

**עמדות בנוגע למעמדה
וזכויותיה של האשה
הפלסטינית בישראל**

עמותת נשים נגד אלימות
פרויקט זכויות האשה



עמדות בנוגע למעמדה וזכויותיה של האשה הפלסטינית בישראל

דרי' הוניידה ע'אנס: חוקרת ראשית

נוהאד עלי: מחקר כמותי
אבן חילדון - העמותה הערבית למחקר ופיתוח

ע'אדה אבו ג'אבר-נג'ים: עורכת המחקר
מנהלת פרויקט זכויות האשה

עמדות בנוגע למעמדה וזכויותיה של האשה הפלסטינית בישראל

חוקרת ראשית: דר' הוניידה ע'אנם
מחקר כמותי: נוהאד עלי, אבן ח'ילדון - העמותה הערבית למחקר ולפיתוח
עורכת המחקר: ע'אדה אבו ג'אבר-נגים - מנהלת פרויקט זכויות האשה

תרגום מערבית: רואא - תרגום והוצאה לאור בע"מ
עיצוב גרפי והפקה: ואל ואכים

© כל הזכויות שמורות
עמותת נשים נגד אלימות
נצרת 2005
ת.ד. 313, נצרת 16000
טלפון: ++ 972 4 6462138
פקס: ++ 972 4 6553781
info@wavo.org
www.wavo.org

מחקר זה נערך והתפרסם בסיוע האיחוד האירופי



הקדמה

מאז נוסדה עמותת נשים נגד אלימות בשנת 1992, פעלנו לבירור העובדות ואיסוף המידע והנתונים הקיימים באשר לנשים הערביות פלסטיניות בישראל. זה נעשה מתוך ניסיון להבנת המציאות בה הן חיות ומצבן בתחומי החיים השונים: האלימות המופעלת נגדן, התעסוקה, החינוך, המשפט ושאר תחומים. מאמצים רבים הושקעו בכדי להסביר מציאות זו, כפי שהשתקפה מבעד למידע הקיים, אך על אף הקושי הרב בהשגת וצבירת מידע זה, עדיין הייתה מלאכת תיאור המציאות והנתונים קלה יחסית אל מול המשימה המרכזית: הסברת מציאות זו ובירור הסיבות מאחוריה ואיתור הקשיים בהם נתקלות הנשים במסלול התקדמותן בחייהן המעשיים. זוהי המשימה הגדולה והקשה ביותר שעומדת בפנינו.

על אף שאנו בעמותה מהוות חלק פעיל בחברה אליה אנו שייכות ואיתה מקיימות אינטראקציה, מבינים אותה, וחיים בתוך מצביה השונים - כל ההסברים שהצגנו היו תוצר של ניסיונות ופרשנויות אישיים וקבוצתיים בקרב חברות וצוותי העמותה.

במשך יותר מעשר שנים של עבודה ציבורית ואינדיווידואלית עם הנשים, ועם קבוצות נרחבות בתוך החברה שלנו, היינו עדות לשינויים המתרחשים בעמדות החברה כלפי סוגיות הקשורות במעמד הנשים, והבחנו בפלורליזם שבתוך עמדות אלו, וגם בשוני ובגיוון שלהן באזורים גיאוגרפיים שונים, בחתכים חברתיים שונים, ובקבוצות גיל שונות. מכאן התחלנו לפתח את החלום שליווה אותנו שנים רבות, והוא פיתוח כלי לבירור העמדות הספציפיות בחברה כלפי מעמד הנשים, ולהצגת תיאור מדויק של עמדות אלו שכולל את השוני בתוכם. מטרתנו הייתה כדלקמן:

- 1- הצגה אינדוקטיבית של העמדות הממשיות בחברה כפי שהן מקבלות ביטוי בפייהם של הפרטים עצמם בחברה, ולא כפי שאנו בוחרים להבין ולנתח אותן.
- 2- רישום וניתוח של עמדות אלו כדי שיהוו סימוכין בהבנת מציאות זו, בה אנו עובדות ופועלות כעמותה.
- 3- שימוש במידע הנצבר כדי לפתח תוכניות פעולה ועבודה עתידיות, שביכולתן לעזור לנו בקביעת סדר העדיפויות וציר הפעולות שלנו, על מנת שנגיע לאותו שינוי חברתי אליו אנו שואפות.
- 4- פיתוח מקור מדעי שיהפוך לבסיס יסודי בידי העמותות, המוסדות והפרטים בהבנת

עמדותיה של החברה הפלסטינית בישראל.

5- פיתוח כלי מדידה שאפשר להיעזר בו בעתיד, ולעשות בו שימוש חוזר לבדיקת מידת השפעת הפעילויות השונות על החברה שלנו.

מכאן בא הרעיון לערוך מחקר זה שאנו גאות להציג אותו בפניכם. הרעיון התפתח והתעצב במשך מעל לשנתיים עד שהצלחנו להוציא אותו אל הפועל, בזכות סיועו של האיחוד האירופי לפרויקט "זכויות האישה". המחקר היווה חלק גדול מהפרויקט שהתבסס על ממצאי המחקר כדי לפתח את צירי העבודה הבסיסיים בקמפיין התקשורתי הראשון מסוגו בחברה שלנו, שהתחיל ביולי 2005 ונמשך לשלושה חודשים, בליווי כיסוי עיתונאי נרחב. בנוסף, ממצאי המחקר היוו בסיס לקביעת התכנים של הסרט הדוקומנטארי "תמונות נשכחות" אותו הפיקה עמותת נשים נגד אלימות במסגרת פרויקט זכויות האישה.

מתוך ראייתנו והבנתנו העמוקה של העובדה כי על המציאות בה שרויה האישה הפלסטינית משפיעים שני גורמים עיקריים: עמדות החברה כלפי סוגיות מעמד האישה וזכויותיה והאינטראקציה של חברה זו עם ההתפתחויות הכלכליות, החברתיות, הפוליטיות והתרבותיות מצד אחד, ומצד שני התפקיד שמשחקת המדינה על כל מוסדותיה וזרועותיה המבצעות, והמחוקקות, והתפקיד של קובעי המדיניות מצד שני. תפישה שהמחקר מאושש. מכאן הכרחי היה לגבינו להתמקד בעבודתנו בציר השלישי עליו התבסס פרויקט זכויות האישה, כלומר סגור והפעלת לחצים מול המדינה בכדי לשנות את מציאות חייה של האישה.

במחקר זה, הצלחנו להשיג את המטרה שקבענו לעצמנו מלכתחילה, ועל ידי תרגום המחקר לעברית ולאנגלית והפצתו בהרחבה בספריות, במוסדות, בקרב מקבלי החלטות במישור הממשלתי, ובקרב מרכיבי החברה האזרחית המקומיים והבינלאומיים, הצלחנו להביא את תמונת המצב הממשית של החברה שלנו ועמדותיה, מבלי ליפול במלכודת המחקרים האוריינטליסטיים שמתארים את החברה שלנו מבלי לשאול את דעתה או לברר את מחשבותיה, תוך התייחסות אליה כיחידה מקובעת, אחידה, חסרת כל מרכיב פלורליסטי בעמדותיה, וכזו שאיננה עוברת שינוי.

תודות

בשם עמותת נשים נגד אלימות אנו מביעים את תודתנו ל:
ועדת ההיגוי של פרויקט זכויות האישה וועדת יועצי התקשורת:

- 1- די"ר נאדרה שלהוב - קיפורקיאן.
- 2- עוי"ד נאהדה שחאדה, יו"ר העמותה.
- 3- מר ג'אבר עסאקלה - מנהל הפרוייקט הפלסטיני - שתי"ל.
- 4- גבי ג'אדה אבו ג'אבר - נג'ם, מנהלת פרויקט זכויות האישה.
- 5- עוי"ד סוניה בולוס.
- 6- מר מרזוק חלבי.
- 7- מר רמזי חכים.
- 8- גבי היבה קופטי.

9- מר ג'עפר פרח - מנכ"ל מרכז מוסווא

ועדת ההיגוי של הפרויקט ליוותה אותו מתחילת דרכו, להערות חבריה ולהשתתפותם הפעילה בדיונים הייתה חשיבות רבה לניסוח פרטי הפרויקט, והמחקר בפרט.

על אף שאנו בעמותה, בשיתוף חברות וחברי ועדת ההיגוי, ניסחנו את מתודת המחקר ופרטי סקר דעת הקהל, החלטנו לנהוג בחופש אקדמאי ואינטלקטואלי, כך שלחוקרת הראשית ד"ר הוניידה ג'אנס היה מרחב פעולה מלא בניסוח האנליטי של ממצאי המחקר. כך הוא יצא באופן שמבטא את תפיסת והבנת העמותה בכלל, ובמיוחד את תפיסתה וניתוחה של החוקרת. אנו רואות בפרויקט זה תרומה משמעותית לפיתוח המחקרים הפמיניסטיים והצגת החוקרות הערביות הפמיניסטיות בפני החברה והעולם. מכאן אנו מביעים את תודתנו לצוות החוקרים:

- ד"ר הוניידה ג'אנס.

- מר ניהאד עלי - עורך הסקר - עמותת אבן חילדון - העמותה הערבית למחקר ופיתוח.

ברצוננו גם להודות לחברי צוות פרויקט "זכויות האישה":

1- מר מרוואן שיבאן - מתאם ניהול.

2- גבי מנאל חאיק - מזכירה.

3- מר מחמוד אסעד - מתאם תקשורת.

4- עו"ד עולא אשתיווי - מתאמת סנגור.

תודתנו והערכתנו העמוקה גם ל:

גבי ג'אדה אבו ג'אבר - נגיס, מנהלת פרויקט "זכויות האישה" שהובילה את כל עבודת הפרויקט והשקיעה מאמצים רבים בניסוחו ומעקב אחרי שלבי המחקר השונים שהובילו לתוצאה מכובדת זו אשר בידכם/ן.

האיחוד האירופי שתמך בפרויקט כלכלית ואיפשר לנו להגשים חלום ישן בעמותה.

לרבים מידידי העמותה וצוותיה הייתה השפעה רבה על עבודה זו, דרך הערותיהם החשובות, ועל כך אנו מודים להם מאד.

בצניעות רבה, אנו מקווים שהצלחנו, בעמותת נשים נגד אלימות, להוסיף לבנה חדשה שתהווה בסיס להבנת מציאות חיינו ויישום שאיפותינו כדי לממש את השינוי המיוחל.

עאידה תומא - סלימאן

מנכ"לית

עמותת נשים נגד אלימות

תוכן עניינים

13	חלק ראשון / הקדמה
16	האשה הפלסטינית בישראל - רקע תיאורי
19	שאלות המחקר
20	המתודולוגיה של המחקר
21	הסקר
22	מבנה המחקר
23	חלק שני / מסגרת תיאורטית
25	פרק ראשון: הספרות הפמיניסטית וסוגיית ההבדלים בין המינים
25	מבוא
	סוגיית האשה בהגות הליברלית ועד
26	להגות הפוסט-מודרניסטית
32	הפמיניזם הפוסט-קולוניאלי
	פרק שני: הסטטוס החברתי של האשה הערבייה בין הניתוח
40	התרבותי-מהותני לבין הניתוח החברתי
40	מבוא
42	הניתוח התרבותי-מהותני: הדת וסוגיית ההבדלים בין המינים
49	הניתוח החברתי הדינמי
50	הסדר הפטריארכלי - מבט היסטורי
52	הסדר הפטריארכלי בחברה הערבית המודרנית
52	המשפחה הערבית כיחידה חברתית יצרנית
55	תכנון המרחב החברתי והכפפת הגוף
58	קודים התנהגותיים: כבוד המשפחה, כבוד האשה והשם הטוב
62	תפקיד המדינה ביצירת הפערים בין שני המינים
66	פרק שלישי: האשה הפלסטינית בישראל - מסגרת תיאורטית
68	על סף האזרחות והלאום
71	השפעת הנכבה - היעלמות העיר ושליטת תרבות הכפר
74	האשה, המולדת והלאום

77	חלק שלישי / תוצאות
79	הקדמה
81	פרק ראשון: עמדות כלפי מעמד האשה הערבייה
81	ההבחנה בין כיבוד האשה ובין כיבוד זכויות האשה
83	רמות שביעות הרצון באשר למעמד האשה
90	כיצד נעריך את מעמד האשה הפלסטינית בישראל?
90	תפישה אנכית: בין העבר להיום
91	תפישה אופקית חברתית
94	פרק שני: העמדות החברתיות כלפי הזכויות הספיציפיות
94	האשה והלימודים
96	הלימודים ככלי התנגדות
98	לימודים: בין הצהרה למימוש
102	האשה והתעסוקה
	העמדות לגבי תעסוקת הנשים: בין הגבלות
106	החברה לבין המכשולים הממסדיים
	העבודה היא זכות, בתנאי שחלוקת התפקידים
109	בתוך הבית לא תתערער
113	העבודה היא זכות, אך תלוי בסוג העבודה
115	האשה והעבודה הפוליטית והחברתית
	עמדות כלפי ההשתתפות הפוליטית של הנשים
115	בצל הסכסוך הלאומי והתרבות הכפרית
121	פרק שלישי: הערכים התרבותיים והאשה
121	כבוד המשפחה וכבוד האשה כקווים אדומים
130	העמדות לגבי פשעי כבוד המשפחה
132	פשעי הכבוד: בין הסתייגות דתית להבנה חברתית
	הלבוש: בין קביעת גבולות הקבוצה
137	הלאומית לבין האשה כאובייקט
145	האשה והנישואים
146	גיל הנישואים

147	נישואים בין קרובי משפחה
149	הפוליגמיה
152	נישואים בגיל צעיר
154	גירושים
157	פרק רביעי: אלימות נגד נשים: בין זחייה לגליטימיות
161	הגנה על נשים מפני אלימות
164	תקיפות מיניות וההתמודדות איתן
164	תקיפות מיניות בתוך המשפחה
165	תקיפות מיניות של נשים על ידי זרים
	עמותות נשים וארגונים פמיניסטיים:
167	בדרך לשינוי המציאות
167	המישור המבני
168	הגדרת החזון האסטרטגי
169	אינטגרציה בתוכניותיהן של העמותות הפמיניסטיות
169	הצעות קונקרטיות
174	פרק חמישי: האשה הערבייה בין המדינה הגזענית להגמוניה הגברית
178	חלק רביעי / סיכום
189	רשימת מקורות
203	סקר 2005

חלק ראשון

הקדמה

מחקר זה מציג את עמדות החברה הפלסטינית בישראל כלפי הסוגיות והזכויות השונות של האשה, באמצעות מעקב אחר עמדות שהובעו בראיונות פתוחים, ודיונים בקבוצות מיקוד נבחרות, ותוצאות שהתקבלו באמצעות סקר כולל. המחקר משלב בין מחקר כמותני למחקר איכותני.

מטרת השילוב היא ראשית להכיר דרך הסקר את העמדות כלפי סוגיות הקשורות במעמד האשה ולבדוק עד כמה הן נפוצות. שנית, באמצעות הראיונות וקבוצות המיקוד, השילוב חותר להבין לעומק את העמדות כלפי זכויות האשה ולעקוב אחר הביטויים והתפיסות שהחברה מנסחת בעת שהיא מגבשת עמדה. כלומר, זהו מחקר פנומנולוגי, החוקר את התופעה כפי שהנסקרים/ות מבינים ומבטאים אותה, ומבסס עליה את הניתוח. הסתמכות על המתודולוגיה הפנומנולוגית משמעה שהמחקר מתמקד בדרך שבה הנסקרים/ות חיים את המציאות, ובדרך שבה הם מתארים ומפרשים אותה לעצמם (Bogdan and Taylor 1975, 2), ונצמד לראיית העמדות, הפעולות והמנהגים מנקודת מבטם של הנסקרים/ות.

ביסוס המחקר על שילוב בין מחקר כמותי מחד גיסא למחקר איכותי מאידך גיסא נובע מאמונתנו העמוקה שיש מחסור במחקרים העוסקים בעמדות חברתיות כלפי זכויות האשה הפלסטינית בישראל ודחיקה של העיסוק בסוגיות מעמד האשה. למרות קיומם של נתונים סטטיסטיים, נשאר המחקר בנוגע למעמד האשה הפלסטינית בישראל כפוף להתעסקות האינטנסיבית במיעוט הפלסטיני בישראל כ"בעיה" פוליטית, לאומית ואתנית. אחת ההשלכות של הדבר היא אי-התעסקות בפרטי המציאות המורכבת של החברה, ובחינת המיעוט כסל מחקרי אחד שאפשר להבין ולנתח באמצעות קבוצת קודים מחקריים מרכזיים: מודרניות לעומת מסורתיות; פלסטיניזציה לעומת ישראליות; בדלנות לעומת אינטגרציה; רדיקליזציה לעומת מיתון.

גם כאשר נכנסו נשים לאקדמיה, במיוחד לאקדמיה הישראלית, המשיכו החוקרים לחקור את המציאות שלהן באמצעות אמירות מזרחניות, במנותק מתפקיד המדינה. מחקריהם התמקדו בתרבות הגברית, וההתייחסות לאשה הצטיירה לרוב כאל נספח לחמולה (Ginat and Khazanov 1998); כאל סימן לבעייתיות של הפנייה למודרניות (לנדאו 1993, 17-24); כאל סימן המצביע על עומק התרבות הגברית ואי-תלותה במישורים לאומיים ופוליטיים (קרסל 1981); או שהיתה נוכחת באופן חלקי בהקשר חקר מצב האשה בישראל (גל 2003, 98-111). מיעוט של חוקרות ישראליות התחילו לחקור את מציאות חייהן של נשים פלסטיניות, והפגינו התייחסות לא-שגרתית יחסית לנושא כשמתחו קו בין נושא המגדר ובין הדיכוי הלאומי (סער Herzog; 2004b, 2004a, 2005). למרות זאת, המחקרים הללו נותרו במסגרת קונצפטואלית של

האקדמיה הישראלית, שנמנעת ממתחת ביקורת על המדיניות הגזענית של המדינה ומתמקדת בגבריותה של החברה.

מצד שני, מלבד מספר קטן מאוד של חיבורים, התרומה התיאורטית הפלסטינית בישראל לנושא היא עדיין מזערית ואינה מסוגלת להציע ניתוחים תיאורטיים קוהרנטיים למצב האשה הפלסטינית ומעמדה כחלק ממיעוט לאומי ילידי מדוכא, שחיה את חייה במסגרת דיכוי של חברה גברית ושל מדינה גזענית.

לאור מחסור בסיסי זה, המחקר הנוכחי שואף לתרום את תרומתו לבניית ניתוח קוהרנטי של מצב האשה הפלסטינית בישראל, שיתבסס על חשיפת דפוסי החשיבה והעמדות הדומיננטיות בחברה לגבי סוגיות מעמד האשה. המחקר מרחיק לכת מעבר למחקרים הקיימים בכך שהוא מחבר בין עמדות חברתיות ובין התרבות הפטריארכלית, המציאות הלאומית, ההקשר ההיסטורי והיחס למדינה.

האשה הפלסטינית בישראל - רקע תיאורי

מבט מהיר על מצב האשה הפלסטינית בישראל מגלה כי היא מצויה עדיין בסטטוס הנמוך ביותר בסולם הכלכלי, החברתי והפוליטי. אחוז הנשים הפלסטיניות בישראל שגילן יותר מ-15 והיו מועסקות בשנת 2002 אינו עולה על 17.3% מכלל הנשים הערביות בארץ (מדינת ישראל, 2004). אלה מתפלגות לפי שייכות עדתית: 39% מנשים אלה הן נוצריות; פחות מ-14% הן מוסלמיות; ופחות מ-19.2% הן דרוזיות. לעומתן, אחוז הנשים היהודיות העובדות מגיע ל-53.8% (מדינת ישראל, 2002). שיעורים אלה מושפעים ישירות ממיעוט הזדמנויות תעסוקה ביישובים ערביים ומהזנחה שיטתית מצד המדינה. יתרה מזאת, יישובים אלה סובלים גם ממחסור במשפחתונים ומעונות יום לילדים, שיכולים להיות פתרון לאשה שמחליטה לצאת לעבוד. נתונים סטטיסטיים משנת 2003 מציינים כי מתוך 1,700 משפחתונים ומעונות יום, המטפלים בכ-82,500 ילדים ותינוקות בני 3-0 והנתונים לפיקוח משרד העבודה והרווחה, רק 36 משפחתונים ומעונות יום קיימים במגזר הערבי, ומטפלים בכ-1,750 ילדים באותה שכבת גיל (עמותת סיכוי, 2003).

מלבד זאת, הנשים הערביות העובדות עדיין סובלות מניצול חמור. מחקר שיזמה האגודה הערבית לזכויות האדם בשנת 1998 והתמקד בנשים ערביות עובדות במגזר הפרטי באזור נצרת העלה שכ-61% מהן משתכרות פחות משכר מינימום; כ-72% עובדות ללא חוזה עבודה; ורק כ-35% מקבלות שכר על שעות עבודה נוספות.

במישור החברתי, האשה הפלסטינית עדיין סובלת מדיכוי ואפליה: לרוב נדרש ממנה לשמור על כללי התנהגות נוקשים; לשמור על חלוקת התפקידים שיצר המבנה הפטריארכלי; נמנע ממנה כל חלק בירושה, אפילו החלק שהעניקה לה השריעה (ההלכה האסלאמית); והיא אחראית לשמה הטוב של המשפחה ולשמירת ערכי

הכבוד (חסן 1999, 227). ואולם מצב זה אינו מונע תוקפנות מינית נגד האשה. מרכז "אלסוואר" (עמותה לתמיכה בנפגעות תקיפה מינית) מציין כי 250 נשים ערביות פונות מדי שנה למרכזי סיוע לנפגעות תקיפה מינית, 60% מהן נפגעות מינית בתוך המשפחה.

בין השנים 1984-2004 תיעדו ארגונים של נשים פלסטיניות בישראל 83 מקרי רצח על רקע "כבוד המשפחה". ב-25 מקרים הקורבנות פנו למשטרה לפני רציחתן.¹ מנאר חסן (שם, 290) טוענת שיש קבוצה של גורמים המשמרים את האלימות נגד נשים, במיוחד את הפשעים על רקע "כבוד המשפחה" בחברה הפלסטינית בישראל: ראשית, המדינה מעודדת את החמולתיות כדי להבטיח את נאמנותם של ראשי החמולות; שנית, החוק מפגין הבנה וסובלנות בנושא רצח על רקע "כבוד המשפחה"; ושלישית, התנהגות המשטרה שלא פעם כאשר אשה בורחת מהבית מחזירה את האשה ל"חיק" המשפחה, בתנאי שזו האחרונה לא תפגע בה, אך בנסיבות כאלו נשים רבות הופכות לגויות שעות ספורות לאחר החזרתן. אף שקיימת במשטרה מגמה של שינוי בטיפול בענייני אלימות נגד נשים, המעמד המבני של המשטרה מנוצל ככלי שליטה של המדינה לדיכוי הפלסטינים. היחס השלילי של האוכלוסייה הערבית למשטרה בשל תפקידה ההיסטורי בדיכוי, שהגיע לשיאו בנפילת 13 חללים פלסטינים באוקטובר 2000 מאש המשטרה, הופך אותה לכלי לא-הוגן ומעורר חשד מצד נשים הסובלות מאלימות. נאדרה שלהוב-קבורקיאן חקרה את מקומה של המשטרה בישראל כחלק ממערך שהמדינה נעזרת בו כדי לשמור על הביטחון בישראל, את יחס המשטרה לאלימות המופנית כנגד נשים פלסטיניות, ואת יחסן הספקני של הנשים למשטרה (Shalhub-Kevorkian 2004). החוקרת מציינת כי היחס בין הפלסטינים למשטרה טעון כתוצאה מהתנסויות ארוכות של תפקידי דיכוי וחוסר הגינות שהמשטרה מילאה מאז קום המדינה. יחסה של המשטרה לאלימות המופנית נגד נשים ערביות הוא אמביוולנטי: מצד אחד, מצפים מממנה לגלות יחס צודק לנשים הסובלות מאלימות, ומצד שני היא מחויבת לביטחון המדינה, דבר שכרוך בהדרה ובהענשה של הערבי/האחר (Shalhub-Kevorkian 2004).

בשנת 2003 דיווחה המשטרה על יותר מ-1,700 תלונות של נשים על אלימות בתוך המשפחה, ובשנת 2004 עמד הדיווח על 1,539 מקרים. אולם הנתונים הסטטיסטיים אינם מציגים תמונה שלמה ואמיתית של היקף האלימות המופנית נגד נשים, שהרי במקרים רבים הנשים מסתירות את האלימות בתוך המשפחה, או פונות לגופים לא ממשלתיים לקבלת ייעוץ וסיוע. עמותת נשים נגד אלימות מנצרת מדווחת על מגמת עלייה בפניות למרכזי סיוע לנפגעות אלימות גופנית ומינית, ומוסרת שבשנת 2003

1 עמותת "נשים נגד אלימות" הוציאה פלקט הנושא את שמותיהן של 83 נשים אלו.

נרשמו 327 מקרים שונים של הטרדה מינית, נפשית וגופנית ובקשות לסיוע ביעוץ משפטי וחברתי (CEDAW 2005). בשנת 2004 נרשמה עלייה במספר הפונות (421), כך הגיע מספר הפניות ל-35 מקרים בממוצע לחודש, עלייה של 32% לעומת שנת 2003. עוד עולה מנתוני הדו"ח של שנת 2004 שפרסמה העמותה כי 257 מהנשים הפונות סבלו מאלימות גופנית, מילולית וחומרית; כ-160 מהן סבלו מהתעללות ומהטרדה מינית; 54 ביקשו ייעוץ משפטי או ייעוץ מסוג אחר; ו-72 הופנו על ידי גורמים מקצועיים הרואים בעמותה כתובת נאותה לטיפול בנושאים כאלה. מלבד זאת התקיים מעקב אחרי 69 מקרים משנים קודמות (עמותת נשים נגד אלימות, 2005). הדו"ח מעלה כי 61% מהנפגעות מינית שפנו לעמותה עברו אונס; ב-59% מהמקרים התוקף היה מוכר לאשה או היה בן משפחה; ו-42% ממקרי התקיפה המינית התרחשו בבית הקורבן. סוג זה של תקיפה הוא המסוכן ביותר, מכיוון שהוא מערער את אמונו של הקורבן במוסד המשפחה, כולל בתפקידי ההורים, בקשרים בתוך המשפחה ובמשמעות מושג הגבולות. צוין גם כי 48% מהפונות לעמותה היו מתחת לגיל 18 בזמן שחוו את התקיפות (CEDAW 2005).

נראה שמצבן של הנשים הבדוויות הוא הגרוע ביותר מבין הנשים הערביות, כתוצאה ממצבן הכלכלי הירוד מחד, ומהיקף תופעת הפוליגמיה מאידך. עליאן אלקרינאווי ורחל לב-ויזל מציינים קשר בין אלימות ובין נישואים ליותר מאשה אחת, מכיוון שבעלים במשפחות כאלה נוטים להפעיל אלימות יותר מאחרים, ולרוב מפנים את האלימות נגד האשה הראשונה (Lev-Wiesel and Al-Krenawi 2002).

גם בנושא ההשכלה מצבה של האשה הערבייה בישראל עדיין רחוק מלהיות מספק. אחוז האנאלפביתיות בין נשים אלה מגיע לכ-14%.² בתחום ההשכלה הגבוהה, אחוז הנשים שרכשו תואר ראשון (B.A.) הוא 7.1%, לעומת 19% בקרב נשים יהודיות (CEDAW 2005). אין בידינו נתונים על מספר הנשים בעלות תואר דוקטור (Ph.D.), ונראה שלא ניתן לאמוד את שיעורן או מספרן בגלל מיעוטן.

בנוסף לעושה היומיומי שממנו סובלת האשה הערבייה בישראל, ואשר גם הגבר הערבי סובל ממנו, אם כי במידה פחותה, היא סובלת גם מדיכוי ועושה פוליטיים. מלבד אשה אחת שייצגה בעבר מפלגה ציונית, נשים ערביות לא הצליחו עד היום להיכנס לכנסת. למרות הצלחתן של הנשים והעלאת דרישותיהן לשוויון, אפילו בתוך המפלגות,³ הן עדיין לא מיוצגות באף מפלגה ערבית. חיאולה אבו בקר מציינת כי עד 1996 אף אשה ערבייה לא השתתפה בייסוד תנועה או מפלגה פוליטית, מלבד

2 לשם השוואה, אחוז האנאלפביתיות בקרב נשים יהודיות בארץ מגיע ל-4.5% בלבד; בין הגברים הערבים הוא מגיע ל-6.2%; ובין הגברים היהודים ל-2.5% (ר' הדו"ח האלטרנטיבי: CEDAW 2005).

3 בשנת 1996 יצאה מפלגת בל"ד עם הסיסמה "אשה חופשייה ועם מאושר". למידע נוסף ראו: אבו בקר, 1998.

השתתפותה של מרים מרעי בייסוד הרשימה הערבית לשינוי. מרעי התמודדה אמנם על המקום השלישי ברשימת הבחירות לכנסת, אך בהתקרב מועד הבחירות בוטלה התמודדותה. בתחום השלטון המקומי, עד כה רק אשה אחת הגיעה למעמד של ראש רשות מקומית (בכפר יאסיף) (אבו בקר 1998, 57). נוסף על כך, הנתונים הסטטיסטיים מצביעים על השוליות הממסדית של האשה הערבייה מצד המדינה. אחוז השתתפות של נשים ערביות בגופים מינהליים של החברות הממשלתיות הגיע בשנת 2004 ל-1.3% בלבד, בהשוואה ל-37% אחוז נשים יהודיות באותם גופים (CEDAW 2005).

ברור שהנשים הפלסטיניות בישראל נחשבות לקבוצה המושפעת ביותר ממדיניות האפליה של המדינה נגד המיעוט הפלסטיני, בשל העדר הזדמנויות עבודה הולמות בכפרים ובערים, מיעוט אזורי תעשייה, מיעוט גני ילדים ומשפחתונים, העדר רשת תחבורה ציבורית מספקת מהכפרים הערביים ואליהם, ואי-הכרה רשמית בכ-40 כפרים ערביים, דבר המביא לכך שתושביהם אינם יכולים ליהנות מתשתיות יסוד ושירותים בסיסיים. כל האמור לעיל מקטין את ההזדמנויות לשינוי מעמדה של האשה הפלסטינית בישראל.

שאלות המחקר

- המחקר דן בחמש השאלות המרכזיות הבאות, שמהן עולות כמה שאלות משניות:
1. מהם דפוסי הפיקוח החברתי הנהוגים בחברה, המשמרים את יחסי הכוחות ההגמוניים ואת נחיתות מעמד האשה, ותורמים לאי-השתתפות הפעילה במישורים הפוליטיים, החברתיים והכלכליים ולא-הסגת זכויותיה?
 2. מהן העמדות הדומיננטיות בחברה בנוגע לסוגיות קונקרטיות הקשורות לזכויות האשה, כמו הזכות לעבוד, הזכות ללמוד, הזכות להגנה מפני אלימות והזכות להשתתפות הפוליטית?
 3. מהם הנושאים שהחברה שואפת לשנות? מהם הנושאים שהחברה מסרבת לחולל בהם שינוי כלשהו? מהו סוג השינוי הדרוש, ומהם האמצעים הטובים ביותר לחולל אותו?
 4. מהי עמדת החברה בסוגיית האלימות נגד נשים? מהי רמת הלגיטימציה החברתית לשימוש באלימות כאמצעי "חינוכי" ול"פתרון סכסוכים"? אילו פתרונות נראים בעיני החברה כיעילים בסיוע לאשה לצאת ממעגל האלימות?
 5. מהי רמת המודעות של החברה לשירותים הזמינים, הממשלתיים/הממסדיים והציבוריים (ביניהם גם אלה המנוהלים בידי ארגוני נשים שונים), שמטרתם להציע סיוע לקורבנות האלימות? מהי העמדה לגבי התועלת שניתן להפיק מפנייה אליהם? אילו שירותים מקובלים יותר על הציבור, ומהי העמדה הרווחת בציבור לגבי שיח ארגוני הנשים ושיטות העבודה שלהם?

המחקר שואף אם כן להציע נתונים בנוגע לעמדות השונות בחברה ביחס לנשים, כך שניתן יהיה להיעזר בהם כדי לבנות אסטרטגיות של פעילות המכוונות ליצירת שינוי במעמד האשה, באמצעות הצעדים הבאים:

1. חשיפת סדר העדיפויות של הציבור בנוגע לקידום מעמד האשה וצרכיה;
2. הבנת התנאים, הצעדים והפעילויות הדרושים כדי ליצור את השינוי המיוחל, וכדי להגביר את תודעת הציבור לענייני האשה (ובכלל זה נושא האלימות) ולעודדו לשנות את המציאות; הבנת האמצעים הדרושים כדי להתגבר על אמצעי הפיקוח החברתי ועל האמצעים שנוקטות החברה והמדינה כדי להדיר את האשה;
3. זיהוי קבוצות שמוכנות לקבל שינוי במעמד האשה וכאלה שמתנגדות לו;
4. אספקת מידע וסטטיסטיקה לנוגעים בדבר (ארגוני נשים, עמותות קהילתיות, ומוסדות רשמיים מקומיים וארציים) במטרה לסייע להם להתאים את תוכניותיהם לצורכי החברה ולפתח שירותים הולמים לצרכים אלה במישור הכמותי ובמישור האיכותי.

המתודולוגיה של המחקר

המחקר נעזר בשלוש מתודות מחקריות איכותיות וכמותיות. אלו כללו דיונים בקבוצות מיקוד; ראיונות עומק פתוחים; וסקר.

דיונים בקבוצות מיקוד:

נבחרו תשע קבוצות מיקוד. כל קבוצה כללה 8-14 משתתפים/ות, והן התפלגו בצורה הבאה:

- א. פוליטיקאים/ות (משתתפים/ות שכיהנו בעבר או עדיין מכהנים כחברי/ות כנסת, ראשי רשויות מקומיות ופעילים פוליטיים);
- ב. אנשי דת ועורכי דין המתמחים במשפט הדתי ובזכויות האדם ובזכויות האזרח;
- ג. עובדים/ות סוציאליים/ות ואנשי מקצוע מתחום החינוך;
- ד. עיתונאים/ות המועסקים/ות בעיתונים ובתחנות רדיו וטלוויזיה שונות;
- ה. פעילים/ות בארגוני נשים ופעילות פמיניסטיות המשקפות זרמים שונים;
- ו. סטודנטים/ות ואקדמאים/ות;
- ז. עקרות בית ונשים מובטלות;
- ח. עובדות ייצור במפעלים;
- ט. תלמידות תיכון.

חשוב לציין כי מידת ההיענות לפנייתנו מצד המשתתפים בקבוצות המיקוד היתה שונה מקבוצה לקבוצה. מידת ההיענות של הפוליטיקאים, למשל, היתה הנמוכה

ביותר, ואילו היענותם של הפעילים/ות בארגוני נשים ופעילות פמיניסטיות היתה רבה מאוד ויוצאת דופן. המפגשים של הקבוצות נערכו במקומות שונים, כך שחלק מהמפגשים נערכו באזור הגליל וחלק אחר במשולש ובירושלים.

קבוצות המיקוד סייעו בידינו להתוודע לעמדות השונות לגבי שיח זכויות האדם וזכויות האשה, וכן לעמדות המשתתפים בנוגע לסוגיות שהוזכרו בשאלות המחקר. נוסף על כך, השתמשנו במידע שאספנו בקבוצות לניסוח השאלון ששימש אותנו בחלק הכמותי של המחקר- הסקר. בנוסף לכך, הדיונים היוו עבורנו מקור מידע שסייע בידינו לענות על שאלות המחקר.

המשתתפים בכל קבוצה נבחרו על סמך מאפיינים מסוימים ומכנה משותף ביניהם, והקפדנו לשמור על ייצוג דפוסי חשיבה שונים ועמדות המשפיעות על מעמד האשה (פעילים/ות בעשייה הקהילתית ובעמותות, פעילים/ות בארגוני נשים, אנשי דת ומנהיגים/ות חברתיים/ות, פעילים/ות בתחום התקשורת ועיצוב דעת קהל, מנהיגים פוליטיים מקומיים וארציים, נשים וגברים מהחברה וכו').

ראיונות עומק פתוחים

נערכו 36 ראיונות עם גברים ונשים מקבוצות חברתיות שונות. אלו כללו:

1. חבר כנסת מהחזית הדמוקרטית לשלום ולשוויון (מוחמד ברכה)
2. וחבר כנסת מהרשימה הערבית המאוחדת (טלב אלסאנע);
3. אנשי דת משלוש העדות (המוסלמית, הנוצרית והדרוזית);
4. פעילים בעמותות ובארגונים קהילתיים ופוליטיים ובארגוני נשים;
5. אקדמאים/ות;
6. סטודנטים/ות הלומדים במוסדות להשכלה גבוהה;
7. בעלי/ות מקצועות חופשיים; פועלים/ות ועקרות בית.

הסקר

הסקר כלל 173 שאלות והקיף כ-1,200 איש ואשה מגיל 18 ומעלה, הגרים בכ-30 ישובים ערביים, כפרים וערים, וכן ביישובים מעורבים (יהודים וערבים). על מנת לערוך את הסקר נבחרו תשעה אשכולות שכללו את היישובים הבאים: כפרים בדוויים בגליל, אזורים בדוויים בנגב, כפרים דרוזיים, יישובים ערביים מעורבים, כפרים נוצריים, ערבים מערים מעורבות, ערים ערביות, מועצות מקומיות ערביות במשולש ויישובים המנוהלים במסגרת מועצות אזוריות. בבחירת היישובים הובאו בחשבון גורמים ומשתתפים רבים, כמו למשל אזור גיאוגרפי, שוני בשייכות דתית וברמת הדתיות; גודל היישוב, מיקומו וקירבתו ליישובים לא-ערביים; והמצב החברתי-כלכלי של היישוב. המשתתפים מהווים מדגם ארצי המייצג את התושבים/ות הפלסטינים/ות בתוך הקו הירוק. המדגם נבחר בצורה אקראית בכל יישוב מבין בעלי זכות הבחירה לכנסת. הסקר נערך באמצעות ראיון פנים מול פנים בערבית עם כל אחד מקבוצת המדגם

בביתו/ה, ללא נוכחות צד שלישי. במקרים חריגים (כמו בראיונות עם נשים מהנגב) נכח בראיון אדם שלישי, אולם במקרים אלה הקפדנו שלא יתערב בתשובות לסקר או ינסה להשפיע על המשתתפת. הסקר נערך בידי סוקרים בתקופה שבין דצמבר 2004 עד ינואר 2005. אחוז הסטייה המקסימלית הגיע ל-3.7%.

הסוקרים פעלו תחת פיקוחם הצמוד של החוקרים. כאשר הסתיים איסוף הנתונים ביישוב כלשהו, נערך אימות שכלל כ-40% מהמשתתפים, אף שנהוג לבצע אימות של כ-25% בלבד. בשל החשיבות הרבה של המחקר ורגישותו נבדקה עבודת הסוקרים בקפדנות רבה, זאת מתוך הקפדה על עקרון האובייקטיביות של המחקר והבנה לערך הנוסף שלו. למרות רגישות הנושא הנחקר היענות המשתתפים היתה מספקת, כך שהצלחנו להגיע ליותר מ-76% מן הרשומים ברשימה הראשית. יתר על כן, 67% מהמשתתפים שיתפו פעולה מרגע יצירת הקשר. זה לדעתנו שיעור גבוה מאוד מכל הבחינות ביחס למחקרים כאלה.

לבסוף, המחקר מתבסס על 1,197 שאלונים. רק שלושה נפסלו מסיבות טכניות.

מבנה המחקר

המחקר נחלק לארבעה חלקים מרכזיים. במבוא נפרשת סקירה על אודות מעמדה המבני של האשה הפלסטינית בישראל, מטרות המחקר, שאלותיו והכלים המחקריים שבהם נעשה שימוש.

החלק השני סוקר גישות תיאורטיות שונות המסבירות את היחסים הלא-סימטריים בין גברים לנשים, המבוססים על דיכוי. חלק זה נחלק לשלושה פרקים: הפרק הראשון סוקר זרמים פמיניסטיים שונים ועומד על המושגים והמשמעויות שאימצנו במחקר; הפרק השני סוקר את המחקרים על אודות מעמד האשה הערבייה, והוא בבחינת מבוא להבנת מעמדה של האשה הפלסטינית בישראל; הפרק השלישי כולל ניתוח תיאורטי שבכוחו להעניק לנו הבנה של מעמד האשה כחלק מחברה ערבית בעלת מאפיינים היסטוריים ולאומיים מיוחדים.

החלק השלישי כולל סקירה של ממצאי המחקר בהתבסס על הממצאים האמפיריים של הסקר, ממצאי קבוצות הדיון וראיונות העומק. הפרק הרביעי והאחרון מביא את סיכום הממצאים העיקריים של המחקר.

חלק שני

מסגרת תיאורטית

פרק ראשון

הספרות הפמיניסטית

וסוגיית ההבדלים בין המינים

מבוא

הפמיניסטיות מבחינות בין מין, כנתון ביולוגי, למגדר, שהוא זהות חברתית. המגדר הוא תוצר של יחסי כוח ושליטה בתוך החברה. אן אוקלי הגדירה את המגדר (גינדר) כ"מושג שאינו קשור למין הביולוגי, משום שהזהות המגדרית של הגבר ושל האשה נסמכת על יסודות חברתיים ותרבותיים" (Oakly 1972).

המגדר כזהות חברתית מיוחס גם לגבר, ולא רק לאשה. גין פלקס מצהירה כי "הגברים והנשים הם אסירי המגדר בדרכים שונות אך שלובות זו בזו. גם כאשר הגבר מתגלה לנו לרוב כסוהר או לפחות כמגן על הסדר החברתי הפטריארכלי, אל לנו לשכוח שגם הוא נשלט בידי התפקיד החברתי שעליו הופקד כגבר (Flax 1990, 139).

סימון דה בובואר היתה אחת הנשים הראשונות שהעניקו מומנטום מחקרי-פילוסופי לזהות המגדרית של הפרט כתוצר של המציאות החברתית שלנו. בספרה "המין השני" (משנת 1953) היא נתנה לכך ביטוי באמירה המפורסמת כי "נשים אינן נולדות נשים, אלא הופכות לנשים".

הטענה שהתפקידים החברתיים של הגבר ושל האשה הם חלק מהסדר החברתי והיחסים המעוגנים בו אינה עונה על השאלה הבסיסית: האם קיימת אפשרות ליצור

מציאות אחרת, צודקת, שבה הגבר והאשה יחיו כשווים? אם התשובה לשאלה הזאת חיובית, נשאלת השאלה איך אפשר להגיע לכך. מהן הדרכים הטובות ביותר למימוש שוויון זה? שאלה זו עמדה בלב הפעילות הפמיניסטית והיתה הגורם הדינמי לשיח הפמיניסטי בעבר ובהווה. על כך נעמוד במסגרת הפרק שלפנינו.

הפרק נחלק לשלושה תתי-פרקים. בתת-הפרק הראשון נסקור את הספרות המחקרית החשובה ביותר שעסקה בשחרור האשה, החל מראשיתה בהגות הליברלית, המרקסיסטית-סוציאליסטית והרדיקלית וכלה בהגות הפוסט-מודרניסטית ובמחקרים המתבססים על פוסט-קולוניאליזם. בשל החשיבות הרבה של הספרות הפוסט-קולוניאלית והיחס הישיר בינה ובין מציאות חייה של האשה הפלסטינית בישראל הורחב הדיבור על אודותיה באופן מיוחד. תת-הפרק השני מתמקד במחקרים על האשה הערבייה, כך שנפרשת בו יריעה רחבה על המחקרים סביב הקשר בין מעמד האשה ובין הדת. לאחר מכן נעסוק במחקרים חברתיים שהתמקדו בבחינת הקשר בין מעמד האישה לבין דפוסי הייצור, הסדר הפטריארכלי והמורשת התרבותית. בתת-פרק זה התייחסנו בהרחבה למשמעות המושגים שיש בהם לדעתנו חשיבות מיוחדת להבנת מעמדה של האשה הפלסטינית בישראל, כמו למשל כבוד המשפחה, כבוד האשה, התרבות הכפרית, התרבות הפטריארכלית והמבנה הפטריארכלי של המשפחה, בנוסף למשמעות השבטיות והחמולתיות. תת-הפרק השלישי והאחרון מציע ניתוח תיאורטי שיכול לתרום להבנת מעמד האשה הפלסטינית כחלק מהחברה הערבית, שהיא בעלת מאפיינים ייחודיים במסגרת המדינה היהודית. תת-פרק זה נעזר ברשת המושגים שהוזכרו במהלך סקירת הספרות.

סוגיית האשה מההגות הליברלית ועד להגות הפוסט-מודרניסטית

שורשי התנועה הפמיניסטית במאה ה-18, עת הועלו הדרישות הליברליות הראשונות לשחרור הפרט. מאבקן של הפמיניסטיות הראשונות, שנקראו "הליברליות הראשונות", נסוב על שוויון חוקי ופוליטי לנשים במסגרת הדמוקרטיה הבורגנית הליברלית במערב אירופה ובצפון אמריקה. הגות התקופה הדגישה באותה עת את החשיבות שבהשתתפות האזרח בחיים הציבוריים, את חשיבותו של שוויון בפני החוק ואת זכויות הפרט. אולם דרישות אלה לא כללו את רוב האוכלוסייה: נשים, עניים, עבדים ומיעוטים מסוימים. הגברים נחשבו לאפוטרופוסים של הנשים, כך שנשים לא יכלו לרשת נכסים, לא לשלוט בהכנסותיהן או לקבל חסות על ילדיהן לאחר גירושין (טאקר 1995). ההתפתחות הכלכלית המואצת תמכה בהגמוניה של תרבות "החזק שורד", כלומר מי שמסוגל להיכנס לשוק, להתחרות ולהרוויח. האשה נחשבה בהקשר זה ליצור שברירי וחלש, שאינו מסוגל לשלוט ברגשותיו ולחשוב באופן רציונלי. כך הוגבל תפקידה לסיפוק מקלט חם לגבר הרחק ממאבקי השוק. הגבר, לעומתה, נחשב ליצור חברתי, רציונלי וחזק, המסוגל להתחרות בספּרה הציבורית (טאקר 1995).

הפמיניסטיות הראשונות, כמו מרי וולסטונקראפט למשל (M. Wollstonecraft, 1759-1797), דגלו ברעיון בסיסי אחד, הגורס שהאשה לא פחות ולא יותר רציונלית מהגבר; לא פחות ולא יותר קרובה לטבע; ושההבדל בין שני המינים מקורו בחינוך (Wollstonecraft 1975, 23). למסקנה זהה הגיעה גם החוקרת בת זמננו כריסטיין דה סטפנו (De Stefano, 1190,67) שטענה כי מן האשה במאה ה-18 נמנע שלא בצדק לזכות בכבוד, על בסיס ההנחה שהיא פחות רציונלית מהגבר וקרובה יותר ממנו לטבע.

המאבק של הפמיניזם הליברלי הקלאסי נמשך לאורך המאה ה-18 וה-19, אך התמקדותו בשוויון הזכויות האזרחיות והמשפטיות והדרישה לזכות בחירה ולחופש ללמוד התפתחו רק בהגותן של הפמיניסטיות הליברליות המודרניות של המאה העשרים, שכונו "הליברליות של הרווחה החברתית" (טאקר 1995).

הפמיניזם הליברלי המודרני, מתחילת המאה העשרים ועד ימינו, גורס שהמדינה ממלאת תפקיד מכריע ביצירת ההבדלים בין המינים ובעיצובם. על כן פעילותן של הפמיניסטיות התרכזה בחוק ובפוליטיקה, והתבססה על דרישה לשוויון מלא בפני החוק וזכות שווה להשתתפות פוליטית. הפמיניסטיות תבעו התערבות פעילה יותר של המדינה, שתפלה לטובה את הנשים ("אפליה מתקנת") כדי לצמצם פערים שנוצרו במשך מאות שנים של דיכוי ואפליה (טאקר 1995).

הפמיניזם הליברלי המודרני מדגיש גם כי ההבדלים הביולוגיים בין המינים הם דקים ביותר, וההבדלים הקיימים נוצרו בעקבות חברות, חוקים ונורמות דומיננטיים. הפמיניסטיות המשיכו אם כן את המתווה הליברלי הקודם, והתמקדו בתחום המשפטי. הן סברו כי שינוי בכיוון של הגינות רבה יותר כלפי האשה יגרום בהכרח לשינוי במעמדה בתחומי חיים אחרים (המרכז למחקרים פמיניסטיים 1995, 18-20). ביקורת רבה נמתחה על ההגות הליברלית מצד תיאוריות פמיניסטיות מרקסיסטיות, סוציאליסטיות, רדיקליות, פוסט-מודרניסטיות ופוסט קולוניאליות.

הפמיניזם המרקסיסטי רואה בארגון הכלכלי וביחס בין מעמד האשה לדפוס הייצור את הסיבה העיקרית לקיפוח האשה. בה בעת הוא ספקני ביחס להגות הליברלית, ומתייחס אליה כאל תוצר של אינטרסים בורגניים של נשות המעמדות המדושנים, שאינו משקף את האינטרסים האמיתיים של הנשים. פרידריך אנגלס היה הראשון שהציע מניפסט מרקסיסטי של היחסים בין המינים בחיבורו "מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה" שהופיע בשנת 1884. אנגלס עקב אחר השורשים ההיסטוריים של קיפוח האשה, ומצא כי מקורו טמון בהופעת הקניין הפרטי והמונופול שיצרו עליו הגברים. בנתחו את מוצא המשפחה מתבסס אנגלס על ניתוח מטריאליסטי דיאלקטי, ומניח שהאנושות חיה בראשיתה ב"קומוניזם פרימיטיבי" של קבוצות שבטיות. השליטה בחברה ובמשפחה היתה אז בידי האם, משום שיחסי הייצור היו ראשוניים ולא מורכבים. לאור זאת הושתתו שלביה ההיסטוריים הראשוניים של הכלכלה על ליקוט פירות וציד, הרכוש היה קולקטיבי, והעבודה חולקה לפי הגיל והמין. כך

יצא שהאשה ביצעה את מרבית העבודה וריכוזה בידיה את עיקר הכוח (אלחידרי 2003, 74). בשלבים שלאחר מכן, ויחד עם התפתחות דפוסי הייצור והפנייה לביות בעלי חיים, רעיית צאן וחקלאות, הופיע הקניין הפרטי, ואיתו חלוקה מחודשת של העבודה. הגבר הפך להיות האחראי לצאת ולהתאמץ כדי להבטיח הכנסה למשפחה, ואילו האשה נעשתה אחראית לניהול משק הבית. כאן הפכו קשרי הדם לגורם מרכזי, והופיעו המשפחה הפטריארכלית והסדר הפטריארכלי החדש, שנטל מהאשה את המעמד והסמכות שהיו לה קודם (אלחידרי 2003, 74). אנגלס סבר כי שחרור האשה טמון בשחרורה ממשימות העבודה בבית ובהשתלבותה בשוק העבודה היצרני בספֶרה הציבורית, כלומר הפיכת העבודה הביתית לעבודה ציבורית, כגון ייסוד מטבחים, מקומות ציבוריים לכביסה וגני ילדים (טאקר 1995).

הפמיניזם המרקסיסטי תלה את תלותה של האשה בגבר בדפוסי הייצור, וקומם את הפמיניסטיות הסוציאליסטיות והרדיקליות, שהעדיפו להתבסס על ניתוח חברתי דואלי בניתוח דיכוי הנשים, כך שלצד הניתוח הכלכלי יהיה גם ניתוח חברתי של המבנה הפטריארכלי. הפמיניזם הסוציאליסטי רואה בסדר הפטריארכלי אחת תאום של הסדר הקפיטליסטי, ולדעתו הם משפיעים זה על זה. לכן נאבקו הפמיניסטיות לא רק נגד הקפיטליזם אלא גם נגד הסדר הפטריארכלי, והוסיפו שהסדר הקפיטליסטי יוצר מצב של ניכור בין האשה לעצמה, לצד הרגשה של אי-יכולת לשלוט בעתידה ובתהליכים חברתיים. הפמיניזם הסוציאליסטי התייחס לחלוקה הקפדנית בין הספֶרה הציבורית לספֶרה הפרטית כאל תוצר של דפוסי חשיבה קפיטליסטיים, המבחינים בין עבודה בשכר לעבודה לסיפוק עצמי (Rosaldo 1974). זרם זה מתח ביקורת על התעלמות הפמיניזם המרקסיסטי מזכות האשה על גופה ושליטתה בו בכל הנוגע לקיום יחסי מין והולדת ילדים (המרכז למחקרים פמיניסטיים 1995, 22-24).

ההגות הסוציאליסטית גם מתחה ביקורת על העמדה הליברלית במישור הפוליטי. עיקר הביקורת היתה שרעיון האינדיבידואל העצמאי מניב תיאוריה פוליטית המושתתת על ה"אני" שאין דבר מלבדו. הביקורת הסוציאליסטית היא שהאדם הוא חלק מהחברה, ושאיפותיו ורצונותיו נבנים ומעוצבים דרך היחסים עם אותה חברה (Jagger 1983, 1994).

הליברליות בת זמננו וזו של המאות הקודמות ניתחה את הסדר הפטריארכלי ואת קיפוח הנשים כתוצר של היסטוריה ארוכה של התבססות על חוקים מפלים נגד נשים. במקביל, הפמיניסטיות המרקסיסטיות והסוציאליסטיות התמקדו בפטריארכליות כסדר הנוצר ונתמך על ידי הסדר הכלכלי הקפיטליסטי המחלק את העבודה על בסיס מגדרי. אילו הפמיניסטיות הרדיקליות התייחסו לפטריארכליות כסדר שיש בו עושק ודיכוי אינהרנטי, סדר המבחין בין פרטים על פי מינם, וכזה שלאורך ההיסטוריה עודד את אפליית הגבר לטובה ואת צבירת מקורות כוחו (טאקר 1995).

הפמיניסטיות הרדיקליות סוברות כי קיפוח הגבר לאשה הוא דפוס הקיפוח החשוב, הבולט והחזק ביותר, והן מתייחסות אליו כאל דפוס הטומן בחובו את כל אופני

הדיכוי האחרים. על כן הן סבורות שהדיכוי המיני נוצר קודם, ורק אחריו באו הדיכוי על בסיס גזעי, מעמדי ולאומי. קייט מילט הצביעה בספרה *Sexual Politics* על כך שה"מין" הוא ציר הארגון הפוליטי, משום שהיחס בין זכרים לנקבות הוא הבסיס שעליו מושתתים יחסי הכוח האחרים; אם לא יבוטלו צורות הדיכוי הפטריארכליות, צורות הדיכוי האחרות (המעמדי, הלאומי והגזעי) יישארו על כן (Millett 1970). כל ביטול יסודי של כל צורת דיכוי אחרת מחייב קודם כל לבטל את דיכויין של נשים בידי גברים (Tong 1989, 95-96). מילט מציינת שהאידיאולוגיה הפטריארכלית, הפועלת דרך העצמת ההבדלים בין המינים, מדגישה את שליטת הגברים והזכרים באשה, ומעבירה את האידיאולוגיה הזאת באמצעות מוסדות חברתיים כגון הכנסייה, בית הספר, האוניברסיטה ומוסד הנישואין והמשפחה. מוסדות אלה מעניקים הצדקות והדגשות מחודשות לתלותן של הנשים בגברים וגורמים לאשה להפנים את נחיתותה ביחס לגבר. הסדר הפטריארכלי אינו משתמש רק באידיאולוגיה ובהגמוניה התרבותית, אלא נשען גם על כלים שונים של הכפפה והפחדה כדי להבטיח את קיומו. בדומה למילט, גם מרילין פרנץ' (M. French) אמרה שהסדר הפטריארכלי הוא האב המייסד של כל צורות הדיכוי האחרות, ושהגזענות המינית קודמת לכל צורות הגזענות האחרות. היא מוסיפה וטוענת כי הכוח המעניק צידוק לשליטה הגברית מוביל לאפשרות לתת צידוק לצורות אחרות של דיכוי חברתי ופוליטי. לדעתה, בימי קדם חיו בני האדם בהרמוניה ובשלווה עם הטבע, התייחסו לעצמם כאל חלק קטן מהיקום הגדול, וסיגלו אליו את דפוסי חייהם והתנהגותם. החברות הקדומות חיו כנראה במשטרים חברתיים מטריארכליים, כך שהאם מילאה תפקיד מרכזי בהתוויית מדיניות ההישרדות של הקבוצה בהרמוניה עם הטבע. אולם לאור הגידול המספרי של החברה ועם תחילת ההתמודדות עם מחסור במקורות מזון, הטבע החל להיתפס פחות כמקור נדיב של מזון וידיד האדם ויותר כמקור של מחסור וצרה. אז הופיע הצורך לחרוש את האדמה ולעבדה כדי לייצר מזון, ועם התערבות בני האדם הידרדרו היחסים עם הטבע. בני האדם פיתחו טכניקות שונות כדי להשתחרר מאופיו ההפכפך של הטבע ומסטיותו, וככל שגברה שליטתם בטבע גדל עוד יותר הריחוק ביניהם. יחסו של האדם לטבע נעשה טעון בניכור במקום בהרמוניה, בריחוק במקום בקירבה, ואפילו באיבה ובפחד. פרנץ' מוסיפה כי עם התגברות רגשות האיבה של בני האדם לטבע הופיע רצונם של הגברים לשלוט בנשים, משום שהאשה - בשל תפקידה בהולדת הילדים - נקשרה בדמיונם עם הטבע. כך נוצרה הפטריארכליות כסדר חברתי שלטוני היררכי, המבוסס על כוח ושליטה (מצוטט אצל Tong 1989, 100-102).

הפמיניסטיות הרדיקליות טוענות שההבדל היחידי בין הגבר לאשה טמון בהולדת הילדים. הנשים נכנסות להריון ויולדות, ומכאן נובעת השאלה: כיצד מתורגם הבדל זה לסדר עולמי שלם של קיפוח נשים ודיכויין בידי גברים? הקשר של נשים לילודה, להנקה ולגידול הילדים וההתייחסות לכך כאל חלק ממסלול חיים טבעי, היו

רק כלי למימוש הדרתן מהספֵרה הציבורית ולריכוז הכוח החברתי בידי הגברים (טאקר 1995). הפמיניסטיות הרדיקליות מקדישות תשומת לב מרבית לגוף האשה, ומתייחסות אליו כמוקד לשליטת הגבר. לדעתן, הגברים הצליחו לממש את שליטתם על האשה באמצעות השליטה על גופה וניצולו בצורה הגרועה ביותר. בתוכניותיהן הקוראות לשינוי הן מדגישות את שליטת הנשים בגופן, בכניסה להיריון, בפעילות המינית, ואת השחרור מתקיפות (כגון הכאה, התעללות ואונס) ומאבק בפורנוגרפיה (טאקר 1995).

הפמיניסטיות הרדיקליות מייחסות חשיבות רבה ליחסי המין, ורואות בו אלמנט מרכזי במיסוד השליטה הגברית. האלימות והצורך בשליטה יוצרים שגרה שבאמצעותה תוגדר ההתנהגות המינית המקובלת והנכפית. אלימות נגד נשים מוטמעת ביחסי מין באמצעות ההנחה החברתית לגבי סוגיית המין, הגורסת שהגברים נוטים "מטבעם" לאלימות ולשליטה, בעוד שהנשים "מטבען" נוטות לפסיביות ולכניעה. ומכיוון שהשליטה הגברית והכניעה הנשית נהפכים לאידיאולוגיה הגמונית ביחסי המין, הם הפכו לאידיאולוגיה מנורמלת בהקשרים חברתיים שונים. קתרין מקינון (C.A. Mackinnon) מצינת שיחסי המין הם מקור הכוח הגברי, ויחסי מגדר המבוססים על שליטה גברית נטועים ביחסי המין בין שני המינים (Heterosexuality), מכיוון שכל הסטריאוטיפים על האשה מקורם ביחסי המין. ה"עדינות" הנשית מקורה במגע המיני - לא ניתן לשלוט באשה אלא באמצעות הדבר ה"קשה" (הגבר) (Tong 1989, 110).

הזרם הרדיקלי של הפמיניזם לא רק בחן את סדר המגדר/המין וניסה לחשוף את היחסים העומדים בבסיס הסדר הפטריארכלי, אלא גם התווה דרכים לחמוק מהשליטה הגברית ואף הציע כמה נתיבים לשחרור הנשים מכלא ה"נקביות". הפמיניזם הסוציאליסטי, המרקסיסטי, הליברלי והרדיקלי נתקלו בביקורת הפמיניזם הפוסט-מודרני. זה האחרון ראה בהנחה שהמין אינו אלא זהות ביולוגית נתונה טעות מתודולוגית, והדגיש את התפקיד היסודי שממלאת השפה ביצירת זהות מינית ומגדרית. הפמיניזם הפוסט-מודרני מציין כי למין ולמגדר יש משמעויות פוליטיות וסמליות, וחיינו מתעצבים על רקע השפעות שונות מתיאוריות, סוגי שיח והיסטריות מנוגדים ומורכבים. עצם הדיבור על הדואליות של גבר מול אשה הוא צורה אחת של טרור מטאפיסי קדום.

בספרה Gender Trouble הטילה ג'ודית באטלר ספק בחלוקה הקלאסית שאומצה במחקרים פמיניסטיים, בין טבע לתרבות ובין מין למגדר. היא התייחסה לאישיות הפרט, גבר כאשה, כאל מיתוס אנכרוניסטי שיש להתגבר עליו. הפרט הוא לדעתה בחזקת קבוצה של קודים צפים ונעים, שתמיד מפעילה מניפולציה על ההבדלים החברתיים, ועל כן לדבר על מרכיב מהותי הוא בלתי אפשרי. באטלר מניחה שהזהויות המגדריות הן ביסודו של דבר תוצר של השפה. היא דוחה את אפשרות מציאותו של מרכיב או גרעין אפריורי כלשהו בשפה, ומניחה כי השפה היא סדר של משמעות המתהווה דרך כלים של חזרה תמידית בפי יחידים (Butler 1990).

באטלר מתייחסת לשפה כאל כלי להשגת עוצמה ושליטה. העוצמה פועלת דרך השפה ויוצרת קבוצות, דגמים וקטגוריות המחלקים את העולם ויוצרים תנאים לשייכות וללגיטימיות. רשת המשמעויות שמעצבת את המציאות יוצרת צורות מסוימות של מציאות כצורות "טבעיות" או "ראויות" ודוחה צורות אחרות, וכל קבוצה פועלת גם כקנה מידה להשתייכות לקבוצה מסוימת. ולבסוף, בפועל השפה מכילה משמעויות גלויות ונסתרות, שמהוות בסיס לסדר ערכי והיררכי של היקום.

באטלר מציגה את הפן הביצועי של המגדר. היא רואה באבחנה בין המין, כנתון טבעי- ביולוגי לזהות האשה או הגבר, לבין המגדר כסך כל התפקידים והמשמעויות החברתיות הקשורות בזהות טבעית זו, כאבחנה המבוססת בעיקר על הנחות חברתיות השואפות להבדיל בין הלגיטימי ללא-לגיטימי ולהדרת אלה שהחברה אינה רוצה בהם. מכאן, ה"מין" הוא מודל שדרכו הגוף הופך לחלק ממארג המשמעויות התרבותיות; הזהות המינית ה"טבעית" מכוננת באמצעות כלים תרבותיים שפועלים על הגוף, ומעצבים ומציגים אותו כאילו היה בעל משמעות בפני עצמו. הפעלת הכוח החברתי על הגוף באמצעות ידע, טכנולוגיה, איסורים, היתרים, תהליכים משפטיים ושפה - כל אלה יוצרים אשליה של זהות מינית טבעית אפריורית (נשית או גברית) שהמגדר משקף (שם). בהתייחסה לתפקידים של בעלי השררה בעיצוב הזהויות היא תוהה: מי מיוצג בשפה? אילו קבוצות היא מדירה ואילו היא קולטת? אילו סוגים של מדיניות נפסלים במישור הפעולה, גם בתור אופציה? (Butler 2001, 30). לדעתה, משמעות הפעולה האנושית בכלל ובהקשר של השפה בפרט אינה המשמעות הראשונית שאליה מתכוון הדובר, אלא מתקבלת מהיות הפעולה (הדיבור, לדוגמה) חזרה על דפוס כללי ידוע, בעל משמעות חברתית נתונה. כלומר, אין בנמצא עצמי חברתי עצמאי שהוא בגדר מקור המשמעות. אדרבה, העצמי נוצר תמיד באמצעות כלים תרבותיים, והופך לעיקרון מארגן של משמעויות. אלה הן צורות של שיח שהתעצבו דרך צורות השיח השונות, ומגדירות את הישות האנושית כעצמים. הפרספקטיבה הזאת מניחה שזהות האשה או הגבר היא זהות אינסטרומנטלית ביצועית (Performance), כלומר היא נבנית דרך כלים התנהגותיים.

מחקרה של באטלר נפגשים עם מחקרה של הפסיכואנליטיקאית הפוסט-סטרוקטורליסטית הצרפתייה ג'וליה קריסטיבה (J. Kristeva 1985), במיוחד לגבי תהליך כינון העצמי. קריסטיבה מניחה שקיים מתח מתמיד בין תחומים שמחוץ לשפה, כגון רגשות, ובין השפה עצמה, ורואה בכינון העצמי כתהליך מתמיד ומתמשך. משמעות הדבר היא שכל ניסיון של היחיד להגדיר את זהותו הוא פעולה סייזיפית. קריסטיבה מניחה שהאדם מצוי בתוך מסלול קבוע של שינוי, אך היא מדגישה גם שהוא מצוי תמיד בעמדה של מי שנותן דין וחשבון לשפה ולחברה. במלים אחרות, העצמיות שלנו נמצאת תמיד בתהליך של כינון מתמשך, ואינה יכולה להיות אחידה אלא רק שונה ורבגונית.

בניגוד לבאטלר, קריסטיבה יודעת היטב מהי המשמעות של אימוץ גורף של השיח

הפוסט-מודרני בידי התנועות הפמיניסטיות. הדיבור על אודות הסיור לקבל את קיום הזהות המהותית ועל הסברה שהזהות המינית היא תוצר של "מקומות" או "ביצועים" ותוצר של כלים לשוניים - כל זה הוא בחזקת השלכת הדרישות הפמיניסטיות לתהום, מכיוון שאין זהות נקבית ואין מגדר. המושגים הללו הם אך ורק תוצרים של השפה, כלומר אשלייתיים, ומכאן, קריסטיבה מציעה לנשים לאמץ בצורה מודעת את הזהות הנקבית כזהות מורכבת (Kristeva 1986, 209). המבקרת הפמיניסטית טריז דה לורטיס מציעה: "זהות מורכבת משרשרת של הבדלים ורבגוניות, שאינם נוגעים רק להבדלים מיניים, גזעיים, כלכליים או תרבותיים. אדרבה, הזהות שרויה בתוך כל ההבדלים הרבגוניים האלה, ובצל מציאות מתוחה חסרת מכנה משותף. מנקודת המבט הפוסט-מודרנית, קריסטיבה רואה בפמיניזם תהליך המורכב משלושה שלבים:

- ראשית: הנשים תובעות להיכנס ל"סדר הסימבולי"⁴ (כלומר ל"עולם התרבות"), והכוונה לפמיניזם הליברלי שתבע שוויון;
- שנית, הפמיניסטיות מסרבות לקבל את הסדר הסימבולי - כלומר את התביעה להיות מיוצגות בסדר הקיים - והן מעדיפות חירות חדשה המבוססת על הכרה בשונותן, כלומר חשיפת צורות חדשות של האני בתוך השפה. זהו הפמיניזם הרדיקלי;
- שלישית, הנשים מתנגדות לאבחנות בינאריות כגון זכר ונקבה, ורואות בהן בינאריות מטאפיזית אשלייתית, שמטרתה ליצור זהויות טהורות. בגלגולו האחרון, הפמיניזם יוצא מנקודת הנחה שיש הבדלים ואבחנות, ואף מניח כי היקום מורכב משוליים לא סופיים, ללא מרכז אחד וללא מודל אחד של זהות.

חשיבותו של הפוסט-מודרניזם, שיצא בעיקרו של דבר מצרפת, טמונה בכך שהוא פתח מרחב חדש לביקורת התיאוריות ההומניסטיות, המבוססות על נקודת מבט אגוצנטרית, בין אם המרכז הוא הגבר, המערב או המעמד. בכך תרם הפוסט-מודרניזם להעשרת המחקרים הפוסט-קולוניאליים. תרומתו, המתודולוגית בעיקרה, נותנת יד לייסוד השקפה רבגונית ומורכבת, ותומכת לפירוק (דה-קונסטרוקציה) של המבנה החברתי המגדרי, לניתוח השפה וחשיפת תפקידה בבניית ההבדלים, ולאי-קבלה של בינאריות מוכנה מראש ושל צורותיו המאוחדות של הדיכווי.

הפמיניזם הפוסט-קולוניאלי

התמות הפמיניסטיות המערביות, שהתמקדו בהבדלים בין מין למגדר בהנחה שהם הבסיס לדיכווי החברתי המשותף לכל הנשים בעולם, קוממו את החוקרות וההוגות

4. הסדר הסימבולי הוא מושג הלקוח מהגותו של הפילוסוף הצרפתי בן זמננו ז'אק לאקאן (J.Lacan). הכוונה היא לכניסה לעולם השפה, שוא עולם גברי פאלי. קריסטיבה מתכוונת לומר כאן שהתנועה הפמיניסטית הליברלית תבעה להיות קודם כל חלק מהסדר החברתי שממנו הודרה.

בעולם השלישי ובקרב המעמדות הנמוכים וקבוצות השוליים בארצות הברית, שראו בעצמן חלק מהעולם השלישי (Third World U.S. Feminism). כאשר השיח הפמיניסטי הפוסט-קולוניאלי ניגש לנתח את היחסים בין המינים, הוא התבסס על מקומו של הדיכוי המיני בתוך ההקשר של השפעות שהותירו האימפריאליזם והקולוניאליזם האירופי על המזרח, ועל השפעתם בעיצוב תנועות פמיניסטיות ייחודיות בחברות שהיו כפופות לשליטה קולוניאלית, שנתעצבה תוך כדי סכסוך עם השליטה הזאת (Bhabha 1994; Anzaldua 1991; Mohanty 1991). השיח הפמיניסטי הפוסט-קולוניאלי אימץ השקפה דינמית של היחסים בין השולט והנשלט, שאינם חד-סטריים. שיח זה מרחיק לכת ומגבש תפיסה מורכבת, שלפיה התרבות המקורית נהיית בלתי אפשרית. ההגירה הפנימית (מהכפר לעיר ולהפך) או החיצונית (לאירופה, למשל) והשינוי בדפוסי הייצור והגלובליזציה הכלכלית והתרבותית מילאו תפקיד מכריע בייצור תרבויות היברידיות, לא רק במזרח אלא גם במערב.

העיסוק בדיכוי המיני בנפרד מצורות דיכוי אחרות, וההתבססות עליו בעיצוב תוכניות שמטרתן לסייע לנשים בעולם בלי להתייחס לשייכות מעמדית, גזעית ואתנית, היה בעיני החוקרות הפוסט-קולוניאליות עיסוק חלקי, מטעה, אירופוצנטרי ואתנוצנטרי. הן ביקשו להבין טוב יותר את הצד התיאורטי המורכב והחדש של ההבדלים בין המינים, הכולל גם את חשיפת שאר צורות הדיכוי (המעמדי, האתני, הגזעי והלאומי) ושילובן ליצירת רבגוניות לחוויות הנשים. הפמיניסטיות המותחות ביקורת על ההגות המערבית אינן מטילות ספק בחשיבות ציר המין/מגדר בדיכוי החברתי, אולם הן אינן רואות בו את ציר הדיכוי היחיד. אן מקלינטוק מציינת כי הגזע, המגדר והמעמד אינם תחומים של חוויות הנמצאות במצב של בידוד מוחלט זו מזו, אלא הן נמצאות בהכרח יחד ומקיימות יחסי גומלין, בצורה של יחסים מתנגשים או אנטגוניסטיים (McClintock 1995). צינדרה מוהאנטי התנגדה על כן לפמיניזם המערבי, וקראה לפתח פמיניזם של העולם השלישי, המבוסס על שני קווים מקבילים: הביקורת הפנימית כלפי הפמיניזם המערבי הדומיננטי, והנחת תשתית לאסטרטגיה פמיניסטית עצמאית, שתתייחס להקשרים היסטוריים, כלכליים ותרבותיים (Mohanty 1991, 51).

בהתייחסה לפמיניזם וללאומיות בהקשר של העולם השלישי מציינת ג'איאוורדנה (Jayawardena 1986) במבוא לספרה כי התוכניות והתממות של התנועות הפמיניסטיות בחברות אלה הן חלק אורגני מתהליך השחרור הלאומי. על כן, כשנשים חיות במדינות הכפופות לשליטה אימפריאלית, האסכולות הפמיניסטיות ושחרור האשה הם תוצר של מציאות מורכבת ואינם רעיון מיובא שנובע מהניסיון של נשים בחברות מערביות.

החוקרת הפלסטינית נהלה עבדו מציינת כי לשווא מנסים להפריד בין המאבק הלאומי למאבק החברתי הפמיניסטי כאשר עוסקים בתנועות שחרור לאומי של עמים הנתונים לשליטה אימפריאליסטית חיצונית (Abdo 1991). כפי שבמקרה שלפנינו

לא הגיוני להתייחס לדיכוי החברתי של נשים במנותק מהדיכוי הלאומי והמעמדי המופעל עליה בהיותה חלק מעם שכולו טרף לאימפריאליזם, נאיבי באותה מידה יהיה לתפוס את ניצחון תנועות השחרור הלאומי על האימפריאליזם כניצחון ישיר של הנשים ושל הסוגיות שלהן. הצטלבות גורמי הדיכוי הלאומי, המעמדי והחברתי ושילובם יחד בצורה דיאלקטית ומבנית בולטים במקרה של האשה הפלסטינית בכלל, ושל האשה השייכת למעמדות הנמוכים בפרט. מכאן החשיבות שבהבנת היחס בין כל צורות הדיכוי והאינטראקציה ביניהן כאשר דנים בסוגיית האשה הפלסטינית (מקאווי 2002).

הוגת הדעות האיראנית נאיירה אלתווחידי מסכמת את דרישות הפמיניזם המערבי בארבעת הסעיפים הבאים: עצמאות כלכלית באמצעות עבודה מחוץ לבית; שוויון פוליטי; התחייבות לנורמות מוסריות אחידות לגבר ולאשה; וביטול הדימויים הסטריאוטיפיים לגבי שני המינים (בהלול 1998, 152). אלתווחידי שואלת "מהם הגורמים שעיצבו את התודעה הפמיניסטית של האיראניות?", ולכך היא מספקת מענה ההולם גם את מצבה של האשה הפלסטינית: "באיראן, בדומה לארצות אחרות הנתונות תחת שלטון אימפריאלי, סוגיות הנשים התמזגו בחוזקה עם סוגיית הזהות הלאומית, דבר שגרם לשילוב בין שחרור האשה לבין השחרור הלאומי, בין הפמיניזם לבין הלאומיות (בהלול 1998, 152).

רגיא בהלול מצביע על השילוב בין סוגיית שחרור האשה לסוגיית השחרור הלאומי כגורם מכריע בעיצוב הפמיניזם הערבי. הוא טוען כי שילוב כזה נעשה בהרבה מישורים, והמסוכן שבהם הוא השילוב בין הניסיון העממי להתנגד לכובש האימפריאלי באמצעות יצירת "זהות לאומית" המבוססת על שפה, ערכים, נורמות, דת ותרבות (משותפים), ובין משימת האשה כנושאת את עול "השמירה על הזהות הלאומית". אשה זו מופיעה בשיח הלאומי כיוצרת גיבורים ולוחמי חופש: הם יונקים ממנה את אהבת המולדת, והיא מלמדת אותם להתגאות בעבר, במורשת ובמולדת (בהלול 1998, 152-153).

מלבד שילוב שחרור האשה בשחרור הלאומי, הנשים בעולם השלישי סובלות מרמת חיים ירודה וממחסור בשירותים בסיסיים. חברת פרלמנט בדרום אפריקה היטיבה לבטא זאת כאשר אמרה שהתנועות הפמיניסטיות במערב תובעות יציאת האשה מהמטבח לספֶרה הציבורית, בעוד שהאשה בעולם השלישי תובעת קודם כל לספק לה מטבח. האשה סובלת יום-יום ממצב נחות יותר מאשר הגבר, הנהנה מפריבילגיות המוענקות לו מתוקף המבנה החברתי הפטריארכלי. לגברים ניתנת עדיפות בשוק העבודה על פני נשים, ובנוסף, לנשים חסרות רשתות תומכות שיכולות לספק להן הזדמנויות עבודה ולטפל בילדים בזמן שהן עובדות.

עבדו מותחת ביקורת על חוסר הרגישות של הפמיניסטיות המערביות כשהן מנסות להבין את צורכי האשה הערבייה (Abdo 1995, 37-40). היא מסכמת את מתכון הפיתוח שמציעות הליברליות המערביות לנשים בעולם השלישי, האמור לשפר את

מצבן החברתי באמצעות שני עקרונות: האחד הוא עיקרון כלכלי טהור, שמטרתו לשלב אותן במגזרים כלכליים שונים (זאת כאשר מתייחסים לפיתוח בעזרת מושגים כמו משוב כלכלי, חישוב עלות ופתיחות לשוק הכלכלי), והשני מסתכם בכך שלדידן של ההוגות הליברליות, "האשה היא אדון לגורלה" והמגדר מבוסס על הפרט ולא על הקולקטיב.

ריטה גיקמאן מטילה ספק בתועלת שבהעלאת מודעות הנשים לנושא המגדר במקום פעולה לשינוי המציאות שבצילה חיה האשה. היא שואלת:

"מהי התועלת (הצפויה) מהעלאת המודעות (בנושא המגדר) בקרב נשים כפריות עניות על מנת לעודד אותן לתבוע את זכויותיהן בירושה על פי ההלכה האסלאמית, בעוד שהמבנים החברתיים, הגורמות והמסורת גורמים כולם להעדר רשת הגנה חברתית ומשפחתית, ואפילו להעדר אפשרות הקיום ברגע שהן מבצעות זאת".
(Giacaman 1995, 37)

הפמיניזם המזרח תיכוני הושפע ישירות מהביקורת שמתחו חוקרות אפרו-אמריקניות המתנגדות לפמיניזם הליברלי, שהתמקד בשוויון הנשים כאינדיבידואלים במסגרת הדמוקרטיה המערבית. הפמיניסטיות האפרו-אמריקניות טענו שהגזע, המעמד, הלאומיות והנטייה המינית הם גורמים המבססים צורות קולקטיביות שהאשה הלבנה אינה חווה בגלל הפריבילגיות שלה כחלק מהמעמד הדומיננטי (Lord 1984; Sandoval 1991, 2000; Hurtado, 1994; 1996; Anzaldua 1994; Hooks 1991) על בסיס זה הציעה אידה הורטאדו לנתב את הניתוח הפמיניסטי בארצות הברית להקשר תיאורטי חדש, שיושתת על הבנת ההבדלים והזכויות המיוחדות של קבוצות גזעיות שונות (Hurtado 1994). כל ניסיון לשרטט תוכנית עבודה פמיניסטית שאינה מביאה בחשבון את ההבדלים ואת הזכויות המיוחדות בצורה רצינית נידונה מראש לכישלון. נשים שחורות וצבעוניות, לדוגמה, לא סבלו רק מדיכוי מיני, אלא גם מדיכוי מעמדי, כי היו רוב במעמד הפועלים בארצות הברית. הורטאדו טוענת גם כי מיקומם של מיעוטים שונים במרחקים שונים מהגבר הלבן (בעל השלטון) בארצות הברית יצר דפוסי תלות שונים. הגבר הלבן אינו נזקק לאשה השחורה על מנת להביא ילדים לעולם ולהמשיך את הגזע; לשם כך דוכאה האשה הלבנה. האי-צורך באשה אחרת מלבד האשה הלבנה יצר ריחוק בין הנשים השחורות או הצבעוניות ובין המרכז המשפחתי הלבן, בעל הכוח, שהאשה הלבנה נמצאת בתוכו. משמעות הקירבה הזאת היא שדיכוייה של האשה הלבנה שונה מזה של האשה השחורה או הצבעונית.

התנגדות הפמיניסטיות הצבעוניות והשחורות לפמיניזם הליברלי הופיעה בד בבד עם הופעת ההגות המרקסיסטית הראשונה והפשטנית, שהתייחסה לשחרור הכלכלי כתנאי לשחרור האשה. בספרה "ואני, אינני אשה? נשים שחורות ופמיניזם", התנגדה בל הוקס לתביעה של מספר תנועות פמיניסטיות שנשים ייצאו לעבודה מחוץ לבית כתנאי לשחרורן (Hooks 1984). הוקס ציינה כי נשים ממעמד הפועלים תמיד עבדו

מחוץ לבית, בעבודות שאינן נושאות הכרה בחשיבותן ולא קיבלו גמול חומרי סביר. נוסף על כך הטילה הוקס ספק בקיומו של "ניסיון פמיניסטי" או בעיה פמיניסטית המשותפים לכל הנשים, שאין להם קשר למעמד החברתי והכלכלי. במקום זה היא הציעה ליצור פמיניזם חדש ואמיתי, שישתמך על ההכרה בשוני. למעשה, הוקס סבורה כי הפמיניזם הרפורמיסטי של האשה הלבנה (בהקשר האמריקני) המנסה לתקן חוקים מסוימים, מנסה בעצם לפתח ולתמוך במגזר צר של נשים בתוך הסדר הקיים על חשבון האינטרסים של מרבית הנשים האחרות. הפמיניזם הליברלי נהפך לדעתה לכלי לשיפור המעמד החברתי של נשים מהמעמד הבורגני הלבן בתוך הסדר הקיים. לתהליך זה התלוותה הכרה - מובלעת או מוצהרת - בקיומה של שכבה רחבה של נשים מדוכאות ומנוצלות העובדות בעבודות "מלוכלכות", שהפמיניסטיות הלבנות סירבו לעבוד בהן. הפמיניזם הליברלי, לדעתה של הוקס, לא רק הפך לשותף ובן ברית של הפטריארכליות השלטת המפלה על בסיס מין, אלא אימץ אתוס דואלי שבו האשה הלבנה תהיה שווה לגבר בעבודה, אך בבית היא תהיה שווה רק אם ידרשו זאת האינטרסים שלה (הוקס 2002, 18). בניית "אחוות נשים" (Sisterhood) משמעה התנגדות לפמיניזם הליברלי ומאבק נגד כל צורות העושה החברתי הפטריארכלי, והיא אפשרית רק כאשר הנשים מהמעמד הדומיננטי מוותרות על כוחן בשליטה ובניצול מגזרי נשים חלשים. שימוש של נשים בכוח המעמד או בזכויות מיוחדות המוקנות לגזע מסוים כדי לשלוט בנשים אחרות הוא מכשול בסיסי בפני האפשרות של "אחוות נשים". במקום זאת, הוקס מציעה מאבק אינטנסיבי בסקסיזם, באפליה המעמדית, באימפריאליזם ובקפיטליזם. היא קוראת להקים אחוות נשים כבסיס לסולידריות חברתית, דורשת מנשים לבנות העובדות לצד נשים שחורות להתנגד קודם כל לדיכוי, ודורשת מגברים העובדים לצד נשים שחורות להיות בעיקר פמיניסטים. אף על פי שהיא מבינה שגיבוש "סולידריות בעבודה" הוא עניין הכרוך בקושי רב, בכל זאת לדעתה זה צעד אפשרי וחיוני. הוקס הגדירה את הפמיניזם כתנועה שמטרתה לשים קץ לאפליה על בסיס מיני, לניצול ולדיכוי מיני (הוקס 2002, 18), והמאבק נגד אפליה המושתתת על בסיס מיני הוא בלתי אפשרי אם לא עומד לצידו מאבק נגד צורות דיכוי אחרות. משמע, ההפך מדרישתו של הפמיניזם הליברלי, שדורש השתוות לגברים במסגרת הסדר הקיים, משום שסדר כזה מדכא את הפועלים, את השחורים ואת בני המיעוטים.

הוקס מוסיפה וטוענת כי משמעות הפמיניזם המהפכני היא בין השאר שחרור מתיאוריות אימפריאליסטיות ומזרחניות, הבוחנות סוגיות כמו מילת נשים באפריקה ובמזרח התיכון, מועדוני מין בתאילנד או הרעלה במדינות האסלאמיות, מתוך הפרספקטיבה של הפמיניזם הליברלי. רבות מהפמיניסטיות המערביות מתייחסות למילת נשים כאל התנהגות "ברברית, לא-תרבותית", ומציגות את האפליה המינית במקרים אלה כאילו היתה אלימה וגזענית יותר מאשר בארצות הברית. זו הסתכלות שגויה מיסודה, והוקס מציעה לאמץ במקומה תפיסה פמיניסטית משוחררת

מאימפריאליזם, שבוחנת קודם כל את היחס בין צורות שונות של גזענות מינית ובין יחסן לגוף האשה. פמיניזם כזה בכוחו להשוות, למשל, את מילת הנשים באפריקה להפרעות האכילה המערב, המאיימות על בריאות הנשים ואפילו על חייהן. הפרעות אלה הן תוצאה ישירה של אידיאל הגוף הרזה כמודל יופי, הן באירופה והן בארצות הברית. ניתוח משווה כזה מדגיש את הגזענות על בסיס המין בארצות הברית (הוקס 2002, 55), ואינו מניח כי קבלת ההבדלים היא סופו של הפמיניזם הביקורתי. דרישה כזאת לבדה, על פי אודרי לורד, היא דרישה רפורמיסטית גולמית, המתעלמת מהתפקיד היצירתי והפורה של ההבדלים בין הקבוצות. לדעתה, לא זו בלבד שיש לקבל את ההבדלים, אלא יש לראות בהם תוצר של דינמיקה חיונית המאפשרת ליצירתיות שלנו לבלוט בצורה הנאה ביותר (Lorde 1984). ההבדלים, בהקשר זה, משלבים כוחות שונים, ושההכרה בחשיבותם וקבלתם עשויה לעורר כוח המסוגל לחולל שינוי.

אודרי מציעה ליצור קואליציות בקרב אלה הנמצאים בשוליים (בעיקר העניים והשחורים), היודעים כי הישרדות אינה עניין אקדמי גרידא אלא סבל יומיומי (Lorde 1984). קואליציות כאלה בין מגזרים בשוליים השונים מסוגלות ליצור מרכז כוח נגד הסדר הפטריארכלי הדומיננטי. הסיבה לכך, אליבא דלורד, היא שלא ניתן ליישם את השינוי "בתוך בית האדון או בכלים שלו", אלא אך ורק באמצעות כלים הפוכים ומחוץ לביתו (Lorde 1984). ההתנגדות לכלים של האדון, בלשונה של לורד, אינה רק כלי למאבק פוליטי אלא הרבה מעבר לכך, כפי שטוענת צ'ילה סנדובאל. היא גורמת לפירוק הכלים התיאורטיים הדומיננטיים בשיח האירופי והאמריקני האגוצנטרי ולשימוש בכלים אנליטיים הפועלים לשבירתו (Sandoval 2000).

בספרה "המתודולוגיה של המדוכא" קוראת סנדובאל להתקוממות בתחום התיאוריה, התקוממות שתתרום למיסוד תודעה נגדית. היא מסתמכת על מחקריהם של פרנץ פאנון, הומי באבא, אודרי לורד, רולאן בארת, מישל פוקו, דרידה ואחרים, כדי לנסח את התקוממותה בתחום התיאוריה. אחת התרומות החשובות ביותר של סנדובאל היא מושג "התודעה הדיפרנציאלית" ככלי מאבק (Sandoval 1991, 12-14). במחקרה על נשים בעולם השלישי ניתחה סנדובאל את התודעה הזאת והציגה אותה כמחברת "בין ובתוך" ארבע צורות של תודעה נגדית: תודעת השוויון והזכויות, התודעה המהפכנית, תודעת ההתנשאות ותודעת הבדלנות. השימוש בטכניקות המהפכניות הללו קשור בהתנגדות לצורת מאבק אחת בלבד. אדרבה, יש להשתמש תמיד בכלים המאיימים ביותר על האינטרסים המידיים ולהעדיף אותם על פני אחרים. התודעה הדיפרנציאלית אינה חותרת לשינוי המטרות האסטרטגיות של התנועה הפמיניסטית, אלא ליצירת קואליציות זמניות בין מגזרים בעלי אינטרס ספציפי ומוגדר.

הורטאדו ציינה בשנת 1989 כי הפמיניזם המהפכני הוא דפוס חברתי דיפרנציאלי בטבעו, וטענה כי "כאשר אשה צבעונית מגיעה לגיל ההתבגרות היא כבר פיתחה כישרונות פוליטיים בלתי רשמיים להתמודדות עם התערבות המדינה בחייה". מכאן

יוצא שהכשרונות הפוליטיים שמאמצת אשה צבעונית או שחורה שונים מאלה שמאמצת האשה הלבנה הליברלית, או מאלה שאימצו הפמיניסטיות הקיצוניות. האשה הצבעונית התנהגה תמיד כחלק מִגְרִילה, המתאמת במאבקים יומיומיים מול האמצעים שבידי המדינה (Hurtado). לפיכך הגדירה שירי מורגא (Moraga, 1981) את הפמיניזם של העולם השלישי בארצות הברית כמלחמת גרילה, משום שהוא נחשב לדרך חיים, אמצעי חיוני וכלי הישרדות. היא הוסיפה כי החוויות היומיומיות תלויות בהתגברות על קשיים יומיומיים: "איך נמדוד ונשקול את מה שאנו צריכים לומר ולא לומר ומתי, מה צריך לעשות ואיך, במי אנו יכולים להיעזר או להתחבר ועם מי לא?" (Hurtado).

קואליציות בין נשים השייכות למעמדות השוליים והמנוצלים, כפי שהציעה לורד, משמען גם קואליציות בין נשים שאינן חולקות שפה אחת, תרבות אחת, גזע אחד או אידיאולוגיה מאוחדת אחת, ואינן מסכימות על אותם פתרונות, אך הקואליציה ביניהן יוצרת כוח נגדי העומד בפני כוחות המרכז והתרבות הדומיננטית (Anzaldúa, 1981).

"הטקטיקה הדיפרנציאלית" משמעה בין השאר העצמת קבוצות שמשמשות בכלים הנראים ממבט ראשון כלקוחים מהזירגון המזרחני. אחד הכלים האלה הוא "הסגירות השרירותית" של הזהות, כפי שביטא זאת סטיוארט הול (Hall 1988), או "המהותנות האסטרטגית" בלשונה של גאיאטרי ספיבק (Spivak 1991). משמעות הסגירות השרירותית של הזהות היא הצבת גבולות לזהות הקבוצה או היחיד במטרה לשמור עליה מהיבלעות בתרבויות דומיננטיות, או כפי שהציעה ספיבק, הפיכת הזהות הקבוצתית בצורה מודעת ל"זהות מהותנית" (Spivak 1991). מיעוטים ועמים הנתונים לשלטון קולוניאלי התרגלו לשפה קולוניאלית שמתייחסת אליהם כאל זהויות סטטיות בלתי משתנות, שאינן מסוגלות להתערות בגורמים המודרניסטיים. הגישה הקולוניאלית התייחסה לזהויות העמים הלא-אירופיים במבט מזרחני ההולם את תדמית המזרח בעיניה, ואינה משקפת את טבען האמיתי, אך מערכת הדימויים של המזרח הפכה לאמת שאינה ניתנת להפרכה. לפיכך מציעה ספיבק לאמץ את כלי "הזהות המהותנית" (Essencialization) בצורה מודעת ככלי להתנגדות.

מטרתה של המהותנות האסטרטגית להעניק לגיטימציה לכפיפות לשפת הקולוניאליסט, או לתרץ אימוץ קבוע של מושגיו. בהקשר הפלסטיני בישראל, אסטרטגיה זו משמעה, למשל, קבלה של הזהות "הערבית הפלסטינית המהותנית" יחד עם מודעות מלאה לאי-קיומו של משהו מהותני קודם, מכיוון שלפלסטיני, בהקשר של מאבקו לקיום ולישות עצמאית, אין ברירה אלא "להקפיא" את גרעין הזהות ולהציגו כאילו היה "מהות". כל בחירה אחרת משמעה נפילה במלכודת של הססנות והפיכה לחברה מפוררת, שאינה מסוגלת להתאחד למאבק להשגת זכויותיה. אסטרטגיה זו חשובה במיוחד למאבקה של האשה הפלסטינית בישראל בצל תנועה פמיניסטית שהיא ברובה לבנה, הפועלת לקביעת אגינדה שאינה מביאה בחשבון את ייחודה של מציאות

האשה הפלסטינית בישראל. התנועות הפמיניסטיות הפלסטיניות בישראל יכולות להשתמש בזהות המהותנית לגבי האשה/הגבר או הזהות הלאומית, כדי להימנע מהתמוססות בתוך התנועה הפמיניסטית היהודית-אשכנזית ולהציב לעצמה גבולות מסוימים שיבחינו אותה ממנה, לאור ההבדלים המבניים בין שתי הקבוצות.

פרק שני:

הסטטוס החברתי של האשה הערבייה בין הניתוח התרבותי-מהותני לבין הניתוח החברתי

מבוא

המחקרים העוסקים בהבדלים בין המינים בעולם האסלאמי ובעולם הערבי מסכימים שמעמד האשה הערבייה במבנה החברתי בימינו מצוי בתחתית הסולם, אך הם חלוקים באשר לניתוח המצב הזה וסיבותיו. שורשי הדיון על מעמד האשה הערבייה ומצבה החברתי חוזרים לשלהי המאה ה-19, תקופה של מאבק בין הכוחות האימפריאליסטים המערביים, ותחילת עידן ההשפעה התרבותית והפתיחות לאחר.

קאסם אמין היה מראשוני התיאורטיקנים הערבים שהקדישו תשומת לב לעושה שהיה מנת חלקה של האשה הערבייה כבר בשלהי המאה ה-19. ספרו "שחרור האשה" שהופיע בשנת 1897 נחשב למעין פתיחה "רשמית" של הדיון בסוגיית שחרור האשה כחלק מפרויקט השחרור הלאומי. אולם אין להסיק מכך שהוא היה הראשון שדן בסוגיה הפמיניסטית. קדמו לו סופרות כמו הנד נופל, שייסדה את הירחון "אלפתא" (הנערה) בשנת 1892 (בארון 1999, 9), אך השפעתן לא היתה רחבה כחיבוריו של קאסם אמין, שהשפעתם נודעה גם הרחק מעבר למצרים ולארצות ערב והגיעה עד למדינות אסלאמיות כמו איראן. החוקרת האיראנית אספאא נגים אבאדי מציינת כי

עם פרסום ספרו של אמין זכתה סוגית השכלת הנשים לתשומת לב מלאה, מושכלת וראשונה מסוגה דווקא באיראן (אבאדי 1999, 105).

קאסם אמין היה הראשון שדרש צעדים כמו עידוד השכלה לנשים, היתר לנשים לחשוף את פניהן ורשות להתגרש. די אם נזכיר כי האשה לא חשפה את פניה אלא לאחר מהפכת 1919, ובית הספר התיכון המודרני הראשון לנערות הוקם בשנת 1925. חלק מדרישותיו, כגון הגבלת זכותו של הגבר לגרש את אשתו, עדיין לא התממשו עד ימינו אלה. די בכך כדי להצביע על התעוזה שהוא הפגין, ולציין את תרומתו ליצירת מודעות חברתית למצב האשה. הוא הציע ניתוח היסטורי-סוציולוגי להידרדרות מעמד האשה, וסבר כי האשמה לכך נופלת הן על ההיסטוריה הארוכה של האבסולוטיזם הפוליטי באזור והשפעתו על החברה והן על מוסדות החברה כולם, כולל מוסד המשפחה. כמו כן מתח אמין ביקורת על הניתוחים הדתיים המשוחזרים של חכמי הדת, או כלשונו: "אין איש יכול להתכחש לעובדה שדת האסלאם סטתה בימינו ממקורותיה, ושחכמי הדת, מלבד אחדים שהאל האיר את לבבותיהם, שיחקו בדת כרצונם עד שביזו אותה" (צאלח ואחי' 2001, 59-60). כמו כן התנגד אמין לפרשנויות הטוענות כי ההבדלים בין שני המינים, בהקשר של מעמד חברתי, נגרמים בגלל הבדלים גופניים טבעיים ביניהם. הוא טוען כי

"אם גבר האיש על האשה בשני הכוחות, הגופני והשכלי, הרי זה משום שהוא זה שעבד וחשב במשך דורות רבים, בעוד שעל האשה נאסר לנצל כוחות אלה והיא היתה משועבדת למעמד נחות המשתנה בעוצמתו ממקום למקום ומעת לעת" (צאלח ואחי' 2001, 329).

התזה של אמין לא עלתה בקנה אחד עם ההשקפה שההבדלים בין הגבר לאשה מקורם בהבדלים טבעיים בין שני המינים, שהיתה דומיננטית במאה ה-19 ולפניה, והתנגשה גם עם המחשבה הדתית, המצדיקה את המציאות כמו שהיא וגורסת כי הדת ארגנה את היחסים בין המינים על בסיס כוחו הטבעי של הגבר וחולשתה הטבעית של האשה. את דרכו של אמין המשיכו מאוחר יותר אנג'י אפלטון, הודא שראוי, נבוויה מוסא⁵ ומלק חנפי נאצף.⁶ בעשור הראשון של המאה העשרים הוקמו כמה אגודות שמטרתן היתה לשפר את מצב האשה, כמו האגודה לקידום הנערה שהוקמה בשנת 1908 ודבקה בתוואי אסלאמי, ואגודת ההשכלה לנשים מצריות שהוקמה בשנת 1914, והודא שראוי היתה בין מייסדותיה. שראוי היתה אחת המנהיגות הבולטות בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים, ולצידה ניצבה הסופרת והמשכילה מיי זיאדה. נוסדו גם אגודות אחרות, כמו האשה החדשה בשנת 1919, ואורגנו סדרות של הרצאות בפני סטודנטים באוניברסיטה המצרית (כיום

5 האשה הראשונה שסיימה בית ספר תיכון במצרים (ראה: אחמד 1999, 185).

6 האשה הראשונה שכתבה בעתונות הרגילה, הלא-נשית, באופן סדיר, ופרסמה את מאמריה בעיתון של מפלגת האומה הליברלית החילונית בשם הבדוי "חוקרת הערבה" (ראה: אחמד 1999, 185-186).

אוניברסיטת קהיר). שראווי היתה הראשונה שהחלה בהרצאות הללו בשנת 1908 (אחמד 1999, 186). לנשים היה תפקיד פוליטי בולט מאז ראשית המאה העשרים: הן היו חברות ופעילות הן בגופים פוליטיים מקבילים לאלה של הגברים והן בגופים שבראשם עמדו גברים, והשתתפו בהפגנות פוליטיות (אחמד 1999).

למרות הישגי התנועה הפמיניסטית תחת הנהגתה של שראווי, במיוחד ההכרזה בשנת 1923 שהשכלת הנשים עומדת בראש סדר העדיפויות של החוקה, ואשרור חוק חינוך חובה לבנות ולבנים בשנת 1925, קבוצות אחדות מתחו ביקורת על דרישות הנשים לעוד חירויות, כיוון שראו בדרישות אלה תוצר של המחשבה האימפריאלית המערבית. זרם אחד התבסס על גישה דתית קלאסית, שראתה בהבדלים הביולוגיים הצדקה להבדלים בתפקידים. זרם אחר התבסס על השקפה תרבותית ביקורתית שניתחה את ההבדלים בתפקידים על בסיס יחסי הכוחות ושילובם. זרם זה התייחס לדת ככלי לשימור הדומיננטיות, ובאמצעות קריאה בספרות סלקטיבית העניק לכך צידוק. אף שהשורשים ההיסטוריים של חילוקי הדעות האלה נטועים עוד בשלהי המאה ה-19 ובראשית המאה העשרים, הם עדיין קיימים בימינו, ועל כך נעמוד בחלק הבא של עבודתנו.

הניתוח התרבותי-מהותני: הדת וסוגיית ההבדלים בין המינים

בניתוח תרבותי-מהותני הכוונה היא לניסיונות לחקור או להצדיק את מעמדה של האשה הערבייה כתוצר של מבנה תרבותי מהותני על-היסטורי ועצמאי, שאינו קשור לתנאים חברתיים או פוליטיים. ברוב המקרים ניתוח כזה מחזיר את ההתנהגות החברתית לשורשים דתיים או תרבותיים. ניתוח כזה אינו אופייני רק לחוקרים ערבים, ותשתיתו מצויה במחשבה המזרחנית כולה וביחסה למזרח כאל עולם ששולטים בו ערכים תרבותיים מהותניים קפואים.

עבאס מחמוד אלעקאד נחשב לאחד התיאורטיקנים החשובים שניתחו את מעמד האשה המוסלמית הערבייה וקשר אותו לגורמים אונטולוגיים דתיים קבועים. בספרו "הצדיקה בת הצדיק" (1943) הוא חוקר את הביוגרפיה של עאישה, בתו של אבו בקר (הח'ליפה המוסלמי הראשון לאחר הנביא מוחמד), כביסוס ראשוני לרעיונותיו בסוגיית שחרור האשה באסלאם. אלעקאד סבר שדת האסלאם העניקה לגבר את האפוטרופסות על בסיס ההבדלים הטבעיים בין הגבר לאשה, וכי האסלאם ראה בתפקידה האשה בבית את התפקיד הטוב ביותר שהיא מסוגלת לקבל על עצמה. כשניתח את החלוקה של התפקידים בדת על פי המין, הוא נשען על הבדלים מהותניים בין זכר לנקבה וטוען כי

"...האשה והרוחניות, זהו המדד המדויק שעל בסיסו נוצרו ההבדלים... כל מה שהוא

אינדיבידואלי רוחני, או שיוצא מרצון חופשי, הוא קרוב יותר לגבר, וכל מה שהוא

סגולי גופני או מכני אילוצי הוא קרוב יותר לאשה ... מכאן, נכון לומר שהאשה היא ישות טבעית ולא ישות מוסרית" (אלעקאד 1943, 47-48).

אלעקאד התייחס לאשה כאל ישות טבעית, ראשית משום שאחד מתפקידיה הטבעיים הוא להביא ילדים לעולם, ושנית בשל ההקבלה בין מזג האשה למזגו של הטבע, הפועל בצורה מהירה ורגשנית יותר. כשם שהטבע הפכפך ואינו צפוי, כך גם האשה, ואילו הגבר הוא ישות מוסרית המסוגלת לחשוב באופן רציונלי, והוא ניצב כתרבות מול הטבע הפראי. כוחו נובע מעבודתו החרוצה, שמטרתה בעיקר לשלוט בטבע ולטפחו, והרי היכולת לשלוט בטבע היא אשר יוצרת את התרבות. אלעקאד ניסה להוכיח את נחיתות מעמדה של האשה בספריו "האדם השני והאשה" (1912); "הצדיקה בת הצדיק" (1943); "העץ הזה" (1945); ו"האשה בקוראן" (1971). כתבים אלה נחשבים למקורות מרכזיים המצוטטים על ידי סופרים רבים בימינו, הרואים במידע המצוי בהם מידע מהימן המבוסס על תשתית לגיטימית ועל לוגיקה רציונלית נכונה. בושרא קבייסי מסכמת את העקרונות בכתבים האלה בשלוש הנקודות הבאות:

- 1- האיש קודם לאשה ביצירתו, במעמדו ובדרגה שלו;
- 2- ההבדלים בין המינים הם טבעיים וביולוגיים. להיסטוריה, לגבר או לתנאים החברתיים אין כל תפקיד בהם;
- 3- האיש גובר על האשה בכל התחומים: הכנת אוכל, עיצוב אופנה, יכולת גופנית ושכלית (קבייסי 1995).

עמדתו של אלעקאד אינה שונה מעמדתם של הפונדמנטליסטים, המעניקה צידוק דתי לנחיתות מעמד האשה. עמדה זו בולטת בכתביהם הקודמים של מנהיגי התנועה הפונדמנטליסטית. בספרו "הצדק החברתי באסלאם" מייחס סייד קוטב חשיבות רבה למצב האשה במשפחה ובחברה. אף שהוא מציין כי האסלאם דוגל בשוויון בין האשה לגבר, הניתוח שלו מבוסס לדעתנו על כוחו של הגבר לעומת נחיתותה של האשה בגלל מאפיינים ביולוגיים ונפשיים שהגבר ניחן בהם. אם זו נקודת המוצא שלו, אין פלא שניתוחו תומך כמעט תמיד באינטרס של הגבר נגד האשה בשאלות כמו ירושה, עדות ואפוטרופסות הגברים על הנשים. הטבע, לדעתו, שחרר את הגבר מקשיי האמהות והמשימות הכרוכות בה, ועזר לו להפנות את כוחותיו המיניים והשכליים לסוגיות חברתיות ולפתח את הצד השכלי שלו, בעוד שהאמהות ועבודות הבית מפתחות בקרב הנשים את הצד הרגשי. לכן, האשה זקוקה לחסותו של הגבר ולתמיכתו בצורה של אפוטרופסות (עבד אלוהאב 1999).

חסן אלבנא הדגיש אף הוא כי מקור האי-שוויון בין הגבר לאשה באסלאם הוא ברוב המקרים ההבדלים הטבעיים "אשר אין מנוס מפניהם" (אלבנא 1994, 7). כמו כן, הוא מוסיף כי תפקיד האשה הבסיסי נובע מהמבנה הביולוגי שלה וממשימתה להביא ילדים לעולם ולדאוג לחינוכם (אלבנא 1994, 11-12). מכאן יוצא שחובה

לצמצם את השכלתה "לצורך שלה בתפקידה זה, ולתפקיד שהאל הטיל עליה, משמע: להיות עקרת בית ומגדלת ילדים".

אלבנא גם סבור שהאסלאם אסר על שהיית שני המינים בכפיפה אחת, מאחר שראה בכך סכנה הן לאשה והן לגבר. עירוב זה מביא לדעתו ל"איבוד הכבוד, השתלטות הכוונות הרעות, קלקול הנפשות, חורבן הבתים, עליבות המשפחות, התפרצות הפשיעה, וזיקתו של עירוב זה לכרסום המוסר וגמישות הגבריות, שהיא מעבר לעדינות, ברמה של דו-מיניות ורכרוכיות" (אלבנא 1994, 12). אלבנא מסכים שהאסלאם אוסר על האשה לחשוף את גופה, להתבודד עם מישהו מלבדה ולשהות במחיצת כל אדם אחר. לעומת זאת, הוא מתיר לאשה להתפלל בביתה, אך מתייחס למבטה כאל חץ של השטן ואוסר עליה להתבונן במבט כזה בגבר: "איך טוענים נגד האסלאם אחרי זה שהוא אינו מתייחס לאיסור עבודת האשה בספרה הציבורית" (אלבנא 1994, 12). אנשי דת אחדים הדגישו את איסור העירוב (בין המינים) עד כדי כך שמתוולי שעראווי הכריז באחד משיעורי הדת השבועיים שלו בטלוויזיה כי "כל עוד הבעל שוכב עם האשה וחושף את ערוותה, אין לה זכות לסרב או למחות או למרוד בדבר כלשהו שנעשה בה" (עבד אלוהאב 199, 177).

בנוגע ליציאת האשה לעבודה טען שעראווי כי "כל מי שרוצה שהאשה תחרוג מעבר למשימתה מעמיד דברים שלא במקומם". שעראווי, שבתקופת שלטונו של סאדאת הופיע בטלוויזיה יותר מהאחרון, מבהיר כי "תפקיד האשה בבית מכובד יותר מתפקיד הגבר מחוץ לבית, משום שהגבר מתעסק עם המינים הנחותים ביותר ביקום. או שהוא חקלאי העוסק בגידול חיות, או שהוא בעל מקצוע המתעסק עם החומר הדומם; ואילו האשה מתעסקת עם הדברים המכובדים ביותר ביקום - האדם. והאשה שמסרבת להשתכנע בכך היא אשה כושלת" (עבד אלוהאב 199, 177).

האסלאם הפונדמנטליסטי מתייחס לדרישת הפמיניסטיות לשחרור בספקנות ורואה בה בגידה, משום שדרישות אלה נתפסו כשיתוף פעולה (במודע או לא במודע) עם המערב האימפריאלי, כאילו הן נשבו בקסמיו ומנסות לחקות אותו באמצעות הפגנת הזדהות עם תרבותו.⁷

סלווא ח'ימאש מותחת ביקורת על דימוי האשה שמציירים הרעיונות הדתיים, ומעצבים את דמותה בעיני הגבר. זוהי דמות האשה כיצור חלש שיש לגונן עליו מטעויות, לגונן עליו מבחינה נפשית וגופנית ולהסתירו מעיניהם של אחרים. היא מזכירה גם את האפוטרופסות של הגבר על האשה ואת זכותו ליהנות ממנה, בין אם היא אשתו ובין אם היא שפחתו; בין אם הנאה זו היא עם אשה אחת או יותר, נשים אלו חייבות לציות לו ולא להפגין אי-נוחות כאשר הן במחיצתו (אלח'ימאש 1981). איך אפשר אפוא להימנע מהאשמת האסלאם בנטייה לטובת הגבר? האסלאם

7 אחדים, כמו מוחמד פהמי עבד אלוהאב, אף הרחיקו לכת כשהאשימו את התנועה הפמיניסטית בבגידה מפורשת והתייחסו אליה כאל סוכנת של הציונות והאימפריאליזם (עבד אלוהאב 1979).

מתמקד בטקסטים המהללים את הגבריות, ומתייחסים לאשה כאל אובייקט שנועד לספק הנאה לגבר. האשה מוחפצת ונהיית נכס מנכסיו של הגבר, נכס שיש לחשוש מפניו, מכיוון שקיומו מושך את השטן, מעורר מלחמות-פנים והופך את הסדר לתוהו ובוהו. אית אלסבאח מסבירה שהשטן מופיע כאשר האשה מופיעה, משום שכל אקט מיני מצריך קיום של ארבעה גורמים: הגבר, האשה, השטן והאל. המפגש בין הגבר לאשה גורם לאשה לאבד את שכלה ושליטתה העצמית, מכיוון שזהו מפגש עם השטן. לכן מציעים אלבווח'ארי ואלע'זאלי בטקסטים שלהם להזכיר את האל בעת קיום יחסי מין. לפי אית אלסבאח, אין ספק שיחסים כאלה שאומצו על ידי האסלאם גרמו למאמינים להתייחס אל האשה כאל שטן. ביכולתנו לבטא את כוונת אית אלסבאח ליחסים כאלה באמצעות איזכור מה שאמר הדיאלימי: "המאמין המוסלמי סובל מקרע באישיותו, מכיוון שהוא נמשך על ידי שני כוחות מנוגדים: האל והאשה". על סמך הדיאלימי אפשר להחליף את האשה בשטן, וכך ייהפך המשפט: "הקריעה האמיתית שהמאמין סובל ממנה היא בין האל לשטן", כלומר בין הכניעה למצוות האל ובין רדיפת התענוגות שמציעה לו האשה" (אפרפאר 1996).

בתחילת המאה העשרים הופיעו משכילות ליברליות ערביות שהתנגדו להצדקת ההבדלים בין המינים בלשון דתית-ביולוגית, כי ראו בה תוצר השכלתי גברי מוטה ולא תוצר של מחשבה דתית. הן הציעו לקרוא מחדש את הדת על בסיס הומני ללא הטיה כלשהי. מלק חנפי נאצף המפורסמת, בכינויה "חוקרת הערבה", היתה בין הראשונות שהתנגדו להצדקת הנחיתות הדתית של האשה, וקראה לרפורמה חברתית שתשפר את מצבה. היא הסתמכה בעיקר על הקריאה לרפורמה בחברה המוסלמית ובמצבה של האשה המוסלמית על ידי הדת, באמצעות הפעלת ערכיה ועקרונותיה ופירוש מחודש של כל מה שהקדמונים פירשו בצורה שרירותית. היא התייחסה לדת כאל תורה המבוססת על צדק ומתכחשת לכל עוול או עושק כלפי נשים (צאלח ואחי 2001, 61-63).

ספרה של נד'ירה זין אלדין, הוגת הדעות המוסלמית הראשונה בעידן החדש, "חשיפת הפנים והרעלה" משנת 1928, הוא ציון דרך חשוב בשיח על האשה והדת. אלדין הפריכה אמירות כמו "האשה פחות קפדנית מהגבר" ו"הרעלה היא ערובה לטוהרה". היא הציגה טענות רציונליות ודתיות שהתבססו על פרשנויות חדשות לקוראן ולסונה, והתנגדה לפרשנויות של חכמי הדת והשריעה (ההלכה). התנגדותה הסתמכה על עדויות של חילוקי דעות בין המפרשים ביחס לפסוקים הקשורים לרעלה. היא מצאה יותר מעשרה פירושים שונים, שכל אחד מהם מסתמך על סיפורים ללא כל סימוכין, ועל כן החליטה לחזור בעצמה לקוראן ולסונה כדי לבסס ולהעמיק את ידיעתה הדתית בסוגיה. זין אלדין לקחה על עצמה לבדוק את הפרשנויות והדעות הדתיות שעליהן מסתמכת החברה בניתוק הנשים ובהשפלתן, במיוחד כאשר אמירות כאלה הפכו מושרשות בתרבות. במקביל, היא הציגה דעות בלתי מוטות שלה ושל אחרים, וביססה את דעותיה על הצורך להעניק לנשים יחס צודק על אמירות מרכזיות (צאלח ואחי 2001, 61-63).

2001, 66-68): ראשית, התעוררות האשה המוסלמית אינה עתידה להתבצע אלא מתוך התעוררות מוסלמית כללית; שחרור האשה תלוי בשחרור הקוראן והסונה מידי הפרשנויות השמרניות שקפאו על שמריהן, ומתן פירושים חדשים, מבחינת עקרונותיהם, רוחם והטקסט שלהם. שנית, סוגיית האשה תלויה בפירוק תרבות האבסולוטיזם והדיכוי. שלישית, הדרך לרפורמה הדתית והחברתית, במיוחד בנושא האשה, היא הפעלת הדת והשכל והריאקציה ביניהם, והמרצת השכל לעסוק בעיניני הדת.

נבויה מוסא הגיבה להשקפות הגבריות שתירצו את ההבדלים בין המינים בהצדקות דתיות, וטענה כי ההבדל אינו חורג מעבר לתפקיד ההולדה. וכך כתבה בשנת 1939 בספרה "האשה והעבודה":

"אין הבדל בין הזכר לנקבה מלבד בתפקיד ההולדה. ואם נכון הוא שהאינסטינקטים שנמצאים אצל החתולה (הנקבה) שונים מאלה שאצל החתול (הזכר), אזי נכון היה לטעון כי הגבר והאשה שונים ביכולותיהם השכליות. (הלאל 1998, 67). אולם שום חכם מבין החכמים מעולם לא טען שהחתולה (הנקבה) אוהבת לקפוץ, לשחק ולצוד עכברים, בעוד שהחתול (הזכר) ניחן ברצינות ובקשיחות, אינו פוגע בעכברים ואינו גונב בשר ... הגבר טוען כי גופו גדול יותר, עצביו חזקים יותר ונפח שכלו גדול יותר. מכאן הוא מסיק כי קיימים סוגים שונים של הבדלים, מבלי שיתחשב בחוקי הטבע. אולם השור גדול בגופו מהפרה, ומצבו אינו טוב יותר ממצבה בכל האמור באינטליגנציה."

אמינה סעיד מסכימה עם מוסא ומתנגדת לפרשנויות המצדיקות את תלותה של האשה בגבר. היא סבורה שהאסלאם הוא המהפכה החברתית הגדולה ביותר שעברה אי פעם על נשים, כי הוא שאף להפוך את מצבן הנחות על פיו. לשם כך הוא הכיר בזכויות הנשים בשלמותן, העניק לאשה עצמאות כלכלית במובן הרחב ביותר, שיחרר אותה מהאפוטרופסות של הגבר בכל הנוגע למהות הזכויות ואפילו קרא לשתפה בענייני הדת והפוליטיקה (אלסעיד, 1967).

פרידה בנאני צועדת מאמצע שנות השמונים ועד ימינו בתוואי דומה לזה שהציעה זין אלדין ב-1928, כשהציגה פרשנויות חדשות ופמיניסטיות לאסלאם, דחתה את הפרשנויות הגבריות הקלאסיות וניסתה למצוא נוסחאות שוויוניות הומניות התומכות בהשקפתה הפמיניסטית האסלאמית (זין אלדין 1998 [1928]). בנאני רואה צורך להתייחס מחדש לפקה (המשפט המוסלמי) כ"פרשנות" מפרספקטיבה מסוימת. היא טוענת כי "אם נביא בחשבון את התואר האמיתי של המשפט המוסלמי (הפקה), שהוא ניסיון להבין את הטקסטים של ההלכה ולפרשם, הרי שכל אחד יכול לדון ולהתווכח איתם, משום שגם הם פרשנות משפטית, יציר שכלו של האדם; כך אפשר היה להתייחס לכל פרשנות כפרשנות משוחדת ... ואת זאת מדגישים חכמי דת אחדים, אם בהקדמה לכתביהם ואם בחתימתם" (בנאני 1993, 23).

לדעת בנאני, יש לתת פרשנות היסטורית אלטרנטיבית למשפט המוסלמי הדומיננטי, המוטה לטובת הגבר. יש צורך אמיתי לייסד מסגרת מחשבתית שאינה מבוססת על השאלה מהן זכויות האשה באסלאם, מהו מעמד האשה באסלאם ומהם ההבדלים בין האשה לגבר. יש להרחיק מעבר לכך ולפרק את הכלים שמייצרים את הפרשנויות הגבריות לטקסט הדתי. פאטמה אלמרניסי מציעה זאת בספרה "החרים הפוליטי" (2002), ודוחה חלק מדברי הנביא (חדית') המזכירים את נחיתות האשה בטענה שדברים אלה הם תוצר של אינטרסים רגועים ונטייה גברית של חלק מהרואת (מספרי החדית' שרשמו לאחר מות הנביא דברים שאמר בחייו), כמו למשל אבו בקרה. אין ספק שמחשבה כזאת הציבה אתגר עצום בפני אנשי דת מסורתיים וסונים (אורתודוקסים), אבל היא גם השפיעה על הרבה משכילות ומשכילים ערביים/ים בעניין הצורך להשתית את ההגות הפמיניסטית על ההקשר החברתי הערבי בכלל, ועל ההקשר המוסלמי בפרט.

בספרה "הנשים והמגדר באסלאם" (Ahmad 1992) אומרת לילא אחמד כי נחיתות האשה, בידודה וחיובה לעטות רעלה אינם חלק מהדת המוסלמית, אלא מנהגים שנרכשו מעמים מסוימים שהערבים נפגשו בהם לאחר שסופחו למדינה המוסלמית. אלמרניסי מסכימה לטענתה של אחמד שדיכוי האשה הוא תוצר של תנאים היסטוריים ולא דתיים, ומקורו לעתים בשלטונם של אחדים מהחילופים, שמבחינה תרבותית שייכים לחברות שדיכאו את הנשים לפני האסלאם כמו עומר אבן אל-חיטאב, החילף השני, או של אינטרסים רגועים ונפשיים של חלק מהרואת, כמו אבו בקר, שנודע כמי שרשם רבים מדברי הנביא שהדגישו את נחיתות האשה.

מחקרה של אחמד ואלמרניסי העלו שהבעיה אינה טמונה באסלאם כדת, אלא בפרשנויות הגבריות ובהשפעת האימפריאליזם. אחמד מראה איך האימפריאליזם ניצל רעיונות פמיניסטיים כדי לתקוף את תרבות העולם המוסלמי ולתת להתקפות אלה לגיטימציה. בהקשר זה היא מותחת ביקורת על הקריאה שהשמיע קאסם אמין בשלהי המאה ה-19 לגבי שחרור האשה, מכיוון שהיא טומנת בחובה קריאה נסתרת לאימוץ התרבות המערבית (Ahmad 1992, 152-153). היא מוסיפה כי "לא האסלאם ולא התרבות הערבית הם מושא הביקורת, אלא אותם חוקים ונורמות המצויים בחברות הערביות והמוסלמיות בלבד, המבטאים אינטרסים נצלניים גבריים, אי-אכפתיות או שנאה לנשים. בעיקרו של דבר, הסוגיה היא היחס הצודק וההומני לאשה, לא יותר ולא פחות, ולא שאלת הסגולות הטובות של האסלאם או של התרבות הערבית או המערבית" (Ahmad 1992, 167-168).

אחמד מתנגדת לפמיניסטיות הקוראות לעימות עם ערכי התרבות האסלאמית או המקומית בכלל, ומסתמכת על ניסיון של הפמיניסטיות המערביות כדי לבסס את התנגדותה. לדעתה, אין צורך לעמת בין הסוגיות התרבותיות והדתיות. בהקשר זה היא מסבירה כיצד האשה המערבית סבלה במשך מאות שנים משליטה גברית ומעושה חברתי, ולמרות זאת איש לא טען שהאפשרות היחידה העומדת בפניה היא

להסתלק מהתרבות המערבית ולאמץ במקומה תרבות אחרת. "אם כן," היא שואלת, "למה אנו מניחות כי הדרך היחידה הפתוחה בפני האשה הערבייה היא להסתלק מהתרבות הערבית ולאמץ במקומה את התרבות המערבית?"

דבריה של אחמד הם תגובה להאשמות המכוונות נגד התנועה הפמיניסטית הערבית, הגורסות שהיא תוצר של השלטת האימפריאליזם בעולם הערבי ובעולם המוסלמי ומשתפת פעולה עם המחשבה שפעלה לדיכוי שני העולמות, הערבי והמוסלמי. דרישתה של אחמד, המסתייגת מעימות בין התנועה הפמיניסטית הערבית ובין הקוראים לאוטנטיות ולשמירה על המסורת, היא דרישה אידיאלית שאינה מתיישבת עם המציאות. ההפרדה בין הדרישות הפמיניסטיות מצד אחד ובין סוגיות תרבותיות ודתיות ושאלות הקשורות באוטנטיות מצד שני היא הפרדה בלתי אפשרית. רג'א בהלול מציין שיש סיבה ספציפית להעדר עימות בין התנועה הפמיניסטית המערבית ובין התרבות המערבית, והיא אינה נמצאת בתרבות שלנו: "החברות המערביות עברו את תקופת העת החדשה וההשכלה, שליוו בהתגברות על הרבה רעיונות ומסורות פיאווליות, שאפיינו את ימי הביניים. כאשר ההגות הפמיניסטית הופיעה במערב, האשה המערבית כבר חיה במסגרת תרבותית שהכילה הרבה רעיונות הכרחיים שקיבלו לגיטימציה, כמו רציונליות, שוויון, חירות ואינדיבידואליזם. אף אחד לא היה יכול להאשים את האשה שהיא מורדת ויוצאת נגד תרבותה-היא כאשר דרשה שוויון ויחס הומני". בהלול מסביר את ההבדל בין התנאים שבהם צמחו התנועות הפמיניסטיות המערביות לעומת הערביות בכך ש"רבים מהרעיונות ומהאמונות השולטים ביחסים בין הגבר לאשה בעולם הערבי עדיין מתקיימים במלוא הכוח, אך שייכים למעשה לתקופה הטרומ-מודרנית. בנוסף, המטיפים לרעיונות אלה עדיין חיים, והם משתמשים בטיעונים שנופלים על אוזניים קשובות בציבור הרחב. מטיפים אלה עומדים הכן נגד הדרישות הפמיניסטיות, ומשתמשים בנשק השאוב מהמסורת או מהדת, גם אם הוא מבוסס על פרשנות מוטעית של הדת או של המסורת" (בהלול 1998, 139-140).

לפיכך הציע החוקר אנאר מאג'יד במאמרו "הפוליטיקה של הפמיניזם באסלאם" (Majid 1998) שאין לאשה צורך להישען על הפילוסופיה המערבית, אלא עליה להתמקד דווקא במאמץ להתגבר על הסטריאוטיפים שהצטברו וליצור דגם לשחרורה, הצומח מההיסטוריה המוסלמית ומהקוראן ככלי ליצירת פמיניזם אסלאמי מהפכני. מאג'יד טוען כי דגם כזה, הצומח מההקשר המוסלמי המקובל, יכול להציל ממלכודת הניכור, משום שההישענות וההסתמכות על הפמיניזם המערבי יצרו במרבית החברות הערביות והמוסלמיות הרגשה שזו מסגרת מחשבתית דוחה ובלתי מקובלת, וגרמו להן להסתגר מפני רעיונות דומיננטיים ולדחות אותם במקום להיפתח אליהם.

מאג'יד מציע להתמודד עם הניכור באמצעות "תזה ילידית" (Indigenous), שבכוחה להתגבר הן על האקסיומות המסורתיות הסוניות בהגות המוסלמית והן על הרעיונות התיאורטיים הפמיניסטיים המערביים. אולם מאג'יד אינו פותר את הבעיה; אדרבה,

הוא מסבך אותה עוד יותר, במיוחד לאור הגלובליזציה והשינויים שבאו בעקבותיה במישור המקומי, שהקשו על הפרדת המקומי מהנספח ועל השליטה בערכים שחברה מסוימת רוצה בהם.⁸

התזות של אלמרניסי ומאגיד מעוררות הסתייגות בקרב החוקרים והחוקרות השונים, מכיוון שהן מתמקדות בניחוח חד-צדדי הקושר בין הדת, על פרשנויותיה הגבריות, ובין המעמד הנחות של האשה, בלי לנתח את השפעתם של המציאות הכלכלית או דפוסי הייצור על מעמד האשה. על כן אמר חלים ברכאת שהתזה של אלמרניסי מתכחשת לגורמים הכלכליים, לדפוסי הייצור ולתפקיד השבטיות והחמולתיות במעמד האשה (ברכאת 2004, 261). סועאד ג'וזף מבקרת את התזה של מאגיד וטוענת נגדו כי השתמש בשפה כללית ומהותנית (Joseph, 1998) המדברת על ה"אסלאם" או על "ממשלות האסלאם" ומתכחשת להבדלים ביניהן ורואה בכל ההתנהגויות התרבותיות במזרח התיכון כולו, על כל גווניו, כנובעת מה"אסלאם".

הניתוח החברתי הדינמי

רבים מהמחקרים החברתיים שדנו בהבדלים בין המינים בחברה הערבית התייחסו לגורם הדתי או התרבותי אך לא התייחסו ברצינות לשני גורמים חשובים אחרים, הכלכלי והחברתי. זוהי טעות מתודולוגית המייחסת את מקור הדיכוי לגורמים בסיסיים מהותניים קפואים. חלים ברכאת מציין כי התמקדות לימודי הנשים בתפקיד החברתי של האשה במנותק מהגורם החברתי, מדפוסי הייצור ומתפקיד התרבות והמדינה המודרנית ביצירת הבדלים בין המינים, מותיר את ההסבר על מעמד האשה הערבייה חלקי, שברירי ונוטה לאידיאליזם או לצרות אופקים. ברכאת מציע מתודולוגיה חברתית דינמית להבנת מעמד האשה הערבייה: הוא רואה בסדר הכללי, בחלוקת העבודה, בממדי ההשתתפות בייצור ובמבנה החברתי משתנים בסיסיים, ורואה בתרבות, כולל במסורת הדתית, הערכים, הנורמות והנטיות הנפשיות משתני ביניים, כלומר כלים שבאמצעותם משליטים דומיננטיות וצידוקים שונים. המעמד הנחות של האשה הערבייה הוא לדעתו התוצאה של כל אלה (ברכאת 2004, 251-260).

חלק זה של המחקר מבוסס על המתודולוגיה הדינמית שהציע ברכאת. על כן נציג בו את מכלול הגורמים שאנו רואים כחשובים ומרכזיים להבנת מעמד האשה הערבייה, ואלה הם: הסדר הפטריארכלי ומבנה המשפחה הפטריארכלית; חלוקת התפקידים, כולל תכנון המרחב החברתי בנוגע לחלוקה בין הפרטי לציבורי; הפרקטיקות של הכנעת הגוף ומעקב אחריו באמצעות קודים דתיים וחברתיים של התנהגות, נורמות, מסורת וערכים המצדיקים את המציאות, ומעניקים לגיטימציה לסדר הפטריארכלי; ותפקיד

⁸ חשוב לציין גם כי הגלובליזציה גרמה, מצד אחד, לצמצום המרחקים ובכך הפכה את העולם לכפר גלובלי, אולם, מצד שני, היא גרמה גם לחיזוק הנטייה למקומיות ולהסתגרות של העצמי, דבר אשר משתקף, במיוחד, בהתגברות הקיצוניות הדתית והלאומנות. תמונת האשה העירונית למחצה בווידאו קליפ מצד אחד, ותמונת האשה עם הרעלה, מצד שני, הן הוכחה טובה לכך שבמקביל למסלול הגלובליזציה קיים מסלול אחר נגדי שהוא "המקומיות" (Localization), כפי שטען זגמונד באומן (Bauman 2000), אשר מחזיק באותנטיות, שהאשה הפכה בגללה למטפורה שלה ברוח ובגוף.

המדינה כמוסד פטריארכלי המעניק לגיטימציה לתלותה של האשה בגבר באמצעות מגדור של האזרחות.

הסדר הפטריארכלי - מבט היסטורי

אנתרופולוגים אחדים עקבו אחר התפתחות הסדר הפטריארכלי בחברה הערבית מאז התקופה הטרומ-אסלאמית ועד ימינו. ויליאם רוברטסון-סמית' היה מחלוצי המחקר האנתרופולוגי-היסטורי בתחום. בספרו "המשפחה והנישואין בארצות ערב בימי קדם", שראה אור לפני יותר ממאה שנים, הצביע רוברטסון-סמית' על תפוצת "סדר האמהות" בין הערבים בדרום חצי האי ערב בימי קדם. החוקר הסתמך על אוסף של מסמכים היסטוריים ועל ממצאים ארכיאולוגיים הקשורים להיסטוריה של הערבים בימי קדם בחצי האי ערב, המצביעים על חשיבות האשה ומעמדה. סמית' קושר בין תפוצת סדר האמהות ובין הטוטמיות, וסבור כי החברות הטוטמיות היו מטרייליניאליות (מבוססות על ייחוס אמהי). ידוע כי בין שבטי ערב בימי קדם היה נהוג פולחן של בעלי החיים, הצמחים ותופעות טבע שונות. רבים מהשבטים האלה נושאים שריד לטוטמיות הזאת בשמם, כמו למשל בני הלאל (הסהר), בני שמש (השמש), ובני בדר (ירח מלא). בשפה הערבית, המין הדקדוקי של תופעות טבע רבות הוא נקבה, כמו "שִׁמְס" (שמש), סִמָּא (שמים), אֶרְד' (אדמה), חֶרַב (מלחמה), קבילה (שבט), דְּוּוּלָה (מדינה), אֶמָּה (אומה) וְחֶפּוּמָה (ממשלה). שבט אוס ושבט חיזרג', למשל, סגדו לאלה מנאת, ושבט תיקיף עבד את האלילה "אללאת". האלילות היו נקבות מכיוון שהערבים האמינו שהן בנות האל, ובלשנים ערבים אחדים טוענים כי השם "אללאת" הוא לשון הנקבה של "אל". חוקרים אחרים מצביעים על שרידים של הייחוס האמהי, וטוענים כי מקור המילה "אֶמָּה" הוא "אם", ושה"חִיִּימָה" (אוהל) היה תמיד נכס של האשה ולא של הגבר, משום שהגבר הוא שעובר לאוהלה של האשה (אלחריירי 2003, 243-244).

וילקין (G.A. Wilkin) ציין בספרו "האמהות בקרב הערבים" כי על הערבים עבר בימי קדם זמן רב מדי שבו לתינוק לא היה אבא אמיתי, מכיוון שמנהג הנישואין המעורבים היה נפוץ והסדר האימהי היה הדומיננטי (אלחידרי 2003, 231). האדי אלעלווי מוסיף כי חצי האי ערב ידע בעברו הטרומ-אסלאמי "קומוניזם פרימיטיבי" בכמה וכמה היבטים, במיוחד בסוגיית הפוליגמיה הנשית, ומשרידיו המשיכו להתקיים צורות שונות של נישואין⁹ עד להופעת האסלאם (אלעלווי 1995, 11-11).

9 בימי קדם ידעו הערבים צורות שונות של דפוסי נישואין. אחד מהם היה "זוואג" אלאסתידיאע" והכוונה היא למשכב של אשה נשואה עם גבר אחר שבריאיותו טובה והוא בעל תעוזה, כדי להביא לעולם ילדים שיישאו את תכונותיו. בנוסף לכך ידעו הערבים גם צורה אחרת של נישואין, "זוואג" אלמותעה - נישואי ההנאה" ו"הנישואין המשותפים" (חתונת האשה עם יותר מגבר אחד). התינוק שנולד מנישואין משותפים היה מיוחס לבעל שהמילדת היתה מצביעה עליו כאבא. נודעו גם נישואין שנקראו "זוואג" אלמקת", כאשר הבן הבכור התחתן עם אשת אביו לאחר מותו, בתנאי שאינה אמו. גם מנהג ההתחלפות בנשים היה נפוץ. הגבר היה אומר לגבר אחר "ירד מאשתך, ארד מאשתי". זהו דפוס נישואין שבו מתחלפים בנשים ללא מוהר (להרחבה ראו אלחידרי 2003, 233-234).

10). זוהיר חטב מציין כי המעבר משלב הציד לשלב ביות החיות עזר ליצור יחסים חברתיים חדשים המבוססים על רכוש קולקטיבי, שהיה משותף לכל בני השבט. רכוש זה נצבר והתפתח עד שהיה מרוכז כולו בידי ראש השבט בגלל מעמדו וסמכותו. הסדר החברתי התפתח עד שהאב היה לאב בפועל, והאופי הקולקטיבי של הייצור יצר את הנישואין בין בני דודים, כדי לשמור על הירושה והייחוס בתוך השבט בלבד (חטב 1980, 18).

אבראהים אלחידרי מציין כי לפני הופעת האסלאם האשה הערבייה נהנתה מחירות מסוימת; היא התהלכה בפנים גלויות וכיסוי ראש בלבד, היתה נוסעת לבדה בחברת גברים, ובזכות מעמדה בתחום התרבות היו נשים משכילות, משוררות וכוהנות. בנוסף לכך, אחת החובות שהיו מוטלות על האשה היתה לקבל את פני האורחים בהערך הוריה ולהציע עזרה ללוחמים בקרב באמצעות תמיכה מורלית (חטב 1980, 233). ואולם, תפוצת הסדר האימהי בין השבטים הערביים לפני האסלאם אינה יכולה להצביע על כך שסדר זה התקיים בכל השבטים הללו בתקופה הנדונה. באחדים מהם הונהג סדר גברי, ומעמד האשה בהם היה נחות ביותר. הערבים הכירו את מוסד העבדות, ושפחות ואָמות נרכשו באמצעות שבי, מלחמות ומכירה. בנוסף לכך היו גברים ששיעבדו את בנותיהם ונשותיהם תמורת הלוואות. יתרה מזאת, ברבים מהשבטים הערביים נאסר על נשים לקבל חלק מהירושה, ובעתות של מצוקה כלכלית הן אפילו נחשבו לנטל, כך שהיו קוברים אותן מיד לאחר היולדן משום שנתפסו כעול כלכלי שאינו יכול להביא תועלת (חטב 1980, 233). עם הופעת האסלאם נוצרו הלכות חברתיות חדשות שביטלו כמה מנהגים שביזו את הנשים, כמו קבורת התינוקות הנקבות. מצד שני, בוטלו גם שרידיו של הסדר האימהי, מוסדו כמה חוקים שהיו דומיננטיים בשבטים בעלי מגמות גבריות, ולגבר ניתנה האפוטרופסות על האשה (אלעלוי 1996, 35).

אפוטרופסות הגבר על האשה נהפכה לבעלת מעמד חוקי באסלאם בשל פסוק 34 בסוּרַת אל־נִסָא (סורת הנשים): "הגברים ממונים על הנשים בהתאם ליתרונות שאלוהים העניק להם, והם מספקים את צורכיהן. הישרות שבהן מצייתות לבעליהן ושומרות בהעדרם על זכויות בעליהן. אך את אלה שאתם חוששים שתמרדנה, רשאים אתם לאחר אזהרה להרחיק מיצועכם ולהכותן. אם תצייתנה לכם לאחר מכן, אל תאחזו באמצעים נוספים נגדן - כי אלוהים עליון וכביר". את הפסוק הסבירו המפרשים בצורה מסורתית שהאיש עולה על האשה בשכל, ברצון, בתקיפות, בדעה, בכוח, בגיאהד, בשלמות הצום, בתפילה, בנבואה, בחיליפות, באמאמה (הנהגת המתפללים בעת התפילה), בקריאה לתפילה, בדרשה, בנישואין ובגירושין. יתרה מזאת, הובהר כי הגברים הם מקור הייחוס ובעלי הזקן והמצנפת. בין היתרונות הגבריים האלה משלבים המפרשים את האפוטרופסות ודיניה ההלכתיים, וכן תופעות טבע שאמורות

להיות מקור האפוטרופסות ומקור הלגיטימציה שלה (אלעלווי 1996, 35).

הסדר הפטריארכלי בחברה הערבית המודרנית

הסוציולוג הפלסטיני הישאם שראבי הניח בספרו "הסדר הפטריארכלי ופיגורה של החברה הערבית" כי "במאה השנים האחרונות לא השתנו ולא תוקנו תשתיות הסדר הפטריארכלי בחברה הערבית. אדרבה, הן הושרשו והתחזקו כצורות מודרניות מזויפות, כיוון שהרנסנס הערבי של המאה ה-19, שנקרא "ההתעוררות המודרנית", לא בלבד שלא היה מסוגל לבטל את צורות הסדר הפטריארכלי ויחס ההתערבות שלו בלבד, אלא אף סיפק תשתית מתאימה לייצור בן-כלאיים חדש של החברה/תרבות של הסדר הפטריארכלי המחודש שאנו עדים לו כיום" (שראבי 1987, 22). לפיכך נשארה התשתית החברתית הפטריארכלית, כפי שאומרת החוקרת המצרית שירין אבו אלנג'יא, המבוססת על תפיסה בסיסית של האשה כגוף. לדעתה, גם תופעות של מודרניות כגון שינויים בלבוש ויציאת האשה לעבודה וללימודים לא שינו במאומה את מצב האשה ולא את דפוסי הידע בחברה (אבו אלנג'יא 2003, 11).

שראבי מניח כי הסדר הפטריארכלי התחזק בכל המבנים החברתיים בחברה הערבית, וכתוצאה מכך נהפכה החברה כולה, ולא רק המשפחה, לחברה פטריארכלית היררכית. החברה הפטריארכלית מושתתת על שליטת האב במשפחה, וכמו בחברה, האב הוא הציר המרכזי שסביבו מאורגנת המשפחה בשתי הרמות המיקרו והמקרו. מכיוון שהיחס בין האב לבניו, בין השולט לנשלט, הוא יחס היררכי, רצונו של האב בשתי המסגרות הוא אבסולוטי. ביטוי לכך ניתן למצוא במבנה המשפחה והחברה כאשר קיים קוסנוזוס של שתיקה המבוסס על כניעה ודיכוי (שראבי 1987, 22). תיאורית תורכי והודא זוריק טוענות כי הסדר הפטריארכלי והדומיננטיות שלו נובעים משאיפת הגבר "לשלוט" על גוף האשה בשל תפקידה בהולדת ילדים ומשאיפתם של הגברים להבטיח ייצור חברים חדשים לקבוצה, שיישאו את דם האבות. שתיהן טוענות כי "אם גוף האשה הוא כלי להולדת חברים חדשים לקבוצה, לחידוש המשפחה ולהבטחת המשכיותה; ואם המשפחה היא יחידה המקיימת אינטראקציה חברתית בחברה המבוססת על ייחוס אבהי, כי אז ההגנה על גוף האשה כנכס של הבעל שמה גבול בין משפחה אחת לרעותה ומבטיחה שלא יפרצו הגבולות בין המשפחות. כך תישמר המשפחה כיחידת הארגון החברתי, ויישמרו חלוקת הירושה והשלטון והמעמד החברתי. על כן, ההגנה על גוף האשה נחשבת כאחריות של המשפחה כולה" (תורכי וזוריק 1994).

המשפחה הערבית כיחידה חברתית-יצרנית:

לפי ברכאת, המשפחה היא גרעין הארגון החברתי הפטריארכלי והיא גם יחידה חברתית יצרנית. לצד זאת, המשפחה היא פטריארכלית כי היא מתבססת על שלטון

האב ואחריותו ועל ארגון היררכי. האב הוא ראש הפירמידה, וחלוקת העבודה והתפקידים מבוססים על המין והגיל (ברכאת 2004).

החוקרים הערבים והמזרחנים ניתחו את המשפחה הערבית באמצעות המושגים "משפחה מורחבת"¹⁰, "פטריארכליות" ו"פטריליניאליות" (ייחוס אבהי) וקבעו שהיא נוטה יותר לנישואין בין קרובים ומתירה לגבר לשאת יותר מאשה אחת. על פי ברכאת, המשפחה המורחבת מורכבת לרוב משלושה דורות החיים תחת קורת גג אחת, וכוללת בעל, אשה, בנים ובנות, הורי הבעל ולפעמים גם אחיו וקרובי משפחה אחרים. כך נוצרים שילובים שונים של יחסים, אינטרסים ובעלות על נכסים. המשפחה הגרעינית היא משפחה קטנה המורכבת רק מבעל, אשה וילדים תחת קורת גג אחת (ברכאת 2000, 385-388).

מושג המשפחה (הנגזר בשפה הערבית מהפועל "עאל", שמשמעותו "לפרנס") מצביע על יחסים של פרנסה ותמיכה הדדית, דבר אשר משקף את התפקיד הכלכלי של המשפחה. המשפחה מכונה גם בשם "אָסרה", לפי זוהיר חטב, מכיוון ששם זה נגזר מהשורש "אזר" (משמעותו בעברית "עזר") וקושר אותה לעזרה הדדית. בשני המקרים, משמעות המושג היא מחויבות, יחסים הדדיים ותמיכה הדדית בכל התחומים (ברכאת 2000, 363).

סמיר עבדו סבור שבמשפחה הערבית תפקיד האב הוא מרכזי וכולל פיקוח הדוק על כל ענייניהם של ילדיו הקטנים והגדולים, כולל על בחירת חבריהם. בתודעה של הערבי רווחת התפישה שהציות להורים הוא מיסודות האושר במשפחה. הילדים/ות הצייתנים/ות הם מקור לגאווה, ואילו המורדים/ות הם מקור לבושה. עבדו מוסיף כי במהלך החברות במשפחה מודגשת חשיבות רגשי השייכות למשפחה. מתקופת הילדות המוקדמת משנן הפרט את הנאמנות המוחלטת למשפחה ואת האמונה שהאינטרסים שלה קודמים לשלו, בעוד שהאינטרסים שלו ורצונותיו צריכים להיות נתונים לרצון המשפחה (עבדו 1985, 8-9).

תפקיד המשפחה היה מרכזי במיוחד בכפרים, משום שדפוסי הייצור התבססו על עבודה משפחתית משותפת בשדות ובשל המרחב הקטן יחסית של הכפר. דבר זה עלול היה להפוך את הכפר כולו למשפחה אחת גדולה, שבניה ובנותיה מכירים זה את זה, מראים סולדריות האחד כלפי השני ומתערבים זה בענייניו של זה. מצב זה הביא לפיקוח נוקשה על הפרטים בחברה הכפרית, כיוון שהתנהגויותיהם ותנועותיהם מוכרות וידועות ויכולות לגרום לעוינות ולהשפלה. מכאן נובעות הבעיות המשפחתיות והמוסריות, ונקמת הדם בראשן (עבדו 1985, 10-11). במסגרת המשפחה והחברות בה, הפרט אחראי לא רק על התנהגותו האישית, אלא גם להתנהגותם של כל החברים

10 בנוגע לשינויים במבנה המשפחה המורחבת, ראה/י תיורייה תורכי והודא זוריק 1994.

האחרים. לכן, אם נערה מתנהגת בצורה לא מקובלת, היא לא פוגעת רק בעצמה, אלא גם בכל שאר בני המשפחה. ברכאת מציע אפוא להבין את פשעי הכבוד כך: "במקרים כאלה, [פשעי הכבוד הם] מעין ניסיון כושל של המשפחה להחזיר את כבודה בחברה הקטנה שאליה היא שייכת, כמו השכונה או הכפר". גם את פשעי הנקמה אפשר להבין בצורה דומה, מכיוון שלא רק הרוצח אלא כל חבר במשפחתו אחראי למעשה הרצח. כאשר ייעלם הרוצח, כל חבר במשפחה עלול להיהרג (ברכאת 2000, 363).

המשפחה הערבית מתאפיינת בהיררכיה על בסיס מין וגיל. ברכאת מתייחס לנחיתותם של הצעירים והנשים כאל מרכיב בסיסי במשפחה הערבית הפטריארכלית. בהקשר זה, נישואי האשה הם עניין משפחתי יותר מאשר עניין אישי. לכן נפוצה מאוד תופעת הנישואין בין בני דודים, בעוד שהנישואין בין עדות דתיות הם דבר נדיר. המנהגים אוסרים על האשה לדבר בכנות עם משפחתה על נישואיה. המסורת, על פי עבדו, קובעת כי משפחת הבעל, ולא משפחת הרעיה, היא שבוחרת לבנה את האשה המתאימה: "עם נישואי הבחורה היא נהפכת לנכס בידי בעלה. הוא מתענג עליה, נוהג בה כרצונו ומשעבד אותה לשירות הוריו ובני משפחתו [...] התרבות הכפרית מסתכלת על האשה בתור אובייקט לקנייה, כלומר קניין גופני. היא בעיני הבעל כלי שדרכו הוא מספק את דחפיו המיניים וממשיך את זרעו. בנוסף היא משמשת כעקרת בית ומספקת את צורכי הבעל ומשפחתו" (ברכאת 2000, 363).

נוואל אלסעדאווי מתארת את היחסים בין האשה לבעל בסדר הפטריארכלי כיחסי עבד ואדון, משום שהם מבוססים על שליטת הגבר באשה בדומה לשליטת האדון בעבד. היא טוענת כי "הגבר קונה את האשה באמצעות מוהר, והסעיף הראשון בחוזה הנישואין מורה שהרעיה היא רכוש של הבעל, חובתה לציית לו לחלוטין, ואם היא לא צייתה, התלוננה, חלתה או נחלשה, האיש מגרש אותה ומוכר אותה" (אלסעדאווי 1974, 110). אלסעדאווי מוסיפה כי שחרור האשה הוא חלק משחרור החברה כולה מהסדר הקפיטליסטי.

מצבה של האשה הערבייה הולך ומסתבך בגלל השילוב בין פטריארכליות לשבטיות ומוסריות שבטית, וזה ההבדל בינה ובין מצב האשה בסדר הפטריארכלי המוכר למשכילות פמיניסטיות במערב. אם משמעות הפטריארכליות היא ארגון החיים החברתיים סביב האב, השבט כבר חורג מעבר לכך: ראש השבט נהיה הציר המרכזי, והנאמנות לשבט היא החשובה ביותר. לכן, סוגיית הנישואין או הגירושין מתרחבת הרבה מעבר לעניינים פנימיים של המשפחה, והופכת לעניין של השבט כולו. עבדאללה אלעידיאמי מציין כי השבט בחברה הערבית הוא דפוס מנטלי מעבר לתפקידו בארגון החיים החברתיים של יחידים, והוא מכפיף את דפוסי החשיבה של בניו.¹¹ החברות

11 עבדאללה אלעידיאמי טוען שהערבי אינו יכול לחשוב אלא דרך המטאפורה של השבט, מכיוון שהוא היחידה החברתית העיקרית בחיי הפרט הערבי ובדפוס חשיבתו (ראו: עבדאללה אלעידיאמי, "השבט כדפוס מנטלי", "אלחיאה" (עיתון), 21 באפריל 1997).

הערביות לא הצליחו, לדבריו, לצעוד מעבר למודעות של שבט ושבטיות, אפילו ביחסן למדינה. בתימן, לדוגמה, נשאר השבט בעל כוח אדיר, לרוב אף יותר מכוחה של המדינה, והוא מתחרה בסמכות השלטון המרכזי בצנעא (ברכאת 2000, 359).

עם זאת, הסדר המשפחתי הפטריארכלי בעולם הערבי עובר בשנים האחרונות שינויים רבים. יציאת הנשים לעבודה, הגירה פנימית וחיצונית, עלייה ברמת ההשכלה, ירידה באחוז האנאלפביתיות והשפעתה הישירה של הגלובליזציה - כל אלה השפיעו על הערכים המקומיים הקשורים למשפחה המסורתית ולתפקידה. תורכי וזוריק עקבו אחר השינויים שהתחוללו בערכי המשפחה הערבית וביחסה להתפתחויות הכלכליות והפוליטיות. מחקרן הצביע על מגמה של עלייה במידת השחרור של צדדים מסוימים בחיי הנשים והצעירים, במקביל לשינויים במישור הפמיניזם וביחסים המשפחתיים. שינויים אלה גרמו לתמורות ישירות ומוחשיות במישור הערכי, ביניהן המעבר מדפוס ייצור משפחתי המבוסס על הורשת המקצוע לדפוס של עבודה בשכירות, אפשרות להכנסה עצמאית; ומעבר מחיים במסגרת של משפחה מורחבת לחיים במשפחה גרעינית, מה שתרם לשינוי בערכים החברתיים - מקולקטיביזם לאינדיבידואליזם. יתרה מזו, שינוי התחולל גם בתפיסת האשה וגופה, וההפרדה בין נשים לגברים מתמוססת מכיוון שהנשים יוצאות לעבודה ורוכשות השכלה. משמעות המושג "חשמה" (צניעות) עובר שינויים בגלל החיכוך הישיר בין המינים, אולם המושג "שרף" (כבוד המשפחה), הקשור באופן בלעדי לטוהר המיני של האשה, הוא עדיין ערך חברתי מרכזי, ונדמה כי נפגע פחות מהשינויים המבניים שהזכרנו (תורכי וזוריק 1994).

ברכאת מציין כי השיתוף, ההתייעצות וההתבטאות הספונטנית בתוך המשפחה גוברים עם התחזקות היחסים הדמוקרטיים בתוך המשפחה הערבית בימינו. אולם הוא מסייג את דבריו וטוען שתופעות כאלה עדיין נפוצות בממדים מוגבלים יחסית בהשוואה למה שהדור הצעיר שואף אליו. שרידי ההעדפות, האפליה וההשתלטות על בסיס המין והגיל עדיין קיימים, והם חזקים בהרבה רבדים יומיומיים, ובמיוחד בסוגיית הירושה ויצירת מקומות עבודה (ברכאת 2000, 383).

הסדר הפטריארכלי בין תכנון המרחב החברתי להכפפת הגוף

הסדר הפטריארכלי הגברי מבוסס על חלוקה תכנונית מגדרית של המרחב החברתי, למרחב ציבורי (גברי) ומרחב פרטי (נשי). מישל רוזלדו אמרה כי המרחב החברתי מחולק לשני חלקים - מרחב ציבורי (Public Sphere) הקשור לעולם הגברי, ומרחב פרטי (Private Sphere) הקשור לנשים (Rosaldo 1974). זו לדעתה חלוקה אוניברסלית, המהווה מעין כלי תרבותי לארגון היחסים בין המינים. כך היא מגדירה מרחב פרטי: "מוסדות קטנים וצורות של פעילות המאורגנות בצורה ישירה סביב

אשה אחת או יותר וילדיה" (Rosaldo 1974, 37).¹² במקביל, את המרחב הציבורי היא מגדירה כפעילות, מוסדות ושיתופיות המקשרות, מארגנות, מסדרות ומסווגות.

חסן חנפי טוען כי החלוקה בחברות המסורתיות קשוחה עוד יותר: "בחברות המסורתיות השמרניות האשה חיה בין היעדרות לנוכחות - היעדרות טוטאלית ביום ונוכחות אינטנסיבית בלילה. בחיים הציבוריים האשה נעדרת מבוקר ועד ערב. היא אינה מתהלכת ברחובות, אינה משתתפת בכנסים ואינה נוטלת חלק בדיונים. תמונתה, נוכחותה ואף קיומה הוא בגדר ערווה. הן מקוות למות יותר מאשר לחיות. הן ערוות החברה, נקודת תורפתה ומקור למלחמה פנימית בין הגברים ("אכן עצומה היא מזימתן"). מאז חוה שפיתתה את אדם והוציאה אותו מגן העדן ועד נערת הלילה והזונה שהורסת את טוהרת הגבר, את תומתו הזכרית ואת שמירת הנביאים מחטא. אלו הן הבינאריות הקדומות של הנגלה והנסתר; הגבר הוא הנגלה והאשה היא הנסתר. שאר הבינאריות הלשוניות והאפיסטמולוגיות באות בעקבות כך, כמו למשל האקסיומה והמטאפורה, האמת והדמיון, הגלוי והמתומצת, המוחלט והמוגבל, הכללי והפרטי, הפקודה והאיסור ... וכו'" (חנפי 2004).

אלמרניסי השתמשה בבינאריות של הציבורי והפרטי כדי להבין את מעמד האשה בעולם המוסלמי. היא התייחסה לעולם האומה כאל מרחב ציבורי גברי, ולעולם הפרטי הביתי התייחסה כאל מרחב נשי. לדבריה, עולם האומה מתאפיין בהיותו עולם הכוח והדת, ובמקביל קיים עולם הבית, שהוא עולם המין והמשפחה. דיכוטומיה זו מצביעה על המחזיק בכוח ועל המנהיג.

לפי אלמרניסי, מקור הדיכוטומיה הזאת בחברות האסלאמיות - עולם האומה כעולם הציבורי והעולם הפרטי הנשי - הוא הדימוי סביב התשוקות המיניות של האשה, אשר מסתמך על הדימוי הדתי הקלאסי שעיצבו חכמי דת בעלי גישה גברית (כמו אלעיזאלי).¹³ דימוי זה נוצר כדי להראות שהאשה היא יצור שאי אפשר להשביע את תשוקותיו המיניות, ולכן יש להגביר את הפיקוח עליה ולבודדה. אלמרניסי טוענת כי

12 במקור:

"minimal institutions and modes of activity that are organized immediately around one or more mothers and their children."

13 אפשר ללמוד על דמותה של האשה בעיני אלעיזאלי מהטקסט הבא: "סיכום עניין התנהגותה של האשה בצורה ישירה, להיות קבועה בחיק ביתה, צמודה לפלך, אינה מרבה לצאת ולפטפט, ממעיטה בדיבור עם שכניה, נמנעת מלהיכנס אליהם אלא לעת צורך, שומרת על כבוד בעלה בהעדרו ודואגת לשמחו בכל עניינה, ואינה בוגדת בו, לא בגופה ולא בכספו, ואינה יוצאת את ביתה אלא ברשותו. ואם אכן ברשותו יצאה, עליה לצאת מחופשת בסתר, בבגדים בלויים, ללכת בדרכים פנויות הרחק מרחובות סואנים ושוקים, לשמור שמא ישמע זר את קולה, ושלא יכירה אישית. אינה נחשפת בפני חבר של בעלה כדי להשיג את מבוקשה, כי אם תשנה את חזותה בפני כל מי שתחשוב שהוא מכיר אותה או היא אותו. כל דאגתה לסדר את ענייניה ולנהל את משק ביתה, והיא נעזרת בתפילתה ובצומה. ידפוק אדם בדלת ויבקש לראות את בעלה והבעל אינו נוכח, לא תתעניין מי בדלת ולא תחזיר תשובה, כל זאת מתוך רגשי כבוד לעצמה ולבעלה. מסתפקת במה שחלק אלוהים לבעלה, מעדיפה את טובתו על טובתה וטובת שאר קרוביה, מנקה ומטהרת את עצמה ומוכנה בכל עת לתת לו ליהנות ממנה אם יחפץ בכך. מרחמת על ילדיה, שומרת על סודם, שומרת על לשונה פן תקלל את הילדים ותלבקר את בעלה" (מצוטט אצל אפרר 1996, 91).

דימוי זה הוא שהגביל את האשה והיה מקור תמידי לדיכוייה, אך הוא אינו תוצר של האסלאם כפי שתיאר אותו הנביא מוחמד, אלא של פרשנויות גבריות שהופיעו מאוחר יותר (אלמרניסי 2001, 15-16). יתרה מזו, החברות שמבודדות את האשה ומפקחות עליה מניחות שתפקיד האשה הוא תפקיד "אקטיבי", בעוד שהחברות שאינן נוקטות אמצעי פיקוח על האשה ולא כופות מעצורים המגדירים את התנהגותה ראות אותה כ"פסיבית".

על הניתוח הנסמך על החלוקה של הפרטי והציבורי נמתחה ביקורת רבה מאז שנות השמונים של המאה העשרים. גיודית טאקר מצינת שיש להיזהר כאשר משתמשים בבינאריות זו. אף על פי שהמדיניות הרשמית - המוסדות הציבוריים המוסמכים לקבל החלטות בכל הנוגע לחברה - הדירה את הנשים עד לפני זמן לא רב, למעשה הנשים השתתפו בעשייה הפוליטית באופן בלתי רשמי תחת מחסה החברה או המשפחה, ותרמו לקידום עניינים פוליטיים (כמו למשל עזרה ללוחמים, איסוף תרומות ואף הכוונת צעדיהם של פוליטיקאים ומנהיגים מאחורי הפרגוד). לפיכך, אף שבפועל קיים דגם של הפרדה בין המינים, הנשים במזרח התיכון היו כמעט תמיד קרובות לשלטון הפוליטי, בעזרת שימוש בכלים בלתי מוצהרים שהפרו את ההפרדה (Tucker 1993).

אבו אלנג'א טענה כי ההפרדה בין הפרטי לציבורי התקיימה ועדיין קיימת ככלי גברי שכוונתו להדיר את המרחב הפרטי מן הדיון החברתי, המתנהל במרחב הציבורי, ולהשאירו במצב סטטי, שענייניו מתנהלים בצנעה ובסתר, בבחינת מקום הרגשות והרגשות, מקום המשפחה והרכוש. לצדו, המרחב הציבורי הוא מקום המוצהרות, הרציונליות, קבלת החלטות והמדינה. אבו אלנג'א סבורה שיש להתנער מהדיכוטומיה הזאת ומשתמשת בסיפורים סביב הנשים במטרה להצביע על קיום הציבורי בפרטי ולהפך. בספרה "מושג המולדת בהגות הסופרת הערבייה" היא מניחה שכאשר האשה כותבת על מולדתה, היא יוצאת מחייה היומיומיים, כלומר מעולמה הפרטי, על מנת להרוס את הגבולות האשלייתיים הקיימים בין הפרטי לציבורי (אבו אלנג'א 2003). היא מצביעה על רומנים של נשים בנושא המולדת (כמו הסופרות אחלאם מוסתעי'אנמי, סחר ח'ליפה, חנאן אלשיחי ופדווא טוקאן), ושואלת כיצד הן מערערות על האקסיומות של הניגוד בין הציבורי לפרטי באמצעות שילוב ביניהם, כך שיהיו אזור חדש, או ליתר דיוק אזור ישן שהואר באור חדש (אבו אלנג'א 2003, 18-22).

סביב ההפרדה בין העולם הפרטי והציבורי מתעוררת ספקנות, במיוחד במקרה של חברות מדוכאות פוליטית, כמו למשל החברה העיראקית, החברה האירית והחברה הפלסטינית בישראל. הפמיניסטיות שמתחו ביקורת על הדיכוטומיה של הציבורי והפרטי תמכו ברעיון שהפרטי הוא ציבורי, מכיוון שהוא מכונן פוליטית. הפרקטיקות של השלטון נוטות יותר להרוס את הגבול שבין הציבורי לפרטי ולשלב בין השניים,

במיוחד לאור הפוליטיזציה של המרחב הפרטי והפקעתו. דוגמה בולטת לכך היא סוגיית האזרחות והזכאות לקבלת האזרחות על בסיס הגזע. המדינה הישראלית-יהודית, לדוגמה, מתערבת בבחירת בן/בת הזוג באמצעות איסור הענקת אזרחות לבן/בת הזוג או לילדים שהם עצמם או הוריהם פלסטינים שנולדו מחוץ לגבולות ישראל. האשה או הגבר הערבים בישראל, שנישאו לבן זוג או לבת זוג מהגדה המערבית, עלולים להיות מוטרדים ומודאגים עד כדי כך שהבעל או הרעיה יחיו בצל האיום להיות מגורשים מביתם באמצע הלילה. בהקשר זה ממלאת המדינה תפקיד לא רק בפוליטיזציה של המרחב הפרטי והפיכתו לציבורי, אלא גם בניסיון להציגו כמרחב ציבורי מובהק. האמצעים, החופש והלגיטימציה המוענקים למדינה - כמו האמצעים שנוקט המוסד לביטוח לאומי, למשל - כמו חיפוש בחדרי שינה כדי לוודא שבני הזוג אכן חיים יחד, היא הצורה המובהקת ביותר של הפקעת המרחב הפרטי.

בנוסף, הדיכוטומיה של הציבורי-פרטי היא מעמדית במובהק. רוב הנשים העניות יוצאות לעבודה במפעלים או בבתים, והנשים שנשארות בבית הן נשים בעלות תמיכה כלכלית מספקת, שיכולות לא לעבוד. השינויים המבניים בחברות הערביות יגרמו לאי-בהירות של הדיכוטומיה בין הציבורי לפרטי, אך חלוקה אונטולוגית זו אינה מבטלת את הקשר בין הציבורי-הגבר ובין הפרטי-האשה בגלל השורשים הדתיים והחילוניים של החלוקה הזו.

קודים התנהגותיים: כבוד המשפחה, כבוד האשה והשם הטוב

ההתנהגות המינית של האשה היא חלק מאחד הנושאים הבעייתיים ביותר בחברה הערבית, מכיוון שהמין נחשב לקדוש. בשפה הערבית המדוברת נקראה האשה חרמה¹⁴, מושג הכולל את האיסור המוטל על האשה להיות (במצב אינטימי) עם גבר שאינו בעלה, ומקור המלה "חרם", המציינת את המין הנשי בכלל. סביב גוף האשה קיים מערך שלם של ערכים מרכזיים כמו כבוד, כבוד המשפחה, הטלת דופי, בושה וצניעות. מערך זה מארגן את ההתנהגות החברתית ומתפקד ככלי הפועל באופן ישיר על גוף האשה. מטרתו היא תכנון היחסים בין המינים, הגבלת ההתנהגות החברתית של כל מין והעמסת קבוצות של קודים לשוניים שמטרתם לשמור על נחיתות האשה ביחס לגבר. המין הוא מעין מגרש מרכזי שבו מגבילים את התנהגותם של הגבר והאשה. לרוב, נקודת המוצא של הדיבור על מיניות האשה היא קידוש האמהות, אהבה טהורה, טוהר, כבוד וקידוש יחסי המין מצד אחד, ועורמת האשה, כושר הפיתוי שלה והיותה מקור למלחמות פנים מצד שני. בד בבד, נקודת המוצא של העיסוק במיניות הגבר היא מידת אוננו המיני והתפיסה שהמיניות הגברית

14 מלשון "חרם", כלומר המרחב הקדוש, בשפה הדתית, או המרחב הסטרילי, בלשון חילונית, שהוא מרחב העטוף בכללי איסור רבים. מעניינת ההקבלה בין המשמעות הזאת למונח השורש העברי "חרם", היתה במובנו לשורש הערבי. בעברית קיימת גם משמעות שאינה קיימת בערבית, של הרס והרג (ראה ערך "חרם" אצל אבן שושן, קונקורדנציה חדשה לתורה, נביאים וכתובים, ירושלים: קרית ספר, 1990). (המתרגם).

היא מאפיין טבעי שאין להחליף אותו במאפיין אחר. אבן קיים אלגווייה כתב על הנישואין ליותר מאשה אחת כי "האל הגביל את מספר הנשים [לגבר] לארבע, והתיר לו לרכוש מספר לא מוגבל של שפחות. זה סימן לרחמנותו השלמה ולשלמות ההלכה המוסלמית, המתאימה לתבונה, לחמלה ולאינטרס, משום שיש צורך בנישואין לצורך קיום יחסי מין וסיפוק הצורך המיני. אולם יש אנשים שהתשוקה משתלטת עליהם ואשה אחת בלבד אינה מספקת אותם. לכן התיר להם האל להינשא בשנית, ובשלישית וברביעית" (אלחידרי 2003, 279).

בעוד שאין זו בושה לדבר על אונו המיני של הגבר, האשה אמורה לשמור על גופה, משום שהוא בעיקרו מושא לתענוגות הגבר. אסור לחשוף אותו לפני הנישואין או בהקשר של יחסים חברתיים שאינם מותרים. האשה המורדת בנורמה הברורה הזו חשופה לעונש. ערכי הכבוד, כבוד המשפחה, השם הטוב והבתולין הם ערכים מרכזיים בשמירה על מעמדם של האשה והגבר.

פיטר דוד מציין שאפשר להבין את מרבית הצדדים הארגוניים של המשפחה הערבית באמצעות הבנת ערך "כבוד המשפחה" ככלי לפיקוח חברתי ולהצדקת המבנה של המשפחה הערבית הפטריארכלית (Dodd 1971, 40). הוא מציין כי כבוד המשפחה הוא ערך חברתי הקודם לאסלאם, שהרי הוא אינו תוצר של האסלאם והוא נמשך עד ימינו. לרוב, מתורגמת המילה "ערד" (כבוד המשפחה) למלה Honor בשפה האנגלית, אבל אחדים מהחוקרים התנגדו לתרגום זה. אחמד אבו זיד סבר שזה תרגום בעייתי, משום שהמלה האנגלית Honor קרובה למשמעות הכבוד יותר מאשר ערדי (Abu-Zaud 1965, 356). ה"ערד" הוא צורה אחת מני רבות של כבוד, והוא מושפע מהתנהגותה המינית של האשה בלבד, כאשר היא ורק היא מתנהגת בצורה "לא מאוזנת". הוא נחשב אפוא לערך שעלולים רק לאבדו, ואין שום אפשרות לרכוש אותו או לקבלו בחזרה. לעומת זאת הכבוד קשור הן בהתנהגות הגבר והן בהתנהגות האשה, ולרוב הוא ערך שניתן לרכוש.

לילה אבו לועיד מתייחסת למילה Honor כקוד אנליטי והתנהגותי גם יחד, כלומר יש לו מרכיבים מנטליים ומעשיים. במקרה הראשון הוא מערך של ערכים, הגדרות, סמלים ומושגים - מערך המגדיר את התופעה ומסביר אותה. במקרה השני הוא מכון את האקט החברתי ומפעיל אותו והוא מאורגן באמצעות מושגים, תוצרים וכלים לפיקוח וענישה. אחד הכלים החשובים בהשלטת סדר חברתי המעוגן סביב ה"ערד" והכבוד הוא הפיקוח על מיקום האשה. אין ספק כי "מה יגידו האנשים" ו"השם הטוב" הם כלים לפיקוח חברתי, ומשתמשים בהם כדי להענישה במקרה שתסטה מההתנהגות הנורמטיבית (Abu Lughod 1986).

יואנא חדאד מציינת כי כבוד הגבר מוצג כבלתי תלוי במעשיו האישיים, אלא ביכולתו לשלוט בנשים ולפקח על התנהגותן. היא מוסיפה כי ה"ערד" הוא ערך חיצוני לגבר, משום שהוא תלוי בהתנהגות האשה שבמשפחתו, והיא אמורה לשמור על בתולה וצניעותה. התרומה הגדולה ביותר של אשה לשמירת כבוד המשפחה היא לא לעשות דבר מלבד לשמור על בתוליה (Haddad 1980, 51). ואולם לפי קיטי וורנוק, הגברים אינם מעריכים את הנשים על הצלחותיהן בשמירה על ה"ערד", כי הדבר נתפס כמובן מאליו (Warnock 1990, 23-24). אבו זיד מבחין בין "הטלת דופיי" (עאר) ובין ה"בושה" (ע'יב). הוא מציין כי הטלת דופי היא הרמה הגבוהה ביותר של הביזיון (Shame), בעוד שהבושה מצויה ברמה נמוכה יותר. "הטלת דופיי" היא מושג ערבי קלאסי המצביע על סטייה בהתנהגות המינית של האשה, דבר שגורר אחריו השלכות על הפרט ועל הקבוצה. במקביל, התגובה להטלת דופי מכוונת היישר לפרט שביצע אותה בלי לפגוע בקבוצה, אך היא מוגבלת לאמצעים כמו נזיפה וגערה, שמטרתם להרתיע ולהניא את המבצע ממעשיו (Abu Zeid 1965, 246). לעומת זאת, המרידה המוצהרת בהתנהגויות המקובלות לאשה בכל הנוגע להתנהגות מינית נחשבת לבושה שהעונש עליה יהיה תקיף ואלים. כך מגיעים לפעמים לידי רצח ממשי, הידוע בכינויו "פשע כבוד", או רצח סמלי, כמו כליאת האשה או הפעלת אלימות גופנית נגדה.

"פשע הכבוד" מוגדר כ"רצח נפש חפה מפשע (אשה) בגלל תפיסות חברתיות, המשתנות מחברה לחברה ומתקופה לתקופה, המדגישות את תלות כבוד המשפחה באשה ובניקיון חייה מכל קשר חשוד עם גבר כלשהו. אם תיצור האשה קשר חשוד עם גבר יכול הדבר לעלות לה בחייה ולהסתיים ברציחתה, כדי לנקות את הבושה ולשמור על הכבוד המזויף" (זעיבאבה 1998, 1).

בשנת 1993 אירעו בירדן כמה מקרי רצח על רקע כבוד המשפחה. אב תקף את בת ה-25 והרג אותה משום שסירבה לומר לו איפה היתה בזמן היעדרותה מהבית (במשך שלושה שבועות); בשנת 2002 רצח גבר את אחותו לאחר שהבחין בה מדברת עם גבר זר בחתונה; ובשנת 2001 רצח גבר את אחותו "לאחר שהבחין בגבר יוצא מביתה". באף אחד מן המקרים הללו, כמו במקרים רבים אחרים של רצח על רקע "כבוד המשפחה" שאירעו בירדן בשנים האחרונות, לא היה מצב שהרוצחים ריצו יותר משישה חודשים בכלא (HRW 2004).

המידע הרשמי המתקבל ממדינות שונות מלמד על כך שבשמונה מתוך עשרה מקרי רצח על רקע "כבוד המשפחה" בחברות מסורתיות מתברר לבסוף שהנרצחת היתה חפה מהפשע שהואשמה בו. נתיחת הגופות, מלמדת על שתי עובדות מבישות: האחת היא ש-80% מהנרצחות על רקע "כבוד המשפחה" היו בתולות, והשנייה היא שהבורות עדיין שולטת בחברות אלו. סטטיסטיקות רשמיות בירדן מראות שבכל שנה נרשמים כ-25 מעשי רצח על רקע "כבוד המשפחה", כלומר כ-25% מסך כל מעשי הרצח בכלל

בירדן. הגופים המטפלים בזכויות האדם וזכויות האשה בירדן מוסיפים כי רבים ממעשי הרצח אינם מדווחים או כלל אינם נחשפים (HRW 2004).

משמעות "כבוד המשפחה" בחברה מוגדרת על בסיס אינטרס, שעשוי להשתנות עם שינוי מאזן הכוחות. הכוחות החזקים או המעמד החזק ביותר הם שמגדירים את האינטרס הזה. מכיוון שהגבר היה במהלך ההיסטוריה והוא עדיין חזק יותר מבחינה כלכלית מאשר האשה, הוא כפה על האשה את משמעות הכבוד שמתאים לו והולם את האינטרס שלו. כך אירע שמשמעות הכבוד נוגעת רק לטוהרה המינית (חדיר 2002; אלזייאת 1993, 166). כתוצאה מכך התגלו ניגודים בנוגע לישות האשה מבחינת הדואליות ביחס שלה לגבי גופה: גופה טמא, ויחסי מין מחוץ לנישואין הם אחד החטאים הגדולים ביותר, שהעונש עליהם הוא סקילה. אף שגוף האשה וכל הדברים הכרוכים בו טמאים, יש לו גם חשיבות רבה והוא אפוף קסם רב וטקסים, ופגיעה בו היא פגיעה בקדושת המשפחה והשבט ופגיעה בכבודה. העונש על כך הוא רצח, על מנת לנקות את הבושה, וכל זאת בגלל חוקים המקלים בעונש (חדיר 2002).

נאדרה שלהוב-קבורקיאן מציעה הסבר משלה לפשעי "כבוד המשפחה". היא רואה בהם חלק מגזענות מינית (סקסיזם), מכיוון שהנשים הנפכות לקורבנות למעשי רצח רק בגלל היותן נשים. מכאן מעשי רצח של נשים קיימים בכל החברות (שלהוב קבורקיאן 2001). התפיסה שהאשה היא רכושו של הגבר היא גורם מרכזי לאלימות מצד גברים במקרים הקשורים ליחסי מין. יתרה מזאת, מחקרים רבים גורסים כי מתן הסברים לרצח נשים מפאת ה"הגנה על כבוד המשפחה" הופך אותם לגמישים ביותר, משום שהם יכולים לכלול הרבה צורות של פשע. שלהוב-קבורקיאן מציעה להגדיר מחדש את רצח הנשים כך שיכלול את "כל הפעולות האלימות שגורמות לפחד מתמיד של נשים או נערות, מאפשר את רציחתן על רקע 'כבוד המשפחה' ונותן לרצח לגיטימציה" (שלהוב-קבורקיאן 2001, 21). המשמעות שהיא מייחסת לרצח נשים מצביעה על מה שחוהה האשה שנגדה מופעלת האלימות. זהו "אזור מוות" או "נתיב מוות" המשתרע על שטח נרחב. קבורקיאן-שלהוב חילקה את אזור המוות לארבעה חלקים או דפוסים: הדפוס הראשון קשור בהרגשת הקורבן שהיא מאוימת ברצח, על אף שעדיין לא הופנה נגדה שום אקט מילולי או גופני. האשה המשויכת לקבוצה זו מפחדת לרוב מכל תגובה פתאומית, במקרה שהמשפחה תגלה שהיא היתה קורבן לגילוי עריות או אונס או שאיבדה את בתוליה. במקרה כזה, האשה-הקורבן תהיה מוכנה לבצע כל צעד, כולל להינשא לאנס, על מנת שלא לחשוף את בושטה. בדפוס השני כבר מופנה לעבר הקורבן איום מילולי ולא רק מילולי לרצח, כמו נפנוף בסכין לנגד עיניה. בדפוס השלישי מעורב אקט ממשי של אלימות גופנית (דקירה או חנק) כלפי האשה, אבל בלי לגרום למותה, ואילו הדפוס הרביעי הוא רצח הקורבן בפועל. מחקרה של שלהוב-קבורקיאן על החברה הפלסטינית בגדה המערבית ובעזה הצביע

על אחוז גבוה של נשים (כפי שהן הביעו זאת) המאוימות ברצח על רקע "כבוד המשפחה". התפלגות מקום המגורים של נשים אלו הוא כדלהלן: 18 מהכפרים, 9 מהערים, 6 ממחנות הפליטים, ו-1 מהערבה. בתחום הרכילות, מספרן של הנשים שהביעו חשש מרצח כזה הוא 9 בכפרים, 6 בערים, 1 במחנות הפליטים, ואף אחת מהערבה. בנוסף, אחוז הנשים הכפריות שאמרו שהן מאוימות ברצח כזה היה הגבוה ביותר והגיע ל-11, בערים 5, ואף אחת במחנות הפליטים ובערבה (שלהוב-קבורקיאן 2001, 42).

תפקיד המדינה ביצירת הפערים בין שני המינים

"היינו חולמות על מולדת וגם לחיות באחד הימים בדומה למה שאנו כותבות. נהפכנו חולמות שלא למות באחד הימים בגלל מה שאנו כותבות. היינו חולמות על מולדת, לכתוב למענה ולמות למענה. נעשינו כותבות למולדת שאנו מתים מידיה. בתחילה חלמנו להגר ולהפוך לסופרות מפורסמות בחוץ לארץ. היום, לאחר שכבר היינו כאלה, חלומנו הוא לחזור למולדתנו ולהיות חבויות ככל שרק אפשר" (מוסתע'אנמי 1996)

"האישי הוא הפוליטי" - זו היתה הקריאה של הגל הפמיניסטי בשלהי שנות השישים וראשית שנות השבעים. קריאה זו הופיעה כדי לאתגר את התיאוריות החברתיות, הפילוסופיות והפוליטיות שניסו לברר מהי צורת המשטר הפוליטי הראויה למדינה, מהם הכלים למימושה ומהי משמעות הדמוקרטיה, בלי להתייחס ליחסי העושה שעליהם בנוי המרחב הפרטי ולהשפעה הישירה של הציבורי על הפרטי. קריאה זו הביאה את ג'ואן לאנדז, מרצה להיסטוריה ומגדר באוניברסיטת פנסילבניה, לפרסם ספר בשם "המגדר: בין הציבורי לפרטי", שמתח ביקורת חריפה על ההתמקדות בציבורי (המדינה) והזנחת הפרטי, כלומר האפלת הניסיון של הנשים ושמירה על יחסי הכוחות הקיימים במשפחה (אנו אלנג'יא 2003, 25).

אם במערב הופיעו גילויי מחאה עקב הדמוקרטיזציה של הציבורי והזנחת הפרטי, בעולם הערבי הם הופיעו כדי לחשוף את המעורבות הבוטה וההשתלטות של הציבורי בעיצוב הפרטי. פאטמה אלמרניסי, בספרה "הפחד מפני המודרנה: האסלאם והדמוקרטיה", פירטה את הנסיונות של התנועות הפונדמנטליסטיות ושל המדינה לנכס את סוגיית האשה למטרתם בעתות מצוקה. היא טוענת כי "איסור השהיה של שני המינים בכפיפה אחת והקריאה להפרדה בין גברים לנשים ככלי להתמודדות עם כל מצוקה שהיא אינם דבר חדש בהיסטוריה המוסלמית. זו מעין מסורת, ולא סתם מסורת, אלא מסורת של מדינה; האופוזיציה, הדורשת להחזיר את העבר כדי להשפיל את האשה, לא הציעה שום דבר חדש. כל סולטן מוסלמי שסבל ממצוקה והיה חייב להתמודד עם גלי רעב או עם התקוממות עממית היה מתחיל מיד ביישום שתי הוראות שהתאימו לעמוד בראש כל אסטרטגיה לרפורמה ותיקון: ראשית, הריסת

מחסן המשקאות האלכוהוליים, ושנית, הטלת איסור על הנשים לצאת מהבית ולהשתמש באותם אמצעי תנועה שהגברים משתמשים בהם (אלמרניסי 1994, 1995). מיי עיסוב מציינת בספרה "האשה הערבייה והזכרות האוטנטיות" את אותה בעייתיות של הגבלת הנשים במעטה של עצמאות תרבותית וזהות אותנטית, במטרה להתנגד למערב האימפריאלי (אבו אלנג'א 2003, 26).

כאשר הפמיניסטיות אומרות שהאישי הוא הפוליטי, הן מתכוונות לא רק לכך שהמדינה מארגנת את היחסים המשפחתיים באמצעות החוק, החוקה ורישום המין בתעודת הזהות. המדינה עושה זאת גם באמצעות פעילות שמחזקת את תלותה של האשה, מעניקה צידוקים לנחיתותה דרך מושגים כמו "אותנטיות" והחלתם בכל הנוגע לגוף האשה וללבושה, ומעצבת או מחזקת את דימוי האשה ודימוי המולדת כשני דברים זהים. אז הופכת המדינה לסיוט של האשה, במקום שתהיה כלי לשחרורה. היחסים בין האשה ומעמדה ובין המדינה הם נושא של מחקרים פמיניסטיים רבים, במיוחד בשנים האחרונות. מחקרים אלה מצביעים על הצורך לקשור את מעמד האשה לא רק בתרבות המשפחתית והפטריארכלית, אלא גם בדיכוי הממסדי מטעם המדינה ובתפקיד שממלאים מוסדותיה בשימור נחיתות האשה והעצמת הערכים הגבריים הפטריארכליים.

נאדיה חג'אב מציינת בהקשר זה כי הדיון בקונטקסט הרחב של האזרחות מאפשר ניתוח והבנה מדויקים יותר של האתגרים והסיכונים העומדים בפני הניסיונות לכונן שוויון בין המינים בחברה הערבית. לטענתה, שרטוט מסגרת מושגית המבוססת על האזרחות יכולה להיות בסיס איתן לגיוס שיחולל שינוי המכוון להעצמת נשים (חג'אב 2002).

סועאד ג'וזף מגדירה אזרחות כפרוצדורה משפטית שמציינת את הנתונים של מדינה כלשהי, פרוצדורה שמצביעה על הנורמות של האזרחות, זכויות האזרחים וחובותיהם ביחסיהם עם המדינה (ג'וזף 2002). נראה שההגות הקלאסית שדנה באזרחות רואה באזרח אדם מופשט ונייטרלי במישור התרבותי והמגדרי. אולם מחקרים חדשים מצביעים על כלים מתודולוגיים שהופכים את האזרחות לתוכנית מגדרית, הן במישור ההתנהגותי והן במישור הטקסטואלי. יובל-דיוויס מציינת כי האזרחות הנייטרלית היא מיתוס שאינו עומד במבחן המציאות (Yuval-Davis 1991; 1993; 1997).

האי-שוויון באזרחות הוא אחד הגורמים לשימור נחיתות האשה הערבייה, והוא משקף את האופי הגברי של המדינה. מדינות ערביות כמו כוויית וסעודיה שוללות מהאשה עד עצם היום הזה את זכות ההצבעה, וייצוג הנשים במוסדות הפוליטיים במדינות ערב הוא עדיין הנמוך ביותר בעולם. אף שמספר חברות הפרלמנט במדינות

ערב כמעט הוכפל בחמש השנים האחרונות (6.5% כיום לעומת 3.5% בשנת 2000), מדו"ח איגוד הפרלמנטים העולמי מתברר כי אחוז הנשים בפרלמנטים הערביים עדיין נמוך בהרבה מהמוצע העולמי (15.7% כיום). המספר הגדול ביותר של נשים ערביות המכהנות כחברות פרלמנטים מצוי בתוניסיה, במרוקו ובירדן, וזונח באופן חד במדינות המפרץ. פרלמנטים אלה נהפכים לא פעם למועצות של גברים בלבד, כמו המצב בסעודיה ובכוויית.¹⁵

המגדריות של האזרחות בולטת ברוב המדינות הערביות. החוקים מתרצים את חוסר השוויון בין המינים בטיעונים של משפחה, דת, היסטוריה או תבניות תרבותיות אחרות (חגי'אב 2003; גיזוף 2002). בחינת החוקים הנהוגים בעולם הערבי חושפת אפליה מובהקת בשלושה מישורים משפטיים בסיסיים: בחוק האזרחות, בדני האישות ובחוקי העונשין.

חוק האזרחות הלבנוני עדיין מבחין בין האשה לגבר בסוגיית הענקת האזרחות: הלבנוני הוא "כל אדם שנולד לאב לבנוני בכל מקום", כלומר מצמצם את קשר הדם לאב, ולפיכך האם הלבנונית אינה יכולה להקנות לילדיה אזרחות. בנוסף, החוק הלבנוני מעניק לאם זרה שקיבלה אזרחות לבנונית את הזכות להעביר את האזרחות לילדיה הקטינים רק אם נשארה בחיים לאחר פטירת הבעל, אך מפקיע את הזכות הזאת מאשה לבנונית שנולדה בלבנון.

בכוויית, חוקי הבחירות עדיין מונעים מנשים להצביע בבחירות ולהתמודד על תפקידים ציבוריים. דיני האישות בכוויית, כלשונם, מעריכים את עדות האשה פחות מאשר את עדות הגבר. בנוסף, אזרחות האב היא הקובעת את אזרחות הילדים, על פי החוק המוסלמי הנהוג בכוויית. הנשים בכוויית נאלצות להתמודד גם עם אפליה בפסקי דין העוסקים בגירושין ובירושה: בחוקי האישות נאסר על אשה להינשא ללא הסכמת אביה, האפוטרופוס שלה או אחד השופטים לפני שמלאו לה 25. כמו כן קיימות הגבלות על נישואי אשה כווייתית לגבר שאינו אזרח כווייתי. גיל הנישואין המותר לגבר הוא 17, וגיל הנישואים המותר לאשה הוא 15. הפוליגמיה עדיין מותרת, והמוסדות המשפטיים מקלים ראש בגזר דינם של גברים בכל הקשור ל"פשעי כבוד". אף שרוב בוגרי האוניברסיטאות בכוויית מאז שנות השבעים הן נשים, ובנוסף הן מהוות כשליש מפקידי המגזר הציבורי, שיעורן בקרב הנושאים במשרות ניהול במדינה הוא פחות מ-10% (מפגש האשה הערבייה, 2005).

במצרים האשה עדיין מופלית בסוגיית הבגידה. חוק העונשין מציין כי עונשה של

15 סיכום הדו"ח פורסם באתר האינטרנט של ה-BBC (<http://news.bbc.co.uk>) ב-3 במרץ 2005.

אשה שבגדה בבעלה בכל מקום שהוא לא יעלה על שתי שנות מאסר, ולעומת זאת הגבר שבגד באשתו מינית יקבל עונש שלא יעלה על שישה חודשי מאסר אם ייתפס בוגד באשתו במיטתם. סעיף 237 לחוק העונשין קובע כי "מי שתפס במפתיע את אשתו בזמן הבגידה והרג אותה ואת הגבר שאיתה במקום, ייענש במאסר במקום עונש של עבודות פרך, ארוכי או קצרי טווח". במלים אחרות, הגבר שתופס את אשתו בבגידה זוכה להקלה, בעוד שהאשה אינה זוכה לה אם היא זו שתפסה את בעלה (מפגש האשה הערבייה 2005).

הפערים המעמדיים והאתניים בין נשים בעולם הערבי גורמים לפיצול בשורותיהן ומהווים מכשול בפני עשייה פמיניסטית מלוכדת, החותרת לחולל שינוי במעמדה הפוליטי והחוקי של האשה במדינה. השייכות הדתית, המעמדית והאתנית וגורמים אחרים ממלאים תפקיד חשוב יותר מאשר המין בצורות האזרחות ודרגות ההנאה ממנה. לאשה השייכת למעמד השליט, למשל, יש אינטרסים מעמדיים הגוברים על האינטרסים שלה כאשה. לכן ברוב המקרים היא תתייצב לצד הגברים המשתייכים למעמדה, לדתה, או למשפחתה, ולמעשה תיתן עדיפות לנאמנויות האלה על פני הפגנת סולידריות עם נשים אחרות (חגי'אב 2003; Yuval-Davis 1997).

לסיכום, האשה הערבייה חיה בצל חברה פטריארכלית טוטאלית, שבה המשפחה היא הגרעין של הסדר החברתי, והמדינה נחשבת למעין כלי מודרני לשעתוק. המשטר הפטריארכלי מבוסס על קבוצה של ערכים תרבותיים, נורמות חברתיות, ומסורת המצדיקה אותו, ונסמך על חלוקת תפקידים ועל תכנון המרחב החברתי באמצעות הצבת האשה במרחב הביתי ואת הגבר במרחב הציבורי. מרחב זה מחלחל גם לתוך המרחב הפרטי ומעצב את יחסי השליטה בו. המדינה, בהקשר זה, היא מעין כלי פטריארכלי מודרני המשעתק את היחסים בין המינים על בסיס נחיתותה של האשה ועליונותו של הגבר.

פרק שלישי

האשה הפלסטינית בישראל

מסגרת תיאורטית

ההנחה העמודת בבסיס מחקר זה היא שאי אפשר ללמוד על מעמדה של האשה הפלסטינית בישראל וצרכיה תוך הישענות על מודלים תיאורטיים קיימים שפותחו בהקשרים חברתיים שונים והושפעו מהם בצורה ניכרת. מובן שאין להסיק מכך שיש להתעלם מהתיאוריות הללו, אולם יש הכרח לנסח ולגבש כלים חדשים שיבחנו את מצב האשה הפלסטינית בהקשר הייחודי של החברה הפלסטינית בישראל.

רוב המחקרים שהתפרסמו עד היום ועסקו במעמד האשה הערבייה התמקדו בתפקידים של התא המשפחתי, הערכים, הדת, דפוסי הייצור והמדינה בייצור ובשעתוק נחיתותה של האשה. לעומת זאת, המחקרים שעסקו במעמד האשה הפלסטינית בישראל התבססו על מתודה תיאורית אמפירית או על בחינת ערכים תרבותיים-פוליטיים, בלי לכרוך אותם עם המקרה הפלסטיני הייחודי בישראל. רק במקרים נדירים נעשה שימוש בתיאוריה כוללנית המקשרת בין מעמד האשה לתחומי הכוח השונים: ההיסטורי-לאומי, הפוליטי, המדיני-גזעי, התרבותי והכלכלי.

חברות ילידיות חיות בתוך מדינות שקמו לרוב על חורבותיהן של אותן חברות ילידיות, והללו הפכו למיעוטים במולדתן שלהן. הפלסטינים בישראל הם דוגמה מובהקת

לחברה ילידית שהפכה מרוב במולדתה למיעוט גדול. בכך הם שונים מקבוצות ילידיות שכמעט נכחדו, כמו בצפון אמריקה ובאוסטרליה. בנוסף, הפלסטינים בישראל נושאים באזרחות של מדינה שקמה על בסיס הדרתם והתכחשות לחלום הלאומי שלהם, דבר שאיפשר לגורמי השלטון הממסדיים, לדיכוי המעמדי והגזעני ולדיכוי התרבותי והפטריארכלי לחבור יחד ולעצב את מעמדה של האשה.

מחקר זה עוסק בניסיון להבין את מעמדה של האשה הפלסטינית בישראל, ומתבסס על גישה סוציולוגית דינמית המרחיקה הרבה מעבר למחקרים התיאוריים או הניתוחים התרבותיים הקיימים. גישה זו מציעה לראות במעמדה של האשה הפלסטינית בישראל תוצאה של כמה אלמנטים הנובעים מ"המבנה הגזעני"¹⁶ של המדינה: הדרת הערבים בשל מוצאם, השתייכותם של הערבים למיעוט לאומי שאיבד את המרכזים העירוניים שלו וחי במדינה שהוקמה על חורבות מולדתו, בשולי האזרחות והמולדת האבודה וברכוזי אוכלוסין עם גרעין תרבותי כפרי פטריארכלי הנעדר מוסדות או מרכזים כלכליים עצמאיים. המיעוט הפלסטיני חי בשולי המרכז הכלכלי היהודי, והמשפחה מהווה בו מוסד חברתי שבתוכו נרקמים ומעוצבים יחסי הכוח האלה. כתוצאה מהחיים במדינה שמגדירה את עצמה כמדינת היהודים, ובצל המאבק המתמשך בין החלום הפלסטיני למציאות, מתרחשת הסמלה מתמדת של האשה, ההופכת אותה למייצגת של המולדת והערכים החברתיים.

במסגרת, זו התרבות - על הערכים הדתיים והאמונות, המסורות והנורמות

16 מחקרים סוציולוגיים בישראל נוטים לתארה, כמדינה אתנית או כמדינה שמתאפיינת בדמוקרטיה אתנית, שרק במקרים נדירים תוארה כמדינה שבסיסה "מבנה גזעני". הסיבה לכך היא שהמושגים "גזע" ו"גזענות" מיוחסים בתודעה הישראלית לנאציזם ולאנטישמיות. דוגמה מובהקת לכך היא פירוש המלה "גזענות" במילון אבן שושן: "גזענות - תורת הגזע, ההשקפה הנפשית שהארים הם בני הגזע הנעלה והמושגם ביותר, ולפיכך רשאים הם לשעבד את שאר הגזעים שהם נחותים ופחותים מהם. הגזענות היתה אחד מעיקריהם של הנאצים בגרמניה ושימשה יסוד לאנטישמיות פרועה ולהשמדת היהודים". הפירוש הזה, כפי שמציין החוקר המזרחי אהרון יצחקי, לא רק מצמצם את משמעות הגזענות, אלא גם מנסה להתכחש לקיומה של אחת התופעות השכיחות ביותר במאות השנים האחרונות ולכל מה שנלווה לה - פעולות דיכוי נגד קבוצות אתניות שונות בעולם, כמו השחורים בדרום אפריקה ורודיסיה, העבדים באמריקה והתושבים הילידים תחת הקולוניאליזם האירופי. ההגדרה המילונית גרמה גם לחסימת ההבנה הנכונה של השתרשות הגזענות בישראל והפכה את הדיבור על ישראל והגזענות בשיח הדומיננטי לטאבו (יצחקי 2003, 33).

יתר על כן, המבנה הגזעני של מדינת ישראל מושרש עמוק באידיאולוגיה הציונית מראשית המחשבה על הקמת מולדת ליהודים בפלסטין, מאחר שהיא מתבססת על מחיקה סמלית, ולאחר מכן מעשית, של הפלסטיני שחי בארץ, הנחשב נחות ופרימיטיבי. יהודה שנהב ביטא זאת בכנס "הקולוניאליזם והפוסט-קולוניאליזם" שנערך במכון ון ליר בירושלים באפריל 2005, כשאמר: "כאשר הציונות העלתה את הסיסמה 'ארץ ללא עם לעם ללא ארץ' היא לא היתה עיוורת לעובדה שבארץ חיו תושבים ילידים; היא ידעה דיכוי נגד קבוצות אתניות לאנשים הללו כאל דבר השונה מהחברה המתהווה ובעלת השאיפות. הם היו בעיני הציונים יחידים שהרכיב החברתי שלהם פשוט, נטולי מודעות לאומית או אינטרסים משותפים, שאינם מאוחדים במבנה לאומי קיים, ולכן היה לגיטימי להקים מולדת המבטאת את חלומה של קבוצה לאומית מפותחת מבחינה פוליטית על חשבונם. הביטוי הטוב ביותר לכך הוא העובדה שישאל של היום מגדירה את עצמה כמדינתם של היהודים ומתנה את האזרחות המלאה בה במוצא הגזעני של הפרט באמצעות שימוש בהגדרה של 'מיהו יהודי'. הגדרה זו נועדה להציב מחסומים בין הקולקטיב הפלסטיני לקולקטיב היהודי, המתבססים על דם ולא על שום דבר אחר. אגב, השימוש במלה 'אתניות' אינו אלא ניסיון לייפות מציאות גזענית. שתייהן אמנם נסמכות על המוצא המשותף של הקולקטיב, אולם הגזענות מתמקדת בהבדלים ביולוגיים ובאה לידי ביטוי בתחושת עליונות, ואילו האתניות מדגישה את ההבדלים התרבותיים והמורשת ההיסטורית, בלי שאלה יתורגמו לתחושת עליונות מהותנית."

המשפחתיות שבה - היא אמצעי להשגת עליונות ולגיטימציה להתנהגות חברתית, גם בכל הנוגע לאשה ומעמדה. לפי מודל זה, היחס למעמד האשה אינו נתון סטטי קבוע, אלא יחס דינמי, המשתנה עם השינויים המבניים במעמדם של הפלסטינים במדינה, השינויים באופיה של המדינה והפיכתה למדינה שוויונית או שינויים בדפוס הכלכלי הערבי ובתחומי התעסוקה.

על סף האזרחות והלאום

שני מאפיינים מייחדים את מעמדה של האשה הערבייה בישראל: החיים בשולי מדינה שהוקמה על חורבות מולדתה הפלסטינית מחד גיסא, והקיום בשולי הזהות הפלסטינית הפוליטית מאידך גיסא, כלומר חיים בשוליים הן במסגרת המדינה והן במסגרת הלאום (גאנס 2004). בכך שונה מצבה של האשה הפלסטינית ממצבן של נשים ערביות באפריקה, אסיה או אירופה, החיות בדרך כלל במדינות שאינן מפלות בין תושביהן על רקע גזעי, דתי או אתני, אלא נחשבות מדינות כל אזרחיהן (בלי להתייחס למידת היישום המעשי של השוויון המוסדי, המשתנה ממקום למקום).

מבחינה לאומית, הערבים החיים בישראל משתייכים לעם הפלסטיני, אולם הם מנועים מלקחת חלק בתהליך קבלת ההחלטות של העם הפלסטיני או במאבקים המיועדים להשגת העצמאות הפלסטינית בגלל אזרחותם הישראלית. למעשה, הפלסטינים בישראל חיים על סף האזרחות; הם אינם חיים ממש בתוכה או ממש מחוצה לה. הסיבה לכך היא שישראל מתבססת על עקרון "האזרחות המגוזעת" (Racialized Citizenship): המדינה משרתת את האינטרסים הלאומיים היהודיים, יעדיה הבלעדיים, והיא משתמשת באמצעים שונים בניסיון לכופף את האוכלוסייה הפלסטינית בישראל, להכניעה ולשלוט בה. הפעולות הללו נעשות לרוב על חשבון האינטרסים הפרטיים והקולקטיביים של האוכלוסייה הפלסטינית. מציאות זו הפכה את הפלסטינים החיים בישראל ל"חריגים כפולים": חריגים לעם הפלסטיני בגלל אזרחותם הישראלית, וחריגים של האזרחות הישראלית בגלל היותם חלק מהעם הפלסטיני. למעשה הם שרויים בלימנליות מבנית (Structural Liminality) (גאנס 2004) - על ספה של אזרחות קטועה ועל ספו של העם הפלסטיני.

החיים במצב לימנלי הם חיים במרחב נטול מרכז, במציאות לוטה בערפל ונעדרת חזון ברור, שבה הפרט נקרע בין רצונותיו האישיים ובין כוחות המשפיעים על האופן שבו הוא תופס את מעמדו. הפלסטיני בישראל חי בין רצונו לממש זהות שאזרחותו - שלא הוא בחר בה - עומדת לו למכשול, ובין רצונו לממש אזרחות שה"גזע שלי"¹⁷

17 הסוציולוגים תמימי דעים שה"גזע" הוא אשליה מבחינה ביולוגית ומשמעותו היא סוציולוגית, כי הוא גורס שיש קבוצה של תכונות היסטוריות מהותניות, בלתי משתנות, שייחודיות לקהילות אנושיות. מסברה זו נולדה הנטייה הגזענית המתנשאת, המייחסת תכונות שליליות מהותניות או ביולוגיות לזולת ורואה אותו כנחות, ובמקביל מייחסת תכונות חיוביות לקבוצת השייכות (רי' Foucault 1997).

ודמו מוונעים אותה ממנו. כתוצאה מכך הוא חש ניכור ואין אונים נוכח אי-יכולתו לשלוט בגורלו הקולקטיבי או הפרטי, ומכאן גם סלידה, הימנעות מפעילות פוליטית, השלמה עם המציאות הקיימת, יאוש מהסיכוי לחולל בה שינוי ולעתים אף אי-רצון לעשות כן.

החיים על הסף הם תולדה של השינויים ההיסטוריים שנכפו על הפלסטינים בישראל. אחרי הנכבה הפך המיעוט שנשאר בארצו לפחות מחברה אך יותר מקהילה, לפחות מאזרחים (בהשוואה ליהודים) אך יותר מסתם נתינים (באופן רשמי). זכריא מוחמד אומר שהפלסטינים נותרו במולדתם אך הפכו להיות זרים בה, וחוויתם דומה לזו של הפלסטינים בפזורה או בגדה המערבית. הם חוו את המערב ואת הזרות, אבל גם את החשיפה לאחר. "הפלסטינים נשארו בתוך מולדתם ובו בזמן מחוץ לה, כי המולדת היתה למדינה של האחר והנוף הפלסטיני הפך לעי חורבות שעליו הוקמה מדינה חדשה" (מוחמד 2002, 81). מאז הנכבה ועד ביטול הממשל הצבאי חיו הפלסטינים במידה רבה כמיעוט "בלתי נראה" (74, Jagger 1983), מנותקים מהעולם הערבי, משאר חלקי העם הפלסטיני ומן הרחוב היהודי. הם היו "מחוקים" (Turner 1979, 18) מבחינה לאומית ואזרחית, שהרי בעיני הממסד היהודי השליט הם היו אזרחים-אויבים "בגלל אינטרסים משותפים עם הערבים שמעבר לגבול" (אוסצקי-לזר 2002). במקביל, בעיני ערבים רבים הם נחשבו ל"מחוקים" באשמת שיתוף פעולה עם המדינה היהודית. כך נדחקו הפלסטינים בישראל לשוליים (Young 1990, 53-54), (גאנס 2004).

ביטול הממשל הצבאי ב-1966 וכיבוש שאר חלקי פלסטין ההיסטורית ב-1967 הקלו מעט על תחושת השוליות של הפלסטינים בישראל. גבולות ההפרדה הגיאוגרפיים הפכו עבירים, והתאפשרו נישואי קרובים מהגדה ומישראל (במיוחד באזור המשולש) וכניסתם של פלסטינים מהשטחים הכבושים לשוק העבודה הישראלי; רבים מהאקדמאים הפלסטינים מישראל יצאו לעבודה בגדה המערבית, במיוחד באוניברסיטאות, ובמקביל השתלבו רבים מהם במוסדות המדינה היהודית, בין אם במסגרת של עבודה ובין אם בלימודים גבוהים. אלא שפתיחתו המחודשת של הגבול משני הכיוונים, היהודי והפלסטיני, והפתיחות הדו-צדדית שהתלוותה לה, לא סימלו את ביטול הגבולות ולא הפכו את הפלסטיני בישראל לשותף. אדרבה, הדבר תרם למיסוד הלימינליות שמאפיינת את קיומם של הפלסטינים בישראל, שהפכו, בלשון הממסד הישראלי, ל"גשר לשלום". הארגון לשחרור פלסטין (אש"ף), מצדו, ראה בהם בעיקר משאב אלקטוראלי. הפלסטינים החיים בישראל לא הפכו באף אחת משתי הישויות לגורם שווה זכויות ולגיטימי, אלא נותרו מיעוט שאינו זוכה לאינטגרציה מלאה אך גם לא מודר באופן מוחלט. מצב עניינים ייחודי זה תקף גם לגבי הנשים הפלסטיניות בישראל, ומבחין אותן מנשים ערביות אחרות ומנשים בכלל (גאנס

- לקיומם הלימינלי של הפלסטינים בישראל נודעת השפעה ישירה על מצבה של האשה, על דרכי מאבקה ועל אופי ההתמודדות שלה. למצב זה כמה השלכות עיקריות:
1. האמצעי המרכזי שנקטה המדינה כדי לשלוט במיעוט הפלסטיני שבתוכה היה כריתת בריתות עם המנהיגות המסורתית החמולתית, ובכך עודדה כוחות הידועים בהתנגדותם לשינוי תרבותי, במיוחד בכל הנוגע לנשים.
 2. ההתנגשות המבנית בין השייכות הלאומית ובין החיים במדינה קשורה לגזילת החלום הלאומי, ובכך מקשה על נשים לפנות למוסדות המדינה כדי שיילחמו בכמה מהמנהגים המפלים אותה לרעה.
 3. המתח בין המדינה ובין השייכות הלאומית מקשה על ההכרעה בנושאים הקשורים ישירות למעמד האשה, כמו למשל בכל הנוגע לבריאות האשה ופוריותה. מצד אחד האשה היא סמל לאומי למפעל שמצמיח דורות חדשים, ומצד שני המדינה רואה בפוריותה בעיה דמוגרפית. עידוד המודעות לתכנון המשפחה ולהפחתת הילודה בקרב נשים ערביות הפך בהקשר זה לעניין לאומי ופוליטי, שמשמעויותיו חורגות מתחום בריאות האשה.¹⁸
 4. המאבק המתמשך מצד אחד והקיפוח הלאומי מצד שני יצרו בקרב הפלסטינים בישראל הרגשה של חיים במצב חירום תמידי, המחייב להפנות את כל האנרגיות למאבק על זכויות לאומיות תוך ויתור זמני על מאמצים לרפורמה פנימית. כך הפך מעמד האשה לעניין משני. מצב זה ישתנה אם התנועות הלאומיות הפטריוטיות יבינו שהשחרור הוא עניין הוליסטי, לא יפרידו עוד בין שחרור האשה לשחרור הלאומי ויטייחסו לשני הנושאים כאל יעד זהה.
 5. הקיום הלימינלי והעדרו של מרכז יוצרים סיטואציה מבלבלת מבחינה חברתית. הפרט צריך לחפש באופן קבוע אחר מרכז שאיתו יוכל להזדהות ושייטן משמעות לחווייה האנושית שלו. השוליות התרבותית, המובסות, הזרות והניכור המתלווה אליהן מבזרים את המיעוט לקבוצות קטנות ומפוררות, כך שבין תושב הגליל לתושב הנגב אין מכנה משותף אורגני שיעניק להם תחושה של שותפות גורל, והמיעוט הופך לחברה המלוכדת על דרך השלילה: הנושאים המלכדים אותה הם קיפוחה ואפלייתה, שלילת אזרחותה המלאה, תקציבים לא מספיקים, אחוזי אבטלה גבוהים, עלייה בשיעור הפשיעה וכו'. במצב כזה האדם נסוג אל חיק המסגרת הראשונית שלו, כדי למצוא בה את החמימות והתמיכה שנעדרות מיחסם של מוסדות המדינה. עובדה זו מקשה על עבודתן של התנועות הפמיניסטיות, מפני שמשמעותה היא שאין גוף המייצג את הערבים ויכול לתמוך בעניינם ולנסח אמירה שתחלחל אל כל הרבדים של

18 הדבר בהחלט אינו סותר את הנתונים על הירידה באחוזי הילודה בקרב הערבים, אך מלמד על הבעייתיות של הדין.

החברה. העדר תחושה של אינטרס משותף גורם לאי-יכולת לנסח שדה שיח אחד שידבר אל הקולקטיב כולו.

להשפעתו האסטרטגית של המצב הלימינלי על מעמד האשה הפלסטינית מתווסף המחסור בערים ובתרבות אורבנית, המאפשר את שליטת התרבות הכפרית, על כל המשתמע ממנה, על התרבות החברתית וההתנהגות הקולקטיבית.

השפעת הנכבה - היעלמות העיר ושליטת תרבות הכפר

העיר היא מרחב שבו נוצרת תרבות-על המהווה קרקע לשינוי חברתי. לפי חלים ברכאות, העיר מאופיינת בתפקידים הכלכליים, הפוליטיים, המינהלתיים, החברתיים, התרבותיים, הדתיים והבידוריים שהיא ממלאת יותר מאשר במספר התושבים החיים בה. ריבוי התפקודים של העיר מאפשר את מיסוד היחסים החברתיים בתוכה ויצירת יחסי עבודה רשמיים החורגים מהיחסים המסורתיים מדרגה ראשונה, המאפיינים את החיים במדבר (בקרב הבדווים) או בכפר (ברכאת 2000). אנטוניו גראמשי מציין כי "אפשר ללמוד את יחסי העיר-כפר בצורותיהם התרבותיות". לדבריו, דפוס הייצור החקלאי הכפרי מייצר ערכים שמרניים של שתלטנות וייחוס חשיבות עליונה למעמד החברתי ולערכי המורשת, ואילו העיר מייצרת תרבות רבגונית העוקבת אחר החדש ומושפעת ממנו. העיר פתוחה יותר לשינויים ומבטה מופנה אל העתיד. החוקר הפלסטיני פייסל דראגי מוסיף כי התודעה הכפרית מצמיחה יחידים השבויים בקסמו של המעמד החברתי ובצבירת הון של קבלה חברתית (דראגי 1996, 47-48). לפיכך, הרס הערים הפלסטיניות שהתלווה לנכבה גרם לטרפוד אסטרטגי של החשיבה הפלסטינית המודרנית.

גם החוקרים ברוך קימרלינג ויואל מגדל מצביעים על התפקיד שמילאה העיר הפלסטינית לפני 1948. יפו, למשל, היתה מרכז תרבותי מזרח תיכוני. חילופי מסחר עם ערים אחרות הובילו ליצירת מרקם חברתי-תרבותי פלורליסטי ורבגוני, בדומה לערי הים התיכון באירופה (קימרלינג ומגדל 1999).

עם היעלמות הערים התמוטטו גם הארגונים החברתיים הפמיניסטיים בפלסטין. מעיניהם של חוקרים וחוקרות רבים (ואפילו הערבים מביניהם) נעלמה העובדה שהשתייכותה של האשה הערבייה בישראל לחברה הפלסטינית לא הצטמצמה רק במובן של השתתפות במנהגים, במסורות ובערכים תרבותיים, היסטוריים וקיימים כאחד; מעמדן של הנשים הפלסטיניות הושפע גם מאובדן הישגיהן של התנועות הפמיניסטיות הפלסטיניות, שהתמוטטו כתוצאה מהנכבה. כך התמוטט מאגר הפעילויות הפמיניסטיות למשך תקופה ארוכה, עד שלימים נאלצו הנשים לכוון אותן מחדש, מנקודת האפס.

הנשים הפלסטיניות החלו בניסיון להתארגנות חברתית ופוליטית כבר בראשית המאה הקודמת, ב-1906. באותה שנה הוקם ארגון הנשים האורתודוקסיות בעכו,

שאף פתח סניף בירושלים. יוזמות הארגון קראו לשחרור האשה, לשוויון זכויות בין המינים ולביצוע עבודות התנדבות חברתיות (Kawar 1996). ב-1929 נערכה ועידת הנשים הפלסטינית הראשונה בירושלים, והשתתפו בה כ-200 נשים. הוועידה התמקדה בעיקר במצב הפוליטי הסוער ששרר בפלסטין באותה עת, ובין החלטותיה היו הוקעה וגינוי של הכרזת בלפור וההתנגדות להגירה היהודית לפלסטין. הוועידה בחרה שלוש ועדות שפעלו לסיוע ליתומים (בני החללים), לאיסוף תרומות לתמיכה במאבק הלאומי ולהכשרה מקצועית לנשים (גי'אד 1991). עם הנכבה נעלמה העיר, והתנועות הפוליטיות והחברתיות התרסקו וקברו איתן גם את נסיוןן של הנשים החלוציות ואת תקוותיהן החברתיות. בגבולותיה של פלסטין, שהפכה להיות ישראל, לא נותר אלא מיעוט כפרי מאוים, שהושפע מתרבות הכפר וההתפתחות והאפשרויות הכלכליות שלו ממילא היו מוגבלות.

עם איבוד האדמה, הן כתוצאה מהנכבה והן בגלל ההפקעות השיטתיות,¹⁹ איבדו האיכרים הפלסטינים את הציר הכלכלי והארגוני העיקרי והחשוב ביותר של חייהם ותרבותם הכפרית הפכה מתרבות אורגנית, המשקפת דפוס של חיים וייצור, לחבילה של ערכים המנוכרים מההווה שלהם, המבטאים מצב ראשוני של ביטחון ותחושות זיקה קולקטיביות יותר משהם מבטאים תפקיד אורגני - ערכים שהם הד לדינמיות בחברה היהודית ומושפעים ממנה, אך אינם מייצרים דינמיקה משלהם.

התרבות של הכפר שונה מזו של העיר בגלל השוני בדפוסי החיים: החברה בכפר מאורגנת בדרך כלל סביב המשפחה המורחבת, עד כדי כך שרבים מהכפרים הערביים מורכבים מכמה משפחות מורחבות המתגוררות בשכונות שאף נקראות על שמן.²⁰ המשפחה המורחבת מורכבת לרוב מכמה משפחות גרעיניות שיש להן סב משותף וכינוי אחד משותף (ברכאת 2000, 217-218). היחסים בתוך המשפחה מתאפיינים בלכידות ובקנאות. הקנאות מבוססת על קשר הדם, הקרבה המשפחתית, שותפות הגורל והנטייה להעדפת ערכים קולקטיביים על פני ערכים אינדיבידואליים. התודעה הכפרית מצמיחה יחידים השבויים בקסמו של המעמד החברתי ובצבירת הון של קבלה וכבוד חברתי. בתרבות הכפרית המשפחה היא אפיק ערכי מרכזי, עם מבנה היררכי המבוסס על מין וגיל, כך שאבי המשפחה עומד בראש הפירמידה, ותחתיו הזכרים, הנשים והילדים, בסדר הזה.²¹ מושג הכבוד מחד גיסא וערכי שיתוף הפעולה והעזרה ההדדית מאידך גיסא הכרחיים להגנה על המבנה ההיררכי והפטריוארכלי של

19 היינו במקרים שבהם עבודת האדמה לא סיפקה יותר את צורכי המשפחה.
20 אום אלפחם היא דוגמה מובהקת לכך. שכונותיה נקראות על שם המשפחות, כמו שכונת ג'בארין ושכונת מחאג'ינה.

21 סקירה של המורשת התרבותית העממית הכפרית מגלה תכנים מנוגדים המתייחסים לנשים. פתגם המתייחס אל האם, למשל, יהיה לרוב חיובי, ואילו פתגם המתייחס לאשה כאל נקבה יהיה לרוב שלילי. להלן כמה פתגמים עממיים לדוגמה: "ריחה של אמא מלכדי"; "גן העדן תחת רגלי האמהות"; "כשאמרו לי שזה בן, הרגשתי כוח ותמיכה"; "בוקר של נחש ולא בוקר של בת"; "הבת, או שמחתינים אותה או שקוברים אותה"; "צרות החיים ארבע הן: החוב ואפילו הוא גרוש, הבת ואפילו היתה מריה הקדושה/הבתולה, הגלות ואפילו היתה במרחק של מייל, ובקשת הטובה ולו השאלה היכן הדרך". התרבות העממית גם ייחדה מקום נרחב לפתגמים ולאמירות בנושא הכבוד. הבולטים שבהם הם הפתגמים: "שניים מחייבים מיתה: האדמה וכבוד המשפחה", ו"מי שבתו מתה, זה בגלל כוונתו הטובה". האתגר החשוב ביותר הוא חיזוק הדימויים החיוביים ולגיטימציה שלהם על חשבון הדימויים השליליים.

המשפחה. ההתבססות על האדמה כמקור מחיה מצד אחד וחיבתם העליונה של ערכי כבוד המשפחה והאשה מצד שני הולידו נטייה להעדיף נישואים פנימיים (בין בני דודים), במטרה לשמור על האדמה ולמנוע את איבודה לטובת משפחות אחרות. עד לנכבה היה הכפר הפלסטיני יחידה כלכלית-חברתית אחת, שחבריה עבדו יחדיו להבטחת מחייתם וחלוקת העבודה ביניהם נעשתה בהתאם ליכולותיהם האישיות. תפקידה של האשה לא הצטמצם לעבודות הבית בלבד, אלא גלש גם לעבודת האדמה, לאיסוף עצי הסקה ולגידול חיות.

מרכזיותה של האדמה הפכה את הדבקות בקרקע לערך הנעלה ביותר של הפלאח, מקור מעמדו החברתי והמרכיב החשוב ביותר בעיצוב דמיונו וזכרונו העממי. ממנה הוא שואב את דימויי השירה שלו ואת אוצרותיו הנפשיים הלא-מודעים (שם). הפלאח שואב מהאדמה, המסמלת פוריות ונתינה ללא גבולות, גם את גישתו לאשה, שמאז ומעולם היתה בשבילו סמל לאדמה ולמולדת.

הנכבה גרמה להרס ערי החוף הפלסטיניות ולדחיקת התרבות העירונית מהנוף החברתי, כמו גם להרס המבנה המעמדי של החברה ולהגליית מעמד המשכילים והבורגנות שלה. אחרי 1948 לא נשארו בישראל אלא 170 אלף פלסטינים - כעשירית מהעם הפלסטיני באותה תקופה (קימאן 1984) - שרובם המכריע התגוררו בריכוזים כפריים וחיו במציאות משוועת של חוסר שלוה והעדר ביטחון. כך הפכו הכפר ותרבותו לדפוס החברתי הפעיל היחיד. ערים כמו חיפה, יפו ועכו רוקנו מתושביהן המקוריים, והמדינה הצעירה פעלה לניקוי הנוף מכל סימן לתרבות שגעה בהן עד לפני כמה חודשים. המהגרים החדשים שוכנו בבתים העזובים, שמות הרחובות הערביים הוחלפו בשמות של מייסדי המפעל הציוני, ומסגדים וכנסיות נהרסו (Benvensti 2000). תחושות של אימה וחוסר ביטחון שלטו בקרב המיעוט שנשאר, שהיה, כפי שביטא זאת עזמי בשארה, חתיכות של עם מובס (בשארה 1993). הטבלה הבאה מראה את השינוי הדרמטי שהתחולל בערים הפלסטיניות אחרי הנכבה.

טבלה מס' 1

מספר התושבים הפלסטינים בישראל, 1947-1948²²

העיר	לפני הנכבה	אחרי הנכבה
ירושלים	7500	3500
יפו	70000	6300
חיפה	71200	2900
לוד ורמלה	34920	2000
נצרת	15540	16800
עכו	15000	3500
טבריה	5310	-

מקור: לוסיטיק 1985, 43

22 המספרים לגבי נצרת ויפו כוללים את הפליטים הפנימיים, אלה שגורשו מבתיהם ונשארו בתוך גבולות המדינה היהודית.

הנכבה וההתמוטטות הדמוגרפית של החברה הפלסטינית ב-1948 גרמו לקריסת ההיררכיה המעמדית שלה. מעמד המשכילים והמעמד הבורגני הוגלו, והמיעוט שנשאר נחלק לאיכרים זעירים (חלק מהם ללא אדמות), פועלים שכירים (שהיו רוב תושבי הכפרים והערים), פקידים (רובם במועצות הערביות או במערכת החינוך המקומית), סוחרים זעירים ובורגנות מסחרית שנשענה על הצרכן הערבי (סבאעי 1990, 12).

השלכותיה של הנכבה לא הצטמצמו להרס הערים. היתה לה גם השפעה עמוקה על המבנה הארגוני של הכפר. הכפר שלפני הנכבה, שהתבסס בעיקרו על עבודת האדמה, הפך אחריה לנספח שולי של הכלכלה הישראלית. בשארה תיאר כיצד, כתוצאה מהנכבה, הדחיקה לשוליים והמודרניזציה הכפייתית, הכפרים הערביים הפכו ל"מקור עבודה ולא מקור תעסוקה, מקום לינה ולא שוק, מקלט רגשי המאפשר חזרה אל חיק הקשרים החברתיים החמים, והפכו להיות המולדת המוחשית של הזרים" (בשארה 2000, 29).

החיים במדינה שמדכאת את הערבים ומשתיתה את אזרחותם על בסיס חלקי ומגווע, ההזנחה המבנית של הצרכים החברתיים והכלכליים של הערבים הנגזרת מכך, וההשפעות ההרסניות של הנכבה על החברה הפלסטינית, גרמו לערבים להפוך לקבוצה שולית שאין לה שום הון כלכלי, פוליטי או מחשבתי-אינטלקטואלי שיכול להתחרות ולחולל שינויים במסגרת המדינה. התרבות, על מערכות הסמלים שלה, הפכה להיות - בלי שהיינו מודעים לכך - להון הקולקטיבי היחיד הפעיל בקרב הפלסטינים, מה שהוליד בלבול בשימוש בה וביחס אליה; היא הפכה לקו ההגנה האחרון בשמירה על הזהות ולאשם הראשון והעיקרי בפיגור.

האשה, המולדת והלאום

כבר בשנות העשרים של המאה שעברה, בשלבים הראשונים של ההתנגדות הפלסטינית לקולוניאליזם הבריטי ולפלישה הציונית, מעורבותה של האשה הפלסטינית במרחב הציבורי הכללי, כלומר מחוץ לבית, היתה ביטוי להשתתפותה במאבק הלאומי. שאלת מעמדה החברתי הפכה לחלק אורגני בתנועת השחרור הלאומי. כבר אז נתקלה האשה הפלסטינית הלוחמת בטענה שהבעיה הלאומית קודמת לכל הבעיות החברתיות האחרות, לרבות שחרור האשה מהדיכוי הגברי. אף שכמה מהחוקרים תלו את דיכוי האשה במבנה המסורתי של החברה הפלסטינית אז (Kuttab 1993), אין במבנה הזה כדי להסביר את אי-יכולתה של הנהגת המהפכה הפלסטינית להבין את הקשר שבין גורמי הדיכוי השונים. כך, בזמן שהפעילות של נשים בכמה מדינות ערביות, תוניסיה ומצרים למשל, התמקדה בבעיותיה החברתיות של האשה כמו הזכות לבחור ואיסור הפוליגמיה, הפגינו הנשים הפלסטיניות נגד הצהרת בלפור וההגירה היהודית לפלסטין (Hiltermann 1991).

בחינה של התרבות הלאומית הפטריוטית מלמדת כי האשה ממלאת בה תפקיד חשוב

כ"מחנכת הדורות", השומרת על ה"כבוד" ומגלמת את ה"אצילות". לאחר שאיבד את מולדתו, גורש ודוכא, הסתער הפלסטיני על מורשתו התרבותית המוגדרת כדי לבטא את תחושותיו ואת פחדיו; האדמה לא נכבשה אלא "נאנסה", "כבוד האומה" נגזל, והדימוי של האשה כפי שמשתקף בתרבות הפך לאלמנט מרכזי בעיצוב דימויו העצמי.

גילוי פטיט (Peteet, 1991) ורוז-מארי סאייג (Sayigh 1993) סבורות כי הקשר הסמלי בין האשה למולדת, והשימוש בדימוי של האשה בידי תנועות השחרור כסמל של האומה הם אלמנטים חשובים במיגדור ההשתייכות לקבוצות לאומיות. תהליך זה לווה ב"הנהגת צורות שונות של בקרה על התנהגות האשה בשם האומה והקדמה, בין השאר בכפיית סוג מסוים של לבוש על הנשים בתקופת האינתיפאדה הראשונה, או בהפיכת הלבוש הדתי לאחת מצורות המאבק באיראן ובאלג'יריה. הביטוי לכך כיום הוא חזרה מסיבית של נשים פלסטיניות בישראל, ובמיוחד במשולש, אל הלבוש הדתי, ובחירתן להסביר זאת ברצונן לשמור על זהות מובחנת מזו של היהודיות (התייחסנו לכך בפירוט כאשר ניתחנו את תוצאות המחקר בפרק "האשה והלבוש").

הפטריארכים, הרפורמיסטים והמנהיגים, ביניהם קאסם אמין, גייסו את האשה לעיצוב תמונה מדומיינת של חברותיהם. אמין אפילו גרס שהאינטרס של ה"אומה" מחייב את האשה תרכוש השכלה, תשתלב בשוק העבודה, תשנה את הופעתה ותשתתף באופן סמלי בזירה הפוליטית כסמל למודרניות (ראו: אמין 1989, חגי'אב 2002, 1992 Ahmed).

גם השפה הלאומית הפכה בקונטקסט הפלסטיני לשפה רוויית ערכים כפריים פטריארכליים, והאשה הפכה לסמל של האדמה והמולדת. המולדת הגזולה הפכה למולדת "האנוסה", "השבויה", "המותרת". היטיב לבטא זאת המשורר ראשד חוסיין בשירו "היא והאדמה", העוסק באשה המתלוננת באוזני ארוסה על שמכר את האדמה לציונות כדי לשלם את הנדוניה שלה (חוסיין 1990, 456):

משכת חלקת אדמה משערה
ומכרת את צמות עצי הזית שלה
והוזלת בשוק את הצע השדות
ובגדת בנאמנות כרמיה
וקרעת את פטמות עצי הלימון שלה
ומכרת את צמות עצי הזית שלה
המוקיע אתה אמא שהיניקה אותך, כדי לשמור את כבודי?

אף שהשימוש בקשר אשה-מולדת נפוץ בתרבויות לאומיות ואיננו ייחודי לחברה

מסוימת (Yuval-Davis 1997), ייחודיותו בהקשר הפלסטיני גלומה בהפיכת שפת המולדת המיגדרית לשפתו של האדם המשכיל, שממנו אפשר היה לצפות שיהפוך את המורשת התרבותית שלו למנוף לשינוי ולא להנצחת דימויים סטריאוטיפיים. מרגע שעוצבה כסמל למולדת הפכה האשה לקוד לאומי, למעוז המאבק - בלבושה, במראה שלה, בסגנון דיבורה ובהתנהגותה. כאשר שאלתי את אחד האינטלקטואלים על דעתו בנושא "כבוד המשפחה", הוא ענה:

"שאלו פעם אדם מהקוטב הצפוני: למה אתה ממשיך לחיות באיגלו אף על פי שהאנשים בארצות השכנות גרים בגורדי שחקים? ענה האיש: 'אדוני, אנו דבקים באיגלו כדי שהעולם לא יתמוטט'. ואף שאיני מאמין ששמירה על התנהגות מסוימת ודבקות בה יכולות למנוע את התמוטטותו של העולם, במציאות העכשווית שלנו עדיף לשמור על ערכים מסוימים, כמו כבוד המשפחה, כדי לשמור על הישות שלנו".

בצל חוסר האונים הכלכלי של הפלסטינים בישראל ודחיקתם לשוליים הפוליטיים, הלאומיים והתרבותיים, כמו גם הבלבול הלאומי וחוסר היכולת להשיג תוצאות והצלחות, הופכת התרבות, לרבות ערכיה, למטרה בפני עצמה. השמירה עליה היא שמירה על המולדת. בהקשר זה אני מציעה להבין את החזרה של הנשים מרצונן אל הלבוש הדתי, את החזרה אל הדת בעולם הערבי בכלל ובחברה הפלסטינית בישראל בפרט, יש להבין כהתנגדות לחוסר האונים ולהתבוללות בתרבותו של האחר. החזרה אל התרבות, על מרכיביה הפטריארכליים והמסורתיים, היא הסתגרות והתכופפות המבטאות אי-יכולת להתמודד ולהיאבק, וביטוי להעדר נתונים שיאפשרו לחברה להתמודד ולהתחרות בתחומים אחרים.

סמליותו של הקשר אשה-מולדת בהקשר הפלסטיני מציבה שאלות קשות גם בפני הארגונים הפמיניסטיים. הדיון על דיכוי הנשים והקריאה לשינוי מצבן בצל השאלות הללו עלול להביא לעימות עם התרבות השלטת, ובמקרים מסוימים לעורר יחס חשדני כלפי הארגונים הפמיניסטיים, העלולים להיתפס כשותפים לפעולות שנוקט "האויב" כדי לדכא את העם הפלסטיני. בעייתיות זו אינה מנת חלקה של האשה הפלסטינית בישראל בלבד, אלא היא משותפת לכל הנשים בעולם השלישי. העניינים מסתבכים עוד יותר כשארגונים פמיניסטיים פלסטיניים משתפים פעולה עם ארגונים פמיניסטיים יהודיים סביב סוגיות מסוימות, דבר המעורר עימותים עם קבוצות שמרניות, מסורתיות ודתיות.

חלק שלישי

תוצאות

הקדמה

כאמור, המחקר משתמש בשלושה כלים מחקרניים: ראיונות עומק, קבוצות מיקוד ושאלון כמותי. התוצאות שהתקבלו נותחו, אוחדו והשוו, ולבסוף הוצגו כקולאז' מורכב.

השימוש בכלים מחקרניים כמותיים ואיכותיים במקביל נועד לאפשר רמת דיוק גבוהה ככל האפשר. המחקר הכמותי, המציג את המציאות החברתית כשהיא מתורגמת לשפת המספרים, מספק מידע על היקף העמדות של הקבוצות השונות כשהן לעצמן וביחס לאחרות. אחת הבעיות המרכזיות של המחקר הכמותי היא הגבלת הנשאל לקבוצה של חלופות, מה שמביא אותו לבחירת חלופה אחת מתוכן בלי להביע את עמדותיו באופן מפורט, נוסף לנטייה לאמץ עמדות מסוימות ללא ברור עצמי ביחס אליהן. עניין זה בא לידי ביטוי מובהק בתשובות על השאלות הכלליות, למשל העמדה ביחס להחלת האמנות הבינלאומיות בנוגע למימוש השוויון המלא בין המינים. שיעור ההסכמה לשאלה זו היה 86% מכלל הנסקרים - נתון מדהים בהתחשב במציאות שהאשה הפלסטינית חיה בה. ברם, כשהוצגו שאלות ספציפיות ביחס לעמדות קונקרטיות, היתה התמונה הפוכה. 37.9% מהנסקרים גילו, למשל, הבנה להכאת אשה היוצאת מביתה ללא אישור בעלה. הניגוד הזה הוא אחד מחסרונות המחקר הכמותי, העושה רדוקציה של הפרט ומציג אותו כמספר, וכן מגביל אותו לכמה חלופות לא מפורטות. הנסקר נוטה לאמץ עמדות נוצצות לכאורה, אך נסוג ככל שמתקרבים למשמעותן האופרטיבית והמעשית של אותן עמדות.

המחקר הכמותי אינו מתעניין ביחיד כעולם ומלואו, אלא רק בקבוצות של גורמים שאפשר לתרגם לשפה כמותית. השימוש בראיונות עומק ובקבוצות מיקוד הוא ניסיון

להתגבר על הבעייתיות הזו, כמו גם להבין את העמדות החברתיות שהופיעו בשלב הקודם למחקר הכמותי (השאלון). במחקר האיכותי, המתאפיין באימוץ ראייה כוללת של המציאות, הנשאל, בין אם הוא פרט ובין אם הוא מוסד, אינו מתגמד לכדי משתנה או גורם מנותק, אלא מקבל את היחס הראוי לעצם היותו חלק מתופעה כוללת. המחקר הכמותי, לעומת זאת, הופך את המציאות באופן רדוקטיבי למשתנה, דבר המשפיע על הבנת המציאות וניתוחה. המחקר האיכותני מאפשר התעמקות בעמדות הנסקרים כאינדיבידואלים והבנה של האופן שבו הם בוניס את עולמם ותפיסתם אותו (Taylor and Bogdan 1975, 5). האסטרטגיה המרכזית של המחקר האיכותני היא הבנת העולם מנקודת מבטם של הנסקרים. הסקר הוא כלי שנועד לאפשר תיאור כמותי של העמדות ולבחון את הקשר בין ובין הרקע החברתי של הנסקר. השימוש בכלים האיכותניים נועד לנסות להבין את המציאות על סיבוכיה ומורכבותה כפי שהוצגה על-ידי הנסקרים, או כפי שביטא זאת ברימן 12 Bryman 1988, המחקר האיכותני שואף להבנת המציאות, העמדות, המעשים והערכים לפי נקודת מבטם של הנסקרים.

כשם שהמחקר הכמותי לוקה מעצם טיבו, כך גם המחקר האיכותני. הבעיה המרכזית והמשמעותית ביותר טמונה בפער הציפיות שבין הנסקר לחוקר. הראיון המוצלח, שאמור לאפשר השתתפות אקטיבית והיחשפות מצדו של הנסקר, תלוי גם ביכולתו האישית של החוקר ליצור אווירה נוחה ואמון מלא, שיאפשרו לנסקר להשיב בכנות. אולם אין ערובה להצלחת ראיון, במיוחד כשהחוקר מציג שאלות הנחשבות לרגישות ואישיות, למשל השאלה בנוגע ליחסי מין לפני הנישואים, העלולה ליצור מתח שיטרפד את הראיון.

השימוש בשני הכלים, הכמותי והאיכותני, היה לכן אינטגרלי, כך שכל אחד משני הכלים חיפה ככל האפשר על חסרונו של הכלי האחר. התוצאה הסופית היא מעין קולאז' המשלב את תוצאותיהם של כל הכלים.

פרק ראשון

העמדות כלפי מעמד האשה הערבייה

ההבחנה בין כיבוד האשה לבין כיבוד זכויות האשה

הסוציולוגית נאדיה חגי'אגי יוסף (Youssef 1978, 76) הבחינה בין שני מונחים: זכויות האשה וכבוד האשה. "השימוש בשני המונחים הללו כבביטויים נרדפים", טוענת יוסף, "יוצר בלבול והטעיה, מאחר שהיחס ביניהם הוא יחס הפוך; האשה זוכה ליותר כבוד בחברה המעניקה לה מעט זכויות, ונהנית משוויון זכויות בחברות שבהן היא מתחרה בגבר, דבר שבאופן יחסי אינו מקנה לה כבוד רב".

להבחנה חשובה זו יש להוסיף את ההבחנה בין הזכויות הקונקרטיות והטקטיות של האשה ובין הזכויות האסטרטגיות שלה. המחקר הראה כי העמדות כלפי שאלת זכויות האשה ומעמדה נבדלות מהעמדות כלפי האשה וכבודה; בהקשר זה התפצלו עמדותיהם של הנסקרים לשני מישורים: המישור הטקטי, הבא לידי ביטוי בעמדה ליברלית כלפי הזכות ללמוד ולעבוד, הזכות להגנה מפני אלימות והגברת המודעות לזכויות האשה, והמישור האסטרטגי, הבא לידי ביטוי בשימור הקודים התרבותיים המבטיחים את תלות האשה בגבר והימנעות מלזעזע את המבנה החברתי הפטריארכלי, תוך שמירה על חלוקת התפקידים בבית. כך שלמרות העמדה החיובית כלפי הזכות ללמוד ולעבוד, אנו רואים שהתמיכה ביציאה לעבודה אינה מלווה בנכונות לקחת חלק בעבודות הבית, והיא מותנית בהימנעות מעיסוק בתחומים שנחשבים גבריים (כמו נהיגת משאיות) או כאלה הכרוכים במנהיגות ובקבלת החלטות (כמו ניהול חברות ומסחר).

יש להבחין בין המישורים הללו מאחר שהבעת הערכה וכבוד כלפי האשה אינה משקפת בהכרח את מוכנותה של החברה לשינוי רדיקלי של התפקידים, אלא

להפך; תוצאות המחקר והניגודים שהוא חושף בין העמדות השונות מלמדים כי העמדות החברתיות רחוקות מצידוד בשוויון מלא. החברה מוכנה "להרשות", "לתת", "להסכים" - תוך נקיטת עמדה פטרונית כלפי האשה. הרצון בשינוי ותיקון נשאר מוגבל לשמירה על "הקווים האדומים", שהם הערכים הפטריארכליים והגבריים הרלבנטיים להתנהגות האשה.

שניות העמדות בנוגע לכבוד האשה וזכויותיה הטקטיות והאסטרטגיות מאפיינת את רוב המרואיינים. גבר שהביע אמונה עמוקה בזכותה של האשה ללמוד מיאן, לא פעם, להסכים שתצא לעבוד, בנימוק שעליה להתמקד בתפקידה האמהי, שהוא לשיטתו התפקיד הראשון במעלה. במחקר כולו ניכרת מרכזיותו של מושג הכבוד וראייתו כערך החברתי החשוב ביותר, אולם תפישה זו לא סתרה את הצהרתם של רוב המרואיינים על נכונותם להגיש סיוע מלא לאשה שהותקפה מינית ואף לראות בה קורבן. עמדה זו, על אף שהיא טבעית, סותרת את התפישה הקלאסית ששררה בעבר והטילה על האשה את האחריות על תקיפתה. עמדות שונות וסותרות אצל אותנו אדם מלמדות לא פעם שהוא אינו תבניתי או מוגבל בתפישתו, אלא חי את המציאות במלוא מורכבותה והדינמיות שלה, ואינו רואה אותה בבחינת שחור-לבן או בעד-נגד. הוא מתבונן במציאות ומבטא אותה תוך שהוא שוזר את עמדותיו לפי צרכיו המידיים.

המחקר גם מראה על שונות בתשובות לפי חלוקה למין, מקום מגורים, רמת השכלה ומצב כלכלי. תוצאות המחקר הכמותי הראו שהעמדות כלפי זכויות הנשים משתנות לטובה ככל שרמות ההשכלה וההכנסה של הנשאל עולות. כמו כן עלו עמדות חיוביות ופתוחות יותר בקרב תושבי הצפון לעומת תושבי הדרום והמרכז, וכן נתונים סטטיסטיים ואיכותיים באשר לעמדות ליברליות יותר בקרב הנשים לעומת הגברים. העמדות התומכות בזכותה של האשה לחופש תנועה, לימודים, עבודה מחוץ לבית והגנה מתקיפה אינן מלמדות בהכרח שהחברה הפלסטינית בישראל חצתה את כל המכשולים והאמונות בנוגע לתפקידים החברתיים המיועדים לשני המינים. המחקר חשף גם את שימורם של ערכים ותפישות חברתיות העומדים ביסוד מניעת האשה ממימוש אנושיותה באופן מלא. הוא חשף שהמושגים הקשורים בקודים ההתנהגותיים, כמו אלערד ואלשרף (שני ביטויים למושג כבוד) והשם הטוב, הם עדיין קודים בסיסיים הזוכים לתמיכה רבה ונחשבים קווים אדומים שאין לחצותם. אשר על כן, אין להבין את ההסכמה העקרונית לנושא זכויות האשה מחוץ להקשר של ההגמוניה הרעיונית הפטריארכלית המכוננת; מדובר בגישה רפורמית ומתפשרת בתוך גבולות הפטריארכליות, ולא כזו המתנגדת לה. דוגמה מובהקת לכך היא התפלגות העמדות בנוגע לזכותה של האשה ללמוד ובין מתן חירות מלאה לאשה (הבהרה והרחבה בהמשך).

רמות שביעות הרצון באשר למעמד האשה

המחקר הראה על מידה רבה של שביעות רצון ממעמד האשה הערבייה; כ-64% מהנסקרים הביעו את שביעות רצונם ממעמד האשה הערבייה. העמדות, הן בקרב הנשים והן בקרב הגברים, היו קרובות באופן משמעותי, למעט פער קטן של 4%. כ-36% מהנסקרים הביעו את אי-שביעות רצונם ממעמד האשה הערבייה בישראל (טבלה מס' 2).

טבלה מס' 2

באיזו מידה את/ה שבע/ת רצון היום ממעמד האשה הערבייה בישראל?

לפי מין (באחוזים)

ממוצע כללי	נשים	גברים	
8.8	7.8	9.8	שבע רצון מאוד
55.3	52.8	57.6	שבע רצון
28.9	31.5	26.3	איני שבע רצון
7	7.9	6.3	איני שבע רצון כלל
100	100	100	סה"כ

הסקר הראה כי רמות שביעות הרצון הגבוהות ביותר ממעמד האשה היו באזור הנגב - 75.3% ענו כי הם שבעי רצון או שבעי רצון מאוד ממעמד האשה הערבייה. בערים המעורבות ענו כך 64.2%, במשולש 65.7% ובגליל 62.4%. מצד שני, 24.7% מהנסקרים בנגב הביעו אי-שביעות רצונם או אי-שביעות רצון כלל ממעמד האשה. עמדה זו נקטו 35.8% מהנסקרים בערים המעורבות, 34.4% במשולש ו-37.5% בגליל.

טבלה מס' 3

באיזו מידה את/ה שבע/ת רצון היום ממעמד האשה הערבייה בישראל?

לפי ההתפלגות הגיאוגרפית (באחוזים)

ערים מעורבות	הנגב	המשולש	הגליל	
10.1	28.2	8.3	6.1	שבע רצון מאוד
54.1	47.1	57.4	56.3	שבע רצון
29.4	16.5	27	30.7	איני שבע רצון
6.4	8.2	7.4	6.8	איני שבע רצון כלל
100	100	100	100	סה"כ

מהמחקר אף עלו פערים בשיעורי שביעות הרצון ממעמד האשה על רקע רמת ההשכלה של הנסקרים. 72% מבעלי ההשכלה היסודית הביעו שביעות רצון או שביעות רצון מלאה ממעמד האשה הערבייה, לעומת שיעור של 52.9% מבין בעלי

ההשכלה האקדמית שהביעו אותה עמדה. הפערים היו גדולים באופן משמעותי באשר לאי-שביעות הרצון: 28% מבעלי ההשכלה היסודית הביעו את אי-שביעות רצונם או אי-שביעות רצונם המלאה ממעמד האשה הערבייה, בעוד שמקרב האקדמאים טענו כך 47.5%. תוצאה זו מלמדת על השפעת רמת ההשכלה על המודעות למעמד האשה, דבר המלמד אולי על תפקידה של ההשכלה הגבוהה בהצגת עמדות חברתיות אלטרנטיביות ביחס לתפישה המסורתית של תפקיד האשה.

טבלה מס' 4

באיזו מידה את/ה שבע/ת רצון היום ממעמד האשה הערבייה בישראל?

לפי רמת ההשכלה (באחוזים)

השכלה	יסודית	תיכונית	אקדמית
שבע רצון מאוד	10.6	10.3	3.4
שבע רצון	61.4	54.9	49.5
איני שבע רצון	24.0	26.4	39.9
איני שבע רצון כלל	4.0	8.5	7.5
סה"כ	100	100	100

בקרוב הנסקרים שררה הסכמה רחבה באשר לצורך למשש את השוויון בין המינים בכמה מהתחומים. בשאלת הלימודים, למשל, צידדו 95% מהנסקרים בשוויון מלא, ו-81.1% צידדו בשוויון. 90.2% צידדו בשוויון בשכר ובעבודה, ו-93.8% הסכימו שצריך להתקיים שוויון מלא או שוויון בתחום ההגנה מאלימות. שיעור התומכים בשוויון בכל הנוגע לחירויות האישיות, לעומת זאת, ירד: 68.6% הביעו את תמיכתם בשוויון או בשוויון מלא, במקביל 72.3% ראו כי צריך להתקיים שוויון או שוויון מלא בייצוג הפוליטי.

טבלה מס' 5

באיזו מידה צריך להתקיים שוויון בכל אחד מהתחומים הבאים? (באחוזים)

לימודים	שוויון מלא	שוויון	שוויון חלקי	אין צורך בשוויון	סה"כ
לימודים	81.1	13.9	3.8	1.2	100.0
חירויות אישיות	44.6	24	25.4	6.0	100.0
ייצוג פוליטי	48.9	23.4	19.1	8.6	100.0
הגנה מפני אלימות או תקיפות	79.5	14.3	4.8	1.4	100
שוויון בשכר ובזכויות העבודה	74.2	16.0	6.9	2.8	100

העמדה החיובית כלפי שוויון מלא בין המינים בנוגע ללימודים, הגנה מפני אלימות או עבודה אינה מאפיינת קבוצה מסוימת: 91.3% מקרב נסקרים שהגדירו עצמם "דתיים מאוד" תמכו בשוויון או שוויון מלא בתחום הלימודים. מבין המגדירים עצמם "דתיים" תמכו בכך 95%, מבין המגדירים עצמם "דתיים במידת-מה" תמכו בכך 96%, ומקרב אלה שהגדירו את עצמם כ"לא דתיים" היה שיעור התומכים 96.4%.

טבלה מס' 6

באיזו מידה צריך להתקיים שוויון בלימודים?

לפי רמת הדתיות (באחוזים)

סה"כ	אין צורך בשוויון	שוויון חלקי	שוויון	שוויון מלא	
100	2.5	6.2	15.5	75.8	דתי מאוד
100	1.3	3.8	18.6	76.4	דתי
100	1.2	2.8	10.8	85.2	דתי במידת-מה
100	0.3	3.3	10.2	86.2	לא דתי

בין העמדות בנוגע לשוויון בלימודים לא נמצאו פערים גדולים על רקע גילי הנסקרים. עם זאת, נמצא פער מסוים בין קבוצת הגיל שמעל 62 שנה ובין הקבוצות הצעירות יותר. התברר כי שיעור ההסכמה לשוויון מלא בלימודים יורד ככל שהגיל עולה, כך ש-82.6% מבני 18-28 תמכו בשוויון מלא, ואילו בני 62 ומעלה צידדו בשוויון הזה רק 72.7%.

טבלה מס' 7

באיזו מידה צריך להתקיים שוויון בלימודים?

לפי גיל (באחוזים)

סה"כ	אי צורך בשוויון	שוויון חלקי	שוויון	שוויון מלא	
100	1.0	3.4	13.0	82.6	18-28
100	1.0	1.8	14.9	82.2	29-39
100	0.6	5.1	12.5	81.8	40-50
100	2.1	7.1	11.4	79.3	51-61
100	2.3	6.8	18.2	72.7	61 ומעלה

בשאלת השוויון המלא בתחום החירויות האישיות נמצאו הבדלים בין הנסקרים. 68.3% מאלה שהגדירו עצמם "דתיים מאוד" הביעו הסכמה לשוויון או שוויון מלא בין שני המינים; מקרב אלה שהגדירו עצמם "דתיים" נקטו עמדה זו 63.9%; מקרב ה"דתיים במידת-מה" צידדו בה 71.3%, ומקרב ה"לא דתיים" נקטו אותה 71.8%.

טבלה מס' 8

באיזו מידה צריך להתקיים שוויון בחירויות האישיות?

לפי רמת הדתיות (באחוזים)

סה"כ	אין צורך בשוויון	שוויון חלקי	שוויון	שוויון מלא	
100	7.5	24.2	20.5	47.8	דתי מאוד
100	7.6	28.5	25.9	38.0	דתי
100	3.1	25.6	24.1	47.2	דתי במידת-מה
100	6.6	21.6	22.6	49.2	לא דתי

המחקר הראה כי צעירים מביעים עמדות חיוביות יותר בנוגע לשוויון מלא בחירויות האישיות בהשוואה למבוגרים יותר: 48.3% מקרב בני 18-28 הסכימו לשוויון מלא בתחום החירויות האישיות, 45.9% מקרב בני 29-39 נקטו עמדה זו, ו-47.2% מקרב בני 40-50 הצטרפו אליהם. מגמת זו אינה מלמדת על ייחודיותה של קבוצת הצעירים יותר. מיזוג עמדותיהם של התומכים בשוויון מלא והתומכים בשוויון בקרב בני 18-28 מגלה שיעור של 66%, ואילו מיזוג דומה בקרב בני 29-39 מגלה שיעור של 71.2%. שיעור זה ירד ל-39.9% בקבוצת הגיל 51-61, ול-29.9% בקרב בני 62 ומעלה.

טבלה מס' 9

באיזו מידה צריך להתקיים שוויון בחירויות האישיות?

לפי גיל (באחוזים)

סה"כ	אין צורך בשוויון	שוויון חלקי	שוויון	שוויון מלא	
100	5.0	24.2	22.5	48.3	18-28
100	5.7	23.1	25.3	45.9	29-39
100	5.7	28.3	18.8	47.2	40-50
100	7.9	26.4	26.4	39.3	51-61
100	10.4	31.0	28.7	29.9	61 ומעלה

התוצאות הללו מלמדות כי התפישה החברתית בנושא השוויון בין המינים היא ליברלית ולמעשה אינה שונה עקרונית מהתפישה הדתית, הדוגלת במתן כבוד לשני המינים, אך היא שונה באשר לעמדה כלפי זכויות האשה. אחד המשתתפים בקבוצת אנשי הדת הסביר את הגישה הנוצרית באשר למעמד האשה:

החוק הכנסייתי של העדות הקתוליות לפחות ברור מאוד בעניין השוויון. האשה והגבר נהנים מזכויות וחובות זהות. ההבדל היחיד הוא בתחום הכוהנות, אסור שאשה תהיה כוהנת לפי הכנסייה האורתודוקסית, תפישה הנשמכת על העובדה שישו היה גבר. מכאן שהגברים בלבד מתאימים להיות כוהנים.

איש דת אחר הביע עמדה אסלאמית ליברלית שאינה מתנגדת לשוויון בין גברים לנשים:

אין אף זכות שהאסלאם מנע מהאשה, אף זכות! האסלאם נותן לאשה את הזכות להיכנס לכל תחום. למשל, ביישוב שלנו יש שבעה מסגדים, וכשחול חודש צום הרמדאן, אנו מייעדים אחד מהם לנשים, ואשה מקבלת שם את תפקיד האמאם, למעט תפילת ימי השישי והדרשה. האשה מנועה מלכהן בתפקיד קאדי, מלבד בורם החנפי. יש לה זכות לכהן בתפקיד ואלי (שליט) על אזור מסוים, אך היא אינה יכולה לכהן כח'ליף.

השיחי מוואפק טריף הביע עמדה שאינה פחות ליברלית באשר למעמדה של האשה הדרוזית:

העדה הדרוזית רואה באשה דבר קדוש. הזכויות שניתנות לאשה היום קיימות אצלנו מלפני אלף שנה. אנו נתנו לה אותן מימי קדם. האשה רוכשת, מבחינה דתית, חצי ממה שהגבר רוכש.

דבריהם של אנשי הדת מלמדים על גישה חיובית כלפי האשה, וכבוד שמוענק לה עד כדי קדושה. עם זאת, וכפי שהודגש בראיונות, עמדות אלו אינן תומכות בשוויון זכויות מלא, עובדה המדגישה את ההבדל בין לכבד את האשה ובין לכבד את זכויות האדם שלה.

התוצאות המעניינות ביותר היו אלו הקשורות לשונות על רקע אזורי המגורים של הנסקרים, במיוחד משום שהנלהבים ביותר למתן שוויון מלא לאשה היו תושבי האזורים שבהם הנשים סובלות מהתנאים החברתיים המדכאים ביותר. 47.4% מקרב הנסקרים המתגוררים בנגב הביעו את הסכמתם המלאה לאימוץ האמנות הבינלאומיות הקובעות שיש להעניק לנשים שוויון זכויות מלא, לעומת 42.5% מתושבי הערים המערובות, 40.50% מתושבי הגליל ו-29.3% בלבד במשולש.

טבלה מס' 10

נקודת המוצא של האמנות הבינלאומיות היא שוויון מלא בין כל חברי הקהילה, ובכלל זה נשים. מה דעתך?

לפי התפלגות גיאוגרפית (באחוזים)

ערים מעורבות	הנגב	המשולש	הגליל	
42.5	47.4	29.3	40.5	מסכים מאוד
54.9	32.6	52.4	45.9	מסכים
2.7	15.1	15.4	11.0	מתנגד
0.0	4.7	2.9	2.6	מתנגד מאוד
100	100	100	100	סה"כ

עוד סתירה שהתגלתה במחקר היא בין מידת הדתיות ובין העמדות כלפי אימוץ האמנות הבינלאומיות לקביעת עקרון השוויון בין המינים. 47.2% מאלו שהגדירו עצמם "דתיים מאוד" הצהירו על הסכמתם הרבה לרעיון הזה, עמדה נלהבת יותר מזו של הלא דתיים, שרק 43.4% מהם הביעו עמדה דומה. התומכים הנלהבים ביותר בשוויון בין המינים הם, אם כן, הדתיים ביותר. מסקנה זו אינה מתערערת גם לנוכח העובדה ש-19.5% מקרב הדתיים מאוד מתנגדים או מתנגדים מאוד לאימוץ האמנות הבינלאומיות, לעומת 8.5% בלבד בקרב הלא דתיים.

טבלה מס' 11

נקודת המוצא של האמנות הבינלאומיות היא שוויון מלא בין כל חברי הקהילה, ובכלל זה נשים. מה דעתך?
לפי רמת הדתיות (באחוזים)

סה"כ	מאוד מתנגד	מתנגד	מסכים	מסכים מאוד	
100	5.0	14.5	33.3	47.2	דתי מאוד
100	3.8	14.2	51.8	30.2	דתי
100	1.3	8.9	48.0	41.8	דתי במידת-מה
100	1.0	7.5	48.2	43.3	לא דתי

לכאורה מדובר בתוצאות מבלבלות, שהרי משמעותן היא כי תושבי הנגב הם התומכים הנלהבים ביותר בשוויון בין המינים, וכי הקבוצות הנלהבות ביותר לעקרון השוויון המלא הן היותר דתיות. אך המציאות מפריכה ממצאים אלה; שכן הנשים המדוכאות ביותר, שרבות מהן גם קורבנות של פגיעה גופנית, חיות בנגב. יש סתירה בין מידת שביעות הרצון ממעמד האשה ובין המציאות הקשה שהאשה חיה בה. בנגב, היכן שהנשים הן המקופחות ביותר, היה השיעור הגבוה ביותר של שביעות הרצון ממעמדן. "עדנאן", אחד הפעילים החברתיים בנגב, מצייר תמונה טראגית, הנתמכת בתיאור הסטטיסטי הבא:

כ-44%-45% מהנשים בנגב הן אנאלפבתיות. כ-16% מקרב הנשים בנגב הן בנות 18-24. שיעור הזכאיות לתעודות בגרות הוא 11% בלבד מקרב בנות ה-18-24. מבחינה בריאותית: יותר מ-50% מהנשים סובלות מאנמיה. יותר מ-53% סובלות מדלקות בדרכי השתן, והמצב דומה באשר למחלות מרפקים. מחלות אלו הן תוצאה של חוסר המודעות הבריאותית וריבוי הילודה; כבר בגיל 30 האשה היא אמה לעשרה ילדים לפחות. מבחינה חברתית, יש אמנם איסורים רבים על-פי השריעה האסלאמית, אך הם מותרים על-פי המנהגים. למשל נישואי הבלד, הנפוצים בנגב, כשהגבר המבקש להתחתן "מגיש" את אחותו תמורת האשה שאת ידה הוא מבקש, או כשאב "מגיש" את בתו לקשיש אחר (דבר האסור על-פי הדת). הנישואים בין קרובי משפחה נפוצים, דבר היוצר דורות של נכים. למרות הסיכון הבריאותי ועל אף המודעות לכך, תופעה זו

נפוצה ונרחבת. נוסף לסכנה הבריאותית הטמונה בנישואי קרובים, הם גורמים לכליאת האשה בתוך השבט; אשה בלי חתן מאותו השבט לעולם לא תינשא. הטרגדיה היא שלגשים עם תארים אקדמיים יש שתי אפשרויות בלבד: או להתחתן בתוך השבט עם גברים פחותי כשרונות מהן או להיות אשה שנייה.²³

מראיונות העומק שביצענו עלה כי אמונה דתית פנאטית תורמת לאידיאולוגיזציה של הפקעת הזכות לחופש תנועה של האשה והזכות לניהול חיים נורמליים. וכך מספרת הנערה "חילוד", בת למשפחה דתית מאוד מכפר בגליל:

אבא הכיר חבר חדש. החבר היה האמאם של המסגד, והוא איש דתי מאוד. הוא נעשה מקורב מאוד אליו, ושיכנע את אבא ששהיית נערים ונערות בכפיפה אחת אסורה. הוא התחיל לדבר על זה בדרשות יום שישי במסגד ובשיעורי הדת. בכפר שלנו יש בית-ספר מעורב אחד. השיח' הזה התחיל לספר להורים על מה שכביכול קורה בבתי-הספר. דבריו של האיש הזה הפכו להיות כמו פסוקים מהשמים שבביל אבי. הוא קיבל אותם כלשונם. היה קשה לשנות את דעותיו.

השיח' הזה דיבר על איסור שהייתם של נערים ונערות בכפיפה אחת, וביקש למנוע את הגעתן של הבנות לבתי-הספר, כלומר שהבנות יסתפקו בלימודים יסודיים עד כיתה ח' בלבד. כשסיימתי כיתה ט' אבא ביקש ממני להסתפק בכך, כי לדעתו אני צריכה להישאר בבית. כשהוא ביקש ממני זאת השתגעתי; לא תיארתי לעצמי שדבר כזה יקרה לי, הרי כך הוא הורס לי את העתיד. הייתי מאוד רוצה להשלים את לימודי. אמנם לא הייתי מצטיינת, אבל הייתי יכולה ללמוד מקצוע מסוים כך שאבטיח את עתיד. בהתחלה קרובי המשפחה ניסו להתערב, אבל הדודים לא עזרו לי. הם תמכו בהפסקת הלימודים שלי.

כששנת הלימודים החלה, אבא אסר עלי ללכת לבית-הספר בשבוע הראשון של כיתה י'. אחרי שאחד המורים התערב, הסכים אבא והסכים שאני אלך לבית-הספר עשרה ימים אחרי תחילת שנת הלימודים. סיימתי כיתה י', ואבא שוב ביקש ממני להסתפק בכך. הוא אפילו התחיל להכין אותי נפשית כבר בסוף כיתה י'. הדבר מנע ממני ללמוד כמו שצריך, כך שלא קיבלתי ציונים טובים בסוף השנה. מחשבותי היו מרוכזות בדבר אחד: שאני בסוף לא אסיים את לימודי. לא היתה לי היכולת להתרכז בלימודים. בסוף נכנעתי, כי לא רציתי לחזור אל אותה בעיה.

יש להדגיש כי המניעה מ"חילוד" לסיים את לימודיה לא נבעה מאמונה דתית הגורסת כי אסור ללמד נשים. עמדתו של האב לא התבססה על חשיבות הלימוד, אלא על נסיבותיו. המוטיבציה שלו לא היתה האיסור לבדו, להפך; "חילוד" הרחיבה בדיבור על העצב שחש אביה, שרצה שתמשיך ללמוד, אך בכפוף לתנאים ברורים

23 ר' נתונים סטטיסטיים בהקדמה.

כמו לא ללמוד בצוותא עם נערים ואי-חשיפה לגברים. עמדתו של האב מפרידה בין האמונה העקרונית בזכות ללמוד ובין האפשרות לממש אותה, כלומר בין העמדה ההצהרתית ובין הוצאתה אל הפועל שאינה מתקיימת.

כיצד נעריך את מעמד האשה הפלסטינית בישראל?

הדיונים בקבוצות המיקוד ובראיונות העומק הראו כי יש שתי גישות סותרות באשר להערכת מעמד האשה הערבייה. הגישה הראשונה מתבססת על תפישת עבר אנכית; העבר הופך להיות עד מהימן ונקודת ייחוס להוכחת השינויים שחלו במעמד האשה. מנגד יש תפישה חברתית אופקית שקובעת את עמדתה לגבי השינויים שחלו במעמד האשה עד היום, בהסתמך על קריאת המציאות הנוכחית של האשה ביחס לסביבה החברתית שהיא חיה בה, ועל הערכת הקיפוח שהיא סובלת ממנו.

תפישה אנכית: בין העבר להיום

הקבוצה שהביעה שביעות רצון מהישגיה של האשה הפלסטינית בישראל התבססה על תפישה אנכית לניתוח והערכת מעמד האשה. הוא ייחסה הערכת החיובית למעמד האשה לכברת הדרך שעשתה האשה הערבייה בשנים האחרונות. עמדה זו אינה מביעה בהכרח השלמה עם המציאות הקיימת, אלא נוקטת אופטימיות זהירה לנוכח ההתפתחות ההיסטורית של מצב האשה.

"סלים", דרוזי ואחד המשתתפים בקבוצת אנשי הדת והמשפטנים שהתראיינו לצורך המחקר, הציג את סיפורו האישי בהקשר זה:

[לפני נישואי] אשתי רצתה להשלים את לימודי התיכון, אך השיח'ים איימו להטיל חרם על משפחתי אם תעשה כן, וכך היא נאלצה להפסיק את לימודיה אפילו לפני האוניברסיטה. בסופו של דבר היא ניגשה לבחינות הבגרות האקסטרניות והתקבלה לאוניברסיטה. זה קרה באופן אינטנסיבי, כמה ימים לאחר נישואינו. היום היא אקדמאית בעלת מעמד חשוב. אני מסתכל עליה כפרט ומתייחס אליה כאל case study, שאני עוקב אחרי ומתבסס עליו. היום נוצרה אצלנו התפתחות כבירה, ואחרי מצב של הטלת איסור על אשה לנהוג ברכב, חלק גדול מאוד מהנשים נוהגות. הלימודים בעבר היו אסורים על הנערות, אך היום חלק גדול מהן לומדות. היום הפתיחות גדולה מאוד... אם תבקרי באוניברסיטאות תמצאי שהנשים הדרוזיות לומדות בפקולטות לרפואה, למשפטים ובכל מקצוע אחר.

הסיפור הנ"ל מלמד כי בדרך-כלל מעמדה של האשה הפלסטינית בישראל זוכה להערכה חיובית בהשוואה עם מצבה הקודם, כשרוב הנשים לא יכלו ללמוד, לעבוד או לצאת מהבית כרצונן. העבר הוא עד מהימן המעיד על הקשיים שאפיינו את חיי הנשים בעבר הלא רחוק. דבר זה נכון במידה רבה, בעיקר אם לוקחים בחשבון שההתקדמות החיובית מוסברת בדרך-כלל לא בהתייחס לשינוי בערכים הבסיסיים

של המבנה הפטריארכלי, אלא לכניסתה של האשה לתחומים שמאפשרים לה מעמד חברתי טוב יותר, כמו לימודים אקדמיים או לעבודה הדורשת השכלה אקדמית. האשה לא הפסיקה לעבוד במתפרות, בשדות, במפעלים או בבתים, אבל עבודות אלו אינן נחשבות לבעלות ערך חברתי, כפי שהבהירה "מרים":

האשה הערבייה, במיוחד בת הדור החדש, חיה בהתקדמות ושיפור גדולים לעומת העבר. אם נחזור אחורה ונסתכל על הנשים בעבר, נגלה שרובן לא עבדו. הן נשארו בבתים, ואילו בנות הדור החדש מתאפיינות ביתר "פתיחות". הן יכולות לצאת לעבודה ולהגיע לתפקידים גבוהים בחברה.

אמרה זו מבהירה כי יציאת האשה לעבודה וללימודים היא כלי לשיפור מעמדה החברתי. בהתחשב במצבו הפוליטי של המיעוט הפלסטיני בישראל והעדרן של אפשרויות לשפר את מעמדו בהיררכיה החברתית, בלימודים ובמצבו הכלכלי, נמצא כי האשה נכנסה לתחומים הללו על-ידי צבירת הון סמלי שמאפשר את קידום מעמדה החברתי, כמו גם את מעמדה של משפחתה בכלל. הדבר אינו מלמד בהכרח על שינוי בתפישת תפקיד האשה בחברה, אלא הוא חלק מתהליך של ליברליזציה בעולם הערבי ובמזרח התיכון בכלל, שבא לידי ביטוי בעליית שיעור הנשים העובדות והלומדות.

תפישה אופקית חברתית

מול שביעות הרצון מהשינויים במעמד האשה עולים גם רגשות הפוכים, המביעים אי-שביעות רצון ותסכול ממצבה. הדבר בא לידי ביטוי בעמדותיהם של שליש מהנסקרים, והוא נובע מהעובדה שמדובר בשינויים קטנים, מצד אחד, ונשען על הרושם כי שינויים אלה אינם נוגעים לעצם שאלת מעמד האשה או מצבה המובנה, מצד שני. "ראויה", אחת המשתתפות בקבוצות המיקוד, הביעה זאת כשהבחינה כי ההשוואה המתמדת בין מעמד האשה בעבר ובין מעמדה היום בעייתית כשלעצמה:

השאלה היא, האם אני, כאשה, רוצה להשוות את מצבי לאופן שבו חיו אמי או סבתי? הרי אם אסתכל על חיי סבתי, על חיי אמי, ואחריהן על חיי ועל חיי בתי, אז אהיה בטוחה שאנחנו צועדים קדימה בתחומים רבים, בתנאי שאנו חיים במשפחות שלומדות מניסיון העבר ומכבודות את כבוד האשה כאשה. אבל במציאות, רוב המשפחות אינן כאלו. לא כל האנשים חושבים שזה נכון. במקומות מסוימים האם יכולה להיות בעלת השכלה, אך כתוצאה מגורמים חברתיים וכלכליים שונים ורבים, אנו מוצאים כי זכות זו נמנעת מבנותיה מסיבות רבות, כמו אדיקות דתית, סיבות כלכליות וסיבות חברתיות.

השינוי במציאות החברתית והעלייה בשיעור הנשים הלומדות אינם מלמדים בהכרח על תהליך משביע רצון. שינויים אלה יכולים להיות בחזקת תהליכים היצוניים בלבד, שאינם נוגעים בלב סוגיית מעמד האשה ונשארים שינויים כמותיים בלבד,

בלי שיתורגמו לשינויים איכותיים. "עפאף", פעילה פמיניסטית:

יש הבדלים כמותיים, לא איכותיים, בין מצבן של הנשים היום ובין מצבן בעבר. היום הן מורשות לצאת ללמוד, אך בסופו של יום קשה לעבוד במסגרת העבודה המקצועית, והן נאלצות להסתפק בתפקידים של משרד החינוך. הן מקבלות מצב זה כי הוא מאפשר להן לחזור הביתה בשעה אחת בצהריים, כך שיוכלו להכין את האוכל בזמן. עבודה כזו מבטיחה להן חתן טוב יותר, ובעקבותיו מעמד טוב יותר. דברים אלה מלמדים על כך שהמצב לא השתנה. ונוסף לכך, מי אמר שהנשים מתחילות לעבוד? רוב הנשים ביישוב שלנו אינן עובדות, והסיכוי שהאשה תעבוד אינו עולה על 20%.

אי-תרגומו של השינוי הכמותי לשינוי איכותי משמעו הגבלת השינויים במעמד האשה להיבט הצורני בלבד, בלי לפגוע במבנה החברתי הפטריארכלי ובחלוקת התפקידים בין המינים. "לאנא", אף היא פעילה פמיניסטית ביטאה זאת:

חשוב מאוד להבחין בין שני סוגים של שינוי. נכון שחל שינוי גדול מאוד בחיי האשה מאז 1948 ועד היום, והוא שינוי שכתוב במחקרים, אך חשוב להבחין בין השינוי האיכותי לשינוי הכמותי. הממצאים הסטטיסטיים מציינים כי חל שינוי אדיר בנוגע למספר שנות הלימוד, בשיעור הנשים העובדות, בעליית רמת ההכנסה של נשים. אלה שינויים בשיעורים, אך האם חל גם שינוי בחשיבה? בערכים? בתפישה העצמית של האשה, בתפישת הגבר אותה, בתפישת החברה? האם יש שינוי איכותי? לדעתי, הבחנה זו חשובה, כי אני רואה שהפער גדול, השינוי הכמותי ברור מאוד, אך השינוי האיכותי, לדעתי, אינו ברור כמו שצריך, עד היום.

הקבעון בתפישת החברה את האשה והחלוקה המגדרית של התפקידים החברתיים, עם כל המשתמע מכך בנוגע למעמדה הנחות של האשה וההגמוניה של הגבר, הופכים את השינויים שבאו בעקבות יציאת האשה לעבוד וללמוד לשינויים חיצוניים בלבד, שאינם מעוררים את יסודות התפישה של האשה בחברה ואינם תורמים לשינוי ההערכה כלפי עבודתה והשכלתה. עבודת האשה בהקשר זה היא רק גורם המסייע לשיפור מצבה הכלכלי של המשפחה, אולם היא אינה ערך לכשעצמה. מאחר שעבודה זו היא מקור פרנסה משני, נותרת האשה אחראית על עבודות הבית בכל מקרה. זאת הסיבה לכך שהאשה נוטה לרוב לחפש עבודה שלא תקשה עליה ותאפשר לה לחלק את זמנה בין תפקידה כאם ועקרת בית ובין תפקידה כעובדת.

השאלה שהמחקר מעורר איננה אם החברה אכן תומכת בשוויון זכויות לנשים, אלא מהו השוויון הרצוי, מהם תכניו, ובאילו מקרים הופך השוויון שהחברה רוצה בו לכלי לדיכוי ולהצדקת נחיתותה של האשה; כלומר, מהי אותה נקודה שבה החברה סבורה שהיא עדיין מכירה בשוויון האשה, אך מצד שני, נוהגת בדיכוי נגדה ומצדיקה את האפליה שלה?

שאלה זו היא תולדה של הפער בעמדות החברה הפלסטינית בישראל באשר לשוויון בין המינים, גם בקרב אנשי דת שאינם רואים כל מכשול רציני, לבין הפרקטיקה. השאלה היא, אם הכל טוב ויפה כמתואר, מדוע המציאות שונה באופן מהותי, וכה גרועה? מדוע האשה סובלת מדיכוי בצל מסורת תרבותית המתייחסת אליה כאל יצור נחות, ובוודאי נחות מהגבר? למה נשים רבות כל-כך חשות מנוכרות מעצמן, חיות כמי שמוגדרות על-ידי יחסיהן עם הגברים, ולא כשלעצמן? ובמלותיה של "לילא", העובדת כאחות:

...מאז ילדותה הבת שייכת, בשום אופן היא איננה פרט עצמאי. למרות שזכויותיה באסלאם שלנו הן זכויות שלמות ומושלמות, היא מעבירה את חייה כבת של פלוני, אחר-כך כאחות של פלוני, אשתו של פלוני, אמו של פלוני... האשה מתה בלי שתוכר כשהיא לעצמה, מבלי ששמה יוכר.

התמונה העולה מהסקר ומדברי אנשי הדת ורודה, אם לא אידיאלית. הסקירה המפורטת של העמדות הספציפיות מספקת תמונה שונה: החברה מכירה בזכויות האשה כל עוד הן אינן מפורטות ואינן ברורות, אך נסוגה מעמדותיה כשמתחילים לפרוט את תוכן השוויון. התמונה המתגלה אינה שחורה ואפלה, אך בוודאי שאינה ורודה. הנתונים האופטימיים והוורודים באשר לנכונות החברתית הגבוהה, המשותפת לנסקרים מאזורים גיאוגרפיים שונים וחוצה את החלוקה הדתית והמינית, נשענים על פירושים ערכיים שונים של המושג "שוויון"; כל נסקר מחזיק בתפישה פרטית של ה"שוויון", שהיא לא פעם מנוגדת לעקרונות הכלליים של השוויון, כמו הזכות הבלתי ניתנת לערעור: לנוע ולפעול. בחלקים הבאים של המחקר ננסה לחשוף תמונה מורכבת ומסובכת של משמעות השוויון וגבולותיו.

פרק שני

העמדות החברתיות כלפי

הזכויות הספיציפיות

האשה והלימודים

סקרים שפורסמו מצביעים על עלייה מתמשכת בשיעור הנשים בעלות תעודות מלימודים תיכוניים ואקדמיים. בשנים האחרונות אף עלה מספרן על זה של הגברים בעלי תעודות תיכוניות ואקדמיות. שיעור הנערות הפלסטיניות בעלות תעודות בגרות הוא 51%, ואילו שיעור הנערים הוא 39% בלבד. מסקירה כוללת שביצעה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה באשר למספר הסטודנטים באוניברסיטאות הישראליות בשנת הלימודים 2002-2003 ולמספר הסטודנטים בעלי תואר ראשון, שני ושלישי בשנת הלימודים 2001-2002 עולה כי שיעור הסטודנטיות הערביות באוניברסיטאות מתוך כלל הסטודנטים הערבים הוא 54.1%, והשיעור הכולל של הסטודנטיות (יהודיות וערביות) מתוך כלל הסטודנטים (יהודים וערבים) הוא 56.5%. כלומר: שיעור הסטודנטיות הערביות מכלל הסטודנטים הערבים בלימודים לתואר הראשון הוא 56.1%, בלימודים לתואר השני יורד שיעורן ל-45.1%, ובלימודים לתואר שלישי הוא יורד ל-25.8%. שיעור הסטודנטיות הזכאיות לתעודת דיפלומה הוא כ-70% (מדינת ישראל 2004).²⁴

הסקר הראה כי הגורם המשפיע ביותר על מעמד האשה הוא הלימודים, אחריו אישיותה החזקה, ואחריו עבודתה. 84.7% מהנסקרים חשבו כי מעמד האשה מושפע

²⁴ יש לציין כי הנתונים תקפים לסטודנטים ולסטודנטיות בישראל, ואינם כוללים מספר גדול של סטודנטים הלומדים בחו"ל, שמתוכם מספר הסטודנטים גבוה מזה של הסטודנטיות, כתוצאה מההגבלות החברתיות על נסיעת הנערות ללמוד בחו"ל.

באופן חיובי מרמת ההשכלה שלה, 79.4% חשבו כי אישיותה החזקה משחקת תפקיד חשוב בשיפור מעמדה, ו-70.4% סברו שיציאתה לעבודה היא הגורם המשפיע ביותר על מעמדה. 51.3% מהנסקרים טענו כי נישואיה של האשה משפיעים באופן חיובי על מעמדה, ו-51.3% סברו כי לדתיותה תפקיד חשוב בכל הקשור למעמדה. התוצאות הבאות מלמדות על החשיבות העצומה שהחברה מייחסת ללימודים.

טבלה מס' 12

באיזו מידה משפיע כל גורם מהגורמים הבאים על מעמד האשה הערבייה?
(באחוזים)

סה"כ	משפיע באופן שלילי	אינו משפיע	משפיע באופן חיובי	-
100	10.2	38.5	51.3	נישואים
100	11.6	18.0	70.4	עבודה
100	2.7	12.6	84.7	השכלה
100	14.7	35.2	50.1	דתיות
100	5.1	15.4	79.5	אישיות חזקה

לצד הממצאים שהראו כי אין למצבו הכלכלי של הנסקר השפעה על עמדתו החיובית כלפי תרומתם של הלימודים או אישיותה החזקה של האשה למעמדה, מביא המחקר נתונים המצביעים על קשר בין מעמדו הכלכלי של הנסקר למשקל שהוא נותן לדתיות האשה על מעמדה. 41.14% מהנסקרים ששכרם החודשי עולה על 6,500 ש"ח²⁵ סברו כי דתיותה של האשה משפיעה באופן חיובי על מעמדה, כך סברו גם 49.1% מקרב המשתכרים שכר ממוצע, ו-54% מקרב אלה ששכרם מתחת לממוצע. ההבדל הסטטיסטי בין הקבוצה הראשונה לקבוצה האחרונה הוא 12.7%.

טבלה מס' 13

באיזו מידה משפיעה דתיותה של האשה על מעמדה? (באחוזים)

סה"כ	משפיעה באופן שלילי	אינה משפיעה	משפיעה באופן חיובי	
100	19.4	39.2	41.4	הכנסה משפחתית ממוצעת של יותר מ-6,500 ₪ בחודש
100	13.7	37.2	49.1	הכנסה משפחתית ממוצעת של 6,500 ₪ בחודש
100	13.2	32.8	54.0	ההכנסה החודשית הממוצעת של המשפחה פחות מ-6,500 ₪ בחודש
100	15.0	35.0	50.0	ממוצע כללי

25 בהנחה שממוצע השכר החודשי של משפחה ערבייה בישראל הוא 6,500 ₪.

הקבוצות הצעירות הראו נטייה פחותה וברורה, יחסית לשאר הקבוצות, לראות בדתיותה של האשה עניין המשפיע באופן חיובי על מעמדה: 45.1% מבני ה-18-28 סברו שהדתיות משפיעה באופן חיובי, שיעור שעלה בהתמדה עם עליית הגיל: 46.6% מקרב בני ה-29-39, 55.4% מקרב בני ה-40-50, 58.6% מקרב בני ה-51-61, ו-62.5% מקרב בני 62 ומעלה.

טבלה מס' 14

באיזו מידה משפיעה דתיותה של האשה על מעמדה? (באחוזים)

סה"כ	משפיעה באופן שלילי	אינה משפיעה	משפיעה באופן חיובי	
100	17.2	37.7	45.1	28-18
100	14.8	38.8	46.4	39-29
100	16.6	28.0	55.4	50-40
100	10.0	31.4	58.6	61-51
100	8.0	29.5	62.5	62 ומעלה

בחינת התשובות על רקע מינו של הנסקר מלמדת כי הנשים ייחסו חשיבות מרבית ללימודים. 88.2% מהן ראו בלימודים גורם בעל השפעה חיובית, לעומת 81.2% מקרב הגברים. 87.6% מהנסקרות ראו באישיותה החזקה של האשה גורם בעל השפעה חיובית על מעמדה, מול 71.7% מהגברים, פער של כ-16%. 76.6% מקרב הנסקרות הצביעו על השפעת היציאה לעבודה על מעמד האשה, לעומת 64.3% בלבד מקרב הנסקרים.

טבלה מס' 15

באיזו מידה משפיע כל גורם מהגורמים הבאים על מעמד האשה הערבייה?

לפי מין (באחוזים)

משפיע באופן שלילי		אינו משפיע		משפיע באופן חיובי		
נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	
12.0	8.0	39.0	38.0	48.5	54.0	נישואים
8.3	14.8	15.1	20.9	76.6	64.3	עבודה
1.7	3.7	10.2	15.1	88.2	81.2	השכלה
13.9	15.5	38.0	32.3	48.1	52.2	דתיות
2.5	7.3	9.8	21.0	87.6	71.7	אישיות חזקה

הלימודים ככלי התנגדות

הלימודים זכו לחשיבות רבה מאחר שבעיני החברות המדוכאות או העניות הם בבחינת ההון הנגיש היחיד לקידום המעמד החברתי. בצל העדרם של דפוסי עבודה

מסורתיים ויחד עם החשיפה לשינויים הכלכליים הבינלאומיים, הפכו הלימודים למסלול מוביליות אלטרנטיבי, או כפי שאמר "אחמד"²⁶, נשוי ובעל חנות בגדים: הלימודים, הן לצעירים והן לצעירות, הם מרכיב בסיסי בדרך לחיים טובים. אין כיום עבודה בחקלאות, והתעודה היא האלטרנטיבה היחידה המבטיחה חיים מכובדים. התעודה היא נשק להתמודדות עם תהפוכות החיים.

הלימודים נחשבים בשיח היומיומי ל"נשק" המגן מפני מסתרי העתיד. הם מבטיחים לאשה שותפות פעילה יותר בחינוך ילדיה ובמעמד הכלכל של המשפחה כולה. כפי שאומר "סאמי", שעובד במסחר:

לפי דעתי, לימוד האשה הוא עניין יסודי מאוד והוא בבחינת נשק. המצב הכלכלי כיום גורם לצעירים לראות החשיבות בכך שהאשה שיינשאו לה תהיה משכילה ומועסקת, אם כדי לתמוך כלכלית במשפחה ואם כדי לתרום לחינוך הילדים ולעזור להם בשיעורי הבית. למשל, אם מישהו מתחזק עם אשה אנאלפביתית ויוצא לעבוד כל היום, כשהילדים יחזרו מבית-הספר ויבקשו ממנה עזרה היא לא תוכל להיענות להם, והם יאלצו לחכות עד שובו של האב מהעבודה.

יציאת האשה ללמוד כבר אינה עניין שנתון בוויכוח ברוב המעגלים החברתיים השמרניים, הדתיים והליברליים גם יחד. הלימודים הם עניין שבמידה רבה הפך למובן מאליו, והדת עצמה הפכה להיות מקור להדגשת זכות האשה ללמוד, כפי שאומר "סמיר", איש דתי באמצע שנות הארבעים לחייו, שעובד כנגר:

האסלאם היא דת של סובלנות, אהבה, ונתינה. האסלאם היא דת. האל אומר: "קרא... קרא בשם אלוהיך אשר ברא". מכאן שחובה עלינו לקרוא, כלומר ללמוד. אלוהים לא הגביל את הקריאה לגבר, ולא פטר ממנה את האשה. הדת עודדה את לימודי הילדים והילדות כאחד. דת האסלאם היא היגיון, יש בה הרבה היגיון. אלוהים נתן לנו שכל כדי שנחשוב, כך שאם תינתן לנערה הזדמנות היא תוכל להגיע לתפקידים הגבוהים ביותר, וכך להעלות את רמת החברה ומשפחתה.

עבור המגזרים המדוכאים והמיעוטים הלאומיים, ערביי ישראל למשל, הלימודים הם אחד הכלים הנגישים והחשובים ביותר מתוך מעט הכלים שיכולים לקדם מוביליות חברתית ולשפר את מעמדו הכלכלי והחברתי של הפרט. חשיבותם של הלימודים מקבלת משנה תוקף כתוצאה מהעדר כלים אחרים שיכולים לאפשר מוביליות חברתית, כך שאחרי הפקעת האדמה והפיכת החקלאים לשכירים, בשילוב עם העדר תשתית כלכלית מפותחת, הלימודים הפכו לכלי לשינוי המציאות. עבור נשים הלימודים הם כלי חשוב אף יותר, כתוצאה ממיעוט אפשרויות עבודה. גברים צעירים

26 השמות הפרטיים הוחלפו בשמות בדויים, למעט אנשי הדת והפוליטיקאים, שעמדתם חורגת מהעמדה האישית אל הציבורית.

יכולים לסיים את לימודיהם התיכוניים ולגשת לעבוד במפעל שבבעלות יהודית, או בעבודות הנגישות בערים היהודיות. כתוצאה מהמבנה החברתי הפטריארכלי, נשים לא פונות לעסוק בעבודות כאלו, כך שהמוצא היחיד שנותר להן הוא להשתלב במסלול ההשכלה הגבוהה, שמבטיח להן מעמד חברתי מצד אחד ומקור פרנסה טוב מצד שני.

הלימודים: בין הצהרה למימוש

למרות התמונה החיובית שמצטיירת מיציאתן של נשים ערביות ללימודים, אין משמעות הדבר שהאשה מתקבלת כפרט שווה בחברה, משום שלימודיה מחוץ לבית תלויים עדיין בתנאים שכופים עליה המשפחה או הסביבה. לימודיהן של צעירות דרוזיות, למשל, עדיין מוגבלים לאוניברסיטות הקרובות למקום מגוריהן, כפי שביטא זאת "אמיר", בן העדה הדרוזית:

שיעור גבוה מאוד של צעירות (דרוזיות) יוצאות ללמוד, תחום שהיה אסור עד לפני שלוש שנים. אנו מעדיפים שמקום הלימודים יהיה קרוב. בחיפה יש את כל המקצועות, ואנו עובדים היום על פרויקט להקמת מכללה לצעירות במיוחד, כך שנבטיח את מימוש זכותן ללמוד.

הרצון להגביל את לימודי האשה למוסדות קרובים לביתה נועד למנוע את לינתה מחוץ לבית, דבר שאינו מקובל בקרב משפחות רבות, כפי שביטא זאת "ראשד", אב לשתי צעירות:

אני בוטח בבתי. נותן בה אמון מלא, אך כתוצאה מדאגתי לה אני מתנגד ללינתה מחוץ לבית. אני לא יכול לתפוש את מחשבתו של אב שמרשה לבנותיו ללמוד בחוץ-לארץ, ולא רק בירושלים. אני לא מתנגד ללימודים במכללת אלשריעה או באוניברסיטת ירושלים, בתנאי שלא תלון מחוץ לבית.

הרשות ללון מחוץ לבית תלויה בהימצאות משגיח מטעם המשפחה, שתפקידו לוודא שלא תחצה קווים אדומים שהסדר הפטריארכלי כופה. "מוחמד", אב לשתי תלמידות תיכון:

או שהיא תבחר מקום לימודים כמו ירושלים, כך שאני אוכל להיות בסביבה, או בכל מקום קרוב אחר, כמו חיפה, כדי שתוכל לחזור הביתה כל יום. אני לא אסכים שתלמד בבאר-שבע, זה מקום רחוק. אני אסכים שתהיה בתל-אביב. אני מסכים שתלמד בכל מקום, בתנאי שאחד מבני המשפחה יהיה לצדה. אם לא יובטח מצב כזה, היא תהיה חייבת לבחור במקום קרוב לבית.

גם אם האב מסכים שבתו תלמד ותלון הרחק מהבית, הוא חש דאגה ופחד. למעשה הוא מודאג מפגיעה בשמה הטוב, כפי שהבהיר "אחמד":

אני לא מסכים שבתי תלמד בחדרו של סטודנט מסוים עד שעות הלילה המאוחרות, אחת או שתיים לפנות בוקר. אני לא מסכים שתבלה במקומות הרחק מהאנשים. אני לא רוצה שהם יבלו יחד בקולנוע, אך איני מתנגד שיבלו בקולנוע בקבוצה של ארבעה צעירים וארבע צעירות. איני מתנגד שיישבו בקפטריה.

מצד אחד, החברה מכירה בעובדה שבאופן עקרוני, הלימודים הם זכותה של האשה, אלא שזוהי זכות הניתנת או מופקעת לפי הנסיבות. החברה מתייחסת להתניה זו כוויתור לטובת הצעירה. ה"אישור" לכך שצעירה תלמד ותלון מחוץ לבית בא לצד כמה הגבלות שמטרתן להדגיש את העובדה שבעל העוצמה והשליטה הוא הגבר. "אחמד":

אני נתתי אמון בצעירה מעצם זה שנתתי לה אישור ללמוד. אני קובע את הקווים האדומים. אני בוחן אותה במשך שהייתה מחוץ לבית. אני מבקר אצלה, מברר את מצבה ומזהיר אותה. בוודאי שאני לא ארגל אחריה.

החברה אינה מסתפקת בהטלת העול של השמירה על המנהגים והמסורת המדכאים את האשה עליה עצמה. היא מסרבת להניח לאשה להתרחק מתחום השגחתה הישירה, וכך היא מבטיחה את שליטתה המקסימלית עליה ועל ניהול חייה. כפי שאמר "ראשד":

אני תומך בלימודיה [של בת] בירושלים בתנאי שתחזור הביתה כל יום. אני מוכן להסיע אותה כל יום. אני מתנגד לכך שתלון מחוץ לבית. ביקרתי באוניברסיטת ירושלים, ואני יודע מה קורה שם. צעירה שמוסריותה מושחתת עלולה להשחית מאה צעירות אחרות. אני מודע לכך שיש צעירות בנות של אנשים דתיים באוניברסיטה העברית, אבל זה לא מקובל עלי.

המחקר מראה כי הלימודים הם זכות מקובלת, אך מותנית. היא מותנית בעיקר כדי שלא תהפוך לכלי שיטשטש את התפקידים המסורתיים וההתנהגותיים הצפויים מהאשה. עליה שלא לחצות את הקו שמעבר למנהגים, המסורת והנורמות, ולהימנע מלשנות את עצמה, כלומר: היא יכולה לקבל תעודה, אך אל לה להפנים ערכים חברתיים חדשים, ובמלים של "אמיר":

הדברים הניתנים לאשה היום, אנו נתנו אותם לגנים שלנו למעשה כבר בעבר הרחוק. אין ספק שיש לנו ייחוד מבחינת המנהגים, המסורת וה"שמרנות" שאנו דואגים לקיים, כמו הלבוש, המושלמות, שמירת הכבוד, שמירת המנהגים שאינם סותרים מה שאמרתי, הלימודים, ועוד. אבל לצערי הרב, לעתים קרובות המדע והציביליזציה מתורגמים באופן שגוי. לצערי הרב, אנו נוטים לחקות את המערב. תיאור זה תקף לגבי החברה הדרונית והערבית בכלל. אם הצעירה לומדת, היא לובשת לבוש מערבי, זר ומופקר. אנו מתנגדים לכך ומדגישים את חשיבות ההיאחזות במנהגינו והבחירה

בדברים החיוביים שבמערב, מדע ודברים המועילים לחברה. אבל באותו הזמן יש להיאחז במנהגינו. זוהי התמונה הכוללת השוררת היום.

ה"אמון" שהאשה זוכה לו בהקשר החברתי הופך לסוג של עול שהיא נושאת על כתפיה. במקום שהאמון יהיה מקור לחיזוק הסובייקט, הוא הופך לביטוי מעשי של הנדסת התנהגותה של האשה, כפי שתיארה זאת אחת הסטודנטיות שהצליחה לצאת ללימודים באוניברסיטה בדרום, לאחר שזכתה בתמיכת אחיה, הלומד באותו מקום. "סנא":

כן, הדבר הזה (האמון) מטיל עלי אחריות רבה. ראשית, אני צריכה להחזיר להורי תמורת התמיכה דברים שייטיבו עם שמם הטוב מול האנשים, וזה על-ידי השמירה על מה שהבאתי איתי מהיישוב, וגם על-ידי השמירה על שמו הטוב של אחי שלומד כאן. זוהי אחריות גדולה. דבר נוסף הוא הציפיות ממני בעקבות העובדה שאני לנה מחוץ לבית. הציפיות הללו גבוהות מאוד ונוגעות לכל דבר, אפילו לבחירת בן-הזוג. הם מצפים ממני בסוף לבחור באדם משכיל, בעל מעמד גבוה, כי אינני יכולה להינשא לאדם לא משכיל. אני חוויתי מצב זה, והיה לי ניסיון דומה כשאהבתי צעיר מסוים לא משכיל, ורציתי שיהיה שותף לחיי, אך הורי התנגדו לכך.

מתברר כי זכותה של האשה ללמוד במסגרת התרבות הפטריארכלית ההגמונית נחשבת כלי שנועד להגן עליה ולספק לה נשק שעומו תוכל להתעמת עם הנסיבות העלומות. אין פירושו של דבר הכרה בכך שהלימודים הם זכות מחייבת באותה מידה שהם כלי לחיזוק האשה במסגרת הסדר הפטריארכלי ההגמוני. וכך הבהיר "אחמד":

התעודה חשובה לבתי, לא לי. היא נשק ודרך להתקבל לחברה ולשוק של החברה. היא זוכה לעצמאות בזכות עיסוקה ומימוש לימודיה האקדמיים כמורה, רופאה, רוקחת או מרצה. הלימודים האקדמיים משנים את מושגיו ומחשבתו של האדם. הבדידות, הזרות והכרת סטודנטים משכילים, כל אלה משפיעים על מחשבת האדם, אופקיו מתרחבים. הוא חווה את החיים. תפישתה של בתי תשתנה בין שנת הלימודים הראשונה שלה ובין השנים שיבואו. היא תדע להבחין בין אמת לשקר, בין שחור ללבן, בין הקו האדום לקו הכתום.

הלימודים הם נשק שהאשה אמורה להשתמש לכשתתקל לקשיים, ובמיוחד אם תינשא לגבר לא מתאים, כלומר גבר שאינו מסוגל לעשות את מה שמצופה ממנו, כפי שהבהיר "סמיר":

היום אנו רואים מעט מאוד הורים שמחנכים את בנותיהם בגיל 17-18. בהשוואה לעבר, היום החברה הערבית מכירה בחשיבות התעודה בידי הצעירה וחשיבות לימודיה כנשק עתידי בעת נישואיה. למשל, אם גורלה יביא לה בעל לא מתאים, היא

תוכל לעבוד ולהתפרנס ולגדל את ילדיה.

אם הלימודים הם נשק, משמע שאפשר להשתמש בו לפי הצורך, בדיוק כמו בשדה הקרב. הם נשק חשוב משום שהם תורמים, כפי שהמחקר מראה, גם להעצמת אישיותה של הצעירה. העובדה ש-79.5% מהנסקרים סבורים כי אישיותה החזקה של האשה היא אחד הגורמים שמשפיעים על שיפור מעמדה, אזי נראה כי הלימודים הם אחד הכלים שיסייעו לה בכך. הקושי שיש לתת עליו את הדעת הוא שחיזוק אישיותה של האשה במסגרת התרבות הפטריארכלית אין משמעותו פיתוח כשרונותיה והעצמת בטחונה העצמי במנותק מתרבות זו. "אישיות חזקה", בהקשר זה, היא למעשה קוד חלופי ל"שמירה על השם הטוב" וכל המשתמע מכך בנוגע למודל האשה האידיאלית. "אייהם", סטודנט לסוציולוגיה:

הביקורת שלי היא על חולשת אישיותה של הצעירה. כלומר, אני מותח ביקורת על הצעירה חלשת האישיות ולא על החזקה. יש הרבה צעירות עם אישיות חלשה, שנשברות מול דיבוריו או יופיו של בחור, או שהן מנצלות את ההזדמנות כשהן רחוקות מהוריהן להתנהג בחופשיות עם הבחורים. תופעה זו קיימת באוניברסיטה, בבית-הספר, במכללה וגם בכיתנו, גם אם האשה היא רווקה וגם אם היא נשואה; אבל אם הצעירה נהנית מביטחון עצמי ויש לה אישיות חזקה, היא תדאג לכבודה.

הלימודים, אם כן, אינם כלי לשינוי חברתי אסטרטגי, אלא נשק של האשה בעולם ה"פיתויים", מצד אחד, והאי-ודאות מצד שני, וכך הם הופכים לכלי נוסף המנוצל להדגשת הסדר הפטריארכלי, ולא לשינויו. עמדה זו מביעה "רנא", סטודנטית:

לעתים קרובות הפרט חש ביטחון במה שהוא עושה. הוא מרשה לעצמו לבלות, להשתתף במסיבות וללמוד עד שעות מאוחרות. אך בשלב מסוים יימאסו עליך הדיבורים והביקורות של האנשים כי תהפכי להיות בודדה, חריגה, ולא תתקבלי לקבוצה.

האיום בחרם והסכנה המתמדת לשמה הטוב של הצעירה הם כלים אקטיביים לקביעת ההתנהגות המקובלת או הלא מקובלת של האשה. הלימודים המותנים בחברה הפטריארכלית הוא ההסבר לכך שהלימודים אינם מיתרגמים תמיד לתעסוקה או לעבודה מכניסה. וכך מבהיר "ראשד":

אני אוהב שהאשה תהיה אשה, אשה במלוא מובן המלה, משכילה, אך לא עובדת! אני מוכן לשלם משכורת בתנאי שתישאר בבית. אינני מאמין ביציאת האשה לשוק העבודה. אני תומך בכך שתלמד, אבל מתנגד באופן מוחלט לעבודתה מחוץ לבית. על האשה לשאת באחריות הבית והבעל, כי העבודה תבוא על חשבון ביתה ועל חשבון זכויות ילדיה. תמיד, כפי שאני שומע מחברי שגשותיהם עובדות, הן לא מצליחות להתאים את עבודתן לצרכים המשפחתיים, הטיפול בילדים והמשפחה, דבר שמאלץ את הגברים לעשות את עבודות הבית.

הלימודים נחשבים לגורם המשפיע ביותר על מעמד האשה, אך אין בהם די כדי לשנות את היחסים המובנים בין המינים. הלימודים מגדילים את טווח התמרון של האשה ואת המוביליות שלה, אך הם אינם מספיקים, מה גם שהם אינם נגישים לכל הנשים, כפי שמעידה "לאנא", פעילה פמיניסטית:

הלימודים איפשרו לחלק גדול מהנשים לפרוץ דרך חדשה, אך לצערי, יש נשים רבות שההזדמנות ללמוד נמנעה מהן. מתוך היגיון זה אנו מגיעים לנושאים אחרים. אני עבדתי תקופה מסוימת בבתי ספר בנגב, ושמתי לב שהדיכוי על רקע האפליה הלאומית ושאר סוגי הדיכוי מונעים מהן מלהגיע לאוניברסיטאות. כך שגם אם כמה צעירות מהנגב יגיעו לאוניברסיטאות, זה לא יהיה הגורם שיובייל למהפך. יש מקרים שמוכיחים זאת, כמה בדואיות צעירות שלמדו באוניברסיטאות נישאו לגבר שהיה כבר נשוי. מכאן אנו למדים שלימודים לכשעצמם לא יביאו למהפך, אלא שהם מפתח שאין כל בטחון או וודאות ביכולתו לפתוח את הדלת. לכן אין מנוס מלחפש נושאים אחרים שבאפשרותם לעזור לנו לעשות את המהפך.

הלימודים בקרב הקבוצות המדוכאות הם אחד הכלים הנגישים למוביליות חברתית, והם גם כלי שאפשר להיעזר בו כדי לחזק אצל האשה ערכים שישקמו את אנושיותה הפגועה. אך לא די בלימודים, גם משום שאינם נגישים לכל וגם משום שלימודי אשה החיה בחברה גברית מדכאת תורמים לפעמים להעמקת הפער בינה ובין הגבר המדוכא אף הוא, על-ידי המדינה. הלימודים עלולים להיות גם סיבה לתסכול ולניכור, במיוחד אם האשה נאלצת לחזור לכפר או לשבט ולהיכנע לנישואים שהמשפחה תסדר לה. מכאן שיש הכרח בכך שהלימודים ילוו בתוכניות להגברת המודעות שמטרתן שינוי הערכים והמנהגים השולטים בחברה, וחשוב מכך, וכן צמצום הדיכוי והאפליה שהחברה הערבית סובלת מהם מצד המדינה, המעצימים את הדיכוי המופנה כלפי הנשים.

האשה והתעסוקה

כניסתה של האשה לתחום העבודה אינה חידוש. הרי מאז ומעולם לקחה האשה חלק בעבודות החקלאות, לצד הגבר. אלא שהאשה מעולם לא קיבלה שכר ישיר תמורת עבודתה, משום שהתמורה היתה משותפת למשפחה, והנושאים הכלכליים היו בדרך-כלל בידיו של הגבר. כיום אשה יכולה לעסוק בעבודות לא משפחתיות ולקבל שכר תמורת עבודתה. עם עליית שיעור המשכילות בקרב הנשים, חל שינוי באופי עבודתן של הנשים והן נכנסו לתחומי עיסוק מקצועיים, כמו חינוך או סיעוד, למקצועות חופשיים כמו רפואה, משפטים והנדסה, לעבודות משרדיות שונות וכן לתחומי עבודת הכפיים שאינה מצריכה ידע מקצועי, כמו עבודה בחקלאות, במתפרות ובמפעלים.

הנטייה לעבודה מקצועית בשכר הביאה לשינוי בדפוס היחסים החברתיים: האשה הפסיקה לעבוד בתוך המעגל המשפחתי ותחת השגחתו ואף יצאה למעגלים חדשים עצמאיים, דבר שסיפק לה מרחב תמרון וחופש גדולים יותר. במובן זה עבודת הנשים היא מפתח לשינוי אסטרטגי, שיוביל, בטווח הרחוק, לשינוי בערכים התרבותיים והחברתיים המפלים. ח"כ ג'ימאל זחאלקה רואה בעבודת האשה מפתח שחשיבותו רבה יותר מאשר שאר הגורמים:

אני סבור שהמפתח לשינוי הוא עבודתה של האשה. שתעבוד באופן עצמאי. יש הבדל בין עבודת האשה במשק החקלאי המשפחתי, שם היא עובדת ללא שכר, ובין קבלת שכר שיהיה שלה, עם חשבון בנק משלה, כלומר שתצא מתחום המשפחה.

המחקר הראה כי זכות האשה לעבוד זוכה ללגיטימציה חברתית גבוהה. 77.8% מהנסקרים הביעו הסכמה או הסכמה רחבה לכך שעבודתה של האשה הנשואה תורמת לשיפור מצב המשפחה, ואילו 22.2% התנגדו או התנגדו מאוד לאמירה זו.

טבלה מס' 16

באיזו מידה את/ה מסכים/ה עם האמרה הבאה: "מצבה של משפחת האשה הנשואה והעובדת מתפתח ומשתפר בגלל עבודתה?" (באחוזים)

מסכים מאוד	27.9
מסכים	49.9
מתנגד	16.8
מתנגד מאוד	5.4
סה"כ	100

המחקר מלמד על הבדל בעמדות של גברים ונשים באשר ליציאתה של האשה הנשואה לעבודה מחוץ לבית. 72.4% מהגברים הביעו את הסכמתם או את הסכמתם הרחבה לכך שעבודת האשה הנשואה תורמת לשיפור מצב המשפחה לעומת 83.8% מהנשים שהביעו אותה עמדה. 28% מהגברים הביעו אי-הסכמה לכך, ואילו רק 16.2% מן הנשים חשבו כך. פער זה מראה כי העבודה הפכה לדרישה הזוכה לתמיכה רחבה בקרב הנשים.

טבלה מס' 17

באיזו מידה את/ה מסכים/ה עם האמרה הבאה: "מצבה של משפחת האשה הנשואה והעובדת מתפתח ומשתפר בגלל עבודתה?"

לפי מין (באחוזים)

נשים	גברים	
34.7	21.3	מסכים מאוד
49.1	50.7	מסכים
11.9	21.6	מתנגד
4.3	6.4	מתנגד מאוד
100	100	סה"כ

88.7% מהאקדמאים והאקדמאיות סבורים כי עבודת האשה משפרת את מצב המשפחה. 76.2% מבעלי ההשכלה התיכונית חשבו כך, ומקרב בעלי ההשכלה היסודית סברו כך 73.8%. 13.3% מהאקדמאים התנגדו לכך, כמו גם 23.8% מבעלי ההשכלה התיכונית. בקרב בעלי ההשכלה היסודית אחוזו עלה ל-26.3%.

טבלה מס' 18

באיזו מידה את/ה מסכים/ה עם האמרה הבאה: "מצבה של משפחת האשה הנשואה והעובדת מתפתח ומשתפר בגלל עבודתה?"

לפי רמת ההשכלה (באחוזים)

השכלה	יסודית	תיכונית	אקדמית
מסכים מאוד	25.0	27.1	33.2
מסכים	48.8	49.1	53.5
מתנגד	18.7	18.4	10.1
מתנגד מאוד	7.5	5.4	3.2
סה"כ	100	100	100

65.1% מקרב הנסקרים אמרו כי האיסור על הטרדה מינית של בעלי התפקידים משפיע מאוד על הגנת זכויות האשה העובדת. 58.6% מהנסקרים סברו כי מתן ייעוץ לנשים העובדות באשר לזכויותיהן וההגנה עליהן משפיע מאוד, ו-55.6% הסכימו שהלחץ על המעסיקים לשמור על זכויות האשה בעבודה משפיע מאוד על ההגנה על זכויותיה. ברור כי העובדה ששיעור ניכר מהנסקרים הדגישו את מניעת הטרדה המינית אינה מלמדת רק על חשיבותה של סביבת עבודה מוגנת לאשה, אלא שהיא קשורה גם לחשיבות השמירה על כבודה.

טבלה מס' 19

באיזו מידה משפיע כל אחד מהגורמים הבאים על שמירת זכויותיה של האשה בעבודה, לרבות השוויון בשכר ובהזדמנויות להתקבל לעבודה ביישובך?
(באחוזים)

סה"כ	אינו משפיע כלל	אינו משפיע	משפיע	משפיע מאוד	
100	0.9	4.6	38.9	55.6	הפעלת לחץ על המעסיקים שיקפידו על זכויות האשה בעבודה
100	0.4	3.8	37.0	58.8	ייעוץ לנשים העובדות לגבי דרכים לשמור על זכויותיהן
100	1.2	3.9	29.8	65.1	מניעת הטרדה מינית מצד הממונים במקום העבודה

היציאה לעבודה תורמת למימוש עצמאותה של האשה ופותחת בפניה הזדמנויות לשאת בתפקידים חברתיים חדשים, או כפי שהביעה זאת "סלוא", ספרית:
מבחינה כלכלית, כשיש לאשה עיסוק שהיא משתכרת ממנו, היא נעשית עצמאית מבחינה כלכלית. חשוב מאוד שיהיה לה רכב, רשיון נהיגה... בעצם עבודתה היא נהנית מעצמאות כלכלית, דבר שמזכה אותה ליותר תפקידים מאשר אם רק בן-זוגה היה עובד. אם אשה תישאר בבית ולא תסייע בפרנסת המשפחה, היא תהיה חלשה יותר ולא תרשה לעצמה לעשות דברים, כי מצבה הכלכלי יהיה תלוי בגבר בלבד.

הגורם המכריע ביותר בשאלת יציאתה של האשה לעבוד מחוץ לבית, על-פי המחקר, הוא הטיפול בילדיה בזמן שהיא נעדרת מהבית. 74.8% מהנסקרים ייחסו לגורם זה השפעה רבה, 18.7% ייחסו לו השפעה בינונית, 4.4% ייחסו לו השפעה מועטה ו-2.2% לא ייחסו לו השפעה כלל. הגורם השני במעלה היה הסכמתם של הבעל או ההורים לצעד זה. 74.5% ייחסו להסכמתם השפעה רבה, 16.4% ייחסו לה השפעה בינונית, 4.9% ייחסו לה השפעה מועטה, ו-4.7% לא ייחסו לה השפעה כלל. הגורמים האחרים דורגו כדלקמן: הזדמנויות העבודה ביישוב (58.9%), כישורי האשה (58.2%), מצבה הכלכלי של המשפחה (56.7%), גובה השכר (46.9%), הקרבה הגיאוגרפית של מקום העבודה לבית (46.3%), ולבסוף הסכמת השכנים וקרובי המשפחה (13.6%).

טבלה מס' 20

באיזו מידה משפיע כל אחד מן הגורמים הבאים על האפשרות שאשה תעבוד מחוץ לבית?

(באחוזים)

סה"כ	אין השפעה	במידה מעטה	במידה בינונית	במידה רבה	
100	38.9	23.8	23.7	13.6	הסכמת השכנים והקרובים
100	9.8	11.7	32.2	46.3	קרבתו של מקום העבודה לבית
100	4.2	4.9	16.4	74.5	הסכמת ההורים/הבעל
100	4.1	9.0	40.0	46.9	גובה השכר
100	2.7	6.5	32.6	58.2	סוג ההכשרה של האשה
100	2.4	7.1	33.8	56.7	מצבה הכלכלי של המשפחה
100	3.0	7.1	31.0	58.9	מקומות העבודה הזמינים ביישוב
100	2.1	4.4	18.7	74.8	הטיפול בילדים בזמן שהיא בעבודה

העמדות לגבי תעסוקת הנשים בין הגבלות החברה לבין המכשולים הממסדיים

נתונים אלה מוכיחים כי יציאתה של האשה לעבודה כפופה למציאות החברתית והפוליטית שהיא חיה בה. אם יימצא פתרון לשאלת הטיפול הסדיר בילדים, אזי האשה יכולה לצאת לעבודה. משקלו הרב של נושא הטיפול בילדים מוביל ישירות לנתונים שלפיהם יש מחסור חריף במסגרות הטיפול בילדים בכפרים ובערים הפלסטיניות בישראל, במיוחד לילדים בני 0-3. מדובר בכשל מוסדי: בישראל יש היום 1,600 מעון יום, מהם 25 בלבד פועלים במגזר הערבי (בולוס 2003). משמעות הדבר היא שאמהות רבות נאלצות להישאר בבית כי המדינה אינה מספקת מקומות מוסדרים לטיפול בילדיהן.

המחסור במסגרות טיפול לילדים אינו רק מונע מנשים לצאת לעבוד, הוא גם משפיע על התלות בין היציאה לעבודה ובין הסכמת הבעל וההורים לכך. האשה העובדת נאלצת למצוא אלטרנטיבה למעון היום, וזו תהיה בדרך-כלל אמה או חמותה, דבר שייאלץ אותה להיות תלויה בעמדתם של ההורים באשר לשאלה אם תצא לעבוד. לכן אין זה מפתיע לגלות שהגורם הבא בחשיבותו אחרי הטיפול בילדים הוא הסכמתם של בן-הזוג והמשפחה. העובדה שהסכמת ההורים ובן-הזוג זכתה לתמיכה רבה בהשוואה לגורמים האחרים נשענת על התפישה החברתית הפטריארכלית, הגורסת כי תנועתה של האשה אינה עניינה הבלעדי, אלא עניין משפחתי, שההחלטות וההכרעות לגביו נקבעות על-ידי אביה או בן-זוגה, שהם הסמכות המשפחתית-החברתית הקובעת.

ראיונות העומק וקבוצות המיקוד הבהירו שיציאתה של האשה לעבוד מחוץ לבית, שעל פניו מקובלת מבחינה עקרונית וזוכה להסכמת הרוב, היא עדיין עניין המקובל רק בתנאים מסוימים, כמו נחיצות או סוג העבודה. אין הוא מביע בהכרח את האמונה שמדובר בזכותה הבלתי מעורערת של האשה. אחד המורים סיפר כי תלמידיו מאמינים כי כדאי להינשא לאשה עובדת, בתנאי שעבודתה אינה פוגעת בתפקידיה כעקרת בית ותורמת לכלכלת הבית. "עבד אלקאדר", מורה:

כשאני נכנס לכיתות י"ב ושומע מה הדור הצעיר חושב על האשה, אני יוצא בהלם וחושב איך הדור הזה, שעוד שנה כבר ייצא לחיים, עודנו חושב שהמקסימום שאשתו תוכל לעסוק בו הוא מורה בבית-ספר שתביא לו את המשכורת, ולא כיוון שהיא מאמין בתוכו כי זכותה לעבוד ולבחור.

עמדה זו הביע גם "מוחמד":

עקרונית, אינני נגד לימוד האשה, אינני מתנגד לעבודתה במסגרות החיוביות, כמו להיות מורה בבית-ספר. בהיותה אשה היא מוכשרת יותר להתעסק עם הילדים, אם הם בגיל צעיר או בבית-ספר יסודי. מתוך מעקב אחר ילדיי אני מתרשם כי המורה (האשה) מוכשרת יותר מהמורה (הגבר), היא מספקת חיבה ורגשות. אני גם תומך בעבודת האשה שבעלה סובל ממחלה או משיתוק מסוים, בתנאי שזה לא יהפוך לתופעה.

אמירות מסוג זה מדגימות את אחת הבעיות הנפוצות ביותר בקרב נשים העובדות בשעות בלתי שגרתיות (בתחום העיתונות למשל, הרפואה, הסיעוד או המסעדות): עבודת האשה מתקבלת רק אם היא מאפשרת לה, לפני הכל, לקיים את חובותיה הביתיות. זהו התפקיד המצופה ממנה חברתית, והוא הופנם על-ידי נשים רבות. אחת הנשים העובדות בתחום התקשורת מסבירה כי הפנמה זו היא הסיבה לכך שנשים מחפשות מלכתחילה עבודה בשעות שיאפשרו להן לשוב לביתן בשעה שתיים בצהריים ולהכין אוכל לילדיהן ולבעליהן, כפי שהבהירה "עפאף":

יש תחושה בקרב נשים שעבודתן (צריכה להיות) עד שעה שתיים או שלוש, כדי שתהיינה אז בבית.

לטענת "עפאף", אשה שהפנימה את הציפייה שתהיה בעיקר עקרת בית שותפה למעשה לדיכוי של נשים שעבודתן כרוכה בשעות רבות מחוץ לבית. נשים אלו יחוו פחד וחשש באשר למידת ההערכה שעבודתן זוכה לה בקרב משפחותיהן. "סמאח", שעבדה בתחום העיתונות, אומרת:

בשלב מסוים הייתי עובדת עד שעה שמונה. השאלה היתה: איך? בלתי אפשרי! האשה עצמה גורמת לאשה שעובדת מולה להרגיש שהיא פוגעת בזכויות ילדיה וביתה, למרות שאני משוכנעת כי זו שיוצאת כדי לעבוד מקיימת את חובתה כלפי

ביתה וילדיה לא יותר, אך גם לא פחות, מהאשה שיושבת בבית.
הצפייה מהאשה להיות לפני הכל אם ועקרת בית כרוכה בצמצום תפקידו של בן-
זוגה. כך קורה שהיא אחראית על חינוך הילדים, בזמן שהוא משמש מפקח חיצוני.

יציאת נשים לעבודה מחוץ לבית, אם כן, נעשית מקובלת יתר ויותר, אך עדיין
מותנית, כאמור, ביכולתן למלא את משימתן הראשונה במעלה: לתפקד כעקרת בית.
אשה תבחר עבודות המאפשרות לה להעדר מהבית מעט ככל האפשר, ובו בזמן תקבל
על עצמה תפקיד משולש: אם, עקרת בית ועובדת.

בצל הדרישה שתהיה, לפני הכל, עקרת בית, הופכת יציאתה של האשה מהבית
לעניין התלוי לא רק ברצונה, אלא גם במידת התמיכה שהיא מקבלת מהסביבה.
"לילא" הסבירה:

השינוי לא יתרחש רק אם האשה תרצה בכך (ותהיה) מורה או רופאה. (כי היא צריכה
לקבל) את הסכמת בעלה... אין אף אשה המוכנה לנהל קרבות בתוך הבית כדי לצאת
לעבוד.

היציאה לעבוד מחוץ לבית הופכת בהקשר זה לאתגר מורכב, לא רק מצד דרישות
העבודה עצמה, אלא גם משום שעצם יציאתה לעבודה מלווה בלחצים חברתיים
ודרישות מצד המשפחה. אומרת "לילא":

מי שרוצה לעבוד בכל תחום נתקלת בקשיים רבים. 1. הבעל השמרן או החשיבה
הריאקציונית. 2. בית הדוד (הורי הבעל), שמבקר כל דבר. 3. השכנים שעוקבים
אחריה. מכאן שהאשה שמנסה להתקדם עושה זאת על חשבונה האישי. אין מי שיישא
איתה את תפקיד האם, המחנכת ועובדת הניקיון והמטבח היחידה בבית.

היציאה לעבודה מותנית ביכולתה של האשה להשלים את עבודות הבית, לטפל
בילדים ולשכנע את בן-הזוג והסביבה. לא פעם היא מלווה באי-יציאתה מחוץ
לגבולות ה"משמעת" מול בן-זוגה, כפי שביטא זאת "ראשד", שאמר כי הוא תומך
בעבודת האשה בגבולות מסוימים:

האם זה נכון שהאשה תעזוב את ביתה, את בעלה ואת ילדיה למען העבודה? אינני נגד
עבודתה של האשה, אך רק בשעת הצורך.

"ראשד" הרחיב את הדיבור כשהסביר את החרדות הנלוות ליציאתה של האשה
לעבוד. לדבריו, החרדה העיקרית היא שהאשה תהפוך לישות עצמאית שאינה
זקוקה לתפקידו המסורתי של הגבר שאותו מקיים דרך העבודה והשליטה בהוצאות
הכספיות של המשפחה:

עצמאותה הכלכלית של האשה גורמת לה לוותר על הגבר, על הקשר ביניהם.

עצמאותה הכלכלית של האשה עושה אותה חופשייה יותר. עבודתה ועצמאותה הכלכלית עושות אותה כמו הגבר בדיוק.

"ראשד" מעלה ביקורת בנוגע לתוצאות יציאתה של האשה לעבודה שאינה מכורח הנסיבות, ומלווה ביקורת זו בהסברים דתיים ומסורתיים המדגישים שתפקידו העיקרי של הגבר הוא הדאגה לפרנסת המשפחה ושתפקידה של האשה לדאוג לצרכי הילדים והבעל. "ראשד" מבהיר:

אני מבקר את זה. באיזו זכות היא עושה את זה? היא איננה כמו הגבר! ואם היא כך, אז למה בחרה להתחתן? בשנים הבאות האשה תתנגד לכך שהגבר אינו יולד ילדים והיא תדרוש ממנו להיכנס להריון בדיוק כמוה! חובת הגבר לפרנס את המשפחה והבית, והכסף שבבעלות האשה הוא כספה והיא חופשייה לגביו. לפי הדת האסלאמית, הגבר מחויב לפרנס את האשה, לספק לה אוכל, מגורים, לבוש הולם וכבוד בתוך הבית ומחוצה לו. אני מקבל את העצמאות הכלכלית ופיתוח פרויקטים, אך בלי ש(האשה) תצא מהמשמעת כלפי הבעל.

המפתח שנותן להבנת ההתנגדות לזכות האשה לעבוד, שהיא זכות אדם שאינה תלויה בהכרח כלכלי, הוא הפחד משינוי בחלוקת התפקידים המסורתית בין גבר מפרנס לאשה מפורנסת, על כל המשתמע מכך באשר להפיכת האשה לפרט שקורא תיגר על מעמדו הנחות, כמי שחייב להיות ממושמע לגבר - הבעל!

העבודה היא זכות, בתנאי שחלוקת התפקידים בתוך הבית לא תתערער

הבית נקשר, בתודעה התרבותית והחברתית, למרחב הנשי. הבית הוא "ממלכתה של האשה" ואף "האימפריה" שלה, וככזה העבודות והטיפול הכרוכים בו הם עיסוקה המסורתי המובהק. הרי היא נסיכתו והגבר הוא אורח בו, וכאורח זכותו ליהנות מנוחות מקסימלית (במיוחד משום שהוא משלם עבור האירוח). על כן אין בקבלת היציאה של האשה לעבודה מחוץ לבית משום קבלה של השינויים הנגזרים מכך בכל הנוגע לחלוקת התפקידים בתוך הבית או מוכנות הגבר לקבל על עצמו את ההשתתפות הפעילה במשימות הביתיות, אלא ההפך הגמור. בהעדר מודעות חברתית, עלולה יציאת האשה לעבודה להפוך לעול במקום כלי למימוש עצמי. וכך הבהירה "לאנא":

העבודה מחוץ לבית יכולה להיות חרב פיפיות, כך שבמקום שהאשה תישא באחריות כלפי הבית בלבד, היא תקבל על עצמה אחריות זו וגם את עבודתה, ובסוף, המשכורת אינה מיועדת לה באופן אישי, אלא שהיא גם הוצאה על הבית. לכן, יש צורך בהכנה של בני המשפחה, הגבר, הבן, שהם צריכים לעזור לאם בעבודות הבית, ולא שהיא תחזור כדי להכין את השולחן ולבשל ואילו שהוא יסיים לאכול ויקום והיא תשטוף את הצלחות.

”שאמס”, אחת הנשים העובדות, ביטאה את הקושי של האשה העובדת מול חלוקת התפקידים הקיימת בין בני-הזוג:

בעיית האשה הערבייה היא שאין תמיכה וסיוע מצד הגבר, כלומר היא יוצאת לעבוד במשך שמונה או שש שעות, וחוזרת לבית כשאין כל עזרה. זה גורם לה לחץ ותסכול. האחריות המוטלת על האשה גדלה. כלומר, האשה העובדת, אפילו אם היא מחזיקה באותה תעודה כמו בן-זוגה ועובדת באותו תחום, כך ששניהם יכולים להיות למשל מורים, או הוא חוזר הביתה וישן, ואילו היא תעבוד באותו הזמן! רק מיעוט מבין הגברים רגישים למצב זה ועוזרים לבנות-זוגן מבחינה רגשית ומעשית.

הסקר הראה את עומק השתרשותה של התפישה החברתית באשר לתפקידה המסורתי של האשה. 69.9% מהנסקרים סברו כי הכנת האוכל היא תפקידה של האם, ורק 1.3% סברו שזהו תפקידו של האב. 71.2% טענו שנקיון הבית והכביסה הם תפקידה של האם, ורק 0.7% סברו שאלה תפקידיו של האב. 28.8% ראו בנקיון הבית תפקידים של שני בני-הזוג, ואותו שיעור סבר כך גם באשר להכנת האוכל. מול תפישה מסורתית עמוקה זו של חלוקת התפקידים בין גברים לנשים סברו 91% שהטיפול בילדים הוא תפקידם של שני בני-הזוג. 91.4% סברו כי קביעת מספר הילדים במשפחה היא החלטה משותפת. 79.8% מהנסקרים טענו שקבלת ההחלטות באשר לרכוש צריכה להיות משותפת.

טבלה מס' 21

מי, לדעתך, צריך לקיים את המשימות הבאות בתוך המשפחה?
(באחוזים)

סה"כ	אדם אחר מבני המשפחה	שניהם יחד	האם	האב	
100	0.3	28.8	69.6	1.3	הדאגה לנקיון הבית והכביסה
100	0.2	27.9	71.2	0.7	הכנת האוכל
100	0.3	80.9	16.5	2.3	עזרה לילדים בהכנת שיעוריהם
100	0.2	91.0	7.0	1.8	האחריות להתנהגות הילדים והמעקב אחר פתרון בעיותיהם
100	0.2	91.4	2.1	6.4	קביעת מספר הילדים שהמשפחה חפצה בו
100	0.5	79.8	1.0	18.1	קבלת החלטות באשר לנכסי המשפחה

הסקר מלמד על הבדלים באופן שבו גברים ונשים תופשים את חלוקת התפקידים בין בני-הזוג. 75.7% מהגברים סברו כי נקיון הבית הוא תפקידה של האשה, כמו גם 63.4% מקרב הנסקרות, פער של 12.3%. 35.8% מהנשים סברו כי נקיון הבית הוא באחריותם של שני בני-הזוג, אולם רק 22% מקרב הגברים סברו כך, פער של יותר מ-15%. השיעורים היו דומים גם באשר להכנת האוכל: 76.5% מהגברים סברו כי זהו תפקידה של האשה, ו-65.8% מקרב הנשים סברו כך אף הן. 22.5% מקרב הגברים סברו שהכנת האוכל צריכה להיות משותפת לשני בני-הזוג, ו-33.6% מקרב הנשים סברו כך גם הן.

התוצאות מלמדות, אם כן, על השתרשות הערכים הקשורים בחלוקת התפקידים הביתיים בין בני-הזוג ועל המשך תקפותה של התפישה שלפיה יש תפקידים מסורתיים השמורים בלעדית לנשים, במיוחד מצדם של הגברים, הנהנים העיקריים מחלוקה זו.

טבלה מס' 22

מי, לדעתך, צריך לקיים את המשימות הבאות בתוך המשפחה?

לפי מין (באחוזים)

אדם אחר מבני המשפחה	שניהם יחד		האם		האב				
	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	נשים			
נשים	0.3	0.2	22.0	35.8	75.7	63.4	2.0	0.7	הדאגה לנקיון הבית והכביסה
גברים	0.0	0.3	22.5	33.6	76.5	65.8	1.0	0.3	הכנת האוכל
נשים	0.0	0.5	78.4	83.4	18.8	14.2	2.8	1.9	עזרה לילדים בהכנת שיעוריהם
גברים	0.2	0.2	89.7	93.1	1.7	2.5	8.5	4.2	קביעת מספר הילדים שהמשפחה חפצה בו
נשים	0.3	0.7	74.0	85.7	2.3	0.8	23.4	12.8	קבלת ההחלטות באשר לנכסי המשפחה
גברים	0.7	1.0	83.2	87.9	1.7	1.0	14.5	10.1	קבלת ההחלטות ביחס להצבעה בבחירות

חלוקת התפקידים הביתיים בין שני המינים כה מושרשת בתפישות חברתיות המסורתיות, עד שגבר המשתתף באחזקת הבית מעורר השתאות מצד הסביבה. הרי אפילו ילדים הפנימו שעבודות הבית הן חובתה של האשה, או בשפתו של אחד

המשתתפים במחקר: "בא אחי לשטוף כלים, ואז בתו אמרה, 'אבא כמו הנשים'". חלוקת התפקידים המסורתית השתרשה בתודעה עד כדי כך שנשים התרגלו לראות בה נוהג טבעי ולא תרבותי. "רחא", אחת הנשים העובדות, הביעה זאת כך: אני אומרת שהאשה היא אשה והגבר הוא גבר. זו דעתי. למשל, אם אני אבקר אצל אנשים ואראה שהגבר מגיש את הכיבוד כשהאשה יושבת, אמעיט מערכו של הגבר. את יכולה לבקר אותו כי את לא רגילה לזה.

ההשתאות לנוכח גבר המבצע עבודות הנחשבות למלאכות נשיות אינה מוגבלת למעמד מסוים. גם אשה עובדת, המודעת לחשיבות השתתפות של שני בני-הזוג בעבודת הבית, מתלבטת בתוכה בהיסוס בנושא זה. "אומימה", עורכת-דין שנהגה לעבוד יותר מבן-זוגה, מספרת:

בתחילת הנישואים הוא אחז בסל הכביסה באופן טבעי ויצא לתלות את הכביסה. אני זוכרת שזה היה בשבוע הראשון. הדבר הראשון שחשבתי עליו היה: האם הוא צריך לצאת או לא, האם יראו אותו תולה כביסה או לא. אני חשבתי כך כי בחברה שלנו, האשה היא הגורם המרכזי שמגביל את עצמו. בסוף אמרתי, תשקף. אל תגידו לו. עזבי אותו, כי הוא עושה את הדבר הנכון.

העמדה המסורתית באשר לחלוקת עבודות הבית קשורה באופן מובהק לרמת ההשכלה של הנסקרים. בעלי ההשכלה האקדמית הביעו עמדה ליברלית יותר באשר לשיתוף בעבודות הבית, ואילו בעלי ההשכלה היסודית הביעו עמדות נוקשות יותר. 84% מקרב בעלי ההשכלה היסודית סברו כי הדאגה לניקיון הבית הוא באחריותה של האשה. מקרב בעלי ההשכלה התיכונית סברו כך 71.6%, ומקרב בעלי התעודות האקדמיות סברו כך רק 50.7%. 87.4% מקרב בעלי ההשכלה היסודית סברו כי הכנת האוכל היא באחריותה של האשה. מקרב בעלי ההשכלה התיכונית סברו כך 73.9%, ומקרב בעלי התעודות האקדמיות סברו כך רק 48.6%.

טבלה מס' 23

מי, לדעתך, צריך לקיים את המשימות הבאות בתוך המשפחה?
לפי רמת ההשכלה (באחוזים)

סוג המשימה			האב			האם			שניהם יחד			אחד אחר מבני המשפחה	
יסודית	תיכונית	אקדמית	יסודית	תיכונית	אקדמית	יסודית	תיכונית	אקדמית	יסודית	תיכונית	אקדמית	יסודית	תיכונית
0.9	1.1	1.7	0.9	84.0	71.6	50.7	14.8	27.1	47.3	0.3	0.2	0.3	0.3
0.3	0.5	1.0	0.3	87.4	73.9	48.6	12.3	25.2	50.3	0.0	0.4	0.0	0.0
2.2	2.5	2.1	2.2	27.2	15.9	5.5	81.2	92.5	92.5	0.3	0.4	0.0	0.0
3.4	1.2	1.0	3.4	13.0	6.5	1.4	83.6	92.0	97.6	0.0	0.1	0.0	0.0
24.4	19.9	7.8	24.4	2.2	1.2	1.7	73.5	78.2	90.1	0	0.7	0.3	0.3
21.3	12.0	3.1	21.3	1.2	0.4	3.1	76.9	86.5	93.2	0.6	1.1	0.7	0.6
24.4	16.5	7.8	24.4	1.9	1.8	1.7	73.1	80.9	89.8	0.6	0.9	0.7	0.6

היחס הישר בין הליברליות של עמדת הנסקרים לרמת ההשכלה שלהם מקורו בכך שרבים מהגברים המשכילים מתחתנים עם נשים לומדות ועובדות. הם מודעים לחשיבות הכלכלית של עבודת האשה ותרומתה לשיפור מעמדה, וגם לקשיים שהיא נתקלת בהם כשהיא נאלצת לשאת את עול עבודות הבית לבדה. מכאן שבעלי ההשכלה האקדמית רגישים וליברלים יותר באשר לחשיבות השתתפות הגברים בעבודות הבית.

העבודה היא זכות, אך העניין תלוי בסוג העבודה

תוצאות המחקר מצביעות על קיומה של נטייה בקרב הנסקרים לסווג עבודות כמתאימות לגברים ואחרות כמתאימות לנשים. 48.9% מהנסקרים סברו, למשל, כי ניהול חברות מתאים יותר לגברים, ואילו אחוז אחד בלבד מהם סברו כי הוא מתאים יותר לנשים. 50% סברו כי הוא מתאים לשני המינים. 39.4% חשבו שהעבודה במפעלי השימור והתפירה מתאימה יותר לנשים, ואילו 7.8% ראו בה מתאימה לשני המינים. בלטה באופן מובהק הנטייה לראות בעבודה במסחר עבודה גברית (58.9%), ואילו 1.1% בלבד טענו כי היא מתאימה יותר לנשים. התפישה המגדרית היתה מובהקת יותר במקצועות כמו נהיגה באוטובוס - 84.7% סברו כי היא מתאימה יותר לגברים, 1.3% חשבו שהיא מתאימה יותר לנשים, ואילו 13.7% חשבו כי היא מתאימה

לשניהם.

אחד הנתונים המעניינים ביותר שעלו בסקר נגע להתייחסות לעבודה בתחום החינוך כמתאימה לגברים ולנשים כאחד: 83% מקרב הנסקרים סברו כך. מעניין כי מקצועות החינוך, שהולכים והופכים למקצועות "נשיים" כתוצאה מההתאמה בין דרישותיהם לדרישות הביתיות, עדיין נתפשים, חברתית, כמתאימים לשני המינים.

טבלה מס' 24

מה היא מידת ההתאמה בין המקצועות הבאים לגברים ולנשים? (באחוזים)

סה"כ	מתאימה לנשים	מתאימה לשניהם	יותר לגבר	יותר לאשה	
100	8.0	49.3	22.2	20.5	שירותים, ניקיון, בתי-מלון
100	0.1	83.0	5.7	11.2	הוראה
100	0.2	69.7	8.3	21.8	סיעוד
100	0.1	50.0	48.9	1.0	ניהול חברות
100	0.2	75.6	23.3	0.9	מקצועות חופשיים (עריכת-דין, רפואה, הנדסה)
100	1.9	50.9	7.8	39.4	עבודה במפעלי תפירה, אריזה וכו'
100	0.3	39.7	58.9	1.1	מסחר
100	0.3	13.7	84.7	1.3	נהיגה באוטובוסים ציבוריים

ברור שתחומים הנחשבים מתאימים יותר לנשים, כמו חינוך, סיעוד ועבודה במפעלי תפירה ושימור, אינם מאיימים על גברים, שהינם בעלי זכות החלטתה והכוח במרחב הכללי. מקצועות אלו ממקמים את האשה בתפקידים שבהם היא אינה יכולה להיות בעלת הסמכות, אלא נתונה להחלטות של גברים בעמדות גבוהות יותר. תפקידים הכרוכים בכוח ובסמכות להכריע, כמו ניהול חברות, עסקים ומסחר, או מקצועות הכרוכים בשליטה בכלים כבדים, כמו משאיות או אוטובוסים, נחשבים מתאימים יותר לגברים. אלו מקצועות המסווגים כדורשים רמה גבוהה של שליטה, רציונליות ויכולת להתחרות בשוק הכלכלי. כמו כן הם כרוכים בחיכוך עם קבוצות חברתיות גבריות שמחוץ לגבולות המעקב שמספקים בתי-ספר, מרפאות ומתפרות.

האשה העובדת במסחר או הנוהגת באוטובוס או במונית נאלצת לנוע בכבישים ולהתמודד עם גברים זרים מכל השכבות החברתיות, שאין לצפות את התנהגותם בעולם שבו הכביש נחשב למרחב גברי, שנשים היוצאות אליו, בין אם כדי לעבוד ובין אם כדי לערוך קניות, הן אורחות בו ולא בעלות זכות שווה. הרי "הממלכה שלהן", כפי שנאמר, היא הבית, ולכן עליהן לנהוג בכביש לפי חוקי "האדון" - הגבר (מבחינת

הלבוש, אופן הדיבור ונקודת המבט, שעדיף שתהיה נמוכה). לאשה אין זכות טבעית להתנהל במרחב הכללי, הכביש, וחובה עליה להתנהג כאורחת, לא לזעזע את הסדר הקיים, לתפוס חלל קטן ככל האפשר ולא להתבלט בו. בהקשר זה, כשהכביש הוא המרחב הגברי הגדול ביותר, שיחסי הכוח בין נשים לגברים מתעצמים בו, הופכת זכות התנועה והבולטות, או למעשה, חופש ההתנהגות, לזכות בלעדית של הגבר. מכאן שנהיגה באוטובוס, כלומר הזכות להשתמש בכביש ולא להיות אורחת בו, נחשבת דבר מוזר ביותר, שאף מעורר התנגדות.

לצד הציפיות החברתיות והתרבותיות המכשילות משחקים תפקיד מרכזי המכשולים המבניים הנובעים מהאפליה שבני המיעוט הפלסטיני בישראל סובלים ממנה. הרי העדר מסגרות עבודה קרובות גיאוגרפית או תחבורה נוחה, המחסור במעונות יום לילדים ומיעוט הסיוע הכלכלי לרשויות המקומיות הערביות מונעים את השתלבות האשה הפלסטינית בשוק העבודה, ובוזה נדון בהרחבה בפרק "האשה ודיכוי - המדינה".

האשה והמעורבות הפוליטית והחברתית

הפוליטיקה נחשבת, היסטורית, לחלק מהמרחב הגברי. שאלת שוויון האשה בשדה הפעילות הפוליטית נחשבת לסוגיה חדשה בעולם. היא תולדה של הפער בין הופעת המחשבה הנאורה באשר לסדר עולמי חדש וזכויות פרט חדשות ובין המציאות החברתית הדיפרנציאלית של היחסים בין שני המינים. ההיסטוריה של המאבקים הפוליטיים היא תולדת מאבקן של המעמדות הלא מיוצגים והמיעוטים המקופחים, שביקשו להצטרף אל חוגי המשטר הפוליטי הייצוגי (הרצוג 1999, 307). עם זאת, הצלחת הנשים לזכות בייצוג שווה אינה קיימת עדיין, להוציא אולי המדינות הסקנדינביות.

העמדה כלפי המעורבות הפוליטית של הנשים בצל הסכסוך הלאומי והתרבות הכפרית

בקרב החברה הפלסטינית הפעילות הפוליטית עדיין נחשבת למרחב גברי, שכניסת הנשים אליו נדירה ורבת-מכשולים. "נאדרה", פעילה פוליטית הסבירה:

אני שייכת לתנועה פוליטית. בבחירות לרשויות המקומיות ערכנו ישיבה, ואני הייתי האשה היחידה. הקמנו ועדה ובחרנו בכמה מהם (גברים). כששאלתי, למה לא אותי? אמרו, כי את לא יכולה לשבת עם הגברים ולנהל משא-ומתן. השבתי: מי אומר לך זאת? האם אתה תחליט במקומי? למה לא אני?

שיעור הנשים המשתתפות במפלגות ובתנועות פוליטיות יורד ככל שעולים בסולם ייצוגיות התפקיד. הנשים שותפות ברמת הבסיס של המפלגה, אך הן אינן מטפסות

בדרך-כלל אל הדרגות הייצוגיות הגבוהות של המפלגה; רק אשה ערבייה אחת, וגם היא באה מתוך מפלגה ציונית, הגיעה לפרלמנט הישראלי. אף שהמפלגות הערביות מכירות בדרך-כלל בחשיבותו של השוויון בין המינים, הן עדיין נמנעות ממתן ייצוג שווה לנשים. אפילו אשה מוכשרת ומחויבות פוליטית נתונה לעימותים בתוך מפלגתה, כפי שהסבירה "נאדרה":

אפילו אם את פעילה, ברגע שאת מבקשת להיות נציגה ולהגיע לעמדת קבלת ההחלטות, או (המפלגה) אינה לוקחת בחשבון את ההיסטוריה שלך וכמה היית פעילה. ואני, כשרציתי להתמודד במפלגה מתקדמת, נתקלתי בכך. כל הדברים הכלולים בהגדרתי שאני רוצה להיפטר מהם הפכו למדד: המשפחה, העדה, הדת. אני, שאיני מתעניינת בעדה ולא בדת ולא במשפחה, התחלתי לדון בענייני העדה והמשפחה. עוד נלקח בחשבון היותך נשואה או לא, אם את יכולה להביא קולות או לא ואם את מתאימה להרכב הרשימה או לא.

המציאות הלאומית של האשה הערבייה כחלק מהמיעוט הפלסטיני בישראל, בצד היותה כפופה להגמוניה הגברית, מעמידה נדבך נוסף של מכשולים המקשים על השתלבותה בשורות הראשונות של המפלגות השונות. שאלת השתתפותה של האשה מוצגת כשאלה משנית ביחס לנושא העימות הלאומי וכבאה על חשבון. כמה מהמפלגות הערביות שמתחרות על אותו סל קולות ערביים גם נמנעות מ"להסתכן" במועמדותה של אשה, מחשש שלא יהיה ביכולתה להביא את קולות החמולה שלה או שבטה, בעוד שאם המועמד הוא גבר, ההצלחה בתחומים אלה נחשבת ודאית. גם אם האשה מצליחה להשתלב בשורות הראשונות של המפלגה (והוא דבר צפוי, בכל מקרה, כמקרה פרטי), נותרת בעינה הבעייתיות בהפיכת המפלגות לזירות פעולה משותפות ושוות לנשים ולגברים; המעורבות הגדולה בין הפעילות המפלגתית הפוליטית, מצד אחד, ובין הקשרים החברתיים החמולתיים, מצד שני, מפחיתה מסיכויי ההצלחה של פרויקט מפלגתי שוויוני.

נוספת לכך העובדה שהאשה מייצגת במחשבה הלאומית את האופן שבו הקבוצה תופשת את עצמה: אם העם, מי שתפקידה להבטיח את המשכיות האומה באמצעות ילודה וחינוך הילדים לאהבת המולדת ולשייכות לזהות. כלומר, האשה נחשבת סמל לגבולות האומה ולכבודה (Yuval-Davis 1993). על בסיס תפישה זו, לא רק נתחם תפקידה בתוך גבולות הזירה הפרטית, אלא אף מועצמות חשיבותו של תפקיד זה. לחשיבות זו מתלווה תחושה של תרומה לקבוצה, אשר מכהה את תחושת האפליה הנובעת ממגדור הזירות הפרטית והציבורית (הרצוג 1999, 330). כתוצאה מהיחסים המורכבים בין החמולתיות, הלאומיות והתרבות הפטריארכלית הכפרית, הופכת האשה הערבייה למאגר קולות ולתומכת אך אינה משתתפת.

למרות כל זאת, מהמחקר עולה כי החברה הפלסטינית בישראל תומכת בהשתלבותה של האשה בפוליטיקה: 78% הביעו את תמיכתם או את תמיכתם הרבה בהשתתפות האשה בפעילות פוליטית וחברתית, ואילו 22% בלבד הביעו את התנגדותם או את התנגדותם החריפה לכך. אף שמדובר בנתון חיובי, כדאי להשוותו לנתון אחר במחקר, העמדה כלפי השארת ההנהגה בידי גברים. השוואה כזו מגלה כי השתלבות האשה בפוליטיקה אין משמעותה הסכמה לכך שהיא תהיה שותפה שווה בזירה הפוליטית: 45.4% הביעו הסכמה והסכמה רבה לצורך להשאיר את ההנהגה הפוליטית בידי גברים. מצד שני, 73.2% הביעו נכונות להצביע לרשימה בראשותה של אשה. עמדה זו מלמדת כי החברה מוכנה לקבל כמה שינויים, אך עדיין מהססת ואף מתנגדת להפוך אותם לשינויים מהותיים במבנה הפטריארכלי.

העמדות באשר למעורבות הפוליטית של האשה ולאופני הפעילות שעל האשה לאמץ משתנות בהתאם למין ולמצב הכלכלי. 70.2% מהגברים הביעו תמיכה ותמיכה רבה בהשתתפות האשה בפעילות הפוליטית והחברתית, ואילו 86% מקרב הנשים תמכו או תמכו בכך מאוד. מנגד, 29.8% מהגברים התנגדו לכך, וכן 13.9% מהנשים. מכאן אפשר ללמוד שבעיני האשה, כניסתה לזירה הפוליטית היא צורך אקוטי, ואילו הגברים מגלים היסוס גדול יותר בעניין. זהו מצב צפוי, מאחר שהפעילות הפוליטית אינה נחשבת כלי לשינוי חברתי בלבד, אלא גם בסיס ומקור למעמד חברתי נחשב ולמכובדות.

טבלה מס' 25

באיזו מידה את/ה מסכים/ה להשתלבות האשה בעבודה הפוליטית והחברתית לצד גברים בצורה שוויונית?

לפי מין (באחוזים)

ממוצע כללי	נשים	גברים	
52.3	53.1	51.5	מסכים
25.8	33.0	18.7	מסכים מאוד
16.7	10.7	22.6	מתנגד
5.2	3.2	7.2	מתנגד מאוד
100	100	100	סה"כ

לפי החשיבה המסורתית הפטריארכלית, הפעילות הפוליטית היא אחד מתחומי ההתמחות הגבריים. השתלבותה של האשה בשדה הפוליטי משמעותה כניסה למרחב הציבורי וחיוכוך עם עולם שהוא גברי בעיקרו. כל זה, נוסף לסמכות לקבל החלטות, מערים קשיים בפני האשה המעוניינת להשתלב בפעילות פוליטית. "נאילה", פעילה פוליטית, הביעה זאת כך:

ילדי סבלו מכך שאמם היתה פעילה פוליטית. יש מחלוקת סביב העניין. האם אינה עוסקת במקצוע כמו חינוך או סיעוד, אלא היא עוסקת בפוליטיקה. בעבר היה קל יותר לגבר המזרחי לקבל שירותים ממורה, אחות או מזכירה, אבל הוא התקשה מאוד לקבל את העובדה שאשה היא פוליטיקאית בעלת עמדות עצמאיות ומיוחדות, כמו גם את האפשרות שהיא תבחר. לדעתי, זוהי עמדתו של הגבר המזרחי היום. ההוכחה הכוללת לכך היא שאין אף חברת עירייה או נשים נבחרות ציבור.

השתלבותה של האשה בבחירות לראשות מקומית עלולה להיות בעייתית פי כמה וכמה מהתמודדותה בבחירות לפרלמנט. השתלבותה של האשה בשלטון המקומי הופכת אותה לכישלון ולמושא ללעג, כיוון שנוכחותה מתנגשת עם הערכים החמולתיים הפטריארכליים, במיוחד בכפרים מסורתיים. חייכ טאלב א-סאנע טוען כי מועמדותה של אשה לכנסת או לראשות מועצה מקומית אמנם מקובלת מבחינה עקרונית, אך אינה פרקטית:

אני למשל רוצה שאשה תתמודד על ראשות המועצה המקומית. מהם סיכויי ההצלחה שלה? לא די בכך שאאמין כפרט ברעיון, אלא שעלי לברר את מידת נכונותה של החברה לקבל רעיון זה. כל עוד אתה רואה שהחברה אינה מוכנה לקבל רעיון זה, לא תמצא אצלך היוזמה, כי אף אחד אינו מעוניין ליזום דבר שסופו להיכשל. זה מצריך אומץ, ואתה לא תהיה היוזם הראשון. אנשים מחפשים דרכים קלות. הדרך הקלה אומרת: למה אכנס ואבחר בדברים בלתי מקובלים בחברה ואהפוך ליוצא דופן. אני רוצה להיות עם הבסיס, עם הנהוג. בסיכומי של דבר אנו רואים כי המקרים יוצאי הדופן נדירים מאוד במגזר שלנו. בתקופת הבחירות לא ראיתי אף מועמדת ערבייה לרשויות המקומיות.

ההבדל בין הקבלה העקרונית של השתלבות האשה בשדה הפוליטי ובין העדר יישום מעשי לקבלה זו מסביר את השיעור הגבוה של התמיכה במועמדות הנשים בסקר, לצד העדרן של נשים מעמדות מנהיגות. אין זה אומר שהמצב בלתי ניתן לשינוי, אלא שהוא מצביע על המכשולים שיש לקחת בחשבון. הנשים יכולות לנקוט באמצעי לחץ שונים על מנת לשנות מציאות זו, כפי שהבהיר חייכ א-סאנע:

לתמיכתן של נשים בחיזוק מעמדה של הנציגה האשה יש משקל רב. לעתים קרובות אנו שמים לב שיש מעין קונפליקט. כל אחת מעוניינת להכשיל את האחרת. במקום שההצלחה של כל אחת תהיה הצלחה של כולנו, התפישה השולטת היא: אם אני לא מצליחה, אז למה שהיא תצליח.

הנשים אינן צריכות לקבל את המציאות כפי שהיא, אלא שעליהן להתארגן ולהתרחק מהקונפליקטים הזמניים באמצעות הקמת קבוצת לחץ:

הנשים הערביות מהוות 50% מהחברה, ואם יחליטו שאינן מוכנות להצביע לרשימה שאין בה נשים או לרשימה שאינה מבטיחה ייצוג נשי בעמדה בכירה, הדבר יהווה גורם

לחץ. אלא שלובי זה אינו קיים. אנו לא מוכנות. יש לנו עמדה להפיץ - לא להצביע לרשימות שמתעלמות מהאשה הערבייה, ולכן אנו מתעלמות ומוותרות על קולנו.

המחקר מראה על הבדלים בעמדותיהן של קבוצות חברתיות לפי מעמדן הכלכלי. בעלי הכנסה גבוהה (6,500 ש"ח ומעלה) הביעו עמדה ליברלית יותר כלפי פעילותה של האשה: 58.8% מהם הביעו את התנגדותם או את התנגדותם המוחלטת להשאת השליטה הפוליטית בידי גברים. אליהם הצטרפו 61.7% מבעלי הכנסה הבינונית (כ-6,500 ש"ח בממוצע), ובקרב בעלי הכנסה הנמוכה (6,500 ש"ח ומטה) ירד השיעור ל-50%.

טבלה מס' 26

באיזו מידה את/ה מסכים/ה להשתלבות האשה בעבודה הפוליטית והחברתית לצד גברים בצורה שוויונית? לפי מצב כלכלי (באחוזים)

הכנסה ממוצעת של יותר מ-6,500 ש"ח	הכנסה ממוצעת של 6,500 ש"ח	הכנסה ממוצעת של הנמוכה מ-6,500 ש"ח	
22.0	17.8	13.3	איני מסכים כלל
36.8	43.9	36.7	איני מסכים
25.1	25.7	34.1	מסכים
16.1	12.6	15.9	מסכים מאוד
100	100	100	סה"כ

מהמחקר עולה כי הכלי המתאים ביותר להרחבת הייצוג הפוליטי של נשים הוא הגברת המודעות החברתית לגבי זכות האשה לייצוג פוליטי הולם. 88% מקרב הנסקרים סברו כי הגברת המודעות החברתית היא כלי מוצלח עד מוצלח מאוד. 86.4% טענו כי השתלבותן של נשים ברשימות ובמפלגות הקיימות היא כלי מוצלח עד מוצלח מאוד. 85.2% אמרו שאם כל מפלגה או רשימה תקצה מספר מסוים של מושבים מובטחים לנשים, הדבר יהווה כלי מוצלח עד מוצלח מאוד. 65.7% מהנסקרים צידדו בהקמת גושים של נשים בתוך המפלגות, ו-58.1% המליצו על הקמת רשימה ערבית של נשים. הרעיון שנשים יאיימו בהחרמת הבחירות זכה לתמיכה הנמוכה ביותר: 37.5% בלבד.

התמיכה בהגברת המודעות הציבורית להשתלבות של נשים בפעילות פוליטית מלמדת שהסיבה העיקרית למניעת כניסתה של האשה לשדה הפוליטי קשורה בחוסר מודעות חברתית לכך. נכון לעכשיו, תפקידה הבסיסי של האשה נתפש כמתרחש בעיקר בזירה הפרטית, כעקרת בית או כעובדת היכולה לשלב בין תפקידה בבית ובין עבודתה. היות שהפעילות הפוליטית מתרחשת בזירה גברית באופן מובהק, הזירה הציבורית, שילוב האשה בזירה זו כרוך בשינוי ערכיה התרבותיים של החברה.

טבלה מס' 27

איזה מהכלים הבאים יכול לתרום להעלאת שיעור הנשים בעשייה הפוליטית הערבית, המקומית והארצית, לרבות ייצוגה בכנסת? (באחוזים)

אני מתנגד לכלי זה	לא מועיל	מועיל	מועיל מאוד	
4.2	9.4	49.7	36.7	השתלבות הנשים ברשימות ובמפלגות הקיימות
8.9	25.4	39.8	25.9	הקמת גושים של נשים בתוך המפלגות הקיימות
16.9	25	33	25.1	הקמת רשימה נשית ערבית
32.4	30.1	24.7	12.8	איומן של הנשים בהחרמת הבחירות
5.3	9.5	46.5	38.7	כל רשימה או מפלגה תקצה מספר מסוים של מושבים מובטחים לנשים
4.1	7.9	37.9	50.1	הגברת מודעות החברה לזכותה של האשה לייצוג פוליטי הולם

פרק שלישי

הערכים התרבותיים והאשה

כבוד המשפחה וכבוד האשה כקווים אדומים

הסוציולוג התוניסאי עבד-אלקאדר עראבי התייחס לפער הקיים בחברות הערביות בין סממני המודרניזציה החומרית והשלכותיה ובין הפיגור התרבותי, באומר: "בחברות הצורכות את תוצריה החומריים של התרבות המודרנית ואינן מייצרות אותם בעצמן יש סתירה משוועת בין התרבות החומרית הצרכנית ובין סולם הערכים והמושגים המפגרים השולטים. סתירה זו באה לידי ביטוי בתחומים ובנושאים רבים, וביניהם היחס אל האשה ותפקידה בחברה [...], היחס אל הסוציאליזציה של בנים ובנות וכן היחס אל הפוליגמיה". עראבי מוסיף ואומר כי "החברה שאינה מייצרת את התרבות החומרית בעצמה איננה מזדהה עם ערכי התרבות הזאת, אלא הופכת שמרנית יותר ודבקה ביתר שאת במנהגיה ובמסורתה, שבהם היא רואה ערכים על-זמניים". בלב לבו של הסדר התרבותי, כותב עראבי, נמצאים הערכים, המנהגים והמסורות שמטרתם לשמר את האי-שוויון ביחסי הכוח בין גברים לנשים ולהנציח את חלוקת התפקידים ביניהם. כך הופך גוף האשה למרחב שעליו מופעלים מנגנוני הפיקוח החברתי וההכפפה שעל פיהם צורתו, תוכנו, אופן תנועתו ותפקודו נבדקים ביחס לאידיאל שנקבע על-ידי המבנה הפטריארכלי (עראבי, 1999).

אין להסיק מכך שחברה המפגינה עמדות חיוביות כלפי זכויות מסוימות, כגון הזכות ללימודים, הזכות לעבודה והזכות להגנה, מפגינה עמדות ליברליות כלפי הקודים

התרבותיים המרכזיים שביסודו של המבנה הפטריארכלי, ובמיוחד קודים שסטייה מהם היא בבחינת מרד, ובראשם כבוד המשפחה וכבוד האשה. מכאן שבעוד שהעמדה כלפי הנושאים הספציפיים הטקטיים נחשבת תגובה להתפתחויות הכלכליות ולמודרניזציה החומרית הכפויה, נחשבת השמירה על הערכים הפטריארכליים הקשורים בהתנהגות האשה ובגופה כתגובת-נגד להתבוללות ולמעריביזציה, במיוחד בחברות החיות תחת איומים קולוניאליים ותרבותיים. במצב כזה גוף האשה הוא מעין מפה מוצפנת של הלאומיות, המסמלת את גבולות הקבוצה, האותנטיות שלה ושמירתה על זהותה. התנהגותה של האשה הופכת למעין הוכחה לשייכות למולדת וללאום הערבי. לכן האשה חייבת לזכור תמיד שעליה לכבד את המנהגים ואת המסורת ולשמור עליהם, או כפי שביטא זאת אחד הנסקרים, "סאמי":

האשה חייבת לכבד את המנהגים ואת המסורת הערביים שלנו, להבין את הדרוש ממנה ולא לנסות להתרחק מהערכים ומהגורמות, להיזהר פן תעבור על הדברים שהם קו אדום, כגון הכבוד, מפני שהוא נתפש אצל הערבי כדבר מסוכן ורגיש ביותר. אנו רואים היום שהנערות מגזימות בדברים מסוימים בחברה. למשל הלבוש, סגנון הדיבור ודברים אחרים, שבגללם הן עלולות להיות מובנות בצורה לא נכונה. לכן עליהן לדבר באופן רציונלי, מסודר, בלי להידרדר ובלי למרוד בגבר, בבעל או באב.

כאשר הערכים התרבותיים הנוגעים לשמירה על המנהגים והמסורת נפגשים עם מובניה השונים של הזהות ה"ערבית", הופך מאבקה של האשה לשחרור לקונפליקט תרבותי בין ערכים "ערביים" מקוריים ובין ערכים "מערביים". אשה המנסה לחולל שינוי באמצעות התנהגותה או לבושה נחשבת מורדת, בעיקר נגד הזהות הקולקטיבית. יתרה מכך, היא נחשבת גורם המאיים על גבולות הקולקטיב המוגדרים באמצעות הלבוש. כך, למשל, הביעה "רולא", סטודנטית, את תסכולה מהדמיון החזותי בין הסטודנטית הערבייה לסטודנטית היהודייה. וזו לשונה:

ציפיתי (כאשר הגעתי לאוניברסיטה) שהבנות הערביות תהיינה שמרניות, מפני שאנו באנו מיישוב ערבי מסורתי, לא כמו המצב אצל היהודים. אבל ראיתי דברים שונים. אני לא אומרת שהנערה חייבת ללבוש רעלה, אבל גם לא לבוש צר, אלא לבוש צנוע. את זה לא ראיתי כאן, כי אחוז הנערות המתלבשות בלבוש מפתה הוא כל-כך גבוה, עד שאינני מסוגלת יותר להבדיל בין צעירות ערביות לבין צעירות יהודיות.

העמדה שהוזכרה שוב ושוב ברבים מהראיונות היא זו שמבטא להלן אחד הנסקרים: "האשה היא קודם כל ערבייה, ואסור לה לשכוח זאת". מכאן שעליה למלא את התפקיד המצופה ממנה. את המסר הזה יש להעביר אליה באמצעות חברות, תוך הדגשת העובדה שהיא חלק מהזהות התרבותית הערבית המקורית.

הכפפת האשה והכנעתה באמצעות הגדרה וסימון של גבולות התנהגותיים הם "כלים

הגנתיים" שמטרתם להסדיר ולארגן את התנהגותה, כיוון שהיא איננה מסוגלת לעשות כן בעצמה מאחר שהיא "רגשית באופיה", "אי-רציונלית", ורגשותיה מושכים אותה אל התהום ואל התחתית. אומר "ראשד":

החמלה והרגשנות של האשה מובילות את המשפחה ואת החברה אל התהום לא מפני שהאינטליגנציה שלה לא בריאה, אלא מפני שהאשה רגשנית וקשה לה לסרב. החיים מחייבים גבולות, וצריך לסמן לנערה גבולות כדי שתבין את משמעות החיים.

עמדה זו, שלפיה הצורך של האשה בגבולות נובע מעצם היותה אשה, היא תוצאה ישירה של היחס המתנשא כלפיה, כאל יצור שאינו יכול להגן על עצמו. בחינת התנהגותה של האשה לפי ההקשר שהיא נמצאת בו היא חלק מתפישה סטריאוטיפית הרואה באשה יצור אי-רציונלי, כמו תינוק ממש, המתנהג לפי הרגש ולא לפי השכל.

ערכי כבוד המשפחה, כבוד האשה והשם הטוב שואבים את כוחם ואת מרכזיותם מהמבנה החברתי הפטריארכלי ומהווים מכשיר להגדרת גבולות התנהגותה של האשה באמצעות גופה. אב, למשל, יהיה מוכן להרשות לבתו לנסוע ללימודים בסין הרחוקה בתנאי שתשמור על כבודה, וכל דבר שעלול להיות מכשול בפני המשך הלימודים יהיה קשור, בדרך-כלל, לדאגה לשמה הטוב.

השם הטוב, הנחשב להון סמלי בחברה הפטריארכלית, הוא אחד מאמצעי הפיקוח היעילים של המסגרת החברתית. באמצעותו מונעים מהנערה למלא תפקידים מסוימים ומצפים ממנה לדבר בסגנון מסוים, ולמעשה כל התנהגות מצדה נמדדת לפיו. ביטאה זאת "ראניה", אחת הנסקרות, באומרה:

קשה מאוד-מאוד להיות נערה ביישוב שלי, במיוחד מפני שהחברה שבה אני חיה סגורה מאוד. נערה שיוצאת מהכפר לבדה תהיה תמיד תחת השגחה ומעקב, עיניים רבות עוקבות אחריה (עיניים רעות), והעמדה כלפיה תהיה שלילית. לדוגמה, הפעם הראשונה בחיים שלי שיצאתי לצפות בסרט בקולנוע היתה כאשר הגעתי לירושלים. הייתי מפוחדת מאוד שמא יראה אותי אחד מבני הכפר שלי, פחדתי שמישהו יראה אותי ויכיר אותי ויראה שאני יוצאת מבית-קולנוע בשעה אחת או שתיים בלילה. זה גורם ללחץ עצום, כי את רוצה ליהנות מהחיים, וליהנות מהחיים משמעו לעשות גם דברים שהם בחזקת דברים אסורים או לא מקובלים. בסופו של דבר אני הרי הולכת לצפות בסרט כמו שהייתי צופה בו בתוך החדר שלי, אך בחברת קבוצה גדולה של אנשים. ולמרות זאת, הייתי מפוחדת מאוד.

"אחמד" טוען כי הפחדים והחששות נובעים מההתייחסות אל האשה כאל יצור שאפשר להכפיש את שמו בקלות, ומדמה אותה ל"אריג דק לבן" שכל דבר עלול ללכלך אותו:

הנערה היא דבר רגיש מאוד, כמו האריג הדק הלבן. איך ייראה האריג אם ייחשף לאבק?

דימוי האשה לאריג לבן הוא דימוי רב-משקל. האריג הוא דק, מתבלה במהירות, ולכן יש להשתמש בו במשנה זהירות. הצבע הלבן מסמל את הטוהר ואת היושר, הוא צבע ברור ואי-אפשר להסתיר את הלכלוך הדבק בו או את דהייתו. דימוי האריג הלבן נועד להדגיש את חשיבות השמירה הקפדנית עליו. הרגע שבו האריג מתקלקל הוא הרגע שבו שמה של המשפחה הופך לעניין מפוקפק. השם הטוב מסמל הכל לגבי הנערה. אם היא "מאבדת" אותה, כאילו שאיבדה את כל עולמה. וכך מסביר "מוחמד":
הבת לא כמו הבן. אני מוכן להסכים שהבן שלי ייסע ללמוד בחו"ל, אך לא אסכים שהבת שלי תעשה כן. השם הטוב הוא האוצר של הבת. הנערה מושפעת מאוד כאשר השם הטוב שלה מוכפש. השם הטוב הוא הכל!

שמה הטוב של האשה במסגרת המבנה הפטריארכלי הוא מפתח של מעמדה ומפת המשפחה כולה; אם דבק בו רבב, שמה של המשפחה כולה מוכפש. מן הראוי לשים לב לטרמינולוגיה שמשמשים בה כדי לתאר את הכבוד ואת האשה כמי שמופקדת עליו: אריג דק ולבן העלול להתלכך, זכוכית העלולה להישבר ועוד. דימויים אלה נועדו להדגיש את קלות הפגיעה בשם הטוב, מצד אחד, ואת אי-היכולת לתקנו ולהחזירו למצבו הקודם כאשר הוא נפגם, מצד שני, שהרי אי-אפשר לתקן זכוכית מרוסקת גם אם אנו חפצים בכך. וכך אומר "אחמד":

את האשה הערבייה אפשר לרסק בקלות, כל דבר יכול לישבור ולרסק אותה, והדבר נכון שבעתיים לגבי האשה המוסלמית. הכבוד הוא הדבר החשוב ביותר. ואם הכבוד מאה אחוז, הרי על הדברים האחרים אפשר לדלג, לרבות שמועות מכל סוג, לבוש קצר, תספורת, נהיגה בג'יפ או פתיחת משרד.

חולשת האשה בכל הקשור לנושא הכבוד היא "מאפיין תרבותי ערבי" מאחר שהיא מאפיינת את האשה הערבייה בלבד; אם היא לא תשמור עליו, היא עלולה להפסיד לא רק במישור היחסים בינה ובין הגבר, אלא גם, ובעיקר, במישור הקשר שלה אל הזהות הלאומית והאותנטית.

שלא במפתיע, אם כן, עולה מתוצאות הסקר החשיבות העליונה של המנהגים והמסורת בעיצוב מעמדה של האשה הערבייה, לצד המשקל הרב שניתן למנטליות הגברית: 83.3% מהנסקרים העריכו כי המנטליות הגברית מכשילה, במידה רבה או בינונית, את השגת השוויון בין המינים. 82.7% העריכו כי המנהגים והמסורת מכשילים, במידה רבה או בינונית, את השגת השוויון בין המינים. 71.8% הסכימו כי הסיבה לאי-שוויון נעוצה בהעדר עצמאות כלכלית של האשה, 67.7% העריכו כי

הסיבה היא טבעה הביולוגי של האשה, 63.8% העריכו שהערכים הדתיים הם הסיבה לאי-שוויון, ו-55.3% תלו את האי-שוויון במדיניות ישראל כלפי המיעוט הערבי החי בה. אחת המסקנות מהנתונים הללו היא שלמנהגים, למסורת ולמנטליות הגברית יש משקל רב בהנצחת האי-שוויון בין המינים, מה שמסביר במידה מסוימת את הקושי לשנות את הקונספציות הגבריות לגבי ההתנהגות האישית. ועל כך אמר "אחמד":

הכבוד הוא ערך עליון. אני בעד עצמאות לאשה בנושאים מסוימים, כגון לבוש, אבל אני מתנגד בתוקף ליחסים לא מוסריים עם בחורים או דיבור עם בחור שמחזר אחריה. על הבחורה וחברותיה להיות סלקטיביות לגבי הבחורים בקבוצה שלהן. עליהן להוציא את השועלים ואת הזאבים מהמעגל שלהן.

טבלה מס' 28

באיזו מידה, לדעתך, מונע כל אחד מהגורמים הבאים את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

(באחוזים)

סה"כ	לא משפיע בכלל	במידה קטנה	במידה בינונית	במידה רבה	
100	22.1	14.1	32.7	31.1	ערכים דתיים
100	6.7	10.6	35.6	47.1	נורמות ומסורות חברתיות
100	4.2	12.0	36.1	47.7	מנטליות הגברים בחברה הערבית
100	23.3	21.5	30.8	24.5	מדיניות הממשלה כלפי המיעוט הפלסטיני
100	16.5	15.8	35.7	32.0	טבעם הביולוגי של הגבר והאשה
100	10.7	17.5	34.7	37.1	העדר עצמאות כלכלית של האשה

61.6% מהנסקרים באזור הנגב אמרו כי הנורמות והמסורות החברתיות תורמות במידה רבה לאי-שוויון המלא בין הגבר לאשה בחברה הפלסטינית בישראל. 48.4% באזור הגליל הביעו עמדה זהה, כמו גם כ-45.1% בערים המעורבות, ואילו באזור המשולש רק 36.1%. אין להסיק מהעובדה שתושבי הנגב ייחסו לנורמות ולמסורות החברתיות את ההשפעה הגדולה ביותר על מעמד האשה שהם סוברים שיש לשנות את המצב; נהפוך הוא, הנתונים הללו עלולים לשקף הכרה שלפיה הנורמות והמנהגים הם הכלים האפקטיביים ביותר ליצירה, וליצירה מחדש, של היחסים הלא-שוויוניים בין המינים.

טבלה מס' 29

באיזו מידה, לדעתך, מונעים המנהגים והמסורות את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

לפי אזורי מגורים (באחוזים)

הנורמות והמסורת	הגליל	המשולש	הנגב	ערים מעורבות
במידה רבה	48.4	36.1	61.6	45.1
במידה בינונית	36.3	38.5	29.1	30.1
במידה קטנה	9.5	19.5	3.5	8.8
לא משפיע בכלל	5.8	5.9	5.8	15.9
סה"כ	100	100	100	100

מהנתונים עולה כי עמדתם של הנסקרים כלפי המנהגים והמסורות מושפעת ממצבם הכלכלי; שיעור גבוה יחסית (57.5%) מקרב בעלי ההכנסות הגבוהות מהממוצע הסכימו כי הנורמות והמסורות הן המכשול העיקרי בפני השגת שוויון לנשים. שיעור זה ירד ל-49.1% בקרב בעלי ההכנסה הממוצעת, ול-43.1% בקרב בעלי ההכנסות הנמוכות מהממוצע.

טבלה מס' 30

באיזו מידה, לדעתך, מונעים המנהגים והמסורות את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

לפי רמת ההכנסה (באחוזים)

הנורמות והמסורת	פחות מ-6,500 ש"ח	בממוצע 6,500 ש"ח	גבוה מהממוצע
במידה רבה	43.1	49.1	57.5
במידה בינונית	37.2	36.5	30.8
במידה קטנה	12.2	8.5	6.3
לא משפיע בכלל	7.5	5.9	5.4
סה"כ	100	100	100

התוצאות מצביעות על פערים עמוקים בעמדותיהם של הנסקרים עם רמות השכלה שונות. 37.2% מבעלי ההשכלה היסודית הסכימו כי לנורמות ולמסורות השפעה רבה על האי-שוויון בין המינים. אחוז זה עלה ל-48.8% בקרב בעלי ההשכלה התיכונית, והגיע ל-54.8% בקרב בעלי ההשכלה האקדמית. 11.1% מבין בעלי ההשכלה היסודית גרסו שלנורמות ולמסורות אין כל השפעה על האי-שוויון, אך אחוז זה ירד ל-5.9% בקרב בעלי ההשכלה התיכונית והגיע ל-3.4% בקרב האקדמאים.

טבלה מס' 31

באיזו מידה, לדעתך, מונעים המנהגים והמסורות את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

השכלה	יסודית	תיכונית	אקדמית
במידה רבה	37.2	48.8	54.8
במידה בינונית	37.2	36.1	32.7
במידה קטנה	14.5	9.2	9.2
לא משפיע בכלל	11.1	5.9	3.4
סה"כ	100	100	100

אף שהנסקרים מייחסים למנהגים, לנורמות ולמסורות החברתיות השפעה רבה על מעמדה הנחות של האשה בחברה, לגבי הערכים הדתיים העמדות שונות. 18.8% מהנסקרים בנגב הסכימו כי הערכים הדתיים משפיעים על מעמדה של האשה במידה רבה, כ-42.2% אמרו כי השפעתם בינונית ו-27.1% אמרו כי הם אינם משפיעים כלל. 27.7% מהנסקרים בערים המעורבות אמרו כי לערכים הדתיים השפעה רבה, 25.9% אמרו כי השפעתם בינונית ו-31.3% אמרו כי הם אינם משפיעים כלל. גם באזור המשולש היו העמדות קרובות לאלו שבערים המעורבות: 28.8% העריכו כי לערכי הדת השפעה גדולה, 30.3% אמרו כי השפעתם בינונית וכ-26.4% אמרו כי הם אינם משפיעים כלל. בנגב, לעומת זאת, העריכו 34.2% שלערכי הדת השפעה רבה מאוד, 33.7% אמרו כי ההשפעה בינונית וכ-18.8% אמרו כי הם אינם משפיעים כלל.

טבלה מס' 32

באיזו מידה, לדעתך, מונעים הערכים הדתיים את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

לפי אזור מגוריהם של הנסקרים (באחוזים)

הערכים הדתיים	הגליל	המשולש	הנגב	הערים המעורבות
במידה רבה	34.2	28.8	18.8	27.7
במידה בינונית	33.7	30.3	42.4	25.9
במידה קטנה	13.3	14.4	11.8	15.2
לא משפיע בכלל	18.8	26.4	27.1	31.3
סה"כ	100	100	100	100

העמדות לגבי מידת השפעתם של הערכים הדתיים השתנו בהתאם למצבם הכלכלי של הנסקרים. בעלי הכנסות גבוהות גילו נטייה גדולה יחסית לראות בערכים אלו מכשול בפני השגת השוויון לאשה: 37.4% מהם הסכימו כי לערכים הדתיים השפעה

רבה על העדר השוויון. אחוז זה ירד ל-34.3% בקרב בעלי ההכנסות הממוצעות ול-27.8% בקרב בעלי ההכנסות שמתחת לממוצע.

טבלה מס' 33

באיזו מידה, לדעתך, מונעים הערכים הדתיים את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

לפי רמת ההכנסה (באחוזים)

רמת הכנסה	פחות מ- 6,500 ש"ח	בממוצע 6,500 ש"ח	גבוה מהממוצע 6,500 ש"ח
במידה רבה	27.8	34.3	37.4
במידה בינונית	35.1	33.6	25.7
במידה קטנה	15.2	13.3	10.8
לא משפיע בכלל	21.9	18.8	26.1
סה"כ	100	100	100

ההבדלים בעמדות הנסקרים לגבי השפעתם של הערכים הדתיים על השוויון בין המינים היו פחות משמעותיים מכפי שהיו בשאלת ההשפעה של הנורמות והמסורות החברתיות. 59.6% מבעלי ההשכלה היסודית הסכימו כי הערכים הדתיים מכשילים במידה רבה עד בינונית את השגת השוויון בין המינים. בקרב בעלי ההשכלה התיכונית עלה שיעורם ל-64.4%, ובקרב בעלי ההשכלה האקדמית הוא הגיע לכדי 67.8%.

טבלה מס' 34

באיזו מידה, לדעתך, מונעות הנורמות והמסורות את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

השכלה	יסודית	תיכונית	אקדמית
במידה רבה	27.8	30.9	36.3
במידה בינונית	31.8	33.5	31.5
במידה קטנה	13.6	15.0	12.7
לא משפיע בכלל	26.8	20.6	19.5
סה"כ	100	100	100

74.2% מבעלי ההשכלה היסודית העריכו כי המנטליות של הגברים במשפחה משפיעה במידה רבה עד בינונית על האפשרות להשגת השוויון בין המינים. שיעור הסכמה דומה היה בקרב בעלי ההשכלה התיכונית, והוא עלה ל-91.2% בקרב האקדמאים,

כך שהפער בינם ובין בעלי ההשכלה היסודית הגיע ל-17% - שיעור גבוה ומשמעותי מאוד, המלמד על היחס בין רמת ההשכלה ובין מעמד האשה.

טבלה מס' 35

באיזו מידה, לדעתך, מונעת המנטליות הגברית את השגת השוויון המלא בין נשים לגברים בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?
לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

השכלה	יסודית	תיכונית	אקדמית
במידה רבה	39.7	47.3	58.2
במידה בינונית	34.5	38.3	33.0
במידה קטנה	18.5	10.7	7.5
לא משפיע בכלל	7.3	3.7	1.3
סה"כ	100	100	100

מקורה של החשיבות המכרעת המיוחסת למנהגים, למסורות ולמנטליות הגברית בשאלת השוויון בין המינים הוא הדומיננטיות של התרבות הפטריארכלית ותפקידם של הגברים בייצור הערכים הפטריארכליים ובמימושם. התרבות הפטריארכלית, הרואה באשה בעליו של ערך כבוד המשפחה, שמה את הגבר כשומר ואחראי על הבטחת האי-פגיעה בו. לקודים ההתנהגותיים הבאים לידי ביטוי בתפישות כמו השם הטוב, כבוד האשה וכבוד המשפחה תפקיד מרכזי ביצירה ובשעתוק של ההגמוניה התרבותית הפטריארכלית. הסובלת העיקרית מהדומיננטיות של ערכים ותפישות אלה היא האשה, שעליה מוטל להתאים את התנהגותה, את צורת הדיבור שלה, את סגנון לבושה ולפעמים אפילו את דרך החשיבה שלה לסדר החברתי השולט בכל הקשור לחלוקת התפקידים בין המינים. ההיגמוניה של התרבות הפטריארכלית אינה מתקיימת בקרב קבוצה מסוימת, אלא כוללת את הנשים כולן, לרבות אלו הנלחמות למען שוויון בין המינים. יתרה מכך, ההסכמה לקודים ההתנהגותיים הללו וקבלתם כמות שהם מהווים נדבך חשוב מאוד בהשגת לגיטימיות חברתית ובסיכוי לעבוד בקרב האוכלוסייה ומולה. ביטאה זאת "עפאף" באומרה:

השם הטוב, המוניטין, הלבוש... כולם מכשולים שאני חווה על בשרי. למשל, באחד הקורסים שנערכו ביישוב שלי לפני חודש הרמדאן פנו אלי כמה נשים בשאלה אם מותר להן לעשן סיגריות בחוץ, וזאת למרות שהן קבוצה של עשר נשים. האם מדובר בפיקוח חברתי, או שמא בפרי בחירתן החופשית?! אנו מתחשבות ברגשות מתוך בושה ופחד.

הבחינה המתמדת של התנהגות האשה, יחד עם החשיבות העליונה המיוחסת לשמירה על השם הטוב ועל הכבוד, משפיעים באופן אסטרטגי על יכולתה לפעול במסגרת

החברתית. כך, למשל, האשה העובדת או הלומדת אינה יכולה להשקיע את כל כוחה וכשרונה במילוי ההתחייבויות והדרישות שתחום פעילותה מחייב כאשר היא מוצאת את עצמה בעימות, ישיר או עקיף, עם מערך הנורמות והערכים החברתיים המסורתיים, התובעים ממנה להתנהג לפי קודים וכללים מוגדרים. התייחסה לכך "אאיה", תלמידת תיכון:

הבעיה בדור שלנו היא שאנחנו יכולים להבין זה את זה. הבעיה היא שאפילו אם נרכוש השכלה ונמשיך את הלימודים שלנו, אנו נשארים לחיות באותה חברה, שבה יש דימוי מוגדר לבחורה האידיאלית, ודימוי זה כרוך גם בהתנהגויות וערכים מסוימים שלאשה אסור לעבור. כאשר בחורה עוברת על הקודים האלה, גם אם היא מאמינה במה שהיא עושה, בנכונותה ובצדקתה, החברה תשים עליה איקס.

העמדות לגבי פשעי כבוד המשפחה

מבין כל העמדות הנוגעות למעמדה של האשה הערבייה - אם בכל הנוגע לזכויות ספציפיות ולכבוד ואם בנוגע לעמדה התיאורטית לגבי היחסים הלא-שוויוניים בין המינים - בולט במיוחד המתח בין זכותה של האשה לעבוד, ללמוד ולפתח אישיות חזקה ועצמאית מחד גיסא (על כל המשתמע מכך בנוגע לעמדה הסובלנית והחיובית כלפיה) ובין גילויי ההבנה לפשעי הרצח על רקע מה שמכונה "כבוד המשפחה" ותפקידם המכריע של מושגים כמו "כבוד" ו"שם טוב", כפי שהוסבר היטב בראיונות, מאידך גיסא. כ-11.2% (126 נשים וגברים) ענו כי הם מגלים הבנה רבה מאוד למעשי רצח על רקע "כבוד המשפחה". כ-19.5% (224 איש ואשה) אמרו שהם מגלים הבנה למעשים כאלה. הווה אומר, 30.7% מהנסקרים גילו הבנה למעשי הרצח. ההבדלים בין המינים בנושא זה ראויים לציון: 25.1% מהגברים גילו הבנה לרצח כזה, וכ-12.8% מהם גילו כלפיו הבנה רבה. כלומר, 37.9% מהגברים גילו הבנה לרצח. מנגד, 13% מהנשים גילו הבנה לרצח, וכ-9.1% מהן גילו כלפיו הבנה רבה. כלומר, 21.1% מהנשים גילו הבנה למעשי הרצח הללו. ההבדל בין הגברים לנשים בנושא זה (16.8%) מצביע על פער תהומי ביחס של שני המינים לפשעי הכבוד. דבר זה מוכיח כי הרצח הוא בעיקר כלי בידי הגבר, וכי חלה נסיגה במידת הלגיטימיות שלו בקרב הנשים.

טבלה מס' 36

מה דעתך לגבי הרצח על רקע מה שנקרא "כבוד המשפחה"?

לפי מין הנסקרים (באחוזים)

נשים	גברים	שני המינים	
13.9	25.1	19.5	מגלה הבנה
9.1	12.8	11.2	מגלה הבנה רבה
32.2	32.2	32.2	לא מגלה הבנה
44.8	29.9	37.3	לא מגלה הבנה בכלל
100	100	100	סה"כ

לרמת ההשכלה, לאזור המגורים ולמצב הכלכלי השפעה ניכרת על העמדה כלפי מעשי רצח נגד הנשים: 43.3% מבעלי ההשכלה היסודית גילו הבנה, או הבנה רבה, לפשע הזה, לעומת 29.1% מבעלי ההשכלה התיכונית, שגילו הבנה רבה. בקרב בעלי ההשכלה האקדמית ירד שיעור מגלי ההבנה ל-20.5%.

טבלה מס' 37

מה דעתך לגבי הרצח על רקע מה שנקרא "כבוד המשפחה"?

לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

אקדמית	תיכונית	יסודית	השכלה
14.8	19.0	25.0	מגלה הבנה
5.7	9.2	18.6	מגלה הבנה רבה
29.7	34.4	30.1	לא מגלה הבנה
49.8	37.3	26.3	לא מגלה הבנה בכלל
100	100	100	סה"כ

הסקר אף מראה כי העשירים מגלים מידת הבנה פחותה לפשעי הכבוד: 22.1% מבעלי ההכנסות שמעל לממוצע גילו הבנה או הבנה רבה לפשעי הכבוד. 21.4% מביין בעלי ההכנסה הממוצעת הביעו עמדה זוה, ובקרב בעלי ההכנסות שמתחת לממוצע היה שיעור המגלים הבנה לפשעי הכבוד הגבוה ביותר: 36%.

טבלה מס' 38

מה דעתך לגבי הרצח על רקע מה שנקרא "כבוד המשפחה"?

לפי רמת ההכנסה של הנסקרים (באחוזים)

הכנסה גבוהה מהממוצע (6,500 ש"ח)	הכנסה ממוצעת (6,500 ש"ח)	הכנסה נמוכה מהממוצע (6,500 ש"ח)	
15.5	15.3	22.4	מגלה הבנה
6.6	6.1	14.0	מגלה הבנה רבה
31.9	33.6	31.8	לא מגלה הבנה
46.0	45.0	31.8	לא מגלה הבנה בכלל
100	100	100	סה"כ

הסקר הראה שאין הבדלים עמוקים בין עמדות הנסקרים מהמשולש, הגליל והערס המעורבות בנוגע לסוגיית פשעי הכבוד (29.4% בגליל, כ-28.3% במשולש וכ-23% בערים המעורבות). בנגב היה המצב שונה: שם גילו כ-52.7% מהנסקרים הבנה, או הבנה רבה, למעשי הרצח על רקע "כבוד המשפחה".

טבלה מס' 39

מה דעתך לגבי הרצח על רקע מה שנקרא "כבוד המשפחה"?

לפי אזור גיאוגרפי (באחוזים)

הגליל	המשולש	הנגב	ערים מעורבות	
20.0	18.0	20.3	14.4	מגלה הבנה
9.4	10.3	32.4	9.0	מגלה הבנה רבה
32.2	40.2	20.3	28.8	לא מגלה הבנה
38.4	31.5	27.0	47.7	לא מגלה הבנה בכלל
100	100	100	100	סה"כ

פשעי הכבוד: בין הסתייגות דתית להבנה חברתית

מראיונות העומק עולה כי נימוקיהם של אנשי הדת המתנגדים לפשעי הכבוד דומים מאוד. דמיון זה השתקף בדבריהם של סגן ראש התנועה האסלאמית (הפלג הצפוני), השיחי כמאל ח'טיב, ראש המועצה הדתית הדרוזית, השיחי מוואפק טריף; והארכיבישוף עטאללה חנא.

וכך הסביר השיחי ח'טיב את העמדה האסלאמית:

הלכתית, הדבר הזה אסור, והוא דבר שיש לדחותו ולהתנגד לו בתוקף. למה? ראשית

כל, מי שאחראי לביצוע עונש ההמתה - שאותו אנחנו מכנים אלחד (הגבול) - הוא

הוולי (האפוטרופוס), וזה לא עניינו של פלוני או אלמוני, גם לא של אחיה של

האשה שעשתה את המעשה. יכול להיות שהאח או האב יתייחסו אל עצמם כאילו היו האפוטרופוסים שלה, אולם במקרה זה האפוטרופוסות נובעת מקנאות רגשית ולא מבחינה הלכתית, כי הוולי של כולנו הוא השליט המוסלמי. כאשר יש שליט כזה, הוא-הוא המצווה על ביצוע העונש נגד פלונית או אלמוני. מכאן שאני, אין לי זכות לעשות כן נגד מי שלא תהיה, ואפילו תהיה זאת (השם ישמור) אחותי שלי. זה דבר ראשון. משמעו שההלכה האסלאמית איננה מרשה למי שאחותו עושה מעשה כזה להעניש אותה, אלא שהוולי הוא זה שצריך לעשות כן. שנית, יש כללים והתניות הלכתיים (שרעיים) כדי שיהיה אפשר להשיא את העונש, למשל, יש הכרח בהבאת עדים למעשה, ולא עד אחד או שניים, ואפילו לא שלושה, אלא ארבעה עדים.

וכך הסביר השיחי טריף את העמדה הדתית הדרונית:
אנחנו נגד אלימות ונגד רצח, או מה שנקרא רצח על רקע כבוד המשפחה או מסיבות אחרות. אנו אוסרים עליו ומתנגדים לו מבחינה דתית. רצח על רקע כבוד המשפחה הוא מעשה אסור מבחינה דתית. העונש, לפי מצוות הדת, הוא נידוי דתי לכל החיים נגד מי שעושה מעשה כזה.

הכומר חנא הביע עמדה דתית דומה:
אנחנו מתנגדים לרצח, יהיו אשר יהיו מניעיו וסיבותיו. אנחנו לא מקבלים בכלל רצח על רקע כבוד המשפחה או על רקע אחר.

הבעיה היא שכבוד האשה עלול להיפגע גם אם רק שוחחה עם גבר שאין בינה ובינו קרבה משפחתית, או אם היא נישאת לגבר בלא הסכמת המשפחה, כך שאין הדבר תלוי רק באיבוד הבתולין מחוץ למסגרת הנישואין. למעשה האשה, המדומה כזכור לאריג דק ולבן, עלולה לשלם בחייה על כל מעשה שאינו מתיישב עם רצון המשפחה.

"רובא", אחת הנשים הפעילות בנגב, מזכירה בהקשר זה את סיפור רציחתה של נערה חולה:

לפני כמה חודשים נרצחה נערה בת 19 שסבלה מבעיות נפשיות ומאלימות פיזית מצד אחיה, מה שדחף אותה להימלט ולברוח למשפחה אחרת. הבריחה מהבית כשלעצמה מעלה את הרעיון שמא היא ברחת עם בחור, או שברחה כדי לעבוד בזנות. אולם הנערה היא ברחת בגלל האלימות הפיזית שהפעיל נגדה אחיה. לאחר שהאח שלה רצח אותה ולאחר נתיחת הגופה התברר שהנערה היתה עדיין בתולה. או אז הניפה האם דגלים לבנים מעל הבית שלה ומעל בתים אחרים, אות לשמירה על כבוד המשפחה.

הנפת דגלים לבנים, מנהג הנפוץ בעיקר בדרום, היא הצהרה על חפותה של האשה אחרי שכבר שילמה בחייה על החשדות והשמועות סביב כבודה. במקרה שלעיל,

אף שהקורבן ניסתה רק להגן על עצמה מפני האלימות החוזרת ונשנית מצד אחיה, הסוגיה המכרעת היתה יציאתה (בריחתה) מהבית ומרידתה בשלטון האח המתעלל, שהתייחס אליה כאילו היתה רכוש הפרטי שיש לדכא ולהכניע בכל האמצעים, לרבות אלימות והשפלה. צעדו של האח מקובל בחברה משום שהיא מעניקה לגבר את הזכות לשלוט, ואילו מה שנחשב לא מקובל הוא דווקא התנגדות הנערה ונסיונה להציל את נפשה. הנפת הדגל הלבן מדגישה שהכבוד הוא עדיין ערך ראשון במעלה, הקודם אפילו לחיי הנערה, משום שהוא נחשב הון משפחתי ולא אישי-אינדיבידואלי. כאן המקום לציין שרצח על רקע כבוד המשפחה הוא, במקרים רבים, אמצעי לכסות על פשעים המבוצעים מסיבות אחרות וממניעים אחרים, לרבות סכסוכים כלכליים ומשפחתיים שונים. השימוש בכבוד המשפחה כסיפור-כיסוי למעשי רצח ממניעים זרים נועד להצדיק מעשים אלו ולזכות ליחס סובלני והבנה מצד החברה, ואפילו מצד המערכת המשפטית. הטרגדיה האמיתית היא שלרצח על רקע כבוד המשפחה בכלל מוענק צידוק כלשהו.

העובדה שרצח על רקע "כבוד המשפחה" זוכה ללגיטימיות רבה כל-כך (יותר ממחצית הנסקרים באזור הנגב צידדו בו) מעלה שאלות נוקבות לגבי טיב חייה של אשה בצל קיומו של חוק לא כתוב המתיר את דמה. ליגיטימיות נרחבת זו מצביעה על כך שהשלטון הפטריארכאלי אינו מתקיים רק כתוצאה מהשלטת התרבות הפטריארכאלית, אלא כתוצאה מהשימוש בזכות להמית נשים כנורמה ביצועית מובהקת; המתה - ולא רצח נפשע מחויב ענישה. זהו אקט של ביטול גוף שאין לו זכות קיום. הטרגדיה שבמעשה הרצח על רקע "כבוד המשפחה", אם כך, טמונה בהפיכתו ל"חוק האב" הפורמטיבי; רצח האשה לא קשור בהכרח לאובדן בתוליה למשל, אלא יכול להיות תוצאה של חריגה שלה מאחד הערכים או הגבולות שנקבעו על-ידי משפחה מסוימת.

"רא'פת", אחד הנסקרים מקרב הסטודנטים, התייחס לרצח אשה מהכפר שלו:

האשה ההיא היתה נשואה לגבר זר שלא מבני הכפר. הבעל התמכר לאלכוהול. הוא נהג להכות אותה ולהשתמש באלימות נגדה. האשה התגרשה מבעלה בהיותה בהריון, חזרה אל בית משפחתה, אך לא זכתה לקבלת פנים נורמלית. היא ילדה תינוק ובחזרה לחיות בעיר יהודית, שם ניהלה חיים עצמאיים שהעדה ראתה בהם חיים חופשיים יתר על המידה, המהווים מרד נגד הערכים והקריטריונים. שמועות רבות הופרחו סביב האשה כאילו היתה זונה או אשה שלא חיה לפי הנורמות והערכים ולא מכבדת אותם, מה שדחף את האח שלה לצאת למסע חיפושים אחריה במשך ארבע שנים או יותר, עד שהצליח למצוא אותה ולשכנעה לבקר בכפר באמתלה שאביה חולה מאוד. בסופו של דבר היא נרצחה לקול צהלה מצד המון מריע מתושבי הכפר, שתמכו במעשה של האח וצידדו בו.

האשה הזאת לא נרצחה רק פיזית. לרצח קדם רצח חברתי באמצעות נידויה מהחברה וסיווגה בין אלה שאין להם זכות לחיות. רציחתה לעיני המון המריע לרוצח כאילו היה גיבור איננה אלא גולת הכותרת של הרעיון המייסד של השלטון הפטריארכלי, הגורס כי האשה היא יצור אשם החייב תמיד להוכיח - באמצעות התנהגותו וגופו - שהוא חי ומתנהג לפי השיטה הקיימת.

יש לציין כי אפשר שמעשה מסוים ייחשב מגונה ומתועב בעיניה של משפחה אחת, אולם משפחה אחרת תראה בו מעשה נורמלי. "נאילה", אשה שלה ניסיון ארוך ועשיר בפעילות חברתית, סיפרה איך מנע ממנה אחיה לרכוש מכונית מרצדס בנימוק שמדובר במעשה מביש:

יש לי כסף ורציתי לרכוש מכונית מרצדס, אבל אחי הבכור התנגד לכך בתוקף בטענה שהנהיגה במכונית מרצדס היא מעשה מביש, וכי מי שנוהגת ברכב כזה, הרכב חייב להיות לא שלה, אלא שייך לאבא שלה או לבעלה. שאלתי אותו: ואם אבי ובעלי מתו כבר ולא היה להם רכב כזה, האם אין לי זכות לנהוג ברכב מהסוג הזה? והוא ענה: לא, כדי שלא יגידו שפלונית נוהגת ברכב מרצדס. השתכנעתי בגישה שלו והפסקתי לרצות לרכוש מרצדס.

תוצאות הסקר מלמדות כי שמירה על הביתולין לפני הנישואים נחשבת לעניין חשוב ביותר, עד כדי כך שבעל המגרש את אשתו לאחר שגילה שלא היתה בתולה לפני הנישואים זוכה להבנה מצד הקהילה. 76.8% מהנסקרים בנגב הביעו תמיכה, או תמיכה רבה, בצעד שכזה מצד הבעל, וכך גם 68.6% מהנסקרים בגליל וכ-62.9% בערים המעורבות. שיעור התומכים במשולש היה 55.7% בלבד.

טבלה מס' 40

אם גבר נושא אשה ומגלה שהיא איננה בתולה, אזי טבעי שהוא יפרד ממנה!

לפי אזור גיאוגרפי (באחוזים)

ערים מעורבות	הנגב	המשולש	הגליל	
17.7	11.6	11.1	8.9	לא מסכים בכלל
19.5	11.6	33.2	22.5	לא מסכים
31.9	22.1	31.7	35.9	מסכים
31.0	54.7	24.0	32.7	מסכים מאוד

הסקר מלמד גם על זיקה בין מצבם הכלכלי של הנסקרים לעמדותיהם בנוגע לגירוש האשה בידי בעלה משמתגלה לו שלא היתה בתולה. בעלי ההכנסה הגבוהה מהממוצע גילו פחות הבנה למעשה: 7.5% מבעלי ההכנסה הנמוכה מהממוצע הביעו התנגדות מוחלטת לדבר, לעומת 17.6% מקרב בעלי ההכנסה הגבוהה. 38.6% מבעלי ההכנסה

הנמוכה הביעו הסכמה רבה לגירוש האשה הלא בתולה, לעומת 19.8% בלבד מבין בעלי ההכנסות הגבוהות.

טבלה מס' 41

אם גבר נישא לאשה ומגלה שהיא איננה בתולה, אזי טבעי שיפרד ממנה!

לפי רמת ההכנסה (באחוזים)

הכנסה ממוצעת הגבוהה מ-6,500 ש"ח	הכנסה ממוצעת של 6,500 ש"ח	הכנסה ממוצעת הנמוכה מ-6,500 ש"ח	
17.6	11.7	7.5	לא מסכים בכלל
30.2	23.4	21.1	לא מסכים
32.4	37.0	32.8	מסכים
19.8	27.9	38.6	מסכים מאוד

וכך התפלגו העמדות בנושא לפי רמת ההשכלה של הנסקרים: 20.3% מבעלי ההשכלה היסודית הביעו אי-הסכמה או אי-הסכמה בכלל לגירושם. עמדה דומה הביעו 32.2% מבעלי ההשכלה התיכונית. בקרב בעלי ההשכלה האקדמית עלה שיעור הלא-מסכימים ל-52.6%. 79.9% מבעלי ההשכלה היסודית הביעו הסכמה או הסכמה חזקה. שיעור המסכימים בקרב בעלי ההשכלה התיכונית ירד ל-67.7%, והגיע עד ל-47.4% בקרב בעלי ההשכלה האקדמית.

טבלה מס' 42

אם גבר נישא לאשה ומגלה שהיא איננה בתולה, אזי טבעי שיפרד ממנה!

לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

השכלה	יסודית	תיכונית	אקדמית
לא מסכים בכלל	5.0	9.9	17.5
לא מסכים	15.3	22.3	35.1
מסכים	38.1	34.2	27.8
מסכים מאוד	41.6	33.5	19.6

למרות ההבנה שגילו הנסקרים כלפי רצח על רקע "כבוד המשפחה", הרי שהדרך הטובה ביותר לטפל בהריונה של נערה לא נשואה היתה, בעיני רבים מהם, היא להשיאה לגבר שגרם להריון: 90.9% הסכימו שהפתרון הנייל הולם או הולם מאוד. 79.8% תמכו בפנייה ללשכות שירותי הרווחה, 76% תמכו בהענשת הגבר שגרם להריון, 53.5% תמכו בהענשת האשה ו-68.1% תמכו בביצוע הפלה. חשוב לזכור כי הסכמה לדרך התמודדות אחת אין משמעה ביטולה או פסילתה של דרך אחרת; הפלה למשל יכולה להתבצע במשולב עם הענשת האשה והגבר.

מעניין שהענשת הגבר שגרם להריון זכתה לתמיכה גבוהה יותר מהענשת הנערה, דבר שאינו בא לידי ביטוי מעשי במציאות, שהרי הנערה היא זו המוענשת לרוב. אפשר שהסיבה לכך אינה בהכרח רצון לתמוך באשה, אלא ביטוי לדעה קדומה הרואה בה, כפי שכבר הוזכר, אדם רגשי יותר מהגבר, הנחשב רציונלי יותר ומחושב יותר. יתר על כן: מאחר שהאשה נחשבת "רכוש" של משפחה, אם היא נכנסת להריון מחוץ לנישואים, נחשב הדבר כמעשה תוקפנות נגד המשפחה בכללותה.

טבלה מס' 43

אילו אשה רווקה מהמשפחה שלך היתה נכנסת להריון, מהי הדרך ההולמת ביותר, לדעתך, לטפל בנושא? (באחוזים)

לא הולם בכלל	לא הולם	הולם	הולם מאוד	
13.6	18.3	29.7	38.4	הפלה
7.3	12.9	38.0	41.8	פנייה ללשכת העבודה והרווחה
17.2	29.3	32.1	21.4	הענשת הנערה
6.7	17.3	33.5	42.5	הענשת הגבר שגרם להריון
5.0	4.1	20.5	70.4	נישואים לגבר שגרם להריון

תוצאות הסקר מלמדות כי החברה משתמשת ברצח כפתרון אחרון, כאשר כל האמצעים האחרים כשלו, דבר המתבטא בתמיכה הגדולה לאופציה של לחתן את הנערה עם הגבר הגורם להריון. אולם אין להסיק מכאן שההענשה היא דרך פסולה, שהרי 53.5% סבורים שהיא דרך הולמת או הולמת מאוד. עם זאת, היא הולמת פחות אם הדרכים האחרות - החיתון או ההפלה - נושאות פרי, ובמיוחד אם המשפחה מצליחה לשמור את העניין בסוד במסגרת המצומצמת.

הלבוש: בין קביעת גבולות הקבוצה הלאומית לבין האשה כאובייקט

הלבוש הוא אחד הכלים להסדרת היחסים בין המינים. הדיון בנושא חורג מהאספקט המעשי וגולש אל הוויכוח הדתי והפוליטי. אנשי הדת חלוקים בעניין הסגנון ההולם את המסורת האסלאמית, אולם רובם מסכימים שהדת ציוותה על האשה לבוש צנוע, קרי כיסוי ראש ושמלה רחבה. למרות ההיטרוגיניות הדתית של החברה הפלסטינית בישראל - מוסלמים, נוצרים ודרוזים - עדיין יש הסכמה לגבי חשיבות הלבוש הצנוע של האשה, אם כי הגדרת צניעותו משתנה מיישוב ליישוב. לפני הנכבה נהגה האשה הנוצרייה, למשל, לכסות את פניה. כיסוי הפנים נחשב אז מאפיין של האשה העירונית, לעומת אחותה הכפרית, שפניה היו חשופות. עם הזמן חדרו דפוסי לבוש מודרניים דומים הן לעיר והן לכפר, ונושא הלבוש של האשה המוסלמית הפך לסוגיה מרכזית בקרב אנשי הדת והשמרנים, שהתייחסו לשינוי בדפוסי הלבוש כאל הריגה מהנורמות,

המנהגים והערכים הדתיים וכסוג של "חיקוי עיוור למערב". בצל הפוליטיזציה של הדת והמעבר מהדת העממית אל הדת הפוליטית הפכה יכולתה של המפלגה הדתית לכפות לבוש דתי למדד למידת הפופולריות שלה ולהצלחתה.

התנועות הדתיות הפונדמנטליסטיות מנמקות את החשיבות של כיסוי גוף האשה בשמירה על האשה עצמה. לשיטתם, גוף האשה הוא גוף יקר ערך, ולא ייתכן להציגו לראווה. השיח' כמאל ח'טיב מסביר את העמדה הזאת:

אני אומר לאחות ולאשה באשר היא שהגוף שלה במקור הוא אבן חן יקרה מאוד, ובדרך-כלל את אבן החן היקרה יש להסתיר. סליחה, אבל אם יש לי זהב, אני לא אשים אותו על השולחן בפניך או בפני כל אדם שנכנס לביתי. אני בוודאי אסתיר אותו במקום שלא מגיעות אליו כל הידיים. גוף האשה, לשיטתי, הוא אבן חן יקרה מאוד שחובה לשמור אותו מכל משמר, כמו פנינה. והרי היכן נמצאת הפנינה? בתוך הצדפה, שלא בנקל שוכרים אותה ולא כל גוף שנמצא בים יכול להגיע אליה ולהוציא את הפנינה שבתוכה. אני סבור שהצדפה הזו חייבת להיות מוגנת ושמורה היטב - ועוד לפני הלבוש - באמצעות חשיבה בריאה. והרי עובדת היות האשה גאה בגופה והכרותה שהוא רכושה שלה ושהיא האדון עליו לא צריכה להביא אותה למצב שהיא תציג אותו בכיכר ותמכור אותו בחינם, כאשר היא מודעת לכך שזאבים רעבים רבים מסתובבים ברחובות. אני מביא כדוגמה את הקצב בעל האטליו, שהרי הוא לא מציג ברחוב את הבשר שהוא מוכר, כי אז לא היה איש מתקרב כדי לקנות. ולכן אני אומר לאשה שהגוף שלה הוא אבן רכושה הפרטי, אך למרות זאת אין לה בכלל זכות לוותר עליו בקלות.

עמדה זו מבטאת מחשבה עמוקה המתייחסת אל האשה כאל יצור גופני (פיזי) שאפשר להגן עליו ולהחביאו, או, לחלופין, להציג אותו ולהשקיע בו כבסחורה. מאחורי אמירה זו נעלמת האשה כאדם חי, כיצור אנושי. היינו הך אם גוף האשה נתפש כפנינה יקרה שיש להחביאה או כפנינה יפה שיש להציגה לראווה במצגי מלכות יופי; ההיגיון העומד מאחורי הדימויים הללו ומניע אותם אחד הוא: צמצום האשה לכדי גוף בלבד ("אובייקט"), שערכו וצורתו נקבעים בהתאם לדרישות האחרים. בעידן המהפכה התקשורתית ועם כניסת הטלוויזיה הלוויינית לבתים מוצפת הנערה בים של סרטונים מוזיקליים שבהם מככבות נשים שכמו עוצבו במיוחד לתצוגה, מצד אחד, ובתמונות של נשים ישרות, שמרניות ומכוסות ראש, מצד שני. כך מוצעות לה, לכאורה, שתי אלטרנטיבות בלבד: או שתהיה בדמותה של כוכבת זמר או שתבחר בדמותה של האשה הלבושה מכף רגל ועד ראש. וכך הסבירה "עפאף":

אין ייתכן שאומה שלמה מוצאת את עצמה ניצבת בפני שתי אלטרנטיבות בלבד, נאנסי עג'רם או עומר ח'אלד? כלי התקשורת, האחראים על הקצאת המשאבים ורוב המסרים המשודרים לצעירים, לנשים ולחברה בכלל - רובם ככולם מתמקדים בשתי האלטרנטיבות האלה.

ההתייחסות אל האשה דרך גופה יוצרת לחצים חברתיים בנוגע לדרכים הנאותות ביותר לשימוש בגוף הזה, ואנרגיות רבות, אישיות וקולקטיביות, מושקעות בהבטחת המראה שיהלום את הציפיות. וכך הסבירה "ראידה" בת ה-16:

אבא שלי אינו איש דתי, ורק לאחרונה הוא התחיל לצום בחודש הרמדאן. הוא לא מתפלל, אבל כשהייתי הולכת לבית סבי מצד אמי הייתי פוגשת שם את הדוד שלי מצד אמי, שהוא שיח' דתי אדוק. ראיתי במבטים שלו בוז. היתה הרגשה כאילו הייתי חרק, כאילו אמר לי, את היחידה שמתלבשת כך בין כל בנות הדודים שלך. גם מסבא שלי קיבלתי יחס דומה, הוא תמיד ביקש ממני להיות דתייה. אחותי הבכורה לא מכסה את הראש, ולכן סבא שלי כועס עליה מאוד ולא מדבר איתה. אנחנו שלוש בנות בבית. אחותי הבכורה לא מסכימה לשים צעיף על הראש ואומרת שהדבר שבבילה הוא אתגר, "הם רוצים שאני אכסה את הראש בצעיף, אבל אני לא רוצה כי אינני משוכנעת בכך, גם בגלל שאני לומדת באוניברסיטה וגם בגלל שזה לא מקובל עלי. אני לא רוצה לשנות את דפוסי החיים שלי בגלל צעיף". לכן כולם בבית סבא שלי כועסים עליה ולא מדברים איתה. היא אומרת, "אני לא מוכנה להפוך לנערה דתייה רק כדי לרצות את הדוד שלי ואנשים אחרים. אם אני אהפוך לאדם דתי, זה יהיה מתוך אמונה כנה ולא כדי לרצות אדם כלשהו".

בעוד שנערות מסוימות נתונות תחת לחץ להתכסות ברעלה, אחרות נתונות ללחצים הפוכים, משום שהרעלה, למשל, אינה לטעמו ולרוחו של הבעל, כפי שמספרת "דועא", הלומדת בכיתה י':

אם יש משפחות הלוחצות על בנותיהן שתהיינה דתיות, המצב אצלי הפוך. אמא שלי נהייתה דתייה לפני כמה שנים, וכל הזמן מתלהט הוויכוח בינה לבין אבא שלי סביב העניין, כי אבא שלי לא מוכן לקבל את כיסוי הראש.

בסופו של דבר הנושא החשוב ביותר הוא לא סגנון הלבוש, אלא היחס החברתי אל גוף האשה כאילו היה נושא לשיקול דעתם ולהתערבותם של בני משפחתה. הם בודקים אותן, מציירים את צורתן וקובעים את דרך הציגותן, עד כדי כך שהלבוש הופך לאמצעי להשגת הלגיטימיות החברתית שלה. וכך מסבירה "רובא", פעילה חברתית באזור הדרום:

אנו שואפות לשנות את החברה כך שהיא תהיה מוכנה לקבל כל תרבות חיצונית אחרת, כמו הלבוש המיוחד. אני, למשל, התחלתי ללכת עם רעלה כדי שהחברה תקבל אותי.

הלבוש אינו רק ביטוי ללחץ המופעל על האשה, הוא גם כלי להערכת האשה הלוברת אותה, ויותר מכך, הוא הוכחה ליושר שלה, המקבל אהדה וברכות מהסביבה. וכך אומרת "עפאף":

גדולה היא השמחה האמיתית שהאחרים מפגינים כאשר הם מברכים אשה לאחר שהחלה לשים רעלה, כאילו יצאה מקבוצת המשוגעים והצטרפה לקבוצת השפויים. איך היית מרגישה לו היית נתקלת כל הזמן בביקורת ובהערות על כך שאלו ההולכות עם רעלה טובות יותר ויפות יותר?

נכון להיום לבוש האשה במזרח התיכון בפרט ובמרחב האסלאמי בכלל הוא נושא לדיון מרכזי, שהשלכותיו חורגות ממסגרת הוויכוחים המסורתיים על הלבוש הנשי. הדיון כבר אינו מתמצה רק בשאלת התאמתו או אי-התאמתו של הלבוש להתפתחויות החברתיות, והפך זה מכבר למוקד של אסוציאציות נפשיות, תרבותיות, פוליטיות ודתיות. הדיון בסוגיית הרעלה משתלב בדיון בסוגיות הקשורות לגלובליזציה ולמתקפה על האסלאם, כמו גם בדיון על הזהות הלאומית. במקרה של הפלסטינים החיים בישראל, הרעלה לפעמים היא סמל הזהות, כפי שביטאה זאת "רוואידה", המקפידה לעטות רעלה:

אני מרגישה גאה בעצמי כשאני הולכת ברחובות העיר חדרה ועוצרים אותי ומבצעים עלי חיפוש. לדוגמה, כשאני הולכת עם בת דודתי הלא דתייה עורכים עלי חיפוש, ולא על שתינו. אני מרגישה גאוה, כי אני רוצה לשמור על הזהות שלי ועל הדת שלי, לכן, מצדי שיערכו עלי חיפוש כל מטר אחד, ולא כל שניים. אני מרגישה חופשייה יותר בלבוש הזה. כשאני בלבוש הזה יכולים לזהות בקלות שאני ערבייה מוסלמית, אבל אלו שלא לובשות לבוש דתי - אף אחד לא יכול לזהותן ולהבדילן מאחרות.

סוג הלבוש בחברות מאוימות הוא ביטוי לא רק לדתיות, אלא גם לזהות הקולקטיבית ולהדגשתה מחדש. כך גדלה הבעייתיות בדיון הזה משום שהוויכוח אינו מתמקד רק בשאלת זכותה של האשה לבחור את הלבוש המתאים לה, אלא גולש לדיון סביב הקשר בין לבוש לזהות ולמאבק הלאומי.

אין ספק כי ההתרחשויות הבינלאומיות שתרמו ליצירת זיקה בין האסלאם לטרור, לצד הדיכוי המאורגן של ישראל כלפי תושבי הערים המעורבות, תרמו רבות להתפשטות החזרה אל הדת ואל הרעלה. כך קרה שהלבוש הדתי הפך למעין אמירה פוליטית ולביטוי של מחאה נגד הדימוי המעוות של האסלאם. אומרת "כפאח", אחת הפעילות באזור רמלה-לוד:

אנו עדים כיום לתופעה ההולכת ומתפשטת ביישוב שלנו, והיא החזרה אל הדת ואל הרעלה, וזאת כתוצאה מהלחץ המרוכז עליהן (הנשים). העולם מפנה אצבע מאשימה לעבר האסלאם והמוסלמים. המצב קשה בעולם. נוסף לכך, מצב היישוב שלנו עורר בנו את התחושה שאין לנו מה להפסיד. ההתקרבות לאלוהים עוזרת לנו מבחינה נפשית, וזה המינימום שאנו יכולים לעשות.

הבריחה של הנשים אל הדת והשימוש שלהן ברעלה הם תוצאות של הלחצים שהן נתונות בהם כחלק ממיעוט מדוכא, מצד אחד, והשייכות הדתית שלהן, מצד שני. המנהגים והמסורת הפכו למעוז שקבוצות חברתיות מתחבאות מאחוריו כמגן על הזהות הקולקטיבית שלהן. "כפאח", אחת הפעילות החברתיות בלוד וברמלה, תיארה את הקשר שבין איבוד המולדת, הדיכוי הממסדי והחזרה אל המנהגים והמסורת: *החברה הערבית ברמלה, על אלף הנפשות שלה שנשארו כאן אחרי 48' מרוששות מכל נכסיהן, הרגישה שאין לה כל השפעה על התרבות המודרנית שחדרה אל העיר אחרי 48', מה שדחף את האנשים לשמור יותר על היותם מייעוט ולדבוק במנהגים ובמסורות שלהם. המנהגים והמסורת, לרבות מה שקשור לאשה, ללבוש ולעבודה, הם תגובה על מה שמתרחש. כשהם רואים את ההתנהגות של היהודים, הם מהדקים יותר ויותר את המצור על האשה.*

החזרה אל המנהגים ואל המסורת היא האמצעי של הקבוצות המדוכאות, שהפסידו את כל הונם הכלכלי והתרבותי ולא נשאר להן אלא הונם הסמלי, שבעזרתו הם משפיעים בראש ובראשונה על מעמד האשה, שהפכה להיות המדוכאת גם של שלטון הזכרים הפטריארכלי וגם של השלטון הגזעני הממסדי. "כפאח" מוסיפה ואומרת: *סוגיית המנהגים והמסורת נדייתה סוגיה חשובה מאוד, כי אם הפסדת הכל, אז לא נשאר לך אלא לשמור על התחום הזה, דבר המשפיע בהכרח על מצב האשה ומעמדה בחברה. כלומר, המצב כיום שונה והוא יותר רע, כי מה שמייחד את התקופה הזאת הוא הבלבול של הדור החדש, הקולט את ההתפתחויות בעולם לא רק בהשפעה על הלבוש והמראה החיצוני, אלא גם בבילוי בחברת הנערים. מה שמתרחש בעיר גורם לדור הצעיר לאבד את השייכות שלו, שממילא היתה רופפת ומתסכלת.*

בצל ההיחשפות לחברה הישראלית ולתרבויות המערביות כפי שהן באות לידי ביטוי בערוצים הלווייניים, על הבלבול הרגשי המתלווה לכך (מצד אחד הרצון לחקות ומצד שני תחושת האיום), ההתמקדות בגוף האשה היא דרך לסמן את גבולות הקולקטיב ולקבוע אותם. כך אפשר לכפות על האשה לבוש מסוים רק בגלל רצונה של המשפחה. אומרת "כפאח":

לרוב החזרה של האשה אל הדת היא לא תוצאה של רצונה החופשי, אלא בגלל שהאב או האח הכריחו אותה לעשות כן. אני מכירה מקרים שבהם בחורים חיפשו בחורות דתיות כדי להתחתן איתן. יש לחץ על הנשים מצד הגברים, שמכריחים אותן להיות דתיות. החזרה אל הרעלה היא תוצר של התסכול הקיים באופן כללי.

הפוליטיזציה של לבוש האשה, המגובה בערכים הפטריארכליים הגבריים, מערימה מכשולים בפני האפשרות לחנך את הנערה בצורה התואמת את רצונותיה, האנושיים והיאשיים. אומרת "עפאף":

אמנם יש תמיד סיכוי שהבת שלי לא תהיה שונה מהבן שלי כתוצאה מהחינוך שאני

נותנת לה, אבל בתנאים של החברה, היא שונה מהבן. החינוך שלי שונה, אך כולנו חיים באותה חברה. היא לא מרוצה למשל מכך שאני לא מתפללת. יום אחד היא אמרה לי: "את חייבת לצום כדי שלא תעשי לי סקנדל ביישוב", וזאת למרות שלא מפריע לה שאבא שלה לא מתפלל ולא צם. מכאן אנו רואים שאפילו הדת, על מצוותיה וחובותיה, נחשבת אחת מחובותיהן של הנשים, ולא של הגברים בלבד. העובדה שהבת שלי חיה תחת לחץ חברתי מסוים היא תוצאה - וזוהי בת המבדילה בין ערביי ישראל ובין ערביי 48'²⁷ מאז היתה בכיתה ב'. כל-כך מהר היא הושפעה מהלחצים, עד שהיא עומדת על כך שאני אצום כדי לא לגרום לה סקנדל.

תוצאות הסקר מצביעות על כך שהשימוש ברעלה או האי-שימוש בה הוא מבחינה מסוימת סוגיה שעל האשה להחליט לגביה. יותר מ-80% מהנסקרים הסכימו שהאשה היא זו שצריכה להחליט בסוגיה הנדונה, אולם כפי שכבר הראינו, החלטה זו ביסודה היא תוצאה של כמה גורמים ולחצים שאפשר שהם אינם מופנים כלפי האשה בצורה ישירה וברורה, אלא הם, באופן סמלי, תוצאה של האווירה והתנאים הסביבתיים, כפי שמשבירה "סלמא", תלמידת תיכון:

ההורים שלי נסעו לקיים את מצוות החאג' (העלייה לרגל למכה) כשהייתי בכיתה ט'. כאשר הם חזרו מערב-הסעודית הם נהיו דתיים אדוקים מאוד. הם הכריחו אותי ללבוש לבוש דתי עוד כשהייתי בכיתה י', ובלי שאהיה משוכנעת בכך. הושפעתי מעמדתה של אמא שלי שהלבוש הדתי הוא צנוע ומסתיר יותר מאשר החולצה, המכנסיים והחצאית, למרות שלא נהגתי אז ללבוש בגדים קצרים וצמודים. חולצת בית-הספר שנהגתי ללבוש היתה מגיעה עד לברך ומכסה כמעט הכל. אולם היום אני משוכנעת שזה לא רק לבוש דתי, אלא הוא גם שומר יותר על הבת.

או כפי שביטאה זאת "ריגיאא", גם היא תלמידת תיכון שהחליטה לעטות רעלה: בשנה שעברה לא חשבתי להיות דתייה. נהגתי ללבוש בגדים קצרים וחשופים, חצאית קצרה וחולצה בלי שרוולים. יותר מאדם אחד הזכיר את הנושא בפני. שאלו אותי למה שאני לא אהיה דתייה. בסוף ראיתי שהם צודקים.

הפיכתו של לבוש האשה לסוגיה קולקטיבית ומשפחתית עולה בקנה אחד עם הגישה הרווחת לגבי השמירה על שמה הטוב של האשה והזהות האידיאלית שהחברה מצפה שתייצג, של אשה ישרה ושמרנית.

27 הכוונה היא כנראה להבחנה בין המשמעות הפוליטית של המושג "ערביי ישראל", כמושג המבטל את הזהות הלאומית, ובין המושג "ערביי 48'" והמשמעות שלו לגבי הזהות הלאומית.

טבלה מס' 44

באיזו מידה את/ה מסכים/ה עם האמירות הבאות? (באחוזים)

סה"כ	מסכים מאוד	מסכים	לא מסכים	לא מסכים בכלל	
100	40.7	39.9	9.8	9.6	זכותה של האשה לבחור לעטות רעלה או לא
100	32.4	33.7	23.4	10.5	אם גבר נושא אשה ומגלה שהיא איננה בתולה, אזי טבעי שיפרד ממנה
100	12.0	23.9	40.1	24.0	"חירות האשה" הוא מושג מערבי מיובא
100	24.2	33.7	28.3	13.8	תפקידה העיקרי של האשה הוא להיות אם ועקרת בית

העמדות בנוגע לזכותה של האשה לבחור בין לעטות רעלה ובין לא נחלקו לפי אזורים גיאוגרפיים: 26.9% מהנסקרים במשולש הביעו אי-הסכמה מוחלטת וכ-16.3% הביעו אי-הסכמה, כך ש-43.2% מהנסקרים באזור זה מתנגדים לזכותה של האשה שלא לעטות רעלה. 26.8% מהנסקרים באזור הנגב הביעו התנגדות והתנגדות תקיפה מאוד, אולם בגליל ירד שיעור המתנגדים ל-12.8% ובערים המעורבות ל-10.8%. הפער הגדול, במיוחד זה שבין הגליל והערבים המעורבות, מצד אחד, ובין המשולש, מצד שני, קשור אולי בהטרוגניות הדתית בגליל ובערים לעומת ההומוגניות הדתית האסלאמית באזור המשולש. עוד הסבר אפשרי לפער שבין המשולש לנגב הוא העובדה שהדתיות העממית היא הצורה הנפוצה ביותר בנגב, ואילו במשולש רווחת הפוליטיזציה של הדת.

טבלה מס' 45

זכותה של האשה לבחור לעטות רעלה או לא. מה דעתך?

לפי אזור מגוריהם של הנסקרים (באחוזים)

ערים מעורבות	הנגב	המשולש	הגליל	לא מסכים בכלל
5.4	16.3	26.9	4.6	לא מסכים
5.4	10.5	16.3	8.2	לא מסכים
34.8	22.1	37.6	43.3	מסכים
54.4	51.1	19.2	43.9	מסכים מאוד
100	100	100	100	סה"כ

הסקר אף הצביע על חילוקי דעות בין המינים באשר לזכותה של האשה לבחור לעטות רעלה או לא: 45.2% מהנסקרות אמרו שזכותה של האשה לבחור לעטות רעלה או לא,

לעומת 36.3% מהגברים. בסוגיה אם על הבעל לגרש את אשתו במקרה שהוא מגלה שלא היתה בתולה הביעו 6.2% מהגברים התנגדות, לעומת 14.8% מהנשים. 37.4% מהגברים הסכימו מאוד לגירוש האשה, ואילו שיעור המסכימות מאוד מקרב הנשים היה 27.5%. הפער בין עמדות הגברים והנשים נובע מהעובדה שהאשה היא הקורבן הישיר של היפרדות זו, ומצד שני, חשיבות השמירה על הביתולים לפני הנישואין באה להדגיש את השליטה הגברית על האשה ולהבטיח את ההמשכיות של שליטה זו.

טבלה מס' 46

העמדות כלפי אמירות שונות

לפי מין הנסקרים (באחוזים)

מסכים מאוד		מסכים		לא מסכים		לא מסכים בכלל		
נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	
45.2	36.3	38.1	41.5	7.6	11.9	9.1	10.3	זכותה של האשה לבחור לעטות רעלה או אחר
27.5	37.4	30.6	36.9	27.2	19.6	14.8	6.2	אם גבר נושא אשה ומגלה שהיא איננה בתולה, אזי טבעי שיפרד ממנה
9.3	14.8	19.8	27.9	41.9	38.1	29.0	19.3	"חירות האשה הוא מושג מערבי מיובא

בהקשר זה חשוב לציין את חילוקי הדעות בין המינים לגבי המושג "חירות האשה": 42.7% מהגברים הסכימו או הסכימו מאוד לטענה כי "חירות האשה" הוא מושג מערבי, ואילו רק 30% מהנשים הנסקרות צידדו באמירה זו. 29% מהנשים הביעו את אי-הסכמתן המוחלטת לסברה הזו, לעומת 19.3% מהגברים.

העמדות באשר לבתולי הנערה נחלקו לפי קבוצות הגיל השונות. הקבוצות הצעירות יותר הביעו אי-הסכמה רבה לגירוש האשה במקרה שהתברר שלא היתה בתולה. שיעור המתנגדים לכך בקרב בני 18-28 היה 37.5%, ושיעור דומה (38.9%) התגלה בקרב בני 29-39. בקרב בני 40-50 ירד שיעור המתנגדים ל-30.6%, בקרב בני ה-61-51 הגיע שיעורם ל-27.5%, ובקרב בני 62 ומעלה ירד שיעורם ל-16.3%. הסקר, אם כן, מלמד על פער בולט בין צעירים למבוגרים בסוגיית הבתולים.

טבלה מס' 47

באיזו מידה את/ה מסכים/ה לאמירה כי "אם גבר נישא לאשה ומגלה שהיא איננה בתולה, אזי טבעי שהוא יפרד ממנה"?

לפי גיל (באחוזים)

הגיל	לא מסכים בכלל	לא מסכים	מסכים	מסכים מאוד	סה"כ
18-28	12.2	25.3	30.2	32.3	100
29-39	12.8	26.1	31.3	29.8	100
40-50	9.8	20.8	38.2	31.2	100
51-61	4.3	3.3	33.3	39.1	100
62 ויותר	5.8	10.5	47.7	36.0	100

האשה והנישואים

לפי הסקר, הגורם המשפיע ביותר על הצלחתם של נישואים הוא כבוד הדדי בין בני-הזוג (98.1%), אחריו זכות הנערה לבחור את שותפה לחיים (95%), ואחריו רמת השכלה שווה בין הגבר לאשה (94.9%). יציאת האשה לעבודה או ללימודים זכתה לשיעור הסכמה של כ-76.1% בלבד, והסכמתה של האשה לראות בעצמה עקרת בית ואם בלבד זכתה להסכמה של כ-67.1%. אשה המשכילה מבעלה נחשבה לגורם משפיע על הצלחת הנישואים בקרב כ-57.7% בלבד, ורק כ-47.8% סברו שרמת הכנסה גבוהה יותר של האשה יכולה לתרום להצלחת הנישואים.

טבלה מס' 48

מה היא השפעתו של כל אחד מהגורמים הבאים על הצלחת הנישואים?

השפעה חיובית מאוד	השפעה חיובית	השפעה שלילית	השפעה שלילית מאוד	סה"כ	
12.1	45.6	34.4	7.9	100	רמת השכלה גבוהה יותר של האשה מזו של בעלה
47.8	47.1	4.5	0.6	100	רמת השכלה שווה של שני בני-הזוג
10.2	37.7	42.2	9.9	100	הכנסה גבוהה יותר של האשה מזו של הבעל
25.8	50.3	19.9	4.0	100	יציאת האשה לעבוד ו/או ללמוד
25.5	41.7	27.8	5.0	100	קבלת האשה את תפקידה כעקרת בית וכאם בלבד
76.5	21.7	1.5	0.3	100	כבוד הדדי
64.5	30.5	3.9	1.1	100	זכותה של האשה לבחור את שותפה לחיים

גיל הנישואים

כמחצית מהנסקרים (54.6%) ציינו כי הגיל האידיאלי לנישואי האשה הוא 22-25, 35.8% סברו כי הגיל האידיאלי הוא 18-21. למעשה, שיעור של יותר מכ-90% מהנסקרים סברו כי הגיל האידיאלי לנישואי הנערה הוא 18 ומעלה. הסקר אף מלמד על הבדל ברור בין גילי הנישואים הרצויים לשני המינים: 72% מהנסקרים סברו כי הגיל המועדף לנישואי גבר הוא 26 ומעלה, ואילו רק 8% סברו כי זהו הגיל שבו ראוי לאשה להינשא. נראה שיש קשר בין העמדה החיובית בנושא השכלת האשה ובין העדפת גיל 22-25 לנישואיה; בגיל זה מסיימת האשה את לימודיה האקדמיים, או לפחות את לימודיה התיכוניים.

טבלה מס' 49

איזה גיל רצוי, לדעתך, לנישואי הגבר/האשה?

לפי מין הנסקר/ת (באחוזים)

הגיל הרצוי לנישואי הגבר	הגיל הרצוי לנישואי האשה	
0.1	1.5	פחות מ-17
3.5	35.8	18-21
24.4	54.6	22-25
72.0	8.1	26 ומעלה
100	100	סה"כ

טבלה מס' 50

איזה גיל רצוי, לדעתך, לנישואי הגבר/האשה?

לפי מין הנסקרים (באחוזים)

הגיל הרצוי לנישואי הגבר		הגיל הרצוי לנישואי האשה		
נקבה	זכר	נקבה	זכר	
0.2	0.0	1.3	11.7	פחות מ-17
2.9	4.1	30.9	40.7	18-21
19.4	29.1	57.7	51.5	22-25
77.6	66.7	10.1	6.1	26 ומעלה
100	100	100	100	סה"כ

הדעות בנוגע לגיל הנישואים משתנות גם בהתאם לרמת ההשכלה: 50.8% מבעלי ההשכלה היסודית סברו כי הגיל הרצוי לנישואי האשה הוא 18-21, כ-68.1% מבעלי ההשכלה האקדמית סברו כי הגיל הרצוי הוא 22-25, בקרב בעלי ההשכלה התיכונית סברו כך 54.1%, ובקרב בעלי ההשכלה היסודית ירד שיעורם ל-42.8%.

טבלה מס' 51

איזה גיל רצוי, לדעתך, לנישואי הגבר/האשה?

(לפי רמת ההשכלה (באחוזים)

הגיל הרצוי לנישואי הגבר			הגיל הרצוי לנישואי האשה			השכלה
אקדמית	תיכונית	יסודית	אקדמית	תיכונית	יסודית	
0.0	0	0.3	0.3	2.1	1.5	פחות מ-17
1.0	3.2	6.5	18.0	36.6	50.8	21-8
15.3	25.3	31.4	68.1	54.1	42.8	25-22
83.7	71.6	61.8	13.6	7.2	4.9	26 ומעלה
100	100	100	100	100	100	סה"כ

נישואים בין קרובי משפחה

העובדה שהשם הטוב והכבוד זוכים ללגיטימציה חברתית כה רחבה יכולה להסביר את העמדות בנוגע לנישואים בין קרובי משפחה, נישואים בגיל צעיר ופוליגמיה. הסקר מלמד כי 35% מהנסקרים מצדדים בנישואים בין קרובי משפחה, ואילו 65% מתנגדים להם. שיעור המצדדים בנישואים כאלה גבוה מאוד, במיוחד בהתחשב במודעות הגבוהה למחלות תורשתיות הנגרמות כתוצאה מנישואים כאלה ובמסעות ההסברה החינוכיים בנושא. ההסבר לכך הוא ההגמוניה של התרבות הפטריארכלית הכפרית, המעודדת נישואים בתוך המשפחה במטרה לשמור על נכסי המשפחה ועל הזכות המסורתית של בן הדוד להתחתן עם בת הדוד.²⁸

טבלה מס' 52

מה עמדתך לגבי נישואים בין קרובי משפחה?

(באחוזים)

4.2	תומך מאוד
31.0	תומך
39.9	מתנגד
24.9	מתנגד בתוקף
100	סה"כ

לגילם של הנסקרים משמעות מיוחדת בנוגע לסוגיית נישואי הקרובים: הצעירים יותר הביעו התנגדות גדולה מזו של המבוגרים יותר: 32.8% מקרב בני 18-28 תמכו ותמכו מאוד בנישואי קרובים, בעוד שבקרב בני 51-61 עלה שיעורם ל-38.8%, ובקרב נסקרים בני 62 ומעלה אף נסק ל-54.7%. הפער בין עמדות הצעירים לאלה של המבוגרים גדול במיוחד - 22%.

28 או כלשון הפתגם העממי: "בן הדוד מוריד את בת דוד מעל לסוס".

טבלה מס' 53

מהי עמדתך לגבי נישואים בין קרובי משפחה?

לפי גיל הנסקרים (באחוזים)

טווח הגילים	28-18	39-29	50-40	61-51	62 ומעלה
תומך מאוד	2.7	4.1	5.3	6.0	8.3
תומך	30.1	28.9	29.2	32.8	46.4
מתנגד	40.1	43.2	39.8	38.1	26.3
מתנגד בתוקף	27.1	23.8	25.7	23.1	19.0
סה"כ	100	100	100	100	100

הסקר גם מצביע על חלקה של רמת ההשכלה בעמדות השונות. 45.4% מבין בעלי ההשכלה היסודית תמכו או תמכו מאוד בנישואים בין קרובי משפחה, 33.8% מבעלי ההשכלה התיכונית תמכו בה וכ-27.5% מבין בעלי ההשכלה האקדמית. ובהתאמה, 54.6% מבעלי ההשכלה היסודית הביעו התנגדות או התנגדות עזה לנישואים בין קרובים, בקרב בעלי ההשכלה התיכונית התנגדו 66.2% ובקרב האקדמאים התנגדו כ-72.5%.

טבלה מס' 54

מה עמדתך לגבי נישואים בין קרובי משפחה?

לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

רמת השכלה	יסודית	תיכונית	אקדמית
תומך מאוד	7.7	3.7	1.4
תומך	37.7	30.1	26.1
מתנגד	35.8	38.9	45.4
מתנגד בתוקף	18.8	27.3	27.1
סה"כ	100	100	100

הנישואים בין קרובי משפחה נפוצים במיוחד באזור הדרום, שם נאסר על הנערה הבדואית להתחתן עם גבר מחוץ לשבט ולפעמים אפילו מחוץ למשפחה, כך שהנישואים הם למעשה עניין שבטי או משפחתי ולא אישי. וכך העידה "היבא" על מצב האשה באזור הדרום:

אם נערה לא מתחתנת עם נער מאותו שבט, אז הגורל שלה הוא להישאר רווקה. הקטסטרופה הגדולה ביותר היא שיש אקדמאיות עם תואר ראשון שיש להן שתי אופציות בלבד: או להתחתן עם בחור מאותו שבט שהוא נחות ממנה מבחינת ההשכלה, או להתחתן עם גבר נשוי, כאשה שנייה.

כליאת הנערה בטווח אפשרויות צר כל-כך מאלץ אותה לחיות במציאות עגומה: בהעדר אפשרות לנהל שיח ודיון, היא יכולה להיכנע או למרוד. האופציה הראשונה תגזור עליה חיים של ניכור מעצמה, בדידות ודיכוי, ואילו בחירה באפשרות השנייה תהפוך אותה נרדפת ומאוימת. וכך הסבירה "רובא":

רבות לא מצליחות לעמוד לאורך זמן אל מול הניגוד הזה. אחד הסיפורים האמיתיים מגולל את חייה של נערה צעירה שהשבט החליט להשיא אותה לבן דודה לכשתגדל. הנערה סיימה תיכון ואף למדה אנגלית באוניברסיטה, שם רכשה כמה ידידות וחברות, דבר שהרחיב את אופקיה ואת המודעות שלה. בן הדוד שלה סיים כיתה ח' ויצא אל שוק העבודה כשהוא בטוח שבבוא היום הוא יתחתן עם בת הדוד. כאשר סיימה הנערה את לימודיה באוניברסיטה, רצו לחתן אותה עם בן הדוד שלה, אבל היא סירבה, מאחר שידעה שיש בחזר אחר המבקש להתחתן איתה. למרות שהוא התאים לה יותר מבחינה מנטלית, המשפחה סירבה לכך. הנערה עמדה על סירובה להתחתן עם בן הדוד, ובלילה אחד של 1994 היא נעלמה מהכפר וברחה לחו"ל.

הפוליגמיה

החוק הישראלי אוסר לשאת יותר מאשה אחת, ומי שעושה כך מחויב בעונש. גברים ערבים רבים עוקפים את החוק בדרכים שונות - הימנעות מדיווח על הנישואים במשרד הפנים, עריכת חוזה נישואים חיצוני או רישום הקשר תחת שמות אחרים ("חברות", "חיים ביחד" וכו').

כמו נישואים בין קרובי משפחה, גם הפוליגמיה מתקבלת בהבנה, בתנאי שישנן סיבות המצדיקות אותה. 65.1% מהנסקרים גילו הבנה לפוליגמיה אם האשה אינה יכולה ללדת, כ-49.1% גילו הבנה לכך אם האשה סובלת ממחלה כרונית, וכ-13.3% גילו הבנה לדבר אם לבעל יש יכולת כלכלית, וכ-10.6% צידדו בפוליגמיה אם ה"אשה יולדת רק נקבות".

טבלה מס' 55

בכל אחד מהמקרים הבאים, עד כמה את/ה יכול/ה לגלות הבנה לפוליגמיה?

(באחוזים)

לא מגלה הבנה בכלל	לא מגלה הבנה	במידה רבה	במידה רבה מאוד	
21.4	13.5	37.1	28.0	אם האשה אינה יכולה ללדת
63.5	23.2	10.2	3.1	אם לבעל יכולת כלכלית
27.7	23.2	33.1	16.0	אם האשה חולה במחלה כרונית
68.4	21.0	7.3	3.3	אם האשה יולדת רק בנות
65.0	24.4	68.0	3.8	אם מקום העבודה של הבעל רחוק מביתו

טבלה מס' 56

בכל אחד מהמקרים הבאים, עד כמה תגלה/י הבנה לפוליגמיה?
לפי מין הנסקר (באחוזים)

לא מגלה הבנה בכלל		לא מגלה הבנה		במידה רבה		במידה רבה מאוד		
נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	
24.3	18.5	16.7	10.4	35.8	38.2	23.3	32.8	אם האשה אינה יכולה ללדת
72.3	54.8	19.0	27.5	7.4	12.9	1.4	4.8	אם לבעל יכולת כלכלית
31.9	23.5	24.6	21.9	29.2	37.0	14.3	17.6	אם האשה חולה במחלה כרונית
74.5	62.4	18.1	23.8	5.4	9.1	2.0	4.6	אם האשה יולדת רק בנות
72.0	58.1	19.6	29.1	5.4	8.3	3.0	4.5	אם מקום העבודה של הבעל רחוק מביתו

העמדה החברתית בנוגע לפוליגמיה אינה שונה מהעמדה הדתית המסורתית (האסלאמית; הדת הדרוזית והדת הנוצרית אוסרות זאת), המקבלת פוליגמיה בתנאים מסוימים. וכך הסביר השיח'י כמאל חיטיב:

היסוד באסלאם הוא אשה אחת, ולא פוליגמיה. הפוליגמיה היא אופציה אחרונה, בתנאי שההלכה (שריעה) מצדיקה אותה. אם נוצרו תנאים שמצדיקים נישואים עם אשה שנייה או שלישית, אז ההלכה לא מגבילה ולא אוסרת, אבל בהתנאות מסוימות, שבראשן עניין הצדק.

הגישה הדתית המסורתית, כמו גם הגישה החברתית המסורתית, מבוססת על התפישה הרואה בצרכיו של הגבר צרכים מובנים, ובאשה כמי שעליה מוטלת האחריות למלא צרכים אלה. העמדה החברתית המתירה לגבר, בהקשרים מסוימים, לשאת יותר מאשה אחת היא ביטוי לתפישה שהגבר הוא המטרה ונקודת המוצא של המבנה החברתי התרבותי. לדברי "היבא" מאזור הנגב, הפוליגמיה אינה רק מנת חלקה של שכבה או קבוצה אחת באזור הדרום:

אפילו האקדמאים נישאים ליותר מאשה אחת, כך שהאשה הראשונה למשל היא בת הדוד, והשנייה, מורה מאזור הצפון למשל, שאותה נשא לאחר שנהיה מפקח במשרד החינוך, בעל מעמד והשכלה.

טבלה מס' 57

עד כמה את/ה מגלה הבנה לפוליוגמיה אם האשה אינה יכולה ללדת?
לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

השכלה	במידה רבה מאוד	במידה רבה	לא מגלה הבנה	לא מגלה הבנה בכלל	סה"כ
יסודית	34.2	38.8	8.0	19.0	100
תיכונית	29.7	36.0	13.3	21.0	100
אקדמית	17.3	37.6	20.3	24.7	100

בשאלה עד כמה אי-יכולתה של האשה להביא ילדים היא עילה לפוליוגמיה לא נמצאו הבדלים משמעותיים בין צעירים למבוגרים, ורק בחתך הגיל האמצעי נראתה קבלה פחותה של הדבר: 64.9% מבני 18-28 גילו הבנה או הבנה גדולה, בקרב בני 29-39 ירד שיעורם מעט ל-63.3%, בקרב בני 40-50 הוא ירד ל-59.1%, חזר ועלה בקרב בני 51-61 ל-72.9%, והגיע לכדי כ-72.8% בקרב בני ה-62 ומעלה.

טבלה מס' 58

עד כמה את/ה מגלה הבנה לפוליוגמיה אם האשה אינה יכולה ללדת?
לפי גיל הנסקר (באחוזים)

גיל	במידה רבה מאוד	במידה רבה	לא מגלה הבנה	לא מגלה הבנה בכלל	סה"כ
18-28	28.4	36.5	14.0	21.1	100
29-39	26.4	37.2	15.2	21.2	100
40-50	25.6	33.5	14.2	26.7	100
51-61	39.3	33.6	7.1	20.0	100
62 ומעלה	23.9	48.9	11.3	15.9	100

למרות הסייגים הדתיים על פוליוגמיה, מתברר שהחברה אינה מסתמכת עליהם כלל, אלא מתמרנת את הנשים ומתייחסת אליהן כאל רכוש פרטי. אומרת "היבא":
המצב הזה מבטא את העובדה שהבעל מתייחס לנשותיו כמו שהוא מתייחס לחיות. לדוגמה, אם את מתנהגת היום טוב, אני אתייחס אליך ואל ילדייך בצורה טובה, ואם לא תתנהגי בצורה טובה, אעניש אותך באשה השנייה והשלישית. את לא עושה לי טובה, ואני בעל זכות הבחירה. אין כאן יחסים נורמליים בין גבר לאשה. במקרה של כעס או ריב ביניהם, הוא יכול ללכת לאשה השנייה או השלישית. כל אשה יולדת כעשרה ילדים, ויש הרבה סיפורים על אבות שלא יודעים את השמות של הבנים שלהם. יש סיפור על איש אחד הנשוי לשלוש-ארבע נשים, שנערה אחת מצאה חן בעיניו והוא רצה אותה, ואו התברר שהיא נכדתו.

לא רק הנשים שאינן משכילות משלמות את מחיר נפיצותה של תופעת הפוליגמיה; גם נשים משכילות מוצאות עצמן משלמות את מחיר הנורמה השבטית הפוסלת את נישואי הנערה מחוץ לשבט. אומרת "היבא":

ברוב הבתים שנכנסתי אליהם היתה תופעת הפוליגמיה קיימת. גבר אחד נשוי לארבע נשים. דעתי האישית היא כי התופעה הזו היא הסרטן של החברה שלנו. לפי החוקים ולפי המשפט הבדואי, אין אפשרות לחתן בחורה עם בחור ממשפחה אחרת, לכן, כדי לשמור על הבחורה ולהגן עליה, מחתנים אותה כאשה שנייה או שלישית. עד היום זהו מצבן של האקדמאיות. אין להן ברירה. אקדמאים סבורים שהתופעה הזו זכתה ללגיטימיות מצד החברה שלנו.

נישואים בגיל צעיר

נישואים בגיל צעיר מאוד הם עדיין מכשול בפני שיפור מעמד האשה הערבייה. נראה כי אחת הסיבות העיקריות לתופעה זו בקרב הנערות הצעירות היא האפליה העמוקה שלהן, ובעיקר בהתייחסות לאשה על בסיס מערך הערכים הפטריארכליים הקשורים למושגים בוושה, קלון ושמירה על השם הטוב. 77.3% מהנסקרים אמרו כי המושג סותרת (שמירה על השם הטוב) הוא בעל התרומה החשובה ביותר להתפשטות תופעת הנישואים בגיל צעיר מאוד בקרב הנערות. 75.2% אמרו כי חששם של ההורים שבתם לא תינשא הוא גורם בעל השפעה רבה או רבה מאוד על התפשטות התופעה. 68.7% ציינו כי רצונו של הגבר להתחתן עם נערה צעירה הוא בעל השפעה רבה או רבה מאוד על התפשטות תופעה זו.

טבלה מס' 59

באיזו מידה, לדעתך, משפיע כל אחד מהגורמים הבאים על התפשטות תופעת הנישואים בגיל צעיר מאוד בקרב הנערות? (באחוזים)

סה"כ	לא משפיע	במידה קטנה מאוד	במידה קטנה	במידה רבה	במידה רבה מאוד	
100	4.5	6.3	20.5	32.8	35.9	רצונו של הגבר להינשא לנערה צעירה
100	2.9	5.0	16.9	42.1	33.1	חשש ההורים שבתם לא תינשא
100	2.5	6.1	14.1	38.4	38.9	שמירה על שמה הטוב של הבת
100	11.1	12.1	23.1	33.4	20.3	מצב כלכלי קשה
100	3.5	8.3	23.0	34.4	30.8	חשש הנערות שהן לא יינשאו

השמירה על השם הטוב בתרבות הפטריארכלית היא אחד הכלים החשובים ביותר בהסדרת היחסים בין שני המינים. היא מקפלת בתוכה את ערך הכבוד, כבוד האשה וההכרה לשמור עליו. בעיני המשפחות, שמירה על שמה הטוב של הבת לא יכול להיות מושג אלא בחיתונה עם בעל שישמור עליה, על שמה הטוב ועל כבודה. מכאן הסברה כי השמירה על השם הטוב היא הגורם בעל ההשפעה הרבה ביותר על התפשטות תופעת נישואי נערות בגיל צעיר מאוד. משפחה הניצבת בפני השאלה אם לתמוך בהמשך הלימודים של הבן או של הבת, תעדיף תמיד את המשך לימודיו של הבן, כפי שמסבירה "לאנא":

העוול ברור, שהרי בלימודים הבן מועדף על פני הבת, במיוחד אם המצב הכלכלי לא שפיר.

בצל אפלייתן והעדפת לימודי הבנים על אלה של הבנות, כמו גם השתרשות מושג השמירה על השם הטוב, תקרת שאיפותיהן של הנערות נהיית נמוכה עד שנישואים הופכים לגורל שצריך לאחל לו ומקלט שמסגרתו מפרנסת את חלומותיהן. וכך ביטאה זאת "לילא":

במצב הקיים אין לנערה אפשרויות רבות. הראייה שלה תהיה צרה ושטחית כי ההשכלה שלה צרה ושטחית. הדאגה היחידה שלה היא איך להתחזק ולהסתובב ולרקוד בחתונה.

הכישלון הגדול ביותר שאשה עלולה לנחול הוא להישאר רווקה. במצב כזה החברה תסתכל עליה באור שלילי ולא תעריך את הצלחותיה והישגיה בתחומים אחרים, מאחר שתפקידה העיקרי הוא להיות אשה ואם. הצלחתה נמדדת קודם כל ביכולתה למלא תפקיד זה, ורק לאחר מכן אפשר להתייחס להישגים הלימודיים או האחרים שלה. עמדה זו ביטאה "איכראם", עובדת סוציאלית רווקה בת 35:

כיום אפשר שתהיה בחורה בת 35 או 40 ועדיין לא נשואה, אבל מצליחה בחברה ומצליחה מבחינה מקצועית, יודעת איך להתייחס לחברה שלה ומתאימה בין ערכי החברה לערכים האישיים שלה. בחורה כזאת, בת 40 ועדיין לא נשואה, מעמדה החברתי ירוד מפני שאין גבר לצדה. מה שלא יהיה המעמד שלה, כל ההצלחות שהיא תרשום לעצמה, כל החיים שלה בחברה, בין אם היא מאמצת את הערכים שלה ובין - אם לא - כל זה הוא לא הבעיה. כל זמן שאין לה גבר, היא תישאר נחותה. זה כאילו שהחברה אומרת לאשה: כמה שלא תצליחי, כל עוד אין מאחוריך גבר, לא משנה אם הוא חזק או חלש, תומך או לא, תישארי נחותה.

גירושים

מידת ההבנה שהביעו הנסקרים בנוגע למקרים שבהם האשה עצמה מבקשת להתגרש נחלקו כך: 56.7% גילו הבנה או הבנה רבה לאשה הדורשת להתגרש מפני שבעלה סובל ממחלת נפש. 42.3% לא גילו הבנה או לא גילו הבנה כלל למקרה כזה. 79.7% גילו הבנה לגירושים במקרה שהבעל נוקט אלימות נגד אשתו. 67.1% גילו הבנה למקרה של גירושים אם הבעל מתחתן עם אשה שנייה. במקרה של גירושים כתוצאה מאימפוטנציה של הבעל גילו 39.5% הבנה או הבנה רבה, כשמנגד 60.5% גילו לכך הבנה מועטה או מועטה מאוד.

טבלה מס' 60

בכל אחד מהמקרים הבאים, איזו מידה של הבנה את/ה מגלה לדרישת הגירושים מצד האשה? (באחוזים)

במידה מועטה מאוד	במידה מועטה	במידה רבה	במידה רבה מאוד	
21.7	21.5	29.2	27.5	כשהבעל חולה נפש
6.7	13.6	38.1	41.6	כשהבעל אלים כלפי אשתו
22.0	38.5	24.4	15.1	כשהבעל סובל מאימפוטנציה
18.0	25.2	29.3	27.5	כשהבעל אלים כלפי הילדים
15.3	17.6	26.8	40.3	כשהבעל נישא לאשה אחרת
8.2	20.2	34.8	36.8	כשאין הרמוניה בין בני-הזוג
14.0	19.5	27.1	39.4	כשהבעל קיים קשר רומנטי עם אשה אחרת

הנשים והגברים שנסקרו נחלקו לגבי מידת ההבנה לאשה המבקשת להתגרש מבעלה. 49.8% מהנשים (לעומת 33.4% מהגברים) גילו הבנה רבה לדרישה כזו מצד האשה במקרה שהיא סובלת מאלימות מצד בעלה. 50.3% מהנשים (לעומת 30.3% מהגברים), פער של 20%) גילו הבנה רבה מאוד לדרישתה של אשה להתגרש במקרה שבעלה נישא לאשה אחרת. הפער בעמדות שני המינים במקרה שבו הגבר נוקט אלימות נגד ילדיו הגיע ל-12.1%: 33% מהנשים גילו הבנה רבה מאוד, ואילו רק 21.9% מהגברים גילו הבנה. הפער בין העמדות בקרב הנשים והגברים מצטמצם מאוד במקרה של אימפוטנציה של הבעל: 15.8% מהנשים גילו הבנה רבה מאוד לגירושים במקרה כזה, לעומת 14.4% מהגברים.

טבלה מס' 61

בכל אחד מהמקרים הבאים, איזו מידה של הבנה את/ה מגלה לדרישת הגירושים מצד האשה? (באחוזים)

במידה מועטה מאוד		במידה מועטה		במידה רבה		במידה רבה מאוד		
נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	
18.5	24.9	20.2	22.9	31.1	27.2	30.1	25.0	כשהבעל חולה נפש
4.4	9.0	12.0	15.3	33.8	42.4	49.8	33.4	כשהבעל אלים כלפי אשתו
21.1	23.0	39.5	37.4	23.6	25.2	15.8	14.4	כשהבעל סובל מאימפוטנציה
14.6	21.4	21.9	28.5	30.5	28.2	33.0	21.9	כשהבעל אלים כלפי הילדים
11.9	18.6	13.9	21.3	23.8	29.8	50.3	30.3	כשהבעל נישא לאשה אחרת
6.2	10.1	20.2	20.1	32.8	36.7	40.7	33.1	כשאין הרמוניה בין בני-הזוג
9.3	18.6	16.6	22.5	25.5	28.8	48.6	30.1	כשהבעל קיים קשר רומנטי עם אשה אחרת

בנוגע להוצאה לפועל של הליכי הגירושים, התברר שרובם המכריע של הנסקרים עדיין מעדיף את בתי-הדין הדתיים על פני בתי-המשפט האזרחיים: 77% מהנסקרים ציינו כי יש ללכת לפי כללי בתי-הדין הדתיים, לעומת 23% בלבד שצינו כי יש ללכת לפי החוק האזרחי.

טבלה מס' 62

לפי אילו כללים יש לפעול להכרעה בנושאי מזונות ומשמורת על הילדים במקרה של גירושים? (באחוזים)

אחוזים	החוק
23.0	החוק האזרחי
77.0	החוק הדתי
100	סה"כ

בנושא זה הדעות נחלקו לפי רמת ההשכלה של הנסקרים: רק 14.8% מבעלי ההשכלה היסודית ציינו כי יש להעדיף את החוק האזרחי. לכך הסכימו גם 20.9% מבעלי ההשכלה התיכונית ו-36.7% מבעלי ההשכלה האקדמית.

טבלה מס' 63

לפי אילו כללים יש לפעול להכרעה בנושאי מזונות ומשמורת על הילדים
במקרה של גירושים?

לפי רמת ההשכלה של הנסקרים (באחוזים)

החוק האזרחי	יסודית	תיכונית	אקדמית
14.8	20.9	36.7	
85.2	79.1	63.3	
100	100	100	

כמו כן הראה הסקר כי הבחירה בין החוק האזרחי לדתי בהליכי גירושים מושפעת ממצבם הכלכלי של הנסקרים: בקרב בעלי הכנסה חודשית גבוהה מהממוצע (6,500 ש"ח) היתה נטייה ברורה יותר לבחירה בחוק האזרחי מאשר בקרב בעלי הכנסה נמוכה. 30.8% מבעלי הכנסה הגבוהה בחרו בחוק האזרחי, לעומת 29.3% מקרב בעלי הכנסה הממוצעת, ו-17.9% מקרב בעלי הכנסה הנמוכה מהממוצע.

טבלה מס' 64

לפי אילו כללים יש לפעול להכרעה בנושאי מזונות ומשמורת על הילדים
במקרה של גירושים?

לפי רמת ההכנסה של הנסקרים (באחוזים)

הכנסה	הכנסה חודשית נמוכה מהממוצע	הכנסה חודשית ממוצעת (65000 ש"ח)	הכנסה חודשית גבוהה מהממוצע
17.9	29.3	30.8	
82.1	70.7	69.2	
100	100	100	

הסקר מראה גם כי הבחירה בין החוק האזרחי לדתי בהליכי הגירושים מושפעת במידה רבה מגילם של הנסקרים. 26% מקרב הצעירים בני 18-28 שנסקרו תמכו ביישום החוק האזרחי, מקרב בני 40-50 תמכו בו 28%, מקרב בני 61-51 תמכו בו 18.7%, ומקרב בני 62 ומעלה תמכו בו 11.5%.

טבלה מס' 65

לפי אילו כללים יש לפעול להכרעה בנושאי מזונות ומשמורת על הילדים
במקרה של גירושים?

לפי גיל הנסקרים (באחוזים)

החוק האזרחי	18-28	29-39	40-50	51-61	62 ומעלה
26.0	22.7	28.0	18.7	11.5	
74.0	77.3	72.0	81.3	88.5	
100	100	100	100	100	

פרק רביעי

אלימות נגד נשים: בין דחייה ללגיטימיות

אלימות נגד נשים היא כל מעשה, מכוון או לא, הננקט נגד אשה בגלל עצם היותה אשה, מסב לה נזק או גורם להשפלתה במישרין או בעקיפין, גורם לה סבל נפשי, מיני או גופני בדרך של הונאה, איום, ניצול, הטרדה, כפייה, ענישה או כל דרך אחרת. אלימות נגד נשים היא גם התכחשות או פגיעה בכבודה האנושי של האשה, בשלומה המוסרי, בבטחונה האישי ובדימויה העצמי או ביכולותיה המנטליות והגופניות. אלימות זו נעה לרוב בין העלבה מילולית ובין רצח. אפשר שאלימות נגד נשים תהיה מעשה של אדם יחיד, והיא יכולה להיות גם מטעמם של קבוצות או מוסדות שלטוניים, בין אם בצורה מאורגנת ובין אם לאו, והיא תופעה כלל-עולמית (סניורה ועבד אלהאדי 1994, 2).

רוב הנסקרים הסתייגו מהכאת נשים, אולם אחוז לא מבוטל מהם הביעו הבנה למעשה זה. 36.8% גילו הבנה או הבנה מלאה להכאת אשה אם היא אינה מטפלת בילדיה בצורה נאותה. 37.9% גילו הבנה או הבנה מלאה להכאת אשה אם היא יוצאת מבית בעלה ללא רשותו. 26.6% גילו הבנה או הבנה מותנית להכאת אשה במקרה של מחלוקת בין בני-הזוג. 22.2% גילו הבנה להכאת אשה במקרה של מחלוקת בינה ובין משפחתו של הבעל.

טבלה מס' 66

בכל אחד מהמקרים הבאים, האם את/ה יכול/ה לגלות הבנה כלפי הכאת אשה ביד' בעלה? (באחוזים)

לא מגלה הבנה	מגלה הבנה במקרים מסוימים	מגלה הבנה	
72.3	18.1	9.6	כשהיא עקרת בית לא מוצלחת (למשל, לא שומרת על נקיון הבית או לא יודעת לבשל)
63.2	23.6	13.2	כשהיא אינה מטפלת בילדים
62.1	25.5	12.4	כשהיא יוצאת מהבית ללא רשות בעלה
76.3	15.8	7.9	כשהיא מסרבת לפעמים לקיים יחסי מין עם בעלה
72.4	21.0	6.6	כשמתעוררת מחלוקת בינה ובין בעלה
77.7	16.3	5.9	כשמתעוררת מחלוקת בינה ובין משפחתו של בעלה

מאחורי ההבנה שגילו הנסקרים להכאת האשה במקרה שהיא יוצאת מביתה ללא רשות בעלה או במקרה שהיא מזניחה את הילדים, עומדת התפישה שתפקידה העיקרי של האשה הוא להיות אם ועקרת בית. האשה ממלאת את תפקידה כרעייה דרך הצייתנות לבעלה ולרצונותיו המתבטאת בקבלת אישורו ליציאתה מהבית, וממלאת תפקידה כאם דרך הטיפול בילדיה. חריגה מתפקידים אלה היא למעשה חריגה מהתפקידים החשובים ביותר שיועדו לאשה.

מהסקר עולה סתירה בין אי-גילוי הבנה להכאת אשה המסרבת לקיים יחסי מין עם בעלה (76.3%) ובין הנורמה החברתית שלפיה כפיית יחסי מין של הבעל על אשתו אינה בבחינת אונס. 23.4% מקרב הנסקרים אמרו כי זכותו של בעל להכריח את אשתו לקיים איתו יחסי מין וכי לא מדובר באונס, ו-35.4% אמרו כי למרות זכותו של הבעל לקיים יחסי מין עם אשתו, מדובר באונס. כלומר, לדעת רוב הנסקרים (58.8%), כפיית יחסי מין על אשה מצד בעלה אינה נחשבת אונס. לעומתם, 41.2% מהנסקרים אמרו כי קיום יחסי מין בכפייה בין בעל לאשתו כן נחשב אונס. אף על פי שלפי החוק, כפיית קיום יחסי מין היא אונס, אך הסקר מעלה כי בעיני החברה מעשה כזה לא נתפס כאונס.

טבלה מס' 67

נשים נשואות רבות מתלוננות שבעליהן מכריחים אותן לקיים יחסי מין. האם זוהי זכותו של הבעל או שמדובר באונס? (באחוזים)

23.4	זוהי אחת מחובות האשה כלפי בעלה
35.4	לבעל אין זכות לכפות יחסי מין על אשתו, אולם הדבר אינו נחשב אונס
41.2	כפיית יחסי מין בין בעל לאשתו היא אונס
100.0	סה"כ

ראוי לציין כי יש פער בין העמדות שהביעו גברים ונשים בנוגע להתייחסות לכפיית יחסי מין כאל אונס: 28.5% מהגברים אמרו כי זו אחת מחובותיה של האשה, ואילו רק 18.3% מהנשים חשבו כך. מנגד, 35% מהגברים אמרו כי כפיית יחסי מין היא אונס, לעומת 47% מהנשים.

טבלה מס' 68

נשים נשואות רבות מתלוננות שבעליהן מכריחים אותן לקיים יחסי מין. האם זוהי זכותו של הבעל, או שמדובר באונס? לפי מין הנסקרים (באחוזים)

נקבה	זכר	
18.3	28.5	זוהי אחת מחובות האשה כלפי בעלה
34.5	36.5	לבעל אין זכות לכפות יחסי מין על אשתו, אולם הדבר אינו נחשב אונס
47.4	35.0	כפיית יחסי מין בין בעל לאשתו היא אונס
100	100	סה"כ

הפער בין עמדות הגברים והנשים נובע במידה רבה מהגישה כלפי תפקידה של האשה הנשואה. מילוי רצונותיו ויצריו של הבעל והציות לו הם לא רק חלק מהתרבות הפטריארכלית השלטת, אלא גם חלק מהציווי הדתי כפי שהוא מופיע בקוראן, בפרק "הנשים" (פסוק 34): "אך את אלה אשר אתם חוששים שתמרודנה, רשאים אתם לאחר אזהרה להרחיק מיצועיכם ולהכותן. אם תציתנה לכם לאחר מכן, אל תאחזו באמצעים נוספים נגדן".

גם הנצרות שותפה לגישה זאת, כפי שמצויין בברית החדשה, בפרק החמישי של "איגרת אל האפסיים" (פסוקים 22-25): "הנשים, היכנענה לבעליכן כמו לאדוננו, כי האיש הוא ראש האשה כפי שהמשיח הוא ראש הקהילה - המושיע של הגוף. וכשם שהקהילה נכנעת למשיח, כן גם הנשים תיכנענה לבעליהן בכל דבר. האנשים, אהבו

את נשיכם כשם שגם המשיח אהב את הקהילה ומסר את עצמו בעדה". אשר על כן, אשה המסרבת לציית לבעלה נחשבת כופרת בדת.

הכאת הנשים זוכה לגליטימציה לא רק מצד גברים. גם נשים רבות מקבלות אותה בהבנה: 33.3% מהנסקרות גילו מידה מסוימת של הבנה להכאת נשים המזניחות את ילדיהן, ו-32.4% מהן גילו מידה מסוימת של הבנה להכאת נשים שיוצאות מהבית ללא רשות בעליהן. לעומת זאת, 43.3% מהגברים גילו הבנה או מידה מסוימת של הבנה להכאת נשים שיוצאות מהבית ללא רשות בעליהן, ו-40.1% מהגברים הביעו עמדה דומה במקרים שבהם שהאשה מזניחה את הילדים.

טבלה מס' 69

בכל אחד מהמקרים הבאים, האם את/ה יכול/ה לגלות הבנה כלפי בעל שיכה את אשתו?

לפי מין הנסקרים (באחוזים)

לא מגלה הבנה		מגלה הבנה במקרים מסוימים		מגלה הבנה		
נשים	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	
66.6	59.9	22.1	25.0	11.3	15.1	כשהיא מזניחה את הילדים
67.6	56.7	24.0	27.0	8.4	16.3	כשהיא יוצאת מהבית ללא רשות בעלה
80.6	72.0	12.9	18.7	6.5	9.3	כשהיא מסרבת לפעמים לקיים יחסי מין עם בעלה
76.9	68.0	18.2	23.7	4.9	8.3	כשמתעוררת מחלוקת בינה ובין בעלה
81.8	73.7	12.6	20.0	5.6	6.3	כשמתעוררת מחלוקת בינה ובין משפחתו של בעלה

גילויי הבנה להכאת האשה במקרים שבהם היא מזניחה את הילדים או יוצאת מהבית ללא רשות בעלה קשורים במידה רבה לתפקידים שמצפים ממנה למלא - לשמש עקרת בית ואם, לטפל בצורכי המשפחה ולציית לבעלה. כשהיא יוצאת מהבית ללא רשות בעלה, היא מפירה את הסותרה, כלומר מסכנת את שמה הטוב ולא מציינת להחלטות הבעל, שנחשב ריבון המשפחה שאין לאיים על שליטתו וסמכויותיו הנרחבות.

הזנחת הטיפול בילדים נתפשת ככישלון חברתי של האשה, האמורה להיות מחנכת הדורות הבאים והאחראית לגידולם. אי-מילוי התפקיד הזה מזעזע את חלוקת התפקידים בין הגבר, האחראי לכלכלה ופועל בזירה הציבורית, ובין האשה, השוקדת על הטיפול בילדים ובבית ומופקדת על הזירה הפרטית. לפי חלוקה זו, אסור לאשה

להחליט בעצמה על יציאה מהבית ועל המקומות שאליהם היא יוצאת. היא רק נספח לבעל, שמחליט מתי ולאן תצא. "ראשד" מסביר:
 האשה היא ערווה, ולכן חובה שיהיה לה אפוטרופוס שיהיה אחראי עליה. ובכדי שלא יתעוררו חשדות, הבעל חייב לדעת מתי היא יוצאת מהבית.

58.5% מהנסקרים הצהירו שהם מכירים מקרים של אלימות כלפי נשים. 28% מתוכם ציינו כי לפי ידיעתם אלימות נגד נשים ונערות קיימת ב 1-2 בתים מתוך 10, 15.8% אמרו כי היא ננקטת ב 3-5 בתים מתוך 10 ו-14.8% אמרו כי אלימות כזו קיימת ביותר מחמש בתים מתוך עשר. 41.5% אמרו כי לא ידוע להם דבר לגבי ממדי התופעה.

טבלה מס' 70

לפי ידיעתך, אלימות נגד נשים ונערות נהוגה ב: (באחוזים)

28.0	2-1 מכל 10 בתים
15.7	3-5 מכל 10 בתים
14.8	יותר מ-5 מכל 10 בתים
41.5	לא יודע
100	סה"כ

הגנה על נשים מפני אלימות

בשאלה באילו דרכים יכולות נשים להתגונן מפני אלימות היו הדעות חלוקות. הדרך שזכתה לתמיכה הרחבה ביותר היתה פנייה למשפחה או לאחד המכובדים: כ-87.9% הביעו תמיכה בדרך זו, מהם 54.9% הביעו בכך תמיכה חזקה מאוד. עזיבת האשה את הבית זכתה לאחוז התמיכה הנמוך ביותר: 22.3% מהנסקרים תמכו בכך, 9% מהם תמכו מאוד. 55.5% תמכו בהרחקת הבעל מהבית, 44% התנגדו, 15.8% מהם התנגדו בתוקף. 62.9% תמכו בפנייה ללשכות הרווחה, 65.7% תמכו בפנייה לעמותות פמיניסטיות, ואילו שיעור התמיכה בפנייה למשטרה היה 33% בלבד, לעומת 67% מהנסקרים שהתנגדו לאפשרות זו.

טבלה מס' 71

באיזו מידה את/ה תומך/ת בשימוש בכל אחת מהדרכים הבאות להגנה על האשה במקרה של אלימות נגדה מצד האבא, האח או הבעל? (באחוזים)

מתנגד מאוד	מתנגד	תומך	תומך מאוד	
46.3	31.4	13.3	9.0	עזיבת הבית
39.4	27.6	20.6	12.4	הגשת תלונה במשטרה
18.9	18.2	38.8	24.1	הגשת תלונה במחלקה לשירותי הרווחה
17.6	16.6	41.2	24.5	פנייה לשירותי הסיוע שנותנות עמותות פמיניסטיות
4.0	8.0	33.0	54.9	בקשה להתערבות המשפחה או אחד המכובדים
15.8	28.6	32.0	23.5	הרחקת הבעל מהבית
9.3	21.4	40.6	28.7	הגנת האשה על עצמה בכל דרך

רבים מהמרואיינים הדגישו את חשיבותה של ההדרגתיות בטיפול באלימות נגד נשים וסברו כי פנייה למשטרה צריכה להיות אופציה אחרונה. השיחי מוואפק טריף, שפסל פנייה למשטרה בטרם מיצוי כל האופציות והאמצעים האפשריים בתוך הקהילה, אמר כך:

אני מדגיש את חשיבות מתן הזדמנות תחילה לפני פנייה למשטרה ואת ההכרח שהמשטרה תנהג באיפוק לפני הגשת כתב אישום. עליה קודם כל לתת הזדמנות. אנו פועלים לכך, ותהיה לנו פגישה עם השר לבטחון פנים ועם מפקד המשטרה בנדון. הדברים האלה יש להם חוק. אנו דורשים מהם לפחות לפנות למפקדי תחנות המשטרה במגזר שלנו כדי שייטנו בהתחלה הזדמנות לאנשי הציבור הרבים הפועלים בנושא ליישב את הבעיה.

רבים מהמרואיינים אף הסתייגו מהאפשרות שהאשה המוכה תעזוב את הבית, וטענו שפתרון כזה עלול רק לסבך את העניינים. את העמדה הזו ביטא השיחי כמאל ח'טיב:

אשה מסוימת מתלוננת על מצב מסוים ופונה לעמותת נשים. עם כל הכבוד לכולם, הרי הפתרון כאן הוא לא במהירות שבה מעודדים את האשה לעזוב את הבית שלה, צעד שמשמעותו שלא אכפת לה מכלום, כי הבעל היכה אותה. יש לנו מקלט לנשים מוכות במקום מסוים, שאף אחד מלבדנו לא מכיר אותו! לא, זה לא הפתרון. אני לא סובר שהפתרון צריך לבוא בדרך זו של טיפול בבעיה הקיימת בתוך הבית. יש פתרון שקבעה ההלכה (השריעה), ואפשר שהאשה ניסתה אותו או לא: "במקרה שיש חשש לפירוד ולפילוג ביניהם, שילחו אליהם בורר ממשפחתו ובורר ממשפחתה, ואם יהיו חפצים בהשלמה ובתיקון, אלוהים יפשר ביניהם". אני מאמין שיש פתרונות הקודמים לפתרון האחרון שהוא "הכוויה" - יציאת האשה מביתה וכניסתה למקלט לנשים

מוכות. אני מאמין שיש גברים שמגיע להם להיכלא בבתי-סוהר ושיש לאסור את הביקורים אצלם, כי לא מגיע להם להיות בעלים. אבל זה לא נכון לגבי כל המקרים, וזה לא אומר שבכל מקרה המובא לידיעת פקידי הסעד צריך ליעץ לאשה לפנות מיד למשטרה.

מקרים הנראים לפעמים מסובכים מאוד ולא פתירים, אפשר שיש סיכוי לפתרונם בתנאי שהמשטרה לא תתערב בהם. השיח' טריף:

אני טיפלתי לאחרונה במחלוקת בין גבר צעיר לאשתו. לזוג הזה שתי בנות, או בת אחת... היתה אלימות במשפחה, מה שדחף את האשה להגיש תלונה במשטרה נגד הבעל, למרות שהוא פקיד בכיר. צעד זה היה כרוך בהשפעה שלילית על חיי הבעל, עד כדי איבוד משרתו. מאוחר יותר, כשאני פעלתי ליישוב ההדורים ביניהם, באו האבא שלה והאבא שלו וביקשוני לפשר ביניהם. הפגישות היו ארוכות, ולרוב נמשכו עד השעות המאוחרות של הלילה, אחרי חצות. בהתחלה חשבתי שהפתרון בלתי אפשרי, כי שניהם ביקשו להתגרש. העניין היה מסובך. אבל לאחר כמה פגישות עם שני הצדדים הצלחנו, תודה לאל, לקרב ביניהם. אני לא אשכח את המחזה שראיתי כשהחזרנו את האשה לבית בעלה, שם פרצו רגשות האהבה, הגעגועים והשיח המשותף בין שני הצדדים. שניהם התחילו לבכות ולשאול למה הגשנו את התלונות האלו. כאן הבעיה, כי המשטרה סיבכה את העניינים, משום שהיא מגלה נוקשות. אנחנו לא יכולים לנקוט אף צעד, למרות שהבעיה כבר נפתרה. צריך לתת להם הזדמנות לחיות חיים חדשים. אם החוק יישאר כך, לא תתאפשר נקיטת צעדים לפיוס בתוך המשפחה. אם האדם יגורש מעבודתו בגלל תלונה שהגישה אשתו במשטרה, אני לא אוכל לצפות מה יקרה בעתיד, כי אז היא תואשם שהיא היתה הסיבה לכך. יש דברים העומדים בסתירה לחוק.

ההסתייגות מפנייה למשטרה או לגורמים ולמוסדות מקצועיים במקרים של אלימות בתוך המשפחה היא ביטוי של התרבות הפטריארכלית השלטת, הרואה ביחסים המשפחתיים עניין פרטי שיש לפתור במסגרת זו, ולהימנע מלדון בהם בפרהסיה ובזירה הציבורית. מאחר שהשמירה על השם הטוב (סותרת) משמעותה גם הסתרה ושתיקה, הרי שהפנייה למשטרה עומדת בניגוד לסותרת, מאחר שהיא גורמת לסקנדל ולדיון גלוי ביחסים בין בני-הזוג. מאחר שבעיות בין בני-זוג הם תופעה קיימת בחברה הערבית ואין מנוס מלטפל בה, הרי שפתרונה חייב לכלול קודם כל מיצוי של כל הדרכים והאמצעים החברתיים האפשריים, כמו עזרת המשפחה או התערבות המכובדים ואנשי הדת - רובם ככולם ממין זכר.

תקיפות מיניות וההתמודדות איתן

תקיפות מיניות בתוך המשפחה

המחקר מצביע על פער בין דרכי הטיפול הרצויות במקרים של אלימות פיזית כלפי נשים ובין הדרכים הרצויות במקרים של אלימות מינית כלפיהן. בניגוד להיסוס שגילו הנסקרים בנוגע לפנייה למשטרה במקרים של אלימות פיזית, במקרים של תקיפה מינית בתוך המשפחה הם דווקא צידדו בה: 68.5% מהנסקרים תמכו במידה רבה או ממוצעת בפנייה של האשה למשטרה, 78.5% תמכו במידה רבה או ממוצעת בפנייה לעובדת סוציאלית, ו-74.5% תמכו בפנייה לעמותות פמיניסטיות. 39.1% מהנסקרים צידדו, במידה רבה או ממוצעת, בשמירת הדבר בסוד מטעמי בושה, ו-40.4% צידדו בכך מחשש להתפרקות המשפחה. התשובות מצביעות על בלבול-מה בקרב הנסקרים: פנייה למשטרה משמעותה (אפשר להניח) מתן פומבי לסוד, אלא שכ-10% מהנסקרים יעצו לפנות למשטרה, ובו בזמן לשמור את העניין בסוד, מפאת הבושה.

טבלה מס' 72

במקרים של תקיפה מינית נגד נערה או אשה מצד אחד מקרובי משפחתה, באיזו מידה את/ה מיעץ/ת למשפחתה לנקוט בדרכים הבאות? (באחוזים)

בכלל לא	במידה קטנה	במידה ממוצעת	במידה רבה	
20.7	10.7	14.9	53.6	פנייה למשטרה
11.1	14.4	25.4	49.1	פנייה לעמותות פמיניסטיות לצורך קבלת ייעוץ וסיוע
8.4	13.4	22.2	56.0	פנייה לעובדת/ת סוציאלית/ת
47.6	13.3	14.6	24.5	שמירת הדבר בסוד מפאת הבושה
46.7	12.9	15.3	25.1	שמירת הדבר בסוד מחשש לפירוק המשפחה

לדעת השיחי' טריף, בניגוד לתקיפה הפיזית, שצריך לנסות לפתור במסגרת החברתית המצומצמת, תקיפה מינית מצריכה התערבות משטרתית:

באשר למקרי אלימות כמו אונס, התערבות המשטרה היא חובה וצריך להעניש את התוקף במלוא חומרת הדין, יחד עם טיפול בו.

אלא שתמיכה בפנייה למשטרה אינה בבחינת הסכמה להוצאת האשה מהבית, כפי שמוסיף השיחי' טריף:

אני נגד יציאת הבחורה מהבית והשתכנותה במוסד. התוקף הוא מי שחייב לצאת מהבית.

אחת העמדות המעניינות שהופיעו במחקר היתה זו הרואה בתקיפות המיניות בתוך המשפחה תוצאה של השינויים והתמורות שהתחוללו בחברה הערבית וקשירתם לאי-ישום הפרדה בין המינים, אפילו בתוך המשפחה עצמה. השיח' חיטיב:

הנביא מוחמד עליו השלום אומר בחדית' השריף: "אל לכם להיכנס למקומות הנשים. שאלו אותו: הנביא, הראית את החם (אבי האשה או אבי הבעל)? אמר: החם הוא המוות". אני אומר שהנביא עליו השלום הזהיר כבר אז אפילו את קרובי הבעל שלא יישארו עם האשה ביחידות, כי טעויות קורות. אני מסתמך על נתוני העמותות הפמיניסטיות, שלפיהם 72% מהתקיפות המיניות מתרחשות במעגלים הקרובים. אם כן, למה שלא נלך אחר הכללים השרעיים? למה אנחנו אומרים שהתבודדות האח עם אשת אחיו אסורה? התבודדות בן הדוד עם אשת בן הדוד אסורה? התבודדות החבר עם אשת אחיו אסורה? אני אומר זאת בגאווה, אני מאמין בכך ומיישם זאת.

השקפה זו עומדת בסתירה לנתונים על אודות מקרים של אונס בתוך המשפחה, במיוחד מקרים של אונס קטינים וקטינות, שחלק לא מבוטל מהם מתבצע על-ידי אנשים שהדת מתירה להם לשהות בחברת הקטין/ה ואף ולהתבודד איתו/ה, אבא או אח למשל. בדו"ח החצי-שנתי שלה לשנת 2004 ציינה עמותת נשים-נגד אלימות כי השיעור הגבוה ביותר מכלל התקיפות המיניות (43%) מתרחש בבית הקורבן. ב-64% מכלל התקיפות המיניות התוקף הוא אדם שהקורבן מכיר - אחד מבני המשפחה או אבי המשפחה.

תקיפה מינית של נשים בידי זרים

במקרים שאשה מותקפת מינית על-ידי אדם זר, נטו הנסקרים לתמוך באופן ברור בקבלת סיוע מגורמים חיצוניים שתפקידם לתמוך בקורבן ולהעניש את התוקף: 70.9% מהנסקרים השיבו שהיו מייעצים לקורבן לפנות למשטרה במידה רבה, לעומת 12.2% בלבד שלא היו ממליצים על צעד כזה. 63.1% השיבו שהיו מייעצים לקורבן לפנות לעובדת סוציאלית במידה רבה, ו-58.9% השיבו שהיו מייעצים לו לפנות לעמותות פמיניסטיות. 26% השיבו שהיו במידה רבה מייעצים לקורבן לשמור את הדבר בסוד, מפאת הבושה. 37.2% השיבו שהיו מייעצים להכות את התוקף; 30.9% השיבו שלא היו מייעצים זאת.

טבלה מס' 73

במקרים של תקיפה מינית נגד נערה או אשה מצד אדם זר, באיזו מידה את/ה מייצג/ת למשפחתה לנקוט בדרכים הבאות? (באחוזים)

בכלל לא	במידה קטנה	במידה ממוצעת	במידה רבה	
12.2	5.5	11.4	70.9	פנייה למשטרה
8.2	11.5	21.4	58.9	פנייה לעמותות פמיניסטיות
7.1	10.5	19.4	63.1	פנייה לעובד/ת סוציאלי/ת
46.8	12.5	14.8	26.0	שמירת הדבר בסוד מפאת הבושה
30.9	12.6	19.3	37.2	הכאת התוקף והענשתו

בדו"ח שלה לשנת 2004 דיווחה עמותת נשים-נגד-אלימות על עלייה ניכרת במספר הפניות של הורים שילדיהם היו קורבנות לאלימות למרכז הסיוע שמנהלת העמותה. במסגרת הטיפול בפניות אלה ליוו ההורים את ילדיהם לקבלת טיפולים רפואיים או פסיכולוגיים בהדרכתו של צוות המרכז. בדו"ח צויין כי 18 מסך-כל הפניות (160) היו של הורים שילדיהם היו קורבנות לנסיגות תקיפה מינית או אונס.

אף שעלייה כמו זו שמתאר הדו"ח מחייבת מעקב לאורך זמן כדי לוודא שמדובר במגמה שאינה אקראית, הרי שהיא משקפת את עמדתם של רוב המרואיינים, שהגישו את חיוניות הצורך לתמוך באשה המותקפת ולהתייחס אליה כאל קורבן שיש לעמוד לצדו ולסייע לו להתגבר על החוויה הטראומטית. וכך אומר "אחמד":

הבת שלי היא הקורבן, הרי הדבר לא קרה בהסכמתה, כמיה כמי שנפגע בתאונת דרכים. קשה לחשוב על הנושא... קשה לי לסבול אפילו את עצם המחשבה על האפשרות שתקיפה כזו תהיה נגד האדם הקרוב אלי ביותר... אני לא יכול לנחש מה תהיה התגובה שלי במקרה כזה. זה כמו סיוט.

התקיפה המינית היא סיוט גם בגלל השפעתה העמוקה על עתיד הנערה ועל "השם הטוב", הן שלה עצמה והן של המשפחה כולה, וגם בגלל הפגיעה הקשה בערך התרבותי החשוב ביותר - כבוד האשה. בכך אפשר להסביר מדוע רבים מהנסקרים והמרואיינים אמרו כי לא די לטפל במקרים הללו באמצעות פנייה למשטרה, אלא שיש צורך גם בענישה פיזית של התוקף. מוסיף "אחמד":

הדבר הזה קשה אפילו לאחל אותו לאויב. זהו המעשה הנורא והמסוכן מכל בחיים. מסוכן מאוד. אני אשתמש בכל האמצעים כדי להעלים את התוקף מהחיים.

בתשובה לאותה שאלה ענה מרואיין אחר: "אני אנוקם, בצורה מכאיבה, גם בתוקף וגם במשפחה שלו". עם זאת, לצד דעה זו אפשר למצוא גם דעה אחרת, המטילה ספק

בממדיה של התופעה ובכך שהיא מופנית כלפי נשים מוסלמיות במיוחד. זוהי עמדה המאשימה את הקורבן, אך מוכנה להגיש לו סיוע ותמיכה. אחד הנסקרים ביטא זאת כך:

מספרן של הנערות המוסלמיות הגאנסות קטן מאוד. אין צורך לנפח את העניין. אני מדגיש שעל החברה לחבק אותה ולתמוך בה. אני אתמוך בה כאדם מותקף, לא אשם... אילו [האשה] היתה מקפידה בצורה נכונה, היא לא היתה מותקפת. ולמרות זאת, צריך לחבק אותה ולתמוך בה לפי כללי המסורת והעקרונות.

עמותות נשים וארגונים פמיניסטיים: בדרך לשינוי המציאות

עמותות הנשים וארגוני הפמיניסטיות הפלסטיניות בישראל נטלו על עצמן לפעול למען חיזוק מעמדה של האשה הערבייה ולצעוד איתה לעבר מעמד חברתי שמבוסס על כיבוד אנושיותה וזכויותיה האישיות והחברתיות. המשתתפים בקבוצות המיקוד ובראיונות העלו כמה הצעות שיש בהן כדי לתרום לשיפור התפקוד המקצועי של המרכזים ושל העמותות הפמיניסטיות. את ההצעות הללו אפשר לחלק לשני סוגים: הצעות מעשיות והצעות מבניות. ההצעות המבניות כללו שלוש הצעות עיקריות: ההבחנה בין היעדים הפרקטיים והאסטרטגיים ובין היעדים הפמיניסטיים והנשיים; הגדרת חזון אסטרטגי לתנועות הפמיניסטיות; וחלוקת עבודה בין העמותות והמרכזים השונים. ההצעות המעשיות כללו כמה עקרונות, שהחשוב בהם היה הגברת המודעות החברתית בקרב שני המינים.

המישור המבני

ההבחנה בין הפרקטי לאסטרטגי, בין הנשי לפמיניסטי

מקסין מולינקס (Molyneux, 1985) מבחינה בין האינטרסים האסטרטגיים לאינטרסים המעשיים של התנועות הפמיניסטיות, וכן בין האינטרסים הנשיים לאינטרסים הפמיניסטיים. המושג "אינטרסים נשיים" מניח את קיומם של כמה אינטרסים המבוססים על הדמיון הביולוגי, התלויים במספר גורמים, ביניהם המעמד, האתניות והמגדר. "אינטרסים פמיניסטיים" לעומת זאת הם אלה שהאשה (או הגבר) מפתחת ללא קשר למעמדה החברתי, והם תלויים ישירות במשמעויות ובייחודיות של המגדר. מכאן שהאינטרסים הפמיניסטיים יכולים להיות גם אסטרטגיים וגם פרקטיים, וכל אחד מהם יכול להתגלות באמצעים שונים ומקפל בתוכו קבוצה של מובנים שונים על אודות הישות הפמיניסטית (שם, 232). מוסיר (Moser) מגדירה את הצרכים האסטרטגיים הפמיניסטיים כצרכים שהאשה קובעת ומגדירה כתוצאה מהתלות שלה בגבר. צרכים אלה משתנים וקשורים לחלוקת התפקידים, לכוח ולשליטה, ואפשר שיכללו גם סוגיות משפטיות כמו אלימות במשפחה ובעלות האשה

על גופה. הטיפול בצרכים האסטרטגיים של האשה תורם להשגת מידה רבה יותר של שוויון, ואפילו לשינוי הערכים והנורמות המנציחים את התלות שלה. הצרכים הפמיניסטיים האסטרטגיים מתוארים, בדרך-כלל, כלב לבו של השיח הפמיניסטי, הבא לעקור מהשורש את הסיבות לדיכוי. אולם, מוסר מותחת ביקורת על הפעילות הפמיניסטית האסטרטגית וטוענת שהיא תורמת להתעלמות מהדרישות הקיומיות היומיומיות של נשים. היא מציעה, בעקבות הניקרגואית מולינקס, לפעול קודם כל במישור הצרכים הפרקטיים של האשה, כלומר כאלה שהאשה עצמה קובעת במסגרת תפקידה החברתי המקובל. מוסר אינה יוצאת נגד חלוקת התפקידים המסורתית או נגד התלות של האשה ומעמדה הנחות, כיוון שאלה מבטאים את הצרכים הישירים שלה בהקשר הספציפי המסוים (Moser 1992). מדובר בצרכים פרקטיים משום שהם קשורים לתנאי החיים -אספקת מים, טיפול רפואי, יצירת הזדמנויות תעסוקה ועוד. מולינקס מציינת גם כי הצרכים הפרקטיים אינם שייכים ליעדים האסטרטגיים, כמו שחרור הנשים או שוויון בין המינים, ולא מתנגשים עם דפוסי התלות הקיימים, למרות שלרוב הם תוצאה ישירה של דפוסים אלה (Molyneux 1985, 233).

הגדרת החזון האסטרטגי

בקבוצות המיקוד ובראיונות העומק הדגישו גברים ונשים כאחד שהאחריות החשובה ביותר הרובצת על כתפי התנועות הפמיניסטיות היא קביעת חזון אסטרטגי ארוך טווח, כדי שלא יטבעו בתוכניות פרקטיות בלבד. "לאנא", פעילה פמיניסטית:

חשוב שיהיו לנו גם עמדה אסטרטגית, שמסבירה את המטרות שלנו, וגם עמדה אופרטיבית להשגת הדברים שאנו חפצים בהם. לדעתי, רבות מהתנועות הפמיניסטיות, אפילו הבינלאומיות, שקעו בעמדה הפרקטית ושכחו את העמדה האסטרטגית. תנועות אלו שכחו שמבחינה מעשית הן היו אמורות להשיג הרבה יותר, ולכן עלינו לקבוע את היעדעם שלנו שאותם רוצים להשיג בהקשר מסויים.

אימוץ היעד האסטרטגי אינו בהכרח פעולה שמטרתה השגת יעדים ארוכי טווח בלבד, אלא, ובעיקר, הכוונת הפעילות והפרוייקטים של אותם עמותות ומרכזים להגשמת החזון האסטרטגי. תנאי קודם לכך מחייב אבחון והגדרה של הצרכים האמיתיים של הנשים הפלסטיניות בישראל. "לאנא" מוסיפה:

אני סבורה שלמרות קיומן של העמותות הפמיניסטיות, עדיין לא הגענו להגדרת הצרכים האמיתיים של הנשים. לצד הפעילות בתחום אחד (האלימות), אנו מזהים את נפקדותם של תחומים אחרים - למשל סוגיות הקיימות בנגב ובמשולש, כמו שלילת זכותה של האשה ללמוד, הפוליגמיה ועוד. לא שיערנו את קיומן של הסוגיות הללו, מכמה סיבות. ראשית, רבות מאיתנו מושפעות מגשים יהודיות. שנית, רוב הפעילות הן אקדמאיות ועצמאיות מבחינה כלכלית, מה שגורם להן לפעול קודם כל בסוגיות הנוגעות לסביבתן הקרובה. סוגיות אלו זרות לחלוטין לסביבתן הן.

אינטגרציה בתוכניותיהן של העמותות הפמיניסטיות

אחת הדרכים לשרפר וללייעל את תפקודן של העמותות הפמיניסטיות והנשיות היא יצירת תוכניות אינטגרטיביות בין המרכזים, כלומר לא להשקיע את כל המאמצים בפעולה מסוימת, אלא לזהות את הצרכים השונים ולחלק את התפקידים בין העמותות כך שהתוכניות יהיו אינטגרטיביות, ולא ממוקדות בתחום אחד, תוך הזנחת שאר התחומים או התנגשות ביניהם. דרך זו תמנע גם תחרות על אותם מקורות מימון או טיפול בקבוצות מסוימות של נשים תוך התעלמות מקבוצות אחרות. אחת הפעילות הפמיניסטיות ביטאה עמדה זו תוך שהיא מותחת ביקורת על שיטת העבודה הקיימת כיום:

ראשית, יש קבוצות קטנות המנסות לעבוד במקביל על אותו נושא, דבר שיוצר תחרותיות. שנית, המקורות מוגבלים מאוד, מה שגורם לתחרות על אותם מקורות מימון. לדעתי, המטרה האמיתית - שאינה מתקיימת - היא ליצור דגמים חדשים של ארגונים נשיים. יש כיום דגמים של NGO קלאסי, שזוה קבוצה העובדת על פרויקטים התואמים את האינטרסים של הגוף המממן, את סדר היום שלו ואת ההצעות שלו. אני מציעה צורות חדשות לנשים, כמו התארגנות נשים על בסיס סקטוריאלי - נשים שעובדות בחקלאות, נשים פועלות, נשים ממגזרים מקצועיים מסוימים. צריך להעלות סוגיות של איגודים מקצועיים העונים על צרכים מעשיים של נשים. זהו דגם של התארגנות התורם להעצמה. חסר לנו דגם של ארגון או תנועה שיהיה מלוכד סביב אינטרס משותף של קבוצת נשים מוגדרת.

הצעות קונקרטיות

94.4% מהנסקרים ציינו כי התוכניות המופעלות למלחמה באלימות כלפי נשים, שבמסגרתן מוענק סיוע מעשי לקורבנות, תוכניות מתאימות או מתאימות מאוד. 95.9% מהנסקרים ציינו כי תוכניות ההסברה המיועדות ליחידים, שמטרתן להגביר את המודעות לזכויות הנשים, מתאימות או מתאימות מאוד. 93.1% חשבו כך לגבי התוכניות המיועדות לחיזוק אישיותה של האשה, ו-93.5% חשבו כך לגבי התוכניות שבמסגרתן ניתן ייעוץ על אודות החוקים המגינים על זכויות האשה. התמיכה הקטנה ביותר יחסית - 85.3% - היתה לתוכניות הפעולה המיועדות לשנות את חוקי המדינה ולהליכים שבכוחם לגונן על האשה ועל זכויותיה. 14.8% אמרו כי דרך זו איננה מתאימה.

טבלה מס' 74

עמותות הנשים פועלות במגוון דרכים לשיפור מעמדה של האשה ושמירה על זכויותיה. איזו מהפעילויות הבאות מתאים לשיפור מעמד האשה ביישוב שלך? (באחוזים)

לא מתאים בכלל	לא מתאים	מתאים	מתאים מאוד	
0.5	3.5	37.7	58.2	תוכניות להגברת מודעותם כלל החברה לזכויות האשה
1.0	5.9	38.9	54.2	תוכניות לחיזוק אישיותן של נערות ונשים
0.8	6.7	37.9	54.6	תוכניות למתן ייעוץ על אודות החוקים המגינים על זכויות האשה
2.3	12.5	39.9	45.4	תוכניות הפועלות לשינוי חוקי המדינה להגנה על האשה ועל זכויותיה
1.6	3.4	31.7	63.2	תוכניות לחימה באלימות נגד נשים והגשת סיוע מעשי לקורבנותיה

המרוויינים שהשתתפו בראיונות ובקבוצות המיקוד הדגישו את חשיבותה של הכוונת הפעילויות והסדנאות לשני המינים, ולא לנשים בלבד, כי לא די בהגברת מודעותה של האשה המדוכאת למציאות חייה, אלא יש גם לתרום לשינוי דפוסי החשיבה של הגבר בעל הכוח והשליטה, שהרי אם לא כן, הוא יתאמץ לשמר את מעמדו, את כוחו ואת שליטתו.

פריצה אל תוך החברה הגברית על-ידי מוסדות וגופים נשיים חייבת להיות, לדעתי, אסטרטגיה מרכזית. לא רק הגברת המודעות של הנשים, שהאשה תמרוד בגבר... או קיי, שתמרוד, אבל הורסים את הבית שלה. אנחנו לא רוצים להרוס את ביתה. אנו רוצים שהיא תרגיש שיש לה כוח, שיש לה מודעות, שהיא יכולה לנהל מערכות יחסים עם הגבר שלה או עם הגברים שמסביבה בצורה מסוימת, וביתה לא ייהרס. אנחנו חייבים לעבוד עם הגברים שמסביבה, כך נסייע לה. לא ללמד אותה לשחות ואחר-כך לזרוק אותה בלב ים. זה לא מספיק. לדעתי, על מוסדות הנשים לעבוד עם הגברים, ולא להמשיך במתכונת כפי שהיא כיום.

אחד המרוויינים ביטא את החשיבות של יישום תוכניות להגברת המודעות בקרב שני המינים:

אנו לומדים איך להיות עורכי-דין, רופאים ומהנדסים, אבל לא לומדים איך להיות בני זוג או איך לחיות עם הצד השני. כל זה נמצא אצלנו באינסטינקט, אז למה שלא יוקמו קבוצות דיון, ולו קבוצות קטנות, לשם העלאת נושאים כמו היחסים בין גברים לנשים, אבות ובנים, הורים וילדים?

המשתתפים והמשתתפות במחקר הצביעו על חשיבות הפעילות להגברת המודעות

בקרב שני המינים, בטענה שהיא מונעת היווצרות פער בחשיבה בין שני המינים או ניכור בקרב נשים המודעות למציאות שבה הן חיות, אך אין ביכולתן לשנותה. "רנאד", עובדת סוציאלית, הביעה חשש מפני תוכניות להגברת המודעות או העצמה לנשים בלבד:

יש דבר שמפחיד אותי כשאנחנו מדברים על דוגמאות מתחום העבודה. אחד הדברים שנהגתי לחשוב עליהם תמיד ביני לבין עצמי, וגם לחשוב עליו בקול רם, הוא זה: אם הייתי לוקחת קבוצה מסוימת של נערות או של נשים, שלדעתי הן מדוכאות, ומלמדת אותן משהו חדש, לדוגמה חינוך מיני, תחום שאנחנו עוסקים בו לאחרונה. אם הייתי לוקחת נערות מכיתה י"ב ומכניסה אותן לסדנה בנושא החינוך המיני, ואומרת להן שזה עניין אישי שלהן, ואחרי שישה או שבעה חודשים יהיו אצלי ארבעה קורבנות רצח. אני מדברת על הנושא הזה רבות בזמן הזה ומעלה אותו כי חשוב להבהיר את הפרמטרים ואת הנושאים שאנו רוצים לדבר עליהם. האם חשוב לדבר על הדברים האלה או לא, שיהיה לי הכוח כשאני רוצה להקים לובי או מועצות נשיות, שהאח שלי לא ימתין לי בבית, או שבן הדוד שלי לא יגיד עלי דברים כאלה ואחרים, ויכול להיות שאני אתקל בדברים - האם ישנו דבר כזה.

גם "נסרין", העובדת בערים מעורבות, הזכירה כמה מהבעיות שנתקלה בהן כתוצאה מיישום תוכניות העצמה לנשים בלבד:

כולם מכירים את הערים המעורבות. מהו מצבו של האדם החי בעיר מעורבת? קודם כל, הוא ערבי ויש לו מנהגים ומסורת. שנית, הוא חשוף להווייה היהודית, וההנהלה היהודית דורשת ממנו לערוך תוכניות מקבילות למגזר היהודי, דבר שמכניס את הנערה הערבייה למאבק עיקש בינה לבין עצמה, האם תבצע את מה שהחברה דורשת ממנה ותתחתן בגיל 18, או תבחר בעתיד אחר? זה חשוב מאוד, ואני מעלה אותו כי הוא מפחיד מאוד. וזה קרה לנו כבר. לקחנו קבוצה מסוימת של נערות ואירגנו להן סדנת העצמה, אבל למרבה הצער, ארבע בחורות מתוך הקבוצה ברחו למקלטים לנשים מוכות, כי כאשר סירבו לדבר-מה, כמו לנישואים, או רצו לצאת לעבוד, הן נכנסו למאבק [עם המשפחה].

רבים מהמרואיינים הדגישו את חשיבותן של תוכניות להגברת המודעות לשני המינים כבר בגיל הרך, ולא רק בגילים מאוחרים, אחרי שהאישיות מעוצבת:

מעבודתי עם הורים לילדים בגיל הרך למדתי שיש להתחיל לפעול בנושא כבר אז, אפילו לפני גיל שלוש, כי ההתנכלויות לבנות מתחילות בגיל מוקדם. בת לא שווה כלום, ולי יש הזכות להביט עליה מלמעלה ולהתייחס אליה כאילו היא כלום. אני הזכר, אני משהו גדול כי אני ילד זכר. אנו רואים זאת אפילו בדברים קטנים ביותר. ההורים מרשים לבנם להוריד את בגדיי. הם מחנכים את ילדיהם שלבן הזכר מותר לעשות זאת, ואילו הבת חייבת תמיד להסתיר, אסור שייראה ממנה דבר. אני לא

אומרת שצריך להיראות, אבל העניין הוא מה משמעות הדבר. המשמעות היא שלגברים מותר אפילו לעמוד ברחוב ולעשות שם את צרכיהם. מסתכלים כאן על הבנות כאילו הן כלום, אפילו במשחקים, עד כדי כך שבגיל מוקדם מאוד אומרים: האם אני אבכה כמו בת? זאת הנצחת נחיתותה של האשה כבר בגיל צעיר מאוד, וחבל. אם אנחנו רוצים לפעול, חייבים להתחיל משם.

העבודה עם ילדים בגיל צעיר צריכה להתחיל בהתייחסות שווה אליהם, בהימנעות מחיזוק רגשות של עליונות או נחיתות מצד כל אחד מהמינים, וחיזוק רגשות אנושיים שאינם מבוססים על מיניות או מזוהים עם אחד משני המינים. אפשר ליישם זאת כבר במשפחתונים ובגני הילדים, ולאחר מכן להמשיך באמצעות סדנאות וקורסי הדרכה למטפלות, להורים ולמורים.

בשאלה אם יתמכו בהשתתפות בנות משפחותיהם בפעילויות שמארגנות עמותות פמיניסטיות ענו 71.2% מהנסקרים בחיוב, 19.6% הביעו הסתייגות מכך ו-9.2% התנגדו. בחינה של התוצאות לפי מפתח של התפלגות בין נשים לגברים מגלה נתונים מעניינים: 80.5% מהנשים הנסקרות היו בעד, ואילו מקרב הגברים היו רק 61.9% בעד. 14.9% מהנסקרות הביעו הסתייגות, לעומת 24.2% מהגברים הנסקרים. 4.6% מהנסקרות התנגדו, לעומת 13.9% מהנסקרים. ממצאים אלה מראים שבקרב הנשים יש צורך, הצדקה ורצון לפעול ולתרום למען שינוי המציאות שלהן יותר מאשר בקרב הגברים.

טבלה מס' 75

האם את/ה תומך/ת בהשתתפות נשים ונערות ממשפחתך בפעילויות של ארגוני הנשים?

לפי מין הנסקרים (באחוזים)

נשים	גברים	סה"כ	
80.5	61.9	71.2	תומך
14.9	24.2	19.6	מסתייג
4.6	13.9	9.2	מתנגד
100	100	100	סה"כ

בשאלה עד כמה יהיו מוכנים להתנדב לעמותות פמיניסטיות ענו 43.1% מהנסקרים כי הם מוכנים מאוד ו-37.9% ציינו כי הם מוכנים. 16.2% ציינו כי הם אינם מוכנים, ו-2.8% ציינו כי הם אינם מוכנים בכלל. כאן גם נחלקו העמדות בין שני המינים: הנשים הביעו מידה רבה יותר של התלהבות ונכונות להתנדב לעמותות פמיניסטיות 48.4% ואילו מקרב הגברים 38.8% הביעו נכונות גבוהה. 18.7% מהגברים הביעו אי-

נכונות, ו-3.8% מהם הביעו אי-נכונות מוחלטת. 13.7% מהנשים הביעו אי-נכונות, ו-1.7% הביעו אי-נכונות מוחלטת.

טבלה מס' 76

האם את/ה מוכן/ה להתנדב או לתרום לארגוני הנשים למען שיפור עבודתן והגברת פעילותן?
לפי מין הנסקר (באחוזים)

נשים	גברים	התפלגות כללית	
48.4	38.0	43.1	מוכן/ה מאוד
36.2	39.5	37.9	מוכן/ה
13.7	18.7	16.2	לא מוכן/ה
1.7	3.8	2.8	לא מוכן/ה בכלל
100	100	100	סה"כ

פרק חמישי

האשה הערבייה בין המדינה הגזענית

להגמוניה הגברית

במחקר זה המדינה היא בחזקת נוכחת-נפקדת; הנסקרים לא ראו בה מי שנושאת באחריות כבדה על נחיתותה של האשה. הנסקרים הצהירו שוב ושוב: "אנו חלק ממייעוט מדוכא", "אנו מייעוט במדינה המפלה אותנו לרעה", ולמעט פעמים נדירות, עוברים מיד לדבר על מעמדה הנחות של האשה בחברה, על הערכים, המנהגים והמסורות, על חשיבותה של הגברת המודעות והעבודה עם הקבוצות השונות, על תפקידה של האשה העובדת וחשיבות ההשכלה - הרבו לדבר על כל אלה, אולם המדינה היתה נעדרת אצל כולם:

לו היינו מבצעים את המחקר במקום אחר, ירדן או מצרים למשל, או בקרב החברה היהודית, האם גם אז היתה המדינה נעדרת? האם יהיה אפשר לדבר על שיפור מעמדה של האשה בלי להתייחס למדינה, למוסדותיה ולמשרדיה? אנו מטילים ספק בכך! המדינה אינה נעדרת אלא אם הניסיון מוכיח שהיא אינה גורם שאפשר לסמוך עליו. המדינה נעדרת בעיקר מפני שהציפיות ממנה צנועות, ואף צנועות מאוד, וכשהיא נוכחת היא נוכחת כצלו של ענן שמתפזר באותה המהירות שבה אנו מפתחים דיון בסוגיות שבהן אנו שולטים כיוזמים, כחברה, כבעלי תרבות, כבעלי ערכים, כבעלי מנהגים, ואולי כבעלי ייצוג פוליטי.

איך נבין אפוא את ההתעלמות מהמדינה, זו שמחוקקת חוקים גזעניים כדוגמת חוק האזרחות, שבאמצעותו היא מאיימת על נשים נשואות בשטחים הכבושים באי-מתן אזרחות לילדיהן, או זו המגרשת, באמצע הלילה, נשים נשואות החיות בתוך תחומי הקו-הירוק שלא הוסכם על איחוד משפחות לגביהן, וזו הנוכחת בעוצמה בהפרדת האשה בכוח ממשפחתה החיה מעבר לגדר, וזו המתכננת לכתר את הסכנה הדמוגרפית הערבית המתגלמת ברחמה של האשה הערבית?

נסיונו של הערבי החי בישראל מלמד שניתן להבין במידה מסויימת היעדרות זו. הרי המדינה נוכחת לרב בכדי לדכא והיא נעדרת כאשר היא נדרשת למלא את תפקידה כמדינה, ולא רק כצבא. היא נעדרת כשעליה להבטיח מקומות עבודה לנשים, להקים בתי-ספר בכפרים הלא-מוכרים או לתמוך בבתי-ספר ערביים (בהקשר זה היא נוכחת רק לצורך קביעת תוכניות הלימוד). היא נעדרת כשהיא אמורה להבטיח תחבורה מוסדרת מהכפרים הערביים אל הערים, ובכך היא מקטינה את סיכוייה של האשה לצאת לעבודה. היא נעדרת כשהיא אמורה לתמוך במעונות היום לילדים או כשהיא אמורה להקים, ובזאת היא מערימה מכשולים בפני האשה העובדת. היא נעדרת בעיקר כשזקוקים לה ונוכחת כשרוצים בהיעדרותה.

היעדרותה של המדינה מוצאת את ביטויה בדיכוי הממוסד שממנו סובל הפלסטיני בארצו, בעלייה ברמת האבטלה, ובקרב הנשים בפרט, במיעוט הזדמנויות עבודה לנשים, ובהימנעות מיצירת רשת תמיכה לאשה העובדת, כגון מעונות יום ומשפחתונים. הסקרים מצביעים על כך שכפרים ערביים הם מוקדי אבטלה. שיעור האבטלה בקרב הערבים הגיע השנה ל-13.4%, לעומת 9.8% מקרב היהודים. שיעור הנשים הפלסטיניות העובדות (בגילים 25-54) היה בשנת 2001 כ-22%, בהשוואה ל-77.3% מקרב הנשים היהודיות העובדות באותו חתך גילים, ול-77% מקרב הגברים הפלסטינים בישראל. ב-2003 פחת שיעור זה בקרב הנשים הערביות בנות 15 ומעלה (שמספרן הוא כ-374.8 אלף) (CEDAW 2005) והגיע ל-17.3% (מדינת ישראל 2004). שיעור העובדות נשאר, בשני המקרים, נמוך משיעור הנשים העובדות במצרים או בלבנון, שב-2000 הגיע לכ-30% מכלל כוח העבודה, וגם נמוך משיעור הנשים העובדות בירדן, שהיה באותה שנה 25% (World Bank 2002). מנתונים אלה עולה שבתחום העבודה מצבה של האשה הפלסטינית בישראל נמצא בשפל, הן בהשוואה לנשים בעולם הערבי והן בהשוואה לנשים יהודיות. ואף בהשוואה לשיעור הכללי של הנשים העובדות באיזור המזרח התיכון ואפריקה, שעומד היום על כ-25% והנחשב לשיעור הנמוך ביותר בעולם. אם נערוך השוואה בין ההסכמה החברתית העקרונית ליציאתה של האשה לעבודה, כפי שהשתקפה במחקר זה, ובין המציאות התעסוקתית של נשים, נגלה שאת השאיפה לעבוד מכשילים כמה גורמים פוליטיים מוסדיים שאינם רואים באשה הפלסטינית ועד לגיטימי בתוכניותיהם. אשר על כן, האשה הפלסטינית, בהיותה שייכת למיעוט

מדוכא, מושפעת בעיקר ממדיניותה המדכאת של המדינה ומהתנהגותה המקפחת. מרבית הערים והכפרים הערביים עדיין סובלים ממחסור בהזדמנויות תעסוקה נאותות. ב-2004 רק 3.2% מאזורי התעשייה הנתמכים על-ידי משרד התעשייה נמצאו במגזר הערבי, ורק 10% מתקציב אותו משרד הוקצו לתמיכה באזורי התעשייה הללו וקידומם. היישובים הערביים סובלים גם ממחסור בשירותים קהילתיים, כגון תחבורה מוסדרת מהכפרים אל הערים הסמוכות, ובמעונות יום שיכולים להבטיח מקום נוח לילד בזמן שאמו בעבודה (CEDAW 2005). המדינה היא המעסיקה העיקרית של הנשים היהודיות, וידה עודנה קצרה מלספק רמה נאותה של תעסוקה לאשה הערבייה. בכפרים הערביים כמעט שאין חברות ממשלתיות או משרדים הקולטים נשים, וכתוצאה מכך שיעורן של הנשים הערביות המועסקות בסקטור הציבורי נמוך בהרבה משיעורן של הנשים היהודיות. ב-1972 היה מספרן של הנשים המועסקות בסקטור הציבורי כ-45,920, רק 3,290 מהן ערביות, קרי 7.2%. ב-1983 הגיע מספרן של הנשים העובדות בסקטור הציבורי ל-104,165, מהן רק 3,900 נשים ערביות, קרי 8.9%. ב-1995 עבדו בסקטור הציבורי 184,640 נשים, 25,200 מהן ערביות, קרי 13.6% (בולוס 2003). ראוי לציין כי 82% מהנשים הערביות המועסקות בסקטור הציבורי עובדות במשרד הבריאות. השאר (כ-18%) מפוזרות בחמישה משרדים אחרים, אולם במשרדי המדע, בטחון הפנים, התחבורה, התשתיות, הבינוי והשיכון והתיירות אין ולו אשה ערבייה אחת (שם).

מצב זה יוצר מציאות של עושה, שבה הזדמנויות התעסוקה מועטות לכולם, אולם האשה היא הראשונה הניזוקה ממנה; על כן היא נאלצת להסתפק בעבודה במסגרת "ההצעה הזמנית" בכפר או בעיר שבהם היא גרה, ולהסתפק לרוב בתמורה נמוכה מהממוצע הכללי ובמסגרת תנאי עבודה מחפירים²⁹. המדינה פועלת לא רק במטרה להדיר את האשה הפלסטינית, היא גם הותרת לחיסול הזדמנויות שבכוחן להביא לשינויים מבניים במעמדה, כתוצאה ממדיניות הדיכוי המופעלת כלפי המיעוט הערבי. מדו"חות סטטיסטיים רשמיים עולה כי הערבים הם המגזר העני ביותר במדינה; שיעור העניים הממוצע בקרב הערבים הוא 37.6%, לעומת 13.5% במגזר היהודי, זאת לאחר הכללת מקבלי קצבאות הביטוח הלאומי, כך שלפני הכללתם הממוצע הוא 31.3% בקרב היהודים ו-52.8% בקרב הערבים (סיכוי 2003), או כפי שציינה "כפאח", הפעילה בערים המעורבות:

המצב הכלכלי הירוד של המגזר הערבי מזעזע את המבנה החברתי ותורם לדיכוי המתבטא במצב הנחשל והמתמשך שבו שרויים הפלסטינים בערים המעורבות. אם הגבר הערבי מקופח בתוך עיר הסובלת מחולשה ופירוק, אין ספק שמצבה של האשה יותר חלש ויותר מזעזע.

29 למידע נוסף, דו"ח העמותה הערבית לזכויות אדם 1998.

האשה הערבייה בישראל אינה נתקלת רק במסורת חברתית הרואה בה נחותה מהגבר ואף מקפידה להשגיח על התנהגותה ולהקפיד שלא תחרוג מתפקידה המגדרי הקבוע מראש. היא גם לומדת על בשרה את משמעות השתייכותה למיעוט פלסטיני מדוכא; נשללת ממנה הזכות לעבוד מפני שהמדינה אינה יוצרת הזדמנויות תעסוקה ביישובה; ולעיתים תשלל ממנה הזכות ללמוד, מפני שבכפרה הלא-מוכר אין בית ספר כלל. רכישת השכלה, שהיא זכות מקובלת, זוכה בחברה לחשיבות עקרונית, אך היא אינה זמינה לכלל הנשים. בכפרים הלא מוכרים, במיוחד באזור הדרום, נשללת מהנשים ההזדמנות ללמוד. הגדירה זאת "היבא", שהצליחה להשלים את לימודיה משום שהתגוררה עם הוריה בבאר-שבע:

בנות דודי אינן מוכרות. זה משתקף במציאות בכך שבת דודי אינה יכולה להשלים את לימודיה התיכוניים, מפני שאין ביישוב שלה בית-ספר תיכון. כיום, היא חולמת רק על השלמת לימודיה עד כיתה ט'. אך אני חולמת להמשיך עד הדוקטורט!

באר-שבע, שהיא עיר יהודית, מבטיחה לאשה מוסדות תמיכה, כך שמעמדה של האשה בה גבוה, ואילו מהאשה המתגוררת בכפרים הלא-מוכרים נשללת הזכות לסיים תיכון. מאחר שהיא אשה בחברה גברית ואזרחית לא שוות זכויות, נשללת ממנה ההזדמנות לשינוי רציני במסלול חייה. הימנעות המדינה מיצירת הזדמנויות תעסוקה, וסירובה הגלוי להכיר בכפרים ונסיונותיה לרוקן אותם ממוסדות, תורמים למעשה לדחיית אפשרויות לשינוי מעמד האשה לזמן בלתי מוגבל. המדינה גם תורמת להתרחבות תופעת הנישואים בגיל צעיר, כך שהאשה החיה בצל העדר הזדמנויות השכלה או עבודה נותרת תקועה בבית בין האופציה להתחתן ובין האופציה לחכות לחתן שיבוא. "היבא":

רכישת השכלה היא זכות עקרונית שהאנשים בנגב אינם נהנים ממנה. ההורים לא מתנגדים לשלוח את ילדיהם הצעירים להשלים את לימודיהם התיכוניים בכפרים סמוכים ומוכרים, אך בגלל גורמים (תרבותיים) מסורתיים, דוגמת נסיעת הבנות יחד עם הבנים באותו האוטובוס, ההורים מונעים מהבנות מלהשלים את לימודיהן מחוץ לכפר. זאת, כשהבנים הם בני דודיהן. זו היא הסיבה העיקרית לכך שבנות נשארות בבית אחרי כיתה ט'.

ממדי האפליה בין בתי-הספר הערביים לבתי-הספר היהודיים גדולים. הסקר שביצעה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בישראל מגלה כי המדינה מקצה לתלמידי בתי-הספר הדתיים היהודיים פי 12 משאבים מאלה שהיא מקצה לתלמיד הערבי: 10,700 ש"ח לתלמיד היהודי לעומת 862 ש"ח לתלמיד הערבי. אחת מתוצאות רשלנות זו היא שכ-5% מבין התלמידים הערבים שסיימו תיכון פנו להשכלה הגבוהה, לעומת 53% מקרב תושבי הערים היהודיות המבוססות כלכלית וכ-20% מקרב תושבי ערי הפיתוח (מדינת ישראל 1990).

היעדרות המדינה במקרה זה אינה היעדרות פסיבית של אפוטרופוס, אלא היעדרות אקטיבית, והיא נעשית באמצעות הפקעת האפשרות לשינוי מעמדה החברתי של האשה, כך ששלילת זכות האשה ללמוד היא התערבות אקטיבית לחסימת דרכה לרכוש השכלה גבוהה ודחיקתה למסלול ההכנה לחתונה בגיל צעיר. היעדרות אקטיבית זו של המדינה מולידה את מנגנון הדיכוי של האשה ומאפשרת את הנצחת נחיתותה. מפגש זה בין החברה הפטריארכלית השמרנית ובין המדינה הגזענית תורם להערמת המכשולים המבניים בפני שחרור הנשים ומותיר אותן אסירות בידי מציאות מדכאת.

חלק רביעי

סיכום

נשים בעולם עדיין סובלות מדיכוי חברתי, פוליטי וכלכלי, אף שממדיו וביטוייו משתנים מחברה לחברה ומשכבה חברתית אחת לאחרת. למרות שמרבית מדינות העולם אימצו אמנות בינלאומיות האוסרות קיפוח ואפליה על רקע מיני, אמנות אלה נשארות מסמכים תיאורטיים יותר מאשר מעשיים, במיוחד בחברות שמתנהלות במצבים פוליטיים הפכפכים ונתונות בסכסוכים לאומיים ממושכים. בחברות כאלו הופכות הנשים לנושאות העיקריות בעול הלאומי של הקבוצה המדוכאת והשלטון הפטריארכלי העושק. במציאות כזו חיות הנשים הפלסטיניות, לרבות הנשים הפלסטיניות בישראל.

מחקר זה יצא לדרכו במטרה להבין את מעמד האשה הפלסטינית בישראל, בהיותה חיה בחברה פטריארכלית גברית שבעצמה נתונה במדינה המפלה אותה לרעה כמיעוט ילידים לאומי. המחקר הניח כי האשה הפלסטינית בישראל עומדת אל מול שלוש רמות של דיכוי: דיכוי על רקע לאומי (בהיותה חלק ממיעוט פלסטיני), דיכוי על רקע מגדרי בתוך החברה הפלסטינית, ודיכוי על רקע היותה חלק מקהילת הנשים במדינה גברית מיליטריסטית. במטרה להבין את מעמד האשה, הסתמך המחקר על שילוב של שלושה כלים מחקרניים, כמותיים ואיכותיים: ראיונות עומק, קבוצות מיקוד וסקר כמותי. כל אחד משלושת הכלים הללו סיפק נתונים אשר נותחו ולאחר מכן הושוו וחוברו יחדיו. השימוש בכלים של מחקר כמותי לצד כלים של מחקר איכותי נבע מהצורך להגיע לרמת הדיוק הגבוהה ביותר.

המחקר גילה כי החברה הפלסטינית בישראל היא חברה המורכבת מהשקפות עולם שונות ומגוונות בנוגע להערכת מעמד האשה, תפקידה החברתי, צורת היחסים בין המינים, הדרכים היעילות ביותר לקידום מעמדה, והתפישות לגבי מנגנוני הסדרת יחסי הכוח בתוך החברה.

בנוגע להערכת מעמד האשה הערבית בלטו שתי השקפות עולם עיקריות: אחת, השקפה אנכית, עם פרספקטיבה לעבר, הסוברת כי מעמד האשה כיום טוב יותר מאשר בעבר, והשנייה, השקפה אופקית, המטילה ספק בהתייחסות חיובית זו ורואה בשינוי שחל מאז ועד היום שינוי סמלי שטרם נגע בגרעין יחסי השליטה הפטריארכליים. לפי תפישה זו, השינויים הנראים לעין אינם אלא שינויים כמותיים (צורניים) שאינם משפיעים על המורשת התרבותית הרואה באשה יצור נחות.

המחקר גילה שהעמדות כלפי האשה נחלקות לכאלו המתייחסות לזכויותיה וכאלו המתייחסות לכבודה; הפגנת כבוד כלפי האשה אינה עומדת בסתירה לרצון להמשיך לשלוט בה ובחייה. נסקרים גברים שהביעו כבוד רב לנשים או אנשי דת שהעלו את האשה למעמד של קדושה ועמדו בתוקף על החובה לכבדה לא היו מוכנים להודות בצורך לשוויון בין שני המינים. המחקר גם גילה כי העמדות בדבר זכויות האשה מתפלגות לשתיים: הזכויות הפרטיקולריות והזכויות האסטרטגיות. בעוד הזכויות הפרטיקולריות נחשבות למעין מענה לשינויים החברתיים ולצורכי המודרניזציה, הזכויות האסטרטגיות מתייחסות ליחסים בין המינים במסגרת השלטון הפטריארכלי, יחס הבא לידי ביטוי בשליטה על האשה באמצעות הערכים והקודים התרבותיים כמו הכבוד, השם הטוב וחלוקת התפקידים בבית. המחקר גילה גם כי החברה מביעה נכונות גדולה להכיר בזכויות הפרטיקולריות של האשה, כמו הזכות ללמוד, הזכות לעבוד והזכות להגנה מפני אלימות, אולם היא עדיין אינה מוכנה להכיר בזכויות הללו באופן בלתי מותנה. נכון לעכשיו מותנות הזכויות הפרטיקולריות בחבילת דרישות נלוות שמטרתן למעשה להצדיק את השלטון הפטריארכלי ולבססו באמצעות אי-הכרה בזכות האשה לחופש תנועה, הפקעת אדנותה על גופה ומניעת יחסים המושתתים על שוויון מלא עם הגבר. ההתייחסות לתפישות הפטריארכליות הקשורות לשם הטוב ולכבוד וגילוי ההבנה להכאת האשה או רציחתה (לפעמים) הם מעין פוליסות ביטוח המבטיחות את שעתוקם של יחסי השליטה בין המינים. העמדות התפלגו, לרוב, לפי מין הנסקר, אזור מגוריו, רמת ההשכלה שלו, מעמדו הכלכלי וגילו. לפי ניתוח זה, הקבוצה היותר משכילה והקבוצה הצעירה נטו הרבה יותר לאמץ עמדות חיוביות כלפי זכויות האשה. המחקר גם גילה קשר ברור בין המצב הכלכלי ובין רמת הליברליזציה בנוגע לסוגיות הקשורות לנשים; שיעור ההכרה בזכויות האשה בקרב הקבוצות המבוססות כלכלית היה גדול מאשר בקרב קבוצות אחרות.

הזכות שזכתה להכרה וללגיטימציה הגדולות ביותר היא זכות האשה ללמוד. יותר מ-95% מהנסקרים סברו שיש להעניק שוויון או שוויון מלא לאשה ביציאה ללימודים, והוויכוחים שהתקיימו במסגרת קבוצות המיקוד והמפגשים אף הבהירו שרכישת

השכלה נתפשת כנשק בידיה של האשה, שמגן עליה מפני תהפוכות העתיד ומבטיח לה משרה מכובדת ומקור פרנסה עתידי. אולם רכישת השכלה אינה זכות בלתי תלויה; היא מוקפת גדר בטיחות פטריארכלית, הכוללת תביעה מהבת לשמור על התנהגות מקובלת באוניברסיטה, ולעתים כרוכה גם בתנאי שלא תישן מחוץ לבית, אלא תחזור הביתה בכל יום. למרות זאת רכישת השכלה זכתה לרמת הלגיטימציה וההכרה הגבוהות ביותר. אחריה בסולם החשיבות נמצא הצורך בהגנה על האשה מפני אלימות ותקיפה. יותר מ-93% מצאו שצריך להבטיח לנשים שוויון בהגנה מפני אלימות, אולם תוצאה זו, כמות שהיא, עומדת בסתירה לגילויי ההבנה של כ-40% מהנסקרים לרצח נשים על רקע "כבוד המשפחה" ולהכאת נשים היוצאות מהבית ללא רשות בעליהן או מתרשלות בטיפול בילדים. נתונים אלה נובעים מהסתירה בין הזדהותם של הנסקרים עם ערכים אנושיים אוניברסליים ובין הערכים המושרשים בתרבות, כך שהאחרונים גוברים כאשר מתייחסים אליהם בצורה ישירה ולא בצורה כללית. כך או כך, העובדה שהנסקרים הביעו עמדות נלהבות בנושאים מסוימים ובו בזמן התנגדות להם היתה אחת מהתוצאות החשובות ביותר של המחקר. כך למשל 45.4% מהמשתתפים בסקר הביעו את הסכמתם ואפילו את הסכמתם הרבה לכך שיש להשאיר את המנהיגות הפוליטית בידי גברים, בעוד ש-73.2% הביעו את נכונותם להצביע לרשימה שבראשה תעמוד אשה. כאן המקום להצביע על חשיבות ההפרדה בין העמדה האסטרטגית לעמדה הטקטית; התמודדותה של רשימה שבראשה עומדת אשה במערכת הבחירות מול רשימות אחרות שבראשן עומדים גברים אינה מצביעה בהכרח על זעזוע של המבנה הפטריארכלי, אלא היא מלמדת על היקלטות הפעילות הנשית במסגרתו. סוגיית השינוי הרדיקלי בהרכב ההנהגה הפוליטית - מהנהגה גברית בלעדית להנהגה משותפת בין נשים וגברים - היא סוגיה שונה, הכרוכה במעבר לחברה שוויונית לא פטריארכלית. מכאן עולה שהנכונות להכיר בזכויות האשה רלבנטית כל עוד זכויות אלו אינן נוגעות להפקעת השליטה הגברית. החברה רוצה באמת ובתמים לראות נשים בכנסת וברשויות המקומיות; 85.2% מהמשתתפים במחקר רואים בשריון מספר מסוים של מקומות לנשים ברשימות המתמודדות בבחירות כלי התורם להגדלת שיעור הנשים בעשייה הפוליטית הערבית, המקומית והארצית, לרבות ייצוגה בכנסת. אולם על האשה לפעול בתוך המסגרת הפטריארכלית ולא מחוצה לה. שהרי האמצעי להגדלת שיעור הנשים הנבחרות שזכה לתמיכה המועטה ביותר (37.5%) היה איום מצד הנשים בהחרמת הבחירות. זכות האשה לעבוד זכתה בלגיטימציה גבוהה: 82.6% מהמשתתפים במחקר הביעו את הסכמתם להעניק לאשה זכות לעבוד, אם היא תרצה בכך, ו-77.8% מהנסקרים הביעו את הסכמתם או את הסכמתם הגדולה לכך שעבודתה של האשה הנשואה תורמת לשיפור מצב משפחתה. כמה מהם אפילו ראו בעבודת האשה מפתח לשינוי אסטרטגי, שיוביל, בטווח הארוך, לשינוי בערכים התרבותיים והחברתיים המפלים אותה לרעה. בדומה לעמדות שהובעו בסוגיית ההשכלה, זכותה של האשה לעבוד נראית תחילה כבלתי

מותנת, אלא שבחינה מעמיקה יותר מראה שזכות זו מתקבלת רק במידה ומספר גורמים מתקיימים במקביל, גורמים שאינם תמיד תלויים באשה או בחברה, אלא במדינה: הבטחת מקומות תעסוקה באזור מגורי האשה, מעוונות יום לילדים, הבטחת תנאי עבודה טובים, ואף תחבורה מוסדרת למקומות העבודה, באם היא דורשת נסיעה. יתרה מכך, עבודתה של האשה מקובלת בתנאי שלא תתגרה בתפיסת החברה את תפקידה המגדרי. נהיגה במשאית, מסחר או ניהול ממשיכים להיות תפקידים שנתפשים כאינם מתאימים לאשה. מנקודת מבט פטריארכלית, העבודות הטובות ביותר הם אלו המאפשרות לאשה לתאם ביניהן ובין תפקידה העיקרי כאם ועקרת בית, קרי הוראה או עבודות שאינן דורשות שעות עבודה ממושכות. נשים שעובדות במקצועות חופשיים המצריכים עבודה בשעות לא שגרתיות, עיתונות או פוליטיקה למשל, עומדות בפני לחצים חברתיים הגורמים להן להרגיש שהן מתרשלות בתפקידן כאמהות ועקרות בית. נוסף לכך, קבלתה של אשה העובדת מחוץ לבית אין משמעותה קבלה אוטומטית של חלוקת התפקידים חדשה. גם בבתים שבהם נשים עובדות בחוץ, פעולות כמו בישול ונקיונות עדיין נתפשות כעבודות נשיות. לצד עבודתה, האשה נאלצת לשמש עקרת בית, דבר שמשמעתו היא שמשאה בעצם מוכפל. המקצועות שנתפשו בקרב הנסקרים ככאלה שמתאימים לנשים, כמו למשל הוראה, סיעוד ועבודה במפעלי טקסטיל ואריזה, אינם מקצועות שמאיימים על ההגמוניה של הגבר, אלא מקצועות שממקמים את האשה במשרות שבהן אין באפשרותה לקבל החלטות, אלא רק להוציא אותן אל הפועל. מקצועות שנושאים עימם סמכות ואפשרות קבלת החלטות, כמו הנהלה או מסחר, או מקצועות שכרוכה בהם שליטה במכונות גדולות, כמו נהיגה במשאית, נראו בעיני הנסקרים כמתאימים יותר לגברים. מקצועות כאלה מתוארים כמקצועות הדורשים רמה גבוהה של שכל ישר, יכולת שליטה ויכולת להתמודד בשווקים כלכליים, ואף כרוכים בחיכוך עם קבוצות חברתיות גבריות שאינן ממלאות אחר כללי פיקוח שעליהם מקפידים מוסדות רשמיים, כמו בתי-ספר, מרפאות או מתפרות. אשה העוסקת במסחר או בנהיגה (באוטובוס או במונית) נאלצת להתעסק לא רק עם גברים מכל קצוות החברה, אלא גם עם גברים זרים, שלא ניתן לצפות מראש מה יהיה אופן התנהגותם כלפי האשה בעולם שבו מבחינה תרבותית נתפש הרחוב כזירת הגבר.

העמדות החיוביות כלפי זכות האשה ללמוד ולעבוד וכלפי זכותה להיות מוגנת מפני אלימות אין משמעותן שהחברה הפלסטינית בישראל חצתה את כל המכשולים והאמונות הקשורים בתפקידיהם החברתיים של נשים וגברים. המחקר גם הצביע על השתרשות עמוקה של קבוצה גדולה של אמונות וערכים חברתיים המונעים מהאשה לממש את מלוא יכולותיה. המחקר הראה גם שהקודים ההתנהגותיים, כמו הכבוד והשם הטוב, עדיין נתפשים כערכים בסיסיים הזוכים לתמיכה רבה, וכי מדובר בקווים אדומים שאותם אסור לחצות. זו הסיבה שאין לראות את ההכרה בזכויות האשה

אלא בהקשר של ההגמוניה הפטריארכלית ולא מחוצה לה. על כן יש לראות בהכרה זו כהכרה רפורמיסטית, פייסנית בגישה, הניתנת במסגרת הגבולות הפטריארכליים ולא פועלת כנגדם. הדבר בולט במיוחד כשמשווים את העמדה החיובית כלפי זכותה של האשה ללמוד לעומת התפלגות העמדות כלפי האפשרות שתקבל חופש מלא.

בסוגיית הנישואים והגירושים, 98.1% מהנסקרים ציינו כי הכבוד ההדדי בין הבעל והאשה הוא הגורם המשפיע או המשפיע ביותר על הצלחת הנישואים. כ-95% ציינו שהחופש הניתן לאשה בבחירת שותפה לחיים הוא אחד הגורמים החשובים ביותר להצלחת הנישואים, ו-94.9% הוסיפו כי רמת השכלה דומה של בני-הזוג תורמת להצלחת הנישואים. 54.6% מהנסקרים ציינו כי גיל הנישואים המתאים ביותר לאשה הוא 22 עד 25, ואילו 35.8% ציינו כי הגיל המתאים ביותר הוא 18 עד 21.

מהמחקר עולה כי קיים הבדל בולט בין גיל הנישואים המועדף לגברים ולנשים. כ-72% מהנסקרים ציינו כי גיל הנישואים המתאים לגבר צריך להיות 26 ומעלה, אולם 8% בלבד ראו בגיל זה את הגיל המועדף לנישואי האשה. 77.3% מהנסקרים ציינו כי מושג השמירה על השם הטוב (סותרה) הוא הגורם המשפיע ביותר להתפשטות תופעת נישואי נשים בגיל צעיר, ו-75.2% מהנסקרים ציינו שחרדת ההורים מכך שבתם לא תמצא חתן משפיעה השפעה רבה או רבה מאוד על התפשטות התופעה. 68.7% מהנסקרים הצביעו על רצונו של הגבר להינשא לבחורה צעירה כגורם בעל השפעה רבה או רבה מאוד על התפשטות התופעה.

65.1% מהנסקרים גילו הבנה לפוליגמיה במקרה שגבר נישא לאשה עקרה, ו-49.1% גילו הבנה לכך במצב שבו האשה חולה כרונית. 13.3% גילו הבנה לפוליגמיה במצב שבו לגבר יש יכולת לכלכל יותר מאשה אחת, וכ-10.6% גילו הבנה לכך במצב שבו "האשה" יולדת רק בנות.

בסוגיית הגירושים התפלגו הנסקרים בדעותיהם. 56.7% מהנסקרים גילו הבנה או הבנה רחבה לבקשת האשה להתגרש במצב שבו בעלה חולה נפש, לעומת 42.3% שגילו אי-הבנה או אי-הבנה רבה לכך. 79.7% מהנסקרים גילו הבנה לבקשתה של אשה להתגרש במקרה שבעלה אלים כלפיה, ו-67.1% גילו הבנה לגירושים במקרה שהבעל נישא לאשה שנייה. השיעור הנמוך ביותר של הבנה לבקשת האשה להתגרש הוא מצב שהגבר סובל מאימפוטנציה: 39.5% מהנסקרים הביעו הבנה רבה או רבה מאוד במקרה כזה, ו-60.5% גילו לכך הבנה מועטה או מועטה מאוד.

לאחר מימוש הגירושים, הרוב המכריע של הנסקרים ציין כי היה מעדיף לגשת לערכאה השיפוטית הדתית (בתי-הדין השרעיים, הכניסייתים וכו') ולא לערכאה

השיפוטית האזרחית (בתי-המשפט האזרחיים), וכ-77% מהנסקרים טענו כי יש למלא אחר כללי בית-הדין הדתי, לעומת 23% שטענו שיש למלא אחר הוראות החוק האזרחי. יש לציין כי העדפתה של ערכאה השיפוטית אחת על פני השנייה מושפעת מרמת השכלתם של המשיבים: 14.8% בלבד מהנסקרים שהשכלתם יסודית העדיפו את בתי-המשפט האזרחיים, לעומת 20.9% מאלו שהשכלתם תיכונית ו-36.7% מקרב האקדמאים.

המחקר מראה שהחברה הערבית רואה במנהגים ובמסורות (82.7%) ובמנטליות של הגבר (83.8%) את הגורמים העיקריים שמשפיעים על מעמדה של האשה. היה מעניין להיווכח שדווקא הערכים הדתיים והשונוות הביולוגית בין המינים היו הגורמים שהשפיעו הכי פחות על מעמד האשה מבחינת הנסקרים. החברה ערה לכך ששורשי מעמדה הנחות של האשה בחברה הערבית אינם טמונים במבנה הביולוגי שלה, כפי שטוענים הוגי דעות מסורתיים ופונדמנטליסטים, וגם אינם טמונים בערכים הדתיים, כפי שגורסים אחרים. נחיתותה החברתית של האשה טמונה בערכי התרבות ובמנהגיה ובמנטליות של הגבר, שמושפעת מהתרבות. אין משמעות הדבר שיש להתנער מתרבות זו, ואנו מוצאים את הביטוי הטוב ביותר לכך בעמדות שהובעו בקבוצות המיקוד ובראיונות העומק. ההתמקדות היתה בחשיבות הפגנת כבוד לתרבות מחד, והצורך להקפיד על הקווים האדומים שלה מאידך. הדבר קיבל ביטוי באמצעות הדגשת ייחודיות התרבות הערבית בהקפדתה על הכבוד, השם הטוב, ההתנהגות הנורמטיבית והתבדלותה מתרבויות אחרות. השפעות חיצוניות מתערבות בעמדות כלפי הערכים התרבותיים שתלויים בהתנהגות האשה, ובמיוחד ביחס שבין הקבוצה "לאחר" בצל תחושת האיום על הזהות, בין אם ה"אחר" הוא הישראלי ותרבותו, ובין אם מדובר במערב ובקולוניאליות התרבותית, או באימפריאליזם האמריקאי. התנהגות האשה ולבושה הופכים להיות צורה של התנגדות, זהו סממן חיצוני לבדלנותה של החברה הערבית, חומה שמונעת את ההתבוללות בתוך תרבויות אחרות.

בסוגיית האלימות נגד נשים וההתנגדות לה העלה המחקר עמדות מבולבלת, לא החלטיות ואף סותרות. 93.8% מהנסקרים צידדו בחשיבות של מניעת אלימות שמופנית כלפי נשים, פיזית ומילולית כאחת, וזאת משום שהם רואים בסוגיה זו בעיה חברתית. יתרה מכך, יותר מ-79% מהנסקרים גילו הבנה לבקשת האשה להתגרש במקרה שהיא סובלת מאלימות מצד בעלה. עם זאת, הדברים עומדים בסתירה לעמדה שהובעה בנוגע לאלימות על רקע כבוד המשפחה, וקרוב ל-40% מהנסקרים גילו הבנה לרצח על רקע כבוד המשפחה, וכ-58.8% מהנסקרים לא ראו באילוץ האשה לקיים יחסי מין עם בעלה אונס.

כמו כן התפלגו הדעות בכל הנוגע לאמצעים שבאפשרות האשה להשתמש בהם

בהתמודדותה עם אלימות בתוך המשפחה. האמצעי שזכה למרבית התמיכה בקרב הנסקרים הוא היעזרות בבני משפחה או באחד הנכבדים (87.9%). בשיעור התמיכה הנמוך ביותר (22.3%) זכה האמצעי של עזיבת הבית. פנייה למשטרה אינה זוכה להרבה תמיכה - רק 33% תמכו בצעד כזה.

עוד מצביע המחקר על הבדלים משמעותיים ביחס לאמצעים שיש לנקוט בהם במצב שבו סובלת האשה מאלימות פיזית, לעומת מצב שבו היא סובלת מאלימות מינית. בניגוד להיסוס שגילו הנסקרים כלפי פנייה למשטרה במקרים של אלימות פיזית, גילו הנסקרים תמיכה רחבה להתערבות המשטרה במצב שבו נתקלת הבחורה באלימות מינית בתוך המשפחה (53.6%), וגם תמכו בפנייה לעובד סוציאלי (56.0%) ופנייה לעמותות פמיניסטיות או עמותות נשים (49.1%). במקרה שבו האשה מותקפת מינית בידי זר, 70.9% מהנסקרים טענו כי יש לפנות למשטרה, 63.1% המליצו לפנות לעובד/ת סוציאלי/ת ו-58.9% המליצו לפנות למרכזי הסיוע של עמותות פמיניסטיות.

62.6% מהנסקרים ידעו על קיומן של עמותות פמיניסטיות, ו-53.8% ציינו כי ארגונים אלו פועלים גם ביישובים שלהם. קבוצות המיקוד וראיונות העומק העלו כמה הצעות שבכוון לתרום לפיתוח ממדי פעילותם של מרכזי הנשים והעמותות. ההצעות שהעלו הנסקרים היו מגוונות ונעו בין הצעות פרטיקולריות לבין הצעות מבניות. ההצעות הפרטיקולריות כללו את העלאת המודעות החברתית בקרב שני המינים. ריכוז כל הפעילות ההסברתית בקרב נשים רק מגדיל את הניכור והפער בין שני המינים. יתרה מכך, חלק מהמשתתפים אמרו כי יש צורך בעריכת סדנאות לגברים, שבהן הם ילמדו על זכויות נשים, ויכירו בחשיבות התמיכה ביציאתן ללימודים, פתיחת מעונות יום לילדים והבטחת מקומות עבודה. המשתתפים הדגישו את הצורך בכך שהעמותות הפמיניסטיות יבחינו בין המטרות הפרקטיות והאסטרטגיות לבין המטרות הפמיניסטיות והאישיות של הנשים, וגיבוש ראייה אסטרטגית לתנועות הפמיניסטיות וחלוקת העבודה בין העמותות והמרכזים.

אחת מתוצאותיו המעניינות והמובנות של המחקר היתה היעדרותה הגדולה של מדינת ישראל כגורם שמשפיע השפעה מרכזית על מעמד האשה. הנסקרים לא הטילו על המדינה אחריות גדולה בכל הקשור למעמד האשה, וכמו שכבר צוין, נסקרים רבים הצהירו בתחילת השיחה הצהרות כמו "אנו חלק ממיעוט מדוכא" או "אנו מיעוט במדינה המפלה אותנו לרעה", ומיד עברו לדבר על מעמדה החברתי הנחות של האשה, על הערכים, המנהגים, המסורות, החשיבות של הגברת המודעות והעבודה עם הקבוצות השונות, על תפקידה של האשה העובדת וחשיבות ההשכלה. וכמעט תמיד היתה המדינה נעדרת!

ואם נערוך השווה בין ההכרה החברתית העקרונית בזכותה של האשה לעבוד כפי שהשתקפה במחקר זה לבין שיעור הנשים העובדות נגלה שאת הרצון לעבוד מכשילים כמה גורמים מבניים-פוליטיים שבתוכניותיהם האשה הפלסטינית אינה מטרה לגיטימית. האשה הפלסטינית, בהיותה שייכת למיעוט מדוכא, מושפעת קודם כל ממדיניותה המדכאת של המדינה ומהתנהגותה המקפחת כלפי החברה שבה היא חיה. מרבית הערים והכפרים הערביים עדיין סובלים ממחסור בהזדמנויות תעסוקה ובשירותים קהילתיים. יש מחסור בתחבורה ציבורית מוסדרת אל הערים הגדולות ואין מספיק מעונות יום ומסגרות אחרות עבור ילדים בזמן שאמם בעבודה. האשה הערבייה בישראל אינה מתמודדת רק עם מורשת חברתית שרואה בה נחותה מהגבר ומקפידה שלא תחרוג מתפקידה המגדרי הקבוע, היא נאלצת ללמוד על בשרה את משמעות השתייכותה למיעוט פלסטיני מדוכא. נשללת ממנה הזכות לעבוד מפני שהמדינה אינה יוצרת הזדמנויות עבודה ביישוב מגוריה, וסיכוייה ללמוד קלושים מפני שהיא גרה בכפר לא-מוכר שבו אין בית ספר. רכישת השכלה, שזו זכות מקובלת, זוכה להכרה עקרונית בחברה, אך בעצם אינה זמינה לכלל הנשים. משמעות הדבר היא מניעת הזדמנות של אמת לנשים לשנות באופן מהותי את דפוס חייהן. הימנעותה של המדינה מיצירת הזדמנויות עבודה ומעורבותה הגלויה במניעת ההכרה בכפרים לא-מוכרים, לצד פעילותה לרוקן אותם ממוסדות, תורמות למעשה לדחיית הזדמנויות שינוי מעמד האשה לזמן בלתי מוגבל. יתרה מזו, ההתערבות השלילית הזו מצד המדינה תורמת להתרחבות תופעת הנישואים בגיל צעיר, כך שהאשה החיה בלי אפשרות לרכוש השכלה או לעבוד מוצאת את עצמה תקועה בבית בין האופציה להתחתן לבין האופציה לחכות לחתן! היעדרותה של המדינה במקרה זה אינה היעדרות פסיבית של אפוטרופוס, אלא היעדרות אקטיבית, שנעשית באמצעות הפקעת אופציות של שינוי במעמדה החברתי של האשה. שלילת זכותה של האשה ללמוד היא התערבות אקטיבית לחסימת הדרך בפניה לרכוש השכלה ולהמשיך בלימודיה, והכנסתה למסלול ההכנה לנישואין בגיל צעיר. מותר לציין כי היעדרות אקטיבית זו של המדינה היא היעדרות המולידה את מנגנון דיכוייה של האשה ומפעילה את הגורמים שמנציחים את נחיתותה. מפגש זה בין החברה הפטריארכלית השמרנית לבין המדינה הגזענית תורם להערמת המכשולים המבניים בפני שחרור הנשים, ומשאירן אסירות בתוך מציאות עושקת.

רשימת מקורות

- أبو النجا، شيرين (2003). مفهوم الوطن في فكر الكاتبة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة.
- أحمد، لیلی (1999). المرأة والجنوسة في الإسلام. القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة.
- أفرقار، علي (1996). صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني. بيروت: دار الطليعة.
- أمين، قاسم. (1989 «1899»). "تحرير المرأة"، الأعمال الكاملة. القاهرة: دار الشروق.
- أفصاة، نجم أبادي (1999). "تصنيع زوجة متعلمة في إيران". عند: لیلی ابولغد (محررة)، ترجمة نخبة من المترجمين، الحركة النسائية والتطور في الشرق الاوسط. القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة.
- الينا، حسن (1994). المرأة المسلمة. القاهرة: مكتبة السنة.
- الحيدري، إبراهيم (2003). النظام الابوي واشكالية الجنس عند العرب. بيروت: دار الساقي.
- الخماس، سلوى (1981). المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف. بيروت: دار الحقيقة.
- السعداوي، نوال (1974). المرأة والجنس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 3.
- السعداوي، نوال (1977). الوجه العاري للمرأة العربية. القاهرة: دار الشراة للطباعة والنشر
- السعيد، أمينة (1967). "المرأة المرأة العربية وتحدي المجتمع، من واقع الغياب إلى حضور مغامر". محاضرات الندوة اللبنانية، السنة 21، العدد 11/12.
- السوار (2001). صوت النساء (نشرة لمرّة واحدة تصدرها جمعية "السوار").
- المرنيسي، فاطمة (2001). ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة إجتماعية. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 3.
- المرنيسي، فاطمة (1994). الخوف من الحداثة: الاسلام والديموقراطية. ترجمة محمد ديبات، دمشق: دار الجندي.
- المرنيسي، فاطمة (2002). الحريم السياسي: النبيّ والنساء. ترجمة عبد الهادي عباس، دمشق: دار الحصاد، ط 2.
- المؤسسة العربية لحقوق الإنسان (1998). اوضاع النساء العاملات في القطاع الخاص في الناصرة. الناصرة: المؤسسة العربية لحقوق الإنسان
- العقاد، عباس محمود (1912). الإنسان الثاني او المرأة. القاهرة: دار الكتب.
- العقاد، عباس محمود (1943). الصديقة بنت الصديق. القاهرة: مطبعة المعارف.
- العقاد، عباس محمود (1945). هذه الشجرة. القاهرة: دار سعد للطباعة.
- العقاد، عباس محمود (1971). المرأة في القرآن. القاهرة: دار الهلال.
- العلوي، هادي (1995). "المرأة في الجاهلية، المرأة في الإسلام". مجلة النهج، العدد 41.
- العلوي، هادي (1996). فصول عن المرأة. بيروت: دار الكنوز الادبية.
- الغزالي، ابو حامد (1995). إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغذامي، عبد الله (1997). "القبيلة بوصفها نسقاً ذهنياً". الحياة (صحيفة)، يوم 1997-4-21.
- بارون، بث (1999). النهضة النسائية في مصر ثقافة والمجتمع والصحافة. ترجمة ليس النقاش، القاهرة: المجلس

الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.

بناني، فريدة (1993). تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقہ الاسلامي - الجنس المعياري. مراكش: سلسلة منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية.

بركات، حليم (2000). المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6.

بركات، حليم (2004). الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي. بيروت: دار رياض الريس للنشر.

فرجاني، نادر (2002). تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والصندوق العربي للإنتاج الاقتصادي والاجتماعي.

بهلول، رجا (1998). الفكر النسوي الليبرالي. رام الله: مواطن.

بشارة، عزمي (2000). العرب في إسرائيل نظرة من الداخل. بيروت: مركز دراسات الوحدة.

حسين، راشد (1990). الاعمال الكاملة. الطيبة: مركز احياء التراث العربي.

درج، فيصل (1996). بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية. بيروت: دار الاداب.

مكاوي، ابراهيم (2002). "جدلية الوطني والنسوي في نضال المرأة الفلسطينية". كنعان، العدد 104، (نيسان).

مناع، هيثم (1980). المرأة في الإسلام. بيروت: دار الحداثة.

عبد الوهاب، ليلي (1994). العنف الأسري: الجريمة والعنف ضد المرأة. دمشق وبيروت: دار المدى للثقافة والنشر.

عبد الوهاب، محمد فهمي (1979). الحركات النسوية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية، القاهرة: دار الاعتصام.

مستغانمي، احلام (1996). "ان تكون كاتبا جزائريا". المرأة العربية في مواجهة العصر: بحوث ونقاشات الندوة التي نظمتها نور. القاهرة: نور، دار المرأة العربية للنشر.

مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي (2001). تقرير حول وضع المرأة الفلسطينية بالاستناد إلى اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة. القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.

مركز الدراسات النسوية (1995). مبادئ أولية في اتجاهات النظرية النسوية (مقالات موجزة مترجمة من اللغة الانجليزية). القدس: مركز الدراسات النسوية.

زين الدين، نظيرة (1998 «1928»). السفر والحجاب. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

زغبابة، منى (1998). جرائم الشرف في الأردن. عمان: إتحاد المرأة الأردنية.

الزيات، لطيفة (1993). "كتاب المرأة"، هاجر. القاهرة: سينا للنشر.

جاد، اصلاح (1991). "تطور الدور السياسي للمرأة الفلسطينية حتى الانتفاضة". مجلة شؤون المرأة، (نابلس)، عدد (أيار).

حطب، زهير (1980). تطور بني الاسر العربية. بيروت: دار الانماء العربي.

حنفي، حسن (2004). النساء بين الغياب والحضور - ثنائية الحياة تتطلب عودة المرأة إلى موقعها في الحرية، جريدة الزمان، العدد 1728، يوم 2004 - 2 - 11.

كيفوركين، نادرة (2001). قتل النساء في المجتمع الفلسطيني. القدس: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي.

سعيد، خالدة (1970). "المرأة العربية كائن بغيره لا بذاته". مواقف، عدد 12، ص 94-91.

سعید، ادوارد (1997). **الثقافة والامبريالية**. ترجمة وتقديم كمال ابو ديب، بيروت: دار الاداب.

سنيورة، زنده وریم عبد الهادي (اعداد) (1994). **العنف ضد المرأة ظاهرة عامة ام خاصة؟** الرام: مؤسسة الحق.

عبد الوهاب، لیلی (1999). "تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية". عند: مجموعة من المحررين، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عبد، سمير (1985). **المنزلة الجنسية للمرأة العربية**. بيروت: دار النصر.

عراي، عبد القادر (1999). "المرأة العربية بين التقليد والتجديد". عند: مجموعة من المحررين، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

غصوب، مي (1991). **المرأة العربية وذكورية الاصاله**. لندن: دار الساقی.

شعراوي، هدی (1935). **دور المرأة في النهضة الشرقية**. القاهرة: مطبعة مصر.

شرابي، هشام (1987). **البنية البطرکیة: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة.

صباغ، زهير (1990). **فلسطينيو 1948: نضال مستمر**. القدس: مركز الزهراء للأبحاث.

تاكر، جوديث (1995). "النسوية الغربية القديمة ومسألة الفروقات بين الجنسين". دراسات المرأة. ترجمة زهرة الخالدي، بيرزيت: معهد الدراسات النسوية، جامعة بيرزيت.

تركي، ثريا وزريق، هدی (1995). "تغير القيم في العائلة العربية". **المستقبل العربي**، السنة 18، العدد 200 (تشرين الأول).

עברית

אוסצקי-לזר, שרה (2002). "הממשל הצבאי כמנגנון שליטה באזרחים הערבים: העשור הראשון, 1948-1958". ח. גרבר וא. פודה (עורכים), **יחסי יהודים ערבים בארץ ישראל-פלסטין, החברה המזרחית הישראלית**. ירושלים: מאגנס.

אל-חאגי, מאגיד (1991). **חינוך ותמורה חברתית בקרב הערבים בישראל**. תל אביב: המרכז הבינלאומי לשלום במזרח התיכון.

באבא, הומי (1994). "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי". **תיאוריה וביקורת**, מס' 5.

באטלר, גיודית (2004). **טענת אנטיגונה: יחסי שארות בין חיים למוות**. תרגמה דפנה רו, תל-אביב: הוצאת ריסלינג.

באטלר, גיודית (2001). **קוויר באופן ביקורתי**. תרגמה דפנה רו, תל אביב: הוצאת ריסלינג.

בולוס, סוניה (2003). **השתלבותן של נשים ערביות בשוק העבודה הישראלי: מכשולים והצעות לפתרון**. ירושלים: האגודה לזכויות האזרח.

בשארה, עזמי (1993). "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל". **תיאוריה וביקורת**, מס' 3.

בשארה, עזמי (2000). "הערבים בישראל: עיונים בשיח פוליטי שסוע". ר. גביוון וד. הקר (עורכים), **השע היהודי-ערבי בישראל: מקראה**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

גאנס, אסעד (1996). "הפלסטינים בישראל חלק מהבעיה ולא מהפתרון: שאלת מעמדם בעידן של שלום". **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, מס' 41-42.

- גודווין, ז'ן (1994). **מחיר הכבוד: נשים מוסלמיות מפירות את השתיקה בעולם האסלאמי**. תרגמה בת שבע מנס, אור יהודה: ספרית מעריב
- גל, נעמי (2003). **אלימות נגד נשים, נורמה או סטייה?!** אשקלון: המכללה האקדמית אשקלון, קו אדום - הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- גראמשי, אנטוניו (2004). **על ההגמוניה: מבחר מתוך "מחברות הכלא"**. תרגם א. אלטרס, תל אביב: רסלינג.
- הוקס, בל (2002). **פמיניזם זה לכולם - פוליטיקה מכל הלב**. חיפה: הוצאת פרדס.
- חסן, מנאר (1999). "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה". דפנה יזרעאלי ואחי' (עורכות), **מין, מגדר פוליטיקה**. תל-אביב: קו-אדום - הקיבוץ המאוחד.
- יצחקי, אהרון (2003). **המסכה: מבוא לאסטרטגיה האתנית של המשטר במדינת ישראל-מחקר השוואתי**. הרצליה: כותרות - הוצאה לאור.
- לאנדאו, יעקב (1993). **המיעוט הערבי בישראל: 1967-1991 - היבטים פוליטיים**. תל-אביב: עם עובד.
- לוסטיק, איאן (1985). **הערבים במדינה היהודית: שליטת ישראל במיעוט לאומי**. חיפה: מפרש.
- סער, עמליה (2004). "על מיניות של רווקות בקהילה הפלסטינית בישראל". **תיאוריה וביקורת**, גיליון מס' 25.
- עיאנס, הוניידה (2004). **תפקידים ומעמדם של האינטלקטואלים הפלסטינים בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- קיימן, צ'ארלס (1984). "אחרי האסון: הערבים במדינת ישראל 1948-1950". **מחברות למחקר ולביקורת**, מס' 10 (דצמבר).
- קימרלינג, ברוך ויואל ש. מגדל (1999). **פלסטינים - עם בהיווצרותו: למן המרד נגד מוחמד עלי ועד לכינון הרשות הלאומית**. ירושלים: כתר.
- קרסל, גדעון מ. (1981). "הריגת האחות, הריגת הבת: רצח לשם כבוד המשפחה". **המזרח החדש**, מס' 30.
- רוזנפלד, הנרי (1964). **הם היו פלאחים**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

אנגלית

- Abdo, Nahla (1987). **Family, Women and Social Change in the Middle East: The Palestinian Case**. Toronto: Canada Scholar Press.
- Abdo, Nahla (1991). "Women of the Intifada: Gender, Class and National Liberation". **Race and Class**, 32(4).
- Abu-Lughod, Lila (ed.) (1998). **Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East**. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Abu-Lughod, Lila (1986). **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society**. Berkeley, CA: University of California Press.

- Abu-Lughod, Lila (1992). **Writing Women's Worlds: Bedouin Stories**, Berkeley, CA: University of California Press.
- Abu-Zeid, Ahmed (1965). "Honour and Shame among Bedouins of Egypt". J. G. Persitanyu (ed.), **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Ahmad, Leila (1992). **Women and Gender in Islam**. New Haven, CT: Yale University Press.
- Al-Haj, Majid and Henry Rosenfeld (1990). **Arab Local Government in Israel**. Boulder, CO: Westview Press.
- Al-Krenawi, Alean and Rachel Lev-Wiesel (2002). "Wife Abuse among Poligamous and Monogamous Bedouin Arab Families". **Journal of Divorce and Remarriage**, 36(3-4).
- Al-Torki, Sorya and Camillia Fawzi El-Solh, (1983). **Arab Women in the Field: Studying Your Own Society**. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Ann-Kanaaneh, Rhoda (2002). **Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel**. Berkeley, CA: University of California Press.
- Anzaldúa, Gloria (1987). **Borderlands/La Frontera**. San Francisco, CA: Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun. (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". **Public Culture**, 2(2).
- Augustin, Ebba (ed.) (1993). **Palestinian Women: Identity and Experience**. London: Zed Books.
- Badran, Margot and Mariam Cook (ed.) (1990). **Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing**. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Badran, Margot (1995). **Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt**. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bauman, Zigmund (2000). **Globalization: the human consequences**. New York: Columbia University Press
- Beauvoir, Simone de (1953). **The second sex** translated and edited by H. M. Parshley. New York : A. A. Knopf.
- Bhabha, Homi K. (1986). "Remembering Fanon: Introduction". Franz Fanon, **Black Skin White Mask**. Charles L. M. (trans.), London: Pluto Press.
- Bhabha, Homi (1990). "The Third Space: Interview with Homi Bhabha". J. Rutherford (ed.), **Identity: Community, Culture, Difference**. London: Lawrence and Wishart.
- Bhabha, Homi (1994). **The Location of Culture**. London and New York: Routledge.
- Baron, Beth (1994). **The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press**. New Haven, CT: Yale University Press.
- Benvenisti, Meron (2000). **Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948**. M. Kaufman-Lacusta (trans.), Berkeley, CA: University of

California Press.

Bogdan, R., and S., Taylor, 1975, **Introduction to Qualitative Research Methods**, Canada: John Wiley and Sons, Inc.

Bryman, A., 1988, **Quantity and Quality in Social Research**, London: Unwin Hyman.

Butler, Judith (1990). **Gender Trouble**. New York: Routledge.

Chatterjee, Partha (1986). **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse**. Minneapolis, MN: University of Minnesota.

Collins, P. Hill (1991). **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge.

Dodd, Peter C. (1973). "Family Honor and the Forces of Change in Arab Society". **International Journal of Middle East Studies**, 4 (January), 40-54.

Flax, Jane (1990). **Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West**. Berkeley, CA: University of California Press.

Ginat, Joseph and Anatoly M. Khazanov (eds.) (1999). **Changing Nomads in a Changing World**. Brighton: Sussex Academics Press.

Giacaman, Rita, Islah Jad and Penny Johnson (2001). "For the Common Good? Gender and Social Citizenship in Palestine". S. Joseph and S. Slyomovics (eds.), **Women and Power in the Middle East**. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Haddad, Yvonne Yazbeck (1980). "Palestinian women Patterns of Legitimation and Domination". E. Zureik and K. Nakhleh (eds.), **The Sociology of the Palestinians**. London: Croom Helm.

Haddad, Yvonne Yazbeck and John L. Esposito (1997). **Islam, Gender and Social Change**. New York, NY: Oxford University Press.

Hall, Stuart (1988). "'New Ethnicities' in Black Film, British Cinema". **British Film Institute/Institute for Contemporary Arts (ICA)**, Document no. 7.

Hasso, Frances (1998). The 'Women's Front' Nationalism, Feminism and Modernity in Palestine". **Gender and Society**, 12(4).

Hatem, Mervat (1999). "Modernization, the State, and the Family in Middle East Women's Studies". Margaret Meriwether and Judith Tucker (eds.), **Social History of Women and Gender in the Modern Middle East**. Boulder, CO: Westview.

Herzog, Hanna (2004a). "'Both an Arab and a Woman': Gendered Racialized Experiences of Female Palestinian Citizens of Israel". **Social Identities**, 10.

Herzog, Hanna (2004b). "Absent Voices: Citizenship and Identity Narratives of Palestinian Women in Israel". A. Kemp *et al.* (eds.), **Israeli in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges**. Sussex: Sussex University Press.

Herzog, Hanna (2005). "Shifting Boundaries: Palestinian Women Citizens of Israel in Peace Organizations". Andre Levy and Alex Weingrod (eds.), **Homelands and**

Diasporas: Holy Lands and Other Places. Stanford, CA: Stanford University Press.

Hijab, Nadia (1988). **Womanpower: The Arab Debate on Women at Work.** New York, Cambridge University Press.

Hillmann, Michael C. (1987). **A Lonely Woman : Forugh Farrokhzad and her Poetry.** Washington, DC: Three Continents Press and Mage Publishers.

Hiltermann, Joost (1991). **Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories.** Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hooks, Bell (1991). **Yearning: Race, Gender and Cultural Politics.** London: Turna Round.

Hooks, Bell (1984). **Feminist Theory from Margin to Center.** Boston, MA: South End Press.

Hurtado, Aida. (1994). "Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color". Anne Hermann and Abigail Stewart (eds.), **Theorizing Feminism.** Boulder, CO: Westview Press.

Hurtado, Aída (1996). **The Colour of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism.** Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Jaggar, Alison M. (1994). **Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics.** Boulder, CO: Westview Press.

Jaggar, Alison M. (1983). **Feminist Politics and Human Nature.** Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.

Jayawardena, Kumari (ed.) (1986). **Feminism and Nationalism in the Third World.** London: Zed Books.

Joseph, Suad (1998). "Comment on Majid's 'The Politics of Feminism in Islam': Critique of Politics and the Politics of Critique". **Signs** (Journal of Women in Culture and Society), 23(2).

Kandiyoti, Deniz (1996). "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies". Deniz Kandiyoti (ed.), **Gendering the Middle East: Emerging Perspectives.** Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Kawar, Amal (1996). **Daughters of Palestine.** Albany, NY: State University of New York Press.

Kawar, Amal (1993). "National Mobilization, War Conditions, and Gender Consciousness". **Arab Studies Quarterly**, 15(2).

Kristeva, Julia (1982). **Powers of Horror: An Essay on Abjection.** Leon S. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press.

Kristeva, Julia (1991). **Strangers to Ourselves.** Leon S. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press.

Kuttab, Eileen (1993). "Palestinian Women in the Intifada: Fighting on Two Fronts". **Arab Studies Quarterly**, 15(2).

Landes, Joan. B. (1998). **Feminism: the Public and the Private.** New York: Oxford

University Press.

Lorde Audre (1984). **Sister/Outsider**. Trumansburg, NY: Crossing Press.

Majid, Anouar (1998). "The Politics of Feminism in Islam". **Signs** (Journal of Women in Culture and Society), 23(2).

McClintock, Anne (1995). **Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context**. New York: Routledge.

Mernissi, Fatima (1993). **Women and Islam: A Historical and Theological Inquiry**. Oxford: Blackwell Publishers.

Mernissi, Fatima (1991). **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam**. Mary Jo Lakeland (trans.), Boston, MA: Addison-Wesley.

Mernissi, Fatima (1975). **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society**. New York: Schenkman.

Mohanty, Chandra (1988). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". **Feminist Review**, 30.

Mohanty, Chandra (1988). "Can the Subaltern Speak". Nelson, C & Grossberg (eds.), **Marxism and the Interpretation of Culture**. Chicago, IL: Chicago University Press.

Molyneux, M. (1985). "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution and Nicaragua". **Feminist Studies**, 11(2).

Moser, Caroline (1992). "Mistaken Assumptions in Current Housing Policies Consequences of Gender-Blind Housing Policies at the Project Level". Lise Ostergraard (ed.), **Gender and Development A Practical Guide**. London & New York: Routledge.

Nashat, Guity, and Judith Tucker (1998). **Women in the Middle East and North Africa**. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Oakley, Ann (1972). **Sex, Gender, and Society**. London: Temple Smith.

Oakly, Ann & Mitchell, Juliet (eds.) (1997). **Who's Afraid of Feminism**. Harmondsworth: Penguin.

Peteet, Julie (1991). **Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement**. New York: Columbia University Press.

Rich, Adrienne C. (1986). "Notes towards a Politics of Location". **Blood, Bread, Poetry**. London: W.W. Norton.

Rosaldo, Michelle. 1974. Woman, Culture and Society: A theoretical overview. In *Woman, Culture and Society*. M. Rosaldo and L. Lamphere, eds. Stanford: Stanford University Press.

Sabbagh, Suha (ed.) (1989). **Palestinian Women of Gaza and the West Bank**. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Sabbagh, Suha (ed.) (2002). **Arab Women: Between Defiance and Restraint**. New York: Interlink Publication Group.

- Sa'di, Ahmad (2002). "Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity". **Israel Studies**, 7(2).
- Sandoval, Chela (2000). **Methodology of the Oppressed**. London and Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Sandoval, Chela (1991). "US Third World Feminism: The Theory and Methods of Oppositional Consciousness in the Postmodern World". **Gender**, 10.
- Sayigh, Rosemary (1993). **Too Many Enemies**. London: Zed Books.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadira (1999). "Law, politics, and violence against women: The case-study of Palestinian-Israelis". **Law and Policy**, 21(2).
- Shalhoub-Kevorkian, Nadira (2004). "Racism, Militarisation and Policing: Police Reactions to Violence against Women in Israel". **Social Identities**, 10(2).
- Sharabi, Hisham (1988). **Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society**. New York: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Ch. (1991). **The Postcolonial Critic**. London: Routledge.
- Di Stefano, Cirtine (1990). "Dilemmas of Difference". Linda J. Nicholson (ed.), **Feminism / Postmodernism**. New York and London: Routledge.
- Tong, Rosmary (1989). **Feminist Thought: A Comprehensive Introduction**. Boulder, CO: Westview Press.
- Tucker, Judith (ed.) (1993). **Arab Women: Old Boundaries**. New Frontiers. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Warnock, Kitty (1990). **Land Before Honor: Palestinian Women in The Occupied Territories**. New York: Monthly Review Press.
- Wollstonecraft, Marry (1975). **A Vindication of the Right of Women**. Carol H. Poston (ed.), New York: W.W. Norton.
- Walby, Sylvia (1990). **Theorizing Patriarchy**. Oxford: Blackwell.
- Warnock, Kitty (1990). **Land Before Honor: Palestinian Women in The Occupied Territories**. London : Macmillan Press.
- Young, Iris (1990). **Justice and the Politics of Difference**. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Youssef, Nadia H. 1978, "The Status and Fertility Patterns of Muslim Women". L. Beck and N. Keddie (eds.), **Women in the Muslim World**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yuval-Davis, Nira (1997). **Gender and Nation**. London: Sage Publications.
- Zureik, Elia (1979). **The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism**. London: Routledge & Kegan Paul.

ניירות עמדה ודו"חות אלקטרוניים

ערבית

القادري، نضال (2005). "المرأة بين الواقع والمرتبج في النظام الأبوي البطريركي: دراسة مقارنة" (نشر على الصفحة الإلكترونية امان - المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة. http://www.amanjordan.org/aman_studies/wmview.php?ArtID=822

الأندري، امل (2004). "جرائم الشرف: من الكتاب إلى الإنترنت". الحوار المتمدن، عدد 817، يوم 27-4-2004 <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17456>

جمعية نساء ضد العنف (2004). تقرير نصف السنوي حول توجهات نساء وفتيات ضحايا عنف واعتداءات جنسية لمركز المساعدة في الفترة ما بين كانون الثاني وتموز 2004. الناصرة: جمعية نساء ضد العنف.

جمعية نساء ضد العنف (2005). التقرير السنوي لمركز مساعدة ضحايا العنف والاعتداءات الجنسية لسنة 2004. الناصرة: جمعية نساء ضد العنف.

حوزيف، سعاد (2002). المواطنة والنوع الاجتماعي (الجندر) في العالم العربي (ورقة عمل عرضت في منتدى التنمية الرابع للبنك الدولي حول المرأة في العالم العربي: نحو مواطنة متساوية). برنامج الأمم المتحدة الإنمائي - برنامج إدارة الحكم في الدول العربية. <http://www.pogar.org/publications/gender/suad/gendera.pdf>

حجاب، نادية (2003). المرأة مواطنة هي أيضاً: قوانين الدولة وحيات المرأة. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وبرنامج إدارة الحكم في الدول العربية.

<http://www.pogar.org/publications/gender/nadia/summarya.pdf>

خضر، اسمى (2002). "قتل النساء على خلفية شرف العائلة". الرقيب، السنة 6، العدد 30. <http://www.phrmg.org/arabic/monitor2002/Aug2002.htm>

داغر، فيوليت (2005). "العنف في المجتمعات العربية: آليات تكوينه وإعادة إنتاجه" (نشر على الصفحة الإلكترونية امان - المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة). <http://www.amanjordan.org/studies/sid=34.htm>

محمود، هادي (2005). العنف ضد النساء (نشر على الصفحة الإلكترونية امان - المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة. http://www.amanjordan.org/studies/sid=41.htm#_ftn1

ملتقى المرأة العربية، 2005.

<http://www.awfarab.org>

مراقبة حقوق الإنسان (2004) (HRW). تكريماً للقتلة: جرائم الشرف من العدالة في الأردن. www.hrw.org/Arabic/reports/2004/Jordan-honor-h.htm

الاتحاد البرلماني الدولي (2005) "حضور متزايد للنساء العربيات".

http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_4316000/4316379.stm

עברית

מדינת ישראל (2004). השנתון הסטטיסטי לישראל. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, מספר 55.

מדינת ישראל (2004). מועמדים ללימודי תואר ראשון, סטודנטים ומקבלי תארים, תשס"ב-תשס"ג: תכונות דמוגרפיות ופריסה גיאוגרפית. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

מדינת ישראל (2002). **סקר כוח אדם**. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

מדינת ישראל (1990). **רשויות מקומיות בישראל 1990**. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

משטרת ישראל (2005). **דו"ח אלימות מינית בישראל לשנים 2003-2004**. הוצג בפני הוועדה לקידום מעמד האישה בכנסת. ביום 22.2.2005. פרוטוקול מס' 164.

עמותת סיכוי (2003). **דו"ח עמותת סיכוי ל- 2002-2003**. א. גאנס וש. דיכטר (עורכים), ירושלים: סיכוי - העמותה לקידום שוויון אזרחי.

אנגלית

Abdo, Nahla (1995). "Women and the Informal Economy in Palestine: A Feminist Critique". In: **Gender and Development**. Working Paper #3. Beirzeit. Beirzeit University.

Amnesty International (2004). "Amnesty International Launches Global Campaign to Stop Violence against Women". **Press Release** (05/03/2004).

Amnesty International (2004). "Making Violence against Women Count: Facts and Figures - A Summary". **Press Release** (05/03/2004).

Amnesty International (1997). **Amnesty International Report 1997**. London: Amnesty International.

CEDAW (2005). **NGO Alternative Pre-Sessional Report on Israel's Implementation of the United Nations convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women, submitted in January 2005 to the pre-sessional working group**. (http://www.arabhra.org/publications/reports/PDF/CEDAW_2005_OPT.pdf).

HRW - Human Rights Watch . (2003). **Climate of Fear: Sexual Violence and abduction of Women and girls in Baghdad**. Vol. 15. No. 7. (<http://hrw.org/reports/2003/iraq0703/index.htm>)

Giacaman, Rita (1995). "International Aid, Women's Interest and the Depoliticization of Women". In: **Gender and Development** (Gender and Society). **Working Paper** #3. Birzeit University.

Hammami, Rema (1995). "Commentary: Feminist scholarship and the literature on Palestinian women." **Gender and Society (Working Paper)**. Birzeit: Women's Studies Program, Birzeit University.

World Bank (2002). **GenderStats: Database of Gender Statistics**. <http://genderstats.worldbank.org>.

סקר 2005

עמדות בנוגע למעמדה

וזכויותיה של האשה

הפלסטינית בישראל

סקר 2004

עמדות בנוגע למעמדה וזכויותיה של האשה הפלסטינית בישראל

שמי..... ואני עובד כמראיין/ת בעמותת אבן חלדון עם קבוצת חוקרים מאוניברסיטת חיפה וירושלים, ואשר עורכים מחקר וסקר דעת קהל אודות עמדות החברה הערבית כלפי האישה. השתתפותך בסקר מאפשר/ת לך להביע עמדה בנדון. השם שלך נבחר במקריות לצורך המחקר בלבד. התשובות שלך אינן מוצגות לאיש ומשמשות לצורכי הסקר בלבד. בשאלות המוצגות אין תשובות נכונות ותשובות לא נכונות. אנו מודים לך מראש על השתתפותך אשר מיחסים לה חשיבות רבה בהצלחת המחקר.

4-1 מס" סידורי -----

מעמד האישה

5. באיזו מידה את/ה מרוצה ממעמד האישה הערבייה בישראל כיום?

מרוצה מאוד	מרוצה	לא מרוצה	כלל לא מרוצה	
9.8	57.6	26.3	6.3	תשובות גברים
7.8	52.8	31.5	7.8	תשובות נשים
8.8	55.3	28.9	7.0	התפלגות כללית

באיזו מידה משפיע כל אחד מהגורמים הבאים על מעמד האישה הערבייה?

6. היותה נשואה	1 משפיע לחיוב	2. אינו משפיע	3 משפיע לשלילה	
54.0	38.0	8.0		תשובות גברים
48.5	39.0	12.5		תשובות נשים
51.3	38.5	10.2		התפלגות כללית

7. היותה עובדת	1 משפיע לחיוב	2. אינו משפיע	3. משפיע לשלילה	
64.3	20.9	14.8		תשובות גברים
76.6	15.1	8.3		תשובות נשים
70.4	18.0	11.6		התפלגות כללית

8. היותה משכילה	1 משפיע לחיוב	2. אינו משפיע	3. משפיע לשלילה	
81.2	15.1	3.7		תשובות גברים
88.2	10.2	1.7		תשובות נשים
84.7	12.6	2.7		התפלגות כללית

9. היותה דתנייה	1 משפיע לחיוב	2. אינו משפיע	3 משפיע לשלילה	
52.2	32.3	15.5		תשובות גברים
48.1	38.0	13.9		תשובות נשים

10. היותה בעלת אישיות חזקה	1 משפיע לחיוב	2. אינו משפיע	3 משפיע לשלילה
תשובות גברים	71.7	20.7	7.7
תשובות נשים	87.6	9.8	2.5
התפלגות כללית	79.5	15.4	5.1

11. במקרה של גירושין, מהם הכללית שיש לנהוג בעת פסיקה בדיני מזונות ואפוטרופוסות על הילדים?

	1. חוק אזרחי	2. חוק דתי
תשובות גברים	20.0	80.0
תשובות נשים	26.2	73.8
התפלגות כללית	23.0	77.0

12. באיזו מידה את/ה סבור/ה שהכללים הנהוגים בחברה הערבית בנושאי חלוקת רכוש וירושה, הם הוגנים כלפי האישה?

	1. הוגנים מואד	2. הוגנים	3. מקפחים	4. מקפחים מאוד
תשובות גברים	10.6	35.3	43.1	11.0
תשובות נשים	4.7	35.5	41.7	18.1
התפלגות כללית	7.7	35.4	42.4	14.5

13. האם ידוע לך על הסכמים בינלאומיים הקשורים בהגנה על זכויות נשים?

	1. כן	2. כן, במידה מה	3. לא
תשובות גברים	21.6	38.8	39.6
תשובות נשים	17.9	46.3	35.8
התפלגות כללית	19.8	42.5	37.7

14. הסכמים אלו יוצאים מהנחה שעקרונות השוויון הם נחלת כלל החברים בחברה וקובעים שנשים צריכות לכהנות משוויון מלא, מה דעתך?

	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. כלל לא משפיעה
תשובות גברים	31.3	51.4	14.1	3.2
תשובות נשים	47.0	42.8	8.3	1.9
התפלגות כללית	39.1	47.2	11.2	2.5

באיזו מידה מונע כל אחד מהגורמים הבאים יישום שוויון מוחלט בין גבר לאישה בחברה הערבית הפלסטינית בישראל?

14. ערכים דתיים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. כלל לא משפיעה
תשובות גברים	29.5	30.5	15.3	24.7
תשובות נשים	32.8	34.8	12.8	19.5
התפלגות כללית	31.1	32.7	14.1	22.1

16. נורמות ומנהגים חברתיים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. כלל לא משפיעה
תשובות גברים	44.3	35.9	11.3	8.5
תשובות נשים	50.0	35.1	10.0	4.9
התפלגות כללית	47.1	35.6	10.6	6.7

17. המנטאליות של הגברים הערביים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. כלל לא משפיעה
תשובת גברים	42.4	40.2	12.2	5.2
תשובות נשים	53.2	31.8	31.8	11.8
התפלגות כללית	47.7	36.1	12.0	4.2

18. מדיניות המדינה כלפי המיעוט הפלסטיני	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. כלל לא משפיעה
תשובת גברים	23.3	28.9	21.1	26.7
תשובות נשים	25.8	32.7	21.7	19.8
התפלגות כללית	24.5	30.8	21.5	23.2

19. האופי הביולוגי של האישה והגבר	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. כלל לא משפיעה
תשובת גברים	31.3	36.6	15.7	16.4
תשובות נשים	32.6	34.8	16.0	16.6
התפלגות כללית	32.0	35.7	15.8	16.5

20. התלות הכלכלית של הנשים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. כלל לא משפיעה
תשובת גברים	31.8	36.2	19.7	12.3
תשובות נשים	42.5	33.1	15.3	9.1
התפלגות כללית	37.1	34.7	17.5	10.7

באיזו מידה חייב להיות שוויון בכל אחד מהתחומים הבאים?

21. חינוך	1. שוויון מלא	2. שוויון	3. שוויון חלקי	4. אין צורך בשוויון
תשובת גברים	78.0	15.9	4.5	1.7
תשובות נשים	84.3	12.0	3.0	0.7
התפלגות כללית	81.2	13.9	3.8	1.2

22. חופש הפרט	1. שוויון מלא	2. שוויון	3. שוויון חלקי	4. אין צורך בשוויון
תשובת גברים	37.0	25.0	28.9	9.1
תשובות נשים	52.3	22.9	21.9	2.9
התפלגות כללית	44.6	24.0	25.4	6.0

23. ייצוג פוליטי	1. שוויון מלא	2. שוויון	3. שוויון חלקי	4. אין צורך בשוויון
תשובת גברים	45.3	22.7	20.9	11.1
תשובות נשים	52.5	24.1	17.3	6.1
התפלגות כללית	48.9	23.4	19.1	8.6

24. הגנה מפני אלימות והתנכלויות	1. שוויון מלא	2. שוויון	3. שוויון חלקי	4. אין צורך בשוויון
תשובת גברים	73.4	18.8	6.0	1.8
תשובות נשים	85.7	9.8	3.5	1.0
התפלגות כללית	79.5	14.3	4.8	1.4

25. שוויון בשכר וזכויות תעסוקה	1. שוויון מלא	2. שוויון	3. שוויון חלקי	4. אין צורך בשוויון
תשובות גברים	69.7	17.2	9.1	4.0
תשובות נשים	78.9	14.7	4.7	1.7
התפלגות כללית	74.3	16.0	6.9	2.8

באיזו מידה היגדים אלו מוסכמים עליך?

26. זכות האישה לסיום כיסוי ראש או לא	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובות גברים	10.3	11.9	41.5	36.3
תשובות נשים	9.1	7.6	38.1	45.2
התפלגות כללית	9.7	9.8	39.8	40.7

27. אם גבר מתחתן עם אישה ומגלה שאיננה בתולה, אזי טבעי שהוא ייפרד ממנה	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובות גברים	6.2	19.6	36.9	37.4
תשובות נשים	14.8	27.2	30.6	27.5
התפלגות כללית	10.4	23.4	33.7	32.4

28. נשים לא עושות די לשיפור מעמדן	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובות גברים	5.3	28.8	54.0	11.9
תשובות נשים	11.3	28.8	48.3	11.6
התפלגות כללית	8.3	28.8	51.2	11.8

29. עדיף שהמנהיגות הפוליטית והכלכלית תהיה בידי גברים	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובות גברים	8.7	35.4	34.4	21.5
תשובות נשים	23.8	41.4	26.0	8.8
התפלגות כללית	16.2	38.4	30.2	15.2

30. רעיון חופש האישה הוא מערבי ומיובא	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובות גברים	19.3	38.1	27.9	14.8
תשובות נשים	29.0	41.9	19.8	9.3
התפלגות כללית	24.1	40.0	23.8	12.0

31. זכות האישה לצאת לעבודה אם היא חפצה בכך	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובות גברים	7.4	16.6	46.2	29.9
תשובות נשים	3.6	7.3	44.5	44.5
התפלגות כללית	5.5	11.9	45.4	37.2

32. התפקיד העיקרי של האישה בחברה להיות אם ועקרת בית	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובת גברים	10.2	26.2	34.8	28.8
תשובות נשים	17.5	30.7	32.4	19.5
התפלגות כללית	13.8	28.4	33.7	24.2

33. אין סיכוי לחברה להתקדם בלי שותפות פעילה מצד האישה בבנייתה ובפיתוחה	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובת גברים	4.8	17.1	40.3	37.8
תשובות נשים	2.9	9.9	41.8	45.5
התפלגות כללית	3.8	13.5	41.1	41.6

34. על המפלגות הערביות להציב את שיפור מעמד האישה על ראש סדר העדיפויות שלהן	1. כלל לא מסכים	2. לא מסכים	3. מסכים	4. מסכים מאוד
תשובת גברים	5.5	13.8	51.2	29.5
תשובות נשים	3.5	4.7	48.9	42.8
התפלגות כללית	4.5	9.3	50.1	36.1

האם את/ה סבור/ה שיש לגומרים אלו השפעה על מעמד האישה?

35. לפעול למען העלאת שיעור הנשים המשכילות	1 חיובי מאוד	2 חיובי	3 שלילי	4 שלילי מאוד	5 אין השפעה
תשובת גברים	58.2	37.3	2.8	0.5	1.2
תשובות נשים	70.1	27.4	1.2	0.5	0.8
התפלגות כללית	64.2	32.3	2.0	0.5	1.0
36. לפעול למען הגדלת הזדמנויות עבודה לנשים	1 חיובי מאוד	2 חיובי	3 שלילי	4 שלילי מאוד	5 אין השפעה
תשובת גברים	43.2	42.2	9.4	2.2	3.0
תשובות נשים	59.7	34.6	3.2	1.5	0.9
התפלגות כללית	51.4	38.4	6.3	1.9	1.9
37. הפצת מידע על זכויות נשים והדרך להשגתן	1 חיובי מאוד	2 חיובי	3 שלילי	4 שלילי מאוד	5 אין השפעה
תשובת גברים	41.7	45.1	7.7	2.2	3.4
תשובות נשים	57.9	35.1	4.1	0.7	2.2
התפלגות כללית	49.8	40.1	5.9	1.4	2.8

5 אין השפעה	4 שלילי מאוד	3 שלילי	2 חיובי	1 חיובי מאוד	38. לפעול למען העלאת שיעור הנשים הנבחרות בשלטון המקומי
8.1	5.6	18.6	36.9	30.7	תשובת גברים
5.2	3.9	9.8	41.7	39.4	תשובות נשים
6.7	4.8	14.2	39.2	35.1	התפלגות כללית

5 אין השפעה	4 שלילי מאוד	3 שלילי	2 חיובי	1 חיובי מאוד	39. לפעול למען שינוי בחקיקה על מנת להגביר את ההגנה על זכויות נשים
4.8	2.3	11.6	41.5	39.7	תשובת גברים
1.9	1.0	4.1	39.0	54.0	תשובות נשים
3.4	1.7	7.9	40.3	46.8	התפלגות כללית

5 אין השפעה	4 שלילי מאוד	3 שלילי	2 חיובי	1 חיובי מאוד	40. העצמאות הכלכלית של האישה
4.8	4.7	20.3	38.7	31.5	תשובת גברים
2.6	2.7	9.0	37.4	48.3	תשובות נשים
3.7	3.7	14.7	38.0	39.9	התפלגות כללית

5 אין השפעה	4 שלילי מאוד	3 שלילי	2 חיובי	1 חיובי מאוד	41. לפעול למען שינוי הערכים בחברה אשר פוגעים במעמד האישה
2.3	2.2	5.8	42.2	47.5	תשובת גברים
1.4	1.5	3.4	32.7	61.1	תשובות נשים
1.9	1.9	4.6	37.5	54.2	התפלגות כללית

משפחה ורמת חיים

42. מהי עמדתך בנושא נישואים בין קרובי המשפחה (אנדוגמיה)?

4 מתנגד מאוד	3 מתנגד	2 . תומך	1 תומך מאוד	תשובת גברים
22.3	40.1	33.6	4.0	תשובות נשים
27.5	39.4	28.6	4.5	התפלגות כללית
24.9	39.8	31.0	4.2	

באיזו מידה את/ה יכול להבין נישואי גבר ליותר מאישה אחת בכל אחד מהמקרים הבאים?

4 לא מבין בכלל	3 לא מבין	2 . מבין במידה גדולה	1. מבין במידה גדולה מאוד	43. אם האישה לא יולדת
18.5	10.4	38.2	32.8	תשובת גברים
24.3	16.7	35.8	23.3	תשובות נשים
21.4	13.5	37.1	28.0	התפלגות כללית

44. אם לגבר היו אמצעים כלכליים	1. מבין במידה גדולה מאוד	2. מבין במידה גדולה	3 לא מבין	4 לא מבין בכלל
תשובת גברים	4.8	12.9	27.5	54.8
תשובות נשים	1.4	7.4	19.0	72.3
התפלגות כללית	3.1	10.2	23.2	63.5

45. כשהאישה חולה במחלה כרונית	1. מבין במידה גדולה מאוד	2. מבין במידה גדולה	3 לא מבין	4 לא מבין בכלל
תשובת גברים	17.6	37.0	21.9	23.5
תשובות נשים	14.3	29.2	24.6	31.9
התפלגות כללית	16.0	33.1	23.2	27.7

46. אם האישה יולדת רק בנות	1. מבין במידה גדולה מאוד	2. מבין במידה גדולה	3 לא מבין	4 לא מבין בכלל
תשובת גברים	4.6	9.1	23.8	62.4
תשובות נשים	2.0	5.4	18.1	74.5
התפלגות כללית	3.3	7.3	21.0	68.4

47. אם הגבר עובד רחוק מביתו	1. מבין במידה גדולה מאוד	2. מבין במידה גדולה	3 לא מבין	4 לא מבין בכלל
תשובת גברים	4.5	8.3	29.1	58.1
תשובות נשים	3.0	5.4	19.6	72.0
התפלגות כללית	3.8	6.8	24.4	65.0

48. מהו גיל הנישואין העדיף בעיניך לנשים?

	1. פחות מ- 17	2. מ- 18-21	3. מ- 22-25	4. מעל 26
תשובת גברים	1.7	40.7	51.5	6.1
תשובות נשים	1.3	30.9	57.7	10.1
התפלגות כללית	1.5	35.8	54.6	8.1

49. מהו גיל הנישואין העדיף בעיניך לגברים?

	1. פחות מ- 17	2. מ- 18-21	3. מ- 22-25	4. מעל 26
תשובת גברים	0	4.1	29.1	66.7
תשובות נשים	0.2	2.9	19.4	77.6
התפלגות כללית	0.1	3.5	24.4	72.0

באיזו מידה, כל אחד מהגורמים האלו, גורם להתפשטות תופעת נישואי בחורות בגיל צעיר ?

50. רצון הגבר להתחתן עם בחורה צעירה	1. במידה רב מאוד	2. במידה רבה	3. במידה מעטה	4. במידה מעטה מאוד	5. לא משפיע
תשובת גברים	30.4	33.1	25.0	6.8	4.7
תשובות נשים	41.4	32.6	16.0	5.7	4.2
התפלגות כללית	35.9	32.8	20.5	6.3	4.4

51. חשש ההורים מאי נישואין של בתם	1. במידה רב מאוד	2. במידה רבה	3. במידה מעטה	4. במידה מעטה מאוד	5. לא משפיע
תשובת גברים	31.2	41.2	18.4	6.1	3.0
תשובות נשים	35.0	43.0	15.4	3.9	2.7
התפלגות כללית	33.1	42.1	16.9	5.0	2.8

52. ערך "כבוד האישה"	1. במידה רב מאוד	2. במידה רבה	3. במידה מעטה	4. במידה מעטה מאוד	5. לא משפיע
תשובת גברים	37.2	38.5	15.4	6.5	2.3
תשובות נשים	40.5	38.3	12.7	5.7	2.7
התפלגות כללית	38.9	38.4	14.1	6.1	2.5

53. המצב הכלכלי הקשה	1. במידה רב מאוד	2. במידה רבה	3. במידה מעטה	4. במידה מעטה מאוד	5. לא משפיע
תשובת גברים	18.3	33.8	24.7	12.2	11.0
תשובות נשים	22.3	32.9	21.5	12.2	11.1
התפלגות כללית	20.3	33.4	23.1	12.2	11.1

54. חשש הנערות מאי נישואין	1. במידה רב מאוד	2. במידה רבה	3. במידה מעטה	4. במידה מעטה מאוד	5. לא משפיע
תשובת גברים	30.6	33.7	23.8	8.1	3.8
תשובות נשים	30.9	35.1	22.3	8.4	3.2
התפלגות כללית	30.8	34.4	23.0	8.3	3.5

איך משפיע כל אחד מהגורמים האלו על הצלחת חיי הנישואין?

55. אם האישה משכילה יותר מן זוגה	1. משפיע באופן חיובי מאוד	2. משפיע באופן חיובי	3. משפיע באופן שלילי	4. משפיע באופן שלילי מאוד
תשובת גברים	11.8	44.1	52.8	8.0
תשובות נשים	12.4	46.9	32.9	7.8
התפלגות כללית	12.1	45.6	34.5	7.9

56. השכלה שווה בין הגבר לאישה	1. משפיע באופן חיובי מאוד	2. משפיע באופן חיובי	3. משפיע באופן שלילי	4. משפיע באופן שלילי מאוד
תשובת גברים	45.5	48.5	5.3	0.7
תשובות נשים	50.1	45.7	3.7	0.5
התפלגות כללית	47.8	47.1	4.5	0.6

57. במידה והכנסת האישה גבוהה מהכנסת בין הזוג	1. משפיע באופן חיובי מאוד	2. משפיע באופן חיובי	3. משפיע באופן שלילי	4. משפיע באופן שלילי מאוד
תשובת גברים	9.8	34.8	43.8	11.8
תשובות נשים	10.5	40.6	40.9	8.0
התפלגות כללית	10.1	37.7	42.2	9.9

4. משפיע באופן שלילי מאוד	3. משפיע באופן שלילי	2. משפיע באופן חיובי	1. משפיע באופן חיובי מאוד	58. יציאת האישה ללימודים ולעבודה תשובת גברים
4.7	25.0	48.2	22.2	תשובות נשים
3.4	14.8	52.3	29.5	התפלגות כללית
4.0	19.9	50.3	25.8	

4. משפיע באופן שלילי מאוד	3. משפיע באופן שלילי	2. משפיע באופן חיובי	1. משפיע באופן חיובי מאוד	59. קבלת האישה לתפקידה כאם וכעקרת בית תשובת גברים
3.5	22.8	43.7	30.0	תשובות נשים
6.6	32.8	39.7	20.9	התפלגות כללית
5.0	27.8	41.7	25.5	

4. משפיע באופן שלילי מאוד	3. משפיע באופן שלילי	2. משפיע באופן חיובי	1. משפיע באופן חיובי מאוד	60. כבוד הדדי תשובת גברים
0.5	1.7	23.1	74.7	תשובות נשים
0.2	1.4	20.1	78.3	התפלגות כללית
0.3	1.5	21.6	76.5	

4. משפיע באופן שלילי מאוד	3. משפיע באופן שלילי	2. משפיע באופן חיובי	1. משפיע באופן חיובי מאוד	61. חופש הבחירה לצעירה בבחירת שותפה לחיים/בן הזוג תשובת גברים
1.5	3.8	32.5	62.2	תשובות נשים
0.7	4.1	28.3	67.0	התפלגות כללית
1.1	3.9	30.5	64.5	

באיזו מידה אתה יכול להבין את בקשת האישה לגירושין בכל אחד מהמקרים האלו?

4 במידה מעטה מאוד	3 במידה מעטה	2 במידה רבה	1 במידה רבה מאוד	62. במידה ובן הזוג חולה נפש תשובת גברים
24.9	22.9	27.2	25.0	תשובות נשים
18.5	20.2	31.1	30.1	התפלגות כללית
21.7	21.5	29.2	27.5	

4 במידה מעטה מאוד	3 במידה מעטה	2 במידה רבה	1 במידה רבה מאוד	63. במידה והבעל אלים תשובת גברים
9.0	15.3	42.4	33.4	תשובות נשים
4.4	12.0	33.8	49.8	התפלגות כללית
6.7	13.6	38.1	41.6	

4 במידה מעטה מאוד	3 במידה מעטה	2 במידה רבה	1 במידה רבה מאוד	64. במידה והבעל אינו יכול לקיים יחסי מין תשובת גברים
23.0	37.4	25.2	14.4	תשובות נשים
21.1	39.5	23.6	15.8	התפלגות כללית
22.0	38.5	24.4	15.1	

4 במידה מעטה מאוד	3 במידה מעטה	2 במידה רבה	1 במידה רבה מאוד	65. במידה והבעל אלים כלפי הילדים
21.4	28.5	28.2	21.9	תשובת גברים
14.5	21.9	30.5	33.0	תשובות נשים
18.0	25.2	29.3	27.5	התפלגות כללית

4 במידה מעטה מאוד	3 במידה מעטה	2 במידה רבה	1 במידה רבה מאוד	66. אם הבעל נושא אישה אחרת
18.6	21.3	29.8	30.3	תשובת גברים
11.9	13.9	23.8	50.3	תשובות נשים
15.3	17.6	26.8	40.3	התפלגות כללית

4 במידה מעטה מאוד	3 במידה מעטה	2 במידה רבה	1 במידה רבה מאוד	67. במידה ואין הרמוניה בינה לבין בעלה
10.1	20.1	36.7	33.1	תשובת גברים
6.2	20.2	32.8	40.7	תשובות נשים
8.2	20.2	34.8	36.8	התפלגות כללית

4 במידה מעטה מאוד	3 במידה מעטה	2 במידה רבה	1 במידה רבה מאוד	68. במידה והגבר קיים קשר רומנטי עם אישה אחרת
18.6	22.5	28.8	30.1	תשובת גברים
9.3	16.6	25.5	48.6	תשובות נשים
14.0	19.5	27.1	39.4	התפלגות כללית

מי לדעתך צריך לעשות את התפקידי בתוך המשפחה:
סוג העבודה

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	69. טיפול בניקיון הבית והבגדים
0.3	22.0	75.7	2.0	תשובת גברים
0.2	35.8	63.4	0.7	תשובות נשים
0.3	28.8	69.6	1.3	התפלגות כללית

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	70. הכנת אוכל
0	22.5	76.5	1.0	תשובת גברים
0.3	33.6	65.8	0.3	תשובות נשים
0.2	27.9	71.2	0.7	התפלגות כללית

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	71. עזרה לילדים בהכנת שיעורי בית
0	78.4	18.8	2.8	תשובת גברים
0.5	83.4	14.2	1.9	תשובות נשים
0.3	80.9	16.5	2.3	התפלגות כללית

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	72. לעקוב אחרי התנהגות הילדים ופתרון הבעיות שלהם
0.2	89.8	7.8	2.2	תשובת גברים
0.2	92.1	6.2	1.5	תשובות נשים
0.2	91.0	7.0	1.8	התפלגות כללית

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	73. קביעת מספר הילדים במשפחה
0.2	89.7	1.7	8.5	תשובת גברים
0.2	93.1	2.5	4.2	תשובות נשים
0.2	91.4	2.1	6.4	התפלגות כללית

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	74. קבלת ההחלטות סביב ההצבעה בבחירות
0.3	74.0	2.3	23.4	תשובת גברים
0.7	85.7	0.8	12.8	תשובות נשים
0.5	79.8	1.6	18.1	התפלגות כללית

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	75. קבלת ההחלטות סביב רכוש המשפחה
0.7	83.2	1.7	14.5	תשובת גברים
1.0	87.9	1.0	10.1	תשובות נשים
0.8	85.2	1.3	12.3	התפלגות כללית

4 אחר מבני המשפחה	3 שניהם יחד	2 האם	1 האב	76. הגנה על בני המשפחה
1.0	75.7	2.2	21.1	תשובת גברים
0.5	86.0	1.5	12.0	תשובות נשים
0.8	80.8	1.8	16.6	התפלגות כללית

תעסוקה

באיזו מידה משפיע כל אחד מהגורמים האלו על יציאת נשים לעבודה?

4 לא משפיע	3 במידה מעטה	2 במידה בינונית	1 במידה רבה	77. קבלת השכנים וקרובי המשפחה ליציאת האישה לעבודה
36.9	25.5	24.4	13.2	תשובת גברים
40.9	22.2	22.8	14.0	תשובות נשים
38.9	23.8	23.7	13.6	התפלגות כללית

4 לא משפיע	3 במידה מעטה	2 במידה בינונית	1 במידה רבה	78. הקרבה הגיאוגרפית של מקום העבודה לבית האשה
8.3	9.7	35.3	46.8	תשובת גברים
11.3	13.7	29.2	45.9	תשובות נשים
9.8	11.7	23.2	46.3	התפלגות כללית

79. הסכמת המשפחה / הבעל	1 במידה רבה	2 במידה בינונית	3 במידה מעטה	4 לא משפיע
תשובת גברים	76.4	14.0	5.2	4.5
תשובות נשים	72.8	18.8	4.6	3.9
התפלגות כללית	74.5	16.4	4.9	4.2

80. התמורות הכלכליות מהעבודה	1 במידה רבה	2 במידה בינונית	3 במידה מעטה	4 לא משפיע
תשובת גברים	42.7	41.2	11.2	5.0
תשובות נשים	51.3	38.7	6.8	3.2
התפלגות כללית	46.9	40.0	9.0	4.1

81. סוג הכישורים שבידי האישה	1 במידה רבה	2 במידה בינונית	3 במידה מעטה	4 לא משפיע
תשובת גברים	56.1	34.1	6.5	3.3
תשובות נשים	60.4	31.0	6.6	2.0
התפלגות כללית	58.2	32.6	6.5	2.7

82. המצב הכלכלי של המשפחה	1 במידה רבה	2 במידה בינונית	3 במידה מעטה	4 לא משפיע
תשובת גברים	52.5	37.8	6.7	3.0
תשובות נשים	61.0	29.6	7.6	1.9
התפלגות כללית	56.7	33.8	7.1	2.4

83. הזדמנויות התעסוקה בישוב	1 במידה רבה	2 במידה בינונית	3 במידה מעטה	4 לא משפיע
תשובת גברים	58.6	31.9	7.1	2.3
תשובות נשים	59.4	30.0	6.9	3.7
התפלגות כללית	58.9	31.0	7.0	3.0

84. המצאות טיפול לילדים בזמן שהיא בעבודה	1 במידה רבה	2 במידה בינונית	3 במידה מעטה	4 לא משפיע
תשובת גברים	73.5	19.8	4.2	2.5
תשובות נשים	76.3	17.5	4.6	1.7
התפלגות כללית	74.8	18.7	4.4	2.1

באיזו מידה כל אחד מהעיסוקים האלו מתאים לגבר ולאישה ?

85. שירותים כמו עבודה בניקיון ומלונאות	1. מתאים לאישה יותר	2. מתאים לגבר יותר	3. מתאים לשניהם באותה מידה	4. מתאים לשניהם
תשובת גברים	23.8	22.9	45.7	7.6
תשובות נשים	17.3	21.5	53.0	8.3
התפלגות כללית	20.5	22.2	49.3	8.0

86. חינוך	1. מתיאם לאישה יותר	2. מתיאם לגבר יותר	3. מתיאם לשניהם באותה מידה	4. מתיאם לשניהם
תשובת גברים	11.3	7.5	81.2	0
תשובות נשים	11.1	3.9	84.8	0.2
התפלגות כללית	11.2	5.7	83.0	0.1

87. סיעוד	1. מתיאם לאישה יותר	2. מתיאם לגבר יותר	3. מתיאם לשניהם באותה מידה	4. מתיאם לשניהם
תשובת גברים	23.3	9.7	66.9	0.2
תשובות נשים	20.3	6.9	72.6	0.2
התפלגות כללית	21.8	8.3	69.7	0.2

88. ניהול חברות	1. מתיאם לאישה יותר	2. מתיאם לגבר יותר	3. מתיאם לשניהם באותה מידה	4. מתיאם לשניהם
תשובת גברים	1.2	54.8	43.9	0.2
תשובות נשים	0.8	42.8	56.4	0
התפלגות כללית	1.0	48.9	50.0	0.1

89. מקצועות חופשיים (משפטים, רפואה, הנדסה)	1. מתיאם לאישה יותר	2. מתיאם לגבר יותר	3. מתיאם לשניהם באותה מידה	4. מתיאם לשניהם
תשובת גברים	1.2	26.3	72.3	0.2
תשובות נשים	0.7	20.3	78.9	0.2
התפלגות כללית	0.9	23.3	75.6	0.2

90. עבודה במפעלי טכסטיל, אריזה, וכו'	1. מתיאם לאישה יותר	2. מתיאם לגבר יותר	3. מתיאם לשניהם באותה מידה	4. מתיאם לשניהם
תשובת גברים	42.1	9.5	46.3	2.2
תשובות נשים	36.8	5.9	55.7	1.5
התפלגות כללית	39.4	7.8	50.9	1.8

91. מסחר	1. מתיאם לאישה יותר	2. מתיאם לגבר יותר	3. מתיאם לשניהם באותה מידה	4. מתיאם לשניהם
תשובת גברים	1.0	64.7	34.1	0.2
תשובות נשים	1.2	53.0	45.5	0.3
התפלגות כללית	1.1	58.9	39.7	0.3

92. לנהוג ברכב ציבורי	1. מתיאם לאישה יותר	2. מתיאם לגבר יותר	3. מתיאם לשניהם באותה מידה	4. מתיאם לשניהם
תשובת גברים	0.8	86.9	11.8	0.5
תשובות נשים	1.2	82.4	15.7	0.7
התפלגות כללית	1.0	84.7	13.7	0.6

93 באיזו מידה את/ה מסכים להיגד הבא: "משתפר ומתקדם מצב המשפחה של האישה הנשואה העובדת בזכות עבודתה"?

מתנגד מאוד	מתנגד	מסכים מאוד	1. מסכים מאוד	
6.4	21.6	50.7	21.3	תשובת גברים
4.3	11.9	49.1	34.7	תשובות נשים
5.4	16.8	49.9	27.9	התפלגות כללית

באיזו מידה כל אחד מהגורמים האלו יכול להשפיע על הגנת זכויות האישה בעבודה, ובין היתר, השוויון בשכר ובהזדמנויות הקבלה לעבודה?

לא משפיע בכלל	3. לא משפיע	2. משפיע	1. משפיע מאוד	94. ללחוץ על המעסקים ולדרוש מהם לשמור על זכויות הנשים בעבודה
1.5	6.0	43.7	48.8	תשובת גברים
0.3	3.1	34.2	62.4	תשובות נשים
0.9	4.5	38.9	55.6	התפלגות כללית

לא משפיע בכלל	3. לא משפיע	2. משפיע	1. משפיע מאוד	95. הספקת יעוץ לנשים עובדות בכל הקשור להגנת והסגת זכויותיהן
0.8	4.5	41.7	52.9	תשובת גברים
0	2.9	32.3	64.8	תשובות נשים
0.4	3.7	37.0	58.8	התפלגות כללית

לא משפיע בכלל	3. לא משפיע	2. משפיע	1. משפיע מאוד	96. איסור על הממונים במקום העבודה להטריד מינית את העובדות
1.5	4.2	33.4	60.9	תשובת גברים
0.9	3.6	26.1	69.5	תשובות נשים
1.2	3.9	29.8	65.1	התפלגות כללית

אלימות

האם אתה יכול להבין גבר אשר מכה את אשתו בכל אחת מהנסיבות הבאות:

3 לא מבין	2 מבין במקרים מסוימים	1 מבין	97. אם היא עקרת בית כושלת למשל אם היא לא שומרת על ניקיון הבית או אינה יודעת לבשל
69.7	19.9	10.4	תשובת גברים
75.0	16.2	8.8	תשובות נשים
72.3	18.1	9.6	התפלגות כללית

3 לא מבין	2 מבין במקרים מסוימים	1 מבין	98. אם היא לא דואגת לילדים
59.9	25.0	15.1	תשובת גברים
66.6	22.1	11.3	תשובות נשים
63.2	23.6	13.2	התפלגות כללית

99. אם היא יצאה מהבית בלי לייזע	1 מבין	2 מבין במקרים מסוימים	3 לא מבין
את בעלה	16.3	27.0	56.7
תשובות גברים	8.4	24.0	67.6
תשובות נשים	12.4	25.5	62.1
התפלגות כללית			

100. אם היא לעיתים מסרבת לקיים יחסי מין עם בעלה	1 מבין	2 מבין במקרים מסוימים	3 לא מבין
תשובות גברים	9.3	18.7	72.0
תשובות נשים	6.5	12.9	80.6
התפלגות כללית	7.9	15.8	76.3

101. במקרה של עימות על בעלה	1 מבין	2 מבין במקרים מסוימים	3 לא מבין
תשובות גברים	8.3	23.7	68.0
תשובות נשים	4.9	18.2	76.9
התפלגות כללית	6.6	21.0	72.4

102. במקרה של עימות עם משפחת בעלה	1 מבין	2 מבין במקרים מסוימים	3 לא מבין
תשובות גברים	6.3	20.0	73.7
תשובות נשים	5.6	12.6	81.8
התפלגות כללית	5.9	16.3	77.7

103. ע"פ הידוע לך, משתמשים באלימות כנגד נשים ונערות ב:

	1. 1 - 2 מס"כ של 10 בתים	2. 3 - 5 מס"כ של 10 בתים	3. יותר מ 5 -	4. לא יודע
תשובות גברים	30.1	15.6	13.0	41.3
תשובות נשים	25.9	16.0	16.5	41.7
התפלגות כללית	28.0	15.8	14.7	41.4

104. יש הסבורים כי אלימות נגד נשים ונערות, כולל אלימות פיזית ומילולית נפוצה עד כדי כך שהיא מוגדרת כבעיה חברתית ועל החברה בכלל להילחם בה, האם אתה מסכים עד דעה זו?

	1 מסכים מאוד	2. מסכים	3 מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובות גברים	44.9	47.4	6.9	0.8
תשובות נשים	60.3	35.0	3.3	1.4
התפלגות כללית	52.5	41.3	5.1	1.1

באיזו מידה את/ה תומך/ת בשימוש בכל אחת מהאמצעים ההבאים להגנה על נשים או נערות במקרה שהן נחשפות לאלימות מצד האב, האח או הבעל?

105. עזיבת הבית	1. תומך מאוד	2. תומך	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובות גברים	7.5	11.5	31.7	49.3
תשובות נשים	10.6	15.0	31.1	43.2
התפלגות כללית	9.0	13.3	31.4	46.3

106. הגשת תלונה במשטרה	1. תומך מאוד	2. תומך	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובת גברים	10.6	19.6	28.1	41.7
תשובות נשים	14.3	21.4	27.1	37.2
התפלגות כללית	12.4	20.6	27.6	39.4

107. הגשת תלונה במחלקת הרווחה	1. תומך מאוד	2. תומך	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובת גברים	20.5	38.2	21.3	20.0
תשובות נשים	27.8	39.4	15.0	17.8
התפלגות כללית	24.1	38.8	18.2	18.9

108. פנייה לשירותי הסיוע של העמותות הפמיניסטיות	1. תומך מאוד	2. תומך	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובת גברים	20.4	39.4	21.1	19.1
תשובות נשים	28.7	42.9	12.2	16.2
התפלגות כללית	24.5	41.2	16.6	17.6

109. לבקש התערבות המשפחה או אחד הנכבדים	1. תומך מאוד	2. תומך	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובת גברים	57.5	33.1	5.8	3.7
תשובות נשים	52.5	32.8	10.3	4.4
התפלגות כללית	54.9	33.0	8.0	4.0

110. הרחקת התוקף מהבית	1. תומך מאוד	2. תומך	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובת גברים	21.5	32.5	30.0	16.0
תשובות נשים	25.6	31.5	27.2	15.7
התפלגות כללית	23.5	32.0	28.6	15.8

111. שהאישה תגן על עצמה בכל דרך שהיא	1. תומך מאוד	2. תומך	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
תשובת גברים	20.1	42.4	27.0	10.6
תשובות נשים	37.3	38.7	15.9	8.1
התפלגות כללית	28.7	40.6	21.4	9.3

112. מספר נשים נשואות מתלוננות על כך שבעליהם מאלצים אותן לקיים יחס מין, האם זו זכותו של הבעל או שזה אונס?

1. זו אחת החובות של האישה כלפי בן הזוג	2. אין זו זכות לבעל אולם זה לא נחשב לאונס	3. זה נחשב לאונס	
28.5	36.5	35.0	תשובת גברים
18.3	34.3	47.4	תשובות נשים
23.4	35.4	41.2	התפלגות כללית

כשאישה או נערה הותקפה מינית ע"י אחד מקרובי משפחתה, באיזו מידה אתה ממליץ למשפחתה לנקוט באמצעים הבאים:

113. לפנות למשטרה	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
תשובת גברים	53.7	15.2	9.2	22.0
תשובות נשים	53.6	14.6	12.4	19.5
התפלגות כללית	53.6	14.9	10.7	20.7

114. פניה לעמותות נשים לייעוץ וסייוע	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
תשובת גברים	45.1	25.9	16.7	12.4
תשובות נשים	53.3	24.7	12.2	9.8
התפלגות כללית	49.1	25.4	14.4	11.1

115. פניה לעובדת הסוציאלית	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
תשובת גברים	53.6	23.0	14.2	9.2
תשובות נשים	58.5	21.2	12.7	7.6
התפלגות כללית	56.0	22.2	13.4	8.4

116. שתיקה מחשש לבושה	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
תשובת גברים	25.0	16.4	13.5	45.1
תשובות נשים	23.9	12.9	12.9	50.3
התפלגות כללית	24.5	14.6	13.3	47.6

117. שתיקה מחשש לפירוק המשפחה	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
תשובת גברים	26.1	16.5	13.3	44.0
תשובות נשים	24.2	14.1	12.3	49.4
התפלגות כללית	25.1	15.3	12.9	46.7

118. תמיכה בקורבן על מנת שתגן על עצמה בכל דרך שהיא רואה	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
תשובת גברים	45.4	32.5	14.2	7.9
תשובות נשים	56.7	26.4	11.2	5.8
התפלגות כללית	51.0	29.5	12.7	6.8

כשאישה או נערה הותקפה מינית ע"י אדם זר, באיזו מידה אתה ממליץ/ה למשפחתה לנקוט באמצעים הבאים:

119. לפנות למשטרה	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
תשובת גברים	69.8	11.7	4.7	13.9
תשובות נשים	72.1	11.1	6.3	10.6
התפלגות כללית	70.9	11.5	5.5	12.2

120. פניה לעמותות נשיות לייעוץ וסייוע תשובת גברים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
54.8	22.2	13.0	10.0	
63.2	20.6	9.9	6.3	
58.9	21.5	11.5	8.2	

121. פניה לעובדת הסוציאלית תשובת גברים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
59.8	20.9	10.9	8.5	
66.6	17.7	10.1	5.6	
63.1	19.4	10.4	7.1	

122. שתיקה מחשש לבושה תשובת גברים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
27.1	15.9	12.7	44.2	
24.9	13.6	12.1	49.4	
26.0	14.8	12.5	46.8	

123. להכות את התוקף ולהעניש את התוקף תשובת גברים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
39.4	18.3	13.4	29.0	
35.1	20.2	11.8	32.9	
37.2	19.3	12.6	30.9	

124. תמיכה בקורבן על מנת שתגן על עצמה בכל דרך שהיא רואה בנכונה תשובת גברים	1. במידה רבה	2. במידה בינונית	3. במידה מעטה	4. לא ממליץ
53.5	28.4	11.7	6.4	
63.0	22.4	9.2	5.5	
58.2	25.4	10.5	5.9	

125. מה דעתך בנוגע לרצח על רקע מה שמכונה "כבוד המשפחה"?

1. מבין	2. מבין מאוד	3. לא מבין	4. כלל לא מבין	
25.1	12.8	32.2	29.9	תשובת גברים
13.9	9.1	32.2	44.8	תשובת נשים
19.5	11.0	32.2	37.3	התפלגות כללית

במקרה וצעירה רווקה ממשפחתך נכנסה להריון, מהי הדרך היעילה ביותר לטיפול בעניין?
126. הפלה

1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
36.1	31.2	17.4	15.3
40.8	28.1	19.2	12.0
38.4	29.7	18.3	13.6

1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
37.1	39.8	14.1	8.9
46.6	36.1	11.7	5.7
41.8	38.0	12.9	7.3

1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
23.0	33.9	28.2	14.8
19.7	30.0	30.5	19.7
21.4	32.1	29.3	17.2

1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
45.5	33.4	15.7	5.4
39.6	33.4	19.0	8.0
42.5	33.5	17.3	6.7

1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
72.9	17.8	3.3	6.0
68.1	23.1	4.9	3.9
70.4	20.5	4.1	5.0

1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
48.7	37.8	8.4	5.2
59.9	31.9	4.8	3.4
54.2	34.9	6.6	4.3

פעילות פוליטית וחברתית

132. באיזו מידה את/ה תומך/ת בשילוב נשים בפעילות פוליטית וחברתית באופן שווה לגברים?
132. באיזו מידה את/ה תומך/ת בשילוב נשים בפעילות פוליטית וחברתית באופן שווה לגברים?

1. תומך	2. תומך מאוד	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד
51.5	18.7	22.7	7.2
53.1	33.0	10.7	3.2
52.3	25.8	16.7	5.2

133. האם את/ה תומך/ת בנקיטת מדיניות העדפה מתקנת לנשים במינויים לתפקידים מנהליים ברשויות המקומיות, בבתי ספר ובחברות מסחריות?

1. תומך	2. תומך מאוד	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד	
39.0	15.4	38.2	7.4	תשובת גברים
49.7	27.1	19.9	3.2	תשובות נשים
44.4	21.2	29.1	5.3	התפלגות כללית

134. האם את/ה מוכן/ה עקרונית להצביע לרשימה בבחירות שבראשה עומדת אישה?

1. כן	2. לא	
65.1	34.9	תשובת גברים
81.4	18.6	תשובות נשים
73.2	26.8	התפלגות כללית

אילו מבין האמצעים הבאים עשויים לסייע בהעלאת שיעור הנשים בפעילות פוליטית ערבית במישור המקומי והארצי, כולל ייצוג בכנסת?

1. יעיל מרוד	2. יעיל	3. לא יעיל	4. מתנגד לשימוש באמצעי זה	135. שילוב נשים ברשימות ובמפלגות הקיימות
34.4	94.1	11.8	4.7	תשובת גברים
38.9	50.3	7.1	3.7	תשובות נשים
36.7	49.7	9.4	4.2	התפלגות כללית

1. יעיל מרוד	2. יעיל	3. לא יעיל	4. מתנגד לשימוש באמצעי זה	136. הקמת גושים לנשים בתוך המפלגות הקיימות
22.6	36.0	29.9	11.5	תשובת גברים
29.3	43.6	20.9	6.2	תשובות נשים
25.9	39.8	25.4	8.9	תפלגות כללית

1. יעיל מרוד	2. יעיל	3. לא יעיל	4. מתנגד לשימוש באמצעי זה	137. הקמת רשימה ערבית נשית
20.0	26.5	31.0	22.5	תשובת גברים
30.4	39.5	18.9	11.3	תשובות נשים
25.1	33.0	25.0	16.9	התפלגות כללית

1. יעיל מרוד	2. יעיל	3. לא יעיל	4. מתנגד לשימוש באמצעי זה	138. שנשים יאיימו בהחרמת הבחירות
9.2	21.7	34.1	34.9	תשובת גברים
16.4	27.7	26.0	29.9	תשובות נשים
12.8	24.7	30.1	32.4	התפלגות כללית

1. יעיל מרוד	2. יעיל	3. לא יעיל	4. מתנגד לשימוש באמצעי זה	139. שכל רשימה תשרין מספר במקומות בטוחים לנשים
36.1	46.2	11.4	6.3	תשובת גברים
41.5	46.7	7.6	4.2	תשובות נשים
38.7	46.5	9.5	5.3	התפלגות כללית

140. הגברת המודעות בחברה לזכות האישה לייצוג פוליטי הולם	1. יעיל מרוד	2. יעיל	3. לא יעיל	4. מתנגד לשימוש באמצעי זה
תשובת גברים	44.7	40.2	10.5	4.7
תשובות נשים	55.7	35.5	5.2	3.6
התפלגות כללית	50.1	37.9	7.9	4.1

141. האם בישוב בו אתם מתגוררים פועלים מוסדות או עמותות שעניינם שיפור מעמד האישה הערבייה בישראל?

1. כן	2. לפעמים	3. לא	4. לא יודע	
תשובת גברים	21.7	29.5	20.4	28.4
תשובות נשים	24.9	25.6	17.0	32.5
התפלגות כללית	23.4	27.5	18.7	30.4

142. האם שמעת על עמותות או מוסדות אחרים מחוץ ליישוב מגורייכם הפועלים לשיפור מעמד האישה הערבייה בישראל?

1. כן	2. לא	
תשובת גברים	61.7	38.3
תשובות נשים	63.6	36.4
התפלגות כללית	62.6	37.4

143. מהו מקור המידע?

לא שמעתי	1. אמצעי תקשורת	2. מאחד/אחת הפעילים/פעילות	3. מהשתתפותי באחת הפעילויות	
תשובת גברים	44.9	16.1	2.3	34.4
תשובות נשים	42.3	19.4	72.0	28.7
התפלגות כללית	43.6	17.8	4.2	31.6

העמותות הנשיות מקימות מגוון פעילויות כדי לשפר את מעמד האישה ולשמור על זכויותיה, אילו מבין הפעילויות הבאות נראה לך ראוי ביותר לשיפור מעמד האישה במקום מגוריך?

144. תוכניות להגברת מודעות כלל החברה בנוגע לזכויות האישה	1. מתאים מאוד	2. מתאים	3. לא מתאים	4. כלל לא מתאים
תשובת גברים	51.5	42.2	5.6	0.7
תשובות נשים	65.1	33.2	1.4	0.3
התפלגות כללית	58.2	37.7	3.5	0.5

145. תוכניות שבעזרתן נשים ונערות מחזקות את האישינות שלהן	1. מתאים מאוד	2. מתאים	3. לא מתאים	4. כלל לא מתאים
תשובת גברים	45.7	44.5	8.0	1.8
תשובות נשים	62.9	33.2	3.7	0.2
התפלגות כללית	54.2	38.9	5.9	1.0

146. תוכניות ייעוץ בנוגע לחוקים המגנים על זכויות האשה	1. מתאים מאוד	2. מתאים	3. לא מתאים	4. כלל לא מתאים
תשובת גברים	46.9	42.4	9.4	1.3
תשובות נשים	62.5	33.4	3.9	0.2
התפלגות כללית	54.6	37.9	6.7	0.8

147. תוכניות לשינוי חוקי המדינה וההליכים המגינים על האישה וזכויותיה	1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
תשובת גברים	38.2	41.6	17.5	2.6
תשובות נשים	52.6	38.2	7.3	1.9
התפלגות כללית	45.4	39.9	12.5	2.3

148. תוכניות להילחם באלימות נגד נשים ונערות והגשת סיוע מעשי לקורבנות	1.מתאים מאוד	2.מתאים	3.לא מתאים	4.כלל לא מתאים
תשובת גברים	57.1	36.3	5.0	1.7
תשובות נשים	69.4	27.2	1.9	1.5
התפלגות כללית	63.2	31.7	3.4	1.6

149. האם את/ה תומך בשילוב נשים מבני ביתך בפעולות של עמותות כאלו?

1. תומך	2. מרטייג	3. מתנגד	
61.9	24.2	13.9	תשובת גברים
80.5	14.9	4.6	תשובות נשים
71.2	19.6	9.2	התפלגות כללית

150. האם את/ה מוכן/ה להתנדב או לתרום למען עמותות אלו בכדי שיפתחו ויגבירו את פעילותם?

1. מוכן מאוד	2. מוכן	3. לא מוכן	4. כלל לא מוכן	
38.0	39.5	18.7	3.8	תשובת גברים
48.4	36.2	13.7	1.7	תשובות נשים
43.1	37.9	16.2	2.8	התפלגות כללית

151. האם אתה מסכים להיגד "קידום מעמד האישה הערבייה בישראל הינו אחריות החברה בכללותה ולא אחריות הנשים לבדן"?

1. מסכים מאוד	2. מסכים	3. מתנגד	4. מתנגד מאוד	
45.2	45.2	8.0	1.8	תשובת גברים
55.7	39.1	4.7	0.5	תשובות נשים
50.3	42.1	6.4	1.2	התפלגות כללית

שאלות כלליות

152-153. שם היישוב _____

154 מין: 1 זכר 2 נקבה

155-156. גיל (בשנים) _____

157. דת _____

1. מוסלמי	2. נוצרי	3. דרוזי	4. אחר	
80.4	9.2	10.4	0	תשובת גברים
79.9	9.6	10.3	0.2	תשובות נשים
80.2	9.4	10.3	0.1	התפלגות כללית

158. מבחינת הדתיות שלך, האם את/ה סבור/ה שאת/ה

1. דתי מאוד	2. דתי	3. דתי במידה מסוימת	4. לא דתי	
10.2	30.4	26.7	32.7	תשובת גברים
17.0	36.7	27.8	18.5	תשובות נשים
13.5	33.5	27.3	25.7	התפלגות כללית

159. מבחינת השמירה על המנהגים והמסורת, האם אתה

1. שומר	2. שומר במידה מסוימת	3. לא שומר	4. בכלל לא שומר	
56.3	39.4	3.4	1.0	תשובת גברים
61.9	36.0	2.1	0	תשובות נשים
59.0	37.8	2.7	0.5	התפלגות כללית

160. מצב משפחתי

1. רווק/ה	2. נשוי/אה	3. גרושה	4. אלמן/ה	
27.4	71.9	0.5	0.2	תשובת גברים
23.1	71.0	2.2	3.7	תשובות נשים
25.2	71.5	1.3	1.9	התפלגות כללית

161. מספר הילדים

1. לא נשוי	2. נשוי אולם אין לי ילדים	3. 1 - 2 ילדים	4. 3 - 4 ילדים	5. 5 ילדים ויותר	
25.2	5.2	19.2	25.2	25.4	תשובת גברים
20.5	4.4	20.1	27.3	27.7	תשובות נשים
22.8	4.8	19.6	26.2	26.5	התפלגות כללית

162. השכלה

1. לא למדתי
2. למדתי ביכותאבי' או בב"ס יסודי אך לא סיימתי
3. סיימתי בב"ס יסודי
4. למדתי בב"ס תיכון (עיוני, טכנולוגי) אך לא סיימתי.
5. סיימתי ב"ב תיכון
6. למדתי בב"ס על תיכוני, מכללה או אוניברסיטה אך לא סיימתי
7. סיימתי לימודי במכללה או באוניברסיטה וקיבלתי תואר ראשון
8. סיימתי לימודי במכללה או באוניברסיטה וקיבלתי תאורי שני
9. סיימתי לימודי במכללה או באוניברסיטה וקיבלתי תאוד שלישי

1	2	3	4	5	6	7	8	9	
2.2	3.9	17.4	19.1	32.7	9.4	12.8	2.3	0.2	תשובת גברים
8.3	4.6	18.5	10.7	33.1	11.9	12.4	0.7	0	תשובות נשים
5.2	4.2	17.9	14.9	32.9	10.6	12.6	1.5	0.1	התפלגות כללית

163. עיסוק?

1. שכיר
2. עצמאי
3. חייל בקבע
4. לא עובד אך אחפש עבודה

5. לא עובד ולא מחפש עבודה
 6. פנסיונר
 7. סטודנט, תלמיד, צעיר לפני גיוס, מתנדב
 8. עקרת בית

8	7	6	5	4	3	2	1	
0.8	4.4	12.6	4.5	6.2	1.0	19.5	50.9	תשובת גברים
49.0	5.9	2.0	5.4	5.7	0	5.1	26.9	תשובות נשים
24.8	5.1	7.3	5.0	6.0	0.5	12.3	39.0	התפלגות כללית

164. במה מועסק/ת בן הזוג שלך?

9. שכיר
 10. עצמאי
 11. חייל בקבע
 12. לא עובד אך אחפש עבודה
 13. לא עובד ולא מחפש עבודה
 14. פנסיונר
 15. סטודנט, תלמיד, צעיר לפני גיוס, מתנדב
 16. עקרת בית

8	7	6	5	4	3	2	1	
70.0	2.9	2.0	2.0	1.1	0	3.2	18.7	תשובת גברים
4.4	1.1	15.2	3.7	5.0	1.4	24.1	45.1	תשובות נשים
37.5	2.0	8.5	2.8	3.1	0.7	13.6	31.7	התפלגות כללית

165. ממוצע ההכנסה נטו לחודש למשפחה הערבית בישראל הוא 6500 ₪, בהשוואה להכנסה זו, האם הכנסת משפחתך החודשית היא?

1. יותר בהרבה מהממוצע
 2. יותר במקצת מהממוצע
 3. כמו הממוצע
 4. פחות במקצת מהממוצע
 5. פחות בהרבה מהממוצע

5	4	3	2	1	
33.0	25.2	22.9	12.0	6.8	תשובת גברים
29.4	27.7	23.5	13.1	6.4	תשובות נשים
31.2	26.4	23.3	12.5	6.6	התפלגות כללית

