



החברה הערבית בישראל

יחידות 4-6

אילנה קופמן
ח'אולה אבו-בקר
עמליה סער

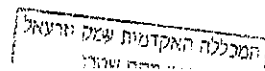
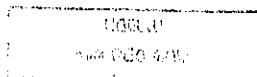
123 667-10

10657

מהדורה זמנית

פנימי • לא להפצה ולא למכירה

מק"ט 10657-1045



צוות הפיתוח

אחראי אקדמי על הקורס: פרופ' שאול משעל, אוניברסיטת תל-אביב
אחראים על פיתוח הקורס: ד"ר אילנה קופמן, ד"ר מוסטפא כבהא, האוניברסיטה הפתוחה

יחידה 4: הפסיפס העדתי

כותבת: ד"ר אילנה קופמן

עורכת: רוני אמיר

יועצים:

ד"ר גד ברזילי, אוניברסיטת תל-אביב
ד"ר מוסטפא כבהא, האוניברסיטה הפתוחה
פרופ' בנימין נויברגר, האוניברסיטה הפתוחה
ד"ר אמל ג'מאל, אוניברסיטת תל-אביב
ד"ר שרה אוסצקי-לזר, הפורום להסכמה אזרחית

יחידה 5: המשפחה הפלסטינית בישראל

כותבת: ד"ר חאילה אבו-בקר, מכללת עמק יזרעאל
עריכה מדעית: ד"ר אילנה קופמן, האוניברסיטה הפתוחה

עורכת: רוני אמיר

יועץ:

ד"ר מוחמד חאג' יחיא, האוניברסיטה העברית

יחידה 6: מגדר ויחסים בין המינים – סוגיות נבחרות

כותבת: ד"ר עמליה סער

עורכים: אבי מור, רוני אמיר

יועצים:

ד"ר סילביה ביז'אוי, מכללת בית ברל
ד"ר דיאנה לוצאטו, אוניברסיטת תל-אביב
ד"ר חאולה אבו-בקר, מכללת עמק יזרעאל
ד"ר מתת אדר-בונים, האוניברסיטה הפתוחה
ד"ר מוחמד חאג' יחיא, האוניברסיטה העברית

הדפסה דיגיטלית – מרס 2007

© תשס"ז – 2007. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.
בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, רח' רבוצקי 108, ת"ד 808, רעננה 43107.
The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 108 Ravutski St., P.O.Box 808, Raanana 43107.
Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

תוכן עניינים כללי

יחידה 4: הפסיפס העדתי 5

מבוא 9

4.1 מאפיינים דמוגרפיים ונגישות למשאבים על פי חלוקה עדתית 12

4.2 הארגון העדתי המוסלמי 24

4.3 הערבים-הבדווים 42

4.4 הדרוזים 76

4.5 ההתארגנות העדתית בקרב הנוצרים 105

4.6 מתחים בין עדתיים: שני מקרי מבחן 127

סיכום 143

נספח: הצ'רקסים 144

מקורות 146

יחידה 5: המשפחה הפלסטינית בישראל 155

פתח דבר 159

5.1 מבוא ומושגי יסוד 162

5.2 המשפחה הפלסטינית בישראל: תמונה הטרוגנית 189

5.3 נישואים והקמת משפחה 201

5.4 תמורות ושימור בדפוסי המשפחה 235

5.5 הגורמים לשימור דפוסי המשפחה 245

סיכום 257

מקורות 258

יחידה 6: מגדר ויחסים בין המינים – סוגיות נבחרות 271

6.1 מבוא ומושגי יסוד 275

6.2 פטריארכיה 280

6.3 עבודה 291

6.4 חינוך 312

6.5 פוליטיקה 336

6.6 מגדר כסמל-מפתח המארגן מציאות 363

6.7 סיכום 371

מקורות 374

יחידה 4

הפסיפס העדתי

אילנה קופמן

יחידה 5

המשפחה הפלסטינית בישראל

ח'אולה אבו־בקר

Peled, Alisa R. (2001) *Debating Islam in the Jewish State* Albany, State Univ. of New York Press.

Redfield, R. (195) "The Folk Society" *American Journal of Sociology* vol. 5 pp. 293-308.

Sanders, L. (1975) *The Community* New York, The Ronald Press.

Teitelbaum, Joshua, (1985) "Ideology and Conflict in a Middle East Minority: Case of the Druze Initiative Committee in Israel" *Orient*, September, pp.341-355

Tsimhoni, Daphne (2002) "The Christians in Israel: Aspect of Integration and Search for Identity in a Minority within a Minority" in *Middle Eastern Minorities and Diasporas*, Moshe Maoz and Gabriel Sheffer (eds) Sussex Academic Press pp.124-152.

Young M. and P. Willmott 1975. *Family and Kinship in East London* Harmondsworth: Penguin Books.

Waschitz, Joseph (1975) "The Plight of the Bedouin" *New Outlook* October-November, 62-66.

Warren, R. (1978) *The Community in America* Lanham, University Press America.

תוכן העניינים

פתח דבר 159

5.1 מבוא ומושגי יסוד 162

- דיוקן של משפחות פלסטיניות בישראל 162
- מסגרת תיאורטית: הגישה הסביבתית והפטריארכיה 170
- המשפחה כמוסד בחברה הערבית 171
- המשפחה הפלסטינית: הגדרות ותפקוד 176
- המשפחה הגרעינית 176
- קרובי משפחה מקשרי נישואים 178
- המשפחה המורחבת 179
- החמולה 180
- ירושה במשפחה 185

5.2 המשפחה הפלסטינית בישראל: תמונה הטרוגנית 189

- שינויים בדפוסי המשפחה 189
- מגמות דמוגרפיות ודפוסי המשפחה 193
- גודל משק הבית ודפוסי המשפחה 195
- משק בית רב־משפחתי 197
- דפוסי מגורים 199

5.3 נישואים והקמת משפחה 201

- מאפייני הנישואים במשפחה הערבית 201
- תהליך הבחירה של בני זוג 202
- מנהגים וטקסי נישואים 204
- פוריות 214
- הקשר בין הורים למתבגרים 218
- סוגיות במנהגי נישואים 224
- ריבוי נשים 224
- נישואי חליפין 225
- גירושים 226
- אלמנות 228
- המשפחה הפלסטינית בישראל ובעולם הערבי 230

פתח דבר

מטרתה של יחידה זו היא להציג תמונה של מבנה המשפחה הפלסטינית במדינת ישראל מנקודת מבט פנים-תרבותית. משום כך, בפרקים השונים אציג את האוכלוסייה כ"פלסטינים בתוך ישראל", כפי שהם מגדירים את עצמם בדרך כלל, וכמו כן אתאר את שנת 1948 כנכבה (כלומר "אסון") לאוכלוסייה הפלסטינית כפי שהם עצמם מתייחסים לאירוע היסטורי זה. המושגים המרכזיים מוצגים בערבית ובתרגומם לעברית כדי לסייע לקורא היהודי להכיר את המושגים השגורים בחברה הערבית בישראל.

כדי להציג תמונה שלמה ככל האפשר של המשפחה הפלסטינית, על רקע מיעוט הפרסומים שראו אור על אודותיה במדינת ישראל, הסתמכתי בכתיבת היחידה על נתונים שנדלו מפרסומים בתחומי דעת מגוונים כגון כלכלה, גיאוגרפיה, מדע מדינה, היסטוריה, בריאות הנפש, וכמובן אנתרופולוגיה וסוציולוגיה. כמו כן הסתמכתי על ידיעותיי כבת לתרבות זו משתתפת, חוקרת, ומטפלת משפחתית. כדי להבליט את ייחודיות מבנה המשפחה הפלסטינית במדינת ישראל, השתמשתי לצורכי השוואה במקורות על הפלסטינים ברשות הפלסטינית, ועל מוסד המשפחה הערבית בעולם הערבי.

כדי להסביר תופעות הקשורות למוסד המשפחה נעשה שימוש ביחידה זאת בגישה האקולוגית/מערכתית להסבר תופעות חברתיות. גישה זו מחייבת הרחבת הדיון לנושאים שונים כדי להקיף את מכלול הגורמים המשפיעים על המשפחה הפלסטינית ומושפעים ממנה. אלה יאוזכרו רק בקיצור כדי למנוע חפיפה עם יחידות אחרות בקורס. בפתח הדברים מן הראוי לציין כי אין לצפות מיחידה על "משפחה פלסטינית" שתתאר את חייה של משפחה פלסטינית "טיפוסית" בדיוק וברמה של תיעוד דוקומנטרי. במקום זאת, נתמקד ב"רב-גונית" הקיימת בדפוסי המשפחה הפלסטינית מצד אחד, ונציע תובנות כלליות על המשפחה הפלסטינית. באמצעותן נוכל לשרטט את המשותף לדפוסי המשפחה ולהצביע על מגמה או על תהליך. חשוב להדגיש שכל הדוגמאות לטיפוסי משפחה שכללנו ביחידה הן אותנטיות. למותר לציין כי מציאות החיים של כל משפחה פלסטינית דומה ושונה בהיבטים מסוימים מהתיאור המוצג כאן. אני מקווה שלימוד היחידה תעמיק את היכרותכם עם הפסיפס העשיר של משפחות פלסטיניות בישראל.

- נמורות ושימור בדפוסי המשפחה 235
משפחה כמקור לתמיכה הדדית ולשותפות כלכלית 235
ז'ורים בין-דוריים 237
קוד הלבוש והמשפחה 239
טיפול בקשישים בחברה הפלסטינית 242
החמולה והפוליטיקה 242
הגורמים לשימור דפוסי המשפחה 245
שפה ותרבות 245
מגדר במשפחה הפלסטינית 247
המבנה המעמדי כגורם שימור ושינוי בדפוסי המשפחה 249
קטגוריה חדשה: פליטים 250
המעמד הנמוך: מדיניות מצור כלכלית 252
המעמד הבינוני ושיקום העלית האקדמית 254
ום 257
דות 258

ומתחילת שנות השישים במאה ה-20, גם באירופה ובארצות-הברית. המונח "ערבים" מגדיר את כל העמים הערביים במזרח התיכון ובצפון אפריקה ששפת אמם ותרבותם היא ערבית.

ב. האוכלוסייה החיה במדינת ישראל היא פלסטינית בהשתייכותה הלאומית וערבית בהשתייכותה התרבותית. כדי למנוע בלבול בין הפלסטינים אזרחי מדינת ישראל לבין קבוצות פלסטיניות אחרות, נדגיש את ההשתייכות האזרחית של כל אחת מהקבוצות. יש לדעת כי במחקר שנערך בישראל, הגדירו את עצמם 65.9% מהנסקרים פלסטינים בגרסאות שונות ("פלסטינים", "פלסטינים תושבי מדינת ישראל", "ישראלים פלסטינים"), 6.4% הגדירו את עצמם "ערבים", 21.8% - "ערבים ישראלים", ו-6.0% - ישראלים (גאנם וסמוחה, 2001).

ג. האוכלוסייה הערבית והפלסטינית באזור מורכבת ממוסלמים, המהווים רוב, ומנוצרים ודרוזים.

ד. במזרח התיכון קיימות אוכלוסיות מוסלמיות לא ערביות, כמו הכורדים בעיראק והצ'רקסים בישראל ובירדן.

ה. הדרוזים הם ערבים שהתפלגו מן האסלאם במאה ה-11. בלבנון ובסוריה הם נחשבים לבעלי זהות לאומית אזרחית לבנונית או סורית. בישראל, לאור התפתחויות פוליטיות שונות מיד לאחר ייסוד המדינה, הוחלט להעניק להם זהות לאומית דרוזית (ראו יחידה 4). המשפחה הדרוזית דומה למשפחה הפלסטינית במדינת ישראל, להוציא השפעות ייחודיות עקב שירות החובה המוטל על הגברים הדרוזים בצבא הישראלי. יחידה זו לא תעסוק במאפיינים הייחודיים של המשפחה הדרוזית ולא תעסוק גם בדוויים בדרום שמבחינה סוציולוגית נחשבים לקבוצה אתנית, בעלת סגנון חיים ותרבות פנימית ייחודיים. בדוויים פלסטינים בישראל חיים בגליל, בנגב ובמרכז בערים רמלה ולוד. הבדוויים שומרים על מסורת ומנהגים שבטיים וכפופים לחוקים השבטיים במקביל לחוקי המדינה.

בפרק הבא נשרטט בפניכם דיוקן פרטני ואותנטי של שבע משפחות פלסטיניות בישראל, כשכל משפחה מייצגת דפוס משפחתי ותפקודי שונה. לאחר שתקראו את כל התיאורים תתבקשו להשיב על מקבץ שאלות, הכוללות אף התנסות אמפירית, שיסייעו לכם להעמיק את היכרותכם עם דפוסי המשפחה הפלסטינית בישראל.

מחולקת לחמישה פרקים:

ק הראשון יוצגו מושגי יסוד והנחות תיאורטיות על מבנה המשפחה הערבית וקודה.

ק השני והשלישי יוצגו מאפייניה הייחודיים של המשפחה הפלסטינית וראל.

ק הרביעי יוצגו במרכז התמורות שהתחוללו בדפוסי המשפחה הפלסטינית ד אחד וההמשכיות בדפוסי המשפחה הפלסטינית מצד שני.

ק החמישי יוצגו הגורמים השונים לשימור דפוסי המשפחה והמבנה ושפחתי הייחודי של הפלסטינים בישראל.

ות ויעדים

זציג את ההשפעה של התפתחויות היסטוריות, כלכליות ופוליטיות וקולוגיות ומערכתיות) במאה ה-20 על המבנה הריבוי בחברה, ובעקבותיו על כנה המשפחה הפלסטינית בתוך ישראל.

זכיר את ההגדרות ואת המבנה, התוכן והתפקוד של המשפחה הפלסטינית וראל.

עקוב אחר הזיקות השונות בין תהליכי שינוי ושמירה על יציבות, מודרניזציה וסורתיות בחברה הפלסטינית במדינה. חלק זה ידון גם בסוגיות הבין-דוריות ומגדריות.

נתח את ההשפעה הבין-תרבותית של המגע בין החברה היהודית-ישראלית וחברה הפלסטינית על מבנה המשפחה.

ות על השימוש במונחים

ות אי בהירות רבה בשימוש במושגים הקשורים לחברה הפלסטינית בישראל.¹ למנוע אי בהירות נוספת, נציג להלן את הנחות היסוד ששימשו אותנו בבחירת נחים ביחידה זו:

"פלסטינים" הוא שמו של העם הערבי החי בפלסטין במשך דורות עד פיזורו במזרח התיכון במלחמת 1948 ולאחריה. שם זה מתייחס ללאום הפלסטיני וליחידים ממוצא פלסטיני בעלי אזרחות במדינות מושבם כיום. לאחר המלחמה ב-1948 התפזרו הפלסטינים למקומות שונים והיום הם חיים במדינת ישראל, ברשות הפלסטינית, בירדן, בלבנון, בסוריה ובשאר מדינות המזרח התיכון,

להרחבה בסוגיה זו ראו רבינוביץ ואבו בקר (2002); רבינוביץ (1993).

! מבוא ומושגי יסוד

קן של משפחות פלסטיניות בישראל

לבחון את התמונה המצטיירת בעיניכם כאשר מדברים על "המשפחה סטינית בישראל". האם זו תמונה של משפחת פלאחים המתפרנסים מחקלאות זקים בה עם 11 בניהם ובנותיהם? או שמא זוהי משפחה שראשה מועסק כפועל וד היישובים היהודיים, האם עקרת בית, לבושה שמלה מסורתית, ראשה עטוף זחת גדולה והיא מטופלת בשבעה בנים ובנות? או שמא המשפחה המדומיינת כבת משני הורים משכילים בעלי מקצועות אקדמיים, החיים בוויולה מרווחת עם ובררכת שחייה, בחניה שתי מכוניות יוקרה ושני ילדים בגיל העשרה? ומי בין שפחות האלה היא מוסלמית, נוצרית, דרוזית, בדווית, עירונית או כפרית? להלן ז תמונות אותנטיות מחיי משפחות פלסטיניות בישראל.

פחת כ'

שפחה היא מוסלמית מאחת הערים במשולש המונה כ-18,000 תושבים. האב דמאי בן 50 עוסק בחקלאות ובמסחר. האם אקדמאית אף היא ועובדת בתחום ווחה במשרה מלאה בעיר. למשפחה ארבעה ילדים בגילאי 6-21. הבכורה לומדת סה בטכניון, השנייה בת 19 לומדת חינוך באוניברסיטת תל-אביב, השלישית מידת תיכון בכיתה יא והבן לומד בכיתה א. שתי הסטודנטיות מתגוררות בבית סעות כל יום ללימודיהן. לכל אחד מההורים יש מכונית גדולה ולשתי הבנות ומדות מכונית קטנה משומשת. המשפחה גרה בוויולה מרווחת ששטחה כ-280 ד. הבית נבנה במשך כארבע שנים ואוכלס לפני כשמונה שנים. לכל אחד מהילדים ד משלו. בוויולה יש סלון מודרני וסלון מזרנים מסורתי. בשלוש השנים האחרונות עה כל המשפחה פעמיים לירדן ופעמיים למצרים. שתי הבנות נסעו עם חברותיהן גם אחת לשרם-א-שיח, ושני ההורים נסעו פעמיים לאירופה. האם החליטה זכנס להיריון שנים רבות לאחר לידת בתה השלישית בתקווה ללדת בן זכר.

אם זאת משפחה יוצאת דופן ביישוב? הבה נבדוק זאת באמצעות נתונים פורטים. כל התושבים בעיר הם מוסלמים. חציון הגיל הוא 20. שיעור המשפחות

בחלק מהיישובים הערביים הקטנים יש חמולה מרכזית אחת או שתיים ביישוב, ורוב בני היישוב נושאים את שם החמולה. השם המלא לא תועד כאן כדי לשמור על אלמוניות המשפחה.

שלהן ארבעה ילדים ויותר בעיר עומד על 33.09%. שיעור הסטודנטים בעיר בקרב גילאי 20-29 שנים עומד על 4.26%. ההכנסה הכספית הממוצעת לנפש בעיר לחדש היא 1,501 שקלים. ההכנסה הכספית של משפחת כ' בת שש הנפשות היא כ-18,000 שקלים לחדש.³

משפחת ח'

האב בן 47, אקדמאי, הוא מורה בתיכון ועובד בבית-כפר מחוץ לעירו. האם, בת 40, היא עקרת בית שסיימה שמונה שנות לימוד. האב השלים את השכלתו לאחר שהתחיל לעבוד במשרד החינוך. למשפחה ארבע בנים ובת בגילאי 8-20. המשפחה חיה בבית צנוע של שלושה חדרים בשטח 110 מ"ר. בקיץ שעבר הוסיפה המשפחה חדר ומרפסת בשטח של 40 מ"ר לשימושו של הבן הבכור, בן ה-20, אשר התחיל ללמוד בסמינר למורים. שטח הבית גדל ל-150 מ"ר. הבן השני הוא בן 19 ולומד מחשבים באחת המכללות, הבן השלישי הוא בן 16 ולומד בתיכון, הבת היחידה, בת ה-15, לומדת באותו תיכון, הבן הצעיר ביותר הוא בן 11 ולומד בכיתה ה'. למשפחה יש מכונית ישנה אחת, לאם אין רישיון נהיגה, אולם לשני הבנים הבוגרים יש רישיון והם משתמשים במכונית של האב על פי הצורך. שני ההורים עלו לרגל למכה.⁴ למשפחה אין אמצעים לנסוע להפשות משותפות או לצאת למסעדות. רמת החיים של המשפחה נמוכה מרמת החיים הממוצעת בעיר.

העיר נמצאת בגליל ובה כ-21,000 תושבים. רוב תושביה מתפרנסים מעבודה שכירה באזור התעשייה של העיר חיפה. חציון הגיל בעיר הוא 20. שיעור המשפחות שלהן ארבעה ילדים ויותר הוא 33.49%. שיעור הסטודנטים בקרב גילאי 20-29 הוא 5.27%. ההכנסה הממוצעת לנפש בעיר לחדש היא 1,156.77 ש"ח. משפחת ח' בת שבע הנפשות משתכרת 6,500 ש"ח בממוצע לחדש.

משפחת ט'

משפחה בדווית באחד מכפרי הבדווים בגליל; האב, בן 46, הוא איש צבא לשעבר ומועסק כיום במשרה. הוא בוגר 12 שנות לימוד. האם בת 44 ולא למדה בבית-ספר. ההורים הם בני דודים שנולדו וגדלו באותו הכפר. למשפחה ארבעה בנים וארבע בנות בגילאי 4-23. הבת הבכורה נשואה ואם לעניים. אחיה, בן 21, עדיין חיל בשירות חובה ומתכוון להמשיך בצבא קבע לאחר השחרור. שתי אחיות סיימו

² חשוב לשים לב שממוצע ההכנסה הוא לנפש ביישוב המסוים ולא לאדם במדינה באותה תקופה.
³ הנתונים על היישובים לקוחים מהשנתון הסטטיסטי לישראל, 2002.
⁴ למעשה הם נסעו לעומרה, ביקור במקומות הקדושים שלא במועד העלייה לרגל למכה.

וע שנות לימוד והן מובטלות.⁵ שתיהן מאורסות וינשאו בקיץ לשני צעירים מן פר, משולי החמולה, כלומר קרובי משפחה. שני בנים, אחד בן 15 והשני בן 17, בדים בבניין, אח ואחות בני 11 ו-13 בהתאמה לומדים עדיין בבית-הספר. נוסף עבודת הבית, עוסקות האם והבנות בגידול ירקות בחלקת האדמה של המשפחה. גם מוכרות יוגורט מעדר הצאן הקטן המוחזק בדיר שליד הבית. הבית של שפחת ש' נבנה בשלבים. עם נישואי בני הזוג נבנו שני חדרים ומטבח, לאחר שנים סיפה המשפחה שני חדרים ומרפסת. שטח הבית הוא כ-130 מ"ר. לבנים ולבנות דר שינה נפרד. סלון הבית נעול ונפתח רק לביקורי אורחים, והמשפחה מבלה את יב זמנה במרפסת הבית הפתוחה למחצה.

ספר התושבים בכפר הוא כ-4000 נפש ורובם משתייכים לחמולה אחת. חציון גיל הוא 20 ושיעור המשפחות שלהן ארבעה ילדים ויותר הוא 33.11%. שיעור הסטודנטים בכפר בקרב גילאי 20-29 הוא 5.17% וההכנסה הממוצעת לנפש 'חודש היא 1,480.19 ש"ח. אילו הורכבה ההכנסה של משפחת ש' לפי ההכנסה הממוצעת לנפש בכפר, הייתה מגיעה ל-14,820 ש"ח לחודש. בפועל ההכנסה זמשה ממשכורת האב היא כ-6,000 ש"ח לחודש. כל אחד מהאחים הפועלים זשזכר כ-1,800 ש"ח לחודש.

משפחת ס'

אבי המשפחה הוא בן 38, בדווי-מוסלמי מאחד היישובים בנגב. הוא סיים שלוש שנות לימוד בבית הספר היסודי. הוא נשוי לשתי נשים. את אשתו הראשונה נשא בהיותו בן 19 בהיותה בת 16, היום היא בת 35 ומעולם לא ביקרה בבית-ספר. לבני הזוג תשעה ילדים בגילאי 2-17. הבת הבכורה מאורסת לבן החמולה וסיימה שש שנות לימוד. מאז עזרת הבת לאימה בגידול אחיה ובטיפול בצאן. הבן, בן 16, עובד כפועל בשוק בעיר הסמוכה, שני בנים ושלוש בנות בגילאי 7-14 לומדים בכיתות א'-ל' בהתאמה. שני בנים בגילאי 2-4 אינם נמצאים במסגרת חינוכית כלשהי. שטח הבית הוא 80 מ"ר ובו שלושה חדרי שינה וסלון. הבית דל ביותר. דיר הצאן נמצא בחצר סמוך לבית.

⁵ נשים בגיל זה בחברה הערבית אינן מגדירות עצמן מובטלות אלא כ"יושבות בית". העבודה השכיחה מחוץ לבית כזכות אזרחית וכאחד המרכיבים החשובים בהגדרה העצמית עדיין לא הושרשה דייה בתהליך הסוציאליזציה של כלל הנשים הערביות במזרח התיכון ובכללן הפלסטיניות בארץ. מושג אלקואמה, האחריות הכלכלית של הגבר כלפי האישה עדיין משפיע על חלוקת האחריות הכלכלית בין שני המגדרים.

במשפחה השנייה של האב - אישה בת 29 ושלושה ילדים בני 5,3 ושנה. בן ה-5 לומד בגן חובה. האם סיימה כיתה ט' ועבדה במתפרה עד נישואיה. היא הסכימה להינשא כאישה שנייה לאחר שטרם התארסה במלאות לה 23. הסכם הנישואים שנערך על-פי המסורת המוסלמית אינו רשום במשרד הפנים. בתעודת הזהות שלה היא אינה רשומה כאישה נשואה. בניה רשומים על שמה ולא על שם בעלה כדי שלא יואשם בפוליגמיה על-פי חוקי המדינה. לפני נישואיו עימה סגר הבעל את קומת העמודים של ביתו, חילק את השטח לשלושה חדרים ומטבח והכניס ריהוט מינימלי. הוא מחלק את השבוע בין שתי המשפחות.

מספר התושבים ביישוב מונה כ-9,000 נפש. חציון הגיל הוא 12, ומצביע על המספר הרב של ילדים מתחת לגיל 18 למשפחה. שיעור המשפחות שלהן ארבעה ילדים ויותר הוא כ-61.12%. כלומר פי שניים מכל המשפחות הערביות האחרות, גם בהשוואה למשפחה בדווית בצפון ישראל. שיעור הסטודנטים מקרב גילאי 20-29 הוא 1.75%, כלומר נמוך מאוד בכל קנה מידה לעומת יהודים וערבים בישראל. ההכנסה החודשית הממוצעת לנפש ביישוב היא 598.3 ש"ח, השכר הנמוך ביותר במדינה. אילו חושבה ההכנסה של משפחת ד' לפי ההכנסה הממוצעת לנפש ביישוב, היא הייתה מגיעה ל-8,975 ש"ח לחודש. בפועל, במשפחת ס' ההכנסה מדמי האבטלה של האב ומעבודת הבן מסתכמת בכ-6,400 ש"ח לחודש.

משפחת ד'

האב בן 55, נוצרי, עירוני הוא רופא מומחה ועובד כעצמאי כעשרים וחמש שנים. הוא ירש אדמות ממשפחתו, והקים וילה מרווחת של 350 מ"ר באזור יוקרה. הבית מרוהט בקפידה ובטעם משובח. האם היא אקדמאית בעלת מקצוע חופשי, עצמאית, בת 45, נולדה באחד הכפרים הנוצריים בגליל ועברה להתגורר בעירו של בעלה. למשפחה שני בנים ובת בני 19, 21, 23. שלושת הילדים סטודנטים, הבכור לומד רפואה, האמצעי לומד משפטים והבת לומדת רוקחות. כולם חיים במעונות הסטודנטים וחוזרים הביתה מדי שבוע. למשפחה שתי מכוניות יוקרה. כל המשפחה נוסעת לחוץ-לארץ לתקופה ממושכת פעם בשנה נוסף על נסיעות קצרות למצרים ולירדן.

המשפחה חיה בעיר ערבית שבה כ-58,000 תושבים נוצרים ומוסלמים. חציון הגיל הוא 22. לעומת היישובים שבהם מתגוררות כל המשפחות האחרות, החציון בעיר זו הוא הגבוה ביותר. שיעור המשפחות שיש להן ארבעה ילדים ויותר הוא 28.32%. שיעור הסטודנטים בקרב גילאי 20-29 הוא 9.26%. ההכנסה החודשית הממוצעת לנפש בעיר היא 1,834.53 ש"ח. אילו חושבה ההכנסה של משפחת ד' לפי ההכנסה

בעיר המעורבת יש 44,868 נפש. חציון הגיל בעיר הוא 29 שנים. שיעור המשפחות שלהן יותר מארבעה ילדים הוא 12.4% (מכלל האוכלוסייה היהודית והערבית). שיעור הסטודנטים בעיר בקרב גילאי 20-29 הוא 9.97%, אך שיעור הסטודנטים הערבים קטן בהרבה.⁶ שיעור דורשי העבודה בעיר הוא 5.92% ושיעור האנשים המתקיימים משכר מינימום הוא 46.31%, כמחצית האוכלוסייה. ההכנסה החודשית הממוצעת לנפש בעיר היא 2,168 ש"ח. הכנסתה של אם המשפחה היא 4,200 ש"ח לחודש.

* * *

מה אפשר להסיק מן התמונות ששורטטו לעיל על המשפחה הערבית?

למעשה, אם נבדוק את הסטטיסטיקה הרשמית המתפרסמת על האוכלוסייה הערבית בישראל בכל הנוגע למאפייני המשפחה הערבית, נמצא כי תיאורי המשפחות מדגימים את התמונה הרחבה:⁷

- אין אב-טיפוס אחד למשפחה הערבית. הדבר נכון לגבי האוכלוסייה הערבית במדינת ישראל וגם לכלל המשפחות הערביות במזרח התיכון (Al-Haj, 1987; Moghadam, 1993; ברכאת, 2000).
- רוב המשפחות שבהן גיל ההורים עולה על 40 הן משפחות שלהן ארבעה ילדים, אך יש גם משפחות קטנות יותר. (למשפחת ד' שלושה ילדים ולמשפחת כ' ארבעה ילדים. לכל המשפחות האחרות יש יותר מארבעה ילדים).
- הפרש הגילים בין ההורים לילדיהם במשפחה הערבית-הפלסטינית הוא קטן יחסית, בייחוד בין האם לבנה הבכור או לבתה הבכורה, וזאת בגלל נישואים בגיל צעיר והבאת ילדים לעולם מיד לאחר מכן.
- ההבדל בממוצע מספר הילדים בין כפרים לערים תלוי במשתנים רבים, בעיקר של השכלה, הכנסה, דת ומספר הילדים ממין זכר במשפחה. לדוגמה, למשפחת ג' הנוצרית בכפר יש ארבע בנות ובן אחד ולמשפחת ד' הנוצרית בעיר יש שני בנים ובת אחת. לעומת זאת, למשפחת ח' המוסלמית בעיר בגליל יש ארבעה

⁶ קשה למצוא נתונים נפרדים על האוכלוסייה הערבית בערים מעורבות, ראו (אבו בקר 2001). על כן הנתונים בשנתון הסטטיסטי נוגעים לכלל האוכלוסייה.

⁷ כדי לקבל תמונה ברורה ולעקוב אחר הנתונים המוצגים כאן כדאי להיכנס לאתר של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה ושל משרד הפנים ולהשוות נתונים על יישובים ואוכלוסיות במדינה.

עית לנפש בעיר, הייתה מגיעה ל-9,173 ש"ח לחודש. בפועל, ההכנסה וית של המשפחה היא כ-45,000 ש"ח לחודש.

ת ג'

ה נוצרית מאחד הכפרים הנוצריים באזור הגליל העליון; האב עובד כאיש ב באחד המפעלים באזור. הוא בן 47, בוגר כיתה ט'. האם מורה בבית-ספר בת 45, היא ילידת כפר סמוך. היא סיימה סמינר למורות ותחילה עבדה ולאחר מכן בכפר של בעלה. למשפחה ארבע בנות ובן בגילאי 8-21. הבת ה לומדת באוניברסיטה, השנייה בסמינר למורות, האח לומד בכיתה י"א ירה לומדת בכיתה ג'. עד לפני עשר שנים התגוררה המשפחה עם הורי האב המשפחה הישן והקטן. לאחר מות הסב, הרחיבה ושיפצה המשפחה את הבית ו אגף מיוחד לסבתא בקומת הקרקע. שטח הבית היום הוא כ-180 מ"ר. בעוד ניים-שלוש מתכוונות המשפחה להתחיל לבנות קומה שנייה מעל הבית בשביל היחיד. למשפחה מכונית ישנה משומשת. ההורים מעולם לא נסעו לחוץ-לארץ ממעיטים מאוד לצאת לבלות. החובות עקב הבנייה הם רבים.

ר התושבים בכפר הוא 2,436 נפש. חציון הגיל הוא 28 שנים, והוא הגבוה ביותר יה הפלסטינית בישראל. שיעור המשפחות שלהן ארבעה ילדים ויותר הוא 11, כשליש מהממוצע הרגיל. שיעור הסטודנטים מקרב גילאי 20-29 הוא 17.1, פי שלושה מהממוצע. ההכנסה הממוצעת לנפש בכפר לחודש היא 2,008.9 ש"ח. אילו חושבה ההכנסה של משפחת ג' לפי ההכנסה הממוצעת לנפש בכפר, הייתה נה ל-14,062 ש"ח לחודש. בפועל משתכרת המשפחה כ-8,300 ש"ח לחודש.

פחת ע'

דים גרושים זה ארבע שנים. האם, פועלת ניקיון, מתגוררת עם חמשת ילדיה רה שכורה בעיר מעורבת. היא ילידת העיר, בת 39, ונישאה בגיל 22. היא סיימה נה י והתחילה לעבוד כעוזרת בית עד נישואיה. לאחר גירושיה חזרה לעבודה שק בית. האב, איכזהוליסט ומובטל רוב הזמן, עבד בעבודות מזדמנות. הוא יליד ד הכפרים הסמוכים, עני ומחוסר קרקע ועל כן התגוררה המשפחה לאורך זמן ירות שכורות בכפרו של הבעל. ההורים נפרדו על רקע אלימות בתוך המשפחה בטלתו המתמשכת של הבעל. עם הגירושים, שכרה האם דירה בקרבת הוריה רובי משפחתה בעיר כדי שיעזרו לה בהשגחה על ילדיה. נוסף להכנסת האם נבודתה, המשפחה מתקיימת מדמי מזונות והשלמת הכנסה. הילדים בגילאי 16-7, לם תלמידים בבתי-הספר.

על סמך נתונים מגוונים אלה, כיצד אפשר לתאר את דפוסי המשפחה בחברה הפלסטינית בישראל? מה מסביר את המגוון המורכב של הדפוסים? כדי לענות על שאלות אלה עלינו לפנות תחילה אל כלי המחקר והנחות היסוד לחקר המשפחה בעולם הערבי בכלל, ובחברה הפלסטינית בפרט.

א. לאחר קריאת הפרופיל של כל משפחה, מצאו בשנתון הסטטיסטי לישראל יישובים הדומים לאלה שנזכרים בתיאורי המשפחות וציינו לעצמכם את מיקומם הגיאוגרפי על המפה.

ב. חשבו את רמת ההכנסה, ההשכלה, צפיפות הדור ומספר הילדים לכל משפחה (כלומר חתך סוציו-אקונומי) לעומת המדדים האלה:

- הממוצע של היישוב במדדים אלה;
- המשפחה הפלסטינית במדינת ישראל;
- המשפחה היהודית במדינת ישראל.

עקבו אחר הפרסומים המעודכנים של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה על המצב הסוציו-אקונומי של האוכלוסייה במדינת ישראל כדי להשלים את התשובה. שימו לב, נתוני כל משפחה מתאימים לפרסומים משנת 2002.

ג. לאחר העיון בפרסומים המעודכנים, ציינו את השינויים שהתרחשו ביישובים השונים בכל מדדי הסטטיסטיקה לעומת שנת 2002.

ד. חשבו על יישוב ערבי שאתם מכירים. מידע אישי, נסו לרשום על דף נייר נתונים כלליים כמו: מספר תושבים, ממוצע הכנסה לפרט, ממוצע שנות לימוד, רמת ניידות, דת דומיננטית ביישוב, תעסוקה וכדומה. לאחר מכן השוו את הנתונים עם הרשום בשנתון הסטטיסטי. האם קיימת התאמה? חשבו על מקור אי-ההתאמה אם היא קיימת.

ה. לאחר קריאת הדיוקן של כל משפחה, נסו לדמיין את האנשים, הבית, הריהוט, הסביבה הגיאוגרפית והיישוב. כדי לדעת עד כמה הדמיון קרוב למציאות, כדאי לתכנן סיורים באחדים מיישובים אלה ואף לראיין כמה משפחות. נסו לסייר ביישובים פחות מוכרים לכם ולראיין משפחות מגוונות ככל האפשר, לראיין גברים ונשים ונציגי כמה דורות בכל משפחה.

בנים ובת אחת לעומת משפחת כ' המוסלמית בעיר במשולש שלה שלוש בנות ובן אחד.

ממוצע ההכנסה במשפחה הערבית מושפע מרמת ההשכלה וסוג התעסוקה, נוסף להעסקת נשים בשכר. ואולם, אין להסיק מכך כי משפחות ערביות משכילות הן עשירות יותר ממשפחות לא משכילות. זאת ועוד, העסקת נשים בשכר לא מכפילה את הכנסת המשפחה.

נערים עובדים בסביבות גיל 15 הם תופעה נפוצה בחלק מהיישובים כתוצאה מתהליך הנשירה המוקדמת ממערכת החינוך. בדרך כלל העוני הוא הדוחף נערים לחיפוש עבודה סדירה בגיל זה. עבודת קטינים מנציחה את העוני בקרב משפחות אלה. ילדיהם של משפחת ש' ושל משפחת ס' הם דוגמה לכך.

ביישובים הערביים שבהם שיעור גבוה של עובדים בני 15+, שיעור הסטודנטים בגילאי 20-29 נמוך.

ככל שיעור שיעור המשפחות שלהן ארבעה ילדים ויותר, עולה שיעור הסטודנטים בקרב גילאי 20-29.

חציון ההכנסה וההשכלה של האוכלוסייה ביישובים כלל-נוצריים גבוה לעומת זה של האוכלוסייה ביישובים כלל-מוסלמיים.

משפחות משכילות ומשפחות שלהן שאיפות לניידות ולשינוי חברתי משקיעות בחינוך בנות כמו בחינוך בנים. לדוגמה משפחות כ', ח', ד', ג'.

גיל הנישואים בכפרים בדוויים ובכפרים קטנים נמוך לעומת הערים והעיירות.

רמת ההכנסה בקרב רוב המשפחות הערביות בישראל נמוכה לעומת ממוצע ההכנסה בקרב המשפחות היהודיות.

במשפחות הערביות, נשים נודדות על פי רוב בעקבות הבעל.

הניידות במשפחה הערבית תלויה בהשכלה, ובתעסוקה במגזר הפרטי ולא הציבורי.

* * *

זגרת תיאורטית: הגישה הסביבתית והפטריארכיה

זיזה זו נעשה שימוש בשני כלים תיאורטיים להבנת מבנה המשפחה הערבית: לי האחד הוא הגישה המכונה **סביבתית-מערכתית** (אקולוגית) והשני הוא מושג טריארכיה. הנחות היסוד שעליהן מתבססת הגישה הסביבתית-מערכתית, הן כי להבין את התנהגות היחיד בתוך המשפחה כחלק מההקשר החברתי הרחב (Bronfenbrenner, 1979). פאליקוב (Falicov, 1988) הסתמכה על גישה זו כדי לפתח ז מה שכינתה "משפחה בתוך הקשר". החוקרים הנמנים עם אסכולה זו טוענים לחברה משפיעה גם על מערכות מיקרו-חברתיות כמו יחסים בתוך המשפחה. עתם, אל תוך כל מערכת שבתוכה חיים בני אדם, ושה מתעצבת אישיותם, זלחלת השפעה סביבתית. במושג "סביבה" הכוונה למכלול שלם הכולל את סיפור זיים הפרטי והמשפחתי, אך גם את ההשפעה הקהילתית, החברתית והתרבותית, זד נסיבות כלכליות ופוליטיות. כל הגורמים האלה פועלים בזיקה הדדית מתמדת וצרים מערכת המשתנה כל הזמן. מצד אחד, זיקות גומלין אלה לא היו מתרחשות לכתחילה אלמלא השפעת המערכת. מצד שני, על פי התיאוריה המערכתית, בתוך ערך תמידי של פעילות, השפעה ושינוי, המערכת היא זו שמייצרת מנגנונים שומרים על יציבותה. המסגרת המשפחתית בכל חברה היא רק אחת המערכות שלובות במערכות האחרות בחברה המושפעות ממנה ומשפיעות עליה. מאחר 'הרקע התרבותי של הפלסטינים בישראל הוא חלק בלתי נפרד מהרקע התרבותי כלל-ערבי, יש ללמוד את מבנה המשפחה בחברה הפלסטינית על רקע ההיסטוריה, כלכלה והפוליטיקה של האזור, ועל רקע ההיסטוריה הייחודית של הפלסטינים.

כלי השני הוא, כאמור, המושג האנתרופולוגי **פטריארכיות** (מיוונית pater ab arche שלטון; דומיננטיות של אב המשפחה ובעל הסמכות על כל בני המשפחה ואחרים) המאפיין את המסורת התרבותית של המשפחה הערבית ככלל. 'פטריארכיות מספר מאפיינים הנובעים מסמכותו של האב: הנשים עוברות לגור נם הבעל (פטריולוקליות); הילדים נושאים את קו הייחוס של האב ואת שם זשפחתו (פטרילינליות); ככלל, הסמכות והתפקידים במשפחה הערבית מדורגים נל-פי הגיל והמגדר: המשפחה כולה מתמקדת במילוי צרכיו של המבוגר על פני זצער, והנשים כפופות לסמכותם של הגברים.

להלן, נביא בפניכם שלושה הסברים סוציולוגיים הנסמכים על הגישה הסביבתית-מערכתית להבנת התפתחות המשפחה הערבית בעולם הערבי ובישראל.

המשפחה כמוסד בחברה הערבית

בספרות המחקרית קיימת הסכמה רחבה כי המשפחה היא המוסד המרכזי בחברה הערבית, וכי התודעות לסממניה הפטריארכליים חיוניים להבנתה. אף שהחסברים למרכזיות המשפחה בחברה הערבית הם מאוד מגוונים, תופעת הפטריארכיות, תיאורה וניתוחה, מספקים מפתח יעיל להבנת מבנה המשפחה ותפקודה בחברה הערבית.

הדפוס הפטריארכלי אינו ייחודי למשפחה הערבית. מקורו הקדום וגילוייו השונים בחברות אגרות, טרום-תעשייתיות, באזורים שונים בעולם שכל קיומן נסמך על תנובת האדמה. הבעלות על האדמה ועיבודה היו תלוים במידה רבה במשפחה המורחבת שתפקדה כיחידת ייצור וצריכה, יחידת הגנה, וכן הייתה מוקד חיי החברה, המסחר והפוליטיקה. במזרח התיכון, גורס החוקר השאם שראבי, הוטבעו בדפוס הפטריארכלי הסממנים האופייניים לתנאי הסביבה והאקלים שבהם התפתחה הציביליזציה האסלאמית-ערבית מאז המאה השביעית לספירה: החיים בשולי המרחבים המדבריים, לאורך חופי הים ולאורך הנהרות. כמו כן, הושפעה התרבות ממרכזיות האזור כצומת מסחר בין-יבשתי בין אסיה לאירופה. עד המאה ה-13 הייתה האוכלוסייה הומוגנית למדי. מרכיביה השתייכו לאחת משלוש קבוצות: תושבי הערים, השבטים הבדווים (הקבוצות הדומיננטיות בחברה), או לקבוצה הכפופה לשתייהן – הפלאחים. אך במבנה זה חלן שינויים החל מהמאה ה-13. באירופה החל הדפוס הפטריארכלי מתערער בתקופת הרנסנס שבה אותגרה בהצלחה החשיבה הדתית על-ידי החשיבה המדעית הרציונלית. הדפוס הפטריארכלי התמוטט כליל באירופה, בעקבות התיעוש והקפיטליזם. במזרח התיכון, לעומת זאת, חלה התפתחות שונה. הקמת האימפריה העות'מאנית בעקבות פלישה של שבטים מאסיה, ולאחר מכן החדירה האירופית למזרח התיכון מהצפון, ערערו את האיזון הכלכלי והפוליטי שהיה קיים עד אז באזור. החל מהמאה ה-18 חלו במזרח התיכון שינויים פוליטיים, תרבותיים וכלכליים משמעותיים.

החוקר שראבי טוען כי השליטה האירופית הישירה באזור, בשלהי האימפריה העות'מאנית במאה ה-19, גרמה לשינוי מבנה החברה והמשפחה: בדפוס הפטריארכאלי המסורתי חלה תמורה שהובילה ליצירת דפוס חדש שאותו כינה שראבי בשם **ניאופטריארכאלי** (Sharabi, 1988), ולאורו הוא פירש את השינויים שחלו בחברה הערבית בכלל ובמבנה המשפחה בפרט. לדעתו, שינויים אלה הם התוצר של התלות הכלכלית, הפוליטית והתרבותית של המזרח התיכון במערב, תלות שנמשכה גם לאחר הקמת מדינות ערב העצמאיות. שראבי טוען כי דפוס

וסמכות, התרבות והשליטה הפוליטית במדינות ערב העצמאיות, פרי העידן ומודרני בחברות הערביות, השפיעו על דפוסי המשפחה. השינויים שחלו בחברה הערבית-פלסטינית ובדפוסי המשפחה אכן גרמו להתרחקות מהפטריארכיה זקלאסית, כך שדפוס הנפוץ היום הוא של חיים במסגרת המשפחה הגרעינית ומצומצמת. עם זאת, הערכים והדפוסים התרבותיים, ובכללם היחס כלפי המשפחה ככלל והיחסים הפנים-משפחתיים בפרט, אינם דומים לדפוס המודרני החילוני שהתפתח במערב והמזוהה עם תרבות. בתרבות הערבית נותר עדיין הגרעין הקשה המסורתי המשמש את בעלי העוצמה בחברה לקיבוע הסמכות הפטריארכלית. עם זאת, בסמכות הישנה התחוללה תמורה: מדובר בדפוס כלליים, תוצר של מודרניזציה מעוותת, שלדעת שראבי נוצר במפגש שבין המסורת למודרנה בתנאים של תלות כלכלית. כך איבדו החברות הניאו-פטריארכליות את זהותן המסורתית המקורית, אך גם לא רכשו זהות מודרנית משלהן. מכאן שהמונחים המשמשים לתאר את היחיד במערב כ"דתי" (ולכן "מסורתי") או "חילוני" (ולכן גם "מודרני"), אינם ישימים בהכרח הערבית שלא עברה כלל תהליך חילון ואינם משקפים את טווח הזהויות שקיים בה.

שראבי מונה שתי סיבות עיקריות להיווצרות המבנה הניאו-פטריארכלי: המבנה הריבוי של החברה הערבית ואופי השיח האינטלקטואלי של משכיליה. המבנה הריבוי-הכלכלי בחברות הערביות לא עבר תיעוש שהוא פרי יזמות קפיטליסטית מקומית, אלא הוכפף לקפיטליזם נצלני בחסות קולוניאלית. המשכילים שחיקו את תרבות המערב עשו זאת בלי להפנימה, בלי שפיתחו גישה ביקורתית כלפי הקיים בתרבותם במטרה לשנותה, אלא הפגינו בזו וניכור כלפי תרבות ההמונים העממית של הפלאחים ועובדי הכפיים.

בעקבות הנסיבות הסביבתיות האלה, טוען שראבי, נותרה אף המסגרת המשפחתית בחברה הערבית בעלת סממנים ומבנה פטריארכליים. מכיוון שהיחיד בחברה אינו נמדד על פי כישוריו האישיים אלא במידה רבה על פי השתייכותו המשפחתית, ועתידו וקידומו מותנים בקבלת סמכות, המשפחה הופכת לעוגן בעבורו. לכן הוא גם נוטה להמשיך לשמור על כלליה ועל נורמות הסמכות המקובלים בה. באופן כזה החברה והמדינה מחזקים את המסגרת המשפחתית הישנה, ואילו המסגרת המשפחתית ממשיכה להיות אבן יסוד לחברה ולמשטר. בנקודה זאת מן הראוי לתהות האם במדינה שאינה ערבית, כמו מדינת ישראל, לא יושפע מבנה המשפחה הפלסטינית? התשובה ביחידה זו (וביחידה 9 על המגדר) היא כי גם מדינת ישראל פועלת באופנים שונים לשימור המבנה הניאו-פטריארכלי בחברה הערבית:

באמצעות שמירה על הפרדה בין יישובים ערביים ליישובים יהודיים, באמצעות חיזוק השליטה הגברית בחברה הערבית, ובאמצעות חיזוק התלות הכלכלית של האוכלוסייה הערבית ברוב היהודי. האם פירושו של דבר שלא חלו בכלל שינויים בדפוסי המשפחה הפלסטינית מאז 1948?

אם נסתמך על השלכות מחקרו של חלים ברכאת (2000) – היעדר שינוי הוא בלתי אפשרי. ברכאת חקר את ההשפעות הרב-כיווניות בין התפתחויות היסטוריות לבין מבנה המשפחה במדינות הערביות במזרח התיכון. החברות הערביות כיום על-פי תיאורו של ברכאת, הן חברות רב-גוניות מבחינה מבנית ומבחינת הזהות התרבותית. שינויים טכנולוגיים וכלכליים כלל-עולמיים גרמו לתמורות מהירות באזור, אך גם לשמירה על השורשים התרבותיים, ואף לחזרה למקורות אסלאמיים כמקור לגיימצייה. יתר על כן, ברכאת מצא שבניגוד לניבוי של גישת המודרניזציה על כיוון השינוי, שינויים טכנולוגיים וכלכליים כן נקלטו לתוך מבנה המשפחה. כך לדוגמה, גילוי הנפט במדינות רבות דווקא גיבש את מבנה המשפחה השלטת במדינות המפרץ ובסעודיה. המשפחות במדינות אלה השכילו להדק את שלטונן, תוך שטוש מבנה השלטון.

צינו את עיקרי גישת המודרניזציה כלפי שינוי חברתי כפי שפורטו ביחידה 1.

בשונה משראבי, מדגיש ברכאת את השינוי והגיוון בחברות הערביות ואינו קושר בהכרח את מאפייני המשפחתיות שבתוכה לגורמים היסטוריים ומסורתיים. ואולם, בדומה לשראבי, גם ברכאת טוען כי המשפחה בחברה הערבית שהוא מגדירה כ"משפחתית", מהווה עדיין את מרכז העצבים של הכלכלה, ברמת המיקרו והמקרו במזרח התיכון. ברכאת רואה את המשפחה כמונוכח המרכזית בין היחיד לבין החברה בגלל מעמדה כמוסד מרכזי בחיי הפרט וכלל. החברה הערבית מתאפיינת בשיעורי נישואים וילודה גבוהים ובשיעורי גירוש נמוכים. המשפחה בחברה הערבית היא זו שמעניקה ליחיד את השתייכותו הדתית, האתנית, המעמדית ואף הפוליטית. ואולם גם ברכאת רואה מתח בין תפקידה של המשפחה כגורם מקשר למוסדות חברה אחרים לבין תפקידה כגורם הניצב כחוצץ בין הפרט למוסדות אחרים.

גם מסקנתו של ברכאת לגבי השפעתם של השינויים על היחיד ומשפחתו, דומה בסופו של דבר לזו של שראבי. לדעתו, החברה הערבית במזרח התיכון, והיחידים המרכיבים אותה, חיים במצב של ניכור. הניכור הוא תופעת לוואי של המאבק הבלתי פוסק בין המגמה לשמור על הקולקטיב המשפחתי והחברתי לבין הלחץ לאינדיבידואליות, שהיא אחד המדדים המקובלים של "המודרניות" בתרבות המערב. הניכור נוצר גם בשל אוזלת ידה של המדינה במציאת פתרונות הולמים לבעיות הקיום הבסיסיות של האזרח. חלק מהאתגרים שעומדים בפניו להתמודד החברה הערבית הם מקומיים וחלקם מובנים בתהליך הגלובליזציה המשפיע באופן אינטנסיבי, ולפעמים בלתי צפוי, על המזרח התיכון.

מאג'ד אל-חאג', סוציולוג פלסטיני בישראל, חקר את מאפייניה הייחודיים של המשפחה הפלסטינית במדינת ישראל. גם הוא גורס שקיים קשר הדוק בין שינויים בסביבה הכלכלית, הפוליטית והדמוגרפית לבין שינויים במשפחה. המימד הקהילתי של דפוס המשפחה כולל את המבנה הכלכלי והפוליטי של הקהילה והשירותים המוענקים לה על ידי המדינה. אל חאג' מונה שלושה גורמי סביבה ייחודיים שהשפיעו על מבנה המשפחה הפלסטינית ויצרו את דפוסי השונים: (א) מצב של אוכלוסייה עקורה בחלקה כתוצאה ממלחמת 1948 ובעקבותיה; (ב) היעדר הזדמנויות כלכליות שוויוניות למיעוט בהשוואה לחברת הרוב; (ג) קונפליקטים אתניים ו/או דתיים בתוך הקהילה. במחקרו התייחס אל חאג' להשפעת הסביבה על מבנה המשפחה: המשפחה הגרעינית (הורים וילדים) והחמולה (המשפחה המורחבת).

ממחקרו של אל-חאג' על דפוסי החיים של משפחות פלסטיניות בעיר ערבית בישראל בתחילת שנות השמונים עולה כי 15% מהמשפחות חיות כמשפחה מורחבת וכ-85% - כמשפחות גרעיניות. בשני מצבים קרובי המשפחה גרים יחד: (א) כאשר המשפחות הגרעיניות משכנות בביתן קרוב משפחה כגון סבים, הורים, וקרובים אחרים (5% מהמשפחות); (ב) כאשר המשפחה המורחבת יש זוגות שלנישואיהם עוד לא מלאו חמש שנים והם טרם הביאו ילדים לעולם, או שיש להם עד שני ילדים (9% מהמשפחות), או משפחות גרעיניות של זוגות הנישואים יותר מחמש שנים עם ילדים (6% מהמשפחות). קרוב ל-45% מהזוגות שהתגוררו עם המשפחה המורחבת היו בתהליך של בניית בית ותכנון לחיות באופן עצמאי בקרוב. תוצאות המחקר של אל-חאג' הבליטו את הפער בין מגורים בפועל עם המשפחה המורחבת ובין העמדה כלפי דפוס מגורים זה. 10% בקרב אלה שחיו עם המשפחה המורחבת השיבו שירצו להמשיך לחיות עם המשפחה המורחבת, 33% העדיפו לגור

בבית נפרד משלהם ללא קרובים, ו-75% שללו לחלוטין כל אפשרות לגור עם המשפחה המורחבת. גם נשים (92%) וגם גברים (78%) תומכים בדפוס המגורים העצמאיים. עוד בתקופת המחקר של אל-חאג' (תחילת שנות השמונים) נטתה ההעדפה הבולטת, בקרב מרבית הנסקרים, למגורים נפרדים ועצמאיים. מגמה זו בלטה בקרב כלל הזוגות בלא קשר למידת המודרניזציה בחייהם. כלומר, נתקבלו תשובות זהות מכלל הנסקרים על מגוון השכלתם, מעמדם, מקום מגוריהם ומידת קרבתם ליישובים יהודיים או חשיפתם לתרבות היהודית בישראל. אל-חאג' מתאר שלושה סוגים רוחחים של דפוסי חיים לשימור המשפחה המורחבת; שניים מהם מתבססים על קשרים כלכליים ואחד - על מגורים בלבד:

א. משפחה עסקית מורחבת: ילדים נשואים מקבלים "תקציב משפחתי חודשי" (ע' 201), והרווקים מקבלים דמי כיס. הילדים הנשואים גרים בבתי נפרדים משלהם אולם כולם עובדים בעסק משפחתי אחד, וחלקם אף ממשיכים בו לאחר מות האב. רוב המשפחות בדפוס הזה הן נוצריות או דרוזיות, ומקצתן מוסלמיות.

ב. משפחה חקלאית מורחבת: ההורים וילדיהם הצעירים (בנים ובנות) עובדים בעסק החקלאי והילדים המבוגרים, המועסקים בעבודות אחרות, מסייעים בחופשות או בעת הצורך. בנים נשואים מהגורים באותו בניין שבו חיים ההורים, אך ביחידות דיור נפרדות או בבית נפרד באותה חצר. היציאה מהמשפחה המורחבת לחיים עצמאיים מתרחשת רק לאחר מות האב.

ג. משפחה מורחבת במגורים משותפים: דפוס זה מתקיים בדרך כלל בקרב משפחות עניות. בני המשפחה מתגוררים במשותף כי ידם לא משגת לבנות או לקנות בתים עצמאיים. בפועל, אין שום עסק או הכנסה משותפת בין בני המשפחה, והם אף אינם מנהלים קופה משותפת. הבנים משלמים לאב חלק ממשכורתם תמורת החדר שהם מתגוררים בו והמטבח המשותף שבו הם מקבלים את ארוחותיהם. זוגות מזדווגים לעזוב את בית המשפחה כאשר מצבם הכלכלי מאפשר להם להתחיל בבניית בית חדש. בדרך כלל הם עוברים לגור בביתם כשהוא נמצא עדיין בשלבי הבנייה הראשונים ומשלימים את תהליך הבנייה במרוצת השנים (אל-חאג', 1983).

לסיכום, שלושת החוקרים מעמידים את המשפחה במוקד המחקר המנתח את החברה הערבית. הם תמימי דעים עם הגישה האקולוגית הגורסת כי המשפחה

פעת מגורמים סביבתיים, וגם משפיעה על סביבתה. שראבי וברכאת תיארו את נוי בקשר שבין דפוסי המשפחה לסביבה בחברות הערביות במונחים טראומטיים: זר שינויים הכרוכים במתח וניכור אצל האדם היחיד בין סביבתו המשפחתית לבין י. הקיום, התרבות השליטה בעולם כיום והמסגרת המדינתית של החברות "ביות. אל-חאג' תיארו תהליכים היסטוריים ואת הטראומה החברתית והלאומיות 1948 כגורמים האחראים לתופעות פתולוגיות בקרב הקבוצות השונות בחברה 'סטינית בתוך ישראל ושהשפיעו על דפוסי המשפחה בתוכה.

ור הנחות אלה של הגישה האקולוגית-המערכתית על המשפחה הפלסטינית שראל, נפנה לתיאור המבנה שלה ותפקודה. בהמשך ננתח את מגוון הדפוסי, וינויים שחלו בהם, והגורמים למעמדה המרכזי המתמשך של המשפחה בחברה לסטינית בישראל.

משפחה הפלסטינית: הגדרות ותפקוד

זשר מדברים על "משפחה" של משהו, בחברה הערבית, לא ברור מיד למה זוונה, כלומר, לאילו מן המעגלים המשפחתיים שאליהם הוא משתייך, וזאת משום במונח "משפחה" כלולות יחידות חברתיות שונות.

תן לתאר את מרכיביה של המשפחה הערבית על פי התפקיד החברתי שממלא כל רכיב בחיי היחיד ובחיים הקהילתיים של המשפחה. להלן נמנה ארבעה מרכיבים אלה: (א) המשפחה הגרעינית; (ב) המשפחה שעיימה מקיימים קשרי נישואים; (ג) ומשפחה המורחבת; (ד) יחידת הייחוס המשפחתי.

עאאלה عالة או המשפחה הגרעינית

זאמור בפתח היהודה, המשפחה הגרעינית - שני הורים וילדיהם - היא המסגרת שבה חיים הרוב את חיי המשפחה בחברה הפלסטינית בישראל. ממוצע הנפשות

- א. אפשר למצוא שימוש נוסף המקביל למונח "עאאלה" והוא המונח "דאר" או "בית", שמשמעותם בית.
- יש גם מקומות שבהם משתמשים ב"עאאלה" להורות על המסגרת המשפחתית הרחבה ביותר - החמולה. ראו את Sayegh, 1979 וצבחי אבו גוש, 1968.
- ב. גברים ערבים מסורתיים ישתמשו מטעמי צניעות במונח "עוילה" בעת הדיבור על האישה שלהם או של אחרים. התוכן יבהיר אם אותם אנשים מדברים על המשפחה או על הרעיה.

למשק בית הוא 5.73 לעומת 4.58 במשפחה היהוית (שנתון סטטיסטי, 2000). אך מאחורי הממוצע הזה קיים גיוון: משפחות עירוניות בעלות השכלה גבוהה מסתפקות בשניים או שלושה ילדים, ואילו במספר כפרים ערביים חיות משפחות שלהן שמונה ילדים ויותר. ההחלטה על מספר הילדים במשפחה הגרעינית תלוי בהשקפות ובערכים של ההורים, כגון מידת הזיקה לדת, ערך ההשכלה הגבוהה, מעמד האישה ושאירות לשיפור רמת החיים וסגנון החיים. בדומה לאוכלוסייה היהודית, משפחות דתיות נוטות להוליד יותר ילדים מתוך אמונה שילדים הם מתנת האל ה"שולח את פרנסתם אתם". עם זאת, לא נדיר למצוא משפחות צעירות דתיות ומשכילות, כשהורים בעלי מסלול מקצועי מסתפקים בשני ילדים או שלושה. משפחות הדואגות להשכלה הגבוהה של ילדיהם יגבילו את מספר הילדים במשפחה כדי לספק חינוך נאות לכל אחד מילדיהם. במשפחות שבהן הנשים נחשבות פחותות ערך ביחס לגברים, ושרווחתן אינה בראש מעיניהם של הגברים, מספר הילדים גבוה יותר.

אחד הגורמים החשובים המשפיעים על מספר הילדים במשפחה הוא מספר הבנים והבנות בין הילודים. גם המשפחה הערבית המודרנית, בדומה למשפחה המסורתית, מעדיפה בנים על בנות. על כן, גם משפחות שתכננו להוליד עד שלושה ילדים יגדילו את המשפחה מעבר למתוכנן בניסיון להביא בן זכר אחד לפחות, או שניים כדי לא להשאיר בן יחיד ללא 'תמיכה' (سند).⁹ זה הוא כה מהותי עד שבפי המסורתיים המילה "ילדים" בשפה הערבית זהה למילה 'בנים' ואם יש להם רק בנות, הם יאמרו שאין להם 'ילדים'. משפחות שלהן שתי בנות ובן או שני בנים ובת נחשבות למשפחות קטנות יחסית. משפחות שלהן שלוש או ארבע בנות נחשבות למשפחות "ללא ילדים (בנים)". קיימת נכונות להגדיל משפחות כאלו בכל שלב: הסביבה החברתית תקבל בהבנה ובתמיכה פער גדול בין גיל הבת הבכורה לגיל התינוק.

ההסבר המקובל להעדפת בנים נעוץ בהתרחקות הבנות ממשפחתן הגרעינית לאחר נישואיהן, שכן הן עוברות לגור סמוך לבית משפחת הבעל. הטיעון העממי הרווח הוא שבנים הם ה"נכס" הקבוע, הניח, של המשפחה. הם יורשים את רכוש המשפחה ומוסיפים אליו מהכנסותיהם שנשארות אף הן בתוך המשפחה. הבנים, כנהוג בחברה עם שרידי מסורת פטריארכאלית ופטרילוקאלית, ימשיכו לגור בקרבת

⁹ קראו את הריאיון עם עאאשה מהעיר טיבה בספרו של רבינוביץ (1994) בייחוד עמודים 43-46, על מספר הילדים במשפחה ועל מעמדו של כל מגדר. הוריה האקדמאים, מהנדס ומורה, הולידו שבעה ילדים כדי לאזן בין מספר הבנות למספר הבנים.

אתם, וכך ידאגו להורים ויטפלו בהם בזקנתם. סוגיית הירושה במשפחה היא למעמד הזכרים במשפחה, כפי שנראה בהמשך (סעיף 1.3.5).

תכם הנטייה להגדיל את המשפחה כדי להוליד בנים נובע מבחירה

نسايب - קרובי משפחה מקשרי נישואים

איים מצטרף כל בן/בת זוג למשפחת המוצא של השותף לחיים. האישה ת מקבלת רשמית את שם משפחתו של הבעל וחברתית הופכת לחלק ו. על פי רוב האישה גם עוברת לגור עם משפחת בעלה או בסביבתה. עם הגבר נחשב חברתית ומוסרית כחלק ממשפחת האישה, כקרוב חיתון, נ. משפחה, באמצעות קשרי הנישואים. בני הזוג יתייחסו לכל אחד מהורי ז הזוג כאל דוד ידודה¹⁰ - מעמד שווה להורים - ולכל אחד מהאחים של בן או בת הזוג כ"בן דוד" או "בת דוד". ביישובים מסוימים אף קוראת לאחי הבעל ולאחיותיו "דוד" או "דודה", לאות כבוד וקבלה של מרותם להשתייכותה למשפחת הבעל.

נישואים אינו מחייב אך ורק את בן או בת הזוג. קשר הנישואים מחייב חברתיים בין כל משפחות המוצא של כל אחד מבני הזוג (נסאיב). הפתגם וומר אלנסאיב אהל النسايب אהל כלומר "קרובי הנישואים הם בני משפחה". אחרות, הקשר מחייב גם את ההורים, את כל האחים והאחיות של כל צד, ים מסוימים, את כלל המשפחה המורחבת שכל אחד השתייך לה לפני ס. המחויבות היא במישור הכלכלי, הרגשי, החברתי והמוסרי. בעבר היה ז של קשרי נסב¹¹ נסב או חיתון להשפיע על חלוקת הכוח בכפרים ערביים, מחויבות התמיכה החברתית, הפוליטית, והכלכלית של קשרים אלה (צבחי ו, Sayegh; 1968; 1979). אפשר למצוא גם שותפויות כלכליות או פוליטיות יציב המקבילות לשותפויות בין אחים.

ובמשולש בני הזוג יקראו לאבי הבעל או האישה עמי - "דוד, אחיו של האב". בגליל יקראו ז מרת עמי - "אשתו של דוד" ובמשולש יקראו לה עמתי (אחותו של האב). ים המילולי לעברית של נסב הוא "שיוך". מבחינה סוציולוגית, המונח מצביע על המעבר של ה (וילדיה) משיוך בקדמי למשפחת המוצא לשיוך חברתי ומוסדי למשפחת הבעל.

בעבר, ובמקום שהמסורת חזקה עדיין, נקבעה בחירת בת הזוג על ידי הורי החתן וקרוביו, במיוחד על ידי הנשים במשפחת החתן. אחד השיקולים המרכזיים שהכריעו בעבר את ההסכמה או הסירוב להצעות נישואים היו החישובים שלפוטנציאל יחסי הכוח הפוליטיים, המעמדיים והכלכליים בין הורי החתן להורי הכלה.

האם ידוע לכם על שיקולים בנושא שידוכים בין-משפחתיים בתוך הקהילה היהודית החרדית?

כיום צעירים משכילים ללא השתייכות חמולתית אך בעל ייחוס שמתחתנים עם נשים ממשפחות בעלות ייחוס חברתי גבוה רוכשים לעצמם "כרטיס כניסה" (נוסף להשכלתם) למעמד חברתי גבוה מנקודת הזינוק ההתחלתית שלהם. כלומר, לא רק נשים מנצלות נישואים כדי לשנות את מעמדם החברתי, אלא גם גברים.

אהל אהל - המשפחה המורחבת

המשפחה המורחבת כוללת את ההורים, את בניהם ובנותיהם שאינם נישואים, ואת הנשואים על בני ובנות זוגם וילדיהם. כל אחד בקבוצה, מבוגר כצעיר, יתייחס לכל האחרים בקבוצה כאל קרובי משפחה: דוד, דודה, אשת דוד, בעל דודה, בן דוד או בת דודה. בדרך כלל כולם נשארים לגור ביישוב שבו נולדו או באותו אזור. כאמור, נשים עוברות לגור בעקבות הבעל, אלא במקרים שהן מתחתנות עם בני דודים. במקרה כזה, הן נשארות לגור באותה שכונה. אם הן מתחתנות עם בני דודות, לעומת זאת, הן יעברו לאזור אחר, ואף ליישוב אחר.

רוב המחקרים¹² על המשפחה הערבית המורחבת לא כללו את בנות המשפחה הנשואות ואת בעליהן; המחקרים התמקדו בגברים ונשותיהן בשל שיטות מחקר המושפעות מאימוץ החשיבה הפטריארכאלית. גישה זו אינה מייצגת נאמנה שיעור ניכר של קשרי משפחה מורחבת הקיימים הלכה למעשה בקרב האוכלוסייה הערבית. קשרים משפחתיים תקינים במשפחה הערבית הם אלה שכוללים קשרים

¹² (לדוגמה: אלקסיר, 1999; חאג' יחיא, 1994; חבש, 1977; חטב, 1976; רבינוביץ, 1988; רוזנפלד, 1968; שטנרל, 1996)

שפתחיים סדירים בין משפחת המוצא של כל אחד מבני הזוג לבין הבעלים של בנות והנשים של הבנים. אדם נשוי, גבר או אישה, ייחשב כמשויך ומחויב חברתית רגשית, אם כי לא מבחינת ייחוס, לשתי משפחות מורחבות.

חברה הפלסטינית בישראל נשים נושאות את שם משפחתן עד נישואיהן, ולאחר נישואיהן נושאות את שם משפחת הבעל. יש מקרים בקרב זוגות צעירים שהאישה עומרת על שם משפחתה המקורי לאחר נישואיה, או נושאת שני שמות שלה ושל בעלה. שינוי זה במנהגים נצפה בקרב שכבה צרה בלבד בהשפעת ערכים פמיניסטיים מערביים. לעומת זאת, ברוב מדינות ערב ממשיכות נשים נושאות לשאת את שם משפחתן המקורי בכל התעודות המזהות ובניירת הרשמית. ככלל במשפחה הערבית לא מקובל ששני בני הזוג יחליטו לבחור שם משפחה חדש משותף לאחר הנישואים.

בעוד המסורת הנהוגה בכל הנוגע לנישואים מחייבת ציות לכללים נוקשים למדי בנושא השיוך והמגורים, מגלה החברה הערבית הבנה בכל הנוגע לנאמנות הראשונית של כל אחד מבני הזוג בתוך המשפחה המורחבת. אף על פי שיש ציפייה לתמיכה בתוך הנסאיב, מובן שכל בן זוג דואג בראש ובראשונה לענייני הוריו, כעדות לחשיבותה העליונה של המשפחה הגרעינית. רק במשפחות מסורתיות מאוד, לא יכולות נשים לקיים קשר סדיר עם משפחות המוצא שלהן ללא אישור ולפעמים רק בעזרת הבעל ומשפחתו. במקרים של מתחים בין בני הזוג או בין שתי משפחות החיתון, לשאלת הנאמנות נודעת השפעה רבה על הכרעה בכיוון של שלום בית או פרידה.

חמולה חמולה

בהגדרה של חמולה נכללים כל קרובי המשפחה, צאצאיו של סב משותף, נוסף על כל מי שהצטרפו לחמולה בנסיבות מסוימות.¹³ מבנים חמולתיים קיימים ביישובים כפריים וביישובי בדווים ובעיירות שהמסורת בהם חזקה יחסית. לפעמים מפוזרים חלקי חמולות גדולות על מספר כפרים קטנים או בין אזור המשולש לגליל. חלק מהחמולות בקרב הבדווים מפוצלות בין מספר יישובים. חלקים של חמולות פלסטיניות רבות נעקרו מיישוביהם המקוריים, בשנת 1948 והם מפוזרים היום בין מספר מדינות. בני חמולה אחת נושאים שם משפחה אחד וקיימת בין בניה מחויבות

¹³ בהיסטוריה הפלסטינית משפחות אימצו בני משפחות אחרות בעת מצוקה. משפחות קטנות במצוקה, יחידים אשר הגיעו לאזור כמהגרים, או משפחות אשר התנסו בסכנת קיום מסיבות רבות מצאו מחסה בקרב חמולות מיוחסות וחזקות אשר אימצו אותם, לקחו אותם תחת חסותם. עם הזמן הם נשאו את שם החמולה והפכו לבניה (Rosenfeld, 1973).

משפחתית, חברתית, פוליטית, כלכלית וטקסית (Al-Haj, 1983; Patai, 1987). בחמולות גדולות במיוחד, יכולים ענפים שונים שלה לאמץ שמות משפחה (לא חמולה) שונים. אולם, כולם יצינו שהם ענף מחמולה מסוימת. נשים הנישאות לבני חמולות זרות, ימשיכו לשייך את עצמן לשתי החמולות, על-פי הנסיבות, אולם ילדיהן ישתייכו רק לחמולה של אביהם. תפקידה החברתי והכלכלי של החמולה היום זניח ומורגש בעיקר בעת משבר כגון אסון טבע, קטטה המונית, רצח, אונס, או הריון מחוץ למסגרת הנישואים. תפקידה הפוליטי של החמולה לעומת זאת מורגש היטב בתקופת ההכנות לבחירות המקומיות.

תפקידי החמולה

לחמולה כיום יש בעיקר תפקיד פוליטי. ביישובים ערביים רבים, יש חמולות המונות כמה מאות מצביעים פוטנציאליים בבחירות מקומיות או ארציות. יש גם חמולות המונות אלפי איש, כמו, למשל, באזור אום אל פחם. השיוך המשפחתי הזה יוצר גוף פוליטי חצי רשמי, המייצג את האינטרסים המוצהרים של בני ובנות החמולה. ואולם לא בכל מקום קיים מבנה חמולתי. שתיים מהמשפחות אשר הוצגו בפתח היחידה, משפחת ד' ומשפחת ע', שמתגוררות בערים גדולות, אינן משתייכות לחמולות ובערי מגוריהן לא קיים מבנה ייחוס חמולתי. שאר המשפחות המוזכרות בראשית היחידה כן מושפעות מדפוס משפחתי חמולתי אך בעיקר במישור הפוליטי. חשוב להעיר, כי המבנה החמולתי משפיע באופן שונה על חיי בניו ובנותיו. במושג "השפעת החמולה", הכוונה היא להשפעה של גברים, בדרך כלל המבוגרים והסמכותיים בתוך החמולה, על ניהול המדיניות המשפחתית ב"רמת המקור". במילים אחרות, למרות ששני המגדירים משתייכים לחמולה, קו הייחוס בתוכה הוא פטריילינאלי (נקבע על-פי קו האב), ופטריילוקלי (מתייחס למקום מושבם של האבות). מבנה הכוח והסמכות בתוך החמולה הוא חד-מגדרי (גברי) וממוקד בשליטה על הנשים.

בעבר היה למנהיג הפוליטי של החמולה הגדולה ביותר בכפר, המוח'תאר או שיח' הכפר, תפקיד פוליטי בעל השפעה רבה.¹⁴ ואולם עם קום המדינה, וכתוצאה מאירועי המלחמה, העקירה ואובדן הרכוש הקרקעי, איבדו זקני החמולה את מעמדם הכלכלי ואת יוקרתם הפוליטית והחברתית (רוזנפלד, 1958). שינויים אלו יצרו בחמולה קשרים בין-דוריים ובין-מגדריים חדשים. ואכן, נוכח היחלשות תפקיד

¹⁴ תפקיד המוח'תאר או השיח' קיבל משמעות פוליטית בזמן שתפקיד האמאם קיבל משמעות דתית.

התאספו בני כל משפחה מורחבת בדיוואן של זקן המשפחה, ואכלו מטעמים אשר הוכנו במיוחד לרגל האירוע ועל חשבון המנהיג שבביתו התכנסו. לפעמים לחמולה אחת היו שני דיוואנים, כדי להבליט את עושרה וחשיבותה (Sayegh, 1979).

כיום רק מספר חמולות גדולות ומבוססות בישראל – אחדות מונות כמה מאות או אלפי נפשות – מנהלות עדיין דיוואן של החמולה. במיוחד באזור המשולש במרכז הארץ וביישובי הבדווים. בני החמולות האלה, גברים מעל גיל 18, מפרישים מדי חודש בחודשו שיעור מסוים משכרם לטובת ניהול הדיוואן. מכספים אלה הם משלמים הוצאות אחזקה וכיבוד ומטפחים קרן חמולתית מיוחדת שנועדה לשמש, לפי הצורך, לענייני פוליטיקה, השכלה או חברה. חמולות שיש להן דיוואן מקיימות בו אספות פוליטיות, מפגשי שמחה או אבל, לגברים במשפחה.

* * *

כל פלסטיני במדינת ישראל שייך בעת ובעונה אחת לכל אחת מהמסגרות המשפחתיות שזכרו (אֵלֶה, נְסֵאִיִּב, אֵהֶל וְחֻמְלָה). עם זאת, ההקשר הכללי והצורך התפקודי הוא הקובע את הדגשת ההשתייכות המשפחתית. יש נסיבות שבהן היחיד ידגיש את ההשתייכות החמולתית ולא את ההשתייכות למשפחה הגרעינית או למשפחה המורחבת ולא את קשרי נישואים. השתייכות אחת אינה מבטלת את האחרת אלא מדגישה אותה. במקרים של נישואים בתוך המשפחה, ארבעת המעגלים כלולים וחופפים זה את זה.

בתשובה לשאלה: בן מי אתה? המשיב צריך להזכיר את המשפחה הגרעינית. לשאלה: מאיזו משפחה אתה? הוא יזכיר את משפחת אביו המורחבת. אם יישאל על כל קרובי משפחתו, הוא יוסיף את השתייכותו למשפחת אמו המורחבת – אֲחֻוֹל 'אח'ואל – אחי האם. לשאלה על החמולה הוא יענה באופן ברור כי הוא משתייך לחמולת האב. אישה שהתחתנה עֲרִיבָה עֲרִיבָה מחוץ למשפחה נחשבת זרה, תענה שהיא בת למשפחת המוצא שלה ותזכיר את שמה, אולם לאחר נישואיה היא משתייכת למשפחת בעלה. היא תזכיר אפוא את שם חמולתו.

כאשר מתעורר צורך בתמיכה כלכלית, מחויבים בני המשפחה מכל המעגלים במידה זו או אחרת זה כלפי זה. ואולם, יש הטוענים, כי החמולה הייתה כוח כלכלי בעבר רק בקרב משפחות מיוחסות ועשירות (Al-Haj, 1987). ואילו היום דפוס החמולה קיים כדי לתמוך בכלכלה הכפרית המקומית, בעיקר בגלל העדר טכנולוגיה מפותחת

מולה במישור הכלכלי והחברתי, ומעמדה האיתן במישור הפוליטי עלתה השאלה ו בעצם מעמדה הנוכחי של החמולה בקרב הערבים הפלסטינים בישראל. בין וקרים אין הסכמה מלאה. אל-חאג' טען על סמך מחקרו בשנת 1987 כי המגע החברה הערבית עם המדינה וסדריה, ערער ואף החליש את חשיבות מבנה חוס החמולות. בהשראתה של גישת המודרניזציה, הגורמים שאל-חאג' מונה חלשת מעמד וחשיבות החמולה הם: השינוי במבנה התעסוקה (מפלאחים ועלים), הגידול המהיר באחוז התלמידים במערכת החינוך וההשכלה הגבוהה חשיפה לאמצעי התקשורת. לעומתו, טען דוירי (Dwairy, 1998) כי החמולה נחזקה. זאת, לדבריו, מכיוון שמדינת ישראל לא סיפקה לאזרחיה הערבים את 'וא השירותים המוענקים לאזרחים במדינת רווחה מודרנית, תעסוקה, דיור, חינוך טחון חברתי ופוליטי. לפיכך, האזרחים הפלסטינים במדינה ממשיכים לחוש החמולה היא מקור התמיכה הקיומי והבסיסי שלכם ולכן הם משמרים את הדפוס חברתי הקולקטיביסטי שהחמולה מגלמת. לדבריו החמולה יכולה עדיין להיות קור הגנה, מקום תעסוקה, מקום מגורים ורווחה לגבי צעירים וצעירות רבים. על המבנה של החמולה לא נכחד.

חמולה ממלאת עדיין תפקיד באירועים אישיים וחברתיים. במקרים של מוות או הבדיל בעת נישואים מצפים מכל חברה, על ענפיהם המרוחקים ביותר, להשתתף אירוע. גם לנקמת הדם יש שרידים עדיין בצורת תשלום כופר על הריגה או רצח. נוהג מחייב את כל אחד מבני החמולה (גברים בלבד) מעל גיל 18 להשתתף תשלום על מעשה שעשה אחד מבני החמולה. כלומר, להתנהגות היחיד יש ושלכות על כלל חמולתו, בין אם בכבוד וגמול ובין אם בבושה ובכופר. אף על פי ורצח ונקמת דם הפכו נדירים בחיי הקהילה, כאשר הם מתרחשים אחת למספר שנים, הם ממחישים לקהילה ולדור הצעיר כאחד את חשיבות הנורמות וקולקטיביות. נורמות אלה הן חלק מסולם ערכים שבו הפרט והקהילה מפקחים זה גל זה באופן הדוק כדי לשרת ולשמר את הערכים המסורתיים והקבוציים. חמולה היא אחד המרכיבים החשובים ביותר בשימור הפיקוח החברתי והנאמנות של היחיד לקבוצה.

שריד אחד לימי תפארתה של החמולה הוא הנוהג שקיים בצורה כזאת או אחרת של התכנסות גברים מהחמולה בסלון ביתו (דיוואן) של אחד מבני החמולה לדון בענייני החמולה ולקבל הכרעות. חמולות גדולות ביישובים הערביים נהגו לנהל באופן שוטף דיוואן דיוואן או מה שנקרא גם מדאפה مضافة. הדיוואן היה מועדון לדיונים בחיי יום-יום ולהנעת הזמן של כל המשתתפים צעירים כמבוגרים. בחגים

ניהלו משקי בית עצמאיים. שני בנים עבדו עם האב בעסקים. כדי להתגבר על המשבר, החליטו בני המשפחה לחזור לסגנון חיי המשפחה המורחבת לתקופת-מה. הסבתא לקחה על עצמה לטפל בתינוקות ובישלה ארוחה מרכזית משותפת לכל המשפחה. בתמורה, מסרו הבנים ונשותיהם לאבי המשפחה את משכורותיהם החודשיות. מהקופה המשותפת שולמו כל התשלומים השוטפים של אחזקת כל הבתים. לאחר שנתיים הצליח אבי המשפחה לצאת מן המשבר הכלכלי החרף. הקופה המשותפת הצילה את המשפחה, כלכלית וחברתית, ושמרה על המוניטין שלה באזור. לאחר שעברו בהצלחה את המשבר השאיר האב בידי בניו את ההחלטה אם לחזור למשקי הבית העצמאיים שלהם או לשמר את הקופה המשותפת. בהשפעת הכלות חזרו הבנים לנהל משקי בית עצמאיים.

באשר לקרובי נישואים נסאייב, אם יש אח יחיד במשפחת המוצא, הוא מצפה שהבעלים של אחיותיו יעזרו לו כלכלית בעת מצוקה, באמצעות הלוואות ולא במתנות. הוא גם מצפה שבני הדודים מצד האב יתמכו בו. מובן, שגם הנסאייב, בעלי האחיות, מצפים לעזרה כלכלית מתאימה בעת הצורך, כפי שעושים אחואל, אחי האם, במשפחת ח' ובמשפחת ע'.

כשמתרחש אסון בין שתי חמולות, למשל רצח, מחויב כל בית אב מהחמולה של הרוצח לשלם חלק מדמי הכופר. בחמולות גדולות שיש בהן שיעור גבוה של משכילים מתנהל ויכוח ער בסוגיה זאת. הוויכוח מעיד על סדקים בנורמות המשמרות את החמולה. ואולם, אירוע מעין זה הוא נדיר למדי וחמולות מעטות מאוד מתנסות בו. על כן, המקרה הוא תיאורטי יותר מאשר מעשי. עם זאת, כל המקרים האחרים של תמיכה חברתית, פוליטית וכלכלית הם אירועים של חיי יום-יום והפגנה של קולקטיביזם. מקרה זה גם הולך לפעמים יד ביד עם בניית תהליך של אינדיבידואליזם שהוא חלק מהנוף בחברה הערבית.

ירושה במשפחה

סוגיית הירושה היא מרכזית בכל מערכת משפחתית. יל פי הנהוג בחברה הערבית עוברת הירושה המשפחתית לבנים זכרים. מקורה של נורמה זו הוא חברתי ולא דתי. לפי דת האסלאם, הנצרות והדת הדרוזית קיימת זכות לנשים לקבל רכוש בירושה. ואולם מספר תהליכים חברו כדי ליצור את המנהג לפיו הנשים אינן נחשבות לשותפות ברכוש המשפחה באופן שווה לגברים. יש כאן דוגמה חיה לאופן בו תהליכים היסטוריים, תקופות גאות ושפל כלכלי, שימוש בחוקי הדת, מעמדן של

ות הקיום היומיומי (רבינוביץ, 1998). תצפיות על סוג התמיכה במשפחה אינן כיום מלמדות, כי הצורך בעזרה הדדית של המשפחות המורחבות לה אכן בולט יותר במשפחות העניות מאשר במשפחות העשירות.

שוב ונעיין בתיאורי משפחת ח', משפחת ש', משפחת ג' ומשפחת ע' נראה, כי הלות דפוסים מגוונים של שיתוף כלכלי או קופה משותפת. במשפחת ח' שני בני 19 ו-20 עובדים בסופי השבוע בסופרמרקט של אחי האב ומוסרים את הכנסתם לאביהם, הדואג בתורו לשלם את שכר הלימוד שלהם ואת ותיים ההכרחיות. הורי האישה האמידים דואגים לקנות לה ולבתה בגדים ויטים בחגים ומעניקים לכל הילדים דמי כיס לקניית "מוצרי מותרות", כמו: ב' ביתי לילדים. בכך הם משתתפים במימון הוצאות המשפחה. את שני הבנים רים מחייבים למסור את משכורותיהם במשך כמה שנים לאביהם, כדי שיוכל, אחד, להמשיך להעניק השכלה גבוהה לשאר ילדיו ומצד אחר יוכל להקים צ' לשלושת הבנים. אבי משפחת ש' מנהל מדיניות של צמצום בהוצאות ופחה כדי לממן את בניית הבתים של כל אחד מהבנים ואת הנדוניה של כל ז' מהבנות. שנות התבגרותם עוברות בעבודה קשה.

פחת ג' חיה במסגרת המשפחה המורחבת. הכנסתם מצטרפת לקופה המשותפת הסב. רמת החיים של כל אחד מבני המשפחה עולה. המחקרים מגלים, כי ישים ערבים החיים עם ילדיהם ונכדיהם נהנים מרמת חיים גבוהה יותר מאלה יים בגפם, והמודרניזציה חדרת לשורותיהם (וייל, 1989). ופחת ע' חיה במסגרת המשפחה המורחבת, אולם נהנית גם מתמיכתה של ופחת מוצא האם. בני משפחת האם מעורים בחיי היום-יום של ילדי בני הזוג שתתפים למעשה בגידולם. במקרה של גירושין מקבלת משפחת האם משמורת ' הילדים, פורשת עליהם את חסותה ומשמשת להם סמכות אבהית.

משפחות עניות מאוד, שאין להם במה לשתף אחרים, אינן מנהלות דפוס של פה משותפת. מתברר כי בכל המקרים האחרים כלכלת העוני השוררת ברוב יישובים הפלסטינים במדינת ישראל משמרת בעיקר, אך לא רק, את קיומה פונקציונלי (הכלכלי) של המשפחה המורחבת. המשפחה המורחבת באה לידי ביטוי ייחוד במשברים כלכליים, גם בקרב משפחות אמידות, לדוגמה:

משפחה עירונית בעלת עסקים נקלעה לקשיים כלכליים סבוכים. המשפחה כוללת וני הורים וחמישה בנים; ארבעה בנים נשואים לנשים אקדמאיות. הבנים הנשואים

ם משפיעים זה על זה ויוצרים נורמות ומנהגים. נמנה חמישה גורמים שהביאו דת נשים מרכוש המשפחה הפלסטינית:

תהליך הרפורמה העת'מאני בשנת 1864 העניק הזדמנות לבעלי הון עירוניים ולמנהיגי משפחות גדולות לרשום קרקעות רבות על שמם. רוב הקרקעות שעובדו בידי כפריים פלסטינים לא היו רשומות על שמם. התנאי הבסיסי לרישום קרקע היה עיבודה. גברים בעלי כוח בכפר ומחוצה לו שלטו בכוח העבודה של גברים ונשים חלשים מהם ואילצו אותם לעבד קרקעות נרחבות, אך גם הצליחו למנוע מהמעבדים בפועל את הזכות להשגת חזקה רשמית משותפת על הקרקעות שעבדו. זהו הרקע ליצירת הליך הירושה. (Kimmerling & Migdal, 1993, pp. 15-20).

מנהגים חברתיים ומסורת ארוכה של הדרת נשים מניהול עניינים כלכליים, ציבוריים ופוליטיים הביאו לכך שגברים ניהלו את מכלול העניינים הכלכליים של המשפחה המורחבת לאורך זמן. לאורך מאות שנים הושקע קולן הציבורי של נשים ערביות באמתלה של הצורך להצניע נשים מאחורי החג'אב (حجاب הצעיף) ולמנוע "בושה". נשים עיבדו אדמות בלי לדעת מהן זכויותיהן בכלל או בקרקע בפרט. רבות מתוכן לא ידעו קרוא וכתוב ותלותן בגברים העמיקה והן איבדו כל שליטה בגורלן ובכושן.

מאחר שמרבית רכושם של הכפריים היה הקרקע, היה קשה מאוד לחלק את הרכוש לחלקות קטנות בכל פעם שבת משפחה התחתנה עם אדם מחוץ למשפחה.

בשל קשיי פיצול הקרקע אחים בתוך המשפחה המשיכו לנהל את רכוש האחיות גם לאחר נישואיהן. האחים לא ששו לשנות מצב זה: חלוקת הירושה בין בנות אשר התחתנו מחוץ למשפחה היה עלול להחליש את הכוח הכלכלי המשותף של המשפחה מצד אחד, ולהכניס חמולות זרות לעיבוד חלקות אדמה בקרב חלקות משפחת המקום מצד שני. ובכך היה כדי לערער את הסדר הקיים.

בשל הנוהג של ריבוי נשים שרווח בעבר, הקשר של האישה עם משפחתה המורחבת היה תמיד בטוח יותר מקשרי הנישואים. בשל כך העדיפו נשים ערביות לוותר לאחיהן על חלקן בירושה, לתרום להגברת כוחם הכלכלי של האחים ולהעצמת יכולתם לתמוך בהן חברתית וכלכלית בייחוד בעתות משבר בחיי נישואיהן. הוספת רכושן להונו של הבעל היה נידון להיטמע בתוך ההון הקולקטיבי של משפחת הבעל המורחבת, ולהחליש משפחת המוצא.¹⁵

כאמור, השפעתם של מנהגי הירושה גוברת לעיתים קרובות על הוראתם של חוקי הדת המוסלמית והנוצרית. הוויתור של נשים על ירושתן לטובת המשפחה המורחבת הפך לנורמה כמעט בלתי מעורערת. חתנים המעודדים את כלותיהן לבקש את חלקן ברכוש המשפחה לפני החתונה נתפסים כבעלי אינטרס. במקרה כזה בני המשפחה המורחבת יגנו את החתן המיועד בטענה שתהיה לו השפעה שלילית על בתם ויעשו כל מאמץ לסכל את הנישואים. נשים שהתעקשו לקבל את חלקן בירושה נענו בביקורת משפחתית וחברתית נוקבת. התוצאה לרוב היא ניתוק הקשר עם משפחת המוצא, במיוחד עם האחים.

עם זאת, כדי "לפצות" בנות שוויתרו על חלקן בירושת המשפחה, משפחות אמידות, בעלות "מלאי" קרקעות, מעניקות לבנותיהן ב"מתנה" חלקות אדמה לצורך בנייה. פעולה כזאת מגדילה את "מניותיה" של האישה בקרב משפחת הבעל, הרואים בה בעלת רכוש ר"גב כלכלי". ואולם מעבר לכך סוגיית ההורשה אינה עולה כנושא לדיון ולויכוח חברתי או דתי במשפחה הערבית. יעיד על כך סיפורה של מורה בגמלאות אשר ויתרה עם שתי אחיותיה על חלקה כנהוג לטובת שלושת אחיה, על חלקן ברכוש המשפחה. ברבות הימים התברר לה כי האחים מכרו חלק מהאדמות והפכו לסוחרים עשירים. מתוך ההון החדש שצברו הם רכשו חלקות אדמה רבות בכפר וביישובים אחרים באזור. האחות, שלה ארבעה בנים ובת, התייעצה עם זקני המשפחה אם לבקש מאחיה אחוז מהרווחים, או לפחות להחזיר לה את השטחים המקוריים אשר ויתרה עליהם בטרם נישאה. זקני המשפחה ייעצו לה להסתפק בדונם שירש בעלה ממשפחתו, בנימוק שהעלאת הנושא בפני אחיה תביא לגידויה ממשפחת המוצא שלה היא וילדיה לדורי דורות. גם בעלה השתכנע לוותר על הדרישה, כי חשש שמא יואשם בהסתת אשתו נגד משפחתה ובכך יאבד את הקשר החברתי עם משפחה מיוחסת זו. הבעל המשיך וטען כי במשך 31 שנות נישואיו, אחי אשתו הפכו לאחיו, ואין הוא מעוניין לאבד אותם תמורת חלקות אדמה, יקרות ככל שיהיו.

אפשר אם כן לראות כי גברים מעדיפים לוותר על זכות נשותיהם לרכוש, כדי להמיר רכוש כלכלי בתמיכה חברתית, בכוח פוליטי או במוניטין בקרב משפחתה המורחבת של האישה. נשים מוותרות על פוטנציאל כלכלי כדי להמירו בתמיכה פסיכולוגית וחברתית בעת כישלון נישואיהן או כשהבעל אינו מצליח לשאת באחריות הכלכלית כלפי אשתו.

¹⁵ להרחבה בנושא זה ראו Hamadeh (1999), בתוך Joseph, עמודים 141-173.

5.2 המשפחה הפלסטינית בישראל: תמונה הטרוגנית

שינויים בדפוסי המשפחה

בפרק זה נעמד על המאפיינים הבולטים של הדפוסים המגוונים במשפחה הפלסטינית שלאחר קום המדינה, השתקפותם בסולם הערכים של המשפחה, בצורת המגורים ובניהול משק הבית. תחילה נזכיר בקצרה את מרכיביה של המשפחה הערבית על-פי ההגדרה הקלאסית:

- א. **החמולה** – המורכבת מכמה משפחות מורחבות, שבמקור השתייכו לסב אחד.
- ב. **המשפחה המורחבת** – הכוללת סב ואשתו, ואת כל בניהם ובנותיהם הנשואים והרווקים.
- ג. **המשפחה הגרעינית** – הכוללת שני בני זוג וארבע ילדיהם הלא נשואים.

כפי שתואר בפרק הראשון (הממד התיאורטי), שורשיו של האתוס המשפחתי הקולקטיביסטי הם הערכים השבטיים שהתפתחו במדבר. התמיכה ההדדית בין שבטים במדבר הייתה תנאי הכרחי לקיום ולהישרדות. התמיכה ההדדית היא אפוא ערך יסודי ובלתי נפרד מהדת והייתה לעמוד השדרה של תרבות המשפחה הערבית. דת האסלאם השפיעה מבחינה תרבותית בשני כיוונים: ראשית, היא חיזקה תוך שינוי מסוים את הכיוון הקולקטיביסטי ואת אתוס הסולידריות החברתית. במקום המרכזיות של השבט הועמדה במרכז ההשתייכות למשפחה ולאומה המוסלמית. המוסלמים הפכו ל"אחים" שדת האסלאם מאחדת אותם. שנית, חוקי הדת מחנכים לקבל את מרות ההורים, לאם כדרג ראשון ולאב בדרגה מעליו. מעל הציות להורים נמצא רק הציות לאל. לאסלאם יש אפוא השפעה עצומה על עיצוב החיים במשפחה הערבית דרך המסורת. ואכן, החברה הפלסטינית היא חברה מסורתית. המסורתיות המאפיינת את המשפחה הפלסטינית אינה זהה למונח דתיות, אף על פי שחלק נכבד מהערכים המסורתיים מקורם באסלאם.¹⁶ במסורתיות הכוונה לדבקות במשפחתיות כערך מרכזי שיש לו ביטויים בדפוסי נישואים, גירושין וביחס לפריזן.

¹⁶ חילוניות אינה מקובלת בחברה הערבית במזרח התיכון. אדם יאמר שאינו דתי, אולם בדרך כלל לא יאמר שהוא "חילוני". הכרזה זו משמעותה שהוא אינו מאמין בקיום "אללה" וזו עבירה דתית חמורה אשר עונשה יכול להיות גזר דין מוות. החזרה בתשובה בחברה הפלסטינית (תד"ן) מהדקת את המגמה המסורתית במשפחה הפלסטינית גם בקרב הציבור הלא דתי.

יכום: הסוגיה של זכות הירושה לנשים ערביות היא מרכזית בהגדרת כוחה של משפחה המורחבת ולהבניית הסדר המגדרי בחברה הערבית. בראייה אקולוגית-נרצית אפשר לראות בסוגיה זו דוגמה להפרת חוקים דתיים המעניקים לנשים סלמיות זכות ירושה, או למתן פירושים לחוק המתאימים לתקופות שפל סטוריות וכלכליות. תכליתם של פירושים אלו הוא לעודד את השליטה הבלעדית ל הגברים המבוגרים בהון המשותף של המשפחה המורחבת. יתר על כן, סילוף וקים דתיים הפך את הנשים עצמן לרכושה של המשפחה המורחבת.

מעבר של נשים מן המשפחה המורחבת למשפחה הגרעינית קיימים שני סוגי ויתור ל רכוש: האחד, הנשים מוותרות למשפחה המורחבת על הרכוש; השני, הן זרמות להעלאת רמת החיים של נשות אחיהן, בכך שהן תורמות להגדלת רכושן ול האח.

נקרונות, שינוי בהסדרי הירושה אמנם לא ישנה את חלוקת הכוח הכלכלי בין זמשפחות הערביות, כי יציבותה תובטח על פי הנוסחה הזאת: אישה שוויתרה על רושתה לאחיה נהנית מחלק גדול יותר בירושת בעלה בגלל ויתורים שעשו אחיותיו על ירושתן. אולם, יש ביכולתו של שינוי כזה להשפיע על הכוח של נשים ערביות בתוך המשפחה אם הן יהפכו לבעלות כוח כלכלי ויכולת מיקוח לא רק כלפי אחיהן, אלא גם כלפי בעליהן ואף ילדיהן. משפחות בעלות אמצעים שהורישו את הונן לבנותיהן, תרמו להגברת הסטטוס החברתי שלהן ולכוחן בתוך משפחותיהן הגרעיניות.

האם יש טעם לאכוף חוקי ירושה שוויוניים בין אחים לאחיות אם הן מוותרות ממילא על חלקן?

שאלות לחשיבה

1. מהו הקשר בין ההגדרה של המשפחה הערבית למעמד הנשים בתוכה?
2. מה לדעתכם תהיה התגובה החברתית אם נשים פלסטיניות יתחילו לעמוד על כך שהירושה מהוריהן תתחלק על-פי החוקים הדתיים או החוקים האזרחיים?
3. באילו נסיבות מתחזק הקשר עם קרובי חיתון לעומת הקשר עם קרובי חמולה בחברה הערבית?

ק' הקודם תואר כיצד הקולקטיביזם מוצא את ביטוי במשפחה הגרעינית, שפחה המורחבת, כחמולה, בחברה ובכל היבט של מוסדות החברה. ואולם חשוב גיש כי מעבר לערכים תרבותיים, לתנאים סביבתיים יש חלק חשוב בשימור ערך שפחתיות הקולקטיביסטית.

רק הקודם הבאנו את הטיעון של שראבי כי התנאים הסביבתיים במזרח התיכון מרו גרסה מעוותת של "משפחתיות" בחברות הערביות. האם זכור לכם באילו אים מדובר, ומהי הגרסה המעוותת?

ז בישראל יש תנאים המשרתים את המשך הקולקטיביזם המשפחתי בחברה פלסטינית.

התנאים הכלכליים שבהם חיה האוכלוסייה הפלסטינית בישראל מותירים את המשפחה המורחבת על כנה כמקור המרכזי לתמיכה בפרט (Goldscheider, 1996).

מחסור בשירותים חברתיים, כמו פעוטונים ומוסדות לזקנים, משאיר את הטיפול באוכלוסיות אלה בידי המשפחה המורחבת.¹⁷

תהליך הסוציאליזציה המעוגן בערכים משפחתיים, תרבותיים וחברתיים המדגישים את חשיבותם של אלמנטים שונים של הקולקטיביזם, עקב החשיפה המוגברת לתרבות המערב. תהליך זה מודגש ביתר שאת במשפחות פלסטיניות בישראל ובעולם הערבי כדי להגן על התרבות והמסורת (Patai, 2002).

בעיני מבקרי הדפוס הקולקטיביסטי, כמו השאם שראבי (חלק א ביחידה), חינוך הדוחף להעדפת צורכי המשפחה על צורכי הפרט, הוא מכשול בפני קידומו של הפרט בחברה ומכשול בפני קידמה של החברה והמשטר בכללותם. ואולם, אפשר גם לטעון ההיפך: בחברה שמשאביה מצומצמים ובמציאות של חוסר ביטחון קיומי, התמיכה ההדדית של חברי הקולקטיב המשפחתי היא ההזדמנות היחידה של פרטים לשרוד, להתקיים ולהתקדם. בתנאים אלה התמיכה של הקולקטיב ביחידים שיש להם כישורים טובים היא "השקעה" כדאית. יתר על כן, לעתים נוצרת הזדמנות

¹⁷ להרחבה ראו Abu Baker, (2003), ו-Haidar (1991).

לקולקטיב המשפחתי להתקדם באמצעות יחידים אלה. לדוגמה, תמיכה בלימודים גבוהים של בן החמולה עשויה להשתלם כאשר אותו פרט מתמודד בבחירות לרשות המקומית.

תרבות המדגישה ערכים קולקטיביסטיים (באמצעות סרטים, סדרות, שירים ושירה בערבית) מייצרת נרטיבים של הצלחה חברתית (או של כישלון חברתי) בהתאם: היחיד המאמץ גישה אלטרואיסטית,¹⁸ חש שהוא "מממש את עצמו", מרוצה מהישגיו, זוכה להוקרה מסביבתו. צרכיו הפרטיים נדחקים הצדה, כדי לספק את צורכי הקולקטיב המשפחתי. וכך אפשר למצוא ילדים בני שמונה הלומדים לוותר על משחקים, כדי לעזור במשק הבית; צעיר בן 15 היוצא לעבודה כדי לחסוך להקמת בית לאחיו הבכור, ופועלת במפעל טקסטיל המוותרת על 80% ממשכורתה כדי לתמוך כלכלית באחיה הלומד בחוץ-לארץ. בשני הקצוות של קשת המעמד הכלכלי, העשירים מזה והעניים מזה, אימוץ ערכים אלה הוא מנגנון יעיל המבטיח המשכיות פרודוקטיבית של הקולקטיב המשפחתי.¹⁹

מכלול של גורמים קובע את דפוס המשפחה הפלסטינית בפועל. נסיבות משתנות יביאו לכך שמשפחה גרעינית תהפוך למורחבת ותחזור להיות גרעינית על-פי הנסיבות. המסורת והחוקים החברתיים תומכים גם בחיים משותפים במשפחה המורחבת וכן בחיים עצמאיים של בני זוג. גורמים סביבתיים קובעים את הדפוס המתאים בכל שלב ושלב בחיים.

איזו גישה לניתוח מבנה המשפחה באה לידי ביטוי בפסקה לעיל (ראו פרק הפתיחה סעיף 1.2).

¹⁸ אלטרואיזם - התנהגות או גישה לא אנוכית המטיבה עם מישהו אחר, ללא תמורה.

¹⁹ רוזנפלד הראה שחלוקת קרקע לבעלים פרטיים במקום לקולקטיב החמולתי הייתה בלתי פרודוקטיבית. ראו רוזנפלד, ה. (תשמ"א).

ה עתה שלושה גורמים המשפיעים על דפוס המשפחה בפועל:

נישואים: מאז הקמת המדינה, דפוס המשפחה המורחבת נתון בתהליך של שינוי לדפוס של משפחה גרעינית. התהליך התרחש בשל נטישת הבנים את בית הוריהם והקמת משקי בית עצמאיים לאחר נישואיהם. ואולם כיום שכיח דפוס חדש של "משפחה גרעינית מורחבת". ככל ששני בני הזוג צעירים יותר, יש סיכוי גדול יותר שהם יגורו במשך תקופה קצרה עם משפחת המוצא של הבעל או בסמוך לה.²⁰ המשפחה הצעירה מרחיבה אפוא את משפחת המוצא, שהייתה משפחה גרעינית לכל דבר עד נישואי הבן. שתי המשפחות הגרעיניות ישמשו בסיס ל"משפחה גרעינית מורחבת". שני הדפוסים של המשפחה המורחבת, זו הישנה וזו החדשה, מתקיימים, הלכה למעשה, זה בצד זה.

תמונה מחיי של אסמאעיל תשמש דוגמה לדפוס המשפחה הגרעינית המורחבת. אסמאעיל, מוג'סס אזרחי, התחתן בהיותו בן 23, מיד עם סיום לימודיו האקדמיים. אשתו סלמה, בת ה-21, הייתה סטודנטית בשנה הרביעית בסמינר למורים. הוריו של אסמאעיל בנו שני חדרים מעל ביתם וריהטו אותם לזוג הצעיר. הם שילמו את שכר הלימוד של סלמה והעניקו דמי כיס לבני הזוג. הזוג הטרי בילה את רוב זמנו עם משפחת אסמאעיל ומשפחת סלמה. הם אכלו את רוב ארוחותיהם עם הורי הבעל וגם עם הורי האישה. סידור זה היה יעיל, חסכוני ותומך לשניהם בתחילת דרכם. הוא אפשר לשניהם לחיות יחד, דבר האסור ללא מסגרת נישואים בחברה הערבית (מוסלמית, נוצרית ודרוזית), והבטיח התחלה נוחה לבני הזוג החסרים ביטחון כלכלי. אף-על-פי שסלמה זרה למשפחתו של אסמאעיל, ובתנאים אידיאליים הייתה מעדיפה לעבור לבית משלה ולנהל חיים עצמאיים, התנאים הקיימים היו אידיאליים בעבורה ובעבור בעלה. בני הזוג גרו יחד ללא הוצאות כלכליות, והיה להם פנאי להתמקד בהכשרה המקצועית שלהם ובייסוד הקריירות שלהם. הורי אסמאעיל ימשיכו לתמוך כלכלית בזוג הצעיר עד שיתבססו. ואולם, עזרה בגידול ילדים ותמיכה נפשית וחברתית תינתן גם לאחר מכן.

(ח'אולה אבו-בקר)

²⁰ בקרב חלק מהמשפחות גם משפחת המוצא של האישה תומכת בזוג הצעיר כלכלית ומוראלית בתחילת דרכם, אולם לפי המנהגים על הורי הבעל לתמוך כלכלית בבנם. בכך מושגת רווחת הבנות באמצעות בעליהן. חשוב לומר שבמקרים מסוימים הורים מעניקים את מלוא התמיכה לבתם ובעלה, לרבות משכן מתאים. בדרך-כלל במקרים אלה מדובר במשפחות ללא בנים או במשפחות מוצא בעלות יכולת כלכלית יוצאת דופן.

מה ניתן ללמוד מהתמונה לעיל על נסיבות היווצרותו של דגם המשפחה הגרעינית המורחבת?

■ **נטייה תרבותית:** תמיכת ההורים בבנם מקובלת ומעודדת בחברה הערבית בכלל. ביישוב הכפרי, ערכי הקהילה גם מעודדים נישואים בגיל צעיר. דפוס המשפחה "הגרעינית המורחבת" נראה מובן גם על רקע המציאות של משפחות מרובות ילדים המאופיינות בחיי משפחה וקהילה אינטנסיביים. לרובם יש קרובי משפחה בני גיל אחד ומספר בני הבית הקבועים גדול. בית משפחה טיפוסי בכפר הומה אנשים - בני משפחה, קרובים, שכנים וחברים.

דגם המשפחה הגרעינית המורחבת נובע לעתים מאילוצים אלה:

- **מצב כלכלי של המשפחה הגרעינית העירונית** - בעת אבטלה או מצוקה כלכלית כלשהי יש ציפייה ממשפחת המוצא של בן הזוג לתמוך כלכלית במשפחתו. גם בזמן מעבר בין דירות מקובל לגור אצל ההורים של בן הזוג ולחסוך בהוצאות שכר דירה. בנסיבות אלה שתי המשפחות הגרעיניות מנהלות משק בית משותף ודפוס של "משפחה גרעינית מורחבת".
- **טראומה משפחתית** - אובדן כושר עבודה או מות אחד ההורים מצריך טיפול באחר. בני הזוג מצטרפים למשק הבית של ההורים או שההורה מצטרף למשק הבית של בני הזוג.

מגמות דמוגרפיות ודפוסי המשפחה

האוכלוסייה הפלסטינית בישראל היא ברובה אוכלוסייה צעירה, ויש לכך השלכות על דפוסי המשפחה. הגיל הממוצע ביישובים הפלסטיניים הוא בסביבות 20 (לעומת האוכלוסייה היהודית - 29.5 שנים). ההרכב הצעיר של האוכלוסייה בולט ביישובים הכפריים הערביים שם הגיל החציוני²¹ הוא כ-5.2 שנים, ובערים המעורבות כמו חיפה הוא כ-22.5 שנים (שנתון סטטיסטי לישראל, 2005, טבלה 2.18; טבלה 2.10). בכלל האוכלוסייה הפלסטינית בישראל, קבוצת הגיל 19-0 מהווה 52% מכלל האוכלוסייה, לעומת 32% בלבד מכלל האוכלוסייה היהודית בישראל. ואולם יש

²¹ גיל "חציוני" פירושו ש-50% מהאוכלוסייה הם מתחת לגיל זה ו-50% מעליו.

מוגרפי גדול בתוך החברה הפלסטינית בין הקבוצות האתניות הדתיות והוא ם לדפוס המשפחה.

נו בטבלה בטבלה 1 ונסו לזהות את המגמות הדמוגרפיות בקרב קבוצות הדתיות. כיצד לדעתכם ניתן להסביר מגמות אלו?

1: התפלגות האוכלוסייה הערבית לפי השתייכות דתית (באחוזים)

שנה	מוסלמים	נוצרים	דרוזים
	מכלל הערבים	מכלל הערבים	מכלל הערבים
1950	70	21	8
1960	70	20.7	10
1970	75	17	8
1980	78	14	8
1990	78	13	9
2000	81	9.7	9

ורות: עיבוד של טבלה מס' 2.1, טבלה מס' 2.11 שנתון סטטיסטי לישראל, מס' 51, 2000.

ן בטבלה 1 מצביע על המגמות הבאות:

שיעור האוכלוסייה הנוצרית מסך כל האוכלוסייה הפלסטינית בישראל ירד למחצית במשך המישים שנה. גיל הנישואים גבוה של הנשים והגברים הנוצרים, ושיעור הילודה הנמוך יחסית בקרב אוכלוסייה זו מסבירים מגמה זו, בנוסף למגמת הגירה של נוצרים מהארץ.

שיעור האוכלוסייה הדרוזית כמעט לא השתנה לאורך השנים. מגמה זו מאפיינת קהילות סגורות שהנישואים בהן הם רק בתוך הקהילה.

שיעור המוסלמים עלה בהתמדה בשנים 1950-2000 על אף ירידה במספר הנפשות במשפחה. הדבר מצביע על ירידה בתמותה, נישואים בגיל צעיר ושיעור פריון גבוה לעומת שאר האוכלוסייה הפלסטינית. בשנים 1955-1998 שיעור

הגידול של המוסלמים היה 4.3%, של הנוצרים - 3.1% ושל הדרוזים - 3.8% (שנתון סטטיסטי, 2000. מקורות גידול האוכלוסייה, טבלה 2.2).

אפשר להמחיש את ההשלכות של המגמות הדמוגרפיות הללו על הדפוס המשפחתי באמצעות דוגמאות פרטניות:

ביישוב המוסלמי דיר אלאסד שבגליל, המונה כ-7,550 נפש, הגיל הממוצע הוא 18 שנים. לעומת זאת, בכפר הנוצרי מעיליא שבגליל, המונה כ-2,436 נפש, הגיל הממוצע הוא 28 שנים. כלומר, בכפר מעיליא יש פחות ילדים קטנים במשפחה ויותר מבוגרים בהשוואה למשפחה בכפר דיר אלאסד.

(http://www.cbs.gov.il/publications/local_authorities2004/excel/p_excel.xls)

הבדלים דמוגרפיים אלה בחלוקה לקבוצות גיל משקפים גם הבדלים ברמת החיים בין העדות הדתיות באוכלוסייה הפלסטינית לרוב היהודי. שיעור האוכלוסייה מעל גיל שישים המשתייכים לכל אחת מהדתות שונה: שיעור הנוצרים בני 60+ מכלל האוכלוסייה הנוצרית הוא 7.7%, אצל הדרוזים בני 60+ - 4.0% ואצל המוסלמים בני 60+ הוא רק 3.3%. סיכויי של קשיש נוצרי וקשיש יהודי להגיע לגיל 80+ גדולים פי חמישה מסיכויי של המוסלמי.²² הבדלים אלה ברמת החיים נובעים מן השוני ברמת ההשכלה, בהכנסה, בסוג התעסוקה, במספר הילדות, באורח החיים ובתזונה במשך החיים (ראו פירוט ביחידה 4).

גודל משק הבית ודפוס המשפחה

טבלה 2: משקי בית יהודים וערבים, לפי גודל משק הבית, 2000

נפשות במשק בית							אוכלוסייה		
7	6	5	4	3	2	1	מספרים באחוזים	משק בית	מספרים באחוזים
3.9	5.4	12.8	18.4	16.1	24.5	18.8%	100	1,459.5	יהודים
21.4	14.4	15.7	16.8	14.2	10.9	6.7%	100	240	ערבים

המקור: שנתון סטטיסטי, עיבוד של טבלה מס' 2.28 משקי בית, לפי גודל משק בית, דת וצורת יישוב מגורים. 2000.

²² שנתון סטטיסטי, 2000. אוכלוסייה לפי קבוצת אוכלוסייה, דת, מין וגיל. טבלה 2.18.

משפחות חד-הוריות בחברה הערבית הן משפחות של אלמנות או גרושות וילדיהן, עירוניות, בדרך-כלל. תנאי המגורים בעיר אינם מאפשרים לשתי משפחות גדולות להתגורר בדירה אחת, ולכן נוצרה פשרה חברתית: לאפשר לאישה גרושה או אלמנה לחיות בדירה משלה עם ילדיה, אולם בקרבת מקום למשפחת המוצא שלה. פשרה זו מאפשרת למשפחה המורחבת לפקח על הנשים מצד אחד, ולסייע בגידול הילדים מצד שני. המסורת הפלסטינית גם מעודדת נישואים של אלמן עם אחות אשתו ושל אלמנה עם אחיו של הבעל. זו דוגמה לקולקטיביזם שיש בו לעתים משום הפעלת לחצים נפשיים על הפרט, אולם הוא גם מבטיח המשך של חיים רגילים לילדים שהתייתמו. גרושות או אלמנות ללא ילדים בדרך כלל חוזרות למשפחות המוצא שלהן. הן אינן חיות בגפו, ועל כן אינן מנהלות משק בית עצמאי.

אין תא משפחתי של נשים ערביות שהביאו ילדים לעולם ללא נישואים.²⁵ נוסף על כך, אין תא משפחתי של גברים ערבים חד-הוריים המגדלים את ילדיהם בגפם. גברים גרושים או אלמנים יתחתנו שנית בדרך-כלל בשנה הראשונה לאחר שקשר הנישואים הקודם שלהם נגמר. החברה מעודדת אותם מאוד לעשות זאת. לפי הנורמה החברתית, הגברים זקוקים לאישה שתנהל את משק הבית ותספק את דרישותיהם. מבחינה דתית, האצה בגבר אלמן או גרוש, להינשא שנית תמנע יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואים. יחסים כאלה נחשבים באסלאם ובנצרות ובדת הדרוזית לזנות.

משק בית רב-משפחתי

הגרסה המסורתית של משק בית רב-משפחתי היא המשפחה המורחבת הקלאסית הכוללת שני הורים, כל בניהם הזכרים הנשואים עם נשותיהם וילדיהם, כל בניהם ובנותיהם הלא נשואים, בנותיהן ואחיות האב הגרושות והאלמנות – עם או בלי ילדיהן. משק בית פלסטיני רב-משפחתי, על-פי הגרסה המודרנית, כולל בדרך-כלל משפחה גרעינית מקורית עם אחות או בת אשר התאלמנה או התגרשה וילדיהן. שיעור משקי בית ערביים שבהם יותר ממשפחה אחת הוא 6%, וסביר להניח, כי חלק מהם כוללים גרושות או אלמנות יחד עם ילדיהן החיים עם משפחת המוצא של הבעל או של האישה. משקי בית רב משפחתיים אחרים כוללים שני אחים

יטו בטבלה 2: מהו גודל משק הבית הפחות שכיח באוכלוסייה הערבית? וכולוסייה היהודית?

ון בטבלה מלמד כי משק הבית הערבי הוא גדול. קרוב ל-52% ממשקי הבית דרביים כוללים בין חמש לשבע נפשות ויותר לעומת 22.1% ממשקי הבית הודים.²³ משקי בית גדולים יכולים להצביע על מספר רב של ילדים או על מגורים יותר ממשפחה גרעינית אחת בבית אחד. כפי שכבר הוצג בסעיף 2.1, קיימים ושקי בית פלסטיניים רבים שני דפוסים: משפחה גרעינית ומשפחה גרעינית דחבת. במשפחה הערבית, שיעור משקי הבית הכוללים נפש אחת הוא הנמוך ותר בין שאר הקטגוריות. הדבר קורה אם במשפחה גרעינית של סב וסבתא בלבד טר אחד מבני האוג והאחר נשאר בבית לבדו. בדרך כלל זה מצב זמני: בנים צעירים בהורה שנשאר בגפו לעבור לבתייהם. לחלופין, יש פעמים שבנים חסרי ת עוברים לגור עם האלמן או האלמנה, ויש פעמים שנכדים או נכדות צעירים יורים לגור עם האלמן או האלמנה. בכל מקרה, אין זה מקובל כלל שצעירים או עירות חיים בגפם בכפרים ומנהלים משק בית עצמאי. הילדים, בנים ובנות, שארים לגור במשק הבית המשפחתי עד ליום נישואיהם.²⁴

משק הבית הוא קבוצת האנשים החיים בתוך בית יחיד, ובכללם בני המשפחה, כל מי שחיים בבית תחת חסותם והמשרתים אותם. במדינה יש 240 אלף משקי בית פלסטיניים. שני שלישים מהם בכפרים, בשכונות המאוכלסות בקרובי משפחה, ושליש בערים או ביישובים עירוניים/כפריים למחצה. מספר הנפשות במוצע במשק בית פלסטיני הוא 5.73 לעומת ממוצע של 4.58 נפשות במשפחה יהודית. אי-אפשר ללמוד על ההבדלים בין שני סוגי משקי הבית מהממוצעים, אלא מההבדלים במספר הילדים בכל משק בית בשתי האוכלוסיות, כפי שמוצג בטבלה 2.

² לפי הסטטיסטיקה הרשמית, שיעור משקי הבית הערביים הכוללים משפחה אחת ו"אחרים" הוא רק 0.3% מסך כל החברה הערבית. גם שיעור משקי הבית שבהם יש שתי משפחות לפחות הוא נמוך – 0.6% (שנתון סטטיסטי 2000, טבלה 2.32). ואולם, הלכה למעשה שיעור משקי הבית הכוללים שתי משפחות ויותר הוא גבוה יותר. הגורם לפער בין הסטטיסטיקה לבין המציאות הוא ההגדרות הניתנות למושג "משפחה" בשנתון לעומת האוכלוסייה הנסקרת. אח ואחות או שתי אחיות הנשארות לבעלים ממשפחות שונות המנהלים משק בית משותף יגדירו את עצמם כ"משפחות שחיות עם אחריהם". ואולם, קשיש ובנו או בתו החיים יחד לא יגדירו את עצמם כאנשים החיים עם משפחה "אחרת". זוגות צעירים בתחילת דרכם או זוגות קשישים, החיים במגורים נפרדים בבניין משפחה משותף או על חלקת אדמה משותפת, לא ידווחו לסוקרים חיים ב"משק בית משותף". זאת, למרות שלמשפחות אלה קופה אחת ומטבח משותף.

²⁵ במקרים שקיימות משפחות כאלו, הן חיות לרוב בערים יהודיות, מנסות להיטמע ונחשבות לשוליים הנידחים של החברה הערבית.

שואים לשתי אחיות או קרובות משפחה אשר חיים בתוך בית אחד משותף גדלים את כל הילדים יחד.

ירושלים אינם נפוצים בחברה הערבית בהשוואה לחברה היהודית: שיעור הגירושין רב האוכלוסייה היהודית גבוה פי שישה מזה שבחברה הערבית.²⁶ לכך יש השלכה: הרכב משק הבית. שיעור המשפחות החד-הוריות עם ילדים בחברה הערבית 4.1% מכלל המשפחות. שיעור המשפחות הערביות מכלל המשפחות החד-הוריות הוא 13%. כפי שצוין, המונח "חד-הוריות" בחברה הערבית מתייחס אלמנות או גרושות החיות עם ילדיהן, ולא לנשים ערביות אשר החליטו להביא ילדים לעולם שלא במסגרת נישואים.²⁷ לפי אחד האומדנים, באמצע שנות התשעים 20,000 משפחות ערביות נוהלו בידי נשים (רבינוביץ, 1994). דוגמה אחרת למשק ית-רב-משפחתי הוא נכד או נכדה ומשפחתם הגרעינית אשר עוברים לגור עם סבא סבתא מטעמים כלכליים (לעזור להם להסתדר בחיים) או משפחתיים (הסב אימן את הנכד הזכר של בנו המנוח) וערכיים (הנכד נבחר על-ידי המשפחה לעזור לסב וחולה).

קרוב למחצית (46.8%) מכלל המשפחות המתגוררות בביתה של עוד משפחה הן משפחות ללא ילדים ומשפחות חד-הוריות. תופעה זו מייצגת הלכה למעשה את הגדרת "המשפחה" בתרבות הערבית, החייבת לכלול שני הורים וילדיהם. במילים אחרות, משק בית רב-משפחתי הוא תופעה המצביעה על פתרונות פונקציונליים למצב כלכלי נחות של זוגות בתחילת דרכם ושל אימהות אלמנות ו/או גרושות. ההבדל בין משק בית רב-משפחתי לבין משפחה מורחבת הוא שבמשק בית רב משפחתי נשים ומשפחותיהן מחליפים את מקום הבנים ומשפחותיהם במשפחה המורחבת המסורתית. טבלה 3 מציגה סוגים שונים של משקי בית רב-משפחתיים באוכלוסייה הערבית.

²⁶ ראו טבלה 2.19 בשנתון הסטטיסטי לישראל, 2000.

²⁷ א. הקטגוריה "אימהות חד-הוריות" במשמעות המערבית אינה קיימת בשנתונים הסטטיסטיים של מדינות ערביות.

ב. בשנתון הסטטיסטי לישראל, 2000, על-פי טבלה 3.19 (אישורים להפסקת היריון (1), לפי גיל, מצב משפחתי, דת וסעיף החוק): 255 מתוך 877 פניות אשר אושרו להפסקת היריון היו של היריון מחוץ לנישואים בקרב מוסלמיות ו-421 היריונות מתוך 806 אושרו לנשים נוצריות. סביר להניח שנשים ערביות אשר הוות שלא במסגרת הנישואים מוצאות דרכים לגליות ובלתי לגליות להפסיק את ההיריון, ללא ידיעת הסביבה המשפחתית או החברתית הקרובה.

טבלה 3: משקי בית רב-משפחתיים באוכלוסייה הערבית והיהודית

סך-כל האוכלוסייה	% 10.1	משפחה עם זוג ללא ילדים	משפחה עם הורה יחיד
ערבים כל הדתות	12.2% מאוכלוסייה אחת	28.6	18.2
יהודים	9.7% מאוכלוסייה אחת	13.5	16.1

מקור: שנתון סטטיסטי לישראל, 2000. טבלה 2.37: משפחות במשקי הבית המשפחתיים, לפי סוג משפחה, סוג משק בית ודת. שיעור משפחות במשקי בית שבהם יותר ממשפחה אחת.

האם קיים שוני בדפוס משקי הבית הרב-משפחתיים בין ערבים ליהודים?

מהטבלה עולה, כי 18.2% ממשקי הבית אשר בהם יותר ממשפחה אחת כוללים משפחה חד-הורית. סביר להניח שאלה הן משפחות של נשים או גברים גרושות/ים, אלמנות/ים עם ילדיהם אשר חזרו לחיות עם משפחת המוצא של האב או של האם. משפחה חד-הורית ללא נישואים אינה מקובלת, בתרבות הערבית כפי שכבר ציינו, ואין לה תיעוד סטטיסטי. אם היא אכן קיימת, אז בדרך-כלל בערים יהודיות, הרחק מהפיקוח החברתי של הקהילה.

דפוסי מגורים

המגורים של בני זוג עם משפחת המוצא או לידה הוא אחד המדדים למשפחתיות (familism) בכל חברה. ככל שנפוצה צורה זו של מגורים משותפים, כך גבוהה יותר חשיבות המשפחה בחברה (Goldscheider, 1996). הנתונים מראים כי החברה הערבית שומרת על דפוס מגורים משפחתי יותר מכל קבוצה אתנית אחרת במדינת ישראל. למרות השינויים הכלכליים בדפוסי התעסוקה ולמרות השינוי בשיעור המשכילים והעובדים מחוץ ליישוביהם, ממשיכים רוב הצעירים הפלסטינים בישראל לגור ביישוביהם, קרוב מאוד למשקי הבית של הוריהם או בתוכם.

אחת לכך היא הנורמה המחייבת שלפיה בני זוג קובעים את ביתם ביישוב של חתן.²⁸ דפוס מגורים זה מעניק למשפחה הגרעינית אפשרות להפוך למשפחה ת: ולחמולה. הוא גם מאפשר קשר יום-יומי ותמידי בין בני המשפחה, פיקוח זורים על חיי ילדיהם ועזרה של הילדים להוריהם בעת הצורך.²⁹ בזכות דפוס זה שממר המבנה של המשפחה הערבית, והערכים והנורמות הקיימות בו.

1 המסורת והערכים הם לא הסיבה היחידה ואולי לא העיקרית לשימור המצב 1. הסיבה המרכזית היא חוסר התפתחות העיור בקרב החברה הפלסטינית אל (ליש, 1968). הלכה למעשה, שיעור הכפריים והעירוניים הפלסטיניים אל כמעט שלא השתנה במאה ה-20.

- האוכלוסין משנת 1983 הצביע על כך ששיעור הניידות של לוסיה הערבית הוא 3.85 לעומת 13.63 של היהודים. רוב העוברים מ תל-אביב וחפה הם ערבים נוצרים (גונן וחמאסי, 1992). בשנת 2002 4 בקרב מי שהעתיקו את מקום מגוריהם היו יהודים לעומת 10.6% מ (לוח ב - רגירה פנימית בין יישובים, לפי גיל וקבוצת אוכלוסייה ית, משפחות מבוססות של בני זוג מבוגרים לא יעתיקו את מקום מגוריהם אם נוצרה בעיה חברתית חמורה או שהיישוב אינו יכול לספק להם רמת חיים ית הורגלו. מקרים אלה נדירים מאוד. סטודנטים ערבים הלומדים בערים לות חוגות צעירים העובדים שם עוברים לגור בערים אלה בדרך כלל לתקופה ת. עקב המחסור הכללי באדמות בכל היישובים הערביים, אין תנועת הגירה ית בין יישובים. לוכת המצב הדפוס המסורתי הרווח נשאר על כנו - מגורים יוב של הבעל, לרוב בקרבת הוריו, ועל מה שנשאר מאדמות המשפחה.

כלוסייה הפלסטינית בישראל אינה מעתיקה את מקום מגוריה מכמה סיבות 1. העוינות הפוליטית בין שני העמים בישראל; העוני והפגע בשכונות ביות בערים המעורבות; מחירי הדירות הגבוהים בשכונות היוקרה היהודיות; נסה הנמוכה של האזרת הערבי לעומת הממוצע במשק; והפער בגובה שכנתאות הניתנות ליהודים לעומת ערבים - כל אלה הם גורמים מרכזיים זלטה לגור ליד ההורים. אפשר לסכם כי יש היבטים מעמדיים ולאומיים לחיזוק המשפחתיות בישראל.

מוסכמה זאת מכונה פטריפוקליות, כלומר מרכזיות המגורים ליד בית האב. ראו דוגמה לכך בשיחות המתנהלות על הנושא בפרק מס' 7 בתוך (Joseph, 1999).

5.3 נישואים והקמת משפחה

מאפייני הנישואים במשפחה הערבית

נישואים הם משימה המוטלת על המשפחה הגרעינית והמשפחה המורחבת. הם מקשרים בין שתי משפחות גרעיניות ומחייבים קשרים חברתיים, כלכליים ופוליטיים ביניהן. בעבר פלאחים ערבים העדיפו אנדוגמיה³⁰ על אקסוגמיה³¹ וזאת כדי לשמר את ירושת האדמות וכדי שלא לפצל את אדמות החמולה לחלקות אדמה קטנות מאוד שאין בהן כדי לכלכל משפחה גרעינית אחת (רוזנפלד, 1968). דפוס נישואים זה עזר לצעירות ערביות להמשיך וליהנות מהחיים בין קרוביהן בלי שיצטרכו להתחתן עם משפחות "זרים" או בכפרים נידחים (סאיג', 1979).

ואולם גם כיום הנישואים הם נושא משפחתי משותף. דפוס הנישואים הרווח בחברות הערביות הוא עדיין אנדוגמי, כלומר בתוך קבוצה אחת - בין אם בני דת אחת, יישוב אחד, שכונה אחת או חמולה אחת (אלקסיר, 1999; ברכאתו 2000; חטב, 1976; שראבי, 1988).

ממחקר מקיף על דפוס הנישואים בשרעם עולה כי משנת 1930 עד שנת 1980 נותר שיעור הנישואים האנדוגמיים יציב: בשנות השלושים של המאה העשרים, 34% מהנישואים בקרב המוסלמים היו בתוך חמולה אחת ו-41% - היו בין שתי חמולות באותו היישוב; בשנות השמונים, עמד שיעור הנישואים בתוך חמולה אחת על 36%, ובין שתי חמולות באותו יישוב - על 58%. בקרב הנוצרים 21% מהנישואים בשנות השלושים נערכו בתוך החמולה, לעומת 20% בשנות השמונים; בהתאמה, בשנות השלושים 64% התחתנו עם בני חמולה אחרת ביישוב, לעומת 68% בשנות השמונים. בקרב האוכלוסייה הדרוזית הנישואים בתוך החמולה עלו מ-26% בשנות השלושים ל-50% בשנות השמונים. הנישואים בתוך היישוב ירדו מ-64% בשנות השלושים ל-40% בשנות השמונים. אשר לנישואים אקסוגמיים, מחוץ לקבוצה, בקרב המוסלמים בשנות השלושים - 25% לעומת 6% בשנות

³⁰ אנדוגמיה היא דפוס של נישואים בתוך הקבוצה, כמו בתוך המשפחה המורחבת או בתוך החמולה, או בתוך אותו מעמד חברתי או אף בתוך אותה דת או אותו לאום.

³¹ אקסוגמיה היא נישואים מחוץ לקבוצה. הדבר נעשה בדרך-כלל בעקבות איסורים דתיים וחברתיים על נישואים בתוך אותה קבוצה, כגון איסור דתי על נישואים עם קרובי משפחה.

וונים. בקרב הנוצרים בשנות השלושים - 15% לעומת 10% בשנות השמונים. ב הדרוזים - 10% בשנות השלושים והשמונים (El-Haj, 1968, 1987).

אפשר להסביר את ההבדלים בנישואים אנדוגמיים בין קבוצות הדת, ואת נויים שחלו בשיעור הנישואים האנדוגמיים?

זליך הבחירה של בני זוג

כר לא השתתפו גברים ונשים בבחירת בני זוג. נוהג זה השתנה בהדרגה, וכיום מים דפוסים שונים בבחירת בני זוג: יש זוגות המגבשים את ההחלטה בינם לבין מם ומודיעים למשפחות, יש זוגות המגבשים החלטה יחד עם ההורים, ויש זוגות שאירים את ההחלטה בידי המשפחה. צעירים שאינם מעוניינים להינשא על-פי ירת הוריהם בוחרים בנות זוג שהכירו במקומות לימוד, עבודה, או באמצעות רוך של קרובי משפחה בני גילם וחברים. היכרות בין צעיר לצעירה, לפי הערכים קובלים, צריכה להוביל לאירוסין ולנישואים. חברות שלא מוליכה לנישואים זה מקובלת, אינה מכובדת, ונתפסת כפגיעה במסורת. ואולם, חוקרי החברה רבית בכלל, והחברה הפלסטינית בפרט, מצאו כי מעורבות ההורים והמשפחה נורחבת היא עדיין גורם דומיננטי בבחירת בני זוג (Haj-Yahia, 1988; Barakat, 19). יתר על כן, בשל ההפרדה המגדרית בתחום החיים הפרטיים של גברים שים, תהליך ההיכרות וההתקשרות נעשה תחת פיקוח חברתי ומשפחתי הדוק ודי.

זברה הפלסטינית המשתנה בישראל אין קוד התנהגות אחיד ביחס לבחירת בן או ז הזוג. אופן הבחירה קשור לגורמים כמו: גיל, מידת הדבקות בדת ובמסורת, רמת השכלה, המגורים בעיר או בכפר, והמעמד הסוציו-כלכלי.³² לשילוב בין מעמד, שכלה ומסורת יש משקל סגולי ייחודי בסוגיה זו.

נושא זה משפיע על מידת הפיקוח של ההורים והקהילה על ההתנהגות של צעירים וצעירות. לדוגמה, סטודנטיות כפריות החיות בקמפוסים רחוקים מפיקוח ההורים חופשיות להכיר ולבחור בן זוג יותר מבנות נילן שנשארו ב יישוב.

נמנה אפוא את האופן שבו השילובים השונים של שלושה גורמים אלה משפיעים על אופן בחירת בני זוג בחברה הפלסטינית בישראל:

■ ככל ששני בני הזוג העתידיים ומשפחותיהם משכילים יותר, מסורתיים פחות והכנסתם גבוהה יותר, כן קטנה השפעת השו-זפות על כוונתם להינשא. צעירים אקדמאים רבים או צאצאים להורים אקדמאים מחליטים להינשא בלי להתייעץ עם המשפחה המורחבת. ואולם, הם עדיין זקוקים לאישור הוריהם כדי לממש את החלטתם, ולהצהרת ההורים בפני הקהילה על הסכמתם לנישואים (Haj-Yahia, 1995). ללא הצהרה מוסכמת זו, אין הקשר שביניהם מקבל לגיטימציה חברתית.³³

■ צעירים משכילים, בנים להורים חסרי השכלה, המשתייכים למעמד הבינוני או הנמוך והדבקים באורח חיים מסורתיים, צריכים על פי רוב להתייעץ עם המשפחה המורחבת, אפילו אם אינם רוצים בכך. הפער שנוצר בין העדפות הצעירים להעדפות ההורים וקרובי משפחתם עלול לדחות את ההחלטה להינשא או לשמש לחץ אדיר לביטולה. נישואים ללא הסכמת ההורים או קרובי המשפחה גוררים סנקציות חברתיות ומבטלים את תמיכת המשפחה המורחבת בזוג הצעיר ובצאצאיהם. כל אלה גורמים ללחצים פסיכולוגיים וכלכליים רבים המשתקפים היטב בקשר הזוגי (Haj-Yahia, 1995). יש מקרים רבים שבהם דוחים הזוגות הצעירים את ההחלטה להינשא למשך כמה שנים עד שיעלה בידם לשכנע את כל הצדדים המסתייגים מקשר זה. ויש מי שמוותרים על ההחלטה להינשא בשל שחיקה נפשית וחברתית.

■ צעירים מסורתיים, לא משכילים ממעמד כלכלי בינוני או נמוך, ישאירו בדרך כלל את בחירת בן/בת הזוג למשפחה הגרעינית והמורחבת. אלה יבחרו בני זוג מקרב קרובי משפחה או מצעירי השכונה.³⁴ גישה זו גם מקלה על ההיכרות בין בני הזוג לפני הנישואים כי האפשרויות למפגש בין צעירים לצעירות שאינם לומדים יחד או עובדים יחד הן כמעט אפסיות.

■ במשפחות מסורתיות, לא משכילות, עדיין כלפים על נשים להינשא על פי ההסכמה בין הורי החתן להורי הכלה, בעיקר בחברה הבדווית (Swirski, 2000). במשפחות אלה נדרשת גם הסכמת האחים ושאר בני המשפחה לשידוך (Haj-Yahia, 1995). אין חוק במדינת ישראל האוסר או מבטל נישואים בכפייה,

³³ בעולם הערבי כ-20% מהנישואים הם נישואי אהבה. תפקיד ההורים מסתכם בהיכרות בין בני הזוג והצהרה על הסכמתם לפני הקהילה (חטאב, 1976).

³⁴ ראו על אופן ההיכרות של בני הזוג ותד ובני הזוג קנדלפט ביחקרו של רבינוביץ (1988, כרך א, ב).

היעלמות מנהג המוהר

אחת התמורות הבולטות ביותר בחיי המשפחה הערבית היא היעלמותו של מנהג המוהר ואימוץ מנהג הנדוניה תחתיו. בעוד הנדוניה היא כסף או שווה-כסף שמביאה הכלה לבעלה בעת נישואיה, המוהר הוא סכום כסף שמשפחת הכלה דורשת ומשפחת החתן משלמת כתנאי למימוש הסכם הנישואים. מבחינה דתית אסלאמית, משמעות המוהר היא מתנה לכלה כאות הערכה וכביד (הקוראן, 4: 20-21). תופעת המוהר הייתה נפוצה בקרב נוצרים ומוסלמים כאחד (רוזנפלד, 1968), אולם נכחדה בשנות השבעים של המאה העשרים בעקבות מסע גינוי נגד "מכירת הבנות" בעיתונות הערבית ובמסגדים. משפחות שבעבר התגאו בגובה המוהר שנגבה בעת איורסי בנותיהן, חשו עתה בושה בנכונותם לדרוש מוהר. שינוי הערכים החברתיים בכל הנוגע למוהר הוא אפוא דוגמה מרכזית לשינוי החברתי-הערכי בחברה הערבית בכל הנוגע לתפיסה המגדרית – יחסי כוח וסמכות בתוך המשפחה, והקשר לחוקי דת ומסורת.³⁵

אף-על-פי שמנהג המוהר נכחד (למעט בקרב הברווזים בנגב), עדיין קיים נוהג להתנות את הנישואים בתנאים מסוימים, כמו רמז חיים מסוימת לכלה, מגורים בעיר במקום בכפר, הבטחת המשך לימודים או ליבודה לכלה לאחר הנישואים. אולם, כאמור, גם משפחת הכלה משתתפת היום בהוצאות הנישואים. בשנות השישים של המאה העשרים השתמשו הורי הכלה בחלק מזערי של המוהר למימון הוצאותיה, ובחלק הארי למימון הוצאות נישואיהם של בנים שנוקקו לחשלומו מוהר (רוזנפלד, תשמ"א). בסוף המאה ה-20 וראשית המאה ה-21, משפחות ערביות (נוצריות ומוסלמיות) משלמות נדוניה ובכך מממנות שיעור גבוה מאוד מהוצאות החתונה של בנותיהן. כללית, אפשר לומר שהתפתחו מוסכמות מקומיות לגבי מחויבויות משפחת הכלה. באזורים מסוימים הורי הכלה קונים את כל המכשור החשמלי לבית, כולל ציוד מלא למטבח. באזורים אחרים, משפחת הכלה מממנת את כל הריהוט לכל הבית. לפעמים משפחות של צעירות העובדות הרחק מאזור מגוריהן ירכשו להן רכב כמתנת נישואים כדי שזרים לא יפגעו בכבודן בתחבורה הציבורית. עם זאת, חשוב להדגיש שיש עדיין משפחות ערביות שרואות במימון הוצאות בית הזוג הטרי את חובתו של החתן ובנכונותו לעשות זאת – עדות לערכה החברתי של בתם.

אולי משום שתופעה זו אינה נפוצה בחברה היהודית. אמנם, על-פי הדין האסלאמי חוקיות הנישואים מותנית בהסכמה מפורשת ומוצהרת של הכלה, אך הדומיננטיות הפטריארכאלית והערכים של המסורת מונעים מנשים לבטא התנגדות. חלק מנשים אלה צעירות מאוד ואינן מודעות לזכויותיהן האזרחיות או הדתיות.

גברים צעירים אשר יצאו לרכוש השכלה אקדמית בחוץ-לארץ ושבּו עם נשים לא ערביות, אילצו את משפחותיהם לקבל אותן בכפרים הערביים למרות תרבות ו/או דת השונה. לעומת זאת, שיעור הסטודנטיות הערביות שנישאו לזרים הוא נמוך מאוד, בין היתר משום שבחברה הפלסטינית נשים קונפורמיות יותר מגברים בכל הנוגע לערכי החברה (ראו יחידה 6 על מגדר).

אם נכון להסיק כי השכלת ההורים היא הגורם הדומיננטי בקביעת דפוס בחירת בני הזוג של ילדיהם?

יסיום, יש להעיר כי נישואים באמצעות שידוך יציבים מאוד בקרב הפלסטינים בישראל ובעולם הערבי. המחויבות של משפחת המוצא לרווחת הזוג הצעיר אפחיתה מהלחצים הרבים המופעלים על בני הזוג. המחויבויות של הזוג הצעיר שנישא בשידוך למשפחת המוצא מקובלת על פי המסורת ומוצדקת מבחינה דתית, יעוזרת לגשר על הונפליקטים בין בני זוג (אביצור, 1987).

מנהגים וטקסי נישואים

מחקר על מנהגי וטקסי הנישואים במאה השנים האחרונות בחברה הפלסטינית מצביע על שילוב בין שינויים לכיבוד המסורת (מנאע וחא' יחיא, 1995). השינויים הם פרי נסיבות מערכתיות, כלכליות (שיפור תנאי מחיה) נורמטיביות (ילדים זוכים בערך וכבוד) וחוקי המדינה (חוק חינוך חובה, חוק הגבלת גיל הנישואים וזכויות הילד). ואולם, קיימת מחזוריות וחלק מהמנהגים שהשתנו שבים מדי פעם לקדמותם, מכיוון שהם שואבים את הלגיטימציה שלהם מדת האסלאם.

³⁵ לפי הסנה *السنة* של הנביא מוחמד (התורה שבעל-פה), מתנה רוחנית ולא גשמית יכולה לשמש מוהר (גם פסוקים מהקראן).

ירת קשר בין בני הזוג

הלך יצירת הקשר בין בני זוג בחברה הפלסטינית יש ארבעה שלבים מרכזיים:

תקופת היכרות. תקופה זו נמשכת בדרך-כלל ימים או שבועות ספורים. במשך תקופה זו בני הזוג המיועד נעזרים בקרובי משפחה וחברים כדי לאסוף מידע רלוונטי ומפורט על משפחת המועמד או המועמדת – הורים, משפחה וחמולה. משפחה המסתירה מידע חשוב על החתן, על הכלה או על בני משפחה, תואשם בעתיד כאחראית להסתבכות בקשרי נישואים בלתי מתאימים. משפחות מסורתיות לא נוטות לאפשר לבניהן ולבנותיהן להיפגש ללא השגחה צמודה (כלומר שלא בנוכחות בני משפחה) בתקופת ההיכרות, שמא ינצל צד אחד את הדחייה ויכפיש את שם האחר ברבים באמצעות סיפורים אינטימיים – אמיתיים או הזויים – מתקופת ההיכרות. בעלי השכלה גבוהה נוטים להאריך את תקופת ההיכרות לחודשים ואפילו לשנים. הם יתראו בכל הזדמנות במשך תקופה זו, ובעיני הסביבה הם יהיו זוג להלכה, אם עוד לא למעשה. אם שני הצדדים קיבלו את ברכת המשפחות, החתן המיועד יגדיר את הקשר שלו עם כלתו המיועדת כ-**עללמת עליה** *علمت عليها* סימנתי אותה, כלומר, בחר בה לכלה והכריז על כך. מונח זה מבטא הכרה מצד המשפחה הערבית המסורתית בצורך שיש לבניה ולבנותיה הצעירים לבחור בני זוג ללא סנקציות חברתיות. בשלב הזה רשאים בני הזוג לשוחח ביניהם ללא תיווך ואף להופיע יחד בציבור באופן מבוקר ומוגבל.

בחברה הפלסטינית קל יותר לצעירים ולצעירות להכיר בני זוג לפני ההתחייבות לאירוסין מצעירי החמולה שלהם, בעיקר בחמולות הגדולות (חבש, 1977; Al-Haj, 1987),³⁶ וזאת מכיוון שהמפגש בין בני משפחה אחת הוא שכית יותר מאשר המפגש עם זרים ממשפחה אחרת. בשל מספר הילדים הגבוה במשפחה הפלסטינית, גם מספר המועמדים והמועמדות מקרב בני משפחה אחת הוא רב. צעיר הפוגש צעירה מהחמולה ומעוניין להכירה מקרוב, יזכה לאהדה ממשפחתה, שהם גם קרובי משפחתו, ראו דוגמה להלן.

חסן, בן דודה של סילביה, המבוגר ממנה בעשר שנים, ביקש את ידה בפעם הראשונה כשהייתה בכיתה ט', אולם הוריה לא הסכימו בגלל גילה הצעיר. הוא שב וביקש את ידה בסוף כיתה י' והם נענו בחיוב. האירוסים נמשכו שנתיים. סילביה

סיימה כיתה י"ב, הצטיינה בלימודים אולם לא ניגשה לבחינות הבגרות בגלל נישואיה באותו קיץ. היא התחתנה בגיל 18 [...]

(אבו בקר, תשס"ב: עמ' 136–137)

בסביבה המסורתית, השידוך הוא עדיין האמצעי "המכובד" ביותר להכיר בני זוג. עם זאת, גדל בהתמדה שיעור ההורים הפתוחים היום למתן "חופש מבוקר" לשני בני הזוג להכיר זה את זה בטרם יחליטו החלטות גורליות לעתידם. גם תהליך התיווך לא נתון עוד אך ורק בידיים מסורתיות. היום יש חברות מסחריות בחברה הערבית המעודדות היכרות בין צעירים למטרת נישואים באמצעות תכניות "צ'אט" ייחודיות. אפשר גם למצוא פרסומות על משרדי שידוכין. ההתקשרויות בין בני זוג פוטנציאליים במקרה זה נעשות בהיחבא, לעומת הפומביות שנותנת המשפחה למסע של מציאת שידוך לאחד מבני המשפחה.

■ תקופת האירוסין. תקופה זו מחולקת לשלבים.

• **טולבה** *طلبة*, בקשת ידה של הכלה. המשפחה הגרעינית ומקצת חברי המשפחה המורחבת של החתן עורכים ביקור ראשון בביתה של משפחת הכלה ומעלים את הנושא של בקשת ידה של הכלה. אם יש הסכמה, שתי המשפחות עוברות לשלב הבא. בתקופה זו החתן מתחיל לבקר רשמית בבית הכלה. מנהג זה מקובל ברוב הכפרים והערים. חלק מהזוגות אף יוצאים לביולים משותפים לבדם או בליווי קרובי משפחה של הכלה. הדבר תלוי במידת המסורתיות והדתיות של המשפחות.

• **ג'אהה** *جاءة* – ביקור של משלחת מכובדים. משפחת החתן מזמינה מבוגרים מכובדים מהיישוב ואף מיישובים סמוכים כדי להרשים את משפחת הכלה בייחוסם המשפחתי ובקשריהם החברתיים. גם משפחת הכלה מזמינה קרובי משפחה ומכובדים למטרה זו. המטרה של טקס הג'אהה היא להתפעל מכמות המשתתפים, מחשיבותם החברתית ומתכני הנאומים שיישאו בשבח כל אחת משתי המשפחות. מסורתית, המטרה של הג'אהה הייתה להיעזר במכובדים כדי לשכנע את משפחת הכלה להסכים להשיא את בתם למשפחת החתן, להפחית מסכום המוהר ומהדרישות וההוצאות הכרוכות בהכנות לחתונה. תשלום מוהר לכלות פלסטיניות בישראל גווע בהדרגתיות ונעלם לחלוטין בשלושים השנים האחרונות. עם זאת, טקס הג'אהה נשמר. תפקידו המרכזי היום הוא ההכרה, בעלת המשמעות החברתית, על קשר הנישואים

³⁶ עוני חבש (1977: ציין, כי יותר ממחצית נישואי הנשים בכפר שהשתתף במחקרו היו לגברים מחמולה אחת ושליש מכלל הנישואים נערכו בין קרובי משפחה (Al-Haj, 0000).

המיועד בין שתי המשפחות ובין בני הזוג והזוכה בהכרה רשמית של הג'אהה (המכובדים).³⁷

• **ח'טובה** (خطوبة) (האירוסין). משפחות ערביות חוגגות את האירוע בטקסים שונים, פומביים או פרטיים. שיאו של הטקס הוא ענידת טבעות האירוסין על אצבעות יד ימין כאות להתחייבות לנישואים. בקרב משפחות נוצריות מלווה הטקס בדרך-כלל בברכה דתית מפי כומר העדה. משפחות מוסלמיות דתיות מעדיפות לנהל טקס נישואים דתי – "כתב אל-כתאב כתב הכתב" (המקביל לטקס הכתובה היהודי) במסיבת האירוסים. מבחינת הדת שני בני הזוג יהיו נישואים כדת וכדין, אולם מימוש הנישואים ימתין עד מסיבת הכלולות החברתית הרשמית. טקס האירוסים נערך בבית הכלה, בבית אחד מקרוביה או באולם חתונות.

יש שני תמריצים לקיום טקס הכתובה בקרב זוגות צעירים זמן רב לפני הטקס החברתי: המוסכמה התרבותית שמקורה בעולם הערבי, וכן חוק המשכנתאות בישראל. בכל הנוגע למשרד הפנים זוגות מאורסים נחשבים נשואים לאחר עריכת טקס הכתובה, ולכן יזכו לכל ההטבות המגיעות כחוק. על כן, יש זוגות העורכים את טקס הכתובה בשלב של ההכנות להקמת בית, כשנה או יותר לפני החתונה עצמה. משפחות שאינן זקוקות להלוואה בנקאית כדי לרכוש בית או לבנותו ומשפחות לא מסורתיות נוטות לדחות את טקס הכתובה עד ערב טקס החתונה.

טקס הכתובה הוא צנוע בדרך כלל ונערך בנוכחות כמה גברים מכובדים משתי המשפחות. נשים הנלוות למשפחת החתן אינן משתתפות ואינן אמורות להיות נוכחות בחדר שבו נערך הטקס. הכלה יושבת בחדר עם הנשים ועם בא כוחה, בדרך-כלל אביה, סבה או דודה. הם מנהלים בשמה את הסכם הנישואים.³⁸

היום נוטים בני המעמד הבינוני והמשכיל לצמצם ככל הניתן את טקס האירוסים. לא פעם כופים בני הזוג את דעתם על סביבתם ומסתפקים במפגש חגיגי בין המשפחה הגרעינית של החתן לבין המשפחה הגרעינית של הכלה, ללא נוכחות קרובי משפחה אחרים. סגנון זה של אירוסים מכונה "בינא ובינהום"

³⁷ מקורה של ההנהגה החברתית על הקשר שבין שני הצעירים בדרישה דתית כתוצאה מהחידת "אשהדו אל-ינאח" أشهروا النكاح "הכריזו על קשר הנישואים ברבים". בחברה שבה קיימת הפרדה מגדרית בתחום חיי הפרט, מגע פומבי מחייב אישור חברתי. הג'אהה מעניקה גושפנקה חברתית ולגיטימציה להמשיך את המפגש בין הצעירים בשלבים שלפני עריכת הטקס הדתי. ³⁸ על-פי חוקי האסלאם, טקס הכתובה הראשון של אישה חייב להיערך על ידי בא כוחה, שהוא האפוטרופוס שלה, אולם היא יכולה לנהל את ההסכם בעצמה בכל טקס הסכם נישואים (כתובה) נוסף.

بيننا وبينهم" "בנינו ובניהם", כלומר, ללא נוכחות של נציגי החברה. עם זאת, המשפחות דואגות להפיץ את החדשות על הסכם האירוסים כדי ליידע את החברה ולהגן על הזוג הצעיר בהופעותיו בפומבי מפני רכילות.

עילות לביטול אירוסים הן אי-הסכמה עקרונית בין בני הזוג, אי-מילוי תנאי הסכם האירוסים או כישלון ביחסים עם קרובי משפחה. שטר האירוסים מחייב גט בבית-דין שרעי במקרה של ביטול, ובני הזוג יהיו גרושים לכל דבר. הם יירשמו כגרושים בתעודת הזהות שלהם אף-על-פי שלא התחתנו רשמית ואף לא קיימו ביניהם יחסי מין. כדי להימנע ממצב מבין זה, מסכימים הורים לא דתיים רבים לדחות את טקס הכתובה עד ערב הכלולות.

■ **הנישואים** الزواج. טקס הנישואים כולל טקס דתי וטקס אזרחי. הטקס הדתי אצל המוסלמים והדרוזים נערך בבית הכלה ואצל הנוצרים בכנסייה. היום מעט מאוד יישובים ערבים בישראל מנהלים את טקס הנישואים לפי המסורת הפלסטינית, בנוכחות כל בני הכפר באחת מכיכרות היישוב.³⁹ יש מגוון של סגנונות בטקסי כלולות, ממסורתיים ועד מודרניים. בדרך-כלל יש שילוב בין חגיגה מסורתית לבין חגיגה באולם. טקס "החמאם" של החתן או "החינה" של הכלה עדיין מתקיימים בדרך-כלל ערב החתונה הן בקרב המוסלמים והן בקרב הנוצרים.

סגנונות של טקסי נישואים

כיום אפשר לזהות לפחות שני סגנונות של טקסי חתונה בחברה הפלסטינית בישראל:

- טקסים באולמות חתונה או ברחבות שליד הבתים הפרטיים בכפרים ובערים.
- טקסים דתיים של חוזרים בתשובה, בדרך-כלל בבתים פרטיים ולפעמים במסגדים (לגברים).

■ **החתונה ברחבה הסמוכה לבית או באולם:** בחתונה ברחבה הסמוכה הבית מתקיימת לעתים הפרדה מלאה בין גברים לנשים. ההכנות כוללות בעיקר בישול מטעמים לכל המוזמנים, מאות במספר ולפעמים אפילו אלה, הגברים מסדרים את המרחב לקליטת מאות המשתתפים, מעבירים סחורות, מסדרים כיסאות

³⁹ צורה זו מכונה **ערס ערבי** عرس عربي חתונה ערבית.

לבד מסגנון החתונה הדתית, בשני הסגנונות האחרים שבוע החתונה הוא תקופת מפגן של תמיכה רגשית וכלכלית מצד המשפחה המורחבת בבני המשפחה הגרעינית. בני משפחה פוקדים את בית הורי החתן כמה שבועות לפני מועד החתונה, לשמוע פרטים על סידורי החתונה ולהציע את עזרתם. בשבוע החתונה, מבקרות הנשים ועוזרות בהכנת מאכלים. הגברים מתאספים בערבים, עוזרים בחלוקת הזמנות, בהכשרת הקרקע מסביב לבית לקליטת מאות המוזמנים לחגיגות. תקופה זו היא הזדמנות למפגש בין קרובי משפחה הגרים ברחוק גיאוגרפי ואינם נפגשים לעתים קרובות. זוהי הזדמנות להפגין אהבה, אהדה, אכפזיות ותמיכה באנשים שבשגרת חיי היום-יום לא נקרת על דרכם הזדמנות להפגין את השתייכותם המשפחתית או החמולתית. אנשים רבים מתפנים מעיסוקיהם למשך שבוע שלם כדי לעמוד בציפיות המשפחתיות, הרגשיות והערכיות, הקשורות באירוע. אירועים אלה הם גם הזדמנות מקובלת למחיקת סכסוכים משפחתיים וקהילתיים בין אם הם טריים ובין אם הם ישנים. הפיוס נעשה באופן ישיר או באמצעות מתווכים מקרובי המשפחה או הקהילה.

באילו מובנים משמשות חתונות כ"טקס קהילתי"?

בחדשי הקיץ גוברת תדירות טקסי החתונה ועמם הצורך למלא את החובה החברתית ליטול בהם חלק. יש הנאלצים לקחת ולוואה כדי לעמוד בנטל החובות למשפחה, לחברים ולמכרים. ריבוי הטקסים לכל התונה, המתמסד בהתמדה, מצביע על החשיבות הרבה של קשרי משפחה וחברה.⁴¹ בחודשים אלה אין זה נדיר למצוא קרובי משפחה מהמעגלים הקרובים המשתתפים בשלושה אירועים ויותר בשבוע, כמו: טקס הכתובה, ליל החינה, *طلعة العرس* **טלעת אלערוס** מסירת הכלה למשפחת הבעל, וטקס החתונה. יש להניח שאחת הסיבות המרכזיות לריבוי טקסי החתונה, למרות הנטל הכלכלי והעייפות הפיזית, היא הצורך החברתי העמוק. אירוע הכלולות, הן המסורתי והן המודרני, הוא ההזדמנות לצאת לאכול, לשמוע

⁴¹ מנאע וחאג' יחיא (1995) ציטטו מחקר של מכון גוטמן שלפיו 65% מהמרוואיינים הערבים טוענים שהשתתפו במשך שנה ביותר מעשר חתונות, כ-33% מהם השתתפו ביותר מעשרים חתונות בשנה (עמוד 23). חשוב לציין כי רוב החתונות נערכות בחמשת חודשי הקיץ. ועל כן, לא קשה למצוא משפחות המשתתפות ביותר מעשר חתונות בחודש. משפחות גדולות פיתחו דרך לשלוח נציג מטעמן לכל חתונה, כדי להמשיך במכירת ההשתתפות מצד אחד וכדי שלא להכביד על הכנסת המשפחה מצד שני.

מקומים במה,⁴⁰ והנשים מבשלות. מסוף 1990, לאחר הופעת תרבות החגיגות אולמות, מזמינים בעלי השמחה שפים מקצועיים המתמחים בהכנת סעודות לחתונות ערביות (מנאע וחאג' יחיא, 1995: 83). לאחר קניית שירותי זמזמנים, יורד חלק גדול מנטל העבודה הקשה מהנשים. זאת ועוד, קרובי משפחה וחברים ממשיכים לעסוק בהנעמת זמנם של האורחים בזמן שקרובות משפחה וחברות ממשיכות לעבוד במטבח. חתונה הממזגת בין יסודות מסורתיים לאלמנטים מודרניים מכונה "חתונה ניאור-מסורתית" (מנאע וחאג' יחיא, 1995). היא אחד המדדים לשינוי חברתי, המבטא גם המשכיות מבוקרת של המסורת וגם דינמיקה של שינויים מדודים (שם).

החתונה הדתית: התנועה האסלאמית בישראל הנהיגה סוג חדש של טקסי נישואים, שלא היה מוכר בחברה הפלסטינית בישראל - "חתונה דתית". בחתונה זו מתנהלים שני טקסים נפרדים, אחד לכל מגדר. הגברים מנהלים את הטקס של הכתובה, ולאחר מכן פותחים בקריאת פסוקים מהקוראן, שרים שירי הלל ושבח לנביא מוחמד ושירים דתיים הנקראים על-פי קצב מיוחד בטקס זה. חלק מהטקסים נערכים במסגדים, באולמות הצמודים למסגדים או בבתי פרטיים. הנשים, נוסף על שירי הלל ו/או קריאת הביוגרפיה של הנביא מוחמד, שרות שירים בעלי תוכן דתי על-פי מוסיקה של שירים מודרניים פופולריים. בטקסי הנישואים הדתיים, אין הגברים והנשים משתתפים יחד בחגיגות. בכמה יישובים קמו להקות המתמחות בניהול טקסי חתונה דתיים, לגברים ולנשים. הכלה הדתית לובשת שמלה לבנה בעלת שרוולים ארוכים ומכסה את ראשה בצעיף או בכובע לבן מסוגן. היא חופשייה לחגוג ולרקוד כרצונה בחברת הנשים.

שילוב סגנונות: אם מתעוררים חילוקי דעות בין-דוריים בכל הנוגע לאופייה הרצוי של החתונה, או אם יש מוזמנים רבים מאוד, חלקם דתיים מאוד וחלקם צעירים "מתמערבים", יחליטו משפחות החתן והכלה לערוך כמה טקסים - אחד לכל סוג אוכלוסייה. בדרך-כלל מזמינים את המבוגרים, זקני הכפר והדתיים לטקס המסורתי או לטקס החתונה הדתי או לארוחת ערב ללא הגשת משקאות חריפים, ולמחרת הצעירים מוזמנים לאולם השמחות, שהו יוכלו לשבת במעורב, לבחור לשתות אלכוהול ללא ביקורת חברתית, ולרקוד לקולות המוסיקה הערבית והמערבית (מנאע וחאג' יחיא, 1995).

⁴ ראו לדוגמה את רשתות של חסאן אצל Gorkin, p. 136-154.

במקרה כזה ייערכו הנישואים מיד כשהכלה מגיעה לגיל 17, אם נשרה מלימודיה. ואולם יש הבדלים ברורים בין קבוצות הדת בחברה. כפי שעולה מהנתונים להלן:

כמחצית הכלות המוסלמיות והדרוזיות מתחתנות עד גיל 20 לעומת 19% מהנוצריות ו-18% מהיהודיות. הנתונים על נישואים משנת 2000⁴⁴ מצביעים, כי 15% מהצעירות המוסלמיות, 3% מהצעירות הנוצריות ו-1% מהצעירות הדרוזיות, התחתנו בגילאים 15-19 שנים. מנתונים אלה אנו גם למדים, כי עד גיל 24, 71% מהצעירות המוסלמיות היו נשואות לעומת 39% מהנוצריות ו-51% מהדרוזיות. לעומת נתונים שהוצגו בשנת 1995, כמחצית הכלות המוסלמיות והדרוזיות התחתנו לפני גיל 20 לעומת 19% מהנוצריות ו-18% מהיהודיות (Swirski, 2000). עד גיל 24 נישאים כ-23% מכלל הצעירים המוסלמים לעומת 7% מהנוצרים ו-17% מהדרוזים. צעירים מוסלמים ודרוזים מתחתנים בממוצע חמש שנים מוקדם יותר מהאוכלוסייה הנוצרית והיהודית במדינה.

ממה נובעים ההבדלים בגיל הכלות לדעתכם? (ראו יחידה 4).

בצד הצעירים שנשרו ממערכת החינוך והקדימו לנישוא יש שכבה בחברה, עדיין מצומצמת בהיקפה, הדוחה את גיל הנישואים עד סוף שנות העשרים לחייהם.⁴⁵ שכבה זו מורכבת מצעירים בעלי השכלה גבוהה העוסקים במקצועות חופשיים, בעלי הכנסה גבוהה, והחיים בסגנון הדומה בחלקו לסגנון בני גילם במערב. בני שכבה זו בוחרים אישית את בני זוגם, בדרך-כלל ללא התחשבות בדעתן של משפחות המוצא.

זה, לרקוד ולבלות מחוץ לבית. החתונה גם משמשת הזדמנות לצעירות רבים להכיר ולתפגש במיטב מחלצותיהם. לסיכום, התמורות במנהגי אים מעמיד בפני משפחות פלסטיניות בישראל מגוון עשיר ביותר של טקסים חיים, דתיים, מערביים ומשולבים. רק מיעוט זניח של הנישואים אינם מייים, כלומר שלא עם בן או בת זוג מאותה קבוצה אתנית-דתית. נישואים בין ז ערבים לנשים יהודיות אף הם בטלים בשישים (עבאדי, 1991).

שת קשר הנישואים והשפעתו על גיל הנישואים

זאסלאם רואה בנישואים מילוי הוראה דתית חשובה השווה בערכה למחצית יות הדתיות האחרות.⁴² לפי האסלאם קיום יחסי מין נחשב לאחד מתענוגות ה' המותרים, אולם הם מותרים רק במסגרת נישואים לגיטימית. כל קשר מחוץ גרת זו נחשב לזנות, שהיא חטא דתי חמור ביותר ודין החוטאים בו - גבר או ז נשואים - סקילה עד מוות. (ללא נשואים, הדין הוא 80 מלקות). על כן, יות הערביות-האסלאמיות ההורים מעודדים את ילדיהם להינשא בהגיעם לגיל בגרות הגופנית (אבו בקר, 2002). משום כך גם סף גיל הנישואים הרשמי של ⁴³ מוסלמיות במצרים הוא 16, בתוניסיה 17, בלבנון 14 (ברכאת, 2000). סף המותר מתייחס לגיל שבו מותר לערוך את ההסכם הרשמי של הנישואים (זובה). ואולם מימוש הנישואים עצמם יכול להידחות בתחשים או אפילו ים. התקופה שבין עריכת הסכם הכתובה למימוש הנישואים מכונה "תקופת רוסים". בתקופה זו יש איסור חברתי (אם כי לא דתי) על קיום יחסי מין, יון שבני הזוג אינם חיים תחת קורת גג אחת. ואכן, בחינת גיל הנישואים ווצע במדינות ערביות שונות מלמד כי הוא 17.8 שנים בתימן, 24.3 בתוניסיה, ז בישראל (Moghadam, 1993).

שפחה הערבית המסורתית רואים בנישואים מסגרת שבאמצעותה הופך היחיד נר ולבעל-אחריות. לפיכך, הורים לצעירים בני 20 שנשרו מהלימודים בסוף יבת הביניים דוחקים בהם להתארגן ולהתחתן מוקדם ככל האפשר, כדי שיאמצו ון חיים בוגר ולא ייגררו אחרי מתבגרים או צעירים קלי דעת בני גילם. ירוסים הם אפוא מנגנון שליטה ומניעה של התנהגויות א-סוציאליות. משום כך זה נדיר למצוא צעירות בנות 14-15 מאורסות לצעירים בני 20-21. נישואים לה הם פרי מאמץ משותף של משפחת המוצא של החתן ולפעמים אף של הכלה.

החדית' בערבית הוא אלזואג' נצף אל-דין.

רב הנתונים הסטטיסטיים הם של בנות כי על-פי המסורת הערבית הן צעירות יותר מבעליהן. בדרך-כלל טווח ההפרשים בין גיל הכלות לגיל החתנים הוא 1-9 שנים.

⁴⁴ ראו שנתון סטטיסטי לישראל 2000. טבלה 2.19: אוכלוסיית בני 15 ומעלה לפי דת, מצב משפחתי, מין וגיל.

⁴⁵ ראו ד' רבינוביץ וז' אבו בקר (2002).

וריות

נודת המוצא לדין בדפוסי הפוריות בקרב המשפחה הפלסטינית בישראל היא ניהול הבסיסית כלפי הבאת ילדים לעולם בתרבות הערבית ומקומם במערך משפחתי. בתרבות זאת רואים בילדים מתנת אל וגורל דתי, ואבן פינה בבניין משפחה. זוגות שעדיין לא הביאו ילדים לעולם לא נחשבים כמשפחה.

תפיסה הדתית האסלאמית יש השפעה מכרעת בעניין זה. פרייה ורבייה היא מצווה תית באסלאם: "על-פי ערכי הקראן אין להימנע מלהביא ילדים לעולם בשל דאגה לכלית. אלוהים הבטיח לדאוג לפרנסת כל ילד." החינוך הדתי ודעות קדומות ושפיעים על זוגות צעירים רבים שלא להשתמש באמצעי מניעה לפני הולדת ילד אחד או שניים. הולדת הילדים היא ציר מרכזי בפיתוח הקשר הזוגי סביב ההורות ניהול משק הבית, ופחות סביב הקשר החברי והאינטימי בין בני הזוג. נשים גם נפתחות קשר הדוק יותר עם ילדיהן מאשר עם בני זוגן בידיעה שהוא בטוח, יציב מתגמל יותר מהקשר הזוגי (ברכאת, 1985, 2000; חאג' יחיא, 1995). בתוך זחלוקות הפנימיות של המשפחה הגרעינית האם וילדיה הם יחידה אחת. הבעל הוא שלוחה של המשפחה הגרעינית של הוריו. הקראן ממליץ להיניק את התינוק במשך שנתיים: "والوالدات يرضعن أولادهم حولين كاملين لمن أراد أن يتم لرضاعه"⁴⁶... "לפיכך מתכננות המשפחות הדתיות והמסורתיות בדרך-כלל את לידת הילדים בהפרש של שנתיים עד שלוש שנים בין לידה ללידה. בנטל ההורות המידי משתתפת כל המשפחה המורחבת של בני הזוג. מנגנון זה משמר ומשעתק את קיומה הפיזי, הנפשי והמורלי של המשפחה המורחבת ומדגיש את חיוניותה.

אחת מתוצאות הלוואי של חתונה בגיל צעיר היא הולדת ילדים בגיל צעיר מיד אחרי הנישואים, במיוחד בקרב האוכלוסייה המוסלמית, כפי שאפשר לראות בטבלה 5. גיל הטבתות והסבים בחברה הערבית הוא צעיר ומאפשר להם לקחת חלק פעיל ויומיומי בגידול הנכדים. ביישובים כפריים אפשר למצוא נכדים בגיל הדודים והדודות, וסבתות צעירות ובנותיהן או כלותיהן הולדות יחד. תופעה זו קיימת בדרך-כלל בקרב השכבה הלא משכילה.

⁴⁶ "רכוש ובנים הם תפארת חיי העולם הזה المال والبنون زينة الحياة الدنيا. להרחבה ראו Philip Fargnes, 1996, p. 364.

⁴⁷ "אנו נפרנס אותם ואתם", "نحن نرزقهم وإياكم". סורת אל-אסרא (17), 31.

⁴⁸ סורת אע-בקה (2), 233.

טבלה 5: פריון נשים לפי דת ולפי גיל בשנים 1995, 2000, 2005

שנה	סה"כ			יהודים			מוסלמים			נוצרים ערבים **			דרוזים		
	1995	2000	2005	1995	2000	2005	1995	2000	2005	1995	2000	2005	1995	2000	2005
שיעור פריון לנשים עד גיל 20 **	18.2	17.3	14.7	9.0	7.4	6.4	56.8	55.8	48.2	14.4	10.3	4.7	25.8	23.5	14.9
גיל ממוצע של הילדות בלידה ראשונה	25.2	25.7	26.6	25.9	26.5	27.5	22.7	23	23.2	24.4	25	26.1	22.9	23.6	24.3

המקור: עיבוד של טבלה 3.13 מתוך השנתון הסטטיסטי לישראל 2006
 * שיעור הפריון הוא מספר הנשים לכל 1,000 בקבוצת הגיל הצפויות ללדת.
 ** הנתונים עבור נוצרים ערבים הם לשנת 1996.

בהסתמך על הנתונים בטבלה 5, באיזו קבוצת אוכלוסייה הסיכוי של נשים ללדת מתחת לגיל 20 הוא הנמוך ביותר? באיזו קבוצת אוכלוסייה ערבית התחולל השינוי הגדול ביותר בגיל הממוצע של הילדות בלידה ראשונה?

דפוסי הפוריות בקרב האוכלוסייה הפלסטינית בישראל הם תולדה של סדרה של גורמים מגוונים: זהות דתית, מידת הדתיות, רמת השכלה, חיים בעיר או בכפר, תעסוקת נשים מחוץ לביתיהן, מספר הבנים לעומת הבנות במשפחה, מצב ביטחוני ועמדות פוליטיות.

ככלל, ילדים במשפחה צעירה הם סמל להמשכיות וליציבות התא המשפחתי. אחת הסיבות המרכזיות לגירושים בעולם הערבי או לריבוי נשים היא עקרות האישה (Fargness, 1996).⁴⁹ לידת ילדים מיד לאחר הנישואים היא אחד מנושאי המאבק בין

⁴⁹ הדעה הרווחת עדיין היא שנשים הן האחראיות לפריון. אם מתגלה שאישה היא עקרה מסיבות רפואיות, זו בדרך-כלל סיבה לגרש אותה מיד - והחברה מעודדת עמדה זו. אם מתגלה שהגבר הוא העקר, החברה מנסה לשכנע את האישה לקבל את גורלה ולהסתפק בחיי זוגיות. האימוץ אסור על-פי האסלאם, אולם מותר לגדל ילד ולדאוג לרווחתו כאפוטרופוס. במקרים של עקרות הגבר בני הזוג מגדלים בדרך כלל אחד מבני אחיו או אחיה של האישה כאפוטרופסים.

אפשר ללמוד מטבלה 6 כי עד שנות השבעים של המאה העשרים מספר הילדים במשפחה הערבית, בעיקר המוסלמית והדרוזית, היה גבוה לעומת הנוצרים והיהודים ועמד על שבעה שמונה ילדים. אבל בשנים 1955–2005 ירד באוכלוסייה הערבית שיעור הילודה במעלה ממחצית. מדוע? אפשר להציע מספר הסברים:

- שיעור הנשים הפונות ללימודים תיכוניים וגבוהים עלה במשך השנים (ראו יחידה 6). יש קשר שלילי בין רמת החינוך של האישה לבין מספר הילדים במשפחה. מספר הלידות לנשים ללא כל השכלה הוא בממוצע 7.0 לעומת 3.4 בקרב נשים שלהן השכלה של +13 שנות לימוד (Winckler, 2003).
- נשים רבות יותר יוצאות לעבודה מחוץ למשק ביתן, ולכן יולדות פחות.
- חל גידול בשימוש באמצעי מניעה עקב פעילות הסברה של משרד הבריאות בשנות השמונים של המאה העשרים (Al-Haj, 1987, עמ' 132; Kanaaneh, 2002, עמ' 37) 85% מן הנשים דיווחו בשנות השמונים שהן מודעות לאמצעי המניעה השונים, אולם הן השתמשו בהם רק אחרי הלידה השנייה.
- המעבר מדפוס של משפחה אגררית לדפוס של משפחה צרכנית הפסיק את ההזדקקות לכוח העבודה של ילדים קטנים. במקום זאת צורכי הילדים תופסים מקום חשוב עקב שיפור תנאי החיים (Winckler, 2003).
- רמת העוני הגבוהה של כמחצית המשפחות הערביות בישראל מצמצמת את גודל המשפחה.

ואולם הירידה בשיעורי הפרייה לא התרחשה בקו ליניארי לאורך השנים. במגמת הירידה בשיעורי הילודה נצפו שני גלים מרכזיים: משנות החמישים עד שנות השישים ומשנות השישים עד סוף שנות השבעים. בשנות השמונים התהפכה מגמה זו וחלה עלייה בשיעור הילודה בקרב האוכלוסייה המוסלמית בישראל. שלושה הסברים ניתנו לעלייה זו:

- שיעור הפרייה עלה בחברה הבדווית בנגב עקב שיפור רמת החיים, ירידה בשיעור תמותת תינוקות, ביטחון כלכלי עקב תמריצי הביטוח הלאומי החל מהילד הרביעי, וריבוי נשים (Winckler, 2003).
- שיעור הפרייה במזרח ירושלים (הכלול בסטטיסטיקה הרשמית) עלה לאחר האינתיפאדה ב־1989.

ר הצעיר המשכיל להוריהם הלא משכילים. העמדה המסורתית גורסת כי תכנון שפחה הוא התערבות במעשי האל. בשנות התשעים, במחקר על נשים בארבעה ימים ערביים ביהודה נמצא, כי 22% מהנשים במדגם נכנסו להיריון תוך שישה ימים מאז הלידה הקודמת, בלי תכנון ומכיוון שהזוגות לא השתמשו באמצעי עת מיד אחריה (עזאזיה, 1997). זוגות צעירים פלסטינים במדינת ישראל אינם תמשים בדרך-כלל באמצעי מניעה לפני הלידה הראשונה. בטווח של עשר שנים לבני הזוג שלושה-ארבעה ילדים בממוצע. גיל האם בשלב זה הוא בדרך-כלל 30. המשפחות הפלסטיניות הן אפוא משפחות צעירות. כאשר המשפחה מגיעה דל זה, היא מחפשת דרכים למניעת היריון. ואכן פוריות מצד אחד ושימוש מצד שני מניעה מצד אחד הם נושאים המעסיקים את כל האוכלוסייה גם בהקשר ימי (Kanaaneh, 2002).

אלת השאלה: איזו מהמגמות בכל הנוגע לפרייה היא השלטת – המגמה להגדיל מספר הילדים במשפחה או המגמה להקטין את מספרם? בטבלה 6 מפורטות מות הפרייה, כלומר מספר הילדים הממוצע שאישה צפויה ללדת במהלך חייה ברה הפלסטינית, ובחברה היהודית.

טלה 6: מגמות פרייה לפי דת 1995–2005

	1955 1959	1960 1964	1965 1969	1970 1974	1975 1979	1980 1984	1985 1989	1990 1994	1998	ההפרש 1955 1998	2005
ס	3.56	3.39	3.36	3.28	3.00	2.8	2.79	2.64	2.67	-25%	2.67
מים	8.17	9.23	9.22	8.47	7.25	5.54	4.7	4.67	4.76	-41.7%	4.0
ס	4.56	4.68	4.26	3.65	3.12	2.41	2.49	2.18	2.62	-42.5%	2.2
ס	7.21	7.49	7.30	7.25	6.93	5.4	4.19	3.77	3.10	-57.0%	2.6

מס' הילדים הממוצע שאישה צפויה ללדת במהלך חייה.
קור: עיבוד של טבלה 3.12 מתוך השנתון הסטטיסטי לישראל, 2000. הודעה לעיתונות דפוסית
יון בישראל בשנת 2005 28.8.06 מס' 184/2006.

אם מגמות הפרייה בשנים 1995–2005 השתנו בהשוואה לשנים 1955–1998?

ייתכן ששיעורי הפיריון ביישובים מוסלמיים מסוימים עלו בשל התחזקות הדתיות. בעיר אום אל-פחם, למשל, עלה שיעור הילודה מ-29.9 לאלף לידות בשנת 1987 ל-39.0 לאלף לידות בשנת 1997. לעומת זאת, ביישובים שבהם אוכלוסייה מעורבת, מוסלמית ונוצרית, שיעור הפיריון לא עלה באותה מידה ולפעמים אף ירד (Winckler, 2003).

ונו את המשתנים הפוליטיים שהשפיעו על הפיריון.

לסיכום, גיל הנישואים של המוסלמים במדינת ישראל הוא צעיר לעומת כלל האוכלוסייה במדינת ישראל. הילדים באים לעולם מיד לאחר הנישואים, ומספרם בממוצע הוא פי שלושה ממספר הילדים במשפחות נוצריות. הקשר בין רמת ההשכלה לגיל הנישואים הוא חיובי ובין רמת ההשכלה למספר הילדים הוא שלילי. עם זאת, אפשר להצביע בבירור על ירידה משמעותית, של כמעט 50%, בשיעור הפיריון בקרב כל המשפחות הערביות ב-40 השנים האחרונות. בשונה מהדורות הקודמים יש עתה תכנון ילודה במשפחה הפלסטינית, אך הוא מתחיל בדרך-כלל לאחר לידת הילד השלישי או הרביעי.

הקשר בין הורים למתבגרים

הציות להורים, הכניעות, הכבוד והדאגה לרווחתם (בעיקר בעת מחלה, מחסור או זקנה) הם צווים דתיים קדושים בתרבות הערבית. ערכים אלה גיבשו את מרכזיותו של המבוגר במשפחה הערבית לעומת מרכזיותו של הקטין במשפחה בעולם המערבי.

הביטוי האסלאמי הדתי למצוות כיבוד הורים

הקראן מבטא את התבנית הנורמטיבית להתנהגות של ילדים כלפי הוריהם כאשר הוא מורה שוב ושוב "כבד את הוריד" [הקראן (31), 14; (46), 15]. בקראן מופיעה דרישה מפורשת לציות להורים ולכבדם כחלק מעבודת האל:

"אל תעשה לך אל אחר עם אלה, למען לא תהיה מושפל ומנודה. ריבונך מצוכם שלא תעבדו אלא אותו בלבד וכי תטיבו עם ההורים. אם יגיע האחד מהם, או שניהם, לגיל זיקנה בביתך, אל תקצר רוחך ואל תעליבם. דבר עמהם בעדינות ובהקטנת עצמך והתפלל בהכנעה ורחמים: 'ריבוני! רחם עליהם כאשר ריחמו עלי בגדלם אותי', ריבונכם יודע את כל מה שבנפשותיכם וכן אם ישרים אתם והוא סולח לחוזרים בתשובה".⁵⁰

הביטוי התרבותי ההתנהגותי למצוות כיבוד הורים

מחקרי עמדות בעולם הערבי מצביעים על המשך ההפנמה של החברות ההיררכי המעניק עליונות ומרכזיות למבוגר. כך למשל, במחקר שנערך בשנת 1994 באוניברסיטת קהיר עלה כי 33.1% מהסטודנטים ו-64.4% מהסטודנטיות הסכימו לציית להוריהם באופן מוחלט. 36.6% העדיפו הכוונה וייעוץ מהוריהם, 23% – קשר חברי אתם, 14.9% חייבו התערבות הורים בנושאים חשובים וגורליים בלבד, 13.6% רצו בעצמאות מוחלטת מההורים ו-1.7% טענו שדפוס החינוך הקשוח של ההורים הוא הנכון ביותר (ח'ואג'ה, 1999).

בטיפול משפחתי לא היה מפתיע שכאשר נשאל אחד המתבגרים על סימני המכות שעל פניו הוא השיב, כי אביו "חינך אותי" (אבו בקר). כשנתבקש להזמין את אביו לשיחה הוא כעס מאוד והחל להגן על הוריו: "הם הורי, את יודעת מה משמעות המילה? אם יצו עלי לחיות, אני אחיה ואם יצו עלי למות, אני אמות. מי שאין לו מבוגר אינו יודע להסתדר אללי מא לוש ככיר מא לוש ככיר". כך הנער הגן על הוריו ועל זכותם להפעיל את כוחם וסמכותם כנגדו.

(ח'אולה אבו-בקר)

מחקר על החברה הפלסטינית בישראל מצא כי גישת ההורים בענייני חינוך מתבססת על קשת עמדות הנעה בין גישה דמוקרטית מותנית ועד גישה סמכותנית. היעדר סובלנות הורית הופגן בעיקר ביחס להתנהגות חברתית לא נאותה, התנערות מאחריות, שקר, נשירה מבית-הספר, בחירת חברים לא מתאימים, והפרת כללי המשפחה באירועים חברתיים (דוירי, 1998). הורים הצביעו על נקיטת עמדה חריפה יותר כלפי בנות לעומת בנים בנושאים, כמו: לבוש, בחירת מקצוע, בחירת בן זוג, הפרת כללי המשפחה והתנהגות בלתי נאותה באירועים חברתיים. על השאלה: מה תעשו אם ילדכם ידחה את הכוונותיכם, ענו 88.8% מההורים שהם

⁵⁰ שם, סורת אלאסרא (17), 5-23 (תרגום מערבית אהרן בן-שמש, 1978).

זמשו בכל דרך אפשרית (ההדגש במקור) כדי להפסיק דפוס התנהגות זה (48: 8).

לם היום אפשר להבחין בריכוך הגישה הסמכותנית וההיררכית בתוך המשפחה לסטינית בישראל, וזאת כתוצאה משני גורמים. ראשית, המגע הבין-תרבותי בין רבות הערבית לתרבות הישראלית היהודית. בעקבות מגע זה ערכים דמוקרטיים פצים באמצעות מערכת החינוך העברית ובאמצעי התקשורת בישראל ומחלחלים לתוך תפיסות הנשפחה הפלסטינית בישראל. שנית, החשיפה באמצעות שידורי ולוויזיה בלוויין ל"פוסים של משפחות דמוקרטיות בעולם המערבי חודרות לסלון המשפחות הפלסטיניות. עם זאת, המשפחה הפלסטינית בישראל עדיין קשורה ובורה לתרבות הערבית והאסלאמית במזרח התיכון, ולעקרונות הדתיים המחנכים ותן כבוד מוחלט להורים.

אל מסגרת תרבותית זאת, חלוקת הכוח במשפחה הערבית עדיין נסמכת על זוקה מגדרית וגילית. לכל מבוגר יש סמכות והשפעה על צעיר ממנו. קשרי זולה, פירושם שלא רק הורים מעורבים בחינוך ילדיהם, אלא גם לדודים מצד אב או האם יש רשות לקבל החלטות בדומה להורים, ולהיות מעורבים בנושאים זו: העברה מבית-ספר אחד לאחר, הפסקת לימודים, שילוב הילד/ה בחיי עבודה, יפה או הענשה בגין עישון או שתיית אלכוהול וכדומה. כלומר, לכל צאצא יש זמן שני הורים ביולוגיים, אולם בקהילות המסורתיות לכל המבוגרים קרובי שפחת האב והאם יש זכות מסורתית ומוסרית לחנך את הילדים ולטפל ענייניהם.

יצד משפיע מבנה זה על היחסים בתוך המשפחה הגרעינית? נראה שיש במבנה זה זרונות רבים. קרובי משפחה מתפקדים כמגשרים בין ילדים לבין הוריהם בעתות שבר. הורים מתווכים פונים אל קרוביהם (אח, אחות, דוד) בבקשה לדאוג לרווחת ילדיהם. ילדים הגדלים בסביבה של מבוגרים אחראים רבים תמיד ימצאו בעת מאבק ס ההורים אוזן קשבת אצל דוד או דודה. עובדה זו ממתנת את המתח במשפחה גרעינית, משפרת את המצב הנפשי של הנער/ה וממזערת את הרגשת הניכור נפוצה בקרב בני-נער שאינם חיים במסגרת דומה. בדפוס חברות מסוג זה קטנה סכנה שיהיו נערים מונחנים. כפי שכבר תואר, בתמורה לכל זאת נערים ונערות וייבים לסייע לכל מבוגר מהחמולה שדורש זאת, בין אם מדובר בעבודת אדמה, בין ום בשיפוצים, ובין אם בשמירה על ילדים קטנים במיוחד. בגיל ההתבגרות,

האחריות של בני המשפחה לחינוכם של המתבגרים הופכת גם לפיקוח של מבוגרים על המתבגרים, בעיקר על התנהגותן של המתבגרות.

הגישה כלפי ידירות בין נערים לנערות מתבגרות מפוצלת היום בין העמדה האוסרת באופן מוחלט ומענישה בחומרה, לבין הבנה לקשרים מסוימים ועידודם.⁵¹ להורי מתבגרים קל יותר לקבל את השינויים בעולמם של הנערים המתבגרים מאשר בעולמן של הנערות המתבגרות. דואליות ערכית זו קשורה במשמעות התרבותית של מה שמכונה בערבית שרף אל-בנת וסמעתהה *شرف البنت وسمعتها* – כבוד הנערה ושמה הטוב. בעבר, הספיק חשד קל בהתנהגותה המינית של נערה כדי לסכן את עתידה ואף את חייה.

בקרב חלקים בחברה הפלסטינית בישראל ההפרדה המוחלטת בין נשים לגברים הפכה כמעט כל קשר של ידירות בין נשים לגברים מחוץ לנישואים לקשר חשוד ומסוכן. לעומת זאת, משפחות פלסטיניות הרואות עצמן כליברליות ודמוקרטיות כן מאפשרות קשרי ידירות בין צעירים לצעירות, שיחות טלפון ואף ביקורים הדדיים, רצוי בצורה מוצנעת מעיני הציבור. בחוגים אלה בערים ערביות או בערים המעורבות יש הורים המסכימים שנערים ונערות ייצאו יחד כקבוצה לבילוי בקניונים או לבתי קולנוע. בכמה מן הקהילות, יש עדיין בבית הספר חינוך נפרד לבנים וחינוך נפרד לבנות ובחלק מהיישובים, למשל באום-אל-פחם, חזרו לדפוס זה לאחר שנים של חינוך מעורב בגלל החזרה לדין. על כל פנים, הרגישות לקוד ההפרדה המגדרי עדיין גדולה: לא מעט קטטות המוניות ביישובים ערביים מסורתיים ניצתות מניצוץ אחד בעקבות תלונה על נער שנטפל לנערה. תלונה כזאת מלכדת סביבה את כל הגברים במשפחת הנערה כדי להגן על כבודה ושמה הטוב של קרובת משפחתם, כלומר על כבודם *عرضهم* מערך הסנקציות הזה יוצר שתי תופעות לוואי: מצד אחד, קשרים רבים בין מתבגרים מתנהלים במחתרת, הרוחק מעיניהם הפקוחות-המפקחות של המבוגרים. מצד שני, בשכבת הגיל יש המרכלים על יחידים המעזים לפתח קשר רומנטי, ומפעילים בכך את מנגנון קוד הבושה החברתית *حشمة*⁵² שמטרתו לשמר את ההפרדה המסורתית בין גברים לנשים.

מדי פעם המדיה מודיעה על "רצח אישה ערבייה על רקע מה שמכונה "כבוד המשפחה". עשרות נשים ערביות נרצחו מאז קום המדינה בידי קרובי דם (אחים,

⁵¹ מומלץ לצפות בסרטים דוקומנטריים בנושא, לדוגמה: יסמין (בימוי נאור חסן), Crime of (BBC) Honor.

⁵² ראו את השימוש של צעיר ערבי במונח "זורקים מילים" בתוך רבינוביץ (1994) עמוד 67.

זכות, דודים, בני דודים) בגין התנהגות שלא על פי המסורת הנתפסת כמתירנית חסית לקהילתה של הנרצחת. אמת המידה של ההתנהגות "המתירנית" אינה זוחלטת וגם אינה ניתנת לניבוי, כלומר התנהגות "מגונה", כגון לבוש מתירני או נישון סיגריות, עשויה להיות מקובלת במשפחה אחת ולא במשפחה אחרת. זאת עוד, הסובלנות כלפי התנהגות מסוימת עשויה להשתנות בתוך אותה משפחה בתקופות שונות (למשל אם האישה הופכת לאם חד הורית). על כן, נשים אינן יכולות לבא את התגובה האלימה ואת זהות מבצעה. לדעת חוקרות פלסטיניות פמיניסטיות כגון מנאר חסן (1999) וג'אן עבדו (1999), התופעה משקפת את המעמד המגדרי של נשים פלסטיניות בישראל. בנוסף, הן טוענות שקיימות סיבות פוליטיות וכלכליות למיסוד התופעה בקרב הפלסטינים בתוך ישראל. חסן (1999) מדגישה את "התרומה" של גורמי אכיפת החוק כגון שוטרים ושופטים המתייחסים לתופעה כאל עניין פנימי רגיש בתרבות הפלסטינית, ולכן הם לא מספקים הגנה לנשים בקבוצת סיכון ואינם פועלים באופן מערכתי למיגור התופעה. מנגד, הגורמים המרכזיים הפועלים כדי להעלות את הנושא לסדר היום החברתי, התרבותי, המגדרי והפוליטי הם ארגוני נשים פלסטיניים פמיניסטיים כגון "פנאר",⁵³ "אלבדיל", "אלסאר", "כיאן", "ארגון נגד אלימות נגד נשים" ואחרים.

ואולם יש כמובן גם תופעות של נוער שוליים, בדרך כלל בשכונות עוני בערים המעורבות (שטנדל, 1992), וכן תופעות של "מרד נעורים" דווקא בקרב משפחות דמוקרטיות שבהן הילדים מתווכחים עם הוריהם על כל הכללים, המנהגים והמסורת. במחקר על דפוס הסמכות של הורים לבנונים, דווח על תופעות וקשיים דומים לאלה המאפיינים גם משפחות פלסטיניות במצב דומה (מני וחטב, ללא שנת פרסום). לדעת החוקרים, "המשפחה הגרעינית מציבה חלון ראווה חדש ומודרני (מבחינה חברתית וכלכלית), אולם היא מסתירה תכנים ותמונות קוגניטיביות רוויות בשמרנות. משמעות הדבר שהמשפחות הלבנוניות המושפעות ביותר מהקידמה לא הצליחו לערוך שינוי בתחום האידיאולוגי" (רבינוביץ, 65).

האם המסקנה בדבר אי היכולת להגיע לשינוי בתחום האידיאולוגי עולה בקנה אחד עם טענתו של שראבי לגבי המודרניזציה של החברות הערביות?

במקביל לגורמים אתנו-תרבותיים המשמרים את הייחוד של מערכת הערכים, יש גורמים מערכתיים אחרים המשפיעים על החינוך לעצמאות של המתבגרים. נוסף על התהליכים הגלובליים המעמידים את תרבות הצעירים במרכז, חוקקה מדינת ישראל סדרה של חוקים העלולים לערער את המערכת הנורמטיבית הקיימת בחברה הפלסטינית. החוק הראשון שהגביר את מידת העצמאות (המוחלטת, היחסית או הפוטנציאלית של המתבגרים) הוא חוק חינוך חובה. נוסף על העובדה שהחוק הגביר את שיעור בעלי ההשכלה הפורמלית בחברה הערבית, הוא שינה את מערך הכוחות בתוך המשפחה הערבית. בפעם הראשונה הורים לא יכלו לבחור או לקבוע את אופי החינוך של בנותיהם. מימוש החוק (אף שנדרשו קרוב ל-15 שנים עד אכיפתו המלאה) היה הגורם הראשון שאפשר, לכאורה, את עצמאותן של נשים פלסטיניות.

חוק אחר ששינה את מערך הכוחות בתוך המשפחה הערבית הוא "חוק מניעת אלימות בתוך המשפחה".⁵⁴ חוק זה ערער את אחד המאפיינים המרכזיים בתוך המשפחה הערבית: סמכותו המוחלטת של הגבר המבוגר. בעלים אלימים והורים אלימים חדלו להיות בעלי הסמכות המוחלטת בתוך משפחותיהם. מאז שנחקק חוק מניעת אלימות יכולים ילדים וגושים לערב את מוסדות המדינה בעניינים תוך-משפחתיים. לכאורה נועד חוק זה לעודד את עצמאותו של הפרט. ואולם, ההשלכות של הגשת תלונות נגד הורים ו/או בעלים אלימים חשפו דילמה חריפה בסוגיית התלות מול עצמאות בחברה הערבית. אף-על-פי שהחוק העניק חסות לנשים ולילדים במצוקה, הוא גם ניתק אותם מהחסות של המשפחה המורחבת והקהילה. המתלוננות סבלו מהיעדר תמיכה רגשית משפחתית בשל מעורבות מוסדות המדינה. הניסיון מראה, כי לנשים מוכות חשוב יותר לקבל תמיכה מסביבתן מאשר להתמודד עם הדחוקת רגשית בעקבות האלימות נגדן. במונחים מערביים בחירה זו מעידה על היעדר עצמאות רגשית ומצביעה על תלות באישורו של הזולת.

החזרה בתשובה היא התהליך הלגיטימי היחיד שזוכה לתמיכה בחברה הערבית ומעניק לצעירים את האפשרות למרוד במוצאם בסגנון החיים של ההורים. חוזרים בתשובה יכולים להפוך על פיו את סדר הסמכות החברתי ולשלוט במשפחותיהם בוקהילותיהם על אף פער הדורות. הדוגמה שלהלן מדגימה זאת:

⁵⁴ נחקק בשנת התשנ"א-1991 ונערכו בו תיקונים בשנים תשנ"ה, תשנ"ו, תשנ"ח(2), תשס"א, תשס"ד.

⁵³ הארגון נוסד בשנת 1991 והתפרק מספר שנים לאחר מכן.

ראמו היה צעיר ביישן ודחוי חברתית עד גיל 14. הוא גדל במשפחה מרובת ילדים והיה הצעיר בין אחיו ואחיותיו. בעקבות שיחה עם אחד השיח'ים בעירו הוא התחיל להתפלל. הוריו ואחיו לעגו לו על "התעניינותו המזוהה בדת". הוא החליט לעבור לגור בחברת סבו וסבתו מצד אביו במשולש, אשר ניהלו בכפר חיים קולקטיביים עם שאר אחיו של האב. משפחת אביו במשולש תמכה בו משום שהוא נאבק ב"חוסר האמונה של הוריו". במרוצת הזמן, הוא סיים את לימודיו במכללה אסלאמית, הפך למורה לדת האסלאם במערכת החינוך, החזיר בתשובה את הוריו ואת אחיותיו ובעליהן והפך לסמכות החברתית המכובדת במשפחת המוצא שלו ובחמולה שלו.

(ח'אולה אבו-בקר)

סוגיות במנהגי נישואים

ריבוי נשים تعدد الزوجات

בשנת 1951 נאסר בישראל על-פי חוק להתחתן עם יותר מאישה אחת. הדין המוסלמי מתיר ריבוי נשים (עד ארבע) בתנאי של צדק ושוויון בין הנשים. לעומת זאת, ריבוי נשים אסור על-פי הדת הדרוזית והדת הנוצרית. למרות האיסור, בראשית שנות השישים מצא האנתרופולוג רוזנפלד כי קרוב ל-8% מהנישואים בכפר טורעאן (בגליל) היו נישואים פוליגמיים (רוזנפלד, 1964).

בישראל כיום נישואי גברים מוסלמים ליותר מאישה אחת הם תופעה זניחה, למעט בקרב הבדואים בנגב. ממדי התופעה ביתר האזורים אינם ידועים, משום שעל פי הגדרתם כמעשה פלילי, הם אינם מדווחים למשרד הפנים. ואולם מחקרים על אוכלוסיית הבדואים בנגב חשפו כי בסוף שנות התשעים שיעור הנישואים הפוליגמיים היה ניכר: קרוב לשליש הנשים הבדויות בדרום נשואות בנישואים פוליגמיים, וקרוב למחצית הבנות למשפחות פוליגמיות (צויקל וברק, 2002). הנישואים הראשונים הם בדרך-כלל בחירה של ההורה, לרוב עם קרובת משפחה, ואילו הנישואים השניים הם בחירה אישית של הגבר בעקבות קשר אהבה בינו לבין האישה השנייה. החוקר אל-קרנאוי טוען כי בריאות הנפש במשפחות אלה נפגעת, כי האישה הבכירה, שהיא הראשונה, סובלת מתחושת ערך עצמי נחות לעומת האישה השנייה, ומיחסים מעורערים בינה לבין הבעל לעומת יחסיו עם האישה השנייה (Al-Krenawi, 1999, 2001).

לעומת זאת, טענו חוקרים אחרים כי תחושת הערך העצמי של האישה הראשונה תלויה בלידת בנים, אלה מעניקים לאדם תחושת בכורה, שליטה במשק הבית ובגיסות הצעירות, ואפשרות לשבת בחברת גברים קרובי משפחה בהגיעה לגיל הבלות (צויקל וברק, 2002). בכל מקרה ברור כי לפוליגמיה השלכות כלכליות: בנישואים פוליגמיים לרוב הנשים יש משק בית עצמאי הכולל את האישה וילדיה. בתנאים אלה קשה לממש את הציווי הדתי שהלוקת המשאבים במשקי בית אלה תהיה שוויונית.

וכך, ריבוי נשים, על אף שוליותו הסטטיסטית, הוא דוגמה בולטת לאחד ממנגנוני שימור הפטריארכיה של המשפחה המוסלמית. יש כאן הדגמה לניצול המציאות של כפיפות בוזמנית לשתי מערכות חוקים: מצד אחד החוק המוסלמי, ומצד שני חוק המדינה. הגבר הפוליגמי, הערבי מוסלמי, משתמש בלגיטימציה שמוענקת לפטריארך המוסלמי, על-פי המסורת והדין, לשאת יותר מאישה אחת תוך הפרת החוק האזרחי של המדינה. בה בעת, הוא משתמש בחוקי הרווחה של המדינה ותובע ממנה לשאת בהוצאות גידול ילדיו מנשותיו השונות. חשוב להדגיש, כי ריבוי נשים הוא אקט קהילתי ולא אקט של גבר יחיד. המשפחות מסכימות להעניק את בנותיהן כנשים נוספות לבעל נשוי, ובכך הן תורמות לחיזוק נקודת המבט הגברית המצדיקה ריבוי נשים. גם בעולם הערבי התופעה אינה נרחבת אולם מוצאים אותה בתוך כלל האוכלוסייה בכל רמות ההשכלה והריבוד החברתי (Hamadah, 1999). גרסה חדשה של ריבוי נשים, המתפשטת בסעודיה ובמדינות המפרץ, היא "נישואים ללא מחויבות" (ראו סעיף 3.6.5).

נישואי חליפין "בדל" زواج البدل

נישואי "בדל" הם נישואי הצלבה: אח ואחות הנשאים לזוג מקביל של אח ואחות. יש שחליפין נעשים גם בצורה אחרת: גבר הרוצה להינשא שנית מעניק את בתו או את אחותו הצעירה ככלה לגבר, ומקבל בתמורה נכלה את אחותו או בתו של הגבר. נישואים אלה נעשים לעתים כדי לבטא את הכבוד ההדדי בין שתי המשפחות, והם נערכים ללא תשלום מוחר. בדרך כלל המשפחות ממנות מימון שווה את צורכיהן של שתי הכלות. ואולם גם קשר שאינו עולה יפה בין בני הזוג משליך על הזוג האחר: סכסוכים בין בני זוג אחד גוררים הפסקה זמנית או קבועה של הקשר בין בני הזוג המקביל. אם אחד הצדדים בעסקה נושא אישה שנייה, אז גם האחר ישא אישה שנייה.⁵⁵ מכאן עולה כי בדפוס נישואים זה מגן הגבר קודם כול על הקשר עם

⁵⁵ ראו את המקרים המדווחים בתוך Hamadeh (1999).

יזכו לאהדת בני המשפחה ולהסכמתם לפרק את הנישואים יותר מאשר נשים הנשואות לבעלים עקרים.

בגלל התיוג החברתי השלילי על נשים גרושות, חוקי דת האסלאם שבגללם עלולה אישה גרושה לאבד את המשמורת על ילדיה, מעדיפות נשים ערביות מוסלמיות רבות להמשיך לחיות במסגרת זוגית בתוך משק בית משותף אולם בנפרד מהבעל, במה שנקרא "גירושים סמויים". גירושים סמויים גם חוסכים מן האישה את החזרה לבית משפחת המוצא. ואכן, מטעמי מסורת, נשים גרושות משלוש הדתות – המוסלמית, הנוצרית והדרוזית – מתבקשות על ידי משפחות המוצא שלהן לחזור לגור אתן. במחקר שנערך בקרב נשים גרושות ביישובים ערביים ובערים הערביות בשנת 1997, הנשים הגרושות הצביעו על נטייתן של משפחות המוצא להגביל את תנועותיהן ולפקח על כל צעד שלהן. הדבר היה נכון גם לגבי נשים גרושות בעיר, אף שיש להן בדרך-כלל יותר סיכויים להמשיך לחיות עם ילדיהן בנפרד. זאת הדות לרמת ההשכלה ואפשרויות התעסוקה לנשים ערביות בעיר לעומת שאר היישובים הערביים (Al-Krenawi, 1998). כלומר, הגירושים לא רק מעמידים את הגרושה הערבייה במקד האשמה על פירוק המשפחה, אלא גם גורמים לנסיגה במעמדה במשפחת המוצא שלה: משפחתה מתייחסת אליה כאל אדם הזקוק להשגחה והדרכה, בדומה למצבה לפני נישואיה. נוהג זה חושף בבהירות המשקל המכריע שיש ל"שליטה בחופש התנועה" של האישה בחברה הערבית הפטריארכלית: בעת הנישואים מעבירה משפחת המוצא שליטה זו לידי הבעל, ועם הגירושים מחזירה לעצמה משפחת המוצא את השליטה על האישה.

כמו בנישואים גם בגירושים במשפחה הערבית צריכים בני הזוג המתגרשים לקבל את הסכמת משפחות המוצא. פירוק הקשר הזוגי הוא פירוק קשרים מסועפים והדוקים בין שתי משפחות מוצא ואף בין שתי חמולות. קשרים אלה כוללים קשרים רגשיים, ידידותיים, שותפויות כלכליות או פוליטיות. משום כך משפחות מוצא כופות, במקרים רבים, על בני זוג להישאר יחד. במיוחד נכון הדבר אם הנישואים נעשו בין קרובי משפחה. במקרה של גירושים נוצרים אווירה עכורה ומתחים בין שני הצדדים. משום כך בעיות בלוגיות ורצון להתגרש תמיד יהיו כרוכים בהשלכות על הקולקטיב המשפחתי.

מבחינת הפרשנות לדת האסלאם והנצרות, עילות לגיטימיות לפירוק נישואים הן עקרות, ניאוף, מחלות נפש, מחלות מין, סירוב לקיים יחסי מין, שימוש בסמים, אלימות וחוסר משמעת של האישה. ואולם, סביר להניח שנשים יגורשו מיד לאחר

זותו (או בתו) ועל רוחתה במשפחתה, והגברים נוטים להתייחס לנשותיהם כפי היו רוצים שיתייחסו לאחותם/לבתם. ברור כי נישואי "בדל" יוצרים קשר הדוק ן המשפחות בדור הראשון וגם בדור השני. הילדים של שני הצדדים הם בעת עונה אחת בני דודים מצד האם (أخوال) ובני דודות מצד האב عَمَّات.⁵⁶ בין שנות שלוש ועד ראשית שנות השישים כרבע מכלל הנישואים ביישובים פלסטיניים ועדו כנישואי "בדל".⁵⁷ כיום אין תיעוד מדויק לתפוצתו של מנהג זה, אולם אפשר דיין להיתקל בנשיאי חליפין, במיוחד כפתרון לבעיית רווקות במשפחות עניות.

ירושים

הליך הגירושים פוגע קשות בסטטוס החברתי של האישה בחברה הערבית וזשפיע לרעה על מצבה הכלכלי. משום כך, נשים ערביות מעדיפות קשר נישואים יוע מגירושים. עמדה זו היא תוצאה של התרבות הפטריארכלית, והיא משפיעה ל מבנה המשפחה ועל ערכי החברה. לפי ערכי תרבות זאת, האחיות להצלחה או כישלון הנישואים מונחת על כתפי האישה. על הנשים להתאים עצמן לבעליהן לגלות את צופן ההתנהגות שיעניק להן את היכולת לחיות אתם בשלום. אישה ווצלחת היא זו שכולה להסתגל לכל סוג של קשר זוגי גם אם מדובר בקשר הכרוך סבל. דרישות אלה מופנות באופן בסיסי לכל הנשים, ללא הבדל גיל או רמות ושכלה. מהגבר אין ציפייה לאותה מידה של הבנה ואמפתיה לצרכיה של אשתו הוא אינו אחראי לטיב הקשר הזוגי: הפתגם הערבי אומר "الرجل جَنَّا والمرأة بَنَّا" הגבר מפרנס והאישה בונה". לפיכך אישה שאינה מפענחת את צופן ההתנהגות של עלה היא הגורם להרס חיי הנישואים שלה. "אישה גרושה" היא אפוא גם מילת גנאי תרבות הערבית, ומתלוות אליה משמעויות שליליות כמו: "זאת אישה שיש להזיהר אמנה"; "היא אישה בעלת ניסיון חיים שנוי במחלוקת"; "זאת אישה גרושה אשר עלה התחרט לאחר שבחר בה" או "זאת אישה שגבר תמים אינו יכול לשלוט בה".

לפיכך יחס משפחות המוצא לרצון של בעלים לפרק את קשר הנישואים אינו זהה לרצון דומה אצל הנשים. יש הקשבה עמוקה ורצינית יותר לתלונות הגברים מאשר לתלונותיהן של נשים לגבי אותה מצוקה.⁵⁸ לדוגמה, בעלים שנשותיהם עקרות

⁵⁶ ראו דאיון עם עאזר גאנע על משפחתו בתוך רבינוביץ (1994), במיוחד עמוד 22.

⁵⁷ 26.5% מכלל הנישואים בארטאס היו נישואי חליפין בדל (Granqvist, 1931, 1936). בשנת 1964, קרוב ל-28% מכלל הנישואים בכפר טורעאן באזור נצרת היו נישואי "בדל" (רוזנפלד, 1964). בכפר באזור הגבול במשולש (כנראה כפר קאסם) היו כ-25% מהנישואים נישואי חליפין "בדל" (כהן, 1964).

⁵⁸ להרחבה ראו אבי בקר (2001), מצוקה פסיכו-חברתית בקרב נשים פלסטיניות: האוכלוסייה המטופלת כחקר מקרה. הרצאה ביום עיון. ירושלים: מכון טרומן, האוניברסיטה העברית.

זלונתו של הגבר על כל אחד מהמצבים האלה, מה שאין כן לגבי תלונות נגד גברים. מקרה כזה הקהילה - ולא רק משפחות המוצא - תצא במסע שכנוע של האישה שתקבל את המצב כמות שהוא. ההפחדה ממה שמתואר כ"גורלה החברתי הפסיכולוגי המר" של הגרושה הערבית מעניק לגיטימציה לשיח חברתי זה ולגבר זערי כוח ומרות. שיח זה תורם במישרין לחוסר השוויון בחיי הנישואים ולדיכוי שים בחברה.

בישראל שיעור הגרושות באוכלוסייה כולה (יהודים וערבים) גבוה יותר משיעור הגרושים.⁵⁹ ההסבר לפערים אלה הוא בעובדה, כי לגברים ערבים ויהודים גרושים יש הרבה יותר סיכויים להתחתן שנית לעומת נשים גרושות. הסיכויים של נשים ערביות גרושות המגדלות את ילדיהן להינשא שנית הם אפסיים כמעט. לנשים גרושות שלא ילדו ילדים או שילדיהן נשארו בחזקת הבעל או משפחתו, יש סיכויים להינשא כנשים צעירות בקשר פוליגמי, להינשא לגרושים או לאלמנים מבוגרים מהן בהרבה, או לגברים בעלי מוס. בכל המקרים האלה יש ירידה במעמדן של הנשים לעומת נישואיהן הראשונים. החברה רואה בכל אלה תהליך טבעי של אובדן הנעורים וכושר הפיריון של נשים גרושות. יש אפוא מודעות בקרב הנשים לכך שהחלטה על גירוש משמעותה בדרך כלל החלטה לחיות עד סוף ימיהן ללא קשר נישואים.

אלמנות

המות נתפס בתרבות הערבית כמבחן אלוהי למאמינים וכגורל שבני האדם אינם יכולים לשנותו. בהתאם לעקרונות הדת המוסלמית, זכותם של אלמנים וגם של אלמנות להינשא שנית. ואולם החברה מתייחסת באופן שונה לאלמנים לעומת אלמנות. מות אשתו של גבר הוא שיבוש במבנה המשפחה שיש לתקנו מיד באמצעות נישואים מהירים. בכל הנוגע לנשים שבעליהן הלכו לעולמם פירושו של דבר גורל אלוהי שיש לכבדו ולקבלו ולחיות את שאר החיים בצלו.

ואכן אלמנות מבוגרות, אימהות לילדים, בכפרים וביישובים קטנים, נשארות בבתיהן בהשגחתם של אבי-הבעל ואחיו, הלוקחים על עצמם את האחריות הכלכלית למשפחה. כאמור, בפועל מספר האלמנים הנישואים גבוה מזה של האלמנות הנישואות. זאת אפשר להעריך מהטבלה הבאה:

⁵⁹ השנתון הסטטיסטי, 2000, טבלה 2.19.

טבלה 6: גיל הנישואים ב-1997 לפי מין וחלוקה דתית (מספרים מוחלטים)

גיל	מוסלמים		נוצרים		דרוזים	
	גברים	נשים	גברים	נשים	גברים	נשים
44-35	257	136				
50-45	164	22	13	4	17	-

מקור: למ"ס פרסום 1145, לוח 1.1.

כיצד אפשר לדעתכם להסביר את ההבדלים בשיעור הגברים והנשים הנישואים בגילאים שמעל 35?

אם מביאים בחשבון שממוצע גיל הנישואים בחברה הערבית הוא נמוך יחסית (ונע בין 21 ל-25 שנים אצל בני כל הדתות), סביר להניח ששיעור גבוה מאוד מהנישואים בגילאים 35-44 הם של גרושים ובקבוצת הגיל 45-50 הם של אלמנים.

ההבדלים בין מספר האלמנות למספר האלמנים נובע מכך שנשים ערביות נישאות לגברים המבוגרים מהן בממוצע בעשר שנים. הדבר שכיח במיוחד אם המעמד של החתן גבוה מן המעמד של הכלה או אם הוא משחרר אותה ממעמד של גרושה או אלמנה. תוחלת החיים של נשים בישראל גבוהה מזו של גברים, ואם על כך נוספים הפרשי גיל גדולים בין גברים לנשים, סביר להניח כי הבעלים ימותו לפני נשותיהם. מכיוון שלא מקובל שנשים ערביות אלמנות מעל גיל 50 יקשרו קשרים רומנטיים וינישאו שנית, מצופה מהן בדרך כלל שינהלו את חייהן במסגרת משפחתן הגרעינית והמורחבת ולרוב בחברת נשים במעמדן.

הפער בין האישור הדתי לאיסור החברתי בנושא נישואים שניים לנשים ערביות הוא עצום. רצונן של אלמנות להינשא שנית מוגדר כבלתי מוסרי ומשפחות המוצא של הבעלים מאיימות להפרידן מילדיהן. בעבר נישאו הנשים שנית כדי לפתור את בעיותיהן הכלכליות. ואולם, בישראל, בעקבות מדיניות הרווחה, הן מקבלות סיוע כלכלי ואינן חייבות להינשא שנית. הפיקוח והשליטה בעצמאותן החברתית של נשים ערביות מתבטא בכך שאין מתחשבים בצרכים החברתיים, הנפשיים והמיניים של האלמנות.

לעומת זאת, כאמור לעיל, גברים אלמנים זוכים לעידוד חברתי להינשא שנית בהקדם האפשרי, תוך שנה מיום ההתאלמנות. הנישואים השניים יתקיימו בדרך

לל עם נשים צעירות מנשותיהם הראשונות ולרוב עם נשים שלא היו נשואות ודום. נישואים עם אלמן אף יש לו ילדים בוגרים, הם הזדמנות להינשא בעבור שים רווקות, מעל גיל 30. החברה הערבית תתייחס לאלמן כבן 50 או 60 כאל אדם יעיר יחסית הזקוק לשותפה כדי שתטפל בצרכיו ותפיג את בדידותו. במשפחות יצרניות ומוסלמיות קיים מנהג להעניק לאלמן את אחותה הרווקה של האישה שהלכה לעולמה.⁶⁰

המשפחה הפלסטינית בישראל ובעולם הערבי

הפלסטינים בישראל שואבים את תרבותם בעיקר מהתרבות הערבית במזרח התיכון. למרות הניתוק שנמשך 19 שנים משנת 1948 ועד שנת 1967, הם המשיכו לקיים את תרבותם ולשמר את שפתם ואת מנהגיהם. ההדרה שלהם מהתרבות הכללית של המדינה שיחקה תפקיד פעיל בכך. לאחר יותר מחמישים שנה המבנה החברתי והתרבותי של הפלסטינים בתוך ישראל דומה יותר לזה של העולם הערבי מאשר לזה של החברה הישראלית-יהודית.

יש נתונים המצביעים על כך שדפוסי הנישואים במזרח התיכון דומים למדי. לפחות 97% מכלל האנשים התחתנו במהלך חייהם לפחות פעם אחת (פיליפ פארגניס, 1996, עמודים 439-440). בין ה-3% הנוותרים יש אלמנים וות וגרושים וות אשר היו נשואים בעבר. בכל המזרח התיכון ההעדפה הראשונית היא של נישואים אנדוגמיים, מתוך משפחתו של האב. הדבר נהוג גם בקרב הנוצרים במזרח התיכון. 20%-33% מן הנישואים במזרח התיכון הם בין בני דודים. פער הגילים בעולם הערבי בין בעלים לנשותיהם מסתכם בכעשר שנים. עובדה זו מקנה כמובן לגבר הערבי עליונות מנטלית, כלכלית, חברתית ופוליטית, נוסף על בשלות פסיכולוגית, לעומת האישה, יבר המאפשר ומשמר את תנאי השליטה בה.

המשפחה הפלסטינית בשטחי הרשות הפלסטינית הושפעה משתי מערכות חוקים: מערכת החוקים הירדנית בגדה המערבית ומערכת החוקים המצרית ברצועת עזה. בעקבות ההשפעה של שתי מערכות חוקים אלה אנו מוצאים הבדלים במנהגי הנישואים בין שני האזורים. החוק הירדני מאפשר לנשים להינשא החל בגיל 15

ולגברים החל בגיל 16. לפי החוק הפלסטיני – החל על כל הרשות הפלסטינית – גיל הנישואים המינימלי הוא 17 לנשים ו-18 לגברים. בנסיבות מיוחדות ולאחר קבלת אישור מיוחד מהקאדי החוק מאפשר נישואים למתבגרות בנות 16+ ולמתבגרים שלא הגיעו לגיל 18. ברצועת עזה הקאדי מתיר נישואים של נשים החל בגיל 15 ושל גברים החל בגיל 16. גיל הנישואים השכיח ברשות הפלסטינית בשנים 1965-1985 הוא 15-18 לנשים ו-20-21 לגברים (Welchman, 1999, ch 1). ממחקר בקרב כ-1220 נשים בנות 10-60 ברשות הפלסטינית שנערך בתחילת שנות התשעים עולה, כי שיעור הנשים שהתחתנו בגיל צעיר מאוד, החל בגיל עשר, פחת בהתמדה כל עשר שנים. 48% מן המרואיינות בנות 60+ התחתנו בגילאים 10-16; 31% בגילאים 30-39 התחתנו באותו טווח גילאים, לעומת 12% מבנות בגילאי 15-19 בשנות התשעים (Hammami, 1993).

מה עולה מן ההשוואה בין גיל הנישואים הממוצע של הנשים הפלסטיניות בישראל לגיל הנישואים הממוצע בעולם הערבי?

בכל העולם הערבי יש ירידה במידת מעורבות ההורים בבחירת בן או בת הזוג, אולם הם ממשיכים לסרב בכל תוקף שהנישואים יתקיימו ללא הסכמתם המלאה. לפעמים הילדים מבקשים את תיווכם של קרובי המשפחה וממתינים חודשים ואף שנים עד שהוריהם ישתכנעו ויעניקו את הסכמתם. דפוס זה הוא אחד האופנים שבאמצעותם מנסה המשפחה הערבית לשלוט עדיין בחלוקת המשאבים שלה.

שיעור ריבוי נשים בעולם הערבי גם הוא מזערי – 3.7%. משפחות אלה כוללות לרוב שתי נשים. נישואים של בעל לשלוש או לארבע נשים בעת ובעונה אחת הוא נדיר ושולי בכל המזרח התיכון ונמצא לרוב בשבטים או בכפרים נידחים או בקרב פלאחים. הממוצע של גיל הגבר בעת הנישואים השניים הוא 30. בעקבות הלחץ של קבוצות נשים בעולם הערבי, רווחת כיום המגמה לרפורמה בדיני אישות. בחלק ממדינות ערב רפורמה זו כוללת איסור ריבוי נשים על-פי החוקים האזרחיים של המדינה או הגבלתו בתנאים מיוחדים ובהבטחת רווחתה של האישה הראשונה (ראו Welchman, 1999, פרק 4). ואולם גרסה חדשה של יחסים מחוץ לנישואים וריבוי נשים מתפשטת בסעודיה ובמדינות המפרץ הפרסי תחת הכותרת של "נישואים ללא מחויבות" (ראו להלן).

החוק הירדני מאפשר פוליגמיה בתנאי שיהיו מגורים נפרדים לכל אחת מהנשים והיחס כלפיהן יהיה הוגן. עד עכשיו לא נערכו שינויים בנושא זה ברשות

⁶⁰ עטיית אל-קבר عطية القبر – המתן של הקבר או הסכמה לנישואים עקב מות האישה. בעבר ניתנה הבטחה זו מיד לאחר שהאישה הצעירה בגיל הפוריות נקברה – ומכאן השם. כזכור קיים ביהדות מנהג דומה אך הפוך – ייבום – גבר שאחיו מת ללא צאצאים מוטלת עליו חובה להעמיד צאצא עם האלמנה.

לאור הגידול הרב במספר נישואי המסיאר בשנים האחרונות ולנוכח הוויכוח שמעורר הנושא, הן בקרב חכמי ההלכה והן בקרב הציבור, נדרש לאחרונה "המכון להלכה אסלאמית", השייך ל"איגוד העולם המוסלמי" שבמכה, לעסוק בנושא. בחוות דעת הלכתית שפורסמה ב-10.4.2006 התיר המכון נישואים שבהם "האישה מוותרת על מגורים, על פרנסה ועל חלקה [בחיים משותפים עם בעלה], או על חלק מכך, והיא מסכימה שהגבר יבוא לביתה בכל זמן שירצה ביום או בלילה".

כמו כן, הותרו נישואים המוכרים בשם "נישואי פרינד" שבהם "הנערה נשארת בבית משפחתה והיא והגבר נפגשים בכל עת שרצונם בכך, או בבית משפחתה או בכל מקום אחר, שכן אין להם מגורים ופרנסה [משותפים]".⁶³ נישואים מסוג זה נועדו לענות בעיקר על צרכי הצעירים המוסלמים במערב המושפעים מתופעת החברות הרומנטית בין גברים לנשים במערב ומבקשים לגיטימציה דתית ליחסיהם.

המצדדים בנישואי המסיאר טוענים כי הם עונים בראש ובראשונה על צרכי של הנשים שקטן הסיכוי שימצאו בן זוג לנישואים רגילים. הכוונה לאלמנות, גרושות ובמיוחד לנשים רווקות שעברו את גיל הנישואים ["עואנס"].⁶⁴ המתנגדים לסוג נישואים זה, כולל הרוב המכריע של הנשים, טוענים כי נישואים אלה הם בבחינת ניצול לרעה של מצבן החברתי הקשה של נשים לא נשואות והם נועדו לשרת את יצריו של הגבר, מבלי לדאוג כלל לצורכי האישה והילדים שעשויים להיוולד.

לעומת זאת:

הוגה דעות אסלאמי מתון בסוגיית מעמד האישה

הוגה הדעות האסלאמי המצרי, השיח' גמאל אל-בנא, מוסיף לאסכולה של אינטלקטואלים מוסלמים ליברליים המבחינים בין שני סוגים של אסלאם: האסלאם הטהור של הקראן והנביא מצד אחד, והאסלאם המשובש של חכמי ההלכה מצד שני. לשיטתו, חופש המחשבה טגוע באסלאם ולכן על המוסלמי לפרש את הקראן והמסורת בצורה שכלתנית אישית ולא להסתמך על פרשני הקראן וחכמי ההלכה הקדומים והמודרניים.

בנוגע לקיפוח זכויות האישה בקראן, למשל בתחום הירושה והכאת הנשים, אמר בראיון השיח' גמאל אל-בנא:

⁶³ 10.4.2006. <http://www.thwmwl.org/Fatwa/default.aspx?d=1&cid=162&1=AR&cid=13>

⁶⁴ תופעת "הרווקות המבוגרות" רווחת מאוד בחברה הערבית. הסופרת הסעודית מראם עבד אל-רחמן מכאוי הצביעה על מספר סיבות בולטות לתופעה בחברה הסעודית: התנגדות האפטרופוסים לחתונה בשל קנאות שבטית, קנאות לעיר, לאזור, לגזע, לצבע או ללייחוס; התנגדות לחיתון עם מי שעוסק במקצועות פשוטים או במלאכת כפיים, הפרזה במוהר הנדרש, התנגדות להשיא את הנערה למי שהיא אוהבת כדי להענישה וכן ההתנגדות לנישואים עם זר שאינו סעודי (ר' אל-זען, סעודיה, 3.5.2006).

לסטינית, המתירה נישואים אלה. כפי שכבר צוין, פרצה זו מאפשרת למיעוט זר הפלסטינים בתוך ישראל המעוניין להתחתן עם יותר מאישה אחת לגשת וחד המואזנים ברשות הפלסטינית ולערוך את טקס הנישואים הדתי שם. נישואים אלה נחשבים כחוקיים מבחינה דתית. בישראל, מי שנושא יותר מאישה זת מסתכן בהפרת החוק ומסתמך על שיתוף פעולה והבנה בתוך התרבות שלו.

תונים של הלשכה המרכזית הפלסטינית לסטטיסטיקה בסקר אשר נערך בשנת 1994 מצביעים על 4.4% של נישואים פוליגמיים ברצועת עזה. במעקב אחר רישומי שואים בשלושה יישובים מייצגים בגדה המערבית בשנים 1989-1994 נמצא, כי 4.5% הם פוליגמיים (Welchman, 1999, פרק 4). מעקב אחר הגירושים בעולם ערבי מצביע, כי 75% מכלל המקרים מתרחשים בחמש השנים הראשונות לנישואים ובדרך-כלל בשל עקרות האישה (Fargness, 1996, עמ' 348).

יסוד קיום יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואים משפיע על ההתנהגות המוצהרת ל צעירים נוצרים ומוסלמים בעולם הערבי. בסטטיסטיקות הרשמיות אין כלל יווחים על ילדים אשר נולדו מחוץ למסגרת הנישואים.

נישואים ללא מחויבות רשמית באסלאם הסוני

זה למעלה מעשור מתפשטת בעולם המוסלמי הסוני, במיוחד בסעודיה וביתר מדינות המפרץ, תופעה של נישואים ללא מחויבות המכונים נישואי "מסיאר".⁶¹ בנישואים אלו מוותרת האישה על חלק מן הזכויות שהקנה לה האסלאם, כגון הזכות למגורים, הזכות שהבעל יפרנס אותה ובמקרה שהוא נשוי לנשים נוספות, הזכות לשהות במחיצתו במידה שווה לנשים האחרות. במרבית המקרים נישואים אלו מתקיימים בחשאי, ללא ידיעת נשותיו האחרות של הגבר, למרות שנערך חוזה בנוכחות עדים ולמרות שמקובל לקבל את הסכמת האפטרופוס של האישה ומתבצע רישום ותיעוד של הנישואים בבתי הדין. נישואים אלו פופולריים מאוד באתרי השייח'ים באינטרנט ומככבים אף בהודעות טקסט הנשלחות לטלפונים ניידים ובדואר האלקטרוני.⁶²

⁶¹ המונח "מסיאר" בלשון המדוברת במדינות המפרץ משמעו "ביקור". המונח מלמד על כך שנישואים אלו מבוססים על ביקורים שזורך הבעל אצל אשתו ולא על חיים משותפים בבית אחד. גם במדינות ערביות אחרות התופעה קיימת, אך מכונה בשמות אחרים (ר' אל-זען, סעודיה, 30.4.2006; אל-ערביה TV, 28.4.2006).

⁶² במאמר ביומן הסעודי אל-זען, למשל, דווח על דואר אלקטרוני המציע שירותים הלכתיים של נישואי מסיאר: תמורת 4,500 ריאל לבתולה ו-3,000 ריאל למי שאינה בתולה (ר' אל-זען, סעודיה, 29.4.2006).

"האלימות במשפחה היא תופעה רעה שקיימת משום שהטבע האנושי אינו מלאכי וכן משום שהחברה האנושית נשארה שוביניסטית במשך עשרות אלפי שנים לפני שהתקדמה באלפיים או באלף השנים האחרונות...

מה עשה הקראן? בפסוקי הקראן הנוגעים למעמד האישה ולעבודת הכוונה אינה להישאר במצב הקיים, אלא לשנותו בגבולות הניתן באותו הזמן ולפתוח פתח להתפתחות. לביטוי הקוראן יש יותר ממשמעות אחת... הפסוקים הם בידי מפרשים. לא הטקסט הוא החשוב אלא ההבנה של הטקסט...

למשל, כאשר הקראן מדבר על [היתר לגבר לשאת] ארבע נשים, כוונת הטקסט אינה פוליגמיה אלא [דווקא] הגבלתה. בזמנו היה בלתי אפשרי לבטל את הפוליגמיה שהתירה [לבעל לשאת] גם עשר נשים. הקראן קבע [שמותר להינשא] לארבע נשים בלבד ואחר כך מופיע פסוק מוזר: 'ואם חוששים אתם פן לא תעשו צדק עם היתומים - הינשאו לנשים הטובות בעיניכם, לשתים, ולשלוש ולארבע. ואם חוששים אתם פן לא תוכלו לעשות צדק - הינשאו [רק] לאחת'.

הפסוק [המוזר לשאת ארבע נשים] מותנה בכך 'שלא תעשו צדק עם היתומים' - זהו מצב ספציפי שהיה קיים בחברה הערבית ואינו קיים כעת. כמו כן, הפסוק מסתיים ב'ונאני' 'ואם חוששים אתם פן לא תוכלו לעשות צדק - הינשאו [רק] לאחת'. למרות זאת המוסלמים הבינו מהפסוק רק [את החלק המתיר לשאת] שתיים, שלוש וארבע נשים. זוהי דוגמה להבנה בהתאם לרמה ולרצון ולהכפפת ההבנה כדי שתתאים למצב..."

מקור:

הראיון התפרסם בשני חלקים:

<http://www.metransparent.com/15.8.2006>

http://www.metransparent.com/texts/elham_manea/elham_manea_interview_gamal_banna.htm

<http://www.metransparent.com/1.9.2006>

http://www.metransparent.com/texts/elham_manea/elham_manea_interview_gamal_banna_2.htm

כיצד לדעתכם אפשר להסביר את השינויים וההבדלים ביחס החברה הערבית מוסלמית למעמד האישה?

5.4 תמורות ושימור בדפוסי המשפחה

בפרק זה נסכם את הגילויים השונים להמשכיות בדפוסי המשפחה מצד אחד, ואת השינויים שהתחוללו בדפוסי המשפחה מצד שני. נעמוד על הגורמים הסביבתיים לכך שחלקים מסוימים מדפוסי המשפחה השתמרו למרות המגע הבין-תרבותי ההדוק עם חברת הרוב היהודית.

המשפחה כמקור לתמיכה הדדית ולשותפות כלכלית

לאחר קום מדינת ישראל המשיכה המשפחה בחברה הפלסטינית להיות הארגון היחיד המגובש בכפר הערבי (אבו גוש, 1968; חבש, 1977; Dwairy, 1998). היו כפרים שחדלו להתפרנס מחקלאות והפכו לכפרים של פועלים. כל הגברים בגיל העבודה (+15) נסעו יום-יום ליישובים יהודיים ולמרכזי תעשייה באזור וחזרו לביתם בסוף היום. היישוב עצמו, שלא היו בו שירותים חיוניים הדרושים לאזרחים, הפך ל"בית מלון" או ל"כפר שינה". ההכנסות של התושבים היו חודשיות, לא עונתיות, וכלכלת היישוב הפכה לכלכלה "מערבית", כלומר כלכלת צריכה (Haidar, 1995).

האם תופעות אלה של מודרניזציה השפיעו על מעמדה של החמולה כמקור לתמיכה? כדי לענות על שאלה זו, קראו את הנתונים הבאים: כאשר נשאלו המשיבים במחקר לגבי המקור שממנו לוו כסף בינת הצורך השיבו 45% כי לוו מן הבנק; 44% טענו שבעת הצורך יבקשו עזרה כלכלית מהסביבה הקרובה - משפחה וחברים (חבש, 1977). את הפיצול הזה אין להבין כפיצול בין "מסורתיים" ל"מודרניים" אלא כצורך של התאמה לנסיבות. אם מחצית המשפחות הן עניות ואין להן עודפי מימון להלוואות, אז היחיד נאלץ לחפש חלופה בסביבתו, והיום הבנק הוא כתובת אפשרית להלוואה.

בעבר הייתה החמולה המעסיקה היחידה, ולכן הייתה גורם התמיכה העיקרי עבור היחיד, בעיקר בתחום הכלכלי. כיום, במקביל לקשר רציף ויומיומי בין הפרט לבנק, עדיין אפשר לפנות לחמולה כמקור פיננסי, בדומה לפנייה לבנק. אפשר גם לשלב בין שני המקורות: אם אדם זקוק לסכומי כסף גבוהים, אז בני משפחה לווים מהבנק למענו, ומחזירים את החוב. ואכן הנתונים מראים כי התמיכה הכלכלית של

החמולה היא פוטנציאלית יותר מאשר מעשית. השיעור הכללי של הערבים בישראל המממשים את זכאותם למשכנתא הוא 8.1% מכלל המממשים.⁶⁵ שיעור זה נמוך בהרבה משיעור באוכלוסייה, והדבר מצביע על העובדה שמקורות אחרים – המשפחה המורחבת – הם אלה שעוזרים ליחיד לרכוש בית או לבנות בית. אבל התמיכה של החמולה והמשפחה היא ברירת מחדל: אם מוסד כמו המדינה, יכול לספק תמיכה כלכלית, ביטחון, תעסוקה או עזרה בגידול ילדים, יחליפו הפונקציות האלה את המשפחה המורחבת ואת החמולה. החמולה בולטת במיוחד כמקור לסיוע במקרים שבהם מוסדות המדינה אינם מסייעים, כמו במקרים של רצח, ותגובות החמולה בנקמת דם. מקרים אלה מבליטים את החסרונות שיש לאתוס השותפות המשפחתית אשר לעתים מסייע ליחיד נגד טובת הקולקטיב הכללי בחברה המודרנית. ההשתתפות הכלכלית של היחיד בדמי הכופר בגלל רצח הוא נושא מובן מאליו גם בקרב צעירים רבים ומשכילים. מנהג זה מהדק את הערכים השיתופיים המסורתיים והופך את החמולה לבנק החשוב ביותר. במחקר משנת 1977, הדגישו 65% מהמראיינים, כי עדיף ואף חובה שכל החמולה תשתתף בדמי הכופר (חבש, 1977, עמ' 22).

ביישובים הערביים אפשר לראות, ולא רק בעתות משבר, דפוס של שותפות כלכלית, מעין-חמולתית במיוחד בקרב המשפחות העניות. כלכלת העוני הולידה דפוס התנהגות כלכלית שכלתני המתברר כדרך היחידה הפתוחה בפני משפחות עניות כדי לשרוד ולהקים משפחות חדשות. שיעור המשפחות הערביות המתפרנסות מחקלאות בישראל כיום אינו עולה על 2.5%. על כן, רוב משקי הבית הערביים מתפרנסים מעבודות שירותים, מיומנות, מעבודת כפיים או מעבודה פקידותית (Ha.dar, 1995). הקרקע החקלאית משמשת היום לסיפוק הצרכים השוטפים של משק הבית המרכזי ושל בני משפחה נשואים אחרים, ולפעמים למכירת העודפים בשוק המקומי. בדרך כלל הנשים במשפחה מופקדות על ניצול הקרקע החקלאית. היבולים מאפשרים למשפחות שיש להן מפרנס אחד המשתכר שכר מינימום לספק את צורכי היום-יום שלהן, ואף להזרים הכנסה מזערית נוספת. המציאות היא שבכפרים הערביים העניים, רוב הבנים והבנות אינם מסיימים 12 שנות לימוד – רובם מפסיקים את לימודיהם לאחר כיתה ט' או י'. הבנים יוצאים יום-יום לעבודה לא מקצועית (שטיפת כלים, בניין, ניקיון וכדומה) והבנות עובדות במפעלי מזון, בטקסטיל ובמשק בית. משפחות עם שלושה עד חמישה ילדים

בגילאים 15–25 המשתכרים שכר מינימום אינו יכולות לקיים כלכלה עצמאית, ולכן הן מקיימות דפוס של "כלכלת הקופה המשותפת".⁶⁶

בנסיבות מסוימות, גם משפחות שאינן עניות ממשיכות את דפוס השיתוף המשפחתי. אם למשפחה המורחבת יש שכחים גדולים של קרקע חקלאית משותפת, פוטנציאל להכנסה מסחרית, ורוב בניה משתכרים ממקורות תעסוקה אחרים, היא תעדיף לשמר את הקרקע בשלמותה ולמסור את עיבודה לאחד הבנים. גם במקרים אלה תשמור המשפחה על דפוס כלשהו של קופה חמולתית משותפת. ואולם, בניגוד לעבר, כיום אין משקי בית של משפחות מורחבות הכוללות אחים בלבד לאחר מות ההורים. הדפוס החדש הוא בתים של האחים ליד משק הבית או בחלקת אדמה אחת, המאפשר לחלקם לנהל משק משותף ולאחרים עצמאות יחסית.

היום הרכוש המשותף אינו תנאי לכלכלה משותפת, כפי שהיה בעבר, כאשר הון המשפחה התבסס על קרקעות חקלאיות. יש משפחות שלהן הון משותף התלוי בכלכלת שוק, כמו: מסחר, בנייה ושירותים. בנסיבות אלה המשפחות מתנהגות כחברות עסקיות לכל דבר, למרות הקשר המשפחתי בין השותפים. העסקים המשפחתיים מתנהלים על-פי חוקי המדינה בכל הנוגע לניהול חשבונות וכל בני המשפחה העובדים בעסק המשותף מקבלים משכורות חודשיות. למרות העבודה המשותפת, תלויה אפוא הכלכלה של כל אחד ואחד בעסק ובתנאי השוק, ולא בקרבה המשפחתית.

קשרים בין-דוריים

במשפחה ובקהילה הפלסטינית בישראל סמכותם של המבוגרים על הצעירים עודנה איתנה. צעירים אינם מביעים התנגדות קיצונית לסמכות המבוגרים ולדרך חייהם בדרך כלל, שכן בתרבות הערבית קבלת סמכות ההורים ורגשי כבוד למבוגרים היא הגישה השלטת (Haj-Yahia, 1995). הסוציאליזציה לקולקטיביזם על-פי רוח האסלאם מביאה להרמוניה ולשילוב בין-דורי, אך גם לשימור חלק מדפוסי המשפחה הקודמים.

⁶⁶ בשפה העממית בחברה הערבית קוראים לתופעה "כיס אחד" *جيب واحد*.

⁶⁵ ראו פרטים בוועד אתר מרכז אדווה http://www.adva.org/ivrit/jews_arabs2000inequality.htm

וכך, על אף השינויים הרבים שאימצה החברה הערבית בתוך ישראל, קיימת עדיין המגמה הבסיסית של שימור סמכות ההורים והתלות בהם. דוורי בדק את אכיפת המשמעת במשפחה הערבית ומצא כי הורים טענו שהם מחנכים את ילדיהם ברוח דמוקרטית, אולם אם גישה זו מולידה ניצני התמרדות אצל ילדיהם, הם לא ירשו להם לערער על סמכותם (Dwairy, 1998). כך למשל, הורים יכולים למנוע מבתם המתבגרת ללכת לבית-הספר במשך חודש, סמסטר או שנה שלמה כדי לרסן התנהגות בלתי מקובלת מבחינה חברתית. אף שההורים והמורים יודעים שאמצעי זה מנוגד לחוק, מסכימים כולם בשתיקה לכך שזו שיטה יעילה לריסון מתמרדות, ולמניעת עצמאות יתר שאינה מקובלת בכל הנוגע לבנות. גישה אחרת לטיפול בהפרות משמעת התנהגותיות היא אירוסין מוקדמים של בת מורדת.

השליטה וחומרת הביקורת על התנהגותם של צעירים תלויה בגיל ההורים, בהשכלתם, בעיסוקם, במידת אדיקותם ובגודל היישוב שבו הם חיים. בערים מעורבות ובערים גדולות, יש לצעירים בחברה הנוצרית ובמשפחות משכילות עשירות מידה רבה יותר של עצמאות (בטריס, 2002). יש כפרים ששימרו מנהגים וערכים ושיעטקו אותם לדורות הבאים, ויש כפרים שאפשרו לשינויים לחלחל לתוך הקהילה. כפרים חד-דתיים שימרו את המסורת יותר מכפרים רב-דתיים.

בכפרים ובערים הרב-דתיות מנסים המבוגרים לשמר את הסטטוס-קוו ומטיפים לקבלת "האחר". אם מרקם היחסים מופר עקב קטטה או אירוע חברתי הפוגע בדת האחרת, עמלים "הדיפלומטים של הקהילה" – השח'סיות (מכובדים) מכל דת מהיישוב ומחוצה לו על השכנת שלום במהירות האפשרית. והשבת הסטטוס-קוו על כנו. מנהגים אלה הקיימים בחיי היומיום מזכירים לכל שעצמאות היחיד אינה פוטרת אותו מתלות בנורמות המשותפות. במסגרת הנורמות האלה, אין מתקנים שגיאה פרטית באמצעות קבלת אחריות אישית. זהו תפקיד הקולקטיב. על כן, צעירים המכירים באחריות הקולקטיבית בקהילתם ישתדלו לרסן את התנהגותם כדי שלא להביך את הקהילה.

כמו בכל מקום בעולם, גם בקרב הפלסטינים בישראל קיים פער דורות. גורמים רבים משפיעים על תהליך החברות של הדור הצעיר, השונה מזה של דור הסבים. מערכת החינוך הישראלית, השפעתה של המדינה בישראל ובמערב, תרבות הצריכה הישראלית, השירים, הסרטים ותחנות טלוויזיה ערביות ומערביות, חוקי החינוך והרווחה בישראל – כל אלה משפיעים בדרכים שונות על הפער התרבותי בין דור

הבנים והבנות לדור ההורים. השוני מתבטא בתפיסה העצמית, בהבעה העצמית ובהופעה החיצונית.

כללית, סימני ההשפעה של תרבות הצעירים העולמית ניכרים יותר בצעירים פלסטינים עירוניים מאשר בצעירים ביישובים הכפריים. גם המוצא המעמדי הוא גורם מבדל: צעירים בני המעמד הסוציו-כלכלי הבינוני ומעלה מושפעים מתרבות המערב יותר מצעירים בני המעמד הסוציו-כלכלי הנמוך; בני משפחות דתיות מאוד מושפעות פחות ממשפחות שאינן דתיות. ככל שהמבוגרים במשפחה דתיים יותר, בעלי שנות השכלה מעטות ופחות מקצועיים, כך הם ינהלו מלחמת חורמה נחושה יותר בתרבות הצעירים. היא תתבטא בעיקר בביקורת גלויה וברכילות. הביקורת תופנה כלפי היבטים שונים בחיי הצעירים כמו המראה החיצוני, לבוש ותספורת, ההתנהגות האישית – עישון או בילוי בשעוץ לא מקובלות, או עם אנשים לא מקובלים, או הבחירה האישית בבן/בת זוג או במקצוע ובלימודים. הדינמיקה של המאבק בין הזקנים לצעירים קשורה גם במספר המבוגרים הנוטים לתמוך בשינוי בקהילה. ככל שלצעיר/ה יש יותר קרובי משפחה התומכים בהתנהגותם, כך יקרה עוקצו של המאבק נגד הזקנים.

קוד הלבוש והמשפחה

אופן הלבוש הוא אחד מאפיקי המרד והמאבק על עצמאות ועל הבעה אישית של צעירים. בשל ההקשר התרבותי, הלבוש הופך למוקד מאבק על סמכות במשפחה (אלח'ואג'ה, 1999; Dwairy, 1998; חסן, 1999; מכי וחטב, ללא שנת פרסום; רבינוביץ, 1994). קוד הלבוש העסיק את המשפחה ברחבי העולם הערבי מימים ימימה (ראו להלן).

ראיון עם הוגה דעות אסלאמי מרזון בסוגיית מעמד האישה

הוגה הדעות האסלאמי המצרי, השיח' גמאל אל-בנא המתון, מרבה לכתוב על מעמד האישה המוסלמית. בארבעה ספרים שחיבר בנושא הוא מסביר כי למנהגים שונים שנקשרו באסלאם, כגון עטיית רעלה, מילת בנות ומונופול גברי על הנהגת התפילה, אין למעשה כל יסוד אסלאמי. הוא מבדיל בין האסלאם של הקראן והנביא, שביקש לשנות בהדרגה את המציאות לטובת הנשים, למשל בסוגיית הפוליגמיה, לבין האסלאם של חכמי ההלכה, שחוקקו את החוק הדתי בשעה שהמדינה המוסלמית הייתה אימפריה ולא היה ביכולתם להתנגד לשליטיה.

השיח' גמאל אל-בנא פרט את דעותיו בסוגיית מעמד האישה בראיון, וטען למשל כי "בספר על הרעלה] הוכחתי כי הרעלה נכפתה על האסלאם ולא האסלאם הוא שכפה את הרעלה. הרעלה הייתה קיימת אלפיים שנה לפני האסלאם ולכן אין זה הגיוני שהאסלאם הוא שכפה את הרעלה... כאשר הופיע האסלאם הוא ניסה לתקן את המצב, אך תיקון מנהגים ומסורות אינו דבר קל... הואיל והמחשבה הרווחת הייתה מחשבה שוביניסטית נגד האישה - פורשו כל פסוקי הקוראן בצורה מנוגדת [לשווייון האישה] ואחר כך התווספו מסורות רבות מספור על נחיתות האישה..."

בתשובה לשאלה בדבר הפופולריות של הרעלה במצרים כיום, ובהתייחסו לטענה כי הרעלה היא סמל פוליטי ותו לא, אמר אל-בנא:

"הסוגיות החברתיות והסוגיות הדתיות מעורבות זו בזו ולא ניתן להפריד ביניהן. במצרים הליברלית בשנים 1920-1952 היה הרעיון [כי צריך לעטות] רעלה קיים רק לגבי נשים זקנות... משום שהאווירה הביאה להבנה ולפירוש הטקסטים הדתיים בצורה העולה בקנה אחד עם רוחה ונפשה של החברה.

ואולם אזור כך התרחשו התפתחויות חמורות מאוד. ראשית, [הותירו את רישומם] עבד אל-נאצר והשלטון הפשיסטי, הצבאי והדיקטטורי [שלו], העיניים [שהפעיל שלטון זה] והמאבק בינו לבין האחים המוסלמים. אחר כך עלתה סעודיה כמעצמה [אזורית] עם התייקרות מחירי הנפט במלחמת 1973. ולאחר מכן פרצה המהפכה האיראנית והופיע ח'ומיני. כל הגורמים הללו שינו את הדרך בה הבינה החברה האסלאמית את האסלאם: לא עוד ההבנה הליברלית שהייתה מיוחדת למצרים ולקהיר בשנות הארבעים, אלא הבנה סעודית ואיראנית..."

מקור:

הראיון התפרסם בשני חלקים:

15.8.2006 <http://www.metransparent.com>

/texts/elham_manea/elham_manea_interview_gamal_banna.htm

1.9.2006 <http://www.metransparent.com>

/texts/elham_manea/elham_manea_interview_gamal_banna_2.htm

הגורמים המרכזיים המשפיעים על קוד הלבוש במשפחה הערבית עד היום הם ה-**חראם** - האיסור הדתי וה-**עייב** - האיסור החברתי, שניהם נבנים מרגש הבושה. ה"עייב" משרטט, למעשה, סוג של קשר בין אדם לקהילתו המכוון אותו להתנהג בכבוד כדי לזכות להערכה ולא לביקורת (Patai, 2002).

מה מקובל היום בחברה הפלסטינית בישראל? התשובה היא מורכבת: היא משתנה לפי מגדר, גיל, מידת הדתיות ומקום המגורים. רוב הגברים בחברה הערבית העירונית, הן בקרב הדור המבוגר והן בקרב הדור הצעיר, לובשים בגדים מערביים.

ביישובים כפריים או בקהילות כפריות בדוויות או דרוזיות, אפשר להבחין בין אלה הלובשים לבוש מסורתי לאלה הלובשים לבוש מערבי. גברים מבוגרים (דרוזים ודתיים בכל גיל) לובשים בגדים מסורתיים הכוללים צורות שונות של כיסויי ראש. גברים מבוגרים בכפרים לא יקבלו אורחים ולא יופיעו בציבור במכנסיים קצרים או בגופייה ללא שרוולים. לעומת זאת, צעירים לא יימנעו מלהופיע במכנסיים קצרים בציבור. מאז התרחבות השפעתה של התנועה האסלאמית בישראל נכנס דפוס לבוש גברי חדש - הגלימה הפקיסטאנית.

קוד הלבוש הנשי מורכב יותר. הוא תלוי בגיל האישה, בסוג היישוב שבו היא חיה, בהכרתה הדתית ובמצבה הכלכלי. עד תחילת המאה ה-20 הכלל היה שכל הנשים הקפידו על לבוש שכיסה את כל גופן, ובעירן גם את פניהן. במהלך המאה ה-20 התגבש הנוהג שנשים עירוניות לא דתיות, צעירות, ובעלות אמצעים יכולות להתלבש בבגדים מערביים חשופים למדי. לנשים דרוזיות דתיות יש קוד לבוש מצניע הכולל כיסויי ראש. נשים נוצריות דתיות מתלבשות בלבוש שאינו מושך תשומת לב. הלבוש של נשים נוצריות לא דתיות וצעירות בערים המעורבות אינו שונה מזה של הנשים היהודיות בעיר.

קוד הלבוש של נשים מוסלמיות עבר שינוי מאז שנות השבעים של המאה ה-20 בגלל הקשר למדינות ערביות, כמו מצרים וירדן, והתחזקות התנועה האסלאמית בישראל. נשים מבוגרות אדוקות בדתן, שמילאו את המצווה הדתית של עלייה לרגל למכה (חאג'ה), לובשות שמלות לבנות ארוכות ומכסות את ראשן בכיסוי לבן. נשים דתיות צעירות לובשות בפומבי מעיל ארוך ורחב (ג'לבאב) ומכסות את ראשן במטפחת רחבה מאוד (חג'אב). מתחת לג'לבאב מותר להן ללבוש לבוש מערבי שבו יופיעו בבתייהן ובקבוצות סגורות לנשים.

השינוי שחל בלבושן של הנשים מצביע על שתי מגמות חברתיות: מצד אחד, הדת, המסורת והמנהגים מעניקים עדיין לגברים ערבים סמכות לפקח על קוד הלבוש של נשותיהם, בנותיהם, אחיותיהם ואף אמהותיהם, כלומר לשלוט בהתנהגותן בציבור. מצד שני, צעירות ערביות מאמצות קוד לבוש דתי כדי לזכות באישור יציאה למגזר הציבורי וכדי להימנע מרכילות ומביקורת חברתית, ודווקא באמצעות קוד הלבוש השמרני משיגות לעצמן מידה רבה של אוטונומיה.

טיפול בקשישים בחברה הפלסטינית

התרבות הערבית המועברת באמצעות החמולה תומכת בכיבוד הזקנים ובסיפוק צורכיהם. זו בושה (עיב) להשאיר את הטיפול בהם בידי זרים כי אז תאשים הסביבה את ילדי החמולה בהזנחת זקניה והעלבתם. ממחקר על קשישים בחברה הערבית בישראל עולה, כי החברה הפלסטינית בישראל התאימה לתרבות הערבית את החוקים שנועדו לרווחת הקשישים. חוק הסיעוד מעניק לכל קשיש סיעודי אפשרות לקבל מטפלת לכמה שעות ביום תמורת תשלום. ואולם משפחות של קשישים סיעודיים פלסטינים סירבו להעסיק זרים בהשגחה על קרוביהם. על כן הן הציעו את הנכדות, הנכדות של הדודים והכלות של הנכדים כמטפלות רשמיות של הקשישים (וייל, 1995; 1989). מובן שהשירות הוענק תמורת תשלום חודשי, אולם כל המטפלות השגירו על הקשיש/ה מעבר לדרוש מבחינת שעות עבודה, במיוחד בכפרים קטנים. בני החמולה התייחסו לגמלת הסיעוד כאל מקור הכנסה נוסף למשק הבית, ולעתים קרובות יצרה עובדה זו ריב בין בנים לדודניות על הזכות לקבל הכנסה זו. ואולם, תופעה זו זניחה לעומת הנוכחות של מטפלת קבועה ואחראית הדואגת לצרכים הבסיסיים והיומיומיים של הקשיש/ה. היא שיתרה את הבנים והבנות וילדיהם מעול הטיפול האינטנסיבי בקשישים. בנוסף, כל אחד מבני המשפחה בחר לקיים קשר כלשהו ולהעניק שירות כלשהו לזקנים בהתאם לערכים הדתיים והתרבותיים, לתועלתם של הקשישים. כך סייעו חוקי רווחה מודרניים בעת ובעונה אחת להידוק מבנה החמולה ולשחרור החברה מאחריות יומיומית לחמולה.

האם הממצאים בכל הנוגע להשפעת חוק הסיעוד על החמולה עולים בקנה אחד עם המודרניזציה?

החמולה והפוליטיקה

התחום שבו מובלט המשך השפעתה של החמולה על החברה הוא ללא ספק התחום הפוליטי (ראו גם יחידות 7 ו-8). הקשר שבין היחיד לחמולה בולט בעת הבחירות המקומיות, והמחקר מצביע על כך שקשר זה בין אמצע שנות השבעים ועד אמצע שנות התשעים הלך והתחזק (גאנז, 2001). הדבר ניכר בעליית מספרם של מועמדי החמולה ושל שיעור ההשתתפות בבחירות המקומיות (שם: 141).

ואולם, זהו גם התחום שבו בולטת ההסתגלות של החמולה לתנאים הסביבתיים החדשים: החל בשנות השבעים של המאה ה-20, הלך וגדל מספר בוגרי האוניברסיטאות הצעירים במגוון מקצועות. הם סיימו את לימודיהם, שבו לכפריהם והשתלבו במנהיגות הכלכלית, החברתית, התרבותית והפוליטית המקומית (רבינוביץ ואבו בקר, 2002). בחמולות גדולות נערכו בחירות מקדימות כדי לבחור באופן דמוקרטי את נציגי החמולה בבחירות המקומיות. בכך הסתיים עידן שלטונו הבטוח והמוחלט של זקן החמולה ונפתח עידן של תחרות ובחירות. הציפיות ממנהיג החמולה המודרני הן שיהיה אדם משכיל, אקדמאי, בעל ידע רחב בכל הנוגע למוסדות השלטון המקומי והמרכזי ובשפת המדינה ותרבותה. השתלבות הדור הצעיר בהנהגת החמולה והיישוב שימר אמנם את מבנה החמולות, אך כלל בתוכה את הצעירים (אבו בקר, 1998). השינוי הזה לא התחולל בלי מאבק, ואולם זקני הקהילה ומנהיגי המסורתיים נסוגו נוכח ההשפלה, הידע והשליטה בעברית של בני הדור הצעיר. במקביל, פועלים הצעירים מתוך המסגרת המסורתית הקיימת, לאחר שניסו לנפץ אותה ללא הצלחה⁶⁷ בניסיון לבנות רשימות לא חמולתיות. נוצרה הסכמה המאפשרת לכל הדורות למצוא את מקומם במבנה הפוליטי הקיים.

קראו קטע מתוך המודעה שפרסמה חמולת עזאם ביישוב טייבה לפני בחירות 2003 לרשות המקומית:

[...] בנוכחות מכובדי חמולת עזאם ומנהיגי הפוליטיים מכל הזרמים והדורות, מכל הפלחים של החמולה ללא יוצא מן הכלל, התכנסנו למטרת דיון והתייעצות כדי ללכד את שורות החמולה תחת מטרייה אחת וכדי לבחור את נציגיה לבחירות הקרובות לעירייה... כל הנוכחים הדגישו שהיחסים המיוחדים המלכדים את חמולת עזאם נעלים חשובים ועמוקים מכל מצב זמני. שימור ליכוד חברתי זה הוא נושא שאינו ניתן למשא ומתן כי אנו בני בית אחד, הדבר אשר מלכד אותנו הוא רב פי אלף ממה שמפריד בינינו [...] (פנורמה, 19.8.2002, עמ' 37).

מהם הנימוקים המופיעים במודעה לליכוד שורות החמולה בבחירות?

⁶⁷ בשנות השבעים הצליחה החזית והמפלגה הקומוניסטית לתקופה מוגבלת לגייס את הקהל בבחירות סביב אידיאולוגיה מפלגתית. הצלחה זו דעכה באמצע שנות השמונים וממשיכה לדעוך עד היום. מנגד, התנועה האסלאמית היא הגוף הפוליטי היחיד המצליח היום לארגן את הבחירות סביב אידיאולוגיה פוליטית ולא סביב השתייכות חמולתית (שהיא אידיאולוגיה מסוג אחר).

הנוגע להבדלים בין-דוריים הושגה הסכמה חברתית לדפוס הפעולה הדמוקרטית לחמולה, ואולם תהליך הדמוקרטיזציה בנושאי השלטון בתוך החמולה פסח על אנשים. בעבר, נשים לא הנהיגו את החמולות (לפחות לא באופן מוצהר) וגם כעת זן אינן משתתפות כמועמדות בבחירות המוקדמות גם אם הן משכילות וכריזמטיות יותר מהגברים. אמנם סמכותה של החמולה כלפי הנשים בתוכה נחלשה באופן ניכר לעומת התקופה שלפני קום המדינה. זאת הודות לכך שחוקי רווחה וחינוך הובילו בהדרגה לשיפור מעמדן החברתי של הנשים הערביות. עם זאת, המעמד הציבורי של הנשים כמנהיגות לעומת מעמד הגברים בקהילה נותר נחות. החמולה עדיין בנויה על השדרה הגברית שהנשים רק נספחות אליה. נשים לא נשואות אינן בעלות מעמד עצמאי בציבור, ונשים מחמולות "זרות", אשר התחתנו עם גברים בחמולה, אינן יכולות להנהיג את החמולה. עד יום מותן הן נשארות במעמד של "זרות", כלומר חיצוניות לחמולה. התפיסה השלטת היא כי תמיכה במנהיגות של נשים "זרות" היא השקעה לא יציבה בטווח הארוך, משום שאישה עלולה להעתיק את מרצה וניסיונה ממשפחת נישואיה בחזרה למשפחה המוצא שלה. בכך, החמולה תיתן יד לחיזוק מתחריה. ובנות החמולה אשר התחתנו בתוך החמולה יאיימו על כבודם של הגברים המשמעותיים בחייהן (בעליהן, אחיהן ובני דודיהן) אם יתחרו נגדם. יתר על כן, חמולה שבראשה תעמוד אישה כמועמדת פוליטית תחשוף עצמה לפגיעה תדמיתית כמי שלא מצאה בקרבה גברים כדי לייצג אותה בבחירות.

מדוע לדעתכם חל שינוי בתפקוד החמולה בהיבט הבין-דורי, ולא חל שינוי מקביל בהיבט המגדרי?

5.5 הגורמים לשימור דפוסי המשפחה

ראינו כי במשפחה הפלסטינית בישראל התחוללו תמורות במשך שנות קיום המדינה בעקבות תהליכי מודרניזציה, חינוך, עיור ושינוי דפוסי עבודה שנבעו מתהליכים פוליטיים, כלכליים וחוקתיים וממגע בין-תרבותי עם הרוב היהודי. עם זאת, השתמרו חלק מערכיה ומהנורמות של החברה הערבית, לעתים מתוך בחירה, ולעתים בכורח המציאות. בפרק נעמוד על הגורמים המרכזיים שמנעו שינוי, ושימורו בפועל את הדפוסים הקודמים, או יצרו דפוסים מעורבים, ניאור-פטריארכליים.

שפה ותרבות

לפי מגמה אחת במחקר על המגע הבין-תרבותי בין החברה הפלסטינית לבין הרוב היהודי, ההשפעה המרכזית על החברה הערבית נטתה לכיוון של אימוץ דפוסי חברת הרוב. יש המכנים מגמה זאת כ"תהליך 'ישראלזציה'" (Smoocha, 1984). הטענה כי המגמה המרכזית היא "ישראלזציה" של החברה הערבית מתבססת על העובדות האלה: 75% מהפלסטינים החיים היום בישראל נולדו לאחר קום המדינה; בעבורם, האוכלוסייה היהודית היא דגם לחיקוי. הם צורכים את אמצעי התקשורת בישראל, הם דו-לשוניים ודו-תרבותיים, הם אימצו אורחות-חיים ישראליים-יהודיים כמו מספר הילדים במשפחה, סגנון חיי המשפחה ודפוסי הצריכה (אביצור, 1987; פרידלנדר וגולדשיר, 1984; וקיפניס, 1983, בתוך: Al-Haj, 1989: 178). לפי טיעון זה אם יש דפוסים שבהם לא חל שינוי, ולא נראה כי הוטמעו בהם מאפיינים מהתרבות הישראלית-יהודית, כמו במעמד הנשים או בדפוסי המגורים, הרי זה בעקבות יחסם של היהודים אליהם כאל מיעוט פלסטיני עוין, או בשל דבקות החברה הפלסטינית במסורת.

ואולם, יש מקום להסתייג מניתוח זה בכל הנוגע לסיבות להיטמעות החלקית בלבד של דפוסי החברה הערבית-פלסטינית בדפוסי חברת הרוב. מבחינה יסודית יותר של הסוגיה באמצעות התמקדות בשפה ובתרבות עולה כי אף-על-פי שרוב הפלסטינים בישראל הם דוברי עברית, קשה לטעון שאוכלוסייה זו היא דו-לשונית או דו-תרבותית. רבות מהמשפחות הפלסטיניות אמנם צופות בחדשות בעברית, אולם במקביל הן צורכות אמצעי תקשורת ערבית מהמרחב התיכון (ראו יחידה 11). המגע

זיומימי עם הרוב היהודי הוא מנת חלקם של 8% בלבד מכלל הערבים בישראל החיים בערים מעורבות. רק אוכלוסייה זו משתמשת בשפה העברית החל מגיל צעיר מאוד. וגם בקרב אוכלוסייה זאת הבקאות בשפה העברית מושפעת מרמת ההשכלה 'מסוג העיסוק. בקרב תושבי היישובים הערביים, העברית אינה שגורה כחלק מחיי היומיום של היישוב.

עד אמצע שנות השבעים לא היה הקשר שבין היישוב הערבי ליישוב היהודי מובן מאילו. ממחקר שערך חבש עולה כי רק שני שלישים מן הגברים בכפר שחקר נסעו כל יום לעבודה ליישובים יהודיים, ושיעור הנשים שלא נסעו ליישוב יהודי כלשהו היה 18.4%. כמחצית מאוכלוסיית הנשים נסעה רק לעתים רחוקות (חבש, 1977).

גם היום יש שיעור גבוה מאוד של פלסטינים צעירים, בוגרי תשע שנות לימוד השולטים בעברית ברמה טכנית ומשימתית בלבד. הלכה למעשה הם מחוסרי השכלה ואין הם שולטים בשפה כלשהי על בורייה, לא בשפת אמם הערבית ולא בשפה העברית.⁶⁸ הם מדברים בשפה מעורבת של ערבית מהולה במלים בעברית שיש המכנים אותה "ערבית". גברים מבוגרים ונשים שאינם נחשפים למגע תכוף וישיר עם החבר היהודית מתקשים להבין את השפה העברית בכל מגע רשמי עם המוסדות. במפגשים אלה צעירים ערבים דוברי עברית מלווים אותם כמתורגמנים בין שתי שפות ושתי תרבויות.

יתר על כן, בגלל האופי הציבורי היהודי של ישראל שאינו מתייחס לתרבות הערבית, קשה לציבור הערבי להתערות בצורה מלאה בחיי הרוב. כך למשל, מתקשים פקידים ופועלים ערבים העובדים במוסדות יהודיים ובמקומות עבודה יהודיים לתרוץ היעדרות מן העבודה בשל מחויבויות משפחתיות רבות. חודש הרמדאן, טקסים דתיים או לאומיים (פלסטיניים), ימי אבל, ימי שמחה, עונת מסיק הזיתים, ביקור חולים וכדומה – כל אלה הן מחויבויות הכרחיות לערכי המשפחה והקהילה הצורכות זמן רב מדי שבוע.

למעשה, רק שכבה דקה של משכילים אקדמאים המעורים ומעורבים בחיים הישראליים של הרוב היהודי, מעורים היטב גם בתרבות הערבית הגבוהה. קבוצה זו אכן הצליחה להיות דו-לשונית ואימצה ערכים מערביים, שבחברה הערבית מכנים אותם "ערכים של היהודים". אורח חייהם כולל גישה יותר דמוקרטית במשפחה,

וחינוך לעצמאות של בניהם ובנותיהם. ואולם גם בקרב קבוצה זו נותרו הבדלים בדפוסי המשפחה לעומת דפוסי המשפחה היהודית החילונית, בעיקר באשר לגיל הנישואין, מספר הילדים, ומידת חופש הפעולה המוענק לנוער.

מכל אלה עולה כי הקרבה הגיאוגרפית בין החברה הערבית לחברה היהודית בישראל אינה מובילה בהכרח למגע חברתי ולהשפעה בין-תרבותית. זאת בגלל היעדר שוויון בחלוקת המשאבים, המאבק הלאומי והעוינות ההיסטורית בין שתי האוכלוסיות. אפשר לטעון כי בתנאים אלה הקירבה הגיאוגרפית רק מחריפה את הנתק, כמו למשל בין נצרת הערבית לנצרת עילית. לדברי החוקרים הקרבה הגיאוגרפית בין שתי הערים רק הדגישה את הלאומיות המפרידה בין שתי האוכלוסיות והרחיבה את חוסר האמון ביניהן (יפתחאל, 1997; רבינוביץ, 1997). אירועי אוקטובר 2000 הראו, כי "תאוריית המגע", שלפיה עצם המגע בין האוכלוסיות יוצר קרבה, לא מבטיח דו-קיום בשלום בין שתי האוכלוסיות (רבינוביץ ואבו בקר, 2002).

מגדר במשפחה הפלסטינית

נשים ונשיות النساء والأثوثة

מעמדן של הנשים בתרבות הערבית האסלאמית הוא סוגיה שנויה במחלוקת. גם קשה לשרטט דיוקן אחיד שיתאים לכל הנשים הפלסטיניות בישראל. השכלה, דת, תעסוקה, מקום מגורים, מצבה הסוציו-אקונומית של האישה, של הוריה ו/או בעלה, מספר הבנים והבנות במשפחה, הגיל והמודעות עצמית – כל אלה משפיעים על מיקומה החברתי והמשפחתי.

עמדותיהן של משפחות פלסטיניות בישראל בנושא השוויון בין גברים לנשים אינן הומוגניות. אולם, בשלוש הדתות מקובל כי המשפחה הגרעינית הערבית מחויבת לתמוך כלכלית ואף לממן את מלוא הוצאות הלימודים, בניית הבית, והנישואים של בנים. הדבר נכון גם לגבי הקמת עסק או משרד. המשפחה תתמוך כלכלית בבן עד שיצליח להתקיים בכוחות עצמו. אחיותיו הלא נשואות העובדות ומקבלות שכר יתמכו בו אף הן, גם אם בשל כך לא תוכלנה להמשיך בלימודים גבוהים. האח הוא "השקעה", מעמדו החברתי והכלכלי יחזק גם את מעמדן שלהן בתוך משפחת בעליהן בעתיד. עמדה ערכית זו נקראת בערבית عزوة עזה, כלומר תמיכה

⁶⁸ להרחבה ראו את רבינוביץ ואבו בקר, הדור הזקוף, 2002.

משפחתית מורלית. בעלים יכבדו אישה אשר בני משפחת המוצא שלה הם משכילים, בעלי אמצעים כלכליים, בעלי השפעה בקהילה וקשרים פוליטיים.

מסיבות אלה לא כל הצעירים המשכילים, שלכאורה אימצו ערכים מערביים, משמשים סוכני שינוי חברתי לנשים במשפחה או ביישוב. גם בקרב קבוצה זו מושרשת עדיין הגישה החברתית השמרנית, הטוענת לכפיפות הנשים למסורת ולניהול חייהן במעגל הבית. במסורת זאת, החלוקה בין תפקידי נשים לתפקידי גברים היא חדה וחד-משמעית. אימוץ תפקידים השייכים למגדר הגברי על-ידי נשים מתפרשת כהתגרות בדת, במסורת ובסדר החברתי התקין. עבודתן של נשים כשכירות לא שימשה עד כה מנוף של ממש לשוויון בחיי המשפחה. הן עדיין נחשבות כאחראיות מרכזיות, ולפעמים בלעדיות, למשק הבית ולגידול הילדים, בצד הציפייה מנשים אקדמאיות לתרום לכלכלת המשפחה (Abu Baker, 2003).

אי השוויון המגדרי במשפחה הפלסטינית בא לידי ביטוי גם במעמדן של הרווקות. זהו נושא כאוב ורחוק מן העין הציבורית. שיעור הרווקות הפלסטיניות מעל גיל ארבעים בישראל גדול פי שלושה משיעור הרווקים בקבוצת גיל זו בקרב הגברים המוסלמים, פי חמישה בקרב הגברים הדרוזים ופי שישה בקרב הגברים הנוצרים (Sa'ar, 2000; 81). בראיון שנערך עם רווקות פלסטיניות (Sa'ar, 2002) באזור תל-אביב-יפו הן טענו, כי לגבר הערבי יש סטנדרטים כפולים בנושא ההתנזרות ממין. לעצמו הוא מתיר קיום יחסי מין ללא נישואין אך שולל זאת מנשים לא נשואות, ומעדיף להתחתן עם בתולה. נוסף על כך, טענו, הגבר הערבי חש מאוים בידי נשים משכילות בעלות אישיות חזקה ועצמאית, כי הן אינן מאפשרות לו לשלוט בן, כפי שסביבה שלטו בסבותיהן. זאת ועוד, המרואיינות טענו כי נשים משכילות תובעות יחס שוויוני. הן ציינו כי רווקות פלסטיניות השואפות לזכות במקום נאות בתוך המשפחה והחברה יכולות לעשות שימוש באמצעים אחדים ככלים במאבק. חלקם מצויים בתוך המשפחה ואחרים בידי המבנה הפוליטי בישראל; כוונתן להזדמנויות הכתוחות לפני האוכלוסייה הפלסטינית, כולל נשים, לרכוש השכלה ומקצוע וכן לרמת הביטחון הציבורי.

ואולם גישתם של הגברים השמרנים מעוגנת עדיין במסורת האיתנה בתרבות הערבית הרואה באישה ערבייה לא נשואה ילדה (بنت), כלומר "בתולה". שימוש במונח זה מושפע מהנורמות הדתיות, המתנות קיום יחסי המין בנישואין. על כן, מצפים מרווקות שלא לקיים יחסי מין, ולאמץ דרך חיים שלא תגרור אחריה ביקורת. הן נדרשות אפוא למידה רבה של פיקוח פנימי שמשמעותו המעשית היא

ויתור על פעילויות מסוימות. רווקה כפרית בעלת השכלה נמוכה מסתכנת במיוחד באיבוד חלק מחופש התנועה שלה אם תיחשף לביקורת חברתית. משפחות מסורתיות מאוד אפילו לא מאפשרות לרווקה לצאת מהבית לצורך לימודים או עבודה.

על פי המסורת המקובלת, רווקות פלסטיניות ממשיכות לגור עם משפחת המוצא שלהן עד מות הוריהן או מותן הן. עם מות ההורים, הן יעברו לגור עם האח הבכור או הצעיר ביותר או שיאמצו לביתן אחיין או אחיינית. מנגנון זה הוא ביטוי ישיר לפיקוח החברתי והצהרה חברתית על כך שהרווקה ממשיכה לחיות תחת עינה הפקוחה של המשפחה המורחבת. אין זה מקובל שרווקה תחיה בגפה, ללא קשר לגילה ולנסיבות החברתיות, התעסוקתיות או הכלכליות. רווקות עצמאיות מנסות למצוא דרכים לעקוף את ההתנגדות החברתית באמצעות עבודה מחוץ ליישוב רחוק ממשפחת המוצא או באמצעות מגורים משותפים עם רווקות אחרות.

היחס אל רווקה מבוגרת הוא כאל אדם בעל מום חברתי ונפשי. לפיכך היא תחפש כל הזדמנות "לתקן" מום זה באמצעות קבלת כל הצעת נישואין (לגבר נשוי, לאלמן עם ילדים, חולה, מבוגר מאוד, סובל מבעיות נפשיות או בעל מום); לחלופין, עשויה רווקה כזאת לאמץ סגנון חיים דתי מאוד הכולל בילוי חלק ניכר מחיי היומיום במילוי החובות הדתיות, בלמידה, באספות ובפעילויות דתיות; קיימת גם האפשרות שתנהל אורח חיים הכולל צריכה מזגברת של תרבות, אמנות וטוילים. בערים נצרת וח'יפה מתפתחת תרבות כזו בקרב רווקות פלסטיניות מבוגרות ומשכילות.

המבנה המעמדי כגורם שינוי בדפוסי המשפחה

מאז 1948 חלה עלייה ניכרת ברמת החיים של כלל הפלסטינים במדינת ישראל. ולמרות זאת, כמחצית האוכלוסייה חיה עדיין מתחת לקו העוני. די בעובדה זו כדי לשמר את שיתוף הפעולה הכלכלי והחברתי בין קרובי משפחה, וכתוצאה ישירה להביא לשימור ושיתוף הפונקציות של המשפחה המורחבת. החיים במשפחה המורחבת מדגישים את התלות של הפרט בסביבתו המשפחתית ומחזקים את הנורמות השיתופיות בערים ובכפרים. עם זאת, יש הבדלי דגשים במידת התלות והמחויבות השיתופית בהתאם למעמד החברתי שאליו משתייכות המשפחות.

שרטוט המבנה המעמדי של הפלסטינים בישראל לאחר 1948 והשינויים שחלו בו בעקבות הכללתו במדינה אינו פשוט. מדדי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לרמת חיים, סגנון חיים והון באוכלוסייה כולה, אינם משקפים נאמנה את מיצובם המעמדי של הפלסטינים. לדוגמה, בשנות השישים וראשית שנות השבעים של המאה ה-20, על-פי אחד המדדים לתרבות צריכה – בעלות על מוצרי בר-קיימא כמו מקרר וטלפון – האוכלוסייה הערבית סווגה, רובה ככולה, כבעלת צריכה נמוכה של סגנון חיים מודרני, וכדבקה בסגנון החיים הכפרי המסורתי והעוני. למעשה, סטטיסטיקה זאת שיקפה את היעדרן של תשתיות חשמל ומים זורמים שהמדינה לא סיפקה ליישובים הערביים, ולא את תרבות התושבים. הפקעת הקרקעות המסיבית מהאוכלוסייה הערבית בשנים הראשונות להקמת המדינה רוששה באחת קשפחות שלפני 1948 השתייכו למעמד הביניים הכפרי בזכות בעלותן על הקרקע. חלק מהמשפחות האלה היו לפליטים חסרי בית. השכבה העירונית, האמידה והמשכילה, נעלמה כמעט לחלוטין במהלך המלחמה (ראו יחידה 2).

במלים אחרות, הנסיבות שבהן הוקמה המדינה יצרו שינוי מעמדי בחברה הפלסטינית, והמדיניות הממשלתית כלפי החברה הערבית יצרה מסגרת של אילוצים חברתיים שגרמו בעיקר לשימור המסגרות המשפחתיות, אך חוללו גם כמה שינויים. נסקור אפוא את הקטגוריות המעמדיות שנוצרו לאחר 1948, ואת השפעתן על המסגרת המשפחתית.

קטגוריה חדשה: פליטים לاجئون

שיעור גבוה מתוך האוכלוסייה הם פליטים פנימיים, אם כי אין הערכה מוסמכת על מספרם. לפי סמוחה, שיעור הפליטים הפנימיים כולל ילדיהם הגיע ל-23.1% (סמוחה, 1984). לפי הלל כהן, כ-15% מכלל התושבים הפלסטינים הם פליטים פנימיים (הלל כהן, 2000). נתון זה אינו כולל את הפליטים הפנימיים ששבו לחיות ביישוביהם, אולם אדמותיהם הופקעו.

המעקב אחר צורת ההתארגנות של הפליטים הפלסטינים הפנימיים מצביע על שתי מגמות משולבות – שינוי ושימור. השינויים שעברו על הפליטים כמו על כל החברה הפלסטינית ב-1948 היו טראומטיים, ובתגובה להם קהילות ניסו לשחזר את המציאות שאבדה. לכן הם שיעתקו את המבנה הריבוי הישן על יחסי הכוחות שבו, את סגנון החיים ואת הקשרים המשפחתיים והחברתיים הקודמים. אחת ההשלכות המידיות של מלחמת 1948 היא אובדן העיר הפלסטינית כאורח חיים, תרבות ותודעה (עזמי בשארה, 1998). כלומר, גם פליטים שהיגרו לערים, שיעתקו את

אורח החיים של קהילותיהם הכפריות ולא אימצו את התודעה העירונית.⁶⁹ כתוצאה גם הגישה הפטריארכלית נותרה בעינה למרות המעבר מהעיר אל הכפר (שראבי, 1988).

הפליטים הפנימיים חיים היום כמעט בכל הערים המעורבות. ביישובים אלה קשה להבחין בין המקומיים לפליטים בגלל שיעורם המזערי של התושבים המקוריים. תנאי חייהם של פליטים אלה הם קשים ביותר. אף-על-פי שעברו יותר מחמישים שנה הם עדיין שייכים למעמד החברתי והכלכלי הנמוך ביישוביהם. השכונות הערביות הוותיקות בערים מעורבות הפכו משכונות יוקרה לשכונות עוני. הדבר נראה בבירור בערי החוף עכו, חיפה ויפו. משפחות פליטים כפריים שמצאו מחסה בערים החלו לעבוד בשירותים, בתעשייה ובעבודות מזדמנות ביישובים היהודיים שבסביבה. נשים ערביות הצטרפו לכוח העבודה בשכר מחוץ ליישוב, הן בחקלאות והן בשירותים. מגמה זו הייתה חידוש בכלכלת המשפחה הערבית.

אחד המאפיינים הסמליים בשינוי מעמדה של המשפחה הפלסטינית לאחר 1948 הוא שפליטים רבים החליפו את שם משפחתם. במציאות הגיאוגרפית החדשה שלחם הם נשאו את שמות יישוביהם, כחלק בלתי נפרד מזהותם החדשה (רבינוביץ ואבו בקר, 2002). המקומיים התייחסו לפליט על-פי שם יישוב המקור שלו. במשך הזמן הם אימצו זהות חדשה. שמותיהם המקוריים נשארו ידועים לבני יישובם. להוציא את ערי החוף או הערים המעורבות, ביישובים הקולטים חיו הפליטים באזורים נבדלים מהשכונות הוותיקות. עקב מצבם הכלכלי הקשה רבים מהם נמנו עם המעמד הנמוך של כל יישוב. ה"פליטות" הפכה לקטגוריה מעמדית חדשה בחברה הפלסטינית. הפליטים התקבלו בכפרים רבים מתוך מחשבה שמצבם ארעי וכי ישובו למקומותיהם. משהתמשכה נוכחותם, התייחסו בכפרים רבים לנוכחות הפליטים כאל קהילה זרה: הם השתקעו בשכונות נפרדות ולא עודדו אותם להיטמע בקרב המקומיים. החלוקה בין "מקומיים" ל"פליטים" קיימת עדיין ביישובים פלסטיניים רבים. משפחות ותיקות היססו ואף נמנעו מלבוא בקשרי נישואין עם משפחות פליטים, בעיקר בשנים הראשונות לאחר קום המדינה (אל-חאג', 1986). ואולם יש המשרטטים תמונה ורודה יותר. נישואים עם בת המקום היו אחד האמצעים להפחתת הניכור בין הכפר הקולט לפליטים. משפחות מקומיות שרצו לתמוך בפליטים לא התנגדו לנישואין, ואף העניקו לבנותיהן שנישאו לפליטים חלקת אדמה – ובכך אפשרו לפליט להשתכן בכפר, להשתקע ולהשתלב בו. הדבר

⁶⁹ חשוב לשמור על עירנות ביקורתית בעת השימוש במושגים סטראוטיפיים משהו ובהכללות שדיון מסוג זה נדרש להן לפעמים.

נכון במיוחד בכפרים שקלטו קרובי משפחה או קרובי חיתון ושהם היה, כנראה, ניסיון לצמצם את הפערים ולעזור בתהליך השיקום והטמיעה (כבהא וברזילי, 1996). כמו כן יש לציין שגם בקרב הפליטים הייתה שכבת אליטה. הכוונה לאלה שלפני 1948 היו בעלי יוקרה בזכות תפקידים חשובים ושהצליחו במרוצת הזמן להמיר את יוקרת העבר בכוח כלכלי.

המעמד הנמוך: מדיניות מצור כלכלית

כאמור, מדיניות המצור הכלכלי שננקטה כלפי האוכלוסייה הפלסטינית מקבעת חלקים נרחבים בתוכה בקו העוני ומונעת נידות כלכלית וחברתית ושינוי בדפוסי המשפחה. ממה נובע הקיפאון המעמדי?

לפני 1948 הייתה מרבית האוכלוסייה הפלסטינית בעלת הכנסה נמוכה: רק 15% השתייכו למעמד הבינוני והגבוה ו-85% השתייכו למעמד הנמוך – פלאחים פשוטים וקשי יום שחלקם היו בדווים. רמת החיים של הפלאחים הייתה נמוכה מאוד, לחלקם היו חלקות אדמה קטנות, אחרים חכרו חלקות כאלה, והשאר היו נטולי אדמה ועבדו באדמותיהם של אחרים.⁷⁰

מלחמת 1948 לא היטיבה כלכלית עם 16% מהאוכלוסייה הפלסטינית שנשארה בגבולות מדינת ישראל. תחילה המשיכו 75% מתוכה לעסוק בחקלאות. ואולם כדי להגן על התוצרת החקלאית ביישוב היהודי נאסר על הפלסטינים לשווק את תוצרתם ישירות אלא רק באמצעות חברה פרטית יהודית. החברה קבעה מחירים שהותירו רווחים מינימליים בלבד (בנזימן ומנצור, 1992). לכך נוספה המדיניות הכלכלית ומדיניות הפקעת הקרקעות, שהובילה לכך ששיעור הפלסטינים שעסקו בחקלאות בסוף המאה ה-20 היה רק 4.6% (פארס, 1996). הפקעת הקרקעות המסיבית מצד אחד, וההכנסות הנמוכות מחקלאות מצד שני, יצרה מעמד פועלים עני ובלתי מיומן, הממשל הצבאי הגביל את אפשרויות התנועה וחיפוש העבודה של הפועל הפלסטיני. גם אזורי תעשייה ומקומות עבודה ביישובים היהודיים היו מרוחקים מהיישובים הערביים. כדי להגיע למקום העבודה איבד הפועל משאבים יקרים – זמן והוצאות כספיות לנסיעה. ניסיונות להקים תעשייה ערבית ביישובים

⁷⁰ על-פי אומדן משנת 1930, שיעור המשפחות ש חיו מעיבוד אדמותיהן היה 23.2%, ושיעור המשפחות ששטח אדמותיהן היה קטן מכדי לספק את צורכיהן, ועל כן חיפשו עיסוקים אחרים, נוסף על החקלאות, היה 47.4%. שאר המשפחות – 29.4% – היו נטולי קרקעות. המדיניות בכל הנוגע לבעלות על הקרקעות, לעבודה ולתשלומי מסים מורשת המנדט הבריטי רוששה את הפלאחים והחריפה את קשייהם הכלכליים (אל-חזמאוי, 1998).

הערביים כשלו, ואת הכישלון מייחסים להיעדר עידוד ממשלתי ולחוסר ההצלחה של שותפות כלכלית יהודית-ערבית (בנזימן ומנצור, 1992).

מאז 1948 חלה עלייה משמעותית ברמת החיים של תושבי המדינה, יהודים ופלסטינים. תוחלת החיים, שיעור ההכנסה, רמת ההשכלה ותנאי החיים והמגורים השתפרו (הראבן, 1998). ואולם למרות שיפורים אלה, אפשר למנות מספר גורמים שמנעו מהמעמד הנמוך הפלסטיני להיחלץ וקיבעו אותו במעמדו:

■ מדיניות הממשלות השונות שימרה מצב של נסיגה יחסית בהכנסתה של המשפחה הפלסטינית, בעיקר משנת 1977. אף-על-פי שרמת החיים במשפחה הפלסטינית עלתה יחסית במשך השנים, מדיניות של אפליה (למשל מדיניות הסיוע למשפחות מרובות ילדים) הנציחה את הפערים בין מעמדן הכלכלי של משפחות יהודיות לזה של משפחות ערביות. רמת החיים הכללית במדינה תמיד עלתה בשיעורים גבוהים יותר מהעלייה ברמת הכנסתה של המשפחה הפלסטינית. הפער נותר גדול כשהיה ומצבה הכלכלי של המשפחה הפלסטינית נותר נחות באופן יחסי.

■ גלי העלויות ההמוניות של יהודים למדינת ישראל, האחרון שבהם ב-1990, דחקו את הערבים החוצה משוק העבודה. המדינה דאגה לספק תעסוקה ותמיכה כלכלית לעולים אך לא לערבים. במקביל, המדינה לא התערבה בפתרון בעיות האבטלה בקרב הערבים שנוצרו בעקבות מדיניותה.

■ מספר המפרנסים במשפחה הערבית נמוך מזה של המשפחה היהודית. קרוב לשליש מהנשים הערביות הן עובדות שכירות. המשרות של חלק מהמפרנסים הן חלקיות או זמניות. ומצב זה של תת-תעסוקה מוביל לעוני (פארס, 1996).

■ רמת ההכנסה של האזרח הערבי עומדת על 70%-75% מזו של האזרח היהודי. למרות זאת, הוצאות המשפחה הפלסטינית גבוהות מאלה של המשפחה היהודית בגלל המרחק ממרכזי השירות וקשיי התחבורה (בנזימן ומנצור, 1992).

■ הרשויות המקומיות הערביות נכשלו בקידום יוזמות כלכליות בתחומן. המחסור בכוח אדם ניהולי מקצועי בתוך יישובים אלה היה אחת הסיבות לכך (הראבן, 1998).

מדיניות זו הותירה חלקים נרחבים בהחברה הפלסטינית במעמד נמוך. גם בראשית המאה ה-21 שיעור העוני בקרב הפלסטינים בישראל הוא הגבוה ביותר באוכלוסייה: כרבע מהאוכלוסייה הערבית חיה מתחת לקו העוני גם לאחר קבלת

קצבאות תמיכה מהמדינה, וכמחצית הילדים הפלסטינים חיים מתחת לקו העוני (הראבן, 1998; סעדי, 1997). יתר על כן, מדיניות מפלה בנושא רווחה מונעת ניידות חברתית ופריצה של בני המעמד הנמוך מגבולות מעמדם (אבו בקר, 2001).

המעמד הבינוני ושיקום העלית האקדמית

עם קום המדינה ברח או הוגלה חלקו הארי של המעמד הבינוני הפלסטיני עם כל הפליטים האחרים אל מעבר לגבולות מדינת ישראל. בעלי הקרקעות הבינוניים, פקידי הממשל, בעלי המקצועות החופשיים, האקדמאים והמנהיגים הפוליטיים הבכירים נעלמו כמעט לחלוטין.

השכלה גבוהה היא הגורם המרכזי לכינון המעמד הבינוני הפלסטיני. במשך 25 שנים לאחר הקמת המדינה חברו מספר גורמים לעכב רכישת השכלה גבוהה בקרב הפלסטינים בישראל: הטראומה הפוליטית והכלכלית; המשטר הצבאי בשנים 1948–1966; המעבר לשפת לימוד אקדמית זרה (עברית) עבור האוכלוסייה הערבית; דלותה של מערכת החינוך הערבית. יש לזכור כי כדי להפעיל את מערכת החינוך הערבית נאלצו תלמידות בכיתות ח' ו'ט' להשתתף בקורסים מזוזים למורות בבתי-ספר יסודיים.

ואולם, עד אמצע שנות השבעים של המאה ה-20 בנתה החברה הפלסטינית מחדש את הגל הראשון של האליטות הפוליטיות, הכלכליות, החינוכיות והתרבותיות שלה (ראו יחידה 10). בוגרי סמינרים ובוגרי אוניברסיטאות, שמצאו תעסוקה במשרד החינוך ובמשרות אחרות המשרתות את החברה הערבית ישירות, עיבו את השכבה ההולכת ונבנית מחדש של המעמד הבינוני הפלסטיני. שיעור הסטודנטים באוניברסיטאות עלה. המלגות שקיבלו סטודנטים ערבים בתיווכה של המפלגה הקומוניסטית, בזכות פעילותם בה, עודדה צעירים בעלי שאיפות לרכוש השכלה אקדמית במזרח-אירופה. רוב הסטודנטים והסטודנטיות למדו שם מקצועות חופשיים: רפואה, רוקחות, קולנוע, הנדסה, פסיכולוגיה, כלכלה, משפטים ועוד. עם סיום לימודיהם, היו בוגרים אלה הדור הראשון של פלסטינים אקדמאים בעלי מקצועות חופשיים בישראל. הם בנו מחדש את המעמד הבינוני הפלסטיני ביישובים הערביים (אבו בקר, 1998; Kaufman, 1977). באופן פרדוקסאלי, המפלגה הקומוניסטית בישראל ובמזרח-אירופה תרמה ישירות לכינונה מחדש של הבורגנות הצעירה בחברה הפלסטינית בישראל.

בוגרי האוניברסיטאות עבדו במערכת החינוך הערבית, במועצות המקומיות, והקימו עסקים פרטיים בערים הערביות או המעורבות ובכפריהם. בכך הם שיפרו את רמת השירותים ביישובים אלה, וייסדו את שכבת הבורגנות הזעירה ביישובים הערביים (רבינוביץ ואבו בקר, 2002). לקראת סוף המאה ה-20 אפשר לראות שבורגנות זו יצרה גם הון ערבי בחברה הפלסטינית בישראל. בקרב קבוצה זו נוצרה שכבה של יזמים שהשקיעו את הונו בתוך יישוביהם בפרויקטים כמו: בנייה, מסעדות, אולמות וגני אירועים, מוסדות חינוך ופרויקטים כלכליים בתחום השירותים והמסחר. פרויקטים אלה קידמו את בעליהם כלכלית והגבירו את אפשרויות התעסוקה ביישובים הערביים. ברור אפוא שהבורגנים הפלסטינים הם בעלי השכלה שבחרו ללמוד מקצועות חופשיים כדי להתחזק ממקצועות מעוטי הכנסה כמו פקידות. בתגובה למדיניות ההדרה מתעסוקה ציבורית בנתה שכבה זו את עצמה על בסיס עצמי, כדי לא להסתמך על תעסוקה במשרות ממשלתיות.⁷¹ גודלה של שכבה זו עדיין קטן: ל-7.5% מכלל האוכלוסייה הפלסטינית בישראל יש השכלה של 16 שנות לימוד ויותר (השנתון הסטטיסטי, 2000).⁷²

בניהם ובנותיהם של שכבה זו יצרו שתי מגמות חדשות בסגנון החיים המשפחתי: מגמה אחת היא של צעירים משכילים פלסטינים. כמו הוריהם, גם בני הדור השני הזה רכשו השכלה גבוהה והתמחו בישראל או בחוץ-לארץ, ועוסקים במקצועות חופשיים. ואולם, נקודת הזינוק של הדור הזה שונה מזו של הוריהם: ברוב התחומים דור ההורים הקים את התשתית המקצועית, התעסוקתית, וייסד את התרבות של המקצוע בחברה הפלסטינית בישראל. הדור השני מתאפיין בהתמערבות,⁷³ באוריינטציה המקצועית ובסגנון החיים שלו. בשונה מדור ההורים, הראייה והשאיפות של הדור הזה הן יותר גלובליות: הוא אינו מתייחס למוסדות הממשלתיים או לגבולות מדינת ישראל כמגדירים את השאיפות המקצועיות שלו. הוא בדרך-כלל דו-לשוני או תלת-לשוני, ובוחר רק בסמלים מסוימים להזהרות עם החברה היהודית-ישראלית, כמו למשל האהדה לקבוצת ספורט. מבחינה פוליטית בני הדור הזה נוטים להיות בעלי גישה מאוד ביקורתית ועורכים חשבון קשה וזכחני

⁷¹ שיעור המועסקים בשירות המדינה בשנת 2001 היה 5.7% מכלל העובדים (ד"ח סיכוי, יוני 2001).

⁷² השנתון הסטטיסטי לישראל, 2000. טבלה 22.1: [בני 15 ומעלה (1)], לפי דת, שנות לימוד בבית-ספר, גיל ומין. המשמעות של המונח יאפים yuppie + ie, [Y{oung}, U[rban], P[rofessional] : אדם צעיר, בעל חינוך גבוה, תושב עיר, בעל סגנון חיים שופע ועשיר.

⁷³ בחברה הערבית ובשפה הערבית למושג "התמערבות" אין קונטציה היררכית חיובית (כלומר, אין זה שהמערב טוב יותר או עדיף מהמזרח) להיפך, הקונטציה היא שהמערב שלילי ומייצא אלמנטים שליליים רבים למי שמחקה את תרבותו.

עם מדינת ישראל. דור זה נייד יותר, חופשי יותר מבחינת ערכים ותרבות ומחויבות כלפי המשפחה המורחבת. חלקם אינם רואים חובה לעצמם לגור בקרבת ההורים, ובוחרים לגור בעיר יהודית או בשכונת יוקרה בעיר מעורבת.

המגמה השנייה בקרב בני הדור השני של המעמד הבינוני פחות מתרחקת מהסגנון המשפחתי של הוריהם: הם יגורו בדרך כלל סמוך להוריהם וישלבו בין הערכים המסורתיים לבין התרבות המערבית. לדוגמה, גיל הנישואין שלהם יהיה גבוה (גיל ממוצע 25 לנשים, 27 לגברים) והם ידחו את שלב ההורות לסוף שנות העשרים או תחילת שנות השלושים לחייהם. על קבוצה זו נמנות גם צעירות משכילות עצמאיות השואפות לפתח קריירה אישית עצמאית רחוק מהשפעת ההורים. כדי לקבל לגיטימציה לחיים רחוק מהבית, מחפשות צעירות רווקות תפקידים יוקרתיים, וחיות בדירה משותפת עם רווקות אחרות שיש להן מטרות דומות.

חזרו לפרופיל משפחת כ' מהמשולש ולמשפחת ד' וזהו: מי מהן בני הדור הראשון לבורגנים הפלסטינים ומי נמנה עם הדור השני?

סיכום

המשפחה הפלסטינית בישראל, בדומה למשפחה הערבית במזרח התיכון, מושפעת מתהליכים ומאירועים היסטוריים, פוליטיים, טכנולוגיים וכלכליים עולמיים. כל אלה גורמים להיערכות מחדש במבנה המשפחה ובתפקודיה בקהילה, בחברה ובמדינה אשר במסגרתה חיים בניה ובנותיה. במשפחה הפלסטינית בישראל חלו שינויים דרמטיים עם קום המדינה, כמו פירוק משפחות בעקבות גל ההגירה והגירוש במלחמה, היווצרותם של פליטים פנימיים אשר שינו את המבנה החברתי והכלכלי של הכפרים והערים הקולטים, השינוי מכלכלה חקלאית לכלכלת פרולטרית בעקבות המחסור באדמות, ושינויים תרבותיים בעקבות הנתק מהעולם הערבי, המגע הבין-תרבותי עם התרבות היהודית-ישראלית, וההשפעה של חוקי המדינה.

בחלוף כחצי מאה לאחר קום המדינה, נוצרה שכבה דקה של בורגנות פלסטינית מבוססת על צאצאיה בעלי אוריינטציה תרבותית ותעסוקתית עולמית ולא מקומית. עם זאת, רוב רובה של האוכלוסייה הפלסטינית ממשיכה לנהל סגנון חיים משפחתי כפרי, אם כי על פי סגנון חייהם הכולל, כבר אי אפשר לכנותם "כפריים" או "פלאחים". הדבר תקף הן לאלה הגרים ביישובים הנקראים כבר "ערבים", או לאלה הגרים בשכונות עוני בערים המעורבות. כמובן שיש יישובים שבהם יש גם שכונות עם משפחות החיות בבתים מפוארים והמנהלות סגנון חיים ברמה גבוהה.

על אף העלייה ברמת החיים של הפלסטינים במדינת ישראל, חיה עדיין כמחצית האוכלוסייה מתחת לקו העוני. עובדה זו משמרת את שיתוף הפעולה הכלכלי והחברתי בין קרובי משפחה, וכתוצאה ישירה, היא שומרת ומשעתקת את הפונקציות של המשפחה המורחבת, מדגישה את התלותיות במקום את העצמאות ומשעתקת את הנורמות השיתופיות בערים ובכפרים.

התמונה אשר הצטיירה ביחידה זו מייצגת במשהו את חיי המשפחה בחברה הערבית. עם זה, חשוב להדגיש שאין היום אב-טיפוס של משפחה ערבית אחת, לא בתוך ישראל ולא בעולם הערבי. המזרח התיכון נמצא בשלבי שינוי כלכליים ופוליטיים ותהליכי גלובליזציה המשפיעים על החברות הערביות ועל משפחות בתוכם. על כן, הדיבור על "המשפחה הערבית" יכול לצייר מאפיינים כלליים המשותפים לכמה אנשים אולם רחוקים מסגנון החיים הספציפי של אחרים. המשפחה הערבית היא רב-גונית ורב-תרבותית. עם זה, קיימים מבנים חברתיים, תרבותיים וערכיים המשותפים לחברות הערביות במזרח התיכון והמבחינים בין משפחות ערביות ובין משפחות מתרבויות אחרות.

קורות

שימת מקורות בעברית

בו בקר, ח'אולה. (1990). הסוציאליזציה הפוליטית של הילד הפלסטינאי ומצעות ספרות הילדים הפלסטינאית. עבודת MA. אוניברסיטת חיפה.

בו בקר, ח'אולה. (1998). בדרך לא סלולה. נשים ערביות כמנהיגות פוליטיות שראל. רעננה: המכון לחקר החברה הערבית בישראל.

בו בקר, ח'אולה. (2001). מדיניות הרווחה החברתית והחינוכית בקרב האוכלוסייה ערבית בישראל. ירושלים: זן ליר, המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

בו בקר, ח'אולה. (2002). "נשים ערביות, מין ומיניות: נוכחות החברה הערבית ורבותה בטיפול בסיכולוגי זוגי בקרב נשים פלסטיניות." המזרח החדש כרך מג. זוך חיים גרבר ואלי פודה (עורכים). יחסי יהודים-ערבים בארץ ישראל/פלסטין. אוניברסיטה העברית: מאגנס.

בו גוש, צבחי. 1968. השתלבות החמולה במסגרת מועצה מקומית בכפר ערבי. זוך: החברה הערבית בישראל: תמורות ומגמות. לשכת היועץ לענייני רבים/משרד ראש הממשלה. עמ' 9-20.

ביצור, מ. (1987). המשפחה הערבית: מסורת ותמורה. בתוך ח. גרנות המשפחה ישראלית (חלק ראשון). ירושלים: מועצת בתי-הספר לעבודה סוציאלית בישראל. אמצעות אקדמון. 99-115.

טקין, אלון. (2003). מקום מגורים ורמת שכר בישראל משנת 1993 עד שנת 200. תל-אביב: אדוה.

מארה, מחמד וכבהא סופיאן. (1996). זהות חצויה. חלוקה פוליטית והשתקפויות ברתיות בכפר חצוי. גבעת-חביבה: המכון לחקר השלום.

בן-דוד, יוסף. (1996). הסכסוך על אדמות הבדווים בנגב. סדרת ניירות עמדה, רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

בן-דוד, יוסף. (1996). מריבה בנגב. בדווים, יהודים, אדמות. רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית.

בן-שמש, אהרן. (1978). הקראן (תרגום מערבית). תל-אביב: קרני.

בנזימן, עוזי ומנצור עטאללה. (1992). דיירי משנה. ערביי ישראל, מעמדם והמדיניות כלפיהם. ירושלים: כתר.

ברוך, נסים. 1968. נצרת העיר - התפתחות בעבר ובעתיד לעתיד. בתוך: החברה הערבית בישראל: תמורות ומגמות. לשכת היועץ לענייני ערבים/משרד ראש הממשלה. עמ' 31-39.

גאנס, אסעד והראבן, אלוף. (נוב' 1995). סקר אקדמאים ערביים בעלי תואר שני ושלישי ובעלי מקצועות חופשיים. ירושלים: עמותת סיכוי.

גילבר, גד. (1996). "מגמות בהתפתחות הדמוגרפיה של הפלסטינים - 1948-1987". בתוך משה מעוז וב"ז קדר (עורכים) התנועה הלאומית הפלסטינית: מעימות להשלמה? תל-אביב: משרד הבטחון. עמ' 13-26.

ג'רייס, סברי. (1966). הערבים בישראל. חיפה: אלי-אתיחאד.

הראבן, אלוף. (1998). מבט לאחור ומבט קדימה. האמנם "אזרחות מלאה ושווה"? ירושלים: סיכוי.

וייל, חנה. (1995). ביצוע חוק סיעוד במגזר הערבי. המוסד לביטוח לאומי, מנהל המחקר והתכנון. סקר מס' 126. ירושלים.

וייל, חנה. (1989). משפחה ומשקי-בית של קשישים ערבים כפריים בישראל. מגמות, ל"ב (3), 318-331.

חבש, עוני. 1977. **תהליכי שינוי ומודרניזציה במשפחה הערבית**. (סקר בכפר ערבי בישראל). האוניברסיטה העברית בירושלים. המכון לחקר עבודה ורווחה.

חאג' יחיא, מוחמד. (1994). "המשפחה הערבית בישראל: ערכיה התרבותיים וזיקתם לעבודה הסוציאלית". **חברה ורווחה**, י"ד, 249-264.

חסן, מנאר. (1999). "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה". בתוך דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות) **מין מגדר פוליטיקה**. תל-אביב: קו אדום הוצאת הקיבוץ המאוחד.

יפתחאל, א., חמאייסי, ר. וקידר, ס. (2000). "קרקעות ותכנון". נייר עמדה בתוך ד. רבינוביץ, א. גאנץ וא. יפתחאל (עורכים) **אחרי השבר: כיוונים חדשים למדיניות הממשלה כלפי אוכלוסייה הערבית בישראל**.

כבהא, מוסטפא וברזילי, רוג'ית. (1996). **פליטים בארצם. פליטים פנימיים במדינת ישראל** (1948-1996). גבעת חביבה: המכון לחקר השלום.

כהן, הלל. (2000). **הנפקדים הנוכחים. הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948**. המרכז לחקר החברה הערבית בישראל. ירושלים: ון ליר.

מנאע, עאדל וחאג' יחיא קוסאי. (1995). **מברוכ - תרבות החתונה הערבית בישראל**. רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

סבירסקי, שלמה וקונור-אטיאס, אתי. (נוב' 2002). **תמונת מצב חברתית 2002**. תל-אביב: מרכז אדווה.

סעדי, אחמד. (1997). "העוני בקרב ילדים ערבים בישראל: שאלה של אזרחות". בתוך ג'וני גל (עורך), **ילדים עניים בישראל, סקירה רב תחומית**. ירושלים: המועצה הלאומית לשלום הילד, התנועה למלחמה בעוני בישראל.

עבאדי, נאסר. (1991). **נשואי-תערובת בין ערבים ליהודים בישראל**. (עבודת MA לא מפורסמת). ב"ס לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת תל-אביב.

פארס, אמין. (1996). **עוני בחברה הערבית בישראל**. רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל. יער, סדרת ניירות עמדה.

פוגל-ביז'אווי, סילביה. (1999). **משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות**. בתוך דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות) **מין מגדר פוליטיקה**. תל-אביב: קו אדום הוצאת הקיבוץ המאוחד.

פלסק, יצחק ומחאמיד מוחמד. (1989). **אות של פחם**. עולמם של צעירים ערבים בישראל. גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים.

קרסל, ג. מ., בן-דוד, י., ואבו רביעה, ח'. (1991). "תמורות בבעלות על הקרקע אצל בדווי הנגב במאה השנים האחרונות: ההיבט התוך שבטי". **המזרח החדש**, כרך לג. 39-69.

רבינוביץ, דני. (1988). **12 משפחות בישראל**. כרך א, ב. ירושלים: מכון ון ליר, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

רבינוביץ, דני. (1993). "נוסטלגיה מזרחית: איך הפכו הפלסטינים ל'ערביי ישראל'". **תיאוריה וביקורת** כרך 4, עמ' 141-152.

רבינוביץ, דני (עורך). (1994). **בחמישה קולות: בני נוער ערבים בישראל מספרים על חייהם ועל תרבותם**. תל-אביב: מטה, המרכז לטכנולוגיה חינוכית.

רבינוביץ, דני. (1998). **אנתרופולוגיה והפלסטינים**. רעננה: קו התפר, המרכז לחקר החברה הערבית.

רבינוביץ, דני ואבו בקר, ח'אולה. (2002). **הדור הזקוף**. תל-אביב: כתר.

רוזנפלד, הנרי. (1968). "תהליכי שינוי מאוחרים במבנה המשפחה המורחבת בכפר הערבי". **החברה הערבית בישראל: תמורות ומגמות**. לשכת היועץ לענייני ערבים/משרד ראש הממשלה. עמ' 21-30.

זנפולד, הנרי. (תשמ"א). "שינוי, מחסומים לשינוי וניגודים במשפחה הכפרית".
נוך אהרון ליש (עורך). **הערבים בישראל. רציפות ותמורה**. ירושלים: מאגנס,
אוניברסיטה העברית. עמ' 76-103.

יטר, יצחק. (1996). **שילוב אקדמאים ערבים בשירות המדינה**. רעננה: המרכז
זקר החברה הערבית בישראל. יער: סדרת ניירות עמדה.

ס, אלי. (1973). **סקר בוגרי מוסדות להשכלה גבוהה בישראל מבני המיעוטים**.
ניברסיטת תל-אביב, מכון שילוח לחקר המזרח התיכון.

טנדל, אורי. (1992). **ערביי ישראל בין פטיש לסדן**. ירושלים: אקדמון,
אוניברסיטה העברית.

טנדל, אורי. (1996). "המשפחות המוסלמיות המנהיגות בירושלים בתקופה
צות'מאנית". בתוך משה מעוז וב"ז קדר (עורכים) **התנועה הלאומית הפלסטינית:
עימות להשלמה?** תל-אביב: משרד הבטחון. עמ' 53-60.

ייקל, ג'ולי וברק נורית. (2002). **בריאות ורווחה של נשים בדואיות בנגב**. נייר
זודה מס' 21. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

שימת מקורות בערבית

בו בקר, ח'אולה. (2001). **תנאקד אלמטאלב בין קיאות אלמראה ותקהקרהא**
זניגודים בדרישות של מנהיגותן של נשים והידרדרות מעמדן). בתוך **משארפת
למראה פי סנע אלקראר** (שיתוף נשים בתהליך קבלת החלטות). אגודת אלזהראא:
ח'נין.

בו חנא, חנא. (1985). **אל-מעאהד אל-רוסיה פי פלסטין** (המכללות הרוסיות
פלסטין). עבודת MA לא מפורסמת. אוניברסיטת חיפה.

ל-חות, ביאן נויהד. (1991). **פלסטין: אל-קדיה, אל-שעב, ואל-חד'ארה**. (פלסטין:
בעיה, העם, הציביליזציה). בירות: דאר אל-איסתקלאל לל-דראסאת ואל-נשר.

אל-חזמאוי, מחמד. (1998). **מלכית אל-אראדי פי פלסטין, 1918-1948** (הבעלות
על הקרקעות בפלסטין בין 1818-1948). עכו: אל-אסואר.

אל-חזמאוי, מחמד. (1998). **אל-אודאע אל-אקתצאדיה ללפלחין אל-פלסטיניין פי
עהר אל-אנתדאב אל-בריטאני 1922-1936**. המצב הכלכלי לפלאחים הפלסטיניים
בתקופת המנדט הבריטי 1922-1936. אל-מג'לה אל-פלסטיניה ללדראסאת אל-
תאריח'ה, כרך 1 (1) 160-118.

אל-מואססה אל-ערביה לחקוק אלנאסאן (ללא שנת פרסום). **אל-פלסטיניון אל-
ערב פי אסראיל: אל-חוקוק אל-ג'מאעיה ואל-אקתסאדיה ואל-ת'קאפיה**
(הפלסטינים הערבים בישראל: הזכויות הקולקטיביות וכלכליות והתרבותיות).
נצרת. אל-מואססה אל-ערביה לחקוק אלנאסאן.

אלקסיר, עבד אלקאדר. (1999). **אלאסרה אלמתג'ירה פי מג'תמע אלמדינה
אלערביה. דראסה מידאניה פי עלם אלג'תמאע אלחדרי ואלאסרי** (המשפחה
המשתנה בחברה העירונית הערבית. מחקו שדה בסוציולוגיה של העיור
והמשפחה). בירות: דאר אלנהדה אלערביה.

בלתאג'י, מוחמד. (2001). **פי אחכאם אלאסרה. חוקי המשפחה. קהיר: דאר
אלתקוה**.

בשארה, עזמי. (1998). **אלח'טאב אלסיאסי אלמבתור ודראסאת אח'רה**. (הנרטיב
הפוליטי הנגדע ומחקרים נוספים). ראמאללה: מואטון, המכון הפלסטיני לחקר
הדמוקרטיה.

דיאב, אמתיאז. (1991). **יאפה עטר מדינה**. (יפו, ניחוח עיר). בירות, דאר אל-פתא
אל-ערבי.

יאג'י, עבד אל-רחמאן. (1968). **חיאת אל-אדב אל-פלסטיני אל-חדית'**. (התפתחות
הספרות הפלסטינית המודרנית). בירות: אל-מכתב אל-תג'ארי לל-טבאעה ואל-נשר
ואל-תוזיע.

אנגלית

Abu Baker, Khawla (2003). "Career Women" or "Working Women"? Change versus stability for young Palestinian women in Israel. *The Journal of Israel History. Politics, Society, Culture. Vol 21* (1-2) 85-109. (Special Issue. Hannah Naveh (ed.) *Women's Time*).

Abu Baker, Khawla (2003). Social and educational policy in the Arab sector in Israel. In Alexander Bligh (ed.), *The Israeli Palestinians: An Arab minority in the Jewish state*. London: Frank Cass, 68-96.

Abu Baker, Khawla (2002). Research on welfare and well-being in Israel: A Palestinian perspective [Review of Palestinian books]. In L. Z. Eisenberg, N. Caplan, N. B. Sokiloff & M. Abu-Nimmer (Eds.), *Traditions and transitions in Israel studies. Books on Israel, Vol. VI*. N.Y. State University of New York Press. 135-155.

Al-Haj, Majid (1986). The adjustment patterns of the Arab internal refugees in Israel. *International Migration* 24(3), 651-674.

Al-Haj, Majid. (1987). *Social change and family processes: Arab communities in Shefar-A'm*. London: Westview.

Al-Haj, Majid. (1989). Social research on family lifestyles among Arabs in Israel. *Journal of Comparative Family Studies* XX (2), 175-195.

Al-Krenawi, Alean (1999 Sep.). Women of polygamous marriages in primary health care centers. *Contemporary Family Therapy*, 21(3), 417-429.

Al-Krenawi, Alean (2001, June) Women from polygamous and monogamous marriages in an out-patient psychiatric clinic. *Transcultural Psychiatry*, 38 (2): 187-199.

יואג'ה מ. יאסר. (1999). **אלשבאב אלערבי** (הצעירים הערבים). בתוך זכריה, ח'דר (עורך). **דראסאט פי אלמג'תמע אלערבי אלמועאסר** (מחקרים על החברה הערבית המודרנית). דמשק: אלאהאלי.

טאב, זוהיר. (1976). **תטאור בונה אלסרה אלערביה ואלג'וד'ור אלתאריכיה ולמג'תמאעיה לקדאיה אלמועאסרה**. התפתחות מבנה המשפחה ערבית זשורשים ההיסטוריים והחברתיים לסוגיות המודרניות. בירות: מעד אלנמאא לערבי.

טאב, זוהיר. ומכי עבאס (ללא שנת פרסום). **אלסולטה אלאבויה ואלשבאב סמכות הורית והצעירים**. בירות: מעד אלנמאא לערבי.

יקלי, מאי, אברהים. (1998). **חיפה אל-ערביה 1939-1918**. (אל תטור אל-לתמאעי ואל אקתסאדי). חיפה הערבית 1939-1918. (ההתפתחות החברתית הכלכלית). בירות: מואססת אל-דראסאט אל-פלסטיניה.

עד, אחמד. (1988). **אל-אודאע אל-אקתסאדיה ללג'מאהיר אל-ערביה פי אסראיל** המצב הכלכלי לציבור הערבי בתוך ישראל). בתוך ח'אלד ח'ליפה (עורך). **לסטניון 1948-1988** (פלסטינים 1948-1988) עמ' 107-125. דאר אלמשרק: ופרעם.

ליאן, מחמד שחאדה. (1987). **אל-ג'אנב אל-מג'תמאעי פי אל-שער אל-פלסטיני ול-חדית'** (אלמנטים חברתיים בשירה הפלסטינית המודרנית). עמאן: דאר אל-פכר ל-נשר ואל-תוזיע.

וראבי, השאם. (1988 הוצ' 2). **אלג'מר ואלרמאוד**. ד'כריאת מת'קף ערבי. (גחלים אפר. זיכרונות של משכיל ערבי). בירות: דאר אלטליעה.

ניתונים

אנורמה (עתון שבועי) 29.8.2003, גליון מס' 827.

Fargness, Philippe. (1996). The Arab world: The family as fortress. In Andre Burguière, Christiane Klapish-Zuber, Martine Sogalen, Françoise Zonabend (Eds.). *A history of the family vii. The impact of modernity*. pp 339-374

Ghanem, A. (in press). The Palestinians in Israel: Political orientation and aspirations. *International Journal of Inter-Cultural Relations*.

Ghanem, As'ad. (2001). The Palestinian Arab. Minority in Israel, 1948-2000. N.Y.: SUNY Press.

Goldberg, H. E. (1985). Historical and cultural dimensions of ethnic phenomena in Israel. In A. Weingrod (ed.). *Studies in Israeli ethnicity. After the ingathering*. N.Y.: Gordon and Breach Science Publishers. pp 179-200.

Goldscheider, C. (1996). *Israel's changing society: Population, ethnicity, and development*. CO: WestviewPress.

Gorkin, Michael. (1993). *Days of Honey, Days of Onion. The Story of a Palestinian Family in Israel*. LA: University of California Press.

Granqvist, Hilma (1931). *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors Central Tryckeriet. Germany.

Granqvist, Hilma (1936). *Marriage Conditions in a Palestinian Village II*. Helsingfors Central Tryckeriet. Germany.

Haidar, A. (1990). *The Arab population in the Israeli Economy*. Tel-Aviv: International Center for Peace in the Middle East.

Haidar, A. (1991). *Social welfare services for Israel's Arab population*. San Francisco: WestView.

Haidar, A. (1995). *On the margins. The Arab population in the Israeli economy*. N.Y.: St. Martin's Press.

Al-Krenawi, A, Graham, J., & Abuelaish, I. (2001). They psychosocial impact of polygamous marriages on Palestinian women. *Women & Health*, 34 (1).

Al-Krenawi, Alean & Graham, John. R. (1998). Divorce among Muslim Arab women in Israel. *Journal of Divorce & Remarriage*, 29 (3/4): 103-119.

Azaiza, Faisal. (1997). Variables affecting pregnancy within 6 months of last delivery among rural Moslem women in Israel. *Social Development Issues*. Vol. 19 (1): 86-97.

Baer, Gabriel. (1980). The office and function of the village Muktar. In Joel S. Migdal (ed.). *Palestinian Society and Politics*. New Jersey: Princeton University Press. pp 103-123.

Bronfenbrenner, U. (1977). Toward an experimental ecology of human development. *American Psychologist*, 45: 513-530.

Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, Abner (1965). *Arab Border Villages in Israel*. Manchester University Press.

Dwairy, Marwan. (1998). *Cross_cultural counseling: The Arab - Palestinian case*. N. Y.: The Haworth Press.

Eliahn Grant (1921). *The people of Palestine*. An enlarged edition of "The peasantry of Palestine, life manners and customs of the village. Philadelphia: J.B. Lippincott Company.

Falicov, C. J. (1988). Learning to think culturally. In H. A. Liddle, D. C. Breunlin, & R. C. Schwartz (Ed.s), *Handbook of family therapy training and supervision* (pp. 335-357). New York: The Guilford Press.

- Patai, R. (1983). *The Arab mind*. N.Y.: Charles Scribner's Sons.
- Rosenfeld, H. (1973). "Hamula". *Journal of Peasant Studies* (1) 234-244.
- Rosenfeld, H. (1968). The contradictions between property, kinship and power as reflected in the marriage system of an Arab village. In J. G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, Paris.
- Sa'ar, A. (2000). "Girls" and "women": Femininity and social adulthood among unmarried Israeli-Palestinian women. Unpublished Dissertation. Boston University. Graduate School of Arts and Sciences.
- Sayegh, Rosemary. (1979). *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Press.
- Sharabi, Hisham. (1988). *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab society*. NY: Oxford University Press.
- Smooha, Sami (1984). *The Orientation and Politization of the Arab Minority in Israel*. Haifa: University of Haifa.
- Tibawi, Ahmed L. (1956). *Arab Education in Mandatory Palestine*. (A study of three decades of British administration). London.
- Welchman, L. (1999). *Islamic family law: Text and practice in Palestine*. Jerusalem: Women's Centre for Legal Aid and Counselling.
- Winckler, O. (2003). Fertility transition in the Middle East: The case of the Israeli Arabs. In Alexander Bligh (ed.), *The Israeli Palestinians: An Arab minority in the Jewish state*. London: Frank Cass, pp 39-67.
- Zureik, E. (1979). *The Palestinian in Israel. A study in internal colonialism*. London.

- Haj-Yahia, M. (1995). *Toward culturally sensitive intervention with Arab families in Israel*. *Contemporary Family Therapy*, 17(4). Pp 429-447.
- Hamadeh, Najla, S. (1999). Wives and daughters. In Suad Joseph, *Intimate selving: Self, gender and identity in Arab families*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press. pp 141-173.
- Hammami, R. (1993). Women in Palestinian society. In *Palestinian society: A survey of living conditions*. FAFO-report 151. pp. 283-311.
- Joseph, S. (1999) (ed.). *Intimate selving: Self, gender and identity in Arab families*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Joseph, S. (2000). Civic myths, citizenship, and gender in Lebanon. In Suad Joseph (ed.) *Gender and citizenship in the Middle East*. Syracuse: Syracuse University Press. 107-136.
- Kanaana, Sharif, (Winter, 1975). Modernization and the extended families: The Arab minority in Israel. *The Wisconsin Sociologist* 12, (1), 3-19.
- Kerr, M. E., & Bowen, M. (1988). *Family evaluation*. N.Y.: W. W. Norton & Company.
- Kimmerling, B., & Migdal, J. S. (1993). *Palestinians. The making of people*. New York: The Free Press.
- Miller, Y. N. Miller. (1980). Administrative policy in rural Palestine: The impact of British norms on Arab community life. 1920-1948. in Joel, S. Migdal (ed.). *Palestinian Society and Politics*. New Jersey: Princeton University Press. pp 125-145.
- Moghadam, V. M. (1993). *Modernizing women. Gender and social change in the Middle East*. Cairo: The American University.