



מגדר | כתב עת למגדר ופמיניזם | גיליון 2 | מאמרים

טל מלר | "אלמנה זה מאללה, אז אלמנה יותר טוב מגרושה..." - אלמנות פלסטיניות-ישראליות: סוגיות מרכזיות¹

תקציר

מאמר זה מתמקד במצבן של אלמנות אימהות חד-הוריות פלסטיניות-ישראליות תוך בחינת סוגיות שונות הנגזרות מההקשר החברתי – תרבותי – כלכלי ואזרחי שמעצב את מעמדן. המאמר מתבסס על עבודת שדה שערכתי בין השנים 2007-2011. המחקר עסק במצבן ובחוויותיהן של אימהות חד-הוריות פלסטיניות-ישראליות, ובבחינת מעמדן ויחסיהן עם משפחותיהן והקהילה. איסוף הנתונים נעשה על ידי ראיונות עומק חצי מובנים שנערכו ונותחו מתוך מחויבת לעקרונות המחקר הפמיניסטי. כאלמנות, הנשים נתקלות בקשיים מרובים שמקורם הן בתפישות המקובלות בחברה שבה הן חיות ובמבנה הפטריארכלי המאפיין אותה, והן בחסמים מבניים, הדרה ואפליה המעוגנים במבנה החברה בישראל. לפיכך, רבות מהן נאלצות לפנות לקבלת תמיכה כלשהי מן המסגרות המשפחתיות. אולם, בבחינת נקודת מבטן הסובייקטיבית של הנשים, ניתן ללמוד כי ה"נתינה" המשפחתית מתורגמת לא פעם בהתנסויותיהן לתביעה ומעצבת את התנהלותן ומבנה עבורן קשיים יומיומיים רבים. מאמר זה מדגיש את הקשר הקיים בין תמיכה לפיקוח, תוך התייחסות למכלול הגורמים המשפיעים עליו וביניהם מדיניות ציבורית, כוחות שמרניים ומוסדות דתיים ומשפחתיים. העלייה בשיעור המשפחות החד-הוריות שבראשן אישה בחברה הפלסטינית-ישראלית, מדגישה את הנחיצות בגיבוש הבנה באשר לחייהן, הבנה שעשויה לסייע להנכחתה של קטגוריה חברתית זו במרחב החברתי, ולהשפיע על גיבוש גישות טיפוליות וקביעת מדיניות שיש לנקוט לגביהן, תוך הבנת המורכבות בשילובן בחברה.

מילות מפתח: נשים פלסטיניות-ישראליות, אימהות חד-הוריות, אלמנות

¹ המאמר מבוסס על עבודת הדוקטורט שנכתבה בחוג למגדר בבר-אילן בהנחייתה של פרופ' אורלי בנימין.

מבוא

החברה הפלסטינית בישראל עוברת בשלושת העשורים האחרונים תמורות בתחומים המשפחתי, הכלכלי, החינוכי והחברתי-התרבותי. לצד נתונים על עוני, אבטלת נשים, שיעורים גבוהים של עובדים עניים ודתיות מתחזקת, הולך ומתבסס בחברה הפלסטינית-הישראלית מעמד בינוני המתאפיין בירידה בשיעורי הפרייון, ביציאת נשים לעבודה ובעלייה בשיעור ההשכלה ("בנתיב לצמיחה", 2012; חאג' יחיא-אבו אחמד, 2006; יונאי וקראוס, 2009). אחת התמורות בתחום המשפחתי היא עליית שיעורן של המשפחות חד-הוריות² לכלל 9% מכלל המשפחות הפלסטיניות (הלמ"ס 2012). גם אם ככלל, המסגרת המשפחתית הפלסטינית מאופיינת בסממנים ובמבנה פטריארכליים, הרי שמגמה זו תואמת את המגמה בחברה הישראלית הרחבה³ ואת הנתונים לגבי המערב (Duncan & Edwards, 1997).

מאמר זה מתמקד באלמנות אימהות חד-הוריות פלסטיניות-ישראליות, באופן שבו הן חוות את התקבלותן בקרב משפחתן וקהילתן ובמורכבויות המרכזיות העולות מהסטטוס המשפחתי שלהן. המאמר מתבסס על מחקר שנערך בין השנים 2007-2011 בקרב אימהות חד-הוריות פלסטיניות-ישראליות, גרושות/פרודות ואלמנות. המחקר עסק במצבן ובחוויותיהן של נשים אלה, ובבחינת מעמדן ויחסיהן עם משפחתן ועם הקהילה. איסוף הנתונים נעשה באמצעות ראיונות עומק חצי מובנים, שנערכו ונותחו תוך מחויבות לעקרונות המחקר הפמיניסטי.

חוקרים שונים (חאג' יחיא-אבו אחמד, 2006; צלניקר, 2005 ואחרים) טוענים כי המחקר הקיים אינו מדביק את קצב השינוי המתרחש בחברה הפלסטינית בישראל, ואינו מבחין דיו במורכבות החברתית-התרבותית-הזהותית שבה. מחקרים רבים שנכתבו עד כה מציגים את "המיעוט הפלסטיני בישראל" כמקשה אחת ונבדלת בתוך החברה הישראלית. רוב המחקרים על משפחות פלסטיניות בישראל שנכתבו עד כה היו ממוקדים במשפחה המורחבת (החמולה) ונסמכו על מדגמים בלתי מייצגים או לא-עדכניים משנות השמונים, השבעים והשישים, ורבים מאותם מחקרים התבססו על שיטות עבודה כמותניות. מחקרים אחרים (אבו-בקר, 2007; אבו-רביעה-קווידר, 2005; 2008; גילת והרץ-לזרוביץ, 2009; ויינר לוי, 2005; חאג' יחיא אבו-אחמד, 2006; יחיא-יונס, 2006; סער, 2004; 2007; Sa'ar, 2001 ואחרים) שהתמקדו בנשים פלסטיניות-ישראליות ונערכו בשנים האחרונות אמנם הציגו את המורכבות הנלווית להתנהגותן של נשים אלה ואת האופן שבו הן מאתגרות את מערכות הערכים המיוחסות למשפחה הפלסטינית, אולם, לא נבחנה בהם אוכלוסיית

² המונח "חד-הוריות" בחברה הפלסטינית מתייחס כאן לאלמנות או גרושות החיות עם ילדיהן ולא לנשים אשר החליטו להביא ילד לעולם שלא במסגרת הנישואים; משפחות כאלו חיות לרוב בערים יהודיות, מנסות להיטמע ונחשבות לשוליים הנידחים של החברה הפלסטינית. הקטגוריה "אימהות חד-הוריות" במשמעות המערבית אינה קיימת בשנתונים הסטטיסטיים של מדינות ערביות (אבו-בקר, 2007).

³ ב-1975 היוו חד-הוריות 4.5% מכלל המשפחות וב-2001 9.9% מכלל המשפחות (סבירסקי ואחרים 2002). ב-2012 היוו משפחות חד-הוריות 12% מכלל המשפחות (הלמ"ס 2012).

האימהות החד-הוריות באופן מקיף, ולא האופן שבו הן חוות ומפרשות את חייהן ואת מצבן, בהקשר של משפחתן וקהילתן.

שיעורן הגבוה יחסית של נשים שמתקיימות כיחידה משפחתית חדשה דורש בחינה של מצבן וחייהן, שתסייע להנכיח קטגוריה חברתית זו, וממנה ניתן יהיה ללמוד על מצבן של נשים המצויות במיקומים מובחנים בתוך החברה הפלסטינית-הישראלית. להבנה מעמיקה של המציאות החדשה שנוצרה בעקבות העלייה בשיעור הנשים החד-הוריות בחברה הפלסטינית בישראל בכלל, השלכות על מצבן של אלמנות בחברה. הבנה שכזו חשובה הן בכל האמור במישור התיאורטי-המחקרי, והן מן ההיבטים המעשיים, כגון גיבוש גישות טיפוליות וקביעת מדיניות, אשר יתבססו על צרכיהן הייחודיים של נשים אלו ובני משפחותיהן בתחומי חיים שונים.

נשים פלסטיניות-ישראליות – משפחה ויחסים מגדריים

נשים פלסטיניות-ישראליות מהוות חלק מקבוצת מיעוט לאומי בחברה הישראלית, המוגדרת כחברה שסועה באופן עמוק (סמוחה, 2001). ב-2012 מנה המיעוט הפלסטיני כ-1,573,800⁴ המהווים כ-20.5% מכלל אוכלוסיית מדינת ישראל, מתוכם כ-84% מוסלמים, כ-7.8% נוצרים וכ-8.1% דרוזים (למ"ס, 2012). נשים פלסטיניות-ישראליות הן כ-49% מאוכלוסיה זו (שם, שם).

בהיותן חלק מקבוצת מיעוט לאומי, מעמדן האזרחי מייצר אי-שוויון וממדי דיכוי בתחומי חיים רבים, ובהם: כלכלה ותעסוקה, פוליטיקה, חינוך והשכלה. נוסף על כך, אי-השוויון המגדרי, שנובע מהסדר הפטריארכלי שמאפיין את החברה הישראלית בכלל ואת החברה הפלסטינית בישראל בפרט (ראו גם חסן, 1999; פוגל-ביז'אוי, 1999; Herzog, 2004), מוסיף ממד של דיכוי שחוות הנשים.

בשלושת העשורים האחרונים מתחוללים בחברה הפלסטינית בישראל שינויים בתחומי המשפחה, הכלכלה, החינוך, ושינויים סוציו-תרבותיים. במוקד השינוי מצויות מגמות של ירידה בשיעורי הפרייון, יציאת נשים לעבודה, עלייה בשיעורי ההשכלה ושינוי בתפיסות המסורתיות-הפטריארכליות ("בנתיב לצמיחה", 2012; עלי וגורדוני, 2009). שינויים אלה מעצבים מחדש את מרחב האפשרויות שעומד לרשות פלסטינים אזרחי ישראל בכלל ונשים פלסטיניות-ישראליות בפרט בתחומים רבים, ובהם משפחה ויחסי מגדר.

מחקרים נוספים מצביעים על כך שלמרות העלייה במספר הנשים הפלסטיניות הרוכשות השכלה והמועסקות בשכר, נשים רבות עדיין כורעות תחת העול המשולב שמייצרים מנגנוני ההדרה והשליטה של המדינה והתרבות המוסלמית (ראו גם גילת והרץ-לזרוביץ, 2009; סער, 2004; עלי וגורדוני, 2009). באשר לדפוס המשפחה וחרף מגמות השינוי בתחום זה, קיימת תמימות דעים בקרב החוקרים כי המשפחתיות הפלסטינית בישראל מאופיינת בסממנים ובמבנה פטריארכליים.

⁴ כולל מזרח ירושלים.

במבנה משפחתי זה קיימת היררכיה על בסיס גיל ומין – שימור המדרג הסמכותי ומתן עדיפות למבוגרים על פני הצעירים ולגברים על פני נשים (Haj-Yahia, 2003; Hassan, Barakat, 1993; Sharabi, 1988; 1991) – הבאה לידי ביטוי גם ביחסים בין אחים. האחים המבוגרים, ובמיוחד הבן הבכור, נחשבים דומיננטיים, והמשפחה מעניקה להם סמכויות ותפקידים שאינה נותנת לאחרים (Barakat, 1993). כמו כן, היחסים במסגרת המשפחתיות הזו מאופיינים בדרישה מהפרט להצניע את צרכיו האישיים ולהעמיד בראש סדר עדיפויותיו את הקולקטיב המשפחתי. בתמורה, מובטחים לפרט סיוע ותמיכה. בני המשפחה מוכנים לפתח תמיכה רגשית, דאגה הדדית, שיתוף פעולה, עזרה מעשית ומחויבות לזולת. אלה באים לידי ביטוי בכך שכל בני המשפחה נתפסים כשותפים להצלחות ולכישלונות, לשמחות ולרגעי משבר. בשעת הצורך מגויסת המשפחה המורחבת לסיוע בבנייה, כמו גם לנטילת אחריות במקרים שבהם בן משפחה סרח (Sa'ar, Dwairy, 1998; Barakat, 1993; 2001).

אולם רוב החוקרים מציינים כי נשים יזכו לתמיכת בני המשפחה, כל עוד התנהגותן תהלום את הציפיות המסורתיות מהן כרעיות וכאימהות (Haj-Yahia, 1998a; 1998b; 1999). ציפיות אלו כוללות בין היתר צייתנות וכניעה, קבלת אחריות כמעט בלבדית לסיפוק צרכי הילדים והבית, ויתור על השאיפות האישיות למען רווחת הבעל והילדים, שמירה על "שמה הטוב" של המשפחתיות, וחשוב מכול – נאמנות לזוגיות בכל רמותיה, ובראש ובראשונה נאמנות מינית (Haj-Yahia, 1998a; 1998b; Sharabi, 1972; Barakat, 1993; 1999). חרף קיומה של התפיסה כי חיי המשפחה הם עניין קולקטיבי, ומגמות של שימור הדפוסים המשפחתיים השונים, צומחות גם מגמות של שינוי. בשנים האחרונות יותר ויותר נשים פלסטיניות מסרבות להינשא בשידוך, מעדיפות לבחור בעצמן את בני זוגן, וחיות מחוץ ליישובים פלסטיניים (חג'-יחיא-אבו אחמד, 2006; סער, 2004; Herzog, 1997; 2004). שיטות של היכרות בין בני זוג (עטא – הסכם בין הורים מהילדות, נישואי קרובים, שידוך והיכרות רק לאחר האירוסין) שהיו נפוצות בעשורים הקודמים, הולכות ונעלמות. מחקרים שונים מצביעים גם על שינוי ניכר שחל בגיל הנישואין הממוצע,⁵ שינוי המאפיינים הזוגיים לאחר הנישואין (חג'-יחיא-אבו אחמד, 2006) ושינוי במספר הילדים הנחשב רצוי.⁶ יתרה מזו, חג'-יחיא-אבו אחמד (2006) מצביעה על שינויים מובהקים בקרב הדורות (סבתות-אימהות-בנות), הן ברמת העמדות והן ברמה ההתנהגותית. שינויים אלה מעידים, לדבריה, על הכוח הטמון בידי הנשים בקבלת החלטות ועל חלוקת תפקידים שוויונית יותר בין

⁵ בישראל ב-2007 גיל הנישואין הממוצע באוכלוסייה המוסלמית עומד על 22.2 לנשים ועל 27.8 לגברים, ובאוכלוסייה הנוצרית 25.1 לנשים ו-30.4 לגברים (למ"ס, 2009). הנתונים לגבי האוכלוסייה היהודית: גברים 29.4, נשים 26.7 (שם, שם).

⁶ מספר הילדים הממוצע לנשים מוסלמיות המשיך לרדת גם השנה והגיע בשנת 2009 ל-3.6 ילדים לאישה (בהשוואה ל-3.84 בשנת 2008 ול-3.90 ב-2007) (חליחל, 2011).

המינים. מגמות אלה מקבלות חיזוק מן הנתונים הסטטיסטיים, המצביעים על עלייה ניכרת בהשכלתן ובהשתלבותן של נשים פלסטיניות בתחומי תעסוקה שונים.⁷

לסיכום, המחקרים האחרונים מצביעים על המורכבות בחייהן של נשים פלסטיניות-ישראליות ועל כך שמציאות חייהן היא היברידית באופיה. בין היתר בשל העובדה כי מדובר במציאות שבה נשזרים מצבים של דיכוי ופרקטיקות של שמרנות בפעולות לקראת תיגר והתנגדות (אבו-רביעה-קוויידר ווינר-לוי, 2010; הרצוג, 2010; סער, 2007; Herzog, 2004; Abu-Baker, 2002; ואחרים). לצד התמורות במעמדן במשפחה והעלייה בשיעורי ההשתתפות בשוק העבודה וההשכלה, מעמדן האזרחי של הנשים הפלסטיניות-ישראליות מייצר אי-שוויון וממדי דיכוי בתחומי חיים רבים, ובהם: כלכלה ותעסוקה, פוליטיקה, חינוך והשכלה. בנוסף לאמור, אי-השוויון המגדרי, שנובע מהסדר הפטריארכלי שמאפיין את החברה הישראלית בכלל ואת החברה הפלסטינית בישראל בפרט מהווה ממד דיכוי נוסף שהן חוות (ראו גם חסן, 1999; פוגל-ביז'אוי, 1999; Herzog, 2004).

הנשים הפלסטיניות בישראל, טוענות אפוא אבו-רביעה-קוויידר ווינר-לוי (2010), "חוות את עולמן כמרחב מרובה, מורכב, רווי מתחים פיזיים, כלכליים, מעמדיים ופוליטיים, מהם חיצוניים להן ומהם נפשיים פנימיים – חוויה של מלכוד ושוליות כאחד, המעלה את הצורך לחיבור מחקרים המשקפים את התמודדותן של הנשים עם חוויות אלו" (שם, 2010, ע' 9). התנועה במרחבים השונים והאמביוולנטיות הנובעת מזהותן ה"ממוקפת" ("hyphenated"), מחייבת עריכת מחקרים המשקפים את התמודדותן של הנשים עם חוויות אלו.

אלמנות בחברות ערביות – עיון בקורפוס המחקרי הקיים

התרבות הערבית אינה מתייחסת לנישואין כאל שלב מעבר בחיים אלא כאל מרכיב בהתפתחות הפסיכולוגית והחברתית (אבו-בקר, 2010). כלומר, אדם אינו ממתין עד שירגיש בשל לנישואין. אלא, נישא כדי שיגיע לשלב הבשלות והאחריות. תפיסות תרבותיות אלה מעצימות את ההתייחסות המשברית לאירועים כגון גירושין/פרידה או התאלמנות, אשר מעבר להיותם רוויים במתח נפשי, נשים רבות נתפסות כנזקקות בעקבותיהם לתמיכה בתחומים שונים (אבו-בקר, 2010; Al-Krenawi & Graham, 1998; Edin & Lein, 1997; Savaya & Cohen, 2005; Sidel, 2006).

⁷ בשנים האחרונות עלה שיעור השתתפותן של נשים פלסטיניות אזרחיות ישראל בשוק העבודה והוא עומד כעת על כ-25.3% (פיטלברג-ברמץ והריס, 2011). בשני העשורים האחרונים עלה אחוז הסטודנטים הערבים בלומדים לקראת תואר ראשון. הגידול המשמעותי חל בשנות התשעים ושיעורם עלה מ-7% ב-1995 ל-10% ב-1999. מ-1999 החלה האטה משמעותית בגידול ושיעורם הגיע ל-11.3%. בהקשר זה חשוב לציין את העלייה המשמעותית שחלה בהשתתפותן של הנשים הערביות בלימודים באוניברסיטאות; אם בתחילת שנות התשעים היו הנשים הערביות רק כ-40% מהסטודנטים הערבים שלמדו לקראת תואר ראשון באוניברסיטאות, הרי שבתשע"א היה חלקן בקרב הלומדים 65%. לעומת פחות מ-53% בקרב האוכלוסייה היהודית (דוח מחקר "בנתיב לצמיחה", 2012).

לטענת אבו-בקר (2005) מספר משתנים קובעים את גורלן של אלמנות באשר לסיכוייהן לנישואין שניים בחברה מוסלמית מסורתית. ביניהם: גילה של האלמנה: ככל שהיא צעירה יותר, ככל שהמצב הכלכלי של משפחת המוצא שלה טוב יותר או אם היא ללא ילדים. יכולתה לנהל את חייה באופן עצמאי תלויה ברמת השכלתה ובמידת עצמאותה הכלכלית. נישואין שניים יהיו לרוב עם בן-זוג שנחשב כ"פחות טוב" מבחינת הגיל או המעמד. ואם תסרב, היא תימצא תחת פיקוח חברתי של סביבתה.

אחד המחקרים שעסקו בהרחבה באלמנות בחברה הערבית הוא מחקרה של ג'נסן (Jansen, "Women without Men": 1987) על אלמנות וגרושות באלג'יר. המבנה החברתי המקובל ממוקד במשפחה הפטריארכלית ובו כל אישה שייכת ללינאג' מסוים לפני ואחרי נישואיה ומוגדרת ביחסה לגבר כלשהו (כבת, אחות, רעיה או אם). הסטטוס של "אישה עם גבר" מחייב קוד התנהגות מסוים הנתפס כ"נשיות" והכולל הימצאות בספירה הפרטית, ביתיות, הולדת ילדים, הימנעות ממגע או קשר עם גברים זרים והשתקה, תלות וכפיפות ביחס לגברים "המשמעותיים" בחיי האישה. עם זאת, כ"נשים ללא גברים", טוענת ג'נסן, בגלל התנאים הכלכליים הקשים ושוליותן במבנה המשפחתי הן נאלצות לחפש אחר פרנסה בספירה הציבורית, פעולה שנתפסת כחוצה נורמות וגבולות מגדריים ואיתגור, גם אם לא מכוון, של הסדר המקובל. כך באופן פרדוקסלי, דווקא מעמדן המוחלש והסטיגמה שדבקה בהן, הם אלה שמעניקים להן כוח ומביאים לכך שהן מפרות את הדרישות המגדריות לגבי הנשיות הראויה.

מחקרים מעטים התמקדו עד כה באוכלוסיית האלמנות הפלסטיניות בישראל (המרכזיים שבהם: אבו-בקר, 2010; גבעון-סיני, 2000; מדזיני, 1987; Abu-Baker, 2002). אבו-בקר (2002) טוענת כי הסטטוס החברתי הן של גרושות והן של אלמנות הוא הנמוך ביותר בהיררכיה של המשפחה הערבית. נשים אלו מצופות להימנע מיחסים מיניים ומ"סקנדלים" חברתיים (שם, שם) ולשם כך מוטל עליהן פיקוח. אך הן נבדלות בתמיכה החברתית שלהן הזכות – אלמנות, בניגוד לגרושות המואשמות לא פעם בסטטוס החברתי שלהן, זכות לטענתה לאהדה רבה יותר בחברה. במחקר מאוחר יותר טוענת אבו-בקר (2010) כי ההתאלמנות מעוררת מחדש וביתר שאת את הפעלת האחריות על האישה שהתאלמנה מצד בני משפחת המוצא שלה, ובנוסף, מביאה להטלת פיקוח הדוק על התנהגותה על-ידי משפחת הבעל, דבר הגורם לטראומה משנית ומוסיף על תחושת האובדן (אבו-בקר, 2010), טענותיה אלה עולות בקנה אחד עם ממצאי מחקרי ומחזקות ממצאי מחקרים קודמים (גבעון-סיני, 2000; מדזיני, 1987; Katz, 1990; Al-Krenawi, 1996). ממחקרים אלה עולה כי חלק מאותו פיקוח מתייחס לציפיה בתרבות הערבית שאלמנות (בניגוד לאלמנים) יפגינו חולשה, יחשו אובדן ויחוו חוסר תפקוד מתמשך ומועקות פסיכוסומטיות, כסמל לעוצמת האובדן וכאות להערכת הקשר הזוגי שאבד. נשים שאינן נוהגות בהתאם לציפייה זו נתקלות בביקורת ובגינויים, מפורשים או סמויים. אלמנות פלסטיניות-ישראליות, חוות ירידה ניכרת ברווחתן האישית, מאבדות מעצמאותן וחשות פעמים רבות אובדן של חדות חיים.

מחקרים אחרים המתמקדים בניתוח זכויותיהן ומעמדן הכלכלי, החברתי והמשפטי של אימהות חד-הוריות בחברה הישראלית, מצביעים על כך שבשל היחלשותה של האידיאולוגיה המצדדת

בערכי מדינת רווחה והתחזקות התפיסה הניאו-ליברלית המערערת את יסודותיה של מדינת הרווחה, התעצבה גם המדיניות בכל האמור באימהות חד-הוריות וצומצמה מדיניות הקצבאות שהיתה נהוגה קודם לכן (הרבסט, 2010; טולדנו ואליאב, 2010; שנקר-שרק, 2010). בארצות שבהן לא קיימת רשת ביטחון סוציאלית נדיבה ומדיניות פעילה של סיוע וגיבוי לנשים עובדות, חלק ניכר מן האימהות החד-הוריות נקלעות לעוני (סבירסקי, קונור-אטיאס ואבו-חלא, 2008). בהתאם לכך, ניתן לראות את ההשלכות על מעמדן של אימהות חד-הוריות בישראל משעה שקוצצו קצבאות המזונות וקצבאות הבטחת ההכנסה במסגרת תקציב המדינה לשנת 2003, באמצעות חוק ההסדרים. במסגרת קיצוץ זה בוטל, בין היתר, השיעור המוגדל של הבטחת הכנסה בעבור רוב הזכאים, ובתוכם משפחות חד-הוריות.

אימהות חד-הוריות פלסטיניות-ישראליות נתקלות בחסמים נוספים, הנגזרים ממעמדן האזרחי, ביניהם: אפשרויות תעסוקה מוגבלות, שירותי תחבורה ציבורית מוגבלים, היעדר מסגרות חינוך מתאימות, רמה נמוכה יותר של שרותים ציבוריים (יונאי וקראוס, 2009), מיעוט קשרים חברתיים ואפליה. עניין אחרון זה, לדעת הרצוג (Herzog, 2004), מהווה גורם מרכזי נוסף המקשה על נשים פלסטיניות-ישראליות להשתלב בשוק העבודה. האפליה על רקע לאומי מחד וההדרה על רקע מגדרי מאידך, מקשים על אימהות חד-הוריות פלסטיניות-ישראליות במציאת תעסוקה ומסכלים את האפשרות של תאים משפחתיים אלה, שבהם ממילא יכולת ההשתכרות מוגבלת למפרנס אחד, לחתור לקראת עצמאות כלכלית.

מתודולוגיה

מאמר זה מבוסס כאמור על מחקר שנערך בין השנים 2007-2011, ובו השתתפו 24 נשים מוסלמיות ונוצריות, גרושות פרודות ואלמנות.⁸ לכל המרואיינות היו ילדים בגילים שונים, שהתגוררו עם האם או נישאו ועזבו את הבית. המרואיינות היו בנות 30-45 והתגוררו במקומות יישוב שונים, מחציתן עירוניות ומחציתן בכפרים. הראיונות נערכו בערים מעורבות כמו עכו וח'יפה, בערים ערביות כמו נצרת, ביישובי המשולש ואזור מגידו וכן ביישובים כפריים במחוז חיפה ומחוז המרכז. כמה מהמרואיינות היו מועסקות וכמה מהן לא, והן היו בעלות רקע השכלתי מגוון. ראיון העומק החצי מובנה מקובל בספרות הפמיניסטית כדרך לחקור ולהעלות נושאים שאינם חלק מהשיח הציבורי או האקדמי המקובל. הראיון מאפשר לחוקר/ת הצצה אל הרעיונות, המחשבות והחוויית של הנשים המרואיינות, תוך שימוש במילים שלהן ולא באופן שבו החוקר/ת מנסח/ת את הדברים (Reinharz, 1992). דרך מחקרית זו היא משמעותית שכן, כפי שטוענות חוקרות פמיניסטיות רבות (כגון Harding, 1986; 1991; Maynard & Purvis, 1994; Reinharz, 1992), חוויות חייהן של נשים נחשבו במחקרים רבים כלא חשובות ולא היו חלק מהזרם המרכזי של המחקר. המחקר הפמיניסטי מדגיש את חשיבות ההקשבה והתיעוד, התיאור וההבנה של נשים על עצמן בעצמן,

⁸ במחקר השתתפו 8 אלמנות

כאשר לדעת החוקרות, חוויותיהן של נשים נחשבו לרוב לא רלוונטיות בזרם המחקר המרכזי (ראו למשל: Harding, 1986; Reinharz, 1992).

הראיונות

המחקר כלל 24 ראיונות עומק מובנים למחצה שנערכו בין השנים 2007-2011. הנשים אותרו דרך ידידים משותפים או בשיטת "כדור השלג" (כל מרואיינת מתבקשת להפנות מרואיינת פוטנציאלית אחרת). הראיונות נמשכו לכל הפחות 90 דקות ונערכו בעברית. הטענה המחקרית המקובלת היא שריאיון בשפה שאינה שפת אם, מעצים את תחושת ה"אלימות הסמלית" הקיימת ממילא בסיטואציה הכוחנית של הריאיון (Geertz, 1983) בתוך לומסקי-פדר ורפורט, 2006; Bourdieu, 1996). לומסקי-פדר ורפורט (2006) מאתגרות טענה זו. לטענתן, במצבים מסוימים קיימים יתרונות דווקא לריאיון בשפה שאינה שפת האם של המרואיין. הדיבור בשפה שאינה שפת אם מאפשר למרואיינים להתרחק ממקומות רגישים ופגיעים, להיחשף פחות לחודרנות של המראיין ולהציב גבולות הנוחים להם. עם זאת, המרואיינות במחקר זה הן מי שהסכימו להתראיין בעברית, ועל אף הרקע המגוון שלהן, ייתכן שעצם ההסכמה להשתתף והנינוחות שהן חשו ביחס לשימוש בשפה זו, מצביעים על מכנה משותף כלשהו ויצירת מדגם בעל הטיה סמויה.

נשים רבות סירבו להתראיין. אחרות הביעו בתחילה חשדנות מסוימת או הקציבו זמן קצר יחסית לריאיון ורק משנפגשו והריאיון נערך הן המשיכו לדבר בנינוחות ו"גלשו" מעבר לזמן שהקציבו מראש. פעמים רבות לאחר שכיביתי את מכשיר ההקלטה נותרתי לדבר עם המרואיינות על עוד עניינים שהועלו באופן ספונטני על-ידיהן. רוב הנשים הביעו במהלך הריאיון את החשיבות של מחקר בתחום זה. מדבריה של סוהילה,⁹ אחת המרואיינות, ניתן ללמוד על הקושי כחד-הורית בחברה מחד, ועל הקושי לדבר על הבעיות ולהפיר את השתיקה מאידך: "אני מעלה את הנושא הזה שאנחנו בבעיה, שאנחנו מתמודדות עם קשיים, שאף אחד לא מודע להם, ואני חושבת שלנו יש חלק בזה שאנחנו שותקות ולא מספרות את זה..." (סוהילה, אלמנה ואם לארבעה).

המחקר נערך באמצעות ראיונות פתוחים מובנים למחצה, המעוגנים בנקודת ראות פמיניסטית, הדוגלת בצמצום יחסי הכוח המובנים בריאיון (ראו גם Maynard & Purvis, 1994). בכל ריאיון התאפשר למרואיינת להתבטא כרצונה ולהעלות נושאים לשיחה כראות עיניה. עם זאת, בכל ריאיון התייחסתי למספר תחומים מרכזיים כגון: תקופת הנישואין, תוך התייחסות להקשרים קודמים לנישואין (לימודים, היכרות ובחירת בן הזוג), יחסים עם משפחת המוצא, יחסים עם משפחת הבעל, היחסים בינה לבין הילדים, מקומה בקהילה, תעסוקה, השכלה ועוד. פעמים השיחה גלשה לנושאים אחרים שעלו מעצם המפגש בין שתי נשים, או כאימהות סביב עניינים הקשורים לילדים בגילים קרובים, או בנוגע לעניינים מקצועיים עם מרואיינות שבמסגרת לימודיהן ערכו גם הן מחקרים איכותניים. תוך כדי המפגש מרואיינות אלו "החליפו תפקידים", וחלקו אתי את תחושותיהן

⁹ כל שמות המרואיינות בדו"ס כמו גם שמות היישובים.

כמראיינות. לעתים הופנו אלי שאלות מצד מרואיינות על מחלקות ומסלולי לימוד שונים, אחרות הביעו את תקוותן כי המחקר יסייע להעלאת המודעות הציבורית למצבן ולשיפור הטיפול המוסדי בהן.

בחירת מיקום הריאיון נעשתה על ידי המרואיינת מתוך ההנחה שבחירת מיקום הריאיון אינה רק סוגיה טכנית אלא סוגיה נושאת משמעות. בחירת המיקום מאפשרת לנחקרת להשתתף במשא ומתן ישיר או סמלי אל מול הנורמות החברתיות ולבטא עצמה אל מול קהילתה והחברה הרחבה. בסיטואציה של מראיינת יהודייה החוקרת נשים פלסטיניות, ניתן להתייחס לבחירתה של המרואיינת להתראיין בביתה כאל דרישתה מן המראיינת לחציית גבולות חברתיים וגיאוגרפיים וכמעין הזדמנות "להוכחת" נכונותה (Herzog, 2004). על פי רוב השתדלו המרואיינות להיפגש אתי בביתן ביחידות. במקרים שהדבר לא התאפשר נפגשנו במכללות שבהן הן לומדות, במקומות העבודה שלהן או במוסדות ציבוריים אחרים שבהם הן נעזרות.

ממצאים

נמצא, כי בהקשרים רבים גרושות, פרודות ואלמנות פלסטיניות-ישראליות חוות ניסיון חיים דומה. ניתוח הממצאים העלה כי לפעמים ההבחנה המשמעותית בין המרואיינות השונות לא נקשרה בהכרח למצבן המשפחתי, משמע להיותן גרושות או אלמנות, אלא לרמות הפיקוח השונות שהן חוות, שנובעות ממאפייניהן השונים (מעמד, השכלה, רמת דתיות וכו'). עם זאת, עקב הנסיבות השונות שהביאו כל קטגוריה לקבלת הסטטוס "אם חד-הורית" ועקב ההקשר החברתי השונה המאפיין כל קטגוריה, קיימים מספר הבדלים בין גרושות/פרודות לאלמנות. מאמר זה מבקש לאפשר אפוא מבט מעמיק על אוכלוסיית האלמנות מבין הנחקרות, ולהתמקד בנקודת מבטן הסובייקטיבית.

אלמנות פלסטיניות-ישראליות – הסדרי מגורים

לאחר מות הבעל נותרות האלמנות לגור ביחידת המגורים שבה התגוררו בעת נישואיהן, דהיינו במרחב השייך למשפחת הבעל. בחברה הפלסטינית בישראל נהוג דפוס המגורים הפטרילוקלי, לפיו בעת הנישואין יתגורר הזוג הנשוי עם בני המשפחה הפטרילינלים של הגבר או בסמיכות אליהם. דפוס זה מעוגן בגורמים תרבותיים ובחסימים מבניים הקשורים למעמד האזרחי של פלסטינים בישראל.

ליש (1995) טוען כי לתרבות הערבית-המוסלמית השפעה מכרעת בשימור דפוסי המשפחה. לטענתו, על אף העידון המסוים של נורמות דתיות-אתיות המקובלות בחברה העירונית, דיני המשפחה המוסלמיים עדיין משקפים את תכונותיה האופייניות של המשפחה הערבית הקדם-אסלאמית – משפחה מורחבת, פטרילינלית, פטריארכלית ופטרילוקלית. אבו-בקר (2007) אל-קרנאווי (Al-Krenawi, 1996) ודווארי (1997) אצל חג'י-חיא אבו אחמד, (2006) מדגישים שחרף התמורות החברתיות (תהליכי המודרניזציה, התערבות המדינה וניכוס תפקידים משפחתיים

מסורתיים על-ידה), המשפחה המורחבת הפלסטינית בישראל לא הוחלפה במבנה משפחתי גרעיני עצמאי.

לצד כל אלה, ההקשר האזרחי משפיע על קשיים ביחס לזמינות הקרקע ואפשרויות מגורים מוגבלות לאוכלוסייה הפלסטינית בישראל. משטר הפרדת הקרקעות הנהוג בישראל, הבא לידי ביטוי בהקמת יישובים ליהודים בלבד, בצמצום שטחי השיפוט של היישובים הערביים, ובתהליך העיור האצור (אבו-בקר, 2007; אבו-טביך, 2008; 2009; זיו ושמיר, 2003; יחיא-יונס, 2006; יפתחאל וקדר, 2003) מביאים לכך שבמקומות יישוב רבים שוררת צפיפות דיור ואין היצע של מרחבי מגורים חדשים ונפרדים לזוגות שנישאים.

יחיא יונס (2006) ואבו-טביך (2008; 2009) ניתחו במחקריהן את ההשלכות של דפוס המגורים הפטרילוקלי על נשים פלסטיניות-ישראליות. יחיא יונס (2006), מצביעה על יחסי הגומלין בין תהליכים והסדרים מדינתיים המכוננים את הזרות הקולקטיבית של הפלסטינים אזרחי ישראל ובין הסדרים פנים-קהילתיים המכוננים זרות פנימית ומעצימים את זרותן של הנשים בקהילות שאליהן עברו עם נישואיהן. בדומה לכך, טוענת אבו-טביך (2009) כי הגשמת העיקרון הפטרילוקלי מייצרת חוויה של הגירה כפויה שהנשים הפלסטיניות חוות עם נישואיהן. לטענתה, למרות שייכותן של הנשים לאותה קבוצה לאומית תרבותית ודתית, התחושה של זרות ושוליות מלווה אותן לאורך כל חייהן, כשהן מודרות מהקולקטיב המקומי באמצעות שיח הזרות (אבו-טביך, 2009).

חוויות הזרות והשוליות מועצמת בעת התאלמנותן של הנשים. על אף קשרי חיתון ודם שיש להן עם המשפחה, ועל אף שילדיהן נתפסים כשייכים למשפחה זו, ללא הגבר "המקשר" הן פגיעות יותר ומעמדן נעשה מורכב יותר. אלמנות רבות מהמרוואיינות במחקרי נותרו עם מות הבעל לגור בקרב משפחתו ועם זאת, הן תיארו את תחושותיהן הלא-בטוחות לגבי חזקתן על הרכוש והבית. מצוקת הדיור הכוללת, המגבירה את המחסור בקרקעות זמינות לבנייה ולמגורים, והרישום הלא-מוסדר של החלוקה הפנימית של הקרקע המשפחתית מביאים לכך שפעמים רבות לאחר מות הבעל, האלמנות נתפסות על ידי משפחת בעליהן כמי שמחזיקות ברכוש לא להן, וכמתגוררות על אדמת משפחה שאינה משפחתן. כיוון שבכל נושא הקרקעות אין הסדרה חוקית הן אינן זוכות להגנה משפטית ונותרות מופקרות מול משפחת הבעל, פעמים רבות מה שנותר להן זה להישאר – ובכך להגן בגופן על רכושן. התפיסה של האלמנה כנטע זר עולה מסיפורה של עולא, אלמנה ואם לשבעה, עירונית לשעבר שנישאה לבן כפר במשולש ושהתאלמנה לאחר 25 שנה:

והם כאילו [חושבים] "והאישה הזאת, הזרה, לא תזכה מאצלנו בשום דבר". אפילו שאני אם לשבעה, 25 שנים הייתי עם האח שלו, אה היינו משפחה וזהו .. והם [הכוונה לגיסים שלה] רצו להכניס את עצמם בדרך לא דרך... אם הם מתנהגים בצורה הזאת, אז אני צריכה להגן עליהם [על ילדיה] ועל עצמי... אני יודעת שיש לי עסק לא קל בעניין הזה...

בהמשך הריאיון אני מבקשת מעולא להתייחס לאפשרות שתכיר בן זוג חדש. לדבריה הדבר אינו בר-מימוש כיוון שהיכרות עם גבר זר תאלץ אותה לעזוב את הבית ואת כל נכסיה שצברה במשך 25 שנות נישואיה. כלומר, בפועל, לאחר מות הבעל מצופה מהנשים להמשיך להתגורר בבית משפחת

הבעל, ולהנציח את הסטטוס שלהן כאלמנות. אלמנות נוספות תיארו הוויית חיים המלווה בקשיים קיומיים ובעימותים יומיומיים רבים עם בני המשפחה, שלא פעם אף גוררים אותן להתדיינות משפטית. גם אלמנות שחיו עם בן זוגן באופן שמימש דפוסים משפחתיים המזוהים כמערביים-מודרניים, נותרות לאחר מותו חלק מההקשר המשפחתי הכללי, שיש בו היבטים מסורתיים וכפיפות לארגון החמולתי. העובדה שהן מתגוררות על נחלה של משפחת הבעל, מביאה פעמים רבות לכך שלאחר מותו מתגלעים קונפליקטים רבים והן נותרות חסרות הגנה אזרחית. כך למשל נסרין, אלמנה ואם לילדה, שנישאה בגיל מאוחר יחסית, 36, כשהיא עצמאית מבחינה כלכלית ובעלת תואר שני. לאחר הנישואין החל בעלה בבניית ביתם כחלק מפרויקט משפחתי משולב, והיא נרתמה והשקיעה את חסכוניה מירושה שקיבלה. שנים ספורות לאחר שנישאו נפטר בעלה במפתיע והותיר אותה בבית שבנייתו לא הסתיימה, ובסיטואציה בעייתית מול משפחתו. בשל היחסים המעוררים וחוסר ההכרה בבעלותה על הבית היא נאלצת מבחינה משפטית להישאר לגור בבית כדי לשמור על זכויותיה ועל זכויות בתה:

כן כשהתחתנו הם הוציאו תוכנית בנייה לבנין הזה הוא ואחיו, וזה מה שהציל אותי שהוא רשום על התוכנית בנייה, הם ניסו לגרש אותי אבל הם לא יכולים מבחינה חוקית ... עצם זה שהתוכנית על שמו, ויש לי צו ירושה, אז יש לי חצי בניין, הם התחילו להגיד לי יש לך את הקירות אין לך את הרצפה, אין לך את הקומה מלמטה. עכשיו ... אני מתחילה להתדיין אתם בבתי משפט.

בנסיבות אלו מוצאת עצמה נסרין כאלמנה הנאלצת להתמודד לא רק עם אובדן בן זוגה ועם הקושי הכרוך בגידול בתה כאם חד-הורית, אלא גם עם מלחמת התשה יומיומית מול בני משפחתו של בעלה. הקרבה הפיזית המתמדת מקשה על חייה, אך היא מסרבת לעקור משם, שכן ההסדרים המשפטיים הנוכחיים אינם מגינים על זכותה לבעלות על הרכוש. כיוון שלעורכי הדין אין עצה אלטרנטיבית שתישען על הסדרה חוקית, עליה להיאחז במקום שבו תוכל להגן על רכושה רק בגופה, וליהפך לשבויה בסביבה עוינת, כשהיא נתונה להטרדות יומיומיות מצד בני המשפחה וחשופה למלחמה פסיכולוגית מתמדת המתנהלת נגדה בכל האמצעים.

אלמנות פלסטיניות-ישראליות – סוגיית שיוך הילדים

סוגיית שיוך הילדים היא מרכזית בקרב אלמנות המבקשות לעזוב את המתחם השייך למשפחת הבעל כדי להשתחרר מהפיקוח ולחיות חיי רווחה, ובנוסף, כמו גם במקרה של גרושות, כשהן מבקשות למסד זוגיות שנייה. במקרים אלה עשויות האלמנות להידרש לוותר על ילדיהן,¹⁰ כיוון שהתפיסה המקובלת היא של שיוך הילדים למשפחת הבעל ולמעגלים המשפחתיים והקהילתיים

¹⁰ בנושאי מעמד אישי פועלות בישראל כידוע מערכות שיפוט דתיות. לפי החוק השרעי הקלאסי התנאים לזכאותה למשמורת של אישה הם שלא תהיה נשואה לגבר זר, וכן גיל הילדים: כל עוד הבן עד גיל שבע והבת עד גיל תשע וכל עוד היא נותרת בקרבת הגברים האגנאטיים (אבו-רמדאן, 2008).

המקומיים. כמו במקרה שנידון לעיל של רישום הבית, אף בסוגיה זו לנשים רבות ברור כי מבחינה נורמטיבית, חזקתן על הילדים אינה מובטחת, אף שהחוק הישראלי מצדד בהן. הן ערות לכך שהחוק הישראלי מתאיין מאליו בתחומים שונים הקשורים למעמדן של נשים פלסטיניות, עקב כוחם של ההקשר הנורמטיבי והקודים התרבותיים, הממשיכים להשפיע ולהוות מסגרת מסדירה לרובן, לרבות אלו שבמובנים ידועים פרצו את הגבולות המשפחתיים והקהילתיים.

שמונה מתוך עשרים וארבע הנשים שהשתתפו במחקר הזה הן אלמנות. חמש מהן המשיכו להתגורר אצל או בסמוך למשפחת הבעל גם לאחר מותו, והסבירו זאת כעניין מובן מאליו נוכח עקרון הפטרילינליות, המגדיר את ילדיהן כ"שייכים" למשפחת אביהם. היאם התאלמנה בגיל 28, כשהיא מטופלת בשלושה פעוטות (בן שלוש שנים וחמישה חודשים, בת שנתיים וחצי ובת שנה ושלושה חודשים). כאשר שאלתי אותה אם לאחר מות בעלה לא העדיפה לחזור לכפר שבו מתגוררים בני משפחתה ולהיעזר בהם, השיבה:

לא עדיף, לא טוב, הייתי יכולה לקבל בית מההורים שלי, אבל את החופשיות והעצמאות לילדים שלי, את יודעת זה פה קרובים שלהם, בתי הספר שלהם, הם חיו פה... נכון שימשיכו בבית שלהם, שיסתדרו בבית שלהם, שייקחו עצמאות על עצמם, זה החיים...

בדבריה מנסחת היאם את האפשרות לחזור לכפר, אך פוסלת אותה בהתייחסה לילדיה. דבריה מטעימים את התפיסה של שיוך הילדים למשפחת הבעל ולמעגלים המשפחתיים והקהילתיים המקומיים. לכאורה, גילם הצעיר של הילדים, שמשמעו בין השאר קשרים חברתיים רופפים, מקל על החזרה לבית ההורים, שמהם הובטחה להיאם עזרה במצב המשברי שאתו התמודדה עם מות בעלה. אלא שהיאם חושבת ש"טובת הילדים", שמהווה שיקול מרכזי בתהליכי קבלת ההחלטות שלה, מחייבת את הישארותה בבית משפחת הבעל. כאשר הנשים בוחרות לציית לכללי הפטרילינליות ולחזק את זהות ילדיהן כשייכים למשפחת האב, הן חוסכות מהם ניתוק מהגב המשפחתי המקובל ואת החרגתם מהמבנה המקובל, במידה שיעברו לכפר הולדתה של אמם. כדי למנוע מהם את חוויית הזרות, הנשים מקבלות על עצמן את המשך זרותן שלהן (אבו-טביך, 2008; יחיא-יונס, 2006). היאם, שחיה כבר 17 שנים וחצי בכפרו של בעלה, 13 שנים היא אלמנה, מספרת על בדידות קשה ועל היעדר תומכים ("אין אף אחד לידי", היא אומרת). מדבריה ניתן להבין כי אף שהיא מוקפת בקרובי בעלה, היא ממשיכה לחוש את המרחק ממשפחתה ולמרות זאת היא נשארת, "למען הילדים", בבית משפחת בעלה.

נשים אחרות אינן נשארות בבית משפחת הבעל רק כי כך "טבעי", אלא כי הן חוששות, ולפעמים מאוימות על ידי בני המשפחה, שאם לא יתנהגו כרצונם, ייקחו מהן את הילדים. כלומר, שני פנים למטבע. מחד, הנשים, או כמה מהן, חשות שאכן מקום הילדים הוא בקרב משפחת הבעל בהתאם לתפיסות התרבותיות המקובלות; מאידך, הן חוששות שאם יבחרו לצאת ממקום מגוריהן הנוכחי, או אם יפעלו שלא בהתאם לקודי ההתנהגות המקובלים, יאבדו את המשמורת על הילדים, לאור העובדה שהם בעצם "משתייכים" למשפחת הבעל. כך, למשל, כששאלתי את סנא אם כשהתאלמנה חשבה לחזור לבית הוריה, ענתה:

לא, אני לא חשבתי ככה, אני חשבתי שאני רוצה את הבת שלי, שאני רוצה להמשיך ולגדל אותה, ללמד אותה ומה שהיא רוצה, רוצה רק אני עם הבת שלי, לא רוצה ללכת לבית אבא שלי..."

דבריה מלמדים על הבנתה שמשמעות החזרה לבית הוריה היא ויתור על בתה – כפי שמקובל על פי הנהגים העממיים. החשש מאובדן המשמורת עלה כמעט בכל ריאיון, והוא משותף לנשים ממקומות יישוב שונים (ערים וכפרים, מהמרכז ומהפריפריה), וללא קשר לרמת השכלתן או למידת דתיותן. החשש מאובדן המשמורת מסביר גם את חששן של הנשים מכניסה למערכת יחסים חדשה או מנישואין בשנית. סוהילה, אלמנה ואם לארבעה, מבהירה את הקשר בין נישואין שניים לאיבוד הילדים:

יכול להיות שכן, לא הייתי חושבת להתחתן, זה [לקיחת הילדים על ידי משפחת הבעל] היה עוצר אותי, אם הייתי מאוד רוצה להתחתן וידעתי שזה [לקיחת הילדים] חלק שהם יאיימו עלי, בו, אז הייתי מוותרת על חתונה ונשאת עם הילדים שלי.

גם ניבין, אלמנה ואם לשלושה, מתייחסת לחשש שייקחו את ילדיה, ומציינת שזו הסיבה לכך שהיא בעצם אינה יכולה להתחתן בשנית, שהרי אז תיאלץ להשאיר את ילדיה אצל משפחת בעלה:

...כן, המשפחה של הבעל שלי כן [מרמזת על כך שהם יכולים לתבוע משמורת], אבל בחוק הישראלי הם לא יכולים לקחת, ואני לא יכולה להתחתן ולהשאיר את הילדים שלי במשפחה של בעל שלי, מה פתאום במשפחה של בעל שלי, אני רוצה את הילדים שלי.

דבריה של ניבין מעידים על הדואליות שמאפיינת את מציאות חייהן של הנשים. היא אמנם יודעת שהחוק מקנה לה זכאות לחזקה על הילדים, אך ברור לה שמבחינה נורמטיבית, חזקתה על הילדים אינה מובטחת. בפועל, גם לאחר עשר שנים כאלמנה היא אינה נסמכת על החוק הישראלי כאפשרות להגנה.

ענייני המעמד האישי בכלל וסוגיית המשמורת על הילדים בפרט נמצאים בישראל בסמכותן של שתי ערכאות שיפוט שונות: בתי דין דתיים ובתי משפט אזרחיים לענייני משפחה. לשתי הערכאות יש סמכות שיפוט מקבילה בענייני המעמד האישי.¹¹ בכל האמור במשמורת ילדים, קובע החוק הישראלי שכל ערכאה שיפוטית הפוסקת בעניין מחויבת לקריטריון עיקרי של טובת הילד. בבואם לקבוע מהי טובת הילד, נעזרים השופטים המכהנים בבתי המשפט למשפחה בדוחות של אנשי מקצוע. בתי הדין הדתיים, לעומת זאת, מתבססים בעיקר על ציוויים דתיים, שמפלים נשים לרעה (אעלימי-קבהא, 2010). בנוסף, המשפט המוסלמי מבחין בין אפוטרופסות (ולאיה) על ילדים, שהיא

¹¹ מלבד נישואין וגירושין, שנתרו בסמכות השיפוט הבלעדית של בתי הדין הדתיים.

בידי האב או קרוביו האגנטיים, לבין המשמורת (חדאנה) שמצויה בידי האם. המשמורת המעשית על הילד בידי האם אינה מפקיעה את האפוטרופסות של האב (אבו-רמדאן, 2008; ליש, 1995). בפועל, משמעותה של תפיסה זו היא שהאישה חייבת להישאר בקרבה פיזית לבעל, או למשפחתו במקרה של התאלמנות, ולהימנע מנישואין שניים, ובכך להמשיך ולשמר את מעורבות הבעל ומשפחתו בחייה.

הישארותן של האלמנות במסגרת הפטרילינאלית שנתפסת כמובנת מאליה בשל עקרון שיוך הילדים למשפחת אביהם, מהווה הסדר שמשמעותו חיים במרחב מגביל ומפקח. משמעות התמיכה המשפחתית שאותה מקבלות אימהות חד-הוריות פלסטיניות-ישראליות אינה רק "נתינה", אלא היא מתורגמת בהתנסויותיהן לתביעה, ומעצבת את התנהלותן. הקשר זה מבנה קשיים קיומיים יומיומיים ומלווה בעימותים רבים עם בני משפחה שונים, שלא פעם גוררים אותן להתדיינויות משפטיות. האלמנות מתקשות להתמודד ולהתעמת עם המשפחות, והן ודאי מתקשות להחליט על שינוי מקום המגורים, בין היתר, בשל החשש המתמיד ששינוי כלשהו שיעשו במקום המגורים יערער על זכותן למשמורת על הילדים.

אלמנות פלסטיניות-ישראליות – בין תמיכה לפיקוח

למרות העלייה בשיעור האימהות החד-הוריות, הן עדיין סובלות מדה-לגיטימציה חברתית. אמנם פעמים רבות הן זוכות כאלמנות לאהדה רבה יותר לעומת גרושות, כפי שציינה במחקרי למשל ניבין, אלמנה בת 35 ואם לשלושה: "אלמנה זה מאללה, אז אלמנה יותר טוב מגרושה." אך גם הן עדיין כורעות תחת העול המשולב שמייצרים מנגנוני ההדרה והשליטה של המדינה והתרבות המוסלמית (ראו גם סער, 2004).

הנסיבות שתוארו עד כה, של היעדר תמיכה מדינתית מספקת באימהות חד-הוריות; פתרונות דיור מצומצמים והיעדר סעד משפטי ראוי; שיעורי השתתפות נמוכים של נשים פלסטיניות-ישראליות בכוח העבודה לעומת נשים יהודיות¹² ותנאי שוק העבודה הפוגעניים, אשר רבות מהמראוינות במחקר זה חוות (בהם: משרות חלקיות, עבודות לא מקצועיות בתשלום נמוך, והיעדר ביטחון תעסוקתי [ראו גם בנימין, 2006]) – הן נסיבות שמסכלות מבחינתן של אימהות חד-הוריות את האפשרות להתקיים באופן עצמאי.

אלמנות רבות נותרות בעל כורחן במסגרת המשפחתית הפטריארכלית, שמספקת אמנם תמיכה וסיוע, אך גם מציבה תביעה לאמץ דפוסי התנהגות נוקשים, שמשמעותם שיתוף פעולה עם משטור והגבלת צעדיהן. שגרת היומיום של חיים במרחבים המשפחתיים האלה מראה כי לרוב הפיקוח נלווה לסיוע. הנשים נתונות לפיקוח בתחומים שונים, כגון: פיקוח על חופש התנועה, פיקוח עליהן במרחב הפרטי (למשל על תנועת המבקרים בביתן), דרישה מהן לעדכון שוטף ויידוע ביחס לכל החלטותיהן,

¹² שיעור התעסוקה של נשים ערביות בשוק העבודה (גילאי 25-64), למרות עלייתו ההדרגתית, עדיין נמוך מאוד, ועמד על כ-27% בשנת 2010, לעומת 66% במוצע אצל כלל הנשים הישראליות. (בנק ישראל, 2011).

ופיקוח על אימהותן. כך למשל מתארת הודא, אלמנה ואם לארבעה, את הפיקוח על חופש התנועה המופעל על חד-הוריות:

אבל במגזר הערבי הכול תמיד מסתכלים על גרושות ואלמנות: הלכה, נסעה, נכנסה לאוטו... זה כן – עם אמא שלי עם אחים שלי... לבד לא! כי יגידו, וגם השכנים יגידו מה היא הלכה לבד?

הפיקוח על חופש התנועה במרחב הציבורי חל על יעדי התנועה שלהן ועל המסגרת או הליווי שהן יכולות לקחת על מנת לנוע במרחב. באופן זה הפיקוח משפיע על שעות הפנאי שלהן, על יכולתן לבלות עם חברות, לצאת לקניות בקניונים ולשוטט עם ילדיהן. במרחב הפרטי מתקיימת השגחה על תנועת המבקרים בבית, וכשהאישה נמצאת בו ביחידות, אסורה כניסתם של גברים זרים. עולא, למשל, היא אלמנה בת 46, אם לארבעה. במקור היא בת למשפחה עירונית, וכאלמנה היא גרה בדירה משלה במתחם השייך למשפחת בעלה בכפר. האיסור על הכנסת גברים זרים לביתה הוא לדבריה איסור גורף, שחל גם כשמדובר בטכנאי שבא לעשות תיקון כלשהו:

חייב חייב שיהיה אצלי גבר מהמשפחה, שזה הגיסים או אחים או משהו, אסור שהוא יהיה לבד לבד... אם הילדים שלי אתי בבית, אז זה חצי נחמה, אפשר להבין, עכשיו אם מישהו צריך לעשות עבודה יותר קשה, טיח או טיפול בדודי שמש, חייב חייב שיהיה אצלי גבר מהמשפחה... אסור שהוא יהיה לבד...

אלא שההגבלות אינן חלות רק על קרבת גברים זרים. עולא סיפרה לי כי נדרשה לשמור על מרחק גם מקרובי משפחתה הגברים. באחת הפעמים, כשנאלצה להיעזר בגיסה לצורך הסעה, היא התבקשה על ידו לשבת במושב האחורי במכונית, ולא לידו. כאישה לבדה עולא מוצאת את עצמה מופתעת, נעלבת ומתוסכלת מהנורמות החדשות שאליהן היא מתוודעת מדי יום. דרישות הפיקוח אינן עקביות והן משתנות ממקום יישוב אחד למשנהו ואף ממשפחה למשפחה. עם זאת, באופן כללי ניתן לומר כי במקרים רבים נשים חיות בהקשרים משפחתיים שבהם שוררת שליטה והגבלה גם על חופש התנועה שלהן וגם על חייהן בביתן. האלמנות חשופות ליחס של התערבות ופיקוח קבועים מצד משפחות בעליהן, שמצפות מהן להתמסר לחלוטין לטיפול בילדים ולאבלן. כך, למשל, ממשיכה ומתארת עולא, אלמנה, בת 46:

...יש כאלה שזה משונה בשבילם. הם חשבו שאחרי פטירת בעלי, אני אשתנה. מה זה אשתנה? שאני אשתנה, צורת ביגוד, שאני אהיה דתייה מסורתית, או שלפחות שאני אחליף צורת בגדים, אני אלבש ג'לביה, אני אשים על הראש, זה אחד. שנית הם חשבו או שאני אחרי פטירת בעלי לעולם לא אחייך, לא אצחק... שאסור לי לדבר עם גברים ולהתווכח, לא, את צריכה כאילו לסגת לפני שתגיעי לעניין של ויכוח, כי את אלמנה, את צריכה להיות במקום אחר. אפילו גם תוותר על העניין, גם אם יש לך אינטרס בעניין, תוותר על העניין...

האיפוק והצניעות הנדרשים מאלמנות מתייחסים הן למראה והן לקודים של התנהגות, הנחשבים כמותרים לאלמנה בחברה. התביעה החברתית מנשים אלו לאחר מות הבעל היא להמשך חיים נזירים, כפי שעולא מוסיפה:

כן, יש להם מה להגיד, קודם כול בעניין של משפחה. אישה שהתאלמנה, זאת אומרת, היא צריכה להיות נזירה - לבית שלה וילדים שלה, לעולם לא תחשוב על חיים חדשים." ברוח דומה מתארת סוהילה, אלמנה בת 48, את הציפיות החברתיות מאלמנה: "אלמנה אומרים לה זה מאלוהים, יש לך ילדים, תגדלי אותם, אלה החיים שלך.

ההתמסרות הנדרשת מאלמנה לילדיה מחוזקת בדבריה של סמאח, גרושה בת 30, אשר ערכה השוואה בין מעמדה בחברה כאישה גרושה לבין מעמדה של נשים אלמות, והתייחסה לדרישות החברתיות השונות:

מי שאצלנו, במגזר הערבי כולו, מי שבעלה נפטר, היא צריכה להיות בבית, אסור לה לצאת, אסור לה להתחתן, אסור! אסור! אבל להתחתן, אם מישהו רוצה אותה ויקבל אותה שהיא גרושה, אז כן זה מקובל, זה אפשרי, אבל בחורה אלמנה זה אין, אין אפשרות.

אלמנות אמנם לרוב אינן נתפסות כאחראיות למצבן וזוכות לעתים ליחס מכבד יותר מהיחס לגרושות, או לרחמים, אולם, בו בזמן ישנה מהן ציפייה חברתית נוקשה, שיישבו ספונות בביתן ובוודאי שלא ינהלו שום יחסים עם גברים. ועם זאת, הן חוות לא פעם גם יחס מזלזל המתבטא בכך שהן נהפכות למטרה לפגיעות ולהטרדות שונות מצד גברים זרים. כך מתארת עולא:

...הם יחשבו, אה או קיי, יש לנו הזדמנות, אפשר להתחיל עם האישה הזו, ולא בכוונה טובה, כנראה היא רוצה משהו שיספק אותה, חושבים על האישה בצורה זולה מאוד, בצורה מגעילה מאוד, חושבים שהאישה היא עניין מיני אך ורק, ושיש לה דרישה מינית, ועכשיו היא חופשייה, אלמנה, אז יכול להיות שהיא עושה את זה, ויש כאלה שרוצים לבדוק אם יש אפשרות שאנחנו עכשיו ניכנס באמת לעולמה של האישה הזאת...

נראה אפוא שהיחס אל האלמנה כולל דואליות שמתבטאת בציפיות ממנה מחד, ומאידך, בהבנה סמויה שציפיות אלה אינן לגמרי מציאותיות, ושעל כל פנים, ודאי קשה מאוד לעמוד בהן. ההשתה של ציפיות בלתי מציאותיות על הנשים גורמת לכך שמראש הן נדונות לאכזב, עוד לפני שאכזבו בפועל. כלומר, עם הציפייה לכך שאישה תתאבל על בעלה ותטפל בילדיה ותו לא, כבר קיימת ציפייה נוספת, שהיא לא תעמוד בכך, דבר שמתיר מראש יחס מזלזל כלפיה.

היבט אחר המעורר אף הוא תגובות שליליות מהסביבה נקשר להטבות הכלכליות שמקבלות אלמנות מהממסד בהשוואה לגרושות. כך מספרת אסמאח, אלמנה בת 40 ואם לארבעה, שמצבה כאישה שחיה "ללא גבר" מעורר תגובות של קנאה מצד קרוביה, שלדעתה מרגישים שברשותה משאבים כספיים בשל הקצבה שהיא מקבלת, והיא חיה טוב יותר מכפי שחיה קודם לכן, על כל פנים חיה טוב מדי:

כאילו עכשיו היא התחילה לחיות, כאילו היא בעלה מת, אז היא מקבלת קצבה קצת טובה, ויש לה כל כך הרבה דברים שהיא זכאית לה. לרכב, לכל מיני דברים... אז אני אומרת לך אמת - זה קנאה... אמת זה קנאה.

ההתייחסות לממד הכלכלי, לטיפול ולתמיכה הפורמליים שלהם זכאיות אלמנות מהמדינה עלה בראיונות נוספים. מראיונות אלה ניתן היה להבין כי התחושה הלא-פורמלית היא שלא אלמנות יש סטטוס מועדף הודות לחוקי רווחה שונים הנהוגים במדינת ישראל.

סיכום

מאמר זה התמקד בסוגיות המורכבות שנגזרות מההקשר החברתי, התרבותי, הכלכלי והאזרחי שמעצב את מעמדן של אלמנות פלסטיניות-ישראליות. כנשים פלסטיניות-ישראליות, כאימהות חד-הוריות וכאלמנות, נתקלות הנשים בקשיים מרובים שמקורם הן בתפיסות המקובלות בחברתן ובמבנה הפטריארכלי המאפיין אותה והן בחסמים מבניים שונים, הדרה ואפליה במסגרת החברה בישראל. במאמר זה נבחנו שלוש סוגיות מרכזיות שאתן מתמודדות נשים לאחר התאלמנות: סוגיית הדיור, סוגיית שיוך הילדים, והפיקוח והדרישות החברתיות המופנות אליהן בהיותן אלמנות. לצד הדיון בהקשר התרבותי, ביקשתי להדגיש בניתוח סוגיות אלה את מקומן של הרשויות הישראליות ואת הצורך בהתערבותן ובהגברת האכיפה וההגנה של החוק הישראלי. גם במקרה של אלמנות, מדיניות ההדרה וההזרה הישראלית שחוות נשים פלסטיניות-ישראליות, תורמת לחיזוק מבנים פטריארכליים קהילתיים המדגישים את חריגותן של הנשים ומחריפים את דיכויין (ראו גם אבו-טביך, 2008; חסן, 1999; יחיא-יונס, 2006; סער, 2007; Herzog, 2004). שינוי מדיניות הממשלה עשוי להביא לערעור הדפוסים הפטריארכליים ולחיזוק מעמדן של נשים אלה בקהילה ובקרב משפחותיהן, לשיפור רווחתן ורווחת ילדיהן. ואסיים בדבריה הנוקבים של עולא, אחת המראיינות, אלמנה משכילה ואם לשבעה:

אה.. זהו ... ואחרי מותו אני רואה שהחיים שלי הופכים להיות עוד יותר קשים גם אני לא יכולה להנות ... זאת אומרת האישה הערבייה מפספסת, מפספסת את החיים שלה פעמיים... גם בנישואין וגם אחרי הנישואין... פעם אחת קושר אותה הבעל ופעם אחת קושרת אותה החברה והמשפחה... ואני מקווה שיהיה אחרת בגלגול הבא ... [צוחקת] או בזמן של הילדים שלי ושל הבנות שלי.

מקורות

- אבו-בקר, ח' (2007). "המשפחה הפלסטינית בישראל". בתוך א' קופמן, ח' אבו-בקר וע' סער (עורכות), החברה הערבית בישראל. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 155-270.
- אבו-בקר, ח' (2010). "בין עצמאות לשליטה: המקרה של אלמנה ערבייה". בתוך ס' אבו-רביעה-קוידר ונ' וינר-לוי (עורכות), נשים פלסטיניות בישראל: זהות יחסי כוח והתמודדות. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 27-48.
- אבו-טביך, ל' (2008). "מהגרות בתוך עמן: כיצד הנשים הפלסטיניות במדינת ישראל חוות את ההגירה שלהן עם הנישואין". דיסרטציה – התוכנית ללימודי מגדר אוניברסיטת בר אילן.
- אבו-טביך, ל' (2009). "על זכויות לאומיות קולקטיביות, שוויון אזרחי וזכויות נשים: נשים פלסטיניות בישראל ושליטת זכותן לבחור את מקום מגוריהן". תיאוריה וביקורת, 34, עמ' 43-70.
- אבו-רביעה-קוידר, ס' וינר-לוי, נ' (2010). "מבוא - נשים פלסטיניות בישראל: זהות, יחסי כוח והתמודדות". בתוך ס' אבו-רביעה-קוידר ונ' וינר-לוי (עורכות). נשים פלסטיניות בישראל: זהות יחסי כוח והתמודדות. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 7-26.
- אבו-רמדאן, מ' (2008). "התפתחויות אחרונות באחזקת ילדים בבתי הדין השרעיים". משפחה במשפט, ב', עמ' 69-106.
- אעלימי-קבהא, נ' (2010). "מודרות בעל כורחן: תופעת הפוליגמיה ודרכי ההתמודדות". ועד הפעולה לשוויון בענייני אישות. אוחר ב-20 בספטמבר, 2011, מ-
- <http://www.acri.org.il/pdf/polygamy.pdf>
- בנימין, א' (2006). "במודרות שוק העבודה: מסחור כוח-עבודה נשי בישראל". תרבות דמוקרטית, 1, עמ' 63-96.
- בנק ישראל (2011). הרצאת המשנה לנגיד בנק ישראל בכנס החברה הערבית בישראל במכון ון ליר: "מגמות דמוגרפיות והשתלבות הערבים בשוק העבודה". בנק ישראל דוברות והסברה כלכלית 27.11.2011. אוחר ב-12 בינואר, 2012, מ-
- <http://www.bankisrael.gov.il/press/heb/111127/111127k.htm>
- "בנתיב לצמיחה" (2012). המועצה להשכלה גבוהה: הוועדה לתכנון ולתקצוב 2012 תשע"ב. מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל, אוחר ב-10 באפריל, 2012, מ-

<http://che.org.il/wpcontent/uploads/2012/04/%D7%97%D7%95%D7%91%D7%A8%D7%AA%D7%91%D7%A0%D7%AA%D7%99%D7%91%D7%9C%D7%A6%D7%9E%D7%99%D7%97%D7%94.pdf>

גבעון-סיני, ד' (2000). "הקשר בין מערכות תמיכה לבין רווחה אישית של אלמנות ערביות". עבודת גמר לשם קבלת תואר "מוסמך", הפקולטה ללימודי רווחה ובריאות, אוניברסיטת חיפה.

גילת ע' והרץ-לזרוביץ ר' (2009). "נשים מוסלמיות מסורתיות ודתיות מעצימות את עצמן באמצעות לימודים באוניברסיטה – העצמה בפעולה המרחב הפרטי (זוגיות/הורות/משפחה)". בתוך פ' עזיזאה ואחרים (עורכים). נשים ערביות בישראל – תמונת מצב ומבט לעתיד. תל-אביב: רמות, עמ' 163-180.

הרבסט, ע' (2010). "שיח 'אימה-לאומי' מול שיח ה'נצלניות' – מחאת האימהות החד-הוריות - 2003". בתוך ח' כץ, וא' צפדיה (עורכים), מדינה מפקירה מדינה משגיחה: מדיניות חברתית בישראל 1985–2008. תל-אביב: רסלינג, עמ' 211-233.

הרצוג, ח' (2010). "מרחבים חלופיים: פוליטיקה של חיי יומיום של פלסטיניות אזרחיות ישראל בערים מעורבות". בתוך ס' אבו-רביעה-קווידר ונ' וינר-לוי (עורכות). נשים פלסטיניות בישראל: זהות יחסי כוח והתמודדות. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 148-174.

וינר-לוי, נ' (2005). "על קו התפר שבין שני עולמות: השכלה גבוהה ומודעות מוגברת בקרב נשים דרוזיות נחשונות". סוגיות חברתיות בישראל – כתב עת לנושאי חברה, 1, עמ' 5-30.

וינר-לוי, נ' (2008). "להיות האדם השונה - מעגלי הדרתן של נשים דרוזיות נחשונות". בתוך י' רונן ואחרים (עורכים). הדרה חברתית וזכויות אדם בישראל. תל-אביב: רמות, עמ' 233-254.

זיו, נ' ושמיר, ר' (2003). "בנה ביתך: פוליטיקה גדולה ופוליטיקה קטנה במאבק נגד אפליה בקרקע". בתוך: י' שנהב (עורך). מרחב, אדמה, בית. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 84-112.

חאג' יחיא, מ' (1999). "אלימות כלפי נשים בהקשר החברתי התרבותי של החברה הערבית". בתוך ק' רבין (עורכת). להיות שונה בישראל: מוצא עדתי מגדר וטיפול. תל-אביב: רמות, עמ' 219-242.

חג'-יחיא-אבו אחמד, נ' (2006). "זוגיות והורות במשפחה הערבית בישראל". חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת חיפה.

- חליחל, א' (2011). "פריון של נשים יהודיות ומוסלמיות בישראל לפי מידת הדתיות שלהן בשנים 1979-2009". סדרת ניירות עבודה: מס' 60. אוחר ב-10 באפריל, 2012, מ-
<http://www1.cbs.gov.il/publications/pw60.pdf>.
- חסן, מ' (1999). "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה". בתוך ד' יזרעאלי, א' פרידמן ואחרות (עורכות), מין מגדר ופוליטיקה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 267-305.
- טולדנו, א' ואליאב, ת' (2010). "משפחות חד-הוריות 1993-2010". המוסד לביטוח לאומי מינהל המחקר והתכנון, ירושלים. אוחר ב-18 בספטמבר, 2011, מ-
http://www.btl.gov.il/Publications/survey/Documents/seker_232.pdf
- יונאי, י' וקראוס, ו' (2009). "תרבות או מבנה הזדמנויות: למה נשים פלסטיניות ממעטות להצטרף לשוק העבודה?" בתוך פ' עזיזאה, ח' אבו-בקר ואחרים (עורכים). נשים ערביות בישראל – תמונת מצב ומבט לעתיד. תל-אביב: רמות, עמ' 237-258.
- יחיא-יונס, ת' (2006). "זרות, מגדר ופוליטיקה. נשים בפוליטיקה המקומית בחברה הערבית-פלסטינית בישראל". חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת תל-אביב.
- יפתחאל, א' וקדר, ס' (2003). "על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי". בתוך: י' שנהב (עורך). מרחב, אדמה, בית. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 18-51.
- לומסקי-פדר, ע', רפפורט, ת' ואחרות (2006). "לדבר בשפתם? זרות, בית ויחסי כוח בראיונות עם מהגרים". מגמות, מ"ד (4), עמ' 636-654.
- ליש, א' (1995). "מעמד האישה המוסלמית בבית הדין השרעי בישראל". בתוך פ' רדאי ואחרות (עורכות). מעמד האישה בחברה ובמשפט. תל-אביב: שוקן, עמ' 364-387.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. (2009). גיל נישואין חציוני וממוצע, לפי מצב משפחתי קודם ודת לוח 3.6. השנתון הסטטיסטי לישראל. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. (2009). משפחות – נתונים נבחרים. השנתון הסטטיסטי לישראל. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. (2012א). לוח ב/1: אוכלוסייה, לפי קבוצת אוכלוסייה. השנתון הסטטיסטי לישראל. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. אוחר ב-21 באוקטובר, 2012,
http://www.cbs.gov.il/www/yarhon/b1_h.htm

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. (2012ב). מבחר נתונים מתוך השנתון הסטטיסטי לישראל מס' 63. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. אוחר ב-10 באפריל, 2012, מ-
http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201211239

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (ג2012) פני החברה הישראלית דו"ח מס' 5 – עוני והדרה חברתית בהשוואה למדינות האיחוד האירופי (פרק 2) אוחר ב-12 באפריל, 2012, מ-
http://www.cbs.gov.il/publications12/rep_05/word/part02_h.doc

מדזיני, ב' (1987). "מערכות תמיכה ורווחה אישית בחברה מסורתית – אלמנות צה"ל דרוזיות". עבודת גמר לשם קבלת תואר "מוסמך" בית הספר לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת חיפה.
סבירסקי, ש', קונור-אטיאס, א' ואבו-חלא, ה' (2008). "תמונת מצב חברתית 1998-2008". מרכז אדווה. אוחר ב-18 בספטמבר, 2011, מ-
<http://www.adva.org/default.asp?pageid=1001&itmid=524#>

סמוחה, ס' (2001). "יחסי ערבים-יהודים בישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית". בתוך: א' יער וז' שביט (עורכים). מגמות בחברה הישראלית. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 231-363.
סער, ע' (2004). "על מיניות של רווקות בקהילה הפלסטינית בישראל". תיאוריה וביקורת, 25, עמ' 13-30.

סער, ע' (2007). "קוויה': על נשים חזקות בחברה הפלסטינית בישראל". בתוך ח' הרצוג ואחרים (עורכים). דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 369-393.

עלי, נ' וגורדוני, ג' (2009). "אידיאולוגיה של חלוקת מטלות וסמכויות במשפחה הפלסטינית". בתוך פ' עזיזה ואחרים (עורכים). נשים ערביות בישראל – תמונת מצב ומבט לעתיד. תל-אביב: רמות, עמ' 25-46.

פוגל-ביז'אווי, ס' (1999). "משפחות בישראל בין משפחתיות לפוסט מודרניות". בתוך ד' יזרעאלי, א' פרידמן ואחרות (עורכות), מין מגדר ופוליטיקה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 107-166.

פיטלברג-ברמץ א'והריס ר' (2011). "נשים בהשוואה לגברים בעולם העבודה. מדדים מרכזיים לקראת יום האישה הבינלאומי, 2011". משרד התעשייה, המסחר והתעסוקה: מינהל מחקר וכלכלה.

צלינקר, ש' (2005). "פתח דבר". בתוך ע' חידר (עורך). ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסיה, חברה, כלכלה (1). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים: הקיבוץ המאוחד, עמ' 11-13.

שטייר, ח' (2012). "אימהות חד-הוריות בישראל מעטות יותר ועניות יותר". דוח מרכז טאוב. אוחר ב-12 באפריל, 2012, מ-

<http://taubcenter.org.il/index.php/publications/e-bulletin/israeli-single-others/lang/he/>

שנקר-שרק, ד' (2010). "פוליטיקה של החלשה: משטר הרווחה הישראלי מפרספקטיבה מגדרית". בתוך ח' כץ וא' צפדיה (עורכים), מדינה מפקירה מדינה משגיחה: מדיניות חברתית בישראל 1985–2008. תל-אביב: רסלינג, עמ' 233-249.

Abu-Baker, K. (2002). "'Career Women' or 'Working Women'? Change Versus Stability for Young Palestinian Women in Israel". *The Journal of Israeli History*, 21 (12), pp. 85-109.

Al-Krenawi, A. (1996). "Groupwork with Bedouin Widows of the Negev in Medical Clinic". *Affilia* 11, pp. 303-318.

Al-Krenawi, A. & Graham, J. R. (1998). "Divorce among Muslim Arab Women in Israel". *Journal of Divorce & Remarriage* 29 (3/4), pp. 103-119.

Barakat, H. (1993). *The Arab World: Society Culture and State*. Berkely CA: University of California.

Bourdieu, P. (1996). "Understanding Theory". *Culture & Society*, 13 (2), pp. 17-37.

Duncan, S., & Edwards, R. (1997). *Single Mothers in an International Context: Mothers Or Workers?* London: UCL.

Dwairy, M. (1998). *Cross Cultural Counseling: The Arab Palestinian Case*. New York: Haworth.

Edin, K., & Lein, L. (1997). *Making Ends Meet: How Single Mothers Survive Welfare and Low-wage Work*. New York: Russell Sage Foundation.

Haj-yahia, M. M., (2003). "Beliefs about Wife Beating among Arab Men from Israel: The Influence of Their Patriarchal Ideology". *Journal of Family Violence*, 18, pp. 193-206.

- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca and London: Cornell University.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Milton Keynes, UK : Open University.
- Hasan, M. (1991). "Growing Up Female and Palestinian in Israel". In B. Swirsky & M. Safir (Eds.), *Calling the Equality Bluff*. New York: Pergamon, pp. 64-74.
- Herzog, H. (1997). *Ways of Knowing: "The Production of Feminist Knowledge in Israeli Social Research"*. *Israel Social Science Research*, 12 (2), pp. 1-28.
- Herzog, H. (2004). "Both an Arab and a Woman: Gendered, Racialised Experiences of Female Palestinian Citizen of Israel". *Social Identities*, 10 (1), pp. 53-81.
- Jansen, W. (1987). *Women without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*. Leiden: E.J Brill.
- Katz, R. (1990). "Widowhood in a Traditional Segment of Israeli Society: The Case of the Druze War Widow". In Y. Azmon (ed.), *Women in Israel*. London, UK: Transaction, pp. 52-64.
- Maynard, M., & Purvis, J. (1994). "Methods, Practice and Epistemology: The Debate about Feminism Research in Researching Women's Lives from a Feminist Perspective". In M. Maynard, & J. Purvis (Eds.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*. London: Taylor and Francis, pp. 1-26.
- Reinharz, S. (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York Oxford: Oxford University.
- Sa'ar, A. (2001). "Lonely in Your Firm Grip: Women in Israeli-Palestinian Families". *Royal Anthropological Institute* 7, pp. 723-739.
- Savaya, R., & Cohen, O. (2005). "Help-seeking among Muslim Arab Divorcees in Israel". *British Journal of Social Work*, 35, pp. 727-742.
- Sharabi, H. (1972). "Impact of Class and Culture on Social Behavior: The Feudal Bourgeois Family in Arab Society". In C. Brown, & N. Izkowitz (Eds.),

Psychological dimensions of near eastern studies. New Jersey: The Darwin Press, pp. 241-249.

Sharabi, H. (1988). Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society. New York: Oxford University.

Sidel, R. (2006). Unsung Heroines – Single Mothers and the American Dream. Berkeley Los Angeles London: University of California.