

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: לפנייהן 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** [מצרים 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 הערבים 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 כבה, 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 המשתנה 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 אלי-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 מרכזי. 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 האחיזה 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 תשכח בחיבוק ידיים מול המתרחש

7 אוריה שביט ואופיר וינטר, אויבי, מורי: הציונות וישראל במשנתם של אסלאמיסטים וליברלים ערבים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומרכז תמי שטינמן 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 אברפארס, 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 מיילס 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 בכיטאונס 'אל-נדר' 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-נדר',

12 עבד אל-רחמן, **מצר ופלסטין**, 93-95, 226-230; James Jankowski, "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," 80-81; *International Journal of Middle East Studies* 12, 1 (August 1980), 19.

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

15 מחמוד עבד אל-חמיד אחמד, "ח'ואטר סיאסיה חול תצריח רא'יס אל-חכומה אל-מצריה" [הרהורים פוליטיים על הצהרת ראש ממשלת מצרים], **אל-נדר**, 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 במאסר 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: "הוועדה אסרה את העישון באולם הואיל והעישון מרגיז את הנוכחים. אם כן הרי שומה על הוועדה [לשמור על פלסטין מפני הציונים] לכל 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 ימל' 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 ונשמותינו 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 שבפורקיו 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, שכינה 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: אחדות 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. Kumaraswamy (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"פלסטין" 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 פלסטין', 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 פלסטין. בעיצומה של המלחמה קראו האחים המוסלמים במצרים למדינות ערב להתמיד בג'האד נגד ישראל עד לשחרור פלסטין, 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 להתבדל 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 פלסטין 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 ורות קלרמן, עיטורים ומדליות הענקה רשמיות בארץ-ישראל (באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2011), 45.

28 מחמד עבד אל-חלים, אל-אח'ואן אל-מלסמון: אחדאת' צנעת אל-תאריך', 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 רגשות, 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 המשיכה 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 פורה, 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 האידאולוגיה 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, ורבים מחבריה מצאו עצמם מאחורי סורג ובריח.³⁵

בבסיס הלאומיות הערבית עמד הרעיון שלפיו כל דוברי הערבית הם בני עם אחד המשותף 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, והאידאולוגיה 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 ונישל את עם פלסטין הערבי מארצו ומביתו".³⁷

אף שהאידאולוגיה 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 בשדה 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, 'אתגריה האסלאמיים של מצרים: אל-עאם אל-ערבי נחו מסאלת אל-יחדה' [מגמות ברעת הקהל הערבית בשאלת האחדות] (ביירות: מרכז דראסאת אל-יחדה 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 לכוזה 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; עבד אל-נאצר, הפילוסופיה של המהפכה, 69-67.

40 פארוק אבו-זיד, עבד אל-נאצר ואל-אסלאם [עבד 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 תחיית 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'אד למען האל. על פי הוגים

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

44 הראבן, 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 מעיתי מובחן, ולפיכך הקרין – 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 הגזולים. 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 ששייב 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. 46

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

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 עומדים 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; 51-4. 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*, 224-222, 233; עמי איילון, "סאדאת והאתגר המצרי", בתוך עמי איילון (עורך), *משטר ואופוזיציה במצרים* (תל-אביב: 51
הקיבוץ המאוחד, אוניברסיטת תל-אביב, 1983), 16-15.

ר' סיבל (עורך), "תשובת מצרים לתזכיר יארינג (15 בפברואר 1971)", בתוך קובץ מסמכים בסיסיים: 52
המור"מ לשלום (ירושלים: מדינת ישראל, משרד החוץ, יוני 1978), 24-23; שמיר, *מצרים בהנהגת סאדאת*, 68, 93-92; הראבן, *מלחמות ושלום*, 116-114; 57-110; Gazit, ארליך, *מצרים האחות הבכירה*, 229; 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*, 180-173. 53

שינוי הגישה במצרים ניכר גם בשיח. בימי נאצר נקשר המושג שלום במושג צדק, במשמעות של צדק לפלסטינים 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 בדומה 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 המצריות למרכז ההווה הלאומית הומחש בחוקה שאושרה בספטמבר 1971, עת 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 והפלסטינים 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

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

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

60 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.

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

62 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, שכיהן 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 שמים, *אנור אל-סאדאת: סירת בטל חרר רוח מצר* [אנאור אל-סאדאת: ביוגרפיה של גיבור ששחרר את רוחה של מצרים] (קהיר: וזאראת 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.

יוזמת 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'ורדי קיפר, קשר K: היומן הסודי של הסדר הביניים הישראלי-מצרי (גבעתיים: הוצאת פלג, 1975), 202, 219, 233.

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

69 ישראלי, אנור סאדאת על מלחמה ושלום, 71.

הקבר וב'יד ושם', ולאחר מכן נשא את נאומו ההיסטורי בכנסת.⁷⁰ הביקור בירושלים והמחוות הסמליות שנלוו לו, ובראשן ההופעה בבית המחקקים 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, שכיהן 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 וישיא 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 שתוותר 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 לוותורים 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

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

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

72 פודה, *מפילגש לידועה בציבור*, 186-195.

מאוזן וחייבים למנוע ממנו לנסוע לירושלים, אפילו בכוח". אל-בראדעי הנהן 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 לשווא. 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 "התרוננות מופלאה", "מעמד בלתי ייאמן" ו"ימות משיח". בעיתון 'דבר' הוכרז כי הצעד המצרי שבר את המוסכמות הערביות המקודשות וכיטל באחת את שלושת הלאווים 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, וביוני 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, מצטטא 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-חבר ואל-סלאם 1981-1970 [מלחמה ושלום 1981-1970] (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. הרחייה האסלאמיסטית הנחרצת של השלום עם ישראל התבססה על משנה סדורה של עקרונות: א. פלסטין היא איבר חיוני ובלתי נפרד מהגוף האסלאמי הכללי שעתיד להתאחד ביום מן הימים, ושחרורה מהווה צעד הכרחי בדרך להקמתו המיוחלת; 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 (פרצ' עין) 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 שנרקמה 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'יהאן אל-סאדאת שאהדה על עצר אל-סאדאת [ג'יהאן 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-קאעור, אל-צלח אל-אסור: רא'יה 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'ואן ללקצ'יה אל-פלסטיניה [נקודת המבט של האחים על הבעיה הפלסטינית] (קהיר, דאר אל-תוזיע 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. לרבריו, 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 העולמי, 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, "האלא' אל-יהוד: מאד'א ירירון?! [היהודים האלה: מה הם רוצים?], אל-דעוה 19, דצמבר 1977, 50–51.

85 "לאל-דעוה כלמה: פלסטין קצ'ה 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, 5-4.
90 עבד אל-חלים עויס, "אל-יהוד קאדמון: האלא'א' הם בנו אסרא'א'ל, טבאע אל-יהוד תמנעה 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-אסור, 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

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

94 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.

95 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.

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

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 פהמי הגיש את התפטרותו ושני יורשיו בתפקיד, מוחמד ריאץ' ואבראהים כאמל, הלכו בעקבותיו: הראשון הסתייג מהמסע לישראל והשני התנגד להסכמי קמפ דייוויד. ההתפטרות בודאי 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 אוהרית לקצ'איא 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 (החוזה 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'האן 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-סיאסה ואל-אסטרתיג'יה באל-אהראם, מבאדרת אל-סלאם: רחלת אל-קרן אל-עשרין [יוזמת השלום: המסע של המאה העשרים] (קהיר: מרכז אל-דראסאת אל-סיאסה 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/3yfDd01>.

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-ח'ץ, 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 "מד"י" 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.

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, *הר'ה 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 אבראהים 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 שמסרי 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 איבדו 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, בברית 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", ובבואו 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, ולהדוף 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 המצרי 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 שמיס, **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 האחריות", 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-צלח 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 וות'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; וזארת 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-חק עלי ג'אד אל-חק 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 ליחסים 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 שאובת 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-חק, מנה בפסק הלכה רשמי שפורסם בעקבות חתימת הסכם השלום המצרי-ישראלי שורה של פסוקים המוכיחים שהאסלאם הוא

126 אנור אל-סאדאת, "פליכון אל-סלאם אלד'י 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 לעושה מצד אויב שגירשם מבתיהם; אויב המפר את בריתו עם המוסלמים; אויב המטיל דופי באסלאם או מסייע לאויבי המוסלמים לגרשם מבתיהם 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 לאל-סלאם: מן מית אבו אל-כום אלא ג'א'א'ת "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-זיד, 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, "חואר 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 ריכוז 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), 56-77, 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 אל-נשאר אל-אסלאמיה, 1992), 11.

137 ג' ר', "רא'יה 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 שיניב 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 התנגדותיהם 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 אל-סלאם" (חוזהים באסלאם הם ניצחון לשלום), אכתובר, 25 בדצמבר 1977, 46-47; אבו-זיד, 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 אל-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 שחוזה 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 כשלכ בניינים 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 רמז'אן, ג'מאעאת 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; אברזיד, אל־סלאם פי אל־אסלאם, 382–383.

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

היהודים, ולדבקו בשלום כל עוד לא הופר.¹⁴⁴ המופתי המצרי פסק כי הביורפיה 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 שתרמו 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 חייהם 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 הבין-דתית וביחסים בין מאמיני הדתות השונות: אבו-זיד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 357-360.

146 ראו למשל: "אל-יהוד יחשון אל-אח'ואן" [היהודים חוששים מהאחים], אל-דעוה 32, ינואר 1979, 64; סאדאת עצמו נהג להשתמש בחוזה האומה להוכחת 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-אחלתאלין.. 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 ואובד 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 הקפלה (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 פדא'יון (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 האיונים' – 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 (נפע) 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-קאעור, 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 האמין], 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 ששייבו 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. בד בבד גיבש 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-אסור, 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.

בדומה לכך, בספר פרוממסדי 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 נכונה 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 עדשים",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-זיד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 361-360, 357.

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

164 דניאל לב, "ג'האד", 283-285.

165 למשל: חאמד דניא, "מהמת אל-זוארה 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-זיד, אל-סלאם פי אל-אסלאם, 332-333, 384-386.

167 אל-קאעור, אל-צלח אל-אסור, 55-56.

168 שם, 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 לכוון 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 82: 5 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 מצטטת 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", 17, The Moshe Dayan Center Conference Files, במאסר 1981, 17-16; Shamir, *The Legitimization of Egyptian-Israeli Peace*, 13-15.

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 ללקציה 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 העיר, ספג השראה מקבילה מהפסוק הקוראני המציין את הכרת האסלאם בנביאי היהדות: "אמור, מאמינים אנו באלוהים ובאשר הורד אלינו ממדומים ובכל אשר הורד ממדומים אל אברהם וישמעאל ויצחק ויעקב והשבטים, ובאשר ניתן למשה ולישוע ולנביאים מעם ריכונם. 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 שווי 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 אל-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 לאחר ונשאל אם התסבוכות 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 נעארץ' 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 כברת 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 לרופא 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 בתיימנו 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 לכינם משבר או איבה. מדוע לא נחיה

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

181 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 לדור-קיום ושכנות טובה בין מוסלמים, נוצרים ויהודים".¹⁸⁷ בדומה לכך ובניגוד לתפיסה האסלאמיסטית שהמשיגה את שאלת השליטה בירושלים כמאבק סכום אפס,¹⁸⁸ ראה שמים 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 שמים למסקנה כי נוסחת השלום צריכה לשלול את התביעה למנופול 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 שמים, 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/ymvppa6w>.

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

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

189 שמים, דקת אג'ראס אל-סלאם, 65-66.

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 מההווה הינתקות ממחויבויות קודמות, הפניית עורף לאידאולוגיות עבר או בגידה בנורמות המנחות.

191 מחמד מחמד שעלאן, מצר ואל-ערב ואסראא'יל: אנעכאסאת מן אל-עיאדה אל-נפסיה [מצרים, הערבים 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 קונקרטית. 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'אד, "קצת אל-צראע אלד' יח'וצ'ה אל-מפאוך' 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.

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

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 הכאובה" 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: כרך 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: שקיק 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'דאד: ד'לכ אל-מא'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 בכולי מצרים כמפת "פלסטין" והופיעה בהם כתכלית השחרור וכסמלו האולטימטיבי (בפעם האחרונה בכול שהונפק חודשיים בלבד לפני ביקור סאדאת בירושלים)²⁰² – התחלפה במפת חצי האי סיני לבדו.²⁰³ כך למשל, בכול 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 ולפרויקט 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 בשרה הצבאי-מדיני להתפתחויות בשרה 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 ההסכמה 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 מחוליית 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.

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

208 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.

209 "אל-סאדאת יעיל: לקד תחרות אל-קצ'יה ולא עודה אלא חאלת אל-ג'מור", אל-אהראם, 19 בינואר 1974, 51.

210 למשל: תופיק אל-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.

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 בהא' 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 לכוון 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 בשובו 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 שנדחף 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 לאל-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 חווה את הנתבי 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, שגשוג, 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 בביו 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-לשבאב 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 וג'א'א'זת 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'דידה: מואג'ה אל-משאכל אל-קדימה בעקליה מתחררה ג'דידה", 19; אניס מנצור, "אלא אן נלתקי פי מג'לס אל-שעב ונעיד 'אל-ציאע'ה אל-ג'דידה' לאל-מואטן אל-מצרי" [עד שניפגש במועצת העם ונעצב מחדש את האזרח המצרי], **אכתובר**, 25 במרץ 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 מיעוטו 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'אהז 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'א' אל-אסלאם ואל-תאריח' ואתפאקית' כאמב דאפיד (השלום עם ישראל לאור האסלאם, ההיסטוריה והסכמי קמפ דייוויד) (קהיר: מטבעת עאבדין, 1979), 69-72; אבראהים נאפע, "מא אלד' תג'ניה מצר ואל-מנטקה אל-ערביה אד'א מא תחקק אל-סלאם אל-עארל" (איוז 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: חאמד 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-יפא בדור, "באל-בלאסתיכ ונקטה נקטה נזרע סינאא" (בפלסטין ונקודה אחרי נקודה נזרע בסיני), אכתובר, 18 בנובמבר 1979, 80-81; מחמד אל-מצרי, "ת'דואת 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 בשידור 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-קאעור, 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'רית 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-יום, 1996), 14; מחמד עבד אל-מנעם, "מארס 1982, ג'רית 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 ידלן, 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 להקפיד 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 מדינית ותרבותית עם הציונות, וכי "השלום אינו קץ המאבק הערבי-ישראלי [...] אלא זן חדש של מאבק": עבד אל-עטי'ם חמאד, "הל טטאלענא אסראא'יל בוג'ה ג'יד" [האם תראה אותנו ישראל באור חדש], אכתובר, 11 בדצמבר 1977, 27; איש מודע 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 "בגידת" 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: אל-מג'לס אל-קומי לאל-לשבאב ואל-ריאצ'ה, 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-סבעינאט [הערביות של מצרים: הוויכוח של שנות ה-70] (קהיר: מרכז אל-דראסאט אל-סיאסיה ואל-אסתראתיג'ה באל-אהראם, 1978).

236 אל-אהראם, "אל-סאדאת יא'כד אל-מבאר'א' אלתי תלתום בהא מצר פי אל-מרחלה אל-תאליה" [סאדאת מדגיש את העקרונות שלהם תהיה מצרים מחויבת בשלב הבא], אל-אהראם, 23 בינואר 1974, 1; חמדי פא'אד, "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 מבית ומחוץ 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 הלאוים: 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 הגליטימיות והצודקות של העם הערבי בכללותו".²³⁹ באותו אופן, חלק נכבד מנאומו בירושלים נועד לשדר 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 ההפוכה 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' אל-מצרי פי מבאחת'את אל-אנסחאב".

239 מרכז ות'אא'ק ותאריח' מצר, נצוץ ות'אא'ק מעאדהת אל-סלאם בין מצר ואסרא'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" (מכתב 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 סוראן ג'עפר אל-גמירי הביע תמיכה ביוזמת; 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 האמין' 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 בפלסטיין
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 עבר אל-עזיז מלחה, "אל-רחלה אל-שג'אעה", 33-35. אל-באשא אחמד שחאתה, "בטל אל-סלאם", 33-35.

244 סיד עורה 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 ות'אא'ק מעאהדת אל-סלאם בין מצר ואסראל, 61-62, 65-67.
246 אניס מנצור, "אל-סלאם אל-אן: חתא לא תצבח אסראל' 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 דיפיד!" [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 למאמציה: "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 – להבין כמונו 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 פרחאת, תסור אל-קצ'יה אל-פלסטינית [התפתחות הבעיה הפלסטינית] (קהיר: אל-היא'ה אל-עאמה לשא'ון אל-מטאבע אל-אמיריה, 1981), 26-27.

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 כומידיו" [הסרבים בקומדיה ראשונה], אכתובר, 18 בדצמבר 1977, 72-73.

253 מרכז ות'א'ק ות'אריח' מצר, נצוץ וות'א'ק מעאהדת 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 ולהורפן. 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. בשוכו 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 בכעיתם, 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 בבגידה 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 משטר 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'א'ק ותאריח' מצר, נצוץ ות'א'ק מעאהדת אל-סלאם בין מצר ואסרא'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 חמרנית להמשיך ליהנות מכספי הסיוע, ונשך בכך את היר 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 לנכבה 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, "איחא 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' ואתפאקיתי כאמב דאפיד, 46-47, 49-50, 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 שלוש 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 ולחווה 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'ינה (עורך), אצדק אל-כלאם ען רחלת אל-סלאם, 29-27.

261 אל-באשא אחמד שחאתה, "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'וץ' מצר וחרהא 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 וביג'ן במפת אפריקה?!], אכתובר, 27 בינואר 1980, 9-10; מנצור, "פלמא כאן יום 19 נופמבר 1977", 11.

בפועל הפולמוס בין מצרים לידיביה שיקף את התרופפות זהותה הערבית והתחזקות זהותה הפרטיקולרית. הסיסמה המזוהה עם תקופת סאדאת הייתה "מצרים תחילה" (מצר اولא), 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'צ'ר, **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 חוזה 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, "דאא'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 רמז'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 חאפז' 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, ושחוסיינ מלך ירדן ימאן להצטרף לפסגת קמפ דייוויד. כל זאת מחשש כי

271 עבד אל-עט'ים רמז'אן, "מן ת'ורת אל-שריף חסין אלא מבאדרת אל-סאדאת!" [ממהפכת השריף חוסיינ ליוזמת סאדאת!], אכתובר, 25 באפריל 1982, 19.

272 ראו למשל: מחמוד עבד אל-מנעם מראד, "ודאעא לאל-חרב ואל-ענף ודאעא לאל-ח'וץ ואל-מאצ'י!" [שלום 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' ראה אל-סאדאת וביג'ן פי ח'ריטת אפריקא?" 9.

הצורך להתיישר עם העמדה הכלל-ערבית עלול היה לפגוע בחופש הפעולה של מצרים ולמנוע ממנה להגיע להסכם משלה.²⁷³ כעבור שנים חזק 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 מדיניות-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), 57, 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 האיריאלים, 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 מטרותיה 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.

