

משמעות נישואי פוליגמיה בקרב משכילים בחברה הבדווית בנגב

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

חוה זקצר

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

המחקר מומן באמצעות קרן המחקרים של הביטוח הלאומי

פברואר 2023

שבט ה'תשפ"ג

באר שבע

משמעות נישואי פוליגמיה בקרב משכילים בחברה הברדווית בנגב

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

חוה זקצר

בהנחיית:

פרופ' סראב אבו-רביעה-קווידר

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב



אישור המנחה:

אישור דיקן ביה"ס ללימודי מחקר מתקדמים ע"ש קרייטמן:

פברואר 2023

שבט ה'תשפ"ג

באר שבע

העבודה נעשתה בהדרכת

פרופ' סראב אבו-רביעה-קווידר

המכון לחקר המדבר ע"ש יעקב בלאושטיין

חברות הוועדה המלווה : פרופ' עידית כץ ופרופ' הללי פינסון

## הצהרת תלמיד המחקר עם הגשת עבודת הדוקטורט לשיפוט

אני החתום מטה מצהיר/ה בזאת:

- ✓ חיברתי את חיבורי בעצמי, להוציא עזרת הדרכה שקיבלתי מאת מנחה/ים.
- ✓ החומר המדעי הנכלל בעבודה זו הינו פרי מחקרי מתקופת היותי תלמיד/ת מחקר.
- ✗ בעבודה נכלל חומר מחקרי שהוא פרי שיתוף עם אחרים, למעט עזרה טכנית שאינה כוללת ניתוח תוצאות, הנהוגה בעבודה ניסיונית. לפי כך מצורפת בזאת הצהרה על תרומתי ותרומת שותפי למחקר, שאושרה על ידם ומוגשת בהסכמתם.
- ✗ תזה במתכונת אסופת מאמרים, כוללת מאמרים בהם אני מחבר ראשון משותף (Equal Contributions). במקרה זה, נא לצרף הצהרה של המחבר השותף על חלקו בפרסום, ואישורו לכך, שמאמר זה לא יוכל להיכלל בתזת מאמרים נוספת, שהוא יגיש.

תאריך - 1/2/2023

שם התלמיד/ה - חוה זקצר

חתימה  


## תודות

מחקר זה הוא תוצר של תהליך ארוך, שאותו לא יכולתי להשלים ללא עזרתם והשתתפותם של הרבה אנשים ונשים. להם אני רוצה להביע את תודתי העמוקה.

ראשית, אני מודה למשתתפי המחקר, שהסכימו להעניק לי מזמנם, שפתחו את ליבם ושיתפו אותי בסיפור חייהם, שלעיתים כרוך בהרבה כאב. תודה מקרב לב גם למי שעזרו לי לאתר משתתפים נוספים.

למנחה פרופ' סראב אבו-רביעה-קווידר, שהיוותה עבורי עוגן ברגעים הקשים ולא אפשרה לי לוותר על האתגר: תודה רבה לך על העזרה, על הראייה הכוללת והחדה, על עידוד חופש המחשבה שהרחיבה את אופקיי מחד ועל אימון איכות הניתוח והכתיבה שהעמיקה את ידיעותיי מאידך. אני מודה לך גם על הזמינות והסבלנות להנחותי בכל שלב של העבודה עד להגשתה.

תודה לבית-ספר קרייטמן, שתמך וסייע בכל השלבים המורכבים בתהליך.

תודה לחברותיי הדוקטורנטיות אשר היוו כתף תומכת, ואשר התקדמותן היוותה עבורי השראה להמשיך הלאה.

תודה ענקית לבעלי אמיר ולבנותי עילית ויפעת, אשר לא רק אפשרו לי "לקחת את הזמן" להכנת עבודה זו, אלא גם היו שותפים להרהורים, להתייעצויות ודיונים, שלעיתים קרובות האירו נקודות עיוורון בתהליך הניתוח והכתיבה.

## תוכן עניינים

	תקציר
1	מבוא
6	שער ראשון : רקע תיאורטי
7	1. בין השכלה ונאורות
10	1.1. בחירה חופשית, הכרה ונראות
13	1.2. נאורות ופמיניזם בעדשה אסלאמית
16	2. השכלה ושינוי בתבניות נישואין בחברות מסורתיות
16	2.1. מוסד הנישואין
17	2.2. קשר בין השכלה ושינויים בתבניות נישואין בחברות מסורתיות
19	2.3. פוליגמיה
22	3. החברה הבדווית בישראל
22	3.1. מאפייני החברה הבדווית בנגב ומאבקה
25	3.2. פוליגמיה בקרב בדווים משכילים בישראל
25	3.2.1. מנהג הפוליגמיה בקרב החברה הבדווית : שלוש פרדיגמות מחקר
31	3.2.2. מדיניות ישראל בנושא פוליגמיה
36	4. סיכום
37	שער שני : מתודולוגיה
38	1. שיטת המחקר
39	2. כלי המחקר
40	3. תהליך הדגימה והמדגם
42	4. תהליך הניתוח
44	5. מיקומי כחוקרת ומגבלות המחקר
48	שער שלישי : ממצאים
49	1. מבוא
50	2. עוני, הדרה, סוכנות והשכלה
52	2.1. בחירה בהשכלה מערבת סוכנות
57	2.2. ההשכלה מעצימה את הסוכנות
61	3. פוליגמיה כבחירה פרדוקסלית בחיי משפחה, אהבה, נראות וחופש – האמנם?
62	3.1. דרך ללכת בה : בחירה מסורתית-דתית כאספקלריה לזהות הבדווית
66	3.2. הבחירה בפוליגמיה ככורח וכצורך משפחתי
74	3.3. הבחירה בפוליגמיה כבחירה באהבה ובחירויות הפרט
80	4. טקטיקות התמודדות עם אתגרי הבחירה בפוליגמיה
80	4.1. התמודדות מתוך המסורת, ולא מולה
84	4.2. יצירת מרחב אישי מתוך המסגרת הפוליגמית, ולא מחוצה לה

90	סיכום	.5
92	שער רביעי : דיון	
93	דיון	.1
103	ביבליוגרפיה	
128	נספח - שאלות הריאיון	
129	שאלות הריאיון	
	Abstract	

## תקציר

מחקר זה בוחן את משמעות הבחירה במסגרת נישואין פוליגמית בקרב משכילים, גברים ונשים, בחברה הבדווית בנגב באמצעות שתי עדשות מחקריות: העדשה הראשונה מתייחסת לספרות על השכלה כמפתח לקדמה ונאורות, המצביעה על אימוץ חשיבה ביקורתית, אובייקטיבית ואוניברסלית, ובמיוחד על שינויים בתפיסת האוטונומיה של הפרט המשכיל (בובר, 1984; Locke, 2001). על-פי עדשה זו, האינדיבידואל מבצע את בחירותיו בכלל ואת בחירותיו במסגרות נישואיו בפרט באופן חופשי ועצמאי, תוך בחינת עצמו ואת העולם סביבו בעין ביקורתית. זאת אומרת, שהטמעה של ערכים ליברליים הנשענים על עקרונות נאורות אלו, כוללים אינדיבידואליזם ושאיפה לשוויון מוחלט בין כל חברי הקהילה (הגל, 2011; הורקהיימר ואדורנו, 1947; ניטשה, 1985; Barnett, 1997). העדשה השנייה מתייחסת לספרות המחקר הפמיניסטית הביקורתית, הטוענת כי חשיבה ליברלית מובילה לשינוי בדפוסי נישואין, כגון: דחיית גיל נישואין, ירידה בשיעור הילודה, משפחות גרעיניות קטנות יותר, רווקות מאוחרת, חד-הוריות, ירידה במספר הנשים המשכילות הנכנסות למסגרת נישואין פוליגמית, ועוד (Olmsted, 2011; Daneshpour & Fathi, 2016; André & Durpaz, 2023). העובדה שבשכבת המשכילים בחברה הבדווית בנגב מתקיימת תופעת נישואין פוליגמיים – המהווה תבנית נישואין חדשה בספרות העולמית על השכלה ודפוסי נישואין – מערערת הנחות מחקר אלו על נאורות. על פי שתי תפיסות מחקריות אלו קיים כאן פרדוקס, שכן אם מצופה מהמשכילים לקבל החלטות באופן חופשי, הרי תבנית הנישואין הפוליגמית נתפסת כנורמה הנכפפת על בני הזוג מבלי לתת להם אפשרות בחירה אוטונומית. לא זו בלבד, אלא שהפוליגמיה נתפסת כמשעתקת מבנים פטריארכליים של שוליות נשית וכוח גברי, ובכך מפריכה את רעיון השוויוניות הליברלי ומנוגדת לרוח ההשכלה. מטרת מחקר זה היא לבחון את משמעות הבחירה במסגרת נישואין פוליגמית בקרב משכילים, גברים ונשים, בחברה הבדווית בנגב, להבין את ההקשר שבתוכו הם פועלים, תוך מתן במה לסיפורי החיים שלהם, כפי שסופרו על-ידם. אלו יאפשרו לנתח את ההצדקות ודרכי ההתמודדות שלהם ולאתגר את הפרדוקס הנובע לכאורה מבחירה זו של משכילים בפוליגמיה כפי שמציגה הספרות הקיימת<sup>1</sup>.

שיטת המחקר שנבחרה היא סיפורי חיים המשולבת בשיטת ניתוח של תיאוריה מעוגנת בשדה. המחקר בוצע באמצעות ראיונות עומק אשר התחלקו לשני חלקים: חלקו הראשון של הראיון עסק בסיפורי החיים נרטיביים של המשתתפות והמשתתפים וחלקו השני היה מורכב משאלות חצי-מובנות. הראיונות נערכו בשפה העברית. במחקר השתתפו 15 גברים ונשים בדווים (שישה ותשע, בהתאמה), בטווח הגילים 28-67. כל משתתפי המחקר הם משכילים ומשכילות בעלי תואר ראשון או שני, שנישאו במסגרת נישואין פוליגמית. המשתתפים נבחרו בתחילה על בסיס היכרות אישית, ואחר כך באמצעות שיטת כדור שלג. לאור עקרונות הניתוח של תיאוריה מעוגנת בשדה, תהליך הניתוח היה אינדוקטיבי, מובנה ומתפתח עד לניסוח קטגוריות ליבה שקישרו בין הממדים שעלו מתוך הנתונים.

המחקר מראה כי כמו בכל בחירה, גם בחירה בפוליגמיה מהווה חוליה בשרשרת בחירות שנעשו על-ידי המרוויינים והמרוויינות במהלך חייהם, ומושפעת מההקשרים בתוכם הם מעוגנים. כמו בכל בחירה, גם הבחירה בפוליגמיה היא בחירה בהקשר, הנעה על מספר צירים המחברים צרכים אישיים, קהילתיים ותרבותיים, אך בעיקר היא מעוצבת באופן שיאפשר קיום צרכים אוטונומיים של הכרה (Recognition)

<sup>1</sup> מטרת עבודה זו אינה להצדיק את תופעת הפוליגמיה אלא להבין את משמעותה בחברה הבדווית.



ונראות (Visibility). עם זאת, בחברה הבדווית בנגב קיימים גורמים נוספים המעצבים בחירה זו: העובדה שהנורמה המקומית מתירה סוג נישואי פוליגמיה, אשר אינה נאכפת על-ידי גורמי החוק הישראליים למרות איסורה בחוק; היותה של החברה הבדווית חברה במעבר המתמודדת עם חדירת המודרניזם לחייה המאיים על צביונה; הדרתה של החברה הבדווית מהמרחב הציבורי על-ידי המדינה. כל אלו גורמים לה להיצמד לנורמות מקומיות בחיפוש אחר זהות חדשה.

הממצאים מראים כי פתירת הפרדוקס, לכאורה, של בחירת משכילות ומשכילים בחברה הבדווית בנגב במסגרת נישואין פוליגמית, מתקיים באמצעות "עסקה פוליגמית", המתכתבת עם מנגנוני העסקה הפטריארכלית (Kandiyoti, 1988) והעסקה הליברלית (Sa'ar, 2005). העסקה הפוליגמית מהווה כר פעולה נוסף, הנעוץ אומנם במסורת הפטריארכלית, אך המאפשר למשכילים להשתמש במסגרת הפוליגמית כדי לפעול מתוכה ליצירת בחירה אוטונומית והזדמנויות למימוש זוגי, המעוגנים בערכים אינדיבידואליים של אהבה וחירויות פרט. העסקה הפוליגמית לא רק מאתגרת את התפיסה הניאו-ליברלית הרואה בנישואין הפוליגמיים של המשכילים פרדוקס מובנה, אלא גם מתירה פרובלמטיקה זו, בכך שהיא מספקת לבוחרים במסגרת זו מענה למימוש רעיונות הנאורות והליברליזם.

המחקר הנוכחי מראה כי הן הגברים והן הנשים זקוקים לשימוש בעסקת הפוליגמיה כדי לממש את בחירותיהם האוטונומיות. בכך הוא מוסיף פרספקטיבה מגדרית-מעמדית של מיקוח לקורפוס הידע הקיים על טקטיקות מיקוח, שכן הוא חושף את הנסיבות ואת משטרי הצדקה המאפשרים זאת עבור שני המינים. בחינת נקודות השקפתם של משכילות ומשכילים בדווים דרך שתי עדשות – היצמדות לנורמות לוקליות והטמעת רעיונות ליברליים, מעלה היבטים מגוונים של נישואין פוליגמיים בהקשר לתפיסת המשכילים את הבחירה כפרדוקס (או לא) ואת משמעות הבחירה הפרדוקסלית (או לא). עדשת ההיצמדות לנורמות לוקליות מראה לנו כי העסקה הפוליגמית מצילה את הנשים מרווקות נחית – בחברה שמעודדת נישואין וילודה, ומצילה את הגברים ממסגרת נישואין לא רצויה שנכפתה עליהם בצעירותם. עדשת הטמעת הרעיונות הליברליים מראה לנו כיצד העסקה הפוליגמית מקנה כוח לשני המינים. בנוסף לעובדה שקיבלו את ההחלטה באופן אוטונומי, ההשכלה מאפשרת גם לגברים וגם לנשים לחנך את ילדיהם לאורה, להוות דוגמא למשפחה המורחבת ולקהילה, ולנשים במיוחד היא מאפשרת עצמאות כלכלית, וניידות מרחבית.

## מבוא

המחקר הנוכחי הוא במידה רבה תוצאה של היכרות רבת שנים שלי עם גברים ונשים בדוויים בנגב. היכרות זו כללה השתתפות ברגעי השמחה אך גם היחשפות לסיפורים אישיים ואינטימיים הקשורים לחברה הבדווית ולקשיים אשר חווים נשים וגברים בקהילותיהם. הקשיים שעליהם שמעתי היו קשורים בדרך כלל למאבק ולבחירות שעמדו בפני חברי הקהילה בתפר שבין היצמדות לנורמות הקהילתיות ובין אימוץ מנהגים חדשים. המאבקים והבחירות מתכתבים עם רצון הקהילה לשמור על צביונה וערכיה מחד ועם רצונה לאמץ פרקטיקות שיקדמו אותה לעתיד טוב יותר, מנגד. מאבקים אלו מצטלבים עם יחס המדינה לבדוויים בנגב, יחס המשפיע גם הוא על תהליכי קבלת ההחלטות במאבק על שמירת הזהות הייחודית של החברה הבדווית.

מחקר זה בוחן את משמעות הבחירה במסגרת נישואין פוליגמית בקרב משכילים, גברים ונשים, בחברה הבדווית בנגב באמצעות שתי עדשות מחקריות, השכלה כקדמה ופמיניזם. הספרות על השכלה כמפתח לקדמה ונאורות טוענת כי מצופה מאדם משכיל לפתח אוטונומיה, חשיבה ביקורתית ואינדיבידואליזם (בובר, 1984; Locke, 2001). בהתאם, נטען כי השקפה ביקורתית המונחלת לסטודנטים בהשכלה הגבוהה מאפשרת להם לקבל החלטות באופן חופשי, לחיות את חייהם במלואם ולשאוף לחברה שבה מתקיים שוויון מוחלט בין חבריה (הגל, 2011; הורקהיימר ואדורנו, 1947; ניטשה, 1985; Adorno, 1985; Frenkel-Brunswik et al., 1950; Barnett, 1997). מכאן, מניחה העדשה הפמיניסטית, כי הפנמת הערכים הנאורים בקרב משכילות ומשכילים מחברות מסורתיות הנמצאות בתהליכי תמורה תוביל לשינוי באורח חייהם: רווקות מאוחרת, עלייה בשיעור הגירושין, בחירה עצמאית בבן או בבת זוג, ירידה בשיעור הילודה וירידה בשיעור הנישואין הפוליגמיים (Daneshpour & Fathi, 2016; El-Ghannam, 2005; Jones, 2005; Olmsted, 2011). אכן, אנו עדים לשינוי בדפוסי הנישואין של אוכלוסיית הפלסטינים אזרחי ישראל, ששיעור הפונים להשכלה הגבוהה בקרבה עולה (מלר, 2013; Abu-Rabia-Queder, 2007c; Lev-Wiesel & Al-Krenawi, 1999; Lewin, 2012).

יחד עם זאת, מחקרים אשר בחנו את הקשר בין רכישת השכלה גבוהה ושינויים בדפוסי נישואין הדגימו שלעיתים המתאם הצפוי לא מתקיים (Olmsted, 2011; Shu, 2004). קורפוס המחקר הקיים מצביע על טבע דיאלקטי בין השכלה ונאורות. גם אם לא ניתן להכחיש כי השכלה תורמת לשינויים בתפיסה ובמעשה בקרב הפרט, המציאות מורכבת יותר. לדוגמה, טבע האדם נוטה להתמסר למבנים חברתיים שבהם הוא כרוך. מבנים אלה עשויים לתרום לתחושת ביטחון של הפרט אך הם עלולים להיות מושתתים על מערכות פוליטיות או חברתיות שהן במהותן מדכאות, ואינן מאפשרות לפרט להשתמש בסוכנויות השונות העומדות לרשותו ולשנות באמצעותם נורמות מסורתיות, ובמיוחד תבניות נישואין (הורקהיימר ואדורנו, 1947; Horkheimer & Adorno, 2002; Horkheimer, 1974). ואכן, בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל הנישואין הפוליגמיים ממשיכים להתקיים בכל המעמדות (Abu-Rabia et al., 2008; Lev-Wiesel & Al-Krenawi, 1999) ועל כן עולה התהייה אם משכילות ומשכילים יכולים לחיות חיים אוטונומיים ועצמאיים במערכת נישואין כזו.

הספרות הקיימת מתארת כי משכילים בקבוצות מיעוט, כמו החברה הפלסטינית בישראל, מתמודדים עם פרדוקסים שונים, הנובעים מקבלת החלטות השואבות השראה מהשכלתם אך מתנגשות לכאורה עם ערכי הקהילה. על מנת ליישב בעיני עצמם את הסתירה הם משתמשים באסטרטגיות התמודדות עם ערכי הקהילה (Abu-Rabia-Queder, 2008; Abu-Rabia-Queder & Weiner-Levy, 2008, 2013) שיטות מיקוח

ומנגנוני התמודדות, המיושמות לרוב במקרים משני חיים, כגון נישואין, התאלמנות, גירושין או פרידה, ומאפשרות לפרט להפיק את הטוב ביותר עבורו בהצטלבות שבין אימוץ ערכים ליברליים לבין הקפדה על נוהגים מסורתיים (מלר, 2013; Herzog & Yahia-Younis, 2007; Abu-Rabia-Queder, 2010; Joseph, 2005; Kandiyoti, 1988; Sa'ar, 2005).

מטרת מחקר זה היא לבחון את משמעות הבחירה במסגרת נישואין פוליגמית בקרב משכילים, גברים ונשים, בחברה הבדווית בנגב. חרף התפיסה הליברלית כי פוליגמיה מהווה רעיון המנוגד לרוח ההשכלה, בחינת ההצדקות ודרכי ההתמודדות של משכילים בדווים פוליגמיים העלתה כי עבור הנשים והגברים הנמצאים במערכת פוליגמית – אין בכך פרדוקס. אני אראה כי הבנת ההקשר שבתוכו פועלים משכילים ומשכילות בדווים, תוך מתן במה לסיפורי החיים שלהם, כפי שסופרו על-ידם, מאפשרת לאתגר את הפרדוקס הנובע לכאורה מבחירה זו של משכילים בפוליגמיה.

הפוליגמיה, כפי שמתקפת בממצאי המחקר הנוכחי, מוצדקת על-ידי המשכילים לא רק במונחים ליברליים של בחירה אוטונומית, עצמאות ואהבה, אלא מהווה עבורם כלי שבאמצעותו הם מנסים לגשר בין שאיפתם לשמר את צביונה של חברה לוקלית הנמצאת בתהליכי מעבר מחד, ושאירתם להתערות בחיים הכלכליים, התרבותיים וההשכלתיים של החיים המודרניים מאידך. כפי שאדגים בפרק הממצאים, הם מפעילים שיטות מיקוח שמנכיחות את מעמדם החדש כמשכילים בחברה הבדווית, תוך שהם עושים אינטגרציה בין הכלים המעשיים והרעיוניים שרכשו לעצמם במסגרת ההשכלה הגבוהה לצד פרשנות לוקלית למסורת. על כן, הבחירה בפוליגמיה אופיינה כ"עסקה פוליגמית", המתכתבת עם מנגנון העסקה הפטריארכלית (Kandiyoti, 1988) ועם עסקה ליברלית (Sa'ar, 2005). העסקה הפוליגמית היא כר פעולה המאפשר למשכילים בחברות מסורתיות הנמצאות בתהליכי תמורה לפעול ליצירת הזדמנויות למימוש עצמי. שלוש העסקאות – הפטריארכלית, הליברלית והפוליגמית – זוהו בפעולות שנקטו המשכילים הבדווים ברוח הנאורות והליברליזם כדי לקדם את עצמם לצד הקשרי חייהם הייחודיים, בקרב משפחותיהם וקהילותיהם.

המחקר נערך מתוך פרדיגמה קונסטרוקטיבית-פרשנית, במסורת מחקר איכותנית. המשתתפים אותרו בשיטת כדור שלג (Patton, 2002). כלי המחקר ששימש לצורך כך היה סיפורי חיים שסופרו באמצעות ראיונות עומק, ובהם שני חלקים: חלקו הראשון של עסק בסיפורי החיים נרטיביים של המשתתפות והמשתתפים וחלקו השני היה מורכב משאלות חצי-מובנות (Kakilla, 1994; Barriball & While, 2014; Lamont & Swidler, 2021). שיטת הניתוח התבססה על מאפייני תיאוריה מעוגנת בשדה (Glaser, 1967 & Strauss). הבחירות המתודולוגיות הללו נועדו לאפשר הבנה עמוקה של נסיבות חייהם של משתתפות ומשתתפי המחקר ככלל, ולאפיין מפת קישורים בין הנסיבות מגוונות המעצבות את ההחלטות של כל משתתף ומשתתפת. במחקר השתתפו 15 נשים וגברים, כולם משכילות ומשכילים מהחברה הבדווית: ששה גברים בטווח הגילים 45-67, חמישה מהם גרים ביישובי קבע ואחד ביישוב בלתי-מוכר, ותשע נשים, בטווח הגילים 28-54, שבע מהן גרות ביישובי קבע ושתיים ביישובים בלתי-מוכרים. משלח ידם של רוב המשתתפים הוא במערכת החינוך, בתחום העבודה הסוציאלית או בניהול.

למחקר זה מספר תרומות, הן תיאורטיות והן מתודולוגיות. מבחינה תיאורטית, מחקר זה חלוצי בכך שהוא בוחן תופעה שהיא פרדוקסלית לכאורה מנקודת מבט ליברלית הטוענת כי ככל שעולה רמת ההשכלה, כך נראה ירידה במספר נישואי הפוליגמיה. המחקר מצליח להתיר פרדוקס (לכאורה) זה על-ידי בחינת ההקשרים המצטלבים בצומת החלטת המשכילים והמשכילות להיכנס למסגרת חיים

פוליגמית. בחינה זו מגלה לנו לא רק את מגוון השיקולים, אלא גם באילו אסטרטגיות הם נוקטים כדי לצמצם פער זה. בחינה זו תורמת במיוחד להבנת השפעת ההשכלה על אותן אסטרטגיות, עד כמה הן כוללניות ומספקות לפרטים מענה למספר רב של צירים, הנעים בין האישי, לקהילתי, ללאומי. מנגנון העסקה הפוליגמית, אם כך, לא רק מאתגר את שיח השוליות והכוח הפטריארכליים, אלא גם פותר את הפרדוקס שנוצר לכאורה בשיח זה. העסקה הפוליגמית מתמירה את ציר השוליות (הנשית) והכוח (הגברי) המתוארים בספרות העכשווית על פוליגמיה - כנורמה המשעתקת מבנים פטריארכליים, לציר לוקליות-ליברליזם-כוח, המשלב נורמות לוקליות תוך שימוש בערכים ליברליים, והופך את מסגרת הפוליגמיה לסוכנות של שינוי. לא זו בלבד, אלא שמחקר זה עושה פרובלמטיזציה להסתכלות הבינארית הקיימת במחקר הקיים, הרואה בחירה של גברים בפוליגמיה רק כי מותר להם – ובכך מייצגים את ציר הכוח, ובחירה של נשים בה מחוסר ברירה – ובכך הן מייצגות ציר שוליות. בחינה מגדרית של משמעות הבחירה ומהלכי החיים בתבנית נישואין פוליגמית בקרב משכילים מרחיבה יריעת תפיסה בינארית זו, מעצם כך שהיא מציגה לנו כיצד שניהם משתמשים בהשכלה כדי למנף את כוחם ולמצב את מעמדם מחדש. מחקר זה מציג מורכבות של משאים ומתנים של שני המינים גם יחד – הנתונים שניהם למסגרת נורמות הנטועות בקישוריות הקהילתית, ולא רק של מה שנתפס כחסר כוח ודורש הגנה. עמדות הכוח המחודשות מוצגות במחקר זה גם באמצעות בדיקת התפיסה ההתייחסותית של הכרה הדדית בין המגדרים. תפיסה זו, המבוססת על אינטר-סובייקטיבית, מביאה בחשבון יחסי הדדיות של סובייקט-סובייקט - מערכות יחסים עם אחרים הנחווים כסובייקטים עם רצונות, תחומי עניין וצרכים משלהם, בניגוד לתפיסה של סובייקט-אובייקט - מערכות יחסים בהם האחר נתפס כאובייקט המשרת את סיפור צרכיו של הראשון ומתעלמות מצרכיו של השני (Zagórska, 2011; Zvelc, 2010). גישה זו האירה את הלחצים החברתיים שחוו המרואיינים – גברים כנשים, כמו גם את הרצון הפנימי שלהם להגשים עצמם בתוך המסגרת הפטריארכלית הכופה נורמות התנהגותיות על שני המינים (Slobodin & Ziv-Beiman, 2021). למעשה מראה מחקר זה כי שני המינים רואים באופן בחירתם בפוליגמיה בחירה אוטונומית, הנעוצה בתהליכי בדיקה וביקורת, זאת כדי למקסם את רווחתם, אך גם רואים אחד את השני מתוך עמדה שהיא שיוויונית יותר. הצלבת גורמי זמן, נורמות חברתיות, בחירה אישית, השכלה, קולוניאליזם וצרכים אוטונומיים, מעמד ומגדר סייעה לי אם כך לבחון עיצוב שינויים בצירי השוליות והכוח אצל המשכילים – גברים ונשים, בהקשר מגדרי-פוליגמי.

תרומה מתודולוגית של מחקרי מתייחסת להכללת גברים בין המרואיינים. קורפוס המחקר הקיים על מנהג הפוליגמיה בחברה הבדווית בנגב מתייחס אמנם לתהליכי השינוי העוברים על החיים בחברה הבדווית ככלל והשפעותיהם על תבניות הנישואין בפרט, ואת תרומת ההשכלה לתהליכי שינוי אלה (אבו-רביעה-קווידר, 2005; הלוי, 2002; פסטה-שוברט, 2005). אולם עד כה התמקד המחקר, באופן כמעט בלעדי, בנשים בדוויות כמושא לניתוח תהליכי השינוי בחברה מסורתית ופטריארכלית, שכן הן מייצגות את החלש הזקוק לעזרה. אני רואה חשיבות רבה בבדיקת אותם תהליכים גם בקרב גברים בדווים, דווקא בשל העובדה שהם נתפסים כבעלי הכוח, אך למעשה גם הם מצייתים לנורמות המסגרת הפטריארכלית הנוקשה הדורשת מפרטיה להעמיד בראש מעיינם את חשיבות הקהילה. גם הם, כמו הנשים, משתמשים במנגנונים ואסטרטגיות כדי למתן את המתח שבין האישי לציבורי.

לעבודה זו ארבעה שערים: השער הראשון הינו **רקע תיאורטי**, ובו אעמוד על סוגיות הקשורות בזיקה בין פרטים בחברה הבדווית, השכלתם ובחירתם בפוליגמיה. בהתאם, לרקע התיאורטי ארבעה פרקים: (א) על מנת להבין את משמעות רכישת ההשכלה הגבוהה עבור הפרט ואת התהליכים שהיא יוצרת,

במיוחד בקהילה מסורתית-מוסלמית, הפרק [בין השכלה ונאורות](#) סוקר את מושג הנאורות בהקשר ללמידה במסגרת השכלה גבוהה, תוך מתן דגש למשמעות רעיון הבחירה החופשית המהווה מרכיב חשוב בו; כמו כן הפרק סוקר כיצד נתפסים הנאורות והפמיניזם באסלאם; (ב) פרק [השכלה ושינוי בתבניות נישואין בחברות מסורתיות](#) מציג את מושג הנישואין, את ספרות המחקר העוסקת בקשר שבין השכלה ותבניות נישואין בחברות מסורתיות הנמצאות בתהליכי תמורה, ומציג את הספרות הקיימת על תפוצת ומהות מנהג הפוליגמיה בעולם; (ג) פרק [החברה הבדווית בישראל](#) מספק רקע על החברה הבדווית, אליה משתייכים המשתתפות והמשתתפים במחקר זה, תוך התייחסות להיסטוריה המודרנית והגיאוגרפית של החברה הבדווית בתוך מדינת ישראל. כמו כן, הפרק מתייחס למאפיינים תרבותיים של החברה הבדווית, הרלוונטיים למחקר; הפרק נחתם בסקירה על מנהג הפוליגמיה בישראל, הסטטוס החוקתי והמשפטי שלו ומציג מחקרים שעסקו בסיבות לקיום מנהג זה ובהשלכותיו; ו-(ד) פרק המהווה [סיכום](#) לשער הראשון. השער השני מתאר את [המתודולוגיה](#): את ההצדקות לבחירתי במתודולוגיית מחקר איכותנית-פמיניסטית, את שיטת איסוף הנתונים, את הפעולות שנקטו לניתוח הנתונים לאור שלבי הניתוח של תיאוריה מעוגנת בשדה, וכן דילמות שעלו בזמן המחקר. השער השלישי, מתאר את [הממצאים](#) של המחקר הנוכחי, ובו ארבעה פרקים: (א) פרק מבוא, (ב) לצורך הבנת הסוכנות הנוצרת בשילוב שבין תנאי החיים הקשים בהם גדלו, לבין הנורמות הפטריארכליות – במיוחד ההדרה לנשים ולבין ההשכלה, פרק [עוני, הדרה, סוכנות והשכלה](#) מציג כיצד מתקיים שימוש בסוכנות גם בעת בחירה בהשכלה, וכיצד ההשכלה מהווה עצמה סוכנות למרואיינים לאחר רכישתה; (ג) כדי להבין כיצד למרות הפרדוקס לכאורה העולה מבחירה בפוליגמיה, היא משמשת כמסגרת המאפשרת למשכילים לממש בה ערכי נאורות, פרק [פוליגמיה כבחירה פרדוקסלית בחיי משפחה, אהבה, נראות וחופש – האמנם?](#) מציג כיצד המרואיינים משלבים באמצעות הפוליגמיה בין ערכי מסורת ודת למושגים ליברליים, כחלק מעיצוב זהותם כמשכילים, כיצד מהווה הפוליגמיה מימוש הכרחי של הקישוריות המשפחתית והקהילתית וכיצד ממומשים רעיונות הבחירה, האהבה והחירות במסגרת הפוליגמית; (ד) הטקטיקות בהם משתמשים המרואיינים כדי להתמודד עם פרדוקסים העולים מבחירותיהם הם במוקד פרק [טקטיקות התמודדות עם אתגרי הבחירה בפוליגמיה](#). בפרט, הפרק מתאר כיצד מקיימים המרואיינים אינטגרציה בין המסורת למודרניות מתוך המסורת עצמה, וכיצד הם יוצרים לעצמם מרחב אישי, המאפשר לממש את סוכנות ההשכלה מתוך המסגרת הפוליגמית; פרק זה בוחן כיצד מתמודדים המשתתפות והמשתתפים עם האתגרים שמערכת נישואין פוליגמית מייצרת; בפרט, פרק זה מראה כי כמשכילים יש למשתתפות ולמשתתפים אפשרויות להפעיל שיטות מיקוח שמנכיחות את מעמד החדש בחברה המסורתית, תוך שהם עושים אינטגרציה בין הכלים המעשיים והרעיוניים שרכשו לעצמם במסגרת ההשכלה הגבוהה לצד פרשנות של מקורות מסורתיים; ו-(ה) פרק המהווה סיכום לשער השלישי. השער הרביעי מעלה [דיון ומסקנות](#).

מכיוון ששלובים במחקר זה הן גברים והן נשים, חשוב היה לי לציין שלושה סוגי התייחסויות: לשני המגדרים גם יחד, לגברים לחוד ולנשים לחוד. אני סבורה כי כתיבה מגדרית מותאמת היא חשובה והולמת בהיעדר חלופות לשוניות מקובלות (ראו התייחסויות לסוגייה באתר של האקדמיה ללשון עברית על [כתיבה שוויונית](#), ובאתר של אוניברסיטת בן גוריון על [כתיבה שוויונית משפרת הישגים](#)). יחד עם זאת, בכתיבת עבודה זו נוכחתי שכתובה המפרידה את תצורת הזכר והנקבה או תצורת הרבים והרבות עשויה להקשות על הקוראות והקוראים. לכן, נקטתי בשיטה הבאה: התייחסות לשני המגדרים גם יחד תיכתב בלשון זכר או בלשון משולבת כאשר הדבר מתאפשר (לדוגמה: "המשתתפים", או "המשתתפות

והמשתתפים"); ; התייחסות לגברים תיכתב בלשון זכר עם ציון מפורש כי מדובר בגברים (לדוגמה :  
"משתתפים גברים"); ; והתייחסות לנשים תיכתב בלשון נקבה עם ציון מפורש כי מדובר בנשים (לדוגמה :  
"משתתפות נשים").

סוגייה לשונית נוספת נוגעת לאופן ההתייחסות לאוכלוסיית הערבים בישראל. אוכלוסייה זו, הן בצפון  
המדינה והן בדרומה ואוכלוסיית הערבים בגדה ובעזה, מזדהות כחלק מהחברה הפלסטינית. אף על פי  
כן, מאחר ועבודה זו מצריכה אופן התייחסות נפרד לכל אחת מהקבוצות, להלן אתייחס לערביי הגדה  
ועזה כ"פלסטינים", לערביי ישראל ככלל כ"פלסטינים אזרחי ישראל" ולערביי ישראל בדרום  
כ"בדוים".

כמו-כן, בהתייחסות ל"משכילים" הכוונה לבעלי תואר ראשון ומעלה, ובהתייחסות ל"חברות  
מסורתיות" הכוונה ל"חברות מסורתיות ו/או חברות העוברות תהליכי תמורה".

שער ראשון : רקע תיאורטי

## 1. בין השכלה ונאורות

סעיף זה מבקש לבחון את הזיקה שבין השכלה ונאורות, ובפרט את הציפיות לבחירות מסוימות של המשכיל בעקבות פיתוחו תפיסת חיים ההולמת את רוח הנאורות. אתייחס למשמעות הנאורות בהשכלה הגבוהה ואציג בהרחבה את הביקורת על הקשר שבין השכלה ונאורות.

ערכי מוסר, ידע הנשען על חשיבה אוטונומית, רציונלית ותבונית (reason) ומחויבות כלפי האמת – הם בבסיס רעיונות הנאורות (Enlightenment), והם הנחו את רוח ההשכלה הגבוהה באופן הולך וגובר משלהי המאה ה-17 (Duignan, 2022). ככלל, ניתן להגדיר אדם נאור כאדם תבוני החושב באופן עצמאי וביקורתי, שרואה גם את טובת החברה. באופן מורחב יותר, מהות הנאורות היא:

*יציאת האדם מחוסר-בגרות ומתלות, שהוא עצמו אשם בהם. חוסר-בגרות ותלות הם אי-יכולתו של אדם להשתמש בשכלו בלי הדרכת הזולת. אשמה בחוסר-בגרות ובתלות קיימת, אם סיבתם איננה חוסר שכל או חינוך, אלא חוסר החלטה ואומץ לחשוב ולהחליט בלי הדרכת הזולת. Sapere aude! – היה אמיץ להשתמש בשכלך שלך! (Dare to know) (קאנט, 1997; Kant, 1966).*

תקופת הנאורות חידשה את מושג ההומניזם. הרעיון המקורי של הומניזם שעסק ברצון חופשי של האדם (ארבל, 2000), התרחב וכלל גם את יכולת האדם לחשוב באופן ביקורתי, ולהעדיף שיטות תבוניות על-פני דוגמות, כדי לבחור את דרך חייו (בובר, 1984). אך יחד עם השאיפה לתבוניות, ביקורת ועצמאות מחשבתית, פילוסופים טענו כי רוב בני האדם מעדיפים להישאר תלויים בסמכות חיצונית בהחלטותיהם, תכונה אשר הפכה כמעט לטבע שני לאדם, כיוון שחינוכו אותו להשתמש בחוקים ובנוסחאות בלבד ולראות בהם כלי עבודה של השימוש התבוני. לנפש האדם אוריינטציה אוטוריטיטיבית (סמכותנית) מטבעה, המחפשת תדיר אשר הנחיות והוראות, לא רק ביחס של אדם להוריו, אלא גם בהקשרים פוליטיים (Adorno et al., 1950). לכן, האישיות הסמכותנית רוצה מצד אחד לפעול כאוטוריטה בעצמה כלפי כפיפים לה, אבל מצד אחר היא מבקשת כל הזמן להתכופף בפני סמכויות אחרות. האוטוריטה יכולה להיות אדם, קבוצה, מדינה, ולפעמים גם גורל. ומכאן, שהיכולת לפעול באופן ביקורתי אל מול האוריינטציה להיתלות בסמכות חיצונית – קשה לביצוע (Adorno et al., 1950; Horkheimer & Adorno, 2002).

החינוך וההשכלה, מטרתם למנוע תלות זו בסמכות חיצונית. מכיוון שמתקיים מתח בין היות האדם כרוך בהקשרים חברתיים לצד האופן בו הפרט תופס את עצמו בעולם כסובייקט אוטונומי, היה נדרש לשנות את אותם הקשרים חברתיים באמצעות חינוך, כדי שיוכל אותו אדם להעז לחשוב ולבחור בעצמו. רק כשהוא יוצא מתוך המסגרת אליה הוא מורגל, יכול האדם לראות עצמו מחוצה לה, להפעיל ביקורת, לקבל החלטות מתוך ראייה כוללת וחסרת פניות. לשון אחר, כשאדם יוצא מהמסגרת אליה הוא מורגל הוא יכול להתפתח מעצמו, גם אם תחת עינו הצופייה של המחנך (אילו, 2002; הגל, 2011; סרן קירקגור אצל רוזנוב, 1989; Jay, 1996). בהתאם, מהמאה ה-18, ההשכלה החלה להתעצב לאור עקרונות הנאורות כמכשיר מרכזי המשחרר את האדם מתלות בסמכות, מדעות קדומות, כמאפשרת לו להשתית את חייו על עקרונות אוניברסליים, מדעיים וביקורתיים וכתומכת בו כיצור חופשי וריבוני. כפי שלוק הגדיר זאת: המשכיל הוא "אדם המסוגל למנוע מעצמו את תשוקותיו, לבטל את נטיותיו וללכת רק בעקבות מה שהיגיון מכתוב כדבר הטוב ביותר, אף שהתשוקה מושכת לכיוון נגדי" (Locke, 2001, p. 25). במילים אחרות, ההשכלה משרתת את המשכיל בכך שהיא עוזרת לו להתגבר על דחפים פנימיים ולקבל החלטות אוטונומיות, על בסיס ידע והפעלת שיקול דעת ביקורתי (Locke, 2001; Yolton, 2004).



בהשפעת הנאורות, פותח המודל ההומבולדטיאני (Humboldtian Model) בהשכלה הגבוהה אשר חרת על דגלו את חירות החוקר לבחור את מושא מחקריו ולעצב את הוראתו כראות עיניו. באופן זה, רעיונות הנאורות וההשכלה הגבוהה תאמו, בייחוד במחויבות המשותפת לאוטונומיה של הפרט והאמונה בתבונתו (Rüegg, 1996). במידה רבה המודל ההומבולדטיאני היווה את המסד להתפתחות האוניברסיטאות המודרניות (Humboldt, 1969) אצל וולנסקי, (2005). אולם, הורקהיימר (Horkheimer, 1974) יצא נגד היישום של מושגי הנאורות: לטענתו, רעיונות הנאורות נרתמו להצדקת המדע והתבונה כמקורות הידע המוחלטים והדבר הוביל להכפפת תצורות ידע אחרות, הנגזרות מחוויה אישית – למשל, לנאורות. חד-ממדיות זו של האפיסטמולוגיה הנאורה, אינה מאפשרת לדעת הורקהיימר חשיבה ביקורתית, ובכך מחזירה את האדם לכבלים מהם אמורה הייתה הנאורות לשחרר אותו.

אם כן, הנאורות נתפסה בעידן המודרני כשלב מבורך של קידמה כלכלית, פוליטית ותרבותית. היא סייעה בקידום האדם כתבוני ועצמאי, אזרח התורם למדינת הלאום, פרט אוטונומי לכאורה. אך מצד שני הנאורות לא הצליחה למנוע את המעבר לחברת המונים מתועשת, גדושה בסתירות וניגודים חדשים, חברה המעקרת דווקא את הפרט מהאינדיבידואליות שלו ומכפיפה אותו למנגנוני שעבוד מסוג חדש (אלוני, 1996, 2005). נקודה זו עולה גם אצל פוקו (Foucault, 1986), המציין את הצדדים הדיאלקטיים של הידע, אשר מצד אחד נותן כוח, אך מצד שני מייצר התנגדות לכוח זה.

ככל שההתפתחות הטכנולוגית הניבה שפע כלכלי ורווחה עבור רבים מאזרחי החברות המתועשות, וככל שרבו תנועות של שחרור חברתי-פוליטי – כך גדל החשש מהגדלת הפערים הכלכליים-חברתיים בין השכבות השונות, והתעצמה הביקורת לנוכח הסבל שהביא איתו עידן זה, עידן של מלחמות עולם, השמדת עמים ופשיזם (צוקרמן, 2015). התפשטות תרבות הקפיטליזם וההיסטוריה של המאה ה-20 הדגימו כי למרות האידיאולוגיות ההומניסטיות, בני האדם – הן כפרטים והן כחברות קולקטיביות – נוטים לראות את עצמם בעלי זכויות יתר וליהנות ממשאבים מסוימים אף על פי שאלה נשללים לעיתים מקבוצות אחרות. משמעות הדבר היא כי החינוך להומניזם כשל, לדעת אחדים, בלהחיל נורמות בסיסיות של כבוד האדם ושוויון ערך האדם בקרב כלל החברה (אלוני, 2005; Erlin, 2002). כלומר, האדם שבוי בדפוסי תודעה שלא מאפשרים לו לחשוב על שינוי חברתי (צוקרמן, 2001, 2015).

אותו מתאם ישיר בין נאורות והשכלה התערערה בעקבות תמורה נוספת שהתרחשה על רקע המחויבות הגוברת לחינוך המונים, בכל רמות ההשכלה. מחויבות זו הביאה לנגישות מוגברת להשכלה הגבוהה החל משנות ה-60 של המאה ה-20, במדינות כמו בריטניה, יפן וארצות הברית ולצמיחתם של מאות מוסדות אקדמיים שצופו לשרת סטודנטים מרקעים שונים, ושעד אז לא זכו להשכלה גבוהה (וולנסקי, 2005). בהתאם לתפיסת חינוך ההמונים, ברנט (Barnett, 1992) הגדיר את מטרות ההשכלה הגבוהה כשאיפה: (א) לטפח כוח אדם איכותי, שיתרום לצמיחה ולפיתוח עסקים ותעשייה; (ב) להכשיר מדענים וחוקרים איכותיים; ו-ג) לסייע לסטודנטים בפיתוח של כישורים גלובליים בתחומי הלימוד ולהתמודד בהצלחה עם האתגרים בעולם משתנה. קירש (2014) הוסיף על מטרות אלה את קידום הידע האנושי בחיפוש המתמיד אחר אמת, הפצת הידע בחברה, קידום מוביליות חברתית וצמצום פערים חברתיים. עקרונות אלה משקפים גם את תפיסת הוועדה לתכנון ולתקצוב (ות"ת) במועצה להשכלה גבוהה בישראל (מל"ג), שעל פיה מוסדות להשכלה גבוהה הם משכן לחופש אקדמי של מחקר והוראה אך לצד זאת, הם צריכים להיענות לצרכים הלאומיים ולפיתוח שוק התעסוקה המקומי (קליין-אבישי ואחרים, 2016).

מכאן, שמטרות ההשכלה הגבוהה מצופות להכשיר את הפרט להתמודד עם אתגרים שיעמדו בפניו ולסייע בקידום הציבור הרחב, באופן שיניב תמורה למשק ולכלכלה, ולא דווקא לאוטונומיה מחשבתית וביקורתית.

העמדה הפוסט מודרנית, דוחה לגמרי את היומרה לאובייקטיביות ואוניברסליות של התבונה. היא מציינת את היסודות האישיותיים ואת ההקשרים התרבותיים, ההיסטוריים והמעמדיים העומדים בבסיס רעיונות וערכים וכן ממקמת את העמדות השונות בהקשר של מאבקים כוחניים על דומיננטיות תרבותית. כך, היא מאפשרת עמדות פלורליסטיות או יחסיות, שאינן פוסלות אף אורח חיים אנושי. ההשכלה, לאור העמדה הפוסט מודרנית, אינה יכולה לחנך לאידיאל תרבותי כלשהו, שכן דבר זה משקף בדרך כלל ניסיון מגמתי של קבוצה מסוימת לצבור כוח על חשבון קבוצה חלשה אחרת הנתפסת כחסרת ערך (אלוני, 1996; Davies, 2015; Cananau, 2021). יחסיות תרבותית מוצדקת על ידי פוסט מודרניסטים מן הטעם שאין יסוד להניח כי חברה שבה זכויות שוות לכולם היא חברה מפותחת יותר ממשטרים עריצים, מכיוון שגם גישה זו מבטאת אינטרס כוחני (אלוני, 1996).

ביקורת זו עשויה להיות גם מופנית כלפי מוסדות ההשכלה, המייצגים את הגורם המטמיע את מושגי הנאורות כרעיונות הגמוניים ומוחלטים. בבסיס ביקורת זו, כל ניסיון לחינוך מגמתי הוא ניסיון לשעתוק ההון התרבותי של הקבוצה הדומיננטית ולדיכוי קבוצות אחרות (Foucault, 1986); כפי שאלוני (1996) הגדיר זאת, הידע מהווה מוקד כוח ואמצעי שררה, בתחפושת של הישגים, המשרתים את האליטות כדי לכוון הגמוניה תרבותית בדמותם ובצלמם. ביקורת זו מנחה אותנו לתהות: אם כל העוולות הן ביטוי של אידיאולוגיות המשרתות את האינטרסים של הקבוצות החזקות על חשבון החלשות והמדוכאות, על ההשכלה להשתחרר מדפוסים מחשבה ודפוסי חיים המסכנים את הפרט וכובלים את התפתחותו.

המחשבה הביקורתית, שהיא יסוד הפעולה של אוניברסיטאות במערב, אינה – על פי הפוסט מודרניזם – מספקת לשם כינון פרטים ביקורתיים. כדי שמחשבה ביקורתית תטופח באופן מלא, על הפרט להכיר בחוסר המוחלטות של ידע העולם והידע העצמי; בהקשר זה, ברנט טען כי "אנשים ביקורתיים לא רק חושבים באופן ביקורתי. הם יכולים לעסוק באופן ביקורתי בעולם וגם בעצמם כמו בידע" (Barnett, 1997, p. 1), וכי חוסר בתשומת לב לביקורתיות מסכלת את המטרות המוצהרות של מערכות ההשכלה הגבוהה (Barnett, 1997). על ההשכלה הגבוהה להציב, אם כך, את הביקורתיות במרכז על ידי טיפוח מיומנויות של שאילת שאלות, מודעות למגבלות של תובנות על העולם ויכולת להכיל נקודות מבט מגוונות ואף סותרות. לפי ברנט, כל עוד אוניברסיטאות מתרכזות באופן צר בתחום הידע ברמה של מיומנויות קוגניטיביות הן מייצרות "מחשבה ללא ביקורת", ובהרחבה:

*למידה אמיתית גבוהה היא חתרנית במובן של חתירה תחת התלמיד הלוקח את העולם כמובן מאליו, כולל את עולם המאמץ, הלימוד, החישוב או היצירתיות, שאליהם הוא נחשף. חינוך אמיתי גבוה הוא מטריד; זה לא אמור להיות חוויה נעימה. זה מטריד, כי בסופו של דבר, התלמיד מגיע לראות שדברים תמיד יכולים להיות שונים ממה שהם. ניסיון השכלה גבוה הוא לא שלם אלא אם התלמיד מבין שלא משנה כמה מאמץ הוא שם בו, או כמה מחקר [ב]ספרייה, אין תשובות חלוטות. (Barnett, 1990, p. 155).*

גם אלוני (1996) סבור כי "אין תשובות חלוטות" לא רק בין האדם לעצמו, אלא גם בין הבריות. לטענתו, מעורבות ביקורתית בכל תחומי החיים תתרום לתרבות שהיא "אנושית יותר", מתפתחת ומשתנה בהתאם לצרכי הכלל ולא רק בהתאם למחשבה האוטונומית של הפרט. נקודה זו מעניינת במיוחד כאשר משווים אותה לאחת ממטרות הליבה של ההשכלה הגבוהה לקידום המוביליות החברתית ולהטבת

הרווחה והכלכלה של האוכלוסייה המקומית (קירש, 2014; קליין-אבישי ואחרים, 2016). בהינתן ולבחירה אישית ומחשבה חופשית יש משמעויות נבדלות בהתאם להקשרים תרבותיים, ובוודאי בקרב חברות מסורתיות הנמצאות בתהליכי תמורה (Meusburger, Heffernan & Suarsana, 2018), אין זה מוצדק לצפות כי ההשכלה הגבוהה תחולל שינוי בקרב הפרט מ"נחשלות" ל"קידמה". עבודתי תתמקד בניחות רעיון הבחירה האישית בקרב משכילים ומשכילים בדוים. הבחירה האישית מגלמת את רעיונות הנאורות: ביקורתיות, מחשבה עצמאית, יציאה מתלות ושחרור מסמכות, אך היא לא עומדת בפני עצמה. הבנת פרדוקס זה היא קריטית להצדקת בחירתם במסגרת פוליגמית.

## 1.1 בחירה חופשית, הכרה ונראות

השיח על בחירה במסגרת הנאורות מהווה בסיס להבנת בחירות גם כשהן לכאורה פרדוקסליות. בסעיף זה אתייחס לתפיסה כי הבחירה החופשית-אינדיבידואלית מהווה חלק חשוב בשיח הנאורות. מכיוון שהשיח על נאורות מהווה עדשה שדרכה בחנתי את בחירות המשכילים הבדוים המרואיינים במחקר זה, להלן אסקור את היסודות האונטולוגיים של המושג בחירה. לשם כך, אבחן כיצד משתקף תהליך הבחירה במסגרת שיח הנאורות, מתוך הבנה כי שיח זה נוכח גם בבחירותיו של האדם המשכיל בחברה הבדווית.

על פי שאול סמילנסקי, בחירה מסתמכת על ניבוי בוודאות יחסית גבוהה, כי מה שאני מאמין שיקרה כתוצאה מהבחירה שלי, אכן יקרה, זאת על סמך ההבנה של ההתנהגות האנושית הקיימת בחברה בעת הזו: *"האם ייתכן חופש או בחירה חופשית בעולם סיבתי? אם כן, איזה סוג של חופש, ומה המשמעות של כל זה? למוסר, לצדק, לכבוד האדם, לכל מיני דברים טובים אחרים, ויש לזה השלכות על כל דבר, אפילו על אהבה"* (סמילנסקי, 2016, דקה 26: 6). כפי שזכר לעיל, הנאורות מניחה כי האדם הנאור הינו יצור תבוני, בעל חשיבה רציונלית, שהוא מסוגל להפעיל ביקורת ושיפוטיות, ומבצע את בחירותיו באופן בו ישיג תועלת ורווח מרביים על סמך מידע שקיים ברשותו, וכל זאת, על-פי רצונו העצמאי והחופשי (בשאר, 1997). לעומת זאת, מחקרים גילו כי רבות מן הבחירות שמבצע האדם אינן תואמות לרציונל זה, והן מושפעות ממאפיינים אישיותיים, תרבות, חברה והיסטוריה. מחקרים אלו, עליהם ארחיב להלן, בודקים האם בעולם שבו כל תופעה תלויה בגורמים רבים, באמת מתקיימת בחירה חופשית של הפרט.

תיאוריות הדנות בנושא הבחירה החופשית, כגון: תיאוריות פילוסופיות – דטרמיניסטיות (Astore, 1996; Spinoza, Curley & Hampshire, 2016), ליברטיאניות (Macdonald, 1998) וקומפטיביליות (Coates & McKenna, 2015) – ותיאוריות פסיכולוגיות עכשוויות (לב, 2012; Velmans, 2004), מניחות כי בחירה היא פעולה שאינה מתקיימת בחלל ריק. היא מושפעת משלל גורמים, כגון נטיותיו הפסיכולוגיות של האדם, סביבתו הגרעינית והמורחבת, תרבותו, השכלתו, אירועים גיאוגרפיים ונסיבות אחרות שאליהן הוא נקלע במהלך חייו. אך העקרון המוביל בתפיסה זו הוא שהבחירה נעשית מתוך שיקול דעת של האדם, לפחות לפי תחושתו. כלומר, על-פי תיאוריות אלו, כל בחירה שאדם מבצע במהלך חייו מתבססת לא רק על הגורמים לעיל, אלא גם על שיקול דעת המונחה על ידי מהלך חייו (Double, 2003; Pereboom, 2001; Smit, 2005).

אחת ההגדרות למושג "חופש בחירה" מציינת שעליו לכלול שני מרכיבים עיקריים: הזדמנות לבצע פעולה נבחרת מתוך לפחות שתי אופציות זמינות, ללא הגבלות של משתתפים חיצוניים, ומידה של אוטונומיה לניצול הזדמנות זו (Bavetta & Navarra, 2011; Schmidt, 2017). המחקר הקיים זיהה

דפוסי החופש כמאופיינים על ידי חופש בחירה, חופש אוטונומי, חופש להתנהל על-פי בחירות משמעותיות וחופש שלילי (Baujard, 2007). לצד זאת, מחקרים אחרים הדגישו כי מאחר ובחירה מחייבת לעתים קרובות פשרה, יש לייחס חשיבות גם להצדקתה ולחשיבותה בעיני הפרט ולא לבחון אותה רק במונחים אובייקטיביים (Bavetta & Navarra, 2011).

מן הספרות אנו למדים על מגוון של בחירות "פרדוקסליות" שאנשים נוטים לאמץ. למשל, מחקר שבחן את תורת הערך בעת קבלת החלטות כלכליות, העלה כי אנשים אינם בוחרים דווקא באפשרויות שישפקו להם רווח מירבי (Kahneman et al., 1979). אחד ההסברים לפרדוקס זה הינה "תופעת שנאת ההפסד" (endowment effect) שבה קיימת העדפה לבחור באופציה שהיא בעלת רמת הסיכון הנמוכה יותר – גם אם קיימים בה חסרונות מרובים – על פני אופציה שבה קיים סיכון רב יותר להפסד. תופעת שנאת ההפסד מתכתבת גם עם מחקרים המצביעים על כך שאנשים מעדיפים את שימור המצב הנוכחי מאשר חתירה לשינוי (Kahneman et al., 1991). כמו כן, אנשים נוטים לייחס חשיבות רבה יותר לאופציות שהסיכוי לממש אותן גבוהים יותר (Shavit, Rosenboim & Shani, 2013) וימשיכו לבחור באותה אופציה (רעה, לעתים) בגלל שהם מושקעים בה כלכלית, רגשית או לאורך תקופה ממושכת. לעתים, בחירה אישית מושפעת מ"חשיבה קבוצתית", שבה הרצון שלא להפר את האיזון בקבוצה מוביל לקבלת החלטות "לא רציונליות", המיוחסות לקונפורמיות (Levitan & Verhulst, 2016). בשל העובדה שבחירה נשענת על שיקולים ברבדים שונים, גדל הסיכוי לקיום של משתנים רבים המנוגדים אחד לשני, וכך עלולה הבחירה להוות "חרב פיפיות" (Cheek & Ward, 2019; Iyengar & Lepper, 2001) במיוחד כשמדובר בבחירה משנה גורלות, ואף יותר כשהיא תלויה בהקשרים ונורמות תרבותיים (Chernev et al., 2015). אז, היא עלולה להפוך לבחירה שבה כל אופציה מובילה לתוצאה קשה ומכאיבה, שכן היא בהכרח כוללת ויתור על עיקרון חשוב אחר.

לדעת חוקרים אחדים, הערכת הבחירה מחייבת גם הסתכלות מוסרית חברתית רחבה. לפי דנט (Dennett, 2003) אנשים הם לא רק יצורים השואפים לחופש אלא גם לאחריות מוסרית. היחסים החברתיים מאפשרים לפרט לדמיין עצמו בעמדת האחר על מנת לחזות את תוצאות בחירותיו, מה שמביא לבחירה המודעת להשלכות אפשריות על היחסים החברתיים בין הפרט וסביבתו. דנט מציע כי רווחתו של הפרט, בטווח הארוך, היא בלתי ניתנת להפרדה מרווחתם של אחרים וכי חופש תלוי גם באופן שבו הפרט מכיר באחריותו על מעשיו.

צירושילה (Charusheela, 2001) ניתחה את הניסיונות להעריך את בחירותיהן של נשים בהקשרים תרבותיים שונים, תוך התייחסות לשוויון ואוטונומיה. בהנחה שקיים טבע אנושי אוניברסלי של בחירה, כפי שמציג מושג הנאורות, הרי באותם מקרים שבהם נשים מחליטות החלטות שונות מגברים ניתן היה להניח שקיים פער בהזדמנויות הפתוחות בפניהן, מה שיכול להעיד על דיכוי גברי והדרה נשית. מצד שני, אם האוטונומיה, אשר גם היא מושג עיקרי בשיח הנאורות, כוללת את הזכות לשונות בחשיבה – הרי שאין לראות בהחלטות של נשים אינדיקציה לדיכוי. לטענת צירושילה, קשה לשפוט אם הבחירות נכונות או לא, אם מביאים בחשבון את הטיית השופט, את ההסתכלות האוריינטליסטית על מבנים לוקאליים ועל הנשים החיות במסגרתן, ובתפיסה הליברלית של נורמות תרבותיות הנתפסות כלא-ליברליות. אכן, כדי להעריך את תהליכי הבחירה יש להבחין בין אותם היבטים הנובעים מסוכנות לבין אלו המוגדרים כאילוים.

כיוון שסוכנות הפרט נבנית בתוך אינטראקציה חברתית, היא תהיה כפופה תמיד להקשרים כאלה ואחרים. לכן, כל התעלמות מהיבטים שהם בסביבת הפרט – לוקאליים וקולוניאליסטיים גם יחד – עלולה להוביל למסקנות שגויות ביחס לבחירה חופשית. לדוגמה, במחקר שנערך בקרב נשים במחוז גורקה (Gorkha) שבנפאל, נמצא כי הנשים הרבות שהצטרפו למורדים המאואיסטים לא עשו זאת כתוצאה מדיכוי מגדרי (Leve, 2007, 2009). אדרבה, התברר כי הצטרפותן של הנשים לכוחות המורדים נבעה מאכזבתן מאופן טיפול המדינה בקהילתן ככלל. כלומר, תמיכת נשים אלו בכוחות המורדים לא באה בשל השאיפה לאוטונומיה נשית רבה יותר, לבחירה בשחרור מוחלט מאילוצים חברתיים או מתוך דגש על סוכנות אישית. למעשה, הנשים הגדירו עצמן באמצעות יחסים חברתיים המקדשים את טובת הכלל על פני האינטרס האישי של הפרט - רעיון אותו קישרו למדיניות המפלה כלפי הקהילה שלהן. הפער בין תפיסת הנשים את עצמן ביחס למקום שלהן בתוך קהילתן, לבין התיאוריות הרווחות לגבי הגורם המניע אנשים למרוד, מדגיש את הבעייתיות שבהנחות אפריוריות אשר עלולות להיות מוטות, לגבי מידת האוטונומיה של בחירות והחלטות (Leve, 2007; 2009). לעיתים קרובות, בתנאים פוליטיים לא שיוויוניים, כפי שהם קיימים בחברה הבדווית בנגב, הבחירות מוגבלות בעיקר למסגרת המערכות המוטמעות בתוך המוסדות החברתיים והתרבותיים הלוקליים (Abu-Rabia-Queder et al., 2017). לעיתים יימצאו הפתרונות במסגרת מנהגים קיימים, הנעוצים בהגדרות ובכישורים מסורתיים מגדריים, אך בשל יחסי הקישוריות וההדדיות הם עדיין נחוצים בחברה. מונח הבחירה, אם כך, נתון להקשר מסוים ולא ניתן לפרשו מתוך תאוריות אוניברסליות-אובייקטיביות לכאורה, אלא מתוך הקשר של הצטלבויות, שוליות ופגיעויות רבות ברמה המשפחתית והציבורית. המונח בחירה נטען למעשה במשמעויות הקשורות של קונטקסט פוליטי, תרבותי ואף כלכלי. התיאוריות הסוציולוגיות הבין-סובייקטיות של התפתחות הזהות העצמית מציינות שתי נטיות פסיכולוגיות של האדם המשפיעות על הצורך שלו בבחירה חופשית: נראות (Visibility), והכרה (Recognition). הנראות מתייחסת לצורך של הפרט לקבל אישור לכך שיש לו עמדה כלשהי אצל חברי הקבוצה אליה הוא משתייך, ושהוא נראה על ידה (Brighenti, 2007). כלומר, שיש לו זכות בסיסית לרצון אישי, לדעה אישית ובמיוחד לבחירה חופשית. כשיש נראות, יכולה להתקיים גם הכרה, המתקיימת ברובד פסיכולוגי גבוה יותר, של הצורך בקבלת אישור ותמיכה למאפיינים האישיים של האדם, לדעותיו ולפעולותיו על ידי האחר או על ידי הקבוצה (Iser, 2019; McQueen, 2015). בראייה כזו, הפרט לומד להרגיש אחריות כלפי עצמו מתוך הימצאות בחברת אחר המכיר בפעולותיו, רגשותיו, כוונותיו, קיומו ועצמאותו (Benjamin, 1988, p. 12).

התפקיד החברתי של מנגנון ההכרה באינדיבידואל, מתבטא בתמיכה שקיבל מאחרים בהחלטותיו לאורך כל ימי חייו. לכל החלטה אינדיבידואלית יש השלכות משמעותיות על המשפחה, ולתמיכה/חוסר תמיכה שלה על רצון הפרט. אך זה אינו המשתנה היחיד התורם לחיזוק ההכרה אצל האינדיבידואל. קיימות מספר פרקטיקות של צורות תודעה פוסט מודרניות ופעילויות אופוזיציוניות התורמות לבחירה בפעילות של מאבק על שיוון, המשמשות במקביל ללא עדיפות כזו או אחרת על השנייה: שיוון זכויות, מהפכנות, עליונות, הפרדה (Sandoval, 2000). זהו סוג של "תודעה אופוזיציונית", סוג של סובייקטיביות שפותח בתנאי דיכוי מרובה, שמשנתה ונייד בהתאם למבני הכוח הרלבנטיים. מכיוון שהחברה הבדווית בנגב, ונשים במיוחד (מטבע הדברים, צריכים הגברים להיאבק פחות על הכרה בקרב משפחותיהם וקהילותיהם), מתקיימת בשוליות מרובה, אזי כחלק מההגעה למודעות פוליטית ולמסוגלות לעבוד ביעילות במסגרת מאבק כלשהי, על מי שיוצא למאבק כלשהו באופן מודע להדגיש (או

לטשטש) היבטים שונים של עצמם, ולשנות אידיאולוגיות וזהות בתגובה לתצורות כוח שונות. אם כך, פרקטיקה זו של "תודעה אופוזיציונית", מהווה כלי העצמה עבור כל קבוצה שולית המנסה להשתלב בעולם המודרני, בעצם העובדה שהיא מאפשרת לה לקחת חלק בעולם ההגמוני, חלק שדרכו יוכלו לקדם את מטרותיהם. בניגוד לטענתה של סנסדובל כי הזהות משתנה לפי הצורך, אני טוענת שלא כל פרקטיקה עסקית גורמת לשינוי זהות, אלא גורמת להכרה קיומית רבה יותר של פן זהות זה או אחר, על-פי הצורך ההקשרי. מכאן אנו למדים שגם להכרה יש צדדים שונים שניתן לפעול להגשימם באופן הקשרי.

אם כן, חלק גדול מהבחירות שמבצע הפרט, מטרתן היא ראשית להוכיח את קיומו הראוי – בעיני עצמו ובעיני האחרים. בעיקר ניתן ללמוד על שימוש בהשכלה ככלי להכרה קיומית: "מי שיוצא החוצה לראות את העולם, העולם רואה גם אותם" (Pessate-Schubert, 2003, p. 291), וזאת בכל הספירות, הפרטית, הציבורית והלאומית.

ללא בחינת משמעות הנראות וההכרה העומדים בבסיס בחירותיו של הפרט, גם כאלו שבוצעו בעבר, לא ניתן להבין לעומק את מטרותיו ושאיפותיו. אך גם האפשרות לקיים בחירה חופשית ואינדיבידואלית היא מרכיב לא פחות חשוב בתפיסת הערך העצמי של האדם. הבחירה האישית היא חלק מהבחינת אישיות הפרט ומתפיסת הווייתו כאדם שלם התורם לחברה. משמעות הנאורות בתהליכי בחירה היא שהיא מספקת לאדם, לצד מחשבה חופשית, גם תשתית לשיח עם סביבתו שכן הסביבה כופה מערכת שיקולים נוספים לבחירה.

## 1.2. נאורות ופמיניזם בעדשה אסלאמית

כדי להבין את תפיסת הנאורות והליברליזם בקרב המשכילות והמשכילים במחקרי אשר כולם מוסלמים, נדרשת בדיקה של מושגים נאורים דרך עדשה תרבותית-דתית אסלאמית. רעיונות ליברליים – הקשורים בעיקר לחופש פוליטי ואינדיבידואלי, לפמיניזם ולזכויות אזרח, התפתחו במהלך השנים במחשבה הערבית. כבר מאמצע המאה ה-19, עם פרוץ "אביב העמים" ברוב בירות אירופה, נעשה שימוש בסיסמאות לאומיות וליברליות הקוראות לריבונות העם, וחוקרים ערבים נחשפו למושג הפוליטי של החירות (Abu-'Uska, 2016, 2019). ההשלכות האינדיבידואליות והקולקטיביות של המושג הפכו לרעיון מרכזי בשיח התרבותי המוסלמי בין השנים 1820-1860, על רקע השתנות חברתית, פוליטית ודתית של חברות שהתקיימו במסגרת האימפריה העות'מאנית. בתקופה זו החלו להישמע קריאות לרפורמה בסטטוס החברתי של נשים, קריאות שנתמכו על-ידי הוגים, מנהיגים וחוקרים מוסלמים (Hassan, 2011).

על רקע תחושת משבר ורגרסיה תרבותית צמחה תנועה אינטלקטואלית אסלאמית, טמדון, אשר ביטאה צורך בקידום, עידון ורכישת סולידריות חברתית וכוח פוליטי (Abu-'Uska, 2016). המטרה המרכזית של הטמדון הייתה עידוד רכישת השכלה כמפתח להתקדמות החברה. הביקורת של התנועה הופנתה כלפי המדיניות הריכוזית של מבני הכוח הקיימים וכן כלפי התפתחויות טכנולוגיות, תמורות כלכליות ותרבותיות שהותירו השפעה עמוקה על הזהות. ייתכן וכי בהשפעת הטמדון חדרו לשפה הערבית מושגים חדשים כגון: חופש, רפורמה, קידמה, ציביליזציה, פוליטיקה, הגיון, שוויון, סובלנות, אזרחות, צדק וליברליזם. אך המשמעות שקיבלו חלק ממושגים אלו הייתה שונה מהמשמעות שלהם בעולם הצפון הגלובלי. לדוגמה, המושג "רפורמה" לא קיבל משמעות של שינוי דתי, אלא של יישום לימוד האסלאם תוך דחייה של כל חדשנות שאין לה כל בסיס בלימוד הקוראן והסונה (Hassan, 2011).

מושג מרכזי אשר נוטים להתייחס אליו כשעון על תרבות הצפון הגלובלי הוא זכויות נשים, אך יש למושג זה אחיזה איתנה גם באסלאם (Hassan, 2011). אמין קאסם, הוגה דעות מוסלמי שנוי במחלוקת בשל החינוך האירופאי שלו זכה, הסכים עם הביקורת הליברלית על מעמד האישה הנחות בעולם המוסלמי, אך טען כי במקורו האסלאם תומך בהתפתחות החברתית של הנשים וכי מעמדן של נשים מוסלמיות בעולם האסלאם התרחק מדרך זו. הוא ביקר את נושאי הרעלה, ההזרה, הפוליגמיה וחוקי האישות כמנהגים שפורשו בצורה שגויה (Ahmed, 1992; Aydin, 2013; Hassan, 2011). לטענתו, כוחה של המסורת חזק מכל כוח אחר, אפילו יותר מהדת. אחת הדרכים להתגבר על כך היא להעצים את כוחו של הידע. מעמד האישה קשור לטענתו באופן בלתי נפרד ממעמד האומה, וככל שתגבר ההתפתחות האינטלקטואלית, כך יתחזק מעמד האומה וכך יתחזק מעמד האישה (Ali, Khan, & Amin, 2002; Amin, 1992a, 1992b).

בשלהי המאה ה-20, במקביל לאסלאם הפוליטי, התפתח גם הפמיניזם האיסלמי – שמגדיר עצמו כשיח המבוסס על הדת ועל הקוראן כטקסט מרכזי – ומתח ביקורת על הפרשנות הפטריארכלית לטקסט הדתי כתירוץ לגיטימי להמשך מנהגים מסורתיים, כולל פוליגמיה (Abu-El-Assal, 2010; Abu-Lughod, 2006; Shah, 2006; Sadeghi, 2010; Jawad, 2003; Badran, 2005; 2013; 1989). התפתחות זו חלה עם העלייה בהיקף רכישת ההשכלה אצל נשים, אשר התבטאה גם בתודעה מגדרית מועצמת, שבאמצעותה החלו נשים לקרוא טקסטים דתיים אסלאמיים באור מחודש ולפרש אותם לאור העיקרון הדתי של שוויון מלא וצדק מגדרי (שרארי, 2022). מחקרה של בדרן לדוגמה, זיהה "את הפמיניזם האסלאמי במרכז המהפך באסלאם" (Badran, 2010, p. 26) כטרנספורמציה ולא כרפורמציה. כאמור, זאת מאחר ובקוראן קיים מסר לגבי שוויון מגדרי וצדק חברתי.

הפמיניזם האסלאמי התקבל באופן נרחב על ידי נשים מוסלמיות – גם דתיות וגם חילוניות – כאשר החילוניות שבהן שילבו בשיח זה אלמנטים מודרניסטיים של לאומיות יחד עם הומניטריות אסלאמית (Hassan, 2011). מכאן, שהייתה השפעה של השיח הפמיניסטי הליברלי על השיח שקידמו פמיניסטיות מוסלמיות בסוף המאה ה-19, אך ברבות השנים השיח הפמיניסטי האסלאמי קנה לו מקום בזכות עצמו והפך למוקד העצמה עבור הנשים, שלא תפסו עצמן כנשים בורות, מדוכאות ונחותות, אלא כמי שמתוות דרך חדשה לאסלאם שאינה מושפעת מהמחשבה הליברלית הצפון גלובלית (Hassan, 2011).

הפמיניזם האסלאמי הפנה לעיתים קרובות ביקורת על המדינה והחברה, אך גם תמך תמיכה לאומית באומה הערבית. קושה (Kousha, 1994) טענה כי מראשית העיסוק במעמד האישה באסלאם, כל דיון בנושא היה שזור בסוגיות של לאומיות, פיתוח מדינה, רפורמה פוליטית, חברתית ותרבותית, ולכן אלו שהציעו פתרון לדיכוי נשים בעולם האסלאמי, הביעו זאת במונחים של נטישת התרבות הילידית לטובת מנהגים ואמונות של התרבות הצפון גלובלית. הקשר הזה, בין מעמד האישה לסוגיות פוליטיות, הוא שיצר חיבור בין קולות הנשים המוסלמיות עם שוויון זכויות וסוגיות לאומיות. בהתאם, גם חוקרים אחרים טענו כי הכללת הסיפור הלאומי בביקורת כלפי המדינה הקנתה לפמיניסטיות אסלאמיות כוח ומעמד רב יותר לביטוי מאבקן (מוסטפא וגאנס, 2017; מוסטפא וג'בארין, 2014; Ghanem & Mustafa, 2011). בהקשר זה טוענת אחמד (Ahmed, 1992) שקיימים שני קולות מתחרים של מגדר באסלאם, האחד מדגיש תקנות שהן פרגמטיות לחברה – כגון נישואין כהיררכיה מינית, והאחר את החזון האתי – המדגיש את חשיבות השוויון בין פרטים (Ahmed, 1992; Hoffman-Ladd, 1993). בעוד הקול הראשון הפך לדומיננטי והשתכלל למחשבות ולחקיקה פוליטית ומשפטית, הקול השני הושתק

ונעלם. לטענת אחמד, אילו הקול האתי לא היה מושתק על ידי בעלי הכוח, ייתכן שהתוצאה הייתה גוף פוליטי שוויוני יותר בהקשר המגדרי.

אולם, אחת הביקורות נגד הפמיניזם האיסלמי הייתה בנושא של היצמדות למנהגים פטריארכליים הנוגעים לזכויות האישה בחברה זו:

*יש צורך לבחון מחדש את הדיאלקטיקה של שחרור ואת הגדרת הזהות התרבותית או הלאומית תוך שמירה על תפקידים וחוקים ישנים (פטריארכליים)... העיסוק ההתחלתי בבעיות מערכתיות של חוסר פיתוח והאפקט שלהן על נשים נותן את הרושם כאילו חוסר הפיתוח הוא הסיבה הראשית והיחידה של אי שוויון מגדרי במזרח התיכון... זו השיח הלאומי מבטל את המאפיינים האישיים של הנשים על-ידי הדגשת חשיבות השינויים ברמת המקרו בחברות אלו, אשר טוענים כי ישפרו את התנאים הציבוריים בהם פועלות הנשים. הם מונעים כל שיח על הנרמות האישיות והמשפחתיות של נשים, אשר למעשה משפיעים על הגישות הציבוריות. (Mervat, 1993, pp. 43-44).*

מועידם (Moghadam, 2002) טענה כי הניסיונות של נשים מאמינות להכפיף את הטקסטים הדתיים שלהן לקריאה פמיניסטית מחודשת תוך ציון המצוות השוויוניות לנשים בתוך הטקסטים הדתיים הן אסטרטגיה לגיטימית ונחוצה לשיפור מעמד האישה ולמודרניזציה של המחשבה הדתית. אולם, השינוי המטיב עם נשים מוסלמיות לא יתרחש רק כתוצאה מהתנועה הרפורמית בתוך האסלאם: "מה שיהיה חשוב באותה מידה, אם לא יותר, לשינוי חברתי ארוך טווח... היא הנאורות" (Moghadam, 2002, p. 1163). כל פמיניזם, גם אם איסלמי, וגם אם משמעותו משתנה בזמן, במקום ובהקשר, הוא בעיניה תנועה המתקיימת בתוך קהילה חברתית, הממוקמת בהקשר ארגוני והמבקרת את הפטריארכיה.

מושג מרכזי אחר אשר משמעותו בעיניים ליברליות שונה מהמשמעות המיוחסת לו מתוך עדשה אסלאמית הוא מושג האהבה. אף כי מושג זה אינו חלק משיח הנאורות במישורין, הבחירה באהבה – לפי הנאורות – מצופה לגלם בתוכה אלמנטים של חופש ושוויון. כמו בדתות מונותאיסטיות אחרות, "אהבה" לפי האסלאם מתייחסת לשני סוגים של מימוש: מימוש אהבה בין בני זוג ומימוש האהבה בין אדם ואלוהיו. לפי אבדין, כדי לממש את אהבת האל, המאמינים יכולים לאהוב את ה"אמצעים" שיקרבו אותם אליו, ו"לכן זה לגיטימי עבורם... לאהוב לחפש את התגמולים שאלוהים הבטיח להם בחיים האלה, כגון אושר באמצעות אהבה לגיטימית של אחרים, לדוגמה: בן זוג, [וגם] משפחה וחברים" (Abdin, 2004, p. 93).

לסיכום, מושגים נאורים היו קיימים משחר הדת האסלאמית אך גם נטמעו כרעיונות חדשים בחשיבה ובחינוך הערבי-אסלמי של המאה ה-19 ואילך. זאת, באמצעות שילובם בתנועות לאומיות ובמחשבה פמיניסטית. מכאן ניתן להניח כי חלק מההון התרבותי של חברה מסורתית הוא גם הונה הדתי (Dianteill, 2003), וכי ההון שמציעה הנאורות אינו בלעדי או מקורי. ה'הון האסלאמי' משמש משאב משמעותי המגדיר את מערכת הערכים המשפחתית, הוא כלי לתחושת השליטה בחדירת מנהגים לא-אסלאמיים והוא גם מייצר הון חברתי על-ידי פרישת מצע ערכי משותף לאורך הדורות. הרעיון האסלאמי של 'הדרך הנכונה' משתלב בחינוך ההורים ונטמע על ידי ילדיהם תוך חיזוק השפעת ההורים על מה שהם רואים כסיכויי החיים העתידיים שלהם (Franceschelli & O'Brien, 2014).



## 2. השכלה ושינוי בתבניות נישואין בחברות מסורתיות

למרות ההנחה כי הפנמת הערכים הנאורים בקרב משכילות ומשכילים מחברות מסורתיות הנמצאות בתהליכי תמורה תוביל לשינוי בתבניות הנישואין המסורתיות ( Jones, 2016; Daneshpour & Fathi, 2011; Olmsted, 2005), אנו רואים כי הקשר בין השכלה גבוהה לשינויים בדפוסי המשפחה אינו ישיר. ספרות המחקר מצביעה על כך ששינויים כאלה אכן קורים, אך הם מתרחשים בקצב שונה ובאופנים שונים (El-Ghannam, 2005; Azadarmaki & Bahar, 2006), ובחברות מסורתיות בשינוי בפרט. מוצא אתני, דת, תרבות, תעסוקה ומגדר הם גורמים אשר נבחנו ביחס לשינויים בדפוסי המשפחה בחברות מסורתיות ובחברות הנמצאות בתהליכי שינוי. אולם, המחקר טרם עסק במשמעות הבחירה במסגרת פוליגמית אצל משכילים בדוים. להלן אסקור את התפתחות מוסד הנישואין ואתמקד במחקרים שבחנו את הזיקה בין השכלה גבוהה ותבניות הנישואין בעיקר בחברות מסורתיות.

### 2.1. מוסד הנישואין

בסיפורו של הומרוס (1987) על פנלופה ואודיסאוס ב"אודיסיאה", שנכתב במאה ה-8 לפני הספירה, מספק המשורר תיאור של מיטת בני הזוג, שנבנתה סביב גזע שתול וחי של עץ זית שהיה נטוע כעוגן במרכז ביתם, כסמל ליציבות ואחדות. כל תזוזה של המיטה ממקומה היא, בעיני הומרוס, ערעור של ההרמוניה שאמורה לשרור בין בני הזוג והיא מאיימת לנתקם מהשורשים. גם העובדה שאודיסאוס יוצא להתאחד עם אביו ולהגן על ביתם של האוהבים מפני רוחות המחזרים, מרמזת על חשיבות הקשר בין בני הזוג, עד כדי כך שאודיסאוס לא מוכן להסכים אפילו לנוכחות רוחות המחזרים סביב ביתם. שלמות האריג שארגה פנלופה במשך כל שנות היעדרותו של אודיסאוס בהגנה על הבית מסמל את שיקומו ואפשרו של בית מתפקד.

הנה כי כן, מוסד הנישואין נתפס מראשיתו כדגם אידיאלי מבחינה מוסרית לקיום קשר בין גבר לאישה. אידיאל הנישואין שירת מטרת רבות: יצירת המשכיות למין האנושי, הבטחת ביטחון כלכלי, אמצעי הישרדות ובמרוצת ההיסטוריה אף כאמצעי לחתימת הסכמי שלום. לא רק משוררים כמו הומרוס העלו את הנישואין על נס. הנישואין נוכסו גם כאידיאל דתי בקרב חכמי היהדות, הנצרות והאסלאם שראו במוסד זה דרך להתפתחותו השלמה של האדם, וכמצווה ראשית העולה מסיפור הבריאה בפרק א' בספר בראשית (אמיר ואחרים, 2006).

במשך השנים עבר מוסד הנישואין שינויים ברמה המקומית והעולמית – החל מהרעיון של איחוד מקודש ועד לנישואי אהבה. מוסד המשפחה הוסבר לא פעם גם כצורך כלכלי של "השלמות ייצור", כאשר הבעל רוכש מומחיות בכוח העבודה, בעוד האישה נתפסת כמומחית לתפקידי משק הבית, מבנה שבו זיווגם גורם יצרניות גבוהה יותר יחדיו מאשר לחוד (Becker, 1974). במאה העשרים, מוסד הנישואין אותגר על ידי הסוציאליזם, שראה בו סמל לבורגנות (Marx & Engels, 1967) וגם על ידי תפוצה נרחבת של רעיון האהבה החופשית (MacBean, 1972), ששינה רבות את פני המשפחה כיחידה סגורה ויציבה והוביל לעליה במספר המשפחות החד-הוריות, לירידה בילודה, לפוליאמוריה ועוד. גם לקפיטליזם הייתה השפעה עמוקה על השתנות מוסד המשפחה, שנבעה מהשתתפות שני בני הזוג בשוק העבודה במשך שעות ארוכות, מה שגרר צריכת שירותים לטיפול בילדים שהחליפה את תפקידיהם המסורתיים במשפחה. אולם, שינויים אלו לא פגמו בחשיבות מוסד הנישואין, אלא רק שינו את אופיו. העובדה שבני זוג עדיין מעדיפים לנהל בית משותף, גם בצפון הגלובלי וגם בדרום הגלובלי, והעובדה

שהמשפחה נותרה מוסד הנתפס בעיני החברה כהכרחי לקיום פרטיה היא עדות לכך. הדבר נכון גם לגבי שינויים בתבניות הנישואין בקרב חברות מסורתיות או בחברות בשינוי.

## 2.2. קשר בין השכלה ושינויים בתבניות נישואין בחברות מסורתיות

השאלה אם השכלה היא מחולל השינוי העיקרי של תבניות הנישואין בחברה ילידית מסורתית הועלתה על ידי חוקרי חברות הדרום הגלובלי (Shu, 1999; Lev-Wiesel & Al-Krenawi, 2005; El-Ghannam, 2004). קיימות עדויות לשינויים בדפוסי הנישואין גם בחברות מסורתיות שלמראית עין נראים דומים לשינויים בחברות צפון גלובלי או כתרומה ישירה של חשיפה להשכלה (Savaya & Cohen, 2003; Orgill & Heaton, 2005; Offenhauer & Buchalter, 2005; Jones, 2005). אולם, מחקרים אחרים הראו כי השכלה לכשעצמה מסבירה רק חלק קטן מהשינוי בעליית קרנם של האינדיבידואלים, חופש הבחירה ותבניות המשפחה והנישואין (כרכבי-סבאח, 2014; Tabutin et al., 2005). בחברות מסורתיות או בחברות בשינוי, השינויים מתרחשים בקצבים שונים ואף נראה כי השינוי אינו מתקיים תמיד בכיוון המצופה (Savaya & Cohen, 2003).

ישנן שתי פרדיגמות מובילות במחקר על הזיקה בין השכלה ותבניות נישואין בחברות מסורתיות. הפרדיגמה התרבותית רואה בתרבות המקומית כגורם העיקרי המשמר נורמות פטריארכליות במוסד הנישואין בחברות מסורתיות. מחקרים היוצאים מפרדיגמה זו מלמדים שהקוד החברתי הפטריארכלי ממשיך להשתמר בתבניות הנישואין המסורתיות (למשל, בנישואין מאורגנים, ילודה בגיל צעיר וריבוי צאצאים) גם במדינות שבהן יש עידוד של המדינה של אזרחיה לרכוש השכלה גבוהה או שיש בהן חקיקה מתקדמת לשוויון בין נשים וגברים. לדוגמה, במצרים המדינה מאפשרת לימודים בחינם, מבטיחה הכנסה גבוהה לבעלות מקצוע ומעודדת את האזרחיות והאזרחים לעסוק במקצועות חופשיים. דוגמה נוספת היא תוניסיה שבה נקבע גיל מינימום לנישואין ואיסור על פוליגמיה. יחד עם זאת, בשתי המדינות האלה תבניות נישואין מסורתיות ממשיכות להתקיים (Amin & Al-Bassusi, 2004; Wilder, 2009; Conover-Crockett, 2015; Dommaraju, 2009).

גם כאשר מצטמצם הפער המגדרי בתחומי ההשכלה והתעסוקה, עדיין תיתכן עלייה בפער המגדרי בתחומים אחרים. אנו למדים מהמחקר התרבותי, שלצד התמורות החיוביות במעמדן של נשים, בחברות מסורתיות תפקידן העיקרי נותר טיפול בילדים ובמשק הבית (Anugwom, 2009; Grami, 2008; Susilastuti, 2004; Schwartz & Han, 2014). כרכבי-סבאח (2017) העלתה כי נשים משכילות נכנסות לנישואין "כלפי מטה" (כרכבי-סבאח, 2017) בהם הבעל פחות משכיל, יותר מאשר נשים לא משכילות. הסברים אפשריים לתופעה זו יכולים להיות גילן המבוגר של נשים משכילות, בהשוואה לנשים לא-משכילות. הערכים הפטריארכליים מקדשים את חשיבות גיל הנישואין הצעיר של האישה ולכן, אישה משכילה ומבוגרת באופן יחסי לנורמות החברה עלולה להתקשות למצוא מערכת נישואין שוויונית (כרכבי-סבאח, 2014; Weiner-Levy, 2011). מאידך, דפוסי שינוי בתבניות נישואין עשויות שלא לנבוע מהסיבה המצופה. מחקרים הראו כי העלייה במספר מקרי הגירושין בחברות מסורתיות עשויה להיות מוסברת בחלקה בחוסר עמידתה של האישה בתפקידה המגדרי המצופה, כמו גם בריאות לקויה של האישה או עקרותה (ריא, 2022; Tabutin et al., 2005).

המחקר התרבותי מוסיף ומציין את הקישוריות (connectivity) הדומיננטית בחברות מסורתיות, התורמת לרמת סולידריות גבוהה בקשרים המשפחתיים והבין-דוריים ומייצרת קרבה, מחויבות ודמיון

רב בדפוס ההורות והזוגיות, סגנון החיים, הערכים והאמונות, ואף ברמת הדתיות בקרב החברה (מלר, 2018). חגי יחיא-אבו אחמד מכנה זאת "תיאוריית הסולידריות הבין-דורית", וקובעת כי:

*קיימת מידה של המשכיות ושימור במאפיינים המשפחתיים כתוצאה מסולידריות בין הדורות, אשר תורמת לאינטגרציה הקבוצתית ומקדמת את אחדות הקשרים המשפחתיים. רמה גבוהה של סולידריות בקשרים המשפחתיים והבין-דוריים תורמת להיווצרות קרבה ומחויבות בין בני המשפחה ולדמיון רב בדפוסי ההורות והזוגיות, בסגנון החיים, בערכים ובאמונות ואף בתפיסת החיים וברמת הדתיות. לעומת זאת, רמה נמוכה של סולידריות מחזקת את השונות ואת הנפרדות בין חברי המשפחה ומביאה לשינוי במחויבות. (חגי יחיא-אבו אחמד, 2006, עמ' 19).*

לעומת הפרדיגמה התרבותית, הפרדיגמה הביקורתית של המחקר על היחס בין השכלה ושינוי תבניות נישואין בחברות מסורתיות הצביעה על גורמים גלובליים הפועלים במשולב עם הכוחות הפטריארכליים המקומיים בהשפעתם על היקף השינוי.

ברמה המקומית, רכישת השכלה גבוהה דורשת מאנשים בחברות מסורתיות משאבים כספיים שלא תמיד נמצא. כדי לאפשר לכל ילדי המשפחה ללמוד בבתי ספר, נהוג שבחברות מסורתיות יש מנגנון של "שרשרת עבודה משפחתית" (familial work chain) (Rosenfeld, 2002) – אמצעי משפחתי גרעיני שבו בני המשפחה עובדים יחדיו כדי להשיג את המימון הדרוש ללימודים. למרות זאת, אף שלב בתהליכי השרשרת אינו יכול להבטיח ביטחון כלכלי לאורך זמן עבור המשפחה כך שיאפשר עלייה לרמה חיים שהיא מעבר לקיום בסיסי. שיתוף הפעולה, המחויבות ההדדית והסולידריות בין חברי המשפחה מותנה ביכולת המשפחה להפעיל בקרה פטריארכלית על המשאבים, בעיקר על הבנות הלא נשואות. המשפחה יכולה למתוח את תקופת הרווקות של בנות המשפחה כדי לנצל את תרומתן לכלכלת הבית, ואף להשתמש בתרומה זו כדי לתמוך בבני המשפחה. לעיתים קרובות סיום תקופת הרווקות של נשים אלו אינו מבטיח בחירה חופשית שלהן בבני הזוג, אלא בחירה מאורגנת של ההורים, הכוללת גם נישואי חילופין (El-Ghannam, 2005; Khawaja, 2000, 2003; Rosenfeld, 2002).

אולם ישנם גם כוחות חיצוניים המשפיעים על שימור או שינוי תבניות הנישואין במשפחות מסורתיות. יחסי הגומלין בין משפחות פליטים והמנהל של אונר"א הן דוגמה לכך. נאסר (Nassar, 2003) הראתה כי על מנת להיות מסווגות כמקרה מצוקה ולהיות זכאיות לסיוע בשל כך, אסרה אונר"א על משפחות פליטים להתגורר במשק בית שבו מתגורר גבר בוגר (בטווח הגילים 18-60) שכן הציפייה הייתה שגבר בגיל זה יכול לדאוג לכלכלת המשפחה. החלטה זו הובילה לשינוי לכאורה בתבניות הנישואין בחברה הפלסטינית המסורתית: לפיצול משקי בית מורחבים, להגדלת מספר משקי הבית הגרעיניים, לנישואין מוקדמים, לגירושין ואף להופעת משקי בית בראשות נשים. גם הניידות הגוברת של בני המשפחה, בפרט של הדורות הצעירים שחיפשו הזדמנויות להשכלה ותעסוקה, החלישה את הקשרים המשפחתיים. מצד שני, לאחר הסכמי אוסלו, חלק מהפליטים חזרו לעבוד בתחומי הרשות הלאומית הפלסטינית ובכך הדקו מחדש את קשרי המשפחה (Nassar, 2003).

במשטור קולוניאלי-פטריארכלי המושת על החברה הפלסטינית בישראל, מתקיימים שני תהליכים מנוגדים שיש להם השפעה על שימור מבנה המשפחה המסורתית. למרות שמספר הנשים המשכילות עולה על זה של הגברים, לא זו בלבד שהמשטור הקולוניאליסטי מדיר אותן ממקורות הכנסה ראויים, גם המשטור הפטריארכלי מונע מהן לצאת לשוק העבודה, ושניהם יחד מקבעים את הפער הכלכלי בין הנשים לגברים. כמו-כן, הפטריארכיה פועלת בעוצמה נגד רווקות, במיוחד של נשים, וממשיכה לדבוק

בהתמחות תפקידים מסורתית במסגרת המשפחה, ובכך נוצר חסר בבני זוג פוטנציאליים רווקים מבחינת רמת ההשכלה עבור הנשים המשכילות (כרכבי-סבאח, 2017). לעיתים, הסיבות שבגינן נשים רוכשות השכלה נעוצות לא רק ברצון ברכישת השכלה ומקצוע שיוביל אותן לעצמאות כלכלית, אלא גם בשל המחויבות הכלכלית לתמיכה במשפחה שבעבר הייתה באחריות הגברים (Olmsted, 2005, 2011).

היחסים שבין בני המשפחה הגרעינית והמשפחה המורחבת בחברות מסורתיות גם הם עמדו לבחינה מחקרית. מלר (2017) ו-Moghadam (2004a, 2004b) הראו כי הנגישות הדיפרנציאלית למשאבים כגון דיור, מוביליות והכנסה, היא שמעצבת את מערכת היחסים; מעמד בני הזוג הוא שמעצב קשרים כלכליים בין המשפחה הגרעינית למשפחה המורחבת, וכתוצאה מכך משתנות רמות הפיקוח והתלות של התא המשפחתי הגרעיני בבני המשפחה המורחבת. בהקשר זה, למרות שנשים מסורתיות משכילות חומקות מהשגחה כשהן במרחב הציבורי, הן נשארות כפופות לפיקוח המשכפל הסדרים מגדריים מסורתיים במרחב הקהילתי. מאחר ואורח חיים עירוני מאפשר התחמקות מפיקוח של המשפחה המורחבת, נשים פלסטיניות בוחרות לגור בערים. הרצוג מצאה כי במרחב ביניים זה הן מוצאות דרכים לבצע שינוי ביחסי המגדר, הזהות (הנשית, המעמדית והלאומית), וכן בתבניות הנישואין המסורתיות (Herzog, 2009).

נקודה נוספת שהאיר המחקר הביקורתי נוגעת לערכם של צאצאים. מחקרים אלה זיהו כי שינויים במבנה המשפחה רגישים להמשכיות הדורית חרף הציפייה היא ששינוי בתבניות המשפחה המסורתית ישתקף בשיעור קטן והולך של ילדים במשפחה גרעינית. נראה כי מספר הצאצאים נותר יציב כדי להגביר את שרידות המשפחה הגרעינית, המשפחה המורחבת והקהילה כולה. גם במקרים בהם מספר הצאצאים במשפחה מסורתית משכילה יורד, המחקר מצביע שהסיבה העיקרית לכך נעוצה בחשיבות שרואים המשכילים בהמשכיות הדורית לטובת כלכלת ומשק הבית (זועבי ואנסון, 2017; Myers-Walls, 2010). בהתאם, המחקר הביקורתי הציע שבמקום לצפות לשינוי בתבניות הנישואין, יש להבחין כי בפועל מתקיימת סינתזה מורכבת בין תבניות הנישואין הנהוגות בחברות מסורתיות ובין התבניות הנהוגות בחברות הצפון הגלובלי. ההשכלה מהווה כלי מיקוח עם הפטריארכיה, אך לא כלי שנועד לדחות את המסורת, אלא ככזה שנועד כדי להגדיר מחדש את הפרקטיקה של חיי הנישואין והמשפחה בחברות מסורתיות (Ataca, 2009; Kavas & Thornton, 2013).

לסיכום, שתי פרדיגמות המחקר – התרבותית והביקורתית – מחדדות את ההבנה כי השכלה היא גורם המחולל שינויים בתבניות נישואין מסורתיות, אך הקשר בין השכלה ותבניות נישואין הוא לא תמיד לינארי. מוסד הנישואין רתום לגורמים קהילתיים, תרבותיים, דמוגרפיים ופוליטיים והוא עודנו נתפס בעיני אנשים מסורתיים, ובכלל זה משכילים, כאופציה עדיפה לגידול ילדים – כזו שמטבת את התנאים להמשכיות הדור. לכן, הציפייה להיעלמות תבניות נישואין שהן לכאורה לא-נאורות ואינן מתאימות לרוח הזמן ולשינויים המצופים להתחולל בקרב האדם המשכיל – אינה מתממשת.

### 2.3. פוליגמיה

להלן אתייחס למשמעות מנהג הפוליגמיה ותפוצתו בעולם ובישראל. בפרט, אסקור מחקרים המייחסים סיבות לקיום מנהג זה, ולהשפעת תבנית נישואין זו על חברי המשפחה לאור נסיבות חייהם בקהילות ובמדינות הלאום. כמו כן אתייחס למעמד המשפטי של נישואין פוליגמיים.

ועדת זכויות האדם של האומות המאוחדות קראה באופן חד משמעי לביטול הפוליגמיה בכל מקום בו היא מתקיימת, בטענה כי "פוליגמיה פוגעת בכבודן של נשים" (CEDAW, 2013; Cook & Kelly, 2006). בהתאם לקריאה זו, במדינות רבות בעולם נעשים מאמצים למגר את הפוליגמיה (Razak et al., 2020; Shoab, 2015) בעוד נוהג זה ממשיך להתקיים במדינות אחדות ברחבי העולם (Elbedour et al., 2002; Al-Krenawi et al., 2006). אכן, על-פי ממצאי מרכז המחקר פיו (Pew Research Center) היקף הפוליגמיה בעולם הוא מצומצם באופן יחסי, שכן רק כ-2% מהאוכלוסייה העולמית גרה במשקי בית פוליגמיים. ברוב המוחלט של המדינות שיעור הפוליגמיה נמוך מ-0.5% משיעור האוכלוסייה הכללית (Pew Research Center, 2019, 2020).

נתונים אלו עשויים להצביע על מגמה עולמית של הכחדת הפוליגמיה, אך בבחינה אזורית ומקומית של הנתונים אנו עדים דווקא לאחוזים ניכרים של משקי בית פוליגמיים במדינות מסוימות. נישואין פוליגמיים רווחים במדינות ובקהילות מסוימות בעיקר במזרח התיכון, בצפון אפריקה, במזרח אסיה ובמספר מועט של קהילות באירופה וצפון אמריקה (Sa'ar, 2007a). בחלק משטחי המזרח התיכון ואסיה, הפוליגמיה היא חוקית אך אינה נהוגה באופן נרחב (פחות מ-1% מהגברים המוסלמים גרים עם יותר מבת זוג אחת באפגניסטן, פקיסטן, בנגלדש, איראן ומצרים), בעוד שבחלקים מסוימים במערב ומרכז אפריקה – המכונים "חגורת הפוליגמיה", הנוהג הוא לעתים קרובות חוקי ובהתאם, תפוצתו נרחבת. לשם השוואה, באפריקה שמדרום לסהרה, כ-11% מהאוכלוסייה חיים במסגרות נישואין שבהן יותר מבן זוג אחד. תופעה זו נפוצה בעיקר במדינות מערב ומרכז אפריקה, שם שיעורי הפוליגמיה מרקיעי שחקים: בבורקינה-פאסו (36%), במאלי (34%) ובניגריה (28%). ביחס לקורלציה של פוליגמיה ודת, נמצא כי מוסלמים באפריקה נוטים יותר מנוצרים לנישואין פוליגמיים (25% לעומת 3%), אך במדינות מסוימות הנוהג נפוץ גם בקרב חסידי הדתות העממיות ואנשים שאינם מזדהים עם דת מסוימת. צ'אד היא המדינה היחידה בה נוצרים (21%) נוטים יותר מהמוסלמים (10%) לחיות בסידור מסוג זה (Baloyi, 2013; Moghadam, 2004a; Pew Research Center, 2019, 2020).

כאמור, ישנן מדינות האוסרות בחוק על פוליגמיה. אולם, טקסי הנישואין בחלק ממדינות אלה מנוהלים על ידי מוסדות החוק הדתיים או המסורתיים, והפיקוח נתון בהן בידי אנשי הדת או מנהיגי הקהילה, כך שאין אכיפה אפקטיבית של החוק האזרחי על איסור הפוליגמיה. ואכן, חלק מהמדינות שאוסרות על פוליגמיה בנישואין אזרחיים, מתירות אותה בנישואין דתיים, כמו בהודו, מלזיה וסרי לנקה – שם גברים מוסלמים רשאים להינשא למספר רב של נשים, בעוד שגברים מקבוצות אחרות אינם מורשים לעשות כן. חלק מהמדינות המוסלמיות החלו ברפורמה לתיקון חוקי המשפחה, לדוגמה, חוקי המשפחה של תוניסיה ביטלו את הפוליגמיה וקבעו שוויון חוקי בין גברים ונשים במקרה של גירושין; בפקיסטן ובבנגלדש פקודת דיני המשפחה מ-1961 מגבילה פוליגמיה וגירוש בעל פה (Shoab, 2015); מרוקו ממליצה לנשים להוסיף לחוזה נישואיהן סעיף בו הן מגדירות מראש אם הן דורשות מונוגמיה, ואם לא עשו זאת על הבעל המבקש לקחת אישה נוספת לבקש אישור מבית המשפט שיתיר זאת רק בנסיבות מיוחדות (Landinfo, 2017); טורקיה ביטלה את הפוליגמיה כבר בשנת 1926 והתופעה ניכרת שם בעיקר בכפרים מרוחקים ומבודדים (Aburabia, 2022b); בבורקינה פאסו, שהוזכרה לעיל כמדינה שבה הפוליגמיה בתפוצה נרחבת, על בני הזוג להסכים מראש שנישואיהם יהיו פוליגמיים כדי שהבעל יוכל לשאת אישה נוספת בעתיד; לבסוף, גם בגייבוטי שופט מתחשב בחוות הדעת של הנשים הראשונות בכל טקס נישואין חדש ובודק את מצבו הסוציו-אקונומי של הבעל לפני שהוא מאשר חוזה נישואין עם אישה נוספת (Pew Research Center, 2013). מוסלמים ברחבי העולם חלוקים בנושא הפוליגמיה: בעוד

שרבים במספר מדינות אפריקאיות שמדרום לסהרה ובחלקים מהמזרח התיכון חושבים כי פוליגמיה היא מקובלת מבחינה מוסרית, מוסלמים החיים במרכז אסיה ומזרח אירופה נוטים לחשוב כי פוליגמיה היא לא-מוסרית (Pew Research Center, 2013). הוויכוח בנושא זה שעון על פרשנות דתית; מחד, הקוראן מתיר לגברים לקחת עד ארבע נשים, אך זאת בתנאי שהגברים כשירים "לטפל" בהן באופן שוויוני (Slonim-Nevo et al., 2008).

גם במדינות אשר בהן החוק האוסר על פוליגמיה הוא נוקשה ונאכף בחומרה, חל כרסום באכיפת החוק בעיקר בקרב מהגרים מארצות בהן המנהג קיים ומותר. בבריטניה, לדוגמה, החוק מתיר למהגרים להגר עם מספר נשים, אם הגיעו כשהם נשואים להן ממדינה בה המנהג קיים. ההנחה הייתה כי הקונפליקט בין החוק הרשמי לחוק הלא רשמי הוא זמני וכי המיעוטים האתניים יטמעו בתהליך של כור היתוך למדינה אליה היגרו. בפועל, גברים מוסלמים בבריטניה ממשיכים לעקוף את החוק באמצעות הצהרה כוזבת כי נישאו למספר נשים במדינת מולדתם. באופן זה השתיתו המוסלמים המהגרים סוג של אוטונומיה במדינה שדרכה הם פועלים להבנות את הזהות האיסלמית שלהם (Sona, 2005; Yilmaz, 1999).

ניסיון להבין קיום מנהג הפוליגמיה ברחבי העולם מראה כי אין הסבר אחד, וכי יש להתייחס להקשרים גיאוגרפיים, היסטוריים, תרבותיים, כלכליים, ומגדריים בכדי לאפיין את מקור המנהג (Al-Krenawi et al., 2006a). מחקרים בנושא שנערכו ב"חגורת הפוליגמיה" באפריקה הדגימו כי הפוליגמיה משרתת את הצורך בידיים עובדות בחקלאות וכן היא באה בהלימה לחוסר השוויון הדמוגרפי בין נשים וגברים במדינות אלה (Santos Silva & Klasen, 2021). סיבות נוספות לתפוצת התופעה ב"חגורת הפוליגמיה" הן אי-שוויון כלכלי בין רמת ההשכלה של הגברים לעומת זו של הנשים (André & Dupraz, 2023). במקביל, במחקרים אלו נמצא כי פוליגמיה פוחתת בעקבות גורמים כמו ירידה בשיעור תמותת הילדים והשקעה נרחבת בחינוך (Dalton & Leung, 2014; Fenske, 2013). על רקע זה, בחינה של תופעת הפוליגמיה בקרב משכילות ומשכילים בדוויים בישראל, שטרם זכתה להתייחסות מחקרית הולמת, נראית מתבקשת. הפרק החותם את הרקע התיאורטי יתייחס למאפייני החיים בחברה הבדווית. בפרט, הפרק יתייחס לתפוצת הפוליגמיה בקרב החברה הבדווית, תוך רגישות להקשרה הייחודי.

### 3. החברה הבדווית בישראל

בפרק זה אסקור את הרקע ההיסטורי והגיאוגרפי של החברה הבדווית באזור הנגב. כמו כן, אספק תמונה כללית של מאפייני התרבות הבדווית, העומדת לעתים בסתירה לחוקי מדינת ישראל (Abu-Rabia, 2001). לבסוף, אתייחס לתפוצת הפולגמיה ובסיבות ההקשריות הייחודיות לתפוצתה בקרב החברה הבדווית. אעשה זאת בהקשר להתרחבות ההשכלה הגבוהה בקרב נשים וגברים בדוים.

#### 3.1. מאפייני החברה הבדווית בנגב ומאבקה

שיעור גבוה מאוכלוסיית הערבים בישראל וגבולותיה – הן בצפון ישראל, הן בנגב והן בגדה המערבית ובעזה – מחשיב עצמו כפלסטיני. יחד עם זאת, דומה וערביי ישראל הבדוים מקפידים לשמר ולהגדיר עצמם לאור הקבוצה האתנית, לצד שימוש גובר בזהות הפלסטינית כזהות לאומית. על כן, בעבודה זו ההתייחסות לקבוצה זו תהיה כ"בדוים". המושג "בדוים" (אשר מקורו במילה הערבית "באדיה" – מדבר), מיוחס לקבוצות ערבים נוודים שחיו בחגורת המדבריות בין החוף האטלנטי של מדבר סהרה לחוף המזרחי של חצי האי ערב. הם הגיעו לאזור הנגב עוד בימי השלטון הרומי באזור, בעקבות תקופות בצורת קשות. מאז ימי השלטון העות'מאני-טורקי בישראל, המשך בשלטון המנדט הבריטי וכלה בשלטון הישראלי חוו הבדוים ניסיונות ליישבם בכוח ביישובי קבע, הכוללים שטחי חקלאות קבועים ואפשרו של נדידה זמנית עם עדרי הגמלים והצאן לאזורי מרעה בתקופת הקיץ (Al-Krenawi & Graham, 1998).

החברה הבדווית המסורתית מבוססת על שבטים, כאשר כל שבט מאגד בתוכו מספר תתי-שבטים. בין השבטים עצמם קיימת חלוקה תרבותית פנימית: הסומראן (בתרגום לעברית, "שחרחים") הם ערבים בדוים שמקורם מחצי האי ערב; החומראן ("אדמוניים") הם איכרים שהסתפחו לשבטי הבדוים במרוצת המאות האחרונות, וקיים ספק בטוהר מוצאם הערבי. השיוך הפנימי הזה משפיע גם על הסדרי הנישואין בקרב הבדוים, שכן לא נהוג בקרב הבדוים המסורתיים לחתן בני זוג ממוצא שבטי שונה (אבו-רביעה-קוידר, 2005; בן-דויד וגוון, 2001).

חרף שונותה השבטית, בחברה הבדווית ככלל יש קישוריות גבוהה ונאמנות לשבט; הקולקטיב מודגש על פני צרכי הפרט, והוא זה המאפשר לפרט יציבות, ביטחון ומימוש עצמי (Al-Krenawi, 2014). כמו כן, החברה הבדווית היא חברה המאופיינת בפטריארכליות והגבלות מגדריות (אלאסד-אלהווייל, 2013). הסמכות המנהיגותית של הגברים נשמרת בכל תחומי החיים; בראש כל שבט עומד השיח', תפקיד הבלעדי לגברים בדוים. כמו כן, החלטות מרכזיות מתקבלות על ידי פורומים של גברים מזקני השבט אשר מייצגים את המשפחות המורחבות המרכיבות את השבט (מרקס, 1972), מנהג ההולך ומתרופף בשל אובדן מעמד וסמכות הזקנים עם כניסת המודרניזציה לחיי הבדוים (Al-Said, Braun, Lewensohn & Huss, 2018). לבסוף, גברים שולטים הן באורחות המשפחה המורחבת (חמולה) והן באורחות המשפחה הגרעינית (Al-Krenawi & Graham, 1998, 1999). ראש המשפחה המורחבת והגרעינית הוא לעולם האב והוא בעל הסמכות הבלעדית להחליט החלטות הקשור לחיי בני המשפחה (מרקס, 1972). אל מול עוצמת הגברים הבדוים וחשיבותם בעיני הקהילה, האישה הבדווית נתפסת כשולית. אל-קרינאווי (Al-Krenawi, 1998) ציין כי אישה בדווית טובה נחשבת כמי שמטפלת בכל מטלות הבית והאימהות. המעמד החברתי של האישה הבדווית מבוסס על איכות נישואיה ויכולתה להעמיד צאצאים, בייחוד בנים, כאשר רק בנים נכללים בספירת הילדים. הפטריארכיה המוסלמית

רואה את המיניות הנשית כחתרנית, וכמנוגדת לשמירת הסדר החברתי. נשים בדויות לומדות מילדותן שהמיניות שלהן היא רכושה הבלתי ניתנת לערעור של חמולה, ולא שלהן. בהתאם, הטוהר המיני של נשים נשמר על ידי מעקב תדיר של השבט והמשפחה על מעשיהן; יוזמות להיכרות עם בני המין השני אסורות בתכלית וממילא מוקצים גילויי חיבה ואהבה. אכן, רוב הנישואין בחברה הבדוית הם נישואין מאורגנים (Haj, 1992).

השלטון הטורקי והשלטון הבריטי בפלשתינה העניקו אוטונומיה משמעותית לשבטים הבדוים, לרבות לכל מה שנוגע למערכת הקניין הפנימית שלהם (בן-דויד, 1985; קדר ואחרים, 2021). לפני שנת 1948, מנו הבדוים בנגב כ-66,000 איש ואישה, אך עם קום מדינת ישראל מספרם פחת משמעותית. ההנהגה הישראלית השיתה על הבדוים ממשל צבאי אשר הפקיע אדמות של חלק מהשבטים תוך ריכוזם באזור הסייג (משולש באר-שבע – דימונה – ערד), ללא פיצוי ותמיכה הולמים (קפליוק, 1973; אליאב, 1977; יפתחאל, 2010, 2013; יפתחאל ואחרים, 2000; לנדו, 2017; עצמון, 2013; Rouhana & Elsana, 2019; Sabbagh-Khoury, 2011; Yiftachel, Goldhaber & Nuriel, 2009), הצר את צעדיהם ומנע ניידות חופשית לאזורים אחרים במדינה – עד לסיומו ב-1966. גם לאחר סיום הממשל הצבאי, ישראל כדמוקרטיה אתנית (Smootha, 2002), לא זו בלבד שהפלתה את האזרחים הפלסטינים, אלא גם הדירה אותם מכל השתתפות בפעילות של שייכות לאומית, ובכך "הם מודרים מליבת הזהות הישראלית הקולקטיבית" (Sa'ar, 2007a, p. 516). הצרת מרחב מחייתם ופעולתם על-ידי מדינת ישראל, הניעה את הבדואים להרחיק עצמם מן הזהות הישראלית ולהתחבר לישות הערבית-פלסטינית-מוסלמית (Abu-Rabia & Meir, 2022; Dinero, 1997; Sa'ar, 2007a). במיוחד סבלו הנשים, שחוו בנוסף הגברת הפיקוח עליהן על-ידי משפחותיהן (אלהוזייל, 2020; Yuval-Davis, 1980), והעמקת בדידותן בשל חוסר יכולתן להיפגש עם משפחותיהן הגרעיניות. במהלך תקופה זו הוגדרו מקומות ההתיישבות של הבדוים כבלתי-מוכרים, וככאלו המתיישבים לא היו זכאים לתשתיות חשמל, ביוב, מים, טלפון, כבישים, תחבורה ציבורית, פינוי אשפה או כל שירותים מוניציפאליים אחרים. החיים בכפרים הבלתי-מוכרים על ידי המדינה התנהלו (ועודם מתנהלים) באלתור בלתי נמנע של חיבורים לחשמל מגנרטורים פרטיים, מכליות מים או חביות אגירת מי גשמים, בורות ספיגה ובניית מבנים ארעיים (אשר רובם בנויים מפח, ולכן מכונים "פחונים") שמעליהם מרחפים צווי הריסה (אבו-רביעה-קוויזר, 2005).

החל מסיום הממשל הצבאי, הקימה מדינת ישראל שבע עיירות בנגב, במטרה ליישב את הבדוים ביישובי קבע: תל שבע, רהט, שגב שלום, ערערה, כסייפה, לקייה וחורה. המטרה הייתה לספק מענה הולם לכלל הבדוים באזור הסייג, אך בפועל, כמחצית מהם לא הסכימו לעבור ליישובי הקבע בשל חוסר פיצוי הולם על אובדן אדמותיהם, ונשארו לגור בכפרים הבלתי-מוכרים. לחוסר שיתוף הפעולה בין הבדוים לממסד תרם התכנון הכושל של העיירות וחוסר ההתחשבות באופי ובתרבות הבדוים. כמו כן, הניתוק של הבדוים ממקורות תעסוקה מסורתיים במקביל לחוסר במקומות תעסוקה חדשים הובילה לזעזוע ביסודות ההרכב החברתי שלהם, ויצרה תחרות על משאבים מועטים (בן-דויד וגונן, 2001). מאז ועד היום הוכרו יישובים נוספים, אך למעלה מ-300,000 התושבים הבדוים החיים כיום בנגב, עדיין חיים בכפרים בלתי-מוכרים (רותם, 2017).

ביחס לזכויות ההשכלה של האזרחים הבדוים בישראל, המדיניות הישראלית אפשרה את המשכיות האוטונומיה והסדרים שהיו נהוגים בתקופת המנדט הבריטי, שכללו לימודים עד כיתה ה' בלבד לבני המעמדות הגבוהים בלבד. עבור מרבית האוכלוסייה, עד שנת 1948 נרכשה ההשכלה באמצעות צפייה והשתתפות בפעילויות השגרתיות היום-יומיות, ללא תוכנית לימודית מוגדרת. במקביל לכך, התקיימו



לימודי קריאה, כתיבה וקוראן במסגרת הכותאב, שהיו מיועדים לבנים בלבד בגילים 5-12. עם קום מדינת ישראל, הורשו השיחיים המקורבים לשלטון לשלוח את ילדיהם ללמוד במסגרות איכותיות בצפון הארץ, בעוד השכלת יתר האוכלוסייה הוזנחה (בן-דויד, 1994). עם תום הממשל הצבאי בשנת 1966 מוסדה מערכת החינוך לבדווים על ידי ממשלת ישראל. אך בהשוואה לבתי הספר במגזר היהודי, משרד החינוך השקיע משאבים מועטים בבתי הספר המשרתים את האוכלוסייה הבדווית, ובמיוחד בכפרים הבלתי-מוכרים. ללא הכשרת מורים מותאמת או תשתיות ראויות ללימודים הפער בין הבדווים לאוכלוסייה הכללית בישראל המשיך להתקיים גם ברמת החינוך (אבו-רביעה-קווידר, 2005; חדאד חאגי יחיא ואחרים, 2021; Abu-Saad, 1995). במיוחד נפגע תהליך רכישת ההשכלה התיכונית של הבנות הבדוויות, שכן בתי הספר שקידם הממסד הישראלי שילבו לימוד של בנים ובנות יחד, דבר שאינו מקובל בתרבות הבדווית (אבו-רביעה-קווידר, 2004; Abu-Rabia-Queder, 2006), ולכן אחוז נשירתן היה מאוד גבוה. למעשה, רק בסוף שנות ה-70 ובעיקר החל משנות ה-80 של המאה הקודמת, החלו הבנות הבדוויות להגיע למוסדות להשכלה גבוהה. במיוחד אצל הנשים, מדיניות ממשלתית של השקעה בצעירות בדוויות לצורך שילובן בהשכלה הגבוהה ובשוק העבודה בוצעה במגבלות החוזה המגדרי הפטריארכלי, ובכך הן נותבו למקצועות הנחשבים נשיים, גם על מנת לקבל את ברכת הפטריארכיה אך גם בשל מערכת חינוך מקומית שלא מכינה אותן למערכת הלימוד האקדמית (פוקס, 2017).

בקרב החברה הבדווית בנגב, חלה עליה מתמדת במספר רוכשי ההשכלה הגבוהה (גיבארין, 2010). בין השנים 2011-2022 עלה מספר מקבלי התארים הבדווים באוניברסיטאות פי 2.5 (וין-ליר, 2012, 2018; קובצי מקבלי תארים ממוסדות הלימוד, קובץ מרשם התושבים וקובץ היישובים של הלמ"ס, 2012-2022). בשנת הלימודים 2018-2019 היה שיעור הנשים הבדוויות הצעירות שלמדו לתואר ראשון כפול מהשיעור המקביל בקרב גברים בדווים במחוז הדרום, ובמהלך העשור כולו חל גידול משמעותי בשיעור הנשים הבדוויות בנות 18-30 במחוז הדרום שלומדות לתואר ראשון (גידול של 117%) (וייסבלאי וויינגר, 2020).

אולם, הסטודנטיות הבדוויות באוניברסיטאות ובמכללות נאלצות להתמודד עם אתגרים לא-פשוטים. מחד, חלים עליהן חסמים מבניים של החברה הלוקאלית השבטית (איסור על עירוב בין המינים, לבוש צנוע), ומאידך הן צריכות להתמודד עם חסמים ממסדיים (מערכת חינוך לא מספקת בבתי הספר היסודיים והתיכוניים שאינה מכשירה אותן לעבור את המבחן הפסיכומטרי ומנתבת אותן ללימודים שלא היו בוחרות בהן מראש, וכן קשיי שפה ואוריינות). עם זאת, ניכרת חשיבות ההשכלה בקרב צעירות בדוויות; סטודנטיות בדוויות רואות בהשכלה דרך לשינוי מעמד ולמימוש שאיפות אישיות (פסטה-שוברט, 2000), שאיפות אשר מנוגדות לעיתים קרובות לרצון השבט.

בהתאם לכך, המחקר מאיר כי כניסתם של בדווים למערכת ההשכלה הגבוהה בישראל הביאה עמה תמורות בחיי השבט, הקהילה והמשפחה (טל, 1995; פנסטר, 1995). על החברה הבדווית בנגב כיום עוברים תהליכים מורכבים הנובעים מההשפעה של התרבות ההגמונית הישראלית והכלל-עולמית עימן היא באה במגע. כתוצאה, המודרניזציה מביאה לאיבוד הסולידריות השבטית ולשינוי במסגרת מסורתיות קיימות, כולל חדירה של אידיאולוגיות של ליברליזם ואינדיבידואליזם (בן-דויד, 1993; אלקרינאוי וסלונים-נבו, 2005). אולם, התרחבות ההשכלה חושפת את המשכילים לרעיונות המתנגשים עם האידיאולוגיה המסורתית בעת חזרתם ליישוביהם (אבו-רביעה-קווידר, 2008; ברכאת, 2015; Karkabi-Sabbah, 2014).

לסיכום, החברה הבדווית נמצאת כעת בעיצומם של תהליכי מעבר בין המסורת למודרניזם. הנסיבות ההיסטוריות והגיאוגרפיות מאז שנת 1948 הובילו לכך שבפועל לא ניתנו בידה כלים מספקים כדי לבצע שינוי זה בהצלחה, באופן שישמור על המרקם של התרבות המקורית תוך אפשרות להשתלב בחברה הכללית. כפי שיודגם להלן, עלייה זו בהשכלה מביאה לא רק לעליה במידת הניידות, בחופש התנועה ובשיעור הנשים העובדות מחוץ לבית, אלא גם לשינוי בדפוסי הנישואין, כגון: מספרים הולכים ועולים של משפחות גרעיניות ומשפחות חד הוריות, קשרי אינטימיות אסורים אפילו בין משפחות או שבטים ממוצא שונה וירידה בשיעורי הילודה ו (וון-ליר, 2011, 2018). כמו כן, ההשכלה בקרב החברה הבדווית מביאה לעלייה למוקד השיח הציבורי את הדיון על איסור הנישואין הפוליגמיים (אבו-סריחאן, 2009, 2017; אבו-סריחאן ואנסון, 2021; הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 1999; קשתי, 2021 Abu- Saardchom & Lemaire, 2005; Lewin, 2012; Rabia-Queder, 2007c).

### 3.2. פוליגמיה בקרב בדווים משכילים בישראל

ישראל היא אחת מהמדינות הבודדות האוסרות על פוליגמיה באופן חוקי, אך בפועל מתעלמת במכוון מאכיפת החוק על מיעוטים מסוימים, בעיקר – בנות ובני החברה הבדווית. ראוי לציין כי בישראל, פוליגמיה ממשיכה להתקיים גם בקרב קבוצות שוליים חרדיות וכן בקרב פלסטינים באזור הר חברון ופלסטינים אזרחי ישראל בצפון, ב"אזור המשולש" ובירושלים (עבד-רבו, 2018). אולם, התופעה נפוצה הרבה יותר בקרב הבדוויים בנגב, וההערכות המקובלות הן ששיעור בקרבם נע בין 30%-40% מסך מקרי הנישואין (קוריאל, 2017; Weiss & Shatokhin, 2018; Pulwer, 2017; Aburabia, 2011, 2017). יש לציין כי מכיוון שחוק המשפחה הישראלי אוסר על נישואין פוליגמיים, איחודים כאלו אינם נרשמים באופן פורמלי על-ידי בתי המשפט השרעיים או על-ידי משרד הפנים, ולכן לא קיים מידע רשמי מהימן ביחס לתפוצת מנהג זה בקרב הבדוויים בנגב. כתוצאה מכך, המידע ביחס להתפשטות הפוליגמיה נגזר בעיקר מדו"חות של ארגונים אזרחיים וארגוני נשים. אלו מראים גידול באחוזי נישואין מסוג זה גם בקרב בעלי השכלה גבוהה ובקרב בעלי מקצועות הנתפסים כמשכילים, כגון מנהלי בתי ספר, מפקחים ומורים, לצד חברי כנסת ידועים ודמויות ציבוריות אחרות (אבורביעה, 2010; לוטן-אלמגור, 2006; פלמור ואחרים, 2018; Seidler, 2015; Rudnitzky & Abu Rass, 2012; Abu Sharab, 2012).

#### 3.2.1 מנהג הפוליגמיה בקרב החברה הבדווית: שלוש פרדיגמות מחקר

כמצוין לעיל, מספרות המחקר לא ניתן להצביע על מגמה ברורה של שינוי בהיקף מסגרת נישואין זו בקרב החברה הבדווית, ובוודאי לא על יחס ישיר בין השכלה לפוליגמיה. עם זאת, הספרות כן מתייחסת למכלול סיבות וטיעונים המצדיקים את המסגרת הפוליגמית. אקדים בהתייחסותי לנימוקים דתיים.

הסיבה העיקרית המצוטטת על-ידי מוסלמים התומכים בפוליגמיה הוא פסוק 3:4 בקוראן, המתיר לגברים לשאת עד ארבע נשים ובתנאי שהם יכולים לדאוג לשוויון ביניהן (Slonim-Nevo et al., 2008). הפוליגמיה הייתה נפוצה בעולם העתיק עוד לפני הופעת האסלאם, ונטען כי דת האסלאם ביקשה לווסת ולהגביל אותה לנשיאת ארבע נשים בלבד (עבד-רבו, 2018). הנביא מוחמד מוזכר כמי שנשא בעצמו מספר רב של נשים. סיבה נוספת לפוליגמיה נעוצה במערכת הסוציאלית הקשורה לדת. בראשית ימי האסלאם, על רקע מלחמות ערב במאה השביעית, היה צורך במערכת שתדאג לתמיכה באלמנות וביתומים שנתרו ללא ראש משפחה ואב, ומנהג הפוליגמיה היווה פתרון יעיל לכך (Armstrong, 2002). עד היום פוליגמיה

מתקיימת בעולם המוסלמי במקומות בהם אנשים, ובמיוחד גברים, נוטים למות צעירים (Pew Research Center, 2020), כדי לעזור לנשים לממש עצמן כהורה.

גוף המחקר הקיים בנושא מנהג הפוליגמיה בימינו, הן בעולם והן בקרב קהילת הבדווים בנגב, כולל שלוש פרדיגמות עיקריות: פוזיטיביסטית – המתעניינת בסיבות לפוליגמיה ומניחה כי הסיבות נעוצות בתרבות המקומית; פמיניסטית – המתעניינת בהשלכות הפוליגמיה על הפרטים הנמצאים במסגרת כזו, ובייחוד בנשים ובצאצאיהן; וקולוניאליסטית – המזהה פרקטיקות כמו פוליגמיה כמתקיימות וכמשתמרות בזיקה לקולוניאליזם שחוות חברות מסורתיות, כמו החברה הבדווית (Abu-Rabia-Queder, 2015).

מחקרים המבוססים על הפרדיגמה הפוזיטיביסטית, בוחנים סיבות לפוליגמיה הקשורות להגדרת זהות פרטים בדווים, המבוססת על שיוך קבוצתי ועל כבוד המשפחה והשבט המושרשים בהתנהגות חבריה, ובמיוחד בקרב הנשים (Al-Krenawi, 1998; Al-Krenawi & Graham, 1999, 2001a; Hoz et al., 2000). כאמור, החברה הבדווית היא פטריארכלית ואוטוריטטיבית, ומוכוונת לחוזקתה של הקבוצה יותר מאשר לשוויון ואינדיבידואליזם. הסדר ההיררכי, המתבסס על סדר מעמדי – שבו לזקנים מוקנה המעמד הכי גבוה ולגברים מעמד רם יותר מאשר לנשים – קיים גם בשבט, אך נשמר גם בתוך המשפחה (Al-Krenawi et al., 2006b). בחברה מסוג זה הסיבות נעוצות בדרך כלל בהחלטות קולקטיביות, ובפרשנות גורפת של קובעי המדיניות בקהילה של מה "נכון" ומה "לא נכון".

בחברה בה גודל המבנה המשפחתי הוא אידאל בפני עצמו, יש לנישואין חשיבות גם עבור גברים וגם עבור נשים, ובחברה בה לשיוך השבטי יש ערך כה גבוה, חשוב לשמור על מסגרת הקבוצה ולא לפרוץ את גבולותיה. אך הספרות הפוזיטיביסטית מציינת סיבות נוספות שמיוחסות לכניסת גברים למסגרת פוליגמית: חוסר בשלות וחוסר נכונות של גברים להתמודד עם בעיות משפחתיות; הנישואין השניים מהווים דרך לבעל להימנע מטיפול בבעיות בזוגיות הראשונה; היעדר ילדים – בעיקר בנים מהאישה הראשונה; וגם בעקבות מחלות נפשיות או פיזיות של האישה הראשונה (Al-Krenawi & Graham, 2002; Al-Krenawi & Lev-Wiesel, 2001a). עבד-רבו (2018) ציינה בנוסף כי פוליגמיה עשויה להגביר את תחושת הגבריות של מי שיש לו יותר מאישה אחת. מחקרים אחרים תמכו בכך שתפיסת הפוליגמיה בקרב גברים היא כסמל סטטוס נחשק, שכן היא יעילה להגברת הילודה ולהגדלת המשפחה והשבט שמאליה מחזקת את כבוד המשפחה (Al-Krenawi et al., 2006a; Al-Krenawi & Graham, 1999). סלונים-נבו ועמיתיה (Slonim-Nevo et al., 2008) ציינו גם את הלחץ החברתי המופעל על הבעל, והחשש שלו מנישואין לאשה אחת בלבד שמאפשרים לה שליטה גדולה יותר במרחב המשפחתי.

לצד הסיבות המניעות גברים להסכים לנישואין פוליגמיים, התייחס המחקר גם לסיבות תרבותיות מקומיות לכך שנשים נמצאות במערכת כזו. מגוון מחקרים הצביעו על: (א) רצון של נשים לבנות בית לעצמן ולצאת מרשות הוריהן; (ב) נטייה תרבותית למקם נשים רווקות בהיררכיה נמוכה יותר, המניעה נשים לנישואין; (ג) נישואין בעקבות ייבום (לוטן-אלמגור, 2006; Abu-Rabia, 2010; Abu-El-Assal, 2010; Al-Krenawi & Lev-Wiesel, 2002; Aburabia et al., 2011; 2008; 2008); ו-(ד) לחץ חברתי ללדת ילדים (שטרקמן, 2016). נשים גרושות בחברה הבדווית נוטות להינשא במערכת פוליגמית, ולהפך – כדי להימנע מגירושין, נשים שאולי לא התכוונו לכתחילה לחיות במערכת פוליגמית, מוכנות לשאת זאת כדי לא להתגרש. בתרבות הבדווית פוליגמיה נתפסת כאלטרנטיבה עדיפה על גירושין. נשים ראשונות תעדפנה שלא לחזור לבית הוריהן או לאבד את ילדיהן – ובכך להבטיח להן ולילדיהן מסגרת כלכלית

יציבה ולהימנע מתחושת ההשפלה הנגרמת במהלך תהליך הגירושין ולאחריו (אלבין, 2007; ; עבד-רבו, 2018; Al-Krenawi, 2012). גם מחקרה של סער (Sa'ar, 2007a) התמקד בחוויה ובהצדקות של נשים פלסטיניות אזרחיות ישראל שבחרות להינשא במערכת פוליגמית. היא ראינה נשים רווקות - המגיעות לגיל שבו עליהן להחליט מהי הדרך הנכונה ביותר שבו תוכלנה להוליד ילדים, ונשים גרושות - שלחלקן היו כבר ילדים. הנשים העלו מספר הצדקות לבחירתן - אשר צוינו לעיל - ביניהן הרצון להימנע מסטיגמה שלילית הנובעת מרווקות והבטחת המסגרת הכלכלית. אך נוסף על הסיבות האלה, הנשים ציינו גם אהבה ורצון לאינטימיות וחברות כמוטיבציות לבחירה בפוליגמיה, והשתמשו "בתסריט מפורש מסורתי ופטריארכלי של מוסר מגדרי כדי להצדיק אורח חיים שיש עליו סטיגמה אי מוסרית" (Sa'ar, 2007a, p. 515). יש לציין כי אוכלוסיית המחקר של סער התמקדה בנשים, ובמיוחד - כפי שהיא מכנה אותן - "נשים שוליות" (נשים פלסטיניות ללא גברים), ולאן דווקא במשכילות.

קיימת סיבה נוספת - הקשורה לסיבות התרבותיות לכניסה למערכת פוליגמית - המצטלבת עם שאר הגורמים. "נישואי החליפין", ("נישואי בדל" או "נישואי קרובים") היא נורמה נפוצה בקרב אוכלוסיית הפלסטינים בתרבות הערבית מזה מאות שנים, חרף העובדה שהאסלאם לא מעודד נישואין כאלו. נישואי החליפין נפוצו במיוחד בקרב החברה הבדווית בנגב (Sharkia et al., 2021) בנישואין כאלו, שני גברים ממשפחות גרעיניות שונות, מתחתנים עם נשים מאותן המשפחות, ובמקרים רבים החילופין מתרחשים בין בני דודים. לעתים, אם אחד מהגברים נושא אישה נוספת, משפחתו של האחר תפעיל עליו לחץ לעשות את אותו הדבר, כדי לשמור על סימטריה בין מבני שתי המשפחות (פלמור ואחרים, 2018; אלקרינאוי וסלונים-נבו, 2005). בין הסיבות למנהג זה נמנו הגנה על רכוש המשפחה; הבטחה לנישאים כי הם מתחתנים עם בן או בת זוג ממשפחה טובה; חיזוק הקשרים בין המשפחות; והבטחת מעמד המשפחות (נעאמנה ואחרים, 2011; Kessel & Abu-Rabi'a, 2011). המחקר מצא כי קיים שיעור נמוך יותר של נישואי חליפין בקרב נשים משכילות מאשר בקרב גברים משכילים. ייתכן וזאת בשל תפיסת הגברים המשכילים כ"נכס" שיכול להבטיח את המעמד החברתי והכלכלי של המשפחות המחתנות (נעאמנה ואחרים, 2011; Na'amnih et al., 2014).

כפי שהספרות מדגימה, הסיבות המתגלות במחקר הפוזיטיביסטי לנישואין פוליגמיים משקפות את הגורמים התרבותיים המקומיים המשמרים את הנורמה ומונעים את החריגה ממנה. אולם, מחקרים פוזיטיביסטיים חוטאים בייצוג הגורמים החיצוניים המופעלים על בדווים תושבי הנגב שיש בכוחם לשמר את התופעה. כמו כן, היא לא נוטלת עמדה ביקורתית ביחס להשלכות הפוליגמיה על נשים.

מאידך, הפרדיגמה הפמיניסטית מדגישה את ההשלכות של הפוליגמיה בעיקר על נשים, הסובלות גם כך משוליות מרובה בחברות מסורתיות וגם בחברות בשינוי. מחקרים שיצאו בפרדיגמה זו התעניינו בתחרות ובחלוקה בלתי צודקת של משאבי המשפחה במערכת פוליגמית; בהזנחה ובהתעלמות מנשים ראשונות ומילדיהן; בירידה במעמד החברתי והכלכלי של הנשים הראשונות ושל ילדיהן; בריחוק הילדים מהאב; בהדרת הנשים ממוקד קבלת החלטות משפחתיות; ובעיקר בזכות שנמנעת מהן האפשרות לבחור בעצמן את הדרך בה הן מבקשות לבסס את חייהן (אלבין, 2007; ; Abu-Kaf, 2004; Abu-Rabia-Queder, 2007c; Al-Krenawi et al., 2011; Elbedour et al., 2002). המחקר מעמדן הסוציו-אקונומי של נשים במערכת פוליגמית הוא ירוד, והן נתונות בסיכון רב יותר לחוות אלימות במשפחה, בריאותן לקויה וכן חינוך לוקה בחסר (אבורביעה, 2010; ; עבד-רבו, 2018; Abu Sharab, 2012; Al-Al-Krenawi & Lev-Wiesel, 2002; Al-Krenawi & Lightman, 2018).

2000; Al-Krenawi -Najjab, 2015; Al-Krenawi & Slonim-Nevo, 2008; Berger-Polsky et al.,  
(2020; Rahana, Udhayakumar & Sainaba, 2022

נושא זה של רווחת וחינוך הילדים זכה למחקר פמיניסטי רב. המחקר סייע לזהות כי נשים מבוגרות הנמצאות במערכת פוליגמית הן בעלות סיכון מוגבר להזנחת ילדיהן על ידי הבעל. בפרט, פוליגמיה בקרב נשים מבוגרות מתבטאת בהישגים נמוכים של ילדיהן, קשיים בהסתגלותם החברתית ובתרומתם לחברה בעתיד (אבו-שארב, 2013; Al-Krenawi & Lightman, 2000; Al-Krenawi et al., 2001b). אכן, המחקר הפמיניסטי מדגים כי תשומת הלב של הבעל לא ניתנת לנשים הראשונות כפי שהיא ניתנת לנשים הנוספות. הדבר בא לידי ביטוי במשאבים הרגשיים וכן במשאבים הכלכליים שהגבר מנתב באופן לא שוויוני לטובת האישה או הנשים הנוספות וצאצאיהן, ומעמד הילדים של האישה הראשונה מושפע לרעה בעקבות כך. המחקר אף סייע לחשוף כי ילדי נשים מבוגרות המצויים במסגרת פוליגמית מזדהים יותר עם אימותיהם, ואינם נוהגים באדיבות כלפי האבות (Al-Krenawi & Al-Krenawi et al., 1997; Slonim-Nevo, 2008; Alhuzail & Lander, 2021). ההשפעה של הכניסה למסגרת פוליגמית אצל הבדווים היא כל-כך רבה, שהיא אינה נחלשת לאור רמת ההשכלה של הנשים או של הגברים במערכת פוליגמית. זאת, בניגוד למחקרים אחרים שמייחסים לחינוך קשר חיובי לבריאות הנפשית של המשפחה (Abu-Rabia-Queder, 2008; Daoud et al., 2014).

יש לציין כי קיימים גם מחקרים אשר אינם תומכים בהשערה כי פוליגמיה מובילה בהכרח להרעת הרווחה של התא המשפחתי, ובפרט של הילדים המצויים במערכת פוליגמית. במחקרים אלה הודגם כי משפחות פוליגמיות הן משפחות גדולות, וככאלה הן עשויות לספק לילדים מודלים רבים יותר לחיקוי, חום וחיבה, ושיש לכך השפעה חיובית על התפתחות הילדים, על בריאותם הנפשית וההערכה העצמית שלהם (Elbedour et al., 2002; Rahmanian et al., 2021). מחקר שבחן את מידת הקוהרנטיות של הבחירה בפוליגמיה בקרב נשים בדוויות במסגרות פוליגמיות ובמשפחות מונוגמיות העלה אפשרות לכך שדווקא תנאי החיים המורכבים במסגרת פוליגמית מצמיחים מנגנוני התמודדות בקרב הנשים שמסייעים להן לנכס לעצמן שליטה מחדש על חייהן ולפתח בקרבן יכולות ניהול של מצבים מורכבים וחוסן מפניהם. המחקר הראה כי נשים מסגלות את ההבנה שאין ברירה אלא לקבל את מצבן החדש, וכך גוברת המוטיבציה שלהן לחולל שינוי בגבולות המסגרת הפוליגמית (Daoud et al., 2020). מחקרים אחרים גם כן הצביעו על קבלת המצב כנתון קיים (גזירת גורל או רצון האל) כגורם המסייע לתפקוד טוב יותר של המשפחה. כמו כן הודגם בהם כי הקצאה שווה של המשאבים בין המשפחות והפרדה בין בתי המשפחות מסייעת בהתמודדות עם המערכת הפוליגמית (Al-Krenawi et al., 2006b; Baloyi, 2013).

אחד ההסברים לממצאים אלו הוא שהקהילה והתרבות יכולים למלא תפקיד מגן המאפשר לילדים לשגשג, למרות גורמי סיכון רבים. בחברה כמו החברה הבדווית – שם הפוליגמיה מוערכת, גודל המשפחה הוא סמל למעמד חברתי גבוה, לבנים יש תפקיד מכריע בבניית כבוד המשפחה, והנשים מוערכות בשל תפקידן בילודה, קיימים יתרונות המפצים על החסרונות האחרים הכרוכים במסגרת זו. בראש ובראשונה, הבחירה בפוליגמיה מבטיחה פעמים רבות הישגות בקהילה שיש בהן ערבות הדדית והגנה רחבה על כל פרטיה, מה שמספקת ביטחון פיזי ורגשי (Anderson, 2000). אכן, מסרים של שיתוף פעולה, שיתוף, ציות, כבוד לזקנים וחשיבות קשרי משפחה מונחלים בסוציאליזציה של ילדים מגיל צעיר בקהילות מסורתיות. כתוצאה מכך הם תופסים עצמם לא כפרטים אוטונומיים, אלא כחלק ממארג שיתופי של הדדיות בקהילותיהם (Elbedour et al., 2002).

בנוסף, יש הטוענים כי הנחת המוצא שנישואין פוליגמיים מספקים סביבה ביתית המשפיעה לרעה על בני הבית ומשפילה את כבוד הנשים מזיקה מראש לבני המשפחה ולא מספקת הבנה ניטרלית ומקיפה של מיקום נישואין אלו בתרבות המקומית. הלה מנמקים זאת בכך שמערכות פוליגמיות אינן חד-ממדיות וניתן לזהות בהן גם תשומת לב הניתנת לכל בני המשפחות, ניהול משותף של הנשים והגבר של כלכלת הבית והחלטות הנוגעות לחינוך הילדים ואף בילוי משותף ויחסים רומנטיים. נשים במערכות פוליגמיות סיפרו שהן שבעות רצון כשמתאפשר להן לקיים שיחות מעמיקות ופתוחות עם בעליהן וכשהן חשות שאין בין הנשים תחרות על לב הבעל (Razak et al., 2021a, 2021b).

לסיכום, המחקר הפמיניסטי מתמקד בהשלכות המסגרת הפוליגמית על הפרטים בתוכה. מחקרים פוזיטיביסטיים נוטים להתמקד בהשלכות הקשות של הפוליגמיה על כל חברי המסגרת המשפחתית. אולם, בחינת ההצדקות לבחירה במסגרת זו על ידי המחקר הפמיניסטי הולידה גם זיהוי של דרכי התמודדות המטיבות עם איכות החיים של בני המשפחה הפוליגמית.

הפרדיגמה הביקורתית-קולוניאליסטית מתייחסת לחברה הבדווית בישראל כחברה ילידית המתקיימת תחת פרקטיקות קולוניאליות ממושכות ומביאה בחשבון תהליכים גיאוגרפיים-פוליטיים, כלכליים, תרבותיים וחברתיים הפועלים בו-זמנית באופן המשפיע על הרחבת תפוצת מנהג הפוליגמיה. הטענה העיקרית של פרדיגמת המחקר הביקורתית-קולוניאליסטית היא כי הפוליגמיה היא תוצר של הצטלבות בין צירי אפליה רבים אחרים, כגון: גזע, לאום, מוצא אתני, מגדר, מעמד כלכלי, גיל, ועוד. על כן, היא בוחנת את המנגנונים המצטלבים – כולל אלה הקשורים בפטריארכיה המקומית ואלה החיצוניים – כמו הכוח הפוליטי-קולוניאלי הישראלי – המדכאים את הבדווים, ובעיקר נשים בדוויות. מחקרים ביקורתיים נוטים להדגיש את אי התערבות הממסד ואי אכיפת החוק האוסר על פוליגמיה בישראל. אי האכיפה, כך נטען, מהווה דוגמה להעלמת העין של הרשויות מכל הנוגע לתחום הפרטי של נשים פלסטיניות אזרחיות ישראל, כגון: רצח (אבורביעה, 2010; Hassan, 2002), אלימות במשפחה (Aburabia, 2011; ) ודיכוי פטריארכלי של נשים (Abu-Rabia et al., 2008; Lapidot-Firilla et al., 2006; Adelman et al., 2003; Shalhoub-Kevorkian et al., 2014) וכמובן פוליגמיה, ובכך סוללת את הדרך

מחקרים אחרים בפרדיגמה זו מציינים את השימוש שעושים הגברים הבדווים עצמם הן בפוליטיקה הכללית והן בפוליטיקה הלוקאלית והן בפרקטיקות מסורתיות לקידום האינטרסים שלהם. לדוגמה, כל ניסיון של המדינה להתייחס ליישובים בדווים שאינם מוכרים כבלתי-חוקיים, לסלק בדווים מאדמותיהם או להגביר את הדרתם מהאוכלוסייה ההגמונית מעודד אותם להעצים עצמם על ידי היצמדות לאדמותיהם ולפרקטיקות המקומיות שלהם, במיוחד אלה הנוגעים בכבוד המשפחה והקהילה (Yiftachel, 2008). היצמדות זו וקבלת החלטות עצמאית בכל הנוגע לנושאי מעמד דתי, קהילתי ואישי, שכולם עניינים פנימיים של החברה הבדווית, מתאפשרים על-ידי המדינה שכן אינם מהווים איום ישיר עליה (Aburabia, 2011; Yiftachel, 2008). אסטרטגיות הישרדות כאלו זוהו במחקר כחלק מאמצעים רחבים יותר להשגת שליטה והגברת סיכויי הישרדות במצב הקיים.

הספרות מתייחסת לא רק לנושאים חיצוניים, כגון כוח פוליטי, אלא גם לסכסוכים תוך קהילתיים בהם נדרשת פשרה בין כוחות סותרים פנימיים. תחת אותה מדיניות פנים קהילתית, שותקת ההנהגה הפלסטינית (הן בגדה המערבית, בעזה והן בישראל) מול כל תופעה שקשור להפרת זכויות נשים (Aburabia, 2008, 2022a; Naser-Najjab, 2015). בנוסף, נטען כי מדיניות העלמת העין של המדינה מנושאים פנימיים, הן תרבותיים והן דתיים, חיזקה את ההנהגה הפטריארכלית הגברית על-ידי הענקת

אוטונומיה למנהיגים מסורתיים ותוך שימוש בשיטת ניהול של "הפרד ומשול". העלמת העין משרתת את האינטרסים של המדינה ביצירת שקט והימנעות מהתנגדות לאכיפה, שיכולה לעורר בקרב הפלסטינים מאבק כולל על גזל הקרקעות, אי מתן שירותים מוניציפליים וזכויות בנושאים אזרחיים אחרים. על כן, מעדיפה המדינה להעלים עין ולאפשר החלשה והדרה מתמשכות של הנשים הבדוויות (Aburabia, 2008, 2022a; Naser-Najjab, 2015). כל עוד נשמר השקט נשמר גם החיסכון בעלויות השליטה על האוכלוסייה המקומית (Hassan, 2002).

ארדרייך (Erdreich, 2006) טען כי הקהילה המקומית מקפידה על הסדר המגדרי כאמצעי לשמירת האוטונומיות שלה כקבוצה לאומית המופרדת מזו ההגמונית, ובאותו הזמן, המדינה חותרת לשימור זה מנקודת מבט פסודו-ליברלית של אי-פגיעה תרבותית, שכוונתה בעצם שמירה על גבולות הקולקטיב. כחלק מהעסקה הפוליטית הלא רשמית של המדינה עם מנהיגי הקהילה הבדווית, היא מחזקת מבנים פטריארכליים התורמים ליציבותה – הן מעמדית והן כלכלית, אך בכך שומרת על מעמדן הנחות של הנשים (Hassan, 2002). המחקר הביקורתי מסביר באמצעות גורמים מצטלבים גם את שוליות הבדווים בעיני הציבור הישראלי. ההסבר נעוץ בכך שהמעבר מחיים חצי נוודיים לאורח חיים של קבע הביא לאובדן מקורות המחיה המסורתיים של הבדווים ומאליו לתלות בכלכלה הישראלית. שינוי המעמד הכלכלי הוא בעצמו גורם לשוליות. אך בנוסף אליו יש להתייחס גם לדיכוי הפוליטי, לתהליך העיור ולמצבים נוספים שהושתו על האוכלוסייה ותרמו לשוליותה. הפוליגמיה, בראייה זו, מהווה סמן מבדל של הבדווים מההגמוניה הישראלית ומסייעת להצדיק אותם כאלימים, חסרי תרבות, גזלי קרקעות ופוגעים בנשים (Aburabia, 2011; Al-Krenawi et al., 2006b).

המחקר הביקורתי התייחס גם להשפעת ערכי מוסר מודרניים על בחירה בין נישואין מונוגמיים לנישואין פוליגמיים בחברה מסורתית. כאמור, חיי הבדווים בנגב השתנו רבות בעשורים האחרונים: החל מאיבוד אורח החיים הנוודי והתיישבותם במגורי קבע, המשך בחשיפה לתרבות, להשכלה, לתקשורת ולאורח החיים המודרני, וכלה בהשתלבות ובאינטראקציה מוגבלת עם התרבות היהודית במוסדות השכלה ובמקומות עבודה. הציפייה היא שבעקבות תהליכי מודרניזציה וכן משום שהיא אינה חוקית בישראל, קרנה ילך וירד בקרב בדווים. לאור זאת, הנתון שעלה במחקר של אל-קרינאווי (Al-Krenawi et al., 2006a) כי גברים צעירים ונשים צעירות תומכים בפוליגמיה יותר ממבוגרים עשוי להפתיע. אולם, אל-קרינאווי העלה מספר סיבות אפשריות לכך. ראשית, גברים צעירים שעדיין לא ביססו את מעמדם החברתי באמצעות נישואין וילדים, נלהבים יותר לשאת יותר מאשר אישה אחת, בהנחה שזה יוביל ליוקרה רבה יותר שלהם בעיני הקהילה. שנית, צעירים טרם חוו על בשרם את הקשיים שכופה המנהג על כל בני המשפחה, כולל הגברים ולכן פוחזים בהחלטתם להינשא במערכת כזו. שלישית, בחירה בפוליגמיה היא גם תוצאה של מערכת החינוך הקהילתית, המתווכת לילדים צעירים את הפרקטיקה הזו ופרקטיקות מסורתיות אחרות באור חיובי. אל-קרינאווי סיכם כי כל אלו מדגימים "ניסיון של חברה מסורתית לשמור על אוטונומיה וזהות כתגובה להשפעות המודרניזציה, הגלובליזציה והגיאופוליטיקה המודרנית במזרח התיכון" (p. 57).

חשוב להזכיר גם את עבודות ששילבו ניתוח פמיניסטי עם ניתוח פוסט קולוניאלי של תופעת הפוליגמיה. אבורביעה (2020) הציעה לאחרונה ניתוח כזה. בהקשר הפמיניסטי היא מצביעה על המקום המדכא של התרבות הילידית במרחב הפרטי הביתי העשויה להיות גורם המעודד את התופעה. בהקשר הפוסט קולוניאליסטי, היא מתייחסת למבני הכוח המדכאים של המדינה ומצביעה על כישלון הפרשנות הרב-

תרבותית של מדינת ישראל ביחסה לתושבים הבדווים ככלל ובטיפול בתופעת הפוליגמיה בקרבם בפרט (שם; אבורביעה, 2017; 2022). (Aburabia, 2017; 2022).

לסיכום, המחקר הביקורתי-קולוניאליסטי מצביע על סיבות להמשך תפוצת תופעת הפוליגמיה בשל הצטלבות של גורמים פטריארכליים וקולוניאליסטיים, הפועלים יחד או זה לצד זה, על חשבון זכויות הנשים הנמצאות במערכת פוליגמית והדרתן (Crenshaw, 1989). גם המחקר הפמיניסטי וגם המחקר הקולוניאליסטי יוצאים מנקודת הנחה כי המסגרת הפוליגמית היא מסגרת הפוגעת באיכות החיים של הפרטים בתוכה, ובעיקר בנשים. יש להניח, ברוח המחקר הביקורתי המשמש עדשה למחקר הנוכחי כי למרות המורכבות, ישנה בחירה בנישואין פוליגמיים. אני מניחה כי בחירה זו היא מרובדת וכפי שסקירה זו הראתה הבחירה נעוצה בתרבות הלוקאלית, בשיתוף הפעולה שבין הפטריארכיה המקומית לקולוניאליזם והיא קשורה קשר עמוק להזנחה הממסדית. אולם, בחירה באשר היא בחירה מרמזת על מידה של סוכנות אישית. המחקר הנוכחי מתעניין לא רק במכלול ההקשרים החיצוניים הפועלים על נשים וגברים ומניעים אותם לבחור בפוליגמיה. הוא מתעניין גם באופן שבו גברים ונשים מצדיקים את בחירותיהם. בפרט, הוא מתעניין בנשים וגברים בדווים משכילים כמושא מחקר המדגיש את הזיקה המורכבת שבין השכלה, תרבות ובחירה אישית בפוליגמיה.

### 3.2.2. מדיניות ישראל בנושא פוליגמיה

הזכרתי לעיל את ההצטלבות בין כוחות לוקליים לבין הכוחות הקולוניאליסטיים המשמרים את תופעת הפוליגמיה. ארחיב כעת על המדיניות הישראלית בנושא זה. כאמור, החוק הישראלי אוסר פוליגמיה, אך נמנעת מלאוכפו במיוחד במגזר הבדווי. ביולי 2018 פורסם דו"ח ממשלתי בין-משרדי, שהיו שותפים בכתיבתו משרדי המשפטים, החינוך והחקלאות, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, נציגי רשויות מקומיות ומהחברה האזרחית, וכן אנשים פרטיים הפועלים למען זכויות אדם, בנושא "התמודדות עם השלכותיה השליליות של הפוליגמיה" (פלמור ואחרים, 2018). הדו"ח נשען על אומדן הפוליגמיה לפי אינדיקציות עקיפות, המרמזות על קיום פוליגמיה, למשל, צאצאים במשפחה גרעינית שגילם זהה לשל האב. הדו"ח העריך כי נכון למועד פרסומו 18.5% מהגברים הבדווים בנגב נשואים ליותר משתי נשים. נתון זה הוביל את כותביו להסיק כי "ניתן לראות בבירור שתופעת הפוליגמיה הולכת וקטנה בקרב הדורות הצעירים ביחס לדורות המבוגרים יותר" (פלמור ואחרים, 2018, עמ' 100). עוד הוסיף הדו"ח לציין כי אומנם לא כל בני הדור הצעיר הגיעו בשנת 2018 לגיל נישואין – השנה בה נכתב הדו"ח, אך "בחינה של מגמת הנישואין המצטברת לפי גיל, מעידה על ירידה בתופעה גם ביישובי הקבע וגם בפזורה" (פלמור ואחרים, 2018, עמ' 100).

למעשה, הדו"ח לא הביא בחשבון משתנים הפוגעים ברלוונטיות של האינדיקטורים: (א) הנישואין הכפולים מתרחשים כאשר הגבר מתבגר. בבגרותו, הלחץ החברתי עליו לשאת אישה נוספת גובר, משום שנשותיו הקודמות עסוקות בגידול הילדים ובעיקר כאשר הוא נעשה מבוסס יותר מבחינה כלכלית, ולכן לא יכול דו"ח זה לשקף נישואין כאלו בגילים הצעירים; (ב) שינויים בדפוסי משפחה שחלים בקהילה הבדווית, כגון: ירידה במספר הילדים – במיוחד אצל הנשים המשכילות קורים בשלב שבו הנשים כבר נשואות כנשים נוספות; (ג) הדו"ח לא מתייחס להבדלים בשיעורי הפוליגמיה בנגב בשנים של לפני מלחמת 1948 ובין מגמות שנצפו לאחר קום המדינה. בזה חוטא הדו"ח בחוסר התייחסות להשפעה של השלטון ההגמוני המרכזי מאז שנת 1948 על אוכלוסיית הבדווים בנגב (Aburabia, 2008); (ד) הדו"ח ניתח גם קשר בין אחוז המשפחות הפוליגמיות לבין משתנים כמו השכלת האב, תעסוקה ורמת ההכנסה.



אך הדו"ח לא כלל התייחסות לקשר שבין מספר הנישואין הפוליגמיים להשכלת האם, ובזאת הוא חטא מגדירת מלייחס חשיבות להשכלת הנשים; (ה) למרות דברי אינסאף אבו-שארב, מכותבות הדו"ח, ולפיה יש לבחורות משכילות סבירות נמוכה יותר להיכנס לנישואין פוליגמיים, אין לכך עדות מחקרית (עבד-רבו, 2018). כפי שטענו חוקרים בעבר, גם הדו"ח מציין כי לא ניתן להסיק חד משמעית שלהשכלת הגבר יש השפעה על היקף הפוליגמיה; (ו) בדו"ח דווח כי מספר נישואי הפוליגמיה בעיירות הבדוויות המוכרות גבוה ממספר נישואי הפוליגמיה בכפרים הבלתי-מוכרים. נתון זה תואם לממצא כי רמת השכר גבוהה יותר בקרב מועסקים פוליגמיים מאשר במועסקים לא פוליגמיים, מה שמצביע על העובדה שהמצב הכלכלי בערים טוב יותר, ולכן יש פחות חשש מלפרנס יותר ממשפחה אחת; ו-ז) לבסוף, למרות העובדה שחלק מהגברים והנשים המשכילים עדיין בוחרים במסגרת נישואין פוליגמיים מציין הדו"ח כי קיימות אינדיקציות שההשכלה מובילה לירידה בשיעור נישואי הפוליגמיה, זאת בהסתמך על מחקר שמצא כי בדוויים במסגרת מונוגמית הם משכילים יותר מבדוויים במסגרת פוליגמית וכי הורים משכילים נוטים שלא להשיא את בנותיהם לגברים פוליגמיים (אלקרינאווי וסלונים-נבו, 2005; Al-Krenawi, 1998).

מדיניות ממשלת ישראל לטיפול בתופעת הפוליגמיה הולמת את הגישה הפוזיטיביסטית של המחקר, כפי שמשתקף בהצעתה להגברת אכיפת החוק נגד פוליגמיה ולמיצוי כל חומרת הדין בענישת מי ששותף למסגרת נישואין כזו (יכימוביץ-כהן, 2019). אקטיביסטיות פמיניסטיות ועורכות דין פלסטיניות אזרחיות ישראל טוענות כי ענישה בלבד אינה מספיקה. לטענתן, התופעה לא נעוצה רק בתרבות ובמנהגים המסורתיים, ונדרש להסתכל על התהליכים הרוחביים שמקנים לה זכות קיום. בפרט, הן מצינות את פערי ההשכלה שיש לבדוויים תושבי הנגב ביחס לאוכלוסייה הכללית בישראל, ובפרט הן קוראות ליישום תוכנית השכלה ארוכת טווח לנשים בדוויים (Migiro, 2015; Pulwer, 2017). בכנס של "איתך-מעכי – משפטניות למען צדק חברתי", שנערך באוניברסיטת בן גוריון בנושא תופעת הפוליגמיה (חורי, 2015), ביקרה עורכת הדין אינסאף אבו-שארב תפיסה פוזיטיביסטית זו, והוסיפה כי "רשויות המדינה משמשות מדעת או שלא, זרוע ממסדית משתיקה, בין השאר כתוצאה מהיעדר מענה הולם כלשהו מצד המדינה והיעדר אחריות של המדינה כלפי האזרחיות הערביות הבדוויות" (אבו-שארב, 2013, 19).

לא זו בלבד, אלא שהמדינה מאפשרת לגברים פוליגמיים להיבחר לכנסת, למרות העובדה שהם עוברים על החוק ולמרות בוטות הפגיעה הגזענית והמגדרית בנשים ערביות. היווצרות הרשימה הערבית המאפשרת לגברים פוליגמיים להשתתף בה כמו כל חבר אחר - הרשימה המשותפת - היא פרי מדיניות מפלה של המדינה עצמה, אשר ניסתה לפרק את החברה הערבית מבפנים אך הביאה לאיחוד מפלגות לרשימה אחת. בכך גרמה "להסתכל עלינו כעל חברה שכולם בה חושבים באופן זהה, חברה בעלת אינטרס אחד", שאם מותר לחבריה לשאת נשים נוספות, כנראה שכל החברה הערבית חושבת כך (אבו-שארב ושלאבנה-בהותי, 2015).

ליותר מכך, נטען כי המדיניות הממשלתית הישראלית נגד פוליגמיה - המתיימרת להיות נאורה - גורמת בעצמה לדיכוי הנשים. הטלת סנקציה פלילית על הנשים, כפי שהציעה ממשלת ישראל בשנת 2017 בהצעת החלטה בנושא "התמודדות עם תופעת הפוליגמיה" (שלו, 2017), תותיר משפחות עם שתי נשים במעמד של משפחות "חד הוריות", ותוביל אותן לכך שתתחרנה בינן ובין עצמן מי מהן תקבל את סעדי הביטוח הלאומי (נסאר, 2015). סנקציה אחרת שהופעלה בעבר, החרמת אדמות ועדרים, דווקא הניעה גברים שנתרו ללא פרנסה לקחת נשים נוספות כדי ליהנות מדמי הרווחה וקצבאות הילדים עבור הנשים הנוספות המוגדרות כאימהות חד הוריות בעיני המדינה (Daoud et al., 2014).

מדיניות אי האכיפה של המדינה את החוק נגד פוליגמיה משתקפת בנתונים היטב. בין השנים 2014-2010 הוגשו כתבי אישום נגד 39 גברים בלבד בגין הימצאות במערכת פוליגמית, מתוכם שמונה גברים בדוים. כמחצית מ-45 החקירות הנוספות שהסתיימו ללא הגשת כתבי אישום נסגרו בשל חוסר עניין לציבור. למעשה, רק כ-20% מהחקירות הועברו לפרקליטות לבחינה. בסך הכול הוגשו 34 כתבי אישום בלבד נגד 713 גברים שהיו במערכת פוליגמית ונישאו בשנת 2017 או אחריה. לא זו אלא זו, גם אם החוק מאפשר עונשי מאסר של חמש שנים על אנשים שהורשעו בפוליגמיה, בפועל ניתנים רק עונשים קלים (אבורביעה, 2018, 2020; Bandel et al., 2021).

ניתן לבחון את הגישה הרשמית של מדינת ישראל לפוליגמיה גם לאור התייחסות רשמית שלה לתופעה כאל איום דמוגרפי על הרוב היהודי במדינת ישראל (אבורביעה, 2020; נסאר, 2015; Boulos, 2021). לטענת אבורביעה (Aburabia, 2008), פוליגמיה מתווכת לציבור הישראלי על ידי המדינה בהקשר של "האיום הדמוגרפי", כשנשים בדואיות נתפסות כ"רחם" המביא ילדים פלסטינים אזרחי ישראל שבתורם מאיימים "על אופייה היהודי של המדינה, ולא כנשים בעלות זכויות המגיעות להגנה שווה על פי החוק" (Aburabia, 2008, p.3). על כך טוען המחקר הביקורתי כי אחד מיסודות הקולוניאליזם הוא שמירה על רמת שליטה מסוימת במיניות הנשים הילידות, ובאמצעות הקשר שיצרה המדינה בין חיי המשפחה, מיניות נשית וכדאיות פוליטית, גוף ומיניות הנשים הפכו למוקד ראשי באמצעותו מנוהל המאבק לסמכות ושליטה קולוניאלית (Aburabia, 2011).

הגישה הרב-תרבותית הייתה אמורה לתת זכויות מיוחדות נוספות לקבוצה הילידית, מעבר לזכויות האזרחיות הניתנות לכל אזרח, כדי לאפשר לה לקיים מנהגי תרבות מיוחדים לה. אך מודל רב-התרבותיות של מדינת ישראל לא זו בלבד שאינו מספק זכויות שוות לקהילת הדוים, אלא – לפחות בהקשר של פוליגמיה – מתעלם מהפגיעה המשפטית שהיא יוצרת בשוויון הזכויות של הנשים, ובכך יוצר מצב שבו הנשים הדויות נעדרות תועלת חוקית שתסייע להן במעמדן. הדבר נכון לרוח הפסיקה בכל מערכות המשפט בישראל, הן במשפט האזרחי-פלילי, הן במשפט השרעי והן בחוק המסורתי (שם; אבורביעה, 2017; 2022; Aburabia).

קורפוס מחקריה של אבורביעה מדגים כי נשים בדויות הנמצאות במערכת פוליגמית מתמודדות עם חולשתן החוקית דרך פנייה למגוון של סמכויות שיפוטיות, בתקווה שאחת מהן תספק לה הגנה. אולם, אף לא אחת מן הסמכויות הקיימות מתייחסת לנושא כמצב מורכב ומרובה גורמים. בכך, יש תרומה נוספת של המדינה לשימור נורמות מסורתיות ודתיות בקרב הדוים בנושאי מגדר ומעמד, ללא ביקורת עליהם ובהתעלם מזכויות נשים. לפי אבורביעה, ריבוי מערכות המשפט "מחזק את הערכים הפטריארכליים, בהתחשב בכך שפלורליזם משפטי אינו יכול להיות אמנציפטיבי, במיוחד עבור מיעוטים בתוך מיעוטים, ולאור אופיים של דיני משפחה דתיים שיכולים להפלות נשים" (Aburabia, 2022b, p. 635). מדיניות זו מקבעת זהויות המתבססות על גזע, במיוחד עבור נשים, מצמצמת אותן לממד הגיוון התרבותי, ובמסווה של רגישות תרבותית משמשת לכליאה של זכויות, במקום להשית על התרבות את זכויות האזרח הקבועות במשפט (Aburabia, 2008). לא זו בלבד, אלא שההגמוניה נמנעת מלהתערב במנהגים תרבותיים מסוימים בלבד, ומנסה למגר אחרים, ובכך נותנת "תוקף חוקי למאפיינים זהותיים שנתפסים כמאפיינים "נכונים" (אבורביעה, 2020, 2010). ועוד מוסיפה אבורביעה, כי מדיניות זו של חוסר אכיפה והעלמת עין ממנהג הפוליגמיה – באצטלת ההפרדה בין ציבורי לפרטי וייחוס הפוליגמיה למישור הפרטי – היא מעשה פוליטי:

המדינה קובעת את גבולות ההתערבות, באופן פאסיבי או אקטיבי, גם כשהיא מחליטה לא להתערב בפרקטיקה מסוימת... מכיוון שהמרחב הפרטי הוא תוצאה של אקט פוליטי, המדינה תמיד נוכחת במרחבים פרטיים, ולכן, השאלה היא לא האם המדינה מתערבת בתחום הפרטי או לא, אלא כיצד היא בוחרת לעשות זאת... לפיכך, מדיניות אי ההתערבות הישראלית בפוליגמיה היא פעולה פוליטית המביאה להדרה של נשים מהגנה של החוק. (Aburabia, 2017, p. 346).

אבורביעה מצאה גם כי בית המשפט השרעי בבאר שבע הוא הקיצוני בין בתי המשפט השרעים בישראל, בכך שהוא מאשר יותר נישואין פוליגמיים (Aburabia, 2011). לטענתה, יש לכך הקשר אזורי ספציפי, המתבסס על מספר גורמים: (א) המערכת הישראלית תומכת במונופול של שופטי בית הדין השרעי על הפרשנות והפרקטיקה של חוקי השריעה במדינה, מבלי לפקח עליהם (בניגוד למדינות אחרות עם רוב מוסלמי, בהן המערכות המשפטיות משתפות פעולה באופן ישום השריעה), ולא רק שהקאדים מאשרים נישואי פוליגמיה אלא שהם גם מעדכנים רשומות כדי לסייע לגברים פוליגמיים להתחמק מהעמדה לדין; (ב) מערכת החוקים שהייתה נהוגה בימי השלטון העות'מאני-טורקי והבריטי בישראל – עליהם נשען החוק עד היום – מיושנים מאוד, ותומכים בהסדרי פוליגמיה. אבורביעה טוענת שמדיניות זו אינה מביאה בחשבון תהליכים ארוכי טווח, ומשרתת כביכול רק את האינטרסים של מדינת ישראל. אולם, בפועל, על רקע אובדן הזהות המסורתית של החברה הבדווית וחוסר ההזדמנויות והמשאבים, הדפוסים החברתיים הפטריארכליים של הבדווים הופכים קיצוניים יותר ואת החלל ממלאות תנועות דתיות המספקות שייכות דתית, חברתית, סוציאלית ומנהיגותית. אנשי דת ותנועות אסלאמיות המחליפים את תפקיד השייחים תומכים בפרשנות הדתית הפטריארכלית, ובכך מאפשרים ריבוי נישואין פוליגמיים (אבורביעה, 2010; Aburabia, 2008). באופן זה הגודל הממוצע המשפחה הבדווית נחשב לאחד הגבוהים בעולם, מה שפועל בדיוק בניגוד לחשש הדמוגרפי של המדינה.

ראויה אבורביעה (Rawia Aburabia) משלבת ניתוח פמיניסטי עם ניתוח פוסט קולוניאליסטי בניתוחה את תופעת הפוליגמיה בישראל. בהקשר הפמיניסטי היא מצביעה על המקום הדכאני של התרבות הילידית במרחב הפרטי הביתי (אבורביעה, 2020, עמ' 71), אך בהקשר הפוסט קולוניאליסטי היא מתייחסת למבני הכוח הדכאניים של המדינה, ומצביעה על כשלון הגישה הרב-תרבותית של מדינת ישראל, על המתח שבין גישה זו לפמיניזם, אותו היא מכנה מוקש "פמי-לאומי" המשמר ומצמצם את הייצוג התרבותי של נשים בדוויות, ופוגע במעמדן המשפטי (שם, עמ' 53). הגישה הרב תרבותית הייתה אמורה לתת זכויות מיוחדות נוספות לקבוצה הילידית, מעבר לזכויות האזרחיות הניתנות לכל אזרח, כדי לאפשר לה לקיים מנהגי תרבות מיוחדים לה. אך מודל רב-תרבותיות של מדינת ישראל לא זו בלבד שאינו מספק זכויות שוות לקהילת הבדווים-פלסטינים, אלא – לפחות בהקשר של פוליגמיה, מתעלם מהפגיעה שהיא יוצרת בשוויון הזכויות של הנשים, ובכך יוצר מצב שבו הנשים הבדוויות הפלסטיניות מודרות מן החוק על-ידי כל מערכות המשפט השונות בישראל: המשפט הפלילי, השריעה והחוק המסורתי (שם; אבורביעה, 2022; Aburabia, 2017, p. 339). כפילות זו יוצרת מציאות שבה מתבצעת הפנייה לסוגים השונים של בתי המשפט על-פי הנושא בו יספקו הגנה הכי טובה לפונה, וכך נמנעת מהנשים כתובת אחת שתתכלל את כל הבעיות ותבחן את הסוגיות מכל היבט אפשרי. בכך עוזרת המדינה לשמר נורמות מסורתיות ודתיות בקרב הבדווים בנושאי המעמד האישי ללא ביקורת וללא התייחסות לנושאי זכויות. ריבוי מערכות המשפט הקיים עבור הנשים הבדוויות "מחזק את הערכים הפטריארכליים, בהתחשב בכך שפלורליזם משפטי אינו יכול להיות אמנציפטיבי, במיוחד עבור מיעוטים בתוך מיעוטים, ולאור אופיים של דיני משפחה דתיים שיכולים להפלות נשים" (Aburabia, 2022b, p. ).

635). מדיניות זו מקבעת זהויות המתבססות על גזע, במיוחד עבור נשים, מצמצמת אותן לממד הגיוון התרבותי, ובמסווה של רגישות תרבותית משמשת לכליאה של זכויות, במקום להשית על התרבות את זכויות האזרח הקבועות במשפט (Aburabia, 2008).

ב-2022.10.1 היה ניסיון לקיים דיון בנושא הפוליגמיה בוועדה לקידום מעמד האישה ולשוויון מגדרי. הדיון לא התקיים כיוון שאף חבר כנסת לא הגיע (פרוטוקול ישיבה מס' 32, 2022). על-פי דו"ח מרכז המחקר והמידע מטעם הכנסת, שפורסם כמה ימים לאחר מכן (יכימוביץ-כהן, 2022), אנו רואים כי למרות מסקנות שקיבלה הכנסת בנקיטת צעדים לאכיפת חוק הפוליגמיה ב-2017, בשנת 2022 לא כל הגורמים שהיו אמורים לתת כתף אכן צורפו למאמץ, ואלו שכן צורפו אפילו צמצמו את דיווחיהם לרשויות החוק. לא זו בלבד, אלא שהציבור הבדווי החל להימנע מחשיפת המידע כדי לחמוק מעונש. בנוסף, כיוון שבהנחיית היועץ המשפט לממשלה יש להגיש כתבי אישום רק במקרים בהם נישואי הפוליגמיה נערכו לאחר 2017 (מועד פרסום ההנחיה), הרי ש-90% מהתיקים נסגרו. מתוך מאות תיקים שהמשרה העבירה מאז 2017, רק 50 הפכו לתיקי אישום, ומתוכם נקבעה עונש מאסר רק ב-18 מהם של מקסימום שנה. למעשה, על-פי דיווחים רשמיים בלבד, מאז 2017 מספר נישואי הפוליגמיה עלה ב-400, וניתן להניח שהמספר גדול יותר. דו"ח זה מציין סיבות לחוסר האכיפה של החוק: (א) משרדים המספקים שירותים חברתיים נמנעים מנקיטת צעדים פעילים בנושא כדי למנוע חוסר שיתוף פעולה של הבדווים עימם, (ב) הבנה כי ציר האכיפה אינו מספק למגר את התופעה, אלא נדרשת פעולה שתגרום לשינוי תרבותי-חברתי, כולל מאמצים לשילוב הבדווים בחברה הישראלית הכללית, נושא שלא קיבל תקציב מספק, (ג) ניתן לראות בתופעת הפוליגמיה תסמין של היעדר משילות המדינה בדרום. גם באקטיביזם הפמיניסטי של נשים בארגונים לא ממשלתיים ערביים בכלל ושל נשים בדואיות בפרט - הנלחמות למגר את תופעת הפוליגמיה - מתקיימת אמביוולנטיות, אך זו נובעת קודם כל ממעמדן כנשים בחברה בה הן פועלות. כיוון שהחברה הבדווית רואה בפמיניזם ובהתארגנות נשית בעיקר איום (לב-אדלר, 2019), משקף אקטיביזם נשי זה פשרה בין אידיאלים של שוויון ואינדיבידואליזם, לבין ערכים שבטיים מסורתיים-קולקטיביסטיים. גם כשהמטרה היא ליצור שינוי, על האמצעים להימנע מסיכון מעמד האישה (Abu-Rabia-Queder, 2007b). אי לכך, הם פועלים במסגרת של מיקוח ושיח עם מבני הכוח – כגון כוהני הדת, מהם הם שואפים ללגיטימציה שתאפשר גיוס נשים אחרות. האקטיביזם, כפי שהוא בא לידי ביטוי בארגונים אלו (אך גם אצל נשים אינדיבידואליות), מדגיש גם את אחריותה הלאומית של האישה, במיוחד על רקע הסכסוך בין המדינה לבין הערבים, ובמיוחד על רקע הדרתו של המיעוט הערבי מהאוכלוסייה ההגמונית. אחריותה הלאומית של האישה, כשהיא מצטלבת עם הכוחות הפטריארכליים, מתמקדת ביכולתה ללדת ילדים, מה שמעצים את הפער בין שתי האוכלוסיות (Abu-Rabia-Queder, 2007b, p. 69).

כפי שאנו רואים, למדיניות אמביוולנטית זו של מדינת ישראל, המצטלבת עם הכוחות הפטריארכליים הלוקליים, יש השפעה לא מועטה על היקף ועומק התופעה.

#### 4. סיכום

סקירת הספרות הדגימה כי הזיקה המצופה בין השכלה ונאורות לא תמיד מתקיימת. לא זו בלבד, אלא שכפי שהוצג, הבחירה החופשית האינדיבידואלית – אחד מערכיה המרכזיים של הנאורות – גם היא אינה נובעת מתוקף ההשכלה בלבד, אלא היא נמצאת בזיקה למאפיינים אישיותיים-פסיכולוגיים, תרבותיים, אינטראקציות חברתיות ומאורעות היסטוריים. במיוחד, הצרכים הסוציולוגיים של נראות והכרה, המהווים את הבסיס לתפיסה ערכית של האדם את עצמו, יחד עם תחושת הבחירה החופשית, עומדים בבסיס כל בחירה אינדיבידואלית.

בנוסף, נאורות עשויה לנבוע גם מן הדת. התפתחות רעיונות הנאורות באסלאם היוו אמנם חלק מתהליכי חדירת רעיונות ההשכלה וזכויות הפרט, אך הם השתלבו בתנועות הלאומיות כהנגדה לקולוניאליזם ולתפיסות המערביות האוריינטליסטיות שרצו להשית עליהם מושגים מודרניים ליברליים.

בהמשך הציגה סקירה הספרות כי בניגוד למצופה, המתאם בין השכלה גבוהה לשינויים בדפוסי נישואין בחברות מסורתיות אינו ישיר. לא זו בלבד שמוסד הנישואין שמר על הדרו בחברות אלה והוא ממשיך להוות תשתית מועדפת להצלחת דור ההמשך, הרי שקיימים שני כוחות מבניים, רבי כוח והשפעה, המשמרים את תבניות הנישואין הקודמות: גורמים פטריארכליים-לוקלים, וגורמים גלובליים-קולוניאליסטים. המיעוט הפלסטיני בישראל, החי תחת משטור קולוניאלי שממעט לספק לו תשתיות ותקציבים, משתמש בהשכלה לא רק ככלי הישרדותי אלא ככלי לשינוי פרקטיקות במסגרות המסורתיות הקיימות, אך לא תמיד באופן המצופה.

גם מנהג הפוליגמיה נופל לקטגוריה זו של מנהג שממשיך להתקיים למרות ההשכלה. הצגתי שלוש פרדיגמות מחקר המשקפות סיבות להמשך קיום מנהג זה: פוזיטיביסטית – המניחה כי הסיבות נעוצות בתרבות המקומית השואפת לשמר את מנהגיה; פמיניסטית – המתעניינת בהשלכות הפוליגמיה על הפרטים הנמצאים בה, וקולוניאליסטית – הבוחנת את הזיקה ושיתוף הפעולה שבין מטרות הקולוניאליזם לבין עקרונות הפטריארכיה, והכוללים את היחס המפלה במיוחד לנשים. סקירת ספרות זו הראתה כי השכלה ונאורות אינם הגורמים הבלעדיים לשינויים בדפוסי חיים בכלל ובבחירות אינדיבידואליות בפרט. קיימים גורמים רבים אחרים שמשפיעים על בחירות שמבצעים אנשים במהלך חייהם וכדי ללמוד על אודותיהם יש ללמוד על אודות הבחירה בהקשרה המקומי.

שער שני : מתודולוגיה

## 1. שיטת המחקר

המחקר נערך בהתאם למסורת המחקר האיכותנית, מתוך פרדיגמה קונסטרוקטיבית-פרשנית ושיטת ניתוח של תיאוריה מעוגנת בשדה. כפי שהעלו אחרים, אני סבורה כי תופעות הקשורות באנשים ובחוויותיהם צריכות להיבחן, לצד שיטות לוגיות ופוזיטיביסטיות המסייעות בבידוד הגורמים והתוצאות של התופעות, גם באופן המאפשר להעריך אותן כתופעות מורכבות (Josselson & Lieblich, 1995). לשם כך, החוקר הפרשני משלב בניתוחו את ידיעותיו, יצירתיותו ותודעתו כדי להבנות משמעות לחוויות שעליהן למדה במחקר (שקדי, 2003). יחד עם זאת, על חוקרות וחוקרים הנוקטים בגישה פרשנית להבין מהן המגבלות במחקר שכזה: ייחודיות התופעה הנחקרת גוברת על שיקול גודל המדגם, השאיפה להיחשף למשתתפים רלוונטיים גוברת על היומרה לדגימה אקראית והבנת המשתתפים לעומקם גוברת על יכולת לספק תשובות חד-משמעיות (דושניק, 2011).

מעצם הבחירה במשכילים כמושא מחקר הייתה לי הנחה מוקדמת, המגובה בספרות המחקר, שמשכילות ופוליגמיה הם מצבים מנוגדים. הנתונים המעידים על קיומה של תופעה כזו אינם מהימנים (ראו: [דו"ח פלמור](#)), בעוד שאני נוכחתי מהיכרותי את החברה הבדווית שהיא שרירה וקיימת. נתונים על היקפה, משתנים הקשורים לבחירה בפוליגמיה ומידת מובהקותם, כל אלו – לא יכולים לגלם תופעה מורכבת. לכן, נזקקתי למסורת מחקר שתאפשר לי להבין את הבחירה בפוליגמיה בקרב קבוצה זו ובחירתי לשם כך במסורת מחקר איכותנית תוך שימוש בכלי נרטיבי (ראו: [כלי המחקר](#)).

המחקר האיכותני מנחה את החוקר לאתר משמעות, לבחון תהליכים ופרקטיקות מוסדיות וחברתיות לרוחבם ולעומקם ולזהות גורמים מעכבים או מקדמים בהקשר לנושא המחקר (Stark & Trinidad, 2007). על כן, מחקרים איכותניים מתבססים על התבוננות בהתנהגות האנושית, במטרה להבין אותה, לחקור פרשנויות שונות של אותה מציאות, תחת התפיסה שאין מציאות אחת מוחלטת ונכונה (צבר-בן יהושע, 2001). המחקר האיכותני "נובע מהנחות פילוסופיות, תפיסות עולם, דרך עדשות תיאורטיות, ובהמשך מהלכים העוסקים בחקר בעיות חברתיות או אנושיות... המחקר האיכותני העדכני מתייחס בתשומת לב רבה לטבע הפרשני של החקירה וממקם את החקירה בתוך הקשרים פוליטיים, חברתיים, ותרבותיים של החוקרים, המשתתפים ושל קוראי המחקר" (Creswell, 2007, p.13). היא הנחתה אותי לאתר משמעות קוהרנטית בהתנהגות אנושית שנראתה לי לא קוהרנטית ולהבין אותה בהקשר הנכון.

שיטת ניתוח איכותנית של תיאוריה מעוגנת בשדה, אשר נבחרה למחקר זה, היא שיטה שבה החוקר יוצר תרומה תיאורטית משמעותית על סמך נתונים הנבחנים בהקשר מסוים (Glaser & Strauss, 1967). הנתונים נאספו ממשתתפים שחוו את אותה תופעה, גם אם תחת תנאים שונים. ולכן, ההנחה היא שכפרטים – אשר חוו תופעה דומה, הם יכולים לייצג משמעות משותפת שלה, גם אם לא בלעדית (Health & Cowley, 2004). תוצאות ממצאי כוללים אם כך, את כל מנעד התנאים, ההקשרים וההשלכות של בחירה בפוליגמיה בקרב משכילות ומשכילים בדוים (Carter & Little, 2007; Strauss & Corbin, 1994, 1998).

## 2. כלי המחקר

הנתונים נאספו באמצעות סיפורי חיים נרטיביים שעסקו בחיי המשתתפים. הגישה הנרטיבית רואה באדם כמי שיוצר סיפורים, ובאמצעותם הוא בונה את זהותו, תוך התמקדות במשמעות ובפרשנות שלו למהלך חייו. המחקר הנרטיבי מכיר בביוגרפיה של האדם כמבנה חברתי החושף את העקרונות מאחורי סיפור חייו האישי, אך מניח כי הם קיימים בהקשרים חברתיים משיקים (Rosenthal, 1993). הנחה נוספת של המחקר הנרטיבי היא כי החיים אינם פועלים כסדרה של חוויות מבודדות, המונחות כלבנים במגדל אחת על השנייה רק בשל הסדר הכרונולוגי שלהן. סיפורי חיים אכן אינם כרונולוגיים והמספר נוטה לעבור בממדי זמן ומרחב, בשירות הקוהרנטיות והמשמעות הייחודית שהוא מעניק לסיפור חייו (Rosenthal, 1993).

אני רואה בסיפור חיים צורה של ידע שדרכו המספרת והחוקרת מעצבות יחד את ההבנה של הסיפור (Josselson & Lieblich, 1995) ובהבנייתו במסגרת ריאיון חצי-מובנה ככלי להעמיק את השיחה על סיפורי החיים ולעורר שאלות נוספות (Barriball & While, 1994; Kakilla, 2021; Lamont & Swidler, 2014).

במחקר זה, כל ריאיון החל בהצגה עצמית שלי כחוקרת ושל נושא מחקרי, בהצגת אופי הריאיון ותיאור מהלכו. בכל ריאיון התחייבתי בפני המשתתפים לשמירה על סודיות ואנונימיות והם חתמו על טופס הסכמה מדעת. הפגישות נערכו בשני שלבים, שכל אחת מהן מייצגת גישה המשלימה זו את זו: השלב הראשון הונחה על פי גישת השאלון הפתוח של רוזנטל (Rosenthal, 1993), שבה המשתתפים התבקשו לדבר על חייהם באופן חופשי וללא שאלות מנחות, כך שתשתקף מהסיפור המשמעות שהם מעניקים לחייהם. בפרט, שלב זה נועד כדי לחשוף השפעות של הסביבה האתנית, המגדרית, הדתית, התרבותית והחברתית שלהם. בשלב שני של הריאיון נעשה שימוש בפרוטוקול ריאיון חצי מובנה שהוכן מראש, שמטרתו הייתה להכווין את המרואיינים לענות ביתר פירוט והרחבה על נושאים שלא עלו קודם לכן או שלא הוצגו במלואם על ידם, וזאת על-פי גישתה קורדי (Corradi, 1991). הקפדתי כי השאלות לא יעמידו את המרואיינים בעמדה מתגוננת מפני בחירתם בפוליגמיה. בניסוח השאלות הנוגעות לתהליך הבחירה, הקפדתי לבחור במילים נייטרליות ככל שניתן. כוונתי הייתה לאפשר לגיטימציה לסיפוריהם ולחוויותיהם האישיות. חלק מהמפגשים בוצעו בבית המשתתפים, חלקם במקום עבודתם וחלקם בחדר ייעודי באוניברסיטה, כאשר כל המקומות נבחרו על פי העדפת המשתתפים, וכדי לגרום להם לתחושת נוחות מירבית.

במספר קטן של מקרים קיימתי מפגשי המשך, כאשר זמן הריאיון לא הספיק למענה על כל השאלות או כאשר נדרשו הבהרות לאחר ניתוח הריאיונות. משך המפגשים נע בין שעתיים לארבע שעות. כל המפגשים הוקלטו בהקלטת שמע, כדי לפנות אותי כחוקרת לשמירה על קשר עין עם המשתתפים בזמן הריאיון ולהקשיב לדבריהם במלוא תשומת הלב (Seidman, 2005).



### 3. תהליך הדגימה והמדגם

כל המשתתפים אותרו על ידי (ח"ז) באסטרטגיית כדור שלג (Mack et al., 2005), שתחילתה בהיכרות ישירה שלי עם מספר רב של גברים ונשים מהקהילה הבדווית בנגב. לצורך המחקר, קריטריוני הדגימה שלי הנחו אותי לבחור גברים ונשים משכילים. הבחירה במושאי מחקר גברים, בנוסף לנשים, נעוצה בכך שהספרות העכשווית על השכלה בחברה הבדווית כמעט ואינה כוללת נקודות מבט של גברים, אלא מתמקדת בעיקר בנשים בהשכלה הגבוהה כאמצעי לשיפור מעמדה בחברה פטריארכלית (אבו-רביעה-קווידר, 2013; Pessate-Schubert, 2003; Meler, 2016; Abu-Rabia-Queder, 2008).

תהליך איתור המשתתפים שהיו מוכנים לדון בסיפוריהם האישיים לא היה מובן מאליו. כ-40% מהמועמדים אליהם פניתי סירבו להשתתף במחקר מחשש שמא אכפיש את שמה של הקהילה הבדווית, במיוחד בנושא כל כך שנוי במחלוקת כמו הפוליגמיה. כמו כן, איתור המשתתפים חל במקביל לתקופה שבה הוכן הדו"ח המסכם של משרד המשפטים להתמודדות עם השלכותיה השליליות של הפוליגמיה (פלמור ואחרים, 2018). חשדנותם של המועמדים שעמם יצרתי קשר הייתה ניכרת; נשאלתי שאלות כמו "למה דווקא בחרת בי לריאיון?" וגם כאשר ציינתי כי המטרה שלי היא להבין תהליכים המתרחשים בחברה הבדווית בנגב – במיוחד על רקע ההשכלה הגוברת והולכת או כשציינתי כי שמות המשתתפים ופרטיהם האישיים לא יוצגו במחקר – בקשתי נדחתה. קושי נוסף באיתור משתתפים לצורך המחקר נבע מהיותי דוברת את השפה הערבית באופן חלקי בלבד, ולכן לכתחילה אותרו משתתפים הדוברים היטב את השפה העברית.

לבסוף אותרו למחקר 15 משתתפים, גברים ונשים מהחברה הבדווית בנגב, כולם בעלי השכלה גבוהה וכולם נשואים במסגרת פוליגמית, בהתאם למטרת המחקר (Patton, 1990). מתוך כלל המשתתפים במחקר, שמונה מהם בעלי תואר ראשון (שלושה גברים וחמש נשים), שבעה בעלי תואר שני (שלושה גברים וארבע נשים). שישה מהמשתתפים הם גברים הנשואים ליותר מאישה אחת, וכל תשע הנשים שהשתתפו במחקר נישאו מראש כנשים נוספות. שני משתתפים, גבר שנישא לאשתו השנייה לאחר שהתגרש ואישה שנישאה לגבר גרוש, נכללו בכל זאת כמשתתפי מחקר מאחר ותהליך הגירושין מותיר את האישה הראשונה בסטטוס דומה למעמדה של אישה נשואה במסגרת פוליגמית. השיח שנוצר עם שני מרואיינים אלו התכתב עם אותם מושגי נאורות ועם אותן טקטיקות, בדומה לשיח שנוצר עם מי שבחרו במסגרת הפוליגמית, ותרם להבנת התהליכים העוברים על משכילים בחברה זו, ולכן בחרתי להשאירם במחקר. 12 מהמשתתפים גרים בישובים מוכרים בנגב, ושלושה מהם בכפרים לא מוכרים. טווח הגילים של המשתתפים היה 45-67 בקרב הגברים, ו-28-54 בקרב הנשים. תחום העיסוק העיקרי של רובם הוא במערכת החינוך, עבודה סוציאלית וניהול, ושניים מהם עוסקים במקצועות חופשיים. טבלה 1 להלן מסכמת את הנתונים הדמוגרפיים של המשתתפים.

טבלה 1 : רקע דמוגרפי של משתתפי המחקר

מגדר	מספר	שם	גיל בזמן הריאיון	גיל כניסה להשכלה גבוהה	גיל כניסה לפוליגמיה	מגורים	רמת השכלה
גברים	1	סולימן	47	34	38	עיירת קבע	תואר ראשון
	2	מוסא	63	22	51	עיירת קבע	תואר ראשון
	3	אנואר	57	19	46	עיירת קבע	תואר שני
	4	עאטף	66	20	30	עיירת קבע	תואר ראשון
	5	אעודה	55	20	לא ידוע	עיירת קבע	תואר שני
	6	אוסמה	54	21	42	פזורה	תואר שני
נשים	1	מונירה	55	21	44	עיירת קבע	תואר ראשון
	2	עביר	28	19	25	פזורה	תואר ראשון
	3	עיישה	34	18	20	פזורה	תואר ראשון
	4	חנאן	31	18	24	עיירת קבע	תואר שני
	5	אמאל	44	19	24	עיירת קבע	תואר שני
	6	גימילה	46	19	42	עיירת קבע	תואר שני
	7	מנאל	41	19	26	עיירת קבע	תואר ראשון
	8	הנא	43	24	34	פזורה	תואר שני
	9	סמירה	47	21	24	עיירת קבע	תואר ראשון

#### 4. תהליך הניתוח

בתיאוריה מעוגנת בשדה תהליך הניתוח הוא אינדוקטיבי, מובנה ומתפתח, במטרה להגיע לקטגוריית ליבה שתכיל ותקשר בין הממדים הכפולים של שאלת המחקר (Strauss & Corbin, 1998). לא תכנתי מראש באופן מפורט את שלבי המחקר. אלא ניסחתי בתום כל שלב ניתוח את השלב הבא, באופן שיסייע לי לזקק את הקטגוריות העיקריות להבנת התופעה (Health & Cowley, 2004). רמות ההפשטה הלכו ורבו ובנו מערכת יחסים בין מושגים תוך שימוש בנתונים. הקפדתי לבצע את הניתוח על פי ארבעה עקרונות שהציעה דושניק (2011):

- סמיכות - השווייתי נתונים בין סיפורי החיים עצמם, כדי ליצור משמעות כוללת ורחבה יותר למושגים שעלו בטקסטים.
- רגישות תיאורטית - הסתמכתי בתחילה על פרשנות, מושגים וידע שהיו לי על נושא המחקר. ככל שעלו קטגוריות נוספות, העמקתי את ידיעתי באמצעות מחקרים רלוונטיים כדי לתת להם עומק המשגתי, ולהעצים את הפרשנות. בשל הרגישות הפוליטית והאתית של נושא המחקר, השתמשתי במחקרים מדיסציפלינות שונות: משפטיות, פסיכולוגיות, סוציולוגיות ומדיניות, כדי להבין את התהליכים המשפיעים על נושא זה.
- התמשכות וריבוי - חזרתי ובחנתי את התוצר הניתוחי כל אימת שביצעתי ראיון נוסף. כל נתון נוסף, טקסט, קטגוריה או משמעות, החזירו אותי לבדיקת הנתונים שהיו בידי עד כה, וכך המשכתי לדלג בין הממצאים הקודמים לניתוחים המשלימים ולפרשנות המתחדשת. שלב זה כלל גם את טקסט המרואיינים, גם את הפרשנות שלי וגם את הבסיס המחקרי הרלוונטי שמצאתי.
- רפלקסיביות - כחוקרת שאינה בת החברה הבדווית, היה עליי לשמור כל העת על פתיחות הדעת ולהיות רפלקסיבית כלפי ההנחות המוקדמות שהיו לי על התופעה הנחקרת.

הניתוח הראשוני כלל בנייה כרונולוגית של תולדות חייהם של המרואיינים, ובה אירועים מרכזיים בחיי המרואיינים, תוך ציון השנים. ניתוח זה אפשר לי להצליב בין סיפוריהם למאורעות היסטוריים שאירעו ברמה הארצית וברמה המקומית של שבט או משפחה מסוימים. בצורה זו, שחזרתי את "המשמעות הביוגרפית של החוויות בזמן התרחשותן ובהמשך השחזור של רצף החוויות הכרונולוגי שבהן התרחשו" (Rosenthal, 1983, p. 2). השלב השני של ניתוח הנתונים, של הניתוח הנושאי, התעצב כתהליך איטרטיבי של דה-קונטקסטואליזציה (Decontextualization) – זיהוי ראשוני של קודים בכל ראיון בפני עצמו, ורה-קונטקסטואליזציה (Recontextualization) – חיפוש אחר דפוסים ולאחר מכן שילוב לתוך נושאים מרכזיים שזוהו בכל המקרים (Starks & Trinidad, 2007) וחוזר חלילה. ככל שנאספו יותר נתונים מהראיונות, כך נבנתה רשימת הקטגוריות, שלב אחר שלב בתהליך דינמי של "רצף מעגלי" (איילון וצבר-בן יהושע, 2010, עמ' 360; גבתון, 2001; Health & Cowley, 2004; Glaser & Strauss, 1967). הרשימה התרחבה או הצטמצמה ככל שהצטברו סיפורי חיים נוספים והושלם קידודם. הציטוטים עם הקודים המשותפים הועתקו לטבלה שבה כל שורה סומנה תחת הקידוד המתאים, כולל מסמני שורות בקבצי הסיפורי החיים המקוריים אשר צורפו לעבודה עצמה (אלפרט, 2001). רשימת הקטגוריות הכוללניות, היוותה גם בסיס להרחבת קריאת הספרות בנושאים הרלוונטיים כמו חשיבות הבחירה האישית, מימוש עצמי, משמעות הבחירה והמימוש העצמי בקרב אנשים מחברות מסורתיות, זהות הפרט והקבוצה בחברות אלה, ועוד. ככל שהקטגוריות התבהרו מתהליך הניתוח, דייקתי את הקריאה עוד יותר (שקדי, 2003). כמקובל במסורת מחקר איכותנית, תוצאות הניתוח לא צופו להביא לכדי הכללה

של הנתונים, אלא להבנה מעמיקה של התופעה הנחקרת ויכולתה להעלות תובנות למקרים הדומים לה  
(Guba & Lincoln, 1982).

## 5. מיקומי כחוקרת ומגבלות המחקר

חוקרים מפרשים את ממצאיהם באמצעות מסגרת תיאורטית מסוימת ופרספקטיבה מושגית שמקורם בניסיונם האישי והמקצועי הקודם (שקדי, 2003). להיותי אדם חיצוני לחברה שאותה אני חוקרת, מבחינה דתית ותרבותית, וכן להיותי חוקרת אישה הייתה משמעות רבה עבור מחקר זה. אין ספק שלעמדותיי כאישה יהודייה, חילונית ואשכנזייה, הייתה השפעה על נושא המחקר, מהלך המחקר, מציאת המרואיינים, ניתוח ותוצאות המחקר (Guba & Lincoln, 1994). בפגישות החברתיות שערכתי לפני תחילת המחקר, ובמפגשי סיפורי החיים שערכתי לצורך המחקר, גיליתי שגם הגברים וגם הנשים בקהילות אלו – לאחר שעברו את מחסום החשש והפחד פן אני מגיעה אפריורית מתוך גישה ביקורתית, משתכנעים כי אני מגיעה מתוך רצון כן להבין תהליכים בחברה הבדווית בנגב. חשתי שהקשר שנקם בינינו הקל עליהם להיפתח בפניי, וחשתי את רצונם להסביר לא רק את מה שנמצא מעל פני השטח, אלא גם מה שנמצא מתחתיו. הספרות העדכנית אכן מציינת כיצד המפגש המעמיק הזה עם חוקר יהודי מוכר לרוב על ידי הבדווים כהזדמנות לא רק לבטא את תרבותם הייחודית אלא גם ליצור קשרים ארוכי טווח (וינר-לוי ופופר-גבעון, 2010). חוויתי שכאישה קל לי יותר לגשת לשני המגדרים, שכן היכרותי המורחבת עם החברה הבדווית בנגב יצרה קשרים חמים וקרובים עם בני משפחה רבים משבטים ומיקומים שונים. הקשר האותנטי שרקמתי עם רבים מבני ובנות החברה במשך יותר מעשור סייע לי להיות פחות שיפוטית לתופעת הפוליגמיה. נושא זה, באופן טבעי, מעורר בי כאישה חוסר נוחות. אך ההיכרות עם אנשי החברה הבדווית אפשרה לי לראות מבעד לפוליגמיה נשים וגברים – אנשים שלמים, שהפוליגמיה היא מרכיב בחייהם אך לא הם עצמם. גם מבחינה מחקרית-פרגמטית, היותי זרה לחברה אפשר לי להיכנס למקומות האסורים לכניסה עבור נשים בקהילה (כגון השיג), אפשר לי לשאול שאלות שחברי הקהילה לא היו יכולים לשאול ובעיקר יכולתי לזהות רבדים בשיח של המשתתפים על פוליגמיה ועל בחירה אישית מנקודת מבט סקרנית, שפתוחה לגלות דרך חשיבה שונה משלי.

בדומה לתהליכים טיפוליים, ניהלתי את הראיון בפיתוח תנאי הכרה הדדית, הנחוצים לביסוס חוויות סובייקטיביות, זאת כדי שהקשרים ביני לבין המרואיינים יתנהלו כמה שיותר באופן אינטר-סובייקטיבי (Benjamin, 1988, 19-20). גישת ההדדיות היחסית בה נקטתי – המאפיינת את התרבות הקולקטיביסטית של המרואיינים, עלולה הייתה להיתפס כלא מספיק רגישה מבחינה תרבותית לצרכיהם. זאת בשל היותי סובייקט המתיימר להשוות עצמו במובנים מסויימים אליהם, בעוד שהוא מייצג את החברה ההגמונית, עובדה העלולה להגביר את חוסר האמון של המרואיינים אלי (Slobodin & Ziv-Beiman, 2021, p. 457). לא זו בלבד, אלא שהתעוררה גם בי אשמה על שאולי אני גורמת לחוויות בלתי נעימות מסוג זה, ובהכירי במעט את תרבות הנימוסין שלהם, הם לא ידברו איתי על כך. אלא שהפגיעות ההדדית המרומזת הגבירה את האינטר-סובייקטיביות בינינו, והעשירה את התפיסה הסובייקטיבית של המרואיינים את עצמם, את האחרים המשמעותיים ואת מיקומם החברתי (Ziv-Beiman, 2016).

ראיון אינטר-סובייקטיבי מסוג זה, העלה בי חשש נוסף מהיווצרות תחושות של זהות ביני לבין המרואיינים, שבה ההתייחסות ההדדית לא משאירה מקום להבדלים בתפיסות תרבותיות (Flaskas, 2009; Gorkin, 1986), ובכך תפגע ביכולת שלי לזהות תמות ייחודיות הרלבנטיות למרואיינים. לדוגמא, כל עוד הייתי שבויה בחויית המראיין, ובניסיון למצות את כל רגשות ומחשבות המראיין, לא הצלחתי לזהות את תימות הראשוניות. רק לאחר שהכנתי רשימה מסודרת של תאריכי מאורעות חשובים בחיי,

הצלחתי להבין, מהם הקשיים שלו ומה החשיבות שהוא נותן לכך. אך דווקא העובדה שהייתי ערה לבעייה זו, אפשרה לי להתרחק מההזדהות התרבותית המלאה עם המרואיינים, ולנתח את הראיונות מתוך דבריהם הם (Harlem, 2009).

מעבר לכך, הידע הסוביקטיבי האישי שהבאתי איתי, שימש אותי כמשאב אנליטי, אשר יחד עם הרפלקסיביות תרם לפרשנות המחקר (Braun & Clarke, 2021). במיוחד השוויתי את ההבדלים בצורך להקים משפחה ולהמשיך את הדור, בין החברה הבדווית לחברה היהודית - על כל שבטיה (ראו: [מוסד הנישואין](#)). למרות השינויים שתיארתי בתבניות הנישואין במאה השנים האחרונות, הרי גם בצפון הגלובלי אנו רואים קודם כל שאיפה עזה להביא ילדים, ולאחריה את הרצון לגדלם במסגרת יציבה. אך לא רק ההקבלה של רצון זה למשפחה בין התרבויות עזרה לי לפענח את המניעים להחלטות אצל המרואיינים, אלא גם נושאים אחרים הקשורים לנראות ולהכרה. גם אם מתקיימים הבדלים בתנאים ובנורמות, חשיבות מושגים אלו לבחירות הפרט היא אוניברסלית. בייחוד, כלל מחקר זה בתוכו מספר סוגיות הקשורות ליחסי כוח בין הגמוניה למיעוט אתני, להבדלים תרבותיים ולהבדלים מגדריים (קדם, 2022) שיש לתת עליהם את הדעת בהקשר למיקומי כחוקרת. ראשית, השתייכותי לקבוצת כוח הגמונית גרמה לחלק מהמשתתפים להירתע מלחלוק את חוויותיהם עמי ולהסתכן בכך בהעמדת קהילתם לביקורת לא מוצדקת. אחד ממשתתפי המחקר היטיב לתאר זאת:

*מציגים כל הזמן את האוכלוסייה כענייה, לא בריאה, עבריינית, מלאה בפשע, מלאה בנגבים. האם אי פעם ראית משהו טוב על הבדווים בטלוויזיה? אני לא חושב שראית זאת. אני בטוח. אני יודע. הם לא רוצים להראות את זה. זו מדיניות מכוונת.*

דבריו של המשתתף הובנו היטב. לו ולאחרים הסברתי שהאינטרס העיקרי של המחקר הוא להתמקד אך ורק בחוויות האיטיות של המשכילים, בגורמים אשר עיצבו את חייהם ובמשמעות שהם מייחסים להם. כאמור, עניין רב התעורר בחברה הישראלית באותה התקופה באשר לפוליגמיה. הוא לאו דווקא שירת את מטרת המחקר והפך את מרואייני לחשדנים יותר. אך עם אלו מהם אשר הכירו אותי ואת תשוקתי להכיר את התרבות הבדווית לעומקה, ממקום של עניין רב בתופעה ובאנשים עצמם, הצלחתי ליצור גשר של אמון. לא זו בלבד, אלא ש"מערכת יחסים שיוויונית עשויה לספק סוג של הגנה, שכן היא משמשת להכחשת יחסי הכוח החברתיים-פוליטיים הטמונים ביחס זה" (Slobodin & Ziv-Beiman, 2021, p. 458). המרואיינים שהכירו אותי מזה עשור, הפכו למליצי יושר עלי וסייעו בבניית האמון ביני ובין משתתפים נוספים. לעתים, חשתי שראייתם של המשתתפים אותי כחלק מהגמוניה הובילה אותם לנסות ולהדגים כיצד פוליגמיה אינה שונה, בעצם, מתופעות שיהודים ישראלים חווים. בפרט, המשתתפים נטו להעיר שגם בחברה לא-פוליגמית יש תופעות שניתן לבקר, כמו בגידות. ייתכן ולולא ייצגתי בעיניהם את ההגמוניה, לא היה מתעורר צורך לקיום השוואה זו.

שנית, עצם העובדה שאני דוברת ערבית ברמה בסיסית בלבד, לא אפשרה לי לערוך את המפגשים בערבית ולאחר מכן גם לנתח ולחפש משמעויות הגלומות במסרים שתיווכו המשתתפים בסיפוריהם. לא נעזרתי במראיין דובר ערבית, מחשש שתימנע הדינמיקה שרציתי ליצור במהלך הראיון, כפי שתיארתי לעיל. השימוש בעברית כשפת המפגשים הציב אותי אמנם במעמד עליון ביחסי הכוח מול המשתתפים (Bourdieu, 1986), אך השימוש בשפה העברית - שהתאפשר כפועל יוצא מהעובדה שהמרואיינים כולם בעלי השכלה גבוהה ודוברי עברית ברמה טובה - הקל עלי את השיח ואת המלאכה. יחד עם זאת, בשלב ניתוח הנתונים שאפתי למנוע הטיה בהבנת השיח. לצורך כך, השתמשתי בטכניקת טריאנגולציה של

הנתונים, שבה תהליך הניתוח כולל נקודות מבט נוספות פרט לשל החוקר הראשי (Denzin, 1978). מנחת הדוקטורט שלי, פרופ' סראב אבו-רביעה-קווידר, שהיא חוקרת בדווית ומומחית במחקר איכותני הנוגע למגדר ומעמד האישה בחברה הבדווית, הציגה בפניי את נקודות המבט שלה על סיפורי החיים הראשונים, כדי להכשיר אותי לנתח את הטקסט מנקודת מבט פנים-תרבותית.

שלישית, חוקר לא נכנס לשדה אותו הוא חוקר חופשי מרעיונות (Cohen et al., 2007; Newton, 2010). ואכן הגעתי לשדה לאחר קריאת ספרות מחקר ענפה בנושא זה. העובדה שמחקרים קודמים לא עסקו בתופעה הנחקרת כשלעצמה, ובפרט לא כללו התייחסות לגברים ולנשים גם יחד, הקלה עלי להתייחס אליהם כנתוני רקע בלבד ולנסות לגלות מעבר להם מה מרגישים המרואיינים עצמם. באמצעות תהליך איטרטיבי של איסוף מידע וניתוח, הצלחתי להתמקד בבעיות הליבה שסביבן שילבתי גורמים נוספים. לצורך כך המשכתי לבסס את ידיעותיי בתחומי ידע נוספים, כדי לפתוח בפני מנעד רחב של אפשרויות, ולהבין מהו המיקוד הנכון וכיצד לשפר את רגישותי לנושא. שימוש בידע המוקדם שהיה לי, בניסיון הקודם שיש לי, והרחבתם על-ידי הקשבה למרואיינים ולימוד נוסף גרו את הרגישות התיאורטית ויצרו תובנות (Strauss & Corbin, 1990).

אף כי נמנו לעיל מגבלות הנובעות ממיקומי כחוקרת, ארצה לייחד את ההתייחסות למה שעשוי להיתפס כמגבלה העיקרית של מחקרי והיא מספר המשתתפים בו בפועל. למרות כוונתי המקורית לראיין 30 גברים ונשים, הצלחתי לאתר 15 מרואיינים בלבד. מספר "קטן" זה של משתתפי מחקר נבע מהזמינות המוגבלת של משתתפים בני החברה הבדווית שהיו מוכנים לשוחח על פוליגמיה באופן פתוח עם חוקרת יהודייה, אשר נתפסה בעיניהם אפריורית כמי שמייצגת את הממסד ואשר מגיעה למחקר מנקודת מבט ביקורתית. רק מי שהכיר אותי אישית, או שקיבלו עלי המלצה ממקור ראשון, הסכימו לפתוח את ליבם, ומרגע שהסכימו, אפילו עשו זאת בנפש חפצה. יחד עם זאת, יומרתו של מחקר איכותני אינה ללמד על היקף התופעה הנחקרת או על קשר בין הגורמים בה, ועל אף שטוב היה לראיין משתתפות ומשתתפים נוספים – אני סבורה כי מחקר זה ראוי לאמון.

כדי להיות ראויים לאמון, הנתונים במחקר איכותני צריכים לעמוד בקריטריון של רוויה בנתונים. מטרת תיאוריה מעוגנת בשדה היא לפתח תיאוריה המסבירה תהליכים חברתיים הנלמדים בסביבות שבהן הם התרחשו. במחקר כזה, רוויה בנתונים מושגת כאשר אין תוספות משמעותיות לקטגוריות שהופקו מהניתוח (Glaser & Strauss, 1967; Nelson, 2016; O'Reilly & Parker, 2012; Starks and Trinidad, 2007). מאחר ותהליך הניתוח היה איטרטיבי וכלל מהלך חוזר ונשנה בין איסוף הנתונים וניתוחם, הבחנתי כי לאחר שראיינתי 12 משתתפים ומשתתפות גיבשתי קטגוריות מובחנות, עם קשרי על ביניהן, המעוגנות בדברי המשתתפים (Glaser & Strauss, 1967). יחד עם זאת, קיימתי עוד שלושה ריאיונות עם משתתפים נוספים, מאחר ורציתי לוודא כי אכן הגעתי לרוויה בנתונים וכי לא נוספות קטגוריות לניתוח. יש לציין כי לאור בחינה מעמיקה בנושא, על מנת לפתח תיאוריה המסבירה תהליכים חברתיים, אין הכוונה להוסיף ולגלות תתי קטגוריות חדשות במהלך שמיעת סיפורי החיים הנוספים, אלא להגיע לתיאוריה הנשענת על קטגוריות אורתוגונליות בעלות בסיס מחקרי מוצק, אשר הקשרים ביניהן מקבלים חיזוק מתוך דברי המרואיינים (Green & Thorogood, 2004). רוויה מתרחשת "כאשר הטווח המלא של המבנים המרכיבים את התיאוריה מיוצג במלואו על ידי הנתונים" (Starks & Trinidad, 2007, p. 1375).

אני סבורה כי פרק הממצאים להלן מדגים כי אכן הושגה רוויה בנתונים במסגרת מחקר זה וכי הקטגוריות שהובנו על סמך הנתונים מייצגות את תופעת הפוליגמיה בקרב משכילות ומשכילים בדואים באופן מהימן ומקיף, במסגרת המגבלות המובנות של מחקר הנוגע בתופעה כזו (Bryman, 2012).

מחקר זה קיבל את אישור וועדת האתיקה המוסדית שמספרו 16032017.



שער שלישי: ממצאים

## 1. מבוא

הבחירה בפוליגמיה, כפי שמשקפת בפרק הממצאים, מוצדקת על-ידי משתתפי המחקר במונחים של נאורות, כגון בחירה חופשית, עצמאות ואהבה, מונחים אשר נחשפו אליהם ביתר שאת במסגרת ההשכלה הגבוהה שרכשו. אך לא זו בלבד, אלא כי הפוליגמיה מהווה עבור המשכילים הבדוים כלי באמצעותו הם מגשרים בין שאיפתם לשמר את צביונה של חברה מסורתית במעבר – אליה הם שייכים – לבין שאיפתם להתערות בחיים הכלכליים, התרבותיים וההשכלתיים של המדינה המודרנית. לצורך גישור זה הם מפעילים שיטות מיקוח שמנכיחות את מעמדם החדש כמשכילים בחברה המסורתית, תוך שהם עושים אינטגרציה בין הכלים המעשיים והרעיוניים שרכשו לעצמם במסגרת ההשכלה הגבוהה לצד פרשנות של מקורות מסורתיים.

פרק [עוני, הדרה, סוכנות והשכלה](#) מציג כיצד הבחירות בנתיב ההשכלה עוצבו לאור עוצמות שהיו למשתתפות ולמשתתפים מטבעם ואישיותם, ומאידך את האופנים השונים שדרכם ההשכלה הטמיעה במשתתפות ובמשתתפים יכולות ועוצמות חדשות להתמודדות עם מצבי מצוקה שהמדינה והפטריארכיה כפו עליהם.

פרק [פוליגמיה כבחירה פרדוקסלית בחיי משפחה, אהבה, נראות וחופש – האמנם?](#), בודק כיצד פותרים משתתפי המחקר את הפרדוקס, הנובע לכאורה מבחירתם בפוליגמיה, בניגוד לציפייה כי השכלתם תוביל לשינוי חברתי ול"קידמה" ולא לבחירה במסגרת המשעבדת נשים. הפרק מבקש להתיר את הסתירה הזו תוך שהוא מדגים כי הבחירה בפוליגמיה מרובדת ותלויה הקשר. הפרק ידגים כי הבחירה בפוליגמיה נובעת מבחירה אישית, אך לא רק ממנה. אראה כי מניע לא פחות חשוב, ההתחשבות בקהילה, הוא לא רק תוצר של הנסיבות, אלא חלק מתהליך של ראייה מחודשת של המשכילים את מסורתם באור חיובי, ונטילת חירות לפרש את המסורת הזו באופן הוליסטי וביקורתי. פרק זה מדגים כיצד מתקיים שימוש במושגי נאורות (אהבה וחירות) במסגרת הפוליגמית.

פרק [טקטיקות התמודדות עם אתגרי הבחירה בפוליגמיה](#) עוסק באתגרים הנובעים מהימצאות במערכת יחסים פוליגמית ואת טקטיקות ההתמודדות עמם. בפרט, ניתוח הנתונים העלה שני צירים של טקטיקות התמודדות: (1) ההתמודדות של הנשים והגברים עם נורמות הנובעות מתוך המסורת בדרך של נטילת חירות פרשנית-דתית של המסורת, ו-(2) שימוש מושכל בחירויות שהתא הפוליגמי מאפשר כדי להתמודד עם החירויות שהוא לכאורה מונע.

על כן, הבחירה בפוליגמיה הוגדרה כאן כ"עסקה פוליגמית", המתכתבת עם מנגנון העסקה הפטריארכלית (Kandiyoti, 1988) ועם עסקה ליברלית (Sa'ar, 2005). העסקה הפוליגמית היא כר פעולה המאפשר למשכילים בחברות מסורתיות לפעול ליצירת הזדמנויות למימוש עצמי. שלוש העסקאות – הפטריארכלית, הליברלית והפוליגמית – זוהו בפעולות שנקטו המשכילים הבדוים ברוח הנאורות והליברליזם כדי לקדם את עצמם לצד הקשרי חייהם הייחודיים, בקרב משפחותיהם וקהילותיהם.

## 2. עוני, הדרה, סוכנות והשכלה

אפשר לקחת הכל מאדם חוץ מדבר אחד אחרון: החופש האנושי  
לבחור את הגישה שלו בכל מערכת נתונה של נסיבות, לבחור את  
הדרך שלו – ויקטור פרנקל.

רבים מן המשתתפים נולדו שנים אחדות לאחר ביטול הממשל הצבאי. הם סיפרו שלאורך חייהם סבלו מעוני, שנבע מניתוק ממקורות הכנסה מסורתיים, ובהתאם לממצאי ספרות המחקר, הם דיווחו כי המדינה כשלה בהפנייתם למקורות פרנסה חלופיים, הגבילה את ניידותם והזניחה את מערכת החינוך הפורמלית ביישוביהם (אבו-רביעה ואחרים, 1996; אבו-סעד, 2013; יפתחאל, 2013; Abu-Saad, 2008; Goering, 1979).

הפערים הכלכליים ואיכות התשתיות הלקויה ביישוביהם היוו מכשול בפני כניסתם למערכת ההשכלה הגבוהה. בפרט, ציינו המשתתפים את היעדר התשתיות המתאימות בביתם לצורכי לימודים, כמו חיבור לרשת החשמל והאינטרנט. כמו כן, כדי להתמודד עם מצבם הכלכלי, רבים מהמשתתפים עבדו במהלך הלימודים ופרנסו את משפחותיהם. לכך נוספו קשיים הקשורים בפערי הידע שלהם על התנהלות במרחב הציבורי והיכרות שטחית עם הציבור היהודי, שכן המרחב השבטי והקהילתי היווה את מרכז חייהם עד ליציאתם ללימודים. אלו מהם אשר שאפו להתקבל ללימודי הנדסה, מדעים ורפואה נוכחו לגלות שבשל הישגיהם הנמוכים ופערי האוריינות שלהם בעברית ובאנגלית הם לא עומדים בתנאי הסף הגבוהים לקבלה למקצועות אלה. בסופו של דבר, גם אחרי שרכשו השכלה, חלק מהמשתתפים מצאו עצמם מודרים מהתעסוקה לה ייחלו בקרב החברה ההגמונית.

עם פרוץ המלחמה בין ישראל לארצות ערב ב-1948, גורשה משפחת אמה של הנא (בת 43, נשואה כאישה שנייה, אם לארבעה ילדים, גרה בכפר לא מוכר, בעלת תואר שני, עובדת) לירדן. לאחר שנפטר סבה, חוו אימה ואקֵה אלימות קשה מצד המשפחה, וזו אף הביאה לידי התאבדותה של דודתה. אמה של הנא חותנה בגיל 12 במסגרת נישואי בדל ואז שבה לישראל, שגם בה לא רוותה נחת. תנאי החיים הקשים שאופיינו בעוני, האלימות שחוותה (גם מצד בעלה), הצייתנות המוחלטת שנדרשה לה מאת חותניה, מעמסת הטיפול ב-14 ילדים (10 בנים וארבע בנות) והניתוק ממשפחתה הגרעינית, כל אלו תרמו לתחושת בדידות של אימה של הנא ושל הנא עצמה. הנא הדגישה את האלימות כמוטיב מרכזי בסיפור חייה:

גם אבא היה מרביץ, גם אמא הייתה מרביצה, גם אחותי הגדולה הייתה מרביצה, כשהייתי קטנה. אני חוויתי אלימות מאז שהייתי ילדה קטנה בצורה מאוד קשה... כשאני מגיעה הביתה, החיים נגמרו... אמא שלי – לכולם היא הייתה מרביצה, אבל בגלל שאני הייתי עקשנית, אז אני יותר... למה? למה אני?

משפחתה של מנאל (בת 41, נשואה כאישה שנייה, אם לשני ילדים, גרה ביישוב מוכר, בעלת תואר ראשון, עובדת) לא זכתה לגורל טוב יותר; השבט שבו נולדה מנאל השתקע בנגב במשך דורות. אולם, לדברי מנאל, בעקבות לחצים כבדים מצד השלטונות לעזוב את הארץ, נאלץ גם שבט זה לנדוד לירדן בשנת 1952. אחרי תקופה קצרה, הוסכם עקרונית כי השבט יחזור לאדמותיו באזור שבו התגורר לפני כן. בחלוף שנים אחדות, בעקבות צורך ביטחוני, ממשלת ישראל תבעה לקבל לידיה שטח זה בחזרה. מאחר ובתקופה ההיא הממשלה התכוונה להקים יישובי קבע עבור הבדווים, סוכם כי בני השבט ימסרו למדינה את קרקעותיהם, ובתמורה יוכלו לרכוש מגרשים בשטח העיריה העתידה לקום. אלא שעל עסקה זו הוטלו מגבלות, שבין היתר כללו התניה של רכישת הקרקעות בסכום לא מבוטל ובמגבלות על גיל

הרוכשים. בתקופת הביניים, עד הכשרת הקרקעות למגורים, סוכם כי תוכר לשבט קרקע זמנית שאליה יעתיקו חברי השבט את מגוריהם. בהתאם, שטח המגורים המסורתי של משפחתה של מנאל פונה מיושביו בשנת 1975. בשל המגבלות, הצליחו רק משפחות מועטות מהשבט לרכוש מגרשים. אלה, השתכנו במבנים זמניים, שלא היו בהם יסודות הכרחיים כמו גגות קבועים (הגגות במבנים הזמניים הוכנו מתרכובת אסבסט). הזמני הפך קבוע, וברבות שנות מגוריהם שם נעשו מבני המגורים פחות ופחות ראויים למגורים: הם לא חוברו לתשתיות, הביוב זרם בין הבתים, התהוו בהם סדקים שדרכם חדרו מים, הם לא סיפקו הגנה מפני קור וחום והצפיפות בהם הייתה רבה מאוד, שכן זוגות חדשים הוסיפו להתגורר עם הוריהם או לחלופין דחו את נישואיהם עד לשלב שבו יוכלו להרשות לעצמם לרכוש בית משלהם. מנאל נולדה בבית ארעי כזה, ורק בשנת 1994, כשהייתה תלמידת תיכון הלומדת לבחינות הבגרות, עברה עם משפחתה לבית קבע, שגם בו לא הוכנה תשתית לחשמל.

לאחר מלחמת 1948, גורשו כ-2,000 מבני שבטה של מונירה (בת 54, נשואה כאישה שנייה, אם לילד אחד, גרה ביישוב מוכר, בעלת תואר שני, עובדת) ממקום מושבם המקורי לגדה המערבית. אולם, בשל סירובה של ממלכת ירדן לקבלם, נאלצה ישראל להשיבם חזרה לאדמותיהם ב-1952. מונירה סיפרה כי המדינה פעלה ליישבם מחדש באזור הסייג, שחלק מאדמותיו שימשו כשטחי אימונים צבאיים. במסגרת בניית יישובי הקבע לבדווים בנגב, חזרו בהדרגה חלק מאנשי השבט לאדמותיהם המקוריות וחיו שם בסמיכות לאחת העיירות שהיו עתידות לקום, בין השנים 1975-1990. תושבים אלה, שמספרם נע בין 1,500-2,000 איש ואישה, סובלים לדבריה של מונירה עד היום מהיעדר פיתוח תשתיות (רק ב-2017 חוברו אדמות השוות לצינור מים יחיד, לביוב ולחשמל) ומהיעדר שירותים (תחבורה ציבורית ושירותי רפואה, סעד ורווחה). הפרנסה ביישוב בלתי-מוכר זה מושתתת על גידולים חקלאיים זמניים, על משק בית חקלאי מצומצם (מעט ירקות), על עדרי צאן, על טיפוח בעלי חיים ועל עבודה שכירה בתעשיות ים המלח, במלונות ים המלח ובמפעלים סמוכים. ההזדמנויות החינוכיות שעמדו לחברי השבט היו מאוד מצומצמות, שכן בית הספר היסודי היחיד ביישוב (שהוקם רק כעשור לאחר חזרת השבט לאדמותיו וחובר לחשמל רק בשנת 2015) מוקם במרוחק מאזור המגורים, והגעה אליו וממנו הייתה כרוכה בהסעת התלמידים והתלמידות בדרכי עפר עקלקלות ומסוכנות. המבנה הורכב מקירות גבס ישנים, רעועים וצפופים, שלהטו בקיץ והקיפאו את יושביו בחורף.

אוסמה (בן 54, נשוי לשתי נשים, אב ל-13 ילדים, גר בכפר לא מוכר, בעל תואר שני, עובד), הבן הבכור במשפחה בת שבעה אחים, נולד במרכז הארץ, באדמות שגבלו במטעי כרמים, שכן אביו היה חקלאי. בהיותו בן שלוש שנים, נדדה המשפחה לאזור הסייג בנגב, שם חוו מצוקה כלכלית קשה שבאה לידי ביטוי במגורים ארעיים באוהל, ללא חיבור לחשמל או מים זורמים, ואף ללא ריהוט בסיסי כמו שולחן או כיסא. לפי אוסמה, בני המשפחה ניזונו מאוכל דל, בעיקר תה ולחם. החורפים הקרים הצריכו את בני המשפחה להדליק מדורות בתוך האוהל כדי להמס את הקרח ולדור לצד מקנה הצאן שלהם, כדי להגן עליו מקיפאון. הוא סיפר:

היינו במצוקה כלכלית ממש חריפה. אבא, אני זוכר שאבא שלי לא היה מקבל קצבת ילדים... זאת אומרת כל החיים שלי, אני חוויתי את ההווה הבדווית האמיתית, האותנטית. זה לגור בלי חשמל, אני לא מדבר על טלפון על אינטרנט על מחשב בכלל, אני מדבר על לגור בלי חשמל, בלי קורת גג. אני גרתי באוהל אמיתי. יש לך אוהל שכל פעם שיש סופה הוא נופל.

אעודה (בן 55, נשוי לשתי נשים, אב ל-7 ילדים, גר ביישוב מוכר, בעל תואר שני, עובד) נולד בפזורה שבאזור הסייג, בן בכור למשפחה בת תשע נפשות. כאשר הוסר הממשל הצבאי, חלק גדול מבני השבט נדדו לירדן, והחלק שנשאר – בכלל זה משפחתו של אעודה – הוכרח לעבור לשטח אחר באזור הסייג, לאחר שהצבא הפקיע לידיו את אדמות השבט המקוריות ולא הותיר אפשרות לחזור אליהן. אעודה חי את רוב חייו הצעירים ב"פחון" ואחר כך בצריף, ללא חשמל או מים זורמים. לבני המשפחה הייתה רק עשית נפט קטנה ששימשה אותם לתאורה מינימאלית. כדי להגיע לבית הספר, אעודה נאלץ ללכת מדי יום ברגל מהלך של כשעה קילומטרים.

אלו רק דוגמאות אחדות לרקע שממנו הגיעו מרבית משתתפות ומשתתפי המחקר, ומתוכו נבעו סיפוריהם על החינוך וההשכלה שרכשו בילדות ועל הבחירה בנתיב ההשכלה הגבוהה בבגרותם. אכן, חווית העוני והדלות הפיזית והנפשית שהייתה נוף ילדותם הם מרכיבים חשובים בסיפור המסגרת של המשתתפות והמשתתפים, אך אין הם מרכיבים בלעדיים לסיפורם. זאת כדי לומר, שאין להניח כי החסך עיצב את הבחירות בהשכלה ובמסגרת פוליגמית. למעשה, בחירות אלו של המשתתפות והמשתתפים העידו על סוכנות רבה שהעמידו בפניהם חסכים אלו.

## 2.1 בחירה בהשכלה מערבת סוכנות

עוד בתקופת ילדותן חשו משתתפות המחקר בפער מבחינת היחס שהופנה אליהן כבנות, לעומת הבנים. פער זה התגלם בהיבטי חיים רבים, אך היו בו פרצות שדרכן משתתפות המחקר הרחיבו – מתוך כורח וגם מתוך בחירה – את גבולות המגדר. הנא סיפרה שעזרה לתא המשפחתי "כמו בן" משום שהיה צורך ממשי בכך לשם פרנסת הבית:

היינו צריכים לעבוד עם אימא, גם להביא עשב לחיות, גם להביא להם אוכל... הייתה לה עגלה עם סוס, והיינו מעמיסים עליה, ומביאים... כמו ילד, אני עובדת חזקה... אני הייתי מרימה דברים כבדים... עובדת, עובדת, כמו סוס... בפועל אני עובדת כמו בנים בבית.

תיאור זה של הנא מתקשר עם התמורות המשמעותיות בכלכלה ובתעסוקה של החברה הבדווית שחפפו לשנות ילדותה של הנא. כפי שהיא ציינה, לעתים, בנות נאלצו להשתתף גם בעבודות המיועדות לבנים כדי להקל כמותם על המצוקה הכלכלית הקשה ועל קשיי הפרנסה של המשפחה והשבט. אך לא היה זה רק כורח המציאות. גם מונירה ציינה בריאיון כי שאבה סיפוק מעזרה לאביה במטלותיו יותר מאשר לאימה: "תמיד אני הרגשתי שאני עוזרת לאבא יותר מאימא, דברים של הגברים יותר מאשר אימא [צוחקת]". סמירה (בת 47, נשואה כאישה שנייה, אם לארבעה ילדים, גרה ביישוב מוכר, בעלת תואר ראשון, עובדת), העידה באופן דומה כי עד בגרותה נהגה ללוות את אביה בשגרת יומו ואף סיגלה לעצמה חזות של בן: "הייתי כל הזמן הולכת עם אבא שלי לשיג כשהייתי ילדה, בתור ילדה קטנה, אז... אני כל הזמן השיער שלי כמו הבחורים, כאילו, ילדים קטנים, קצוץ עד... קצר מאוד... כל הזמן הייתי מלווה באבא שלי. עד גיל 18".

אולם, ההתנהגות והעזרה למשפחה באופן הדומה לבנים עדיין לא הקנתה לכל המשתתפות את הזכות להשכלה, שבסיפורי רובן תוארה כשמורה לבנים בלבד. אל מול המציאות שחייבה את הנא שלא לצאת מגבולות הבית, נקרתה בדרכה האפשרות ללכת לבית הספר על תקן של "שומרת ראש" אחיה הקטן:

בית הספר היה בדיוק ליד הבית. ראיתי איך הילדים היו מסודרים. היו אז תלבושת מיוחדת, והבנות היו עם ככה לבן על הראש, עם צווארון, ומאוד מושך. וכשהם הולכים עם תיק, כאילו, משהו טוב! ואז הכניסו אח שלי הקטן ממני בשלוש שנים לבית ספר, ואז אני בכיתי... אז אמרו שהיא תשב, תלך איתו, והיא כאילו תהווה הגנה בשבילו, כאילו כמו שומר ראש כזה. אני חזקה, הייתי מפחידה ילדים [צוחקת].

הבחירה בין הישארות בבית ועיסוק בעבודות המסורתיות שנקבעו לה כבת בדווית ובין יציאה לבית הספר כ"מלווה" של אחיה באופן המאפשר לה גם להתרחק מהאלימות המשפחתית הייתה ברורה מאליה מבחינת הנא, והיא אימצה את התפקיד. לצערה, למרות התפקיד, היא המשיכה לסבול מאלימות משפחתית:

כל הזמן בבית הספר היה אסור לי לדבר עם בנות ועם בנים. אסור! אח שלי: "היא דיברה היום", לאמא שלי. אני חוזרת הביתה, תן! [מכה] "למה?" "אסור לך". בכלל, אני, החיים שלי היו רק בבית ספר. כשאני מגיעה הביתה, החיים נגמרו.

אף על פי כן, בשעות הפנאי, לאחר שסיימה את חובות עבודות הבית, היא למדה במסגרת: "הייתי הילדה הכי מצוינת בלימודים... אני הייתי מקשיבה למורה, וקולטת... הייתי בסתר, בלילה, לומדת. אני עושה הכול מה שצריך [בבית], ואז, בזמן הפנוי שיש לי, זה אני לומדת.

סמירה אמנם לא הצטרחה להיאבק על זכותה ללימודים, אך חשיבותם בעיניה שימשה כלי בידי אחיה, אשר מנעו ממנה לצאת לבית הספר כאקט ענישה. ההבנה הפתאומית של סמירה וההשפלה שהיא נושאת עימה עד היום ("לא חשבת שזה עדיין עכשיו כואב לי כל כך"), שהיא אינה שוות זכויות לבנים בנושא זה, הביאו אותה לידי ניסיונות התאבדות, עד שאביה התערב וסיים את העונש. כדבריה:

רציתי לשנות את החיים. היה לי קשה לחשוב שאני ממשיכה חיים שלי ככה, יושבת בבית, עם העיזים, לעשות, לנקות אחרי העיזים, לעשות להם אוכל... זה לא חיים. כשגדלתי טיפה, ידעתי, הבנתי שזה מאוד מגדרי.

כדברי סמירה, הזכות להשכלה בחברה הבדווית היא אכן מאוד ממוגדרת. מהמשתתפים הגברים לא שמעתי על חסמים מגדריים שעמדו בפני זכותם להשכלה יסודית ותיכונית. הקושי ההשכלתי העיקרי של משתתפי המחקר בשלבי חינוך מוקדמים היה תנאים פיזיים ומנטליים מאתגרים במיוחד ללמידה. אוסמה תיאר בפניי את שגרת יומו כילד בבית הספר היסודי, שהחלה במסע עם שחר להבאת מים, כללה ארוחת צוהריים דלה בבית הספר, מסע נוסף להבאת מים הביתה עם רדת ערב ועבודה במהלך סופי השבוע:

אני זוכר שארוחת צוהריים שהייתה לנו, רבע לחם שחור, פלוס שקית מיץ. ולא שקית שוקו. מיץ, את זוכרת את השקיות שהיו, טרופית? אפילו לא טרופית, היו שקיות, שקית של מה שנקרא מיץ. זה פטל, או ענבים, משהו כזה. אחלה ארוחה... איך אתה קם בבוקר בשש וחצי, אין מים בבית. אז לפני שאתה יוצא אתה חייב להביא מים לבית. אז אנחנו לוקחים את הגיריקנים האלה על חמורים, והולכים להביא מים כאילו בגניבה. הם יודעים שאנחנו לוקחים מים, זה מפעל בטון, מפעל ליד, פיוניר מה שנקרא. אנחנו הולכים להביא מים משם. וזה מספיק גם לכבשים... גם בערב, כאשר אני מגיע, אז עוד הפעם אני הולך להביא נגלה, עוד הפעם, זה חצי [שעה]

ארבעים דקות גם להביא עוד הפעם מים לבית. אז אנחנו היינו עובדים, הילדים עובדים, בשישי שבת אתה עם הכבשים.

אולם, הכירו בגורלם הטוב שזכה להשכלה, בעוד שהנשים – ובכלל זה אחיותיהן – היו אמונות על תמיכה עורפית בהשכלתם. כפי שסיפר לי סולימן (בן 47, נשוי לשתי נשים, אב ל-4 ילדים, גר ביישוב מוכר, בעל תואר ראשון, עובד):

כמו כל בני היישוב או השבט, בגיל שלי, הלכתי לבית הספר וגם זה היה קשה, כי בית הספר צריך כסף וצריך לבוש וספרים, וכל זה. שזה לא היה. אנחנו הלכנו ללמוד ארבעה מתוך חמישה אחים. האחיות הבכורה נשארה בבית, כי היא צריכה לדאוג לפרנסה שלנו, זאת אומרת להכין לנו אוכל, ואם אמא יצאה לכבשים, יצאה לעבוד, אז הבכורה נשארה בבית.

ובדומה, סיפרה חנאן (בת 31, נשואה כאישה שנייה, אם לשלושה ילדים, גרה ביישוב מוכר, בעלת תואר שני, עובדת):

אימא שלנו היא מקסימה. היא אישה שגידלה 13 ילדים לבד. היא אישה מדהימה שכל הזמן עבדה... היא אמרה לאח שלי הגדול, הבכור: "אמר לי אני רוצה ללכת לעבוד ולהביא כסף הביתה", אז היא אמרה לו: "לא! לך ללמוד, אני אעבוד ואם אני אצטרך למכור את המטפחת שלי, כדי שאתה תלמד, אז אני אמכור אותה". ואז הוא באמת הלך ללימודים.

העוני לא הסתיים בתקופת התיכון וליווה את המשתתפות והמשתתפים הלאה. סולימן המשיך וסיפר על ההשפעה הכלכלית על החלטתו הראשונית שלא ללמוד בהשכלה הגבוהה:

כשסיימתי את התיכון באתי לאמא שלי ואמרתי לה עד פה. את עשית את שלך, ואת השאר אני אעשה. כי את החובה שלה היא עשתה, היא הביאה אותי למצב שלמדתי, סיימתי תיכון, ועכשיו אני יכול... לסלול את הדרך שלי בעצמי. אז התחלתי לעבוד, כל מיני עבודות. אחר כך התחלתי לעבוד כמפעיל באיזשהו מפעל ברמת חובב. תוך כדי כך אמרתי שאני צריך ללמוד. אז נרשמתי למכללת הטכנולוגית, רציתי ללמוד תעשייה וניהול. והגעתי למנהל שלי והודעתי לו שאני מתחיל ללמוד, אמר לי: יש לך שתי בחירות. או שאתה לומד או שאתה עובד. שניהם ביחד אתה לא יכול לעשות. אז חשבתי, אם אני הולך להמשיך ללמוד, אז מי יפרנס? מי ישקיע? מי יביא כסף? זה קשה. אז ויתרתי על הלימודים. את יודעת, עם הזמן גדלים, מתחילים, גם התפיסות השתנו. חשבתי על איך להביא כסף. רק לעבוד ולהביא פרנסה. גם בשבילי וגם בשביל כל המשפחה.

מוסא (בן 63, נשוי לשתי נשים, 4 ילדים, גר ביישוב מוכר, תואר ראשון, עובד), לעומת זאת, העיד שהקושי הכלכלי בביתו והדוחק בחיי היומיום דווקא אפשרו לו הזדמנות ליזום את רישומו לבית הספר: "זה לא עניין את ההורים, או שזה לא דיבר אליהם. הרבה אנשים לא הלכו [לבית הספר] בתקופה הזו. אני זוכר שעזבתי, בלי תיק, בלי שום דבר, הלכתי מהעדר, הגעתי לבית הספר, נרשמתי, מאותו יום התחלתי ללמוד. לבד." גם אוסמה סיפר באריכות על השנים שבהם היה תלמיד, ועל כך שנאלץ לסייע במימון לימודיו מגיל צעיר. בסיפורו הוא גם תיאר כיצד הבחירה להמשיך בהשכלה תיכונית שהצריכה ממנו ללמוד בתנאי פנימייה בעיר אחרת, זימנה גם התמודדות עם עוינות מצד פלסטינים אזרחי ישראל שעימם למד:

בכיתה ו' אני התחלתי לשמור. ככה גדלתי. הייתי יושב לבד בבניין. בצהריים אני מגיע הביתה ומחליף את השיעורים והולך לשמירה. שומר עד הבוקר, שם אני לומד, ומשם אני נוסע לבית

הספר. שנתיים אני שמרתי.... אבא ואמא רצו שאני אעזוב, שאני אעבוד, אני אפרנס, אני אעזור להם, אבל רציתי להמשיך ללמוד, אז עברתי לטייבה... כל מי שהלך לשם, הלך ללמוד. וזה היה גם שכירות, זה קשה. אבא משלם שכירות או חלק ממנה... חצי מהמשכורת של אבא שלי, [וחצי] זה עלי... אז גם אם אתה שוטף כלים, אתה כובס בגדים, אז אתה שם אמא, אתה אבא, אתה הכול. זה מה שנקרא הישרדות. וגם ללמוד בתוך חברה שגם הייתה עוינת קצת. לא, אל תחשבי שגם שם אוהבים את הבדווים, קצת עוינת, אתה נקרא זר... כל חודש הולכים וחוזרים הביתה פעם אחת. לא משתתפים בכל מיני חוגים, למשל, בחופשים... הצפונים לא הבינו אותנו. אנחנו יכולנו לדבר בפני הצפונים והם לא הבינו כלום. ממש כלום. כי יש לנו את הסלנג שלנו, יש לנו את המבטא שלנו, אז המבטא שונה. אז אנחנו הבנו אותם והם לא הבינו אותנו. אבל שרדנו. גם חיינו ושיתפנו את הכל.

אנו נוכחים לגלות שתנאי הסף הפטריארכליים - כבר בשלבי ההשכלה המוקדמים (בתי ספר יסודי ותיכון) - מיקמו את הנשים במיקום שולי לעומת הגברים, וכי תנאי העוני ועול פרנסת הבית העיבו במיוחד על חינוך הגברים בצעירותם. לעומת זאת, סיפרה סמירה שהכפיפות לנורמות בקהילה הגדירה את תחומי הלימוד שלה גם בשלב ההשכלה הגבוהה לתחומים שהיישום המקצועי שלהם אינו דורש מרחק רב מהבית:

החברה כל הזמן שופטת אותך... במגזר הבדווי, הכי המתאים לאישה, וככה זה הולך עד היום – זה [ללמוד ולעסוק ב]חינוך. רפואה זה קשה לבחורה, אחות, משמרת, זה... אבל מורה הולכת וחוזרת [הביתה], החופש עם הילדים שלה, אז כאילו - בין סוגריים, החברה הגברית אומרת [לנשים], אנחנו מאפשרים לך ללמוד, ולעבוד, בתנאי, שגם תעשי את כל העבודה שעלייך. אז זה בסדר. מי שלומדת – עובדת בהוראה, מי שלא לומדת – עובדת כסייעת. ובמשפחה שהערך שלה נמוך – הבנות הולכות למפעל. אז אני, המשפחה שלי לא אפשרה לי. בכלל. אם לא במקום מסודר, לא צריך. אז זה ככה אני נהגתי, לפי החברה.

לעומתה, סיפרה מונירה שבשלב הפנייה להשכלה הגבוהה היא לא נעתרה יותר למוסכמות כאלה:

סיימתי י"ב, בלי הבגרות, אין לי [את] כל השפה [עברית]... אז נרשמתי בזמנו בבית ספר לאחיות בירושלים, שזה לא היה מקובל שהבנות תיסענה לבד באוטובוס... באתי יום לפני, ישנתי שם, עשיתי את הבחינה אבל לא התקבלתי... לא התחשבו או משהו, לא. אתה כמו כולם... התחלתי לעשות עוד פעם את הבגרויות, כל זה... רק שנתיים אחר כך פתחו פעם ראשונה בישראל במכללה בדרום התמחות לגננות במגזר הבדווי. והלכתי לשם.

מעצם יוזמתה לרשום את עצמה לבית ספר לאחיות המרוחק מרחק רב מישוב מגוריה אנו למדים על מידה רבה של סוכנות מצד מונירה מבחינת הבחירה בנתיב השכלה. היא מעידה כי הדבר לא היה מקובל ואף על פי כן היא שאפה להגשימו. כמו כן אנו למדים מבין השורות כי מונירה המתינה שנתיים עד לתחילת לימודיה בניסיון לשפר את ממוצע הבגרויות שלה ולהתקבל ללימודי סיעוד, ורק אז התפשרה על לימודי חינוך לגיל הרך. נושא הפשרה עלה גם בסיפורה של עביר (בת 28, נשואה כשאשה שנייה, אם לשלושה ילדים, גרה ביישוב לא מוכר, בעלת תואר ראשון, עובדת): "אני בחרתי במזרח התיכון, זה היה מחוסר ברירה. לא ממש אני אהבתי, כי אני רוצה ללמוד, אבל מה אני רוצה ללמוד אני לא יודעת. והבחירה שהייתה לי רק מזרח התיכון, אז הלכתי ללמוד המזרח התיכון." מאידך, עביר וחנאן סיפרו שהתא המשפחתי דווקא היה גורם תומך בהשכלה ועל כך שהוריהן עודדו אותן לרכוש השכלה גבוהה:



"אבא בכלל לא התנגד שאצא ללימודים... בהתחלה היו באים הרבה אנשים לבקש אותי מאבא שלי, אבל הוא סירב, היה אומר: 'שהיא תסיים לימודים'" (עביר); "אמא במיוחד כל הזמן עודדה: 'תלכי, תלמדי, תעשי, תלכי לפרויקטים', לא הרגשתי שיש איזה מחסום... בזה שהיא תמכה כל הזמן. אמא שלי" (חנאן).

אוסמה סיפר:

נרשמתי לאוניברסיטת בן-גוריון, ומטבע הדברים נרשמתי לשני מקצועות. עבודה סוציאלית דחו אותי בגלל הגיל, אז אפילו לא 21, אז נרשמתי לביולוגיה ואין מקום, גם אין לי יחידות בביולוגיה... עבדתי שנה ממש כל מיני עבודות, ולאחר מכן נרשמתי למכללת קיי למקצוע ההוראה.

למרות הפשרה, אוסמה העיד כי חווית הלימודים שלו הייתה טובה. הוא היה מבין המצטיינים בכיתתו והדבר הסב לו גאוה רבה:

היינו תלמידים טובים. הטובים. איך אומרים, הטובים לטיס?... אני הייתי הראשון בכיתה, בכל הכיתה... ואני חושב שאני - יענו בשחצנות כזו, סיפור הצלחה. שממש מלא כלום אני הפכתי להיות מורה וגם מנהל וגם מרצה... אנחנו שבעה אחים, מתוך השבעה ארבעה מורים... אז כל הכבוד לאבא שלי שגם באמת אנאלפבית, אבל הוציא לפחות ארבעה מורים.

הנרטיב שאוסמה מעצב במובאות אלו היא צמיחה של השכלה מתוך רקע חסר השכלה, עניין שמשמע מדבריו כסיפור של התקדמות מ"לא כלום" ל"בעל ערך". היבט נוסף שמודגש בדבריו הוא שסיפור ההצלחה מאפיין לא רק אותו אלא עוד שלושה מאחיו, אשר גם הם בגרו תואר ראשון בהוראה. וכך גם מדבריה של הנא: "זה אוטומטי נכנסו [אחריי] ללימודים. אני פרצתי, ואז נכנסו הבנות. היו לי שתי אחיות קטנות שנכנסו אחרי ל... אני עשיתי מלחמה, והם אוטומטית - הלכו, נרשמו, בלי אף אחד שיפריע להן. פרצתי דרך במשפחה". פריצת הדרך להשכלה באה על רקע חיי הדלות של המשתתפות והמשתתפים, אך הדבר התאפשר בזכות התעקשותם על כך כנגד החסמים המגדריים והכלכליים.

עאטף (בן 67, נשוי לשתי נשים, אב לשישה ילדים, גר ביישוב מוכר, בעל תואר ראשון, עובד) היה פורץ דרך במכלול רחב של הקשרי השכלה ותעסוקה בחברה הבדווית. הוא נולד ב"פזורה", למשפחה במצוקה כלכלית שהייתה על סף רעב. אביו החולה נזקק לשירותי רפואה תכופים. כבן בכור היה רועה את העדרים, מוכר ביצים בעיר הסמוכה ומקבל תמורתם ירקות. עאטף למד בִּפְתָאב, בית הספר היחיד שהיה באזור שבו גר. בבית הספר למדו שניים עד שלושה ילדים בכל כיתה, עד כיתה גימ"ל. אחרי תקופה זו, עאטף נאלץ ללכת יום לבית ספר שהיה מרוחק מהלך של שישה קילומטרים מביתו. לעתים רכב על חמור, וכשהחמור מת, על אופניים:

[כש]הייתי על חמור שאני הולך לבית הספר, הייתי פותח את הילקוט והייתי משנן את כל הספרים שלי בעל-פה וכל פעם שאני משנן, זורק את הדף, ובסוף השנה אין לי ספרים. היה אומר לי המורה: תקרא לי מעמוד 36, הייתי קורא [מהזכרון].

במובאה זו עאטף מתאר היטב חוויה של ניצול הזדמנות ההשכלה במלואה. אף על פי כן, כאשר סיים את בית הספר היסודי לא היו לו הזדמנויות רבות לרכוש השכלה איכותית באזור מגוריו. עאטף החליט ללמוד בצפון הארץ. הוא סימן את התקופה הזו כזמן מכונן:

ברגע שיצאתי מפה ועליתי על אוטובוס, בכיוון ללימודים בתיכון, התחיל בי השינוי. השינוי הזה [ש]החלטתי ביני לבין עצמי שאסור לנו להישאר רק עם העדר. אולי העדר הוא מקור, אבל צריך להשתנות, ולהיות עו"ד. העו"ד זה היעד כמו היום להגיד אסטרונאוט שעולה לירח. זה דבר נדיר... זה מעל למחשבה של אנשים רגילים. אני חייב לשבור את המוסכמות שאנחנו רק רועי צאן. וככה התחלתי את הדרך.

בדיעבד, בחירת המילים של עאטף "אסור לנו להישאר רק עם העדר" (הדגשה שלי, ח"ז) היא מהות העניין עבור רבות ורבים מהמשתתפים. העדר הוא הרקע, הוא ההיסטוריה והוא קיים בסיפורו של עטאף ובסיפורי המשתתפים כערגה לחיים המסורתיים בילדותם. אולם, העדר הוא גם הסטריאוטיפ שהוביל לכך שבלימודי התיכון עאטף חווה גזענות מצד התלמידים הערבים, שלא ראו בו ערבי כמותם. המורים של עאטף לא הגישו אותו לבגרות, בטענה שקיימת מכסה, ולכן נאלץ להשלים את הבגרות בבית ספר תיכון אחר. על אף כל זאת, עאטף השלים את הבגרות והחל לעבוד כמורה דרך. משם המשיך ללימודי עורכות-דין והיה לראשון בחברה הבדווית שפתח משרד עצמאי לעריכת דין.

## 2.2. ההשכלה מעצימה את הסוכנות

רכישת ההשכלה העניקה למשתתפות ולמשתתפים תחושת הישג בשל ההתגברות על אתגרים מגוונים: לשוניים, אקדמיים, חברתיים וכלכליים. מנאל סיפרה:

לא קל היה באוניברסיטה. היו קשיים... וגם פחות חברים, כאילו, כי רוב הכיתה היו מהמגזר היהודי. והיו רק אחד או אולי [שניים] מהמגזר הערבי. וגם כל תקופה הלימודים אני עבדתי. עבדתי במחקרים, והיה לי פר"ח, פה ושמה, אבל שרדנו את זה. זה חלק מהכוח [צוחקת]... זה החיים.

ובדומה, הנא:

כשנכנסתי לתואר, שנה ראשונה, לא ידעתי עברית בכלל, מדברים לידך אתה לא יודע כלום... לא דיברתי עם אף אחד, לא ידעתי בכלל שאני יכולה לשבת ולהקשיב, ואז לצלם ממישהו שהוא כותב [בשיעור]. כאילו, שנתיים חייתי לבד. רק שנה שלישית התחלתי לדבר עברית טובה, ולהכיר חברות, ולעשות שותפות, ולהבין... בגלל זה עכשיו אני גאה בעצמי שעשיתי בעצמי, ואף אחד לא עשה לי.

בסיפא של דבריהן, הן מנאל והן הנא מתייחסות לקושי המגביר כשלעצמו את תחושת הסיפוק ("זה חלק מהכוח", "אף אחד לא עשה לי"). דווקא בשל קשיים אלו, ההשכלה הגבוהה נתפסת בקרב המרואיינים כאמצעי חשוב, ולעתים הבלעדי לקידום ניידותם החברתית והתעסוקתית. ההשכלה הגבוהה בעיניהם, היא הון יקר ערך שיכול לגשר על פערים, לצמצם אי שוויון, לקדם יחסים בינם לבין יהודים ולהעצים את מעמדם החברתי והכלכלי (שביב ואחרים, 2013).

מוסא גילה כי לצד הפן המריטוקרטי שההשכלה הגבוהה מאפשרת, מקור סיפוק נוסף שלו ממנה הוא מטיפוח חשיבה ביקורתית המסייעת לו בעיסוקו:

כל הזמן אני חושב, שנתנו לי את המושכות והתקדמתי איתם... התחלתי לחשוב אחרת... אני מגשים במובן הזה שהיום אני יכול להרשות לעצמי לשבת בכל פורום, למצות את עצמי בעשייה, בויכוח, בביקורת, אני גם יודע מושגים, דבר שלא ידעתי לפני כן. אני יודע לארגן את הדברים

בצורה אחרת... יש לי השכלה, אני יכול להתמודד על תפקיד יותר בכיר, יש לי משכורת טובה, עם זה יש לי יותר אפשרויות: האם להשקיע בילדים, האם להשקיע בעצמי?

החשיפה לחשיבה אחרת נשמעה גם אצל עביר:

האוניברסיטה והלימודים נתנו לי להכיר את עצמי – מה אני אוהבת, מה אני לא אוהבת, מה אני אסתדר, מה אני לא אסתדר... יצאתי עם אישיות, עם ביטחון עצמי, אני יודעת מה אני רוצה, יש לי שאיפה עצמית, יש לי השכלה גם, ויש לי מחשבות, ויש לי אידיאולוגיה... זה ממש עולם, זה נותן לאישיות שלך להתקדם... מבחינת שפה, מושגים, ידע, אתה מוצא את עצמך שאתה חייב, למשל, לקרוא מאמר לקראת השיעור, כי אם לא קראתי את המאמר, המרצה מוריד לי נקודות. אז מתוך הקריאה עצמה, נכון שאת חייבת לעשות ורואה עצמך מחויבת, אבל את נכנסת לגל של האידיאולוגיה, של המחשבות האחרות, של החוקרים, של המאמרים, וזה לא ראיתי במקומות אחרים, שאני יודעת. שאני יודעת.

וכן אצל אעודה:

[באוניברסיטה, התוודעתי ל]הרבה גישות אחרות, גם בתחומים של החינוך, גישות פוריות, גם בתחום של עבודה סוציאלית של המשפחה, בדיני משפחה, וכל הדברים האלה. וגם למדתי בקורסים של פילוסופיה, אני אהבתי לשמוע כל מיני דעות. ניטשה, וכל הסוללה הזו של ה... ותמיד לראות את הדעות מכמה זוויות. הכול זה ענין שלפעמים להסתכל על זה מזווית אחרת. כשאני שופט, אני מסתכל על זה מזווית אחת, אז זה לא אומר שאני רואה את האמת מהזווית שלי. יש [תמיד] דברים שאני לא רואה אותם, לדוגמה, כשאני מסתכל במסך הזה [צג מחשב על שולחן, ח"ז] יש אחורה, גב שאני לא רואה. וזה צריך להשפיע לפי דעתי על האדם, וזה השפיע עלי איך שלתפוס את החיים. איך לתקשר עם אנשים, יחסי אנוש.

מדברי מוסא, עביר ואעודה, אנו למדים על העצמאות אשר ההשכלה הגבוהה נתנה בידי המשתתפים, ובפרט את העצמאות המחשבתית שסיגלה להם כושר לראות את "הצד האחורי של הצג", את נקודת מבטו של האחר. אולם, היו גם עדויות לכך שלצד החשיבה הנאורה והליברלית שאימצו, הם שמרו על הקישוריות הגבוהה למשפחתם ולקהילתם. הדבר התבטא בסעד שנתנו הגברים המשכילים לאחיהם ואחיותיהם לטובת תמיכה בהשכלתם.

סיפורו של עאטף מדגים זאת היטב. בתקופת לימודיו באוניברסיטה, הוא נהיה פעיל בוועד הסטודנטים ועבד בהסברה. בעלי הדירה אותה שכר חשפו אותו למוזיאונים ולתיאטראות. למרות השינוי הקיצוני בחייו, עאטף לא מצא נחת בעדנו של השפע. להיפך, כדי לתמוך גם באחיו שלמדו באוניברסיטאות לקח על עצמו שתי משרות והשיג מספר מלגות: "ככה ראיתי את הייעוד שלי בחיים. זה לעשות את הטוב לא רק לי ולאמא ולאחים, אלא לכל החברה. אם אני לא מתחיל, אף אחד לא יתחיל".

בתום לימודיו, עאטף נשא אישה וחזר להתגורר עמה באחת מעיירות הבדווים בנגב. שם פתח משרד עריכת דין עצמאי, הראשון לעשות זאת. עאטף סיפר כיצד הישג זה, ויכולתו הכלכלית שהגיעה בעקבות זאת, שימשו אותו לעזור לאחיו:

בשנתיים האחרונות לפני סיום האוניברסיטה היה לי אח שלמד חינוך באוניברסיטת בן גוריון, והיה לי אח שלמד רפואה, [אבל] רצה ללמוד רפואה בחו"ל. הייתי מוכרח לעזור להם יותר. אהבתי את האחים שלי, ראיתי את החובה שלי לעמוד לידם, לעזור להם. הרגשתי שהדבר

הראשון שלי, זה המשפחה שלי שלא תזדקק לשום דבר. וככה התחלתי לעבוד שתי משרות וגם ללמוד, וזה היה קשה מאוד... כשהיה לי קשה, הייתי חושב על המשפחה, הייתי חושב על החיים שלי שהיו... כשאני הולך לבית, שואלים אותי, איך הלימודים, אז אני מסביר להם שהלימודים הם מאוד קשים, אבל מה שהסיפוק מכל הסיפור הזה, זה שאני חוזר ורואה אתכם שאתם מתגעגעים אלי ורוצים שאני אגמור את הלימודים שלי... כשגמרתי אוניברסיטה, אבא שלי נפטר, והמשכתי את הדרך לעזור לאחים שלי שילמדו כמוני.

כפי שהוזכר ברקע התיאורטי לעבודה זו, נהוג שבחברות מסורתיות מתקיים מנגנון של "שרשרת עבודה משפחתית" (Familial Work Chain) (Rosenfeld, 2002) – אמצעי משפחתי גרעיני שבו בני המשפחה עובדים יחדיו כדי להשיג את המימון הדרוש ללימודים. דומה ומנגנון כזה נקשר בסיפורם של המשתתפים והמשתתפות לבחירה ולא לכורח. במילותיהם ניכרת דאגה למשפחה והרצון להיטיב עמה, ומכאן בחירתם לכלכל את המשפחה משקפת מידה רבה של סוכנות מצדם.

עם ההשכלה, הגיעו גם הנראות וההכרה ומעמדו של עאטף כמשכיל בקרב החברה הבדווית זכה לבלוטות:

אני רוצה להגיד לך, כל עו"ד שהיו אחרי, או עברו לידי, או שעברו תחת הידיים שלי, כולם עודדתי אותם, הראיתי להם את הדרך, וגם נתתי להם לאהוב את המקצוע... אני לא באתי לתקן עולם. אני באתי להצליח. וידעתי, שאם אני אצליח – אני אתקן. אם אני לא מצליח, אין לי את הכלים לתקן. ולכן כשחזרתי לאוכלוסייה שלי, לבדווים, לעבודה שלי בבאר שבע, איפה שכל האוכלוסייה הבדווית, איפה שכל הלקוחות שלי הם בדווים, ומשם הצלחתי שהם יקבלו אותי כדוגמה, וככה הם לימדו את הבנים שלהם, וככה יש הרבה אנשים שאפילו קראו את השם [של הבנים] שלהם על השם שלי, בגלל שהם ראו שאני הצלחתי בצורה הנכונה. אני לא רציתי להרוס חברה, להפך, אני מתגאה שאני בדווי. אני מתגאה שיש חברה שקוראים לה בדווית. כי בדווים, גם היהודים היו בדווים – נוודים. גם היהודים. גם הנביאים היו בדווים. כולם היו נוודים. זאת אומרת לבוא ולמחוק את כל זה? לא. אבל הצלחתי במחשבה הנחושה, שהם יראו את החברה החדשה באור אחר, באור טוב – נכון, על-ידי ההתנהגות שלי בחברה. ככה הצלחתי.

פעם נוספת, עאטף ביטא היטב סוגיית ליבה שעמדה במוקד הריאיונות: מעמדם של המשתתפות והמשתתפים כמשכילים הגבירה אצלם את הסוכנות להפוך למליצי יושר של החברה. עאטף רצה להוות דוגמה, להיות רועה צאן של חברה במעבר. בדימוי שלו, אם כולם היו נוודים והצליחו להתקדם – מדוע לא הבדווים? סוג אחר של תועלת הנובעת מההשכלה הגבוהה אינה נובעת דווקא מהלימוד עצמו, אלא מתוך טיפוחה אינטראקציות חברתיות באקדמיה. מקרב המשתתפות והמשתתפים היו שסיפרו כי במסגרת הלימודים הם רקמו חברויות, גם עם אנשים מחוץ לקהילתם, שהדגימו להם כי חיינם חשבים ובעלי ערך. עיישה (בת 34, נשואה כאישה שנייה, אם לארבעה ילדים, גרה בכפר לא מוכר, בעלת תואר ראשון, עובדת) הבינה בהדרגה כי היא מוערכת על ידי חבריה ומרציה מהאקדמיה:

באוירה הזאתי של האוניברסיטה, שאני אישה חזקה. שאני אישה יכולה... כולם אומרים לי שאני מתנהגת בצורה יפה, חזקה - אם צריך שאני אהיה חזקה באותו הזמן, טובה, אוהבת אנשים, אוהבת לעזור, המרצים מחבבים אותי, חברים מחבבים אותי, חברות מכבדות אותי. אז אני ראיתי שאני חשובה... שם הייתה אווירה אחרת, שאני משתפת פעולה, שאני הייתי

נכנסת לחברות שלי ומדברת. אז אני רואה שהעולם לא רק אני והבית והעבודה שלי. העולם אחר.

מונירה סיפרה שחוותה הערכה מצד הקהילה, שראתה במשכילותה כמקור להיסמך עליו:

אני רואה את הבנות שלמדו איתי במכללה והתחתנו והביאו ילדים, ואני המשכתי ללמוד. אני מסתכלת לאן אני הגעתי ואיפה הן היום. יש להן משפחה, אבל לי יש את ההשכלה. יש לי את כל הלימודים... במשפחה שלי – את מובילה, את משכילה, אפשר לסמוך עלייך ואפשר להיעזר בך, שגם את, שאם יש בעיה מסוימת, את מכירה ועוזרת בפתרון בעיות.

כפי שפרק זה העלה, הבחירות ההשכלתיות שעשו המשתתפות והמשתתפים נעשו מתוך סוכנות, וההשכלה הגבוהה בתורה הגבירה את סוכנותם. ההשכלה ציידה אותם בכוח מחשבת, הישגי ותודעתי, שעמו חזרו לקהילה. באופן שהוא לכאורה פרדוקסאלי, השיבה לקהילה היא השלב בו מתרחשת הבחירה בפוליגמיה. למעשה, מקיימים המרואיינים והמרואיינות דיאלוג בין בחירה הנטועה בקישוריות לבחירה אוטונומית, על-ידי כך שהם בודקים את הרלוונטיות של רעיונות זיקתיים לקהילה הברווית. הפעלת ביקורת זיקתית זאת מתעמתת מחד עם אידיאלים של אינדיבידואליזם, חופש, עצמאות וסוכנות, ומדגישה מאידך מושגים של קישוריות חברתית-תרבותית כפי שהיא ממוקמת בקהילה פטריארכלית (Slobodin & Ziv, 2021, pp. 461-462). בחברה מסורתית מסוג זה, המתח בין רצונו של סובייקט אחד לרצון האחר לעולם לא נפתר (Yeatman, 2015, p. 13), אך על-פי תיאוריית האישיות ההומניסטית, מהווה בעצמו מקור סוכנות לשינוי והתקדמות (Rusu, 2019). יש לציין גם את האקטיביזם החברתי הממומש באמצעות ארגונים לא ממשלתיים (NGO's) כמקור סוכנות, במיוחד לנשים המשכילות, שיש לו מטרה משותפת, המרחיב את הרשתות החברתיות ואת אפשרויות הפעולה, ומוסיף העצמה וכוח. ההתמודדות עצמה, של ניסיון למצא פשרה ולשלב בין המקומי לגלובלי, כשני רכיבים המשלימים זה את זה: "יוצר מרחב לסוכנות, נותן לגיטימציה לאקטיביזם שמאתגר את הסטטוס קוו" (Abu-Rabia-Queder, 2007b, p. 77).

### 3. פוליגמיה כבחירה פרדוקסלית בחיי משפחה, אהבה, נראות וחופש – האמנם?

הפרק הקודם שימש כרקע לפרק הנוכחי, והדגים כיצד המשתתפים התמודדו עם אתגרים מורכבים בעת הרכשת ההשכלה הגבוהה. אך במקביל, הם גם יצאו נתרמים מתקופה זו מבחינת תחושת הביטחון הגבוהה שלהם בעצמם וטיפול חירויות שלא היו קיימות בחייהם קודם לכן. מהטעם הזה לבדו, של עצמאות גוברת והולכת בחייהם, לא ברורה מאליה הבחירה של המשתתפות והמשתתפים בפוליגמיה. בפרק הנוכחי אבקש להתיר את הסתירה הזו, תוך שאדגים כי בחירה היא מושג מרובד ותלוי הקשר. הבחירה בפוליגמיה נובעת מבחירה אישית, אך לא רק ממנה. כבחירה הנעשית במסגרת קהילה דתית בעלת קישוריות גבוהה, היא מערבת בתוכה שיקולי רווח והפסד שאינם נובעים רק מרצון אישי אלא כרוכים בהחלטות המשפחה ובאינטרסים המקומיים. אני אדגים כי למרות שהבחירה בפוליגמיה אינה חפה משיקולים שאינם אישיים, היא עדיין מונעת מהתועלת שמוצאים המשתתפות והמשתתפים בבחירה שכזו עבור המשפחה או הקהילה. ההתחשבות בקהילה היא לא רק תוצר של הנסיבות, אלא חלק מתהליך של ראייה מחודשת של המשכילים את מסורתם באור חיובי, ונטילת חירות לפרש את המסורת הזו באופן הוליסטי וביקורתי.

חלקו השני של הפרק מתייחס למתחים העולים בין רעיונות הנאורות למסגרת הפוליגמית, ובפרט במתח שבין בחירת אדם שחונך ברוח הנאורות ומערכת נישואין המנוגדת למחשבה זו. ראשית, אציג את המתח בין פוליגמיה וחיי משפחה נאורים. פוליגמיה עשויה להיתפס בעיניים ליברליות ככפייה פטריארכלית של תא משפחתי נצלני, בייחוד כלפי הנשים. על אף שזה נכון לחלק מהמקרים שתוארו בפניי, כפי שאדגים בהמשך, הן הנשים והן הגברים שהשתתפו במחקר הסבירו כי המשפחה הפוליגמית מייצגת אידיאליים קולקטיביים שהמשתתפים מעריכים ומוקירים. המתח הבא שיוצג הוא בין פוליגמיה ואהבה ברוח הנאורות. גם במקרה זה, פוליגמיה עשויה להיתפס כמערכת בלתי-שוויונית, שבה אין אהבה הדדית אלא מנוהלת כיחסי מרות בין בעל ונשותיו. אולם, הממצאים להלן ידגימו כי בחירה בפוליגמיה מאפשרת בחירה באהבה במציאות שבה נישואין מתוך אהבה לא מתקיימים כברירת מחדל. מקרב משתתפות המחקר היו שחיכו לבעל הנכון, לאהבת אמת. אמנם, לאחר רכישת ההשכלה המשתתפות נחשבות מבוגרות ולכן יש להן פחות הצעות נישואין מרווקים, אבל דווקא משום כך הן יכולות לאפשר לעצמן שלא להתפשר על אהבה ולהינשא למי שהן בוחרות ולא לכל מי שמוצע להן במסגרת שידוך. גם הגברים בוחרים בנשים נוספות מתוך אהבה; אחדים ממשתתפי המחקר חותנו במסגרת נישואי חליפין בצעירותם ונכפה עליהם להינשא לאישה שלא בחרו ולא אהבו. הזכות המסורתית לשאת אישה נוספת מאפשרת להם לבחור מתוך רצון חופשי. הגברים אמנם פחות הזכירו את המילה אהבה, אך מדבריהם עלתה בבירור תחושה של יציבות ושקט הנובעת מנישואיהם לנשים נוספות. מה שמשותף לגברים ולנשים הוא תפיסה המנוגדת לכך שפוליגמיה כובלת את החופש של הפרט. הם העידו על כך שהפוליגמיה מאפשרת לנשים מרחב אישי לפעול בו ויותר עצמאות מאשר היה מתאפשר להם אילו היו בוחרים במסגרת נישואין מונוגמית בחברה הבדווית.

### 3.1 דרך ללכת בה : בחירה מסורתית-דתית כאספקלריה לזהות הבדווית

רבים מהמשתתפות והמשתתפים העידו כי מסגרת הנישואין שבחרו היא הטובה ביותר שעמדה בפניהם כדי לממש את עצמם מבחינה אישית, משפחתית וקהילתית. הם גם הצדיקו את השיקולים הקהילתיים שהביאו בחשבון בבחירה בפוליגמיה כנובעים מאחריותם כמשכילים. במיוחד ציינו את אחריותם כמשכילים לשמר את המסורת מפני המודרני ולאמץ מחדש או לחזק נורמות שישיעו להתבדל מהחברה ההגמונית (ברכאת, 2018; Erdreich, 2006; Abu-Rabia-Queder, 2006, 2017b). לעיתים שימור המסורת נובע מכיסופים של המשתתפים למה שהיה חיובי בנוף ילדותם, לאורח חיים תמים ופשוט שהלך ונעלם. לעתים אחרות, החזרה לנורמות מסורתיות היא תגובת נגד להדרה ולסנקציות שמטילה עליהם מדינת ישראל.

המרוויינים ציינו כיצד מגיל צעיר הוקסמו מרעיונות שקראו בספרים וממציאות שונה משהכירו כשצפו בטלוויזיה. גימילה (בת 41, נשואה לגרוש, ללא ילדים, גרה ביישוב לא מוכר, בעלת תואר שני, עובדת) סיפרה על החשיפה לתרבות המצרית ועל הרצון להידמות לה :

אני קראתי הרבה ספרים כשהלכתי לבית הספר, בשפה הערבית כמובן. ספרים עם משוררים, סופרים, אנשים שכתבו במצרים... אנחנו גם גדלנו על הסרטים, אנחנו גדלנו על השחקנים שלהם... בשבילנו זה כמו ללכת לסינמה, לקולנוע, ביום שישי... אז ההשפעה של מצרים על העולם הערבי המוסלמי היא רבה מאוד. אז אני קראתי וקראתי וקראתי, ורציתי להזדהות עם הסינמה, כי אני לא רוצה להישאר באוהל יותר.

ואילו חנאן סיפרה על השפעת הטלוויזיה והעיתונות הישראלית על רכישת השפה העברית ועל עיצוב תחומי העניין שלה :

העברית שלי מאז שהייתי בתיכון הייתה עברית טובה מאוד. כי אני אגיד לך, [כ]שהיינו ילדים בבית אצל אימא, כל האנשים בכל היישוב הביאו דבר שקוראים לו "צלחת" בערבית. שזה משהו כמו 1000 תחנות [טלוויזיה]. אצלנו בבית אימא שלי לא הביאה את זה. [אז] מה שהיה לנו זה רק הערוץ הראשון והערוץ השני. באמת! ואני גדלתי על כל התוכניות של דודו טופז, של פספוסים ושל זה. ואז העברית שלי מהטלוויזיה, וגם היה לי אח שהיה מכור לעיתונים, ועד היום הוא מכור לעיתונים. הוא היה מביא את העיתונים, ואני הייתי גונבת לו וקוראת, הייתי אוהבת ספורט, ברמות - שאני זוכרת את זה [עד היום], הייתי מתה על ספורט והייתי קטנה, הייתי בכיתה ח', והיה אז חיים רביבו ויוסי אבוקסיס, השחקנים האלו. ושם הייתי קוראת הרבה עיתונים.

ילדותם של חלק ניכר מהמשתתפים קרתה בזמן בו המדינה כפתה את המעבר מחיי נוודות ליישובי קבע והקצינה את הדיסוננס בין חיים מסורתיים וחיים מודרניים. עאטף נזכר :

כשגרנו באוהל, היינו מביאים מים מהיישוב היהודי הסמוך, על חמורים. עכשיו אין לנו חמורים, יש לנו מים בבית. אז התחלנו את התלות הזו באחרים. התחלנו להיות ציביליזציה. היינו צריכים לשלם מים. גם לשמור על המים, לשמור על החשמל. במקום להדליק פנס מנפט, היינו עכשיו מדליקים [אור]. פתאום מסתכלים [ב]טלוויזיה... ואז אנשים התחילו להתאמץ מאוד להביא עוד טלוויזיה, ועוד זה.

ההתלהבות מהתרבות המודרנית והסקרנות ממנה, נבעה כפי שעאטף מתאר ממראות חדשים ומטכנולוגיות שלא היו מוכרות לתרבות הנוודית. כל אלה קרצו להם כשהיו ילדים. אולם, ככל שנחשפו לתרבות זו באופן בלתי אמצעי, שלא דרך הטלוויזיה, ובעיקר לאחר שרכשו השכלה, החלו להכיר בסגולות הערכיות המאפיינות את התרבות המסורתית. הם הדגישו את מחויבותם לשמר את הערכים המסורתיים, דווקא בשל היותם משכילים. ג'מילה תיארה כיצד צמחה לה תובנה כזו:

ראיתי איך אנשים חוזרים לשורשים, ואני לא. אני משתמשת ב-Lancôme והם משתמשים בסבון של שמן זית... מחפשים את הדברים הטבעיים... ואני באה מהשורש של הדברים האלה. אז זה עשה לי ואוו!... זה לאט לאט הביא אותי למקום של: למה אני לא אתעד את זה? זה הביא אותי גם לכל מיני שאלות על המסורת שהייתה והלכה, ואנחנו לא תיעדנו, כי פעם הבדווים לא תיעדו כלום – לא סיפורים, לא אדמות, הכול הכול. כי לא כתבו ולא קראו, הם גם בקושי ידעו שהם היו מוסלמים. ותפילות וזה – כלום. כלום. אז אני הרגשתי שהמחויבות שלי, דווקא אני שהלכתי ולמדתי, ללכת ולשמור על הדברים כמה שאפשר ולתעד אותם.

ג'מילה רומזת כאן על יכולת רפלקטיבית שהקנתה לה ההשכלה להבין בניכור ובהרחקה של חיי שפע מהחיים המסורתיים שהיו מבוססים על סימביוטיות עם הטבע. כפי שיתברר להלן, זוהי תפיסה רומנטית של כמיהה לערכים שהיא חשובה להבנת הבחירה בפוליגמיה. ג'מילה בחנה בצורה מודעת ורפלקטיבית את צרכי החברה, בדומה לכל פרט הבוחן עצמו ביחס לשינויים חברתיים קיצוניים (Adams, 2003). הרפלקטיביות מכירה בתפקיד החברתי, כמו גם באלמנטים רבים אחרים של חוויה, כגון: תפקיד הלא מודע, הלא רציונלי, הרגשי והעמיומות העצמית, כפי שמוגדרים על-ידי התרבות.

כאמור, מרבים המשתתפים חוו באופן ישיר את אורח החיים החצי-נוודי בילדותם וכן היו חשופים לעיסוקים מסורתיים של פרנסת הבית. רבים מהם חוו את השינוי מאורח חיים כזה שהתנהל כדרך הטבע לאורח חיים שנכפה על ידי המדינה המודרנית, כשינוי מהיר. אף כי בילדותם אולי הביעו כמיהה למודרניזציה מהירה, כיום רבים מהם דוגלים בביצוע השינוי באופן איטי, בשילוב נכון בין המודרני למסורתי ובשילוב נכון של החברה הבדווית עם תרבות הרוב. ג'מילה המשיכה ותיארה את הצד הלא-חיובי של תהליכי המודרניזציה הפושים בחברה הבדווית כיום, המביאים לריאקציה מסורתית-דתית:

אני פעם רציתי שהשינוי יהיה מהר. [אז] לא. היום אני מבינה שזה צריך להיות בהדרגה. אנשים צריכים לעכל את השינוי. ככל שמעכלים אותו יותר, מבינים. זה בא מהשכלה, מהדור שלומד ומחונך יותר טוב. מה שהפך את החברה הבדווית לדעת, [למה שהיא היום], שזה קרה פתאום. שאנחנו נחשפים לכל העולם, וזה פתוח. רשתות חברתיות, אתה יכול לראות את כל העולם פה, ואז זה מביא לכך שאנשים אומרים: "לא, לא לא! מה פתאום?!!" ו"בוא לשמור". אז הם שומרים יותר, ויש יותר חומות, ויותר רעלות. ומהצד השני, יש אנשים שלא קשורים בכלל, פתוחים יותר ורחוקים לגמרי, גם מהאסלאם, גם מהדת שלהם, מהרבה דברים. צריך להיות באמצע, ו[לעשות את זה] לאט לאט, לעשות את זה בחוכמה... הבדווים הכירו את האסלאם בשנות ה-70, המסגד הראשון היה ב-74, ואחר כך היו עוד מסגדים. התחילו ללמוד ולקרוא, ואז התחילו להבין שהם מוסלמים. זה לא אומר שהם לא ידעו שהם מוסלמים, אבל הם לא התנהגו כך.. אבל כשהתחילו ללמוד שהם כן שייכים לאסלאם, אז לאט לאט [גם התחיל] להיכנס העניין הקיצוני. וגם מה שקורה במדינה... וגם שמירה מול ההשפעה של האחרים, ההשפעה של



המודרניזציה. של השינוי שחל. השינוי שחל על החברה הבדווית הוא מהיר. הם לא יכולים לעכל. קשה לעכל. אז אלו [שהם] שמרנים, שמרו עוד יותר.

בחירה בדרך האמצע בין מסורת ומודרנה, בין ישן וחדש, עברה כחוט השני בדברי המשתתפים. עאטף הסביר כיצד לדעתו יש לשלב בין העולמות:

אני רוצה שהחברה שלנו תקבל את מה שיש היום בצורה שלא תפגע במה שיש לנו... כל בן אדם שלמד בבית ספר, באוניברסיטה, מתחיל לרכוש את הערכים שלומדים באוניברסיטה... ולא לקבל הכול מובן מאליו... מה שיש לנו זה האצילות שלנו. זה החיים שלנו. זה הבדווי שהולך עם הכאפייה, זה לא הסמל. אלא מה שאנחנו רכשנו, עם מה שהיה קודם. זה לא בושה ללכת עם הלבוש המסורתי, לא בושה ללכת לקבל אורחים, לא בושה לשבת בשיג. הבושה היא להתנער מזה ולקבל רק מה שיש שמה [בצד השני]... אז התפקיד של המשכילים פה – לא להתנער, לא להתבייש במה שיש לנו, אלא להפך. לחיות אותו בצורה נכונה. זה ללכת לשכנים, ללכת למשפחה, ללכת בחתונות שלנו, להתלבש לבוש מסורתי. אבל גם לשמור. גם לקבל זה שיש באוניברסיטה, שיש סופרים טובים לשמוע את הסיפורים, ספרים לקרוא אותם, זה להיות טולסטוי, ללמוד את כל הדברים האלו. זה גם לשמוע עוד מה הוא אומר. זה גם לשמוע את טופיק חכים. כל הדברים האלו ביחד, ביחד, אתה מקבל על מנת לשמור. לא מקבל על מנת להרוס. [הדגשות שלי, ח"ז].

כל שילוב, על פי עאטף, צריך להיעשות מתוך כבוד למסורת ולא מהתנערות ממנה. גם עאטף סבור כי תפקידם של המשכילים הוא לשמר את המסורת לצד ההכרה באיכויות של החיים המודרניים ושל ערכי ההשכלה. מוסא לא ראה סתירה בין שני העולמות:

הנאורות הזו בעצם לקחה דברים שכבר מלכתחילה, לפני 1400 שנה, כבר אנשים דיברו עליה. זה שאני לא ידעתי, זה לא אומר שהיא לא קיימת. זה שאני לא ידעתי, ואני עכשיו נחשף לנאורות... אין סתירה בין בדווי למודרני. כי זה אורח חיים, זה אורח חיים. המודרניות, אתה בא ואומר, [זה ש]יש לו רכב ולי יש חמור. אבל חמור כבר לא יכול לשמש אותי, אז אני קונה רכב. אני גרתי באוהל, כי זה אמצעי היחיד שהיה, וזה יכול להיות כלכלי עוד, והיום יש לי אפשרות, יש לי כסף, ואני יכול לבנות בית... יש דברים שאפשר בנאורות לראות אותם גדולים ולחקות אותם ולהתקדם. ויש דברים, מה לעשות, גם ישלמו בכסף אני לא ילך ואאמץ אותם. אורח חיים בדווי זה אורח חיים של הבן אדם, הרגל לעצמו, במציאות נתונה... אני לא רואה סתירות בין שתי התרבויות.

לנזריני (Lenzerini, 2016) טען כי החזרה לשורשי התרבות המקומית היא חלק מתהליך הבניית הזהות עבור עמים ילידים. בתהליך הבניית הזהות, לחזרה לנורמות מסורתיות יש שתי הצדקות – אחת אידיאולוגית והשנייה טקטית. הפן האידיאולוגי נובע מהדואליות של משכילים ומשכילות בדווים באחיזה הן בעולם המשכיל והן בעולם המסורתי, המחייבת אותם לנסח תפיסה שתתמודד או לפחות תכיל את הסתירות הנובעות משילוב בין שני העולמות. בפן השני, הזהות הבדווית השמרנית משמשת טקטיקה לצורכי מיקוח, בעיקר אצל הנשים, הנזקקות לה ככל שהן מעמיקות את מעורבותן במרחב הציבורי כדי להוכיח את השמירה על כבוד המשפחה (פסטה-שוברט, 2005; Abu-Rabia-Queder, 2007b; Erdreich, 2006).

האידיאולוגיה המאפיינת את המשכילים והמשכילות שראיינתי היא חיבור מחודש למסורת דרך חיזוק הקשר אליה מנקודת מבט חברתית ויחד עם זאת ביקורתית והוליסטית: המרואיינים אינם מוכנים לקבל את הפירוש המחמיר של הפטריארכיה הבדווית לדת ומבקשים לפרש את חוקי הקוראן כחלק מתפיסה חברתית שוויונית, המחברת את המסורת גם לקשר לאדמה ולטבע. משא ומתן עם האסלאם גם הוא אפוא חלק משלב הגדרת הזהות החדשה (אבו-רביעה-קוידר, 2005א). כך מתארת ג'מילה:

אני היום קוראת לעצמי דתייה, אני רואה את זה בצורה אחרת, יותר הוליסטית. אני רואה את האסלאם בצורה אחרת... לטבעי, לקשר עם האדמה, לאלוהים, לראות אותו בצורה אחרת, לא קשורה למה שכתוב ולמה שלמדתי. כן. החלק ההוליסטי, הסופי... אני הבנתי מה ההבדל בין הדת למסורת, בין החוק למסורת. יש הרבה שמערבבים בין זה... זה לא בגלל האסלאם. זה בגלל שיש חוק מסורתי אצל הבדווים, יש להם את החוקים שלהם, שהרבה מהם מתנגשים עם האסלאם.

כך מוסא:

אני גם מאמין במסגרת הדתית... אני רוצה שאני אקבל תעודה של נשכר ולא לקבל עונש. הבנת? ... אני דתי בשביל אורח חיים תקין. ככה אני רואה את הדברים... אני לא רוצה פנטזיות. מה יותר קל מזה?... אמונה ולימודים זה יכול להיות אחד משלים את השני.

וכך אנואר (בן 45, נשוי לשתי נשים, אב ל-9 ילדים, גר בכפר לא מוכר, בעל תואר שני, עובד):

יש ערבוב בין מסורת לבין דת... צריך הרבה למידה, הבנת החיים בגדול, להבין בדיוק, להבדיל מה זה דת ומה אתה מאמין, אז אתה צריך לדעת בדיוק, הדת נותנת לך את המרחב להתנהג, וגם מבחינה מסורתית, יש דברים במסורת, שצריך לפעמים לשנות. זה לא קדוש. שזהו. בשבילך חתוך. אפשר לשנות את הדברים שלא מקובלים על החברה.

אנו רואים כי החיבור לדת מתרחש מהטעם של שמירה על דרך חיים אסלאמית שנראית חיובית בעיני ג'מילה, מוסא ואנואר, תוך הכרה בכך שהפרשנות שניתנת לחוקי הדת ולמרחב המתאפשר מהם היא לעתים שגויה. הזהות הדתית חשובה לבדווים משכילים גם משום שהזהות האתנית שלהם כערבים-בדווים נראית כאילו רוקנה מתוכן. אעודה תיאר זאת כך:

זה עדיין לפי דעתי משבר זהות גדול בחברה הבדווית. הזהות בכלל בכל הרמות. לדוגמה, כשאתה בשטחים קוראים לך "בדווי". כשאתה פה קוראים לך "ערבי". זה גם משבר זהות אישי, תוסיפי לזה גם משבר זהות ערכי, ובכלל בחברה, חיים בעולמות שונים. בחברה היהודית, החברה המודרנית, שם אתה צריך להתנהג כמוהם, ברומא תתנהג כמו הרומאים. ויש פה, צריך לעשות פה splitting מאוד רציניים. גם לא כל אחד מסוגל לעשות... אני חושב שאני ערבי מוסלמי. כן... בדווי זה... אם אני חוזר למשמעות של המונח של הבדווי אז מזמן נגמר הבדווי. גם השוק הבדווי בבאר שבע... עשו לו הסבה. זה לא בדיוק של הנוודות, של הבדווים. אבל עדיין, זה מדבר. זה בדווי. עדיין הערכים של המדבר זה בדווי. זהו, זה חלק מהמשבר. חלק מהמשבר. אתה לא יודע מי אתה, זה.

ציטוט זה של אעודה ממחיש חוויה של "שוליות כפולה" (Shavit, 2009, 2013) המחזקת את זהותם הדתית של משכילים בדווים; שוליות חברתית הנובעת מהיות הבדווים קבוצת מיעוט ייחודית בקרב המיעוט הערבי הרחב וגם שוליות דתית של הקבוצה בקרב הרוב היהודי. הבחירה בפוליגמיה עשויה

לשמש, אם כן, כטקטיקת התמודדות של הגנה על הזהות הבדווית בתפיסתה הרומנטית – גם אם דרך ביקורת – מול החיים המודרניים. מבחינת הנשים במיוחד, אך גם עבור הגברים, אימוץ זה של מנהג מסורתי מאפשר להגשים מאוויים המקושרים למודרנה – רכישת השכלה, הבטחת תעסוקה ועצמאות – ובה בעת, לא לאבד את הזהות הילידית.

### 3.2. הבחירה בפוליגמיה ככורח וכצורך משפחתי

כפי שהובהר לעיל, ההחלטה להינשא במסגרת פוליגמית נובעת לעתים קרובות מחיבור ערכי למסורת וכטקטיקה המנסה להגן עליה מפני השפעות המודרנה. אך חשוב לציין כי לא תמיד זהו המקרה. הנא סיפרה כי היא כלל לא רצתה להינשא לגבר נשוי. היא עשתה זאת בעיקר כדי להימלט מגורלה העגום במסגרת משפחתית שמרנית ואלימה:

אני הייתי אנטי גברים, לא רואה גברים ממטר, לא רואה אף אחד, כולם ידעו את זה... ואז הוא התחיל לחזר... שנתיים עד שאני, ואללה, טוב, כנראה שיש בו משהו ששונה מאבא שלי... אני לא רציתי, אמרתי "תעזבו אותי", אבל בגלל שהחיים כל כך קשים, גם במשפחה שלי חייתי מאוד קשה. [כל דבר] היה אסור, וכל יציאה הייתה "איפה? למה? מתי?" כל הבלגן הזה, אז אמרתי: אני רוצה לשנות חיים. ולשנות משפחה בכלל.

הבחירות הקודמות והמאבקים הקשים על מקומה שחווה הנא בילדותה, הביאו אותה לידי החלטה להינשא בניגוד לרצונה, ובלבד שתזכה לחיים קלים יותר. שיקוליה להסכים לחיזור זה נבעו גם בעקבות מידע שגוי על בעלה לעתיד:

הוא אמר לי שהוא פרוד. שיש לו אישה, אבל הוא פרוד, והוא משאיר אותה בבית שלה, עם הילדים שלה, והם לא במערכות יחסים. בגלל זה הסכמתי בכלל, אני בכלל לא הייתי מוכנה להסכים שמישהי תחיה עם עוד נשים לגבר אחד. כי רק עושה רע, גם לילדים, גם לנשים, גם לבריאות, גם לכולם.

רק לאחר נישואיהם גילתה הנא שבעלה אינו פרוד. עד אז, הצורך העז שלה ליצור לעצמה מסגרת שתקל על חייה בכלל ועל מימוש רצונותיה בפרט הביא אותה להתגבר על אי רצונה להתחתן בכלל ולהעלים עין מרמזים שבעלה לעתיד אינו פרוד באופן שיאפשר לה שקט. כשהנא ביקשה להינשא לגבר זה, בן לשבט אחר, היא לא זכתה לתמיכת המשפחה. היא אמנם ביקשה להתיר עצמה מכבלי הפטריארכיה אך עדיין ראתה חשיבות רבה בתמיכה המשפחתית ברצונותיה. לכן, היא ניסתה להימנע מלפרוץ את הגבולות כליל, ולכן חיכתה פרק זמן ארוך נוסף עד שמשפחתה תסכים לנישואיה:

[אני] רוצה להתחתן. אבל אם אתם לא מסכימים, כאילו, אני לא אעשה נגד רצונכם. רק שתסכימו. אני רק בהסכמה יוצאת מהבית. לא יוצאת להתחתן מבלי שאתם תחתנו אותי רשמית ויהיה לי, כאילו... אני אצא כמו כל כלה מהבית של אבא שלה.

כשהמשפחה כבר הסכימה, היא התנתה זאת בניתוק הקשר:

אחרי מלחמה - שההורים שלי אמרו לי זהו, זה בעלך, זה המשפחה שלך, אין קשר, אנחנו לא מכירים אותך ואת לא תכירי אותנו. ואני עד היום, כאילו אין לי משפחה, יש לי משפחה, אבל אין לי משפחה. המשפחה גדולה, עשירה מאוד, אבל אין לי כלום בפועל, אין לי, כי אני בחרתי אותו.

עביר נסמכה אף היא על שיקולים משפחתיים בהחלטותיה. היא ביקשה וקיבלה את הסכמת האב לצאתה ללימודים למרות הקושי הכלכלי שעיימו התמודדה המשפחה. אביה נענה לבקשתה, ולא זו בלבד שהסכים באופן חריג לאפשר לה להיות במחזור הראשון של בנות מהכפר שיוצאות ללימודים, אלא הוא המשיך והתעלם מהשמועות שהתרוצצו בכפר וסמך עליה שלא תגרום לפגיעה בכבוד המשפחה, כי "היו בטוחים בבת שלהם שהיא לא עושה את זה, בכלל". עביר סיפרה שמתוך הוקרת תודה למשפחתה שאפשרה לה ללמוד למרות קשיי הפרנסה, היא התרכזה אך ורק בלימודים:

כל הזמן הייתי חשבת על ההורים שלי. שהם נתנו לי אופציה ללמוד, ואם אני עושה את זה [יוצרת קשר עם בחור באוניברסיטה], אז אני פוגעת בהם. אז פוגעת בחינוך שנתנו לי, אז כל הזמן לא נותנת לעצמי לחשוב על זה.

לאחר שאביה דחה את כל הצעות הנישואין שקיבלה מבלי ליידע אותה ואת אימה, משום שסבר שעליה לסיים את לימודיה קודם לכן, הגיעה עביר לגיל מבוגר יחסית (25), ואז החלה לקבל הצעות נישואין מגברים שהם כבר נשואים, כולם מבוגרים ממנה ב-20 שנה לפחות. היא נענתה לאחת ההצעות בהתייעצות עם הוריה:

אני לא ראיתי אותו אף פעם בחיים... אז באתי להגיד לאימא שלי: "אימא, יש לי הצעה נוספת..." אימא אמרה לי: "זהו, את תסכימי". לא נתנה לי אפילו אופציה לחשוב. וזה טוב! את יודעת למה? כי אם נתנה לי אופציה, אני לא הייתי מסכימה... ואמא הודיעה לאבא, לא שאלה אותו, שככה וככה וככה, אמר שהוא גבר טוב... אמרתי: "בסדר..." בהתחלה פחדתי, אבל זה היה במקום הנכון.

מכורח הנסיבות לא הייתה לעביר ברירה אלא להסכים לנישואין אלה למרות שהיא עצמה זיהתה את הפרדוקס בבחירה של אישה משכילה להינשא במסגרת פוליגמית: "אני בחורה, לומדת, משכילה, אחר כך הולכת להתחתן עם בן אדם שריבוי נשים יש לו, והוא בן יותר גדול ממני בהרבה שנים?"

ההשכלה, הגם שהיא מקדמת נשים בדוויות מבחינה תודעתית ותורמת לעצמאותן, מונעת מנשים אלה להינשא במסגרת מונוגמית משום הגיל המבוגר שבו הן נישאות. עבור נשים גרושות, המורכבות אף רבה יותר. גירושין בחברה הבדווית אמנם נפוצים יותר בעשורים האחרונים, אך הם עדיין בגדר תופעה שולית (משה, 2013), ונשים בדוויות המתגרשות מבעליהן יודעות שאם ירצו להינשא בעתיד הן יוכלו לעשות זאת בעיקר במסגרת פוליגמית. סיפורה של מנאל מדגים כיצד שרשרת הבחירות הקודמת שלה הובילה אותה לבחירה מסוג זה. מנאל היא אחות בכורה במשפחה בת שמונה נפשות. היא נולדה לאישה השנייה של אביה, שאליה נישא לאחר מות אשתו הראשונה. האב עבר תאונת דרכים קשה כשמנאל הייתה בת ארבע ומצבו הבריאותי הידרדר. בהתאם, מקור הפרנסה העיקרי של המשפחה אבד והם נאלצו למכור רכוש רב. מאז המשפחה חייתה מהיד לפה.

חרף המצב הכלכלי הקשה, החינוך שמנאל קיבלה בבית ילדותה היה תומך, במיוחד בכל אשר קשור בלימודים. וכך מנאל למדה בבתי ספר יסודי, בחטיבת ביניים ובתיכון מקומי. משפחתה תמכה בה להירשם למכינה קדם-אקדמית עם סיום התיכון. היא השלימה את המכינה והחלה ללמוד עבודה סוציאלית. היא גרה במעונות האוניברסיטה במשך שנתיים, כדי להקל על משפחתה במימון ההסעות הלך ושוב. כמו כן, במהלך הלימודים היא עבדה ולמעשה, כלכלה את עצמה.

בתקופה זו מנאל הכירה את בעלה הראשון. כמו במקרה של הנא, היא גילתה רק לאחר חצי שנה שנישאה לגבר נשוי שגזל את כספיה במרמה. אך בשונה מהמקרה של הנא – שבו המשפחה ניתקה עמה קשר בעקבות הנישואין – משפחתה הגרעינית של מנאל לא עמדה מנגד, וסייעה לה להתגרש, אף שידעה מה תהיינה ההשלכות: "ובעצם זה שהתגרשתי אז ההזדמנויות שלי גם מאוד קלושות. אז מן הסתם התחנתני עוד אישה שנייה להיות לגבר שהוא נשוי".

לאחר הגירושין, מנאל נישאה בשנית לגבר שכבר היה נשוי, והפעם במודע:

אגב, כל זמן שהייתי בלימודים, ידעתי שהבדווים תופסים שמשכילות נישאות כאישה שנייה, אני אמרתי: "אני בשום פנים ואופן לא מתחנתת אישה שנייה". אני זוכרת את זה... אבל בסוף האופי שלי לא התגבר על מה שהחברה הכתיבה. החברה הכתיבה משהו אחר, לפי החברה, וזה מה שקרה. כאילו, הייתי בכלל מחשבה אחרת, ובסוף אני..

אחרי הנישואין למנאל, בעלה נשא עוד שתי נשים. התמיכה שאליה זכתה במשפחתה הגרעינית התחלפה בניסיונות להצרת צעדיה על ידי משפחת הבעל ונשותיו הנוספות. משום כך, היא נתנה לעצמה בית נפרד כדי להתרחק מבעלה ומשפחתו, שם היא תומכת ומחנכת את ילדיה בעצמה וממשיכה במקביל לתמוך גם בהוריה.

המקרה של מנאל מספק דוגמאות רבות לבחירות אישיות הנסמכות על תמיכה משפחתית בהן. ייתכן והאישור המשפחתי לבחירותיה הקנה למנאל כוח להתמיד בלימודיה למרות האתגר הכלכלי הכרוך בכך, להתמודד עם גירושין מגבר שהונה אותה ולהינשא בשנית לגבר שנשותיו מתנכלות אליה. לצד זאת, עולה מסיפורה מצב של חוסר ברירה שאליו היא נקלעה מעצם היותה גרושה אשר מצביע על כפיפות לנורמות קהילתיות מסורתיות; כגרושה, למנאל לא היו אפשרויות להינשא במסגרת יחסים מונוגמיים ועל כן נאלצה לבחור במסגרת פוליגמית כדי לממש את ההכרה בה כאישה נשואה. כפי שצינתי ברקע התיאורטי, נשים גרושות בחברה הבדווית נוטות להינשא במערכת פוליגמית, ולהפך – כדי להימנע מגירושין, נשים שאולי לא התכוונו לכתחילה לחיות במערכת פוליגמית, מוכנות לשאת זאת כדי לא להתגרש. בתרבות הבדווית פוליגמיה נתפסת כאלטרנטיבה עדיפה על גירושין ועל כן, נשים ראשונות תעדפנה שלא לחזור לבית הוריהן או לאבד את ילדיהן – ובכך להבטיח להן ולילדיהן מסגרת כלכלית יציבה ולהימנע מהשפלה פומבית העוקבת את תהליך הגירושין (אלבין, 2007; ; עבד-רבו, 2018; ; Al-Krenawi, 2012).

בחירותיה המוקדמות של מנאל ייצרו לה מעמד של משכילה, אך גם זימנו לה אתגרים הנובעים ממעמדה כאישה אל מול כוחניות בעלה הראשון. הבחירה בגירושין נראית כפעולה ששאבה השראה מהתמיכה ההורית וממעמדה כמשכילה גם יחד. אכן, המחקר מייחס תפקיד משמעותי של האב בעיצוב תפיסה מגדרית שוויונית בקרב בנות במשפחות פטריארכליות (יהל, 2018; ; Abu-Rabia-Queder, 2017b; ; Weiner-Levy, 2011).

דוגמאות אלה של הנא ומנאל אכן מדגישות כי לעתים הבחירה בפוליגמיה נובעת, בפשטות, מחוסר ברירה. אולם, לעתים הבחירה בפוליגמיה היא מודעת ורצונית ובאה כדי לפצות על חסכי העבר. כאמור, מרבית המשתתפות והמשתתפים שראיינתי היו בטווח הגילים של דור הביניים (45-67) בחברה הבדווית. רוב הגברים בדור זה נישאו בנישואיהם הראשונים במסגרת נישואי חליפין (Sharkia et al., 2021). רובם נישאו צעירים מאוד, עוד לפני שפנו ללימודים אקדמיים. אנואר וסולימן מתארים בבירור

את אי שביעות רצונם מנישואי החליפין. אנואר נישא לאשתו הראשונה כשהיה בן 21, בעקבות לחץ ממושך של הוריו:

בהתחלה לא רציתי להתחתן, אבל לחצו עליי: "למה אתה לא מתחתן? למה לא עכשיו?"... אני לא קבעתי מי תהיה האישה שאני רוצה להתחתן איתה. בדרך כלל ההורים הם אלה שמציעים, והעניין הוא עניין של תיווך [שידוך]... שכשהתחתנתי, נשארתי כל הזמן [בהרגשה] שאני לא בחרתי את זה, לא היה לי את הסיפוק.

סולימן (בן 47, נשוי לשתי נשים, אב ל-4 ילדים, גר ביישוב מוכר, בעל תואר ראשון, עובד) נישא לאשתו הראשונה כשהיה בן 25, אחרי שחיכה שבע שנים לאהובתו וניסה להתקרב אליה ואל משפחתה, וכשהבין שסבה משיא אותה לאחר בגלל השתייכותו השבטית, לקח לו לאישה את בת דודתה. וכך מתאר זאת אנואר: "התחתנו בגיל צעיר עם מישהי שרק המשפחה רצתה, שלא הוא קיבל את ההחלטה, או מישהי שלא אהב, או התאכזב באהבה ורוצה לפצות את עצמו".

מנהג נישואי החליפין הוא נפוץ עד כדי כך שכל המרואיינים מציינים כי כשהגיעו לגיל שנראה נכון בעיני הוריהם והובאה בפניהם ההצעה להינשא, הם פשוט נעתרו מבלי לשאול שאלות. לדברי אוסמה: "זו לא הייתה אהבה משהו מיוחד, אבל אני הכרתי אותה ואמרתי: 'בסדר'". גם מוסא סיפר שלמרות שלא הרגיש "משהו מיוחד" כלפי אשתו הראשונה, הגיל הצעיר שבו חותן (16 בלבד) אפשר להוריו להפעיל את סמכותם לבחור בשבילו במטרה להבטיח את האינטרסים המשפחתיים והקהילתיים:

אבא ואמא בחרו באישה הזו, הודיעו לי על הנישואין. כמובן שהחתן – אין לו הרבה ברירות, שום דבר... לא הרגשתי משהו מיוחד... לפי מה שהבנתי, יש מישהו מחוץ למשפחה שדורש אותה... אצלנו לא מקובל לתת, במיוחד אם האישה יפה, אם היא משכילה, אם היא סיימה תיכון, אז נוטים לתת לקרוב משפחה. עכשיו, אבא שלי ואימא שלה הם אחים, ואימא שלי ואבא שלה הם בני דודים, הכי קרובים, אז עשו את העסקת חבילה הזו.

אנו למדים על כך שלגברים בדווים הנישאים במסגרת נישואי חליפין בדרך כלל אין זכות לבחור את בת זוגם. אולם, הגברים יודעים שיוכלו לשאת נשים נוספות בעתיד בהתאם למסורת המאפשרת להם לעשות זאת. ההצדקה של פוליגמיה עבור גברים בדווים, מנקודת מבט מסורתית, היא שמירה על תפקוד תקין של חיי המשפחה בייחוד כאשר נשותיהם הראשונות נתפסות כמי שלא יכולות למלא את התפקיד המסורתי המצופה מהן (פלמור ואחרים, 2018; Al-Krenawi & ; 2018; Al-Krenawi & Graham, 2001a; Lev-Wiesel, 2002). מוסא אימץ הצדקה כזו כאשר נשא אישה שנייה:

קודם כול אשתי התבגרה, הייתה עם 13 לידות, פשוט יש לה ילדים שהיא צריכה לדאוג להם, אז כנראה עוד אחד לא יקבל את שימת הלב המספיקה. עכשיו, אצלנו, ובכל אוכלוסייה שדואגת לבריאותה, אין מצב שאנחנו יוצאים מהבית. בית זה בית. לחפש פילגש, לחפש מישהי מחוץ למסגרת המשפחתית, זה אסור בתכלית האיסור לפי הדת וגם לפי הנורמה וגם לפי הרפואה וגם לפי הבריאות... אז אם אני רואה שיש צורך בעוד אישה, אז אמרתי שהדבר היחיד שאשא עוד אישה... עדיף לי לקחת מישהי ולהתמודד עם כל הקושי שיש בדבר, מאשר ללכת ולשבור את המסורת או את המנהג, או את האמונה, ולחשוף אותי גם לבעיות, בריאותיות בין היתר, כי פשוט אתה לא יודע עם מי תיפול, אחרי זה... עדיף לי שתהיה מסגרת מסודרת.

מנגד, סולימן הצדיק את בחירתו בפוליגמיה בכך שלו ולאשתו הראשונה נולדה רק ילדה אחת במשך שמונה השנים שהיו נשואים ביחסים מונוגמיים. הוא סיפר על כך שאשתו היא שיזמה את נישואיו השניים, למרות שבתחילה לא חשב על כך לבד, לדבריו :

שמונה שנים אנחנו חיים עם ילדה אחת, יש ילדה אחת. פתאום נכנס לראש של אשתי הראשונה ש"אתה הולך להתחתן, בשביל זה אני חייבת להביא ילדים". עכשיו, מבחינה בריאותית אסור לה להיכנס להריון, וזה בסכנה חיים שלה. הסברתי לה שבאמת אני לא חושב על זה, ומספיק, זה מסוכן ולא טוב, ואני בכלל לא חשבת על זה, ומאיפה את מביאה את זה? לא, תמיד ככה גברים. אם אין ילדים... אז היא מתעקשת, בינתיים היא עברה שלוש פעמים אירועי מוח... כשהביאה את הבן, בסוף סוף, אז היא גם לא זכתה לחבק אותו, לא זכתה להניק אותו, לא זכתה שום דבר, כי היא הייתה חסרת הכרה, ולא... אז בדיוק בתקופה הזאת, אני התחלתי לחשוב על אישה שנייה. כי האישה הראשונה הפסיקה לתפקד כמו אישה. וגם היא לא יכולה לטפל בבית כמו שצריך, וגם לא יכולה לטפל באורחים שלי כמו שצריך, גם בילדים כמו שצריך.

כמו הגברים האחרים, גם אוסמה ציין את "חוסר התפקוד" של האישה הראשונה כעילה לפוליגמיה, ולצד זאת השתמש בהצדקות מסורתיות לבחירתו בפוליגמיה ובהצדקות נאורות לכך שנשותיו לא נפגעות מבחירתו משום שהוא מאפשר להן עצמאות :

בגיל מסוים – גם אצלכם... [האישה הראשונה נעשתה] חולה, וכרגע היא סובלת מסכרת ולחץ וכל מיני, יש לה המון תרופות. גם אצלנו הבדווים, יש הרבה ילדים, זה גומר על האישה, מבחינה בריאותית. אז אתה מחפש. אז במקום ללכת לפילגש וחברה ופה ושם, ועושה שטויות, אתה מתחתן באופן חוקי. שרעי. לפי ההלכה. כן... אמרתי, וואלכ, אחר כך בגיל 60 אנחנו כל אחד נהיה עם עוזרת, עם סייעת מביטוח לאומי. אז אני רוצה שלפחות תהיה לי סייעת [ממישהי] אחרת, לא היא, בהסכמתה. זו הפילוסופיה שלי, אבל אני לא חושב שזה משהו מוזר. לא. אני לא כמו אלה, שיש כאלה שאת כבר מכירה, שהתחתנו והשאירו את האישה, וזה, או רצו עם ההיא, או רצו עם ההוא. וזה יצר בעיות. אני חושב שאם אתה רוצה להתחתן, תן לזו את כל הזכויות, ולזו את כל הזכויות. ואפילו אנחנו יוצאים לפעמים לפיקניק עם כל המשפחה, עם כל הנכדים שלי, וכולם, בכיף. אבל זאת יש לה את הטיוולים שלה, וזאת יש לה את הטיוולים שלה, וזה בסדר. אם אתה רוצה להיות ככה.

גם עאטף בחר לקחת אישה שנייה, בגיל יחסית צעיר, מאחר ולאשתו ולו נולדה ילדה אחת ומתוך עידודה של אשתו הראשונה. לכאורה, סיפורו של עאטף מדגיש יותר מכל את הפרדוקס של גבר משכיל ופורץ דרך הבוחר במערכת יחסים פוליגמית. מנקודת מבט של שינוי תרבותי, לא ניתן להסביר את הבחירה של עאטף בפוליגמיה ועל כן מפתה לחשוב שהיא שעתוק של נוהג מסורתי. אכן, המחקר העלה תמיכות לכך שתפיסת הפוליגמיה בקרב גברים היא בחירה מסורתית-מעמדית, שכן היא מבטיחה את הגברת הילודה שמאליה מחזקת את כבוד המשפחה והשבט (Al-Krenawi & Graham, 1999; Al-Krenawi et al., 2006a; Slonim-Nevo et al., 2008). אולם, פרשנות זו אינה מכילה את המורכבות של המקרה הנדון ועל כן, חזרתי לנתונים כדי לאתר "רמזים" לבחירתו של עאטף. ואכן, בשלב כלשהו של השיח בינינו, עאטף הסביר לי מדוע לא עזב את אשתו הראשונה. עד מהרה התברר לי כי הסבר זה גם טומן בחובו סוג אחר של הכרה – כזו שהבעל הפוליגמי מייצר עבור אשתו הראשונה :

יש הרבה מקרים כאלו, שהוא [גבר, ח"ז] עוזב אותה ואת הילדים שלה, והוא מתחתן עם אחרת, ומפקיר אותה לרעב... הקצבה הזו [של ביטוח לאומי] לא מספיקה לקיום המשפחה, ולכן הילדים לא יוצאים מלומדים, לא הולכים לבית הספר כשצריך ולא מקבלים את החינוך שצריך, ולכן נפלטים עוד עובדים, עוד עובדים ועוד עובדים. וזה הסכנה הכי גדולה בנישואים השניים. מתי הנישואים השניים מצליחים? כשלבעל יש יכולת כלכלית לגדל הרבה ילדים. ואז בדרך כלל הוא מצליח בזה. למה? כי הילדים האלו שהם גדלים ורואים, שאבא לא מספיק לבד לגדל, אז הם מתחילים לעזור, לעבוד ולעזור. אז האחים שלהם, וכל אחד מתחיל לעזור בדרך שלו. זה מגדל עדר, זה עובד בבניין, זה עובד בשמירה, וככה הם שורדים. אבל להגיד לך שכולם עושים ככה ומצליחים? לא כולם מצליחים.

בניתוח ביקורתי זה של נוהג הפוליגמיה בקרב החברה הבדווית, עטאף מוצא שני הגיונות המצדיקים את הבחירה בפוליגמיה: הגיון של הגנת האישה הראשונה מפני גירושין והגיון של חינוך הילדים לעצמאות כלכלית ולעזרה לתא המשפחתי. בעיני עצמו, בחירתו שלא להתגרש מאישתו הראשונה חרף העובדה שלא הצליחה ללדת צאצאים נוספים וחרף הנטל הכלכלי שכרוך בנשיאת אישה נוספת – נתפסת בעיניו כבחירה נאורה יותר מאשר גירושיה. כמו כן, התפיסה שלו את ילדיו כשותפים ב"שרשרת עבודה משפחתית" (familial work chain) (Rosenfeld, 2002) נראית בעיניו כחינוך לגיטימי וראוי, המושתת על יסוד הערך שהוא רואה בחיי משפחה מקושרת שהפרטים בה עוזרים אחד לשני. ניתן להסיק כי אין זו בחירה המונעת מטעמים מסורתיים גרידא, משום שהיא מערבת חשיבה ביקורתית על הצורך בתכנון משפחה שאינה מקובלת בחברות מסורתיות (Greenm, Joshi & Robles, 2012; Rossier & Corker, 2017). מצד שני, בחירה זו נשענת על פתרונות מקובלים בחברה הבדווית. אני סבורה כי המקרה של עאטף מלמדנו על מערכת הגנות שהוא מייצר בבחירתו בפוליגמיה, שחורגת מהציר של מקור הבחירה. אני ממקמת את הסיפור של עאטף על ציר ההגנה, על עצמו, על אשתו ועל ילדיו, וטוענת כי זהו נרטיב המתקדם ממצב של חוסר קיצוני במשאבים שייצר חוסר מוגנות אישית אל עבר נקודה שבה מעמדו של עאטף כמשכיל מקנה לו משאבים לייצר הגנות לכל בני המשפחה.

גם אנואר מוצא את הפוליגמיה כ"מתכון" המתאים ביותר להגן על אשתו הראשונה וילדיו ממנה. אני הצלחתי להבחין בהגנות אלה כאשר אנואר תיאר: "אמרתי לה, את גם יכולה לבחור שאנחנו מסיימים, אבל אני רוצה שאת תישארי. אני לא אזניח אותך. ובסוף זה התקבל. היא הבינה שגם יש ילדים, וגם צרות".

בזהירות המתבקשת וכדי לא לפגוע בכבודו, אמרתי לאנואר כי נשמע שהוא הציב בפני אשתו הראשונה דילמה קשה, כי אם תבחר לעזוב יישארו הילדים אצלו. הוא הסכים, אך הרחיב את תשובתו:

כן נשארים אצלי, וזה לא קל... אבל אני נתתי את הבחירה הזאת, על מנת שגם לי להרגיש שהייתה לה בחירה... אולי לא הייתה אמיתית, אבל לא יודע למה נתתי לה את הבחירה כמו שאני בחרתי, תבחרי. אז בסופו של דבר היא בחרה להישאר, עם הילדים. זה בטוח, אני ידעתי שזה יקרה. ובסוף נשארה עם הילדים, ובדרך כלל היא בחרה את הילדים, של לחיות עם הילדים שלה, ואני לא הזנחתי אותם. בדרך כלל אני, את כל הדברים, עד היום, אנחנו עושים את ביחד.

הנה כי כן, מתגלה אי סימטריה גם מבחינת הברירה של נשים וגברים, משכילות ומשכילים מהחברה הבדווית, בבחירה בפוליגמיה. הנשים יכולות לבחור בחיי רווקות המלווים בסטיגמה חברתית ובניכור מצד קהילתן או לבחור להיות נשים שניות תוך ויתור על עצם הזכות לבחירה אישית. הבחירה של



הגברים להיכנס לנישואין פוליגמיים – גם אם אינה קלה – אינה כוללת שיקול של ניתוק מהמשפחה או מהקהילה. לחלופין, היא נובעת מהכוח שניתן בידיהם לשאת אישה שנייה, כל עוד ההצדקות תואמות את ערכי המשפחה והקהילה ואת האינטרסים שלהן.

הצד השני של המתרחש הוא שפוליגמיה היא לעתים בחירה מודעת בערכי המשפחה והקהילה. ערכים אלה מוטמעים היטב בקרב המשתתפות והמשתתפים, עד שבחירה במסגרת נישואין כזו כדי לשמור על המשפחה נתפסת בעיניהם כצעד לגיטימי, מתבקש, שהם רואים בו צורך ממשי. החשיבות הרבה שמשתתפות ומשתתפי המחקר מייחסים לתא המשפחתי עלתה שוב ושוב בריאיונות. סמירה סיפרה:

משפחה זה עמוד שדרה. אם את סוטה, או את מרגישה בפחד, בכיף, לא רק בדברים הלא טובים... אנחנו משפחה שדואגת, משפחה שאנחנו ככה קשורים... משפחה זה, זה המקום שנתן לי לעמוד על הרגליים. אה, להתפתח, ואישה חזקה, האישה שלמדה, אישה שגידלה ילדים, ואישה שכל מה שאני – זה המשפחה שלי. כאילו, הם מאחורי הגב שלך... אם מישו חס וחלילה קרה לו משהו, כולנו הולכים. כועסים אחד על השני, רבים לפעמים, אבל זה המקום... אף אחד אחר לא נשאר איתך עד הסוף, אבל אמא שלך תישאר איתך עד הסוף.

ולדברי עביר:

גם היום אני עובדת כמורה, ויש לי בית ואני עוזרת. זה צריך, כן. זה צריך. ההורים – לא זה שיש לך בת נשואה ויש לך בית אז לא אכפת מהם. בטח שמאוד אכפת לי. למשל עכשיו, במצב הזה שאני בהיריון, רק אמא עוזרת לי... אמא [מחייכת]. בגלל ככה אין לה כמו אימא. אין, אז צריך לעזור להורים.

הטמעה של הקישוריות הגבוהה בין הפרטים למשפחתם וקהילתם שומרת על גבולות החברה הבדווית. נשים בחברות מסורתיות סבורות כי בחירות מסורתיות – כמו בחירה במסגרת פוליגמית – שומרות על ביטחון המשפחה ועל כבודה, ומנגד – על זכויות הפרט לתמיכה משפחתית וקהילתית שמגבירה את תחושת הביטחון (ברכאת, 2015). סועד ג'וזף (Joseph, 2005) מכנה מחויבות זו של פרטים למשפחותיהם "חוזה קרובי המשפחה" ("Kin-Contract") (Alkan, 2022; Joseph, 2011).

הקישוריות מהווה בסיס לתמיכה הן של האב והן של האם בבנותיהם ביציאתן לאוניברסיטה. המחקר מייחס תפקיד משמעותי של האב ביצירת מגמת שינוי שיווינוי בתפיסה מגדרית של בנות במשפחות פטריארכליות (יהל, 2018; Weiner-Levy, 2011; Abu-Rabia-Queder, 2017b). מרואיינות שגדלו בחברה פטריארכלית, חלוצות ביציאתן ללימודי השכלה גבוהה, מתארות כי אבותיהן הן דמויות מרכזיות, מפנקות ותומכות בחייהן, אשר "עודדו את עצמאותן ואיפשרו התנהגות החורגת מהנורמות המגדריות (כמו עביר): "אבא בכלל לא התנגד שאצא ללימודים... בהתחלה היו באים הרבה אנשים לבקש אותי מאבא שלי, אבל הוא סרב, היה אומר שהיא תסיים לימודים". הן לא הרגישו שהוריהן מעדיפים בנים ולא חשו שום דחייה או אכזבה בשל היותן בנות. סיפוריהם מדגישים את תפקיד המפתח של האב בתמיכה בלימודיהם ובהשכלתם הגבוהה" (Weiner-Levy, 2011, p. 142). אך לעיתים, במשפחות בהן לא קיימת תמיכה של האב (כמו אצל חנאן): "אמא במיוחד כל הזמן. עודדה, תלכי, תלמדי, תעשי, תלכי לפרוייקטים, לא הרגשתי שיש איזה מחסום... בזה שהיא תמכה כל הזמן", והבת נאבקת לקדם עצמה בבגרותה, מתחזק הקשר בינה לבין האם. מצד אחד הבת מביעה את רצונותיה, ומצד שני האם מוצאת פתרונות – לעיתים תוך יצירת סדקים בפטריארכיה ולעיתים על-ידי משא ומתן

עם הבת. מפגשים כאלו בין אם ובת מצביעים על העובדה ששתיהן "רואות" אחת את השנייה, וסומכות האחת על שיקול דעתה של השנייה. בניגוד למחקר (Irigaray, 2002; Fermon, 1998; Xiaoqing, 2009), המתאר כי קשר אם-בת נשבר בחברה פטריארכלית, בשל התרבות עצמה שהפכה את ההתייחסות של האחת לשנייה כאל אובייקטים, המרואיינות במחקרי מחפשות דרכים לחבר מחדש קשר זה. הן מסתכלות אחת על השנייה מנקודת מבט של סובייקטים. זאת על-ידי יצירת שפה נשית, ותקשורת שתשפר את ההבנה הדדית ביניהן.

פרט לשמירה על המשפחה הגרעינית, ההצדקות העיקריות שנשמעו מפי המשתתפים ביחס לבחירה בפוליגמיה היו קשורות להמשכיות הדור. הנחת היסוד של המשתתפים והמשתתפות, ללא יוצא מן הכלל, הייתה שתפקיד כל בוגר בחברה אינו שלם אם לא הביא ילדים לעולם ודאג לחינוכם. בין אם זוהי נורמה דתית או תרבותית, היא הופכת להיות אישית. אכן, כפי שאבו-רביעה-קוויזר (2008) טענה, בתרבות המסורתית הפטריארכלית, כמו החברה הבדווית בנגב, מצופה מכל פרט בה שהגיע לבגרות למלא את תפקידו בקהילה: להינשא, לנהל משק בית עצמאי ולהביא ילדים לעולם. הדבר נכון לשני המגדרים, במיוחד בכל מה שקשור להולדת בנים. כפי שעאטף סיפר: "לא הייתה לי אפילו כוונה להתחתן. אבל אשתי העמידה אותי בפני עובדות. אצלינו מה שקובע את המעמד זה הצבא. זה הילדים. אם אין לך צבא, חיילים, אז אפילו אם אתה עשיר, אתה משכיל, המעמד שלך לא...". מונירה גם כן הדגישה במילותיה עד כמה ההורות היא משימה מהותית המוטמעת בה ובחברותיה: "כל אחת רוצה להיות אמא. אמא ותגדל ילד, זה מאוד חשוב... יש חברות משכילות שאומרות שלפעמים הם רוצות נגיד רק להתחתן, רק בגלל להביא ילד, ואחר כך אם היא עוזבת אותו, אז שיהיה לה ילד".

גם בחברות הצפון גלובליות מעטות הנשים שאינן רואות בילדים המשך טבעי של מהותן בחברה (Kreyenfeld & Konietzka, 2017), אך בחברות מסורתיות הן מוכפשות כאשר הן אינן יכולות, או בוחרות שלא להיות אמהות (Morison et al., 2016; Riessman, 2000). נוסף על רובדי השוליות של נשים בדוויות, הרי כל עוד הן אינן מביאות ילדים לעולם, נשים ללא ילדים צריכות לנהל משא ומתן נוסף על כך שהן מערערות את מבני הכוח הבסיסיים ביותר של החברה, של המשכיות הדור. אכן כדי לממש ציווי עיקרי זה של הקמת משפחה – מעשה שעונה על הצורך החברתי והאישי המשמעותי ביותר בכל חברה, ועוד יותר בחברה פטריארכלית (Purdy, 2019) – המשתתפות והמשתתפים סברו כי מסגרת פוליגמית מהווה פתרון הולם לכך.

גימילה סיפרה שהתחברה מחדש לערכים הקולקטיביים בחברה המבוססים על המשפחה ותמיכתה בפרט:

למדתי את הערך של המשפחה. כל דבר יש את הצד החיובי והשלילי שבו, [אבל] אני התחלתי לאהוב כאילו איך שאנחנו אחד ליד השני... היום יותר מסתכלים על איך הקהילה יכולה לחיות ביחד, ולא רק אינדיבידואלים. למשל כשאני חולה, כולם סביבי, ובאמת את החלק הזה של השבט ושל המשפחה, ואוהבים אותי. ואני אוהבת אותם, וכל הדברים האלה... אני הייתי באמצע, שמנסה לעשות את האיזון... אני רוצה לשמור על המשפחה. את ראית, אני חזרתי מהעבודה, אני עושה אוכל, ניקיון, זה חלק מאוד חשוב לדעתי. אבל בו זמנית אני רוצה, זה כמו השורש שלי, זה העץ. ככל שהוא גדל, הוא צריך יותר שורשים.

גימילה מבטאת את העובדה שכדי לשמור על המשפחה החשובה כל כך בעיניה, עליה להמשיך ולמלא את תפקידיה המגדריים כפי שהכתיבה החברה. מתקיימת פה הטמעה של התרבות הפטריארכלית,

המצפה מנשים למלא תפקידים מסורתיים של רעיות ואימהות (כגון: טיפול בצורכי הבית, הבעל והילדים) ולאמץ נורמות מגדריות מתאימות (הרבסט-דבי, מלר וכרכבי-סבאח, 2019; חסן, 1999; Abu-Baker, 2016; Alhuzail, 2014; Barakat, 1993a, 1993b). גם אם - כפי שגימילה היטיבה לתאר זאת, הפוליגמיה מאפשרת לנשים לבחור ולשמר תפקידים מגדריים כי שורשיהם מצמיחים אותן, הרי הסתכלות מגדרית על בחירה בפוליגמיה מאתגרת את ההנחה שהשכלה תשפיע על ליברליות ההחלטות, שכן בסופו של דבר גברים בוחרים כי מותר להם, ונשים בוחרות לפי מה שנראה כחוסר ברירה.

### 3.3 הבחירה בפוליגמיה כבחירה באהבה ובחירויות הפרט

הסעיף הקודם עסק בהצדקות לבחירה בפוליגמיה הנובעות מרצון לשמר את המסורת, ככורח הנגזר מנורמות מגדריות בחברה הבדווית ולצד זאת, גם כדי להגן על ערך המשפחה והקהילה – ערך שהמשתתפות והמשתתפים מוצאים בו חשיבות מיוחדת. כפי שנטען, פועל יוצא של ערך המשפחה בחברות מסורתיות הוא שאיפה לקיים את המשכיות הדורות באמצעות הולדת ילדים. אף כי הצדקה זו של בחירה בפוליגמיה כאמצעי להבטחת ילודה הייתה עיקרית, היו משתתפות - כמו גימילה - אשר התנגדו לה:

כל הזמן אמרתי שאני לא אתחתן בשביל להביא ילדים, רק אם אני אוהבת את הבחור. אם אני אתאהב, אני אתחתן, אבל לא כדי להביא ילד. ילדים זה כמו פרי, אם זה לא באהבה, אז אני לא רוצה... בשבילי להתחתן עם מישהו שאני אוהבת היה יותר חשוב מאשר להביא ילד.

אכן, בחירה במערכת פוליגמית מתוך אהבה הייתה הצדקה עיקרית אשר צויינה על-ידי רבות מן המשתתפות. כך היה אצל חנאן:

לא יודעת... פשוט הרגשתי שונה... פשוט זו אהבה עיוורת, קוראים לזה... אני אומרת, איך אני יכולתי להתחתן עם מישהו נשוי?... אבל מבחינת אהבה, אני אומרת לו שאולי הייתי עם כיסוי על העיניים. אהבתי אותו מאוד. ורציתי להתחתן איתו... יש לו כריזמה, לבעלי. יש לו כריזמה. הוא מחליט... תראי, במשפחה שלו הוא הדומיננטי, מאוד. במשפחה. שיש לו כריזמה, ש... כל הזמן פעיל, פעיל פוליטי. הוא – יש לו את הכריזמה. יש לו את זה.

ככלל, הנשים משתתפות המחקר ייחסו חשיבות מיוחדת לבחירת בן זוג שיראה את הדברים עין בעין איתן וישמש עבורן כתף תומכת. כדברי עביר:

לא חייב להיות בעל תעודה, תואר. בן אדם משכיל, פתוח, מבין אותי, צעיר [מחייכת], אותו גיל. דתי, במובן שמבין את הדת הנכון... אם אני מספרת על לימודים, על אוניברסיטה, על כל דבר, הוא מבין אותי. יש לו את ההשכלה הזאת... אני לא רוצה שימנע אותי... כשצריך, הוא עומד איתי, תומך, כל הזמן... ולא מבקש ממני הרבה, בכלל לא... אם הייתי מתחתנת למשל עם בן אדם שהוא לא נשוי, רק אני, אני לא חושבת שיתמוך בי כמו שבעלי תומך בי. הוא לא יעמוד. במידה מסוימת הוא יאמר לי: "אולי אני רוצה להתחתן עם מישהי אחרת"... מבינה?

מדברי עביר עולה שהבחירה בפוליגמיה מאפשרת לנשים משכילות בחברה הבדווית לבחור בבן זוג שמקפיד על חירותן יותר מאשר היה מתאפשר במערכת יחסים מונוגמית. תובנות דומות נשמעו שוב ושוב מפי משתתפות המחקר, כמו סמירה אשר הדגישה שבמערכת היחסים שלה היא מרגישה מובנת

ושבחירותיה זוכות לתוקף מצד בן זוגה :

באמת, אני רוצה בן אדם שיבין אותי, שיבין אותי כמו שאני כמוהו... אין דבר מובן מאליו... אני עובדת חמישה ימים, אני צריכה לצאת, לא להישאר בבית שישי-שבת... הגיעה אליי הפתעה! סדנה, שישי-שבת... אחלה הזדמנות... יצאתי ללמוד.

המעבר מנישואין בגיל צעיר לנישואין בגיל מבוגר קורה יותר ויותר במקומות רבים בעולם (Saardchom & Lemaire, 2005). שינוי דומה ניתן לראות בהעדפתן של נשים משכילות לדחות את גיל נישואיהן כדי שתינשאנה מתוך אהבה, גם בתרבויות מסורתיות (Chang, 2020). מהממצאים במחקר זה אכן השתקף כי ככל שהנשים היו משכילות יותר ועצמאיות יותר, כך היה חשוב להן יותר שמערכת היחסים עם הבעל תהיה מכבדת ומושתתת על אהבה (Al-Krenawi, 1998; Muiruri, 2021). לא בכדי הבטחת החירויות של הנשים מופיעה תחת הכותרת של כבוד ואהבה; מרבית המשתתפות שילבו את שני הערכים האלה בכפיפה אחת כאשר הצדיקו את בחירתן בפוליגמיה, כך שהשתמע שדרך מרכזית שבה אהבה מובעת לדעתן היא החירות לפעול באופן עצמאי, בהתאם לרצונן ולתפיסת עולמן. הן הצדיקו את הישארותן במסגרת הפוליגמית באמצעות קווי תיחום מעמדיים והון-תרבותיים הקשורים לחירות הנובעת מההשכלה. מנאל עשתה זאת כאשר השוותה את עצמה לאישה הנוספת שבעלה נשא: "אני החזקה... קודם כול מהמקום הזה שאני עצמאית, כביכול, כלכלית. שאני יכולה להחליט בדברים מסוימים מה לקנות, מה לא לקנות. מה להכניס לבית". וכך גם סמירה: "הייתה תקופה שהוא לא בילה איתי כלל, רק איתה. לא קינאתי... מקנאים מבן אדם שכן יש לו את היכולות שלך. מבחינת השכלה, מבחינת יחס עם אנשים, מבחינת ניקיון, אוכל, תרבות... אם יש לה דבר יותר טוב ממני, הייתי [מקנאה]".

העוצמה שמנאל שואבת ושדרכה היא מגדירה את ההיררכיה בינה ובין האישה הנוספת של בעלה נובעת מתוך העצמאות הכלכלית שלה המאפשרת לה לנהל את חייה כראות עיניה. סמירה שמה עצמה במיקום מעמדי רם יותר, הנובע בין היתר מהשכלתה, המאפשר לה שלא לקנא באישה האחרת. עם זאת, מנאל וסמירה העידו בנקודות אחרות בריאיון שהן נמצאות במיקום ביניים שבו יש להן חירויות, אך בעליהן זוקפים לזכותם את החירויות האלה שלא בצדק. לדברי מנאל:

מצד אחד הוא גרם לי להיות אישה עצמאית, להיות הכול בבית, ומצד שני, איך אני אגיד לך את זה? תמיד אני חושבת על זה שהם רוצים אישה חזקה, הם גורמים לה להיות אישה חזקה שהיא עצמאית והיא נהיית [כך] מול הילדים, והיא תיקח את הילדים לבית ספר, והיא הכול הכול הכול, מצד שני... כאילו אני לא מספיק חזקה... יש לי את הפחדים. לא מספיק חזקה להיות החלטית בדברים מסוימים.

לא זו בלבד, אלא שמתוך הביטחון ביכולותיה לכלכל את צעדיה באופן עצמאי, מנאל בוחרת להתנתק ממסגרת החיים המשותפת עם הנשים האחרות, ולבנות לעצמה בית נפרד באמצעות הפיננסיים בלבד, ללא תמיכת בעלה. בחירה במהלך כזה נובעת מתפיסת המעמד הגבוה יותר שלה, בעיני עצמה, על פני הנשים האחרות שאינן משכילות:

[בעלי] חושב [שיעבור לגור איתי], אבל אני חושבת יש לי תוכניות אחרות שאני לא אומרת אותם בקול רם, שהוא לא יתפוס אותי [צוחקת]. אני אומרת, יש לי כוח. קודם כל, בבית הזה, למרות שהוא רשום בבית הדין השרעי על שמי, אני לא יכולה אפילו לגרש אותו, כאילו, ממש לקחת את הבגדים שלו ולזרוק אותו קיבינימט. אבל שמה, בבית הוא, אני יכולה.. אני כל הזמן חושבת

על זה שהבית [החדש] ייתן לי כוח, זה הבית שלי!... אני החזקה בגלל .. קודם כל מהמקום הזה שאני עצמאית, כביכול כלכלית. שאני יכולה להחליט בדברים מסוימים מה לקנות, מה לא לקנות. מה להכניס לבית... אולי פתרון להתרחק מכל הבלגן והקללות, ויהיה לי שקט, במקום חדש, שלי. אומרים משנה מקום אולי משנה מזל.

סמירה אף ציינה מפורשות שבעלה מנכס לעצמו את חירויותיה, דבר המעורר בקרבה התנגדות :

כל הזמן הוא אומר : "אני עשיתי אותך, אני עשיתי אותך". אמרתי לו : "חמוד, כלום אתה לא עשית אותי. אתה רק אפשרת לי. אני שילמתי על עצמי, אני עבדתי על הלימודים שלי, כל דבר שעשיתי, זה אני עשיתי לעצמי. אם אני לא רציתי, לא עשיתי את זה. מה קרה? רק אפשרת לצאת. זהו! חוץ מזה, כלום!".

לעומתן, עביר מוקירה תודה לבעלה על כך שהוא מאפשר לה את החירויות האלה, דבר שמבחינתה אינו מובן מאליו :

כל מקום שאני רוצה להגיע, אני מגיעה. כן, נכון, הוא מאפשר לי. בעלי מאפשר לי. אם לא היה מאפשר, לא הייתי מגיעה. וזה באמת הביטחון. גם בעלך. איך בעלך מגיע לרמה, בחברה המסורתית שלנו, למשל, לאשר לך שתלכי למשל למספרה, לעשות גבות, לצבוע, כל מיני. כי הוא רואה בעצמך את האישי... כי הוא – יש לו ביטחון שאני יכולה לעשות את הכול. בגלל שיש לי את השפה... אני חושבת שהוא לא היה ככה כשהוא היה עם הראשונה... כי תמיד הגבר שמתחתן עם אישה ראשונה אז הוא רוצה להראות את הגבריות שלו, את ההשתלטות שלו. אבל כל בן אדם יש לו אופי מסוים. מבינה?

בקרב הגברים משתתפי המחקר המילה "אהבה" לא צוינה במפורש. אך כמו הנשים, גם הגברים ציינו שבחירת בת זוג נוספת נובעת משיקולים של התאמה ומתן מרחב להתפתחות אישית. אם המשתתפות רתמו את הצדקותיהן לבחירה בפוליגמיה כמבוססת על רצון להיות נאהבות, הרי שהגברים נטו להדגיש את הניגוד בין הבחירה בבת הזוג הראשונה שלא הייתה על דעתם, לבחירה בפוליגמיה שאפשרה להם לבחור באופן מודע ועצמאי בבת הזוג. אנואר תיאר זאת כך :

זה תלוי במי זאת האישה השנייה, אם היא מבינה, מאיפה היא באה, מאיזו חברה, אתה רוצה למצוא את האישה, למצוא את הסיפוק שלך, הרגשי, המחשבתי, החיים שלך, החיים שלך בכלל, איך זה מתנהל... ועשיתי את זה בסוף, התחתנתי עם האישה הזאת, והיום מבחינה הזו אני מרגיש יותר טוב. אני מרגיש נשוי... רציתי אישה שתהיה פתוחה יותר להבין את החיים הקיימים של היום ולהתמודד עם החיים החדשים המודרניים... ביחד אנחנו עושים את זה. לאט לאט.

בהקשר זה, נשמעו גם הצדקות מקרב המשתתפות על בחירת בעליהן להינשא לאישה נוספת. אמאל (בת 43, נשואה כאישה שנייה, אם לארבעה ילדים, גרה ביישוב מוכר, בעלת תואר שני, עובדת) סיפרה כי היה חשוב לה להתרגש מבן זוגה וכשמצאה את שחיפשה היא הייתה מסוגלת להצדיק גם את בחירת בעלה בפוליגמיה נוכח הנישואין הראשונים שנכפו עליו :

אני הייתי צריכה לבחור מישהו... שברגע שאני רואה אותו שהוא ירגש אותי, ולא סתם להתחתן בגלל CV שאני מתחתנת... כבר מהתיכון, שאני רואה סדרות, הייתי מה זה מתלהבת מאלה שהיו מתאהבים [צוחקת]. אז אמרתי, אני אחפש משהו כזה. אני לא רוצה סתם... אני הכרתי

אותו אחרי התיכון... והיה כזה קליק, כאילו ממבט ראשון. אז היה טוב לי לדבר איתו, טוב לו לדבר איתי, והתחלנו ככה כאילו... אנשים בשכונה אמרו לאמא: "זהו הם אוהבים אחד את השני, את סתם מתעקשת"... זהו, הסכימה... האהבה ניצחה בסוף. התאהבנו, אז לא יכולתי כאילו לחפש מישהו אחר, או להסתכל על מישהו אחר כבן זוגי. ובמיוחד לאור התנאים של [החתונה הראשונה שלו], שהוא לא התחתן, כאילו, מאהבה, או מבחירה, אלא זה נישואי חילופין בגלל שאחותו הייתה מבוגרת. הוא מימש את הזכות שלו. זו זכותו.

באופן מסורתי נתפס המושג "אהבה" כקשור לתקשורת אינטימית ולהיבטים נשיים מסורתיים אחרים של מערכות יחסים, בעוד שממדים חומריים ומעשיים יותר נתפסו בדרך כלל כגבריים. המשגה זו של אהבה עודדה נשים למקד את האנרגיות שלהן פנימה למערכות היחסים במשפחה, בד בבד עם אובדן כוחן ומעמדן במערכת המשפחתית הגדולה (Cancian & Gordon, 1988; Giddens, 1992; Miller, 1994). אולם, כיום מקובל להמשיג אהבה כתלות הדדית בין נשים לגברים ולא דווקא תלות בתפקידים מגדריים מסורתיים, תלות ה"מבוססת על דימוי אנדרוגיני של אהבה, שעל פיו ניתנת חשיבות לאהבה גמישה והדדית ובמקביל להתפתחות עצמית. אהבה והתפתחות עצמית נתפסים כחיזוק הדדי ולא סותר" (Felmlee, 2006, p. 399). עם החשיפה לאינדיבידואליזם ולגלובליזציה, כאשר יותר ויותר זכויות וחובות במשפחה הופכות לעניין של מחלוקת "נורמות ואמונות לגבי מה נכון ביחס לחיים אישיים אינן נעלמות אלא מתרבות ומתחרות זו בזו, מודלים משפחתיים חדשים מאתגרים את המבוגרים ופותחים שאלות רבות לגבי המודל המועדף" (Beck-Gernsheim, 2012, p. 2). באופן זה, אהבה נתפסת כצורך פרטי וכמוצדקת על פי הרצון לנראות והכרה. תפיסה זו מביאה לתמורות גם בקרב חברות מסורתיות שבהן שיעור הגירושין עולה, גם אם במתינות, וקיומן של משפחות ללא ילדים הופך נפוץ יותר (Mulinari & Sandell, 2009). ממצאי המחקר הנוכחי מראים כי רעיונות הנאורות והאינדיבידואליזם מחלחלים אט אט פנימה גם למשפחות הפטריארכליות ומספקים תוכן חדש למסגרות ישנות. לשון אחר, זה הופך למקובל יותר עבור נשים ולגברים בחברות מסורתיות, כמו בחברה הבדווית, לנמק את בחירותיהן הזוגיות כמונחות "על פי הלב".

מחקרים שעסקו בנושא זה מפרספקטיבה מסורתית טענו כי ביטויי רגשות האהבה ורעיון האהבה הרומנטית הליברלית מתנגשים עם האתוס התרבותי השבטי בהיותם ביטוי של העצמי המודרני, דבר שהוא אסור בקוד הבדווי התרבותי-שבטי: "אהבה נחשבת לאסורה בחברה הבדווית, מכיוון שמשמעותה בחירה חופשית, ובחירה כזו יכולה לחבר בני זוג משבטים שונים (דבר שהוא אסור), מה שעלול לאיים על הסדר החברתי השבטי" (Abu-Rabia-Queder, 2007c, p. 298). כפי שניתן לראות, חל שינוי במהלך כמעט שני העשורים האחרונים, והמרואיינות מבטאות את רגשותיהן בכלל, ועל אהבה בפרט, באופן גלוי ופתוח. הוא התפתח אצלן מתוך חשיפה לרעיונות האהבה בקולנוע המצרי/לבנוני/סורי, בתרבות ההגמונית, בתקשורת ומתוך קריאה מחודשת בקוראן עם התקרבותן לאיסלאם: "נשמת האדם זקוקה לאהבה כמו שאנו זקוקים לאוכל. מכיוון שאהבה היא טבע, אין זה פסול להרגיש וליהנות מהאהבה. אללה אינו יוצר את תחושת האהבה לשווא. לפיכך, הוא יצא עם קווים מנחים בזוגיות על מנת להגן על טוהר האהבה" (Hanisah, Abdul, Fazilah, Ahmad, Haziyah & Haziyah, 2014, p. 1381).

למעשה, רעיון האהבה התפתח בצפון הגלובלי כחלק ממושג הנאורות וקידום עקרונות האינדיבידואליזם (McMahon, 2006). בעוד שבתקופות הקלאסיות האמינו כי האושר אינו קשור

לרגשות או למה שגורם לאדם להרגיש טוב, אלא רק אם חי במהלך חייו על פי קוד מוסרי ומידות טובות, הרי תנועת הנאורות האמינה כי האהבה היא אמצעי להשגת האושר, ואושר הוא חלק מהמימוש העצמי (Locke, 1979). באיסלאם, לעומת זאת, עיקרון האהבה קשור לאהבת האל, וכדי לממש אותה המאמינים יכולים לאהוב את האמצעים שיקרבו אותם אליו, ו"לכן זה לגיטימי עבורם... לאהוב לחפש את התגמולים שאלוהים הבטיח להם בחיים האלה, כגון אושר באמצעות אהבה לגיטימית של אחרים, לדוגמא: בן זוג, משפחה וחברים" (Abdin, 2004, p. 93). האיסלאם גם מציין את החמלה והאהבה שאמורים לשכון בין בני זוג, ובכך לתרום לרווחת המשפחה: "אחד מאותותיו הוא שצר לכם נשים כעצם מעצמכם למען תדבקו בהן, והזכין ביניהם אהבה וחמלה. בזאת צפונים אותות לאנשים הנמלכים בדעתם" (סורת בני ביזנטין: 21). מחקרים העוסקים באהבה שלא דרך משקפי האמונה, רואים באהבה רומנטית של בן זוג בתקופת ההתבגרות שלב בבניית זהות האינדיבידואל, הכולל גם חיזוק קשרים עם בני גילם, פיתוח מיניות, קידום השכלה ותכנון קריירה (Furman & Shaffer, 2003).

אני טוענת שהיא ממלאת חלק חשוב גם בבניית יחסי משפחה, גם באותם מקרים בהם ההיכרות בין בני הזוג אינה ארוכה, כפי שקורה בחברות מסורתיות. זאת כיוון שהחוויה הרומנטית מפתחת את תחושת העצמי, במיוחד כשהיא חיובית, ומגבירה את תחושת אמון האדם בעצמו כשותף אטרקטיבי לבניית מסגרת משפחתית מוצלחת עבורו ועבור ילדיו, ובמיוחד כשותף שווה ערך לבן זוגו (Bericat, 2016). מחקרה של טובה ת'אגארד (Thagaard, 1997) מראה כי תפיסת השוויון נשענת על יכולת בן הזוג להשפיע ולשנות מבני כח בתוך מערכת היחסים, וכי האופן בו בן הזוג מפרש את הכוח מהווה לא רק סוכנות בפני עצמה אלא גם מאשש את זהותו המגדרית. גם אם הניתוח של מישל פוקו את מוסד הנישואין השוויוני מתמקד בסיוע שלו לחברה הקפיטליסטית – כך שנוצרים עוד מוקדי צריכה פרטיים, הרי הוא טוען גם כי נישואין מבוססי אהבה ובחירה בבן הזוג הם ביטוי לאינדיבידואליות ומאפשרים הגשמה אישית (Foucault, 1978).

תפיסת השוויון, הנובעת מתוך חוויה כניסה רומנטית לנישואין, מאתגרת במיוחד בתרבות שבה קיימים תפקידי מגדר נוקשים ומסורתיים, אך רלבנטית מאוד במקום בו בוחנים גברים ונשים דרכים חדשות להבניית זהותם, לאו דווקא על רקע מגדרי (Beck & Beck-Gernsheim, 1995). התיחסות של כבוד אחד לשני, שבאה ממקום של שוויון של אדם לאדם, היא הבסיס לתחושת האהבה:

עביר: "שיש כבוד הדדי בין השניים, שנותנים אחד לשני מרחב של אפשרויות, בנוסף לקשרים הרומנטיים, גם של דאגה אחד לשני. שיש בבית שקט ורוגע".

ואכן, כפי שהמחקר הנוכחי העלה, משתתפות ומשתתפי המחקר מבטאות באופן גלוי ופתוח את רגשותיהן בכלל ואת רגש האהבה בפרט. ומהי אהבה על פיהם? נראה כי היא קשורה גם בחירה אישית בבן או בבת זוג המייצרת שוויון או חופש. שוויון הוא מושג מאתגר בתרבות שקיימים בה תפקידי מגדר נוקשים ומסורתיים (Beck et al., 1995). כבוד הדדי המושתת על הכרה בשוויון בין המינים עלה באופן מפתיע דווקא מצד הגברים משתתפי המחקר. אנואר ביטא בדבריו את הכבוד שהוא רוחש לרעייתו על כך שהיא מעמידה אותו במקומו ותופסת מקום שוויוני בניהול הבית, דבר אשר לכאורה מפר את הסדר המגדרי המסורתי:

יש מישהו שאומר לי לפעמים: "לא, אתה טועה". מבקר אותי. עושה עליי ביקורת. ואת זה אני אהבתי. ביקורת בונה. איך להתנהל בחיים המודרניים יותר... העניין היום יותר כבוד, יותר מתבגרים. ההרגשה שלי שאני מאוד מכבד אותה, מעריך אותה, קודם כול עם הילדים... אהבתי

את זה... אצלי זה השתנה. אפילו מבחינה כלכלית זה השתנה. אני מרגיש את השינוי. החיים שלי לא היו מנוהלים כמו שצריך, הכול התקיים בצורה אקראית. מה שבא, ברוך הבא, בסדר. כשהכרתי את האישה השנייה, שהיא מלומדת ומבינה, ומבינה עניין, החיים התחילו להתנהל בצורה יותר מסודרת.

הפרק הבא יידון באתגרים שמעמידה המערכת הפוליגמית בפני שוויון ועצמאות ובטקטיקות ההתמודדות של המשתתפות והמשתתפים עם מצבים אלו.



#### 4. טקטיקות התמודדות עם אתגרי הבחירה בפוליגמיה

בפרקים הקודמים הראיתי את חשיבות ההשכלה בעיני המרואיינים והמרואיינות, הראיתי כיצד בחירה בפוליגמיה אינה אירוע העומד בפני עצמו אלא נדבך בשרשרת בחירות שקשורות לחסכים בילדות. הצגתי את ההצדקות השונות שנתנו המרואיינים לבחירתם בפוליגמיה. הפרק להלן, ידגים ויסכם את הטענה כי ככל שפוליגמיה מצריכה התמודדות עם אתגרים, דרכי ההתמודדות של הנשים והגברים נובעות מתוך המסורת – ולא כתגובה אליה, ובפעילות מתוך התא הפוליגמי – ולא לעומתו.

הבחירה בפוליגמיה מתבצעת לאחר רכישת ההשכלה, ומשמעותה מתעצמת באותו צומת שבו הפרט המשכיל חוזר לקהילתו. הפנמת השיח הנאור, הבניית זהות חדשה המתבססת על ההשכלה ועל אינטגרציה מחודשת בין ההשכלה ובין מסורת וקהילתיות, כל אלה מאפשרים לפרט המשכיל לנקוט בטקטיקה של משא ומתן עם החברה הפטריארכלית באמצעות "עסקה פוליגמית". בעסקה זו מוותר הפרט על חלק מעקרונות הנאורות והליברליזם ובתמורה בוחר במסגרת שמאפשרת לו יישום של עקרונות אחרים, כמו בחירה אישית ומימוש עצמי. בעסקה הפוליגמית, כמו בעסקה הפטריארכלית והליברלית, משתמש המשכיל במושגים השאובים מהחברה ההגמונית, במקרה זה מהנאורות, כדי לממש עצמו בתוכה, אך גם "מנצל" את המסגרת פוליגמית המאפשרת לו לתרום מידיעותיו ומניסיונו – אשר נרכשו בתהליך ההשכלה – לבני המשפחה ולקהילה שבה הוא חי. בשלב זה של תהליך שינוי העובר על החברה הבדווית, צרכי הפרט עומדים עדיין מנגד לדרישות החברה. המרואיינים - המבטאים רצון לשינוי מנהגים, כגון פוליגמיה (כולם טענו כי לא יסכימו שילדיהם יצטרפו לאורח חיים מסוג זה), עדיין חשים שאינם יכולים לנקוט בצעדים ישירים ומיידיים של ביטול המסורת, כל עוד קיים לחץ חברתי להישמע לקודים התרבותיים (Slonim-Nevi et al., 2008, p. 206).

על סמך הממצאים שהובאו עד כה אני טוענת כי לתרבות הפטריארכלית תרומה משמעותית לבחירה בפוליגמיה משום שהיא מעודדת את הבחירה בה. כמו-כן, על רקע הממצאים בפרק הרקע אני טוענת כי הקולוניאליזם שבמסגרתו הושמה החברה הבדווית בתנאי מחייה ירודים והציבה מול אתגרי השכלה משמעותיים – תרם בתורו לחיזוק הפטריארכיה. יחד עם זאת, ניתן לזהות שמשתתפי המחקר, בהיותם משכילים, לא בוחרים בפוליגמיה רק בגלל התרבות הפטריארכלית המחוזקת על ידי הקולוניאליזם. הם בוחרים בפוליגמיה מסיבות שונות וההצדקות שהם נותנים לבחירה הזו הן לא רק מסורתיות, אלא גם שואבות השראה מהנאורות. בכך, אפשר לומר, שההשכלה הגבוהה תורמת למשכילים ומשכילות בדווים עוד מטריית ידע שדרכה הם יכולים למצוא הצדקות לבחירתם. בפרק הנוכחי, אדגים כיצד העסקה הפוליגמית משלבת בין שתי מטריות הידע האלה באופן אקטיבי: מתוך שיח הנאור והליברלי של אחריות לבחירותיהם לטובת בנייה והתפתחות של זהות חדשה המשלבת בין המסורת למודרני, על ידי הרחבת הידע בקוראן וקריאה ביקורתית שלו. הקריאה הביקורתית מאפשרת סוכנות מוצדקת הנעשית בשם האסלאם ויצירת מרחב אישי פרטי בתוך המסגרת הפוליגמית.

##### 4.1. התמודדות מתוך המסורת, ולא מולה

בסקירת הספרות נטען כי הנאורות מזמנת ידע כבסיס לאדם עצמאי, חושב, ביקורתי ומקבל החלטות בצורה מושכלת, אך בד בבד, משכילות ומשכילים מחברות מסורתיות מקבלים החלטות בחייהם גם על בסיס מקורות הצדקה מסורתיים (Elabor-Idemudia, 2011; Towers, 2022). מה שאכן נראה כמשתנה בעקבות ההשכלה הוא הפרשנות של המקורות האלה, אשר הופכת ליותר ביקורתית ומעמיקה. התובנות

החדשות לגבי המסורת כבר הובאו בפרק הקודם כהצדקות של המשתתפים לנישואי פוליגמיה. אך הממצאים העלו כי הקריאה הביקורתית של הקוראן ולמדינות אסלאמית במובנה הרחב משמשות כטקטיקה להתמודדות עם הקהילה המסורתית בדרך מקובלת, שאינה פורצת את הגבולות כליל אלא מרחיבה אותם. גימילה סיפרה על הידע המעמיק שלה בדת, שאפשר לה להבין בכוחות עצמה מה הקוראן מצווה מבחינת צניעות האישה וכיצד ניתן להימנע משידוכים כפויים. השכלה זו מאפשרת לה להשתמש בהצדקות הדתיות על מנת לקבל את זכויותיה למרות החוקים החברתיים:

היום אני יותר עם הקוראן מאשר עם הסונה. ובקוראן, זו הבקשה שלא היתה ברורה, שאישה תכסה את הראש שלה. אין כזה. זה בא מהסונה, ואין משפט אחד בקוראן שאומר שכן מפה עד פה, את החלק שמבדיל בין הבן הבת, אבל לא הראש... אם נכנסים ל-youtube, או למצרים, יש הרבה מדענים שכן מדברים על זה. אבל לכי תשכנעי את האנשים הרגילים, לא. רק בן אדם משכיל, שרואה את המשפטים, להסביר כן מקבל, אבל אנשים שהולכים אחרי השיחיים יותר מאשר אחרי הקוראן – הם לא ישתכנעו. הם יגידו שהתחרפנו... איך אני הגנתי על עצמי? שבאסלאם אסור שאתם תכריחו אותי... זה לא שהשתמשתי כאילו שאני לא מאמינה בדת, או השתמשתי לרעה... אני לא עושה חיקוי ל-west, למערב. אלא זה באסלאם. את מבינה?... אם הייתי עושה את המהפכה שעשיתי בקיצוניות, לא הייתי עושה מה שאני עושה. אני ידעתי כאילו איך לעשות את זה. כאילו שזה מתוך האסלאם. זה לא משהו חדש. אני לא רוצה להתחתן דרך שידוכים, יש לי את האופציה לבחור את הבן זוג שלי.

כמשכילה, גימילה יודעת לקרוא את הפשט ולא רק את הדרש. היכולת הלמדנית הביקורתית שלה מביאה לכך שהיא יכולה לנכס את האמונה לעצמה ובכך להפחית התנגדות דתית לבחירותיה. גימילה למעשה עושה עסקה עם הדת; היא בוחרת באסלאם כפרדיגמה שדרכה היא מצדיקה את הצורך בהתרה הדרגתית של מגבלות דתיות. מונירה מסבירה כיצד ההיכרות עם עיקרי הדת כאישה מוסלמית משכילה אפשרה לה למצוא הצדקות מסורתיות לגירושין:

תמיד אני קראתי, קראתי וידעתי. אני לא מגדירה את עצמי פמיניסטית. מגדירה את עצמי אישה מוסלמית, שהאסלאם נתן לה את הזכות יותר מהפמיניזם ויותר מכל דבר אחר, שהוא לא מקפח אישה, היא מחליטה, נתן לה אפילו זכות לבקש גט מהבעל, שהיא לא אוהבת. שהיא שיש לה זכות להגיד: "אני לא רוצה אותך", אפילו מגרשת את עצמה ממנו. וזה תופס בבית הדין השרעי. [זה] שהוא היה בעל שלי [צוחקת], אז הוא אמר לי: "את פמיניסטית". לא, אני חושבת שהאסלאם נתן לי כל הזכויות, כל הזכויות שאני הגעתי עד לכאן.

מעניינת התובנה של מונירה כי האסלאם משרת אותה כאישה אף יותר מאשר אידיאולוגיות פמיניסטיות ליברליות. ההבנה כי לאישה יש זכות לגרש את בעלה היא כמובן קיצונית, אך מובאת כדוגמה למרחב הפעולה הרב שנשים משכילות יכולות לפעול בתוכו, לצד הדת ולא לעומתה. גם עביר ציינה כי היא משתמשת בהשכלה הדתית שלה כדי לבחור בתדירות הילודה הרצויה לה:

אני רוצה לגדל את הילדים. לתת להם [את] כל ההזדמנות, את כל הזה, עד שייכנסו לגן, ואחר כך לחשוב [על עוד ילד]. לפחות שלוש שנים, ארבע שנים... כי קשה להביא שניים ולגדל יחד. וגם מבחינה דתית, אני יודעת, שאם את מניקה, היה כתוב בקוראן, אז את יכולה לחכות שנתיים בין אחד לשני. אז במקרה, אם את מניקה שנתיים, אז לא יכולה להרות. אם תפסיקי, אז חייב להיות הפרש של שנתיים בין אחד לשני. זה לא סתם מהדת. זה כתוב. חייב להיות הפרש של

שנתיים, זה לפחות אני חושבת. אבל אסור להגיד, אסור שזהו, אני לא מביאה ילדים יותר. להגביל, זה אסור. אז אני לא רוצה להגביל. אני רוצה בין כל ילד כמה שנים.

בניגוד לטענתה של נאהלה חסאן (Nahla Hassan) – כי דו השיח הפמיניסטי הערבי מבקש להתוות דרך חדשה לאיסלאם שאינו מושפע מהמחשבה הליברלית (Hassan, 2011), ההשכלה מעניקה למשתתפות את היכולת להכיל פרשנויות שונות ולהצליב שתי מטריות ידע – מסורתית ונאורה/מודרנית – כדי להתמודד עם מתח במפגש בין המסורת לחשיבה ביקורתית עליה, ברוח הנאורות. אמאל הייתה מפורשת יותר ביחס לפתרון המתח הזה. היא סיפרה כי מעמדה כמשכילה מקנה לה אפשרות להפר חלק מההלכות הנורמטיביות בקרב החברה הבדווית ובה בעת להשתמש במטריה המסורתית כדי לרכך את ההתנגדות של החברה לבחירותיה הנועזות:

השכלה, יש לזה השפעה... בין ההשכלה, ובין עניין הקושי בחיים בכלל לפרנס, וכל הדברים האלה. זה לא כמו שלהביא דברים לבית וזהו, נגמר הסיפור. לא... היום יש חוגים, יש לימודים.. זה נתן כאילו יותר עצמאות, יותר כוח אולי להעזי לעשות את הדברים. לנסוע לבד גם, אני פעם לקחתי את אימא שלי ונסעתי, שזה לא מקובל. פעם החברות שלי ארגנו טיול, הייתי בפורום ארגונים, והיה טיול למצרים, בזמנו כשהיינו נוסעים, אז כולם באו איתי, הסכימו. ברגע שאני שמה, אז ההורים מסכימים גם לפעמים. הנה בעלה של דודה שלי אמר בסדר, אשרו להם לבוא איתי. אז אני, כאילו יוזמת את הדברים שהם לפעמים... אבל פתאום זה בסדר, רגיל. אבל בהתחלה, עם מישהי אחרת, זה לא.

אם כן, נראה כי אמאל מדגימה את מנגנון העסקה הפוליגמית היטב; היא רותמת אינטגרציה של זהויות טובות הצדקת הפוליגמיה. הזהות המשכילה שלה מאפשרת לה יותר עצמאות במרחב הפוליגמי והזהות המסורתית שלה מנחה אותה להיות רגישה לתחושות המשפחה ביחס לעצמאות זו. היא בוחרת בפוליגמיה כמרחב מאפשר הרחבת גבולות הדרגתית של המסורת.

גם הפמיניזם האיסלמי משתמש בטיעונים הנשענים על מצוות הקוראן, תוך הרחבת המשמעויות שניתנו להן על-ידי הפטריארכיה. מחקרים קודמים מצאו כי נשים בדוויות משתמשות במצוות דתיות כנגד דרישת החברה להביא לעולם הרבה ילדים, מצוות שלדעתן מבקשות לתת עדיפות לחינוך הילדים כדי שיהיו אנשים טובים (קוראן, "אל תחרים", פסוק 6), או שהן נשענות על דברי מוחמד בחדיתי' (אוסף הלכות מוסלמיות) המציינים את אחריותה של האישה לביתה ולילדיה. הן גם מציינות את הציווי האסלאמי לנהוג באחריות ולפעול בשיקול דעת ולא להביא לעולם ילדים שהסיכוי להיותם בעלי צרכים מיוחדים הוא רב (זועבי ואנסון, 2017; Ahmadi, 2006; Ahmed, 1992; Badran, 2005; Ahmadi, 2006).

ידע, גם של קוראן, משמש לא רק משאב אלא גם סוכנות במובן שהוא עומד בבסיס עסקה ליברלית (Abu-Rabia-Queder, 2007b). העסקה הליברלית (Sa'ar, 2005) מערבת מנגנוני התמודדות המופעלים על-ידי קבוצות לא מועצמות, המפנימות אפיסטמולוגיה ליברלית ושיח מקומי של פוליטיקת זהויות. זאת על מנת לממש כל יתרון – גם אם מוגבל, ממעמד כמשכילים, כאנשי מקצוע או בכל מאפיין אחר המיוחס להם, שמהווה סטיגמה פחותה. ככל שקיימת מעורבות עמוקה יותר במרחב הציבורי, כך נדרשת עסקה מקיפה יותר (Erdreich, 2006). בין המעברים החוזרים ונשנים בין המרחב הציבורי לפרטי נוצר מרחב שלישי, שמתוכו נוצרת ההתמודדות תוך חיפוש אחר יסודות העצמה חדשים: "תשלום מס שפתיים לנורמות ולעיתים אף מסכות תרבותיות" (Abu-Rabia-Queder & Weiner-Levy, 2013, p. )

103). מרחב זה יוצר טשטוש גבולות שמטרתו למנוע כל סוג של הדרה שיכולה להיווצר בעיקר בגבול החד בין הפרטי לציבורי (ברכאת, 2015).

המשתתפים הגברים סיפרו כי הפוליגמיה מאפשרת להם לחנך את דור ההמשך באופן ששומר על המסורת ומחולל בה התקדמות תפיסתית הדרגתית; אבולוציה במקום רבולוציה. במילים אחרות, התנסותם בשני העולמות – המסורתי והמשכילי – מאפשרת להם לומר כיום כי הבחירה בפוליגמיה אינה הדרך היחידה, אך היא דרך לגיטימית שניתן לבחור בה באופן עצמאי ומתוך תובנה ביקורתית. אנואר הצהיר על שאיפתו שדור ההמשך יטמיע את המורכבות הזאת:

אם תשאל אותי היום, אני אגיד לילדים שלי: אתה תבחר, אתה תעשה מה שאתה רוצה. אלה החיים שלך, הדרך שלי היא להגיד להם רק לכוון אותם, לכוון אותם לדרכים יותר טובות, להביא אותם למצב שהוא יחליט לבד, תוך כדי שאני מבקר אותו מהניסיון שלי. ואני לא אחליט לו עם מי להתחתן, הוא יחליט לבד, הוא יעשה לבד מה שהוא רואה לנכון, ומה שמקובל כאן, בחברה בכלל... אפילו יביא בחורה משבט אחר, אפילו ממדינה אחרת... לא אגיד לו לא, כי אני רואה שזו הבחירה שלו, הוא בחר את זה, זה טוב לו. אחר כך הוא יתמודד עם זה, זה לא אני... אם תהיה בחירה שלו, אם הייתה בחירה שלו באמת, והילד מבין, ויש לו דעה על החיים בכלל, איך זה מתנהל, מבחינה כלכלית, מה צריכים הילדים, זה מוריד, זה מוריד בביגמיה, בפוליגמיה, וזה נותן... אם הם יתחתנו אני חושב שיהיה פחות כאלה שמתחתנים עם שתיים, שלוש. גם אשתי השנייה חושבת כך.

ומוסא, שסיפר על התובנה שהייתה לו כי מיעוט ילדים מאפשר השקעה רבה יותר בהם, דווקא מתוך מה שראה אצל אשתו השנייה:

כשאת חושבת על העבר, בעיקר לילדים, אוכל, שתייה וביגוד, ודאגה, זה לא הדבר היחיד. צריך גם זמן. שיש לך 13 ילדים, אני לא חושב שבן אדם יכול לגרום לזה ש-13 ילדים יהיו פרופסורים, או לפחות שיקבלו תואר. כי אתה עסוק בזה להביא להם פרנסה, אם צריך לקחת אותם לרופא אז תיקח, כל מיני דברים כאלה, כי אתה לא יכול לחכות, אם הוא חולה צריך לקחת אותו. צריך לקנות לו בגדים, אתה עסוק עם עצמך עם התפקיד שלך, אז כך פשוט השקעה בילדים היא בסדר עדיפות נמוך, וכל אלה שיש להם ילדים, מעל 6, בוא נגיד, זה בא על חשבון הדאגה לילד. הנה דוגמה, בילד שלי האחרון מהאישה השנייה, אני רואה שהיא משקיעה בו כל הזמן שיש בעולם. מעבר לזה שמכינה אוכל, מכבסת את הבגדים שלו, מכינה לו את המיטה, אוכל, יש לה גם זמן לדבר איתו, להכין את השיעורים, צריך לחזור עוד הפעם, ועוד הפעם. מה אני רוצה להגיד, שיש פחות ילדים, אתה משקיע בהם ובדברים שהם, שלדעתי זה חובה. לגרום לזה שהוא ילמד, שיהיה בעל הישגים, שיקבל יותר תשומת לב, שהילד הזה יקבל הכוונה נכונה, אני חושב שזה אל"ף-בי"ת.

מדוגמאות אלה של אנואר ומוסא משתקף כי הבחירה בפוליגמיה לא מתיישבת עם הסטריאוטיפ של גברים המנסים לשעתק את מעמדם החברתי על חשבון נשותיהם וילדיהם. יש כאן הכרה של אנואר ומוסא בכך שריבוי ילדים, הזנחת חינוכם ופוליגמיה היא תופעה שהזמן ימתן או יעלים. יתרה מזאת, נראה כי הם מכירים בכך שבחירתם בפוליגמיה לא בהכרח תוביל על חינוך ילדיהם באותו האופן. כאן אנו רואים עסקה פוליגמית מעניינת; הגברים הבוחרים בפוליגמיה מצליחים להבחין מתוך חייהם בעולות שפוליגמיה מייצרת. במקום להתנגד לפוליגמיה במופגן, הם מכירים בחשיבות חינוך דור

ההמשך ומקווים לשנות את העוולות דרכו. הם משתמשים בעולם מושגים לא-פטריארכלי, כזה הממוקד בילד ובצרכיו, קרי במושגים נאורים.

## 4.2. יצירת מרחב אישי מתוך המסגרת הפוליגמית, ולא מחוצה לה

ההשפעות על תחושת המרחב האישי הן רבות וכרוכות אחת בשנייה. הן יכולות להיות תלויות במקום המגורים (נוף מרחבי, עיר/כפר, צפיפות בין בתים, מספר אנשים ביחידת דור), בניידות תרבותית או פוליטית, בקישוריות המשפחתית והקהילתית, במגדר (בתלות בתרבות), בגיל, במצב משפחתי, ועוד (Hillier, 2002). "הזכות למרחב האישי היא זכות מורכבת שפועלת באופן שונה במעגלים חברתיים/תרבותיים/כלכליים שונים, כאשר תוכנו של כל מעגל מעוצב לפי ההקשר החברתי ונתון ביחס דיאלקטי עם הסביבה הטכנולוגית המתאימה. אבל אין מדובר בזכות שכל כולה הקשרית. לכל המעגלים יש ציר משותף של שליטה של האדם ביחידה האוטונומית שלו. אקרא לעמדה זו פרטיות כשליטה" (בירנהק, 2007, עמ' 12). קיים קשר בין מצוקה נפשית למרחב האישי, ולפתרונות להתגברות או למיתון ההשפעה של המרחב האישי על ההתנהגות האנושית (Margulis, 2017; Gatersleben & Griffin, 2017; Regoeczi, 2008; Perry, Rubinstein, Peled-Avron & Shamay-Tsoory, 2013; Marshy, 1999; Wen et al., 2020).

נשים במשפחות פטריארכליות סובלות מבדידות ודיכאון הרבה יותר מן הגברים, לא רק בשל שהתפקידים המסורתיים הרבים חושפים אותן לעומס פיזי ורגשי, אך תורמים לכך גורמים נוספים, כגון: אובדן מולדת ו/או קרקע, אלימות מינית, מספר גדול של ילדים ו/או תמותת תינוקות ו/או אי פריון, חוסר תעסוקה, עוני, רעב, מחסור בתשתיות וסטיגמה רבה יותר בחברה המוסלמית על נשים במצוקות נפשיות (Douki, Ben Zineb, Nacef, & Halbreich, 2007; Laher, Bemath, & Subjee, 2007; Trivedi, Mishra, & Kendurkar, 2018). השינוי שחל בצורת ההתיישבות של הבדווים בנגב, המעבר מחיים במרחבים פתוחים לבתים סגורים וצפופים - בשל קשיים הנובעים מאי אישור תוכנית מתאר מתאימה של המדינה, גרם לתחושת המצוקה שנובעת מצמצום המרחב האישי (ראו אצל Manor-Rosner, Rofe & Abu-Rabia-Queder, 2013). המלווה בתהליכים מצטלבים של פטריארכיה וכוח פוליטי-קולוניאלי ישראלי, פועלים נגד הפרט בכלל ונגד הנשים בפרט (Lapidot-Firilla et al., 2006; Shalhoub-Kevorkian et al., 2014). ואכן, כל הנשים שהביעו מצוקה זו גרות כיום בישוים העירוניים. לא זו בלבד, אלא שלחוויות מצוקה בגיל צעיר יש השפעה ארוכת טווח על תחושת בדידות, דיכאון ואי הסתגלות ללחצים בגילאים מאוחרים (Qualter, Brown, Munn, & Rotenberg, 2010), ואנשים בודדים נמצאים בסיכון לדיכאון אשר בתורו מחמיר את הבדידות (Purwono & French, 2016).

אצל הנשים הבדוויות בנגב, קיימות מצוקות נוספות הפוגעות בתחושת הביטחון, הנגרמות בשל העובדה שהחברה הבדווית בנגב היא חברה במעבר, אשר דווקא אל מול קיום סממנים של מעבר לאורח חיים מודרני מצפים מנשים להישאר בגבולות ביתן, במיוחד כאשר יש למיניותן משמעות של הפרת הסדר החברתי (Treister-Goltzman & Peleg, 2014). לעיתים תגיע תחושת הבדידות דווקא בשל הפער שנוצר ביניהן לבין נשים אחרות:

סמירה: "היום אני אין לי חברות... אז לא מתחברת לכל אחד, ויש נשים שאני שואלת אותם, הנשים מהשכונה, אני מנסה להיות איתן, כאילו, כל הנשים. תכליס אני משקרת לעצמי, כי לא מעניין אותי".

גם כאשר משפחה מחנכת את ילדיה באופן ליברלי – בנים ובנות יחדיו, לעיתים קרובות יגברו נורמות החברה והן אשר יקבעו את המנהגים למעשה. הספרות הפמיניסטית מכנה אסטרטגיה זו של הנשים, הפועלות לשינוי באופן שלא יפגע בכבודן ובכבוד המשפחה, מתוך החברה השבטית והמשפחתית עצמה, כאינטריזם (אבו-רביעה-קווידר, 2008; Hélie-Lucas, 1993; Collins, 1986). אסטרטגיה של אינטריזם – שכוונתה לעודד שינוי באופן שלא יעורר התנגדות, יוצרת דיסוננס, לתחושה של ניתוק וניכור מהחברה – ובסופו של דבר גם לתחושת בדידות, אצל הפרטים המתמודדים מולה. אין זה מפתיע שבחברה פטריארכלית – בה אישה אמורה להיות ביישנית וממושמת (Sultana, 2012), היא לוקחת את האשם גם על עצמה:

מנאל: "בתקופת הלימודים הייתה לי אפשרויות המון להכיר. אבל תמיד שמרתי על מרחק, למרות שהיו לי הרבה הזדמנויות, יכולתי להתחתן כאילו, בגיל צעיר עם הכי חתיך מהאוניברסיטה... בגלל הקטע שאני טיפוס שאני שומרת, אני שמה קיר מסויים. כאילו, אני חוסמת. אז... היום שאני מסתכלת על זה, אומרת, אם הייתי מאלה הבנות המעיזות, אז אולי יכולתי להצליח בצד הזוגיות [צוחקת]... זה משהו באופי שלי, שלא דיברתי... מהתחלה לא קיבלנו חינוך בבית לבטא רגשות, להגיד מה שאתה מרגיש כלפי בן אדם מסויים, אולי זה קשור".

במיוחד בתא משפחתי פוליגמי, הבנוי בחברה הבדווית מהמשפחה הגרעינית, ומהצטרפות כלות למשפחה זו עם הינשואן לבני זוגן. משמעות הדבר היא שהתא המשפחתי הפוליגמי הוא מסגרת הכוללת לא רק את המשפחות הגרעיניות והמורחבות של שני בני הזוג אלא גם את המשפחות הגרעיניות והמורחבות של הנשים הראשונות. המשכילים והמשכילות במחקר זה העידו על האתגר שתנאים כאלה מייצרים ובייחוד הגבלת מרחבם האישי. כדי להתמודד עם הצפיפות ועם ההתערבות של המשפחות – המועצמת בשל חיים במתחם משותף ובשל הקישוריות הגבוהה האופיינית לחברה זו – יוצרים המשכילים והמשכילות לעצמם את המרחב האישי בתוך המסגרת הפוליגמית. אמאל (מספרת על הקושי בחיים בתוך מסגרת זו):

למה לא כל אחד חי איך שבא לו? עושה מה שהוא רוצה?... אני יש לי כל מיני דברים לעשות, ואני לא יכולה לעשות אותם. כי יש לי מסביב אנשים שגרים איתי... אז אני לא חיה בשביל עצמי. אני כאילו בשביל האחרים יותר מאשר שאני לעצמי... אצלנו אין פרטיות. בכלל. אתה תמיד כאילו מסתכלים עליך, איך אומרים בערבית: "מזארע (مزارع)" – זה שמגדל דברים. אתה מרגיש כמו תחת זכוכית מגדלת. אי אפשר ככה, שכולם מסתכלים עליך.

סמירה תיארה מהו חופש עבורה וכיצד היא פעלה כדי להגן עליו:

חופש [זה] שאת יכולה לצאת לכל מקום בעולם, אבל את הולכת עם המחשבות שלך... למה את צריכה להסביר לכל העולם מי אני, להוכיח לעולם מי אני... אפילו לא בעלי, אני לא אומרת מה אני עושה. בכלל! זה לא, זה לא המקום להגיד ולהסביר למה אני פה ולמה אני שם. בכלל... בעלי הציע לי שאני אגור, אני ואשתו, באותו בית. אמרתי לו: "לא! אני רוצה את החיים שלי הפרטיים שלי". הייתי עובדת, מתפרנסת, פה. יצאתי... אני שתלטנית בחיים שלי על דברים שלי.. אני לא

מאפשרת לכל אחד להיכנס לבית שלי. זה... במשפחה [של בעלי] פה חופשי. אצלי אין חופשי. אני אוהבת את הפרטיות. סיכמתי איתו מאז שהתחתנתי: בנק, מכתבים שלי, כל הדברים ששייכים לי – זה שלי.

אצל נשים בדוויית במיוחד, רב הדיסוננס שנוצר בין רמת הקישוריות החברתית הגבוהה לבין הצורך שלהן במרחב האישי. זאת כיוון שבפועל הן אינן יכולות לממש מרחב הולם כזה, במיוחד כשהן נמצאות בחוויה של ניידות טרנס-לוקאלית ועקירה (מלר, 2018; Abu-Rabia-Queder & Karplus, 2013; Khurshid, 2017). המרחב האישי אינו פיזי בלבד אלא מסמן גם גזרות שליטה, ושם בדיוק רואה סמירה את המקום שהיא יכולה לקבל חזקה על הילדים:

מזל שילדתי את הילדים שלי לפני החוק החדש. הוא היה חותם על הצהרת אבהות, וזהו. הילדים עברו על השם שלו. ואני, לא רציתי. הילדים שלי תמיד שואלים אותי למה את נשארת עם שם המשפחה של ההורים שלי. אמרתי: "אני לא רוצה. זה שלי"... אני מרגישה שאני מיוחדת בזה, כי רוב הנשים עם השכלה גבוהה [מאמצות את שם בן הזוג] – הגברים שלהם לא עובדים, והנשים שלהם קונים גיפ, ולוקחים הלוואות על השם שלהן. וממנה הוא לא אכפת. והיא חייבת להיות תחת כותרת שהיא חיה איתו. וזהו.

באמצעות שמירה על שם משפחתה המקורי, גם אם זה מעשה סמלי בלבד, היא מחזקת את מעמדה כפרט וכאישה. מקרב המשתתפים היה גבר אחד, אנואר, אשר עמד על הצורך שלו במרחב אישי. הוא סיפר:

לשבת עם בנות, ללכת... לא מקובל כל כך בחברה. אבל היום אני עושה את זה באשכרה, לא מתבייש בזה... אני עושה את הדברים האלה מתוך רצון או לא מתוך רצון, זה טוב לי או לא טוב לי. אז אם זה טוב לי, אני עושה את זה. מה הבעיה? מה?... אף אחד לא מתערב לי בחיים, אלה החיים שלי. אני אמשך עם זה, זה טוב לי, וזהו. זה לא משהו שלילי. צריך לזה הרבה כוח... ולא ממש נכנסים לי בחיים, לא במשפחה שלי ולא אף אחד. אני מונע כל מיני דברים, שבדרך כלל אנשים מכניסים את האף, מנסים להיכנס לתוך החיים שלך.

כדי לענות על הצורך בבניית מרחב אישי ולהתחמק מזכוכית המגדלת החברתית שאותה הזכירה אמאל, המשתתפות והמשתתפים נקטו פעולות רבות: מעבר ליישוב אחר, מגורים בבית נפרד, הפחתת מספר הביקורים המשפחתיים, הסתרת פעילויות לא נורמטיביות, הצבת גבולות, יצירת הזדמנויות להיות לבד, ועוד. המעמד של נשים בדוויית משכילות בנישואין פוליגמיים מקנה להן זכויות רבות יותר להשתמש בטקטיקות להגדלת המרחב האישי, יותר מאשר מקבילותיהן הנשואות במערכת מונוגמית. בעוד שגם המשכילות הפוליגמיות וגם המונוגמיות עצמאיות כלכלית, סיפורי החיים מראים כי לנשים המשכילות הפוליגמיות קיימת עצמאות רבה יותר בניידותן; כמו-כן, הנשים המשכילות הפוליגמיות גרות בבית משלהן, מה שמאפשר להן לנהל את הבית ולחנך את ילדיהן באופן התואם את תפיסתן, והעצמאות הכלכלית שלהן נותנת להן לגיטימציה לבנות בית מרוחק מהמתחם המשפחתי המקורי, שהוא גם צפוף מאוד. אמאל סיפרה שבכדי לברוח מההתערבות – הן של הוריה, הן של משפחה בעלה והן של הקהילה - וליצור לעצמה מרחב אישי, היא התרחקה מהכפר:

יש בדברים בחיים שלי היום, שאני יודעת שזה לא מקובל. אבל לא מספרת לאימא שלי מה אני עושה. אני די עצמאית, איך שאני חיה, איך שאני מנהלת את הבית שלי. זה אחרת. זה לא כמו שם. אם אני אחזור לכפר, ויראו את זה, יראו בזה הפקרות שאני לא משקיעה בבית שלי, או

משהו. למרות שזה בשבילי, ככה אני רוצה לחיות. אני גרה פה... אם את גרה ביישוב את צריכה להתחשב בכל הגורמים שמסביב. גם בשעת היציאה שלך, בכול, בהכול, אפילו שאת לא הולכת לעבודה, כולם יודעים שאת היום בבית ולא הלכת היום לעבודה. מתחילים: "למה היא לא בעבודה? אולי היא לא מרגישה טוב?" כאילו, חדירה לפרטיות יותר מדי. וזה קיים, אין מה לעשות. זה מישהו שגר ביישוב, הוא סובל מזה. לפעמים לא סובלים מזה, כי זה כבר הרגל. כבר התרגלו לזה שזה לגיטימי ורגיל. אבל אצלי למשל, זה לא.

גם סיפור חייה הכולל של הנא מדגים כיצד היא השתמשה בכלים שאותם רכשה במהלך חייה, בציר שנע בין העדפות אישיות, השכלה ומסורת, כדי לבנות לעצמה מרחב אישי ובזאת להעצים את ההכרה והנראות שלה. כאמור, הנא גדלה באקלים של אלימות, ולא רוותה אהבה בביתה, אפילו לא חיבוק מצד אימה. האופי העיקש שלה ועוצמתה לומר מאז ילדותה את מה שעל ליבה – באמצעותם היא משיגה דברים כמו בן - אפילו הגבירו את האלימות כלפיה מצד כל בני המשפחה ולא זיכו אותה במאומה. היא נאבקה על זכותה ללמוד החל מבית הספר היסודי, וכלה באוניברסיטה.

הנא המבוגרת כבר ידעה לספר שהיא שונאת גברים בשל יחסם לנשים. אבל בזמן לימודיה באוניברסיטה היא חשבה שפגשה גבר מסוג אחר, שייתן לה את כל מה ששאפה אליו בביתה: שקט, אהבה, הכרה ונראות, ולכן נעתרה לבסוף לחיזוריו הממושכים, שנמשכו לאורך שלוש שנים. הוריה התנגדו לנישואין והפסיקו את לימודיה. הנא חיכתה שנתיים נוספות, עד שהוריה נעתרו לדרישתה. הסכמה זו באה בתמורה לניתוק הקשר עם ההורים. היא עברה להתגורר בכפר בעלה ורק אז גילתה שהוא נשוי למעשה לאישה אחרת וכן נוהג להתכתב עם נשים אחרות, וזאת מייד כשהרתה. היא ניסתה להפיל את עובריה, לבד, אך לא הצליחה. הנא קיוותה לבן שיאפשר לה להתנתק מבעלה ומשפחתו, באופן המקובל בחברה הבדווית. אך היא הרתה בת, והמשיכה ללדת בנות נוספות. בעלה הפך אלים, אשתו הראשונה מיררה את חייה:

זה מאוד קשה להתחתן כאישה שנייה. זה מאוד קשה, כי את צריכה לשמור... אם את רוצה לקנות לעצמך משהו, את צריכה לשמור את זה בסודיות, ושלא ידעו שאת הבאת, כדי שלא יחשבו שהוא מביא לך ולא מביא להם. זה יפגע בהם רגשית, ואז זה יעשה בלגן. אם את רוצה לטייל, את לא יכולה ככה לקום פתאום וללכת איתו, וללכת לטייל. אנחנו יאללה הולכים לטייל! לא. אנחנו הולכים לבקר איזה מישהו בבית חולים. וזהו. וכאילו, כל הזמן את צריכה לחיות בבועה של סתר, להסתיר, ולדאוג שזה... זה מאוד מקשה, חיים קשים... במיוחד אם גרים אחד ליד השני, אז זה עוד יותר גרוע... צריכה לחשוב על כל דבר, כל דבר לעשות חשבון... זה עושה מאוד קשה... אני לא אוהבת שאנשים יושבים לי על הראש ואומרים לי מה לעשות. זה מאוד קשה לי.

התגובה של הנא הייתה להמשיך את חייה במסגרת הפוליגמית. היא מעולם לא התגרשה מאחר וידעה מה גורלן של נשים גרושות בחברה הבדווית. תחת זאת, היא החליטה באופן מודע לעשות עסקה פוליגמית: הנא בחרה להישאר במסגרת שנכפתה עליה. בתמורה, מסגרת זו אפשרה לה להשלים את לימודיה, שהופסקו על-ידי משפחתה, לספק לילדיה חינוך ותמיכה, וחופש לצאת ולחזור לביתה שלה, ללא צורך לבקש רשות מגבר. עם תואר מוסמך, היא מצאה עבודה כמורה, ומשכורתה מספיקה כדי לאפשר תנאי מחייה עצמאיים ולממן את כל צרכי ביתה, ואפילו לעזור כלכלית לבעלה ולאשתו הראשונה:



מה שטוב [היום] בבעלי, שאני יכולה להעיד על הדבר הזה, שאני רוצה ללכת לבאר שבע אני יכולה ללכת. אין, יש לי רשות. אני לא צריכה לשכנע אותו שאני רוצה משהו... אני מתלבשת יפה, נוהגת באוטו טוב, כאילו, יוצאת מתי שבא לי ובאה מתי שבא לי, והן [אחיותיה, ח"ז] אסור להן, אצלינו מי שרוצה ללכת למרפאה, לתור שלה, בעלה לוקח אותה ומחזיר אותה. וגם לובשות זה, על הראש, מכסות את הפנים, כל הפיגור הזה. אבל הן יכלו לשנות. אבל כולן עצלניות. כל אישה יכולה לשנות החיים שלה. אני לא יכולה להסכים.

אנו עדים במובאה זו לביקורת מסוג שלא נשמע מפי משתתפות ומשתתפים אחרים, לפחות לא בלשון חריפה כזו. הנא מתארת את כפיפות אחיותיה לנורמות דתיות כ"פיגור" ואותן כ"עצלניות" שלא משנות את מצבן. הנא אכן הפגינה ביקורת כלפי החברה הבדווית והדגישה את חשיבות העצמאות של נשים. נושא זה עלה בהרחבה כאשר הנא סיפרה לי כי לאחרונה התנתק בעלה לגמרי מאשתו הראשונה, והיחס שלו כלפיה השתפר. יתרה מזאת, הבעל עודד אותה להקים ועד נשים בכפר שמטרתו להפחית בגזענות המדינה כלפי הבדווים:

כאילו עכשיו אני מרגישה שהוא אוהב אותי... הלוואי שהיה לי אבא כמו שהוא [בעלה, ח"ז] אבא של הבנות. איך הוא אוהב אותן, או מחבק אותן, הוא לא קונה להם דברים, אבל הוא כל הזמן הגישה שלו מאוד חיננית. מאוד מאוד, הן אוהבות אותו יותר טוב ממני... הלוואי שהיה לי אבא כזה. ובגלל זה אני לא חושבת כל הזמן על לעזוב אותו. רק בגללן, שאבא שלהן טוב. הוא תומך בלימודים, מובן מאליו שהן ילמדו. הוא אומר לה את תהי עורכת דין, תהי זה... יש להן חופש, בחירה, מה ללמוד ומה לעשות, ויש להן תמיכה ללמוד. הכי חשוב בכפר הזה שיש תמיכה של בנות שילמדו, ויעשו רישיון נהיגה. אני עשיתי רישיון נהיגה בסתר, שאף אחד לא ידע. כשעוד הייתי סטודנטית, הייתי לומדת, והייתי מתה מפחד שיראו אותי שאני באוטו של הלימוד.

אנו לא יכולים לאפיין את בחירתה של הנא במסגרת פוליגמית על הציר שבין העדפות אישיות לעומת העדפות משפחתיות או על הציר שבין כפיפות לקהילה ולמסורת על פני מחויבות לרעיונות נאורים או ליברליים. אכן, הבחירה בפוליגמיה במקרה של הנא משתקפת כבחירה כפויה הכרוכה במציאות חייה שבה היא ואימה הוכו על ידי הגברים כדבר שבשגרה, ומכאן נוח להניח כי בבחירתה בפוליגמיה, הנא שעתקה מנגנון משפחתי-קהילתי המכפיף אותה לגבר. יתרה מזאת, אי ידיעתה של הנא מראש כי היא נישאת לגבר נשוי מעצים את ההנחה כי זוהי בחירה כפויה המדגימה את כוחן המוגבל של נשים לעומת זה של הגברים בחברה הבדווית.

אולם, סיפורה של הנא מספק דוגמאות עשירות לכך שהיא בחרה הרבה בחירות המבוססות על העדפותיה האישיות: בילדותה – הבחירה להשתמש בתפקיד "שומרת הראש" של אחיה לטובת קידום ההשכלה, בצעירותה – הבחירה ללמוד תואר במסגרת ההשכלה הגבוהה והבחירה להתעקש בפני הוריה לאפשר נישואין לגבר שהתאהבה בו, ולבסוף, בגרותה - בחירתה ללמוד תואר מתקדם. למעשה, הבחירה של הנא במסגרת פוליגמית מדגימה כיצד היא מייצרת הכרה ונראות בעיני עצמה ובעיני הקהילה. אנו רואים כי משחר ילדותה הנא עשתה שימוש מושכל בזהות המגדרית שלה כדי לייצר לעצמה הזדמנויות להשכלה. המסגרת הפוליגמית אמנם הכפיפה אותה לגבר ששיקר לה ומיקמה אותה בקרבה לאישה הראשונה שהייתה עוינת כלפיה, אך היא גם אפשרה להנא לממש את ההכרה בה כמשכילה שיכולה – שלא כמו האישה הראשונה – לממש הזדמנויות לעצמאות.

העסקה הפוליגמית המשתקפת ממובאות אלה היא יקרה מפז. הראיתי לאורך פרק הממצאים כי משתתפות המחקר הנשים חוו שוליות כמעט בכל שלב בחייהן אשר הפגימה העיקרית שלה היא בחופש הרעיוני והפיזי שלהן. הפוליגמיה היא מרחב המאפשר לנשים להימנע מפיקוח הפוגע בחופש. התמורה שלהן בעסקה מסוג כזה היא וויתור על תחושה של ראשוניות וייחודיות שכמותה ראו בסרטים המצריים, שאולי קיוו לה בסתר ליבן. יחד עם זאת, עבור נשים שחייהן "תחת זכוכית מגדלת", הצורך בפרטיות גובר.

## 5. סיכום

בפרק הממצאים למדנו על תנאי החיים הקשים בהם גדלו המשתתפות והמשתתפים, אשר היוו רקע בעל תרומה משמעותית לאתגרים הקשורים להשכלה, הן היסודית, הן התיכונית והן הגבוהה. הנשים היו צריכות להיאבק בהדרה הפטריארכלית, אך גם הן וגם הגברים היו צריכים להיאבק בקשיי הפרנסה של משפחותיהם שהיו קשים ממילא, קל וחומר לאור הסיוע שנתנו המשפחות במימון ההשכלה הגבוהה של ילדיהם. בנוסף, עם הגיעם למוסדות ההשכלה הגבוהה, נוכחו המשתתפות והמשתתפים לגלות עד כמה פערי החינוך בינם לבין האוכלוסייה ההגמונית ניכרים, באופן שאילץ אותם להיאבק עוד יותר על מקומם שם, ובמיוחד לבחור במקצועות שלא היו מועדפים עליהם מלכתחילה.

הראיתי כיצד משמשת ההשכלה גם כפתרון לחסכים שנוצרו בילדותם - ובכך משמשת את המשתתפות והמשתתפים כסוכנות למאבק להפוך מ"לא כלום" ל"בעל ערך" - וכיצד היא מעצימה סוכנות בשל תחושת ההישג שחוו, במיוחד עם התגברותם על אתגרים רבים. ההתמודדות עם קשיי רכישת ההשכלה נתנה אצלם זהות מחודשת, שנשענה לא רק על החינוך המסורתי כפי שקיבלו במסגרת המשפחה ובמסגרת הקהילה, אלא גם על ידע בתחומים חדשים ועל רקע חוויות אישיות-אינדיבידואליות של הערכה, התמודדות והצלחה.

אינטגרציה זהותית זו לא שינתה את המחויבות העמוקה שהמשתתפות והמשתתפים חשים כלפי בני משפחותיהם וקהילתם. לכן הם רואים בעצמם שליחים המסייעים לאחיהם ולאחיותיהן לבחור בהשכלה, וכן הם רואים בעצמם שליחים של קידמה מתונה לקהילה כולה, גם אם הם ממשיכים לדבוק במנהגים מקומיים.

גם כאשר נסיבות החיים והנורמות המשפחתיות המקומיות הובילו את המשתתפות והמשתתפים לבחור בפוליגמיה, באופן שנראה כזה שנכפה עליהם לכאורה, הראיתי כיצד הפוליגמיה, מקבלת משמעות חדשה, המוגדרת במושגים נאורים, כגון: חיי משפחה, אהבה, נראות וחופש. ההסתכלות חיובית מחודשת זו על המסורת, אפשרה למשתתפים עצמאות מחשבתית-ביקורתית ועצמאות בהתוויית דרכם. ואכן, הראיתי כיצד הבחירות בפוליגמיה של המשתתפות והמשתתפים במחקר זה נעשו מתוך כך שהאמינו - אך גם הצליחו - לבנות את חיי המשפחה החדשים שלהם באופן שיאפשר להם חופש ומרחב אישי.

דווקא ממקום זה של השכלה, הם רואים עצמם מחויבים לשמש כסוכני השמירה על המסורת הבדווית: לעתים בשל תפיסה רומנטית של כמיהה לערכים; לעתים בשל אמונה כי תהליך המעבר לחיים מודרניים צריך להיות נכון, מדורג, כזה שיבטיח שהחברה הבדווית לא תאבד את ערכיה המקוריים, "כדי לשמור, ולא כדי להרוס"; ולעתים כטקטיקה לצרכי מיקוח המאפשרת להם להוכיח לקהילה את נאמנותם לה, למרות אימוצם חלק מהנורמות המודרניות. כאמור, שמירה על המסורת נעשתה מתוך הסתכלות המשלבת שתי מטריות: ידע וביקורת נאורים, באמצעותו הם רוצים לתת לכל המנהגים המקומיים נופך מחודש, אך גם כזה הנשען גם על סוג הידע השני, המסורת והקוראן.

הצגתי את מושג "העסקה הפוליגמית", הדומה מחד לעסקה הפטריארכלית, שבה מוותר המשכיל על חלק מעקרונות הנאורות (במקרה של הפוליגמיה: זכויות הפרט) כדי שיוכל לממש עקרונות נאורות אחרים (בחירה אישית ומימוש עצמי), והדומה מצד שני לעסקה הליברלית, שבה המשכיל מאמץ מושגים של החברה ההגמונית כדי שיוכל להמשיך ולממש עצמו בתוכה ולתרום מידיעותיו הנרחבות לבני

משפחתו ולקהילה. העסקה הפוליגמית מאפשרת לפרט לא רק לתרום לאחרים, אלא בעיקר לממש לעצמו מרחב פעולה וחופש מחשבת-ביקורת. הצגתי סיפורי חיים של משתתפות ומשתתפי המחקר המשקפים תמונה מורכבת של הצדקות ודרכי ההתמודדות ברצף שבין בחירה אישית-משפחתית-קהילתית-השכלתית. הסיפורים מלמדים על שכבה מעמדית של משכילות ומשכילים בדווים השואפת להכרה ונראות כלפי עצמם וכלפי קהילתם.

למעשה, כיוון שכל הטקטיקות ננקטות כל הזמן, במהלך כל צמתי החיים, לעיתים אפילו בו-זמנית, ותלויות בתוצאות קודמות, יוצרים האינדיבידואלים טקטיקת-על מתמשכת, לשינוי מקומם של האינדיבידואלים בחברה הפטריארכלית ולמימוש מקומם כמשכילים בחברה, הן הלוקלית, והן הגלובלית.

שער רביעי: דיון

## 1. דיון

בחירה בפוליגמיה בקרב משכילים ומשכילות היא תופעה חדשה שאיננה מופיעה בספרות המאפיינת בחירות בדפוסי נישואין בקרב אנשים בעלי השכלה אקדמית. הספרות הקיימת תופסת את פרקטיקת הפוליגמיה בקרב משכילים כמנהג לא "נאור" מאחר והוא מנוגד לערכי הנאורות, הביקורתיות, הליברליות והאינדיבידואליות, המגיעים בעקבות רכישת ההשכלה. תיאוריות של שינוי חברתי, תיאוריות פמיניסטיות ותיאוריות ביקורתיות – כולן רואות בפוליגמיה צורה של דיכוי ואת התמשכות קיומה כעדות לשעתוק מבנים חברתיים המשעבדים ומכפיפים נשים (אבו-שארב, 2013; Alhuzail & Landier, 2021; Al-Krenawi et al., 1997, 2001b, 2008; Al-Krenawi & Lightman, 2000). נפוצות המנהג במרחבים פטריארכליים ממשיכה לחזק את הטענה כי נשים מצטרפות למסגרת הפוליגמית תחת אילוצים קהילתיים פטריארכליים וכי המסגרת הפוליגמית עצמה לא נותנת להן סמכויות להחליט החלטות אוטונומיות.

הדיון יעסוק במיקומה של נורמת הפוליגמיה בתרבות הבדווית הלוקלית, ובהצטלבותה עם גורמים המייחדים את החברה הבדווית בנגב. הדיון ימשיך בסוגי הסוכנויות העומדות בפני המשכילים, גברים ונשים: ההשכלה, הם עצמם, והפוליגמיה. אדון כיצד ציר השוליות-כוח שיוחס לפוליגמיה משתנה בעקבות ההשכלה והופך את שני בני הזוג המשכילים למי שיכולים לעשות שימוש במסגרת זו כדי לשפר את מעמדם, זאת באמצעות "עסקה פוליגמית". עסקה זו מאפשרת לשניהם לבצע בחירות אוטונומיות, המתכתבות עם רוח הנאורות והליברליזם. לבסוף אדון בתרומה התיאורטית והמתודולוגית של מחקרי.

מנקודת מבט של יחסיות תרבותית (Cultural Relativism) פוליגמיה היא מסורת תרבותית שיש לכבדה - כמו גם את הבחירה של גברים ונשים בה, אין למעשה הצדקה מוסרית לתעדף פרקטיקות של תרבות מסוימת על פני אחרת (Abu-Lughod, 1990; Charusheela, 2001; Brown, 2008). הטענה ה"הגיונית" שעשויה לנבוע מכך היא שזכותם של משכילות ומשכילים לבחור בכל מסגרת נישואין שהם מוצאים כמתאימה. אך כיוון שפרקטיקת הפוליגמיה נתפסת כפועלת בציר השוליות-כוח, היינו מצפים ממשכילות וממשכילים להניע תהליכי שינוי בצירים אלו, ולכן בחירתם בפוליגמיה נראית לנו פרדוקסלית, מאחר והיא מנוגדת למה שהחשיבה הליברלית תופסת כתהליך שינוי המכוון ל"קידמה".

יצאתי למחקר זה במטרה לבחון את המשמעות שמייחסים נשים וגברים משכילים מהחברה הבדווית לבחירתם בנישואי פוליגמיה בניסיון מודע להימנע מהכרעה מוסרית על צידוקיה של הפוליגמיה או על זכותה להתקיים, למרות שכפי שהעליתי בפרק המתודולוגיה, המתח הזה העסיק אותי. לכן, עוד בטרם התחלתי את איסוף הנתונים, חשתי שבלתי נמנע שאבחן כיצד משכילות ומשכילים בדווים מצדיקים את בחירתם בפוליגמיה. בחנתי את נקודת מבטם של המרואיינים והמרואיינות כפי שהיא מוטבעת בהקשר חברתי-תרבותי, ואת אופן סידורם מחדש את יחסי כוח וההיררכיות הלוקליות והגלובליות של דיכוי בכדי להגיע למימוש עצמי.

הממצאים אכן הראו כי בחירה בפוליגמיה היא לעתים קרובות בלתי נמנעת מתוקף המסגרת התרבותית והפוליטית של המשתתפות והמשתתפים (בן-ישראל ומאיר, 2013). פרק המבוא בשער הממצאים ממחיש באופן ניכר את הדיכוי המצטלב של משתתפות ומשתתפי המחקר למערכת פטריארכלית ולמערכת קולוניאליסטית גם יחד. המחקר הנוכחי תומך בהצעתה של אבו-רביעה-קווידר (2020) לשלב בפרדיגמה ההצטלבותית של חקר מבני הכוח הפועלים על נשים פלסטיניות – בתוך ומחוץ לקו הירוק –

אפיסטמולוגיה של כיבוש, הדרה ואפליה. כלומר, שהקולוניאליזם הוא חלק מהותי בעיצוב מציאות החיים של נשים אלו, ולכן התעלמות ממבנה זה חוטאת למחקר שוחר צדק. במחקר הנוכחי, עלו לפחות שתי דוגמאות בולטות לכך.

ראשית, חיי העוני והדלות שאפיינו את כל משתתפות ומשתתפי המחקר משחר ילדותם ועד בגרותם לא צמחו מריק. מנקודת מבט היסטורית, לממשל הצבאי - ולסגר שהוטל על הבדווים בעקבותיו באזורי הסייג - ולגירוש מאדמותיהם המקוריות, היו השלכות קשות על כלכלת החברה ומקורות עוצמתה (אבו-רביעה-קווידר, 2013; Abu-Saad, 2008). כפי שצוין ברקע התיאורטי (אבו-סעד, 2013; Goering, 1979), וכפי שעלה מפי המשתתפים עצמם, כל אלו הביאו איתם ניתוק ממקורות התעסוקה, חוסר בתשתיות בסיסיות וחוסר במסגרות חינוכיות מתאימות, אשר גרמו כולם לחיי עוני קשים ומאבקים על הישרדות.

לא זו בלבד, אלא שקורפוס המחקר הקיים מדגים כי הקולוניאליזם המתיישב תרם לחיזוק הפטריארכיה בקרב החברה הבדווית ותרם לשימור מנהגים מקומיים המחזקים את מעמדו של הגבר על פני זה של האישה (אבורביעה, 2010; Abu-Rabia et al., 2008; Aburabia, 2011; Adelman et al., 2003; Hassan, 2002; Lapidot-Firilla et al., 2006; Shalhoub-Kevorkian et al., 2014; Yiftachel, 1998). מחקרים אלו הראו כי קולוניאליזם מתיישב משמר את הפטריארכיה בחברה הבדווית בכך שהוא מאפשר את המשך קיום המסגרת הפוליגמית בהתעלמות מהחוק המפורש שהכתיב הממסד נגד נישואין פוליגמיים (חוק העונשין, סימן ח': ריבוי נישואין, סעיפים 176-183, התשי"ט-1959). דוגמה נוספת היא שמשתתפות ומשתתפי המחקר סיפרו על תופעת הדרת הצעירות הבדוויות ממערכת החינוך, על ידי קביעת גבולותיהן בבית ותמיכה בהשכלת אחיהן. לא הייתה בסיפוריהם עדות למאמציו של הממסד למגר תופעה זו (זיאדנה, 2017).

במיוחד העידו המשתתפות והמשתתפים במחקרי על תמורות זהותיות שעברה החברה הבדווית המסורתית: מחד, כניסה של רעיונות ליברליים (Alhuzail, 2021), מנגד, התעצמות דתית – ובתוכם, חברה שמוקמה מחדש על-ידי מדינת ישראל כמיעוט בחברה ישראלית הומוגנית ולא כחלק מהחברה הפלסטינית הרחבה. בדומה לנזכר בספרות (אבו-רביעה-קווידר, 2004; בן-דויד וגוון, 2001), המשתתפות והמשתתפים סיפרו שההשכלה אפשרה לחלק מהנשים להצטרף לכוח העבודה – הן בספירה הלוקלית והן בספירה הציבורית, אפשרה להן נידות רבה יותר, ובעיקר אפשרה להן עצמאות כלכלית. תמורות נוספות ניתן אמנם לזהות במבנה הנישואין - גיל נישואין הולך ועולה ומספר ילדים הולך ויורד, אך בכל מה שקשור לתפיסת הזהות של החברה הבדווית המבדלת אותה מהמדינה ההגמונית עדיין השינוי אינו ניכר לעין. המודרניזציה – אשר אכן הכניסה לחברה קדמה טכנולוגית, העמיקה את המשבר הזהותי של חברה מסורתית שאותגרה על ידי התפיסות שהטכנולוגיה הזו מייצגת; בפרט, היו אלו תפיסות מתקדמות – של זכויות הפרט, כלכלה חופשית ועוד – שמאיימות עוד יותר על מבנה קהילתי שאותגר על ידי הכיבוש. מכאן, שאכן קשה לטעון כי קיימת בחירה חופשית בקרב הבדווים בנגב, ובמיוחד עבור נשים.

על רקע כל אלו, אני מראה כאן כי לבחירה במסגרת נישואין פוליגמית קיימת לוגיקה משלה. הבחירה "בהקשר" אשר תוארה בספרות הקיימת (ראה סעיף [בחירה חופשית, הכרה ונראות](#) לעיל), חודדה עוד יותר במחקר זה תוך שאני מראה כי בחירה אכן אינה עומדת בפני עצמה ואינה מנותקת, אלא נשענת על הצטלבות גורמים שהתקיימו במהלך חיי המרואיינים, כולל ההשכלה שרכשו. למעשה, בחירה היא

פעולה מורכבת, שתמיד פועלים ברקע שלה כוחות מנוגדים, ומהותה משתנה במהלך החיים והנסיבות, ולכן יש פה "עבודת בחירה" (בן דורי, 2022). בעיקר ציינו המרואיינים והמרואיינות את כוחה של סוכנות ההשכלה לייצר מרחב מסוים של בחירות אוטונומיות, שלא באות על חשבון המסורתיות, גם אם הן באות מתוך שיח של ערכי הנאורות. ההשכלה, היוצרת בצידה מעמד חברתי רם יותר למשכילים ומשכילות במבנה המעמדי הקיים, עשויה להעצים בחירות ולעצב נורמות לוקליות מחדש. הראיתי לדוגמא, כיצד בניגוד לביקורת הפמיניסטית על מנהג זה (אלבין, 2007; Abu-Rabia-; 2004; Abu-Kaf, 2004; Queder, 2007c; Al-Krenawi et al., 2011; Elbedour et al., 2002) – הטוענת להרעת רווחת בני המשפחה הפוליגמית בשל תנאי החיים המורכבים, קיים שיפור במצב הכלכלי וברווחת המשפחה - גם אצל הנשים הראשונות וילדיהן, האב מקדיש לילדיו ובנותיו אצל כל נשותיו תשומת לב רבה הנובעת מהכרת חשיבות ההשכלה, וקיים מרחב רב יותר לקבלת החלטות על בסיס אינדיבידואלי.

לצד ההשכלה, מהווים המשכילים עצמם סוכני שינוי. התנגדות מובילה לשינוי בתלות בסוג ההתנגדות ובחברה בה היא נוצרת, ובאם קיימת או לא מאחוריה תנועה, ארגון או הנהגה. פרקטיקות התנגדות לא מאורגנות מצליחות לבצע שינוי באופן מקומי בלבד, אם בכלל, במיוחד בקהילות פטריארכליות, וזאת בשל העובדה שהחברה הפטריארכלית מוקיעה בחירות חריגות שאינן לגיטימית בראי המסורת, ועל-ידי הגדרתן כסטייה במטרה להחזיר את הבוחרים בחירות כאלה בחזרה לקו הנורמטיבי (Riessman, 2000; Volungé, 2017). לכן מחקר על שינוי חייב להיות הקשרי, תוך התחשבות בתנאים מקומיים ובאפשרויות פעולה. במחקר זה אנו מגלים מידה של סוכנות במשכילים עצמם, כזו שעושה שינוי, אפילו קטן, גם אם הם פועלים מתוך מבני כוחות השליטה הקיימים. הבחירה בפוליגמיה בתנאים הקיימים, גברים תחת התנאים שלהם ונשים תחת התנאים שלהן, מהווה סוכנות ברורה לתהליך שינוי בתוך מבני הכוח הקיימים, קודם כל עבור הפרט וגם למען הדורות הבאים (Abu-Saad et al., 1998; Kağitçibaşı, 2007). ג'מילה מהווה דוגמה לכך. היא מתנהגת על-פי תבנית חשיבה שאינה דוחה את תפקידה המגדרי של האישה בשמירה על המשכיות הדור ושמירה על שלמות המשפחה, אך עומדת על זכותה להתנגד וליצור שינוי בתבנית המסורתית הקיימת, בדומה למה שמצאה אבו-לועיד במחקרה על נשים בדוויות: "אנו מכבדים התנגדות יום-יומית לא רק על-ידי תביעה לכבוד או גבורה של המתנגדים אלא על-ידי שאנחנו מאפשרים לפרקטיקות שלהם ללמד אותנו על המורכבות הפנימית של ההשפעות של יחסי הכוח המשתנים היסטורית" (Abu-Lughod, 1990, p. 53).

סיפורי החיים הדגימו כי בחירה בנתיב השכלה נובעת מסוכנויות הקיימות עבור הפרט: רצונו להתקדם ולממש עצמו, רצון אשר הודגם בפעולות האקטיביות שנקטו כדי להפוך מ"לא כלום" ל"בעלי ערך", כולל מימון השכלתם בעצמם ותמיכה במימון השכלת בני הבית, התמודדות עם דילמות של בחירה מקצועית ועם חסמי שפה ותרבות תוך הישרות מבט לאתגר ותפיסתו כמחזק. אך גם סוכנות של הקהילה עבורם: תמיכת ההורים ובעיקר האימהות, שהיוותה קרקע פורייה לבחירה בהשכלה ותמיכה בקשיים לרכישתה (ברכאת, 2018). המשכילים משתמשים בהשכלתם כדי לנכס לעצמם שליטה ולפתח יכולות של ניהול מצבים מורכבים (Daoud et al., 2020). יש לציין כי בחינת ההשכלה כסוכנות מנקודת מבט מגדרית, מראה כי היא מספקת לנשים מימד נוסף, מעבר למה שהיא מספקת לגברים. הנשים מנכסות לעצמן סמכות לתת פרשנות ביקורתית לקוראן – גם כזו שהיא בניגוד לפרשנות הפטריארכלית הרווחת, ובאותה עת גם מספקת להן קהל שומעות ושומעים. בדוגמאות שהצגתי הסבירו הנשים איך הן מצדיקות את הסרת כיסוי הראש מתוך הקוראן ושהן יודעות מקריאתן כי לאישה יש זכות לגרש את



בעלה על פי הדת, ובעיקר הן מציינות כי הקוראן מאפשר לשאת יותר מאישה אחת רק אם הבעל מבטיח ומצליח לתת לכל נשותיו יחס זהה לחלוטין. פירוש הקוראן מהווה דוגמא לסוכנות הנשענת על כוחן של נשים לפעול להרחבת גבולות התוויות הדתיות-פטריארכליות באמצעות ההשכלה.

אם אכן מהווה ההשכלה סוכנות בפני עצמה, ואם אכן ההשכלה תורמת למשכילים להיות סוכנים בעצמם, מדוע הם בחרו בפוליגמיה? ייתכן כי גם הפוליגמיה היא כלי לסוכנות לשינוי? ניתוח הממצאים העלה כי הם השתמשו בשילוב במקביל של שני סוגי הצדקות לבחירה בפוליגמיה. הצדקות נאורות – אשר בוטאו על-ידי שני המינים, מסבירות את הבחירה כמעשה של בחירה אוטונומית, מתוך אהבה, רצון להכרה, לנראות ולחופש. בסוג ההצדקות הנטועות בנורמות לוקליות ניתן היה לזהות הבדלים בין המינים: עבור הנשים המסגרת הפוליגמית היוותה עבורן פתרון לרווקות מאוחרת ואפשרות יחידה להביא ילדים, כפי שהתפקיד המסורתי המגדרי מצפה ממנה, ועבור הגברים היוותה כלי באמצעותו הם יכלו לשקם את עצמאות הבחירה בבת-זוג כמי שהנישואין הראשונים נכפו עליהם, תוך כדי עיגונה במחויבות לקהילה ולמסורת. גם הנשים וגם הגברים בחרו בדרך של שמירה על הזהות הלוקלית, תוך כדי שהם מגלים רגישות וחמלה כלפי משפחותיהם וקהילותיהם ביחס לעצמאותם ההולכת ומתרחבת, בעיקר אצל הנשים.

אני טוענת כי הבחירה בפוליגמיה, דווקא בשל הנסיבות שהובילו אליה, משתקפת מסיפורי המשתתפות והמשתתפים כסוכנות בפני עצמה, התורמת לתחושת העצמתם כפרטים המתמודדים עם אילוצים גלובליים, לאומיים וקהילתיים. במילים אחרות, סיפורי החיים של המשתתפים מדגימים כי הבחירה בפוליגמיה היא חוליה ברצף בחירות – תוצר של בחירות קודמות, אך בחירות אלה ממשיכות להתעצב ולהתפתח לאורך החיים, גם לאחר הנישואין הפוליגמיים. סיפורי החיים של המשתתפות והמשתתפים לא אפשרו להפריד בין רצף הבחירות האלה ולטעון כי יש משהו אישי במיוחד או קהילתי במיוחד בבחירה בפוליגמיה. שאלתי את עצמי: האם בחירתה של סמירה בגיל 25 להינשא לגבר נשוי הייתה על רקע התאהבותה, כפי שטענה במפורש? או שמא יש להניח כי בחירתה של סמירה הייתה, לפחות בחלקה, ניסיון לחמוק משליטתו של אחיה האלים? על איזה ציר ממקמים את הבחירה הזו ואיך הבחירה הזו נקשרת – אם בכלל – עם השכלתה של סמירה? ואכן, כפי שעלה במחקרה של ארדרייך ואבו-רביעה-קווידר (אבו-רביעה-קווידר, 2005; Erdreich, 2016), גם אני זיהיתי את כוחם של המשתתפים והמשתתפות במחקרי לאתגר את השיח הפטריארכלי, במיוחד מתוך הזהות המשכילה. הם מאתגרים את המבנה הפטריארכלי - שכפה עליהם להישמע לו בעברם, בכך שהם משתמשים אמנם במסגרת הפוליגמית המסורתית, אך באופן שמשרת את צרכיהם הם.

על כן, טענתי היא שמיקום הנתונים על ציר בחירה רצונית-כפויה/אישית-קהילתית/שוליות-כוח אינה משקפת את מורכבותם. ולכן אני מבקשת להציע חלופה, ציר אקולוגי יותר לניתוח הבחירה בפוליגמיה בהקשר הנחקר של מעמד משכילות ומשכילים והיא – שינוי מבני הכוח.

הספרות הקיימת מציינת בעיקר את מבני השוליות-כוח הקיימים בפוליגמיה, ואת הצורך בהגנה על הנשים. במחקרה, טענה קנדיוטי (Kandiyoti, 1988), כי נשים בחברות מסורתיות נוקטות אסטרטגיות של בחירה בפוליגמיה, שאותן המשיגה כ"עסקאות פטריארכליות". היא הציגה כי נשים בחברות פטריארכליות קלאסיות (דרום אסיה והמזרח התיכון) נוטות לבחור בפוליגמיה כדרך להבטיח את כלכלתן וביטחונן, מתוך הבנה כי אין חלופה אחרת שתספק להן צרכים אלו. גם ברכאת (2018), במחקרה על אסטרטגיות ופרקטיקות פעולה של נשים דרוזיות לבחירה בהשכלה כנגד יחסי כוח מרובים

מעלה ברכאת את הטענה כי בחירות מסורתיות שומרות על ביטחון המשפחה ועל כבודה, ומנגד על זכויות הפרט לתמיכה משפחתית וקהילתית שמגבירה את תחושת הביטחון.

את נקודת ההסתכלות ההגנתית הזו על נשים ציינו גם הגברים במחקר. אמנם את נישואיהם הראשונים הם לא בחרו, ואמנם הלגיטימציה לבחור את נשותיהן הנוספות נבעה מתוקף זכותם לעשות זאת במסגרת הנורמות החברתיות. אך, שלא כמו בחברה המודרנית (כפי שצינו זאת המרואיינים הגברים כולם), הם בחרו שלא להתגרש מנשותיהם הראשונות, ואפילו הציגו בפניהם אפשרות בחירה להישאר או לעזוב. הם ראו בפוליגמיה דרך להגן על נשותיהן הראשונות ועל ילדיהן מפני השלכות הגירושין בחברה הבדווית, הכוללות ירידה ברמה הכלכלית, במעמד וחוסר נוכחות של אב בחיי הילדים. הראיתי כיצד כדרך להגן על אשתו הראשונה, עאטף הצדיק מוסרית את הישארותה נשואה במסגרת נישואין פוליגמיים. למרות שמחקר זה לא עסק בחוויותיהן של הנשים הראשונות, אשר הפוליגמיה פשוטו כמשמעו נכפית עליהן, הרי רובן מעדיפות להישאר במסגרת זו בשל תחושת ההגנה שהיא מספקת להן ולילדיהן (בוגייסקי, 2014).

בניגוד לציר שוליות-כוח זה, תיאוריות של שינוי חברתי נוטות להתייחס לסדקים שדרך נשים מתקדמות במרחב פטריארכלי (Cislaghi et al., 2020; Sa'ar, 2007b). לכאורה, גם המחקר הנוכחי הראה שעתוק של מבנה שממשיך לפגוע לכאורה בנשים. אולם, אני טוענת כי בתוך השעתוק הזה, נוצר שינוי. נוצרה תבנית פוליגמית חדשה שיש בה אמנם כיפות של הגנה על הנשים כולן - המונעות חיצי ביקורת, ומונעות מעמד שולי של גירושין, רווקות, ואי מימוש הולדת ילדים (Abu-Rabia-Queder, 2007c; Daoud et al., 2020), אך במובנה החדש, גם אם זו מסגרת הכרחית לפתירת דילמות תרבותיות, הפוליגמיה מהווה קודם כל סוכנות. מסורות לא מתפרקות על ידי כוחות מודרניזציה וגלובליזציה, אלא נבנות מחדש באופן פעיל כאשר ארגונים ושחקנים מבקשים לפתח צורות חדשות של קשרים חברתיים, הנחוצות במיוחד לעמידה בפני הדרישות שמציבה בפניהם הפוסט-תעשייתיות (Banks & Milestone, 2011).

אכן, אנו רואים פה פער מובנה בין הגברים והנשים, כיוון שהגברים הם אלו המגינים, בעוד שהישארות הנשים במבנה הפוליגמי, או בחירה בו, משכפלת את העובדה שהן החולייה החלשה הנזקקת להגנה על-ידי הגברים (Alhuzail, 2012). ולכן, כשזו הסיבה העיקרית, כמו במקרה של הנשים הראשונות, השעתוק מתקיים במלואו. אך כשזו אינה הסיבה העיקרית, וקיימות סיבות נוספות של מימוש עצמי וליברליזם בבחירה בפוליגמיה, כמו במקרה של הנשים המשכילות, מתקיים פה שינוי. השינוי הוא קודם כל אישי, אך הוא משפיע גם על המסגרות המשפחתיות המצומצמות והמורחבות, ובסופו של דבר משפיע גם על הקולקטיב כולו. הדוגמא האישית שמספקים המשכילים במשפחות הפוליגמיות מהווה כלי חינוכי לילדיהם, אך גם לנשים הראשונות ולילדיהן, ובמעגלים מתרחבים לקהילה כולה. גם שיקוליהם של הגברים לאפשר לנשותיהם הגנה – שיקולים הבאים מטעמים סוציאליים המוטבעים בקוראן, מלווים בשיקולים נוספים של יציבות כלכלית, חופש, מימוש עצמי והעברה בין-דורית ליברלית. זאת אומרת, שיחד עם הנופך הסוציאלי של שמירה על הנשים בחברה פטריארכלית, השואפת להמשיך להנחיל את נורמותיה על כל פרטיה, המעמד הייחודי של גברים ונשים משכילות מראה כי ההגנה הזו שואבת השראה גם מרעיונות ליברליים (זכויות, עצמאות, חינוך ליברלי) וגם מרעיונות מסורתיים (בחירה מודעת בפוליגמיה כאופציה טובה יותר מגירושין וגם כמרחב שמאפשר חופש).

אם כך, עבור הנשים המשכילות שהשתתפו במחקר, פוליגמיה מהווה אכן סוג של הגנה מפני מעמד שולי של רווקות ואי הולדת ילדים. אך עבור הנשים המשכילות הפוליגמיה מהווה סוכנות ליצירת כוח ולשינוי המעמד השולי שלהן בתוך המסגרות הפוליגמיות אליהן נכנסו. בהקשר זה אני רוצה לציין את רעיון הנישואין מתוך אהבה שצינו רבים מן המשתתפות והמשתתפים (Alhuzail, 2022). כפי שפירטתי בממצאים, החוויה הרומנטית מפתחת את תחושת העצמי, במיוחד כשהיא חיובית, ומגבירה את תחושת אמון האדם בעצמו כשותף אטרקטיבי לבניית מסגרת משפחתית מוצלחת עבורו ועבור ילדיו, ובמיוחד כשותף שווה ערך לבן זוגו (Bericat, 2016; Thagaard, 1997). ציינתי גם כי תפיסת השוויון, הנובעת מתוך חוויה כניסה רומנטית לנישואין, גם כשהיא מאתגרת במיוחד בתרבות שבה קיימים תפקידי מגדר נוקשים ומסורתיים, היא רלבנטית מאוד במקום בו בוחנים גברים ונשים דרכים חדשות להבניית זהותם, לאו דווקא על רקע מגדרי (Alhuzail, 2023; Beck & Beck-Gernsheim, 1995). באותו אופן, גם הקישוריות החזקה של המשפחה והקהילה יכולה להתפרש כהוכחה להפנמה של מעמד כנוע ושל הנטייה לשים את צרכי המשפחה לפני אלו של הפרט, אצל נשים במיוחד (Mohanty, 1984, 2002). בניגוד, מראה המחקר הנוכחי כי הקישוריות משמשת גם כמקור להעצמה. הפרט לא יכול להתקיים בעולם שבו בחירותיו לא נראות ומקושרות לסביבה ולחברה והם מרגישים מחוייבות לקהילה כולה (Abu-Rabia-Queder, 2010).

אחת מהשלכותיה של ההשכלה, העומדת בבסיס השינוי החברתי, מתייחסת לאופן בו רואים בני הזוג זה את זה. את מושג היחופשי יש לראות לא רק כחירות סובייקטיבית - שהיא זכותו של כל אינדיבידואל לעצב את חייו במונחים של תחושה והישג עצמיים (Hegel, 1991, p. 151; §124) - אלא גם במונחים של מפגש טרנספורמטיבי הדדי בין אינדיבידואל לעולם האובייקטים שמחוצה לו, הנשען במקרה זה של החברה הבדווית על קישוריות חזקה למשפחתו ולקהילתו (Benjamin, 2011, p. 29; Yeatman, 2015). חופש אינו חופש מהתערבות או שליטה של אובייקט אחר - שזהו סוג של חופש המקבע תפיסות חד-מימדיות של אקטיביות-פסיביות ועצמאות-תלות, אלא שסובייקט יכול לרכוש תחושת מציאות לעצמו רק אם יש סובייקט אחר המספק הכרה בעצמו של הראשון:

*ההשקפה האינטרסובייקטיבית טוענת שהפרט צומח בתוך ובאמצעות היחסים לנושאים אחרים. והכי חשוב, פרספקטיבה זו מבחינה שהאחר שהעצמי פוגש הוא גם עצמי, סובייקט בפני עצמו. היא מניחה שאנו מסוגלים וצריכים לזהות את אותו נושא אחר כשונה ועם זאת דומה, כאחר שמסוגל לחלוק חוויה נפשית דומה. לפיכך, רעיון האינטרסובייקטיביות מכוון מחדש את תפיסת העולם הנפשי מיחסי סובייקט לאובייקט שלו לעבר סובייקט הפוגש סובייקט אחר (Benjamin, 1988, 19-20).*

תפיסת כזו של חירות האדם, כתלויה באינטראקציה בין שני אנשים (Two-Person conception of Freedom), מכירה באחרים כי גם הם סובייקטים הזכאים לחירות. גם כשהיחסים הם א-סימטריים וגם כשיש פרדוקסים ביניהם, הכרה זו מובילה להזדמנות לשינוי ואפילו לקשירת העצמי לאחר, ובכך נהנים שניהם מתוצאות המאבק לחירות. האחר, הוא לא רק בין שני אינדיבידואלים, אלא גם בין קבוצות, והוא לא רק במונחים אישיים, אלא גם במונחים פוליטיים-ביקורתיים:

*אדם מגיע לתחושה שיאני העושה עושה, אני המחבר של מעשיי, בהיותו עם אדם אחר שמזהה את מעשיו, רגשותיו, כוונותיו, קיומו, ועצמאותו. ההכרה היא התגובה המהותית, המלווה הקבוע של הקביעה. הנבדק מצהיר, 'אני, אני כן', ואז ממתין לתגובה, 'אתה, עשיתי'. ההכרה היא, אם כן, רפלקסיבית; הוא כולל לא רק את התגובה המאשרת של האחר, אלא גם את האופן שבו אנו מוצאים את עצמנו בתגובה זו (Benjamin, 1988, 21).*

מושג האינטרסובייקטיביות של בנג'מין אכן כרוך בהכרח עמוקה של מציאות האחר, במיוחד בקהילה מסורתית, היררכית, קישורית, פטריארכלית ופוליטית (Slobodin & Ziv-Beiman, 2021), היכן שהממדים וההזדהויות הקולקטיביים משפיעים על תפיסת החופש (ועל חופש הבחירה) כמו כל זהות אישית אחרת.

גם אם השלכות הרגש על בניית יחסי הכוח מושפעות מהקשרים מקומיים של תרבות, משטרים ואתניות (אילו, 2015; Felmlie & EVELS-DUGGAN, 2018; Conley, Gusakova & Piemonte, 2018; Twamley, 2013; Illouz, 2007; Franceschelli, 2016; Sprecher, 2006), יחסי נישואין ואהבה אכן חשובים למשא ומתן על סוכנות, אך לא פחות חשובה בהם היא שמירה על נורמות דתיות ותרבותיות כדי לתמוך בהמשכיות בין-דורית של דת ותרבות. נישואין מתוך אהבה, אם כן, מספקים לפרט ביטחון אישי על-ידי כך שהם בונים את תחושת הנראות וההכרה, ומספקים בכך גם תחושת הגנה על העצמי. למעשה, מקיימות הנשים המשכילות בו-זמנית שני סוגי הגיונות בעת בחירתן בפוליגמיה: בחירה מתוך היגיון ליברלי של אהבה, הדגשת האישי, הרגשי, האינטימי והאוטונומי, אך גם מתוך היגיון מסורתי של מתן לגיטימציה קהילתית לנורמה זו. אך בעוד שגם הגברים המשכילים מתייחסים לאותם שני סוגי הגיונות, הם עושים זאת מתוך תחושת עוול על נישואים שנכפו עליהם בעבר.

אילו (2020) טענה בהקשר זה כי: "זכותו של אדם לבחור את מושא אהבתו התרחבה אט אט לזכותם של היחידים לראות ברגשותיהם את מקור סמכותם... האוטונומיה הרגשית מכילה אפוא את הדרישה לחירותו הפנימית של היחיד וגם תביעה לחירות גופנית... הבחירה היא הדימוי הסמלי שתחתיו מתארגנים העצמיות והרצון במשטרים הליברליים. עצמיות מודרנית, או מודרנית מאוחרת, פירושה פעולה מתוך בחירה והעצמת החוויה הסובייקטיבית של הבחירה".

אני סבורה כי מחקר פמיניסטי המנסה להבין את כל המורכבות של סיפורי חיים צריך להתעניין גם במה שמעבר לכוחות הפועלים על נשים וגברים בחברות מסורתיות – כלומר, לא להסתפק רק בפטריארכיה או רק בקולוניאליזם כדי למסגר את סיפור הבחירה (מלר, 2013), אלא לנתח את במידת הסוכנות והבחירה האישית שיש למרואיינים אל מול צירי השוליות אך גם הכוח. מנקודת מבט פמיניסטית, אני מתעניינת בסוכנות הטבעית, זו שקשורה לצרכים האוטונומיים של האנשים עצמם. לסוכנות של עאטף, למשל, האיש שבצעירותו הוקסם מ"הציוויליזציה המערבית" ובגרותו הכיר ב"אצילות" של התרבות הבדווית, ויודע להגיד מתוך השכלתו כי ניתן לשלב בין שתי המסורות, כי אין סתירה ביניהן אלא היתכנות להפריה הדדית. אילו הייתי מתעניינת רק בכוחות המופעלים על עאטף כבדווי שבחר ביחסים פוליגמיים – הייתי חוטאת למהות סיפורי החיים ששמעתי. הראיתי כי נשים וגברים, משכילות ומשכילים בחברה הבדווית מדגימים את כוחה של סוכנות בחברה מסורתית, כאשר הפטריארכיה והכיבוש מהווים רקע מרכזי בסיפורם, אך לא בלעדי. אני נסמכת על הצעתה של קאביר (Kabeer, 1999, 2002) לזהות את הסוכנות, המשאבים וההישגים של נשים (וגברים) בחברות מסורתיות בהקשר לבחירות שהן והם עושים. ממצא זה בא בהלימה לספרות הקיימת על שיטות מיקוח ומנגנוני התמודדות, המיושמות כדי לפתור אתגרים הנובעים מהצטלבות שבין הליכה בנתיב החברה המודרנית והקפדה על נוהגים מסורתיים (מלר, 2013; Herzog & Yahia-Younis, 2010; Abu-Rabia-Queder, 2010; Joseph, 2005; Kandiyoti, 1988; Sa'ar, 2005).

ממשתתפי ומשתתפות המחקר למדתי כי למרות שנראה לכאורה שאין בחירה אישית במסגרת הנישואין הפוליגמית עצמה, ולמרות שאין כאן בחירה מתוך הסתכלות קהילתית בלבד, ובוודאי שלא

מתוך חשיבה ליברלית בלבד, הרי כן מתקיימת בחירה של בן הזוג. לא זו בלבד, אלא שסיפורי החיים של המשתתפים מדגימים כי הבחירה בפוליגמיה היא חוליה ברצף בחירות, "בחירה בהקשר" – תוצר של בחירות קודמות. האם אנו יכולים להפריד בין רצף הבחירות האלה ולטעון כי יש משהו אישי במיוחד או קהילתי במיוחד בבחירה כזו או אחרת? האם בחירה מתוך אהבה היא יותר אישית מבחירה המבוססת על רצון המשפחה? האם בחינה דקדקנית של מהות הבחירה תישא פרי או תרבה צדק?

כחוקרת המייצגת את ההגמוניה החילונית וה"נאורה", אני תוהה האם שוגה ההסתכלות הליברלית בציפייתה לכך שתחול ירידה במספר נישואי הפוליגמיה בעקבות ההשכלה. הסתכלות זו רואה את הפוליגמיה במשקפי שלוש הפרדיגמות שנסקרו בפרק הסוקר את מנהג הפוליגמיה בקרב החברה הבדווית. גם אם אנו מוצאים מגוון סיבות לנפוצות המנהג, עדיין – הוא נתפס כמנהג משפיל עבור נשים הפוגע גם לדעת רבות ורבים ברווחת המשפחה כולה (אלבין, 2007; Abu-Rabia-; 2004; Abu-Kaf, 2004; Elbedour et al., 2002; Al-Krenawi et al., 2011; Queder, 2007c). רק מעטים מהחוקרות והחוקרים סבורים אחרת (Elbedour et al., 2002; Rahmanian et al., 2021).

אין בכוונתי לטעון אחרת או להצדיק פוליגמיה. אך גם כאישה מהחברה הגמונית (אשר בתוכה אני נחשבת לפריבילגית בהיותי משכילה ממוצא אשכנזי), בעלת אוריינטציה חילונית וליברלית, אני ובני משפחתי מוצאים עצמינו לעיתים קרובות בנסיבות בהן אנחנו צריכים לבחור בין מאויים אישיים לבין התחשבות בקרובים לנו, במנהגים, בחברים, באחרים למקצוע ובדרישות המדינה עצמה. האם אוכל לטעון כי בחירותיי מוצדקות משל משתתפות ומשתתפי המחקר? מחקר זה לא חשף אמת מוחלטת, אלא "רק" משמעות לתופעת הפוליגמיה בקרב מעמד של משכילות ומשכילים. לחלופין, אני רוצה להעלות מספר תהיות משמעותיות מתוך מחקרי עבור חוקרות וחוקרים ועבור אקטיביסטים הפועלים למען מיגור השוליות של נשים בחברה: האם פרקטיקת הפוליגמיה ניתנת לאפיון בינארי כתופעה טובה או רעה? אם כן, בעיני מי היא טובה ובעיני מי היא רעה? המשתתפות והמשתתפים לא הציגו תפיסה בינארית שכזו. במקום להציגה על ציר בינארי של ניגודים בין אור לחושך, עלינו להיות זהירות ורגישות לכך שמדובר במציאות חיים מורכבת שאי אפשר ליישבה מתוך עדשה מרוחקת, אלא רק מתוך התקרבות למציאות הזו. כחוקרות פמיניסטיות יש לנו מחויבות שלא ליפול למלכוד של חוסר ההגנה על נשים מפני מסגרת זו רק מפני שיש בה צדדים אפלים, ויש בה. שאלה נוספת שאני רוצה להעלות היא האם ניתן לומר שמתקיים פה שינוי ביחס למיקום המגדרי של האישה? אני טוענת שהנשים המשכילות מוכיחות לנו כי הן כן מצליחות לסדוק את הפטריארכיה ולמקם את עצמן במיקום מגדרי טוב יותר במעמדן החדש. העצמאות הכלכלית שלהן, העצמאות המחשבתית והעצמאות הפיזית מהווים קפיצת מדרגה משמעותית בשינוי מעמד הנשים, גם אם כי ארוכה עוד הדרך, ולא רק בחברות מסורתיות הנמצאות תהליכי שינוי.

יש להדגיש כי רוב ההתייחסויות של המשתתפות והמשתתפים במחקר זה לא התייחסו לפן המדכא המגדרי של אורח חיים זה. להפך, הן מסופרות ממקום של עוצמה, של בחירה מושכלת, שפועלת על-פי עקרונות הבחירה האוטונומית, שמביאה בחשבון חסרונות ויתרונות ושמביאה בחשבון את האקלים התרבותי שבו הם חיים. כולם, ובעיקר הנשים, משתמשים בסדקים במבנים הלוקליים והציבוריים, והופכים קטגוריות מהותניות הנתפסות כקבועות לאסטרטגיות בפני עצמן (Sa'ar, 2007a, p. 531). הנשים אפילו יצאו כנגד החלטת הממשלה מ-2017 לטפל בפוליגמיה באמצעות הגדרתה כפלילית (שעלאן, 2017).

בחירה של משכילים בתבנית נישואין פוליגמית מערערת את התפיסה הליברלית – ואת ספרות המחקר הפמיניסטית הביקורתית בהתאם, הטוענים כי הטמעה של ערכי ליברליזם מובילה בהכרח לשינוי בדפוסי נישואין, כגון: ירידה במספר הנישואים הפוליגמיים ובהתאמה עלייה במספר הנישואים המונוגמיים, דחיית גיל הנישואין, עלייה במספר מקרי הגירושים, ועלייה במספר המשפחות החד-הוריות. מחקר זה של משכילים בחברה הבדווית, הנמצאת בעיצומם של תהליכי מעבר, עושה פרובלמטיזציה להנחה זו כי ההשכלה אמורה להוביל לבחירות על-פי עקרונות שהם לכאורה נאורים יותר, בכך שהוא מציג כי קיימים כוחות נוספים המשפיעים על בחירה בפוליגמיה, זאת מעבר לעובדה הפשטנית כי בחברה מגדרית מסוג זה גברים בוחרים להיכנס למסגרת פוליגמית בסופו של דבר כי מותר להם, ונשים בוחרות על-פי מה שנראה כביכול כחוסר ברירה.

דפוס האסטרטגיה החדש שמצא מחקר זה – העסקה הפוליגמית, מאתגר תפיסה זו, אך גם מתיר את הפרובלמטיקה שנוצרה בשיח הליברלי. העסקה הפוליגמית מתמירה את ציר השוליות (הנשית) והכוח (הגברי) המתוארים בספרות העכשווית על פוליגמיה - כנורמה המשעתקת מבנים פטריארכליים, לציר לוקליות-ליברליזם-כוח, המשלב מסגרות של נורמות לוקליות – הפוליגמיה, עם ערכים ליברליים, ובכך הופך אותן לסוכנות של שינוי. העסקה הפוליגמית מהווה כר פעולה הנוף אומנם במסורת הפטריארכלית, אך מאפשר למשכילים להשתמש במסגרת הפוליגמית כדי לפעול ליצירת הזדמנויות למימוש עצמי. הפתרון שמספקת העסקה הפוליגמית מתגלה לנו לאחר בחינת ההקשרים המצטלבים העומדים בבסיס נקיטת המשכילים בטקטיקה זו, ובו מספר צירים. ציר ראשון – ציר הזמן, מגלה לנו עד כמה בחירות שנעשו במהלך חיי המרואיינים, החל בילדותם וכלה בבגרותם, משפיעות על בחירות המשך, ולא ניתן לבחון בחירה מסוג זה מבלי להבין את ההקשר לצמתים ותפניות שיצרו הבחירות הקודמות בחייהם. ציר שני – החברתי, שבבסיסו עומדת קודם כל העובדה שנורמות קהילתיות מקובלות נותנות לגיטימציה לתבניות הנישואין הפוליגמית. בעיקר יש לציין את הקישוריות הרבה - המאפיינת את החברה הבדווית, המתבטאת בכך שההורים יכולים לכפות את רצונם, כולל בחירת בני הזוג, על ילדיהם. הגברים נעתרים להינשא כבר בגיל צעיר בנישואים כפויים ראשוניים, תוך שהם מביאים בחשבון כי יוכלו לכפר על חוסר בחירתם הראשונית בבחירות בנות זוג הבאות. הנשים היוצאות ללימודים גבוהים, דחו את נישואיהן מגיל צעיר לגיל מאוחר יותר, גיל בו הן יכולות להינשא רק כנשים שניות. ציר שלישי – בחירה אישית, המראה לנו כי בניגוד לכך שפרדיגמת הנאורות רואה בפוליגמיה מערכת המנוהלת כיחסי מרות בין בעל ונשותיו, הרי הפוליגמיה מאפשרת לפרטים שלא להתפשר ולבחור את בני-זוגם מתוך אהבה ומתוך יחס שיוויוני של כבוד. בכניסתם למסגרת הפוליגמית – גם הגברים והם הנשים כופים את רצונם הם על משפחותיהם. משמעות הדבר היא שהמסגרת הפוליגמית מאפשרת בפועל לגברים ולנשים לבחור את בני זוגם בעצמם. ציר רביעי – ההשכלתי, המגביר את חשיבות התרומה לקהילה, חשיבות ההעברה הבין דורית, והמביא בעיקר לנשים חופש תנועה ויציבות כלכלית. ציר חמישי – הקולוניאליסטי, המגביר את צורך החברה הלוקלית להיצמד לזהות המקורית – החברתית, הדתית והלאומית, תוך שילוב של ערכים ליברליים. גם אם הפוליגמיה נתפסת בעיניים ליברליות ככפייה פטריארכלית של תא משפחתי נצלני - בייחוד כלפי הנשים, הרי הן הנשים והן הגברים רואים במשפחה הפוליגמית ייצוג של אידיאליים קולקטיביים/מסורתיים אותם הם מכבדים מוקירים. ציר שישי – האוטונומי, המביא בחשבון את צרכי האינהרנטיים של הפרט לקבל נראות והכרה, הן של עצמו והן של החברה, לעצם קיומו, למעשיו ולמחשבותיו.

הצטלבות בין צירים אלו, היא שעומדת בבסיס העסקה הפוליגמית. כל אחד מצירים אלו משפיע על האופן בו המרואיינים מייצרים לעצמם דרכים למימוש עצמם בגבולות הנורמטיביים. הנישואים הפוליגמיים מבחינתם אינם כובלים את חופש הפרט, אלא להפך, מספקים להם תנאים ליצור סביבה שקטה ויציבה המאפשרת מרחב אישי ועצמאות, במיוחד לנשים. כוח הידע המקצועי, התרומה הכלכלית, התרומה למשפחה, שיתוף הפעולה עם בן הזוג, התהילה, כל אלו מניעי סוכנות ישירים של ההשכלה, המניעים זרמי פעולה המתכתבים עם נאורות וליברליזם, גם אם המסגרת הפוליגמית בה הם חיים היא פטריארכלית. למעשה, המעמד הייחודי של משכילות ומשכילים בחברה הבדווית מגביר את הצורך לממש את הכרתם ונראותם לא רק על-פי קריטריונים ליברליים, אלא גם על-פי קריטריונים של שייכות לקהילה. העסקה הפוליגמית מאפשרת ליצור שינוי מבני כוח ומעמד הפרטים בה מבפנים, כאשר ההשכלה היא שנותנת את הכלים לעשות זאת. עסקה זו מהווה סוג חדש של פטריארכיה, המאפשר לאישה לקבל מעמד מוביל במסגרת משפחתה, אך גם במסגרת קהילתית, מעמד הנשען על מקצועיותה ואי תלותה הכלכלית.

לבסוף, הבחינה המגדרית שביצע מחקר זה על משמעות בחירה ומהלך חיים בתבנית נישואין פוליגמית בקרב משכילים מרחיבה את יריעת התפיסה הבינארית המתייחסת לגברים כבעלי כוח ולנשים כחסרות כוח, בעיקר בחברה הבדווית. זאת על-ידי הצגת מורכבות משאים ומתנים של שני המינים שלא באה רבות לידי ביטוי בספרות הפמיניסטית הפלסטית או המזרח תיכונית בהקשר זה.

## ביבליוגרפיה

### עיתונות בעברית

- אבורביעה, ר. (4 ביולי, 2018). איילת שקד, את מוכנה שבעלך יתחתן עם אישה שניה? הארץ - דעות. <https://www.haaretz.co.il/opinions/1.6242774>
- וולנסקי, ע. אקדמיה בסביבה משתנה: מדיניות ההשכלה הגבוהה של ישראל 1952-2004. קו אדום: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומוסד שמואל נאמן.
- חורי, ג'. (4 במרץ, 2015). איננים בחברה הערבית בנגב על מארגנות כינוס נגד פוליגמיה. הארץ - חדשות-חינוך וחברה. <https://www.haaretz.co.il/news/education/.premium-1.2581549>
- לב-אדלר, ע. (6 במרץ, 2019). איימו לרצוח ולאנוס אותי, אבל אסור לפחד. ידיעות אחרות - Ynet - חדשות. <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5474389,00.html>
- נסאר, מ. (26 באוגוסט, 2015). המתנה של איילת שקד לטלב אבו עראר על פוליגמיה: קדנציה נוספת. עדות מקומית. <https://mekomit.co.il/%D7%94%D7%9E%D7%AA%D7%A0%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%90%D7%99%D7%99%D7%9C%D7%93-%D7%A9%D7%A7%D7%93-%D7%9C%D7%98%D7%9C%D7%91-%D7%90%D7%91%D7%95-%D7%A2%D7%A8%D7%90%D7%A8-%D7%A2%D7%9C-%D7%A4%D7%95%D7%9C%D7%99>
- סיידלר, ש. (13 במרץ, 2015). הפוליגמיה בחברה הבדווית מפלגת משפחות ואת המגזר כולו. הארץ - חדשות - חינוך וחברה. <https://www.haaretz.co.il/news/education/.premium-1.2588509>
- קוריאל, א. (2 באוקטובר, 2017). אחרי שנים ללא אכיפה: כתב אישום על פוליגמיה. ידיעות אחרונות Ynet - חדשות בארץ - משפט ופלילים. <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5023822,00.html>
- קשת, א. (2 בדצמבר, 2021). שיעור הילודה הממוצע של נשים בדוויות ירד בחצי שנה בתוך 20 שנה. הארץ - חדשות - חינוך וחברה. <https://www.haaretz.co.il/news/education/.premium-1.10433091>
- שטרקמן, ר. (9 בדצמבר, 2016). רווקה בערבית זה 'עאנס' - ענף שמתייבש ונהפך לחסר שימוש. The Marker - Markerweek. <https://www.themarker.com/markerweek/1.3147551>
- שלו, ט. (30 בינואר, 2017). פרסום ראשון: הממשלה שוקלת ענישה נגד נשים המעורבות בפוליגמיה. וואלה! חדשות. <https://news.walla.co.il/item/3035878>
- שעלאן, ח. (3 באוקטובר, 2017). השפלה, עוני, הזנחה: נשים ערביות מדברות על הפוליגמיה בישראל. Ynet - חדשות בארץ - כללי. <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5023942,00.html>

### עיתונות באנגלית

- Bandel, N., Ben Zikri, A. (July 4, 2021). *Israel Fails to Enforce Ban on Polygamy in Bedouin Community, Officials Say*. Haaretz - Israel News. <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israel-fails-to-enforce-ban-on-polygamy-in-bedouin-community-officials-say-1.9966002>
- Migiro, K. (October 27, 2015). *Sharing a husband may lead to greater wealth and health, study says*. Reuters. <https://www.reuters.com/article/tanzania-marriage-idINKCN0SL0CP20151027>
- Muiruri, A. (2021). "How to become a second wife and why many women now embrace it". The Standard. <https://www.standardmedia.co.ke/entertainment/lifestyle/2001417746/how-to-become-a-second-wife-and-why-many-women-now-embrace-it>



- Pulwer, S. (January 15, 2017). *In Israel, Calls to Up Enforcement of Anti-Polygamy Laws*. Haaretz – Israel News. <http://www.haaretz.com/israel-news/premium-1.765231>
- Rudnitzky, A., & Abu Ras, T. (March 2012). *The Bedouin Population in the Negev*. Abraham Initiatives. <https://abrahaminitiatives.org/wp-content/uploads/2019/01/The-Bedouin-Population-in-the-Negev.pdf>
- Seidler, S. (2015). *Polygamy among the Bedouin divides families and the entire sector*. Haaretz.
- Shoaib, D. (October 30, 2015). *The Daily fix: Courts, Muslim women clamor for Muslim law reform even as government twiddles thumbs*. Scroll.in. <https://scroll.in/article/765874/the-daily-fix-courts-muslim-women-clamour-for-muslim-law-reform-even-as-government-twiddles-thumbs>
- Sona, F. (2005). *Polygamy in Britain*. Osservatorio Delle Liberta ed Istituzioni Religiose. <http://hdl.handle.net/21.11116/0000-0003-E38E-D>

## פרסומים בערבית

- Abu-El-Assal, R. (2010). *Polygamy: Discourse and implementation in Palestinian society in Israel*. Nazareth: *Committee on the Status of Women and Gender Equality*.
- מוסטפא, מ, ו-גיבארין, י. (2014). ביבליוגרפיה נבחרת על החברה הפלסטינית בישראל 1990-2010. נצרת: מרכז דיראסאת.

## פרסומים בעברית

- אבו-סעד, א. (2013). תמורות חברתיות-פוליטיות והתפתחותה של מערכת החינוך הפורמאלית בקרב הבדווים בנגב: דילמות ואתגרים. בתוך ר. פדהצור (עורך), *הבדווים בנגב: אתגר אסטרטגי לשראל* (עמ' 26-39). מרכז ש. דניאל אברהם לדיאלוג אסטרטגי – מכללה אקדמית נתניה.
- אבו-סריחאן, נ. (2009). *הפריזון בחברה הבדווית בנגב*. עבודת גמר לקבלת תואר "מוסמך", הפקוטה למדעי הרוח והחברה, המחלקה לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- אבו-סריחאן, נ. (2017). *פריזון ושינוי חברתי: מודרניזציה מוגבלת לעומת מודרניזציה מסתגלת והשפעתן על הפריזון בחברה הבדווית בנגב* (עבודת גמר לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"). באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- אבו-סריחאן, נ., אנסון, י. (2021). ירידת הפריזון בחברה הבדווית בנגב במאה ה-21. *ביטחון סוציאלי*, 114, 25-60.
- אבו-רביעה, ס., אלבדור, ס., אלעטאונה, פ. (1996). *סקר החינוך הבדווי בנגב*, מרכז אדווה, 5.
- אבו-רביעה-קווידר, ס. (2004). נשירת נערות מהחינוך הבדווי בנגב: הדרה, אפליה ואחרות. ירושלים: המכון לחקר החברה הערבית, מכון ון-ליר.
- אבו-רביעה-קווידר, ס. (2005א). מתמודדות מתוך שוליות: שלושה דורות של נשים בדוויות בנגב. בתוך ה. דהאן-כלב ואחרות (עורכות), *נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מגדר*, 86-108. תל-אביב: חרגול.
- אבו-רביעה-קווידר, ס. (2005ב). *ראשונות בהשכלה הגבוהה: משמעותה של ראשוניות בקרב נשים בדוויות משכילות*. מחקר לשם מילוי דרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- אבו-רביעה-קווידר, ס. (2008). *מודרות ואהובות: סיפוריהן של נשים בדוויות משכילות*. האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- אבו-רביעה-קווידר, ס. (2013). הבניית אי השוויון בקרב נשים ערביות-בדוויות בשוק התעסוקה. בתוך ר. פדהצור (עורך), *הבדווים בנגב: אתגר אסטרטגי לשראל* (עמ' 18-24). מרכז ש. דניאל אברהם לדיאלוג אסטרטגי – מכללה אקדמית נתניה.

אבו-רביעה-קווידר, ס. (2020). טשטוש הקו הירוק בחקר נשים פלסטיניות בישראל: ייצור ידע מוסרי וצדק חברתי. פוליטיקה: כתב-עת למדע המדינה ולחיסים בינלאומיים, 28, 24-46.

אבורביעה, ר. (2010א), מודרות בעל כורחן: תופעת הפוליגמיה ודרכי ההתמודדות, נייר עמדה מטעם עדאלה המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל, מוגש לוועדה לקידום מעמד האישה בדיון בנושא הפוליגמיה. (מסמך זה מתבסס על נייר העמדה פוליגמיה: השלכות ודרכי התמודדות שהוכן ע"י עו"ד נסרין אעלימי-קבהא ביולי 2006).

אבורביעה, ר. (2010ב), מודרות בעל כורחן: הנשים הערביות הבדויות ותופעת הפוליגמיה בנגב, נייר עמדה מטעם עדאלה המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל, שמוגש לוועדה לקידום מעמד האישה בדיון בנושא הפוליגמיה.

אבורביעה, ר. (2020). הפוליגמיה במשפט הישראלי: מסע רפלקסיבי בעקבות ריצ'רד ת' פורד. מעשי משפט, כתב עת למשפט ולתיקון חברתי (י"א), 76-53.

אבורביעה, ר. (2022). מחוץ לצדק, בתוך החוק. תנה, ה. (עורכת). הוצאת הקיבוץ המאוחד.

אבו-שארב, א. (2013). קשר השתיקה: אלימות במשפחה נגד נשים ערביות-בדויות בנגב. איתן-מעכי. <http://www.itach.org.il/wp-content/uploads/maamad2013-06-03.pdf>

איילון, י. וצבר בן יהושע, נ. (2010). תהליך ניתוח תוכן לפי תיאוריה מעוגנת בשדה. בתוך קסן, ל. וקרומר נבו, מ. (עורכות), ניתוח נתונים במחקר איכותני. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון. עמ' 359-382.

אילוז, א. (2002). תרבות הקפיטליזם, הוצאות האוניברסיטה המשודרת.

אילוז, א. (2008). אינטימיות קרה: עלייתו של הקפיטליזם הרגשי. י. שדה (תרגום). בני ברק, הקיבוץ המאוחד.

אילוז, א. (2015). מסע סביב רעיון – בחירה וסוציולוגיה. podcast במסגרת תוכנית "בחירה" של האוניברסיטה המשודרת.

<https://glz.co.il/%D7%92%D7%9C%D7%A6/%D7%AA%D7%95%D7%9B%D7%A0%D7%99%D7%95%D7%AA/%D7%94%D7%90%D7%95%D7%A0%D7%99%D7%91%D7%A8%D7%A1%D7%99%D7%98%D7%94-%D7%94%D7%9E%D7%A9%D7%95%D7%93%D7%A8%D7%AA-%D7%9E%D7%A1%D7%A2-%D7%A1%D7%91%D7%99%D7%91-%D7%A8%D7%A2%D7%99%D7%95%D7%9F-%D7%91%D7%97%D7%99%D7%A8%D7%94/%D7%A1%D7%95%D7%A6%D7%99%D7%95%D7%9C%D7%95%D7%92%D7%99%D7%94-%D7%95%D7%91%D7%97%D7%99%D7%A8%D7%94-%D7%A2%D7%9D-%D7%A4%D7%A8%D7%95%D7%A4-%D7%90%D7%95%D7%95%D7%94-%D7%90%D7%99%D7%9C%D7%95%D7%96>

ההגנה בחיי שלושה דורות של נשים בדואיות. סוגיות חברתיות בישראל, 15, 58-86, המרכז האוניברסיטאי אריאל <https://www.jstor.org/stable/23686210>

אלבין, ע. (2007). הבטחת הכנסה למשפחה האלטרנטיבית - המשפחה הפוליגמית כמקרה מבחן. עיונים במשפט מגדר ופמיניזם, 617-650, נבו הוצאה לאור בע"מ.

אלהוזייל, נ.א. (2020). השד המגדרי: נשים בדויות בין הדורות, BAYAN, (21), 9-14.

אלוני, נ. (1996). עלייתו ונפילתו של החינוך ההומניסטי: מהקלסי לפוסט-מודרני. בתוך א. גור-זאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי (עמ' 14-42). ירושלים: מאגנס.

אלוני, נ. (2005). חינוך הומניסטי: מהלכה למעשה. בתוך נ. אלוני, (עורך), מחשבה רב תחומית בחינוך ההומניסטי (1), 1-9. מכללת סמינר הקיבוצים.

אליאב, מ. (1977). פתחת רפיח בתולדות ההתישבות היהודית. קתדרה (3), 117-208, יד יצחק בן צבי. [https://www.ybz.org.il/Uploads/dbsAttachedFiles/Article\\_3.3.pdf](https://www.ybz.org.il/Uploads/dbsAttachedFiles/Article_3.3.pdf)

אלפרט, ב. (2001). כתיבה במחקר איכותי. בתוך נ' צבר-בן יהושע (ע'), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, עמ' 369-403. לוד: דביר.

אלקרינאוי, ע., סלונים-נבו, ו. (2005). נישואין פוליגמיים ומונוגמיים: השפעתם על המצב הנפשי והחברתי של נשים בדואיות-ערביות. בתוך ר. לב-ויזל, ג', צוויקל ונ. ברק (עורכות), שמרי נפש -

- בריאות נפשית של נשים בישראל. המרכז לחקר וקידום בריאות האישה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.
- אמיר, ד., מוסקוביץ, ד., סואעד, צ. (2006). נישואין. בתוך לחיות בארץ הקודש להכיר ולכבד: מעגלי הזמן בשלוש הדורות, 113-124. הוצאת המרכז לטכנולוגיה חינוכית.  
<https://kotar.cet.ac.il/KotarApp/Viewer.aspx?nBookID=20791960#3.4143.3.default>
- ארבל, ב. (2000). הרנסנס האיטלקי. תל אביב: אוניברסיטה משודרת.
- בובר, מ. (1984). תעודה וייעוד. ירושלים: הספריה הציונית.
- בוגייסקי, י. (2014). פוליגמיה בקרב האוכלוסיה הבדואית בישראל – עדכון. מרכז המחקר והמידע, הכנסת.  
[https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/775a6b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977/2\\_775a6b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977\\_11\\_18053.pdf](https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/775a6b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977/2_775a6b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977_11_18053.pdf)
- בירנהק, מ. (2007). שליטה והסכמה: הבסיס העיוני של הזכות לפרטיות. משפט וממשל, ג, דוידוב, (ע'), יא(1), 9-73, אוניברסיטת חיפה.
- בן-דויד, י. (1985). הבדווים בנגב, 1960-1900. מרכז רחל ינאית בן צבי ללימודי ירושלים, יד יצחק בן צבי.
- בן-דויד, י. (1993). לקראת קידום והשתלבות האוכלוסייה הבדווית בחברה הישראלית. רשימות בנושא הבדואים מספר 24. שדה בוקר: מדרשת שדה בוקר והמכון לחקר המדבר על שם בלאושטיין, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- בן-דויד, י. (1994). מערכת החינוך הבדווית בנגב: המציאות והצורך בקידומה. מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים.
- בן-דויד, י. & גונן, ע. (2001). בדווים ובדווים-פלאחים בתהלך העיור בנגב. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- בן דורי, ס. (2022). בין פוליטיקה של מקום לפוליטיקה של בחירה: מגדר, מרחב ולאומיות בראי ספורט הפנאי של נשים פלסטיניות בישראל. מחקר לשם מילוי דרישות לקבלת תואר שלישי, אוניברסיטת תל-אביב.
- בן-ישראל, א. ומאיר, א. (2013). על עיור, פרבור ודרדור – עיירות הבדווים בנגב. בתוך א. פדהצור (עורך), הבדווים בנגב: אתגר אסטרטגי לשרא, 49-40. מרכז ש. דניאל אברהם לדיאלוג אסטרטגי – מכללה אקדמית נתניה.
- ברכאת, א. (2015). אסטרטגיות ופרקטיקות פעולה של נשים דרוזיות כנגד יחסי כוח מרובים. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.
- ברכאת, א. (2018). נשים בחברת פטריארכליות נאבקות להשיג השכלה: המקרה של נשים דרוזיות בישראל. מגמות, נג(2), 106-83.
- בשורה, ע. (1997). הנאורות – פרויקט שלא נשלם: שש מסות על נאורות ומודרניזם. י. פלס, (תרגום), הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- גיבארין, י. (2010). תעסוקת ערבים בישראל: האתגר של הכלכלה הישראלית. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- גבתון, ד. (2001). תאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התאוריה במחקר איכותי. בתוך נ. צבר-בן יהושע (עורכת), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, 195-227. הוצאת דביר.
- דושניק, ל. (2011). ניתוח נתונים במחקר האיכותני: הצעה לארבעה עקרונות מנחים. שבילי מחקר - שנתון המחקר של רשות המחקר במכון מופ"ת, 17, 143-137.
- הגל, ג. ו. פ. (2011). קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט, או מתווה למשפט הטבע ולמדע המדינה. פ. איפרגן (עורך), ג. גולדברג (תרגום). הוצאת שלם, ירושלים.
- הומרוס (1987). אודיסאה. ש. טשרניחובסקי (תרגום). עם עובד, תל-אביב.
- הורקהיימר, מ. אדורנו, ת.ו. (1947). דיאלקטיקה של הנאורות, פרגמנטים פילוסופיים. ר. בר (תרגום).  
<https://www.academia.edu/6981083/%D7%AA%D7%90%D7%95%D7%93%D7%95>

[%D7%A8 %D7%95 %D7%90%D7%93%D7%95%D7%A8%D7%A0%D7%95 %D7%95%D7%9E%D7%A7%D7%A1 %D7%94%D7%95%D7%A8%D7%A7%D7%94%D7%99%D7%99%D7%9E%D7%A8 %D7%93%D7%99%D7%90%D7%9C%D7%A7%D7%98%D7%99%D7%A7%D7%94 %D7%A9%D7%9C %D7%94%D7%A0%D7%90%D7%95%D7%A8%D7%95%D7%AA Hebrew translation of Theodor W Adorno and Max Horkheimer Dialektik der Aufkl%C3%A4rung in progress](#)

הלוי, ר. (2002). *ללכת בין הטיפות, מאבקן הכפול של נשים בדוויות משכילות בנגב*. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במדעי החברה, המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן גוריון.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, השנתון הסטטיסטי לישראל. 1999.

הרבסט-דבי, ע., מלר, ט. וכרכבי-סבאח, מ. (2019). אימהות 'ראויה' ואחראית: 'אימהות פלסטיניות בישראל ותוכניות 'מרווחה לעבודה'. *חברה ורווחה – רבעון לעבודה סוציאלית*, ל"ט, 49-77.

וינר-לוי, נ., ופופר-גבעון, א. (2010). מחומר לחוויה: חילופי תשורות בשדה כהשתקפות של חבות, יחסי תלות וכוח. *סוציולוגיה ישראלית*, יב(2), 433-455.

ון-ליר. (2011). *ספר החברה הערבית בישראל (4) - אוכלוסיה, חברה, כלכלה*. ג. רמסיס (עורך). הוצאת מכון ון ליר, ירושלים.

ון-ליר. (2012). *ספר החברה הערבית בישראל (5) - אוכלוסיה, חברה, כלכלה*. ג. רמסיס (עורך). הוצאת מכון ון ליר, ירושלים.

ון-ליר. (2018). *ספר החברה הערבית בישראל (9) - אוכלוסיה, חברה, כלכלה*. ג. רמסיס (עורך). הוצאת מכון ון ליר, ירושלים.

זיאדנה, גי' (2017). *למען השבט: תפקידה של מערכת החינוך בטיפוח השבטיות בנגב*. עבודת גמר לקבלת תואר "מוסמך", הפקולטה למדעי הרוח והחברה, המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן-גוריון.

זועבי, ח., אנסון, י. (2017). ההתמקחות המרובה עם הפטריארכיה: פריון וילודה בעיני נשים ערביות אקדמאיות בישראל. *סוציולוגיה ישראלית, כתב עת לחקר החברה בישראל*, י"ט(1), 67-91, אוני-תל-אביב. <https://www.jstor.org/stable/26389644>

חגי יחיא-אבו אחמד, נ. (2006). *זוגיות והורות במשפחה העברית בישראל: תהליכי שינוי ושימור בשלושה דורות*. עבודה לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת חיפה, בית הספר לעבודה סוציאלית.

חדאד חאג' יחיא, נ., סייף, א., קסיר (קלינר), נ. ו-פרגיון, ב. (2021). *חינוך והשכלה בחברה הערבית: פערים וניצנים של שינוי*. עורכת הסדרה: נסרין חדאד חאג' יחיא; מחקר מדיניות 159 "תוכנית אב לקידום התעסוקה בחברה הערבית", המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

חסן, מ. (1999). הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה. בתוך ד. יזרעאלי, א. פרידמן, ה. דהאן-כלב, ח. הרצוג, מ. חסן, ח. נוה, וס. פוגל-ביז'אווי (עורכות), *מין, מגדר ופוליטיקה*, 267-305. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

טל, ס. (1995). *האישה הבדווית בנגב בעידן של תמורות*. מרכז לימוד על שם גיו אלון, להב.

יהל, ח. (2018). הצעות ליישוב הנגב בימי טרום וראשית מדינת ישראל: 1948-1949. *ישראל*, 25, כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל – היסטוריה, תרבות, חברה. המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים וייצמן, יונה, ר. (ע').

יכימוביץ-כהן, נ. (2019). *ריבוי נישואין (פוליגמיה): אכיפה ודיווח*. מרכז המחקר והמידע, הכנסת.

יכימוביץ-כהן, נ. (2022). *ריבוי נישואין (פוליגמיה): אכיפה ודיווח*. מרכז המחקר והמידע, הכנסת.

יפתחאל, א. (2000). *החברה הישראלית וההשלמה היהודית-פלסטינית: "אתנוקרטיה" וסתירותיה הטריטוריאליזם*. נייר עבודה מס' 12 "אתנוקרטיה" ו"עולמקומיות": גישות חדשות לחקר החברה והמרחב בישראל, מרכז הנגב לפיתוח אזורי, 11-40.

יפתחאל, א. (2013). המרחב הבדווי הלא מוכר' התפתחותה של סוגיה אסטרטגית. בתוך ר. פדהצור (עורך), *הבדווים בנגב אתגר אסטרטגי לישראל*, 17-8. מרכז ש. דניאל אברהם לדיאלוג אסטרטגי, מכללה אקדמית נתניה.

יפתחאל, א., גנאם, א., ורוחאנה, נ. (2000). האם תיתכן "דמוקרטיה אתנית" יהודים, ערבים והמשטר הישראלי. *גימאה*, 6, 58-78.

וייסבלאי, א. ו-וינינגר, א. (30 בדצמבר, 2020). נתונים על נשירת תלמידות מבתי ספר ועל לימודים אקדמיים בקרב נשים בחברה הבדווית בנגב. הכנסת - מרכז המחקר והמידע, ירושלים. [https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/9f17d9e7-e2f0-ea11-8119-00155d0af32a/2\\_9f17d9e7-e2f0-ea11-8119-00155d0af32a\\_11\\_16586.pdf](https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/9f17d9e7-e2f0-ea11-8119-00155d0af32a/2_9f17d9e7-e2f0-ea11-8119-00155d0af32a_11_16586.pdf)

כרכבי-סבאח, מ. (2014). תפקיד ההשכלה בעיצוב דפוסי הנשואין בקרב האוכלוסייה הערבית-פלסטינית בישראל. עבודה לצורך קבלת תואר דוקטורט, אוניברסיטת תל-אביב.

כרכבי-סבאח, מ. (2017). נישואין הומוגמיים בהשכלה בקרב האוכלוסייה הערבית-פלסטינית בישראל. *סוציולוגיה ישראלית*, 19(1), 92-110. <https://www.jstor.org/stable/26389645>

לב, ג. (2012). להרגיש בבית בתוך העולם: אמנות החיים על פי אריך פרום. רבעון לפסיכולוגיה ממזרח וממערב (2).

[https://www.academia.edu/18131101/%D7%9C%D7%94%D7%A8%D7%92%D7%99%D7%A9\\_%D7%91%D7%91%D7%99%D7%AA\\_%D7%91%D7%AA%D7%95%D7%9A\\_%D7%94%D7%A2%D7%95%D7%9C%D7%9D\\_%D7%90%D7%9E%D7%A0%D7%95%D7%AA\\_%D7%94%D7%97%D7%99%D7%9D\\_%D7%A2%D7%9C\\_%D7%A4%D7%99\\_%D7%90%D7%A8%D7%99%D7%9A\\_%D7%A4%D7%A8%D7%95%D7%9D](https://www.academia.edu/18131101/%D7%9C%D7%94%D7%A8%D7%92%D7%99%D7%A9_%D7%91%D7%91%D7%99%D7%AA_%D7%91%D7%AA%D7%95%D7%9A_%D7%94%D7%A2%D7%95%D7%9C%D7%9D_%D7%90%D7%9E%D7%A0%D7%95%D7%AA_%D7%94%D7%97%D7%99%D7%9D_%D7%A2%D7%9C_%D7%A4%D7%99_%D7%90%D7%A8%D7%99%D7%9A_%D7%A4%D7%A8%D7%95%D7%9D)

לוטן-אלמגור, א. (2006). פוליגמיה בקרב האוכלוסייה הבדווית בישראל. הכנסת - מרכז המחקר והמידע, ירושלים.

לנדו, ע. (2017). הגירוש מפתחת רפיח ותורת האי-ידיעה הצינונית. לא למות טיפש – הבלוג של עידן לנדו. <https://idanlandau.com/2017/01/26/rafah-expulsion-and-zionist-doctrine-of-unknowing>.

מוסטפא, מ., ו-גאנס, א. (2017). הפלסטינים בישראל – בין המדינה לבין המולדת: סקירה של התפתחות המחקר. *מגמות*, נא(2), 143-164.

מלר, ט. (2013). "אלמנה זה מאללה, אז אלמנה יותר טוב מגרושה..." – אלמנות פלסטיניות-ישראליות: סוגיות מרכזיות. *מגדר*, 2, 50-73.

מלר, ט. (2018). אימהות עכשוויות בחברה הפלסטינית בישראל – בין קישוריות למשא ומתן. *ביטחון סוציאלי*, 103, 179-210.

מרקס, ע. (1972). *חלוקת תפקידים בין בני הזוג אצל הבדואים בנגב*. יום עיון בנושא הבדואים ע"ש יצחקי נצר ז"ל, 3.

משה, ט. (2013). מבחר נתונים על גירושין בישראל. *מרכז המחקר והמידע*, כנסת, טבלה ב'.

נעאמנה, ו., רומני-זליכה, א., כבהא, א. ו-שוחט, ת. (2010). *סקר נישואי קרובים באוכלוסייה הערבית*. המרכז הלאומי לבקרת מחלות, שירותי בריאות הציבור, שירותי בריאות כללית.

ניטשה, פ. (1985). *הולדת הטרגדיה; המדע העליז*. אלדד י. (תרגום). הוצאת שוקן.

סמילנסקי, ש. (2016). *דטרמיניזם וחופש הבחירה* [פודקאסט]. *סדרת "בחירה"*. האוניברסיטה המשודרת. *דטרמיניזם וחופש בחירה עם פרופסור שאול סמילנסקי*.

עבד-רבו, ל. (2018). בין טייבה לירושלים: על פוליגמיה וזכויות נשים בראשית שנות האלפיים. *אצל מ. צורף & ת. רזי (עורכות), נשים ומגדר במרחבים מזרח תיכוניים: גיליון מיוחד*, 91-113. המזרח החדש. פרדס.

עצמון, א. (2013). המדיניות ליישוב הבדווים בנגב, בתוך ר. פדהצור (עורך מדעי), *הבדווים בנגב – אתגר אסטרטגי לישראל*. המכללה האקדמית (נתניה). המרכז לדיאלוג אסטרטגי. 66 עמ'.



פוקס, ה. (2017). השכלה ותעסוקה בקרב צעירים ערבים. מתוך דו"ח מצב המדינה: חברה, כלכלה ומדיניות. מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל, 262-221, ירושלים.

פלמור, א., מטר, ר., זחאלקה, א., אלהיב, מ., מן, י., חליחל, א., בקשי-כהן, מ., נחמן, ע., מראענה, מ., ספרוס, ל., אבו-שארב, א., הרן, ע., יוסף, ד., ו-דסוקי, ס. (יולי 2018). דו"ח מסכם – הצוות הבין-משרדי להתמודדות עם השלכותיה השליליות של הפוליגמיה. משרד המשפטים.

[https://www.gov.il/BlobFolder/generalpage/polygamy\\_final\\_report/he/polygamy\\_final\\_report.pdf](https://www.gov.il/BlobFolder/generalpage/polygamy_final_report/he/polygamy_final_report.pdf)

פנסטר, ט. (1995). תכנון ופיתוח בישובי הבדואים על פי גינדר ומרחב. מבנים. 158, 83-68.

פסטה-שוברט, ע. (2000). "ההשכלה היא החרב שלנו": דיאלוג בין ההבניה האישית להבניה החברתית של משמעות ההשכלה הגבוהה בחייהן של נשים בדואיות בנגב. דו"ח מחקר המוגש למכון מופ"ת, מרכז לחקר החברה הבדווית באוניברסיטת בן-גוריון ומכללת אחוה.

פסטה-שוברט, ע. (2005). אני יוצאת וכאילו ממששת את העולם, רואה את הדרכים ברור יותר: נשים, השכלה גבוהה והחברה הבדווית בנגב. מגמות: כתב עת למדעי ההתנהגות, מ"ג(4), 659-681.

פרוטוקול ישיבה מס' 32 של הוועדה לקידום מעמד האישה ולשוויון מזרחי, הכנסת ה-24, 2 (10.1.2022). פרי, ת., בן-שמחון, נ., אלבז, א., בן-יאיר, ח., מוסרי, י. (2021). הפוליגמיה בישראל. עומק, מרכז לעיצוב מדיניות וחקיקה.

צבר-בן יהושע, נ. (2001). ההיסטוריה של המחקר האיכותי, השפעות וזרמים. בתוך נ. צבר-בן יהושע (ע'), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, 3-28. לוד: דביר.

צוקרמן, מ. (2001). נאורות, מודרניות ופוסט-מודרניזם. בתוך חרושת הישראליות: מיתוסים ואידיאולוגיה בחברה מסוכסכת, 15-24. פטיש, סדרה לביקורת התרבות, הוצאת רסלינג.

צוקרמן, מ. (2015). אסכולת פרנקפורט ומושג "חרושת התרבות" בפרספקטיבה היסטורית. זמנים: רבעון להיסטוריה, 44, 4-21.

קאנט, ע. (1997). נאורות מהי? בתוך ע. בשארה (עורך), י. פלס, (תרגום), הנאורות – פרוייקט שלא נשלם?, (45 עמ'). תל אביב.

קדם, ע. (2022). פרדוקס תוכניות הסיוע לאוכלוסיות מוחלשות: המקרה של סטודנטים ערבים-בדוויים מהנגב במכינות קדם-אקדמיות. עבודת גמר לקבלת תואר "מוסמך", הפקולטה למדעי הרוח והחברה, אוניברסיטת בן-גוריון.

קדר, א.; אמארה, א.; יפתחאל, א. (2021). אמת מטרידה - "הלכת הנגב המת" ונישול הבדואים. עיוני משפט, מג, 730-751.

קירש, א. (2014). מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל – סוגיות, מאפיינים והיבטים ייחודיים. מוסד שמואל נאמן למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה. הטכניון.

קליין-אבישי, ח.; אופיר, מ.; ו-אפרת, ש. (עורכות). (2016). מערכת ההשכלה הגבוהה בישראל. המועצה להשכלה גבוהה, הוועדה לתכנון ולתקצוב, ירושלים.

קפליוק, א. (1973). הכוועים על הראי. ידיעות אחרונות/24 שעות, עמ' 3.

ריא, מ. (2022). אסטרטגיות בחירה של נשים ערביות מוסלמיות גרושות המבקשות להינשא בשנית. מחקר לשם מילוי חלקי של דרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בן גוריון.

רוזמין, מ. (2018). פמיניזם, ביקורת וסובייקטיביות פוליטית. תיאוריה וביקורת, 50, 457-474.

רוזנוב, א. (1988-1989). תפיסת החינוך של קירקגור. עיון: רבעון פילוסופי (The Jerusalem Philosophical Quarterly), ל"ח(ג-ד), 209-227.

רותם, מ. (2017). אפליה במספרים – קובץ נתונים סטטיסטיים – הקהילה הבדווית בנגב. פורום דו-קיום בנגב לשוויון אזרחי.

שביב, מ., בינשטיין, נ., סטון, א., פודס, א. (2013). פלורליזם ושוויון הזדמנויות בהשכלה גבוהה, הרחבת נגישות האקדמיה לערבים, דרוזים וצירקסים בישראל. המועצה להשכלה גבוהה, ות"ת – הוועדה לתכנון ותקצוב שליד המועצה להשכלה גבוהה, ירושלים.

שקדי, א. (2003). מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני תיאורי ויישום. תל-אביב, ישראל: רמות.

## פרסומים באנגלית

- Abdin, A. (2004). Love in Islam. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 37(1), 92-102. Retrieved January 26, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/41444586>
- Abu-Baker, K. (2016). 27. Gender Policy in Family and Society among Palestinian Citizens of Israel: Outside and Inside Influences. In E. Ben-Rafael, J. Schoeps, Y. Sternberg & O. Glöckner (Eds.), *Handbook of Israel: Major Debates* (pp. 453-474). Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg. <https://doi.org/10.1515/9783110351637-035>
- Abu-Kaf, S. (2004). *Polygamy and adaptation: Representations of parents amongst Bedouin Arabs children*. Master Thesis, Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev.
- Abu-Lughod, L. (1989). Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, 18, 267-306.
- Abu-Lughod, L. (1990). The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women. *American Ethnologist*, 17, 41-55.
- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wpmnc>
- Abu-Rabia., A. (2001). *Bedouin century: Education and development among the Negev tribes in the twentieth century*. NY: Berghahn Books.
- Abu-Rabia, A., Elbedour, S., & Scham, S. (2008). Polygyny and post-nomadism among the Bedouin in Israel. *Anthropology of the Middle East*, 3(2), 20-37, While Horse Press.
- Aburabia, R. (2008). *Excluded, against their will: Arab Bedouin women and the phenomenon of polygamy in the Naqab*. Adalah's Newsletter, 55, 417-430.
- Aburabia, R. (2011). Redefining polygamy among the Palestinian Bedouins in Israel: Colonization, patriarchy, and resistance. *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law*, 19(2), 459-493.
- Aburabia, R. (2017). Trapped Between National Boundaries and Patriarchal Structures: Palestinian Bedouin Women and Polygamous Marriage in Israel. *Journal of Comparative Family Studies*, 48, 339-349.
- Aburabia, R. (2022b). The Law on the Books versus the Law in Action: Muslim Women in Polygamous Marriages under the Jewish State. *Social Politics*, 29(2), 634-657, DOI: 10.1093/sp/jxaa035
- Abu-Rabia, S; Meir, A. (2022). Crossing Social and Spatial Boundaries for Claiming Gender Status: Israeli-Palestinian Bedouin Women in the Land Struggle. *Geography research Forum*, 42, 114-137.
- Abu-Rabia-Queder, S. (2006). Between tradition and modernization: understanding Bedouin female dropout. *British Journal of Sociology of Education*, 27. [10003-15. 10.1080/01425690500376309.](https://doi.org/10.1080/01425690500376309)
- Abu-Rabia-Queder, S. (2007b). The activism of Bedouin women: Social and political resistance. *HAGAR, Studies in Culture, Policy and Identities*, 7(2), 67-184.
- Abu-Rabia-Queder, S. (2007c). Coping with 'forbidden love' and loveless marriage Educated Bedouin women from the Negev. *Ethnography*, 8(3), 297-323. <https://doi.org/10.1177/1466138107081026>
- Abu-Rabia-Queder, S. (2008). Does education necessarily mean enlightenment? The case of higher education among Palestinians - Bedouin women in Israel. *Anthropology & Education Quarterly*, 39(iv), 381.

- Abu-Rabia-Queder, S. (2010). Politics of Conformity: Power for Creating Change. *Ethnology: An international journal of cultural and social anthropology*, 47, 227-238.
- Abu-Rabia-Queder, S. (2015). Shifting discourses: unlocking representations of educated Bedouin Women's identities. In M. Nasasra, S. Richter-Devroe, S. Abu-Rabia-Queder & R. Tatclife (Eds.), *The Naqab Bedouins and colonialism: New perspectives* (1<sup>st</sup> ed.), 191-213. London and New-York: Routledge
- Abu-Rabia-Queder, S. (2017b). The Paradox of Professional Marginality among Arab-Bedouin Women. *Sociology*, 51(5), 1084–1100.
- Abu-Rabia-Queder, S., & Karplus, Y. (2013). Regendering space and reconstructing identity: Bedouin women's trans-local mobility into Israeli-Jewish institutions of higher education. *Gender, Place & Culture*, 20(4), 470-486, DOI: 10.1080/0966369X.2012.701200
- Abu-Rabia-Queder, S., Morris, A., & Ryan, H. (2017). The Economy of survival: Bedouin women in unrecognized villages. *Journal of Arid Environments*, 1-9. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jaridenv.2017.07.008>
- Abu-Rabia-Queder, S., & Weiner-Levy, N. (2008). Identity and gender in cultural transitions returning home from higher education as 'internal immigration' among Bedouin and Druze women in Israel. *Social Identities*, 14 (6), 665-682.
- Abu-Rabia-Queder, S., & Weiner-Levy, N. (2013). Between Local and Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel. *Social Politics: International Studies in Gender, State Society*, 20(1), 88-108.
- Abu-Saad, I. (1995). Bedouin Arab Education in the context of radical social change: What is the Future? *Compare*, 25(2), 149-160.
- Abu-Saad, I. (2008). *Bedouin-Arab Society in the Negev/Naqab*. P. Motzafi-Hallar & M. Feige (Eds), Hagar: Studies in Culture. Polity and Identities.
- Abu-Saad, I. (2008). Present absentees: The Arab school curriculum in Israel as a tool for De-education indigenous Palestinians. *Holy Land Studies*, 7(1), 17-43. DOI: [10.3366/E147494750800005X](https://doi.org/10.3366/E147494750800005X)
- Abu-Saad, I., Abu-Saad, K., Lewando-Hundt, G., Forman, M. R., Belmaker, I., Berendes, H. W., & Chang, D. (1998). Bedouin Arab mothers' aspirations for their children's education in the context of radical social change. *International Journal of Educational Development*, 18(4), 347–359. [https://doi.org/10.1016/S0738-0593\(98\)00019-4](https://doi.org/10.1016/S0738-0593(98)00019-4)
- Abu Sharab, I. (2012). *Conspiracy of silence: Family violence against Arab Bedouin women in the Negev*. Tel-Aviv: Itach-Maaci.
- Abu-'Uska, W. (2016). *Freedom in the free world – Concepts and Ideologies in Arabic thought in the Nineteenth Century*. Cambridge University Press.
- Abu-'Uska, W. (2019). Imagining modernity: the language and genealogy of modernity in nineteenth-century Arabic. *Middle Eastern Studies*, <https://doi.org/10.1080/00263206.2019.1574759>.
- Adams, M. (2003). The Reflexive Self and Culture: A Critique. *The British journal of sociology*, Vol. 54, 221-238. DOI: 10.1080/0007131032000080212
- Adelman, M., Erez, E. Shalhoub-Kevorkian, N. (2003). "Policing Violence against Minority Women in Multicultural Societies: "Community" and the Politics of Exclusion". *Policy & Society*, 7, 105.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. Norton: NY.



- Ahmadi, F. (2006). Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 22(2), 33–53. <http://www.jstor.org/stable/20487863>
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press. Pp. viii + 296. ISBN: O- 300-04942-0.
- Alhuzail, N. A. (2014). “The Blessing” in the Lives of Three Generations of Bedouin Women. *Affilia*, 29(1), 30–42. <https://doi.org/10.1177/0886109913509541>
- Alhuzail, N.A. (2021). The social representation of the Bedouin woman. *Women's Studies International Forum*, 86, 102474.
- Alhuzail, N. A. (2022). The Meaning of the Marital Relationship in the Lives of Three Generations of Bedouin Women. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 53(6), 683–702. <https://doi.org/10.1177/00220221221099593>
- Alhuzail, N. A. (2023). The meaning of masculinity for educated young Bedouins. *British Journal of Psychology*, 00, 1– 17. <https://doi.org/10.1111/bjop.12658>
- Alhuzail, N. A., Lander, A. (2021) "The Experience of Bedouin-Arab Adolescent Girls in Polygamous Families". *Journal of Feminist Family Therapy*, 33:2, 131-156. DOI: [10.1080/08952833.2020.1755164](https://doi.org/10.1080/08952833.2020.1755164)
- Ali, M.C., Khan, S.A., Amin, Q. (2002). Islamic Modernism and the issue of Women. In M. Moaddel & K. Talatoo (Eds.), *Fundamentalist Debates in Islam*, (pp. 145-182). Pelgrave Macmillan. DOI: [10.1007/978-1-137-09848-1](https://doi.org/10.1007/978-1-137-09848-1)
- Alkan, H. (2022). Caring (for) relations: Syrian refugees between gendered kin-contract and citizenship in Germany and Turkey. *Citizenship Studies*, 26(6), 746-762. DOI: [10.1080/13621025.2022.2103969](https://doi.org/10.1080/13621025.2022.2103969)
- Al-Krenawi, A. (1998). "Family therapy with a multiparental/multisposal family". *Family Process*, 37(1), 65-81.
- Al-Krenawi, A. (2012). A study of psychological symptoms, family function, marital and life satisfactions of polygamous and monogamous women: The Palestinian case. *International Journal of Social Psychiatry*, 58(1), 79-86. Doi: <https://doi.org/10.1177/0020764010387063>
- Al-Krenawi, A. (2014). Context and Change: The Structure of Arab Society. In: *Psychosocial Impact of Polygamy in the Middle East*. Springer, New York, NY. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9375-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9375-4_2)
- Al-Krenawi, A., Graham, J.R., & Al-Krenawi, S. (1997). Social Work Practice with Polygamous Families. *Child and Adolescent Social Work Journal*, 14, 445–458. <https://doi.org/10.1023/A:1024571031073>
- Al-Krenawi, A., & Graham, J.R. (1998). Divorce among Muslim Arab Women in Israel. *Journal of Divorce & Remarriage*, 29(3-4), 103-119, DOI: [10.1300/J087v29n03\\_07](https://doi.org/10.1300/J087v29n03_07).
- Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (1999). The story of Bedouin-Arab women in a polygamous marriage. *Women's Studies International Forum*, 22(5), 497-509. [http://dx.doi.org/10.1016/S0277-5395\(99\)00054-0](http://dx.doi.org/10.1016/S0277-5395(99)00054-0)
- Al-Krenawi, A., Lightman, E. S. (2000). Learning achievement, social adjustment, and family conflict among Bedouin-Arab children from polygamous and monogamous families. *Journal of Social Psychology*, 140(3), 345.
- Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (2001a). The cultural mediator: Bringing the gap between a non-western community and professional social work practice. *British Journal of Social Work*, 31(5), 665.
- Al-Krenawi, A., Graham, J. R., & Izzeldin, A. (2001b). The Psychosocial Impact of Polygamous Marriages on Palestinian Women. *Women & Health*, 34, 1 - 16.

- Al-Krenawi, A., & Lev-Wiesel, R. (2002). Wife abuse among polygamous and monogamous Bedouin-Arab families. *Journal of Divorce & Remarriage*, 36(3-4), 151-165. DOI:10.1300/J087v36n03\_09
- Al-Krenawi, A., Graham, J. R., & Ben-Shimol-Jacobsen, S. (2006a). Attitudes toward and reasons for polygamy differentiated by gender and age among Bedouin Arabs of the Negev. *International Journal of Mental Health*, 35(1), 46.
- Al-Krenawi, A., Slonim-Nevo, V., & Graham, J. (2006b). Polygyny and its Impact on the Psychosocial Well-being of Husbands. *Journal of Comparative Family Studies*, 37(2), 173-189. <http://www.jstor.org/stable/41604069>
- Al-Krenawi, A., Slonim-Nevo, V. (2008) Psychosocial and Familial Functioning of Children from Polygynous and Monogamous Families. *The Journal of Social Psychology*, 148(6), 745-764, DOI: 10.3200/SOCP.148.6.745-764
- Al-Krenawi, A., Graham, J. R., & Al Gharaibeh, F. (2011). A comparison study of psychological, family function marital and life satisfactions of polygamous and monogamous women in Jordan. *Community Mental Health Journal*, 47(5), 594.
- Al-Said, K.; Braun-Lewensohn, O.; Huss, E. (2018). Shifts in Traditional Methods of Coping Among Elderly Bedouin Men. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(1:4).
- Amin, Q. (1992a). *The Liberation of Women and the New Woman, two documents in the History of Egyptian Feminism*. S. S. Peterson (Trans). American University in Cairo Press.
- Amin, Q. (1992b). The Status of Women in Society: A Reflection of the Nation's Moral Standards. In S. P. Sidhom (Translator), *The Liberation of Women*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Amin, S., & Al-Bassusi, N. H. (2004). Education, wage work, and marriage: Perspectives of Egyptian working women. *Journal of Marriage and Family*, 66(5), 1287.
- André, P. & Dupraz, Y. (2023). Education and Polygamy: Evidence from Cameroon. *Journal of Development Economics*, 162. <https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2023.103068>
- Anderson, C. M. (2000). The Persistence of Polygyny as an Adaptive Response to Poverty and Oppression in Apartheid South Africa. *Cross-Cultural Research*, 34(2), 99-112. <https://doi.org/10.1177/106939710003400201>
- Anugwom, E. E. (2009). Women, education, and work in Nigeria. *Educational Research and Review*, 4 (4), 127-134.
- Armstrong, K. (2002). *Islam: A short History*. A Modern Library. New York.
- Astore, R. A. (2016). Examining Free-Will through Spinoza and Descartes. *Inquiries Journal/Student Pulse*, 8(02). <http://www.inquiriesjournal.com/a?id=1354>
- Ataca, B. (2009). Turkish family structure and functioning. In M. Brewster, S. (Author) & S. Bekman & A. Aksu-Koç (Eds.), *Perspectives on Human Development, Family, and Culture* (pp. 108-125). Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511720437.010
- Aydin, A. (2013). The Image of Veil in Leila Ahmed's Women and Gender in Islam. *Journal of History Culture and Art Research*, 2(2), 88-94. Retrieved from <http://kutaksam.karabuk.edu.tr/index.php/ilk/article/view/234>
- Azadarmaki, T., & Bahar, M. (2006). Families in Iran: Changes, Challenges and Future. *Journal of Comparative Family Studies*, 37(4), 589-608. <http://www.jstor.org/stable/41604538>

- Badran, M. (2005). Between Secular and Islamic Feminisms: Reflections on the Middle East and Beyond. *Journal of Middle East Women's Studies*, 1(1), 6-28.
- Badran, M. (2010). Replacing Islamic Feminism. *Critique Internationale*, 46, 25-44. <https://doi.org/10.3917/criti.046.0025>
- Baloyi, E.M. (2013). Critical reflections on polygamy in the African Christian context. *Missionalia* 41: 2, 164–181.
- Banks, M., & Milestone, K. (2011). Individualization, Gender and Cultural Work. *Gender, Work and Organization*. 18(1), 73-89.
- Barakat, H. (1993a). *The Arab World: Society, Culture, and State*. University of California Press.
- Barakat, H. (1993b). The Arab Family and the Challenge of Change. In Barakat, H., *The Arab world: Society, culture, and state*. Berkely: University of California Press.
- Barriball, L., & While, A. (1994). Collecting data using a semi-structures interview: a discussion paper. *Journal of Advanced nursing*, (19), 328-335.
- Baujard, A. (2007). *Conceptions of freedom and ranking opportunity sets*. A typology. HAL, Post-Print.
- Barnett, R. (1990). *The Idea of Higher Education*. Society for Research into Higher Education and Open University Press.
- Barnett, R. (1997). *Higher Education: A Critical Business*. Buckingham Open University Press.
- Bavetta, S., & Navarra, P. (2011). Economic freedom and the pursuit of happiness, Chapter 5.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (1995). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.
- Beck-Gernsheim, E. (2012). From Rights and Obligations to Contested Rights and Obligations: Individualization, Globalization, and Family Law. *Theoretical Inquiries of the Law*, 13(1), 1-13.
- Becker, G. (1974). A Theory of Marriage: Part II. *Journal of Political Economy*, 82(2), 11-26. <http://www.jstor.org/stable/1829987>
- Benjamin, J. (1988). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism und the Problem of Domination*. New York: Pantheon.
- Benjamin J. (2011). Facing reality together discussion: With culture in mind: The social third. *Studies in Gender and Sexuality*, 12, 27–36.
- Berger-Polsky, A., Daoud, N., Sergienko, R., Sheiner, E., Vardi, I.S., Bilenko, N. (2020). Polygamy and birth outcomes among Bedouin women of the Negev: The contribution of social determinants and pregnancy complications. *Health Care for Women International*, 41(1), 54-74, DOI: [10.1080/07399332.2019.1639708](https://doi.org/10.1080/07399332.2019.1639708)
- Bericat, E. (2016). The sociology of emotions: Four decades of progress. *Current Sociology*, 64(3), 491–513. <https://doi.org/10.1177/0011392115588355>
- Barnett, R. (1992). *Learning to Effect*. Buckingham: Society for Research into Higher Education and Open University Press.
- Boulos. S. (2021) National Interests Versus Women’s Rights: The Case of Polygamy Among the Bedouin Community in Israel, *Women & Criminal Justice*, 31:1, 53-76, DOI: [10.1080/08974454.2019.1658692](https://doi.org/10.1080/08974454.2019.1658692).
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In Richardson, J., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, CT: Greenwood, 241-258.

- Braun, V. & Clarke, V. (2021) One size fits all? What counts as quality practice in (reflexive) thematic analysis? *Qualitative Research in Psychology*, 18: 3, 328-352. DOI: [10.1080/14780887.2020.1769238](https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1769238)
- Brighenti, A. (2007). Visibility: A Category for the Social Sciences. *Current Sociology*, 55(3), 323–342. <https://doi.org/10.1177/0011392107076079>
- Brown, M. F. (2008). Cultural Relativism 2.0. *Current Anthropology*, 49(3), 363–383. <https://doi.org/10.1086/529261>
- Bryman, A (2012). How many qualitative interviews is enough? In S. E. Baker, R. Edwards (Eds.), *How Many Qualitative Interviews is Enough? Expert Voices and Early Career Reflections on Sampling and Cases in Qualitative Research*, pp. 18–20. ESRC National Centre for Research Methods, University of Southampton, Southampton.
- Cananau, L. (2021). Critical Thinking end English Literature in Higher Education. The Theoretical models and the Swedish Syllabi. *Nordic Journal of English Studies*, 20(2), 99-128.
- Cancian, F. M., & Gordon, S. L. (1988). Changing Emotion Norms in Marriage: Love and Anger in U.S. Women’s Magazines since 1900. *Gender and Society*, 2(3), 308–342. <http://www.jstor.org/stable/190359>
- Carter, S., Little, M. (2017). Justifying Knowledge, Justifying Method, Taking Action: Epistemologies, Methodologies, and Methods in Qualitative Research. *Qualitative Health Research*, 17(10), 1316-1328. <http://qhr.sagepub.com/content/17/10/1316>
- CEDAW. (2013). *General Recommendation on article 16 of the convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (Economic consequences of marriage' family relations and their dissolution)*, UN Doc. CEDAW/C/GC/29
- Cislaghi, B., Bankar, S., Verma, R. K., Heise, L., & Collumbien, M. (2020). Widening cracks in patriarchy: mothers and daughters navigating gender norms in a Mumbai slum. *Culture, Health & Sexuality*, 22(2), 166-183. DOI: [10.1080/13691058.2019.1580769](https://doi.org/10.1080/13691058.2019.1580769)
- Chang, S. (2020). Chinese Women, Marriage and Gender: exploring the idea of women and marriage over time in the context of China. *Major Papers*. 109. <https://scholar.uwindsor.ca/major-papers/109>
- Charusheela S. (2001). Women's choice and the ethnocentrism/Relativism Dilemma. In S. Cullenberg, J. Amariglio & D. F. Ruccio (Eds.), *Postmodernism, Economics and Knowledge* (pp. 197-220). London and New York. Routledge.
- Cheek, N., & Ward, A. (2019). When choice is a double-edged sword: Understanding maximizers' paradoxical experiences with choice. *Personality and Individual Differences*. 143, 55-61. DOI: [10.1016/j.paid.2019.02.004](https://doi.org/10.1016/j.paid.2019.02.004).
- Chernev, A., Böckenholt, U., & Goodman, J. (2015). Choice overload: A conceptual review and meta-analysis. *Journal of Consumer Psychology*, 25, 333–358.
- Coates, D. J., & McKenna, M. (2015). Compatibilism. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2007). *Research methods in education*. Routledge.
- Collins, P. H. (1986). Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. *Social Problems*, 33(6), S14–S32. <https://doi.org/10.1525/sp.1986.33.6.03a00020>
- Conley, T., Gusakova, S., & Piemonte, J. (2018). Love Is Political: How Power and Bias Influence Our Intimate Lives. In R. Sternberg & K. Sternberg (Eds.), *The New*

- Psychology of Love* (pp. 117-137). Cambridge: Cambridge University Press.  
[doi:10.1017/9781108658225.007](https://doi.org/10.1017/9781108658225.007)
- Cook, R. J., Kelly, L. M. (2006) *Polygyny and Canada's Obligations under International Human Rights Law*. Department of Justice Canada.
- Corradi, C. (1991). Text, context, and individual meaning: Rethinking life stories in a hermeneutic frame. *Discourse and Society*, 2(1), 105-118.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139–167.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (2<sup>nd</sup> ed.). Sage publications.
- Dalton, J., & Leung, T. (2014). Why Is Polygyny More Prevalent in Western Africa? An African Slave Trade Perspective. *Economic Development and Cultural Change*, 62(4), 599-632.  
[DOI:10.1086/676531](https://doi.org/10.1086/676531)
- Daneshpour, M; Fathi, E. (2016). Muslim Marriages in the Western World: A Decade Review. *Journal of Muslim Mental Health*, 10(1),  
<https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0010.105>
- Daoud, N., Shoham-Vardi, I., Urquia M. L., & O'Campo P. (2014) "Polygamy and poor mental health among Arab Bedouin women: do socioeconomic position and social support matter?". *Ethnicity & Health*, 19: 4, 385-405, [DOI: 10.1080/13557858.2013.801403](https://doi.org/10.1080/13557858.2013.801403)
- Daoud, N., Berger-Polsky, A., Abu-Kaf, S., Sagy, S. (2020) Sense of coherence among Bedouin women in polygamous marriages compared to women in monogamous marriages. *Women & Health*, 60: 1, 43-59, [DOI: 10.1080/03630242.2019.1610826](https://doi.org/10.1080/03630242.2019.1610826)
- Davies, M. (2015). A model of critical thinking in higher education. In M. B. Paulsen (Ed.), *Higher education: Handbook of theory and research*, 41–92. Springer. [DOI: 10.1007/978-3-319-12835-1\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-12835-1_2).
- Dennett, D. C. (2003). *Freedom Evolves*. New York: Viking, Penguin Books. ISBN: 0–670–03186–0. 2003.
- Denzin, N. K. (1978). Triangulation: A Case for Methodological Evaluation and Combination. *Sociological Methods*, 339-357.
- Dianteill, E. (2003). Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern. *Theory and Society*, 32(5/6), 529–549. <http://www.jstor.org/stable/3649650>
- Dinero, S. C. (1997). Cultural Identity and Communal Politicisation in a Post-Nomadic Society: The case of the Negeb Bedouin. *Nomadic Peoples*, 1(2). 10-23.
- Dommaraju, P. (2009). Female Schooling and Marriage Changes in India. *Population*, 64(4), 667-683.
- Double, R. (2003). [Review of Living without Free Will, by D. Pereboom]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(2), 494–497. <http://www.jstor.org/stable/20140619>
- Douki, S., Ben Zineb, S., Nacef, F., & Halbreich, U. (2007). Women's mental health in the Muslim world: Cultural, religious, and social issues. *Journal of Affective Disorders*, 102(1–3), 177-189, ISSN 0165-0327, <https://doi.org/10.1016/j.jad.2006.09.027>.
- Duignan, B. (2022, November 30). *Enlightenment*. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/event/Enlightenment-European-history>
- Elabor-Idemudia, P. (2011). CHAPTER NINE: Identity, Representation, and Knowledge Production. *Counterpoints*, 379, 142–156. <http://www.jstor.org/stable/42980891>



- Elbedour, S., Onwuegbuzie, A., Caridine, C., & Abu-Saad, H. (2002). The effect of polygamous Marital Structure on Behavioral, Emotional, and Academic Adjustment in Children: A comprehensive review of the literature. *Clinical Child and Family Psychology Review*, 5(4), 255-271. <https://doi.org/10.1023/A:1020925123016>
- El-Ghannam, A. R. (2005). An examination of factors affecting fertility rate differentials as compared among women in less and more developed countries. *Journal of Human Ecology*, 18(3), 181.
- Elsana, M. (2019). Systematic indigenous peoples' land dispossession: The Bedouin in Israel. *South Carolina Journal of International Law and Business*, 15(2), 1-77.
- Erdreich, L. (2006). Marriage Talk: Palestinian Women, Intimacy and the Liberal Nation State. *Ethnography*, 7 (4), 493-523.
- Erdreich, L. (2016). The paths of 'return': Palestinian Israeli women negotiate family and career after the university. *International Journal of Educational Research*, 76, 120-128, ISSN 0883-0355, <https://doi.org/10.1016/j.ijer.2015.11.003>.
- Erlin, M. (2002). Reluctant Modernism: Moses Mendelssohn's Philosophy of history. *Journal of History of Ideas*, 63(1), 83-104.
- Evels-Duggan, K. (2018). *Love and Agency*. The Routledge Handbook of Love in Philosophy,
- Felmlee D.H., Sprecher S. (2006) Love. In J. E. Stets & J. H. Turner (Eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions - Handbooks of Sociology and Social Research* (pp. 389-406). Springer, Boston, MA. [https://doi.org/10.1007/978-0-387-30715-2\\_18](https://doi.org/10.1007/978-0-387-30715-2_18)
- Fenske, J. (2013). *African Polygamy: Past and Present*. CSAE Working Paper WPS/2012-20.
- Flaskas, C. (2009). The Therapist's Imagination of Self in Relation to Clients: Beginning Ideas on the Flexibility of Empathic Imagination. *Australian and New Zealand Journal of Family therapy*, 30(3), 247-159. DOI: [10.1375/anft.30.3.147](https://doi.org/10.1375/anft.30.3.147)
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. R. Hurley (trans). New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1986). *The Foucault Reader*. Hamondsworth, Middlesez: Pengion.
- Franceschelli, M. (2016). Love Relationships and Marriage: Agency, Islam and Culture. *Identity and Upbringing in South Asian Muslim Families*. Palgrave Macmillan, London. [https://doi.org/10.1057/978-1-137-53170-4\\_4](https://doi.org/10.1057/978-1-137-53170-4_4)
- Franceschelli, M., & O'Brien, M. (2014). 'Islamic capital' and family life: the role of Islam in parenting. *Sociology*, 48(6), 1190 -1206.
- Furman, W., & Shaffer, L. (2003). The role of romantic relationships in adolescent development. In P. Florsheim (Ed.), *Adolescent romantic relations and sexual behavior: Theory, research, and practical implications*, 3-22. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gatersleben, B., Griffin, I. (2017). Environmental Stress. In: Fleury-Bahi, G., Pol, E., Navarro, O. (eds), *Handbook of Environmental Psychology and Quality of Life Research. International Handbooks of Quality-of-Life*, 469-485. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-31416-7\\_25](https://doi.org/10.1007/978-3-319-31416-7_25)
- Ghanem, A., & Mustafa, M. (2011). The Palestinians n Israel: The CHallenge of the INdigenous Group Bpoliticsin in the `Jewish State`. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 31, No. 2, June 2011, 177-196.
- Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Glaser, B., Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Aldine Publishing Company, Hawthorne, NY.
- Goering, K. (1979). Israel and the Bedouin of the Negev. *Journal of Palestine Studies*, 9(1), 3-20.
- Gorkin, M. (1986). Counter-transference in cross cultural psychotherapy: The example of Jewish therapist and Arab patient. *Psychiatry*, 49(1), 69–79.  
<https://doi.org/10.1080/00332747.1986.11024308> .
- Grami, A. (2008). Gender Equality in Tunisia. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35(3), 349–361. <http://www.jstor.org/stable/20455615>
- Green, J., & Thorogood, N. (2004). *Qualitative methods for health research*. Sage, London.
- Green M., Joshi, S., Robles, O. (2012). By Choice, not by Chance. UNFPA, State of World Population.  
[https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/EN\\_SWOP2012\\_Report.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/EN_SWOP2012_Report.pdf)
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1982). Epistemological and methodological bases of naturalistic inquiry. *Educational Communication & Technology Journal*, 30(4), 233–252.
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research*, 105-117. London: Sage.
- Haj, S. (1992). Palestinian Women and Patriarchal Relations. *Signs*, 17(4), 761-778.
- Hanisah, O., Abdul, L., Fazilah, M., Ahmad, I., Haziyah, I., & Haziyah, K. (2014). Islamic View on the Muslim Ethics of Loving. *World Applied Sciences Journal*, 27. 1380-1384.  
[10.5829/idosi.wasj.2013.27.10.1497](https://doi.org/10.5829/idosi.wasj.2013.27.10.1497)
- Harlem, A. (2009). Thinking through others: Cultural psychology and the psychoanalytic treatment of immigrants. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 14(3), 273–288.  
<https://doi.org/10.1057/pcs.2009.12>
- Hassan, M. (2002). The politics of honor: Patriarchy, the state and the murder of women in the name of family honor. *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, 21(1-2), 1.
- Hassan, N. (2011). *Comparative Study of Muslim and Christian Reform Discourses relating to Women with Particular Reference to Egypt and England in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries*. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy in religious studies, School of language, cultures and religious, University of Sterling.
- Health, H., & Cowley, S. (2004). Developing a grounded theory approach: a comparison of Glaser and Strauss. *International Journal of Nursing Studies*, (41), 141-150.
- Hegel, G. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzog, H., Yahia-Younis, T. (2007). Men's Bargaining with Patriarchy: The Case of Primaries within Hamulas in Palestinian Arab Communities in Israel. *Gender and Society*, 21(4), 579-602.
- Herzog, H. (2009). Choice as Everyday Politics: Female Palestinian Citizens of Israel in Mixed Cities. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 22(1), 5–21.  
<http://www.jstor.org/stable/40608202>
- Hélie-Lucas, M. A. (1993). Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism. In: Afshar, H. (eds) *Women in the Middle East*. Women's Studies at York Series. Palgrave Macmillan, London.  
[https://doi.org/10.1007/978-1-349-22588-0\\_12](https://doi.org/10.1007/978-1-349-22588-0_12)

- Hillier, B. (2002). A theory of the city as object: or, how spatial laws mediate the social construction of urban space. *Urban Design International*, 7, 153–179. <https://doi.org/10.1057/palgrave.udi.9000082>.
- Hochschild, A. R. (2003). *The commercialization of intimate life: Notes from home and work*. Berkeley: University of California Press.
- Hoffman-Ladd, V. J. (1993). [Review of] Ahmed, L. (1992) Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, *Method & Theory in the Study of Religion*, 5(2), 177-207.
- Horkheimer, M. (1974). *Eclipse of reason*. New York: Seabury Press.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). Dialectic of enlightenment, Philosophical Fragments. Noerr, G. S. (Ed.), Jephcott, E. (Trans.), Stanford University Press.
- Hoz, R., Kainan, A., & Reid, w. I. (2000). Negev Bedouin parents' views on the reasons for school drop-out. *Research in Education*, 68(63), 68.
- Illouz, E. (2007). *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Iser, M. (2019). Recognition. In N. Edward (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>.
- Iyengar, S., & Lepper, M. R. (2001). When choice is demotivating: Can one desire too much of a good thing? *Journal of Personality and Social Psychology*, 79 (December), 995-1006.
- Jawad, H. (2003). Muslim Feminism: A Case Study of Amina Wadud's "Qur'an and Woman". *Islamic Studies*, 42(1), 107-125. <http://www.jstor.org/stable/20837253>
- Jay, M. (1996). Toward a philosophy of history: The Critique of the Enlightenment. In M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School of the Institute of Social Research 1923-1950*, 253-280. University of California Press.
- Jones, G. W. (2005). The 'flight from marriage' in south-east and East Asia. *Journal of Comparative Family Studies*, 36(1), 93.
- Joseph, S. (2005). The kin contract and citizenship in the Middle East. In Marilyn Friedman (ed.), *Women and Citizenship*, 149-169. Oxford University Press, USA.
- Joseph, S. (2011). Political Familism in Lebanon. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 636, 150–163. <http://www.jstor.org/stable/41328556>
- Josselson, R., & Lieblich, A. (Eds.). (1995). *Interpreting experience: The narrative study of lives*. Sage Publications, Inc.
- Kabeer, N. (1999). Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment. *Development and Change*, 30, 435–464. [doi:10.1111/1467-7660.00125](https://doi.org/10.1111/1467-7660.00125)
- Kabeer, N. (2002). Citizenship, affiliation and exclusion: perspectives from the south. *IDS Bulletin*, 33: 1-15. <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.2002.tb00021.x>
- Kağitçibaşı, Ç. (2007). *Family, Self, and Human Development Across Cultures: Theory and Applications (2nd ed.)*. Routledge, New York. <https://doi.org/10.4324/9781315205281>.
- Kahneman, D., Knetsch, J. L., & Thaler, R. H. (1991). Anomalies: The Endowment Effect, Loss Aversion, and Status Quo Bias. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 1, 39-60.



- Kahneman, D., Tversky A. (1979). Prospect Theory: An analysis of decision under risk. *Econometrica*, (46), 171-185.
- Kakilla, C. (2021). *Strengths and Weaknesses of Semi-Structured Interviews in Qualitative Research: A Critical Essay*. doi: [10.20944/preprints202106.0491.v1](https://doi.org/10.20944/preprints202106.0491.v1)
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274–290. <http://www.jstor.org/stable/190357>
- Kant, I. (1966). Education, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Karkabi-Sabbah, M. (2014). *The Role of Education in Shaping Patterns of Marriage among the Palestinian Arab Women in Israel*. Dissertation for Doctorate degree, Tel-Aviv University.
- Kavas, S., & Thornton, A.D. (2013). Adjustment and Hybridity in Turkish Family Change. *Journal of Family History*, 38, 223 - 241.
- Kelly, C. J. (2022). The personal is political. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/the-personal-is-political>
- Kessel, G., & Abu-Rabi'a, K. (2011). Badal Marriage among the Negev Bedouin: 'Urf, Shar'ia and State Law. *Anthropology of the Middle East*, 6(2), 68-93.
- Khawaja, M. (2000). The recent rise in Palestinian fertility: Permanent or transient? *Population Studies*, 54(3), 331.
- Khawaja, M. (2003). The Fertility of Palestinian Women in Gaza, the West Bank, Jordan and Lebanon. *Population* (English Edition, 2002-), 58(3), 273–302. <https://DOI.org/10.2307/3246675>
- Kousha, M. (1994). Reviewed Work(s): Women and Gender in Islam: Roots of Modern Debate by Leila Ahmed: Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East by Valentine M. Moghadam., 8(4), 624-626.
- Kreyenfeld, M., Konietzka D. (2017). Analyzing Childlessness. In M. Kreyenfeld & D. Konietzka (Eds.), *Childlessness in Europe: Contexts, Causes, and Consequences*. Demographic Research Monographs (A series of the Max Planck Institute for Demographic Research). Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-44667-7\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-44667-7_1)
- Khurshid, A. (2017), Does Education Empower Women? The Regulated Empowerment of Parhi Likhi Women in Pakistan. *Anthropology & Education Quarterly*, 48, 252-268. <https://doi.org/10.1111/aeq.12198>
- Laher, S., Bemath, N., & Subjee, S. (2018). An exploration of understandings of major depressive disorder in a South African Indian Muslim female community. *Mental Health, Religion & Culture Volume*, 21(6), 625-642.
- Landinfo. (2017). *Report Morocco: Marriage and divorce – legal and cultural aspects*. Office of the Commissioner General for Refugees and Stateless Persons, Belgium (Trans.), 1-40. <https://landinfo.no/wp-content/uploads/2018/04/Morocco-Marriage-and-divorce-legal-and-cultural-aspects-21042017-final.pdf>
- Lamont, M., & Swidler, A. (2014). Methodological pluralism and the possibilities and limits of interviewing. *Qualitative Sociology*, 37, 153–171.
- Lapidot-Firilla, A., Elhadad, R., & Merkaz le-hashiva, e. v. (2006). *Forbidden yet practiced: Polygamy and the cyclical making of Israeli policy*. Hebrew University of Jerusalem, School of Public Policy.

- Lenzerini, F. (2016). Cultural Identity, Human Rights, and Repatriation of Cultural Heritage of Indigenous Peoples. *The Brown Journal of World Affairs*, 23(1), 127–141. <https://www.jstor.org/stable/26534714>
- Leve, L. (2007). "Failed Development" and Rural Revolution in Nepal – Rethinking Subaltern Consciousness and Women's Empowerment. *Anthropological Quarterly*, 80(1), 127-172. <http://www.jstor.org/stable/4150946>
- Leve, L. (2009). Women's empowerment and rural revolution: rethinking "failed development". *Dialectical Anthropology*, 33(3), 345-363. <https://doi.org/10.1007/s10624-009-9130-9>
- Levitan, L.C., & Verhulst, B. (2016). Conformity in Groups: The Effects of Others' Views on Expressed Attitudes and Attitude Change. *Political Behavior*, 38, 277–315. <https://doi.org/10.1007/s11109-015-9312-x>
- Lev-Wiesel, R., & Al-Krenawi, A. (1999). Attitude towards marriage and marital quality: A comparison among Israeli Arabs differentiated by religion. *Family Relations*, 48(1), 51.
- Lewin, A. C. (2012). Marriage Patterns among Palestinians in Israel. *European Journal of Population*, 28, 359-380.
- Locke, J. (2001). Some Thoughts Concerning Education. In C. W. Eliot (Ed.), *The Harvard Classics*, (37, Part 1 of 3, 1909-1914. New York: P.F. Collier & Son. [www.bartleby.com/37/1/](http://www.bartleby.com/37/1/).
- Locke, J., & Nidditch, P. H. (1979). *An essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- MacBean, J. R. (1972). Sex and Politics: Wilhelm Reich, World Revolution, and Makavejev's WR. *Film Quarterly*, 25(3), 2–13. <https://DOI.org/10.2307/1211516>
- Macdonald, S. (1998). Aquinas's Libertarian Account of Free Choice. *Revue Internationale De Philosophie*, 52(204 (2)), 309-328.
- Mack, N., Woodsong, C., MacQueen K. M., Guest, G., & Namey. E. (2005). *Qualitative research methods: A data collector's field guide*. Family Health International Publications.
- Marx, K., & Engels, F. (1967). *Capital: A critique of political economy*. New York: International Publishers.
- Margulis, S.T. (2003). Privacy as a social issue and behavioral concept. *Journal of Social Issues*, 59(2), 243-261.
- Marshy, M. (1999). Social and Psychological Effects of Overcrowding in Palestinian Refugee Camps in the West Bank and Gaza – Literature Review and preliminary Assessment of the problem. *Palestinian Refugee ResearchNet*. <https://prrn.mcgill.ca/research/papers/marshy.htm>
- McMahon, D. M. (2006). *Happiness: A history*. Atlantic Monthly Press.
- McQueen, P. (2015). The Politics of Recognition. In: *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. Palgrave Macmillan, London. [https://doi.org/10.1057/9781137425997\\_2](https://doi.org/10.1057/9781137425997_2)
- Meler, T. (2016). Palestinian-Israeli single mothers accord motherhood a new meaning 'I would like to teach my children a new way of life ... I'm responsible for them now'. *International Review of Sociology*, 26, 82-104.

- Mervat, H. (1993). Toward the Development of Post-Islamic and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East. In J. Tucker (Ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington, Indiana University Press.
- Miller, L. J. (1994). [Review of *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, by A. Giddens]. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*, 19(4), 550–554.  
<https://doi.org/10.2307/3341157>
- Moghadam, V. M. (2002). Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 27(4): 1135–1171.
- Moghadam, M. V. (2004a). Patriarchy in transition: Women and the changing family in the Middle East. *Journal of Comparative Family Studies*, 35(2), 137–166.
- Moghadam, V.M. (2004b). *Women in the Islamic Republic of Iran: Legal Status, Social Positions, and Collective Action*. Washington D.C.: The Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Mohanty, C. T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary*, 2(12/13), 333–358. <https://doi.org/10.2307/302821>
- Mohanty, C. T. (2002). Under Western Eyes” Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs*, 28(2), 499–535. <https://doi.org/10.1086/342914>
- Morison, T., Macleod, C., Lynch, I., Mijas, M., & Shivakumar, S. T. (2016). Stigma Resistance in Online Childfree Communities: The Limitations of Choice Rhetoric. *Psychology of Women Quarterly*, 40(2), 184–198.  
<https://doi.org/10.1177/0361684315603657>
- Mulinari, D., & Sandell, K. (2009). A Feminist Re-reading of Theories of Late Modernity: Beck, Giddens and the Location of Gender. *Critical Sociology*, 35(4), 493–507.  
<https://doi.org/10.1177/0896920509103980>
- Musisi, N. B. (1991). Women, “Elite Polygyny,” and Buganda State Formation. *Signs*, 16(4), 757–786. <http://www.jstor.org/stable/3174572>
- Myers-Walls, J. (2010). Book Review of Kağıtçıbaşı, C.: *Family, Self, and Human Development Across Cultures: Theory and Applications* (2<sup>nd</sup> ed.). *Journal of Family Theory & Review*, 2, 149–152.
- Na’amnih, W., Romano-Zelekha, O., Kabaha, A., Rubin, L. P., Bilenko, N., Jaber, L., Honovich, M., & Shohat, T. (2014). Prevalence of consanguineous marriages and associated factors among Israeli Bedouins. *Journal of community genetics*, 5(4), 395–398. <https://doi.org/10.1007/s12687-014-0188-y>
- Nassar, I. (2003). Remapping Palestine and the Palestinians: Decolonizing and Research. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23(1), 149–151. <https://www.muse.jhu.edu/article/191280>.
- Naser-Najjab, N. (2015). Polygamy, Family Law and the Crisis of Governance in Palestine. *Journal of Family Issues*, 36(8), 1087–1111.
- Nelson, J. (2016). Using conceptual depth criteria: addressing the challenge of reaching saturation in qualitative research. *Qualitative Research*. DOI: [10.1177/1468794116679873](https://doi.org/10.1177/1468794116679873)
- Manor-Rosner, Y., Rofè, Y., & Abu-Rabia-Queder, S. (2013). The unrecognized Bedouin villages - internal spatial order as a basis for development. *Vernacular Heritage and Earthen Architecture*, 531–536. <https://doi.org/10.1201/B15685-92>.

- Meusbarger, P., Heffernan, M., & Suarsana, L. (2018). *Geographies of the University*. Springer Nature.
- Newton, N. (2010) The use of semi-structured interviews in qualitative research: strengths and weaknesses. Paper submitted in part completion of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, University of Bristol.  
[http://www.academia.edu/1561689/The\\_use\\_of\\_semi-structured\\_interviews\\_in\\_qualitative\\_research\\_strengths\\_and\\_weaknesses](http://www.academia.edu/1561689/The_use_of_semi-structured_interviews_in_qualitative_research_strengths_and_weaknesses)
- Offenhauer, P., & Buchalter, A. R. (2005). *Women in Islamic societies, a selected review of social scientific literature*. Washington, D.C. :Federal Research Division, Library of Congress.
- Olmsted, J. C. (2005). Is paid work the (only) answer? neoliberalism, arab women's well-being, and the social contract. *Journal of Middle East Women's Studies*, 1(2), 112-139.
- Olmsted, J. C. (2011). Norms, economic conditions and household formation: A case study of the arab world. *The History of the Family*, 16(4), 401.
- O'Reilly, M., & Parker, N. (2012). 'Unsatisfactory Saturation': a critical exploration of the notion of saturated sample sizes in qualitative research. *Qualitative Research*, 13(2), 190–197. <https://doi.org/10.1177/1468794112446106>
- Orgill, J, Heaton, T. B. (2005). Women's Status and Marital Satisfaction in Bolivia. *Journal of Comparative Family Studies*, 36(1), 23.
- Parvin, P. (1996). Feminism and Islam in Iran. In D. Kandiyoti (Ed.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, 51-65. Syracuse University Press.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research & Evaluation Methods* (3rd edition). Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Pereboom, D. (2001). *Living without Free Will* (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press. [doi: 10.1017/CBO9780511498824](https://doi.org/10.1017/CBO9780511498824)
- Perry, A., Rubinstein, O., Peled-Avron, L. & Shamay-Tshoory, S. (2013). Don't Stand so close to me: A behavioral and ERP study of preferred interpersonal distance. *NeuroImage*, 83. [DOI: 10.1016/j.neuroimage.2013.07.042](https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2013.07.042)
- Pessate-Schubert, A. (2003). Changing From the Margins: Bedouion Women and Higher Education in Israel. *Women's Studies International Forum*, 26(4), 285-298.
- Pew Research Center (2013). *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. <https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-2013-2/>
- Pew Research Center (2019). *Religion and Living Arrangements Around the World*. <https://www.pewforum.org/2019/12/12/religion-and-living-arrangements-around-the-world/>
- Pew Research Center (2020). *Polygamy is rare around the world and mostly confined to a few regions*. <https://www.pewresearch.org/search/polygamy+is+rare>
- Purdy, L. (2019). Pronatalism Is Violence Against Women: The Role of Genetics. Library of Public Policy and Public Administration.
- Purwono, U., & French, D.C. (2016). Depression and its relation to loneliness and religiosity in Indonesian Muslim adolescents. *Mental Health, Religion & Culture*, 19(3), 218-228, [DOI: 10.1080/13674676.2016.1165190](https://doi.org/10.1080/13674676.2016.1165190)
- Qualter, P., Brown, S.L., Munn, P., & Rotenberg, K. J. (2010). Childhood loneliness as a predictor of adolescent depressive symptoms: an 8-year longitudinal study. *European Child & Adolescent Psychiatry*, 19(6), 493-501.

- Rahana, S.R., Udhayakumar, P., & Sainaba, P. (2022). Vulnerability of Women in Polygamy: Perpetrating Factors Within the Practice. *Journal of Social Work & Social Development*, 20, 187-202.
- Rahmanian, P., Munawar, K., Mukhtar, F., Choudhry, F.R. (2021). Prevalence of mental health problems in women in polygamous versus monogamous marriages: a systematic review and meta-analysis. *Archives of Women's Mental Health*, 24, 339–351. <https://doi.org/10.1007/s00737-020-01070-8>
- Razak, M. A., Hashim, I. H., Drani, S. (2020). Examining Patterns of the Quality and Satisfaction of Marriage in Polygamous Families. *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, 24(4), 4079-4091. DOI: [10.37200/IJPR/V24I4/PR201520](https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I4/PR201520)
- Razak, M. A., Amin, A. S., Hashim, I. H. M., & Drani, S. (2021a). Adjustment of Polygamous Husbands. *International Journal of Academic Research in Business and Social Science*, 11(6), 891–900.
- Razak, M. A. A., Hashim, I. H. M., & Drani, S. (2021b). Patterns of Relationships in Polygamous Families in Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(3), 7–18.
- Regoeczi, W. C. (2008). Crowding in Context: An Examination of the Differential Responses of Men and Women to High-Density Living Environments. *Journal of Health and Social Behavior*, 49(3), 254–268. <http://www.jstor.org/stable/27638755>
- Riessman, C. (2000). Stigma and Everyday Resistance Practices: Childless Women in South India. *Gender and Society*, 14(1), 111-135. <http://www.jstor.org/stable/190424>
- Rosenfeld, M. (2002). Power structure, agency, and family in a palestinian refugee camp. *International Journal of Middle East Studies*, 34(iii), 519.
- Rosenthal, G. (1993). Reconstruction of life stories: Principles of selection in generating Stories for narrative bibliographical interviews. In L. Josselson & A. Lieblich (Eds.), *The narrative study of lives*, 1(1), 59-91, Newbury Park, CA: Sage.
- Rossier, C. and Corker, J. (2017). Contemporary Use of Traditional Contraception in sub-Saharan Africa. *Population and Development Review*, 43: 192-215. <https://doi.org/10.1111/padr.12008>
- Rouhana, N. N., & Sabbagh-Khoury, A. (2011). *The Palestinians in Israel: Readings in History, Politics and Society*. Nada al-Carmel, Arab Center for Applied Social Research.
- Rüegg, W. (1996) Themes. In H. Del Riddle-Symoens, (Ed.), *A History of the University in Europe, Vol. I: Universities in the Early Modern Europe*, Cambridge University Press.
- Rusu, M. (2019). The Process of Self-Realization - From the Humanist Psychology Perspective. *Psychology*, 10, 1095-1115. [doi: 10.4236/psych.2019.108071](https://doi.org/10.4236/psych.2019.108071)
- Sa'ar, A. (2005). Postcolonial Feminism, the Politics of Identification, and the Liberal Bargain. *Gender and Society*, 19(5), 680-700.
- Sa'ar, A. (2007a). Maneuvering between State, Nation, and Tradition: Palestinian Women in Israel Make Creative Applications of Polygyny. *Journal of Anthropological Research*, 63(4), 515-536.
- Sa'ar, A. (2007b). Contradictory location: assessing the position of Palestinian women citizens of Israel. *Journal of Middle East Women's Studies*, 3 (3), 45–74.
- Saardchom, N., & Lemaire, J. (2005) Causes of Increasing Ages at Marriage: An International Regression Study. *Marriage & Family Review*, 37(3), 73-97, [DOI: 10.1300/J002v37n03\\_05](https://doi.org/10.1300/J002v37n03_05)



- Sadeghi, F. (2010). Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 209-228. DOI: [10.4000/remmm.6936](https://doi.org/10.4000/remmm.6936). Sandoval, C. (2000). *Methodology of the oppressed*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Santos Silva, M., Klasen, S. (2021). Gender inequality as a barrier to economic growth: a review of the theoretical literature. *Rev Econ Household*, 19, 581–614. <https://doi.org/10.1007/s11150-020-09535-6>
- Savaya, R. Cohen, O. (2003). Divorce among Moslem Arabs living in Israel: Comparison of reasons before and after the actualization of the Marriage. *Journal of Family Issues*, 24(3), 338.
- Schmidt, A. T. (2017). An unresolved problem: freedom across lifetimes. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174(6), 1413–1438. <http://www.jstor.org/stable/26165682>
- Schwartz, C.R., & Han, H. (2014). The Reversal of the Gender Gap in Education and Trends in Marital Dissolution. *American Sociological Review*, 79, 605-629.
- Seidman, I. (2005). *Interviewing as Qualitative Research, A Guide for Researchers in Education, and the Social Sciences (3rd Edition)*. Teachers College Press, Columbia University.
- Shah, N. (2006). Women's Human Rights in the Koran: An Interpretive Approach. *Human Rights Quarterly*, 28(4), 868-903. <http://www.jstor.org/stable/20072771>
- Shalhoub-Kevorkian, N., Woodsum, A. G., Zu'bi, H., Busbridge, R. (2014). Funding Pain: Bedouin Women and Political Economy in the Naqab/Negev. *Feminist Economics*, 20(4), 164.
- Sharkia, R., Khatib, M., Sheikh-Muhammad, A., Mahajnah, M., & Zalan, A. (2021). The prevailing trend of consanguinity in the Arab society of Israel: Is it still a challenge? *Journal of Biosocial Science*, 1-5. doi: [10.1017/S0021932021000675](https://doi.org/10.1017/S0021932021000675)
- Shavit, T., Rosenboim, M., & Shani, Y. (2013). What is more important, the outcome or the probability? *Applied Economics Letters*, 20(2), 127-130. <https://doi.org/10.1080/13504851.2012.684782>
- Shavit, U. (2009). *The New Imagined Community: Global Media and the Construction of National and Muslim Identities of Migrants*. Brighton and Portland: Sussex Academic Press, vii + 209, ISBN 978-1-84519-328-7.
- Shavit, U. (2013). Muslim Identity in Europe and Israel: Outline for a Comparative Discussion. In E. Rekhess & A. Rudnitzky (Eds.), *Muslim Minorities in Non-Muslim Majority Countries: The Islamic Movement in Israel as a Test Case* (pp. 23-30). The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, The Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation.
- Shu, X. (2004). Education and gender egalitarianism: The case of china. *Sociology of Education*, 77(4), 311.
- Slobodin, O., & Ziv-Beiman, S. (2021) "Keeping Culture in Mind": Relational Thinking and the Bedouin Community. *Psychoanalytic Dialogues*, 31(4), 450-467. DOI: [10.1080/10481885.2021.1925284](https://doi.org/10.1080/10481885.2021.1925284)
- Slonim-Nevo, V., Al-Krenawi, A., & Yuval-Shani, B. (2008). Polygamous Marriage in the Middle East: Stories of Success and Failures. *Ethnology*, 47(2/3), 195-208. <http://www.jstor.org/stable/25651560>
- Smit, W. (2005). Free Will and Determinism.
- Spinoza, B., Curley, E. M., & Hampshire, S. (1996). *Ethics*.

- Starks, H., & Trinidad, SB. (2007). Choose your method: A comparison of phenomenology, discourse analysis, and grounded theory. *Qualitative Health Research*, 17(10), 1372.
- Strauss, A., Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedure and Techniques*. Sage, Newbury Park, London.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1994). Grounded theory methodology: An overview. In M. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research*, 273-285. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1998). *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory* (2<sup>nd</sup> ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Sultana, A. (2012). Patriarchy and Women's Subordination: A Theoretical Analysis. *Arts Faculty Journal*, 4, 1-18. <https://doi.org/10.3329/afj.v4i0.12929>
- Susilastuti, D.H. (2004). *Women's education, work and autonomy: an Egyptian case*.
- Tabutin, D., Schoumaker, B., Rogers, G., Mandelbaum, J., & Dutreuilh, C. (2005). The Demography of the Arab World and the Middle East from the 1950s to the 2000s. A Survey of Changes and a Statistical Assessment. *Population* (English Edition, 2002-), 60(5-6), 505.
- Thagaard, T. (1997). Gender, Power, and Love: A Study of Interaction between Spouses. *Acta Sociologica*, 40(4), 357-376. <http://www.jstor.org/stable/4201049>
- Towers, M. & E. (2022). *How postgraduate university students construct their identity as learners in a multicultural classroom*. Taylor & Francis online: Teaching in Higher Education. DOI: [10.1080/13562517.2022.2098010](https://doi.org/10.1080/13562517.2022.2098010)
- Trainor, L. R., & Bundon, A. (2021). Developing the craft: reflexive accounts of doing reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 13: 5, 705-726. DOI: [10.1080/2159676X.2020.1840423](https://doi.org/10.1080/2159676X.2020.1840423)
- Treister-Goltzman, Y., Peleg, R. (2014). Health and Morbidity Among Bedouin Women in Southern Israel: A Descriptive Literature Review of the Past Two Decades. *J Community Health*, 39, 819–825. <https://doi.org/10.1007/s10900-014-9832-z>
- Trivedi, J. K., Mishra, M., Kendurkar, A. (2007). Depression among women in the South-Asian region: The underlying issues. *Journal of Affective Disorders*, 102(1-3), 219-225, ISSN 0165-0327, <https://doi.org/10.1016/j.jad.2006.09.024>.
- Twamley, K. (2013). The globalisation of love? Examining narratives of intimacy and marriage among middle-class Gujarati Indians in the UK and India. *Families, Relationships and Societies*, 2(2), 267–283.
- Velmans, M. (2004). Why conscious free will both is and isn't an illusion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27(5), 677-677. doi: [10.1017/S0140525X04420159](https://doi.org/10.1017/S0140525X04420159)
- Volungė (Volungeviciene), A. (2017). Can childfreedom be seen as an act of resistance? An analysis of its effects on individual identity and the norm. (Dissertation). <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:liu:diva-134932>
- Weiner-Levy, N. (2011). Patriarchs or Feminists? Relations between Fathers and Trailblazing Daughters in Druze Society. *Journal of Family Communication*, 11(2), 126-147. DOI: [10.1080/15267431.2011.554505](https://doi.org/10.1080/15267431.2011.554505)
- Weiss, N., Shatokhin, N. (2018). Domestic Violence, Polygamy and Underage Marriage Complaints by Bedouin and Arab Women in the Israeli Legal System. A report submitted to the 123rd Session of the Human Rights Committee 2-27 July 2018 by Ma'an – The forum of Arab Women's Organizations in the Negev.

- Wen, L., Kenworthy, J., & Marinova, D. (2020). Higher Density Environments and the Critical Role of City Streets as Public Open Spaces.
- Wilder Conover-Crockett, E. (2015). Marriage Culture in Tunisia: Post-Independence to Post-Revolution Shifts. *Independent Study Project (ISP) Collection*, 2194. [https://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/2194](https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2194)
- Yeatman, A. (2015). A two-person conception of freedom: The significance of Jessica Benjamin's idea of intersubjectivity. *Journal of Classical Sociology*, 15(1), 3-23
- Yiftachel, O. (1998). Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/Palestine. *Constellations: International Journal of Critical and Democratic Theory*, 6(3), 364-390
- Yiftachel, O. (2008). Epilogue: Studying al-naqab/negev bedouins-toward a colonial paradigm? *HAGAR: Studies in Culture, Polity & Identities*, 8(2), 173.
- Yiftachel, O., Goldhaber, R., & Nuriel, R. (2009). Urban justice and recognition Affirmation and Hostility in Beer Sheba. In P. Marcuse, J. Connolly, J. Novy, I. Olivo, C. Potter & J. Steil (Eds.), *Searching for the Just City*, (1st ed.), 120-143. Routledge.
- Yilmaz, I. (1999). Dynamic Legal Pluralism and The Reconstruction of Unofficial Muslim Laws in England, Turkey, and Pakistan. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the faculty of Law University of London, school of Oriental and African studies.
- Yolton, J. W. (2004). *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man Person, and Spirits in the Essay*. Ithaca: Cornell University Press, 29-31.
- Yuval-Davis, N. (1993). Women, ethnicity and empowerment. ISS Working Papers - General Series, International Institute of Social Studies of Erasmus University Rotterdam (ISS), The Hague. <https://EconPapers.repec.org/RePEc:ems:euriss:19113>.
- Zagórska, W. (2011). Subject-subject relationship as a significant aspect of personal development in adulthood. *Polish Psychological Bulletin*, 42(4), 181-187.
- Ziv-Beiman, S. (2016). Sociopolitical enactments as arenas of mutual vulnerability: Psychotherapeutic experiences during the war between Israel and Gaza in the summer of 2014. *Psychoanalytic Dialogues*, 26(5), 580-591. <https://doi.org/10.1080/10481885.2016.1214476>
- Zvelc, G. (2010). Object and subject relations in adulthood - towards an integrative model of interpersonal relationships. *Psychiatria Danubina*, 22(4), 498-508.



נספח - שאלות הריאיון

## שאלות הריאיון

המרואיין מתבקש לספר את סיפור חייו, זאת אחרי ששמע את נושא המחקר. המרואיין מתבקש לתאר כל היבט של חייו, החל מילדותו, תוך הרחבת דוגמאות.

א. "ספרי לי על עצמך", ותוך כדי תשובה לכוון לנושאים הבאים:

a. רקע כללי:

- i. היכן נולד/ה
- ii. משפחה
- iii. מספר אחים ואחיות
- iv. כיצד גדלת
- v. יחסים עם אבא, עם אמא, עם האחים
- vi. האם האבא נשוי ליותר מאשה אחת, ואם כן – ספרי על היחסים עם המשפחה/ות השנחחה
- vii. השכלה
  1. היכן למדת ביסודי, בתיכון
  2. מהם התנאים בהם למדת
  3. יחסים עם החברים
  4. יחסים בין בנים/בנות
  5. יחסים עם המורים/מורות
- viii. מגורים
  1. כפר מוכר/לא מוכר
  2. האם נולדת שם, אם לא – מתי הגיעה המשפחה לשם? באילו נסיבות?
  3. מנהגי הנישואין בכפר
  4. קשיים איתם מתמודדים האנשים במקום המגורים (בנייה, הריסת בתים, תשתיות, שירותים, וכד')
- ix. עבודה
- b. השכלה גבוהה
  - i. ספרי על הפנייה להשכלה גבוהה
    1. מדוע רצית ללמוד במוסד להשכלה גבוהה? האם היה זה רעיון שהתבשל במשך הרבה זמן או שהיו איזשהם אירועים שגרמו לך להחליט על כך?
    2. מתי החלטת שאתה רוצה ללמוד במוסד להשכלה גבוהה?
    3. האם נקטת באיזשהם צעדים אחרי ההחלטה? כגון: שיפור הידע בעברית, שיפור ציונים, להתחיל להכין את המשפחה להחלטה זו, וכד'.
    4. לאיזה מוסד פנית? מדוע בחרת דווקא במוסד זה?
      - ii. באיזה תחום בחרת/י? ומדוע?
      - iii. ספרי מי תמך בך
      - iv. ספרי מי התנגד
      - v. ספרי כיצד התמודדת/הגבת/מה עשית אל מול ההתנגדויות?
      - vi. ספרי על הכרזות חדשות עם בני המין האחר.

- vii. כיצד השפיעה עליך החשיפה לחברה ישראלית, לבנים ולבנות ערביות ו/או יהודיות?
- viii. תארי לי קונפליקטים שנבעו מהמפגש עם החברה היהודית ו/או בני המין השני.
- ix. ספרי על מפגשים יותר משמעותיים עם בני המין האחר.
- x. כיצד השפיעו עלייך הלימודים?
- xi. אילו תובנות חדשות קיבלת מתקופת הלימודים?
- xii. האם חל שינוי בתפיסה שלך את עצמך כאדם שסיים לימודים? ספרי לי על התהליך.
- xiii. האם חל שינוי בתפיסה שלך את האחרים? על בני המין השני?
- xiv. תארי לי קונפליקטים שנבעו מההשכלה.
- xv. תארי לי קונפליקטים עם הכפר לאחר החזרה אליו כמשכילה.
- xvi. האם חל שינוי בנושאי הדיאלוג הביקורתי בכפר (בקרב חברים/חברות, משפחה, קהילה) בעקבות הלימודים?
- c. תעסוקה
- i. האם המרואיין/ת עצמאית כלכלית?
- ב. שאלה שנייה תתרכז בתקופת הרווקות, ותהיה בסגנון "ספרי לי על הצעות נישואין שנתת/קיבלת לפני החתונה:
- a. ספרי לי על עצמך כרווק/ה
- b. באיזה גיל נישא/ה? לפתח נושא זה בהקשר של חי הרווקות ושל חווית הרווקות.
- c. האם נתן/קיבלה הצעות נישואין לפני החתונה, ואם כן – מדוע לא יצאו לפועל? תן/י דוגמאות.
- d. האם היו התנגדויות של המשפחה להצעות אלו? מדוע? האם הוא/היא עצמו/ה כן רצה/תה להינשא לבן הזוג באחת מהצעות אלו? אם כן – האם היה נשוי (לאישה)? תן/י דוגמאות/דוגמה למקרה שקרה.
- ג. שאלה שלישית תתרכז בנושא הנישואין ותכיל את השאלות הבאות:
- a. ספרי על הרגע בו הכרת את אשתך/בעלך.
- b. ספרי על הרגע בו הסכמת להינשא לו, כשהוא נשוי (לאשה).
- c. מה הניע אותך?
- d. מה הייתה תגובת הילדים – (לאישה במקרה בו היא גרושה)?
- e. כיצד את/ה הסברת לקהילה שלך את הכניסה למסגרת פוליגמית?
- f. כיצד את/ה הסברת למשפחה שלך את הכניסה למסגרת פוליגמית?
- g. מה הייתה תגובה ההורים? תן/י דוגמה
- h. כיצד את/ה הסברת לאישה/נשים הראשונה/ות ולילדיהן את הכניסה למסגרת פוליגמית?
- i. מה הייתה תגובת החברים/ות, הסביבה והמשפחה המורחבת?
- j. לגבר: ספר על האישה הראשונה: כיצד היא קיבלה את הבשורה, האם סיפרת לה על כך לפני הנישואין הנוספים, כיצד היחסים ביניכם אחרי היחסים, כיצד היחסים שלה עם האישה/נשים הנוספות?
- k. לאישה: ספרי על האישה הראשונה: על המפגש הראשוני עמה, כיצד את חשה מולה? כיצד היא מתייחסת אלייך? תני דוגמה לחוייה מחיי היומיום שלך עם האישה הראשונה
- l. האם את/ה מרגישה שבאמת הבחירה הייתה חופשית?—[על מנת לפתח יותר את נושא הבחירה-שבעיניי הוא משמעותי כאן, אשאל, למשל- האם הופעלו עליך לחצים להינשא

בנישואין פוליגמיים? לאישה: מדוע לא נישאת לגבר רווק? לגבר: מדוע החלטת לקחת אישה/נשים נוספות?

- i. האם את/ה מרגישה שאת/ה בחרת בכך?
- ii. מהי בחירה בעינייך?
- iii. מהן מגבלות בחירה? האם יש מגבלות?
- iv. איך את/ה בוחר/ת?
- v. מה מניע אותך לבחור?
- vi. מה מחיר הבחירה? דוגמאות.
- m. מה היו הקריטריונים שהנחו אותך לבחור בבת/בן הזוג השני/ה?
- n. רק בהמשך לשאלה הקודמת, האם הייתה החשיבות להשכלה אצל בן/בת הזוג?
- o. ספרי על חייך במסגרת נישואין הפוליגמית.
- p. היחסים עם הנשים/הבעל?
- q. היחסים עם הילדים, איך הם תופסים אותך?
- r. כיצד את/ה מרגישה במערכת היחסים הזו?
- s. האם יש קשיים? מהם? כיצד את/ה מתמודד/ת איתם? דילמות?
- t. האם היית עושה משהו באופן אחר כיום?
- u. ספרי לי על חיי היום-יום. האם אוכלים יחד? האם לילה פה לילה שם?
- v. לאישה: האם את מרגישה פריבילגית או מוחלשת כאישה שנייה?
- w. לאישה: מהו מעמדך בקרב המשפחה שלו? בקרב ההורים שלו?
- x. לאישה: האם הבעל נותן לך יד חופשית? האם גם לאישה הראשונה, או רק לך? תני דוגמה. ספרי על מקרה..
- y. האם ציפיותיך התגשמו? אם לא- ספרי מדוע? מה חשתי אם לא.
- ד. שאלות בסוף הראיון
  - a. היכן קל יותר להתחתן עם אישה שנייה – בכפר מוכר או לא?
  - b. מה החשיבות של ההשכלה אצלך?
  - c. מה החשיבות של ההיכרות עם חברה שונה באוניברסיטה?
  - d. כיצד היום את/ה תופסת את עצמך כאדם משכיל?
  - e. מה ציפתה ממך הסביבה (בכפר ובעבודה) לאחר סיום לימודיך כאדם משכיל?
  - f. ומה היא מצפה ממך עכשיו?
  - g. מה ציפית מעצמך?
  - h. האם אכן אתה מצליח להגשים את הציפיות מעצמך? כיצד? היכן ולמה לא הצלחת?
    - i. איך את/ה מרגישה היום ביחס להחלטה להיכנס למסגרת פוליגמית?
    - j. כיצד היום את/ה תופסת את עצמך כאדם שנמצא במסגרת פוליגמית?
    - k. על אילו ערכים כמשכילה היית מוכן/ה להתפשר או לוותר ועל אילו לא?
  - l. תאר דילמה בהקשר למנהג נישואין בחברתך- ספר על מנהג בו נתקלת בדילמה או קושי.
  - m. מהי הדילמה הגדולה/קשה ביותר בחייך. עם מה היית צריך להתמודד בה.
  - n. כיצד פתרת את הדילמה? אילו ערכים עמדו מולך משני צידי הדילמה?
  - o. האם אופן פתרון הדילמה קשור להשכלה? איך היית פותר את הדילמה לפני לימודיך?
  - p. כיצד את/ה מסבירה לעצמך את כניסתך למסגרת פוליגמית?

- .q כיצד את/ה מסביר/ה לעצמך כאדם משכיל את כניסתך למסגרת פוליגמית?
- .r האם את/ה מתחרט/ת על דבר מה? האם היית עושה משהו אחרת במהלך החיים שלך?
- .s מה משמעות חופש בעיניך? האם חל שינוי בתפיסה זו בעקבות ההשכלה?
- .t מה הופך אותך למי שאתה היום?
- ה. שאלות כלליות
- .a איך לדעתך תיראה החברה הבדווית בעוד כמה שנים.
- .b מה החזון שלך לחברה הבדווית בעתיד.
- .c כיצד אתה חושב שכדאי ליישם זאת?

## Abstract

The purpose of this study is to examine the meaning of choosing polygamous marriage among Bedouin society's educated men and women by using two research lenses: the first lens refers to the literature on education as a key to progress and enlightenment, which emphasizes critical, objective and universal thinking, and particularly the change in perception of autonomy of the educated individual (Buber, 1984; Locke, 2001). In other words, looking at the choice of polygamous marriage from an educational research lens, the educated individual makes his own choices autonomously and freely in correspondence with self-criticism and a constant exploration of his or her worldviews. Accordingly, liberal values are based on these enlightenment principles and include individualism and the desire to be equally applied to all members of the community (Barnett, 1997; Hegel, 2011; Horkheimer and Adorno, 1947; Nietzsche, 1985). The second lens refers to the critical feminist research literature, which claims that liberal thinking leads to a change in marital patterns, such as: a delay in the age of marriage, decline in fertility rate, smaller nuclear families, late bachelorhood, single parenthood, a decline in the number of educated women entering polygamous marriages, etc. (André & Durpaz, 2023; Daneshpour & Fathi, 2016; Olmsted, 2011). Despite these research assumptions about enlightenment, the polygamous marriage phenomenon in the educated strata of Bedouin society in the Negev undermines these conclusions. In these two research concepts, there is paradox since if the educated are expected to make decisions on their own, polygamy is seen as a norm imposed on them without their consent. Furthermore, polygamy reproduces patriarchal structures of female marginality and male power, which counters liberal equality and the spirit of the Enlightenment. This study aims to understand the context within which Bedouin men and women operate and provide a platform for their life stories as well as the meaning of polygamy among educated men and women in Bedouin society of the Negev. In doing so, it will be possible to analyze their justifications and ways of resolving them, as well as challenge the apparent paradox arising from the choice of educated people in polygamy as presented in the literature <sup>1</sup>.

A life story research method was selected, and grounded theory was used for analysis. The research was conducted through in-depth interviews divided into two parts: the first part focused on the narrative life stories of the participants, and the second part included semi-structured questions. Interviews were conducted in Hebrew. A total of fifteen Bedouin men and women (six and nine, respectively) participated in the study. The participants in the research are all educated, have a bachelor's or master's degree, and married in polygamous marriages. Through a snowball method, participants were initially selected based on

---

<sup>1</sup> The purpose of this study is not to justify Polygamy, but to understand It's meaning amongst the Bedouin society.

personal acquaintances. As a result of the analysis principles underlying the field theory, the analysis process was inductive, structured, and developed until the formulation of core categories was reached.

The research shows that polygamy is just one choice in a chain made by interviewees during their lives, and that those choices are shaped by the contexts in which they are embedded. Any choice has context, and polygamy is no exception. It connects a number of axes that connect personal, community, and cultural needs, but, in particular, it is designed in a way that will facilitate autonomous recognition and visibility needs. It should be noted, however, that Bedouin society in the Negev is shaped by several other factors, including the local norm that permits polygamous marriage, which is not enforced by law enforcement agencies despite the fact that it is forbidden by law; Bedouin society is in transition and is being threatened by modernism; Bedouin society is excluded from society's public sphere by the state. These factors make Bedouin society adhere to local norms in search of a new identity.

Within the Bedouin society in the Negev, educated men and women seems to resolve the paradox of choosing polygamy through a "polygamous bargain", which corresponds to patriarchal type of bargaining (Kandiyoti, 1988) and the liberal one (Sa'ar, 2005). While polygamy is rooted in patriarchal tradition, it allows the educated to use it to create autonomous choices and opportunities for marital fulfillment based on individualized values of love and autonomy. "Polygamous bargain" is not only challenging the neoliberal view that polygamy is an inherent paradox, but also allowing for unentangling this paradox by realizing the enlightenment and liberal ideals.

In the current study, it was found that both men and women must exercise their autonomy through the polygamy bargain. Consequently, it adds a gender perspective of bargaining to the existing knowledge about bargaining tactics, by revealing the circumstances and justification regimes that enable both sexes to bargain. Through two lenses – adhering to local norms and assimilating liberal ideas – the individual perspectives on polygamous marriage are examined in relation to how the educated perceives its paradoxical nature and its meaning. By adhering to local norms, we can see that the polygamous bargain saves the women from eternal celibacy – in a society that encourages marriage and childbirth – and saves the men from a marriage framework that was forced upon them upon their youth. The study offers a new way to look at polygamy as a marital arrangement that has the potential to empower both sexes. When we view polygamy through the lens of liberal ideas, the life stories of both educated men and women reveal us how polygamy is utilized to steer changes both at the community and the family level, and are also used for enhanced individualization, autonomy and mobility.

## Research-Student's Affidavit when Submitting the Doctoral Thesis for Judgment

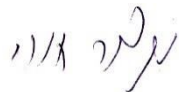
I Hava Zexer, whose signature appears below, hereby declare that (Please mark the appropriate statements):

- I have written this Thesis by myself, except for the help and guidance offered by my Thesis Advisors.
- The scientific materials included in this Thesis are products of my own research, culled from the period during which I was a research student.
- This Thesis incorporates research materials produced in cooperation with others, excluding the technical help, excluding result analysis, commonly applied during such experimental work. Therefore, I attach an additional affidavit stating the contributions made by myself and the other participants in this research, which has been approved by them and submitted with their approval.
- This thesis is in Manuscript Format, includes one or more papers in which I am an "equal contributor". I therefore attach an additional affidavit signed by other equal contributor(s) stating their contribution to the paper and their approval that that paper could not be included in another Manuscript Format Thesis.

Date: February 1st, 2023

Student's name: Hava Zexer

Signature:





This work was carried out under the supervision of

Prof. Sarab Abu-Rabia-Queder

The Jacob Blaustein Institute for Desert Research

Members of the accompanying committee:

Prof. Idit Katz and Prof. Halleli Pinson

**The Meaning of Polygamous Marriage Amongst the Highly  
Educated in Naqab (Negev) Bedouin Society**

**Thesis submitted in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
“DOCTOR OF PHILOSOPHY”**

**By**

**Hava Zexer**

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University  
of the Negev**



**Approved by the advisor: \_\_\_\_\_**

**Approved by the Dean of the Kreitman School of Advanced Graduate Studies:**

\_\_\_\_\_

**February 2023**

**Beer-Sheva**

**The Meaning of Polygamous Marriage Amongst the Highly  
Educated in Naqab (Negev) Bedouin Society**

**Thesis submitted in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
“DOCTOR OF PHILOSOPHY”**

**By**

**Hava Zexer**

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University  
of the Negev**

**The research was funded through the research fund of the National Insurance**

**February 2023**

**Beer-Sheva**