

מכון ירושלים לחקר ישראל
מייסודה של קרן צ'רלס ה' רבסון

**מלחמה, שלום ויחסים בינלאומיים
באסלאם בן-זמננו:
פתוות בנושא שלום עם ישראל**

יצחק רייטר

תשס"ח, 2008

מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל מס' 117

מלחמה, שלום ויחסים בינלאומיים באסלאם בן־זמננו:
פתוות בנושא שלום עם ישראל
יצחק רייטר

תרגמה טקסטים מערבית ועזרה במחקר: גלית חזן

הפקה והבאה לדפוס: חמוטל אפל
עריכה לשונית: שלמה ארד

פרסום זה רואה אור בתמיכת קרן גאס ובסיוע קרן צ'רלס ה' רבסון, ניו־יורק.
הדברים הנאמרים הם על דעת המחבר בלבד.

© 2008, מכון ירושלים לחקר ישראל
בית חי אלישר
רח' רד"ק 20, ירושלים 92186

© 2008, The Jerusalem Institute for Israel Studies
The Hay Elyachar House
20 Radak St., 92186 Jerusalem

<http://www.jiis.org.il>
E-mail: machon@jiis.org.il

وان جنحوا للسلم فاجنح لها...

”ואם יטו לשלום, נטה לו גם אתה...”

(קראן 61:8)

שלמי-תודה

ספר זה, הורתו ביד המקרה. התכוונתי לפרסם תרגום לעברית של *פתוא* אחת בלבד – של מופתי-מצרים לשעבר, ג'אד אל-ח'ק עלי ג'אד אל-ח'ק – אשר תמכה בהסכם השלום שנחתם ב-1979 בין ישראל למצרים. גלית חזן נרתמה למשימת התרגום, וככל שהתקדמנו בעבודה ראינו צורך להרחיב את היריעה. כך, בהדרגה, נוספו פתוות, מקורות קלאסיים, ספרים של הוגים מוסלמים בני-זמננו וספרות מחקרית, וכך פסקה-לכה אחד היה הגרעין שסביבו התפתח ספר חדש.

תודתי הראשונה היא למכון ירושלים לחקר ישראל על העידוד הרב, התמיכה והסבלנות בעריכת המחקר. מכון ירושלים הוא סביבת עבודה נעימה ומפְּרָה, בזכות אורה אחימאיר, המנהלת, פרופ' יעקב בר-סימן-טוב, ראש המכון, והצוות הנפלא של חוקרים, עמיתים, עוזרי-מחקר ועובדים. המכון אפשר לגלית חזן להתפנות מעבודתה השוטפת כדי לעזור לי במחקר זה. גישתה היסודית והערוותיה המאירות והמרחיבות, היו לי לעזר רב ותרמו רבות לתוצר הסופי, ועל כך תודתי מקרב לב.

על הטייטה הראשונה, שהיתה מצומצמת יותר, עברו פרופ' יעקב בר-סימן-טוב, פרופ' אלה לנדאו-טסרון, פרופ' אלעאי אלון ופרופ' מרים הקסטר. כולם קראו והעירו הערות מועילות ולכולם אני חב תודה והוקרה. ברם, אם נותרו פגמים בספר, כולם נותרו באחריותי בלבד. ברצוני להודות גם לפרופ' ב"ז קדר, לפרופ' יעקב לב ולפרופ' ראובן עמיתי על ההפניה למקורות ההסכמים בין הממלופים לצלבנים.

תודה מיוחדת לחיים גל, מנהל מרכז המידע במרכז דיין, ולאמנון בן-אריה מספריית מכון טרומן, על העזרה היעילה והמהירה באיתור גיליונות של עיתונים ערביים שנדרשו למחקר, וכן לספריית מכללת אל-קאסמי בבאקה אל-ערבייה ולספרן עאדל אבו-רח' על העזרה והכנסת האורחים החמה.

על הבאת כתב-היד לדפוס ניצחה ביד-אמן חמוטל אפל. תבוא אף היא על הברכה.

המחבר

תוכן העניינים

9	מבוא
14	פרק 1 מלחמה ושלום באסלאם הקלאסי
29	פרק 2 הגות אסלאמית המגשרת בין השריעה לבין יחסים בינלאומיים בעת החדשה
58	פרק 3 תקדים תְּדִיבָה והפולמוס הפרשני
71	פרק 4 שתי פתוות מצריות מינואר 1956
82	פרק 5 חכמי אל־אזהר מגיבים ליוזמת רוג'רס הראשונה (1970)
85	פרק 6 מופתי מצרים, ג'אד אל־חקק עלי ג'אד אל־חקק, מגבה את הסכם השלום בין מצרים לישראל (1979)
108	פרק 7 הסכמי־אוסלו – הפולמוס בין אלי־קרדאווי לאַבְּנ־בַּאז
117	פרק 8 הודנה עם ישראל בעיני חמאס
124	פרק 9 מלחמת־לבנון השנייה (2006): פולמוס בין סעודיה לחזבאללה
132	פרק 10 המקרה האלג'ירי במבט השוואתי: ההסכם שנחתם בין הצרפתים לבין עבד אל־קאדר – מנהיג ההתנגדות לכיבוש הצרפתי באלג'יריה
141	סיכום
146	הערות
169	מקורות
176	נספחים: טקסטים בערבית

מבוא

הספר שלפנינו עוסק בהגות אסלאמית המבקשת להתאים את ההלכה המוסלמית – השריעה – למציאות המדינית של יחסים בינלאומיים מודרניים. בפרט דן הספר בעמדת הוגים ומדעני־משפט מוסלמים כלפי הסכמי־שלום עם ישראל. עמדה זו עולה ומתבררת מדיון בפסקי־הלכה אסלאמיים (פתוות) ומעיון בספרי־הגות המאירים את קו המחלוקת האידיאולוגית־דתית בחברה המוסלמית בת־זמננו. הדיון במקורות אלה ובתחום היחסים עם העולם הלא־מוסלמי, מאפשר התבוננות מעמיקה במספר תופעות המאפיינות את העולם המוסלמי כיום: פיתוחה של השריעה והתאמתה לנסיבות הפוליטיות המשתנות; מקומה של ההלכה המוסלמית בכלל ושל פתוא בענייני השעה בפרט; המחלוקת בין שני זרמי־מחשבה מרכזיים – האחד רדיקלי והאחר פרגמאטי ובמנגנוני הפרשנות המשמשים כל אחד מהם; התמודדות העולם המוסלמי עם המתח בין המסורת לבין המודרנה; הקשר שבין פסיקת־הלכה ופרשנות הלכתית לבין אתגרים אידיאולוגיים, מדיניים וצבאיים; תפקידה של פתוא כמכשיר לתעמולה ולחינוך ציבורי בעידן תקשורת ההמונים; הפער בין יחסם של מופתים הקשורים עם השלטון לבין יחסם של מופתים עצמאים או מופתים הנמנים עם האופוזיציה, לעמדות המשטר בארצם.

עיון בפתוות הפוליטיות פותח בפנינו צוהר לתפיסה המשתנה של היחסים בין העולם המוסלמי לעולם שאינו מוסלמי, מדוקטרינת הג'האד הקלאסית ועד לפרקטיקה פרגמאטית העוסקת בהתאמת הפרשנות ההלכתית של השריעה למודל מודרני של יחסים בינלאומיים. בנוסף, הקורא ימצא בחיבור זה דיון במחלוקת בין המזרחנים הישראלים (בשיח הציבורי פונו ההיסטוריונים של המזרח התיכון "מזרחנים" במובן של מומחים לענייני המזרח התיכון) על הדרך שבה יש לפרש פסקי־הלכה התומכים בשלום עם ישראל בהסתמך על תקדים חֲדִיבִּיָּה (עליו יפורט בהמשך). ויכוח זה הוא במידה מסוימת אספקלריה של הוויכוח בתוך העולם המוסלמי ואף הוא מונע כנראה על־ידי העמדות האידיאולוגיות של המפרשים (גם כותב שורות אלו אינו בטוח שהצליח בחתירתו לאובייקטיביות מדעית, וישפטו הקוראים).

נושא מחקרנו עולה תדיר בשיח הפוליטי באזורנו. ישראל נמצאת בתקופה זו, בעת ובעונה אחת בעימות אסימטרי עם שתי תנועות אסלאמיות רדיקליות – חמאס וחזבאללה – שההלכה המוסלמית תופסת מקום חשוב בהגותן, בפעולותיהן ובשיח המדיני שלהן. שיח דתי אסלאמי זה, ממלא מקום גם בדיון הציבורי בעולם הערבי בכללותו. השיח המדיני והציבורי בחברה הפלסטינית הקרובה אלינו ובציבור הערבי והמוסלמי הרחב יותר, רוי במונחים אסלאמיים הקשורים לאופן ההתנהלות של העולם המוסלמי אל מול הזירה האזורית והבינלאומית. מצד אחד נעה עמדתם של הגורמים הרדיקליים המתעמתים עם ישראל, בין ג'האד והתנגדות לבין הפוגה במלחמה (הֶדְנָה, תֶּהְדִּיָּאָה). מצד שני תומכים ממסדים פוליטיים ערביים בחתירה לשלום־קבע עם ישראל בתנאים מסוימים. כך למשל, ב־28 במארס 2002 קיבלה פסגת שרי החוץ הערבים שהתכנסה

בביירות כמושב ה-14 של הליגה הערבית, את "יוזמת השלום הערבית" שנודעה בגלולה הקודם בשם "יוזמת השלום הסעודית".¹ יוזמה זו כוללת הצעה לכינון יחסים נורמאליים בין מדינות-ערב לבין ישראל ונכונות להכרזה על סיום הסכסוך הערבי-ישראלי בתמורה לנסיגה ישראלית לגבולות ה-4 ביוני 1967, הקמת מדינה פלסטינית שבירתה מזרח-ירושלים ופתרון צודק ומוסכם לסוגיית הפליטים הפלסטינים, עליפי החלטת האו"ם 194. אישור ההחלטות עלידי הליגה הערבית, העניק לישראל לגיטימציה כלל-ערבית להתקיים בביטחון בגבולות 1967, תוך כינון יחסים נורמאליים עם מדינות-ערב – מצב שישראל ייחלה לו לפני 1967 – והכרה בכך שפתרון בעיית הפליטים צריך להיות מוסכם עם ישראל, וכי הסכם השלום שייחתם לפי עקרונות אלה, יביא לסיום הסכסוך.

במארס 2007 אשררה פסגת הליגה הערבית שהתקיימה בריאד שבערב הסעודית, את יוזמת השלום הערבית. בהודעת הסיכום נאמר בין השאר כי מדינות-ערב "מדגישות שהן בוחרות בשלום כבחירה אסטרטגית".² בחירה זו סותרת לכאורה את כללי ההלכה המוסלמית, הקובעים שהאסלאם חייב לפעול בהתמדה, באמצעות ג'יהאד, להרחבת שליטתו של האסלאם בעולם, וכי הפסקת הלחימה מותרת רק לתקופות-זמן קצרות כדי לאגור כוח, ולאחריהן יש לחדש את המלחמה.

כיצד, אפוא, ניתן להסביר את העובדה שמדינות מוסלמיות, שבחלקן ההלכה המוסלמית – השריעה – היא מקור-חקיקה ראשי, מוכנות לחרוג מכלל אסלאמי זה, ולחתום על הסכם לשלום-קבע עם ישראל – הסכם שיש בו הכרה במדינה יהודית המחזיקה בחבל-ארץ שנחשב בעיניהן בעבר טריטוריה מוסלמית (דאר אל-אסלאם)? כיצד מתמודדים עם סוגיה זו חכמי ההלכה המוסלמים המבקשים לתמוך במהלכים הפוליטיים של ממשלותיהם? ומהם האתגרים שמציבים אנשי-הלכה מן האופוזיציה האסלאמית בפני השלטונות במדינות הערביות השונות?

בחיבור זה מובאים פסקי-הלכה שניתנו מטעם של חכמי-הלכה ופוסקים – מופתים ממסדיים ובלתי-מסדיים – המפרשים את עמדת ההלכה המוסלמית – השריעה – בנושאי מלחמה ושלום, לגבי אפשרות אקטואלית או עתידית של הסכם-שלום בין מדינות מוסלמיות לבין ישראל. בפרקי הספר השונים ינותחו פסקי-הלכה המציגים עמדות השוללות או תומכות בשלום עם ישראל ונימוקיהם ההלכתיים בצידם.

דומני שזוהי הפעם הראשונה בה תורגמו לעברית פתוות התומכות בהסכמי-שלום עם ישראל. בדרך-כלל נחשף הציבור בישראל לאידיאולוגיות ולשיח של גורמי האסלאם הרדיקלי, השוללים שלום-קבע עם ישראל. בחיבור זה מוצגת גם הפרשנות האסלאמית הפרגמטית המותאמת לנסיבות הזמן ולסביבה המודרנית של יחסים בינלאומיים. העמדה הפרגמטית מוצאת תימוכין בשריעה לגישה שהמצב הטבעי בין האסלאם לבין העולם הלא-מוסלמי הוא מצב של שלום, כולל שלום-קבע עם מדינת-ישראל וכולל יחסים דיפלומטיים עמה.

לדעתי, המסמך הפרשני החשוב ביותר בנושא זה, הוא פסק ההלכה (פתווא) של מִפְתִּי מצרים – ג'אד אל-חַק עלי ג'אד אל-חַק – אשר נתן גיבוי להסכם השלום שנחתם במארס 1979

בין מצרים לישראל. חשיבותה של הפתווא שכתב ג'אד אל-ח'ק, נעוצה בסמכותו הרבה כמלומד גדול בשריעה וכראש מוסד ההכשרה האסלאמי היוקרתי ביותר בעולם המוסלמי – אל-אזהר בקהיר, ומתוקף היותו המופתי הראשי של מצרים באותה עת. אולם בכהונתו הרמה של ג'אד אל-ח'ק טמונה גם חולשת השפעתו של המסמך שכתב: המופתים הרשמיים נתפסים בעיני הציבור כעושיירצונו של השלטון בארצם – שופרם של השליטים, עושיידברם הנאמנים – ופסקי ההלכה שלהם נחשבים פסקים "מטעם", ועל כן פסיקתם בסוגיות פוליטיות, תהא מלומדת ככל שתהא, אינה זוכה לתמיכה עממית רחבה. מה גם שג'אד אל-ח'ק עצמו, לאחר שסיים את כהונתו כמופתי ממשלתי וקודם למשרת ראש מוסד אל-אזהר (שאף היא משרה ממשלתית, אך היא מאפשרת עמדה עצמאית יותר) ועל רקע האינתיפאדה הראשונה (1987) והתעצמות הסכסוך הישראלי-פלסטיני, השמיע דעות אחרות. יחד עם זאת, הפתווא של ג'אד אל-ח'ק חשובה מהיותה מסמך ארוך, מקיף ומבוסס על מקורות הקראן והס'נה (התורה שבעל-פה)³ ולא ניתן לבטלו במחיד אחת, מה עוד שבפולמוס בין גורמים רשמיים שאינם קיצוניים לבין גורמי האסלאם הרדיקלי, מציב המסמך אתגר למדני בפני הקיצונים.

פתווא

קודם שנדון במידת השפעתן של פתוות, מן הראוי שנעמוד על מהותן. פתווא היא חוות-דעת הלכתית הנכתבת בידי מלומד הנקרא **מופתי**. חוות-דעתו של המופתי אינה פסק-הלכה בבחינת מסמך משפטי מחייב, ותוקפו נובע אך ורק ממעמדו ומסמכותו של הכותב. היא מורכבת משאלה המופנית אל המופתי ומתשובתו של פוסק ההלכה. **פתוות** הן כלי עיקרי לפיתוחו של המשפט המוסלמי ולהתאמתו לנסיבות המשתנות של החברה בהתאם לרוח הזמן והמקום, ומשום כך קובצו פסקי ההלכה לאוספים של מלומדים שונים. במאה ה-20 החלו המופתים לחבר פתוות פוליטיות (למשל פתאוי מ'עאצרה, קרי "פתוות בנות-זמננו" מאת השיח' ד"ר יוסף אל-קרדאווי)⁴. פתוות אלו משתלבות בשיח הפוליטי והאידיאולוגי בשאלות של מדיניות פנים וחוץ המעסיקות את העולם הערבי והמוסלמי. נוסף על תפקידה של פתווא לתת מענה לסוגיות משפטיות, היא לעתים גם כלי להפצת השקפות פוליטיות, להשגת השפעה פוליטית או לתעמולה.

הסמכות הדתית של המופתים והפופולאריות שלהם, מקנות לפתוות במקרים רבים השפעה על דעת הקהל בסוגיות העומדות על סדר היום הפוליטי. תרמה להתפתחות זו מהפכת תקשורת ההמונים שאפשרה הפצה המונית ומהירה של גילויי-דעת של מופתים בני-סמך. כיום ניתן למצוא מאות פסקי-הלכה חדשים המתפרסמים חדשות לבקרים בעשרות אתרי אינטרנט ומספקים "פתווא און-ליין". יש מופתים בולטים המנהלים אתרי-אינטרנט משל עצמם, וישנם גם אתרים כלליים יותר, בהם עובדים מופתים בתורנות או שמתקיימת בהם מועצת-מופתים המגבשת תשובות בשאלות בעלות חשיבות חברתית.

עוד בימי הביניים נוצרה הבחנה בין מופתים רשמיים הפועלים בשכר מטעם השלטון, לבין מופתים עצמאיים. הראשונים מאוגדים בהיררכיה לפי חלוקה למחוזות ולנפות, ובראשם מופתי ראשי. מובן שבסוגיות פוליטיות יצדדו המופתים הרשמיים של המדינה בדרך-כלל במדיניות השלטון, בעוד שאתגור המדיניות הרשמית יעשה על-ידי מופתים עצמאיים. מופתים המשתייכים כיום לתנועות האסלאם הקנאי, מנפקים פסקי-הלכה הסותרים, ואפילו תוקפים, את המופתים הרשמיים. אלה האחרונים מכונים לעתים בלעג מִפְתוּ אֶל־סְלָטִין – המופתים של השלטונות.⁵ יחד עם זאת, המופתים הרשמיים הם בדרך-כלל המלומדים הגדולים יותר, בוגרי לימודים גבוהים במוסד אל-אזהר שבקהיר או במוסדות יוקרתיים אחרים, ובעלי ניסיון משפטי רב יותר. מעטים ביותר הם המופתים העצמאיים המגיעים לרמת הידע של המופתים הרשמיים. מעמדם של המופתים הרשמיים משתנה ממדינה מוסלמית אחת לשנייה. בסוריה למשל, נחשב המופתי לנשלט על-ידי הנשיא. בלבנון, לעומת זאת, המופתי הוא בעל כוח פוליטי עצמאי וגם פסיקתו נחשבת עצמאית. במצרים קשור אמנם המופתי באינטרסים של השלטון, אולם חוות הדעת הארוכות והמלומדות שלו מעוררות שיח ציבורי בסוגיות עקרוניות. הציבור המצרי הרחב, ובעיקר אלה שאינם נמנים עם האחים המוסלמים, מעריך את פסק ההלכה של המופתי הראשי ומתייחס אליו לפי תוכנו, אף שהוא מזוהה עם השלטון.⁶

פתוא העוסקת בתחום הפוליטי, תפקידה לספק לגיטימציה למהלכי השלטון (מופתים רשמיים) או לשלול אותה ממנו (חכמי-דת מוסלמים הנמנים עם קבוצות-אופוזיציה). סביר שהשלטון יעודד את המופתים הרשמיים, שהם עובדי-מדינה, לתת פסקי-הלכה התואמים את מהלכיו הפוליטיים. מכאן ברור כי פתוא בתחום זה תלויה לעולם בהקשר פוליטי וכי כל פרשן יחפש וימצא את המקורות ההלכתיים שעליהם יבסס את דעתו, התומכת או המתנגדת למהלכי השלטון. אין שליט שלא יוכל להשיג בימינו פתוא שתיתן הכשר דתי למדיניותו, מחכמי ההלכה ששכרם משולם להם מקופת המדינה.

מבנה הספר

הספר פותח בהצגת הדוקטרינה הקלאסית של השריעה בענייני מלחמה ושלום, כרקע להבנת פסקי ההלכה שיובאו וינותחו לאחר מכן. הפרק השני מתאר את הפרקטיקה של חתימת-הסכמים עם לא-מוסלמים לאורך ההיסטוריה המוסלמית ואת המאמץ ההגותי המוסלמי לגשר בין מציאות היחסים הבינלאומיים בעידן המודרני לבין התיאוריה האסלאמית הקלאסית של יחסים עם עמים כופרים. הפרק השלישי מוקדש לדיון ב"הסכם חִדְיָבִיָּה" – הסכם אי-לוחמה שעשה הנביא מחמד עם אויביו – שבט קריש מִמְכָּה, בשנת 628. הסכם זה, שנעשה למשך עשר שנים, הוא למעשה האבטיפוס של הסכמים באסלאם בין מוסלמים ללא-מוסלמים. זהו התקדים שעליו מתבססים, והוא משמש סלע-מחלוקת בין פרשנים מוסלמים לגבי משמעויותיו, כמו גם לגבי הכללים שניתן להקיש ממנו ומן האירוע ההיסטורי שהביא לחתימתו, ולהשליכם על היחסים מול ישראל.

היות שמופתים חשובים שתמכו בחתימה על הסכם-שלום עם ישראל הסתמכו בין השאר על תקדים זה, התעורר ויכוח בין מומחים בתחומי האסלאם והמזרח התיכון בשאלה אם כוונתם של המשתמשים בו היא כנה. היו שסברו כי מדובר בתחבולה, קרי: בהסכם שקיימת מראש לגיטימציה להפרתו עוד בטרם יפקע תוקפו הרשמי, וזאת בשעת הכושר שתיקרה על דרכו של הצד המוסלמי. בפרק זה מנותחות העמדות השונות בסוגיה זו ובסופו מובאת המסקנה שההקשר הפוליטי הוא שצריך לשמש בסיס להכרעה בין שתי הגישות הפרשניות.

פרקים 4-9 מוקדשים לפתוות בסוגיית השלום עם ישראל, עליפי סדר כרונולוגי: הפתוות הראשונות (פרק 4) ניתנו בינואר 1956 בעיצומו של משבר סגירת מיצרי-טיראן לתנועה ימית לישראל; פרק 5 מביא את פסק ההלכה הקולקטיבי של חכמי מוסד אל-אזהר במצרים בתגובה ליוזמת השלום (הראשונה) של מזכיר המדינה האמריקני ויליאם רוג'רס, בסוף 1969. אחריו (בפרק 6) מובאת הפתווא שנתן המופתי הראשי של מצרים, ג'אד אל-חק, שהוזכרה לעיל. לבד מתרגומה המלא לעברית, שנעשה כאן לראשונה, כולל פרק זה רקע היסטורי רחב וכן ניתוח הדברים. פרק 7 דן בוויכוח בין שניים מחשובי המלומדים בשריעה המוסלמית לגבי הסכמי-אוסלו שנחתמו בין ישראל לבין אש"פ. ויכוח זה ניטש בין מופתי סעודיה, עבד אל-עזיז אבן באז, לבין חכם הדת הפופולרי ד"ר יוסף אל-קרדאווי שמושבו בקטר. פרק 8 עוסק באפשרות שתנועת חמאס תיאות להסכם הפסקת-אש עם ישראל, ומביא טיוטה של מסמך שנידונה בין מקורבי אסמאעיל הנזיה לבין נציגים של האיחוד האירופי. לא מדובר אמנם בפסק-הלכה, אך מן המסמך הזה ניתן להבין מה יכולה להיות עמדת חמאס אם וכאשר תחזור ותעלה אפשרות דומה בעתיד, ומכאן חשיבותו. בפרק 9 מובא מאמר-עמדה שנכתב כמו פתווא עלידי אחד מבכירי הדת בסעודיה, אשר עוסק במלחמת-לבנון השנייה ובעמדת חזבאללה כלפי ישראל.

פרק 10 חותם את הספר ומביא מקרה להשוואה: ההסכמים שחתם מנהיג אלג'יריה לשעבר, עבד אל-קאדר, עם הצרפתים בשנות ה-30 של המאה ה-19. עבד אל-קאדר היה אישיות אסלאמית דתית, והסכמים שחתם נתנו לצרפת לגיטימציה לשלוט ברצועת החוף של אלג'יריה חרף היותה טריטוריה מוסלמית שנכבשה עלידי צרפת, שהיא גורם לא-מוסלמי.

למען קוראי השפה הערבית והמומחים בתחום שבוודאי ירצו לקרוא את המסמכים בשפת המקור, מובאות הפתוות בנספחים לפי סדר פרקי הספר. לנוחיותם של הקוראים סומנו מספרי העמודים במסמכים הארוכים. אשר לתרגום, בחרנו להשתמש בשפה-קריאה ככל האפשר תחת תרגום מילולי. אנו מקווים שהצלחנו להעביר שיח שחובר בידי בני תרבות אחת לקוראים בני תרבות אחרת, וזאת בלי לעוות יתר על המידה את המשמעות המקורית של הטקסטים הערביים.

אשר לכתיב העברי של מלים ערביות כמו מִפְתִּי, קְרָאן או מְחַמַּד, נעניתי לדרישות הכתיב המלא, אך השתדלתי שכל מלה כזו תיכתב בהופעתה הראשונה בספר בְּכֵתִיב חסר ובניקוד, ובהופעותיה הבאות בְּכֵתִיב מלא, כמקובל בימינו.

1. מלחמה ושלוש באסלאם הקלאסי

אסלאם קלאסי, אסלאם בן־זמננו ומה שביניהם

במאה ה־20 יצא קצפם של אינטלקטואלים מוסלמים על המזרחנות המערבית, וליתר דיוק על ההיסטוריונים של המזרח התיכון הנוטים לפרש את האסלאם באופן מונוליתי על־פי מקורותיו הקדומים, ומציירים את האסלאם באופן דמוני – בין השאר כשומר מלחמת־דת בלתי־פוסקת.⁷ הוגים ואנשי־מדע (ובכללם עולמא, שאנו נוהגים לכנות "אנשי־דת") העלו נגד "המזרחנים" שתי טענות מרכזיות: האחת היא גישה א־היסטורית מצידם, אשר נוטה לפרש את האסלאם בכל הזמנים על־פי שני מקורותיו הקדומים: הקוראן והחדית'ים הקאנוניים – המסורת שבעל־פה שנחשבת אותנטית בעיני מוסלמים. גישה זו מתעלמת מההתפתחות ההיסטורית וההשתנות של האסלאם ושל המשפט המוסלמי לאורך הדורות בהתאם לנסיבות הזמן והמקום. הטענה השנייה שהועלתה נגד המזרחנות המערבית היתה שהיא אינה מביאה בחשבון את הפלורליזם בתוך האסלאם, את קיומן של דעות שונות ומגוונות בין המשפטנים המוסלמים, בין אסכולות ההלכה השונות ובתוך אסכולות אלו, ואת מנגנון הפרשנות המתחדשת – האג'ת־האד – שאפשר למדעני המשפט המוסלמי לספק פתרונות הלכתיים חדשים לאורך הדורות.

ביקורת המזרחנות לקתה אף היא בהכללות גסות. האמת היא שחוקרי המזרח התיכון במערב כן הבחינו בגוונים השונים ובתמורות בעולם המוסלמי, אולם חלקם טענו שלא נס ליחה של הדוקטרינה הקלאסית של האסלאם והיא משמשת מוסלמים בן־זמננו במחשבה, באומר ובמעשה, ועל כן לא פג תוקפה אלא להיפך. דוגמא לזיכרון פרשני זה, אפשר לראות בשימוש שעשה יאסר ערפאת במושג הלקוח מההיסטוריה האסלאמית הקדומה, בנאומו במסגד של יוהנסבורג, כדי להצדיק את הסכם השלום שחתם עם ישראל בספטמבר 1993. ערפאת עשה הקבלה בין הסכמי־אוסלו לבין הסכם הַדִּיבְיָה שעליו חתם הנביא מוחמד בשנת 628 עם עובדי האלילים תושבי מכה. מזרחנים ישראלים ואחרים השמיעו הערכות שונות לגבי כוונותיו של ערפאת באזכור הַדִּיבְיָה, והזיכרון ביניהם האיר גישות שונות להבנת העולם המוסלמי הקלאסי והאסלאם בן־זמננו. סוגיה זו מנותחת בפרק השלישי, והיא שימשה אותי כדי להציג הן את המחלוקת הפרשנית הפנים־מוסלמית והן את המחלוקת בין היסטוריונים של המזרח התיכון. בין אם נקבל דעה זו או אחרת, ניכר כי מושגי האסלאם הקלאסי ממלאים מקום חשוב בשיח הערבי והמוסלמי בן־זמננו.

הקושי העיקרי הכרוך בניסיון לעגן נסיבות מדיניות בנות־זמננו בפרשנות של מקורות ההלכה המוסלמית הקלאסית, נעוץ בעובדה שדיני מלחמה ושלוש עוצבו באסלאם לפי המציאות הפוליטית והחברתית של המאה השביעית לספירה; דהיינו, תקופת הנביא מוחמד וארבעת הח'ליפים הראשונים שבאו אחריו. יחסים בין־קבוצתיים בתקופתו של מוחמד היו גלומים ביחסים

בין־שבטיים. שבטים התפרנסו, בין־השאר, משוד שיירות של שבטים אחרים. לעתים הם כרתו ביניהם בריתות והסכמים כנגד קואליציות שבטיות יריבות, ולעתים הגיעו להסכמים בדבר אי־התקפה הדדית ביניהם.⁸ זו המציאות שהנביא מוחמד הכיר בעת שהיה כבר מנהיג מחנה פוליטי, והוא יישם את הנורמות שהיו מקובלות בזמנו בחצי האי ערב, ביחסיו עם גורמים שבטיים וקבוצות אתניות ודתיות (כמו היהודים, שאף הם היו מאורגנים במסגרות שבטיות או מעין־שבטיות), במלחמות, בבריתות ובהסכמי אי־לוחמה או שלום שפרת. השלום – במובנו המודרני של הסכם־קבע – קרי, יחסים דיפלומטיים ממוסדים ונורמאליים – הוא מונח זר כמובן למציאות ששררה בחצי האי ערב במאה השביעית לספירה. הקוראן, הסונה והסכמים שנערכו על־ידי הנביא או על־ידי ממשיכיו הישירים, משקפים מציאות זו.

בפרק זה אציג את יסודות הדוקטרינה הקלאסית של מלחמה ושלום בשריעה, ובפרק הבא תובא התמונה המורכבת של יחסים בינלאומיים באסלאם בין־זמננו, וההתפתחות ההיסטורית שהניעה את הפרשנות המשתנה. המושג "יחסים בינלאומיים" הוא מושג מודרני המתאר את יחסי החוץ בין מדינות ריבוניות ומערכות־יחסים גלובליות. מושג זה שונה לחלוטין מהעולם הימדי־ביניימי ומהתפיסה הקוראנית של האסלאם כישות עולמית שאינה נותנת לגיטימציה לישויות דתיות־פוליטיות אחרות. מטעמי נוחות אשתמש במושג "יחסים בינלאומיים" כדי לתאר את היחסים בין ישויות מדיניות מוסלמיות בעידן הטרו־מודרני, לבין ישויות מדיניות לא־מוסלמיות.

הגישה ההיסטורית היא שעומדת במרכזו של המחקר הנוכחי, העוסק בעמדות אסלאמיות כלפי שלום עם ישראל. בפרקים הבאים ניווכח כיצד מתייחסים מומחים מוסלמים בתחום השריעה לשאלת היחס למדינת־ישראל בהתאם לנסיבות הפוליטיות המשתנות. נראה כי ההוגים וחכמי־ההלכה המוסלמים משנים את תפיסתם מתמיכה בשלום לעמדה התומכת במלחמה בישראל, ולהיפך. תהליך דומה, ארוך יותר, התרחש לאורך 1400 שנותיו של האסלאם. תהליך זה מאפשר להבין את הפרשנות המשפטית ההלכתית (של השריעה) בהתאם לשינויים המדיניים שחלו לאורך ההיסטוריה של האסלאם ויחסו לעולם הלא־מוסלמי. נתאר תחילה את מקורות המשפט המוסלמי ואת מנגנון הפרשנות המאפשר את התאמתם למציאות המשתנה. לאחר מכן נציג את השינויים ההיסטוריים המרכזיים שתרמו לתמורות הפרשניות.

מקורות הפרשנות המוסלמית

שני המקורות הקלאסיים של המשפט המוסלמי הם הקוראן והסונה. הקוראן נתפס כדבר אלוהים חיים שהושם בפי נביאו מוחמד, והסונה היא מכלול הדברים שאמר הנביא או שמייוחסים לו ולהתנהגותו. הסונה כוללת את ספרות החדית' – אוסף גדול מאוד של מסורות המיוחסות לנביא ולתקופתו, המסופרות מפי בני־דורו הקרובים אליו (צחאבה). שני המקורות מאפשרים פרשנות יצירתית. הקוראן כולל פסוקים בעלי משמעות מנוגדת אלה לאלה. על כן נעשו ניסיונות לפרשו

בגישה היסטורית, כך שפסוק מאוחר מבטל את תוקפו של פסוק ש"ירד" מוקדם ממנו. החדית' כולל אף הוא אסופה גדולה של מסורות המופיעות בגרסאות שונות ולעתים אף סותרות. מוסלמים מאמינים, רואים בחדית'ים מסורות אותנטיות ביחס לשמות האישיים המצטטים אותם מפי הנביא ובני-דורו, ואילו המחקר המערבי רואה בהם ביטוי ליצירה המשקפת מחלוקות ואינטרסים של בני דורות מאוחרים יותר. החדית'ים נכתבו בידי הוגים שביקשו לתת תוקף אותנטי וסמכותי לעמדתם הפרשנית. לפנינו אפוא כר גדול דיו המאפשר למשפטנים המוסלמים מרחב-תמרון רחב לעיצוב ולשינוי המשפט. לכך יש להוסיף את הכרוניקות המוסלמיות הקדומות המתארות את ההיסטוריה של הנביא והח'ליפים. אלו מציגות "תקדימים" היסטוריים להתנהגותו של הנביא ובני-דורו (ארבעת הח'ליפים ושרי הדרך), ולכל הגרסאות ההיסטוריות יש מעמד לגיטימי ואותנטי, ומכאן שהן יכולות לשמש חומר ביד היוצר לפרשנות משפטית לפי צורכי השעה.

בתקופת עיצוב המשפט המוסלמי, במשך 300 השנים הראשונות לאסלאם (מהמאה השביעית ועד המאה התשיעית) התפתחו אסכולות-הלכה שונות – בדרך-כלל על-פי מקומן הגיאוגרפי – שנבדלו זו מזו בפסיקותיהן ובפרשנותן. דעותיהם של המשפטנים הופיעו בספרים שכתבו ובפסיקות ההלכה (פתוות) שנכתבו כספרים ונערכו בקבצים של שאלות ותשובות. במשך הזמן היו פסקי ההלכה לחלק אינטגרלי של מקורות המשפט המוסלמי. בשלב מסוים גם נקבע עקרון האג'מאע: הסכמה כללית בסוגיה מסוימת מצד משפטני דור מסוים, שאף משפטן לא חלק עליהם, מתקבלת כפסיקה משפטית מחייבת. מאוחר יותר נקבע גם עקרון "הדעה המכרעת" (אל-קול אל-אג'מאע); דהיינו, דעת רוב הפוסקים. סוגיה נוספת בספרות, בה מצאה הפרשנות המגוונת של המשפט ביטוי, היא סוגיית פרשנות הקוראן (תפסיר). האופן שבו פירשו פסוקים שימש בסיס לקביעת הדינים המתחייבים מהפרשנות. לפנינו אפוא פלורליזם מובנה בתוך שיטת המשפט המוסלמי מראשית ימיו.

מנגנון הפרשנות המשפטית נקרא אג'תהאד – דהיינו, מאמץ פרשני של מקורות ההלכה בסוגיות שבהן אין הכרעה חד-משמעית במקורות ההלכה. היו כמובן עקרונות בסיסיים נוקשים המופיעים בקוראן באופן שאינו משתמע לשתי פנים, ועל כן הם נותרו קפואים ולא השתנו לאורך הדורות. אולם רוב הכללים המשפטיים עברו שינויים מאז המאה השביעית ועד ימינו אלה, ובמקרים רבים היו אפילו שינויים דרמאטיים. במשך הזמן סווגו המשפטנים המוסלמים על-ידי מדעני שריעה לשני סוגים: ההולכים בתלם קודמיהם ("חקיינים" – מַקְלָדוּן) לעומת מחדשים (מַג'תֶּהֲדוּן). קיימת שאלה שעליה נחלקים חוקרי המשפט המוסלמי, שקצרה כאן היריעה לדון בה, והיא: האם תהליך האג'תהאד נעצר בשלהי המאה העשירית לספירה, או שפרשנות חדשה של המקורות התקיימה תמיד. מכל מקום, במאה ה-20 אנו עדים למאמץ גדול לפרש מחדש את המקורות הקלאסיים של המשפט המוסלמי, במטרה להתאימם למציאות החדשה. פעולה זו זכתה לכינוי: ניאוראג'תהאד.

נבחן תחילה את הדוקטרינה הקלאסית של מלחמה ושלוש באסלאם, כפי שהיא מופיעה בקוראן ובספרות הקלאסית.

הדוקטרינה הקלאסית של ג'יהאד והסכמים עם לא־מוסלמים

הדוקטרינה הקלאסית של יחסים בינלאומיים באסלאם התגבשה ב־200 השנים הראשונות לאסלאם, מתקופת הכיבושים וההתפשטות ועד אמצע המאה התשיעית. המציאות הצבאית והפוליטית ששררה מאז עצירת הכיבושים ופיצול הח'ליפות העבאסית, הביאה לכך שמהמאה התשיעית ועד המאה ה־13 היתוסף לדוקטרינה הבסיסית של ג'יהאד דיון משפטי מפותח בדבר ההסכמים שהמוסלמים רשאים לכרות עם לא־מוסלמים. תחילה נציג את הפסוקים בקוראן העוסקים בקריאה לג'יהאד במובן המלחמתי, ולאחריהם פסוקים המדברים על הסכמי אי־לוחמה ושלום. בהמשך נדון בפרשנותם בתקופה הקלאסית.

מלחמה ושלום בקוראן

הקוראן אינו חד־משמעי בהוראותיו המשפטיות בתחום המלחמה והשלום. ניתן למצוא בו פסוקים הקוראים למוסלמים להילחם בכופרים, לצד פסוקים הקוראים לשלום. תפיסת ג'יהאד כמלחמה, באה לידי ביטוי במספר פסוקים בקוראן העוסקים בחובה להילחם בכופרים. הפסוק הבא (2: 190) נחשב לראשון בפסוקי הקוראן שנגלו לנביא מוחמד, ובו הוראה לצאת למלחמה בכופרים היוזמים מלחמה נגד המוסלמים, לאחר שקודם לכן נגלו הפסוקים המצווים על מתינות, משום שמחנה המוסלמים לא היה חזק דיו כדי להילחם בכופרים:

”הִלַּחְמוּ לַמַּעַן אֱלֹהִים בְּאַלֵּה אֲשֶׁר יִלַּחְמוּ בָכֶם, וְאַל תִּשְׁלַחוּ יָד; אֱלֹהִים אֵינוֹ אוֹהֵב אֶת הַשּׁוֹלְחִים יָד.”

אורי רובין (חוקר הקוראן והמסורת המוסלמית שבתרגום הקוראן שלו לעברית השתמשתי בחיבור זה) מציין כי יש פרשנים מוסלמים הסבורים שפסוק זה בוטל על־ידי פסוקים גורפים יותר (כדוגמת 9: 5 המצוטט בהמשך), המצווים על מלחמה כוללת בכופרים באשר הם, אולם פרשנים אחרים גורסים כי הפסוק לא בוטל מעולם.⁹ פסוק אחר, הנחשב לפסוק המתיר לראשונה את מלחמת הקודש לאחר שנאסרה על המאמינים כל עוד לא היו חזקים דיין להילחם, הוא 22: 39:

”לַמַּאמִּינִים אֲשֶׁר יוֹצֵאִים עֲלֵיהֶם לַמַּלְחָמָה, נִתְּנָת בְּזֹאת רִשּׁוֹת (לְהַשִּׁיב מַלְחָמָה), כִּי נִגְרַם לָהֶם עוֹל. אֱלֹהִים יוֹכֵל לַחוֹשׁ לַעֲזֹרָתָם.”¹⁰

פסוק אחר (2: 191) מתייחס לכיבוש מכה מידי הכופרים בשנת 630:

”הָרְגוּם בְּאֲשֶׁר תִּמְצְאוּם וְגִרְשׁוּם מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר מִמֶּנּוּ גִירְשׁוּם, כִּי הִתְאַנּוּתָם לָכֶם חֲמוּרָה מִהִרְגָתְכֶם אוֹתָם. וְאוֹלַם אֶל תִּלַּחְמוּ בָהֶם אֲצֵל הַמַּסְגֵּד הַקָּדוֹשׁ, אֲלֵא אִם כֵּן יִלַּחְמוּ הֵם בָּכֶם בּו. אִם יִלַּחְמוּ בָכֶם, הָרְגוּם, כִּי זֶה גְמוּלָם שֶׁל הַכּוֹפְרִים.”

מפסוק זה עולה כי עם כיבוש מכה, מצוים המוסלמים להרוג את אנשי קרייש – קרי: אלה שגירשו בעבר – ולגרש מן העיר מכה את הנותרים בה. יש הנותנים לפסוק זה פרשנות המרחיבה את המלחמה בכופרים באשר הם.¹¹ לאחר מכן מופיע פסוק הקורא לחדול מלחימה כאשר האויב חדל מכך מצידו, ואילו הפסוק שאחריו (2: 193) מציג את מטרתה הסופית של החובה להילחם נגד הכופרים – השלטת האסלאם על כלל האנושות:

”הילחמו בהם עד אשר לא יתאנו לכם עוד, ודת הפל תהיה לאלוהים. ואם יחדלו, כי אז אין לשלוח יד אלא בבני העוולה.”

הסיפא של הפסוק קובע סייגים להמשך הלחימה.

בקוראן יש גם מספר פסוקים המצווים על מלחמה חסרת־פשרות בכל הכופרים, ללא יוצא מן הכלל. למשל פסוק 8: 60:

”הכינו כוח לקראתם ככל שתוכלו, וסוסים רתומים לקרב, אשר בהם תזרעו מורא בלב אויב אלוהים ואויבכם, ובלב אחרים מלבדם אשר לא תכירום אך אלוהים יכירם. כל אשר תוציאו למען אלוהים, תושב לכם תמורתו במלואה, ולא תקופחו.”

הפסוק הבא (9: 5) זכה בפי הפרשנים המוסלמים לכינוי ”פסוק החרב”, משום שהוא קורא לחידוש מלחמה חסרת־פשרות בכופרים עם תום החודשים הקדושים שבהם אסורה שפיכות דמים:¹²

”עם תום החודשים הקדושים, הרגו את המשתפים בכל מקום אשר בו תמצאום, ותפסו אותם וכתרו אותם וארבו להם בכל אתר ואתר. ואולם אם יחזרו בתשובה ויקיימו את התפילה ויתנו זקאת, שלחו אותם לחופשי, כי אלוהים סולח ורחום.”

יש המפרשים שההוראה להרוג את הכופרים מבטלת פסוקים אחרים בקוראן, מהם משתמע יחס מתון כלפי לא־מוסלמים. פסוק אחר (9: 36) המתיר את דמם של כל הכופרים כל ימות השנה, מבלי להוציא מן הכלל את החודשים הקדושים אומר:

”...הילחמו במשתפים כולם, כשם שהם נלחמים בכם כולם, ודעו כי אלוהים הוא עם היראים.”

פסוק נוסף (9: 38) קורא למאמינים המוסלמים באל־מדינה לצאת למלחמה (נגד כוחות ביזנטיים שעל־פי השמועה חנו בתבוכ בשנת 630):

”הוי המאמינים, כאשר אומרים לכם: צאו למלחמה למען אלוהים, מדוע זה תכרעו תחתכם בכבדות? האם ישביעו חיי העולם הזה את רצונכם במקום העולם הבא? הן תענוגות העולם הזה קצרי־מועד הם לעומת העולם הבא.”

לבסוף נזכיר את הפסוק 9: 29 המתייחס לקטגוריה של "אנשי הסֶפֶר" – בעיקר יהודים ונוצרים – אשר ניתנת להם האפשרות להסכים למעמד נחות ומושפל בחסות האסלאם ולשלם מס־גולגולת בתמורה להפסקת המלחמה נגדם:

"הילחמו באנשים אשר אינם מאמינים באלוהים וביום האחרון ואינם מקדשים את אשר קידשו אלוהים ושליחו, ואינם מחזיקים בדת האמת – אלה בהם אשר ניתן להם הסֶפֶר – עד אשר ישלמו את הגִזָּה במו ידיהם, בעודם מושפלים."

בפסוק זה נעשית הבחנה בין סוגי הלא־מוסלמים בהם מצוים המאמינים להילחם: הכופרים ככלל לעומת "אנשי הסֶפֶר".¹³

פסוק אחר (9: 41) קורא להקרבה במלחמה ומצווה:

"צאו למלחמה, כל קל רגליים וכבד גוף, וקומו להיאבק בהקריבכם את רכושכם ואת נפשותיכם למען אלוהים. בזאת ייטב לכם, לו רק ידעתם."

לעומת פסוקי המלחמה, יש בקוראן פסוקים המעודדים שלום עם לא־מוסלמים. אחד המובהקים שבפסוקי השלום (8: 61) אומר:

"אם יֵטוּ לשלום, נָטָה לוֹ גם אתה, והיִסְמַךְ עַל אֱלֹהִים, כִּי הוּא שׁוֹמֵעַ וְיֹדֵעַ."

פסוק זה מתייחד בכך שהוא מדבר בלשון כללית ואינו מסווג כלל, הן מבחינת הקבוצות שעמן עושים שלום והן מבחינת תקופת הסכם השלום. הוא משמש פרשנים בני־זמננו להצדיק שלום עם ישראל, ולכן חשוב לעמוד על משמעויותיו. מנוסח הפסוק עולה שאם האויב נוטה לשלום, שומה על המוסלמים להיענות לבקשתו. חשיבותו של "פסוק השלום" נעוצה בהקשר בו הוא מופיע, מייד לאחר אחד מפסוקי הג'יהאד שהבאנו כבר לעיל:

"הָכֵינוּ כֹּחַ לִקְרֹאתָם כָּל שְׂתוּכָלוּ, וְסוֹסִים רְתוּמִים לִקְרֹב, אֲשֶׁר בָּהֶם תִּזְרְעוּ מוֹרָא בְּלֵב אוֹיֵב אֱלֹהִים ואויביכם, ובלב אחרים מלבדם..." (קוראן 8: 60).

ההוראה להיענות לקריאת־שלום מצד האויב, היא מפתיעה לכאורה, שכן היא עומדת בסתירה לציווי של מלחמת ג'יהאד בכופרים.¹⁴ יתר על כן, השלום (סָלָם) אינו מוגבל בזמן כמו ההודנה, ועל כן הוא ניתן להבנה במשמעות של שלום לתקופה בלתי־מוגבלת בזמן.

רובין מציין שתי פרשנויות למשמעויות המעשיות של פסוק 8: 61. האחת, "ואם יֵטוּ" – מתייחס לעובדי האלילים, ואם אכן כך הדבר הרי שפסוק זה בוטל עם התגלות "פסוק החרב" המכריז מלחמה כוללת בכופרים.¹⁵ כל זאת על־פי הכלל המשפטי הקובע כי במקרה של סתירה בין שני פסוקים, מבטל הפסוק האחרון שהתגלה למוחמד (נאסח') את קודמו (מנסוח'). על־פי הפרשנות השנייה, "פסוק השלום" מתייחס ליהודים, ובמקרה זה הפסוק עומד על תילו והשלום עם היהודים מותנה בכך שישלמו מס־גולגולת (גִזָּה).¹⁶

פסוק אחר (4: 90) מציג מתינות כלפי כופרים ומציין הסכמים בינם לבין המוסלמים:

”אך (אַל תהרגו) את אלה אשר יגיעו אל אנשים אשר ברית לכם עִמָּם, ולא את אלה אשר יבואו אליכם ואין את נפשם להילחם בכם או להילחם בבני־עמם. אילו רצה אלוהים, היה משליטם עליכם והיו נלחמים בכם. ואם יניחו לכם ולא יילחמו בכם ויבקשו לעשות שלום עִמָּכֶם, כי אז לא ימציא לכם אלוהים דרך לפגוע בהם.”¹⁷

אחד הפסוקים בו משתמשים הוגי הזרם הפרגמאטי המצדיקים שלום עם לא־מוסלמים, הוא פסוק 49: 13 אשר נותן לגיטימציה לקיומם של עמים אחרים:

”הוי האנשים, בראנו אתכם מתוך זכר ונקבה, וחילקנו אתכם לעמים ושבטים למען תבחינו ביניהם. ואולם הנכבד מכולכם אצל האלוהים הוא הירא שבכם. אלוהים יודע ומכיר כל דבר לפני ולפנים.”

מספר פסוקים בקוראן מצביעים על קיום בריתות וחוזים בין מוסלמים לכופרים. כך למשל, פסוק 8: 72 מצביע על בריתות שהתקיימו בין מוסלמים ללא־מוסלמים באל־מדינה, וקוראים לכיבוד הסכמים עם לא־מוסלמים ולהעדפתם על פני סיוע למוסלמים מחוץ לאל־מדינה. פסוק אחר (9: 4) מצווה:

”[בִּשְׁר לְכּוּפְרִים כִּי צָפוּי לָהֶם עֹנֶשׁ כֶּבֶד] אַבְל לֹא לְמִשְׁתַּפִּים אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִמָּם חֻזִּים בְּשָׁבוּעָה, וְאֲשֶׁר לֹא הִחֲסִירוּ דָבָר מֵהַתְּחַיִּיבוֹתֶם כֻּלְּפִיכֶם וְלֹא סִייעוּ בִּיד אִישׁ כְּנֻגְדָּכֶם. לֹאֲלֹהֶ הַשְׁלִימוּ אֶת חֻזִּיהֶם עַד שֶׁתִּמָּלֵא תְּקוּפָתָם, כִּי אֲלוֹהִים אוֹהֵב אֶת הִירָאִים” [ההדגשות אינן במקור].

כמוהו גם פסוק 9: 7 שואל:

”כִּיצַד זֶה תִּינָתֵן לְמִשְׁתַּפִּים הַתְּחַיִּיבוֹת מִטַּעַם אֲלוֹהִים וּמִטַּעַם שְׁלִיחוֹ? (היא תינתן) רק לֹאֲלֹהֶ אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִמָּם חֻזֶּה בְּשָׁבוּעָה לִיד הַמִּסְגָּד הַקָּדוֹשׁ. כֹּל אִימַת שִׁינְהֻג עִמָּכֶם בְּיוֹשֶׁר, נִהְיָ גַם אַתֶּם בְּיוֹשֶׁר עִמָּם, כִּי אֲלוֹהִים אוֹהֵב אֶת הִירָאִים” [ההדגשה אינה במקור].

יש המפרשים כי פסוק 9: 4 קובע כי ההצהרה על ביטול חוזה ההגנה עם הכופרים אינה חלה על מי שהחזוה עמו נחתם לתקופה מוגבלת בלבד. כל זמן שהחוזים לא הופרו על־ידי הכופרים, הם אמורים להישמר עד תום תקופתם. לעומתם יש הגורסים כי המלה ”תקופתם” כוונתה לארפה בת ארבעה חודשים שניתנה על־ידי הנביא מוחמד לכל בעלי החוזים, וארפה זו תינתן רק לאלה שלא הפרו את חוזהם עם הנביא, בעוד שאלה שכן הפרו את חוזהם, אחת דינם למות. פסוק 9: 7 דן בקבוצות שעליהן לא חל פסוק 9: 4 לעיל. יש הגורסים כי הפסוק נכתב בהקשר עם חוזה הַדִּיבְיָה, שנערך בין הנביא לשבט קרייש בשנת 628, וכי הוא מחייב את המאמינים לקיים את התחייבותם כל עוד קרייש עומד בהסכם. משמעות הדברים היא גינוי לבני שבט קרייש

שהפרו את החוזה, והפסוק מאיץ במאמינים לכבד את ההתחייבויות כלפי השבטים שהיו שותפים להסכם ועמדו בו.¹⁸

כיצד מיישבים את הסתירה בין פסוקי השלום לבין פסוקי המלחמה – ובמיוחד בין "פסוק השלום" (8: 61) ל"פסוק החרב" (9: 5)? פרשנים מוסלמים כותבים שיש לדון בפסוקי הקוראן בהקשר הנסיבתי בו התגלו, ובמיוחד לאור מצבם הצבאי של המוסלמים באותה עת. "פסוק החרב", לדעתם, מורה למפקד המוסלמים לבטל הסכם שנחתם, כאשר השתנה מאזן הכוחות השלילי שהביא לחתימתו. שכן "פסוק השלום" התגלה כאשר מספרם של המוסלמים היה קטן, ואילו "פסוק החרב" התגלה כאשר הם התחזקו ולא היה עוד צורך בהפסקת המלחמה.¹⁹ דומה לכך הפרשנות של פסוק אחר בקוראן, הסותר את "פסוק השלום", הוא 47: 35 האומר:

"אל תרפינה ידיכם ואל תושיטו יד לשלום, כי ידיכם על העליונה ואלוהים עִמְכֶם ולא יגרע מִשְׁכַּר מַעֲשֵׂיכֶם" [ההדגשה אינה במקור].

פסוק זה מדבר על כך שכל עוד המוסלמים במצב של חולשה, עליהם להיענות לקריאה לשלום עד שיתחזקו.²⁰ אך כל עוד ידם על העליונה – חובה עליהם לקיים את מצוות הג'יהאד. על-פי פרשנות זו, התועלת למוסלמים – והיא למעשה הצידוק לעשיית השלום – היא ההזדמנות להתארגן מחדש להמשך המאבק ולחזק את יכולת הלוחמים.²¹

ויכוח דומה בין פרשנים ניטש גם על פסוקים המזכירים הסכמים בין המוסלמים לבין קבוצות אחרות,²² ועל חדית'ים בעלי מסר של שלום²³ לעומת חדית'ים בעלי מסר מלחמתי.

נעבור עתה למספר מושגייסוד בתחום יחסו של האסלאם ללא-מוסלמים: ג'יהאד, הודנה, צֶלָח, דאר אל-אסלאם, דאר-אל-חרב וכן דאר עהד.

ג'יהאד – מלחמה

היחסים שבין המוסלמים לבין עמים אחרים עוצבו תחילה כמצב זמני. פרק הִסְרַ בשריעה (העוסק ביחסים בין האסלאם ללא-מוסלמים) מניח שהאסלאם הוא ישות מדינתית הנתונה במצב מתמיד של התפשטות, ואינה יכולה לתת לגיטימציה לדו-קיום עם קהילות לא-מוסלמיות, אלא אם הן נכנסו תחת חסותה (במקרה של בני דתות הסֶפֶר – נוצרים ויהודים) וקיבלו עליהן לפעול במסגרתה המדינית והחוקית.²⁴ מכאן שהדוקטרינה של הפצת האסלאם גורסת שכל בני האדם בעולם אמורים לקבל עליהם את האסלאם או להיכנס תחת חסותו.

המונח ג'יהאד נגזר מהשורש הערבי ג.ה.ז שפירושו: מאמץ. משמעותו המקורית של המונח היא מאבק או חתירה ליעד, אולם לעתים קרובות משמעו גם לחימה: מלחמת-מצווה נגד הכופרים

באסלאם. מבין 36 פסוקים בקוראן בהם מופיע המונח ג'יהאד, רק בעשרה פסוקים משמעותו היא לחימה.²⁵ במקרים אחרים מציעים פרשני הקוראן המוסלמים מספר משמעויות אחרות: 1. מאבק של האדם ביצריו ובחולשותיו; 2. התמדה במילוי מצוות הדת; 3. חיפוש אחר ידע דתי; 4. דבקות במסורת המוסלמית; 5. ציות לאל וגיוס מאמינים. במשך הזמן גברה פרשנות המונח במובן של לחימה על הפרשנויות הלא-מלחמתיות.²⁶

מטרתו של הג'יהאד כתפיסה תיאולוגית-פוליטית, היא להשליט את בשורת אללה בעולם.²⁷ דוקטרינה זו גורסת שכל קיבוץ אנושי שאינו מוכן לקבל את האסלאם או שאינו מוכן להיכנע ולקבל את חסותו של האסלאם – קרי, להיהפך לאלה אל-ד'מה שהם בני-חסות (עמם נמנים "אנשי הספר", יהודים ונוצרים, עליהם נוספו גם זורואסטרים וסבאים) – אחת דינו למות בחרב.

הג'יהאד במקורו לא נקשר במלחמה בלבד.²⁸ המושג שימש להפצת תעמולה דתית, כמו הצלבנות.²⁹ אולם רוב המקורות המוסלמיים מתייחסים אליו במובנו הצבאי.³⁰ האסלאם סירב לראות את האומות הדתיות האחרות כשוות לו במעמדן. גם כאשר נחתמו עמן הסכמי שביתת-נשק, השתדלו המוסלמים שלא לבטא הכרה בעמים הכופרים.³¹ משפטנים והוגים מוסלמים קלאסיים, ראו כדבר טבעי את הרעיון שהאסלאם הוא הדת האמיתית היחידה, ומכאן שלגיטימי לנהל מלחמה נגד דתות אחרות, שכן הדוקטרינות שלהן מוטעות.³²

במשך הזמן פירשו חכמי ההלכה כי הג'יהאד הוא חובה קבוצתית (פְּרִדָּה כְּפִאִיה) שחלה על השליט או על המדינה וצבאה, ולא על המוסלמים כפרטים. יש רק מקרה אחד שבו כל מוסלמי, בין אם הוא כשיר למלחמה ובין אם הוא ילד, אישה או זקן, חייבים להשתתף במלחמת הג'יהאד כחובה אישית (פְּרִדָּה עִין), והוא התקפת-פתע של האויב.³³

בתקופת ההתפשטות של האסלאם, הוגדר העולם הלא-מוסלמי בפי המשפטנים המוסלמים כ"עולם המלחמה" (דאר אל-חֶרֶב), כלומר: אזור שהמוסלמים השייכים ל"עולם האסלאם" (דאר אל-אֶסְלָאם) אמורים להילחם בו על-מנת להביאו תחת שלטון האסלאם, תחילה בקריאה לכופרים להתאסלם ואם אין הם נענים – בכוח חרב. יודגש כי חלוקה זו לשני עולמות היא פרשנות של משפטנים קלאסיים ואינה מופיעה בקוראן או בחדיית.

האסלאם מתייחד אמנם מדתות אחרות באידיאה התיאולוגית של הפצת הדת גם באמצעות חרב, אך אל לנו לשכוח כי גם באירופה של ימי הביניים נשאו מלחמות אופי דתי וכי מלחמות הצלב לכיבוש ארץ הקודש במאות ה-11-13 היו מלחמות-דת מובהקות. כאלו היו גם המלחמות בין קתולים לבין פרוטסטנטים במאה ה-16 ומלחמת 30 השנים במאה ה-17, אף שהיו אלו מלחמות שנבעו גם מאינטרסים ארציים. חלוקת-עולמות על-פי מפתח דתי, היתה ידועה גם בתרבויות אחרות.³⁴ ביהדות הקדומה היה מושג של מלחמת-מצווה למימוש הוראה מפורשת של התורה, כמו המלחמה נגד עמלק, שנתפס כאויב רוחני (על שזינב באכזריות בעם ישראל כשעלה ממצרים ונע במדבר בתנאים קשים); או מלחמה לכיבוש הארץ, כמו מלחמות יהושע; או מלחמת-מגן להדיפת מתקפה של האויב.

השהיית המלחמה

דוקטרינת אסלומס של בני-אנוש כולם, או לפחות הכנסתם תחת כנפי האסלאם, רואה במלחמה אמצעי מתמשך שניתן להשהותו או להפסיקו רק באופן זמני, כדי לצבור כוחות ולהמשיך בלחימה כשהדבר יתאפשר. מכאן שהישות המוסלמית, אפריורי, אינה יכולה לעשות הסכם-שלום של קבע. לפיכך, הסכם אי-לוחמה או אי-התקפה ניתן לכרות לפרק-זמן קצר וקצוב ובנסיבות של יחסי-כוחות נחותים מול מחנה היריב בלבד. נסיבות אלו מוגדרות כחמישה מצבים, שכל אחד מהם יכול לשמש צידוק לגיטימי לשליט המוסלמי להשהות את הג'יהאד:³⁵

1. חולשה צבאית (דַעַף) של המוסלמים;
2. ריחוקו (בַּעַד) של שדה הקרב מהמחנה המוסלמי;
3. "כוח עליון" (נַאזְלָה) – force majeure – אירועים שאינם בשליטת המוסלמים;
4. מחסור חמור (קִלָּה) בנשק, ציוד ואספקת-מזון ובמיוחד במים;
5. חשש מהשמדה (הִלָּכ) על-ידי כוח המוחץ של האויב.

יש המוסיפים גם פיצול פוליטי ומלחמת-אזרחים בתוך האומה המוסלמית, שאינם מאפשרים לה לעמוד במלחמה מול אויב חיצוני. זהו סוג של כוח עליון שנכפה על המוסלמים.

כל אחד מחמשת המצבים דלעיל הוא ביטוי לחשש גדול מתבוסה מרה בקרב, שממנה יקשה על המוסלמים להתאושש. מצבים אלה מצדיקים לכרות הסכם עם האויב מתוך מצב של לית-ברירה או הכרח (קְרוּרָה וְאֶקְטָרָה), אך בחלוף הנסיבות הזמניות של הפסקת הג'יהאד בהסכם אי-לוחמה, שומה על המחנה המוסלמי לחדש את המלחמה נגד הכופרים ולהכריעם, או להביאם תחת כנפי האסלאם.

הַדְּנָה זמנית – הפסקת מעשי-איבה

המונח הַדְּנָה נגזר מהשורש הערבי ה.ד.נ. במשמעות של רגיעה או שלום.³⁶ המונח כשלעצמו אינו מופיע בקוראן, ומשמעותו כריתת הסכם בכתב או בעל-פה בין מוסלמים ללא-מוסלמים, בו נקבע שהצדדים יימנעו ממעשי-איבה אלה כלפי אלה.³⁷ לצד המונח הַדְּנָה ניתן למצוא מלה אחרת הנגזרת מאותו שורש – מְהַאדָּנָה (הפסקת-אש) ושלושה מונחים אחרים בעלי משמעות דומה: מוֹאדָּעָה, מְסַאֲלָמָה ומַצְלָאֲחָה.³⁸

מבחינים בין שני סוגים של הסכמי-שלום לפי אורך הזמן שלהם ולפי הגורם שעמו הם נערכים. הסכמים שנחתמים עם כופרים מסוג עובדי-אלילים, הם זמניים. הסכמים שנחתמים עם "אנשי הסֶפֶר" המקבלים את חסות האסלאם ונכנסים לטריטוריה של האסלאם, הם הסכמי-שלום קבועים אך אינם הסכמים בינלאומיים אלא חוזים בעלי אופי משפטי פנימי בתחום השליטה

המוסלמי.³⁹ המונח "שלום" היה בימי הביניים הסכם אי-לוחמה, אשר לו נוספו תנאים שונים שהוסכמו בין הצדדים (בתחום המסחר למשל).

אל-שאפעי, המשפטן המוסלמי שעל שמו קרויה האסכולה השאפעיית (מת ב-820 לספירה), טען שהמוסלמים מחויבים לנהל ג'יהאד נגד הלא-מוסלמים עד לכניעתם המוחלטת, אלא אם כן הנסיבות מכתיבות הסכם הודנה.⁴⁰ מהן הנסיבות להפסקת מעשי האיבה ולחתימה על הסכם כזה? אלו באות לידי ביטוי בשני עקרונות בסיסיים בשריעה, המשמשים צידוקים לקביעת הלכות: הראשון הוא כורח-שעה קיצוני (דְרוּקָה קְצִינָא) כמו נחיתות קשה של המוסלמים בשדה הקרב, והשני הוא תועלת למוסלמים, כמו למשל נכונותו של היריב לשלם כופר או מס. לעיקרון הראשון (הכרח) קדימות על פני השני (תועלת).⁴¹ בשל הדוקטרינה הבסיסית של הג'יהאד שצוינה לעיל, לצורך חתימה על הודנה יש לוודא תחילה שקיים צורך-שעה הכרחי ורק אז ניתן לשקול שיקולי-תועלת. לעתים באה התועלת למוסלמים לידי ביטוי בעצם ההימנעות ממלחמה שעלולה להמיט עליהם אסון בשל מצבם הצבאי הנחות.⁴² במצב נורמאלי (מצב שבו המוסלמים אינם בסכנת תבוסה) לא יכול ההסכם תנאים הסותרים את האסלאם – כגון השארת רכוש מוסלמי בידי הכופרים, השבת שבוי מוסלמי שברח מידי הכופרים, השבת אישה מוסלמית מידי הכופרים או תשלום "כופר" על-מנת להדוף איומים.⁴³ אולם במקרה של סכנת תבוסה, מתירים משפטים מוסלמים לחתום על הסכם שיש עמו השפלה למוסלמים, בתקווה שמצב זה ישתנה עם הזמן (ועל כך עוד יורחב בהמשך).

ההסכמה להודנה היא אחריות כבדה המוטלת על כתפיו של השליט המוסלמי (אִמָּאם).⁴⁴ השליט חייב לשקלל בכובד-ראש את כל הגורמים הרלוואנטיים, כולל הערכת-מצב זהירה של הנעשה בשדה הקרב, וזאת לאחר שהתייעץ עם מפקדי החזית. עליו להעריך אם הקהילה המוסלמית מסוגלת לשאת בעול המשך הלחימה כאשר הניצחון אינו נראה לעין. אם יגיע השליט למסקנה שניצחון מהיר על האויבים אינו ברהשגה – אזי מותר לו לערוך הסכם הודנה עם הכופרים, במטרה לאפשר למוסלמים לאזור כוח ולחדש את הג'יהאד מאוחר יותר.⁴⁵

משך ההודנה

ארבע האסכולות הראשיות באסלאם הסוני (החנפית, החנבלית, השאפעיית והמאלכית) מתירות הודנה קצרת-טווח, מחשש שהודנה ארוכת-טווח תביא לכך שהקהילה המוסלמית תסתגל למצב החדש ותנטוש כליל את הרעיון של חידוש מלחמת הג'יהאד. על-פי הספרות ההלכתית והתקדימים ההיסטוריים שהוטמעו בהלכה, מבחינים בהסכמי הודנה לארבעה טווחי-זמן שונים:⁴⁶

1. הפוגה זמנית (הודנה מְוַקָּתָה) – נמשכת בדרך-כלל ימים ספורים ונועדה לאפשר לכוחות המוסלמים לשאוף אוויר ולחדש את מלאי הציוד שלהם;

2. הפסקת-אש קצרת-טווח – של עד ארבעה חודשים, הניתנת לחידוש לפרק-זמן דומה;

3. הסכם הודנה לשש שנים – ידוע כהסכם הודנה ל"מספר שנים מוגבל";

4. הסכם הודנה לתקופה מרבית של עשר שנים.

אב הטיפוס של הסכמי ההודנה הוא הסכם חֲדִיפִיָּה שנערך כאמור בשנת 628 לספירה בין הנביא מוחמד לבין שבט קרייש.⁴⁷ הסכם זה מופיע ברוב המקורות כהסכם צָלַח (ר' להלן) ובחלקם כהסכם הודנה. הסכם זה נחתם במקורו לעשר שנים, ולמרות שהנסיבות הביאו לסיומו לאחר שנתיים – תקופת עשר השנים היא מודל הזמן המרבי שמשפטים מוסלמים רבים מאמצים לגבי הסכם-שלום עם לא-מוסלמים.⁴⁸ בהיות ההודנה הסכם זמני ביסודו, קבעו המשפטים השאפעים כי חייבים לציין בהסכם כזה את משכו, שאם לא כן הוא אינו בר-תוקף.⁴⁹

בחירת השליט המוסלמי לגבי תקופת ההודנה, אם תהיה קצרה או ארוכה, תתבסס על הערכת מצב של עוצמתו הצבאית של המחנה המוסלמי מול מחנה היריב. אם המוסלמים בעמדת-כוח – ההסכם לא יעלה על תקופה שבין ארבעה חודשים לשנה. אולם אם המוסלמים בעמדת חולשה ופחד ונשקפת להם סכנה, אזי משך הזמן המרבי של ההסכם יהיה עשר שנים. הדעות חלוקות באשר לאפשרות להאריך את החוזה לתקופות דומות נוספות. על-פי משפטן שאפעי מהמאה ה-11 – עבד אל-רחמן אל-פוראני, ניתן להאריך הסכם לתקופות מתחדשות של עשר שנים בכל פעם, כאשר לקראת תום כל עשור חותמים על הסכם הארכה לעשר שנים נוספות.⁵⁰ זו היתה גם המציאות בימי הביניים, כפי שנראה להלן.

הודנה שאינה מוגבלת בזמן, אך ניתן לבטלה בחלוף הנסיבות

כאמור, במקורה היתה הפסקת האש אמורה להיות קצובה בזמן (בניגוד להסכם-קבע), אולם המציאות הצבאית והמדינית טפחה על פניהם של מעצבי הדוקטרינה האסלאמית במאה השביעית. הכובשים נבלמו בתקופה האומיית בהרי הטאורוס (מזרח-תורפיה בימינו) וארמניה והקיסרות הביזנטית המשיכה להתקיים בקונסטנטינופול (איסטנבול). משנבלם האסלאם בשערי האימפריה הביזנטית, עשו הח'ליפים האומיים (661-750) והעבאסים יורשיהם (750-1258), הסכמים לתקופות-זמן מוגבלות אשר הוארכו מעת לעת והחזיקו מעמד פרק-זמן ארוך יותר מזה שנקבע בתקדימים מימי הנביא וממשיכיו הראשונים.⁵¹ בתקופות הארוכות של שביתת-נשק, שרר אפילו שיתוף-פעולה ערני בתחומים רבים בין ביזנטיון לבין השליטים מבית-אומיה.⁵²

המציאות הצבאית והמדינית בזמן עצירת כיבושי האסלאם, היא שהביאה כנראה משפטים מוסלמים לאמץ את הרעיון של הסכם הודנה שאינו מוגבל בזמן. אך כדי שלא לסטות מדוקטרינת הג'יהאד הם קבעו שניתן לבטלה בחלוף הנסיבות. אחת הדוגמאות לכך היא הסכם ההודנה שנחתם בשנת 637 בין המוסלמים לבין מצרים הביזנטית. ההסכם אפשר למוסלמים להתרכז

במלחמה במסופוטמיה, אולם כאשר המצב הצבאי האיר פניו למוסלמים, הם יצאו למלחמה במצרים עוד לפני תום תקופת ההסכם.⁵³

משפטנים חשובים בשלוש אסכולות ההלכה (למעט השאפעים) התירו הודנה לזמן בלתי-מוגבל (הודנה אַבְדִּיָה, או הודנה מְטִלָּקָה) על-פי שיקול-דעתו של המנהיג. כך למשל, אבו-חניפה (מת 767), הנחשב למייסד האסכולה החנפית הקרויה על שמו, ציין שהאינטרס של המוסלמים הוא יותר מצב של שלום מאשר מצב מלחמה.⁵⁴ גם המשפטנים המאלכים גורסים שניתן לחתום על הסכמי-שלום בלתי מוגבלים בזמן (עִיר מַחְדוּדָה) לפי שיקול-דעת השליט.⁵⁵ באסכולה החנבלית, לעומת זאת, רוב המשפטנים מתנגדים להודנה שאינה מוגבלת בזמן, אולם יש ביניהם משפטנים חשובים התומכים בכך. כך למשל, אחד מתלמידיו של אחמד אבן-חנבל, הנחשב למייסד האסכולה החנבלית, צוטט כאומר: "האָמאס רשאי להאריך את ההודנה מעבר לעשר שנים, אם הדבר הוא לתועלת המוסלמים."⁵⁶ משפטן חנבלי אחר – אבן-קדאמה (מת ב-1223), מתיר אף הוא לעשות הודנה שאינה מוגבלת בזמן ודן בבעייתיות הכרוכה בתחזוקה.⁵⁷ אבן-קיים אלג'זיה, משפטן חנבלי שחי בדמשק (מת ב-1350), מציג דרך-ביניים בין חיוב ושלילה של הודנה בלתי מוגבלת בזמן והיא: הודנה מְטִלָּקָה וּמְוַקָּתָה, קרי: הסכם שאינו מוגבל בזמן, אך ניתן לבטלו בכל עת, בדומה לשותפות עסקית.⁵⁸ נראה שהמשפטנים המוסלמים המתירים הסכמי-ההודנה שאינם מוגבלים בזמן, נטלו את דגם ההסכם שנחתם עם יהודים ונוצרים שקיבלו את חסות האסלאם, והחילו אותו על כופרים בכלל. להצדקת ההסכם שאינו מוגבל בזמן הם השתמשו בתקדים ההודנה שהעניק הנביא מוחמד לנוצרים בנג'ראן;⁵⁹ ההסכם היה אמור להימשך "עד שאללה יורה [על סיומו]" (חתא יאתי אמר אללה).⁶⁰

הליך ביטול ההודנה

בימי הביניים קבעו משפטנים מוסלמים, שהמוסלמים יכולים להביא לסיומו של הסכם הודנה באופן חד-צדדי בחלוף נסיבות חולשתם הצבאית, שהיא היתה הגורם לכריתת ההסכם. ביטול הסכם הודנה, כמו גם כריתתו, מטיל אחריות כבדה על כתפי השליט המוסלמי אשר חייב לשקול בכובד ראש את כל השיקולים הנוגעים בדבר. הספרות המשפטית המוסלמית מעלה שתי שאלות עקרוניות בשאלת ההצדקה של ביטול הסכם-ההודנה: האם הכוחות המוסלמיים מסוגלים להשיג ניצחון מהיר על האויב? והאם מסוגלת האוכלוסייה האזרחית לשאת בעול חידוש מסע הג'יהאד? השאלה השנייה מרמזת על חשש שהחלטה לבטל הודנה לא תזכה בתמיכת הקהילה, והיא מבטאת ריאליזם פוליטי מצד משפטני ימי הביניים.

המקורות המוסלמיים מדגישים שהשליט המוסלמי אינו רשאי לבטל הודנה, אלא אם למיטב שיקול-דעתו המוסלמים חזקים דיין כדי לחדש את הלחימה. במקרה זה תבוטל ההודנה בשני שלבים: בשלב הראשון על השליט המוסלמי להכריז בפומבי על הכוונה לבטל את ההסכם –

כלומר, להתריע על כך בפני האויב. בשלב השני הוא יכול לחדש את הלחימה. בפועל, בשל להיטותם של מפקדי הצבא המוסלמי לחדש את הלחימה, לא נשמר תמיד העיקרון של מתן הודעה על ביטול ההודנה.⁶¹

צֶלַח – מהודנה זמנית להסכם ארוך-טווח

המונח צֶלַח מקורו בהסכמים שנכרתו בין שבטים בחצי האי ערב לפני הופעת האסלאם.⁶² בספרות המוסלמית הקדומה מופיע השורש צ.ל.ח במשמעות של עשיית שלום (דהיינו, סיום מצב מלחמה) או התפייסות, וכך גם בקוראן.⁶³ לדוגמא: "הנביא עשה שלום (צאלח) עם המשתפים ביום חַדְיִבְיָה". "ח'אלד אבן ואליד עשה שלום עם תושבי דמשק".⁶⁴ צֶלַח שימש בעולם הקדום לתיאור הסכמים בין-קבוצתיים, ויש לו מובנים שונים בהקשרים שונים. כך למשל, חלק מההסכמים שעשו הנביא מוחמד ויורשיו עם קבוצות שטרם התאסלמו או עם קבוצות לא-מוסלמיות – החל בהסכם אי-התקפה וכלה בהסכם-שלום שאינו מוגבל בזמן – נקראו צֶלַח. יודגש כי בתקופת עיצוב המשפט המוסלמי, במאה הראשונה לאסלאם, שימשו עדיין מונחים שונים בערבוביה. כך לדוגמא, המונחים הודנה וצֶלַח משמשים לעתים לתיאור הסכמים של אי-התקפה או שלום, ללא הבחנה חדה בין השניים.⁶⁵ מכאן שיש להבין את המונח בהקשרו המיוחד.

בראשית האסלאם היו למעשה רבים מההסכמים שנקראו צֶלַח, הסכמי-כניעה של הלא-מוסלמים. כאשר האויב נכנע, בין אם החליט מראש שלא להלחם ובין אם החליט בשלב כלשהו של המלחמה להפסיקה וביקש להגיע להסכם, נערך בין הצדדים הסכם המסדיר את החוקים והכללים בהם תחיה הקבוצה הלא-מוסלמית, שנכנסה לקטגוריה של בני-חסות (אהל אל-ד'מה) תחת שלטון מוסלמי. בתפיסת העולם המוסלמית כלפי האחרים – הלא-מוסלמים – צֶלַח הוא תעודה שהאסלאם מעניק, בחסד ולא בזכות, לאויב שנכנע. הדוגמא אותה מציינים מקורות מוסלמיים לכך היא הסכם כניעתה של ירושלים בשנת 636. באותה שנה העניק, על-פי ההיסטוריוגרפיה המוסלמית, הח'ליפה עומר ב' אל-ח'טאב לתושבים הנוצרים של ירושלים מעמד של "בני-חסות".⁶⁶

בדומה להודנה, הסכם צֶלַח הוא למעשה הסכם להפסקת מעשי האיבה בין קבוצות יריבות, כדי שיוכלו לנהל את חייהן בשלום וברעות. בעידן החדש נוטים מדעני משפט מוסלמים לקרוא להסכמי-שלום ארוכי-טווח ובלתי-מוגבלים בזמן בשם צֶלַח. ביחסים בין המוסלמים ללא-מוסלמים, מטרת הצֶלַח היא להשהות את הלחימה בין הצדדים ולהשכין יחסי-שלום תקינים – מְוַאֲדָה – לתקופה מוגבלת.⁶⁷

דָּאָר עֵהָד (עוֹלָם הַהִסְכָּם) כּמחליפו של דָּאָר אֶל־חֶרֶב (עוֹלָם המלחמה)

מעצבי דוקטרינת המשפט הקלאסית, אשר הגדירו את הטריטוריה של הכופרים "עולם המלחמה" (דָּאָר אֶל־חֶרֶב) לעומת עולם האסלאם (דָּאָר אֶל־אִסְלָאם), התעלמו ברובם מהתקדימים של הסכמים שעשו הנביא מוחמד ויורשיו עם קבוצות שונות של עמים כופרים. הסכמים אלה נתנו לכופרים לגיטימציה להמשיך לשלוט בשטחם בלי לקבל את חסות האסלאם, ולעתים גם בלי לשלם כופר למוסלמים תמורת ההכרה בסמכותם המשפטית והפוליטית של עמים אלה על הטריטוריה שלהם ועל נתיניהם. תקדימים אלה הביאו את המשפטן אל־שאפעי, שהוזכר לעיל, להוסיף מרחב פוליטי שלישי לשני העולמות שציירו קודמיו, הוא דָּאָר עֵהָד – "עולם ההסכם".⁶⁸ אל־שאפעי הסביר כי ישנם אזורים שהאסלאם הגיע עמם להסכם שאינו מוגבל בזמן (ושאין להפר אותו בשום פנים ואופן) ועל כן הם יצאו ממעגל המלחמה מחד־גיסא, אך מאיד־גיסא גם לא נכנסו לעולם האסלאם, משום שהמוסלמים אִפשרו לקבוצות מסוימות לשמור על חוקיהן מבלי לחסות בצל המשפט המוסלמי. מכאן שהללו שייכים לקטגוריה שלישית, שיש לה חוקים משלה. דָּאָר עֵהָד הוא על כן טריטוריה של קהילה או ישות לא־מוסלמית, שכרתה הסכם עם האסלאם לפני או אחרי פעולות־איבה שהתנהלו בין שתי הישויות, בתנאי שהקבוצה הלא־מוסלמית משלמת מס־גולגולת (גִ'זִּיה) למוסלמים או שהיא מוותרת להם על חלק מהטריטוריה שלה.⁶⁹

רוב המשפטנים מאסכולות אחרות שבאו אחרי אל־שאפעי, לא קיבלו את דעתו בעניין זה. הם טענו כי קבוצות של כופרים שאינן מקבוצות "אנשי הסֶפֶר", שהמוסלמים ערכו עמן הסכס־קבע ותמורתן הן רשאיות לדבוק בחוקיהן ולשמור על שלטונן במרחב הגיאוגרפי־פוליטי שלהן כחלק מדָּאָר אֶל־אִסְלָאם יחד עם תשלום מס למוסלמים – קבוצות אלו נכנסות לקטגוריה של בני־חסות (אהל אֶל־דִּמָּה) ממש כמו יהודים, נוצרים ואמגושים המשלמים מס־גולגולת.⁷⁰ לעומת זאת, כופרים שקיבלו הסכס־קבע בלי לשלם מס־גולגולת, או שהמוסלמים, בשל נחיתותם הצבאית הזמנית נאלצו לשלם להם סכומי כסף – כופרים אלה נתונים עדיין במצב מלחמה עם האסלאם. זאת משום שאת ההסכם המשפיל – חרף היותו הסכס־קבע מבחינת האסלאם, חובה להפר בעת שהמוסלמים יאזרו כוח ויוכלו להם.⁷¹

פיתוח המושג דָּאָר עֵהָד כטריטוריה של כופרים המופרדת מ"עולם המלחמה", משמש בזמן החדש מדעני־שריעה מוסלמים כדי לטעון שהעולם הלא־מוסלמי אינו במצב מלחמה עם האסלאם ועל כן מוצדק לקיים עמו יחסי־שלום.

הפרק הבא עוסק בניתוח הפרשנות החדשה של הוגים מוסלמים מהמאה ה־20 המקדישים מאמץ ניכר להתאמת השריעה ליחסים הבינלאומיים המודרניים.

2. הגות אסלאמית המגשרת בין השריעה לבין יחסים בינלאומיים בעת החדשה

ניתן להבחין בין ארבע תקופות היסטוריות שבהן השתנתה הפרשנות המשפטית של יחסים בינלאומיים באסלאם על-פי המציאות הפוליטית: התקופה הראשונה היא תקופת התפשטות האסלאם, ששיאה ברבע הראשון של המאה התשיעית. בתקופה זו עוצבה התפיסה לפיה הג'יהאד הוא מלחמה להפצת האסלאם בעולם כולו. התקופה השנייה היא תקופת עצירת הכיבושים והפיצול הפנימי בעולם המוסלמי, שנמשכה עד המאה ה-15, עם כינונה של האימפריה העות'מאנית. בתקופה זו השלימו המוסלמים עם מצב מעשי של "ג'יהאד רדום"⁷² – כלומר, ג'יהאד שהוא מלחמה רק בתיאוריה. זאת משום שהמציאות הפוליטית של בריתות והסכמים בין שליטים מוסלמים לבין שליטי ישויות לא-מוסלמיות, הולידה פרשנות חדשה של דיני מלחמה ושלום ונתנה לגיטימציה שרעית (משפטית) להסכמים ארוכי-טווח עם לא-מוסלמים. התקופה השלישית, שנמשכה כ-500 שנה, נחלקת לשתיים: בתחילת דרכם מימשו העות'מאנים את דוקטרינת הג'יהאד כשכינסו מחדש את העולם המוסלמי תחת שלטון מרכזי אחד והצליחו בהתפשטות טריטוריאלית עד סוף המאה ה-17. אולם החל במאה ה-18 עקב התבוסות הצבאיות שנחלו מידי המעצמות הנוצריות של אירופה הם נאלצו לחתום על הסכמי-שלום. במאה ה-19 אף נאלצו הסולטאנים לקבל עליהם את כללי המשפט הבינלאומי שהתפתחו באותה עת, וזאת חרף הסתירה המובנית בינם לבין השריעה במתכונתה הקלאסית. התקופה הרביעית החלה בסוף המאה ה-19 ונמשכה במאה ה-20. בתקופה זו התפתחה פרשנות חדשה של השריעה בתחום היחסים בין מדינות, המתאימה עצמה הן למערכת הבינלאומית המודרנית והן לעובדה שהעולם המוסלמי כבר אינו גוף אחד, אלא מפוצל למדינות-לאום שיש להן אינטרסים שונים, ובמאזן הכוח הבינלאומי נמצא האסלאם בנחיתות ברורה. הפרשנות המוסלמית בת-זמננו מנסה לגשר בין המשפט המוסלמי של ימי הביניים לבין המציאות הבינלאומית החדשה והדין הבינלאומי. היא מעסיקה בעיקר מדעני שריעה, אנשי-דת ואנשי-אקדמיה מוסלמים. המשטרים במדינות המוסלמיות, כולל במדינות שהכריזו על השריעה כמקור החקיקה הראשי שלהן, כסעודיה ואיראן, קיבלו את מערכת המשפט הבינלאומי כפי שקיבלו גם את תפיסת מדינת הלאום הפרטיקולארית – שתי מערכות אידיאולוגיות הסוטות באופן קיצוני מהאסלאם הקלאסי. עבודתם של מדעני השריעה המוצאים פתרונות הלכתיים למצב הנוכחי, משרתת את השלטונות במדינות המוסלמיות ונותנת לגיטימציה לסטאטוס-קוו הפוליטי.

נתחיל בתיאור המציאות שהתניעה את תהליך התאמת המשפט המוסלמי למצבים הפוליטיים המשתנים.

א. הפרקטיקה – הסכמים שנערכו בפועל כזרז לשינוי המשפט המוסלמי הקלאסי

במבט היסטורי, קיים פער בין התיאוריה המשפטית הקלאסית של הג'יהאד והפסקתו הזמנית באמצעות הודנה או צ'לח, לבין הפרקטיקה. התמורה במשפט המוסלמי מאז ימי הנביא מוחמד ועד לעת החדשה, היתה פרייהתאמה למציאות הפוליטית המשתנה. תחילתה בהסכמים שחתמו הח'ליפים ממשיכי־דרכו של הנביא מוחמד עם עמים לא־מוסלמים במטרה לייצב חזית חיצונית אחת כדי להתפנות לחזית אחרת, פנימית (מרד) או חיצונית. המשכה של תמורה זו בעובדה שכיבושי האסלאם נבלמו במאה התשיעית והאסלאם נאלץ לחיות בדוקיום עם שכניו הכופרים. הסכמים נחתמו בין הח'ליפים האומיים והעבאסים לבין הביזנטים, בין האיובים והממלוכים לבין הצלבנים הפרנקים, ובין הסולטאנים העות'מאנים לבין מעצמות אירופיות. חלק מההסכמים גובו בפסק־הלכה של מופתי. הטכניקה לגישור הפערים בין התיאוריה המשפטית לבין המעשה המדיני, היתה בדרך־כלל חתימה על הסכמים לתקופה של עשר שנים (לפי תקדים חֲדִיבִּיָּה, שעליו עוד ידובר בהרחבה בהמשך). חתימה זו חודשה והוארכה לתקופות דומות נוספות. באותה תקופה לא נעלם הג'יהאד כרעיון מהמחשבה הדתית, אולם אז היה מדובר במצב של "מלחמה רדומה" בצל הסכמים זמניים עם שליטים לא־מוסלמים.⁷³ היו גם הסכמים שנחתמו כתוצאה מנחיתות צבאית של ישויות מדיניות מוסלמיות, ואלה לא היו מוגבלים בדרך־כלל בזמן (כניעת המוסלמים בגרנדה במאה ה־15 והסכמי האימפריה העות'מאנית עם מעצמות אירופיות החל מהמאה ה־17).

לפני שנדון בהתפתחות ההגות המוסלמית בעת החדשה, נביא סקירה היסטורית של הסכמים בין ישויות מדיניות מוסלמיות לבין ישויות לא־מוסלמיות.

הסכמים שעשו ח'ליפים בין המאה השביעית למאה ה־11

ההסכמים הראשונים עם הביזנטים מלמדים על מציאות דינמית. בעקבות הניצחון המוסלמי על הביזנטים בקרב ג'אביה־ירמוכ בשנת 636, אילצו המוסלמים את תושבי מלטיה לשלם להם כופר בתמורה לאי־התקפה. משנודע הדבר לקיסר הביזנטי הרקליוס, הוא הגיב בשליחת כוח צבאי ששרף את העיר.⁷⁴ לאחר נפילת דמשק בשנת 636, נחתם הסכם בבעלבכ בין המוסלמים לבין הביזנטים, שאֶפֶּשׁר לנוצרים־יוונים שאינם ערבים לעזוב את האזור. המוסלמים סברו שטוב יותר לאפשר לגורמים עקשניים של האויב לעזוב, מאשר לאפשר להם להפוך לגיס חמישי בתוך שטח מוסלמי.⁷⁵ מאוחר יותר נעשה הסכם הפסקת־אש נוסף בין המוסלמים לבין הביזנטים ב־Chalkis, לפיו המוסלמים קיבלו כופר מהביזנטים בתמורה לכך שלא יחצו את נהר הפרת לתוך מסופוטמיה. בשנת 639 הפרו המוסלמים את ההסכם בטענה שהביזנטים לא שילמו את המס המוסכם. עשר שנים לאחר מכן עשו המוסלמים הסכם אי־התקפה עם מושל קפריסין בתמורה לכך שהקפריסאים

ישלמו כופר שנתי של 7,000 דינר ויסייעו למוסלמים בריגול נגד הביזנטים (במקביל שילמו הקפריסאים מס גם לביזנטים והתחייבו לרגל עבורם אחר המוסלמים).⁷⁶

מעאווה ב' אבו-ספיאן, מושל סוריה, עשה בשנת 658 הסכם הודנה עם הקיסר הביזנטי קונסטנטינוס השני, כדי שיוכל להתפנות למאבק על הח'ליפות מול יריבו עלי ב' אבו-טאלב. הסכם אחר שעליו חתם מעאווה עם לא-מוסלמים היה ההסכם עם תושבי ארמניה, על-פיו הותר לארמנים להמשיך ולשמור על שלטונם בארצם.⁷⁷ בשנת 662, לאחר הכתרתו לח'ליפה, האריך מעאווה את ההסכם שעשה בשנת 656 עם הביזנטים וחתם הסכם נוסף עם הנוצרים מקבוצת אל-ג'ראג'מה – בעלי הברית של הביזנטים בגבול הצפוני. בהסכם זה שילם הח'ליפה לנוצרים כופר כספי והחזיר להם את שבוייהם. 27 שנים מאוחר יותר, בשנת 689, חידש עבד אל-מלכ את ההסכם שחתם מעאווה בשעתו עם הביזנטים, וחתם הסכם חדש עם הקיסר יוסטיניאן השני.⁷⁸

כיצד השפיעה המציאות המדינית והצבאית על המשפט המוסלמי? החל מן התקופה האומיית פסקו משפטים מוסלמים שמותר לשליט המוסלמי לשלם כופר כספי לאויב כאשר נוצר צורך-שעה הכרחי. הם הסתמכו על התקדים לפיו הנביא היה מוכן לשלם לקונפדרציית השבטים שצרו על עירו (אל-אחזאב) שליש מיבול התמרים של אל-מדינה, בתמורה להסתלקותם. אל-אוזאעי, משפטן חנפי מדמשק (מת 774), נדרש למקרה שבו מבצר מוסלמי הותקף קשות בידי אויב ועלה החשש שהמוסלמים לא יצליחו לגבור עליו. האויב הציע להם להיכנע ולהסגיר לידי אויב את נשקם, רכושם וסוסייהם, בתמורה לכך שיניח להם. אל-אוזאעי התיר הסכם עם הכופרים במקרה כזה.⁷⁹ במקרה אחר הוא פסק שאם מתרחשת מלחמה פנימית בתוך המחנה המוסלמי, מותר לכרות הסכם עם האויב ולשלם לו סכום שנתי על-מנת שלא ינצל לטובתו את השסע הפנימי.⁸⁰

הח'ליפים העבאסים המשיכו את מסורת ההסכמים עם הביזנטים ועם עמים לא-מוסלמים אחרים. כך למשל, נחתם הסכם בין הח'ליפה אל-מנצור לבין הביזנטים בשנת 765, והיו קשרים קבועים בין הביזנטים לח'ליפות, במסגרתם הוחלפו גם מתנות ושבויי-מלחמה בין השליטים. הח'ליפה הארון אל-רשיד חתם בשנת 797 הסכם וברית-ידידות עם הנוצרים הפרנקים בראשותו של קארל הגדול (Charlemagne) והקנה להם שליטה רוחנית במקומות הקדושים להם בארץ הקודש ובעיקר בכנסיית הקבר.⁸¹ הוגה מוסלמי בן-זמננו – מוחמד עפפי – מקונן על כך שבאותה עת לא ראו זאת כדבר חמור, אולם בטווח הארוך היו להסכם זה תוצאות חמורות מבחינת המוסלמים "משום שהפרנציסקנים קיבלו זכות-הגנה על מקומות קדושים בלב פלסטין".⁸² הכיבוש הגדול האחרון של טריטוריה שבשליטת הביזנטים היה בשנת 812 בימי הח'ליפה הארון אל-רשיד, ומאז היה על הח'ליפים לחתום על הסכמי אי-לוחמה מתחדשים עם הביזנטים. בתקופה האיובית ידוע על הסכם הפסקת האש שחתם צלאח אל-דין עם ריצ'ארד לב הארי בספטמבר 1192 ובו הסכים המצביא המוסלמי לעלייה נוצרית לרגל לירושלים, שהיתה באותה עת תחת שליטתו.

הסכמים בתקופה הממלוכית

הסולטאנים הממלוכים חתמו על הסכמי הודנה עם הצלבנים הפרנקים במאה ה־13. הולט מביא נוסחים מתורגמים לאנגלית של 11 הסכמים כאלה שנעשו בין הסולטאנים ביברס (1223-1277) וקלאא'ון (1222-1290) לבין שליטים פרנקים נוצרים בשנים 1260-1290.⁸³ חלק מההסכמים נועד לבסס קשרי־מסחר ושימוש בנמלים וחלקם נועד להבטיח שהנסיכויות הפרנקיות או הקיסרות הביזנטית לא יחברו לאויביהם של הממלוכים – המונגולים. מעניין לציין כי הסולטאנים הממלוכים יצרו כנראה את התקדים של קפיטולציות למדינות נוצריות על נתינים נוצרים שבשטחם. כך למשל, בהסכם בין קלאא'ון לבין הממלכה הלטינית שנחתם בשנת 1283 (המשתמש בתיאור הטריטוריות שעליהן חל ההסכם במונח "כלל הארצות האסלאמיות" "ארצות הסולטאן ובנו" ו"ארצות הפרנקים")⁸⁴ נקבע בסעיף 22 כי הכנסייה בנצרת וארבעה בתים הסמוכים לה יהיו מקום מוגן לעלייה־לרגל ולא יידרש מאנשי הכמורה תשלום על הביקור בו. אולם, כנראה בהשפעת האיסורים הידועים על אהל־אל־ד'מה, נאמר בהסכם כי את מבנה הכנסייה לא ניתן יהיה לשפץ ולשקם אם יחרב.⁸⁵ הסדר דומה הושג בהסכם משנת 1290 שנחתם בין הסולטאן קלאא'ון לבין שליט גנואה, בו הוכרה חזקת הגנואזים בכנסיית מריה הקדושה באלכסנדריה, בלא זכות לשקמה אם תתמוטט. כן נקבע כי בני הקהילה של גנואה באלכסנדריה יהיו נתונים לסמכות השיפוט של קונסול גנואה.⁸⁶ היה זה ויתור משמעותי מצד שלטון מוסלמי על סמכויות הריבוניות (אם ניתן להשתמש במונח מודרני זה) בטריטוריה המוסלמית.

נקודה מעניינת אחרת בנוסח ההסכמים היא ההכרה ההדדית בעקרונות הדת של הצד האחר. רוב ההסכמים בין הצדדים קיבלו גושפנקא חוקית על־ידי שבועה. הסולטאן הממלוכי מצד אחד והשליט הפרנקי מצד שני, נשבעו כל אחד בנוכחות שגריר הצד השני. הסולטאן נשבע בשם אללה, הקוראן וחודש הרמדאן, והשליט הפרנקי נשבע בלא פחות מ־13 אמונות נוצריות. הסולטאן קלאא'ון נשבע כי אם יפר את ההסכם הוא מתחייב לעלות 30 פעם למכה כשהוא יחף, ללא כיסוי־ראש ובצום (למעט הימים האסורים בצום) והשליט הפרנקי נשבע כי במקרה שיפר הוא את ההסכם, הוא יורחק מהנצרות ומן הכנסייה, יעלה לירושלים (!) 30 פעם ויפדה 1000 אסירים מוסלמים.⁸⁷

הממלוכים נהגו אמנם לחתום על הסכם לעשר שנים, אך הסכימו שיהיו אלו עשר שנות־שמש לפי הלוח הגרגוריאני. על־מנת להתאים את עשר שנות הירח בלוח השנה המוסלמי ללוח הנוצרי, נכתב בהסכם כי תקופת ההסכם היא "לעשר שנים, עשרה חודשים, עשרה ימים ועשר שעות".

היו גם שני הסכמים שלא היתה בהם הגבלת זמן ונוסחם הוגדר כהסכם של "ידידות ואחוזה" עם קביעה "שלעולם לא יקיימו מעשי־איבה זה כלפי זה".⁸⁸ ההסכם שהרחיק לכת ביותר היה זה שנחתם בשנת 1290 בין קלאא'ון לבין המלך אלפונסו השלישי מאראגון. ההסכם נוסח כברית־הגנה שהבטיחה לממלוכים שאלפונסו לא ישתף־פעולה עם פרנקים מקבוצות אחרות,

עם המונגולים או עם אויב אחר של הסולטאן. לענייננו חשוב ביותר סעיף 21 של ההסכם, בו נאמר בין השאר: "ידידות ואחוזה זו יימשכו ללא הפסקה בין שני הצדדים בהתאם לתנאים הנ"ל אשר יישארו יציבים, באשר שתי הממלכות היו לישות אחת ולממלכה אחת, והיא לא תופר בגין מותו של אחד הצדדים להסכם זה או בגין החלפתו של מושל".⁸⁹ אמנם מותר למוסלמים על-פי השריעה לכרות ברית עם גורם לא-מוסלמי אחד כנגד גורם לא-מוסלמי אחר, אולם נוסח מרחיק-לכת זה, שקובע כי שתי הממלכות הן ישות אחת, סותר את הדוקטרינה הקלאסית של ג'יהאד.

למקרא הדיווחים במקורות הערביים על המשא ומתן הדיפלומטי בין הממלוכים לשליטים נוצרים, ניתן לראות כי הוא נוהל בידי דיפלומטים. מכל מקום לא נמצא דיווח על אנשי-דת מוסלמים שנכחו בשלבי המשא ומתן ובמעמד השבועה של הסולטאן. דומה כי המציאות הפוליטית והצבאית היא שאפשרה פרקטיקה גמישה בקביעת תנאי ההסכמים שנחתמו על-ידי הסולטאנים הממלוכים עם הפרנקים "הכופרים" כובשי האדמה הקדושה, ובניסוח ההסכמים והשבועות שאזכרו את האמונות הנוצריות, כולל העובדה שאתר העלייה לרגל של הצלבנים הוא ירושלים.

ספרד המוסלמית

מלחמות המוסלמים עם הנוצרים בספרד זימנו אף הן מצבים מדיניים מורכבים של מלחמה ושלום. לקראת סיומו של תהליך כיבוש-המחדש של ספרד על-ידי הנוצרים (רקונקוויסטה) נאלץ השליט המוסלמי אבו אל-וליד ב' אל-אחמר לשלם כופר לנוצרים. הח'ליפות המוסלמית האחרונה שהיתה בגרנדה, הובסה לבסוף בשנת 1492 על-ידי הצבאות המאוחדים של פרדיננד מלך ארגון ואיזבלה מלכת קסטיליה. בהסכם הכניעה של גרנדה היו 67 סעיפים, שקבעו בין השאר כי יובטחו חייהם ורכושם של המוסלמים; שהם יוכלו להישאר בבתיהם, לקיים את דתם ולהישפט לפי דין השריעה; שהמסגדים וההקדשים המוסלמיים יישארו על כנם; שאסור יהיה לנוצרי או ליהודי לכפות על המוסלמים חוקים כלשהם; שישוחררו השבויים המוסלמים; שיוותר למי שיבקש להגר למרוקו לעשות כן ושמוסלמי שהרג נוצרי בתקופת המלחמה לא ייענש. לאחר מכן הפרו הנוצרים בהדרגה את תנאי ההסכם ואילצו רבים מהמוסלמים להתנצר. חלק מהמוסלמים אף נסו על נפשם לצפון-אפריקה, כולל הסולטאן שיצא עם משפחתו לפאס שבמרוקו בשנת 1636.⁹⁰

הסכמים שעשו העות'מאנים

אם ההסכמים שחתמו הסולטאנים הממלוכים חורגים מהתיאוריה המשפטית האסלאמית הקלאסית, הרי שההסכמים שחתמו הסולטאנים העות'מאנים היו אף יותר מרחיקי-לכת מבחינת ההלכה המוסלמית הקדומה. יודגש כי רוב ההסכמים מן המאה ה-17 ואילך היו למעשה הסכמי-כניעה שנעשו לאחר שמעצמות אירופיות הביסו ושוב ושוב את העות'מאנים בשדה הקרב ולא

נותרה ברירה בידי הסולטאנים אלא לקבל את התכתיבים ואת הנורמות המשפטיות של המעצמות האירופיות שעמן הם חתמו על ההסכם. נשאלת השאלה אם הסכמים אלה אושרו על-ידי שיח' אל-אסלאם, שהיה אחד משלושת עמודי התווך של המדינה, לצד הסולטאן והוויזיר הגדול. הוא עמד בראש המערכת הדתית והיה גם המופתי הראשי של האימפריה, אשר החלטות בענייני מלחמה ושלום היו טעונות את אישורו. אציין כי לא מצאתי פסקי-הלכה מפורשים מצד שיח' אל-אסלאם, המאשרים את הסכמי השלום שחתמו הסולטאנים, אולם יש להניח כי הוא ידע על תוכנם ונאלץ להסכים להם, כנראה בצידוק ההלכתי של כורח השעה (דרורה).

ההסכם הראשון שבו היתה מצד העות'מאנים הכרה ושוויון לגבי צד לא-מוסלמי, היה ההסכם (ברית לאפוריה) שעשה הסולטאן סלימאן המפואר בשנת 1535 עם מלך צרפת (פרנסיס הראשון) כנגד הקיסרות ההבסבורגית באוסטריה, שם ניתנה אפשרות לנסיכים נוצרים נוספים להצטרף לברית. בברית זו היתה הכרה במשפחת הלאומים של מדינות נוצריות ומוסלמיות, והכרה בישות דתית אחרת.⁹¹ מגיד ח'דורי מצא שלושה עקרונות חשובים בהסכם: הסכם-שלום בטוח למשך תקופת-חייהם של שני המנהיגים; שני הצדדים התחייבו ליחסי שוויון והדדיות באינטרסים שלהם; נתינים צרפתים יהיו פטורים ממס-גולגולת ויהיו נתונים לסמכות השיפוט של חוקיהם ביחסם עם מוסלמים, ולא לסמכות השריעה.⁹² "שלום אמסיה" שחתם הסולטאן סלימאן לאחר מכן עם השאה של איראן בשנת 1555, נעשה בחילופי מכתבים. כל צד כתב את התנאים אשר להם הוא הסכים. ההסכם חרג במובנו מהדוקטרינה הקלאסית, לפיה ההסכם לא נותן לגיטימציה לצד השני והוא רק משקף את המצב השורר בפועל. כחצי מאה לאחר מכן, בהסכם Zsitva-Torok שנחתם בשנת 1606 בין הקיסר רודולף השני לבית הבסבורג לבין הסולטאן העות'מאני, ניתן לשני הצדדים מעמד שווה. באותו הסכם הכיר הסולטאן העות'מאני בשליט ההבסבורגי כ"קיסר" ולא כ"מלך יונה" כבעבר.

במאה ה-16, כשכוחם של העות'מאנים היה עדיין במוטתיהם, הם הדגישו את עקרון הג'יהאד. כך למשל, בצו סולטאני ששלח סלים השני (1566-1574) ב-17 בינואר 1568 אל מושל מצרים, בו הוא מורה לו לחפור תעלה בין הים התיכון לבין "ים סואץ" בכדי לסלק את הפורטוגלים שהשתלטו על הודו, נכתב כך:

"סבותיי הגדולים ואבותיי הנכבדים בעבר, שבאו ממשפחתנו שהג'יהאד הוא שאיפתה... הם כבשו והכניעו אזורים רבים וארצות ממערב וממזרח מידי הכופרים בעזרת החרב, שתוצאת פעולתם היא ניצחון, וסיפחו אותם לקיסרות העות'מאנית המוגנת... הסולטאנים בעלי השם... תפארתם והתנשאותם היתה בכך שהם 'משרתי המקומות הקדושים'... הפורטוגלים הארורים השתלטו... מכיוון ששלטו על הודו. דרכי המוסלמים הבאים מהאזור ההוא לבקר במקומות הקדושים נחסמו. נוסף על כך, היותם של המוסלמים תחת שלטונם של הכופרים הנבזים, שמקומם בגיהנום, הוא בלתי מתקבל על הדעת. בהסתמך על אלוהים ועל נְסִי הנביא, היות שיש להוציא מידי הכופרים את ארץ הודו ולסלק בכוח מסביבות אלה את אותם הכופרים...."⁹³

החל מהמאה ה-17 השתנה המצב. ככל שהאימפריה העות'מאנית נחלשה, ההסכמים מול מעצמות המערב היו לרעתה, במיוחד מאז המצור השני על וינה בשנת 1683 ועד תחילת המאה ה-19 והיווצרותה של "השאלה המזרחית" – החשש של מעצמות אירופה מקריסתה המוחלטת של האימפריה העות'מאנית. במקרים רבים נדרשו העות'מאנים להיזקק למעצמות ידידות באירופה, נטשו את האסטרטגיה של ג'יהאד ולמדו את רזי הפוליטיקה של ההישרדות ואת כללי הדיפלומטיה המודרנית.⁹⁴

המשפט הבינלאומי הפומבי הנוהג בין מדינות, החל להתפתח באירופה בשנת 1648 ב"שלוש וסטפליה" ששם קץ למלחמת שלושים השנה. הסכם זה, שהיה פְּנים-אירופי (ללא העות'מאנים), יצר הכרה בעקרון הריבונות של מדינות על שטחן והביא ליציבות מדינית באירופה למשך כ-130 שנה, עד למהפכה הצרפתית ולמלחמות נפוליון בסוף המאה ה-18 ובתחילת המאה ה-19. מלחמות אלו הוסדרו בקונגרס וינה (1814/5) בו שותפו כל מדינות אירופה ובו הושב המצב המדיני לקדמותו.

בעקבות תבוסת העות'מאנים במלחמות, כפו המעצמות על הסולטאנים הסכמי-שלום משפילים, שהיו כרוכים בוותור על שטחים שהיו קודם לכן בשליטת העות'מאנים (ועל כן בחזקת דאר אל-אסלאם). לעתים אף הוטל עליהם תשלום פיצויים בגין הנזק שגרמו ליריביהם. כך למשל, בשלום קרלוביץ' (1699) העבירו העות'מאנים לאוסטרים את הונגריה ושטחים נרחבים בטרנסילבניה, בקרואטיה ובסלובניה. ההסכם מ-1535 שונה ב-1740 ונתן בידי צרפת את הזכות להגן על הנתונים הנוצרים של הסולטנות, למרות נתינות העות'מאנית. בעקבות תבוסת העות'מאנים במלחמת 1768-1774 מול רוסיה (בשיתוף עלי ביי אל-כביר ממצרים) נחתם בבולגריה שְׁלום פוצ'וק-קאינארג'ה (21 ביולי 1774).⁹⁵ ההסכם הקנה לרוסיה גישה ישירה לים השחור וחופש-שיט במיצי הדרדנלים. כמו כן נגרעו מהאימפריה העות'מאנית שטחי הטטארים שזכו לעצמאות, בסרביה ושטחים נוספים ממזרח. הוסכם שקיסר רוסיה ייקרא במסמכים רשמיים בתואר "פאדישאה" שמשמעו קיסר של כל ארצות הרוסים, וכי רוסיה תפרוס את חסותה על הנוצרים נתיני האימפריה העות'מאנית, שייוצגו על-ידי השגריר הרוסי בארצם. עוד נקבע בהסכם כי הצליינות הרוסית לירושלים ולארץ הקודש תהיה חופשית ופטורה ממס כלשהו וכי תוקם באיסטנבול כנסייה חדשה שתפעל בחסות השגריר הרוסי. ההסכם לא הוגבל בזמן ונקרא בתרגומו לערבית צֶלַח ומצאלחה המסיים את יחסי האיבה. כן נקבע שהאימפריה העות'מאנית תשלם לרוסיה "קנס-מלחמה" כספי.⁹⁶ אין צריך לומר כי הסכם זה הוא ההיפוך הגמור של דוקטרינת הג'יהאד, והוא ניתן להצדקה משפטית רק מחמת ההכרח.

מתן חסות על הנוצרים למעצמות אירופיות לא היה תופעה יוצאת-דופן, משום שגם הח'ליפים טענו לחסות על מוסלמים בארצות-נכר. לא היתה בכך השפלה, משום שהראייה שלהם היתה שונה משלנו. השינוי המשמעותי בא באמצע המאה ה-18, כאשר מעצמות אירופה התערבו כבר בענייני הפנים של הסולטנות.⁹⁷

קשה יותר היה מצב האימפריה העות'מאנית במאה ה-19. מרד היוונים שפרץ בשנת 1821 נגד האימפריה והתערבות מעצמות המערב לטובת היוונים הנוצרים, הסתיימו בתבוסה עות'מאנית בקרב נבארינו. בעקבות זאת, בהסכם השלום שנחתם באדירנה ב-1829 נאמר בסעיף 13 כי שני הצדדים החזירו ביניהם את "יחסי האחוזה הפנה" והעות'מאנים נאלצו להכיר ביוון (הנוצרית) כמדינה עצמאית בחסות רוסיה, בריטניה וצרפת.⁹⁸

ההסכמים שנחתמו בין העות'מאנים לבין מעצמות-אירופה באמצע המאה ה-19 הזכירו כבר באופן מפורש את כללי "המשפט הבינלאומי" ואת העיקרון של "פתרון סכסוכים בדרכי-שלום", שהיו זרים לשריעה. המסמך הבולט ביותר בעניין זה היה הסכם פריז (30 במארס 1856) שסיים את מלחמת קרים ובעקבותיו הצטרף למעשה הסולטאן ל"קונצרט האירופי". הוא היה לחלק ממשפחת העמים ומן הסדר המדיני המקובל על מעצמות-אירופה וקיבל עליו את התפיסה האירופית של יחסים בינלאומיים. סעיפים 8 ו-27 של ההסכם עיגנו את עקרון יישוב הסכסוכים בדרכי-שלום. כמו כן בסעיף 14 העוסק בזכויות השיט בדנובה, התחייבו הצדדים לפעול לפי "דיני הים הבינלאומיים" שנקבעו קודם לכן בהסכם וינה לגבי שיט בנהרות העוברים בשטחן של מספר מדינות. ההסכם קבע בין השאר חופש-שיט בנהר הדנובה ובמיצרי הדרדנלים והחיל חסות רוסית על נתינים נוצרים באימפריה העות'מאנית. בהסכם פריז נקבע גם הצו הסולטני שאישר את הזכויות המיוחדות והחסיונות של הקהילות הלא-מוסלמיות באימפריה העות'מאנית (ח'סיי-המאיון) וניתנה אוטונומיה לוולאכיה ולמולדביה, שהיו קודם לכן בשליטה עות'מאנית.⁹⁹

כללי המשפט הבינלאומי צוינו במפורש בהסכם (שנקרא בערבית צֶלַח) סאן-סטפנו שנחתם בין העות'מאנים לבין רוסיה בשנת 1878 ובו נאמר בסעיף 2 בהקשר לקפיטולציות, כי אלו תונהגנה: "לפי החוקים הבינלאומיים והמנהג של זכויותיהם בארצות האימפריה העות'מאנית". בהסכם הזה ניתנה לשגריר הרוסי באיסטנבול סמכות-שיפוט על אנשי-כמורה, צליינים ותיירים נוצרים השוהים בתחומי האימפריה.¹⁰⁰ ויתור משפיל במיוחד של העות'מאנים על סמכותם לגבי נתינים נוצרים, בא לידי ביטוי בהסכם ברלין (1878), בו נאלצו העות'מאנים להבטיח את שלום הארמנים הנוצרים מהתנפלויות של צ'רקסים וכורדים בפיקוח המעצמות, דבר שאפשר למעצמות להעמיק את מעורבותן בענייני הפנים של האימפריה המוסלמית. ההשפלה של העות'מאנים באה לידי ביטוי גם בכך שהם נאלצו לוותר על שטחים לטובת מדינות שלא השתתפו כלל במלחמה, כמו יוון ופרס.¹⁰¹

היו גם הסכמי-שלום שנחתמו בין שליטים מוסלמים לבין מדינות לא-מוסלמיות אשר גובו בפסק-הלכה של מופתי. אחת הדוגמאות המעניינות לכך לקוחה מהמקרה האלג'ירי. בשנות ה-30 של המאה ה-19 עשה שליט מוסלמי מקומי – עבד אל-קאדר – הסכמים עם שלטון כיבוש קולוניאלי צרפתי בצפון-אלג'יריה. פתווא של בכירי העולמא ממרוקו, תמכה במהלכו אלה. המקרה האלג'ירי רלוונטי להשוואה עם פתוות העוסקות באפשרות של שלום עם ישראל, משום שגם ישראל נתפסת בעיני מוסלמים ככובש זר של טריטוריה אסלאמית (דאר אל-אסלאם), שהתיאוריה המשפטית האסלאמית מחייבת לנהל נגדו ג'יהאד. בשני המקרים הביא צורך השעה

הפוליטי חכמי-משפט מוסלמים לתת למקורות פרשנות חדשה המותאמת למציאות. תיאור וניתוח ההסכם בין המנהיג האלג'ירי לבין הצרפתים, מובא בפרק 10.

ב. התאמת דוקטרינת הג'יהאד למציאות המודרנית של יחסים בינלאומיים

ההתפתחות ההיסטורית שתוארה לעיל לוותה במאמץ פרשני של מלומדים מוסלמים להתאים את האסלאם למציאות של יחסים בינלאומיים מודרניים. לאחר שמדינות מוסלמיות השתחררו מהקולוניאליזם האירופי, הן לא נטו לאמץ את תורת הג'יהאד הקלאסית, אלא קיבלו עליהם את הסמכות של המשפט הבינלאומי, החליטו להצטרף לאו"ם ומכאן גם התחייבו לחיות בשלום עם מדינות אחרות ולפתור סכסוכים בדרכי-שלום. ניתן לומר כי בעצם החתימה על מגילת היסוד של האו"ם יש לכאורה הפרה של השריעה המוסלמית כפי שעוצבה החל מהמאה השביעית. חתימה זו כמיהה להסכם-שלום של קבע עם כל המדינות שהוגדרו בפי משפטים מוסלמים חשובים מימי הביניים המוקדמים כ"עולם המלחמה". מציאות זו היא שדחפה חכמי-משפט בני-זמננו לכתוב פסקי-הלכה הקובעים כי הסכמי-שלום בין מדינה מוסלמית למדינה אחרת שאינה מוסלמית, הם הסכמים תקפים ואינם סותרים את השריעה.

מחשבה אסלאמית חדשה, המבקשת לגשר בין השריעה למציאות המודרנית, התפתחה לראשונה בקרב ההוגים המוסלמים הנקראים "מודרניסטים" ובראשם השיח' מוחמד עבדה המצרי (מת ב-1905). היתה זו התפתחות הגותית מאוחרת-יחסית. בפועל היתה האימפריה העות'מאנית חלק ממערכת ההסכמים של מעצמות-אירופה לפחות חצי מאה לפני המודרניסטים (באופן סופי ומובהק בקונגרס פריז 1856). גם מצרים, הודו וארצות מוסלמיות נוספות היו תחת שליטה קולוניאלית זמן רב ולמנהיגיהן היו קשרי-ידדות עם מעצמות אירופיות. והנה, בתחילת המאה ה-20 נשלט רוב העולם המוסלמי על-ידי האירופים, בין אם במישורין ובין אם באמצעות וסלים, ומצב זה חייב הגדרה מחודשת של יחסי העולם המוסלמי עם הסובב אותו.¹⁰² הפרשנות המוסלמית החדשה, שניתן לקרוא לה "סתגלנית" או "פרגמטית", נועדה לספק לגיטימציה למציאות המודרנית של יחסים בינלאומיים ולקבל את עקרונות המשפט הבינלאומי ביחסים בין מדינות.

בה בעת, יש עדיין הוגים בני הזרם האסלאמי הרדיקלי (המכונים בספרות בשמות שונים: פונדמנטליסטים, אסלאמיסטים, קנאים, פוריטנים) המקדשים את הדוקטרינה האסלאמית הקלאסית, אך מציינים אותה באופן הומאני במושגים בני-זמננו ועושים חלוקה חדשה של עמים כופרים. לא כולם הם אויב שיש להילחם בו, אך יש עמים אימפריאליסטיים שהם אויב מובהק, לעומת עמים לא-מוסלמיים אחרים שמדינות מוסלמיות אינן צריכות לראות בהם אויב.

רוב ההוגים המוסלמים הפרגמטיים תוקפים את המזרחנות המערבית, שהשחירה לדבריהם את האסלאם והציגה אותו בהכללה גורפת כדת שוחרת-מלחמה או כדת שהתפשטה בכוח

החרב.¹⁰³ לעומתם, ד"ר אחסאן אליהנדי מסוריה למשל, טוען שהאסלאם התפשט גם על-ידי שכנוע ולא רק בכוח החרב. לדעתו ההוכחה לכך היא אזורים שרוב תושביהם מוסלמים, כמו מלזיה ואינדונזיה במזרח, גאנה, סנגאל וטנזניה באפריקה, שם לא דרכה כף רגלו של חייל מוסלמי מעולם.¹⁰⁴ הוגים אחרים אף טוענים בנימה אפולוגטית שהאסלאם הוא שהניח את היסודות ליחסים הבינלאומיים ואת עקרון השלום בין האומות כבסיס להם.¹⁰⁵ לדוגמא, גם ד"ר מוחמד עפיפי מסוריה כתב שכבר בקוראן יש פסוקים המאשרים את קיומם של יחסים בין מדינות מוסלמיות לבין מדינות לא-מוסלמיות. הוא הוסיף שלמרות שמדינות לא-מוסלמיות אינן מוכרות על-ידי השריעה, אין מניעה להכיר בהן כיום, וזאת מעצם קיומן בפועל ומהיותן מממשות ריבוניות, או בשל אינטרסים משותפים להן ולמדינות מוסלמיות.¹⁰⁶ הוגה אחר, מרואן אל-קדומי, כותב שהמוסלמים הכירו את יסודות היחסים הבינלאומיים כ-1000 שנה לפני המערב. לדבריו, המשפטן אברחניפה היה הראשון שעסק ביחסים הבינלאומיים, ואחריו עסק בכך מוחמד אל-שיבאני.¹⁰⁷ כמוהו סבור גם עבד אל-עזיז אל-ח'ייאט.¹⁰⁸ אל-הנדי שנזכר לעיל, אף הרחיק-לכת וטען שעקרונות אמנת ג'נבה בדבר התנהגות אומות וצבאות בעת מלחמה, נחקקו באסלאם דורות רבים לפני שהתקבלו במערב.¹⁰⁹

עניין אחר שההוגים המוסלמים הפרגמאטיים חשים צורך להתגונן בפניו, הוא החלוקה הקלאסית של תבל לשני עולמות: עולם האסלאם (דאר אל-אסלאם) מול עולם המלחמה (דאר אל-חרב). טענתם הנגדית היא שחלוקה דומה קיימת גם ביהדות ובנצרות.¹¹⁰ מוחמד עפיפי, שהוזכר לעיל, כתב שבתורה אין מינימום של אנושיות או חמלה ביחסי יהודים עם עמים אחרים.¹¹¹ חוקר אחר, מוחמד ח'יר היפל, הוסיף כי בעידן המודרני דווקא הנוצרים הם המשתמשים ברטוריקה צלבנית. לדוגמא הוא מביא את דברי הגנרל אלנבי לאחר שכבש בשנת 1917 את ירושלים, כי הסתיימו מלחמות הצלבנים, ואת הסיפור על הגנרל הצרפתי אנרי גורו, אשר הלך לקבר צלאח אדין לאחר כיבוש דמשק על-ידי הצרפתים ב-24 ביולי 1920 ואמר בהתרסה: "הוי צלאח אל-דין, חזרנו".¹¹²

אין ספק שהדברים שהובאו לעיל מצביעים על מגמת התגוננות. אולם האפולוגטיקה והביקורת כלפי המערב הם רק הקליפה שמתוכה בוקעת מחשבה חדשה המאמצת את ערכי המערב בתחום היחסים הבינלאומיים לחיק השריעה. אציג תחילה את ההוגים הנמנים עם הזרם הפרגמאטי ואת עיקרי פרשנותם החדשה, ואחריהם את ההוגים הנמנים עם הזרם הרדיקלי ודבקים בדוקטרינה הקלאסית.

הזרם הפרגמאטי

הוגים המבקשים להתאים את האסלאם ואת השריעה למציאות החדשה של יחסים בינלאומיים, הם רפורמטורים. הם אינם מבקשים לשנות את המציאות המדינית, אלא לדאוג לכך שהשריעה תשמור על רלוואנטיות גם בעידן המודרני. דאגתם העיקרית היא למעמדה של ההלכה המוסלמית,

אך הגותם נותנת לגיטימציה למציאות המדינית והבינלאומית החדשה, שעל-פיה האסלאם והמוסלמים אינם כבר גורם מוביל של תהליכים מדיניים, אלא גורם הנאלץ לקבל מציאות חדשה שנכפתה עליו. אפשר למיין את הנמנים עם הזרם הפרגמאטי לשלושה דורות של מחשבה: הדור הראשון הוא דור המודרניסטים שפעלו בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, שהבולט שבהם הוא השיח' מוחמד עבדה. בני הדור השני, מחמוד שלתות ומוחמד אבר'ן-הרה המצרים ווה'בה אל-זח'לי הסורי, הם ממשיכי המודרניסטים. המשותף להם הוא לימודיהם הגבוהים במוסד אל-אזהר בקהיר. הגותם בתחום זה נכתבה בין שנות ה-50 לשנות ה-70 של המאה ה-20. שלושתם פיתחו והרחיבו את פרשנות המקורות הקלאסיים ונתנו לגיטימציה דתית שרעית למצב של שלום בין מדינות מוסלמיות למדינות לא-מוסלמיות. בדור השלישי של ההוגים, שהחל את כתיבתו בשנות ה-80 המוקדמות, אנו מוצאים מספר גדול-יחסית של כותבים. הגידול במספרם של ספרים וחיבורים בתחום היחסים הבינלאומיים באסלאם מפריעם של הוגים מוסלמים מתחילת שנות השמונים, נובע לדעתי מהסכם השלום בין ישראל לבין מצרים, שנחתם בשנת 1979 ומהפתווא של חכמי אל-אזהר שהצדיקה את חתימת ההסכם מבחינת ההלכה המוסלמית (ראו פרק 6). פרסום עמדתם של ראשי אל-אזהר באותה עת, עורר פולמוס בעולם הערבי והמוסלמי והוא שהביא כנראה חוקרים והוגים מוסלמים לכתוב חיבורים בנושא זה.

המודרניסטים

מוחמד עבדה נחשב לגדול המודרניסטים – קבוצת הוגים מוסלמים שביקשה לבלום את השפעות אירופה בעולם המוסלמי על-ידי חדשנות מוסלמית המותאמת לעידן החדש. עבדה קבע שהמצב הבסיסי בין האסלאם לבין העולם הלא-מוסלמי הוא מצב של דריקום ואינו מצב של מלחמה.¹¹³ פסוקי הג'יהאד בקוראן ירדו לדבריו בהקשר ספציפי, ושיקפו אתגר כזה או אחר עמו התמודדו הנביא מוחמד ואנשיו, והם אינם משקפים את גישת האסלאם כדת של שלום. תלמידו של עבדה, מוחמד-רשיד ר'דא, הגדיר את המונח "ג'יהאד" כמלחמת-מגן (ועל כך נרחיב בהמשך) או במשמעות הצופית של "ג'יהאד גדול", שהוא מאמץ רוחני ופרשני (לעומת "ג'יהאד קטן" שהוא מלחמה).¹¹⁴ דרכם העיקרית של הוגים מוסלמים פרגמאטיים בבואם להתאים את הג'יהאד ליחסים בינלאומיים מודרניים מבלי לבטל את האמור בפסוקי הקוראן, היתה לטעון שהמלחמה היא אקט הגנתי.¹¹⁵ ואכן, ר'דא כתב שמלחמות הנביא הראשונות היו ביסודן בעלות אופי הגנתי, והוסיף שמצב המלחמה היה באותה עת מצב-יחסים בסיסי ומתמשך, ועל כן לא היה מופר אז המושג "תוקפנות". ר'דא הגדיר תפיסה חדשה של "הגנה" – הגנה על הזכות להפיץ את האמת ולסלק את זיוף האמת. לפיכך, המלחמות שניהל הנביא מוחמד נגד הביזנטים היו בבחינת מלחמת-מגן, משום שהביזנטים זממו לדחוק את המתאסלמים מאזורי הספר בחזרה למדבר, כדי שימותו מרעב. לטענה זו אין שחר, אולם היא שירתה את מטרתו של ר'דא.¹¹⁶ הוא טען כי בהיסטוריה המוסלמית ננקטה מלחמה רק במצב של חוסר-ברירה, כאשר הלא-מוסלמים סירבו להתאסלם או לשלם ג'זיה. לעבדה ולר'דא פרשנות ייחודית לפסוקי המלחמה בקוראן

(למשל, 5:9 – פסוק החרב ו-36:9 – המצווה: "הילחמו במשתפים עד תום כפי שהם נלחמים בכם עד תום"). הם העמידו פסוקים אלה מול חדיתיים הקוראים למוסלמים להימנע ממלחמה בקבוצות עמים מסוימות, כמו התורכים הפגאנים והאתיופים הנוצרים, והסיקו כי לא ניתן להבין מפסוקי המלחמה שבקוראן כי מדובר במלחמה נגד כל הכופרים בעולם באופן גורף. ג'יהאד במובן המלחמתי, היה לדעתם מכוון באופן ספציפי נגד השבטים הערביים הפגאניים של חצי האי ערב.¹¹⁷

ממשיכי המודרניסטים – שלתות, אבו־זהרה וא־זחילי

שיח' מחמוד שלתות המצרי הלך בדרכם של המודרניסטים. לאחר שהתמנה לראש מוסד אל־אזהר (1958) הוא חולל בו רפורמה (1961) והכניס לתכנית הלימודים גם מקצועות כלליים. את משנתו בדבר אסלאם ויחסים בינלאומיים כתב בשנת 1948. שלתות כתב שהג'יהאד במובן של מלחמת־מצווה לא היה קיים בטקסטים הקלאסיים, ופסוקי הקוראן בעניין זה הם רלוואנטיים רק בהקשר הספציפי שבו "ירדו". לדבריו, הפק־א־א' של ימי הביניים טעו בפרשנותם בסוגיית הג'יהאד ואילו הוא נטה להסביר את הג'יהאד רק במובן של מאמץ אישי.¹¹⁸

שלתות פיתח את דעותיהם של עבדה ו־ד־א והסביר את מלחמות האסלאם הראשונות כמלחמות־מנע. הוא טען שפסוקי קוראן קבעו את היחסים בין האומות כמצב של שלום, הרבה לפני שהדבר נקבע במשפט הבינלאומי המודרני. לדבריו, יש רק שלושה מצבי מלחמה: הגנה על הנפש, הגנה על הד־עֶנָה – מסע הפצת הדת המוסלמית והגנה על חופש הדת.¹¹⁹ שלתות הוסיף שהמוסלמים הראשונים פירשו את איבת הפרסים והביזנטים לד־עוּוה (קריאה לכופרים להתאסלם) כהכנות למלחמה נגדם, ועל כן הם "השיבו" מלחמה. על־פי השריעה נאסר על המוסלמים דאז להמתין עד שיותקפו, והיה עליהם לתקוף ראשונים. פרשנות זו אינה תואמת את עקרונות המשפט הבינלאומי המודרני, אולם יוצריה ביקשו לתת לגיטימציה לגישה לא־לוחמנית כלפי העולם הלא־מוסלמי.¹²⁰ זאת ועוד: בהגותו של שלתות ניתן למצוא שתי סתירות נוספות ביחס למשפט הבינלאומי. האחת היא הדרך שבה הציג שלתות את הלגיטימיות של מלחמת־מגן כ"מניעת כפייה של מדינה לא־מוסלמית על אזרחיה המוסלמים; לחסל חברה של כופרים רשעים ולסלק מכשולים להפצת הד־עוּוה". הסתירה השנייה היא קביעתו כי כאשר הנזק של הסכסוך שלום עולה על התועלת שבו למוסלמים, רשאים אלה להפר את ההסכם.¹²¹ שתי הדעות יכולות לספק הצדקה למלחמה נגד מדינות לא־מוסלמיות, אולם נראה שזוהי כברת הדרך המקסימאלית ששלתות יכול לעשות בניסיונו להגמיש את השריעה כדי להצדיק שלום עם מדינות לא־מוסלמיות. יש להניח שהוא כתב את הדברים בהנחה שעילות "מלחמת המגן" הן מצב תיאורטי בלבד.

השיח' מוחמד אבו־זהרה, בן־דורו של שלתות, עשה את רוב ימיו בשיפוט שרעי ובהוראה. אחד מ־30 ספריו עוסק באסלאם ויחסים בינלאומיים ויש בו פיתוח רחב של ההגות המשפטית בתחום זה. אבו־זהרה עמד על ההתפתחות ההיסטורית של השריעה והשתנותה בהתאם לנסיבות

הזמן. הוא הדגיש שמשפטני האסלאם (הפקהא'א') התייחסו לבעיות קונקרטיות. לדעתו, מכיוון שהמציאות משתנה, יש לשנות גם את כללי השריעה.¹²² לדוגמא: הפקהא'א' מהאסכולה החנפית עשו הבחנה בין עמים שיש להם גבול משותף עם האסלאם ועל כן הם נמצאים במצב של מלחמה עם המוסלמים, לעומת עמים שאין להם גבול משותף כזה ועל כן ניתן לקיים איתם יחסי אי-לוחמה (ובמובן המודרני – מצב של שלום). אברוזהרה טען שהבחנה זו אינה רלוואנטית עוד למציאות בת-זמננו, שבה מלחמות יכולות להתנהל באוויר ובאמצעות טילים, גם בין מדינות שאין להן גבול משותף. לדבריו, המוסלמים נלחמים רק אם מונעים ממפיצי הדת שלהם לפעול או שתוקפים אותם, אזי הם נלחמים להבטחת הדעווה וחירות האמונה.¹²³ אברוזהרה כותב כי המשפטנים שחיו בתקופת הח'ליפים מבית אומייה ומבית עבאס הושפעו בפסיקתם ממצב המלחמה הבלתי-פוסק לכאורה בין הח'ליפות לבין עמים אחרים ועל כן הם אסרו על חתימת הסכמים קבועים. אברוזהרה מוסיף כי דברי הפקהא'א' אינם בגדר הוכחה (חג'ה) משפטית, ותוקפם הוא במידת הזיקה והקרבה שלהם לטקסטים הקראניים ולחדיית'ים של הנביא. הוא קובע שהמציאות המשתנה אינה גוברת על הקוראן והקוראן הוא שגובר עליה (ועל כן אברוזהרה מפרש-רמחמדש). הוא מבקר את משפטני ימי הביניים אשר פירשו לדבריו את הקוראן באופן מטעה. למשל, למרות שפסוק (4: 90) מדבר על מצב של עמים שעמם יש למוסלמים הסכם-קבע (מית'אק), פירש אל-סרח'סי – אחד מגדולי המשפטנים החנפיים – שפסוק זה בוטל (מנסוח') על-ידי פסוקי המלחמה, וקבע כי זוהי דעת רוב הפקהא'א'.¹²⁴ אברוזהרה טוען כי סרח'סי (מת ב-1090) טעה וכי רוב הפקהא'א' פסקו כי השלום הוא המצב הטבעי ולכן מותר לעשות הסכם צ'לח קבוע, ואף יש לעשותו.¹²⁵ אברוזהרה מביא את המשפטן אבן-תימיה מן המאה ה-14 כדוגמא לפרשן שחזר לפסוק על-פי הקוראן והסונה.¹²⁶ ואכן, אבן-תימיה קבע ש"אין כפייה בדת" (כפי שנאמר בקוראן 2: 256) ולכן ג'יהאד הוא אקט הגנתי.¹²⁷ אולם אברוזהרה מתעלם מכך שפסיקתו של אבן-תימיה ניתנה אף היא על רקע המציאות הפוליטית של ימיו – השתלטות המונגולים על ארצות האסלאם והתאסלמותם. אציין שההוגים הפרגמאטיים מצטטים את אבן-תימיה בעניין זה, משום שהוא משמש בדרך-כלל מקור השראה לאנשי הזרם הרדיקלי. אברוזהרה מותח ביקורת על טענתם של משפטני ימי הביניים כי אין לחתום על הסכם של קבע משום שהסכם כזה מצביע על חולשת המוסלמים, ולדבריהם אללה אסר מצב של חולשה לפי פסוק 3: 139 בקוראן. לדברי אברוזהרה, הסכם-קבע אינו מצביע על חולשה אלא להפך: אם הוא נחתם במצב של עליונות צבאית – הוא לתפארת האסלאם.

והבה אל-זחילי הסורי, היה אחד מתלמידיו של שלתות באל-אזהר וסיים דוקטוראט בהצטיינות יתרה בשנת 1963 בנושא דיני המלחמה באסלאם. הוא המשיך בדרכם הפרשנית של שלתות ואברוזהרה המצ'רים. טענתו היא שג'יהאד הוא אמצעי הרתעה נגד תוקפן בכוח, אך אין לממשו בפועל באמצעות מלחמה. אולם נראה שהמציאות הפוליטית השפיעה גם על אל-זחילי. חרף עמדתו הפרגמאטית באופן כללי, הוא תמך בחובת ג'יהאד נגד עמים שכבשו טריטוריה מוסלמית. כך למשל, בראיון שנתן באפריל 2006 טען אל-זחילי כי כיום ג'יהאד מקביל למה שאנו

קוראים "זכות ההתנגדות" (חק אל־מקאומה) ולדבריו הוא מוכר גם במשפט הבינלאומי זכות של עם נכבש להגן על ארצו ולהילחם בכיבוש כמו בפלסטין, באפגניסטן ובעיראק. לדבריו, מי שמגן על עצמו אינו טרוריסט אלא להפך: התוקפנים הכובשים של ארצות מוסלמיות הם הטרוריסטים. מעניין שאל־זחילי מחשיב גם את ספרד לאדמה כבושה כמו פלסטין.¹²⁸

להלן אעמוד על מספר עמדות פרשניות מרכזיות של הוגי הזרם הפרגמטי בבואם לפרש מחדש את דוקטרינת הג'יהאד ולהציע גשר בין השריעה לבין המציאות בת־זמננו בתחום היחסים שבין מדינות.

שלום הוא טבע היחסים בין אומות ומדינות

הוגים מוסלמים הנמנים עם הזרם הפרגמטי, יוצאים חוצץ נגד משפטי המאות הראשונות לאסלאם, שקבעו כי מלחמה היא המצב הבסיסי בין המוסלמים ללא־מוסלמים ועל כן נחשבות הטריטוריות הלא־מוסלמיות "עולם המלחמה". מוחמד אבו־זהרה כותב שהאסלאם רואה בכל בני האנוש אומה אחת, ופיצולם לעמים ולשבטים לא נועד אלא כדי שיכירו זה את זה.¹²⁹ האסלאם נאבק נגד קנאות אתנית ולאומית וחותר להשליט אחווה בין בני האדם. בהסתמכו על ההסכם בין הנביא מוחמד לבין היהודים באל־מדינה, כותב אבו־זהרה שהנביא הטיף לשיתוף־פעולה ביחסים בין ישויות מדיניות על בסיס של שוויון והדדיות, שהוא בסיס הכרחי להעצמת הערכים האנושיים.¹³⁰ לפי הקוראן (פסוק השלום, 8: 61) המוסלמים חייבים להסכים לשלום באם האויבים נוטים לשלום.¹³¹ הוא מוסיף שהאסלאם רואה במלחמה פיתוי של השטן. האסלאם אינו מתיר למוסלמים להתערב בענייני מדינות אחרות אלא לשם הגנה על החירויות הכלליות – ובעיקר נגד מלחמות־דת. יתרה מזו, לדבריו האסלאם מכבד את זכותה של כל מדינה להתקיים ואת זכותה לריבונות ולהגנה על אדמתה וריבונותה. במידה שמדינות מוסלמיות התערבו בענייני "מדינות לא־מתקדמות", הדבר נעשה אך ורק לצורכי הדרכה והכוונה ולא לשם שליטה וכיבוש.¹³² אבו־זהרה מגייס את הביוגרפיה של הנביא וטוען שהנביא נלחם רק כאשר הכופרים תקפו אותו (מכה), או כאשר מלכי האויב רדפו את המתאסלמים במחוזות שליטתם ושללו מהם את חופש האמונה.¹³³ והבה אל־זחילי כותב אף הוא שהמצב הבסיסי בין המוסלמים לכופרים הוא מצב של שלום וכי אין להילחם באומה לא־מוסלמית שאינה תוקפת את האסלאם ואינה מונעת את הפצת בשורת האסלאם או את חופש הדת של המוסלמים.¹³⁴

טענה מעניינת מעלה עבד אל־עזיז אל־ח'יאט, פרופסור ירדני בכיר ממוצא פלסטיני, שהיה מספר פעמים שר בממשלת ירדן ומילא תפקידים בכירים במערכת האקדמית הירדנית. אל־ח'יאט טוען כי אין קשר בין שמו של דאר אל־חרב לבין המצב הצבאי והפוליטי שהשריעה מטילה עליו. דאר אל־חרב הוא על־פי פרשנותו, בסך הכול השטח שבו אין מיישמים את דיני האסלאם, ואין משמעות הדברים שצריך לנהל נגדו מלחמה בלתי־פוסקת.¹³⁵ הוא מבסס את דבריו על כך שבפועל עשו המוסלמים הסכמים עם קבוצות שונות שהיו שייכות לדאר אל־חרב.¹³⁶ אל־ח'יאט

כותב שבסיס היחסים של האסלאם עם הלא־מוסלמים הוא הפצת האסלאם באופן ורבלי בתנאי־שלום, וזאת בתנאי שהלא־מוסלמים לא יחסמו אפשרות לקיים תעמולה למען האסלאם.¹³⁷ הוא מבסס את טענתו על חֲדִית' המצוטט מפי הנביא, בו ציוה מוחמד על שליחיו לקרוא לכופרים לקבל את האסלאם לפני שהם תוקפים אותם.¹³⁸ לדבריו, האסלאם הוא דת שמקיימת יחסי ידידות עם כל מדינה שאינה נלחמת במוסלמים ואינה מונעת את הפצת הדת בדרכי־שלום. בהתאמה לימינו, אל־ח'ייאט כותב שכיבוד הסכמים שהוא עיקרון במשפט הבינלאומי, נקבע עוד בקוראן, ומוסיף כי מותר למדינה מוסלמית לקיים יחסי ידידות (מֻאֲלָאֵת) עם מדינה לא־מוסלמית אם יש בכך תועלת למוסלמים.¹³⁹ אולם הוא סותר את עצמו בכותבו שג'יהאד מטרתו לאחד את כל בני האדם לאומה אחת וכך להגשים שלום עולמי.¹⁴⁰

הוגה אחר, צבחי מחמצאני, כותב שפסוקי השלום בקוראן עומדים בזכות עצמם ואינם מבוטלים על־ידי פסוקי המלחמה. בדומה לאבו־זהרה, הוא כותב כי המשפטים שפסקו אחרת הושפעו מהמציאות המלחמתית בה חיו, והיא שגרמה להטיה של פרשנותם.¹⁴¹ לדבריו, האסלאם מבוסס על שלום כמצב בסיסי, ודיני המלחמה חלים רק במצב חריג. המלה סְלָאם (שלום) ואסלאם נגזרות מאותו שורש והמלה סְלָאם מופיעה בקוראן ביותר מ־100 פסוקים לעומת המלה מלחמה (חֶרֶב) המופיעה לדבריו בקוראן שש פעמים בלבד. הוא מוסיף כי סְלָאם היא אחד משמות אללה, היא חלק מברכת השלום המוסלמית והוא מציין שגן העדן כונה דָאָר אַל־סְלָאם.¹⁴² לדבריו, המשפט המוסלמי מגנה את מצב המלחמה ורואה בו אמצעי־חירום קיצוני להגנה על חופש הדת, להדיפת תוקפנות ועושק ולהגנה על הסדר החברתי.¹⁴³

מוחמד עפיפי כותב שיש לפסוק לפי פסוקי השלום בקוראן ואין לשעות לפסיקות־הלכה "זמניות" שהן פרי הזמן והנסיבות (אֶחְכָּאם וקִתִּיָּה) ועל כן הן בנויות־חלוף, משום שסביר שהמופתיים בשעתם פסקו על מצב המלחמה מול הכופרים לפי צורכי המלכים והח'ליפים שלהם ובהתאם לנסיבות זמנם.¹⁴⁴ הוא מוסיף שספרי הביוגרפיה של הנביא (סִירָה) מביאים תקדימים להסכמים שנחתמו עם כופרים ואין זה פלא, שכן שהאסלאם הוא דת של שלום ואי־אפשר להשיג שלום בלא הסכמים.¹⁴⁵ דָאָר אַל־חֶרֶב, לדבריו, הוא מושג שקיים רק לגבי שטח שמתנהלת ממנו התקפה יזומה נגד המוסלמים, או שקיים חשש שמכינים בו מתקפה נגד האסלאם.¹⁴⁶ הוא טוען שהאסלאם לא הופץ באמצעות החרב.¹⁴⁷ לדבריו, האסלאם נטע בעולם את ניצני הדו־קיום בשלום והוא אינו מונע את קיומם של יחסי־אנוש בין בני דתות שונות בשלום ובחופש האמונה.¹⁴⁸ עפיפי מגייס את פסוק (9: 7) (ראה לעיל) בקוראן כדי לקבוע שמותר לחתום על הסכמי־שלום עם מדינות לא־מוסלמיות.¹⁴⁹ אולם, כפי שנראה בהמשך, עפיפי גם מביע באותו חיבור דעות רדיקליות.

הוגה אחר, עבד אל־ח'אלק אל־נואוי, שהוא מרצה למשפט כללי ולשריעה, אף מרחיק־לכת מזה וכותב שיש לכבד את כל הזכויות של מדינות לא־מוסלמיות ותושביהן.¹⁵⁰ יתר על כן, אסור למדינה מוסלמית לאפשר שבשטחה תתארגן קבוצה חמושה כדי לתקוף מדינה אחרת, ויש לנהוג במדינות אחרות לפי מנהגן במוסלמים (מַעֲמַלַת אַל־מַתְּל).¹⁵¹ הוא מוסיף שהמושג "עולם

המלחמה" אין פירושו שצריכה להתנהל מלחמה מתמדת בתושביו, אלא שהמוסלמים צריכים להיות בכוננות מתמדת מפניו.¹⁵²

עמדה מעניינת, שאף היא אינה חפה מסתירות, מציג גנרל (עקיד רכן) סעודי בספרו על "דרכו של האסלאם במלחמה ושלוש", תחת השם מוחמד מהננא אל-עלי. אל-עלי חוזר על דברי ההוגים שנזכרו לעיל, לפיהם בסיס היחסים באסלאם הוא השלום, והמלחמה היא חריג לשם הכרח "כדי לממש את שלטון אללה על האדמה, וכדי לשחרר את האנשים מעבדות לאלוהים אחרים."¹⁵³ עם זאת הוא כותב שחובה לכבד הסכמים עם מדינות ואסור להפר אותם, שכן הפרתם היא בגידה חמורה מבחינת ההלכה המוסלמית.¹⁵⁴ אומה שאינה מפריעה למטיפים בהפצת האסלאם ומאפשרת להם חופש דת, אסור להלחם בה ולהפסיק את יחסי השלום עמה, משום שיש בינה לבין האומה המוסלמית יחסי אמאן (הסדר חופש-תנועה וביטחון ששליטים מוסלמים נתנו לסוחרים ולדיפלומטים זרים).¹⁵⁵

ג'יהאד כמלחמת-מגן

כפי שנכתב לעיל, הטענה הראשונה של פרשנים מוסלמים פרגמאטיים היא שג'יהאד אינו מלחמת קודש או מצווה לשם אסלום הכופרים, אלא מלחמת-מגן בלבד. אין הם מתכחשים לקיומו של ג'יהאד כמלחמה נגד כופרים, אך הם טוענים כי מדובר בפעולה מלחמתית שנועדה להדיפת תוקפנות בלבד. דעתם נסמכת על פרשנות הקוראן והחדית'. כך למשל, מצטט אברוזהרה חדית' שמשממע ממנו שג'יהאד אינו מצוות-חובה.¹⁵⁶ הוא מספק פירוש חדש לקוראן (191:2) אשר אומר: "אם ילחמו בכם הָרְגוּם כִּי זֶה גְמוּלָם שֶׁל הַכּוֹפְרִים." פירושו לפסוק זה הוא: אך ורק "אם הם נלחמים בכם."¹⁵⁷ אברוזהרה מתאר את הבחירה המשולשת שהאסלאם העמיד מול הכופרים: 1. הסכם חסות תחת האסלאם; 2. התאסלמות; 3. אם סירבו לשתי האפשרויות הראשונות נותרה רק האפשרות של מלחמה, לא כהתקפה יזומה אלא כתוצאה של תגובתם המלחמתית של הכופרים. אברוזהרה מוסיף שהנביא עצמו גילה סובלנות (צבר) כלפי הכופרים והיה פונה אליהם תחילה בהטפה מנומסת, ולאחר הקריאה הראשונה נהג לתת להם ארפה למחשבה. רק אם תגובת הכופרים היתה התקפה נגד המוסלמים, לא היה מנוס מלהילחם בהם.¹⁵⁸ לדבריו היתה זו טיפשות מצד המוסלמים להמתין עד שהאויב יתקוף, ועל כן הם נאלצו לפתוח במלחמת-מנע.¹⁵⁹ עמדתו של אברוזהרה מספקת פרשנות היסטורית חדשה ובלתי-מבוססת, לפיה מלחמות הנביא מוחמד היו אך ורק מלחמות של אי-ברירה או מלחמות-מניעה, משום שהצדדים היריבים, ובעיקר הפרסים והביזנטים, הם שנקטו בפעולות מלחמתיות או בהכנות למלחמה.

והבה אל-זחילי מפרש את הג'יהאד רק כדריכות מלחמתית שנועדה להרתיע אויבים-בכוח מלפתוח במלחמה. הוא כותב שפסוקי הג'יהאד בקוראן, והחדית'ים המעוררים את המאמינים לג'יהאד, נועדו למטרה אחת: לעודד את המוסלמים להיערך תמיד להדיפת התוקפנות, שהרי לא יעלה על הדעת שהמוסלמים יהיו נתונים לקנאות עוינת ולשנאה מצד יריביהם ולא יהיה בידיהם

כוח־הרתעה להדיפתם.¹⁶⁰ לדבריו, ג'יהאד כפעולה מלחמתית מותר רק במצב של חוסר־ברירה והכרח (דרורה) אם האויב יוזם מלחמה ומנסה להרחיק מוסלמים מאדמתם. הוא מדגיש כי מוסלמים אינם רשאים להילחם בכופרים רק בשל כפירתם באסלאם, אלא לשם הדיפת תוקפנותם בלבד. זחילי טוען כי אילו היתה עצם הכפירה סיבה למלחמה, לא היה הנביא מסכים למשא ומתן עם בנו קריט'ה¹⁶¹, שכן הקוראן היה מצווה במפורש על כפייה בדת (ולא להפך, כפי שמצווה פסוק (2: 256): "אין כפייה בדת") והאסלאם לא היה מסכים לקבל ג'זיה מידי לא־מוסלמים כהסכם־חסות, אלא היה נלחם בהם.¹⁶² על כן, לדבריו אין השריעה מתירה לנצל עמים אחרים, לא על־ידי כיבוש צבאי ולא באמצעות "אימפריאליזם חדש" – דהיינו, לחצים דיפלומטיים או כלכליים. כמו אבר־זהרה גם זחילי מביא דוגמאות היסטוריות ממלחמות הנביא והח'ליפים הראשונים כדי לתמוך בפרשנותו. הוא כותב כי כל 27 המלחמות שבהן היה מעורב הנביא מוחמד, נועדו לחסל באיבה סכנה בטרם התרחשה. למשל, המלחמה נגד היהודים בנו קינקאע באל־מדינה, נבעה מכך שהם הפרו את ההסכם שחתמו עם הנביא; כיבוש מכה נבע מכך שבני שבט קרייש הפרו את ההסכם שחתמו עם הנביא בַּחֲדִיבְיָה; מלחמת השוחה נגד הקונפדרציה של שבטים ערביים היתה מלחמת־מגן על עירו של הנביא, אל־מדינה, כשם שמלחמת בדר הגדולה (בה הביס הנביא את שבט קרייש בשנת 623 בקרב הנחשב להרואי) נועדה אף היא להדיפת מצור של האויבים מעל מחנה המוסלמים. גם המלחמות נגד הביזנטים והפרסים מוצגות כמלחמות־מגן. זחילי כותב שמלך פרס הורה להעניק פרס למי שיביא אליו את ראשו של הנביא, ואילו הקיסר הביזנטי הרג את המתאסלמים של אזור אל־שאם ועל כן נאלצו המוסלמים לצאת להגנתם. אין אלה המקרים היחידים הזוכים לפרשנות היסטורית חדשה ובלתי־מבוססת פרי־עטו של זחילי. הוא מוסיף כי מטרת הכיבושים המוסלמיים האחרונים במצרים ובאפריקה, היתה לסלק שליטים מקומיים שחברו לביזנטים ועשקו את עמי אפריקה. כובשי מצרים הערבים לא לחמו בתושבי מצרים המקוריים, כמו למשל בקופטים, אשר שמחו להיפטר מיריביהם הביזנטים.¹⁶³ הצגת הפן האחרון של ג'יהאד לשם הפצת האסלאם בארצות אחרות או "להצלת עמים שנעשקו" על־ידי יריבי האסלאם, אינה תואמת את עקרונות היחסים הבינלאומיים בני־זמננו.

יש הוגים מוסלמים המנמקים את ראיית הג'יהאד כמלחמת־מגן בשיקולים אסטרטגיים. ט'אפר אל־קאסמי למשל, כותב שמדינה שקובעת את המלחמה בַּבְּסִיס חייה הציבוריים, לא תשרוד, משום שאזרחיה יעסקו במלחמה ובהרס במקום לעסוק בייצור ובתפוקה.¹⁶⁴ גישה מקורית נוספת היא של פרופסור מוחמד סעיד אל־בוטי מאוניברסיטת דמשק. במקום המלה חרב (מלחמה) להצגת ג'יהאד, הוא משתמש במושג "חראבה", לפיו כשהמוסלמים יודעים על הכנות למלחמה מצד האויב, פעולתם המלחמתית נגדו היא מלחמת־מנע. אולם הסתירה מובנית גם אצל אל־בוטי: בתשובה לשאלה לגבי ספרד, הוא טוען כי יש "לאסלמה־חדש" – דהיינו, לכבוש אותה מחדש משום שנותרה במעמד של דאר אל־אסלאם.¹⁶⁵

סתירה אנו מוצאים גם אצל מוחמד ח'יר היפל, שכתב ספר מקיף על הג'יהאד. מצד אחד היפל טוען שג'יהאד הוא מלחמת־מגן, אך מצד שני הוא כותב שג'יהאד משמעו להתערב בעניינים

פנימיים של מדינות לא־מוסלמיות למען האנושות, כשם שהורים מתערבים בענייני ילדיהם כדי להשליט ביניהם אמת וצדק ולהטמיע בהם אהבה וחמלה.¹⁶⁶

דְּעוּהָ – הפצת האסלאם אינה מחייבת מלחמה

גישה אחרת לג'יהאד היא הצגתו ככלי שהיה חיוני בעבר ואבד עליו הכלח בעידן החדש. מספר הוגים מוסלמים המבקשים להתאים את ההלכה המוסלמית למציאות בת־זמננו, טוענים שבעת החדשה ישנם אמצעים יעילים יותר להפצת האסלאם (הדעווה) ועל כן עבר מן העולם תפקידו של הג'יהאד במובנו המלחמתי. נטען שבניגוד לימי הביניים, כיום ניתן לקיים דעווה כתעמולה אסלאמית בכלי התקשורת המודרניים המגיעים לכל פינה בתבל, ללא צורך במלחמה. סעיד אל־מהירי, למשל, משתמש במציאות החדשה של מיעוטים מוסלמיים במדינות המערב כדי לחזק פרשנות זו. הוא כותב שמדינות המאפשרות לאזרחיהן המוסלמים להטיף לאסלאם בדרכי־שלום, אינן בגדר אויב וניתן לחתום עמן על הסכמי־שלום כדי לקדם את הדעווה.¹⁶⁷ הנחתו היא שיחסים דיפלומטיים ישכנעו את אזרחי המדינה הלא־מוסלמית להצטרף לאסלאם. הוא מציע להכשיר את השגרירים המוסלמים בקורסים מיוחדים להפצת האסלאם ולדאוג שהשגרירים המכהנים במדינה לא־מוסלמית לא יאמצו חלילה את תרבות המדינה הכופרת.¹⁶⁸ אל־מהירי מציין שהמיעוטים המוסלמיים החיים כיום במדינות הכופרים, הם חופשיים למעשה, ולא זו בלבד שהם יכולים לשמור על דתם, אלא שהם יכולים גם להפיץ את הדת באין מפריע.¹⁶⁹ הוא טוען שהמדינה המוסלמית חייבת לנצל את יחסי השלום שלה עם מדינות לא־מוסלמיות על־מנת לדאוג למיעוטים המוסלמיים החיים בתוכן ולמנוע את טמיעתם בתרבות הכופרת.¹⁷⁰

והבה אל־זחילי כתב שהפצת בשורת האסלאם כבר מיצתה את עצמה והאסלאם הגיע כבר לידיעת האנושות כולה. מסיבה זו אין מניעה מבחינת המוסלמים לקיומן של אומות ומדינות הנוקטות עמדה ניטראלית ביחס לאסלאם, או שיש להן הסכם שלום וידידות או אי־התקפה עם המוסלמים. למדינות אלו יש זכות לשמור על משטרי המשפט שלהן לפי בחירתן, משום שהקוראן (1:25) הכיר בקיומם של "שוכני עולמים", דהיינו: ברואים שאינם מוסלמים.¹⁷¹

עמדה דומה אפשר למצוא בדברי הירדני עבד אל־עזיז אל־ח'יאט. הוא כותב שג'יהאד משמעו דעווה באמצעות הלשון. אבל הוא מדגיש שאם המדינה הכופרת מונעת מתושביה להיחשף לאסלאם ומנסה לעוות את דמותו, לפגוע במטיפים או למנוע מהם להגיע לתושבים – אזי הג'יהאד הוא מצווה.¹⁷² מחבר אחר, אחסאן אל־הנדי, כותב שיש לצפות שתושבי מדינות לא־מוסלמיות שיש להן הסכם עם המוסלמים, יגלו את עוצמת האסלאם ויתרונותיו בבואם במגע עם המוסלמים ויתאסלמו ללא מלחמה. כך גם יהפוך בהדרגה דאר עהד (שטח של עמים שיש להם הסכם עם המוסלמים) לדאר אל־אסלאם.¹⁷³ אל־הנדי מוסיף טענה חסרת ביסוס היסטורי בכותבו שרק לעתים נדירות התעורר הצורך לחדש הסכם הודנה מעבר לעשר שנים. בדרך־כלל לא היה בכך צורך משום שהכופרים – לאחר שהכירו ביתרונות האסלאם – התאסלמו מרצונם.¹⁷⁴

קידוש המטרה והעדפתה על פני האמצעי (הג'יהאד), שימש מכנה משותף לקירוב בין עמדות הזרם הפרגמאטי לבין הזרם האסלאמיסטי. צוות חוקרים ממדינות מוסלמיות שונות ניסה בשנים 1987-1995 לחפש התאמה בין הדוקטרינה האסלאמית הקלאסית למציאות המודרנית בתחום היחסים הבינלאומיים. קבוצת חוקרים בראשותה של פרופסור נאדיה מחמוד מצטפא מאיחוד האמירויות, הבחינה בין שלושה זרמים פרשניים באסלאם: אסלאמיסטי, פייסני וריאליסטי. הזרם הפייסני (הפרגמאטי) סופג ביקורת בגין העובדה שפרשנותו סותרת את מטרת-העל של האסלאם – דעווה עולמית – ובגין העובדה שההוגים מן הזרם הזה מסתפקים בהסתגרות האסלאם במחוזותיו הקיימים. לעומת זאת, הוגי הזרם האסלאמיסטי משמשים עוגן לביסוס הפרשנות "הריאליסטית" החדשה של צוות החוקרים הנ"ל. מצטפא כותבת שעל-פי סייד קטב (איש "האחים המוסלמים" במצרים, שהוצא להורג בתלייה בשנת 1965) יש להפעיל את האמור ב"פסוק החרב" (5:9) רק אחרי שמנסים דעווה בדרך פייסנית. רק משדחה הצד הלא-מוסלמי את האסלאם, רק אז ניתן לשלוף נגדו את החרב מנדנה.¹⁷⁵ היא מאמצת פרשנות זו, אך מוסיפה לה נדבך חדש המעקר את משמעותו הראשונית של הפסוק. היא טוענת שתהליך הדעווה הוא ארוך-טווח ולמעשה אין לו סוף.¹⁷⁶ המטרה הסופית של האסלאם נדחית לימות המשיח, והעולם המוסלמי פועל במצב של זמניות מתמשכת.¹⁷⁷ את המשפט המוסלמי בתחום היחסים עם לא-מוסלמים יש להתאים לדעתה ולדעת צוות החוקרים שעבד עמה, לסדר העולמי המשתנה. כיום שומה על המדינה המוסלמית לכבד את ההסכמים שעליהם היא חתומה וזאת כדי לאפשר לה אווירה מתאימה להפצת הדעווה ולהשלטת ביטחון ויציבות בשעת-שלום.¹⁷⁸ אמנם אפשר לפנות לג'יהאד מלחמתי לאחר שננקטו כבר כל אמצעי הדעווה ללא הועיל, אולם משמעות הדברים היא שבמציאות של ימינו אין סוף לאמצעי התעמולה שניתן להפעיל, ועל כן ג'יהאד כמלחמה קיים בתיאוריה, אך לא במעשה.

מהניסיון הזה ניתן ללמוד שצוות החוקרים בראשות מצטפא אינו יכול להתעלם מהטקסטים הקלאסיים של הג'יהאד ועל כן הוא מתאים את המשפט המוסלמי לעידן החדש על-ידי הפרדה בין מטרה לאמצעי. כאן מאמצים הפרשנים הפרגמאטיים שתי קביעות מעניינות: הראשונה היא שמטרת-העל של האסלאם אינה לאסלם את הכופרים אלא היכולת לנהל בקרבם תעמולה. הקביעה השנייה היא שהאמצעי למימוש המטרה – הג'יהאד – אינו רלוואנטי עוד בעידן שבו התעמולה היא בלתי-פוסקת וניתנת לביצוע בדרכים שונות ובאין מפריע. כך שומרים על שלום-בית בתוך ההגות המוסלמית: הג'יהאד הלוחמני נותר לגיטימי כמייצג את התיאוריה, אך אינו לגיטימי בפרקטיקה.

הוגה אחר – סעיד אל-מהירי – נקלע לסתירה פנימית. מצד אחד הוא מצדיק חתימה על הסכמים של שכנות טובה עם מדינה לא-מוסלמית, כפי שהנביא חתם עם יהודי אל-מדינה.¹⁷⁹ מצד שני הוא כותב שאסור לחתום על הסכמים המכירים בגבולות פוליטיים וגיאוגרפיים משום שהאסלאם הוא מדינת דעווה עולמית שאינה מכירה בגבולות.¹⁸⁰ מעניין שאל-מהירי מביא כדוגמא חיובית את ההסכמים שחתמו הממלופים עם הצלבנים, אך הוא אינו מותח ביקורת על כך שהיו בהם סעיפים שנתנו לגיטימציה לנצרות, כפי שראינו לעיל.¹⁸¹

העולם הלא־מוסלמי נמצא בהסכם עם האסלאם (דאר עהד)

החלוקה הדיכוטומית של האנושות ל"עולם האסלאם" ול"עולם המלחמה", שהיתה אבן־יסוד בדוקטרינת הג'יהאד הקלאסית, הפכה לבלתי־רלוואנטית בימינו משום שבמדינות לא־מוסלמיות רבות מתגוררים מיעוטים מוסלמיים. קיומם שם הופך את המדינה הלא־מוסלמית לחלק מדאר דעווה (שטח שבו מתנהלת קריאה ללא־מוסלמים לקבל את דת האסלאם) דהיינו, אזור שהמיעוט המוסלמי שחי בו פועל למען הרחבת האסלאם כמחליפו של דאר אל־חרב, או ארץ שבה ניתן למיעוט המוסלמי חופש־דת מלא. מסיבה זו המושג שטבע אל־שאפעי במאה השנייה לאסלאם – דאר עהד – משמש בימינו בידי חכמי־דת מוסלמים המבקשים להתאים את האסלאם לנסיבות המודרניות של היחסים הבינלאומיים.

פרשני הזרם הפרגמטי בימינו, נאחזים לשם כך בתקדימים מהסכמים שעשו הנביא מוחמד ויורשיו עם קבוצות שונות של עמים כופרים. תרומה חשובה לשימוש בתקדימים ההיסטוריים נתן מוחמד חמידוללה הפקיסטני, שפרסם בשנת 1955 ספר בו קיבץ את המקורות הטקסטואליים של כל ההסכמים מתקופת הנביא מוחמד ויורשיו, ארבעת הח'ליפים הראשונים.¹⁸² התקדימים שהוזכרו על־ידי ההוגים הפרגמטיים היו אלה: ההסכם של הנביא מוחמד עם נוצריי נג'ראן, שהנביא הרחיק־לכת ואִפשר להם להתפלל במסגד שלו;¹⁸³ ההסכם שעשה המצביא אברעבידה ב' אל־ג'ראח עם תושבי חמץ לאחר שנשלח על־ידי הח'ליפה עומר ב' אל־ח'טאב לכבוש את סוריה – הסכם שאִפשר להם להמשיך ולדבוק באמונתם הדתית ולשלוט בארצם תמורת תשלום למוסלמים, ותמורתו הבטיחו המוסלמים לעמוד לצידם אם יותקפו על־ידי הביזנטים. מאחר שהם עזרו למוסלמים בריגול, הורה אברעבידה להשיב להם את הכופר;¹⁸⁴ ההסכם שערך הח'ליפה האומיי מעאויה ב' אברספיאן עם הארמנים, בו נקבע כי תישמר להם שליטה מלאה בשטחם;¹⁸⁵ ההסכם שחתם מעאויה בשנת 657 עם הממלכה הנוצרית של נופ'יה (בגבולה הדרומי של מצרים) הפכה את נופ'יה למעין פרוטקטוראט שבו המוסלמים הם המבטיחים את שלומה ואילו היא מצידה מקבלת עליה לשלם מס־עבדים.¹⁸⁶

לדעת והבה אל־זחילי, המצאת המושג דאר עהד (עולם ההסכם) על־ידי אל־שאפעי, היא שהניחה את הבסיס ליחסים בינלאומיים במתכונתם המודרנית, משום שבימינו מגילת האומות המאוחדות, עליה חתומות רוב המדינות בעולם, הפכה את מדינות הכופרים לבעלות הסכם עם המדינות המוסלמיות.¹⁸⁷ מכאן שכל מדינה מוסלמית המקיימת בפועל יחסים דיפלומטיים עם מדינות לא־מוסלמיות שאינן נמצאות עמה במצב של מלחמה, נמצאת עמן במצב של הסכם־קבע, ולמעשה במצב של שלום במובנו המודרני. זוהי גם דעת מוחמד אברזורה המצרי ועבד אל־עזיז אל־ח'יאט הירדני. אל־ח'יאט כתב שכיום דאר אל־חרב הוא בעצם דאר עהד.¹⁸⁸ גם מוחמד אברזורה כתב שהעולם בן־זמננו מאורגן במסגרת ארגון האומות המאוחדות, שכל חבריו התחייבו לכלליו ולחוקיו. דין האסלאם במצב זה הוא לקיים את כל ההסכמים וההתחייבויות שהמדינות האסלאמיות קיבלו על עצמן לפי הכלל של כיבוד הסכמים שנקבע בקוראן. מכאן שלא־מוסלמים המשתייכים לאו"ם אינם משתייכים עוד ל"עולם המלחמה" אלא ל"עולם ההסכם".¹⁸⁹

על חוסר הרלוונטיות של "עולם המלחמה" עמד ד"ר יוסף אליקראווי, שאמר בראיון טלוויזיוני את הדברים הבאים:

"...ולו היינו מחלקים היום את העולם, אזי נאמר ש"עולם האסלאם" (דאר אל-אסלאם) כולל את כל המדינות המוסלמיות ואילו "עולם ההסכם" (דאר עהד) הוא שאר מדינות העולם אשר נמצאות ביחסי ברית עם עולם האסלאם ואשר יש להן קשרים דיפלומטיים וחילופי נציגים דיפלומטיים עם המוסלמים, מלבד אלו אשר הכריזו מלחמה על המוסלמים כדוגמת ישראל והסרבים היוגוסלבים.¹⁹⁰

דוגמא מאלפת אחרת היא דבריו של שיח' פִּיצֶל אל־מִלְוּוי, מזכ"ל תנועת אל־ג'מאעה אל־אסלאמיה בלבנון, אשר פרסם חוות־דעת בעקבות פיגועי אל־קאעדה בניו־יורק ובוואשינגטון ב־11 בספטמבר 2001. אל־מולווי קובע כי ארצות הברית אינה אויב של מדינות האסלאם, ועל כן הפיגוע נגדה היה סטייה חמורה מהשריעה. אל־מולווי פירש שכל מדינה שחתמה עם מדינות אסלאמיות על מגילת האו"ם, נמצאת ב"מרחב" של הסכם שלום וביטחון (דאר עֶקֶד)¹⁹¹ עם מדינות מוסלמיות, ואין היא (כלומר, ארה"ב במקרה דנן) בבחינת אויב. מה עוד שכיום מיעוטים מוסלמיים מתגוררים במדינות לא־מוסלמיות ומכאן שכל הכרזת מלחמת ג'יהאד על מדינה כמו ארה"ב לדוגמא, מעמידה בסכנה את גורל המוסלמים החיים בה.¹⁹² יוצאת מן הכלל, לדבריו, היא ישראל, שלמרות שהיא חתומה על מגילת האו"ם, היא גולה אדמה אסלאמית וגירשה מוסלמים מאדמתם, ולפיכך הדיון בעניינה "צריך עיון מיוחד".¹⁹³ אשר לישראל, בדרך־כלל נטען בפסקי־הלכה מהשנים האחרונות כי היא עדיין אויב המחזיק באדמה אסלאמית קדושה ועל כן חלה לגביה מצוות הג'יהאד. כך למשל פסק ד"ר יוסף אליקראווי שצוטט לעיל. נרחיב בסוגיה זו להלן בדיון על משנתם של הוגי הזרם הרדיקאלי.

מותר לחתום על הסכמים לשלום־קבע

הוגים מוסלמים המציגים את המצב הטבעי בין מוסלמים ללא־מוסלמים כשלום, גורסים כי מותר לחתום עם הכופרים על הסכמי־קבע בלתי־מוגבלים בזמן, שהם הסכמי־שלום לכל דבר. כך למשל קבעו אבו־זהרה ואל־זחילי שהתבססו על קוראן 4: 90 אשר לא בוטל לדעתם על־ידי פסוקי מלחמה.

עבד אל־עזיז אל־ח'ייאט כותב שמותר לחתום הסכמים לשלום־קבע, בהסתמכו על שישה תקדימים מהסכמי השלום שחתם הנביא (עם יהודי אל־מדינה ועם תושבי אילת, ג'רבא, אד'רח, מקנא ונג'ראן).¹⁹⁴ סעיד אל־מהירי כותב אף הוא שהתועלת מצדיקה לעתים חתימה על הסכם לתקופה ארוכה.¹⁹⁵

חובה קדושה לקיים הסכמי-שלום שנחתמו

הוגים מוסלמים המבקשים להתאים את השריעה לנורמות של יחסים בינלאומיים מודרניים, נדרשים להתמודד עם הפרשנות של משפטיים קלאסיים כמו אבן-קים אל-ג'וזיה ואבן-תימיה מן האסכולה החנבלית ומוחמד אל-שיבאני ואבן-יוסף מן האסכולה החנפית, הטוענים שאפשר שלא להגביל בזמן את ההסכם, אך ניתן לבטלו בכל עת שהשליט המוסלמי יגיע למסקנה כי השתנו הנסיבות שהצדיקו את עשייתו.¹⁹⁶

זאת חרף העובדה שקוראן 9: 7 קורא לכבד הסכמים. אלא שבחדית' ניתן למצוא מסורות לפיהן הנביא מוחמד קבע רמות שונות של כיבוד הסכמים בהוראותיו למפקדי הצבא. כך למשל ישנה מסורת אחת הנחשבת מהימנה, לפיה אמר הנביא שלא להישבע בשם אללה, על-מנת שקל יהיה להפר את ההבטחה.¹⁹⁷

הפרגמאטיסטים טוענים שרוב משפטי האסלאם במאות הראשונות לקיומו, סברו שאין להפר הסכם שנחתם עם הכופרים, אלא במקרה שהיריב עושה פעולות המצביעות על כוונותיו להפר את ההסכם, כמו למשל הכנות למלחמה.¹⁹⁸ לדעת אבו-זהרה, הקוראן מחייב לכבד הסכמים ללא קשר למצב צבאי כזה או אחר, ויש לפנות לשלום בכל מצב. הוא מציין שרוב המשפטיים חייבו כיבוד הסכמים ללא קשר לתועלת, וצינו כי יש בכך תועלת הגוברת על התועלת הזמנית.¹⁹⁹ לדברי אבו-זהרה אין להפר הסכמים אלא אם הצד השני מפר אותם.²⁰⁰ לדבריו, משפטיים מוסלמים אשר קבעו שחובה להפר הסכם כאשר אין הוא משרת עוד את המוסלמים, עשו זאת לא על בסיס הקוראן אלא על בסיס נסיבות זמנים, כאשר קבוצות שעשו הסכמים עם המוסלמים החלו להתנער מהם, ועל כן לא היה זה לתועלת האסלאם להמשיך ולכבד את ההסכם כשאין לצפות שהיריב יקיים אותו.²⁰¹

אל-זחילי מביא רשימה של פסוקי-קוראן המקדשים את עקרון כיבוד ההסכמים וכן חדית' האומר "המוסלמים צריכים לקיים תנאים [של הסכמים]" (אל-מסלמון על א שרוטהם).²⁰² אל-זחילי מוסיף כי לאחר חתימת הסכם הדין בין הנביא לבין אנשי מכה, הופעלו לחצים על הנביא להפר את ההסכם ולקבל עריקים ממחנה הכופרים שביקשו להתאסלם (אבו-ג'נדל בן-סהיל ב' עומר – בנו של מי שכתב את ההסכם מצד המכאים, ואדם נוסף בשם אבו-בציר) אלא שהנביא סירב לקבלם.²⁰³ הוגים אחרים קובעים שכיבוד הסכמים הוא עיקרון קדוש באסלאם ומי שאינו מכבד הסכם, כמוהו כפושע.²⁰⁴

מותר לחתום על הסכמי-קבע מחשש לתבוסה צבאית, או בעקבותיה

אחת ההצדקות להסכמי-שלום בעידן המודרני הוא החשש מתבוסה צבאית גדולה שתוביל לכליית המוסלמים; או בעקבות תבוסה במלחמה, כאשר לא נותרה למוסלמים ברירה אלא לחתום על הסכם-כניעה שהצד הלא-מוסלמי מכתוב את תנאיו. תקדים היסטורי למצב כזה, עליו

מסתמכים המשפטנים הקלאסיים, הוא ההסכם שערך הח'ליפה האומיי מעאויה ב' אברספיאן עם קונסטנטינוס השני, קיסר ביזנטיון, בשנת 658 – הסכם שהוארך לאחר מכן על-ידי עבד אל-מלכ. דוגמא אחרת לקוחה מהסכם שחתם הח'ליפה עבד אל-מלכ בשנת 687 עם הביזנטים (הקיסר קונסטנטינוס הרביעי) אשר תקפו את המוסלמים בגבול הצפוני והח'ליפה נאלץ לשלם להם 1000 דינר לשבוע תמורת ההסכם²⁰⁵ ולהשאיר בידיהם את רוב אסיה הקטנה (אנטוליה). הפקדא' נחלקו בשאלה אם הסכם כזה מותר.²⁰⁶ משפטנים שהתירו לחתום על הסכמי-כניעה של המוסלמים, הסבירו שמוסלמים במצב של תבוסה כמוהם כשבויים ואין מנוס מלקבל את תנאי האויב ובעיקר לשלם לו כופר.²⁰⁷ עמדת המשפטנים הקלאסיים שהתירו למוסלמים לחתום על הסכמי-כניעה, משמשת את אנשי הזרם הפרגמאטי בן-זמננו. סעיד אל-מהירי כותב למשל שהמדינה המוסלמית עברה תקופות קשות של חולשה ושל מלחמות-אזרחים שאילצו אותה לחתום עם אויביה על הסכמים שלא היו לתועלת האסלאם. במצב של דרורה (הכרח), כותב אל-מהירי, מותר למדינה המוסלמית לחתום על הסכם כזה ואפילו לשלם כופר לאויב, אם היא חוששת שהאויב יהרוג שבויים או יעקור מוסלמים ממקום-מושבם.²⁰⁸

תקדים חשוב הוא המשא ומתן שניהל הנביא מוחמד עם שבט ע'טפאן, שבמהלכו היה הנביא מוכן לשלם לו שליש מיבול התמרים של אל-מדינה כדי לפתותו להסיר את המצור ולהניח לעיר לנפשה, בהיותה נצורה על-ידי קונפדרציית השבטים (אל-אחזאב) שפשטו עליה.²⁰⁹ אולם האנצאר, תושבי אל-מדינה, התנגדו לתנאים אלה. הנביא חזר בו מכוונתו, ובטרם הספיק לסיים את המשא והמתן אפשר לו אללה ניצחון.²¹⁰ היו משפטנים קלאסיים שלא אישרו חתימה על הסכם במצב נחות, בהסתמכם על כך שההסכם לא נחתם בסופו של דבר ולא בוצע, ועל כן אין לראות בו בסיס שרעי.²¹¹ יחד עם זאת, אל-מהירי מוסיף שהסכם שנחתם בתנאי-כורח, מסתיים כאשר תמה תקופת הכורח שהצדיקה אותו.²¹²

יש גם הסברים אחרים: עבאס שומאן למשל, מדגיש את התועלת הנובעת למוסלמים מהסכם הנעשה בתנאי-נחיתות, משום שיש תועלת באי-נטילת סיכון במלחמה.²¹³ הוגה אחר, מרואן אל-קדומי, כותב שהסכמים שנעשים במצב של נחיתות, מותרים בשעת הכרח, בתקווה שיביאו לחיזוק המוסלמים בעתיד.²¹⁴ מוחמד צאדק עפיפי כותב שלעיתים עלולים המוסלמים להיקלע לנסיבות חמורות המאלצות אותם להיכנע, כתוצאה מכך שהמדינה המוסלמית נקלעה למשברים פנימיים כמו מרידות. בנסיבות כאלו נאלצת המדינה לחתום על הסכמים בהם היא משלמת למדינות הכופרות כדי שלא תנצלנה את ההזדמנות להכותה. חלק מהמשפטנים מתירים זאת רק במצב של איום קיומי של ממש, וזו גם דעתו של עפיפי.²¹⁵

ג. הפרשנות הרדיקלית

הוגים בני-זמננו בעלי גישה רדיקלית, מותחים ביקורת הן על הפרשנים המודרניים תומכי מצב השלום והן על חכמי ההלכה הקדומים שעליהם מסתמכים המודרניסטים. על מוחמד עבדה

ועל ממשיכי הקו שלו הם כותבים שהם "תבוסתנים מבחינה רוחנית" משום שכל מבוקשם הוא לִרְצוֹת את המזרחנים המערביים (מסתשרקין).²¹⁶ הוגי הזרם האסלאמיסטי מקבלים את "פסוק החרב" (5: 9) ככתבו וכלשונו. דעתו של מוחמד ח'יר היפל, למשל, היא שלמדינה מוסלמית יש זכות להכריז ג'יהאד נגד מדינות לא־מוסלמיות כדי לכפות עליהן את המשטר האסלאמי בכוח הזרוע, גם אם אינן תוקפות את המוסלמים, וזאת אם יש בכך תועלת למוסלמים ולא צפוי להם נזק מהכרזת הג'יהאד.²¹⁷ היפל מייחל לאחדות השורות של האסלאם ולהקמת מדינה אסלאמית אחת, שבאמצעות הג'יהאד "יביא לשחרור כל האומות והעמים מעריצות ולהשלטת דבר אלה בעולם".²¹⁸ היכל, אשר פרסם את שלושת כרכי ספרו לפני התגבשות תנועת אלקאעדה בראשותו של אוסאמה בן־לאדן, מציג עמדות המיושמות היום בפעילותה של תנועה זו. הוא קורא לסילוק הסדר העולמי הקיים, וכותב שלשם כך מותר להקים ארגוני ג'יהאד לוחמניים בעולם המוסלמי. הוא מוסיף שאסור למדינה מוסלמית לקיים יחס־חוץ עם מדינות הגורמות נזק לאסלאם, כמו מדינות המקיימות בריתות צבאיות עם מדינות לא־מוסלמיות המחכירות להן בסיס־צבא ונמלי אוויר וים או שמוכרות אמצעי־לחימה ללא־מוסלמים.²¹⁹ דעה דומה מביע מוחמד צאדק עפיפי, שהוזכר לעיל כטוען שהאסלאם הוא דת של שלום. יחד עם זאת, עפיפי כותב שהאסלאם נועד להיות בשורה לכל העולם, ועל כן אין הוא מכיר בגבולות מדיניים.²²⁰ מכאן שמדינות מוסלמיות אינן מוסמכות לחתום על הסכמים לפירוק הנשק הגרעיני, משום שהדבר נוגד את הפסוק בקוראן (60:8) המטיל על המוסלמים התחמשות ומוכנות מתמדת למלחמה.²²¹ כך הדבר לגבי בריתות צבאיות במסגרות כמו נאט"ו²²² וכן הסכמים של החכרת שטח לבסיס־צבא ונמלים לאויב.²²³

איאד הלאל דוחה את הפרשנות של פקהאא' ששינו את המשמעות הלוחמנית המקורית של הג'יהאד ושל דאר אל־חרב. לדעתו בסיס היחסים בין עולם האסלאם לבין מדינות לא־מוסלמיות הוא מלחמה, והאסלאם אינו מכיר רשמית ב"דאר אל־כפר" (שם נרדף לדאר אל־חרב). אולם, מכיוון שבימינו אין בכוחן של המדינות המוסלמיות לנהל מלחמה בלתי־פוסקת נגד כל המדינות הלא־מוסלמיות, נאלצות המדינות המוסלמיות להשהות את המלחמה ולחתום על הסכמים עם חלק מהן. יחד עם זאת סבור הלאל כי אל להם למוסלמים לחתום על הסכמי־שלום עם מדינות הנמצאות במצב מלחמה עם האסלאם כמו מדינת־ישראל, ולא עם מדינות הנמצאות בפוטנציה במצב מלחמה עם מדינות מוסלמיות, כמו מדינות אימפריאליסטיות כארה"ב ובריטניה, או מדינות החושקות באדמות המוסלמים, כמו רוסיה, שמאז שפלשה לאפגניסטן הפכה למעשה למדינה הנמצאת במלחמה עם האסלאם.²²⁴ לדברי הלאל, מטרת האסלאם היא להביא את כולם תחת שלטונו. אין זה אומר שיש להכריז מלחמה נגד כל העולם בעת ובעונה אחת, משום "שמאבק־דמים נגד כל מדינות העולם יאחד אותן נגדנו, ואין זה מעשה חכם". הוא מחלק את הג'יהאד לשני אמצעי־מאבק: פוליטי־דיפלומטי וצבאי. מאבק פוליטי־דיפלומטי משמעו לחתום על הסכמי הודנה עם חלק מהמדינות הלא־מוסלמיות, להבטחת האפשרות לנהל מלחמה נגד מדינות אחרות. הלאל מבסס את דעתו על תקדימי הנביא מוחמד. שכן גם הנביא חתם על הסכמי הודנה עם חלק מן השבטים בשעה שנלחם נגד שבטים אחרים. לדוגמא, ההודנה של

חֲדִיבָּהּ שְׁנוּעָה לְהַבְטִיחַ חֲזִית אַחַת שֶׁל הַמוֹסְלָמִים עַל־מִנַּת שִׁיּוּכָם לְהַתְפָּנוֹת וּלְכַבּוֹשׁ אֶת חִיבָּהּ. אֶל־הַלָּאֵל כּוֹתֵב שֶׁהַמַּאֲבָק הַפּוֹלִיטִי עָדִיף עַל פְּעוּלוֹת צְבָאוֹת אֲשֶׁר יֵשׁ לְהִזְדַּקֵּק לָהֶן רַק כְּשֶׁאֵין מוֹצֵא אַחֵר, אֲבָל הַמְדִּינוֹת שֶׁנִּחַתְמוּ עִמָּם הַסַּכְמִים (זְמַנִּיִּים) אֵינָן שִׁיכּוֹת ל"עוֹלָם הַסַּכְּם" אֲלָא ל"עוֹלָם הַמַּלְחָמָה". לְדַעַתּוֹ אֵין הַמוֹסְלָמִים צָרִיכִים לְהַתְחַשֵּׁב בְּכֻלָּלִי הַמִּשְׁפָּט הַבִּינְלָאוּמִי, אֲלָא בְּשִׁרְיָהּ בִּלְבַד.²²⁵ הוּא סָבוּר שֶׁהַמִּשְׁפָּט הַבִּינְלָאוּמִי הוֹמָצָא בְּעִיקָר כְּדִי לְעַצּוֹר אֶת הָאִסְלָאם עִם הִיחְלָשׁוֹתָהּ שֶׁל הָאֵימְפֵּרִיָּה הַמוֹסְלָמִית הָעוֹתְמָאֲנִית וְהִיעֲלָמוֹתָהּ.²²⁶ הַלָּאֵל מִפְּרֵשׁ אֶת הַסַּכְמִים בֵּין מַעֲצְמוֹת־אִירוּפָּה לְאֵימְפֵּרִיָּה הָעוֹתְמָאֲנִית כִּהְשִׁלְתָּהּ הַנְּצִירוֹת עַל הַחוֹק הַבִּינְלָאוּמִי וְכִהְמַשֵּׁךְ הַצִּלְבָנוֹת, מִשּׁוֹם שֶׁהַמַּעֲצְמוֹת הָאִירוּפִּיּוֹת סִיּעוּ לִיּוֹנִים הַנוֹצְרִים בְּמֶרֶד שֶׁלָּהֶם נֶגַד הָאֵימְפֵּרִיָּה הָעוֹתְמָאֲנִית.²²⁷

הַלָּאֵל טוֹעֵן שֶׁהַהוֹגִים הַפְּרָגְמָאטִיִּים מְסַלְפִּים אֶת פְּרִשְׁנוֹתָם שֶׁל הַמִּשְׁפָּטִים הַקְּלָאסִיִּים. הָאֲחֵרוֹנִים לֹא שָׁלְלוּ אֶת הַגִּי'הָאֵד כְּמַצֵּב שֶׁל מַלְחָמָה, אֲבָל עָשׂוּ הַבַּחֲנָה בֵּין הַגִּי'הָאֵד כְּפָרֵד כְּפָאִיָּה (חֻבּוֹת הַשְּׁלִיט) לְבֵין פְּרֵד עֵין (חֻבּוֹת כָּל מוֹסְלָמִי בְּמַצֵּב שֶׁל מַלְחָמָת־מַגֵּן). הַקְּטִגוּרִיָּה הָרֵאשׁוֹנָה, מַצְבִּיעָה לְדַבְּרֵי הַלָּאֵל עַל גִּי'הָאֵד כְּמַלְחָמָה יוֹמָה עַל־יְדֵי הַשְּׁלִיט הַמוֹסְלָמִי.²²⁸ בְּבִיקוּרָתוֹ עַל וְהַבָּה אֶל־זִיחִילִי שֶׁהִסְתַּמַּךְ עַל הַסַּכְּם שֶׁל הַנְּבִיא מוֹחַמֵּד עִם הַיְּהוּדִים בְּאֶל־מְדִינָה כְּדִי לְהַצְדִּיק הַסַּכְּם־שְׁלוֹם שֶׁאֵינּוּ מוֹגְבֵּל בְּזִמָּן, טוֹעֵן הַלָּאֵל שֶׁהַנְּבִיא שִׁנָּה אֶת הַכִּלְלִים לְאַחֵר מִכֵּן, וְכִי הַסַּכְּם חֲדִיבָּהּ שֶׁנִּקְבַּע לְעֶשֶׂר שָׁנִים יֵצֵר נֹרְמָה חֲדָשָׁה.²²⁹

גִּישׁוֹתֵיהֶם שֶׁל הַלָּאֵל וְהִכְפֵּל מִיִּצְגוֹת דַּעַה רְדִיקִלִית חֲדָמ־שִׁמְעִית. אוֹלָם יִשְׁנֵם הוֹגִים אֶסְלָאמִיסְטִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר מִקְבִּלִים בְּתִיאורִיָּה אֶת הָעֵמְדָה הַרְדִּיקִלִית בְּסוּגִיָּת הַגִּי'הָאֵד, אֵךְ מְבִיעִים עֵמְדָה מִתּוֹנָה יוֹתֵר לְגַבִּי יִישׁוּמָה. הִיִּישׁוּם לְדַעַתָּם הוּא רְלוּאֲנָטִי בְּעִיקָר לְגַבִּי מְדִינוֹת כּוֹפְרוֹת הַפּוֹלְשׁוֹת לְשִׁטַּח הָאוֹיֵב. נְבִיא שְׁתֵּי דוּגְמָאוֹת: הָרֵאשׁוֹנָה לְקוֹחָה מִסְפָּרוֹ שֶׁל סַעִיד אֶל־מַהִירִי, הַטּוֹעֵן שֶׁהַמַּצִּיאוֹת בְּתִזְמָנָהּ מִזְמָנָהּ מַצְבִּים מַחֲיִיבִים מַלְחָמָה בְּכּוֹפְרִים, הֵן כִּלְפֵּי "הַיְּהוּדִים אוֹיְבֵי הָאִסְלָאם אֲשֶׁר פָּלְשׁוּ לְאֶדְמַת פִּלַּסְטִין, עָשׂוּ שְׁמוֹת בְּתוֹשְׁבֵיהָ, חִלְּלוּ אֶת מְקוֹמוֹתֶיהָ הַקְּדוּשִׁים וְגִירָשׁוּ מִלִּיּוֹנֵי בְּנֵי־אָדָם, וְכִיּוֹם [לְאַחֵר שֶׁבִּיצְעוּ כָּל זֹאת] הֵם קוֹרְאִים לְשִׁלּוֹם וְלַהֲפַסְקַת הַמַּלְחָמָה", וְהֵן כִּלְפֵּי הַקּוֹמוֹנִיסְטִים שֶׁפָּלְשׁוּ לְאַפְגַּנִּיסְטָן, הַשְּׁחִיתוּהָ וְהִסִּיטוּ מוֹסְלָמִים מִדַּת אֱלֹלָה. עַל כֵּן מִסִּיק אֶל־מַהִירִי שֶׁ"כָּל עוֹד אֶדְמַת הָאִסְלָאם בְּיַד הָאוֹיְבִים, אֵין מְקוֹם לְשִׁלּוֹם לְפִי כָּל דִּין."²³⁰ אוֹלָם מְדִינוֹת לֹא־מוֹסְלָמִיּוֹת שֶׁאֵינָן מוֹנְעוֹת אֶת הַדַּעוּוָּה וְאֶת הַפְּצָתָהּ, עִם אֵלוֹ מְקִיִּימִים יַחֲסִי־שְׁלוֹם וּמַכִּירִים בְּרִיבּוֹנוֹתָן.²³¹

הַדּוּגְמָא הַשְּׁנִיָּה לְקוֹחָה מִסְפָּרוֹ שֶׁל מְרֹאֵן אֶל־קְדוּמִי, "הַמֶּתְנַדְּנָד" בֵּין הַתְּפִיסָה הַגִּי'הָאֵדִיסְטִית הַקְּלָאסִית לְבֵין הַתְּאֵמַת הַשְּׁרִיעָה לְמַצִּיאוֹת שֶׁל זְמָנָהּ. תַּחִילָה הוּא מִסְתַּמֵּךְ עַל כְּתָבִיו שֶׁל סִיד קֶטֶב, אִישׁ הָאֲחִים הַמוֹסְלָמִים, בְּכּוֹתְבוֹ שֶׁהָאִסְלָאם נִמְצָא בְּגִי'הָאֵד מִתְמַשֵּׁךְ וּבִלְתִּי־פּוֹסֵק כְּדִי לְהַגְשִׁים אֶת דְּבַר אֱלֹלָה עַל פְּנֵי הָאֶדְמָה.²³² אוֹלָם לְאַחֵר מִכֵּן הוּא כּוֹתֵב שֶׁאֵם הַמוֹסְלָמִים אֵינָם יְכוּלִים לְמַלֵּא הַיּוֹם אֶת חֻבּוֹתָם בְּדִינֵי הַגִּי'הָאֵד, אֲזִי אֵין הֵם חִיִּיבִים בְּכֵךְ בִּינְתִיִּים וְהֵם נִתְּנוּ לְדִינֵי מַעֲבֵר זְמַנִּים, עַד שִׁיּוּכָם לְחִזּוֹר וּלְהַגְשִׁים אֶת הַמַּצּוּוָּה. הוּא מוֹסִיף שִׁישׁ חֲשִׁיבוֹת לְשִׁיתוֹף־פְּעוּלָה בִּינְלָאוּמִי לְהַבְטַחַת הַשְּׁלוֹם,²³³ וּמוֹסִיף שֶׁהָאִסְלָאם מַחֲוִיב לְכַבֵּד הַסַּכְמִים.²³⁴

ד. התנגדות לסדר העולמי החדש

רבים מההוגים המוסלמים בני־זמננו, ובהם גם אלה הנמנים עם הזרם הפרגמאטי והתומכים בשלום כבסיס היחסים הבינלאומיים, מביעים עמדה שלילית כלפי הסדר העולמי הקיים. מבחינת המוסלמים, הסדר העולמי בעת החדשה משמעו נחיתות וכפיפות לכללים המוכתבים על־ידי המערב. היטיב להבהיר זאת והבה אל־זחילי אשר כתב את ספרו בתקופת המלחמה הקרה. לדבריו, למרות קיומו של האו"ם והעיקרון לפיו יש לפתור סכסוכים בדרכי־שלום, מסתתרת למעשה צורה של מלחמה מאחורי המדיניות המוצהרת של "שלום". לדברי זחילי נתונים המוסלמים בימינו במצב של חולשה ופיצול, והסדר העולמי פוגע בהם.²³⁵ הוא קובל על כך שמדינות חזקות מתערבות בענייניהן של מדינות חלשות יותר לקידום אינטרסים כלכליים שלהן, כפי שעשתה ארה"ב בוייטנאם, במלחמה בין קוריאה הדרומית לקוריאה הצפונית ובמצור על קובה.²³⁶ לדבריו, הסדר העולמי החדש לא הצליח, הן מבחינה תיאורטית והן מבחינה מעשית, בעצירת השימוש בכוח צבאי ובהנחת כללים חדשים לכך. הוא מדגיש את הגיבוי שמקבלת ישראל מארצות־הברית, כדי להצביע על פגמיו של הסדר העולמי הקיים, בהציגו את ישראל כמי ש"גולה חלק יקר של ארץ האסלאם" ועל כן, מבחינת השריעה, אי־אפשר לתמוך בהסכם שלום עמה.²³⁷

עוד הוגה שמביע עמדות פרגמאטיות ורדיקליות לחלופין, הוא סעיד אל־מהירי, המקבל בספרו את כללי המשפט הבינלאומי ביחסים בין מדינות, אך מוסיף שהמציאות הגלובלית היא מרוץ־חימוש שבעקבותיו משתלטות מדינות חזקות על הסדר העולמי מחוץ לכללי המשפט הבינלאומי, בעוד שהחלשים נשארים כבולים לדינים אלה. אל־מהירי כותב שהמדינה המוסלמית אינה מתנגדת לארגונים בינלאומיים, אך היא מתנה זאת בכך שהארגון [האו"ם] יהיה עצמאי ובעל אמצעים לממש את יעדיו, ושלא יישלט על־ידי מעצמה אחת. אל מהירי מצפה מהאו"ם "לסייע לעמים עשוקים" ומוסיף שהמדינה המוסלמית מתנגדת להסכמי פירוק־נשק במובן המערבי, משום שלפי השריעה על המוסלמים להיות מוכנים ומצוידים תמיד כדי לשמור על השלום ולהרתיע תוקפנות. המדינה המוסלמית מתנגדת גם להקמת כוח צבאי בינלאומי, משום שהסכמתה לקיומו של כוח כזה, או השתתפותה במסגרתו, תיתן לגיטימציה לשליטה של כופרים על מוסלמים.²³⁸

לעומת זאת, לקוחה הדוגמא הבאה מספרו של איש הזרם האסלאמיסטי, מוחמד ח'יר היכל. הוא כותב שבימינו מנהלות מדינות אימפריאליות פעולות תוקפנות כלפי מוסלמים ומנצלות כל הזדמנות להשתלט על משאביהם, לפגוע באחדותם ולהרוס מתקנים חיוניים שלהם. לפיכך, בהסכמים בין מדינות מוסלמיות למדינות לא־מוסלמיות, יש להקפיד על התנאים המותרים בשריעה, ובמיוחד יש להקפיד שההסכם יביא יותר תועלת מנזק ויחצוץ בפני סכנות גדולות יותר.²³⁹

עניין אחר שמלומדי השריעה מתייחסים אליו הוא מעמדו של בית הדין הבינלאומי בהאג. מבחינת השריעה, הכרה בפסיקותיו כמוה כהכרה בהתערבות של חוק לא־מוסלמי וגורם לא־

מוסלמי בענייני האסלאם וכפיפות המוסלמים לחוקים לא-אסלאמיים, אולם מדינות מוסלמיות אינן יכולות שלא להכיר בו. אלי-ח'יאט מצא פתרון יצירתי לבעיה זו. הוא מגדיר את פעולת בית הדין הבינלאומי כפעולה של בורות המותרת על-פי השריעה. לדעתו מותר למדינה מוסלמית ללכת לבורות עם מדינה לא-מוסלמית, כשם שעשה הנביא עם הנוצרים בנג'ראן.²⁴⁰

שליטים מוסלמים שאינם מקבלים את ההגמוניה המערבית, חיפשו פתרון-ביניים. מחולל המהפכה האסלאמית באיראן בשנת 1979, איתאאללה ח'ומייני, חילק את העולם למדכאים ומדוכאים וקרא לראשונים להילחם באחרונים, ובמיוחד בישראל, וזאת בדומה לעמדות של העולם השלישי כלפי "מלחמות מוצדקות".²⁴¹ ח'ומייני הצדיק מלחמה שמטרתה ליצור אימפריה מוסלמית גדולה ולסלק את הציונות, הקומוניזם והקפיטליזם (דבר שאינו תואם את דוקטרינת הג'יהאד).²⁴² ח'ומייני אמר גם שהוא מתנגד להסכמים הסותרים את השריעה. איראן מסרבת להופיע בפני ביה"ד הבינלאומי, אולם דווקא היא משמשת דוגמא למדינה מוסלמית שאינה נוטה לבטל את המשפט הבינלאומי כבסיס ליחסים בין מדינות.²⁴³ איראן נוקטת כלפי המערב עמדה של מדינת עולם שלישי ודוחה את ההגמוניה הבלתי-שוויונית ביחסים הבינלאומיים, אך מקיימת יחסים דיפלומטיים טובים עם מערב-אירופה, עם האיחוד האירופי, עם רוסיה, הודו, סין ועם מדינות רבות אחרות. יש לזכור כי בתקופת מלחמתה עם עיראק ולאחריה רכשה איראן אמצעי-לחימה מישראל.²⁴⁴ לעומת זאת, בתקופתו של צדאם חסין כינסה עיראק משפטים בכירים לוועידה שמטרתה למצוא צידוק לג'יהאד של עמים כנגד משעבדיהם, על-פי המשפט הבינלאומי.²⁴⁵

ה. העולם המוסלמי ועמדתו כלפי שלום עם ישראל

ההתנגדות להסכם-שלום עם ישראל היא אולי העניין היחיד המשותף להוגים המוסלמים משני הזרמים – הפרגמאטי והרדיקלי כאחד. בשיח האסלאמי בן-זמננו ישנה תמיכה גורפת בשימוש בכוח לשם שחרור פלסטין, אם הדבר לא יצלח בדרכים מדיניות.²⁴⁶ כך למשל, והבה אל-זחילי הסורי כתב שהשריעה אינה מתירה את קיומם של היהודים כישות מדינית בפלסטין, משום שהם גזלנים של חלק יקר של ארץ האסלאם, ויש להציל את האדמה משליטתם.²⁴⁷ דוגמא נוספת לקוחה מספרו של ט'אפר אל-קאסמי, הסבור מצד אחד שג'יהאד הוא מלחמת-מגן בלבד, אך מצד שני הוא כותב שהעולם המוסלמי צריך להיות במצב של מלחמה עם ישראל משום שהיא כבשה אדמה מוסלמית. יתר על-כן, לדעתו על המוסלמים להיות במצב מלחמה עם בעלי-בריתה של ישראל ועם אלה המספקים לה נשק וסחורות. אך אל-קאסמי מוסיף: "אין זה אומר שאנו צריכים להילחם בכל מי שמסייע לה כעת. עלינו להכין את הכוחות, וכאשר ייווכחו לדעת שיש למוסלמים עוצמה ונחישות לצאת למלחמה נגדם, הם ישנו את בריתן עם ישראל ויבקשו את ידידות המוסלמים, וכך ייחסכו מהם ומאיתנו מוראות המלחמה".²⁴⁸

אחסאן אל-הנדי מכיר רק ב"שלום צודק", אותו הוא מבדיל מ"שלום של השפלה" כמו הסכם השלום עם ישראל, שלדבריו נכפה על המוסלמים ויש בו לגיטימציה ל"גזילת ארץ שלמה מארצות דאר אל-אסלאם, ובמיוחד ארץ הקבלה [כיוון תפילה] הראשונה". לדבריו אסור לחתום על שלום עם "אויב שגזל את אדמתנו, ביתק את כבוד נשותינו וטימא את קודשינו, כפי שהמצב בינינו לבין ישראל.²⁴⁹ בהקשר זה הוא מצטט את פסוקי הקוראן 60: 8-9 הקובעים שאסור למוסלמים להתיידד עם מי שמגרשם מבתיים. הקוראן, לדבריו, אוסר על שלום עם ישראל, משום שחתימה על הסכם עמה מסייעת לה לזכות בשליטה על חלק מהאדמה של "דאר אל-אסלאם", הוא פלסטין. לדבריו: "כאשר באה קבוצה של זרים המנהלת מספר מלחמות נגדנו וכובשת אדמות שהיו אסלאמיות וערביות במשך 14 מאות שנים, אזי חובה עלינו שלא לקבל את בקשות השלום שלה, בין אם הפנייה לשלום באה ישירות ממנה או מצד שלישי.²⁵⁰ הוא טוען שאילו דבקו המוסלמים בפסוקי הג'יהאד, לא היה חלק גדול מהעולם המוסלמי נכבש על-ידי האימפריאליזם, וישראל לא הייתה קמה במרכז אדמת דאר אל-אסלאם.²⁵¹

גם מרואן אל-קדומי משתמש בדוקטרינת הג'יהאד ביחסו לישראל. הוא כותב שדאר אל-אסלאם לא הופך לחלק מדאר אל-חרב כאשר מדינה של כופרים משתלטת עליו, וזאת למרות שמתקיימים בשטח זה חלק מחוקי האסלאם. מסיבה זו פלסטין ואדמות ערביות שנכבשו בשנת 1967 עדיין נחשבות לחלק מדאר אל-אסלאם ועל כל המוסלמים בעולם להגן עליהן, להחזיר את שנגזל ולגרש את הפולש ל"אדמת המסע המופלא של הנביא מוחמד ועלייתו לשמיים" (אל-אסרא' ואל-מעראג') כדי להניף עליה את דגל האסלאם.²⁵² קדומי קושר את המציאות בת-זמננו עם יחסי יהודים-מוסלמים בעבר. הוא כותב שכאשר הנביא היגר לאל-מדינה, הוא כרת הסכם עם היהודים. הוא ראה בהם אזרחים של מדינת האסלאם והעניק להם חופש לשמור על דתם, אולם הם לא העריכו את יחסו הטוב ובגדו בו, והחלו להצטרף לקריש ולאיובים אחרים של המוסלמים (בנו קריט'ה). כתוצאה מכך צרו המוסלמים על מבצרי היהודים והגלו אותם אל מחוץ לחצי האי ערב, אולם אלה לא חדלו ממזימותיהם נגד האסלאם עד עצם היום הזה. עדיין קיימת עמם מלחמה ואין מנוס ממלחמה לשחרור האדמה שכבשו.²⁵³ בהתייחסו למשפט הבינלאומי טוען אל-קדומי כי מועצת הביטחון יכולה אמנם להתערב ולהרתיע פולשים למדינה לא להם, אולם זהו דין שאינו מיושם כלפי ישראל "שכוחותיה העוינים עדיין כובשים חלקים גדולים של אדמה פלסטינית וסורית וכוחות שמירת השלום של האו"ם המוצבים על הגבול, תפקידם מצטמצם להרתעת לוחמי גרילה (מנאדלין) ולא להדיפת התוקפן.²⁵⁴

נאדיה מצטטא כותבת שפיוס, משהתפרק האסלאם למדינות קטנות והאיובים פלשו לדאר אל-אסלאם, אפשר להיווכח ברלוואנטיות ובחשיבות הג'יהאד כמלחמה בשני מקומות בהם לא מוסלמים פלשו לארץ מוסלמית הן בפלסטין והן באפגניסטן [הדברים נכתבו בשנות ה-90]. היא כותבת: "היהודים אויבי האסלאם פלשו לאדמת פלסטין, השתלטו עליה, עשו שמות בתושביה, חיללו את מקומותיה הקדושים וגירשו מיליוני בני-אדם", וכיום [לאחר שהשיגו את מבוקשם]

הם קוראים לשלום ולהפסקת המלחמה. על כן – היא מסכמת – "כל עוד אדמת האסלאם בידי האויבים, אין מקום לשלום לפי כל נוהג או חוק."²⁵⁵

בפרק הבא יובא בהרחבה צידוק פרשני מרכזי להצדקת הסכמי־שלום בין מדינות מוסלמיות לבין ישראל – הסכם הַדִּיבָּה שֶׁעָשָׂה הנביא מוחמד עם שבט קרייש ממכה – הסכם שאותו יש מפרשים כתקדים המצדיק חתימת הסכם־שלום גם עם מדינת־ישראל.

3. תקדים חֲדִיבָּהּ והפולמוס הפרשני

הסכם חֲדִיבָּהּ שערך הנביא מוחמד עם אויביו הכופרים בני שבט קרייש ממֶכָּה בשנת 628, משמש הוגים מוסלמים ומופתים התומכים בשלום עם ישראל, כתקדים היסטורי-משפטי שיש להישען עליו. להשקפתם, העובדה שהנביא עשה הסכם לעשר שנים – פרק־זמן ארוך־יחסית להסכמים בני אותה תקופה – ועוד עם אויביו הקשים ביותר אשר מנעו ממנו גישה לכעבה, שהיא מקום הקדוש ביותר לאסלאם – עובדה זו היא הוכחה לכך שבמצבים של היעדר יכולת לגבור על האויב, יש לפנות להסכם-שלום. ההסתמכות על חֲדִיבָּהּ להצדקת הסכם-שלום היא בעייתית משתי סיבות: הראשונה נעוצה בכך ששנתיים בלבד לאחר החתימה על הסכם חֲדִיבָּהּ, אירעה תקרית אלימה בין שבטים שהיו קשורים בברית־הגנה עם שני הצדדים להסכם, ותקרית זו הביאה את הנביא מוחמד לצאת לכיבוש מכה. הסיבה השנייה היא שיש מספר הוגים מוסלמים מימי הביניים ומן הזמן החדש, הנמנים עם הזרם הרדיקלי ומפרשים את הסכם חֲדִיבָּהּ כתחבולה.

כאשר דנים בסיפור הסכם חֲדִיבָּהּ ובסיפור כיבוש מכה כשני סיפורים רצופים, ניתן לפרש את ההסכם כמהלך אסטרטגי מזהיר של הנביא שהפך מצב נחות לניצחון גדול. ניתן להבין מכך שבמצבים של נחיתות צבאית, חתימה על הסכם-שלום אינה יעד לעצמו אלא שלב בדרך להשגת הכרעה צבאית בעתיד. על כך התבססה הביקורת שהשמיעו מספר פרשנים ישראלים, כאשר הסכמי השלום עם ישראל הוצגו כמבוססים על תקדים חֲדִיבָּהּ. פרשנים אלה נשענו על הדוקטרינה המוסלמית לפיה הסכם עם האויב אינו אלא הפוגה זמנית שנועדה לאגור כוח שיאפשר למוסלמים להמשיך את המלחמה בתנאים נוחים יותר. שתי העובדות הללו הובילו אותם למסקנה גורפת, ממנה משתמע שהניסיונות להצדיק הסכם-שלום עם ישראל במונחים של ההלכה המוסלמית אינם אמינים.

להלן נבחן את העובדות ואת הפרשנויות, בניסיון להבין אם אזכור חֲדִיבָּהּ בפי חכמי־הלכה או מנהיגים מוסלמים הוא מזימתי או שהוא מביע רצון כן לשלום. נתחיל בסיפור ההתרחשות ההיסטורית.

א. סיפור חֲדִיבָּהּ – מִטָּה־נרטיב

המקורות המוסלמיים הקדומים מספרים שבשנת 628, שש שנים לאחר שהנביא מוחמד נאלץ לעזוב את עיר הולדתו מכה לאל־מדינה, מנה מחנה תומכיו 1,400 איש²⁵⁶ והוא היה עסוק במלחמות ובכריתת בריתות כדי להגדיל את מחנה נאמניו. נאת המדבר חֲיָבֵר, שהיתה מיושבת ביהודים, היתה לו יעד מלחמתי, כשם שהיו שבטי מכה שדחו את הטפותיו והוגדרו כופרים

מבחינת ההלכה המוסלמית. בין מכה (הכופרת) וח'יבר (היהודית) היתה ברית-הגנה, וידו של הנביא קצרה מלהילחם בשתי החזיתות בעת ובעונה אחת.²⁵⁷

בתחילת חודש ד' אלקעדה (החודש האחד-עשר בלוח השנה ההג'רי שהוא הראשון בארבעת החודשים הקדושים בהם היתה המלחמה אסורה), שנת שש להיג'רה (מארס 628), חלם הנביא מוחמד שהוא נכנס לפעקבה (המקום הקדוש במכה). לאחר שגילח את ראשו, נטל את מפתח הכעבה, חנה עם עולי הרגל בהר ערפאת.²⁵⁸ בעקבות החלום החליט הנביא לעלות למכה ולקיים את העומרה (עלייה לרגל שלא בימי החג'). מוחמד קרא לשבטי הבדווים שבסביבתו הקרובה להצטרף אליו. רבים סירבו לו, אולם היו שנענו להצעתו: תומכיו הנאמנים, מתי המעט שגלו עמו ממכה (מהאג'רון) ואלה שהצטרפו אליו באל-מדינה (אנצאר), והוא יצא לדרך בבגדי העלייה לרגל.

בצאתו למכה הודיע הנביא מראש שהוא מבקש לקיים עומרה, אך אנשי שבט קרייש חשדו בכוונותיו והתנגדו לכניסתו העירה. לאחר דין ודברים שלח הנביא את חתנו, ע'תמאן ב' עפאן (ולימים, הח'ליפה השלישי) עם מסר של פיוס לקרייש. אנשי מכה שלחו מצידם את סהיל ב' עומרו לשאת ולתת על הסכם. כדי להסיר חשש מליבם של אנשי מכה, הביא הנביא נכבדים ממחנהו כדי שיעידו על תנאי ההסכם.²⁵⁹

בטרם שנפנה להצגת פרטי ההסכם שהושג, ראוי שנתעכב על הרקע הפוליטי לכריתתו.

שנה קודם לכן התנהלה בין מוחמד לבין אנשי קרייש מלחמת השוחה, שהעיבה על יוקרתו של מוחמד למרות שניסיון ההתקפה הקריישי נכשל.²⁶⁰ מוחמד ידע היטב שהמורל של המכאים גבוה ושכוח הלחימה שלו עצמו דל מכדי לנצחם בקרב. כמו כן ידע מוחמד כי אינו יכול להתחנן בפני המכאים שייסכימו להסכם-שלום. העלייה לרגל היתה אפוא האפשרות היחידה שעמדה בפניו כדי ליצור מצב בו שביתת-נשק עם קרייש לא תציג אותו כצד החלש. לשם כך יצא הנביא למכה עם תצוגה של כוח תוקף (כאמור, כ-1,400 איש), דבר שלעצמו יכול היה להציל את כבודו בעיני השבטים בחצי האי ערב, אותם ביקש הנביא לאסלם. הנביא נטל הימור מסוכן, משום שהצעידה הישר אל תוך מבצרם של אויביו במכה, היתה עלולה להסתיים בתבוסה קשה.²⁶¹ המסורת המוסלמית מספרת כי בני שבט קרייש שמעו על בואו של מוחמד, יצאו לקראתו עם כוח גדול והצהירו כי "מוחמד לא יבוא אליהם למקדש לעולם."²⁶² אז נערכו חילופי שליחים בין קרייש ומוחמד, ונדמה כי המשא ומתן ייכשל. גם ראשי שבט קרייש חששו לתדמיתם בעיני הסביבה השבטית ועל כן הצהירו: "ואם גם בא ואין ברצונו להילחם, כי גם אז לא יבוא אל המקדש בעל-כורחנו לעולם, ולא נהיה לשיחת הערבים בגלל הדבר הזה."²⁶³

שליחויות הפיוס בין שני המחנות הסתיימו בהסכם שנחתם במקום בשם ח'דיב'ה, ושיקף את האינטרסים של שני הצדדים. אנשי מכה שעסקו במסחר והיו בעלי כוח עודף, נערכו להדוף את מחנהו של הנביא. אך מכיוון שאלה היו מעוניינים בשקט לתקופה ממושכת כדי להמשיך בעסקיהם, הם הגיעו עם מוחמד להסכם אי-התקפה הנקרא צ'לח, שתוקפו לעשר שנים.

נוסח הסכם חֲדִיבָּיָה:

בשמך האלוהים, זהו ההסכם שמוחמד בן עבדאללה ערך עם סהיל בן עומר. הם הסכימו על הפסקת המלחמה למשך עשר שנים. במשך זמן זה האנשים יהיו בטוחים ולא יתקפו אלה את אלה. אם מישהו מקריש ירצה להצטרף למחנה של מוחמד ללא הסכמת האפוסטרופוס שלו – יש להחזירו [לקריש]. אם מישהו מהמחנה של מוחמד ירצה להצטרף לקריש – לא יסרבו לו. מעשים לא ראויים בין שני הצדדים – אסורים, ולא תהיה בינינו עריקה או בגידה. כל מי שרוצה להצטרף לברית ולהסכם של מוחמד, רשאי לעשות כן. כל מי שרוצה להצטרף לברית ולהסכם של קריש, רשאי לעשות כן.²⁶⁴ מוחמד יחזור על עקביו [לא יכנס למכה] עם אנשיו בשנה זו, ייכנס אלינו עם אנשיו בשנה הבאה וישאר [במכה] שלושה ימים. [בבוא העת] הוא לא ייכנס עם כלי־נשק [גלויים], אלא כשהם בנדיים...²⁶⁵

ב. המחלוקת על משמעות "הסכם נחות"

המסורת המוסלמית מספרת שהנביא חתם על ההסכם למרות התנגדותם של עומר ב' אל־ח'טאב (לימים, הח'ליפה השני) ובכירים אחרים במחנהו. ההסכם זכה לכינוי "הסכם־שלום נחות" (צֶלַח אל־דִּינִיָּה). למושג "נחות" שתי פרשנויות אפשריות: האחת היא שתנאי ההסכם הובנו כמשפילים למחנה הנביא; השנייה היא שההסכם נעשה על רקע נחיתות צבאית של המחנה המוסלמי מול המחנה היריב.

אלעאי אלון מציין כי פרשת הסכם חֲדִיבָּיָה "זרועה" ויתורים מצד המוסלמים. על מוחמד היה לסגת והותר לו לשוב למכה רק שנה לאחר חתימת ההסכם. הוא נאלץ להסכים לאסימטריה: בעוד שקריש הורשו לקבל עריקים ממחנהו, התחייבו המוסלמים להחזיר לקריש כל אדם שהשתייך לקבוצתם וביקש להצטרף למחנה האסלאם. סדרת הוויתורים הגיעה לשיאה בעת החתימה. על־פי דרישת המכאים הוחלף הסופר שכתב את ההסכם ומוחמד נאות לשנות את נוסח הפתיחה של ההסכם, ויתר על ציון תוארו כשליח האל והסכים להיקרא בשם אביו ואימו בלבד. אלון מציין כי לויתורים אלה נדרשה הצדקה, וההצדקה העיקרית לכך, לדעת הפרשנים, היא "טובת האסלאם".²⁶⁶

מגיד ח'דורי כותב שההסכם מוצג בהיסטוריוגרפיה המוסלמית כניצחון האסלאם, משום שמוחמד הוכר כצד שווה־מעמד ושווה־זכויות לאנשי קריש שגירשוהו מעירם, וקבע את האסלאם כדת רשמית. כך עלה לדעתו מעמדו של מוחמד. ההסכם שימש תקדים להסכמים עם כופרים, ולכן נעשה לזמן קצוב (בניגוד להסכמים עם קבוצות של "אנשי הסֶפֶר" שקיבלו את חסות האסלאם וזכו לברית שאינה מוגבלת בזמן). ההסכם הופר כעבור שנתיים, לאחר ששבט מבני־בריתם של קריש תקף את בני־בריתו של הנביא והדבר נחשב להפרה חמורה

של הסעיף לגבי המצטרפים לברית עם מוחמד – הפרה שהצדיקה מלחמה (*casus belli*). בין הצדדים התנהל משא ומתן בניסיון להחזיר את השלום על כנו, אך מו"מ זה נכשל. מוחמד, שלפי המקורות היה כבר בעל מעמד חזק לפחות כמו זה של הקיסר הביזנטי (רוב הגרסאות מדברות על מחנה של 10,000 איש לעומת 1,400 שהיו לו שנתיים קודם לכן), החליט לכבוש את מכה (שכן תוקפו של ההסכם פג משהופר בידי הצד השני).²⁶⁷

יודגש כי חרף דימויו הנחות, הצביע הסכם הדייב'ה על גדולתו האסטרטגית של הנביא, שכן הוא הביא לו ולמחנהו ניצחון גדול וחשוב במקום אחר. מוחמד העדיף הסכם שיבטיח את עורפו מפני אנשי מכה בשעה שהוא מתכנן לתקוף את ח'יבר המיושבת ביהודים.²⁶⁸ הסכם הדייב'ה ביטל למעשה את הברית בין ח'יבר לבין מכה וכך התאפשר למוחמד ניצחון מזהיר על ח'יבר (היהודית), שהיה שלב חשוב מאוד בהתחזקות מחנהו של הנביא.²⁶⁹

ג. המחלוקת בשאלה מי הפר את ההסכם כעבור שנתיים

יש חשיבות רבה לשאלה מי הפר את ההסכם, וזאת משום שהסכם הדייב'ה נתפס כתקדים משפטי והיסטורי להסכמי-שלום אחרים. אם הנביא הוא שהפר את ההסכם, משמע שמותר להפר הסכמי הודנה או צ'לח. פרשנים ישראלים טענו בהקשרים פוליטיים אקטואליים, כי מעשהו של מוחמד בחדייב'ה הוא הוכחה נוספת לכך שהסכמי הודנה וצ'לח ניתנים לביטול בכל עת שהצד המוסלמי בוחר לעשות זאת.²⁷⁰ משמעות הדבר לדעתם היא כפולה: האחת, שאין לסמוך על הסכמי-שלום עם גורמים מוסלמיים; והשנייה, שמנהיג ערבי או איש-דת מוסלמי בכיר המבסס הסכם עם מדינת-ישראל על תקדים הדייב'ה – כוונתו בעצם זדונית, משום שמדובר לפי פרשנות זו בהסכם שהמוסלמים רשאים להפר כשהדבר יתאפשר להם מבחינת מאזן הכוחות. דהיינו, כל כוונת המוסלמים היא "להרדים" את ישראל, לצבור כוח ולחזור לתקוף כאשר תזדמן להם שעת הכושר. כך למשל קבע ראש אמ"ן בשנת 2001, בחוות-דעת שניתנה לאחר פרוץ אינתיפאדת אל-אקצא, כשאישי-ציבור ישראלים שכנעו את נשיא המדינה דאז, משה קצב, לתמוך ביוזמה להודנה עם הרשות הפלסטינית.²⁷¹ הפרשנים הדבקים בטענה ששימוש מודרני בתקדים הדייב'ה הוא שימוש מזימתי, טוענים גם שהסכם הדייב'ה מוזהה בתודעת המוסלמים עם כיבוש ח'יבר היהודית, וכי הם עושים בו שימוש בשיח הציבורי בנימה אנטישמית (כך, למשל, בהפגנות אנטי-ישראליות בעולם המוסלמי מושמעת הקריאה: ח'יבר ח'יבר יא יהוד – ג'י'ש מוחמד ס'יעוד: הוי היהודים זכרו את ח'יבר – צבאו של מוחמד עתיד לשוב [ולהכותכם]).

יודגש כי רובם המכריע של מדעני ההלכה המוסלמית בימי הביניים, אינם מייחסים לנביא מוחמד את הפרת ההסכם. דעה זו גוברת על דעתם של מיעוט פרשנים מהאסכולה החנפית, שגרסו שהנביא הפר את ההסכם (נבד' אל-מעאדה) כדי שלא לנטוש את חובת הג'יהאד.²⁷² אחד המקורות המוסלמיים הקדומים העוסק בביוגרפיה של הנביא (אלסירה אלנבייה) של אבן-

השאם, מביא מסורות המדגישות כי שבט קרייש הוא שהפר את ההסכם, ולא הנביא: לאנשי ח'זאעה, שהיו אנשי-סודו של מוחמד,²⁷³ היה ריב קדום עם שבט בכר שהיה קשור בברית עם שבט קרייש. קבוצה קטנה משבט בכר ביקשה לנקום באנשי ח'זאעה, ובהתקפה שבה נהרג אחד (רַגְ'לֵן) מבני ח'זאעה, הם נעזרו באנשי קרייש שסיפקו להם נשק ומים.²⁷⁴ מעשה זה הסעיר את הרגשות במחנהו של הנביא, ולפי אבן-השאם: "כאשר אנשי בכר וקרייש התנפלו על ח'זאעה והרגו בהם, הם (קרייש) הפרו בכך את האמון וההסכם שהיה בינם לבין שליח האל, על-ידי כך שהתירו לעצמם [לפגוע] בח'זאעה אשר היו בני-בריתו של שליח האל... וזה הדבר אשר התסיס [את האווירה] והביא לכיבוש מכה."²⁷⁵ פרשני ימי הביניים מדגישים כי הפרת-ההסכים נאסרה במפורש בקוראן (9: 4; 9: 7) כפי שראינו בפרק הקודם.²⁷⁶ על-מנת להדגיש עד כמה נחוש היה הנביא לקיים את ההסכם, מציין והבה אל-זחילי כי הופעלו עליו לחצים להפר את ההסכם על-ידי קבלת מתאסלמים חדשים שנמנו על מחנה המכאים – כמו אבו ג'נדל בן סהיל ב' עומרו – בנו של מי שכתב את ההסכם מצד המכאים ואדם נוסף בשם אבו-בציר, שהגיעו לאל-מדינה וביקשו לערוק למחנה המוסלמי, אולם הנביא סירב לקבלם בהקפידו על כללי ההסכם.²⁷⁷

ד. האם הפרת ההסכם על-ידי המפאים הצדיקה את ביטול ההסכם על-ידי הנביא?

מספר היסטוריונים של המזרח התיכון רואים בשימוש המודרני בתקדים הַדִּיבָּה לשם הצדקת הסכמים עם ישראל, עניין קונספירטיבי. הם טוענים שהנביא ניצל תקרית שולית כאמתלה לסיום ההסכם. כך למשל, דניאל פייפס (Pipes) טוען שהפרת ההסכם על-ידי שבט בכר היתה אירוע קל ותגובת הנביא, שהובילה לכיבוש מכה, לא היתה מידתית. הוא מסתמך על חוקרים מערביים, ביניהם ברנרד לואיס שכתב שהעילה לסיום ההסכם היתה ש"אדם אחד מצד אחד הרג אדם אחר מצד שני בשל מחלוקת פרטית שהתעוררה ביניהם ושימשה את הנביא להצדקת הפעולה המלחמתית (*casus belli*) לכיבוש מכה."²⁷⁸

יתר על כן, לדברי פייפס יכול היה הנביא להבליג, או להסתפק בכופר נפש, אך הוא תמך את המגעים עם הצד השני למבוי סתום, כדי שתהיה בידיו עילה להשתלט על מכה. המקורות המוסלמיים הקדומים אינם טוענים, ולו ברמז, שהנביא צריך היה להסכים להצעת הפיוס של אנשי מכה. על-פי אבן-השאם, הבין מנהיג קרייש, אבו-ספיאן, את משמעות האירוע האלים שבו נהרג בן שבט ח'זאעה, והוא יצא לאל-מדינה כדי להשיג פיוס. הוא עבר בין בכירי מחנהו של הנביא, אולם קריאתו למצוא הסדר-פיוס לא נענתה בחיוב או בשלילה. בינתיים עשה הנביא הכנות לכיבוש מכה.²⁷⁹

מצטפא אבו-סוואי מאוניברסיטת אל-קדס, מותח ביקורת על מאמרו של דניאל פייפס. במאמר שפרסם לאחרונה הוא כותב כי למרות שהתנפלות בני שבט בכר היתה הפרה מהותית

של הסכם הדין, לא מיהר הנביא לתקוף בחזרה. הוא שלח מכתב לקרייש ובו תבע מהם כופר-נפש על אלה שנהרגו משבט ח'זאעה. כמו כן דרש מהם שיוציאו את שבט בנו בפר מברית ההגנה שלהם. היה ולא יקבלו את תנאיו, הודיע הנביא כי יראה בהסכם הדין בטל ומבוטל. קרייש שלחו שליח לאל-מדינה להודיע למחנה הנביא כי גם הם עצמם רואים את ההסכם כמבוטל, אולם מייד אחר-כך חזרו בהם, ומנהיגם, אבריסופיאן, יצא בעצמו לאל-מדינה לחדש את ההסכם. למרות היותו הקשה שבאויבי המוסלמים באל-מדינה – אפשרו לו המוסלמים להיכנס למסגדו של הנביא ולהכריז על חידוש הסכם הדין. אנשי אל-מדינה התעלמו מהצהרתו והוא שב למכה בידיים ריקות.²⁸⁰

ה. המחלוקת על כיבוש מכה בדרכי-שלום

פרשנים מוסלמים בני-זמננו המבקשים לראות בהסכם הדין תקדים לשלום במובנו המודרני, מרכיבים את המשמעות המלחמתית של כיבוש מכה ומציגים אותו כפעולה שלא תבעה שפיות-דמים, משום שהנביא כבש את העיר כמעט בלי התנגדות. על-פי המקורות המוסלמיים, הנביא הודיע טרם הכיבוש כי מי שימצא מקלט בבתייהם של נכבדי מכה או בפעבה – לא ייפגע.²⁸¹ נרטיב זה מדגיש את חסדו של הנביא, שלא נקם באויביו המרים שמנעו שמונה שנים קודם לכן את כניסתו למכה ואת כיבוד קדושתה של העיר. למעשה ידע מוחמד כי לא היה לאנשי מכה כל סיכוי להתנגד לו נוכח היקף צבאו באותה עת.²⁸²

ו. האם אזכור הדין מבטא תמיכה פנה בשלום עם ישראל?

ביוני 1979, בעקבות פרסום הפתווא של מופתי מצרים, ג'אד אל-ח'ק, שתמכה בהסכם השלום בין מצרים לישראל ואשר נשענה בין השאר על תקדים הדין, ניתנו בישראל פרשנויות שונות של מזרחנים לפסק-הלכה זה. היו שפירשו את הדברים כאילו הממסד המצרי נותן לגיטימציה להפר את הסכם השלום עם ישראל ולתקוף אותה כאשר המצרים יחשבו שמאזן הכוחות הצבאי עם ישראל נוטה לטובתם. פרשנות ישראלית ביקורתית יותר נמתחה מאוחר יותר על ההשוואה שעשה יו"ר הרשות הפלסטינית דאז, יאסר ערפאת, בין הסכם-אוסלו לבין הסכם הדין, בנאומו במסגד ביוהנסבורג, במאי 1994 (ובכך עוד נדון להלן). לעומתם היו היסטוריונים ששללו את הפרשנות הקונספירטיבית וטענו כי יש להתייחס לדברים על-פי ההקשר בו הם נאמרים.²⁸³ פסק ההלכה של מופתי מצרים פורש על-ידם כמביע רצון כן לתמיכה בשלום-קבע עם ישראל. דברי ערפאת, לעומת זאת, פורשו לקולה, אך נאמר גם שמעשיו בעתיד הם שיגלו את כוונותיו.

אפשר לראות בסיס לפרשנות המזימתית של הדין בהגות של מומחי שריעה מוסלמים המצביעים על ההישגים האסטרטגיים של הסכם זה – הסכם אי-לוחמה בחזית אחת, שנועד

לאפשר למוסלמים להתפנות למלחמה בחזית רפה יותר. מוחמד ח'יר היכל, למשל, מציג את הסכם הַדִּיבָה כדוגמא לאסטרטגיה מרחיקת-ראות של הנביא, בעוד שנאמניו לא ראו את יתרונותיו.²⁸⁴ הוגה אחר, מוחמד עפיפי, כתב שלנביא היו מטרות מרחיקות-לכת שלא רצה לחשוף בשעה שהחליט לשאת ולתת על הסכם עם אנשי מכה. הנביא הציע תנאי-הסכם לתקופה ארוכה, וזאת כדי להרגיע את אנשי קרייש שאין לו כוונות מלחמתיות, אולם הוא ידע כי הם יפרו את ההסכם. למעשה הוא ידע מראש כי היריב אינו עשוי מקשה אחת וכי אין לאנשי קרייש מנהיגות מאוחדת שתוכל לשמור על ההסכם ובכך להגן על הקבוצה. הוא ידע שהוויכוח הפנימי ביניהם כמעט שהביא להתמוטטותם וכי ניצחון יהיה רק למי שידע לנצל את הזמן להשגת מטרותיו ולהגשמת האסטרטגיה שלו.²⁸⁵ כשנכנס הנביא למכה שנתיים לאחר חתימת ההסכם, היה זה לאחר שהאסלאם כבר הופץ בה באופן סודי (על-ידי מתאסלמים שנותרו בה).²⁸⁶

הסבר רדיקלי יותר, אך משקף דעת-מיעוט של הוגה מן הזרם האסלאמיסטי, הוא זה של הפלסטיני איאד הלאל. הלאל כותב שעל השליט המוסלמי להסתיר את כוונותיו האמיתיות בעת ניהול משא ומתן עם היריב, הן מן הצד האחר והן מן המוסלמים עצמם, משום שאם יגלה את מטרותו מראש, עלול הדבר לחבל בהשגת ההסכם. שכן כך פעל הנביא מול קרייש – הוא העמיד-פנים שפניו לעומרה ויהי מה, והסתיר את מטרותו האמיתיות, שהיתה להגיע להסכם אי-התקפה כדי שיוכל להתפנות למאמץ העיקרי מול היהודים בח'יבר ומול שבטי-ערב.²⁸⁷ לדברי הלאל, הנביא ידע שקרייש וח'יבר זממו לכרות ביניהם ברית כדי לחסל את מחנה האסלאם, ועל כן הוא הקדים הסכם עם קרייש, כשכל מטרותו לחבל בברית שנרקמה ביניהם. לאחר שהביס את ח'יבר ושבטים ערביים, המתין הנביא להזדמנות שתיקרה על דרכו (יתחין אל-פרצ אל-מלאא'מה לל-קיאם בעמל מה) וברגע שקרייש הפרו את ההסכם הַדִּיבָה, שינה את מדיניות השלום שנקט כלפי קרייש. הוא דחה את ניסיונות קרייש להמשיך בהודנה ופנה לכיבוש מכה. ההסכמים באסלאם הם אפוא שיטה חשובה להתנהגות ולניצול הזדמנות ונסיבות בינלאומיות כדי לחזור ולהפיץ את האסלאם בעולם.²⁸⁸ דברים אלה יכולים לשמש מקור-השראה למי שטוען ששימוש בהַדִּיבָה כצידוק שרעי של הסכם-שלום עם ישראל, הוא שימוש מניפולטיבי. אולם נדגיש כי זוהי דעת-מיעוט בקרב הפרשנים בני-זמננו. רובם המכריע של ההוגים המוסלמים העוסקים בסוגיה זו, רואה את ההסכם הַדִּיבָה כמבטא רצון כן בשלום. נבחן עתה את הפרשנות על רקע "נאום יוהנסבורג" של יאסר ערפאת.

ז. תקדים הַדִּיבָה בנאום יאסר ערפאת ביוהנסבורג

במאי 1994 ביקר יו"ר אש"פ, יאסר ערפאת, בדרום-אפריקה, כאורחו של נלסון מנדלה. היה זה זמן קצר לאחר חתימת הסכם קהיר א' ("הסכם עזה-יריחו") ושישה ימים לאחר שערפאת הגיע חגיגת מתוניה לרצועת-עזה. בעת ביקורו נאם ערפאת באנגלית במסגד ביוהנסבורג, והשתמש בתקדים ההסכם הַדִּיבָה כדי להצדיק את חתימתו על הסכם-אוסלו. ערפאת לא ידע שנאמו

הוקלט בחשאי על-ידי עיתונאי מקומי מרדיו 702 ביוהנסבורג. ההקלטה הועברה לתושב קרני-שומרון, נד גולדווסר, אשר שהה באותה עת בדרום-אפריקה, ושודר לאחר מכן בערוץ 7 ובקול-ישראל.²⁸⁹

המשפטים מעוררי המחלוקת בנאומו היו בפסקה הבאה:

"...הסכם זה, איני רואה בו יותר מאשר ההסכם שחתם הנביא מוחמד עם קרייש, וזכור לכם שהחליפה עומר סירב לחתום על ההסכם בראותו בו הסכם נחות. אולם מוחמד נתן את הסכמתו להסכם. כך גם אנו עתה מקבלים הסכם-שלום זה [אוסלו], אבל גם [פועלים] להמשיך את דרכנו לירושלים, כיוון התפילה הראשון, יחד עמכם ולא לבד..."

נאום יוהנסבורג הביא את סיעת הליכוד בכנסת לקרוא לראש הממשלה יצחק רבין שיודה בטעותו ויבטל את הסכם-אוסלו. סיעות האופוזיציה אף הגישו הצעות אי-אמון בממשלה על רקע זה. באותו נאום ביקש ערפאת לגייס את מאזיניו לסוגיית ירושלים, סוגיה אשר בהסכמי-אוסלו הוסכם כי תידון בשלב מאוחר יותר, כאשר יתנהל משא ומתן על הסכם הקבע. ערפאת, שחזר מפסגה בקהיר בה התעקש לקבל מכתב בנושא ירושלים כתנאי לחתימתו על ההסכם, עדכן את שומעיו בפרשה זו והוסיף כי הוא צופה מאבק על ירושלים ושישראל תנצל את הזמן לקבוע עובדות בשטח. על כן הוא קרא לשומעיו להיות מוכנים לג'יהאד לשחרור ירושלים.

אזכור חֲדִיבְיָהּ בנשימה אחת עם ג'יהאד, התפרש אצל מזרחנים אחדים בישראל כהודאה של ערפאת בכך שהוא מתכוון להפר את הסכמי-אוסלו כאשר תזדמן לו שעת-כוש. נטען כי כפי שהנביא מוחמד ניצל תקרית כאמתלה לביטול ההסכם עם קרייש, כך יפעל גם ערפאת כאשר התנאים יהיו כשרים לכך.²⁹⁰ ערפאת הוצג כמי שחתם על "הסכם שיש קריצה בצידו".²⁹¹ היה מי שטען שהנביא מוחמד חתם על הסכם "שכלל לא התכוון לממש" וכי כדי להקהות את ערנותו של הצד השני הוא רצה בהסכם לתקופה ארוכה-יחסית של עשר שנים. פעולת הנביא הוצגה כ"הפרה בוטה של ההסכם, ללא כל התגרות מצד אנשי מכה".²⁹² היה גם מי שהסביר כי כמו מוחמד, ימצא גם ערפאת את התירוץ ואת ההזדמנות הנאותה להפר את ההסכם תוך תליית האשמה בצד הישראלי שאינו ממלא אחר כל סעיפי ההסכם עם אש"פ.²⁹³

מן הצד השני סברו מזרחנים אחרים שהטקסט לבדו אינו יכול לשמש בסיס לפרשנות נכונה ללא ההקשר הפוליטי. הם הסבירו כי ערפאת נזקק לרטוריקה מוסלמית כדי להצדיק את הוויתורים העצומים שעשה בהסכם-אוסלו וביקש להצטדק ולומר לשומעיו כי לא היתה זו תבוסה כללית. לכן עשה שימוש בהסכם חֲדִיבְיָהּ, שלמראית-עין נראה הסכם שנעשה מתוך נחיתות ותבוסה, אך לבסוף התברר כניצחון דיפלומטי וצבאי גדול. דברים אלה הוסברו כ"הישענות פסיכולוגית אנושית של אדם שהובס". הם הוסיפו כי הסכם-חֲדִיבְיָהּ נעשה בהקשר שבטי, ואילו להסכמי-אוסלו יש תוקף בינלאומי.²⁹⁴ היה גם מי שציין כי להסכם חֲדִיבְיָהּ קשת של פרשנויות, וביניהן הפרשנות המבקשת להתאים את המשפט המוסלמי הקלאסי לקבלת עולו של החוק הבינלאומי

ולהצדקת הוויתור על שימוש באלמוות לשם פתרון סכסוכים, וכי מבחנו של יאסר ערפאת יהיה מבחן המעשה.²⁹⁵

כפי שהפרשנות המוסלמית בת־זמננו מפולגת לגבי תקדים הַדִּיפָּה בין שני קטבים פוליטיים – אסלאם רדיקלי הטוען שניתן להפר הסכם עם האויב, ואסלאם מתון הטוען שהדבר אסור – כן גם המחלוקת בין מזרחנים ישראלים בסוגיה זו תואמת כנראה את השוני בהשקפה האידיאולוגית.

חוקרים פלסטינים כתבו כי הפרשנות הישראלית שייחסה לערפאת שימוש ציני בתקדים הַדִּיפָּה היא שגויה. כך למשל ד"ר סאמי מַסְלֵם²⁹⁶ וד"ר מוצטפא אבו־סוואי.²⁹⁷ שני הכותבים אינם מתמודדים עם העובדה שספרי ההלכה המוסלמית הקלאסיים רואים בכלל הסכם של הפסקת־מלחמה הפוגה זמנית בלבד עד לצבירת כוח להמשך הלחימה. עובדה זו חוזרת ומדגישה את חשיבות פרשנותו של המופתי המצרי ג'אד אל־חַק, אשר היה הראשון להתמודד עם מקורות אלה וטען כי מלחמה מותרת באסלאם רק "במצב חירום שנכפה" ושהשריעה מאפשרת חתימה על כל הסכם־שלום שיש בו תועלת למוסלמים.

לדעתי, בנאומו ביוהנסבורג ביקש ערפאת לאחוז במקל משני קצותיו: להצדיק את חתימתו על הסכמי־אוסלו מול מתנגדי השלום במחנהו, ולשדר מסר לוחמני לקראת מאבקים פוליטיים שעוד נכונו בסוגיית ירושלים ובשאר נושאי הליבה. לערפאת היה יחס אמביוולנטי להסכם־אוסלו, שהותיר את הבעיות האמיתיות במשא ומתן לשלום למועד דחוי בו ידונו הצדדים בהסכם הקבע. ערפאת לא היה שלם כנראה עם ההסכם, אך הוא היה זקוק לו, והיעדר הסימטריה ביחסי הכוחות אילץ אותו לקבל את ההסכם חרף חסרונותיו. המסר השלילי של ערפאת בנאומו ביוהנסבורג, בא לידי ביטוי בכך שהוא השתמש בפסקה הבאה בלשון שלילה: "אני רואה בו יותר מאשר ההסכם שחתם הנביא מוחמד עם קריישי... וציין כי ההסכם נתפס כ"הסכם נחות". אילו רצה להציג את הסכם הַדִּיפָּה כתקדים חיובי, יכול היה ערפאת להתייחס אליו בלשון חיוב ולומר: "אני רואה בהסכם זה הסכם כמו זה שחתם הנביא..." נוסף על כך בחר ערפאת בפרשנות המושג "הסכם נחות" אשר מציגה את הצלח כהסכם שנעשה ממצב של נחיתות. ואכן, ארבע שנים לאחר נאום יוהנסבורג, ב־18.4.98 אמר ערפאת בראיון לרשת הטלוויזיה המצרית אורביט:

"כמובן שאיני משווה את עצמי לנביא, אבל אני אומר שעלינו ללמוד מצעדיו וכן מצעדיו של צלאח אל־דין. חוזה השלום שחתמנו עליו הוא שלום נחות. התנאים [מאחוריו] הם האינתיפאדה שנמשכה שבע שנים. אנו מכבדים הסכמים כפי שהנביא מוחמד וצלאח אל־דין כיבדו את ההסכמים שעליהם חתמו."²⁹⁸

מכאן שערפאת אומר למעשה כי מדובר בהסכם נחות מבחינה זו שהצד המוסלמי חתם על תנאים משפילים והוא מדגיש כי עומר ב' אל־ח'טאב התנגד לתנאים המשפילים שהנביא הסכים להם. כך עשו גם בכירי אש"פ כמו פארוק אל־קדומי ופלסטינים במחנות הפליטים, שהתנגדו להסכם־אוסלו. בשנת 1998, כאשר תהליך אוסלו היה כבר בשלבי התמוטטות, נתלה ערפאת גם בצלאח

אל־דין, כובש ארץ־ישראל וירושלים מידי הצלבנים. צלאח אל־דין כיבד את הסכמי ההודנה שעשה עם הצלבנים, אך התוצאה הסופית היתה סילוק הצלבנים מן הארץ.²⁹⁹ יחד עם זאת, בצד החיובי, יש לזכור כי ערפאת ספג ביקורת הן מתוך המחנה הפלסטיני והן מחוגים מיליטנטיים בעולם הערבי, על כך שהוא חתם על שלום בלי שקיבל בפועל מדינה ומבלי שסיפק פתרון לבעיית הפליטים, לסוגיית ירושלים ולשאלת גבולות המדינה העתידה. ערפאת צריך היה להצטדק, והוא בחר להשתמש בפני קהל המתפללים המוסלמים ביוהנסבורג בתקדים המפורסם ביותר של ההסכם שהנביא פרת עם לא־מוסלמים. בסוגיית מזרח־ירושלים, שהיתה סלע המחלוקת הקשה, ביקש ערפאת לגייס את העולם המוסלמי למאבק המדיני, באימו ב"ג'יהאד לשחרור ירושלים". גם הג'יהאד הוא מונח שיכול להתפרש לכאן ולכאן – פירוש מדיני ופירוש אלים. במקום אחרות, אם הפלסטינים לא יקבלו את ירושלים במשא ומתן מדיני, הם יפעלו לשחררה באלימות. בהקשר ההיסטורי המאוחר יותר, של פסגת קמפ־דייב 2000 ואינתיפאדת אל־אקצא (שאגף המודיעין של צה"ל הסיק כי ערפאת לא תכנן אותה אך גם לא עשה דבר כדי לבלום אותה), ניתן לומר כי הפרשנות שאנו מציעים באה לידי ביטוי גם בעמדותיו ובצעדיו הפוליטיים המאוחרים יותר.

לסיכום, בכל הנוגע לנאומו של ערפאת ביוהנסבורג, אני סבור כי יש להבין את אזכור הַדִּיבָּה במובן הדו־משמעי. אולם בהקשרים של פְּסִק־הלכה המגבים שלום עם ישראל, מקבל הסכם הַדִּיבָּה משמעות חד־משמעית. בניגוד לשימוש הדו־משמעי של ערפאת, הסתמך המופתי של מצרים (כפי שנראה בפרק 6 להלן) על הַדִּיבָּה כתקדים המחייב שלום, פיוס והתחייבות לעמוד בהסכמים.

ח. פרשנות חמאס וגורמי אסלאם רדיקאלי

לקבוצות האסלאם הרדיקלי פרשנות משלהן לתקדים הַדִּיבָּה – פרשנות שנועדה לעקר כל הצדקה אסלאמית לחתימת הסכם־שלום עם ישראל. אביא כאן את דבריו של ד"ר נואף האיל אל־תכרורי, מבכירי חמאס, המשמש מרצה באוניברסיטאות פלסטיניות,³⁰⁰ אשר פָּרסם מאמר בירחון תנועת החמאס "פלסטין אל־מַסְלָמָה" במארכ ובאפריל 2000, והשווה בין הסכם הַדִּיבָּה להסכם־שלום עם ישראל. במאמרו הוא שלל כל לגיטימציה להסכם־שלום עם ישראל וטען כי ישנם לפחות עשרה הבדלים בין הסכם הַדִּיבָּה לבין שלום עם היהודים:³⁰¹

1. בזמן חתימת הסכם הַדִּיבָּה, מכה לא היתה עדיין חלק מדאר אל־אסלאם (טריטוריית האסלאם) אלא דאר אל־חרב (טריטוריה של הכופרים שצריך לכבוש). שבט קרייש היה בעל נכסים אמיתיים במכה ונוכחותו בה לא היתה מקרית, כלומר: כופרי קרייש לא נכנסו למכה כגזלנים וכתוקפנים. תוקפנות שבט קרייש כלפי רכוש המוסלמים שנשאר במכה, היא תוקפנות כלפי רכוש פרטי ולא כלפי הזכות הציבורית. פלסטין לעומת זאת היא ארץ אסלאמית; היא חלק מדאר אל־אסלאם... דיני האסלאם חלו בעבר על תושביה, עד שבאו

היהודים וגזלו הן את השלטון והן את האדמה. הם השליטו על הארץ ותושביה את חוקיהם הסותרים את חוקי האסלאם ופגעו במקומות הקדושים.

2. הסכם חֲדִיבְיָה היה הסכם זמני לעשר שנים, בעוד שההסכמים שנחתמו עם היהודים לא הוגבלו בזמן והם "נצחיים". נוסף על כך, ההסכם במקורו היה הפסקת-אש ואין בו משום ויתור על חלק כלשהו מאדמת המוסלמים או על זכות מזכויותיהם.

3. להסכם חֲדִיבְיָה היו מטרות פוליטיות, צבאיות ותעמולתיות. הנביא רצה להפוך את שבט קרייש לניטראלי ולהבטיח את אגפו מפני התקפה מצידם, על-מנת שיוכל להתפנות להילחם באויבים אחרים למוסלמים [ח'יבר היהודית]. למעשה, הסכם חֲדִיבְיָה לא אילץ את המוסלמים לשנות את תכניתם. לעומת זאת, אחד התנאים להסכם עם ישראל ולהתפייסות עמה הוא שינוי תכניות המוסלמים, כגון מחיקת הפסוקים המדברים על היהודים, על איבתם ועל חובת הג'יהאד מתכניות הלימודים, וזאת תחת הכותרת "אוירת הפיוס והשלום".

4. בהסכם חֲדִיבְיָה הכיר שבט קרייש בנביא ובמדינתו. בשורת הנביא הפכה לעובדה מוגמרת שלא ניתן עוד להתעלם ממנה. קרייש ביקשו להתפייס עם הנביא ואפשרו לו לשוב ולבקר בכעבה, דבר שסירבו בתוקף לאפשר לו קודם לכן. לעומת זאת, ההסכמים עם היהודים העניקו להם את היתרונות שהשיג הנביא: ארצות אסלאמיות הכירו בהם לאחר שנמנעו מכך בעבר ופתחו בפניהם את שוקיהם. באמצעות שלום זה נפתחו בפני היהודים שערי העולם המוסלמי העוין אותם.

5. שבטים שחששו להתקשר בברית עם הנביא, פן יפגע הדבר בקשריהם עם קרייש, היו חופשיים לעשות זאת בעקבות ההסכם. לעומת זאת, ההסכם עם ישראל הביא להסרת החרם עליה. מדינות רבות שנמנעו מלכונן קשרים מדיניים ומסחריים, מחשש לאבד את קשריהם עם המדינות האסלאמיות, כוננו עמה יחסים בעקבות ההסכם.

6. בעקבות הסכם חֲדִיבְיָה חדל האויב מתעמולתו העוינת נגד הנביא ודתו. בהסכמי השלום עם ישראל היהודים, לעומת זאת, הם זכו בכך שהערבים שחתמו עמם יחדלו מכל גילוי-דעת הסברתי או חינוכי המגנה את תוקפנותם וגזלנותם. יתרה מכך, המוסלמים חויבו להכשיר את האווירה לקבל את היהודים ולהכיר בריבונותם בפלסטין.

7. למרות ההסכם עם קרייש, הנביא לא ויתר מעולם על אופציית המלחמה; הוא התכוון לקראתה גם בזמן המשא ומתן וגם לאחר שההסכם נחתם. לעומת זאת, המוסלמים שחתמו על שלום עם ישראל רואים בפיוס ובשלום עם ישראל אופציה יחידה – עמדה המחזקת את האויבים.

8. הסכם חֲדִיבְיָה היה הקדמה לכיבוש מכה ולניצחון גדול של האסלאם, ואילו ההסכם עם היהודים היה הקדמה למעשיית-תוקפות נוספים כלפי המוסלמים. כך למשל, הסכם קמפ-דיוויד [השלום עם מצרים] בא כהקדמה לפלישה ללבנון ב-1982.

9. הסכם הַדִּיבָּה נערך על־ידי הנביא, שהיה אוטוריטה ושאל את סמכותו מאללה. ההסכמים עם היהודים נחתמו על־ידי קבוצה של מנהיגים מוסלמים חסרי־סמכות. היהודים התנו את ההסכמים בכך שכל מדינה ערבית תייצג עצמה בנפרד, זאת על־מנת להחליש את המוסלמים ולאלצם לעשות ויתורים גדולים יותר.

10. הסכם הַדִּיבָּה היה צו אלוהי, ועל כן אין לחלוק או לערער על תנאיו ויש לקבלו כגזרה משמים. לא כן הסכם השלום עם ישראל, שהתקבל בהחלטה שרירותית של בני־תמותה, ללא גושפנקה אלוהית, והוא פוגע במוסלמים.

שלוש טענות מרכזיות עולות מהשוואתו של א־תַכְרֹורִי: הטענה הראשונה תואמת את הגישה בשריעה הרואה בגורם לא־מוסלמי שכבש שטח מִדָּאֵר א־ל־אֶסְלָאם אויב שיש לנהל נגדו ג'יהאד. טענתו השנייה היא שבניגוד לַחֲדִיבָּה, שלום עם ישראל משמעו ויתור על אדמה שנגזלה מידי המוסלמים ומתן לגיטימציה לעושי. הטענה השלישית, הרואה בהסכם הַדִּיבָּה מזימה, היא הנקודה השביעית במאמרו, לפיה הנביא לא ויתר מעולם על אופציית המלחמה. הוא התכוון לקראתה גם בזמן המשא ומתן וגם לאחר ההסכם. סיכומו של דבר, ישראל היא שזכתה בכל היתרונות הפוליטיים עקב ההסכם עם מצרים, בעוד שהסכם הַדִּיבָּה העניק יתרון למוסלמים. כאמור, זוהי פרשנות הגורמים הרדיקליים בלבד.

גם מופתי סוריה לשעבר, שיח' אחמד כַּפְתָּארוּ, פסק כי ההשוואה בין הסכמי־שלום שנחתמו עם ישראל לבין הסכם הַדִּיבָּה אינה במקומה, וזאת לטענתו משני טעמים:

הסכם הַדִּיבָּה הוא הודנה בין שני אויבים ואין להשוותו לעשיית שלום ונורמליזציה עם אויב שעדיין גוזל את האדמה הערבית ועוקר את תושביה. לפיכך השלום והנורמליזציה במצב זה אסורים על־פי השריעה בעוד שההודנה מותרת.

טעם נוסף: עֲלָה הַדִּיבָּה נערך על־ידי ראש האומה [המוסלמית] בזמנו, והיה בבחינת הסכם אחד ששומר על אחדות האומה ואינו מחזק את אויבה [נגדה]; ואילו ההסכמים הנפרדים מערערים את ליכוד האומה, מחלישים את עוצמתה, מחזקים את אויבה ומאפשרים לסרטן הציוני הקטלני לשלוט גרורות לעיקרי אמונתה והשקפותיה.³⁰²

לסיכום, נוכח עמדתם של גורמי האסלאם הרדיקלי (כגון חמאס) המתנגדים בכל תוקף להסכם של שלום־קבע עם ישראל, אין להפריז בחשיבותם של פסקי־הלכה שנכתבו בידי בני־סמכא בהלכה המוסלמית כמו ג'אד א־לֶחֶק (פרק 6), אשר מצאו בשריעה לגיטימציה לשלום עם ישראל על בסיס תקדים הַדִּיבָּה ועל סמך צידוקים נוספים שיוצגו בהמשך.

הוויכוח מה בדיוק אירע בַּחֲדִיבָּה בשנת 628 ומה הביא לסיום ההסכם או להפרתו בשנת 630, הוא ויכוח עקר משני טעמים: האחד הוא שקיימים נרטיבים שונים של האירועים.³⁰³ השני,

שאין חשיבות לאמת ההיסטורית הצרופה – אם קיימת בכלל אמת כזו – אלא איך מבין קהל מוסלמי את הדיקטורה ואיך הוא מפרש את הפרשה. במלים אחרות: יש לבחון את הפרשנויות – הן של ימי הביניים והן של ימינו. כמו כן יש לבחון את אופן השימוש שעושים פוסקי-הלכה, פרשנים פוליטיים ופוליטיקאים במונח הדיקטורה; לאיזו מטרה נעשה שימוש זה ובאיזה הקשר. מכאן שתקדים הדיקטורה יכול להתפרש לכאן ולכאן, ועל כן יש להבין את השימוש שנעשה בו על-פי ההקשר ועל-פי המטרה שלשמה הוא מוזכר.

יש לזכור שהסכם הדיקטורה הוא התקדים היחיד שמוסלמים יכולים לעשות בו שימוש בבקשם להבין את עמדת האסלאם ביחס להסכמי-שלום בינלאומיים מודרניים. מדובר בהסכם עם כופרים לתקופה הארוכה ביותר שעשה הנביא מוחמד – עשר שנים על-פי רוב הגרסאות ההיסטוריות. אין כל הסכם אחר שנסיבותיו טובות יותר מבחינה זו. מכאן שהשימוש בהדיקטורה לצורכי פרשנות בתזמננו הוא הדבר הטבעי והנכון ביותר מבחינת פוסק ההלכה המבקש להצדיק הסכמי-שלום עם ישראל ועם גורמים לא-מוסלמיים. השימוש בהדיקטורה כתקדים היסטורי ומשפטי אסלאמי, אינו בהכרח עניין מניפולטיבי או מוטעה. ואכן, בפרק 6 להלן נראה כי בפתווא של ג'אד אל-ח'ק מוצג הסכם-הדיקטורה כתקדים לשלום אמיתי במובן המקובל של המלה בהסכמים בינלאומיים (למרות שערפאת השתמש בתקדים זה בלשון דרשנית בנאומו ביוהנסבורג).

4. שתי פתוות מצריות מינואר 1956

א. רקע פוליטי

לאחר מלחמת העצמאות של מדינת ישראל – מלחמה שהערבים מכנים "מלחמת 1948" ורואים בה תבוסה צבאית ואף "אסון" (נפכה) – נחתמו בין ישראל לארבע שכנותיה הסכמי שביתת-נשק בחסות האו"ם. בהסכמים אלה התקבעו גבולותיה של מדינת ישראל פחות או יותר לאורך קווי הפסקת האש; דהיינו, מעבר לגבולות החלטת החלוקה של האו"ם (181) מנובמבר 1947. כך למשל, ההסכם בין ישראל למצרים, שנחתם בתום משא ומתן (שהחל בתיווכו של ראלף באנץ' ונמשך כמחצית שנה בין הצדדים) בפברואר 1949, קבע שהנגב יישאר בתחומי מדינת ישראל, שמוצב אחד שהחזיק צה"ל (מוצב בית הקברות) יוחזר למצרים ושאו"ז עוג'ה אל-חפיר יהיה מפורז. נוסח ההסכם רואה את החלטות האו"ם מנובמבר 1948 כמקור הסמכות למשא ומתן על שביתת-נשק אשר "נועדה להקל את המעבר מהפסקת-אש להסכם-שלום קבוע בפלסטינה". יחד עם זאת, הצדדים הסכימו כי קווי שביתת הנשק הם מציאות צבאית וכי הצדדים שומרים לעצמם את הזכות להציג תביעות טריטוריאליזם ואחרות במשא ומתן נפרד על הסכם-קבע ביניהם. מההסכם עולה כי מצרים מכירה בישראל מתוקף החלטות האו"ם, אך קווי 1948-1949 אינם מופרים כגבולות סופיים בין שתי המדינות.³⁰⁴ לא ידוע לי על פסק-הלכה שתמך בהסכם, אך יש להניח שהימצאותה של חטיבה מצרית נצורה בכיס פלוג'ה עומדת בקריטריונים של הסכם שנחתם מתוך כורח ותבוסה צבאית.

אנו מוצאים שתי פתוות ראשונות שנכתבו בינואר 1956 ביחס לשאלה אם מותר או אסור לחתום על הסכם-שלום עם ישראל. הפתווה הראשונה נכתבה בידי המופתי הראשי של מצרים, חסן מא'מון, והיא מותירה פתח להסכם עתידי. חסן מא'מון (מת ב-1973) הגיע לתפקיד מופתי מתוך מערכת השיפוט השרעית במצרים, ולאחר שסיים את תפקידו, קודם לתפקיד שיח' אל-אזהר. בתקופה זו הוא עסק גם בעריכת אנציקלופדיה להלכה המוסלמית.³⁰⁵

הפתווה השנייה נכתבה על-ידי ועדת פסיקת ההלכה של מוסד אל-אזהר, בראשותו של המופתי הראשי לשעבר, שיח' חסנין מח'לוף, ובהשתתפות מומחי שריעה מארבע האסכולות הגדולות (ביניהם מוחמד שלתות שנזכר לעיל, לימים ראש מוסד אל-אזהר) והיא קובעת כי מבחינת השריעה אין מקום להסכם-שלום עם ישראל.

מה היה הרקע לפרסום שתי חוות הדעת השרעיות? בשנת 1955 גבר המתח הצבאי בין ישראל למצרים. מצרים לא אפשרה לאוניות ישראליות או לאוניות זרות המייבאות סחורות לישראל, לעבור בתעלת סואץ (האונייה הישראלית "בת-גלים", שביקשה להעמיד את המצרים במבחן, נבלמה ואנשי-צוותה נעצרו). בספטמבר 1955 החליטה מצרים לסגור את מיצרי-טיראן

למעבר אוניות לאילת, ואיימה גם על תעופה ישראלית שתחלוף בנתיב זה. באותה עת חתמה מצרים על עסקת-נשק עם צ'כיה, דבר שהביא את ישראל להכרה כי מלחמה היא רק עניין של זמן. ישראל ניהלה פעולות נגד הפדאיון, ואלו היו כרוכות לעתים בחציית הגבול עם מצרים. בשלהי 1955 התקיימו שליחויות-תיווך אמריקניות בין ישראל לבין מצרים ובסוף דצמבר 1955 הגישה ישראל לאמריקנים תכנית-שלום רשמית עם מצרים, אשר זכתה לפרסום רב בדיעבד.³⁰⁶

על רקע זה פרסם המופתי של מצרים ב-9 בינואר 1956 פסק-הלכה בו הוא תומך במדיניות ארצו לגבי הטלת הסגר על הנתיב הדרומי של ישראל לכיוון הים האדום, וקובע כי ישראל, ולא מצרים, היא שהפרה את הסכם שביתת הנשק מ-1949. מא'מון פסק שמותר לעשות הסכם עם האויב על-מנת להשיב למוסלמים את שנגזל מהם, אבל אם יש בהסכם משום מתן לגיטימציה לתוקפנות, הרי שהוא בטל ומבוטל על-פי השריעה. נראה כי פסק-הלכה השני, מאת ועדת הפתווה של מוסד אל-אזהר, נכתב בתגובה לפסק ההלכה של מא'מון וקמטרה לסתור אותו. בכתב העת של מוסד אל-אזהר, שבו פורסמה הפתווה, נאמר כי הוועדה נדרשה לשאלה שהופנתה אליה. נוסח השאלה מציג את כל הטענות נגד הסכם עם ישראל. מתשובת ועדת הפתווה ברור שהיא מגיבה על עמדתם של "אלה הקוראים להסכם צלח עם ישראל". על כן נראה כי אין מדובר בשאלה תמימה אלא ביוזמה לסתור את עמדתו של המופתי הראשי. סמיכות הזמנים לפרסום הפתווה תומכת אף היא באפשרות זו. כאן אנו עדים למקרה שבו שני ממסדים דתיים במצרים (דאר אל-אפתאא' ואל-אזהר) מפרסמים פתוות סותרות. המופתי הראשי מבקש כנראה לשרת את צורכי השלטון ולהשאיר פתח להסכם עתידי, ואילו מלומדי אל-אזהר מייצגים עמדה רדיקלית מסורתית.

ב. נוסח הפתווה של חסן מא'מון³⁰⁷

שאלת הסכם-שלום עם היהודים בפלסטין, והסכמים עם מדינות אימפריאליסטיות העוינות את הערבים והמוסלמים ותומכות במעשי התוקפנות של היהודים.

עקרונות

1. אם האויב תוקף טריטוריה מוסלמית, חובה על תושביה לצאת נגדו בג'יהאד בכוח הזרוע, זאת בבחינת מצווה שהיא חובה המוטלת על כל פרט ופרט (פרק עין).

2. הג'יהאד הוא [מצוות] חובה בשלושה מצבים:

- ◆ בקרב התקלות בין שני צבאות;
- ◆ כאשר כופרים תוקפים טריטוריה מוסלמית;
- ◆ כאשר המנהיג [המוסלמי] מזעיק קבוצה מסוימת, חובה עליה להתייצב לדגל.

3. על כל ממשלה מוסלמית מוטלת החובה להיות ערוכה למלחמת-מגן.
 4. מה שהיהודים בפלסטין עשו לאחרונה – תקיפת טריטוריה מוסלמית – מחייב בראש וראשונה את תושבי אותה טריטוריה להדוף את התקיפה, ובאופן משני מחייבת כל מוסלמי הגר בארצות האסלאם.
 5. מותר לעשות הסכם עם האויב על-מנת להשיב למוסלמים את אשר נגזל מהם על-ידו, אך אם יש בהסכם משום לגיטימציה לתוקפנות, הוא בטל ומבוטל על-פי השריעה.
 6. הסכם הפסקת לחימה (מואדעָה)³⁰⁸ עם הכופרים או קבוצה מהם, מותר על-פי השריעה, אך רק בתנאי שההסכם יהיה לתקופה קצובה ומוגדרת ויש בכך תועלת למוסלמים. היה ואין בכך תועלת למוסלמים, הדבר אסור על-פי כל אסכולות ההלכה המוסלמית.
 7. אשר לנאמר בקוראן: "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה, והיטמך על אלוהים",³⁰⁹ הרי שלמרות שמדובר [בהיענות] מוחלטת [לשלום], ישנה הסכמה כללית של חכמי ההלכה כי יש להתנותה בתועלת שתצמח למוסלמים מן ההסכם, בהסתמך על הפסוק: "אל תרפינה ידיכם ואל תושיטו יד לשלום, כי ידכם על העליונה..."³¹⁰
 8. **על-פי השריעה מותר למוסלמים לעשות הסכמים עם מדינות לא-מוסלמיות אחרות באם יש בכך תועלת למוסלמים**, אך אם ההסכם נועד לתמוך במדינה התוקפת מדינה מוסלמית ובא לחזק את המדינה התוקפת, הרי שהדבר אסור על-פי השריעה.
 9. **ליהודים בפלסטין יש מעמד מיוחד. הם נמצאים בפלסטין מתוקף הסדר פוליטי – ההודנה ["הסכמי-רודוס"]³¹¹ שהמעצמות כפו על שני הצדדים [ישראל ושכנותיה הערביות], והממשלות המוסלמיות קיבלו את הדין עד שיימצא פתרון צודק לבעיה.** [ההדגשה אינה במקור]
 10. הפעולה שעשו המוסלמים – מניעת נושאות נשק ותחמושת של היהודים לעבור בארצותיהם³¹² – פעולה זו מותרת, ואין בכך דבר [תוקפנות] גם אם היהודים מחשיבים זאת כתוקפנות כלפיהם.
- שאלה:** מהו הדין השרעי לגבי הסכם-שלום עם מדינת היהודים הכובשת, ובריתות עם המדינות האימפריאליסטיות והזרות העוינות את המוסלמים והערבים ותומכות במעשי התוקפנות של היהודים?
- תשובה:** מהשאלה עולה שפלסטין היא אדמה שנכבשה בידי המוסלמים אשר החזיקו בה תקופה ארוכה עד שהפכה לחלק מהמדינות המוסלמיות, מרבית תושביה מוסלמים ורק מיעוט מהם בני דתות אחרות, ומשום כך הפכה לחלק מ"עולם האסלאם" (דאר אל-אסלאם) וחלים עליה חוקי האסלאם. אכן, היהודים "קרעו" חלק מאדמת פלסטין והקימו עליו את ממשלתם הלא-מוסלמית וגירשו את מרבית תושביו המוסלמים של חלק זה.

על־מנת שנדע את דין השריעה המוסלמית בנוגע להסכם־שלום עם היהודים בפלסטין הכבושה, [וזאת] ללא קשר להיבט המדיני, חובה עלינו לדעת את הדין שחל במקרה בו האויב תוקף את אחת הטריטוריות המוסלמיות, ואם במקרה זה מותר לחתום עמו על הסכם אם לאו. ואם הדבר אסור, אזי מהי החובה המוטלת על המוסלמים כנגד תוקפנות זו.

השריעה אינה מכירה במצב בו האויב תוקף טריטוריה מוסלמית [ללא תגובה מצד תושביה], יהיו סיבות התוקפנות אשר יהיו. זאת משום ש"עולם האסלאם" (דאג אל־אסלאם) חייב להישאר בידי תושביו ואסור שיהיה נתון לתקיפה כלשהי. אשר למה שמחייב את המוסלמים בעת תקיפת טריטוריה מוסלמית, אין עוררין על כך שבמצב כזה יציאה לג'יהאד בכוח הזרוע נגד האויב היא מצוות חובה המוטלת על הפרט (פְּרָד עֵין) ומחייבת את תושבי אותה טריטוריה.

לפי מחבר אל־מע'ני [אבן־ג'יים],³¹³ חלה מצוות חובת הג'יהאד בשלושה מקרים:

1. בְּקֶרֶב הַתְּקִלֹת בין שני צבאות [צבא מוסלמי וצבא האויב];
2. כאשר הכופרים פושטים על טריטוריה מוסלמית, חובה על תושביה להלחם בהם ולהדפם;
3. כאשר השליט המוסלמי מזעיק קבוצה מסוימת, חובה עליה להתייצב לדגל.

מכאן עולה שאללה חייב את המוסלמים להיות מוכנים תמיד להגנה על ארצם מכל תקיפה אפשרית. כמאמר הפסוק: "הָכֵינוּ כֹּחַ לְקִרְאָתָם כֹּל שֶׁתִּכְלֹוּ, וְסוֹסִים רַתוּמִּים לְקֶרֶב, אֲשֶׁר בָּהֶם תִּזְרְעוּ מוֹרָא בְּלִבְ אֹיִיב אֱלֹהִים וְאֹיִבֵיכֶם"³¹⁴ חובה על כל ממשלה מוסלמית להיערך למלחמת־מגן נגד כל מי שיתקוף אותה בשל דתה ונגד כל החומד את ארצה, שכן ללא מוכנות זו היא תהיה אומה חלשה שיקל על כל אחד לתוקפה.

המחלוקת בין חכמי הדת היא על המשכיות הג'יהאד או הפסקתו [דהיינו: האם העולם המוסלמי נמצא במלחמה מתמדת, או שמותר להפסיקה בתנאים מסוימים] והאם הוא בבחינת מצוות־חובה המוטלת על כל פרט (פְּרָד עֵין) או מצוות־חובה המוטלת על כלל העדה המוסלמית (פְּרָד כְּפֵאִיהַ) [כלומר על הצבא בלבד] באם לא היתה תוקפנות על טריטוריה מוסלמית; אך אם התוקפנות חלה בפועל על טריטוריה מוסלמית כלשהי, הרי [דעת כולם היא] שהג'יהאד הוא בבחינת מצוות־חובה המוטלת על כל פרט ופרט מתושביה.

אבן־חג'ר [אל־עסקלאני]³¹⁵ דן בנושא הג'יהאד ומסכם בכך שהג'יהאד הוא לרוב מצווה המוטלת על כלל העדה המוסלמית (פְּרָד כְּפֵאִיהַ), אלא אם צורך השעה מחייב לנהוג אחרת. לדוגמא, מתקפת־פתע של האויב, שבעקבותיה מוטלת חובה אישית של ג'יהאד נגד הכופרים, חלה על כל מוסלמי [לפי יכולתו] ביד, בלשון, בכסף או בלב. לאור הלכות אלו, הדין בנוגע למה שהיהודים עשו בפלסטין הוא כדין תקיפת טריטוריה מוסלמית, ועל תושביה [המוסלמים] מוטלת החובה להדוף תוקפנות זו בכוח עד אשר יגרשו אותם [את היהודים] מאדמתם [של המוסלמים] וישיבו את אדמתם [פלסטין] אל חיק המדינות המוסלמיות. זוהי מצוות־חובה אשר ביצועה על־ידי חלק, משחררת את שאר המוסלמים מקיום המצווה. היא מוטלת על כל פרט ופרט לעצמו ואינה מוטלת על כלל העדה המוסלמית.

מאחר וכלל הארצות המוסלמיות נחשבות טריטוריה (דאר) של כל המוסלמים, הרי שמצוות הג'יהאד בעת תקיפה ביוזמת האויב, חלה בראש וראשונה על תושבי אותה ארץ (ספציפית שהותקפה) ורק אח"כ על המוסלמים הגרים בארצות מוסלמיות אחרות. זאת מאחר שהתקיפה אינה [מכוונת] במישרין נגד ארצם, אך נוגעת להם מתוקף היותה מכוונת נגד חלק מן הטריטוריה המוסלמית.

עתה, משהכרנו את דין השריעה בנוגע להתקפת אויב על ארץ מוסלמית, אנו יכולים לעבור לדיון בדין השריעה בענייני הסכם-שלום עם התוקפן ובשאלה אם מותר או אסור לעשות עמו שלום. התשובה לכך היא שאם הסכם השלום נעשה לשם השבת אדמה שנגזלה לידי בעליה, הרי שהוא מותר; אך אם ההסכם נעשה לשם הכרה ומתן לגיטימציה לתוקפנות, הרי שההסכם בטל ומבוטל שכן הכרה בתוקפנות אינה לגיטימית, ומה שמבוסס על דבר אסור נחשב לבטל ומבוטל כמותו.

חכמי ההלכה התירו את הפסקת הלחימה (מִנְאֲדָעָה) לזמן מוגדר עם לא-מוסלמים או עם קבוצה מהם אם יש בכך תועלת למוסלמים, כנאמר: "אם יִטוּ לְשָׁלוֹם, נְטָה לוֹ גַם אֹתָהּ, וְהִסְמַךְ עַל אֱלֹהִים..."³¹⁶ הם פירשו שניתן להבין מפסוק זה שמדובר ב[היענות] מוחלטת [לשלום]; להפסקת הלחימה] אולם, הם מסכימים פה אחד שיש להתנותה בתועלת שתצמח למוסלמים. וראיה לכך נמצא בפסוק: "אֵל תִּרְפָּנָה יְדִיכֶם וְאֵל תְּוֹשִׁיטוּ יָד לְשָׁלוֹם, כִּי יִדְכֶם עַל הָעֲלִינָה [או כֹּל זֶמֶן שִׁדְכֶם עַל הָעֲלִינָה]..."³¹⁷ אך אם אין בכך תועלת [למוסלמים] הרי [שחכמי ההלכה] מסכימים פה אחד שהיא אסורה.

לדעתי, הסכם אשר מותיר את חבל הארץ שהיהודים גזלו מפלסטין [בחזקתם] מבלי להתיר לתושביה [המוסלמים] לשוב אלי, משרת רק את האינטרס שלהם, ואין בכך תועלת למוסלמים. משום כך אין אנו מתירים אותו מההיבט השרעי אלא בתנאים וסייגים אשר יבטיחו את תועלת המוסלמים. אשר לתנאים והסייגים הללו, אין אנו מתנגדים להם, מכיוון שחכמי-הלכה אחרים שעסקו בסוגיה זו הטיבו להבינה ממני והבהירה בפירוט. [ההדגשה אינה במקור]

תשובה לשאלה השנייה:

הבריתות וההסכמים שהמוסלמים עושים עם מדינות אחרות שאינן מוסלמיות, מותרים על-פי השריעה אם יש בכך תועלת למוסלמים. אך אם נועדו לתמיכה במדינה העומדת לתקוף חבל-ארץ מוסלמי, כפי שהיהודים תקפו את פלסטין, וההסכם מחזק למעשה את התוקפן והתוקפן מפיק ממנו תועלת בכך שהוא יכול להמשיך במעשי תוקפנותו ואף להרחיבם – אין הדבר מותר על-פי השריעה. במקום בריתות אלו אנו מעדיפים שהמוסלמים יסייעו בהדיפת כל תוקפנות כלפי ארצם, או שיערכו הסכמים ובריתות בינם לבין עצמם, שיסייעו בידם לעשות יד אחת להכות בכל מי שגמר אומר בליבו לתקוף חבל ארץ מוסלמי, כמו גם הסכמים ומסמכי-ההבנות שאין מטרתם לתקוף אף גורם אחר, אלא נועדו למנוע תוקפנות באמצעות מאמץ ומרוץ [התחמשות]. [עליהם לסייע] בכל אמצעי אפשרי, אם בקניית נשק מכל הגורמים המייצרים נשק, ואם ביוזמה לייצר נשק בארצם לשם חיזוק הצבאות המוסלמיים השונים שכרתו ברית ביניהם, מכיוון ש[בריתות בין מדינות מוסלמיות] הן עניין מחויב המציאות

והכרחי לשם הבטחת השלום אשר המוסלמי שואף אליו ומאחל אותו לארצו ולשאר המדינות המוסלמיות, ויתרה מזאת לכל המדינות הלא-מוסלמיות.

נראה שליהודים מעמד מיוחד; [לא הפלסטינים] ולא אף ממשלה מוסלמית חתמו על הסכם-שלום עמם והם עדיין לא נסוגו מן האדמה הכבושה, והיא [פלסטין] נתונה תחת הסדר מדיני – קרי, הודנה שהמדינות [המעצמות] כפו על שני הצדדים [ישראל ושכנותיה הערביות], והממשלות [המוסלמיות] קיבלו אותה עד שימצאו פתרון צודק לבעיה. היהודים אשר לא היו מרוצים מההודנה הפרו אותה במעשי האיבה החוזרים ונשנים שלהם הגלויים לעיני כול; וכל מה שהמוסלמים עשו והיהודים החשיבו כפגיעה בזכויותיהם, לא היה אלא הטלת מצור עליהם ומניעת מעבר נשק ותחמושת דרך ארצם [של המוסלמים].

על-מנת שנדע את הדין השרעי בסוגיה זו [סגר ימי], נציין כי בדרכ-כלל מבחינים בין שני סוגי מְטָעָן כאשר דנים בשאלה איזה משלוח מותר להעביר לכופרים בטריטוריה הלא-מוסלמית/אהל אל-חרב: 1. נשק וכל מה שנוגע אליו; 2. מזון ודומיו. חכמי ההלכה אסרו להעביר להם נשק באמצעות מכירה, מכיוון שיש בכך חיזוק [של הכופרים] נגד המוסלמים וכך גם בנוגע לבהמות, ברזל ועץ וכל מה שיכול לשמש לייצור נשק גם לאחר שנחתם עמם הסכם, משום שגם הסכם עתיד להסתיים, ואז עלול הנשק לשמש למלחמה נגדנו.

אין ספק שהמחויבות כלפי היהודים פחותה מרמת המחויבות כלפי אלה אשר המוסלמים עשו עמם הסכם הפסקת-לחימה לתקופה קצובה; ובהנחה שההודנה [הסכמי-רודוס] נקראת מְנַאצָה [הפסקת-לחימה] הרי שהיהודים הפרו אותה בכך שהם שפתחו במעשי-איבה. והרי הפרה של הסכם אי הלחימה על-ידי צד אחד, מבטלת אותו ומשחררת את הצד השני.

אשר לסוג השני [מזון ודומיו], כבר נאמר שההיקש נקבע לגבי מזון ובגדים ודומיהם ע"י מניעתם מהם [מהכופרים], אלא שאנו מכירים את נוסח הדין בעניינו והוא ששליח האל ציווה על ת'מאמה³¹⁸ לתת אספקה לאנשי מכה בעודם במצב לחימה עמו – וכבר נאמר שכל מי שקשור לנביא הרי החובה כלפיו היא בבחינת גמילת-חסד עם קרובי המשפחה, ומשום כך [הנביא] נענה לבקשתם [של אנשי מכה] בעת מצוקת העתים ואין דינם כדין היהודים בפלסטין. משום כך אנו בוחרים באיסור שליחת דבר-מה אליהם [כלומר, סגר ימי מלא], כשאנו נוקטים את כלל ההיקש, שכן גם התרת מעבר של מְטָעָן שאינו נשק אליהם תחזקם ותדרבנם להחזיק בעמדתם, אשר השריעה אינה מתירה.

ג. נקודות מרכזיות בפתווא של חסן מא'מון

1. ישראל היא ישות כובשת של דאר אל-אסלאם

חסן מא'מון מביא את הטיעון השגור בעולם הערבי ובקרב מפרשי השריעה, לפיו "לידתה של מדינת-ישראל" בגבולות 1948 היא מעשה-תוקפנות, פלישה לטריטוריה של האסלאם וגזילת

אדמה מוסלמית שנכבשה. משום כך, מצד אחד לא ניתן להכיר בישראל ולעשות עמה שלום, שהרי הסכם כזה יהיה בבחינת לגיטימציה לגורם לא־מוסלמי שגזל אדמה מוסלמית, אך יש לכך גם צד שני שיפורט להלן.

2. מותר לחתום על הסכם לשם החזרת אדמה שנגזלה על־פי עקרון התועלת שתצמח למוסלמים

המופתי של מצרים קובע שמותר לחתום עם האויב על הסכם שמטרתו החזרת אדמה שנגזלה לידי בעליה, אך לא לשם מתן לגיטימציה לתוקפנות. בעמדה זו יש סתירה פנימית, ודומה שהמופתי משאיר במכוון ערפל סביב מה שאפשר יהיה לפרש בעתיד כתמיכה בהסכם־שלום עם ישראל. מא'מון מתייחס לכל האדמה שבשליטת ישראל ("חלק מפלסטין") כשטח כבוש שישראל תצטרך להחזיר במסגרת הסכם־שלום עמה. אם על ישראל להשיב את כל האדמה שעליה היא מתקיימת, איזה ערך יש להסכם עם ישות שכבר אין לה טריטוריה? אולם המופתי המצרי אומר מניה וביה כי ניתן לחתום הסכם "בתנאים שיבטיחו את תועלת המוסלמים". כאן מותיר מא'מון פתח פרשני רחב לעתיד, באומרו שחכמי ההלכה הרבו לעסוק בתנאים שכאלה בעבר. העמדת עקרון התועלת כקריטריון יחיד להסכמי־שלום, פתחה כבר ב־1956 פתח לפרשנות מקילה של השריעה, שיכולה לאפשר חתימה על הסכם־שלום עם ישראל מנקודת־מבט דתית־הלכתית. זוהי בעצם גישה תועלתנית, המבוססת על ראייה מפוכחת או על חישוב "קר" ורציונאלי של תועלות מול עלויות.

3. המוסלמים מייחלים לשלום

חסן מא'מון ממשיך בדרכם של המודרניסטים שהכירו במערכת מודרנית של יחסים בינלאומיים, באומרו שהמוסלמים מייחלים לשלום עם כל המדינות – המוסלמיות והלא־מוסלמיות.

4. לגיטימציה להסכמי־רודוס כהודנה

המופתי של מצרים קובע כי ליהודים בפלסטין יש מעמד מיוחד מתוקף הסכמי הודנה שנחתמו עמם על־ידי מדינות ערביות בשנת 1949 "בלחץ המעצמות". יתר על כן, הממשלות הערביות־מוסלמיות הללו רואות בהודנה הסכם זמני [חרף העובדה שההסכם לא נקצב בזמן] "עד שיימצא פתרון צודק לבעיה". בדברים אלה קובע מא'מון כי ישראל קיבלה למעשה לגיטימציה אסלאמית ובינלאומית כאחת. ברם, ישראל הפרה את ההודנה, ועל כן ניתן לפתוח נגדה במעשי־איבה.

על רקע חסימת מיצרי־טיראן על־ידי מצרים, מא'מון כותב שישראל הפרה את הסכמי הפסקת האש במעשי תוקפנות חוזרים ונשנים נגד שכנותיה, ועל כן גם הצד המוסלמי־ערבי יכול מצידו להפר את ההסכם ולפתוח נגדה במעשי־איבה.

לסיכום, הפתווא של חסן מא'מון מפתיעה למדי, הן על רקע המתיחות המלחמתית בזמן שנכתבה והעמדה הלאומית הפאן-ערבית של ג'מאל עבד אל-נאצר, נשיא מצרים דאז, נגד ישראל, והן מבחינה זו שהיא מותירה פתח רחב לפרשנות שתאפשר לעשות בעתיד הסכם-שלום עם ישראל, בתנאים מסוימים.

מעניין לציין כי באוגוסט 1969, לאחר ההצעה במסגד אל-אקצא בידי תייר אוסטרלי, כתב חסן מא'מון בשם השיח'ים של אל-אזהר לנשיא מצרים את הדברים הבאים: "האויב של אללה לא יסתלק מאדמת השלום אלא על-ידי ג'יהאד, כדי שירושלים תחזור להיות אסלאמית כפי שרצה אללה."³¹⁹ לפנינו אפוא דוגמא לשינוי עמדתו של מופתי בהתאם לנסיבות המדיניות.

ד. נוסח פסק ההלכה מטעם ועדת הפתווא של אל-אזהר³²⁰

[...] ועדת הפתווא של אל-אזהר פוסקת כי ההסכם עם ישראל, במתכונת בה מעוניינים אלה הקוראים לעשות עמה הסכם, הוא הסכם אסור על-פי השריעה משום שיש בו אישור לגזלן להמשיך במעשי הגזל, הכרה בזכותו להשאיר בחזקתו את מה שגזל, ולגיטימציה לתוקפן להמשיך במעשי-תוקפנותו.

החוקים השמימיים ואלה שנחקקו בידי אדם כאחד, אוסרים גזל, מחייבים השבת רכוש שנגזל לבעליו ומעודדים את בעל הרכוש להגן על רכושו ולתבוע את זכותו. כפי שנאמר במדיית: "מי שנהרג בהגנה על רכושו הוא שהיד ומי שנהרג בהגנה על כבודו הוא שהיד".³²¹ במדיית אחר נאמר: "קח את מה שבאפשרותך [לקחת בכל עת] עד שתשיב [את כל מה שנגזל ממך]". לפיכך אסור למוסלמים לעשות הסכם-שלום עם היהודים אשר גזלו את אדמת פלסטין ותקפו את תושביה ואת רכושם.

בשום פנים ואופן אין לאפשר ליהודים להתקיים כמדינה בחבל-ארץ אסלאמי קדוש; להפך, חובה על המוסלמים באשר הם לפעול להשבת האדמה לבעליה המקוריים ולהציל את מסגד אל-אקצא שהוא ערש ההתגלות האלוהית ומקום תפילת הנביאים, אשר אללה בירך את סביבותיו ולהציל את המונומנטים הארכיאולוגיים האסלאמיים מידי הגזלנים הללו, ולסייע ללוחמי הג'יהאד בנשק ובכל מה שביכולתם, עד שהארץ תטוהר משרידי הטמאים והתוקפנים הללו.

בקוראן נאמר: "הכינו כוח לקראתם ככל שתוכלו, וסוסים רתומים לקרב, אשר בהם תזרעו מורא בלב אויב אלוהים ואויבכם, ובלב אחרים מלבדם אשר לא תכירום, אך אלוהים יכירם..."³²¹ מי שמתרשל בכך [במלחמה להשבת הגזילה]; או מפקיר [את המוסלמים] ומניח להם [תחת לגייסם לג'יהאד] או גורם לחרחור ריב או לפירוד בשורותיהם ומאפשר למדינות האימפריאליסטיות והציוניות לבצע את תכניותיהן נגד הערבים והאסלאם ונגד המדינות הערביות והמוסלמיות – הוא על-פי דין האסלאם מוקצה מעדת המוסלמים ומבצע פשע גדול ביותר. אינכם רואים שהיהודים, מאז שחר האסלאם ועד היום, מתנכלים מאוד לאסלאם על מאמיניו וארצותיו, ואין בכוונתם להסתפק בכיבוש פלסטין ומסגד אל-אקצא בלבד, אלא שהם זוממים להשתלט על המדינות המוסלמיות השוכנות עד נהרות הנילוס והפרת. אם כל המוסלמים כאחד ינקטו עמדה אסלאמית ויהיו מאוחדים ולא חלוקים

בצורך להגן על האומה המוסלמית, כי אז חובה על-פי השריעה להתאחד לשם הדיפת הסכנה הזו, להגנה על ארצות האסלאם ולגאולתן מידי הגזלנים; כאמור בקוראן:

"בקשו כולכם מעוז בקבל אשר הושיט אלוהים ואֵל תתפלגו..."³²²

"אלוהים קנה מן המאמינים את נפשם ואת רכושם, ובתמורה יזכו בגן-עדן. הם יילחמו למען אלוהים, ויהרגו וייהרגו. הוא קיבל עליו לקיים את הבטחתו לאמיתתה, בתורה ובאֵוונגֶ'ליון ובקוראן. היש נאמן מאלוהים להבטחתו? על כן שִׁמְחו בעסקה אשר עשיתם! זוהי הזכייה הכבירה."³²³

ונאמר בקוראן: "המאמינים נלחמים למען אלוהים, ואילו הכופרים נלחמים למען השיקוצים על כן הילחמו במגני השטן, כי תחבולת השטן היא כושלת."³²⁴

אשר לשיתוף הפעולה עם המדינות המחזקות את ידיה של אותה חבורה עושקת [ישראל], מציידות אותה בכסף ובאמצעי-לחימה ומאפשרות לה להישאר בטריטוריות [שגזלה] – גם הוא אסור על-פי השריעה, משום שיש בכך סיוע לה בביצוע העוול הזה ותמיכה בעמדה התוקפנית [של ישראל] כלפי האסלאם וארצותיו.

ונאמר בקוראן: "אלוהים אוסר עליכם לקחת לכם למגנים את אלה אשר לחמו בכם בשל הדת וגירשו אתכם ממושבותיכם. הלוקחים אותם למגנים הם בני העוולה."³²⁵

"לא תמצא את המאמינים באלוהים וביום האחרון מתרועעים עם המתנגדים לאלוהים ולשליחו, ולו יהיו אלה אבותיהם או בניהם או אחיהם או קרוביהם. הללו, (אלוהים) רשם בלבם את האמונה וסייע להם ברוחו. הוא כיניסם לגנים אשר נהרות זורמים למרגלותיהם, ובהם לנצח ישכנו. אלוהים יפיק מהם והם יפיקו רצון ממנו. הם מחנה אלוהים. מחנה אלוהים הם אנשי החילוף!"³²⁶

אללה קיבץ בפסוק אחד את כל המניעים שאדם יכול להעלות על דעתו כדי להגן על קרובי-משפחתו ועל מרכולתו מידי אויביו. אללה הזהיר את המאמינים לבל יושפעו מאיומים אלה ובל יתיידדו בגללם עם האויבים.

"אָמור, אם אבותיכם ובניכם ואחיהם ונשיכם וקרובי משפחתכם, והנכסים אשר עשיתם לכם, ועסקאות המסחר אשר תחששו פן לא יֵצְאוּ לפועל, והמשכנות הנעימים לכם אם כל אלה אהובים עליכם יותר מאלוהים ומשליחו ומן המאבק למענו, כי אז קִמְתִּינוּ עד אשר יקים אלוהים את דברו. אלוהים לא ינחה את קהל המופקרים."³²⁷

אין ספק שעמידה לצד האויבים וקיום יחסי-ידידות עמם, כגון סיוע להם בדעה, בהמלצה, בנשק ובכוחות, בין בחשאי או בגלוי, בין אם באופן ישיר בין אם בעקיפין – מחזקת את שורותיהם [של האויבים] ומסייעת להם להתבסס. וכל זה אסור על המוסלמים ויהיו הצידוקים והאמתלות אשר יהיו.

מכאן ברור שהבריתות הצבאיות (אחלאף) שהמדינות האימפריאליסטיות פועלות נמרצות כדי לחרות עם מדינות מוסלמיות, נועדו לחרחר סכסוך פנימי ביניהן, לאפשר למדינות האימפריאליסטיות דריסת-רגל בארצות המוסלמיות ולהתקדם במימוש מדיניותן על חשבון עמיהן.

על כן אסור לאף מדינה מוסלמית שהיא להיענות להן ולשתף עמן פעולה, היות ויש בכך סכנה גדולה למדינות המוסלמיות, ובמיוחד לפלסטין שנפלה קורבן ונמסרה על-ידי המדינות האימפריאליסטיות לידי הציונות התוקפנית, על-מנת לפגוע באסלאם ולהכשיר מדינה מטעמם בלב המדינות המוסלמיות, שתשמש עוגן לביצוע מזימותיהן האימפריאליסטיות כלפי הנפש, הרכוש והארצות של המוסלמים. בה בעת אסורות בריתות צבאיות על-פי השריעה, ועל כן נאמר בקוראן: "[הו] המאמינים, אל תיקחו את היהודים ואת הנוצרים למגנים לכם, כי מגנים הם זה לזה] ומי בכם אשר ייקחם למגנים, כמוהו כאחד מהם".³²⁸

הקוראן הצביע על כך שקיום יחסי-ידידות עם האויבים נובע מנגע שפשה בליבם [של המוסלמים] והביא אותם לידי השפלה. כאמור: "הן רואה אתה כי אלה אשר פָּשָׁה הנגע בליבם חשים אליהם ואומרים: 'חוששים אנו פן תשוב ותיסוב עלינו הרעה'. ואולם אלוהים עשוי להביא הכרעה מעמו או להקים את דברו, ואז יתחרטו על אשר זממו בליבם".³²⁹ כמו כן חל איסור הלכתי על המוסלמים לאפשר לישראל ולמדינות האימפריאליסטיות העומדות מאחוריה וערבות להגנתה ולקיומה, לבצע את הפרויקטים אשר מטרתם להביא לשגשוגה של מדינת היהודים ולהמשך קיומה ברוחה, על-מנת שתוכל להילחם בערבים, באסלאם ובמעוזיו היקרים ביותר, לזרוע הרס רב בארצות האסלאם ולהתנכל למוסלמים באדמותיהם. חובה על המוסלמים לנסות בכל מאדם למנוע [מישראל] לבצע [את תכניתיה] ועליהם לאחד את שורותיהם בהגנה על קניין האסלאם על-מנת לסכל את המזימות המזוהמות האלו ובראשן התכניות המזיקות האלו. מי שיתרשל בכך ויסייע בהוצאתן לפועל, או ינקוט עמדה פסיבית כלפיהן, מבצע פשע חמור ביותר.

על המוסלמים ללכת בדרך שבה הלך הנביא, שהוא המופת בעמדתו כלפי מכה וכלפי כפירתם בו לאחר שגירשוהו [ממכה] יחד עם תומכיו ולא אפשרו להם לקחת עמם את רכושם ולקיים את טקסייהם והם טימאו את המסגד הקדוש [הכעבה] בעבודת האלילים שלהם. אז ציווה אללה על מוחמד להיערך [צבאית] להצלת קדושת המסגד מידי התוקפנים, ולהקשות על אורחות החיים שבהם מתפארים אויביו. הנביא נענה לציוויו של אללה ופגע במקורות הפרנסה שלהם, דבר שהביא למלחמות בין צבא האמונה לצבא הכפירה, עד שאללה סייע בידו לכבוש את מכה אשר היתה מרבץ הכופרים ובכך הוא הציל את הגברים, הנשים והילדים שחיו במכה תחת דיכוי וטיהרו את המסגד הקדוש מהטומאה והאלילים, וסתם את הגולל על הכפירה ועבודת האלילים.

התוקפנות של אנשי מכה, כמוה כתוקפנות האימפריאליסטית בהבדל אחד: מכה היתה מולדת המאמינים והכופרים כאחד, בניגוד לפלסטין שהיא בבעלות המוסלמים בלבד, וליהודים לא היה בה בעבר לא שלטון ולא מדינה. עם זאת, אללה עשה צדק בעניין מכה, ביטל את העיוות והשיבה למאמינים, ובהמשך סילק ממנה את הכפירה והכופרים, וציווה על הנביא להילחם בכופרים כדברי

הקוראן: "הָרְגוּם בְּאִשְׁרֵי תַמְצָאוּם וְגִרְשׁוּם מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר מִמֶּנּוּ גִירְשׁוּכֶם [כִּי הִתְאַנּוּתֶם לָכֶם חֲמוּרָה מִהִרְגִּיתְכֶם אוֹתָם]" ³³⁰ ואללה ציווה על המוסלמים להשיב כגמולם לאלה התוקפים אותם, כנאמר בקוראן: "[...] כֹּל הַשּׁוֹלַח בְּכֶם יָד, שְׁלַחוּ בּוּ יָד כִּפִּי שֶׁשֵּׁלַח הוּא אֶת יָדוֹ בְּכֶם..." ³³¹

אחד מעקרונות האסלאם הוא להילחם בכל מי שמזיק לבני האדם ומתכחש לבעלותם על ארצותיהם. אם הדבר מחויב בכל מצב, על אחת כמה וכמה בסיטואציה של תוקפנות. שהרי התוקפנים אינם מסתפקים בגירוש המוסלמים מבתיהם, בגזל רכושם ובפיזורם בארצות שונות – הם חורגים [בפגיעתם] לעניין שכל שלוש הדתות מקדשות אותו, והוא: כיבוד בתי התפילה ומקומות הפולחן, כפי שנאמר בקוראן: "מִנְּהָלִים מִכָּל הָעַמִּים הַחֹסְמִים אֶת מִסְגֵּד־אֱלֹהִים וּמוֹנְעִים אֶת הַזִּכְרָת שְׁמוֹ בָּהֶם, וְאַצִּים לְהַחֲרִיבָם. אֱלֹהִי, לֹא יוֹתֵר לָהֶם לְהִיכַס בְּלֹא חֶשֶׁשׁ. בְּעוֹלָם הַזֶּה יַעֲטוּ קִלְיוֹן, וּבְעוֹלָם הַבָּא צִפּוּי לָהֶם עוֹנֵשׁ כָּבֵד" ³³²

זהו דין האסלאם לגבי בעיית פלסטין ובעניין ישראל והמדינות האימפריאליסטיות והאחרות המסייעות לה. אשר לתכניות שישראל ותומכיה מקדמים ולחובת המוסלמים למנוע את יישומן, ועדת הפתווא בא־אזהרה מבהירה וממריצה את המוסלמים באשר הם לשים מְבַטָּחם באללה ולהתקומם על־מנת לזכות בעוז ובכבוד. עליהם לשקול את תוצאות החולשה, ההשפלה וההכנעה שנובעות מתוקפנות העושים וחורשי הרעות, ולהסכים פה אחד לממש את זכות אללה וזכות הדורות הבאים, שכן יש בכך כבוד לדת הישרה. מי ייתן ואללה יחזק את לבבם באמונה ונעשה הכול כדי לרצותו. ³³³

ה. נקודות עיקריות בפסק ההלכה מטעם ועדת הפתווא של אל־אזהר

מדינת־ישראל מוצגת בפסק ההלכה של ועדת הפתווא כנטע זר שהושתל על־ידי מעצמות אימפריאליסטיות בלב אדמה אסאלמית קדושה ושיש לסלקו. מחברי הפתווא מציגים את היהודים באור שלילי המוכר מטקסטים אנטישמיים, כזורעי הרס וכחורשי מזימות להשתלט על טריטוריות נוספות. הם מסתמכים על פסוקי המלחמה בקוראן ועושים השוואה בין היהודים לבין הכופרים משבט קרייש בעיר מכה, בטענה שהמקרה של ישראל חמור יותר משום שמדובר בגוף זר שלא היו לו זכויות כלשהן על האדמה. הפתווא קוראת למדינות ערביות שלא לשתף־פעולה עם מעצמות ומדינות התומכות בישראל ולא לכרות עמן בריתות צבאיות, משום שישראל משמשת עבורן קרש־קפיצה להשתלטות עתידית על ארצות האסלאם. ישראל נתפסת כמי שגזלה רכוש – דהיינו טריטוריה לא לה – ועל כן זוהי תוקפנות שהמוסלמים מצווים להילחם בה ולהקריב את נפשם למענה, בבחינת הגנה על הנפש והרכוש. לבסוף, מעניינת הטענה הקשורה למסגד אל־אקצא: בשעת כתיבת הפתווא היה המסגד בשליטת ירדן ולא בידי ישראל, ולמרות זאת הפתווא מציגה את המלחמה בישראל כמאבק לשחרור מסגד אל־אקצא ולקיום התפילה במסגדים.

5. חכמי אל-אזהר מגיבים ליוזמת רוג'רס הראשונה (1970)

לאחר שפרצה מלחמת ההתשה בין ישראל לבין מצרים, הציע ויליאם רוג'רס, מזכיר המדינה האמריקני בדצמבר 1969, תכנית-שלום בין שתי המדינות, שנדחתה על-ידי שני הצדדים.³³⁴ על רקע המגעים להשכנת שלום בין מצרים לישראל, הגיבו חכמי אל-אזהר בפתווא השוללת הסכם-שלום עם ישראל. בשעה שנכתבה, נועדה הפתווא לשרת את מדיניות השלטון שהתנגד לתכנית רוג'רס, ונראה שהיא נועדה לצורכי הסברה פנימית ולגיוס דעת הקהל בתוך מצרים (לא מצאתי פתווא המתייחסת לתכנית רוג'רס ב' – הסכם הפסקת האש וסיום מלחמת ההתשה באוגוסט 1970).

א. נוסח הפתווא³³⁵

שאלה:

מה דין השריעה לגבי אישור נוסח הסכם [יוזמת רוג'רס] עם ישראל אשר גזלה את פלסטין מתושביה וגירשה אותם מאדמתם, הפיצה אותם לכל כנפי תבל על נשיהם, טפם, זקניהם וצעיריהם, גזלה בכוח הזרוע את רכושם וביצעה את הפשע הנתעב כלפי מקומות הפולחן והמקומות הקדושים למוסלמים.

מה הדין לגבי קשרי-ידידות ושיתוף-פעולה עם המדינות האימפריאליסטיות המסייעות לישראל בתוקפנותה הנפשעת וסייעו לה פוליטית וכלכלית בהקמת מדינה יהודית בחבל הארץ האסלאמי הזה הנמצא בין מדינות מוסלמיות?

מה הדין לגבי בריתות שיוזמות המדינות האימפריאליסטיות שמטרתן לאפשר לישראל להישאר באדמת פלסטין כדי לממש את המדיניות האימפריאליסטית שלהן?

ומהו הדין באשר לחובת המוסלמים כלפי פלסטין והחזרת תושביה [לאדמתם] וכלפי התכניות שישראל מנסה לממש, שמאחוריה עומדות המדינות האימפריאליסטיות המבקשות להרחיב את אחיזתן [באזור] ולקלוט אליהן את המהגרים [הפלסטינים] ויש בכך חיזוק ישותה ושלטונה של ישראל, דבר החונק את שכנותיה, מגביר את האיום עליה ומכשיר את הקרקע לחיסול?

תשובה:

הַצֵּלַח עִם יִשְׂרָאֵל, כְּפִי שִׁיחֻמִּי [ארה"ב, רוג'רס] מִתְכוּוֹנִים לוֹ, אֲסוּר עַל-פִּי הַשְּׂרִיעָה מִשּׁוּם שִׁישׁ בּוֹ הִכְרָה בְּגוֹרֵם הָעוֹשֵׁק [ולגיטימציה] לְהַמְשִׁיךְ בְּמַעֲשֵׂי הָעוֹשֵׁק שְׁלוֹ וְהִכְרָה

ר'
המקור:
נספח 4
עמ'
188-189.

בחזקתו על הגזילה [ויש בו] חיזוק התוקפן להמשיך במעשי האיבה שלו. [ההדגשה אינה במקור]

החוק האלוהי וחוקי בני האדם קובעים כולם שיש לאסור גזל ויש לחייב את השבתו לבעליו, והם ממריצים את בעל הזכות לעמוד על זכותו כפי שנקבע בחדית' של הנביא: "מי שנהרג בהגנה על רכושו הרי הוא שהיד (הקריב נפשו למען אלה) ומי שנהרג למען כבודו גם הוא שהיד".³³⁶

[...] 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 היתה העלייה לשמיים [של מוחמד] וערש הנביאים שהאל בירך את סביבתו, ולהגן על העתיקות והאתרים המוסלמיים מפני הגזלים. עליהם לסייע ללוחמי הג'יהאד בנשק ובכוחות לוחמים למען מטרה זו. כמו כן עליהם להשקיע מאמצים ככל יכולתם עד שהארץ תטוהר משרידיהם של העריצים הפולשים [...]

מי שמזלזל ומקל-ראש במצווה זו ומפקיר את המוסלמים לנפשם בעת צרה, פועל לפיצול האומה ומאפשר למדינות האימפריאליסטיות ולציונים לממש את תכניותיהם נגד הערבים והאסלאם ונגד חבל הארץ הערבי-אסלאמי הזה, מפצל את קהילת המוסלמים מבחינת דיני האסלאם ומבצע פשע נתעב ביותר [...]

כמו כן, השריעה אוסרת על המוסלמים לאפשר לישראל ולמדינות האימפריאליסטיות התומכות בה ומספקות לה הגנה ויכולת הישרדות לביצוע תכניותיהן שכל כוונתן להביא לשגשוגה של המדינה היהודית ולאיטנותה הכלכלית על-מנת שהיא תתקיים כמדינה שתילחם בערבים ובאסלאם בלב ארצם היקרה ביותר, תפיץ בארצותיהם את שחיתותה ותזרה סבל בקרב המוסלמים בארצותיהם. חובה על המוסלמים לנסות בכל כוחם לעמוד כגוף אחד בהגנה על אדמת האסלאם ולעמוד מול המזימות הנפשעות הללו..."

ב. ניתוח הפתווא

חלק מהנימוקים בהם משתמשים חכמי אל-אזהר בפסק ההלכה הקולקטיבי שלהם, כבר שימשו בפסק ההלכה מטעם ועדת הפתווא של אל-אזהר משנת 1956, ואלה הם:

1. הסכם עם ישראל משמעו מתן לגיטימציה לגורם העושה להמשיך ולהחזיק ב"אדמה שנגזלה".
2. קשירת ירושלים למחויבות האסלאם – פלסטין היא אדמה קדושה ובמרכזה מסגד אל-אקצא שיש להגן עליו. יש לציין כי חודשים אחדים קודם לכתיבת הפתווא (אוגוסט 1969), הוצת מסגד אל-אקצא בידי תייר אוסטרלי. בעקבות אירוע זה חתמו חכמי אל-אזהר על

פתווא הקוראת לג'יהאד נגד ישראל כחובה אישית של כל מוסלמי.³³⁷ מסגד אל-אקצא גויס אפוא כסמל במאבק לשחרור ירושלים והשטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים.

3. חובה לנהל ג'יהאד נגד מי שפלש והשתלט על אדמה אסלאמית. כאן הוסיפו אנשי אל-אזהר נימה אנטישמית, בהציגם את ישראל כגורם העלול לשמש קרש-קפיצה להפצת "שחיתותה" בקרב הארצות המוסלמיות.

מעניין שאותו הגוף, ויש להניח שחלק ניכר מהאישים שחתמו על הפתווא המתנגדת להסכם-שלום עם ישראל במסגרת יוזמת רוג'רס, חתמו תשע שנים לאחר מכן על גילוי הדעת שליווה את הפתווא של ג'אד אל-ח'ק שתמך בשלום בין מצרים לישראל. העמדה ההלכתית בסוגיות פוליטיות בנות-זמננו היא גמישה. עמדת השלטון משפיעה על אנשי ההלכה, ואלה בתורם מוצאים את המקורות הנדרשים לפרשנות ההלכתית המשתנה, התואמת את נסיבות העתים.

6. מופתי מצרים, ג'אד אל-חַק עלי ג'אד אל-חַק, מגבה את הסכם השלום בין מצרים לישראל (1979)

א. רקע פוליטי

הסכם השלום שחתם נשיא מצרים, מוחמד אנואר אל-סאדאת, עם ישראל ב-26 במאָרס 1979, על מִדְשָׁאוֹת קמפ־דייוויד, התקבל בזעם רב במדינות ערביות, כמו גם בקרב חוגים אסלאמיים קיצוניים במצרים, אשר ראו בו הסכם־כניעה של מצרים, והסכם־שלום נפרד, שאינו אלא מעשה בגידה בפלסטינים ובמדינות העימות האחרות עם ישראל.

ההתנגדות להסכם השלום הישראלי־מצרי באה גם מצד חוגים פוליטיים מחוץ למצרים. עיקר הטענה שהופנתה נגד מצרים היתה שההסכם שעליו חתם נשיאה, לא זו בלבד שהוא הסכם נפרד שאינו משקף כלל את האינטרסים הכלל־ערביים, אלא שהוא נוגד למעשה את "תועלת המוסלמים", ושהוויתורים שעשה סאדאת הם בעוכרי הערבים. המבקרים טענו כי דברי סאדאת, לפיהם "זכויות הערבים יושגו בעתיד הקרוב במלואן" – אין להן אחיזה במציאות. כך למשל אמר פהד ב' עבד אל־עזיז, יורש העצר הסעודי דאז, כי ההנהגה הסעודית נחושה בדעתה להתנגד להסכם, שכן "מה שמציע הנשיא סאדאת, שום ערבי אינו יכול לקבל... הנשיא סאדאת רוצה שכל הערבים ילכו בדרכו. היינו רוצים בכך, אילו היתה זאת הדרך שתגשים את תקוות הערבים". פהד גם שלל את העמדה שנקט סאדאת, לפיה יש לקחת את מה שניתן לקחת, ונקט עמדה מְשֻׁלֵּה, לפיה יש לדרוש את מלוא הזכויות בבחינת "הכול או לא כלום". הוא הוסיף ואמר:

"כשסאדאת הפתיע אותנו בנסיעתו לירושלים, סברו רבים מאיתנו כי בוודאי קיים הסכם מוקדם, בו הובטחה לו החזרת זכויות הערבים במלואן, אחרת לא היה נוסע. אך מתוך מהלך השיחות בכל השלבים, הבינונו כי אין בהן כל תועלת. ציפינו שסאדאת ינצל עובדה זאת, יכריז כי בחן את כנות כוונותיה של ישראל עד קצה גבול יכולתו, ויחזור אל השורה הערבית, אך הוא המשיך בדרכו עד לחתימת ההסכם, והנה התברר כי הוא מסתפק בפחות מהמינימום הנחוץ לכינון שלום צודק.... איננו מאמינים שמדיניותו של סאדאת תביא להחזרת הזכויות הערביות, כפי שהוא חוזר וטוען. נעשה הכול יחד עם שאר ארצות־ערב, כדי שהוא ישנה את עמדתו... ניסינו לתת לו הזדמנות לכך בוועידת בגדאד הראשונה, ולא הגבנו על ההתקפות שניהלה נגדנו העיתונות המצרית, כי איננו מאמינים בקרבות מילוליים."³³⁸ [ההדגשות אינן במקור]

אגב, שנתיים מאוחר יותר הציג פהד את תכנית שמונה הנקודות לשלום-כולל בין ישראל לבין המדינות הערביות, שהיתה לימים בסיס לתכנית השלום הסעודית, ונקראת כיום "יוזמת השלום הערבית".³³⁹

דוגמא אחרת להתנגדות של מדינה ערבית, היא עמדתה של סוריה, כפי שבאה לביטוי בדבריה של ד"ר נג'אח אל-עטאר, שרת התרבות וההכוונה הלאומית הסורית דאז. במאמר-עמדה שפרסמה בעיתון אלבעת' הסורי, הביעה אל-עטאר ביקורת נוקבת על ההסכם בין ישראל למצרים והתייחסה אליו כאל כניעה מוחלטת של מצרים. היא אף הרחיקה-לכת בפרשה את ההסכם וראתה בו קנוניה שנועדה לאפשר לארה"ב לתפוס עמדות אסטרטגיות במזה"ת:

"עתה התחוללה הקנוניה בחתימת הסכם השלום הנפרד, וזוהי כניעה מוחלטת מצד משטר סאדאת, משום שאת סיני יכלה מצרים לשחרר במלחמת אוקטובר אלמלא הקנוניה שהוכנה מראש בין ההנהגה המדינית המצרית, ארה"ב וישראל. עפ"י ההסכם תישאר סיני ממושכנת בידי ישראל לתקופה של שלוש שנים – שהיא תקופת ההסכם... כערובה ממושכנת כל הזמן בנשק האמריקני שיימצא שם, ואי-אפשר יהיה להפעילו בלא הסכמה אמריקנית..."³⁴⁰ [ההדגשה אינה במקור]

סוריה, המונהגת על-ידי משטר בעת' חילוני, בחרה לתקוף את סאדאת דווקא במישור הדתי-אסלאמי, מתוך הכרה בכוחם של האחים המוסלמים במצרים, שהם אופוזיציה למשטר. היא עשתה זאת באמצעות שימוש בפסק ההלכה שנכתב בשנת 1970 בידי ראשי מוסד אל-אזהר, דהיינו אנשי הדת הרשמיים של מצרים עצמה, שנידון בפרק 5 לעיל. העיתון הממשלתי תשרין פרסם את נוסח הפתווא האמורה והדגיש שאותם חכמי אל-אזהר של 1970 "הפכו עורם" והיו לאוהדי השלום עם ישראל.

המשטר המצרי, שמצא עצמו מותקף הן מצד הגורמים האסלאמיים המיליטנטיים במצרים והן מצד מדינות ערביות, נאלץ להילחם על דעת הקהל הערבית והמוסלמית. ההנהגה המצרית יזמה סדרת כתבות בעיתון הפרוי-ממשלתי אל-אהראם. עוד באותו יום בו פרסם תשרין הסורי את הפתווא של חכמי אל-אזהר שהוזכרה לעיל (13 באפריל 1979), פרסם אל-אהרם מאמר מפרי-עטו של מוחמד חסן אל-תאהאמי, (1974-1975) לשעבר מזכ"ל "ארגון הוועידה האסלאמית" (OIC) המאגד 57 מדינות מוסלמיות. במאמר שנכתב לכאורה לרגל ועידת שרי החוץ המוסלמים שעמדה להתכנס במאי 1979, כתב אל-תאהאמי:

"... דרכנו אל הטוב והפיוס עוברת דרך האירועים הפוליטיים שהחלו להתגבש ברצינות לאחר שבני ישראל כבשו את ירושלים ב-67 ולאחר ששרפו את מסגד אל-אקצא ב-69. אני מדבר אל אחיי על צער מתמשך זה, מאז הלכה ירושלים מידינו בתוקפנות ועד יומנו זה, שבו מצפים מיליארד מוסלמים וערבים להחזרת הזכות העשוקה..."³⁴¹

אל־תִּהְיֶה אֱמוּנָה מוֹצֵא צִדּוּק בְּקוֹרָאן לְמַאֲמָצֵי הַשְּׁלוֹם שֶׁל מְצָרִים וּמִצִּיג אֶת הַסַּכָּס הַשְּׁלוֹם כְּצִיּוּי אֱלוֹהִי:

”בְּקוֹרָאן כְּתוּב: ‘אִם יִישׁוּ לְשָׁלוֹם, נָטָה לוֹ גַּם אֶתְּהָ וְהִסְמַךְ עַל אֱלוֹהִים’ וּבִמְקוֹם אֲחֵר בְּקוֹרָאן נֹאמַר ‘וְאִם יִירָצוּ לְרִמּוֹתֶיךָ עֲשֵׂה כְּפִי שְׁאֵלָלָה מִצְוֹהָ’. הַשְּׁלוֹם שָׁאֵנוּ הוֹלְכִים בּוֹ אֵינוּ שְׁלוֹם שֶׁל כְּנִיעָה, אֲלֵא שְׁלוֹם צוֹדֵק לְפִי הוֹרָאוֹת אֱלֹלָה. אֱלֹלָה אוֹמֵר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל: “אִם הֵיטַבְתֶּם, הֵיטַבְתֶּם לְעַצְמְכֶם, וְאִם הִרְעַתֶּם הִרְעַתֶּם לְאֱלֹלָה...”³⁴² [הַהֲדָגְשָׁה אֵינָה בְּמִקּוֹר].

בְּהַמְשָׁךְ מִגִּיֵּס אֱלִי־תִהְיֶה אֱמוּנָה אֶת סוֹגִיַּת יְרוּשָׁלַיִם, בְּהִנִּיחוֹ שֶׁהַסַּכָּס הַשְּׁלוֹם יִבִּיא בְּסוֹפּוֹ שֶׁל דְּבַר לְהַחֲזֹרְתָהּ לִידֵי הָעֶרְבִים. לְדַבְּרִי, מְצָרִים בַּחֲרָה לְמַעֲשֵׂה בְּדֶרֶךְ אַחֲרֵת מִגִּי־הָאֵד לְהַשְׁבֵּת יְרוּשָׁלַיִם לְחִיק הָאֶסְלָאִם וְהָעֶרְבִים. הוּא מְצִיֵּן כִּי סֵאדָאֵת רָאָה לְנֶגֶד עֵינָיו אֶת יְרוּשָׁלַיִם “וְהוֹדִיעַ עַל הַחֲלָטָה הַנַּחֲשָׁה שֶׁל מְצָרִים לְחֹזֶר לְיְרוּשָׁלַיִם וּלְשַׁחֲרָהּ וּשְׁאֵין תְּקוּוּהָ לְשָׁלוֹם לֵלֵא יְרוּשָׁלַיִם.” אֱלִי־תִהְיֶה אֱמוּנָה יוֹצֵא גַם נֶגֶד הַטַּעֲנָה שֶׁהִטִּיחוּ הַמַּדִּינוֹת הָעֶרְבִיּוֹת בְּמְצָרִים עַל שַׁחֲתָמָה עַל הַסַּכָּס נִפְרָד, וְטַעַן כִּי רַק הָאֵינְטֶרֶס הָאֶסְלָאִמִי וְהָעֶרְבִי עֵמֵד לְנֶגֶד עֵינָהּ, וְהִיא נִיִּצְלָה אֶת הַמוֹמֶנְטוּם כְּדֵי לְקַדֵּם אֵינְטֶרֶסִים אֱלֹהִים:

”בְּעֵבֶר קִרְאוּ אַחֲרֵים לְמַהֲפָכָה עַד הַנִּיצָחוֹן [סִיסְמַת אֶשׁ”פ]. הוֹוֵעִידָה הָאֶסְלָאִמִית הַחֲלִיטָה אֶז לְצֵאֵת בִּגִּי־הָאֵד” לְשַׁחֲרֹר יְרוּשָׁלַיִם. זֶה הָיָה לְאַחֵר נִיצָחוֹן רִמְדָאֵן [מִלְחַמַת יוֹה”כ]. הָאֲנָשִׁים לֹא הִמְשִׁיכוּ בְּדֶרֶךְ הַזֹּאת, בְּשֶׁל עֲמָדוֹת וְהַשְׁתִּיכּוּיוֹת שׁוֹנוֹת... אֶז קִרְאוּ אֲנַחְנוּ לְשֵׁאת וּלְתֵת וּלְיִצֹר מִגְעִים יִשְׂרִיִם שֶׁל כָּל מַדִּינָה בְּנִפְרָד, כֵּךְ שְׁכָל מַדִּינָה תוֹכֵל לְהַצִּיל אֶת אֲדָמָתָהּ, אֶת זְכוּתָהּ וְאֶת רִיבּוֹנוּתָהּ. אַחֲדִים מֵאֵיתָנוּ הִלְכוּ בְּדֶרֶךְ זֶה וּמַעַט תְּקוּוּהָ [לְהַצִּיל הָאֲדָמָה] מוֹמֶשָׁה...³⁴³ [הַהֲדָגְשָׁה אֵינָה בְּמִקּוֹר].

הַכְּתָבוֹת בְּאֱלִי־אֶהֱרָאִם, כְּמוֹ גַּם חוֹוֹת הַדַּעַת שֶׁל חֲכֵמֵי־הַלֵּכָה מְצָרִים, נִוְעָדוּ גַם לְצוּרֵי חִינּוֹךְ וְהַסְבֵּרָה בְּמְצָרִים פְּנִימָה.³⁴⁴ הַזִּירָה הַדִּתִּית הָאֶסְלָאִמִית נִרְאָתָה לְמַשְׁטְרוֹ שֶׁל סֵאדָאֵת כְּמִרְחָב הוֹלֵם לְמֵאֲבֵק עַל הַלְגִּיטִימִצְיָה לְהַסַּכָּס הַשְּׁלוֹם עִם יִשְׂרָאֵל. דּוּוֹקָא מְסִיבָה זֶה, נִחְשָׁב מְאֹד מֵאִמֵּר שֶׁל אִישִׁיּוֹת בְּעֵלֶת תְּפִקִּיד רִשְׁמִי כָל־אֶסְלָאִמִי בְּעֵבֶר, כְּמוֹ אֱלִי־תִהְיֶה אֱמוּנָה, הַמְצַדִּיק אֶת הַהַסַּכָּס מִהַבְחִינָה הָאֶסְלָאִמִית. אוֹלֵם הַמַּשְׁטֵר לֹא הִסְתַּפֵּק בְּכֵךְ וְהַמְשִׁיךְ לְדֹאֹג לְסִדְרַת כְּתָבוֹת בְּאֱלִי־אֶהֱרָאִם, מִפְּרִיעֵטֶם שֶׁל רִאשֵׁי מוֹסֵד אֱלִי־אֶהֱרָאִם וְשֶׁר הוּוֹקֵף (גַּם הוּא מֵרִאשֵׁי אֱלִי־אֶהֱרָאִם לְשַׁעֲבֵר) שִׁטְעֵנוּ שֶׁהַהַסַּכָּס תוֹאֵם אֶת הַשְּׁרִיעָה. הַפְּרָסוּם הָרֵאשׁוֹן רָאָה אוֹר שִׁישָׁה שְׁבֻעוֹת לְאַחֵר חֲתִימַת הַסַּכָּס הַשְּׁלוֹם בֵּין מְצָרִים לְיִשְׂרָאֵל, בְּתִגּוּבָה עַל הַשְּׁעִיַּת חֲבֵרוֹתָהּ שֶׁל מְצָרִים מוֹוֵעִידַת שְׂרֵי הַחוּץ הַמוֹסְלָמִים, שֶׁנִּעְרַכָּה בִּפְס שְׁבַמְרוּקוֹ בִּי 9 בְּמֵאִי 1979.³⁴⁵

לְמַחֲרַת הַהַשְּׁעִיָּה, בִּי 10 בְּמֵאִי 1979, הַתְּפָרֶסֶם בְּאֱלִי־אֶהֱרָאִם³⁴⁶ גִּלְוִידֵּעַת שֶׁל רִאשֵׁי מוֹסֵד אֱלִי־אֶהֱרָאִם, בּוֹ טַעֲנוּ הַמְּלומָדִים הַמוֹסְלָמִים שֶׁהַסַּכָּס הַשְּׁלוֹם “נִמְצָא בְּגִבּוּלוֹת הַשְּׁרִיעָה”, מִשּׁוֹם שֶׁהוּא “קָם מִתּוֹךְ עֲמָדָה שֶׁל עוֹצְמָה וְלֹאֲחֵר [שְׁמִצְרִים נִיְהָלָה] מִלְחַמַת גִּי־הָאֵד וְנִיצָחוֹן.” מִבְּחִינָה

זו, נטען בגילוי הדעת, הסכם השלום כמוהו כְּצֶלַח אֶל־חֲדָיָה שֶׁעָרַךְ הַנְּבִיא מוֹחֵמֵד עִם אֲנָשֵׁי מִכָּה מַעֲמָדָה שֶׁל עוֹצְמָה, כְּשֶׁמֶד בְּרָאשׁ צָבָא מִנְצָח, וְעַל כֵּן יִכּוֹל הִיָּה לְהַשְׁלִיט אֶת רְצוֹנוֹ. הִיתָה זֹאת טַעֲנָה אֶפּוֹלוֹגֵטִית שֶׁנִּשְׁעָנָה עַל עוֹבְדָה לֹא נִכּוֹנָה. לְמַעֲשֶׂה, מִצָּב צָבָאוֹ שֶׁל הַנְּבִיא הִיָּה נִחוּת בִּיחַס לְמִצְבָּם שֶׁל אֲנָשֵׁי מִכָּה. כְּמוֹ כֵּן, לְפִי הַמַּסּוּרֶת הַמוֹסְלָמִית נִתְפַּס מוֹחֵמֵד כְּמִי שֶׁעָשָׂה וִיתוּרִים רַבִּים הַקְּשׁוּרִים לְיוֹקֶרְתּוֹ וּמַעֲמָדוֹ כְּשֶׁלִּיחַ הָאֵל, מֵה גַם שֶׁנֶּאֱלָץ לוֹתֵר עַל הַמַּטְרָה שֶׁלִּשְׁמָה יֵצֵא לְכִיוּן מִכָּה – הָעֲלִייה־לְרֹגֶל – וּלְדַחֲוָתָהּ בִּשְׁנָה עַל־פִּי דְרִישַׁת שְׁבֵט קְרִיִּישׁ. אִם נִחְזֹר לְעִנְיָנֵנוּ, הַמַּמְסָד הַמִּצְרִי נִשֵּׁשׁ אֶת הָעִיקָרוֹן הַהִלְכָתִי שֶׁעַל־פִּיו נִיתֵן לְהַתְפִּיֵּס עִם הָאוֹיֵב רַק מַעֲמָדַת נִחִיתוֹת צָבָאִית שֶׁל הַמַּחֲנֶה הַמוֹסְלָמִי, וְזֹאת עַל־מִנַּת לְהַתְמוּדָד עִם טַעֲנוֹת ("מוֹדֵרְנוֹת") כִּאִילוֹ פֶּעַל נִשְׂיָא מִצְרִים מִתּוֹךְ עַמְדָּה שֶׁל חוֹלְשָׁה וַיֵּשׁ בַּכֵּךְ הַשְׁפֵּלָה.

גִּילּוֹי הַדַּעַת שֶׁל רֹאשֵׁי אֶל־אֲזָהָר מִתַּח בִּיקוּרַת עַל גּוֹרְמִים אֶסְלָאמִיִּים רִדִּיקָלִיִּים שֶׁתְּקַפּוּ אֶת הַסָּכֵם הַשְּׁלוֹם, וְהַצִּיגּוֹם כְּבוֹרִים שְׂאִינִם בְּקִיָּאִים בִּשְׂרִיעָה. מִצְרִים, כֵּךְ נִטְעָן, הִיא אֶחָד מִמַּעֲוִזֵּי הָאֶסְלָאִם, וְלִכֵּן מִסְמָכוֹתָיו שֶׁל רֹאשׁ הַמְּדִינָה לְשִׁקּוֹל אִם עֲשִׂיתָ שְׁלוֹם עִם הָאוֹיֵבִים מִבִּיָּאָה תוֹעֵלַת לְאֶסְלָאִם. הַקּוֹרָאן מִצְוֶה אֶת הַמוֹסְלָמִים לַעֲשׂוֹת הַסָּכֵם־שְׁלוֹם (צֶלַח) עִם הָאוֹיֵב, בְּאִם הַשְׁלִיט רֹאֵה בַּכֵּךְ תוֹעֵלַת לְמוֹסְלָמִים. הַתוֹעֵלַת בַּמִּקְרָה שֶׁלִּפְנֵינוּ מִתְמַצָּה בַּהַחֲזָרַת הָאֲדָמוֹת הָאֶסְלָאמִיּוֹת לְבַעֲלֵיהֶן, חֶלְקֵן בְּאוֹפֵן מִיָּדִי וְחֶלְקֵן בְּמוֹעֵד אַחֵר. טַעֲנָה נוֹסֶפֶת, שֶׁהוֹפִיעָה בְּגִילּוֹי הַדַּעַת אֶךְ לֹא הוֹפִיעָה מֵאוֹחֵר יוֹתֵר בַּפֶּסֶק הַהִלְכָּה שֶׁל גִּ'אֵד אֶל־חֶק, הִיתָה שֶׁהַסָּכֵם הַשְּׁלוֹם שֶׁחֲתָמָהּ מִצְרִים עִם יִשְׂרָאֵל קָרָא לְצַדִּיקִים מוֹסְלָמִיִּים נוֹסֶפִים לְהַצְטָרֵף אֵלָיו וּלְהַפִּיק מִמֶּנּוּ תוֹעֵלַת, כֵּךְ שִׁקְבְּלוּ בַּחֲזָרָה אֶת אֲדָמוֹתֵיהֶם. עוֹד נִטְעָן בְּגִילּוֹי הַדַּעַת, שֶׁהַסָּכֵם שׁוֹמֵר עַל זְכוּת הַפִּלִּסְטִינִים לְהַגְדֵּרָה עַצְמִית – עִיקָרוֹן שֶׁהַתְּקַבֵּל לְרֹאשׁוֹנָה בְּזִירָה הַבִּינְלָאוֹמִית בְּזְכוּת מִצְרִים. הַהַסָּכֵם מֵרָאֵה, כֵּךְ נִטְעָן, שֶׁמִּצְרִים לֹא רַק שְׂאִינָה מִקִּילֵה־רֹאשׁ בְּסוּגִיַּת עֲרַבִּיּוֹתָהּ וְאֶסְלָאמִיּוֹתָהּ שֶׁל מִזְרַח־יְרוּשָׁלַיִם, אֲלֵא שֶׁהִיא דְּבָקָה בִּירוּשָׁלַיִם בְּשֵׁם מִלִּיוֹנֵי מוֹסְלָמִים. חֲכָמֵי אֶל־אֲזָהָר קִרְאוּ לְשִׁלְטִים הַמוֹסְלָמִים בְּעוֹלָם, לְחֲכָמֵי הַדָּת וְלַעֲמִים הַמוֹסְלָמִיִּים, לְהַתְאָחֵד [בְּתַמִּיכָה בַּעֲמָדָה הַמִּצְרִית]. מַטְרַת קִרְיָאָה זֹאת הִיא כְּמוֹכֵן אֶפּוֹלוֹגֵטִית מוֹל גּוֹרְמִים עֲרַבִּיִּים שֶׁטַעֲנוּ כִּי מִצְרִים חֲתָמָה עַל הַסָּכֵם־שְׁלוֹם נִפְרָד וְזִנְחָה אֶת שְׂאֵר הָעֲרַבִּים. הַטִּיעוֹנִים הַפּוֹלִיטִיִּים שִׁימְשׁוּ חוֹמֵר־גֶּלֶם בַּפְּרָשׁוֹת עֶקְרוֹן הַתוֹעֵלַת לְמוֹסְלָמִים בַּחֲתִימָה עַל הַסָּכֵם הַשְּׁלוֹם.

לְאַחֵר שֶׁמִּצְרִים הוֹשַׁעְתָּה מִחֲבָרוֹתָהּ בּוֹעִידָה הָאֶסְלָאמִית, שֶׁהַתְּכַנְסָה בַּפֶּאֶס שְׁבַמְרוֹקוֹ בִּמְאִי 1979, הִטִּיחַ אֶל־תְּהַאמִּי דְּבָרִים קָשִׁים נֶגֶד הַהַחֲלָטָה וְאָמַר בְּרִאיוֹן לְאֶל־אֶהֱרֵם ב־11.5.79 כִּי הַמַּתְכַּנְסִים בּוֹעִידָה בַּפֶּאֶס עִיווּרִים מֵרָאוֹת אֶת הָאֲמֹת.³⁴⁷ הֵם טוֹעֲנִים שֶׁמִּצְרִים סִטְתָּה מִן הָאֶסְלָאִם³⁴⁸ וְכִי יֵשׁ לְהוֹצִיאָהּ מִמַּעַגֶּל הַפְּעוּלָה הָאֶסְלָאמִית וְהָעֲרַבִּית, אֲוֹלָם, אֵל לֵהֵם לְשִׁכּוֹחַ אֶת מַעֲמָדָהּ וּמִקוּמָהּ שֶׁל מִצְרִים בְּגִיבוּשׁ הַמְּדִינּוֹת הָאֶסְלָאמִית וְאֶת הַיּוֹתָה הַמִּשְׁעָנָה הָאֲמִיתִית שֶׁל הָעוֹלָם הַמוֹסְלָמִי לְאוֹרֶךְ הַהִיסְטוֹרִיָּה. לְדַבְּרֵי אֶל־תְּהַאמִּי, מַעֲמָדָהּ שֶׁל מִצְרִים נִקְבַּע עוֹד בְּקוֹרָאן וּבְדַבְּרֵי הַנְּבִיא: "אִם תִּכְבְּשׁוּ אֶת מִצְרַיִם, דְּרִשׁוּ אֶךְ אֶת טוֹבָתָהּ, וְקַחוּ מִמֶּנָּה חִיָּלִים רַבִּים, כִּי חִיָּלִיָּה הֵם הַטּוֹבִים בְּיוֹתֵר."³⁴⁹ הָאִם נִשְׁנָה אֶת גְּזִירַת הַגּוֹרֶל? שׁוֹאֵל אֶל־תְּהַאמִּי – "הָאִם נִבְטַל אֶת דְּבַרֵּי הַקּוֹרָאן וְהַחֲדִיתָ? הָאִם תֵּם תִּפְקִידָהּ שֶׁל מִצְרַיִם בַּהַנְּהַגָּת קוֹדֶשִׁי הָאֶסְלָאִם? הָאִם הֵן [שְׂאֵר

המדינות המוסלמיות] מסוגלות לשאת את דגל תפארת האסלאם ולצאת בג'יהאד כפי שעשתה מצרים, כשמילאה את שליחותה ההיסטורית?³⁵⁰

אל-תהאמי ממשיך ומוכיח בראיון את מתנגדי מצרים: "ההחלטה 'הדחופה' של הוועידה אין לה כל בסיס בחוקי האסלאם, ולאיש אין זכות לקבלה. אלה שקיבלו טיפשים, ובעזרת אללה יתפכחו."³⁵¹ אל-תהאמי הדגיש כי החלטת ועידת פאס לצאת ל"ג'יהאד" לשחרור ירושלים, אינה מעשית. מצרים, לעומת זאת, קראה לכינוס מיוחד שידון בתכנית הפעולה להשבת ירושלים עוד לפני שמדינה מוסלמית אחרת כלשהי חשבה על כך בכלל. הוא מביע תקווה שהמדינות הערביות יגיעו לבסוף לאותה מסקנה שקיבלה מצרים, כי דרך המגעים המדיניים היא הדרך היחידה להצלת ירושלים.

שבוע לאחר שניתן פומבי לגילוי הדעת של חכמי אל-אזהאר, פרסם אל-אהראם ב-18 במאי 1979 מאמר של שר הווקף המצרי, ד"ר (ושיח) עבד אל-מנעם אל-נמר, אשר ציטט בפירוט רב מתוך חוות-דעתם של חכמי אל-אזהאר וטען כי הנביא כיבד את הסכם הדייפיה עד שהצד השני הפר אותו (חתא אח'לו בהא) [ההדגשה אינה במקור].³⁵² אל-נמר טען כי חכמי הדת מוסלמים להכריז על מלחמה אם היא נחוצה למוסלמים מטעמי הכרח ותועלת, ולהכריז על שלום אם יש בכך תועלת. אולם הדוקטרינה המוסלמית (אל-אצל) בנוגע ליחסים בין מוסלמים ללא-מוסלמים היא שלום, כל עוד הצד השני אינו תוקף אותם, וזו הדעה הגוברת בשריעה.³⁵³

חלפו ארבעה שבועות עד שאל-אהראם (14.6.79) פרסם גילוי-דעת ברוח זו מאת מופתי מצרים – ג'אד אל-ח'ק עלי ג'אד אל-ח'ק.³⁵⁴ גילוי-דעת זה נרשם ב-26 בנובמבר 1979 בקובץ הפתוות הרשמי של מצרים, אל-פתאוי אל-אסלאמייה, המובא להלן בתרגום לעברית.³⁵⁵

גילוי הדעת של המופתי של מצרים קבע כי ההסכם עם ישראל נובע מדיני האסלאם, וכי סאדאת שמר על זכויות הערבים. המופתי מתח ביקורת על דברים שנכתבו על ההסכם מחוץ למצרים, לפיהם מצרים חתמה על הסכם-שלום נפרד. ג'אד אל-ח'ק אף הוסיף: "צ'לח אל-ח'דייפיה הביא תועלת רבה לאסלאם ולמוסלמים. אללה אף הוריד את סורת אלפתח [קוראן: 48: 1] שקבעה את ההסכם כניצחון במלים: 'בזאת הכרענו למענך הכרעה נחרצת' (אננא פתחנא לכ פתחן מבינן).³⁵⁶ הוא הביא בסופו של דבר להתפשטות האסלאם, ואפילו חבריו של הנביא התנגדו להסכם, עד שהבינו את תועלתו וצייתו להוראת האל ושליחו. [אשר] להסכם הנוכחי עם ישראל, הרי שאנו אופטימיים ומלאי תקווה [שגם] הוא יביא ניצחון שבאמצעותו נשיב את אדמותינו וכבודנו, וירושלים הקדושה והיקרה תשוב לחיק האסלאם תחת כנפי השלום." עיקרו של הטיעון הממסדי היה שמצוות הג'יהאד אינה עומדת בסתירה לעשיית שלום. אמנם חובת הג'יהאד חלה עד ליום בו יחול דין האסלאם – השריעה – על כל קצות תבל, אך נסיבות השעה והאינטרס המוסלמי מאפשרים לחתום על הסכם-שלום.³⁵⁷

במקביל נלחם המשטר נגד פעילותה האופוזיציונית של קבוצת הג'יהאד האסלאמי במצרים, ועצר 1,600 פעילים אסלאמיסטים. אבל הדבר לא מנע את רצח סאדאת. בסוף אוקטובר 1981,

בעת שצפה במצעד השנתי לציון "ניצחון מלחמת אוקטובר" (מלחמת יום הכיפורים, 1973) נרצח נשיא מצרים בידי קבוצת אל-ג'יהאד אל-אסלאמי. ההשראה לרצח היתה חוברת שנכתבה בידי מהנדס בן 26 בשם עבד אל-סלאם פראג' והופצה בידי מיליטנטים מוסלמים. שמה היה "המצווה הנעלמה" (אל-פרידה אל-ע'אא'בה), ונטען בה כי המצווה החשובה של השליט המוסלמי – הג'יהאד – ננטשה, והמשטר במצרים כמוהו כמשטר הטטארים [מונגולים] הכופרים (כפי שקבע בשעתו חכם ההלכה מן המאה ה-14 – אבן-תימיה).³⁵⁸ לאחר רצח סאדאת פָּרסם המופתי של מצרים פסק-הלכה מיוחד שהתמודד אחת לאחת עם הטענות של הקיצונים המוסלמים שהפיצו את החוברת, כחלק ממאמץ ההסברה של המשטר נגד גורמי האסלאם המיליטנטי.³⁵⁹

ג'אד אל-ח'ק מחבר הפתווא המיוחדת שנידונה בפרק זה, למד באל-אזהר, התמחה בשיפוט שרעי ועבד כקאדי וכעוזר המופתי של מצרים; אחר-כך היה המפקח על בתי הדין השרעיים ויועץ לבתי המשפט לערעורים. הוא מונה לתפקיד המופתי הראשי של מצרים באוגוסט 1978, בתקופה בה שרר מתח בין המדינה לבין הקבוצה האסלאמית הרדיקלית שרצחה את הנשיא סאדאת. בשנת 1982 מונה לשר הווקף, כנראה לאות הוקרה על שפרסם את הפתווא שיצאה בתגובה לחוברת "המצווה הנעלמה". בארבע שנותיו כמופתי הוא הוציא מתחת ידו 1,415 פתוות, 243 מהן פורסמו. רובן היו ארוכות, והחשובות שבהן עסקו בנושאים פוליטיים.³⁶⁰

אף שג'אד אל-ח'ק (מת ב-1996) תמך בשלום עם ישראל, הוא נחשב תמיד לשמרן בדעותיו ובפסיקותיו, ולימים הביע עמדות שתקפו את הנורמליזציה עם ישראל.

ב. נוסח פסק ההלכה³⁶¹

הסכם השלום בין מצרים וישראל והשלכותיו*

עיקרים:

1. האסלאם הוא דת של ביטחון ושלום.
2. בשעת מלחמה, חובה לקבל את ידו המושטת-לשלום של האויב.
3. מותר למוסלמים לעשות הסכמים עם לא-מוסלמים, וחובה עליהם לקיימם כל עוד לא אירע דבר המחייב את הפרתם.
4. מותר למוסלמים ליזום הסכם-שלום (עֲלֵה) בתנאי שהוא מביא להם תועלת או שהוא מונע מהם נזק.

* ההדגשות בגוף הטקסט אינן במקור.

5. מותר למוסלמים לספוג מידה מסוימת של עוול (במסגרת שלום) אם יש בכך למנוע נזק חמור יותר.
6. סעיפי הסכם השלום [בין מצרים לישראל] ונספחיו, אינם גורעים ולו זכות אחת [של המוסלמים] ואין בהם לגיטימציה לכיבוש.
7. אין זה יאה שקבוצה קטנה של חכמי־דת מוסלמים [שחרצו דין נגד הסכם השלום בין מצרים לישראל] תתומרן או תפסוק בניגוד לפתוב בקוראן, תוך שימוש בצידוקים הסותרים את דיני השריעה.
8. הסכם חֲדִיבְיָה הביא תועלת/חִיר/ וברכה/ברכה למוסלמים, ואנו אופטימיים ומלאי־תקווה שגם ההסכם הנוכחי עם ישראל יביא לניצחון שבאמצעותו נשיב את האדמה [הכבושה] ואת הכבוד [האבוד] ובמסגרתו ירושלים היקרה תושב לחיק האסלאם תחת כנפי השלום.

שאלה:

מהו דין הסכם השלום בין מצרים לבין ישראל ומהן השלכותיו?

תשובה:

האסלאם היה ועודנו דת של ביטחון, הגנה, שלום, שלוה, טוהר, מתינות ואחוה, ואינו דת של מלחמה, שטנה או איבה. הוא אינו עושה שימוש בחרב על־מנת לרדות או לשלוט באחרים; המלחמה נועדה אך ורק להבטיח את הפצת הדת. הקוראן ציווה על המאמינים להימנע מלחימה אם אין בכך הכרח, כנאמר בקוראן: "ואם יניחו לכם ולא יילחמו בכם ויבקשו לעשות עמכם שלום, כי אז לא ימצא לכם אלוהים דרך לפגוע בהם."³⁶² ודבר אֵלֵלָה: "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה, והיסמך על אלוהים..."³⁶³

האסלאם מורה למוסלמים שכל מחלוקת סביב הבנת דיניו תידון בהתאם לדברי האל ושליחו, כנאמר בקוראן: "ואם תיפול ביניכם מחלוקת על דבר מה, הביאוה בפני אלוהים ובפני השליח, אם מאמינים אתם באלוהים וביום האחרון."³⁶⁴

אלֵלָה הדגיש עיקרון זה בעצם החובה לציית לדין אֵלֵלָה ושליחו, כפי שנאמר בקוראן: "אילו היו המאמינים נקראים לפנות אל אלוהים ושליחו למען ישפוט ביניהם, לבטח היו אומרים: נשמע ונעשה."³⁶⁵

אכן נפלו חילוקי־דעות בינינו הערבים לבין היהודים. התנהלה בינינו מלחמה ארוכת־שנים, ולאחר מכן קמה להם מדינה שזכתה להכרת הקהילה הבינלאומית ולתמיכת המעצמות הגדולות. לאחר המלחמה הראשונה שפרצה בינינו בשנת 1948, חתמנו עמם על הסכם שביתת־נשק; אח"כ פרצה מלחמת 1956 עם מצרים ונחתם הסכם שביתת־נשק נוסף.³⁶⁶ לאחר מכן פרצה מלחמת 1967 בה כבשה ישראל את כל אדמות פלסטין והוסיפה וכבשה את סיני מידי מצרים ואת הגולן מידי סוריה.

מצרים לא יכלה לשאת תבוסה זו, ולא נכנעה להשפלה. היא נערכה למלחמה, גייסה את בניה ואת משאביה ולאחר מכן הנחיתה מהלומת-מחץ [על ישראל] במלחמת רמדאן [מלחמת יום הכיפורים, 1973]³⁶⁷, השיבה באמצעותה את כבוד הערבים ואילצה את ישראל לשווע לעזרת ידידותיה.

בשיאו של הניצחון הצבאי הציע נשיא מצרים את יוזמת השלום, בתקווה להשיב את הביטחון לאזור זה ולאפשר לערבים לנשום לרווחה לאחר מלחמה ארוכה עד אין קץ. נשיא מצרים הצליח להשיב באמצעי שלום חלקים גדולים מסיני – יותר ממה שהיה משיג בדרך של מלחמה. הוא יצא ביוזמת השלום שלו וקרא לשלום [בעת ביקורו בכנסת] בירושלים בנוכחות היריבים, כך שלו היו דוחים את קריאתו לשלום, היה זה לעיני העולם כולו. הוא גילה אורך-רוח ונשא ונתן עמם על בסיס טיעונים משפטיים ושכל ישר, באותה נחישות בה לחם בהם בכוח הנשק, עד שהושיטו לו את ידם לשלום וחתמו לשביעות-רצונו על ההסכם שהביא לפתרון המשבר. בזכות מלחמת רמדאן הסכימו [הישראלים] לפנות את האדמות שכבשו לפני למעלה מעשר שנים, והסכימו להשיב את שלל המלחמה ולעשות שלום.

אם כן, מהו הדין שקבעו אללה ושליחו בעניין הסכם-שלום זה שנחתם בין מצרים לישראל לאחר המלחמות ההן? (כפי שנאמר בקוראן): "אילו היו המאמינים נקראים לפנות אל אלוהים ושליחו למען ישפוט ביניהם, לבטח היו אומרים: נשמע ונעשה."

אם נעיין בקוראן, נמצא שאלוהים כבר קבע את השלום (סלם) כסוג הקשר הבסיסי שצריך להתנהל בין כל בני האדם, כנאמר: "הוי האנשים, בראנו אתכם מתוך זכר ונקבה, וחילקנו אתכם לעמים ושבטים למען תבחינו ביניהם. ואולם הנכבד מכולכם אצל אלוהים הוא הירא שבכם."³⁶⁸ וכפי שנאמר: "הוי האנשים, הוי יראים את ריבונכם אשר ברא אתכם מתוך נפש יחידה, וברא מתוכה בת-זוג, והפיץ משניהם אנשים ונשים לרוב. הוי יראים את אלוהים אשר בשמו תבקשו זה מזה, ושמו חובתכם לקרובי-משפחה."³⁶⁹

בפנייה זו לאנשים ובתיאורם "בני-אדם" [אללה יצר] את השלום כמצב הבסיסי שמפיץ את [בשורת] הרעות, שיתוף הפעולה והחסד בין האנשים.

האסלאם קרא ללא-מוסלמים לקבל את מרות האסלאם בהכנעה, ובתמורה הם יהיו שווים-ערך למוסלמים בפני דין האסלאם, שהרי כולם בני-אדם. **האסלאם אינו מתיר את המלחמה, אלא לשם טיפול במצב חירום שנכפה;** ואם אכן זהו מעמדה של המלחמה באסלאם, הרי שיש להכיר בכך שהיא ותפרוץ מלחמה ואחד מהצדדים הנלחמים יושיט את ידו לשלום – חובה להימנע משפיכות-דמים. אנו למדים זאת באופן ברור וגלוי מדברו יתעלה: "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה, והיסקמך על אלוהים, כי הוא שומע ויודע. ואם ירצו לרמותך, דיין באלוהים – הוא אשר הושיט לך את עזרתו..."³⁷⁰

זהו דין אללה שהוריד אותו אלינו [בקוראן] והוא מתיר לנו להגיע להסכמים זה עם זה ולחתום על הסכמי-שלום עם לא-מוסלמים על-מנת לשמור על השלום כמצב בסיסי, או על-מנת להשכינו מחדש באמצעות הפסקת המלחמה, בין אם בהפסקה מוגבלת

בזמן ובין אם לצמיתות. כמו כן מותר שההסכם עם הלא-מוסלמים יכלול ברית-הגנה ושיתוף-פעולה כנגד אויב משותף.

אמר אל-קרטיבי:³⁷¹ אם למוסלמים יש אינטרס בהסכם-שלום [עם לא-מוסלמים] בין אם לשם השגת רווח או למניעת נזק, אין רע בכך שהמוסלמים ייזמו אותו באם הם זקוקים לו. שהרי שליח האל ערך הסכם-שלום (מצלחה) עם תושבי ח'יבר,³⁷² והתנה עמם תנאים שהופרו על-ידם, ובתגובה ביטל הנביא את ההסכם. כמו כן הנביא חתם על הסכם אי-לוחמה (האדל) עם שבט קרייש למשך עשר שנים עד שהם הפרו אותו. קרטיבי ציין שגם הח'ליפים והצחאבה [חברי הנביא] המשיכו בדרך זו אשר קבענו אותה כהלכה שימושית בתימוכין ובהסברים שהובאו לעיל. לאחר מכן ציטט את דברי מאלכ [בן אנס, מייסד האסכולה המאלכית] שאמר: מותר לכרות הסכם אי-לוחמה גם למשך שנה, שנתיים, שלוש, או ללא הגבלת-זמן.³⁷³

בפירוש לשני הפסוקים 89 ו-90 בסורת אל-נסאא' [סורה 4], שהסיפא של הפסוק האחרון הוא דברו יתעלה, נאמר: "ואם יעזבו לכם ולא יילחמו בכם ויבקשו לעמכם כי אז לא ימצא לכם אלוהים דרך לפגוע בהם" ציין אל-קרטיבי [חלק 5 עמ' 309]: פסוק זה הוא ההוכחה לכך שמותר לעשות הסכם אי-לוחמה בין לא-מוסלמים לבין מוסלמים, בתנאי שיש בו תועלת למוסלמים.

[בספרו של] אבן-חג'יר אל-עסקלאני, 'פתח אל-בארי' [כפי שצוטט ב] 'שרח צחיה אל-בח'ארי' בפרק הדין בעשיית הסכם אי-לוחמה (מואדעה) והסכם-שלום (מצאלחה) עם הכופרים, נאמר בפרשנות לפסוק ('ואם ייטו לשלום...') שפסוק זה הוא ראיה לגיטימיות של הסכם-שלום (מצאלחה) עם הכופרים [מילולית: משתפים; משתכנים].

בספר "מנתקא אל-אח'באר מן אחאדת' סיד אל-אח'יאר" ובספר הפרשנות שלו – 'ניל אל-אוטאר' של שוכאני, כך 8, עמ' 39 בפרק הדין בפשיית ח'דיב'יה – לאחר שציטט את המסורות המיוחסות לנביא [החדית'ים] בעניינה, ציין המחבר כי עשיית הסכם-שלום (מצאלחה) עם האויב מותרת גם אם נגרם עוול מסוים למוסלמים, ובלבד שיש בה צורך והכרח שימנעו דבר חמור יותר.

אם נתחקה אחר הביוגרפיה של שליח אללה ושל ההולכים בעקבותיו, נראה שהם נהגו לערוך הסכמי-שלום עם לא-מוסלמים ולא הפרו אף הסכם שעליו חתמו, אלא אם כן הפר אותו הצד השני. נראה שההסכם הראשון שעשה הנביא, הוא זה שנכרת עם יהודי אל-מדינה. הם כרתו ברית ובעקבותיה קיים הנביא קשרי-מסחר עם יהודי אל-מדינה [וההסכם] חיזק אותו כלכלית. הנביא המשיך למלא את התחייבויותיו על-פי ההסכם עד לרגע בו הופר על-ידי היהודים, ואז הפך ההסכם לבטל ומבוטל. הסכם ח'דיב'יה ותנאיו ידועים, (כמו גם) התנגדותם של הצחאבה להסכם זה. את כל ההסכמים האלה עשה הנביא המשמש לנו מופת, משום שעשה זאת לתועלת המוסלמים. גם ח'אלד בן אל-וליד ערך הסכם-שלום³⁷⁴ ועומר אבן אל-ח'טאב [עשה הסכם] עם תושבי איליא³⁷⁵ [לאחר כניעתם]. עומר גם היה נוהג לזמן את מנהיגי הלא-מוסלמים ולשאול לעצתם ולדעתם, כמו למשל בעניין הכשרת דרכים לאחר כיבוש, וכפי שהתייעץ עם הפטריארך הקופטי במצרים, לאחר שנכבשה.

חכמי ההלכה המוסלמים מהאסכולות השונות, הקדישו פרקים ספציפיים בספריהם להבהרת דיני שביתת הנשק (מהאדנה) והסכמי השלום (מצאלחה) עם הלא-מוסלמים. כולם הסכימו שראש

המדינה המוסלמית [מוסמך] לערוך הסכמי שביתת-נשק והסכמי-שלום עם אויביו הלא-מוסלמים, ולהשעות את המלחמה עמם כל עוד יש בכך תועלת למוסלמים. הם הסתמכו בפסיקתם על הפסוק הקוראני: "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה,"³⁷⁶ ועל [תקדים] הסכם השלום שעשה הנביא עם אנשי מכה בחד־יבִיָה.

חכמי ההלכה הוסיפו: הסכם אי-הלוחמה (מואדעה) הוא [חלק מתפיסת ה] ג'יהאד³⁷⁷ בתנאי שיש בכך תועלת (מ'ר) למוסלמים, היות ומטרתו הדיפת הרע הטמון במלחמה.³⁷⁸

יתר על כן, חכמי ההלכה בשיעה האמאמית ציינו זאת במפורש בכתביהם. כך למשל ב"כתאב אל מח'תצר אלנאפע" בפסקי ההלכה של אסכולה זו, כרך 1 עמ' 112 בפרק הג'יהאד (נכתב): "ואם האינטרס מחייב הסכם הפסקת-לחימה (מהאדנה) הריהו מותר, אולם הדבר בסמכותו של האמאם (המנהיג) או מי ש[הוא] יסמך לכך.

חכם ההלכה אבן-אל-קיים (אל-ג'וזיה) מציין בספרו "זאד אל-מעאד" כרך 2 עמ' 184: "כאשר הגיע הנביא לאל-מדינה [בשנת 622] נחלקו הכופרים לשלוש קבוצות [על-פי עמדתם כלפיו]: חלק אחד, עמו חתם על הסכם-שלום (עאלח) ועל הסכם אי-לוחמה שמשמעו שהם לא יילחמו נגדו ולא יסייעו (לאויביו) להתקיפו ולא יחברו בברית-לחימה לאויביו כנגדו. והם, למרות היותם כופרים, ניתנה להם הגנה על הנפש והרכוש. חלק אחר, שנלחמו בו וגילו כלפיו עוינות. וחלק נוסף [שלישי] שהיה שווה-נפש כלפיו; כלומר, לא הגיעו עמו להסכם-שלום ולא למלחמה, אלא המתינו לראות מה יעלה בגורלו ובגורל אויביו. [הנביא] השיב לכל קבוצה כגמולה, כפי שציווהו אללה."

אבן אל-קיים פסק כך בעמ' 200, בהקשר עם דין הסכם ח'יבר: "בסיפור [של הסכם ח'יבר] יש הוכחה לכך שנעשה הסכם הפסקת-לוחמה באופן מוחלט, ללא הגבלת-זמן, על-פי [שיקול-דעת] המנהיג [המוסלמי]. לא נפסק שום פסק-הלכה המבטל זאת, ועל כן נכון להתירו ולאשרו."

גם אל-שאפעי פסק כך, כפי שנמסר מפי תלמידו אל-מזני וגם חכמי-הלכה אחרים פסקו כך.

אבן-תימיה, המלומד הגדול, מציין בספרו "אל-אח'תבאראת", עמ' 188, בפרק הדין בהפסקת הלוחמה [הודנה]: "מותר לערוך אותה לצמיתות או לזמן מוגבל, ואשר ל[הסכם אי-לוחמה] זמני: שני הצדדים חייבים לקיימו כל עוד אחד מהם לא הפר אותו, והדעה הרווחת היא שאין להפר [אותו] על בסיס חשש מבגידה של הצד השני בלבד, ואשר ל[הסכם אי-לוחמה] לצמיתות, זהו הסכם מותר, וחכם הדת רשאי לאשרו אם יש בו תועלת למוסלמים.

יסודות ההסכמים [בין מוסלמים ללא-מוסלמים] באסלאם

אם נעיין בדברי פרשנות של חכמי הדת לקוראן ולחדית'ים של שליח האל, אשר נוגעים למלחמה ולהסכמי-שלום (ע'לח) ובדברי חכמי ההלכה בנושא זה, נמצא שהם קבעו את העקרונות השרעיים בכל הקשור להסכמים עם לא-מוסלמים.

עיקרון ראשון:

מה שדברי הנביא מעידים עליו – כל תנאי שאינו מופיע בקוראן הרי הוא בטל ומבוטל – משמעו אל לו לשליט מוסלמי, בבואו לעשות הסכם עם לא־מוסלמים, להסכים לתנאי הסותר במפורש או במרומז את פסוקי הקוראן, זאת מתוך הגנה על כבוד השריעה בכללותה ומתוך שמירה על הכוח האדיר של האסלאם והמוסלמים. כאמור בפסוק: "ואולם לאלוהים הכוח האדיר, ולשליחו ולמאמינים".³⁷⁹

דוגמא לתנאים בטלים שאסור לכלול בהסכם: כריתת ברית עם הלא־מוסלמים נגד המוסלמים או חתימה על הסכם המחייב להימנע מלהושיט עזרה למוסלמים בעת התקפה על בתייהם ורכושם.

עיקרון שני:

קביעת תנאים בהסתמך על מודל ההסכמים שערך הנביא, שכללו הגדרות מדויקות של הזכויות וההתחייבויות ההדדיות בין הצדדים להסכם, וזאת כדי שלא יהיה מקום לרמייה, להטעיה ולשליטת זכויות.

עיקרון שלישי:

על ההסכם להיערך במצב של שוויון בין הצדדים. אסור לשליט המוסלמי לערוך הסכם־שלום תחת איומים, שכן עיקרון בסיסי של האסלאם הוא שביעות־רצון הדדית של הצדדים בכל ההסכמים. האסלאם מתיר למוסלמים לעשות שלום (מסאלמה) עם מתנגדיהם לדת. אחד העקרונות הכלליים אשר קבעה השריעה בכל הנוגע ליחס כלפי "אנשי הַסֶּפֶר"³⁸⁰ הוא שיש להניח להם להחזיק בדתם ולהימנע מפגיעה בהם אם קיבלו את חסות האסלאם.

יתרה מכך, יש להעניק להם שוויון כללי של זכויות וחובות כמו למוסלמים. [השריעה] מתירה לסייע להם ולתמוך באלה מהם שהגורל התאכזר אליהם, ומאפשרת להתרועע עמם ולבוא עמם בברית הנישואים (מצאהרתהם) ואסרה להילחם בהם, אלא אם היתה תוקפנות [מצידם] כאמור בקוראן: "כל אימת שיהגו עמכם ביושר, נהגו גם אתם ביושר עִמָּם".³⁸¹

וכאמור בקוראן: "ומותרים לכם מאכלותיהם של אלה אשר ניתן להם הַסֶּפֶר לפניכם, ומאכלותיכם מותרים להם, והנשואות לכם מקרב המאמינות, וגם הנשואות לכם מקרב אלה אשר ניתן להם הספר לפניכם, ובלבד שתשלמו להן את המגיע להן, ובתוקף קידושי נישואין ולא בזימה ובאהבהבים".³⁸²

אחד מציוויי האסלאם הוא קיום התחייבויות בהסכמים, ובלבד שנערכו במסגרת דיני השריעה ואינם חורגים מהם, כל עוד הצד השני מקיים אותם וכל עוד מתקיימות הנסיבות ששררו עם חתימת ההסכם. וכך מצווה הקוראן: "[בִּישׁוּר לַכּוּפְרִים כִּי צָפוּי לָהֶם עוֹנֶשׁ כְּבֹד]".³⁸³ אבל לא למשתפים אשר ערכתם עמם חוזה בשבועה, ואשר לא החסירו דבר מהתחייבותם כלפיכם ולא סייעו ביד איש כנגדכם. לאלה הַשְּׁלִימוּ אֶת חוֹזֵיהֶם עַד שְׁתִּמְלֵא תְּקוּפָתָם".³⁸⁴

הקוראן מצווה לנקוט ערנות וזהירות מפני בגידה בהסכם: "אם חושש אתה כי עומדים אנשים לבגוד בך, הטח זאת בפניהם בכל תוקף. אלוהים אינו אוהב את הבוגדים."³⁸⁵

זהו דין האסלאם בעריכת הסכמים. יתרה מכך: בעניין כריתת ברית (מחאלפה) עם לא-מוסלמים, האסלאם מתיר הסכמים הכוללים שלום יציב והגנה על זכויות, ובה בעת הוא אוסר על בגידה בהסכם ומצווה על קיום ההתחייבות, שכן על-פי חוקת האסלאם, היחסים בין בני האדם הם יחסי-שלום עד לרגע בו יאלצו לפנות למלחמה להגנה עצמית וכהתגוננות סבילה. עם זאת מצווה האסלאם שבמלחמה יש להסתפק בהפעלת כוח רק במידה שתבטיח את הדיפת הנזק. האסלאם מצווה כך גם לגבי השעייתו [של המלחמה] כל עוד ניתן להחזיק מעמד ולהגיע לידי הסכם.

האסלאם לא קבע את קיום ההתקשרויות וההסכמים כחלק מענייני השלטון בהם מותר לעשות שימוש בערמה במידה ויש יכולת לכך; אדרבא: הוא קבע אותו [את כיבוד ההסכמים] כחובת נאמנות שחייבים לקיימה. מי שחורג מכך הוא על סף יציאה מהאסלאם; ויתרה מזאת, הוא על סף איבוד אנושיותו ועתידו להיהפך לאחד מן הצאן. וכך נאמר בקוראן: "מלאו את אשר התחייבתם לאלוהים בשבועה, ואל תפרו את השבועות לאחר שהתחייבתם חגיגת לקיימן, כי כבר הפקדתם את אלוהים להיות נאמן עליכם. אלוהים יודע את אשר תעשו. אל תהיו כאותה טונה אשר התירה את החוט שטוונה במהודק ופרמה אותו סיבים סיבים בהיזקקכם לִשְׁבועות רק כדי להונות זה את זה, בעוד שקבוצה אחת חזקה מזולתה; בכל אלה יעמידכם אלוהים במבחן. ביום תחיית המתים יבאר לכם את כל אשר נחלקתם בו."³⁸⁶

זאת ועוד: האסלאם עיצב את חיי האנושות בהתאם לפסוק "האדרנו את כבודם של בני האדם, נושאנו אותם על פני היבשה והים, ופרנסנו אותם במיטב הדברים, ורוממנו אותם מאוד מעל רבים מן היצורים שבראנו."³⁸⁷

כיבוד האדם: כל אדם באשר הוא, ללא הבדל צבע, דת, גזע או לאום, החזיר לתודעה ולרגש של האנשים, [את ההבנה] שבני האדם, כולם בני אדם וחווה, אלוהים עשה אותם עמים ושבטים על-מנת שיכירו זה את זה, ושלח אליהם את הנביאים להוליך אותם במישרין, עד שהופיע האסלאם כחותם לכל השליחויות וספר הקודש שלו [הקוראן] מכיל את תוכנם של כל הספרים שקדמו לו ונקי מעיקר האמונות ועבודת הבורא וחוקים אשר אינם ראויים יותר לדת אלוהים הנצחית עד יום הדין.

בנוסף האיין האסלאם את הקריאה לאמונה באל באמצעות הפנייה לשכל ולהגיון [ולא באמצעות החרב, י.ר.], וקבע את אמונת הייחוד כעקרון-יסוד שכל הדתות חוסות בצילו. כנאמר בקוראן: "אמור, הוי בעלי הספר, בואו ונאמר דבר בינינו אשר עליו נשתווה: רק את אלוהים נעבוד, ולא נִצְרֵף לו כל שותף, ולא ניקח אנשים מקרבנו כאדונים לנו זולת אלוהים..."³⁸⁸ הקוראן הדריך את שליח האל אל נתיב הדעווה [הפצת הדת] הנחוצה: "קרא אל נתיב ריבונך בחכמה ובדברי מוסר נאים, והתנצח עמם בדרכי נועם."³⁸⁹

במסגרת אותה מגמה והכוונה, ערך שליח האל בהגיעו לאל-מדינה כמהגר [ממכה], חוזה בין המוסלמים לבין היהודים ושאר השבטים שהתגוררו באל-מדינה וסביבותיה, וסלל בכך את הדרך

להקמת מדינת האסלאם בשיתוף-פעולה בין תושביה ושכניה בני הדתות האחרות. זה ההסכם שאנו מכנים אותו בימינו אנו "ברית הגנה הדדית" (מעאדהת דפאע משתרכ). חכמי ההלכה שלנו מנחים אותנו ללכת בנתיב זה ולראות בו דוגמא ומופת כל עוד שיש בכך טובה למוסלמים.

כאמור לעיל, אחת מהשלכות החוזה הזה היתה: שיתוף-פעולה מסחרי וכלכלי בין כל התושבים באל-מדינה וסביבותיה, ללא הבדל אמונה ודת.

בכך קבע האסלאם מסגרת לחיים משותפים לכל בני הכתות והאמונות על-פי המודל האנושי הזה ובאמצעותו הוא קורא להם [לנהוג] בחמלה ואחוה ולתמוך זה בזה בעתות צרה ומצוקה. כמו כן, האסלאם ייחד את המוסלמים בהכוונה נאמנה יותר ותכונות מחייבות ונעלות ביותר, וקבע את אחוותם הדתית כייחוס הרם ביותר והמלוכד ביותר מכל הייחוס והמוצא המשפחתי בהם הם נוהגים להתפאר, וקבע להם אידיאלים ברורים שילכו לאורם כאמור בפסוק "עזרו זה לזה במעשים טובים וביראת שמים, ואל תעזרו זה לזה לפשוע ולהתנכל".³⁹⁰ וכאמור בקוראן: "המאמינים והמאמינות הם מגנים זה לזה. הם מצווים לנהוג בדרך-ארץ ואוסרים את המגונה".³⁹¹ כמו כן נאמר: "הלוואי שהייתם אומה הקוראת לעשות את הטוב והמצווה לנהוג בדרך ארץ והאוסרת את המגונה".³⁹²

לפי היגיון זה, הקוראן כיוון את המוסלמים אל הנתיב הטוב ביותר לשם שיתוף-פעולה וטוהר החברה ושמירה על האינטרסים של המוסלמים. לפי אותו היגיון הגדיר שליח האל את האחריות והטיל אותה על כתפי השליטים, כל אחד בעתו, ואמר: "כולכם רועים ואחראים על צאן-מרעייתכם, כך גם האמאם הוא רועה ואחראי על צאן-מרעייתו".³⁹³ וכן: "אין בקרב אומתי אדם שהוטלה עליו אחריות כלפי הציבור בנושא כלשהו והוא לא יקיימה, שמא לא יתבשם בריחות גן העדן".³⁹⁴

מכך ניתן ללמוד על היקף האחריות המוטלת על ראש המדינה באסלאם, ועל חובתו לשמור על צאן-מרעייתו יותר מכפי שהוא שומר על עצמו, שכן הוא התחייב לפעול למענם. ובמסגרת אותה אחריות [המוטלת עליו] [נשיא מצרים] ניהל אינספור מאבקים בין הערבים לישראל, ובצילה של התבוסה בשנת 1967 אשר דבקה במדינות-ערב רובן ככולן וגרמה להן להרכין ראש, תכנן נשיא מצרים תכנית להסרת החרפה, ומצרים [יצאה] למלחמת רמדאן, והאל נתן את הניצחון בידי המאמינים [המוסלמים] אשר נלחמו מלחמת-מצווה עד שמחקו את אות הקלון ועטו על ראשם את זרי הניצחון. הקהילה הבינלאומית נקטה עמדה נוקבת כלפי הסכסוך. אותה עמדה נוקבת באה לידי ביטוי ביוזמת השלום בנובמבר שנת 1977, השלום המבוקש הוא שלום של עוצמה, מעמדת-כוח ולא מעמדת-חולשה ותבוסתנות. נשיא מצרים השקיע מאמצים, נשא, נתן ונאבק עד שהיריב התרצה ונכנע, זאת לאחר שנוכח שעומד מולו מתדיין בעל כושר שכנוע, העשוי ללא חת, דבק בעיקשות באדמות הערביות כולן ובמקומות הקדושים למוסלמים, אינו מקל ראש באף זכות אחת ואינו מגמיש את עמדתו; יתרה מזאת, הוא גילה אורך-רוח ודבקות במטרה לאחר שהחל בצעדים נכונים ותקיפים, ולא חדל לשאוף למטרה ולתכנן את צעדיו עד שיחזיר את הזכויות לבעליהן בעזרת אללה. וכך נאמר בקוראן: "...אם תושיטו עזרה לאלוהים, יושיט גם הוא עזרה לכם ויעמידכם איתן על רגליכם".³⁹⁵

אם נבחן את הסכם השלום בין מצרים לישראל בהתאם לעקרונות האסלאם שבסיסם הוא הקוראן, והם מוצגים בפרוטרוט בסונה [של הנביא] ובכלל זה הפירושים שנתנו חכמי-הלכה מכל האסכולות

לפי מה שסיכמתי לעיל, נמצא שהוא [ההסכם] חוסה תחת דגל דיני האסלאם. ההסכם חילץ חלק גדול מהאדמות אשר ישראל כבשה בתבוסה של שנת 1967 על יושביהן. [באמצעות ההסכם] הושבו להם חירותם ואוצרות הטבע שלהם על-מנת שיפיקו מהם תועלת במקום שהיריבים ידלדלו אותם.

נשאלת השאלה: האם החזרת האדמה ואוצרותיה הם מציווי האסלאם, או שמא הם מאיסוריו? והאם יש בכך תועלת ודאית או שמא נזק שידבק בס? האם שיבת התושבים אשר אדמתם שוחררה אל מדינתם, שתחזור לדאוג לענייניהם בתחום החינוך, הבריאות, שירותי הדת, המסחר ושאר החובות של המדינה כלפיהם, האם גם זה מציווי האסלאם או מאיסוריו?

אם נבחן את ההסכם הזה לאור אחריות השליט המוסלמי, נמצא כי נשיא מצרים אכן יעץ עצה נאמנה לאומה ולקח על עצמו את האחריות ודאג לשלום צאן-מרעיתו יותר משדאג לעצמו. הוא נלחם כאשר נוכח כי אין מנוס ממלחמה, וזאת לאחר שעשה את ההכנות הצבאיות והכשיר את צבאו. לאחר מכן נשא ונתן ועשה הסכם כאשר נראה שאין מפלט מהשלום, וכי יש בידו האפשרות להשיג את הזכויות באמצעי-שלום לא במלחמה. האסלאם קובע שהמלחמה אינה מקצוע ואינה תכלית לעצמה אלא הכרח להגנה עצמית או להתגוננות. כפי שהנביא נהג לומר: "אלוהים אוהב את העדינות בכל העניינים כולם".

כלומר, אלוהים מעדיף את הצד המתון הן במעשה והן בדיבור, כפי שהוא מחייב את הבחירה בדרך הקלה והפשוטה בכל הנוגע לענייני הדת והעולם הזה, ובכל הנוגע ליחסים בין בני האדם.

לפיכך, אם לא ניתן לנקוט מלחמה כאמצעי להשבת הזכויות, ובה בעת מתאפשר לעשות זאת באמצעי שלום, האין השלום האמצעי הראוי ביותר?

הוי אלוהים, המלה "סלאם" ("שלום") היא ברכה מקובלת באסלאם, והשלום הוא יסוד שמבטיח את ביטחון האסלאם ואת הערובה לביטחון החוסים בצילו. הדבר בא לידי ביטוי בדברי שליח האל. אלוהים קבע את ה"סלאם" כברכת שלום לאומה שלנו והגנה לבני-חסותנו. מכאן שברכת השלום שהמוסלמים עושים בה שימוש באומרם סלאם (שלום) מצביעה על כך שדתם היא דת של שלום וביטחון [המוסלמים] אנשי שלום ושוחרי שלום.

יכול מי לומר: מצרים חתמה לבדה על הסכם-שלום [נפרד] עם ישראל ובכך הוציאה מכלל אפשרות את הגעת הערבים [כולם] להסכם ופתרון כולל. אולם אמירה זו אינה עומדת במבחן המציאות – מציאות ההסכם שנחתם ומה שנובע ממנו. שכן הערבים מסכימים על פתרון בדרך של שלום, היות והנסיבות הבינלאומיות, שלא ניתן להתעלם מהן, אינן מאפשרות מלחמה. היה וחלק ממדינות-ערב יירתעו מהמרוץ אחר פתרון של שלום בלא סיבה או סימוכין, הרי שמוטל על מי שיצלח בידו להשיג עמדת-כוח להקדים ולהשיג את המטרה המיוחלת. העניין נוגע ליכולת-פעולה ולמי שייטיב להעריך את הזירה הבינלאומית, ויאזור כוח להשיב את הזכויות, אזי רשאי הוא ואף חובה עליו לעשות כן [לחתום על הסכם-שלום], משום שזוהי האחריות של השליט המוסלמי, לפעול למען טובת הכלל ולהגן על הכלל.³⁹⁶

ואם מוטלת החובה על המוסלמים לתמוך זה בזה כמאמר החדית': "תמוך באחיק (המוסלמי) בין אם הוא עריץ או עשוק", הרי שחובה על השליטים הערבים, המוסלמים, לתמוך בנשיא מצרים שכן הוא נאבק ונלחם למען השבת האדמות [הגזולות] והמקומות הקדושים, ואל להם לנטוש אותו בעת צרה ולהערים קשיים בדרכו בעוד הוא פועל למען טובת הכלל. כמאמר החדית': "המוסלמים עושים יד אחת כנגד כל האחרים; הפחות שבין המוסלמים מוסמך לתת חסות לאחרים."³⁹⁷

כאשר אנו סוקרים את סעיפי הסכם השלום ונספחיו ומעמידים אותם מול הקוראן והסונה, אנו מוצאים שהם אינם עומדים בסתירה לדיני [האסלאם], שכן אין בהם משום ויתור על זכויות או לגיטימציה לכיבוש האדמה. יתרה מכך, הסכם זה שחרר והשיב את האדמות.

כל זמן שהסכם זה מועיל למוסלמים והולם את האינטרסים שלהם, לא יאה למוסלמי לגרום להמשך קיפוח הזכויות. וכך נאמר בקוראן: "...אל תפחיתו לאנשים מן המגיע להם ואל תחמסו את הארץ לאחר שנתקנו דרכיה. בזאת ייטב לכם אם מאמינים הנכם."³⁹⁸

יתר על כן, לא יאה למוסלמי להתעלם מקיומו של ההסכם ולפרש באופן מוטעה את מטרותיו והשפעותיו [של ההסכם], שכן מחובתו [של המוסלמי] על-פי דיני הקוראן והסונה לחזק את ידיו של האדם [קרי, נשיא מצרים] אשר מתמיד ומשקיע מאמצים, ויותר מכך משקיע את מיטב מאמציו למיציא השגת הזכויות, אשר לולא נלחמה מצרים במלחמת רמדאן היו אובדות בתהום הנשייה. שכן, המדיניות של 'לא שלום ולא מלחמה' התקבעה כנטל על כתפי המוסלמים, ובגינה נשללו זכויותיהם. אולם אלוהים עמד לצידם של הטובים שבחיילים וחזק את נחישותם, והיתה צליפתם כצליפת האל עצמו, ובגבורתם הכו את האויב לאחר שאחזו בגרונגרתו. ושמו הצדיק בניצחון האל.

ואולי כדאי שנזכיר לאחים המוסלמים את צוואתו של שליח האל שאמר: "המאמין [המוסלמי] למאמין [המוסלמי] כבניין לבנים המחזקים זה את זה." הוא אסר על המוסלמים לגרום נזק זה לזה, לא בדיבור ולא במעשה: "מוסלמי הוא זה שמברך לשלום ומושיט ידו לשלום."³⁹⁹

אמר [הנביא] בסופו של חדיית' ארוך בו ציווה על המידות הטובות: "הרחק את האנשים מן הרע שכן הדבר ייחשב לך כעדקה."⁴⁰⁰

ובהמשך: אין מנוס מלהפנות מלה קצרה אל חכמי הדת המוסלמים בכל קצוות העולם ללא הבדל שייכות לאומית ופוליטית, שהרי אלוהים הפקיד בידיהם מצוות עשה ומצוות אל תעשה. כמאמר הפסוק: "הלוואי שהייתם אומה הקוראת לעשות את הטוב והמצווה לנהוג בדרך ארץ והאוסרת את המגונה."⁴⁰¹ וכן אמר: "...ודי אם תצא קבוצה אחת מכל קהילה, וכך ילמדו את הדת וירביצו תורה בבני-קהילתם בשובם אליהם."⁴⁰²

זוהי החובה המוטלת על חכמי הדת המכונים פוסקי האסלאם, בעלי השררה, אנשי הידע והראייה הנכונה בהלכות הדת והעולם הזה. כל אחד מהם בעל מומחיות בתחומי החיים.

חלק מאותם חכמי הדת המוסלמים התבטאו באופן שאינו עולה בקנה אחד עם דינו של אללה יתעלה או שליחו, וחלקו עצות שאינן תואמות את דבר האל או שליחו או [דבר] האמאמים [חכמי

ההלכה] המוסלמים או ציבור תומכיהם, וזאת מתוך כוונה להשביע את רצונם של המדינאים שאינם פועלים לפי דיני אללה ושליחו, שהרי אללה יתעלה אמר: "ואולם אם מאמינים הם, מוטב כי ירצו את אלוהים ואת שליחו".⁴⁰³

אסור היה לאותם חכמי הדת להאשים את מצרים ואת העם המצרי בכפירה [פרישה מהאסלאם] בשל תמיכתם בהסכם, אסור היה להם להיחפז ולחרוץ משפט כשהם אינם מוסמכים לכך.

אמר יתעלה: "הוי המאמינים, בנוסעכם בדרך למלחמה למען אלוהים, בָּרוּרו הַיֵּטֵב, וְאַל תְּגִידוּ לְכָל הַמִּבְרָךְ אֶתְכֶם לְשָׁלוֹם, אֵינְךָ מֵאֲמִין, בְּבִקְשְׁכֶם לְהַפִּיק רוּחַ בַּעֲלֹם הַזֶּה".⁴⁰⁴

אין זה יאה שקבוצה קטנה של חכמי־דת מוסלמים (עלמאא) תפסוק בניגוד לכתוב בקוראן ותיגרר לצידוקים בניגוד לדיני השריעה. [חכמי הדת] הללו האשימו מוסלמים [כשרים] באשמת־שווא של כפירה ללא שיקול־דעת או הסתמכות על דיני האסלאם ומבלי לברר את הדברים לאשורם, אף על־פי שהקוראן הורה לנו שלא לבכר דבר על פני דין אלוהים, כאמור בקוראן: "הוי המאמינים, אל תקדימו את אלוהים ושליחו, היו יראים את אלוהים; הן אלוהים שומע וידע".⁴⁰⁵

אכן, לאללה שחרצו דין ללא ידע או מתוך אינטרס, אליהם מופנים דבריו אלה של אללה: "ואולם הם הכחישו את אשר לא היטיבו לדעת ואשר לא נודע להם פֶּשְׁרוֹ, כֵּךְ גַּם הַכְחִישׁוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר הָיוּ לִפְנֵיהֶם, וְנֶאֱמַר מֶה הָיָה סוּפֶם שֶׁל בְּנֵי הָעוֹלָה".⁴⁰⁶

שכן כל מוסלמי שידוע את דין אללה בכל עניין ודבר, חובה עליו לפעול על־פיו ואסור לו לחרוג ממנו. יתרה מכך, עליו להפיצו ברבים וללמדו לאנשים, בפרט אם הוא נמנה עם חכמי הדת אשר אלוהים הפקיד בידיהם את הידע על דתו וביאור דיני השריעה.

אללה ישתבח אמר בקוראן: "אֵילֹו הָיוּ מְבִיאִים אוֹתוֹ בִּפְנֵי הַשְּׁלִיחַ וּבִפְנֵי בַעְלֵי הַשְּׂרָרָה אֲשֶׁר בֵּהֶם, הָיוּ הַמִּבְרָכִים אוֹתוֹ מְבִינִים יוֹדְעִים אֶת פֶּשְׁרוֹ".⁴⁰⁷ וכן אמר: "שְׁלִיחַ אֱלֹוִהִים הוּא הַדּוֹגְמָא וְהַמּוֹפֶת לָכֶם".⁴⁰⁸ שכן חזרנו ועיינו בהסכם השלום בין מצרים וישראל והעמדנו אותו אל מול הקוראן והסונה [ומצאנו] כי הוא תואם את דיניהם. וכאמור בקוראן: "וְהַמִּשְׁפָּט הוּא בִּיד אֱלֹוִהִים לְבַדּוֹ. הוּא שֹׁחַ אֲמַת וְהוּא הַטּוֹב שֶׁפּוֹסְקִים".⁴⁰⁹

זאת ועוד: האסלאם הוא דת מונותיאיסטית הדוגלת באחדות האל ובייחוד עבודת הבורא, וכיוון תפילה אחד, ובשל כך אלוהים הושיט חבל על־מנת שיאחזו בו ויחסו בצילו: "בִּקְשׁוּ כֹלְכֶם מִעַתָּה בְּחֶבֶל אֲשֶׁר הוֹשִׁיט אֱלֹוִהִים וְאַל תִּתְפַּלְגוּ".⁴¹⁰

הוי חכמי הדת, היו תועמלני ייחוד האל כפי שציווה אללה, האירו את עיני השליטים בציווי אללה על־מנת שתשרור אחדות באומה. אל תזרעו פירוד, כְּרוּ אוֹזְנִיכֶם לְדַבְרוֹ שֶׁל שְׁלִיחַ הָאִסְלָאם: אל תחרשו מזימות זה כלפי זה ואל תשנאו זה את זה, ואל תקנאו זה בזה ואל תחרמו זה את זה, והיו עובדי האל כי אחים אתם; שהרי כל המוסלמים אחים, לא עושקים זה את זה, לא גוזלים זה מזה ולא מפקירים זה את זה בעת צרה, שכן אדם המבזה את אחיו הוא אדם רע. זהו דבר אללה אל השליטים, חכמי הדת והנתינים המוסלמים. וכה אמר: "עַל כֵּן הָיוּ יִרְאִים אֶת אֱלֹוִהִים וְהַשְּׁלִימוּ בֵּינֵיכֶם, וְהִשְׁמַעוּ

לאלוהים ולשליחו, אם מאמינים הנכם.”⁴¹¹ וכן אמר: “כל רצוני לתקן ככל יכולתי, רק אלוהים יצליח את דרכי, עליו אֶסְמֶךְ ואליו תשובתי.”⁴¹² ואמר [אללה] יתגדל: “זהו לכם משפט אלוהים. הוא ישפט ביניכם, ואלוהים יודע וחכם.”⁴¹³

הסכם תְּדִיבָה הביא תועלת (חִיר) וברכה (ברכה) לאסלאם ולמוסלמים. אללה הרחיב באמצעותו את ליבם של הערלים כך שהאמינו באללה ושליחו והתקבצו תחת דגל הקוראן – עדות מאת אללה. ובשובו של שליח האל מְתִיבָה [לאל־מדינה] הוריד אליו אלוהים בשורה יקרת־ערך במיוחד (סורת אל פתח בקוראן). וכך נאמר בקוראן: “בזאת הכרענו למענך הכרעה נחרצת.”⁴¹⁴

הוי הערבים והמוסלמים, הביטו וראו כיצד היה הסכם זה [הסכם תְּדִיבָה] כיבוש וניצחון לדת אלוהים ולשליחו, כיצד סלל את הדרך להפצת האסלאם למרות שחברי הנביא היו ממתנגדיו של ההסכם ונמנעו מיישומו עד שנוכחו לדעת את הברכה שבו ונכנעו לדבר אלוהים ושליחו.

[אשר] להסכם הנוכחי עם ישראל, הרי שאנו אופטימיים ומלאי תקווה [שגם] הוא יביא ניצחון שבאמצעותו נשיב את אדמותינו וכבודנו, וירושלים הקדושה והיקרה תשוב לחיק האסלאם תחת כנפי השלום.

ג. ניתוח ההצדקות של ג'אד אל־חַק להסכם השלום ישראל-מצרים

1. חובה להיענות להצעת אויב המבקש שלום, גם אם המוסלמים במצב עליונות

כפי שראינו בפרק הראשון, דוקטרינת הג'יהאד גורסת במקורה כי הפסקת מלחמה וכריתת הסכם עם האויב ניתנות להיעשות רק כאשר המוסלמים נמצאים במצב של נחיתות צבאית. הפסקת־אש אינה אלא הפוגה במצב של חוסר־ברירה. ג'אד אל־חַק הופך בפרשנותו את הקערה על פיה. הוא טוען כי על־פי הקוראן (“פסוק השלום” 8: 61) השלום הוא המצב הטבעי ואילו המלחמה היא מצב של חוסר־ברירה שנכפה על המוסלמים. ההיגיון שבבסיס טענתו מזכיר את דבריו של ההוגה הצבאי קרל פון קלאוזוביץ, לפיהם “המלחמה אינה אלא המשך המדיניות באמצעים אחרים.” היגיון זה תומך ברציונליזציה של מעשה המלחמה כמיועדת להשיג תוצאות מדיניות, ולא כמטרה לעצמה.⁴¹⁵ הוא מניח תשתית לסביבה בינלאומית מודרנית, תוך שהוא משתמש במושגים מודרניים באומרו שהאסלאם מכבד את כל בני האדם ללא הבדל דת, גזע או לאום. האסלאם מעודד לדעתו הכנסת לא־מוסלמים לדת האסלאם באמצעות הפנייה אל השכל (ולא באמצעות החרב). מושגי השלום שלו הם מודרניים וכוללים “ברית הגנה הדדית” ו“שיתוף־פעולה מסחרי וכלכלי.”

לפי פרשנות זו של ג'אד אל־חַק, יש לג'יהאד מטרה אחת והיא להביא את הלא־מוסלמים תחת מרות האסלאם. אם הם עומדים בסירובם – אזי נדרשים המוסלמים לצאת ל“מלחמת איך־

ברירה". משום כך, בכל עת שהאויב הלא־מוסלמי מבקש להפסיק את המלחמה ולעשות שלום – חובת המוסלמים להיענות לבקשה. ההיגיון המצדיק עמדה זו הוא שאם המוסלמים יכולים להשיג את אותה מטרה (ויתור של האויב או כניעתו) באמצעי־שלום – כי אז מה טעם להקזיז את דמם ואת משאביהם של המוסלמים במלחמה? עמדתו זו של ג'אד אל־חק תואמת את עמדת קודמיו מהזרם הפרגמאטי, שהתבססו על הטענה שדעווה היא מטרת האסלאם, ולשם הפצת הדת יש לקיים יחסי־שלום שיאפשרו תעמולה דתית, כפי שהובהר בפרק 2 לעיל.

2. מותר לערוך הסכמי אי־לוחמה עם לא־מוסלמים, אם יש בהם תועלת למוסלמים

ג'אד אל־חק מביא את ההסכמים שערך הנביא מוחמד עם הלא־מוסלמים כתקדימים המדגישים את העיקרון שהסכמי־שלום עם לא־מוסלמים חייב להביא תועלת למוסלמים. כפי שנראה גם בהמשך, עקרון התועלת, האינטרס המוסלמי, עובר כחוט השני בכל פסקי ההלכה העוסקים בהסכמי־שלום עם לא־מוסלמים. עיקרון זה הוא תנאי הכרחי ומחייב לעריכת הסכמים. בפתווא של ג'אד אל־חק הושם דגש על כך שתועלת למוסלמים מצדיקה הסכם אי־לוחמה לצמיתות, שאין להפר אותו באופן חד־צדדי. הוא בוחר לצטט מאבן־תימיה בעניין הודנה בלתי מוגבלת בזמן, וזאת משום שחכם הלכה זה בן המאה ה־14 הוא מקור ההשראה העיקרי של האסלאם הרדיקלי.

התועלת שבהסכם ישראל־מצרים ברורה: החזרת הטריטוריה המוסלמית – חצי האי סיני על יושביו – וציפייה שבעתיד ייחתמו הסכמים בין ישראל לשכנותיה, ואלה יביאו להחזרת שטחים נוספים לחיק האסלאם, ובכללם אל־קדס (מזרח־ירושלים)⁴¹⁶.

3. חֲדִיבָּה כתקדים לשלום־קבע

ג'אד אל־חק מתבסס על הסכם חֲדִיבָּה כתקדים להסכמי־שלום עם כופרים. הסכם חֲדִיבָּה עמד במבחן שנתיים [וכפי שצוין כבר בפרק 3 לעיל, יש מחלוקת בשאלה מי מהצדדים היה אחראי להפרתו]. הסתמכותו של ג'אד אל־חק על הסכם חֲדִיבָּה נובעת מכך שהוא שימש אב־טיפוס להסכמים שערך הנביא מוחמד, גם משום שתקופת ההסכם – עשר שנים – היא הארוכה ביותר מכל ההסכמים שעשה הנביא. כפי שהודגש לעיל, בניגוד לפרשנות הטוענת כי הסכם חֲדִיבָּה הוא דוגמא לכך שניתן להפר הסכמי־שלום, ג'אד אל־חק רואה בו תקדים חיובי המצדיק חתימת הסכם לשלום־קבע עם כופרים, ובמקרה זה עם ישראל.

בפסקה האחרונה של הפתווא, חוזר ג'אד אל־חק אל תוצאות הסכם חֲדִיבָּה שבישר כיבוש וניצחון גדול לאסלאם ולנביאו, למרות שחברי הנביא התנגדו להסכם (בהיותו נחות) וקושר זאת לתוצאות אפשריות של ההסכם בין מצרים לישראל. איני סבור שהמופת המצרי התכוון לכך שדינם של הישראלים יהיה כדינם של אנשי מכה שנכבשה לבסוף, מה עוד שג'אד אל־חק מסייג

את דבריו ומביע אופטימיות שהאדמה וירושלים יחזרו "תחת כנפי השלום", אם כי אפשר היה לראות בכך גם מעין פיתיון שנועד לאפשר למבקר ההסכם להסיר את התנגדותם ולהיאחז ברעיון החזרת ירושלים לאסלאם. יתרה מזאת, דברים אלה נסתרים גם על-ידי ההדגשה היתרה על החובה לכבד הסכמים. ג'אד אל-ח'ק מדגיש כי האסלאם מצווה על קיום הסכמים וקובע שהפרת-הסכם כמוה כעבירה חמורה ביותר של נטישת האסלאם. אמירה חזקה זו מתערפלת כמה שורות קודם לכן, כשנאמר שאין להפר הסכמים "כל עוד מתקיימות נסיבות חתימת ההסכם". סיכומו של דבר, ג'אד אל-ח'ק מפרש את הַדִּיבָה כהסכם-שלום לכל דבר, שחובה לכבדו, ולא הנביא הפר אותו (אלא מחנה קרייש).

4. חובה להחזיר אדמה אסלאמית כבושה על תושביה המוסלמים, לחיק הטריטוריה האסלאמית

ההלכה האסלאמית מחייבת להילחם לשם הגנה על טריטוריה מוסלמית ועל אחת כמה וכמה להחזרת שטח שנכבש על-ידי האויב לחיק האסלאם. ג'אד אל-ח'ק נאחז בחובה להחזיר אדמה אסלאמית כבושה על תושביה המוסלמים (קרי: חצי האי סיני) לחיק דאר אל-אסלאם. החזרת שטחים באמצעות הסכם-שלום, הוא כותב, עדיפה על פני החזרתם בדרך המלחמה.

ג'אד אל-ח'ק מתמודד באופן חלקי עם טענתם של מבקרי ההסכם בין ישראל למצרים בעולם הערבי, שטענו כי ישראל התחייבה לסגת מחצי האי סיני אך היא מחזיקה עדיין בשטחים אחרים שנכבשו בשנת 1967, ולכן ההסכם נותן לה לגיטימציה למעשי כיבוש ותוקפנות. הוא כותב שהסכם השלום בין מצרים לישראל אינו נותן לישראל לגיטימציה לכבוש שטחים אסלאמיים אלא להפך, הוא משחרר אדמות שנכבשו. הוא מתייחס להסכם בין ישראל למצרים כאל הסכם ראשון בסדרה של הסכמים שייחתמו ויביאו להחזרת כל השטחים שנכבשו ב-1967 ובכללם ירושלים המזרחית. יחד עם זאת הוא מודע לכך שזו אפשרות תיאורטית לאור עמדת סוריה, אש"פ ושאר מבקרי ההסכם. לדברי המופתי של מצרים, חתימת מצרים על הסכם-שלום עם ישראל, לא הוציאה את הערבים מכלל האפשרות להגיע להסכם עם ישראל אלא להפך, היא סללה להם את הדרך. המצב הבינלאומי הוא כזה שעדיף למוסלמים לחתום על הסכם-שלום עם ישראל, ובמקרה זה חובה על השליט המוסלמי לפעול לתועלת המוסלמים. ג'אד אל-ח'ק מותח ביקורת על המדינות הערביות ועל מדיניות של "לא שלום ולא מלחמה" בהן נוקטות, שמעמיסה נטל משמעותי על אזרחי המדינות הללו. מדינות-ערב החמיצו, לדבריו, הזדמנות 'לעלות על עגלת השלום' ולהפיק תועלת מההסכם שנחתם. לדעתו, מצרים הפרגמאטית הכשירה למעשה את דרכו של העולם המוסלמי להשבת זכויותיו ואדמותיו הגזולות. מצרים ראתה לנגד עיניה את האינטרס הכלל-ערבי והכלל-מוסלמי שיצמח מן ההסכם עם ישראל, ולא עשתה רק לביתה היא. עיני המדינות האחרות טחו מראות את היתרונות שיצמחו להן מן ההסכם ואת התועלת שהן יכולות להפיק ממנו.

5. ישראל היא עובדה מוגמרת שהוכרה בהסכמים קודמים

ג'אד אל-חק מדגיש כי מצרים לא קבעה נורמה חדשה כשחתמה על הסכם-שלום עם ישראל במאוס 1979. הוא מציין כי לאחר מלחמת 48' נחתמו ההסכמים הראשונים בין מדינות ערביות לבין ישראל – הסכמי שביתת הנשק (הסכמי-רודוס מ-1949) שנקראו בערבית "הודנה". כאן טמונה גישה מהפכנית נוספת בפרשנותו של ג'אד אל-חק, והיא הכרה בישראל כעובדה מוגמרת ולא כחלק מדאר אל-אסלאם שעבר כיבוש והתיישבות קולוניאליים – שהוא הנרטיב הרווח בעולם הערבי. המופתי המצרי חסן מא'מון גרס כך עוד בשנת 1956 כפי שראינו בפרק הקודם, אולם אז דובר בתקופה אחרת, שקדמה ליוני 1967. ספק בעיניי אם ג'אד אל-חק הכיר את הפתוא של חסן מא'מון, שהרי היה בידיו להסתמך עליה, אך הוא אינו מזכירה כלל. יוצא אפוא שג'אד אל-חק רואה במדינת-ישראל ישות לגיטימית שעברה "הכשר הלכתי" בהסכמי-רודוס מ-1949, שאינם מוגבלים בזמן והם מעין הודנה אבדייה מבחינה שרעית.

ג'אד אל-חק מוסיף וטוען כי גם לאחר מלחמת-סיני (1956) נחתם הסכם שביתת-נשק בין מצרים לישראל. נעיר כי בנקודה זו הוא טועה, כי ב-1956 התחייבה מצרים כלפי האו"ם והסכימה לכניסת כוחות בינלאומיים לסיני, אך לא חתמה על הסכם ישיר עם ישראל. למעשה, אופן סיום המלחמה וההסדרים שבאו בעקבותיה באשר לפתיחה-מחדש של מיצרי-טיראן למעבר כלי-שיט ישראלים, הפסקת פעולת הפדא'יון מרצועת-עזה והצבת כוחות בינלאומיים – הסכמים אלה נכפו למעשה על מצרים בידי המעצמות.

6. מעמדם המיוחד של היהודים

נקודה נוספת בטיעוני המופתי המצרי היא שבמקרה של הסכם השלום בין מצרים לישראל, מדובר ביהודים שמהיותם "אנשי הסֶפֶר" (אהל אל כתאב) יש להם מעמד מיוחד באסלאם, ולא בעובדי-אלילים שהמלחמה נגדם היא חסרת-פשרות עד שיתאסלמו. ג'אד אל-חק מצטט פסוקים מהקוראן, לפיהם מותר להתרועע עם יהודים ונוצרים ואף להתחתן בהם ולאכול ממאכליהם.⁴¹⁷ מכאן ניתן להקיש כי אין מניעה מלקיים עמם יחסי-שלום. אולם ג'אד אל-חק מתעלם כאן לחלוטין ממקורות ההלכה הגורסים שבהסכם-שלום עם "אנשי הסֶפֶר", על האחרונים לקבל את חסות האסלאם ולשלם מס-גולגולת.

7. השלום נחתם מתוך עמדת עוצמה ולא מתוך חולשה

ג'אד אל-חק נדרש להתמודד עם מתח פנימי בין ערך הלכתי לבין ערך תרבותי-פסיכולוגי מודרני שדבק בחברה שבקרבה הוא חי בכל הקשור לאפשרות החתימה על הסכם-שלום. כבר ראינו לעיל שהשריעה מאפשרת לכרות הסכם עם האויב רק כאשר המחנה המוסלמי נמצא במצב נחות

מולו, כשהוא זקוק להפוגה כדי להתחזק או כשהפסקת המלחמה נועדה למנוע נזק למוסלמים. מופתי מצרים יכול היה להיאחז בכלל השרעי הזה ולטעון כי אף שמצרים הפתיעה את ישראל במלחמת יום הכיפורים במלחמה דו־חזיתית גם מצד סוריה ברמת הגולן, למעשה לא הצליחו שתיהן להכריע את ישראל והמצב האסטרטגי האזורי והבינלאומי אינו מאפשר להכריע את ישראל בשדה הקרב. יתר על כן, ישראל הצליחה להעביר חלק מהמערכה לעומק שטחה של מצרים. ג'אד אל־חַק מדגיש אמנם מקורות הלכתיים קדומים, לפיהם חתימה על הסכם אי־לוחמה היא מוצדקת בנסיבות של הדיפת נזק שעלול להיגרם למוסלמים מהמשך המלחמה. הוא אפילו מציין כי לאחר מלחמת יום הכיפורים נראה כי "אין מפלט מהשלום...היות והנסיבות הבינלאומיות שלא ניתן להתעלם מהן, אינן מאפשרות מלחמה", אך המופתי המצרי בחר לנקוט עמדה הפוכה אשר מדגישה את הגאווה הלאומית, על־פיה נשיא מצרים הציע לישראל את יוזמת השלום "בשיאו של הניצחון הצבאי" [המצרי]. המצרים טענו לניצחון גדול במלחמה וייחסו לתוצאות המלחמה משמעויות לאומיות־היסטוריות־אסטרטגיות מרחיקות־לכת. מבחינתם מלחמת 1973 הייתה פיצוי על עלבון התבוסה במלחמת 1967.

נראה שהמופתי המצרי ביקש להתגונן מפני הביקורת שהוטחה כנגד מצרים מצד מדינות ערביות אחרות, כאילו היא משפילה עצמה מול ישראל. היה לו חשוב יותר להגן על כבודה של מצרים מאשר לדבוק בעיקרון ההלכתי של פנייה לשלום במצב של נחיתות והיעדר יכולת להכריע את האויב. רבים בחברה הערבית־מוסלמית בת־זמננו, שעברה תקופה ארוכה של השפלה תחת כיבוש קולוניאלי שתוצאותיו עדיין משפיעות על המזרח התיכון, רואים בחתימה על הסכם־שלום עם ישראל עוד לפני שזו הוכרעה באופן צבאי, השלמה עם מצב של השפלה לאומית־דתית. מסיבה זו יכול היה נשיא מצרים לחתום על הסכם־שלום עם ישראל רק לאחר מלחמת יום הכיפורים, שבה, לפי תפיסת המצרים, היא החזירה את כבודה האבוד והשיגה ניצחון צבאי מזהיר, וכי ההסכם הוא "שלום של עוצמה ומעמדת־כוח ולא מעמדת־חולשה ותבוסתנות". ג'אד אל־חַק העדיף להתמודד עם המצב הפסיכולוגי הערבי, ולשם כך אף הפך את היוצרות וטען שמצרים כבר מילאה למעשה את חלקה בחובת הג'יהאד וכל שנותר לה עתה הוא לקטוף את פירות הניצחון של מלחמת יום הכיפורים.

הממד האפולוגטי והמתנצח כאחד, ניכר מאוד בחלק האחרון של הפתווא, שבו פונה ג'אד אל־חַק אל חכמי־דת במדינות־ערב ומפציר בהם בשם אחדות המוסלמים, שיגלו אחריות וישפיעו על השליטים במדינותיהם שיתמכו בהסכם.

ג'אד אל־חַק קובע בפתווא זו כי מחוות־פיוס יכולה לבוא ביוזמת כל אחד מהצדדים לסכסוך – מעין אחריות הדדית – וכי הסכם צריך להיערך במצב של שוויון ולשקף שביעות־רצון הדדית. בכך הוא ויתר למעשה על אחד הכללים החשובים של השריעה בפרשנות המותאמת לזמן ולנסיבות חדשות – דרורה – שהוא צורך־שעה הכרחי או הצורך בהדיפת נזק גדול יותר שיכול להיגרם למוסלמים כתוצאה מפעולה מלחמתית. כצידוק שרעי להסכם השלום הוא מסתפק בכלל השני המקובל בפרשנות המודרנית – מצלחה – תועלת למוסלמים.

סיכומו של דבר, דעתי היא שפסק ההלכה של ג'אד אל-ח'ק הוא מסמך פרשני פורץ-דרך בתחום הלגיטימיות מנקודת-ראות אסלאמית לעריכת הסכם לשלום-קבע עם ישראל. קדמו לו פסקי-הלכה מצריים ששללו שלום עם ישראל, למעט פתווא אחת מינואר 1956 (שהובאה בפרק 4) מאת המופתי הראשי של מצרים דאז, חסן מא'מון, אשר קבע שהסכם-שלום עם ישראל הוא אפשרי. אנו עדים אפוא לכך שפתווא בתחום הפוליטי היא כלי ל"הכשרה" דתית הלכתית של מהלך פוליטי. מעצם טבעה היא תלוית זמן, מקום ואישיות, והשתנות הנסיבות יכולה להביא לשינוי הפסיקה, אפילו של אותו מופתי עצמו (ועל כך עוד ידובר בהמשך).

שש שנים לאחר פסק ההלכה שכתב ג'אד אל-ח'ק ב-1979, הוא המשיך להתבטא באותה נימה של צידוקים להסכם השלום, והדגיש שהסכם-שלום מותר על-פי השריעה "בהתאם לנסיבות השעה". הוא דחה מכול וכול את האסטרטגיה הכלל-ערבית של "הכול או לא כלום" והדגיש את הגישה הריאליסטית והפרגמטית בה נקטה מצרים – "לקחת מה שניתן לקבל". כשנשאל ג'אד אל-ח'ק בראיון ב-8.6.86 לעיתון אלת'אמן המתפרסם בלונדון, על עמדת אל-אזהאר לגבי הסכם קמפ-דייוויד, השיב המופתי לשעבר: "לידיעתך, שליח האל ערך הסכם-שלום (עקד צ'לחון) עם היהודים כאשר היגר לאל-מדינה, ורק לאחר שהם הפרו את ההסכם, הוא נלחם בהם. לפיכך, הדין בשאלה זו [הסכם-שלום] הוא בהתאם לנסיבות. זה 50 שנה אנו מסרבים [להסכם-שלום], [ובזמן] אבדה פלסטין, ואבדה לבנון ואבד הגולן וכיו"ב, וזאת משום שמאז 1948 הדרך שלנו היא הסירוב. עבורנו זה שאם לא ניקח הכול אזי לא ניקח דבר, ולא [בוחרים בדרך של] לקחת מה שניתן. על כל פנים, בעוד אנו חוזרים ודנים בסיפור קמפ-דייוויד עד אין סוף – הגולן עדיין אבוד וכן גם הגדה וחלק מלבנון".⁴¹⁸

גישתו זו של ג'אד אל-ח'ק חזרה וצוינה במצרים הרשמית גם באוקטובר 1993, לאחר החתימה על הסכמי-אוסלו ובמלאת 30 שנה למלחמת יום הכיפורים (חרב רמ'אן). העורך הראשי של היומון המצרי הממסדי אל-אח'באר – גלאל דוידאר – כתב כי "למרות שהניצחון של אוקטובר הכשיר את הקרקע לשחרור כל סיני ולחתימת הסכם השלום עם מצרים, נכשלו יתר הצדדים הערביים בניצול המומנטום שנוצר בעקבות המלחמה כדי להגיע לשלום צודק וכולל, משום שהם הונעו על-ידי שנאה יוקדת, קוצר-ראות והיעדר סולידריות ערבית. הם התעקשו שמצרים תשא לבדה בכל הפסדי העימות וסירבו להצטרף לספינת השלום, שעה שהיו יכולים להשיב את כל זכויותיהם במו"מ שהחל בוועידת מינה-האוס בשנת 1977. האחראים על העניין הפלסטיני נכנעו ללחצי הגורמים הערביים המפסידיים ביותר והדבר אפשר לישראל להמשיך להתרחב ולקבוע עובדות בשטח במשך 26 שנה על חשבון הזכויות הפלסטיניות הלגיטימיות. אין ספק שהפלסטינים לא היו נזקקים לשום אינתיפאדה... אילו הקשיבו לעצתה של מצרים והפיקו תועלת מעומק המחשבה ואורך הראייה של הנשיא סאדאת, שצפה את מה שקרה וקורה [עתה] כאשר תיאר את העמדות הערביות כמדיניות של החמצת הזדמנויות".⁴¹⁹

שינוי הנסיבות הפוליטיות והמעמד העצמאי יותר של ג'אד אל-ח'ק בהיותו ראש מוסד אל-אזהר, גרמו לו לשנות את דעתו על ישראל. בהיותו ראש מוסד אל-אזהר בשנים 1982-1996 גילה

ג'אד אל-חקק עמדה עצמאית מול הממסד ובעיקר מול מחליפו בתפקיד המופתי הראשי – שיח' מוחמד סייד טנטאוי (המשמש כיום שיח' אל-אזהר). אחרי האינתיפאדה הראשונה, שפרצה בדצמבר 1987, החל ג'אד אל-חקק למתוח ביקורת על ישראל ומדיניותה והיה מראשי המתנגדים לנורמליזציה איתה, וזאת בניגוד קוטבי לפסק ההלכה שלו משנת 1979. ג'אד אל-חקק התנגד להסרת החרם הערבי מעל ישראל כל עוד היא כובשת אדמה ערבית. כך, למשל, צוטט בראיון לעיתון אל-ופד המצרי בשנת 1995: "היהודים מעולם לא כיבדו הסכמים ולא היו נאמנים להתחייבויותיהם", וכן "ישראל היא סכנה לאומה הערבית ולאומה המוסלמית", ו"היהודים הללו אינם בני-אנוש".⁴²⁰ אחת הפתוות שחיבר ג'אד אל-חקק בהיותו שיח' אל-אזהר, אסרה על מוסלמים לבקר בישראל כל עוד ירושלים כבושה ומסגד אל-אקצא שבוי בידיה, וזאת בניגוד לעמדת המופתי הראשי, טנטאוי, שטען כי אין כל מניעה לבקר בישראל. כמו כן סירב ג'אד אל-חקק להשתתף בקבלת הפנים שנערכה לכבוד נשיא מדינת-ישראל, עזר ויצמן, בעת ביקורו במצרים בשנת 1995.⁴²¹

7. הסכמי-אוסלו – הפולמוס בין אל-קראדאוי לאבן-באז

בשנת 1993, לאחר משא ומתן חשאי בין אישים ישראלים ופלסטינים באוסלו, נחתם בין ישראל לאש"פ הסכם "הצהרת העקרונות בדבר הסדרי-ביניים של ממשל-עצמי" לפלסטינים. על-פי ההסכם תהיה נסיגה של ישראל משטחים ביהודה ושומרון וברצועת-עזה, ותוקם רשות פלסטינית. הסכם-אוסלו לא עסק במפורש בעתידה של הרשות, אך לפחות אצל חלק ממקבלי ההחלטות בישראל היתה הבנה שהקמת הרשות היא צעד בדרך להקמת מדינה פלסטינית במסגרת הסדר הקבע של הסכסוך בין ישראל לבין הפלסטינים. נושאים כבדי-משקל, ובהם מעמדה של ירושלים, סוגיית הפליטים הפלסטינים, גורל ההתנחלויות הישראליות וגבולות הקבע בין ישראל לבין המדינה הפלסטינית העתידה, נדחו לשלב הדיונים בהסכם הקבע ונקבע לוח-זמנים להשגתו. במאי 1994 נחתם בקהיר הסכם עזה-יריחו, ובספטמבר 1995 נחתם הסכם נוסף שנודע בשם "אוסלו ב'", או בשמו הרשמי: הסכם הביניים אודות הגדה המערבית ורצועת-עזה. הסכם זה העניק לפלסטינים שלטון עצמי בערים הפלסטיניות בגדה וברצועה, וכן ב-450 כפרים פלסטיניים.

הסכמי-אוסלו היו פריצת-דרך ראשונה בסכסוך הישראלי-פלסטיני ומטבע הדברים הם עוררו מחלוקת פנימית קשה אצל הצדדים לסכסוך – בחברה הישראלית, בקרב הפלסטינים ובמדינות-ערב. בצד הפלסטיני והבינערי היו שהתנגדו להסכם-אוסלו ממספר סיבות: הוא היה הסכם נפרד; הוא לא פתר את בעיית הפליטים והותירם למעשה מחוץ למשחק; אש"פ סיפק לישראל את התמורה החשובה ביותר – לגיטימציה לגבולות 1949 עוד בטרם קיבל את מבוקשו – מדינה פלסטינית עצמאית ובת-קיימא בגבולות יוני 1967 וכו'; בידי ישראל נותר הכוח לעכב את ביצוע ההסכם או להימנע מלקיים חלקים ממנו.

בפרק זה מובא הפן האסלאמי של המחלוקת כפי שהשתקפה בוויכוח בין שני פוסקי-הלכה חשובים: המופתי הרשמי של ערב הסעודית, שיח' עבד אל-עזיז אבן-באז וד"ר יוסף אל-קראדאוי מקטר, שבעבר הרחוק היה איש תנועת האחים המוסלמים במצרים. ויכוח זה התנהל לפני הסכם-אוסלו ב' (ספטמבר 1995), שקבע העברה של יותר שטחים, ובעצם את כל ערי הגדה המערבית, לשליטת הרשות הפלסטינית.

נביא תחילה את דעת אחד הבולטים שבמתנגדי ההסכם – שיח' ד"ר יוסף אל-קראדאוי ולאחריה את עמדתו של המופתי הראשי של סעודיה – שיח' עבד אל-עזיז אבן-באז.

שיח' יוסף אל־קרדאווי, יליד 1926, הוא בוגר מוסד (אוניברסיטת) אל־אזהר ובעל תואר דוקטור משנת 1973. לאחר שהיה פעיל בארגון האחים המוסלמים במצרים ונעצר בתקופת נאצר, "הושאל" בשנת 1961 על־ידי מצרים לקטר לשמש כראש מכון ללימודים אסלאמיים. הוא פרסם 80 חיבורים ונחשב לאיש הזרם המרכזי בין הרדיקלים הדבקים במקורות הקדומים (סלפייה) לבין המחדשים. קרדאווי הוא חבר בארגונים אסלאמיים בינלאומיים רבים, ויו"ר ועדת הביקורת של מספר בנקים אסלאמיים. דרשותיו במסגד הראשי בדוחא, משודרות בטלוויזיה בשידור ישיר והוא מופיע בתכנית טלוויזיה שבועית פופולארית בתחנת אל־ג'זירה, העוסקת בשאלות אקטואליות בענייני השריעה.

שיח' עבד אל־עזיז עבדאללה אַבְּרַבָּאז נולד בריאד בשנת 1911 והתעורר בילדותו. הוא היה קאדי ומורה לשריעה, אחר כך היה נשיא האוניברסיטה האסלאמית. משנת 1975 ועד מותו בשנת 1999, שימש מופתי של סעודיה בדרגת שר, ועמד בראש המערכת הדתית הרשמית של הממלכה. אַבְּרַבָּאז פרסם עשרות ספרים בנושאי השריעה, בתחום המצוות והמעמד האישי.

א. שתי פתוות של יוסף אל־קרדאווי

א.1. הושטת יד לשלום, כשהאויב הוא שיוזם את השלום⁴²²

הקוראן מצווה על המוסלמים להיענות בחיוב לקריאה לשלום, גם אם הדבר קורה לאחר שהמלחמה בעיצומה. כנאמר: "אם יִטוּ לְשָׁלוֹם, נָטָה לֹו גַם אַתָּה, וְהִסְמַךְ עַל אֱלֹהִים, כִּי הוּא שׁוֹמֵעַ וְיֹדֵעַ. וְאִם יִרְצוּ לְרִמּוֹתָךְ, דִּיֵּן בָּאֱלֹהִים – הוּא אֲשֶׁר הוֹשִׁיט לְךָ אֶת עֲזָרְתּוֹ וְאֶת עֲזָרַת הַמַּאֲמִינִים."⁴²³

אפילו שקיימת אפשרות של הונאה מצד האויב, אין זה ראוי שנסרב לקריאה לשלום כלל וכלל, אלא עלינו להושיט יד לשלום כפי שהם הושיטו, ובתנאי שהדבר נעשה על־פי תנאי השריעה וסייגיה. אך אין להושיט יד לשלום כשאדמתי נגזלת בכוח החרב, ואח"כ [הגזל] ישא ויתן עמי על כך שאתן לו בהסכם את אשר לקח ממני בחרב, והמעשה יכונה "הושטת יד לשלום" וזה רחוק מכוונת [הפסוק] הדן בהושטת יד לשלום. [דוגמא זו חלה] על הציונים כיום!⁴²⁴ והתנאי [להסכמה] לשלום הוא שהיוזמה לכך תהיה מצד האויב ושהדבר ישתקף בבירור מעמדותיו.

זה מה שהנביא ישם בפועל כאשר קרייש הושיטו ידם לשלום ביום חֲדִיבְיָה, והדבר לא היה מפאת חולשתו או רתיעת אנשיו, שהרי הם נשבעו לו אמונים להילחם עד מוות; אלא הוא הושיט את ידו לשלום כאשר חש שאויביו נוטים לכך, ואז נערך ההסכם המפורסם. הסכם השלום הוא ברכה, ובאמצעותו באה הצלחה רבה לאסלאם ורבים [משבט] קרייש נכנסו תחת כנפי האסלאם, כגון ח'אלד אבן אל־וליד ועומר אבן אל־עאצ ורבים אחרים.⁴²⁵ מי יתן ואללה יהיה בעזרנו ובעזרם של אחינו הפלסטינים והוא שיסייע בידם להשלים את העוצמה החסרה להם ויסייע להם להתגבר על אויביהם.

ר'
המקור:
נספח 6
בעמ'
206.

ניתוח:

אל־קִרְדָּאוֹי קובע כי "פסוק השלום" שבקוראן אינו יכול לחול על ישראל, משום שאין עושים שלום עם מי שגזל אדמה אסלאמית ולאחר מכן מבקש שלום. האויב הוא שצריך אמנם ליזום שלום, אך על כוונותיו להשתקף בהצעתו. ככל הנראה מתכוון אל־קִרְדָּאוֹי לכך שעל ישראל להציע ויתור נדיב על שטחים (מעבר לאלה שנכבשו בשנת 1967). עמדתו בסוגיית תקדים חֲדִיבִיָּה מזכירה את פרשנותו של ג'אד אל־חֶק. אל־קִרְדָּאוֹי מפרש שלא עושים שלום מעמדת חולשה צבאית. לפי השקפתו, הנביא מוחמד חתם על הסכם חֲדִיבִיָּה לא משום שמחנהו היה נחות בעוצמתו ממחנה קריישי, אלא מסיבות אחרות. בפרשנות זו מנסה אל־קִרְדָּאוֹי להדוף את הגורמים הפרגמטיים בעולם הערבי (כולל אַבְּנֶבְאֻז, כפי שנראה בהמשך) הטוענים שיש לחתום על שלום עם ישראל בשל עליונותה הצבאית וחוסר היכולת של הערבים להתמודד עמה.

2. האסלאם וההכרה במדינת־ישראל⁴²⁶

בתכנית טלוויזיה בערוץ אל־ג'זירה, ענה אל־קִרְדָּאוֹי בשידור חי על השאלה הבאה: מה דין השריעה לגבי הכרה בישראל?

תשובת יוסף אל־קִרְדָּאוֹי:

מזה שנים רבות חיברתי פתוות האוסרות על הסכם־שלום עם ישראל, אשר פורסמו בעיתונות והזכרנו אותן כאן [בערוץ הטלוויזיה של אל־ג'זירה]. כן התנהלו דיונים וויכוחים ביני לבין גדולי חכמי הדת אשר טענו שמותר לעשות הודנה עם האויב, ואני השבתי להם שההסכם עם היהודים אינו בגדר הודנה, שכן הודנה משמעה אך ורק לחדול הדדית ממעשי־איבה כלפי אויבך, בעוד שההסכם עם ישראל כולל הכרה במדינת־ישראל. זהו עניין אחר שאינו בגדר הודנה אשר התירו חכמי ההלכה על־פי תקדים ההודנה שעשה הנביא עם קריישי בהסכם חֲדִיבִיָּה.

ההכרה בישראל פירושה הכרה בכך שהיא הריבון החוקי על־פי השריעה והמשפט האזרחי כאחד על האדמה שהיא גזלה מהמוסלמים, [ואם נכיר בה] נאבד את זכותנו לדרוש אותה בחזרה; האם מותר הדבר על־פי השריעה!?

דנתי בסוגיה זו ואף גדולי חכמי הדת דנו בכך, ו[חכמי־הלכה] ידועים באזור התירו זאת, ואולם אני איני מאשר זאת. הדבר הובא בספרי פתאוי מעאצרה (פתוות בענייני השעה) כרך שני,⁴²⁷ הכולל מס' פתוות ודיונים עם גדולי חכמי הדת, ואיני מביע בכך עמדה חדשה. אני מדגיש שאיני מאשר זאת [הכרה בישראל] וכפי שאמרתי, הדבר היחיד שאני מתיר...אני מאשר עד ששיגו המוסלמים את זכותם בדרך ההתנגדות האלימה (מִקְאָנְמָה). מדובר בהתנגדות חוקית נגד אויב גזלן ותוקפן שאינו מודה בַדבר ואינו נרתע אלא מפני כוח. האמת היא, שלנו אין אותה עוצמה שיש להם, ובקוראן נאמר:

"הכינו כוח לקראתם ככל שתוכלו..."⁴²⁸

ר'
המקור:
נספח 7
בעמ'
207.

דיון

תחילה נעיר כי באותה תכנית-טלוויזיה התבטא אל-קרדאוו, בתשובה לשאלה אחרת, במונחים סטריאוטיפיים אנטישמיים כלפי היהודים. הוא מזכיר את הוויכוח שהיה לו עם חכמית גדולים, וכוונתו בעיקר לאַבְּרָאָז, והוא מתמודד בעיקר עם הסתמכותם על תקדים חֲדִיבָּהּ. לפי דעתו של אל-קרדאוו, הסכם חֲדִיבָּהּ לא היה אלא הסכם זמני להפסקת-אש מול אויב שאין מכירים בו ויש לגייס את העוצמה הדרושה להכריעו בעתיד.

יצוין כי בזמן כינוסה של פסגת הליגה הערבית בריאד, במארכ 2007, קרא אל-קרדאוו למנהיגי מדינות-ערב שלא להצהיר על נכונות לקיים יחסים נורמאליים עם ישראל כל עוד מתקיים הכיבוש. אל-קרדאוו אמר: "לא נסכים ליחסים נורמאליים עם ישראל, אלא אם תקום מדינה פלסטינית אמיתית בעלת ריבונות על השטח ובאוויר, גבולות [מוכרים] וזכות להגן על עצמה. רק לאחר מילוי תנאים אלה נשקול להכיר בישראל, וזאת אם יהיה בכך הכרח (דרורה)".⁴²⁹ מכאן שאל-קרדאוו, הידוע בהתנגדותו הנחרצת ללגיטימציה למדינת-ישראל, משנה את דעתו בהתאם לנסיבות הפוליטיות, בעיקר בזירה הערבית. מקריאתו הנ"ל משתמע כי הוא אינו שולל לחלוטין את ההכרה בישראל ומתנה הכרה כזו בהקמת מדינה פלסטינית עצמאית לצידה של ישראל, ובקיומו של צידוק שרעי של צורך-שעה הכרחי. (ראו גם עמדתו של אל-קרדאוו ביחס ליהודים ולישראל בנספח 8 עמ' 208-213).

ב. פתוות של עבד אל-עזיז אַבְּרָאָז

עמדתו של אַבְּרָאָז כלפי מדינת-ישראל וכלפי אפשרות חתימה על הסכם-שלום עמה, שינתה את פניה שלוש פעמים: לפני החתימה על הסכמי-אוסלו; בעקבות תהליך אוסלו, ובזמן קריסתו. בתקופת האינתיפאדה הראשונה (1987-1993) פסק אַבְּרָאָז שמצוות הג'יהאד של הפלסטינים נגד "היהודים הנקלים" היא בגדר חובה. עמדתו זו באה לידי ביטוי בקריאה פומבית שהפנה בשנת 1989 למוסלמים בעולם לסייע בהמוניהם ל"לוחמי הקודש" בפלסטין:⁴³⁰

"לוחמי הקודש בפלסטין כורעים תחת נטל כבד של בעיות במלחמת הקודש (ג'יהאד) שלהם נגד אויבי האסלאם ועומדים בפרץ למרות שאויביהם, [שהם גם] אויבי דת האסלאם, מכים בהם במלוא העוצמה באמצעי הנשק וההרס [העודפים] העומדים לרשותם, והם עומדים איתן וממשיכים בג'יהאד ...

חובה על אחיהם המוסלמים, השליטים ובעלי הממון, להצטרף [לג'יהאד], לסייע להם ולחזקם עד שישלימו את מהלך הג'יהאד, ויזכו בניצחון אמין על אויביהם – אויבי האסלאם. אני קורא לכל אחיי המוסלמים, ראשי הממשלות המוסלמים, בעלי הממון באשר הם, לתת לאחיהם הלוחמים בפלסטין ממה שאללה העניק להם בחסדו, ומכספי הצדקה/זכאת/ שהיא מצווה אלוהית על-פי שמונת הכללים שאללה קבע בקוראן בסורת ההצהרה/אלתובה/⁴³¹ וכללים אלה חלים גם על אחינו הלוחמים בפלסטין."

ר'
המקור:
נספח 9
בעמ'
214.

לאחר החתימה על ההסכם בין ישראל לבין אש"פ, היה אָבְרָבָאז הבולט שבחכמי ההלכה שתמכו בהסכם-שלום עם ישראל על בסיס פרשנות השריעה. להלן שלושה מסמכים של אָבְרָבָאז המתייחסים לסוגיה זו.

ב1. הודנה עם האויבים מותרת הן לזמן מוגבל והן לזמן בלתי-מוגבל, אם השליט המוסלמי רואה בכך תועלת [למוסלמים]⁴³²

שאלה:

כבוד השיח', האזור חווה בימים אלה תקופה של הסכמי-שלום, עניין הפוגע ברבים מהמוסלמים וממריץ את חלקם להתנגד לו ולהתעמת עם הממשלות התומכות בו, בדרך של התנקשויות⁴³³ ופגיעה במטרות אזרחיות של האויב, בהאמינם כי:

1. האסלאם דוחה את עקרון הפסקת הלחימה [מְהַאֲדָנָה] (עם לא מוסלמים).
2. האסלאם קורא להתעמת עם האויב בלי להתחשב בעוצמתה או חולשתה של האומה המוסלמית.

אנו מבקשים [מכבוד השיח'] הבהרה של הדין [השרעי] וכיצד עלינו להתמודד עם המציאות כך שיובטח שלום הדת ומאמיניה.

תשובה:

הודנה עם האויב, בין אם מוגבלת בזמן ובין אם אינה מוגבלת בזמן, מותרת אם השליט המוסלמי מוצא בכך תועלת. כפי שנאמר בקוראן: "אם ייטו לשלום, נטה לו גם אתה, והיסמך על אלוהים כי הוא השומע והידוע".⁴³⁴ שכן הנביא ישם את שני סוגי ההודנה [הזמנית והבלתי-מוגבלת בזמן] [בכל ההסכמים שערך]. לדוגמא: הנביא עשה הסכם-שלום עם אנשי מכה [הסכם מְדִיבָיָה], לפיו המלחמה [ביניהם] הושעתה לעשר שנים, והוסכם שבמהלכן האנשים יהיו בטוחים ולא יתנכלו אלה לאלה. כמו כן ערך הנביא הסכם-שלום שאינו מוגבל בזמן עם רבים משבטי-ערב. כאשר האל הצליח בידו את כיבוש מכה, הוא ביטל את ההסכמים עמם ונתן ארכה בת ארבעה חודשים לשבטים שלא היה להם הסכם, כמאמר הפסוק: "זוהי ההצהרה כי אלוהים ושליחו אינם מחויבים עוד כלפי המשתפים אשר ערכתם עמם חוזים בשבועה".⁴³⁵ בשנת 9 להג'רה [631 לספירה], לאחר כיבוש מכה, הודיע על כך שליח האל באמצעות השליחים ואברבכר [אל-צדיק - הח'ליפה הראשון אחרי הנביא מוחמד] כאשר זה האחרון עלה לרגל למכה,⁴³⁶ וכל זאת משום שצורך השעה והאינטרס האסלאמי מאפשרים הודנה לא מוגבלת בזמן וגם את סיומה משחלף הצורך בה, כפי שפעל הנביא. חכם הדת אבן אלקים אל-ג'וזיה⁴³⁷ הרחיב על כך את הדיון בספרו "אמכאם אהל אל-ד'מה", וכך גם אבן-תימיה⁴³⁸ וקבוצת חכמי-הלכה אחרים בחרו בתקדים זה. [ההדגשה אינה במקור]

ב2. עדיף לקבל מהיהודים שטחים שניתן להשיג בהסכם, באם נבצר מהמוסלמים להילחם⁴³⁹

זוהי תגובה למאמרו של השיח' יוסף אל-קרדאווי.⁴⁴⁰ בתשובה לשאלה שהופנתה אליי על-ידי מספר פלסטינים, הסברתי במאמר בעיתון⁴⁴¹ כי אין מניעה לערוך הסכם-שלום עמם [עם היהודים] אם טובת המוסלמים מצריכה זאת על-מנת להבטיח את ביטחון הפלסטינים בארצם ולאפשר להם לקיים את פולחן דתם. השיח' יוסף רואה בדברים שאמרתי טעות, בטענה שהיהודים הם גזלנים, ולפיכך הסכם-שלום עמם אסור וכו'. [ההדגשה אינה במקור]

אני מודה לכבודו על התעניינותו בנושא ועל רצונו להבהיר את הדין. אין ספק שהעניין בנושא זה ודומיו הוא שיש לפסוק בהם על-פי ראייה שרעית, משום שניתן לסתור כל פרשנות [של חכם-הלכה] מלבד את דברי הנביא. זהו הדין בכל השאלות שיש בהן מחלוקת, כפי שנאמר בקוראן: "ואם תיפול ביניכם מחלוקת על דבר מה, הביאוהו בפני אלוהים ובפני השליח, אם מאמינים אתם באלוהים וביום האחרון. כך טוב ונאה יותר ליישב כל דבר".⁴⁴² וכן: "כל דבר אשר נחלקתם בו, יוכרע דינו במשפט האלוהים".⁴⁴³

דעתי באשר להסכם השלום עם היהודים כבר הובהרה בעבר על סמך ראיות שרעיות, שעה שהשבתי לשאלות בסוגיה זו שהופנו אלי ע"י הסטודנטים במכללת השריעה באוניברסיטת כווית והתפרסמו בעיתון "אל-מסלמון" מיום 19.8.1995 ומיום 20.1.1995 ויש שם הסברים למה שהטריד חלק מהשואלים.

אנו אומרים לשיח' יוסף אל-קרדאווי ולחכמי ההלכה: [שבט] קרייש תפס בכוח את רכושם ובתיהם של המהאג'רון [אנשי הנביא מוחמד שהיגרו עמו ממכה לאל-מדינה בשנת 622 לספירה] כפי שנאמר בקוראן: "(השלל נועד) למהגרים העניים אשר גורשו ממושבותיהם ונכסיהם, והמבקשים להם פרנסה מעם אלוהים והמבקשים להפיק רצון מלפניו, והמושטים עזרה לאלוהים ושליחו".⁴⁴⁴

למרות זאת הנביא ערך הסכם-שלום עם קרייש ביום חֲדִיבִיָּהּ בשנת 6 להג'רה [628 לספירה]. ההסכם לא נמנע [מקרייש] בשל מה שעוללה גזילת מושבותיהם ונכסיהם של המהאג'רון, וזאת משום שהנביא הביא בחשבון את התועלת שחשב שתצמח למוסלמים המהאג'רון ואחרים וכל מי שחפץ להצטרף לדת האסלאם.

כבוד השיח' יוסף אל-קרדאווי המשיל משל במאמרו: אדם גזל את ביתו של אחר והשאירו ללא קורת-גג ואח"כ ערך עמו הסכם לגבי חלק ממנו... השיח' יוסף השיב שהסכם זה אינו תקף. לדעתי, קביעה זו מוזרה מאוד. יתרה מכך: זוהי טעות מוחלטת. אין ספק שאם הנגזל חפץ [להשיב] מקצת מזכותו, ולשם כך הוא עורך הסכם עם הגוזל – אין בכך פסול. זאת משום שנבצר ממנו להשיג את זכותו המלאה לפי הכלל 'מה שלא ניתן להשיג בשלמותו אין לוותר על כל חלקיו', כנאמר: "היו יראים את האלוהים ככל יכולתכם".⁴⁴⁵ ונאמר: "ההסכמה טובה יותר".⁴⁴⁶ ואין ספק שהעשוק מרוצה מכך [הצליח] להשיג חדר או שניים או יותר מביתו, על-מנת שיגור בו עם משפחתו, על פני הישארותו ללא קורת-גג.

אשר לפרשנות הפסוק בקוראן בו נאמר: "אל תרפנה ידיכם ואל תושיטו יד לשלום, כי ידכם על העליונה ואלוהים עמכם ולא יגרע משכר מעשיכם."⁴⁴⁷ עליו לפרש שהפסוק מתייחס למצב בו העושה [הפך עם הזמן] חזק יותר מהעושה ויכול להשיג את זכותו, ולכן [במצב זה] אל לו להפגין חולשה ולהושיט ידו לשלום, שכן הוא בעליונות על העושה וביכולתו להשיב את זכותו. אך היה והוא אינו בעל כוח מוחשי, הרי שאין רע בכך שיושיט ידו לשלום, כפי שציין אבן-כתיר⁴⁴⁸ בפרשנותו לפסוק זה. גם הנביא הושיט ידו לשלום ביום חֲדִיבְיָה, כאשר נוכח שזה הדבר הטוב ביותר למוסלמים והמועיל להם ביותר, וכי הדבר עדיף על לחימה, והוא הרי דוגמא ומופת בכל מעשיו, כפי שנאמר: "שליח האלוהים הוא המופת..."⁴⁴⁹

וכאשר [קרייטש] הפרו את ההסכם ועלה בידו [של מוחמד] להילחם בהם ביום ההכרעה – הוא פשט עליהם בבתייהם ואלוהים הצליח בידו לכבוש את עירם ואפשר בידו לצור על תושביה עד שחס עליהם וכבש וניצח. אני מבקש משיח' יוסף ואנשי ההלכה האחרים לשוב ולבחון עניין זה בהסתמך על ראיות שרעיות ושלא [יפסקו הלכה] על-מנת למצוא חן, ולעיין שוב בתשובה שכתבתי לאחרונה והתפרסמה בעיתון "אל-מסלמון" ב-19.8.1415 ה'ג'רה, 20.1.1995 – שם הסברתי את הצורך במלחמת ג'יהאד בכופרים מבין היהודים [קרי, אלה שבפלסטין] ואחרים, כשיש [למוסלמים] היכולת לכך, עד שאלה הראשונים יושיטו ידם לשלום או ישלמו מס-גולגולת (ג'ז'ה) אם חלה עליהם חובה זו, כפי שהצביעו על כך פסוקי הקוראן והמסורות של הנביא. אולם **כשנבצר מהמוסלמים [להילחם] הרי שאין לשלול הסכם-שלום אם הוא מועיל למוסלמים ולא מזיק להם**, זאת בהסתמך על תקדימים ממלחמות והסכמי-שלום שערך הנביא, ודבקות בהוכחות שרעיות כלליות וספציפיות אשר הליכה לאורן מבטיחה הצלה, אושר ושלום בעולם הזה ובעולם הבא. [ההדגשות אינן במקור]

ב. יישום עקרון תועלת הציבור בחתימה, או הימנעות מחתימה על הסכם-שלום⁴⁵⁰

שאלה:

האם מותר לחתום על הסכמי נורמאליזציה עם האויב היהודי, המבוססים על עקרון ההודנה שכתוצאה מהם האויב יתחזק ויפיק תועלת רבה מהמדינות האסלאמיות בתחום הכלכלי ובתחומים שיביאו לו תועלת רבה ויוסיפו על עוצמתו ועליונותו, ויבססו את מעמדו באדמה האסלאמית הגזולה; ואז יהיה על המוסלמים לפתוח את שוקיהם לשם מכירת סחורותיו [של האויב], דבר שיאלצם להקים מוסדות כלכליים כמו בנקים וחברות עסקיות בהם [לאויב] תהיה שותפות עם המוסלמים, ויחייבם גם להיות שותפים במקורות המים כמו הנילוס והפרת, הגם שאינם זורמים באדמת פלסטין?

תשובה:

הסכם השלום שנחתם בין הארגון לשחרור פלסטין לבין היהודים, אינו מחייב את שאר המדינות (שאין להן הסכם עם ישראל). **כל מדינה צריכה לבחון את התועלת שלה, ואם היא מוצאת**

ר'
המקור:
נספח 12
בעמ'
219.

כי למוסלמים במדינתה תצמח תועלת מההסכם עם היהודים בכל הקשור לחילופי שגרירים, מכירה וקנייה ושאר עסקאות המותרות על-פי השריעה, הרי שאין רע בכך ואם ראתה כי תצמח לה ולעמה תועלת דווקא מהחרמת היהודים, הרי שעליה לפעול לפי מה שמחייב האינטרס השרעי. וכך גם בנוהגה כלפי שאר מדינות הכופרים, דינן בנושא זה כדין היהודים. [ההדגשות אינן במקור]

חובה על כל מי שממונה על ענייני המוסלמים, בין אם הוא מלך, נסיך, או נשיא רפובליקה, בשוקלו הסכם-שלום עם כל אחת ממדינות הכופרים, לראות לנגד עיניו את האינטרס של עמו ולהתיר במסגרתו את מה שיצמיח להם תועלת ויתאם את האינטרס שלהם בעניינים שהשריעה מתירה, בהתבסס על דברי הקוראן: "אלוהים מצווה עליכם להשיב כל פיקדון לבעליו ולשפוט בין האנשים משפט צדק".⁴⁵¹

יש לקחת כדוגמא את ההסכמים שערך הנביא עם אנשי מכה ועם היהודים באל-מדינה ובח'בר. שהרי הנביא אמר: "כולכם רועים האחראים על צאן-מרעיתם. הגבר רועה את בני-ביתו ואחראי על צאן-מרעיתו, והאישה רועה בבית-בעלה ואחראית על צאן-מרעיתה, והעבד רועה את רכושו בעליו ואחראי על צאן-מרעיתו". וכך נאמר בקוראן: "הוי המאמינים, אל תבגדו באלוהים ובשליח, ואל תמעלו באשר הופקד בידיכם למשמרת בעשותכם זאת בידעין".⁴⁵²

כל זאת במקרים בהם נבצר מהמוסלמים להילחם בכופרים ונבצר מהם לחייבם במס-גולגולת (ג'ז'ה), באם הם נמנים עם אנשי הספר או האמגושים [זוראסטרים, שזכו לתנאים שווים של עמי הספר]. אך כאשר יש יכולת להילחם בהם ולאצם להתאסלם, או למות בחרב, או לשלם מס-גולגולת – אם מוטלת עליהם חובה זו הרי שאסור לערוך עמם הסכם ואסור להימנע מלהילחם בהם או לגבות מהם מס-גולגולת. ההסכם מותר רק בשעת הצורך וההכרח, כשקצרה ידם של המוסלמים להילחם בהם או לאצם לשלם מס-גולגולת [אם מוטלת עליהם חובה זו] כפי שהוקדם ונאמר בקוראן: "הילחמו באנשים אשר אינם מאמינים באלוהים ולאביוס האחרון ואינם מקדשים את אשר קידשו אלוהים ושליחו, ואינם מחזיקים בדת האמת, אלה בהם אשר ניתן להם הספר, עד אשר ישלמו את הג'ז'ה במו ידיהם, בעודם מושפלים".⁴⁵³ "הלחמו בהם עד אשר לא יתאנו לכם עוד, ודת הכול תהיה לאלוהים".⁴⁵⁴ וכן שאר הפסוקים הידועים בנושא זה. ופעולות הנביא כלפי אנשי מכה ביום תד'יב'יה וביום כיבוש מכה וכלפי היהודים כאשר הגיע לאל-מדינה, מצביעות על מה שציינו לעיל.

דיון בעמדתו של אַבְּן-בַּאז

כמו ג'אד אל-ח'ק לפניו, גם אַבְּן-בַּאז נותן גיבוי הלכתי לעשיית שלום עם ישראל, כלומר להסכמי-אוסלו תחת הצידוק של "תועלת למוסלמים" שניתן ליישום רחב, ומדגיש את כללי ההלכה לפיהם הסמכות הבלעדית לקבוע אם יש תועלת למוסלמים בחתימה על הסכם-שלום היא בידי השליט המוסלמי. במלים אחרות: יש כאן גיבוי לכל שליט מוסלמי בן-זמננו הרוצה בחתימה על הסכם-שלום עם אויב לא-מוסלמי כמו ישראל. עמדתו העקרונית של אַבְּן-בַּאז היא שהיעדר יכולת לגבור

על האויב, מצדיק לערוך עמו הסכם־שלום אשר יביא תועלת למוסלמים (החזרת שטחים). הוא נסמך על תקדים חֲדִיפָּה ומאתגר את פרשנותו של אֶל־קֶרְדָּאוּי בשתי קביעות. האחת: בדומה לישראל גם שבט קרייש גזל אדמה מהמוסלמים אנשי הנביא, ולמרות זאת עשה עמם הנביא הסכם; השנייה, הסכם חֲדִיפָּה מבוסס על הערכה ריאלית של הנביא שלא היה בכוחו להכריע את האויב, משום כך ההסכם היה בבחינת כורח השעה. במאמר זה אֶבְרָבָאז אינו אומר שניתן להפר את ההסכם; נהפוך הוא, הוא מדגיש כי הנביא כבש את מכה רק לאחר שהצד השני הפר את ההסכם.

עניין אחר הוא התמיכה של אֶבְרָבָאז בחתימת הסכם־קבע שאינו מוגבל בזמן. אולם בניגוד לג'אד אֶל־חֶק אשר מתעלם מהמקורות ההלכתיים הקובעים שהודנה היא מצב זמני עד שיחלוף הצורך בה ומלחמה היא רק כורח השעה שנכפה על המוסלמים, ותומך בהודנה שאינה מוגבלת בזמן שאין להפירה, מזכיר אֶבְרָבָאז שגם הודנה שאינה מוגבלת בזמן על־פי המקורות ומעשיו של הנביא, ניתנת לסיום מִשְׁחָלֶף הצורך בה. צידוק שרעי שני לחתימה על שלום עם ישראל, הוא קיומו של כורח־שעה הכרחי, דהיינו: נחיתות צבאית של הערבים מול ישראל.

כאמור, דעתו של אֶבְרָבָאז היא יוצאת־דופן בעידן הנוכחי, שכן רוב הפוסקים העצמאים קובעים של־ישראל – כגזלת של אדמה מוסלמית – אין לגיטימיות להתקיים. אֶבְרָבָאז קובע כי ניתן לקיים נורמליזציה מלאה עם ישראל, אך השליט של כל מדינה מוסלמית צריך להעריך בנפרד באם הדבר מביא תועלת למדינתו ולבני־ארצו. בכך נותן אֶבְרָבָאז גושפנקא שרעית לעצמאותן של מדינות הלאום הטריטוריאליות הערביות והמוסלמיות, לפיצולה של האומה האסלאמית ליחידות פרטיקולאריות מדינתיות וליחסים בינלאומיים מודרניים בין המדינות השונות. יחד עם זאת נראה שגם אֶבְרָבָאז פסק בנסיבות מדיניות אחרות הלכה שונה, לפיה הפסקת־מלחמה עם ישראל יכולה להיות זמנית בלבד, עד שהמוסלמים יתחזקו דיים כדי לכבוש בחזרה את האדמה.⁴⁵⁵ לפנינו דוגמא נוספת לכך שפסיקת־הלכה תלויה בהקשר פוליטי. המופתים יכולים להנפיק שתי פסיקות סותרות בנסיבות מדיניות שונות.

8. הודנה עם ישראל בעיני חמאס

בינואר 2006 בחר הציבור הפלסטיני בממשלת חמאס, וכך הפכה תנועת חמאס לעובדה קיימת בנוף הפוליטי הפלסטיני – עובדה שלא ניתן להתעלם ממנה בתסריטים לעתיד היחסים בין ישראל לפלסטינים. חשיבות תנועת זו כגורם פוליטי, התחזקה ביוני 2007 כאשר חמאס השתלט בכוח על רצועת-עזה. הקרע שנוצר בשנת 2007 בין תנועות חמאס ופתח, בא גם לידי ביטוי במחלוקת בין שתי התנועות על האסטרטגיה מול ישראל: תנועת פתח בראשות אבו-מאזן מצד אחד, חותרת להשגת הסכם-קבע עם מדינת-ישראל לפי קווי המתאר של יוזמת הליגה הערבית ממאס 2002 (שאושרה במאס 2007 ושוב במאס 2008). תנועת חמאס, מצד שני, מנהלת מאבק אלים מול ישראל, אך מוכנה להפסקת-אש (בלבד) עם ישראל במסגרת התבנית של הודנה, וזאת בלי להכיר בה באופן רשמי.

לאחר עליית חמאס לשלטון ברשות הפלסטינית, חזרו מנהיגי מדינות-ערב על מחויבותם ליוזמת השלום הערבית בוועידת הליגה הערבית בח'רטום במאס 2006, ובעקבותיה הפעילו מדינות ערביות כערב הסעודית, מצרים ותימן, לחץ על חמאס להכיר ביוזמה.⁴⁵⁶ בפברואר 2007 נחתם "הסכם-מפה" בין יו"ר הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס (אבו-מאזן) לבין ראש הממשלה הפלסטיני מתנועת חמאס, אסמאעיל הנייה, יחד עם ראש הלשכה המדינית של חמאס, ח'אלד משעל. בהסכם קיבל עליו חמאס למעשה את יוזמת השלום הערבית,⁴⁵⁷ וזאת במקביל להצהרות של מנהיגיו בדבר אי-הכרה בישראל. הפרשנות לפיה קיבל חמאס את יוזמת השלום הערבית, מבוססת על כך שמכתב המינוי של אבו-מאזן לאסמאעיל הנייה לתפקיד ראש הממשלה הפלסטינית, נוסח והוסכם במכה. במכתב זה נקרא הנייה להקים ממשלה שתכבד (בין השאר) את החלטות ועידות הפסגה הערביות.⁴⁵⁸ ייתכן שהסכמת חמאס לנוסח זה, נבעה הן מלחץ פוליטי מצד סעודיה, והן מהערכה כי ישראל לא תקבל את עקרונות היוזמה הערבית ועל כן תהיה זו סוגיה תיאורטית בלבד.

בשיח הציבורי הישראלי התנהל כל אותה עת דיון בשאלה אם על ישראל להכיר בחמאס ולנהל עם ארגון זה משא ומתן ישיר או עקיף. התומכים במשא ומתן שכזה טענו כי הודנה יכולה לגרום לחמאס להתמסד ולהכיר בכללי המשחק הבינלאומיים, ובסופו של דבר ניתן יהיה להשיג עמו שקט ביטחוני לתקופה ארוכה. השוללים טענו כי החמאס, שנחלש מאוד בזירה המקומית והבינלאומית, מוכן להסכם הודנה זמני לצורך התחזקות בלבד, והוא יפר את ההסכם לכשיעריך שהוא יכול לחזור להתמודדות צבאית ואלימה.⁴⁵⁹ במקרה זה, ההתמודדות עם ארגון שהספיק להתחמש ולהתחזק, תהיה קשה בהרבה.

ננסה עתה לברר את עמדת חמאס, כפי שהוצגה בעבר בפי אישים מתונים בארגון זה. יצוין כי חמאס אינו גוף מונוליטי וכי בצד אחדות המטרה יש בתוכו מחלוקות ומאבקי כוח סביב האסטרטגיה והטקטיקה כאחת. ראש הממשלה הפלסטיני, אסמאעיל הנייה, נחשב לנציג הזרם המתון, המעוניין בהסכם הפסקת-אש עם ישראל. לצידו עומדים אנשים כמו ד"ר אחמד יוסף, שדעתו תוזכר בהמשך. ד"ר מחמוד אל-זהאר, שהיה שר החוץ בממשלת הנייה, מייצג יחד עם ראש הזרוע הצבאית של חמאס, אחמד אל-ג'עברי, את הזרם הקיצוני המקדש את המאבק המזוין ללא הפוגה, ונראה ששני אלה דחפו להשתלטות הכוחנית של חמאס על רצועת-עזה. כמו כן, עד לאירוע ההשתלטות על עזה נראה שהמושך בחוטים הוא ח'אלד משעל ("חמאס חוץ") שקבע את מושבו בדמשק.

בינואר 2004 הציע ד"ר עבד אל-עזיז אל-רנתיסי, מראשי החמאס [אשר נהרג על-ידי צה"ל באפריל אותה שנה], הודנה עם ישראל לעשר שנים, בתנאי שישראל תיסוג נסיגה מלאה מהשטחים הפלסטיניים⁴⁶⁰. הצעתו זו תואמת את פרשנותם של גורמי אסלאם רדיקלי לעקרונות המשפט המוסלמי ביחס להסכמים שההלכה המוסלמית (השריעה) מתירה לעשות בין מוסלמים לבין לא-מוסלמים, דהיינו: הפסקת לוחמה לתקופה מרבית של עשר שנים.

לאחר ניצחונם בבחירות 2006 הצהירו מנהיגי חמאס כי הם שוללים כל פשרה והסכם-שלום עם ישראל. אך בחלוף הזמן נשמעו גם קולות אחרים, שחייבו הפסקת-אש והודנה ארוכת-טווח על בסיס נסיגה ישראלית לקווי '67. כך למשל, בנאום שנשא (בשפה הערבית) ראש הממשלה הפלסטיני, איסמעיל הנייה, ב-19.12.2006, הוא הצהיר כי חמאס מוכן להפסקת-אש עם ישראל בתמורה למדינה פלסטינית. הנייה קרא להקמת מדינה פלסטינית בגבולות '67 והבהיר שאם אכן תוקם מדינה פלסטינית בגבולות אלה, הוא יהיה מוכן להפסקת-אש שתאריך אפילו 20 שנה.⁴⁶¹

מהי אם כן משמעותה ותוכנה של הודנה בעיני חמאס, והאם היא יכולה לשמש בסיס להסכם-שלום עם ישראל? חשוב להדגיש שלמרות הצעת ההודנה, חמאס עדיין מסרב להכיר בישראל, כפי שהתברר במשא ומתן על הקמת ממשלת האחדות הפלסטינית במאוס 2007.

ניסיון ראשון להשגת הודנה בין ישראל לבין הרשות הפלסטינית בראשותו של יאסר ערפאת, נעשה חודשים אחדים לאחר פרוץ אינתיפאדת אל-אקצא על-ידי שלושה אישים ישראלים: איש העסקים אייל ארליך, פרופסור יוסף גינת מאוניברסיטת חיפה וחבר הכנסת לשעבר עבד אל-והאב דראושה. השלושה השיגו את הסכמתו של נשיא המדינה דאז, משה קצב, וראש הרשות הפלסטינית, יאסר ערפאת, לפיה יגיע קצב לנאום בפני המועצה המחוקקת הפלסטינית ברמאללה, שם יקרא לעם הפלסטיני להכריז על הודנה עם ישראל. ממשלת-ישראל, בראשותו של אריאל שרון, דחתה את היוזמה בינואר 2002 ומנעה מנשיא המדינה לנאום ברמאללה.⁴⁶²

בינואר 2005 נטבע מושג חדש בשיח הפוליטי – תְּהִדִּי'אָה, שמשמעותו: רגיעה, הפוגה או ההפך מהסלמה. היתה זו מעין הודנה פנים-פלסטינית בין רוב הפלגים, להפסיק או להפחית את פעולות "ההתנגדות" נגד ישראל, בין השאר כדי לאפשר לישראל לסגת מרצועת-עזה בקיץ של

אותה שנה. בניגוד להודנה, תהדיא'ה היא פעולה חד-צדדית שקיומה הותנה מראש בהבנה לא-פורמאלית שישראל תחדל לתקוף את נציגי הפלגים הפלסטיניים (בעיקר תחדל משיטת "הסיכול הממוקד" – חיסולם של אנשי הארגונים המעורבים בטרור). באפריל 2007, לאחר שצה"ל הרג מספר חמושים פלסטינים, נשמעו קריאות להפסקת הרגיעה ולחזרה למתכונת של מאבק רחב, וזאת על רקע העובדה שממשלת האחדות הפלסטינית לא הצליחה להסיר עד אז את המצור הכלכלי והדיפלומטי מצד הקהילה הבינלאומית. ואכן, המאבק של חמאס נגד ישראל הסלים במחצית השנייה של 2007.

המצור הכלכלי והדיפלומטי שהטילה הקהילה הבינלאומית על ממשלת חמאס, בשנת 2006, הולידו מאמץ מצד ראשי החמאס ודובריה, להשמיע הצהרות פרגמטיות יחסית לעמדותיהם האידיאולוגיות, ובכללן תכנית (שפורסמה בדצמבר 2006) לחתימה על הסכם הודנה זמני לחמש שנים עם ישראל, בתמורה לנסיגה ישראלית לגבולות הארבעה ביוני 1967. החמאס הכחיש מקצת מן ההתבטאויות. ההצהרות הפרגמטיות של החמאס ומסמך ההודנה, וכן הדיון הפנימי שהן עוררו, ובפרט בין חמאס לבין פת"ח, מדגישות את העימות הפוליטי בין שתי התנועות ומשקפות את מאמצי חמאס לחלץ את עצמו מן הקשיים הפוליטיים והכלכליים.⁴⁶³ דוברי חמאס הכחישו אמנם כי ידעו על קיומו של המסמך, וטענו כי הוא משקף יוזמה אירופית שטרם נידונה בחמאס.

ד"ר אחמד יוסף, יועצו הפוליטי של ראש הממשלה הפלסטיני אסמאעיל הנייה, הבהיר במסיבת עיתונאים כי מדובר בהצעה אירופית צרופה שהוצגה לחמאס, אך מוסדות התנועה לא דנו בה. הוא אמר כי: "מאז שחמאס קיבלה את השלטון, היא מוכנה להידבר עם הקהילה הבינלאומית והיו כמה פגישות עם האירופים בדרגים שונים, כדי להציע הודנה ועמדה פוליטית...". לדברי יוסף: "ההודנה היא הצעה ישנה-חדשה ומייסד חמאס, אחמד יאסין, הציג אותה עוד בשנת 1988 כעמדה מדינית". ראש הממשלה הפלסטינית, אסמאעיל הנייה, וראש הלשכה המדינית של חמאס, ח'אלד משעל, וכן מוסדות ומנהיגים פוליטיים אחרים, העלו שוב את ההצעה הזו, לפיה ההודנה אינה הכרה בישראל, אלא הצעה מדינית תמורת סיום הכיבוש של שטחי 1967, שחרור כל האסירים וקיבוע זכות השיבה. ההודנה תהיה תקפה לאחר תום הכיבוש. משמעות ההודנה כמונח מדיני היא שונה ממשמעות התהדיא'ה (רגיעה) הקשורה בפרק זמן קצוב ובהתניות מוגדרות.⁴⁶⁴ אחמד יוסף הוא בוגר אוניברסיטאות בסעודיה בתחום המשפט המוסלמי, הוא חבר מועצת הפתוא של הרש"פ ודיקן הלימודים הגבוהים באוניברסיטה האסלאמית. הוא פרסם בספטמבר 2007 מאמר ב"הארץ", בו טען כי "חמאס הוא מחסום בפני רעיונות קיצוניים ומיליטנטיים [אולי התכוון לג'יהאד האסלאמי ולא לקאעדה]...אם חמאס יורשה להשתתף בתהליך הפוליטי הפלסטיני, הדבר יעורר את הצמיחה והפיתוח של רעיונות פרגמטיים ושל כלים לפעולה פוליטית."⁴⁶⁵

נוסח טיוטת מסמך ההודנה שנידון בין חמאס לבין גורמים אירופיים⁴⁶⁶

הצעה ליצירת תנאים הולמים לסיום הסכסוך:

1. נסיגה ישראלית מהגדה המערבית לקו זמני מוסכם;
2. הודנה לחמש שנים, כלומר: לא יהיו שום התקפות פלסטיניות בתוך ישראל ולא על ישראלים באשר הם. לא יהיו התקפות ישראליות על השטחים הפלסטיניים ולא על הפלסטינים באשר הם.
3. ישראל לא תנקוט כל צעד העלול לשנות את המציאות בשטחים שלא היו נתונים לשליטה ישראלית ב־4 ביוני 1967. לא ייבנו מבנים חדשים בהתנחלויות, לא ייסללו כבישים חדשים ולא יחולו שינויים באזורים ירוקים.
4. הפלסטינים יוכלו להיכנס בחופשיות למזרח־ירושלים הכבושה, וייהנו מחופש־תנועה בשאר השטח של הגדה המערבית הכבושה.
5. [פלסטינים יהיה] חופש־תנועה מעזה לגדה המערבית ולהפך וכן לירדן ולמצרים.
6. הפיקוח הבינלאומי: כל הפרה של הסעיפים 1-5 ייחשבו להפרת ההודנה.

הבסיס ההגיוני:

ההודנה הזאת תהיה שלב של יצירת אווירה טובה בין הישראלים לבין הפלסטינים כדי [שאפשר יהיה] להתקדם בצעדים מעשיים ורציניים להקמת שתי מדינות שכנות המסוגלות להתקיים בעתיד. ההודנה הזאת, שתמשך חמש שנים, תהיה שלב מכין ורציני בדרך להסכם־שלום של קבע עם ישראל. ההודנה הזאת תעניק לשני העמים, הישראלי והפלסטיני, הזדמנות ליצור אמון הדדי ולהתחקות אחר הזדמנויות עתידיות. אם ההודנה תצלח, יעניק העולם המוסלמי לממשלה הפלסטינית עוד מרחב תמרון וחופש כדי לחפש דרכים לפתרון־קבע של הסכסוך עם ישראל.

החזון הפלסטיני לתקופה שלאחר ההודנה הוא הקמת מדינה פלסטינית בתוך כל השטחים הפלסטיניים שנכבשו בשנת 1967 ובירתה מזרח־ירושלים, ויישמר עקרון זכות השיבה.

היעד המיידי:

סיום העימות המזוין, לרבות ההתקפות של הישראלים והפלסטינים אלה באלה, וכן הסרת הבידוד הכלכלי והמדיני הבינלאומי המוטל על הממשלה הפלסטינית – דבר העשוי לסייע לעם הפלסטיני לבנות את כלכלתו ולשגשג.

האחריות הפלסטינית:

1. יש לכבד את ההודנה אשר:
א. תימשך חמש שנים;
ב. תחייב את כל הפלגים הפלסטיניים;
ג. תחול על כל שטח ישראל ועל השטחים הפלסטיניים שנכבשו בשנת 1967.
2. יופסקו כל סוגי הפעילות החמושה בתוך ישראל ותופסק הפגיעה בישראלים באשר הם.
3. יהיו הקלות בהקמת אזורים ומיזמים כלכליים ישראלים-פלסטיניים משותפים (תעשייתיים, חקלאיים וכיוצא בהם) בין עזה, הגדה המערבית וישראל.
4. יימשכו קשרי-מסחר נורמאליים עם הישראלים.
5. תובטח הפניית כל הכספים הבינלאומיים לפעילויות ולמיזמים ממשלתיים, ולא לתנועת החמאס. למטרה זאת תקים הממשלה מועצה כלכלית עצמאית של אקדמאים ואנשי-מקצוע פלסטיניים שיפעלו ישירות עם הקהילה הבינלאומית ויגישו לה דוחות. המועצה הזאת תפקח על השימוש בכספי הממשלה ותוודא שהממשלה מכבדת את הקווים הכלליים של [הקהילה] הבינלאומית.
6. יוגשו דוחות בעלי שקיפות לגבי הוצאת הכספים המגיעים ממקורות ערביים ומוסלמיים, שמן הראוי שיגיעו ישירות למשרד האוצר.
7. יינתנו הערבויות הביטחוניות הדרושות תמורת חופש-תנועה ומסחר עם כל העולם (דוגמת אלה הנהוגים במעבר הגבול בריח).
8. תהיה הקפדה מוחלטת על אמות המידה הבינלאומיות בנוגע לדמוקרטיה, לשלטון החוק ולממשל תקין.
9. יש לכבד לגמרי את החוק הבינלאומי לרבות אמנות-ז'נובה.

האחריות הישראלית:

1. יש לכבד את ההודנה אשר:
א. תימשך חמש שנים;
ב. תכובד ע"י כל כוחות הביטחון של ישראל;
ג. תחול על ישראל ועל השטחים הפלסטיניים שנכבשו בשנת 1967.
2. יופסקו כל סוגי הפעילות הצבאית בשטחים הפלסטיניים שנכבשו בשנת 1967, ופעולות ההרג (המכוון) נגד הפלסטינים בכל מקום שבו הם נמצאים בעולם. יוסרו כל מחסומי הצבא בשטחים הפלסטיניים שנכבשו בשנת 1967.
3. יוקפאו כל פעולות הבנייה הישראלית (התנחלויות, כבישים, בתי-ספר וכו') מחוץ לאזור שישראל שלטה בו ב-4 ביוני 1967, כולל הגדר.

4. ישוחררו כל האסירים הפוליטיים.
5. יובטח חופש התנועה והמסחר בין עזה, הגדה המערבית והשטחים הפלסטיניים הכבושים לבין העולם.
6. תותר בנייה מחדש של נמל עזה הבינלאומי והנמל [הימי] (בהתאם להסכמים הקודמים) וכך גם נמל התעופה הנמצא בגדה המערבית (קלנדיה).
7. יורשה לבני הגדה המערבית ורצועת-עזה להגיע למזרח-ירושלים בחופשיות, ולפלסטינים בעלי תעודת-זהות ירושלמית להגיע לגדה המערבית ולרצועת-עזה, תוך הגנה על זהותם והבטחת השתתפותם החופשית בחיים הפוליטיים הפלסטיניים.
8. יוקמו אזורים ומיזמים כלכליים ישראלים-פלסטיניים משותפים (תעשייתיים וחקלאיים) בין עזה, הגדה המערבית וישראל, ותובטח הגעת הפועלים הפלסטיניים לשוק העבודה בישראל.
9. יש לכבד לגמרי את החוק הבינלאומי לרבות אמנות ז'נובה.

תפקיד הקהילה הבינלאומית:

הקהילה הבינלאומית תפעל לשמור על ההודנה ותתרום לבניית אמון בין שני הצדדים. כמו כן תמלא הקהילה הבינלאומית תפקיד במניעת אי-כיבודם המלא של ההסכמים הקודמים. למטרה זו יוקם כוח רב-לאומי בראשות הרביעייה [הבינלאומית] ותורכיה, שמשימתו לפקח ששני הצדדים יכבדו את תנאי ההודנה וכן לספק ערבויות ביטחוניות. הכוח הרב-לאומי יסייע ויבטיח את יישום ההסכם ואת פתרון הסכסוכים הקשורים בו, ונקיטת אמצעי-ענישה אם ההסכם יופר. יוגשו דוחות סדירים למועצת הביטחון [ובהם ידווח כיצד] מכבד כל אחד מן הצדדים את כל סעיפי ההודנה.

דיון

סיוטת מסמך ההודנה שנידונה בין חמאס לבין גורמים אירופיים, אינה אלא סוג של נייר-עקרונות להפסקת-אש, המפרט את החובות והזכויות של הפלסטינים תחת ממשלת-חמאס וישראל, ואת תפקיד הפיקוח הבינלאומי. הנקודות במסמך רחוקות מלשקף את עמדות הצדדים באותה עת, ונראה אפוא כי מדובר בטיוטה ראשונית בלבד. קשה לראות איך ממשלת-חמאס הסכימה לנוסח לפיו ההודנה "תהיה שלב מכין ורציני בדרך להסכם-שלום של קבע עם ישראל". נראה שזו היתה שאיפה של גורמים אירופיים שניהלו את המגעים, אך אין זה סביר שחמאס יסכים לנוסח שיעניק לגיטימציה לשלום-קבע עם ישראל.

מבחינת חמאס יש במסמך נקודות שונות המדגישות את התועלת שתצמח לתנועה מהסכם הודנה: הפסקת פעולות צבאיות והקפאת המצב בהתנחלויות מצד ישראל; חופש-תנועה בתוך

השטחים הפלסטיניים וביניהם, ובכלל זה מזרח-ירושלים, ותנועה חופשית ביניהם לבין ירדן ומצרים; המשך הסחר החופשי בין ישראל לשטחים; התרת בניית נמלי ים ואוויר בינלאומיים בעזה; מיזמים כלכליים משותפים, ולבסוף – פיקוח של כוח רב-לאומי בהשתתפות הרביעיה הבינלאומית (ארה"ב, האיחוד האירופי, רוסיה והאו"ם) ותורפיה.

9. מלחמת-לבנון השנייה (2006): פולמוס בין סעודיה לחזבאללה

פעולה צבאית של הארגון השיעי בלבנון, חזבאללה נגד סיור של צה"ל בגבול ישראל-לבנון ב-12 ביולי 2006 וחטיפתם של שני חיילי צה"ל על-ידי ארגון זה, הביאו את ישראל להגיב בפעולה צבאית רחבה שנודעה בשם "מלחמת-לבנון השנייה". במלחמה זו התחוללו קרבות בין כוחות צה"ל וכוחות חזבאללה בדרום-לבנון, חיל האוויר הישראלי תקף מטרות בעומק לבנון, וחזבאללה שיגר אלפי רקטות מסוגים שונים לשטח ישראל תוך פגיעה ביישובים, בהם יישובים מרוחקים מן הגבול.

בעיצומה של המלחמה ולאחריה, התנהל פולמוס ציבורי בין גורמים ערביים, בעיקר גורמים סעודיים שתקפו את חזבאללה על פעולתו הצבאית שהסבה נזקים כבדים ללבנון, לבין אנשי חזבאללה שמצאו עצמם מתגוננים. השיח הציבורי נתמך גם בחוות-דעת שרעיות משני הצדדים. בפרק זה נביא תחילה עמדה של אחד מאנשי הדת הבכירים בסעודיה, ולאחר מכן את עמדת בכיר הפוסקים מטעם חזבאללה, שיח' מוחמד חסין פד'אללה.

א. פסק-הלכה סעודי של עבד אל-מחסן אל-עביכאן

את חוות הדעת של עבד אל-מחסן אל-עביכאן, חבר במועצת השורא הסעודית,⁴⁶⁷ שתובא להלן, יש לראות בהקשר עם היריבות המתפתחת בין גורמי האסלאם הסוני (שסעודיה מבקשת להובילם) לבין השיעים שבהנהגת איראן.⁴⁶⁸ קשר נוסף הוא היריבות הקיימת בין סעודיה לבין סוריה, שארגון חזבאללה חוסה בצילה, סביב הניסיון להשיג הסדר יציב בלבנון ולשמור על עצמאותה. ה"פתוא" שלפנינו אינה פסק-הלכה במובן הפורמאלי של המונח, אלא מאמר-עמדה המביא את פרשנות השריעה. אופיו של מסמך זה ואופן פרסומו כמאמר בעיתונות, מלמד בין השאר על התמורות המודרניות שעברה הפתוא הפוליטית ממסמך למדני של שאלה ותשובה למאמר-עמדה המיועד לפרסום בעיתון. חכמי-הלכה בולטים מופיעים בכלי התקשורת האלקטרונית (טלוויזיה לוויינית, רדיו, אינטרנט), מביעים את דעתם באתר האינטרנט (online) ודעתם מתקבלת כפסק-הלכה. זוהי צורה נוספת של פיתוח הפתוא הפוליטית (ולא רק הפוליטית) לכלי מודרני של שיח ציבורי.

מאמרו של אל-עביכאן פורסם בטורו הקבוע ביומון אל-שרק אל-אוסט⁴⁶⁹ – עיתון פרר-סעודי הרואה אור בלונדון. במאמרו התייחס אל-עביכאן למספר שאלות: האם לארגון חזבאללה יש סמכות להילחם מלחמת ג'יהאד נגד ישראל? מהם התנאים שבהם מותר לצאת לפעולה כמו

זו שהביאה לפרוץ מלחמת־לבנון השנייה? מי מוסמך להחליט על פעולה צבאית ומתי יש לנטוש את הג'יהאד לטובת יישוב סכסוך בדרכי־שלום. להלן תרגום המאמר:

ר'
המקור:
נספח 14
בעמ'
224.

בים האירועים האחרונים המסעירים את ארצנו ובמצולות המחלוקות והדעות הגועשות, מבקש האדם את סיועו והדרכתו של אל־לה. זאת במיוחד לנוכח העובדה שרבים נוטלים על עצמם תפקידים לא להם ובכלל זה משימת [ההכרזה על] הג'יהאד למען אל־לה, שהשריעה האסלאמית המכובדת הבהירה אותה באופן נהיר וברור.

השריעה הטהורה פסקה כי יש להשיג את מרב התועלת ולהדוף ולהמעיט את מה שנפסד, זאת על־פי עקרון היסוד [ההלכתי] המוכר. כמו כן, קיום עקרון הדיפת הנפסד קודמת להשגת התועלת. על סמך זאת קבעה השריעה את זכות קביעת גורל הנתינים בידי השליט הפוליטי, שמחובתו להדוף את הנפסד ולהשיג את התועלת באמצעות התייעצות בחכמים ובמומחים בתחומים החורצים את גורל האומה. בין העניינים הללו נמצאת סוגיית הג'יהאד, על שני סוגיה: ג'יהאד מתוך יוזמה וג'יהאד לשם הדיפה.

השריעה קבעה כי להכרזה על הג'יהאד יש תנאים וסייגים שחובה להתייחס אליהם למען האינטרס העליון של האומה ועל־מנת להרחיק ממנה את הדברים הרעים, כדי לגרום לנזק הפחות ולמנוע את הנזק החמור מבין השניים. אחד התנאים לג'יהאד הוא התנאי שתהיה [ללוחמי הג'יהאד] יכולת [קִדְרָה] לפגוע באויב או להרחיק את הרוע שלו ושהם [יבטיחו] את חיי המוסלמים, רכושם וכבודם ויגנו עליהם מפני תוקפנות או נזק; כלומר, מפני הריסת רכושם, חילול כבודם ושפיכת דמם. ללא קיומו של תנאי היכולת, מי שמכריז על ג'יהאד לא יהיה בטוח מפני התרחשותה של רעה גדולה הגוברת על הגשמת התועלת הקטנה. הטקסטים מהקוראן ומהסונה באו להדגיש את העיקרון הזה. אל־לה אמר: "הו הנביא, דרבן את המאמינים להילחם. אם יהיו בכם עשירים עז־רוח, יגברו על מאתיים, ואם יהיו בכם מאה, יהיה עליהם לגבור על אלף כופרים, כי הם עם אשר לא יבין. ואולם עתה הקל אלוהים עליכם, כי הוא יודע כי יש בכם רפיון: אם יהיו בכם מאה עז־רוח, עליהם לגבור על מאתיים, ואם יהיו בכם אלף – עליהם לגבור על אלפיים בעזרת האל; אלוהים הוא עם עזי הרוח."⁴⁷⁰

כמה חכמי־הלכה, פרשני קוראן ועלמאא', הסיקו מן ההקלה המופיעה בפסוק הזה כי הלוחמים המוסלמים חייבים לברוח [מן המערכה] אם מספרם של אנשי האויב גדול פי שניים ממספר המוסלמים. זה מה שהנביא הבהיר לנו בסונה שלו באמצעות האמירות והמעשים [שלו]. הוא פעל על פי דבריו של אל־לה: "אל תתנו למעשי־ידיכם להביאכם לאבדון. עשו טוב כי אלוהים אוהב את המיטיבים."⁴⁷¹ זו הנחיה כללית כדי להימנע מאבדון, כפי שקבעו פרשני הקוראן אל־אלוסי ושיח' אבן סעדי ואחרים כאמור בקוראן...

ר'
המקור:
בעמ'
225.

[מוחמד] הסכים ש[המצביא] ח'אלד בן אל־וליד ואנשיו ינוסו מפני האויב בקרב מא'תה [שנת 629] בשל מספרם הרב [של לוחמי האויב]. חברי הנביא [הצמאבה] חשבו כי בריחה זו אסורה ואמרו: אנו הבורחים. אז [מוחמד] אמר להם: אדרבא, אתם נסוגים לצורך התקפה... כמו כן, כאשר הנביא

היה במכה, לא הורשה לו [על-ידי אללה] להדוף את הנזק או להילחם מלחמת ג'יהאד לצורך הגנה, מאחר ולא היתה לו היכולת לכך.

אם היינו משווים בין המקרה של הנביא ואנשיו כאשר עשו שביתת-נשק ושלום עם המִשְׁתַּפִּים /מִשְׁתַּפִּין/ בהסכם אל-חִיבִיָה, לבין המקרה של אחינו הפלסטינים עם היהודים, היינו מוצאים שמצבם של הנביא ואנשיו היה אז מסוכן יותר והוא ניזוק יותר. לכן, אמירתם של אנשים מסוימים כיום [הקוראים] למנוע שביתת-נשק או שלום בטענה שהיהודים מחללים את קדושת ירושלים, אינה תואמת את השריעה. אנו אומרים להם [בתגובה] שהמשתפים חיללו גם את קדושת הכעבה ואת החרם [האזור הקדוש של מכה], ושיש קונצנזוס על כך שהמסגד הקדוש במכה חשוב ובעל מעמד גבוה יותר מירושלים.

אם יאמרו שיש מי שמטמא את ירושלים [היהודים], נאמר להם [בתגובה] שהפוליטיאסטים טימאו את הכעבה באמצעות השיתוף שלהם [של אלילים אחרים נוסף לאללה]. ואם יאמרו כי היהודים הם האנשים הרעים ביותר והתוקפנים ביותר כלפי מוסלמים, נאמר להם כי הפוליטיאסטים כופרים יותר מהם ושיש קונצנזוס בין חכמי ההלכה שאהל אל-כתאב (אנשי הסֶפֶר) – והיהודים ביניהם – קרובים יותר למוסלמים מהמשתפים. אללה קבע בעניינם של דתות אנשי הסֶפֶר דינים מיוחדים שלא נקבעו לגבי המשתפים, כמו [ההיתר] להתחתן בהם, לאכול משחיתתם ודינים אחרים.

אם יאמר כי אנשי פלסטין רדופים, עשוקים וניזוקים, נאמר כי זה מה שנעשה למוסלמים שהיו במכה על-ידי הכופרים ואף יותר מזה. כך למשל, חלק מן המוסלמים הודחו מדתם, עונו, הולקו, נאסרו, נרצחו, ניזוקו וכו'.

אם נדע כל זאת ונתבונן בהשוואה זו בין שני המקרים, יתברר לנו כי הפנייה לשלום עם היהודים או לשביתת-נשק, או לפתרונות בדרכי-שלום וטיפול מדיני, היא הדבר הנדרש כעת מתוך ההנחה שתנאי היכולת [לגבור על האויב] אינו בר-מימוש. זאת עד שהמוסלמים יהיו כשירים להשיב את זכויותיהם, ועד שתנאי היכולת יתממש ואז הם יוכלו ליישם את מעשי הנביא בסונה המילולית והמעשית שלו. אנו אומה החייבת לדבוק בדברי אללה.

אם ניענה לקריאות האמוצינאליות החפוזות והלא-שקולות, לא נצליח ולא נשיג לעולם את המתבקש. הוכחה לכך היא מעשי ארגון חזבאללה בלבנון, כאשר קיבל לבדו את ההחלטה בנוגע למלחמה, מבלי שהחלטה זו תצא ממקורה [הראוי – ממשלת לבנון], ללא הסכם בנוגע להכרזת מלחמה נגד היהודים, וללא דאגה לאינטרסים [של כלל הציבור]. שבי שני חיילים יהודים, דבר הנחשב [בעינינו] כהגשמת תועלת, הביא למעשה אסון ודבר נפסד ברור.

התמורה לנפילת יהודים בשבי, היתה הרס של ארץ שלמה מארצותינו, נזקים חמורים לתשתיות, גירוש תושבים, הרעבה והרג של רבים מהם, החלשת כוחם של המוסלמים, שבירת עמדתם האחידה ופירוד שורותיהם. כל זה לא הופיע בשריעה האסלאמית והוא נוגד את הטקסטים ההלכתיים שהצבענו על מקצתם.

מצער שהאנשים הפשוטים אשר אינם יודעים ואינם מבינים, החלו להתערב בעניינים חשובים כאלה שהם זכות [בלעדית] של השליטים והמצביאים. כפי שהורו אנשי ההלכה, הלחימה מופקדת בידי השליט. כך פעל הנביא בחייו, כמו למשל בקרב "השוחה"⁴⁷² שהיה במצב של ג'יהאד הגנתי ולא התקפה. לאיש מצבאו של הנביא לא היתה סמכות לקום לקרב מול המשתפים – אלא באישור הנביא, וזו הדוגמא המשמשת בסיס לפסיקת חכמי ההלכה כאמור לעיל, נוסף על צידוקים שרעיים נוספים שקצרה היריעה מלפרטם. עצתי לאחים המוסלמים להשאיר את עניין קביעת גורל המדינה ונושא המלחמה והשלום בידי מנהיגיה ושליטיה המסתייעים בחכמי הלכה בני-סמך ובאנשי הדעה והעצה המוסמכים להחליט מהו הטוב ביותר.

ידעו נא אחינו המוסלמים, שבימינו מלחמה אינה כבעבר. בזמנים עברו מלחמה היתה נערכת בין שתי שורות, זו מול זו. כיום, מלחמה מביאה הרס מוחלט של יכולות העמים ופוגעת בחפים מפשע בעורף המיושב בערים ובכפרים, בתשתיות ובמתקנים שעלותם מיליארדים והם נבנו במשך זמן רב. כיום המלחמה שונה לחלוטין, עד שהמנצח במלחמה מתגלה כצד שהובס בה מחמת הקורבנות והפגיעות הרבות שספג לבושתו. ומיהו לדעתכם הצד המובס?!

דיון

1. כורח השעה קודם לתועלת

אל-עביכאן מדגיש בביקורתו נגד חזבאללה, ששיקוליו האסטרטגיים של השליט המוסלמי הם בראש וראשונה להדוף נזק שעלול להיגרם למוסלמים כתוצאה ממעשה מלחמתי. המופתי מסעודיה מאשים את חזבאללה בהחלטה חפזה ובלתי-שקולה. שכן, חזבאללה ביצע פעולה מלחמתית יזומה שהביאה נזק בלישוער למוסלמים בכך שלבנון ספגה פגיעה קשה מאוד בנפש, בתשתיות חיוניות וכיו"ב. הימנעות מנזק היתה צריכה לעמוד בראש מעייניו של מנהיג חזבאללה, ולא התועלת שיכולה לצמוח לו מפעילותו המלחמתית מול ישראל.

2. רק שליט מדינה (ולא ראש תנועת חזבאללה) רשאי להחליט על פעילות מלחמתית

הפתוא מציינת את העיקרון השרעי לפיו האמאם – השליט המוסלמי לבדו – הוא שרשאי להכריז על ג'יהאד. מבחינה זו מנהיג תנועת חזבאללה אינו בעל סמכות להחליט בשם לבנון על פעולת-איבה נגד ישראל. אל-עביכאן קובע כי רק שליטי המדינה המסתייעים בחכמי-דת הם בעלי הסמכות להחלטה בענייני מלחמה ושלום. אל-עביכאן סבור שארגון חזבאללה אינו ישות מדינית ושומה עליו לפעול אך ורק במסגרת המדינה. כפי שראינו בפתוא של ג'אד אל-חק, שהעניק את הסמכות לנשיא מצרים, כך גם אל-עביכאן מתאים את העיקרון השרעי למונחי הזמן החדש שבו אין שליט מוסלמי אחד, אלא לכל שליט של מדינה מוסלמית יש סמכות לקבל החלטה לגבי

צבאו ומדינתו. אל-עביכאן מתעלם מהאופי המיוחד של לבנון שאינה מדינה מוסלמית מובהקת, אלא משטר הסדרי של חלוקת כוח בין העדות הדתיות השונות שבה.

3. אין יוצאים לפעילות מלחמתית בלא שמבטיחים עליונות צבאית – תקדים חֲדִיבְיָה

המופתי אל-עביכאן קובע כי אחד התנאים של השריעה ליציאה לג'יהאד, הוא קיומה של יכולת צבאית (קִדְרָה) לגבור על האויב. זאת ועוד: אם מתברר תוך כדי המלחמה שמספרם של אנשי האויב גדול מפי שתיים מזה של המוסלמים – חובה על המוסלמים לברוח מהמערכה.

4. כשאין עליונות צבאית, יש לפנות לשלום לפי תקדים חֲדִיבְיָה

אל-עביכאן קובע כי בהיעדרה של יכולת צבאית להכריע את האויב, על השליט המוסלמי לפנות להסדר מדיני של פתרון בדרכי-שלום. כדוגמא לכך מביא המופתי את תקדים חֲדִיבְיָה. כשראה הנביא מוחמד שאנשי מכה מונעים ממנו להיכנס לעיר, הוא נמנע מפעולה כוחנית ופנה להסכם עם אויביו. כאן עורך המופתי השוואה מעניינת בין אז להיום, ומסתייע בהבחנה בין מעמד הקדושה של הערים מכה (פרשת חֲדִיבְיָה) וירושלים (החזית מול ישראל). אם במקרה של מכה – מרכז האסלאם והעיר הקדושה ביותר, שהיתה בידי הגרועים שבאויבים כי אנשיה היו עובדי אלילים ואזכורים כלפי המוסלמים – החליט הנביא על הסכם-שלום במקום מלחמה – קל וחומר במקרה של היהודים, שהם "אנשי הסֶפֶר" הקרובים יותר למוסלמים ומחזיקים בירושלים שהיא פחות קדושה ממכה ומטמאים את קדושתה פחות מכפי שעשו אנשי מכה בכעבה הקדושה.

ב. עמדת חזבאללה כלפי ישראל: שיח' מוחמד חסין פִּדְלָלֵלָה

את עמדת חזבאללה הביע במספר הזדמנויות בכיר אנשי הדת של הארגון – איאתאללה מוחמד חסין פִּדְלָלֵלָה. פִּדְלָלֵלָה הוא שיעי יליד עיראק, פורה מאוד בתחומי ההלכה (והשירה) ויש לו אתר אינטרנט משלו (www.bayanat.org.lb).

להלן שלושה ציטוטים מדבריו הנוגעים בשאלות הלכתיות רלוונטיות. הראשון לקוח מראיון עיתונאי, השני מדרשת יום שישי, והשלישי פסק־הלכה שפרסם באתר אינטרנט אסלאמי העוסק בסוגיית השלום עם ישראל.

שאלה:

כאשר שמעת ששני החיילים הישראלים נחטפו מה ציפית שתהיה התגובה [של ישראל]?

ר'
המקור:
נספח 15
עמ' 227.

תשובה:

באותה עת, כשלמדנו את התפיסה הביטחונית והמדינית של ארה"ב וישראל בכל הקשור ללבנון בכלל וכלפי תנועת ההתנגדות (חזבאללה) המחבלת בפרויקט האמריקני בלבנון בפרט, לא שיערתי שהחטיפה תגרור למלחמה בסדר-גודל של המלחמה שפרצה. שכן תנועת ההתנגדות, בחוטפה את שני החיילים הישראליים, התכוונה להניע את מהלך העניינים [לחילופי שבויים] מתוך הערכת-מצב שהתבססה על פעולות החטיפה הקודמות, אשר הובילו [בשעתן] לחילופי שבויים. משום כך העליתי בדעתי את המלחמה הזו, מה גם שהנהגת חזבאללה חזרה ואמרה שאינה מעוניינת במלחמה. אולם לאחר מכן התברר שהיתה תכנית אמריקנית-ישראלית מתוכננת מראש כלפי לבנון, שהמתניה לשעת-כושר מתאימה שתאפשר אופק-פעולה זה [מלחמה]. זו היתה אופציה שתנועת ההתנגדות [כלל] לא העלתה על דעתה. ואני טוען שכל הגורמים המדיניים [האחרים] באזור, גם הם לא צפו זאת. ומשום כך האמירה שתנועת ההתנגדות יצאה להרפתקה לא שקולה, אינה מדויקת. ניתן לכנות פעולה כ"הרפתקה" [או הימור] רק כאשר יש באופק סימנים המאפשרים לחזות בסבירות של 50 או 60 אחוז את התוצאה [השליטית] של אותה פעולה. אך כאשר אין שום סימן לכך שיתרחש משהו שהוא מעבר לרגיל – אזי לא ניתן לכנות זאת הרפתקה.

ברצוני להדגיש שהודעת תנועת ההתנגדות [הודעתו של חסן נצראללה] לפיה אילו ידעה אפילו בסיכוי של אחד למאה שזה מה שיקרה [המלחמה] היא לא היתה מבצעת את הפעולה [חטיפת החיילים] הודעה זו לא פורשה נכון. ישראל וכמוה גם חלק מהמדינאים הלבנונים, השתמשו באמירה זו לצורכיהם והציגו אותה [באופן מעוות] כביטוי של חרטה או כביקורת עצמית מצד חזבאללה. אולם פרשנות זו אינה נכונה. שכן הכוונה היתה להתייחס לסוגיה מההיבט האנושי, שהרי תנועת ההתנגדות מתאפיינת בראש ובראשונה בשיקול-דעתה, ומחמת הימצאותה [קרוב] לגבול פלסטין היא לקחה בחשבון את המצב הבינלאומי ואת השיקולים הלבנוניים ולא נקטה שום צעד בלתי-שקול באותה עת. ומה שאמר חסן נצראללה אינו בגדר חרטה או ביקורת עצמית, אלא הוא רצה לומר שיש לו אחריות כלפי האנשים, והוא לא רצה שייגרם להם נזק, ולו היה צופה שזה מה שיקרה – הוא לא היה יוזם את הפעולה.

שאלה:

האם אמירתו זו [של נצראללה] אינה מחזקת את דברי אלה הסבורים שחטיפת החיילים היתה הימור הרפתקני?

תשובה:

זו אינה הרפתקה, שכן כאשר אתה מתכנן פעולה שאתה סבור כי ב-80-90 אחוז היא לא תניב דבר שלילי, אינך מהמר. במיוחד לאור הלימוד מניסיון פעולות החטיפה הקודמות, שהוכח שהסתיימו

בחילופי־שבויים. אולם התברר שהאויבים [האמריקנים והישראלים] תכננו תכנית [הפלישה ללבנון] שאף מדינאי באזור לא צפה מראש, שכן היתה זו תכנית סודית.⁴⁷³

דרשת יום שישי שנשא שיח' פדאללה ב־21.7.2006:

העמידה האיתנה במלחמה היהירה נגד לבנון

הערבים מנסים לשכוח את המלחמה ומבקשים להמירה בשלום בזוי אשר לא מעניק להם שום עמדת־כוח ולא מסב כבוד לאומה. זה המצב לו אנו עדים בעמדה הערבית הרשמית אשר התירה כקדם את המלחמה נגד פעולת ההתנגדות שיזמה תנועת המאבק (החזבאללה) נגד האויב.

כאשר הדור הצעיר חפץ להגשים את ההתנגדות [המזוינת] מחדש... הוא אינו תוקף את האויב בשל תוקפנותו [של זה האחרון] כלפי לבנון ופלסטין, אלא הוא תוקף את אלה הנלחמים בו ויוצאים נגדו מתוך חששם מתנועת ההתנגדות, בשל חתירתה לעתיד של כוח, עוצמה וכבוד... אין אנו דורשים מהמדינות הערביות להיגרר למלחמה באויב, שכן צבאותיהן אינם מיומנים דיים למלחמה נגד ישראל; אפילו הנשק שהן מייבאות מהמערב מותנה בכך שהן לא תעשינה בו שימוש נגד האויב [ישראל]. יתר על כן, מיומנותן מתבטאת במלחמתן נגד בני־עמם ונגד מדינות־ערביות ומוסלמיות בהתאם לתכניות אמריקניות לחרחר מלחמות במדינות האזור בשל כמה הסתבכויות אזוריות ובינלאומיות [של האמריקנים]. אין אנו דורשים מהן להיכנס למלחמה על־מנת להגן על לבנון ופלסטין, אולם אם הן מכבדות עדיין את עקרון הערביות והאסלאם, הרי [חובה] עליהן להפעיל לחץ כלכלי, מדיני ודיפלומטי על אמריקה או ישראל, שכן יש להן אמצעי־לחץ רבים שלו היו מפעילות אותם היו רואות תוצאות חיוביות שיפעלו לטובת העמדה הערבית העצמאית התקיפה.⁴⁷⁴

השיח', מהם הכללים לגבי הסכם־שלום עם היהודים?

תשובת מוחמד חסין פדאללה:

היהודים הם כובשים של טריטוריה מוסלמית ועל כן אין צידוק הלכתי לשום הסכם המכיר בלגיטימיות של נוכחותם הפוליטית בטרטוריה מוסלמית זו. הוא הדין באשר לשליטת היהודים בפלסטין וגירוש תושביה [המוסלמים] על־מנת שעם אחר יתפוס את מקומם. אך אם היהודים [שהגיעו לפלסטין במאה העשרים] ייצאו מפלסטין ויוותרו בה רק אותם יהודים שהיו בה מזה עשרות ומאות שנים, כמו הנוצרים והמוסלמים שהם הרוב, אזי יהיה באפשרותנו לעשות עמם הסכמים ללא סייג, כמו ההסכם שעשו המוסלמים עם היהודים – "חווה האומה" באל־מדינה – שבו הכניסם הנביא מוחמד [את היהודים] [כשותפים לגיטימיים] בקהילה של אל־מדינה והעניק להם אותן זכויות וחובות כמו למוסלמים.

עלינו לדעת ולהסביר לעולם שהיהודים חיו במשך 14 מאות שנים ויותר בארצות מוסלמיות, בדיוק כמו הנוצרים, מבלי שִׁיָּרְעוּ להם. יתרה מכך, הם חיו בכבוד, עוצמה וחירות, בשעה שרבים מהם

נרדפו במדינות המערב [תחת שלטון הנוצרים]. לסיכום, אנו נגד עושק הגזל אדמה, אפילו אם הוא מוסלמי, לא כל שכן אם הוא יהודי. אין צידוק شرעי להסכם עם ישראל, אולם יש ואפשר לעשות הסכם עם היהודים מחוץ למסגרת העושק שהם גורמים לפלסטינים [מחוץ לפלסטין].⁴⁷⁵

דיון

טענתו המרכזית של פד'אללה היא שחזבאללה לא העריך שחטיפת החיילים תביא לפעולה צבאית בהיקף נרחב מצידה של ישראל, וכי יוזמתה המלחמתית של ישראל שירתה את ארה"ב המבקשת לכפות באזור את מודל "המזרח התיכון החדש" שלה. הוא תוקף את המדינות הערביות, ברומזו בעיקר לסעודיה, על הסיוע שהן מעניקות לישראל בקשריהן עם ארצות הברית. אשר לישראל, יש ליהודים מקום בחלקת אדמה זו רק כמיעוט שהיה כאן לפני תחילת הציונות ובמעמד של בני-חסות של האסלאם.

10. המקרה האלג'ירי במבט השוואתי: ההסכם שנחתם בין הצרפתים לבין עבד אל-קאדר – מנהיג ההתנגדות לכיבוש הצרפתי באלג'יריה

אחת הדוגמאות המעניינות ליישום בפועל של התפיסה האסלאמית לגבי יחסים בינלאומיים בעת החדשה מול כובשים קולוניאליים, היא המקרה האלג'ירי משנות ה-30 של המאה ה-19.⁴⁷⁶ מדובר בהסכמים שעשה מנהיג ההתנגדות האלג'ירי המקומי – עבד אל-קאדר עם הצרפתים אשר כבשו בשנת 1830 רצועה חוף אלג'ירית ובה שלוש ערים, ופעלו בהדרגה להרחבת שליטתם. חשיבותם של הסכמים אלה נובעת מההקבלה המתבקשת בין המקרה האלג'ירי לבין המקרה הפלסטיני. מבחינת ההלכה המוסלמית נתפסות צרפת באלג'יריה וישראל בא"י/פלסטין כשלטון כיבוש וגזל של טריטוריה אסלאמית על תושביה המוסלמים בידי כופרים לא-מוסלמים אשר התנהלה נגדם מלחמת-מצווה – ג'יהאד – ולבסוף נחתמו עמם הסכמי-שלום. אשר למקרה האלג'ירי, חשיבותם של ההסכמים בין המוסלמים לבין הצרפתים גוברת, משום שהם נחתמו מהצד המוסלמי על-ידי מנהיג בעל מעמד דתי מקומי, אשר דאג לקבל פתווא מאת בכיר העלמאא' של פאס (מרוקו) בכל הקשור לאכיפת משטר של ג'יהאד נגד הצרפתים. עבד אל-קאדר הצליח ללכד סביבו במשך שנים מספר את רוב תושבי המחוז האלג'ירי לפעולות ההתנגדות לוחמניות נגד הכיבוש הצרפתי. הסכמי השלום שחתם עם הצרפתים לא האריכו ימים, ובסופו של דבר הובס עבד אל-קאדר והצרפתים השלימו את כיבוש אלג'יריה. עבד אל-קאדר טען, במידה רבה של צדק, שהצרפתים הם שהפרו את ההסכמים עמו.

א. רקע היסטורי

במשך יותר מ-300 שנה, עד תחילת הכיבוש הצרפתי בשנת 1830, היה אזור אלג'יריה חלק מן האימפריה העות'מאנית. תחת כיבוש מלא, הנהיגו הצרפתים בשנים הראשונות לשלטונם באלג'יריה מדיניות של "כיבוש מוגבל" (occupation restreinte) שמשמעו שליטה צרפתית ישירה בערי החוף בלבד, ושליטה עקיפה באמצעות הסכם עם מנהיג מקומי, אשר הבטיח את השקט והביטחון בעומק הטריטוריה האלג'ירית (באופן שלא יחייב את הצרפתים להחזיק שם חיל-מצב גדול שעלותו גבוהה).⁴⁷⁷

בעיני התושבים המקומיים – רובם מוסלמים שנמנו עם האסלאם העממי (מסדרים צופיים ומעריצי-קדושים – מראבוטים) – נתפסה הפלישה הצרפתית לשטחם כחדירה של אויב נוצרי

לטריטוריה מוסלמית – דאר אל-אסלאם – שעל-פי הדוקטרינה האסלאמית יש לנהל נגדה ג'יהאד. את המשימה ללכד את השבטים תחת דגל ההתנגדות לכיבוש הצרפתי, נטל על עצמו מחי אל-דין – מנהיג אחד השבטים החשובים (האשם) שהיה גם השיח' של מסדר הקאדריה הגדול באזור. כעבור חודשים אחדים, מפאת גילו המופלג, הסמיך מחי אל-דין את בנו עבד אל-קאדר בן ה-25, ליטול מידיו את המנהיגות ולמלא את שליחות המלחמה.⁴⁷⁸

עבד אל-קאדר נולד בגואטנה (Guetna) שלחוף הים התיכון, שם בנה סבו מרכז דתי גדול (זאוויה שבה ספרייה גדולה ובית-מדרש – מדרסה) בו למד עבד אל-קאדר בין השאר משפט מוסלמי, התחנך על ברכיו של הקאדי של ארזיו וידע את הקוראן בעל-פה. בכפר זה היה גם מסגד ומקאם (קבר של קדוש) של מייסד הקאדריה – עבד אל-קאדר אל-ג'ילאני – שתושבי מחוז אוראן נהגו לעלות אליו לרגל בראש השנה. אביו היה איש דת חשוב ובורר בסכסוכים שבטיים ונחשב לעושה נסים.⁴⁷⁹ ההילה של מנהיג דתי צופי כמעט "קדוש" עברה גם אל עבד אל-קאדר – דבר המסביר את קבלת סמכותו בקרב השבטים השונים שחיו באזור שבו היתה למראבונים השפעה חזקה ביותר.⁴⁸⁰

האמיר עבד אל-קאדר נתמך בראשית דרכו על-ידי שלושה שבטים חשובים במחוז אוראן, אך היה עליו להתגבר על התנגדותם של שבטים נוספים באזורים אחרים של אלג'יריה וללכדם תחת מנהיגותו. הנפת דגל הג'יהאד האסלאמי נגד הפולשים הנוצרים היתה פעולה טבעית מצידו בעת שפעל לגייס סביבו צבא של אנשי-קבע, נוסף על הקצאות-כוח מזדמנות מהשבטים. באוקטובר 1833 הניחו אנשי עבד אל-קאדר מארב לחיילים הצרפתים של הגנרל הצרפתי דמישל (Desmichels), הרגו חייל ולקחו בשבי ארבעה אחרים. פעולת-נגד צרפתית מוצלחת והצעת שלום מצד הגנרל הצרפתי, הביאו עד מהרה לחתימה על הסכם-שלום בין הצדדים. הצרפתים היו מעוניינים להבטיח שקט מצד התושבים הערבים המקומיים, ואילו עבד אל-קאדר ביקש הכרה צרפתית בסמכותו במחוז אוראן, על-מנת שיוכל להתפנות ולסלק את קיני ההתנגדות המקומיים למנהיגותו.⁴⁸¹ באמצעות ההסכמים שחתם עם הצרפתים, ביקש עבד אל-קאדר להגביל את הצרפתים לאזור החוף ולהשאיר את פנים הארץ כדאר אל-אסלאם, אולי עד שיוכל לאגור כוח כדי לסלקם מן החוף. יש לזכור כי לא אחת היו ערי החוף של אלג'יריה נתונות תחת שלטון זרים – בעיקר הספרדים – דבר המסביר את יחסו השונה של עבד אל-קאדר לאזור החוף בהשוואה לפנים הארץ. עם זאת היה עליו להבטיח גישה חופשית לנמל ימי אחד לפחות.

ב. ההסכם הראשון בין עבד אל-קאדר לבין הגנרל הצרפתי דמישל

במהלך המשא ומתן על שחרור השבויים, שהתנהל בחליפת מכתבים באמצעות שליחים, הביע עבד אל-קאדר רצון להשיג שלום עם הצרפתים, אך הוא כתב לגנרל דמישל: "דתי [האסלאם]

אוסרת עלינו להציע שלום (צֶלַח) [לאויב], אולם היא מתירה לנו להסכים להצעת-שלום המוצעת לנו.⁴⁸² טענה זו מבוססת כנראה על הפסוק בקוראן 8: 61 "ואם יִטּוּ יד לשלום נטה לו גם אתה" אך היא אינה נכונה (כפי שמופיע בפתווא שהוא קיבל לאחר מכן, עליה נפרט בהמשך) שכן השריעה מאפשרת להפסיק את הג'יהאד רק אם ידו של הכוח המוסלמי על התחתונה מחשש לאבדן תנופת הג'יהאד ומתוך ראיית הג'יהאד כפעולה בלתי-פוסקת.

אולם למנהיג האלג'ירי היתה כנראה כוונה להשתמש בבקשת השלום הצרפתית כדי להפגין עוצמה כלפי האלג'ירים. מבחינה צבאית, כפי שאכן הוכח בהמשך, לא היה כל סיכוי למיליציות המקומיות שסרו לפיקודו לעמוד מול הצבא הצרפתי. הצלחותיו העתיות של עבד אל-קאדר בשדה הקרב, הן מול שבטים שהתנגדו לו והן מול הצרפתים, מעוררות התפעלות. אולם עבד אל-קאדר ידע את מגבלות כוחו, ובאחד ממכתביו הראשונים לְדְמִישַׁל הוא כתב כי אל לו להתרשם יתר על המידה מהתוצאות שהיו עד אז בשדה הקרב, משום שהאסלאם והערבים הוכיחו בהיסטוריה נחישות רבה והיו להם ניצחונות מפוארים.⁴⁸³ יודגש שעבד אל-קאדר היה ללא ספק בעל ידע עשיר בהלכה האסלאמית והקפיד לקבל פסקי-הלכה לפעולותיו. כאשר חתם על הסכמים עם הצרפתים, הוא ניהל משא ומתן ממושך והקפיד על לשון ההסכמים בהתאם לשריעה.

להסכם השלום שנחתם ב־26 בפברואר 1834 היו שני חלקים: חלק גלוי וחלק חסוי אשר כלל את תנאיו של עבד אל-קאדר. כמו כן היו שני נוסחים להסכם: האחד בשפה הערבית והאחר בשפה הצרפתית, ובין השניים לא היתה התאמה מלאה. הוא אפשר לשני החותמים להציג הישגים, כל אחד בזירה שלו. היות שהמשא ומתן התנהל בשפה הערבית (עם מתורגמן לצרפתית), בבואנו לנתח את המסמך מנקודת ראות אסלאמית עלינו להעדיף את הנוסח הערבי.⁴⁸⁴ בעוד שהגנרל הצרפתי דמישל הציג את ההסכם כהכפפת מחוז אוראן לצרפת, הציג הנוסח הערבי מצב מורכב יותר – עבד אל-קאדר זכה להכרה צרפתית בריבונותו על מחוז זה, למעט שלוש ערי החוף שבשליטת הצבא הצרפתי (והראן, מסתע'אנס, ארזיו). הכרה זו באה לידי ביטוי בכינויו "אמיר אל-מא'מנין" – תואר שמשמעותו הדתית-פוליטית היא מנהיג-על של המוסלמים; שני הצדדים החליפו ביניהם קונסולים ונקבע שאירופים המבקשים להיכנס לטריטוריה שמחוץ לשלוש הערים שבשליטת הצרפתים, יודקו לוויה מאת הקונסול של עבד אל-קאדר ושלום יובטח ברחבי המחוז כולו. תפיסה זו תאמה את הדוקטרינה המוסלמית הגלומה במוסד האמאן – דהיינו, ההסדר האסלאמי שבמקורו אֶפְשָׁר את כניסתם של סוחרים ואישים לא-מוסלמים לטריטוריה אסלאמית עם כתב-הגנה מיוחד מהשליט המוסלמי. כָּלֵל נוסף שתאם את התפיסה האסלאמית של יחסים מול לא-מוסלמים היה שתושבי האזור (המוסלמים) שבשליטה צרפתית, רשאים לעזוב באופן חופשי את מקומם ולצאת לטריטוריה המוסלמית אשר נקראת בנוסח הערבי של ההסכם דאר אל-אסלאם. יתר על כן, כל מוסלמי שיימלט מהטריטוריה המוסלמית של עבד אל-קאדר לעבר השטח שבשליטה צרפתית – חייבים הצרפתים להסגירו לעבד אל-קאדר.⁴⁸⁵ זאת ועוד: אחד מסעיפי ההסכם הבטיח לעבד אל-קאדר מונופול על הייצוא מנמל ארזיו שבחזקת הצרפתים, בנוסף להכנסה נאה. ההסכם הקנה לעבד אל-קאדר אפשרות להגביל את המסחר עם שתי הערים

האחרות שבשליטת הצרפתים. לא בכדי העלים הגנרל דמישל מהממשל הצרפתי את החלק הסודי של ההסכם – עניין שהביא מאוחר יותר לקריסתו של הסכם השלום. החלק הסודי של ההסכם קבע כי לעבד אל-קאדר יותר לקבל נשק ותחמושת. עוד נאמר בו כי הצרפתים יחזירו לעבד אל-קאדר כל אדם ממחנהו וכן שמוסלמים יהיו רשאים לעזוב את השטח שכבשו הצרפתים ולהצטרף ל"דאר אל-אסלאם" (כלומר לשטח שבשליטת עבד אל-קאדר).⁴⁸⁶

ההסכם קבע את הפסקת מעשי האיבה בין הצדדים, ולא קבע לכך הגבלת-זמן. מבחינה זו מדובר בהסכם צלח – שלום – ולא בהודנה זמנית. כמו כן התחייבו שני הצדדים בסעיף הראשון להסכם הגלוי "לפעול לידידות ולברית בין שני עמים שאלוהים (בערבית: אללה) גזר עליהם לחיות תחת שלטון אחד". לדעתי נוסח זה הוא יוצא-דופן, משום שיש בו הסכמה של צד מוסלמי לריבונות משותפת על אלג'יריה או לחלוקת הריבונות, כפי שהיה בפועל, וזוהי סטייה ניכרת מהדוקטרינה של השריעה. יצוין שבנוסח שמביא בנו של עבד אל-קאדר בספרו, מופיע נוסח הפוך: "שני עמים שהרצון האלוהי קבע שלא יהיו תחת שלטון אחד".⁴⁸⁷ אין זה הבדל הנוסח היחיד בין ההסכמים המקוריים שחתם עבד אל-קאדר עם הצרפתים לבין הנוסחים המופיעים בספר של מוחמד בנו (אגב, דנציגר אינו נותן דעתו להבדלים אלה בספרו על עבד אל-קאדר). ייתכן שהספר מביא טיוטה כלשהי, ולא את ההסכם הסופי. אפשרות שנייה, הנראית סבירה יותר, היא שעבד אל-קאדר ובנו דאגו להפיץ נוסח המסתיר מבני-עמם את הפשרות מרחיקות הלכת שעשה עבד אל-קאדר עם כללי ההלכה האסלאמית.

הסעיף השני בהסכם קבע כי "הדת והמנהגים המוסלמיים יכובדו ויהיו מוגנים". גם כאן (בניגוד לפרשנותו של דנציגר)⁴⁸⁸ הכיר עבד אל-קאדר בריבונות זרה (צרפתית, נוצרית וכובשת של טריטוריה מוסלמית על תושביה המוסלמים) על קהילה מוסלמית, שהרי את הזכות להגן על פולחן מוסלמי אין צורך להבטיח כאשר הריבון הוא מוסלמי לבדו. בנו של עבד אל-קאדר – מוחמד – כתב שההסכם נוסח במכוון כך שלשני הצדדים נותר פתח להפר אותו כשיירצו.⁴⁸⁹ חשוב לציין שעבד אל-קאדר (בניגוד לגנרל הצרפתי דמישל) פרסם ברבים גם את ההסכם הסודי, פירש אותו והציגו כביטוי להכרה צרפתית בריבונותו (המוסלמית). יחד עם זאת, בעיני מתנגדיו מבית הוא כבר לא נחשב מנהיג הג'יהאד כפי שהיה טרם חתימת ההסכם, אלא משתף-פעולה עם הנוצרים.⁴⁹⁰ אולם עבד אל-קאדר הצליח למגר את אויביו ולהפוך תוך זמן קצר למנהיג המקומי המקובל על כשליש משטח אלג'יריה – מנהיג אשר מסמל את ההתנגדות לכיבוש הצרפתי.

ההסכם בין הגנרל דמישל לעבד אל-קאדר הועיל הן לצרפתים, שיכלו להחזיק בערי החוף ללא התנגדות האוכלוסייה המקומית, והן לעבד אל-קאדר שקיבל מהצרפתים הכנסות (ולעתים גם נשק ותחמושת) שסייעו לו לבצר ולהרחיב את שלטונו מבית. לאחר שהוחלף הגנרל דמישל בפברואר 1835, קרס ההסכם השלום, בין השאר בשל הפרשנות השונה של הנוסחים הצרפתי והערבי. עתה חזר עבד אל-קאדר למתווה הג'יהאד, כשהוא נואם במסגדים ומאשים את "הכופרים" במעילה באמון שנתן בהם ובהפרת ההסכם שעליו חתמו.⁴⁹¹ במהלך שנות הלחימה (1835-1837) המשיך עבד אל-קאדר לסחור עם הצרפתים אף שהיו אויבים, ואגב כך

פעל להענשת שבטים שקיימו קשר ישיר עם הצרפתים. על-מנת שיוכל להענישם, הוא נזקק לפסק-הלכה של 'עלמאא' חשובים, ולשם כך פנה לסולטאנים של מרוקו ומצרים וביקש שימציאו לו פתווא מבכירי העלמאא' שלהם. במארס 1837 שלח עבד אל-קאדר שליח עם מתנה יקרה לעבד אל-רחמאן, הסולטאן של מרוקו, וביקש פסק-הלכה של העלמאא' של פאס. בשאלה (אסתפתאא') שהפנה לחכמי השריעה, הוא תיאר מצב קשה: הכופרים מנסים להשתלט ולהגיע לשליטה במוסלמים, ובשעה קשה זו יש מוסלמים המשתפים-פעולה עם האויב ונמנעים מלמלא את החובות המוטלות עליהם. על כן נשאלו השאלות הבאות: 1. כיצד לנהוג בערבים המסייעים לצרפתים באופן פעיל? 2. כיצד לנהוג בערבים שאינם נענים לקריאת השליט [עבד אל-קאדר] להצטרף לג'יהאד? 3. כיצד לנהוג באלה המסרבים לשלם את מלוא מס הזכאת? 4. היות והמס אינו מספיק לממן את צורכי הצבא, האם יש לפרק את הצבא או שיש להטיל את הוצאות המימון על הקהילה המוסלמית, ואם כן – מי צריך לשאת בנטל – כל הקהילה או רק העשירים שבה, ואם כן, האם המסרבים לשלם נחשבים עבריינים? מנוסח השאלות עולה שעבד אל-קאדר ראה עצמו כשליט הטריטוריה המוסלמית המנהל ג'יהאד נגד כופרים, ולא היה בהסכמים הקודמים שלו עמם או בקשרי הסחר שהמשיך לקיים עמם, כדי לפגוע בתפיסתו זו. זה היה גם הדימוי שלו בקרב רוב המוסלמים באלג'יריה ובמגרב בכלל. במהלך חודשי המלחמה פנה עבד אל-קאדר בכתב לקונסולים הבריטי והאמריקני במרוקו וביקש סיוע צבאי למלחמתו בצרפתים.⁴⁹² במכתבים אלה כתב שהצרפתים בגדו בו והפרו את הסכם השלום (צ'לח ומ'האדנה) שחתמו עמו. מכאן ברור שעבד אל-קאדר ראה את ההסכם עם דמישל הצרפתי כהסכם לשלום-קבע ולא כהודנה זמנית. יודגש כי בנו של עבד אל-קאדר מתייחס למשא ומתן של אביו עם הצרפתים ולנוסח ההסכמים שחתמו, במונחים צ'לח והודנה לסירוגין ובלא הבחנה.⁴⁹³

לאחר מספר כישלונות בשדה הקרב, שלחה ממשלת צרפת במאי 1836 את אחד ממצביאה המוכשרים – הגנרל בוגו (Bugeaud) להכריע את המערכה. בספר שכתב בנו של עבד אל-קאדר הוא מצטט מכתב שכתב הגנרל בוגו לאביו, ובו איום שאם לא יגיעו להסכם-שלום (צ'לח) ינהלו נגדו הצרפתים מלחמה כוללת ומכאיבה. עבד אל-קאדר ענה כי הוא אינו מעוניין בשפיכות-דמים נוספת שאין לה צידוק שרעי, וכי פניו לשלום. האמיר היה נחות מבחינה צבאית והדבר השתקף גם בחליפת המכתבים שבה פירטו שני הצדדים את תנאיהם להסכם. התחוור לעבד אל-קאדר כי עליו לעשות פשרות מכאיבות, ועל כן הוא כינס מועצה של חכמי הדת והנכבדים בחלק האלג'ירי שבשליטתו, על-מנת לקבל גיבוי למהלכי-שלום. לדברי בנו, המועצה נטתה לדחות את הצעת השלום שהציג האמיר בפניה. אז בא הנאום של עלי אבו-טאלב, דודו המבוגר של האמיר, אשר הכריע את הכף לטובת הסדר-שלום. אבו טאלב אמר למתכנסים בין השאר את הדברים האלה:

"אין פסול במה שכבוד האמיר בא להתייעץ עמכם עליו [הסכם-שלום] ומבקש להסתייע בידע העבר שלכם, שהרי מדובר בעניין ש[שליטים מוסלמים] קודמים נהגו לפיו [בהיסטוריה] וכך גם מלכים. כך [כלומר: חיוב עריכת צ'לח] נפסק בפסקי ההלכה של משפטני האסלאם (פקהאא') וזוהי דעת חכמי הדת (עלמאא')...מניעת שפיכת דמם של המוסלמים היא חובה

[של השליט], אפילו במהלך ג'יהאד. שהרי נאמר: 'הצלת נפש מוסלמית אחת עדיפה על כיבוש מבצרו של כופר עקשן'... על כן כיצד אתם אומרים שדחיית צֶלַח עדיפה על קבלתו?⁴⁹⁴

ג. הסכם שני – הסכם תאפנה

לאחר משא ומתן, נחתם ב־30 במאי 1837 הסכם־שלום שני בין עבד אל־קאדר לבין הצרפתים. הסכם זה נודע בשם "הסכם תאפנה". גם הוא נערך בשתי השפות, ערבית וצרפתית, ונלוו לו התחייבויות סודיות של הצרפתים כלפי עבד אל־קאדר (שהצרפתים הסתירו והכחישו את קיומן)⁴⁹⁵. בהסכם החדש הכיר עבד אל־קאדר במפורש בריבונות צרפתית באפריקה, אם כי בנוסח הערבי נכתבה המלה "יודע" (סעיף 1 בערבית: אל־אמיר עבד אל־קאדר יערף חכם סלטנת אל־פרנסא פי אפריקיא) שהיא פחותה במשמעותה מהמלה "מכיר" (reconnait) שנכתבה בנוסח הצרפתי. אולם מעניין הנוסח המצוטט בספרו של מוחמד, בנו של עבד אל־קאדר: "האמיר מכיר (יעתרף) בשלטון הצרפתים בשתי הערים אלג'יר ווהראן."⁴⁹⁶ דהיינו, "מכיר" בשלטונם, אולם רק בשתי ערים ולא ב"אפריקה" כפי שמופיע בנוסח הרשמי. בהסכם תאפנה צוין עבד אל־קאדר בתואר "אמיר" בלבד, לעומת התואר "אמיר אל־מא'מנין" (דהיינו, מנהיג האסלאם באלג'יריה) שניתן לו בהסכם הראשון. כמו כן איבד עבד אל־קאדר את זיקתו למוסלמים באזור שנשלט על־ידי הצרפתים, ועניין זה צוין באופן קטגורי בהסכם, וכן נאסר עליו לאפשר למוסלמים מהטריטוריה שבשליטתו להתיישב בטריטוריה שבשליטה צרפתית. הוכחה נוספת להכרתו בריבונות הצרפתית בשטח שבשליטתם, באה לידי ביטוי בסעיף שהתייחס בהסכם למוסלמים שנותרו בשטח הצרפתי. כאן נפתח פתח לגישה מודרנית של מה שקרוי היום "הלכת המיעוטים" באסלאם (פקה אל־אקליאת) לפיה המוסלמים יכולים לחיות בטריטוריה לא־מוסלמית כל עוד לא נמנע מהם לקיים את צויהם. ההסכם־קבע שהמוסלמים יוכלו לקיים את דתם בחרות גמורה, שיותר להם לבנות מסגדים חדשים, ושהם יוכפפו לשריעה תחת שיפוטו של הקאדי שלהם בתוארו כ"ראש האסלאם" (כביר אל־אסלאם). בנוסף, חייב עבד אל־קאדר לספק לצרפתים תבואה ועדרי צאן ובקר והתחייב לרכוש נשק ותחמושת מהצרפתים בלבד. סעיף אחר בהסכם קבע שעבד אל־קאדר לא יוכל למנוע מהצרפתים להתיישב בטריטוריה שבשליטתו, לרכוש אדמות ולבנות בתים. הוא נדרש לייצא סחורות אך ורק דרך נמלים שבשליטת הצרפתים ונאסר עליו לפתוח נמליים בפני מעצמה זרה. כן נקבע כי יהיה סחר חופשי לחלוטין בכל השטח שבשליטת שני הצדדים. בתמורה קיבל עבד אל־קאדר הסכמה סודית להכניע את שבטי דואא'ר וחמאלה ולקבל נשק ותחמושת מהצרפתים, והוכרה שליטתו ("מנהל" לפי הנוסח הצרפתי) על פני שני שלישים משטחה של אלג'יריה – שטח כפול מזה שאֶפֶּשֶׁר לו ההסכם הקודם. עבד אל־קאדר העדיף אינטרסים פרקטיים, כמו סיוע להרחבת שליטתו בשטח, על פני סמלי ריבונות שאותם היה ביכולתו להסתיר על־ידי אי־פרסום ההסכם.⁴⁹⁷ בפני בני־עמו הוא טען שהעברת תבואה ועדרי צאן ובקר לצרפתים היא תשלום תמורת השליטה שקיבל על העיר תלמסאן. את האיסור

ר'
נספח 20
בעמ'
233-232.

לייצא מנמלים שלא בשליטה צרפתית, הוא יכול היה לעקוף בנקל. גם הסעיף שאפשר לצרפתים להתנחל בטריטוריה שבשליטתו, נותר סעיף תיאורטי בלבד. הסכם תאפנה התקבל בברכה על דעת רוב התושבים של מחוז אוראן, שרצו מעל לכול שלא יבולע לגידוליהם.⁴⁹⁸

חודש ימים לאחר שהסכם תאפנה נחתם, הגיעה הפתווה של העלמא' של פאס לשאלות שהפנה אליהם עבד אל-קאדר עוד כשהיה בעיצומו של מסע הג'יהאד. התשובה הגיעה יחד עם מסר מסולטאן מרוקו המבקש מעבד אל-קאדר לחזור למצב של ג'יהאד. אין ספק שמרוקו חששה מהתפשטות צרפתית גם לשטחה, ועל כן היה לה אינטרס שעבד אל-קאדר יתיש את הצרפתים ויעסיק אותם במלחמה בשטח אלג'יריה. פסק ההלכה אישר את זכותו להילחם נגד מוסלמים שאינם מקבלים את מרותו ומסרבים להתגייס לג'יהאד או לשלם מס זכאת. הוא קבע את חובתם של המוסלמים לשלם מס נוסף (בשם מאעונה שאינו מופיע בקוראן) להחזקת הצבא. עוד נקבע כי חובתם של מוסלמים ששטחם נכבש על-ידי כופרים היא להגר משם ולעבור לטריטוריה מוסלמית.⁴⁹⁹ מבלי שנשאל לגבי האפשרות של כריתת-שלום עם הצרפתים, כתב בכיר העלמא' במרוקו – אבו אל-חסן עלי (המכונה מדידש) אל-תסולי⁵⁰⁰ את דעתו בנושא. לפנינו שתי גרסאות מעניינות של הפתווה שלו בסוגיה זו. ארבעה עותקים שונים שנאספו בתוניס ובמרוקו לצורך עבודת הדוקטורט של עבד אל-לטיף צאלח, זהים בהדגשת חובת הג'יהאד, וכל שנאמר בהם על אפשרות של שלום הם הדברים הבאים: "מותר לחתום על צ'לח או הודנה רק כאשר הם [הכופרים] נרדפים בשטחם, משום שאז ברור שיד המוסלמים היא על העליונה. במקרה זה אנחנו הם אלה המעניקים להם [בחסד] את ההסכם, ולא הם [שעושים עִמָּנו חסד]... אם האויב פולש לאדמת האסלאם... כי אז הג'יהאד הופך לחובה אישית החלה על כל תושבי אותה ארץ..." בהמשך מזהיר אל-תסולי כי כריתת-שלום בנסיבות אלו עלולה להסתיים כפי שהסתיימה הנוכחות המוסלמית בספרד, דהיינו: לאחר שהמוסלמים כרתו הסכמי-שלום עם הגורמים הנוצריים המקומיים, התחזקו האחרונים וסילקו משם את השלטון המוסלמי ואת המוסלמים גם יחד. יחד עם זאת, אל-תסולי מצטט בתחילת פסק ההלכה שלו משפטן מהאסכולה המאלכית שכתב כי "אסור לשליט המוסלמי להזניח [את הג'יהאד], אלא בשל צידוק הכרחי."⁵⁰¹

לעומת גרסה זו מביא מוחמד אל-ג'זאא'רי, בנו של עבד אל-קאדר, נוסח אחר. מעניין שאל-צאלח, אשר נוסחי הפתווה הם בסיס עבודת הדוקטורט שלו, משתמש גם בספרו של אל-ג'זאא'רי אך אינו מזכיר כלל את הנוסח השונה אשר מוסיף אפשרות של חתימת הסכם במצב של הכרח והסמכת השליט להעריך את המצב ולהחליט בהתאם:

"מותר לכרות צ'לח עם האויב רק אם המוסלמים הם הנזקקים לו והם המבקשים זאת, משום שהג'יהאד הוא חובתו של השליט (פרד כפאיה), אולם אסור להסכים לצ'לח אם האויב הוא המבקש זאת⁵⁰², שכן אז הג'יהאד הוא חובה אישית של כל מוסלמי באשר הוא (פרד עין), אלא אם צורך-שעה הכרחי מחייב זאת, וזאת על-מנת שהמוסלמים יוכלו להישאר ולחיות בארצם – אז [הסכם צ'לח] מותר. קביעת ההכרח (דרורה) יש לה כללים [מפורטים בהלכה]

ומי שחנן את המצב רואה את הדברים אחרת ממי שאיננו נמצא [בזירה].⁵⁰³ [ההדגשה אינה במקור]

לבנו של עבד אל-קאדר היה מניע ברור להציג את הפתווא כתומכת בהסכמים שחתם אביו עם הצרפתים. אולם גם לאל-צאלח היתה כנראה סיבה להאדיר את אל-תסולי, נשוא הדוקטורט שלו, כאידיאולוג של ג'יהאד. הפסיקה המובאת בשתי הגרסאות כאחת סותרת את פסוק השלום בקוראן (8: 61), אולם היא תואמת את הכלל השרעי כי על המוסלמים להמשיך בג'יהאד אם יש ביכולתם להכריע את האויב. ההנחה היא שאם האויב הוא המבקש שלום – זהו אות לכך שהוא במצב של חולשה. במלים אחרות: למעשה נקבע כי עבד אל-קאדר ממלא את התפקיד של אמאם – מנהיג עליון על צאן-מרעיתו באלג'יריה – בעל סמכות לפי השריעה ומפקד הצבא, וכי הוא מוסמך לאסור מלחמה או לחתום על הסכם-שלום עם הצרפתים לפי הערכתו את המצב הצבאי. אם הנחיתות הצבאית של המוסלמים עלולה להביא לסילוק מוסלמים מארצם – קיים צידוק הלכתי לחתום על הסכם-שלום. מבחינת המצב הצבאי, עבד אל-קאדר היה מעוניין בהסכם לא פחות מהצרפתים, ועל כן העובדה שהיוזמה הרשמית למשא ומתן על הסכם-שלום באה מהם, לא סתרה את פסק ההלכה שקיבל.

לימים, משהתברר שהצרפתים ממשיכים להתפשט לתוך אלג'יריה תוך הפרת ההסכם שחתמו עם האמיר, נערך עבד אל-קאדר לחידוש המלחמה. חדירת הצרפתים מעבר לגבול שסומן בהסכם תאפנה, היתה לעבד אל-קאדר אות מפורש לכך שכוונת הצרפתים היא לכבוש את אלג'יריה כולה ולא להסתפק בערי החוף בלבד [וכך היה בסופו של דבר]. באמצע 1839 שב עבד אל-קאדר והכריז ג'יהאד נגד הצרפתים ואף הקדים למסור להם על כך, כפי שמחייבת השריעה.⁵⁰⁴ המלחמה נמשכה שמונה שנים והסתיימה ב־1847 עם כניעתו של עבד אל-קאדר (לאחר שנתפס במרוקו והועבר לצרפת) ובכך נפתחה הדרך בפני הצרפתים להשתלט על אלג'יריה כולה.

ד. משמעויות להשוואה

בהסכמים שחתם עבד אל-קאדר עם הצרפתים, ניכר מאמץ ליישם מרכיבים של ההלכה האסלאמית ככל האפשר, והדבר בא לידי ביטוי במספר סעיפים בהסכמים, הן בתוכן והן בטרמינולוגיה הערבית. עבד אל-קאדר התייחס למונחים *צֶלַח וּמִהְאֲדָנָה* כשלום-קבע. הוא חזר לדרך הג'יהאד רק כשהבין שהצרפתים הם שמפירים את ההסכם. לפני שחידש את מעשי האיבה הוא הודיע לצד השני על הכרזת המלחמה, כפי שמחייבת השריעה. השטח שבשליטתו נקרא בהסכמים *דאר אל-אסלאם*. מוסלמים שנאלצו לחיות תחת שליטה נוצרית צרפתית קיבלו בהסכם הראשון אפשרות להגר ל*דאר אל-אסלאם*, ובהסכם השני הם זכו באוטונומיה דתית תחת שיפוטו של קאדי שרעי. נקבע כי לא-מוסלמים (צרפתים) שייכנסו לטריטוריה (מוסלמית) שבשליטת עבד

אל־קֹאֶדֶר ויִזְכּוּ בַּהֶסֶכֶם לַמַּעֲמַד־הַגָּנָה הַדּוּמָה לַהֲסֹדֶר הַשְּׂרָעִי שֶׁל אֲמָאֵן. הַסֶּכֶם הַהֶסְגֶּרָה הַהֲדָדִית שֶׁל נִמְלָטִים מִשְׁנֵי הַצַּדִּידִים מִזְכִּיר מְאוֹד אֶת דָּגֶם הַהֶסְגֶּרָה הַהֲדָדִית בֵּין הַנְּבִיא מִוְחַמַּד לְבֵין אֲנִשִּׁי־מִכָּה בַּהֶסֶכֶם הַדִּיבָיָה. וּלְבִסּוֹף, מִדִּינִיּוֹת הַגִּיָּהָד וְהַשְּׁלוֹם שֶׁל עֶבֶד אֶל־קֹאֶדֶר קִיבְּלָה לַגִּיטִימָצִיָּה וְאִישׁוֹר שֶׁל הַעֲלֵמָאָא' מִפֶּאֶס. אֱלֹהִים קִבְּעוּ אֶת זִכְוֹתוֹ לְכָרוֹת שְׁלוֹם מִפְּוֹרָח הַנְּסִיבּוֹת שֶׁל הַיִּשְׁרָדוֹת הַשְּׁלִטוֹן הַמוֹסְלָמִי.

יַחַד עִם זֹאת, עֶבֶד אֶל־קֹאֶדֶר שִׁילֵם מַחִיר כְּבֹד תַּמּוּרַת הָאִפְשָׁרוֹת לַפְּעוּל לְגִיוֹס פְּנִימִי שֶׁל תּוֹשְׁבֵי אֶלְגִּיָּרִיָּה תַּחַת הַנְּהַגְתּוֹ, בְּכֶךְ שֶׁהַכִּיר בְּרִיבּוֹנוֹת נּוֹצְרִית עַל טְרִיטוֹרִיָּה אִסְלָאמִית. מִצַּד אֶחָד הוּא דָּאֵג לְקִרְוֹא לְשִׁטַּח שְׁבִשְׁלִיטָתוֹ דָּאֵר אֶל־אִסְלָאֵם, אֵךְ מִצַּד שֵׁנִי הוּא הַסִּכִּים לְנוֹסַח שֶׁקִּבְּעַ כִּי שֵׁנִי הָעַמִּים נּוֹעֵדוּ לַחֲיוֹת תַּחַת שְׁלִטוֹן אֶחָד. בַּהֶסֶכֶם הַשֵּׁנִי הוּא אֵף הַכִּיר בְּזִכּוֹת הַקְּנִיין שֶׁל (הַכּוֹבֵשִׁים) הַצְּרַפְתִּים וּבְזִכּוֹתָם לַהֲתִיִּשֵׁב בְּטְרִיטוֹרִיָּה שֶׁהִיא בְּבַחֲיִנַת דָּאֵר אֶל־אִסְלָאֵם. זֶה הִתָּה סְטִיָּה חֲמוּרָה מְאוֹד מִן הַשְּׂרִיעָה, שֶׁהִתָּה בְּבַחֲיִנַת כּוֹרַח הַשְּׁעָה לַעֲבֹד אֶל־קֹאֶדֶר. הִיא זֶה צַעַד פֶּרְגָּמָאטִי שֶׁנּוֹעֵד לְאִפְשָׁר לוֹ לַהֲשַׁתְּלֵט עַל רֹב שִׁטְחָה שֶׁל אֶלְגִּיָּרִיָּה. הַעֲלֵמָאָא' שֶׁל פֶּאֶס אֶפְשָׁרוּ לוֹ לְכָרוֹת שְׁלוֹם עִם הַצְּרַפְתִּים (הַכּוֹפְרִים הַנּוֹצְרִים) אֵךְ לֹא עִם צְרַפְתַּת עֲצֻמָּה, אֲלֹא עִם כּוֹבְשֵׁי הַטְּרִיטוֹרִיָּה הָאִסְלָאמִית בְּאֶלְגִּיָּרִיָּה, וּבְכֶךְ הִתָּה סְטִיָּה מִהֲדוּקְטִרִינָה שֶׁל הַשְּׂרִיעָה, אוֹתָהּ הֵם מַסְבִּירִים כְּכוֹרַח הַשְּׁעָה. עֶקְרוֹן הַדְּרוֹרָה (צוֹרֵךְ שְׁעָה הַכְּרַחִי) הוּא הַבְּסִיס הָעִיקָרִי לַחֲתִימַת הַסֶּכֶם־שְׁלוֹם, אִפִּילוֹ עִם אוֹיֵב אֲשֶׁר כּוֹבֵשׁ טְרִיטוֹרִיָּה מוֹסְלָמִית, וְיֵשׁ לוֹ אַחִיזָה בַּהֲלָכָה הָאִסְלָאמִית וּבִפְרָקְטִיקָה.

סיכום

הדיון בפתוות בשאלה אם הסכמי-שלום בין מדינות מוסלמיות לבין ישראל מותרים על-פי ההלכה האסלאמית, מאיר עמדות אידיאולוגיות עקרוניות בחברה הערבית המזרחית-יכונית כלפי המערב בכלל וכלפי ישראל בפרט. הוא מאפשר לנו להתבונן בתפקידו של האסלאם בשיח הפוליטי הערבי.

מאז התפרקותה של האימפריה העות'מאנית והקמת מדינות הלאום הערביות (והלא-ערביות: תורכיה ואיראן) במאה ה-20, דת האסלאם אינה עוד המניע התודעתי המרכזי, והיא נדרשת להתחרות באידיאולוגיות לאומיות חילוניות בביתה פנימה. רוב המדינות הערביות שקמו במאה ה-20 מייחדות מקום של כבוד בחוקותיהן להלכה האסלאמית כמקור-חקיקה ראשי או כמקור-השראה. אולם פרויקט מדינת הלאום האזרחית והחקיקה של הפרלמנטים, הולכים ומתרחקים בהדרגה מהשריעה הקלאסית. הסעיף בחוקה המתייחס לשריעה, נותר בחלק מהמדינות בחזקת מס-שפתיים. דומה שאין תחום מובהק יותר שבו בולטת עובדה זו מאשר תחום היחסים הבינלאומיים. עצם קיומן של מדינות-לאום מוסלמיות הוא סטייה מהדוקטרינה השרעית של אומה אחת המונהגת בידי שליט אחד. המונח דאר אל-אסלאם אינו רלוונטי עוד במציאות הפוליטית החדשה של המאה ה-20. כתוצאה מכך גם "עולם המלחמה" (דאר אל-חרב) איבד את תפקידו. כיום חדלו כמעט מלהשתמש במונח זה, אשר הוחלף במונח "עולם ההסכם" (דאר עהד) או דאר דעווה (עולם ההטפה), בהשפעת העובדה שמוסלמים רבים חיים כיום כמיעוטים מהגרים במדינות לא-מוסלמיות ובמצב זה ההלכה האסלאמית המתחדשת נדרשת להכיר בלגיטימיות של המדינות הלא-מוסלמיות. את הפרשנות הרואה בכל המדינות שחתמו על מגילת האומות המאוחדות כאילו הן נמצאות ב"הסכם" עם האסלאם, ניתן לראות כפתרון יצירתי לסוגיה ההלכתית, אך פתרון זה אינו משקף את המציאות שבה מדינות מוסלמיות משתייכות לגושים אסטרטגיים יריבים בזירה הבינלאומית.

הדיון לכל אורכו של הספר מצביע על פלורליזם מובנה באסלאם, כפי שעמד על כך בשעתו ג'יימס פיסקטורי.⁵⁰⁵ אין כל ספק שהאסלאם לא קפא על שמריו, הן בימי הביניים והן בעידן החדש. את הדוקטרינה הקלאסית של ג'יהאד, הכוללת אלימות פעילה להשלת הדת, ממשיכים לשמר הרדיקלים הפונדמנטליסטים. אולם בעולם שבו האסלאם נמצא בירידה מול עוצמת המערב, לא היתה לפרגמטיסטים ברירה אלא ליצור דוקטרינה חדשה שתיתן מענה לדרישות העתים.⁵⁰⁶

עקב הנסיבות ההיסטוריות של תבוסות צבאיות החל מהמאה ה-17, פנה האסלאם לריאליזם ושינה את תפיסתו כלפי לא-מוסלמים, מגישה אקסקלוסיבית ואי-הכרה באחרים להבנה שיש להכיר באחר כצד שווה להסכם. זאת לאחר שהמוסלמים הבינו את מגבלות כוחם והחלו סובלים בדיוק מאותה הבעיה שאחרים סבלו מהם בעבר – חוסר-הכרה מצד האחר.⁵⁰⁷

את השיח הרווח כיום בעולם המוסלמי ואת עמדת אנשי הדת ניתן להגדיר כדיכוטומיה בין הזרם האסלאמי הרדיקלי השואף לשנות את כללי המשחק ולהחליף את השליטים במדינות שבהן שולטים מנהיגים פרגמאטיים, לבין הזרם הפרגמאטי, המכונה לעתים ליברלי, אשר מציג עמדות מתונות יותר, המושפעות מתרבות המערב. בספר זה ראינו כיצד אנשי־דת משני הזרמים מביעים עמדות מנוגדות לגבי היחסים הבינלאומיים בכלל ולגבי האפשרות של חתימה על הסכם־שלום עם ישראל בפרט.

היום מתגלעת מחלוקת פרשנית בין גורמי האסלאם הרדיקלי לבין גורמים ממסדיים פרגמאטיים המייצגים גישה חדשה המבקשת להתאים את דיני המלחמה והשלום האסלאמיים למציאות של זמננו. את המחלוקת הפרשנית הזו ניתן למצות בכך שתנועות האסלאם הרדיקלי מסתמכות על תקדימים היסטוריים עובדתיים מהמאה השביעית (וליתר דיוק: 50 שנות פעולתו של הנביא מוחמד וארבעת החליפים הראשונים: 610-661) ללא תוספת או השמטה וללא פרשנות. הגורמים הפרגמאטיים, לעומת זאת, מנסים לפרש את המקורות באמצעות מכניזם שניתן לכנותו "כוונת המחוקק". אלה סבורים שמניעיו של "המחוקק" נקבעו בדרך־כלל בהתחשב בשני שיקולים מרכזיים: תועלת (מצלחה, חֵיִר, בִּרְכָה, מַנְפָּעָה), ו/או כורח הנסיבות (דְּרוּרָה). לפי כלל זה, אם ניתן להוכיח שהפסקת מצב המלחמה והחתימה על הסכם־שלום עם האויב עשויים להביא תועלת למחנה המוסלמי, או לחלופין, אם המחנה המוסלמי נמצא בחולשה מתמשכת והוא עלול להינזק מהמשך מצב המלחמה – אזי מתמלאים התנאים שקבע המחוקק השמימי לעריכת הסכם־שלום עם האויב.

את גישתן של קבוצות האסלאם הרדיקאלי לפרשנות המקורות ניתן לאפיין בתנועה מתמדת בין שני עולמות: עולם המסורת והעולם המודרני. מצד אחד הם מעצימים את הטקסטים והמסורות המיוחסות לתקופת הנביא וארבעת החליפים ישרי הדרך, ומטילים דופי בהתפתחות המשפט המוסלמי לאורך הדורות, משום שהמפתחים והמחדשים נאלצו להתחשב באילוצים הפוליטיים של שליטים שאינם ישרי־דרך מבחינתם, ובנסיבות שבהן האסלאם לא היה בשיאו.⁵⁰⁸ מצד שני יש להם סדר־יום פוליטי מודרני, שלשם הצדקתו הם משתמשים באותן מסורות.⁵⁰⁹

הוגי הזרם הפרגמאטי מקדשים את מדינת הלאום על פני האומה המוסלמית. הם קובעים כי השליט העומד בראש כל מדינה מוסלמית הוא המוסמך היחיד לשקול את המצב הצבאי והמדיני, לקבל החלטות של מלחמה ושלום באופן עצמאי ולחייב את מדינתו. הוא עושה זאת ללא תלות בעמדתם של מנהיגי מדינות מוסלמיות אחרות. זאת ועוד: ארגון פוליטי או צבאי תת־מדינתי כמו חֻזְבַּאלֵּלָה, אינו רשאי לפעול צבאית מבלי לקבל את הסכמת המוסדות הרשמיים של המדינה שבה וממנה הוא פועל.

אך חרף ירידת ערכה של ההלכה האסלאמית כמרכז החיים הציבוריים בעולם המוסלמי המודרני, עדיין מוקדם להספידה. בחלק גדול ממדינות־ערב מזדהים ציבורים רחבים עם תנועות האחים המוסלמים ועם תנועות האסלאם הרדיקלי כנגד האליטות השליטות. משום כך משמשת

ההלכה האסלאמית הן את האופוזיציה והן את השלטון, המבקש לעקר את המשפט הדתי כמקור לגיטימציה לפעולותיו ולאידאולוגיה שלו. הפתווא – פסק ההלכה – בין אם היא מסמך רשמי של המדינה או חוות־דעת וולונטרית של מלומד, ואפילו עמדה של חכמים במדיום של תקשורת ההמונים – ממלאת גם בימינו אלה תפקיד חשוב כאמצעי־הסברה וככלי בפולמוס הפוליטי האסלאמי.

הפתוות הן כלי פרשני שמאפשר לאסלאם להתפתח ולהתאים עצמו לחליפות העתים. פוסקי־הלכה מעלים כיום תרומה נכבדה להתאמת השריעה למציאות המשתנה במגוון תחומים, כמו למשל בכך שהם נותנים לגיטימציה שרעית לקידום מעמד האישה, להשתתפותן של נשים בפוליטיקה ברובד המוניציפלי והארצי ולפעולת הפרלמנטים כמוסדות המבטאים את ריבונות העם יותר מאשר את ריבונות האל. עמדותיהם של המופתים הפוסקים אינן מנותקות־הקשר אלא להפך. ניתן למצוא מתאם רב בין עמדתו של מופתי שהוא עובד־מדינה התומך במדיניות השלטון, לבין מופתים עצמאים הנמנים בדרך־כלל עם האופוזיציה. ריבוי הפתוות הפוליטיות בזמננו, עד כדי כך שהפכו לפרק מיוחד בספרות ההלכה הנקרא "פתוות פוליטיות" (סיאסייה) או "פתוות בנות־זמננו" (מעאצרה) – מצביע על הצורך ההולך וגובר של מחנות פוליטיים יריבים בכלי הנקרא פתווא. מכיוון שחלק משמעותי של הציבור הערבי הוא בעל תודעה דתית מפותחת ויראה וכבוד לחכמי הדת, עושים גם השלטון וגם האופוזיציה שימוש הולך וגובר בפתוות ככלי הסברה ותעמולה לעמדותיהם ולפעולותיהם. קשה מאוד לאמוד את השפעתם של פסקי־הלכה אלה על הציבור, אך עצם העובדה שהשימוש בפתוות נמצא בעלייה, אומר דרשני.

דוגמא אקטואלית להשפעתן של פתוות על העשייה הפוליטית ועל השיח הציבורי ניתן למצוא בהצעת־חוק שהוגשה באוקטובר 2007 לפרלמנט בבחריין. הצעה זו עוסקת ב"סכנת קיום קשרים ויחסים נורמאליים עם ישראל". היא הוגשה בעקבות פרסום פגישתו של שר החוץ הבחריני, שיח' חאלד ב' אחמד אאל ח'ליפה, עם שרת החוץ של ישראל, ציפי לבני, שעורר את זעמם של חברי פרלמנט אסלאמים. אחד ממגישי הצעת החוק, ג'לאל פירוז, אמר כי "הצעת החוק מציגה לאסור על כל הגורמים הממשלתיים והפרטיים... לערוך הסכמים או פגישות כשלהן עם הישות הציונית, או עם כל גורם המשתייך אליה". לפי ההצעה, מי שיעבור על החוק ייפלא לתקופה של בין שלוש לעשר שנים, עם אפשרות להוסיף לכך קנס כספי של 10,000 דינר בחריני.⁵¹⁰ פירוז מצטט את אחד מפסקי ההלכה של שיח' יוסף אל־קרדאווי, לפיו הסכס־קבע עם היהודים נאסר עלידי ההלכה, כי יש בו אישור והיתר ל"גזלן" – קרי: לישראל – להמשיך במדיניות העושה, והכרה בזכויותיה על מה שגזלה.

דוגמא אחרת לכוח ההשפעה של מופתי רשמי, ניתן לראות בהתנגדות הציבורית הגדולה שהתעוררה בשלהי 2007 נגד פסקי־הלכה שהוציא שיח' אל־אזהר, מוחמד סייד טנטאווי (לשעבר מופתי מצרים), בשם ראשי אל־אזהר. קבוצה של שיחים מאל־אזהר חברו לעיתונאים ולאנשי־אופוזיציה במערכה תקשורתית המכונה בפיהם "ג'יהאד למען אללה", בדרישה לפיטורי טנטאווי, משום שלדבריהם פסיקות ההלכה שלו "מבלבלות מיליוני אזרחים". אך המשטר הגיב

בסגירת משרדיה של "חזית העלמא" של אל-אזהר" שעמדה מאחורי המסע נגד ראש מוסד אל-אזהר.⁵¹¹

פוסקי-הלכה הנמנים עם תנועות של האסלאם הרדיקלי, גיבשו בדור האחרון עמדה הלכתית השוללת הסכמ-שלום עם ישראל. לשיטתם, מדינת-ישראל היא ביטוי לעם שגזל אדמה אסלאמית (קדושה) השייכת למוסלמים. המדינה היהודית הוקמה תוך גזל וגירוש הפלסטינים ועל כן אין לה לגיטימיות להתקיים, חובה לנהל נגדה מלחמת-קודש – ג'יהאד – ואסור לחתום עמה על הסכמי-שלום ולקיים עמה יחסים נורמאליים. עמדה זו נשענת על הדוקטרינה האסלאמית כפי שעוצבה במאה השביעית לספירה, בתקופת הנביא מוחמד ובכיבושים הגדולים של האסלאם, במיוחד בתקופת ארבעת הח'ליפים "ישרי הדרך" (אל-סלף אל-צאלח) הראשונים. גישת האסלאם הרדיקלי מתעלמת במכוון מהפרקטיקה ומהפרשנות ההלכתית שהתגבשה לאורך הדורות ובזמן החדש.

בחיבור זה מוצגים גם הטיעונים ההלכתיים והאידיאולוגיים של הוגים פרגמאטיים שנתנו לגיטימציה הלכתית לחתימת הסכמי-שלום בין גורמים ערביים אסלאמיים לבין ישראל. הצידוק המרכזי לחתימת שלום עם ישראל הוא ראיית עליונותה האסטרטגית ונחיתותם הצבאית של יריביה הערבים ככורח-שעה הכרחי. על-פי שני העקרונות הנ"ל, אם לא ניתן להתגבר על ישראל – מוטב להשיג תועלת לכלל המוסלמים בדרכי-שלום, בכך שישראל תחזיר ליריביה שטחים (אדמה אסלאמית על תושביה) שנכבשו מהם. כלומר: שטחים תמורת שלום! ובמלים אחרות: נסיגה מכל השטחים שישראל כבשה ב-1967 – עיקרון העובר כחוט השני בכל ההצעות להודנה מצד הגורמים הרדיקליים (כגון חמאס). צידוקים נוספים שהמופתים הרשמיים מספקים להתרת חתימה על הסכמ-שלום עם ישראל, הם: 1. תום עידן הג'יהאד במובנו הקלאסי – דהיינו, מלחמה נגד כופרים; 2. תועלת למוסלמים – מאחר שאין ביכולתם לגבור על ישראל, תצמח להם תועלת מעצם החזרת שטחים ותושביהם לחיק הריבונות המוסלמית בתמורה להסכמ-שלום; שכן, אין עוד טעם ותועלת בעקרון "הכול או לא כלום"; 3. כורח השעה; 4. תקדימים – הסכמים שהנביא מוחמד חתם עם מתנגדיו ובעיקר הסכמ חִדְיִבְיָה; 5. הסכמ עם ישראל עתיד בסופו של דבר להשיב את חלקה הערבי של ירושלים תחת כנפי האסלאם.

המסמך החשוב ביותר המצדיק שלום עם ישראל בנסיבות מסוימות, הוא הפתווה של המופתי הראשי של מצרים, ג'אד אל-ח'ק עלי ג'אד אל-ח'ק, אשר נתן תימוכין הלכתיים להסכמ השלום של מצרים עם ישראל ממאוס 1979. פסק ההלכה שלו כתוב כמסמך חינוכי המעגן התאמה של יחסים בין אומות למציאות בת-זמננו ונותן משמעות פציפיסטית לדוקטרינת הג'יהאד. חשיבותו של המסמך בכך שכותבו מעגן את פרשנותו בכללי המשפט המוסלמי ובמקורות הטקסטואליים, הקוראן והסונה.

הנסיבות המדיניות המשתנות משפיעות גם על פוסקים רדיקליים יותר, כמו ד"ר יוסף אל-קרדאווי. אל-קרדאווי התנגד להסכמי-אוסלו וניהל ויכוח עם אַבְנֵי-בָּאז הסעודי בשאלה העקרונית: האם קבלת חלק מהשטחים שכבשה ישראל משרתת את האינטרס המוסלמי? אל-קרדאווי פירש

אז שהשטחים שנכבשו על-ידי ישראל בשנת 1967 הם רק חלק מהטריטוריה המוסלמית הגזולה, והסכמי-אוסלו רק משרתים את האויב בחיזוק אחיזתו בשטחים האחרים, קרי: אלה שנכבשו בשנת 1948; דהיינו, "הכול, או לא כלום." כיום, לאחר אישור יוזמת השלום הערבית על-ידי 22 מדינות הליגה הערבית – היוזמה שאותה מובילה ערב הסעודית – משמיע אל-קרדאוי קול אחר: ניתן יהיה לשקול הכרה בישראל לאחר שתקום מדינה פלסטינית עצמאית (בשטחי 1967) בעלת ריבונות שלמה, אם יתברר שיש בכך כורח השעה.

לבסוף נשאלת השאלה: לשם מה נחוצות פתוות התומכות בחתימה על הסכם-שלום בין מדינות ערביות מוסלמיות לבין מדינת-ישראל? במלים אחרות: לשם מה נדרשים השליטים המוסלמים לפסק-הלכה אסלאמי כדי להכשיר את מדיניותם, בה בעת שהמוסדות הריבוניים הלגיטימיים אישרו אותה? נשיא מצרים, אנואר אל-סאדאת, חוסיין מלך ירדן ויו"ר אש"פ, יאסר ערפאת, אשר חתמו בשעתם על הסכמי-שלום עם ישראל, יזמו מהלך מדיני שקיבל את אישור מוסדותיהם הפוליטיים. גיבוי פורמאלי באמצעות פתווא של חכמי ההלכה, לא נדרש אז מבחינה חוקתית. יחד עם זאת התברר כי דווקא על רקע ההתקפות מצד חוגי האסלאם הרדיקלי, יש חשיבות רבה לפסק-הלכה אסלאמי התומך במעשיו של השליט. ההלכה האסלאמית היא קוד תרבותי מקובל בחברות ערביות מוסלמיות. לפיכך, כדי להתמודד עם הגורמים הרדיקאליים צריך השליט "לדבר בשפתם" שהיא שפת ההלכה. בהקשר זה יש חשיבות רבה במישור התעמולתי לפתווא התומכת בעמדת השלטון מכשירה את מדיניותו, ונועדה לרכז ולצמצם את ההתנגדות הציבורית לחתימה על הסכמי-שלום עם ישראל, ולאפשר יחסים נורמאליים איתה לאחר חתימת ההסכם.

פסקי ההלכה האסלאמיים שצוטטו בחיבור זה, עשויים לשמש בסיס טקסטואלי ואינטלקטואלי לשיח הציבורי על שלום בין הפלסטינים ומדינות ערביות לבין ישראל. על סמך ניסיון העבר, אם וכאשר ייחתמו הסכמי-שלום בין הפלסטינים או מדינות-ערביות נוספות לבין ישראל, ניתן לשער שהסכמים אלה יזפו לגיבוי של פסקי-הלכה שייתנו לגיטימציה שרעית להחלטה הפוליטית. הפתווא של ג'אד אל-ח'ק ושל מופתים אחרים, שהובאו כאן לראשונה בתרגום לשפה העברית, יוכלו לשמש כלי להבנת הרקע ההלכתי של הנושא ובסיס לאישור הלכתי אסלאמי להסכמי-שלום כאלה.

הערות

(הפניות מקוצרות. לפרטים המלאים ראו רשימת המקורות)

- ¹ ראו: <http://www.reut-institute.org/Publication.aspx?PublicationId=92> Podeh; Thomas Friedman, "An Intriguing Signal from the Saudi Crown Prince", *NY Times*, 17.2.2002.
- ² http://www.arableagueonline.org/las/picture_gallery/riyed29-3-2009.pdf באפריל 2008 שוב אשררה ועידת הפסגה של מדינות הליגה הערבית את היוזמה, בהוסיפה כי המשך קיומה יהיה מותנה בצעדיה של מדינת-ישראל.
- ³ ראו G.H.A. Juynboll. "SUNNA", *EP*, IX, pp. 878-879.
- ⁴ לאתר האינטרנט של אל-קראואי בו מופיעות פתוות בנות זמננו ראו: http://www.qaradawi.net/site/topics/static.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=8&temp_type=42&parent_id=12
- ⁵ על פתוות בכלל ועל מוסד פסיקת ההלכה הרשמי של מצרים, ראו: Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian state*.
- ⁶ Skovgaard-Petersen, "A Typology of State Muftis", pp. 81-97.
- ⁷ ראו למשל, אל-נואוי, עמ' 7; אל-זחילי, עמ' 114-115; עפיפי, אל-אסלאם ואל-מעאדהאדאת אל-דולייה, עמ' 37.
- ⁸ ראו למשל, Kister, pp. 113-162.
- ⁹ רובין, עמ' 26.
- ¹⁰ שם, עמ' 273.
- ¹¹ שם, עמ' 26.
- ¹² שלושת חודשי החג – העשירי, האחד עשר והראשון בלוח השנה המוסלמי – ד' אל-קעצה, ד' אל-חג'ה ומוחרם בהם אסור היה לקיים מלחמה, היו ביטוי למנהג השבטים במכה לפני האסלאם. רובין, עמ' 153.
- ¹³ ראו פסוק: 2: 105 "הכופרים מבין בעלי הספר..." קרי, היהודים והנוצרים שקיבלו את ספרי הקודש אשר גם הקוראן מכיר בקדושתם. רובין, עמ' 14.
- ¹⁴ אלון, "ניתוח למסמך יוזמת השלום הערבית מ-2007", עמ' 48.
- ¹⁵ רובין, עמ' 149.
- ¹⁶ שם.
- ¹⁷ בפרשנות לפסוק זה מציין רובין כי הסייגים שפורטו בו נחשבים מבוטלים בתוקף סורה 9: 5, הקובעת כי יש להילחם בכל כופר באשר הוא, ללא התחשבות בבריתות קודמות. לעומתם יש שסברו כי יש כאן תקדים לעריכת חוזים עם כופרים במידה שיש בחוזים משום תועלת למוסלמים. רובין, עמ' 79.
- ¹⁸ רובין, עמ' 153.
- ¹⁹ אלון, יוזמת השלום הערבית, עמ' 48; ראו פרשנות זו אצל היכל, כרך 3, עמ' 1475-1476.
- ²⁰ רובין, עמ' 153.
- ²¹ שם, עמ' 149.

- ²² קוראן, 8: 61, 72; קוראן, 9: 7. פסוקי כיבוד הסכמים: קוראן, 5: 1; קוראן, 16: 91; קוראן, 17: 34; קוראן, 9: 4, 7; וחידת "אל-מסלמון עלא שרוטהם".
- ²³ חדיית'ים של שלום ראו אל-מהירי, עמ' 40-41; חדיית' שלום: ניל אל-אוסטאר כרך 8 עמ' 31; שרח אל-סיר אל-כביר, כרך 1 עמ' 59; אל-מהירי, עמ' 32-34 מצטט 6 חדיית'ים של מצב מלחמה, ולאחריהם תקדימים היסטוריים של מלחמה.
- ²⁴ Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 51.
- ²⁵ לפרטים נוספים ראו: Landau-Tasseran, pp. 35-42.
- ²⁶ שם.
- ²⁷ Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 55.
- ²⁸ Lewis, p. 71.
- ²⁹ Khadduri, "The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance", p. 29.
- ³⁰ Lewis, p. 72.
- ³¹ Bahlul, p. 19.
- ³² שם.
- ³³ Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 60. עקב התגייסותם של צעירים סעודים לאליקאעדה ולארגוני טרור הפועלים נגד סעודיה ונגד אינטרסים סעודיים, פרסם בסוף 2007 המופתי של הממלכה הסעודית עבד אל-עזיז אאל אל-שיח' פסק-הלכה נגד יציאה של צעירים לג'יהאד על דעת עצמם, בכותבו כי הג'יהאד הוא בידי השליט להחליט, ומי שיצא לג'יהאד על דעת עצמו הרי הוא עובר עבירה חמורה. ראו: אל-שרק אל-אוסט (לונדון), 2 באוקטובר, 2007.
- ³⁴ Hunter, p. 62, 67.
- ³⁵ אל-טברני, אח'תלאף אל-פקהא, כתאב אל-ג'יהאד, עמ' 16; אל-שאפעי, כתאב אל-אם, IV, עמ' 109. כפי שהובאו אצל: Weigert, p. 400.
- ³⁶ ראו: M. Khadduri, "Hudna", *EP* III, pp. 546-547.
- ³⁷ Art. "Hudna", *EP*, p. 546; אל-קלקשנדי, כרך 14 עמ' 5 טוען שמקורה של ההודנה בפסוק הקוראני (9: 2): "חופשים אתם [הכופרים] אפוא לשוטט בארץ בבטחה ארבעה חודשים [פרק הזמן הניתן לכופרים בטרם יפוג תוקף חוזהם]".
- ³⁸ Weigert, p. 309. על-פי אל-קלקשנדי, כרך 14, עמ' 4, ישנם בנוסף שלושה מונחים מוכרים פחות: מסאלמה, מקאדאת, ומואצפה.
- ³⁹ Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 219.
- ⁴⁰ אל-שאפעי, כתאב אל-אם, כרך 9, עמ' 295.
- ⁴¹ ראו למשל: אל-קלקשנדי, כרך 14, עמ' 8-9.
- ⁴² Weigert, p. 401.
- ⁴³ אל-קלקשנדי, עמ' 8-9.
- ⁴⁴ אל-קלקשנדי, עמ' 5.
- ⁴⁵ Weigert, p. 400.
- ⁴⁶ שם.
- ⁴⁷ Art. "Hudna", *EP*, p. 547.

- 48 שם.
- 49 Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* מסתמך על: אל-שאפעי, כתאב אל-אם כרך IV עמ' 110-109; אבו יוסוף, כתאב אל חראג', עמ' 207-208.
- 50 Khadduri, "The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance", p. 27
- 51 Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 216; Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*; Bishai, "Negotiations and Peace Agreements between Muslims and non-Muslims in Islamic History", pp. 50-61
- 52 כאהן, עמ' 53.
- 53 Patrick Sookhdeo, *Understanding Islamic Terrorism: The Islamic Doctrine of War*, p. 92-94
- על כיבוש מצרים ראו קנדי, עמ' 58-60.
- 54 אבן קדמה, אלמע'ני, (קהיר, 1376), עמ' 460 מצוטט ע"י Weigert, p. 402.
- 55 אל-קלקשנדי, כרך 14, עמ' 8.
- 56 אבן קדמה, אלמע'ני, (קהיר, 1376), עמ' 460 מצוטט ע"י Weigert, p. 402.
- 57 אל-מע'ני, כרך 13, עמ' 163-153 מצוטט אצל Weigert, p. 403.
- 58 אבן קים אלג'ווייה, אחכאם אהל אל ד'מה, II (דמשק, 1961), עמ' 477, מצוטט ע"י Weigert, p. 403.
- 59 נג'ראן היתה במאה השביעית לספירה עיר נוצרית חשובה בקצה הצפון-מזרחי של תימן. בשנת 630 הגיעה קבוצה של תושבי נג'ראן לאל-מדינה, מקום מושבו של הנביא מוחמד, ותחילה התפתח ביניהם לבין מחנה המוסלמים עימות דתי. בסופו של דבר החליטו הנג'ראנים לפרוש מהתחרות ובתמורה התיר להם הנביא חופש-פולחן (לפי סיפור אחד – הוא אף התיר להם להתפלל במסגדו) אך דרש מהם לשלם מס-גולגולת. לפרטים נוספים ראו: I. Shahid. "Nadjan", *EP*, VII, pp. 871-872.
- 60 אל-בלאד'רי, פתוח אל-בלדאן, (ליידן: בריל, 1866), כרך 4, עמ' 124, כפי שצוטט ע"י Weigert, p. 402.
- 61 Weigert, p. 403.
- 62 ראו: M. Khadduri, "Sulh", *EP*, IX, pp. 845-846.
- 63 ראו למשל קוראן, 40: 8; 13: 23; 3: 20.
- 64 Weigert, p. 309.
- 65 על שימוש במונחים שונים בערבוביה בראשית האסלאם, ראו: Reiter, pp. 173-196.
- 66 שרון.
- 67 M. Khadduri, "Sulh", *EP*, p. 845.
- 68 אל-שאפעי, כתאב אל-אם, כרך 4, עמ' 103.
- 69 שם, עמ' 145. מוחמד בן אל-חסן והקאדי אבו יעלא החנבלים אף הם מחלקים את העולם לשלושה. ראו אל-אחכאם אל-סלטאנייה של אבו יעלא עמ' 133; אל-סרח'סי, שרח אל-סיר אל-כביר, כרך 4, עמ' 8 ואילך.
- 70 אל-עלי, עמ' 271; עפפי, אל-אסלאם ואל-עלאקאת אל-דוליייה, עמ' 134-135; The Khadduri, "Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance", p. 26

- 71 אליעלי, עמ' 271.
- 72 Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, p. 167.
- 73 Lewis, p. 78.
- 74 תא'ריח' אל-טברי, כרך 1, עמ' 2349.
- 75 בלאד'רי, פתוח אל-בלדאן, עמ' 130.
- 76 Sookhdeo, p. 92-94.
- 77 אל-בלאד'רי, פתוח אל-בלדאן, עמ' 197.
- 78 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 166 (מצטט את מרוג' אל-ד'הב של מסעודי כרך 5 עמ' 224 ואילך; אל-בלאד'רי, פתוח אל-בלדאן, עמ' 160).
- 79 אל-טברי, אח'תלאף אל-פקהאא', עמ' 17; ראו גם: בדאית אל-מג'תהד, כרך 1 עמ' 375. אבן חזם היה המשפטן המוסלמי היחיד שקבע כי אין לחתום על הסכם עם הכופרים פרט להסכמי-חסות עם יהודים, נוצרים ואמגושים שקיבלו את חסות האסלאם בתמורה לתשלום מס-גולגולת. הוא טען כי הפסוקים הקראניים בסורה 9: 1, 5, 29 הם בגדר מנסוח' – מבוטלים.
- 80 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 168.
- 81 מצטט את אל-טברי, תא'ריח' רסל אל-מלוך, עמ' 106, 155; עפיפי, תטויר אל-תבאדל אל-דבלומאסי פי אל-אסלאם, עמ' 148.
- 82 עפיפי, תטויר אל-תבאדל אל-דבלומאסי פי אל-אסלאם, עמ' 148.
- 83 Holt.
- 84 אל-קלקשנדי, כרך 14, עמ' 51-63.
- 85 לנוסח ההסכם ראו: Holt, pp. 69-91.
- 86 Holt, pp. 144-145.
- 87 Kedar.
- 88 למשל ההסכם בין קלאא'ון לבין מיכאל השמיני פלאולוגוס משנת 1281. ראו: Holt, 118-128.
- 89 לנוסח ההסכם ראו: Holt, pp. 129-140.
- 90 היכל (מצטט את דחלאן כרך 1, עמ' 432, וכן אל-מעאהדאת ואל-מהאדנאת פי תא'ריח' אל-ערב מאת מוחמד עבד אל-עיני חסן, עמ' 59).
- 91 Khadduri, "The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary
- 92 Relevance," p. 34.
- 93 Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 219.
- 94 ארליך, מבוא להיסטוריה, עמ' 43.
- 95 Lewis, p. 205.
- 96 Hunter, p. 286.
- 97 פריד בכ, עמ' 342-358.
- 98 Bahlul, p. 41 (article by Hasan Yusuf).
- 99 פריד בכ, עמ' 445-433.
- 100 שם, עמ' 513-523.
- 101 שם, עמ' 652-664.
- שם, עמ' 678-699.

- ¹⁰² Cook, p. 93.
- ¹⁰³ ראו למשל: אל-נואוי, עמ' 7; אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 114-115; עפיפי, אל-אסלאם ואל-מעאהדאת אל-דולייה, עמ' 37; Hunter סבורה שביקורת זו מוצדקת. ראו עמ' 65.
- ¹⁰⁴ אליהנדי, עמ' 21.
- ¹⁰⁵ אברוזהרה, עמ' 43.
- ¹⁰⁶ עפיפי, אל-אסלאם ואל-מעאהדאת אל-דולייה, עמ' 17.
- ¹⁰⁷ אליקדומי, עמ' 4.
- ¹⁰⁸ אליח'ייאט, עמ' 285. על הצגת כללי המלחמה באסלאם כהומאניים יותר מהמערב ראו: Peters, pp. 143-148.
- ¹⁰⁹ אליהנדי, עמ' 135.
- ¹¹⁰ אל-עלי, עמ' 273; אל-זחילי, עמ' 114-115.
- ¹¹¹ עפיפי, אל-אסלאם ואל-עלאקאת אל-דולייה, עמ' 16.
- ¹¹² היכל, עמ' 1713.
- ¹¹³ מצטפא, כך, עמ' 7, עמ' 33 (מצטטת בעניין זה את מוחמד רשיד רדא, תפסיר אל-מנאר, כך, 2, עמ' 258; ואת מוחמד רשיד רדא, אל-וחי אל-מוחמד, עמ' 312).
- ¹¹⁴ Cook, p. 95.
- ¹¹⁵ Mayer, p. 203.
- ¹¹⁶ Cook, p. 96-97 העיר שבדווים מעולם לא מתו מרעב במדבר, וכן שלביזנטים היו יחסים טובים עם השבטים הערביים הסוריים.
- ¹¹⁷ שם.
- ¹¹⁸ Sookhdeo, p. 16.
- ¹¹⁹ Peters, p. 51.
- ¹²⁰ Mayer, p. 205.
- ¹²¹ Mayer, p. 201 quoting Peters, p. 70.
- ¹²² אברוזהרה, עמ' 6.
- ¹²³ שם, עמ' 57-58.
- ¹²⁴ רובין מציין כי הסייגים המפורטים בפסוק זה נחשבים מבוטלים בתוקף פסוק 9: 5 הקובע כי יש להילחם בכל כופר באשר הוא ללא התחשבות בבריתות קודמות. יש שסברו כי יש כאן תקדים לעריכת חוזים עם כופרים במידה ויש בכך תועלת למוסלמים. ראו: רובין, עמ' 78.
- ¹²⁵ אברוזהרה, עמ' 82-83.
- ¹²⁶ שם, עמ' 84.
- ¹²⁷ Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 169.
- ¹²⁸ http://www.tahawolat.com/cms/article.php?id_article=395.
- ¹²⁹ אברוזהרה, עמ' 21-22.
- ¹³⁰ שם, עמ' 24-26.
- ¹³¹ שם, עמ' 43.
- ¹³² שם, עמ' 50-51.
- ¹³³ שם, עמ' 52-53.

- 134 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 102.
- 135 אל-ח'ייאט, עמ' 44-45.
- 136 שם.
- 137 שם, עמ' 299.
- 138 אל-סרח'סי, שרח אל-סיר אל-כביר, עמ' 59.
- 139 אל-ח'ייאט, עמ' 288-289.
- 140 שם, עמ' 294-297.
- 141 מחמצאני, עמ' 77.
- 142 שם, עמ' 49-54.
- 143 שם, עמ' 190.
- 144 עפיפי, אל-אסלאם ואל-מעאדהאת אל-דולייה, עמ' 72.
- 145 שם, עמ' 74.
- 146 עפיפי, אל-אסלאם ואל-עלאקאת אל-דולייה, עמ' 130-131.
- 147 שם, עמ' 142.
- 148 שם, עמ' 144-145.
- 149 שם, עמ' 266.
- 150 אל-נואוי, עמ' 55.
- 151 שם, עמ' 56-57.
- 152 שם, עמ' 59.
- 153 אל-עלי, עמ' 223.
- 154 שם, עמ' 260-261.
- 155 שם, עמ' 266.
- 156 אבן המאם, פתח אל-קדיר, כרך 4 עמ' 278 מביא חדית' לפיו הג'יהאד אינו מצווה. ראו גם אל-סרח'סי, שרח אל-סיר אל-כביר, כרך 1, עמ' 187.
- 157 הלאל, עמ' 31-49. פסוקים אחרים שאבוזורה מפרש הם 2: 19, 193, 194 ו-9: 36.
- 158 אבוזורה, עמ' 95-99.
- 159 שם, עמ' 54-55.
- 160 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 21.
- 161 קריט'ה היה אחד משלושת השבטים היהודיים הגדולים שחיו באל-מדינה (ית'רב). מהמקורות המוסלמים לא ברור אם למוחמד היה הסכם מיוחד עם שבט קריט'ה, אך ידוע שלמוחמד היה הסכם כללי עם כל השבטים היהודיים לפיו הם לא יתמכו באויביו נגדו. בעת שמוחמד ותומכיו היו במצור באל-מדינה (קרב השוחה, שנת 627), מוחמד חשש מתוצאות המנעים שאנשי שבט קריט'ה ניהלו עם אויביו, ועל כן, משהוסר המצור פנה מוחמד לנקום בהם, הרג את גבריהם והנשים והילדים נמכרו לעבדות.
- ראו: W. Montgomery Watt, "Kurayza", *EP*, vol. V, pp. 436-437.
- 162 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 25-26.
- 163 שם, עמ' 33-34; 98-101.
- 164 אל-קאסמי, עמ' 153.
- 165 Cook, p. 122-123.

- 166 שם, עמ' 125.
- 167 אל-מהירי, עמ' 103-104.
- 168 שם, עמ' 121.
- 169 שם, עמ' 130-131.
- 170 שם, עמ' 134-135.
- 171 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 17-19.
- 172 אל-ח'ייאט, עמ' 299.
- 173 אל-הנדי, עמ' 32.
- 174 שם, עמ' 35. לעתים מזכירים את הסכסוך־דינִיָּה בהקשר זה, כדי להצדיק מדוע מכה נכבשה ללא התנגדות.
- 175 סיד קטב, פי ט'לאַל אל-קוראן, כרך 3 עמ' 1580.
- 176 מצטפא, כרך 1, עמ' 53-78; 133-189.
- 177 Hunter, p. 63.
- 178 מצטפא, כרך 5, עמ' 41.
- 179 אל-מהירי, עמ' 224.
- 180 שם, עמ' 236-237.
- 181 שם, עמ' 225.
- 182 ראו: חמידוללה, מג'מועת אל-זח'איק אל-סיאסייה פי אל-עהד אל-נבוי ואל-ח'ילאפה אל-ראשידה. בין השאר מובאים ההסכמים עם היהודים, הביזנטים, הפרסים, שבטים ערביים כופרים וקבוצות אחרות כמו הארמנים.
- 183 אל-קאסמי, עמ' 219-220 מצטט את אבן השאם: "ראשי נג'ראן הגיעו למסגד הנביא בשעה שהוא התפלל את תפילת הערבית. כאשר הגיעה שעת־תפילתם הם התפללו במסגדו של הנביא. הנביא אמר להם התפללו לכיוון מזרח משום שחלקם התנגד להתפלל בתוך המסגד."
- 184 אל-הנדי, עמ' 30-31. מצטט את עבד אל-חסיין אל-קטיפי, אל-קאנון אל-דולי אל-עאם (בגדאד, 1970), עמ' 254.
- 185 אל-מהירי, עמ' 46; אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 107.
- 186 Lewis, p. 80.
- 187 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 108.
- 188 אל-ח'ייאט, עמ' 44-45.
- 189 אבו־זרה, עמ' 60.
- 190 לראיון המלא ראו:
- http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=41&version=1&template_id=105&parent_id=16
- 191 במקור דאר עהד הוא שטח שבו אֶפְשָׁרוּ המוסלמים ללא־מוסלמים להישאר על אדמתם תמורת תשלום מס־גולגולת. ראו: H. Inalcik, "Dar 'Ahd", *EF*, III, p. 116.
- 192 רִאִיָּה אסלאמיה חול אל-תפג'ראת פי ניו יורק וואשנטן (עמדה אסלאמית בנושא הפיגועים בניו־יורק וושינגטון), סוף סעיף 9, סעיף 11 ב'. ראו:
- <http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/tech/2001/article21>

- ¹⁹³ שם, סעיף 12.
- ¹⁹⁴ אל-ח'ייאט, עמ' 305.
- ¹⁹⁵ אל-מהירי עמ' 241 (מצטט את מוחמד טלעת אל-ע'נימי, אחכאם אל-מעאהדאת פי אל-שריעה אל-אסלאמייה. עמ' 97); אבוזהרה, עמ' 81; אל-מחמצאני, עמ' 146.
- ¹⁹⁶ הלאל, עמ' 91-92 (מצטט את אבן קים אל-ג'וזה, אחכאם אהל אל-ד'מה, כרך 2 עמ' 478; פתאוי אבן-תמייה, כרך 29 עמ' 140-141); ראו גם אל-טברי, אח'תלאף אל-פקהא, עמ' 17-19.
- ¹⁹⁷ Sookhdeo, p. 85-87.
- ¹⁹⁸ שומאן, עמ' 94.
- ¹⁹⁹ אבוזהרה, עמ' 85.
- ²⁰⁰ שם, עמ' 86.
- ²⁰¹ שם, עמ' 118.
- ²⁰² פסוקי כיבוד הסכמים: ראו הערה מס' 22. החדית' נחשב בעיני כמה משפטנים לאותנטי והוא מופיע באוסף של תרמוז; אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 133.
- ²⁰³ אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 162 (מצטט את אל-שוכאני, ניל אל-אוטאר, כרך 8 עמ' 34 ואילך).
- ²⁰⁴ מצטפא, כרך 1; אל-ח'ייאט, עמ' 302-303.
- ²⁰⁵ היכל, כרך 3, עמ' 1493 (מסתמך על אל-טברי, תא'ריח' אל-רסל ואל-מלוך, כרך 6, עמ' 150).
- ²⁰⁶ עפיפי, אל-אסלאם ואל-עלאקאת אל-דולייה, עמ' 281 (מצטט את אל-בלאד'רי, פתוח אל-בלדאן, ביירות: דאר אל-נשר לל-ג'אמעין, 1957, עמ' 339).
- ²⁰⁷ אל-מהירי, עמ' 238.
- ²⁰⁸ Peters, p. 23.
- ²⁰⁹ תקדים אחר הוא ההסכם שחתמו שליטי גרנדה המוסלמית בעת כניעתם לספרדים הנוצרים. ראו: היכל כרך 3, עמ' 1493 (מצטט את דחלאן כרך 1, עמ' 432, וכן את מוחמד עבד אל-ע'ני חסן, אל-מעאהדאת ואל-מהאדנאת פי תא'ריח' אל-ערב, עמ' 59).
- ²¹⁰ Peters, p. 23.
- ²¹¹ עפיפי, אל-אסלאם ואל-עלאקאת אל-דולייה, עמ' 281 (מצטט את אל-בלאד'רי, פתוח אל-בלדאן, ביירות: דאר אל-נשר לל-ג'אמעין, 1957, עמ' 339).
- ²¹² קוראן (33: 11-10) מבטא את מצב הדרורה (אל-ואקדי, כרך 2, עמ' 477; אבן השאם, כרך 3, עמ' 133); אל-מהירי, עמ' 238-239.
- ²¹³ שומאן, עמ' 94.
- ²¹⁴ אל-קדומי, עמ' 153 (מסתמך על שרח פתח אל-קדיר של אבן המאם, כרך 5, עמ' 459).
- ²¹⁵ עפיפי, אל-אסלאם ואל-מעאהדאת אל-דולייה, עמ' 285 (מסתמך על אל-מע'ני כרך 8, עמ' 640; אל-אם כרך 4, עמ' 188; אל-מבסוט, כרך 10 עמ' 87; כתאב אל-סיר אל-כביר, כרך 5, עמ' 1692; בדאאיע אל-צנאאיע, כרך 7 עמ' 109).
- ²¹⁶ הלאל, עמ' 31-49.
- ²¹⁷ היכל, כרך 3, עמ' 1605.
- ²¹⁸ שם, כרך 3, עמ' 1708-1709.
- ²¹⁹ שם, כרך 3, עמ' 1717.

- 220 עפיפי, אל-אסלאם ואל-מעאהדאת אל-דולייה, עמ' 251.
- 221 שם, עמ' 259.
- 222 שם, עמ' 270.
- 223 שם, עמ' 276.
- 224 הלא, עמ' 31-49.
- 225 שם, עמ' 207-210; ולגבי דאר עהד ראו עמ' 15-23.
- 226 שם, עמ' 15-23.
- 227 שם, עמ' 57.
- 228 שם, עמ' 31-49.
- 229 שם, עמ' 19. עמדה דומה מביע שומאן, עמ' 90-91 (מסתמך על צחיח אל-בח'ארי, כרך 3, עמ' 45).
- 230 אל-מהירי, עמ' 36-37.
- 231 שם, עמ' 42-43.
- 232 אל-קדומי, עמ' 10-11.
- 233 שם, עמ' 110.
- 234 אל-קדומי, עמ' 132.
- 235 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 5.
- 236 שם, עמ' 15.
- 237 שם, עמ' 16.
- 238 אל-מהירי, שם, עמ' 103-104.
- 239 היכל, כרך 3, עמ' 1483.
- 240 אל-ח'ייאט, עמ' 290.
- 241 Mayer, p. 206.
- 242 שם, עמ' 208.
- 243 שם, עמ' 201.
- 244 Hunter, p. 116, 131.
- 245 אל-ג'האד, פכר וממארסה.
- 246 Mayer, p. 205.
- 247 אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דולייה פי אל-אסלאם, עמ' 16.
- 248 אל-קאסמי, עמ' 230-231.
- 249 אל-הנדי, עמ' 98-99.
- 250 שם, עמ' 100-101.
- 251 שם, עמ' 102-103.
- 252 אל-קדומי, עמ' 8.
- 253 שם, עמ' 14.
- 254 שם, עמ' 109.
- 255 מצטפא, כרך 7, עמ' 36-37.
- 256 יש גם גרסה של 700 איש.
- 257 ראו למשל: אבן השאם, אל-סירה אל-נבויה, כרך 3, עמ' 247; אל-ואקדי, כתאב אל-מע'אזי, כרך 2,

עמ' 606; אל-טברי, תא'ריח' אל-רסל ואל-מלוק (מהדיר: דהחווה, 1964), כרך 4, עמ' 634; אבן כת'יר, אל-בדאיה ואל-נהאיה פי אל-תא'ריח' (ביירות: מכתבת אל-מעארף, 1982), כרך 4, עמ' 167. ראו גם: Lecker, pp. 1-9.

²⁵⁸ אל-ואקדי, עמ' 607.

²⁵⁹ Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, pp. 210-213.

²⁶⁰ קרב השוחה – ע'זות אל-חנדק, בשנת 627, סוף השנה החמישית להג'רה. קרייש בשיתוף עם שבט ע'טפאן הטילו מצור על העיר אל-מדינה, בה שהו מוחמד ואנשיו. הצבא הקריישי הגדול היווה איום, ולפיכך, כפי שמספרת המסורת המוסלמית, מוחמד, על-פי עצת פרסי אחד, חפר שוחה בין השכונות השונות של אל-מדינה. כלומר, ביצר על-ידי שוחות את הרווחים שבין המבצרים של משפחות השבט. את השוחות חפר במשך שישה ימים. המצור נמשך כחודש ולמרות שנפלו רק אנשים אחדים, המצב היה קשה. הנביא הציע הסכם-שלום לשבט ע'טפאן והבטיח לו בתמורה שליש מהיבול של אל-מדינה. ההצעה לא יצאה לפועל, אך עוררה מחלוקת בין שבט ע'טפאן לבין בני-בריתם, קרייש. קרייש גם ניסו לשכנע את שבט קריישיה ששכונתם היתה מחוץ לשוחה, להצטרף אליהם ולתקוף את מוחמד. לפי אחת המסורות פרצה סופה גדולה שזכרה בסורה (9:33), בסופה נפלו אהלים ואז לפתע החליטו קרייש לעזוב את העיר ולנטוש את המצור.

²⁶¹ Donner, pp. 243-244.

²⁶² אבן השאם, כרך 3, עמ' 241.

²⁶³ שם, 243.

²⁶⁴ עד כאן מבוסס על Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p. 212, המשך התרגום הוא של המחבר.

²⁶⁵ על-פי הטקסט מאל-בלאד'רי, אנסאב אל-אשראף, כרך 1, עמ' 350.

²⁶⁶ אלון, "שיחות הדיב'ה וההסכם שבעקבותיו", עמ' 21 מצטט את חמידאללה שטען: "ניתן היה לקבל אף ויתורים בלתי ראויים כאשר הובאה בחשבון טובתה הסופית של הקהילה". M. Hamidullah, *Muslim*. *Conduct of State*, p. 7.

²⁶⁷ Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, pp. 210-213.

²⁶⁸ חיבר – שמו של נווה מדבר אשר נמצא כ-150 ק"מ מצפון לאל-מדינה אשר בחצי האי ערב. במקום זה ישבו שבטים יהודיים (מקומיים ובנו נדיר שגורשו לשם מאל-מדינה) עד עליית האסלאם וכיבוש המקום על-ידי מוחמד בשנת 628 בקרב חיבר. בעקבות הסכם הדיב'ה (628) שנחתם בין מוחמד לבין תושבי מכה, התערערה מנהיגותו של מוחמד, והוא היה צריך להציג למאמיניו הישג צבאי, ולכן בחר לתקוף את השבטים היהודיים של חיבר. הוא החל ברציחת המנהיגים של שבט בנו נדיר. בקרב שהתחולל ביניהם, הרגו אנשי מוחמד 100 מאנשי חיבר. לאחר נפילת השטחים ובגידת בני הברית הנותרים, הסכימו היהודים להיכנע וביקשו ממוחמד שיערוך עמם הסכם. לפי תנאי ההסכם היהודים נשארו על אדמתם ועבדו אותה והוטל עליהם לשלם באופן קבוע מוציאת מיבוליהם כמס למוחמד ולאנשיו. מנקודת-מבט משפטית ההסכם היה לקוי, שכן הוא לא הגדיר את הסטאטוס של היהודים ולא את זכויותיהם על הקרקע; קרי, האם הם נותרו בעלי הקרקע אותה הם עבדו. קרב חיבר שימש בעיני המוסלמים דגם ליחסים הרצויים בין יהודים ונוצרים לבין השלטון המוסלמי באימפריה המוסלמית. על-פי הדגם הזה, ליהודים, בהיותם חלק מ"עמי הספר" (אהל אל-כתאב) יש זכות לשבת בשלום בקרב המוסלמים, לקיים את מצוות-דתם ואף לזכות בהגנת השלטון המוסלמי, ובלבד שיקבלו עליהם מעמד של "בני-חסות" (אהל אל-ד'מה).

וישלמו מס גבוה. לפרטים נוספים ראו: "Khaybar", *EP*, VI, pp. 1137-1143.

²⁶⁹ לקר, "הסכם חֲדִיבְיָה וכיבוש חֲיִבְר היהודית", עמ' 14: "ההישג העיקרי של מוחמד בחֲדִיבְיָה היה ביטול ברית ההגנה בין שבט קרייש לבין תושביה היהודים של חֲיִבְר." "האם חכמי ההלכה המצרים וערפאת רמזו לכך, שהסכם חֲדִיבְיָה סלל את הדרך לכיבוש חֲיִבְר היהודית? אינני יודע".

²⁷⁰ להלן דוגמאות לפרשנות של מזרחנים שטענו שהנביא הוא שהפר את הסכם חֲדִיבְיָה: ד"ר מרדכי קידר מאוניברסיטת בראל, טען כי חֲדִיבְיָה הוא הסכם שערפאת משתמש בו כהסכם שניתן להפר בכל רגע נתון. הוא אמר זאת בהקשר לחידוש פיגועי ההתאבדות בישראל: <http://incontext.blogmosis.com/archives/017359.html>

ד"ר אסף מליח מהמכון לחקר הטרור במרכז הבינתחומי בהרצלייה, כתב אף הוא שהמוסלמים ביטלו את ההסכם:

http://www.ict.org.il/articles/articleDet.cfm?articleid=557#_ftn91

כך טוען גם ג'והן שמידט בעל טור אמריקני, John F. Schmidt, *Islamic Peace Treaties*, September 22, 2002, שכתב (בהסתמכו על הפרשן ובעל הטור ג'וזף פרח) שמוחמד ניצל הזדמנות של הפרה מזערית של ההסכם על-ידי אנשי מכה ובגד בהם. ראו: http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=27712

יהושע פורת כתב שמוחמד הפר את ההסכם ברגע שהדבר התאים לו: *The New Republic*, 8 July, 1996.

בעל הטור בהארץ אברהם טל ("בני קורייש של ימינו", הארץ, 28 ביולי, 1995) טען אף הוא שהנביא מוחמד הפר את ההסכם חֲדִיבְיָה. כך טען גם דני רובינשטיין, "מוחמד היה החותם הראשון, והמפר הראשון", הארץ, 29 ביוני, 2003.

²⁷¹ ארליך, הודנה, עמ' 331.

²⁷² אל-מרעינאני (מת 1197), שרח אל-הדאיה, כרך 4, עמ' 294; ראו גם: עפפי, אל-אסלאם ואל-מעאדאת אל-דוליייה, עמ' 353.

²⁷³ אבן השאם, כרך 3, עמ' 244.

²⁷⁴ שם, כרך 4, עמ' 27.

²⁷⁵ שם, עמ' 30. "זכאן האדא ממא האג' פתח מכה."

²⁷⁶ תודתי לפרופ' אלעאי אלון על ההפניה לפסוקים אלה. אל-שאפעי, כתאב אל-אם, כרך 3, עמ' 106, שורה 5; אל-זחילי, את'ר אל-ח'רב פי אל-פקה אל-אסלאמי, עמ' 322, שורה 16, עמ' 641, שורה 12, עמ' 752, שורה 16 המסתמך על קוראן 5: 1 ועל חֲדִית' הנחשב למהימן האומר: "אל-מסלמון עלא שרוטהם". לפסוקים בקוראן הקוראים לכיבוד הסכמים ראו: הערה מס' 22; אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דוליייה פי אל-אסלאם, עמ' 133; ראו גם מצטפא, עמ' 144.

²⁷⁷ אל-זחילי, אל-עלאקאת אל-דוליייה פי אל-אסלאם, עמ' 162 מצטט את שלי-שוכאני, ניל אל-אוטאר, כרך 8 עמ' 34 ואילך; עפפי, אל-אסלאם ואל-מעאדאת אל-דוליייה, עמ' 131.

²⁷⁸ Pipes.

²⁷⁹ אבן השאם, כרך 4, עמ' 32.

²⁸⁰ Abu Sway, p. 23.

²⁸¹ אבן השאם, כרך 4, עמ' 37-38. "מי שייכנס לבית אבו-ספיאן הרי הוא בטוח ומי שינעל עליו את ביתו הרי הוא בטוח, ומי שייכנס למסגד הרי הוא בטוח."

שרון.²⁸²

²⁸³ לדוגמא דבריו של שמעון שמיר שצוטטו על-ידי גיא בכור: "כשסאדאת עשה את השלום עם ישראל והיתה לו בעיית לגיטימציה, הוא פנה לחכמי אל-אזהר, שהוציאו פסק-הלכה בזכות השלום. החכמים הסתמכו אז על הסכם חודיבה לחיוב – לדבריהם, כאשר המוסלמים בטוחים בעצמם ואינטרס הקהילה מחייב זאת, מותר להם לחתום על הסכם עם לא מוסלמים. עצם ההסתמכות על חודיבה מצד סאדאת היתה כמובן חיובית, אך אצלנו כמו אנשים שאמרו כי זו הוכחה לכך שהשלום עם מצרים יחזיק רק שנתיים או שיהיה חוקי רק עשר שנים... ב-79' היה זה אותו פרופ' משה שרון שטען כי מעשי סאדאת משולים למעשי סלאח אדין, שבא לעשות שלום טקטי, זמני ושקרי עם הצלבנים בירושלים", אומרים שמיר וגרשוני. "בינתיים עברו 16 שנים, וראו מה קרה"; "אני מזהיר מפני אותו סוג מזרחנות שמחפש פילפול תאולוגי כדי להוכיח שהשלום הוא בלתי אפשרי", אמר שמיר. ראו: גאי בכור, "סאדאת הסתמך על הסכם חודיבה כדי לבסס את הסכם השלום עם ישראל", הארץ, 25 במאי 1994. ראו גם דעתו של Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian state* p. 235.

²⁸⁴ היכל, כרך 3, עמ' 1477.

²⁸⁵ עפ"י, אל-אסלאם ואל-מעאדהאדאת אל-דוליה, עמ' 129.

²⁸⁶ עפ"י, שם, עמ' 119.

²⁸⁷ הלא, עמ' 77-78.

²⁸⁸ הלא, עמ' 117-118.

²⁸⁹ "השבוע לפני 10 שנים", הצופה, 15 במאי, 2004.

²⁹⁰ גאי בכור, "סאדאת הסתמך על הסכם חודיבה כדי לבסס את הסכם השלום עם ישראל", הארץ, 24 במאי, 1994; ראו גם: נדב שרגאי, י. טורפשיין, א. בן וג. אלון, "ערפאת השווה את הסכם עזה ויריחו להסכם שעשה הנביא מוחמד והפר אחרי שנתיים", הארץ, 23 במאי, 1994; ד"ר מוטי זקן, יועץ השר לביטחון-פנים לענייני-ערבים פירש אף הוא את דברי ערפאת בסוגיית הַדִּיבָּהּ הקונספירטיביים, "או שערפאת מודע לחולשתו ומתכוון להפוגה (שאפשר לחדשה) בת עשר שנים בלחימה, או שהוא מרמז להסכם זמני שיوفر כשהפלשתינאים יתחזקו. משתי האפשרויות, במיוחד מהשנייה, ובעיקר מהמנגינה – "זכרו את הסכם-הַדִּיבָּהּ, זכרו את הסכם-הַדִּיבָּהּ", לא עולות תקוות גדולות. ראו: מוטי זקן, "צריך לזכור את הסכם-הַדִּיבָּהּ", הארץ, 21 במאי, 2002.

²⁹¹ שרון.

²⁹² גאי בכור, "בין חודיבה לעזה-יריחו", הארץ, 23 במאי, 1994.

²⁹³ Pipes.

²⁹⁴ גאי בכור, "סאדאת הסתמך על הסכם חודיבה כדי לבסס את הסכם השלום עם ישראל", שם. עמדה דומה הביע באותה עת יועצו של ערפאת – ד"ר אחמד טיבי. ראו יוסי טורפשיין, "אין צורך שערפאת יסביר כוונתו בכל פעם שדבריו מצואים מהקשרם ע"י ישראל", הארץ, 24 במאי, 1994.

²⁹⁵ עמנואל סיון, "חטאי המזרחנות", הארץ, 17 במאי, 1996. עמדה דומה הביע באותה עת יועצו של ערפאת – ד"ר אחמד טיבי.

²⁹⁶ Musallam, 21-36.

²⁹⁷ Abu Sway.

²⁹⁸ www.a7.org/hebrew/newspaper/onDisplay/arab/wye-2/htm

²⁹⁹ ממשלת ישראל אכן פירשה את התייחסויות ערפאת להסכם הַדִּיבָּהּ כקונספירטיביות. כך למשל

בהודעה שפרסמה לשכת העיתונות הממשלתית בנובמבר 1998: "הסכם חֲדִיבְיָה הופר על-ידי מוחמד ובכך ערפאת מתייחס להסכמי-אוסלו כהסכמים זמניים."

³⁰⁰ על כתביו ראו:

http://www.furat.com/index.php?page=authorinfo&a_id=917&PHPSESSID=6...526d8f9dac38ea2492ba1dafa.

³⁰¹ נואף אל-תכרורי, "חכם אלשרע פי אלמעאהדאת אלתי אברמתהא בעד אלבלאד אלערביה מע אליהוד", פלסטין אל-מסלמה, מארס 2000, אפריל 2000. התרגום לעברית מבוסס על כתבת ממר": "ירחון החמאס על הסכם אליחודיביה וההסכמים עם היהודים", 30.11.2000, בתוספת שינויים אחדים של המחבר. למקור העברי:

<http://www.memri.org.il/Memri/LoadArticlePage.asp?language=Hebrew&enttype=4&entid=806>.

³⁰² http://www.kuftaro.org/Arabic/Kuftaro_Book/4-2-11.htm

³⁰³ ראו למשל: אבן השאם, כרכים 3-4, הפרקים על חֲדִיבְיָה וכיבוש מכה.

³⁰⁴ לנוסח ההסכם ראו <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/mideast/arm01.htm>.

³⁰⁵ אל-מג'לס אל-יאעלא לל-שאון אל-אסלאמיה, מוסועת אל-פקה אל-אסלאמי (קהיר, 1990).

³⁰⁶ בר-און, עמ' 131.

³⁰⁷ חסן מאמון, "אל-צלח מע אליהוד פי פלסטין... ואל-מעאהדאת מע אל-דול אל-אסתעמאריה אל-מעאדיה לל-ערב ולל-מסלמין אל-מא'יידה לליהוד פי עדואנהם", 8.01.56, אל-פתאוי אל-אסלאמייה, כרך 7 (קהיר: דאר אל-אפתאא' אל-מצרייה, 1983), עמ' 2643-2647.

לגרסה האלקטרונית של הפתווא ראו:

<http://www.lahdah.com/vb/archive/index.php?t-15218.html>.

³⁰⁸ בכל מקום בטקסט בו נאמר הפסקת לחימה (מִוַאדַעָה) ניתן לפרש גם כהסכם-שלום.

³⁰⁹ קוראן, 8: 61.

³¹⁰ קוראן, 47: 35. בהערה לפסוק מציין רובין כי ישנם פרשנים המפרשים כי במצב שבו ידם של המוסלמים אינה על העליונה, מותר להם לעשות שלום עד אשר ישוּבו ויתחזקו ויגברו על אויביהם כפי שמוחמד פעל בחֲדִיבְיָה, ואם אכן זאת הכוונה, הרי שיש לתרגם הפסוק: "או כל זמן שידכם על העליונה". רובין, עמ' 419.

³¹¹ הסכמי שביתת הנשק שנחתמו ב-1949 בין ישראל לשכנותיה.

³¹² בספטמבר 1955 סגרה מצרים את מיצרי טיראן בפתח מפרץ אילת בפני אניות ישראליות ואניות המפליגות לישראל. סגירת מיצרי טיראן היתה אחד מהמהלכים שהובילו למבצע קדש באוקטובר 1956.

³¹³ אבן נג'ים – משפטן חנפי. מת בשנת 1563.

³¹⁴ קוראן, 8: 60.

³¹⁵ אבן חג'ר אלעסקלאני, שופט ראשי במצרים הממלוכית והיסטוריון, מת בשנת 1449.

³¹⁶ קוראן, 8: 61.

³¹⁷ קוראן, 47: 35.

³¹⁸ ת'מאמה ב' את'אל, שליט אלימאמה שהטיל סגר על מכה במצוות הנביא מוחמד.

³¹⁹ מוסד אל-אזהר, אל-מסג'ד אל-אקצא אייהא אל-מסלמון!!! (קהיר: מג'מע אל-בחוח' אל-אסלאמייה, רג'ב 1389 ה' [ספטמבר 1969]).

- מגילת אל-אזהר, כרך 27 (1375ה', ינואר 1956), עמ' 682-686. ³²⁰
- קוראן, 8: 60. ³²¹
- קוראן, 3: 103. ³²²
- קוראן, 9: 111. ³²³
- קוראן, 4: 76. ³²⁴
- קוראן, 60: 9. ³²⁵
- קוראן, 58: 22. ³²⁶
- קוראן, 9: 24. ³²⁷
- קוראן, 5: 51. ³²⁸
- קוראן, 5: 52. ³²⁹
- קוראן, 2: 191. ³³⁰
- קוראן, 2: 194. ³³¹
- קוראן, 2: 114. ³³²
- ראו גם: אליהנדי, עמ' 105-111. ³³³
- לאחר שבדצמבר 1969 נדחתה תכניתו הראשונה, הציע רוג'רס, ביוני 1970 לצדדים תכנית שנייה, ובה הצעה למשאומתן בין מצרים לבין ישראל בחסות שליח האומות המאוחדות, השגריר השבדי גונאר יארינג. המשא ומתן החדש אמור היה להשיג הסכם בדבר שלום צודק ובר-קיימא שיתבסס על הכרה הדדית בריבונותן של כל המדינות, שלמותן הטריטוריאלית ועצמאותן המדינית, ועל נסיגת ישראל משטחים שכבשה ב-1967, כל זאת בהתאם להחלטת מועצת הביטחון 242. כצעד ראשון הציע רוג'רס לחדש את הפסקת האש בין ישראל לבין מצרים. ב-21 ביוני דחתה ממשלת ישראל את התכנית החדשה. מצרים, שכנראה חששה מהסלמה נוספת במלחמת ההתשה, הודיעה לפתע שהיא מסכימה לדון בהצעות אלה. בעקבות התפתחות זאת גבר הלחץ האמריקני על ישראל. שביתת הנשק החדשה בין מצרים וישראל נכנסה לתוקפה ב-7 באוגוסט 1970. לפרטים נוספים ראו: ³³⁴
- <http://www.knesset.gov.il/lexicon/heb/rogers.htm>.
- אל-ועי אל-אסלאמי (מצרים), 19 במרץ, 1970; תשרין (סוריה), 13 באפריל, 1979. ³³⁵
- חדית' שמסר סעיד בן זיד. מופיע בקבצי החדית' הקאנוניים. ³³⁶
- ראו: רייטר, עמ' 86. ³³⁷
- ראיון לעיתון הלבנוני אל-חואדת' המתפרסם בלונדון, מיום 18.5.79 [חודשיים לאחר חתימה על ההסכם], כפי שהובא בכתבה מיוחדת של "חצב": פרסום 5.6.79/843/006. ³³⁸
- על "תכנית השלום הערבית" ראו: Podeh. ³³⁹
- אל-בעת' (סוריה), 2 באפריל, 1979, בכתבה מיוחדת של "חצב": פרסום 24.06.79/843/045. ³⁴⁰
- אל-אהראם (מצרים) (13 באפריל, 1979) בכתבה מיוחדת של "חצב": פרסום 8.5.79/843/008. ³⁴¹
- שם. ³⁴²
- שם. ³⁴³
- עמנואל סיון. "פולמוס דתי במצרים על השלום", מעריב, 13 ביולי, 1979, עמ' 16. גורמי אסלאם קיצוניים במצרים תקפו את הפתוא של חכמי אל-אזהר וטענו שהם כנועים לשלטון. ראו אסעד ביוד אל-תמימי, זואל אסראאיל חתמייה קרא'אנייה (קהיר: אל-מח'תאר אל-אסלאמי, לל"ת), עמ' 143-150. ³⁴⁴
- "חכמי אל-אזהר בקהיר: הקוראן ציווה לעשות שלום עם האויב", מעריב, 10 במאי, 1979, עמ' 2. ³⁴⁵

- ³⁴⁶ אל-אהראם, 10 במאי, 1979, עמ' 1. תוכן גילוי הדעת הובא גם בעיתונים בישראל ראו: "חכמי אל-אזהאר: חוזה השלום לא חורג מהלכת האיסלאם", הארץ, 10 במאי, 1979, עמ' 2; "חכמי אל-אזהאר בקהיר: הקוראן ציווה לעשות שלום עם האויב", מעריב, 10 במאי, 1979, עמ' 2.
- ³⁴⁷ כפי שהובא בכתבה מיוחדת של "חצב": 31.5.79/843/047.
- ³⁴⁸ ראו התקפתו של ג'אד אל-ח'ק לגבי טענה זו שהוטחה במצרים.
- ³⁴⁹ מדובר בחדית' מוכר ובשל העובדה שאין לו שושלת מוסרים אינו מופיע בקבצי החדית'. עומר אבן אל-עאצ סיפר כי שמע מפי עומר שהנביא אמר: "אם תכבשו את מצרים, דירשו אך את טובתה, וקחו ממנה הרבה חיילים, כי חייליה הם הטובים ביותר" וכאשר שאלו אבו בכר מדוע עליהם לעשות כך? השיב לו הנביא כי "חייליה הם מגני [האסלאם] עד ליום תחית המתים".
- ³⁵⁰ כתבה מיוחדת של "חצב": 31.5.79/843/047.
- ³⁵¹ שם.
- ³⁵² אל-אהראם, 18 במאי, 1979, עמ' 13.
- ³⁵³ אל-נמר מסתמך על המקורות הבאים: אל-מרע'ני כרך 2 עמ' 103; ומנתה אל-אראדאת מאת אבן אל-נג'אר, כרך 1 עמ' 327; אל-מע'ני של אבן קדאמה, כרך 9, עמ' 284-300; בדאית אל-מג'תהד מאת אבן רשד, כרך 1, עמ' 287; ניל אל-אוסאר של אל-שוכאני, כרך 8, עמ' 30, 52, ובספרים נוספים. כמו כן, הוא מעביר ביקורת על חכמי הדת במדינות ערביות אחרות שקבעו שההסכם הוא לא שרעי וזאת ללא הסתמכות על המקורות הנכונים.
- ³⁵⁴ אל-אהראם, 14 ביוני, 1979, עמ' 1 ו-3.
- ³⁵⁵ ג'אד אל-ח'ק, "אתפאקית אל-סלאם בין מצר ואסראא'יל ואת'רהא", 29.11.79, אל-פתאוי אל-אסלאמייה, כרך 10 (קהיר: דאר אל-אפתא אל-מצריה, 1983), עמ' 3621-3636.
- לנוסח האלקטרוני של פסק ההלכה של ג'אד אל-ח'ק ראו: <http://www.lahdah.com/vb/archive/index.php?t-15218.html>.
- ³⁵⁶ בסוגיה זו ראו: אלון, "שיחות חֲדִיבִיָּה וההסכם שבעקבותיהן", עמ' 12.
- ³⁵⁷ סיון, "פולמוס דתי במצרים על השלום", עמ' 16.
- ³⁵⁸ תרגום לאנגלית של החוברת ראו: Jansen.
- ³⁵⁹ אל-פתאוי אל-אסלאמייה, כרך 10 (קהיר: דאר אל-אפתתא משרד האוקאף, 1980-1993), עמ' 3326-3392.
- ³⁶⁰ 3392. פורסמה גם באל-אהראם, 8 בדצמבר, 1981.
- ³⁶¹ Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, pp. 227-250.
- המקור בערבית: ג'אד אל-ח'ק, "אתפאקית אל-סלאם בין מצר ואסראא'יל ואת'רהא", 29.11.79, אל-פתאוי אל-אסלאמייה, כרך 10 (קהיר: דאר אל-אפתתא אל-מצריה, 1983), עמ' 3621-3636.
- לגרסה האלקטרונית ראו: <http://www.lahdah.com/vb/archive/index.php?t-15218.html>.
- ³⁶² קוראן, 4: 90.
- ³⁶³ קוראן, 8: 61.
- ³⁶⁴ קוראן, 4: 59.
- ³⁶⁵ קוראן, 24: 51.
- ³⁶⁶ למעשה, בתום מלחמת-סיני "מבצע קדש" (1956) לא נחתמו הסכמי שביתת-נשק. המלחמה הסתיימה בשל התערבות העצרת הכללית של האו"ם, וקריאתה לנסיגה מיידית של כוחות צה"ל אל קווי שביתת הנשק. ב-4 בנובמבר 1956 החליטה העצרת הכללית להקים חיל-חירום של האומות המאוחדות,

שיבוא במקום הכוחות הנסוגים. לאחר משא ומתן ממושך בין האו"ם לבין נשיא מצרים, ג'מאל עבד אל נאצר, הושגה בפברואר 1957 הבנה לפיה יוצב חיל החירום של האומות המאוחדות לאורך הגבול, כולל ברצועת עזה ובשארם אל-שיח'. נאצר הסכים לתנאי האו"ם, אך לא נחתם הסכם. לפרטים נוספים ראו: <http://www.knesset.gov.il/lexicon/heb/kadesh.htm>.

³⁶⁷ מלחמת יום הכיפורים, בפי המצרים "מלחמת רמדאן" או "מלחמת אוקטובר", נתפסת במצרים כניצחון צבאי גדול. הנרטיב המצרי מוצג כמיצג במוזיאון אוקטובר בקהיר.

³⁶⁸ קוראן, 49: 13.

³⁶⁹ קוראן, 4: 1.

³⁷⁰ קוראן, 8: 61, 62.

³⁷¹ אל-קרטיבי, חכם הלכה מוסלמי ופרשן קוראן מהאסכולה המאלכית מהמאה ה-13.

³⁷² ראו: הערה 268 לעיל.

³⁷³ "אל-ג'אמע לאחכאם אל-קוראן", חלק 8, עמ' 39-41, פרוש לסורה 8 (אל-אנפאל).

³⁷⁴ ח'אלד אבן אל-וליד, מצביא ערבי, גיבור הכיבושים המוסלמים. זכה לתואר "סיף אללה" (חרב אללה). הסכם השלום היה עם אל-חירה, בירת השושלת של בני לח'ם, שנפלה ב-633 בידי הצבא המוסלמי תחת פיקודו של ח'אלד בן אל-וליד. עם כיבוש אל-חירה פנו תושבי העיר אל ח'אלד אבן אל-וליד וביקשו לעשות עמו הסכם-שלום. המצביא ערך עמם הסכם והעלה אותם על הכתב: הוטל עליהם לשלם 400,000 דרהם (מס-גולגולת). התנאי לחתימת ההסכם היה מסירת שפחה (בשם כראמה בת עבד אל מסיח) לאחד מחברי הנביא. היא נפדתה תמורת 1000 דירהם (כמילוי הבטחת הנביא לאותו אדם שביום בו תיכבש אל-חירה הוא יקבלה). I. Shahid, "Al-Hira", *EP*, III, pp. 462-463; P. Crone, "Khalid B. AL-Walid", *EP*, IV, pp. 928-929. על סיפור הכיבוש ראו גם: <http://www.al-eman.com/IslamLib/viewchp.asp?BID=163&CID=63>.

³⁷⁵ בעת הכיבוש המוסלמי (638) היה שמה הביזנטי של ירושלים "איליה קפיטולינה". על-פי המסורת המוסלמית, הטילו המוסלמים מצור על העיר וקראו למנהיגי הנוצרים להיכנע, להתאסלם או לשלם מס-גולגולת. לאור סירוב הנוצרים להיכנע, נמשך המצור כארבעה חודשים, עד שהפטריארך סופרוניוס ביקש להגיע להסכם להסגרת העיר, שאותו יערוך עם החליף המוסלמי, עומר בן אל-ח'טאב, החליף השני באסלאם (634-644). ואכן עומר הגיע לירושלים וערך הסכם עם הפטריארך הנוצרי – הסכם המכונה "תנאי עומר" (אל-ע'דה אל-עומריה: ההסכם שערך עומר). למעשה ההסכם הוא מסמך המפרט את תנאי הכניעה של העיר. לפי הסכם זה, בני האוכלוסייה המקומית הלא-מוסלמית הם במעמד של "בני-חסות" קרי, הם מנהלים אורח חיים רגיל כל עוד הם שומרים על מעמדם בקהילה כדרג שני. כלומר, הם חברים בקהילה, אך אינם שוויוניות. הותר להם לשמור על דתם ולקיים את פולחנם הדתי. כמו כן הוטל עליהם לשלם את מס הג'זיה – מס הגולגולת – תמורת הגנת השלטון המוסלמי על ביטחון החיים, חופש הפולחן ורכושם. "ואלו תנאי החסות שהעניק עומר, השליט המוסלמי לתושבי אליא: תעודת ביטחון/הבטחת חסות לגופם ורכושם, לכנסיותיהם, לחולים ולבריאם מביניהם ולשאר בני עדתם (הנוצרים); (פעילות) כנסיותיהם לא תופסק, והן לא תחרבנה ולא תיפגענה ולא (המבנים) בתחומיהן ולא יוצאי חלציהם ולא רכושם; לא יתנכלו להם בשל דתם, ואף אחד מהם לא ייזק; והיהודים לא ידורו עמם בכפיפה אחת באליא. על תושבי אליא הוטל לשלם ג'זיה (מס-גולגולת) והוטל עליהם לבער מתוכם את הביזנטים והליסטים. וכל מי מביניהם היוצא מהעיר, (המוסלמים) יהיו ערבים לביטחונם עד שיגיע למקום מבטחים." פרטים נוספים על כיבושה של העיר ירושלים ראו: אל-עארף, עמ' 95-96.

על תנאי חוזה עומר ראו:

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/9549680E-E521-471B-9867-9BF658B37C4D.htm>.

קוראן, 8: 61.³⁷⁶

לפרטים נוספים ראו: Landau-Tasserion, pp. 35-42.³⁷⁷

מצטט את אל-בחר אל-ראאק, שרח כנו אל-דקאאק של אבן נג'ים החנפי עמ' 78 וכרך 5; בדאאע אל-צנאאע של כאסאני החנפי, עמ' 108 וכרך 7; מג'מע אל-אנהר, שרח מלתקא אל-אבחר – ספר הלכה חנפי חלק 1 עמ' 645; אל-מע'ני של אבן קדאמה אל-חנבלי, כרך 10 עמ' 517; חאשית אל-דסוקי, אל-שרח אל-כביר, של חכם הלכה מאלכ, כרך 2 עמ' 232; חואשי תחפת אל-מחתאג', שרח אל-מנהאג', כרך 9 עמ' 304; כתאב קואעד אל-אחכאם פי מצאלח אל-אנאם שכתב עבד אל-עזיז בן עבד אל-סלאם אל-דמשקי, כרך 1 עמ' 103.

קוראן, 63: 8.³⁷⁹

“אהל אל-כתאב” – “אנשי הספר” – המונח מתייחס בקוראן ובטרמינולוגיה המוסלמית ליהודים ולנוצרים שהחזיקו בספר קדוש שהורד אליהם לפני שהורד הקוראן. הקוראן הדגיש את שותפות האמונה בין אלו שהורד אליהם הספר הישן ובני הדת החדשה, המוסלמים. מאוחר יותר הורחב המונח וכלל גם את הזורואסטרים. תחת השלטון המוסלמי “אהל אל-כתאב” זכו למעמד מיוחד של בני חסות (אהל אל-ד'מה), ונאלצו לשלם מס (ג'זיה) למוסלמים על-מנת להבטיח את ביטחונם האישי וביטחון רכושם. לפרטים נוספים ראו: G. Vajda. “Ahl al-Kitab”, *EP*, I, pp. 264-265.

קוראן, 9: 7.³⁸¹

קוראן, 5: 5.³⁸²

קוראן, 9: 3-4.³⁸³

קוראן, 9: 4.³⁸⁴

קוראן, 8: 58.³⁸⁵

קוראן, 16: 91, 92.³⁸⁶

קוראן, 17: 70.³⁸⁷

קוראן, 3: 64.³⁸⁸

קוראן, 16: 125.³⁸⁹

קוראן, 5: 2.³⁹⁰

קוראן, 9: 71.³⁹¹

קוראן, 3: 104.³⁹²

צחיח אל-בח'ארי, כתאב אל-ג'מע; צחיח אל-מסלם, כתאב אל-אמארה.³⁹³

מופיע באל-טברני מפי אבן עבאס.³⁹⁴

קוראן, 47: 7.³⁹⁵

יש כאן רמז לכך שמצרים לקחה על כתפיה את האחריות לכל העולם הערבי והשבת זכויותי האבודות. מתוקף עוצמתה הצבאית והיותה עמוד התווך של הערביות והאסלאם ויוקרתה בעולם הערבי, הרי שהאחריות לכך היא שלה. תעוזתו וחזונו של סאדאת הם שאפשרו את השבת הזכויות שנגזלו. יש כאן ביקורת סמויה על חלק ממדיניות-ערב, כמרוקו וסעודיה, שהסירו את תמיכתן בסאדאת, וכנגד החרם הכלכלי שהוטל על מצרים כדי לדחוק את רגליה של מצרים מחיק האומה הערבית.³⁹⁶

³⁹⁷ כלומר: מי שגר בערי הספר הסמוכות לגבול (להבדיל מאנשי השררה), הם אלה שנושאים ונותנים על מתן חסות של האסלאם ללא־מוסלמים. פרשנות חלופית: המוסלמים נותנים דִּמָּה לאחרים בהיותם פחותים מבחינת מספרם. ראו: אל־סרח'סי, כתאב אל־סיר, כרך 10, עמ' 25.

³⁹⁸ קוראן, 7: 85.

³⁹⁹ חדית' מפי עבדאללה בן עומרו.

⁴⁰⁰ חדית' מפי אבו ד'ר.

⁴⁰¹ קוראן, 3: 104.

⁴⁰² קוראן, 9: 122.

⁴⁰³ קוראן, 9: 62.

⁴⁰⁴ קוראן, 4: 94.

⁴⁰⁵ קוראן, 49: 1.

⁴⁰⁶ קוראן, 10: 39.

⁴⁰⁷ קוראן, 4: 83.

⁴⁰⁸ קוראן, 33: 21.

⁴⁰⁹ קוראן, 6: 57.

⁴¹⁰ קוראן, 3: 103.

⁴¹¹ קוראן, 8: 1.

⁴¹² קוראן, 11: 88.

⁴¹³ קוראן, 60: 10.

⁴¹⁴ קוראן, 48: 1. לפי רובין, עמ' 420 הפרשנים מציינים כי החוזה שנחתם בחד־יבִּיָּהּ הוא "הכרעה" מאחר שהוא פתח בפני מוחמד שורת הצלחות: המאמינים חדשו את שבועת האמונים (הַפִּיָּעָה) לנביא; זמן קצר לאחר מכן מוחמד כבש את ח'יבר מידי היהודים; מוחמד זכה לקיים את טכסי העליה לרגל במכה בשנת 629; בכיבוש מכה בשיאה של תנועת התאסלמות שהקיפה את כל שבטי ערב.

⁴¹⁵ Carl von Clausewitz היה קצין פרוסי והיסטוריון צבאי (מת 1831) שאימרתו "Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln" היתה לנכס צאן ברזל. לתרגום אנגלי של הפרק הרלוואנטי בספרו On War ראו:

<http://www.clausewitz.com/CWZHOME/VomKriege2/Bk8ch06.html>.

⁴¹⁶ המונח אלי־קדס בהקשרו הפוליטי והאסלאמי מציין בדרך־כלל את העיר העתיקה על מקומותיה הקדושים ולאחר יוני 1967 את מזרח־ירושלים – החלק שישראל כבשה במלחמת ששת־הימים. יש לבחון את המונח תמיד בהקשרו הפוליטי. לעתים הוא מציין את ירושלים באופן כללי (כלומר גם את מערבה), פעמים אחרות הוא מציין רק את התחום המצומצם של (מזרח) העיר בתקופה הירדנית, ולעתים את מזרח־ירושלים לפי הגבול המוניציפלי הישראלי.

⁴¹⁷ על כך ראו: Friedmann, Chapter 6.

⁴¹⁸ אל־תִּדְאָמוֹן, גיליון 165, 8 ביוני, 1986.

⁴¹⁹ ראו: כתבת ממר": "התקשורת הערבית במלאת שלושים שנה למלחמת 1973", 8.10.03, <http://www.memri.org.il/Memri/LoadArticlePage.asp?language=Hebrew&enttype=4&entid=1323>.

⁴²⁰ צוטט במאמרו של חאזם צאע'יה, "אל-מר'ג'עיתון אל-דנייה ואל-סיאסה", אל-ח'יאת, 6 באפריל, 1996, עמ' 19. ראו גם סולטן, עמ' 57 בדבר עמדותיו העצמאיות של ג'אד אל-ח'ק.

⁴²¹ "אל-אזהאר נכנס לתקופת מעבר חשובה", אל-ח'יאת, 6 באפריל, 1996, עמ' 21.

⁴²² לנוסח הפתווא בערבית ראו:

http://www.qaradawi.net/site/topics/printArticle.asp?cu_no=2&item_no=4534&version=1&template_id=256&parent_id=12.

⁴²³ קוראן, 8: 61-62.

⁴²⁴ ראו פתווא של אל-קרדאווי בספרו פתאוי מעאצרה, כרך 3 עמ' 465 ואילך.

⁴²⁵ נאמניו הבולטים של הנביא שהיו למצביאי צבא חשובים.

⁴²⁶ לנוסח הפתווא בערבית ראו:

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2187&version=1&template_id=105&parent_id=16.

⁴²⁷ כוונתו כנראה לכרך הראשון, עמ' 755-756, בפתוות העוסקות ביחס שעל מוסלמים לתת לאויבי האסלאם – החרמה ומניעת נורמאליזציה, ובעמ' 765, בפתווא העוסקת בשאלת צליבתו של ישו על-ידי היהודים, הוא כותב כי "היהודים בני-זמננו אחראים לפשעי קודמיהם, מה עוד שהם הוסיפו במשך הדורות עוד ועוד פשעים, ודי שזכור את מה שהם עשו באדמה הקדושה, כולל כלפי זקנים, נשים וילדים."

⁴²⁸ קוראן, 8: 60. יש לציין כי המשך הפסוק הוא פסוק 8: 61 המדבר על היענות למחוות השלום של האויב.

⁴²⁹ לדבריו של אל-קרדאווי ראו:

http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4988&version=1&template_id=187&parent_id=18.

"نحن لا نقبل التطبيع مع إسرائيل إلا إذا قامت دولة فلسطينية حقيقية تملك سماءها وحدودها وحق الدفاع عن نفسها، وفي هذه الحالة فقط قد نفكر في الاعتراف بإسرائيل إذا كانت هناك ضرورة".

⁴³⁰ נוסח הפתווא בערבית ניתן למצוא באתר האינטרנט בכתובת:

<http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=article&cid=730>.

ראו גם מאמרה של Yazbeck Haddad עמ' 218.

⁴³¹ קוראן 9: 60: "כספי הצדקה נועדו רק לעניים ולנוזקים ולמופקדים עליהם [לגובים], ולאשר יש לקרב את לבו [כל מי שיש עניין לעודדו להתאסלם או לחזק את אמונתו], ולשחרור עבדים, ולכורעים תחת נטל חובות, ולמען אלוהים [למימון מלחמת המצוה], ולהלך בדרכים. כך ציווה אלוהים..."

⁴³² הראיון הופיע בעיתון אל-מסלמון, גליון 516 (21.7.1415 היג'רה), 24 בדצמבר, 1994. נוסח הפתווא בערבית ניתן למצוא באתר האינטרנט בכתובת:

<http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=fatawa&cid=1943>.

⁴³³ הכוונה לתופעת המחבלים המתאבדים, או ליתר דיוק, "אלו המקריבים את נפשם למען אללה".

⁴³⁴ קוראן, 8: 61.

⁴³⁵ קוראן, 9: 1. המסורת המוסלמית גורסת שמדובר בהצהרה שניתנה בשנה התשיעית לשהותו של הנביא באל-מדינה (שנת 631) בעת שהחליט לבטל את כל חווי ההגנה שנערכו אי-פעם בין המוסלמים לכופרים – קרי, הותר דמם של הערבים שעדיין לא התאסלמו. ההכרזה על הביטול נועדה להתקיים בעיר מכה בעונת החג'. ראו: רובין, עמ' 152.

- ⁴³⁶ על-פי המסורת המוסלמית, הנביא מוחמד, ששהה במדינה, שלח את חותנו אבר'כר להודיע על ביטול החוזים. אך עד מהרה שלח מוחמד את בן-דודו עלי והורה לו להודיע על ההחלטה במקום אבר'כר, בנמקו זאת בכך שרק קרוב-משפחה הקרוב ביותר מוסמך למסור בשמו הצהרה כה חמורה. ראו: רובין, עמ' 152.
- ⁴³⁷ אבן קים אל-ג'וזיה (מוחמד ב' אבי בכר ב' איוב אל-זרעי), מת 1350, משפטן חנבלי, תלמידו המובהק של תקי אל-דין אבן תימייה.
- ⁴³⁸ תקי אל-דין אבן תימייה, משפטן חנבלי בן המאה ה-14, ידוע כאבי האסלאם הקיצוני (ואבי הוהאבייה) משום שהטיף, בין השאר, לג'יהאד נגד שליט העובר עבירות על האסלאם משום שיש לראות בו כמי שחזר בו מן האסלאם. אבי תורת אל-סלף אל-צאלח, המצדדת במקורות הקוראן והסונה של תקופת ארבעת הח'ליפים הראשונים בלבד.
- ⁴³⁹ נוסח הפתווא בערבית ניתן למצוא באתר האינטרנט בכתובת:
<http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=article&id=568>.
- ⁴⁴⁰ שהתפרסם בעיתון אל-מג'תמע מס' 1133, מיום 10.1.1995 (9 שעבאן 1415 להג'רה).
- ⁴⁴¹ אל-מסלמון, 14 בדצמבר, 1995. ראו גם אל-מסלמון, גיליון 520 מיום 20 בינואר 1995.
- ⁴⁴² קוראן, 4: 59.
- ⁴⁴³ קוראן, 42: 10.
- ⁴⁴⁴ קוראן, 59: 8.
- ⁴⁴⁵ קוראן, 64: 16.
- ⁴⁴⁶ קוראן 4: 128. הפסוק מדבר על עניינים שבין בעל לאשתו. אם אישה חשה כי בעלה מואס בה או מעדיף על פניה את נשותיו האחרות, אין עוון על שניהם באם הם מסכימים על המשך הנישואין בתנאים של הבלגה הדדית.
- ⁴⁴⁷ קוראן, 47: 35.
- ⁴⁴⁸ חכסידת (עאלם) והיסטוריון סורי (מת 1373) שכתב גם ספר פרשנות חשוב של הקוראן (תפסיר אל-קוראן אל-עטי'ים, דאר אל-פכר, 2002).
לגרסה האלקטרונית של הספר ראו:
<http://quran.al-islam.com/Tafseer/DispTafsseer.asp?nType=1&bm=&nSeg=0&l=arb&nSora=47&nAya=35&taf=KATHEER&tashkeel=0>.
- ⁴⁴⁹ קוראן, 33: 21.
- ⁴⁵⁰ <http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=fatawa&id=1950>.
- ⁴⁵¹ קוראן, 4: 58.
- ⁴⁵² קוראן, 8: 27.
- ⁴⁵³ קוראן, 9: 29.
- ⁴⁵⁴ קוראן, 2: 193.
- ⁴⁵⁵ Gold, p. 195.
- ⁴⁵⁶ מסמך האסירים, הכולל במשתמע גם את יוזמת השלום הערבית (בסעיף 4: "החלטות הלגיטימיות הערבית"), טרם אושר ככתבו וכלשונו.
- ⁴⁵⁷ עכאט' (סעודיה), 5 בינואר, 2007. אולם לאחר ההפיכה בעזה והשתלטות חמאס על הרצועה, חזרו בהם דוברים בחמאס מן ההסכמה הזו. ראו:

<http://www.memri.org.il/memri/LoadArticlePage.asp?enttype=4&entid=2059&language=Hebrew>.

<http://www.memri.org.il/memri/LoadArticlePage.asp?language=Hebrew&enttype=4&entid=2108> ⁴⁵⁸

⁴⁵⁹ ראו למשל: אלוף בן. "שש סיבות להידברות", *הארץ*, 19 במרץ, 2007.

⁴⁶⁰ נוסחה זו חוזרת ועולה בווריאציות שונות מטעם החמאס גם כיום. ברם, יו"ר הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס (אברמאון) אמר בדצמבר 2006, על רקע היריבות הגוברת בינו לבין המחנה הפוליטי שלו מתנועת הפת"ח לבין החמאס, כי הצעת ההודנה אינה אלא אחיזת-עיניים. ראו: "אברמאון: ה'הודנה' שמציע חמאס – הונאת העם", *הארץ*, 23 בדצמבר, 2006.

<http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/804512.html>.

⁴⁶¹ "הנייה מוכן להודנה בתמורה למדינה", מערכת אתר MSN (19 בדצמבר, 2006).

<http://news.msn.co.il/news/StatePoliticalMilitary/Military/200612/20061219193950.htm>.

⁴⁶² ראו: ארליך, *הודנה*, עמ' 92.

⁴⁶³ הדברים שלהלן מסתמכים על כתבת ממר"י: "החמאס: המשך אידיאולוגיה איסלמיסטית לצד התבטאויות פרגמטיות", 6.2.07, המסתמך על העיתונות הפלסטינית שדנה בתכנית בהרחבה. <http://www.memri.org.il/Memri/LoadArticlePage.asp?language=Hebrew&enttype=4&entid=2098>.

⁴⁶⁴ שם. דבריו של אחמד יוסוף הובאו בעיתון *אל-ח'יאאת אל-ג'דידה* (רש"פ), 24 בדצמבר, 2006, ובתרגום ממר"י.

⁴⁶⁵ אחמד יוסף, "לא כולם אויבנו", *הארץ*, 19 בספטמבר, 2007.

⁴⁶⁶ הנוסח המלא של מסמך ההודנה שהציע אחמד יוסף הובא ב-23.12.06 בעיתון הפלסטיני *צות אל-וטן*. וכן <http://www.alwatanvoice.com/arabic/news.php?go=show&id=68052>.

נוסח התרגום העברי, המובא בחיבור זה, מבוסס על תרגום ממר"י בתוספת שינויים אחדים של המחבר. למסמך המקורי בעברית: <http://www.memri.org.il/Memri/LoadArticlePage.asp?language=Hebrew&enttype=4&entid=2098>.

⁴⁶⁷ הדברים שלהלן מסתמכים על כתבת ממר"י: "שיח' סעודי בכיר: על-פי ההלכה האסלאמית פעולות חזבאללה אינן לגיטימיות; יש להגיע לפתרון זמני של שלום עם היהודים", 31.7.2006. <http://www.memri.org.il/Memri/LoadArticlePage.asp?enttype=4&entid=2009&Language=Hebrew>.

נוסח התרגום העברי המובא בחיבור זה, מבוסס על תרגום ממר"י, בתוספת שינויים אחדים של המחבר. ⁴⁶⁸ על התלהטות המתח השיעי – סוני אפשר לעמוד למשל בספר שנכתב במצרים על-ידי עלי אל-צאדק בשם "מה אתה יודע על חזבאללה" אשר מזהיר מפני "הסכנה השיעית לעולם הערבי והאסלאמי" וטוען שאיראן מסוכנת לעולם הערבי יותר מישראל. המרכז למחקרים אסלאמיים אסר את הפצת הספר במצרים מחשש לליבוי מתחים בין שיעים לסונים, כך על-פי היומון האיראני *ג'ומהורי אסלאמי* מיום 11 באוקטובר 2007, מבוסס על כתבה בממר"י.

⁴⁶⁹ אל-שרק אל-אוסט (לונדון), 27 ביולי, 2006. לנוסח הערבי ראו:

<http://www.asharqalawsat.com/leader.asp?section=3&issue=10103&article=375028>.

- קוראן, 8: 65-66. 470
- קוראן, 2: 195. 471
- על קרב השוחה עזות אל-חנדק, בשנת 627 לספירה ראו לעיל הערה 260. 472
- למקור בערבית ראו: <http://arabic.bayynat.org.lb/result.asp>. 473
- למקור בערבית ראו: <http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/khotbat/kh21072006.htm>. 474
- למקור בערבית ראו: 475
- <http://www.islamonline.net/livefatwa/arabic/Browse.asp?hGuestID=R2p33W> 476
- תודתי לפרופ' מרים הקסטר על שהפנתה תשומת לבי להשוואה עם המקרה האלג'ירי ולמקורות המצוטטים כאן. 477
- Abun-Nasr, pp. 236-247. 478
- שם. 479
- R. Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians*, p. 52. 480
- על מעמדו הדתי : ראו: Shinar. 481
- Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians*, p. 88. 482
- "...דינא ימנענא ען טלב אל-צלח אבתדאאן, ויסמח לנו בקבולה אד'א ערד עלינא". ראו הספר שנכתב על-ידי מוחמד אל-ג'זאא'רי – בנו של עבד אל-קאדר: עמ' 178. הדגשה נוספת שהאויב הוא זה שביקש צלח מופיעה בעמ' 183. 483
- אל-ג'זאא'רי, עמ' 178. 484
- Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians* pp. 90-91. 485
- תנאי הסכם השלום מזכירים את תנאי הסכם הדיב'יה. 486
- Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians*, appendix II, p. 246. 487
- אל-ג'זאא'רי, עמ' 185. 488
- Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians*, p. 91. 489
- אל-ג'זאא'רי, עמ' 187. 490
- Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians*, pp. 94-95. 491
- שם, עמ' 118. 492
- דנציגר, "הפניות הראשונות של עבד אל-קאדר אל הבריטים והאמריקאים: 1835-1836". 493
- לתרגום לערבית של המאמר המקורי באנגלית, ראו: 494
- Danziger, "Abd al-Qadir's First Overtures to the British and the Americans", pp. 45-63. 495
- למשל, Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians* בעמ' 168 נכתב שצרפת ביטלה את ההודנה. 496
- אל-ג'זאא'רי, עמ' 275-276. 497
- Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians*, p. 139. 498
- אל-ג'זאא'רי, עמ' 277. נוסח סעיפי הסכם תאפנה בספרו של מוחמד ב' עבד אל-קאדר שונה בפרטים רבים אחרים. מבחינה סגנונית הוא נראה כמו נוסח "מדובר" לעומת הנוסח הרשמי הכתוב בשפה משפטית. ומבחינה מהותית ישנם הבדלים נוספים. ייתכן כי בנו של האמיר עבד אל-קאדר הסתמך על אחת הטיטות שאביו השתמש בהם במהלך המשא והמתן. 499
- Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians*, p. 141. 500

- ⁴⁹⁸ שם, עמ' 147.
- ⁴⁹⁹ שם.
- ⁵⁰⁰ אל-תסולי, עמ' 264-285. וגם: Cook, p. 85.
- ⁵⁰¹ אל-תסולי, שם.
- ⁵⁰² קביעה זו תואמת את הפסוק 47: 35 על כך ראו לעיל.
- ⁵⁰³ אל-ג'זאירי, עמ' 325.
- ⁵⁰⁴ כאמור, ביטול הסכם הודנה, כמו עריכתו של ההסכם, מטיל אחריות כבדה על כתפי השליט המוסלמי אשר חייב לשקול בכובד-ראש את כל השיקולים הנוגעים בדבר. על השליט המוסלמי להזהיר ראשית את האויב, ורק לאחר שהאזהרה הועברה לאזור הנמצא במצב איבה, מותר לפתוח במלחמה נגדו. אסור לפתוח במלחמה או לתקוף את הצד האחר לפני שמודיעים לו על ביטול ההסכם.
- ⁵⁰⁵ Piscatory. פיסקטורי עצמו לא נמנע מהכללות למשל בעמ' 146 הוא כותב ש"המוסלמים נענו לאתגרי הפיתוח בקלות רבה יותר מאשר לדחות את רעיון המדינה והם פעלו ליצירת מדינת הלאום". לפי דעתי מדובר באליטות ולא בכל המוסלמים.
- ⁵⁰⁶ Bahlul, p. 29.
- ⁵⁰⁷ Bahlul, p. 43-45, quoting Khadduri, *War and Peace*, p. 293.
- ⁵⁰⁸ ראו: Sivan, pp. 55, 69-70.
- ⁵⁰⁹ ראו: אייזנשטדט, עמ' 9.
- ⁵¹⁰ אל-וטן (סעודיה), 22 באוקטובר, 2007.
- ⁵¹¹ אל-קדס אל-ערבי (לונדון), 31 באוקטובר, 2007.

מקורות

א. בעברית ובערבית

- אבוזהרה, מוחמד. אל-עלאקאת אל-דוליה פי אל-אסלאם. קהיר: דאר אל-פכר אל-ערבי, 1995.
- אבן השאם, אל-סירה אל-נבויה. בירות: דאר אל-ח'יר, 1990.
- אבן כת'יר, אסמאעיל ב' עומר. אל-בדאיה ואל-נהאיה פי אל-תא'ריך. ביירות: מכתבת אל-מעארף, 1982.
- אל-אזהר, אל-מסג'ד אל-אקצא אייהא אל-מסלמון!!! (קהיר: מג'מע אל-בחות' אל-אסלאמייה, רג'ב 1389ה' [ספטמבר 1969]).
- אייזנשטדט, שמואל נח. פונדמנטליזם ומודרניות. תל-אביב: משהב"ט, 2002.
- אלון, אלעאי. "ניתוח למסמך יוזמת השלום הערבית מ-2007", בתוך, קובי מיכאל (עורך), יוזמת הליגה הערבית – האם אכן הזדמנות היסטורית? רקע, משמעויות וכיווני פעולה אפשריים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2007.
- אלון, אלעאי. "שיחות חִדְיָבִיָּה וההסכם שבעקבותן", המזרח החדש, מג' (2002), עמ' 5-26.
- ארליך, אייל. הודנה: הרפתקה מדינית, אריה ניר, 2005.
- ארליך, חגי. מבוא להיסטוריה של המזרח התיכון בעת החדשה. חטיבה א'. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1987.
- אל-בלאד'רי, אחמד ב' יחיא. אנסאב אל-אשראף. קהיר: דאר אל-מעארף, 1959.
- אל-בלאד'רי, אחמד ב' יחיא. פתוח אל-בלדאן. הוצאת דה'ח'ויה, לידן: בריל, 1866.
- בר-און, מרדכי. שערי עזה, מדיניות הבטחון והחוץ של ישראל מדינת ישראל 1955-1957. תל-אביב: עם עובד, 1992.
- אל-ג'האד... פכר וממארסה, אעמאל אל-נדוה אל-ערבייה לבית אל-חכמה 8-9 בינואר 2002 (קבוצת חוקרים). בגדאד, 2002.
- אל-ג'זאא'רי, מוחמד עבד אל-קאדר. תחפת אל-זאא'ר פי תאריך' אל-ג'זאא'ר ואל-אמיר עבד אל-קאדר. הוצאה שנייה, ביירות: דאר אליקט'ה אל-ערבייה, 1964.
- דנציגר, רפאל. "הפניות הראשונות של עבד אל-קאדר אל הבריטים והאמריקאים: 1835-1836", עיונים בחקר המזרח התיכון מס' 10. אוניברסיטת חיפה, המרכז היהודי-ערבי והמכון לחקר ולימוד המזרח התיכון, דצמבר 1976.

היכל, מוחמד ח'יר. אל-ג'יהאד ואל-קתאל פי אל-סיאסה אל-שרעייה. 3 כרכים, דמשק: דאר אבן חזם, 1996.

הלאל, איאד. אל-מעאהדאת אל-דוליה פי אל-שריעה אל-אסלאמיה. בירות: דאר אל-נהדה אל-אסלאמיה, 1991.

אל-הנדי, אחסאן. אל-אסלאם ואל-קאנון אל-דולי. הוצאה שנייה, דמשק: טלאס, 1994.

אל-ואקדי, מוחמד ב' עומר. כתאב אל-מע'אזי. ביירות: עאלם אל-כתאב, 1984.

אל-זחילי, והבה. אל-עלאקאת אל-דוליה פי אל-אסלאם: מקארנה באל-קאנון אל-דולי אל-חדית'. ביירות: אל-רסאלה, 1981.

אל-זחילי, את'ר אל-חרב פי אל-פקה אל-אסלאמי. דמשק: דאר אל-פכר, 1962.

אל-ח'ייאט, עבד אל-עזיז עזות. אל-נט'אם אל-סיאסי פי אל-אסלאם: אל-נט'רייה אל-סיאסיה, נט'אם חכם. קהיר: דאר אל-סלאם, 1999.

חמידוללה, מחמוד. מג'מועת אל-ות'אאיק אל-סיאסיה פי אל-עהד אל-נבוי ואל-ח'לאפה אל-ראשדה. קהיר: מדבולי, 1941, הוצאה שנייה 2000.

אל-טברני, אבו ג'עפר מוחמד ב' ג'ריר. אח'תלאף אל-פקהא'. מהדיר ג'וסף שאכט, 1933.

אל-טברני, תאריח' אל-רסל ואל-מלוכ. בעריכת דה-חוויה, 1964.

כאהן, קלוד. האיסלאם מלידתו עד תחילת האימפריה העות'מאנית. תל-אביב: דביר, 1995.

לקר, מיכאל. "הסכם הדיכוי וכיבוש ה'פר היהודית", פעמים 61 (תשנ"ד), עמ' 6-15.

אל-מהירי, סעיד עבדאללה חארב. אל-עלאקאת אל-ח'ארג'יה לל-דולה אל-אסלאמיה. ביירות: מא'ססת אל-רסאלה, 1995.

מחמצאני, צבחי. אל-קאנון ואל-עלאקאת אל-דוליה פי אל-אסלאם. ביירות: דאר אל-עלם לל-מלאיין, 1982.

מצטפא, נאדיה מחמוד. אל-עלאקאת אל-דוליה פי אל-תא'ריח' אל-אסלאמי. קהיר: דאר אל-מעחד אל-עאלמי לל-פכר אל-אסלאמי, 1996, 7 כרכים.

מצרים, דאר אל-אפתאא' משרד האוקאף. אל-פתאוי אל-אסלאמיה. קהיר, 1980-1993.

אל-מרע'נאני, עלי ב' אבו בכר. (מת 1197) שרח אל-הדאיה. ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה, 1424ה'.

אל-נואוי, עבד אל-ח'אלק. אל-עלאקאת אל-דוליה ואל-נט'ם אל-קד'אא'יה פי אל-שריעה אל-אסלאמיה. ביירות: דאר אל-כתאב אל-ערבי, 1974.

אליסרר'סי, מוחמד. שרח כתאב אליסיר אליכביר למוחמד בן אלישיבאני. קהיר: מעהד אלי מח'טוטאת, ג'אמעת אלדול אליערביה, 1960-1957.

סולטן, דוד. בין קהיר לירושלים: הנורמאליזציה בין מדינות ערב וישראל – הדוגמה המצרית. תל-אביב: הוצאת המכון האוניברסיטאי לדיפלומטיה ושיתוף-פעולה אזורי, אוניברסיטת תל-אביב, 2007.

אליעארף, עארף. אלימפצצל פי תא'ריח' אל קדס. ירושלים: אל-אנדלוס, 1961.

אליעלי, מוחמד מהננא. מנהג' אליאסלאם פי אליסלם ואליחרב. ריאד: דאר אמייה, 1412ה'.

עפיפי, מוחמד אליצאדק. אליאסלאם ואלימעאהדאת אלידולייה. קהיר: מטבעת אליאנגלור מצרייה, 1988.

עפיפי, מוחמד אליצאדק. אליאסלאם ואליעלאקאת אלידולייה. ביירות: דאר אליראא'יד אלי ערבי, 1987.

עפיפי, מוחמד אליצאדק. תטויר אליתבאדל אלידפלומואסי פי אליאסלאם. קהיר: מטבעת אלי אנגלורמצרייה, 1986.

פריד, מוחמד בכ. תא'ריח' אלידולה אליעלייה אליעת'מאנייה. הוצ' ששית, ביירות: דאר אלי נפאס, 1988.

אליקאסמי, ט'אפר. אליג'יהאד ואליחקוק אלידולייה אליעאממה פי אליאסלאם. דאר אליעלם ללמלא'יין, 1982.

אליקדומי, מרואן. אליעלאקאת אלידולייה פי אליאסלאם (1987).

אליקלקשנדי. צבח אליאעשא פי צנאעת אליאנשאא'. קהיר: הוצ' מוחמד עבד אלירסול אבראהים, 8-1331 ה'/1913-20.

קנדי, היו. מוחמד והח'ליפות. ירושלים: מוסד ביאליק, 1998.

רובין, אורי. הקוראן (תרגום מערבית). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2005.

רייטר, יצחק. מירושלים למכה ובחזרה: ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2005.

אלישאפעי, כתאב אליאם. ביירות: דאר אליפכר, מהד. שנייה, 1983.

שומאן, עבאס. אליעלאקאת אלידולייה פי אלישריעה אליאסלאמייה (דראסה פקהייה מקארנה). קהיר: דאר אלית'קאפה ללנשר, 1999.

שרון, משה. "המימד האסלאמי של מלחמת ישראל ערב".
<http://www.therightroadtopeace.com/infocenter/Heb/MosheSharon.html>

אל-תכרורי, נואף. "חכם אל-שרע פי אל-מעאדהא אלתי אברמתהא בעד אל-בלאד אל-ערביה מע אליהוד", פלסטין אל-מסלמה, גיליונות 3 ו-4 (מרץ-אפריל 2000).

אל-תסולי, עלי ב' עבד אל-סלאם. אג'ובת אל-תסולי ען מסאאל אל-אמיר עבד אל-קאדר פי אל-ג'האד. ביירות: דאר אל-ערב אל-אסלאמי, 1996.

ב. מקורות באנגלית

- Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Abu Sway, Mustafa. "The Concept of Hudna (Truce) in Islamic Sources". *Palestine-Israel Journal*, 13:3 (2006).
- Bahlul, Raja. *From Jihad to Peaceful Co-existence: The Development of Islamic Views on Politics and International Relations*. Birzeit: Birzeit University, 2003.
- Bishai, W.B. "Negotiations and Peace Agreements between Muslims and non-Muslims in Islamic History", in Sami A. Hanna (ed.) *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*. Leiden: E.J. Brill, 1972, pp. 50-61.
- Cook, David. *Understanding Jihad*. Berkley, Los Angeles and London: University of California Press, 2005.
- Danziger, Raphael. *Abd Al-Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Internal Consolidation*. New York and London: Holmes & Meier, 1977.
- Danziger, Raphael. "Abd al-Qadir's First Overtures to the British and the Americans", *Revue de l-Occident Musulman et de la Méditerranée*, 18 (1974), pp. 45-63.
- Donner, Fred M. "Muhamad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", *Muslim World* 69 (1979), pp. 229-247.
- Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (EI²). Leiden: E.J. Brill.
- Friedmann, Yochanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2003.

- Gold, Dore. *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*. Washington DC: Regnery, 2003.
- Hamidullah, Muhammad. *The Muslim Conduct of State*. Lahore, 1973.
- Hill, D. R. *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*. London: Luzak, 1971.
- Holt, P. M. *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalawun with Christian Rulers*. Leiden, New York and Köln: E.J. Brill, 1995.
- Hunter, Shireen T. *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Washington DC: CSIR, Praeger, 1998.
- Jansen, J. J. G. *The Neglected Duty*. New York: Macmillan, 1986.
- Kedar, Benjamin. Z. "Religion in Catholic–Muslim Correspondence and Treaties", in Alexander D. Beihammer, Maria G. Parani and Christopher D. Schabel (eds.), *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500. Aspects of Cross-Cultural Communication*. Leiden: Brill, 2008, pp. 407-421.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1984.
- Khadduri, Majid. "The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance", in J. Harris Proctor (ed.), *Islam and International Relations*. London: Pall Mall, 1965.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1955.
- Kister, Meir J. "Mecca and Tamim", *JESHO*, 3:2 (1965), pp. 113-162.
- Landau-Tasseran, Ela. "Jihad", *The Encyclopedia of the Quran*, Vol 3, pp. 35-42.
- Lecker, Michael. "The Hudaybia Treaty and the Expedition against Khaybar", *JSAT*, vol.5 (1984), pp. 1-9.
- Lewis, Bernard. *Political Language of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.

- Mayer, Ann Elizabeth. "War and Peace in the Islamic Tradition and International Law", in John Kelsay and James Turner Johnson (eds.) *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. Westport: Greenwood Press, 1991.
- Musallam, Sami F. *The Struggle for Jerusalem, A Program for Action for Peace*. Jerusalem: PASSIA, May 1996, pp. 21-36.
- Peters, Rudolph. *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- Pipes, Daniel. "Lessons from the Prophet Muhammad's Diplomacy", *Middle East Quarterly*, Vol. 4:3 (September 1999).
- Piscatory, James P. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Podeh, Elie. *From Fahd to 'Abdallah: The Origins of the Saudi Peace Initiatives and Their Impact on the Arab System and Israel*. Gitelson Peace Publications 24. Jerusalem: The Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace, July 2003.
- Reiter, Yitzhak. "All of Palestine is holy Muslim Waqf land': A Myth and its Roots," In Ron Shaham (ed.), *Law, Custom, and Statute in the Muslim World: Studies in Honor of Aharon Layish*. Leiden: E.J. Brill, 2007, pp. 173-196.
- Sivan, Emanuel. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- Shinar, Pessah. "Abd al-Qadir and 'Abd al-Karim Religious Influences on their Thought," *Asian and African Studies* 1 (1965), pp. 139-174.
- Skovgaard-Petersen, Jacob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*. Leiden: Brill, 1997.
- Skovgaard-Petersen, Jacob. "A Typology of State Muftis", in Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser (eds.), *Islamic Law and the Challenge of Modernity*. Lanham MD: AltaMira Press, 2004, pp. 81-97.
- Sookhdeo, Patrick. *Understanding Islamic Terrorism: The Islamic Doctrine of War*. Pewsey UK: Issac, 2004.

- Weigert, Gideon. "A Note On Hudna: Peacemaking In Islam," in Yacov Lev (ed.), *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries*. New York: E.J. Brill, 1997.
- Yazbeck Haddad, Yvonne. "Islamists and the Peace Process," in John L. Esposito (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*. Boulder and London: Lynne Rienner, 1997, pp. 207-229.

נספחים: טקסטים בערבית

177	נספח 1: שיח' אחמד כפתארו: השוואה בין הסכמי שלום שנחתמו עם ישראל לבין הסכם חִדְיָבִיָּה
178	נספח 2: שיח' חסן מא'מון: שאלת הסכם שלום עם היהודים בפלסטין (1956)
183	נספח 3: פסק הלכה מטעם ועדת הפתוא של אל־אזהר (1956)
188	נספח 4: חכמי אל־אזהר מגיבים ליוזמת רוג'רס הראשונה ושוללים הסכם עם ישראל (1970)
190	נספח 5: מופתי מצרים – ג'אד אל־חַק עלי ג'אד אל־חַק – מגבה את הסכם השלום בין מצרים לבין ישראל (1979)
206	נספח 6: אל־קַרְדָּאוּי: הושטת יד לשלום כאשר האויב הוא היוזם
207	נספח 7: אל־קַרְדָּאוּי: האסלאם וההכרה במדינת ישראל
208	נספח 8: אל־קַרְדָּאוּי: האמת ביחס לסכסוך עם היהודים [תרגום+מקור בערבית]
214	נספח 9: אבן־בַּאז קורא למוסלמים בעולם לסייע בהמוניהם "ללוחמי הקודש" בפלסטין
215	נספח 10: אבן־בַּאז: הודנה עם האויבים מותרת הן לזמן מוגבל והן לזמן בלתי מוגבל באם השליט המוסלמי רואה בכך תועלת [למוסלמים]
217	נספח 11: תגובת אבן־בַּאז למאמרו של אל־קַרְדָּאוּי בנוגע להסכם שלום עם היהודים
219	נספח 12: אבן־בַּאז: יישום עקרון תועלת הציבור בחתימה או הימנעות מחתימה על הסכם שלום
221	נספח 13: נוסח מסמך ההודנה של החמאס (2006)
224	נספח 14: פסק הלכה סעודי של עבד אל־מחסן אל־עביכאן המבקר את פעולות חִזְבַּאלְלָה במלחמת לבנון השנייה (2006)
227	נספח 15: עמדת חִזְבַּאלְלָה כלפי ישראל – שיח' מחמד חסין פִּדְלָאֻלְלָה: ראיון עתונאי
228	נספח 16: דרשת יום שישי שנשא שיח' פִּדְלָאֻלְלָה ב־21.7.06
229	נספח 17: פִּדְלָאֻלְלָה: הכללים לגבי הסכם שלום עם היהודים
230	נספח 18: ההסכם הגלוי של עבד אל־קאדר עם הצרפתים מפברואר 1834
231	נספח 19: ההסכם הסודי עם של עבד אל־קאדר עם הצרפתים ממרס 1834
232	נספח 20: הסכם תאפֶּנה משנת 1837
234	נספח 21: מכתבו של עבד אל־קאדר למלך אנגליה ויליאם הרביעי (11.1.1836)

נספח 1:

שיח' אחמד כפתארו: השוואה בין הסכמי שלום שנחתמו עם ישראל לבין הסכם הדיב'ה¹

السؤال الرابع: هناك من يقارن بين علاقاته مع "إسرائيل" وبين صلح الحديبية. فما قولكم ؟
الجواب:

من أبسط ما يقال: إن هذه المقارنة خاطئة من عدة وجوه، منها:
إن صلح الحديبية: هو هدنة بين عدوين، ولا يقارن بإقامة السلام والتطبيع مع عدوٍ مازال يغتصب الأرض العربية ويشرد أهلها، والسلام والتطبيع في هذه الحالة لا يجوز شرعاً، بينما الهدنة جائزة.
ومنها: إن صلح الحديبية عقده قائد الأمة آنذاك، فكان اتفاقاً واحداً صان للأمة وحدثها، ولم يمكن أعداءها منها.
والاتفاقيات المنفردة فرطت عقد الأمة، وأضعفت شوكتها، وقوت أعداءها، ومكنت سرطان الصهيونية الفتاك من التجرؤ على عقيدتها وفكرها..
قال تعالى: {إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون} {سورة الأنبياء: [الآية: ٩٢]}.
وقال أيضاً: {وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون * فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون} {سورة المؤمنون: [الآيتان: ٥٢-٥٣]}.
وقال: {واعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...} {سورة آل عمران: [الآية: ١٠٣]}.

¹ http://www.kuftaro.org/Arabic/Kuftaro_Book/4-2-11.htm

שיח' חסן מא'מון: שאלת הסכם שלום עם היהודים בפלסטין¹ (1956)

الموضوع

(١١١٤) الصلح مع اليهود في فلسطين ٠٠ والمعاهدات مع الدول
الاستعمارية المعادية للعرب والمسلمين المؤيدة لليهود في عدوانهم

المبادئ

- ١ - هجوم العدو على بلد إسلامي يوجب على أهلها الجهاد ضده بالقوة ، وهو في هذه الحالة فرض عين
- ٢ - يتعين الجهاد في ثلاثة أحوال : عند التقاء الزحفين ، وعند نزول الكفار ببلد ، وعند استنفاذ الإمام لقوم للجهاد حيث يلزمهم النفير .
- ٣ - الاستعداد للحروب الدفاعية واجب على كل حكومة إسلامية
- ٤ - ما فعله اليهود بفلسطين اعتداء على بلد إسلامي يوجب على أهله أولاً رده بالقوة ، كما يوجب ذلك لانياً على كل مسلم في البلاد الإسلامية .
- ٥ - الصلح مع العدو على أساس رد ما اعتدى عليه إلى المسلمين جائز ، أما إن كان على أساس تثبيت الاعتداء فهو باطل شرعاً .
- ٦ - موادعة أهل الحرب أو جماعة منهم جائزة شرعاً ، ولكن بشرط أن تكون لمدة معينة ، وأن يكون فيها مصلحة للمسلمين ، فإن لم تكن فيها مصلحة فهي غير جائزة بالإجماع .
- ٧ - قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » وإن كانت مطلقة لكن إجماع الفقهاء على تقييدها بروية مصلحة للمسلمين في ذلك أخذاً من قوله تعالى : « ولا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون » .

(*) المتن : نسخة الشيخ حسن مامون - ص ٧٤ - م ٥٢٢ - ص ٢٤٧ -
٢٥ جادى الأول ١٣٧٥ هـ - ٨ يناير ١٩٥٦ م .

¹ חסן מא'מון, "אל-צלח מע אל-יהוד פי פלסטין... ואל-מעאהדאת מע אל-דול אל-אסתעמאריה אל-מעאדיה ללערב וללמסלמין אל-מא'ידה לליהוד פי עדואנהם", 8.01.56, אל-פתאוי אל-אסלאמיה, כרך 7 (קהיר: דאר אל-אפתא אל-מצריה, 1983), עמ' 2643-2647. לגרסה האלקטרונית של הפתווה ראו: <http://www.lahdah.com/vb/archive/index.php?t-15218.html>.

٨ - المعاهدات التي يعقدها المسلمون مع دول أخرى غير إسلامية جائزة شرعاً إذا كانت فيها مصلحة للمسلمين ، أما إذا كانت لتأييد دولة معتدية على بلد إسلامي فإنها تكون تقوية لمن اعتدى ، وذلك غير جائز شرعاً .

٩ - لليهود في فلسطين موقف خاص ، فهم موجودون بها بحكم سياسي هو الهدنة التي فرضتها الدول على الفريقين ، ونزلت الحكومات الإسلامية على حكمها إلى حين وجود حل عادل للمسألة .

١٠ - ما فعله المسلمون من منع السلاح والذخيرة عن اليهود بعلم السماح بمرور ناقلاتها في بلادهم جائز ولا شيء فيه ، وإن كان اليهود يعتبرون ذلك اعتداء عليهم .

سئل : من السيد / قال :

ما بيان الحكم الشرعي في الصلح مع دولة اليهود المحتلة . وفي المخالفات مع النول الاستعمارية والأجنبية المعادية للمسلمين والعرب والمليدة لليهود في عدوانهم ؟

أجاب :

يظهر من السؤال أن فلسطين أرض فتحتها المسلمون وأقاموا فيها زمناً طويلاً ، فصارت جزءاً من البلاد الإسلامية أغلب أهلها مسلمون ، وتقيم معهم أقلية من الديانات فصارت دار إسلام تجري عليها أحكامها وأن اليهود انتظموا جزءاً من أرض فلسطين وأقاموا فيه حكومة لهم غير إسلامية وأجلوا عن هذا الجزء أكثر أهله من المسلمين . ولأجل أن نعرف حكم الشريعة الإسلامية في الصلح مع اليهود في فلسطين المحتلة دون نظر إلى الناحية السياسية - يجب أن نعرف حكم هجوم العدو على أي بلد من بلاد المسلمين هل هو جائز أو غير جائز . وإذا كان غير جائز فما الذي يجب على المسلمين عمله إزاء هذا العدوان - إن هجوم العدو على بلد إسلامي لا يجيزه الشريعة الإسلامية مهما

كانت بواعثه وأسبابه، فدار الإسلام يجب أن تبقى بيد أهلها ولا يجوز أن يعتدى عليها أى معتد، وأما ما يجب على المسلمين في حالة العدوان على أى بلد إسلامي فلا خلاف بين المسلمين في أن جهاد العدو بالقوة في هذه الحالة فرض عين على أهلها. يقول صاحب المغني: يتعين الجهاد في ثلاثة الأول: إذا التقي الزحفان وتقابل الصفان - الثاني: إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم - الثالث: إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النصير: ولهذا أوجب الله على المسلمين أن يكونوا مستعدين لدفع أى اعتداء يمكن أن يقع على بلادهم. قال الله تعالى (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) ^(١) فالاستعداد للحرب الدفاعية واجب على كل حكومة إسلامية ضد كل من يعتدى عليهم لدينهم، وضد كل من يطمع في بلادهم، فإنهم يغير هذا الاستعداد يكونون أمة ضعيفة يسهل على الغير الاعتداء عليها. والخلاف بين العلماء في بقاء الجهاد أو عدم بقائه وفي أنه فرض عين أو فرض كفاية - إنما هو في غير حالة الاعتداء على أى بلد إسلامي، أما إذا حصل الاعتداء فعلاً على أى بلد إسلامي فإن الجهاد يكون فرض عين على أهلها. وقد بحث موضوع الجهاد الحافظ بن حجر وانتهى إلى أن الجهاد فرض كفاية على المشهور، إلا أن تدعو الحاجة إليه كأن يدهم العدو، وإلى أن التحقيق أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم إماميده وإما بلسانه وإما بماله وإما بقلبه. وعلى ضوء هذه الأحكام يحكم على ما فعله اليهود في فلسطين بأنه اعتداء على بلد إسلامي يتعين على أهله أن يردوا هذا الاعتداء بالقوة حتى يجلوهم عن بلادهم ويعيدوها إلى حظيرة البلاد الإسلامية وهو فرض عين على كل منهم، وليس فرض كفاية إذا قام به البعض فقط عن الآخرين. ولما كانت البلاد الإسلامية تعتبر كلها داراً لكل مسلم فإن فرضية الجهاد في حالة الاعتداء تكون واقعة على أهلها أولاً، وعلى غيرهم من المسلمين المقيمين في بلاد إسلامية أخرى ثانياً. لأنهم وإن لم يعتد على بلادهم مباشرة إلا أن الاعتداء قد وقع عليهم بالاعتداء على بلد إسلامي هي جزء من البلاد الإسلامية. وبعد أن عرفنا حكم الشريعة في الاعتداء على بلد إسلامي يمكننا أن

(١) من الآية رقم ٦٠ من سورة الأنفال .

نعرف حكم الشريعة في الصلح مع المعتدى هل هو جائز أو غير جائز
والجواب: إن الصلح إذا كان على أساس رد الجزء الذي اعتدى عليه إلى أهله
كان صلحاً جائزاً، وإن كان على إقرار الاعتداء وتثبيتته فإنه يكون صلحاً باطلاً
لأنه إقرار لاعتداء باطل، وما يترتب على الباطل يكون باطلاً مثله. وقد أجاز
الفقهاء المودعة مدة معينة مع أهل دار الحرب أو مع فريق منهم إذا كان
فيها مصلحة للمسلمين. لقوله تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على
الله)^(١) وقالوا إن الآية وإن كانت مطلقة لكن إجماع الفقهاء على تقيدها
برؤية مصلحة للمسلمين في ذلك بآية أخرى هو قوله تعالى (فلا تنهوا وتعدوا
إلى السلم وأنتم الأعلون)^(٢) فأما إذا لم يكن في المودعة مصلحة فلا يجوز
بالإجماع. ونحن نرى أن الصلح على أن تبقى البلاد التي سلبها اليهود من فلسطين
تحت أيديهم وعلى عدم إعادة أهلها إليها لا يحقق إلا مصلحتهم، وليس فيه
مصلحة للمسلمين. ولذلك لا يجزئه من الوجهة الشرعية إلا بشروط وقود
تحقق مصلحة المسلمين. أما هذه الشروط والقيود فلا نعرض لها، لأن غيرنا
ممن اشتغل بهذه القضية أقدر على معرفتها وبيانها على وجه التفصيل منا
والجواب عن السؤال الثاني: إن الأحلاف والمعاهدات التي يعقدها المسلمون
مع دول أخرى غير إسلامية جائزة من الناحية الشرعية إذا كانت في مصلحة
المسلمين. أما إذا كانت لتأييد دولة معتدية على بلد إسلامي كاليهود المعتدية
على فلسطين فإنه يكون تقوية لجانب المعتدى يستفيد منه هذا الجانب في
الاستمرار في اعتدائه، وربما في التوسع فيه أيضاً. وذلك غير جائز شرعاً
ونفضل على هذه الأحلاف أن يتعاون المسلمون على رد أي اعتداء يقع على
بلادهم، وأن يعقلوا فيما بينهم عهداً وأحلافاً تظهرهم قولا وعملا يداً واحدة
تبطش بكل من تحدته نفسه بأن يهاجم أي بلد إسلامي. وإذا أضيف إلى هذه
العهود والمواثيق التي لا يبرأ منها الاعتداء على أحد وإنما يبرأ منها منع الاعتداء
السمى الحديث - بكل وسيلة ممكنة في شراء الأسلحة من جميع الجهات التي

(١) من الآية رقم ٦١ من سورة الأنفال .

(٢) من الآية رقم ٢٥ من سورة محمد .

تصنع الأسلحة، والمبادرة بصنع الأسلحة في بلادهم لتقوية الجيوش الإسلامية المتحالفة. فإن ذلك كله يكون أمراً واجباً وضرورياً لضمان السلام الذي يسعى إليه المسلم، ويتمناه لبلده ولسائر البلاد الإسلامية بل ولغيرها من البلاد غير الإسلامية. ويظهر أن لليهود موقفاً خاصاً فلم يعقد مع أهل فلسطين ولا أية حكومة إسلامية صلحاً ولم تجل بعد عن الأرض المحتلة وهي موجودة بحكم سياسي. هو الهدنة التي فرضتها الدول على الفريقين، ونزلت على حكمها الحكومات الإسلامية إلى أن يجلبوا حلاً عادلاً للمسألة، ولم يرض بها اليهود ونقضوها باعتدائهم المتكررة التي لم تعد تحقق على أحد. وكل ما فعله المسلمون واعتبره اليهود اعتداء على حقوقهم هو محاصرتهم ومنع السلاح والذخيرة التي تمر ببلادهم عنهم. ولأجل أن نعرف حكم الشريعة في هذه المسألة نذكر أن ما يرسل إلى أهل الحرب نوعان. النوع الأول: السلاح وما هو في حكمه. الثاني: الطعام ونحوه وقد منع الفقهاء أن يرسل إليهم عن طريق البيع السلاح، لأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين، وكذا الكراع والحديد والخشب وكل ما يستفاد به في صنع الأسلحة سواء حصل ذلك قبل المودعة أو بعدها، لأنها على شرف النقص والانقضاء فكانوا حرباً علينا، ولا شك أن حال اليهود أقل شأناً من حال من وادعهم المسلمون مدة معينة على ترك القتال، وعلى فرض تسمية الهدنة مودعة فقد نقضها اليهود باعتدائهم ونقض المودعة من جانب يطلها ويحل الجانب الآخر منها — وأما النوع الثاني: فقد قالوا إن القياس يقضي في الطعام والثوب ونحوهما بمنعها عنهم إلا أنا عرفنا بالنص حكمه وهو أنه صلى الله عليه وسلم أمر ثمانية أن يبيع أهل مكة وهم حرب عليه — وقد ورد النص فيمن تربطه بالنبي صلة الرحم ولذلك أجابهم إلى طلبهم بعد أن ساءت حالتهم. وليس هذا حال اليهود في فلسطين. ولذلك نختار عدم جواز إرسال أي شيء إليهم أخذاً بالقياس، فإن إرسال غير الأسلحة إليهم يقويهم ويغريهم على التثبت بموقفهم الذي لا تبرره الشريعة. والله تعالى أعلم.

נספח 3:

פסק הלכה מטעם ועדת הפתווא של אל-אזהר (1956)¹

الفتاوى

الصلح مع إسرائيل

والتعاون والتحالف مع دول الاستعمار

اجتمعت لجنة الفتوى بالجامع الأزهر في يوم الأحد ١٨ جمادى الأولى سنة ١٣٧٥ الموافق (أول يناير سنة ١٩٥٦) برئاسة السيد صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ حسين محمد مخلوف عضو جماعة كبار العلماء ومفتي الديار المصرية سابقاً وعضوية السادة أصحاب الفضيلة الشيخ عيسى منون عضو جماعة كبار العلماء وشيخ كلية الشريعة سابقاً (الشافعي المذهب) والشيخ محمود شلتوت عضو جماعة كبار العلماء (الحنفي المذهب) والشيخ محمد العليبي عضو جماعة كبار العلماء ومدير الوعظ والأرشاد (المالكي المذهب) والشيخ محمد عبد اللطيف السبكي عضو جماعة كبار العلماء ومدير التفتيش بالأزهر (الحنبلي المذهب) وبحضور الشيخ زكريا البري أمين الفتوى .

ونظرت في الاستفتاء الآتي وأصدرت فتواها التالية

• • •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد — فقد اطلعت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف على الاستفتاء المقدم إليها عن حكم الشريعة الإسلامية في إبرام الصلح مع إسرائيل التي اغتصبت فلسطين من أهلها ، وأخرجتهم من ديارهم ، وشردتهم نساء وأطفالاً وشيباً وشباناً في آفاق الأرض ، واستلبت أموالهم ، واقترفت أفظع الآثام في أماكن العبادة والآثار والمشاهد الإسلامية المقدسة ، وعن حكم التواد والتعاون مع دول الاستعمار التي ناصرتها وتناصرها في هذا العدوان الأنيم ، وأمدتها بالعون السياسي والمادي لإقامتها دولة يهودية في هذا القطر الإسلامي بين دول الإسلام ، وعن حكم الأحلاف التي تدعو إليها دول الاستعمار ، والتي من مراميها تمكين إسرائيل من البقاء في أرض فلسطين لتفسيذ السيادة الاستعمارية ، وعن واجب المسلمين حيال فلسطين وردها إلى أهلها ، وحيال المشروعات التي تحاول إسرائيل ومن وراءها

¹ מגילת אל-אזהר, כרך 27 (1375ה', ינואר 1956), עמ' 682-686.

للدول الاستعمارية أن توسع بها رقعتها وتستجلب بها المهاجرين إليها ، وفي ذلك تركيز
لحياتها ، وتقوية لسلطانها ، مما يضيق الخناق على جيرانها ، ويزيد في تهديدها لهم ، ويهيئ
للقضاء عليهم .

* * *

وتفيد اللجنة أن الصالح مع إسرائيل - كما يريد الداعون إليه - لا يجوز شرعا ، لما
فيه من إقرار الغاصب على الاستمرار في غصبه ، والاعتراف بحقية يده على ما اغتصبه ،
ونمكن المعتدى من البقاء على عدوانه . وقد أجمعت الشرائع السماوية والوضعية على حرمة
الغصب ووجوب رد المقتصوب إلى أهله ، وحثت صاحب الحق على الدفاع والمطالبة
بحقه . ففي الحديث الشريف : (من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون عرضه
فهو شهيد) وفي حديث آخر : (على اليد ما أخذت حتى ترد) . فلا يجوز للمسلمين أن يصالحوا
هؤلاء اليهود الذين اغتصبوا أرض فلسطين ، واعتدوا فيها على أهلها وعلى أموالهم : على أي وجه
يمكن اليهود من البقاء كدولة في أرض هذه البلاد الإسلامية المقدسة ، بل يجب عليهم
أن يتعاونوا جميعا على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأجناسهم لرد هذه البلاد إلى أهلها ،
وصيانة المسجد الأقصى مهبط الوحي ومصلى الأنبياء الذي بارك الله حوله ، وصيانة الآثار
والمشاهد الإسلامية ، من أيدي هؤلاء الغاصبين ، وأن يعينوا المجاهدين بالسلاح وسائر
القوى على الجهاد في هذا السبيل ، وأن يبذلوا فيه كل ما يستطيعون ، حتى تظهر البلاد
من آثار هؤلاء الطغاة المعتدين ، قال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط
الخيال ترهبون بعهدهم الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم » . ومن قصر
في ذلك ، أو فرط فيه ، أو خذل المسلمين عنه ، أو دعا إلى ما من شأنه تفريق الكلمة وتشيت
الشمل والتمكين لدول الاستعمار والصهيونية من تنفيذ خططهم ضد العرب والإسلام وضد
هذا القطر العربي الإسلامي ، فهو - في حكم الإسلام - مفارق جماعة المسلمين ، ومقترف
أعظم الآثام . كيف ويعلم الناس جميعا أن اليهود يكيدون للإسلام وأهله ودياره أشد الكيد ،
منذ عهد الرسالة إلى الآن ؟ وأنهم يعتزمون ألا يقفوا عند حد الاعتداء على فلسطين والمسجد
الأقصى ، وإنما تمتد خططهم المدبرة إلى امتلاك البلاد الإسلامية الواقعة بين نهري النيل
والفرات . وإذا كان المسلمون جميعا - في الوضع الإسلامي - وحدة لا تتجزأ بالنسبة إلى الدفاع
عن بيضة الإسلام ، فإن الواجب شرعا أن تجتمع كلمتهم لدرء هذا الخطر والدفاع عن البلاد

واستنقاذها من أيدي الغاصبين قال تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » ، وقال تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهد من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم » وقال تعالى : « الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا » .

وأما التعاون مع الدول التي تسد أزر هذه الفئة الباغية ، وتمدها بالمال والعتاد ، وتمكن لها من البقاء في هذه الديار ، فهو غير جائز شرعا ، لما فيه من الإعانة لها على هذا البني والمنصرة لها في موقفها العدائي ضد الإسلام ودياره . قال تعالى : « إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » وقال تعالى : « لا تجسد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون » .

وقد جمع الله - سبحانه - في آية واحدة جميع ما يتخيله الإنسان من دوافع الحرص على قوابله وصلاته وعلى تجارته التي يخشى كسادها بمقاطعة الأعداء ، وحذر المؤمنين من التأثر بشيء من ذلك واتخاذ سببا لموالاتهم فقال تعالى : « قل إن كان آباؤكم وأبنائكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين » .

ولا ريب أن مظاهره الأعداء وموادتهم يستوى فيها إمدادهم بما يقوى جانبهم ويثبت أقدامهم بالرأى والفكرة ، وبالسلاح والقوة : سرا وعلانية ، مباشرة وغير مباشرة . وكل ذلك مما يحرم على المسلم مهما تخيل من أعذار ومبررات .

ومن ذلك يعلم أن هذه الأحلاف - التي تدعو إليها الدول الاستعمارية ، وتعمل جاهدة لعقدها بين الدول الإسلامية ، ابتغاء الفتنة ، وتفريق الكلمة ، والتمسكين لها في البلاد الإسلامية ، والمضى في تنفيذ سياستها حيال شعوبها - لا يجوز لأية دولة إسلامية أن تستجيب

لها وتترك فيها ، لما في ذلك من الخطر العظيم على البلاد الإسلامية ، وبخاصة فلسطين المحتلة التي سلمتها هذه الدول الاستعمارية إلى الصهيونية الباغية نكاية في الإسلام وأهله وسبيل لإيجاد دولة لها وسط البلاد الإسلامية ، لتكون تكأة لها في تنفيذ مآربها الاستعمارية الفخارية بالمسلمين في أنفسهم وأموالهم وديارهم ، وهي في الوقت نفسه من أقوى مظاهر اللوالة المنهى عنها شرعا والتي قال الله تعالى فيها : « ومن يتولهم منكم فإنه منهم » . وقد أشار القرآن الكريم إلى أن موالاة الأعداء إنما تنشأ عن مرض في القلوب يدفع أصحابها إلى هذه الذلة التي تظهر بموالاة الأعداء فقال تعالى : « فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ، فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين » .

وكذلك يحرم شرعا على المسلمين أن يمتثلوا لإسرائيل - ومن ورائها الدول الاستعمارية التي كفلت لها الحماية والبقاء - من تنفيذ تلك المشروعات التي لا يراى بها إلا ازدهار دولة اليهود وبقاؤها في رعد من العيش وخصوبة في الأرض ، حتى تعيش كدولة تناوئ العرب والإسلام في أعز دياره ، وتفسد في البلاد أشد الفساد ، وتسبب للمسلمين في أقطارهم ، ويجب على المسلمين أن يحولوا بكل قوة دون تنفيذها ، ويقفوا صفا واحدا في الدفاع عن حوزة الإسلام ، وفي إحباط هذه المؤامرات الخبيثة التي من أولها هذه المشروعات الضارة . ومن قصر في ذلك أو ساعد على تنفيذها أو وقف موقفا سلبيا منها ، فقد ارتكب إثما عظيما .

وعلى المسلمين أن يتهجوا نهج الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويقتدوا به - وهو القدوة الحسنة - في موقفه من أهل مكة وطغيانهم بعد أن أخرجوه ومعه أصحابه - رضوان الله عليهم - من ديارهم ، وحاولوا بينهم وبين أموالهم وإقامة شعائرهم ، ودنسوا البيت الحرام بعبادة الأوثان والأصنام ، فقد أمره الله تعالى أن يعد العدة لإنقاذ حرمه من أيدي المعتدين ، وأن يضيق عليهم سبل الحياة التي بها يستظهرون ، فأخذ عليه الصلاة والسلام يضيق عليهم في اقتصادياتهم التي عليها يعتمدون ، حتى نشبت بينه وبينهم الحروب ، واستمرت رحا القتال بين جيش الهدى وجيوش الضلال ، حتى أتم الله عليه النعمة ، وفتح على يديه مكة ، وقد كانت معقل المشركين ، فأخذ المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، وطهر بيته الحرام من رجس الأوثان ، وقلم أظافر الشرك والطغيان .

وما أشبه الاعتداء بالاعتداء ، مع فارق لا بد من رعايته ، وهو أن مكة كان بلداً مشتركاً بين المؤمنين والمشركين ، ووطناً لهم أجمعين ، بخلاف أرض فلسطين ، فإنها ملك للمسلمين ، وليس لليهود فيها حكم ولا دولة ، ومع ذلك أبى الله تعالى إلا أن يظهر في مكة الحق ويخذل الباطل ويردها إلى المؤمنين ، ويقمع الشرك فيها والمشركين ، فامر سبحانه وتعالى نبيه - صلى الله عليه وسلم - بقتال المعتدين . فقال تعالى : « واقتلوهم حيث تفتنونهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » . والله سبحانه وتعالى نبيه المسلمين على رد الاعتداء بقوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » .

ومن مبادئ الإسلام محاربة كل منكر يضر العباد والبلاد ، وإذا كانت أزالته واجبة في كل حال ، فهي في حالة هذا العدوان أوجب وألزم ، فإن هؤلاء المعتدين لم يقف اعتداؤهم عند أخراج المسلمين من ديارهم وسلب أموالهم وتشريدهم في البلاد ، بل تجاوز ذلك إلى أمور تقديسها الأديان السماوية كلها وهي : احترام المساجد وأماكن العبادة .

وقد جاء في ذلك قوله تعالى : « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم » .

* * *

أما بعد - فهذا هو حكم الإسلام في قضية فلسطين ، وفي شأن إسرائيل والمناصرين لها من دول الاستعمار وغيرها ، وفيما تريده إسرائيل ومناصروها من مشروعات ترفع من شأنها ، وفي واجب المسلمين حيال ذلك ، تبينه لجنة الفتوى بالأزهر الشريف ، وتهيب بالمسلمين عامة أن يعتصموا بحبل الله المتين ، وأن ينهضوا بما يحقق لهم العزة والكرامة ، وأن يقدرُوا عواقب الوهن والاستكانة أمام اعتداء الباغين ، وتدير الكائدين ، وأن يجمعوا أمرهم على القيام بحق الله تعالى وحق الأجيال المقبلة في ذلك ، اعزازاً لدينه القويم .

نسأل الله تعالى أن يثبت قلوبهم على الإيمان به ، وعلى نصرته دينه ، وعلى العمل بما يرضيه . والله أعلم ما



أقنن الجامع الأزهر على الصلح مع
إسرائيل - ويحاول ترميلا إلى إيداع
في الحزب القاصي إلى الاستمرار في
عصبة والاعتراف بالحقية يده على ما
تصنع ويمكن العنصري من اليأس
في عزرائله.

ولقد جاء افتاء الجامع الأزهر ردا
على استخدام فعل اليأس من حكم
الترجمة الاستعمارية في أيرام الصلح
مع إسرائيل التي انقضت فلسطين
مع أهلها وانتهت من بدارهم
وتبرمتهم نساء والأطريبي وشباب
الأزهر واستسلمت أصول حكم
الفتاوى والمؤمنين مع دول الاستعمار
التي صارتها وتناحرا في هذا
الدوران الأليم.

وقدما يلي الفتوى التي صدرت
عن لجنة الفتوى بالجامع الأزهر
في حكم الإسلام في الصلح مع إسرائيل -
والتأمين مع حلفائها التي نشرت في
مجلة - الوحي الإسلامي - في ثور
في القاهرة في ١٩ آذار عام ١٩٧٧.

صدر من لجنة الفتوى بالجامع
الأزهر الفتوى التالية - نشرناها
لأدبار الفتنة التي تعبر للمصلين
أبوسم -

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة
والسلام على سيد المرسلين سيينا
محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ...
وأما بعد .. فقد طُفئت لجنة القسوس
التي أقرها الشريف على الاستئناف القدام
أيها من حكم الشريعة الإسلامية في
أبرام الصلح مع إسرائيل التي انقضت
فلسطين من أهلها وأخرجهم من
ديارهم وشردهم سداً وأغلاها وسحب
تسليهاً على أقرى الأقرى واستلبت
أموالهم وأقرضت ألقامهم في
أماكن المباداة الأتار والتشاعر الإسلامية
القفسية ... ومن حكم التواد والتعاون
مع دول الإسلام التي تولى نصرتها
وتسارعها على هذا المصير العظيم وأبدتها
بالعون والمداين والذات والامتياز
بذرة يهودية في هذا الظلم الإسلامي
بين دول الإسلام ومن حكم الأحلاف
التي يدعو إليها دول الإسلام والتي
من مبادئها تكبير إسرائيل من قبلها ...
في أرض فلسطين لتتبدل السياسة
الإستعمارية ومن واجب المسلمين حيال
فلسطين ودعائها إلى أهلها وحشال
الشريعتين التي تعاقب إسرائيل ومن
ورثتها لغزو الإستعمارية أن توسع
بذلها لغزو استعبدية اليهودين الذين
وفي ذلك الغزائيل كيهانة ثقوية لسلطانها
مع بسبب الخنزائ طلى جبرها
وزيد في تهديدها ومن وجب الإستعانة

188

القتال بين جيش الهدي وجيوش الضلال حتى اثم الله عليه النعمة وفتح على يديه مكة وقد كانت معقل المشركين فاقطع المستضعفين من الرجال والنساء والولدان وطهر بيته الحرام من رجس الاوثان وقلم اظفار الشرك والطغيان وما اشبه الاعتداء بالاعتداء مع غارق لا بد من رعايته وهو ان مكة كان بلدا مشتركا ووطنا لهم اجمعين بخلاف ارض فلسطين فانها ملك للمسلمين وليس لليهود فيها حكم ولا دولة ومع ذلك ابى الله تعالى الا ان يظهر في مكة الحق ويخزل الباطل ويردها الى المؤمنين ويقمع الشرك فيها والمشركين فامر سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم - بقتال المعتدين فقال تعالى واذا لاهم حيث تقتلهم واخرجهم من حيث اخرجوكم والله سبحانه وتعالى نبيه المسلمين الى رد الاعتداء بقوله تعالى من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل اعتدى عليكم ومن مبادئ الاسلام محاربة كل منكر يضر العباد والبلاد واذا كانت اثاره واجبة في كل حال فهي في حالة هذا العدوان اوجب والزم فان هؤلاء المعتدين لم يقف اعتداؤهم عند اخراج المسلمين من ديارهم وسلب اموالهم ونشرهم في البلاد بل تجاوز ذلك الى امور تقصد الاذيان السماوية كلها وهي احترام المساجد وامكن العبادة .. وقد جاء في ذلك قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ماكان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم ..

اما بعد فهذا هو حكم الاسلام في قضية فلسطين وفي شأن اسرائيل والمؤمنين لها من دول الاستعمار وغيرها وفيما تريد اسرائيل ومناصروها من مشروعات ترفع من شأنها وفي واجب المسلمين حيال ذلك تبينه لجنة الفتوى بالآثر الشريف ويوجب بالمسلمين عامة ان يعتصموا بحبل الله المتين وان يحفظوا بها يحقق لهم - الكرامة وان يقدروا عواقب الرهن والاستكانة امام اعتداء الباغين وتبجير الكائنات وان يجمعوا امرهم على القيام بحق الله تعالى وحق الاجيال المقبلة في ذلك اعزازا لدينه القويم .. تسال الله تعالى ان يثبت قلوبهم على الايمان به وعلى نصره الايمان به وعلى نصرته دينه وعلى العمل بما يرضيه والله اعلم .

الاسلامية ابتغاء الفتنة وتفرق الكلمة والتكهن بها في البلاد الاسلامية والمضي في تنفيذ سياستها حيال شعوبها لايجوز لاية دولة اسلامية ان تستجيب لها وتشتري فيها لما في ذلك من الخطر العظيم على البلاد الاسلامية وبخاصة فلسطين الشاهدة التي سلمتها هذه الدول الاستعمارية الى الصهيونية الباغية تكاثر في الاسلام واهله وسعيها لايجاد دولة لها وسط البلاد الاسلامية لتكون نكادها في تنفيذ مآربها الاستعمارية الفاسدة بالمسلمين في انفسهم واموالهم وديارهم وهي في الوقت نفسه من اذى مظهر الموالاة المتوى عنها شرعا والتي قال الله تعالى فيها (يمن يتولهم منهم فانه منهم) وقد اشار القرآن الكريم الى ان موالاة الاعداء انصا تنشا عن مرض في القلوب بدفع اصحابها الى هذه الذلة التي تظهر بموالاة الاعداء فقال تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة فعسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما امروا في انفسهم نادمين .

وكذلك يحرم شرعا على المسلمين ان يمدوا اسرائيل ومن وراءها الدول الاستعمارية التي كفلت لها الحماية والبقاء من تنفيذ تلك المشروعات التي لايراد بها الا اذبحار دولة اليهود وبقاؤها في رغد من العيش وخصوبة في الارض حتى تعيش كدولة تنأوى العرب والاسلام في اغر دياره وتفسد في البلاد اشد الفساد وتكبد للمسلمين في اقطارهم ويجب على المسلمين ان يحولوا بكل قوة دين تنفيذها ويقفوا صفا واحدا في الدفاع عن حوزة الاسلام وفي احباط هذه المؤامرات الخبيثة التي من اولها هذه المشروعات الفاسدة ومن قصر في ذلك او ساعد على تنفيذها او وقف موقفا سلبيا منها فقد ارتكب اثما عظيما وعلى المسلمين ان ينهضوا نهج الرسول صلى الله عليه وسلم ويعتقدوا به وهو القوة الحسنة في موقفه من اجل مكة وطفيلتهم بعد ان اخرجوه وبعده اصحابه رضوان الله عليهم من ديارهم وحالوا بينهم وبين اموالهم واقابعتهم ونسوا البيت الحرام بعبادة الاوثان والاضنام فقد امره الله تعالى ان يعد العدة لاقا حرمه من ابدي المعتدين وان يضيق عليهم سبل الحياة التي بها يستظفرون غاشد عليه الصلاة والسلام يضيق عليهم في اقتصادياتهم التي عليها يعتمدون حتى نشبت بينهم وبينهم الحروب واستمرت رها

נספח 5:

מופתי מצרים – ג'אד אל-חק עלי ג'אד אל-חק – מגבה את
הסכם השלום בין מצרים לבין ישראל (1979)¹

الموضوع

(١٣١٦) اتفاقية السلام بين مصر واسرائيل واثرها

المبادئ

- ١ – الإسلام دين الأمن والسلام .
- ٢ – جنوح العدو للسلم أثناء الحرب واجب القبول .
- ٣ – المعاهدات بين المسلمين وغيرهم جائزة ويجب الوفاء بها ما لم يطرأ ما يقتضي نقضها .
- ٤ – بدء المسلمين بالصلح جائز ما دام ذلك لطلب مصلحة لهم أو لدفع مفسدة عنهم .
- ٥ – قبول المسلمين لبعض الضيم جائز ما دام في ذلك دفع لضرر أعظم .
- ٦ – نصوص اتفاقية السلام وملحقاتها لم تضيع حقاً ولم تفر احتلالاً .
- ٧ – ما كان لقلّة من العلماء أن تنساق أو تساق إلى الحكم بغير ما أنزل الله وتنزل إلى السباب دون الرجوع إلى أحكام شريعة الله .
- ٨ – صلح الخديوية كان خيراً وبركة على المسلمين ، وفي صلحنا المعاصر مع إسرائيل نتشاءل ونأمل أن يكون فتحاً نسترد به الأرض ونحمي العرض ، وتعود به القدس عزيزة إلى رحاب الإسلام وفي ظل السلام .

(*) المتن : فضيلة الشيخ جاد الحق على جاد الحق – م ١١٣ – م ٢٧٢ –
٦ محرم ١٤٠٠ هـ – ٢٦ نوفمبر ١٩٧٩ م .

— ٣٦٢١ —

¹ ג'אד אל-חק עלי ג'אד אל-חק, "אתפאקית אל-סלאם בין מצר ואסראא"ל ואת'רהא", 29.11.79, אל-פתאוי אל-אסלאמיה, כרך 10 (קהיר: דאר אל-אפתא אל-מצריה, 1983), עמ' 3621-3636.
לגרסה האלקטרונית ראה: <http://www.lahdah.com/vb/archive/index.php?t-15218.html>.

سئل :

عن حكم اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل وأثرها .

أجاب :

كان الإسلام ولازال دين الأمن والأمان والسلام والسكينة والصفاء والمودة والإخاء وليس دين حرب أو شحناء أو بغضاء ، لم يستخدم السيف للتحكم والتسلط إنما كانت حروبه وسيلة لتأمين دعوته، وقد أمر القرآن الكريم المؤمنين بالامتناع عن القتال إذا لم تكن هناك ضرورة ، ففي كتاب الله قوله سبحانه (فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سيلا)^(١) وقوله « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله .. »^(٢)

ومن تعاليم الإسلام للمسلمين أن يردوا كل ما يختلفون في معرفة أحكامه إلى الله ورسوله قال تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)^(٣) .

وأكد الله سبحانه هذا المبدأ بوجوب الإذعان لحكمه وحكم رسوله في قوله في القرآن الكريم (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا)^(٤) .

وها نحن العرب قد اختلفنا مع اليهود، وقامت الحرب بيننا سنوات ثم قامت لهم دولة اعترف بها المجتمع الدولي ، وظهرتها أقوى دول العالم وعقدنا معها اتفاقية الهدنة بعد الحرب الأولى بيننا سنة ١٩٤٨ ثم وقعت

(١) من الآية ٩٠ من سورة النساء .

(٢) من الآية ٦١ من سورة الأنفال .

(٣) من الآية ٥٩ من سورة النساء .

(٤) من الآية ٥١ من سورة النور .

حرب سنة ١٩٥٦ مع مصر وقامت هدنة أخرى ثم حرب سنة ١٩٦٧ حيث احتلت إسرائيل جميع أراضي فلسطين وزادت فاحتلت سيناء من أرض مصر والجولان من سوريا ولم ترض مصر بهذه الهزيمة وما استكانت ، بل استعدت وجندت أبنائها وعبأت مواردها ثم ضربت ضربة رمضان المنتصرة فاستردت بها هبة العرب واضطرت معها إسرائيل أن تستغيث بنظرائها وفي أوج النصر العسكري عرض رئيس مصر السلام أملاً في أن يسود هذه المنطقة الأمن وأن يسترد العرب أنفاسهم من حرب طالت واستطالت دون أن يبدو في أفقها نهاية ، واستطاع رئيس مصر أن يسترد أجزاء كبيرة من سيناء سلماً فوق ما استرده بالحرب ثم كانت مبادرته وندأؤه بالسلام في القدس وفي حضور الخصوم ليشهد عليهم العالم إن أبوا الدخول فيه وصبر وجادلهم بالحجة والمنطق كما جالدهم بقوة السلاح وعزم الرجال حتى جنحوا للسلم وارتضوه عهداً تنحل به هذه الأزمة وقبلوا بحرب رمضان — أن يرحلوا عن الأرض التي احتلوها فوق العشر سنوات ورضوا من الغنيمة بالإياب والمسائلة فما حكم الله ورسوله في هذا الصلح الذي تم بين مصر وإسرائيل بعد تلك الحروب وإنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا .

إننا إذا نظرنا في كتاب الله قرآنه الكريم نجد أنه قد قرر أن العلاقة الأساسية بين الناس جميعاً هي السلم نجد هذا واضحاً في قوله تعالى : (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ..)^(١) وقوله سبحانه : (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ..)^(٢) .

وبهذا النداء للناس بوصفهم بنى الإنسان كان السلم هو الحالة الأصلية التي تشيع المودة والتعاون والخير بين الناس ، وكانت الدعوة إلى غير

(١) من الآية ١٣ من سورة الحجرات .
(٢) من الآية ١ من سورة النساء .

المسلمين بأنهم إذا سالموا كانوا سواء مع المسلمين في نظر أحكام الإسلام لأنهم جميعاً بنو الإنسان ، ولم يجز الإسلام الحرب إلا لعلاج حالة طارئة ضرورية ، وإذا كانت هذه هي منزلة الحرب في الإسلام فإنه يقرر بأنها إذا وقعت وجنح أحد الطرفين المتحاربين إلى السلم وجب حقن الدماء نرى هذا واضحاً وجلياً في قوله تعالى : (. وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله ..)^(١)

هذا حكم الله أنزله إلينا ، وهو يميز لنا أن نتعاهد ونقيم المعاهدات مع غير المسلمين إبقاء على السلم أصلاً أو رجوعاً إليه بوقف الحرب وقفاً مؤقتاً بـمدة أو وقفاً دائماً ، كما يميز أن تتضمن المعاهدة مع غير المسلمين تحالفاً حريياً وتعاوناً على رد علو مشترك .

قال القرطبي : إن كان للمسلمين مصلحة في الصلح لنفع يمتثلونه أو ضرر يدفعونه فلا بأس أن يبتدئ المسلمون إذا احتاجوا إليه ، وقد صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل خيبر على شروط نقضوها فنقض صلحهم ، وهادن قريشاً عشرة أعوام حتى نقضوا عهده ثم قال : وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل التي شرعناها سالكة وبالوجه التي شرحناها عاملة . ثم نقل قول الإمام مالك رضى الله عنه فقال : تجوز مهادنة المشركين السنة والسنين والثلاث وإلى غير مدة - الجامع لأحكام القرآن ج ٨ ص ٣٩ - ٤١ في تفسير سورة الأنفال .

وفي التعقيب على تفسير الآيتين ٨٩ ، ٩٠ من سورة النساء حيث انتهت الأخيرة بقوله تعالى (فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سيلاً) قال القرطبي : ص ٣٠٩ ج ٥ : في هذه الآية دليل على إثبات المهادنة بين أهل الحرب وأهل السلام إذا كان في المهادنة مصلحة للمسلمين .

(١) الآيتان ٦١ و ٦٢ من سورة الأنفال .

وفى فتح البارى لابن حجر العسقلانى بشرح صحيح البخارى فى باب
الموادعة والمصالحة مع المشركين تعليقا على الآية الكريمة (وإن جنحوا
للسلم ..) إن هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين .

وفى متقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار وشرحه نيل الأوطار
للشوكانى ج ٨ ص ٣٩ فى غزوة الحديبية بعد أن نقل الأحاديث فى
شأنها : أن مصالحة العدو ببعض ما فيه ضيم على المسلمين جائزة للحاجة
والضرورة دفعا لمحذور أعظم منه .

وإذا تتبعنا سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده ، نجد
أنهم قد تعاملوا مع غير المسلمين ولم ينقضوا عهداً عقده إلا أن ينقض
من الغير ، ولعل فاتحة عهود الرسول ومعاذاته كان العهد مع يهود
المدينة وتحالفه معهم ثم تعامله وصحبه اقتصادياً ، ولقد ظل وفياً بهذا
الوعد والعهد حتى نقضه اليهود فانتقض ، وصلاح الحديبية وشروطه
مشهور واعتراض الصحابة عليه ، كل ذلك فعله رسول الله ، ولنا فيه
القدوة ولأنه فعل ما فيه المصلحة للمسلمين ، ولقد عاهد خالد بن الوليد
أهل الحيرة وصالحهم ، وصالح عمر بن الخطاب أهل إيلياء وكان يستدعى
الزعماء غير المسلمين ويشاورهم ويستأنس بأرائهم كما فعل عندما أراد
تنظيم الطرق بعد فتحها ، وكما استشار المقوقس عظيم القبط فى مصر
بعد الفتح .

وقد عقد الفقهاء المسلمون على اختلاف مذاهبهم الفقهية أبواباً
فى كتبهم أبانوا فيها أحكام المهادنة والمصالحة مع غير المسلمين ، واتفقت
كلمتهم على أن لرئيس الدولة المسلمة أن يهادن ويصالح محاربيه من غير
المسلمين ويوقف الحرب معهم مادام فى هذا مصلحة للمسلمين ، واستندوا
فى هذا إلى قول الله سبحانه (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها)^(١) وإلى صلح
الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية ، وأضاف الفقهاء

(١) من الآية ٦١ من سورة الانفال .

قولهم : ولأن المواجهة جهاد معنى إذا كان خيراً للمسلمين لأن المقصود هو دفع الشر الحاصل بالحرب . (كتاب البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي ص ٧٨ وما بعدها ج ٥ وبدائع الصنائع للكاساني الحنفي ص ١٠٨ وما بعدها ج ٧ ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر - فقه حنفي ج ١ ص ٦٤٥ وما بعدها والمغني لابن قدامة الحنبلي ج ١٠ ص ٥١٧ وما بعدها وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير فقه مالكي ج ٢ ص ٢٣٢ وحواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج ج ٩ ص ٣٠٤ وما بعدها . وكتاب قواعد الأحكام في مصالح الأئمة للسلطان العزيز عبد السلام الشافعي ج ١ ص ١٠٣) .

بل ان فقهاء الشيعة الامامية صرحوا بهذا في كتبهم . ففي كتاب المختصر النافع في فقه هذا المذهب ج ١ ص ١١٢ في كتاب الجهاد : وإن اقتضت المصلحة المهادنة جاز لكن يتولاها الإمام ومن يأذن له .

ويقول الفقيه ابن القيم في كتابه زاد المعاد ج ٢ ص ١٨٤ :

ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة صار الكفار معه ثلاثة أقسام : قسم صالحهم ووادعهم على ألا يحاربوه ولا يظاهروا عليه ولا يوالوا عليه عدوه وهم على كفرهم آمنون على دماءهم وأموالهم . وقسم حاربوه ونصبوا له العداوة . وقسم تاركوه فلم يصالحوه ولم يحاربوه بل انتظروا ما يؤول إليه أمره وأمر أعدائه . فقابل كل طائفة من هذه الطوائف بما أمره به ربه تبارك وتعالى .

ثم قال في ص ٢٠٠ في فقه صلح خيبر : وفي القصة دليل على جواز عقد الهدنة مطلقاً من غير توقيت بل ما شاء الإمام ولم يجئ ما ينسخ هذا الحكم البتة ، فالصواب جوازه وصحته . وقد نص عليه الشافعي في رواية المزني ، ونص عليه غيره من الأئمة . ويقول العلامة ابن تيمية في كتابه الاختيارات ص ١٨٨ في باب الهدنة : ويجوز عقدها مطلقاً ومؤقتاً والمؤقت لازم من الطرفين يجب الوفاء به ما لم ينقضه العدو، ولا ينقض

بمجرد خوف الخيانة في أظهر قولي العلماء وأما المطلق فهو عقد جاثر
يعمل الإمام فيه بالمصلحة .

أسس المعاهدات في الإسلام :

وحينما نطالع أقوال علمائنا في تفسير آيات القرآن وأحاديث رسول
الله صلى الله عليه وسلم في شأن الحرب والصلح ، ونطلع كذلك على ما نقله
الفقهاء في هذا الشأن نرى أنهم قد استوجبوا توافر الأسس التالية لقيام
المعاهدات مع غير المسلمين شرعاً .

الأول : مادل عليه قول الرسول عليه الصلاة والسلام : (كل شرط
ليس في كتاب الله فهو باطل) وهذا مفاده أنه يتعين على ولي أمر المسلمين
الذي يتعاهد مع غير المسلمين ألا يقبل شرطاً يتعارض صراحة أو دلالة
مع نصوص القرآن الكريم ، محافظة على سمة الشريعة العامة واحتفاظاً
بعزة الإسلام والمسلمين قال تعالى : (والله العزة لرَسُولِهِ ولِلْمُؤْمِنِينَ)^(١)
ومثال الشروط الباطلة أن تتضمن المعاهدة التحالف مع غير المسلمين
ضد المسلمين أو التعهد بمقتضاها بالعودة عن نجدة المسلمين عند الاعتداء
على ديارهم وأموالهم .

الثاني : تحديد الشروط في المعاهدات بينة واضحة على مثال المصالحات
التي عقدها الرسول عليه الصلاة والسلام ، فقد كانت محددة في الحقوق
والالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين وذلك حتى لا تكون وسيلة للغش
والخداع واستلاب الحقوق .

الثالث : أن تعقد المعاهدة في نطاق التكافؤ بين طرفيها ، فلا يجوز
لولى أمر المسلمين أن يعاهد ويصالح تحت التهديد ، لأن مبدأ الإسلام
التراضي في كل العقود .

ومسألة المسلمين لخالفهم في الدين أمر يقره الإسلام ، فن المبادئ
العامة التي قررتها الشريعة في معاملة أهل الكتاب تركهم وما يدينون

(١) من الآية ٨ سورة المنافقون .

والمنع من التعرض لهم متى سالموا بل والتسوية بينهم وبين المسلمين في الحقوق والواجبات العامة ، وأجازت مواساتهم وإعانة المنكوبين وأباحت الاختلاط بهم ومصاهرتهم ، وما أباحت قتالهم إلا ردّاً لعدوان قال تعالى (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم) ^(١) وقال سبحانه (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتنهمن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذين أخدان) ^(٢)

وكان من أوامر الإسلام الوفاء بهذه المعاهدات إذا انعقدت بشروطها داخلية في نطاقه غير خارجة على أحكامه وحافظ عليها الطرف الآخر ولم تنفذ ظروف انعقادها، وهذا هو القرآن الكريم يقول : (.. إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم ..) ^(٣) ويقول في شأن توقع الخيانة من المعاهدة دعوة إلى اليقظة والحذر (وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين) ^(٤) .

ذلك حكم الإسلام في التعاهد والمصالحة ، بل والمخالفة مع غير المسلمين يقر المعاهدات التي تضمن السلام المستقر وتحفظ الحقوق ، وهو في ذات الوقت ينهى عن خيانة العهد ويأمر بالوفاء بالوعد ، فالعلاقة بين الناس في دستور الإسلام علاقة سلم حتى يضطروا إلى الحرب للدفاع عن النفس أو للوقاية منها ، ومع هذا يأمر الإسلام بأن يكتفى من الحرب بالقدر الذي يكفل دفع الأذى ، ويأمر كذلك بتأخيرها ما بقيت وسيلة إلى الصبر والمسالمة ، ولم يجعل الإسلام الوفاء بالعقود والعهود من أعمال السياسة التي تجوز فيها المراوغة عند القدرة عليها ، بل جعله أمانة من الأمانات واجبة الأداء يكاد الخارج عنها أن يخرج عن الإسلام ، بل ويخرج عن آدميته ويصبح بهذا في عداد السائمة قال تعالى : (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم

(١) من الآية ٧ من سورة التوبة .

(٢) من الآية ٥ من سورة المائدة .

(٣) من الآية ٤ من سورة التوبة .

(٤) الآية ٥٨ من سورة الانفال .

ما تفعلون ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون
أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة إنما يبلوكم الله به
وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون (١) .

وبعد : فإن الإسلام صاغ الحياة البشرية في نطاق قوله تعالى (ولقد كرّمنا
بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم
على كثير من خلقنا تفضيلاً) (٢)

هذا التكريم للإنسان، أى إنسان، بغض النظر عن لونه أو دينه أو جنسه
أو وطنه أعاد إلى فكر الإنسان وقلبه أن الناس جميعاً بنو آدم وحواء
جعلهم الله شعوباً وقبائل ليتعارفوا ، وأرسل إليهم الرسل لهدايتهم من
الضلال ، حتى كان الإسلام خاتماً لجميع الرسالات يحوى كتابه ما حملته
الكتب السابقة عليه متقياً عقيدته وعبادته وتشريعه مما لم يعد ملائماً
لدين الله الخالد إلى يوم الدين .

ثم حث الإسلام على الدعوة إلى الله بالمنطق والعقل ، فجعل توحيد
الله أساساً تتعاون في ظله كل الديانات قال تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى
كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً
أرباباً من دون الله ..) (٣) ووجه القرآن الكريم رسول الله محمداً صلى الله
عليه وسلم لنمط الدعوة المطلوب فقال (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ..) (٤) .

وفي نطاق هذا الاتجاه والتوجيه ، عقد الرسول حين قدم المدينة مهاجراً
معاهدة بين المسلمين واليهود ، وباقي الأقليات التى كانت تسكنه في
المدينة وما حولها ، رسم بها سبيل دولة الإسلام في التعاون المشترك مع

(١) الآية ٦١ و ٦٢ من سورة النحل .

(٢) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٣) من الآية ٦٤ من سورة آل عمران .

(٤) من الآية ١٢٥ من سورة النحل .

مواطنيها وجيرتها من أهل الأديان الأخرى ، وهذه المعاهدة التي قد تسميها بأسلوبنا المعاصر (معاهدة دفاع مشترك) يرشدنا فقهاء إلى أن نسلك هذا السبيل ونقتدى بها ما دام في مثلها مصلحة للمسلمين .

ولقد كان من آثار هذه المعاهدة كما سبق القول التعاون المالى والاقتصادى بين جميع القاطنين فى المدينة وما حولها دون نظر إلى الاختلاف فى العقيدة والدين .

والإسلام يضع بذلك إطاراً للتعايش بين بنى الإنسان على اختلاف مللهم ونحلهم بهذا الوصف الإنسانى ، ويخاطبهم به داعياً لإياهم للترحم والتعاطف والتساند فى الشدائد والملمات ، ثم يخص المسلمين بتوجيه أوفى وتوصيف أوسع وأسمى ، فيجعل أخوتهم الدينية أعلى نسباً وأقوى لحمة من كل الأنساب والأحساب التي يتفخرون بها ، ويضع لهم نماذج نقية لما يجب أن يأخذوا أنفسهم به فقال تعالى (.. وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)^(١) وقال جل شأنه (.. والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)^(٢) وقال أيضاً (.. ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ..)^(٣)

بهذا المنطق كان توجيه القرآن الكريم للمسلمين إلى أحسن السبل للتعاون وتنقية المجتمع والحفاظ على مصالح المسلمين .

وبنفس المنطق يحدد الرسول صلى الله عليه وسلم المسئولية ويضعها على عاتق أولياء الأمور كل فى موقعه فيقول :

(كلكم راع ومسئول عن رعيته ، الإمام راع ومسئول عن رعيته)^(٤) ويقول : (ما من أمتى أحد ولى من أمر الناس شيئاً لم يحفظهم بما يحفظ به نفسه إلا لم يجد رائحة الجنة ..)^(٥)

(١) من الآية ٢ من سورة المائدة .

(٢) من الآية ٧١ من سورة التوبة .

(٣) من الآية ١٠٤ من سورة آل عمران .

(٤) رواه البخارى .

(٥) رواه الطبرانى عن ابن عباس فى الصغير والوسط .

ومن هذا يبين مدى مسئولية رئيس الدولة في الإسلام ، وأن عليه أن يحفظ الرعية مما يحفظ به نفسه ، لأنه قد التزم العمل لمصلحتها وفي نطاق هذه المسئولية وفي خضم نزاع العرب وإسرائيل وفي ظلال هزيمة سنة ١٩٦٧ التي لحقت بالعرب كل العرب فنكست رؤوسهم خطط رئيس مصر لرفع هذا العار وحاربت مصر في رمضان وكان النصر من عند الله للمؤمنين الذين رابطوا وجاهدوا حتى يحوا خزي العار ووضعوا أكاليل الغار ، ثم كانت تلك النظرة الثاقبة الفاحصة للمجتمع الدولي وموقفه من النزاع ، هذه النظرة التي تمثلت في مبادرة السلام في نوفمبر سنة ١٩٧٧ ، السلام المطلوب سلام العزة ومن موضع القوة لا من موقع الضعف والهزيمة ، وجاهد رئيس مصر وفافوض وكافح حتى سلم الحصم أو استسلم بعد إذ رأى مفاوضاً قوى الحجة ثابت الحنان مستمسكاً بأرض العرب كل العرب ومقنسات المسلمين لم يفرط في حق ولم تلن عزيمته ، بل كان صابراً ومثابراً للوصول إلى غاية الطريق بعد أن بدأ بخطوات رشيدة شديدة ، ومازال يهدف إلى الغاية ويبحث الخطى حتى يصل الحق إلى أصحابه بعون من الله وتأييده . قال تعالى (إن تنصروا الله ينصركم ويثبت

أقدامكم) (١)

إذا عرضنا اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل على قواعد الإسلام التي أصلها القرآن وفصلتها السنة ، وبينها فقهاء المذاهب جميعاً على نحو ما أجمالنا الإشارة إليه نجد أنها قد انطوت تحت لواء أحكام الإسلام . فهي قد استخلصت قسماً كبيراً من الأرض التي احتلتها إسرائيل في هزيمة سنة ١٩٦٧ بما فيها وعليها من مواطنين عادت إليهم حريتهم وثروات تستفيد بها بدلاً من أن يستنزفها الخصوم ، فهل استرداد الأرض والثروة مما يأمر به الإسلام أو مما ينهى عنه ؟ وهل في هذا مصلحة محققة للمسلمين أو شر ماحق لاحق بهم ؟ وهل في عودة المواطنين التي تحررت أرضهم إلى دولتهم ترعى شؤونهم من تعليم وصحة ودعوة وتجارة وكل مسئوليات الدولة نحوهم ، هل هذا مما أمر به الإسلام أو مما ينهى عنه ؟ .

(١) من الآية ٧ من سورة محمد .

حين نعرض هذه الاتفاقية في ضوء مسئوليات الحاكم المسلم نجد أن رئيس مصر قد نصح للأمة وقام بالمسئولية ، فحافظ على الرعية حفاظه على نفسه ، حارب حين وجد ألا متلوحه من الحرب بعد أن استعد وأعد ، وفاوض وسالم حين ظهر ألا مفر من السلم وأنه يستطيع الوصول إلى الحق والحصول عليه سلماً لا حرباً ، والإسلام يقرر أن الحرب ليست حرفة ولا غاية وإنما هي ضرورة دفاع أو وقاية ، وكما قال الرسول الأكرم : (إن الله يحب الرفق في الأمر كله)^(١) أى إن الله سبحانه يحب لين الجانب في الفعل والقول ، كما يحب الأخذ بالأسهل في أمور الدين والدنيا ومعاشرة الناس فإذا استعصت الحرب كوسيلة لاسترداد الحق ، وتيسر السلم أفلا يكون هو الأول والأولى ؟

اللهم ان السلام تحية الإسلام وخلق الإسلام وصمام أمنه وأمانه يتمثل هذا في قول رسول الله عليه الصلاة والسلام (إن الله جعل السلام تحية لأمتنا وأماناً لأهل ذمتنا)^(٢) وإنما كانت تحية المسلمين بهذا اللفظ للإشعار بأن دينهم السلام والأمان وأنهم أهل السلم محبوبون للسلام .

بقى أنه قد يقال : ان مصر انفردت بالصلح مع إسرائيل وخرجت بذلك عن تعاهد العرب على حل جماعى ، ولكن هذا القول لا يلتقى مع الواقع ، واقع الاتفاق الذى تم والخطوات المترتبة عليه ، فإن العرب متفقون على حل سلمى بعد أن استحالت الحرب للظروف الدولية التى لا يمكن الإغضاء عنها ، فإذا تقاعس بعض العرب عن السعى إلى الحل السلمى دون سبب ولا سند ، كان على من يستطيع كسب الموقف السباق إليه وصولاً للغاية المرجوة ، والأمر موكول إلى القدرة على الحركة ، فمن استطاع تقدير الأمور وارتباطاتها الدولية ، ووجد من نفسه القدرة على استخلاص الحق ، كان له بل كان عليه أن يسعى إليه ، لأن هذه مسئولية ولى أمر المسلمين يعمل لصالح الجماعة ويحافظ عليها .

(١) رواه البخارى ومسلم .

(٢) رواه الطبرانى والبيهقى .

وإذا كانت نصرة المسلم للمسلم واجبة (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)^(١) فقد كان واجب الحكام العرب بله المسلمين أن ينصروا رئيس مصر وهو يكافح وينافح في سبيل استرداد الأرض والمقدسات ، لا أن يخلدوه ويقيموا العراقل في سبيله بينما هو يعمل لصالح الجميع . (المسلمون يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم) .

حين نستعرض نصوص اتفاقية السلام وملحقاتها ونعرضها على القرآن والسنة ، لا نجد فيها ما يتأى بها عن أحكامهما إذ لم تضع حقاً وما أقرت احتلال أرض وإنما حررت واستردت .

وما دامت هذه الاتفاقية قد أفادت المسلمين ووافقت مصلحتهم فإنه لا يليق بمسلم أن يخسرها حقها من التقدير . قال تعالى (.. ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين)^(٢) .

بل إن الغرض من شأنها والغش في بيان أهدافها وآثارها لا يليق بمسلم ، لأن من واجبه بحكم القرآن والسنة أن يشد من أزر من ثابر وبذل الجهد بل غاية الوسع في سبيل استخلاص الحقوق التي لولا حرب مصر في رمضان لصارت نسياً منسياً ، ولصارت سياسة الأمر الواقع واللاسلم واللاحرب قانوناً يقضى به على رقاب العرب ، وتضييع في ظلاله حقوقهم ولكن الله قبض خير أجناد الأرض وشد من عزمهم فكانت رمية الله هي رمايتهم ، فصعق العدو من بأسهم بعد أن أخذوا بتلابيبه وسر الصديق بنصر الله .

ولعلنا نذكر الاخوة المسلمين بوصايا الرسول صلى الله عليه وسلم بمثل قوله : (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)^(٣) ولا إيذاء بين المسلمين بقول أو فعل (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)^(٤) .

(١) متفق عليه من حديث انس .

(٢) من الآية ٨٥ من سورة الاعراف .

(٣) متفق عليه .

(٤) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو .

ويقول في ختام حديث طويل يأمر فيه بالفضائل (فإن لم تقدر فدع الناس من الشر فإنها صدقة تصدقت بها على نفسك)^(١) .

وبعد : فإنه لا بد من كلمة وجيزة أوجهها لعلماء المسلمين في كافة أنحاء الأرض على اختلاف جنسياتهم السياسية . هي : أن الله وكل إليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال جل شأنه (.. ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)^(٢) وقال (.. فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم)^(٣) هذا هو واجب العلماء الذين سماهم فقهاء الإسلام أهل الحل والعقد أهل العلم والبصير بأمور الدين والدنيا كل ذي خبرة في ناحية من نواحي الحياة ، علماء المسلمين قد فاه بعضهم بما ليس حكماً لله تعالى ولا لرسوله ، بما ليس نصحاً لله ولا لرسوله ولا لأئمة المسلمين وعامتهم . إرضاء للسلطة الذين لا يحتكمون إلى الله ورسوله قال تعالى (.. والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين)^(٤) وما كان لبعض من رمى مصر والمصريين بالخروج بهذه الاتفاقية عن الإسلام . ما كان لهؤلاء أن يسارعوا إلى حكم لا يملكون إصداره قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتيّنوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا)^(٥) .

ما كان لهذه القلة من العلماء الذين انساقوا أو سيقوا إلى الحكم بغير ما أنزل الله ، ثم انزلوا إلى السباب دون أن يراجعوا أحكام شريعة الله ، ومن غير أن يتثبتوا وزعوا الكفر على المسلمين دون روية أو استظهار لحكم الإسلام ، مع أن القرآن علمنا ألا نتقدم على حكم الله

(١) متفق عليه من حديث أبي ذر .
(٢) من الآية ١٠٤ من سورة آل عمران .
(٣) من الآية ١٢٢ من سورة التوبة .
(٤) من الآية ٦٢ من سورة التوبة .
(٥) من الآية ٦٤ من سورة النساء .

فقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم)^(١) .

نعم . لهؤلاء الذين تسرعوا في الحكم دون علم أو عن غرض نلتوا قول الله تعالى : (.. بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين)^(٢) .

إن كل مسلم بلغه حكم الله في أي أمر من الأمور . يجب عليه أن يتبعه ولا يحل له أن يتخطاه ، بل وعليه أن يعلنه ويعلمه الناس سيما إذا كان من العلماء الذين وكل الله إليهم علم دينه وبيان أحكام شريعته .

إن ربنا سبحانه يقول : (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ..)^(٣)

ويقول (.. لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة)^(٤) ولقد ردونا أمر اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل وعرضناها على القرآن والسنة فوسعتها أحكامهما . قال تعالى (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين)^(٥) .

وبعد : فإن الإسلام دين الوحدة ، ووحدة المعبود ووحدة العبادة ووحدة القبلة ، ومن أجل هذا دعا الله سبحانه إلى الاعتصام بحبله قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا)^(٦) فكونوا أيها العلماء دعاة وحدة وإخاء كما أمر الله ، وبصروا الأحكام بأوامر الله حتى تجتمع الأمة على كلمة الله لا تفرقها الأهواء ، واستمعوا لقول رسول الإسلام (لا تدابروا ولا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخواناً ، المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يحرمه ولا يخذله ، بحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم)^(٧) .

(١) الآية ١ من سورة الحجرات .

(٢) الآية ٣٦ من سورة يونس .

(٣) الآية ٨٣ من سورة النساء .

(٤) الآية ٢١ من سورة الأحزاب .

(٥) الآية ٥٧ من سورة الأنعام .

(٦) الآية ١٠٣ من سورة آل عمران .

(٧) متفق عليه من حديث أبي هريرة .

وهذا أمر الله سبحانه للمسلمين حكماً وعلماء ومحكومين قال تعالى
(... فاتقوا الله وأصلحوا دات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم
مؤمنين) ^(١) وقال سبحانه (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي
إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) ^(٢) وقال جل شأنه (ذلكم حكم الله يحكم
بينكم والله عليم حكيم) ^(٣)

وبعد : فإن صلح الحديبية كان خيراً وبركة على الإسلام والمسلمين ، فتح
الله به قلوباً غلغلا آمنت بالله وبرسوله وانضوت تحت لواء القرآن على بصيرة
من الله ، وفي طريق عودة الرسول صلى الله عليه وسلم من الحديبية أنزل
الله عليه أكرم بشرى (سورة الفتح) . قال تعالى إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً .

فانظروا أيها العرب والمسلمون كيف كان هذا الصلح فتحاً ونصراً
لدين الله ولرسوله ، وكيف مهد الأرض لانتشار الإسلام ، مع أن أصحاب
الرسول كانوا له من الرافضين وعن تنفيذه من القاعدتين ، حتى علموا
خيره فانصاعوا لأمر الله ورسوله . ونحن وفي صلحنا المعاصر مع إسرائيل
نتفاءل ، ونأمل أن يكون فتحاً نسترد به الأرض ، ونسترد به العرض ،
وتعود به القدس مقدسة عزيزة إلى رحاب الإسلام وفي ظل السلام .

(١) من الآية ١ من سورة الانفال .

(٢) من الآية ٨٨ من سورة هود .

(٣) من الآية ١٠ من سورة الممتحنة .

נספח 6:

אל-קרדאוי: הושטת יד לשלום כאשר האויב הוא היוזם¹

الجنوح للسلم إذا جنح العدو إليها:

ومع هذا كله، يأمر القرآن المسلمين أن يستجيبوا لدعوة السلم إذا دُعوا لها، ولو يعد وقوع الحرب، واشتعال وقودها، يقول تعالى: وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ [الأنفال: ٦١، ٦٢].

حتى مع احتمال إرادة الخداع منهم، لا ينبغي أن تُرفض دعوة السلم بإطلاق، وإنما يجب أن نجنح لها كما جنحوا. على أن يتم ذلك بشروطه وضوابطه الشرعية.

فليس من الجنوح للسلم بحال: أن تغتصب أرضي بالسيف، ثم تفاوضني على أن أترك لك بالصلح ما أخذته مني بالسيف، وتسمي ذلك جنوحا للسلم، فهذا أبعد ما يكون عن الجنوح للسلم، كما يفعل ذلك الصهاينة اليوم! والشرط أن يتوافر من العدو الجنوح للسلم، وأن تظهر دلائل ذلك في مواقفه.

وهذا ما طبقه الرسول بالفعل، حين جنحت قريش إلى السلم يوم الحديبية، ولم يكن ذلك عن ضعف منه، ولا تقاعس من أصحابه، فقد بايعوه على الموت، ولكنه جنح للسلم، حين لمس من خصومه الجنوح إليها، فكان الصلح الشهير، والصلح خير.

¹ http://www.qaradawi.net/site/topics/printArticle.asp?cu_no=28&item_no=4534&version=1&template_id=256&parent_id=12

נספח 7:

אל-קרדאווי: האסלאם וההכרה במדינת ישראל¹

الإسلام والاعتراف بدولة إسرائيل
ماهر عبد الله: طيب مشكور جدا يا أخ طالب. الاعتراف بإسرائيل، باختصار؟
د. يوسف القرضاوي: أنا منذ سنوات طويلة أصدرت فتاوى في تحريم الصلح مع إسرائيل، ونشرتها الصحف، وذكرناها هنا في القناة، وقامت بيني وبين بعض كبار العلماء مناقشات ومعارضات، بعض العلماء الذين قالوا إنه يجوز الهدنة مع العدو، وكذا، وقلت لهم إنه ما يجري الصلح مع اليهود ليس مجرد هدنة، لأن الهدنة أن تكف يدك عن عدوك ويكف عدوك يده عنه، وإنما الصلح مع إسرائيل يتضمن الاعتراف بدولة إسرائيل، فهذا أمر آخر غير مجرد الهدنة التي أجازها الفقهاء اتباعاً لما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- من الهدنة مع قريش في صلح الحديبية، هذا أمر أن تعترف بإسرائيل.. ومعنى تعترف بإسرائيل يعني تعترف بأن ما أخذته من أرض المسلمين أصبح لها السيادة الشرعية والقانونية عليه، ولم يعد لنا حق في المطالبة به، فهل هذا جائز شرعاً؟! أنا ناقشت هذا، وناقشت كبار علماء، ومعروفين في المنطقة كانوا يجيزون هذا، وأنا لم أقر هذا، وهذا مكتوب عندي في كتابي "فتاوى معاصرة" الجزء الثاني من الكتاب، عدة فتاوى ومناقشات مع كبار العلماء، فهذا أمر ليس جديداً بالنسبة لي، فأنا لا أقر هذا، وأنا كما قلت أن الشيء الوحيد الذي أقره.. أقره حتى يأخذ الفلسطينيون حقوقهم هو المقاومة، المقاومة هي مقاومة مشروعة ضد عدو غاصب معتدي لا يعترف بشيء، ولا يرده إلا القوة، صحيح ليس عندنا ما.. ما عندهم من قوة، ولكن القرآن الكريم يقول (وأعدوا لهم ما أستطعتم من قوة) والله الذي في استطاعتنا وفي استطاعة إخواننا الفلسطينيين ومن يساعدهم يقومون به، والله سبحانه وتعالى يكمل نقصهم ويساعدهم على عدوهم.

¹ http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=28&item_no=2187&version=1
&template_id=105&parent_id=16

נספח 8:

אל-קרדאווי: האמת ביחס לסכסוך עם היהודים [תרגום+מקור בערבית]¹

השואל אבו מעאד' מאלג'יריה

שאלה: כבוד השיח' קרדאווי, האם הסכסוך בינינו לבין היהודים הינו סכסוך על אדמה או על האמונה והאם הסכסוך על האדמה מבטל את האופי התיאולוגי של המאבק בינינו לבין היהודים?

עיקרי הדברים:

המערכה בינינו לבין היהודים איננה בשל יהדותם. האסלאם אינו כופה את עצמו על איש כאמור בקראן: "לכם דתכם ולי דתי"^[2] "אין מקנים דת בכפיה, וכבר התברר ההבדל בין הבינה לבין המדוחים."^[3] אולם, מכיוון שהיהודים תקפו את אדמתנו ואת המקומות הקדושים לנו לא היה לנו מנוס אלא להדוף את התוקפן החמדן עד שהוא יחזור בו מדרכו הסוטה. אם הם [היהודים] יחזרו בהם מסיייתם ומשחיתותם כי אז הם יחשבו לאנשי הספר אשר מותר לנו לאכול ממאכליהם ולהינשא לנשותיהם. יהודים חיו בקרב המוסלמים במשך מאות שנים כשוויים להם בחובות ובזכויות, אולם טבעם הנפסד גבר עליהם, ובשל כך הם נדונו על-פי האסלאם לגירוש ולהרחקה לעולמי עד כפי שנאמר בקראן: "[אולי יואיל ריבונכם לרחם עליכם] ואולם אם תשובו לסורכם, נשוב גם אננו, וגיהנום יסגור על הכופרים."^[4]

חובה עלינו להפנות נגדם את מירב המשאבים והכוח שברשותנו עד שיוחזרו האדמה והכבוד [שאבדו] ועד שהחיוך יחזור לשפתותינו כאמור בקראן "הכינו כוח לקראתם ככל שתוכלו..."^[5]

תשובת אל-קרדאווי:

אמרתי בעבר ואני חוזר ואומר שהסכסוך בינינו ובין היהודים הינו מאבק על האדמה ולא בשל יהדותם משום שהם אנשי הספר שמותר לאכול ממאכליהם ולהתרועע עמם כדברי הפסוק: "[היום הותרו לכם המאכלות הטובים] ומותרים לכם מאכלותיהם של אלה אשר ניתן להם הספר לפניכם, ומאכלותיכם

¹ הפתוא התפרסמה באתר Islam online ב-1.4.2002.

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528615116.

[2] קוראן, 109: 6.

[3] קוראן, 2: 256.

[4] קוראן, 17: 8.

[5] קוראן, 8: 60.

מותרים להם, והנשואות לכם מקרב המאמינות, וגם הנשואות לכם מקרב אלה אשר ניתן להם הספר לפניכם...^[1]

היהודים חיו תחת חסות המוסלמים מאות רבות של שנים, אולם מאז שהיהודים חשקו באדמתנו – אדמת פלסטין – אדמת האסרא והמעראג^[2] – אדמת מסגד אל אקצא, ומאז שהם זממו להקים מדינה על חורבות מסגד אל אקצא אז החל המאבק בינינו לבינם. אולם, אין זה אומר שאין בכלל מאבק דתי או אידיאולוגי בינינו. יש בלבול בסוגיה הזו. אינני מכחיש שישנו מאבק דתי תיאולוגי בינינו משום שאנו אומה דתית והיהודים הם אומה דתית ועל כן הסכסוך בינינו על האדמה מעורב בדת. כאשר המוסלמי מגן על האדמה אין הוא מגן על רגבי עפר בלבד, הוא מגן על אדמה מוסלמית על הטריטוריה של האסלאם (דאר אל-אסלאם) לכן כאשר הוא נהרג במלחמה על אדמתו הוא עולה לדרגת שהיד וגם אם הוא נהרג למען רכושו הרי שהוא שהיד, וכך גם אם הוא מגן על בני משפחתו ועל נפשו הוא. אם כך, המלחמה למען כל המטרות לעיל, נחשבת להקרבה למען אלה (שהאדה) ומכאן שזו מערכה דתית.

אדם אשר מחויב [לאמונה] כל מלחמותיו מעורבות בדת, ובמיוחד במערכה הספציפית הזאת שהיא למען אדמת 'כיוון התפילה הראשון', אדמת הנביאים ולמען המסגד השלישי בחשיבותו ואדמת האסרא והמעראג. אדמה זו יש לה מעמד מיוחד אצל המוסלמים ומכאן שהמוסלמי מגן על אדמה שיש לה בעיניו קדושה רבה.

כך גם לגבי היהודי שעבורו מלחמתו היא דתית משום שגם הוא מחשיב את האדמה הזו כארץ הגאולה. יש להם לגביה חזונות מהתורה וכללים מהתלמוד ויש להם שלושה עיקרים: אלוהים, העם והארץ; שחלקם מוזכרים בתורה ושלושתם מעורבים זה בזה, לכן היהודי נלחם בנו בשם הדת, ומסיבה זו אני מבקר את מי שמבקש להוציא את הדת מהמערכה הזו. מסיבה זו אני מבקש שדבריי לא יובנו כאילו שאני אומר שיש להוציא את ההיבט הדתי תיאולוגי מהבעיה. תהיה זו בגידה לומר זאת. אינני רוצה בכך שדבריי יובנו שלא כהלכה כי אם ברצוני להסביר איך אנשים צריכים להבין את הפסוק הבא: "מֵצוּא תִּמְצֵא כִּי הַיְּהוּדִים וְהַמִּצְרִיִּם שׁוֹתֵפִים לְאֱלֹהִים, אֲיִבְתֶּם לְמַאֲמֵינִים גְּדוֹלָה מְכֹל" ^[3] כך היה באופן יחסי המצב בימי הנביא אולם לאחר מכן היהודים קיבלו את חסות האסלאם וחיו בקרב המוסלמים כשהם בטוחים ותחת קורת הגג מעניקה להם מחסה והם חיו בין המוסלמים במצב כלכלי ופוליטי משופר, ולא היה בינינו ובינם מאבק, למעט, לעיתים, מאבק תרבותי, מאבק על טכסטים של בני ישראל (אסראאיליאת) שהם זיהמו באמצעותם את התרבות האסלאמית והם הפיצו אותם [את תכני הטכסטים] בקרב המוסלמים על-ידי כך שהמוסלמים שביניהם נהגו לקרוא ספרים לא מוסמכים ולספר אגדות בע"פ ובעקבותיהם המוסלמים אבדו הרבה מתרבותם המקורית. היהודים מלאו תפקיד זה בימי הח'ליפים עת'מאן ועלי כגון: עבדאללה אבן סבא היהודי ולאחריו על-ידי מתאסלמים שיש לגביהם סימני שאלה כמו למשל כעב אלאחבאר.

[1] קוראן, 5: 5.

[2] המסע הלילי של הנביא מחמד למסגד אל אקצא בירושלים ועלייתו השמימה.

[3] קוראן, 5: 82.

אין ספק שהיהודים ובני ישראל בכללותם יש להם ערכים העוברים בירושה ביניהם שהקראן מפרט אותם: אכזריות, בוגדנות, אנוכיות וקנאות. הם אפילו הפכו את ספר התורה שלהם לספר לאומני ואת דתם לדת לאומנית, שכן היא מספרת על בני ישראל ועל מאורעותיהם ועל מלכיהם, אולם היא איננה מספרת כלל על יום הדין ועל גן העדן והגיהנום. דברים אלו טבועים ביסוד הנפשי והאידיאולוגי והמוסרי של היהודים והם נטמעו בתורה המזויפת שלהם ועוד יותר מכך בתלמוד, שהוא מערכת הנחיות סודית שלהם, שהם מחשיבים יותר ממצוות התורה, ואשר הן מגדירות את היהודים כגזע מיוחד שנבחר מכל הברואים וכי כלל בני האנוש צריכים להיות עבדיהם.

היהודים מחשיבים את העמים האחרים כשפלים יותר מבהמות ומכלבים ואנו מכירים את אמונותיהם אלה ואיננו יכולים להתכחש להן. על כן אני אומר מבחינה דתית, אני כמוסלמי, היהודי כמוהו כנוצרי [שניהם] שייכים לאנשי הספר אפילו בתקופתנו זו למרות תוקפנותם, לא אשנה את העובדות בשל התוקפנות. היו זמנים [תקופת מלחמות הצלבנים] בהם הנוצרים היו אויבים קשים יותר מהיהודים. בשעה שהיהודים עמדו לצד המוסלמים ועל כן עלינו להתייחס לכל אחד לפי מידתו.

המאבק נמשך והג'האד הוא חובה עד שתושב הזכות והאדמה תחזור לבעליה, וכפי שאמרת אני לא דורשים, וגם אללה לא דורש מאיתנו, שיהיה לנו ארסנל גרעיני, אלא כל מה שנדרש מאיתנו הוא שנפנה נגדם את מה שיש ביכולתנו ונלחם מלחמת קודש בכל אמצעי העומד לרשותנו ולא ניכנע לעולם, יהא אשר יהא, זו חובתנו, משום שאנו סבורים שאנו בעלי הזכות ובסופו של דבר בעל הזכות הוא זה שינצח "מדינה הקמה באופן נפסד ימיה קצרים ואילו מדינת האמת תתקיים עד יום הדין".

"אנו מטיחים את האמת בפני ההבל, והיא תרסק את ראשו, וחיש יימוג...^[1]", "אמור, הנה באה האמת וההבל נמוג, אכן ההבל נמוג לעד."^[2]

אני סבור שהניצחון יהיה שלנו בעזרת אללה. יש לנו על כך נבואות בקראן ובסונה ועדויות בהווה ובהיסטוריה ובמסורות האסלאם. אפילו היהודים יודעים זאת, שהרי היו פלסטינים שאמרו למשה דיין יש לנו סימנים שאנו ננצח ונחזיר את פלסטין, ודיין השיב להם: 'גם לנו יש סימנים אולם לא הדור הנוכחי הוא שינצח אותנו...'. דור ההתעוררות האסלאמית בעזרת אללה אשר מאמין באסלאם, באללה ובשליחו ואשר מקריב את נפשו ואשר הופך את גופו לפצצת זמן שתתפוצץ בפני האויב, זהו הדור המיוחד, שאני מכנה אותו דור הניצחון המיוחד.

[1] קוראן, 21: 18.

[2] קוראן, 17: 81.

أبو معاذ - الجزائر

حقيقة الصراع مع اليهود^[١]

فضيلة الشيخ القرضاوي - حفظه الله - هل الصراع بيننا وبين اليهود، صراع على الأرض أم على العقيدة، وهل الصراع على الأرض ينفي الطابع العقائدي عن الصراع بيننا وبين اليهود؟
٠١/٠٤/٢٠٠٢

العلامة الدكتور يوسف عبد الله القرضاوي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

فالمعركة بيننا وبين اليهود ليست من أجل يهوديتهم فالإسلام لا يفرض نفسه على أحد قال سبحانه: "لكم دينكم ولي دين" وقال جل شأنه: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" ولكن لما اعتدى اليهود على أرضنا ومقدساتنا كان لا بد من دفع الباغي والمعتدي حتى يرجع عن غيه، فإن رجعوا عن غيهم وإفسادهم فهم أهل كتاب يحل لنا أن نؤاكلهم ونناكحهم، وقد عاشوا بين المسلمين قرونا من الزمان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، ولكن غلب عليهم طبعهم فاشتاقوا للفساد لذا حتما ستجري عليهم سنة الله بالطرد والإبعاد قال سبحانه "وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا"

وكان لزاما أن نعد لهم أقصى ما في الوسع والطاقة حتى تعود الأرض ويُصانَ العرض وترسم البسمة على الوجوه قال سبحانه "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة".

وإليك فتوى فضيلة الدكتور القرضاوي:

السؤال عن الصراع بيننا وبين اليهود، هل هو صراع على الأرض أم على العقيدة، وهل الصراع على الأرض ينفي الطابع العقائدي عن الصراع بيننا وبين اليهود، فهناك سوء فهم، أنا قلت وأقول أن الصراع بيننا وبين اليهود صراع على الأرض لا من أجل يهوديتهم، لأنهم أهل كتاب يجوز ماكلتهم ومصاهرتهم (طعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وقد عاش اليهود في ذمة المسلمين قرونا طويلة، لكن منذ أن طمع اليهود في أرضنا، أرض فلسطين، أرض الإسراء والمعراج، أرض المسجد الأقصى ومنذ خططوا على أن يقيموا دولة على أنقاض المسجد الأقصى، بدأ الصراع بيننا وبينهم ولكن ليس معنى هذا أنه ليس صراعا دينيا ولا عقائديا، فهناك خلل في هذه القضية، نفي أنه ليس صراع على العقيدة، لا ينفي أنه صراع ديني وعقائدي، لأننا أمة دينية واليهود أمة دينية، فصراعنا على الأرض مختلط بالدين.

[١] http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528615116

المسلم حين يدافع عن أرض لا يدافع عن مجرد تراب، هو يدافع عن أرض الإسلام، عن دار الإسلام، لذلك إذا قتل دون أرضه فهو شهيد، وإذا قتل دون ماله فهو شهيد، وإذا قتل دون أهله فهو شهيد، وإذا قتل دون دمه فهو شهيد، وإذن كل هذا يعتبر شهادة، وهذا معناه أنها معركة دينية، فالإنسان الملتزم كل معاركه تختلط بالدين، وخصوصاً في هذه المعركة، فهي أرض القبلية الأولى، أرض النبوات، وثالث المسجدين المعظمين أرض الإسراء والمعراج، فهذه الأرض لها طابع خاص عند المسلمين ومكانة، المسلم يدافع عن أرض له فيها مقدسات هائلة، وكذلك اليهودي فهو عنده معركة دينية لأنه يعتبر هذه الأرض هي أرض الميعاد، لهم فيها أحلام توراتية وتعاليم تلمودية، وهم عندهم أقاليم ثلاثة الله والشعب والأرض بعضهم يعبر عنها التوراة والشعب والأرض، الثلاثة متداخلة مع بعض، لذلك هو يقاتلنا باسم الدين، لذلك نحن ننكر على من يريد إخراج الدين من هذه المعركة، لذلك أرجو ألا يفهم كلامي أنني أريد أن أخرج الجانب الديني والعقائدي من القضية، هذه خيانة أنا لا أريد هذا ولا ينبغي أن يفهم كلامي على هذا، إنما أنا أريد أن أقول لبعض الناس كيف يفهمون الآية (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا) أن هذا بالنسبة للوضع الذي كان أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم)، بعد ذلك اليهود دخلوا في ذمة المسلمين وعاشوا بينهم آمنين ولم يجدوا داراً تؤويهم إلا دار المسلمين، وكانوا يعيشون بين المسلمين على أفضل ما يكون أصحاب ثروة ونفوذ، لم يكن بيننا وبينهم صراع إلا ثقافي أحياناً، إسرائيليّات، الأشياء التي قدروا بها نقاء الثقافة الإسلامية ونشروها بين المسلمين عن طريق من أسلم منهم وقراءات من كتب غير معتمدة، وروايات شفهية، أفسدت على المسلمين كثيراً من ثقافتهم.

اليهود كان لهم دور كذلك أيام سيدنا عثمان وسيدنا علي، عبد الله بن سبأ اليهودي ودوره، وبعضهم من دخل الإسلام وعليهم علامات استفهام مثل كعب الأحبار. لاشك أن اليهود وبني إسرائيل عامة لهم أخلاق توارثوها تحدث عنها القرآن: القسوة، الغدر، الأنانية، العصبية، حتى إنهم حولوا كتابهم التوراة لكتاب قومي، ودينهم لدين قومي، فهي تتحدث عن بني إسرائيل وأحداثهم وملوكهم ولا تتحدث عن الآخرة أو الجنة والنار، فهذه أشياء موجودة في الكيان النفسي والفكري والخلقي لليهود، تصنع هذه التوراة المحرفة، وأكثر منها التلمود، هذه التعاليم الخفية التي يقدسونها أكثر مما يقدسون تعاليم التوراة، والتي تعتبر اليهود صنفاً مميزاً على جميع الخلق، وأن الجميع يجب أن يكونوا عبيداً لهم واعتبروا الشعوب الأخرى أحط من البهائم وأذل من الكلاب، فهذه أشياء نحن نعرفها ولا نستطيع أن ننكرها، إنما أنا أقول من الناحية الدينية أنا كمسلم، اليهودي مثل النصراني من أهل الكتاب، حتى في هذا العصر مع اعتدائه، لا أغير الحقائق من أجل العدوان، وفي وقت من الأوقات كان النصارى أشد علينا من اليهود (أيام الحروب الصليبية) وكان اليهود مع المسلمين في هذا الوقت، الأولى أن نعطي كل ذي حق حقه.

الصراع مستمر والجهاد فريضة، حتى يسترد الحق وتعود الأرض إلى أهلها، وكما قلت أننا لا نطلب، ولن يطالبنا الله عز وجل أن يكون عندنا ترسانة نووية، إنما أن نعد لهم ما استطعنا ونجاهد بما نقدر عليه، وألا نسلم أبداً مهما كان، فهذا واجبنا، ونحن نعتقد أننا أصحاب الحق، وصاحب

الحق في النهاية لابد أن ينتصر (دولة الباطل ساعة، ودولة الحق إلى قيام الساعة، (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه، فإذا هو زاهق)، (وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً)

وأعتقد أن النصر لنا إن شاء الله، فعندنا البشائر من القرآن والسنة والواقع والتاريخ وسنن الله عز وجل، حتى اليهود عندهم هذا، فبعض الفلسطينيين قالوا لموشى ديان، إن عندنا بشائر أننا سننتصر ونستعيد فلسطين، فرد عليه ونحن عندنا هذا ولكن ليس هذا الجيل الذي سينتصر علينا... إنه جيل الصحوة إن شاء الله الذي رضي بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً ونبياً، ووضع روحه في يديه ورأسه على كفه، ويجعل من نفسه قنبلة موقوتة يقذف بها العدو. هذا هو الجيل المنشود إن شاء الله والذي سميته جيل النصر المنشود والله أعلم

נספח 9:

אבן-בז קורא למוסלמים בעולם לסייע בהמוניהם "ללוחמי הקודש" בפלסטין¹

نداء وتذكير لمساعدة المجاهدين في فلسطين من سماحة الشيخ / عبد العزيز بن عبد الله بن باز

... والمجاهدون في داخل فلسطين - وفقهم الله جميعاً - يعانون مشكلات عظيمة في جهادهم لأعداء الإسلام، فيصبرون عليها، رغم أن عدوهم وعدو الدين الإسلامي يضربهم بقوته وأسلحته، وبكل ما يستطيع من صنوف الدمار، وهم بحمد الله صامدون وصابرون على مواصلة الجهاد في سبيل الله - كما تتحدث عنهم الأخبار والصحف، ومن شاركهم في الجهاد من الثقات - لم يضعفوا، ولم تُلْ شَكِيمَتُهُمْ، ولكنهم في أشد الضرورة إلى دعم إخوانهم المسلمين ومساعدتهم بالنفوس والأموال في قتال عدوهم - عدو الإسلام والمسلمين - وتطهير بلادهم من رجس الكفرة، وأذئابهم من اليهود.

وقد من الله عليهم بالاجتماع وجمع الشمل، على التصميم في مواصلة الجهاد. فالواجب على إخوانهم المسلمين من الحكام والأثرياء، أن يدعموهم ويعينوهم ويشدوا أزرهم؛ حتى يكملوا مسيرة الجهاد، ويفوزوا - إن شاء الله - بالنصر المؤزر على أعدائهم - أعداء الإسلام - .
وإني أهيب بجميع إخواني المسلمين؛ من رؤساء الحكومات الإسلامية، وغيرهم من الأثرياء في كل مكان، بأن يقدموا لإخوانهم المجاهدين في فلسطين مما آتاهم الله من فضله، ومن الزكاة التي فرضها الله في أموالهم حقاً لمن حددهم الله جل وعلا في سورة التوبة، وهم ثمانية. قد دخل إخواننا المجاهدون في فلسطين من ضمنهم.

¹ <http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=article&id=730>

נספח 10:

אבן-באז: הודנה עם האויבים מותרת הן לזמן מוגבל והן לזמן בלתי מוגבל באם השליט המוסלמי רואה בכך תועלת [למוסלמים]¹

جواز الهدنة مع الأعداء مطلقة ومؤقتة إذا رأى ولي الأمر المصلحة في ذلك

القسم : فتاوى > أخرى

السؤال :

سماحة الوالد: المنطقة تعيش اليوم مرحلة السلام واتفاقياته، الأمر الذي أذى كثيراً من المسلمين مما حدا ببعضهم معارضته والسعي لمواجهة الحكومات التي تدعمه عن طريق الاغتيالات، أو ضرب الأهداف المدنية للأعداء، ومنطقهم يقوم على الآتي:

أ- أن الإسلام يرفض مبدأ المهادنة.

ب- أن الإسلام يدعو لمواجهة الأعداء بغض النظر عن حال الأمة والمسلمين من ضعف أو قوة.

نرجو بيان الحق، وكيف نتعامل مع هذا الواقع بما يكفل سلامة الدين وأهله؟

الجواب :

تجوز الهدنة مع الأعداء مطلقة ومؤقتة، إذا رأى ولي الأمر المصلحة في ذلك؛ لقول الله سبحانه: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [٢]، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم فعلهما جميعاً، كما صالح أهل مكة على ترك الحرب عشر سنين، يأمن فيها الناس، ويكف بعضهم عن بعض، وصالح كثيراً من قبائل العرب صلحاً مطلقاً، فلما فتح الله عليه مكة نبذ إليهم عهودهم، وأجل من لا عهد له أربعة أشهر، كما في قول الله سبحانه: {بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ} [٣] الآية. وبعث صلى الله عليه وسلم المنادين بذلك عام تسع من الهجرة بعد الفتح مع الصديق لما حج رضي الله عنه؛ ولأن الحاجة والمصلحة الإسلامية قد تدعو إلى الهدنة المطلقة ثم قطعها عند زوال الحاجة، كما فعل ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، وقد بسط العلامة ابن القيم - رحمه الله - القول في ذلك في كتابه (أحكام أهل الذمة)، واختار ذلك شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة من أهل العلم. والله ولي التوفيق.

¹ <http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=fatawa&cid=1943>

[٢] سورة الأنفال الآية ٦١.

[٣] سورة التوبة الآيتان ١ - ٢.

المصدر :

حوار أجراه الدكتور عبد الله الرفاعي رئيس تحرير جريدة المسلمون مع سماحة الشيخ حفظه الله، ونشر نص الحوار في العدد (٥١٦) بتاريخ ١٤١٥/٧/٢١ هـ - مجموع فتاوى ومقالات متنوعة الجزء الثامن.

נספח 11:

תגובת אבן-באז למאמרו של אל-קרדאוי בנוגע להסכם שלום עם היהודים¹

إيضاح وتعقيب على مقال فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي حول الصلح مع اليهود

القسم : إملاءات < مراسلات

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا إيضاح وتعقيب على مقال فضيلة الشيخ: يوسف القرضاوي المنشور في مجلة "المجتمع" العدد ١١٣٣ الصادرة يوم ٩ شعبان ١٤١٥هـ، الموافق ١٠/١/١٩٩٥م حول الصلح مع اليهود، وما صدر مني في ذلك من المقال المنشور في صحيفة "المسلمون" الصادرة في يوم ٢١ رجب ١٤١٥هـ جواباً لأسئلة موجهة إلي من بعض أبناء فلسطين، وقد أوضحت أنه لا مانع من الصلح معهم إذا اقتضت المصلحة ذلك؛ ليأمن الفلسطينيون في بلادهم، ويتمكنوا من إقامة دينهم.

وقد رأى فضيلة الشيخ يوسف أن ما قلته في ذلك مخالف للصواب؛ لأن اليهود غاصبون فلا يجوز الصلح معهم، إلى آخر ما ذكره فضيلته. وإنني أشكر فضيلته على اهتمامه بهذا الموضوع ورغبته في إيضاح الحق الذي يعتقده، ولا شك أن الأمر في هذا الموضوع وأشباهه هو كما قال فضيلته يرجع فيه للدليل، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الحق في جميع مسائل الخلاف؛ لقول الله عز وجل: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [٢]، وقال سبحانه: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} [٣]، وهذه قاعدة مجمع عليها بين أهل السنة والجماعة.

ولكن ما ذكرناه في الصلح مع اليهود قد أوضحنا أدلته، وأجبنا عن أسئلة وردت إلينا في ذلك من بعض الطلبة بكلية الشريعة في جامعة الكويت، وقد نشرت هذه الأجوبة في صحيفة "المسلمون" الصادرة في يوم الجمعة ١٩/٨/١٤١٥هـ الموافق ٢٠/١/١٩٩٥م، وفيها إيضاح لبعض ما أشكل على بعض الإخوان في ذلك.

ونقول للشيخ يوسف وفقه الله وغيره من أهل العلم: إن قريشاً قد أخذت أموال المهاجرين ودورهم، كما قال الله سبحانه في سورة الحشر: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [٤]،

¹ <http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=article&cid=568>

[٢] سورة النساء الآية ٥٩.

[٣] سورة الشورى الآية ١٠.

[٤] سورة الحشر الآية ٨.

ومع ذلك صالح النبي صلى الله عليه وسلم قريشاً يوم الحديبية سنة ست من الهجرة، ولم يمنع هذا الصلح ما فعلته قريش من ظلم المهاجرين في دورهم وأموالهم؛ مراعاة للمصلحة العامة التي رآها النبي صلى الله عليه وسلم لجميع المسلمين من المهاجرين وغيرهم، ولأن يرغب الدخول في الإسلام.

ونقول أيضاً جواباً لفضيلة الشيخ يوسف عن المثال الذي مثل به في مقاله وهو لو أن إنساناً غصب دار إنسان وأخرجه إلى العراء ثم صالحه على بعضها، أجاب الشيخ يوسف: أن هذا الصلح لا يصح.

وهذا غريب جداً، بل هو خطأ محض، ولا شك أن المظلوم إذا رضي ببعض حقه، واصطلح مع الظالم في ذلك فلا حرج؛ لعجزه عن أخذ حقه كله، وما لا يدرك كله لا يترك كله، وقد قال الله عز وجل: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [١]، وقال سبحانه: {وَالصُّلْحُ خَيْرٌ} [٢]، ولا شك أن رضا المظلوم

بحجرة من داره أو حجرتين أو أكثر يسكن فيها هو وأهله، خير من بقاءه في العراء.

أما قوله عز وجل: {فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ} [٣]، فهذه الآية فيما إذا كان المظلوم أقوى من الظالم وأقدر على أخذ حقه، فإنه لا يجوز له

الضعف، والدعوة إلى السلم، وهو أعلى من الظالم وأقدر على أخذ حقه، أما إذا كان ليس هو

الأعلى في القوة الحسية فلا بأس أن يدعو إلى السلم، كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير رحمه الله

في تفسيره هذه الآية، وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى السلم يوم الحديبية؛ لما رأى أن ذلك

هو الأصلح للمسلمين والأمنع لهم، وأنه أولى من القتال، وهو عليه الصلاة والسلام القدوة الحسنة

في كل ما يأتي ويذر؛ لقول الله عز وجل: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [٤] الآية.

ولما نقضوا العهد وقدر على مقاتلتهم يوم الفتح غزاهم في عقر دارهم، وفتح الله عليه البلاد،

ومكنه من رقاب أهلها حتى عفا عنهم، وتم له الفتح والنصر ولله الحمد والمنة.

فأرجو من فضيلة الشيخ يوسف وغيره من إخواني أهل العلم إعادة النظر في هذا الأمر بناء

على الأدلة الشرعية، لا على العاطفة والاستحسان، مع الاطلاع على ما كتبته أخيراً من الأجوبة

الصادرة في صحيفة "المسلمون" في ١٩/٨/١٤١٥هـ، الموافق ٢٠/١/١٩٩٥م، وقد أوضحت

فيها أن الواجب جهاد المشركين من اليهود وغيرهم مع القدرة حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية،

إن كانوا من أهلها، كما دلت على ذلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وعند العجز عن ذلك

لا حرج في الصلح علي وجه ينفع المسلمين ولا يضرهم؛ تأسيساً بالنبي صلى الله عليه وسلم في

حربه وصلحه، وتمسكاً بالأدلة الشرعية العامة والخاصة، ووقوفاً عندها، فهذا هو طريق النجاة

وطريق السعادة والسلامة في الدنيا والآخرة.

[١] سورة التغابن الآية ١٦.

[٢] سورة النساء الآية ١٢٨.

[٣] سورة محمد الآية ٣٥.

[٤] سورة الأحزاب الآية ٢١.

נספח 12:

אבן-באז: "שום עקרון תועלת הציבור בחתימה או הימנעות מחתימה על הסכם שלום"

ما تقتضيه المصلحة يعمل به من الصلح وعدمه

القسم : فتاوى > أخرى

السؤال :

هل يجوز بناء على الهدنة مع العدو اليهودي تمكينه بما يسمى بمعاهدات التطبيع، من الاستفادة من الدول الإسلامية اقتصادياً وغير ذلك من المجالات، بما يعود عليه بالمنافع العظيمة، ويزيد من قوته وتفوقه، وتمكينه في البلاد الإسلامية المغتصبة، وأن على المسلمين أن يفتحوا أسواقهم لبيع بضائعه، وأنه يجب عليهم تأسيس مؤسسات اقتصادية، كالبנק والشركات يشترك اليهود فيها مع المسلمين، وأنه يجب أن يشتركوا كذلك في مصادر المياه؛ كالنيل والفرات، وإن لم يكن جارياً في أرض فلسطين؟

الجواب :

لا يلزم من الصلح بين منظمة التحرير الفلسطينية وبين اليهود ما ذكره السائل بالنسبة إلى بقية الدول، بل كل دولة تنتظر في مصلحتها، فإذا رأت أن من المصلحة للمسلمين في بلادها الصلح مع اليهود في تبادل السفراء والبيع والشراء، وغير ذلك من المعاملات التي يجيزها شرع الله المطهر، فلا بأس في ذلك. وإن رأت أن المصلحة لها ولشعبها مقاطعة اليهود فعلت ما تقتضيه المصلحة الشرعية، وهكذا بقية الدول الكافرة حكمها حكم اليهود في ذلك. والواجب على كل من تولى أمر المسلمين، سواء كان ملكاً أو أميراً أو رئيس جمهورية أن ينظر في مصالح شعبه، فيسمح بما ينفعهم ويكون في مصلحتهم من الأمور التي لا يمنع منها شرع الله المطهر، ويمنع ما سوى ذلك مع أي دولة من دول الكفر؛ عملاً بقول الله عز وجل: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} [٢]، وقوله سبحانه: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا} [٣] الآية، وتأسياً بالنبي صلى الله عليه وسلم في مصالحته لأهل مكة لليهود في المدينة وفي خيبر، وقد قال عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: ((كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهل بيته ومسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته،

¹ <http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=fatawa&id=1950>

[٢] سورة النساء الآية ٥٨.

[٣] سورة الأنفال الآية ٦١.

والعبد راع في مال سيده ومسئول عن رعيته))، ثم قال صلى الله عليه وسلم: ((ألا فكلكم راع ومسئول عن رعيته)) وقد قال الله عز وجل في كتابه الكريم: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [١]، وهذا كله عند العجز عن قتال المشركين، والعجز عن إلزامهم بالجزية إذا كانوا من أهل الكتاب أو المجوس، أما مع القدرة على جهادهم وإلزامهم بالدخول في الإسلام أو القتل أو دفع الجزية - إن كانوا من أهلها - فلا تجوز المصالحة معهم، وترك القتال وترك الجزية، وإنما تجوز المصالحة عند الحاجة أو الضرورة مع العجز عن قتالهم أو إلزامهم بالجزية إن كانوا من أهلها؛ لما تقدم من قوله سبحانه وتعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [٢]، وقوله عز وجل: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ} [٣] إلى غير ذلك من الآيات المعلومة في ذلك. وعمل النبي صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة يوم الحديبية ويوم الفتح، ومع اليهود حين قدم المدينة يدل على ما ذكرنا. والله المسئول أن يوفق المسلمين لكل خير، وأن يصلح أحوالهم، ويمنحهم الفقه في الدين، وأن يولي عليهم خيارهم ويصلح قاداتهم، وأن يعينهم على جهاد أعداء الله على الوجه الذي يرضيه، إنه ولي ذلك والقدر عليه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وآله وصحبه.

المصدر :

نشرت في جريدة المسلمون في العدد (٥٢٠) بتاريخ ١٩/٨/١٤١٥ هـ - مجموع فتاوى ومقالات متنوعة الجزء الثامن.

[١] سورة الأنفال الآية ٢٧.

[٢] سورة التوبة الآية ٢٩.

[٣] سورة الأنفال الآية ٣٩.

נספח 13:

נוסח מסמך ההודנה של החמאס (2006)¹

النص الكامل لوثيقة أحمد يوسف مستشار هنية مع مبعوثين اوروبيين لاتفاق هدنة مع إسرائيل "وثيقة جنيف حماس"

ملخص

- ١- انسحاب إسرائيل من الضفة الغربية إلى خط مؤقت متفق عليه.
- ٢- هدنة لمدة خمس سنوات. أي، لن يتم شن أية هجمات فلسطينية داخل إسرائيل، ولا على الإسرائيليين أينما وجدوا ولن يتم شن هجمات إسرائيلية على الأراضي الفلسطينية ولا على الفلسطينيين أينما وجدوا.
- ٣- لن تتخذ إسرائيل أية خطوات من شأنها تغيير الأمر الواقع السائد في المناطق التي لم تكن خاضعة للسيطرة الإسرائيلية بتاريخ ٤ حزيران ١٩٦٧. ولن يتم بناء أية مساكن جديدة في المستوطنات/ ولن يتم شق طرق جديدة أو تغيير على المناطق الخضراء.
- ٤- دخول الفلسطينيون بحرية إلى القدس الشرقية وكذلك تنقلهم في بقية أراضي الضفة الغربية المحتلة.
- ٥- حرية السفر من غزة إلى الضفة الغربية (وبالعكس) وكذلك إلى الأردن ومصر.
- ٦- الرقابة الدولية: أي خرق للنقاط (١-٥) يعتبر خرق للهدنة.

الأساس المنطقي

تشكل هذه الهدنة مرحلة يتم خلالها تلطيف الأجواء بين الإسرائيليين والفلسطينيين من أجل المضي قدماً في خطوات عملية وجدية لإقامة دولتين متجاورتين وقابلتين للحياة مستقبلاً. وسوف تعتبر هذه الهدنة ومدتها خمس سنوات مرحلة تحضيرية جدية نحو التوصل إلى إتفاق سلام دائم مع إسرائيل.

سوف تتيح هذه الهدنة للشعبين، الإسرائيلي والفلسطيني، الفرصة كي يثق كل منهم بالآخر وتحري الفرص المستقبلية. وإذا ما نجحت الهدنة، فإنها سوف تجعل العالم الإسلامي يمنح الحكومة الفلسطينية مزيداً من الهامش والحرية لاستكشاف سبل حل الصراع مع إسرائيل بشكل أبدي.

وتتمثل الرؤية الفلسطينية لما بعد الهدنة بإقامة دولة فلسطينية ضمن كافة الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧ وعاصمتها القدس الشرقية، بينما يتم صيانة مبدأ حق العودة.

¹ <http://www.alwatanvoice.com/arabic/news.php?go=show&id=68052>

الهدف الفوري

إنهاء المواجهة المسلحة الدائرة، بما في ذلك هجمات كل من الفلسطينيين والإسرائيليين على بعضهم البعض، وكذلك فك العزلة الإقتصادية والسياسية الدولية عن الحكومة الفلسطينية. وهذا من شأنه أن يساعد الشعب الفلسطيني على بناء إقتصاده الخاص وتحقيق بعض الإزدهار.

المسئولية الفلسطينية

- ١ - إحترام الهدنة، التي:
 - أ - سوف تدوم لمدة خمس سنوات.
 - ب - ستكون ملزمة لجميع الفصائل الفلسطينية.
 - ج - ستنطبق على كل إسرائيل والأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧.
- ٢ - وقف كافة أشكال العمل المسلح داخل إسرائيل، ووقف إستهداف الإسرائيليين أينهما وجدوا.
- ٣ - تسهيل إقامة مناطق ومشاريع إقتصادية إسرائيلية - فلسطينية مشتركة (صناعية، زراعية... إلخ) بين غزة، والضفة الغربية وإسرائيل.
- ٤ - إستمرار العلاقات التجارية الطبيعية مع الإسرائيليين.
- ٥ - ضمان توجيه كل الأموال الدولية إلى النشاطات والمشاريع الحكومية، وليس إلى حركة حماس. ولهذه الغاية، سوف تقوم الحكومة بتشكيل مجلس إقتصادي مستقل من أكاديميين ومهنيين فلسطينيين سيتعاملون مباشرة مع المجتمع الدولي ويقدمون له التقارير. سوف يقوم هذا المجلس بمراقبة إستخدام الأموال الحكومية والتأكد من أن الحكومة تحترم الخطوط العريضة الدولية.
- ٦ - تقديم تقارير شفافة حول إنفاق الأموال الواردة من مصادر عربية وإسلامية، والتي ينبغي أن تذهب مباشرة إلى وزارة المالية.
- ٧ - تقديم أية ضمانات أمنية مطلوبة مقابل حرية الحركة والتجارة مع بقية العالم (مثيلة لتلك المعمول بها في معبر رفح الحدودي).
- ٨ - التقيد التام بالمعايير الدولية بشأن الديمقراطية، وسيادة القانون والحكم الرشيد.
- ٩ - الإحترام التام للقانون الدولي المعمول به، بما في ذلك معاهدات جنيف.

المسئولية الإسرائيلية

- ١ - إحترام الهدنة، التي:
 - أ - سوف تدوم لمدة خمس سنوات.
 - ب - سيتم إحترامها من جانب كل القوات والأجهزة الأمنية الإسرائيلية.
 - ج - ستنطبق على كل إسرائيل والأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧.
- ٢ - وقف كافة أشكال العمل الحربي داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧ وعمليات القتل (الهادف) ضد الفلسطينيين أينما وجدوا حول العالم، وإزالة جميع الحواجز العسكرية داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧.

- ٣ - تجميد كافة أعمال البناء الإسرائيلية (مستوطنات، طرق، مدارس ... إلخ) خارج المنطقة التي كانت تسيطر عليها إسرائيل في ٤ حزيران ١٩٦٧، بما في ذلك الجدار/ السياج.
- ٤ - إطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين.
- ٥ - ضمان حرية الحركة والتجارة بين غزة والضفة الغربية وبين الأراضي الفلسطينية المحتلة والعالم الخارجي.
- ٦ - السماح بإعادة بناء مطار غزة الدولي والميناء (طبقاً للاتفاقات السابقة) وكذلك المطار الموجود في الضفة الغربية (مطار قلنديا).
- ٧ - السماح بوصول أبناء الضفة الغربية وقطاع غزة إلى القدس الشرقية بحرية، وكذلك حملة هوية القدس من الفلسطينيين إلى الضفة الغربية وقطاع غزة، مع حماية هوياتهم وضمان مشاركتهم الحرة في الحياة السياسية الفلسطينية.
- ٨ - إنشاء مناطق ومشاريع إقتصادية إسرائيلية فلسطينية مشتركة (صناعية، زراعية... إلخ) بين غزة، والضفة الغربية وإسرائيل، وضمان وصول العمال الفلسطينيين إلى سوق العمل الإسرائيلي.
- ٩ - الإحترام التام للقانون الدولي المعمول به، بما في ذلك معاهدات جنيف.

دور المجتمع الدولي

يعمل المجتمع الدولي على الحفاظ على الهدنة، ويساهم في بناء الثقة بين الطرفين. كما ويلعب المجتمع الدولي دوراً في منع حدوث أي قصور في تطبيق الاتفاقيات السابقة.

ولهذه الغاية، سوف يتم تشكيل قوة متعددة الجنسيات بقيادة اللجنة الرباعية وتركيا مهمتها مراقبة التزام الطرفين بشروط الهدنة، وكذلك توفير الضمانات الأمنية. وسوف تقوم القوة المتعددة الجنسيات بتسهيل والمساعدة في وضمان تنفيذ الاتفاق، وحل النزاعات المتعلقة به وإتخاذ الإجراءات العقابية في حال تم خرق الاتفاق.

ويتم تقديم التقارير إلى مجلس الأمن الدولي بشكل منتظم حول احترام كلا الطرفين لكافة نواحي الهدنة.

נספח 14:

פסק הלכה סעודי של עבד אל-מחסן אל-עביכאן המבקר את פעולות חזבאללה במלחמת לבנון השנייה (2006)¹

ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ..!

في خضم هذه الاحداث التي تعصف في بلادنا، وفي غمرة هذه الخلافات والآراء المضطربة، يطلب المرء من الله عز وجل المعونة والهداية، خصوصا مع كثرة من يتصدون لوظائف ومهام ليست لهم، ومن ذلك وظيفة الجهاد في سبيل الله التي أوضحتها الشريعة الاسلامية الغراء بجلاء وبيان . ان الشريعة المطهرة جاءت بتقرير جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفسد وتقليلها، حسب القاعدة «الأصولية» المعروفة، وكذلك قاعدة درء المفسد مقدم على جلب المصالح .

من هذا المنطلق فقد جعلت الشريعة الاسلامية حق تقرير مصير الرعية والناس بيد ولي الامر، او القائد السياسي، مع التوكيد على ولي الامر في دفع المفسد وجلب المصالح باستشارة اهل الرأي والعلم، في المجالات المتعلقة بمصير الأمة.

ومن هذه الامور العامة مسألة الجهاد في سبيل الله، بنوعيه: جهاد الطلب وجهاد الدفع، وجعلت الشريعة لاعلان الجهاد شروطا وضوابط لا بد من اعتبارها لتحقيق المصلحة العظمى للأمة ودفع الشرور عنها، وارتكاب ادنى الضررين لدفع اعلاهما، فكان من هذه الشروط المعتبرة في مسألة الجهاد هو شرط وجود القدرة على النيل من العدو او دفع شره والطمأنينة على ارواح المسلمين واموالهم واعراضهم وحمايتهم من الاعتداء او الاضرار بها، اي اهلاك الاموال وانتهاك الاعراض وسفك الدماء.

وبدون وجود شرط القدرة لا يأمن من يعلن الجهاد من حصول المفسدة العظمى التي تغلب المصلحة الصغرى، ولهذا جاءت النصوص من الكتاب والسنة بتقرير هذا المبدأ، قال الله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلَّمَ إِنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) - الانفال ٦٥ و٦٦.

فهذا التخفيف الوارد في الآية استنبط منه عدد من الفقهاء والمفسرين والعلماء وجوب الفرار على المقاتلين المسلمين اذا كان العدو يبلغ عدده اكثر من ضعف عدد المسلمين.

¹ <http://www.asharqalawsat.com/leader.asp?section=3&issue=10103&article=375028>

وهذا ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم في سنته القولية والعملية، فعمل بقول الله تبارك وتعالى (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) - البقرة ١٩٥.

وهي عامة في كل إقدام على التهلكة كما قرره الإلوسي في تفسيره والشيخ بن سعدي أيضا وغيرهما، وقوله عز وجل (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) - النساء ٢٩، وإقراره صلى الله عليه وسلم لفرار خالد بن الوليد ومن معه في معركة مؤتة من العدو لكثرة عددهم، وظن الصحابة أن ذلك من الفرار المحرم، وقالوا نحن الفرارين، فقال لهم عليه الصلاة والسلام : بل انتم الكارون، وأنا فتتكم من المسلمين. وكذلك عندما كان النبي صلى الله عليه وسلم في مكة لم يؤذن له لدفع الأذى ولاجهاه الدفع لعدم وجود القدرة.

وإننا إذا ما قارنا بين حال النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه عندما هادن وصالح المشركين في صلح الحديبية، وبين حال اخواننا الفلسطينيين مع اليهود، لوجدنا حال النبي عليه السلام ومن معه في ذلك الوقت كان أعظم خطرا وأشد ضررا، ولذلك فقول البعض الآن حتى يمنع وجود صلح ومهادنة، أن اليهود يستحلون القدس، ليس حجة، ونقول لهم أن المشركين كانوا يستحلون الكعبة والحرم، وبالأجماع فإن المسجد الحرام في مكة أعظم وأكبر مكانة من بيت المقدس، وإن قالوا إن هناك من يندس القدس، قلنا لهم إن المشركين كانوا يندسون الكعبة بشركهم واصنامهم، وإن قالوا أن اليهود من أشد الناس وأعظمهم عداوة للمسلمين، قلنا لهم بل إن المشركين أعظم منهم كفرا، وبالأجماع فأهل الكتاب، واليهود منهم، أقرب إلى المسلمين من المشركين، وقد وضع الله تعالى لهم احكاما خاصة استثنى منها المشركين، مثل الزواج منهم، وأكل ذبائحهم، وغير ذلك من الاحكام .

وإن قيل أن أهل فلسطين يضطهدون ويظلمون، ويؤذون، فنقول أن المسلمين كانوا في مكة يفعل بهم هذا وأكثر من قبل الكفار، وكان منهم من يفتن عن دينه ويعذب ويجلد ويسجن ويقتل ويؤذى .. وغير ذلك .

إذا علمنا كل هذا، وإذا ما تأملنا في هذه المقارنة بين الحالين، يتضح لنا أن اللجوء إلى الصلح مع اليهود أو اللجوء للمهادنة أو اللجوء إلى الحلول السلمية والمعالجة السياسية هي الأمر المطلوب في هذا الزمن باعتبار فقدان شرط القدرة، إلى أن يكون المسلمون مهينين لاسترداد حقوقهم ويمتلكون شرط القدرة، وتطبيق ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في سنته القولية والعملية.

ونحن أمة إذا لم نطبق قول الله عز وجل (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا) - الأحزاب ٢١. وإذا ما استجيبنا للنداءات العاطفية المتشنجة والانفعالات السريعة غير الرشيدة، فإننا لن نفلح أبدا، ولن نحصل على المقصود، يؤكد ذلك ما فعلته جماعة «حزب الله» في لبنان، عندما استأثرت بقرار الحرب من دون صدور ذلك عن مصدره الطبيعي، ودون وجود اتفاق على قرار إعلان الحرب على اليهود، ودون مراعاة للمصالح، مما جعل ما يظن أنه قد حقق من مصلحة بأسر اثنين من الجنود اليهود، يرتد وبالا ومفسدة واضحة، فقد كان مقابل اليهود تدمير بلد كامل، من بلادنا، والاضرار البالغ ببنيته الأساسية،

وتشريد أهله، وتجويع وقتل العدد الكبير منهم. وإضعاف قوة المسلمين وتفريق كلمتهم وتشيت شملهم، كما نرى، وكل هذا لم تأت به الشريعة الإسلامية، ويتنافى مع النصوص الشرعية التي اشرنا الى طرف منها.

ومما يؤسف له أن العامة ممن لا يعرفون ولا يدركون بدأوا يتدخلون في مثل هذه الامور العظيمة التي هي من حقوق ولاية الامر والقادة، كما نص الفقهاء على ان القتال موكول بولي الامر، وهذا ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم في سيرته، ومن ذلك فعله في غزوة الخندق، وهو هنا كان في جهاد دفع وليس طلب! لم يكن يأذن لأحد من جيشه ان يبارز احدا من المشركين إلا بإذنه، الامر الذي استدل به فقهاء على ما قلناه، اضافة لأدلة اخرى كثيرة لا يسع المقام لها هنا.

فنصيحتي للاخوان المسلمين ان يتركوا أمر تقرير مصير الأمة من حرب وسلم الى قادتها وولاة امرها الذين يستعينون بالعلماء الراسخين وأهل الرأي والمشورة ليقرروا ما هو الأصلح .

وليعلم اخواني ان الحرب في هذا الزمن الحاضر ليست كأزمان الماضي، ففي الماضي كانت الحرب لا تتعدى في الغالب المجال بين الصفين المتقابلين، أما الآن فالحرب اضحت خرابا عاما تشمل مقدرات الشعوب والابرياء البعيدين في المدن والقرى، والبنية الاساسية والمنشآت التي تكلف المليارات والزمن الطويل في عمارتها.. حرب هذا الزمن مختلفة تماما حتى ان المنتصر فيها يبدو مهزوما لفداحة الخسائر، فما بالك بالمهزوم؟!

فالعاقلة من قَدَّر الامور قدرها ، والله نسأل ان يحفظ بلاد المسلمين من كل سوء.

נספח 15:

עמדת חזבאללה כלפי ישראל – שיח' מחמד חסין פדלאללה: ראיון עתונאי¹

ס: العلامة السيد فضل الله قائد رؤيوي، ولذا نسأل: عندما سمعت أن الجنديين الإسرائيليين أسرا، ماذا كنت تتوقع؟

ج: في ذلك الوقت، وبالرغم من دراستنا للواقع الأمني والسياسي الذي يحكم أمريكا وإسرائيل في النظرة إلى لبنان، وخصوصاً إلى المقاومة التي عطلت المشروع الأمريكي فيه، لم أشعر بأن هناك حرباً بحجم هذه الحرب ستقع، لأن المقاومة عندما أسرت الجنديين الإسرائيليين، كانت تنطلق في رؤيتها لمسار الأمور، من خلال قراءتها لمجمل المناخ الذي واكب عمليات الأسر السابقة، والتي كانت تؤدي إلى التحرك في خط التبادل.

لذلك، لم أكن أفكر في هذه الحرب، ولا سيما أن قيادة المقاومة كانت تقول إنها لا تريد حرباً. لكن المسألة التي ظهرت بعد ذلك، أكدت أن هناك خطة أمريكية إسرائيلية أعدت للبنان، منتظرة أي مبرر يمكن له أن يفتح لها هذا الأفق، وهذا الأمر جاء مبرراً لم تلتفت إليه المقاومة، وأزعم أنه لم يلتفت إليه كل الواقع السياسي في المنطقة. لذلك، فإن الحديث عن أن المقاومة انطلقت من مغامرة غير محسوبة ليس حديثاً دقيقاً، لأن قضية المغامرة إنما تكون عندما يكون هناك في الأفق بعض العلامات أو بعض الأوضاع التي توحى ولو بنسبة ٥٠ أو ٦٠ في المئة بحصول ذلك، لكن عندما لا يكون هناك أي علامة على وجود شيء فوق العادة، لا يمكن أن تكون مغامرة.

وأحب تأكيد نقطة حاولت إسرائيل أن تستغلها، وكذلك بعض السياسيين اللبنانيين، وذلك في حديث قيادة المقاومة بأنها لو كانت تعرف ولو بنسبة واحد في المئة بما سيحدث لما قامت بذلك، حيث اعتبر ذلك تصريحاً بالندم أو بنقد ذاتي. لكن هذا ليس صحيحاً، لأن المسألة كانت تعالج القضية من ناحية إنسانية، لأن المقاومة تتميز أساساً بالحكمة، فهي مع وجودها على حدود فلسطين، كانت تأخذ في الاعتبار الوضع الدولي والتوازنات الموجودة في لبنان، ولم تكن لها أي حركة غير محسوبة في ذلك الوقت.

وما قاله السيد حسن نصر الله، لا يعبر عن الندم أو النقد الذاتي، بل كان يريد القول إنه مسؤول عن الناس، ولا يريد أي إضرار بالناس، ولو كان يعرف أن ذلك سيحدث لما أقدم عليه.

س: ألم يعزّز في قوله هذا، قول من اعتبر أن خطف الجنديين مغامرة؟

ج: هذه ليست مغامرة، لأنك عندما تنطلق في حركة تعتقد بنسبة ٨٠ أو ٩٠ في المئة بأنها لا تنتج شيئاً سلبياً، فأنت لا تغامر، خصوصاً أن القراءة لعمليات الأسر السابقة، تبين أنها تنتهي بالتبادل، وفي الواقع، فإن الأعداء كانوا يخططون لشيء لم يعرفه أي سياسي في المنطقة كلها، على اعتبار أنه من الأشياء الخفية.

¹ <http://arabic.bayynat.org.lb/result.asp>

נספח 16:

דרשת יום שישי שנשא שיח' פדלאללה ב-21.7.06¹

خطبتنا صلاة الجمعة لسماحة آية الله
السمود في وجه الحرب الاستكبارية ضد لبنان
العظمى السيد محمد حسين فضل الله

...إنها الحرب التي حاول العرب نسيانها ليستبدلوا بالسلام الذليل الذي لم يحقق لهم أي موقع للقوة أو أي احترام للأمة، وهذا ما لاحظناه في الموقف العربي الرسمي الذي أطلق الحرب ضد المقاومة التي أعادت حركة الصراع ضد العدو إلى بداياتها، وحيث يراد للأجيال الجديدة أن تبدأ الأخذ بروحية المواجهة من جديد... إنهم لا يهاجمون العدو في عدوانه على لبنان وفلسطين، ولكنهم يهاجمون الذين يقاتلونه ويتصدون له لأنهم يخافون من حركة المقاومة في تطلعها إلى مستقبل القوة والعزة والكرامة... إننا لا نطلب من العرب أن يخوضوا الحرب ضد العدو، لأن جيوشهم لا تنتشف بثقافة الحرب ضد إسرائيل، حتى أن الأسلحة التي تستوردها من الغرب مشروطة بعدم استخدامها ضد العدو، بل إن ثقافتها هي مقاتلة شعوبها والدول العربية والإسلامية لحساب خطط أمريكية لإثارة الحروب في دول المنطقة من خلال بعض التعقيدات الإقليمية والدولية.. إننا لا نطالبهم بالدخول في حرب دفاعا عن لبنان وفلسطين، ولكنهم إذا كانوا لا يزالون يحترمون عنوان العروبة أو الإسلام، أن يقوموا بالضغط على إسرائيل أو أمريكا من ناحية إقتصادية وسياسية ودبلوماسية لأنهم يملكون الكثير من هذه الوسائل التي لو حركوها لرأوا أكثر من نتيجة إيجابية لمصلحة الموقف العربي المستقل القوي...

¹ <http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/khotbat/kh21072006.htm>

נספח 17: פדלאללה: הכללים לגבי הסכם שלום עם היהודים¹

السيد محمد حسين فضل الله
مرجع فقهي شيعي

بسم الله الرحمن الرحيم
سماحة الشيخ:
ما هي ضوابط وضع المعاهدات مع اليهود؟

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

عندما يكون اليهود محتلين لبلد إسلامي فإنه لا شرعية لأية معاهدة تعترف بشرعية وجودهم السياسي في هذا البلد الإسلامي كما هو الحال في سيطرة اليهود على فلسطين وإخراج أهلها منها ليأتي شعب آخر ليحل محلهم، ولكن إذا خرج اليهود من فلسطين وبقي اليهود الذين كانوا منذ عشرات أو مئات السنين تماما كما المسيحيون أو كما المسلمون الذين يمثلون الأكثرية، فإن بإمكاننا أن ندخل معهم في معاهدات تماما كما هي المعاهدة التي دخل بها المسلمون معهم في ميثاق المدينة حيث إن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم أدخلهم في مجتمع المدينة ليكون لهم ما للمجتمع الآخر من المسلمين وعليهم ما عليهم.

إن علينا أن نعرف ونعرف العالم بأن اليهود عاشوا تماما كما النصارى في البلاد الإسلامية في مدى ١٤ قرنا وتزيد من دون أن يسيء إليهم أحد بل كانوا يعيشون بكل كرامتهم وعزتهم وحريتهم في الوقت الذي كانوا يضطهدون فيها في أكثر من بلد غربي.

لهذا فإننا ضد الظالم المغتصب للأرض حتى لو كان مسلما.. فكيف لو كان يهوديا؟

لا شرعية للمعاهدة مع إسرائيل ولكن يمكن أن نعاهد اليهود خارج نطاق ظلمهم للفلسطينيين.
والله أعلم

¹ <http://www.islamonline.net/livefatwa/arabic/Browse.asp?hGuestID=R2p33W>

נספח 18:

ההסכם הגלוי של עבד אל-קאדר עם הצרפתים מפברואר 1834¹



Raphael Danziger, *Abd Al-Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Internal Consolidation*. New York and London: Holmes & Meier, 1977. p. 242, 247

les le cachant sous le pignon.
Demontre mais sans signifier il
n'y a point de suite il n'en a d'autre
mais s'après les diocésains d'un
personnel qui ont encouru à la suite
il aurait été opposé au dit pignon de
par son ardent et pignon de la
même rendu après y avoir fait
opposer en la première son cachet
contre par le dit pignon de la première
intéressé, c'est à dire qu'il n'a pas
après la première du pignon de la
celle d'un des diocésains par le pignon de la

231

הינתן גנרל בייגו חאסם חביש הפרנסיס בן וטן בלאד והרן והאמיר עבד הגאר אטעו בינעם
על השروط האתם בעת:

שروط اول

האמיר עבד הגאר יערב חכם سلطنة وراثا في إفريقيا.

שروط ثاني

וראسا تحفظ لنفسها في وطن بلاد وهران مستغان ومزغان وسائر اراضيها وهران وارزيوا ايضا
لحدود التي ذكرها بعد شرقا المفتح من عند المرجة من اين يخرج الواد وقبلة من المرجة المذكورة
اعمل خط مساوي قبلة السجقة على نيشان سيدي سعيد لحد واد الملح واحبط مع الواد المذكور لحد
الجري بنوع ان هذه المذكورة اعلام جميعها تكون في يد الفرانسيص
وفي وطن بلاد الجزائر الجزائر والساحل والوحي متاع متبعية من جبهة الشرق لحد واد خضر الخافام
وقبلة لحد رين اول خيل حتى واد ستيه وداخل في ذلك البليدة وسائر نواحيها وغربا من ستيه لحد
محس واد مزغان ومن هناك خط مساوي لحد الجري ومتضمن في هذا لحد القليعة وكامل نواحيها
بنوع ان جميع هذه الحدود المذكورة تكون في يد الفرانسيص

شروط ثالث

الامير يحكم في وطن بلاد وهران والمدينة ونصيب من عمالة الجزائر التي ما دخلت في حدودنا وغربا
لحدود المذكورة في الشرط الثاني وما يقدر يحكم غير في الحدود المذكورة اعلام.

شروط رابع

الامير ما يقدر يحكم على المسلمين الذين يقيمون يسكنوا في الحدود الذين بيد الفرانسيص ومخبرين
ان يمشوا يعيشوا في بلاد حكم الامير كما ان السكان في بلاد الامير يقدروا من غير مانع يمنعهم ان
يخروا يسكنوا في بلاد حدود الفرانسيص

شروط خامس

العرب السكان في بلاد الفرانسيص يتبعوا دينهم بكل حرية ويقدروا يبنوا جوامع ويسلكوا بموجب
شرعة دينهم على يد فاضلهم كبير الاسلام

شروط سادس

الامير يعطى لجيش الفرانسيص ثلاثين الب رعي وحراني في ثلاثين الب رعي وحراني شعير وخمسة
الآب جرد وهذا الدبح متاع الحب والبراد يكون لوهران كل ثلث واحد باول ثلث يكون بعد ثلاثة
اشهر من التاريخ بمدة خمسة عشر يوم والثلاثين الاخرين شهرين بعد شهرين اعنى في كل شهرين ثلث.

¹ שם, עמ' 253.

شرط سابع
الامير يشترى من فرانسوا البارود والكبريت والسلاح الذي يستحق

شرط ثامن
الفرغان الذين يجنون يفعدوا في تلمسان او في موضع اخر يتصرفوا بكل حرية بااملاكهم ويعاملهم
مثلا يعامل المحضر والدين يجنون يحيا لبلاد الفرنسيس بقدر ما من غير معارض لهم ان يبيعوا او
يكروا املاكهم

شرط تاسع
فرانسوا تسلم الى الامير رشقون وتلمسان والمشور والمدايخ السابقين في المشور والامير يلزم نفسه ان
يرهد ويوصل لوهان كامل القش والعوين والبارود والسلاح متاع بعسكر الفرنسيس الذي يتلمسان

شرط عاشور
السبب والتعب يكونوا مبرحين بكل حرية بين العرب والفرنسيس ويقدروا بمشور من حدود الى
حدود في البلاد ويتسببوا ويتاجروا

شرط حادي عشر
الفرنسيس يكونوا محرومين موفرين عند العرب كما العرب عند الفرنسيس بالاملاك والبلاد الذين
اشترى الفرنسيس والذين يستترى في بلاد حدود الامير يتصرفوا بهم بكل حرية وضمان
والامير يلزم نفسه ان يخلص زيادة كلما يعيشه العرب في هذا الاملاك

شرط ثاني عشر
الذين اعنى الفتلة وفاقط الطرق والذين يحرقون الاملاك او غيره يردون من الجهاتين
شرط ثلث عشر

الامير يلزم نفسه ان لا يسلم شي من مراكى البلاد لمجلس من المجلس الا باذن فرانسوا

شرط رابع عشر
السبب والتعب في افاليم الجزير ووهان ما يكون غير في المراكى الذين بيد الفرنسيس

شرط خامس عشر
فرانسوا تقدر تصنع عند الامير وكبلا وكذلك في البلاد الذي في حاكمه لان يكونوا واسطه بين رغبة
الفرنسيس لاجل النزاع متاع التجارة او غير ذلك الذي يمكن ان يكون مع العرب والامير يقدر يصنع
كذلك في البلاد ومراكى الفرنسيس

كتب برشتون في ٢٤ صفر ١٢٥٣ هـ

מכתבו של עבד אל-קאדר למלך אנגליה ויליאם הרביעי
(11.1.1836)¹

صلى الله عليه وسلم



الحمد لله

[illegible]

¹ ר. דנציגר, "הפניות הראשונות של עבד אל-קאדר אל הבריטים והאמריקאים: 1835-1836", עיונים בחקר המזרח התיכון מס' 10, אוניברסיטת חיפה, המרכז היהודי-ערבי והמכון לחקר ולימוד המזרח התיכון, דצמבר 1976, נספח מס' 2, עמ' 20-21.

رسالة من الامير عبد القادر الى ملك انكلترا

الحمد لله وحده
صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

من أمير المؤمنين بالنواحي الوهرانية والجزائرية وما والاها الى طاعة تونس
مولانا السيد الحاج عبد القادر بن مولانا السيد الحاج محي الدين نصره الله آمين
الى عظيم الجيوش الانجليزية ربههم الاكبر ، ورئيس ملوكهم الافخر ، السلام على
من اتبع رضى الحق (أو الحي ؟) وبعد :

فانا كنا تعاقدا مع كبير الفرنسيس على الصلح والمهادنة وتعاهدنا بمواثيق
على شروط اشترطناها وقبلوها وأمور اشترطوها وقبلناها وحصلت (كذا)
أمن الطرق والاسواق بيننا وبينهم حتى صار الواحد منهم يشي في طاعتنا باليل
(كذا) والنهار ولا يخشى بأسا ، وتآلفنا في قضاء المصالح منا ومنهم . وبقينا
على ذلك مدة من عام . ثم شرعوا في الخداع والغدر ونقض العهد مرة بعد
مرة ، ونحن واقفون عند الكلمة ما قدرنا نجتازها ونخلف عقودنا ، الى أن
جمعوا جيوشهم وقوة حربهم وقونصهم عندنا ووكلنا عندهم وجيوشنا متفرقة
فقطعت من بلادنا ثلاثة مراحل ولاقيناه بما حضر من الجيش فنصرنا الله عليه .
وكان من أمره ما بلغكم .

واليوم تحققنا من أخبار الذين خالطوكم انكم أهل ميثاق وكلمة وافية
وانكم من بيوت الملوك فان أردتم المصلحة العامة وتكون لكم المودة زيادة على
الفرنسيس تتفق على التسوق في أي مرسى أردتم من مراسي الجزائر الى طاعة
مولانا أمير المؤمنين عبد الرحمن عزه (كذا) الله ، وانا ملتزمون لك من جانب
البر بما ترويدنه لأننا لم نسمع عنكم خدعة ، ونرجو (كذا) أن تكون لك مزية فينا
ورفعة على سائر الجنوس . وترد الجواب لقونصك وهو يعيشه لنا .
وفي جمادي الاولى من 1251 (كلمات غير مقروءة) نصر الله آمين .

peace agreement would be signed between Palestinians and other Arab nations (in addition to Egypt and Jordan) and Israel, it is likely that these agreements will be backed by *fatwas* that will lend legitimacy to the political decisions. The *fatwa* of Jad al-Haqq and other *muftis* whose pronouncements are herein discussed will serve as a basis for Islamic legal authorization.

state and holds it above the all-Muslim nation: adherents to this view see the ruler of a Muslim state as the only one with the authority to weigh the given military or national circumstances, to choose between war and peace, and to oblige his country to accept his decision. He does so without depending on the opinions of other Muslim states.

The central justification for signing a peace agreement with Israel in terms of the pragmatic current is that the strategic superiority of Israel and the concomitant military inferiority of its Arab rivals make such an agreement now a *force majeure*. If it is not possible to defeat Israel it is only reasonable, based on this evaluation, to seek benefits for all the Muslims through the pursuit of peace — namely, the return of territory (Islamic land and its inhabitants) that has been conquered. In other word, territories for peace: withdrawal from all the territory that Israel conquered in 1967, which has been consistently been a demand in all the proposals for a *hudna*.

Other justifications that state muftis have provided for supporting a peace agreement with Israel are: 1) the age of *jihad*, in the classic form of a war against heretics, is over; 2) since the Muslims are incapable of defeating Israel, the greatest possible benefits to Muslims will come from peace that will include the return of territory and its residents to Muslim sovereignty. There is no longer any sense to the principle of “all or nothing”; 3) it is a necessity of the times; 4) there are precedents — the Prophet Mohammed signed agreements with his enemies, as in the “*Hudaibiyya* agreement”; 5) an agreement with Israel may in the future bring about the return of the Arab parts of Jerusalem to Islamic control.

Islamic law is still an important cultural code that is accepted in most Arab and Muslim societies. As such, leaders must know this law in order to deal with radical elements — they must “speak their language”. In light of the attacks by radical Islamist circles, *fatwas* are very significant in providing support to the actions of the rulers. A *fatwa* that offers backing to the position of the leadership and legitimizes its policies is of great importance in terms of explaining and garnering public support; it is meant to soften and limit public objections to signing a peace treaty with Israel and to facilitate the establishment of normal relations after the signing. It seems that the legal opinions cited in this book may well be used in the future as textual anchors in public discourse about peace between Palestinians and Arab countries and Israel. On the basis of past experience, if and when a

Chapters 4-9 are devoted to *fatwas* on the subject of peace with Israel, according to chronological order. The first, chapter 4, was issued in 1956 when the Straits of Tiran were blocked (by Egypt) to Israeli ships; chapter 5 addresses the collective *fatwa* of the al-Azhar experts in response to the first peace initiative of the U.S Secretary of State William Rogers, at the end of 1969. Chapter 6 deals with the *fatwa* of the Chief *mufti* of Egypt — Jad al-Haqq, mentioned previously — which is analyzed and completely translated, for the first time, into Hebrew and set into its historical background; chapter 7 deals with the debate between two of the most important authorities on the *shari`a* (the Mufti of Saudi Arabia `Abd al-`Aziz ibn Baz and the popular Islamist scholar Dr. Yusuf al-Qaradawi (who resides in Qatar) over the Oslo agreements signed between Israel and the P.L.O. Chapter 8 is on the possibility of the *Hamas* agreeing to a truce (*hudna*) with Israel and includes a draft of a proposal for a *hudna* that was discussed by people close to Ismail Haniya and representatives of the European community; although in this case the subject is not a formal legal opinion, it is possible to get an idea of what Hamas's stand may be if and when a similar proposal is brought up in the future — which makes it important. Chapter 9 addresses a position paper, written like a *fatwa* by one of the most important religious leaders in Saudi Arabia, that relates to Israel's second war in Lebanon (2006) and the position of the Hezbollah against Israel. In chapter 10 — which concludes the book — the agreements that were signed between the Algerian leader `Abd al-Qadir (who was also an important religious figure) and the French in the 1830s are presented. These agreements granted *shari`a* legitimacy to French control over the shores of Algeria, despite the fact that they constituted land that had been conquered by Muslims and were being relinquished to non-Muslims, the French.

Discussion throughout the book gives expression to the pluralism built in to Islamic law, and indicates that Islam did not cease to develop either in the Middle Ages or in modern times. One can view the discourse that is now common in the Islamic world, and the stance of religious leaders today, in terms of a dichotomy between radicals and pragmatists. The radical stream preserves the classical doctrine of an all-out *jihad*, entailing violent action to enforce religious control and aspiring to “change the rules of the game” and replace rulers deemed to be pragmatic. On the other side is the pragmatic stream, which glorifies the nation-

The most important document that represents the pragmatic approach is a *fatwa* of the mufti of Egypt — Jad al-Haqq `Ali Jad al-Haqq — who lent support to the peace agreement between Egypt and Israel in March 1979. The importance of the *fatwa* that he wrote is in the great authority he wielded both as an outstanding and learned man in the field of religious law (the head of the most prestigious institute for accreditation in the Islamic world — al-Azhar in Cairo) and as the religious leader of Egypt at that time. In addition, the *fatwa* of Jad al-Haqq is important in that it is a long document of great breadth, based on the Qur'an and the Sunna (the Prophet's tradition), that cannot easily be dismissed. Furthermore, in the context of the controversy between authorities that are not extremist and radical Islam the document poses a challenge to the latter.

The book opens with a presentation of the classic doctrine of the *Shari`a* regarding war and peace as a background for the *fatwas* that are analyzed in the chapters that follow. The second chapter describes the practices of signing agreements over the course of Muslim history and the efforts made by Islamic thinkers to form a bridge between international relations in modern times and the classic Islamic theories about relations with non-Muslim groups and peoples. The third chapter is dedicated to a discussion of the *Hudaybiyya* agreement — an agreement of non-combat between the prophet Mohammed and his enemies, the tribe of *Quraysh*, in Mecca in the year 628: the agreement lasted ten years and became, in effect, a model for agreements between Muslims and non-Muslim groups. While this serves as a precedent upon which Muslim experts in Islamic law base their rulings, disagreement remains among Muslim commentators about its significance. Moreover, there is no agreement regarding the conclusions one can draw from this historic event — or how to project them onto relations with Israel. Since some important *muftis* supported the signing of the peace agreement with Israel did so in part on the basis of this precedent, a debate arose among Israeli (and Western) experts in Islam and the Middle East as to whether those pointing to this event meant to refer to it as true peace, or whether it was intended as a ruse — i.e., an agreement which it is legitimate to break from the outset, at a time convenient for the Muslims. In this chapter different stands regarding this issue are analyzed, the conclusion of which is that the political context should serve as a basis for determining which of the two approaches is relevant.

Abstract

This book analyzes the thinking of Muslim legal experts and *muftis* in the field of international relations as well as their efforts to adapt Islamic law (*Shari`a*) to the realities of modern statesmanship and relations among states and peoples. It assesses their stances regarding peace agreements with Israel as a special case. Religious pronouncements that present views denouncing or supporting peace with Israel appear in their original form, for the first time in Hebrew translation, and are accompanied by analyses of the justifications and grounds in religious law employed by the Muslim experts and decision-makers against the background of the political circumstances of the time. The research reveals that together with the radical stands opposing peace with Israel one finds religious leaders presenting pragmatic interpretations, supported by citations from the religious law, that envision the natural relations between the Muslim and non-Muslim world as a state of peace. That vision includes a permanent peace and diplomatic relations with Israel.

This position becomes clear in a discussion of Muslim legal opinions (*fatwa*) and books on Islamic law that shed light on the dividing lines of ideological and religious disagreement in modern-day Muslim society. The discussion of these religious sources related to Muslim relations with the non-Muslim world provide for a deeper understanding of a number of phenomena that characterize the Muslim world today: the development of Islamic law and its adaptation to changing political realities; the place of Muslim religious law in general and of the legal opinion (*fatwa*), regarding timely matters, in particular; the split between two major religious currents — one radical and one pragmatic and the mechanisms for interpretation that each uses; the struggle of the Muslim world with the tensions between tradition and modernity; the relationship between religious decisions and interpretations of religious law on the one hand and ideological challenges, national and military, on the other; the role of the *fatwa* as an instrument of propaganda or publicity in an age of mass media; the gap between religious leaders (*muftis*) associated with the authorities and those who are independent, or between those who identify with the regime and those with the opposition.

The JIIS Studies Series no. 117

**War, Peace and International Relations in Contemporary Islam:
Muslim Scholars on Peace-Treaty with Israel**

Yitzhak Reiter

This publication was made possible by funds granted by
Ths Gass Foundation and The Charles H. Revson Foundation.

The statements made and the views expressed are solely the responsibility
of the author.

© 2008, The Jerusalem Institute for Israel Studies

The Hay Elyachar House
20 Radak St., 92186 Jerusalem

<http://www.jiis.org.il>
E-mail: machon@jiis.org.il

The Jerusalem Institute for Israel Studies

Established by the Charles H. Revson Foundation

**War, Peace and International
Relations in Contemporary Islam:
Muslim Scholars on Peace-Treaty with Israel**

Yitzhak Reiter

2008