

'מי יעלה בהר אדני?': הפולמוס הדתי-פוליטי בעולם הערבי סביב ה'זיארה' לירושלים

דותן הלוי

תקציר

האם ההלכה המוסלמית מתירה למוסלמים שאינם פלסטינים לבקר במסגד אל-אקצא כשהוא נתון תחת שלטון ישראלי? בשנים האחרונות גבר העיסוק בשאלה עקרונית זו בקרב פוסקי הלכה, פוליטיקאים, וגם בקרב בעלי דעה בקרב הציבור הרחב בעולם הערבי, בעקבות קריאתו הנועזת של מחמוד עבאס בשנת 2012 לכל ערבי ומוסלמי להגיע ולקיים את מצוות ה'זיארה' בירושלים. מאמר זה מציג את הדיון שהתפתח סביב סוגיה זו, ממפה את הצדדים השונים בו ועומד על מורכבותו. שאלת הביקור בירושלים, טוען המאמר, חושפת פערים תפיסתיים עמוקים המפלגים את העולם הערבי והמוסלמי. ראשית, בשימוש הרטורי במושגים דת ופוליטיקה: בעוד שהמצדדים בביקור בירושלים תחת שלטון ישראלי מגייסים נימוקים דתיים לתמיכת המטרות הפוליטיות הפלסטיניות אך מפרידים עקרונית בין דת ופוליטיקה, השוללים את הביקור ממזגים בטענתם את הדת והפוליטיקה כמערכת עקרונית אחת ברוח תנועות האסלאם הפוליטי. ושנית, במשמעות המוענקת ל'נורמליזציה' עם מדינת ישראל: המצדדים בביקור בירושלים רואים בהתנגדות לנורמליזציה עיקרון גמיש ופרגמטי, ואילו השוללים רואים ב'נורמליזציה' עקרון קפוא, סביבו אין מקום לפרשנות.

מאמר זה עוסק בפולמוס הדתי והפוליטי סביב ביקור מוסלמים וערבים שאינם פלסטינים במסגד אל-אקצא בירושלים תחת שלטון ישראל. סוגיה זו עלתה על סדר יומה של התקשורת הערבית בשנת 2012 בעקבות קריאת יושב ראש הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס, לערבים ולמוסלמים מהעולם להגיע לירושלים ולבקר במסגד אל-אקצא כדי להביע תמיכה בעם הפלסטיני ולקיים את מצוות הזיארה (בערבית: ביקור. על מצווה זו ראו בהמשך) לעיר הקדושה. מספר לא מבוטל של תומכים בקריאתו של עבאס, ובהם אנשי דת, אכן מילאו את בקשתו וערכו זיארה בירושלים בחודשים שלאחר מכן. בו

* אני מודה לפרופ' מאיר ליטבק, לד"ר נורית צפריר ולד"ר יואב אלון שקראו גרסה מוקדמת של מאמר זה והעירו הערות מועילות וחשובות. התרגומים במאמר הם שלי אלא אם מצוין אחרת.

בזמן התנגדו רבים לקריאתו של יושב ראש הרשות הפלסטינית והקימו זעקה גדולה בתקשורת. לטענתם זיארה בירושלים היא בבחינת 'נורמליזציה' עם מדינת ישראל, ולכן אסורה מבחינה הלכתית.

מאמר זה מבקש לחשוף את הקורא לדיון שהתנהל בשאלת הזיארה בירושלים בחודשים שלאחר קריאתו של מחמוד עבאס בשנת 2012. המאמר טוען שהדיון בשאלה אם זיארה לירושלים מותרת או אסורה, חושף פערים תפיסתיים עמוקים המפלגים את העולם הערבי והמוסלמי: ראשית, בשימוש הרטורי במושגים דת ופוליטיקה, ושנית, במשמעות המוענקת לנורמליזציה. חלקו הראשון של המאמר יתווה בקווים כלליים את המסד להבנת חשיבותה של ירושלים באסלאם ואת התפתחות מצוות הזיארה אליה עד הפולמוס האחרון. חלקו השני של המאמר יראה כיצד כל אחד מהצדדים בפולמוס משתמש אחרת בקשרים שבין דת ופוליטיקה – המצדדים בביקור בירושלים בשליטת ישראל מגייסים את המצווה הדתית לקידום המטרות הפוליטיות הפלסטיניות, ואילו השוללים את הביקור ממזגים בטענתם את הדת והפוליטיקה למערכת עקרונית אחת ברוח תנועות האסלאם הפוליטי. חלקו האחרון של המאמר יבקש לבחון את הפערים בהבנת מושג הנורמליזציה עם ישראל כפי שהם משתקפים בדיון בזיארה. המצדדים בביקור בירושלים מגלים גישה פרגמטית להמשגת הנורמליזציה, ואילו השוללים אותה מפגינים ראייה דוגמטית של המושג, ראייה שאין בה מקום לפרשנות, ליחסיות או לנסיבותיות.

הַזֵּיאָרָה לִירוּשָׁלַיִם

ירושלים היא העיר השלישית בקדושתה בדת האסלאם אחרי מכה ואל-מדינה. מעמד זה הוענק לה על רקע מאבקים תיאולוגיים-פוליטיים, הן בין קבוצות מוסלמיות לבין עצמן, הן מול היהדות והנצרות, דרך פיתוח מסורות ופרשנות הקוראן. הראשונים שקידשו את ירושלים היו ככל הנראה האומיים, בעקבות כיבוש מכה על ידי עבדאללה בן זַבְרִי בשנת 683, שמנע מהם להנהיג את תושבי המרחב הסורי שבו שלטו לעלייה לרגל לכעבה.¹ קידוש ירושלים היה ניסיון מוצלח לבסס מוקד מקודש נוסף קרוב למרכז הפוליטי שלהם בדמשק, ויש אף עדויות שבימיו של הח'ליפה האומיי עבד אל-מַלְכ נערכו ברחבת כיפת הסלע ההקפות (טַוּאֵף) המזוהות עם טקסי החג.² לתהליך

1 בשאלה האם מניעי האומיים היו דתיים או פוליטיים חלקו גויטיין וגולדזיהר. עמיקם אלעד סקר את המחלוקת הזאת והראה כי האומיים אכן ביקשו להפיץ את רעיון קדושתה של ירושלים מתוך מניעים פוליטיים. ראו S.M. Stern (trans. and ed.), *Ignaz Goldziher, Muslim Studies*, (London: Aldine Transaction, 2005), 44 (ed., שלמה רב גויטיין, היישוב בארץ ישראל בראשית האסלאם ובתקופה הצלבנית לאור כתבי הגניזה (ירושלים: יד בן צבי, 1980), 26; עמיקם אלעד, 'מעמדה של ירושלים בתקופה האומיית', המזרח החדש מד (תשס"ד): 18-68.

2 אלעד, 'מעמדה', 34-35.

קידוש העיר תרמו גם הצופים והסגפנים (זֶהָאָד) שרעיון קדושתה של ירושלים היה חלק מתפיסת 'קדושת המקום' שירשו מהנזירות הנוצרית, וכן אימוצם של בני העיר ירושלים את הרעיון מתוך רוח לוקאל-פטריוטית.³

כדי לבסס את רעיון קדושתה של ירושלים ולהפיצו, חוברו בתקופה האומיית מסורות המספרות בשבחיה של העיר. מסורות אלו נפוצו כ'תורה שבעל פה' במשך שנים רבות, אולם בתחילת המאה האחת-עשרה קובצו בדפוס, בנסיבות שאינן ברורות דיין, בקבצים שנקראו 'שבחי ירושלים' (פְּצִ'אֵל בֵּית אֶל-מְקֵדֶס).⁴ בסוף המאה השתים-עשרה סייעו הקבצים האלה למצביא האיובי צֶלָאח אל-דִין (1137-1193) להסיר את האבק שנצבר מאז התקופה האומיית על רעיון קדושתה של ירושלים ולעשות נפשות בעולם האסלאם בכדי להציל את העיר מידי הצלבנים. עמנואל סיון טען שמאבק זה הוא שקיבע את מעמד קדושת ירושלים באסלאם לדורות.⁵ לאחר כיבושה של העיר בידי כוחות צלאח אל-דִין בשנת 1187, 'שקעה' חשיבות העיר למשך מאות שנים, אך היא שבה והתעוררה בתחילת המאה העשרים על רקע המאבק בציונות.⁶

המאבקים הפוליטיים האלה הולידו, כאמור, מסורות ופרשנות לקוראן שנועדו להאדיר את חשיבותה של ירושלים בעיני המוסלמים, ולמעשה להבנות את קדושתה הדתית. בתהליך שארך מאות שנים התגבשו במסורת המוסלמית ארבעה עיקרים תאולוגיים כאלה. ראשית, פרשנות הקוראן מייחסת לעיר ירושלים את הביטוי הקוראני 'המסגד הקיצון' (אל-מַסְגֵד אל-אַקְצָא) המוזכר בסורת 'המסע הלילי'.⁷ באירוע המתואר בפרשה ומכונה במסורת המוסלמית 'אל-אַסְרָא' ואל-מַעְרַג' הוסע הנביא מוחמד על גבי הבהמה הפלאית אל-בְּרָאק אל מסגד אל-אקצא, וממנו עלה דרך שבעת הרקיעים אל השמים למפגש עם קונו. באותו מעמד נקבע שהנביא הוא יורשם של נביאי הדתות

3 אלעד, שם. גישה אחרת הציג משה שרון: משה שרון, 'ערי ישראל תחת שלטון האסלאם', קתדרה 40 (יולי 1986): 83-120. על מקומם של הצופים בהפצת רעיון התקדושה של ירושלים, ראו גויטיין, היישוב, וכן עופר לבנה-כפרי, 'על ירושלים באסלאם הקדום', קתדרה 51 (אפריל 1989): 45-55.

4 ראו יצחק חסון, 'ספרות שבחי ירושלים באסלאם', בתוך סוגיות בתולדות ארץ ישראל תחת הכיבוש המוסלמי, משה שרון (עורך), (ירושלים: יד בן צבי, 1976), 43-67. וכן עופר לבנה-כפרי, 'על קדמותם של חיבורים המוקדשים לירושלים בספרות הערבית', קתדרה 44 (יוני 1987): 21-26.

5 עמנואל סיון, 'קדושת ירושלים באסלאם', בתוך סוגיות בתולדות ארץ ישראל תחת הכיבוש המוסלמי, משה שרון (עורך), (ירושלים: יד בן צבי, 1976), 41.

6 לדיון בהר הבית בהיותו מוקד בסכסוך הציוני-פלסטיני, ראו משה עמירב, 'קדושה ופוליטיקה בהר הבית', המזרח החדש מד (2004): 227-250.

7 אודות הקשר הקדום שבין השם 'אל-מַסְגֵד אל-אַקְצָא' וירושלים, ראו Uri Rubin, 'Muhammad's Night Journey (isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem', *al-Qantara* 29 (2008): 147-165.

המונותיאיסטיות שקדמו לאסלאם והאחרון בשרשרת זו (ח'אתם אל-אֶנְבִּיאָא), וגם ניתנה לו מירי האל מצוות התפילה בעבור המאמינים. כל אלו מקנים לעיר ירושלים קדושה מיוחדת בהיותה הנקודה המחברת בין עבר לעתיד ובין הארץ לשמים.⁸

שנית, ירושלים נזכרת במרומו בקוראן ובהרחבה בחדית' – בשניהם היא כיוון התפילה שאליו הפנה מוחמד את מאמיניו בתחילה. ולפיכך המסורת המוסלמית גורסת כי במהלך שמונה-עשר החודשים הראשונים להתנבאותו של מוחמד פנו המאמינים בתפילותיהם אל ירושלים. לאחר תקופה זו הסיט הנביא באחת את כיוון התפילה מירושלים לעבר מכה בהוראה שמימית. להסטה זו ולמגמותיה ניתנו פרשנויות מגוונות מהפן הדתי ומהפן ההיסטורי, אולם על כל פנים, נלמדת ממנה חשיבותה של העיר על שום היותה 'הראשונה מבין שני כיווני התפילה' (אֻלָּא אל-קַבְלָתִין).⁹

שלישית, פרשנות הקוראן המוסלמית גוזרת גזרה שווה בין הביטוי 'אשר נתנו את ברכתנו על סביבותיו' (אֵלֶךְ בְּרַכְנָא חֻלָּה), המתאר את מסגד אל-אקצא בפרשת 'המסע הלילי', לבין ציונים אחרים של ברכת אללה על מחוזות גיאוגרפיים בארץ הקודש, ארצם של הנביאים.¹⁰ ציונים אלו מופיעים בדרך כלל בפרשות המכונות 'יִשְׂרָאֵלִיָּא' – כלומר טקסטים העוסקים בבני ישראל הקדומים ומשמשים משלים לקהילת המאמינים המוסלמית כדי ללמדם ערכים למיניהם.¹¹ כך קושרת הברכה האלוהית את אל-אקצא עם ארץ הקודש.

רביעית, בזמן כיבושי האסלאם נתקדשו ערים רבות שגבלו במרחב הביזנטי בקדושת ערי ספר (רַבָּאט), כדי למשוך אליהן לוחמי ג'האד וצופים שביקשו להגשים את אמונתם בלחימה. ירושלים, אף שלא הייתה עיר ספר מבחינה גיאוגרפית, נמנתה במסורת המוסלמית עם ערי ספר אחרות שהיו בסביבתה, וגם המסתופפים בצילה נעשו ללוחמי קודש (מְרַאבְטוּן).¹²

- 8 הקוראן (תרגום מערבית: אורי רובין, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005), המסע הלילי, 2-1; עבד אל-מלכ אבן האשם, אל-סידה אל-נבונה (אל-קאהרה: דאר אל-חדית', 2004), חלק שני, 286-294. הביטוי המיוחס לירושלים במסורת הוא 'בית אל-מקדס' או 'איליה' (כשמה הרומי של העיר).
- 9 הקוראן, סורת הפרה: 142-194; אבן האשם, אל-סידה אל-נבונה, 401-402. ראו גם אורי רובין, 'כיוון התפילה באסלאם – לתולדותיו של מאבק בין-פולחני', היסטוריה 6 (2000): 5-29.
- 10 יוסף אל-קרצ'אוי, אל-קדס קצ'ית כל מסלם (אל-קאהרה: מכתבת והבה, 2000), 10-11.
- 11 למשל, הקוראן, סורת יוסף: 2-3.
- 12 ראו עופר לבנה-כפרי, 'ירושלים וקדושת ערי הספר המוסלמיות', קתדרה 94 (דצמבר 1999): 75-88. לבחינת הקריטריונים לקדושתה של ירושלים אל מול קדושתה של מכה, ראו Uri Rubin, 'Between Arabia and the Holy Land: A Mecca-Jerusalem Axis of Sanctity', *Jerusalem Studies Arabic and Islam* 34 (2008): 345-362.

מתוקף קדושתה הוצבה ירושלים במסורת המוסלמית לצד מכה ומדינה, כלומר בין היעדים שעל כל מוסלמי מוטלת המצווה לבקר בהם. מצווה זו נגזרת מהחדית' שזכה במחקר לשם 'חדית' שלושת המסגדים' המובא בשם הנביא: 'אל תצאו אלא לשלושה מסגדים, המסגד המקודש (מכה), מסגדי [אל-מדינה], ומסגד אל-אקצא'.¹³ כדי להבדיל בין מכה ואל-מדינה לבין מסגד אל-אקצא, הביקור באחרון מתואר בדרך כלל במסורת המוסלמית בכינוי 'יֵאֲרָה' – מונח שהוראתו הכללית היא ביקור במקומות קדושים שאינו בגדר עלייה לרגל (חג'). בקרב האתרים אליהם מיוחסת מסורת ביקור כלולים הן כאלה שיש לגביהם קונצנזוס באסלאם והן כאלה שמחוצה לו.¹⁴

מצווה זו נתקיימה תדיר בהיסטוריה המוסלמית, ועל פי אלברט חוראני, בימי הביניים ירושלים ומכה היו קטבים קבועים בעולמו של האדם.¹⁵ כאמל ג'מיל אל-עסלי, שסקר את ספרי המסעות לירושלים (פְּתַבְּ אֶל-רַחֲלָאֵת), הראה כי במשך אלף שנים, מהמאה העשירית ועד המאה העשרים, התקיים זרם קבוע של מבקרים מוסלמים בעיר.¹⁶ יהושע פרנקל קבע כי על שום קדושתה הייתה ירושלים בתקופה הממלוכית 'מוקד משיכה לא רק לסביבתה הקרובה אלא גם למוסלמים מארצות רחוקות', כמו אנטוליה, פרס והודו, שלעתים גם השתקעו לתקופות ארוכות בעיר והיו גורם חשוב בהרכבה הדמוגרפי.¹⁷

בתקופה הממלוכית (1260-1516) ובתקופה העוסמאנית (1517-1917) נקשר הביקור בירושלים קשר סמלי ומעשי עם העלייה לרגל למכה. שיירות החג' שיצאו מדמשק ומהמגרב נהגו לעבור דרך ירושלים בדרכם למכה.¹⁸ זרם מבקרים זה המשיך גם בתקופת המנדט הבריטי (1917-1948), עת נעשו ירושלים ומסגד אל-אקצא

13 על פי תרגומו של מאיר יעקב קיסטר. הפירוש המילולי של הביטוי הפותח את החדית' 'לֹא תִשָּׁךְ אֶל-רַחֲלָאֵת' הוא 'אל תכינו את האוכפים על הבהמות', או 'אל תקשרו את הבהמות (לחניה)'. ראו מאיר יעקב קיסטר, "אל תצאו אלא לשלושה מסגדים": עיון במסורת קדומה, בתוך מחקרים בהתהוות האסלאם, מיכאל לקר (עורך), (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ט), 117-131.

14 ע'אלב ענאבסה, אֶבְעָאד פִּי אַנְב פִּצְ'אֲאֵל אֶל-אַרְצ' אֶל-מִקְדָּסָה (בית ברל: מרכז אל-דראסאת אל-אדב אל-ערבי, 2006), EP, s.v. Ziyara; 25-24. על המנהגים הרתיים שנערכו בתקופה האומיית בכיפת הסלע, ראו אלעד, 'מעמדה'.

15 אלברט חוראני, היסטוריה של העמים הערבים (תל אביב: דביר, 1996), 22.

16 כאמל ג'מיל אל-עסלי, בית אל-מקדס פי כתב אל-רחלאת (עמאן: אל-מכתבה אל-וטניה, 1991), 33-35.

17 יהושע פרנקל, 'ההיסטוריה הדמוגרפית של ירושלים לאור תעודות אל-חראם אל-שריף', המזרח החדש מד (תשס"ד): 118, 123.

18 ראו EP, Ziyara. בעבור הבאים מהמגרב ומאנדלוס היה הביקור בירושלים חלק מ'המסע למבקשים אחר הידע' (אל-רחלָה פי טַלַב אל-עֵלָם) אל המשרק, ראו אל-עסלי, בית אל-מקדס פי כתב אל-רחלאת, 34.

בהנהגת המופתי חאג' אמין אל-חוסייני לסמלים לאומיים נוכח המאבק בצינונות.¹⁹ לאחר מלחמת 1948 עורדה הממלכה ההאשמית הירדנית, שעשתה את העיר ל'בירתה הרוחנית', עולי רגל מוסלמים מרחבי העולם לפקוד את קודשי ירושלים מידי שנה בשנה.²⁰

כיבוש ישראל את הגדה המערבית במלחמת 1967 קטע רצף בן מאות שנים של שליטה מוסלמית בירושלים, להוציא את ימי המנדט הבריטי, והציב את מצוות הביקור בה במרכזה של שאלה פוליטית-דתית: האם מותר לבקר בירושלים כשהיא בשלטון לא-מוסלמי? אגב ההסכמה בין המדינות הערביות שלא להכיר במדינת ישראל, אסרו כמה פוסקים מוסלמים על ערבים ומוסלמים לבקר בעיר. אל המסע התקשורתי שנועד לבלום תיירות מוסלמית לירושלים התגייסו גם הפלסטינים, שביקשו למנוע ממדינת ישראל להפגין חזקה על קודשי האסלאם בעיר.²¹

אולם הביקורים בירושלים לא פסקו. לצד ביקורו השנוי במחלוקת של אנואר אל-סאדאת בעיר, שנערך גם הוא למרות איסור מפורש שאסר שיח' אל-אזהר, המשיכו מוסלמים (ערבים ושאיינס ערבים) לבקר בירושלים למטרות דתיות, תיירותיות או עסקיות.²² מגמה זו אף התגברה בשנות התשעים כאשר הקים יעקב נמרודי את חברת 'זיארה' לעידוד תיירות מוסלמית לישראל. החברה הוקמה ב-1991 כדי לספק שירותי תיירות למוסלמים שביקשו לבקר באתרים המקודשים לאסלאם בארץ ישראל, ובראשם מסגד אל-אקצא. בין המבקרים הראשונים בירושלים ביוזמת החברה היה השיח' הסעודי אֶסְחָאק אַדְרִיס סְפוּתָה. השיח' ביקר בעיר במאי 1992, וביקורו זכה לשבחים רבים בעיתונות הישראלית ופְתַח פְּתַח לביקורים נוספים של מוסלמים בירושלים בשנים 1993-1994.²³ הביקור המפורסם והמתוקשר ביותר היה ביקורה של משלחת עולי רגל מלוב במאי 1993, אירוע שזכה לכותרות ראשיות בעיתונים בישראל.²⁴ הפלסטינים בירושלים לא ראו את הביקור בעין יפה וזיכו את עולי הרגל בדרכם למסגד אל-אקצא בקבלת פנים של צעקות וגידופים.²⁵ על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, בשנים

- 19 עמנואל סיון, מיתוסים פוליטיים ערביים (תל אביב: עם עובד, 1988), 113.
- 20 Kimberly Katz, *Jordanian Jerusalem: Holy Places and National Spaces* (Gainesville: University Press of Florida, 2005), 88-89, 111-114.
- 21 יצחק רייטר, מירושלים למכה ובחזרה: ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2005), 27.
- 22 שיח' אל-אזהר עבד אל-חלים מחמוד סירב להתלוות לסאדאת, ראו 'זיארה אל-קדס: ראייה שרעיה סיאסיה', מג'לת אל-בדר אל-אלפתרוניה, 28 בפברואר, 2012.
- 23 יעקב נמרודי, מסע חיי (אור יהודה: ספרית מעריב, 2003), 648.
- 24 'Visitors from Outer Space', *The Economist*, 5 June, 1993.
- 25 נמרודי, מסע חיי, 656.

1996-1994 שישה אחוזים מהתיירים שביקרו במדינת ישראל היו ממצרים, מירדן ומלבנון, יותר מאחוז התיירים מארצות דרום אמריקה או מחבר העמים באותן השנים.²⁶ סביב המגמה הזאת התעורר פעם נוספת שיח הלכתי בין פוסקים מוסלמים על אודות ההיתר לבקר בירושלים. עם המצדדים נמנה המופתי של הממלכה הסעודית דאז השיח' עבד אל-עזיז בן באז. פסק הלכה מפתיע שלו קבע כי אפשר לכונן שלום זמני או קבוע עם מדינת ישראל ברוח חוזה חודיביה (צ'לח אל-ח'דיביה), שכן זה הביא בשעתו רווחה גדולה לאומת המאמינים. ובמסגרת שלום זה, הוא פסק, יהיה אפשר לעלות למסגד אל-אקצא כ'חובה מקודשת לכל מוסלמי'.²⁷ מן הצד השני של המתרס עמדו השיח' יוסף אל-קרצ'אוי, פיצל אל-מולוי וסעד אל-דין אל-עלמי, שפסקו כי אסור לבקר באל-אקצא כל עוד הוא 'שבו בידי האויב'.²⁸

בעקבות אינתיפאדת אל-אקצא (2000-2005), הייתה ירידה במספר התיירים ממדינות ערב. אולם עוד כמהלכה, משנת 2003, היה אפשר לראות התאוששות בורם הבאים ממדינות ערב לירושלים. משנה זו הגיעו למדינת ישראל כ-2,600 תיירים מצריים בשנה בממוצע, מספר דומה הגיעו ממרוקו, ומירדן נרשמו כ-16,000 כניסות תיירים בשנה.²⁹ כאשר ביקר שר החוץ המצרי אחמד מאהר במסגד אל-אקצא בשנת 2003, הוא הותקף ברחבת המסגד באבנים ובמכות, והנוכחים כינו אותו בוגד ומשתף פעולה.³⁰ גם ביקורי תיירים מארצות מוסלמיות שאינן ערביות נמשך, ומספריהם הממוצעים בשנה היו כ-14,500 תיירים מתורכיה, כ-9,200 מאינדונזיה, כ-1,300 ממלזיה, כ-3,000 מאוזבקיסטן וכ-5,000 מקזחסטן.³¹ משנת 2008 נרשמה עלייה מתונה של תיירים מוסלמים ממדינות שיש להן יחסים דיפלומטיים עם ישראל, ובהן הודו, ודרום אפריקה, ואפילו ממאוריטניה, שעמה מקיימת ישראל מגעים בלתי רשמיים בלבד, הגיעו תיירים.³² על רקע הביקורים האלה בולטת העובדה שקולם של

26 עדינה בלום, 'תיירות', פרסומי היובל (ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, מאי 1998), 18.
27 נמרודי, מסע חיי, 665, 901-902. התרגום במקור. ראו גם עבד אל-עזיז בן באז, 'זיאת אל-מסג'ד אל-אקצא ואל-צ'לאה פיה סנה אד'א תסיר ד'לכ', אל-מוקע אל-רסמי לסמאחת אל שיח' בן באז, 8 באוקטובר 2010. לדיון במודל חוזה חודיביה לשלום עם ישראל ראו יצחק רייטר, מלחמה, שלום ויחסים בין-לאומיים באסלאם בן זמננו: פתוות בנושא השלום עם ישראל (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2008), 58-70.
28 רייטר, מירושלים למכה, 27. התרגום במקור.
29 'תיירות 2010', פרסומי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 64.
30 'Egypt's Maher Assaulted at Al-Aqsa Mosque, in Occupied Jerusalem', Reuters, 22 December, 2003.
31 'תיירות 2010', 64.
32 Diaan Hadid, 'Muslims Revive Old Pilgrimage Route Via Jerusalem, Angering Top Clerics', *Al-Arabia News*, 21 May, 2012.

אנשי הלכה המצדדים בהמשך הביקורים כמעט שלא נשמע, ואילו קולם של אנשי ההלכה המתנגדים לביקורים שלט בשיח ההלכתי.³³

במהלך 2012 נטרפו הקלפים. בפתחת אירועי 'הכנס הבין-לאומי להגנה על ירושלים', שנערך בדוחא בפברואר 2012, קרא יושב ראש הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס, מעל שולחן הנואמים לכל מוסלמי ולכל ערבי, לרבות ערבים נוצרים, לבקר בירושלים כדי לחזק את אנשיה ולקיים את מצוות הנביא על פי 'הדית' שלושת המסגדים.³⁴ בקריאה זו שינה עבאס בפעם הראשונה מעל במה בין-לאומית פומבית, בהיותו נציג הפלסטינים, את הגישה כלפי הביקורים בירושלים, וקרא תיגר על העמדה המקובלת שראתה בהם ביטוי לנורמליזציה (תְּטָבִיעַ) עם מדינת ישראל. קריאתו של עבאס נתמכה באותה הוועידה על ידי המופתי של ירושלים, מוחמד חוסיין, ועל ידי שר ההקדשים הפלסטיני, מחמוד אל-הבאש, בשורה של נאומים שנשאו בימים שלאחר מכן בפורומים שונים בכנס.³⁵

דבריהם של האחרונים הודגש כי מצב העיר אינו כתמול שלשום בעקבות מאמצי ממשלת ישראל ל'ייהוד' (תְּהוֹדִיר) ירושלים. לטענתם, השלטון הישראלי רוכש ללא הרף בתים ערביים ומיישב בהם יהודים, מפריד בין הערבים הירושלמים לאחיהם בגדה המערבית על ידי 'גדר ההפרדה הגזענית', חופר תחת מסגד אל-אקצא כדי להפילו ומגביל את כניסת המוסלמים אליו. לפיכך, כדי להילחם בניסיון הישראלי לטשטש את זהותה הערבית והמוסלמית של ירושלים, ובניגוד לעבר, יש להגביר עד כמה שניתן את הנוכחות המוסלמית והערבית בעיר.³⁶ התמקדותו של מחמוד עבאס בפעולות ה'ייהוד' נועדה לגייס גם נוצרים ערבים למאבקו ולצייר את הפלסטינים כמגני קודשי שתי הדתות בעיר.

נשיא התאחדות העולמא העולמית השיח' יוסף אל-קרצ'אוי מיהר לפרסם תגובה חריפה, ובה נתן תוקף מחודש לעמדתו, האוסרת כל ביקור בירושלים על שום היותו בבחינת נורמליזציה עם ישראל. ולמרות זאת, קריאות עבאס וחבריו נפלו על אוזניים כרויות, ובשבועות שלאחריהן הגיעו לירושלים מספר לא מבוטל של מבקרים. בחודש אפריל 2012 ביקרו במסגד אל-אקצא המטיף התימני חביב עלי אל-ג'פרי בליווי

33 לדוגמה, שיח' אל אזהר דאז סיד אל-טנטאוי, שהתיר את הביקור בשנת 2001, נאלץ לחזור בו מיד אחר כך בלחץ עולמא מצריים אחרים. ראו ג'יהאן אל-חסיני, 'שיח' אל אזהר: לסת צאחב אל-דעוה לזיארת אל-קדס', אל-שרק אל-אוסט, 17 בינואר, 2001.

34 לדבריו המלאים של עבאס: 'מא'תמר אל-דפאע ען אל-קדס פי דוחא', אל-מדינה ניוז, 26 בפברואר, 2012.

35 'HE Mufti of Jerusalem', *Qatar Conference*, 26 February 2012.

36 על התחושה שחל שינוי במדיניות הישראלית מאז 2010 ראו Abdallah al-Ashaal, 'A Controversial visit', *al-Ahram Weekly*, 12 August, 2010. וגם: 'מא'תמר אל-דפאע'.

הנסיך הירדני האשם ושר הפנים הירדני מוחמד רעוד. כמה ימים אחר כך ביקר במסגד המופתי של מצרים עלי ג'מעה בליווי הנסיך הירדני ע'אזי בן מוחמד ובכירים ממשרד הַנְקָף הפלסטיני.³⁷

הביקורים האלה זכו לתגובות חריפות. בכירי אל-אזהר, למשל, קיימו כינוס פתע, והודיעו בו כי אינם תומכים בביקורו של השיח' עלי ג'מעה בירושלים, אגודת הסופרים המצרית מיהרה לבטל את חברותו בשורותיה, ובמצרים נפתחה קבוצת פייסבוק ושמה: 'מבצע מיליארד חתימות להדחת המופתי של הרפובליקה' (תְּמֵלֵת מְלִיָּאָר תְּוֹקִיעַ לְעֻזַל מְפָתִי אֶל-ג'מעה הוריה).³⁸ חמוזה מנצור, ראש 'החזית לפעולה אסלאמית', הזרוע הפוליטית של האחים המוסלמים בירדן, הגיב אף הוא בחריפות לליווי הבכירים הירדנים את המבקרים וקרא למטיפים, לעיתונאים ולאינטלקטואלים לפרסם בציבור את הסכנות שמאחורי הפעולות האלה.³⁹

למרות הקריאות האלה, ביקרו באותו החודש עוד כ-2,000 קופטים מצריים בכנסיית הקבר בירושלים לרגל חג הפסחא.⁴⁰ בחודש מאי 2012 ביקרה משלחת של אנשי דת ואנשי עסקים מבחריין בירושלים וברמאללה. בביקור, שארך שבעה ימים, נפגשו חברי המשלחת עם יושב ראש הרשות הפלסטינית עבאס והתפללו במסגד אל-אקצא, ועם שובם קראו לערבים ברחבי העולם להגיע לירושלים כדי לעודד את תושביה הפלסטינים ולחזקם.⁴¹ עוד באותו החודש ביקשה קבוצה של עיתונאים סעודים מהמלך הסעודי להסיר את האזהרה מביקור בירושלים. לטענתם אישור שכזה לבקר בעיר 'שלים את תפקידה של המועצה (המועצה לשיתוף פעולה של מדינות המפרץ) בעזרתה לסוגיה הפלסטינית ויעמיק את הקשרים הרוחניים והנפשיים בין המפרץ הערבי לפלסטין'.⁴²

ביולי 2012 טען שר ההקדשים הפלסטיני, מחמוד אל-הבאש, כי מתחילת החודש ביקרו באל-אקצא אלפי מתפללים, בעיקר מתורכיה וממלזיה. כמו כן הוא חשף כי ברשות הפלסטינית מתכוננים לביקורן של משלחות רבות, רשמיות ועממיות,

37 'Egypt's Grand Mufti Pays Surprise Visit to Jerusalem's Al-Aqsa Mosque', *Egypt Independent*, 18 April, 2012.

38 'אג'תמאע טארא למג'מע אל-בחוח' אל-אסלמיה ע'ד לרפצ' זיארת אל-קדס תחת אל-אחתלאל', אל-שורוק, 18 באפריל, 2012. וגם צבי בראל, 'חטאו של המפתי', הארץ, 23 באפריל, 2012.

39 'Egypt's Grand Mufti'.

40 'Pilgrim's Plodding Progress', *The Economist*, 28 April, 2012.

41 'אל-ספארה אל-פלסטיניה: מתצ'אמנון בחריניון ידעון לזיארת אל-קדס ואל-ארצ' אל-פלסטיניה', אל-וסט, 30 במאי, 2012.

42 יאסר באעמר, 'סעודיון יטאלבון באל-סמאח בזיארת אל-קדס', מוקע וזארת אל-אוקאף ושאוון אל-דיניה, 13 במאי, 2012.

בחדש הרמדאן, כחלק ממסע תעמולה שסימתו 'ירושלים למרות הכיבוש' (אל-קדס רע'ם אל-אח'תלאל). בין יתר האירועים של חודש הרמדאן תוכנן כינוס של דרשנים וקוראי קוראן (קראא') ממצרים ומתוניס במסגד אל-אקצא.⁴³ אירועים אלה עוררו שיח ענף ומעניין בתקשורת, בין המצדדים בביקורי הערבים והמוסלמים באל-אקצא לבין השוללים אותם. הנושא העסיק פובליציסטים ואינטלקטואלים ערבים מעל דפי עיתונים ואתרי אינטרנט, היה מושא לדיון בתכניות טלוויזיה ושימש מוקד למחקרים ולסקירות שהפיצו גופי מחקר ערביים. לכאורה, השאלות המרכזיות שנדרגו היו: האם הביקור בירושלים מותר מבחינה דתית? האם יש בו תועלת מבחינה פוליטית? והאם הוצאתו לפועל היא בגדר נורמליזציה עם ישראל? אולם ניתוח קפדני יותר מעלה כי המחלוקת בין המצדדים בביקור למתנגדים לו עמוקה יותר. כפי שאראה מיד, הפערים בין הגישות נעוצים קודם לכול בהגדרת מערכת היחסים הבסיסית שבין דת לפוליטיקה, ואחר כך בהבנת המונח המעורפל 'נורמליזציה'.

בין דת לפוליטיקה

מצדדי הביקור בירושלים, ובראשם מחמוד עבאס ומחמוד אל-הבאש, נימקו היטב את קריאתם לבקר בירושלים והסבירו שהיא נובעת מציווי דתי מחד, ומכורח פוליטי מאידך. לטענתם, כל אחד מהנימוקים הללו עומד בפני עצמו ואין לערב ביניהם. לעומתם, שוללי הביקור בירושלים טענו כי רק דרך הפריזמה הדתית ניתן להבין את הנסיבות הפוליטיות לאשורן, ובשעה זו הנסיבות הפוליטיות מחייבות להימנע מביקור בירושלים. לכאורה, ההבדל בין שתי הגישות הוא עניין של סמנטיקה. כך, למשל, הפובליציסט הסעודי מוחמד אל-מח'תאר אל-פאל כתב כי הסוגיה הזאת פוליטית לחלוטין וכי הוויכוח הדתי סביבה הוא בבחינת 'עטיפה' (אֶלְתַּפּאָף) שנועדה לסבר את אוזנו של המוסלמי.⁴⁴ אכן, מפתה מאוד לפרש כך את טענות הצדדים בפולמוס, אולם פרשנות כזאת מתעלמת מיחסי הכוח השוררים בין ישויות פוליטיות לסמכויות דתיות. לעומת זאת, מאמר זה טוען כי קיים שוני בין שתי התפיסות, וההבדל ביניהם מתבסס על שימוש אחר בקשרים שבין דת לפוליטיקה.

כדי להבהיר את הטענה הזאת יש להידרש תחילה לכמה גישות מחקריות הנוגעות לקשרים שבין דת לפוליטיקה בהקשר האסלאמי. על רקע זה יוצגו בהמשך במלואן טענות הצדדים בפולמוס על הזיארה. המחקר המזרחני שעסק בסוגיות סמכותו

43 'אל-הבאש: תחצ'ראת לאסתקבאל ופור ערביה ואסלאמיה תתעזם זיארת אל-קדס', וקאלת קדס נת ללאנבאא', 17 ביולי, 2012.

44 מוחמד אל-מח'תאר אל-פאל, 'זיארת אל-אקצא סיאסיה וליסת דיניה', אילאף, 6 במאי, 2012.

של מנהיג אומת המאמינים ובמקומה של השריעה בחיי החברות המוסלמיות עיצב את התובנה שבניגוד לדתות אחרות אומת המאמינים המוסלמית היא קהילה פוליטית, ודת האסלאם היא מערכת חוקים דתית המתווה סדר פוליטי (דין ודולה).⁴⁵ ארנסט גלנר (Gellner) טען שהאחידות הזאת היא המייחדת את הציוויליזציה האסלאמית – חברה שאין בה כנסייה המתווכת בין האל למאמינים. לטענתו, האסלאם התפתח כך משום שבהיסטוריה שלו הדת יצרה אימפריה ולא ירשה אותה, כפי שהנצרות ירשה את האימפריה הרומית.⁴⁶

גישה מחקרית זו נחשבה גם לדרך שבה ההגות המוסלמית עצמה מפרשת את הקשר שבין דת לפוליטיקה, עד שאיירה לפידוס (Lapidus) העמיד אותה בסימן שאלה. לשיטתו של לפידוס, התאוריה הפוליטית המוסלמית ייצגה, למעשה, חלקים קטנים מהאומה המוסלמית ולתקופות קצרות בהיסטוריה בלבד. הוא הראה כי בעולם המוסלמי התקיימו כמה דגמים של קשרים בין דת לפוליטיקה בהתאם לאזור ולתקופה. בניגוד לקודמיו הוא קבע כי ככל שהאימפריה המוסלמית התפתחה כך התרחקו המוסדות הדתיים והפוליטיים אלו מאלו, כמו הח'ליפה והסולטאן, עד שלבסוף היו למערכות נפרדות כמעט.⁴⁷

אולם גם ניתוחו של לפידוס זוכה בשנים האחרונות לביקורת, שמקורה בפרדיגמת 'המפנה הלשוני' במדעי הרוח. גישות מחקריות רבות מושתתות על התפיסה שבבואנו לחקור תופעות חברתיות יש לבחון את אופי ה'שיח' שבו התופעה נידונה או מתקיימת בחברה. השפה ומכלול המונחים שחברה משתמשת בהם מעידים על הערכים המניעים אותה והמעצבים את המציאות שסביבה. מאז ומעולם מילאה דת האסלאם תפקיד מרכזי ב'שיח' הפוליטי במרחבים המוסלמים, מה שמעיד על קשר בל ינתק בין הדת לפוליטיקה.⁴⁸ אדרבא, במזרח התיכון בן ימינו השיח שניתן לכנותו 'שיח אסלאמי' נפוץ גם בישויות פוליטיות שאינן מוגדרות דתיות. בהמשך אראה כי כדי להיטיב לחדור אל הלבבות ולשוות לקריאתם נופך רוחני ולא רק פוליטי מקבלים מצדדי

Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), 4. 45

Ernest Gellner, *Muslim Society* (New York: Cambridge University Press, 1983), 4-5. 46

Ira M. Lapidus, 'State and Religion in Islamic Societies', *Past and Present* 151 47
3-27 (1996), וגם סמי זוביידה, **אסלאם העם והמדינה** (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון
בנגב, 2003), 96-97.

Israel Gershoni and Ursula Wokock, 'Doing History: Modern Middle Eastern 48
Studies Today', in *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, Israel
Gershoni, Hakan Erdem and Ursula Wokock (eds.), (Colorado: Lynne Rienner
Publishers, 2002), 1-20.

הביקור בירושלים על עצמם את 'השיח האסלאמי' ומשתמשים בו. לעומתם, האופן שבו המתנגדים לביקור מנמקים את טענתם שואבת מגישתן המודרנית של תנועות האסלאם הפוליטי.

תנועות אלה, שנולדו מתוך המאמץ לדחות דגמים פוליטיים מערביים במדינות שבהן האסלאם היא דת המדינה, גורסות כי את המשחק הפוליטי יש להבין ולהניע על בסיס פרשנות דתית, או במילים אחרות: 'לאסלם' את הפוליטיקה.⁴⁹ סיד אמיר ארג'ומנד (Arjomand) הראה כי במסגרת הקשרים ההדוקים האלה בין דת לפוליטיקה עשויות להתקיים 'פעולה דתית' שהיא תלויה דחפים פוליטיים ו'פעולה פוליטית' תלויה עקרונות דתיים.⁵⁰ כך אפוא רואים את הסוגיה מייצגי האסלאם הפוליטי, השימוש שלהם בנימוקים הדתיים הוא אינו רטורי אלא עקרוני. האיסור לבקר בירושלים עשוי לנבוע ממניעים פוליטיים, אך הוא איסור הלכתי.

אחת הדרכים הנפוצות לשלב השקפות עולם פוליטיות בתוך עולם ההלכה היא פרסום פסקי הלכה פוליטיים. פסק הלכה פוליטי (פתוא) ניתן על ידי מופתי 'ממונה' או מופץ בנסיבות פוליטיות מסוימות או בסוגיות פוליטיות מיוחדות. בשיח המחקרי נהוג לראות בכלי זה אמצעי חשוב להפצת השקפות פוליטיות, להשגת השפעה פוליטית, לתעמולה ולמתן לגיטימציה דתית לאקטים פוליטיים.⁵¹ כמו כן, בעזרת פסק הלכה פוליטי מבססים פוסקי הלכה את מעמדם האוטוריטטיבי לדון דיון הלכתי גם בענייני דיומא. תוכנן של פתוות פוליטיות הוא אבן בוחן חשובה בשאלה אם לראות בפוסקי הלכה פוסקים 'מטעם', היינו עושי דברו של השלטון, או פוסקי הלכה עצמאיים-אופוזיציונרים המתנגדים בפסיקותיהם לשלטון המדיני.⁵² כפי שנראה בהמשך, במקרה שלפנינו, אל-קרצ'אוי, שנחשב פוסק עצמאי ובעל סמכות ציבורית רחבה לדון בעניינים פוליטיים, משתמש בפסיקתו הפוליטית כבקלף מנצח על מנת לאסור את הביקור בירושלים. לעומתו, המופתי הירושלמי מוחמד חוסיין נתפס כפוסק

49 זוביידה, האסלאם, 10, 92-93.

50 Said Amir Arjomand, 'Introduction', in *The Political Dimensions of Religion*, idem (ed.), (New York: State University of New York Press, 1993), 5. וגם Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 18-19. עזמי בשארה מגדיר את הגישה האחת 'דתיות פוליטית' ואת הגישה האחרת 'פוליטיקה דתית'. ראו עזמי בשארה, 'הרהורים על מתח שבין דת ופוליטיקה בהקשר המזרח תיכוני', תיאוריה וביקורת 1 (קיץ 1991): 105-140.

51 Jocelyn Hendrickson, 'Fatwas', in *The Princeton Encyclopedia of Political Islamic Thought*, Gerhard Bowring (ed.), (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 174.

52 רייטר, מלחמה, שלום ויחסים בין-לאומיים, 12, 141.

'מטעם', ולכן פסיקתו כמעט שאינה נשמעת. על רקע התובנות האלה ניגש כעת אל גוף הפולמוס.

בקוראם לבקר בירושלים, מחמוד עבאס, מחמוד אל-הבאש ותומכיהם מציגים נימוקים דתיים חזקים, ובראשם הציווי הדתי הנובע מ'חדית' שלושת המסגדים'. מסורת מקובלת זו, הנחשבת מהימנה, נעשתה שגורה על לשונם של מצדדי הביקור, עד כי לרוב הקריאה לביקור בירושלים משתמשת בביטוי המקוצר הלקוח מתוך החדית 'הכינו את האוכפים' (שָׁד אֶל-רְחֵאל). קיומו של טקסט ברור שכזה מאפשר למצדדי הביקור לתקוף את הטוענים נגדו ולהאשימם בכפירה בדרכו של הנביא (סוּנַת אל-נַבִּי). כך קרא מחמוד עבאס בפתיחת הפסגה הערבית ב-29 במרץ 2012, בתגובה למתנגדים לביקור: 'זהרי לא קיים אזכור בקוראן או בסונה ולא היה בהיסטוריה מופתי או קאדי או איש דת אשר אסר ביקור בירושלים, ועל כן כיצד נאסר זאת כעת?'⁵³ שר ההקדשים הפלסטיני, מחמוד אל-הבאש, היה תקיף יותר בביקורתו כלפי הפתוא של אל-קרצ'אוי וטען: 'הפתוא השגויה הזאת חולקת על פשט הקוראן הקדוש ועל הסונה הקדושה של הנביא', במקום אחר הוא אף כינה את הפתוא 'חשודה' (מְרִיבָה).⁵⁴ כמו כן, מכיוון ש'חדית' שלושת המסגדים' נחשב ציווי נבואי, קבע אל-הבאש כי אי אפשר לפרשו על פי נסיבות הזמן המשתנות, אלא יש לראות בו כשריר וקיים לעולם וכחובה כללית לאומת המוסלמים, שהרי אם היה תוקפו מיועד לזמן מסוים, 'היה מוזכר הדבר בקוראן או בחדית'.⁵⁵

כדי לחזק את טענתם הדגימו מצדדי הביקור, ובעיקר עבאס ואל-הבאש, את תקפות ציווי הביקור באל-אקצא בעזרת שורה של אירועים מכוננים מתוך 'ההיסטוריה הקדושה' (*historia sacra*) של האסלאם.⁵⁶ ראש וראשון לאירועים האלה הוא, כמובן, ביקור הנביא מוחמד במסגד אל-אקצא במהלך 'המסע הלילי'. לטענת מצדדי הביקור, היות שאירוע זה התרחש כאשר היה מסגד אל-אקצא בשלטון ביזנטי, ניתן להסיק ממנו שהביקור בו מותר גם בהיותו נתון לשלטון זר וכופר.⁵⁷ יתרה מזו, ב'חדית' שלושת

53 אבראהים חמאמי, זיארת אל-קדס ואל-אקצא תחת אל-אחתלאל: תטביע אם דעם ותשגי'ע, (לונדון: מרכז אל-שאון אל-פלסטיני, 2012), 22.

54 ש.ם.

55 'אל-הבאש: פתוא אל-קרצ'אוי בתחרים זיארת אל-קדס תתואקף מע סיאסת אל-אחתלאל', אל-ערב, 28 בפברואר, 2012.

56 מושג השאוב מתוך העולם הנוצרי, הוראתו היא ההיסטוריה של הדת בראשיתה כפי שהיא מתוארת בספרי הקודש, היסטוריה זו חורגת מגדר אירועי עבר ונועדה להשפיע וללמד תובנות על חיי הקהילה הרתית ככל זמן. ראו, 'Church History/Church Historiography', *Religion Past and Present* (Brill Online, 2013).

57 'מא'תמר אל-דפאע'.

המסגדים' ציווה הנביא לבקר באתר שבימי חייו לא היה ברשות המוסלמים, שכן על פי המסורת המוסלמית ירושלים נכבשה רק בימי הח'ליפה השני, עמר בן אל-ח'טאב. מכאן שהנביא התיר את הביקור בירושלים כשהייתה בשלטון זר.⁵⁸ גם בביקור הנביא במכה שנה לאחר חתימת חוזה חודיביה עם אנשי קורייש, הוא ומאמיניו ביקשו לערוך את העמרה (ביקור שאינו במסגרת קיום מצוות החג') בכעבה מבלי לכבשה, מה שקרה רק שנה לאחר מכן.⁵⁹ בדבריו בוועידת דוחא הדגיש עבאס כי בזמן ביקור זה היו אנשי קורייש השליטים בעיר ואף הכעבה עצמה הייתה מוקפת פסלים. ואף על פי כן, מעצם ביקור הנביא ומאמיניו בכעבה לא השתמעה הכרה בחוקיות שלטונם של הכופרים במכה או בעבודת האלילים.⁶⁰

עבאס ואל-הבאש גייסו אירועים היסטוריים נוספים להוכחת טענתם, ולא פעם כללו נימוקיהם אידיוקים היסטוריים. למשל, עבאס טען כי המצב הנוכחי בירושלים אינו מיוחד לעניין הביקורים, שכן 'לאורך כל חייה או ההיסטוריה שלה ירושלים [הייתה] כבושה'.⁶¹ במקום אחר אמר כי 'פלסטין הייתה נתונה תחת כיבושים רבים ובזמן הצלבנים הייתה ירושלים כבושה יותר ממאה שנים ואף על פי כן אנשים באו אליה וביקרו בה'.⁶² אל-הבאש טען נגד פסק ההלכה של אל-קרצ'אוי כי 'לא היה פוסק שפסק באופן זה [נגד הביקור] כאשר הייתה ירושלים תחת שלטון זר, לא בימי הצלבנים ולא בימי הטטארים ולא בימי האנגלים'.⁶³ כמו כן טען אל-הבאש כי ספרי שבחי ירושלים (פצ'א'אל בֵּית אל-מִקְדָּס) חוברו בתקופת שלטון הצלבנים בארץ ישראל, מה שמוכיח את הנכונות המוסלמית להימצא בירושלים גם בתקופת שלטון כופר, טענה שעל פי המחקר אינה נכונה, שכן חיבור הקבצים האלה קדם בכמה עשרות שנים לכיבוש הצלבני.⁶⁴ טענות דומות הצביעו על כך שביקורם של העולמא עז בן עבד אל-סלאם, אבו האמד אל-ע'זאלי ואבן תימיה בירושלים התרחשו אף הם בימי השלטון הצלבני, טענה שאף היא אינה נכונה, שכן אל-סלאם ואל-ע'זאלי שהו בעיר לפני הגעת הצלבנים,

- 58 אל-הבאש, 'פתנא'.
- 59 מוחמד ביקש לבקר בכעבה ולא לכבוש אותה (תרג' רסול אלה עם אל-חד'יביה יריד זיארת אל-בֵּית, לא יריד קתאלא), וכן אמר לבני קורייש כי הוא בא כמבקר (אנמא ג'אא' זאא'רא אל-בֵּית). אבן האשם, 230-232.
- 60 'מאתמר אל-דפאע'.
- 61 'עבאס ירד עלא אל-קרצ'אוי בשאן תחרים זיארת אל-קדס', דבאי מדיה, 31 במרס, 2012.
- 62 מובא אצל חמאמי, זיארת אל-קדס, 23.
- 63 אל-הבאש, 'פתוא'. לא ברור למי התכוון אל-הבאש בביטוי 'טטארים', אולם אם הכוונה למונגולים, הרי שאלה לא שלטו בירושלים.
- 64 'זיארת אל-קדס פצ'ילה דיניה וצ'וררה סיאסיה כתאב ג'דיד למחמוד הבאש', מוקע ויזארת אל-אוקאף ושאון אל-דיניה פלסטין, 18 באפריל, 2012. כפרי, 'על קדמותם', 21.

ואבן תימיה ביקר בה בזמן השלטון הממלוכי.⁶⁵ המופתי של ירושלים שיח' מוחמד חוסיין טען כי כפי שלאחר הכיבוש המונגולי של בגדאד קראו העולמא למוסלמים לעלות ולשחרר את העיר, גם כעת על העולמא לעשות זאת בעבור ירושלים.⁶⁶ בפרק שהוקדש לוויכוח סביב הביקור בירושלים בתכנית המפורסמת העמדה הנגרית (אל-אתג'אה אל-מעאפס) בערוץ אל-ג'זירה, הצביע אל-הבאש על העובדה שבשנת 1931 קיים המופתי חאג' אמין אל-חוסייני כינוס במסגד אל-אקצא. בכינוס השתתפו יותר ממאה וחמישים עולמא ממדינות מוסלמיות רבות, ובהם רשיד ריז'א, כל זאת בזמן שהמנדט הבריטי והנציב העליון שלטו בירושלים.⁶⁷ הניסיון להציג את תולדות הקשר שבין האומה המוסלמית לירושלים ולאל-אקצא כיסוד היסטורי רציף של מחויבות הוליד טיעון נוסף, ולפיו הביקור באל-אקצא בדור הזה הוא מימוש הזכות המוסלמית על ירושלים והדרך לוודא כי לאחר עשרות שנים של שלטון זר לא יישכח המקום המקודש מלבבות המוסלמים.⁶⁸

מעבר לטיעון הדתי המצדדים בביקור בירושלים מדגישים את התועלת הפוליטית שבביקור – עידוד רוחם וחיזוקם של הפלסטינים תושבי ירושלים. נוכחות מוסלמית וערבית בירושלים תסייע 'בעמידה האיתנה' (צמוד) אל מול קשיי היום-יום בצל הכיבוש ו'תספק תמיכה לקודשי ירושלים בהתמודדות מול התכנון ליהוד את העיר ולבנות את בית המקדש השקרי על מסגד אל-אקצא המבורך הכבוש'.⁶⁹ כך, למשל, טען אל-הבאש כי 'ביקור המוסלמים והנוצרים [בירושלים] מציב אתגר בפני המדיניות הישראלית המבקשת להפריד את העיר, ומהווה תרומה חומרית ורוחנית לנלחמים בירושלים, כדי שלא ירגישו שהם עומדים לבדם במערכה להגנת הערביות והאסלאמיות של העיר'.⁷⁰ באמתלה זו הצדיק גם השיח' עלי ג'מעה את ביקורו באל-אקצא, ובדף הפייסבוק שלו כתב כי בביקורו ביקש: 'להביע סולידריות עם הפלסטינים של מזרח ירושלים הנתונים לכיבוש מאז 1967'.⁷¹ המופתי של ירושלים, השיח' מוחמד חוסיין, הקביל את הפקרת העולם הערבי את הפלסטינים בירושלים – הם נלחמים

65 אבו חאמד מוחמד אל-ע'זאלי, הפודה מן התעיה, תרגום מערבית: חוה לצרוס יפה (תל אביב: דביר, 1965), 13; חמאמי, זיארת אל-קדס, 40; רייטר, מלחמה, שלום ויחסים בין-לאומיים, 17.

66 'מפתי אל-קדס: שד אל-רחאל אלא אל-מסג'ד אל-אקצא עבאדה וליס תטביע', אל-שוורוק, 10 במרס, 2012.

67 'זיארת אל-אקצא', אל-אתג'אה אל-מעאפס, 1 במאי 2012.

68 אל-הבאש טען כי הביקור באל-אקצא הוא 'אישור הזכות הערבית והאסלאמית בעיר הקדושה'. ראו חמאמי, זיארת אל-קדס, 22.

69 דברי אל-הבאש בכינוס בג'דה במרס 2012. מובא אצל חמאמי, זיארת אל-קדס, 22.

70 אל-הבאש, 'פתוא'.

71 'Egypt's Grand Mufti'.

לברם ב'ייהוד' העיר ונשחקים מול הכיבוש הישראלי – לאירוע המתואר בפרשת 'השולחן הערוך' בקוראן: 'הותרת ההגנה על ירושלים לאנשיה ללא עזרה חומרית או מורלית דומה לבני ישראל שאמרו למשה: "לך אתה וריבונך והילחמו לכם שניכם, ואילו אנו כאן נישאר יושבים" על שום שהמסגדים לא יכולים להיטהר בטוהר האמונה בצל הכיבוש מבלי שיהיה מי שיתפלל בהם'.⁷²

העיקרון המעניין העומד בבסיס הנימוקים הדתיים והפוליטיים שמציגים המצדדים בביקור הוא כי יש להפריד בין הדת לפוליטיקה. כך, בספרו הביקור בירושלים: מצווה דתית וצורך פוליטי (זיארט אל-קדס: פְּצִ'יֵלָה דִינְיָה וצ'דוֹרָה סִיאָסִיָה) מחמוד אל-הבאש מדגיש את שני הפנים של הביקור – הפוליטי והדתי – ואת נפרדותם. זאת לעומת המסר המאוחד שבכותרת ספרו של אל-קרצ'אוי, ירושלים: סוגיית כל מוסלמי. אל-הבאש אמר גם כי 'מי שאינו נמצא בירושלים אינו מבין את המצב הפוליטי בה ואת המצב הדתי בה'. בביקורתו על השוללים את הביקור טען מחמוד עבאס כי 'הם ערכבו דת בחולין (דין באל-דניא) ודת בפוליטיקה ופלגנות (חזביה) באסלאם, וכך הסיטו הצדה את האמת והצדק'.⁷³ בהתבטאות אחרת קרא עבאס שלא לנהות אחר פסק ההלכה של אל-קרצ'אוי 'ולא להכניס את הדת אל הפוליטיקה!⁷⁴ עמדה זו הושמעה אפילו מפי אנשי דת. כך למשל, פוסק מאוניברסיטת אל-אזהר, עבד אל-ע'פאר הלאל, טען כי הציווי הדתי הנגזר מ'חדיית' שלושת המסגדים' תקף בכל מקרה, שהרי 'אנחנו מפרדים כאן בין הפוליטיקה לבין הדת, כי כיבוש מסגד אל-אקצא הוא עניין פוליטי שנצרך לאנשי הפוליטיקה, אשר יעשו במלאכה כדי לחלץ מהכיבוש את מסגד אל-אקצא האסור'.⁷⁵ גם האינטלקטואל המצרי אחמד אבו מטר טען שעמדתו המצדדת בביקור נובעת משיקולים פוליטיים מצד אחד ומשיקולים דתיים מצד אחר.⁷⁶

ראוי אפוא לשאול: מה עומד מאחורי ההפרדה הזאת? לטענת המצדדים, ההפרדה בין שיקולים דתיים לשיקולים פוליטיים מקנה לקריאתם יושרה, שכן הם מבקשים את טובת הפלסטינים לצד דבקות בערכי האסלאם. אולם נראה כי למעשה עמדתם נובעת בעיקר מהיעדר סמכות דתית. הם אינם יכולים לקרוא לפעולה דתית

72 'מפתי אל-קדס: שד אל-רחאל'. בקטע הזה מצוטטת המקבילה בקוראן לסיפור המרגלים התנ"כי, מתוך סורת השולחן הערוך (5): 24. על פי הסיפור בקוראן נרתעו בני ישראל מלהיכנס לארץ ישראל, ועל כן ביקשו ממשה שייכנסו הוא והאל לבדו, ורק לאחר שינצחו את העמים היושבים בארץ יבואו הם.

73 תעדיל חג'ס אל-חט', אל-דא'יס לופד ערבי: "זיארתכם דעם חקיקי לצמודנא", ופא, 25 באפריל, 2012.

74 חמאמי, זיארת אל-קדס, 22.

75 אחמד עבד אל-פתאח, 'זיארת אל-מפתי לאל-אקצא בעיון רג'אל אל-דין', בואבת אל-אהראם, 18 באפריל, 2012.

76 'זיארת אל-אקצא', אל-אתג'אה אל-מעאכס.

המסתמכת על נסיבות פוליטיות. השימוש בהיסטוריה הקדושה של האסלאם מדגיש את רצונם להשתתף בשיח הדתי, אבל באותה הנשימה הם אינם נמנעים מכריכת המטרה הפוליטית, קרי תמיכה וסיוע לעם הפלסטיני, בנימוקים דתיים. אכן, לגוף שאינו דתי, כמו הרשות הפלסטינית, קל הרבה יותר להתגדר בגבולות החדית' וההיסטוריה המוסלמית מאשר לקבוע מצוות עשה בניגוד למה שמקובל בעולם המוסלמי. בעקבות זאת, מצדדי הביקור, שמניעיהם הם כמובן פוליטיים, נוהרים בצדק שלא להחזיר אותם אל תחום הנימוקים הדתיים. לא בכדי המופתי של ירושלים בעצמו נצמד אל ההיסטוריה המוסלמית ואינו מכניס את הנסיבות הפוליטיות לתמיכתו בביקור בירושלים. גם המופתי של מצרים, המצדד בביקור, נמנע מלפרסם פסק הלכה מפורש בנושא, אלא הסתפק בהסתמכות על הציווי החדית'. בהמשך נראה כי את מה שחוששים לעשות מצדדי הביקור עושים גם עושים שולליו, הם פוסקים פסקי הלכה המשלבים שילוב טבעי ביותר תפיסות פוליטיות ותפיסות דתיות. כיצד מגיבים על כך שוללי הביקור בירושלים? הם נתקלים בקושי רב להתמודד עם חדית' מפורש מפי הנביא המחזק את טענת המצדדים. לכן, הם עושים שימוש בכלים הלכתיים שונים ומגוונים המבקשים להסביר כיצד בכל זאת ניתן לאסור ציווי שכזה. אמנם השימוש בנימוקים רבים כל כך מצביע על היעדר טיעון דתי חזק, אולם הוא מעיד על היכולת לבטא בשפה דתית את ההשקפה הפוליטית העומדת מאחוריו, יסוד שחסר כל כך בנימוקי מצדדי הביקור. מתוך 'מחסן הכלים' של יסודות פסיקת ההלכה (אצול אל-פקה), משתמשים שוללי הביקור בעיקרון הקונצנזוס (אג'מאע) ובעיקרון טובת הכלל (מַצְלָחָה), ובכך 'מאסלמים' את הלך הרוח שלא לבקר בישראל מבלי להתעמק במשמעותו הדתית.

למשל, פוסק ההלכה האתם אל-עוני מאוניברסיטת אם אל-קרא במכה טען כי הביקורים בירושלים יוצרים 'סדק באג'מאע של האומה', שהרי במקורו הביקור בירושלים מותר, אולם מתוך חישובי רווח והפסד (פיקה אַל-מַאזַנָּאת), בעת הזאת יש להתיישר על פי דעת הרוב השולל אותו.⁷⁷ בוויכוח בין המטיף הסורי עבד אל-רחמן פופי, לבין החוקר והעיתונאי המצרי אחמד אבו-מטר בתכנית הטלוויזיה העמדה הנגדית, הציג מגיש התכנית סקר שנערך בקרב צופי התכנית, ולפיו 63 אחוזים הצביעו נגד הביקורים ו-37 אחוזים הצביעו בעדם. אבו-מטר הגיב על נתונים אלו באמרו כי אג'מאע שכזה נגד הביקורים אינו קיים במציאות משום שמי שיבקש לבקר כיום

77 כפי שמובא אצל נעים תמים אל-חכים, 'ג'דל פקה בעד זיארת ג'מעא ואל-ג'פרי ללקדס ו"מעריך" תעתברהא אעתראפא ביהודית'הא', אל-שרוק, 11 במאי, 2012. הגישות השונות מצביעות גם על עמדות שונות בשאלה מי נכלל באותו אג'מאע. אצל אל-קרצ'אוי, למשל, מובאת בחשבון אפילו גישתם של הנוצרים. ראו יוסף אל-קרצ'אוי, 'תעליק פצ'ילת אל-עלאמה עלא זיארת מפתי מצר ללקדס', מוקע אל-קרצ'אוי, 21 באפריל 2012.

באל-אקצא ימצא חמישים פוסקים שיאשרו את המעשה וחמישים פוסקים שישללו אותו. טענה זו הציתה ויכוח באולפן, ובו מנה כל צד מהמתדיינים את שמות הפוסקים המתירים ואת שמות השוללים בניסיון למצוא לצד מי פוסק הרוב.

עוד באותו ויכוח טען עבד אל-רחמן כופי בשם עיקרון המצלחה כי 'חדית' שלושת המסגדים' אינו קובע חובה אלא מצביע על פרקטיקה 'מועדפת' (מפצ'ול'ה), וזו אינה עומדת בפני עצמה אלא תלויה ראשית חכמה בקביעה הלכתית כי זו אכן תביא לתוצאות חיוביות למוסלמים (מצ'ל'חה שר'ע'יה). במקרה דנן, טען כופי, הרווח מן הביקורים קטן וההפסד (מפס'דה) גדול, ועל כן אין לקיימם.⁷⁸ כדי להתמודד עם הטענות האלה כתב חביב אל-ג'פרי על ביקורו בירושלים כי הביקור יצא לפועל לאחר התייעצות עם עולמא חשובים ווידוא שהסוגיה היא בגדר מחלוקת הלכתית, וכי אין אג'מאע האוסר על הביקור.⁷⁹

טענה נוספת של השוללים מבקשת לבטל את הכלל הישיר הנלמד מתוך 'חדית' שלושת המסגדים'. הפוסק הפלסטיני חסאם אל-דין עפאנה קבע כי סוגיית הביקור באל-אקצא איננה נלמדת כלל מהקוראן או מהסונה אלא היא בבחינת 'נאז'לה' הלכתית, כלומר מצב שבו פוסק נדרש לפסוק בסוגיית אמת אשר אין אליה התייחסות בכתובים והיא אף לא נידונה לפני כן בדיונים הלכתיים תאורטיים. קבצים של פסיקות כאלה בנושאים שונים יצרו מסד הלכתי (ע'לם אל-נאז'ל) שאפשר להסתמך עליו במקרים דומים.⁸⁰ במקרה שלפנינו, קבע השיח' עפאנה, יש להישמע אך ורק לעולמא הבקיאם בהלכות נואז'ל ולא לכל בעל דעה, מכיוון שעומדת לפנינו סוגיה מודרנית שלא ניתן לפותרה כלאחר יד על ידי שימוש בחדית' מהנביא.⁸¹ בהמשך דבריו טען אל-עפאנה במפתיע כי גם המבקש ללמוד הלכה מתוך החדית' של הנביא ימצא כי יש מסורות הממעטות בחשיבות אל-אקצא, מה שמדגיש כי אין הביקור בו חובה (נאג'ב) אלא מעשה רצוי בלבד (סנה מס'תחפה).⁸²

כמו המצדדים בביקור, שוללי הביקור נעזרים אף הם באירועי 'ההיסטוריה הקדושה' של האסלאם, אלא שמסקנותיהם מהיסטוריה זו שונות משהו. הם רואים במסע הלילי של הנביא ובעלייתו השמימה אירועים פלאיים שאי אפשר להסיק מהם על מצבו הפוליטי של מסגד אל-אקצא באותם ימים.⁸³ תגובות רבות נכתבו נגד הטענה

78 'זיארת אל-אקצא', אל-אתג'אה אל-מעאכס.

79 כפי שמובא אצל אל-חכים, 'ג'דל פקהי'.

80 *EP*, s.v. Nazila.

81 חסאם אל-דין עפאנה, 'ראיה שרעיה נקדיה פי פתאוא זיארת אל-מסג'ד אל-אקצא ואל-ק'רס בתאשירה אסרא'יליה', שבפת יסאלונפ אל-אסלאמיה, 20 באפריל, 2012, סעיפים 2-4.

82 שם, סעיף 6.

83 שם, סעיף 9.

דבר ביקור מוחמד ומאמיניו במכה בשנה הראשונה לחוזה חודיביה (628), עת הייתה העיר בשלטון קורייש. האינטלקטואל הפלסטיני מְחַלֵּץ יַחִיא בְּרֻזֶק כתב כי מי שמקשיב לטענות הרשות הפלסטינית עלול לטעות ולחשוב כי מוחמד ביקש את מתנתם של בני קורייש בהיכנסו למכה, אך לא כך היה הדבר. הרי הכניסה למכה באה רק לאחר התקפת חִ'יבֵר (628), כשמוחמד הרגיש חזק דיו. מבחינה זו לא היה הביקור בכעבה אלא הצעד הראשון לקראת התקפה על קורייש 'ולא תוצאה של שיחות מרתוניות או תיווך בין-לאומי'.⁸⁴

לגישה זו מצטרפים אחרים הטוענים כי אנשי קורייש פחדו ממוחמד ועדתו, שהקיפו את הכעבה וחרבות בידיהם, ועל כן נמלטו להרים ואף לקחו את פסיליהם אתם. מצב זה שונה בתכלית מהמציאות הנוכחית באל-אקצא, שבה מקבלים הישראלים, הנמשלים לאנשי קורייש, את הבאים בזרועות פתוחות.⁸⁵ השיח' הסורי עבד אל-מג'יד אל-ביאנוני הוסיף כי בעת ששלח מוחמד את עת'מאן בן עפאן, לימים הח'ליפה השלישי (מת בשנת 656), אל אנשי קורייש בטרם נחתם חוזה חודיביה, הציעו לו אנשי קורייש להקיף את הכעבה, אך עת'מאן כבש את יצרו ואמר כי לא יקיף את הכעבה עד שלא יראה את מוחמד אתו 'וזאת כשהבית בטווח ראייתו, וללא ספק כיסופיו אליו היו חריפים מאוד'. מכאן לומד השיח' כי אנשי קורייש ניסו להפילו בפח ולהביאו להכיר בשליטתם בכעבה, כשם שהישראלים מנסים לעשות כעת באל-אקצא, אך עת'מאן בחמתו סירב, כפי שגם המוסלמים צריכים להמתין עד שחרורה של ירושלים כדי לבקר בה.⁸⁶

טענה אחרת עושה שימוש באותו אירוע ומציירת את אנשי קורייש באור אחר. על פי הטענה הזאת היו אנשי קורייש במכה בני המקום ושליטיו הטבעיים, ועל כן, ביקש מוחמד להיכנס אל מכה כדי להדריכם אל הטוב. לעומת זאת, הישראלים השולטים באל-אקצא בעקבות כיבוש. בהקשר זה לעג העיתונאי עבראללה אל-אשעל לשר ההקדשים המצרי מחמוד חמדי זקוק ושאלו אם כאשר השתמש במשל חודיביה כדי להצדיק את הביקורים התכוון לטעון כי הישראלים, כמו קורייש, הם האוכלוסייה הטבעית של אל-אקצא.⁸⁷

84 מח'לֵּץ יַחִיא בְּרֻזֶק, 'שד אל-רחאל מן תחת אחד'יה ג'נוד אל-אחתלאל', שבכת פלסטין ללחואר, אפריל 2012.

85 שם. וראו גם דבריו של בשאר זידאן: 'Should Muslims Outside Palestine Visit al-Quds While Under Occupation?', *Press TV*, 15 June 2012.

86 עבד אל-מג'יד אל-ביאנוני כפי שמוכא אצל עבד אל-סלאם אל-בסיוני, 'תאני יא שיח'?', מוקע אל-מצריון, 20 באפריל, 2012.

87 'A Controversial Visit', *Al-Ashaal*, אניס מצטפא אל-קאסם, 'אל-אקצא ללזיארה ואל-קדס ללסיאחה ואל-יוטון לדיאע הל להד'ה שד אל-רחל?', אל-קדס, 23 במאי, 2012.

חבר מועצת העם הפלסטינית לשעבר הדוקטור אניס מצטפא אל-קאסם הדגיש כי כדי להביא מבקרים אל מסגד אל-אקצא בראשית ימי האסלאם היה על המוסלמים לכבוש אותו קודם מהביזנטים ולא לבקר בו בלבד.⁸⁸ בעניין הקריאה המוסלמית לבקר באל-אקצא בתקופה הצלבנית, שוללי הביקור טוענים כי לא היו דברים מעולם ושעד כיבושו של צלאח אל-דין אל-איובי (1187) לא חשב איש מן העולמא לבקר שם.⁸⁹ במסגרת תגובה זו השוללים מעמידים את מחמוד עבאס וחבריו על טעויותיהם ההיסטוריות.⁹⁰ כדוגמה נגדית השוללים מאמצים את גישתו של קאדי אל-שאם מחי אל-דין בן אל-זכי (מת בשנת 1192) אשר מיאן לדרוש במסגד אל-אקצא כשהיה בשלטון צלבני, ולבסוף היה לדרוש הראשון במסגד לאחר כיבושו על ידי צלאח אל-דין.⁹¹ כלומר, שוללי הביקור טוענים כי המוסלמים והערבים ביקשו מאז ומעולם להגן על ירושלים 'על ידי שחרורה ולא על ידי ביקור בה'.⁹²

נושא הדגל בעניין שלילת הביקורים הוא השיח' יוסוף אל-קרצ'אוי. כמי שהעלה את ירושלים על סדר יומו שנים רבות לפני הפולמוס האחרון הוא משמש אילן גבוה שבו נתלים רוב שוללי הביקור שהוזכרו. דרכו לשלול את הביקורים היא תרגום האיסור המודרני על 'נורמליזציה' עם ישראל לפסק הלכה אסלאמי. בפרק 'יחס אל האויב' (אל-תעאמל מע אל-אעראא) בספרו הלכות בנות הזמן (פתאנא מעאצרה) אל-קרצ'אוי מסביר כי אחד מכלי הנשק שבהם נלחם האסלאם באויביו הוא חרם כלכלי, חברתי ותרבותי. לשיטתו, יחסים כלשהם עם האויב פירושם שיתוף פעולה עם החטא ועם התוקפנות, מה שיביא להעצמת האויב ויאפשר לו להמשיך ולהילחם באסלאם. כמו כן, אל-קרצ'אוי מסביר כי החרמת האויב צריכה להתבצע מארצות המוסלמים ולא בארצו של האויב, משום שכל מגע עמו עשוי לשבור את המחסום הנפשי בפני השפעתו ההרסנית. ראייה לכך מביא השיח' מהפסוק הראשון בסורת 'העומדות למבחן' (סורת אל-ממתחנה): 'אוי המאמינים, אל תיקחו את אויבי ואויבכם למגינים לכם, בגלותכם להם אהבה'. אהבה זו, מסביר אל-קרצ'אוי, היא מה שמכונה בפי העם נורמליזציה.⁹³

תחת הכותרת 'המלצות' (תוציאת) בספרו ירושלים – סוגיית כל מוסלמי (אל-קדס קציית פל מסלם), שפורסם בשנת 1998, קשר אל-קרצ'אוי בין נושא הנורמליזציה לבין הביקור בירושלים בכתבו:

88 אל-קאסם, 'אל-אקצא'.

89 שם.

90 עפאנה, 'ראיה שרעיה', סעיף 10.

91 מצטפא ג'האן, 'מאזק אל-חביב אל-ג'פרי בעד זיארת אל-אקצא', מארב ברס, 11 באפריל,

2012. וגם אל-בסיוני, 'תאני'.

92 סוף דענא, 'פי מכאנת בית אל-מקדס', אל-ג'זירה נת, 6 באפריל, 2012.

93 יוסף אל-קרצ'אוי, 'אל-תעאמל מע אל-אעדאא', פתאוא מעצרה, 7 במאי, 2001.

יש לחייב את הסירוב למה שמכונה נורמליזציה עם ישראל בכל רמה פוליטית, כלכלית או חברתית, ויש לאסור כל חילופים דיפלומטיים עם ישראל, יחסים כלכליים עם ישראל או פתיחת משרדים בישראל, ואסורה הנסיעה של מוסלמי לישראל, ולו בבקשו להתפלל במסגד אל-אקצא. אלא [כשהמוסלמי יאכף את סוסיו [על מנת לצאת] למסגד אל-אקצא לאחר שחרורו משלטון היהודים.⁹⁴

אולם מתי אכן יצאו המוסלמים לג'האד לשחרור ירושלים? לשיטת אל-קראצ'אוי, שלילת הנורמליזציה היא בעצמה בבחינת קיום מצוות ג'האד המתבטא בחרם (ג'האד אל-מקאטעה).⁹⁵ כך, למעשה, יוצק אל-קראצ'אוי משמעות דתית אל מושג הנורמליזציה ומממש את תפיסותיו הפוליטיות כפוסק הלכה. יצחק רייטר הראה כי אצל אל-קראצ'אוי חיבור זה בא לידי ביטוי פעמים רבות והדגיש כי: 'קראצ'אוי אינו מסתיר את העובדה שכל יצירתו הטקסטואלית, בין פסיקת הלכה ובין דרשות, הודעות לעיתונות או הרצאות, היא בעצם חלק ממלחמת תעמולה דתית המונעת ממטרות פוליטיות'.⁹⁶ הסופר והעיתונאי מוחמד פרחאנה, גם הוא משוללי הביקור, טען באופן דומה כי בסוגיית ירושלים, על שום עברה הדתי של העיר, אי אפשר להפריד בין המדיני לדתי, והוסיף כי 'הקשר הטבעי הזה בין הדתי למדיני מחייב את הימצאות שני הצדדים יחד בחישוב [...] ועל כן הזימרה בירושלים בזמן הנוכחי היא אינה שאלה דתית גרידא ואינה פוליטית גרידא'.⁹⁷ יצירת קשר הדוק בין הדת לפוליטיקה מחזקת את מעמדם של פוסקי ההלכה כמדריכים רוחניים וכמורי דרך בעניינים מדיניים. ואכן, לצד הקשר הגורדי שבין דת לפוליטיקה, התבטאויות רבות הנוגעות לשלילת הביקורים בירושלים מדגישות את החובה להישמע לפוסקי הלכה. כך, למשל, תאופיק מוחמד, עורך בטאון התנועה האסלאמית בישראל, קול האמת והחופש (צ'נת אל-ח'ק ואל-ח'רה), כתב כי יש הרואים בסוגיה מחלוקת דתית ויש הרואים בה מחלוקת פוליטית אלא שהפרדה זו מלאכותית משום ש'יש פוסק בעולם האסלאם שאין מחלוקת על גדולתו – השיח' אל-קראצ'אוי, אשר מאגד אל פסיקתו ההלכתית גם פסיקה פוליטית'.⁹⁸

94 יוסף אל-קראצ'אוי, אל-קדס קצ'ית כל מסלם (אל-קאהרה: מכתבת והבה, 2000), 109.

95 יוסף אל-קראצ'אוי, 'אל-תעאמל'.

96 רייטר, 82.

97 עבר אל-רחמן מוחמד פרחאנה, 'אל-ח'ג'ג' אלא אל-קדס [...] קראא'ה אלה לפיאת ולמח'אטר', אל-ג'זירה נת, 2 במאי, 2012, <http://www.aljazeera.net/analysis/pages/3306d25f-0d14-466c-8e6f-b7440df1e79a> (נברק לאחרונה בתאריך 3/7/2012).

98 תאופיק מוחמד, 'אל-אקצא ירחב בכס חר וירככלם מחתל', צות אל-ח'ק ואל-ח'רה, 19 באפריל, 2012.

בעוד שהשוללים רואים בשימוש שעושים המצדדים בדת 'עטיפה' לטענה פוליטית, הרי שהם תופסים את עמדת הפוסקים המחזקים את עמדתם כמי שיוצרים איזון נכון בין היסוד הדתי והיסוד הפוליטי. 'השאלה כאן אינה פתוא מסורתית', כתב העיתונאי הפלסטיני יאסר אל-זעתרה, 'העניין תלוי בעיקרו בהערכת עמדה פוליטית, שנעשית על ידי בעלי הידע והניסיון. אם אלו אומרים שהחסרונות עולים על היתרונות – הרי זה טבעי שיפסקו [בעניין] איסור הלכתי'.⁹⁹

האינטלקטואל הפלסטיני מניר שפיק מבקר את הרשות הפלסטינית וטוען כי שלטון שאינו קורא נכון את המפה הפוליטית שלא יתיימר גם לפסוק הלכה, מפני שיש קשר ברור בין שלטון המביא ל'אסון פוליטי' לבין פסיקה המביאה ל'אסון הלכתי'.¹⁰⁰ בגלל התפיסה שבסוגיית הביקור בירושלים 'לא ניתן להפריד בין הפוליטיקה לדת משום שהן משפיעות זו על זו', כפי שטוען העיתונאי הפלסטיני בשאר וידאן, נשאבים גם חילונים, המונעים בעיקר מהתפיסה הפוליטית, אל השיח הדתי.¹⁰¹

מתחרתה של הרשות הפלסטינית, תנועת חמאס, פועלת על פי פסיקותיו של השיח' קרצ'אוי בעניין הביקור בירושלים. הקשרים האידאולוגים בין תנועת חמאס לבין קרצ'אוי הופגנו בביקורו השנוי במחלוקת של זה האחרון ברצועת עזה במאי 2013, אז טען השיח' כי בשעה זו עזה ראויה יותר בעיניו לביקור ממסגד אל-אקצא.¹⁰² חמאס, בהיותה תנועת אסלאם פוליטי, רואה בסוגיית הביקור בירושלים, כמו בסכסוך הישראלי-ערבי עצמו, עניין דתי, ועל כן היא אינה יכולה לקבל את ההפרדה שמפרידה הרשות הפלסטינית. עם זאת, בעבור חמאס יש כאן יותר מאשר מחלוקת אידאולוגית – חמאס רואה בקריאת מחמוד עבאס הפגנת פטרונות פוליטית על מסגד אל-אקצא וצעד שנועד לבסס את מעמדו בעיני העולם הערבי והמוסלמי. על כן חמאס קוראת בריש גלי שלא לבקר בירושלים, וכך הופכת סוגיית הביקורים באל-אקצא לנקודת מחלוקת נוספת בשסע הפנים-פלסטיני.¹⁰³

באופן זה השוללים את הביקור בירושלים בוחרים, למעשה, צד במאבק הפנים-פלסטיני ותומכים בחמאס. הרשות הפלסטינית מואשמת שהיא מציגה את מעמד ירושלים כסוגיה פוליטית מקומית ולא כסוגיה אסלאמית או ערבית כללית ובכך משחקת לידיה של ישראל, המרוויחה הגדולה מהפרדת הדת והפוליטיקה בעניין זה.¹⁰⁴

99 יאסר אל-זעתרה, 'הל נתאבע אל-הבאש או ראא'ד צלאח ועפרמה צברי', אל-דסתור, 1 במאי, 2012.

100 מניר שפיק, 'חול שד אל-רחאל אלא מסג'ד אל-אקצא', אל-ג'זירה נת, 6 במרס, 2010.

101 'Should Muslims', *Press TV*.

102 'אל-קרצ'אוי פי זיארה תאריח'יה פי ע'זה', מוקע אל-ג'זירה, 7 במרס, 2013.

103 'חמאס: זיארת אל-קדס תחת אל-אחלתאל תטביע', מוקע חרכת אל-מקאומה אל-אסלאמיה, 2 בפברואר, 2012.

מי יעלה בהר אדני?

יתרה מזו, רבים משוללי הביקורים מזכירים בהתבטאויותיהם את עוולות הסכמי אוסלו שהובילו לאובדן הלגיטימיות של הרשות לקרוא לפעולה פוליטית או דתית כלשהי, והפכו את השוללים למייצגים האמיתיים של הפלסטינים ולמגניה האמיתיים של פלסטין.¹⁰⁵

בריון שהתפתח בין הקוראים לבקר בירושלים לבין המתנגדים לביקור ביקש כל אחד מהצדדים להצדיק את פרשנותו הדתית למצוות הביקור בירושלים ולהוכיח את משנתו הפוליטית. אולם הניתוח לעיל ביקש להראות כי חוסר ההסכמה בין הצדדים הוא יסודי הרבה יותר, והוא נסב סביב שאלת הקשרים בין דת לפוליטיקה. שני הצדדים, יש לומר, מונעים משיקולים פוליטיים, אבל בעבור שוללי הביקורים לא ניתן להפריד בין דת לפוליטיקה, קדושתה הדתית של ירושלים אינה מאפשרת להם להשלים עם הריבונות הישראלית הפוליטית בה, ולכן שלילת הביקורים בעיר היא איסור הלכתי. גישה זו נשענת על תפיסת תנועות 'האסלאם הפוליטי', כמו החמאס והאחים המוסלמים, הרואים בסכסוך הציוני-פלסטיני סכסוך דתי אשר במרכזו ניצבת ירושלים. גישת המצדדים בביקור, לעומת זאת, שונה בתכלית, אלו משתמשים באסלאם כחלק מהשיח שבעזרתו אפשר לפנות אל רגשות קהל היעד שלהם. בידועם כי לא יוכלו להתחרות בסמכות פסיקות ההלכה של שוללי הביקור, ובעיקר בסמכותו של אל-קרצ'אוי, הם עוזרים באסלאם אך נמנעים מלפרש בעזרתו את האירועים הפוליטיים.

טבעה של הנורמליזציה

המונח 'נורמליזציה' הוזכר עד כה במאמר זה לא מעט כציר חשוב בוויכוח בין מצדדי הביקור לשולליו, אף ששני הצדדים מניחים כי הנורמליזציה עם מדינת ישראל אסורה. על כן, לכאורה נקודת המחלוקת סובבת סביב השאלה אם הביקור בירושלים הוא בבחינת נורמליזציה אם לאו. אולם בחינה מדוקדקת של העמדות בשאלה זו מראה כי המחלוקת

104 כך, למשל, אל-קרצ'אוי: 'אין ספק כי על המוסלמים במחוזות השונים בעולם החובה לשהר את אל-קדס ולהגן עליה, אל-קדס אינה קניינם של הפלסטינים לברם אלא היא קניינם של המוסלמים. מסגר אל-אקצא הוא רכוש כל מוסלמי, גם אם הפלסטינים ויתרו עליו או הזניחו אותו, אלה מחייב אותנו לחזקם' (יוסף אל-קרצ'אוי, 'אל-אסרא' ואל-מעראג' אל-עבר ואל-עט'את', מוקע אל-קרצ'אוי, 12 ביוני, 2012). ראו, למשל, הדעות בריון: 'אל-קדס ואל-ערב', אל-אתג'אה אל-מעאכס, 22 באוגוסט, 2012, וגם חמדי זקוק, 'זיאת אל-קדס בין אל-תאייד ואל-רפצ', אל-אהראם, 22 במאי, 2010.

105 ראו, למשל, 'Should Muslims', *Press TV*. וגם דבריו של עבד אל-רחמן כוכי: 'אנחנו לא עם ישראל, לא של 48' ולא של 67' כמו שאומרים אנשי אוסלו [...]'. ('זיאת אל-קדס', אל-אתג'אה אל מעאכס).

העמוקה יותר בין הצדדים היא באשר למשמעות המושג נורמליזציה – שוללי הביקורים מבינים אותו כצו ישיר ופשוט, ואילו המצדדים מבינים אותו כרב פנים ומשתנה. מחלוקת זו איננה תמוהה שכן הגדרת המונח נורמליזציה רחוקה מלהיות קשיחה. נורמליזציה בהקשר זה היא בעיקרה מצב שבו שתי מדינות אינן מנועות מלקיים ביניהן יחסים 'נורמליים'. הגדרה מורכבת יותר רואה גם בהסרת המכשולים מהיחסים בין שתי מדינות שהיו בעבר בסכסוך תהליך של נורמליזציה.¹⁰⁶ לרוב נורמליזציה נתפסת כתהליך חיובי המניע יחסי מסחר, תרבות ושלוש בין מדינות, אולם במקרה של יחסי ישראל ומדינות ערב נעשתה הנורמליזציה למילת גנאי,¹⁰⁷ והן שבויות במעגל קסמים שבבסיסו עומדת הבעיה הפלסטינית. כל עוד לא תיפתר הבעיה הפלסטינית, ינציח 'נרמול' היחסים בין ישראל למדינה ערבית כלשהי את מצבם העגום של הפלסטינים, יהווה הוכחה לניצחונה של ישראל, ובפועל יעכיר מחדש את היחסים עם מדינות ערב ויביא להרס היחסים הנורמלים.

לכן, בעבור מצרים וירדן אי-החלת הנורמליזציה עם ישראל היא גלעד לאחריותן כלפי הסוגיה הפלסטינית, והיא נתפסת כמחיצה המפרידה ביניהן לבין ישראל למרות הסכמי השלום.¹⁰⁸ נשיא מצרים אנואר סאדאת (1970-1981) ביטא את הרעיון הזה כאשר הגדיר את הנורמליזציה שלב עתידי שיישאר 'יעד לדורות הבאים'.¹⁰⁹ בהיבט זה, לאחר שישאל נאלצה להבין כי הסכמי השלום לא יביאו ל'נרמול' היחסים, נעשתה הנורמליזציה עצמה יעד אסטרטגי בעבודה, יעד שבאמצעותו תוכל לקדם את מעמדה במזרח התיכון מבלי לפתור במקביל את הסוגיה הפלסטינית. מדינות ערב מבינות תפיסה זו ורואות בכל מגע עם מדינת ישראל, לרבות בביקור בה, צעד שאינו יכול לקדם את הסוגיה הפלסטינית אלא רק להסיגה.

כך אפוא כורכים שוללי הביקור בירושלים את הביקור במסגד אל-אקצא בשאלת הנורמליזציה. לטענתם, הביקורים באל-אקצא הם השלמה עם ריבונות ישראלית בירושלים ועם שליטתה בהר הבית, ועל כן הוצאתם לפועל אסורה. כלומר, בעבור המחזיקים בעמדה זו כל קשר עם ישראל מהווה נרמול יחסים אתה. סדרת

106 'Visit to Jerusalem Under Occupation: Support for Steadfastness or Normalization?', *Arab Center for Research and Policy Studies* (Doha, 2012).

107 Walid Salem, 'The Anti-Normalization Discourse in the Context of Israeli-Palestinian Peace-Building', *Palestine-Israel Journal* 12 (2005): 100-109.

108 Elliott Colla, 'Solidarity in the Time of Anti-Normalization', *Middle East Report* 224 (Autumn 2002): 11.

109 David Sultan, *Between Cairo and Jerusalem* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2007), 22-23.

הפעולות שהמבקרים בירושלים צריכים לעשות, כמו קבלת אשרת כניסה ישראלית או החתמת דרכונים במעברי הגבול בחותמת ישראלית, נחשבות נרמול היחסים בפועל.¹¹⁰ תמונותיהם של המופתי עלי ג'מעה וחביב אל-ג'פרי מלווים בשוטרים ישראלים על רחבת הר הבית, למשל, היו עדות מרשיעה במשפט הציבורי שנערך לשניים מעל דפי עיתונים ובאתרי אינטרנט ערביים. בתגובה לכך, אחת מטענותיו של המופתי עלי ג'מעה הייתה שבית המלוכה הירדני תיאם את הביקור ולכן לא היה צורך באשרה ישראלית או בחתימה בדרכון. ג'מעה אף טען כי לא ראה ולו חייל אחד בטיילו ברחבת הר בית. אמאם מסגד אל-אקצא שיח' עכרמה צברי לעג לטענה זו ואמר כי מחזה שכזה הוא בלתי אפשרי.¹¹¹

באפריל 2012 פרסם 'המרכז לענייני פלסטינים' בלונדון מאמר תחת הכותרת: 'הביקור בירושלים ובאל-אקצא תחת הכיבוש-נורמליזציה או תמיכה ועידוד?' (זיארַת אל-קַדַס וְאַל-אַקצַא תַּחַת אַל-אַחְתָּלָא־תַּטְבִּיעַ אִם דַּעַם וְתַשְׁגִּיעַ), המבקש להבהיר מדוע אסור לבקר בירושלים. הפרק השלישי במאמר כונה 'ההגעה אל העיר' (אל-צוֹל אֵלָא אַל-מְדִינָה), נועד להבהיר כי למרות ההסכמה הבין-לאומית שירושלים איננה בירת המדינה היהודית, כל דרכי ההגעה אליה נתונות למרות יהודית מוחלטת. אופן הצגת הדברים ביקש לרסק את הרומנטיקה המצטיירת מתוך הקריאה האצילית של הרשות הפלסטינית לבקר בעיר. למשל, במאמר מודגש כי לא זו בלבד שההגעה למדינת ישראל בטיסה מצריכה נחיתה בנמל התעופה בן-גוריון ומעבר דרך האדמה שנכבשה בשנת 1948, אלא גם במעבר כראמה (גשר אלנבי), שדרכו נכנסים מירדן ישירות אל שטחים שנכבשו ב-1967, שולטים כוחות הביטחון הישראליים שליטה מלאה.¹¹² עוד נאמר במאמר כי אין זה סוד שניתן לבקש לקבל ויזה ישראלית על גבי דף נפרד, ואף לבקש שלא להחתים את הדרכון בחותמת ישראלית במעבר הגבול הישראלי, אך לא זה לב העניין אלא עצם המעבר במעברים האלה הוא הכרה דה פקטו בריבונות ישראל וכניעה למרותה.¹¹³

השוללים את הביקורים בירושלים אף טוענים כי גם אם תצמח מהביקורים תועלת כלשהי לפלסטינים, הרווח של מדינת ישראל יהיה גדול יותר. חבר מועצת

110 חבר המרכז למחקרים אסלאמיים במצרים אחמד עומר האשם טען כי היה מגיע אף הוא לבקר אילו הייתה מונפקת לו ויזה פלסטינית ואילו היה יכול להגיע לירושלים במטוס מיוחד. ראו אחמד עאמר עבדאללה, 'אל-חביב עלי אל-ג'פרי את'אר אל-קצ'יה מן ג'דיד', אל-אהראם, 12 באפריל, 2012.

111 'ח'טיב אל-אקצא: מפתח מצר צ'לל אל-מסלמין וכד'ב עליהם', מוקע מפכרת אל-אסלאם, 19 באפריל, 2012.

112 חאמא, זיארַת אל-קַדַס, 20.

113 שם, 18.

עולמא פלסטין הגולה' הדוקטור מרוח נאצר טען כי המבקרים בירושלים נפלו בפח הישראלי שהרי נמצאו משרתים את הפרויקט של עיריית ירושלים להביא אל העיר עשרה מיליון תיירים בשנה. פרויקט שבמסגרתו, לטענת נאצר, הופכים בתי קברות מוסלמים לחניונים ועל חורבותיהם קמים בתי כנסת חדשים.¹¹⁴

טענה רווחת אחרת היא שבזכות ביקורים אלו תזכה ישראל לדימוי נאור של מדינה המאפשרת חופש הגעה אל אתריה הדתיים.¹¹⁵ ייפוי (תג'מיל) שכזה לפניו של הכובש, כותב העיתונאי הירושלמי מוחמד צאדק, יאפשר לישראל בסופו של דבר להכניס יהודים להתפלל בהר הבית.¹¹⁶ מה גם שפתיחות זו היא, כמובן, למראית עין בלבד, שהרי ישראל בוררת בקפידה את מי להכניס לשטחה ואת מי לא. כפי שכתב עבד אל-בארי עטואן, עורך העיתון אל-קדס אל-ערבי:

הישראלים לא היו מאשרים את הביקורים הללו אם היו חושבים שהדבר יביא להתנגדות לתכניותיהם לייחד את העיר ולהרוס את מסגד אל-אקצא ולבנות על חורבותיו את היכל שלמה. הקברניטים הישראלים אינם עד כדי כך טפשים, הרי ישראל היא השולטת במי שנכנס או יוצא מהאדמות הפלסטיניות הכבושות, ולרשות הפלסטינית אין שום דעה בעניין.¹¹⁷

בעיני שוללי הביקורים תהיה זו צביעות לבקר באל-אקצא בשעה שמאות אלפים מהפלסטינים עצמם ובהם דמויות מפתח, כמו השיח' ראא'ד צלאח ועכרמה צברי, מנועים מלהגיע לשם. מניעת כניסתם של פעילי שלום אירופים אל מדינת ישראל, טען עזמי בשארה, מוכיחה כי ישראל תאפשר כניסת מבקרים לשטחה כל עוד הדבר ישרת אותה, שהרי לא יעלה על הדעת שישראל תכניס אל שעריה מאות ואלפים של לבנונים או עיראקים מטוב לבה, אלא תברור את העשירים או את הבכירים.¹¹⁸

שוללי הביקור מביעים חשש גם מהתהליך העשוי להתחולל בעקבות המפגש עם מדינת ישראל הריבונית, שהרי בעיני המבקרים 'הנוכחות הישראלית בעיר נראית כמו משהו שאפשר לחיות עמו', מה שעשוי להביא לשבירת המחסום הפסיכולוגי מול הכיבוש.¹¹⁹ כיצד היה מגיב מחמוד עבאס, שואל עבד אל-בארי עטואן, 'לו היו ערבים

114 נעים תמים אל-חכים, 'ג'דל פקהי'.

115 פרחאנה, 'אל-חגיג' אלא אל-קדס'.

116 חמאמי, זיארת אל-קדס, 32.

117 עבד אל-בארי עטואן, 'אח'טא עבאס [...] ווצאב אל-קרצ'אוי', אל-קדס אל-ערבי, 29 בפברואר, 2012.

118 חמאמי, זיארת אל-קדס, 32. הפוסק עבד אל רחמן כוכי כינה את ישראל בהיבט זה 'מקיאווליסטית'. ראו הערה 110.

119 פרחאנה, 'אל-חגיג' אלא אל-קדס'.

מוסלמים נענים לקריאתו ומגיעים לירושלים כדי לבקר במסגד אל-אקצא ולאחר מכן היו נוסעים לתל אביב ליהנות מחיי הלילה ומבזבזים מאות דולרים כפי שהם עושים בבירות המערב?¹²⁰

על פי גישת השוללים, רק בשני מקרים יכולים מוסלמים לבקר בירושלים מבלי שהדבר ייחשב לנורמליזציה: הראשון, אם המבקרים הם מוסלמים פלסטינים, שהרי הם חיים ממילא תחת הכיבוש 'אנוסים מבחינת החוק להשתמש באישורים הציוניים בכניסה אל העיר ירושלים וביציאה ממנה'.¹²¹ בהקשר זה השמיע הפוסק חסאם אל-דין עפאנה נימה של ביקורת כלפי הפלסטינים ואזרחי ישראל הערבים, אשר על אף שהם יכולים לבקר באל-אקצא הם אינם ממלאים יותר משתי שורות במסגד ולרוב מעדיפים 'להכין את האוכפים' (ישדנא אל-רחאל) ולנסוע לטבריה או לאילת.¹²² המקרה השני, על פי עכרמה צברי, הם מוסלמים מארצות שיש להן יחסים דיפלומטיים סדירים עם מדינת ישראל, כגון צרפת וגרמניה.¹²³ בעבור מי שאינו שייך לאחת משתי הקטגוריות הללו עשוי הביקור להיחשב ל'נורמליזציה דתית' (אל-תטביע אל-דיני). הווה אומר, השלמה עם הנחיתות הדתית שבה נמצא האסלאם בעת שמסגד אל-אקצא כבוש בידי ישראל.¹²⁴ מאמירות אלו ניתן ללמוד כי שוללי הביקור מבקשים להגדיר את מושג הנורמליזציה לחומרה.

לעומתם, המצדדים בביקור מבינים את מושג הנורמליזציה כספקטרום רחב של התייחסויות למדינת ישראל, והביקור באל-אקצא אינו בתחום החמור. למשל, יש הטוענים שביקור בירושלים יכול לחזק את הכלכלה הפלסטינית באמצעות רווחי תיירות, כשם שהיה החג' מקור רווח נאה למכה ולמדינה לפני עידן הנפט.¹²⁵ ההנחה היא כי תיירים מוסלמים וערבים יימנעו משימוש בשירותי התיירות הישראליים ויתבססו על השירותים הפלסטיניים בלבד, וכך יהיה ביקורם בירושלים נקי מחשש נורמליזציה. ברשימה המבקשת להציג את נקודת מבטו של 'הרחוב הפלסטיני' בסוגיה כתב הפובליציסט דאוד פתאב ביומון אל-קדס כי: 'יש הכרח שהביקור יועיל לכלכלה הפלסטינית ולא לכלכלת הכיבוש, וזה יתגשם אם [המבקר] ישן ויאכל בעסקים

120 עבר אל-בארי עטואן, 'אח'טא עבאס'.

121 על פי דברי המופתי הקודם של מצרים הרוקטור נאצר פריד ואצל, המובאים אצל חמאמי, זיארת אל-קדס, 27.

122 עפאנה, 'ראיה שרעיה'.

123 עכרמה צברי וראא'ד צלאח מייצגים את הגישה הפלסטינית שאינה מקבלת את הביקורים. 'עכרמה צברי ינתקד זיארת מפתח מצר למסגד אל-אקצא', אל-ערביה נת, 10 במאי, 2012.

124 'מערכת אל-תטביע אל-דיני פי אל-אקצא', מוקע טריק אל-אסלאם, 28 באפריל, 2012; מוחמד סיף אל-דולה, "מוזאד אל-תטביע אל-דיני", אל-מצריון, 21 באפריל, 2012.

125 אל-פאל, 'זיארת אל-אקצא'.

פלסטיניים. אם באמת הביקור יתבסס על כך, יוכל הדבר לשמש כאבן בוחן בין מי שמגמתו היא נורמליזציה למי שבא על מנת לסייע לפלסטינים. ומי שבא ברוח זו, אהלאן וסהלאן.¹²⁶ גישה דומה הציג במילים חריפות הפובליציסט עזיז אבו-סראה במאמר ושמו 'מי באמת סובל מהחרם על ירושלים?' בדבריו הוכיח אבו-סראה את מדינות ערב על שהסיבה האמיתית שבגינה לא מגיעים הערבים לבקר בירושלים היא חוסר רצונם להתעמת עם האחריות שאינם מממשים כלפי אחיהם הפלסטינים הזקוקים להם. בסיכום דבריו הוא כתב: 'ארבעים וחמש שנים מאז כבשה ישראל את מזרח ירושלים ועדיין איני מבין כיצד החרם על העיר מועיל לעם הפלסטיני. מוסלמים ברחבי העולם מצפים לעמידה איתנה של הפלסטינים אך מותירים אותם לבדם במערכה בתוך ההקשר הערבי הרחב'.¹²⁷

כדי להמחיש את ההפרדה בין ביקור באל-אקצא לבין הנורמליזציה משתמשים המצדדים בביקור במשל 'האסיר והסוהר'. במשל זה מסגד אל-אקצא וירושלים נמשלים לאסיר, ואילו השלטון הישראלי הכובש נמשל לסוהר. כך, למשל, ביקש מחמוד עבאס לתת תוקף לקריאתו בוועידת דוחא באומרו: 'מכאן אנו מדגישים כי ביקור האסיר הוא בגדר סיוע לו ולא יכולה להשתמע מכך איזושהי משמעות של נורמליזציה עם הסוהר'.¹²⁸ כדי לעמוד על משמעותו המלאה של משל זה יש לציין כי דימוי 'ביקור האסיר' לקוח מתוך עולם המושגים הפלסטיני, הרואה באסירים הכלואים בבתי הכלא הישראליים קורבנות של המאבק הפלסטיני ולוחמי חופש.¹²⁹ ביקורם של האסירים האלה, המצריך בדרך כלל חצייה של הקו הירוק אל בתי הכלא בשטח ישראל, כרוך בתלאות ובאכזבות לא מעטות, אך מיוחסת לו חשיבות עצומה המקדשת את הקשיים.¹³⁰

הלקח שמשל זה מבקש ללמד רואה בביקור באל-אקצא ובעזרה לפלסטינים הירושלמים הכלואים בארצם מטרה חשובה ביותר הנמצאת מעבר לשיקולי נורמליזציה כאלה ואחרים. ברוח זו טען הדוקטור סאלם עבד אל-ג'ליל, לשעבר המשנה לשר ההקדשים המצרי, כי על הרשות הפלסטינית לארגן ולהוציא לפועל ביקורים במסגד אל-אקצא לעידוד רוחם של הפלסטינים. על פי גישתו, ביקורים אלו 'אין משמעותם הסכמה עם הצעדים הישראליים שנועדו לעשוק את אנשי ירושלים, אלא סירוב

126 דאוד פתאב, 'נט'רה האדא'ה למוצ'וע זיארת אל-קדס', אל-קדס, 29 באפריל, 2012.

127 Aziz Abu Sarah, 'Who Actually Suffers From Boycott of Jerusalem?', +972 Magazine, 26 April 2012.

128 'מאתמר אל-דפאע'. כך קרא גם אל-הבאש ב-10 ביולי במסגד אל-שרפאת ברמאללה. חמאמי, זיארת אל-קדס, 20.

129 בעניין זה ראו רוני שקד, 'האסירים הביטחוניים: מבט מהרחוב הפלסטיני', רואים שב"ס 19 (2006): 10-12.

130 ראו ענת בר סלע, 'ביקורים אסורים', דו"ח בצלם, ספטמבר 2006.

לצעדים האלה, ותמיכה נכונה וחזקה בפלסטינים עשויה לשנות את המצב בשטח ולחייב את ישראל לנקוט מדיניות אחרת.¹³¹

דרך נוספת להתמודד עם טענת הנורמליזציה היא הדגשת הזכות המוסלמית על אל-אקצא כזכות שאינה תלויה נסיבות. ההוגה המוסלמי ומי שהיה שר ההקדשים בממשלת מובארכ, מוחמד חמדי זקווק, טוען כי הביקור במסגד אל-אקצא מהווה 'חיזוק הזכות המוסלמית על ירושלים, עמדה שאינה בגדר נורמליזציה [...] שהרין סוגיית ירושלים היא סוגיה השייכת למיליארד וחצי מוסלמים בעולם ואינה רק ערבית או פלסטינית'.¹³² המשפטן ואיש מדעי המדינה המצרי עבדאללה אל-אשעל קשר בין הזכות המוסלמית לבין העזרה לפלסטינים ברשימה שפורסמה ביומון אל-אהראם תחת הכותרת 'נחרים את ישראל אך לא נחרים את אל-אקצא' (נְקַאטַע אַסְרַאא'יל וְלֹא נְקַאטַע אַל-אַקְצַא). אל-אשעל טען כי יש להפריד בין ירושלים שהיא בירת ישראל, שאותה יש להחרים, לבין המקומות הקדושים בעיר שבהם יש לבקר כשם שהנשיא סאדאת כשביקר בירושלים לא עשה זאת משום שהיא בירת ישראל אלא משום שהיא עיר קדושה לאסלאם'. אל-אשעל הצביע על כך כי על פי החוק הבין-לאומי זכותם של המוסלמים לבקר באתרים המקודשים להם ועל ידי כך להרחיב את יריעת המאבק על ירושלים מסוגיה פלסטינית בלבד לסוגיה ערבית ואסלאמית כללית.¹³³ הדוקטור צאלח אל-סדלאן, מנהל הלימודים הגבוהים באוניברסיטה האסלאמית של ריאד, טען טענה שונה מזו באומרו כי נורמליזציה היא דפוס יחסים המתקיים בין מדינות ולא בין אנשים פרטיים שאין בכוחם לגרום לשינוי פוליטי, ועל כן הביקור הפרטי בירושלים מותר.¹³⁴

מאחורי עמדותיהם של המצדדים עומדת ההנחה שהנורמליזציה היא מושג מורכב ותלוי הקשר. למשל, אל-ג'פרי טען כי מוסלמי הלומד מפי מרצה ישראלי באוניברסיטה חוטא בחטא הנורמליזציה יותר מהמבקר באל-אקצא. אחמד אבו-מטר טען כי מי שיבקר באל-אקצא ויתאכסן רק במלונות ערביים לא יחטא בנורמליזציה כמו שחטא השיח' טנטאוי כשלחץ את ידו של שמעון פרס. שגריר תימן במצרים לשעבר עלי מחסן חמיד כתב כי הנורמליזציה היא עניין של נקודת מבט – הספינות השטות לעזה לעזרתם של הפלסטינים מתקבלות בברכה, ואם כך, מדוע הערבים אינם מקבלים כך גם את העזרה לאנשי ירושלים?¹³⁵

131 חמאמי, זיארת אל-קדס, 23.

132 מוחמד חמדי זקווק, 'יחרצ' אל-מסלמין עלא זיארת אל-קדס', אל-אהראם, 11 במאי, 2010. וגם חמדי זקווק, 'זיארת אל-קדס בין אל-תאייד ואל-רפצ', אל-אהראם, 22 במאי, 2010.

133 עבדאללה אל-אשעל, 'נקאטע אסראא'יל ולא נקאטע אל-אקצא', אל-אהראם, 12 בינואר, 2012.

134 נעים תמים אל-חכים, 'ג'דל פקהי'.

135 עלי מחסן חמיד, 'זיארת אל-קדס בין אל-תחרים ואל-תחליל', אל-אהראם, 25 באוגוסט, 2010.

מקרב המצדדים, עמדת הפלסטינים שבהם בנוגע לנורמליזציה היא המורכבת ביותר, משום שהיחסים בינם לבין מדינת ישראל אינם יחסים בין מדינות אלא יחסים שבין מדינה לאוכלוסייה נכבשת. במחקרו בנושא העובדים הערבים במדינת ישראל הראה יובל פורטוגלי כיצד מתעצבות החברות הישראליות והפלסטיניות זו בהשפעתה של זו במסגרת יחסים שהוא כינה 'יחסים מוכלים'.¹³⁶ חיים נורמליים בצל המצב הפוליטי הנתון, כפי שתיאר פורטוגלי, הם הכרח המציאות הפלסטינית, שבעקבותיה, כפי שכתב הבלוגר עזיז אבו-סראה, 'מספר ההגדרות לנורמליזציה גדול כמספר הפלסטינים עצמם'. בעוד שעבור המצרי או הסעודי, קיום מצוות 'לא תעשה' מהווה התנגדות לנורמליזציה עם ישראל, הפלסטינים מצויים במלכוד שבו פסיביות שכזו רק תנציח את המצב הלא נורמלי שבו הם מצויים, ואקטיביות רק תגביר את האפליה שעליה הם מבקשים למחות.¹³⁷ על כן, המאבק הפלסטיני בנורמליזציה בשטחי הגדה המערבית מתבצע על פי תכתיבי המציאות באופנים שונים אשר יתכן ולמסתכל ממדינות ערב או אפילו מרצועת עזה יראו כלא כלום.¹³⁸

בעוד שההשתתפות בוועידות ובכנסים העוסקים בהגנה על ירושלים נחשבת לפעולת התנגדות לנורמליזציה בעיני מדינות ערב, חלק מהפלסטינים לא רואים בכך עזרה בעבורם, שכן בפועל לא צומחת להם שום ישועה מכנסים אלו. לכן ביקשה הרשות הפלסטינית להציג עמדה חדשה ואקטיבית בקריאתה לביקורים בירושלים בוועידת דוחא. יתרה מזו, בעבור הפלסטינים החיים את מציאות המחסומים והתעודות יום-יום, הדיון המלומד בדבר הנורמליזציה של אשרת הכניסה או החותמת הישראלית מתפרש כלעג לרש וכאנוכיות מצד אחיהם הערבים.¹³⁹ שוללי הביקורים נוהגים על פי ההגדרה המחמירה ביותר של מושג הנורמליזציה ונעצרים בדרך לירושלים כבר בשלב האשרה הישראלית, בעוד שמצדם של פלסטינים רבים תפיסה זו איננה רלוונטית כלל. הפלסטינים רואים עצמם כנאבקים בנורמליזציה באופן יום-יומי. אולם מנקודת מבטן של מדינות ערב יש לקיים מאבק זה במקומם של הפלסטינים. כך פוסקי הלכה הנמנים על שוללי הביקורים מתירים לפלסטינים להתפלל באל-אקצא בהיותם מוסלמים הבאים ממדינות המקיימות יחסים דיפלומטיים עם ישראל. תפיסה זו מעידה כי פוסקים אלו אינם סבורים שהפלסטינים מתנגדים לנורמליזציה כלל.¹⁴⁰

136 יובל פורטוגלי, יחסים מוכלים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996).

137 Aziz Abu Sarah, 'What is Normal about Normalization?' +972 Magazine, 26 137 December 2011; 'What is Normalization?' +972 Magazine, 27 December 2011.

138 Mahmoud Mi'ari, 'Attitudes of Palestinians toward Normalization with שם; 138 Israel', *Journal of Peace Research* 36, 3 (May 1999), 339-441.

139 דאוד כתאב, 'נט'רה האדא'ה'.

'Former Jerusalem Mufti slams Egypt's Grand Mufti's Visit to al-Aqsa Mosque', 140 *Al-Arabia*, 10 may, 2012.

הבדלי הגישות בהבנת הנורמליזציה מביאים כל אחד מהצדדים לראות את משל ה'אסיר והסוהר' אחרת. כפי שכתב האינטלקטואל הירושלמי מנר שפיק: 'מצחיקה ההשוואה בין מצבו של האסיר אשר על קרוביו לבקרו ובין מצב אל-אקצא. שהרי כפי שאף אחד לא יעלה בדעתו לבקר אסיר פלסטיני חוץ מקרוביו הנמצאים תחת כיבוש מתוך אונס, כך הדבר תקף גם על אל-אקצא'.¹⁴¹ לטענת הכותב, רק המסתכל על ירושלים בעיניים פלסטיניות יכול לומר כי ביקור באל-אקצא איננו אקט של נורמליזציה, משום שהוא פועל ממילא מתוך נקודת מבט המשלימה עמה, ואילו לערבי או מוסלמי מהעולם אין טעם להכניס את ראשו הבריאה למיטת הנורמליזציה החולה.¹⁴² על כן השאלה העומדת בבסיס המחלוקת בין הקוראים לביקור באל-אקצא לבין השוללים אותו איננה אם הביקור הוא אקט של נורמליזציה, אלא מה היא בכלל נורמליזציה.

סיכום

סוגית קדושתה של ירושלים בדת האסלאם הייתה לציר מרכזי ולסמל בלתי מעורער במאבק הפלסטיני-ציוני כמעט מראשיתו. מאז 1967, ובהיעדר מהלך של הסכם עם ישראל, נוספה לתעמולה האנטי-ישראלית הגוברת גם השליטה הישראלית במסגד אל-אקצא. במשך שנים ארוכות הושמעו שוב ושוב בכנסים ומעל במות דרשנים אותן קריאות בדבר החובה המוסלמית לשחרר את העיר הקדושה מידם של היהודים. והנה, הפולמוס סביב הביקור בירושלים, שהחל להתעורר ביתר שאת לאחר קריאתו של עבאס בשנת 2012, מאפשר גיוון ורענון של השיח הפוליטי והדתי. פוסקים, אינטלקטואלים ופוליטיקאים נדרשו לבחון מחדש את עמדותיהם, לחדדן ו'לבחור צד'. מאמר זה ביקש לראות בפולמוס הדתי-פוליטי בסוגיית ביקורי מוסלמים וערבים בירושלים מקרה בוחן למחלוקות מהותיות המפלגות את העולם הערבי והמוסלמי. מחלוקות אלו סובבות סביב הבדלים בהבנת הקשרים שבין דת לפוליטיקה ומציגות גישות שונות כלפי הנורמליזציה עם ישראל. בנסיבות שנוצרו נאחזו כל אחד מהמחנות, השוללים את הביקור והמצדדים בו, באופן בו הוא מבין את הסוגיות האלה. כמו כן, מאמר זה ביקש להראות כי סוגיות סמכויותיהן של ישויות פוליטיות ואוטוריטות דתיות קובעות אף הן את תפיסת היחסים שבין דת לפוליטיקה. האם התפיסות שהוצגו במאמר זה היו נשמרות גם במקרה מבחן אחר? קשה לחזות. על כל

141 שפיק, 'חול שד אל-רחאל'.

142 למרות הנאמר לעיל חשוב להדגיש כי לא כל הפלסטינים מצדדים בביקורים, אולם גישתם כלפי הנורמליזציה מחלחלת אל טיעוניהם של מצדדים שאינם פלסטינים.

דותן הלוי

פנים נראה כי להבדיל מעמדות טהרניות הסוברות שקיים דגם אחד של יחסים בין דת לפוליטיקה בחברות מוסלמיות, סוגיה זו מוכיחה כי אופי היחסים האלה נקבע במידה רבה בהתאם לנסיבות משתנות ואף בהתאם לשאלות הקשורות לחיי היום-יום. שני נושאים מעניינים העולים מתוך הפולמוס סביב הביקור בירושלים טעונים לטעמי מחקר עתידי: האחד הוא ההיבט הערבי-נוצרי של סוגיית הביקורים בירושלים ועמדותיהן של הכנסייה האורתודוקסית בישראל והכנסייה הקופטית במצרים בעניין זה. לשתי הכנסיות האלה גישות מעניינות – לעתים הן עומדות לימין הגישה השוללת את הביקור מתוך רעות ערבית, ולעתים הן קוראות לעולי רגל להגיע לירושלים מתוך העמדת הדת מעל הפוליטיקה. מחקר אשר יבקש להתחקות אחר דעות הנוצרים הערבים בסוגיית הביקורים בירושלים עשוי להאיר באור חדש את הפולמוס הדתי-פוליטי הזה. הנושא השני הוא השפעת הפולמוס הפנים-יהודי בנוגע לעלייה להר הבית. מעניין לבחון אם וכיצד משפיע פולמוס יהודי זה על השיח הערבי והמוסלמי בסוגיית הביקור באל-אקצא.