

חינוך בחברה רבת תרבויות

פלורליזם ונקודות מפגש בין שסעים תרבותיים

עורכת: פנינה פרי

הוצאה לאור

כרמל • ירושלים

תוכן העניינים

7 המחברים על-פי סדר הופעתם

פנינה פרי: מבוא – חינוך בחברה רבת תרבויות,

9 פלורליזם ונקודות מפגש בין שסעים תרבותיים.

שער ראשון

27 מייקל וולצר: חינוך, אזרחות ורב-תרבותיות

39 יוסי יונה: חינוך רב-תרבותי בישראל: אתגרים וקשיים

שער שני

ריטה סבר: לשון הקליטה – קליטת עולים בעזרת עידוד

67 פעיל לשמירת שפת האם וגישור בין-תרבותי בחינוך

105 אילן פפה: האקדמיה הרב-תרבותית בישראל: חזון או חזיון שווא?

שער שלישי

אסמעיל אבו-סעד: חינוך רב-תרבותי והמיעוט הערבי

125 הפלסטיני בישראל: סוגיית החינוך הערבי-בדואי בנגב

אלק ד' אפשטיין: התפיסה ה"רוסית" של החינוך היהודי –

הרהורים על האתגרים והסיכונים של רשתות החינוך שהוקמו

143 על ידי מורים יוצאי חברה-מדינות בישראל בפרספקטיבה רב-תרבותית

שלווה וייל: "טוב שהייתי בפנימייה – אך לא הייתי רוצה

להיות שם": עמדות של יוצאי אחיזת גבול מסלולי החינוך

173 שבהם למדו (תשמ"ז-תשמ"ט) (ט)

Education in Multi Cultured Society

Pluralism and Congruence among Cultural Divisions

Editor: Pnina Peri

עריכה לשונית

יעל כהן

מסח"ב 4-719-407-965-978

© כל הזכויות שמורות למחברים ולהוצאת כרמל

ת"ד 43092, ירושלים 91430

טל' 02-6540578; פקס 02-6511650

דוא"ל: books@carmelph.co.il; אינטרנט: www.carmelph.co.il

תשס"ז / 2007

Printed in Israel

שער רביעי

- לה אבר-בקר: ריבוי משמעויות של פמיניזם כדוגמה
 ך לרב־תרבותיות: פמיניזם של נשים ערביות כחקר מקרה 187
- קתה: תגובת החינוך החרדי והחרדי־לאומי
 ינה ולפוסט־מודרניות 209

שער חמישי

- ולר דגני: חינוך ביתי בישראל – שיח של התנגדות 235
- פרי: פיתוח רגישות חברתית בקרב סטודנטיות להוראה 259

המחברים על־פי סדר הופעתם

פרופסור מייקל וולצר, בית־הספר למדעי החברה, המכון ללימודים מתקדמים
 אוניברסיטת פרינסטון, ארה״ב

פרופסור יוסי יונה, המחלקה לחינוך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

ד״ר ריטה סבר, המכון לחקר הטיפוח בחינוך בית הספר לחינוך, האוניברסיטה
 העברית בירושלים

ד״ר אילן פפה, החוג למדע המדינה, אוניברסיטת חיפה

פרופסור אסמעיל אבר־סעד, המחלקה לחינוך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

ד״ר אלק ד׳ אפשטיין, החוג לסוציולוגיה מדע המדינה ותקשורת, האוניברסיטה
 הפתוחה

פרופסור שלווה וייל, המכון לחקר הטיפוח בחינוך בית הספר לחינוך, האוניברסיטה
 העברית בירושלים

ד״ר ח׳אולה אבר־בקר, החוג למדעי ההתנהגות במכללת עמק יזרעאל

ד״ר חנה קתה, מכללת אורות ישראל ומכללת אפרתה

ד״ר חיה הלר דגני, בית הספר לחינוך האוניברסיטה העברית בירושלים

ד״ר פנינה פרי, מכללת לוינסקי לחינוך והמכללה האקדמית ספיר בנגב

Weil S. (1995). It Is Futile to Trust in Man: Methodological Difficulties in Studying Ethiopian Jews in Israel. *Human Organization*, 5, 1. Pp. 1-9.

Weil, S. (2001). *Bibliography on Ethiopian Jewry (1998-2001)*. Paris, Sosteje (Society for the Study of Ethiopian Jewry).

Weinstein, B. (1985). Ethiopian Jews in Israel: Socialization and Re-education *Journal of Negro Education*, 54 (2). Pp. 213-224.

ח'אולה אבו-בקר

ריבוי משמעויות של פמיניזם כדוגמה לחינוך לרב-תרבותיות: פמיניזם של נשים ערביות כחקר מקרה

העולם הערבי: תת-תרבות לכל מגדר

פמיניזם הוא האידאולוגיה של שוויון בין נשים וגברים, וקריאה להציג, לראות ולהבין את העולם גם מנקודת מבטן של נשים. זהו גם חינוך לעצמאות רגשית, רעיונית, חברתית וכלכלית. גם בעולם הערבי יש קריאה לשוויון בין נשים וגברים: האסלאמים יטענו, שקריאה זו הופיעה עם הופעת האסלאם, והרפורמיסטים יטענו שהקריאה הוגדרה כתופעה באמצע המאה ה-19, למרות שלאורך ההיסטוריה המוסלמית היו נשים אשר התנהגו באופן פמיניסטי. מטרתו של מאמר זה היא לבדוק את המשמעות הפנימית של המושג "פמיניזם/נשי" (feminism/womanism) (בערבית – פמיניסטי/נשוי) בהקשר לניסיון של נשים ערביות.

ההשפעה של דת האסלאם על מעמדן של נשים בחברה הערבית

דת האסלאם היא השלד המרכזי במבנה התרבותי של עמי העולם הערבי, והמקור של המבנה הערכי הדומיננטי אשר ממנו ניזונים הערבים¹ (מוסלמים ונוצרים). עם הופעתו, הכריז האסלאם על ביטול כל המעמדות החברתיים, והדגיש שההבדלים בין בני אדם מסתמכים על מידת האמונה של האדם באלוהיו, ולא על מוצא, גזע, מצב כלכלי, מגדר וכו'. על כן, האסלאם נחשב כדת מאחדת ומשווה בין כלל המעמדות. ולכן, העולמא או המומחים המוסלמים לענייני דת הם בעלי הסטטוס היוקרתי ביותר. האסלאם אף דירג את המבנה ההיררכי החברתי לפי מידת ההשכלה ומידת התרומה לטובת החברה. מצד שני, האסלאם מיסד כמה חוקים, אשר נחשבו בזמנו (בהשוואה לתקופת הג'אליה אשר בה הופיע) כחוקים רפורמיסטיים ששיפרו באופן יחסי את מעמדן של נשים. אותם חוקים בולטים כיום ומהווים מחסום חברתי/דתי בפני שוויון אזרחי בין נשים וגברים מוסלמים. חוקים אלו יצרו קטגוריה שנקראת "נשים מוסלמיות" אשר היוותה עם הזמן תת-תרבות ייחודית. ההשתייכות לקטגוריה זו גוזרת על נשים מוסלמיות מעמד נחות מנקודת הזינוק מול כל גבר, ללא יכולת למוכיליות

מיד עם הופעת האסלאם, גרמו החוקים החדשים לשינוי מהותי בחייהן של נשים באזור המזרח התיכון (Ahmed, 1992; Memissi, 1983). שני שינויים מרכזיים הורשו מיד:

א. המעבר ממבנה משפחה מטריפוקלי בשבטים רבים באזור ערב הסעודית, למבנה משפחה פטריפוקלי השולט בכל מדינות ערב.

ב. ההפרדה בין גברים ונשים בחיים הציבוריים ושליטה על גורלן בחיים הפרטיים. שני השינויים השפיעו על חלוקת הכוח החברתי והכלכלי במשפחה ובחברה המוסלמית והערבית. משפחתו של הנביא מוחמד נחשבת כמשפחה המוסלמית האידאלית, והתנהגותו בחייו הפרטיים (וגם הציבוריים – "סוננה") היא דפוס חוקתי המחייב את המוסלמים. משפחות מוסלמיות דתיות ומוסוריות מנסות לחקות ולשעתק את מבנה המשפחה של הנביא, החל מאימוץ שמות פרטיים של בני ובנות המשפחה וכלה במסורת של יחסים משפחתיים וזוגיים.

בנוסף לשינוי במבנה המשפחה, שינה האסלאם את המבנה הפוליטי והפך אותו ממבנה שבטי מקומי למושג אוניברסלי של "אומה". זוהי הדוגמה הרחבה ביותר של חברה קולקטיביסטית אשר הקולקטיב עומד במרכז מעייניה ולא הפרט (האומה האסלאמית מונה כיום כמיליארד בני אדם). אלמרניסי (1996) רואה בשינוי זה את האלמנט המרכזי שעומד כנגד הפתיחות וקבלתו של העולם הערבי-אסלאמי את האידאולוגיה הפמיניסטית כפי שהתפתחה במערב, אשר מדגישה את האינדיבידואליזם והעצמאות.

אחת מהשפעות הסוציאליזציה הדתית המרכזית באסלאם הוא הכלל שמחייב צניעות בכל הקשור לאינטראקציות ציבוריות בין גברים ונשים שאינם קרובי משפחה. השיח הציבורי בין הוגי דעות דתיים וחילוניים הוליד ספרות ענפה שמנסה לפרש את משמעות הרעלה – ה"חג'אב", אשר הוזכרה בקוראן. קבוצת הסברים אחת מדגישה את המשמעות המילולית של ה"חג'אב" שפירושה שנשים מוסלמיות חייבות לכסות את גופן. על כן כללי הענווה ("אחתשאם/תסתור") הם הכרחיים על כלל ציבור זה. קבוצת הסברים אחרת טוענת שנשים אינן חייבות לכסות את כל גופן אלא להסתפק בבגדים צנועים שאינם פרוכטיביים. וקבוצת הסברים שלישית מפרשת את ה"חג'אב" כהפרדה מעמדית בין נשותיו של הנביא מוחמד ובין נתיניו, ומסמלת תחימה בין חייו הפרטיים/פנימיים ובין חייו הציבוריים/חיצוניים (אבו-בקר, 1991).

למרות הוויכוח החד בין המצדדים בקידמה ובשוויון בין גברים ונשים ובין הנלחמים על הצורך בשימור המורשת התרבותית-אסלאמית המסורתית, הנורמה בעולם הערבי היא להמעיט ככל האפשר את אפשרויות המפגשים הפרטיים והציבוריים בין שני המגדרים. ברוב מדינות העולם הערבי, ובכלל זה בפלסטין ובכפרים ערביים בישראל, נהוג בבתי מסורתיים לרהט שני חדרי אירוח: אחד לגברים ואחד לנשים. בכל התקבצות משפחתית, חברתית או פוליטית, ההתקבצות מתבצעת על פי ההשתייכות המגדרית. רק במקרה של קירבה ממדרגה ראשונה, המפגש המשותף מקובל מבחינה חברתית ואיננו מהווה בעיה ערכית, במיוחד ככל שהנשים

מכל סוג שהוא לטובתן של הנשים. השכלה, מעמד כלכלי, בקיאות בענייני דת או כל מצב אחר של אישה איננו יכול להתעלות על זכריותו של כל גבר בעל מרות דתית על אותה אישה. האפשרות לשינוי מצב זה היא על ידי חוקה אזרחית, עניין קשה ביותר בעולם הערבי המסתמך על הקוראן כמקור לחוקות של רוב מדינות ערב. הדיון על מעמדן של נשים מוסלמיות לעולם איננו יכול להתעלם מארבעת החוקים אשר יצרו והנציחו את אי-שוויון ונחיתותן של נשים מוסלמיות (אפראפר, 1996): "קואמה" או האחריות הדתית/חוקית/משפחתית של גברים על נשים ואחריותם לכלכל אותן.

"שהאדה" או עדות: עדותה של אישה שווה למחצית עדותו של גבר. על כן, עדותן של שתי נשים שווה לעדותו של גבר אחד.

"ארת" או ירושה: אישה יורשת מחצית הסכום שיורשים אחיה הזכרים – וכתוצאה מכך, כוחה הכלכלי תמיד יהיה נחות משלהם ומשל בעלה.

"טלאק" או גירושין. הזכות להפסיק את קשר הנישואין ניתנת לגברים (מלבד מקרה אחד שבו אישה יכולה לגרש את בעלה אם הצליחה להוכיח שהוא בלתי כשיר מבחינה מנטלית או מינית).

התנהגותן של נשים מוסלמיות נקבעת לפי מידת ציותן לחוקים הדתיים. אישה שתנסה להתבלט מעל בעלה או מעל גברים האחראים עליה, תחשב כסוררת ("נאשד"). בשפה הערבית אין מילה מקבילה לגברים. על כן, בזמן שפמיניזם מערבי מתייחס להבדל הביולוגי כסיבה המרכזית שגרמה לאי שוויון בין המגדרים, בעולם האסלאמי, בנוסף להבדלים הביולוגיים קיימת חוקה דתית בלתי מעורערת אשר יצרה ועדיין משמרת הבדלים אלו. הבדל זה הוא ייחודי מאוד בניתוח סגנון פעולתן של פמיניסטיות מוסלמיות בניסיון לשנות לטובה את מעמדן של נשים ערביות.

ניתוח תוכנה של הספרות אשר התפרסמה בעולם הערבי בנושא "מודע אלמרא'ה", כלומר: "נושא האישה הערבייה", או "קדיאת אלמרא'ה", לאמור: "בעיית האישה הערבייה", מצביע על העובדה שכלל הספרות מתייחסת לדת האסלאם באחת משלוש מגמות:

א. ההתייחסות לדת האסלאם כמקור השוויון האוניברסלי בין נשים וגברים מאז הופעתו ועד בכלל (ראו למשל אלאבראשי, ללא שנת הוצאה לאור; אלדרכולי, 1997; אלחדאד, 1999; עתר, 1988)

ב. האשמת דת האסלאם כמעמד הנחות של נשים מוסלמיות וערכיות (ראו למשל: El Saadawi, 1997).

ג. פירוש מחודש של דת האסלאם מנקודת מבט עכשווית, מודרנית ומעודכנת בניסיון למצוא לגיטימציה לשינוי מעמדן של נשים ערביות ומוסלמיות (ראו למשל אמין, 1999, 1900; אפראפר, 1996; Ahmed, 1992; Memissi, 1985, 1991, 1996; Moghadam, 1993; Weichman, 1999).

(חג'אב, 1988). על כן, השכלה ותעסוקה הם הנושאים הראשונים במעלה באג'נדת שינוי מעמדן של נשים ערביות.

חוקי "האחשאם/תסתור" ואיסור מפגשים חופשיים בין גברים ונשים זרים משפיע על המבנה של עולם העבודה. נשים במזרח התיכון עובדות לרוב במקומות המיועדים לנשים כמו בתי ספר לבנות, או באגפים המיועדים לנשים בתוך מוסדות ציבור, בסדנאות תעשייה, במפעלים או בחקלאות. סגרגציה זו יוצרת התמחות של נשים כעבודות מסוימות, וגורמת להשתלטות הגברים על עמדות בכירות ועל הפיקוח על עבודתן והתנהגותן של הנשים. במקומות ציבוריים פתוחים, יוצרות נשים "חומה אנושית נשית" או "גטו מגדרי" אשר מטרתו לשמור על כללי "האחשאם/תסתור" ולהגן על הנשים שנאלצות להימצא במקומות פתוחים. להלן דוגמאות לכך: פלאחיות שעובדות באדמותיהם של אחרים מצטופפות יחדיו, הרוכלות בשוק וכן עובדות הנקיות במוסדות ציבוריים או בנסיעות (גם לחו"ל). במיוחד למדינות ערב ולעלייה לרגל למכה). למרות התחום הציבורי על מאפייניו במקומות אלו, התקבצותן של הפועלות יחדיו, ללא פיקוחם של הגברים, מעניקה לגיטימציה חברתית להימצאותן של נשים בספירה הציבורית, והפיקוח על כל אישה מועבר אפוא לקולקטיב הנשים. פיקוח זה מונע כל התקשרות אסורה בין שני המגדרים.

השימוש בשפה ככלי להבנייה חברתית

השפה הערבית כשפה שמית מבחינה בין זכר ונקבה בכל ההטיות. כללי השימוש בשפה הם חלק ממיסוד החלוקה המגדרית הקפדנית בעולם הערבי, והשתלטות השימוש בגוף זכר על כלל השיח הציבורי הוא אחד הכלים המשרתים את השליטה המסורתית. מלבד כללי דקדוק קפדניים, מכילה השפה העממית ביטויים המוגדרים לשימושו של מגדר נשי או גברי בלבד, שמא סנקציות חברתיות כמו עלבון ("אסתלאס"), או התנפלות, קריאה בשמות גנאי וכדומה ירדפו את משיג/ת הגבול. גברים אשר ישתמשו בביטויים המוגדרים כאוצר מלים השייך לנשים יותקפו ככרוכזים, ויכוננו "נסואנגיה" כלומר "גברים נשיים" ומעמדם החברתי ייפגע. נשים אשר ישתמשו בשפת גברים ידונו כ"מסתרג'לאת" כלומר "שואפות להפוך לגברים", או כמשכילות אשר פרצו את המסגרת המסורתית. שתי הקבוצות אינן מקובלות עדיין בזרם המרכזי של החברה הערבית. קיימת תופעה מעניינת באזור המשולש בישראל, שם נשים מדברות על עצמן בלשון זכר. סביר להניח שסגנון זה התפתח כסוג של "חג'אב" שדרכו מנסה האישה להסתיר את זהותה המינית בניסיון לשמור על "אחשאם/תסתור" בפני הציבור.

גם שפת הגוף בעולם הערבי מחולקת לשתי שפות: נשית וגברית. נשים וגברים ישתמשו בידיהם, אצבעותיהם, תנועות המרפקים, החזה, הרגליים, ותנועות ראשיהם בצורות שונות. החברה תנקוט בסנקציות נגד כל חוצה גבול או מי שמעז לשאול או "לגנוב" תנועה אשר שייכת למגדר השני. כינוי כמו "הומר" נפוץ ביחס לגברים

מבוגרות יותר. אולם גם מפגש זה לא תמיד מקובל. לדוגמה, במשפחות מסורתיות שירות במרוקו, בתוך בית המשפחה המורחבת, מותר לנשים להיכנס לאגף הגברים ורק כדי לנקות, אולם אין הן מבלות באותו חדר עם הגברים. כאשר קרובי משפחה צים להתאסף, הם יושבים במקום שלישי, שאיננו אגף הנשים או אגף הגברים, מיועד להתכנסויות מסוג זה (Mernissi, 1995).

פרדה בחינוך ובתעסוקה

נורמה במזרח התיכון (ובכלל זה פלסטין) היא חינוך בבתי ספר נפרדים לבנים בנות החל מגיל הגן ועד סיום בית הספר התיכון. רק במספר בתי ספר פרטיים מדינות ערב, או במדינה שאוכלוסייתה הנוצרית גדולה כמו בלבנון, בתי הספר הם מעורבים. במדינות מוסלמיות מעטות כמו ירדן ומצרים, מפגש מעורב מתרחש אוניברסיטאות, ובחלק אחר של העולם המוסלמי אפילו מפגש זה איננו מתאפשר, גון בסעודיה ובכווית.

תוכניות הלימודים בעולם הערבי משמרות ומשתקות את המצב הקיים. הן ותייחסות לקבוצת הנשים כשולית. קרוב ל-10% בלבד מכלל הנושאים במקראה של תי הספר היסודיים במרוקו התייחסו לאישה או לנשים. ואילו במקראה ישראלית ורביה בבתי ספר יסודיים התייחסו לנשים כבעלות מקצוע רק בכ-9% מכלל המקצועות. באף מדינה ערבית אין תוכנית על שמטרתה לפקח על תוכניות הלימודים לשנותן, במגמה לחינוך לשוויון בתכנים סוציאליזטוריים של דמויות נשים וגברים אבובקר, 1997, 1999; בלערי, ללא ציון שנה).

בעולם הערבי, חוסר השכלה, ריבוי הריונות ולידות, תנאי חיים קשים הצורכים שעות טיפול ארוכות בבית ובמשפחה ואי רישומן של נשים העובדות באדמות המשפחה או בסדנאות מלאכה השייכות לה – גורמים לכך שאחוז הנשים העובדות הוא שולי ביותר. למשל: 6.2% מכלל הנשים בירדן עובדות, 5.8% בנסיוניות המאוחדות, 1.9% באלג'יריה, 8.0% בטוריה, 7.7% בכווית, 11.2% בתוניסיה ו-22.8% בסומליה (חטב ומכי, עמ. 139).

למרות שההיסטוריה של הקמת מוסדות חינוך לבנות בעולם הערבי היא בת 150 שנים (בארון, 1999), לא כל הנשים בכל מדינות ערב זוכות אף כיום לחינוך אלמנטרי. אחוז האנאלפאבתיות בקרב ערביות בסוף שנות ה-80 עמד על 86% והוא נע בין 94% בצפון תימן, 65% בסעודיה, 50% במרוקו, 44% במצרים, 25% באלג'יריה ו-13% בכווית (חטב ומכי, 1987). אומנם גם אחוז האנאלפאבתיות בקרב גברים ערבים הוא גבוה (ממוצע של כ-61% בסוף שנות ה-70), אך אחוז זה עדיין נמוך יותר מאחוז הנשים האנאלפאבתיות בכל אחת ממדינות ערב. עובדה זו מהווה את אחד האתגרים המרכזיים העומדים בפני מי שמנסה לשנות את מעמדן של נשים ערביות, והוא תנאי בסיסי לבניית ריכוניות פיתוח כלכלי לשילובן של נשים ערביות בכוח העבודה

המודרנית" (אל-מראה אל-עסריה). בשנת 1892 נוסד ירחון שמתמחה בנושאי נשים במצרים על ידי המהגרת הסורית הנד נופל¹. ירחון זה היה הראשון בשורת הירחונים אשר נוסדו בידי נשים למען נשים. ערב המהפכה בשנת 1919 פורסמו בתוך ומחוץ למצרים קרוב ל-30 ירחוני נשים (בארון, 1999) חלק מהעיתונות הערבית יצאה לאור בתדירות יומית או שבועית, בערבית ובשפות נוספות כגון צרפתית. פרסומים אלו השפיעו על דעת הקהל של נשים בכל רחבי המזרח התיכון (ואדי, 1984). לאחר מכן נוסדו ירחונים, שבועונים ועיתונים גם לנשים בעיראק, סוריה ולבנון (ראו את חטב ומכי, עמ' 437-460; כללאס, 1996).

השיח על טיב מעמדן וסגנון חייהן של נשים ערביות במצרים החל בקרב קבוצות של נשים בנות המעמד הגבוה שהיו קרובות לאליטה השלטת העות'מאנית וקיבלו חינוך פרטי בביתן. חלק מן הנשים הללו הושפעו מעקרונות השינוי במעמדן של נשים בצרפת ובאנגליה, ומהמעגל הבין-תרבותי עם נשים מתרבויות אלו אשר חיו במצרים בתור נשותיהם של דיפלומטים ואנשי עסקים, או כמטפלות של ילדי האליטה המצרית. נשים מצריות אלו ערכו דיונים בסלונים הביתיים, הקימו עמותות, ארגנו אסיפות, נאמו, כתבו, פרסמו, וגייסו את האליטה האינטלקטואלית, הדתית והפוליטית כדי לתמוך בשינוי המיוחל (ראו את סיפור חייהן ופרסומיהן של נשות אליטה זו, כגון מוסא, ללא ציון תאריך, מהדורה שלישית 1999; נאסף, 1910, מהדורה שלישית 1998; נלסון, 1999; בדראן, 1987).

מלבד המפגש הבלתי אמצעי עם נשים מערביות, חלק מהמנהיגות הדתית הנאורה (מחמד עבדו ורפאעט טהטהוי) או האינטלקטואלית (כמו קאסם אמין) נחשף בעת שהותם בצרפת לנוסחה המקובלת עליהם, אשר איננה פוגעת בעקרונות האסלאם. נוסחה זו איפשרה לנשים צרפתיות את החופש ללמוד, לעבוד ולנוע בחופשיות ללא רעלה. יחד עם זאת היה עליהן לשמור על קודים חברתיים של ענווה וצנעה (אפרפאר, 1996).

בתקופת הכשרתו המקצועית כעורך דין בצרפת, הושפע קאסם אמין מניצני השוויון בין שני המגדרים. לאחר ששב למצרים, פרסם בשנת 1899 את הספר "שחרור האישה" – "תחריר אלמרא'ה", ובשנת 1900 את הספר "האישה החדשה" – "אלמרא'ה אלג'ידדה". בשניהם הוא משרטט דמויות עתידיות שוויוניות של נשים מצריות אשר המשפחה, החברה, והמדינה מאפשרות להן ללמוד, לעבוד ולקחת חלק בחיים הפוליטיים, האינטלקטואליים והחברתיים. כדי לשכנע את מתנגדיו הרבים – אשר ראו בשינוי מעמדן של נשים ערביות עילה להתפוררות מבנה המשפחה והחברה הערבית – הדגיש אמין בכתביו, שאישה משכילה תוכל לשרת את משפחתה ובעלה באופן איכותי לאין שיעור בהשוואה לאישה אנאלפביתית (קאסם אמין, 1889, 1900). מרגע פרסומם היוו ספריו של אמין ספרי התייחסות מרכזיים בשיח של "שחרור" נשים בעולם הערבי.

המושג "שחרור" איננו מקרי בקונטקסט של שינוי מעמדן של נשים ערביות. באותה עת, מצרים שקדה על הכנת קאדר מנהיגות אלטרנטיבי שמטרתו לגרש את

ומאמצים תנועות גוף "עדינות או נשיות" וכינוי כמו "חסן סבי" (חסן הבן או Tom Bo) הוא כינוי לנשים "גבריות".

בגלל הפרדה חברתית זו בין גברים ונשים, השיח המשותף הוא נדיר, אולם כאשר הוא מתקיים, זכות הדיבור מוענקת לנשים זקנות בגלל גילן, ולא בשל מגדרן. זינויים חברתיים כמו רכישת השכלה גבוהה, השפיעו על מבנה חלוקת הכוח בחברה הערבית, וטשטשו את גבולות הסמכות בין צעירים משכילים וזקנים בעלי כוח מסורתי, וולם הדבר לא התרחש באופן דומה בהקשר לצעירות משכילות. הדבר כולט במיוחד בתקופות של להט פוליטי כמו בתקופת בחירות, כאשר צעירים משכילים מנהיגים את קהילתם, ובאותו זמן, זקנים לא משכילים כופים את עמדותיהם על קהל רחב של שים משכילות ובעלות מקצוע (אבר-בקר, 1998).

גם המדיה הערבית (עיתונות, רדיו וטלוויזיה) מתייחסת באופן דיפרנציאלי לשתי זמירות התרבויות המגדריות בכל אחת ממדינות ערב. תוכניות מיוחדות המופנות במוצהר לנשים אשר נושאייהן: ניהול משק בית, טיפול בילדים, ספורט, וטיפוח היופי מוקרנות בשעות הבוקר, שעה המתאימה לעקרות בית. תוכניות אלו מוגשות בדרך כלל על ידי נשים, בדרך כלל בשפה הערבית המדוברת. תוכניות חדשות, אקטואליה, ותוכניות ראיונות פוליטיים משודרות בשעות הערב ומוגשות על ידי גברים ומנוהלות בשפה הערבית הקלאסית, שפתה של האליטה המשכילה.

אפשר לסכם ולומר שלכל מגדר בעולם הערבי האסלאמי יש תת-תרבות ערבית מיוחדת לאותה קבוצה. קיימים נושאים תרבותיים משותפים לשני המגדרים, למשל הדת, הערכים, הנורמות והמסורת, והמדינה מתייחסת לאותם נושאים באופן דיפרנציאלי בהתאם להתייחסות למגדר.

השיח "הנשי" על מעמדן של נשים בעולם הערבי

לאורך כל ההיסטוריה הערבית היו נשים, בהן חלוצות, מנהיגות, אינטלקטואליות ויוצרות. אחוזן היה קטן והן התקבצו בעיקר בקרב שיכבת האליטה. ההיסטוריה הערבית חזרה ודרגשה את סיפוריהן של אותן נשים ייחודיות כדי להוכיח, שהדת והמדינה לא עמד נגד מתן הזדמנות שוויון לנשים כאשר אלו הוכיחו את יכולתן (ראו לדוגמה אלמרניסי, 1994; אלעלוי, 1996).

החל מסוף המאה ה-19 אנו עדים לתופעה חדשה במזרח התיכון: פרסומם של מאמרים וספרים שנכתבו על ידי נשים וגברים אשר דנים בנושא שינוי מעמדן של נשים ערביות, במצרים ובעולם הערבי והמוסלמי. יש אף כאלה שרואים בכך את השיח המרכזי והאינטנסיבי ביותר מבין כל סוגי השיח האחרים אשר התפתחו במאה השנים האחרונות בעולם הערבי (ראו אבר-לוגר, 1999; אזוריל, ללא ציון שנה). מאז אותה תקופה ועד היום, נכלל שיח זה תחת הכותרות הכלליות: "הבעיה של האישה" קדיאת אל-מראה "הנושא של האישה" (מאודע אל-מראה), "התחיה של האישה" (אחיא אל-מראה), "ההתעוררות של האישה" (סחואת אל-מראה), "האישה

עליהן כאינדיבידואליסטיות ולבחון את צרכיהן כחלק מהתנאים הדמוקרטיים; צורת ניתוח זו ברמת המאקרו איננה תואמת את מבנה החברה הערבית.

הנראטיב של הפמיניזם המערבי מתבונן בנשים בעולם "הלא מערבי", שנקרא גם "העולם השלישי", כקטגוריה אחת שסובלת מאי־יכולתה לשלוט בגופן או ברכושן. ראייה זו מקבילה לראייה האירופית של ה"אחר" (Othering) בחקופת הרנסאנס.

נשאלת אפוא השאלה: האם כל דיון בנושא שינוי מעמדן של נשים ערביות הוא בהכרח דיון פמיניסטי לפי קוד המשמעות המערבי? מאמצע המאה ה־19 ועד היום בלטו בעולם הערבי שמות של מגזינים לנשים, ארגוני נשים, מוסדות מחקר בנושא נשים, או שמות ספרים בנושאי נשים אשר משתמשים במונחים "נשוי" (נשי) בשני המובנים הבאים: "פמיניסטי" וגם "נשאי" – נקבי.

ניתוח תוכנו של השיח על שינוי מעמדן של נשים ערביות אשר התפתח כאמצע המאה ה־19, מצביע על הדגש שהושם על החינוך כמנוף ראשון ומרכזי לשינוי מעמדן של הנשים הערביות. רוב מדינות ערב היו אז תחת כיבוש זר; נשים הופרדו מגברים באמצעות הרעלה, והפרדה פיזית בתוך הבתים או באגפים המיועדים לנשים. נשים לא הורשו ללמוד את עקרונות הדת ב"כותאב" – חדר; מוסד ההכשרה הדתי והחינוכי העממי בכפרים ובערים. על כן, המאמץ המרכזי של מנהיגות נשים וארגוני נשים התמקד בנושא מתן חינוך לנשים. אין משמעותה של מגמה זו שהמאבק התכוון למתן חינוך "שווה" לנשים ולגברים. היו שהסתפקו רק כמתן חינוך בסיסי, הקניית קרוא וכתוב, או הענקת חינוך אשר מתמקד בנושאי משק הבית, כדי שהאישה תהפוך ל"עקרת בית ואם משכילה". הדגש היה על אישה בעלת יכולת קריאה כדי לעזור למשפחתה לשפר את תנאי חייה וכדי לעזור לילדיה בצורכיהם הלימודיים (בארון, 1999).

נשים מהמעמד הנמוך תמיד עבדו ועודן עובדות בחקלאות או בשירותים, במיוחד במשק הבית בבתיהם של בני המעמד הבינוני והגבוה. מנהיגות נשים חלוצות, גם כאלו שייסדו ורכשו מגזינים לנשים, עבדו מתוך בתיהן והדגישו את היותן עקרות בית ואימהות מסורות כתפקיד המרכזי והבסיסי בחייהן. מגמה זו לא השתנתה במהותה עד עצם היום הזה, גם בקשר של המדינה למבנה המשפחה הערבית וחלוקת העבודה בתוכה.¹ עד היום, איננו מוצאים בחברה הערבית "אשת קריירה" ערבייה, במשמעות של נשים אשר החליטו מתוך בחירה אישית ומודעות עצמית שהן מעמידות את מקצוען בראש סולם העדיפויות של זהותן, גם על חשבון הקמת בית ומשפחה (Abu-Baker, 2003) סביר להניח, שבכל המקצועות הקיימים בהם עוסקות גם נשים ערביות בכל הדרגות, הן תמשכנה לראות במשפחה יעוד ראשון במעלה. בחירה זו כאמור תואמת את המבנה התרבותי והדתי־מסורתי.

בעולם הערבי, כמו בכל חברה אחרת בעולם, ניתוח מצבן של נשים בכל תקופה נתונה משקף את המצב ההיסטורי, כלכלי, פוליטי, תעשייתי, חברתי וערכי של אותה חברה. בסוף המאה ה־19 החל להירקם סוג של שיתוף פעולה אינטלקטואלי בין נשים מצריות כגון סיוה נבראוי והודה שעראוי, אשר כונו מאוחר יותר הפמיניסטיות

זקולוניאליזם הכריטי ולשחרר את מצרים מהכיבוש. שחרור נשים ערביות, לפי אמין לפי רפורמיסטים נוספים (כמו אנשי הדת: שייך מחמד עבדו, שייך רפאעל טהטאר, שייך ג'מאל אלדין אלאפגיאני והמנהיג הפוליטי סעד זגלול) פירושו היה להסיר את השפעת המנהגים המסורתיים – המהווים לרוב נורמות חברתיות ולא דתיות – מחייהן של נשים ערביות. על כן, השיח הציבורי הראשוני בנושא נשים עסק בשינוי המצב הקיים באופן שלא ינגוד את מבנה המשפחה המוסלמית או את הדת בעולם הערבי.

מעניין שלמרות שהשיח על שחרור הנשים קדם לספרו של אמין בעשרות שנים, רק משעה שגברים אימצו לעצמם את שיח השחרור הנשי, נוצר המנוף להרמת השיח ממצב של תחת־תרבות נעולה וסגורה של נשים אל השיח הציבורי הכללי. הדבר מובן כתוך משפחה/חברה/מדינה שבתוכן האישה חייבת לקבל רשות ואישור על כל צעד ושעל. לאחר כל החלטה אחרת ובלתי תלויה בגבר תקרא הסודרת "נאשו". תיאור זה מעניק לגברים האחראים עליה "קואמון" – זכות להעניש אותה. על כן, מצד אחד, פעילות פמיניסטית בעולם הערבי לא יכלה להימשך אלא אם כן ניתנה לכך רשות מוצהרת או חשאית של ה"קואמון". מצד שני, אנו רואים שיתוף פעולה פורה בין הוגי רעות ואנשי רוח ערביים לבין פמיניסטיות ערביות.

עד היום השיח על "נושא הנשים" בעולם הערבי חג סביב אותם שלושה צירים: דת, משפחה, וחברה. כל הספרות אשר דנה במעמדן של נשים, אם היא מייחסת עצמה ל"ספרות פמיניסטית", "ספרות מגדרית", "ספרות בנושא האישה" או "ספרות נשית", חייבת להתייחס לשלושת הצירים הללו כבסיס לכל ניתוח.

לסיכום, בכל מדינה ערבית, ללא קשר למידת הדתיות של החברה או טיב הקשר בין המבנה הדתי והמבנה השלטוני, כל דיון בנושא נשים נדון בראש ובראשונה בהקשרו הדתי, בין אם הדיון נסוב על שיתוף נשים בפוליטיקה, או בין אם הוא על הקניית השכלה גבוהה, שימוש באמצעי מניעה, זכויות של יולדות בשוק העבודה, זכויות ירושה וכדומה.

למה "שיח בנושא נשים" ולא "שיח פמיניסטי"?

התנועה הפמיניסטית במערב התפתחה מתנועה ליברלית אשר פעלה תחילה נגד הפאודליות ומאוחר יותר נגד ניצול כוח העבודה של נשים. הדרישה המרכזית והבסיסית של הפמיניזם הייתה: שוויון בין נשים וגברים. שוויון במערב פירושו שוויון בשליטה על החוקים, על הכלכלה ועל חלוקת הכוח הפוליטי והחברתי.

התנועה הפמיניסטית במערב נחשבת לחלק מהשיח הציבורי הכללי, אשר מתעניין ועוסק בנושאי גזענות, ומתמקד בזכויות הפרט ובזכות הבחירה החופשית. בעולם הערבי, השיח על מעמדן של נשים ערביות כבעיה החל יחד עם תנועות השחרור הלאומיות אשר מעולם לא הפכו לתנועות שחרור חברתיות. נשים ערביות, כמוהן כגברים במזרח התיכון, הן חלק ממבנה המשפחה הקולקטיביסטית, ואי אפשר לדבר

ליתר לגיטימציה כמנהיגות נשים אותנטית (ראו לדוגמה שיח בין ארבע נשים מנהיגות בסרט "ארבע נשים ממצרים", בימוי: תהאני ראשד). השפעתן של אותן נסיבות היסטוריות-תרבותיות עדיין ממשיכה להדהד ברחבי העולם הערבי. ניתן היום להיווכח שמרבית המחקרים, הספרות, הכנסים והסדנאות בנושא נשים בעולם הערבי דנים בהקשרים של אחד משני הנושאים המרכזיים: א. השפעת דת האסלאם על מעמדן של נשים ערביות במישור הפרטי והציבורי. ב. דיאלוג עם או התקפה נגד הפמיניזם המערבי.

נושאים לאג'נדה לשינוי מעמדן של נשים ערביות

אחת הבעיות המרכזיות שעומדות בפני נשים הקוראות לשינוי מעמדן של נשים ערביות היא שלפעמים הפער בין חברות שונות בתוך העולם הערבי גדול יותר מהפער בין העולם הערבי לבין עולם המערב. על כן, גם כאשר מדובר "בשיח של נשים בעולם הערבי", אי אפשר לקבץ את מכלול הדעות הקיימות תחת קטגוריה אחת. יחד עם זאת, ולמרות השוני בהדגשים בין דרישותיהן של נשים בחברות שונות בעולם הערבי, הקונצנזוס ביניהן הוא סביב הנושאים הבאים:

1. שוויון כאזרחיות במדינותיהן ובכלל זה זכותן לקבל דרכון ללא הסכמת הבעל או האפוטרופוס, לנסוע ללא אישורו, להעניק את אזרחותן לילדיהן. כלומר דילול הכוח הטמון במושג "קואמה".

2. הזכות להשיא ולגרש את עצמן ללא אישורו של האפוטרופוס.

3. איסור גירוש נשים מחוץ לכותלי בתי המשפט השרעיים.

4. השכלה שווה לשני המגדרים.

5. זכות לפעילות פוליטית וזה לזו של הגברים באותה מדינה.

6. פירוש מחדש של השריעה והדת האסלאמית בכל הנוגע לנושא נשים, ומתוך ראייה עכשווית של חוקים הקשורים במבנה המשפחה או המבנה הפוליטי.

חלק מדרישות אלו, כמו למשל שלוש הראשונות, נוגדות במהותן כללים דתיים אשר הנציחו את עליונות הגברים, כגון "קואמה" – אחריות הגבר על האשה לפי האסלאם, וזכותו הבלעדית של הגבר לגרש את אשתו. על כן המאבק על כל דרישה כזו אורך שנים של גיוס דעת קהל, אנשי דת, אנשי חוק ופוליטיקאים. עד היום עדיין לא נרשמו הצלחות בולטות בנושאים אלה.²

נושא הדת נשאר אחד הנושאים המרכזיים המבדילים בין מקורות השיח של נשים ערביות ומערביות. בשעה שתנועות רפורמיות במערב נלחמו כבר מתחילת המאה ה-20 על הפרדה בין דת ומדינה, קולות אלו נדירים ביותר בעולם הערבי, ולרוב סנקציות חברתיות ודתיות הן שמונעות מרבים להגבירם. המשמעות של חילוניות בחברה האסלאמית איננה דומה לזו שבעולם המערבי. בעולם הערבי לא קיים ניתוק חד-משמעי בין האדם לבין סגנון חייו מבחינה דתית. גם כאשר אדם לא מבצע את הדרישות הדתיות באופן יום יומי, או שהוא מתנהג באופן שאינו נחשב דתי, עדיין

ראשונות בעולם הערבי, ובין התנועות הפמיניסטיות בצרפת ובאנגליה. אולם בגלל סלידה מהדומיננטיות הצבאית, הפוליטית והכלכלית של מדינות מערביות אלו לפי העולם הערבי, הוגי והוגות דעות באותה תקופה (אשר האמינו בזכותן של נשים רביות בשוויון חברתי), הפצירו במנהיגות הנשים להסתמך על מקורות מקומיים-ותנטיים, השאובים מן האסלאם ומהתרבות הערבית הקלאסית, התומכים דרישותיהן. כל זאת כדי למנוע מגורמים פנאטיים להאשימן בשיתוף פעולה עם המערב, או באימוץ דרכיו (התמערבות) – "תמגר-רב-אג'נביה". חלוצות אלו שילמו וחזיר אישי וחברתי גבוה, והלחצים האישיים והציבוריים שהופעלו עליהן היו אדירים. וחזיר יותר ממאה וחמישים שנים, אותו שיח עצמו פעיל עדיין בקרב קבוצת פנאטיים, אוסוליון", הדורשים לשאוף להשבת השינוי דרך המקורות (קוראן וסונה).

מקובל לטעון נגד הפמיניסטיות הערביות שהפמיניזם המערבי שהן שואפות להתקרב וליו הוא אפסטימולוגי מיובא, חסר אותנטיות, ואינו מייצג את צורכיהן של נשים בעולם הערבי או ב"עולם השלישי".

משהושמעו קולותיהן של הנשים הראשונות שקראו לשינוי כלשהו של הסדר החברתי באותה תקופה, הואשמו נשים וגברים מערביים אשר פעלו לשיפור מצבן של נשים מהמזרח התיכון והרחוק (למשל במצרים ובהודו) על ידי המנהיגות המקומית בהסתת נשים מזרחיות נגד גברים מזרחיים בשם הקידמה וה"מודרניזציה". אזרחים מצריים וערביים לא האמינו בשיתוף פעולה זה, בראותם שבשעה שהמערביים במזרח טענו שרצונם להציל נשים מהדיכוי שם, הם עצמם השתמשו בכל דרך אפשרית כדי להגביל את אותם עמים מהתקדמות כלכלית ופוליטית, כדי לשמר את השליטה הקולוניאלית שלהם על כל המשתמע מכך (Spivak, 1988). ביקורת נוספת שנשמעה לעיתים קרובות נגד יבוא רעיונות של הפמיניזם המערבי, הייתה האשמתו בכך שהוא משמש כלי בידיהן של קבוצת נשים יהירות אשר אינן מודעות לסכנתו בשל הרס ערכיה הנעלים של דת האסלאם. על כן השיח הפמיניסטי המערבי נשפט כפן נוסף של הקולוניאליזם המערבי שהגיע מבחוץ.

נובע מכאן כי נסיבות הופעת השיח הנשי החדש במצרים, מנעו מצד אחד מנשים מצריות להעתיק את מודל השיח הנשי המערבי, ומאחר יותר מנעו את אימוץ האידיאולוגיה הפמיניסטית המערבית כאפסטימולוגיה ערבית; מצד שני, הוא הכתיב את הצורך בגיבוש אפסטימולוגיה נשית ערבית, אשר דירבנה את המנהיגות של אותה תקופה להציב את מה שכינו "דרישות לגיטימיות". אחת מן הדרישות המרכזיות הללו הייתה זכותן של נשים ערביות לקחת חלק בפעילות הפוליטית (אבר-בקר, 1998). גם כאן, המטרה הנשגבת של אותו שיח פוליטי הייתה "שחרור פוליטי וצבאי מכל כיבוש מערבי". נשים נדרשו להשתחרר מבחינה אידאולוגית מכל השפעה של נשים מערביות עליהן. נסיבות המפגש עם המערב עודן משמשות כגורמים מרכזיים המשפיעים על השיח אודות חייהן של נשים ערביות. ככל שמנהיגות נשים מושפעת פחות מחינוך או השפעה מערבית אחרת ויותר מהתרבות האסלאמית, כך היא תזכה

(ממוצע של כ-15 שנים). מדינות העולם הערבי אינן מקימות מוסדות המעניקים שירותים שימלאו את תפקיד המשפחה כגון: פעוטונים, מעונות יום, יום חינוך ארוך וכו'. לאמיתו של דבר המצב הפוך שכן המדינה עדיין מאמינה שהמשפחה המורחבת היא זו שחייבת לספק שירותים בסיסיים לפרט (Dwairy, 1998). מימוש עצמי של נערות צעירות הוא נישואין בגיל מוקדם (עד גיל 20) והולדת ילדים. מחקר שנערך באוניברסיטת קהיר ובאוניברסיטת עין-שמש, הראה ש-75% מהסטודנטיות ראו בנישואין, ולא בקריירה מקצועית, את מימושן העצמי (אנור מג'ית, תקשורת אישית, 1999).

נושא ה"ענוסה" (או אישה לא נשואה) נחשב כנכות אישיותית, פגם חברתי ואות לכישלון אישי. נשים לא נשואות מהוות קבוצת תת-תרבות בתוך תת-תרבות של נשים בכלל ולרוב הן מבלות את חייהן החברתיים בקרב קבוצות של נשים בעלות סטטוס דומה לשלהן. לקבוצה זו בישראל שייכות נשים קרייריסטיות בעלות השכלה גבוהה. בחברה הערבית ובשפה הערבית, אישה לא נשואה חישאר במעמד חברתי של "ילדה" (בנת) גם כאשר חגיע לגיל 60, בעוד שתהפוך להיות "אישה" (מראה) ברגע הנישואין, גם אם היא רק בת 16. צעירות והוריהן שצופים בדוגמאות אלו מעודדים את בנותיהן להתארס בגיל מוקדם מאוד. אחוז לא מבוטל של בנות מתארסות בגיל 15-17. לפי עדויות אישיות של אנשי חינוך, בחלק מבתי ספר בכפרים הערביים בארץ מרבית הבנות מתארסות עוד לפני סיום בית הספר התיכון. במקרים אלו, כשקיים פער מהותי בגיל בין נשים ובעליהן, פער כלכלי ופער בהשכלה, הקשר עם הבעל אינו יכול להיות שוויוני. נישואין מוקדמים משתקים את נחיתות מעמדן של נשים ערביות ומעניקים לגיטימציה לבעלים ולמשפחה המורחבת לנהל את ענייניה של הכלה הטרייה. מגמה זו איננה מצביעה כלל וכלל על כיוון של שינוי במעמדן של נשים ערביות. ניסיון להפסיק מגמה זו מעמיד את חוקי הדת מול חוקי המדינה, האוסרים על נישואי קטינות. במקרה זה תעדיף המשפחה הערבית את חוקי הדת הטוענים כי הנישואין אינם אסורים ("תראם"). שיקול דומה יילקח גם במקרים של ריבוי נשים.

הקשר עם הגוף

גוף האישה כתרכות הערבית אינו ניתן להבנה באופן מנותק מ: א. חובותיה הדתיות והחברתיות של האישה. ב. משמעות מושג ה"שרף" (או ה"כבוד") אשר מעניק זכות חברתית למשפחת המוצא והמשפחה המורחבת על גופה של נקבה מוסלמית – נשואה או רווקה (ראו מנאר חסן, 1999). ג. ההשפעה התרבותית המצטברת של מוסד השפחות, קיאן וג'ארי, על מבנה המשפחה המוסלמית שהתמסד במאה הראשונה לסלם והחל להיעלם באמצע שנות ה-50 של המאה הנוכחית.

כללי הדת דורשים מאישה מוסלמית להתנזר מקיום יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואין, לא להראות את איפורה אלא לבעלה בלבד וללבוש בגדים צנועים בציבור (ראו קוראן, "סורת אלנור", 31). אישה מוסלמית איננה יכולה לסרב לקיים יחסי מין

א יעז להכריז על עצמו כופר או אנטי דתי. ההשפעה האסלאמית נמצאת על סדר היום של כל מדינה ערבית ובכל בית ערבי. אנשים יכולים לנהל סגנון חיים "מערבי מודרני" להתפלל חמש פעמים ביום בפרטיות ביתם. אנשים שאינם חיים על פי כללי הדת אלוהוליסטים, נוקמים) מכבדים את הכללים הדתיים והחברתיים בחודש הרמדאן. עולם הערבי קשה מאוד להבדיל באופן ברור בין המושגים "דתי" ו"מסורתי" שכן תפיפה ביניהם גדולה מההיחודיות של כל אחד משני המושגים. לפי כללי דת ואסלאם, מוסלמי המכריז על עצמו ככופר בחוקי הדת, דמו מותר. לכן הוגי דעות רביים מנסים למצוא נוסחת פשרה מקובלת, לבקר, אולם לא לערער את הסמכות של דת האסלאם. נשים שמהוות את החוליה החלשה במבנה הכוח בחברה הערבית ומוסלמית, צועדות בין הטיפות כדי לא לדרוך על "שדות מוקשים" אשר יפגעו ראש ובראשונה בהן עצמן ובלגיטימציה של קולותיהן בתוך חברותיהן המסורתיות. זקורות ערביות שמטרתן להשפיע על מבנה המוסד החוקתי או הפוליטי לא יצהירו על עוינותן או ביקורתן כלפי דת האסלאם, אלא ינסו להישען עליה כדי לבסס את זיעוניהן.³

מבנה המשפחה הערבית בין שיקולים דתיים לשיקולים אזרחיים

ירישות רפורמיסטיות מסתכמות לרוב בדרישה ליישום חוקי הקוראן המקוריים (ללא השפעת המירושים אשר הופיעו בתקופות מאוחרות יותר), במיוחד כדני אישות יוגמת משמעות "הצדק" בנושא ריבוי נשים, חוקי ירושה המתייחסים לנשים, חוקי בעלות נשים על רכוש והון, חוק אחריות האישה על עצמה בתוך מוסד הנישואין. נישואין כפויים, מילת בנות וכו'.

המשמעות של "שוויון" בחלוקת תפקידים בתוך המשפחה הוא בעייתי גם למשפחות שמאמינות באידאולוגיה שוויונית. מבנה התעסוקה בעולם הערבי אינו מאפשר הזדמנויות שוות לגברים ולנשים. מבנה זה בעצמו יוצר מערכות התייחסות שונות לכל מגדר (משכורת, שעות עבודה וכו'). מורה מצרית אשר הסכימה עם ארוסה לנהל חיים שוויוניים ושיתופיים לפני שהתחתנו, מצאה עצמה מחליטה לצאת למספר שנות תוכשה ללא תשלום לאחר לידתה הראשונה. משכורתה עמדה על 86 ג'ניה לחודש, בשעה שהמטפלת דרשה 120 ג'ניה לחודש. בעלה יכול היה לעבוד במשרה נוספת אחר הצהריים והכנסתו הכללית הסתכמה ב-380 ג'ניה לחודש. למרות האידאולוגיה השוויונית אותה אימץ הזוג הצעיר, היא הפכה להיות עקרת בית אשר ניהלה את כל ענייני משק הבית, ובעלה, שהגיע מדי ערב בתשע, ציפה שלא תדרוש ממנו שום תרומה נוספת באחזקת הבית ובטיפול בתינוק. בינתיים היא ילדה את בנה השני וכבר הייתה בהיריון עם השלישי. האישה האמינה שמצב חלוקת התפקידים הנוכחי בינה ובין בעלה הוא ארעי. כאשר נשאלה כמה זמן תימשך הארעיות הזו השיבה: עד שאחרון הילדים יסיים את בית הספר היסודי לפחות

אחד והציבו להן מטרה להשפיע על דעת הקהל המצרית בנושא "חינוך נגד מילת בנות ובנים", או לפי שימושן "איסור הטלת קום בגופם של נקבות וזכרים" (ד"ר סהאם עבד אל-סלאם, האוניברסיטה האמריקנית בקהיר, תקשורת אישית, נובמבר 1999).

שלושה מקרים של נשים פמיניסטיות ערביות:

פאתן⁴ (שם בדוי) — מזכירה ממצרים

פאתן (שם בדוי) היא פקידה במפלגת האופוזיציה המצרית ועובדת בעיתון נשים השייך למפלגה. היא בת 31, אם לשתי בנות בגילאי 9 ו-11. פאתן התחילה לעבוד במפלגה לפני כחמש שנים. עד סיום בית הספר התיכון הייתה מדריכת קראטה ופעילה בענף הספורט ואף השתתפה בתחרויות לאומיות. לאחר נישואיה עם אדם אותו הכירה באמצעות שידוך משפחתי, אסר עליה בעלה — טייס שחזר בתשובה — להשתתף בכל פעילות ספורטיבית או חברתית, בטענה שפעילות כזו עבור נשים מהווה בושה חברתית ("עיב") וכפופה לאיסור דתי ("חראט"). פאתן גדלה בבית דתי אך לא פנאטי, ומגיל 11 היא נהגה להתפלל חמש פעמים ביום. הפנאטיות של בעלה גרמה לה להרגיש כלואה במשך חיי הנישואים. לאחר לידת בתה השנייה החליטה להיפרד מבעלה וחזרה לבית הוריה למשך שנה. הוריה, פועלים צנועים, התקשו לכלכל אותה ואת שתי בנותיה. בתיווכם של קרובי משפחה חזרה פאתן לבעלה לשנה נוספת. הבעל הפך אלים מבחינה פסיכולוגית ופיזית כאחד. הוא האשים אותה במרד נגד תפקידו כבעל לפי כללי הקוראן ("נאשו"), והתכוון להגיש נגדה תלונה בבית משפט השרעי, כדי לכפות עליה את מרותו ("טאעה"). פאתן עזבה את הבית, הפעם, לדעתה, לצמיתות.

פאתן החלה לעבוד במפלגת האופוזיציה עוד כאשר נפרדה מבעלה בפעם הראשונה. שם התוודעה לציבור של הוגות דעות אינטלקטואליות מצריות אשר שוקדות על שינוי פני החברה, השלטון, ומעמדה של הנשים במצרים. בתפקידה כפקידה, החלה לשמוע, לקרוא, ולהבין מהו מעמדה בחיי הנישואין שלה. היא הצטרפה לקורסים של העצמת מודעות נשית, אשר אורגנו על ידי פעילות במפלגה. בתפקידה כפקידה, היה עליה לרכז את המאבק של אגף הנשים במפלגה במאבקן נגד מילת נשים, מאבק המשותף כאמור לכמה גופים במצרים. פאתן עצמה, לכת להורים אשר מקורם מ"העציד המצרי" (אזור הדרום הכפרי) נימולה עם כל שלוש אחיותיה בהיותה בת 9 שנים. מדורי דורות נימולו הנשים במשפחתה, גם אלו שנולדו וחיו כל חייהן בקהיר, כמורה וכמו אחיותיה. בעלה של פאתן תיכנן עם משפחתו את טקס מילת בנותיהן. פאתן התנגדה. שוב הוא האשים אותה ב"נשו" או בסירוב להיכנע למרות בעלה ולכללי הדת.

ם בעלה, אחרת "המלאכים יקללו אותה עד שתחזור [למיטה]". אישה אשר מנסה 'מרוד במרותו של בעלה מותר לו לנקוט נגדה בצעדים הדרגתיים העולים בחומרתם והקל לכבד: תחילה ישותח עימה על הנושא, לאחר מכן יחדל מלקיים עימה יחסי זין, ולבסוף מותר לו להכותה לא באלימות רבה מדי (הקוראן, שורת אלנשאא, 34). 'פי כללים אלו, גופה של האישה הנשואה שייך לבעלה. היא תשמור עליו, תאפר אותו ותגיש אותו לבעלה לשם קיום יחסי מין ככל שיחפץ בכך. אם תסרב תחשב כופרת בכללי הקוראן ("נאשו"). "בעלות" הגבר על גופה של האישה מהווה את אחד הגורמים המרכזיים לניכור מהעצמי ולדיסוציאציה של נשים ערביות מגופן על כל ההשלכות הנפשיות והמיניות הכרוכות בתופעות אלו.

נשים ערביות אינן יכולות לטעון לבעלות על גופן; אינן יכולות להחליט למי להעניק יופי זה דרך קשר נישואין; כמה הריונות תשאנה ומתי; האם יעשו הפלות ובאילו סיבות; מה סוג ה"ביגוד" אשר יעטפו בו את גופן וכמה ממנו יעטפו. למרות שכללי דת מפצירים לא לכפות על נשים נישואין בלתי רצויים, נורמות חברתיות וקשרים בין גברים הם שמסכמים ומחליטים על גורלן של נשים בנושא זה.

לפי כללי הדת, עונשה של אישה אשר מקיימת יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואין הוא מלקות (אם היא לא נשואה), ורגימה עד המוות (לנשים נשואות). משפחות ערביות מסורתיות עורכות משפט שדה מזויר כאשר הן חושדות בהתנהגות מינית מופקרת של אחת מבנותיהן, והן מוציאות אותן לא פעם להורג. פעמים רבות מסתבר שההאשמות היו לשווא (ראו מנאר חסן, 1999; ראו הסרט *The Crime of Honor*, בכימוי ה-BBC).

בנוסף לאיסור על קיום יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואין, מובן מאליה שגברים אינן יכולות ללדת ילדים מחוץ למסגרת הנישואין, ואינן יכולות להקים משפחה חד-הורית או משפחה חד-מינית מתוך החלטה עקרונית אידאולוגית. אלמנות וגרושות אמורות להיות תחת חסותה של משפחת המוצא או משפחת הבעל. בהיעדר הבעל אשר מילא את תפקיד ה"קואמה", חוזרת האישה להיות חסרת ישע וחסרת משענת בעיני החברה, וזקוקה להגנתה של המשפחה המורחבת. המשפחה אמורה להגן על מיניותה של האישה נוסף לצרכיה הקיומיים. במדינות בהן המדינה מספקת את הצרכים הכלכליים לגרושות ואלמנות, כמו בישראל, תפקידה של המשפחה מסתכם בשמירה על כבוד/מיניות האישה, כלומר המשפחה אחוזת בשליטה על גורלה ללא מתן שירותים כפי שמצווה הדת.

אחד מנושאי השיח המרכזיים בקרב חוקרי נשים ערביות וקבוצות נשים במצרים, הוא מילת הבנות: האם זהו חוק דתי או נורמה חברתית, "עבאדה" או "עאדה"? דעת הקהל במצרים איננה מתווכחת על השאלה "האם חייבים למול בנות" אלא "איזה סוג של מילת בנות חייבים להנהיג בשלב זה בחיי החברה המצרית?" בסקר אשר נערך בקהיר ובו נבדקו דעותיהם של רופאים ורופאות, מבין 500 המשתתפים בסקר, 80% ענו שמילת בנות היא צורך חיובי ומנהג נחוץ לבריאות הגופנית של האישה. כתוצאה מנתונים אלו, 67 אגודות נשים מצריות שילבו את פעולתן במסגרת לובי

ואפורופוסט על בנה. היום היא חיה עם בנה בדירה שכורה וסובלת מבעיות כלכליות קשות שעה שבעלה חי לו ברוחה כלכלית.

שאדיה: עובדת סוציאלית פלסטינית מישראל

שאדיה הכירה את בעלה, אוסאמה, כשהיו עדיין סטודנטים באוניברסיטה בתחילת שנות ה-20 לחייהם. האהבה העזה הביאה לתכנון נישואין. הם נפגשו לעיתים קרובות ובסתר אף קיימו יחסי מין, אקט שעתידי היה להפוך לחלק מבעיות הנישואין שלהם. אוסאמה לא חדל לשאול: "האם היית שוכבת עם גברים אחרים מחוץ למסגרת הנישואין?"

אוסאמה החל לעבוד כעצמאי ושאדיה כעובדת סוציאלית. במסגרת עבודתה הייתה אמורה להשתתף בימי עיון רבים שעסקו בנושאים מוכות ובאלימות בתוך המשפחה. אוסאמה התנגד שאשתו תיקח חלק בפעילויות ציבוריות (כנסים והפגנות) נגד אלימות כלפי נשים. הוא טען שהחברה רואה בעין שלילית את כל העובדות הסוציאליות אשר באות להגן על נשים ערביות, ואף מאשימה אותן בהרס משפחות ערביות. הוא לא רצה שפעילותה תכפיש את שמו בעולם המקצועי שלו. משפחת המוצא שלה תמכה בדעותיו של אוסאמה, ולחצה על שאדיה לא "להתמערב" ("תסירי זי אל-אג'אנב"). "את כן עובדת עם יהודיות, אבל חייהן שונים משלנו. אל תחני לדעותיהן להרוס את הבית שלך" העירו לה לא אחת. התנגדותו לפעילותה המקצועית של שאדיה מנעו ממנה לא פעם התקדמות בעבודה. לאחר שנים של מאבק פנימי, שאדיה חזרה בתשובה. היום היא חופשית יותר בפעילויות המקצועיות והחברתיות שלה. הסביבה איננה חושדת יותר בהתנהגותה או בכוונותיה ואיננה יוצאת נגדה בהאשמות.

לימודי נשים באקדמיה

הדוגמאות שהובאו לעיל מצביעות על העובדה שמאבקן של נשים ערביות משקף את צרכי השינוי והקידמה בעולם הערבי במסגרת אג'נדה פנימית של כל מדינה ערבית. אפשר שעקרונות המאבק דומים, כגון נושא החינוך והקניית השכלה לנשים. ברור שתוכנית העבודה הערבית אינה נפגשת בצומת דרכים עם התוכנית המערבית האמריקנית או האירופאית, שכן אלו משקפות צרכים שונים של חברות שונות. השיח הפמיניסטי המערבי אומנם מוכר בעולם הערבי אך לפעמים הוא מעוות. במציאות של עולם המוסלמי יותר מכל תקופה אחרת מתחילי גלובליזציה, נשים ערביות מעדיפות את תהליך האוניברסליזם על פני משמעות הפמיניזם. הגלובליזציה נושאת עימה קונטציה של דומיננטיות מוחלטת של האידאולוגיה המערבית, וביחוד של התעשיות האמריקניות. בהקשר של נשים ערביות, הדומיננטיות של האידאולוגיות הפמיניסטיות המערביות תהפוך לאידאולוגיה כפויה וחיצונית. הפתיחות בפני האוניברסליות משמעה שנשים ערביות משתתפות במכלול ניסיונותיהן היומיומיים עם נשים אחרות בעולם, במהלך של שינוי חיובי במעמדן בתוך חברותיהן.

גם לאחר 13 חודשים בהם שהתה בבית הוריה, פאתן איננה מבקשת גט. בעלה מעולם לא התקשר אליה, לא ביקר בבית הוריה ולא ראה את בנותיו. ממשכורתה הזעירה היא מממנת את חינוך שתי בנותיה בבית ספר פרטי כדי להבטיח להן עתיד טוב משלה כי "השכלה טובה היא נשק טוב בידן". היא מוכנה לשלם עבור נשק זה, גם על חשבון רווחתה האישית.

פאתן ושתי בנותיה ולקוח עם שתי אחיותיה הלא נשואות ואמן חדר שינה אחד, ואחיה הלא נשוי גר לבדו בחדר השינה הנוסף. היא יודעת שלא תגור לבדה בבית משלה בגלל הנדמות החברתיות, האוסרות נשים מלבצע צעד כזה כיוון שאינן מעוניינות להכפיש את שם משפחתן, וגם כי הדבר אינו עולה בידה מבחינה כלכלית. על עתידה היא אומרת שרק כאשר החלה לעבוד באגף הנשים במפלגה ובעיתון הנשים שלה, החלה להבין את משמעות המועקה הנפשית והחברתית שבעלה גרם לה. היום אין היא מוכנה לחזור לאותו קשר. אולם מצד שני במציאות של שכונת פועלים ענייה, ובשהייה בסביבה מנטלית של הוריה וקרובי משפחתה, לא כדאי לה להתגרש ולשאת סטטוס של גרושה. שכן אז הפיקוח החברתי של משפחתה ושכונתה לא יאפשרו לה למשל להשתתף באסיפת המפלגה שמתקיימת בשעות הערב, לחזור מאוחר בלילה לבדה לשכונה ודברים אלמנטריים אחרים. פאתן מרגישה שהסטטוס שלה כאישה נשואה, למרות כל המגבלות הדתיות אותן כפה עליה בעלה, מאפשר לה חופש פעולה שאישה לא נשואה לא נהנית ממנו בשל הנורמות החברתיות המגבילות אותה.

אמינה – אקדמאית מרוקאית

אמינה הייתה סטודנטית לתואר הראשון כאשר התחתנה עם פארוק, אקדמאי, פקיד בכיר ואיש משכיל מאוד. היא בלטה בלימודים והמשיכה לתואר שני ושלישי בהם חקרה את חייהן של הנשים בארצה. כמשך אותה תקופה, אמינה ילדה את בנה היחיד, טיפלה בביתו וניהלה חיים מרוקאים מסורתיים לפי דרישתו של פארוק. ככל שהתקדמה במחקרה, כך הפך פארוק ונעשה לגס רוח ואלים כלפיה. הוא לא הרגיש נוח בשיתוף הפעולה האקדמי שהתנהל בין אשתו ובין חוקרים נוספים; שיתוף פעולה שדרש מפגשים מרובים ונסיעות משותפות לכנסים מדעיים. כמו כן לא השלים עם העובדה שלאשתו יהיו תארים יותר גבוהים משלו. פארוק הרבה לריב עם אמינה בתקופת הבחינות, ומנע ממנה לעזוב את הבית, עובדה שגרמה לה בעיות רבות ועיכבה את התקדמותה בלימודים. כאשר שקדה על כתיבת הדוקטורט שלה התחשבן איתה על כל פגישה שערכה עם המנחים שלה, ואיים להגיש תביעה בבית דין שרעי בטענה שאיננה מקיימת את חובותיה כרעה. כשהייתה אמינה עסוקה בשלבים האחרונים של כתיבת התזה שלה, הוציא פארוק צו מבית הדין השרעי אשר ציווה על אמינה לציית לבעלה ("טאעה"). משמעות הדבר היא שאמינה הוכרזה אישה סוררת ("נאשו"). באפיסת כוחות ויתרה אמינה על כל זכויותיה וקיבלה גט

ול"נאשז" שכן היא תנסה להדוף את המחסומים אשר נבנו סביב הקטגוריה שאלה היא שייכת כאישה מוסלמית. ברגע זה החברה תתייחס אליה כאל מישהי חסרת אונים הזקוקה לתמיכה גברית של ה"קואמון". עליה (הורה, אחים, בעל). במצב פרדוקסלי כזה, אישה איננה יכולה למלא את תפקיד המנהיגה המובילה לשינוי החברתי המיוחל. כרמת המאקרו, החברה הערבית איננה רואה את הצורך בשינוי כפי שנשים אלו מבינות אותו. על כן עליהן לכלכל את צעדיהן באופן שמאבקן יישא פרי ולא יפגע בהן עצמן. דקויות אלו והייחודיות התרבותיות אינן בבחינת האשמת הגברים, הנשים, המדינה, החברה או הדת אלא מהוות מציאות תרבותית שיש ללמוד אותה, להבניה ולפעול מתוכה לשינוי מעמדן של נשים בחברה המוסלמית בכלל, ובחברה הערבית בפרט.

הערות

¹ הנוצרים בעולם הערבי מהווים מיעוט דתי זעיר שאינו עולה על 10%. תרבותם היא תרבות ערבית המושפעת מהאסלאם.

² ראו את התפתחות העיתונות המצרית והשפעתה על הדיון הציבורי בנושא נשים ערביות בתוך: Beth Baron, (1994). *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press*. New Haven: Yale University Press. Ch. 1, 5, 6, 7.

³ אפשר לחוש את העמדה הממלכתית והעממית ביחס לעבודתן של נשים בקביעת בית משפט מצרי, אשר הכריע שעל מרצה בכירה באוניברסיטה להיכנע לדרישת בעלה "טאעה" ולהיכנס להיריון, בטענה שתפקיד זה הוא ראשון במעלה בזיהו של אישה ערבית. החוקרת סירבה להיכנס להיריון במשך חמש שנים מחשש הקרנה בעת ההיריון שחשפיע על כריאות העובר (אבריר, עמ' 183).

⁴ לדוגמה, בנושא של זכות הנשים המוסלמיות לגרש את עצמן, לאחר שנים של מאבק בנושא זה, הפרלמנט המצרי חוקק בסוף שנת 1999 חוק שמאפשר לנשים מצריות לזכות בגט לפי נוסחה מיוחדת. נוסחה זו, חילע, היא אחת האפשרויות המוצעות בדת האסלאם (חזרה למקורות) אשר מאפשרת לאישה להתגרש מיידית אם היא מוותרת על כל טיעון כספי מהגבר – כולל זה שהאסלאם היקנה לה במקרים הרגילים של גט. כדומר, חוק זה מאפשר לנשים עגונות או מסורבות גט להשתחרר מקשר שאינן רוצות בו, אבל מצד שני, מכריח אותן לוותר על זכויות אזרחיות ודתיות ולשלם מחיר כבד בעד שימושן בזכות זו. במקרים רבים הפיצוי אשר יתור עליו הוא הרכוש היחיד שהיה בבעלותן. גברים משתמשים בכספים אשר "חסכו" מתשלומים לגרושותיהן כדי לממן את נישואיהם הבאים.

⁵ נואל אלסעדאוי, אחת החוקרות הפמיניסטיות המרכזיות בעולם הערבי ישבה בכלא מספר שנים כעונש על הביקורת שמתחה בנושאי דת ומדינה במצרים.

⁶ השמות ותחנים מזהים נוספים שוננו לפי בקשת המרואיינות.

⁷ בארבע אוניברסיטאות בעולם הערבי לומדים קורסים כלל-קמפוס (cross-campus) בנושא לימודי נשים. באוניברסיטת בירדית בפלשתיין קיימת מגמה בתוכנית M.A. בלימודי נשים, ובאוניברסיטת אל-קודס קיימת מגמת B.A. בלימודי נשים. האוניברסיטה השלישית היא האוניברסיטה האמריקאית בקהיר, מצרים, והרביעית אוניברסיטת סנעאא בחימן.

אוניברסליות הנוגע לנשים מאפשר תהליך של תירבות (Acculturation) אשר במהלכו נשים לומדות לתקשר, להתדיין וללמוד אחת מניסיונה של השנייה. אינטראקציות אלה יביאו לשינוי מתוך הצורך של אותה חברה והתאמת השינוי למבנה החברתי החברה המוסלמית.

קבוצות של נשים ערביות דורשות לחקור מחדש את ההיסטוריוגרפיה של מעמד הנשים הערביות בכל התחומים. כאשר לא מתקיים שיח רשמי על אימוץ אידאולוגיה מגדרית שוויונית, מעדיפים ארגונים פעילים בשטח לא לנתק את פעילותם (החותרת לשינוי מעמדן של נשים) מן ההתכוונות לשינוי מעמדן של האזרח הערבי בכלל במדינות ערב. שינוי זה מוגדר כשינוי חברתי-פוליטי ולא כמאבק מגדרי.

באקדמיה הערבית חסר לרוב תחום התמחות לנשים או חטיבות ללימודי נשים.⁵ יחד עם זאת, יש קבוצה גדולה מאוד של חוקרים (ובמיוחד חוקרות) ככל ההתמחויות, השוקדת על לימוד דרכי השינוי במעמדן של נשים בעולם הערבי. מחקרים אלו מהווים שיח חדש המתנהל בין החברה והמדינה, ופועלים כמנוף לשינוי חברתי וכמארגנים מחדש את מעמדן של נשים באופן שאיננו מאיים על המבנה החברתי והדתי. אל-מרייסי (1996) קוראת לתהליך זה ניסיון למנוע את האשמתן של נשים בתהליך של מרד נגד האומה/מדינה האסלאמית ("פתנה").

תוכניות אקדמיות של לימודי נשים בעולם, אינן אמורות לאמץ את תוכנית הלימודים המערבית הכוללת: היסטוריה של תנועות נשים באירופה וארה"ב במאה הנוכחית, ומגוון אידאולוגיות המבליטות את השיח שהתפתח במערב בהקשרים חברתיים, דתיים, כלכליים ופוליטיים המשקפים תהליכים מקבילים באותן חברות. בנוסף, אין להתייחס לנושאי התעניינות מחקרית, להתמחויות ולזרמים האידאולוגיים כשלב אבולוציוני דטרמיניסטי לכלל הנשים בעולם, דוגמת תיאוריות ומחקרים על קהילות לסביות או נשים חד-הוריות. יש להתייחס לשיח זה במערב כדוגמה לנראטיב של נשים בתרבות מסוימת בעולם. ההתייחסות ללימודי נשים במערב כמצפן, פוגעת באידאולוגיה הבסיסית של הפמיניזם המוגדרת כ"צורך בשחרור נשים מכל תנאי הדיכוי".

נשים במערב מעולם לא האמינו, שנוסף על הניסיון "להציל", הן יכולות גם ללמוד מניסיוןן של נשים אחרות בעולם. עצם גישה זו משרדת עליונות מעמדית וגזענות אקדמית, אשר איננה מאפשרת מפגש שוויוני וסימטרי בין נשים מתרבויות שונות.

במציאות של תרבות העולם הערבי-המוסלמי, נשים אינן יכולות למרוד נגד החברה הגברית. הדת, שמהווה את המסגרת ואת התכנים הערכיים (קונטקסט וטקסט) בנתה ממגדר הנשים קטגוריה המופרדת מעולם הגברים בכוח החוק הדתי שלא ניתן לערער עליו. כדי להצליח בתהליך של שינוי חייבות נשים לגייס לצידן את הגברים. עובדה זו איננה דומה לניסיון של הפמיניזם המערבי. אישה שהיא גם מנהיגה ערבית זקוקה "לאישורו" הערכי והחברתי של הגבר שהיא אכן שווה לו. עובדה זו משאירה את המילה הראשונה (הדתית) והאחרונה (החברתית) בידי של הגבר. אישה ערבית שמנסה לפעול ללא אישור כזה תחשב כפועלת מחוץ לקונצנזוס, ותהפוך לדחויה

רשימת מקורות

- אכר-בקר, ח' (1998). בדרך לא סלולה. נשים ערביות כמנהיגות פוליטיות בישראל. רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.
- אכר-בקר, ח' (6 ביוני 1999). דמותן של נשים ערביות במערכת החינוך הערבית בישראל. הרצאה ביום העיון מגדר וחינוך במכללת "לוינסקי" לחינוך, תל-אביב.
- חסן, מ' (1999). הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה. בתוך ד' יזרעאלי וחוכרותיה (עורכות), מין מגדר פוליטיקה. עמ' 267-305. תל-אביב: קו אדום.
- אכר-בקר, ח' (1991). רפע אלחג'אב ען אלעקל. (הסרת הרעלה מעל השכל). כנעאן, 3: 24-31
- אכר-בקר, ח' (1997). דמותן של נשים ערביות: ניתוח תוכן של מקראה בערבית. הרצאה בכנס נשים ערביות יצירתיות, נצרת.
- אבריד, נ' (1999). דואר אלח'זף. קרא'ה פי ח'טאב אלמרא'ה. (מעגלי הפחד. קריאה בשיח על האיש). אדאר אלכידא': אלמרכז אלח'קאפי אלערבי.
- אברילוגד, ל' (1999). דירוף מה בעד אלכולוניאליה ואלחטלעאט אלנשווייה. (תנאים פוסט קולוניאליים והשאיפה הפמיניסטית). בתוך אכר-לוגד (עורכת). אלחרכה אלנשאייה ואלחטור פי אלשרק אללושט. (התנועה הנשית והקידמה במזרח התיכון). עמ' 3-37.
- תרגום מאנגלית סמיה ר'. אלקאהא: אלמג'לש אלעלה ללח'קאפה.
- אלאבראשי, מ' (ללא ציון שנה). מכאנת אלמרא'ה פי אלסלאם. (מעמדה של האשה באסלאם). אלקאהרה: מכתבת מסר.
- אלדרכולי, ש' ט' (1997). אלמרא'ה אלמסלמה פי מוא'הת אלח'דאית אלמעאסרה. (האשה המוסלמית בפני אתגרי המודרניות). עמאן: רוא'ע מג'דלאר.
- אלחדאר, א' (1999). אמרא'תנה פי אלשריעה ואלמג'תמע. (האשה שלנו בשריעה ובחברה). אלקאהרה: אלמג'לש אלעלה ללח'קאפה.
- אלמרניסי, פ' (1994). אלשלאטאנת אלמנשי'את. נשאא ראישאת דולה פי אלסלאם. (טולטניות נשכות. נשים ראשי מדינות באסלאם). תרגום: ג'מיל מעלה ועבר אלהארי עבאס. דמשק: דאר אלחסאד ללנשוואלחוזיע.
- אמין, ק' (1899, מהדורה מיוחדת 1999). תחריר אלמרא'ה. (שחרור האשה). מכתבת אלטרקי.
- אמין, ק' (1900, מהדורה מיוחדת 1999). אלמרא'ה אלג'ידדה. (האשה החדשה). אלקאהרה: מטבעת אלמעארף.
- אפרפאר, ע' (1996). סורת אלמרא'ה בין אלמג'דור אלדיני ואלשעבי ואלעלמאני. (דמות האשה בין נקודות המבט הדתית, עממית, והחילונית). בירות: דאר-אלטלעיה.

- בארוך, ב' (1999). אלנהר'ה אלנשאייה פי מסר. אלח'קאפה ואלמג'תמע ואלחטאפה. (התחייה הנשית במצרים. השכלה, חברה, ועיתונות). (תרגום מאנגלית: למיס אלנקאש). אלקאהרה: אלמג'לש אלעלה ללח'קאפה.
- בלערבי, ע' (ללא ציון שנה). סורת אלמרא'ה מן ח'לאל אלכתב אלמדריסה (דמות האשה מתוך ספרי לימוד). בחוך פאטמה אלמרניסי ואחרים, סור נשאייה (תמונות של נשים). תרגום ג'ודג'ית קשטון. דמשק: ללא שם מו"ל.
- חג'אב, נ' (1988). אלמרא'ה אלערבייה: דעוה ללח'ג'יר. (האשה הערבית: קריאה לשינוי). לונדון: ריאר אלרייס ללכתב ואלנשר.
- חטב, ז' ומכי עבאס. (1987). אלטאקאט אלנשאייה אלערבייה. קראה חחליליה לאודאעהא אלדימוגראפיה ואלאג'תמאעיה ואלתנדימיה ואלחואלהא אלשחסייה. (פוטנציאל של נשים ערביות: ניתוח מצבן הדימוגרי, החברתי, הארגוני, ולמצבן האישי). מעדה אלנאמא אלערבי: אלדראשא אלג'תמאעיה. בירות: לבנון.
- פללאס, ג' (1996). תאריך אלסחאפה אלנשווייה. נשא'תהא ותטורהא. 1932-1892 (ההיסטוריה של העיתונות הנשית. יסודה והתפתחותה. 1932-1892). בירות: דאר אלג'יל.
- נאסף, מ' ח' (1998, מהדורה 3). אלנשאי'את (נשים). אלקאהרה: מולחקא אלמרא'ה ואלד'אפדה.
- נלסון, ס' (1999). אמרא'ה מוח'תלפה: דרייה שפיק (בנת אלניל). (אשה שונה: דרייה שפיק (הבת של הנילוס). (תרגום מאנגלית: נהאר אחמד סאלם). אלקאהרה: אלמג'לש אלעלה ללח'קאפה.
- מושא, נ' (1999, מהדורה 3). תאריכי בקלמי. (ההיסטוריה שלי בעט שלי). אלקאהרה: מולחקא אלמרא'ה ואלד'אפדה.
- עחר, נ' א' (1988, מהדורה 5). מאד'א ען אלמרא'ה? (מה בנושא האשה?) דמשק: דאר אלפכר.

- Abu-Baker, K. (2003). "Career women" or "working women"? Change versus stability for young Palestinian women in Israel. *The Journal of Israeli History*. H. Naveh (ed.), *Women's Time (Special Issue)*. (Part II), 85-109.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Badran, M. (1987). *Harem years: The memories of an Egyptian feminist (1879-1924)*. New York: The Feminist Press.
- Badran, M. (1996). *Feminists, Islam, and nation*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Dwairy, M. (1998). *Cross-cultural counseling. The Arab Palestinian case*. New York: The Haworth Press.
- El-Saadawi, N. (1997). *The Reader*. London: Zed Books.

חנה קהת

תגובת החינוך החרדי והתרדי-לאומי למודרנה ולפוסט-מודרניות

במאמר זה כרצוני להביא שתי דוגמאות של תגובות פונדמנטליסטיות של החינוך האורתודוקסי לתהליכי המודרנה והפוסט-מודרנה. הדוגמה הראשונה היא תהליך עיצוב האידאולוגיה של המגזר החרדי שניסה להתגונן מפני המהפכה המודרנית, והדוגמה השנייה היא מן המגזר החרדי-לאומי, זרם חדש בתוך הציונות הדתית בניסיונה להגיב לפוסט-מודרניות.

חלק א': המאבק הפונדמנטליסטי בחינוך החרדי

מבוא

המודרניות החלה להתפתח במאה ה-16 וה-17, (הרנסאנס והרפורמציה) והתגבשה במאה ה-18. היו לה שתי מטרות מרכזיות: לחקור ולדעת את העולם באופן מדעי ורציונלי, ולשחרר את האדם – כעיקר את חשיבתו – מכבלי המסורת הדוגמטית. שחרור זה, שלא גרר בהכרח תביעה לנטישת הדת או מחוייבות לצוויה, איפשר לאדם להבין את הטבע, את עצמו ואת החברה שבתוכה הוא חי ולחקור אותם, ומתוך כך להגיע אף לאמונות שבכוחן לעצבם בעצמו.¹

נאורות היא יציאת האדם מחוסר בגרותו, שהוא עצמו אשם בו. חוסר בגרות הוא אי-יכולתו של אדם להשתמש בשכלו בלי הדרכת הזולת. אשמה בחוסר בגרות קיימת, אם סיבתו איננה חוסר שכל, אלא חוסר החלטה ואומץ להשתמש בו בלי הדרכת הזולת. Sapere aude! – אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך! היא איפה סיסמת הנאורות.²

בפתיחה למאמרו על פוסט-מודרניות וחינוך בישראל, מביא אילן גור-זאב את פתיחתו של קאנט למסתור המפורסמת: "תשובה לשאלה, נאורות מהי?"³ בתפיסה זו משוקעת גם התובנה שיש קשר אינהרנטי בין הנאורות לבין היחס הראוי לאדם כסובייקט וכאישיות אוטונומית. החינוך המסורתי בא לשחבר את הפרט למערכת תרבותית של ערכים, לקשור אותו לשרשרת ארוכה ולהנחיל דרכו את התרבות

Mernissi, F. (1985). *Beyond the veil: Male-female dynamics in Muslim society*. London: Al Saqi Books.

Mernissi, F. (1991). *The veil and the mail elite. A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Reading: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.

Mernissi, F. (1995). *Dreams of Trespass: Tales of a Harem girlhood*. MA: Addison-Wesley.

Mernissi, F. (1996). *Women's rebellion and Islamic memory*. London: Zed Press.

Moghadam, V. M. (1994). *Modernizing women: Gender and social change in the Middle East*. Cairo: The American University in Cairo Press.

Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern speak? In Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*. Pp. 271-313. Urbana: University of Illinois Press.

Welchman, L. (1999). *Islamic family law. Text and practice in Palestine*. Jerusalem: Women's Centre for Legal Aid and Counseling.