינה.³³ במקביל, משטרים ערביים נוהגים להגביל את עצמאותם של ערוצי תקשורת שמאתגרים את המאמצים להבנות את תפיסת המציאות ההגמונית בהתאם למדיניות ולאינטרסים השלטוניים.³⁴ צעדים אלה מסייעים לאסלאם המדינתי להשליט את חסותו על השדה הדתי ולהטמיע בדעת הקהל מסרים ודימויים ההולמים את סדר היום הממסדי.³⁵

בספרות התאורטית העוסקת ביישוב סכסוכים בינלאומיים נחלק המושג שלום לשני אבות טיפוס עיקריים: 'שלום שלילי' (negative peace) ו'שלום חיובי' (positive peace). שלום שלילי מתייחס לדיכוי האלימות הגלויה ומוגדר כמצב של היעדר מלחמה בין מדינות.³⁶ הגדרת שלום זו, שנחשבת מינימליסטית, מתארת מצב שבו לא מתקיימת בין שתי מדינות מלחמה פעילה או צורות אחרות של אלימות מדינתית ממוסדת.³⁷ שלום חיובי, לעומת זאת, נושא משמעויות רחבות מאי-אלימות, והוא מתייחס לכנייה של יחסי שלום המושתתים על צדק, אחווה, חמלה, אהבה, קבלה הדדית, הרמוניה, תלות משותפת ואינטגרציה קונסטרוקטיבית

-
- Sarah Feuer, *State Islam in the Battle Against Extremism* (Washington DC: The Washington Institute for Near East Policy, 2016), 1-7; Barker, *Political Legitimacy and the State*, 145. 32
- Peter Mandaville and Shadi Hamid, "Islam as Statecraft: How Governments Use Religion in Foreign Policy," Brookings (November 2018), <https://bit.ly/3K9t8kr> 33
- ; Nathan J. Brown, *Official Islam in the Arab World: The Contest for Religious Authority* (Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2017), 3-17.
- Gadi Wolfsfeld, *Media and Political Conflict: News from the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 24, 28-29, 31-32. 34
- Mandaville and Hamid, "Islam as Statecraft". 35
- Robert Pickus, "New Approaches," in W. Scott Thompson, Kenneth M. Jensen and others (eds.), *Approaches to Peace: An Intellectual Map* (Washington: United States Institute of Peace, 1992), 230. 36
- David P. Barash and Charles P. Webel, *Peace and Conflict Studies* (Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications, 2002) 6. 37

בין מדינות ועמים.³⁸ שלום חיובי ושלום שלילי אינם קטבים סותרים אלא נקודות יחסיות על הקשת הרחבה שמשתרעת בין מלחמה ושלום.³⁹

סביב הסכמי השלום הישראליים-ערביים השתרשו המושגים 'שלום קר' (cold peace) ו'שלום חם' (warm peace). המושג שלום קר נטבע על ידי שר המדינה המצרי לענייני חוץ, בוטרוס בוטרוס ע'אלי, לצורך תיאור אופי הקשר שהתפתח בין מצרים לישראל עקב מלחמת לבנון הראשונה.⁴⁰ בהשראתו הציע חוקר היחסים הבינלאומיים בנימין (בני) מילר הבחנה תאורטית בין שלום שלילי לשלום קר. על פי הגדרתו, שלום שלילי מתאפיין ביציבות מעורערת ובנטייה לשימוש בכוח. בשלום קר, לעומת זאת, מתקיימים תנאים נוספים מעבר להיעדר מלחמה, ובהם: אין איומים בשימוש בכוח; נושאי הסכסוך ממותנים ומופחתים; כוח צבאי עודנו חשוב, הסכנה של חזרה לשימוש בכוח עודנה מצויה ברקע במקרה של שינויים בסדר האזורי או הבינלאומי, נמשכת היערכות לאפשרות של חידוש המלחמה בין הצדדים והיכולות של הצד השני להוות איום צבאי עודן מקור לדאגה; לפחות באחת המדינות ממשיכות לפעול קבוצות משמעותיות העיונות את המדינה האחרת, ולכן עלייה לשלטון של קבוצות אופוזיציה עלולה לגרום לחידוש הפנייה לאלימות; יש הסכמים פורמליים בין הצדדים, אך יחסיהם מתנהלים בעיקר במישור הממשלתי ויש הגבלות קשות על פעילות של שחקנים לא-ממשלתיים; קיים חשש מפני דומיננטיות או עליונות צבאית או כלכלית של הצד החזק; והדגש מושם על אמצעים דיפלומטיים ליישוב סכסוכים.

שלום חם, שלא כמו שלום קר, מתאפיין – על פי הגדרתו של מילר – בפרמטרים אחרים: הצדדים חולקים ציפיות משותפות לכך שפנייה לכוח חמוש אינה אפשרית בטווח הנראה לעין בכל תרחיש של חילופי ממשלה באחת מהמדינות, או של שינוי בסדר הבינלאומי; אף צד אינו מתכוון לשימוש בכוח או למלחמה נגד הצד האחר; יש מיסוד של מנגנונים לא-אלימים להסדרת אי-הסכמות; אף קבוצה פוליטית בולטת, בממשלה או באופוזיציה, העשויה לעלות לשלטון בטווח הנראה לעין, אינה תומכת בחזרה למצב של שלום קר, קל וחומר למצב מלחמה; היחסים בין שתי המדינות כוללים יחסים הדוקים במישור הממשלתי והלא-ממשלתי, אשר באים לידי ביטוי בתחומים רבים וכוללים גבולות פתוחים לחלוטין, תלות כלכלית רבה, רשת מוסדות אזוריים צפופה, אינטראקציות רבות בין אנשים, תיירות וחילופי תרבות.⁴¹ בתווך בין שלום קר

Pickus, "New Approaches," 230-231. 38

Barash and Webel, *Peace and Conflict Studies*, 10-11. 39

מוטה גור, "שלום קר – בוטרוס ראלי", *ידיעות אחרונות*, 11 במרס 1983. 40

Benjamin Miller, "The Global Sources of Regional Transitions from War to Peace: The Case of the Middle East," *Davis Occasional Papers* no. 75 (October 1999): 4-6. 41

לשלום חם יש המסמנים קטגוריית יחסים נוספת המכונה 'שלום אסטרטגי', כזה שמתאפיין ביציבות, באמון בין הדרגים הפוליטיים והביטחוניים בשני הצדדים ובהיקפי סחר משמעותיים.⁴² מושג נוסף העולה תדיר בדיון על מתכונת יחסי השלום בין מדינות ערב לישראל ומשמש להם מעין "מד טמפרטורה" הוא 'נורמליזציה'. זו מוגדרת בתור "השכנת מכלול קשרים בעלי אופי של שיתוף פעולה ושל שלום, במקום קשרים בעלי אופי של עימות ושל סכסוך, וזאת במגוון תחומים פוליטיים, כלכליים ותרבותיים, הן בדרגים רשמיים והן בדרגים בלתי רשמיים".⁴³ פירושה המילולי של הנורמליזציה (בערבית: תטביע) הוא "השבת דבר אל מצבו הנורמלי". הנחת המוצא העומדת בבסיס המושג היא כי המצב הטבעי והרצוי ביחסים בין מדינות – אשר יתרום ליציבות השלום ביניהן – הוא שיתוף פעולה ושכנות טובה, ולא יחסים של עימות וסכסוך. בפועל צמחו בין ישראל לשכנותיה הערביות לאורך השנים דגמים נבדלים של יחסי נורמליזציה. אלי פודה מבחין בין שלושה דפוסים: נורמליזציה לא-רשמית הכוללת קשרים דו-צדדיים – בעיקר חשאיים – ללא כינון יחסים דיפלומטיים; נורמליזציה רשמית פונקציונלית, חלקית וסלקטיבית, המתמקדת בשיתופי פעולה בתחומי הביטחון, המודיעין ולעיתים גם הכלכלה, ומתקיימת בעיקר מאחורי הקלעים; ונורמליזציה לגיטימית ומלאה, המאופיינת בשיתופי פעולה הן ברמה הממשלתית והן ברמה העממית, ומתנהלת ברובה בגלוי ובפומבי.⁴⁴ הפרקים הבאים בוחנים את המפגש בין ההלכה האסלאמית ליחסים הבינלאומיים המודרניים, כפי שבא לידי ביטוי במערכות הרעיוניות שהתנהלו במצרים, בירדן ובאחוד האמירויות סביב פנייתן מעוררת המחלוקת מסכסוך להסכמי שלום ונורמליזציה עם ישראל.

Amnon Aran and Rami Ginat, "Revisiting Egyptian Foreign Policy towards Israel under Mubarak: From Cold Peace to Strategic Peace," *Journal of Strategic Studies* 37, 4 (2014): 556-583.

סעיד יקין, אל-תטביע בין אל-מפהום ואל-ממארה: דראסת חאלת אל-תטביע אל-ערבי אל-אסראא'לי [נורמליזציה בין רעיון למעשה: הנורמליזציה הערבית-ישראלית כמקרה בוחן] (ראמאללה: אל-מא'ססה אל-פלסטניניה ללארשאד אל-קומי, 2003), 13; יורם מיטל, נורמליזציה וקשרי כלכלה בהסכמים שבין ישראל לירדן (תל-אביב: קרן ארמנד המר לשיתוף פעולה כלכלי במזרח התיכון, ינואר 1998), 24.

אלי פודה, "הנורמליזציה – פנים רבות לה: דגמים ביחסי ישראל-ערב", *עדכן אסטרטגי* 25, 1 (מארס 2022), 65-47.

מצרים: הנחת אבן הפינה לשלום

בנובמבר 1918 התכנסו אלפי יהודים באלכסנדריה כדי לציין את יום השנה הראשון להצהרת בלפור, ואליהם הצטרפו ראש ממשלת מצרים ומושל העיר. בסיום העצרת החגיגית עבר מצעד עממי בשדרות העיר, כשבראשו דגל ציוני ותזמורת כלי נשיפה של 'מכבי' ומאחור חברי הקהילה היהודית. הקהל המצרי שמח בשמחת הצועדים וקרא לעברם "יחי היהודים". אירוע מקביל נערך בקהיר, ובו מוסלמי וקופטי בירכו את העם היהודי בשם קהילותיהם. חבורות של מוסלמים קראו: "תחי האומה היהודית!" והיהודים השיבו לעומתם: "תחי מצרים החופשית!"¹ כעבור כשבע שנים עלה על מסילת הרכבת המפותלת שנסעה ממצרים לארץ ישראל אחמד לוטפי אל-סיד, מי שנחשב לאבי הלאומיות המצרית המודרנית. אל-סיד, באותם ימים נשיאה הראשון של האוניברסיטה המצרית, שימש נציגה הרשמי של ממשלת מצרים לטקס חנוכת האוניברסיטה העברית בירושלים, שהתקיים במאוס 1925 במעמד הלורד בלפור. הוא לא שעה לביקורות פלסטיניות על תמיכתו המשתמעת במפעל הציוני בארץ ישראל, והדגיש כי הוא מייצג את ההשכלה המצרית וכי ישמח לכבד בעתיד בנוכחותו גם טקס חנוכה של אוניברסיטה ערבית, אם וכאשר זו תקום. כמו אל-סיד, גם בלפור יצא ממצרים אל הטקס, ושר הפנים המצרי אסמאעיל צדקי הורה על מעצרים של מפגינים פרו-פלסטינים שהשמיעו קריאות מחאה בגנותו.² במאוס 1934 הגיעה נבחרת הכדורגל העברית של ארץ ישראל לקהיר, להתמודדות הראשונה מבין שתיים נגד שכנתה המצרית, במסגרת תחרות מוקדמות גביע העולם שנערכה בקיץ אותה שנה באיטליה, כשהיא מלווה בקהל אוהדים מסור. היה זה גם משחק הבכורה הרשמי של הנבחרת העברית, שהתקבלה ב-1929 לפיפ"א הודות לתמיכתה הפעילה של התאחדות הכדורגל של מצרים. המפגש בקהיר הסתיים בניצחון מצרי מוחץ 7:1, ואילו במשחק הגומלין בתל אביב הסתפקו ה"פרעונים" ב-4:1. שתי ההתמודדויות התנהלו באווירה חמה וידידותית: לפנין נוגן ההמנון הציוני 'התקווה' ובקהל נכחו מוזמנים רמי דרג, בהם נציגי ממשלת מצרים ובית המלוכה.³

1 רות קמחי, **ציונות בצל הפירמידות: התנועה הציונית במצרים 1918-1948** (תל אביב: עם עובד, 2009), 28.

2 עואטף עבר אל-רחמן, **מצר ופלסטין ומצרים ופלסטין** (כווית: אל-מג'לס אל-וטני לאל-ת'קאפה ואל-פנון ואל-אדאב, פברואר 1980); 91-95, 175-176; Haggai Erlich, *Students and University in 20th Century*; Egyptian Politics (London: Frank Cass, 1989), 63, 88.

3 עומר עינב, "כשהמצרים חגגו בתל אביב את ההעפלה לגביע העולם", **הארץ**, 14 ביוני 2018, <https://bit.ly/3odXTh2>; אשר גולדברג, "1934 – נבחרת מצרים בתל אביב", ההתאחדות לכדורגל בישראל (2 בינואר 2012), <https://bit.ly/41n6mN8>.

כעבור עשור וחצי בלבד, תמונות מעין אלו נראו בדיוניות. במאי 1948 המלך פארוק, שקיווה להופיע בפני אזרחי מצרים והאזור כמגן הערבי והאסלאם, לחץ על ממשלתו לתמוך בהצטרפות הכוחות המצריים למערכה בפלסטין. בישיבה המכרעת שנערכה בבית העליון של הפרלמנט המצרי הציג שר הפנים וראש הממשלה לשעבר צדקי עמדת מיעוט, כאשר קרא לקבלת החלטת החלוקה של האו"ם. לשווא ניסה לשכנע את עמיתיו – שתמכו בעמדת המלך – בכך שמצרים מרוחקת מהסכסוך בארץ ישראל ומופרדת ממנו על ידי מדבר רחב, ושהאינטרס העליון שלה טמון בכינון "שלום יציב" ובהתגברות על בעיותיה הפנימיות. טיעוניו של צדקי נדחו והפרלמנט המצרי הצביע ברוב גדול בעד שיגור הצבא המצרי למלחמה בארץ ישראל.⁴

בשנים הבאות, מראות של יהודים החוגגים במצרים את הצהרת בלפור נעלמו כלא היו, ואנשי הרוח והספורטאים שנעו בין המדינות התחלפו בחיילים. היחסים הטובים שנקמו בין היישוב הציוני לציבור ולהנהגה במצרים הפכו לזיכרון רחוק, שבמרוצת הזמן רק הלך והתעמעם. ההבזק הקצר של יחסי השכנות הטובים משני עברי הגבול ככה, ובעיית פלסטין הייתה למוקד של סכסוך לאומי-דתי אזורי שיטלטל את המזרח התיכון. לאחר שלושה עשורים שבמהלכם עברו מצרים וישראל חמש מלחמות, ספגו עשרות אלפי קורבנות והקימו חומות של איבה, חתמו השתיים על הסכם שלום ערבי-ישראלי ראשון מסוגו אך גם שנוי במחלוקת פוליטית והלכתית. פרק זה מתמקד בממד האסלאמי ביחסי מצרים-ישראל. חלקו הראשון מוקדש למקום המשטנה שמילא המרכיב הדתי ביחס המצרי למפעל הציוני, החל מהעידן המצרי הליברלי דרך מלחמת 1948 ועד כינון השלום במאוס 1979. חלקו השני עוסק בהתנגדויות שעורר הסכם השלום עם ישראל בקרב כוחות אסלאמיסטיים ואחרים, במצרים ובעולם הערבי. חלקו השלישי מנתח את הקמפיין שניהל משטר סאדאת להכשרת השלום עם ישראל על סמך נימוקים דתיים-אסלאמיים. חלקו הרביעי והאחרון עוסק במאמצי משטר סאדאת ליישב בין מדיניות השלום המהפכנית לנרטיבים לא-דתיים – לאומיים וערביים – שהנחו את מצרים לאורך שנות הסכסוך.

ישראל-מצרים: ממלחמות להסכמים

שורה של כוחות פוליטיים חוללו את המפנה הדרמטי שהוביל את מצרים תוך שלושה עשורים מיחס ניטרלי ולעיתים אף אוהד למפעל הציוני, ליציאה למערכה צבאית נגד מדינת ישראל. האחים המוסלמים בהנהגתו של חסן אל-בנא (1906–1949) היו אחד הכוחות המרכזיים, והיה להם משקל רב בכך שבתודעה המצרית נתפס הסכסוך הציוני-ערבי כמלחמת דת. לצידם פעלו במצרים גם כוחות פוליטיים ואידיאולוגיים אחרים, ולהם דגשים אחרים.

4 איתמר רבינוביץ, "מצרים ושאלת ארץ ישראל לפני מהפכת יולי ואחריה", זמנים 32, סתיו 1989, 80–81; Malak Badrawi, *Isma'il Sidqi (1875–1950): Pragmatism and Vision in Twentieth Century Egypt* (Richmond: Curzon, 1996), 172–185.

המהפך החד ביחסה של מצרים לסכסוך בארץ ישראל, מהצהרת בלפור ועד מלחמת 1948, שיקף את התמורה הפנימית שחלה ביחסי הכוחות בין שתי גישות שהתחרו על הגדרת זהותה הלאומית: האחת, גישה לאומית מצרית טריטוריאלית, גרסה כי על מצרים לגבש זהות פרטיקולרית כחלק ממעברה לשלב היסטורי חדש, שבו הנאמנות הלאומית זוכה לדומיננטיות ויורשת את מקומן של מסגרות דתיות ואזוריות מסורתיות. חסידי גישה זו – שביקשו לתחם את עמק הנילוס כבסיס בלעדי ללאומיות המצרית המודרנית וכמסגרת יחידה לנאמנותו של האדם המצרי – נטו לחוש מחויבות מועטה כלפי הסכסוך הרחוק, באופן יחסי, בארץ ישראל; השנייה, הגישה הלאומית העל-מצרית, עמדה על כך שאין קיום למסגרת הלאומית המצרית אלא כחלק מהמסגרות הרחבות של האסלאם ו/או הערביות. חסידי גישה זו נטו לחוש כי לסכסוך הערבי-ציוני זיקה ישירה למצרים, מתוקף מחויבותה למעגלי השתייכותה הקולקטיביים. על קרקע רעיונית זו צמחה ההזדהות עם מאבקם של המוסלמים והערבים בפלסטין, אשר תורגמה למעורבות צבאית פעילה במלחמת 1948 והגיעה לשיאה בעידן נאצר, עם התחזקות המגמות הפאן-ערביות.⁵

העשור השני והשלישי של המאה ה-20 היו שיאו של 'העידן הליברלי' במצרים, ובמהלכם שגשגה הלאומיות המצרית הפרטיקולרית. הממשלות של אותה תקופה, שבראשן עמדו לסירוגין מפלגת הליברלים החוקתיים, הנפד ונאמני ארמון המלוכה, נקטו יחס פשרני ולעיתים אף ידידותי כלפי התנועה הציונית, ובין הצדדים נרקמו קשרים פוליטיים, אקדמיים ותרבותיים ענפים. הכוחות הליברליים העדיפו לרכז את מרכז המאמצים הלאומיים בזירה הפנימית, וחלקם אף סברו כי קידום עצמאותה של מצרים מחייב שיתוף פעולה עם בריטניה במימוש הצהרת בלפור.⁶ מאורעות תרפ"ט, שפרצו סביב הדרישה היהודית לשינוי הסדרי התפילה בכותל המערבי, עוררו לראשונה את השד הדתי מרכצו. חוגים אסלאמיסטיים במצרים החלו רואים את הסכסוך הציוני-ערבי בארץ ישראל כמאבק דתי על קודשיה של ירושלים. תנועת האחים המוסלמים נוסדה ב-1928 על ידי חסן אל-בנא והפכה עד מהרה לתנועה חברתית-פוליטית פופולרית ומשפיעה במצרים, ובהמשך גם במרחב הערבי-אסלאמי. היא הדגישה משנותיה הראשונות את צביונו האסלאמי של הסכסוך עם הציונות. בעיני רוחו ראה אל-בנא את תחייתה של ישות אסלאמית, שתאחד מחדש את החברות המוסלמיות הנתונות תחת שלטון זר ותמגר את האיזוה המדינית

5 ישראל גרשוני, "דת ולאומיות במשנתן של התנועות הסלפיות המצריות", *המזרח החדש* כ"ו, 3-4 (103-104) (תשל"ז, 1976), 181-182; ישראל גרשוני, *מצרים בין ייחוד לאחדות* (ללא מקום הוצאה: הקיבוץ המאוחד, תש"ם), 30.

6 עבד אל-רחמן, *מצר ופלסטין*, 91-95, 175-176; Haggai Erlich, *Students and University in 20th Century Egyptian Politics* (London: Frank Cass, 1989), 63, 88.

והתרבותית שקנה המערב בעולם המוסלמי בכלל, ובפלסטין בפרט. השאיפה היהודית להקים בית לאומי בארץ ישראל ניצבה בסתירה יסודית לחזון התנועה ונתפסה כאיום ישיר על מימושו.⁷ בשלהי שנות ה-20 ובתחילת שנות ה-30, בזמן שהאחים המוסלמים וחוגים אחרים במצרים החלו לגלות עניין גובר בהתרחשויות בפלסטין, ממשלת מצרים בראשות מפלגת הליברלים החוקתיים נותרה עדיין בשלה. ביטאון המפלגה 'אל-סיאסה' הוקיע את האלימות שנקטו הפלסטינים במאורעות תרפ"ט וקרא להם לשתף פעולה עם ממשלת המנדט ועם הציונים.⁸ אסמאעיל צדקי, שכינה בשנים 1930-1933 כראש ממשלה מטעמו של המלך, חשש שתסיסה עממית סביב פלסטין תוביל למתיחות בין-דתית מוסלמית-יהודית במצרים, ואסר על אזכור שמה של פלסטין בתפילות יום שישי ועל איסוף תרומות למען תושביה הערבים.⁹ במהלך שנות ה-30 החלו האחים המוסלמים להוביל קו אנטי-ציוני מובהק מול ממשלת מצרים ושלטון המנדט הבריטי. הם גם הקימו גוף שגייס תרומות למען הוועדה הערבית העליונה בפלסטין וערכו פעולות הסברה למען הגברת המודעות לבעיית פלסטין בעיתונות, במסגדים ובבתי הספר.¹⁰ בנובמבר 1937, לרגל יום השנה העשרים להצהרת בלפור, שיגר אל-בנא שני מכתבים: הראשון – מכתב אזהרה שנשלח לשגרירות בריטניה במצרים, ובו הביע כעס על מדיניותה הפוגענית של הממלכה כלפי אומת האסלאם וקודשיה בפלסטין, וקרא לה למנוע הגירה יהודית לפלסטין ולסכל את השאיפות הציוניות בארץ ישראל. הוא התרה בבריטניה כי אם לא תעשה כן היא תאבד את ידידותו של העולם המוסלמי לנצח; השני – מכתב מחאה שמוען לראש ממשלת מצרים דאז מצטפא אל-נחאס, ובו הפציר בשלטונות המצריים לפעול ביתר שאת למען פתרון בעיית פלסטין ועצירת התוקפנות המופנית כלפי תושביה המוסלמים.¹¹ הודות לפעלתנותם של האחים המוסלמים חדרה שאלת ארץ ישראל ללב השיח הציבורי המצרי ועוררה תסיסה עממית. לחצי דעת הקהל השפיעו בהדרגה גם על מקבלי ההחלטות, הממשלה והארמון, שהחלו להמיר את הגישה הידידותית כלפי הציונות בהתייצבות לצד הפלסטינים. נוכח המרד הערבי הגדול (1936-1939) הצהיר ראש הממשלה אל-נחאס, אשר כיהן מטעם מפלגת הנופד בשנים 1936-1937, כי מצרים לא תשב בחיבוק ידיים מול המתרחש

- 7 אוריה שביט ואופיר וינטר, אויבי, מורי: הציונות וישראל במשנתם של אסלאמיסטים וליברלים ערבים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומרכז תמי שטינמץ למחקרי שלום, 2013), 40-46.
- 8 עבד אל-רחמן, מצר ופלסטין, 108-111.
- 9 Ghada Hashem Talhami, *Palestine and Egyptian National Identity* (New York, Westport, London: Praeger, 1992), 15.
- 10 מחמד עבד אל-קאדר אבו-פארס, אל-פקה אל-סיאסי ענד אל-אמאם חסן אל-בנא |ההלכה הפוליטית אצל האמאם חסן אל-בנא| (עמאן: דאר אל-בשיר לאל-ת'קאפה ואל-עלום, 1999), 108.
- 11 חסן אל-בנא, מדיכראת אל-דעוה ואל-דאעיה [זכרונות הדעוה והמטיף] (מצרים: דאר אל-כתאב אל-ערבי, ללא תאריך), 241-242.

בפלסטין. בפגישות שקיים עם נציגים בריטים הוא דחק בהם להשעות את העלייה היהודית לארץ ישראל והזהיר את בריטניה כי ממשלתו יושבת על "חבית חומר נפץ", שהתלקחותה עלולה להביא לאלימות נגד יהודי מצרים. בעקבות פרסום דוח ועדת פיל ביולי 1937, שהציע לחלק את הארץ לשתי מדינות ונדרחה על ידי הפלסטינים, שיגר אל-נחאס שני מברקים: האחד למופתי של ירושלים חאג' אמין אל-חוסייני, שבו הבטיח לסייע בהגנת זכויות הערבים בפלסטין; השני לממשלת בריטניה, שבו הביע התנגדות לריבונות היהודית בארץ ישראל. בפגישה עם השגריר הבריטי סר מייילס למפסון מחה אל-נחאס על כך שהערבים בפלסטין נדרשים לפנות מקום במולדתם ל"זרים".¹²

ממשלת מוחמד מחמוד, איש מפלגת הליברלים החוקתיים, שהוקמה בשלהי 1937 לאחר שהמלך פיטר את אל-נחאס, שבה ומיתנה את הקו בנושא ארץ ישראל.¹³ בתגובה שבו האחים המוסלמים ללכות את הרגש האסלאמי בנושא הפלסטיני, תוך ניסיון לנגח את הממשלה ואת ארמון המלוכה. כך למשל, סירובו של ראש הממשלה מחמוד להביע ב-1938 סולידריות עם המרד הערבי הגדול בפלסטין, בטענה שהוא "ראש ממשלת מצרים ולא ראש ממשלת פלסטין", נענה על ידי האחים המוסלמים בהפגנות מחאה המוניות נגד חוסר המעש של ממשלת מצרים, שבהן הונפו שלטים עם הסיסמה "פלסטין היא ערבית ואסלאמית".¹⁴ בכיטאונם 'אל-נדי'ר' ננוף מחמוד על כך שהאמירה "מה לי ולפלסטין?" שקולה לאמירה "מה לי ולאסלאם?", ונכתב כי פלסטין היא לבנה מרכזית במבנה האסלאמי השלם, והסכסוך עליה הוא דתי-אמוני ואינו רק גיאוגרפי.¹⁵

בניגוד לגישות אסלאמיות, הרואות ביהודים צורה לגיטימית של אמונה באל אחד ונוהגות להבחין בין היהדות כדת לגיטימית לציונות כתנועה לאומית פסולה, האחים המוסלמים במצרים נטו לטשטש את ההבדלים בין השתיים. עוד בשנות ה-30 הומשגה ההתמודדות עם הציונות בכתביהם כמאבק בין האמת הצרופה שבאסלאם לבין דבר השקר והכפירה, שנושאי דגלו העיקריים בעולם הם היהודים.¹⁶ תיאורי שטנה והסתה בעלי גוון אנטישמי הופיעו במאמרים ב'אל-נדי'ר',

12 עבד אל-רחמן, **מצר ופלסטין**, 95-93, 230-226, "The Government of Egypt and the Palestine Question, 1936-1939," *Middle Eastern Studies* 17, 4 (October 1981), 428-433.

13 עבד אל-רחמן, **מצר ופלסטין**, 230-231; רבינוביץ, "מצרים ושאלת ארץ ישראל לפני מהפכת יולי ואחריה", James Jankowski, "Egyptian Responses to the Palestine Problem in the Interwar Period," 81-80 *International Journal of Middle East Studies* 12, 1 (August 1980), 19.

14 אבו-פארס, **אל-פקה אל-סיאסי ענד אל-אמאם חסן אל-בנא**, 108.

15 מחמוד עבד אל-חמיד אחמד, "ח'ואטר סיאסיה חול תצריח ראיס אל-חכומה אל-מצריה" (הרהורים פוליטיים על הצהרת ראש ממשלת מצרים), **אל-נדי'ר**, 24 ביולי 1938, 11-12.

16 ראובן פז, "עמדת התנועות האסלאמיות הרדיקאליות כלפי היהודים והציונות בדורנו," בתוך פפה (עורך), **אסלאם ושלום: גישות אסלאמיות לשלום בעולם הערבי בן זמננו**, 46-47, 50-51, 53.

שם הוצגו היהודים כנשאי תכונות שליליות ובלתי ניתנות לתיקון וכאויבי האסלאם והמוסלמים, שמבקשים לזהם את אדמתה הקדושה של האומה בנוכחותם. "היהדות העולמית" תוארה כגוף מאורגן ומפיץ שטנה בעל זרועות ברחבי העולם, ואילו יהודי מצרים הואשמו בהיותם מרגלים המהווים סכנה למדינות ולעמים שבקרבתם הם חיים.¹⁷ בהשראת רעיונות לאומניים-ערביים ואסלאמיסטיים פרצו ביום השנה ה-28 להצהרת בלפור, ה-2 בנובמבר 1945, מהומות אנטי-יהודיות בקהיר, שבמהלכן הועלה באש בית כנסת ונהרסו מוסדות יהודיים. אף כי לא נמנו קורבנות בנפש, האירועים סימלו את קץ תקופת הדו-הקיום בין המוסלמים ליהודים במצרים.¹⁸ באמצע שנות ה-40 הפכה הבעיה הפלסטינית לכוח מניע גם בפוליטיקה האזורית. הליגה הערבית קמה בקהיר ביולי 1945, והמאבק במפעל הציוני שימש דבק מסייע לחיזוק הסולידריות ולהסוואת הניגודים בין מדינות ערב. במקביל, מנהיגי ערב זיהו כי בעיית פלסטין היא כלי יעיל לשלהוב דעת הקהל בארצותיהם ולהסחתה מהבעיות הפנימיות, והתפתחה ביניהם תחרות סמויה סביב הפגנת מחויבותם כלפיה.¹⁹ המזכ"ל הראשון של הליגה הערבית, עבד אל-רחמן עזאם, התייצב במארס 1946 בקהיר בפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ ישראל, שביקשה להציע פתרון למחלוקת הציונית-ערבית. הוא עמד על כך שיש לשמור על רוב ערבי בארץ ישראל, הקביל בין הציונות לאימפריאליזם המערבי וביקש להבחין בין הציונים, שלהם שאיפות לאומיות בלתי לגיטימיות, לבין היהודים, הזכאים לשוויון אזרחי מלא במדינות ערב. כעבור שלושה ימים העיד גם אל-בנא בפני הוועדה והעניק גיבוי מלא לעמדת הליגה הערבית. הוא הגדיר את הציונות כסכנה פוליטית והביע התנגדות לעלייה היהודית לארץ ישראל. בניסיון להמחיש לנוכחים את עומק האיום הציוני כפי שנשקף בעיניו, הציע משל: "הועדה אסרה את העישון באולם הואיל והעישון מרגיז את הנוכחים. אם כן הרי שומה על הועדה [לשמור על פלסטין מפני הציונים] לבל להרגיז את הערבים, הואיל והם [הציונים] לנו קשים מן העשן. הם – אש".²⁰

עם קבלת החלטת החלוקה של האו"ם בכ"ט בנובמבר 1947 התייצבו האחים המוסלמים בראש המתנגדים להקמת מדינה יהודית לצד מדינה פלסטינית בארץ ישראל. בהפגנת ההמונים

17 שביט ווינטר, אויבי, מורי, 65-70; חסן, "אקתראח אל-ד'לה...! חול אל-חרב אל-צליביה אל-יהודיה פי פלסטין" [הצעה משפילה...! על המלחמה הצלבנית ביהודי פלסטין], אל-נדי'ר 1, 14, 28 באוגוסט 1938, 20-21; מ.ס., "יהודי ימת'ל מצר פי בריס" [יהודי מייצג את מצרים בפרז], אל-נדי'ר 1, 14, 28 באוגוסט 1938, 21-22.

18 קמחי, ציונות בצל הפירמידות, 32.

19 אשר גורן, הליגה הערבית: 1945-1954 (תל אביב: עיינות, תשי"ד), 126-128.

20 עזריאל קרליבך (עורך), ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ-ישראל, כרך ראשון (תל-אביב: הוצאת צ. ליינמן, תש"ו), 296-299.

שערכו ב-15 בדצמבר 1947 האיץ אל-בנא במדינות ערב לסכל את מימוש ההחלטה והביע נכונות – שהתרגמה בהמשך למעשים – לשגר יחידות מתנדבים מטעם התנועה למלחמה:

הננו לפקודתך, פלסטין. דמנו קורבן לפלסטין ונשמתינו קורבן לערביות. הוי מנהיגי הערבים, הוי מפקדי האומה הערבית, הנני קורא לאומות הלוחמות, חג'אז, סוריה, עיראק, עבר הירדן המזרחי, לבנון, בני עמק הנילוס, וכל ערבי שבעורקיו זורם דם הערביות החופשי. הוי מנהיגים, אתם המפקדים. חיילים אלה העמידו את דתם להגנתכם המקודשת. הצעירים הללו אינם מתלוצצים, הם רציניים. הם נשבעו לאל ונשבעו למולדת שהם ימותו למענה. אם חסר לנו היום נשק, ניקח אותו מידי אויבנו ונשליכם אל לב הים. העולם עשה קשר ליטול מאיתנו את זכותנו, ואנו נשבענו לאל שנמות בכבוד ונחיה בכבוד. אני מכריז מעל במה זו שהאחים המוסלמים תורמים את דמם של עשרת אלפים מתנדבים הנכונים לחרף את נפשם למען פלסטין, והללו בכוננות מלאה להיענות לקריאתכם.²¹

ראש ממשלת מצרים מחמוד אל-נקראשי, שכיהן בתפקיד בין דצמבר 1946 ועד שנרצח על ידי מתנקש החבר באחים המוסלמים בדצמבר 1948, נכנע לתכתיביו של המלך פארוק וללחצי דעת הקהל ותמך ביציאה למלחמה, חרף אזהרות כי הצבא המצרי אינו ערוך לקרב.²² בעוד המלך פואד (1868-1936) סבר כי הסכסוך בארץ ישראל אינו נוגע ישירות למצרים,²³ בנו פארוק, שמלך בשנים 1936-1952, מצא בו כר נוח למימוש שאיפותיו הפוליטיות. יותר מאשר עמדה אידיאולוגית כנגד הציונות, הניע את המלך רצונו למנוע מעבדאללה מלך ירדן להגשים את שאיפותיו הטריטוריאליות בארץ ישראל. פארוק גם קיווה לרשום ניצחון חיצוני שיחזקו מול גורמי אופוזיציה מבית, בהם האחים המוסלמים.²⁴ המלחמה לוותה בתעמולה המהללת את המלך, מפקדו העליון של הצבא.²⁵ בהיותו אספן בולים מושבע הנפיק המלך בול שבו נראתה

21 מחמוד עבד אל-חלים, אל-אח'ואן אל-מסלמון: אחדאת' צנעת אל-תא'ריח' |האחים המוסלמים: אירועים שעשו את ההיסטוריה| (אלכסנדריה: דאר אל-דעוה, 1993, מהדורה שלישית), חלק א', 335.

22 Howard M. Sachar, *Egypt and Israel* (New York: Richard Marek Publishers, 1981), 48-49; חגי ארליך, מצרים האחות הבכירה (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003), 86-87.

23 Jankowski, "Egyptian Responses to the Palestine Problem in the Interwar Period," 6.

24 רונן יצחק, "משחק המלכים: מלחמת העצמאות כמאבק כוחות בין עבדאללה לפארוק על ההגמוניה בעולם המערבי", בתוך: אסנת שירן (עורכת), מלחמה בת 60 (תל-אביב: משרד הביטחון, 2008), 266-291. Talhami, *Palestine and Egyptian National Identity*, 27, 39-52; Jacon Abadi, "Egypt's Policy Towards Israel: The Impact of Foreign and Domestic Constraints," in Ephraim Karsh and P.R. Kumarasaw (eds.), *Islamic Attitudes to Israel* (London and New York: Routledge, 2008), 162.

25 אל-סיד פרג', ג'ישנא פי פלסטין |צבאנו בפלסטין| (קהיר: מטאבע ג'רידת אל-מצרי, ספטמבר 1948), 107, 119-120.

תמונתו לצד טור חיילים מצרי השועט ל"פלסטיין" בגבולות המנדט הבריטי דרך עזה. הבול סימל את שלילת החלטת החלוקה של האו"ם ואת מעברה של מצרים מהזדהות פסיבית עם המאבק הפלסטיני למעורבות אקטיבית למענו.²⁶ דמותו של המלך שבה והופיעה לרקע כיפת הסלע גם ב'מדליית פלסטיין', שהוענקה לחיילים המצרים שנטלו חלק במלחמה וסימלה את הרובד הדתי של מאבקו בציונות.²⁷

כמה מאות מתנדבים מטעם האחים המוסלמים לחמו ב־1948 בצבאות מצרים, סוריה וירדן. המחקר ההיסטורי מייחס חשיבות מוגבלת לתפקיד שמילאו האחים המוסלמים במלחמה, אך ההיסטוריוגרפיה האסלאמיסטית מאדירה את הישגיהם בקרבות ומייחסת את כישלון המערכה לממשלות ערב ולצבאותיהן, שקשרו לכאורה קשר עם כוחות זרים נגד פלסטיין. בעיצומה של המלחמה קראו האחים המוסלמים במצרים למדינות ערב להתמיד בג'האד נגד ישראל עד לשחרור פלסטיין, ואף ניסו להניאן מלנצור את נשקן לטובת השגת הפסקת אש.²⁸ אולם בניגוד לעמדת האחים המוסלמים, בפברואר 1949 הייתה מצרים למדינה הערבית הראשונה שחתמה עם ישראל על הסכם שביתת הנשק ברודוס, שהותיר בידיה את רצועת עזה.²⁹

בשוך הקרבות פנה נושא ארץ ישראל באופן זמני את מקומו המרכזי בסדר היום הציבורי המצרי לטובת מאבקים פוליטיים פנימיים, ואלו הובילו למהפכת הקצינים של 1952. ג'מאל עבד אל-נאצר, שנולד ב־15 בינואר 1918 באלכסנדריה ונדד לימים יחד עם משפחתו למחוז אסיוט, גדל בעיצומה של תקופת המעבר בדברי ימיה של מצרים – ממדינה בעלת אופי לאומי-מצרי ליברלי, המבקש להתברל מהערביות והאסלאם, למדינה התופסת את זהותה בזיקה למעגלים הלאומיים, הדתיים והגיאוגרפיים הקולקטיביים. בחיבורו 'הפילוסופיה של המהפכה' הניח נאצר את היסודות הרעיוניים לאידיאולוגיה הפאן-ערבית שאימצה מהפכת הקצינים החופשיים של 1952, ואשר הפכה בהמשך ל"אני מאמין" של משטרו. בחיבורו העיד כי ניצני ההכרה הערבית החלו לנבוט בליבו בהיותו תלמיד בית הספר התיכון, לקראת אמצע שנות ה-30, כאשר יצא עם חבריו למחות על הצהרת בלפור שנתפסה כגזל של פלסטיין מבעליה החוקיים. באותם ימים החל נאצר לשאול עצמו מה פשר קנאתו לארץ שמעולם לא ראה, ותחילה לא מצא תשובה שהניחה את דעתו. זו הגיעה רק בהיותו חניך המכללה הצבאית, שאותה סיים במאי 1948 ובה

26 Stanley Gibbons, *Stanley Gibbons Stamp Catalogue: Part 19, Middle East* (London and Ringwood: Stanley Gibbons Ltd, 7th edition 2009): Egypt, no. 110

27 שאול לדני ורותי קלרמן, עיטורים ומדליות הענקה רשמיות בארץ-ישראל (באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2011), 45.

28 מחמד עבד אל-חלים, אל-אח'ואן אל-מלסמון: אחרדת' צנעת אל-תאריח', 343-345; שביט ווינטר, אויבי, מורי, 43.

29 רבינוביץ, "מצרים ושאלת ארץ ישראל לפני מהפכת יולי ואחריה", 78.

למד את תולדות האזור ובעיותיו לפרטיהן. ביוני אותה שנה, כאשר הוביל את חייליו לפלישה לארץ ישראל, כבר הבין כי "המלחמה בפלסטין אינה מתנהלת על אדמה זרה ואין היא פרי רגשנות, אלא חובה המוכתבת על ידי עקרון ההגנה העצמית".³⁰

מהפכת הקצינים התמקדה בראשיתה בהבטחות לתחייה כלכלית, למודרניזציה, לפיתוח חקלאי ותעשייתי ולשיפור מעמד הפועלים והחקלאים.³¹ שאלת פלסטין לא עמדה בראש מעייניו של נאצר, ובשנים 1953-1956 אף ניהלו מצרים וישראל בחשאי מגעים מדיניים, ישירים ועקיפים.³² אחד מניסיונות התיווך האמריקאיים בין שתי המדינות הוליד בינואר 1956 פסק הלכה רשמי שהותיר למשטר המצרי פתח להסדר מדיני עם ישראל. המופתי של מצרים חסן מא'מון הביע תמיכה במאבק ביהודים בפלסטין, אך גם הכשיר "הסכמים עם מדינות לא-מוסלמיות" המהווים מצלחה ומניבים תועלת למוסלמים (כפי שיפורט בהמשך, השימוש במנגנון המצלחה להצדקת הפסקת לחימה וכינון שלום חזר על עצמו בפסק ההלכה של המופתי המצרי בתקופת סאדאת, והפך לאבן יסוד בהכשרת הסכמים עם ישראל). בתגובה לעמדה הפרגמטית של המופתי הוציא מוסד אל-אזהר, המשמש אקדמיה ללימודי אסלאם מאז שנת 998 ונחשב לאחד המוסדות החשובים ביותר של האסלאם הסוני, חוות דעת נגדית. זו שללה על הסף הסכם שלום המשלים עם גול קרקע ותוקפנות, בהדגישה כי "בשום פנים ואופן אין לאפשר ליהודים להתקיים כמדינה בחבל ארץ אסלאמי קדוש; להיפך, חובה על המוסלמים באשר הם לפעול להשבת האדמה לבעליה המקוריים".³³

ענייני חוץ חזרו למוקד סדר היום המצרי באוקטובר 1956 על רקע מלחמת סיני (מבצע קדש), אז חברה ישראל לבריטניה ולצרפת בניסיון לסכל את החלטתה של מצרים להלאים את חברת תעלת סואץ. במלחמה כבשה ישראל חלקים נרחבים מחצי האי סיני והחזיקה בהם במשך כמה חודשים, אך היא הסתיימה בנסיגה מלאה של שלוש המדינות, בלחץ אמריקאי וסובייטי. תוצאותיה הפכו את הנשיא ג'מאל עבד אל-נאצר לגיבור לאומי ערבי שהצליח להדוף את "התוקפנות המשולשת", כפי שכונתה במצרים. התהילה שזכה לה בעולם הערבי הבהירה גם לו את כוח המשכה הגלום במאבק בישראל, והיא דרבנה אותו להעמיק את מעורבותה של ארצו בהובלת המערכה לשחרור פלסטין ולהחצין את מחויבותו האישית כלפיה.³⁴

30 גמאל עבד אל-נאצר, הפילוסופיה של המהפכה (תל-אביב: ספרי גריש, תשי"ט), 53-54.
 31 שם, 78; אלוף הראבן, מלחמות ושלום: סוגיות ביחסים בין ישראל לשכניה הערביים (ירושלים: קרני, 1990), 110-112.
 32 אלי פודה, מפילגש לידועה בציבור (תל אביב: עם עובד, 2022), 142-158.
 33 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 71-81.
 34 גרשוני, "דת ולאומיות במשנתן של התנועות הסלפיות המצריות", 201.

ממלחמת סיני ועד תבוסת 1967 זכתה הפאן-ערביות הנאצריסטית בבכורה ובדומיננטיות שלא היו עליהן כמעט עוררין במצרים ובעולם הערבי, ותרמה לעיצובה של התשתית הרעיונית למאבק בישראל, בעוד האידיאולוגיה האסלאמיסטית נדחקה לשוליים. בתחילת דרכו קיווה משטר המהפכה לשתף פעולה עם האחים המוסלמים, אך הצדדים התקשו לגשר על הפערים בהשקפת עולמם ונקלעו עד מהרה לעימות. לאחר ניסיון התנקשות כושל של חבר התנועה בנאצר באוקטובר 1954 פורקה תנועת האחים המוסלמים והוצאה אל מחוץ לחוק, ורכים מחבריה מצאו עצמם מאחורי סורג ובריח.³⁵

בבסיס הלאומיות הערבית עמד הרעיון שלפיו כל דוברי הערבית הם בני עם אחד המשתיך לאומה בעלת מורשת משותפת וגורל משותף, ועליהם לכוון אחדות פוליטית על מנת להתמודד עם האתגרים החיצוניים והפנימיים העומדים לפתחם, ובכלל זה עם ישראל.³⁶ חלקה של ישראל במלחמת סיני לצד המעצמות הקולוניאליות קיבע את דימויה השלילי במצרים כשלוחה מערבית, עוינת ומאיימת בלב המרחב הערבי, והאידיאולוגיה הנאצריסטית הטיפה בריש גלי לחיסולה. בספרון אינדוקטרינציה שיצא מטעם צבא מצרים והתבסס על הרצאתו של נציגו האישי של נאצר, חסן צברי אל-ח'ולי, נטען כי ישראל ממלאת עבור הקולוניאליזם המערבי והציונות חמש פונקציות: ראש גשר במרחב; מכשיר לחציצה גיאוגרפית בין המדינות הערביות ולהחלשתן; מכשיר לקולוניאליזם באסיה ובאפריקה; נקודת זינוק להקמת מדינה יהודית "מן הנילוס ועד הפרת"; ונקודת זינוק לשליטה ציונית על העולם. המסקנה המעשית שנבעה מניתוח זה, במילותיו של אל-ח'ולי, הייתה ש"עקירת הסרטן הציוני, שישראל היא הגשמתו, היא חובה לגבי המולדת הערבית לאחר שהוא כפה עליה פיצול גיאוגרפי, נעשה גורם של מציצת לשד כוחה ונישול את עם פלסטין הערבי מארצו ומביתו".³⁷

אף שהאידיאולוגיה הנאצריסטית הציבה את הערביות במרכז,³⁸ משטר נאצר לא זנח את הזיקה לאסלאם ובוודאי שלא דגל בחילון מוחלט. בחיבורו 'הפילוסופיה של המהפכה' הציג נאצר את התאוריה הגורסת כי מצרים שייכת לשלושה מעגלים: הערבי, האפריקני והמוסלמי. הגם שהאסלאם נדחק למקום השלישי בהיררכיה, נאצר ראה בו משאב חשוב לגיוס כוח פוליטי בזירה הפנימית וסולידריות דתית בזירה החיצונית. במטרה להדק את שליטתו בשרה הדתי ולתעל את השפעת אנשי הדת לטובת חיזוק המעמד של משטרו, הוא הלאים ב-1961 את מוסד

35 מיכאל וינטר, "האסלאם במדינה: פרגמטיות ומחוייבות גוברת", זמנים 32 (סתיו 1989): 42.

36 סעד אל-דין אבראהים, אתג'אהאת אל-ראי אל-עאם אל-ערבי נחו מסאלת אל-וחדה [מגמות ברעת הקהל הערבית בשאלת האחדות] (ביירות: מרכז דראסאת אל-וחדה אל-ערביה, 1981, מהדורה שנייה), 29, 180.

37 יהושפט הרכבי (עורך), כיצד הוסברה העמדה הערבית נגד ישראל בצבא המצרי (ללא מקום הוצאה: משרד הביטחון, 1967), 41-42, 49.

38 Talhami, *Palestine and Egyptian National Identity*, 74.

אל-אזהר. המוסד האסלאמי הוותיק הוכפף למשרד ההקדשים, האוטונומיה שלו צומצמה והוא הפך כלי להקניית לגיטימיות דתית למהלכי המשטר ולהפצת מסרים מטעמו במצרים וברחבי העולם המוסלמי.³⁹ בהתאם להנחיית המשטר נקבע ב-1964 באופן רשמי כי אחת ממטרות-העל של 'המרכז למחקרים אסלאמיים' של אל-אזהר תהיה: "ליידע את המוסלמים בכל רחבי העולם על אודות הסכנה שמציבה ישראל לאסלאם ולמוסלמים, לקרוא להם לתמוך בזכותו של העם הפלסטיני לשוב למולדת שנגזלה ממנו ולראות בכך חובה דתית מקודשת".⁴⁰

במישור ההצהרתי, לכל הפחות, האידיאולוגיה הנאצריסטית לא עמדה במחלוקת עם זו האסלאמיסטית לגבי השלילה המוחלטת של כל הסדר מדיני שיכיר בריבונותה של ישראל על אדמת פלסטין. נאצר גינה את יוזמת השלום של נשיא תוניסיה חביב בורגיבה, שקרא במאוס 1965 לקבלת תוכנית החלוקה של האו"ם.⁴¹ שלום צודק נחשב בעיני חסידי הפאן-ערביות לכזה שיגשים מלוא מאווייהם הלאומיים של הערבים בפלסטין, ושמשמעותו המעשית תהיה חיסול ישראל. העמדה המצרית הרשמית קבעה כי ישראל אינה שותפה קבילה לשלום נוכח שאיפותיה התוקפניות, וכי ממילא אין ערך לשלום הכרוך בהשלמה עם עוול, אי-צדק, שעבוד קולוניאלי, השפלה וכפייה.⁴² ייצוג מזוקק לתפיסה זו ניתן בחוברת שראתה אור ביוני 1966 מטעם מנהלת האינדוקטרינציה של צבא מצרים:

אמנם רצוי פתרון הבעיות בדרך המשא ומתן כי הוא מהות הקיום יחד בשלום. העקרון של קיום יחד הוא עקרון שאנו דוגלים בו וקוראים אליו. אבל עלינו להעיר כי שיטה זו יפה לסכסוכים שאין נלווית אליהם תוקפנות. במקום בו קיימת תוקפנות אין דרך אלא להודפה בכוח. אין לנו אלא לשאול: מה רוצה ישראל ומה רוצים הערבים? התאות ישראל לוותר על קיומה מרצונה? הסתירה בין הערבים לישראל היא סתירה שורשית שאינה מאפשרת פתרון של מתן לכל צד את המגיע לו. המשא ומתן אפשרי כאשר יש נקודת פגישה אשר עליה יכולים היריבים להסכים. אך כאן שום דבר זולת שחרור פלסטין לא יניח את דעת הערבים, כשם ששום דבר זולת המשך הקיום לא יניח את דעת ישראל. ובסוף, בתור מה תיכנס ישראל למשא ומתן? עצם המשא ומתן עמה פירושו

39 וינטר, "האסלאם במדינה: פרגמטיות ומחוייבות גוברת", 40-41; עבר אל-נאצר, הפילוסופיה של המהפכה, 69-67.

40 פארוק אבו-זיד, עבר אל-נאצר ואל-אסלאם [עבר אל-נאצר והאסלאם] (קהיר: אל-שעב, 1970), 39-42.

41 Yoram Meital, *Egypt's Struggle for Peace: Continuity and Change 1967-1977* (Gainesville: University Press of Florida, 1997), 8.

42 יהושפט הרכבי, עמדת הערבים בסכסוך ישראל-ערב (תל-אביב: דביר, 1968), 105-111.

הכרה בה, וההכרה בה תהרוס את העמדה הערבית, תפוצץ אותה מיסודה ותעשה אותה לחסרת ריאליות.⁴³

לאחר שורה של צעדי הסלמה והכרזות מתגרות מצד נאצר, פתחה ישראל ב-5 ביוני 1967 במלחמת מנע. תוצאותיה הדרמטיות של המלחמה – כיבוש סיני (כולל הגדה המזרחית של תעלת סואץ) ורצועת עזה – יצרו מציאות חדשה: הן העמידו את מצרים בעימות ישיר עם ישראל על אינטרסים לאומיים וטריטוריאליים מוחשיים, בניגוד למצב ששרר לפני כן, שבו מעורבותה בסכסוך הייתה עקיפה ונעשתה בשם העניין הערבי והפלסטיני.⁴⁴ התבוסה הכואבת עוררה תהליכי תמורה רעיוניים במצרים, ולא לה היה אפקט כפול: מצד אחד, היא תרמה להחרפת עצימותו ומרכזיותו של הסכסוך בחברה המצרית. המציאות שהתהוותה בעקבותיה גרמה להתרחבות העיסוק בסכסוך, להעצמת הממד הדתי הכרוך בו, להתבססות תחושת הזיקה האישית של אזרחי מצרים כלפיו, לחיזוק תחושת הצדק העצמית, להעמקת המחויבות להמשך המאבק בישראל, לטיפוח איבה ושאיפות נקם ולהתגברות הדמוניזציה של היהודים והציונות; מצד אחר, המלחמה עוררה ביקורת עצמית שתרמה לבחינה מחדש ולמיתון של עמדות יסוד בסכסוך, ובעיקר האיצה את שקיעת האידיאולוגיה הפאן-ערבית הנאצריסטית, לאחר כישלונה החרוץ בהגשמת היעדים והתקוות שנתלו בה במישור הפוליטי והצבאי.⁴⁵

תבוסת 1967 גם הביאה להתעוררות דתית. בעקבותיה, ההשקפה האסלאמיסטית – הרואה בהתרחקות הערבים מהאסלאם את סיבת המפלה ואת תחילת האסלאם כמפתח לניצחון על המדינה היהודית במערכה הבאה – זכתה להתקבלות ציבורית רחבה. האחים המוסלמים, שסבלו מדיכוי ומהשתקה מאז 1954, זכו לעדנה מחודשת כשהציעו מזור לחולשה הערבית ותקווה לתיקון. בספרות האסלאמיסטית ששגשגה בעקבות המלחמה נטען כי הקואליציה הערבית הובסה משום שהונהגה בידי משטרים שנשטשו את הדת לטובת אידיאולוגיות חילוניות זרות, ואשר הפקירו את מקורות כוחם וחיותם של הערבים – האמונה באסלאם והג'האד למען האל. על פי הוגים

43 הרכבי (עורך), כיצד הוסברה העמדה הערבית נגד ישראל בצבא המצרי, 106-107.

44 הרבון, מלחמות ושלום, 112-113; רבינוביץ, "מצרים ושאלת ארץ ישראל לפני מהפכת יולי ואחריה", 81-82; Talhami, *Palestine and Egyptian National Identity*, 81; דן שיפטן, "האסטרטגיה כלפי ישראל במבוי סתום: ממלחמת ששת הימים למלחמת ההתשה", בתוך שמעון שמיר (עורך), *ירידת הנאצריזם 1965-1970: שקיעתה של תנועה משיחית (תל-אביב: מכון שילוח לחקר המזרח התיכון ואפריקה, 1978), 318-323.*

45 יהושפט הרכבי (עורך), לקח הערבים מתבוסתם (תל-אביב: עם עובד, 1972, הדפסה שלישית), 12-17, 35; יוסי אמיתי, מצרים וישראל – מבט משמאל (ירושלים: אוניברסיטת חיפה / זמורה ביתן, 1999), 163; שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 188-189.

אסלאמיסטים דוגמת מוחמד ג'לאל כשכ, יוסוף אל-קרצ'אוי ואחרים התבוסה הייתה צפויה, ובעצם היא אינה תבוסתם של הערבים האמיתיים אלא של ערבים שהתנכרו לזהותם הדתית.⁴⁶ אובדן קודשי האסלאם בירושלים במלחמה והתגברות כוח המשיכה המנחם של החלופה האסלאמיסטית חיזקו את נטייתו של נאצר להישען גם הוא על הדת כדי להצדיק את מדיניותו בסכסוך. בדצמבר 1969 הוא נסמך על פסק הלכה מטעם מוסד אל-אזהר, שהעניק גיבוי להתנגדותו ליוזמת השלום הראשונה של מזכיר המדינה האמריקאי ויליאם רוג'רס. פסק ההלכה שלל נחרצות את השלום עם ישראל, במנותק מהקשר ספציפי או מעיתוי מובחן, ולפיכך הקריין – לפחות במשתמע – על העמדה האסלאמית גם ביחס להסדרים מדיניים עתידיים של הסכסוך:

אסור למוסלמים לחתום על הסכם עם היהודים הללו שגזלו את אדמת פלסטין ותקפו את תושביה ואת רכושם, ואסור בתכלית האיסור לאפשר ליהודים להישאר כמדינה בלב האדמה המקודשת של הארצות המוסלמיות. חובה עליהם [על המוסלמים] לפעול יחדיו על כל גוניהם וקבוצות מוצאם האתני כדי להחזיר את הארץ הזו לתושביה [הפלסטינים], ולהגן על מסגד אל-אקצא, בו הייתה העלייה לשמיים [של מוחמד] וערש הנביאים שהאל בירך את סביבתו, ולהגן על העתיקות והאתרים המוסלמיים מפני הגוזלים. עליהם לסייע ללוחמי הג'האד בנשק ובכוחות לוחמים למען מטרה זו. כמו כן עליהם להשקיע מאמצים ככל יכולתם עד שהארץ תטוהר משרידיהם של העריצים הפולשים.⁴⁷

אלא שטקסט זה, שעליו גם האחים המוסלמים היו יכולים לסמוך את ידיהם, לא שיקף את מלוא מורכבותה של השקפתו של נאצר לאחר מפלת 1967. במקביל לטון הלוחמני פתח הנשיא המצרי בשלהי כהונתו גם דלת צרה להסדר דיפלומטי שישלב למצרים את השטחים שאיבדה במלחמה. יעדו האופרטיבי היה בלשונו "מחיקת עקבות התוקפנות", כאשר הדגם האידיאלי היה פינאי סיני ב-1957, אשר לא דרש ממצרים ויתורים ממשיים. בה בעת נאצר הבין כי ממדי התבוסה אינם מאפשרים לו לתבוע פינאי מלא של השטחים ללא כל תמורה מצידו. בספטמבר 1967 התכנסה ועידת הליגה הערבית בח'רטום וקיבלה החלטה עקרונית על המשך המאבק בישראל. הוועידה ניסחה את 'שלושת הלאוים' – לא לשלום עם ישראל, לא להכרה בישראל ולא למשא ומתן עם ישראל. חרף הטון הבלתי מתפשר סימנה הוועידה גם בקיעים ראשונים בהשקפתו הלוחמנית של נאצר. בעקבות התעקשותו האישית ובניגוד לעמדת אש"ף, הובהר כי ניתן לקיים מגעים ולגבש הסכמים עם ישראל באמצעות צד שלישי, והושמט לאו רביעי השולל

Uriya Shavit and Ofir Winter, *Zionism in Arab Discourses* (Manchester: Manchester University Press, 2016), 26-32.

47 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 82-83.

מגעים נפרדים עם ישראל ומקנה לאש"ף זכות וטו על כל הסדר.⁴⁸ בנובמבר 1967 תמכה מצרים בהחלטת מועצת הביטחון 242, אשר קראה לכינון "שלום צודק ובר-קיימא" במזרח התיכון, להכרה בריבונותן ועצמאותן של כל מדינות האזור ולנסיגת כוחות הצבא הישראליים משטחים שנכבשו במלחמת 1967. תמיכתה בהחלטה זו העידה על נכונותה העקרונית להסדר מדיני עם ישראל, ובעקבותיה חדר המונח 'שלום' למילון הפוליטי המצרי כדרך פעולה אפשרית בסכסוך.⁴⁹ בשנתיים האחרונות לחייו של נאצר אף נרשמו גישושים מדיניים חשאיים בין מצרים לישראל.⁵⁰ מותו הפתאומי של נאצר בספטמבר 1970 ועליית סגנו אנואר אל-סאדאת לכס הנשיאות באוקטובר 1970 הוציאו את מצרים לדרך פוליטית חדשה בזירות הפנים והחוץ. החזון המהפכני התחלף בסדר יום פרגמטי שבמרכזו מטרות צנועות ומציאותיות יותר.⁵¹ בניסיון לבחון את הפוטנציאל של האפיק הדיפלומטי, קרא סאדאת בפברואר 1971 לחתימת הסכם להארכת הפסקת האש. בתגובה העביר מתווך האו"ם גונאר יארינג לשני הצדדים דרישות לקראת כינון חוזה שלום. בתשובתו הפגין סאדאת גמישות רבה משל קודמו: בתמורה לנסיגה מלאה מן השטחים שנכבשו ב-1967 הביע נשיא מצרי בפעם הראשונה נכונות לחתום עם ישראל על הסכם שלום שיכלול הכרה הדדית "בריבונות, בשלמות הטריטוריאלית ובעצמאות המדינית", כמו גם "בזכות לחיות בשלום בגבולות בטוחים ומוכרים", ויבטיח שיט חופשי בתעלת סואץ ובמצרי טיראן. יתרה מזאת, הבעיה הפלסטינית לא נזכרה במפורש בתשובתו, פרט לדרישה ל"יישוב צודק של בעיית הפליטים בהתאם להחלטות האו"ם", מה שהתפרש כאיתות על נכונות מצרית לכינון הסכם נפרד עם ישראל. אף על פי כן, יארינג סבר כי הפערים בעמדות הצדדים עודם עמוקים מדי ועצר את התיווך.⁵² גם ניסיונות תיווך נוספים בין המדינות בשנים 1971-1973 לא הניבו פריצת דרך.⁵³

Peter Woodward, *Nasser* (London and New York: Longman, 1992), pp. 120-127; Avraham 48
 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict: Middle East Politics and the Quest for Regional
 Order* (Albany: State University of New York Press, 1998), 104-108.; Sabin and others, 20.
 שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 90-89; 4-51. Meital, *Egypt's Struggle for Peace*, 173-165. 49
 פודה, מפילגש לידועה בציבור, 173-165. 50
 Woodward, *Nasser*, 143; שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 201; ארליך, מצרים האחות הבכירה, 222-224, 233; עמי איילון, "סאדאת והאתגר המצרי", בתוך עמי איילון (עורך), משטר ואופוזיציה במצרים (תל-אביב: 51
 הקיבוץ המאוחד, אוניברסיטת תל-אביב, 1983), 15-16.
 ר' סיבל (עורך), "תשובת מצרים לתזכיר יארינג (15 בפברואר 1971)", בתוך קובץ מסמכים בסיסיים: 52
 המו"מ לשלום (ירושלים: מדינת ישראל, משרד החוץ, יוני 1978), 23-24; שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 68
 92-93; הראבן, מלחמות ושלום, 114-116; 110-111; Gazit, 57-110; ארליך, מצרים האחות הבכירה, 229;
 Nissim Rejwan, "Arab Aims and Israeli Attitudes: A Critique of Yehoshafat Harkabi's Prognosis
 of the Arab-Israeli Conflict", *Davis Occasional Papers* 77 (February 2000), 64.
 פודה, מפילגש לידועה בציבור, 173-180. 53

שינוי הגישה במצרים ניכר גם בשיח. בימי נאצר נקשר המושג שלום במושג צדק, במשמעות של צדק לפלסטנינים הכרוך במימוש "זכויותיהם הלגיטימיות", קרי הפסקת קיומה של מדינת ישראל. לעומת זאת, בימי סאדאת השתחרר המושג שלום מהצמידות הבלעדית למושג אולטימטיבי של צדק, והחל להתגבש כדרך פעולה אפשרית בסכסוך ולהידון בעיתונות המצרית במשמעות שונה, כמותנה ביישום החלטה 242.⁵⁴ סאדאת אומנם המשיך לאיים בחידוש המלחמה עם ישראל, אך הבהיר במספר הזדמנויות כי קיימת בראייתו אלטרנטיבה דיפלומטית ממשית, שאותה הוא מעדיף. הוא הכריז כי למרות שכוחה של הסיסמה שניסח נאצר "מה שנלקח בכוח לא יוחזר אלא בכוח" עודנו יפה, הרי מצרים אינה מתנגדת לפתרון שימנע מלחמה.⁵⁵ נוסף על כך, סאדאת התנער פומבית מהיעד של חיסול ישראל. הוא הצהיר כי למצרים "אין מחשבות זדון על ישראל", וכי אם זו תשיב לה את אדמתה בהתאם להחלטה 242, הרי מצרים תיתן את דברתה לכך "שהריבונות והעצמאות המדינית של אף מדינה באזור, כולל ישראל, לא תחולל".⁵⁶ סאדאת הוביל בראשית כהונתו להקלה ניכרת בדיכוי שממנו סבלו האחים המוסלמים בימי קודמו. הנשיא הטרי ניהל עם התנועה מערכת יחסים סימביוטית: פעילים אסלאמיסטים שוחררו מהכלא; התנועה קיבלה היתר לחדש באופן מבוקר פעילויות חברתיות, חינוכיות ודתיות, שנאסרו עליה בעידן נאצר; ביטאון התנועה 'אל-דעוה' החל להתפרסם מחדש; והאחים המוסלמים שבו למרכז החיים הציבוריים. סאדאת גם אישר את חוקת 1971, שהגדירה את האסלאם כ"דת המדינה" ואת השריעה כמקור מרכזי לחקיקה. בתמורה ציפה הנשיא המצרי מהאחים המוסלמים לשמש משקל נגד למוקדי הכוח הנאצריסטיים והפרו-סובייטיים, שהיו מזוהים עם המשטר הקודם ובהם ראה בראשית כהונתו את האיום העיקרי לשלטונו. בה בעת, סוגיות מספר – בהן האיסור על פעילות התנועה כמפלגה פוליטית, אופן יישום השריעה, מדיניות הפתיחות הכלכלית הקפיטליסטית, ומשלהי שנות ה-70 גם היחס לישראל – המשיכו לעורר חיכוכים בין השלטונות לתנועה.⁵⁷ ברומה לנאצר, סאדאת טיפח את מוסד אל-אזהר,

54 שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 68, 92–93. על הקשר בין צדק לשלום כחסם לפיתרון סכסוכים על פי גישות ריאליסטיות-רציונליות וליברליות, ראו: יעקב בר-סימן טוב, "צדק והוגנות כחסם ביישוב הסכסוך הישראלי", בתוך בר-סימן טוב (עורך), חסמים לשלום בסכסוך הישראלי-פלסטיני (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2010), 230–232.

55 רפי ישראלי (עורך), אנור סאדאת על מלחמה ושלום 1970–1980 (ירושלים: מאגנס, 1982), 20.

56 ישראלי, אנור סאדאת על מלחמה ושלום, 33 (פורסם במקור בניו יורק, 16 בפברואר 1971).

57 R. Sole, *al-Sadat* [Sadat] (Beirut: Naufal, 2015), 109–14, 257–62; T. W. Lippman, *Hero of the Crossing* (Nebraska: Potomac Books, 2016), 234–35.

אשר העניק לגיטימיות דתית למגמות הפוליטיות הכלליות שאליהן נע משטרו, אך גם התעמת עימו לעיתים בסוגיות דת וחברה.⁵⁸

הפאן-ערביות – שהייתה לדגלה של מצרים בתקופת נאצר – נסוגה בתקופת סאדאת לטובת דפוס לאומי-מצרי שהעמיד את האינטרסים הייחודיים של מצרים בראש סדר הקדימויות. שובה של המצרות למרכז ההווה הלאומית הומחש בחוקה שאושרה בספטמבר 1971, שונה שם המדינה מאז האיחוד עם סוריה ב-1958 – 'הרפובליקה הערבית המאוחדת' – לשם 'הרפובליקה הערבית של מצרים'.⁵⁹ תהליכים אלה לוו בהתעוררות הגות אינטלקטואלית, בעיקר ליברלית, הקוראת להסדר הסכסוך עם ישראל. לקדמת הבמה הציבורית שבו הוגים תומכי גישת הלאומיות המצרית הטריטוריאלית, בהם הסופרים נג'יב מחפוט, תופיק אל-חכים וחוסין פוזי, שקולותיהם נמוגו לאחר מהפכת הקצינים. אלה האיצו במצרים להתמקד בתחייה חברתית וכלכלית פנימית, להפסיק לשאת על גבה את נטל המאבק בישראל בשם האינטרסים של מדינות ערב והפולסטינים ולחתור ליציאה ממעגל העימות, אם הדבר ישרת את ענייניה הפרטיקולריים.⁶⁰ סאדאת לא שעה לעצתם ופתח באוקטובר 1973 במלחמה נגד ישראל, לאחר שהגיע למסקנה שאין מנוס מהתנגשות צבאית כדי לשבור את הקיפאון המדיני ולמנוע את הנצחת הסטטוס קוו של הכיבוש בסיני.⁶¹

ערב מלחמת אוקטובר, שכונתה גם 'מלחמת רמדאן' על שם חודש הצום האסלאמי הקדוש שבו נערכה, חילק צבא מצרים לחייליו ספרון כיס זעיר שנדפס במיליון עותקים, וכותרתו 'אמונתנו הדתית – דרכנו לניצחון'. אפשר שצעד זה בא כמענה להאשמות האסלאמיסטיות שרווחו מאז 1967, על כך שמפלתם הצבאית של הערבים נבעה מהתרחקותם ממקור עוצמתם האמוני-אסלאמי.⁶² בפרק ההקדמה בספרון ביקש הרמטכ"ל המצרי סעד אל-שאד'לי להחדיר בלוחמים תעוזה, רוח קרב, נכונות להקרבה ואמונה בניצחון. הוא הנחה את חייליו לנהוג ביהודים ללא רחם לפי הפסוק "הרגום באשר תמצאום" (2: 191) ולהישמר מתכסיסנותם, שכן הם עלולים להעמיד פני נכנעים ולהרוג את שוביהם. הספרון רומם את ערך הג'האד, ומלחמותיה של מצרים

Moshe Albo and Yoram Meital, "The Independent Path of Shaykh al-Azhar 'Abd al-Halīm 58
Maḥmūd," *Die Welt Des Islams* 54 (2014): 159-182.

Woodward, *Nasser*, 143; שמיר, **מצרים בהנהגת סאדאת**, 201; ארליך, **מצרים האחות הבכירה**, 222-224,
233; עמי איילון, "סאדאת והאתגר המצרי", 15-16.

טלאל סלמאן, **אל-ציאד**, 25 במארס 1971 (תורגם לעברית על ידי: חצב, מ"ד 935/4, 6 באפריל 1971);
תופיק אל-חכים, **עודת אל-ועי** [ההתפכחות] (ביירות: דאר אל-שרוק, 1974), 59-60; תופיק אל-חכים,
ות'אא'ק פי טריק עודת אל-ועי [בדרך להתפכחות] (קהיר וביירות: דאר אל-שרוק, 1975), 45-48.

Yoram Meital, "Who Is Egypt's 'Hero of War and Peace'? The Contest over Representation," 61
History & Memory 15, 1 (Spring/Summer 2003): 150-151.

שביט ווינטר, **אויבי, מורי**, 87-95.

הומשלו למלחמת קודש של המאמינים בכופרים. החייל המצרי תואר כלוחם קודש הפועל בשם אללה, ואשר יהיה זכאי לתהילת נצח בין שישוב מהמלחמה כמנצח ובין שיקריב בה את חייו. היהודים, "בני ישראל", תוארו כאויבי המאמינים שקוללו בידי האל ושסימני תבוסתם נרמזים בקוראן (למשל, על סמך 5: 78, 82).⁶³

בפתח המלחמה השיג צבא מצרים הפתעה אסטרטגית ועלה בידו לצלוח את תעלת סואץ, לכבוש את רוב המעוזים הישראליים ולהתקדם כ-10-20 קילומטרים מעבר לקו התעלה. לאחר סדרת קרבות קשים ערך צה"ל צליחה נגדית, כיתר את הארמיה השלישית המצרית והגיע עד למרחק 101 קילומטרים מקהיר. המלחמה נעצרה במצב שבו שני הצדדים טענו לניצחונם. בהתערבות ארצות הברית ובהסכמת ברית המועצות הושגה הסכמה על הפסקת אש ועל קיום ועידת שלום בינלאומית בז'נבה. הוועידה התכנסה בדצמבר 1973 והסמיכה את ישראל ומצרים לנהל משא ומתן על הפרדת כוחות. בינואר 1974 נחתם הסכם הפרדת הכוחות ראשון, אשר הושג באורח סמלי ותקדימי במשא ומתן ישיר ופומבי בין נציגי צבאות מצרים וישראל בקילומטר ה-101 בין סואץ לקהיר.⁶⁴ במקביל לשיח המדיני הראשוני סירב סאדאת לשמוט את שוט המלחמה, שנותר מונף באוויר. בנאום שנשא בפברואר 1974 בפני מועצת העם המצרית באירוע הענקת עיטור עוז לאחיו שנפל כטייס במלחמה, הכריז: "אל לנו לשכוח או להתעלם לרגע מהמטרות שעליהן התחייבנו כלפי אללה וכלפי עמנו. התחייבותנו היא להמשיך לשאת נשק עד שתשוחרר כל האדמה הערבית מהתוקפנות של הכיבוש".⁶⁵ עבד אל-חלים מחמוד, שכהן כשיח' אל-אזהר בשנים 1973-1978, שיבח את הג'האד המקודש שהפגינו חיילי צבא מצרים וקרא ללמוד את לקחי ה-10 ברמדאן, יום הצליחה, וליישם בעתיד.⁶⁶

בספטמבר 1975 נחתם הסכם הפרדה שני בין מצרים לישראל, בתיווכו של מזכיר המדינה האמריקאי הנרי קיסינג'ר, אשר כונה 'הסכם הביניים הישראלי-מצרי'. ההסכם הוגדר על ידי סאדאת "נקודת מפנה בסכסוך הערבי-ישראלי", והוא הביא לנסיגת ישראל משמונה אחוזים משטח חצי האי סיני, ליצירת אזור חיץ בין הצדדים ולפתיחתה מחדש של תעלת סואץ.

63 The Egyptian Arab Republic, *Our Faith – Our Way to Victory* (Jerusalem: Israel Information Centre, N.D), 2-18, 60-93.

64 הראבן, *מלחמות ושלום*, 117-116; Richard W. Stein, "The Talks at Kilometer 101," in B. Parker (ed.), *The October War: A Retrospective* (Gainesville: University Press of Florida, 2001), 361-373.

65 עבד אל-מנעם שמיס, *אנור אל-סאדאת: סירת בטל חרר רוח מצר* [אנור אל-סאדאת: ביוגרפיה של גיבור ששחרר את רוחה של מצרים] (קהיר: זואראת אל-אעלאם, אל-היא'ה אל-עאמה לאל-אסתעלאמאת, 1974), 200.

66 עבד אל-חלים מחמוד, *פתאוא אל-אמאם עבד אל-חלים מחמוד* [הפתוות של האמאם עבד אל-חלים מחמוד], חלק שני (קהיר: דאר אל-מעארף, 2002, מהדורה חמישית), 119-120.

בניגוד להסכם ההפרדה הראשון נשא ההסכם צביון מדיני ולא רק צבאי. הגם שהודגש כי "אין הוא הסכם שלום סופי", התחייבו מצרים וישראל במסגרתו כי "הסכסוך ביניהן ובמזרח התיכון לא ייפתר בכוח צבאי אלא בדרכי שלום", והכריזו עליו "צעד משמעותי לקראת שלום צודק ובר-קיימא". ההסכם המחיש את העדפתו של סאדאת להסדר מדיני של הסכסוך עם ישראל. כפי שהעיד קיסינג'ר, היה זה "ההסכם הראשון של מדינה ערבית כלשהי עם ישראל", אשר לא נחתם "תחת לחץ של אירועים צבאיים וכדי לפתור בעיות צבאיות" ואשר כלל "סידורים מסובכים לשיתוף פעולה".⁶⁷

הבחירה המצרית בדרך המשא ומתן לקידום הסדרים צבאיים – ובהמשך מדיניים – עם ישראל הייתה פועל יוצא של מכלול שיקולי ריאליזם פוליטי: ראשית, המלחמות פגעו בכלכלה המצרית; שנית, תוצאות מלחמת 1973 הבהירו למצרים כי לא ניתן להכריע את ישראל בשדה הקרב גם במלחמה שבה היא נתפסת בלתי מוכנה, בין היתר הודות לתמיכה הצבאית האמריקאית הניתנת לה; שלישית, מצרים שאפה להשיב לרשותה את שטחי חצי האי סיני בשל חשיבותו הסמלית ומשאביו הכלכליים; רביעית, סאדאת חתר להתקרב לארצות הברית, בתקווה שזו תוכל לכפות על ישראל נסיגה לגבולות 1967 ולהעניק למצרים סיוע כלכלי.⁶⁸ זאת ועוד, הישגיה היחסיים של מצרים במערכה ב-1973, שבסיומה שלט צבאה על רוב הגדה המזרחית של התעלה, תרמו לאשראי הציבורי של סאדאת ופתחו בפניו חלון הזדמנויות להובלת מהלכים מדיניים חלוציים ופורצי דרך.

יזמת סאדאת וכוחות הסירוב לשלום

ב-9 בנובמבר 1977, בזמן נאומו בפני הפרלמנט המצרי, הפתיע סאדאת את הקהל כשסטה מהטקסט הכתוב והכריז: "אני מוכן לנסוע לקצה העולם, אם יש בכך כדי למנוע [אפילו] פציעה, ולא רק הרג של חייל או קצין מבניי. ישראל תוכה בתדהמה כאשר היא תשמע אותי כעת אומר שלא אסרב. אני מוכן ללכת אל ביתם, אל הכנסת עצמה, ולהתמודד עמם בוויכוח".⁶⁹ בעקבות הצהרתו שיגרה ממשלת ישראל לסאדאת הזמנה רשמית, והנשיא המצרי נחת בנמל התעופה בן-גוריון בערב ה-19 בנובמבר. למחרת פתח את יומו בביקורים במסגד אל-אקצא, בכנסיית

67 אתר הכנסת, "הסכם הביניים בין ישראל ומצרים: כ"ה אלול תשל"ה – 4.9.1975" (ללא תאריך) <https://bit.ly/43rSuTr>; חזי כרמל וג'ודי קיפר, קשר K: היומן הסודי של הסדר הביניים הישראלי-מצרי (גבעתיים: הוצאת פלג, 1975), 202, 219, 233.

68 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 153; על האוריינטציה הפרו-אמריקאית שהחל סאדאת לגבש מראשית כהונתו, ראו עוד: שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 79-77; Meital, *Egypt's Struggle for Peace*, 133-4.

69 ישראלי, אנור סאדאת על מלחמה ושלום, 71.

הקבר וביד ושם', ולאחר מכן נשא את נאומו ההיסטורי בכנסת.⁷⁰ הביקור בירושלים והמחוות הסמליות שנלוו לו, ובראשן ההופעה בבית המחוקקים הישראלי, התפרשו כהכרה מצרית דה פקטו במדינת ישראל. מעבר לכך, יוזמתו של סאדאת שברה באחת את הטאבו הערבי על קיום משא ומתן ישיר עם ישראל ונתנה את האות לפתיחת מגעים לגיבוש הסדר שלום מלא בין המדינות.⁷¹

ביקור סאדאת בירושלים נולד בעקבות מסרים שקטים שהעביר בין הצדדים נשיא רומניה, ומפגשים חשאיים שנערכו במרוקו בין שר החוץ הישראלי משה דיין לסגן ראש ממשלת מצרים חסן תוהאמי. יש גרסאות אחדות באשר לאופן שבו הגה הנשיא המצרי את יוזמתו. יש הגורסים כי ירושלים נבחרה על ידי סאדאת משיקולים דתיים בעצת תוהאמי, שנודע כחובב מיסטיקה ושכנע את הנשיא כי המסע לעיר הקודש יעניק נופך רוחני ליוזמתו.⁷² לפי עדותו של אסמאעיל פהמי, שכיחן כשר החוץ המצרי בשנים 1973-1977, הרעיון צץ במוחו של סאדאת לראשונה בשלהי אוקטובר 1977, כשפמלייתו התארכה ברומניה בעיירת קיץ ציורית בשם סינאיה, המרוחקת כמאה קילומטרים מבוקרשט. באחד הבקרים הפתיע הנשיא את פהמי במעון האירוח – כשהוא עדיין בבגדי לילה – ושאל אותו לדעתו על האפשרות שייצא לירושלים ויישא נאום בכנסת. פהמי ההמום, אשר היה ידוע בגישתו הזהירה והמסויגת כלפי כל מגע ישיר או עקיף עם המדינה הציונית, השתהה מעט לפני שהתעשת ותהה על מטרת הביקור. הנשיא השיב ביובש: "אין מטרה. רק לנסוע לירושלים, לשאת נאום ולחזור". פהמי ביקש להבין שמא הנשיא חותר לחולל סערה תקשורתית באמצעות הביקור, אך סאדאת רק המהם כמה מילים חסרות פשר. בשלב זה החל פהמי לחשוך בנשיא, הישיר אליו מבט ושאל אם הלה מסתיר ממנו מידע חשאי שמצדיק ביקור כה חריג. הנשיא הניד בראשו לשלילה והבהיר כי אין בידיו כל התחייבות לתמורה על המחווה מצד ראש ממשלת ישראל, מנחם בגין.

השיחה בין השניים נמשכה קרוב לשמונה שעות. פהמי ביקש לשכנע את סאדאת שביקור בירושלים, שלא יהיו בצידו הישגים מוחשיים, יוביל לאובדנם של שני הקלפים החזקים ביותר של מצרים מול ישראל – מתן הכרה וסיוס מצב הלוחמה, ולאחר שתותר עליהם כבר לא תוכל לכפות עליה הסדר ערבי-ישראלי כולל. בעיניו הימור על שני הקלפים הללו היה מסוכן מדי, שכן בעקבותיו צפויה הייתה מצרים לאבד את תמיכת מדינות ערב, לספוג פגיעה אנושה במעמדה האזורי ולבסוף למצוא עצמה נדחפת על ידי ישראל לויתורים נוספים. בתום הפגישה שיתף פהמי את ראש לשכתו אוסאמה אל-באז ואת יועצו המשפטי ד"ר מוחמד אל-בראדעי ברעיון המסוכן של הנשיא. התנגדותם הייתה נחרצת. אל-באז קבע כי "אין ספק שהאיש בלתי

Kenneth W. Stein, *Heroic diplomacy* (New York, London: Routledge, 1999), 223, 226. 70

הראבן, מלחמות ושלום, 116-117; שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 233. 71

פורד, מפילגש לידועה בציבור, 186-195. 72

מאוזן וחייבים למנוע ממנו לנסוע לירושלים, אפילו בכוח". אל-בראדעי הנהג בהסכמה, ושאל את אל-באז כיצד ינהג אם סאדאת יקרא לו להצטרף לביקור. אל-באז השיב ללא היסוס: "על גופתי המתה".

יושב ראש אש"ף יאסר ערפאת היה אורח הכבוד בשיבת הפרלמנט המצרי שבה הכריז סאדאת על נכונותו להופיע בכנסת ישראל. הוא הגיע לביקור במצרים במטוס פרטי שהוקצה עבורו, ומצא עצמו מוחא כפיים במבוכה לדברי מארחו. מאוחר יותר שאל ערפאת את פהמי לפשר הנאום, וזה הרגיעו כי מדובר במעידת לשון, אף כי כלל לא היה בטוח בכך. כעבור ימים אחדים עדכן סאדאת את פהמי שהוא עומד לפרסם הודעה רשמית בדבר נסיעתו לירושלים, אך שר החוץ עדיין קיווה שהוא מתלוצץ. משהתחוויר לו שלא, ניסה לשכנע את הנשיא לקיים דיון מקדים בפורום מצומצם של המועצה לביטחון לאומי, אך לשוב. ב-17 בנובמבר, יומיים לפני המסע ההיסטורי, הבין פהמי שהפור נפל. לאחר שהנשיא לא נשמע לאזהרותיו ולעצותיו, שיגר אליו מכתב התפטרות רשמי. לימים האשים סאדאת את פהמי ב"קריסה" אל מול גודל השעה. פהמי מצידו הגיב כי עבור סאדאת "קריסה" אינה אלא שם קוד לעמדה שאינה תואמת את זו שלו.⁷³

ביקור סאדאת עורר בישראל התרגשות עצומה. לצד מיעוט שחשד כי מאחורי יוזמת השלום מסתתרת מזימה מסוכנת,⁷⁴ מרבית העיתונים הישראלים הגדירו את הביקור במונחים של "התרוונות מופלאה", "מעמד בלתי ייאמן" ו"ימות משיח". בעיתון 'דבר' הוכרז כי הצעד המצרי שבר את המוסכמות הערביות המקודשות וכיטל באחת את שלושת הלאוים של ועידת ח'רטום. ב'הארץ' הוקדש לסאדאת בעמוד השער מאמר בשפה הערבית, שבו נכתבו שבחים לאומץ ליבו והובעה תקווה לשלום.⁷⁵ גיליון 'מעריב' אזל חיש מהר מן הדוכנים, והפך עם צאתו לפריט אספנות הנמכר במחיר הגבוה פי ארבעה ממחירו המקורי. בעמוד השער התנוססה כותרת ראשית כפולה בעברית ובערבית: "ברוך הבא הנשיא סאדאת". אחד העותקים נמסר ישירות לידי האורח ועורר ריגוש בפמלייתו.⁷⁶ דעת הקהל העולמית לא נותרה אדישה אף היא מול הדרמה המזרח-תיכונית. שדרן הטלוויזיה האמריקאי וולטר קרונקייט השווה בין נחיתת

73 אסמאעיל פהמי, אל-תפאוך' מן אג'ל אל-סלאם פי אל-שרק אל-אוסט | המשא ומתן למען השלום במזרח התיכון (דאר אל-שרוק, 2008, הרפסה שנייה), 303-335.

74 למשל: פול אירלברג, המזימה של סאדאת (תל-אביב: רשפים, 1978).

75 Elias Shoufani, "The Reaction in Israel to the Sadat Initiative," *Journal of Palestine Studies* 7, 2 (Winter 1978), 3-25;

איתן הבר, אהוד יערי וזאב שיף, שנת היונה: הסיפור מאחורי השלום (תל-אביב: זמורה, ביתן, מודן, 1980), 122.

76 "הכותרת של 'מעריב' בידי סאדאת", מעריב, 20 בנובמבר 1977, 2. <https://bit.ly/40djP8Y>

סאדאת בישראל לנחיתת האדם הראשון על הירח ב־1969, והכתיר את השתיים כמאורעות ההיסטוריים החשובים של התקופה.⁷⁷

בתום הביקור החל משא ומתן ישיר בין ישראל למצרים, שידע עליות ומורדות ונזקק לתיווך אמריקאי אינטנסיבי. באמצע דצמבר 1977 נערכו שיחות ראשונות במלון 'מינה האוס' בקהיר, וב-22 בדצמבר גמל בגין לסאדאת בביקור באסמאעיליה. בינואר ובפברואר 1978 החלו מפגשים נפרדים של שתי ועדות שהוקמו, מדינית וצבאית, בירושלים ובקהיר, וביולי 1978 נערך מפגש בין שרי החוץ של ישראל ומצרים בלידס שבאנגליה.⁷⁸ בשל הקשיים שהתגלעו במשא ומתן כינס הנשיא האמריקאי ג'ימי קרטר ב־4 בספטמבר 1978 את ועידת קמפ דייוויד שנמשכה קרוב לשבועיים, ובסיומה הושגו הסכמי מסגרת לשלום בין המדינות. ההסכמים שנחתמו ב־17 בספטמבר נחלקו לשני חלקים שאין זיקה מפורשת ביניהם: האחד עסק בשלום במזרח התיכון, ובמרכזו תוכנית להקמת אוטונומיה לפלסטינים ביהודה ושומרון וברצועת עזה תוך חמש שנים; החלק השני עסק בשלום בין ישראל למצרים וכלל התחייבות ישראלית לנסיגה מלאה מסיני והסכמה מצרית לפירוז סיני ולנורמליזציה. הסכם השלום נחתם ברוב טקס על מדשאות הבית הלבן ב־26 במארס 1979, ובעקבותיו נסוגה ישראל באופן מדורג תוך שלוש שנים (מ־25 באפריל 1979 ועד 25 באפריל 1982) מכל שטחי סיני, למעט שטח טאבה שנותר במחלוקת והושב בתום בוררות בינלאומית במארס 1989.⁷⁹ מנגד, השיחות על כינון אוטונומיה פלסטינית שהחלו לאחר חתימת הסכם השלום לא הניבו תוצאות של ממש והופסקו ביוני 1982, עם פרוץ מלחמת לבנון הראשונה.⁸⁰

ערב נסיעתו לירושלים שאלה ג'יהאן אל-סאדאת את בעלה הנשיא כיצד לדעתו יגיבו לכך בני העם המצרי. הנשיא הרגיעה כי הוא מיטיב לחוש את הדופק הציבורי וכי החליט על הצעד ההיסטורי רק לאחר שהשתכנע כי יזכה לתמיכה רחבה. ואכן, בשוכו מהמסע התקבל הנשיא

77 הבר, יערי ושיף, שנת היונה, 124.

78 Stein, *Heroic diplomacy*, 232-3, 236, 242.

79 Louis J. Cantori, "Egyptian Policy," in Robert O. Freedman (ed.), *The Middle East Since Camp David* (Boudler and London: Wesview Press, 1984), 176.

80 דוד קמחי, האופציה האחרונה: המאבק לשלום במזרח התיכון (ירושלים: עידנים, 1992), 119-121; ללא שם, "עקרונות העמדה המצרית, כפי שאושרו על ידי ועדת השרים לענייני האוטונומיה בראשות ראש הממשלה ושר החוץ, מצטפא ח'ליל – 10 מאי 1979," בתוך משה גמר (עורך), המשא-ומתן על כנון האוטונומיה (תל-אביב: מכון שילוח לחקר המזרח התיכון ואפריקה, מארס 1981), 3; חסין שריף, אל-חרב ואל-סלאם 1970-1981 [מלחמה ושלום 1970-1981] (קהיר: אל-היא'ה אל-מצריה אל-עאמה ללכתאב, 1996), 410; Cantori, "Egyptian Policy," 177, 181-182.; Stein, *Heroic diplomacy*, 260, 264; Shireen T. Hunter and Robert E. Hunter, "The Post Camp David Arab World," in Robert O. Freedman (ed.), *The Middle East Since Camp David* (Boudler and London: Wesview Press, 1984), 92.

בתשואות מצד מיליוני אזרחים שהמתינו לו מחוץ לשדה התעופה ונופפו בהתלהבות לפמלייתו.⁸¹ אם הייתה זו תגובה עממית אותנטית אם לאו, אצל רבים אחרים במצרים עוררו מהלכיו של הנשיא קושי אידיאולוגי ורגשי עצום. למרות הגבלות חוקיות שהטיל המשטר על חופש הביטוי,⁸² ביקורת חריפה נשמעה ממנעד הזרמים הפוליטיים במצרים, ובייחוד מצד כוחות אסלאמיסטיים ששללו את השלום עם ישראל על בסיס נימוקים דתיים. נוכח התנגדותה הפומבית של תנועת האחים המוסלמים הפך הנושא לסלע מחלוקת בינה לנשיא סאדאת, והוביל למשבר ביחסיהם. הדחייה האסלאמיסטית הנחרצת של השלום עם ישראל התבססה על משנה סדורה של עקרונות: א. פלסטין היא איבר חיוני ובלתי נפרד מהגוף האסלאמי הכללי שעתידי להתאחד ביום מן הימים, ושחרורה מהווה צעד הכרחי בדרך להקמתו המיוחדת; ב. פלסטין – ובפרט ירושלים – הן אדמת וקף אסלאמי ששייכת למוסלמים עד יום תחיית המתים, ואין לוותר על אף שעל ממנה; ג. הג'האד לשחרור כל פלסטין מידי ישראל הוא חובה אישית (פֶרֶצ' עֵין) שחלה על כל מוסלמי; ד. יהודים באשר הם אינם שותפים קבילים לשלום אלא – על סמך מבחר סלקטיבי של פסוקי קוראן ומסורות נבואיות – אויבים היסטוריים של המוסלמים מימי מוחמד ועד ימינו, מפירי חוזים ובעלי תכונות אינהרנטיות מגונות כגון זדוניות, תגרנות, בוגדנות וחמדנות; ה. מדינת ישראל משקפת איום צבאי, תרבותי וכלכלי על שכנותיה בשל היותה שלוחה אימפריאליסטית מערבית שתכליתה לפגוע באחדותה הפיזית של הציוויליזציה האסלאמית, כמו גם בזהותה, בערכיה ובאמונותיה, ולאור מזימותיה להשתלט בחסות הסדרי השלום והנורמליזציה על שוקי האזור ולכפות עליהם הגמוניה כלכלית ישראלית.⁸³

נוכח שותפות האינטרסים שנקמה מראשית כהונת סאדאת בין האחים המוסלמים למשטר, הסתייגותם מביקורו בירושלים הייתה תחילה מרוסנת. בביטאונם 'אל-דעוה' טענו כי מצוקותיה הצבאיות והכלכליות של מצרים אינן מצדיקות התנערות ממחויבותה הדתית-אסלאמית כלפי בעיית פלסטין, והזהירו שישאל לא תזנח את שאיפותיה ויעדיה האימפריאליסטיים להתפשט

81 אחמד מנצור, ג'האן אל-סאדאת שאהרה עלא עצר אל-סאדאת [ג'האן אל-סאדאת: עדות על עירן סאדאת] (ביירות: אל-דאר אל-ערביה לאל-עלום ודאר אבן חזם, 2002), 305-306, 314-315

82 חלמי מחמד אל-קאעוד, אל-צלח אל-אסוד: ראיה אסלאמיה למבאדרת אל-סאדאת ואל-טריק אלא פלסטין [השלום המר: נקודת מבט אסלאמית על יוזמת סאדאת והדרך לפלסטין] (קהיר: דאר אל-אעתצאם, 1988), 235-242.

83 עבד אל-פתאח מחמד אל-עוסי, תצור אל-אח'זאן ללקצ'יה אל-פלסטיניה [נקודת המבט של האחים על הבעיה הפלסטינית] (קהיר, דאר אל-תווע ואל-נשר אל-אסלאמיה, 1989), 11, 13-21, 25-43; מחמד מורד, אל-חרכה אל-אסלאמיה פי מצר [התנועה האסלאמית במצרים] (קהיר: אל-דאר אל-מצריה ללנשר, 1994), Shavit and Winter, *Zionism in Arab Discourses*, 32-35; 153-152

מהנילוס ועד הפרת.⁸⁴ הם גם הדגישו את אופיו הדמוני של האויב היהודי ואת השלכות הדבר על צביונו הדתי, ההיסטורי והנצחי של הסכסוך עם ישראל. כך לדוגמה, דבר המערכת של אל-דעוה בדצמבר 1977 הפציר בקוראיו – ובמרומו בנשיא סאדאת, שאך שב מביקורו בירושלים – לא לשכוח את "טבעם של היהודים" כמשתקף בקוראן; מפירי חוזים, נוטרי איבה למאמינים ואנוכיים.⁸⁵

כאשר נחתמו הסכמי קמפ דייוויד והשלום הפך מאפשרות תאורטית למציאות בהתהוות, הוחרף הטון באל-דעוה כלפי ישראל והיהודים וכלפי מדיניות המשטר המצרי כמכלול.⁸⁶ האחים המוסלמים הגדירו את הסכמי המסגרת בין המדינות ככניעה לתכתיבי ישראל והביעו התנגדות להשלמה שהשתמעה מהם – עם קיומה של מדינה יהודית בפלסטין ההיסטורית והמשך שליטתה בירושלים. המדריך הכללי של התנועה במצרים בשנים 1972–1986, עמר אל-תלמסאני, קבע כי חוקי האסלאם אוסרים על המוסלמים להשלים עם גזל אדמותיהם ומורים להם להיאבק על שחרורן. הוא העריך שגם בצל השלום יוסיפו היהודים לראות עצמם בתור העם הנבחר, ינצלו את השקט והיציבות להשגה במרמה של יעדיהם ויפעלו לזריעת ייאוש בקרב המוסלמים כדי לבסס את עליונותם. לדבריו, אם בני הדור הוותיק במצרים מתקשים להמשיך לשאת בנטל הסכסוך עם ישראל, עליהם לאפשר לבני הדור הצעיר – שיאמצו את האסלאם לליבם – להשיג תוצאות טובות יותר:

חלק מהאנשים, אף רובם, עשויים להשלים עם המצב הקיים מתוך שאיפה לשלום, רצון לעצור את שפיכות הדמים וכמיהה לרווחה המיוחלת. אולם כל מוסלמי, שדבק בזכותו להאמין בריבון העולמיים, ימשיך להתכחש לעריכת חוזים עם היהודים ולזכות שניתנה להם [במסגרת הסכמי קמפ דייוויד] לקיים קשרים מדיניים, כלכליים ותרבותיים עימנו. זאת שהרי הם תוקפנים ועושקים, אשר נסמכים על כוחו של מי שמסייע להם בעוול ובתוקפנות, ואין אלו נסיבות הולמות לכינונם של חוזים.⁸⁷

התגובה המיידית של האחים המוסלמים במצרים לחתימת הסכם השלום במארכ 1979 הייתה מאופקת. הפיקוח השלטוני על התקשורת אילץ אותם לברור בקפידה כל מילת ביקורת על

84 עבר אל-מנעם סלים ג'בארה, "האלאא' אל-יהוד: מאד'א ירירדון?! [היהודים האלה: מה הם רוצים?], אל-דעוה 19, דצמבר 1977, 50–51.

85 "לאל-דעוה כלמה: פלסטין קצ'יה אסלאמיה" [דברי אל-דעוה: פלסטין והבעיה הפלסטינית], אל-דעוה 19, דצמבר 1977, 15.

86 Kiki M. Santing, *Imagining the Perfect Society in Muslim Brotherhood Journals: An Analysis of al-Da'wa and Liwa' al-Islam* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 234, 393–394.

87 עמר אל-תלמסאני, "אל-אח'ואן אל-מסלמון: כיף ינתקדון.. ולמאד'א יעארצ'ון?" [האחים המוסלמים: איך הם מבקרים ומדוע הם מתנגדים], אל-דעוה 30, נובמבר 1978, 4–5.

מדיניות הנשיא ולכבוש את מרבית הזעם והסלידה שבוודאי הורגשו בשורותיהם. גיליון אפריל של אל-דעוה לא יצא לאור, כנראה בהוראה מגבוה, גיליון מאי החריש בעניין ההסכם ורק גיליון יוני התייחס לראשונה במפורש למאורע המכונן. אל-תלמסאני הקפיד לא להזכיר את סאדאת בשמו ולא לתקוף אותו אישית. במקום זאת הוא יצא נגד החרם הערבי על מצרים וקרא למנהיגי מדינות האסלאם לכנס ועידה בנושא ירושלים, לצאת בקמפיין הסברה בינלאומי ולסלול בעצמם את הדרך לג'האד. פלסטין אינה רק בעיה ערבית או מזרח-תיכונית, הבהיר, כי אם בעיה כלל-מוסלמית המצריכה התגייסות קולקטיבית, ואף ביתר שאת נוכח יציאתה של מצרים מזירת המאבק.⁸⁸ עיקר ביקורתו התמקדה בנורמליזציה, כאשר הזהיר מההסתננות היהודית המסוכנת לחייה הכלכליים, התרבותיים, המוסריים, החברתיים והאמוניים של מצרים בחסות השלום.⁸⁹ עבד אל-חלים עויס (1943-2011), מרצה ללימודי אסלאם, פרסם באל-דעוה מאמר שכותרתו "טבעם של היהודים מונע מהם לחיות בשלום עם זולתם". במאמר הציג את תוכנותיו על היהודים בהתבסס על ספרו של היטלר 'מיין קאמפף' ועל הקוראן "שהקדים אותו ב-1,400 שנה", כלשונו. עויס הגדיר את עידן הנורמליזציה הממשמש ובא עם ישראל כ"תקופה המסוכנת בתולדותיה של מצרים".⁹⁰

ביקורות אלו הכשירו את האווירה לביטויי התנגדות מפורשים יותר לסאדאת עצמו,⁹¹ בעיקר מצד תאים סטודנטיאליים של האחים המוסלמים ושל קבוצות אסלאמיסטיות רדיקליות ואלימות יותר, שפעלו בקמפוסים של מצרים. בשנים 1977-1981 ארגנו סטודנטים המזוהים עם הזרמים האסלאמיסטיים הפגנות ומהומות במחאה על השלום עם ישראל, כמו גם על אופיו החילוני של המשטר, על פתיחותו למערב ועל המקלט המדיני שהעניק סאדאת לשאה האיראני המורד.⁹² במקביל לטקס חתימת הסכם השלום בווינגטון, התאחדות הסטודנטים המצרית – שנשלטה

88 עמר אל-תלמסאני, "אל-טריק.. אלא אנקאר' אל-קדס" (הדרך.. להצלת ירושלים), אל-דעוה 37, יוני 1979, 5-4.

89 עמר אל-תלמסאני, "לא נח'אף אל-סלאם" [איננו פוחדים מהשלום], אל-דעוה 38, יולי 1979, 4-5.
90 עבד אל-חלים עויס, "אל-יהוד קאדמון: הא'לא'א' הם בנו אסרא'א'יל, טבאע אל-יהוד תמנעהם מן אל-עיש פי סלאם מע ע'יהם" [היהודים באים: אלה הם בני ישראל: טבעם של היהודים מונע מהם לחיות בשלום עם זולתם], אל-דעוה 42, נובמבר 1979, 37-39.

91 ישראל אלטמן, "ארגוני אופוזיציה אסלאמיים במצרים", בתוך: עמי איילון (עורך), משטר ואופוזיציה במצרים בתקופת סאדאת (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983), 114-115, 117-120; ישראל אלטמן, מגמות הקצנה בעמדותיהם של 'האחים המוסלמים' (תל-אביב: מכון שילוח לחקר המזרח התיכון ואפריקה, 1979), 7-9; עבד אל-עט'ים רמז'אן, ג'מאעאת אל-תכפיר פי מצר: אל-אצול אל-תאריח'יה ואל-פכריה [קבוצות התכפיר במצרים: השורשים ההיסטוריים והרעיוניים] (קהיר: אל-היא'ה אל-מצריה אל-עאמה לאל-כתאב, 1995), 208-209; אל-קאעור, אל-צלח אל-אסוד, 211-213.

92 חגי ארליך, "סאדאת והסטודנטים: הנוער במבחן 'הפתיחות'", בתוך עמי איילון (עורך), משטר ואופוזיציה במצרים בתקופת סאדאת (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983), 80.

על ידי האחים המוסלמים – הפיצה עלונים שתקפו את ההסכם בחריפות. ישראל תוארה בהם כמדינה עושקת השואפת לכוון מחדש את הממלכה היהודית מהנילוס ועד הפרת. הקוראן, נכתב, מחייב כל מוסלמי להתייצב למאבק להשבת האדמה הכבושה.⁹³

בה בעת, הזרם המרכזי של האחים המוסלמים התמקד בפעולות שכנוע, חינוך והטפה דתית, והתרחק מפעילות אלימה. אל-תלמסאני נמנע מערעור על עצם הלגיטימיות של הנשיא סאדאת וסירב לצרף את האחים לקואליציות של ארגוני אופוזיציה שפעלו במפורש נגד הנשיא ומדיניותו. לעומת זאת, בחוגי השוליים של התנועה עלו זרמים קיצוניים שתמכו בנקיטת קו הסברה תקיף יותר, ואחדים מפעיליה הבכירים הצטרפו בשנים 1980-1981 לעצומות מחאה נגד הנשיא, בפרט בסוגיית ההתנגדות לנורמליזציה. פעולה אגרסיבית יותר ומיידית לערעור הסדר הפוליטי הקיים הגיעה מצידן של קבוצות אסלאם רדיקליות, חלקן מחתרניות, שספגו השראה מכתביו של סיד קוטב, אשר נמנה עם מנהיגי האחים המוסלמים בתקופת נאצר והוצא להורג ב-1966. הללו שמו להן למטרה את הפלת המשטר המצרי "הכופר" תוך שימוש בכוח, ואחת מהקבוצות – ארגון הג'האד – הייתה אחראית להתנקשות בסאדאת ב-6 באוקטובר 1981, יום השנה השמיני לצליחת התעלה. בעיני המתנקשים השלום עם ישראל היה רק אחד מתוך רשימת חטאים ארוכה של שליט הסוטה מחוקי האל.⁹⁴

לתנועות אסלאמיסטיות היה משקל רב באופוזיציה לשלום עם ישראל, אך הן לא היו היחידות. לצד האחים המוסלמים, חזית הסירוב שמולה עמד סאדאת כללה מפלגות נאצריסטיות ושמאליות במצרים, וכן מדינות ערביות.⁹⁵ קולות נאצריסטיים דבקו בתפיסותיה של המסורתיות של הלאומיות הערבית, שלפיהן ישראל היא שלוחה מערבית אימפריאליסטית שלעולם לא ניתן יהיה לקבל את דבר קיומה או להגיע עימה לפשרה, והאשימו את סאדאת בכפירה בעיקר. כך לדוגמה, במכתב פומבי ששיגרו לסאדאת 'ותיקי מהפכת יולי 1952' הודגשה התנגדותם לחתימת חוזה שלום נפרד. הם טענו כי המהלך מבודד את מצרים מהאומה הערבית, הופך את האזור טרף קל לציפורני הקולוניאליזם, מעניק לישראל לגיטימיות, פוגע בביטחונן של מצרים ומדינות ערב ומחסל את הבעיה הפלסטינית.⁹⁶

Lippman, *Hero of the Crossing*, 237. 93

אלטמן, "ארגוני אופוזיציה אסלאמיים במצרים", 116-135; R. Solé, *al-Sadat* (Beirut: Naufal, 2015); 109-14, 257-62; Lippman, *Hero of the Crossing*, 234-235. 94

מרדכי קרניאל, *יוזמות ותמורות בהנהגת אנוור אל-סאדאת* (ירושלים: הוצאת פסגות, 1999), 61-64; Cantori, "Egyptian Policy," 175-6; יורם מיטל, "מגמות ביחסי מצרים-מדינות ערב בעשור הראשון לשלום הישראלי מצרי והשלכותיהן", בתוך ארז ביטון (עורך), *מבט למצרים* (רמת-גן: אפיריון, 1989), 180. 95

מרכז אל-אבחאת' אל-מצרי, *אל-שעב אל-מצרי ירפץ' כאמב דאפיד* (העם המצרי מתנגד לקמפ-דייוויד) [ביירות, מרכז אל-אבחאת' אל-מצרי, 1980, מהדורה שנייה], 56-63. 96

השמאל המצרי הסתייג גם הוא ברובו ממדיניות השלום, ודובריו הביעו חשש מהשפעתה הגוברת של ארצות הברית – והתפיסה הקפיטליסטית שהיא מייצגת – על הסדר המזרח-תיכוני בכלל ועל האוריינטציה הפוליטית-כלכלית של מצרים בפרט.⁹⁷ המפלגה הקומוניסטית המצרית האשימה את סאדאת בכריתת ברית קפיטליסטית בוגדנית עם ארצות הברית וישראל, אשר משרתת מזימה אימפריאליסטית לעשוק את עמי האזור הערביים ולנשלם ממשאביהם. בגילוי דעת שפרסמה נטען כי הנורמליזציה שעוגנה בהסכמי קמפ דייוויד תאפשר לישראל להמיר את הכיבוש הצבאי של מצרים בכיבוש דיפלומטי, מדיני, כלכלי ותרבותי.⁹⁸ מפלגת השמאל 'אל-תג'מע' טענה כי הסכמי קמפ דייוויד פוגעים בריבונותה של מצרים, מזכים את ישראל – שמיום הקמתה היא האויבת הראשונה של מצרים – בנורמליזציה וביחסים מיוחדים, פוגמים במחויבות המצרית לחוזה ההגנה הערבי המשותף, מסכנים את כלכלתה ואת תרבותה של מצרים ואינם מגדירים מסגרת זמנים תחומה וקבילה לפתרון הבעיה הפלסטינית.⁹⁹

ההתנגדות הפנימית לא הייתה נחלתם של כוחות אופוזיציה בלבד. היא כללה בכירים בממסד הדתי והשלטוני, בשר מבשרו של המשטר, שחשו כי מצפונם ועקרונותיהם אינם מאפשרים להם להתייצב לצד הנשיא. שיח' אל-אזהר מחמוד סירב ללוות את סאדאת בביקורו בירושלים.¹⁰⁰ כאמור, שר החוץ הפהמי הגיש את התפטרותו ושני יורשיו בתפקיד, מוחמד ריאץ' ואבראהים כאמל, הלכו בעקבותיו: הראשון הסתייג מהמסע לישראל והשני התנגד להסכמי קמפ דייוויד. ההתפטרות בוודאי לא נעמו לנשיא, אך הן נותרו בגדר מחאה אישית ולא הגיעו לכדי מרידה של מוקדי הכוח בסמכותו. הגרעין הקשה של נאמני המשטר נותר מגויס לצידו. בהצבעה בפרלמנט המצרי ב-10 באפריל 1979 על הסכם השלום נרשמו 328 תומכים, 15 מתנגדים, נמנע אחד ו-13 נעדרים. המיעוט המתנגד טען כי מדובר בהסכם נפרד המדיר את אש"ף, אינו מבטיח נסיגה ישראלית מכל האדמות הערביות הכבושות ומגביל את הריבונות המצרית בסיני.¹⁰¹

97 Shimon Shamir, "Two Years after the Signing of the Peace Treaty between Israel and Egypt," *Tel-Aviv University Peace Papers: Lecture at the Annual Meeting of the Board of Governors* (May 20, 1981), 8-10; ישראל אלטמן, מגמות הקצנה בעמדותיהם של 'האחים המוסלמים' (תל-אביב:

מכון שילוח לחקר המזרח התיכון ואפריקה, 1979), 7-9.

98 מרכז אל-אבחאת' אל-מצרי, אל-שעב אל-מצרי ירפץ' כאמב דאפיד, 45-55.

99 שם, 10-31.

100 עבאס שומאן, ראייה אזהרית לקציאיא עצריה [ראיית אל-אזהר בענייני התקופה] (קהיר: אל-אזהר אל-שריף, 2020, מהדורה שנייה), 235.

101 וזארת אל-ח'ארג'יה, מבאדראת אל-סלאם אלתי קאם בהא אל-רא'יס מחמד אנור אל-סאדאת (יוזמות השלום שנקט הנשיא מוחמד אנואר אל-סאדאת) (קהיר: וזארת אל-ח'ארג'יה, 1979), 330; עצמת סיף אל-דולה, הד'ה אל-מעאהדה: רסאלה אלא מג'לס אל-שעב אל-מצרי חול מעאהדת כאמב דיפד (החווה הזה: מסר למועצת העם המצרית בנוגע להסכם קמפ-דייוויד) (ביירות: דאר אל-מסירה, 1980), 153-171.

משמעותית הרבה יותר הייתה התנגדותן של מרבית מדינות ערב. בעטיו של השלום עם ישראל הפכה מצרים באחת ממנהיגת העולם הערבי למדינה הסופגת חרם ונידוי. בעקבות הביקור בירושלים התחלקו מדינות ערב לשלושה מחנות: מרוקו, סודאן, עומאן ותוניסיה בירכו על המהלך; ערב הסעודית, מדינות המפרץ וירדן נותרו "על הגדר" בהמתנה לתוצאותיו; ואילו סוריה, עיראק, לוב, אלג'יריה, דרום תימן ואש"ף התנגדו לו בתוקף. מנהיג החזית העממית לשחרור פלסטין ג'ורג' חבש הגדיר את הנסיעה לישראל כפשע החמור בהיסטוריה של האומה הערבית, וקרא להתנקשות בחיי סאדאת.¹⁰² המחנה המתנגד התכנס בטריפולי ב-5 בדצמבר 1977 וכוון את 'חזית העמידה האיתנה והמאבק', שכונתה גם 'חזית הסירוב'. זו האשימה את סאדאת כי נאומו בכנסת שיקף הכרה מעשית בישראל, הפר את החלטות הליגה הערבית, פגע בזכויות הערביות והיווה כניעה לתנאי האויב. כצעד מעשי הוחלט על הקפאת היחסים עם ממשלת מצרים, החרמת גורמים מצריים שיקיימו קשרים עם ישראל ושקילת צעדי ענישה נוספים. סאדאת הקדים תרופה למכה והורה על ניתוק היחסים עם משתתפות הוועידה וגירוש שגריריהן מקהיר.¹⁰³

הסכמי קמפ דייוויד – שיצרו מסגרת לשלום נפרד וליחסי נורמליזציה – נתפסו בעיני חזית הסירוב הערבית כחצייה של הרוכיקון. בעקבותיהם גם המדינות הניטרליות הצטרפו למתנגדות, ובדידותה של מצרים החרפה. עיראק קיוותה למלא את החלל המנהיגותי שהותירה מצרים, ובנובמבר 1978 אירחה את ועידת בגדאד. בהודעת הסיכום של הוועידה הודגש כי אף מדינה ערבית אינה רשאית לפנות לפתרון נפרד של הסכסוך עם ישראל ללא אישור הליגה הערבית, ומצרים נקראה "להימנע מחתימה על כל חוזה שלום עם האויב הציוני". עוד נקבע כי ישראל "מגלמת סכנה צבאית, מדינית, כלכלית ותרבותית לאומה הערבית בכללותה, לאינטרסים הלאומיים המהותיים שלה, לתרבותה ולגורלה, ועל כל מדינות ערב להירתם למאבק (בה) בכל האמצעים העומדים לרשותן".¹⁰⁴ לוב, בדומה לעיראק, שאפה גם היא לרשת ממצרים את מעמד המנהיגות בעולם הערבי; ביטוי לתהום שנפערה בין מצרים לעולם הערבי ניתן בסדרת בולים שהנפיקה לוב לציון ועידת בגדאד וכללה את סמלי הלאומיות הערבית והמאבק בישראל, ביניהם: דגלים פאן-ערביים; רובים; ומפת ארץ ישראל המנדטורית שעליה רשום "פלסטין". הכיתובים שליוו את סדרת הבולים הלובית היו "ועידת הסירוב לפתרונות הכניעה", לצד סיסמתו של

102 ג'יהאן אל-סאדאת, אמלי פי אל-סלאם (קהיר: דאר אל-שרוק, 2009), 125.

103 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 194-7; מרכז אל-דראסאת אל-סיאסיה ואל-אסטרתיג'יה באל-אהראם, מבאדרת אל-סלאם: רחלת אל-קרן אל-עשרין [יוזמת השלום: המסע של המאה העשרים] (קהיר: מרכז אל-דראסאת אל-סיאסיה ואל-אסטרתיג'יה באל-אהראם, ינואר 1978), 10-13.

104 Stein, *Heroic diplomacy*, 258-9; ללא שם, "מא'תמר אל-קמה אל-ערביה אל-תאסע פי בע'דאד" [הפסגה הערבית התשיעית בבגדד] (נובמבר 1978), <https://bit.ly/3yfdDol>

נאצר "מה שנלקח בכוח לא יוחזר אלא בכוח", ששימשה תזכורת לבגידתו של הנשיא המצרי הנוכחי במורשתו של קודמו המיתולוגי.¹⁰⁵ לבקשת ערב הסעודית החליטה הליגה הערבית לדחות את יישום הסנקציות נגד מצרים עד לאחר חתימת הסכם השלום. במקביל שוגרה לקהיר משלחת בראשות ראש ממשלת לבנון סלים אל-חץ, בניסיון אחרון לשכנעה לחזור בה מהסכמי קמפ דייוויד בתמורה למענק בן חמישה מיליארד דולר. המשלחת שבה כלעומת שבאה, לאחר שסאדאת ראה בשליחתה "עלבון עבור מצרים" וסירב לקבלה.¹⁰⁶ ב-27 במאוס 1979, למחרת טקס חתימת הסכם השלום, שבו והתכנסו בבגדאד שרי החוץ של מדינות ערב (למעט סודאן, עומאן וסומליה), במטרה לאשר את צעדי העונשין נגד מצרים ולקבוע באופן פורמלי את נישולה ממעמדה המסורתי "האחות הערבית הבכירה". הצעדים כללו השבה של כל השגרירים הערבים מקהיר, ניתוק הקשרים הדיפלומטיים עם מצרים, השעיית חברותה בליגה הערבית, העברת מטה הליגה מקהיר לתוניס, עצירת הסיוע הכלכלי לממשלת מצרים והכרזת חרם על יחידים, חברות ומוסדות מצריים שיקיימו קשרים עם ישראל. בפועל, הסנקציות שננקטו נגד מצרים לא יושמו באופן מלא על ידי כל חברות הליגה הערבית.¹⁰⁷

השלום כהכרעה אסלאמית

ממרחק השנים קשה להעריך את מידת יעילותו של קמפיין ההסברה שניהל המשטר המצרי בזכות השלום עם ישראל אל מול האופוזיציה הפנימית והחיצונית הרחבה שקמה למהלכו. ב-19 באפריל 1979 נערך במצרים משאל עם על השלום שבו זכה ההסכם, כצפוי, לתמיכה גורפת של 99.99 אחוזים. כמתבקש, מתנגדי השלום כפרו בכך שתוצאות חד-משמעיות אלו מהוות אינדיקציה נאמנה להלכי הרוח הציבוריים.¹⁰⁸ לצידם עמד לא רק הניצחון הסוחף "מדוי" שרשם הנשיא אלא גם האופי הבלתי דמוקרטי של ההליך האלקטורלי. סאדאת עצמו הצטלם כשהוא מצביע בקלפי שמעליה מתנוססות תמונותיו, לצד כרזה שנועדה למנוע בלבול מהמצביעים באשר להצבעתם המצופה, ועליה הופיעו יונת שלום והכיתוב: "[הצביעו] כן, מתוך תמיכה ובאהבה". ובכל זאת, סקרי דעת קהל שנערכו אז במצרים, אף שהיו מועטים ומהימנותם מוטלת בספק, מרמזים על כך שהמשטר הצליח בגיוס תמיכה לא-מבוטלת במדיניותו בקרב הציבור המצרי הרחב. הסוציולוג ד"ר סעד אל-דין אבראהים, שבסוף שנות ה-70 עוד היה לאומן פאן-ערבי

Nader Khairiddine Abuljebain, *Palestinian History in Postage Stamps* (Beirut and Ramallah: Institute for Palestine Studies, 2011, second edition), 255. 105
Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 199-202. 106
Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 207-8; Stein, *Heroic diplomacy*, 259. 107
עצמת סיף אל-דולה, הדיה אל-מעאהדה, 171-153. 108

וממבקרי ההסכם עם ישראל (וכעבור כעשור אימץ עמדות ליברליות והפך לאחד מתומכיו), ערך ב־1978 סקר שמצא תמיכה בסיסית של 77 אחוזים במדיניות השלום. מאחר שהופתע מהממצאים, שלא עלו בקנה אחד עם השקפת עולמו, החליט לערוך סקר חוזר וקיבל תוצאות זהות. המוניטין המקצועי של אברהם גבר על תסכולו האישי והוא פרסם בשקיפות את הנתונים, שאותם ייחס לשטיפת המוח מצד כלי התקשורת הרשמיים במצרים. ב־1980 ערך סקר נוסף בקרב 250 סטודנטים באוניברסיטה האמריקאית בקהיר: 80 אחוזים מהנשאלים סברו אז כי מצרים הרוויחה מהשלום; 56 אחוזים סברו כי ניתן לחיות בשלום ובשיתוף פעולה עם היהודים; ורוב הנשאלים דחו את האמירה כי לא ניתן לסמוך על היהודים.¹⁰⁹ גם משקיפים מצרים אחרים העריכו – בין היתר על סמך סקרי דעת קהל – כי סאדאת היטיב להכין את הרחוב המצרי לקראת יוזמתו ההיסטורית. הם הגיעו למסקנה שהסכם השלום עם ישראל ביטא (לפחות בראשיתו) רצון עממי רחב, שהיה גם נחלתם של אנשי רוח בולטים ושל חלק ניכר מקרב האליטה המצרית הצעירה.¹¹⁰

רשמים איכותניים מהתקופה שופכים אור נוסף על הממצאים הכמותניים ומעידים על השפעתם של ערוצי ההסברה הממסדיים. הסופר והעיתונאי הישראלי עמוס אילון יצא למסע בארץ הנילוס זמן קצר לאחר כינון ההסכם. במהלך מסעו ביקר בשישה בתי ספר מצריים בקהיר ומחוצה לה, כאשר שניים מהביקורים תואמו מראש עם משרד החינוך המצרי וארבעה נערכו באופן ספונטני, ללא הודעה מוקדמת. בכל בתי הספר ראה קירות מכוסים בציורי ילדים על השלום ושלטים עם הכיתוב "שלום" בערבית, באנגלית ובעברית, והסיק מכך שמטרי התעמולה האחידים הניתנים לתלמידים מתוזמרים בהנחיה מגבוה. בה בעת, הוא לא זיהה בבתי הספר שבהם ביקר כל זכר לתעמולה אנטי־ישראלית, וזאת למרות ששיחותיו עם התלמידים הבהירו לו שפצעי המלחמות עם ישראל טרם הגלידו, בפרט שרבים מהם איברו בהן קרובי משפחה – אב, דוד או בן־דוד. בכמה מבתי הספר ביקש אילון מהתלמידים לכתוב חיבורים על משמעות הסכם השלום, והללו נכתבו בנוכחותו, באופן עצמאי וללא הדרכה, ונמסרו לו בצאתו מבלי שהמורים קראו אותם.

Tel Aviv University and The Cairo Peace Movement, "Round Table Discussion on Twenty 109 Years of Egyptian-Israeli Relations", The Kaplan Chair for the History of Egypt and Israel (The Moshe Dayan Center Conference Files), 1999, December 22, 47-54.

A. K. Pasha, *Egypt's Quest for Peace: Determinants and Implications* (New Delhi: National, 110 1994): 62-68; Raymond A. Hinnebusch, "Children of the Elite: Political Attitudes of the Westernized Bourgeoisie in Contemporary Egypt," *Middle East Journal* 36, 4 (1982): 535-561; שמעון שמיר, עלה טרף: סיפור המרכז האקדמי הישראלי בקהיר (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2016), 146.

בחיבורי התלמידים (בני 12-17) השתקפה הרוח האופטימית שאפיינה את עידן ירח הדבש של השלום בין מצרים וישראל. יתרה מכך, הם ביטאו הפנמה עמוקה של המסרים הממסדיים בשבח השלום כמבוא לרווחה, קדמה, פיתוח, תרבות, ביטחון וחופש; כאמצעי להשבת סיני ולקץ ההרג; וכן כמצווה דתית אסלאמית. סאדאת זכה בחיבורים לשבח והלל על אומץ ליבו, ומקצתם אף ראו בשלום פתח לשיתוף פעולה ולשכנות טובה עם ישראל. תלמיד כיתה ח' כתב "הדת שלנו היא דת השלום, שהרי לא הייתה נקראת אסלאם אלמלא נגזרה מהשורש סל"מ". תלמיד כיתה ח' נוסף ציין כי "השלום, מבחינה היסטורית, הוא עיקרון עליון בתורה, כברית החדשה ובקוראן". תלמיד כיתה י' סיכם: "שלום הוא הדבר היפה ביותר שיש בחיים. אלוהים דרש מאיתנו בכל ספריו הנעלים שנשאף לשלום. המלחמה אין בה אלא הרס וצער. אני סבור שהשלום עתיד להביא לנו ולעם בישראל רווחה מתמדת [...] שיתוף הפעולה שלנו עם ישראל ישפיע עלינו טובות".¹¹¹

כמשתקף במסרים אלה, המשטר המצרי פעל לשכנע את בני עמו שהשלום לא נכפה עליהם מגבוה בניגוד לרצונם, לערכיהם ולאמונותיהם. יכולתו לגייס הסכמה ציבורית רחבה ליישום מדיניותו המהפכנית – בפרט בשלביה הראשוניים והקריטיים – נזקפת לזכות מערך ההסברה שהוביל. בליבת קמפיין השלום ניצבו נימוקים דתיים-אסלאמיים, ובראשו עמד הנשיא סאדאת. הוא ראה ביוזמת השלום את גולת הכותרת של מפעלות חייו והטיל את מלוא כובד משקלו על שיווקה לרעת הקהל הפנימית והחיצונית.¹¹² סאדאת לא היה רק במאי המחזה אלא גם הדמות הראשית בו – מי שנטל על עצמו סיכונים, ניפץ מוסכמות יסוד, נאבק בביקורות פנימיות וחיצוניות ולבסוף אף הקריב את חייו.¹¹³ הנשיא המצרי כונה עוד בחייו על ידי אוהדיו "גיבור המלחמה והשלום" – תואר שביטא את המוניטין האישי שצבר הן כמצביא והן כמדינאי, ואשר קשר בין הישגיו במלחמת 1973 למסע שערך כעבור ארבע שנים לירושלים עבור המערכה על השלום.¹¹⁴

כינוי נוסף שבו נודע סאדאת היה "הנשיא המאמין", ובכואו לנווט את ארצו אל המפנה המדיני הדרמטי מסכסוך לשלום ולהניע את בני עמו לאמץ את חזונו הבלתי את הרובד הדתי

111 עמוס אילון, **מציאת מצרים** (ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן, 1980), 125-129; שמיר, **עלה טרף**, 273.
 112 ראו למשל: ישראלי, **אנור סאדאת על מלחמה ושלום**, 110-112; אניס מנצור, "אל-תטביע ועלאקאת אח'רא: חדית' לאל-רא'יס אל-סאדאת" [הנורמליזציה ויחסים אחרים: שיחה עם הנשיא סאדאת], **אכתובר**, 24 בפברואר 1980, 9-11; אניס מנצור, "פלמא כאן יום 19 נופמבר 1977" [כאשר היה זה ה-19 בנובמבר], **אכתובר**, 22 בנובמבר 1981, 10; מחמד ח'לף אללה, "אל-ערץ' אל-עסכרי לאסלחת אל-חרב ואל-סלאם" [מפגן צבאי של נשק המלחמה והשלום], **אכתובר**, 12 באוקטובר 1980, 19-25.
 113 פואד עג'מי, **מלכוד: ערביות וערבים מאז 1967** (תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, 2001), 261-265.
 114 למשל: אל-מג'לס אל-קומי לאל-לשבאב ואל-ריאצ'ה, **מסירת מצר: מע בטל אל-סלאם וקאא'ד אל-נצר** [דרכה של מצרים: עם גיבור השלום ומפקד הניצחון] (קהיר: מטאבע דאר אל-שעב, 1977), 7-13.

בדמותו. בילדותו זכה לחינוך אסלאמי והפך למוסלמי אדוק. כפי שהעידה רעייתו ג'יהאן, הוא הכיר את הקוראן בעל־פה ונהג לשנן אותו מדי שנה, שלוש פעמים ברצף, בחודש רמדאן. בשעה שהיה ישן, סיפרה, עותק אחד של הספר הקדוש מונח היה תחת כריתו ועותק אחר על השולחן הסמוך למיטתו. בצד הפנימי של שעונו חקוק היה פסוק קוראני.¹¹⁵ גם כנשיא הקפיד סאדאת להתפלל חמש פעמים ביום, הרגל שניכר בזביבה (סימן הכריעה) על מצחו. נאומיו נפתחו בצירוף "בשם האל" (באסם אללה), ביקוריו במסגדים ופגישותיו עם אנשי דת תועדו דרך קבע באמצעי התקשורת וב־1971 – מעט אחרי שהתמנה לנשיא – קיים מצוות עלייה לרגל (חג) למכה.¹¹⁶

אולם השימוש שעשה סאדאת בדת הושפע גם משיקולים פוליטיים, קרי מכמיהתו לשוות למנהיגותו נופך רוחני ולהקנות למדיניותו חותם הכשר הלכתי.¹¹⁷ הוא הכיר במרכזיות האסלאם בזהות המצרית הקולקטיבית,¹¹⁸ והעריך כי גושפנקה אסלאמית למהלכי השלום עם ישראל תתרום למעמדם הציבורי. הדת, כך קיווה, תוכל לשכך את המתח בין היוזמה החדשנית שהוביל לאתוס ששלט במצרים ובמדינות ערב, ואשר הטיף במשך שנות דור למאבק בלתי מתפשר בישראל ולשלילת הסדרים מדיניים עימה, גם משיקולים דתיים. האתגר האסלאמי שעמד בפני סאדאת בבואו להכשיר את מדיניותו הפייסנית הצריך התמודדות לא רק עם האופוזיציה האסלאמיסטית לבדה אלא גם עם המורשת הדתית שמשטרו שלו נהג לטפח.

דימוי "הנשיא המאמין" סייע לסאדאת להצטייר כמנהיג המחויב לאסלאם ולמוסלמים, וכמי שחולק עם אזרחיו את אמונותיהם. לא בכדי פתח את ביקורו בירושלים במחווה סמלית – תפילת חג הקורבן במסגד אל־אקצא, שדרכה ביקש להיראות כמעין עולה לרגל היוצא למשימה נעלה בשם המאמינים, אשר יעדה הסופי הוא השבת ירושלים, ולהרוף ספקות לגבי הלגיטימיות הדתית של יוזמתו.¹¹⁹ מעמד התפילה של סאדאת במסגד הקדוש נבחר כאייקון להנצחת מסע השלום לישראל בצמד בולי דואר שהנפיקה מצרים בדצמבר 1977 ובהם הופיע הנשיא לצד כיפת הסלע, תוך ניסיון להנכיח בזיכרון הלאומי המצרית את טיבו הדתי־האסלאמי של המאורע (תמונה 1 להלן).¹²⁰ בספרו האוטוביוגרפי העיד סאדאת כי כשעלה במוחו הרעיון לבקר בירושלים חש כמי שנחה עליו "רוח ממרום", וכי נבחר ל"שליחות קדושה". למבקרים אסלאמיסטים שזיהו

115 ג'יהאן סאדאת, *בת מצרים* (אור־עם, 1989), 396.

116 שמיס, *אנור אל־סאדאת: סירת בטל חרר רוח מצר*, 203–206.

117 Lippman, *Hero of the Crossing*, 214.

118 עבד אל־מנעם שמיס, *אל־סאדאת: מן אל־קריה אלא אל־מנצה* (סאדאת: מהכפר אל הבמה) (קהיר: דאר נון, 2008), 59–61.

119 שמיר, *מצרים בהנהגת סאדאת*, 232.

120 Stanley Gibbons, *Egypt*, no. 537.

במדיניותו חוסר אונים¹²¹ השיב כי הוא ממלא אחר רצון האל. "פנייתי למען השלום הייתה המימוש האמיתי של האחוריות", טען סאדאת. "לא מתוך עמדה של חולשה או תחנונים הלכתי לישראל, אלא מפני שראיתי לי לחובה כלפי עצמי, כלפי מולדתי וכלפי האלוהים הכול יכול לחתור לכינון השלום".¹²²

בפתח ועידת קמפ דייוויד גיבשו סאדאת, בגין וקרטר נוסח תפילה משותף למען הצלחת השיחות – במה שהיה להודעה היחידה שיצאה לתקשורת לכל אורך ימי השיחות – ובה ביקשו מהאל "חוכמה והנחיה" וקראו לבני כל הדתות להתפלל למען הגשמתם של "השלום והצדק".¹²³ בנאום שנשא לאחר חתימת הסכמי קמפ דייוויד הודה סאדאת לריבון העולמים על שאפשר לו להגשים את ההבטחה הטמונה ביוזמתו, והמשיל את כוחות הסירוב לשלום ל"שוכני הקברים" – כינוי הלקוח מן הקוראן (22:35) לכופרים האוטמים אוזניהם מלשמוע את דברי הנביא.¹²⁴ סאדאת לא זכה לראות בחייו את השלמת הנסיגה הישראלית מסיני ב-25 באפריל 1982, אך תמונתו נושא תפילת הודיה בחברת שיח' אל-אזהר על אדמת אל-עריש המשוחררת הופיעה במאי 1979 על שערי עיתוני מצרים והדגימה את הנופך הדתי שביקש לשוות לדמותו, ואגב כך – למדיניותו.¹²⁵



תמונה 1: בולי דואר שהנפיקה מצרים בדצמבר 1977

- 121 למשל: אל-קאעוד, אל-צלה אל-אסוד, 67-68, 72, 76.
- 122 אנואר אל-סאדאת, סיפור חיי (ירושלים: הוצאת עידנים, 1978), 228.
- 123 יואל מרקוס, קמפ-דייוויד – הפתח לשלום (ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1979), 24.
- 124 מרכז ות'אא'ק ותאריח' מצר, נצוץ ות'אא'ק מעאהדת אל-סלאם בין מצר ואסראא'ל |הטקסטים והמסמכים של חוזה השלום בין מצרים וישראל) (ללא מקום הוצאה: אל-היא'ה אל-מצריה אל-עאמה לאל-כתאב, 1979), 83; וזאת אל-ח'ארג'יה, מבאדראת אל-סלאם אלתי קאם בהא אל-רא'יס מחמד אנור אל-סאדאת, 89.
- 125 למשל: אל-מצור, 1 ביוני 1979, 1, 32-33.

סאדאת ודובריו – בראשם המופתי ג'אד אל-ח'ק עלי ג'אד אל-ח'ק ואנשי דת נוספים הנאמנים למשטרו – פעלו בחמש אסטרטגיות עיקריות כדי להעניק את הכשר הלכתי למדיניות השלום הממסדית ולהדוף את הביקורות האסלאמיסטיות על המשטר. הראשונה הייתה תיאור השלום עם ישראל כערך אסלאמי עליון המעוגן בקוראן ובמסורת. מסגור האסלאם כדת של שלום סייע למשטר למצב את ההסכם עם ישראל, שצמח בין היתר מחוויות של מפלות צבאיות, סבל ותשישות, כהערפה וולונטרית המשקפת את ערכיהם האסלאמיים של המאמינים. באופן זה, עמדת חולשה צבאית וכלכלית הומרה בעמדת כוח מוסרית. נוסף על כך, המסרים על היותו של השלום ערך אסלאמי נשאו לרוב צביון מופשט החורג מהקשר מפורש. כך ביקש המשטר להעביר את הוויכוח ממחוזות קונקרטיים וקונטרוברסליים הנוגעים לשלום עם ישראל אל מחוזות עקרוניים, אבסטרקטיים וקונצנזוסיאליים הנוגעים ליחסם החיובי של האסלאם והמוסלמים לשלום כשלעצמו.

דוברי המשטר המצרי הציגו ראיות למכביר למעמדו הרם של השלום באסלאם. סאדאת הצהיר ביום השנה השני לביקורו בירושלים כי המוסלמים נוהגים לקדם כל אדם בברכת "שלום עליכם ורחמי אללה" ולגמול לו בברכת "עליכם השלום ורחמי אללה וברכותיו".¹²⁶ חוסיין מא'נס, מומחה להיסטוריה אסלאמית, קבע בשבועון "אכתובר" – שופרו המובהק של הנשיא – כי האסלאם הביא את בשורת השלום לבני האדם.¹²⁷ אבראהים מצבחה, בן לשושלת חכמי דת במוסד אל-אזהר, כתב כי השלום נחשב לאורך כל ימי האסלאם כיעד וכמסר, וכי המילה שלום (סלאם) זכתה למקום מיוחד באסלאם. לראיה, השלום הוא אחד מ-99 שמותיו של אללה, המילה אסלאם שאובה מהמילה סלאם ומוחמד מכונה 'שליח השלום'. זאת ועוד, הפצת שלום מהווה תנאי לכניסה לגן העדן, 'נחלת השלום' היא אחד משמות גן העדן והאל מברך את יושבי גן העדן בשלום (36: 58-55).¹²⁸

המשטר ומתנגדיו מצאו אסמכתאות לעמדת האסלאם על מלחמה ושלום בפסוקי הקוראן. האוטוריטה ההלכתית הבכירה במצרים, המופתי ג'אד אל-ח'ק, מנה בפסק הלכה רשמי שפורסם בעקבות חתימת הסכם השלום המצרי-ישראלי שורה של פסוקים המוכיחים שהאסלאם הוא

126 אנור אל-סאדאת, "פליכון אל-סלאם אל-די ארדנאה" [וישכון השלום שרצינו], אכתובר, 18 בנובמבר 1979, 35-34.

127 עוד לדבריו, "הביטוי 'שלום' הופיע בשירה הג'אהלית רק לעיתים נדירות, ואילו לאחר בוא האסלאם התרחבו מסגרתו של הביטוי 'שלום' ומשמעותיותו": חסין מא'ניס, "כלאם ען אל-סלאם" [מילים על השלום], אכתובר, 25 באפריל 1982, 26.

128 אבראהים מצבחה, "מנך אל-סלאם ואלך אל-סלאם" [השלום – ממך ואלך], אכתובר, 1 באפריל 1979, 58; אבראהים מצבחה, "אל-סלאם עליכם ורחמת אללה" [שלום עליכם ורחמי אללה], אכתובר, 25 באפריל 1982, 82.

"דת של ביטחון, הגנה, שלום, שלוה, טוהר, מתינות ואחוה, ואינו דת של מלחמה, שטנה או איבה". בהסתמך על הפסוק "הוי האנשים, בראנו אתכם מתוך זכר ונקבה, וחילקנו אתכם לעמים ושבטים למען תבחינו ביניכם" (49: 13), קבע כי השלום הוא "סוג הקשר הבסיסי שצריך להתנהל בין כל בני האדם".¹²⁹ ציוויים להימנעות ממלחמה בלתי הכרחית מצא בפסוק "ואם יניחו לכם ולא יילחמו בכם ויבקשו לעשות עמכם שלום, כי אז לא ימציא לכם אלוהים דרך לפגוע בהם" (4: 90), וכן בפסוק המפורסם ממנו "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה..." (8: 61).¹³⁰ פסוק זה גם התנוסס על כריכתו של לוח שנה שהפיק ב-1979 אגף המורל של חיל הים המצרי.¹³¹

לפי יצחק רייטר, פסוק 8: 61 מתייחד בכך שאינו מטיל סייגים על מאפייניהם של שותפי השלום האפשריים, ואינו קוצב פרק זמן מוגבל להסכמי שלום, ומכאן גלום בו פוטנציאל להכשרת שלום קבע עם ישראל.¹³² האחים המוסלמים דחו את ההישענות של המשטר על פסוק זה להכשרת היחסים עם ישראל בטענה שלא ניתן להסתמך בלעדית עליו, תוך התעלמות מהפסוק "אל תרפינה ידיכם ואל תושיטו יד לשלום, כי ידכם על העליונה ואלוהים עמכם" (47: 35). בתגובה לפסק ההלכה של ג'אד אל-ח'ק הוסיף המטיף האסלאמי ד"ר עבד אל-עט'ים אל-מטעני (1931-2008) במאמרו באל-דעוה כי הושטת היד לשלום מתחייבת רק במקרה שבו האויב מכיר בזכויותיהם של המוסלמים, אך אין זה המצב במקרה של ישראל ומצרים, ובוודאי לא במקרה של ישראל והפלסטינים. לעומת זאת, שומה על המוסלמים לדבוק במלחמה באויב עד לעקירתו, בהינתן אחד או יותר מהתנאים הבאים: עם מוסלמי מושפל הקורא לעזרה; מוסלמים הנתונים לעושק מצד אויב שגירשם מבתיים; אויב המפר את בריתו עם המוסלמים; אויב המטיל דופי באסלאם או מסייע לאויבי המוסלמים לגרשם מבתיים או להילחם כנגדם (לפי פסוקים 4: 75, 22: 39-40, 9: 12-13; 60: 9).¹³³

הטיעון החוזר שלפיו השלום הוא ערך אסלאמי עליון הציב אתגר תאולוגי מיוחד בפני האחים המוסלמים. זאת כי מייסד התנועה חסן אל-בנא כתב בעצמו לאחר מלחמת העולם השנייה חיבור בשם 'השלום באסלאם', שבו תיאר את האסלאם כדת רחומה המקדשת את

129 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 92-93.

130 רייטר, שם, 19, 91. ספרי הסברה הרחיבו עוד לגבי ערך השלום באסלאם. למשל: עבד אל-מנעם צבחי, אל-סאדאת בטלא אל-סלאם: מן מית אבו אל-כום אלא ג'אא'זת "נובל" [סאדאת גיבור השלום: ממית אבו אל-כום לפרס 'נובל'] (קהיר: אל-היא'ה אל-מצריה אל-עאמה לאל-כתאב, 1979), 86-88, 99-100; מחמד עבד אל-חמיד אבו-ז'יר, אל-סלאם פי אל-אסלאם [השלום באסלאם] (קהיר: דאר אל-נהצ'ה אל-ערביה, 1980), 224-235, 315-316, 320, 329-331.

131 מתוך האוסף הפרטי של המחבר.

132 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 19.

133 עבד אל-עט'ים אל-מטעני, "חורא צריח חול פתוא מעאצרה" [דיאלוג פיתוח על פתוא בת זמננו], אל-דעוה 38, יולי 1979, 58-59.

השלום, רואה במלחמה מוצא אחרון ומסוגלת להושיע את האנושות ממלחמת עולם שלישית.¹³⁴ ממשכי דרכו לא כפרו בקביעתו של אבי התנועה, אך ביקשו להסיט את הפולמוס ההלכתי סביב השלום עם ישראל משאלת התמיכה של האסלאם בשלום לשאלות אחרות: התנאים שבהם ניתן לכרות חוזה שלום על פי האסלאם; הוויתורים והפשרות המותרים למען השלום; זהות שותפי השלום ואופי היחסים שייכוננו בין הצדדים בעקבותיו. כך ביקשו האחים המוסלמים לחדר את ההבחנה בין שלום קביל ורצוי לשלום המגונה, לשיטתם, שעליו חתם סאדאת. הסופר ומבקר הספרות המקורב לתנועה, ד"ר חלמי מוחמד אל-קאעוד, הבהיר כי שלום מהסוג הראשון מסייע להשלטת שלטון האל, מעניק ביטחון לאומת האסלאם ותורם לבניין החברה האסלאמית. הוא משכין צדק, נושא עימו כבוד ומבטיח את גן העדן. שלום מהסוג השני, לעומת זאת, מבטא כניעה לתנאי האויב ומשקף פחד, חולשה ורפיון.¹³⁵ בספרו של אל-תלמסאני 'איננו פוחדים מהשלום... אבל!', אשר ריכז כמה ממאמריו באל-דעוה, נקבע כי שבחי השלום אינם חלים על הסכם השלום עם ישראל, מאחר שבמסגרתו ניתנת גושפנקה לשלילת זכויותיהם של המוסלמים ולגזל אדמותיהם.¹³⁶ במאמר נוסף באל-דעוה הובהר כי רק שלום שמביא בחשבון את עקרונות האסלאם (לפי הפרשנות האסלאמיסטית) מקנה זכות כניסה בשערי גן העדן:

כאשר מוסלמי נלחם למען השלטת עליונות דברו של אללה על דברם של הכופרים, הרי שבכך הוא סולל את הדרך הנכונה והישרה שתוביל אותו לשלום ופוסע בצעדי ענק אל עבר 'נחלת השלום' [גן העדן]. זאת שהרי אם יגבר על אויביו של אללה, יעניק לו אללה שלום אמת עלי אדמות, ואילו אם ימות מות קדושים למען אללה, יכניס אותו אללה אל גן העדן, הלא הוא 'נחלת השלום'.¹³⁷

אסטרטגיה שנייה שבאמצעותה ביקש משטר סאדאת להעניק הכשר דתי למהלכיו הייתה הסתמכות על תקדימים אסלאמיים היסטוריים מדברי ימיהם של אבות אומת האסלאם. תקדימים אלה שימשו את השלטון המצרי כראיה לכך שהשלום טבוע במורשת האסלאם ועולה בקנה אחד עם ההלכה האסלאמית. מדיניותו של סאדאת כלפי ישראל הוצגה כחוליה חדשה בשרשרת ארוכת שנים של מהלכים מדיניים, שבמסגרתם שימש השלום עיקרון מנחה בהתנהלותם של גיבורי האסלאם המיתולוגיים החל מהנביא מוחמד, דרך הח'ליפה עמר ועד המצביא צלאח

134 חסן אל-בנא, אל-סלאם פי אל-אסלאם (השלום באסלאם) [ביירות: מנשוראת אל-עצר אל-חדית', (1971), 56-51, 77-82.

135 אל-קאעוד, אל-צלח אל-אסוד, 67-68, 72, 76.

136 עמר אל-תלמסאני, לא נח'אף אל-סלאם... ולכן! [איננו פוחדים מהשלום... אבל!] (קהיר: דאר אל-תווע ואל-נשר אל-אסלאמיה, 1992), 11.

137 ג' ר', "ראיה אסלאמיה: לא סלאם אלא באל-אסלאם" [נקודת מבט אסלאמית: אין שלום אלא באמצעות האסלאם], אל-דעוה 30, נובמבר 1978, 21.

אל-דין.¹³⁸ האנלוגיות בין העבר להווה נועדו הן לפאר את הנשיא המצרי והן להוכיח את יריביו האסלאמיסטים, שנשענו לעיתים קרובות על אותם תקדימים היסטוריים עצמם להצדקת התנגדותם לשלום ולניגוחו של סאדאת.

התקדים ההיסטורי העיקרי שעליו הסתמך המשטר המצרי היה שלום חודיביה, אשר נחתם בשנת 628 בין הנביא מוחמד לעובדי האלילים בני שבט קורייש ממכה. בהסכם זה – אשר נזכר בדברי ההקדמה והסיכום של פסק ההלכה של המופתי ג'אד אל-ח'ק בזכות השלום – נקבעה הפסקת מלחמה קצובה לעשר שנים (הודנה) בין המוסלמים לקורייש והוסדרה עלייתם לרגל של המוסלמים למכה. במסגרת ההסכם גילה הנביא גמישות מופלגת כלפי קורייש והסכים לשורת ויתורים, בכללם: דחיית מצוות העומרה לשנה שלאחר חתימת ההסכם; השמטת מינוחים אסלאמיים מנוסח ההסכם; התחייבות להשיב למכה כל אדם שיתאסלם ללא רשות האפוטרופוס; הימנעות מחתימה על ההסכם בשם "שליח האל" והשלמה עם פגיעה במעמדו. כפי שהוסבר בהרחבה בפרק המבוא, על פי המסורת האסלאמית, ההסכם הופר בתוך פחות משנתיים בידי בעלי בריתם של שבט קורייש, שתקפו בעלי ברית של המוסלמים. הפרה זו שימשה את מוחמד כעילה לפתיחה במלחמה לכיבוש מכה.¹³⁹

המשטר המצרי הפיק תועלת מרובעת מיצירת האנלוגיה בין שלום חודיביה לשלום עם ישראל: ראשית, הוכחת העדפתו המובנית של הנביא מוחמד לדרך השלום;¹⁴⁰ שנית, קשירת הישגי העבר המוכחים של הסכם חודיביה (כיבוש מכה והפצת האסלאם) להישגים העתידיים המיוחלים שניב השלום המצרי-ישראלי, בראשם שלום כולל שיבטיח את השבת כלל האדמות הערביות הכבושות; שלישית, יצירת הקבלה בין ההתנגדות שבה נתקל הנביא מוחמד מצד המוסלמים על רקע ויתוריו מרחיקי הלכת לשבט קורייש לבין הסירוב שעימו התמודד סאדאת נוכח הפנייה להסכם השלום עם ישראל. ג'אד אל-ח'ק הזכיר כי שלום חודיביה סלל את הדרך להפצת האסלאם חרף התנגדותיותיהם של חברי הנביא, והביע ביטחון שהצלחה דומה תיזקף לימים לזכות השלום עם ישראל.¹⁴¹ רביעית, אף שהדבר לא הוזכר מפורשות על ידי דוברי המשטר,

138 ראו לדוגמה אזכור הסכם השלום שערך עמר אבן אל-ח'טאב עם תושביה הנוצרים של ירושלים, וההסכם שערך עמר אבן אל-עאץ עם תושבי מצרים: אבראהים מצבח, "אל-מעאהדאת פי אל-אסלאם אנתצאר לאל-סלאם" (חוזהים באסלאם הם ניצחון לשלום), אכתובר, 25 בדצמבר 1977, 46-47; אבו-ז'יד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 313-314.

139 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 58-64; מיכאל לקר, מוחמד והיהודים (ירושלים: תשע"ד, מכון בן-צבי), 193-194.

140 מצבח, "אל-מעאהדאת פי אל-אסלאם אנתצאר לאל-סלאם", 46-47.

141 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 101. באופן דומה, ספרון הסברה פרו-ממסדי השווה בין ההתכחשות לשליחותו הנבואית של מוחמד, "בן האנוש הנאצל ביותר", לבין ההתנגדות ליוזמת

שלום חודיביה נצרב בתודעה המוסלמית כהסכם זמני ובר־הפרה, ולפיכך אפשר שהיה באזכורו בהקשר של השלום עם ישראל גם משום נחמה עבור מי שהתקשו לעכלו כמציאות קבועה. בין המשטר לאחים המוסלמים ניצבו שתי מחלוקות סביב הנרטיב ההיסטורי של שלום חודיביה והאנלוגיה בינו לבין השלום עם ישראל: ראשית, מידת הדמיון בין שני ההסכמים. המופתי המצרי טען (טענה מפוקפקת מבחינה היסטורית) כי שלום חודיביה נערך מעמדת עוצמה, כשמוחמד עמד בראש צבא מנצח, בדומה למצב שחווה צבא מצרים בעקבות "ניצחון אוקטובר" במלחמת 1973. לעומת זאת, האחים המוסלמים דחו את ההיקש בין שלום חודיביה לשלום עם ישראל בטענה שמוחמד – בניגוד לסאדאת – לא נתן את ידו להסכם שנחתם בנסיבות משפילות של אדמה כבושה, עם מגורש וגברים, נשים וילדים כנועים; שנית, פרק הזמן של ההסכם. המופתי המצרי המשיג את שלום חודיביה באופן פורמלי כתקדים לשלום קבע, כל עוד הצד השני מכבדו, לצד ההדגשה שהמוסלמים עתידים להשיב דרכו את יתר אדמותיהם הכבושות ובראשן ירושלים, "תחת כנפי השלום". מנגד, האחים המוסלמים טענו כי שלום חודיביה מתיר הסדר הקצוב לעשר שנים לכל היותר (הודנה), בתנאי שהוא נחתם מעמדת נחיתות צבאית מול האויב, ושהוויתורים הכרוכים בו זמניים. הסדר זה מיסודו ארעי והוא מבטא העדפה טקטית ולא הכרעה אסטרטגית כשלב ביניים בדרך להשגת הכרעה צבאית עתידית, לאחר התעצמות כוחם של המוסלמים.¹⁴²

'חוזה האומה' שנערך בין מוחמד לכמה מהשבטים היהודיים באל־מדינה הוזכר אף הוא במסגרת הוויכוח בין המשטר ליריביו האסלאמיסטים על הלגיטימיות של השלום. שני הצדדים לא היו חלוקים על המסורת שלפיה בין יהודי אל־מדינה היו שהתחייבו לקבל את מרותו של הנביא, לסייע למוסלמים בהגנת העיר ולהימנע מבריתות עם עובדי האלילים, בתמורה להכרה מוסלמית בדתם והתחייבות להגן על שלומם ורכושם. הם גם לא התנצחו סביב הטענה שהחוזה הופר בידי שבטים יהודיים שעשו יד אחת נגד המוסלמים עם שבט קורייש.¹⁴³ עיקר הוויכוח נסב על הלקח הנגזר מחוזה האומה: דוברי המשטר שמו דגש על התקופה המפויסת ששררה בין הנביא ליהודים בצל החוזה, בעוד דוברים אסלאמיסטים התמקדו בשבר ביחסיהם. הראשונים מצאו בחוזה האומה אישוש להעדפתו הראשונית של שליח אללה את דרך השלום, בפרט עם

השלום של סאדאת מצד כוחות הסירוב קצרי הרואי: שמיס, עבד אל־מנעם שמיס, דקת אג'דאס אל־סלאם [צלצלו פעמוני השלום] (קהיר: מרכז אל־ניל לאל־אעלאם ותעלים, ללא שנה), 13-14.

142 רמ'צ'אן, ג'מ'אעאת אל־תכפיר פי מצר, 12; אל־מטעני, "חואר צריח חול פתוא מעאצרה", 58-59; רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן־זמננו, 87-88, 91, 93, 95, 101; אבו־זיד, אל־סלאם פי אל־אסלאם, 382-383.

143 לנרטיב היסטוריוגרפי נוסף על חוזה האומה והנסיבות שהובילו לקריסתו, ראו: לקר, מוחמד והיהודים, 65-74, 210-216.

היהודים, ולדבקתו בשלום כל עוד לא הופר.¹⁴⁴ המופתי המצרי פסק כי הביוגרפיה של מוחמד מעידה על כך שנהג לערוך חוזים עם לא-מוסלמים. יתר על כן, החוזה הראשון שכרת היה עם היהודים. בניסיון אפשרי להעניק לגיטימיות לנורמליזציה עם ישראל, ותוך רמיזה לתועלתה החומרית, אף ציין כי בצל החוזה קיימו המוסלמים והיהודים באל-מדינה קשרי סחר ענפים שתמרו לחוסנם הכלכלי.¹⁴⁵ לעומת זאת, האחים המוסלמים ראו במאבקים שפרצו בין מוחמד לשבטים עם התמוטטות החוזה הוכחה לאיבה השוררת מקדמת דנא בין מוסלמים ליהודים. הפרת החוזה הובאה כעדות לבוגדנות הטבועה ביהודים לדורותיהם ולא-מהימנותם האינהרנטית כשותפים להסכמים.¹⁴⁶

תקדימים מסייעים נוספים להכשרת הסכם השלום המצרי-ישראלי נלקחו מקורות חיים של ממשיכי דרכו של מוחמד וגיבורים מאוחרים יותר של האסלאם, ואף הם שיקפו את הרפלקסיביות המאפשרת למיתוסים דתיים מכוננים לקבל פירושים סותרים ומתחרים בהתאם לאינטרסים של פרשניהם. המחשה לכך ניתן למצוא בפולמוס החרף שהתנהל בין האחים המוסלמים למשטר סביב סיפור חייו של צלאח אל-דין אל-איובי (1137-1193), אשר לחם בצלבנים, ניצח בקרב קרני חיטין וכבש את ירושלים. הוגים אסלאמיסטים זכרו והזכירו את צלאח אל-דין כמופת לגישה בלתי פשרנית הרואה בירושלים קודש מקודשי האסלאם, שוללת עריכת כל משא ומתן מדיני בעניינה ונרתמת למלחמת ג'האד לשחרורה. בכתבים אסלאמיסטיים שחוברו לאחר אובדן ירושלים ב-1967 טופח המיתוס של צלאח אל-דין והובעה הכמיהה לעלייתו של צלאח אל-דין מודרני – מנהיג דגול שילכד את המאמינים, ישחרר את העיר פעם נוספת מן הכיבוש הזר וישיבה לידיים אסלאמיות.¹⁴⁷ אל-קאעוד אף שיגר על רקע הסכם השלום עם ישראל "מכתב פתוח" לדמותו ההיסטורית של צלאח אל-דין, שאותו כינה "לוחם הג'האד האמיתי", ובו ביכה

144 למשל: צבחי, אל-סאדאת בטלא אל-סלאם, 99-100.

145 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 93, 96-97. חוזה האומה אף הוכתר כמסמך היסטורי תקדימי שהביא לעידן חדש בפוליטיקה הבינ-דתית וביחסים בין מאמיני הדתות השונות: אבר-ז'ור, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 357-360.

146 ראו למשל: "אל-יהוד יח'שון אל-אח'ואן" (היהודים חוששים מהאחים), אל-דעוה 32, ינואר 1979, 64; סאדאת עצמו נהג להשתמש בחוזה האומה להוכחה בוגדנותם של היהודים בתקופת הסכסוך, כפי שניכר בנאום שנשא באפריל 1972: Efraim Karsh, "The Long Trail of Islamic Anti-Semitism," in Efraim Karsh and P.R. Kumaraswamy (eds.), *Islamic Attitudes to Israel* (London and New York: Routledge, 2008), 4.

147 יצחק רייטר, מירושלים למכה ובחזרה: ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2005), 101-103; ראו גם: ג'אבר רוק, "תאמלאת פי אל-אח'תלאלין.. אל-צליבי ואל-צהיוני" (התבוננויות בשני כיבושים – צלבני וציוני), אל-דעוה 28, ספטמבר 1978, 16-17.

על הפער בין המנהיג המוסלמי האגדי לבין סאדאת, שתואר כמי שאיבד את זהותו המוסלמית ונותר תועה ואוכד עצות.¹⁴⁸

האנלוגיות שהציע המשטר המצרי בין המצביא המוסלמי ההיסטורי לנשיא המצרי המכהן היו שונות בתכלית, והן הכתירו את סאדאת כממשיך דרכו המודרני של צלאח אל-דין לא רק בשדה הקרב אלא גם – ובעיקר – בזירת השלום המדינית. מאמר ב'אכתובר' הקביל בין ניצחון סאדאת במלחמת 1973 וחווה השלום שנחתם בעקבותיו לניצחונו של צלאח אל-דין בקרב קרני חיטין והשלום שהאזור ידע לאחר מכן.¹⁴⁹ בספרון מאת איש משרד ההסברה המצרי והביוגרף של סאדאת, עבד אל-מנעם שמיס, הוזכר הסכם רמלה, שערך צלאח אל-דין לאחר קרב ארסוף עם מלך אנגליה ריצ'רד לב הארי, כתקדים לפשרה טריטוריאלית בארץ ישראל מטעמו של "גיבור קרב קרני חיטין וכובש ירושלים". המחבר הצביע על שורת נקודות דמיון בין הגיבור המוסלמי לנשיא המצרי: צלאח אל-דין נכנס לירושלים עם צבאו ללא נשק וללא סוסים, צעד על רגליו אל מסגד אל-אקצא, פנה אל הקבלה (כיוון התפילה באסלאם) ונשא תפילה לרגל חג הקורבן, ועל כן "כשכרע אנואר אל-סאדאת אפיים ארצה והשתחוה, ראה את שראה צלאח אל-דין ונהג כפי שנהג צלאח אל-דין".

יתרה מכך, צלאח אל-דין – כמו הנביא מוחמד לפניו והנשיא סאדאת אחריו – חווה התמודדות עם כוחות סירוב שהתנגדו להסכם עם הצלבנים. לפי שמיס, הסרבנים בזמנו של צלאח אל-דין הובלו על ידי מנהיג דרוזי שכונה 'שיח' ההר'. הלה קרא לשחרור כל פלסטין מידי הצלבנים במטרה לחדש את פאר האסלאם, הקים לשם כך קבוצות פדאיון (קבוצות גרילה חמושות), האשים את צלאח אל-דין בבגידה ואף ניסה להתנקש בחייו. עושי שלום וסרבני שלום אינם תופעה חדשה, סיכם שמיס, אלא ששמו של צלאח אל-דין נחקק לנצח בדפי ההיסטוריה, בעוד שמו המלא והמדויק של 'שיח' ההר' נשכח כלא היה. בהיקש ישיר למתנגדי סאדאת הוסיף כי "הקטנים" תמיד מנסים להוכיח את קיומם באמצעות מאבק נגד "הגדולים", כאשר 'שיח' ההר' הוא דוגמה מובהקת למנהיג חלש שלא היה מסוגל להציע פתרון ראוי לנתיניו, ולפיכך העדיף לנתב את טינתו אל עבר מנהיג גיבור הפשיר לכך.¹⁵⁰

אסטרטגיה שלישית להצדקת השלום הייתה הגדרת השלום עם ישראל מצלחה. באמצעות הצגת השלום עם ישראל כמצלחה¹⁵¹ ניסה המשטר לתרגם לשפה הלכתית-אסלאמית את

148 אל-קאעוד, אל-צלח אל-אסוד, 59-62.

149 ללא שם, "מצר ערוס אכתובר" [מצרים – כלת אוקטובר], אכתובר, 14 באוקטובר 1979, 64.

150 שמיס הביא עוד את דוגמתו של הסולטאן הממלוכי של סוריה ומצרים, אל-טאהר ביכרס, גיבור קרב עין ג'אלות (1260), שערך חווי שלום עם הצלבנים: שמיס, דקת אג'דאס אל-סלאם, 15-19.

151 להגדרת המושג מצלחה, ראו פרק המבוא, וכן: C. E. Bosworth and others (eds.), *The Maslaha*, in *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI (Leiden: E. J. Brill, 1986), 738-740.

השיקולים האינסטרומנטליים – בעיקר הטריטוריאליים והחומריים – שעמדו מאחורי מדיניותו. זאת ועוד, על סמך 'הלכות האיזונים' – מנגנון השוקל את טיבם של מעשים בהתאם לתרומתם למטרות-העל ההלכתיות (מצלחה) או לפגיעתם בהן (מפסדה) – העניק המופתי המצרי הכשר לשלום שאינו בהכרח אידיאלי, אך הישגיו עולים על מגרעותיו והעוולות הכרוכות בו חוסכות למוסלמים עוולות חמורות מהן. למסקנה כי חוזה השלום המצרי-ישראלי משרת את מטרות-העל ההלכתיות הגיע המופתי בהשראת פסיקתו של אל-קרטבי, חכם הלכה בן המאה ה-13, שקבע כי "אם למוסלמים יש מצלחה בהסכם שלום בין אם לשם השגת רווח (נפוע) או למניעת נזק (צ'רר), אין רע בכך שהמוסלמים ייזמו אותו".¹⁵²

מסגור השלום כמצלחה סיפק מענה להאשמות האסלאמיסטיות, שלפיהן השלום נכפה על מצרים ונחתם בתנאים משפילים שהוכתבו לה מתוך מצוקה וייאוש ובניגוד לפסוקי קוראן המחייבים את המוסלמי להילחם באורך רוח באויב, חזק ככל שיהיה (דוגמת 22: 78; 4: 74-76).¹⁵³ המשטר המצרי, מצידו, הציג נרטיב הפוך: מלחמת 1973 הביאה את מצרים לעמדת כוח ואפשרה לה לכפות על ישראל שלום בתנאים ההולמים את מטרותיה.¹⁵⁴ לטענת המופתי, מצרים הנחיתה על ישראל "מהלומת מחץ במלחמת רמדאן", ונשיאה הציע לה את השלום "בשיאו של הניצחון הצבאי". ברמיזה לפסוק 8: 61 ציין כי סאדאת נשא ונתן עם הישראלים באותה נחישות שבה לחם בהם, עד אשר הושיטו את ידם לשלום וחתמו על הסכם.¹⁵⁵

בשיר הלל לסאדאת, שהופיע בקובץ שירה מטעם אגודת משוררי העם המצרית לאחר ביקורו בירושלים, צוטט שוב הפסוק 8: 61 כאישוש הלכתי להסדר מדיני עם אויב מוכה שחפץ בשלום בתנאים הוגנים, שלום שיכול להיחשב מצלחה:

דמי יהא קורבן למען מולדתי מול מי שתקפה והרע לה
 וביום שהמולדת תקרא לי, אענה חיש-מהר לקריאתה
 הלקח לתוקפן, כידוע, הוא כזה שלא יוכל לשכוח
 וכאשר יבקש "שלום הוגן" במקום המלחמה
 "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה" – זוהי מצוות האל.¹⁵⁶

152 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 90-103.

153 אל-קאעוד, אל-צלח אל-אסוד, 55-56, 68-69, 157-159, 211-213.

154 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 95.

155 שם, 91-92.

156 מחמד עבד אל-עזיז מלחה, "אל-רחלה אל-שג'אעה" [המסע האמיץ], בתוך אבו-בת'ינה (עורך), אצדק אל-כלאם ען רחלת אל-סלאם: נח'בה ממתאזה מן אל-אוג'אל כתבהא אעצ'אא' ראכטת אל-וג'אלין [המילים הכנות ביותר על מסע השלום: מבחר שירי עם מאת חברי אגודת משוררי העם] (ללא ציון מקום: דאר אל-שעב, 1977), 33-35.

קביעת המופתי כי השלום ראוי להיחשב מצלחה התבססה על כך שהוא חילץ "חלק גדול מהאדמות אשר ישראל כבשה בתבוסה של שנת 1967 על יושביהן", והשיב למצרים בדרכי שלום את חצי האי סיני ואוצרותיו הטבעיים, שמהם היא תוכל להפיק תועלת כלכלית. יתרה מכך, המצלחה אינה משקפת נקודת מבט מצרית בלבד כי אם נקודת מבט ערבית-מוסלמית רחבה, שהרי ההסכם המצרי-ישראלי יכשיר את הקרקע בעתיד להסכמים כוללים ששייכו את קודשי ירושלים לידי המוסלמים, ואת יתר השטחים הערביים הכבושים לבעליהם.¹⁵⁷ מנגד, האחים המוסלמים מחו על חתימת הסכם המותיר את פלסטין וירושלים תחת כיבוש, מכתוב את פירוט סיני ומחייב נורמליזציה עם האויב,¹⁵⁸ והאשימו את המשטר בהקרכת המצלחה הכלל-אסלאמית (אל-מצלחה אל-עאמה) לטובת מצלחה מצרית צרה.¹⁵⁹ בכך הפך הפולמוס סביב הגדרת השלום כמצלחה לשיקוף נוסף של הוויכוח הרחב יותר על זהותה של מצרים: האחים המוסלמים הדגישו את משקלו המכריע של האסלאם בהווייתה מאז המאה השביעית, בעוד סאדאת הציב לצד הזהות הדתית – ואפשר אף לפניה – את האישיות המובחנת של מצרים ואת המורשת הייחודית בת 7,000 השנים של הציוויליזציה הפרעונית העתיקה.¹⁶⁰

הפולמוס בין המשטר לאחים המוסלמים נגע גם בשאלה מי היא האוטוריטה המוסמכת לפסוק שהשלום הוא אכן מצלחה, דהיינו שתרומתו למטרות-העל של ההלכה עולה על נזקיו. המופתי המצרי עמד על זכותו – ואף חובתו – של מנהיג המדינה להכריע בשאלה בהתאם לשיקול דעתו הפוליטי. תוך התפלמסות ישירה עם מבקריו של סאדאת מבית ומחוץ, שערערו על הכרעת הנשיא המצרי, תקף ג'אד אל-חק חכמי הלכה שחרצו משפט נגד חוזה השלום המצרי-ישראלי, והאשימם בקבלת פסיקה הסותרת את דיני השריעה מתוך בורות או אינטרס פסול. כד בכד גיבנה את סמכותו של הנשיא לחתום על חוזה שלום נפרד, ללא יתר מדינות ערב, לאחר שמצא כי הוא משרת את האינטרס המוסלמי הכללי, ואמר:

העניין נוגע ליכולת פעולה ולמי שייטיב להעריך את הזירה הבינלאומית ויאזור כוח להשיב את הזכויות, אז רשאי הוא ואף חובה עליו לעשות כן [לחתום על חוזה שלום], משום שזוהי האחריות של השליט המוסלמי, לפעול למען טובת הכלל ולהגן על הכלל.¹⁶¹

157 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 86-89, 90-103.

158 אל-קאעוד, אל-צלח אל-אסוד, 211-213.

159 על ההבחנה בין מצלחה פרטית למצלחה כללית, ראו: אל-תלמסאני, לא נח'אף אל-סלאם.. ולכן, 27.

160 ראו למשל: צפות מנצור, "מצר אסלאמיה וליסת פרעוניה!!" [מצרים אסלאמית ולא פרעונית!!], אל-דעוה, 44, ינואר 1980, 44-45.

161 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 97-98.

ברומה לכך, בספר פרו-ממסדי בשם 'השלום באסלאם' נטען כי אם השליט מגיע למסקנה שעריכת שלום עם "אנשי המלחמה" (אהל אל-חרב) היא מצלחה, הרי אין פסול בדבר. זאת משום שאין זה מתקבל על הדעת ששאלות הוותיקות תובאנה להכרעת ההמון ותהיינה גלויות לעיני כול, במנותק מהנהגה נבונה האמונה על תכנון, חשאיות, הגדרת מטרות ובחירת האמצעים הטובים ביותר למימוש האינטרסים המוסלמיים.¹⁶²

כאסטרטגיה רביעית הציגו דוברי המשטר המצרי פרשנויות מתחרות למושגי יסוד שבהם תלו כוחות אסלאמיסטיים את עמדתם הסרבנית, וניסו להפוך את משמעותם על פיה וליישבם עם מדיניות השלום הממסדית. דוגמה לכך היא המושג ג'האד, אשר מעוגן בספרות ההלכה המוסלמית המקובלת כלחימה הגנתית המתחייבת מול אויבים הפולשים לארצות המוסלמים.¹⁶³ המשטר המצרי לא יצא חוצץ נגד עקרון הג'האד המלחמתי בישראל, כפי שהשתקף במלחמת 1973, אך הציגו כנחות לעומת "הג'האד הגדול" (אל-ג'האד אל-אכבר) שבא בעקבותיה. כמוסבר בפרק המבוא, מושג זה לקוח ממסורת שבה הנביא מתאר את הלחימה כג'האד הקטן ואת המאבק הפנימי של אדם נגד ייצרו כג'האד הגדול.¹⁶⁴ השלום הוגדר במספר חיבורים ממסדיים כביטוי לג'האד הגדול, שתכליתו היא פיתוח ובנייה של האדם המצרי המודרני,¹⁶⁵ וכן שיפור מצבה הכלכלי-חומרי של מצרים.¹⁶⁶ הוגים אסלאמיסטים, לעומת זאת, הדגישו את בלעדיות ההגדרה המלחמתית של הג'האד, שלפיה שחרור פלסטין ועקירת ישראל מהווה חובה אישית החלה על כל מוסלמי. המשגת השלום כג'האד גדול נתפסה בעיניהם כעיוות חומרי של מצוות הג'האד, המשקף את נכונותה של מצרים למכור את ערכיה בעבור "נזיד עדישים",¹⁶⁷ במקום להסתפק ב"חצי כיכר לחם" למען קיום הג'האד כהלכתו.¹⁶⁸

אסטרטגיה חמישית ואחרונה להצדקת השלום הייתה המשגת היהודים כשותפים כשרים לכינונו. בעקבות ההסכם נקלעה העמדה המצרית הממסדית לדיסוננס בין הדחייה המסורתית של הציונות להכרה במדינת ישראל; בין שלילת זכות ההגדרה העצמית של העם היהודי להכרה המעשית בתוצאות יישומה; ויתרה מכך – בין שלילת קיומו של לאום יהודי בעל זכויות היסטוריות

162 אבו-ז'יד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 357, 360-361.

163 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 37-53.

164 דניאל לב, "ג'האד", 283-285.

165 למשל: חאמד דניא, "מהמת אל-יוזארה אל-ג'דירה: מואג'הת אל-משאכל אל-קדימה בעקליה מתחררה ג'דירה" [תפקיד המשרד החדש: התמודדות עם הבעיות הישנות בעזרת מנטליות משוחררת חדשה], אכתובר 8 באוקטובר 1978, 19.

166 אבו-ז'יד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 332-333, 384-386.

167 אל-קאעוד, אל-צלח אל-אסוד, 55-56.

168 שם, 56, 152-153; אל-תלמסאני, לא נח'אף אל-סלאם... ולכן, 48-49.

בארץ ישראל לכינון יחסים רשמיים עם מדינת הלאום של העם היהודי.¹⁶⁹ מוצא מסבך הסתירות נמצא בהשתחררות הן מהנרטיב הלאומי-ערבי הדוחה את הציונות כמפעל אימפריאליסטי והן מהגישה האסלאמיסטית העוינת את היהודים, ובאימוץ נקודת מבט אסלאמית הרואה ביהדות דת לגיטימית בנוף הדתות המונותאיסטיות במזרח התיכון. כפי שציין שמיר, ראייה זו נשאה בחובה זרע שהתפתח בפרשנויות של אחדים מדוברי המשטר המצרי לכדי הכרה – גם אם רק באופן מסויג, מהוסס ומשתמע – של הזיקה העומדת בבסיס הנרטיב הציוני בין היהודים בני ימינו להיסטוריה הישראלית הקדומה.¹⁷⁰

ההשגות האסלאמיסטיות על השלום עם היהודים לא הסיגו את דוברי המשטר מתמיכתם בו. אף היו ביניהם שטענו כי מסרי השלום הכלליים של האסלאם מקבלים משנה תוקף כשמדובר בשלום עם היהודים, "אנשי הספר", ובמשתמע גם עם המדינה היהודית. הנרטיב הממסדי אתגר את הראייה האסלאמיסטית של היהודים כאויבי הנצח ההיסטוריים של האסלאם ושל היהדות כדת שבינה לבין האסלאם איבה עמוקה ושורשית יותר לעומת הנצרות. נרטיב זה נשען בין היתר על יחסו החיובי של הקוראן ליהודים בתקופת מכה (יחס שהפך עוין משמיאנו להתאסלם).¹⁷¹ המופתי המצרי ציין כי הקוראן מתיר למוסלמים לכונן שלום עם בני דתות אחרות. בכל האמור באנשי הספר, היהודים והנוצרים, הוא אוסר להילחם בהם ללא תוקפנות מצידם (9: 7) ומתיר להתרועע עימם, לאכול ממאכליהם ולבוא עימם בברית הנישואים (5: 5).¹⁷² הספר הפרו-ממסדי 'השלום באסלאם' הביא את הסיפא של פסוק 5: 82 על אודות האחוה בין האסלאם לאנשי הספר הנוצרים כגושפנקה לשלום עם ישראל.¹⁷³ התעלמותו מהרישא של אותו פסוק בדבר היות היהודים הגדולים שבאויבי המאמינים, שעליו נוהגים להישען האחים המוסלמים,¹⁷⁴ הדגימה את מיומנות המשטר בגזירת מסקנות נבדלות ומתחרות מן הטקסטים וממקורות הסמכות הקנוניים שעליהם נשענו אסלאמיסטים. בספר צוטטו פסוקים על הקרבה שרוחש האסלאם לאנשי הספר ועל הציווי הקוראני להאמין בכל שליחי האל, בהם נביאי התנ"ך (13: 42; 3: 84).

169 ראו למשל התבטאות ראש ממשלת מצרים מצטטא ח'ליל לאחר סיום כהונתו: Mordechai Nisan, "The Camp David Legacy," *Global Affairs* 5, 1 (Winter 1990), 107; Shimon Shamir, *The Legitimization of Egyptian-Israeli Peace* (yet to be published), 21.

170 שמעון שמיר, "תהליך הנורמליזציה", The Moshe Dayan Center Conference Files, 17, במארכ 1981, Shamir, *The Legitimization of Egyptian-Israeli Peace*, 13-15; 17-16.

171 דנה, למי שייכת הארץ הזאת?, 36-37, 47-48.

172 רייטר, מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו, 95, 104.

173 אבו-זיד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 379.

174 אל-עויסי, תצור אל-אח'זאן ללקצ'יה אל-פלסטיניה, 25-27; פז, "עמדת התנועות האסלאמיות הרדיקאליות כלפי היהודים והציונות בדורנו", 48.

כן הוזכרה מסורת שלפיה הנביא הורה למוסלמים לנהוג בהלוויית יהודי לפי כללי האסלאם ולקום לכבוד המת.¹⁷⁵

רמז לפוטנציאל הפייסני הגלום באימוץ נקודת מבט דתית ניתן בדברי הסיום שנשא סאדאת בנאומו בכנסת, שבהם הדגיש את קשרי האחוה בין היהדות לאסלאם. הנשיא המצרי ביקש מחברי הכנסת לספוג השראה מ"דברי אלוהים" כפי שנאמרו על ידי "זכריה נביאו" בפסוק התנ"כי "והאמת והשלום אהבו" (זכריה ח': י"ט). הוא עצמו, כך העיד, ספג השראה מקבילה מהפסוק הקוראני המציין את הכרת האסלאם בנביאי היהדות: "אמור, מאמינים אנו באלוהים ובאשר הורד אלינו ממרומים ובכל אשר הורד ממרומים אל אברהם וישמעאל ויצחק ויעקב והשבטים, ובאשר ניתן למשה ולישוע ולנביאים מעם ריבונם. לא נפלה איש מהם, ומתמסרים אנו לו" (3: 84).¹⁷⁶

במהלך המשא ומתן לשלום הציג סאדאת תוכנית להקמת משכן לבני שלוש הדתות המונותאיסטיות (מג'מע אל-אדיאן) בג'בל מוסא בדרום סיני, שבו ישכנו אלה לצד אלה בית כנסת, מסגד וכנסייה וישמשו סמל לשלום ולאחוה בין מאמיני דתות אברהם.¹⁷⁷ המיזם אמור היה לכלול מרכז מחקר, התבוננות ותרבות, אולמות כנסים וספרייה, אלא שסאדאת נרצח בטרם הספיק לממש את החזון.¹⁷⁸ האחים המוסלמים הסתייגו מהיוזמה. מוחמד עבד אל-קדוס, בעל טור קבוע באל-דעוה, טען כי משכן מעין זה עומד בסתירה לציוויים המופיעים בקוראן. לדבריו, מוסלמי אינו רשאי להקים כנסייה ובית כנסת (למשל לפי 3: 85); מוסלמי אינו יכול להסכים לכך שהנצרות והיהדות או כנסייה ובית כנסת יהיו שווים מעמד לדת האסלאם או למסגד (למשל לפי 4: 171); מדינה מוסלמית אינה רשאית להשתתף בבניית כנסייה ולהניף את סמל הצלב, מאחר שהקוראן קובע כי ישו לא נצלב (4: 157); ואסור למדינה מוסלמית ליטול חלק בהקמת בית כנסת ליהודים, נוכח עמדת הקוראן השלילית ביחס לבני ישראל (למשל לפי 5: 82).¹⁷⁹

175 אבו-זיד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 318, 378-379, 381.

176 וזאת אלי-ח'ארג'יה, מבאדראת אל-סלאם אלתי קאם בהא אל-רא'יס מחמד אנור אל-סאדאת, 169. סאדאת הביע הכרה בשורשים ההיסטוריים של העם היהודי גם בהתבטאויות נוספות: ישראל, אנור סאדאת על מלחמה ושלום, 105-107; אניס מנצור, "רד אל-סאדאת פי 300 כלמה: חתא לא ננט'ר וראא'נא ונקול: הל כאנת הד'ה אל-תעקידאת צ'ארוריה" [התשובה של סאדאת ב-300 מילים: כדי שלא נסתכל לאחור ונשאל אם התסביכות הללו היו הכרחיות], אכתובר, 31 באוגוסט 1980, 9.

177 מרקוס, קמפ-דיוויד – הפתח לשלום, 52; שמיר, עלה טרף, 368-373.

178 State Information Service, *Sinai: Land of the Heavenly Religions* (Cairo: State Information Service, 1980), 3, 24-25.

179 מחמד עבד אל-קדוס, "למאד'א נעארק' פכרת מג'מע אל-אדיאן" [מדוע אנו מתנגדים לרעיון משכן הדתות?], אל-דעוה 44, ינואר 1980, 20-21.

סאדאת כינה את היהודים והמוסלמים "בני דודים",¹⁸⁰ ולפי עדות רעייתו ראה בהם "אחים, בני אברהם, צאצאי ישמעאל ויצחק שמוכרחים להתפייס".¹⁸¹ הביוגרף שלו שמיס פסע ככרת דרך נוספת. השלום עם ישראל, הסביר, אינו מהווה השלמה עם הציונות אלא המשך ישיר לדו־הקיום ששרר בימים עברו בין מוסלמים ליהודים במצרים ובמדינות האזור.¹⁸² בעוד שעבור אסלאמיסטים היו היהודים אויבים היסטוריים, שמיס ראה בהם שכנים היסטוריים; ובעוד שאסלאמיסטים השתמשו ביהדותה של ישראל לחיזוק דימויה הדמוני, שמיס נעזר בה על מנת לגמד את זהותה הציונית. התכחשותו של שמיס לרעיון הציוני, שאותו הגדיר "הטפה גזענית", לא סתרה את הכרתו בשורשים היהודיים בלבנט. לטענתו, מוסלמים ויהודים לא חוו גילויים של איבה לאורך מרבית שנות ההיסטוריה. נהפוך הוא, היהודים מצאו במצרים מחסה לאחר גירוש ספרד. הסולטאן המצרי המוסלמי צלאח אל־דין קיבל את פני המגורשים ובראשם הרמב"ם, שאותו אף שחרר מהתאסלמותו הכפויה ומינה אותו לרופאו האישי. שמיס הזכיר כי הרמב"ם, תלמידו של פילוסוף האסלאם אבן רשד, הפך לראש הקהילה היהודית בקהיר, ובית הכנסת שלו עודנו עומד על תילו. הוא ביקש להיקבר בירושלים, ובפקודתו הישירה של צלאח אל־דין הוכנה לו שם מערת קבורה (לפי המסורת המקובלת הרמב"ם נקבר בטבריה). כעבור שנים, בזמן השואה, שוב מצאו יהודים רבים מקלט במצרים. אות למורשת התרבותית ארוכת השנים הקשורה ביהודים, ציין שמיס, היא הימנעותה של מצרים מפגיעה בבתי הכנסת גם לאחר שאיבדה במלחמות עם ישראל אלפים מבניה.¹⁸³

חיבורו של שמיס רמז לתוכנה נוספת: ראיית היהודים כמיעוט דתי החי בשלום עם שכניו המוסלמים לאורך מרבית שנות ההיסטוריה – במצרים, בסוריה, במרוקו, בתימן ובעיראק – מקרינה לחיוב גם על תפיסת ישראל כגלגול מחדש של הנוכחות היהודית המסורתית, אשר משתלב באופן אורגני ולגיטימי במרקם האזורי ואינו זר לו או מאיים עליו. כפי שניסח זאת שמיס, "ליהודים הייתה שכונה בקהיר, והייתה שכונה בדמשק, ולאחר מכן נהייתה להם שכונה גדולה בישראל".¹⁸⁴ השלום עם ישראל הוצג בספרו של שמיס כווריאציה בת־ימינו של הסדר המסורתי, הנוסטלגי והאורגני שהיה נהוג בין בני שתי הדתות מימים ימימה, לא כמפנה הכרוך בקשיים: "היהודים הם בני דודנו, הם חיו איתנו ואין בינינו לבינם משבר או איבה. מדוע לא נחיה

H. Hurwitz and Y. Medad (eds), *Peace in the Making* (Jerusalem: Gefen Publishing House, 2011), 209.

אל-סאדאת, אמלי פי אל-סלאם, 186.

182 ניצנים לרעיון מצויים כבר בביוגרפיה של סאדאת שחיבר ב־1974, ובה הבחין בין יחסו של סאדאת לציונות ובין יחסו ליהודים: שמיס, *אנור אל-סאדאת: סירת בטל חרר רוח מצר*, 165.

183 שמיס, *דקת אגראס אל-סלאם*, 28–29, 38–41.

184 שם, 38.

עם היהודים בשלום והם יחיו עימנו בשלום כדי שנבנה את עולמנו החדש? הייתי אחד השונאים המושבעים של הציונות, אך לא רחשתי איבה כלפי היהדות. כאשר שמעתי את מנחם בגין אומר שהוא יהודי ונמנע מלומר שהוא ציוני, הבנתי שהדרך לשלום פתוחה".¹⁸⁵

בנאומו בכנסת כינה סאדאת את ירושלים "עיר השלום", והביע תקווה שהיא תבטא דור קיום בין מאמיני שלוש הדתות המונותאיסטיות ותהיה חופשית ופתוחה לכל המאמינים.¹⁸⁶ במכתב פתוח לבגין מ-2 באוגוסט 1980 אף הציע שירושלים לא תחולק, אלא תהפוך ל"מודל מזהיר לדו-קיום ושכנות טובה בין מוסלמים, נוצרים ויהודים".¹⁸⁷ בדומה לכך ובניגוד לתפיסה האסלאמיסטית שהמשיגה את שאלת השליטה בירושלים כמאבק סכום אפס,¹⁸⁸ ראה שמיס לנכון שהפתרון בעיר יושתת על שותפות בין שלוש הדתות המונותאיסטיות והכרה בזיקתן הדתית וההיסטורית המשותפת לקודשיה. הוא הדגיש כי מצרים לא תוכל לוותר על השליטה בקודשים האסלאמיים והנוצריים בירושלים במסגרת הסכם שלום כולל, אך היא גם אינה דורשת שישראל תוותר על קודשיה היהודיים. הפתרון הקונקרטי בעיניו היה כינון שלטון דתי משותף של שיח', כומר ורב, על פי מודל מורחב של הוותיקן, והכתרת ירושלים כעירם של בני שלוש הדתות. מאחר שלשלוש הדתות מקומות קדושים בעיר ומיתוסים הנקשרים בה, הגיע שמיס למסקנה כי נוסחת השלום צריכה לשלול את התביעה למונופול דתי בלעדי על העיר. לדבריו, "היהודים אינם רשאים להתכחש לקודשים המוסלמיים והנוצריים, וגם אנו איננו רשאים להתכחש לקודשים היהודיים".¹⁸⁹

הנמקות לא-אסלאמיות בזכות השלום

סאדאת היה מודע היטב לאתגר הפסיכולוגי הכרוך במעברן של מצרים וישראל לשלום בתום סכסוך ממושך ועקוב מדם. הוא ראה בביקורו בירושלים מעין "טיפול בהלם" שתכליתו להקל על שני הצדדים לנפץ את המחסום הנפשי, אשר היווה לטענתו "70% של הבעיה".¹⁹⁰ בעוד שלמפקקים בישראל נועד נאומו של הנשיא המצרי בכנסת להוכיח כי חל שינוי של ממש

185 שמיס, דקת אג'ראס אל-סלאם, 78-79.

186 עופרה עופר אורן, "41 שנה לנאומו של אנואר סאדאת בכנסת: 'באתי אליכם בלב פתוח'", Ynet (12 בנובמבר 2018), <https://tinyurl.com/ympvpa6w>.

187 Hurwitz and Medad (eds), *Peace in the Making*, 191.

188 למשל: צאלה עשמאוי, "איהא אל-מסלמון: אדרכו אל-מסג'ר אל-אקצא" והוי מוסלמים: דעו את מסגד אל-אקצא], אל-דעוה 11, אפריל 1977, 31; Santing, *Imagining the Perfect Society in Muslim Brotherhood Journals*, 406.

189 שמיס, דקת אג'ראס אל-סלאם, 56-65.

190 אורן, "41 שנה לנאומו של אנואר סאדאת בכנסת: 'באתי אליכם בלב פתוח'".

במדיניותה של קהיר, הרי לקהלו במצרים ובמדינות ערב השתדל סאדאת להנחיל את הרושם ההפוך – מצרים נותרה נאמנה לדרכה המסורתית גם בעידן השלום.

הנשיא רתם לקמפיין השלום את הפסיכולוג מוחמד שַׁעְלָאן (1937-2016), אשר כיהן בשנים 1975-1990 כראש החוג לפסיכיאטריה באוניברסיטת אל-אזהר. תרומתו הייחודית של שעלאן למערך ההסברה הממסדי התמקדה בשימוש שעשה בכלים אנליטיים ובמונחים מקצועיים מתחום הפסיכולוגיה, בניסיון להקל את ההתמודדות עם הדיסוננס הקוגניטיבי שחשו אזרחי מצרים עקב התפנית המדינית החדה. באחד ממאמריו ביקש לשכנע את קוראיו כי השלום אינו סטייה כה חמורה ממורשת הסכסוך, שבה היו מורגלים במשך עשרות בשנים ושעל ברכיה התחנכו. שעלאן הציע להם נקודת מבט חלופית שלפיה "השלום אינו היפוכה הגמור של המלחמה אלא התפתחות טבעית מהמצב שקדם לו".¹⁹¹

ואומנם קמפיין השלום המצרי דגל בתמורה ובהתפתחות, הממוסכות היטב מאחורי רכיבים של שימור והמשכיות. לצד נימוקים דתיים הכיר המשטר המצרי גם בחשיבותן של הנמקות לא־דתיות, שיסייעו ליישב בין השלום ובין האתוס הלאומי המצרי. סאדאת שאף להקנות למהלכי השלום המהפכניים חזות ההולמת את ערכי העבר הנאצריסטי, במטרה לרכך את המעבר מסכסוך לשלום ולדלג אגב כך מעל אי־הסכמות, או לכל הפחות להסוותן. לשם כך שזר ומיזג את מדיניות השלום עם ישראל בשלושת נרטיבי־העל ההגמוניים שעיצבו לאורך המאה ה־20 את הזיכרון הקולקטיבי ואת הזהות הלאומית של מצרים: נרטיב השחרור, נרטיב התחייה והלאומיות הערבית.¹⁹² קשירת השלום בנרטיב השחרור האירה אותו כהמשך לינארי וישיר של המאבקים המצריים והכלל־ערביים ארוכי השנים למיגור הכיבוש הקולוניאליסטי ולהשבת הריבונות הלאומית על האדמה; חיבור השלום לנרטיב התחייה נשען על המשגתו של המהלך המדיני כתנאי הכרחי לפיתוח הכלכלה והחברה; ושיכוך המתח בין שלום נפרד, המשרת את צרכיה הפרטיקולריים של מצרים, לבין זיקתה ההיסטורית לאחיותיה הערביות נועד להדוף ביקורות מצד חזית הסירוב הערבית וחסידיו הפאן־ערביות במצרים. אסטרטגיות הסברה אלו מיצבו את השלום עם ישראל כהתפתחות העולה בקנה אחד עם המטרות והאידיאלים שהנחו את מצרים מימים ימימה, ולא כמפנה חד מהווה הינתקות ממחויבויות קודמות, הפניית עורף לאידאולוגיות עבר או בגידה בנורמות המנחות.

191 מחמד מחמד שעלאן, מצר ואל־ערב ואסרא"ל: אנעכאסאת מן אל־עיאדה אל־נפסיה [מצרים, הערכים וישראל: השתקפויות ממרפאת הנפש] (קהיר: ללא שם מו"ל, 1981), 300.

192 לפי גרשוני, שני הנרטיבים, השחרור והתחייה, סייעו לרשויות הרשמיות במצרים לעצב את נוף הזיכרון הלאומי ולתחום את מסגרת הסמלים, האייקונים והטקסטים הנכללים בו: ישראל גרשוני, פירמידה לאומה (תל־אביב: עם עובד, 2006), 404-405.

בעידן המלחמות הערביות-ישראליות מוסגר המאבק בישראל כחלק בלתי נפרד ממה שכינה ישראל גרשוני "נרטיב השחרור", קרי המאבק לעצמאות מדינית ולחירות מעול הכיבוש הקולוניאליסטי הזר. באופן שנראה במבט ראשון פרדוקסלי, הפנייה המצרית לשלום עם ישראל שווקה גם היא דרך מסגור זהה ולא הביאה את מנגנוני ההסברה הרשמיים לנסח נרטיב חדש תחתיו. אף שהבחירה המצרית בשלום ביטאה ויתור דה פקטו על היעד המסורתי של שחרור כל פלסטין, מסגרת-העל הנרטיבית שדרכה הסביר המשטר את המהלך נותרה על כנה. אידיאל השחרור נותר כיעד הלאומי הראשון במעלה גם במסעו של סאדאת לשלום, אם כי הוא השתנה בשני היבטים מכריעים בעלי משמעות קונקרטיה. ראשית, אופן מימוש השחרור הלאומי: מנגנוני ההסברה המצריים הציגו את מדיניות השלום כאמצעי המועדף להסרת הכיבוש, ולפיכך כגילום נאמן – אף אם בלתי אלים – של נרטיב השחרור. שנית, מושא השחרור: יעדי השחרור שהוגדרו בעבר בתור "פלסטין" כולה הומרו בשטחי חצי האי סיני בעדיפות הראשונה. נרטיב השחרור לא איבד אפוא מחיוניותו עקב המפנה המדיני לשלום עם ישראל, אך תכניו ומשמעויותיו הוכפפו לנסיבות המשתנות, באופן שנועד לאפשר למדיניות החדשה לחבור אל הנרטיב הוותיק ולהסתפח אליו.

מחויבות המשטר המצרי לשחרור כל האדמות הערביות שנכבשו במלחמת 1967 שימשה עוגן מרכזי בהצדקת מהלכי השלום. המשטר המצרי ביקש לא להיראות כמי שסוטה מהמטרות המקוריות של עידן המהפכה הנאצריסטי, אלא כמי שמתקן את מסלולה; לא כמי שכופר בנרטיב השחרור אלא כמי שמעדכנו. למעשה, כבר עם חתימת הסכמי הפרדת הכוחות טרחו סוכני ההסברה מטעמו להסביר כיצד הם מקדמים את יעד השחרור.¹⁹³ באותה רוח, בנאומו בכנסת שרטט הנשיא המצרי את דרישותיו היסודיות: שלום שיוביל לשחרור האדמות הערביות שנכבשו ב-1967 ולמימוש הזכות הפלסטינית להגדרה עצמית במסגרת מדינה עצמאית.¹⁹⁴ הנשיא עצמו נעשה סמל לאיחוי הניגודים הקיימים לכאורה בין השחרור לשלום, כפי שבא לידי ביטוי בכינויו "גיבור המלחמה והשלום", מי שהישגיו בשדה הקרב במלחמת 1973 סללו את הדרך להסכם מכובד בשדה הדיפלומטי.¹⁹⁵ מחקרים מתחום הפסיכולוגיה החברתית גורסים כי מנהיג המעוניין לחולל שינוי מדיני הכרוך בסטייה מנורמות חברתיות, מבלי לסכן את מעמדו, יכול לעשות זאת רק לאחר שרכש אשראי אישי מספיק והוכיח את נאמנותו לנורמות וליעדים ההגמוניים

193 למשל: ראי אל-אהראם, "מענא אתפאק אל-פצל בין אל-קואת" [משמעות הסכם הפרדת הכוחות], אל-אהראם, 1 בינואר 1974, 5; חמדי פא'אר, "קצת אל-צראע אל-ד' יח'וצ'ה אל-מפאוץ' אל-מצרי פי מבאחת'את אל-אנסחאב" [סיפור המאבק שמנהל הנושא ונותן המצרי בשיחות הנסיגה], אל-אהראם, 29 באוגוסט 1975, 3.
194 אורן, "41 שנה לנאומו של אנואר סאדאת בכנסת: 'באתי אליכם בלב פתוח'", ראו גם: אנואר אל-סאדאת, סיפור חיי, 237-238.

Meital, "Who Is Egypt's 'Hero of War and Peace'?", 153-155 195

שאותם הוא מבקש לאתגר.¹⁹⁶ ואומנם, מנגנוני ההסברה המצריים ניסו לתעל את המוניטין האישי של סאדאת – ובפרט את מה שתואר כ"ניצחון אוקטובר" – כדי להקנות לגיטימיות לתפנית במדיניותו ולתארה כבאה מעמדה של כוח וכמימוש מדיני של הבטחת השחרור הצבאי.¹⁹⁷ אף כי יוזמת השלום של סאדאת יצאה אל הפועל יותר מארבע שנים לאחר מלחמת 1973, היא הוצגה על ידי המשטר המצרי כצעד משלים למלחמה, כהמשכה הישיר והטבעי וכפרי המובחר ביותר מפירותיה. "ניצחון אוקטובר הושלם", קבע הנשיא המצרי בשובו מירושלים.¹⁹⁸ השבועון 'אכתובר', שנקרא על שם המלחמה, הוביל את הקמפיין הממסדי בזכות השלום. המלחמה הונחלה בתודעה המצרית כ"גץ השחרור", ולפיכך הקשר הסיבתי בינה לבין יוזמת השלום יצר רקע הולם לפשרה וולונטרית שנובעת מעוצמה. לאחר חתימת הסכמי קמפ דייוויד הצהיר סאדאת כי אלמלא מלחמת 1973 לא הייתה יוזמת השלום שלו יוצאת אל הפועל, שכן "לעולם לא היה נוסע לירושלים מעמדת חולשה".¹⁹⁹ בד בבד, היענותה של ישראל ליוזמת השלום הוסברה כהכרה מצידה בכך שיחסי הכוח הצבאיים נוטים לרעתה, לאחר שנאלצה "להודות במציאות הכאוהב" עקב "רעידת האדמה של אוקטובר 1973".²⁰⁰ עמדת הכוח הצבאית שמצרים ביססה לכאורה במלחמה שודרגה והומרה בעידן השלום לעמדת כוח מדינית. דוברי המשטר גרסו כי "מתקפת השלום" (או "פצצת השלום") של סאדאת – כפי שכונתה יוזמתו – יצרה מציאות מדינית חדשה, הותירה רושם עז בדעת הקהל הבינלאומית, הישראלית והמצרית, כפתה על ישראל לקבל במסגרת הסכם השלום תנאים קשים וסללה את הדרך ליעד האולטימטיבי: שחרור האדמה.²⁰¹

הדבקות המצרית בנרטיב השחרור, בד בבד עם עיבוד מחדש של סימונו הגיאוגרפי על המפה, הומחשו באופן חזותי בכולים שהנפיקה מצרים עם התקדמות מהלכי השלום. חילוץ הטריטוריה מכיבוש הצטייר בכולים כיעד לאומי ראשון במעלה, אך הטריטוריה שהוגדרה כמושא השחרור שינתה את גבולותיה: בעוד שבעידן הסכסוך הייתה זו כל ארץ ישראל המנדטורית, הרי בעידן

196 אריאל להמן ורותי גונט, פסיכולוגיה חברתית: כך ד': יחידות 7, 8 (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2000), 94.

197 למשל: אל-מג'לס אל-קומי לאל-לשבאב ואל-ריאצ'ה, מסירת מצר, 7-13.

198 מרכז ות'אא'ק ותאריח' מצר, נצוץ וות'אא'ק מעאהדת אל-סלאם בין מצר ואסראא'ל, 42.

199 שם, 59.

200 ראו למשל: שיקי עבד אל-לטיף, "דמוע אכתובר פי שער אסראא'יל" [דמועות אוקטובר בשירה הישראלית], אכתובר, 11 בדצמבר 1977, 23; פתחי אל-אביארי, "מצר הי אלתי סתנתצר" [מצרים היא שתנצח], אכתובר, 11 בדצמבר 1977, 27.

201 ראו למשל: אניס מנצור, "בע'צ'אא' בע'ד'אד: ד'לכ אל-מ'א'תמר אל-חזין" [השנאה העזה של בגדאד: הוועידה העצובה ההיא], אכתובר, 12 בנובמבר 1978, 12; מחמד נצר מהנא, "לם תח'רג' מצר מן אל-צף אל-ערבי" [מצרים לא יצאה מהמחנה הערבי], אכתובר, 22 באוקטובר 1978, 30.

השלום הצטמצמה לשטח סיני בעדיפות ראשונה, וליתר השטחים הערביים שנכבשו במלחמת 1967 בעדיפות משנית. מפת ארץ ישראל בגבולות המנדט – אשר הוצגה באופן מסורתי כבולי מצרים כמפת "פלסטין" והופיעה בהם כתכלית השחרור וכסמלו האולטימטיבי (בפעם האחרונה כבול שהונפק חודשיים בלבד לפני ביקור סאדאת בירושלים)²⁰² – התחלפה במפת חצי האי סיני לבדו.²⁰³ כך למשל, כבול שהונפק לרגל יום השנה השישי לצליחת התעלה באוקטובר 1979, אוריה מפת סיני בתוך מגילה שייצגה את חוזה השלום, שזה מקרוב נחתם והביא לשחרור סיני ולהשבתו למצרים.²⁰⁴ לרגל השלמת הנסיגה הישראלית מסיני באפריל 1982 הונפק בול לציון חג "שחרור סיני", שבו שבה והופיעה מפת סיני לצד יונת שלום.²⁰⁵ יום שחרור סיני (עיד תחריר סינאא') הפך מאז ואילך לחג לאומי רשמי ולפריומה שדרכה מונצחים במצרים הישגי השלום. נרטיב שני ומקביל שלתוכו נאספו השלום וסמליו היה נרטיב התחייה, אשר נשא בחובו את ההבטחה לפיתוח כלכלי, תעשייתי וחקלאי, ולקדמה חברתית, מדעית וטכנולוגית. לאחר מהפכת הקצינים של 1952, הקריאה לרפורמות כלכליות פנימיות שיובילו לצדק חברתי, לרווחה ולמודרניזציה שימשה עוגן לגיטימיות עיקרי שעליו נשען המשטר במצרים, לצד הרמת נס המאבק בקולוניאליזם ובישראל.²⁰⁶ בעידן המלחמות הערביות-ישראליות הייתה הזיקה של המאבק בישראל לנרטיב התחייה רופפת: השחרור מעול הקולוניאליזם הוצג כמפתח לעצמאות ולעוצמה, שלאורן תואץ התחייה המקווה. משעה שיעד השחרור הומר בהסכם פשרה, חל שינוי מקביל גם בנרטיב התחייה. ההסדרה המדינית עם ישראל – כפי שהחלו שופרות השלטון להציגה לאחר מלחמת 1973 – לא נשאה בחובה רק את השחרור הטריטוריאלי אלא גם את ההשתחררות מעול המלחמות ומקורבנותיהן. יתרה מכך, היא הועמדה כתנאי הכרחי להסבת המשאבים ששועבדו למען המאבק בישראל אל מקורות עוצמה חדשים שיובילו לצמיחה, לפריחה ולשגשוג.

שילוב ההסדרים עם ישראל בנרטיב התחייה נבנה בהדרגה. מלחמת 1973 יצרה את הזיקה בין התמורות בשדה הצבאי-מדיני להתפתחויות בשדה החברתי-כלכלי. הישגיו היחסיים של צבא מצרים במלחמה העניקו לסאדאת אשראי ציבורי לפעול ביתר שאת לשינוי האוריינטציה המסורתית של ארצו דרך קידום מדיניות של פתיחות כלכלית, התקרבות לארצות הברית וחתירה

202 הבול הונפק לאות הזדהות עם הארכיבישוף הפלסטיני הילריון קפוצ'י, שריצה מאסר בישראל בגין מעורבות

בטרור: Stanley Gibbons, Egypt, no. 529.

Stanley Gibbons, Egypt, no. 566. 203

Stanley Gibbons, Egypt, no. 572. 204

Stanley Gibbons, Egypt, no. 632. 205

Hudson, *Arab Politics*, 238-242. 206

להסדר עם ישראל.²⁰⁷ המלחמה שווקה על ידי משטרו כנקודת מפנה בדברי ימיה של מצרים, וצליחת התעלה הפכה מטפורה למעברה המיוחל של מצרים לעידן פוסט-מלחמתי: לא הייתה זו צליחה פיזית בלבד כי אם צליחה בעלת ממדים כלכליים, תרבותיים ורוחניים אל עבר עידן של שלום, שבו תיהנה מצרים משגשוג, מקדמה ומפיתוח, ותתגבר על בעיותיה הפנימיות.²⁰⁸ סאדאת הביע תקווה שהסכמי הפרדת הכוחות יאפשרו למצרים להציב בראש מעייניה את השיקום וההתאוששות מתלאות המלחמה.²⁰⁹ חיזוק לקו זה ניתן למשטר מאינטלקטואלים ליברלים, אשר החלו קוראים בפומבי – בהסכמת המשטר, אפשר אף בעידודו – להסדר מדיני עם ישראל שיאפשר את הפניית כוחותיה של מצרים לבניית מדינה משגשגת, חופשית ומודרנית.²¹⁰ הדרך מטיפוח ציפייה לתחייה כלכלית בעקבות מלחמת 1973 ועד קשירתה בהשגת שלום עם ישראל הייתה קצרה, שהרי התחייה כרוכה בשלום, והתנאים להתממשותה לא יתמלאו אלא כאשר תימנע התלקחות צבאית מחדשת. הנוסחה שהציעה ההסברה המצרית הייתה פשוטה: הסדרים מדיניים עם ישראל הם המפתח לפתרון מצוקותיה הכלכליות של מצרים, שכן הם יאפשרו למדינה להקצות תקציבים רבים יותר לצורכי חברה ופיתוח, יהפכו את מצרים ליעד אטרקטיבי להשקעות הון זר ויזכו אותה בסיוע כלכלי אמריקאי. עם זאת, בהכשרת השלום על בסיס נימוקים חומריים הייתה טמונה גם מכשלה. אף אם דרך השלום נבחרה מתוך תקווה שהיא תסייע בחילוץ של מצרים מחולֵיֶה הכלכליים, המשטר לא יכול היה להרשות לעצמו להסביר את צעדיו תוך הסתמכות על נרטיב התחייה לבדו, שהרי אז היה מצטייר כמי שמוכר את ערכיה הלאומיים של מצרים בעבור חיי נועם במקרה הטוב, או בצע כסף במקרה הגרוע. לשם הסרת חשדות מעין אלה הודגש המסר כי מצרים פנתה לשלום בשם עקרונות נעלים – לאומיים ודתיים – החורגים מהתחום החומרי, ואף ויתרה למען השלום על כספי סיוע נדיבים שהוצעו לה ממדינות ערב. יתרה מכך, חבירתו של השלום אל נרטיב השחרור מהצד האחד ואל נרטיב התחייה מהצד האחר, במקביל ובמשולב, שירתה את מאמצי המשטר המצרי לשווקו הן כערכי והן כמועיל, הן כמשחרר והן כמחיה.

Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 153. 207

P.J. Vatikiotis, *The Middle East: From the End of Empire to the End of The Cold War* (London and New York: Routledge, 1997), 18-25, 30. 208

"אל-סאדאת יעלן: לקד תחרכת אליקציה ולא עודה אלא חאלת אל-ג'מור", אל-אהראם, 19 בינואר 1974, 51. 209

למשל: תופיק אלי-חכים, "חצינו את התבוסה", בתוך עמנואל סיון (עורך), ערב וישראל: לקחים ערביים ממלחמת אוקטובר (תל-אביב: עם עובד והאוניברסיטה העברית, 1974), 10-11; נגיב מחפוט, "ראיון לא-קונפורמיסטי לעיתון אל-קבס", בתוך מתתיהו פלד ושמעון שמיר (עורכים), סופרים והוגים מצרים על המטרות הלאומיות (ירושלים: מאגנס, תשל"ח), 104. 210

סאדאת עצמו נזהר מלהצביע על המצוקה הכלכלית שבה הייתה שרויה מצרים כעל גורם בעל משקל מכריע בגיבוש יוזמת השלום. הדבר לא נבע מחוסר החשיבות שייחס להיבט הכלכלי במכלול שיקוליו. מקורבו העיתונאי אחמד בהאא' אל-דין העיד כי "מהומות הלחם" – שפרצו במצרים בינואר 1977 על רקע החלטת הממשלה לצמצם סובסידיות על מוצרי יסוד, ובמהלכן נהרגו 79 בני אדם בהתנגשויות עם חיילים – היו נקודת מפנה שהבהירה לנשיא כי עליו לכונן שלום עם ישראל.²¹¹ בנאומו בכנסת הזכיר סאדאת את שאיפתו להקים "בניין נשגב של שלום אשר ייכון לנצח ואשר יאיר לדורותינו הבאים אורות של שליחות אנושית למען בניין, פיתוח וטובת אנוש", ובנאום שנשא בפני מועצת העם המצרית בשוכו מירושלים אמר כי השלום יסייע למעבר "מהרס וחורבן לבנייה ושגשוג".²¹² כך גם לאחר חתימת הסכמי קמפ דייוויד הביע סאדאת תקווה כי השלום יתרום לבנייה הפנימי של מצרים, לרווחתה ולהיחלצותה ממצוקותיה הכרוניות.²¹³ בה בעת סאדאת חשש שיצטייר כמי שנרחף לשלום מעמדה של חוסר אונים, קושי וחולשה, כפי שהאשימוהו מתנגדיו.²¹⁴ לפיכך התמורות הכלכליות הוצגו על ידו כתוצר לוואי של השלום ולא כסיבת הסיבות לכינונו. כשנשאל ישירות אם המצב הכלכלי הנואש במצרים דחף אותו ליוזמתו, השיב סאדאת כי דיבורים מסוג זה הם עלבון לכבוד האדם ורידוד מניעיו הנאצלים לדרגה של צרכים חומריים.²¹⁵

השתלבות השלום בנרטיב התחייה הומחשה ביתר בהירות בערוצי הסברה ממסדיים אחרים, אם כי גם בהם לא תוארה מצוקתה החומרית של מצרים כשיקול עליון או בלעדי. 'מנגנון הנוער' (ג'האז אל-שבאב), שהיה כפוף למועצה הלאומית לנוער ולספורט (אל-מג'לס אל-קומי אל-שבאב ואל-ריאצ'ה), פרסם בעקבות ביקור סאדאת בירושלים ספרון תעמולה לדור הצעיר. בהקדמתו האפולוגטית נכתב כי פנייתו של סאדאת לשלום נבעה מרצון חופשי ושיקפה ביטחון עצמי ועוצמה צבאית, אך בהמשך הובהר כי נאומו בכנסת נסמך גם על "ראייה ריאליסטית ונכוחה של צורכי העם המצרי והאומה הערבית". בהתייחסות ישירה לקשייה הכלכליים של מצרים נאמר כי המלחמות עם ישראל "התישו את החברה המצרית וכילו את כוחותיה", ולא אפשרו לה "להתוות אסטרטגיית פיתוח ולתת מענה לצרכיה בטווח הקרוב או הרחוק".

Laila Abou Saif, *Middle East Journal* (New York: Charles Scribner's Sons, 1990), 155-156. 211

מרכז ות'אא'ק ותאריח' מצר, נצוץ וות'אא'ק מעאהדת אל-סלאם בין מצר ואסרא'ל, 42. 212

שם, 75. 213

על הטענות במצרים כי סאדאת פנה לשלום מעמדת חולשה, ראו: רפאל שגיב, יחסם של המשכילים המצריים ליוזמת השלום של אנור אלסאדאת בין השנים 1977-1981, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה להיסטוריה של המזרח התיכון (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א), 84-88. 214

ללא שם, "אל-רא'יס סאדאת יתצור אל-טריק אלא אל-מסתקבל ואל-מסתקבל" (הנשיא סאדאת חוזה את הנתיב לעתיד ואת העתיד), אכתובר, 18 בדצמבר 1977, 11. 215

רק שלום קבע, הובהר, יאפשר לה לחדול מבזבז אנרגיות וממון בהיערכות למלחמות, להיחלץ מהפיגור ולשקם את כלכלתה.²¹⁶

המשטר ביקש לנטוע בתודעת ההמונים קישור משתמע בין השלום למושגים כמו רווחה, גשוג, בנייה, יציבות, תקווה ומודרניות, במטרה ליצור חיבור אסוציאטיבי בין השלום לתגמוליו המיוחלים. השלום הוצג כאינטרס אישי של כל אזרח וכתמורה שתשפיע לחיוב על איכות חייו, החל מתחבורה ותקשורת וכלה בכיוב ובמים.²¹⁷ כתבה ב'אכתובר' נתנה במה לסיפוריהם האישיים של צעירים מצרים שיוזמת השלום שינתה את חייהם: בחורה שתכננה לנסוע לעבוד אצל אחיה בארצות הברית חזרה בה מכוונתה, בשל התקווה שהפיחה בה יוזמת השלום; זוג צעיר שנפרד מפני שלא הצליח לגייס את התקציב הדרוש לרכישת דירה חידש את אירוסיו בעקבות יוזמת השלום: "אומנם טרם מצאנו דירה", הסבירו השניים, "אבל זכינו במשהו חשוב יותר – התקווה"; מהגר שנאלץ לנטוש את ארוסתו ולנסוע לעבוד באוסטרליה, שיגר לה מכתב המודיע כי החליט לשוב למולדתו, שכן "מצרים זקוקה לכל מאמציהם של צעירים על מנת להיבנות מחדש".²¹⁸ לעיתים – כדי לחזק את המסר – ידיעות כלכליות שגרתיות קושרו באופן מלאכותי ומאולץ לשלום. כך למשל בחר השבועון אכתובר לנסח בשלהי 1978 דיווח "תמים" על פתיחת מפעל לייצור מבנים טרומיים:

עם שחר השלום, על רקע המנון השלום ובעידן גיבור השלום [הנשיא סאדאת], הקימה חברת עבודות הבטון המזוין של מצרים מפעל מודרני לעילא ולעילא למבנים טרומיים באסמאעיליה. [...] גיבור השלום וזוכה פרס נובל לשלום הכריז כי ברצונו שכל אחד מבני המולדת הנאמנים וברי הלבב ישקיע את מלוא המאמץ, הדם והזיעה, כפי שעשו

216 אל-מג'לס אל-קומי אל-לש'באב ואל-ריאצ'ה, מסירת מצר, 20-24, 69; עוד לדוגמה, ספר הסברה ציין כי להכרעה בין מלחמה לשלום יש השלכות כלכליות, שאותן מדינות מתפתחות כמו מצרים צריכות לשקול: עלות ההצטיידות הצבאית השנתית ברימוני יד שוות ערך למשכורת של 250 אלף מורים; להקמת שלושים מכללות ללימודי מדעים, שבכל אחת מהן אלף סטודנטים; להקמת 75 בתי חולים מצוידים היטב, שבכל אחד מהם מאה מיטות; ולרכישת 50 אלף טרקטורים או 15 אלף מקצרות: עת'מאן נויה, אל-סלאם וגיא'אזת אל-סלאם [השלום ופרס השלום] (קהיר: דאר אל-מעארף, 1978), 42-43.

217 על הקשר בין השלום לרווחה, ראו: ללא שם, "אל-רא'יס אל-סאדאת יקול לאניס מנצור" [הנשיא סאדאת מדבר עם אניס מנצור], אכתובר, 25 בדצמבר 1977, 17; דניא, "מהמת אל-וזארה אל-ג'ד'דה: מואג'הת אל-משאכל אל-קדימה בעקליה מתחררה ג'ד'דה", 19; אניס מנצור, "אלא אן נלתקי פי מג'לס אל-שעב ונעיד אל-צי'אע'ה אל-ג'ד'דה לאל-מואטן אל-מצרי" [עד שניפגש במועצת העם ונעצב מחדש את האזרח המצרי], אכתובר, 25 במארס 1979, 12; מחמד פרע'לי, "אל-סלאם ואל-אקתצאד אל-מצרי" [השלום והכלכלה המצרית], אל-אהראם, 14 בינואר 1978, 3.

218 חסן סלימאן ואלפת אל-ע'נדרו, "לא נג'ד שקה ולכן לם נפקד אל-אמל" [אנחנו לא מוצאים דירה, אבל לא איבדנו תקווה], אכתובר, 18 בדצמבר 1977, 31.

אחיו אנשי הכוחות החמושים. זאת שכן הקרב למען השלום והקרב שיבוא בעקבותיו קשים לאין ערוך מהמלחמה. יש צורך בעבודה רצינית, מדעית ופרודוקטיבית ובהכנסת כל השיטות הטכנולוגיות המתקדמות לכל עבודותינו. מצרים, אהובתנו, רוצה מאיתנו מהפכת בנייה ופיתוח – מהפכה מנהלתית שתנפץ את כל המכשולים והעכבות, מהפכה מחשבתית, מהפכה ירוקה להקמת קהילות חדשות, בין היתר בסיני הנצחי, מהפכת מזון והבטחת ביטחון תזונתי, מהפכה בכל מקום למען רווחתו של האזרח, ביטחונו ומשאלותיו – כדי שהשלום יהיה למציאות ולא לסיסמה, ושהכול ידקלמו יחדיו את המנון השלום.²¹⁹

סאדאת קיווה לתמורות מוחשיות, שיורגשו עד מהרה ברמת החיים של תושבי מצרים ויסייעו להרחבת התמיכה הציבורית בשלום. דובריו ניסו להמחיש את תרומתו הכלכלית הישירה של השלום עם ישראל בתחומים קונקרטיים כמו נפט, חקלאות, תעשייה, תירות ושירותים אזרחיים, אם כי מיעטו להטיף ליחסים דו-צדדיים עם השותפה הישראלית להסכם.²²⁰ עורך 'אכתובר' ומקורבו של סאדאת, אניס מנצור, התייחס לסיוע הכלכלי האמריקאי שניתן למצרים, בצינו כי ארצות הברית הכינה מסמך עב כרס שבו מפורטים הפרויקטים שיושקו במצרים ובמזרח התיכון לאחר כינון השלום.²²¹ סאדאת הכתיר את 1980 כ"שנת הרווחה", והשבת סיני – על אוצרות הטבע יקרי הערך המצויים בו – הוצגה כפתח למפנה אל עבר עתיד של שפע ועושר בחייה של מצרים, כמו גם בחייהם של אזרחיה.²²² למרות שהמשטר המצרי התקשה לעמוד ברף הציפיות הגבוה שהציב, דובריו הרבו להדגיש את הפירות הכלכליים הראשוניים של השלום

219 ללא שם, "פי פג'ר אל-סלאם ואנשורת אל-סלאם ופי עהד בטל אל-סלאם אקאמת שרכת מצר לאעמאל אל-אסמנת אל-מסלח אחרת' מצנע לאל-אסכאן אל-ג'אהו פי מדינת אסמאעיליה" (עם שחר השלום, על רקע המנון השלום ובעידן גיבור השלום) [הנשיא סאדאת], הקימה חברת עבודות הבטון המזוין של מצרים מפעל מודרני לעילא ולעילא למבנים טרומיים בעיר אסמאעיליה, אכתובר, 5 בנובמבר 1978, 77.

220 עבד אל-רחים ענבר, אל-סלאם מע אסראאיל פי צ'וא' אל-אסלאם ואל-תאריח' ואתפאקיתי כאמב דאפיד [השלום עם ישראל לאור האסלאם, ההיסטוריה והסכמי קמפ דייוויד] (קהיר: מטבעת עאברדין, 1979), 69-72; אבראהים נאפע, "מא אלד' תג'ניה מצר ואל-מנטקה אל-ערביה אד'א מא תחקק אל-סלאם אל-עארל" [איזו תועלת יפיקו מצרים והאזור הערבי אם יושג השלום הצודק], אל-אהראם, 23 בדצמבר, 5.

221 אניס מנצור, "מן אל-קאהרה אלא אל-קדס" [מקהיר לירושלים], אכתובר, 11 במארס 1979, 14.

222 ראו למשל: האמד דניא, "יחיא אל-סלאם ויסקט אל-כלאם" [יחי השלום, בוז למילים], אכתובר, 1 באפריל 1979, 20; ללא שם, "פי ט'ל ראיאת אל-סלאם נפק אל-שהיד אחמד חמדי ינתהי פי מנתצף 1980" [תחת דגל השלום תושלם מנהרת החלל אחמד חמדי במחצית 1980], אכתובר, 1 באפריל 1979, 74-75; אניס מנצור, "פי ד'כרא מבאדרת אל-סלאם מע אסראאיל: מבאדרה לאל-סלאם ואל-אסלאם" [כיום השנה ליוזמת השלום עם ישראל: יוזמת השלום והאסלאם], אכתובר, 16 בנובמבר 1980, 11; אבו אל-ופא בדור, "באל-בלאסטיכ ונקטה נקטה נזרע סינאא" [בפלטין ונקודה אחרי נקודה נזרע בסיני], אכתובר, 18 בנובמבר 1979, 80-81; מחמד אל-מצרי, "ת'רואת סינאא' פי עיון עלמאא' מצר!" [משאבי סיני בעיני מדעני מצרים], אכתובר, 7

כאישוש לצדקת דרכו, ובהם הכנסות של מיליארדי לירות מצריות בשנה מתעלת סואץ, מנפט ומתיירות וקבלת סיוע כלכלי אמריקאי.²²³

לנרטיב התחייה היה נדבך נוסף – תיאור השלום עם ישראל בתור "מאבק תרבותי" (צראע חצ'ארי), דהיינו מאבק בין שתי חברות שיש פער בהתפתחותן. מסגור זה היה נוח למשטר המצרי: מצד אחד, הוא שימר את הקיטוב והעוינות כבסיס היחס לישראל, ולא כפר לחלוטין באתוס שהשתרש במהלך הסכסוך עימה; מצד שני, הוא אפשר את זניחת האלימות כדרך יחידה בסכסוך ואימוץ עמדה קונסטרוקטיבית המגדירה את השלום כמאבק מסוג חדש או כאתגר מפרה, המשרת את צרכיה החומריים של מצרים. "המאבק התרבותי" הפך ביטוי שגור עוד לפני השלום בספרות הערבית שדנה בלקחי תבוסת 1967, אשר הטיפה לצורך בשידוד מערכות כולל שחורג מההיבטים הצבאיים, למען שיפור יחסי הכוחות מול ישראל.²²⁴ גם חיבורו של איש השמאל המצרי מוחמד סיד אחמד בעד אן תסכת אל-מדאפע (בתרגום העברי: בהידום התותחים), אשר יצא לאור בכיירות באפריל 1975 והופץ באישור סאדאת בניסיון להכשיר את דעת הקהל המצרית להסכם הביניים,²²⁵ קרא לערבים ולישראל להשכין ביניהם "צורות חדשות של סכסוך" המניבות רווח הדדי, במקום צורות סכסוך ישנות ומזיקות.²²⁶ בהשראת הפשרת יחסי המעצמות הציע אחמד להחיל את הדטנט על הסכסוך הישראלי-ערבי תוך למידה מניסיון של ארצות הברית וברית המועצות, שהמירו מאבק שהגיע לסף מלחמה גרעינית בתחרות כלכלית מפרה.²²⁷ "הסדר איננו, בשום אופן, ביטול הניגודים", הבהיר, "כי אם היערכות מחדש

ברצמבר 1980, 51-53; אניס מנצור, "מואקף" [עמדות], אל-אהראם, 25 באפריל 1982, 13; אל-קאעוד, אל-צלח אל-אסור, 142.

223 בטרס בטרס ע'אלי, אחאדית' סיאסיה [שיחות מדיניות] (קהיר: מכתבת אל-אנג'לו אל-מצריה, 1990), 617-619; זינב אל-צרפי, "אכתובר 1981, ג'רידת אל-אהראם" [אוקטובר 1981, עיתון אל-אהראם], בתוך מחמד עבד אל-חלים אבו-ע'זאלה (עורך), אל-משיר אבו-ע'זאלה ואל-צחאפה [פילדמרשל אבו-ע'זאלה והעיתונות] (קהיר: אח'באר אל-ייום, 1996), 14; מחמד עבד אל-מנעם, "מארס 1982, ג'רידת אל-אהראם", שם, 41.

224 על המושג 'המאבק התרבותי', ראו: אחמד בהאא' אל-דין, "הקלף הראשון בשלב הנוכחי", בתוך הרכבי, לקח הערבים מתבוסתם, 232-236; רבקה ירלין, גניוס יהיר ועושק (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ח), 139-141; Talhami, *Palestine and Egyptian National Identity*, 78.

225 שמיר, מצרים בהנהגת סאדאת, 191; מחמד סיד אחמד, בהידום התותחים (תל אביב: עם עובד, 1976); כרמל וקיפר, קשר K, 193-194.

226 אחמד, בהידום התותחים, 72.

227 מחמד סיד אחמד, "אן אל-אואן אן תעטרף אמריכא ואסראא'יל כמנט'מת אל-תחריר אל-פלסטיניה" [הגיעה העת שארצות הברית וישראל יכירו באש"ף], אל-אהראם, 30 באוגוסט 1975, 7.

של ניגודים אלה תוך מאמץ מודע ומתוכנן שמטרתו להקפיא אותם ניגודים אשר נזקם, לכל הצדדים, נחשב לרב יותר מתועלתם לצד כלשהו.²²⁸ עם המעבר לשלום החלו רעיונות אלה לחלחל ללב הרטוריקה הממסדית. לדוגמה, שר המדינה לענייני חוץ, בוטרוס בוטרוס ע'אלי, הרבה להגדיר את המאבק עם ישראל כ"תרבותי" או "דיפלומטי". הוא תיאר את עידן השלום במזרח התיכון כהתמודדות תרבותית בלתי אלימה וכתחרות מעשירה וקונסטרוקטיבית "שתגשים את האינטרסים של כל עמי האזור".²²⁹ מנצור תיאר את השלום כמעבר ממערכה אחת למערכה אחרת והחלפת נשק מסוג אחד בנשק מסוג אחר.²³⁰ ספרון המועצה הלאומית לנוער ולספורט הציג את המעבר ממאבק צבאי למאבק תרבותי בישראל כהזדמנות לשיפור מצבה הכלכלי של מצרים. הוא קרא לצעירי מצרים להירתם למאבק באמצעות פעולות שיתרמו לחוסן הכלכלי ולקידום המודרניזציה במצרים, כגון הגברת הייצור במקומות העבודה ורכישת ידע מדעי באוניברסיטאות.²³¹ מנקודת מבט זו תוארה ישראל כאתגר מפרה וקטליזטור לקדמה, במקום כאויבת פוטנציאלית בשדה הקרב.²³² מסגרת נרטיבית שלישית שאליה נדרש קמפיין השלום של סאדאת הייתה הלאומיות הערבית בניסיון ליישב את הדיסוננס בינה לשלום עם ישראל. אתגר זה הועצם בצל הביקורות מצד חזית הסירוב של מדינות ערב וכוחות פאן-ערביים בתוך מצרים. כאמור, אלה ראו בהסכם עם ישראל כפירה בעמדה הכלל-ערבית הבלתי מתפשרת, ששללה במשך שנים קיום ישות ציונית בלב המרחב הערבי, והאשימו את מצרים בהתנערות ממחויבותה לקולקטיב הערבי ובפרט לפלסטינים, בשם מניעה הפרטיקולריים. נוכח ביקורות אלו התנהל קמפיין משולב למען הלגיטימציה של השלום והדה-לגיטימציה של מתנגדיו. במישור האחד פעל המשטר לגשר בין ההסכם הנפרד עם ישראל למטרות הכלל-ערביות המסורתיות. במישור האחר הטילו

228 אחמד, בהידום התותחים, 37-38, 86; עמנואל סיון, "הקדמת העורך", בתוך: אחמד, בהידום התותחים, 8-9.

229 ע'אלי, אחאדית' סיאסיה, 536-539, 540-543.

230 מנצור, "מן אל-קאהרה אלא אל-קדס", 17; בעניין זה כתב בעל הטור בשבועון אכתובר, עבד אל-עטי'ם חמאד, כי יוזמת השלום המצרית הציבה את העולם הערבי לראשונה בתולדותיו בפתחה של התמודדות מדעית ותרבותית עם הציונות, וכי "השלום אינו קץ המאבק הערבי-ישראלי [...] אלא זן חדש של מאבק": עבד אל-עטי'ם חמאד, "הל טאאלענא אסראא'יל בוג'ה ג'יד" [האם תראה אותנו ישראל באור חדש], אכתובר, 11 בדצמבר 1977, 27; איש מדע המדינה, מצטפא אל-פקי, קבע במאמר באל-אהראם כי הסתיים המאבק הצבאי בין מצרים לישראל באמצעות כלי נשק, והתחלף במאבק תרבותי שבמהלכו יתמודדו הצדדים זה בזה בעזרת מוחותיהם ומשאביהם האנושיים: מצטפא אל-פקי, "אל-סלאם ואל-אמה ואל-וחדה" [השלום, האומה והאחדות], אל-אהראם, 1 באוקטובר 1978, 7.

231 אל-מג'לס אל-קומי לאל-לשבאב ואל-ריאצ'ה, מסירת מצר, 73-75.

232 שם, 61.

דוברי המשטר דופי במניעיהם של כוחות הסירוב הערביים וכישרתם, וגינו את חוסר התוחלת שבעמדתם המקובעת. מסרים אלה נועדו להדוף את מתקפותיהם של אמצעי התקשורת הערביים על מדיניות השלום המצרית, אך גם שיקפו מגמה עמוקה יותר הנוגעת לזהות הלאומית של המדינה: התרחקותה של מצרים מהמערכת הערבית וכמיהתה להכשרת מדיניות המושתתת על האינטרסים המצריים הייחודיים.²³³

הטיעון המרכזי שהופיע ב"דף המסרים" של מנגנוני ההסברה המצריים קבע שמדיניות השלום של סאדאת משרתת את העניין הערבי הכולל באופן מיטבי, ולא רק את האינטרס הצר של מצרים; יתרה מכך, מדיניות השלום מייצגת דגם משוכלל של ערכיות המותאם לנסיבות התקופה, מגדירה מחדש את מהות תפקידה של מצרים כמנהיגת העולם הערבי ואינה משקפת נסיגה מן השורה הערבית או חתירה תחתיה.²³⁴ כך ביקש המשטר המצרי ליצור מראית עין של עקביות בין השלום לבין העמדות הפאן-ערביות שהיו נר לרגליו במשך שנים. למצרים לא היה עניין לכפור בערביות או להתנער כליל ובמפורש מהאתוס הלאומי ערבי, ולוותר כך ללא מאבק על מעמדה המוביל במערכת הערבית. נוסף על כך, רבים מהמצרים – בהם מדינאים ואינטלקטואלים בולטים – חשו זיקה עמוקה ואותנטית לערביות, שממנה סאדאת לא יכול היה להתעלם.²³⁵

מאמצייה של מצרים ליישב בין מדיניותה העצמאית כלפי ישראל לבין מחויבותה המסורתית לקולקטיב הערבי ניכרו לראשונה כבר עם חתימת הסכמי הפרדת הכוחות. בעקבות האשמות מצד סוריה ואש"ף על "כגידת" קהיר, יצא הנשיא המצרי בינואר 1974 למסע דילוגים בכירות ערב במטרה לפייסן.²³⁶ במסיבת עיתונאים במרוקו הציג שלושה עקרונות המנחים את מדיניותו: לא לפתרון נפרד; לא לווייתור על רגב אדמה; לא לווייתור על זכויות העם הפלסטיני.²³⁷ אלה היו אומנם מרוככים לעומת שלושת הלאווים המפורסמים של ועידת ח'רטום, אך הם נועדו לסמן

233 אימן כמאל, "אל-אעלאם אל-מצרי עבר סינאא" [התקשורת המצרית דרך סיני], אכתובר, 24 באפריל 1982, 28.

234 למשל: אלי-מג'לס אלי-קומי לאל-לשכאב ואל-ריאצה', מסירת מצר, 23-24.

235 כפי שהשתקף בין היתר מהוויכוח שהצית תופיק אל-חכים בשאלת ערביותה של מצרים: סעד אל-דין אבראהים (עורך), ערובת מצר: חואר אל-סבעינאת [הערביות של מצרים: הוויכוח של שנות ה-70] (קהיר: מרכז אל-דראסאת אל-סיאסיה ואל-אסתראתיג'יה באל-אהראם, 1978).

236 אל-אהראם, "אל-סאדאת יא'כר אל-מבאדא' אלתי תלתום בהא מצר פי אל-מרחלה אל-תאליה" [סאדאת מדגישה את העקרונות שלהם תהיה מצרים מחויבת בשלב הבא], אל-אהראם, 23 בינואר 1974, 1; חמדי פא'אר, "תוקיע אתפאק אל-פצל בין אל-קואת ט'הר אל-יום ענד אל-כילו 101" [חתימת הסכם הפרדת הכוחות היום בקילומטר ה-101], אל-אהראם, 18 בינואר 1974, 1.

237 "עורת אל-סאדאת אלא אל-קאהרה בעד מחאדאת'אתה פי 8 עואצם ערביה" [סאדאת שב לקהיר לאחר שיחות בשמונה בירות ערביות], אל-אהראם, 24 בינואר 1974, 1 ו-4.

למבקרי מדינת ישראל ומחוז כי מצרים עודנה מחויבת לאחיותיה הערביות. כעבור כשנה וחצי, נוכח חתימת הסכם הביניים בין מצרים לישראל, שהוגדר באופן מפורש כצעד ראשון לשלום קבע בין המדינות, חל כרסום נוסף בשלושת הלאומים: לא לסיום מצב המלחמה לפני הסדר קבע; לא להשאת המעברים בסיני בידיה של ישראל; ולא להסכמים חשאיים.²³⁸

ביקור סאדאת בירושלים העמיק את השסע בין מצרים לאחיותיה הערביות. הוא נתפס בעיניהם של חסידי הלאומיות הערבית במצרים ומחוצה לה כסטייה שלא הייתה כדוגמתה מהקונצנזוס הערבי, וכנסיה מהמחויבות המצרית לפעולה ערבית מאוחדת להשבת האדמות והזכויות הערביות. בתגובה השקיע סאדאת מאמצי הסברה כבירים כדי לעטוף את הצעד השנוי במחלוקת בלבוש מסורתי ולשוות לו צביון פאן-ערבי. בהודעת דוברו הרשמי ב-17 בנובמבר 1977 נכתב כי סאדאת נענה להזמנה הישראלית לביקור בירושלים בשם אחריותו הלאומית הכלל-ערבית ו"בשם הדרישות הלגיטימיות והצודקות של העם הערבי בכללותו".²³⁹ באותו אופן, חלק נכבד מנאומו בירושלים נועד לשרר לדעת הקהל בארצו ובמדינות ערב את המסר: יוזמתו אינה נושאת בחובה ויתור מצרי על הזכויות הערביות או התכחשות מצרית למטרות הערביות. סאדאת הדגיש כי לא הגיע לכנסת על מנת לחתום על הסכם שלום נפרד או חלקי בין מצרים לישראל. התנאי המרכזי שהציב לשלום לא נוסח במונחים מצריים אלא כלל-ערביים: נסיגה לקווי 1967 ופתרון הבעיה הפלסטינית. הוא דיבר על "אדמה ערבית" כבושה (ולא מצרית), ועמד על נסיגת ישראל מירושלים.²⁴⁰

סאדאת אחז בדגל הערביות וסירב להותירו כמונופול בידיה של חזית הסירוב הערבית. המתקפות שספג עקב ביקורו בירושלים לא הרתיעוהו מלתבוע לעצמו את ייצוג הקונצנזוס הערבי. ספרון שהוציא משרד ההסברה המצרי הבלויט את קומץ המנהיגים הערבים שהתייצבו – גם אם באופן מסויג, זמני ורפה – לצד יוזמתו, והצניע את עמדתם הפוכה של מנהיגי מדינות הסירוב.²⁴¹ שירים שפורסמו בקובץ שירה שיצא לאחר המסע לירושלים מטעם אגודת משוררי העם המצרים תחת הכותרת "המילים הכנות ביותר על מסע השלום", ציינו את דאגתו המתמשכת

238 פא'אד, "קצת אל-צראע אלד'י יח'וצ'ה אל-מפאו'ק אל-מצרי פי מבאחת'את אל-אנסחאב".

239 מרכז ות'אא'ק ותאריח' מצר, נצוץ ות'אא'ק מעאדהת אל-סלאם בין מצר ואסראא'ל, 21-22.

240 אורן, "41 שנה לנאומו של אנואר סאדאת בכנסת: 'באתי אליכם בלב פתוח'"; על השלום כמפתח לשחרור ירושלים, ראו עוד: מחמד נצר מהנא, "רסאלה מפתוחה אלא אל-קאדה אל-ערב: הנאכ פרצה לאנקאד' אל-קדס" ומכתב פתוח למנהיגים הערבים: יש הזרמנות להצלת ירושלים, אכתובר, 12 בנובמבר 1978, 14-15.

241 בין היתר הוזכר שמלך מרוקו חסן השני קרא לערבים לעמוד כאיש אחד מאחורי סאדאת, והגדיר את יוזמת השלום כתחנה חשובה בדרך להסדר הסכסוך; נשיא סודאן ג'עפר אל-נמירי הביע תמיכה ביוזמתו; ראש ממשלת תוניסיה חביב בורגיבה ראה ביוזמתו צעד ראשון לקראת השכנת שלום באזור; ומלך ירדן חוסיין בן טלאל הביע הבנה לשיקוליו המנחים: וזאת אל-אעלאם, פי מואג'הת אל-סלאם (אל מול השלום) (קהיר: אל-היא'ה אל-עאמה לאל-אסתעלאמאת, 1978), 30.

של סאדאת לקידום המטרות הכלל-ערביות. השיר 'גיבור השלום' שיבחו על שמילא את הבטחתו לערביות.²⁴² השיר 'המסע האמיץ' התנבא שיוזמת השלום עוד תביא לכינון מדינה פלסטינית.²⁴³ שיר אחר התעכב על הדאגה שהפגין הנשיא המצרי בכיקורו בישראל לאחיו הערבים:

מנהיגנו נסע מתוך כוונה להיאבק בתוקפנות
להשיב את כל הזכויות ולנפץ את הסורגים
מבלי לשכוח את הזכויות של סוריה או עמאן
ובכל נאום לא הפסיק להתמקד בפלסטין
ובירושלים, אדמת האהבה ומעוז הדתות.²⁴⁴

הסכמי קמפ דייוויד, אשר כללו הסכם מסגרת לשלום במזרח התיכון, שווקו על ידי סאדאת ודובריו כתשורה שמצרים מעניקה לאחיותיה הערביות. הנשיא המצרי הצהיר כי גם אם ההסכמים טרם הביאו לפתרון כולל בסכסוך הערבי-ישראלי, הם סללו אליו את הדרך בכך שיצרו מודל להסכמי שלום עתידיים בין ישראל לשכנותיה.²⁴⁵ עורך אכתובר, אניס מנצור, אף המשיל את ועידת קמפ דייוויד ל"הצהרת בלפור" של העם הפלסטיני.²⁴⁶ הוא טען כי מצרים סייעה באמצעותה בעיצוב העקרונות למשאים ומתנים עתידיים עם ישראל: "מצרים עשתה את מחצית הדרך אל עבר השלום, ועל הצדדים הערביים האחרים להשלים את [מחציתה השנייה של] הדרך בסיועה של מצרים".²⁴⁷ בטקס חתימת הסכם השלום על מדשאות הבית הלבן שב והבהיר סאדאת כי מהלכיה של מצרים "ישרתו את האינטרסים החיוניים של הערבים", וכי ארצו תישאר נאמנה למחויבותה הערבית, המהווה מבחינתה "שאלת גורל".²⁴⁸ דובריו הדגישו כי בעקבות ההסכם

-
- 242 אל-באשא אחמד שחאתה, "בטל אל-סלאם" [גיבור השלום], בתוך אבו-בת'ינה (עורך), אצדק אל-כלאם ען רחלת אל-סלאם, 21-22.
- 243 מחמד עבד אל-עזיז מלחה, "אל-רחלה אל-שג'אעה", 33-35. אל-באשא אחמד שחאתה, "בטל אל-סלאם", 33-35.
- 244 סיד עודה אל-אטרש, "אל-דפה דאימא פי אידה" [ההגה תמיד בידו], בתוך אבו-בת'ינה (עורך), אצדק אל-כלאם ען רחלת אל-סלאם, 37-38.
- 245 מרכז ות'אא'ק ותאריח' מצר, נצוץ וות'אא'ק מעאהרת אל-סלאם בין מצר ואסראא'ל, 61-62, 65-67.
- 246 אניס מנצור, "אל-סלאם אל-אן: חתא לא תצבח אסראא'ל חארה כברא לאל-יהוד" [שלום עכשיו: כדי שישראל לא תהפוך לשכונה גדולה של היהודים], אכתובר, 24 בדצמבר 1978, 10.
- 247 אניס מנצור, "פלמא כאן אל-יום אל-ת'אלת' עשר מן כאמב דיפיר!" [ביום השלושה עשר של קמפ-דייוויד!], אכתובר, 24 בספטמבר 1978, 7.
- 248 ישראלי, אנור סאדאת על מלחמה ושלום, 94-96.

תיכון אוטונומיה פלסטינית בגדה ובעזה,²⁴⁹ וכי מדובר בצעד ראשון ברצף ההסדרים שעוד נכוננו למזרח התיכון.²⁵⁰

כחלוצת המפנה ההיסטורי לשלום עם ישראל המשיגה מצרים את הצעד כהתגלמות המובהקת של תפקידה ההיסטורי – "האחות הבכירה". בתור המדינה שנשאה בעיקר הנטל הצבאי הערבי בעידן המלחמות, מצרים ראתה עצמה כמי שנידונה להמשיך לשאת בנטל המדיני הערבי בעידן השלום ולעצב את הסדרי העתיד.²⁵¹ אלגוריה ליחסי הגומלין בין מצרים לאחיותיה הערביות ניתנה בתסריט קומי שפורסם ב'אכתובר' בעקבות יוזמת השלום, במטרה להלעיג על כוחות הסירוב הערביים אשר "מסרבים למה שאסור לסרב לו, וכל מה שיש להם לומר זה 'לא', מבלי להציע אלטרנטיבה". במרכז העלילה עמדו אם ו-21 בניה, מטפורה למצרים (הידועה בכינויה "אם הערבים") ולמדינות ערב. מרבית הבנים כיבדו את אימם, פרט לחמישה שפגעו בה (מדינות הסירוב). אחד הבנים היה תלמיד רפה שכל שלא למד מניסיון של ארבע מלחמות, דרש שכולם יצייתו לו וגרר אחריו ארבעה מאחיו. חמשת האחים עשו יד אחת נגד אימם, חרף מה שהקריבה למענם לאורך השנים. הבן שסימל את מנהיג לוב, מעמר אל-קד'אפי, כלל לא ידע מה זו מלחמה, ולמרות זאת היה לבוש תמיד מדי צבא ונשא אקדח בנרתיקו. כאשר פרצה מלחמה הוא צפה בה בסיפוק מהצד, אך לא השתתף בה. אח אחר, שסימל את שלטון הבעת' העיראקי, שלח את כוחותיו לשטח בכל מלחמה, אך מעולם לא הפעילם. לעומתם, הבן שסימל את הנשיא סאדאת הוביל את האם בידה בדרך הישר, וניסה לפקוח את עיני אחיו על מנת שיבינו כי אימם פועלת לטובת כלל בניה.²⁵²

ברוח התסריט הבדיוני הובהר כי תפקידה הערבי המוביל של מצרים אינו מתמצה בשדה הצבאי בלבד, אלא חל גם בשדה הדיפלומטי. סאדאת קבע כי אחריותו של כל ערבי ששחרור האדמה הערבית והגשמת הזכויות הפלסטיניות יקרים לליבו, ללכת בעקבות מצרים ולהצטרף למאמצייה: "אנו לוקחים היום את האזור הערבי אל עבר היסטוריה חדשה, הווה חדש ועתיד חדש, המחייבים גישה חדשה. אני קורא לאחים הערבים – שמילאו תפקידים חיוביים בתמיכה במאבק הערבי – להביננו את המציאות של העידן ההיסטורי החדש".²⁵³ על פי ספרון המועצה

249 עבד אל-עזיז מחמד אל-שנאווי, "תצדיר" [פתח דבר], בתוך פאטמה עבד אל-רחים פרהאת, תטור אל-קצ'יה אל-פלסטינינה [התפתחות הבעיה הפלסטינית] (קהיר: אל-היא'ה אל-עאמה לשא'ון אל-מטאבע אל-אמיריה, 1981), 27-26.

250 ראו למשל: שמיס, דקת אג'ראס אל-סלאם, 35-37, 79-80.

251 שמיס, דקת אג'ראס אל-סלאם, 21, 33.

252 עא'שה צאלח, "אל-ראפצ'ון פי אול פילם כומירי" [הסרבים בקומדיה ראשונה], אכתובר, 18 בדצמבר 1977, 72-73.

253 מרכז ות'א'ק ותאריח' מצר, נצוץ וות'א'ק מעאדהת אל-סלאם בין מצר ואסרא'ל, 61-62, 65-67.

הלאומית לנוער ולספורט, אין לראות את יוזמת השלום כהפניית עורף לתפקידה של מצרים כמנהיגת העולם הערבי, אלא כהמשכו בדרכים אחרות. "אין זה מפליא", נכתב, "שמצרים – אשר הובילה לאורך שלושים שנים את המאבק בפלישה הציונית לאדמת פלסטין – היא המובילה עתה את סיום המלחמות ואת פתיחת השער לרווחה בפני השלום הצודק". מתוקף מנהיגותה, הוסבר, מצרים מסוגלת להגדיר את טובת כלל האומה הערבית טוב יותר מכל מדינה ערבית אחרת, וביכולתה לשמש גשר שעליו תצעד האומה הערבית בביטחון ובשלום לעבר עתיד של שגשוג. על פי תפיסה זו, הוויכוח בין מצרים למתנגדיה מבית ומחוץ כלל לא נסב סביב הערכיות: "כאשר אנו עומדים מול הסרבנים ומגנים את עמדתם איננו עומדים כערבים מול ערבים, אלא בעצם מול הלך מחשבה חולה ושאיפה פרטית צרה המשפיעים על אומתנו באופן מדאיג".²⁵⁴

מס השפתיים ששולם ל"ערביות" לא הסווה מציאות של פערים מתרחבים והולכים בין מצרים לכוחות הסירוב הערביים. המסרים ששיגר המשטר המצרי ליריביו נועדו לא רק להטותם לצידה של מצרים אלא גם להשיב למתקפותיהם ולהודפן. דוברי המשטר הטילו דופי בטוהר מניעיהם, תקפו את יושרתם ומתחו ביקורת על עצם התוחלת בעמדתם. במקביל, התבטאויות אלו הכילו טענה מובלעת כי מצרים, בניגוד למקטרגיה, חפה מאינטרסים פוליטיים ופיננסיים פסולים ומיטיבה לקרוא את המציאות הפוליטית העכשווית. בשובו מירושלים טען סאדאת כי המנהיגים הערבים נוקטים עמדות פסיביות שאינן תורמות להתמודדות עם העולם המודרני ובעיותיו המחמירות, אלא מסייעות להעמקת הכיבוש הישראלי. הוא סיפר כי פלסטינים שפגש במסגד אל-אקצא התלוננו בפניו על אוזלת ידם של המנהיגים, הסוחרים בכעייתם, שאותם האשים בהפרחת סיסמאות נבובות מבלי להציע כל אלטרנטיבה. הוא גם הצביע על צביעות המנהיגים המדברים בשם הערביות, ובה בעת יוזמים התנקשויות באחיהם, מפיצים האשמות בכגידה ומעורבים במעשי טבח נגד פלסטינים, בהזכירו את חלקה של סוריה בטבח במחנה הפליטים תל אל-זעתר בלבנון באוגוסט 1976.²⁵⁵ בהתייחסו לכינוס כוחות הסירוב בטרופולי בעקבות ביקורו בירושלים תהה סאדאת כיצד הללו יכולים להתנגד לעמדות הפטריוטיות שהציג בנאומו בכנסת: "האם הם מתנגדים לנסיגת ישראל מכל האדמה שכבשה? האם הם מתנגדים לערביות ירושלים? האם הם מתנגדים ל[מתן] מולדת לפלסטינים?" לטענתו, ההתנגדות ליוזמתו נבעה למעשה מצרות עיניהם של אותם מנהיגים כלפי מצרים ומחששם מפני התחזקות השפעתה האזורית והעולמית.²⁵⁶

בעוד שמדינות הסירוב נהגו להבחין בין העם המצרי, הנאמן לאחיו הערבים, לבין משטרו הבוגדני שבו יש למקד את הסנקציות, ההסברה המצרית הצביעה על הפער המקביל שהתקיים

254 אל-מג'לס אל-קומי אל-לשבאב ואל-ריאצ'ה, מסירת מצר, 58, 60, 70, 76.

255 מרכז ות'אא'ק ותאריח' מצר, נצוץ ות'אא'ק מעאהדת אל-סלאם בין מצר ואסראא'ל, 65-66.

256 אניס מנצור, 'חדית' לאל-רא'יס אל-סאדאת' [שיחה עם הנשיא סאדאת], אכתובר, 11 בדצמבר 1977, 4.

לכאורה בין העמים הערביים שוחרי השלום לבין מנהיגיהם הסרבנים. בעל טור ב'אכתובר' גרס כי העם הפלסטיני משווע לשלום צודק שיביא להקמת מדינה פלסטינית, אולם מנהיגיו, כמו ג'ורג' חבש, נאיף חואתמה ואחמד ג'בריל, חוששים שיהפכו בעקבותיו למובטלים: "הם לא מבינים מה פתאום רוצה סאדאת להקים מדינה פלסטינית. משמעות הדבר היא שלמדינה יהיה מנהיג אחד, תקציב ועם שדורש שירותים, כלומר הם לא יהיו מנהיגים, לא יהיה בהם צורך, הם לא יסרבו, לא יקבלו כסף וייעלמו לחלוטין".²⁵⁷ אש"ף, אשר כונה באחד מספרי ההסברה המצריים "ארגון ההרס הפלסטיני" (מנט'מת אל-תח'ריב אל-פלסטיניה), הואשם אף הוא שנקט מדיניות צבועה ואופורטוניסטית כאשר דחה יוזמת שלום מצרית המשרתת את מטרותיו, מתוך שאיפה חמדנית להמשיך ליהנות מכספי הסיוע, ונשך בכך את היד המצרית שהאכילה אותו במשך שנים. בספר נטען כי יושב ראש אש"ף יאסר ערפאת – אשר נותן הצהרה אחת במוסקבה, הצהרה שנייה בארצות הברית ולאחר מכן מכחיש את שתי ההצהרות בביירות, בדמשק ובקהיר – "הוא הוא הסיבה לנכפה של העם הפלסטיני והוא הוא המכשול האמיתי העומד כיום בפני פתרון הבעיה [הפלסטינית]".²⁵⁸

שירים שנכתבו לאחר ביקור סאדאת בישראל סייעו גם הם להבאשת ריחם של כוחות הסירוב. כמה מהם הציגו את מנהיגי חזית הסירוב הערבית (מבלי לנקוב בשמם המפורש) כשליחיו "קלי הדעת" ו"הנפסדים" של הקומוניזם הסובייטי, אשר לא רק שאינם מייצגים את האומה הערבית, הם גם פועלים בשם ברית המועצות כדי לחולל בקרבה פילוג.²⁵⁹ שירו של מצטפא אל-יוספי, חבר מועצת המנהלים של אגודת משוררי העם המצרית, הוקיע בחריפות את תגובתם כפוית הטובה של הפלסטינים ליוזמת השלום של סאדאת. מילותיו תיארו את "הזרים" הגומלים למצרים בגינויים לאחר שנים ארוכות שבהן זכו אצלה לקבלת פנים נאה, אכלו מצלחתה ומצאו בה חוף מבטחים, ולאחר שמצרים לחמה את מלחמותיהם והקריבה

257 סלטאן מחמוד, "אל-דכתור ג'ורג' אעלן אל-חרב!" [ר"ר ג'ורג' הכריז מלחמה], אכתובר, 11 בדצמבר 1977, 73; אחמד מצטפא, "איאה אל-ראקצון באל-מצארי!" [הוי אתם המשחקים בכסף!], אכתובר, 18 בדצמבר 1977, 25.

258 ענבר, אל-סלאם מע אסראאיל פי צ'וא' אל-אסלאם ואל-תאריח' ואתפאקתי כאמב דאפיד, 46-47, 50-59, 62.

259 אל-באשא אחמד שחאתה, "בטל אל-סלאם", 41; אבראהים אל-צאפי אבראהים עת'מאן, "חאנבני אל-מג'ד באידינא" [נבנה את הפאר בידינו], בתוך אבר'בת'ינה (עורך), אצדק אל-כלאם ען רחלת אל-סלאם, 45-46; עת'מאן, "אל-סלם מסכ אל-ח'תאם" [השלום הוא גולת הכותרת], בתוך אבר'בת'ינה (עורך), אצדק אל-כלאם ען רחלת אל-סלאם, 57-59.

למענם את בניה.²⁶⁰ המשורר מוחמד עבד אל-עזיז מלחה תקף את סרבני השלום המתפרנסים מהסכסוך, בשעה שמצרים נאנקת תחת עולו:

די, מספיק, די, הוי נצלנים
כל דבר מחייב אצלנו תלוש אספקה
מי ייתן ונפסיק להישאר רעבים יומם וליל
בעוד אתם חיים חיי פאר ותענוגות בצל המלחמה
מצב זה, הוי אדונים, אסור על פי הלכות הדת
בחלוף שלושים שנים של מלחמה יומם וליל
בהן מועצת הביטחון מפרסמת כל ישיבה החלטה
ואנו אלה שנצלים על להבות האש
משחשפנו את [פרצופם האמיתי של] סוחרי המלחמות גמרנו אומר
[לפנות] לשלום המכובד תחתיו נחיה כבני חורין.²⁶¹

לאחר חתימת הסכם השלום נוספו לגינויים שספגה מצרים סנקציות מדיניות וכלכליות. בתגובה טענו דוברי המשטר המצרי כי מדינות הסירוב חפצות לנשל את מצרים ממעמדה כמנהיגת העולם הערבי, בעוד העניין הפלסטיני והמטרות הערביות כלל אינם עומדים לנגד עיניהן.²⁶² יתרה מכך, מאחורי סיסמאות הסירוב הריקות בדבר השמדת ישראל, שיבת הפליטים והעמידה האיתנה והאחדות, אין דרך פעולה חלופית המובילה לפתרון מציאותי.²⁶³ הביקורת על הסרבנים עסקה באי-מסוגלותם לאמץ גישה פרגמטית שתאפשר להם לקדם את ענייניהם ולהפיק תועלת מלקחי העבר. הסירוב להסכמי קמפ דייוויד ולחזוזה השלום שבא בעקבותיו, כפי שנכתב בספר הסברה שכותרתו 'סאדאת גיבור השלום', משול ל"שחייה נגד הזרם התרבותי ונגד הזרם של התקופה" ועלול להוביל את הערבים לכדי פיגור, דמגוגיה וקריסה. חזית הסירוב, נטען, הפכה "מכשול בפני תחייתה של הציוויליזציה הערבית המעוניינת לתפוס את מקומה תחת השמש".²⁶⁴

260 מצטט אל-יוספי, "יא מעג'זה!!" [הוי איזה נס!!], אבו-בת'נה (עורך), אצדק אל-כלאם ען רחלת אל-סלאם, 29-27.

261 אל-באשא אחמד שהאתה, "בטל אל-סלאם 33-35.

262 ע'אלי, אחאדית' סיאסיה, 589-593.

263 מהנא, "לם תח'רג' מצר מן אל-צף אל-ערבי", 30-31; זהיר אל-שאבי, "אן תח'וין' מצר וחדהא מעארכ אל-חרב ואל-סלאם הר'א קדרהא!" [גורלה של מצרים לנהל לבדה את קרבות המלחמה והשלום!], אכתובר, 25 במארס 1979, 16-17.

264 צבחי, אל-סאדאת בטלא לאל-סלאם, 82-83; לביקורת ברוח זו על מדינות הסירוב הערביות, ראו גם: אניס מנצור, "מא אלד'י ראה אל-סאדאת וביג'ן פי ח'ריטת אפריקיא?!" [מה ראו סאדאת ובגין במפת אפריקה?!], אכתובר, 27 בינואר 1980, 9-10; מנצור, "פלמא כאן יום 19 נופמבר 1977", 11.

בפועל הפולמוס בין מצרים ליריביה שיקף את התרופפות זהותה הערבית והתחזקות זהותה הפרטיקולרית. הסיסמה המזוהה עם תקופת סאדאת הייתה "מצרים תחילה" (מצר אולא), וניואנסים של מצריות בלתי מצטדקת הסתננו לא פעם להתבטאויותיו.²⁶⁵ הוא הבהיר כי ביקורו בירושלים היה "החלטה מצרית צרופה" שקיבל בתור "נשיא מצרים". "איני צריך להתחשב בדעה של איש או בהסכמתו כשאני מקבל החלטה מצרית גורלית, כפי שאיש [במדינות ערב] לא מתחשב בדעתי לגבי העלאת או הורדת מחירי הנפט".²⁶⁶ בספרו האוטוביוגרפי העיד סאדאת כי הכוח שהניע את מדיניותו מאז הפך לנשיא היה אהבתו למולדתו מצרים ורצונו להנחיל לה אושר (ולא שיקולים כלל-ערביים). כמו כן הוא הזכיר את שורשיה הפרעוניים העמוקים.²⁶⁷ ואומנם השלום עם ישראל תואר לעיתים קרובות כביטוי למורשת הפרעונית הפרה-אסלאמית של מצרים. סאדאת ראה עצמו כממשיך דרכם של הפרעונים, ודובריו הרבו להקביל בינו לרעמסס השני, או ליתר דיוק – בין ניצחונו במלחמת אוקטובר ויוזמת השלום שבאה בעקבותיו לבין הישגי רעמסס השני בקרב קדש והשלום שהשתרר לאחר מכן.²⁶⁸ בסמוך לביקור סאדאת בירושלים הפיקה הטלוויזיה המצרית סרט תיעודי בשם 'רעמסס רוצה שלום', אשר עקב אחר מסעם של פסלים פרעוניים לתערוכה במוזיאון הלובר בפריז. הסרט נשא את המסר כי השלום הוא יעד בעל שורשים היסטוריים בחייהם של המצרים, והזכיר את מאבקיו של רעמסס השני למען השלום. לפי דברי הקריינות שליווהו, הקהל האירופאי מתבונן בהשתאות במורשת התרבותית של מצרים, שקריאתה לשלום בין העמים ממשיכה להדהד לכל אורך הדורות ועד ימינו אלה.²⁶⁹ על מדליה שהנפיק צבא מצרים במאי 1979 לציון הנסיגה הישראלית מאל-עריש הופיעה המילה סלאם (שלום) המעוצבת כפירמידה – אות לכך שהשלום נובע מישותה הקדמונית של מצרים ואינו חורג ממנה (תמונה 2).²⁷⁰

265 מחסן ח'צר, תעריב מצר אל-סיאסי [הערביזציה הפוליטית של מצרים] (קהיר: מרבולי, 1992), 152-153.

266 מנצור, "חדית' לאל-רא'יס אל-סאדאת", 8.

267 אל-סאדאת, סיפור חיי, 158, 203, 238.

268 זאת ועוד, מאמרים בשבועון אכתובר הציגו את החוזה המצרי-ישראלי כחוליה אחת מני רבות בשרשרת ההיסטורית של חווי שלום בין המלך שלמה לאויביו המצרים בתקופה הפרעונית הקדומה. ראו למשל: אניס מנצור, "ת'ם אנתהת חרב אכתובר לתברא חרב אכת'ר קדאסה" [לאחר מכן הסתיימה מלחמת אוקטובר והחלה מלחמה קדושה ממנה], אכתובר, 1 באפריל 1979, 5; "מצר ערוס אכתובר", 64.

269 באהר אל-תהאמי, "ראא'מא ע'צן אל-זיתון" [תמיד ענף עץ הזית], אכתובר, 22 בנובמבר 1981, 33; פרידה ערמאן (בימוי ותסריט), "רמסיס יריד אל-סלאם" [רעמסס רוצה שלום], הטלוויזיה המצרית (1977, 14 דקות):

www.medmem.eu/ar/notice/ERU00013

270 מתוך האוסף הפרטי של המחבר.



תמונה 2: מדליה לציון הנסיגה הישראלית מאל-עריש

הניכור כלפי הערביות והנכונות להמירה בזהות מצרית פרטיקולרית גברו נוכח הנתק הרשמי שהשתרר בין מצרים למערכת הערבית בשנות השלום הראשונות. דוברי המשטר החלו לתהות בקול רם מה פשר האחדות הערבית במציאות של חרם, בידוד, נידוי, פילוג והיעדר אויב ישראלי מאחד. ההיסטוריון עבד אל-עט'ים רמצ'אן כתב עם השלמת הנסיגה מסיני באפריל 1982, כי הפנייה לשלום חייבה את מצרים להתמודד מחדש עם שורה של שאלות של זהות שלא עלו על סדר יומה מאז מהפכת הקצינים, ובכללן: האם העם המצרי הוא ערבי או מצרי בלבד? אם הוא מצרי בלבד, מדוע עליו לשאת באחריות משל היה ערבי? אם הוא נושא באחריות משל היה ערבי, מדוע אין מכירים העמים הערביים האחרים בערביות המערכה מול ישראל? ואם העמים הערביים אינם מכירים בערביות המערכה, מדוע לא יכיר העם המצרי במצריות המערכה ויפנה לשלום נפרד עם ישראל?²⁷¹ התשובות המובנות מאליהן לשאלות רטוריות אלו היו כי מצרים רשאית לתת עדיפות לצרכיה שלה, לפני אלה של הערבים, ולנקוט מדיניות המושתת על האינטרסים המצריים הפרטיקולריים.²⁷²

בפועל, בין בצורה של ערביות משודרגת ובין בצורה של מצריות מפורשת, ביקש הממסד המצרי להכשיר מדיניות שהייתה בבחינת סטייה חדה מהקונצנזוס הערבי. סאדאת העביר לנשיא סוריה חאפט' אל-אסד הזמנה להתלוות לביקורו בירושלים, אך בהמשך הודה כי ייחל בסתר ליבו שלא ייענה להזמנה. כך גם קיווה שמדינות ערב ידחו את ההזמנה שקיבלו ממנו לוועידת השלום במינה האוס, ושחוסין מלך ירדן ימאן להצטרף לפסגת קמפ דייוויד. כל זאת מחשש כי

271 עבד אל-עט'ים רמצ'אן, "מן ת'ורת אל-שריף חסין אלא מבאדרת אל-סאדאת!" וממהפכת השריף חוסין ליוזמת סאדאת!, אכתובר, 25 באפריל 1982, 19.

272 ראו למשל: מחמוד עבד אל-מנעם מראד, "ודאעא לאל-חרב ואל-ענף ודאעא לאל-ח'וף ואל-מאצי!" ושלום למלחמה, לאלימות ולפחד של העבר!, אכתובר, 25 באפריל 1982, 13; שעלאן, מצר ואל-ערב ואסראא"ל: אנעכאסאת מן אל-עיארה אל-נפסיה, 226-228, 385-386; מנצור, "מא אלד'י ראה אל-סאדאת וביג'ן פי ח'ריתת אפריקיא?!", 9.

הצורך להתיישר עם העמדה הכלל-ערבית עלול היה לפגוע בחופש הפעולה של מצרים ולמנוע ממנה להגיע להסכם משלה.²⁷³ כעבור שנים חיזק בוטרוס ע'אלי את הדברים, כאשר כתב בספר זיכרונותיו שסאדאת שאף לחתום על הסדר שלום נפרד עם ישראל במטרה לקבל בחזרה את סיני, וראה כל נושא אחר כמשני ליעד זה. לדבריו, סאדאת העמיד את האינטרס המצרי בראש הרשימה והעביר את האינטרס הפלסטיני לסופה. הוא לא היה מעוניין בהמשך תפקידה של מצרים כ"אם הערבים", והאמין שהתקרבות למערב תועיל יותר בפתרון בעיותיה.²⁷⁴ למעלה מכך, גם כאשר דיבר הנשיא המצרי בשם הזכויות הערביות, ניכר היה שהאינטרס הלאומי-מצרי עמד לנגד עיניו. פתרון הבעיה הפלסטינית היה חשוב לסאדאת לא רק כשלעצמו אלא גם – ואולי בעיקר – כאמצעי לחיזוק הלגיטימיות של מדיניותו, וכפועל יוצא מכך להגברת יציבותו של ההסכם הטרי שנחתם עם ישראל.²⁷⁵

סיכום

הפנייה להסדר מדיני עם ישראל סימלה מהפך חד במדיניותה המסורתית של מצרים, וככזו היו לה משמעויות רעיוניות, תרבותיות ותודעתיות מרחיקות לכת. בבחירתו בדרך השלום נדרש המשטר המצרי ליישב בין תרבות סכסוך מושרשת, אשר לה הוא עצמו הטיף במשך שנים, ובין מהלכים מדיניים פייסניים שנתפסו עד אז כפסולים מעיקרם. הובלת שינוי מדיני-תרבותי מרחיק לכת כגון זה חייבה אותו לגייס לגיטימיות ציבורית רחבה. מתן הלגיטימיות לשלום עם ישראל נשא קושי מיוחד, שהרי אחד ממעיינות הלגיטימיות שמהם שאב המשטר המצרי את אהדת דעת הקהל במשך שנים, בעיקר בתקופת נאצר אך במידה בלתי מבוטלת גם לאחריה, היה המחויבות למטרות הכלל-אסלאמיות והכלל-ערביות, ובראשן המאבק בישראל.²⁷⁶ על כן, השלום עם ישראל לא היה רק בבחינת שבירת טאבו אלא גם כריתת ענף מרכזי, שעליו נהג המשטר במצרים להשעין את הלגיטימיות שלו. האתגר ההסברתי שעמד בפני המשטר המצרי היה אפוא סבוך: להכשיר את הבלתי כשר בסטנדרטים הנורמטיביים המסורתיים. לשם כך הוא ניהל קמפיין הסברה רחב היקף בזכות השלום עם ישראל, שבמסגרתו השתמש במכלול

273. Stein, *Heroic diplomacy*, 224-5, 236; יצחק רבין ואיתן הבר, "אינני מקבל את הדעה שפוליטיקה אין מוסר" Ynet, 13 בדצמבר 2009, <https://bit.ly/3mNBfLQ> (פורסם במקור בדיעות אחרונות ב-19 בספטמבר 1980).

274. בוטרוס בוטרוס ראלי, *הדרך לשלום מקהיר לירושלים* (תל-אביב: ידיעות אחרונות – ספרי חמד, 1998), 67, 92, 164, 277.

275. אל-סאדאת, *סיפור חיי*, 225; ראלי, *הדרך לשלום מקהיר לירושלים*, 170, 277-278.

276. Hudson, *Arab Politics*, 238-242.

סוכני ההסברה שעמדו לרשותו, ובהם הממסד הדתי הרשמי, אמצעי התקשורת, כתבי תעמולה, שירים, בולים ומדליות.

קמפיין השלום המצרי שם לו למטרה לרכך את המפנה במדיניות הרשמית בסכסוך עם ישראל באמצעות הצגת מהלכיו של הנשיא סאדאת כאלו העולים בקנה אחד עם האידיאלים, היעדים והערכים המסורתיים שלהם הטיף המשטר לאורך השנים. מטעם זה תואר השלום כהמשך ישיר של אמונות, אידיאולוגיות, נרטיבים, מיתוסים, סמלים ודימויים שהיו שגורים בתקופת הסכסוך ואף לפניו, ולא כמדיניות חדשה ומהפכנית המהווה חריגה מהם. סימון השלום עם ישראל כהמשך טבעי וישיר של אמונות דתיות, תפיסות אידיאולוגיות ונרטיבים לאומיים מוטמעים – ולא כמפנה מדיני דרסטי המהווה סטייה מהם – נועד להקל על המשטר המצרי בתהליכי הכשרת השלום.

לנוכח האתגר האסלאמיסטי תואר השלום עם ישראל כביטוי נאמן למורשת הדתית האסלאמית ולא כחריגה ממנה. הנשיא סאדאת, אנשי דת הנאמנים למשטרו ודוברים מטעמו פירשו והמשיגו מחדש מושגי יסוד, טקסטים קדושים ומיתוסים אסלאמיים שעליהם השעינו האחים המוסלמים את התנגדותם. המשטר המצרי ביקש להשיג שליטה בשיח, לכפות את פרשנותו בשדה ההלכתי, להדיר מתוכו פרשנויות אסלאמיסטיות ולמקם מסרים פורצי דרך הנוגעים להסכמי השלום עם ישראל בתוך מעטפות שיח מוכרות, מקובלות ומוטמעות. השלום עם ישראל הוסבר כערך אסלאמי תרומי על בסיס פסוקי קוראן, מסורות נבואיות ותקדימים היסטוריים, לרוב תוך ניסיון להצניע את מקומה של שותפת השלום הישראלית השנויה במחלוקת. עוד תואר השלום כמצלחה – מדיניות המשרתת את מטרות־העל של ההלכה האסלאמית. יתרה מכך, הוא הוצג כאידיאל העובר כחוט השני במורשת של מצרים, מימי הפרעונים דרך ימי ראשית האסלאם ועד לזמנים המודרניים, ומהווה בכך חוליית המשך טבעית ברצף התרבותי והדתי המסורתי. נוסף על כך, השלום הומשג כהמשך ישיר של נרטיבים וערכי ליבה לאומיים מצריים וערביים שהיו שגורים בתקופת הסכסוך, ולא כמדיניות חדשה או מהפכנית הסוטה מהם. כל זאת במטרה לטשטש את התפנית החדה במדיניות המצרית, לצמצם את הדיסוננס הקוגניטיבי הנלווה לה, לשכך התנגדויות שהתעוררו בגינה ובסופו של דבר – להקל את תהליכי הכשרתה.

ירדן: המאבק על הכשרת שלום חם

ביוני 1918 נפגש חיים ויצמן, אז יושב ראש התנועה הציונית העולמית, עם האמיר פייסל. המשפחה ההאשמית, בהנהגתם של פייסל, אביו חוסיין ואחיו עבדאללה, הובילה את המרד הערבי נגד האימפריה העות'מאנית במלחמת העולם הראשונה (יולי 1914-נובמבר 1918). הבריטים תמכו במרד בתקווה שייחוסה הישיר של המשפחה לשושלתו של הנביא מוחמד ינטרל את הקריאה העות'מאנית לג'האד נגד הכופרים הנוצרים. ויצמן הגיע לפגישה בתום מסע מפרך בים וביבשה, שכלל שיט בספינת קיטור דרך תעלת סואץ, רכיבה על גמל וצעידה רגלית, והסתיים במחנה של הצבא הערבי ליד עקבה.

את הערב הראשון ניצל ויצמן להתאוששות. הוא התהלך בין מארחיו כשהוא צופה מהרי מואב אל נופי עמק הירדן, ים המלח והרי יהודה שבאופק. לימים סיפר שבאותן שעות הרגיש כאילו שלושת אלפים שנות היסטוריה עברית חלפו ביעף וחש עצמו כממשיך דרכם של אבות אבותיו, הנושא ונותן בשם עמו על עתידה של הארץ המוכטחת. למחרת צפה ויצמן בתרגילי לוחמה ולאחר מכן הוכנס לאוהל של פייסל. לאכזבתו הוגש לו תה ולא קפה, אך הוא התנחם בכך שממילא טעמם ומרקמם של שני המשקאות – בגרסתם הערבית – זהים כמעט לאלו של תמיסת סוכר.

השיחה בין המנהיגים, שהתקיימה באמצעות מתרגם, התנהלה ברוח טובה, וויצמן חשב שהיא הניחה יסודות לידידות ארוכת שנים. הוא הסביר למארחו כי מסעו נועד להרגיע חששות ערביים מפני המפעל הציוני ולבקש את תמיכתו המוסרית של האמיר בקידומו. פייסל שאל שאלות רבות על התנועה הציונית והרשים את ויצמן בבקיאותו. השניים היו תמימי דעים כי שיתוף פעולה יהודי-ערבי יסייע לשתי התנועות לקדם את שאיפותיהן הלאומיות לקראת ועידת השלום הבינלאומית שהתכנסה בפריז בראשית 1919, ולגייס את רצונן הטוב של מעצמות אירופה. פייסל הבטיח להעביר לאביו את תמצית השיחה, והאחרון – התברר כעבור זמן לא רב – סמך את ידיו על תוצאותיה.

בחודשים שלאחר מכן הלכו ונבנו יחסי האמון בין הצדדים, וחלה התקדמות משמעותית במגעים. בנובמבר 1918 שיגרה ההסתדרות הציונית מברק ברכה לאמיר פייסל לרגל כיבוש דמשק, וקיבלה תשובה אדיבה. בדצמבר התקיימה פגישה נוספת בין פייסל לוויצמן, הפעם בלונדון, ובה שורטטו קווים להסכמות מרחיקות לכת. במסמך שעליו חתמו השניים בינואר 1919 הובעה נכונות ערבית ליישום הצהרת בלפור ולהגירת יהודים לארץ ישראל, והוסכם על שיתוף פעולה בפיתוח האזור. הצדדים גם תיאמו יחסי ידידות וחילופי נציגים והתוו גבולות בין שתי הישויות העתידות לקום – המדינה הערבית ו"פלסטין" – במשתמע תחת שלטון יהודי.

הסכם ויצמן-פייסל' היה ביטוי היסטורי ראשון מסוגו להכרה ערבית בישות יהודית בארץ ישראל, אך הוא לא יצא לפועל. למעשה, דבר קיומו לא נודע ברבים עד 1936, כשלוש שנים לאחר מותו של פייסל. בהסתייגות שהוסיף האמיר בכתב ידו על דפי ההסכם הוא התנה את כניסתו לתוקף בכך שהערבים יקבלו עצמאות מידי הבריטים. בשלהי 1919, לאחר שהתברר כי ההבטחות הבריטיות לגבי חלוקת שטחי האימפריה העות'מאנית אינן עומדות להתממש, התנער פייסל מההסכמות עם התנועה הציונית. בהצהרות פומביות הוא החל להתייחס לפלסטיין כאל פרובינציה בממלכתו העתידית ולא אוטונומיה יהודית, וזו הפכה לעמדתו הרשמית. כעבור כשלושה עשורים התנבא ויצמן בזיכרונותיו כי כישלון מגעיו עם פייסל אינו סוף פסוק, שהרי האינטרסים הערביים-היהודיים המשותפים מהווים עובדת יסוד איתנה, והם עתידים לצוץ מחדש ולעצב את יחסי הצדדים.¹

אחרי תקופה קצרה כמלך סוריה, שממנה סילקו אותו הצרפתים, הפך פייסל למלך עיראק; אחיו עבדאללה מונה לאמיר של ישות מדינית חדשה שהקימו הבריטים במזרח התיכון – עבר הירדן. הפרגמטיות שנקט פייסל ביחס לציונות אפיינה גם את אחיו.² כמו שליטים ערבים אחרים, גם הוא לא עמד בפיתוי והתערב ישירות בסכסוך הציוני-פלסטיני ב-1948. אך בניגוד להם הוא יצא עם שלל משמעותי בידו: הגדה המערבית, מזרח ירושלים ומסגד אל-אקצא. כך הפכו ישראל וירדן לאויבות שחלקו גבול ארוך ונפיץ בסכסוך ששילב היבטים טריטוריאליים, לאומיים, דמוגרפיים ודתיים, לצד אינטרסים משותפים, שקודמו בחשאי גם לאחר המפלה הירדנית במלחמת ששת הימים.

פרק זה בוחן את דרכה של ירדן ממלחמה לשלום עם ישראל, ואת השימושים שעשו המשטר הירדני ויריביו במונחים אסלאמיים במעבר מסכסוך להשלמה. לפרק ארבעה חלקים: חלקו הראשון בוחן את מקומו של הממד האסלאמי ביחסים בין ההשואמים לציונים, ובהמשך בין הירדנים לישראלים – מכינון אמירות עבר הירדן ועד לכינון השלום בין המדינות; חלקו השני מוקדש להתנגדויות אסלאמיסטיות ואחרות לתהליך השלום שהחל באוקטובר 1991, להסכם השלום שנחתם כעבור כשלוש שנים ולקשרי הנורמליזציה הרחבים שהוכרזו בעקבותיו;

1 הקשר בין פייסל לוויצמן נוצר על רקע ההבטחות הסותרות שקיבלו המנהיגים הציונים והערבים מבריטניה במהלך מלחמת העולם הראשונה לגבי חלוקת שטחי האימפריה העות'מאנית. (מכתבי חוסיין-מקמהון 'והצהרת בלפור'), ועל בסיס האינטרס המשותף להגיע להבנות שיאפשרו את מימושן: יעקב שמעוני, *מדינות ערב: פרקי היסטוריה מדינית* (תל אביב: עם עובד, 1988), 110-113; Elie Podeh, *Chances for Peace: Missed Opportunities in the Arab-Israel Conflict* (Austin: University of Texas Press, 2015), 18-26; Chaim Weizmann, *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann, Book Two* (1918-1948), 231-236.

2 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 19-20.

החלק השלישי מנתח את הנימוקים האסלאמיים שהציג בית המלוכה הירדני להכשרת מדיניות השלום והנורמליזציה של המלך חוסיין בן טלאל; והחלק הרביעי עוסק בנימוקים לא-אסלאמיים שהופיעו בקמפיין השלום הירדני, אשר התמקדו בתועלות החומריות הגלומות בהסכם עם ישראל וביישוב המתח בין האינטרסים הירדניים לאלה הכלל-ערביים והפלסטיניים.

ההאשמים והציונות: מקשרים חשאיים לשלום

מערכת היחסים שנרקמה בין השושלת ההאשמית וירדן לבין התנועה הציונית וישראל מ'הסכם ויצמן-פייסל' ועד חתימת הסכם השלום הירדני-ישראלי ב-1994 הוגדרה על ידי יוסי מלמן "שותפות עוינת". בצל איבה של הצד הירדני בשיח הרשמי, שהגיעה לשיאה בהשתתפות הממלכה בשלוש מלחמות, קיימו שתי המדינות קשרים חשאיים, ולפרקים שיתוף פעולה ביטחוני הדוק. תפיסות ומושגים אסלאמיים השפיעו משלב מוקדם על הממד הגלוי והעוין של היחסים, אך משקלם ותפקידיהם השתנו לאורך השנים. מכינון אמירות עבר הירדן ב-1921 ועד מלחמת 1967 היה הממד הדתי-אסלאמי של הסכסוך עם הציונות וישראל משני לממד הלאומי-ערבי הדומיננטי, כאשר הזהויות הקולקטיביות – הדתיות והלאומיות – נשזרו אלו באלו: בית המלוכה ההאשמי תבע לעצמו לאחר התפרקות האימפריה העות'מאנית את כתר המנהיגות הערבית והאסלאמית, שיגר את צבאו במלחמת 1948 לכבוש את ירושלים והגדה המערבית בשם הייעוד הלאומי-הדתי המשולב והציג את מדיניותו כזו המגינה על הזכויות הערביות והאסלאמיות בפלסטין.

אובדן השליטה הירדנית בירושלים ובקודשיה במלחמת 1967 חיזק את הרובד האסלאמי של הסכסוך עם ישראל על חשבון הפאן-ערביות השוקעת, והניע את ירדן להביע את מחויבותה לגאולתם. ואולם בשעה שבית המלוכה העדיף לפעול באמצעים דיפלומטיים להשבת ריבונותו על ירושלים והגדה המערבית, האחים המוסלמים הירדנים – שנחשבו מאז הקמתם ב-1945 לבעלי בריתו של הארמון – התבדלו בהדרגה מהקו הפייסני של המשטר וביקשו לדחוק את המלך לפינה, כמי שאינו נאמן די הצורך לחובתו הדתית.

הרובד הדתי ביחסים בין ההאשמים לציונים משקף את מעמדו של האסלאם כגורם יסוד מעצב בזהות הלאומית הירדנית, לצד השבטיות, הפאן-ערביות והנטייה למודרניזם פרו-מערבי.³ שורשי בית האשם נטועים בשכט קורייש ממכה ונמשכים יותר מארכעים דורות עד לזרע הנביא מוחמד במאה השביעית, וליתר דיוק – בתו פאטמה ובעלה עלי. מתוקף ייחוסו מונה חוסיין בן עלי ב-1908 לשריף של מכה, ולאחר פתיחת המרד הערבי נגד הטורקים הכריז על עצמו

M. Moaddel, "Religion and the State: The Singularity of the Jordanian Religious Experience," 3
International Journal of Politics, Culture, and Society 15, (2002), 527–568.

בנובמבר 1916 כמלך הערבים. חוסיין ובניו, פייסל ועבדאללה, התמרדו נגד פעולות של 'הטורקים הצעירים', שפגעו במעמדם של הערבים באימפריה וקידמו אתוס חילוני. תחייה ערבית הייתה בעיניהם תנאי הכרחי לתחייה אסלאמית. ההאשמים נהגו להתגאות בכך שמייסדי האסלאם היו ערבים ולא טורקים, ומעמדם הדתי כ"שומרי המקומות הקדושים" אישש בעיניהם את תביעתם להנהיג התעוררות לאומית-דתית שתצמיח ישות מוסלמית מאוחדת ומתקדמת בהובלתם.⁴

שורשי התביעה של השושלת ההאשמית להכרה בזיקתה לירושלים מצויים באמצע שנות ה-20 של המאה שעברה, והיא נועדה לחזק את מעמדם של ראשיה בעולם הערבי והאסלאמי. עם ביטול הח'ליפות העות'מאנית במאוס 1924 הכתיר עצמו השריף חוסיין לח'ליפה – צעד ששימש את יריבו בחצי האי ערב אבן סעוד, שכפר בסמכותו, כאמתלה להילחם בו, לכבוש מידו באוקטובר את הכעבה ולסלקו ממכה. הואקום שנותר באל-אקצא עם קץ השלטון העות'מאני, לצד דחיקת ההאשמים מחצי האי ערב, הפכו את ירושלים לחלופה אטרקטיבית, שבאמצעותה מנהיגי השושלת שנדרו לעבר הירדן ביקשו לבסס מחדש את מעמדם הדתי. חוסיין הכריז על עצמו כשומר קודשי ירושלים והשקיע ממון בשיפוץ אתריה האסלאמיים. לאחר מותו ביוני 1931 וכהוקרה על תרומתו, נטמן בחלקת קבר מול כיפת הסלע. עמדתו של חוסיין כלפי הציונות נחשבה ניטרלית, ובטקס קבורתו נכחו נציגים מטעם הסוכנות היהודית והרכנות הראשית.⁵

בנו של חוסיין, עבדאללה הראשון, מונה ב-1921 לאמיר עבר הירדן, הוכתר למלך ב-1946 עם קבלת עצמאותה מידי הבריטים והפך לאב המייסד של הממלכה. בתקופת שלטונו (1921-1951) התאפיין יחסו לנתנועה הציונית בשניות: במישור הפומבי הקפיד עבדאללה להופיע כדוברם של הערבים והמוסלמים, בניסיון לבסס לעצמו עמדת מנהיגות ערבית-אסלאמית ולקדם את שאיפתו להרחיב את שטחיו ולאחד את מדינות הלבנט תחת הכתר ההאשמי.⁶ במכתבים פתוחים ששיגר בשנים 1933-1936 לנציב העליון הבריטי בארץ ישראל ארתור ווקופ, הזהיר כי העולם האסלאמי מודאג מהכוונות הציוניות להשתלט על פלסטין. כמו כן, על רקע פרוץ 'המרד הערבי הגדול' (1936-1939), הלין על כך שהעלייה היהודית נעשתה ללא התייעצות עם "בעליה המקוריים

4 C. Ernest Dawn, "The Amir of Mecca Al-Husayn Ibn-'Ali and the Origin of the Arab Revolt," *American Philosophical Society* 104, no. 1 (February 15, 1960): 11-34.

5 יוסי מלמן, שותפות עוינת: הקשרים הסודיים בין ישראל לירדן (תל-אביב: מיתם, 1987), 21-24; עודד ערן, "תולדות בית המלוכה ההאשמי בירדן", בתוך גבריאל ברקאי ואלי שילר (עורכים), ירדן ואתריה (ירושלים: אריאל, 1995), 147-157; אל-רואיה אל-האשמייה על אל-מקדסאת אל-אסלאמיה ואל-מסיחיה פי אל-קדס 1917-2020 (החסות ההאשמית על הקדשים האסלאמיים והנוצריים בירושלים 1917-2020) (עמאן: מא'ססת אאל אל-בית אל-מלכיה ללפכר אל-אסלאמי, 2020), 35-38; "מת חוסיין, מלך חג'אז לשעבר", דבר, 5 ביוני 1931, 1.

6 מלמן, שותפות עוינת, 28-30; שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 21.

של הארץ" וקרא להגבלתה.⁷ במישור החשאי, לעומת זאת, הכיר עבדאללה בהפיכת התנועה הציונית לכוח פוליטי וכלכלי בעל משקל וניהל עימה מראשית כהונתו מגעים שקטים, שבמהלכם הביע נכונות לקבל ריבונות יהודית מוגבלת בארץ ישראל תחת מדינה בראשותו.⁸ המתח בין מחויבותו המוצהרת של עבדאללה לאומה הערבית והאסלאמית ובין התיאום החשאי עם התנועה הציונית הגיע לשיאו ערב מלחמת 1948. ימים ספורים לפני פרוץ המלחמה נועד המלך בעמאן עם גולדה מאיר, ראשת המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית. בפגישה הגורלית – שלא הייתה הראשונה בין השניים – הציע המלך שהמדינה היהודית תתפשר על אוטונומיה בריבונותו ותותר על הכרזת עצמאותה, אך מאיר מיאנה להכפיף את המפעל הציוני לשלטונו ודחתה את ההצעה. ההתנגשות הצבאית בין הצדדים הפכה בלתי נמנעת, אך נלוו אליה הבנות שבשתיקה לגבי מניעת הקמתה של מדינה פלסטינית, שנתפסה בירדן כאיום על שטחיה ועל מעמדה האזורי. בפועל, הקרבות הקשים ביותר שהתחוללו בין צה"ל ללגיון הערבי נרשמו סביב ירושלים, שהוגדרה כחלטה בחלוקה של האו"ם כאזור בינלאומי, ולא בשטחים שהוקצו למדינה היהודית.⁹

בעוד שבמצרים מילאו האחים המוסלמים תפקיד חשוב בהפעלת לחץ על המלך פארוק לצאת למערכה ב-1948, הרי בירדן השפעתה של התנועה על הארמון הייתה מינורית. הסניף הירדני של האחים המוסלמים הוקם ב-1945, ובראשו עמד חאג' עבד אל-לטיף אבו קורה. כוחה של התנועה – שהייתה עדיין בחיתוליה – היה מוגבל, והמלך לא ראה בפעילותה איום על שלטונו. הוא התיר לה לפעול בהנחה שתתמקד בהטפה דתית ולא בפוליטיקה, והאמין שהשתלבותה במרקם החברתי הפנימי הירדני תתרום ללגיטימיות הדתית-אסלאמית של שלטונו.¹⁰ בשעה שבית המלוכה אימץ רטוריקה פאן-ערבית עם ניהוח אסלאמי, האחים המוסלמים הציגו עמדות

7 עבדאללה בן אל-חסין בן עלי, אל-תכמלה מן מד'כראת חצ'רה צאחב אל-ג'לאלה אל-האשמיה אל-מלך עבדאללה בן אל-חסין [השלמת זיכרונותיו של הוד מלכותו המלך עבדאללה בן אל-חסין] (ירושלים: אל-מטבעה אל-תג'אריה, 1951), 107-117; ערן, "תולדות בית המלוכה ההאשמי בירדן", 153.

8 מלמן, שותפות עוינת, 30-31; William W. Haddad and Mary M. Hardy, "Jordan's Alliance with Israel and its Effects on Jordanian-Arab Relations," in Efraim Karsh and P.R. Kumaraswamy (ed.), *Israel, the Hashemites and the Palestinians: The Fateful Triangle*, 35-36; Ronen Yitzhak, "A Short History of the Secret Hashemite-Zionist Talks: 1921-1951," *Midstream* (May-June 2007): 9-11.

9 Haddad and Hardy, "Jordan's Alliance with Israel," 31-38; Ronen Yitzhak, "A Small Consolation for a Big Loss: King Abdallah and Jerusalem During the 1948 War," *Israel Affairs* 14, 3 (2008), 398-418; מלמן, שותפות עוינת, 33; רונן יצחק, "סיפוח ארץ ישראל לירדן תמורת אוטונומיה ליהודים", האומה 162 (חורף תשס"ו – 2006), 43-51.

10 בסאם עלי אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'זאן אל-מסלמין פי אל-ארדן [תחנות בתולדות תנועת האחים המוסלמים בירדן] (עמאן: אל-אכאדימיון לל-נשר ואל-תוזיע, 2008), 9-15.

אסלאמיסטיות עם נגיעות פאן-ערביות. עם פרוץ המלחמה ניסחו מסמך מטרת ובהן אחדות המוסלמים, פעולה להקמת פדרציה אסלאמית, השבת פלסטין ושחרור מדינות ערב והאסלאם מכל כוח זר. כמו האחים המוסלמים במצרים, גם אנשיהם בירדן השתתפו באופן סמלי בגדודי המתנדבים ששיגרה התנועה למלחמה. תפקידם היה שולי, אך הפך בתום המערכה לחלק מהמיתולוגיה של התנועה.¹¹

עבדאללה הגשים במלחמה את מטרתו להרחיב את שטח ממלכתו, ובניגוד למלך המצרי אף יצא ממנה מחוזק. הסכם שביתת הנשק שחתמו ירדן וישראל באפריל 1949 הותיר את הגדה המערבית ומזרח ירושלים בידיים ירדניות, וכעבור כשנה החליט המלך על סיפוחם.¹² ההחלטה שזכתה לכינוי "אחדות הגדות" השתלבה באתוס הערבי-אסלאמי של הממלכה. המלך הכריז כי באמצעותה שמר על הזכויות הערביות, מנע את בינאום ירושלים, מסירת קודשיה לריבונות זרה והוצאתה מחזקתם של הערבים, והבטיח ששאר פלסטין לא תיפול לידי היהודים.¹³ בנוסח ההחלטה הודגשה המחויבות הירדנית לג'האד למען הגשמת המאוויים הלאומיים הערביים בפלסטין. חברי פרלמנט משתי הגדות, שכונסו יחדיו לראשונה, שיבחו את החלטת המלך לאחד בין שתי "ארצות אחיות" והביעו תקווה כי זהו "פתח של עידן חדש בחיי האומה הערבית".¹⁴ ההתרחבות הטריטוריאלית של הממלכה לוותה בגידול דמוגרפי ובשינוי הרכב אוכלוסייתה, כאשר כ-450 אלף פליטים פלסטינים הגיעו לירדן ב-1948, ומספר דומה של פלסטינים סופחו לממלכה ושילשו את מספר תושביה. לתיאור אחדות הגדות כהכרעה ערבית ואסלאמית היה תפקיד בהבניית הזהות הלאומית של הממלכה, ששינתה את פניה. יתרה מכך, הוא נועד להקל על המיעוט ההאשמי להצדיק את הכפפת אוכלוסיית הרוב הפלסטינית לחסותו, לזכותו בנאמנותה וחשוב מכול – למנוע התפתחות זהות לאומית פלסטינית נפרדת שתערער על ההגמוניה העבר-ירדנית. במישור האזורי, עבדאללה קיווה כי הנפת נס הערביות תסייע לו להשיג הכרה בגבולותיה החדשים של מדינתו, כאשר אחדות הגדות לא תיתפס כסיפוח פסול כי

Shmuel Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan* (Tel-Aviv: The Moshe Dayan Center, 1998), 11-17.

Nur Köprülü, *Consolidation of Jordanian National Identity: "Rethinking Internal Unrest and External Challenges in Shaping Jordanian Identity and Foreign Policy"* (A thesis submitted to the Graduate School of Social Sciences, Middle East Technical University, 2017), 144.

עבדאללה בן אל-חסיין בן עלי, אל-תכמלה מן מד'כראת חצ'רה צאחב אל-ג'לאלה אל-האשמייה אל-מלך עבדאללה בן אל-חסיין, 18.

שם, 27-22.

אם כצעד ראשון לקראת אחדות ערבית-אסלאמית רחבה יותר, שתועיל לעמידה הקולקטיבית מול המדינה היהודית.¹⁵

בעיני עבדאללה, פריסת החסות ההאשמית על ירושלים, העיר שאביו מינה עצמו לשומר קודשיה ובה נקבר, נשאה משמעות סמלית יתרה. חרף החששות בעבר הירדן שירושלים (שם שכנו כ-160 אלף תושבים) תעמיד בצילה את הבירה עמאן (שם שכנו אז כ-45 אלף תושבים בלבד), החל המלך לפקוד דרך קבע את תפילות יום שישי במסגד אל-אקצא.¹⁶ בזיכרונות שפרסם ב-1951 הקדיש המלך פרק לשבחי ירושלים, אשר קדם בסדר הופעתו לפרקים בשבחי מכה ואל-מדינה. הוא מתח ביקורת על תמיכת הליגה הערבית בניאום ירושלים והציג את החסות ההאשמית על העיר כחוליה חדשה בשרשרת ההיסטורית, שבה החלו גיבורי האסלאם המיתולוגיים עמר אבן אל-ח'טאב וצלאלח אל-דין אל-איובי, אשר כמוהו נכנסו לירושלים עם צבאותיהם ודאגו לזכויות המאמינים – מוסלמים כנוצרים (היהודים לא נזכרו).¹⁷

עם זאת, הלאומיות הערבית שבה דגל המלך עבדאללה לא נשאה את הגוון המשיחי הנאצריסטי, והאסלאם שבו האמין לא דמה לאסלאמיזם הרדיקלי מבית מדרשם של האחים המוסלמים. עבור המלך הירדני המאבק הצבאי בישראל לא היה אופציה יחידה ובלעדית. לצד מחויבותו לאומה הערבית-אסלאמית הזכיר את הפסוק "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה" (8: 61) כבסיס לקריאתו למדינות ערב לנקוט מדיניות מציאותית בפלסטין, אפילו אם פירוש הדבר הסדר עם ישראל.¹⁸ ואומנם, בשיחות חשאיות שנערכו בין ירדן לישראל מנובמבר 1949 ועד 1951 בחן המלך את האפשרות להסכ את הסכם שביתת הנשק לחוזה רשמי להפסקת מצב המלחמה. שתי המדינות הגיעו לטיוטת הסכם במגוון נושאים, בכללם הסדרים במקומות הקדושים שיאפשרו חופש תפילה בירושלים וגישה לכותל המערבי משטח ישראל מצד אחד, וגישה לים התיכון משטח ירדן והקמת אזור סחר חופשי לשימוש הממלכה בנמל חיפה מצד אחר. ההסכמות נועדו לאפשר מעבר הדרגתי ממלחמה לשלום, אך התפשטות שמועות והדלפות בעניינין גררה מתקפות פומביות על המלך מצד מצרים, סוריה וערב הסעודית, ועוררה הסתייגויות בקרב הפלסטינים ובכירים במשטרו. המגעים נעצרו ללא הסכם מחייב כאשר ב-20 ביולי 1951 נרצח המלך ביד

Mohammed Torki Bani Salameh & Khalid Issa El-Edwan, "The Identity Crisis in Jordan: 15
Historical Pathways and Contemporary Debates," *Nationalities Papers* 44, 6 (2016): 985-1002;
Kimberly Katz, "Building Jordanian Legitimacy: Renovating Jerusalem's Holy Places," *The
Muslim World* 93, 2 (April 2003): 211-232.

Naim Sofer, "The Political Status of Jerusalem in the Hashemite Kingdom of Jordan, 1948-1967," 16
Middle Eastern Studies 12, 1 (1976): 74-75, 78, 88.

עבדאללה בן אל-חסיין בן עלי, אל-תכמלה מן מד'כראת חצ'רה צאחב אל-ג'אללה אל-האשמיה אל-מלך 17
עבדאללה בן אל-חסיין, 88-90.

18 שם, 16.

מתנקש פלסטיני בכניסה למסגד אל-אקצא. אין לדעת אם היה עבדאללה מגיע בסופו של דבר להסכם עם ישראל, אך הסתלקותו סתמה את הגולל על מאמצי השלום למשך זמן רב.¹⁹ לצידו של עבדאללה עמד ביום הרצח נכדו חוסיין, וחייו של הנער ניצלו בנס הודות לכך שאחד הקליעים שירה המתנקש פגע במדליה שענד על צווארו.²⁰ באוגוסט 1952 הוכרז חוסיין למלך, בטרם מלאו לו 17 שנים, לאחר שאביו טלאל נמצא בלתי כשיר לתפקיד. לאורך כהונתו ניכר כי שינן את הלקח של סבו, אשר שילם בחייו על ששקל הסכם נפרד עם ישראל בניגוד לדעתם של הפלסטינים ומדינות ערב.²¹ העשור הראשון לשלטונו הוקדש לביסוס מעמדו מבית ומחוץ, והתאפיין בהתבדלות מהמערב ובניתוק מגע מישראל. נוכח הלאומיות הערבית שהוקרנה ממצרים הנאצריסטית והניחוח האנטי-קולוניאליסטי העז שנלווה לה, פעל חוסיין להוכיח שאינו "שליט בובה" או מכשיר בידי בריטניה. כך ביקש להתגונן מפני האיום הנאצריסטי להיפרע ממשטרים "ריאקציונריים" ו"בוגדניים". זאת ועוד, כמו בימי סבו עבדאללה, אימוץ הערביות שירת את הבניית הזהות הלאומית של ממלכתו: ההשתייכות ל"אומה הערבית" אמורה הייתה לשמש דבק מחבר בין משפחת מלוכה שמוצאה במכה, שבטים שמקורם בעבר הירדן ואוכלוסיית רוב פלסטינית.²²

לאורך שנות ה-50 הכתיבה הפאן-ערביות את יחסו של חוסיין לסכסוך עם ישראל, בעוד הרובד האסלאמי נדחק לשוליים. המלך סבר כי אימוץ הקו הכלל-ערבי ישרת את מטרותיו בדעת הקהל הערבית, יתקבל באהדה בקרב נתיניו הפלסטינים ויתרום לגיבוש אתוס לאומי משותף שיסייע לבניין האומה הירדנית ולחיוזוק לכידותה. לפיכך נהג להדגיש את זיקתה המיוחדת של ירדן לבעיה הפלסטינית, את הסמיכות הגיאוגרפית בין שתי הגדות ואת קשרי הדם בין תושביהן.²³ בנובמבר 1953, בנאום ראשון לאחר הכרתו, הצהיר המלך כי העניין הפלסטיני

19 מלמן, *שותפות עוינת*, 26-37; שמיר, *עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן*, 25-26; Haddad and Hardy, "Jordan's Alliance with Israel," 45-46; Susan Heller, *The path to Normalcy: The Evolution of Israeli-Jordanian Relations 1948-1994* (New York: Anti-Defamation League, 1995), 5-6.

20 James Lunt, *Hussein of Jordan* (London: Fontana Paperbacks, 1990), 4-8.
21 Mahida Rashid Al-Madfa'i, *Jordan, The United States and the Middle East Peace Process, 1974-1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 10.

22 מלמן, *שותפות עוינת*, 38-48; Betty S. Anderson, "Writing the Nation: Textbooks of the Hashemite Kingdom of Jordan," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21, 1&2 (2001), 5-6; Riad Nasser, *Recovered Histories and Contested Identities: Jordan, Israel and Palestine* (Plymouth: Lexington Books, 2011), 128-129, 139.

23 Kimberly Katz, "Jordanian Jerusalem: Postage Stamps and Identity Construction," *Jerusalem Quarterly File* 5 (1999), 20.

"תופס את המקום הראשון בלבבותיהם של הערבים" וכך יישאר עד ל"השבת הזכות לבעליה ושחרור המולדת היקרה מעושקה". חוסיין גם רמז כי בשונה מסבו, אין בכוונתו לבחון הסדר מדיני עם ישראל, והצהיר כי "לא יהיה שלום עם היהודים או ויתור על הזכויות של הפליטים בכתים וברכוש".²⁴ הוא הטיף לאחדות ערבית כאמצעי לשחרור פלסטין, קרא למימוש הזכויות הלאומיות הפלסטיניות והערביות והביע התנגדות להסדרים נפרדים עם ישראל מצד מדינה ערבית כלשהי. קיום ישראל הוצג בנאומיו כעוול היסטורי, וישראל תוארה כישות תוקפנית החומדת את האדמות והמשאבים הערביים, כבעלת ברית של הקולוניאליזם המערבי וכמקור לאי-יציבות באזור.²⁵

בעוד חוסיין הדגיש את מסרי הערביות, האחים המוסלמים הירדנים המשיכו להתמקד באופיו האסלאמי של המאבק בישראל. בניגוד לתנועת האם במצרים, שסבלה מרדיפה ומדיכוי, זו הירדנית נהנתה ממרחב פעולה יחסי. המלך דבק בגישתו הסובלנית של סבו לתנועה, ולקראת סוף שנות ה-50 חלה התחזקות נוספת במעמדה, על רקע השסע שנפער בין המשטר בירדן לכוחות הפאן-ערביים המהפכניים במצרים, בסוריה ובעיראק. כינון הרפובליקה הערבית המאוחדת (קע"ם) בפברואר 1958 התפרש בירדן כאיום קיומי: ביולי 1958 נערכה הפיכה צבאית בעיראק נגד המלך פייסל השני, בן דודו של חוסיין, ובהמשך נעשו ניסיונות התנקשות בחיי המלך הירדני בהכוונת מצרים וסוריה.²⁶ מאחר שנאצר אסר מלחמה על המשטרים המלוכניים והאחים המוסלמים גם יחד, האחרונים הפכו בעיני חוסיין שותפים למאבק באידיאולוגיות החילוניות הדומיננטיות שסיכנו את המשך שלטונו, ובראשם הפאן-ערביות הנאצריסטית, הבעת'יזם והקומוניזם. נציגי האחים המוסלמים השתלבו מ-1956 בחיים הפרלמנטריים בירדן, התנועה הפכה חלק מהמרקם הפוליטי-חברתי במדינה ומחלוקות בינה לבין הארמון יושבו לרוב באמצעות דיאלוג.²⁷

אל-ערביה וירדן, הבעיה הפלסטינית והיחסים הערביים) (עמאן: מטבעת אל-ג'יש אל-ערבי אל-ארדני, ללא שנה), 29-35; הרכבי, עמדת הערבים בסכסוך ישראל ערב, 391-392.

24 עלי מחאפט'ה (עורך), אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה, 1999-1952 (העניין הפלסטיני בנאומיו של חוסיין בן טלאל מלך ירדן, 1999-1952) (עמאן: מרכז אל-דראסאת אל-אסטרתיג'יה, אל-ג'אמעעה אל-ארדניה, 2020), 11.

25 ח'אלד אבראהים אל-ערמוטי, מלך אל-סלאם: מחאולאה לציאע'ת תאריח'...? (מלך השלום: ניסיון לעצב את ההיסטוריה...?) (ללא מקום: מכתבת אל-אלואן, אוקטובר 1994), 16-18; מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה, 1999-1952, 16, 20, 22.

26 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 20.

27 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 20-27.

המלך חוסיין לא הגביל ביטויים אסלאמיסטיים של מחויבות לבעיה הפלסטינית, ואף הרבה לארח במזרח ירושלים כינוסים ערביים ואסלאמיים, ביניהם גם הקונגרס השנתי של תנועת האחים המוסלמים.²⁸ כך למשל, בדצמבר 1953 התאספו בעיר נציגי התנועה ממצרים, סוריה, עיראק, מרוקו וירדן לוועידה כלל-אסלאמית. בדיוניהם הושגה שורת הסכמות על כך שהג'האד להגנת פלסטין מהווה חובה אישית החלה על כל מוסלמי; אין להכיר בכיבוש היהודי בפלסטין; אין לגבש הסדר שלום או הסדרים מדיניים אחרים בין מדינות ערב לישראל; ורעיון כינאום ירושלים (שלו התנגד בתוקף גם הארמון הירדני) הוא מזימה נגד המוסלמים. באפריל 1954 ניסחו האחים המוסלמים בירדן מסמך עקרונות שבו הדגישו כי תנועתם רואה בבעיה הפלסטינית בעיה אסלאמית, וכי חבריה יקדישו את כל משאביהם החומריים והמוסריים למען שחרור פלסטין.²⁹

בניגוד לסבו עבדאללה, יחסו האישי של חוסיין לירושלים היה בראשית שלטונו מאופק, לעיתים אף מסויג, אולי בהשפעת אירוע הרצח הטראומתי שחווה בעיר כנער ונצרב בליבו. לאחר שישראל העבירה ב-1952 את משרד החוץ למערב העיר, דחה חוסיין קריאות פלסטיניות לנקוט פעולת גומלין ולהכריז על חלקה המזרחי של העיר כבירת ירדן. הוא חשש פן תהפוך ירושלים לסמל של בדלנות פלסטינית מן המרכז השלטוני בעמאן, והסתפק בכינוס מזדמן של ישיבות ממשלה ופרלמנט בעיר. ברם, מראשית שנות ה-60 גבר החיבור של המלך לירושלים. נראה היה שהפנים את הפוטנציאל הגלום בה כסמל לאומי-דתי וכעוגן של לגיטימיות לבית המלוכה, והוא החל לכנותה "הבירה הרוחנית" או "הבירה השנייה" של ירדן ולהתפלל בתדירות גוברת באל-אקצא.³⁰ העיר גם הפכה סמל מובהק למחויבותו של המלך לנתיניו הפלסטינים, כאשר כנאום שנשא בינואר 1961 לרגל יום השנה למסעו הלילי של מוחמד ממכה לירושלים, הוא קשר בין המאורע ההיסטורי להווה הפוליטי והגדיר את הבעיה הפלסטינית כשאלת גורל עבור "האומה הערבית והאסלאמית".³¹

כמבט לאחור היו שנות ה-60 לתור הזהב של ירושלים הירדנית, כאשר עד אובדנה ב-1967 שימשה העיר כר פורה להתלכדות נרטיבים לאומיים-דתיים המפארים את מורשת הארמון ושליחותו הערבית והאסלאמית: בני האשם, שהם נצור לנביא שהגיע לעיר במסעו הלילי הפלאי,

Sofer, "The Political Status of Jerusalem in the Hashemite Kingdom of Jordan, 1948-1967," 78-79; 28

Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, 17, 20-21. 29

Sofer, "The Political Status of Jerusalem in the Hashemite Kingdom of Jordan, 1948-1967," 85-90; 30

ראו נאומיו של חוסיין בתוך: מחמוד עואד ואחמד פאיז מטר (עורכים), אל-קדס פי אקואל אל-חסין וחסין [ירושלים באמרותיהם של חוסיין וחסין] (עמאן: מנשוראת אל-לג'נה אל-מלכיה לשא'ון אל-קדס, 2000), 9.

למשל: מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה, 1999-1952, 21-22. 31

הם "שומרי האגן הקדוש"; השריף חוסיין החיה את הקשר המורדני בין ההאשמים לעיר; המלך עבדאללה מנע ב-1948 את אובדנה, קיבל על עצמו לראות בה פיקדון וקיפח בה את חייו; המלך חוסיין היה עד לרצח סבו בעיר ופעולותיו בעיר הכניסוהו לרשימה אקסקלוסיבית של מנהיגים מוסלמים היסטוריים שהתמסרו לשיפוץ קודשיה.³² לאורחים רמי מעלה, בראשם מנהיגי מדינות ערב, ערך המלך סיור אישי מודרך בירושלים, ואלה גמלו לו בעצם ביקורם במתן הכרה משתמעת לחסות ההאשמית על העיר.³³ אתרי ירושלים הוצגו על בולים לצד דמות המלך באופן שחזק את החיבור האישי בינו לעיר ותיקף את מעמדו כשומר קודשיה. עבור מוסלמים הפכה ירושלים מוקד עלייה לרגל בחודש רמדאן, ועבור תירים נוצרים שווקו ירושלים ובית לחם כ"ארץ הקודש".³⁴

המלך מינף את מעמדה של ירושלים לצורכי הלגיטימיות הפנימית והחיצונית של משטרו, ללא קשר הכרחי לסכסוך עם ישראל. באופן אירוני, החתרנות הנאצריסטית שקירבה בין חוסיין לאחים המוסלמים פעלה באופן דומה גם על יחסיו עם המדינה היהודית. ניסיונות התנקשות בחייו סוכלו הודות להתרעות מודיעין ישראליות, והרוב הפלסטיני בממלכה החל להצטייר בעיניו כאיום פוטנציאלי. מראשית שנות ה-60 אימץ המלך נקודת מבט חדשה לגבי אויביו וידידיו באזור והגיע למסקנה כי ישראל, שנהנתה מהשפעה גוברת בארצות הברית, יכולה לשמש לו משענת. תובנה זו הובילה ב-1963 להקמת ערוץ חשאי בדירת רופאו היהודי בלונדון, ד"ר עמנואל הרברט, אשר פעל ביתר שאת ממלחמת 1967 ואילך. הערוץ שימש לקיום עשרות פגישות חשאיות בין המלך לככירים בישראל, שבהן התנהל שיח פורה והושגו הבנות ותיאום בסוגיות ביטחוניות, מדיניות וכלכליות, כמו גם בנושאי מים וחקלאות.³⁵ בשעה שבמישור הפומבי המשיך חוסיין להביע מחויבות למאבק בישראל, מאחורי הקלעים הוא הכיר בה כעובדה מוגמרת והביע תקווה לכונן עימה יחסי שכנות טובים לכשהנסיבות יאפשרו זאת.³⁶ ביוני 1967 נגרר חוסיין למלחמה עם ישראל ובסיומה נותר ללא הגדה המערבית וללא ירושלים המזרחית, היהלום שבכתר ההאשמי. הוא ידע מראש שהמלחמה עלולה לסכן אינטרסים

32 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 31, 124, 137, 213-215; אבי שליים, המלך חוסיין – ביוגרפיה פוליטית (אור יהודה: דביר, 2009), 229; Yehuda Lukacs, *Israel, Jordan, and the Peace Process* (Syracuse: Syracuse University Press, 1997), 16-17; Nasser, *Recovered Histories and Contested Identities: Jordan, Israel and Palestine*, 134-135.

33 אל-וצאיה אל-האשמיה על אל-מקראת אל-אסלאמיה ואל-מסחיה פי אל-קרס 1917-2020, 52. Stanley Gibbons, *Jordan*, no. 48, 80, 88, 110, 131; Sofer, "The Political Status of Jerusalem in the Hashemite Kingdom of Jordan, 1948-1967," 79.

35 פודה, מפילגש לידועה בציבור, 89-118; מלמן, שותפות עוינת, 48-51, 54-55, 123-127; Lukacs, *Israel, Jordan, and the Peace Process*, 3-4.

36 שליים, המלך חוסיין – ביוגרפיה פוליטית, 179-180, 182, 188, 197; מלמן, שותפות עוינת, 60-61.

ירדניים, אך בחר להתיישר עם מגמותיו של נאצר משיקולי דעת קהל. ב־30 במאי 1967 חתם על חוזה הגנה הדדי עם מצרים, שהכפיף את צבא ירדן לפקודותיה. כאשר שב מקהיר לעמאן והתקבל על ידי רכבות אזרחים הקוראים לשחרור פלסטין, הפנים המלך כי ניטרליות במלחמה שבפתח אינה אופציה בעבורו.³⁷ שיתוף הפעולה עם מדינות ערב הרדיקליות נתפס בעיניו ככורח בלתי נמנע, בבחינת הרע במיעוטו, נוכח שתי חלופות גרועות שביניהן נאלץ להכריע: כניסה למלחמה והפסד אפשרי של הגדה המערבית; אי-כניסה למלחמה והפסד אפשרי של שלטונו בשתי הגדות גם יחד, אם וכאשר יהיה מוקע על ידי בני עמו ושכנותיו הערביות כמשתף פעולה עם ישראל.³⁸

ישראל הסיקה גם היא את המסקנה המתבקשת, וב־5 ביוני 1967 פתחה במתקפת מנע גם נגד ירדן, מצרים וסוריה. לאחר שלושה ימי קרב קשים פרצו כוחות חי"ר ישראלים לעיר העתיקה בירושלים וכבשו את הכותל המערבי ואת מתחם הר הבית. חוסיין, שבאותו שלב כבר היה מודע למצבם הנואש של כוחותיו בגזרות הלחימה השונות, ובוודאי נחרד מאובדן קודשי האסלאם בירושלים שהופקדו בידיו למשמרת ושירתו את דימויו, פנה לרגש הדתי של חייליו:

הוי הגברים בשדה המערכה, בעמדות הכבוד וההקרבה. [אתם] פאר האומה המאמינה בכם, בחסדכם, באצבעותיכם הדרוכות על ההדק ובלבבותיכם האמיצים שאינם נרתעים ואינם חוששים מפני המוות. עמדו איתן, היאזרו בסבלנות והחזיקו מעמד. 'הרגום באשר תמצאום' (2: 191) בנשיקכם, בציפורניכם ובשיניכם. אחיכם לערביות עומדים לצידכם במערכת הגבורה ההיסטורית. אחיכם לאסלאם עומדים לצידכם במערכה האצילית והמקודשת. כולנו לצידכם בלבבותינו ובדמנו. כולנו מגויסים לג'האד למען אללה כאיש אחד, כישות אחת, כמשפחה אחת, מול האויבים הבוגדנים, אויבי הכבוד, אויבי האמת, אויבי האנושות כולה. נילחם [בהם] עד נשמת אפנו האחרונה, עד שנתייצב בפני אללה. נקריב למען האדמה הקדושה הזו את נפשותינו ונרווה אותה בטיפות דמנו האחרונות.³⁹

37 אשר ססר, "ירדן ומלחמת ששת הימים", בתוך אשר ססר (עורך), שישה ימים – שלושים שנה: מבט חדש על מלחמת ששת הימים (תל אביב: מרכז יצחק רבין לחקר ישראל/עם עובד, 1999), 109.

38 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 30; מלמן, שותפות עוינת, 63; בליי טען כי המלך חוסיין ייחל לכך שישראל תשתלט על הגדה המערבית כדי להשתחרר מעול האחריות לפלסטינים מבלי להצטייר כבוגד בעניין הפלסטיני: Alexander Bligh, *The Political Legacy of King Hussein* (Brighton: Sussex Academic Press, 2002), 47-72.

39 מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמה, 1999-201, 202.

אובדן ירושלים היה עבור ירדן המהלומה הכואבת ביותר במערכה, והקושי אך גבר כשישראל מיהרה לספח את העיר המזרחית, על אתריה הקדושים, ולהחיל עליה את החוק הישראלי.⁴⁰ בתקווה לרכך את עוצמת ההתנגדות לשליטה היהודית על קודשי האסלאם, הותירה ישראל את ניהול הר הבית בידי פקידי מנהלת הַנְקָף של ממשלת ירדן, וכווננה עימם מנגנוני הידברות שתכליתם הייתה צמצום עימותים וטיפול במצבי חירום ומשבר. בעיני ירדן היה זה לכל היותר פתרון זמני.⁴¹ "פנינת האסלאם, פיסת האדמה הקרובה ביותר לשמים, ירושלים שלנו היקרה, האהובה, נפלה", ביטא מושל מחוז ירושלים, אנואר אל-ח'טיב, את אוירת הנכאים באותם ימים.⁴² המלך חוסיין הכריז כי ירדן ללא ירושלים משולה ל"אנגליה ללא לונדון, צרפת ללא פריז או איטליה ללא רומא", וקרא לנתיניו בעיר להחזיק מעמד בהתחייבו שירדן לא תבחל בקורבנות לשם השְבֵתָה.⁴³ בספרי לימוד ירדניים נקראו התלמידים לפעול לשחרור ירושלים מהכיבוש הישראלי, שמטמא במזיד את קודשיה ומתנכל לתושביה, והיא הופיעה בהם כעיר הקדושה רק למוסלמים ולנוצרים.⁴⁴

בפועל חוסיין לא חתר לסכב לחימה נוסף, שעלול היה לעלות באובדן הגדה המזרחית, אלא העדיף לנצל את שקיעת הנאציזם ואת תהליכי חשבון הנפש שהתעוררו בעולם הערבי כדי לקדם הסדר מדיני שישרת את האינטרס הלאומי של ארצו.⁴⁵ הקורבנות הכבדים שספגה ירדן במלחמה העניקו לה יתר לגיטימציה להתבדל מהקו הערבי הרדיקלי ולתמוך בהחלטה 242 ובנוסחה 'שטחים תמורת שלום'. חוסיין העדיף שלום כולל, אך היה הראשון שהציע לישראל שלום נפרד בתמורה להשבת כל השטחים שאיכר במלחמה, בראשם מזרח ירושלים. בפגישות חשאיות שהתקיימו בלונדון במאי ובספטמבר 1968 העריך חוסיין כי שלום בתנאים אלה לא ייזקף לחובתו כסטייה מהקונצנזוס הערבי. ישראל מצידה הציעה את 'תוכנית אלון', שכללה השבה של כשבעים אחוזים מן השטח, ללא ירושלים – הצעה שנראתה לחוסיין משפילה ובלתי

40 שליים, המלך חוסיין – ביוגרפיה פוליטית, 229.

41 יצחק רייטר, סטטוס קו בתהליכי שינוי: מאבקי שליטה בהר הבית (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2016), 18-19.

42 גדעון אביטל-אפשטיין, '67, ירושלים, מלחמה (תל אביב: מטר, 2007), 530.

43 עואד ומטר, אל-קדם פי אקואל אל-חסין וחסן, 40-42, 48.

44 למשל: ראצי עבד אל-האדי ואחרים, אל-לע'ה אל-ערביה לאל-צף אל-ת'אמן [שפה ערבית לכיתה ח'] (עמאן: אל-מטאבע אל-מרכוזה, מהדורה עשרים 1990, מהדורה ראשונה, 1967), 69-72; רשיד עבד אל-חמיד ואחרים, אל-ת'קאפה אל-עאמה לאל-כבאר [תרבות כללית לגדולים] (עמאן: אל-מטאבע אל-מרכוזה, 1990, מהדורה ראשונה 1976), 80.

45 Mordechai Gazit, *The Peace Process 1969-1973: Efforts and Contacts* (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1983), 118.

מספקת.⁴⁶ בהרצאה בווינגטון באפריל 1969, בשולי פגישתו עם הנשיא האמריקאי ריצ'רד ניקסון, הבהיר המלך כי לא ייתן ידו להסדר שלא יכלול נסיגה ישראלית ממזרח ירושלים, בירתה הרוחנית של ירדן הקרושה לנוצרים, למוסלמים וליהודים כאחד. הוא שרטט חזון מפייס שאותו יפתח כעבור כחצי יובל, הצופה כי ירושלים תהפוך בצל הפתרון הדיפלומטי המיוחל ל"עיר של שלום" ולנקודת חיבור בין מאמיני שלוש הדתות המונותאיסטיות.⁴⁷

ואולם בצל הקיפאון המדיני שבו האשים חוסיין את ישראל⁴⁸ וההבטחה להשבת קודשי ירושלים, שבה והתגברה המשטמה האנטי-ישראלית מצד הארמון. באוגוסט 1969 הצית צעיר נוצרי אוסטרלי הלוקה בנפשו שריפה במסגד אל-אקצא, שגרמה נזק לכמת התפילה ולריהוט. בפסגה אסלאמית שהתכנסה ברבאט האשים חוסיין את ישראל באחריות לתקרית, הוקיע אותה על סיפוח וייחוד ירושלים וטען כי פעולותיה מתגרות ברגשותיה של האומה הערבית, פוגעות בכבודם של העמים האסלאמיים ומבזות את קודשיהם ועתיקותיהם. בנאומו כינה את ישראל בין היתר "גזענית", "קנאית" ו"נאצית", מדינה שהוקמה בלב העולם הערבי והאסלאמי ושואפת להתפשט על חשבוננו.⁴⁹ ביום השנה השלישי לשריפה הנפיקה הממלכה שלושה בולים שבאחד מהם נראית רחבת מסגד אל-אקצא, בשני מופיע המבנה ומעליו מיתמר עשן ובשלישי החלל הפנימי של המסגד. הכתוביות שהופיעו היו "אל-אקצא השכוי", "פשע שריפת מסגד אל-אקצא" ו"אנו נשחרר את מסגד אל-אקצא".⁵⁰

במקביל, בשלהי שנות ה-60 החל חוסיין לתמוך בפעולות פדאיון שביצעו ארגונים פלסטיניים משטח ירדן כנגד ישראל. המאבק המזוין הפלסטיני זכה לאהדה בירדן ובעולם הערבי, וחוסיין התייחס אליו כאל "זכות לגיטימית" למאבק בעושק, בתוקפנות ובכיבוש, כלשונו. הוא סייע לאש"ף במכלול דרכים: הקמת מחנות אימונים צבאיים בירדן; הקצאת שעת שידור יומית ברדיו הירדני; הענקת פטור מלא מתשלומים שוטפים הדרושים לפעילות הארגון בממלכה; ומתן היתרים להפצת סרטי תעמולה מטעם הארגון, לקיום תערוכות סביב העניין הפלסטיני ולעריכת עצרות וכנסים בימי ציון לאומיים (דוגמת ימי השנה להצהרת בלפור ולהחלטת החלוקה של האו"ם).⁵¹

46 שליים, המלך חוסיין – ביוגרפיה פוליטית, 230, 236-237, 239-241, 247-248, 255-256; שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 31; מלמן, שותפות עוינת, 69-73.

47 מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמה, 1952-1999, 240-244.

48 אל-ערמוטי, מלך אל-סלאם, 28-37.

49 מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמה, 1952-1999, 246-248.

50 Stanley Gibbons, Jordan, no. 151.

51 עבר אל-מנעם חמוזה, אסראר מואקף וקראראת אל-מלך חסין | הסודות, העמדות, וההחלטות של המלך חוסיין | (קהיר: הוצאה עצמאית, 1999), 125-127; ירדן לא הסתפקה בפריסת חסותה על ההתנגדות

האחים המוסלמים נרתמו גם הם למאבק הפלסטיני המזוין, אך מאחר שלא היו ברשותם כוחות גרילה, תרומתם המעשית נותרה סמלית והסתכמה ב-13 חללים. שיתוף הפעולה בין הארמון לאש"ף לא האריך ימים, ובספטמבר 1970 ('ספטמבר השחור') פתח המלך במבצע צבאי למיגור הקבוצות הפלסטיניות החמושות, שיצרו בירדן "מדינה בתוך מדינה" ופגעו בריבונותה. האחים המוסלמים נקטו עמדה ניטרלית בהתנגשות, אך בסיומה הביעו סיפוק מניצחון בית המלוכה ומהסתלקות הארגונים הפלסטיניים המרקסיסטיים, שהיו בעיניהם כופרים.⁵²

באירועי 'ספטמבר השחור' הוכיחה ישראל את מחויבותה לשרידות הממלכה כששיגרה מסרי איום לסוריה, לבל תנסה לכבוש את ירדן בכסות של היחלצות לעזרת הפלסטינים.⁵³ כעבור כשלוש שנים, ערב מלחמת 1973, הייתה זו ירדן שהעבירה לישראל התרעה כללית על כך שסוריה ערוכה למלחמה. המלך חוסיין נפגש עם ראשת הממשלה גולדה מאיר והשמיע באוזניה אזהרה כי המשך הקיפאון המדיני יוביל לעימות בלתי נמנע.⁵⁴ במלחמה עצמה השתתפה ירדן באופן סמלי בלבד, כששיגרה חטיבת שריון לגזרת רמת הגולן.⁵⁵ המחווה הירדנית נועדה לבטא סולידריות ערבית מבלי לפתוח חזית לחימה ישירה עם ישראל. חוסיין הבהיר כי בעיני הממלכה חובתה לתמוך ב"אחות" הסורית. השבת ירושלים לצד יתר השטחים שאיבדה ירדן ב-1967 נותרה בעיניו משאת נפש, אך הוא לא ראה בעימות צבאי אפיק ריאלי להגשמתה.⁵⁶ בתום המלחמה השתתפה ירדן בוועידת השלום הבינלאומית שכינס האו"ם בז'נבה בדצמבר 1973 ובינואר 1974, בחסות ארצות הברית וברית המועצות. אף שהוועידה ננעלה ללא הישגים, ההשתתפות הירדנית כפורום שדן בהשכנת שלום כמזרח התיכון וכמימוש החלטה 242 יצרה בקיעים ראשוניים בין בית המלוכה לאחים המוסלמים. שר החינוך הירדני אסחק פרחאן, שהיה מזוהה עם התנועה, התפטר במחאה מתפקידו. לראש ממשלתו זיד אל-רפאעי, אשר ניסה להניאו

הפלסטינית ובהזדהות עם פעולותיה, אלא אף ביקשה להצטייר כבעלת תפקיד ישיר במאבק בישראל. לפיכך היא התגאתה בחלקו של צבא ירדן בהישגי קרב כראמה במארס 1968: Elie Podeh, *The Politics of National Celebrations in the Arab Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 188-191.

52 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 85-60; Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, 31-32.

53 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 128-131, 138-139.

54 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 33-34; מלמן, שותפות עוינת, 86; שליים, המלך חוסיין – ביוגרפיה פוליטית, 311-317.

55 Assaf David, "Jordan's War that Never Was," in Asaf Siniver (ed.), *The October 1973 War: Politics, Diplomacy, Legacy* (London: Hurst & Co Publishers, 2013), 119-135.

56 מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה, 1999-1952, 213-215.

מהצעד בטענה שמדובר באירוע טקסי וחד-פעמי, שפרחאן עצמו כלל אינו צפוי לנכוח בו, השיב השר כי לא יהיה חלק מממשלה הנושאת ונותנת עם היהודים.⁵⁷ חיכוך נוסף בין הצדדים נרשם ביוני 1974, כאשר נשיא ארצות הברית ריצ'רד ניקסון הגיע לביקור בישראל ובירדן בניסיון לקדם הסדר בין המדינות, בהמשך להסדרי הפרדת הכוחות שהושגו בין ישראל למצרים ולסוריה. האחים המוסלמים בירדן קיבלו את הנשיא האמריקאי בגילוי דעת שכותרתו "ניקסון, שוב לארצ". בתגובה הורתה הממשלה על מעצר פעילים בתנועה, בהם המפקח הכללי מוחמד עבד אל-רחמן ח'ליפה. בפקודת המלך שוחררו העצורים ללא עונש, אך היה זה איתות ברור בדבר הקווים האדומים השלטוניים לפעילותם.⁵⁸

כאשר סאדאת פתח ביוזמת השלום ההיסטורית בנובמבר 1977 היו בית המלוכה והאחים המוסלמים תמימי דעים בהתנגדותם, אם כי נבדלו בנימוקיהם: בעוד השליחה של הארמון הייתה מותנית, זו האסלאמיסטית הייתה קטגורית. בגילוי דעת שפרסמו האחים המוסלמים נטען כי ביקור הנשיא המצרי בירושלים הוא "צעד ראשון לקראת חיסול הבעיה הפלסטינית". הם ציינו כי הסיבה לאובדן האדמה והקודשים במלחמת 1967 נעוצה במזימות יהודיות-אמריקאיות-קומוניסטיות שהרחיקו את המוסלמים מדתם, ומכאן שהשבתם אינה מחייבת שלום עם ישראל כי אם "הכרזת ג'האד תחת דגל האמונה האסלאמית".⁵⁹ חוסיין, לעומתם, הביע הבנה למניעיו של סאדאת והערכה לאומץ ליבו,⁶⁰ אך הסתייג מתנאייהם הבלתי מספקים של הסכמי קמפ דייוויד.⁶¹ הוא מצא בהם שתי פרצות עיקריות: "ראשית, הם לא יצרו את הזיקה ההכרחית בין

57 Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, 32-33; מלך יוסף אל-תל, "בעידא ען אל-סיאסה: אל-דכתור אסחק פרחאן. אסתקלת מן חכומת זיד אל-רפאעי לעדם רע'בתי פי מפאוצ'ת אל-יהוד" [הרחק מהפוליטיקה: ד"ר אסחק פרחאן. התפטרתי מממשלת זיד אל-רפאעי כי לא רציתי לשאת ולתת עם היהודים], אל-דסתור, 5 בינואר 2003, <https://bit.ly/3Na5Z11>

58 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 86; אבי שליים, קיר הברזל: ישראל והעולם הערבי (תל אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2005), 321-325; Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, 34.

59 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 259-260.
60 מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמה, 1952-1999, 110-113.

61 כך בגילוי דעת שפרסמה ממשלת ירדן: מחמד צקר ואחרים, אל-מעאהדה אל-ארדניה אל-אסראא'יליה: דראסה ותחליל [החווה הירדני-ישראלית: מחקר וניתוח] (עמאן: מרכז דראסאת אל-שרק אל-אוסט, 2000, מהדורה שנייה), 22; לכאורה, ביקורו של הנשיא המצרי בירושלים העניק למלך הירדני שעת כושר להצטרף לרכבת השלום, אך הוא בחר לוותר על ההזדמנות, ליישר קו עם מדינות הסירוב הערביות ולציית לסנקציות שהוטלו על מצרים. מאחורי החלטתו עמדו מגוון שיקולים, ביניהם החשש מזעמם של התושבים הפלסטינים, חוסר האמון האישי בין סאדאת לחוסיין והערכת חוסיין כי בגין לא יהיה מוכן לוותר על שליטת ישראל בירושלים ובגדה המערבית, וכי הוא רואה בקהיר "תחנה סופית" ולא תחנת-ביניים בדרך לעמאן: מלמן,

ההסכם המצרי-ישראלי והסדר ההיבטים הנותרים של הבעיה הערבית-ישראלית ביתר החזיתות; ושנית, הם לא הבהירו עד תום את עתיד הגדה המערבית, ירושלים, עזה וההגדרה העצמית הפלסטינית.⁶² בשנים שלאחר מכן שב והדגיש המלך כי כל הסכם שלום עתידי יחייב את "השבת הריבונית הערבית לירושלים הערבית", שאותה כינה "אהובת ליבנו, אור עינינו, סמל אמונתנו, יעד מסעו הלילי של נביאנו ומקום מנוחתם של חללינו וגיבורינו, [עיר] שלא נוכל לשכוח לרגע או לוותר על גריגר מאדמתה".⁶³ גם בספרי לימוד ירדניים הוזכרה "הזנחת בעיית ירושלים" כפגם מרכזי בשלום המצרי-ישראלי.⁶⁴

הגל האסלאמיסטי, ששטף את העולם הערבי בעקבות תבוסת 1967 ושאף למלא את הוואקום האידיאולוגי שנותר עם שקיעת הפאן-ערביות הנאצריסטית, זכה לתנופה נוספת משלהי שנות ה-70 ובמהלך שנות ה-80 על רקע המהפכה האסלאמית באיראן. האחים המוסלמים בירדן ספגו השראה, צברו ביטחון והחלו לבקר בתדירות גוברת את מדיניות החוץ של הארמון במגוון נושאים, החל מהיחס לשאה האיראני, עבור במלחמת איראן-עיראק וכלה במדיניות כלפי ישראל. חוסיין מצידו הגביר בשנות ה-80 את מאמציו לקדם הסדר מדיני שיסכל תוכניות שנדונו בחוגי ימין בישראל – ומהן חשש – להפוך את ירדן ל"מולדת החלופית" של הפלסטינים,⁶⁵ וקיווה כי קירוב האחים המוסלמים למשטרו, דרך מינוי שר הקדשים מטעמם, ימתן את ביקורתם על מהלכיו.⁶⁶ האחים המוסלמים מצידם דבקו בהתנגדותם לכל פתרון של שלום עם ישראל והטיפו לג'האד למען פלסטין בכל המישורים – החינוכי, החברתי, הפוליטי והצבאי.⁶⁷ הפערים בעמדות הצדדים התחדדו, אך לא הביאום לכדי התנגשות כל עוד לא חלה פריצת דרך במאמציו

62 שותפות עוינת, 88-97, 99-100; שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 36-37, *Sela, The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 194, 208-209.

63 הרברים צוינו במכתב פומבי ששיגר המלך לסאדאת: המזה, אסראר מואקף וקאראת אל-מלכ חסין, 188-189.

64 מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמה, 1952-1999, 124-125, 276-277.

65 עוד הוזכרו בין הסכנות והפגמים של ההסכמים: מתן הכרה לישראל, התרשלות בזכויות הפלסטיניות ופגיעה באחדות הערבית: עבאס אל-כרד, תאריח' אל-ערב ואל-מסלמין [ההיסטוריה של הערבים והמוסלמים] (עמאן: אל-מטאבע אל-מרכזיה, 1991, מהדורה ראשונה 1966), 194-195.

66 מלמן, שותפות עוינת, 107-112; פינחס ענברי, משולש על הירדן: המגעים החשאיים בין ארה"ב, ירדן ואש"ף (ירושלים: כנה, 1982), 114, 150-152.

67 Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, pp. 33, 36-39; Köprülü, *Consolidation of Jordanian National Identity*, 146.

68 כך במזכר שהוגש למועצה הלאומית הפלסטינית בנובמבר 1984: עדנאן סעד אל-דין, מד'כראת וד'כריאת: אל-עלאקאת אל-סיאסיה לג'מאעת אל-אח'ואן פי ת'מאניניאת אל-ק'רן אל-עשרין ומא בעדהא [מזכרים וזכרונות: היחסים הפוליטיים של תנועת האחים בשנות ה-80 ואילך] (קהיר: מדבולי, 2010), 184-187.

המדיניים של המלך: 'הסכם עמאן', שעליו חתמו בפברואר 1985 חוסיין וערפאת והיה אמור להוביל למשא ומתן עם ישראל על קונפדרציה ירדנית-פלסטינית, התמוטט בתוך כשנה; 'הסכם לונדון' שגיבשו באפריל 1987 חוסיין ושר החוץ הישראלי שמעון פרס, ושנועד להוביל לפתרון הבעיה הפלסטינית בחסות ירדן ומעל ראשו של אש"ף, גווע אף הוא בתוך חודשים ספורים.⁶⁸ עימות חריף יותר בין המשטר לאחים המוסלמים המתין להתלקחות האינתיפאדה הפלסטינית הראשונה בשלהי 1987, שבעקבותיה החליטה ירדן על התנתקותה מהגדה המערבית. המשטר הירדני אומנם הציג מראית עין של תמיכה באינתיפאדה, אך לאמיתו של דבר נמלא חרדה מתרחיש שבו הציבור הפלסטיני בממלכה יצטרף למחאה, וראה בהתרת הקשר בין הגדות פעולת מנע. זאת ועוד, נוכח יוקרתו המתעצמת של אש"ף בזירה הפנים-פלסטינית וההכרה הערבית שהשיג כנציג החוקי היחיד של העם הפלסטיני, הפנים חוסיין כי היומרה הירדנית לפרוס חסות על הפלסטינים התנתקה מהמציאות בשטח ועדכן את מדיניותו: ביולי 1988 הודיע על ניתוק הקשרים המנהליים והמשפטיים בין ירדן לגדה המערבית, פיזר את בית הנבחרים שייצג את שתי הגדות, פירק את המיניסטרויון לענייני השטחים הכבושים ועצר תשלומים לפקידים בגדה המערבית.⁶⁹

התכנסות הממלכה בגבולות עבר הירדן המזרחי נתנה את אותותיה גם ביחסה לירושלים, שהפכה בהדרגה פחות שימושית כמכשיר ללגיטימציה של בית המלוכה. אומנם בנאום שנשא בפני מועצת האומה הירדנית בנובמבר 1989 הדגיש חוסיין כי האחריות הירדנית כלפי ירושלים ומסגד אל-אקצא נמשכת גם לאחר התנתקותה מהגדה המערבית, כי הרי "אחריות זו נובעת מהשליחות הערבית-אסלאמית שנושאים ההאשמים לאורך ההיסטוריה הארוכה".⁷⁰ אך בד בבד פחת השימוש בסמל ירושלים בבולים ובשטרות ירדניים, בעוד השימוש בסמלים עבר-ירדניים, כגון אתרים היסטוריים בגדה המזרחית, הפך רווח. נוכח ההתבדלות מהפלסטינים והתרחקותה מהיומרה לייצג את עניינם, שמה הממלכה יתר דגש על הבניית זהות עבר-ירדנית פרטיקולרית, כתחליף לאתוס האחדות בין הגדות, שפג תוקפו. ההתמקדות בירדניות על חשבון הערביות

68 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 285-296; Al-Madfa'i, *Jordan, The United States and the Middle East Peace Process*, 154, 165-166, 188-190; Podeh, *Chances for Peace*, 192.

69 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 305-311. עם ירדן, 42-41; חמוזה, אסראר מואקף וקראראת אל-מלך חסין, 143-146.

70 מחאפט'ה, אל-קצ'יה אל-פלסטיניה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמה, 1952-1999, 162.

והפלסטיניות נועדה להגביר את הזדהותם של תושבי הגדה המזרחית עם ממלכתם, והיא גם הכתיבה כעבור שנים ספורות את ההיגיון שבבסיס הפנייה הירדנית לשלום נפרד עם ישראל.⁷¹ האחים המוסלמים בירדן, שמשכו אליהם פעילים רבים ממוצא פלסטיני, עקבו אחר תהליכים אלה בדאגה וראו בנסיגה מ"אחדות הגדות" כרסום בסולידריות האסלאמית.⁷² יותר מכך הוטרדו האחים המוסלמים מההשלכות העתידיות של המהלך: ההתנתקות מהגדה המערבית משמעה יצירת בידול בין הסכסוך הפלסטיני-ישראלי לסכסוך הירדני-ישראלי – בידול שעשוי בתורו לסלול את הדרך להסדר ירדני-ישראלי נפרד.⁷³ לא בכדי, באמנת היסוד של תנועת חמאס, הסניף הפלסטיני של האחים המוסלמים, שפורסמה באוגוסט 1988 – ואשר בניסוחה היו מעורבים עמוקות פעילי האחים בירדן – נכלל סעיף (11) השולל את מגמותיו הפייסניות של המלך חוסיין:

תנועת ההתנגדות האסלאמית מאמינה שאדמת פלסטין היא אדמת וקף [הקדש] אסלאמי עבור דורות של מוסלמים עד יום-הדין. אסור להזניח אותה או חלק ממנה; או לוותר עליה או על חלק ממנה. אין רשות לעשות כן לאף מדינה ערבית, ואף לא למדינות הערביות כולן, לאף מלך או נשיא, או לכל המלכים והנשיאים, לשום ארגון או כל הארגונים כולם, בין אם יהיו פלסטינים ובין אם יהיו ערבים. שכן פלסטין היא אדמת וקף אסלאמי עבור דורות של מוסלמים עד יום-הדין.⁷⁴

חוסיין לא נרתע מהאזהרה המשתמעת ופנה לתהליך המדיני, ובהמשך להסכם שלום. המשא ומתן הירדני-ישראלי החל ב־30 באוקטובר 1991 בוועידת מדריד, שאליה הגיעה ירדן בראש משלחת ירדנית-פלסטינית משותפת, בשל סירובה של ישראל להידבר במישרין עם אש"ף ולהכיר בו כנציג הפלסטינים. ברקע להשתתפותה של ירדן בוועידה עמד השפל המדיני שאליו נקלעה עקב התייצבותה לצד עיראק נוכח פלישתה לכווית באוגוסט 1990: המלך חשש להתעמת עם השכנה העיראקית, שעימה ניהל קשרי כלכלה ענפים, וגם ביקש לרצות את הפלסטינים בארצו, שהלכו שבי אחרי דברי הרהב של נשיא עיראק סדאם חוסיין שנהג להשוות עצמו לצלאח אל-דין,

71 שי הר־צבי, מעבדאללה ועד עבדאללה: מדיניות ירדן כלפי ירושלים – הקשרים אזוריים ולאומיים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה מאוניברסיטת תל אביב, 2014, 280-287, 323-325.

72 Cole Bunzel and David Schenker, " Hamas Outreach: Jordan's Muslim Brotherhood in Crisis," Policy Watch 1666, The Washington Institute for Near East Policy (June 8, 2010), <https://bit.ly/41SZQOa>

73 Al-Madfai, Jordan, The United States and the Middle East Peace Process, 1, 3; Nasser, Recovered Histories and Contested Identities, 143.

74 "מית'אק חרכת אל-מקאומה אל-אסלאמיה חמאס"; Bar, The Muslim Brotherhood in Jordan, 36-50; [אמנת תנועת ההתנגדות האסלאמית חמאס], מגילת אל-דראסאת אל-פלסטיניה 4, 13 (סתיו 1993), <https://tinyurl.com/2t7nd46j>

משחרר ירושלים.⁷⁵ בתום המלחמה מצאה עצמה ירדן בבידוד אזורי ובינלאומי: היא התמודדה עם גל של פליטים עיראקים ומגורשים ירדנים ופלסטינים שסולקו מהמפרץ, איבדה סיוע אמריקאי פיננסי וצבאי ושיעורי העוני והאבטלה במדינה האמירו. תהליך השלום עם ישראל היה קרש הצלה לשיקום קשריה של ירדן עם ארצות הברית ומדינות המפרץ ולהיחלצותה ממצוקתה הכלכלית. כל זאת לצד אינטרסים נוספים שהממלכה חתרה לממש באמצעות הסכם השלום עם ישראל, בכללם: שמירת תפקידה במקומות הקדושים בירושלים, נוכח ניסיונות פלסטיניים לקעקעו; השגת הכרה ישראלית בגבולותיה הריבוניים; משיכת השקעות הון זרות לממלכה; מחילת חובות חיצוניים; וכינון שיתופי פעולה כלכליים – דו-צדדיים ואזוריים – עם ישראל.⁷⁶ פריצת הדרך הירדנית-ישראלית להסכם שלום התאפשרה לאחר הבשלת המגעים הישראליים-פלסטיניים החשאיים באוסלו. אלה הובילו בספטמבר 1993 לחתימת 'הצהרת העקרונות', שכללה הכרה הדדית בין ישראל לאש"ף והסכם ביניים על הקמת רשות פלסטינית אוטונומית. המלך חוסיין זעם תחילה על כך שישאל ואש"ף מידרו אותו משיחותיהם, אך תחושה זו התחלפה עד מהרה בהבנה כי הסדר פלסטיני נפרד מעניק לו לגיטימציה לנוע להסדר דומה.⁷⁷ בחלוף יממה בלבד מחתימת הצהרת העקרונות חתמו ירדן וישראל על 'סדר יום משותף למשא ומתן לשלום' – מסמך שגובש חודשים רבים קודם לכן אך המתין לנסיבות שיאפשרו את הכרזתו. 'הסכם קהיר' ('עזה ויריחו תחילה') בין ישראל לאש"ף במאי 1994, לצד הכמיהה של ירדן למצות במהירות את התשואות המדיניות והכלכליות שלהן ציפתה, סללו את הדרך לחתימת 'הצהרת וושינגטון' ביולי, אשר שימשה מסגרת להסכם השלום הסופי שנחתם ב-26 באוקטובר 1994. ההסכם כלל הכרה הדדית, סידורי ביטחון, משטרי גבול מיוחדים, מתן מעמד מיוחד לירדן בירושלים, הגדלת מכסות המים המועברות לירדן והסכמות על שיתופי פעולה ענפים – ממשלתיים ואזרחיים.⁷⁸

- 75 לעמדת האחים המוסלמים בירדן סביב משבר המפרץ, ראו: אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אחזאן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 374.
- 76 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 44-47, 56-59; מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראא'יל: מא הי? [חוזה השלום בין הממלכה ההאשמית של ירדן ומדינת ישראל: מה הוא?] (עמאן: אל-לג'נה אל-אעלאמיה אל-ארדניה, דצמבר 1994, מהדורה שנייה), 10-11, 124-125.
- 77 Podeh, *Chances for Peace*, 237; Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 327-328, 335-337; עבר אל-סלאם אל-מג'אלי, רחלת אל-עמר: מן בית אל-שער אלא סרת אל-חכם [נסע חיים: מבית השיר אל כס השלטון] (קהיר: מכתבת אל-שרוק אל-דוליה, 2009), 190.
- 78 Sela, *The Decline of the Arab-Israeli Conflict*, 338; Al-Madfai, *Jordan, The United States and the Middle East Peace Process*, 202.; Marwan Muasher, *The Arab Center: The Promise of Moderation* (New Haven, London: Yale University Press, 2008), 27-29.

התנגדויות אסלאמיסטיות לשלום ולנורמליזציה

מעברן של ירדן וישראל מסכסוך לשלום לא היה מטלטל כזה שהובילו סאדאת ובגין כ-15 שנים קודם לכן, אך הוא התייחד ברצון העז של הצדדים בשלום "חם", שלום בין עמים. טקס החתימה נערך בצוהרי ה-26 באוקטובר 1994 במעבר ערבה, על הגבול שהפך ממכשול זרוע מוקשים לנקודת חיבור בין המדינות. הרוח העזה שנשבה באותו יום הלמה את עוצמת המפנה שהמנהיגים קיוו לחולל ביחסים בין המדינות. המלך חוסיין התנבא כי העמק הצחיח יהא לעמק של שלום כשישראלים וירדנים ישקדו יחדיו על הפרחתו. ראש ממשלת ישראל יצחק רבין הביע תקווה שהדורות הבאים יהפכו את השממה לנווה מדבר ויחליפו את צבעה האפור-חום המדכא בצבעם הירוק של החיים. נשיא ארצות הברית ביל קלינטון נסחף גם הוא אחרי משאלותיהם של עמיתיו, כשתיאר עתיד משותף שבו מי ים המלח יותפלו לטובת הרוויית השדות החקלאיים. הוא סיים את נאומו בצייטוט הפסוק הקוראני "הנה לעיניך אדמה חרבה: אך נוריד עליה מים, ומיד תזוע ותירום ותצמיח כל מין נאה" (22: 5), והפסוק התנ"כי "יששום מדבר וציה, ותגל ערבה ותפרח כחבצלת" (ישעיהו, ל"ה: א').⁷⁹

הטקס ההיסטורי – שהועבר בשידור חי בטלוויזיה הירדנית ושודר לאחר מכן בשידורים חוזרים – נעל בהפרחת מאות בלונים בשלל צבעים. היה זה מחזה מרהיב ואות סיום הולם למסע ההאשמי-הציוני שבו פתחו פייסל וויצמן 75 שנים קודם לכן, והושלם על ידי חוסיין ורבין. אולם בעת שמנהיגי ירדן, ישראל וארצות הברית התכנסו יחדיו בערבה והתפייטו על עתיד של שלום, וערוצי הטלוויזיה הירדניים הממלכתיים התגייסו לחגוג דו-קיום עם האויב שהפך אוהב, האחים המוסלמים הדירו את רגליהם מהאירוע והכריזו על "יום אבל לאומי".⁸⁰ חרף ניסיונות המשטר למנוע ביטויי מחאה, הצליחה התנועה לכנס עצרת בהשתתפות חמשת אלפים מתומכיה, בהובלת המפקח הכללי של הארגון עבד אל-מג'יד אל-ד'ניבאת. בעצרת הכריזו דוברי התנועה כי הסכם השלום מהווה "הפקרה של הזכויות והקורשים הירדניים והפלסטיניים", וכי התנועה דוחה את כל ההתחייבויות שניתנו בהסכם, בראשן "נרמול היחסים עם האויב".⁸¹ מנקודת מבטם של האחים המוסלמים הירדנים סימל המעמד החגיגי נקודת שבר היסטורית ביחסיהם עם בית המלוכה ופשע הלכתי המחייב גינוי, מאבק ותיקון. למעשה, כמה שנים קודם

79 "242 Statements by King Hussein- PM Rabin- FM Kozyrev- Secretary of State Christopher- FM Peres and Pres Clinton at the Signing of the Israel-Jordan Peace Treaty - 26 October 1994," Israel Ministry of Foreign Affairs, <https://bit.ly/2WmX8Ex>

80 אל-סביל, "אל-אחזאן אל-מסלמון פי אל-ארדן יעתברון אתפאקית אל-יצלח מע אליהוד פאג'עה" [האחים המוסלמים בירדן רואים את הסכם השלום עם היהודים כאסון], אל-סביל, 25-31 באוקטובר 1994, 8.

81 עמר שבאנה, "רדאת אל-פעל פי אל-ארדן" [תגובות בירדן], מג'לת אל-דראסאת אל-פלסטינייה 5, 20 (סתיו 1994), <https://bit.ly/3B7f3Oh>

לכן עלו האחים המוסלמים בירדן על מסלול התנגשות חזיתית עם משטר, חדלו לשמש בעלי בריתו הנאמנים ונתרו מחוץ לממשלה. על רקע התקדמות תהליך השלום הסתמנה התנועה כחוד החנית של האופוזיציה. השפעתה התבססה על היותה כוח מאורגן בעל זרוע פרלמנטרית, אשר הפגין מסירות ארוכת שנים למאבק בישראל ונהנה מתמיכה רחבה, בפרט בקרב הציבור הפלסטיני בממלכה.⁸² מחאותיהם של האחים המוסלמים נגד השלום כללו גילויי דעת, מאמרים בביטאונים אל-סבייל, הפגנות, עצרות ותהלוכות, שדרכם נתנו ביטוי לעקרונותיהם (החופפים בעיקרם לאלה של תנועת האם במצרים): א. האמונה שכל פלסטין ההיסטורית, מהים ועד הנהר, היא אדמת וקף אסלאמית; ב. שלילה גורפת של הכרה בריבונות ישראלית על רגב כלשהו מאדמת ארץ ישראל; ג. תפיסת הג'האד כאמצעי יחיד לשחרור פלסטין; ד. ראיית מדינת ישראל כזרוע קולוניאליסטית מערבית המאיימת על אומת האסלאם; ה. רתיעה עמוקה מההשלכות הכלכליות, החברתיות והתרבותיות של הנורמליזציה עם ישראל; ו. תפיסה דתית-היסטורית של היהודים כאויבי נצח של האסלאם וכבעלי תכונות שליליות, ומשכך – כשותפים פסולים להסכם שלום, לא כל שכן ליחסי קרבה ושיתוף פעולה.⁸³

התבטאויותיהם ומחאותיהם של האחים המוסלמים החריפו ככל שהתקדם התהליך המדיני. בעקבות חתימת סדר היום למשא ומתן הישראלי-ירדני בספטמבר 1993 הפצירו האחים במשטר לדחות את ההיגיון הציוני של שלום תמורת שלום, אשר פוגע ב"זכויות של האומה ובקודשיה שנעשקו על ידי האויב". הם קראו להמשך המאבק באויב גם בנסיבות של חולשה רגעית, כפי שהיה בירדן לאחר מלחמת המפרץ, והזכירו בהקשר זה את הסיוע שהעניק אללה לראשוני האסלאם במכה, כשהיו "מתני מעט ונרדפים" (8: 26).⁸⁴ לקראת חתימת 'הצהרת וושינגטון' ביולי 1994 תקפו האחים המוסלמים במישרין את המלך חוסיין על כך שנועד לפגישה פומבית עם "ראש ממשלת הישות הציونית" ולחץ את ידיו, "ידיים המגואלות בדם" של ילדי ונשות ירושלים, פלסטין וירדן.⁸⁵ ערב כינון השלום, כאשר הנשיא קלינטון הוזמן לשאת נאום חגיגי בפני הפרלמנט הירדני, נציגי 'חזית הפעולה האסלאמית', מפלגתם של האחים המוסלמים, החרימו את הופעתו. במכתב פתוח האשימו את הנשיא האמריקאי בנטייה לטובת "אויבי האומה", ישראל והיהודים, על חשבון הערבים, המוסלמים והעם הפלסטיני. הם קראו לקלינטון לחדול מהפעלת לחץ על ממשלות ערב לערוך הסכמים העומדים בניגוד לרצון עמיהן, ושכל

Köprülü, *Consolidation of Jordanian National Identity*, 150, 152, 158; 82

שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 179-180.

83 שם, 181.

84 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 351-354.

85 שם, 355-356.

תכליתם "להפוך את פלסטין הערבית לישראל ואת ירושלים הערבית לירושלים התלמודית".⁸⁶ בהצהרותיהם לאורך המשא ומתן לשלום ובעקבותיו, שבו האחים והדגישו את הפתרון החלופי הרצוי מבחינתם:

הדרך היחידה לשחרור פלסטין וכל האדמות הערביות והאסלאמיות ולהשבת הכבוד והפאר לאומה היא הג'האד למען אללה, מצווה הנמשכת עד יום תחיית המתים ומתקיימת כל עוד סנטימטר מאדמת המוסלמים נתון תחת כיבוש. המנהיגים נושאים באחריות כבדה להכשיר את הדורות (הבאים) לקראת (קיום) מצוות הג'האד ולהשיג אחרות נאמנה. כל דרך אחרת (פרט לזו) משרתת את תוכניותיהם של אויבי אללה, שליחו והמאמינים.⁸⁷

הסכם השלום עם ישראל הובא ב-6 בנובמבר 1994 לאישור הפרלמנט הירדני, ובהצבעה נרשם רוב של 55 תומכים מתוך 80 צירים, לעומת 23 מתנגדים, מרביתם חברי 'חזית הפעולה האסלאמית'.⁸⁸ כשנה קודם לכן, באוגוסט 1993, שונה חוק הבחירות באופן שהגביר את כוחם הפרלמנטרי של צירים עצמאיים ושכטים הנאמנים לבית המלוכה, והפחית את משקלם האלקטורלי של מעוזי הצבעה של ירדנים ממוצא פלסטיני, שנטו לתמוך במועמדים אסלאמיסטים.⁸⁹ בפברואר 1995 העלו האחים המוסלמים – לצד שותפים נוספים למיעוט בפרלמנט – הצעת חוק לביטולו של מה שהגדירו הסכם השפלה, התרפסות וכניעה שמנוגד לאמונה, לעקרונות ולאינטרסים. הם הסבירו כי שלום עם המדינה היהודית עומד בסתירה להלכה האסלאמית, מעניק לגיטימיות לכיבוש האדמה ולחילול קודשי האסלאם, מהווה בגידה בבעיה הפלסטינית ומאפשר לישראל להגשים את מזימותיה, בהן ייהוד ירושלים. האחים המוסלמים אומנם נשמרו מעידוד תומכיהם בירדן לפעול באלימות לטרפוד ההסכם, אך קראו לציבור הערבי-מוסלמי הרחב לתמוך בלוחמי הג'האד בפלסטין ולהירתם להצלחתם, בהיותם "חיל החלוץ של השחרור, לפיד הכבוד ומדברי ההתרשלות וההפקרות".⁹⁰ פיגועי התאבדות שביצע חמאס באותה עת נגד אזרחים ישראלים נחשבו בעיניהם "התנגדות לגיטימית" ואף ג'האד הכרחי, בין היתר מכיוון ש"ילדי היהודים,

86 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 172-177.
 87 ללא שם, "ביאן צאדר ען אל-מכתב אל-אעלאמי לג'מאעת אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן" [גילוי דעת מטעם משרד התקשורת של האחים המוסלמים בירדן], אל-דעוה 22, 19 במאי 1994, 51.
 88 אל-מג'אלי, רחלת אל-עמר: מן בית אל-שער אלא סדת אל-חכם, 241-242.
 89 Andrew Spath and Michael Makara, "Elections in Jordan: Victory for Reform or More of the Same?" *Middle East Media Monitor* (February 5, 2013), <https://bit.ly/3AmbB44>
 90 אל-סביל, "אל-אח'ואן אל-מסלמון פי אל-ארדן יעברון אתפאקית אל-צלח מע אליהוד פאג'עה"; אל-מג'אלי, רחלת אל-עמר: מן בית אל-שער אלא סדת אל-חכם, 241-242.

בנים ככנות, אינם אזרחים או ילדים חפים מפשע" אלא חיילים כפוטנציה ש"ירדפו את בנינו בפלסטיין".⁹¹

שאלת הנורמליזציה ניצבה במוקד ביקורתם של האחים המוסלמים על מדיניות השלום. להבדיל מהעכבות הרבות שהציב המשטר המצרי בפני הרחבת הנורמליזציה עם ישראל, מקבילו הירדני עודד בשנים הראשונות לשלום פרויקטים שאפתניים בתחומי הכלכלה, התרבות והאומנות. ירח הרבש הירדני-ישראלי התבטא בכינון שיתופי פעולה קונקרטיים, לצד גינוני אחווה וידידות פורצי דרך, החל מהופעה של צמד הקומיקאים הירדנים נביל והשאם בתיאטרון הקאמרי בתל אביב, דרך השתתפות וזכייה של צלם ישראלי בתחרות צילום בעמאן וכלה במטס משותף לשני חילות האוויר בשמי עמאן, תל אביב וירושלים, לרגל יום השנה הראשון לשלום.⁹² כפי שהעיד השגריר הירדני בישראל בשנים 1996-2000, עמר אל-רפאעי, ירדן חתרה לצקת תכנים חיוביים בהסכם השלום בין המדינות ולהפכו, במילותיו, ל"חווה ידידות ושיתוף פעולה" שיקיף את כל תחומי החיים: כלכלה, תרבות, תחבורה, מסחר, חקלאות, מים, סביבה, אנרגיה, ביטחון ותיירות.⁹³

כעומק הנורמליזציה כן הייתה עוצמת ההתנגדויות שקמו על בית המלוכה בגינה. 'חזית הפעולה האסלאמית' הייתה כוח האופוזיציה המוביל, ולצידה התייצבו שבע מפלגות לאומניות ערביות ומפלגות שמאל, שבחלקן נודעה השפעה רבה לירדנים ממוצא פלסטיני. בעוד האחים המוסלמים דחו את השלום והנורמליזציה עם ישראל באופן עקרוני, עמדתם של הכוחות האחרים הותנתה על פי רוב בדיווידנדים שיעניק השלום לירדן ובהתקדמות תהליך השלום הערבי-ישראלי הכולל.⁹⁴ ערב כינון השלום הקימו מתנגדיו מסגרות פעולה רחבות, שמלבד המפלגות כללו גם עמותות אזרחיות ומגוון איגודים מקצועיים המייצגים עשרות אלפי חברים. התמקדות המוחים בנורמליזציה הקלה עליהם להשמיע ביקורת נקודתית על השלום, תוך הימנעות מעימות בוטה עם מדיניותו הכוללת של המלך.⁹⁵ יתרה מכך, סוגיית הנורמליזציה זוהתה על ידי מתנגדי השלום כנושא שנוי במחלוקת, ולפיכך כנקודת תורפה בלגיטימיות של ההסכם בכללותו.

91 צלאח עבד אל-פתאח אל-ח'אלדי, "הל פי אליהוד מדניון???" |האם יש בקרב היהודים אזרחים???, אל-סביל, 31-25 באוקטובר 1994, 30; אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 364-363.

92 אל-אקצא, "ג'לאלת אל-קאא'ד אל-אעלא: נתאא'ג' קמת עמאן סת'הר קריבא ג'דא" |כבוד המפקד העליון: תוצאות פסגת עמאן ייראו בקרוב מאוד|, אל-אקצא, דצמבר 1995, 34-36.

93 Omar Rifai, *Remarks upon the Fifth Anniversary of Jordan-Israel Peace*, (Jerusalem: The American Jewish Committee, November 1, 1999), 4.

94 Lori Plotkin, *Jordan-Israel Peace: Taking Stock, 1994-1997* (Washington: The Washington Institute, May 1997), 27.

95 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 179-189.

מתנגדי הנורמליזציה התריעו מפני "מזימותיה" של ישראל להמיר בחסות השלום את הכיבוש הטריטוריאלי בהגמוניה כלכלית ותרבותית, שתאיים על ביטחונם של תושבי ירדן והאזור ועל זהותם האסלאמית.⁹⁶ על פי תאוריות קשר שהפיצו האחים המוסלמים, הנורמליזציה עם ישראל אינה מבוא לקשר פורה ומפרה אלא מזימת השתלטות ציונית על כלכלות האזור.⁹⁷ כראיה להערכתיהם הפסימיות הביאו את הסכמי קמפ דייוויד, שלטענתם לא הניבו למצרים את הרווחים החומריים שלהם ייחלה, כי אם "התפוררות חברתית, שסעים פנימיים, התמוטטות כלכלית, עוני והתפשטות של מחלות ממאירות".⁹⁸ חבר הפרלמנט מטעם 'חזית הפעולה האסלאמית', עבד אל-עזיז ג'בר, הזהיר כי הסכם עם ישראל צפוי לשמש עבורה "שער לכפיית ההגמוניה על אזורנו הערבי, ובראש ירדן יקירתנו, אשר לא נפקדה מעולם מהשאיפות הציוניות".⁹⁹ לאחר חתימת ההסכם, כאשר הנורמליזציה החלה להתממש בשטח, פעלו האחים המוסלמים לדה-לגיטימציה שלה, ובמידת האפשר לסיכולה. במישור ההצהרתי הם גינו את יחסי הגומלין שהתפתחו בין המדינות, דוגמת ביקור שערכה משלחת של אנשי ממשלה, פרלמנט ותקשורת ירדנים בישראל בינואר 1996. באופן דומה הם הפצירו באנשי עסקים ירדנים להחרים יריד תעשייה שנערך בממלכה בדצמבר אותה שנה, בהשתתפות ישראלית.¹⁰⁰ במישור האופרטיבי השתמשו האחים המוסלמים באיגודים המקצועיים – שרכים מהם היו כפופים למרותם, וניכרה בהם דומיננטיות של ירדנים ממוצא פלסטיני – כדי להערים מכשולים על פיתוח הקשרים עם ישראל. האיגודים הפעילו סנקציות על אזרחים ירדנים שקיימו קשרים עסקיים ואחרים עם ישראל ו"שיתפו פעולה עם מזימותיה". כך למשל, איגוד העיתונאים הירדני גיבש רשימה שחורה של תומכי נורמליזציה, ואף נקט צעדים נגד עיתונאים ש"חטאו" בביקורים בישראל או בראיונות לתקשורת הישראלית.¹⁰¹

96 ראו בעניין זה: שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 180-183; ג'ואד אל-חמד, עמלית אל-סלאם פי אל-שרק אל-אוסט ותטביקאתהא עלא אל-מסארין אל-פלסטיני ואל-ארדני [תהליך השלום במזרח התיכון ומימושו במסלולים הפלסטיני והירדני] (עמאן: מרכז דראסאת אל-שרק אל-אוסט, מארס 1996), 20-21.

97 אחמד נופל, "אל-דאר אל-ביצ'א'א'... ואל-חקבה אל-סודאא'" [קובלנקה... והתקופה השחורה], אל-סביל, 8-14 בנובמבר 1994, 20; מניר שפיק, "מאתמר קמת דאר אל-ביצ'א'א'" [ועידת פסגת קובלנקה], אל-סביל, 8 בנובמבר 1994, 31; כמאל רשיד, "אל-יהוד קאדמון" [היהודים באים], אל-סביל, 25-31 באוקטובר 1994, 31.

98 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 355.

99 יאסר אבו-הלאלה, "רדוד אפעאל ע'אצ'בה ותחרכאת לאחתואא' את'אר אתפאק אל-קאהרה" [תגובות נזעמות ומהלכים לבלימת השפעות הסכם קהיר], אל-דעוה, 22, 19 במאי 1994, 14.

100 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 231-233.

101 Dona J. Stewart, *Good Neighbourly Relations: Jordan, Israel and the 1994-2004 Peace Process* (London, New York: Tauris Academic Studies, 2007), 127-130.

כחלק מניסיונותיהם לקעקע את רעיון הנורמליזציה התעמתו האחים המוסלמים עם ניסיונו של המלך להכשיר יחסי קרבה עם יהודים כמבוא לקשר דומה עם מדינתם. לאחר שבטקס חתימת השלום קרא שיח' ירדני את הפסוק "לא נפלה איש משליחיו" (2: 285) כאות להכרת האסלאם כנביאי היהדות, עמדו האחים המוסלמים על בכירותו של מוחמד על פני יתר שליחי האל לפי הפסוק "השליחים הללו, רוממנו כמה מהם על זולתם: יש בהם אחד אשר דיבר אלוהים עמו [משה], ואת האחר [הנביא מוחמד] רומם במעלות...". (2: 253).¹⁰² יתרה מכך, הם ביקשו לבצר את ההבחנה בקוראן בין בני ישראל, שלהם נטה האל חסד (3: 93; 19: 58), לבין היהודים שהם כופרים, תוקפנים, עושקים, רוצחים ופושעים. כמאמר באל-סביל נטען כי ישראל הוא שמו המבורך של יעקב בן יצחק בן אברהם, אשר היה חף מכל זיקה ליהודים, קילל אותם, סירב להכיר בהם ואף דחה הזמנה להצטרף לדתם. אילו שלח האל את נביאו ישראל אל היהודים של ימינו, העריך המחבר, חזקה עליו שהיה מתנער מהם, מגנה אותם ואף נלחם בהם. לפיכך, כל מי שמכנה את המדינה היהודית "ישראל" משתף פעולה עם הניסיון הכוזב לסלק את החומה הפסיכולוגית המפרידה – ובדין – בין האומה המוסלמית ליהודים:

הנביא עליו התפילה והשלום פנה אליהם בתור "בני הקופים והחזירים" ולא בתור "בני דודינו" או "בני אברהם כמותנו"! הוי מוסלמים, אל נא תאמרו "ישראל". אמרו "היהודים". אמרו "מדינת היהודים", "טלוויזיית היהודים", "ראש ממשלת היהודים". דעו שהם נרגזים מהדברים ורואים בהם גידוף והמעטה [בכבודם]. הכעיסו אותם וקראו להם בשם שבו כינה אותם האל וכינו אותם פסוקי הקוראן!!!¹⁰³

המתיחות בין האחים המוסלמים לבית המלוכה הפכה עד מהרה לקרע עמוק, כאשר לקראת הבחירות לפרלמנט הירדני ב-1997 החליטה חזית הפעולה האסלאמית להחרים¹⁰⁴ מאחורי החלטתה ניצבו התנגדותה לשלום ולנורמליזציה עם ישראל, כמו גם מחלוקות רחבות יותר שנגעו לנסיגה שחלה בחירויות הפוליטיות (מגמה שגברה בעקבות ההסכם) ולטענות לשחיתות בממלכה. המשטר ניסה לאחות את השבר עם התנועה באמצעות דיאלוג, ועל הרקע הזה פרצה בקרב חבריה מחלוקת בין שני אגפים: אגף מתון שדגל בשימור אופייה ה"פרו-האשמי" המסורתי של התנועה, כדי להבטיח מידת מה של השפעה פוליטית, ואגף ניצי שהיה נכון להתעמת עם המשטר בנושאי מחלוקת. שני האגפים גם נחלקו לגבי העדיפות שצריכות התנועה ומפלגתה

של השלום החם עם ירדן, 180-183.

102 מוחמד הלאל, "אל-שיח' ואל-חאח'אם" [השיח' והרב], אל-סביל, 8-14 בנובמבר 1994, 29-30.

103 צלאח עבר אל-פתאח אל-ח'אלדי, "לא תקולוא: אסראא"ל" [אל תאמרו ישראל], אל-סביל, 15-21 בנובמבר 1994, 30.

104 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 180-181.

לתת למאבק הפלסטיני בפעילותן החברתית והפוליטית, לעומת עניינים פנים-ירדניים. האגף הניצי נתן לבסוף את הטון והכריע בזכות התרת הברית ארוכת השנים עם הארמון.¹⁰⁵ בעוד האחים המוסלמים הובילו את הביקורת מבית על מדיניות השלום והנורמליזציה של המלך, גם בזירה האזורית נתקלה ירדן במתקפות, אם כי ללא סנקציות מעשיות כאלו שנקטה חזית הסירוב הערבית שעמדה מול מצרים. איראן ולוב יצאו בהצהרות מחאה, אך הנפגעים העיקריים מההסכם הירדני-ישראלי הנפרד היו אש"ף וסוריה, אשר ראו בהתקדמות העצמאית של ירדן להסדר פגיעה בכוח המיקוח שלהם מול ישראל. דוברים פלסטינים וסורים קבלו על כך שהממלכה ערכה הסדר קבע עם ישראל לפני ההגעה לנקודת האל-חזור במשא ומתן הכולל לשלום – צעד המהווה תקיעת סכין בגבם ומחליש את עמדתם. הם גם הסתייגו מכמה מתנאי ההסכם: יושב ראש הרשות הפלסטינית יאסר ערפאת פירש את ההבנות הירדניות-ישראליות בנושא ירושלים כערעור על הזכות הריבונית הפלסטינית בעיר וכניסיון לחתור תחתיה; נשיא סוריה חאפז אל-אסד הצהיר כי ארצו "רוחה באופן עקבי את מדיניות העסקאות הנפרדות הסוטה מן העקרונות הקבועים של העמדה הערבית", ואף אירח בינואר 1995 משלחת של מתנגדי שלום מירדן. משטרי הגבול המיוחדים שנקבעו בעמק הירדן ובערבה (שהתירו לחקלאים ישראלים לעבד במשך 25 שנים מובלעות שהועברו לריבונית ירדנית) נתפסו בעיני הסורים והפלסטינים גם יחד כלגיטימציה להחכרת אדמות וכתקדים מסוכן, שישראל עלולה לבקש לשכפלו ברמת הגולן, ביהודה ושומרון ובירושלים.¹⁰⁶

סוריה והרשות הפלסטינית לא היו היחידות שהשמיעו דברי תוכחה עוקצניים כלפי ירדן. למרבה האירוניה הצטרפה אליהן גם מצרים, חלוצת השלום עם ישראל. עמדת קהיר בדבר ההסכם הירדני-ישראלי הייתה אמביוולנטית: מצד אחד, היא ראתה בו נקודת ציון חיובית בהיחלצותה מהמעמד המביך של המדינה הערבית היחידה שערכה שלום עם ישראל, ועדות

105 אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעה אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 205-209; חלמי אל-אסמר, "אל-ד'ניבאת: מצלחת אל-וטן ואל-חרץ עלא אמנה עלאקאתנא מע מא'ססת אל-חכם ומעארצ'תנא לאל-מעאהדה לא תא'ת'ר על הד'ה אל-עלאקה" |האינטרס של המולדת ושמירת ביטחונה הנם בסיס קשרינו עם הממסד השלטוני והתנגדותנו לחוזה לא תשפיע עליהם|, אל-סביל, 15-21 בנובמבר 1994, 32; Amaney A. Jamal, *Of Empires and Citizens: Pro-American Democracy or No Democracy at All?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 73, 78; Cole Bunzel and David Schenker, " Hamas Outreach: Jordan's Muslim Brotherhood in Crisis," Policy Watch 1666,

The Washington Institute for Near East Policy, June 8, 2010, <https://bit.ly/3UYgN7P>

106 שמיר, עלייתו ושקיעות של השלום החם עם ירדן, 79-82; עלי אל-ג'רג'אוי, וליד מצטפא ומרואן אל-ברע'זתי, אראא' פי אל-מעאהדה אל-ארדניה אל-אסראא'יליה |דעות על החוזה הירדני-ישראלי| (ראמאללה: מנשוראת וזארת אל-אעלאם אל-פלסטיניה, דצמבר 1994), 23-31, 40-46.

להטמעת דרך השלום המצרית בלב הקונצנזוס הערבי.¹⁰⁷ מצד אחר, השלום הירדני החם קרא תיגר על דפוסי השלום הקר המזוהים עם מצרים. מצרים ראתה בנורמליזציה קלף מיקוח שיש לשמר כדי ללחוץ על ישראל להתקדם לעבר שלום ערבי-ישראלי כולל, וחששה שבצל החזון לכינון מזרח תיכון חדש תתבלט ישראל ככוח כלכלי וטכנולוגי שיאיים על מעמדה האזורי המוביל. יתרה מכך, הצטרפות מדינה ערבית נוספת למעגל השלום נטלה ממצרים את המונופול על ניהול היחסים עם ישראל ואת הדיווידנדים האזוריים והבינלאומיים שהשיגה בזכותו. מצרים גם התרעמה על מדיניותה העצמאית של ירדן, אשר ערערה בעיניה על מנהיגותה. מבחינתה מוטב היה אילו הבידוד הדיפלומטי הפורמלי של ישראל בעולם הערבי היה נמשך ומאלץ אותה להשתמש בקהיר כשער כניסה בלעדי לאזור.¹⁰⁸

לפיכך, הגם שמצרים לא ערערה על זכותה של ירדן לשלום נפרד המשרת את צרכיה,¹⁰⁹ היא הציגה אותו – בהנגדה לשלום המצרי – ככזה שאינו יוצר מודל אזורי שיסייע להשבת כלל הזכויות הערביות, ואשר מתקדם מהר מדי ורחוק מדי בשאלת הנורמליזציה.¹¹⁰ החמיצות בקהיר הורגשה היטב בסיקור של טקס חתימת השלום הירדני-ישראלי. לא בכדי, בין התצלומים שבחר מהאירוע השבועון המצרי אל-מצור, שופרו של משטר חוסני מובארכ, הייתה תמונה שצולמה מייד לאחר הטקס, ובה המלך הירדני מצית סיגריה לראש הממשלה הישראלי – מה שנתפס במצרים כאינטימי יתר על המידה במקרה הטוב, ומבזה במקרה הגרוע. בכיתוב מתחת לתמונה נרשם: "בידידות גלויה הצית המלך חוסיין סיגריה לרביץ [...] היו שהביעו חשש שירדן

107 ראי אל-אהראם, "זיאתר כלינתון אל-סריעה... ואל-דור אל-מצרי" [הביקור הקצר של קלינטון... והתפקיד המצרי], אל-אהראם, 27 באוקטובר 1994, 9; אבראהים נאפע, "ריאח אל-סלאם.. אלא אין תג'ה בעד ת'לאת' סנואת עלא מא'תמר מדריד?" [רוחות השלום.. לאן הן נושבות שלוש שנים לאחר ועידת מדריד?], אל-אהראם, 28 באוקטובר 1994, 1, 3.

108 מרטין אינדיק, שלום אמריקני (תל אביב: עם עובד/ספרית אפקים, 2009) 145.

109 אחסאן בכר, "אל-ארדן: חסאבאת אל-אתפאק" [ירדן: שיקולי ההסכם], אל-אהראם, 30 באוקטובר 1994, 9.

110 כך למשל, מאמר בשבועון אל-מצור הצביע על שורת הבדלים בין הסכמי השלום המצרי והירדני: ראשית, מצרים סיימה את מצב המלחמה עם ישראל לאחר מלחמת 1973, בעוד ירדן עשתה זאת דה פקטו כבר לאחר מלחמת 1967 וקיימה עימה הבנות חשאיות סביב אינטרסים משותפים במשך רבע מאה; שנית, הסכם השלום המצרי דן בסיום מצב הלוחמה עם ישראל וממעט לעסוק בנורמליזציה, בעוד זה הירדני חותר לשלום "מלא וחם" ולשיתופי פעולה רבת-תחומיים; שלישית, הסכם השלום המצרי הושג על ויתורים הרדיים בנושאי ביטחון, בעוד זה הירדני מושתת על יחסי שכנות טובה, שבמסגרתם המדינות מתחייבות להבטיח זו את ביטחונה של זולתה; רביעית, בעוד ההסכם המצרי יצר תקדים השומר על מלוא הזכויות הערביות המעוגנות בהחלטות האו"ם, הרי זה הירדני מתעלם מהאינטרסים הסוריים והפלסטיניים: מחמד והבי, "ג'ולת כלינתון.. אל-אנג'אזאת ואל-אח'טאר!!" [מסעו של קלינטון.. ההישגים והסכנות!!], אל-מצור, 4 בנובמבר 1994, 18-21.

נערכת לכינון שותפות עם ישראל ולא לחוזה לסיום מצב המלחמה".¹¹¹ במקביל, פובליציסטים מצרים תקפו את "הגורמים הערביים" שאצה להם הדרך לנרמל את היחסים עם ישראל. הם הבהירו כי מצרים לא תדון בשיתוף פעולה אזורי לפני שיושג הסדר שיכלול את המסלול הסורי והפלסטיני.¹¹² הפרדוקס שבהקפדה על "שלום כולל" מצד המדינה הראשונה שחרגה מן השורה הערבית לא חמק מעיניו של עורך אל-מצור, מכרם מוחמד אחמד, שניסה לנמקה:

לעיתים מוצא המלך לנכון להזכיר במפורש או במרומז שמצרים הייתה הראשונה שחתמה על חוזה שלום עם ישראל, והצדק עימו. אולם קהיר ויסתה את ריתמוס השלום עם ישראל לאור האינטרסים הערביים הלאומיים, לאור הסכנות המאיימות על הביטחון הלאומי ולאור התקדמות מאמצי השלום במסלולי המשא ומתן הפלסטיני, הירדני והסורי. קהיר בחרה מלכתחילה שלום שברירי וקר עם ישראל מפני שהייתה מעוניינת בשלום כולל, שבמסגרתו זכויות הערבים וזכויות הישראלים יהיו שקולות. זהו הקריטריון המבדיל בין התפקיד והעמדה [של מצרים לעומת ירדן].¹¹³

המתרחקות בין מצרים לירדן הגיעה לשיאה בפסגה הכלכלית בעמאן באוקטובר 1995, שבה שר החוץ המצרי עמר מוסא האשים את ירדן בריצה חפוזה (הרולה) לעבר נורמליזציה, בטרם הושג שלום אזורי כולל.¹¹⁴ בעלי טור מצרים לגלגו על החגיגות המפוארות שערכו ירדן וישראל ביום השנה הראשון להסכם, אשר כללו כאמור מטס משותף, חיבוק חם של המנהיגים מול עדשות המצלמה וגילויים של ידידות בין "בני הדודים" ו"המדינות האחיות". "איננו מתנגדים לדרך שבה נוהג המלך חוסיין בישראל 'האחות הגדולה' (כינוי המזוהה מסורתית עם מצרים): השלום נאה, השוק המזרח-תיכוני נאה עוד יותר ושיתוף הפעולה המסחרי והכלכלי חשוב יותר מכל הזכויות", העיר בסרקזם מחמוד אל-סעדני. "אולם לא היה זה הולם [לו הייתה ירדן] דוחה את פרץ הרגשות עד לאחר מימוש הזכויות הפלסטיניות, השבת הגולן לידי סוריה והחזרת רצועת

111 אל-מצור, 4 בנובמבר 1994, 22.

112 מכרם מוחמד אחמד, "אל-אסד.. אל-ע'א'ב אל-חאצ'ר פי מבאחת'את מברכ-כלינתון" [אסד.. הנפקד הנוכח בשיחות מברכ-קלינטון], אל-מצור, 28 באוקטובר 1994, 5-8; סלוא אבו-סעדה, "דון תנסיק ערבי: סנח'רג' צפר אל-אידין מן 'הרא' אל-באזאר' אל-אסת'מארי" [ללא תיאום ערבי: נצא בידים ריקות משוק ההשקעות הזה], אל-מצור, 28 באוקטובר 1994, 25.

113 מכרם מוחמד אחמד, "אל-מלך וסבאקה אל-והמי!" [המלך והמרוץ הדמיוני שלו], אל-מצור, 22 בספטמבר 1995, 6-8.

114 דוד סולטן, בין קהיר לירושלים: הנורמליזציה בין מדינות ערב וישראל – הדוגמה המצרית (תל-אביב: המכון האוניברסיטאי לדיפלומטיה ושיתוף פעולה אזורי, 2007), 30, 36, 42-43.

הגבול הכבושה לידי לבנון?¹¹⁵ התקשורת המצרית לא התאפקה מלעג אישי למלך הירדני אפילו בסיקור הלוויית רבין, תוך הדגשת הפער בין הקורקטיות שהפגין מובארכ בנאומו לרגשנות של חוסיין. בעוד קולו של המלך הירדני נשנק כשביכה את ירדו והגדירו כחייל אמיץ וגיבור של שלום, נכתב, הנשיא המצרי הסתפק ב"נאום קצר ומאוזן שנמשך שלוש דקות בלבד, אשר נתן לרבין את שראוי לו, אך שם את עיקר הדגש על הצורך לדבוק בנאמנות בדרישות [החיוניות לשם השגתן] שלום כולל".¹¹⁶

הקמפיין האסלאמי הירדני בזכות השלום והנורמליזציה

ב-4 בנובמבר 1995 נרצח ראש ממשלת ישראל יצחק רבין בידי מתנקש יהודי שהתנגד להסכמי אוסלו, לאחר שנאם בעצרת תמיכה שנערכה בתל אביב תחת הכותרת "כן לשלום, לא לאלימות". כעבור יומיים הגיעו כשמונים ראשי מדינות לירושלים כדי לחלוק לו כבוד במסע הלווייתו, בהם נשיא ארצות הברית ביל קלינטון ושניים מקודמיו, ג'ורג' בוש וג'ימי קרטר. התרגשות מיוחדת עוררה בקהל הישראלי הנציגות הרחבה ורמת הדרג שהגיעה לאירוע ממדינות ערב: מצרים וירדן שיגרו את מנהיגייהן; מרוקו שלחה את ראש ממשלתה; עומאן, מאוריטניה וקטר יוצגו על ידי שרים בכירים; ואילו תוניסיה הסתפקה בשגרירה בעמאן. הפמליה הירדנית הייתה הגדולה ביותר וכללה את המלך, המלכה, יורש העצר, ראש הממשלה, שר החוץ, נשיא בית המשפט העליון וחברי פרלמנט בכירים.¹¹⁷

בנאום ההספד שנשא חוסיין בהלוויה הוא דיבר מדם ליבו. הוא כאב את אובדן שותפו-חברו לדרך, אך גם הקריין עוצמה פנימית ודבקות רבה בדרך השלום. דבריו לא כוונו רק למשפחת ראש הממשלה המנוח וליתר שועי הארץ והעולם שהתכנסו בבית הקברות הממלכתי בהר הרצל, אלא גם לבני עמו שלו, לתומכיו ולא פחות מכך – למתנגדיו האסלאמיסטים:

אני מאמין שהגיעה העת שכולנו נצא בגלוי ונדבר על השלום [...] אנו שייכים למחנה השלום, אנו מאמינים בשלום ומאמינים שאלוהינו האחד רוצה שנחיה בשלום ומאחל לנו שלום. אלה ציוויי למאמיני שלוש הדתות המונותאיסטיות, בני אברהם. הבה לא נשקוט ונרים את קולנו כדי לבטא את מחויבותנו לשלום, מעתה ולתמיד. הבה נאמר לאלה החיים בחשיכה, לאויבי האור, האמונה האמיתית, הדת וציוויי האל: כאן אנו

115 מחמוד אל-סערני, "אל-שיח' פרעון... ומלך אל-סלאם" [השיח' פרעה ומלך השלום], אל-מצור, 27 באוקטובר 1995, 82.

116 מכרם מחמד אחמד, "הל יקרר ביריז עלא מהמת אל-סלאם" [האם יכול פרס לשליחות השלום], אל-מצור, 10 בנובמבר 1995, 4-7.

117 "List of world leaders attending the funeral of Prime Minister Rabin," Israel Ministry of Foreign Affairs, November 6, 1995, <https://bit.ly/3zexsly>

עומדים. זהו מחננו, מחנה השלום. מי ייתן ואלוהים יברככם בהכרה שעליכם להצטרף אל [המחנה], ולכך אנו מפללים. אך גם אם לא יקרה הדבר, אנחנו לא מתביישים ולא מפחדים, אלא נחוישים לממש את המורשת שעבורה נפלו רעי [רבינן] וסבי [עבדאללה, שהקריב את חייו גם הוא] בעיר הזו [ירושלים], בעומדי לצידו כילד צעיר.¹¹⁸

בירדן האזין לנאום חבר הפרלמנט לשעבר לית' שובילאת, אסלאמיסט עצמאי, יושב ראש איגוד המהנדסים ומבקר בולט וחרוף של בית המלוכה ההאשמי ושל מדיניות השלום עם ישראל. שובילאת לא הצליח לכבוש את זעמו על השתתפותו של חוסיין בהלוויה ועל מילות ההספד שנשא במהלכה, ובאירועים ציבוריים פומביים שנערכו לאחר הבעי השתוממות על כך שהמלך כינה את ראש הממשלה הישראלי "אח וידיד", לחץ את ידה של אלמנתו ופנה אליה בתואר "אחות". כמה עדים אף שמעו את שובילאת משמיץ את המלכה ואת יורש העצר על חלקם בהלוויה. הוא נעצר בדצמבר 1995 ובהמשך הורשע בהעלבת המלך ובני משפחתו ונשפט לשלוש שנות מאסר. עם הקראת גזר הדין חייך שובילאת חיוך רחב, הניף את כובעו בידו והחווה לעבר השופט.¹¹⁹

הפרשה כולה קיבלה תפנית מפתיעה בנובמבר 1996. לפי אחת הגרסאות, המלך שמע באירוע חברתי שאימו של שובילאת מלינה על היחס שלו זוכה בנה בבית הכלא, מאחר שאינו יכול לקבל ביקורים או אף לשוחח עימה בטלפון. חוסיין התקשר אליה מייד, הבטיח לפתור את הבעיה וכך עשה. עוד באותו ערב נסע במכוניתו לכלא סואקה, הנמצא כ-70 קילומטרים דרומית לעמאן, נכנס למשרדו של מנהל הכלא ומשלא מצאו, ציווה על סגנו לשחרר מייד את שובילאת ולמוסרו לידיו. המלך לא הסתפק בכך: הוא הזמין את שובילאת להיכנס לרכבו המלכותי והסיעו בעצמו לבית אימו.¹²⁰ התקשורת הממסדית בירדן גמרה את ההלל על המחווה של המנהיג ליריבו המר, באירוע שהדגים את התחכום הרב שבו נהג המלך במבקריו האסלאמיסטים: מצד אחד הוא ראה בהם איום מרכזי על משטרו, הציב להם קווים אדומים ונקט כלפיהם צעדי ענישה; מצד שני הוא הותיר להם מרחב פעולה יחסי והקפיד לקרבם אליו בניסיון למתנם. זאת ועוד, בהתנהלותו מולם לא זנח המלך את המאמץ המתמיד לשלוט בשיח הציבורי ולגבור עליהם במאבק על ליבה של דעת הקהל.

ואכן, מחאותיהם של האחים המוסלמים כנגד השלום נענו הן באמצעות פעולות דיכוי ואכיפה והן בדרכי הסברה ושכנוע. בין היתר אסר המשטר הירדני על הפגנות או הגביל את

"Eulogies at the Funeral of Prime Minister Rabin," Israel Ministry of Foreign Affairs, November 6, 1995, <https://bit.ly/38aClqg>

119 אל-דיאר, 18 במארס 1996, <https://bit.ly/3jcXINL>

120 עמוד הפייסבוק של לית' שובילאת, 5 באוקטובר, 2019, <https://bit.ly/3LKkCJn>

היקפן, ומשאלה התכנסו ללא אישור, נקט צעדים תקיפים לפיזורן. דרשני מסגדים קיצוניים סולקו מתפקידם, ואסלאמיסטים שנשאו דרשות נגד השלום ליד מסגדים נעצרו. נעשו גם תיקוני חקיקה שנועדו לפטור בעלי מקצוע מהצורך בחברות באיגודים מקצועיים, שכאמור אסרו בחלקם על חבריהם מעורבות בנורמליזציה. בזירה התקשורתית אומץ חוק עיתונות מגביל מבעבר, ונפסקו קנסות נגד עיתונאים ועיתונים שהסתתם נגד הסכם השלום הגדישה את הסאה בעיני השלטונות. ראש ממשלת ירדן עבד אל-סלאם אל-מג'אלי הסביר כי לא ניתנה הרשאה למתוח בעיתונות הממסדית ביקורת על מדיניות המשטר, כדי למנוע פגיעה ברגשות הקוראים. עוד לדבריו, האיסור על כינוסים ציבוריים ועל הטפה פוליטית במסגדים נבע מחשש לליכוי ריב ומדון (פתנה) בין בעלי דעות שונות. ואולם פעולות אכיפה נגד מתנגדי השלום התרופפו לקראת שלהי שנות ה-90 נוכח הירידה בפופולריות של ההסכם בקרב הציבור הירדני הרחב והעדפתו של המלך חוסיין לנאקוט בערוב ימיו – טרם נפטר ממחלת הסרטן בפברואר 1999 – קו פייסני כלפי מתנגדיו, מתוך שאיפה להרגיע את הזירה הפנימית ולהכינה ליורשו.¹²¹

בו בזמן, המשטר הירדני התמודד עם ההתנגדויות האסלאמיסטיות לשלום עם ישראל בעזרת קמפיין הסברה שבמרכזו נימוקים דתיים. כמו "הנשיא המאמין" סאדאת, כך גם "שומר קודשי ירושלים" חוסיין נעזר ברובד האמוני בדמותו להכשרת מדיניותו. השלום זוהה אישית עם המלך ותואר כערך דתי-אסלאמי שבטי-האשמי. בדומה למקבילו המצרי, גם חוסיין שיווק את ההסכם עם ישראל כאחד השיאים של מפעל חייו ורתם את הפופולריות, היוקרה והלגיטימיות שלו למען הנחלתו. לזכותו עמד נכס שהיה חסר לנשיא המצרי – ההון הסימבולי הנובע מהיותו צאצא לשושלת הנביא, שבעזרתו שיווק את מדיניותו כתרגום עדכני של האינטרסים והאמונות המנחים אותו ואת שושלתו מדורי דורות. המלך הציג עצמו כמי שצועד בנתיב שסלל סבו עבדאללה ומבקש לממש את חזונו, נתיב המשלב מסירות להשבת הזכויות הערכיות בפלסטין ובירושלים עם כמיהה לשלום. ההסכם עם ישראל מוסגר בנאומיו כסגירת מעגל דתית-משפחתית ולא כשבירתו, כנאמנות למורשת האבות ולא כסטייה ממנה.¹²² חוסיין תיאר את מעשה השלום כחוליה חדשה ברצף ההיסטורי המשפחתי וכפרק חדש בסיפור בן מאות

121 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 186-190; אחמד מחמד אל-קצ'אה (עורך), מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני (הקרב על השלום: חלק שני) (עמאן: מנשורות דאאר'ת אל-מטבועות ואל-נשר, נובמבר 1994), 287-289; Plotkin, *Jordan-Israel Peace: Taking Stock, 1994-1997*, 28. אחמד מחמד אל-קצ'אה (עורך), מערכת אל-סלאם: ות'אק' ארדניה (הקרב על השלום: מסמכים ירדניים) (עמאן: מנשורות דאאר'ת אל-מטבועות ואל-נשר, 30 ביולי 1994), 64.

שנים של הקרבה האשמית למען האומה האסלאמית. "אנו שוחרי שלום, היינו שוחרי שלום ונישאר שוחרי שלום", הצהיר.¹²³

בסקרי דעת קהל הופיעה הנאמנות האישית למלך כנימוק מרכזי לתמיכת הציבור הירדני בשלום.¹²⁴ תועמלני המשטר עמלו על חיזוק המסר וקראו לאזרחים לעמוד לצד המלך ומדיניותו בשם הסגולות שבהן ניחן, ובכללן מסירות לעם ולאומה, ייחוסו השבטי והדתי ואחריותו לקהילה.¹²⁵ ערב חתימת השלום צוין בכתבת שער ב'אל-דסתור' כי חוסיין עומד לממש את צוואת סבו עבדאללה, כפי שנדר ב-1952.¹²⁶ מאמרים בירחון הצבא הירדני אל-אקצא תיארו את המלך כמי שהולך בעקבות מורשת השריף חוסיין ובנו עבדאללה.¹²⁷ שירי הלל כינו את חוסיין "מלך השלום" ו"מלאך השלום".¹²⁸ מודעות ברכה שפורסמו בעיתוני ירדן לרגל חתימת השלום מטעים רשויות מחוזיות ועירוניות, בתי חולים, איגודים מקצועיים ואגודות צדקה נשאו בגאון את תמונות המלך חוסיין ויורש העצר חסן. מחבריהן התחייבו להישאר חייליו המסורים של המלך בימי השלום, כפי שהיו בימי המלחמה, פיארו את ייחוסו כבן "זרעו של הנכבד שבנביאים, אדוננו הכביר מוחמד עליו השלום, שליח הטוב, האחוה והשלום" ונשבעו לציית ל"בז קורישי, ראש משפחת האשם הנכבדה".¹²⁹

123 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 169; מעאהרת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראא'יל, 90.

124 למשל: מא'ססת אל-שרק אל-אוסט לאל-דראסאת ואל-אסתשאראת אל-תסויקיה, "96% מן אל-מואטנין יא'ידון משארכת אל-ארדן פי מא'תמר אל-סלאם" 96 אחוזים מהאזרחים תומכים בהשתתפות ירדן בוועידת השלום, אל-דסתור, 7 בנובמבר 1991, 1, 17.

125 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 297; ראי אל-דסתור, "מע אל-חסין פי ח'טותה אל-שג'אעה" [עם חוסיין בצעדי הנועזים], אל-דסתור, 25 ביולי 1994, 1, 24; ראי אל-דסתור, "ח'טאב אל-חסין אמאם אל-כונג'רס" [נאום חוסיין בפני הקונגרס], אל-דסתור, 27 ביולי 1994, 1, 21; ראי אל-דסתור, "ררוד אל-פעל עלא אעלאן ואשנטן" [תגובות להצהרת וושינגטון], אל-דסתור, 29 ביולי 1994, 1, 15.

126 רנדא חביב, "חלם אל-חסין באל-סלאם אצבח חקיקה ואקעה" [חלום השלום של חוסיין הפך למציאות], אל-דסתור, 24 באוקטובר 1994, 1, 25.

127 עבדאללה פרג' אל-חסבאן, "ד'כרא מילאד אל-קאא'ד" [יום ההולדת של המפקד], אל-אקצא, דצמבר 1994, 96; מוסא מחמד פארס, "בטאקת חב פי ד'כרא מולד אל-חסין אל-האשמ" [פתק של אהבה לכבוד יום ההולדת של חוסיין ההאשמ], אל-אקצא, דצמבר 1995, 94-95.

128 חסין ע'ראיבה, "מליך אל-סלאם" [מלך השלום], אל-אקצא, דצמבר 1995, 95; ח'לוד אחמד מחמוד אל-שלול, "עיר אל-צפא" [חג הטהור], אל-אקצא, דצמבר 1995, 105.

129 אל-דסתור, 27 באוקטובר 1994, 6-9; ברכות ברוח דומה לרגל השלום הגיעו מטעם מפלגות, אגודות וגופים נוספים ישירות לארמון המלוכה: אל-דסתור, "אל-פעאליאת אל-שעביה ואל-חזביה ואל-עמאליה ואל-ריאצ'יה תואצל תאיידה למעאהרת אל-סלאם" [פעולות עממיות להבעת תמיכה בשלום מטעם המפלגות, איגודי העובדים ואגודות הספורט], אל-דסתור, 28 באוקטובר 1994, 4; חבר הפרלמנט אבראהים סמארה

גופי הפסיקה הירדניים – בניגוד לאלה המצריים – לא פרסמו פסק הלכה רשמי המגונן על השלום עם ישראל והודף את הביקורות האסלאמיסטיות. אפשר שהדבר נבע מכך שאין בירדן מוסדות פסיקה דומיננטיים, אפקטיביים ובעלי ותק ומוניטין דוגמת אל-אזהר המצרי. הסבר משלים קשור לדומיננטיות של הרוכב האמוני בדמותו של המלך. סאדאת, חרף דימוי "הנשיא המאמין", היה זקוק לחיזוק הלכתי ממקור חיצוני פורמלי שיפצה על הגוון החילוני של משטר המהפכה של 1952. המלך חוסיין, לעומתו, נהנה מלגיטימיות דתית פרימורדיאלית הנסמכת על קשרי היוחסין לשושלת הנביא, ולפיכך היה באפשרותו ללמד אפולוגטיקה דתית על השלום מעמדה נוחה ואותנטית יותר. חוסיין לא נרתע מלהתייבב בעצמו מול מבקריו האסלאמיסטים, בעוד אנשי דת וחכמי הלכה המקורבים למשטרו נותרו לרוב בשולי הקמפיין הממסדי.¹³⁰

ככלל, דרכו של המלך חוסיין להכשרת השלום עם ישראל הייתה קלה משל מקבילו המצרי: הטאבו על חתימת הסכם עם ישראל נשבר על ידי סאדאת כ-15 שנים קודם לכן; הפלסטינים והסורים הצטרפו מאז ועידת מדריד לתהליך השלום; וסוגיות המחלוקות הדרו-צדדיות הישירות עם ישראל היו פעוטות. עם זאת, גם עבור בית המלוכה הירדני – לא כל שכן עבור הציבור הירדני הרחב, שכמחציתו לפחות ממוצא פלסטיני ואשר האחים המוסלמים היוו גורם משמעותי ומשפיע בקרבם – היה המעבר מסכסוך לשלום עם "האויב הציוני" כרוך בקשיים ובהתנגדויות. החסמים הנפשיים שנוצרו לאחר עשורים רבים של סכסוך לא פסחו אפילו על משלחת המשא ומתן הירדנית לוועידת מדריד. עבד אל-סלאם אל-מ'גאלי, שעמד בראשה, סיפר על התחבטויותיהם של חבריה בשאלה אם ללחוץ את ידי חברי המשלחת הישראלית לוועידה. לפי עדותו, מוצא מהדילמה המייסרת נמצא במסורת המורה למוסלמי לקדם את מברכו לשלום בברכה נכבדה יותר, שממנה למדו כי היענות לידו המושטת של אויב אינה מחווה פסולה כי אם ביטוי לדבקות דתית בשלום.¹³¹

המשטר הירדני הפנים משלב מוקדם את החשיבות במתן הכשר אסלאמי לשלום עם ישראל, לאור משקלה הנכבד של הדת ברעת הקהל הירדנית ועוצמת האתגר שהציבה התנגדותם של האחים המוסלמים הירדנים למדיניותו של המלך. במסגרת קמפיין ההסברה שניהל למען השלום נקט בית המלוכה הירדני ארבעה מהלכים עיקריים, אשר בחלקם דמו לאלה של המשטר המצרי ובחלקם נשאו ניואנסים מקוריים, שהתאימו למסריו הייחודיים: הרצון ליצור לגיטימיות ציבורית רחבה הן למלאכת עשיית השלום והן לקשרי הנורמליזציה הענפים שנועדו לקום על פי חזונו בין המדינות והעמים, בפרט במישור הכלכלי.

קרא אף הוא לנאמנות לדרך השלום של המלך בדיון על חוזה השלום: מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ורולת אסראא'יל, 129-130.

130 על מקורות הלגיטימציה הדתיים של המונרכיה הירדנית, ראו: Hudson, *Arab Politics*, 25-27, 209-219.

131 אל-מג'אלי, רחלת אל-עמר: מן בית אל-שער אלא סדת אל-חכם, 189.

המהלך הראשון והבסיסי היה שיווק השלום כערך אסלאמי, תוך עמעום הזיקה המפורשת והשנויה במחלוקת לשלום עם ישראל. השיח הכללי על השלום נועד להקהות את העוקץ שבשלום הקונקרטי ולהטות את הוויכוח מהזירה הנפיצה של דין השלום עם ישראל לזירה העיונית של דין השלום באסלאם. המלך נהג לציין את מעלותיו של השלום, ובתוך כך את היותו ברכה מוסלמית מקובלת, אחד משמות האל וכמיהה המעוגנת בשלל פסוקי קוראן, בראשם "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה" (8: 61).¹³² לדבריו, "האסלאם אינו יכול להתנגד לשלום" כשם שאינו יכול "לתמוך במוות נגד החיים".¹³³ בביקורת מרומזת על עמדת האחים המוסלמים כלפי ההסכם עם ישראל הוכיח המלך את אלה הגורסים שהשלום מנוגד לאמונת האסלאם, בשעה שלמעשה "הוא מנוגד לאמונתם הפוליטית, למטרותיהם וליעדיהם האופורטוניסטיים לשלול מהאנשים את זכויותיהם בחיי העולם הזה". במפגש עם קציני צבא בכירים הדגיש את אופיו הסובלני של האסלאם ותקף במשתמע – תוך היתלות בייחוסו השבטי – את סרבני השלום עם ישראל, המתיימרים "ללמדנו על דתנו, שאותה ירשנו מאבותינו, מסבינו ומאדונו מוחמד".¹³⁴ פסוקי קוראן המצדדים בשלום סייעו למשטר הירדני לערער את התשתית ההלכתית המתחרה, שעליה ביססו האחים המוסלמים את שלילתו. פירוש משמעותם של הטקסטים הקדושים הצית פולמוסים פרשניים. בטקס חתימת השלום בערבה קראו השיח' הירדני מחמוד ח'ליל דבש ורב העיר חיפה שאר ישוב כהן פסוקים מהקוראן ומתהילים.¹³⁵ אחד מפסוקי הקוראן היה "הוי מאמינים, קבלו כולכם על עצמכם את השלום (סלם), ואל תלכו בעקבות השטן, כי הוא אויבכם המושבע" (2: 208). לרוב נהוג לפרש את המילה סלם בפסוק זה כהתמסרות לאל ולא כשלום,¹³⁶ מה שהוביל את האחים המוסלמים להאשים את המשטר בהוצאת הפסוק מהקשרו המקורי.¹³⁷ בתגובה יועץ המלך לעניינים אסלאמיים שכיהן גם כשר ההקדשים הירדני בשנים 1991-1993, שיח' עז אל-דין אל-ח'טיב אל-תמימי, ביאר את משמעות הפסוק במאמר שכותרתו "מושג השלום והצדק בקוראן". אל-תמימי עמד על כך שמשמעות המילה סלם היא "שלום,

132 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 89, 93, 185; מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראאיל, 103, 126-127.

133 צאלח אחמד עיסא אל-קרעאן, מעאהדת אל-סלאם אל-ארדניה אל-אסראאיליה [חווה השלום הירדני-ישראלית] (עמאן: דאר יאפא אל-עלמיה לאל-נשר ואל-תווע, 2007), 154.

134 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 185-186.

135 "President Clinton at Signing of the Israel-Jordan Peace Treaty (1994)", clintonlibrary42, 135 Video, May 6, 2014, <https://bit.ly/40Bpia6>

136 לפי אורי רובין, יש המפרשים כי הפסוק מצווה על המוסלמים להתמסר בכל מאורם לאלוהים ולדתו, ויש הגורסים כי הפסוק פונה ליהודים שהאמינו במוחמד וקורא להם לקבל את כל מצוות האסלאם: הקוראן, 29.

137 לתגובת האחים המוסלמים, ראו: הלאל, "אל-שיח' ואל-חאח'אם".

התפיסות והשלמה קבועים או ארוכי טווח", ושהפסוק שבו היא מופיעה מבטא "קריאה לכל המאמינים להפוך את השלום ליעד אצילי בחייהם ולסיסמה הנמצאת בראש מעייניהם". אל-תמימי נשען על אסמכתאות נוספות לחיזוק הזיקה בין השלום לאסלאם: השלום הוא אחד משמות האל (59: 23); "עליכם השלום" היא ברכה מוסלמית מקובלת (13: 24), והמסורת הנבואית קובעת כי יש להשיב על ברכת שלום בברכה נכבדה ממנה; השלום מעניק הגנה מפני כל רע (15: 46) ומבטיח את התגלמות הטוב (43: 89); והקוראן תומך בפיוס ובהשלמה קבועים או ארוכי טווח (2: 208).¹³⁸

מהלך שני – ומרכזי – שבאמצעותו ביסס המשטר הירדני את הלגיטימיות הדתית של השלום עם ישראל היה הגדרתו כמצלחה, בתוקף תרומתו לשיפור המצב החומרי הרעוע של הממלכה ואזרחיה. כאמור, ירדן קיוותה שהשלום יחלצה מהמשבר הכלכלי הקשה שידעה לאחר מלחמת המפרץ, יפתח בפניה הזדמנויות חדשות ויעודד צמיחה, רווחה, פיתוח ושגשוג. בדומה למשטר במצרים, זה הירדני עיצב פריזמה דתית הממשיגה את השלום כגורם המגן על מטרות-העל של ההלכה האסלאמית, ובראשן השמירה על החיים, הרכוש והצאצאים. אולם, בעוד שבמצרים נקשרה המצלחה בעיקר להישגי השלום הטריטוריאליים, בירדן הושם יתר דגש על התועלות החומריות הצפויות בעקבותיו לממלכה.¹³⁹ נקודת דמיון נוספת בין מצרים לירדן הייתה התפיסה של המנהיג הפוליטי כבר-סמכא לקבל הכרעה אם מעשה מדיני ראוי להיחשב מצלחה. כפי שהעיד יורש העצר הירדני, הנסיך חסן בן טלאל, במקרה הירדני הסמכות ההלכתית הנמצאת ברשותו כמנהיג פוליטי – והאחריות הקולקטיבית המוטלת על כתפיו – קשורות בעבותות לשיוכו השושלתי כבן למשפחה ההאשמית:

היותו של אדם צאצא ישיר של הנביא מוחמד אינו עושה אותו מוסלמי טוב מאחרים. אולם מבחינה היסטורית, צאצאים של הנביא חשים חובה מיוחדת כמוסלמים לשרת את קהילתם, להגן על האינטרסים שלה ולנהוג בשום שכל בשמה. [...] כמי שנמנה עם אנשי "אהל אל-בית" [קרובי משפחתו של הנביא], איני רואה עצמי בהכרח מוסלמי טוב יותר מאחרים, אך אני מחשיב עצמי כמי שנדרש לשמור על מה שאני מפרש

138 הקובץ יצא לאור בשנת 2000 וקיבץ מאמרים שחוברו והתפרסמו בשנים שקדמו לפרסומו: עז אל-דין אל-ח'טיב אל-תמימי, אל-אסלאם וקצ'אי אל-עצר [האסלאם וענייני התקופה] (עמאן: אל-ראי, 2000), 83-79.

139 מאזן אל-ערמוטי, נמיר עבאס מט'פר וכאיד האשם (עורכים), אל-בעד אל-אנסאני לעמלית אל-סלאם פי אל-שרק אל-אוסט: מא'תמר אל-מאא'דה אל-מסתדירה, 12-13.11.1994 [הממד האנושי של תהליך השלום במזרח התיכון: שולחן עגול 12-13.11.1994] (עמאן: אל-מעדה אל-דבלומסי, 1995), 77-78.

כאינטרסים החשובים ביותר של אחיי המוסלמים ולקדם את מעמדם בעולם המודרני בכפוף לאינטרסים של כלל האנושות.¹⁴⁰

הפירות הכלכליים של השלום עם ישראל תוארו על ידי המלך הירדני כיעד אינסטרומנטלי אך גם כמטרת על הלכתית, שלמענם המלך פועל ומתפלל.¹⁴¹ לקראת ועידת מדריד הכריז חוסיין כי הוא רואה מחובתו כמנהיג לספק מענה למצוקותיה הכלכליות של ארצו, מתוקף הפסוקים 106: 1-4, אשר מורים לשליט למלא אחריות כפולה כלפי נתיניו – הזנה מפני רעב והגנה מפני פחד. תרגום הציווי הקוראני לשדה המעש היה בעיניו יצירת מקומות תעסוקה, הכשרת עובדים ופיתוח כלכלי. "אם נשתתף בוועידת השלום [במדריד]", הסביר, "לא נעשה זאת רק כדי לכונן שלום במובנו המופשט או כדי להגיע אליו בכל מחיר, כי אם מתוך אחריותנו הראשונית לספק ביטחון ורווחה".¹⁴² בנאום שנשא חוסיין ערב חתימת הצהרת וושינגטון, אשר כללה התייחסות לחלוקה של מי נהרות הירדן והירמוך בין ישראל לירדן, הזכיר את הפסוק "ויצרנו כל חי מן המים" (21: 30). בהתחייבות הישראלית לסייע לפתרון מצוקת המים הקיומית של הממלכה – אשר עוגנה בהמשך בהסכם השלום – מצא המלך צידוק אינסטרומנטלי ודתי לקידום הסדר מדיני נפרד.¹⁴³ יועץ המלך שיח' אל-תמימי גיבה את השיקול האינסטרומנטלי בחיבורו על המושג שלום בקוראן. בהסתמך על הפסוק "אלוהים חפץ להקל עליכם ואינו חפץ להקשות עליכם" (2: 185), פסק כי האסלאם מעוניין שבני האדם ייהנו מחיי נעים – חיים נטולי עוני, פיגור, חולשה ובורות.¹⁴⁴

בשונה ממצרים שהסתפקה מלכתחילה בשלום מסויג וקר,¹⁴⁵ ירדן נשענה על מנגנון המצלחה להכשרת שלום חם, הכולל שיתופי פעולה כלכליים רחבים עם ישראל. האתגר ההלכתי לא

El Hassan bin Talal, *To Be a Muslim: Islam, Peace, and Democracy* (Brighton and Portland: 140 Sussex Academic Press, 2004), 7-8.

141 למשל: מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראאיל, 90.

142 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: ות'אא'ק ארדניה, 9-10.

143 וזאת אל-אעלאם, נץ חרית' ג'לאלת אל-מלכ אל-חסיין אל-מעט'ם פי לקאא' מע מג'לס אל-ווראא' ואל-

נואב, 9 תמוז 1994 [נוסח דבריו של כבוד המלך חוסיין בפגישה עם הממשלה והפרלמנט, 9 ביולי 1994]

(עמאן: אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה, וזאת אל-אעלאם, דאא'רת אל-מטבועאת ואל-נשר, 1994),

90; סרטון הסברה בשם "המים והחיים", ששודר בטלוויזיה הירדנית ב-1996, נפתח גם הוא בכתובית שבה

התנוסס פסוק זה: מהדי חמאר (בימוי), "אל-מאא' ואל-חיאה" (המים והחיים), 20 דקות, הטלוויזיה הירדנית

<https://bit.ly/44a4lG>, (1996)

144 אל-תמימי, אל-אסלאם וקצ'אא אל-עצר, 95.

145 להגדרת שלום "קר" ו"חם", ראו: Benjamin Miller, "The Global Sources of Regional Transitions

from War to Peace: The Case of the Middle East," *Davis Occasional Papers*, no. 75 (October

1999): 4-6.

התמצה אפוא בהכשרת מעשה השלום לכדו אלא גם בעידוד בניית יחסי שלום הנושאים בחובם ביטויים רבים ומגוונים של נורמליזציה. מתן אות כשרות אסלאמית לנורמליזציה סייע למשטר להפריך את החששות שהעלו האחים המוסלמים בנוגע לסכנות הטמונות, לכאורה, בשלום החם. הנסיך חסן העריך כי דיאלוג בין־דתי ובין־תרבותי יסייע בגיבוש הבנות הדדיות, בפיתוח נקודות מבט רעננות ובהתגברות על משקעי הסכסוך, ויקל על כינון שיתופי פעולה בעידן השלום. לשם כך הקים בעמאן מרכז לחקר דתות שתכליתו לשמש מסגרת לשיח בין־דתי, למציאת מכנים משותפים לשלוש הדתות המונותיאיסטיות ולגישור על הפערים ביניהן. במקביל הציע לקדם נוסח של הצהרה משותפת שעליה יחתמו נציגים נוצרים, מוסלמים ויהודים, במטרה להסדיר את דיני הסחר העולמי בין בני שלוש הדתות ואת ציווי הדת והמוסר המוסכמים עליהם, וביניהם צדק, כבוד הדדי והוגנות. הצהרה כזו, כך סבר, עשויה להזים את הטענות האסלאמיסטיות כי ישראל תנצל את מהלכי הנורמליזציה עם ירדן לקידום "מזימותיה"¹⁴⁶.

בחיבוריו של שיח' אל־תמימי הוצעו מענים ישירים לביקורות האסלאמיסטיות על הנורמליזציה: ראשית, בהתייחס לחששות מפני מזימותיה של ישראל, הובהר כי אין לפרש את הפסוק "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה, והיסמך על אלוהים, כי הוא שומע ויודע" (8: 61) כהיענות נאיבית לכל גחמת שלום של האויב, אלא כפנייה מושכלת לשלום תוך כדי הישענות על האל ונקיטת אמצעי זהירות. בדומה לכך, הפסוק "אין אלוהים אוסר עליכם לכבד ולעשות צדק עם אלה אשר לא יילחמו בכם בשם הדת ולא יגרשוכם ממושבותיכם" (60: 8) משמעו כי רצויים יחסי גומלין פוריים בין המוסלמים ליתר עמי העולם, וכי הם יוכלו להתנהל היטב כל עוד הצד האחר נוהג בדרכי שלום ונמנע מתוקפנות.¹⁴⁷ שנית, בהתייחס להתרעות האחים המוסלמים מפני הנזקים החברתיים והכלכליים הקונקרטיים הצפויים עקב השלום החם עם ישראל, הסביר אל־תמימי כי יחסים עתירי נורמליזציה בין מדינות מקדמים אינטרסים מגוונים הראויים להיחשב מצלחה:

עמי העולם אינם יכולים לחיות כשהם מבודדים זה מזה. בתוקף הצורך בפרנסה, שכנות וחיים על פני כדור הארץ, הם נדרשים לקיים קשרים הדדיים, שהרי אין בנמצא עם שמספק את עצמו בכל עניין ועניין. נוכח מציאות זו אין מנוס מהיכרות הדדית בין העמים, ממפגש ומכינון יחסים ביניהם, כדי שיחסים אלה יהיו יציבים, חיוביים וקונסטרוקטיביים, וישרתו את האינטרסים המשותפים. האל אמר: "הוי אנשים, בראנו אתכם מתוך זכר ונקבה, וחילקנו אתכם לעמים ושבטים למען תבחינו ביניכם, ואולם הנכבד מכולכם אצל האלוהים הוא הירא שבכם" (49: 13). בכך פתח האסלאם בפנינו

146 אל־קצ'אה, מערכת אל־סלאם: אל־ג'זא' אל־ת'אני, 217-218, 256-257, 261-270.

147 אל־תמימי, אל־אסלאם וקצ'א' אל־עצר, 82.

את דלתות החקיקה לכינון יחסים טובים והדוקים עם עמי העולם. אנו מחליפים עימם תשואות, אינטרסים, התנסויות, מדעים וידעיות.¹⁴⁸

גם בירדן, כמו במצרים, השלום תואר לעיתים – ברוח מנגנון המצלחה – כ"הג'האד הגדול", קרי מאמץ המוכוון לפיתוח החומרי הפנימי של המדינה, אשר נהנה מקדימות על הג'האד המלחמתי "הקטן", שבשמו מטיפים האחים המוסלמים למאבק אלים לשחרור פלסטין ולחיסול ישראל. ביטוי לירי לרעיון הופיע בירחון הצבא הירדני אל-אקצא, בשיר מאת לואא' עבד אל-מג'יד מהדי אל-נסעה: "אנו ממשיכים בג'האד המקודש הנעלה ביותר, כדי לסלק את האבטלה והמצוקה; אנו מעוניינים בכלכלה הצומחת במהירות, המושתתת על נאמנות ותבונה; אנו מעוניינים לצעוד בשירת העמים, בדרך המדע והידע; יחי השלום בארצנו, אופקי שאיפותינו נפרסים למרחק.¹⁴⁹ מהלך הסברה שלישי שנקט בית המלוכה, ואשר עורר את הפולמוס החריף ביותר בינו לבין האחים המוסלמים, היה עיגון מעמדם הדתי-היסטורי של היהודים כשותפים ראויים לשלום ולנורמליזציה.¹⁵⁰ בעוד האחים בירדן נהגו לצטט את הרישא של פסוק 5: 82 (שעליו נסמכו גם האחים במצרים) לשם תיקוף מעמדם של היהודים כאויבי הנצח של המוסלמים,¹⁵¹ דוברי בית המלוכה דלו מן המקורות פסוקים ותקדימים המהווים תימוכין לקשרים הטובים עם היהודים. השיח' אל-תמימי קבע כי האסלאם מתיר יחסי גומלין ענפים עם בני דתות אחרות ודוגל בדו-קיום עם "אנשי הספר", ובמשתמע בשלום חם עם ישראל, על בסיס הפסוק "היום הותרו לכם המאכלות הטובים, ומותרים לכם מאכלותיהם של אלה אשר ניתן להם הספר לפניכם, ומאכלותיכם מותרים להם, והנשואות לכם מקרב המאמינות, וגם הנשואות לכם מקרב אלה אשר ניתן להם הספר לפניכם" (5:5).¹⁵² בדומה למופתי המצרי, בחיבור נוסף הזכיר אל-תמימי את 'חוזה האומה', שנערך בין הנביא לשבטים היהודיים בעיר אל-מדינה כעדות לכך שההלכה האסלאמית אינה מוצאת פגם בשיתופי פעולה בין מוסלמים לבני דתות אחרות סביב אינטרסים משותפים.¹⁵³

148 אל-תמימי, אל-אסלאם וקצ'איא אל-עצר, 446-447.

149 עבד אל-מג'יד מהדי אל-נסעה, "נלכי נדאא' אל-חסיין" [נענה לקריאתו של חוסיין], אל-אקצא, דצמבר 1994, 97.

150 זאת בניגוד למסרים אנטי-יהודיים, ולעיתים אף אנטישמיים, שהפיץ המשטר עצמו בתקופה הסכסוך. למשל: עבד אל-עזיז אל-ח'יאט ואחרים, אל-תרביה אל-אסלאמיה לאל-צ'ף אל-עארש [חינוך אסלאמי לכיתה י'] (עמאן: שרכת אל-מטאבע אל-נמוד'ג'יה, מהדורה ארבע עשרה 1992, מהדורה ראשונה 1973), 182-189.

151 אל-סביל, "אל-אח'ואן אל-מסלמון פי אל-ארדן יעתברון אתפאקית אל-צלח מע אליהוד פאג'עה", 8; בסאם אל-עמוש, "אל-אתפאקיה מרפוצ'ה עקידתן וואקען" [ההסכם פסול אמונית ומעשית], אל-סביל, 25-31 באוקטובר 1994, 30.

152 אל-תמימי, אל-אסלאם וקצ'איא אל-עצר, 83-84.

153 שם, 445-446.

ניסיונות להחייאת הרובד ההיסטורי החיובי בתולדות האסלאם והיהדות – שנרמזו בשולי קמפיין השלום המצרי – הסתפחו במקרה הירדני אל לב ליבה של הרטוריקה הממסדית. המלך חוסיין סבר כי על מנת להוציא את מדיניות השלום החם עם ישראל מהכוח אל הפועל, חשוב להכשיר את קשרי העמים החיוניים להגשמתה. ברוח זו טיפח את הנרטיב שלפיו השלום עם היהודים הוא התקרבות מחודשת בין דתות בעלות מוצא גנאלוגי משותף, מורשת דתית-תרבותית דומה והיסטוריה ארוכת ימים של יחסי שכנות טובים, שניתן ורצוי לחדש את ימיהם כקדם.¹⁵⁴ המטפורה החביבה על המלך הייתה "בני אברהם", כאשר השלום בין ירדן לישראל תואר כהחייאה של קשרים בראשיתיים בין שני אחים, צאצאיו של אב קדמון משותף.¹⁵⁵ מיתוס אברהם ובנו – ישמעאל ויזחק – מופיע הן במקרא והן בקוראן (בניואנסים שונים במקצת). חוסיין נעזר בו כדי להעניק ליחסים בין מוסלמים ליהודים מעטפת תרבותית שורשית, שתשמש בסיס למפגש מחודש, לגיטימי ורצוי בין אחים שידעו סכסוך בתוך המשפחה והשכילו להתגבר עליו, לחולל תיקון ביחסיהם ולהגיע לפיוס המיוחל. יתרונה של מטפורה זו ביכולתה לסייע למוסלמים החיים בירדן – ומושפעים מהסדר המסורתי השבטי – לבחון מחדש תפיסות על העבר, ההווה והעתיד, ובכלל זה לראות את היהודים כבני משפחה בעלי קשר דם שהתרחקו, אך שבים והופכים קרובים ומשקמים בכך את הסטטוס קוו הבינ-דתי הטבעי.¹⁵⁶ בנאומיו על השלום שזר המלך פעם אחר פעם את המנטרה "בני אברהם". הוא הביע תקווה להגשים את חלומו של סבו עבדאללה לכינון שלום בין בני אברהם,¹⁵⁷ והוסיף כי שורשיהם המשותפים של הבנים מכתיבים יחסי שלום אנושיים ונורמליים גם בין מדינותיהם.¹⁵⁸ המלך התנבא בטקס חתימת הסכם השלום כי כל בני אברהם – ירדנים, ישראלים ופלסטינים – יזכרו את הרגע כשחר של עידן של שלום, כבוד הדדי, סובלנות ומפגשי עמים.¹⁵⁹ קשריו החמים של המלך עם ראש ממשלת ישראל יזחק רבין שימשו דוגמה חיה למהפך שאינו אלא שיבה למקורות. בדברים שנשא לאחר רצח רבין בפני קציני צבאו החיל המלך על מי ששימש רמטכ"ל צה"ל ב-1967 את הפסוק [...] האיש אשר איבה שוררת בינך לבינו הפך לך למגן ולאיש אמונים" (41: 34).¹⁶⁰ האחים המוסלמים, מצידם, הזדעקו על כינוי היהודים "בני אברהם".

154 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 129.

155 Riad Nasser, *Recovered Histories and Contested Identities*, 131-133.

156 Marc Gopin, *Holy War, Holy Peace*, 7-36.

157 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: ות'אא'ק ארדניה, 75-76.

158 שם, 92, 101-102.

159 מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראא'יל, 103.

160 כאסמכתה הלכתית לחזון של חיים משותפים בצל שלום ונורמליזציה הוזכר על ידי המלך גם הפסוק 5:

2, העוסק בקרבה ובעזרה הדדית: מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראא'יל, 89.

יוסוף אל-עט'ם (1931-2007), ממנהיגי התנועה בירדן, שלל את המנטרה של המלך על סמך הפסוק "אברהם לא היה יהודי ולא נוצרי, כי אם חניף ומתמסר [מסלמא], ולא היה במשתפים" (3: 67), ותהה כיצד זה מעז מוסלמי לערער על פסוק קוראני ולעוות את פירושו. "אברהם לא היה יהודי", הבהיר, "ולפיכך היהודים אינם בני אברהם אלא סמל לסוררים ולטופלים עליו שקרים, ומופת לכפירה בו ובאלוהיו".¹⁶¹

לבסוף, מהלך הסברה רביעי שקידם בית המלוכה הירדני היה המשגה מחדש של ירושלים כסמל לשלום בין שלוש הדתות המונותאיסטיות, במקום מושא למאבק "סכום אפס" בין האסלאם ליהדות. עם חתימת הסכם השלום התמודד המשטר הירדני (כמו המצרי לפניו) עם האתגר שבהכשרת הסדר המותיר בפועל בידי ישראל את השליטה בירושלים, העיר השלישית בקדושתה לאסלאם. הקושי הירדני התעצם נוכח זיקתו ההיסטורית של הארמון ההאשמי אל העיר, מחויבותו הסמלית והרטורית ארוכת השנים לגאולתה וההאשמות האסלאמיסטיות בהפקרתה.¹⁶² נוכח האתגר הקפידה ירדן על כך שהנוסח המפורש של הסכם השלום שחתמה עם ישראל יבטא את דבקותה בזהות האסלאמית של ירושלים מצד אחד, אך גם ינטרל את העוקץ הפוליטי-דתי הבלתי מתפשר שמוכנה בעמדה הירדנית המסורתית בעניינה, מהצד האחר. בהתאם לכך, סעיף 9 בהסכם הכיל שתי קביעות: הראשונה, "ישראל מכבדת את תפקידה המיוחד הקיים של הממלכה ההאשמית של ירדן במקומות קדושים מוסלמיים בירושלים", והיא תעניק לו "עדיפות גבוהה" במשא ומתן על מעמד הקבע.¹⁶³ על סמך קביעה זו התהדר המשטר הירדני בהישג החשוב – גם אם חלקי – של הכרה ישראלית בחסותה של ירדן על קודשי האסלאם בירושלים, אשר תישאר שרירה וקיימת, לכל הפחות עד שייקבע מעמדה הסופי של העיר במשא ומתן על הסדר הקבע בין ישראל לרשות הפלסטינית. במאמר המערכת של היומון אל-דסתור נכתב שירדן הצילה בכך את קודשי העיר מנפילה אל "ואקום ריבונות", מה שהוגדר כהישג היסטורי שייחרט בספר היוחסין ההאשמי.¹⁶⁴ במאמר בירחון הצבא הירדני 'אל-אקצא' הודגש

161 יוסוף אל-עט'ם, "קאל תעאלא: מא כאן אברהים יהודיא..."/"אללה אמר: אברהם לא היה יהודי", אל-סביל, 25-31 באוקטובר 1994, 2.

162 ראו למשל: אל-סביל, "אל-אח'ואן אל-מסלמון פי אל-ארדן יעתברון אתפאקית אל-צלח מע אליהוד פאג'עה", 8 מאג'ד אל-ח'צ'רי, "הכר'א תחדת'וא ען מעאהדת אל-צלח אל-ארדני אל-צהיוני" [כך דיברו על הסכם השלום הירדני-ציוני], אל-סביל, 25-31 באוקטובר 1994, 2; בסאם עלי אל-עמוש, מחטאת פי תאריח' ג'מאעת אל-אח'ואן אל-מסלמין פי אל-ארדן, 395-397.

163 אתר הכנסת, "חוזה שלום בין מדינת ישראל לבין הממלכה הירדנית ההאשמית", 24 באוקטובר 1994, <https://bit.ly/3LpWJYQ>

"The Washington Declaration", July 25, 1994, <https://tinyurl.com/2c7pbj5p>
164 ראי אל-דסתור, "מן אג'ל אל-קדס ואל-מקדסאת" [למען ירושלים והקודשים], אל-דסתור, 30 ביולי 1994, 1, 22.

כי המלך הצליח לחלץ הודאה רשמית ב"זכות הערבית והאסלאמית בקודש הקודשים", וכי ירושלים תישאר פיקדון האשמי שאין יקר ממנו.¹⁶⁵

הקביעה השנייה בהסכם (סעיף 9: 3), שנגעה לירושלים בעקיפין, כללה התחייבות ש"הצדדים יפעלו יחד לקדם יחסים בין-דתיים בין שלוש הדתות המונותאיסטיות במטרה לפעול למען הבנה דתית, מחויבות מוסרית, חירות הפולחן הדתי, וסובלנות ושלום".¹⁶⁶ ברוח סעיף זה קראה ירדן לא-פוליטיזציה של בעיית ירושלים ולהמרתה מסמל בלעדי של דת אחת לסמל מוסלמי-יהודי-נוצרי משותף ומכיל. המלך חוסיין הביע משאלה להפיכת ירושלים לנקודת מפגש בין בני אברהם ולסמל של שלום נצח בין המאמינים והדתות. הרעיון הלם את שאיפתו לשמור על החסות הירדנית במקומות הקדושים בעיר גם במסגרת הסדר קבע ישראלי-פלסטיני, כאשר הריבונות עליהם תישאר, לפי הצעתו היצריתית, "בידי האל",¹⁶⁷ או תחולק באופן שוויוני בין מאמיני דתות אברהם.¹⁶⁸ סדרת בולים שהונפקה בנובמבר 1995 לכבוד יום הולדתו של המלך, שכותרתה "שישים שנים של מדיניות נבונה", מיזגה גם היא בין דמותו של חוסיין, כיפת הסלע וענף של עץ זית, סמל השלום, והעניקה ביטוי סימבולי למסר הפשרני.¹⁶⁹ הנסיך חסן הציע הבחנה בין "ריבונות פוליטית" ל"ריבונות מקודשת" בירושלים, כשהאחרונה תהא פרי דיאלוג בין הדתות המונותאיסטיות.¹⁷⁰

באמצעות מסרים אלה ביקש בית המלוכה הירדני להכשיר את הקרקע להסדרים שאינם מעניקים למי מהצדדים בסכסוך את כל מבוקשו בירושלים, ואשר מגלמים חלופה להשקפה האסלאמיסטית האקסקלוסיבית סביב השליטה בעיר.

165 מוסא עטיה, "פי נציאל אל-ת'ורה אל-ערביה אל-כברא" (במאבק של המרד הערבי הגדול), אל-אקצא, נובמבר 1994, 83-85.

166 אתר הכנסת, "חוזה שלום בין מדינת ישראל לבין הממלכה הירדנית ההאשמית".

167 פארוק אל-שאנאק (עורך), מסירת אל-סלאם על אל-מסאריין: אל-ארדני אל-אסראא'ילי, אל-פלסטיני-אל-אסראא'ילי [תהליך השלום בשני המסלולים: הירדני-ישראלי, הפלסטיני-ישראלי] (עמאן: מכתב אל-אעלאם אל-ארדני, דאאר'ת אל-מטבועאת ואל-נשר, דצמבר 1993), 11-13; אל-אקצא, "ג'אלתה ידלי בתצריחאת לוכאלת אל-אנבאא' אל-קטריה" (הוד מלכותו בהצהרות לסוכנות הידיעות הקטרית), 12-16; אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 173.

168 וזאר'ת אל-אעלאם, נץ חרית' ג'אלת אל-מלך אל-חסין אל-מעט'ם פי לקאא' מע מג'לס אל-ווראא' ואל-נואב, 13-12; אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: ות'אא'ק ארדניה, 92.

169 Stanley Gibbons, Jordan, no. 340.

170 דאאר'ת אל-מטבועאת ואל-נשר, "כלמת סמו אל-אמיר אל-חסן ולי אל-עהד לודא אסתקבאלה אל-משארכין פי אל-נדוה אל-סנויה לשא'ון אל-קדס, 7.4.94" [נאומו של הנסיך חסן יורש העצר בקבלת הפנים של השנתי בנושאי ירושלים], אל-ווקאא'ע ואל-ות'אא'ק אל-ארדניה 1994 [האירועים והמסמכים הירדניים 1994], חלק ראשון (עמאן: מנשוראת דאאר'ת אל-מטבועאת ואל-נשר, 1994), 45-47.

בנאום בפני הפרלמנט האירופי בשטרסבורג בספטמבר 1995 הציג המלך חזון הרמוני לעתידה של עיר הקודש:

ירושלים היא יעד לחג' ומוקד לתפילה עבור כלל מאמיני שלוש דתות אברהם בכל היבשות. הכנסיות, בתי הכנסת והמסגדים [המצויים בתחומה] הם עדות למעמדה [הרם] של ירושלים בנפשותיהם של המאמינים ברחבי העולם. תמיד ייחלנו לכך שירושלים תהפוך מציר הסכסוך לבסיס לפיוס. תולדותיה של העיר לא נידונו להיכתב כשרשרת פרקים של שחרור ותבוסות. המקום ההיסטורי הראוי לה הוא נקודת מפגש בין שלוש הדתות המונותאיסטיות – היהדות, הנצרות והאסלאם – כאשר הריבונות עליה נמצאת בידי האל לבדו. איני סבור שבעיית ירושלים בלתי פתירה. ירושלים רבתי יכולה לשמש בירה לשתי המדינות, הפלסטינית והישראלית, ועל העיר להפוך מודל הראה למשמעותו של שלום נצח בין פלסטינים לישראלים, שהם חסידי שלוש הדתות המונותאיסטיות הגדולות.¹⁷¹

הנמקות לא דתיות בזכות השלום והנורמליזציה

בשנות השלום הראשונות רקמו יחד ישראל וירדן רשימה ארוכה ונוצצת של פרויקטים כלכליים משותפים: 'הריבירה של הים האדום' הייתה אמורה לקום לאורך רצועת החוף המרהיבה של עקבה, אילת והפיורד המצרי, להתפרס על פני כחמישים קילומטרים ולהפוך לאטרקציית תיירות עולמית; נמל התעופה 'השלום' בעקבה נועד לאחד את נמלי התעופה שלה ושל אילת וליצור סינרגיה בין שתי הערים – הישראלית הצפופה ויקרת הנדל"ן והירדנית המרווחת ועתירת השטח; מיזם לחיבור רשתות החשמל יכול היה לחסוך לירדן ולישראל את העלות הכבדה של אחזקת עתודות אנרגיה לימי צריכת שיא, ולתת ביטוי מוחשי לערבות ההדדית בין מדינות האזור. פרויקטים מוצעים אלה, כמו עשרות פרויקטים כלכליים נוספים, לא קרמו לבסוף עור וגידים, ובחלוף השנים נראים כמעט בדיוניים. הסיבות לכישלונם מרובות ושונות בין פרויקט לפרויקט, אך אחריתם העגומה פגעה קשות במאבק שניהל המשטר הירדני למען הלגיטימיות של השלום עם ישראל.¹⁷²

בספרו 'עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן' (2012) ערך השגריר הישראלי הראשון בעמאן (1994-1997), פרופ' שמעון שמיר, דין וחשבון נוקב עם המדינאות הישראלית בימי המלך חוסיין. הוא הטיל על ישראל את עיקר האחריות למערכת היחסים הצוננת, שתפסה את

171 מחאפט'ה, אל-קציה אל-פלסטינייה פי ח'טאבאת אל-חסין בן טלאל מלך אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמה, 1999-1997, 335.

172 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 503-540.

מקומו של השלום החם שהיה אמור לקום בין המדינות. לטענתו, מחדלים בהתנהלות הישראלית במחצית השנייה של שנות ה-90, בפרט בימי ממשלת בנימין נתניהו, פגעו באינטרסים של שותפת השלום הירדנית וביחסי האמון העדינים שנבנו בעמל עם הנהגתה. מעל הכול קבע שמיר כי "בירושלים לא הפנימו במידה מספקת את העובדה שאצל הירדנים התמיכה בשלום, ואפילו עצם הלגיטימיות שלו, תלויים ביכולתו להניב פירות לאדם ברחוב ולשפר את תנאי מחייתו. ההבטחות הישראליות הרקיעו שחקים, אך הביצוע דרשדש במי אפסיים. הישראלים אהבו את השלום אך לא אהבו להשקיע בו".¹⁷³

אחת התובנות המרכזיות שעלו במחקרו של שמיר היא שהלגיטימיות של הסכם השלום עם ישראל הייתה בעיני רוב הציבור הירדני מותנית ותלויה מלכתחילה בפירותיו הכלכליים והמדיניים. משאלה לא התגשמו, כך גם השלום החם הלך והתקרר. דוברים ירדנים התייחסו לנטל ההוכחה שעמד בפני ישראל עוד בשלבי התהוותו הראשוניים של השלום. ראש הממשלה אל-מג'אלי נדרש כבר לאחר חתימת מסמך 'סדר היום' לקושי במעבר מעשורים של עימות עם ישראל למשא ומתן ידידותי, והעריך כי אם האזרחים הירדנים "יחזו בפירות השלום, פערי [הספקות] יימחקו, אך אם יחזו בהשפעות שליליות, הפערים לבטח יתרחבו".¹⁷⁴ הפובליציסט טאהר אל-עדואן, אשר שימש לימים שר המדינה של ירדן לענייני הסברה ותקשורת, הזהיר ביום חתימת הסכם השלום כי אם תגמוליו הכלכליים לא יהיו מספקים, אזרחי ירדן עלולים להגיע למסקנה ששלום אינו טוב בהרבה מהמציאות הקודמת שבה היו מורגלים. זאת כי הרי יתר הנושאים החשובים להם – ובפרט קידום תהליך השלום עם הפלסטינים – טרם זכו לפתרון משביע רצון.¹⁷⁵

סקרי דעת קהל שנערכו לאורך תהליך השלום, ככל שאכן היו מדויקים, איששו גם הם את הזיקה בין התמיכה הציבורית בשלום לפירותיו המיוחלים. בעוד האחים המוסלמים שללו את השלום והנורמליזציה באופן קטגורי, מרבית דעת הקהל הירדנית נותרה אמביוולנטית ואף גילתה אופטימיות באשר לעתיד. כך למשל, בסקר שפורסם ביומן אל-דסתור נמצא כי 96 אחוזים מהציבור הירדני צידדו בהשתתפות הירדנית בוועידת מדריד. עמדה זו נומקה בציפיות למימוש הזכויות הערביות והפלסטיניות, לקץ הסכסוך והמלחמות, להסדר הסכסוך הירדני-ישראלי בסוגיות הגבולות והמים, להסרת המצור הכלכלי והבינלאומי שהוטל על ירדן בשל עמדתה במלחמת המפרץ וליצירת אקלים לשגשוגה החומרי של הממלכה.¹⁷⁶

173 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 556.

174 אל-שנאק, מסירת אל-סלאם על אל-מסאריין, 38.

175 טאהר אל-עדואן, "אל-מיאה ואל-סלאם" [המים והשלום], אל-דסתור 24 באוקטובר 1994, 30.

176 מא'ססת אל-שרק אל-אוסט לאל-דראסאת ואל-אסתשאראת אל-תסוקיה, "96% מן אל-מואטנין יא'ידון משארכת אל-ארדן פי מא'תמר אל-סלאם".

לאחר הצהרת וושינגטון, 82 אחוזים מהירדנים האמינו שהכלכלה הירדנית תצא נשכרת מהשלום (מספרים שירדו בשנים שלאחר מכן).¹⁷⁷ ערב חתימת הסכם השלום תמך בו שיעור מרשים למדי של 80.2 אחוזים מהירדנים, תמיכה שהוסברה בכמיהתם לשיפור מהיר במצב הכלכלי ובמשק המים. שיעור דומה הביע תמיכה בנורמליזציה, אך שוב הייתה זו תמיכה המותנית בתשואותיה העתידיות.¹⁷⁸

ואומנם, במקביל להצגת תשואותיו של השלום עם ישראל כמצלחה, קמפיין ההסברה הירדני הקדיש תשומת לב רבה להדגשת יתרונותיו האינסטרומנטליים גם במונחים תועלתניים צרופים שאינם דתיים-אסלאמיים: במישור הכלכלי, המשטר הירדני תיאר את השלום כנכס רב ערך הצפוי להניב לממלכה ולאזרחיה פירות מוחשיים, כאשר כינון נורמליזציה רחבה מהווה תנאי הכרחי משלים למימושם; במישור הפוליטי, בית המלוכה פעל לשכך את המתח בין השיקולים הפרטיקולריים – החומריים והמדיניים – שהביאו את ירדן לפנות להסכם שלום נפרד עם ישראל לבין המחויבות המסורתית המתמשכת לקולקטיב הערבי, ועוד יותר מכך – לפלסטינים. תשואות ההסכם נועדו להסיט את הדיון מהפן הערכי השנוי במחלוקת של השלום, הכרוך בהתנגדויות דתיות, רעיוניות ורגשיות, לפן החומרי הישיר שאליו מתחבר האזרח דרך כיסו וקיבתו. ההבטחה לשלום עם פירות סייעה לציבור הירדני לקבלו אך גם יצרה בקרבו ציפיות גבוהות, ספק מציאותיות – לטווח הקצר, הבינוני והרחוק – שהדרך למימושן התבררה כרוויית מכשולים. מבחינה זו, כבר במאמצי הכשרת השלום נטמן הזרע לדעיכה במעמדו, שאותה ביכה שמעון שמיר בספרו. ההסכם הוצג כמזור למצוקות החומריות שאליהן נקלעה הממלכה בעקבות מלחמת המפרץ, מרמת המקרו הלאומית ועד רמת המיקרו האישית. הוא שווק כמהלך מחולל שינוי שיביא למציאות חדשה ומשופרת של צמיחה, רווחה, פיתוח ושגשוג דרך פרויקטים אזוריים שאפתניים, שישליכו באופן מוחשי על חייו של כל אזרח.

במצרים הוצעו יעדיו הכלכליים של השלום על ידי המשטר והוזכרו – לעיתים במידה של מבוכה – כתוצר לוואי של משימת השחרור הלאומית, ואילו בירדן הם תוארו בפה מלא כסיבת הסיבות לכינונו. סאדאת חשש להצטייר כמי שמכר את עקרונותיו בעבור חופן דולרים, אך חוסיין ניצב בעמדה שונה: מאחר שירדן לא קיבלה מישראל במסגרת הסכם השלום נכסים טריטוריאליים משמעותיים, היה עליה להיתלות באילנות אחרים כדי להצדיק בפני דעת הקהל את המפנה במדיניותה בסכסוך, והיא נתלתה באילן הכלכלי.

מראשית התהליך המדיני תיאר המלך חוסיין את השלום כגורם שישפיע במישרין ולחיוב על הרווחה והפיתוח של הממלכה הירדנית ועל חי אזרחיה. הוא הגדירו כיעד לאומי אסטרטגי

177 אל-קרעאן, מעאהדת אל-סלאם אל-ארדניה אל-אסראא'יליה, 151.

178 Stewart, *Good Neighbourly Relations*, 114-126.

שיסייע לטיפול בבעיות המצריכות שיתוף פעולה אזורי כגון מחסור במשאבי מים, הגנת הסביבה ופיתוח הכלכלה. יתרה מכך, השלום הוצג כערוכה לחיים נורמליים, שבמסגרתם יוכל כל אדם לעבוד, להגשים את חלומותיו ולהעלות את רמת חייו. כבר על רקע ועידת מדריד טען המלך כי הצלחתה תקדם את ירדן ואת האזור ממצב של סבל וכאב למציאות של תקווה, רווחה, ביטחון, יציבות, שגשוג ויצרנות בחייה הלאומיים ובחיי כל אחד מתושביה.¹⁷⁹ הנסיך חסן נהג גם הוא להדגיש את המשמעות שתהיה לפיתוח הכלכלי שיושג בצל השלום עבור "האדם ברחוב".¹⁸⁰ הוועידה הכלכלית בקזבלנקה שנפתחה בשלהי אוקטובר 1994, ימים ספורים לאחר חתימת הסכם השלום, וועידת ההמשך בעמאן שנערכה כשנה אחריה, היו גולת הכותרת במאמצים לצקת תוכן כלכלי לשלום דרך גיבוש מיזמים שיגשימו את ציפיותיה הגבוהות של דעת הקהל הירדנית. ירדן הציגה בוועידה בקזבלנקה, שאליה הגיעה עם משלחת רבת משתתפים, שורה ארוכה של פרויקטים אזוריים שאפתניים בתחומי המים, התיירות, הסביבה, התעבורה והתעשייה, שעלותם הכוללת מיליארדי דולרים, וביקשה לרתום את מדינות האזור והעולם למימושם.¹⁸¹ במסמך שפרסם משרד התכנון הירדני לקראת הוועידה נכתב כי העם הירדני יבחן את השלום בהתאם להצלחת הכלכלה הירדנית לשגשג, לצמוח ולמגר את האבטלה.¹⁸² במאמר המערכת של אל-דסתור הודגשה שאיפתה של ירדן להוסיף לשלום נדבך כלכלי ולתרגמו לעובדות בשטח, שאותן עמי האזור יראו במו עיניהם. כל זאת "כדי שהשלום יהפוך לדבר רצוי, המקפל בתוכו תשואות כלכליות ופיתוח ממשי של המבנה החברתי של האזור, אשר הותש על ידי מלחמות וסכסוכים מרים".¹⁸³

המשטר הירדני קיווה שהשלום עם ישראל יעניק לממלכה משאב כלכלי חדש, זמין ורב ערך, בהיעדרם של משאבים ואוצרות טבעיים משמעותיים בתחומה. אחד ממקורות ההכנסה הזמינים והמבטיחים שנקשרו בשלום היה צמיחה בתיירות, שתכניס כסף זר, תיצור מקומות עבודה, תוביל לגידול בסחר ותעודד פיתוח.¹⁸⁴ העיתונות הירדנית התייחסה בהרחבה לתיירות

179 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: ות'אא'ק ארדניה, 6-7, 9, 20; אל-דסתור, "אל-חסיין: הרפנא אל-סלאם.. ולכן ליס באי ת'מן" (חוסייין: מטרננו היא שלום.. אך לא בכל מחיר), אל-דסתור, 27 באוקטובר 1991, 1, 16; אל-שנאק, מסירת אל-סלאם על אל-מסארין, 14.

180 אל-שנאק, מסירת אל-סלאם על אל-מסארין, 35.

181 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 304-305.

182 אל-דסתור אל-אקתצאדי, "אל-דסתור אל-אקתצאדי" תנפרד בנשר תפאציל אל-מקתרחאת אל-ארדניה אל-אלא מא'תמר אל-דאר אל-ביצ'אא" [אל-דסתור הכלכלי מפרסם באופן בלעדי את פרטי ההצעות הירדניות לוועידה בקזבלנקה], אל-דסתור, 29 באוקטובר 1994, 15.

183 ראי אל-דסתור, "אל-בעד אל-אקתצאדי לאל-עמליה אל-סלמיה" [הממד הכלכלי של תהליך השלום], אל-דסתור, 30 באוקטובר 1994, 1, 22.

184 אל-דסתור אל-אקתצאדי, "אל-דסתור אל-אקתצאדי" תנפרד בנשר תפאציל אל-מקתרחאת אל-ארדניה".

השלום המיוחלת. בכתבה על ההיסטוריה של גשר שיח' חוסיין, שבסמוך אליו נפתח מעבר הגבול 'נהר הירדן', השתקפו ציפיותיהם מרקיעות שחקים של התושבים המתגוררים סביבו. הללו ציפו לשגשוג הממתין מעבר לפינה בזכות תנועת התיירות והסחר שתשוב לראשונה מאז 1948, והעידו על כך שמשיעים רבים כבר מבקשים לרכוש את אדמותיהם ולכנות עליהן בתי מלון, אלא שאיש מהם לא מוכן למכור לפני זרם התיירים החזוי.¹⁸⁵ העיר עקבה הוזכרה גם היא כמי שתהא עדה לגל תיירות בעקבות השלום שבפתח.¹⁸⁶ סגן מושל מחוז עקבה ת'אמר אל-פאיז העיד ביולי 1995 כי תנועת התיירים לעקבה מתרחבת מדי יום. הוא סיפר על תוכנית לפיתוח העיר עד שנת 2010, ששמה לה ליעד את הגדלת מספר תושביה למיליון, בניית מסילות ברזל מהירות שיחברו אותה לערב הסעודית, לעיראק ולסוריה, וקליטת מיליון תיירים בשנה.¹⁸⁷ כדיעבר, שאיפות אלו היו רחוקות מלהתממש.

בו בזמן פעלה ירדן להכשיר מתכונת יחסים של שלום חם, הכוללת נורמליזציה ענפה בין העמים, מתוך הבנה שכינונה מהווה תנאי למיצוי הפירות הכלכליים של השלום.¹⁸⁸ חוסיין נהג לומר ששלום אינו רק "פיסת נייר"¹⁸⁹ אלא פלטפורמה ל"שינוי איכותי" בחייהם של בני עמו, ולפיכך ביקש לטעת בו תכנים חיוביים קונקרטיים.¹⁹⁰ הוא קיווה כי ירדן וישראל יצעדו בתוך חמש שנים לאינטגרציה כלכלית הודות לפרויקטים המשותפים בין המדינות, אשר תועלתם תהיה בבחינת "תשובה ניצחת לכל המפקקים ביתרונות השלום".¹⁹¹

אחיו של המלך, הנסיך חסן, הפעיל שורה של מכוניס ומוסדות שעסקו בקידום סדר יום של שלום חם. כפי שציין שמעון שמיר, חסן היה מהראשונים שהתו חזון מזרח-תיכוני הכולל שיתוף פעולה אזורי רב-חזומי בסוגיות כמו מים, מזון, אנרגיה, טכנולוגיה, סביבה, תקשורת ותחבורה. רעיונותיו התכתבו עם חזון המזרח התיכון החדש – מושג שהיה מזוהה עם שר החוץ

185 מחמד אבו-זביד, 'ג'סר אל-שיח' חסין פי ד'אכרת אבנאא' אל-מנטקה: אל-מואטנון יאמלון באנתעאש אל-מנטקה בעד אפתתאח אל-מעבר" [גשר שיח' חוסיין בזיכרון של בני האזור: האזרחים מקווים לתחייה של האזור לאחר פתיחת המעבר], אל-דסתור, 26 באוקטובר 1994, 7.

186 למשל: עבדאללה אל-קאק, "ונחן ננת'ר אל-חדת' אל-עט'ים אל-יום" [אנו מצפים לאירוע גדול היום], אל-דסתור, 26 באוקטובר 1994, 4.

187 אל-סלאם, "אל-סיד אל-פאיז: אל-עקבה מדינת אל-מליון נסמה עם 2010" [אל-סיד אל-פאיז: עקבה תהיה עיר של מיליון נפש ב-2010], אל-סלאם, 16 ביולי 1995, 34-43.

188 Rifai, *Remarks upon the Fifth Anniversary of Jordan-Israel Peace*, 4-6, 22-23.

189 אל-מג'אלי, רחלת אל-עמר: מן בית אל-שער אלא סדת אל-חכם, 284.

190 אל-אקצא, "פי מחאצ'רה לג'לאלת אל-קאא'ר אל-אעלא לאל-קואת אל-מסלחה פי אל-כליה אל-מלכיה לאל-דראסאת אל-דפאעיה לנדרן" [הרצאה של הוד מלוכתו המפקד העליון של הכוחות החמושים במכללה המלכותית ללימודי הגנה בלונדון], אל-אקצא, אוגוסט 1995, 19-21.

191 אל-אקצא, "פי מקאבלה מע ג'לאלתה אג'רתהא אל-מחטה אל-פצ'אאיה אל-אורוביה יורוניוז" [מפגש עם הוד מלוכתו שקים ערוץ הלוויין האירופי יורוניוז], אל-אקצא, אוגוסט 1995, 22-32.

הישראלי דאז, שמעון פרס. השניים האמינו שהון מפרצי, כוח אדם ערבי וטכנולוגיה ישראלית יחוללו פלאים באזור.¹⁹² הנסיך סבר כי יש להוכיח הן למתנגדי הסכם השלום והן לתומכיו כי הוא אינו סיסמה חלולה כי אם חלופה מעשית לסכסוך, שבצידה תועלת עבור כלל עמי האזור.¹⁹³ יתרה מכך, השלום החם היה בראייתו של חסן נדבך מרכזי בתפיסת הביטחון הלאומי הירדני. בוועידה שיוזם בספטמבר 1995 ועסקה בבניית השלום עם ישראל קרא חסן לעדכן את הגדרת הביטחון המסורתית של הממלכה. לשיטתו, אם בעבר ביטחון היה נמדד בקריטריונים צבאיים, הרי תולדות המאה ה-20 הוכיחו כי מרוצי נשק לא חיזקו את הביטחון האזורי, אדרבה, הם ערערו אותו וגרמו לאובדן מאות מיליארדי דולרים במזרח התיכון לברו. מכאן שתפיסת ביטחון עדכנית מחייבת לשקלל מכלול היבטים רלוונטיים כמו מזון, מים, אנרגיה, טכנולוגיה, תעבורה, תקשורת, הזדמנויות תעסוקה, מגורים ושירותים, החורגים מן השיקולים הביטחוניים הקלאסיים. שיתוף פעולה ירדני-ישראלי בפרמטרים הנזכרים לעיל, העריך חסן, יאפשר לירדנים לחוש בפירות השלום ויעצים אגב כך את הביטחון הלאומי הירדני: "השלום יתחזק באמצעות פיתוח כלכלי מהיר, קבוע ומשותף במסגרת רחבה, והדרך להשגת היעד המרכזי הזה היא שותפות שתכלול מחויבויות משותפות המושתתות על אינטרסים משותפים. [...] ירדן אינה מחויבת רק לחוזה השלום עם ישראל אלא גם למזרח תיכון חדש, שבו שורר סדר של שלום וביטחון".¹⁹⁴ טענות בדבר מזימות ישראליות להשתלט על כלכלת ירדן והאזור בחסות הנורמליזציה נשללו על ידי דוברי המשטר הירדני כדברי להג מופרכים, המנותקים מהמציאות הכלכלית האובייקטיבית. בסמוך לחתימת הסכם השלום התקומם חוסיין על המבקרים שהביעו חשש כי ישראל תנצל את הנורמליזציה כדי לשים את ידה על המשאבים הכלכליים הערביים, וטען כי לא רק שהנורמליזציה אינה טומנת בחובה סכנות, היא אף נושאת עימה הזדמנויות.¹⁹⁵ הנסיך חסן יצא נגד המנופפים בסיסמאות כמו "ההתנגדות לנורמליזציה ולכניעה", שממנה ניתן להבין כאילו הנורמליזציה היא הכנעה ישראלית או מתקפה כלכלית ישראלית. על הערבים, כך סבר, לחתור לאינטגרציה כלכלית מאוזנת בין מדינות האזור ולדחות יוזמות ישראליות ואמריקאיות בלתי שוויוניות.¹⁹⁶

192 שמיר, עלייתו ושקיעתו של השלום החם עם ירדן, 138-139, 141-142, 144-145.

193 אל-אקצא, "סמו אל-אמיר אל-חסן ולי אל-עהד ילקי מחאצ'רה באל-צ'באט אל-דארסין" (כבוד הנסיך חסן יורש העצר בהרצאה לקצינים המתלמדים), אל-אקצא, אוקטובר 1995, 30-37.

194 אל-אקצא, "מעאהרת אל-סלאם ביאן לנוע קיוד אל-מאצ'י ומסח אסאטיר אל-חקד ואל-ענף" (חווה השלום מסמך להשתחררות מכבלי העבר ומחיקת מעשיות האיבה והאלימות), אל-אקצא, אוקטובר 1995, 38-45.

195 אל-אקצא, "ג'אלתה ידלי בתצריחאת לוכאלת אל-אנבאא' אל-קטריה".

196 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 222, 225-226.

ראש הממשלה אל-מג'אלי הגדיר את החשש מפני התמוססות הכלכלה הירדנית לתוך זו הישראלית כמשולל יסוד. הוא האשים את הסבורים כי השלום יהפוך את ירדן לקורבן להגמוניה ישראלית בחוסר פטריוטיות ובזלזול בכוחה ובמשקלה של הממלכה. אמת שישראל היא כוח כלכלי ומדעי, ציין, אך גם לירדן ולמדינות ערב יש כלכלנים ואנשי תרבות משלהן. לחוששים ממתקפה תרבותית ישראלית על העולם הערבי השיב שלערכים תרבות מפוארת, ולא הם שצריכים לחשוש מפני הנורמליזציה אלא אם כבר – ישראל.¹⁹⁷ שר החוץ הירדני עבד אל-כרים אל-כבאריתי הוסיף כי מדינות ערב מקיימות שיתוף פעולה עם מדינות מתקדמות מישראל מבחינה טכנולוגית, ולפיכך ההיטפלות לקשרים עם ישראל מדיפה ניווח פוליטי עז ונטול היגיון כלכלי.¹⁹⁸

מרכזיותו של הרובד הכלכלי בפנייה הירדנית לשלום עם ישראל – כמו גם בתיווך מדיניותו של הארמון לדעת הקהל – עוררה שאלה ערכית: האם ירדן רשאית לקבל החלטות עצמאיות השמות את האינטרסים הלאומיים שלה לפני האינטרסים הכלל-ערביים? נכון שעמאן לא הייתה במצבה של קהיר כשזו יצאה לדרך השלום. מצרים נתפסה בעיני עצמה ובעיני אחיותיה הערביות כמנהיגת העולם הערבי, הייתה הראשונה שניפצה טאבו קולקטיבי והתמודדה עם חזית סירוב רחבה ועם חרם. מנגד, כפיפותה של ירדן לערביות הייתה רופפת יותר וסטייתה מהשורה הערבית הייתה קלה יותר. ברם, אתגר הערביות לא פסח על ירדן, שנאלצה גם היא לגונן על מדיניותה העצמאית מול ביקורות מבית ומחוץ, ולהדוף האשמות כי בפנייתה לשלום נפרד הפנתה עורף לאחיותיה. יתרה מזו, בכחירתו בשלום סיכן בית המלוכה הירדני מקור לגיטימיות פנימי רב ערך – שעל טיפוחו שקד במשך שנים ארוכות מול אזרחיו – דימוי המחויבות לעניין הפלסטיני. הנימוקים שבעזרתם הצדיקה ירדן את החלטתה הזכירו במידה רבה את אלה שהעלתה לפניה מצרים: הדגשת מחויבותה המתמשכת למטרות הערביות, ובפרט הפלסטיניות; הצגת השלום כמאבק מסוג חדש – דיפלומטי במקום צבאי; הגדרה מחדש של מושגי יסוד ערביים באופן העולה בקנה אחד עם השלום; דה-לגיטימציה של גורמי הסירוב הערביים לשלום; ולבסוף, טיפוח זהות ירדנית פרטיקולרית.

ועידת מדריד הייתה נקודת ציון היסטורית במפנה הערבי ממאבק צבאי לתהליך מדיני עם ישראל. הגיבוי הערבי הנרחב לוועידה, שאליה הגיעו הפלסטינים וכל מדינות מעגל הסכסוך עם ישראל (כולל סוריה ולבנון), הקל על ירדן להסביר את השתתפותה בה ולהכשירה. בעוד סאדאת נטש את הקונצנזוס הערבי לטובת השלום, חוסיין רק נדרש להסתפח אליו.

197 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 282, 300, 311.

198 נג'ואן עבד אל-לטיף, "ווזיר ח'ארג'ית אל-ארדן יא'כד אן אל-ת'ח'וף מן אסראא'יל פי קמת עמאן ליס לה מברר אקתצאדי" [שר החוץ של ירדן מדגיש כי אין צידוק לחשש מישראל בפסגה הכלכלית בעמאן], אל-מצור, 6 באוקטובר 1995, 10.

בנאומו המלך ובמאמרי מערכת בעיתוני הממלכה תוארה הוועידה כפלטפורמה בשירות המטרות הכלל-ערביות המסורתיות: יישום העיקרון 'שטחים תמורת שלום' שבו דוגלת ירדן מאז 1967, בהתאם להחלטות 242 ו-338; השגת שלום ערבי-ישראלי צודק וכוללי; נסיגה ישראלית מלאה מהאדמות הערביות שנכבשו במלחמת 1967; מימוש זכות השיבה של הפליטים הפלסטינים; עצירת ההתנחלויות; ושחרור ירושלים.¹⁹⁹ ירדן, אשר לקחה תחת חסותה את המשלחת הפלסטינית, התפארה בשיתוף הפעולה עם אש"ף ב"קרב על השלום", שנועד לשרת את ירדן, הפלסטינים והערבים בכללותם.²⁰⁰ במאמר באל-דסתור הובהר כי השתתפות ירדן בוועידה מהווה שעת כושר להשמעת העקרונות הערביים ולהדגשת הזכויות הלאומיות הפלסטיניות מעל בימה בינלאומית יוקרתית, ואף הזדמנות לפתיחת משא ומתן לשלום העונה על הפרמטרים של מדינות ערב.²⁰¹ כל עוד צעדה ירדן שכס אל שכס לצד יתר מדינות הסכסוך, לא היה לה קושי לשווק את מהלכיה כאלה ההולמים את המטרות הערביות. אולם כאמור, מרגע שהתיאום הערבי נפרם לטובת הסכם ירדני עצמאי, הפכה הממלכה מושא לביקורת – בעיקר מצד סוריה, אש"ף ומצרים. בתגובה עמדו הדוברים הירדנים על כך שהסכם עם ישראל תורם לכלל מסלולי השלום הערביים-ישראליים, ובפרט לזה הפלסטיני. כך למשל, ראש ממשלת ירדן עבד אל-סלאם אל-מג'אלי טען כי סעיף 8(2)(ג) בהסכם השלום הירדני-ישראלי, שעניינו יישוב הפליטים הפלסטינים, שומר על זכות השיבה.²⁰² באופן דומה, בחוברת מטעם ועדת ההסברה הירדנית נכתב כי ההסכם מונע מישראל מחטף במקומות הקדושים בירושלים (סעיף 9), פותח אפשרויות למשא ומתן סביב מימוש זכות השיבה ומתן פיצויים (סעיף 8) ומחייב את ישראל שלא לפגוע במעמד האדמות הפלסטיניות שנכבשו ב-1967 (סעיף 2|3). עוד נרמז בחוברת זו, כמו גם בנאום שנשא חוסיין בפרלמנט, כי ההסכם הירדני-ישראלי יוצר תקדים משופר לעומת מקבילו המצרי-ישראלי עבור הסכמים עתידיים, שכן אין בו ויתור על הריבונות בדמות פירוז צבאי או הצבת כוח משקיפים בינלאומי זה, שיהיה אחראי לפקח על יישומו.²⁰³

- 199 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: ות'אא'ק ארדניה, 10-11, 18-19; ראי אל-דסתור, "קלובנא מע אל-ופד אל-משתרכ" (לכבותינו עם המשלחת המשתתפת), אל-דסתור, 27 באוקטובר 1991, 1, 18; ראי אל-דסתור, "אל-סלאם אל-די נסעא אליה" (השלום שאליו אנו שואפים), אל-דסתור, 28 באוקטובר 1991, 1, 18; ראי אל-דסתור, "פרצה לאל-תעאמל מע אל-אסבאב אל-ג'ד'דיה לאל-צראע" (הזדמנות להתמודד עם סיבות השורש של הסכסוך), אל-דסתור, 31 באוקטובר 1991, 1, 18.
- 200 ראי אל-דסתור, "ג'ז מפעם באל-ת'קה ואל-אח'זה" (אווירה מלאת אמון ואחוה), אל-דסתור, 7 בנובמבר 1991, 1, 14.
- 201 מוסא אל-כילאני, "אל-ראפצ'ון ליס אבטאלא" (הסרכנים אינם גיבורים), אל-דסתור, 6 בנובמבר 1991, 1.
- 202 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 289-288.
- 203 אל-לג'נה אל-אעלאמיה אל-ארדניה, מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראא'יל, 9, 26-27, 193; אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 193.

בדומה לאופן שבו נהגו לפאר במצרים את יוזמת סאדאת כ"מתקפת שלום", כך גם הפנייה של חוסיין להסדר שווקה כסכב נוסף – גם אם דיפלומטי באופיו – במערכה המתמשכת נגד ישראל, ולא כיציאה ממעגל העימות. ²⁰⁴ כבר עם כינוס ועידת מדריד הייתה כותרתו הראשית של אל-דסתור: "היום נפתחת מערכת השלום". קשירת השלום במאבק בישראל שירתה את הצביון הלאומי-פטריוטי שביקשה ירדן לנכס למדיניותה, והלמה את העוינות המושרשת כלפי ישראל בכלל וכלפי ממשלת יצחק שמיר בפרט, שנתפסה כניצית וקשת עורף ביחסה לשלום. ²⁰⁵ פרידתו של חוסיין מחברי המשלחת הירדנית-פלסטינית המשותפת שיצאה למדריד תוארה באל-דסתור כתדרוך של "מפקד" המשגר את חייליו ל"קרב" גורלי וקשה, שאחריו עוקבים כל עמי האזור ומיליוני ירדנים ופלסטינים. ²⁰⁶ פובליציסטים ירדנים המקורבים לארמון הדהדו את הנרטיב שלפיו הוועידה אינה אלא "סופה במדבר" מדינית לשחרור ירושלים, בהמשך לשחרור כוויית במלחמת המפרץ. ²⁰⁷ יתר על כן, היא מממשת את מורשתו של נאצר, סמל הפאן-ערביות, שקיבל את החלטה 242 המשמשת לה מקור סמכות. ²⁰⁸ בתום הוועידה תוארה ישראל כמובסת ומבודדת, לאחר שנדרשה במסגרתה להכיר בעם הפלסטיני ולסגת מהאדמות הערביות הכבושות. ועידת מדריד, כך נטען, סימלה "את תחילת ההתחלה עבור הפלסטיני ואת תחילת הסוף עבור הישראלי". ²⁰⁹

כעבור כשלוש שנים, חתימת הסכם השלום הוצגה שוב בין היתר כניצחון במאבק בישראל. דוברי המשטר התהדרו בהתרסקות החזון הרוויזיוניסטי של ארץ ישראל השלמה מצד אחד, ובחיסול המזימה להפוך את ירדן ל"מולדת חלופית" לפלסטינים על פי הסיסמה "ירדן היא פלסטין", מצד שני. ²¹⁰ בנאום בפני מועדון הקצינים הירדנים תיאר הנסיך חסן את ההסכם –

204 למשל: עלי אל-צפדי, "אל-תקדם נחו אל-סלאם" [ההתקדמות לעבר השלום], אל-דסתור, 23 ביולי 1994, 18.

205 אל-דסתור, "אל-יום תבדא' מערכת אל-סלאם" [היום יחל קרב השלום], אל-דסתור, 30 באוקטובר 1991, 1.

206 ראי אל-דסתור, "קלובנא מע אל-ופד אל-משתרכ", 1, 18.

207 טאהר אל-עדואן, "אל-מא'תמר רהאן עלא אל-שרעיה אל-דוליה" [הוועידה היא הימור על הלגיטימיות הבינלאומית], אל-דסתור, 2 בנובמבר 1991, 22; בקריקטורה באל-דסתור צויר הנושא ונותן הערבי כשמעליו מסוככת מטרייה שעליה רשום "הלגיטימיות הבינלאומית", ומולו ראש הממשלה הישראלי נמוך הקומה יצחק שמיר, המגיע לוועידה מעמדה נחותה ומעליו מטרייה צרה ובלתי מגוננת, שעליה רשום "חוק הג'ונגל": ג'אל אל-רפאעי (איור), אל-דסתור, 30 באוקטובר 1991, 20.

208 טאהר אל-עדואן, "מוצפאת אל-סלאם פי ביאן דמשק" [מאפייני השלום בהודעה של דמשק], אל-דסתור, 27 באוקטובר 1991, 20.

209 חמאדה פראענה, "חי'בת שאמיר" [האכזבה של שמיר], אל-דסתור, 3 בנובמבר 1991, 20.

210 אל-לג'נה אל-אעלאמיה אל-ארדניה, מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסרא'יל, 26-27.

תיאור שהובלט בעמוד השער של אל-דסתור – כ"קץ הצהרת בלפור". לדבריו, השלום אילץ את התנועה הציונית, לראשונה מאז 1917, לסמן גבולות קבע מזרחיים להתפשטותה.²¹¹ נקודת מבט אחרת על מה שתואר כ"שברו של החלום הציוני" ניתנה במאמרו של צאלח אל-קלאב, לימים שר ההסברה הירדני, שבו קרא למתנגדי השלום הערבים לנהוג "כישראלים" ולהתפכח מחלומותיהם. בפרט הוא הפציר בהם ללמוד מיצחק שמיר, שהיה מתלמידיו "הקיצונים" של זאב ז'בוטינסקי וממפקדי מחתרת לח"י "הטרוריסטית", ואשר נהג לראות בעבר הירדן המזרחי חלק בלתי נפרד מ"הארץ המובטחת". השתתפותו של ראש ממשלת ישראל לשעבר בטקס חתימת השלום בערבה העידה בעיניו על כך שגם הקיצונים שבקיצונים בקרב הישראלים השכילו להבין כי אבד הכל על תפיסותיהם הישנות. משכך, על סרבני השלום הדוגמטים מן הצד הערבי לערוך חשבון נפש דומה:

אלה [מבין הערבים] שלא מעוניינים לוותר על אמונותיהם וחלומותיהם יכולים לדבוק בהם, אך עליהם להפנים שלא ניתן להגשים את החלומות והאמונות הללו באמצעים הישנים. זכותם של "הסרבנים" להביע את התנגדותם להסכם השלום עם ישראל ולפעול להגשמת אמונותיהם בכל האמצעים המותרים על פי החוק, ההסכמים והחוזים. אולם עליהם לשאול עצמם אם שפת האתמול יכולה לפתור את קשיי ההווה, ואם האמצעים שננקטו בעבר הולמים את התפתחויות המחר.²¹²

יתרון שעמד לזכות מערך ההסברה הירדני, שנעדר במקרה המצרי, היה קיומם של תקדימים להסכמים ערביים עם ישראל. ואכן, הסכם השלום הירדני הוצג כהמשך טבעי, ראוי ומתבקש למגמות הפייסניות הכלל-ערביות. בנאום בפני הדיוויזיה המשוריינת החמישית של הממלכה ציין חוסיין כי ירדן השהתה את חתימת 'סדר היום' עם ישראל עד להשגת פריצת דרך במסלול הפלסטיני, אך השלימה אותה מייד אחריה. בכך הצטרפה, לדבריו, למגמה שהתוו "האחות הבכירה" מצרים, "בעלי העניין" הפלסטינים ו"יתר האחים", הנעים גם כן באותו כיוון.²¹³ בדומה לכך, בספר הסברה ירדני הוזכרה הסמליות בכך שהצהרת וושינגטון נחתמה על אותו שולחן

211 אל-דסתור, "אל-חסן ישרח אפאק אל-מרחה אל-חאליה ואבעאד מעאהדת אל-סלאם" [חסן מסביר את אופקי השלב הנוכחי ואת היבטיו של חוזה השלום], אל-דסתור, 24 באוקטובר 1994, 29.

212 צאלח אל-קלאב, "אנאנית אל-תא'ריח" [האנוכיות של ההיסטוריה], אל-דסתור, 28 באוקטובר 1994, 16, 26.

213 אל-אקצא, "ג'לאלת אל-קאא'ד אל-אעלא: נעמל מן אג'ל סלאם עאדל ומשרף" [הוד מלכותו המפקד העליון: נפעל למען שלום צודק ומכובד], אל-אקצא, ספטמבר 1994, 50-53; אל-שנאק, מסירת אל-סלאם עלא אל-מסארין, 37; ראי אל-דסתור, "אל-תוקיע עלא אעלאן אל-מבארא" [החתימה על הצהרת העקרונות], אל-דסתור, 15 בספטמבר 1993, 1, 20.

בכית הלבן שעליו נחתמו הסכם השלום בין סאדאת לבגין והסכם הביניים בין רבין לערפאת.²¹⁴ ככל שהתקרב לחתימה על הסכם שלום נפרד החל גם המלך חוסיין – שהסתייג בשעתו פומבית מהשלום של סאדאת, וזעם על כך שהסכם אוסלו הושג על ידי ערפאת מאחורי גבו – לתארם כמודל תומך. הוא ציין כי אינו בא בטענות לאחים במצרים, אשר חשו כי מחובתם להתעניין ב"מצרים תחילה" ופנו לשלום נפרד, ואף לא לפלסטינים, אשר ייסוריהם ארוכי השנים הניעו ל"צער דומה".²¹⁵

בה בעת, ההסתמכות הירדנית על התקדימים של מצרים ואש"ף נשאה מטען דו-ערכי, ולא נעדרה ממנה תוכחה. לפי הנרטיב הירדני, המצרים והפלסטינים היו הראשונים שחרגו מן השורה הערבית וסטו מן התיאום הערבי שעליו הקפידה הממלכה, ובבגידתם לא הותירו לה ברירה אלא לנהוג כמותם כדי לדאוג לענייניה. הבחירה בשלום נפרד הוצגה כצעד שהוא בין הרצוי למצוי, אשר ירדן הייתה האחרונה שבחרה בו, והיא אינה אחראית לחטא הקדמון שהולידה. זאת ועוד, אין מדובר בשלום נפרד כמו השלום של מצרים, על כל הקונוטציות השליליות הנלוות לו, אלא בהתפצלות ירדנית נקודתית וארעית מהזרם הערבי המרכזי, על רקע מגמה קולקטיבית וארוכת טווח שעתידיה להוביל במוקדם או במאוחר אל יעד סופי משותף: שלום אזורי כולל. מול מקטרגים מבית ומחוץ שהאשימו את ירדן בהפניית עורף לערביות, ראש ממשלתה אל-מג'אלי עמד על כך שירדן לא פנתה לשלום נפרד מיוזמתה אלא נדחפה אליו על ידי אחיה הערבים.²¹⁶ חבר משלחת המשא ומתן הירדנית עון אל-ח'צאונה קבע כי מצרים, "המדינה הערבית החזקה ביותר", שמה קץ לרעיון השלום הכולל כשחתמה על שלום נפרד עם ישראל.²¹⁷ ירדן, כך נטען, עשתה כל מאמץ לתאם מהלכים עם מדינות ערב, אך הופתעה מהסכם פלסטיני-ישראלי נפרד שנתקם מאחורי גבה, ולא נותרה לה ברירה אלא ליישר קו עם הנורמות השליליות שקבעו האחרים.²¹⁸

זאת ועוד, כפי שהמשטר המצרי ביקש לשוות מראית עין של ערביות למדיניותו הפרטיקולרית, כך גם מקבילו הירדני פעל להמשיג מחדש את האתוס הערבי הקולקטיבי לפי צרכיו הייחודיים. המושגים 'תיאום ערבי' ו'שלום כולל' פורשו מחדש באופן העולה בקנה אחד עם מדיניות השלום הירדנית. בנאום בפני הממשלה והפרלמנט לקראת צאתו למשא ומתן על הצהרת וושינגטון

214 אל-ערמוטי, מלך אל-סלאם: מחאולה לציאע'ת תאריח'...? 79.
 215 וזאת אל-אעלאם, נץ חרית' ג'אלת אל-מלכ אל-חסין אל-מעט'ם פי לקאא' מע מג'לס אל-ווראא' ואל-נואב, 9-6; אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: ות'אא'ק ארדניה, 40-43, 102-103.
 216 אל-קצ'אה, מערכת אל-סלאם: אל-ג'זא' אל-ת'אני, 275, 282.
 217 אל-קרעאן, מעאדרת אל-סלאם אל-ארדניה אל-אסראא'יליה, 182.
 218 אל-לג'נה אל-אעלאמיה אל-ארדניה, מעאדרת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראא'יל, 20-23, 28-29.

הדגיש חוסיין את הקפדתה היתרה של ירדן על תיאום ירדני-פלסטיני-ערבי. עם זאת הוא הבהיר כי תיאום אין פירושו כפיפות לערבים. ירדן אינה מצפה שמי מהצדדים הערביים יזדהה עם כל עמדותיה, כפי שהיא אינה מזדהה עם כל עמדותיהם.²¹⁹ אשר לסוגיית השלום הכולל, שר ההסברה הירדני ג'ואד אל-ענאני הבהיר כי כוללניות אין פירושה חתימה בז'נבה או מתן אפוטרופסות לגורם חיצוני על ריבונות החלטתה לירדן, אלא רצון עקרוני בשלום ובהסדר כולל.²²⁰ בספר הסברה ירדני נטען שהממלכה לא התרשלה בשלום הכולל, "אם כוללניות פירושה שכל הצדדים הערביים החלו יחדיו, ושכולם יגיעו בוודאות לחווי שלום עם ישראל". אדרבה, מבקריה של ירדן הם שסטו מעקרון הכוללניות, שהרי "גם התמהמהות בהגעה לקו הסיום בדרך של שלום עשויה להיחשב כהליכה בנפרד".²²¹

כפי שניכר בשעתה גם במצרים, הקו המבדיל בין נימוקים אפולוגטיים בזכות השלום לתוכחה נצחנית כלפי יריבים הפך לעיתים מטושטש, כאשר מאחורי חילופי ההאשמות בין ירדן לאחיותיה הערביות נחשפו מחלוקות, שסעים ואינטרסים פריטיקולריים סותרים. עמאן הלינה על חוסר מסוגלותם של מקטרגיה – בעיקר הסורים והפלסטינים – להתאקלם במציאות ולהסתגל למגבלותיה.²²² המלך סיפר כי סגן נשיא של מדינה ערבית הטיח בראש הממשלה הירדני זיד בן שאכר כי לא לכבודו ללחוץ יד שלחצה את ידו של רבין. בהתייחס לאמירה זו ציין חוסיין כי לא יהיה לכבודה של ההנהגה הירדנית ללחוץ את ידיהם של אותם ערבים "החוששים לשאת באחריותם לפעול למען עתיד האומה ולחלץ את העם הערבי בכל מקום מהמצב [העגום] שבו הוא שרוי".²²³ בתגובה לביקורת שמתח אסד על הגמישות שגילתה ירדן

219 וזאת אל-אעלאם, נץ חרית' ג'לאלת אל-מלכ אל-חסיין אל-מעט'ם פי לקאא' מע מג'לס אל-וזראא' ואל-נואב, 11-12.

220 דאא'רת אל-מטבועאת ואל-נשר, "חרית' אל-דכתור ג'ואד אל-ענאני וזיר אל-אעלאם וזיר אל-דולה לשא'ון רא'אסת אל-וזראא' לאל-תלפזיון אל-ארדני חול תוקיע מסודת מעאהדת אל-סלאם בין אל-ארדן ואסראא'יל, 19.10.1994" [דברי ג'ואד אל-ענאני שר התקשורת ושר המדינה לענייני הממשלה עם הטלוויזיה הירדנית על חתימת טיוטת חוזה השלום בין ירדן וישראל], אל-וקאא'ע ואל-ות'אא'ק אל-ארדניה 1994, חלק רביעי (עמאן: מנשוראת דאא'רת אל-מטבועאת ואל-נשר, 1994), 192.

221 אל-לג'נה אל-אעלאמיה אל-ארדניה, מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסראא'יל, 28-29.

222 וזאת אל-אעלאם, נץ חרית' ג'לאלת אל-מלכ אל-חסיין אל-מעט'ם פי לקאא' מע מג'לס אל-וזראא' ואל-נואב, 11-12.

223 אל-אקצא, "פי לקאא' לג'לאלתה בכבאר צ'באט אל-קואת אל-מסלחה ואל-מח'אבראת אל-עאמה ואל-אמן אל-עאם ואל-דפאע אל-מדני" [בפגישת הוד מלכותו עם הקצינים הבכירים של הכוחות החמושים, המודיעין הכלכלי, הביטחון הכללי וההגנה האזרחית], אל-אקצא, דצמבר 1995, 20-29.

בהסדרה הטריטוריאלים עם ישראל ציין חוסיין כי עם כל הכבוד לנשיא הסורי – אין זה מעניינו, שהרי זהו עניינה הפרטי של ירדן.²²⁴ השלום תואר על ידי המלך כ"מתנה" המוגשת ל"בני המשפחה" הירדנים, זקנים כצעירים, נשים כגברים, וכמורשת אישית המוקדשת ממנו לאזרחיו.²²⁵ הפובליציסט חמאדה פראענה תהה אם צד ערבי כלשהו הקריב אי פעם בעבר אינטרסים לאומיים פרטיים לטובת אחיו. תשובתו לשאלה הרטורית הייתה כי הנורמה הערבית הרווחת היא ש"כל צד מחליף את קוציו בידו-הוא, והירדנים ניסו לחליף את קוציהם בידיהם" כדי להקל את מצוקותיהם הייחודיות.²²⁶

סיכום

חרף גישתה הפרגמטית של השושלת ההאשמית כלפי הציונות וישראל, היה עליה לתמרן מראשית ימי הסכסוך בסביבה חיצונית ופנימית שכפתה עליה לנקוט קו רטורי – ופעמים רבות גם מעשי – החורג מהעדפותיה המקוריות. הרובד הדתי-אסלאמי שליווה את היחסים ההאשמיים-ציוניים מראשיתם הושפע מהאופן שבו חיבר בית המלוכה בין הלאומיות הערבית לאסלאם, מחתירת השושלת ההאשמית להכרה בחסותה על קודשי ירושלים ומהתמורות במעמדם של האחים המוסלמים בממלכה. האחרונים נחשבו במשך עשרות שנים לבעלי ברית מובהקים של הארמון, אך הפכו בשנות ה-90 לגורם האופוזיציה העיקרי למשטר בכלל, ולשלום עם ישראל בפרט.

המשא ומתן הירדני-ישראלי החל בוועידת מדריד בשלהי 1991 ונשלם בהצלחה כשלוש שנים לאחר מכן, עם חתימת הסכם השלום. למרות שהמעבר מסכסוך להשלמה בא לאחר יחסים חשאיים ארוכי שנים, הוא העמיד בפני בית המלוכה ההאשמי אתגרי הסברה כבדי משקל, ובהם הצדקת הפנייה להסכם נפרד והענקת לגיטימיות לבניית מתכונת תקדימית של שלום חם, שנועד להוביל לנורמליזציה רחבה. קמפיין השלום הירדני שם לו למטרה להגן על המדיניות הממסדית ולהדוף ביקורות פנימיות, בעיקר מצד האחים המוסלמים הירדנים ומצד המערכת הערבית, בפרט סוריה, אש"ף ומצרים. אסטרטגיות ההסברה הירדניות דמו בחלקן לאלו המצריות והתמקדו בהבניית הפנייה הירדנית לשלום נפרד כהמשך דבקת הארמון במורשת השושלת ההאשמית, בהלכות האסלאם, במטרות הכלל-ערביות ובזכויותיהם הלאומיות של הפלסטינים, וכן בהדיפת האשמות על סטיית של ירדן ממחויבויותיה הקולקטיביות. כמו במקרה המצרי,

224 אל-דסתור, "אל-חסיין: אל-אתפאקיה תתויג" לכל סנואת אל-כפאח פי ח'דמת אל-ארדן" [החווה – גולת הכותרת של כל שנות המאבק בשירת ירדן], אל-דסתור, 26 באוקטובר 1994, 24.

225 אל-לג'נה אל-אעלאמיה אל-ארדניה, מעאהדת אל-סלאם בין אל-ממלכה אל-ארדניה אל-האשמיה ודולת אסרא'יל, (ציטוטים בפתח החוברת).

226 חמאדה פראענה, "ח'אראתנא צחיחה" [בחירותינו נכונות], אל-דסתור, 30 באוקטובר 1994, 30.

הפולמוס בין המשטר הירדני למבקריו סביב האסלאם והערביות העיד על גמישותם של מושגי יסוד דתיים ולאומיים ועל יכולתם להכיל סדרי יום פוליטיים מתחרים.

לאור התפקיד המרכזי שמילאו תועלות כלכליות בשיווק השלום עם ישראל לקהל, התייחד המשטר הירדני מן המשטר המצרי במאמציו להקנות לגיטימיות לשלום חם, המתאפיין בנורמליזציה רחבה הכוללת שיתופי פעולה מגוונים עם ישראל, ממשלתיים ואזרחיים. בתגובה לביקורות מבית ומחוץ על מתכונת השלום עם ישראל פעל בית המלוכה להבהרת יתרונותיו הכלכליים, להפרכת חששות מפני "המזימות הישראליות" ולהקניית הכשר הלכתי-אסלאמי לקשר עם היהודים. לשם כך עמל המלך חוסיין על החייאת הרבדים החיוביים במורשת הדתית של היחסים בין האסלאם ליהדות, תוך ניסיון למסגר את השלום עם ישראל כהתקרבות רצויה ומחודשת בין בני אברהם.

חולשתו של קו ההסברה הירדני הייתה בהשענת הלגיטימיות של המדיניות על עוגן מרכזי, שהתגלה לימים כפגיע, והוא מימוש פירותיו הכלכליים של השלום. משאלה בוששו להגיע חלה פגיעה במעמדו הפוליטי – כמו גם הדתי – של ההסכם כמכלול.

איחוד האמירויות: הפריצה ל'הסנמי אברהם'

ב-24 באפריל 1966 הגיע שליט אבו דאבי, שיח' שח'בוט בן סולטאן אאל נהיאן, לביקור היסטורי בן ארבעה ימים בירדן. ראש אמירות הנפט העשירה, שמנתה אז כמה עשרות אלפי תושבים בלבד, התקבל בעמאן בחגיגות השמורה למנהיגי מעצמות. הוא עלה לקברו של מייסד הממלכה, המלך עבדאללה, וסעד ארוחת ערב במעונו של המלך חוסיין. תמונותיו נתלו בפתחי חנויות בבירה הירדנית לצד אלו של המלך, וראש העירייה העניק לו מפתח זהב לשער העיר. ביום השני לביקורו נסע שיח' שח'בוט בלוויית המלך חוסיין לסיור במסגד אל-אקצא ובכיפת הסלע בירושלים ובמערות המכפלה בחברון. כרוזת ברכה למנהיג מן המפרץ ליוו את השיירה המלכותית שעשתה את דרכה מעמאן לירושלים. בכניסה לעיר הקודש המתינו למלך ולאורחו אלפי תלמידים שקיבלו אותם בתשואות. בביקורו זכה שח'בוט להסבר מפורט על השיפוצים במתחם המוסלמי הקדוש, הניח פרחים על קברו של השריף חוסיין בן עלי, אבי המשפחה ההאשמית, קרא לכבודו את 'סורת אל-פאתחה' והאזין להרצאה היסטורית על מסגד אל-אקצא. השיירה המשיכה באותו יום לחברון והתקבלה על ידי מושל העיר, יוסוף אל-מביצ'ין. הוא בירך את האורח על בואו לחזות מקרוב בפעולותיה של הממלכה הירדנית למען הגנת "עולם הערביות וקודשי האסלאם". ראש עיריית חברון שיח' מוחמד עלי אל-ג'עברי הודה לשח'בוט על תרומותיו הנדיבות, בפרט לשיפוץ מסגד אל-אקצא. הוא הזכיר כי זוהי הקבלה הראשונה באסלאם והיעד למסעו הלילי של הנביא, וציין שירדן מגוננת עליו בכוחותיה ובמשאביה הדלים.¹ השיח' הגיב במילות אהדה כלליות. בביקורו בירדן, כמו לאורך כל שנותיו בשלטון, הזדהה עם הקונצנזוס הערבי נגד ישראל ומעולם לא חרג מהשורה, אבל נזהר לא להעמיד את ארצו הקטנה בחזית המאבק.²

לפמלייתו של שח'בוט לביקור הצטרף גם אחיו הצעיר, השיח' זאיד בן סולטאן אאל נהיאן. כעבור ארבעה חודשים, באוגוסט 1966, הדיח זאיד את אחיו מתפקידו, ובדצמבר 1971 הפך לאב המייסד של איחוד האמירויות הערביות. בתקופת שלטונו הארוכה (עד מותו ב-2004) איחד שיח' זאיד את אבו דאבי עם שש אמירויות נוספות לפדרציה עצמאית וכיהן כנשיאה הראשון. כמו אחיו המורדח הוא השכיל להרחיקה ממעורבות ישירה בסכסוכים ובמלחמות,

1 "אסתעדאדת כבא לאסתקבאל אל-שיח' שח'בוט" [הכנות קדחתניות לקבלת פניו של שיח' שח'בוט], אל-ג'האד, 23 באפריל 1966, 1, 4-5; "אל-קדס ואל-ח'ליל תחתפיאן בצ'יף אל-חסין" [ירושלים וחברון מקדמות את פניו של אורחו של חוסיין], אל-מנאר, 26 באפריל 1966, 1, 4, 5.

2 יאסר חג'אזי, "עט'מת אל-שיח' שח'בוט בן סלטאן יג'יב עלא אסאלת 'עמאן אל-מסאא'" [כבוד השיח' שח'בוט משיב לשאלות עמאן אל-מסאא'], עמאן אל-מסאא', 25 באפריל 1966, 5.

טוהו בריתות אזוריות ובינלאומיות שחיזקו את יציבותה וסלל את הדרך להפיכתה לכוח כלכלי ופוליטי. הוא הפגין מחויבות למאבק בישראל בתקופות של מלחמות ועימותים, תמך בהסדר ערבי-ישראלי משעה שרוב המערכת הערבית אימצה את השלום כבחירה אסטרטגית וקימץ במחוות של נורמליזציה.

שיח' זאיד העמיד פירורים מעושרה של ארצו לטובת העניין הפלסטיני, אבל לא התבלט במעורבותו. בניגוד לנסיכות קטנה אחרת, קטר, הוא לא היה תורם גדול לשחקנים בזירה הפלסטינית או מתווך חשוב ביניהם לבין ישראל. בניגוד לערב הסעודית, הוא לא קידם יוזמות שלום. איחוד האמירויות בתקופתו נותרה מתאגרף שעולה לזירה בהתאם למשקלו.

את האב המייסד השיח' זאיד ירש בנו ח'ליפה, שמשנת 2014 ועד מותו ב-2022 סבל מבעיות בריאותיות שהגבילו את תפקודו. יורש העצר, אחיו הצעיר מוחמד בן זאיד, הפך לשליט בפועל ולאחר פטירתו תפס רשמית את מקומו כנשיא. בן זאיד בחר בנתיב שונה ביחס לסכסוך. בהדרגה ובחשאי הוא פיתח עם ישראל קשרים מדיניים, ביטחוניים וכלכליים לא-רשמיים.³ אחד הביטויים של קשרים אלה היה ביקורים של מאות אנשי עסקים ישראלים שהשתמשו בדרכון ישראלי, עד כדי כך שהיו שטענו כי בימים מסוימים ובמלונות מסוימים, עברית הייתה השפה השכיחה ביותר בשולחנות ארוחת הבוקר. עם זאת, לקשרים המעמיקים הוצבו גבולות ברורים. המוסכמה בקרב חוקרים ועיתונאים הייתה כי כל עוד לא תחול התקדמות משמעותית בתהליך השלום הישראלי-פלסטיני, אין לצפות לכינונם של יחסים דיפלומטיים רשמיים וגלויים בין המדינות. על כן הייתה ההפתעה באחר הצהריים של ה-13 באוגוסט 2020 גדולה כל כך. ראש ממשלת ישראל בנימין נתניהו נטש בפתאומיות ישיבת קבינט בנושא מגפת הקורונה למטרת מה שהגדיר "צורך לאומי", והבטיח לנוכחים שהם יגלו בהמשך את פשרו.⁴ כעבור שעה קלה הכריז נשיא ארצות הברית דונלד טראמפ בחשבון הטוויטר שלו: "היום (הושגה) פריצת דרך ענקית! הסכם שלום היסטורי בין שתי ידידותינו הגדולות, ישראל ואיחוד האמירויות!"⁵

ההסכם, שהיה לנדבך הראשון והמרכזי במה שנודע כ'הסכמי אברהם לשלום', ניפץ באחת פרדיגמות ארוכות שנים. הוא החליש את ההתניה המסורתית שעוגנה ב-2002 ביוזמת השלום של הליגה הערבית, ואשר עליה הקפידה עד אז גם איחוד האמירויות, בין קידום הנורמליזציה להתקדמות בהסדר הסכסוך הישראלי-פלסטיני. נוסף על כך, שני הצדדים הביעו שאיפה גלויה לבניית שלום חיובי והם, בעל אופי שונה בתכלית ממודל קשרי השלום הצוננים שהתקבע לאורך

Ian Black, *Just Below the Surface: Israel, the Arab Gulf States and the Limits of Cooperation*, 3
LSE Middle East Centre Report, March 2019, <https://bit.ly/3M8NHQ6>
אריאל כהנא, "נתניהו נטש את קבינט הקורונה – וחזר", *ישראל היום*, 13 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3NVH8II> 4
"Joint Statement of the United States, the State of Israel, and the United Arab Emirates," U.S. 5
Embassy in Israel (August 13, 2020), <https://bit.ly/41iGqlg>

שנות השלום בין ישראל למצרים ולירדן. על רקע זה ספגה איחוד האמירויות האשמות בדבר סטייה ממחויבותה – לערבות ולאסלאם בכלל, ולפלסטינים בפרט. פרק זה עוסק ברובד האסלאמי במעברן של איחוד האמירויות וישראל מסכסוך ליחסים דיפלומטיים. בפרק שלושה חלקים. חלקו הראשון בוחן את השפעתו של המשתנה הדתי על עיצוב עמדתה של איחוד האמירויות כלפי ישראל, מתקופת השיח' זאיד ועד להכרזה על כינון היחסים הפורמליים בין המדינות ולחתימה על הסכמי אברהם. חלקו השני מוקדש להתנגדויות האסלאמיסטיות להחלטת איחוד האמירויות לחתום על הסכמי שלום ונורמליזציה עם ישראל. חלקו השלישי מתמקד בהנמקות ההלכתיות-אסלאמיות שהעמידו המשטר באיחוד האמירויות וחכמי דת מטעמו בזכות מהלכי השלום והנורמליזציה.

איחוד האמירויות והשלום עם ישראל: מנגררת לחלוצה

חוקת איחוד האמירויות קובעת כי האסלאם הוא דת המדינה והשריעה היא מקור ראשי לחקיקה, וכי מדיניות החוץ של הפדרציה מוכוונת לקידום האינטרסים הערביים והאסלאמיים.⁶ בד בבד, הלגיטימיות של המשטר באיחוד האמירויות מתבססת בעיקרה על הרקע המשפחתי, האישי והשבטי, של משפחת השלטון. מעמדו הפוליטי והדתי של המנהיג נסמך רק בשוליים על תמיכה מצידם של חכמי הלכה או של מוסדות דת אסלאמיים רשמיים.⁷ משפחת השלטון במדינה היא נצר לשבט בני יאס, שמקורו במחוז נג'ד בערב הסעודית של ימינו. צאצאיה מתגאים בכך שאבות-אבותיהם חברו לנביא מוחמד עוד בימי חייו, נטשו את עבודת האלילים ואימצו את האסלאם. באמצע המאה ה-18 נדד השבט מנג'ד לאבו דאבי, שם ביסס את שלטונו. מייסד הפדרציה האמירותית, השיח' זאיד, גדל בסביבה מסורתית-שבטית והושפע מערכיה. כילד נהג להאזין לפסוקי הקוראן, למד את רזי הספר הקדוש ושאב ממנו הדרכה, שאותה ביקש לממש בבגרותו בחייו האישיים, החברתיים, הכלכליים והפוליטיים. בהיותו מאמין אדוק, האסלאם מילא תפקיד, גם אם משני, בגישתו של השיח' זאיד לסכסוך עם ישראל. הוא ראה בשילוב בין הדת ללאומיות מכפיל כוח בהשגת אחדות ערבית-אסלאמית סביב עקרונות משותפים, טען כי המאבק ב"קולוניאליזם" הוא ביטוי לאמונה האסלאמית וראה בהגנה על הזכויות הפלסטיניות בארץ ישראל גילום של עקרון הצדק האסלאמי.

6 "אל-אמאראת אל-ערביה אל-מתחדה 1971 (אל-מעדל 2009)" |איחוד האמירויות הערביות 1971 (תיקון 2009), Constitute (ללא תאריך), <https://bit.ly/3HcM1SY>

7 Estelle Townshend-Dento, *Religion and Political Survival: The Regional Strategies of Iran, Saudi Arabia, the UAE and Qatar* (A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science at The University of Waikato, 2020), 74.

התבטאויותיו כלפי יהודים היו סובלניות. בראיונות שהעניק זאיד לאורך שנות שלטונו הוא התנגד לטרור בשם האסלאם כנגד אזרחים חפים מפשע מכל דת, כולל יהודים, והצהיר כי האסלאם צריך לשמש מקור להומניות, לכבוד הדדי בין בני אמונות שונות, להרמוניה ולעידוד קדמה ופיתוח. הוא הגדיר את היהודים יוצאי מדינות ערב בני דודים וחלק אורגני מהמזרח התיכון. אשר ליהודי אירופה, עיקר ביקורתו לא הופנתה כלפי אלה שנסו לארץ ישראל מאימת הנאציזם אלא לבריטניה שבגדה, לטענתו, בהבטחותיה לערבים.⁸ מלווי של שיח' זאיד נוהגים לספר כי באחד מביקוריו בניכר קיבל מנהיגם צרור בקשות לסיוע מהקהילה הערבית-המוסלמית המקומית, שאליהן השתרבה בקשה יוצאת דופן מיהודי. תחילה בחר עוזרו לדלג על הקראת הבקשה – צעד שעורר את מחאתו של השיח' שהתעקש להאזין לתוכנה ולהחליט בעצמו אם היא ראויה למענה אם לאו. משהתברר לו כי השולח היהודי ידע שהנמען של בקשתו הוא ראש מדינה מוסלמי, הורה השיח' להעניק לו סכום כפול מזה שביקש. למלווי המופתעים הסביר את ההחלטה בכך שאם היהודי פקפק בו יש להוכיחו על טעותו, בעוד שאם היהודי בטח בו, הרי אין לאכזבו.⁹

אך הלאומיות הערבית, ולא האסלאם, הייתה המשקפת העיקרית שדרכה התבונן שיח' זאיד על הסכסוך עם ישראל, ועל בסיסה עיצב את עמדותיה המוצהרות של ארצו בעניין. הוא הקפיד להפגין מחויבות לקו הכלל-ערבי של המאבק בישראל – בחירה ששיקפה עמדה אותנטית אך גם שיקולים אינסטרומנטליים. איחוד האמירויות עצמה השתחררה מחסות בריטית ארוכת שנים ומשכך הזדהתה, לפחות במידת מה, עם המאבק נגד מה שנתפס כשרידי הקולוניאליזם הזר באזור. ואולם, השיקול המרכזי שהנחה את עמדתו של שיח' זאיד בסכסוך עם ישראל היה הצורך לחזק את מעמדה האזורי של ארצו ולחסנה מפני איומיהם של משטרים לאומניים רדיקליים, שנהגו לפקפק בנאמנותן של נסיכויות הנפט המפרציות למטרות הכלל-ערביות.¹⁰

8 Mahfooz M. Yakheek, *Strategic Vision of His Highness Sheikh Zayed Bin Sultan Al Nahyan* (Carlisle: U.S. Army War College, 2003), 3-5; Claud Morris, *The Desert Falcon* (London: The Outline Series of Books, 1976), 1-5, 15, 19-20, 82-91; Peter Hellyer, "The Evolution of UAE Foreign Policy," in Ibrahim Al Abed and Peter Hellyer (ed.), *United Arab Emirates: A New Perspective* (London: Trident Press, 2001), 174

9 "למאד'א תם אח'פאא' הד'ה אל-רסאלה ען שיח' זאיד רחמה אללה" [מדוע איגרת זו הושתרה מהשיח' זאיד רחמי אללה עלינו?], דאר זאיד לאלית'קאפה אל-אסלאמיה, 4 בפברואר 2019, <https://bit.ly/41Tnz0P>

10 בה בעת, משקעי הקולוניאליזם באיחוד האמירויות לא היו מרים כפי שהיו למשל במצרים, ולא הותירו אחריהם אתוס אנטי-מערבי עמוק: Hamad Ali al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed Bin Sultan Al Nahyan, Founder of the United Arab Emirates (1966 - 2004)," Durham theses, Durham University (2012), 99-98, 166; Kristian Coates Ulrichsen, "Transformations in UAE's Foreign Policy," Al Jazeera Centre for Studies (8 June 2017), <https://bit.ly/3Ltc1fhf>

השיח' זאיד ראה אפוא בבעיה הפלסטינית סוגיה כלל-ערבית, וכך התייחס אליה בהתבטאויותיו. בריאיון באפריל 1971 אמר כי מדיניות ההתפשטות של ישראל מסכנת את כלל מדינות ערב ומחייבת כל מדינה ומדינה לתרום למאבק באויב הציוני.¹¹ בנאום בפרלמנט האמירויות בנובמבר 1973 סקר זאיד את העקרונות המרכזיים של מדיניות החוץ של ממשלתו, שאחד מהם הוגדר כתמיכה בענייני הצדק של העם הפלסטיני ובשאיפותיו הלאומיות הלגיטימיות. זאת לצד עקרונות נוספים: היותה של איחוד האמירויות חלק מהאומה הערבית; חתירתה ליחסים הדוקים עם שכנותיה הערביות במפרץ; תמיכתה בחיזוק קשרי האחוה עם העולם האסלאמי; וכמיהתה לשלום עם כל המדינות והעמים על בסיס יחסי שכנות טובים.¹²

התמיכה המעשית של איחוד האמירויות בעניין הפלסטיני באה לידי ביטוי בסיוע פיננסי. כבר ב-1967, עוד לפני הקמת הפדרציה, העניק שיח' זאיד, אז עדיין כאמיר אבו דאבי בלבד, תרומה כספית לתנועות השחרור הפלסטיניות. בעשורים הבאים, לאות תמיכה במטרות ובזכויות הערביות והפלסטיניות, הקצתה איחוד האמירויות למדינות מעגל העימות עם ישראל סיוע בסך מיליארדי דולרים: מצרים נהנתה מארבעה מיליארד דולר, סוריה משלושה מיליארד דולר וירדן מ-1.5 מיליארד דולר. גם הפלסטינים (ומ-1993 הרשות הפלסטינית) זכו לאורך שנות כהונתו של שיח' זאיד לסיוע בסכום כולל של יותר מ-2.5 מיליארד דולר.¹³ נוסף על כך, ב-1972 פרסם שיח' זאיד צו פרדלי בדבר מחויבותה של איחוד האמירויות לחרם הערבי על ישראל.¹⁴ איחוד האמירויות השתמשה בנפט שברשותה כנשק במאבק הערבי בישראל. היא נטלה חלק באמברגו הנפט שהטילו מדינות ערב בהובלת ערב הסעודית בין אוקטובר 1973 למאוס 1974 על מדינות המערב שתמכו בישראל במלחמת יום הכיפורים – צעד שגרר משבר אנרגיה עולמי. השיח' זאיד הצהיר אז כי "הנפט הערבי אינו יקר יותר מהדם הערבי", והיה בין המנהיגים הערבים הראשונים שהפעילו חרם מלא על ארצות הברית, בשאיפה ללחוץ עליה להתחשב בעמדותיהן של מדינות ערב בסכסוך.¹⁵ גם בתקופות מאוחרות יותר מתח זאיד ביקורת פומבית

Kristian Coates Ulrichsen, "Palestinians Sidelined in Saudi-Emirati Rapprochement with Israel," *Journal of Palestine Studies* 47, no. 4 (August 2018): 80. 11

נביל ראע'ב, אצול אל-ריאדה אל-חצ'אריה: דראסה פי פכר אל-שיח' זאיד [שורשי המובילות התרבותית: מחקר על הגותו של שיח' זאיד] (אבו דאבי: Cultural Foundation Publication, 1995), 437. 12

Al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed," 166-174; Osman Antwi-Boateng, "The Role of Norm Entrepreneurship in Nation Building: Sheikh Zayed of the United Arab Emirates," *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*, 14,2 (2020): 279; Ulrichsen, "Palestinians Sidelined in Saudi-Emirati Rapprochement with Israel," 80. 13

Al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed," 166-171. 14

Al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed," 174-171. 15

על תמיכתה של ארצות הברית בישראל, חרף שיתוף הפעולה הביטחוני שנרקם לאורך השנים בין אבו דאבי לושינגטון.¹⁶

הנאמנות לקו הערבי המרכזי – התיישרות לצידו, אך לעולם לא עמידה בחזיתו או דבר-מה הדומה לכך – הייתה הקריטריון שהנחה את שיח' זאיד גם בעיתות של הפשרה עם ישראל. כך למשל, נוכח הסכם השלום בין ישראל למצרים התייצבה איחוד האמירויות לצד מדינות הסירוב הערביות שהטילו סנקציות על קהיר.¹⁷ כאשר התכנסה ועידת השלום במדריד באוקטובר 1991, בחרה איחוד האמירויות לנכוח בה לצד רוב המערכת הערבית וליטול בה חלק כמשקיפה לצד יתר נציגי מועצת שיתוף הפעולה של מדינות המפרץ (משפ"ם).¹⁸

שיח' זאיד תמך באינתיפאדות הפלסטיניות – הראשונה (1987-1993) והשנייה (2000-2005),¹⁹ אך גם צידד בשנות ה-90 בהסכמי אוסלו. שלום פלסטיני-ישראלי היה בעיניו פתח לחיזוק יציבות האזור, ועל כן אינטרס לאומי הראוי לתמיכה פוליטית ופיננסית של ארצו.²⁰ הוא הקפיד על גישה זהירה ומסויגת בנושא הנורמליזציה עם ישראל, ונהג ליישר בהקשר זה קו עם ערב הסעודית, שכנתו הדרום-מערבית והגדולה במדינות המפרץ. בניגוד לכמה ממדינות המפרץ – בהן קטר, עומאן ובחריין – שהחלו רוקמות קשרים גלויים וזהירים עם ישראל, כולל ביקורי משלחות ממשלתיות ופתיחת נציגויות אינטרסים נמוכות דרג, איחוד האמירויות נמנעה מצעדים דומים. כך למשך, ב-1997 הדפה אבו דאבי לחצים אמריקאיים להשתתף בפסגה הכלכלית בדוחה. ב-2002 תמכה ביוזמת השלום של הליגה הערבית, שהתנתה את נרמול היחסים עם ישראל בנסיגה מלאה מהשטחים שנכבשו ב-1967 ובהקמת מדינה פלסטינית עצמאית שבירתה ירושלים.²¹

16 Al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed," 166-171.
 17 בשנות ה-80 תמכה איחוד האמירויות במאמצים לפיוס בין-ערבי ולחזרת מצרים לחיק אחייתה הערביות:
 Al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed," 171-174; Uzi Rabi and Chelsi Mueller, "The Gulf Arab States and Israel Since 1967: From 'No Negotiation' to Tacit Cooperation," *British Journal of Middle Eastern Studies* 44, no. 4 (2017): 580.
 18 Rabi and Mueller, "The Gulf Arab States and Israel Since 1967," 483-584.
 19 Al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed," 166-171.
 20 שם.
 21 שמעון שמיר ואלי פודה, "התפנית עם מדינות ערב התרחשה ב-1993, לא ב-2020", הארץ, 2 בנובמבר <https://bit.ly/3LqDuyj>; Al-Hosani, "The Political Thought of the Late H.H. Sheikh Zayed," 98-99; Yoel Guzansky, "Israel and the Arab Gulf States: From Tacit Cooperation to Reconciliation?," *Israel Affairs*, 21, 1 (2015): 131-147; Clive Jones and Yoel Guzansky, "Israel's Relations with the Gulf states: Toward the Emergence of a Tacit Security Regime?," *Contemporary Security Policy* 38,3 (2017): 403-407; Khalil E. Jahshan, "UAE Policy Toward Palestine," *Middle East Policy* 6, 4 (June 1999): 23; Mahjoob Zweiri, "The UAE-Israel

ארבע התפתחויות הביאו להתקרבות ולבסוף גם לפריצת הדרך לשלום בין איחוד האמירויות לבין ישראל בעידן שלאחר השיח' זאיד: התייצבות האמירויות בחזית הציר האנטי-אסלאמיסטי בעולם הערבי-סוני, תוך גיבוש שיח אסלאמי מתון וסובלני שנועד לשמש חלופה לאסלאם הרדיקלי; החשש הגובר מפני האיום האיראני; ההכרה בתועלת הכלכלית שעשויים להניב קשרים עם אומת הסטארט-אפ הישראלית; ושתדלנותו של ממשל טראמפ למען ההסכם.

המאבק של איחוד האמירויות באסלאמיזם. אגודת 'אל-אצלאח', שלוחת האחים המוסלמים, הייתה האופוזיציה העיקרית באמירויות מיום עצמאותן. היא נרשמה כארגון לא-ממשלתי ב-1974 בתמיכת שליט דובאי שיח' ראשד בן סעיד אאל מכתום, שנתן לה חסות בתקווה שחיווק האסלאם הפוליטי ישמש משקל נגד ללאומיות הערבית. פעילויות האגודה התפשטו במהרה לאמירויות הצפוניות, רא'ס אל-ח'ימה ופוג'יירה, וכללו ספורט, תרבות וצדקה. ב-1978 החלה האגודה לפרסם ביטאון משלה הנושא את שמה. בשלהי שנות ה-70 הקצה שיח' זאיד שטח לפתיחת סניף של האגודה באבו דאבי, אך חזר בו. גם באמירות אל-שארקא מעולם לא נפתח סניף של האגודה, נוכח קרבתה לערב הסעודית והדומיננטיות שלה זכו רעיונות לאומיים-ערביים באמירות.

מייסדי אל-אצלאח היו סטודנטים אמירותים שנשלחו בראשית שנות ה-70 לרכוש השכלה גבוהה במצרים, בכווית ובמדינות ערביות נוספות, נחשפו לתנועת האחים המוסלמים וייבאו את רעיונותיה. בשובם למולדתם השתלבו בתפקידי הוראה, חלשו על צמתים מרכזיים במערכת החינוך והשפיעו על תוכניות הלימוד. כמה מחברי האגודה אף התברגו בשנות ה-70 וה-80 לעמדות מפתח ממשלתיות, כולל שרים במשרדי החינוך, העבודה המשפטים והדת.

התחזקות רעיונות אסלאמיסטיים באיחוד האמירויות נבעה גם מהתפתחויות אזוריות, ובהן שקיעת הלאומיות הערבית לאחר תבוסת 1967, מותו של נאצר ב-1970, המהפכה האסלאמית באיראן ב-1979 וכישלונה של ברית המועצות במאבקה במג'אדה'דין באפגניסטן בשנות ה-80.²² הכוח שצברה אגודת אל-אצלאח עורר בהדרגה את חששות המשטר מפני כוונותיה לקרוא תיגר

Normalisation 'If You Can't Convince Them, Confuse Them', *Gulf Insights Series* 35 (August 2020), <https://bit.ly/41RU7Jb>

Mazhar al-Zo'by and Birol Başkan, "Discourse and oppositionality in the Arab Spring: The case of the Muslim Brotherhood in the UAE," *International Sociology* 30, 4 (2015), 403, 411-412; Townshend-Dento, *Religion and Political Survival*, 137; Courtney Freer, "Rentier Islamism: The Role of the Muslim Brotherhood in the Gulf," *LSE Middle East Centre Paper Series* 9 (November 2015), 11; Nawaf Obaid, *The Failure of the Muslim Brotherhood in the Arab World* (Santa Barbara and Denver: Praeger, 2020), 104-107; David B. Roberts, "Mosque and State: The United Arab Emirates' Secular Foreign Policy," *Foreign Affairs* (March 18, 2016), <https://fam.ag/41XbZBP>

על הסדר הפוליטי במדינה. הדבר הוביל להגברת מאמציו לשלב את האגודה בממשלה כדי לשוות לעצמו דימוי אסלאמי מחד גיסא, ולהכיל את שאיפותיה הפוליטיות מאידך גיסא.²³ העניין הפלסטיני והסכסוך עם ישראל לא היו נושא למחלוקת בין המשטר לאגודת אל-אצלאח בתקופת השיח' זאיד, אלא דווקא סוגיות חברתיות ותרבותיות שבהן נתתה האגודה להציג עמדות שמרניות משל המשטר. הביטאון של אל-אצלאח קרא לעיתים לג'האד למען פלסטין, אך הנושאים העיקריים שנדונו בו היו אחרים: תפקיד התקשורת בהשחתת המוסר של בני הנוער, חדירת תכנים מערביים דרך תוכניות הטלוויזיה, איסור על צריכת משקאות אלכוהוליים, התנגדות לציון חגי הנוצרים ולהפצת ספרות מיסיונרית נוצרית, הצורך בחינוך אסלאמי וביקורת על שחיתות ממשלתית. האגודה גם קראה להקמת ממשלה ייצוגית יותר ולחלוקה שוויונית יותר של העושר, ויצאה נגד התנהלות שלטונית שנתפסה בעיניה כעריצה ובלתי צודקת.²⁴

הנימה האופוזיציונית שנקטה אגודת אל-אצלאח והתרחבות השפעתה הובילו להתנגשות בלתי נמנעת בין המשטר לבניה, וזו הגיעה בכמה גלים: ב-1983 הודחו פעילים אחדים המזוהים עם האגודה מתפקידים רמי דרג, וב-1988 נעצרה למשך חצי שנה הדפסת ביטאונה (ב-1994 הוצאתו לאור נפסקה סופית). עוד בשלהי שנות ה-80 הגבירה דובאי את הפיקוח על תוכן הדרשות במסגדים, ואבו דאבי החליטה להטיל הגבלות על פעילות האגודה באמירות. לקראת אמצע שנות ה-90 פתח בנו של השיח' זאיד ולימים יורש העצר והנשיא, מוחמד בן זאיד, בקמפיין נוסף נגד אל-אצלאח תחת הכותרת "ייבוש הבארות". המהלך נבע מתלונה מצרית על מימון שהעניקה האגודה לתנועת האם במצרים, אך תכליתו הייתה בין היתר צמצום השפעת האחים המוסלמים במדינה בטרם יצברו כוח משמעותי יותר. פעילויותיה של האגודה הוקפאו בכל רחבי איחוד האמירויות למעט ברא'ס אל-ח'ימה, שם נהנתה מהגנת השליט, ופעילויותיה מחוץ לאיחוד נאסרו. חבריה לא הורשו עוד למלא תפקידים ציבוריים, ורבים מהם איבדו את מקום עבודתם במשרדי הממשלה, בתקשורת, בחינוך ובאקדמיה. השפעתם על מערכת ההשכלה המקומית פחתה, ובעקבות זאת לימודים ערביים-אסלאמיים הומרו בלימודי אנגלית ובמקצועות

Neil Patrick, "Nationalism in the Gulf States," in David Held, Kristian Ulrichsen (eds.), *The Transformation of the Gulf: Politics, Economics and the Global Order* (London and NY: Routledge, 2012), 47-65

24 ג'מאל סנד אל-סוידי, אל-חסאבאת אל-ח'אטאה: ג'מאעת אל-אח'ואן אל-מסלמין פי דולת אל-אמאראת אל-ערביה אל-מתחדה [חישובים מוטעים: תנועת האחים המוסלמים באיחוד האמירויות] (אבו דאבי: ללא שם מו"ל, 2021), 11-12; 160, Freer, "Rentier Islamism,"

התורמים להשתלבות המדינה בכלכלה הגלובלית. במקביל, כדי להדוף האשמות נגד המשטר בגין התמערבות נבנו מסגדים רבים וטופחה זהות לאומית-דתית הממזגת מודרניזציה ומסורת.²⁵ החרפה נוספת ביחסים חלה בעקבות מתקפת ה-11 בספטמבר 2001. שניים מתשעה-עשר חוטפי המטוסים נמנו עם נתיני האמירויות. שיח' זאיד כינה את הפיגועים "מעשים נפשעים", גינה אותם בחריפות ושיגר תנחומים למשפחות הקורבנות. נוסף על כך הדגיש כי מעשים אלה פסולים מבחינה אסלאמית ואינם מייצגים את דת האסלאם או את המוסלמים. בדברים שנשא ביום העצמאות השלושים לארצו, ב-2 בדצמבר 2001, ציין זאיד כי "הטרור הוא אויב של כלל האנושות" והביע תמיכה במאבק בלתי מתפשר כנגדו, בהיותו "תופעה בינלאומית שאינה מזוהה עם דת או גזע מסוימים".

הרצון של שיח' זאיד להתנער מהפיגועים ולהתבדל ממבצעייהם הוביל להצטרפותה של איחוד האמירויות לקואליציה הבינלאומית שפעלה באפגניסטן, בהובלת ארצות הברית. האחים המוסלמים על סניפיהם השונים בעולם לא תמכו במתקפת הטרור של אל-קאעדה, ובוודאי לא היו מעורבים בה ישירות. ואולם המתקפה פוגגה את סובלנותו של השיח' לגילויי האסלאם הרדיקלי והמהפכני באשר הם. ב-2002 הורה השיח' זאיד על גל מעצרים של מאות פעילים הקשורים לאחים המוסלמים (רובם שוחררו ב-2004), הגברת הפיקוח על הדרשות במסגדים, רפורמות עומק במערכת החינוך (כולל פיטורי מחנכים תומכי האחים המוסלמים) וקידום תוכניות לפיתוח חברתי וכלכלי. מטרתו הייתה "אילוף" אגודת אל-אצלאח יותר מאשר מיגורה המוחלט. שני הצדדים ניסו לגשר על הפערים, נועדו ב-2003 בניסיון להשיג פיוס ונמנעו מעימות כולל, אך לא הצליחו להגיע להסכמות לגבי אופי פעילות האגודה.²⁶

בעקבות אירועי האביב הערבי, שפרצו בשלהי 2010 וטלטלו את המזרח התיכון, החשדנות של המשטר האמירויות כלפי האחים המוסלמים ושלוחתם האמירותית הפכה לפרנויה קיומית. בחירתו של מועמד התנועה מוחמד מורסי לנשיאות מצרים ביוני 2012 עוררה באבו דאבי חששות מפני גל אסלאמיסטי שיטוף את האזור, והיא ברכה – למורת רוחה של וושינגטון – על הדחתו המהירה ביולי 2013 על ידי צבא מצרים. הכרזת ארגון 'המדינה האסלאמית' על הקמת

Al-Zo'by and Başkan, "Discourse and oppositionality in the Arab Spring," 403-405; Freer, 25 "Rentier Islamism," 12-13; Obaid, *The Failure of the Muslim Brotherhood in the Arab World*, 104-107; Roberts, "Mosque and State,"

Ulrichsen, "Transformations in UAE's Foreign Policy"; Ebtesam Al Ketbi, "Contemporary 26 Shifts in UAE Foreign Policy: From the Liberation of Kuwait to the Abraham Accords," *Israel Journal of Foreign Affairs* (2020): 393-394; Obaid, *The Failure of the Muslim Brotherhood in the Arab World*, 104-107; Al-Zo'by and Başkan, "Discourse and oppositionality in the Arab Spring," 403-405; Freer, "Rentier Islamism," 13.

ח'ליפות עצמאית בעיראק ובסוריה ב-2014 העלתה את מפלס החרדה מפני ערעור הסדר האזורי באופן שיפגע בביטחונן וביציבותן הפנימית של האמירויות עצמן.²⁷ איחוד האמירויות נחלצה מן האביב הערבי ללא פגע, בין היתר הודות לתגובתה המהירה והנחושה כלפי ניסיונותיה של אגודת אל-אצלאח לקרוא תיגר על הסדר הפוליטי הפנימי במדינה – תגובה שהובילה למיגור מוחלט של נוכחותה הלגיטימית במדינה. במארכ 2011 כמה מנציגי האגודה היו שותפים לחתימה על עצומה הקוראת לנשיא איחוד האמירויות לקדם רפורמות דמוקרטיות, שכוללות בחירת כל חברי המועצה הלאומית הפדרלית על ידי האזרחים (בניגוד למצב הקיים, שבו מחצית מחברי המועצה ממונים על ידי השליטים) והרחבת סמכויות החקיקה והפיקוח שלה. כעבור חודש הצטרפו לקריאה זו ארבעה איגודי עובדים במדינה. המשטר הכיל את המחאה באמצעות גזרים ומקלות: מצד אחד, הוא העניק הטבות כספיות כגון פיתוח תשתיות במעוזי אל-אצלאח באמירויות הצפוניות, שיפור תנאי הפנסיה של אנשי הצבא והגדלת משכורות עובדי המדינה. מצד אחר, הוא נקט צעדים נגד גורמי האופוזיציה שנתפסו כשותפים לעצומת מארכ 2011. אגודת אל-אצלאח פורקה ב-2012 וכל סניפיה נסגרו. שבעה מפעיליה נכלאו ועשרות גורשו בטענה של סיכון לביטחון המדינה. זאת ועוד, אימאמים המזוהים עם האגודה הודחו מתפקידם והוגבר הפיקוח על המסגדים ועל תוכני דרשות יום השישי. החשש העיקרי באיחוד האמירויות היה מפני ההשראה שישפגו תומכי אל-אצלאח מהצלחת תנועת האם במצרים. בינואר 2013 הועמדו לדין עשרות פעילים שהואשמו בהשתייכות לזרוע החשאית של הארגון. סעיפי האישום כללו התקוממות נגד עקרונות המשטר, מזימה לתפוס את השלטון, איסוף כספים לפעילות חשאית וקשר עם גורמים חיצוניים. ב-2014, לאחר שכמה מחברי אל-אצלאח פנו לאלים, הכריז המשטר כי האגודה והאחים המוסלמים הם ארגוני טרור, וסתם סופית את הגולל על שלושים שנות פעילותם. צעדים אלה הבהירו שהמשטר אינו מוכן עוד לסבול כל פעילות אסלאמיסטית במדינה, אך גם חשפו את הפגיעות הרבה שחש למולה.²⁸ גם במישור האזורי נאבקה איחוד האמירויות להחלשת האחים המוסלמים, הן כדי לצמצם את כוח המשיכה שלהם מבית והן כדי לוודא שהטלטלות האזוריות ייבלמו בטרם יתקרבו

Guzansky, "Israel and the Arab Gulf States: From Tacit Cooperation to Reconciliation?" 27
140-145.

28 אל-סוידי, אל-חסאבאת אל-ח'אט'אה, 186-185, 214; Nawaf Obaid, *The Failure of the Muslim Brotherhood in the Arab World* (Santa Barbara and Denver: Praeger, 2020), 104-107; Muhammad Amasha, "The UAE-sponsored 'Islams': Mapping the Terrain," Madyan, September 15, 2020, <https://bit.ly/41WBeEc>; Mazhar al-Zo'by and Birol Başkan. "Discourse and Oppositionality in the Arab Spring: The Case of the Muslim Brotherhood in the UAE." *International Sociology* 30, no. 4 (July 2015): 401-417; Freer, "Rentier Islamism," 18-20.

לגבולותיה ויסכנו במישרין את יציבותה. היא ראתה בעליית האחים המוסלמים במדינות כמו מצרים איום על ביטחונה הלאומי. יתרה מכך, היא ראתה במדינות כמו סוריה, לוב וסודאן זירות למאבק אזורי מול המדינות שמעניקות משענת פוליטית, פיננסית, תקשורתית ולוגיסטית לאחים המוסלמים ולסניפיהם, בעיקר טורקיה וקטר.

נוכח מפת האיומים המתהווה אימצה איחוד האמירויות מדיניות חוץ חדשה ופרו־אקטיבית, שנועדה לייצב את הסדר האזורי ולעצבו בהתאם לצרכיה, ושמה לה למטרה שלושה יעדים: הראשון, חיזוק היציבות האזורית ובלימת אנרכיה ותסיסה, העלולות לסכן על יציבותה והתפתחותה הכלכלית; השני, שיתוף פעולה עם בעלי ברית אזוריים ובינלאומיים – בייחוד ערב הסעודית ומצרים – במטרה למנוע את קריסת מדינות הלאום הערביות ולהגן עליהן מפני מיליציות אסלאמיסטיות המבקשות לכפות את רעיונותיהן בחסות אנרכיה ומלחמות אזרחים. לשם כך השתתפה בקואליציות צבאיות בהובלה סעודית בבחריין (2011) ובתימן (2015); השלישי, תמיכה פיננסית בגורמים הנאבקים באחים המוסלמים ומקדמים סדר פנימי ואזורי אנטי-אסלאמיסטי.²⁹ לשם כך הזרימה מיליארדי דולרים למשטרו של עבד אל-פתאח אל-סיסי, שהדיח ביולי 2013 את האחים המוסלמים מהשלטון במצרים, וסייעה לייצוב שלטונו.³⁰

איחוד האמירויות וישראל זיהו סכנות דומות באביב הערבי, הן בלבושן השיעי והן בלבושן הסוני, גם אם לא תמיד התייחסו אליהן באותה חומרה. עבור ישראל נחשבה איראן לאיום הראשון במעלה, בעוד עבור איחוד האמירויות היו אלה האחים המוסלמים. אולם ההתקרבות בין שני הצדדים הושפעה ממשנתה נוסף: הפיחות שחל במעמדה של הבעיה הפלסטינית בסדר היום הערבי. זו קיבלה פרופורציות חדשות וממותנות נוכח מלחמות אזרחים עקובות מדם בסוריה, בלוב ובתימן, שהובילו למאות אלפי קורבנות, למיליוני פליטים ולכאוס אזורי.³¹

ההתקרבות בין הציר הערבי הסוני-פרגמטי לישראל כונתה על ידי דיוויד פולוק עוד ב־2016 "הנורמלי החדש", כאשר ישראל הפכה ממדינת אויב לשותפה בפועל של כמה ממדינות המפרץ.³² ג'מאל אל-סוידי, מייסד מרכז האמירויות למחקרים אסטרטגיים (ECSSR), העיד

29 אבתסאם אל-כתבי, נמוד'ג' דולת אל-אמאראת פי בנאא' אל-קה ותחולאת סיאסתה אל-ח'ארג'יה [המודל של איחוד האמירויות בבניית הכוח והתמורות במדיניות החוץ שלה] (אבו דאבי: מרכז אל-אמאראת לאל-סיאסא, 2021), 49-50, 77-81.

30 Obaid, *The Failure of the Muslim Brotherhood in the Arab World*, 44.

31 Al Ketbi, "Contemporary Shifts in UAE Foreign Policy," 395; Ofir Winter, "Arab Approaches to the Political Process and Normalization with Israel," in Anat Kurz and Shlomo Brom (eds.), *Strategic Survey for Israel 2016-2017* (Tel Aviv: The Institute for National Security Studies, 2017): 175-183.

32 David Pollock, "The New Normal: Today's Arab Debate Over Ties with Israel," *Fikra Forum* 11, August 25, 2016, <https://bit.ly/3LdoaUe>

ב־2019 כי "העניין הפלסטיני אינו עומד עוד בראש האינטרסים הערביים", וכי "חשיבותו הצטמצמה מאוד נוכח האתגרים, הבעיות והאיומים הניצבים בפני מדינות האזור".³³ החרם שמדינות הקוורטט הערבי (ערב הסעודית, איחוד האמירויות, בחריין ומצרים) הטילו על קטר בשנים 2017-2021, שבמסגרתו דרשו מרוחה להפסיק את תמיכתה בגורמים אסלאמיסטיים כתנאי לשיקום היחסים, היה עדות נוספת לכך שקו השבר העיקרי במזרח התיכון אינו עובר עוד בין מדינות ערב לישראל.

כדי להציב חלופה רעיונית מוצקה לשיח האסלאמיסטי הרדיקלי לגונו הגבירה איחוד האמירויות, החל מ־2016, את השקעתה בטיפוח שיח של סובלנות כלפי דתות אחרות, כולל היהדות. הסובלנות הדתית הוצגה כחלק מזהותה הלאומית ומסדר היום הפנימי והחיצוני שהיא מקדמת. שיח הסובלנות נועד בראש ובראשונה להגנת הסטטוס קוו. במישור הפנימי, סובלנות נתפסת לא רק כערך דתי אלא גם כערובה ליציבות במדינה, שבה מתגוררים אנשים ממאתיים לאומים שונים המאמינים בדתות שונות. במישור הבינלאומי, השיח שם לו למטרה לחזק את מיתוגה החיובי של איחוד האמירויות כמגדלור של מתינות דתית.

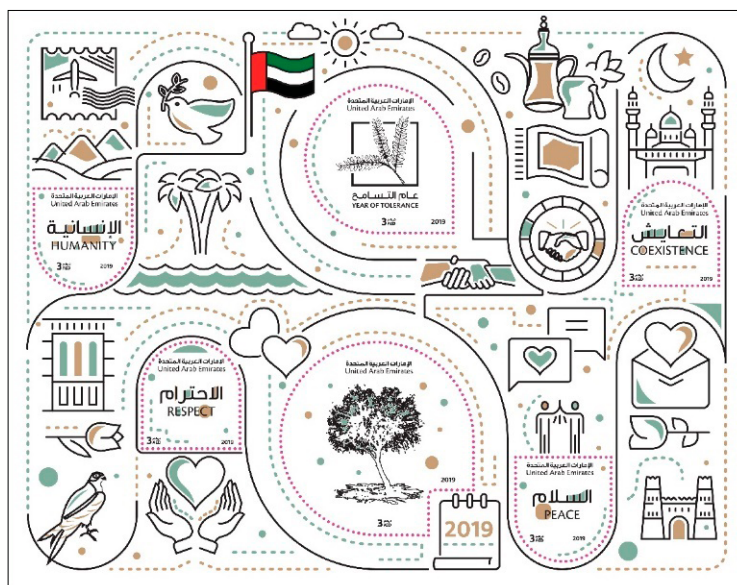
מראשית שנות ה־2000 שווק רעיון הסובלנות באיחוד אמירויות כערך יסוד לאומי ודתי, שמקורו באבות המייסדים של האומה ובראשם השיח' זאיד, ואשר מושרש בתרבותה ובוהותה מימים ימימה. אחת מהאנדרטאות החיות למסרי הסובלנות היא מסגד שיח' זאיד באבו דאבי, שנחנך ב־2007 ומדגיש את מעמדו של האב המייסד כמקור השראה דתי ומוסרי גם לאחר מותו. ביקור במסגד מגלה כי הסובלנות בגרסתה האמירוית נפרטת למושגים נוספים כמו רב־תרבותיות, קבלת האחר והשונה, כבוד אנושי, פתיחות, אחווה, שלום, שוויון והתנגדות לאפליה ולשנאה. ערכים אלה מייצגים את רוחה של איחוד האמירויות, כמו גם את "רוח האסלאם".³⁴ האתוס הלאומי־דתי האמירויתי עוגן ב־2016 במסמך בשם 'התוכנית הלאומית למען הסובלנות' ונקטו שורת מהלכים ליישומו. בין מטרות התוכנית – להפוך את איחוד האמירויות ל"בירת הסובלנות העולמית", ומקורות ההשראה שלה כוללים את האסלאם, חוקת האמירויות, מורשת השיח' זאיד, הערכים האמירויתיים והאמנות הבינלאומיות.³⁵ ב־2017 הקימה אבו דאבי את משרד

Ian Black, "Why Israel is Quietly Cosying Up to Gulf Monarchies," *The Guardian* March 19, 2019, <https://bit.ly/2ug2TCg> 33

Mehmood-Ul-Hassan Khan, "UAE's National Strategy of Tolerance," *Defence Journal* 19, 11 (June 2016), 71-73; Natalie Koch, The 'Personality Cult' Problematic: Personalism and Mosques Memorializing the 'Father of the Nation' in Turkmenistan and the UAE. *Central Asian Affairs* 3, no. 4 (2016): 330-359 34

"National Tolerance Programme," United Arab Emirates' Government portal, <https://tinyurl.com/34z2v2tp>; סיד ראשד אל־ג'אברי, אל־תעאיש אל־סלמי בין אל־שעוב פי אל־אסלאם [הדו־קיום בשלום בין העמים באסלאם] (ללא מקום הוצאה: דאר סיף אל־ג'אברי, 2020), 31-35. 35

הסובלנות והדו-קיום והכריזה על שנת 2019 'שנת הסובלנות'. מסרים רפורמיסטיים בזכות סובלנות וחמלה ונגד קיצוניות ואלימות החלו מופצים דרך סוכני דת ותרבות מדינתיים, ובהם דרשות יום השישי במסגדים, תוכניות לימודי האסלאם בבתי הספר וכלי התקשורת.³⁶ בסדרת בולים שהונפקה לכבוד שנת הסובלנות מוזגו סמלי שלום אוניברסליים עם סמלים לאומיים ודתיים אמירוטיים וצוינו הערכים שלום, דו-קיום, כבוד והומניזם (תמונה 3).³⁷



תמונה 3: סדרת בולים שהונפקה לכבוד שנת הסובלנות

דגש מיוחד הושם על פעילויות לטיפוח דיאלוג ודו-קיום בין הדתות המונותאיסטיות – האסלאם, הנצרות והיהדות. אלו מוצגות כבעלות יסודות משותפים של סובלנות והתנגדות לאלימות ומורשת של קשרים ידידותיים. כך למשל, במוזיאון הלובר שנפתח באבו דאבי ב-2017 מוצגים בתערוכת קבע על דתות העולם אלה לצד אלה ספרי הקוראן, הברית החדשה והתנ"ך.

Mariam Alhashmi, Naved Bakali, and Rama Baroud, "Tolerance in UAE Islamic Education Textbooks," *Religions* 11, no. 8 (2020): 377, <https://doi.org/10.3390/rel111080377>; Aseel Zibin and Abdulrahman Dheyab Abdullah, "The Conceptualization of Tolerance in the UAE Press Media: A Case Study of 'The Year of Tolerance'," *Open Linguistics* 5 (2019), 405–420. "Year of Tolerance", Emirates Post Shop, November 14, 2019, <https://tinyurl.com/yknt8xfv>

בעבר היו באמירויות שפירשו את העמדתם של תשמישי קדושה אסלאמיים ולא-אסלאמיים במעמד שווה כעלבון לעליונות האסלאם, והיא עודנה מעוררת ביקורת בקרב זרמים אסלאמיסטיים.³⁸ ב-2019 הכריזה איחוד האמירויות על יוזמה להקמת מתחם תפילה לבני שלוש הדתות בשם 'בית המשפחה האברהמית' באבו דאבי, אשר מזכיר את המתחם שסאדאת הגה ותכנן להקים בג'בל מוסא בדרום סיני. האתר נפתח ב-2023 וכולל מסגד, כנסייה ובית כנסת. מטרתו ליצור נקודת מפגש אנושי בין המאמינים, להנכיח את אתוס הדיאלוג הבין-דתי בממד הפיזי הממשי ולחזק את מעמדה של איחוד האמירויות כמעוז עולמי של סובלנות.³⁹ שלושת בתי התפילה הם בעלי חזות חיצונית דומה וגובה זהה, אך עיצוב הפנים שלהם שונה באופן שנועד לסמל את ההרמוניה בין שוויון למגוון. זאת ועוד, כבר ב-2018 החלו להתפתח באיחוד האמירויות חיי קהילה יהודיים גלויים.⁴⁰ אנשי דת המקורבים למשטר האמירויות שיבחו צעדים אלה בטענה שהם מעודדים חיים בין-דתיים משותפים ושוללים תפיסות בינאריות של "מאמינים" ו"כופרים".⁴¹ מבקריה של איחוד האמירויות מזכירים כי נרטיב "הסובלנות", כפי שמגדירה אותו המדינה, מלווה ב"חוסר סובלנות" כלפי כוחות אסלאמיסטיים ואחרים שמציעים סדרי יום אלטרנטיביים. מאחורי מסרים בזכות הפרדה בין דת למדינה מסתתר רצונו של המשטר האמירויות לנטרל את פעילותן של תנועות אסלאמיסטיות בשדה הדתי ולמלא את החלל על ידי אסלאם מדינתי, שיזכה למונופול ויטיף לציות לשליט ולשימור הסטטוס קוו החברתי-פוליטי המשרת אותו.⁴²

- 38 קייטי וקסברגר, "סובלנות דתית, חברתית ותרבותית באיחוד האמירויות", הפורום לחשיבה אזוטרית (24 בנובמבר 2019), <https://bit.ly/3Nnl3Mt>
- 39 מחמד ורדי, אל-ח'צוציאית אל-ת'קאפיה וצנאעת אל-תסאמה: דולת אל-אמאראת אל-ערביה אלמתחדה נמוד'ג'א (המאפיינים התרבותיים ויצירת הסובלנות: איחוד האמירויות הערביות כמקרה כמודל) (אבו דאבי: המאליל לאל-אעלאם, 2022), 88.
- 40 Andrew Thompson (ed.), *Celebrating Tolerance: Religious Diversity in the United Arab Emirates* (Dubai: Motivate, 2019), 63-73; Yoel Guzansky and Ofir Winter, "Apolitical Normalization: A New Approach to Jews in Arab States," INSS Insight no. 1332 (June 8, 2020), <https://bit.ly/3V9hsmM>
- 41 וסים יוסוף, "הל יג'ז בנאא' מסג'ד וכניסה וכניס יהודי בג'אנב בעצ'הם? ולמאד'א סמי באל-בית אל-אבראהימי" (האם מותר לבנות מסגד, כנסייה ובית כנסת יהודי אלה לצד אלה? ומה מקורו של הכינוי בית אברהם?), אל-קנאה אל-רסמיה לפצ'ילה אל-שיח' וסים יוסוף, (23 בינואר 2020), סרטון, <https://bit.ly/3NlqkE2>
- 42 Andreas Krieg, "On the Sinister Objectives of Abu Dhabi's 'Crusade' Against Political Islam," Middle East Eye (21 January 2020), <https://bit.ly/3Ng4SAe>; Gökhan Erel, "The Manipulation of Tolerance Rhetoric in the Context of the UAE," *ORSAM* no. 7 (September 2019), <https://bit.ly/3Hitwg6>

השליטה בשיח הדתי והגדרת "האסלאם האמיתי" נתפסת בעיני המשטר האמירוותי כאינטרס אסטרטגי.⁴³ ואולם, בהיעדר ממסד דתי מבוסס וותיק שיכול לשווק ביעילות את מסריה בזירה הפנימית והבינלאומית, איחוד האמירויות הקימה ומימנה מאז פרוץ האביב הערבי רשת של גופים אסלאמיים חדשים, שתכליתם לקדם את האג'נדה הדתית-אסלאמית הסובלנית והאנטי-אסלאמיסטית של המשטר מבית ומחוץ. אחד מהם הוא 'הפורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות' (מנתדא תעזיו אל-סלם פי אל-מג'תמעאת אל-מסלמה), שנוסד ב-2013 ומאגד תחתיו אנשי דת מרחבי העולם, מפרסם ספרים וכתבי עת המעודדים דו-קיום ושלום בין הדתות ומוביל יוזמות גלובליות בנושא.⁴⁴ הפורום מייצר שיח דתי חלופי לזה האסלאמיסטי, דוגל ברפורמות פוליטיות הדרגתיות ושולל מגמות פוליטיות מהפכניות המסכנות את יציבות המדינה והחברה. מסריו משרתים את האסטרטגיה של איחוד האמירויות ואת שיח הסובלנות שהיא מקדמת.

ארגון נוסף שקם ב-2013 הוא 'מועצת חכמי הדת המוסלמים' (מג'לס חכמא' אל-מסלמין). בראשו עומד שיח' אל-אזהר, שמסריו מתמקדים במאבק משולב – באסלאם הרדיקלי מחד גיסא ובאסלאמופוכיה במערב מאידך גיסא. גולת הכותרת של יוזמות המועצה הייתה המפגש שנערך בפברואר 2019 באבו דאבי בין האפיפיור פרנציסקוס ושיח' אל-אזהר אחמד אל-טיב, אשר הוצג כפסגה היסטורית בין מנהיגי הדת הבכירים בעולם. השניים חתמו על 'מסמך האחוה האנושית', שחרת על דגלו את אידיאל השלום העולמי והחיים המשותפים בין מאמיני הדתות. מיזם 'בית המשפחה האברהמית', שהוזכר קודם לכן, הוקם בעקבות המסמך ובהשראתו. שיתוף הפעולה בין איחוד האמירויות למוסד האסלאמי הוותיק אל-אזהר תרם למעמדם של שני הצדדים והעניק משנה תוקף למסריהם הדתיים – האזוריים והגלובליים.⁴⁵

ארגון צעיר יותר שהוקם ב-2018 הוא 'המועצה העולמית של הקהילות המוסלמיות' (אל-מג'לס אל-עאלמי לאל-מג'תמעאת אל-מסלמה). בראש המועצה עומד ד"ר עלי ראשד אל-נעימי, עיתונאי ועורך המכהן מאז 2019 גם כחבר המועצה הלאומית הפרלמנטרית באמירויות. קהל היעד העיקרי של הארגון הוא מוסלמים החיים במדינות לא-מוסלמיות. הארגון מתנער מקיצוניות

43 Estelle Townshend-Denton, *Religion and Political Survival: The Regional Strategies of Iran, Saudi Arabia, the UAE and Qatar* (A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science at The University of Waikato, 2020), 91.

44 למשל: אחמד עבאדי, מפהום אל-סלם פי אל-אסלאם [מושג השלום באסלאם] (אבו דאבי: מנתדא תעזיו אל-סלם פי אל-מג'תמעאת אל-מסלמה, 2019); עבד אל-חמיד עשאק, אל-ג'האד ראפדא לאל-סלם [הג'האד הוא נגזרת של השלום] (דובאי: מנתדא תעזיו אל-סלם פי אל-מג'תמעאת אל-מסלמה, ללא שנת הוצאה).

45 אל-כתבי, נמור'ג' דולת אל-אמאראת פי בנאא' אל-קוה ותחולאת סיאסתה אל-ח'ארג'יה, 73-74, Amasha, "The UAE-sponsored 'Islams'"; 113-107

ומטרור אסלאמיים ונאבק באסלאמופוביה. עם ערכי היסוד שהוא מקדם נמנים השתייכות למדינות הלאום, שלום קהילתי, סובלנות ודו־קיום אפקטיבי.⁴⁶

הסמכות הדתית הבכירה ביותר באיחוד האמירויות הוא השיח' הצופי המאוריטני עבדאללה בן ביה, המשמש נשיא מועצת הפסיקה ההלכתית של איחוד האמירויות מאז הקמתה ב־2018, ואשר עומד גם בראש הפורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות. קשריו הקרובים של בן ביה עם משפחת השלטון האמירוית, אאל נהיאן, החלו עוד בשנות ה־70 ונמשכו בשנות ה־2000, כשהפך לאחר אירועי ה־11 בספטמבר למשתתף קבוע באירועים ובהרצאות באבו דאבי וכדובאי. בן ביה כיהן במשך שנים כסגנו של שיח' יוסוף אל־קרצ'אוי בהתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים, אך התפטר מהארגון ב־2013 עקב חילוקי דעות עם יושב הראש והחל לקרוא תיגר על סמכותו, לערער על תפיסותיו, ואגב כך למצב את האמירויות כמשקל נגד רעיוני לאסלאמיזם. סלע המחלוקת בין השניים נגע לשאלת הדמוקרטיזציה של מדינות ערב בעקבות האביב הערבי. בעוד אל־קרצ'אוי טען שהדמוקרטיה המערבית והשורא (ההיוועצות) האסלאמית זהות ותמך ביישום הליכי בחירות דמוקרטיים, בן ביה סבר אחרת. הוא ראה בהיוועצות בין שליטי לנתיניו עיקרון אלוהי נכבד, אך לא כזה המטיל סייגים על סמכותו המוחלטת של השליט לקבל הכרעות המשפיעות על כלל החברה. חובת הציות להכרעות השליט נובעת בעיני בן ביה מהצורך להבטיח את תפקודה התקין של החברה ולמנוע אנרכיה, כמו גם מכך שהשליט יודע להעריך טוב מזולתו את ההשלכות הכוללות של המעשה המדיני ואת מכלול השיקולים הנסתרים והגלויים הניצבים מאחוריו. כפי שיפורט בהמשך, השלום עם ישראל חידד פעם נוספת את הוויכוח בין הצדדים על סמכות השליט לקבל הכרעות בנושא כה שנוי במחלוקת.⁴⁷

האיום המשותף מצד איראן. התפתחות נוספת שעורדה את פריצת הדרך המדינית בין האמירויות לישראל הייתה החשש הגובר מאיראן ומשלווחיה האזוריים. בין איחוד האמירויות לאיראן קיימת מתיחות מתמשכת מאז הקמת הפדרציה המפרצית ב־1971, אז השתלטה איראן בכוח על שלושה איים במצרי הורמוז – טנב הקטן, טנב הגדול ואבו־מוסא – לאחר יציאת הכוחות הבריטיים מהמפרץ הפרסי. המתחות התגברה ב־1979 לאחר עליית משטר המהפכה האסלאמי באיראן. האחרון נהג להוקיע את שליטי המפרץ על קשריהם עם ארצות הברית, בעלת בריתה האסטרטגית של ישראל, ולתארם כבובות בידי האמריקאים והציונים. על רקע רצונה של איחוד האמירויות בהסכמה ישראלית להצטיידות במטוסי F-16 אמריקאיים בשל האיום האיראני, נערך באמצע שנות ה־90 שיח חשאי ראשון בין המדינות, ובעקבותיו הודיע יצחק רבין במאי 1995, בעת ביקורו בווינגטון, כי אינו מתנגד לעסקה. בפגישה חשאית שנערכה למוחרת

“About Council,” The World Muslim Communities Council (n.d.), <https://www.twmcc.com/en/about> 46

Warren, “The Modernist Roots of Islamic”. 47

בכירה האמריקאית זכה ראש ממשלת ישראל ללחיצת יד ולהוקרה מכן זאיד, שראה כבר אז בישראל שותפה פוטנציאלית למאבק באיראן, על בסיס ההיגיון הקובע כי "האויב של אויבי הוא ידידי".⁴⁸

בשני העשורים הראשונים של המאה ה-21 המשיכו מדינות המפרץ וישראל לעקוב בחרדה גוברת אחר מאמציה של איראן להשיג הגמוניה אזורית דרך תמיכה בקבוצות טרור, התחמשות בכלי נשק קונוונציונליים ובעיקר פיתוח תוכנית גרעין צבאי.⁴⁹ עבור ישראל נחשבת איראן לאיום קיומי נוכח קריאותיהם המפורשות של מנהיגיה להשמדתה. שכנותיה הערביות של איראן חוששות מפני כוונותיה לכונן "סהר שיעי" שיימתח מטהראן ועד ביירות, והחלו לקיים עם ישראל שיתוף פעולה ביטחוני ומודיעיני חשאי במטרה להצר את השפעתה.⁵⁰

העמקת השסעים האזוריים בין הציר הערבי הסוני בהובלת ערב הסעודית ואיחוד האמירויות לציר השיעי הרדיקלי בהובלת איראן באה לידי ביטוי סביב אירועי ההסלמה בין ישראל לחזבאללה ולחמאס. על רקע מלחמת לבנון השנייה בקיץ 2006 ניכר היה שרתיעת המחנה הערבי הסוני מפני איראן עולה על איבתו המסורתית לישראל, כאשר במהלכה נשמעו גינויים מפורשים מצד מנהיגים במפרץ לארגון השיעי הפרו-איראני חזבאללה, וקריאות להתפרקותו מנשקו לצד גינויים רפים לישראל. מנהיגים ערבים סונים החמיצו פנים נוכח הפיכתם של נשיא איראן דאז מחמוד אחמדינז'אד ומזכ"ל חזבאללה חסן נסראללה לגיבורי הרחוב הערבי, תוך שהם רוכבים על אתוס ההתנגדות לישראל. הייתה זו המלחמה הישראלית-ערבית הראשונה שבה חלק ממדינות ערב ייחלו כמעט בגלוי לניצחונה של המדינה היהודית על יריבה ערבית, שנתפסה כמייצגת את שאיפותיה האזוריות של איראן.

התפלגות אזורית דומה נרשמה גם נוכח עימותים בין ישראל לחמאס, שהשתלטה ב-2007 על רצועת עזה. כך למשל, בזמן מבצע עופרת יצוקה (דצמבר 2008-ינואר 2009) נערכו שתי פסגות אזוריות מתחרות: מדינות הציר הסוני התכנסו במסגרת פסגת הליגה הערבית בכווית, בעוד כוחות ההתנגדות – איראן, סוריה, חמאס וקטר – התכנסו בנפרד בדוחה.⁵¹

איחוד האמירויות וישראל מצאו עצמן שוב באותו צד בהתנגדותן להסכם הגרעין, שהושג ביולי 2015 בין איראן למעצמות בהובלת הנשיא אובמה. ביקורותיהן התמקדו בכך שההסכם

48 פודה, מפילגש לידועה בציבור, 596; ברק רביד, השלום של טראמפ: הסכמי אברהם והמהפך במזרח התיכון (ראשון לציון: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2022), 110-115.

49 Guzansky, "Israel and the Arab Gulf States: From Tacit Cooperation to Reconciliation?" 140-145.

50 Guzansky and Jones, "Israel's Relations with the Gulf states: Toward the Emergence of a Tacit Security Regime?" 403-407.

51 Rabi and Mueller, "The Gulf Arab States and Israel Since 1967," 586-590.

התיר לאיראן להפוך באופן לגיטימי למדינת סף גרעין, חילצה מהבידוד הבינלאומי שבו הייתה נתונה ולא מנע ממנה להמשיך בהתעצמות צבאית קונוונציונלית ולתמוך במיליציות הכפופות לה. ישראל וכמה ממדינות המפרץ החלו מדברות כמעט בקול אחד: בשעה שירוש העצר של ערב הסעודית מוחמד בן סלמאן השווה את המנהיג העליון של איראן להיטלר, ראש ממשלת ישראל השווה הסכם הגרעין ל'הסכם מינכן'. לאחר חילופי הממשל בארצות הברית ב־2016 פיתחו איחוד האמירויות וישראל יחסי אמון קרובים עם אנשי צוותו של הנשיא הנכנס דונלד טראמפ, ושכנעו אותו לפרוש במאי 2018 מהסכם הגרעין ולנקוט כלפי איראן גישה לעומתית יותר.⁵² ב־2019 כוננו ארצות הברית, ישראל ואיחוד האמירויות פרום חשאי משולש להידוק שיתוף הפעולה נגד איראן – צעד שהוביל את שר החוץ האמירוטי להתבטא כבר אז על "ברית ערבית-ישראלית המתגבשת במזרח התיכון".⁵³

העמקת ההשפעה האזורית של איראן תרמה גם היא לחששות מכך שתאבונה גבר, ושהתעצמותה עלולה לאפשר לה להשביעו. בעקבות הפלתו של משטר סדאם בעיראק ב־2003 קנתה איראן אחיזה בשכנתה ממערב. אירועי האביב הערבי והיחלשות השלטון המרכזי במדינות כמו סוריה, עיראק ותימן נוצלו על ידי איראן כדי להעמיק בהן את השפעתה באמצעות תמיכה במיליציות חמושות.⁵⁴ איחוד האמירויות ראתה בהתנהלות האיראנית התערבות פסולה בענייניהן של מדינות ערב, והעניקה סיוע לכוחות הנאבקים בשלוחיה בזירות השונות. עם זאת, בניגוד לישראל, איחוד האמירויות נזהרה מלהגדיר רשמית את איראן "מדינת אויב", והמשיכה לנהל עימה יחסים כלכליים ודיפלומטיים בהיקפים משתנים.⁵⁵

אינטרסים כלכליים משותפים. ההיבט הביטחוני היה המשתנה המוביל בבניית קשרי האמון ויצירת הדינמיקה החיובית בין איחוד האמירויות לישראל, אבל גם להיבט הכלכלי נועד תפקיד. לנגד עיניהם של קברניטי המשטר באבו דאבי עמד הצורך האסטרטגי להתכונן לעידן שאחרי הדלקים הפוסיליים ולגבש חזון כלכלי שבמרכזו גיוון רב יותר במקורות ההכנסה. מדינת הסטארט-אפ הישראלית הופיעה בעיני יורש העצר בן זאיד כשותפה מועילה במימוש חזונו – למצב את איחוד האמירויות כמדינה מודרנית בעלת כלכלה מבוססת ידע, קדמה מדעית ואוכלוסייה משכילה, שמשקיעה בפיתוח ובבנייה. בן זאיד, כמו עמיתו הסעודי יורש העצר מוחמד בן

Black, "Why Israel is Quietly Cosying up to Gulf Monarchies". 52

פודה, מפילגש לירועה בציבור, 603. 53

Al Ketbi, "Contemporary Shifts in UAE Foreign Policy," 392-393. 54

אל-כתבי, נמוד'ג' דולת אל-אמאראת פי בנאא' אל-קה ותחולאת סיאסתה אל-ח'ארג'יה, 81-80. 55

סלמאן, מייצגים דור מנהיגים מפרצי צעיר המשוחרר באופן יחסי מתפיסות של עוינות כלפי ישראל, שמגלה פתיחות יחסית לתיאום ולשיתוף פעולה עימה סביב אינטרסים משותפים.⁵⁶ איחוד האמירויות וישראל החלו לממש את הפוטנציאל הגלום במישור הכלכלי בראשית שנות ה-2000, תחילה בתחום היהלומים, ובשנת 2001 ערך שר התחבורה אפרים סנה ביקור פוליטי חשאי ראשון במדינה. חילופי הדורות לאחר מותו של השיח' זאיד הביאו לכך שב-2006 נחנך בחשאי משרד סחר ישראלי לא-פורמלי בדובאי, שסייע לכניסתן של חברות ישראליות לפעילויות במדינה. המשרד אויש על ידי דיפלומטים ישראלים ששלחו דיווחים למשרד החוץ בירושלים, ובחסותו פיתחו המדינות דיאלוג מדיני-ביטחוני שוטף.⁵⁷ בעשור השני של המאה ה-21 החלו שרים, פקידים בכירים וספורטאים להשתתף כשגרה ובגלוי באירועים בינלאומיים באיחוד האמירויות. כך למשל שר התשתיות עוזי לנדאו השתתף בינואר 2010 בכנס מטעם הסוכנות הבינלאומית לאנרגיות מתחדשות (IRENA), ובשנים שלאחר מכן נערכו ביקורי שרים נוספים וככל הנראה גם מפגשים חשאיים בדרג המנהיגים. ב-2015 נפתחה לראשונה נציגות ישראלית גלויה ורשמית באבו דאבי, שבה היו שלושה דיפלומטים, המואמנת למטה של IRENA בנסיכות, וב-2018 ההמנון הישראלי נוגן באבו דאבי כאשר הג'ודוקא שגיא מוקי זכה בתחרות גרנד סלאם.⁵⁸

הסימנים לבשלותה הגוברת של אבו דאבי לשדרוג היחסים עם ירושלים הלכו והצטברו.⁵⁹ עוד טרם כינון הסכמי אברהם, קשת היחסים בין המדינות הייתה רחבה למדי: בתחום התעופה, אזרחים ישראלים הורשו לטוס למזרח אסיה דרך ירדן בחברת התעופה הלאומית של איחוד האמירויות 'אל-אחאד'; בתחום הביטחוני, חברות ישראליות סיפקו לאיחוד האמירויות טכנולוגיות ייעודיות, ובכלל זה שירותי לוויינות, כטב"מים, מצלמות אבטחה, גדרות חשמליות, ביטחון סייבר ואפליקציות מעקב; בתחום הסחר הפכו מדינות המפרץ לשוק השלישי בגודלו למוצרים ישראלים במזרח התיכון (אחרי הרשות הפלסטינית וטורקיה), שנאמד בכמיליארד

56 ג'מאל אבו אל-חסן, "עלא האמש אתפאקאת אל-סלאם מע אסראא'יל" [בשולי הסכמי השלום עם ישראל], אל-מצרי אל-יום, 14 בדצמבר 2020, <https://bit.ly/40HvHAn>

57 81. Ulrichsen, "Palestinians Sidelined in Saudi-Emirati Rapprochement with Israel," פודה, מפילגש לידועה בציבור, 597.

58 חיטולו של בכיר חמאס מחמוד אל-מבחוח במלון בדובאי ב-2010, אשר יוחס למוסד, העיב על יחסי המדינות והביא לנתק של כשנתיים, אך האינטרסים המשותפים גברו עד מהרה על המשקעים: Guzansky, "Israel and the Arab Gulf States: From Tacit Cooperation to Reconciliation?" 137-138; Barak Ravid, "Exclusive: Israel to Open First Diplomatic Mission in Abu Dhabi," *Haaretz*, November 27, 2015, <https://bit.ly/41zTIL7>

59 רביד, השלום של טראמפ, 187-189.

דולר בשנה. הסחר עם ישראל כלל בין היתר יהלומים, רפואה, התפלת מים והשקיה, כאשר משרד החוץ סייע עוד טרם הסכמי אברהם לכניסתן של יותר מ-500 חברות לשוק האמירוותי.⁶⁰

המרכיב האמריקאי. למעורבות האמריקאית הייתה השפעה מכרעת על ההתקרבות בין איחוד האמירוות לישראל. עוד משנות ה-90 ראתה איחוד האמירוות בקשר עם ישראל גשר לארצות הברית, בעיקר כדי לנטרל התנגדויות ישראליות למכירת נשק אמריקאי.⁶¹ בתקופת אובמה היה זה האנטגוניזם לממשל בוושינגטון שהביא להידוק הקשרים בין המדינות, אשר ראו בדאגה את הפשרות שנשיא האמריקאי הסכים להן במסגרת הסכם הגרעין עם איראן, ואת הגיבוי שהעניק להליכים דמוקרטיים שהעלו לשלטון כוחות אסלאמיסטיים. קריאתו לנשיא מצרים חוסני מובארכ לפנות את כסאו נתפסה בקרב ידידותיה של וושינגטון באזור כהפקרה של בעל ברית ויצרה חוסר אמון באשר למחויבותה כלפיהן. ישראל ושדולתה בוושינגטון, לעומת זאת, התגלו כמליצות יושר של המשטרים הערביים הסונים המתונים בפני הממשל – תפקיד שמילאו בהצלחה לא-מבוטלת לאחר הדחת מורסי ועליית אל-סיסי לנשיאות מצרים. לפיכך, הגם שהסכם השלום נחתם בתקופת טראמפ, היה זה דווקא אובמה שזרע בבלי דעת את זרעיו.⁶² התרחקותה של ארצות הברית ממעורבות צבאית במזרח התיכון, שהחלה בתקופת אובמה ונמשכה בימי טראמפ, הגבירה גם היא את ההכרה בישראל כשותפה חיונית לכינון מנגנוני הגנה שקטים באזור בנושאי עניין משותפים מאיראן וחזבאללה, דרך חמאס ועד ביטחון השיט בים האדום. הסכמת ישראל לעסקאות נשק בין ארצות הברית למדינות המפרץ העידה על כך שהיא רואה בהן שותפות למאבקים האזוריים יותר מאשר איום עתידי.⁶³ מאז 2016 אף דווח שישראל ואיחוד האמירוות קיימו תמרונים צבאיים משותפים בארצות הברית וביוון.⁶⁴ בארבע שנות כהונתו של טראמפ בבית הלבן, גורמים שונים – בהם השפעתם של בני משפחה ומקורבים ושל ראש הממשלה נתניהו – הביאו לכך שממשלו אימץ פרדיגמה חדשה לפתרון הסכסוך הערבי-ישראלי. פרדיגמה זו, שכונתה "מבחון פנימה", הכילה בין השאר את הקביעה שיש "לעקוף" את הבעיה הפלסטינית כדי להוביל לפריצת דרך מדינית במזרח התיכון.

60 הסחר בין המדינות התבצע לרוב דרך צדדיים שלישיים, ללא זיהוי מדינת המקור, ובאמצעות אנשי עסקים ישראלים בעלי דרכון כפול: פודה, *מפילגש לידועה בציבור*, 603-605; S. Neubauer, "Israel: A Strategic Partner for the UAE?" *IndraStra Global* 11 (2017): 1-3; Guzansky, "Israel and the Arab Gulf States: From Tacit Cooperation to Reconciliation?" 137-138; Black, "Just Below the Surface"; Black, "Why Israel is Quietly Cosying up to Gulf Monarchies."

61 פודה, *מפילגש לידועה בציבור*, 600.

62 Black, "Why Israel is Quietly Cosying up to Gulf Monarchies".

63 Guzansky, "Israel and the Arab Gulf States: From Tacit Cooperation to Reconciliation?", 140-145.

64 Black, "Why Israel is Quietly Cosying up to Gulf Monarchies".

ממשל טראמפ השקיע לפיכך מאמצים עצומים בניסיון לשכנע מדינות סוניות מתונות לחתום על הסכמים עם ישראל במנותק מהתקדמות במשא ומתן להסדר שלום בין ישראל לפלסטינים. פרדיגמה זו נשענה על המיאוס הגובר במדינות האזור כלפי הוותו הפלסטיני, שהקשה עליהן לקדם את ענייניהן המשותפים עם ישראל, ועל ביקורתן על סרבנותם של הפלסטינים.⁶⁵ הכרזתו של טראמפ ב-13 באוגוסט 2020 על השגת הסכם שלום בין ישראל ואיחוד האמירויות העידה על כך שמאמציו נשאו פרי. בהצהרה משותפת שהתפרסמה באותו יום מטעם שלוש המדינות נאמר כי ישראל ואיחוד האמירויות יפתחו שגרירויות ויחתמו על הסכמים דו-צדדיים בנושאים ביטחוניים, כלכליים, מדעיים, סביבתיים ותרבותיים.⁶⁶ במסיבת עיתונאים מאולתרת בחדר הסגלגל בבית הלבן, לצד חוג מקורביו, חשף טראמפ כי הסכם השלום ייקרא 'הסכם אברהם'. שם זה ניתן על ידי הצוות המקצועי של הבית הלבן ב"החלטה של הרגע האחרון"⁶⁷ ולא על ידי הנשיא עצמו, וייתכן שאף בניגוד להעדפתו. שגריר ארצות הברית בירושלים דיוויד פרידמן נקרא על ידי הנשיא להסביר את פשר השם, ונימק את הבחירה בו בכך שאברהם הוא מייסד שלוש הדתות המונותאיסטיות – הנצרות, האסלאם והיהדות – ולפיכך אין דמות המבטאת טוב ממנו את האחדות ביניהן. בתגובה העיר טראמפ, ספק בבדיחות, כי שקל תחילה לקרוא להסכם על שמו, אך חזר בו מכוונתו מחשש לתגובת התקשורת.⁶⁸

הבחירה בשם 'הסכם אברהם' (שהשתנה לאחר הצטרפותה של בחריין למהלך ל'הסכמי אברהם') שיקפה את ההבנה האינטואיטיבית של אדריכלי השלום בדבר החשיבות בהבניית נרטיב חדש, שיסייע להגיש את השורש הדתי-היסטורי המחבר בין מוסלמים ליהודים ולהדוף ניסיונות אסלאמיסטיים לפגוע בהתקבלותו הציבורית על בסיס דומה. השגריר פרידמן תיאר בספרו האוטוביוגרפי בהתרגשות את הסמליות בשם ההסכם, התורם ליישוב הריב המשפחתי שפרץ לפני כ-3,800 שנים בין יצחק וישמעאל, בני אברהם ואבות האומה היהודית והאומה

65 רביד, השלום של טראמפ, 173, 178.

66 "Joint Statement of the United States, the State of Israel, and the United Arab Emirates," U.S. Embassy in Israel, August 13, 2020, <https://bit.ly/3AwZiSr/>

67 Gabby Deutch, "The General Who Coined the Abraham Accords," The Circuit, January 10, 2022, <https://tinyurl.com/3wnes8vn>

68 "President Trump Announces Peace Accord Between Israel and UAE," C-Span, August 13, 2020, <https://bit.ly/3ADyEr2>

הערבית.⁶⁹ גם בקרב גורמי שלטון באיחוד האמירויות שררה הסכמה שלא ניתן היה להגות שם מוצלח ממנו.⁷⁰

בדומה לאופן שבו חוסיין מלך ירדן נעזר במטפורה 'בני אברהם' להבלטת המכנה המשותף הקדמוני בין היהודים למוסלמים, כך גם הסכמי אברהם הוצגו מראשיתם כבסיס לקשר שאינו רק בין-מדינתי אלא גם בין-דתי. כבר ביום הכרזתם הובטח כי "לכל המוסלמים שפניהם לשלום יותר לבקר ולהתפלל במסגד אל-אקצא", וכי "האתרים הקדושים האחרים בירושלים יישארו פתוחים בפני מאמינים שוחרי שלום מכל הדתות".⁷¹

כעבור כחודש, ב-15 בספטמבר 2020, חתמו שתי המדינות על הסכם שלום בטקס חגיגי בבית הלבן, ובמסגרתו התחייבו לכונן יחסים דיפלומטיים וידידותיים ונורמליזציה מלאה בין עמיהן. בנוסח ההסכם הוזכרה הכרת המדינות "בכך שהעמים הערבי והיהודי הם צאצאיו של אב קדום משותף, אברהם", וההשראה שהן מקבלות לטפח ברוח זו במזרח התיכון מציאות בה חיים מוסלמים, יהודים ונוצרים בדר-קיום. לצד הבנות קונקרטיביות על נרמול היחסים בתחומים שונים והתחייבות עמומה לפעול לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני, הצדדים קיבלו על עצמם בסעיף 6 להסכם לטפח "תרבות של שלום בין חברותיהם ברוח אביהם הקדום המשותף, אברהם".⁷² ההסכם האמירויות-ישראלי נתן את אות הפתיחה לשרשרת הסכמים ערביים-ישראליים שהוכרזו ב-2020, וזכו כולם יחדיו לכינוי 'הסכמי אברהם'. איחוד האמירויות הייתה החלוצה, ואליה הצטרפו בחריין, סודאן ומרוקו. בכך התווספו ארבע חברות חדשות למועדון המצומצם של המדינות הערביות שכוננו יחסים דיפלומטיים עם ישראל, לצד מצרים וירדן.

איחוד האמירויות זכתה בהישג מדיני שהצדיק בעיניה את המפנה ההיסטורי: התחייבות ישראלית-אמריקאית להשעיית החלת הריבונות הישראלית החד-צדדית על שטחים ביהודה ושומרון, שנועדו להישאר חלק מישראל לפי מתווה השלום שהציג הנשיא טראמפ בינואר 2020. התחייבות זו הוזכרה בהצהרת השלום באוגוסט, אך לא עוגנה בהסכם השלום עצמו. ככל הידוע, הצדדים הסכימו על השעיית הסיפוח הישראלי המתוכנן לשלוש שנים לפחות.⁷³ בהסכמתה להשעיית הסיפוח נענתה ישראל לדרישה שהפנה לה כחודשיים קודם לכן שגריר איחוד האמירויות בארצות הברית יוסוף אל-עותיבה, שנודע כמקורבו של בן זאיד וכמחזיק

David Friedman, *Sledgehammer: How Breaking with the Past Brought Peace to the Middle East* (New York: Broadside Books, 2022), 213. 69

Deutch, "The General Who Coined the Abraham Accords." 70

"Joint Statement of the United States, the State of Israel, and the United Arab Emirates". 71

"הסכמי אברהם לשלום: חוזה שלום, יחסים דיפלומטיים ונורמליזציה מלאה בין מדינת ישראל לבין איחוד האמירויות הערביות", <https://tinyurl.com/2ssmrh4j>, 72

רביד, השלום של טראמפ, 195-221. 73

התיק הישראלי באבו דאבי. במאמר נדיר מאת דיפלומט ערבי ב'דיעות אחרונות' קרא אל-עותייבה לממשלה ולציבור בישראל לבחור בין החלה חד-צדדית של הריבונות על שטחים ביהודה ושומרון לקידום תהליכי הנורמליזציה עם העולם הערבי. הוא לא הזכיר במפורש אופציה לחתימת הסכם שלום אמירויות-ישראלי, אך הדגיש את הפוטנציאל הביטחוני והכלכלי הרב הטמון ביחסי המדינות "בנושאים כמו שינויי אקלים, ביטחון, מזון ומים, טכנולוגיה ומדע מתקדם", וכן את יכולתה של איחוד האמירויות לשמש "שער פתוח שמחבר את ישראל לאזור ולעולם".⁷⁴ בעקבות חתימת השלום הביע אל-עותייבה סיפוק מהעדפתה של ממשלת ישראל את הנורמליזציה עם ארצו על פני הסיפוח, ומהגיבוי הרחב שהעניק הציבור הישראלי להחלטתה.⁷⁵ בפועל, ספק אם נתניהו היה מסוגל לקדם את תוכנית הסיפוח לאור ההסתייגות הבינלאומית, האזורית והפנימית הרחבה מהמהלך, כולל מצד הנשיא טראמפ.⁷⁶ אשר לאיחוד האמירויות, הדיווידנדים שמצאה בשלום חרגו מסיכול הסיפוח גרידא, ובהם: השגת הסכמה ישראלית למכירת נשק אמריקאי מתקדם לאיחוד האמירויות, ובעיקר מטוסי קרב מסוג F-35, שיאפשרו לה לשאת בנטל הצבאי הגובר נוכח הפחתת המעורבות האמריקאית באזור; חיזוק מעמדה כשחקנית אזורית ובינלאומית המובילה תהליכים במזרח התיכון ותורמת ליציבות ולשגשוג האזור; גיבוש ציר ערבי פרגמטי הנתמך על ידי ארצות הברית וישראל, שמקרין הרתעה כלפי הצירים הרדיקליים – האיראני והאסלאמיסטי – ומשפיע לחיוב על עיצוב עתיד האזור; וכינון נורמליזציה תוך הרחבת שיתופי הפעולה הדו-צדדיים עם ישראל במגוון תחומים כמו כלכלה, טכנולוגיה, מדע, רפואה, תירות, תחבורה וחקלאות. עיתוי ההסכם, בשלהי כהונת ממשל טראמפ, לא היה מקרי. הוא העיד על יחסי האמון שנבנו בין איחוד האמירויות לארצות הברית לאורך תקופת שלטונו, אך בעיקר על רצונה של אבו דאבי לפרוע את שטר היחסים הקרובים טרם הסתלקותו של טראמפ מהבית הלבן, ואולי גם על שאיפתה לסייע לו בקמפיין הבחירות לנשיאות האמריקאית בנובמבר 2020.⁷⁷

74 יוסף אל-עותייבה, "סיפוח או נורמליזציה", Ynet, 12 ביוני 2020, <https://bit.ly/40ND49A>

75 "שגריר האמירויות בארה"ב בהופעה ראשונה לקהל הישראלי | Special Interview with UAE Ambassador to the US," INSS ISRAEL, Video, November 11, 2020, <https://bit.ly/3VadhqO>

76 רביד, השלום של טראמפ, 223.

77 Zweiri, "The UAE-Israel Normalisation"; אל-כתבי, נמוד'ג' דולת אל-אמאראת פי בנאא' אל-קוה ותחולאת סיאסתה אל-ח'ארגיה, 64-65; רביד, השלום של טראמפ, 231, 234-239.

המתנגדים להסכמי אברהם

בעקבות ההסכם עם ישראל הופיעה קשת מגוונת של תגובות בעולם הערכי והאסלאמי. לעומת ברכות רשמיות ממצרים, מבחריין, מעומאן וממאוריטניה, ולנוכח עמדה ניטרלית מצידה של ירדן, איחוד האמירויות ספגה גינויים מצד איראן, טורקיה, קטר והרשות הפלסטינית, מארגונים כמו חמאס, אל-קאעדה וההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים, וכן מחכמי דת בעלי אוריינטציה אסלאמיסטית.

חלק מהמבקרים האשימו את אבו דאבי בסטייה מיוזמת השלום הערבית מ-2002, שהתנתה את הנורמליזציה עם ישראל בהסדר עם הפלסטינים על בסיס קווי 1967. אחרים הגדירו את הצעד האמירויותי כחריגה לא רק מהשורה הערבית אלא גם מזו האסלאמית. כך למשל, המנהיג העליון באיראן עלי ח'אמנאי כינה את שליטי האמירויות "בוגדים באומה האסלאמית ובפלסטין" ומי שפתחו את שער הכניסה למפרץ בפני הישראלים. משמרות המהפכה הזוהירו כי הבגידה הבוטה של איחוד האמירויות במטרה המשותפת של האומה האסלאמית תוביל את מנהיגיה לגורל דומה לזה שהיה מנת חלקם של "בוגדים אחרים בדם הטהור של השהידים".⁷⁸

הפולמוס האסלאמי בזכות ובגנות מהלכיה פורצי הדרך של איחוד האמירויות התקיים ברובו בממד הווירטואלי. התמודדותן של מדינות העולם עם מגפת הקורונה כפתה הגבלות התכנסות ותנועה, סגרים והתמקדות בענייני פנים, והותירה את המרחב הציבורי שליו. עם זאת, דעת הקהל הערבית-אסלאמית לא נותרה אדישה להתפתחויות. הרשתות החברתיות הפכו לכיכרות הערים, הטוקבקים החליפו את ההפגנות ומפגשי הזום מילאו את מקומם של הסימפוזיונים. פעילי אופוזיציה אמירותים גולים – חלקם היו בעברם חברי אגודת אל-אצלאח ואוהדיה – הקימו את 'האגודה האמירותית למאבק בנורמליזציה' (אל-ראבטה אל-אמאראתיה למקאומת אל-תטביע), בניסיון לבטא התנגדות עממית להסכם עם ישראל גם ללא מחאה פיזית בשטח. בהודעה שפרסמו הוקיעו את ביטול חוקי החרם על ישראל, שהונהגו במדינה מ-1972, וצעדי נרמול כמו חילופי שגרירים ופתיחת שגרירויות.⁷⁹

78 "Iran Reacts to UAE-Israel Normalization," MEMRI Special Dispatch no. 8928, September 11, 2020, <https://bit.ly/3Ne322Y>; "Iran Responds To Bahrain And UAE Normalization With Israel: Israel's Destruction Is Near, The Gulf State Regimes Are In Danger," MEMRI Special Dispatch no. 9003, November 2, 2020, <https://bit.ly/3LwPk95>

79 "אל-אמאראת.. ראבטת מקאומת אל-תטביע" תרפ"ג אפתתאח ספארת אסראא'יל [האמירויות... האגודה למאבק בנורמליזציה מתנגדת לפתיחת שגרירות ישראל], אל-אנאצ'ול, 6 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3rAmBWa>; "עצ'ו ראבטת מקאומת אל-תטביע חמד אל-שאמסי: מרסום אל-ע'א' קאנון מקאטעת אסראא'יל באטל דסתוריא" [חבר האגודה למאבק בנורמליזציה חמד אל-שאמסי: הצו לביטול חוק החרם על ישראל סותר את החוקה], אל-אמאראת 71, 30 באוגוסט 2020, <https://www.uae71.com/posts/87063>

זאת ועוד, ברשתות החברתיות הופיעו קמפיינים שקראו להחרמת מוצרים וסחורות מאיחוד האמירויות, והופצה עצומה נגד הנורמליזציה שעליה חתמו למעלה ממיליון גולשים.⁸⁰ אופוזיציונר אמירוטי גולה לא היסס לקרוא לחרם ערבי עממי על מולדתו. הוא הסביר כי זהו "הנשק האחרון" שנותר כדי להביע מחאה ולהבהיר למשטר באבו דאבי ששכרו יוצא בהפסדו: הוא עלול לאבד שוק של מאות מיליוני ערבים לטובת הסחר עם ישראל.⁸¹ מנגד, קומץ פעילי רשת ערבים התומכים בנורמליזציה יצאו בקריאות הפוכות – לתמוך במוצרים מאיחוד האמירויות נוכח הניסיונות להחרימה.⁸²

בעוד מצרים וירדן נאלצו להתמודד עם התנגדויות מבית מצד האחים המוסלמים, איחוד האמירויות עמדה בעיקר מול אופוזיציה אסלאמיסטית חיצונית. אגודת אל-אצלאח כבר הוצאה אל מחוץ לחוק וחדלה לפעול באופן פומבי, ועל כן רוב המחאות של אמירותים נגד השלום היו מצד נתינים גולים. לצידם בלטו בהתנגדות אסלאמיסטים ממדינות ערביות שונות. המאבק על לגיטימיות השלום שיקף את השסע האזורי – בין איחוד האמירויות והציר הפרגמטי המתון שאליו היא משתייכת ובין יריביה האזוריים והגורמים האסלאמיסטיים המזוהים עימם.

ב־30 באוגוסט 2020, ערב חתימת הסכם השלום, הוזמנו 500 אנשי דת ומוסדות הלכתיים להשתתף בכינוס מיוחד בזום, שארגנה ההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים היושבת בקטר. ההתאחדות – למרות שמה היומרני – אינה מייצגת הסכמה רחבה בעולם האסלאם; מייסדה הוא יוסוף אל-קרצ'אוי, והקמתה ב־2004 נועדה לקדם את מעמד־העל שביקש לנכס לעצמו במרחב המוסלמי, ולקדם את סדר היום האסלאמיסטי שבו צידד במנותק מהזדהות של מי מחבריה עם האחים המוסלמים. מטרת הכינוס, שנמשך כשלוש שעות, הייתה לגבש גילוי דעת ובו חוות דעת הלכתית באשר ל"דין הנורמליזציה עם כובשי מסגד אל-אקצא, ירושלים

80 אל-מחרר, "ביאן בשא'ן תג'אוז ערך אל-מוקעין על מית'אק פלסטין חאג'ז אל-מליון" גילוי דעת על כך שמספר החותמים על אמנת פלסטין חצה את המיליון, אל-ראבטה אל-אמאראתיה למקאומת אל-תטביע, 16 בספטמבר 2020, <https://uae4palestine.com/posts/25>; ד"ר מחמד אל-צע'יר (@drassagheer), "ביאן עאם ללא'מה אל-אסלאמיה ואל-עאלם בשא'ן מקאטעת אל-מנתג'את אל-אמאראתיה" גילוי דעת לאומה האסלאמית ולעולם בנוגע להחרמת המוצרים האמירוטיים, טוויטר, 20 בדצמבר 2020, <https://bit.ly/3Vbvm84>; ד"ר מחמד אל-צע'יר (@drassagheer), "אהם שרכאת קטאע אל-מנתג'את אל-ע'זא'יה אל-אמאראתיה" (חברות המזון האמירוטיות הבולטות), טוויטר, 21 בדצמבר 2020, <https://bit.ly/3oEZWuu>; "אל-נדה אל-נאקאשיה: אל-חראק אל-טלאבי אל-עאלמי אל-דאעם לפלסטין" רב-שיח: פעילות סטודנטיאלי עולמית התומכת בפלסטין, אא'תלאף אל-ח'ליג' צ'ד אל-תטביע, 27 בדצמבר 2020, סרטון, <https://bit.ly/3LBnw4C>

81 אחמד יוסף, "אעלאמי אמאראתי: אל-תטביע מרפוץ' שעביא ואל-מקאטעה אל-אקאצאדיה סלאח" (איש תקשורת אמירוטי: הנורמליזציה זוכה להתנגדות עממית והחרם הכלכלי הוא נשק), אל-אנאצ'ול, 28 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/2WlxAaG>

82 ד"ר רמזי עזיז (@Ramy_Aziz1), "הנאכ חמלה משובה" (יש קמפיין מופקפק), טוויטר, 21 בדצמבר 2020, <https://bit.ly/3Lfj61R>

הקדושה ופלסטין הכבושה". בסיומו פורסמה פְּתוּא שֶקֶבֶעָה כִּי הַסַּכְמִי שְׁלוֹם או נורמליזציה עם ישראל אסורים מבחינה הלכתית. עם החתומים על הפתוא נמנו חכמי ההלכה מפלסטין, לבנון, ירדן, סודאן, סוריה, טורקיה, מרוקו, אלג'יריה, תוניסיה, מלזיה, אינדונזיה, הודו, פקיסטן, ואף כמה ממדינות אירופה. לעומת זאת, נציגים ממדינות כמו מצרים, ערב הסעודית, בחריין ואיחוד האמירויות בלטו בהיעדרם.⁸³

שבעה מהנימוקים שהציגו מתנגדי ההסכם היו בעלי גוון דתי מובהק; אלה התכתבו בחלקם עם הנמקות שהשמיע המשטר האמירוטי מייד עם החתימה על ההסכם, ובחלקם עם ההנמקות ששיערו כי המשטר יעלה. זאת משום ש-41 שנים לאחר החתימה על הסכם השלום עם מצרים ו-26 שנים לאחר החתימה על הסכם השלום עם ירדן, יכלו מבקריו של ההסכם בין ישראל לאמירויות להעריך באיזה מארג טיעונים ישתמש המשטר האמירוטי כדי לתת לגיטימציה דתית להסכם. ואכן נקודות הדמיון הרבות בין השיח הביקורתי שהתפתח סביב ההסכמים הקודמים לבין ההסכם הזה הן בבחינת "אין חדש תחת השמש".

הנימוק המרכזי היה שההסכם כרוך בויתור על "האדמות הקדושות והמבורכות ביותר" ובהכרה בלגיטימיות של אויב כובש. לפיכך ההסכם הוא בגדר פשע ובגידה בזכויות של אללה, של שליחו, של העם הפלסטיני ושל האומה האסלאמית. ההסכם תואר כעומד בסתירה לקונצנוס ההלכתי-האסלאמי שהתגבש מאז הצהרת בלפור, שלפיו: כל פלסטין ובראשה מסגד אל-אקצא היא ארץ אסלאמית השייכת לתושביה הפלסטינים, ואסור לוותר על אף שעל ממנה; הג'האד נגד ישראל בכל צורותיו הוא חובה אישית, ואין להשעותו לטובת פיוס עם מי שכובשים את ארצות האסלאם ופוגעים בזכויותיהם של המוסלמים.⁸⁴

נימוק שני היה שהסכם השלום עם ישראל מזיק למטרות-העל של ההלכה האסלאמית, ולכן יש להחשיבו למפסדה ולא מצלחה. ההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים, לדוגמה, פסקה כי "האסלאם מתיר שלום בין המוסלמים לאויביהם רק אם מדובר בהודנה זמנית לטובת מצלחה ראויה, או אם השלום לא כרוך במפסדה, כמו ויתור על אדמת האסלאם או מתן היתר [לישראל] לפרוס את חסותה על אחת מערי האסלאם". בשקלול הכולל ובהסתמך על 'הלכות

83 "פתוא עלמאא' אל-אמה בתחרים אל-צלח ואל-תטביע מע מחתלי אל-אקצא ואל-קדס ופלסטין" ופתוא של חכמי הדת של האומה אוסרת את השלום והנורמליזציה עם כובשי אל-אקצא, ירושלים ופלסטין, אל-אתחאד אל-עאלמי לעלמאא' אל-מסלמין, 18 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/2Y3bqLa>

84 העדפת הג'האד על פני השלום עוגנה בפסוקים 2: 194 ו-9: 36, 38-39: "פתוא עלמאא' אל-אמה בתחרים אל-צלח ואל-תטביע מע מחתלי אל-אקצא ואל-קדס ופלסטין"; גם אל-קאעדה הוציא גילוי דעת השולל את ההסכם, ואשר הזהיר מפני פעולות אלימות לסיכולו: Qa'idat al-Jihad Genral Command, "Statement on the Normalization of Ties with Israel by Arab Zionists" (October 2020), <https://sahabmedia.co/?p=4644>

האיזונים' (ראו פרק המבוא להסבר המפורט של מנגנון זה) קבעה ההתאחדות כי השלום עם ישראל אינו בגדר מצלחה, שכן הנזקים שהוא מסב למטרות-העל של ההלכה, בראשם "ויתור על מסגד אל-אקצא ועל האדמה המבורכת", עולים על תועלתו.⁸⁵

טיעון נוסף בהקשר זה היה שרק לפלסטינים מותר לקבוע מהי מצלחה בזיקה לסכסוך עם ישראל. חמד אל-שאמסי, מתנגד משטר אמירותי הגולה בטורקיה וממייסדי האגודה האמירותית למאבק בנורמליזציה, הסביר כי איחוד האמירויות אינה נמצאת בעימות ישיר מול ישראל, ולכן אינה מוסמכת לטעון כי ההסכם עימה מהווה מצלחה. לדבריו, היחידים שרשאים לעשות כן הם הפלסטינים, והם הביעו התנגדות כלפיו.⁸⁶ ואכן, המשרד לענייני דת של הרשות הפלסטינית קבע בדף הנחיות שהפיץ לדרשני המסגדים כי "אין דבר המזיק יותר לפלסטין ולמקומותיה הקדושים מאשר כריתת ברית עם היהודים", וקרא לעמים הערביים לעמוד לצד פלסטין ונגד ההסכם.⁸⁷ עוד מחו המבקרים על כך שהשלטון באיחוד האמירויות קבע, ללא הליך היועצות, שהשלום עם ישראל הוא מצלחה. ביקורת זו ביטאה את התפיסה הרואה בשורא מקבילה אסלאמית לדמוקרטיה המערבית, ודוגלת באימוץ מרכיבים מהדמוקרטיה המערבית הנתפסים כאסלאמיים ביסודם. יושב ראש ההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים, יורשו של קרצ'אוי, ד"ר אחמד אל-ריסוני, ציין כי חובת ההיועצות של השליט עם בעלי הידע מעוגנת בקוראן (42: 38, 3: 159).⁸⁸ ד"ר אחמד כאפי, מרצה ללימודים אסלאמיים בקזבלנקה וחבר ההתאחדות, הבהיר כי "באסלאם אין קיסרות או פרעוניות" והקוראן מכיל ביטויים מפורשים נגד פרקטיקה זו (43: 54, 40: 29). לדבריו אפילו הנביא עצמו, שהיה חסין מטעויות, נהג להיוועץ עם בני לווייתו כאשר לא חווה התגלות נחרצת. לעומת זאת, עריצות השליט המוסלמי בן ימינו כלפי נתיניו מהווה זלזול באינטליגנציה של המאמינים ואף פוגמת באיכות החלטותיו, ומשרתת בכך את ישראל.⁸⁹

85 "פתוא עלמאא' אל-אמה בתחרים אל-צלח ואל-תטביע מע מחתלי אל-אקצא ואל-קרס ופלסטין".

86 "עצ' אל-ראבטה אל-אמאראתיה למקאומת אל-תטביע חמד אל-שאמסי ירד עלא תע'רידאת סוע'ת אתפאק אל-עאר" [חבר האגודה האמירותית למאבק בנורמליזציה, חמד אל-שאמסי, משיב על ציוצים שהתירו את הסכם הבושה], אל-אמאראת 71, 27 באוגוסט 2020, <https://www.uae71.com/posts/86963>

87 Itamar Marcus, "PA: Beware 'alliance with the Jews... obedience to the Jews'," PMW, September 17, 2020, <https://palwatch.org/page/18229>

88 אחמד אל-ריסוני, "שיוח' אבן זאיד ואסלמת אל-פרעוניה!" [השיח'ים של בן זאיד ואסלום הפרעוניות], אל-אתחאד אל-עאלמי לעלמאא' אל-מסלמין, 3 באוגוסט 2020, <https://www.iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=12299#>

89 כאפי אף החמיא לישראל ולמדינות המערב ש"אינן שמות את כל הביצים בסל השליטים" ומכברות את דעת העם, בציינו שהמוסלמים אינם ראויים לפחות מכך: מצטטא בוכרן, "אחמד כאפי: מג'אל אל-סיאסה אל-שרעיה מג'אל אל-מצאלח ואל-מפאסד באמתיאז" [אחמד כאפי: הפוליטיקה ההלכתית היא מרחב של מצאלח ומפאסד פראקסלנס], אל-יום 24, 3 באוקטובר 2020, <https://bit.ly/42gh8FE>; על שבחי הדמוקרטיה הישראלית בהגות האסלאמיסטית, ראו: שביט ווינטר, אויבי, מורי, 106-113.

נימוק שלישי קבע כי אין לראות בשלום חודיביה תקדים התומך בכינון הסכם שלום קבע בין איחוד האמירויות לישראל. המבקרים הצביעו על כמה הבדלים בין שני הסכמי השלום: האחד נוגע לפער בדרגות האיבה שבין המוסלמים לשותפי השלום – קורייש וישראל. אחמד כאפי ציין כי כופרי קורייש לא שעברו את אדמת המוסלמים ולא נלחמו עימם עליה, אלא היו בעליה המקוריים של האדמה ובני שבטו ומשפחתו של מוחמד, שעמם גדל, התחנך, עבד וסחר. הסכסוך עימם נסב על חופש פולחן דתי ולא על אדמה שנגזלה. לעומת זאת, היהודים שעברו את אדמת המוסלמים בפלסטין ואת קודשיה, לשם הגיעו כנטע זר מכל רחבי העולם במטרה לתפוס את מקומם של בעלי הארץ המקוריים, לבצע בהם מעשי טבח ולגרשם.⁹⁰ ד"ר נור אל-דין עבד אל-כרים, מומחה הלכה ירדני, דחה גם הוא את ההקבלה בין שני האירועים מאחר שהסכם חודיביה, בניגוד להסכמי אברהם, נערך בין שתי ישויות לגיטימיות שהכירו זו בזו, אף אחת מהן לא גזלה את אדמתה של זולתה ואף אחת מהן לא גירשה את תושביה מאדמתם.⁹¹

הבדל שני בין הסכמי השלום הוא משך ההסכם. המבקרים הזכירו כי שלום חודיביה נקצב מראש לעשר שנים לכל היותר, בעוד הסכם השלום האמירויות-ישראלי מוגדר כשלום קבע. המטיף ופוסק ההלכה המרוקאי חסן אל-כתאני ציין כי הנביא לא התפרק מנשקו מול קורייש והמשיך להתכונן לג'האד, אם וכאשר זה יידרש. המגרמלים של ימינו, לעומת זאת, לא מתכננים להתעמת בעתיד עם האויב הציוני או לסייע לאנשי פלסטין במאבקם נגדו. אדרבה, הנורמליזציה מהווה לדידם הכרה קבועה בזכות של הישות הציונית בפלסטין, תוך התעלמות מהגזל, מהגירוש ומהמאסרים שמהם סוכל העם הפלסטיני.⁹² איש הדת המרוקאי ד"ר אדריס אל-כנבורי ציין כי שלום חודיביה הזמני, בניגוד לשלום הנצח עם ישראל, נועד לאפשר למוסלמים להיכנס למכה לביצוע מצוות העומרה (עלייה לרגל למכה), אך הוא לא הסיר את אופציית המלחמה באופן סופי מסדר יומם.⁹³

הבדל נוסף בין שני הסכמי השלום נוגע להגדרתם כמצלחה. אל-כנבורי ציין כי בתקופת הנביא מוחמד היו המוסלמים ישות אחת בעלת הנהגה מאוחדת, ולכן ניתן היה להצדיק הסכמים כמצלחה כלל-אסלאמית, ואילו כיום המוסלמים מפולגים בין יבשות, מדינות ומנהיגים, ולכן

90 בוכרן, "אחמד כאפי: מג'אל אל-סיאסה אל-שרעיה מג'אל אל-מצאלח ואל-מפאסד באמתיאז".
91 נור אל-דין עבד אל-כרים, "אל-חכם אל-שרעי פי אל-תטביע מע אסראא'יל" [חווית דעת הלכתית על הנורמליזציה עם ישראל], אל-ג'זירה מבאשר, 16 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/36YDOPK>
92 בסאם נאצר, "באחת'ון שרעיון: להד'א יעד קיאס אל-תטביע עלא טלח אל-חדיביה פאסדא" [מסיבות אלה אין לגזור גזירה שווה בין שלום חודיביה לנורמליזציה], ערבי 21, 15 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/42c6JLb>
93 אדריס אל-כנבורי, "אל-אסבאב אל-עשרה לאסקאט אל-אסתראלאל באל-חדיביה לתסויע' אל-תטביע" [עשר סיבות לכך שלא ניתן להיתלות בחודיביה כראיה להתרת הנורמליזציה], הויה בריס, 27 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/2UJoGDw>

לא ניתן לטעון כי ההסכם משרת אותם כמכלול. נוסף על כך, בהסכם חודיביה לא נדרשו המוסלמים לויתור משמעותי, בעוד שהמדינות המנרמלות של ימינו ויתרו על פלסטין בשם עמיהן ובשם הפלסטינים.⁹⁴ אל-כתאני אמר כי שלום חודיביה הניב למוסלמים הישגים שהיו ראויים להיחשב מצלחה, ואילו בהסכם הנורמליזציה בין איחוד האמירויות לישראל "אין שום מצלחה לבני פלסטין ולעניינם, כי אם מפח נפש ונאמנות לאויב שלהם".⁹⁵

הבדל אחרון בין שלום חודיביה לשלום האמירויות-ישראליות שעליו הצביעו מבקרי הסכמי אברהם נגע לשאלת חובת הציות לשליט. ד"ר חאכס אל-מטירי, יושב ראש מפלגת האומה הכוויתית בעלת הצביון האסלאמיסטי ומרצה לתפסיר ולחדית' באוניברסיטת כווית, הזכיר כי לפי המסורת הנביא ערך את שלום חודיביה בעקבות התגלות אלוהית שחוזה, ולפיכך היה פטור מהיוועצות עם בני לווייתו. לאור נסיבות אלו, הסכם חודיביה אינו ברהשוואה להסכמי שלום בני ימינו, המחייבים היוועצות של השליט עם צאן מרעיתו.⁹⁶ אל-שאמסי הוסיף כי אין להשוות בין חובת הציות למוחמד שליח האל לבין חובת הציות לכל בן אנוש אחר, גם אם מדובר במנהיג. הוא הבחין עוד בין חובת הציות לשלום שערך הנביא מוחמד, שלא היה כרוך בחטא, לחובת הציות להסכם האמירויות-ישראליות, שכרוך בהכרה בישראל ובויתור על אדמה אסלאמית.⁹⁷

נימוק אסלאמי רביעי של מתנגדי ההסכם קבע כי היהודים הם אויביהם ההיסטוריים של המוסלמים, ולכן אינם שותפים קבילים להסכם שלום ונורמליזציה עם איחוד האמירויות. סעיד אל-טוניג'י, מתנגד משטר אמירויותי ממקימי אגודת אל-אצלאח, שהיה אחד מראשיה ברא"ס אל-ח'ימה ולימים ממיסדי האגודה האמירויתית למאבק בנורמליזציה, תהה כיצד "המנרמלים" יכולים לתת אמון ביהודים, "הורגי הנביאים", ולערוך הסכם שלום עם מי שההיסטוריה שלהם מבוססת על תוקפנות כלפי הנביאים וכלפי שלל אומות העולם. במאמר שפרסם כתב שהיהודים הם אויבי המוסלמים והמאמינים והזכיר מעשי טבח המיוחסים ליהודים בעבר ולישראל בעידן המודרני, שבהם באה לידי ביטוי "הדוקטרינה הברברית" הרואה באחרים חיות וביהודים את "העם הנבחר". לדבריו, היהודים אינם מצויבים על הכוונת רק את הפלסטינים אלא את כל עמי

94 אל-כנבורי, "אל-אסבאב אל-עשרה לאסקאט אל-אסתדלאל באל-חודיביה לתסויע' אל-תטביע".

95 נאצר, "באחת'ון שרעיון: להד'א יעד קיאס אל-תטביע עלא סלח אל-חודיביה פאסדא".

96 שם.

97 "עצ'ו אל-ראבטה אל-אמאראתיה למקאומת אל-תטביע חמד אל-שאמסי ירד עלא תע'רידאת סוע'ת אתפאק אל-עאר".

העולם, על סמך הפסוק "כל אימת שילכו את אש המלחמה, יכבנה אלוהים. הם מבקשים למלא את הארץ חמס, ואולם אלוהים אינו אוהב את החומסים" (5: 64).⁹⁸ מתנגדי השלום עמדו על כך ש'חווה האומה' לא יכול לשמש תקדים לשלום עם היהודים בימינו. עבד אל-כרים ציין כי נכונותו של הנביא מוחמד לערוך הסכם עם יהודי אל-מדינה נבעה מכך שהיו חלק מהמרקם החברתי של העיר במשך שנים. מנגד, המצב בפלסטין שונה בתכלית, מכיוון שהציונים גירשו את תושביה המקוריים, ייהדו את בתי התפילה שלהם וגזלו את אדמותיהם.⁹⁹ עבד אל-האדי אואנג' מוחמד, פוליטיקאי מלזי וסגן יושב ראש ההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים לשעבר, התייחס להפרת חוזה האומה כראיה לכך שהיהודים לדורותיהם עוינים את האסלאם, בוגדנים, חורשי מזימות ומפירי הסכמים. לדבריו, כפי שנביא האסלאם סילק את יהודי אל-מדינה לאחר שהפרו הסכמים עימו ופעלו נגדו ונגד אומתו, כך גם הגירת היהודים לפלסטין בעידן המודרני הייתה תולדה של סילוקם מארצות שסבלו מנוכחותם המשחיתה.¹⁰⁰

נימוק חמישי ראה בשלום האמירויות-ישראליות מזימה נגד דת האסלאם. כפי שהשלום החם בין ירדן לישראל עורר בשיח הערבי במחצית השנייה של שנות ה-90 חשש מפני השלטת הגמוניה הישראלית על האזור, כך גם הסכמי אברהם עוררו מרבצן קונספירציות חדשות-ישנות. תאוריית הקשר הפופולרית ביותר, שמצאה לה חסידים רבים מקטר ועד מצרים, טענה שמאחורי ההסכמים חבויה קנוניה יהודית-ציונית-אמריקאית לכינון דת חדשה בשם 'האבראיהימיה', שתמזג לתוכה את שלוש הדתות המונותאיסטיות. בחסות שיח המטיף לכאורה לפיוס ולאחווה בין הדתות, כך נטען, תעמעעם הדת החדשה את ייחודיותו של האסלאם ותאפשר לישראל לקדם באין מפריע את

98 סעיד אל-טניגי, "רסאא'ל פי אל-ועי: אל-בנאא' אל-עקדי פי מואג'הת אל-תטביע" ומסרים של מודעות: המבנה האמוני למול הנורמליזציה, אל-ראבטה אל-אמאראתיה למקאומת אל-תטביע, 7 באוקטובר 2020, <https://uae4palestine.com/posts/29>; אגודת חכמי הדת של פלסטין (ראבטת עלמאא' פלסטין) הפועלת בעזה ומזוהה עם חמאס, פרסמה גילוי דעת שהביע צער על כך שאיחוד האמירויות "שמה את ידה ביריהם של [היהודים] הטמאים והפושעים, נכדי הקופים" והתגלתה כ"מדינה אחות לאויבי האומה, אויבי פלסטין ואויבי האנושות": "לן ילע'י אנתמאא' פלסטין אלא אל-ערובה ואל-אסלאם אי מא'אמרה או ח'יאנה" [אף מזימה או בגידה לא תבטל את השייך של פלסטין לערביות ולאסלאם], ראבטת עלמאא' פלסטין, 15 באוגוסט <https://bit.ly/41TabdB>, 2020

99 עבד אל-כרים, "אל-חכם אל-שרעי פי אל-תטביע מע אסראא'יל".
100 "Senior Member of International Union of Muslim Scholars in Antisemitic Article Against Normalization with Israel: Muhammad Expelled the Jews from His Territory by Force," MEMRI Special Dispatch, no. 9073, December 7, 2020, <https://bit.ly/40RQNMH>

עניינה על חשבון הערבים והמוסלמים. הקונספירציה נקשרת בין היתר להחלטתה של איחוד האמירויות על הקמת 'בית המשפחה האברהמית' באבו דאבי.¹⁰¹

פעילים באופוזיציה האמירוטית לשלום היו בין הראשונים שהעלו את החשש מפני "הדת האברהמית". הם טענו כי השם 'הסכמי אברהם' עצמו מגלם ניסיון לעצב נרטיב מעוות שמטיף לקשרי אחווה היסטוריים בין מוסלמים ליהודים, מערער על עליונות דתו של מוחמד על פני יתר דתות אברהם ומנסה להשליט תחת האסלאם "דת אברהמית", שבצילה יחסו שלוש הדתות המונותאיסטיות.¹⁰² אחמד אל-שיבה אל-נעימי, מזכ"ל האגודה האמירוטית למאבק בנורמליזציה הגולה בלונדון, פרסם מאמר שכותרתו "עיוות הדת למען הנורמליזציה עם הציונים". במאמר הדהדו מסרים שהופיעו בשעתם גם אצל האחים המוסלמים במצרים ובירדן, בגנות התפיסה של אברהם כאב קדמון משותף ונגד מתן יחס שווה לאסלאם וליהדות. אל-נעימי הזכיר פסוק שלפיו אברהם לא היה יהודי אלא חניף מוסלמי (3: 67), ציטט את פירוש אל-טברי שלפיו אברהם היה אביהם של המוסלמים לפני היהודים והנוצרים וטען כי ייחוס "אנשי הספר" לאברהם הוא זיוף של הדת. לדבריו, יש לראות באסלאם שליחות אחרונה המתקנת את סטיית הדתות שקדמו לו.¹⁰³

בגילוי דעת של 32 ארגונים אסלאמיסטיים שפורסם בפברואר 2021, בדבר "מה שמכונה הדת האברהמית", נכתב כי הליכה בדרכה של הדת האברהמית מהווה כפירה באסלאם. בגילוי הדעת נטען שהקוראן מלמד שאיבת היהודים למוסלמים החלה בימי מוחמד, קיימת בהווה ותימשך גם בעתיד. על פי גילוי הדעת, ביטוי עכשווי לכך הוא חתירתם של היהודים בני ימינו להשתלט על העולם הערבי דרך הפעלת מיזם תיירותי שיקיף, לכאורה, את מסלול חייו של אברהם. זאת לצד מזימתם של היהודים לשוב לארצות מוצאם הערביות, שם יפעלו כגיס חמישי.¹⁰⁴ הודעה ברוח דומה התפרסמה באותו חודש מטעם 'ההתאחדות העולמית של

101 Ofir Winter and Ella Aphek, "The Arab World: Antisemitic Attacks on Normalization," in *Antisemitism Worldwide Report – 2021* (The Center for the Study of Contemporary European Jewry, Tel Aviv University, January 2022), 37-41.

102 "ביאן עאם ללא'מה אל-אסלאמיה ואל-עאלם בשא'ן מקאטעת אל-מנתג'את אל-אמאראתיה".

103 אחמד אל-שיבה אל-נעימי, "תחרוף אל-דין לאל-טביע מע אל-צהאינה" [סילוף הדת למען הנורמליזציה עם הציונים], אל-ח'ליג' אונלאין, 10 באוקטובר 2020, <http://khaleej.online/KMK19R>

104 "ביאן אל-היא'את ואל-רואבט אל-אסלאמיה בשא'ן מא יסמא באל-דין אל-אברהמימי [גילוי דעת מאת הגופים והאגודות האסלאמיות על מה שמכונה דת אברהם], רביטת אל-עלמאא' אל-סוריה, 10 בפברואר 2021, <https://bit.ly/40MIqID>

חכמי הדת המוסלמים', ובמסגרתה נקראו חכמי ההלכה, המטיפים וההוגים המוסלמים לעורר את מודעותם של המוסלמים לגבי הסכנה הטמונה בדת האברהאית.¹⁰⁵ ההתנגדויות לרובד הדתי שמתגלם בשם 'הסכמי אברהם' והקונספירציות סביבם חלחו גם לשיח הערבי האקדמי. האני רמז'אן טאלב, חוקר יחסים בינלאומיים מאוניברסיטת אל-אזהר בעזה, תיאר במאמר שפרסם בפברואר 2021 ב'מרכז מחקרי האחדות הערבית' היושב בכיירות את הרעיון האברהאימי כמזימה אמריקאית-ישראלית לקידום היעדים האסטרטגיים של וושינגטון וירושלים באזור. לטענתו, שמו הקדוש של אברהם מנוצל להנדרס מחודש של הנרטיבים הדתיים, ובהמשך של הארכיטקטורה הכלל-אזורית. יתרה מכך, המזימה רק בראשיתה והיא תכלול בעתיד מרכיבים נוספים: גיבוש אמנה בשם שלוש הדתות המונותאיסטיות שתשמש תחליף לטקסטים הקדושים; יצירת מודל ליישוב סכסוכים על בסיס הדת האברהאית; אימוץ מטבעות לשון כמו 'הסכמי אברהם', 'ירושלים עיר אברהם' ו'אמנת אברהם'; הבניית נרטיבים חדשים של אויבים וידידים באזור; עלייה לרגל בעקבות אברהם וכינוס אתרים במזרח התיכון, בהם גם מכה, בטענה שהם "אברהאיתיים"; הקמת בתי תפילה משותפים או סמוכים כמו 'בית המשפחה האברהאית' באבו דאבי; שילוב ישראל באזור הערבי מבחינה מדינית, כלכלית ותרבותית; המשגת ההתנגדות לכיבוש הישראלי כטרור ברברי ולא-מוצדק; חיסול הבעיה הפלסטינית ללא פתרון צודק. תכלית המזימה היא לגרום לעמים הערביים-מוסלמיים לאבד אמון ביכולתם לשנות את המציאות ולמצב את התוכנית האברהאית כחלופה הזמינה היחידה במזרח התיכון, שמשמעותה האמיתית אינה פיוס או שלום כי אם כניעה. לפיכך הרעיון האברהאימי אינו מאיים על העניין הפלסטיני לבדו אלא על האזור בכללותו.¹⁰⁶ גם במצרים זכתה תאוריית הקשר לתפוצה רחבה, נישאה בפיהם של אנשי דת, אקדמאים ופובליציסטים וקיבלה ביטוי בעיתונות הממסדית, בספרים ובכנסים. מטרתה לא הייתה דה-לגיטימציה של הסכמי אברהם בלבד אלא גם קעקוע של הנרטיב הפייסני שהתפתח בעקבותיהם. הכמה הנרחבת שניתנה להדהוד השיח המזימתי שיקפה את אי-הנחת בקרב חוגים שלטוניים ואזרחיים במצרים מחמימות הקשרים המתהווים בין ישראל למדינות הסכמי אברהם. האזהרה מפני הסכנות הגלומות בנורמליזציה התרבותית-דתית נועדה לבלום עליית דרישה במצרים ליישום דגם יחסים דומה, ואולי גם לדרבן את מדינות השלום החדשות לרסן קמעה את ההתקדמות המהירה בקשריהן עם ישראל.

105 "אל-ביאן אל-ח'תאמי למא'תמר מוקף אל-אמה אל-אסלאמיה מן אל-דיאנה אל-אברהאיהמיה (ההודעה המסכמת של הוועידה בנושא עמדת האומה האסלאמית ביחס לדת האברהאית), אל-אתחאד אל-עאלמי לעלמא' אל-מסלמין, 22 בפברואר 2021, <https://bit.ly/3Nv1wtk>

106 האני רמז'אן טאלב, "אל-אברהאיהמיה: בין אל-תעאיש ואל-סיטרה" (האברהאיהמיה בין דו-קיום לשתלטנות), מרכז דראסאת אל-יחודה אל-ערביה (ללא תאריך), <https://bit.ly/3oUMCm7>

הביקורת נגד "הדת האבראהימית" יצרה נקודת מפגש נדירה בין גופים אסלאמיסטיים המקורבים לאחים המוסלמים לבין האוניברסיטה הדתית החשובה בעולם האסלאם, אל-אזהר, שהנהגתה תומכת במשטר המצרי ורואה באחים המוסלמים יריב עיקרי. בנאום בנובמבר 2021 התריע שיח' אל-אזהר אחמד אל-טיב מפני "הקריאה לדת האבראהימית", אם כי לא קשר במפורש בינה לבין הסכמי אברהם, כדי לא להעיב על קשריו הקרובים עם המשטר באיחוד האמירויות הערביות. לדבריו, ההטפה למען דת אבראהימית מאוחדת נתפסת למראית עין כהזמנה למפגש אנושי ולקץ הסכסוכים, אך היא עלולה להוביל ליצירת "דת חדשה ללא צבע, טעם וריח". בעוד שיח' אל-אזהר הותיר ערפל לגבי ההקשר הפוליטי של התבטאותו, פרשנים במצרים הסבירו את דבריו כהסתייגות מעידוד הנורמליזציה עם ישראל באצטלה של עידוד סובלנות דתית. אנשי אקדמיה מצרים מילאו אף הם תפקיד בהפצת הטענה שהרעיון האבראהימי הוא מזימה ציונית. הדוברת הבולטת ביותר של הקונספירציה הייתה ד"ר היבה ג'מאל אל-דין, מרצה למדע המדינה ב'מכון לתכנון לאומי' וחברת 'המועצה המצרית לענייני חוץ'. בעקבות הסכמי אברהם פרסמה שני ספרים המתיימרים לחשוף את "המזימה האימפריאליסטית של המאה ה-21". כתביה הוקדשו לאישוש הטענה כי הדגשת המכנים המשותפים בין הדתות המונותאיסטיות היא בבחינת "דיפלומטיה רוחנית", שתכליתה לדחוק את הבעיה הפלסטינית לקרן זוית, להסיר את התביעה למימוש הזכויות הפלסטיניות ולהעניק הכשר לכיבוש הציוני. חוקר נוסף בשם מורסי אל-אדהם פרסם ספר נוטף ארס אנטישמי, שכותרתו "המזימות האבראהימיות היהודיות: השמדת הדתות המונותאיסטיות, שעבוד האנושות". ספרו זכה לסיקור אוהד בעיתונות המצרית, כולל בעיתון היומי רב-התפוצה אל-מצרי אל-יום, וביולי 2021 אף נערך לכבודו אירוע השקה ביריד הספרים הבינלאומי בקהיר.¹⁰⁷

נימוק דתי שישו נגד השלום האמירויותי-ישראלי קבע כי ההסכם מאיים לכאורה על הסטטוס קוו בירושלים. טענה זו התעוררה בעקבות הסעיף בהכרזה על ההסכם, שלפיו "לכל המוסלמים שפניהם לשלום יותר לבקר ולהתפלל במסגד אל-אקצא, והאתרים הקדושים האחרים בירושלים יישארו פתוחים בפני מאמינים שוחרי שלום מכל הדתות". סעיף זה שימש בסיס להפצת קונספירציות בתקשורת הערבית על כך שבכוונתה של איחוד האמירויות להתיר לישראל להרחיב את זכויותיהם של המתפללים היהודים במתחם אל-אקצא ולפגוע בזכויות המוסלמיות באתר.¹⁰⁸ שיח' חסאם אל-דין עפאנה, איש דת פלסטיני ומרצה להלכה באוניברסיטת אל-קודס,

Winter and Aphek, "The Arab World: Antisemitic Attacks on Normalization." 107

108 למשל: "אל-תטביע בין אל-אמראת ואסראא'ל.. אי תדאעיאת עלא אל-מסג'ד אל-אקצא?" [נורמליזציה בין האמירויות וישראל.. מהן ההשלכות על מסגד אל-אקצא?], אל-ג'זירה, 4 בספטמבר 2020,

<https://bit.ly/3x2YXmp>

פסק בהקשר זה כי אסור ליהודים וללא-מוסלמים לקיים פולחן דתי במסגד אל-אקצא, אפילו תחת שלטון מוסלמי, שכן מותר לעבוד בו את אללה לבדו על ידי המוסלמים לבדם.¹⁰⁹ חכמי הלכה פלסטינים שהם חלק מהממסד הדתי של הרשות הפלסטינית טענו נגד עלייה לרגל של אזרחי איחוד האמירויות לתפילה במסגד אל-אקצא בחסות הנורמליזציה עם ישראל, בטענה שתיירות דתית לגיטימית אינה יכולה להגיע דרך הסכם לא-לגיטימי. המופתי של ירושלים מוחמד חוסיין פסק כי התפילה במסגד אל-אקצא תותר רק למי שיגיע אליו דרך "השערים הלגיטימיים", הפלסטיני והירדני. לעומת זאת הוא קבע כי ביקורים במסגד הקדוש שייצאו לפועל במסגרת תוכנית השלום של ממשל טראמפ, שכונתה "עסקת המאה", אסורים מבחינה הלכתית, מאחר שאחד מסעיפיה קובע שירושלים היא בירת ישראל.¹¹⁰ השיח' עפאנה התייחס בצורה פרקטית לאופן ההתמודדות המצופה מהפלסטינים עם עולי רגל מאיחוד האמירויות ומיתר מדינות השלום לקודשי ירושלים. תחילה הזהיר כי "תושבי ירושלים לא יקדמו את פניהם של המנרמלים הערבים והאחרים בפרחים, אלא בנעליים".¹¹¹ ואולם בהמשך הבהיר כי הגם שהגעת "מנרמלים" למסגד אל-אקצא נחשבת "פריצה למסגד" בחסות הסכם פסול ולא ביקור רגיל, חובה להתייחס אליהם בהתאם לכללי ההלכה. משמעות הדבר היא אי-שימוש בכוח והימנעות מקללות, שכן אלה יובילו לחילול קדושת המסגד ואינם הולמים את ערכי המוסר של המאמינים. הוא הסביר כי אין להתמודד עם המגונה על ידי מגונה ממנו, בצינו את החשש פן פגיעה בעולי הרגל המנרמלים תוביל את "כוחות הכיבוש" להעניק להם ליווי ביטחוני במסגד – תרחיש שאותו הגדיר כמסוכן לא פחות מן הנורמליזציה עצמה.¹¹² לבסוף, ההסכם עם ישראל נשלל בשל הנורמליזציה הרחבה הכרוכה בו, שנתפסה כפסולה משני היבטים: הראשון, ההכרה הגלומה בה בלגיטימיות של המצב הקיים בפלסטין. בפסק ההלכה של ההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים נטען כי ההסכמים בין איחוד האמירויות

109 חסאם אל-דין עפאנה, "ח'טורה תטביע אל-אמאראת ואל-בחרין עלא מסג'ד אל-אקצא אל-מבארכ" [הסכנה שמציבה הנורמליזציה של האמירויות ובחריין למסגד אל-אקצא המבורך], שבכת יסא'לונך אל-אסלאמיה, 1 באוקטובר 2020.

110 עוי' אל-רג'ב, "מפתי פלסטין לאל-אנאצ'ול: זיארת 'אל-אקצא' באתפאק תטביעי 'חראם'" [מופתי פלסטין לאנדולו: הביקור באל-אקצא בחסות הסכם נורמליזציה אסור], אל-אנאצ'ול, 16 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3eSL5Fd>

111 עפאנה, "ח'טורה תטביע אל-אמאראת ואל-בחרין עלא מסג'ד אל-אקצא אל-מבארכ".

112 חסאם אל-דין עפאנה, "כיפית אל-תעאמל מע אל-מטבעין פי זיארתהם למסג'ד אל-אקצא אל-מבארכ" [איך לנהוג במנרמלים בשעת ביקורם במסגד אל-אקצא המבורך], שבכת יסא'לונך אל-אסלאמיה, 11 בדצמבר 2020. "Fatah Revolutionary Council Member: The UAE Delegation To The Temple Mount" 2020 Is A Virus With Which The Occupation Wants To Infect The Arab Ummah," MEMRI Special Dispatch no. 8979, October 20, 2020, <https://bit.ly/42dqrpc>

לישראל אינם כוללים נורמליזציה במובן של השבת המצב לטבעו, שהרי אדמת פלסטין לא תחזור בעקבותיהם לבעליה. משמעותה היא מתן לגיטימציה לישות הציונית, ביסוסה והנצחת קיומה בזירה המקומית והבינלאומית, במקביל להמשך הכיבוש שממנו סובל העם הפלסטיני.¹¹³ אל-ריסוני הוסיף כי משמעות הנורמליזציה היא שהערבים יניחו בצד את כל הפשעים שעוללה ישראל בפלסטין, ינרמלו אותם ויטייחו אל ישראל כאל שכנה, ידידה ושותפה. כך תיחלץ ישראל מהמחנק שממנו היא סובלת בשל הדחייה המוחלטת שבה היא נתקלת מצד כלל עמי האזור, ותבטיח את שרידותה לטווח ארוך תוך קבלה ואינטגרציה בסביבתה הערבית. לפיכך הנורמליזציה היא שירות וחבל הצלה שמעניקים גורמים ערבים לישראל, ועמדת ההלכה האסלאמית בעניינה היא איסור מוחלט וסירוב גורף.¹¹⁴

זאת ועוד, ההתנגדות לנורמליזציה נקשרה לחשש מפני מזימות שתקדם ישראל בחסותה. ההתאחדות העולמית התריעה מפני מתקפה תרבותית – פריצה אמונית, מוסרית, פוליטית, ביטחונית, כלכלית, חברתית ותקשורתית שתבצע ישראל דרך ההסכמים עם איחוד האמירויות.¹¹⁵ אל-טוניג'י קרא לחסן את בני הדור הצעיר במפרץ באמצעות התחזקות אמונית, שתגן עליהם מפני קמפיין נורמליזציה הסברתי וחינוכי ממוקד הצפוי מצד הממשלות המנרמלות. הוא הזכיר את 'הפרוטוקולים של זקני ציון' כעדות לשאיפותיהם של היהודים לחדור לחברות ולשלוט עליהן מבחינה כלכלית, ביטחונית, צבאית ותרבותית.¹¹⁶ במאמר נוסף הביע אל-טוניג'י חשש כי הנורמליזציה תגלם איום תרבותי וחברתי על הדור האמירתי הצעיר, שיהפוך זר לסביבתו הטבעית ויתנתק מזהותו המפריצית, מהעומק הערבי ומהאמונה האסלאמית המגוננים עליו. המשמעות של השייך לאומה האסלאמית, לאמונתה ולקודשיה יתרוקן מתוכו, כמו גם המושגים אל-ולא' ואל-בראא', קרי נאמנות למוסלמים והתנערות מאויבי האומה, העושים את אדמתה וקודשיה.¹¹⁷

113 "פתוא עלמאא' אל-אמה בתחרים אל-צלח ואל-תטביע מע מחתלי אל-אקצא ואל-קדס ופלסטין".
 114 עבד אל-סלאם סכיה, "אל-תטביע מע אל-צהאינה חראם ואל-עאלם אל-ד' יא'ידה ינפד' אראדת ולי אמרה וולי נעמתה וצאחב אל-צולה עליה" [הנורמליזציה עם הציונים אסורה וחכם דת שתומך בה מבצע את רצון האפוטרופוס שלו, מיטיבו, בעל השררה], אל-שרוק, 30 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/36Z8MaD>
 115 "פתוא עלמאא' אל-אמה בתחרים אל-צלח ואל-תטביע מע מחתלי אל-אקצא ואל-קדס ופלסטין".
 116 אל-טוניג'י, "רסאאל פי אל-ועי".
 117 סעיד אל-טוניג'י, "מח'אטר אל-תטביע עלא אל-אמאראת ואל-קצ'יה אל-פלסטיניה" [סכנות הנורמליזציה עבור האמירויות והבעיה הפלסטינית], אל-ראבטה אל-אמאראתיה למקאומת אל-תטביע, 23 בספטמבר 2020, <https://uae4palestine.com/posts/27>; אחרים הביעו חשש מכך שישראל תצליח באמצעות הנורמליזציה לפלג את העולם הערבי והאסלאמי: אל-מחרר, "אל-ראבטה אל-אמאראתיה תעקד נרותה אל-אולא למואג'הת אל-תטביע" [האגודה האמירית עורכת את הכנס הראשון שלה להתמודדות עם הנורמליזציה], אל-ראבטה אל-אמאראתיה למקאומת אל-תטביע, 8 בספטמבר 2020, <https://uae4palestine.com/posts/20>

הביקורות על הנורמליזציה עם ישראל נגעו גם לשיקולים לא־דתיים. כך למשל, מסמך הייסוד של האגודה האמיריתית למאבק בנורמליזציה הזהיר מפני הסכנות המדיניות, הביטחוניות והכלכליות של ההסכם עם ישראל.¹¹⁸ במישור המדיני מחה אל־טניגי' על כך שהנורמליזציה תחליש את עמדת המיקוח של הפלסטינים במשא ומתן עם ישראל ותיטול מהם קלף לשמירת זכויותיהם. במישור הביטחוני הוא הזהיר מפני התפתחות מאבק ישראלי־איראני על אדמתה של איחוד האמירויות, אשר יאיים על יציבותה ויהפוך את עמה לקורבן. במישור הכלכלי הוא הביע חשש כי דריסת הרגל הישראלית באיחוד האמירויות תעניק יתרון לסחורות ישראליות על פני ייצור מקומי ומפרכי ותוביל להשתלטות בעלי הון ישראלים על מוקדי סחר, שוקי הון והבורסה.¹¹⁹

נימוקים דתיים בזכות השלום והנורמליזציה

ביוני 2020, כחודשיים לפני ההכרזה על הסכם אברהם, היה שיעור התומכים בנורמליזציה עם ישראל בתחומי העסקים והספורט באיחוד האמירויות 14 אחוזים בלבד. באוקטובר 2020, כחודש לאחר חתימת ההסכם, עלה שיעור התומכים בנורמליזציה בתחומים אלה ל־39 אחוזים. באותו סקר, שבוצע על ידי מכון וושינגטון, נמצא כי הציבור האמיריטי מפולג ביחסו להסכם שזה מקרוב נחתם: 47 אחוזים מאזרחי המדינה ראו אותו באור חיובי, ואילו 49 אחוזים מהם ראו אותו באור שלילי. רק כחמישית מאזרחי המדינה העידו על "תמיכה עזה" בהסכם. לא נמצאו הבדלים משמעותיים בין עמדותיהם של סונים ושיעים ושל בני גילים שונים.

נתונים אלה – ככל שניתן להסתמך עליהם, כמו על סקרי דעת קהל אחרים במדינות שאינן חופשיות – מעידים עד כמה השלום והנורמליזציה עם ישראל היו שנויים במחלוקת באיחוד האמירויות לפני כינון ההסכם, אבל גם בעקבותיו. הם ממחישים את גודל האתגר שעמד בפני המשטר האמיריטי בבואו להציג לאוכלוסייה את מהלכיו, אך גם את הצלחתו החלקית, לכל הפחות, בהעלאת שיעורי התמיכה בשלום ובנורמליזציה עם ישראל בהשוואה לנתוני עבר. עורכי הסקר הציעו שני הסברים לשינוי החיובי המהיר. הראשון הוא שחלק מהנשאלים לא הסגירו בפני הסוקרים את עמדותיהם האמיתיות ויישרו קו עם המסר השלטוני. חולשתו של הסבר זה טמונה בכך שחלק מאותם נשאלים לא היססו להתנגד לנורמליזציה בסקרים קודמים. יתר על כן, חלק מהנשאלים לא היססו להביע עמדות אנטי־ממסדיות בנושאים אחרים, כולל תמיכה של כרבע מהם באחים המוסלמים, הנחשבים במדינה לארגון טרור. ההסבר הנוסף פשוט

118 "ביאן תא'סיס אל־ראבטה אל־אמאראתיה למקואמת אל־תטביע" [הודעה לרגל ייסוד האגודה האמיריתית למאבק בנורמליזציה], אל־ראבטה אל־אמאראתיה למקואמת אל־תטביע (ללא תאריך), [/https://uae4palestine.com](https://uae4palestine.com)

119 אל־טניגי', "מח'אטר אל־תטביע עלא אל־אמאראת ואל־קצ'יה אל־פלסטיניה".

יותר: אכן הייתה תזווה בדעת הקהל האמירותית לטובת ההסכם.¹²⁰ אם אכן כך קרה, ייתכן שלמסע ההסברה של המשטר בזכות ההסכם היה חלק בתפנית.

הנמקות דתיות לא היו דרכם היחידה של תומכי המשטר האמירותי להצדיק את הסכם השלום. בין הטיעונים הנוספים שהשמיעו היו הקביעה כי הודות להסכם נמנע סיפוח של אדמות פלסטיניות (כלומר, איחוד האמירויות הגנה על עניינם של הפלסטינים ולא פגעה בו); כי ההסכם ייצג חשיבה מחוץ לקופסה, שעשויה להתניע מחדש את תהליך השלום במזרח התיכון, המדשדש זה מכבר; כי ההסכם מצטרף להסכמים קודמים שנחתמו בין ישראל למצרים ולירדן, ששירתו את עניינם של הערבים; כי ההסכם ישרת מבחינה כלכלית וטכנולוגית את האמירותים, הפלסטינים וישראל כאחד; וכי מתנגדי ההסכם הם מי שמבקשים לגמד את עצמאותם ומעמדם של בני המפרץ ולשלול מהם את זכותם לעצב את מדיניותם וגורלם בידיהם. טיעונים אלה, שהוצגו בידי בכירי משטר ועיתונאים ללא סימוכין הלכתיים או אזכורים מהמקורות הדתיים, חפפו בחלקם לטיעונים בא־דרך אסלאמית שהועלו בידי אנשי דת שתמכו בהסכם, באמירויות ומחוצה להן.¹²¹

שתי נקודות שוני בלטו בין קמפיין השלום האמירותי לקמפינים שקדמו לו, המצרי והירדני: האחת היא אופי ההתנגדות הרעיונית הפנימית לשלום עם ישראל. בעוד המשטר המצרי התמודד עם מורשת הלאומיות הערבית הנאצריסטית ועם האחים המוסלמים, והמשטר הירדני עמד גם הוא מול אופוזיציה אסלאמיסטית איתנה, המשטר האמירותי נהנה מזירה פנימית שקטה למדי. יתרה מכך, קמפיין השלום עם ישראל צמח על קרקע דתית-רעיונית רוויה בשיח אסלאמי של סובלנות כלפי בני דתות אחרות, בפרט היהודים והנוצרים, אשר יצר תשתית לתרבות של שלום שניתן היה להכשיר על בסיסה את ההסכם עם ישראל ולהקנות לו ממדי עומק.

David Pollock and Catherine Cleveland, "UAE Public Shifts Toward Peace with Israel—and 120 with Qatar," Fikra Forum, December 10, 2020, <https://bit.ly/3NrBWox>

ראו למשל: מחמד בן זאיד (@MohamedBinZayed), "פי אתצאלי אל-האתפיי" [בשיח הטלפון שקיימתיו], 121 טוויטר, 13 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3LSIUCB>; "חל אל-קצ'יה אל-פלסטיניה ותטביע דולת אל-אמאראת מע אסראא'יל" [הסדר הבעיה הפלסטינית והנורמליזציה של איחוד האמירויות עם ישראל], אל-אעלאמי מחמד אל-מלא, סרטון, 17 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3npEKs9>; עמאד אל-עלי, "מחמד בן זאיד יתלקי אתסאלא האתפיא מן רא'יס ווראא' אסראא'יל" [מחמד בן זאיד קיבל שיחת טלפון מראש ממשלת ישראל], Emirates News Agency, 31 באוקטובר 2020, <https://bit.ly/3HtqvJT>;

"UAE Press: Normalization Agreement with Israel Brings Hope to The Region After a Century of Conflicts and Disasters, Promotes Palestinian Cause," MEMRI Special Dispatch, no. 9995, August 17, 2020, <https://bit.ly/40RRzcs>

עוד על כך: Moran Zaga, "The UAE and the Israeli-Palestinian Peace Process," Mitvim, April 2021, <https://bit.ly/3niS9IS>

הבדל שני הוא התפקיד המצומצם שמילא השליט האמירוני בהכשרת ההסכם. בשעה שבמצרים ובירדן הנשיא סאדאת והמלך חוסיין נופפו בשלום עם ישראל כאחד החשובים שבמפעלות חייהם והובילו את הצגתו לדעת הקהל, הצמרת השלטונית באיחוד האמירויות שמרה על פרופיל נמוך בקמפיין השלום. לטקס חתימת השלום בווינגטון, שנערך במעמד מנהיגי ישראל וארצות הברית, שוגר ונשא דברים שר החוץ עבדאללה בן זאיד, ולא אחיו יורש העצר מוחמד בן זאיד. האחרון אף לא פרסם הודעה לרגל המאורע, ובחודשים שלאחר מכן לא נפגש עם מקבילו הישראלי נתניהו. אפשר שהתנהלות זו שיקפה את אופיו המופנם של המנהיג האמירוני, בהשוואה למנהיגי מצרים וירדן.¹²² אפשר גם לפרש את הריחוק שהפגין כאסטרטגיה שיווקית נבדלת, שנועדה לחצוץ בינו לבין ההסכם מעורר המחלוקת, או לחלופין לגמד במידת מה את הנופך הציבורי הרמטי שניתן למפנה ההיסטורי בדעת הקהל.

ייתכן גם שאסטרטגיה זו שיקפה את ביטחונו של השליט בכך שהקמפיין הממסדי בזכות השלום יצלח גם ללא מעורבותו האישית. כך או אחרת, התקבל הרושם כי העול שבזוהי האיש עם השלום היה רב בעיניו מהתועלת.

מנהיג אמירוני אחר שבלט בנוכחותו התכופה בשיח הרשמי בזכות השלום עם ישראל – שלום שבו לא נטל בפועל כל חלק – היה שיח' זאיד המנוח, אבי האומה ואביו הביולוגי של בן זאיד, שתואר כמי שהטיף לשלום בחייו ושימש מקור השראה לבנו החי שצעד בנתיבו. תיאור זה – שעליו חזר בן זאיד עצמו – אפשר לו לחלוק את האחריות למהלך הנועז שנקט עם האב המיתולוגי.¹²³ בספר הלל שנשא את הכותרת 'מוחמד בן זאיד: איש השלום הראשון' הוצג יורש העצר כמי שהתחנך על ברכי אביו ופסע בדרכו, דרך של הפצת חסד ושלום בין העמים שיעדיה השגת פיתוח, שגשוג ויציבות. השלום עם ישראל הוזכר בספר במפורש במשפט בודד, כביטוי אחד מני רבים ליוזמות האזוריות וחובקות העולם שמוכיל "גיבור השלום" (כינוי שקיבל לפני בן זאיד גם סאדאת) למען קידום ערכים של שלום בכלל, ולשם עצירת תוכנית הסיפוח הישראלית של האדמות הפלסטיניות בפרט.¹²⁴

בעוד בן זאיד נותר לרוב בצל, בחזית הצגתן של ההצדקות האסלאמיות להסכמי אברהם ניצבו בכירי הממסד הדתי באיחוד האמירויות וארגונים דתיים כלל-עולמיים, שמרכזם במדינה והם מתוקצבים על ידה ופועלים בהנחייתה. הללו פרסמו הודעות תמיכה ופסקי הלכה מפורשים בזכות השלום והובילו פעילויות מקוונות שונות שנועדו לסייע בשיווק, ביניהן הרצאות, ועידות

122 רביד, **השלום של טראמפ**, 102-103.

123 "Sheikh Mohammed bin Zayed Converses with Institute Exec. Dir. Robert Satloff on Receiving Award," Washington Institute, Video, November 19, 2021, <https://bit.ly/3MfwdBY>

124 סלטאן חמד אל-ג'סמי, **מוחמד בן זאיד: רג'ל אל-סלאם אל-אול** [מוחמד בן זאיד: איש השלום הראשון] (דובאי: מדאד לל-נשר ואל-תווייע), 11-7, 19-21.

וכנסים. בין נושאי הפעילויות היו השלום באסלאם, קידום השלום העולמי, הסולידריות בין בני הדתות המונותאיסטיות, האחווה בין מוסלמים ליהודים ומורשת היהדות והשפה העברית.¹²⁵ חמישה נימוקים אסלאמיים מרכזיים שבו והופיעו בקמפיין השלום שהובילו ארגוני ואנשי דת המזוהים עם המשטר האמירוטי. כשם שהנימוקים של מתנגדי ההסכם הדהדו טיעונים דומים שהשמיעו מתנגדי הסכמי השלום בין ישראל למצרים ולירדן, כך גם הנימוקים של תומכי המשטר האמירוטי בעד ההסכם הדהדו את הטיעונים שהשמיעו נאמני המשטרים בקהיר ובעמאן. נימוק ראשון, שעלה בשעתו גם במצרים ובירדן, היה אפיון האסלאם כדת של שלום. עם זאת ניכר הבדל חשוב: אצל דוברים מצרים וירדנים שסיפקו הנמקות דתיות לשלום ניצבה התפיסה של האסלאם כדת השלום כנרדך אחד מני רבים בקמפיין. לעומת זאת, באיחוד האמירויות הייתה ראיית השלום כערך אסלאמי לנימוק המרכזי והראשון במעלה. בהמשך להפיכתו של שיח הסובלנות והמתנינות לדגל אמירוטי, האמירוטים שציידו בהסכמי אברהם הדגישו חזר והדגש את היותו של השלום עם ישראל (כשלום בכלל) ערך אסלאמי עליון. אל הנימוק הזה הצטרף לרוב נימוק נלווה כי השלום הוא גם ערך לאומי-אמירוטי עליון. תיאור דברים זה מיצב את השלום עם ישראל כהולם את הערכים הדתיים והלאומיים שבהם דוגלת איחוד האמירויות מראשית היווסדה, ועולה בקנה אחד עם מדיניות הפנים והחוץ המסורתית שלה.

ב-29 באוגוסט 2020 נערך כנס בינלאומי וירטואלי מטעם 'המועצה העולמית של הקהילות המוסלמיות' – אחד הגופים שהקים כזכור המשטר האמירוטי כמשקל נגד להשפעה הגלובלית של גופים אסלאמיסטיים בעלי יומרה כלל-עולמית דומה. בסיום הכנס – שבו השתתפו בין היתר אנשי דת מאיחוד האמירויות, מצרים, בוסניה, אלבניה, הודו, פקיסטן, אוסטרליה, רוסיה, קנדה ודרום אפריקה – יצאה הצהרה שכותרתה "מטרות-העל של השלום" (אל-מקאצד אל-עליא אל-אל-סלם). ההצהרה לא התייחסה מפורשות לשלום האמירוטי-ישראלי, אולי כדי להקל על השגת תמיכתם של חברי המועצה בכל העולם בתכניה, ואולי כדי לא לפגוע באופיו העל-מדינתי של הארגון. מכל מקום, תוכן ההצהרה ועיתוי פרסומה לא הותירו ספק באשר לזיקתה לשלום האמירוטי-ישראלי. בראשה הופיע הפסוק "הוי מאמינים, קבלו כולכם על עצמכם את השלום..." (2: 208), וצוין כי פסוק זה מבטא את הוראות ועקרונות האסלאם הקוראים לדו-קיום בין בני האדם. במסמך נקבע כי "השלום הוא שורש ויסוד הקשר בין המוסלמים לזולתם", בעוד

125 למשל: "אל-נדה אל-אפתראצ'יה אל-מקאצד אל-עליא אל-אל-סלם פי אל-אסלאם" וכנס וירטואלי: מטרות-העל של השלום באסלאם, The World Muslim Communities Council, סרטון, 30 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/44eEgWv>; מנתדא תעזיו אל-סלם פי אל-מג'תמעאת אל-מסלמה, 27 באוקטובר 2020, <https://bit.ly/3LnB4iv>; עבר אל-רחים חימד, "מחאצ'רה פי ענואן אל-תצ'אמן פי אל-אדיאן אל-תוחידיה" [הרצאה שכותרתה הסולידריות בדתות המונותאיסטיות], מנתדא תעזיו אל-סלם פי אל-מג'תמעאת אל-מסלמה, 16 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/44j1lra>

שימוש בכוח נועד למטרות הגנה והרתעת תוקפנות, אך לא לפגיעה יזומה. כמו כן קראו חותמי ההצהרה לדיאלוג בין-דתי ולהפצת עקרונות הסובלנות בין האומות והעמים.¹²⁶ הדובר המרכזי בכנס היה יושב ראש הוועד הכללי לעניינים אסלאמיים ולהקדשים באיחוד האמירויות, מוחמד מטר סאלם אל-כעבי. הוא ציין כי חזון הסובלנות שאליה חותרת ארצו, החל מימי שיח' זאיד, דרך יוזמות כמו מסמך האחוה האנושית וכלה בהסכם השלום עם ישראל, נסמך על מגוון הוראות שניתנו בקוראן: הצורך בשיתוף פעולה בין מדינות מבוסס על הפסוק "הוי האנשים, בראנו אתכם מתוך זכר ונקבה, וחילקנו אתכם לעמים ושבטים למען תבחינו ביניכם" (49: 13); הפצת שלום בין בני האדם וכניסה לשלום בהזדמנות ראשונה וללא היסוס מבוססים על הפסוק "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה..." (8: 61); האזהרה מפני ההרס, האנרכיה, חוסר היציבות והפיגור שמביאות מלחמות מבוססת על הפסוק "אלוהים אינו אוהב את השולחים יד" (2: 190). אל-כעבי הזכיר כי המוסלמים מברכים איש את רעהו ב"שלום עליכם" ואומרים בסוף תפילה "הוי אללה, אתה השלום וממך השלום" (צחיח מסלם 592), וכי אחד משמות האל הוא "שלום". עדויות אלו ואחרות מוכיחות, לדבריו, כי השלום הוא יסוד החיים, הקדמה והפיתוח, ולכן הוא הכלל. המלחמה, לעומת זאת, היא היוצא מן הכלל, ומטרתה הדיפת תוקפנות ושמירה על שלום המולדת.¹²⁷

כאשר התייחסו במישרין להסכם עם ישראל איחדו אנשי דת מאיחוד האמירויות את הציווי הדתי-אסלאמי לשלום עם אתוס הסובלנות הלאומי-אמירותי. עם הכרזת הסכם אברהם אמר אל-כעבי כי ההסכם מתרגם למעשים את הרעיונות הדתיים המנחים את איחוד האמירויות ומחזק את מעמדה העולמי המוביל בקידום השלום והסובלנות.¹²⁸ עם חתימת ההסכם בבית הלבן הוסיף אל-כעבי כי זהו הישג לאנושות בכללותה וביטוי למרכזיות ערך השלום בדת האסלאם.

126 אל-מג'לס אל-עאלמי לאל-מג'תמעאת אל-מסלמה, "אעלאן אל-מקאצד אל-עליא לאל-סלם" [הכרזת מטרות-העל ההלכתיות של השלום], Muslim Communities (@WMuslimCC), טוויטר, 29 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/40QzhID>; מצטפא אבראהים צ'ריק (Mustafa Cerić), המופתי הגדול של בוסניה לשעבר, ציין בהרצאה וירטואלית שנשא באוקטובר 2020 על "השלום באסלאם", במסגרת כנס של "הפורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות", כי המוסלמים צריכים לראות עצמם כלוחמי ג'האד למען השלום, שהוא מטרה נשגבת יותר מן המלחמה: מצטפא אבראהים צ'ריק, "אל-סלאם פי אל-אסלאם" [השלום באסלאם], מנתדא תעזיו אל-סלם פי אל-מג'תמעאת אל-מסלמה, 6 באוקטובר 2020, <https://bit.ly/42bOoNP>

127 "אל-נדרה אל-אפתראצ'יה אל-מקאצד אל-עליא לאל-סלם פי אל-אסלאם".
128 מנצור עאמר ואסלאמה אל-חסין, "מחמד מטר אל-כעבי: ג'הוד מקדרה לדולת אל-אמאראת לתעזיו אל-סלם ואל-אמן פי אל-מנסקה" [מאמצים ראויים להערכה של האמירויות לחיזוק השלום והביטחון באזור], Emirates News Agency, 14 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3LJqWST>; "אל-מחאצ'רה אל-אפתראצ'יה דור אל-אמאם פי תעזיו אל-סלם אל-מג'תמע" [הרצאה וירטואלית על תפקיד האימאם בחיזוק השלום בחברה], The World Muslim Communities Council, 22 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3nfbEMd>

השלום מבטא את רצון האל עבור בני האדם, והוא גם משקף את היוזמות של מנהיגי איחוד האמירויות, הפועלים לחיזוק השלום ולהפצת ערכים של אחווה, דו-קיום בין העמים ובניית גשרים של ידידות ושיתוף פעולה.¹²⁹ ד"ר עמר חבתור אל-דרעי, מנהל בוועד הכללי לעניינים אסלאמיים והקדשים, הסביר בטורו ביומון אל-אתחאד כי המשטר האמירוני החליט לפנות להסכם עם ישראל הן מתוך ראיית השלום כיסוד הלכתי מכובד והן לאור היותו של השלום מורשת לאומית ואסטרטגיה מדינית שאימצה איחוד האמירויות בעידן המודרני.¹³⁰ בקריקטורה ביומון נראה משפך עם הדגל האמירוני משקה עצי זית, ועליהם תלויים דגלים עם יוני שלום, לתשואות העולם.¹³¹

הסכם השלום עם ישראל נכנס ב-2021 לספרי הלימוד לחינוך אסלאמי באיחוד האמירויות. שלושה ספרים, לכיתות ו', ח' ו'י"ב, הזכירו בנוסח זהה את הפסיקה של המועצה לפסיקה הלכתית במדינה בעד "יוזמת השלום האמירונית". נוסף על כך הם ציטטו את דברי אל-כעבי כי השלום עם ישראל משקף את ערכי הדת האסלאמית, אשר דוגלת ב"כינון גשרי שיתוף פעולה" ובקשירת קשרים – ובמשממע, גם בנורמליזציה – עם כל העמים. התרגילים שניתנו בספרים לכל אחת משכבות הגיל הציגו דגשים נבדלים: תלמידי כיתות ו' התבקשו להתייחס לתרומתו של השלום להשגת פיתוח בר-קיימא; תלמידי כיתות ח' התבקשו לכתוב חיבור שכותרתו "האסלאם הוא דת של ביטחון ושלום" ולהתייחס בו ליוזמות של מדינתם לחיזוק ערכים של שיתוף פעולה ושלום; תלמידי כיתות י"ב התבקשו להציג את עמדת האסלאם בנושא הקיצוניות ולהסביר כיצד מדיניות השלום של איחוד האמירויות כלפי מדינות העולם תורמת להשרשת ערכי הסובלנות.¹³² נימוק אסלאמי שני שעלה באיחוד האמירויות היה הגדרת השלום עם ישראל כמצלחה והדגשת סמכותו הבלעדית של השליט האמירוני להכריע בעניינה. אולם בעוד שבמצרים הוגדר השלום כמצלחה בעיקר הודות להישגיו הטריטוריאליים, ובירדן בעיקר הודות לפירותיו החומריים המיוחלים, הרי גופים הלכתיים ואנשי דת באיחוד האמירויות קבעו שגם השלום כשלעצמו הוא מטרת-על, ועל כן ראוי להיחשב מצלחה. אף היו שהגדירו את השלום כמטרת-העל הנכבדה מכולן, שבה תלויות יתר חמש מטרות-העל של ההלכה האסלאמית, שכן צפוי קושי בהגשמתן של אלו בהיעדר מציאות של שלום.¹³³ הגדרת השלום כמטרת-על אסלאמית

129 "מחמד מטר אל-כעבי: מעאדהת אל-סלאם אל-תא'ריחיה מכסב באהר" | מוחמד מטר אל-כעבי: הסכם השלום ההיסטורי הוא הישג מזהיר, אל-עין אל-אח'באריה, 15 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3LJvkRI>

130 עמר ג'בתור אל-דרעי, "דרוב אל-סלאם" | נתיבי השלום, אל-אתחאד, 15 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3x5JAIE>

131 קריקטורה, אל-אתחאד, 15 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/2UHDdj3>

132 Eldad J. Pardo, *When Peace Goes to School: The Emirati Curriculum 2016–21* (Jerusalem: IMPACT-se, January 20, 2022), 87-90.

133 עשאק, אל-ג'האד ראפדא לאל-סלם, 50-47.

נשענה על אתוס הסובלנות, שעל טיפוחו שקדה איחוד האמירויות במשך שנים. יתרונה הנוסף של הגדרה זו היה שהיא אפשרה את הכשרת השלום גם במנותק מהשיגיו הנלווים, שהגדרתם כמצלחה נותרה שנויה במחלוקת: השעיית החלתה של הריבונות הישראלית על שטחים בגדה המערבית לא התקבלה כתמורה ראויה על ידי הפלסטינים; שיתופי הפעולה הכלכליים והאחרים עם ישראל נתפסו כחיוביים, אך לא כגורם שישנה באורח דרמטי את רמת חייהם הגבוהה ממילא של אזרחי איחוד האמירויות; ותמורות ברמות נשק אמריקאי ומיתוג בינלאומי חיובי שווקו לכל היותר כשיקול משני בכינון השלום.

בהצהרת המועצה העולמית של הקהילות המוסלמיות נקבע כי השלום הוא מטרת-על, יסוד הקשר בין המוסלמים לזולתם ובסיס לניהול יחסים בינלאומיים באסלאם. אף שהשלום עם ישראל לא הוזכר במפורש בהצהרה, ככנס שקדם לפרסומה הביעו כמה מהדוברים על יסוד זה תמיכה קונקרטיה בהסכמי אברהם.¹³⁴ ברוח דומה דיבר ג'ומעה אל-כעבי, מנכ"ל מוסד התרבות האסלאמית והסובלנות הדתית, שהוקם ביוזמת איחוד האמירויות במרדיר ונחנך בשלהי 2018. ככנס שערך המוסד יומיים לאחר חתימת הסכם השלום בבית הלבן, תחת הכותרת "משפחת אברהם", נטען כי "השגת שלום היא מטרת-העל של [כל] הדתות".¹³⁵

מעבר לתיאור השלום כמטרה וכערך כלליים, גורמים אמירותים ציינו הישגים קונקרטיים הנובעים או אמורים לנבוע מהסכם השלום עם ישראל ולהופכו למצלחה. מועצת הפסיקה ההלכתית שיבחה, בגילוי דעת שפרסמה עם הכרזת השלום, את עזירת החלתה של הריבונות הישראלית על שטחים באדמות הפלסטיניות. יושב ראש המועצה בן ביה הביע תקווה שההסכם יגן על המדינה ועל יתר ארצות האסלאם מפני מלחמות, מגפות וסכסוכים.¹³⁶ כעבור יומיים, במפגש של הפורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות, בן ביה החמיא ליוזמתו של יורש העצר בן זאיד להשגת שלום צודק וקבוע במזרח התיכון וציין את תרומתה הצפויה לחיזוק היציבות האזור ובעולם, לשמירה על החיים ולבנייה של הארץ.¹³⁷ התבטאויותיו של בן ביה

134 אל-מג'לס אל-עאלמי לאל-מג'מתמעות אל-מסלמה, "אעלאן אל-מקאצד אל-עליא לאל-סלם"; "אל-נדה אל-אפתראצ'יה אל-מקאצד אל-עליא לאל-סלם פי אל-אסלאם".

135 "מחמד אל-כעבי: אל-אתפאק אל-אמאראתי אל-אסראא'ילי קראר אסראתיג'י שג'אע וחכים" [מוחמד אל-כעבי: ההסכם האמירויות-ישראלי הוא החלטה אסטרטגית נועזת ונבונה], אל-וטרן, 17 בספטמבר 2020, <https://alwatan.ae/?p=678366>

136 עאצם אל-ח'ולי, "מג'לס אל-אמראאת לאל-אפתאא' אל-שרעי: אל-עלאקאת ולאל-מעאהראת אל-דוליה מן אל-צלחאית אל-חצריה ואל-סיאדיה לולי אל-אמר שרעא ונט'אמא" [המועצה לפסיקה הלכתית באיחוד האמירויות: הקשרים והחוזים הבינלאומיים הם סמכות בלעדית וריבונית של השליט באופן הלכתי וחוקי], Emirates News Agency, 14 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3Losssc>

137 מנצור עאמר ועאצם אל-ח'ולי, "מג'לס אמנאא' מנתרא תעזיז אל-סלם יעקר מלתקאה אל-סאבע פי אבו דאבי דיסמבר אל-מקבל" [מועצת הנגידים של הפורום לחיזוק השלום תערוך את מפגשה השביעי באבו

צוטטו בגילוי דעת שפרסם הפורום עם שמות המשתתפים במפגש, בהם חכמי הלכה מאפריקה, מאסיה, מאירופה ומארצות הברית. כמה מהחתומים על גילוי הדעת התנערו מתוכנו וציינו שהדיון היה כללי ושנושא השלום עם ישראל לא עלה במהלכו. אחדים אף התפטרו מהפורום במחאה על שרכוב שמם.¹³⁸

אל-דרעי הבהיר בטורו באל-אתחאד כי הגדרת השלום עם ישראל כמצלחה נובעת מההישגים הגלומים בו למדינת הלאום האמירויות, לפלסטינים, למוסלמים ולכלל האנושות:

מה הנזק במדינה שמובילה לשלום, דואגת לאינטרסים [מצאלח] האנושיים ופועלת לפיתוח וקדמה של ארצה בתחומי הבריאות, המזון, התרופות, האנרגיה, האקלים, הפיתוח התעשייתי וקידום הידע הטכנולוגי? כל התחומים האלה טובים לאנושות ומועילים לה. איחוד האמירויות [...] עושה לתפארת האזור וזוכה להערכה מידידיה, לברכות מבעלות בריתה ולהתפעלות מצד אלה בעולם שאללה חנן אותם בראייה ובכנות. הסכם השלום בין האמירויות לישראל מועיל למולדת ופורץ דרך להסכמים עתידיים [...] איחוד האמירויות הרגילה אותנו בהצלחה אחר הצלחה ובהישג אחר הישג בכל תחום, אך עם זאת היא דואגת לזכויות של אחיה ושכניה לדת ולאנושות [...] הסכם השלום מגשים את האינטרסים מכל כיוון – האינטרסים של האנושות, של דתות אברהם ושל העמים הערביים ובראשם העם הפלסטיני, כמו גם האינטרסים של כלל המוסלמים. זאת כי הרי הוא שומר על זכויותיהם במסגד אל-אקצא ומחיה את מסורת העלייה לרגל אליו מארץ השלום אבו דאבי אל ארץ הנביאים, במסע מבורך של שלום בעקבות מסעו הלילי של הנביא מוחמד, עליו התפילה והשלום.¹³⁹

יתרון נוסף שהקנה מנגנון המצלחה למשטר האמירויות נגע לביסוס תוקף ההחלטה הבלעדית של השליט. המועצה העולמית של הקהילות המוסלמיות קבעה בהצהרתה בנושא מטרות-העל של השלום כי השליט מוסמך לנהל את ענייני המוסלמים, להעריך את המצלחה שלהם ולקבל בהתאם לכך החלטות כדי לשמור על הביטחון, היציבות וההשגשוג. זאת ועוד, בהתאם לפרקטיקות שהתבססו לאורך ההיסטוריה האסלאמית ובהתאם לחוק הבינלאומי המודרני, החלטות

דאבי ברצמבר הקרוב, Emirates News Agency, 16 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3oVDNIF>; אנשי דת נוספים ציינו גם הם תרומתו הכלכלית של השלום ליציבות, לפיתוח ולבנייה של האזור. למשל: עאמר ואל-חסיין, "מחמד מטר אל-כעבי: ג'הוד מקררה לדולת אל-אמאראת לתעוזה אל-סלם ואל-אמן פי אל-מנטקה".
 138 למשל: "Shaykh Hamza Yusuf denies supporting Israel peace deal, blames media for 'lying'", 5Pillars, August 24, 2020, <https://bit.ly/3NrTiIH>.
 139 עמר חתור אל-דרעי, "ולכם פי אל-סלאם חיאה" [בשלום יהיו לכם חיים], אל-אתחאד, 23 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3kY0Puh>

של מלחמה ושלום הן בסמכותו הבלעדית של השליט. יתרה מכך, לאף גורם מתוך המדינה או מחוצה לה אסור בשום מקרה להתערב בשיקולי השליט בנושאים של ריבונות לאומית.¹⁴⁰ בדומה לכך, עם הכרזת השלום קבעה מועצת הפסיקה ההלכתית של האמירויות כי השליט לבדו יודע לאמוד את המצלחה בענייני מלחמה, שלום ויחסים בין האומות, ובירכה על הכרעותיה של ההנהגה האמירונית למען המולדת והאומה. בן ביה הכריז כי הסכם השלום עם ישראל נמצא בסמכותו הבלעדית והריבונית של השליט, בציינו כי בהלכה יש דוגמאות רבות ויסודות הלכתיים מארגנים לנושאי שלום, בהתאם למה שמחייבות הנסיבות והמצלחה הכללית.¹⁴¹ עם חתימת השלום הבהיר בן ביה כי אסור למנהיגי דת לשים עצמם במקום מנהיגים פוליטיים. להנהגה הפוליטית יש סמכות מוחלטת בקבלת ההחלטות, שכן היא יודעת לקבוע מהם המצאלח ולהתנהל על פיהם. תפקידם של מנהיגי הדת מתמצה, לשיטתו, בחיזוק ערכי השלום והסובלנות בקרב העמים.¹⁴² ד"ר פארוק חמאדה, יועץ בלשכתו של יורש העצר בן זאיד, הסביר כי האל הפקיר בידי השליט את האחריות לשקלל בין מצלחה למפסדה ולהתוות מדיניות של שלום שתגביר מצלחה ותמנע מפסדה. לדבריו, סמכות השליט אינה רק תולדה של ציווי אלוהי אלא גם מנגנון שמבטיח שמירה של הסדר השלטוני וקבלת הכרעות גורליות על ידי מי שמלוא הנתונים החיוניים לשמירת ביטחון המדינה, לחיזוק מעמדה ולהבטחת עתידה עומדים לנגד עיניו.¹⁴³

אף ששיח דתי דומה נשמע גם במצרים ובירדן, אנשי דת אמירוטים העדיפו להישען על האחות הסמוכה והסמכותית ערב הסעודית, מתוקף מעמדה כערש האסלאם וכשומרת של שני המקומות הקדושים במכה ובאל-מדינה. שיח' וסים יוסוף נתלה בפסק ההלכה של המופתי הסעודי המנוח שיח' עבד אל-עזיז אבן באז, שהתיר לכל מדינה לכונן שלום ונורמליזציה עם ישראל, אם היא מוצאת כי הם מהווים מצלחה עבור המוסלמים החיים בתחומה. פסק הלכה זה ניתן בינואר 1995, על רקע הסכמי אוסלו והסכם השלום הישראלי-ירדני, ושיקף בשעתו

140 אל-מג'לס אל-עאלמי לאל-מג'תמעאת אל-מסלמה, "אעלאן אל-מקאצד אל-עליא לאל-סלם".

141 אל-ח'ולי, "מג'לס אל-אמראראת לאל-אפתאא' אל-שרעי: אל-עלאקאת ולאל-מעאהדאת אל-דוליה מן אל-צל'אחיאאת אל-חצריה ואל-סיאדיה לולי אל-אמר שרעא ונט'אמא".

142 "עבדאללה בן ביה: אל-סלאם מבאדרה תשתשרף אל-מסתקבל" [עבדאללה בן ביה: השלום הוא יזומה צופה פני עתיד], אל-רא'ייה, 15 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3zAXHZu>

143 "פצ'ילת ד. פארוק חמאדה, מסתשאר פי דיואן ולי עהד אבו דאבי פי נדוה יק'ם אל-סלם ודורהא פי אסתקראר אל-מג'תמעאת" [כבוד הד"ר פארוק חמאדה, יועץ בלשכת יורש העצר של אבו דאבי, בכנס 'ערכי השלום ותרומתם ליציבות החברות', The World Muslim Communities Council, סרטון, 27 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/41TyF6v>; ראו גם: עבדאללה פדעק, "אל-סלאם רסאלה אל-סלאם פרצה" [השלום הוא מסר, השלום הוא הזדמנות], אל-ו'טן, 23 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3ndfxkS>

את הגיבוי של ערב הסעודית להסכמים.¹⁴⁴ בהשראת אבן באז ציין יוסוף את זכותם הריבונית של כל מדינה ושליט לכוונן הסכמי שלום, אם אלה מהווים מצלחה עבור בני עמם. לדבריו, מטרת העל שבגינן הסכם שלום יהיה ראוי להיחשב מצלחה הן שמירה על חיי העמים, שיפור ביטחונם וכינון שיתוף פעולה מסחרי פורה ביניהם לבין עמים אחרים.¹⁴⁵ נימוק שלישי שחזר על עצמו בגרסאות מגוונות היה תיאור שלום חודיביה כתקדים מסייע, שיכול לשמש מודל התומך בשלום האמירויות-ישראל. נראה כי השימוש האינטנסיבי שעשה המשטר האמירוטי בתקדים אפולוגטי מסוג זה – שעודנו מתקשר בזיכרון המוסלמי ההיסטורי לויתורים ולפשרות, ולא הזמניות, שקיבל על עצמו הנביא מוחמד בחודיביה – נועד לסייע בהקלת הדיסוננס שחש חלק לא-מבוטל בדעת הקהל האמירוטית נוכח הקפיצה המפתיעה לשלום ולנורמליזציה עם ישראל.

מאמר המערכת שפורסם במקביל לחתימת הסכמי אברהם בספטמבר 2020 בכתב העת 'תעאיש' [מילולית: דו-קיום], ביטאון הפורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות, קבע כי עמדת הנביא בזכות הסכם חודיביה מלמדת מוסלמים בני ימינו כי השלום טוב מהמלחמה. יתרה מכך, שלום חודיביה מהווה מופת לחיפוש אחר שלום גם במחיר של ויתור על זכויות, שהרי הנביא סבר כי "השלום מעל הכול" והוא המטרה העליונה והנתיב האיריאלי שלהם מטיף האסלאם. על כן, עורך הביטאון היוצא לאור באבו דאבי, ח'ליפה מבארכ אל-ט'אהרי, בירך בשם הפורום את בן זאיד על "הצעד האמיץ" שנקט עם כינון חוזה השלום עם ישראל, צעד שמבטא – בדומה לשלום חודיביה – את העדפת השלום על פני ההרס והחורבן, ופותח בפני תושבי האזור אופק לעתיד של שלום המושגת על דיאלוג והבנה הדדית במקום על נתק ומלחמות.¹⁴⁶ בעוד אסלאמיסטים הציגו את שבט קורייש כשותף לגיטימי יותר מישראל לשלום, אנשי דת מאיחוד האמירויות טענו כי ההיפך הוא הנכון. לדוגמה, שיח' וסים יוסוף ראה בהסכם שערך הנביא עם עובדי האלילים במכה אישור לגיטימיות היתרה של הסכמים דומים עם "אנשי הספר", היהודים בירושלים. לדבריו, ירושלים הנשלטת על ידי היהודים אינה יקרה לאל יותר

144 "אל-דאעיה וסים יוסף ינשר פתוא אבן באז בעד אתפאק אל-סלאם אל-אמאראתי אל-אסראא'ילי" [המטיף וסים יוסוף מפרסם את הפתוא של אבן באז בעקבות הסכם השלום האמירוטי-ישראלי], CNNArabic, 14 באוגוסט 2020, <https://cnm.it/40SL5tR>; לקריאת המקור: "אג'ובה עלא אסא'לה בח'צוץ אל-צלח מע אל-יהוד" [תשובות לשאלות בנוגע לשלום עם היהודים], אל-מוקע אל-רסמי לסמאחת אל-שיח' אל-אמאם אבן באז, 20 בינואר 1995, <https://bit.ly/3y8oGvc>

145 "וסים יוסוף ירד ל-CNN עלא פתוא 'עלמאא' אל-מסלמין' בתחרים אל-סלאם מע אסראא'יל" [וסים יוסוף משיב ל-CNN על הפתוא של התאחדות חכמי הדת המוסלמים' האוסר שלום עם ישראל], CNNArabic, סרטון, 12 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3Huyoi1>

146 ח'ליפה מבארכ אל-ט'אהרי, "אל-בחת' ען אל-סלאם קבל כל שיא" [החיפוש אחר שלום קודם לכול], תעאיש 9 (ספטמבר 2020): 126-127.

מאשר מכה שנשלטה על ידי קורייש, ולכן אלה השוללים שלום עם ישראל מתיימרים להיות יותר "צדיקים" ואדוקים מכפי שהיה הנביא מוחמד בכבודו ובעצמו.¹⁴⁷ מאמר ביומון האמירוני 'אל-וטן' ציין את העלייה לרגל של הנביא מוחמד למכה הנתונה לשלטון עובדי האלילים, כאשר עשרות פסלים פזורים סביב הכעבה, כתקדים לכך שמותר למוסלמים להתפלל בירושלים גם תחת כיבוש, ואף מוטב לעשות כן מאשר לנטוש את העיר לגורלה.¹⁴⁸

עוד בניגוד לאסלאמיסטים, שטענו כי השלום עם ישראל אינו בר-השוואה לשלום חודיביה בכל האמור להגדרתו כמצלחה, אנשי דת התומכים במשטר האמירוני ראו בתקדים חודיביה הוכחה ללגיטימיות של השלום עם ישראל ולחובת הציות לשליט העורך אותו על סמך מנגנון המצלחה. אל-כעבי ציין כי הנביא מוחמד ערך הסכמים וחוזים עם בני כל הדתות בהתאם לשיקולי מצלחה, והתנהלותו ראויה לשמש מקור השראה לחתימת הסכמי שלום בימינו.¹⁴⁹ צלאח בן עפייף, פובליציסט תימני פרו-אמירוני, הזכיר כי הנביא בחר בהודנה עם קורייש כדי לשמור על החיים והרכוש, וראה בבחירתו היתר להפעלת שיקולי מצלחה דומים התומכים בשלום עם ישראל.¹⁵⁰

ברומה לטענה שהוצגה במצרים, היו גם שהשוו בין ביקורתם של מלווי של מוחמד על שלום חודיביה למתנגדיהם קצרי הראות של הסכם השלום עם ישראל. ד"ר מצטפא אבראהים צ'ריק (Mustafa Cerić), המופתי הגדול של בוסניה לשעבר, כינה את תנועת השלום העולמי שמובילה איחוד האמירויות – לעיתים נוכח ביקורות – בתור "שלום חודיביה של המאה ה-21".¹⁵¹ בכנס על מטרת-העל של השלום טען צ'ריק כי כמו שלא הכול מבינים כיום את שיקולי ההנהגה האמירונית, כך גם רבים לא הבינו את בחירתו של מוחמד בשלום חודיביה, אך זו הצדיקה את עצמה והובילה לשחרור מכה.¹⁵² ד"ר יוסוף אל-כודה, יושב ראש מפלגת 'אל-וסט' האנטי-אסלאמיסטית בסודאן, הזכיר גם הוא שמוחמד ערך את שלום חודיביה עם עובדי האלילים בתנאים שמלווי תיארו כמקפחים, ובמסגרתם נעתר לדרישה להותיר את הכעבה תחת שליטת שבט קורייש. בתגובה לטענה כי אין להשוות את ההכרעה שקיבל הנביא

147 "וסים יוסוף ירד CNN על פתוא 'עלמאא' אל-מסלמין' בתחרים אל-סלאם מע אסראא'יל".

148 פרעק, "אל-סלאם רסאלה אל-סלאם פרצה".

149 מנצור עאמר ועבד אל-נאצר מנעם, "מחמד מטר אל-כעבי: אעלאן אל-סלאם סיאג' אסתקראר לאל-בחרין ואל-מנטקה" ומוחמד מטר אל-כעבי: הצהרת השלום היא עוגן יציבות לבחריין ולעזור, Emirates News Agency

12 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3LIFCBBr>

150 צלאח בן עפייף, "אל-חמלה אל-מע'רצ'ה עלא דולת אל-אמאראת...!!" |המתקפה הזדונית על איחוד האמירויות...!!|, 4 מאיו, 15 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3AInP7e>

151 צ'ריק, "אל-סלאם פי אל-אסלאם".

152 "אל-נדרה אל-אפתראצ'יה אל-מקאצד אל-עליא לאל-סלם פי אל-אסלאם".

בחודיביה על סמך התגלות להכרעות פוליטיות בנות זמננו, השיב אל-כודה כי כל הדוגמאות ששואבים המוסלמים מחיי הנביא מבוססות על התגלויות שחוהו.¹⁵³ נימוק רביעי היה שהיהודים הם שותפים לגיטימיים ורצויים לשלום עם המוסלמים בהסתמך על ייחוסם לזרעו של אברהם, האב הקדמון המשותף, ועל 'חוזה האומה' בין מוחמד ליהודי אל-מדינה. ספק אם שיח הסובלנות והמתנינות, שהפך לדגלה של איחוד האמירויות בעשור שקדם להסכמי אברהם, נועד במקורו להכשיר את הקרקע לחתימה עליהם, אך הוא הניח מסד רעיוני-דתי שהקל על תיוכם ועל התקבלותם הציבורית. הלגיטימציה שניתנה ליהדות כדת הראויה לכבוד, כמו דתות אחרות, השליכה בעקיפין לחיוב על פיתוח נרטיבים של לגיטימציה למדינה היהודית, וזאת בכמה אופנים: ראשית, חיזוק מעמדה של ישראל כהמשך הנוכחות היהודית ההיסטורית במרחב הערבי, תוך החלשת דימויה כישות זרה וחיזונית; שנית, עידוד נרטיבים של חיים מוסלמיים, נוצריים ויהודיים משותפים כמצב טבעי ורצוי, בניגוד לתפיסות אסלאמיסטיות הרואות ביהודים אויבי נצח; שלישית, טיפוח יחס הומני ומכיל כלפי "האחר", גם זה היהודי.

בדומה לרטוריקה הדתית הרשמית שהושמעה במצרים ובירדן, שימש חוזה האומה בין הנביא מוחמד ליהודי אל-מדינה מקור השראה לשלום עם ישראל גם באמירויות. אוהדי ההסכם נתנו לו פרשנות ייחודית המתקשרת לדגל הסובלנות הדתית. אל-כעבי ביקש לשאוב השראה מהנביא מוחמד, שעודד חופש פולחן וחיים משותפים בין המוסלמים ליהודים באל-מדינה. לדבריו, חוזה האומה ביסס את רעיון הסובלנות הדתית, חופש האמונה והאחווה האנושית ואת העדפת השלום וההרמוניה על היריבות. בעת כינון חוזה האומה נקבע העיקרון "אם ייטו לשלום נטה לו גם אתה" והתבססה ההעדפה האסלאמית לפתרונות שלום כדי למנוע מרחץ דמים, לשמור על הרכוש ולהשקיע בבנייה. איחוד האמירויות, מצידה, מיישמת את חוזה האומה הן בכיתה פנימה, כאשר היא מארחת בני אזרחויות שונות הנהנים מחוקה המקנה להם פלורליזם דתי, והן במדיניות חוץ פייסנית.¹⁵⁴

שיח' עבדאללה בן ביה, בכובעו כיושב ראש הפורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות ויושב ראש מועצת הפסיקה ההלכתית במדינה, הצדיק את השלום כביטוי למכנים המשותפים

153 יוסף אל-כודה, "פי תטביע דולת אל-אמאראת אל-ערביה אל-מתחדה מע אסראאיל" [בעניין הנורמליזציה של איחוד האמירויות עם ישראל], אל-סודאני, 17 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3nfKZYI>

154 "כלמת רא'יס אל-היא'ה אל-עאמה לאל-שא'ון אל-אסלאמיה ואל-אוקאף באל-אמאראת ח'לאל נודה בענואן אל-הג'רה אל-נבויה" [דברי יו"ר הוועד הכללי לעניינים אסלאמיים ולהקדשים באיחוד האמירויות בכנס שכותרתו ההג'רה של הנביא], The World Muslim Communities Council, סרטון, 22 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3LpuqIy>; "אל-מחאצ'רה אל-אפתראצ'יה אל-הג'רה אל-נבויה" [הרצאה וירטואלית על ההג'רה של הנביא], The World Muslim Communities Council, 25 בנובמבר 2020, <https://bit.ly/3Lk9ToP>

האמוניים והמוסריים המחברים בין הדתות. בכנס שיזם משרד החוץ האמריקאי בשיתוף פעולה עם 'פורום היוזמה האברהימית' שייסד הוותיקן בדצמבר 2020, אמר השיח' כי בני דתות אברהם חולקים ערכי מוסר אוניברסליים המהווים בסיס לשלום ולדו־קיום בין העמים. לדבריו, כבוד האדם מבוסס על חמש מטרות־העל של ההלכה – השמירה על הדת, החיים, השכל, הרכוש והצאצאים. אלה מהווים יסוד לכל האמונות והעדות, ובפרט דתות משפחת אברהם. הוא הדגיש את הכבוד שרוחש האסלאם לדתות כמשלימות זו את זו ומשתלבות זו בזו, ואת הכרתו של האסלאם בתרומתן של דתות אחרות לתרבות האנושית: הערכים האנושיים נוצרו על ידי משה, ישוע ומוחמד, והם יכולים עדיין להכווין את העולם לישועה מבעיותיו.¹⁵⁵

בד בבד עם עידוד סובלנות כלפי דתות אברהם, דוברים המזוהים עם המשטר האמירויות פעלו להפרכת תאוריית הקשר בדבר הכוונה, לכאורה, לכונן "דת אברהימית חדשה" שתתקן לתוכה את היהדות, הנצרות והאסלאם. כך למשל, מזכ"ל 'המועצה העליונה לקידום האחוה האנושית' באבו דאבי, מוחמד עבד אל־סלאם, הבהיר כי אין מאחורי היוזמה להקמת בית המשפחה האברהמית מזימה לקדם דת עולמית משותפת, להיפך: מטרתה להבליט את הייחודי לכל אחת מהדתות.¹⁵⁶ ג'מאל אל־סויד הגדיר את המזימה האברהימית כ"ביקורת מגוחכת והאשמות שקריות", וטען כי מפיציה אווזים בתפיסות דתיות קיצוניות העומדות בסתירה למהות האסלאם.¹⁵⁷ שגריר מרוקו באמירויות לשעבר, עבד אל־קאדר אל־זאוי, נחלץ אף הוא להזמנת טענות אסלאמיסטיות בנושא והאשים את 'ההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים' בהפצת כוזבים בשם מניע פוליטי – ניגוח המדינות שנרמלו את יחסיהן עם ישראל.¹⁵⁸

נוסף על כך, בעקבות חתימת הסכם השלום התחזקה הנטייה של השלטונות באמירויות לקדם הבנה ואמפתיה, שלא היו שכיחות בעולם הערבי, באשר לעוולות שנעשו לעם היהודי. דוגמה לכך היא פתיחתו במאי 2021 של אגף לזיכרון השואה היהודית במוזיאון 'צומת הציוויליזציות' (Crossroad of Civilizations Museum) בדובאי. ניתן למצוא בו הסברים היסטוריים על רדיפת יהודי אירופה על ידי גרמניה הנאצית, מליל הבדולח ועד ההוצאה לפועל של הפתרון

155 "אבן ביה ישארכ פי מלתקא אל־מבאדרה אל־אברהמיה" [בן ביה השתתף בפורום 'היוזמה האברהימית'], אל־אתחאד, 3 בדצמבר 2020, <https://bit.ly/3eXAgS4>

156 Mohamed Abdelsalam, "The Abrahamic Family House is Not About Merging Faiths," The National, January 22, 2022, <https://bit.ly/3HuzxGI>

157 ג'מאל סנד אל־סויד, "בית אל־עאאלה אל־אברהמיה... דעה אמאראתיה לל־תסאמח [בית המשפחה האברהמית: קריאה אמירותית לסובלנות], אל־אתחאד, 8 בינואר 2023, <https://bit.ly/44b00CJ>

158 עבד אל־קאדר אל־זאוי, "'אל־דיאנה אל־אברהמיה': תחאמל ואפתראא' פי ביאן 'עלמאא'" [הדת האבאהימית: דעות קדומות והשמצות בגילוי דעת של 'חכמי הלכה'], אל־מג'לה, 17 בדצמבר 2021, <https://bit.ly/3LkLCPB>

הסופי, תמונות ומציגים לזכר 1.5 מיליון הילדים היהודים שנספו בשואה, בהם אנה פרנק, וסיפורים אישיים של שורדי שואה שהצליחו לשקם את חייהם ולבנותם מחדש בארץ ישראל. דגש מיוחד ניתן באגף לזיכרון השואה במוזיאון לתרומתם של מוסלמים וערכים להצלת יהודי אירופה. בתצוגה מוצג שלט עם הפסוק הקוראני "לפיכך כתבנו בספר לבני ישראל, כי כל המאבד נפש אחת – בלא שאיבדה נפש או ביקשה למלא את הארץ חמס – כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיימה כאילו קיים עולם מלא" (5: 32). שלט אחר כולל ציטוט של שר החוץ האמירוטי, שערך באוקטובר 2020 ביקור עם מקבילו הישראלי באנדרטת השואה בברלין, ובמהלכו הביע הזדהות עם קורבנות הנאציזם והתבטא בזכות ערכים של דו-קיום, סובלנות וקבלה של כל הדתות והאמונות. בחצר המוזיאון מוצג גרפיטי צבעוני שציירו יחדיו אומן אמירוטי ואומן ישראלי, שבו נראים צעירים משתי המדינות לוגמים קפה מפינג'אן מסורתית ומשוחחים זה עם זה. ברקע נראים השקיעה וגורדי השחקים של דובאי ותל אביב, ומעליהם הכיתוב "בני דודים" בערבית ובעברית.

המוזיאון לא יכול היה לתת במה לתכנים אלה ללא ברכת הרשויות. מייסד המוזיאון אחמד עוביד אל-מנצורי הסביר שמטרתו לעודד ערכים של סובלנות וחיים של הפריה הדדית עם "האחר". לדבריו, הוא מייחס חשיבות עמוקה לשורשים ההיסטוריים המשותפים של המוסלמים, היהודים והנוצרים, ומבקש להנכיח נרטיב מתקן ופייסני בחלל המקום. אל-מנצורי כיהן כחבר פרלמנט בשנים 2011–2015 והקים ב-2012 את המוזיאון כיוזמה פרטית במבנה שהקצו לטובתו השלטונות. מרבית המוצגים במוזיאון מבוססים על אוספו הפרטי, וקהל היעד שאליו הוא מכוון כולל תיירים, לצד תלמידי בתי ספר מקומיים. בשנתיים הראשונות לפעילותה פקדו את התערוכה כ-6,000 מבקרים, כמחציתם אמירותים, מרביתם תלמידי בתי ספר יסודיים.¹⁵⁹ נימוק דתי חמישי בזכות השלום נגע לאפשרויות החדשות שההסכם פותח לביקורים של מוסלמים במתחם אל-אקצא בירושלים. דוברי המשטר באיחוד האמירויות טענו שהמסירות לירושלים אינה חייבת להתבטא בשדה הקרב: מוסלמי יכול להיכנס בשערי העיר השלישית בקדושתה לאסלאם גם בדרכי שלום. יותר מזה, תיירות של עולי רגל מוסלמים לירושלים יכולה גם היא להיחשב מצלחה, מאחר שהיא תורמת לשמירה על הדת, מדגישה את הזהות האסלאמית של העיר, מחזקת את רוחם של תושביה המוסלמים ומעניקה להם פרנסה.

בהצהרת המועצה העולמית של הקהילות המוסלמיות על "מטרות העל של השלום" ניתנה לגיטימציה לביקור בירושלים גם תחת שלטון ישראלי, בכפוף להנחיית השליט בכל מדינה ובהסתמך על פתוות של האקדמיה הבינלאומית לפקה (מדע ההלכה באסלאם) והארגון לשיתוף פעולה אסלאמי, שניהם גופים אסלאמיים שמטותיהם שוכנים בערב הסעודית.

159 ביקורי המחבר בדובאי, מאי 2021 ומארס 2023.

בכנס שדן בהצהרה הכיר אל-כעבי בכך שירושלים היא עיר קדושה לכל הדתות ושיש לה מקום נכבד בלבבות בני הדתות של אברהם. הוא ציין כי לירושלים מעמד מיוחד בנפשותיהם של אזרחי איחוד האמירויות מאז ימי השיח' זאיד, אשר העניק לעיר תמיכה פוליטית ופיננסית, כולל תרומות למסגדים ולכנסיות. לדבריו, אחד מהישגיה של איחוד האמירויות בהסכם עם ישראל המגלם את היותו מצלחה לטובת כלל המוסלמים הוא ההיתר לביקורים בירושלים.¹⁶⁰ מועצת הפסיקה ההלכתית של איחוד האמירויות גינתה את פסק ההלכה של המופתי של ירושלים, האוסר תפילה של אמירותים במסגד אל-אקצא בעקבות הכרזת הסכם השלום בין איחוד האמירויות לישראל. 'אל-ביאן' פרסם ב-19 באוגוסט 2020 התבטאויות של שניים מחבריה הבולטים. ד"ר עמר חבתור אל-דרעי, חבר המועצה, קבע כי האיסור של המופתי של ירושלים על אזרחי איחוד האמירויות לבקר במסגד אל-אקצא תמוה. הוא טען כי המופתי גילה עזות מצח כלפי אללה ועשה שימוש אסור בדת לצורך גחמות והשמצות, הפוגמות במעמדה של פסיקה ההלכה ויוצרות מניפולציה בדיני בתי התפילה לאללה. המסגדים, הדגיש, שייכים לאללה ואסור לסחור בדיניהם או לנצל את קדושתם לרווחים אישיים ולטענות אינטרסנטיות. לאיש אסור לאסור דבר שהאל התיר ואף קרא לו; זהו עיוות דבר האל כאמור בקוראן: "אל יספרו לשונותיכם כזב באומרכם, זה כשר וזה טרף, בטופלכם שקרים על אלוהים. הטופלים שקרים על אלוהים לא יעשו חיל" (16: 116).

ד"ר אחמד אל-חדאד, המופתי הבכיר וראש מנהלת הפסיקה במחלקה לעניינים אסלאמיים ולפעילות צדקה בדובאי וחבר מועצת הפסיקה הלכתית של איחוד האמירויות, החרה החזיק אחרי אל-דרעי. הוא קבע כי התפילה במסגד אל-אקצא היא סוגיה הלכתית ולא פוליטית או אידיאולוגית; היא נקבעת לפי ההלכה ולא לפי מחשבה או דעה. לשיטתו, הביקור במסגד אל-אקצא מותר לכל מי שיכול להגיע אליו למטרות פולחן ותיירות, ועל תושבי ירושלים לחזק את קשריהם עם אחיהם המוסלמים.¹⁶¹

חכמי ההלכה האמירותים זכו בתמיכה מצרית להיתר שלהם לבקר באל-אקצא (שם התפלל, כזכור, אנואר אל-סאדאת בביקורו הראשון בישראל). ד"ר עבאס שומאן, חבר סגל בכירי העלמאא' באל-אזהר, קבע: "אני מתנגד להוצאת פסקי הלכה שאינם נסמכים על יסודות הלכתיים". הוא ציין כי אינו מכיר צידוק לפסק הלכה האוסר תפילה על עם שלם של מדינה מוסלמית, במסגד כלשהו, בהסתמך על עמדתה הפוליטית של אותה מדינה. שומאן הדגיש כי אינו מבקש להגן על איחוד האמירויות או להתערב בעמדות מנהיגיה, אך הפתוא שיצאה נגד התפילה באל-

160 "אל-נדרוה אל-אפתראצ'יה אל-מקאצד אל-עליא אל-סלם פי אל-אסלאם"; אל-מג'לס אל-עאלמי לאל-מג'תמעאת אל-מסלמה, "אעלאן אל-מקאצד אל-עליא לאל-סלם".

161 ראמי עאיש ומצטפא ח'ליפה, "פתוא מפת' אל-קדס תלאעב באל-דין לאע'ראץ' מצלחיה" | הפתוא של המופתי של ירושלים מעוותת את הדת משיקולים אינטרסנטיים, אל-ביאן, 19 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3Hqb5G0>

אקצא מפלה ואינה עומדת בקריטריונים הלכתיים. להוכחת דבריו ציין כי לטורקיה קשרים עם ישראל מאז 1949 והיא הייתה המדינה המוסלמית הראשונה שהכירה בישראל. הקשרים נמשכים עד היום והגיעו לשיתוף פעולה כלכלי וצבאי שהוא מעל ומעבר לנורמליזציה, אך מעולם לא פורסמה פתוא פלסטינית האוסרת על טורקים להתפלל באל-אקצא (שומאן הביע תקווה שלעולם גם לא תפורסם כזו).¹⁶²

הטעון כי יש צביעות לא-מבוטלת בעמדה של המתנגדים להסכמי אברהם באצטלה אסלאמית חזר גם בהקשרים אחרים. ד"ר אנוור מוחמד קרקאש, שר המדינה לענייני חוץ, נהנה להזכיר לטורקיה כי יותר מחצי מיליון תיירים ישראלים ביקרו בה בשנה שקדמה לחתימה על ההסכמים, וכי סחר החליפין שלה עם ישראל מסתכם בכשלושה מיליארד דולרים. לאיראן הזכיר כי תוקפנותה האזורית היא שדרבנה מדינות ערביות לבחון את יחסיהן עם ישראל באור חדש.¹⁶³ דברים דומים אמר מוחמד חמאדי, העורך הראשי של העיתון אל-דא'יה, שהוסיף גם את קטר לקלחת ותהה במה היא תרמה בעצם לעניין הפלסטיני. הוא קרא לערבים באשר הם לנהוג בחוכמה ולהבין כי מתנגדי השלום הם למעשה מתנגדי השלווה והיציבות האזוריים.¹⁶⁴ שיח' וסים יוסף הרגיש שלא ישראל אחראית לאסון בעיראק, לא היא שעודדה את המלחמות בין השיעים לסונים ולא היא שהחריבה את לוב ואפשרה לחזבאללה להשתלט על לבנון. ישראל, אמר בתעוזה, אינה האויב הגדול של הערבים; הערבים הם האויבים הגדולים ביותר של עצמם, אויבים המזדרזים להאשים זה את זה בכפירה ומלכים יריביות שמלוות את עולם האסלאם כבר 1,400 שנה.¹⁶⁵

סיכום

הסכם השלום בין איחוד האמירויות לישראל שונה משני קודמיו, המצרי והירדני. הוא נחתם בין שתי מדינות שלא היה ביניהן סכסוך טריטוריאלי ושמעולם לא לחמו זו בזו ישירות. הוא לא כלל החזרת שטחים והתייחס בעקיפין בלבד לגחלי התבערה של הסכסוך הערבי-ישראלי – העימות הנמשך בין ישראל הציונית לפלסטינים. נוסף על כך, עיקר ההתנגדויות להסכם הגיעו מחוץ לאיחוד האמירויות, והפולמוס האסלאמי בעניינו נשא אופי אזורי ואף בינלאומי.

162 זכריא מחיי אל-דין ועאצם אל-ח'ולי, "עצ'ו היא'ת כבאר אל-עלמאא' באל-אזהר ירפץ' פתוא מפתי אל-קדס ותחמיל אל-שריעה מא לא תחתמלה" [חבר סגל בכירי העלמאא' באל-אזהר דוחה את הפתוא של מופתי ירושלים ואת הייחוס לשריעה את שלא ניתן לייחס לה], Emirates News Agency, 18 באוגוסט 2020, <https://bit.ly/3AIPUvi>

163 "אל-אמאראת: אל-סלאם ח'יאר אסתראתיגי' ערבי ופק' חל אל-דולתין" [האמירויות: השלום הוא בחירה אסטרטגית ערבית לפי הסדר שתי המדינות], אל-אתחאד, 27 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3iOwIIF>

164 "חל אל-קצ'יה אל-פלסטיניה ותטביע דולת אל-אמאראת מע אסראא'יל".

165 אסראא'יל תתכלם באל-ערביה, 21 בספטמבר 2020, <https://bit.ly/3LGGU00>

חרף ההבדלים, מתנגדי ההסכם ותומכיו הציגו הנמקות דתיות והנמקות שכנגד, שבמידה רבה היו זהות לאלו שעלו בעקבות פריצות הדרך שהנשיא סאדאת והמלך חוסיין היו שותפים להן שנים רבות קודם לכן. בייחוד בלטו סוגיית תרומתו של השלום להגנת מטרות־על הלכתיות, הצגת תקדימים מימי הנביא מוחמד לחתימה על הסכמים עם אויבים ושאלת יחסו של האסלאם ליהודים. ועם זאת, בליבת מערכת ההסברה האמיריתית ניצב טיעון שהופיע במינון נמוך הרבה יותר ברטוריקת השלום של המשטרים במצרים ובירדן – האסלאם כדת של שלום ושל מתינות. טיעון זה נבע מתוך תפנית אידיאולוגית ותרבותית עמוקה יותר שחוותה איחוד האמירויות מאז מתקפת ה-11 בספטמבר. להתפשטותה עשויות להיות השלכות חיוביות על הסיכויים להרחיב בעתיד את מעגל השלום הערב־ישראלי ולהטמיע תרבות של פיוס ודו־קיום בקרב עמי האזור.

מסקנות

מסקנה ברורה אחת עולה ממחקר זה: לאסלאם כמערכת של אמונות, מסורות והלכות אין עמדה ברורה, חד-משמעית ובלתי ניתנת להפרכה בשאלה אם ובאילו תנאים מותר לחתום על הסכם שלום עם ישראל. למוסלמים, לעומת זאת, יש עמדות כאלה והם נסמכים על פרשנויות מתחרות של טקסטים אסלאמיים מהקוראן ומהמסורת הנבואית כדי לקדם דעות שונות ומנוגדות. המפרש ולא המתפרש הוא בעל הכוח, גם אם ההישענות על טקסטים הנתפסים כהתגלותיים, ומכאן כבעלי סמכות עליונה, נעטפת כדבר שבשגרה ביומרת הייצוג של אמת אחת ומוחלטת, להבדיל מפרשנות, שהיא מטבעה סובייקטיבית ותלויה בנטיית הלב.

המאמינים בהסדרי שלום כפתרון המועדף לסכסוך הפלסטיני-ישראלי ולסכסוך הערבי-ישראלי עשויים לשאוב עידוד ממסקנה זו. עמדה שכזו באשר לסכסוך היא ש"האסלאם" מהווה אבן נגף ליישובו. על פי תפיסה זו מוסלמים הנאמנים לדתם אינם יכולים להתפשר, במובן המהותי והעמוק ביותר, על אף שעל מאדמות פלסטין מטעמים דתיים, ומאחר שחובת הנאמנות לדת היא החובה העליונה לדידם, שיקולים מדיניים, חברתיים וכלכליים נידונים להידחק למקום משני. התפיסה קיבלה משנה תוקף מאז עלתה תנועת חמאס כאופוזיציה המרכזית להסדרי פשרה ישראלים-פלסטיניים, בשעה שתנועות אחרות שלה, המניפות את דגל האסלאם כפתרון כולל למצוקותיהם של המוסלמים בדורנו, נותרו איתנות כמוה בשלילת האפשרות לערוך עם ישראל הסכמי שלום קבע.

ספר זה מדגים כי רגשות דתיים-אסלאמיים עמוקים עולים בקנה אחד עם עמדה הדוגלת בפשרה כמפתח ליישוב הסכסוך, ואף עם עמדה הנכונה לקבל את עובדת קיומה של מדינת היהודים במזרח התיכון כמציאות בת-קיימא, גם אם לרוב לא כזו שניתן להצדיקה מבחינה היסטורית. מטבע הדברים, עמדות מפויסות ופרגמטיות זוכות לתשומת לב ציבורית פחותה מאלו הלוחמניות והרדיקליות. יש לפיכך חשיבות בהפניית תשומת הלב לקיומו של שיח עשיר, רציף וכלל-ערבי, שמובילים אנשי דת בכירים (כאלה שעל עצם בקיאותם במקורות אין מחלוקת, גם אם מניעיהם שנויים במחלוקת), ואשר עיקרו הקביעה כי הגעה לשלום עם ישראל ושמירתו הן מצווה מן האסלאם. ההלכה האסלאמית התגלתה אף היא בספר כזו המציעה למעוניינים בכך ארגז כלים הלכתי גרוש ועשיר, העשוי לסייע בשיכוך איבה, בגישור על מחלוקות, בעידוד תפיסות פייסניות ובגיבוש נוסחאות פשרה קונסטרוקטיביות בסוגיות דתיות-לאומיות טעונות. ואולם למטבע צד שני. ככל שאין אמת בטענה כאילו האסלאם במהותו ובטבעו הוא מכשול לשלום עם ישראל, אין בהכרח אמת גם בדעה ההפוכה. לפיכך אין מקום לטענה כי די בכך שאוהדי השלום יעשו נפשות ל"קריאה נכונה" של המסורות ויסירו צעיף של בורות שקיומו,

כביכול, מטה מאמינים תמימים נגד פשרה. הוויכוח בין מי שמוצאים באסלאם קריאה לשלום ומי שמוצאים שהוא מחייב מלחמה ללא פשרות הוא ויכוח על פרשנות, ופרשנים חרוצים ימצאו אסמכתאות למכביר גם לתפיסה השוללת פשרה. לפיכך פוחת הסיכוי שחריפות ולהט אינטלקטואליים והצגה משכנעת של טיעונים יטו את הכף לטובת חכמי ההלכה המצדדים בשלום. עד כמה מועט הסיכוי שהוויכוח יוכרע על קרקע אינטלקטואלית? זאת ניתן ללמוד מכך שזה יותר מארבעה עשורים מציגים המתנגדים והמצדדים כאחד טיעונים דומים למדי בהקשרים שונים. הדיון ההשוואתי שמציע ספר זה על השימוש באסלאם בקרב תומכי ומתנגדי השלום עם ישראל במצרים, בירדן ובאיחוד האמירויות מדגים מה הם. אנשי דת הכפופים למשטרים ערביים שחתמו הסכם שלום עם ישראל מיזגו בין נימוקים הלכתיים, שלפיהם ניתן להתיר איסורים כדי לשמור על מטרות-העל של ההלכה, לבין נימוקים תיאולוגיים רחבים על מהותו של האסלאם. הם הדגישו את חובתו של השליט לדאוג למצלחה של מדינתו ושל נתיניו דרך שלום ונורמליזציה, את היותו של האסלאם דת של שלום ואת מעמד המיוחד של היהודים באסלאם. מנגד, אנשי דת מן האופוזיציה האסלאמיסטית למשטרים מיזגו בין תפיסה לוחמנית ובלתי מתפשרת של האסלאם לבין שלילת ההנמקות ההלכתיות-תועלתניות. הם הדגישו את המלחמה בין היהודים למוסלמים מראשית האסלאם, את החובה המוטלת על מוסלמים להילחם בעושי וביאי-צדק דוגמת אלו שהציונות הקולוניאליסטית מייצגת, לשיטתם, ואת חובת הג'האד האישית (פרצ' עין) המוטלת על המוסלמים באשר הם – להחזיר לבעלות המוסלמים אדמה שהייתה תחת שלטון האסלאם ונכבשה בידי בני דתות אחרות. עם כל החד-משמעיות של עמדתם, אין בה שלילה חד-משמעית של הסכמים זמניים עם ישראל, כל עוד לא משתמע מאלה הכרה בזכותה להתקיים או ויתור ערכי ואסלאמי על החובה לשחרר, בבוא היום, את פלסטין כולה מעול הציונים.

הפולמוס הדתי בין המשטרים ליריביהם האסלאמיסטים מילא תפקיד חשוב במאבק על הלגיטימיות של ההסכמים עם ישראל. בעזרת הנימוקים האסלאמיים ביקשו ההנהגות במצרים, בירדן ובאיחוד האמירויות לתאר את הפנייה לשלום עם המדינה היהודית כמעשה שאינו רק תועלתני מבחינה מדינית, ביטחונית, טריטוריאלית או כלכלית אלא גם ערכי מבחינה דתית; כמהלך נורמטיבי, שמבטא קו עקבי במורשת הדתית-לאומית של ארצותיהם, הולם את ערכיהם של אבות האומה ומשתלב בטבעיות ברצף התרבותי-המסורתי. בתגובה למסגור האסלאמיסטי של השלום עם ישראל כסטייה ממוסכמות הדת והמסורת ביקשו המשטרים לעגן את צעדיהם המדיניים פורצי הדרך באתוסים שמרניים, שנשענים על המקורות הקדושים, ולהקנות להם לגיטימיות הנסמכת על מנגנונים הלכתיים בעלי תוקף מוכר.

זאת ועוד, דרך נקודת המבט האסלאמית ביקשו המשטרים להרחיב את מסגרת הדיון בשלום עם ישראל אל מעבר למאה שנות הסכסוך הערבי-הציוני. בעוד הנרטיב הלאומי-ערבי

והאסלאמיסטי התייחסו לצינונות כאל מפעל אימפריאליסטי בלתי לגיטימי וזו, שאין להכיר בזכותו ההיסטורית לריבונות בארץ ישראל, שיח השלום הממסדי נעזר באסלאם כמקור השראה לעידוד נרטיבים חלופיים, שבהם הופיעו היהודים כחלק אורגני מסיפור תולדות עמי האזור; ובעוד מתנגדי הסכמי השלום נתלו באסלאם כדי לתאר את המאבק במדינה היהודית כעימות נצח שמקורו בימי הנביא מוחמד, תומכי השלום נעזרו באסלאם להרחבת הפרספקטיבה ההיסטורית של הקשר המוסלמי-יהודי לכדי מסכת של כ-1,400 שנים, שבה מהווה ההתנגשות הצינונית-ערבית בעידן המודרני יוצא מן הכלל שאינו מייצג את הכלל, המתואר כחיובי בעיקרו. יותר מארבעה עשורים חלפו מאז נחתם הסכם השלום בין ישראל למצרים; הטיעונים בעד ונגד ההסדר מנקודת מבט אסלאמית השתכללו, התגבשו והתרבו, אך לא השתנו באופן מהותי. אנשים בחברות הערביות עשויים לשנות את דעתם, אך אין זה סביר להניח כי אחד הצדדים יקום בבוקר בהיר אחד ויכריז כמחנה מלוכד כי השתכנע שטעה לאורך כל הדרך. סביר יותר להניח שגם דעת הקהל הערבית-מוסלמית תישאר מפולגת בין שני המחנות שמייצגים חזון שונה וזהויות מתחרות – אחת שבליבה האינטרסים הייחודיים של המולדת הלאומית ואחרת שמקדשת את המסגרת הרחבה, המדומיינת, של אומת האסלאם.

ספר זה נחתם בצילן של שנים דרמטיות בתולדות הסכסוך. ישראל חתמה על הסכם שלום משנה פרדיגמה עם איחוד האמירויות ועל הצהרת שלום עם בחריין, וסיכמה על חידוש היחסים הדיפלומטיים עם מרוקו ועל נורמליזציה מסוימת עם סודאן. בכנסת ה-24 נעשתה מפלגה אסלאמיסטית למכתירת המלכים, השתלבה לזמן קצר בקואליציה השלטונית והביאה את הערבים אזרחי ישראל לעמדת השפעה כזו שממנה לא נהנו מאז הקמתה של מדינת היהודים. התפתחויות אלה עוררו תקווה, ולו זמנית, כי אנו על סיפו של עידן חדש.

עשר השנים שבהן עמלתי על המחקר והכתיבה של חיבור זה זימנו לי רגעים אופטימיים משלי, רגעים פרטיים שאנצור. השתתפתי כישראלי יחיד בפורום הצעירים העולמי בשרם אל-שיח' בחסותו של נשיא מצרים עבד אל-פתאח אל-סיסי, שבו נישאו מסרים של סובלנות דתית; נפגשתי עם מייסד מוזיאון 'צומת הציוויליזציות' באיחוד האמירויות לאחר ביקור באגף המתאר את זוועות שואת היהודים במלחמת העולם השנייה; נכחתי בתפילה למען השלום בהשתתפות בני שלל הדתות בממלכת בחריין; רקדתי בעמאן בחתונת חבר ירדני, בן למשפחת פליטים פלסטינים מיפו. פגשתי פעילי שלום, נאמני שלום, שמתוך זהותם האסלאמית וגם מעבר לה מסורים לעתיד של פיוס בכל מאורם. בשנות האביב הערבי ראיתי לנגד עיני מורח תיכון משתנה – כזה שבו רטוריקה מהפכנית ומתלהמת מתקבלת בחשדנות על רקע עיי החורבות ונחשולי הדם שהביאו המהפכות, ומתינות והשלמה עם סדרים קיימים זוכות לאהדה רבה יותר. מחקר זה מצביע על מקומו המרכזי של הרובד האסלאמי בפולמוסים שהתנהלו בין משטרים ערביים ליריבים האסלאמיסטים סביב הלגיטימיות של הסכמי שלום עם ישראל. בה בעת הוא

אינו מתיימר לבחון ולקבוע איזו השפעה, אם בכלל, הייתה ועודנה קיימת לשיח מבוסס אסלאם בדבר השלום על דעת הקהל בעולם הערבי. בחינה כזו, הראויה למחקר נפרד, היא משימה רבת מהמורות בחברות לא-דמוקרטיות, שבהן האזרחים נזוהרים מחשיפת עמדותיהם על מדיניות השלטון. נוסף על כך, מחקר זה מתמקד בשלבים הראשוניים והדרמטיים של המעבר מסכסוך לשלום, מפתחת המשאים ומתנים הגלויים ועד לחתימת ההסכמים המדיניים. ואולם הכשרת הסכמי שלום אינה נעצרת עם חתימתם אלא מצריכה השקעה עקבית בבניית שלום ותרבות של שלום ופיוס, תוך מאבק בגורמי הסירוב החותרים ללא הרף תחת המאמץ בניסיון לקעקעו. חרף ההתפתחויות המעודדות שהביאו הסכמי אברהם ולצד ההתרשמויות האנקדוטליות האישיות שלי, רבים הסימנים לכך שהמסרים הדתיים בזכות השלום מוצאים עדיין אוזניים סרבניות רבות בעולם הערבי. עובדה היא כי במצרים ובירדן, שתי המדינות הראשונות שחתמו הסכם שלום עם ישראל, שוררת התנגדות רחבה, באיגודים מקצועיים ואף בשדרות השלטון, לביטויים של נורמליזציה אזרחית, ותיירים ישראלים אינם תמיד אורחים אהודים. גם באיחוד האמירויות טרם הוכרע המאבק על הלגיטימיות של הנורמליזציה.¹ פערי הגישות שעודם קיימים בין מקבלי ההחלטות במדינות השלום הערביות לפלחים משמעותיים בדעת הקהל עלולים לסכן בנסיבות מסוימות את עצם ההסכמים, לא כל שכן את אופיים החם.

במדינות ערביות שבהן התקיימו בחירות חופשיות או חופשיות באופן יחסי מאז האביב הערבי לא עלתה ולו תנועה בולטת אחת שהשלום עם ישראל הוא דגלה, או שרואה בהעמקתו מטרה רצויה, ולעומת זאת כוחות אסלאמיסטיים העוינים פשרה עם המדינה היהודית רשמו הצלחות אחדות. האיבה לישראל או למדיניות ספציפית של ממשלות בישראל נותרה עדיין כלי נפוץ למוביליזציה של דעת הקהל במדינות ערביות שונות, והיא עודנה רווחת באמצעי תקשורת כלל-ערביים ומקומיים יותר מאשר מסרים הפוכים של שלום ונורמליזציה.

שורה של מכשולים מונעים מהשיח האסלאמי בזכות השלום התקבלות רחבה יותר בחברות הערביות, חרף המקום המרכזי שניתן לו. אנשי הדת התומכים בשלום ומוצאים סימנים בקוראן ובחדית' לחיוניותו נסמכים, רובם גם אם לא כולם, על שולחנם של המשטרים. כמי שמינויים לתפקיד והחזקתם בו תלויים בקידום רעיונות ההולמים את האינטרסים של מיטיביהם, עמדותיהם מתקבלות מטבע הדברים כחשדנות רבה יותר מאלו של חכמי ופוסקי הלכה, שעמדותיהם

1 כך למשל, רק כרבע מהנשאלים באיחוד האמירויות העריכו בנובמבר 2022 באופן חיובי את השפעותיהם של ההסכמים על האזור (חצי מבסקר שנערך שנתיים קודם לכן). מנגד, שיעור התומכים באיחוד האמירויות בקשרי עסקים וספורט עם ישראל נותר יציב (43%) בהשוואה לסקרים קודמים, חרף הערכתם השלילית של 79% מהנסקרים בדבר תוצאות הבחירות לכנסת ה-25: Catherine Cleveland, "New UAE Poll Shows: 25% Nuance on Domestic Issues; Growing Public Uncertainty over U.S. Relations; Split Views of Iran & Israel," Fikra Forum, December 20, 2022, <https://bit.ly/3VsxZ5x>

נושאות בחובן סכנת מעצר. הדימוי החילוני של השליטים והמשטרים הערביים פוגם אף הוא במהימנותם של פרשני ההלכה שנושאים מסרים דתיים בשמם.

רטוריקת השלום המבוססת על האסלאם נדרשת לצלוח משוכת ספקנות גם בגלל טיבה הטרנספורמטיבי. אותם משטרים שבנקודת זמן מסוימת החלו לקדם עמדה שלפיה השלום מתחייב מן האסלאם קידמו במשך שנים, ברמות עצימות כאלה או אחרות, עמדה הפוכה, שלפיה המאבק מתחייב מן האסלאם. זאת ועוד, אין זה מן הנמנע שעמדות המשטרים והפרשנים הפועלים מטעמם יתהפכו בעתיד פעם נוספת, בהתאם להנחיות השליט ולתהפוכות הנסיבות והצרכים. עמדה אינה הופכת בהכרח לבלתי אמינה משום שהיא מייצגת שינוי, אבל קבלתו של מהפך רעיוני היא איטית ומסויגת יותר מקבלה של עמדה דוגמטית ויציבה.

שלום הוא ריקוד המחייב שניים, ושיח השלום האסלאמי מתכתב לרוב עם המציאות הפוליטית המוקרנת מישראל ועם מדיניותן של ממשלותיה. קריסתו מאז שנת 2000 של התהליך המדיני הישראלי-פלסטיני – יהיו האחראים לה אשר יהיו – ועלייתם של כוחות פוליטיים בחברה הישראלית התומכים בהמשך השליטה בגדה המערבית בנסיבות הקיימות, בין משיקולים אידיאולוגיים שאינם קשורים לעמדה הערבית בסכסוך ובין משיקולים ביטחוניים, העמיקו את הייאוש בקרב ערבים-מוסלמים, שאולי היו מוכנים לשקול תמיכה בפשרה פרגמטית אילו האמינו כי זו הוגנת ומצויה בטווח השגה. אי-מימוש מספק של הפירות הכלכליים המיוחלים של ההסכמים עם ישראל – שלהם קיוו שותפותיה הערביות (בפרט ירדן), ואשר היו עשויים להבשיל גם בהיעדר פתרון כולל לבעיה הפלסטינית – העיב אף הוא על רצונם ויכולתם של מעצבי דעת קהל ערבים לבסס את ההכשר הדתי, כמו גם הפוליטי, לשלום ולנורמליזציה.

יהיו ההתפתחויות הגיאופוליטיות והכלכליות באזור אשר יהיו, המאזן הדמוגרפי נותר עובדת יסוד של הסכסוך. במזרח התיכון חיים כארבע מאות מיליון ערבים, לעומת פחות מעשרה מיליון יהודים. התפיסה כי דינם של הערבים לנצח וכי בטווח הארוך יעלה בידם להשיב את גלגלי ההיסטוריה לאחור מתקבלת כהערכה סבירה ומושכלת בקרב ציבורים ערביים נרחבים. מנגד, התפיסה המצדדת בשלום ומחייבת הכרה במגבלות הכוח אינה נוחה לעיכול במציאות שבה הציונות נותרה אי זעום מבחינה כמותית בלב אוקיינוס ערבי.

לבסוף, גם לטיבו של שיח השלום האסלאמי יש חלק בהשפעתו המוגבלת. האדנים שעליהם נשען שיח זה מציגים לעיתים קרובות את השלום עם ישראל כעניין נסבל, כזה שאפשר להתירו רק מטעמי ההכרח לשמור על מטרות גדולות אחרות; או כחלק ממסר אוניברסלי שאינו ייחודי לסכסוך עם ישראל; או כביטוי של היחס ההיסטורי הנכון ליהודים, אך לא דווקא לציונים. הגם שמנעד העמדות ההלכתיות האסלאמיות אינו מוגבל לדגם "קר" או "חם" של שלום, נדירים יחסית בשיח ביטויי אהדה לשלום המחייבים, מתוך נקודת מבט דתית, מציאות שבה ישראלים-יהודים וערבים-מוסלמים באשר הם מכווננים ביניהם יחסים של שותפות ואחוזה.

שיח השלום האסלאמי קידם על פי רוב שלום מלמעלה למטה, שלום משטרי וממושטר. הסכם השלום עם איחוד האמירויות, שהביא איתו גל של תיירות ושיתופי פעולה עסקיים בין המדינות, מציע מודל אחר, אולם אין לדעת בשלב זה אם זוהי סנונית ראשונה, ואם היא תישאר איתנו ככל שיגיע הסתיו. גם השנים הראשונות לאחר החתימה על הסכמי שלום עם מצרים ועם ירדן לוו בתופעות מעוררות דומות, אך אלו דעכו כלעומת שבאו. ימים יגידו אם ירח הדבש של הסכמי אברהם יתארך ויהפוך לנישואים ארוכים ומאושרים, שיגשימו את התקוות המקוריות של הצדדים ויהוו מודל מושך למדינות ערביות ומוסלמיות נוספות.

שיח השלום האסלאמי ונתמך המשטרים ביסודו שמוצג בספר זה אינו היחיד. שיח דומה, ובה בעת שונה בתכלית, קידמו מאז שנות ה־70 קומץ אינטלקטואלים ערבים עצמאיים, בעיקר ליברלים מצרים. הם קראו להכרה במציאות המדינית שנוצרה במזרח התיכון לאחר מלחמת העולם השנייה כהזדמנות, ולא רק כטרגדיה היסטורית שיש להשלים עימה; לשלום בין עמים, ולא רק בין משטרים; לפיתוח יחסים תרבותיים, חברתיים, כלכליים ותיירותיים מקיפים וחמים. הם זיהו את מצב המלחמה בין ישראל לעולם הערבי ככלי המשמש משטרים לא־נבחרים לדיכוי ולבלימת הדמוקרטיה, וקבעו שהשלום הוא אינטרס ערבי לא פחות משהוא אינטרס ישראלי, ועל כן אין להימנע מפשרות כואבות ומרחיקות לכת כדי להשיגו.

בחיבור קודם, 'אויבי, מורי', הוגדרה קבוצה קטנה זו בשם "מחנה השלום הליברלי" – מחנה קטן שרבים מבין דובריו האמיצים הפכו לגולים ושקולו החשוב לא זכה במשקל פוליטי, ולו זניה, גם בתקופות הקצרות שבהן התקיימו בחירות דמוקרטיות וחופשיות במדינות ערביות אחדות.² לאחר נסיקה מסוימת במחנה זה באמצע שנות ה־90 הוא גווע, בצד השחיקה במעמדו של מחנה השלום בישראל, הקיפאון הממושך במשא ומתן הישראלי-פלסטיני ואירועי ההסלמה החוזרים ונשנים בין ישראל לפלסטינים ברצועת עזה, בגדה המערבית ובמזרח ירושלים.

אחד הקולות המקוריים והנועזים של מחנה השלום הערבי-ליברלי היה ההוגה והמוציא לאור המצרי אמין אל-מהדי, מבקר חריף של הסדר הפוליטי השולט במצרים מאז מהפכת יולי 1952. ספרו 'הסכסוך הערבי-ישראלי: משבר הדמוקרטיה והשלום', שראה אור במצרים ב־1999 ותורגם לעברית ב־2001, הוא שיר הלל נלהב להמרת השלום הקר בין המדינות בשלום חם ו"דמוקרטי", כהגדרתו.³ אל-מהדי הלך לעולמו באוקטובר 2020 בנסיבות מעורפלות, ימים ספורים לאחר ששוחרר ממעצר. הוא וחבריו אומנם היו מעטים ומדוכאים, אך הם פרצו את הדרך עבור אחרים הממשיכים להניף דגלים של דמוקרטיה ושלום. האביב הערבי סימן את התגבשותו של דור ערבי צעיר, שרוכש מידע בדרכים חדשות ואינו נרתע מבחינה ביקורתית

2 שביט ווינטר, אויבי, מורי, עמ' 131-151.

3 אמין אל-מהדי, אל-צראע אל-ערבי אל-אסראא'ילי: אזמת אל-דימקראטיה ואל-סלאם |הסכסוך הערבי-ישראלי: משבר הדמוקרטיה והשלום| (קהיר: אל-דאר אל-ערביה לאל-נשר, 1999).

של המוסכמות הלאומיות, הדתיות והתרבותיות שירש, כולל כאלו הנוגעות ליחסים בין מדינות ערב לישראל.⁴

הנמקות דתיות ואחרות בזכות השלום והנורמליזציה עם ישראל עשויות לעזור בקידומה של מציאות אחרת במזרח התיכון. ואולם הן אינן עומדות בפני עצמן כאמת אובייקטיבית המחכה שיכירו בה. השימוש בדת אינו יכול להסתכם בהטפה לערכים של סובלנות, כבוד הדדי וחיים משותפים, אלא בהפיכתם של אידיאלים אלה לפרקטיקה מעשית שבה דוגלים בני האזור ולאורה הם חיים ופועלים. שלום אמת במזרח התיכון ישרור רק אם וכאשר יהודים וערבים ירצו בו במובן רחב ושורשי, מעומק הלב, ורק בתנאי שיימצאו המנהיגים האמיצים שייטלו על עצמם את המחויבות המלאה להגשמתו. אם יתרום ספר זה במשהו לשעת רצון, הרי באתי על שכרי.

Moomen Sallam and Ofir Winter, "Egypt and Israel: Forty Years in the Desert of Cold Peace," 4
Strategic Assessment 20, no. 3 (October 2017): 21-34.

מפתח שמות ומושגים

א

- אבו דאבי, 9, 12, 161, 163, 165-169, 176-178, 179-183, 191, 203
- אבו קורה, עבר אל-לטיף, 109
- אבן רשד, 81
- אבראהים, סעד אל-דין, 64-65
- אברהם, 9, 15, 25-26, 81, 130, 134, 144-147, 160, 181-182, 191-192, 202-203, 207-208, 210
- אובמה, ברק, 177, 180
- אחים המוסלמים, 32, 39, 43, 44, 111, 114, 142-143
- אל-דעוה (ירחון מצרי), 51, 58-60, 71-78, 80
- אל-נדייר (ירחון מצרי), 41
- באיחוד האמירויות, 167-171, 185, 191
- בידרן, 12, 15, 107, 109-111, 113-114, 119-121, 123, 125-128, 130, 135, 138-139, 142, 144, 149, 185, 197
- במצרים, 38, 40-41, 45-46, 51, 58-61, 70-71, 73-74, 77, 79-80, 103, 109-110, 171, 185, 197
- אחמד, מוחמד סיד, 91
- אחמד, מכרם מוחמד, 133
- אחמדינו'אד, מחמוד, 177
- איחוד האמירויות,
- אינטרסים כלכליים משותפים עם ישראל, 178-180
- אתוס הסובלנות, 200, 202
- האגודה האמירותית למאבק בנורמליזציה, 184, 187, 189, 191, 196
- האיום האיראני, 176-178
- המאבק באסלאמיזם, 167-176
- המועצה הלאומית הפדרלית (איחוד האמירויות), 170, 175
- המרכיב האמריקאי בשלום עם ישראל, 180-181
- הסכמי אברהם (2020), 9, 12, 15, 162-163, 179-182, 188-193, 198-199, 202, 205, 207, 211, 216, 218
- יום העצמאות ה־30, 169
- מועצת הפסיקה ההלכתית, 11, 176, 202, 204, 207, 210
- קמפיין השלום האמירותי לעומת הקמפיינים של מצרים וירדן, 185, 197-198
- תקופת סכסוך עם ישראל, 164-166
- אילון, עמוס, 65
- איראן, 28, 121, 131, 167, 171, 176-178, 180, 183-184, 196, 211
- אל-אדהם, מורסי, 193
- אל-אזהר, אוניברסיטת (עזה), 192
- אל-אזהר (מצרים), 11, 45, 47, 49, 51, 53, 62, 68-69, 83, 138, 175, 193, 210
- אל-אסד, חאפט', 101, 131, 158

- אל-אצל'אח (אגודה אמירותית), 167
אל-אקצא (ירחון ירדני), 137, 143, 145
אל-אקצא, מסגר, 27-28, 49, 54, 67, 75, 106, 108, 110, 112, 114, 118, 122, 161, 182, 185, 187, 193-194, 203,
209-211
אל-אתח'אד (עיתון אמירותי), 179, 201, 203
אל-ב'אז, אוסאמה, 55-56
אל-בי'אן (עיתון אמירותי) 210,
אל-בנא, חסן, 38-40, 42-43, 70
אל-בראדעי, מוחמד, 55-56
אל-ג'עברי, מוחמד עלי, 154
אל-ד'ניב'א'ת עבד אל-מג'יד, 125, 143
אל-דסתור (עיתון ירדני), 137, 145, 148, 150, 154-156
אל-דעוה (ירחון מצרי), 51, 58-60, 71, 80
אל-דדעי, עמר חבתור, 201, 203, 210
אל-יוטן (עיתון אמירותי), 206
אל-יולא'א' ואל-ברא'א' (נאמנות למוסלמים והתנערות מאויבי האומה), 195
אל-ח'ול'י, חסן צברי, 46,
אל-ח'ט'אב, עמר אבן, 71-72, 111
אל-ח'ד'אד, אחמד, 210
אל-ח'וסייני, חאג' אמין, 41
אל-ח'כ'ים, תופיק, 52
אל-ח'צ'אונה, עון, 157
אל-ח'ץ, סלים, 64
אל-ח'ק, ג'א'ד אל-ח'ק עלי ג'א'ד, 11, 68, 70, 72, 77
אל-ח'ט'ניג'י, סעיד, 195-196
אל-ח'ט'פי, נג'ם אל-דין סולימאן בן עבד אל-ק'וי, 22
אל-יוספי, מסטפא, 98-99
אל-כ'ב'ארי'תי, עבד אל-כ'רים, 153
אל-כ'ודה, יוסוף, 206-207
אל-כ'נ'בורי, אדריס, 188
אל-כ'ע'בי, ג'ומעה, 202, 206-207, 210
אל-כ'ע'בי, מוחמד מטר סלים, 200-201
אל-כ'ת'אני, חסן, 188-189
אל-מ'בי'צ'ין, יוסוף, 161
אל-מ'ג'א'לי, עבד אל-ס'לאם, 135, 148, 153-154, 157
אל-מ'דינה, 17-18, 21, 24-25, 27-28, 73-74, 111, 143, 190, 204, 207
אל-מ'ה'די, אמין, 218
אל-מ'ט'ירי, חאכ'ם, 189
אל-מ'ט'ע'ני, עבד אל-ע'ט'ים, 70

- אל-מנצורי, אחמד עוביד, 159
 אל-מצור (שבועון מצרי), 132-133
 אל-נדי'ר (ירחון מצרי), 41
 אל-נחאס, מצטפא, 40-41
 אל-נמירי, ג'עפר, 94
 אל-נסעה, עבד אל-מג'יד מהדי, 143
 אל-נעימי, אחמד אל-שיבה, 191
 אל-נעימי, עלי ראשד, 175
 אל-נקראשי, מחמוד, 43
 אל-סאדאת, אנור, 15, 11, 38, 45, 50-103, 120-121, 125, 136, 138, 149, 153, 155, 157, 174, 198, 210, 212
 גיבור המלחמה, 66, 84
 גיבור השלום, 66, 84, 89, 95, 99
 הביקור בירושלים, 54-58, 63, 66, 85-86, 88-89, 94-100, 120
 ההתנקשות בחייו, 61, 63
 הכרתו לנשיא, 50
 הנשיא המאמין, 66-67, 136, 138
 והאחים המוסלמים, 51, 58-61, 70-74, 77, 79-80
 והלאומיות הערבית, 52, 92-102
 והמורשת הפרעונית, 77, 100-101
 ונרטיב השחרור, 83-85, 87
 ונרטיב התחייה, 86-92
 יחסו ליהודים, 80-81
 אל-סאדאת, ג'יהאן, 57, 67
 אל-סביל (עיתון ירדני), 126, 130
 אל-סודי, ג'מאל, 171, 208
 אל-סיאסה (עיתון מצרי), 40
 אל-סיד, אחמד לוטפי, 37
 אל-סיסי, עבד אל-פתאח, 171, 180, 215
 אל-סעדני, מחמוד, 133
 אל-עזאלי, אבו חאמד, 21-22
 אל-עדואן, טאהר, 148
 אל-עותייבה, יוסוף, 182-183
 אל-עט'ם, יוסוף, 145
 אל-עריש, 68, 101
 אל-פאיז, ת'אמר, 151
 אל-קאעדה, 169, 184
 אל-קאעוד, חלמי מוחמד, 71, 73
 אל-קד'אפי, מעמר, 96
 אל-קדוס, מוחמד עבד, 80

אל־קראפי, שהאב אל־דין אחמד בן אדריס, 21
אל־קרטבי, 76
אל־קרצ'אוי, יוסוף, 22, 49, 176, 185
אל־ריסוני, אחמד, 187, 195
אל־רפאעי, זיד, 119
אל־רפאעי, עמר, 128
אל־שאד'לי, סעד, 52
אל־שאטיבי, אבו אסחק אברההים בן מוסא, 22
אל־שאמסי, חמד, 187, 189
אל־תלמסאני, עמר, 59-61
אל־תמימי, עז אל־דין אל־ח'טיב, 139, 141-143
אלג'יריה, 63, 186
אנשי הספר (אהל אל־כתאב), 19, 24-26, 79, 143, 191, 205
ארצות הברית, 53-54, 62, 86, 88, 90-91, 98, 115, 119-120, 124-125, 134, 162, 165-166, 169, 176, 178,
180-183, 178

ב

בגין, מנחם, 55, 57, 68, 82, 125, 157, 169
בהאא' אל־דין, אחמד, 88
בורגיבה, חביב, 47
בוש, ג'ורג' (האב), 134
בחריין, 166, 171-172, 181, 183-184, 186, 215
ביה, עבראללה בן, 176, 207
בית המשפחה האברהמית, 174-175, 191-192, 208
בן באז, עבד אל־עזיז, 204-205
בן זאיד, ח'ליפה, 162
בן זאיד, מחמד, 168, 178, 182, 198, 202, 204-205
בן זאיד, עבראללה, 198
בן עפיה, צלאח, 206
בן שאכר, זיד, 158
בני יאס (שבט), 163
בעת'זום, 96, 113
בריטניה, 39-41, 45, 112, 164
ברית המועצות, 53, 91, 98, 119, 167

ג

ג'בר, עבד אל־עזיז, 129
ג'בריל, אחמד, 98

מפתח שמות ומושגים

ג'האר, 11, 16, 18, 19-21, 28, 44, 48-49, 52-53, 58, 60-61, 74, 78, 105, 110, 114, 116, 120-121, 126-127,
143, 168, 186, 188, 214
הג'האר הגדול, 19, 21, 78, 143
הג'האר הקטן, 19, 21, 78, 143
פרצ' כפאיה, 19
פרצ' עין, 19, 58, 214
ג'זיה (מס גולגולת), 19, 26
ג'מאל אל-דין, היבה, 193
גרשוני, ישראל, 84

ד

דאר אל-אסלאם (אזור האסלאם), 19
דאר אל-חרב (אזור המלחמה), 19
דאר אל-כפר (אזור הכפירה), 19
דאר אל-סלאם (אזור השלום), 18
דבר (עיתון), 56
דבש, מחמוד ח'ליל, 139
ד'מה (חווה הגנה), 5
דמשק, 81, 98

ה

האביב הערבי, 9, 9, 169, 170, 175-176, 178, 215-216, 218
האגודה האמיריתית למאבק בנורמליזציה, 184, 187, 189, 191, 196
האו"ם, 38, 42, 44, 47, 50, 109, 118-119
החלטה, 242, 50-51, 117, 119, 154-155
החלטה, 338, 154
ועידת ז'נבה (1973), 53, 119
תוכנית החלוקה (1947), 38, 42, 44, 47, 109, 118
האוניברסיטה האמריקאית, קהיר, 65
האוניברסיטה העברית בירושלים, 37
האימפריה העות'מאנית, 26, 105-107
האקדמיה הבינלאומית לפקח, 209
הארגון לשיתוף פעולה אסלאמי, 209
הארץ (עיתון), 56
הברית החדשה, 66, 173
הג'רה (הגירה), 17, 25
הגדה המערבית, 106-107, 110, 115-116, 121-123
ההתאחדות העולמית של חכמי הדת המוסלמים, 185-187, 190, 208
הודנה, 16, 23-24, 72-73, 186, 206

- היטלר, אדולף, 60, 178
הים האדום, 174
הים התיכון, 111
הכותל המערבי, 39, 111, 116
הכנסת, 54-56, 63, 80-82, 84, 88, 94, 97, 215
הליגה הערבית, 42, 49, 63-64, 111, 162, 166, 177
הלאומיות הערבית, 31, 46, 61, 63, 83, 92, 94, 111-112, 159, 164, 167, 197
יוזמת השלום הערבית (2002), 184
כנס הליגה הערבית, ח'רטום (1967), 49
המועצה העולמית של הקהילות המוסלמיות, 175, 199, 202-203, 209
המועצה לביטחון לאומי (מצרים), 56
המפרץ הפרסי, 63, 124, 126, 140, 148-149, 155, 161, 164, 166, 171, 176-180, 195, 197
המרד הערבי הגדול (1936-1939), 40-41, 108
הסוכנות הבינלאומית לאנרגיות מתחדשות (IRENA), 179
הסכם מינכן (1938), 178
הסכם פייסל-ויצמן (1919), 105-106
הסכם קהיר (1994), 124
הסכם רמלה (1192), 75
הסכמי אברהם (2020), 9, 12, 15, 161-163, 179-182, 188-193, 198-199, 202, 205, 207, 211, 216, 218
הסכמי אוסלו, 134, 166, 204
הפורום לחיזוק השלום בחברות המוסלמיות, 175-176, 200, 202, 205, 207
הצהרת בלפור, 37-40, 42, 44, 95, 105, 118, 156, 186
הרברט, עמנואל, 115
הרי יהודה, 105
הרי מואב, 105
הרפובליקה הערבית המאוחדת (קע"ם), 51, 113
התאחדות הסטודנטים המצרית, 60

ן

- ווקופ, ארתור, 108
ויצמן, חיים, 105-107, 125
וסטיה (דרך האמצע ההרמונית), 22
וסים יוסוף, 9, 204-205, 211
ועדת פיל, 41
ועידת השלום בז'נבה (1973), 53, 119
ועידת מדריד (1991), 123, 138, 141, 149-150, 153, 155, 159
ועידת קמפ דייוויד (1978), 57, 68, 95
וקף, 58, 123, 126

ז

זאיד בן סולטאן אאל נהיאן, נשיא ומייסד איחוד האמירויות, 9, 161-169, 179, 198, 200, 210

ח

ח'אמנאי, עלי, 140

חברון, 161

חבש, ג'ורג', 63, 98

חדית' (מסורת נבואית), 17, 19, 189, 216

חואתמה, נאיף, 98

חוריביה, 23-24, 72-74, 188-189, 205-207

חווה האומה, 25, 73, 143, 190, 207

חוסיין בן טלאל, מלך ירדן, 107

האחים המוסלמים והמלך חוסיין, 121-123, 125-135, 138-139, 142, 144, 159

הלוויית רבין, 133-134

הפאן-ערביות והמלך חוסיין, 112-113

יחסו להסכמי קמפ דייוויד, 120-121

יחסו ליהודים, 143-144

עמדתו במלחמת המפרץ, 123

עמדתו בנושא ירושלים, 114-119, 121-124, 136, 145-147

עמדתו על הסכמי אוסלו, 124

רצח המלך עבדאללה ה-1, 112

תפקידו במלחמת 1967, 115-117

תפקידו במלחמת 1973, 119

חוסיין בן עלי, שריף מכה, 107, 161

חוסיין, מוחמד, 194

חוסיין, סדאם, 123-124, 178

חזית העמידה האיתנה והמאבק (חזית הסירוב לשלום בין ישראל למצרים), 61, 63, 83, 92, 94, 98-99, 131

חזית הפעולה האסלאמית (מפלגה ירדנית), 126-130

חזבאללה, 28, 177, 180, 211

ח'יבר, 23, 25

חיפה, 111, 139

ח'ליפה, מוחמד עבר אל-רחמאן, 120

חמאדי, מוחמד, 211

חמאס, 123, 127, 177, 180, 184, 213

חניף, 25, 145, 191

חסן בן טלאל, נסיך ירדני, 140

ט

טורקיה, 171, 179, 184, 186-187, 211

טראמפ, דונלד, 162, 167, 178, 180-183, 194

י

יארנינג, גונאר, 37

יד ושם, 55

יהודים,

אל-סאדאת, אנור ו', 80-81

אנשי הספר (אהל אל-כתאב), 19, 24-26, 79, 143, 191, 205

במצרים, 37, 41-42, 81

דמוניזציה של, 41-42, 52-53, 60, 126-130, 190-193

האסלאם ו', 24-27

הפרוטוקולים של זקני ציון, 195

חוסיין בן טלאל ו', 143-144

כבני אברהם, 26, 81, 130, 134, 144-146, 160, 181

כשותפים לגיטימיים לשלום, 78-82, 144-146, 207-209

שיח' זאיד ו', 164

יום שחרור סיני (עיד תחריר סינאא'), 86

ים המלח, 105, 125

יעקב, 13, 68, 120

יצחק, 25-26, 80-81, 130, 144, 181

ירדן,

איגוד העיתונאים הירדני, 129

אמירות עבר הירדן, 43, 106-108, 111-112, 122, 156

גישות לשלום לעומת הגישות המצריות, 120-121, 131-134

הסכם השלום הירדני-ישראלי (1994), 124-125

הסכם לונדון (1987), 122

הסכם עמאן (1985), 122

הפרלמנט הירדני, 126-127, 130

הצהרת וושינגטון (1994), 124, 126, 141, 149, 156-157

מועדרון הקצינים הירדנים, 155

מסמך 'סדר היום' (1993), 126, 148, 156

נימוקים כלכליים בעד השלום, 147-153

ספטמבר השחור (1970), 119

תפיסת הביטחון הלאומי, 152

ירושלים,

כיפת הסלע, 44, 67, 108, 146, 161

כסמל לשלום, 80, 145-147

מסגד אל-אקצא, 27-28, 49, 54, 67, 75, 97, 106, 111-112, 118, 122, 161, 182, 185-187, 193-193, 203, 210

ריבונות פוליטית לעומת ריבונות מקודשת, 115-118

ישמעאל, 25-26, 80-81, 144, 181
ית'רב, 24

כ

כאמל, אבראהים, 62
כאפי, אחמד, 187-188
כוויית, 123, 155
כיפת הסלע, 44, 67, 108, 146, 161
כנסיית הקבר, 54-55
כעבה (מכה), 23, 25, 108, 206
כשכ, מוחמד ג'לאל, 49

ל

לבנון, 45, 64, 97, 134, 153, 186, 211
טבח מחנה הפליטים תל אל-זעתר (1976), 97
מלחמת לבנון הראשונה (1982), 34, 57
מלחמת לבנון השנייה (2006), 177
לגיטימיות (הגדרות), 12, 15-16, 29-31
לוב, 63, 96, 131, 171, 211
לובר (אבו דאבי), 173
למפסון, סר מיילס, 41
לנדאו, עוזי, 179

מ

מאוריטניה, 134, 184
מאיר, גולדה, 108, 119
מא'נס, חוסיין, 69
מהפכת הקצינים החופשיים (יולי 1952), 44-45, 52, 61, 86, 101, 218
מובארכ, חוסני, 132, 134, 180
מוזיאון צומת הציוויליזציות, דובאי, 208-209, 215
מוחמד (נביא האסלאם), 9, 15-17, 23-28, 49, 58, 69, 71-75, 105, 107, 114, 130, 137, 139-140, 163, 188-191, 203, 205-208, 212, 215
והמסע הלילי (אל-אסראא' ואל-מעראג'), 28
חוזה האומה, 25, 73, 143, 190, 207
כשליח השלום, 69
שלום חודיביה (צלח אל-חדיביה), 23-24, 72-73, 188-189, 205-207
מוחמד, עבד אל-האדי אואנג', 190
מוסא, עמר, 133
מועצת חכמי הדת המוסלמים (מג'לס חכמאא' אל-מסלמין), 175
מועצת שיתוף הפעולה של מדינות המפרץ (משפ"ם), 166

- מורסי, מוחמד, 169, 180
 מחמוד, מוחמד, 41
 מחמוד, עבד אל-חלים, 53
 מחפוט', נגיב, 52, 87
 מלמן, יוסי, 107
 מילר, בנג'מין, 34
 מינה האוס (בית מלון), 57, 101
 מכה, 17-19, 21, 23, 25, 27-28, 67, 72, 79, 107-108, 111-112, 114, 126, 188, 192, 204-206
 מכון וושינגטון, 196
 מכתום, ראשד בן סעיד אאל, 167
 מלחה, מוחמד עבד אל-עזיז, 99
 מלחמת 1967 (מלחמת ששת הימים), 50, 84, 86, 106-107, 115, 120, 154
 מלחמת 1973 (מלחמת אוקטובר/יום הכיפורים), 52, 54, 56, 73, 75-76, 78, 84-87, 100, 119
 מלחמת המפרץ, 126, 140, 148-149, 155
 מלחמת סיני (1956), 45-46
 מנצור, אניס, 90, 95
 מסגר שיח' זאיד, 9, 172
 מסמך האחוה האנושית, 175, 200
 מעריב (עיתון), 56
 מערת המכפלה, 161
 מפלגת אל-יוסט (סודאן), 206
 מצלחה, 16, 21-22, 24, 45, 75-78, 103, 140-143, 149, 186-189, 201-206, 209-210, 214
 מטרת העל של השלום, 199-201
 מפסדה, 22, 76, 186, 204
 מצלחה כלל-אסלאמית, 77, 188, 204
 מצרי הורמוז, 176
 מצרי טיראן, 50
 מצרים,
 אגודת משוררי העם המצרית, 76, 98
 אל-תג'מע (מפלגה מצרית), 61
 הנפד (מפלגה מצרית), 39-40
 הליברלים החוקתיים (מפלגה מצרית), 39-41
 המועצה הלאומית לנוער ולספורט, 92
 המפלגה הקומוניסטית המצרית, 62
 הסכמי הפרדת הכוחות עם ישראל (1974 ו-1975), 53, 84, 87, 91, 93-94, 120
 הסכמי קמפ דייוויד (1978), 57, 59, 62-64, 68, 85, 88, 95, 99, 101, 120, 129
 יחסים מוקדמים עם התנועה הציונית, 37-44
 מועצת העם המצרית, 53, 88
 מלחמת 1973, 52, 54, 66, 73, 75-76, 78, 84-87, 100, 119

מנגנון הנוער (ג'האז אל-שבאב), 88
 משרד ההסברה, 75, 94
 קולות ליברליים, 38-41, 44, 52, 65, 87, 218-219
 מרוקו, 55, 63, 81, 93, 114, 134, 182, 186, 208, 215
 משמרות המהפכה האסלאמית (איראן), 184

נ

נביל והשאם (קומיקאים ירדנים), 128
 נהר הירדן, 141, 151
 נהר הירמוך, 141
 נורמליזציה,
 חזון "המזרח התיכון החדש", 132, 151-152
 כאיום כלכלי, 58-60, 62, 125, 129, 152
 כמזימה לכפיית "דת אברהמית", 190-193
 כמתקפה תרבותית, 58-60, 62, 125, 129, 153, 195
 ניקסון, ריצ'רד, 118, 120
 נסח' (עיקרון אסלאמי), 17
 נצ'יר (שבט יהודי קדום), 25
 נצרות, 27, 79-80, 147, 173, 181, 208
 נתניהו, בנימין, 148, 162, 180, 183, 198

ס

סודאן, 63-64, 171, 182, 186, 206, 215
 סומליה, 64
 סוריה, 27-28, 43-44, 52, 63, 81, 93, 95, 97, 101, 106, 111, 113-114, 116, 119-120, 131, 133, 151, 153-154,
 159, 165, 170-171, 177-178, 186
 סלמאן, מוחמד בן, 178-179

ע

ע'אלי, בוטרוס בוטרוס, 34, 92
 עבד אל-כרים, נור אל-דין, 188, 190
 עבד אל-נאצר, ג'מאל, 39, 44-45, 48-49, 51-52, 54, 61, 102, 111, 113, 116
 הפילוסופיה של המהפכה, 44, 46
 וירדן, 113
 יחסו לשלום עם ישראל, 47-51
 נאצריים, 46-48, 51, 51, 61, 83-84, 112-113, 115, 117, 121, 197
 פאן-ערביות, 39, 44, 46-48, 52, 63-64, 113, 121, 155
 פשירתו, 50, 167
 עבדאללה ה-1, מלך ירדן, 111
 עויס, עבד אל-חלים, 60

עומאן, 63-64, 134, 166, 184
עופרת יצוקה, מבצע בעזה, 177
עזאם, עבד אל-רחמן, 42
עזה, 44, 48, 57, 96, 121, 124, 177, 192, 218
עיראק, 43, 63, 81, 106, 113-114, 121, 123-124, 151, 170, 178, 211
עמאן, 13, 109, 111, 114, 116, 122, 127, 133-135, 142, 147, 150, 153, 158, 161, 199, 215
עמק הירדן, 105, 131
עמק הנלוס, 38, 43
עפאנה, חסאם אל-דין, 193-194
עקבה, 105, 147, 151
ערב הסעודית, 63-64, 111, 151, 162-163, 165-167, 171-172, 177-178, 186, 204-205, 209
ערפאת, יאסר, 56, 98, 122, 131, 157

פ

פארוק, מלך מצרים, 38, 43, 109
פדא'יון, 75, 118
פהמי, אסמאעיל, 55
פואד, מלך מצרים, 43
פוזי, חוסיין, 52
פולוק, דיוויד, 171
פייסל הראשון, האמיר, 105-106, 108, 125
פייסל השני, מלך עיראק, 113
פלסטין,
אש"ף (הארגון לשחרור פלסטין), 49-50, 56, 62-63, 93, 98, 118-119, 122-124, 131, 154, 157, 159
האינתיפאדה הראשונה, 122, 166
האינתיפאדה השנייה, 166
הגירת יהודים לפלסטין, 40-41, 105, 108, 190
הוועדה הערבית העליונה, 40
המרד הערבי הגדול (1936-1939), 40-41, 108
הרשות הפלסטינית, 131, 165, 179, 184, 187, 194
ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ ישראל, 42
ופאן-ערביות, 39, 47
מאורעות תרפ"ט, 39-40
מדליית פלסטין (מצרים), 44
מלחמת 1948, 28, 38-39, 107, 109
פלסטין המנדטורית, 40, 44, 63, 85-86
שיחות האוטונומיה, 57, 96
פקה אל-מואזנאת (הלכות האיוונים), 22, 76
פראענה, חמאדה, 159

פרידמן, דייוויד, 181
 פרס, שמעון, 122, 152
 פרצ' כפאיה (חובת ג'האר המוטלת על הכלל), 19
 פרצ' עין (חובה ג'האר אישית), 19, 58, 214
 פתוא (פסק הלכה), 186, 211

צ

צדקי, אסמאעיל, 37-38, 40
 ציונות, 9, 27-28, 39-44, 46, 48, 78-79, 81-82, 106-108, 159, 214-215, 217
 צלאח אל-דין אל-איובי, 28, 74-75, 81, 111, 123
 צ'ריק, מצטפא אבראהים, 206
 צרפת, 45, 106, 117

ק

קבֵּלָה (כיוון התפילה באסלאם), 75, 161
 קהיר, 13, 37, 41, 53, 57, 63-65, 81, 83, 93, 98, 116, 131-133, 153, 166, 193, 199
 קוטב, סיד, 61
 קויקאוד, ז'אן-מארק, 29
 קוראן, 10, 16-18, 21, 24-27, 53, 58-61, 66-69, 76, 79-80, 103, 130, 139, 140-141, 144-145, 163, 173, 187,
 191, 200, 209-210, 213, 216
 פסוקי תקופת אל-מדינה (622-632), 17-18, 25
 פסוקי תקופת מכה (610-622), 17-18, 25
 קוריט'ה (שבט יהודי קדום), 25
 קוריית (שבט), 23, 25, 72-73, 107, 137, 188, 205-206
 קזבלנקה, 150
 קטר, 134, 162, 166, 171-172, 177, 184-185, 190
 קינקאע (שבט יהודי קדום), 25
 קיסנינג'ר, הנרי, 53-54
 קלינטון, ביל, 125-126, 134
 קרב קדש, 100
 קרב קרני חיטין, 74-75
 קרונקייט, וולטר, 56
 קרטור, ג'ימי, 57, 68, 134
 קרקאש, אנור מוחמד, 211

ר

ראס אל-חימה, 167-168, 189
 רבין, יצחק, 125, 132, 134-135, 144, 157-158, 176
 רובין, אורי, 13
 רוג'רס, ויליאם, 49

ריאץ', מוחמד, 62
רייטר, יצחק, 10, 20, 70
ריצ'רד לב הארי, מלך אנגליה, 75
רמב"ם, 81
רמצ'אן, עבד אל-עטי'ם, 101
רעמסס השני, 100

ש

שאה איראן, מוחמד רזא פהלווי, 60, 121
שביל'את, לית', 135
שואה, 81, 208-209
שומאן, עבאס, 210-211
שורא (היוועצות), 176, 187
שח'בוט בן סולטאן אאל נהיאן, 161
שיח' ההר (מנהיג דרוזי קדום), 75
שיח' חוסיין (גשר), 150
שלום,
אסטרטגי, 35
במקורות האסלאם, 16-18
חיובי, 33-34, 128, 151, 162
חם, 16, 34-35, 105, 141-144, 147-148, 151-152, 159-160, 190, 218
כולל, 72, 82, 117, 133, 134, 157-158
כמאבק תרבותי (צראע חצ'ארי'), 91-92
קר, 16, 34, 132, 218
שלילי, 33-34
תרבות שלום לעומת תרבות סכסוך, 31, 102, 182, 197, 216
שלומברגר, אוליבר, 31
שמיס, עבד אל-מנעם, 75
שמיר, יצחק, 155-156
שמיר, שמעון, 11, 13, 79, 147-149, 151
שעלאן, מוחמד, 83

ת

תוניסיה, 47, 63, 64, 134, 186
תימן, 63, 81, 171, 178
תל אביב, 37, 128, 134, 209
תנ"ך, 25, 66, 79-80, 125, 173
תעלת סואץ, 45, 48, 50, 53, 91, 105

החל ממסעו הדרמטי של אנואר אל-סאדאת לירושלים ב-1977 ועד ההכרזה המפתיעה על הסכמי אברהם ב-2020, משטרים ערביים שפנו לשלום עם ישראל ניצבו בפני אתגר קשה – מתן לגיטימיות ציבורית למדיניות מהפכנית השנויה במחלוקת עמוקה.

דרך ניתוח של אלפי פסקי הלכה, דרשות, חיבורים הלכתיים, ראיונות, מאמרים פובליציסטיים, שירים ובולי דואר, הספר בוחן את המערכות הרעיוניות שניהלו ההנהגות הפוליטיות והדתיות של מצרים, ירדן ואיחוד האמירויות במטרה להקנות הכשר דתי-אסלאמי להסכמי השלום והנורמליזציה עם ישראל.

ממצאי המחקר מדגימים כי אנשי דת גוזרים ממקורות האסלאם פרשנויות שונות – מתחרות ולעיתים הפוכות זו מזו – בשאלות הנוגעות לשלום עם ישראל, בהתאם לצרכים המשתנים של גורמי כוח פוליטיים והלכתיים. ל"אסלאם", מתברר, אין עמדה בשאלות פוליטיות; לפרשניו יש. הפולמוס סביב השלום עם ישראל מתגלה כחלק מהמאבק הרחב יותר בין המשטרים הערביים והממסדים הדתיים הכפופים להם לבין תנועות אופוזיציה אסלאמיסטיות ואחרות.

ד"ר אופיר וינטר הוא חוקר בכיר במכון למחקרי ביטחון לאומי, אוניברסיטת תל אביב. **בשם אללה** הוא מהדורה מורחבת ומעודכנת של ספרו *Peace in the Name of Allah: Islamic Discourses on Treaties with Israel* שיצא לאור (באנגלית) בהוצאת דה גרויטר.