

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, שציידו 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 לאורו). 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 מכוננים, 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 הערבי-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 הדריכו 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, 298-297.

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. השרה 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'האד) מופיע לעיתים קרובות כחלק מן הצירוף 'התאמץ למען אללה' (ג'האד 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'י), ששירתה בעידן הפרה-אסלאמי מטרות ארציות כצבירת שלל.

5 לב, "ג'האד", 283-285, 300-301; 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 הריכוטומיה בין המוסלמים ליתר העמים. ארץ שעזימה 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 שפלשו 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 שכיתת נשק. תהיה הכרעתו אשר תהיה, על הנתינים 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, שממדי אינם מגיעים להתעלות המוסרית שגלומה בג'האד הגדול, הקשה והחשוב ממנו: מאמץ של המאמין המוסלמי לדחות פיתויים, לעמוד בנזקים ובקשיים שמסבים 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 כעושים 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 תמצאום, 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-סנא) – ריבוי טבעי, אספקת מזון ושתייה והבטחת תנאי מחיה שלווים ובטוחים; השכל (אל-עקל) – הפעלת היגיון ומחשבה צלולים ואי-שיבושם עקב צריכת אלוהול 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 יסודי 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' (פְּקָה 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, וייאסר 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 (עומרה). 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 העומרה, 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), שרכים מתושביה היו

13 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'תהאד סיאסי" [שלום חודיביה השראה ואג'תהאד פוליטי], *מג'לת ג'אמעת אל-קדס אל-מפתוחה לאל-אבחאת' ואל-דראסאת* (מארס 2018): 94-106; רייטר, *מלחמה ושלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן-זמננו*, 58-64; 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 הידירתי 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'רן) 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 וקינקאע, שכללו התחייבות הדדית לאי-לוחמה והתחייבות מצד היהודים להימנע מבריתות כנגדו.

הפרק העיון 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 קינקאע 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 מקורייש ואף זממו להתנקש בנביא. 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 בהתברלות 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: 108-99), 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.

14 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*, 75-65, 210-216.
15 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 השמימה 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, מזוכרות 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 א-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 א-דין הבליט 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 א-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 א-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 א-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 פירוש 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 ללגיטימיות 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 בויתורים 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, בשידור 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 ללגיטימיות של מדיניותו, בפרט כאשר מדובר במדיניות מעוררת מחלוקת כעשיית שלום עם מדינת אויב. תנאי נוסף ללגיטימיות 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 ללגיטימיות 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 הוויתורים 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 בר-אילן, 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 שתתפוס את מקומה ולהבטיח את הגמוניותה 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 דה-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 הבולטת 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. 26

דניאל ברטל, *לחיות עם הסכסוך* (ירושלים: כרמל, 2007), 303-315. 27

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. 28

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

29 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.

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

31 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.

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 במרץ 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 ובאיחוד האמירויות סביב פנייתן מעוררת המחלוקת מסכסוך להסכמי שלום ונורמליזציה עם ישראל.

42 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.

43 סעיד יקין, אל־תטביע בין אל־מפיהום ואל־ממארסה: דראסת חאלת אל־תטביע אל־ערבי אל־אסראא־לי [נורמליזציה בין רעיון למעשה: הנורמליזציה הערבית־ישראלית כמקרה בוחן] (ראמאללה: אל־מא'ססה אל־פלסטיניה 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.

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

