

הפרנסה היא האחריות של בעלי: אלקוואמה (القوامه) והאדפטציה של תסריט החוזה המגדרי בקרב נשים מוסלמיות קרייריסטיות

עמליה סער, ערין הווארי, נור פלאח*

תקציר. המאמר עוסק בתפיסת העבודה בשכר בקרב נשים מוסלמיות דתיות בישראל, ומתמקד בשימוש שלהן במושג הקוראני אלקוואמה, מושג פטריארכלי לכאורה המכפיף נשים לבעליהן, אך נשים מאמינות רבות מבכרות לראות בו עיקרון של חמלה ולא של אי־שוויון. לתפיסתן, עקרון אלקוואמה מאפשר לנשים לעבוד בשכר מחוץ לבית אם הן רוצות בכך, אך פוטר אותן מאחריות לפרנסת המשפחה, וזו מוטלת בלעדית על בני זוגן. בהתבסס על 36 ראיונות מובנים למחצה, אנו מנתחות את המהלך הפרשני שנשים עושות כחלק מהמאמץ המתמשך שלהן לממש את עצמן כנשים מודרניות דתיות מול דיכוי רב־ממדי, ומוצאות שהמהלך מגלם אמביוולנטיות: הן מבקשות להשתלב בזירה הציבורית, לייצר זהות מקצועית, להשתכר באופן עצמאי ולקדם צדק מגדרי, בלי לוותר על ההגנה המגדרית המסורתית מול שוק עבודה תחרותי, גזעני ומפלה, שמלכתחילה פוגעים בסיכויי ההצלחה שלהן. תרומת המאמר היא בחשיפת גרסה דתית־תרבותית ספציפית של תסריט "החוזה המגדרי" המוכר בחברות רבות, והתחקות אחר הסוכנות של הנשים שמעניקות לו תרגום תרבותי ודתי.

מילות מפתח: נשים בשוק העבודה, נשים מוסלמיות, החוזה המגדרי, סוכנות

* פרופ' עמליה סער, החוג לאנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה

ד"ר ערין הווארי, מדה אלכרמל - המרכז הערבי למחקר חברתי ויישומי

ד"ר נור פלאח, המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל אביב
עמליה סער ונור פלאח מודות למשרד המדע והטכנולוגיה על התמיכה הנדיבה במחקרן (מענק מספר 15599-3), שהיה חלק מפרויקט מחקר משותף עם מיכל פרנקל ואבתסאם ברכאת. להן אנו מודות על שותפות אינטלקטואלית מצוינת ודיאלוג פורה לכל אורך התהליך. ערין הווארי מודה למרכז מרכז מיגרבה לזכויות האדם, הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית על המרחב האקדמי לכתובה וחשיבה, ולניצה ינאי ואסמאעיל נאשף מנחי הדוקטורט שבמסגרתו נעשה המחקר שלה. לבסוף, שלוש המחברות מודות למרואיינות שהשתתפו במחקרים על פתיחותן והאמון שנתנו בנו. בו בזמן, אנו מצהירות שהפרשנות של החומרים היא על אחריותנו הבלעדית.

בדיונים על השתתפות של נשים פלסטיניות בכוח העבודה הרשמי בישראל יש, נכון להיום, מעט מאוד התייחסות לנשים דתיות. אך הנושא חשוב הן עבור מרחבי העבודה – שם האחרות הוויזואלית שלהן היא מרכיב נוסף שמצריך ניהול בשוק עבודה מפוצל לאורך קווים של אתניות, לאומיות ומגדר – הן עבור הנשים עצמן, שנעות בין סביבות עבודה שמכלולי הערכים שלהן שונים ולעיתים גם מתנגשים. הספרות הקיימת על תעסוקת נשים מוסלמיות דתיות מחוץ לישראל עוסקת באתגרים ארגוניים של ניהול גיוון והתאמה תרבותית (למשל, Syed & Van Buren, 2003; Bouma et al., 2003; Abdelgadir & Fouka, 2020), וכן בהתמודדויותיהן של הנשים עם המעברים בין קודים שונים של התנהגות וניהול רגשי (Syed et al., 2005), עם התמרון בין נורמות דתיות ומשפחתיות לנורמות של ארגוני עבודה (Marmenout & Lirio, 2014) ועם גזענות ואורינטליזם (Khattab & Hussein, 2018). מאמר זה מתמקד בתפיסותיהן של הנשים ביחס לעבודה בשכר, ובמיוחד בעיבוד האתי והקונספטואלי שהן עושות לעצם העובדה שהן משתכרות באופן עצמאי, בשעה שגם בעיני עצמן וגם בעיני החברה שלהן אחריותן הראשונית היא עבודת הטיפול הביתית. נציג את המושג אלקוואמה (القوامة), הלוקח מהקוראן, ואת השימוש שנשים עושות בו כשהן משכנעות את עצמן שהן רשאיות לעבוד בשכר אך אינן חייבות לפרנס. לשיטתן, כשהן עובדות בשכר, הן עושות זאת קודם כול למען עצמן; ואם בכל זאת הן מעניקות חלק משכרן למשק הבית, זו עזרה וולונטרית שהן מעניקות לבני זוגן. הרעיון שלנשים יש לגיטימציה מלאה לעבוד ולהרוויח כסף ובה בעת הן פטורות מלתת את כספן למשק הבית הוא תסריט תרבותי מוכר, בוודאי בחברה הפלסטינית (Sa'ar, 2017), אך מה שמייוחד בנרטיבים שיוצגו כאן הוא המעטפת הדתית-אמונית שהוא מקבל. נראה כיצד דרך השימוש במושג אלקוואמה, נשים מוסלמיות פלסטיניות דתיות שזורות יחד פרשנות הלכתית פטריארכלית ושיח אסלאמי של צדק מגדרי וחברתי. כך הן טוענות במשמעות חיובית ומאוזנת את ההשתלבות שלהן בכוח העבודה, שמבחינה מבנית מזמנת להן מידה לא מבוטלת של פגיעות ואפליה.

אסלאם בחברה הפלסטינית בישראל

המרחב הדתי בקרב המוסלמים בישראל הוא דינמי ורבגוני. הוא משפיע על כל תחומי החיים של החברה הפלסטינית בישראל, ובד בבד מושפע מכוחות שונים בארץ ובעולם (חטינה ואלעטאונה, 2018; שחר, 2017). מורכבותו וייחודו הם פועל יוצא של תהליך היסטורי חברתי ופוליטי אשר החל עוד לפני 1948. מרבית המוסלמים בישראל משתייכים לאסכולה השאפעיית הסונית, המאזנת בין פרשנות שנצמדת לטקסט הכתוב של הקוראן והחדית' ובין היקף לוגי ושימוש בשכל ישר (זחאלקה, 2017). עם זאת, בתי הדין השרעיים בארץ יישמו בפסיקתם את עקרונות האסכולה החנפית, הנפוצה בעיקר במדינות האסלאם הלא-ערביות ונחשבת ליברלית ומקלה.

בשנות השבעים, לאחר כשלושה עשורים של קפיאה הלכתית על השמרים בעקבות הנכבה והנתק מהעולם המוסלמי, החלה בעשייה הדתית המקומית התעוררות שנמשכת עד היום. התנועה האסלאמית היא שחקנית מרכזית בתהליך הזה, אם כי לא כל המוסלמים בישראל משתייכים אליה. בהשראה ישירה של תנועת האחים המוסלמים המצרית –

הגורסת כי האסלאם הוא דת הוליסטית שנותנת חלופה אותנטית וגאה לתרבות המערב המזויפת והמושחתת, ושהוא הפתרון למשבר הרב־ממדי של זהות, תרבות, חברה וכלכלה בעולם המוסלמי – התפתחה הלכה אסלאמית מקומית שמתחשבת בנסיבות הייחודיות של המיעוט החי בישראל. בשנות התשעים החלו הקאדים של בתי הדין השרעיים בישראל להנהיג חידושים ורפורמות, הן בתגובה להתחזקות התנועה האסלאמית, הן בתגובה לפעילות הפמיניסטית המקומית לקידום שוויון בדיני אישות.¹

בשל קוצר היריעה, ומאחר שמאמרנו מיועד לקהל מתחום הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה ולא לחוקרות אסלאם, לא נכלל במאמר רקע מעמיק על התנועה האסלאמית בישראל, על הפסיקה או על הוויכוחים התיאולוגיים המרתקים המלווים את המושג אלקוואמה. תחת זאת, נציין בקצרה כמה נקודות.

השיח האסלאמי בישראל מגוון ויש בו ריבוי קולות. התנועה האסלאמית בארץ תומכת בפרשנות עצמאית של המקורות הראשוניים (אג'תיהאד) במקום בקבלה ללא תנאי של הפרשנות המסורתית, והדבר מאפשר לפסוק פסיקות חדשות שמתאימות לנסיבות החיים המשתנות. התנועה האסלאמית על שני פלגיה היא דינמית, מושפעת מזרמים בעולם האסלאמי, ומגיבה לשינויים בנסיבות חיי הערבים בישראל, בעולם הערבי ובמערב. השפעה נוספת, בעיקר על הפלג הדרומי של התנועה, נודעת לזרם הווסטייה (מילולית: אמצע, מרכז), המעודד פרשנות מקלה, פשרה בין הכתות באסלאם, העדפת השיקול הרציונלי על פני הטקסט ודיאלוג עם הסביבה המודרנית. זרם זה צמח בשנות השמונים בעיקר במצרים, ורבים בעולם המוסלמי מושפעים מפסיקותיו (בר אשר וחטינה, 2017).

בכל הנוגע לנשים, התנועה האסלאמית בישראל משלבת תפיסה שמרנית ופרגמטית. היא מחזקת את חלוקת העבודה המגדרית המסורתית ורואה בה יישום של "השוני הטבעי" בין המינים. בה בעת, תפיסתה סוללת דרך לנשים לפעול במרחב הציבורי (טל, 2016), כולל עיסוק בדְעָוָה (הפצת דת) והזכות לבחור ולהיבחר לפרלמנט. בפרסומי התנועה מוצגות דמויות נשיות רבות כמקור השראה ומודל לחיקוי, ואין מדובר רק בדמויות של אימהות ורעיות למופת אלא גם בפעילות ובלוחמות למען חזון האסלאם (טל, 2016; פלאח, 2024). הפעילות והמנהיגות אמנם מאמצות את התפיסה ההלכתית הקלאסית לגבי יחסי מגדר, אינן עוסקות בפרשנות אסלאמית פמיניסטית או רפורמיסטית ואינן מיוצגות במוסדות הרשמיים של התנועה, אך השיח שלהן מדגיש את החשיבות שבפעילותן של נשים ובנוכחותן במרחב הציבורי (הווארי, 2019). מעבר לכך, נשים אדוקות מפגינות טווח רחב של סוכנות, החל בסוכנות אשר כדבריה של סאבא מחמוד (Mahmood, 2011) מתבטאת בהפגנת כניעות ויראת שמיים,² עבור בפעילות דתית וחברתית וכלה בהתנגדות גלויה – דתית, חברתית ופוליטית (הווארי, 2019). ברוח הפלורליזם המתקיים בחברה הפלסטינית, מאמרנו בוחן נשים דתיות בעלות זיקות שונות לדת ולזרמה: כאלה המזוהות עם התנועה האסלאמית על שני פלגיה ומקצתן אף פעילות בה, אחרות שאינן מזוהות עם התנועה אך

1 על המאבק של הוועד לשוויון בדיני אישות והשפעתו על בתי הדין הדתיים ראו הווארי ואחרות, 2018.

2 בעבודתה של מחמוד על נשות המסגדים בקהיר היא מאתגרת את הנחות היסוד הליברליות שזיהו סוכנות עם התנגדות ואינדוידואליזם. לטענתה, גם ציות לנורמות דתיות פטריארכליות, ובכללן עטיית חיג'אב וטיפוח צניעות גופנית, הם בבחינת סוכנות.

עדיין מושפעות ממנה, כאלה שדתיותן משלבת השפעות וזרמים שונים, ובודדות שאף מבטאות כלפיה ביקורת.

בעידן האינטרנט והרשתות החברתיות, הנשים המוסלמיות החיות בישראל חשופות למקורות מידע מגוונים ונגישים שמאפשרים להן לרכוש ידע ולהתייעץ עם דמויות סמכותיות מרחבי העולם האסלאמי לגבי נושאים הלכתיים ודילמות מחיי היומיום שלהן (טל, 2016; עלינאת-עאבד, 2018). בתוך המרחב הדתי הדינמי וההטרונגי שתיארנו, הנשים שהשתתפו במחקרנו דיווחו על מנעד רחב מאוד של פרקטיקות התייעצות: פנייה לקרובי משפחה הנחשבים לידענים בתחום הדת, פנייה לאיש או אשת דת שהם דמות סמכות באזור מגוריהם, פנייה לדמות סמכות ידועה בארץ, הפנייה שאלה למועצת הפסיקה ההלכתית של זרם זה או אחר, חיפוש תשובות באתרי אינטרנט וברשתות החברתיות, ועוד. ממצא זה תואם את התמונה העולה מהספרות (פלאח, 2024; Jouili & Amir-Moazam, 2006), שלפיה נשים מוסלמיות נוטות לבחור בעצמן באופן סלקטיבי את פסיקות ההלכה התואמות את סדר היום שלהן ואת בחירותיהן בחיים. כשיש להן התלבטות הן נוטות לחפש, לקרוא ולחשוף עצמן לידע מגוון, לעיתים להשוות בין פרשנויות של כמה חכמי הלכה, לבחון את תשובותיהם ולבחור מתוכם. עם זאת, שלא כמו הפמיניסטיות האסלאמיות, רוב הנשים שראיינו נמנעות מפרשנות דתית (אג'ת'האד) אישית, והן בוחרות מתוך הפרשנויות של אנשי דת מוכרים את אלה הנוחות להן ביותר. כך ניסחה זאת צברין (39):³

אני לא מאמינה לכל נאום של איש דת, אני לא שומעת את הנאומים של התנועה האסלאמית כי אני ממש מתנגדת לאמירות שלהם. יש לי אנשים ספציפיים שאני מתחברת לדבריהם, אני רואה אותם ביוטיוב ונהנית לשמוע אותם. יש סורי בשם מוחמד ראתב אל-נאבלסי שאני מאוד מתחברת לדבריו, שומעת אותו כל יום במשך שעה. הוא מעודד את העצמאות של האישה.

נשים פלסטיניות בשוק העבודה הישראלי

היקף ההשתתפות של נשים פלסטיניות בשוק העבודה בישראל הוא נמוך מאוד בקנה מידה מקומי ועולמי. הממוצע העדכני הוא 36%, לעומת 67% בקרב יהודיות, אך מספר זה כולל גם נשים אקדמאיות ונוצריות, ששיעורי ההשתתפות שלהן גבוהים יחסית ועומדים על כ-75%. סיכויי התעסוקה של נשים מוסלמיות לא אקדמאיות, שהן קבוצת הרוב, נמוכים מהממוצע ויורדים עוד יותר אחרי גיל 45. יתרה מזו, הנשים שכן משתתפות חשופות לאפליית מרובות: יותר מ-70% מועסקות בכלכלת המובלעת הפלסטינית בישראל, שהשכר בה נמוך ואכיפת חוקי העבודה בה רופפת, ורק פחות משליש משתלבות בשוק העבודה הארצי, וגם שם שיעור המועסקות במשרה חלקית שלא מרצון הוא פי שלושה משיעור היהודיות. שכרן של הנשים הפלסטיניות במשק הישראלי הוא הנמוך ביותר במדרג השכר, ואפילו האקדמאיות מביניהן משתכרות בממוצע 45% פחות מנשים יהודיות בעלות השכלה מקבילה. הסיבה העיקרית לכך היא אפליה ארוכת שנים, שמתבטאת בשילוב של היעדר הזדמנויות נגישות,

היעדר תשתיות תומכות תעסוקה (בעיקר גני ילדים ותחבורה ציבורית סבירה), אפליה, גזענות וסקסיזם,⁴ עד כדי כך שלנשים רבות לא משתלם לעבוד בשכר (Sa'ar, 2017). השימוש של נשים במושג אלקוואמה כדי לאמוד את מידת המחויבות שלהן להרוויח כסף, כפי שנציג להלן, מתייחס אמנם להיבט הדתי-אמוני, אך אי-אפשר לנתק אותו מהכלכלה הפוליטית, שמראש ממקמת את רובן הגדול בעמדת נחיתות תעסוקתית קשה.

אלקוואמה

המושג אלקוואמה (القوامة) לקוח מפסוק 34 בסורת הנשים בקוראן, הקובע כי "אלרג'אל קוואמון עלא אלניסאא", ביטוי שאחד מתרגומיו לעברית הוא "הגברים מופקדים על הנשים".⁵ כדי להבין את הדרך שבה המושג נקרא, מפורש ונחווה בחברה הערבית והמוסלמית, יש להבין תחילה את תפיסתה של ההגמוניה ההלכתית הסוניית את יחסי המגדר ואת הצדק בכלל. בתפיסה זו, צדק מגדרי אין פירושו שוויון בין המינים, שכן הקשר בין האישה לגבר אמור להיות קשר של השלמה והמשכיות (تكامل), וצדק מגדרי מתקיים כשכל צד ממלא את הנדרש ממנו. בה בעת, הפרשנות האורתודוקסית מעניקה לגבר עדיפות ברורה על האישה. לפי פרשנותו של אבן כת'יר (1999, עמ' 292), אחד מגדולי הפרשנים הקלאסיים (הסוניים) של הקוראן, הגבר הוא האפטרופוס, המפקד שממשמע את האישה כאשר היא טועה, משום שהגברים טובים מהנשים, ולכן להם בלבד ניתנו הנבואה ושלטון העל. אלטברי, עוד אחד מגדולי הפרשנים ההלכתיים הקלאסיים, מפרש את הפסוק ברוח דומה וגורס שהגברים כשרים להיות אחראים על הנשים ולמשמע אותן בכל הנוגע לחובותיהן לאלוהים ולגברים. לשיטתו, האל העדיף את הגברים על הנשים מפני שהם מפרנסים אותן ומספקים את צורכיהן, ומאחר שזו העדפה אלוהית, הנשים חייבות לציית להם.

האבות המייסדים של תנועת האחים המוסלמים אימצו וקדמו את התפיסה האורתודוקסית והדגישו את "השוני הטבעי" בין נשים לגברים, המחייב תפקידים מגדריים שונים. סייד קוטב, שהיה הבולט באינטלקטואלים של הדור המייסד של האחים המוסלמים, כתב: "הגבר הוא בעל אלקוואמה. הוא אחראי להגן על המשפחה מההתפרקות, ומופקד על הקן המשפחתי" (אלקראי, 1999, עמ' 25). עם זאת, חסן אלבנא - מייסד התנועה - הדגיש ששיתוף הפעולה בין נשים לגברים מבוסס על אהבה, הערכה וסלחנות, וכנגד חובת האישה להיות צייתנית, על הגבר מוטלת החובה להיות רחמן. התנועה האסלאמית בישראל מאמצת את פרשנותו זו של אלבנא, שמצד אחד מחזקת את תפיסת ההבדל המהותי בין גברים לנשים ומצד שני מעלה על נס את חשיבות שיתוף הפעולה בין בני הזוג, ודורשת משני הצדדים כאחד להפגין הערכה, אהבה, סלחנות וחמלה. אם כן, האורתודוקסיה כוללת מנעד של פרשנויות - מן השמרנים, המפרשים את אלקוואמה כעליונות גברית מובנית, ועד לליברלים, המציגים תפיסה מצמצמת שמתמקדת באחריות הפיננסית של הגברים

4 ראו בטשון, 2023; Sa'ar, 2017; Kraus & Yonay, 2018.

5 "הגברים מופקדים על הנשים בתוקף כל אשר רומם בו אלוהים את אלה על אלה, ובתוקף הממון שיוציאו" (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ). כך בקוראן בתרגום רובין (2005).

כלפי נשותיהם וילדיהם, שאין לה השלכות על הטבע של הגברים ולא נגזרת ממנה סמכות טוטלית. בין היתר, הפרשנויות חלוקות גם לגבי השאלה אם אלקוואמה חלה רק על התחום הביתי או גם על התחום הציבורי; גם בפרשנויות המצמצמות, המתמקדות בפרנסה, רבים הסבורים שלנשים אסור לפרנס, ואך מעטים סבורים שהן צריכות לפרנס כחלק מקשר זוגי של שותפות, צדק וחמלה (Cheema, 2013).

בעשורים האחרונים אנו עדות לזרם של הגות ואקטיביזם שקיבל את השם "פמיניזם אסלאמי" (Badran, 2006), השואב את התובנות ואת המנדט שלו ישירות מהקוראן. זרם זה מתנגד לתפיסות המגדריות של תנועות האסלאם הפוליטי ולהלכה המסורתית, המתבססת באופן בלתי ביקורתי על האסכולות הסוניות והשיעיות ההגמוניות. ההוגות המשתייכות לו, השואפות לבסס פרשנות אלטרנטיבית של צדק מגדרי בחברה, במדינה, במוסדות הציבור ובחיי היומיום, טוענות שהפרשנויות ההגמוניות מעוגנות בתפיסות חברתיות פטריארכליות מאוחרות ולא בטקסט המקודש עצמו, המציג תפיסה עמוקה של צדק ושוויון לכול. הכלי העיקרי המשמש את הפמיניסטיות האסלאמיות הוא האג'ת'האד, הפרשנות הפרוגרסיבית של פסוקי הקוראן, הכולל פרשנות חדשה של ביטויים שנתפסים כלא שוויוניים ומתבסס על ההנחה שהאסלאם נועד לעשיית צדק ושוויון. אמינה ודוד (Wadud, 2015), למשל, יוצאת מהנחה שכל פסוקי הקוראן התגלו בהקשר היסטורי וגיאוגרפי ספציפי ולפיכך יש לקרוא אותם כחלק מהטקסט הקוראני המלא, באמצעות פסוקים אחרים שדנים באותה סוגיה, ולפרשם על פי עקרונות העל של הקוראן, המבוססים על הצדק ועל המוסר: הקוראן נועד להשיג צדק מגדרי ושוויון מלא בין כל בני האדם, בלי הבחנה בין נשים לגברים. לגבי אלקוואמה, ודוד מוצאת שהוא פסוק מאתגר במיוחד, מפני שהוא מעגן את מרותם של הגברים על הנשים ואת חובתם להגן עליהן מתוך עליונותם הטבעית לכאורה, בהשראת מסר העל השוויוני והצודק של הקוראן. לטענתה, הפסוק הוא תיאור של חיי המשפחה בתקופה הטרור-אסלאמית, אך עם הזמן הוא הובן כהנחיה; לפיכך הוא אינו צו שיש להנציח בחוקים ולקיימו בכל הזמנים. לעומתו יש בקוראן פסוקים רבים העוסקים בשוויון בתוך המשפחה, שהפרשנים התעלמו מהם או הבינו אותם כארעיים, אף שלדבריה של ודוד הם הם המגלמים את ערכי האסלאם. לשיטתה, ערכי האסלאם רחבים הרבה יותר מכלל הצווים והאיסורים, ורצונו של האל חורג אל מעבר למבנים ההיסטוריים שעליהם התבססו החברות האנושיות.

באופן דומה, אסמא אלמראבט (Lamrabet, 2015) בוחנת את המושגים אלקוואמה, ולאיה (ولاية, אפטרופוסות) וח'לאפה (خلافة, חליפות; מילולית - המשכיות השלטון של משרת האל עלי אדמות), שלושה תפקידים שעל פי האסלאם הקלאסי מיוחסים לגברים, ואשר מהווים בסיס לאי-שוויון בין המינים. היא קוראת לפרשנות של הטקסט לפי עקרון השוויון האוניברסלי ועקרון התאמת הפרשנות להקשר ההיסטורי המשתנה. לשיטתה, יש לקרוא את הטקסט כקדוש אבל גם כפתוח להסתגלות לשינויי התקופה, כך שיתאפשר להגיע לשוויון מגדרי בתפקידים אלו. בהקשר זה ראוי לציין גם את הסופרת המצרית עאישה תיימור (1840-1902), שכמאה שנה לפני עליית הפמיניזם האסלאמי ועשרות שנים לפני עליית האסלאם הפוליטי הציגה אף היא תפיסה פרשנית חדשה לפסוק העוסק באלקוואמה (חאתם, 2012).

בהמשך לקו זה, חלק מהוגות הפמיניזם האסלאמי ומההוגים הרפורמיסטים קראו בגלוי לחרוג מגבולות הטקסט ומהפרשנות המילולית שלו, ולהבין כל אמירה בתוך הקשרה

ההיסטורי והתרבותי. הן מבחינות בין "מהותי" ובין "ארעי" בטקסט, וקוראות להישען רק על האמירות הנובעות מהמסר הקוראני המהותי. לדעתן, בהקשרים חברתיים, היסטוריים ופוליטיים מסוימים יש לשנות את הכללים ה"ארעיים", כלומר אלה התלויים בהקשר, שאינם חלק מהמסר האסלאמי המהותי הקורא לצדק, שוויון ושחרור (אבו זיד, 1995; Mir-Hosseini et al., 2015; Wadud, 2015). לפי גישה זו, הפסוקים המפלים את הגברים לטובה שייכים לממד ה"ארעי" של הטקסט.

גנאלוגיה מעמיקה של מושג הקוואמה מופיעה אצל אומיימה אבו-בכר (Abou-Bakr, 2015), הסוקרת את דבריהם של גדולי הפרשנים הקלאסיים ומראה כיצד המושג התרחב מתחום אחריותם של הגברים לפרנסה בגלל היותם יורשים, והפך למסמן של סמכות ושליטה מוחלטת של הגברים על הנשים בזכות תכונות שמוצגות כטבעיות וא-היסטוריות. התפתחות זו חלה במקביל להתפתחותו של מודל נישואים אסלאמי הבנוי על תפיסת השליטה הגברית, שהתקבל גם על ידי רפורמיסטים ואינטלקטואלים מוסלמים מהתקופה המודרנית. בסוף מאמרה אבו-בכר אמנם מזכירה את הפרשנויות הפמיניסטיות שהזכרנו לעיל, אך מבקרת את הגרסאות של וודד ואחרות משום שהן חורגות מהטקסט הקוראני. ואולם מאמרנו אינו עוסק בפולמוס התיאולוגי וההיסטורי הזה, אלא בשימוש שנשים עושות במושג הקוואמה כשהן מנסחות את הקשר בין עבודתן בשכר ובין פרנסה ומימוש עצמי.

המחקר

המאמר משלב בין שני מחקרים שנערכו בנפרד. המחקר הראשון עסק בפעילות אסלאמיות פלסטיניות בישראל, ובמסגרתו ערכה ערין הווארי 14 ראיונות מובנים למחצה על תפיסות של מגדר, פמיניזם, אקטיביזם ואורח חיים אמוני אצל פעילות ומנהיגות בתנועה האסלאמית. טווח הגילים של המראיינות היה 27-60 והגיל הממוצע היה 45. המונח אלקוואמה עלה ספונטנית ברבים מהראיונות, אף שהם לא עסקו ישירות בעבודה; הוא עלה בעיקר בהנגדה שערכו המראיינות בין תפיסות המגדר שלהן ובין הפמיניזם החילוני, ששימש נקודת התייחסות חשובה בשיח שלהן עם החוקרת. המחקר השני הוא זה של עמליה סער ונור פלאח על נשים מוסלמיות אדוקות בעבודות איכותיות. מחקר זה כלל 22 ראיונות מובנים למחצה והתמקד בשאיפות, באפשרויות, בהישגים ובחסמים של נשים אלו בעולם העבודה, ובאופן שבו הן יוצקות משמעות להשתתפותן בו. טווח הגילים של המראיינות היה 25-62 והגיל הממוצע היה 39. גם בראיונות אלו עלה המושג אלקוואמה, במפורש או במובלע. כפי שנראה, ההקשר כאן היה בעיקר האמביולנטיות של המראיינות לגבי שכרן, היקף השתתפותן בכוח העבודה, והמתח בין עבודה בשכר ובין עבודה ביתית ללא שכר. ההחלטה לערוך ניתוח משותף של המושג קוואמה מכלל הנתונים התקבלה כשהבנו שמדובר בתסריט מפתח. כמו כן, נור פלאח, שערכה את הראיונות במחקר השני, ערכה במקביל מחקר אמפירי עצמאי על תפיסות רוחניות בקרב נשים בתנועה האסלאמית בישראל, ובמסגרתו העמיקה בטקסטים הדתיים, באסכולות ובמבנה המוסדי המקומי של האסלאם. הידע והתובנות שלה ממחקר זה תרמו למסגור ההקשרי המוצג כאן. שני המחקרים נערכו בערבית, ובשניהם כל המראיינות נבחרו בגלל היותן דתיות. עם זאת, היו הבדלים מסוימים בין המדגמים. המחקר של הווארי עסק בנשים אקטיביסטיות,

ולכן אף שהנרטיבים כללו גם סיפורים אישיים, הטון של הראיונות נטה להיות אידיאולוגי יותר מאשר אישי, והודגשה בהם מאוד מחויבות מגדרית וחברתית ובמידה מסוימת גם פוליטית. המחקר של סער ופלאח עסק בחוויית העבודה. המראיינות בו נבחרו בשיטת כדור השלג, ולא היו מזוהות בהכרח מבחינה פוליטית או תנועתית. כמו כן, העובדה שהמראיינת נור פלאח ערכה במקביל מחקר שעניינו תפיסות רוחניות של דתיות יחד עם היותה פסיכולוגית קלינית במקצועה, גרמו מן הסתם לכך שהטון של הראיונות במחקר זה היה אישי יותר; והודגשו בהם רוחניות יותר מאשר מוסר, והדיאלוג שהתפתח בהם כלל גם שיתוף רגשי, דילמות, וביקורת עצמית או חברתית.

שלושתנו, המחקרות, בעלות ידע בתיאוריה פמיניסטית ורקע באקטיביזם פמיניסטי חילוני, ובמחקרנו אנו מקיימות דיאלוג מתמשך עם נשים מוסלמיות דתיות. לצד המשותף בינינו יש גם הבדלים: אנחנו באות משלוש דתות שונות, שתיים מאיתנו פלסטיניות ואחת יהודייה, והשילוב הזה מכניס לפרשנותנו הדים בלתי נמנעים של השוואה חוצת גבולות בין תפיסות מגדריות וחברתיות וכן בין מיקומים שונים על רצף הזהויות המקומי. השיחות והפרשנויות שלנו בעת העבודה עם החומרים שנאספו, ובכלל זה התרגום מערבית לעברית, היו כרוכות ברפלקסיביות לגבי הפוליטיקה של מיקומינו השונים ולגבי ההשלכות המורכבות של הייצוג של תודעה נשית, אמונית, ובאופן ספציפי יותר – מוסלמית, על מאמר בכתב עת אקדמי בעברית הפונה לקהל שרובו ביקורתי. חשוב לנו להתריע על המורכבות הזאת בפני הקוראות.

ממצאים – "אני עובדת בשביל עצמי": נשים יוצקות משמעות פרקטית לחיי העבודה שלהן

באופן גורף למדי, הנשים סבורות שהעובדה שהן מרוויחות כסף אינה מחייבת אותן לקחת על עצמן את האחריות לפרנסת המשפחה – תפיסה מוכרת למדי שאינה מיוחדת דווקא לנשים מוסלמיות דתיות (סער, 2010; Sa'ar, 2017). מה שמייחד את הנשים המיוצגות כאן הוא האופן שבו הן כורכות את התסריט התרבותי, המכוון נשים להתמחות בעבודת טיפול ואהבה ופותר אותן מהאחריות על פרנסה, במערכת המושגים האמונית האסלאמית. כדי להבין את החיבור הזה, נתבונן תחילה בתפיסת האמונה הרחבה יותר שלהן.

הצגנו קודם שתי תפיסות פרשניות של יחסי מגדר באסלאם. האחת היא התפיסה האורתודוקסית, ובתוכה גרסה פרגמטית ופתוחה – אם כי פטריארכלית ומהותנית – שמאפיינת את התנועה האסלאמית בישראל וזרמים משמעותיים בעולם הערבי והמוסלמי בכלל. תפיסה זו אינה מדברת על שוויון מגדרי, אלא משתיתה את רעיון הצדק המגדרי על תפיסה של גברים ונשים כהפכים משלימים שיש ביניהם יחסים היררכיים. השנייה היא הפמיניזם האסלאמי, הטוען כי הפטריארכיה היא פרשנות מאוחרת ולא אותנטית של האסלאם, וחותר לעגן תפיסה של שוויון מגדרי מלא בעצם הטקסט הקוראני ובמסורות המוקדמות. מול שני הזרמים האלה, מן ההקשבה לנשים שראיינו ובחינת המשמעות שהן יוצקות לעבודתן עולה שילוב מעניין: מצד אחד, רובן ככולן אורתודוקסיות. בין שהן מזדהות עם התנועה האסלאמית באופן פורמלי (הנשים במחקר של הווארי) ובין שהן נעדרות הזדהות מוסדית מוצהרת (הנשים במחקר של סער ופלאח), הן נוטות לקבל את הפרשנות

האורתודוקסית ואת סמכות השיח'ים, ורובן המכריע אינן מכירות בהכרח את כתביו של הוגות הפמיניזם האסלאמי, שלרוב מפרסמות בשפות שאינן ערבית. ועם זאת, חלק ניכר מהשיח שלהן מאמץ ומקדם צדק מגדרי גם בלי לערב במפורש את השיח הפמיניסטי האסלאמי או להסכים עימו במוצהר. השיחות עם רובן מעלות חוויה חזקה של אוטונומיה ובחירה פעילה ויומיומית. לחוויה זו כמה מאפיינים שנמנה כאן בקצרה: הדגשת הבחירה העצמאית ללבוש לבוש דתי, חוויה של תקשורת ישירה עם אלוהים במהלך התפילה היומית ותחושת זכאות לפרשנות בלתי אמצעית של הקוראן, שילוב שוטף של פעילות דתית בחיי היומיום דרך קריאה ולמידה ושיחות על סוגיות מוסריות וחברתיות, טעינה של כל היבטי היומיום ברוחניות פנימית פעילה, מעורבות רגשית רבת עוצמה המתבטאת בתחושה של אהבה עזה לאלוהים, ומציאת ממשקים בין אורח החיים האמוני לעבודתן המקצועית.⁶

בתוך ההביטוס האמוני הזה, תפיסת העבודה בשכר שעלתה בראיונות התאפיינה בשניות. מצד אחד הייתה לה לגיטימציה ברורה; אף אחת מהנשים לא דיברה על גינוי או סנקציה בגלל עצם היציאה שלה לשוק העבודה, ואלה שנשאלו אף הדגישו שהדת בהחלט מאפשרת לאישה לעבוד, ללמוד ולהתפתח. מצד שני, רוב הנשים הנשואות מסגרו את עבודתן בשכר כפריבילגיה ולא כחובה או אחריות כלפי המשפחה. הן ראו בה מקור למימוש עצמי ולהתפתחות אישית, ובמקרים של נשות מקצועות הטיפול – שלמעשה היו רוב המקרים – גם מקור לתרומה חברתית. כאן נכנס המושג אלקוואמה, שעלה בראיונות במפורש או במובלע. כל הנשים שהתייחסו למושג במפורש הדגישו את הזכאות שלהן שלא לקחת אחריות על פרנסת המשפחה, ולא התייחסו כלל למרכיבים אחרים בפסוק הנוגעים למערך היחסים הזוגי בנישואין, כמו חובת הציות של הנשים או זכות הגברים לשליטה בהן. מרואיינת אחת בלבד דיברה על כך שגבר חייב להיות דומיננטי מפני שזהו חלק אינטגרלי של הגבריות, אך גם היא לא הרחיבה בנושא. גם מרואיינות שלא התייחסו במפורש למושג אלקוואמה הדהדו את רעיון הפטור של נשים מפרנסת המשפחה, למשל דרך הדגשת בחירתן לעבוד במשרה חלקית, ובעיקר דרך ההתמקדות בסיפוק שהן שואבות מהעבודה גם כאשר השכר נמוך. עם זאת, הקביעה שהן אינן חייבות לעבוד ולפרנס לא הייתה נטולת אמביוולנטיות – גם משום שבמקרים רבים בן הזוג מובטל או מרוויח מעט ולאישה אין ברירה אלא לקחת בפועל אחריות על פרנסת המשפחה, וגם משום שהשתפתן המתמשכת בכוח העבודה נוטה להפוך למרכיב חשוב בזהותן.

הזכות לעבוד והזכות לא לפרנס

בחברה המוסלמית הדתית בישראל, הזכות של נשים לעבוד בשכר אינה שנויה כלל במחלוקת. בניגוד לנשים הדרוזיות שהשתתפו במחקרה של אבתסאם ברכאת המוצג גם הוא בגיליון זה, אף מרואיינת לא ציינה כי הופעלו עליה לחצים חברתיים או משפחתיים שלא לעבוד. כך למשל אנעאם (36), שחוותה לחץ רב מצד בן זוגה ומשפחתו לחזור בתשובה והדתיות שלו הייתה נוקשה מאוד, אמרה: "גם בתקופה שבה היה נוקשה מבחינה דתית, אף פעם לא היה דיבור לא על הקריירה והעבודה ולא על הלימודים". סלמא (27), אמרה כי

"[עבודה היא] חלק מהאסלאם שלנו. אני לא יכולה לטעון שהחברה שלי הרוסה ושהדור הצעיר צריך מי שיתמוך בו כשאני יושבת בבית". ואולם הנורמה הרחבה היא שעבודה בשכר צריכה להיעשות שלא על חשבון המשפחה, ולמעשה גם לא למען הפרנסה, שהיא באחריותו של בן הזוג. רנדא (60), נשואה, סבתא ובעלת משרה ניהולית בעירייה, אמרה:

הדברים הכי חשובים לאישה הם חובותיה לשמור על הבית, המשפחה והילדים. הדברים שעושים מחוץ לבית לא אמורים להפריע לבית. אני מצליחה לשמור על הבית, משפחתי, ילדיי ובן זוגי תוך כדי העשייה שלי מחוץ לבית. [...] בימי שישי אני מארחת את הנכדים ולא עונה לטלפונים מהעבודה.

מאוחר יותר בריאיון ציינה רנדא שהיא שוקלת לצאת ללימודי דוקטורט אחרי שתצא לפנסיה, ואמרה: "הדת שלנו לא מגבילה את האישה מלהמשיך ללמוד ולהתקדם". עם זאת, רבות ממי שתומכות בעמדה זו מחזיקות למעשה בדעה מורכבת יותר ולכן הן גם אמביוולנטיות. נואל (40) אמרה:

מצבנו יציב ובן זוגי עובד ואני לא מרגישה צורך לעבוד, אבל אם נגיע למצב שנצטרך אז אני יכולה לעבוד בכל דבר. למדתי להיות סייעת לחינוך מיוחד, למדתי להיות ספרית ולקחתי קורסי מחשבים וכל מיני, אבל אני לא רוצה להתחייב לצאת לעבודה. את הבנות שלי אני כן מעודדת לצאת ולעבוד. [אבל] אני אישית לא אוהבת לעבוד ולהתחייב, מעדיפה להישאר חופשייה.

לשאלה מדוע היא מעודדת את הבנות לצאת לעבודה, ענתה:

קודם כול, בגיל שלי זה כבר מאוחר. אילו הייתי עדיין צעירה, אולי היה אפשר להשפיע עליי יותר מהצד של אימא. היום את רואה את המצב הכלכלי. החיים דורשים יותר וככה גם הן מעצבות את האישיות שלהן, יוצאות לחברה. העבודה מאוד חשובה. זה לא רק העניין הכספי, אלא גם ברגע שיוצאים החוצה ורואים ומכירים אנשים אחרים [זה] יותר טוב.

נואל מדגישה בדבריה את ההיבט הדורי – הכלכלה השתנתה ומשקי בית זקוקים כיום יותר למשכורת של האישה – אך גם מבהירה שההתערות בכוח העבודה מניבה לנשים תועלת אישית חברתית, שהן מחמיצות אם הן עובדות רק בבית. סיבה נוספת לאמביוולנטיות היא שהעבודה בשכר כרוכה לעיתים קרובות בלחצים ובקונפליקטים שמעכירים את חוויתן של נשים. אלה אינם ייחודיים לנשים דתיות: עובדות סוציאליות נחשפות לאלימות מטופלים ולאלימות במשפחות שהן מלוות, עובדות עירייה נחשפות לעיתים ליחס רע ולהפרת זכויות על רקע פוליטיקה עירונית אלימה, אחות שראיינו נחשפה לגזענות בוטה בבית החולים, ועוד. הלחצים האלה, לצד המסר שעבודה בשכר עלולה לפגוע בעבודת הטיפול הביתית שלהן, מביאים חלק לא קטן מהנשים להדגיש שזכותן לא לעבוד. כך למשל, שדא (40), פעילה באחת המפלגות האסלאמיות, אמרה:

הדת לא אומרת לאישה שלא לעבוד. [...] כאשר אני יוצאת לעבודה זה לא מפני שאני חייבת. [...] האישה המערבית יוצאת לעבוד כי היא חייבת, אני לא חייבת. [...] זו אחת מהפרשנויות של פסוק אלקוואמה: אתה [הגבר] חייב להביא כסף ולעבוד.

דברים דומים אמרה צברין: "בעלי לא דתי, ולכן לפעמים הוא כן בא אליי בטענות על כך שהפסקתי לעבוד ולהיות שותפה בפרנסה. אני עונה לו שאני נוהגת לפי הדת עכשיו, אלוהים אמר לי לנוח, ולך הוא אמר שתפרנס אותי ותדאג לי". ואילו הודא (34) אמרה:

הרבה אנשים לא מבינים את העניינים הקשורים בנשים וכסף. [...] אני לא חייבת להוציא מכספי על הבית, אפילו לא רבע שקל. אתה חייב לפרנס. [...] אני חייבת לחנך את הילדים שלי, אבל מבחינת כסף אני יכולה לחסוך את הכסף שלי ולא להוציא אותו. [...] לכן כאשר הגבר מקבל ירושה הוא חייב לפרנס את הבית.

כסף לא מעניין אותי

באופן משלים לעמדה הגורסת שגם כאשר הן מרוויחות כסף הן אינן חייבות לכתוב אותן לפרנסת המשפחה, נשים רבות מגלות אמביוולנטיות לגבי עצם ההשתכרות. מצד אחד הן מעוניינות לקבל שכר עבור עבודתן מחוץ לבית, אך מצד שני הן נמנעות מהתייחסות קונקרטי לזכויותיהן הכלכליות בעבודה. יתר על כן, אף שהן מביעות שאיפות מקצועיות ברורות, רובן נמנעות בעקביות מניסוח מפורש של שאיפות להצלחה כלכלית. עאליה, למשל, היא עובדת סוציאלית בת 25, נשואה זה שנה וללא ילדים. היא דור ראשון להשכלה, בעלת תואר שני ויש לה תוכניות להמשיך ללימודי דוקטורט. היא מתכננת "להקים עמותה ללא מטרת רווח שמטרתה בגדול לשרת את החברה", הגם שבזמן הריאיון לא היה לה עדיין רעיון לגבי טיב העמותה. "אני לא מחפשת חומריות", אמרה, "אלא להרגיש שיש לי השפעה. [...] בן זוגי מאוד תומך בי ואמר לי, 'מבחינתי תעשי עמותה ללא מטרת רווח שמטרתה רק האנשים וקידום החברה, במקום ללכת לעבוד עם מישוהו לא מקצועי שבסופו של דבר רק מעייף אותך. אני רואה אותך מנהלת'". שתי עובדות סוציאליות אחרות, מרווה (49) ונדא (29), הדגישו שהן אינן עובדות במשרה מלאה כי המקצוע חושף אותן למקרים קשים שיוצרים מועקה נפשית והן רוצות לשמור על עצמן. לעבודה במשרה חלקית במקצוע שהשכר בו נמוך מלכתחילה יש כמובן משמעות כלכלית ברורה.

אלקוואמה: מסגור אמוני של נורמה חברתית רווחת

הנטייה של נשים שמשתתפות בכוח העבודה להימנע מהתייחסויות מפורשות לשכרן, אם ברמת השאיפות אם ברמה הקונקרטי, אינה מיוחדת לנשים דתיות. למעשה, היא אינה מיוחדת לנשים פלסטיניות (Sa'ar, 2016). אלא שבראינות עם הנשים הדתיות היא קיבלה מסגור אמוני דרך המושג אלקוואמה, שעלה כמעט אצל כולן, במפורש או במובלע. הגם שלא הכחישו את מוטיב ההכפפה הכרוך בפסוק "אלרג'אל קוואמון עלא אל-ניסא", המרואיינות יצקו לתוכו פרשנות מגוננת ובאופן כללי ראו את עקרון אלקוואמה ככזה שפועל לטובת הנשים. אף מרואיינת לא העלתה על דעתה לוותר על העיקרון, משום שכפי

שאמרה כאמלה (כבת 55), זהו "עיקרון אלוהי", ובהיותו חלק מהקוראן לא בא בחשבון להתעלם ממנו.

צברין אמרה כך: "אלקוואמה הוא עיקרון נהדר. מלא חמלה ורוך ועזרה לנשים, אבל לא ממלאים אחריו בחיי היומיום. נשים לקחו על עצמן המון עול, והעיקרון הזה משחרר". צברין, שחזרה בתשובה בסוף שנות העשרים שלה כשכבר הייתה נשואה ואם לילדים, סבורה שלנשים יש זכות שרעית להיות פטורות מעול הפרנסה, והכניסה שלהן לכוח העבודה פוגעת בזכות זו. היא מעידה כי לפני שהייתה דתייה היא הייתה מפרנסת במשק הבית, ואילו כיום ההיצמדות לעקרון הקוואמה משחררת אותה ומאפשרת לה לנוח. לצברין יש קריירה ומשכורת, אך לדבריה "אני לא נותנת אפילו שקל לבית, וזו זכותי השרעית". תחת זאת, היא מקדישה את כל שכרה לפיתוח עצמי ומוציאה אותו על לימודים, השתלמויות, כתיבה ועוד. היא מעידה שכבר שנתיים לא קנתה מצרכים לבית אלא השאירה את כל ההוצאות לאחריות בן זוגה, וכי הוא שילם גם את כל עלות השיפוץ שעשו בבית, כ־100,000 שקלים. לדבריה, היא אינה בודדה בעמדה זו. "היום הרבה חברות דתיות שלי אומרות, 'זכותי בשריעה לעבוד חצי משרה. זכותי השרעית להיות בבית'. זה מאוד מחזק אותן". צברין גם משווה את עקרון הקוואמה לזכויות הסוציאליות של נשים בישראל – במקרה של נשים גרושות, הזכות למזונות נפגעת מאוד אם הן מרוויחות משכורת – כדי להדגיש שלעומת מדינת הרווחה הישראלית, חוקי האסלאם "מאפשרים לאישה לחיות כמו מלכה". זחייה (64, מורה בגמלאות) התייחסה לחוקי הירושה, שנשים חילוניות מקיימות לגביהם ויכוח ציבורי ער (הווארי ואחרות, 2018):

אישה יכולה לקבל חצי, זה גם כתוב. וחוף מזה, אני יורשת מאבא שלי ומבן הזוג, אז יש לי מנה שלמה, נכון? אני מקבלת משניהם, והגברים אצלנו יודעים את זה. אני לא מנוצלת, והגבר מחויב לפרנס אותי. [לשאלה האם כוונתה לאלקוואמה:] קוואמת הגבר היא שהבית... אפילו כל המחקרים מראים את זה, שבית שבו הגבר אין לו את הכוח שלו, הבית נהרס.

כלומר, זחייה מפרשת את עקרון אלקוואמה גם כזכות האישה שהגבר יפרנס אותה (הפטור שלה מהצורך להרוויח כסף) וגם כדומיננטיות הכללית של הגבר. לדידה, הדומיננטיות היא חלק אינטגרלי מהגבריות.

אינאס (62, אחות בגמלאות), בתשובה לשאלה "מה דעתך על אלקוואמה", השיבה: "בחיי היומיום שלי אני לא מרגישה שהגבר אחראי לשמור עליי ולפרנס אותי. [אבל] יש דברים שהם באחריותו של הגבר ואני לא רוצה אותם. כמו העניינים הכספיים. אני אישית לא רוצה לנהל חשבון בנק ולא לעשות עסקים". הַנְד (כבת 55) אמרה בתשובה לאותה שאלה: "אלקוואמה היא לטובתי, אני לא רוצה לוותר עליה".

בשני המחקרים שערכנו, המרואיינות שדיברו על זכותן שלא להשתתף בפרנסת המשפחה לא רק הפכו על פיה את ההכפפה המגדרית דרך מסגור עקרון אלקוואמה כאמצעי הגנה ולא כאמצעי דיכוי; לרובן גם היה חשוב להצדיק את עמדתן למול השיח של הפמיניזם החילוני. אחת הסיבות לכך הייתה מן הסתם העובדה שהראיונות נערכו על ידי חוקרות חילוניות מהאקדמיה, שייצגו במפגש הבין־אישי נשים קרייריסטיות עצמאיות

ושיח אקדמי, שהוא חילוני וליברלי כמעט מעצם הגדרתו.⁷ כמה מן המרואיינות הדגישו שהזכות להיות מפרנסת, שהפמיניסטיות החילוניות מעלות על נס, פוגעת בנשים משום שהיא לוכדת אותן במשמרות כפולות – בעבודה ובבית, או כפי שניסחה זאת אחת הנשים, "הופכת אותן למכונות". חשוב כמובן לסייג ולומר שהצהרות לא תמיד מצויות בהלימה מלאה להתנהגות, ויש נשים שעובדות אף שהיו מעדיפות שלא לעשות זאת מפני שהן זקוקות לכסף – אם משום שבן זוגן אינו מצליח לפרנס את המשפחה, אם משום שאין להן בן זוג.

את הדבקות של המרואיינות בעקרון אלקוואמה חשוב להבין בהקשר הכולל של תפיסת המגדר האמונית שלהן. בתפיסה האורתודוקסית, המאמצת חלוקה מגדרית לא שוויונית בנושאים כמו ירושה ופרנסה ומקבלת את העיקרון שלפיו "הגברים מופקדים על הנשים", נקודת המוצא של המרואיינות הייתה שהאסלאם הוא דת של צדק שמעריכה ומכבדת אותן מעצם היותן נשים. לפי תפיסה זו, צדק מגדרי אין פירושו שוויון מלא בין נשים לגברים אלא יחסים המושתתים על אהבה וחמלה (مودة ورحمة, מודה ורחמה). זו הייתה ההצדקה שחלקן נתנו לשכר שהן כן תורמות למשק הבית: לדבריהן, בכך הן מבקשות לתמוך בבן הזוג שעובד קשה, כדי להקל עליו את עול הפרנסה. טיעון אחר נגע לתחושת נשיות, כפי שאמרה למשל הנד (כבת 55): "אני מרגישה נשית כאשר אבא שלי, או בן זוגי, או הבן שלי, שולטים בי, כלומר דואגים לי ומחבקים אותי. זה לא שאני הרכוש שלו, אבל... כן, כן, אתה אחראי עליי... כך אני מרגישה את הנשיות שלי".

כאמור, בין שהמונח "אלקוואמה" עלה במפורש ובין שהובלע, אף אחת מהמרואיינות לא ערערה עליו או על משמעותו, המעניקה לגבר מעמד גבוה יותר; אך עם זאת, הן טענו אותו במשמעויות שונות. בייחוד בלטה הזיקה בין השיח שלהן לגבי זכויותיה הכלכליות של אישה בנישואין ובין ההגות של פמיניסטיות אסלאמיות העוסקות בפרשנות אקטיבית של הטקסטים הדתיים, אף שכאמור רוב המרואיינות אינן מעורות בתחום ואינן בהכרח מודעות לספרות הקיימת בנושא. בעיקר מעניינת כאן תחושת הזכאות שלהן כמוסלמיות סוניות לבחור פרשנויות ולפנות לעקרונות העמוקים של האסלאם כדי לאתגר את חלוקת העבודה והסמכות המגדרית במשפחה. כך למשל אנסאף (41), פעילה בתנועה האסלאמית, שנוסף על פעילותה כדרשנית עובדת בשכר כמו כל המרואיינות האחרות, גינתה את המצב הקיים שבו הנשים עובדות עבודה כפולה, בבית ומחוץ לו. אך במקום לקרוא להחזרת הנשים הביתה, אנסאף קראה להגברת מעורבותם של הגברים בעבודות הבית:

אני, כאישה עובדת, כדרשנית וכעקרת בית, מתאמצת יותר מדי. אני לא חייבת לפרנס את המשפחה, אפילו לא חייבת לקנות לעצמי בגדים. למה אני לוחצת כך על עצמי? [...] אני ובן זוגי שנינו מורים, חוזרים הביתה באותו זמן, ולפעמים הוא אפילו חוזר לפניי. [...] הוא יושב לו ונח ואני מבשלת ומחממת את האוכל. אני קמה בשש בבוקר והוא קם בשבע. פה צריך לקיים את הצדק, צריך שהוא [הגבר] יעבוד כמו האישה, היא בת אנוש כמותו. הנביא היה חולב את העז ותופר את בגדיו.

7 אצל המרואיינות חברות התנועה האסלאמית יש לזכור גם את ההקשר של הריאיון כולו, שכלל שאלות לגבי הקשר שלהן עם פעילות פמיניסטיות חילוניות.

הדרישה היא להתנהגות על פי המסורת של הנביא ולא יותר. אני חשה קיפוח: הוא עובד ארבעה ימים ואני חמישה, לו יש יום מנוחה יותר ממני, והמשכורת שלו יותר גבוהה מהמשכורת שלי. לפעמים אני אומרת לעצמי שאין צדק בחיים.

דיון

אחד המאפיינים החוזרים בנרטיבים של המרואיינות הוא אמביוולנטיות. המרואיינות מדגישות שהן אינן חייבות להרוויח כסף ברמה שתספיק לפרנסת המשפחה ואומרות שהן עובדות "בשביל עצמן", אך ההיסטוריות התעסוקתיות שלהן (שלא פירטנו מפאת קוצר המקום) מעלות שעבודה בשכר כן חשובה להן. הן מוכנות להיאבק עליה, להקריב עבודה ולעבוד למענה ב"משמרות כפולות". העבודה חשובה לדימוי העצמי שלהן ולתחושת המימוש, והיא חשובה גם בשל המשכורת. מבחינה זו המרואיינות הדתיות אינן שונות מנשים פלסטיניות בכלל, ולמעשה גם לא מנשים יהודיות רבות, שרוצות להרוויח כסף ולהצליח לפי מדדי שוק העבודה, אך נרתעות מלהודות בכך במפורש (סער, 2010).

לאמביוולנטיות מגוון סיבות. סיבה אחת היא המציאות הכלכלית-פוליטית האובייקטיבית, קרי השכר הנמוך הצפוי לנשים, הסיכוי הגבוה להיתקל באפליה, במיקרו-אגרסיות ובסקסיזם (סער ויונס, 2018; 2021; Kraus & Yonay), ההזדמנויות הפחותות שלהן למצוא עבודה מספקת ומכבדת והתשתיות החסרות של תחבורה, מעונות יום וגני ילדים (בטשון, 2023). סיבה נוספת היא התסריט התרבותי הקושר את הנשיות עם עבודת טיפול ואהבה ואת הגבריות עם תפקידי הפרנסה, וכך מצדיק את היעדרם של גברים מהעבודה הביתית ומקשה על נשים רבות להתמודד בזירות של כסף ותחרות. נבהיר שהתסריט הזה, שאנו מכנות "החווה המגדרי המודרני", אינו מונע מנשים להשתלב בכוח העבודה; נהפוך הוא, כיום אפילו מצופה מנשים פלסטיניות לעבוד מחוץ לבית. אלא שפרנסת המשפחה אינה אמורה להיות האחריות הראשונית שלהן ואינה אמורה לבוא על חשבון הפניות שלהן לעבודה המשפחתית. כך, על אף הלגיטימציה שיש להן לצאת לעבוד, לכאורה, הן עדיין פוגשות את המסר הזה – למשל בביקורת על כך שהילדים משלמים מחיר על היעדרותן, או שהבית שהן מתחזקות או האוכל שהן מבשלות אינם מיטביים. הביקורת הזאת אפקטיבית מפני שהיא מרמזת שהן נכשלות בתפקידן כנשים; שלא כמו התנאים המבניים, הפוליטיים והכלכליים של העבודה, התסריט התרבותי פועל ישירות על ההבנה האינטואיטיבית של השחקניות את האופן שבו עליהן להתנהל כנשים בהתמודדותן עם הלחצים סותרים. ומפני ששוק העבודה והתסריט התרבותי קשורים זה בזה ביחס של היזון חוזר, כפי שגם העבודה מחוץ לבית ובתוכו קשורות זו לזו, התסריט מעצב את ההבנה האינטואיטיבית של השחקנים והשחקניות לא רק בתוך הבית אלא גם בשוק העבודה עצמו. כך, השכר הנמוך ומנגנוני ההדרה במקומות העבודה נתפסים כמוצדקים משום שמלכתחילה הנשים נתפסות כמי שאינן חייבות להיות שם (ראו גם Syed et al., 2005).

חשוב לציין שכמו בהקשרים אחרים, גם בנושא העבודה התסריט התרבותי תמיד מצוי בפער מסוים מהמציאות הכלכלית-פוליטית המשתנה, שבה נשים פלסטיניות לא מעטות דווקא מפרנסות את משפחותיהן, לרוב כשותפות או מפרנסות משניות אך לעיתים גם ממפרנסות עיקריות. נשים מפרנסות למשל כאשר בן הזוג מובטל, חולה או נעדר, או משום

שהמשכורת שלו אינה מספיקה, ובמידה הולכת וגדלה – גם מפני שלעבודה בשכר יש תפקיד משמעותי עבור זהותן, בעיקר בקרב נשים משכילות או ממעמד הביניים ומעלה. כך או אחרת, בפער שבין התסריט למציאות, נשים פלסטיניות בישראל מקבלות מסביבתן מסרים כפולים. נעורת שמצטיינות בבית הספר מעודדות להמשיך ללימודים גבוהים, אך כאשר עליהן לבחור קריירה רבות מהן עדיין מנותבות למנעד צר של מקצועות. בני זוג לא מעטים מצפים שהאישה תיקח חלק בפרנסה, אך גם חוששים שמא תאפיל עליהם. מאימהות מצופה לעבוד כדי לשמש דוגמה לילדיהן, אך בד בבד הן עשויות לקבל מסר שאל להן להגזים בהיעדרן מהבית. הניאו-ליברליזם, הקפיטליזם הרגשי והשיח הפופולרי של חיפוש אחר העצמי האותנטי (אילו, 2008; Sa'ar, 2016) מעודדים נשים וגברים גם יחד לראות בקריירה אפיק למימוש עצמי ולהתפתחות אישית ומעודדים מגמות של אינדיבידואליזציה, אך במקביל השיח הדתי-מוסרי מציג מסרים המתארים אובדן דרך וחומרנות יתר בעידן הקפיטליזם הצרכני. לסיכומו של דבר, נשים פלסטיניות – ובעיקר הדתיות שבהן – נדרשות להשקיע עבודה רגשית רבה כדי להתמודד עם הסטריאוטיפים ולהתמודד עם הציפיות הסותרות המופנות כלפיהן (Syed et al., 2005) כשהן נעות בין הפטריארכיה הביתית, הפטריארכיה הדתית והחברה היהודית, שכולן עושות להן האחרה. סתירות כשלעצמן אינן עניין יוצא דופן, ואחת התכונות של תסריטים תרבותיים היא היכולת שלהם לכוון את התודעה הפרקטית של הנשים להתנהל "נכון" באופן שייצר להן ולסביבתן חוויה קוהרנטית ולא מסוכסכת. אלקוואמה היא תסריט תרבותי שכזה. לדין של המראיינות, הפטור שלהן מחובת הפרנסה הוא חלק ממערכת מוסרית וטובה שמטילה עליהן תפקידים חשובים אחרים. הנשים אמנם היו בהחלט מודעות לפגיעות המבנית שלהן הן במשפחה הן בשוק העבודה – שני הנושאים עלו בראיונות – אך המעטפת של אלקוואמה כמו הוציאה את הפגיעות הזאת אל מחוץ לדיון, משום שהיא אפשרה להן להתמקד בזכות הגדולה שנפלה בחלקן ולא בחסמים שניצבים בפניהן. במצב של כלכלת שוק אגרסיבית שממילא אינה מעתירה עליהן ועל משפחותיהן שפע והגנה, רעיון אלקוואמה נותן לנשים אפשרות מוסרית לתבוע הגנה מסוימת, לפחות במעגל הפנימי של המשפחה.

לכאורה, האופן שבו נשים מדברות על אלקוואמה מחזק תפיסות אורתודוקסיות שמרניות, ושונה במוצהר מהפמיניזם החילוני וגם מהפמיניזם האסלאמי. אך הקשבה זהירה יותר מעלה שאף שהן אינן מערערות על חלוקת העבודה הפטריארכלית, הן גם לא בהכרח מאמצות את הפרשנות השמרנית יותר של אלקוואמה, שמדגישה את חובת הציות של נשים לבני זוגן או את הרעיון שהם עולים עליהן בתבונתם. להפך, הנשים המאמצות את עקרון אלקוואמה – לרוב בהערכה מופגנת – מדגישות את מרכיבי החמלה, האהבה והשותפות שבו ואת השוויון העמוק והמהותי שקיים באסלאם בין בני האדם, שוויון שבהקשר המגדרי מתבסס כאמור על התפיסה שלפיה נשים וגברים שונים זה מזה אך משלימים זה את זה. התפיסה שנשים וגברים הם שווים ושונים בעת ובעונה אחת היא חלק מהבנה תרבותית רחבה יותר של העצמי כמשוקע בסביבתו (embedded self), בלשונה של סועאד ג'וזף (Joseph, 1993), ולא כאינדיבידואל המובחן מהסביבה באופן מובהק (ראו גם Syed & Van Buren, 2014). העובדה שהסביבה הזאת היא פטריארכלית מעגנת בהכרח את תפיסת העצמי בתוך היררכיה מגדרית וגילאית, אך אינה מוחקת את אפשרות האינטימיזם בין פרטים שיש ביניהם יחסים היררכיים. כך, כאשר נשים כמו זהיה חושבות שגבר צריך

כמו הפמיניסטיות האסלאמיות; אך רובן מפעילות שיפוט עצמאי כשהן בוחרות את בעל הסמכות שתפיסת עולמו נוחה להן, ובעיקר – רובן מתנהלות מתוך חוויה עמוקה של בחירה אוטונומית פעילה באורח החיים הדתי. במחקר של סער ופלאח, שהקדיש מקום רב לשאלות של רוחניות ואמונה, חלק לא קטן מהמרוויינות הבהירו כי מבחינתן, קיום פיזי של המצוות אינו מעיד כשלעצמו על דתיות; זו, לטענתן, נמדדת בראש וראשונה לפי אמונה פנימית. רשא (33) אמרה: "אחותי ואימא שלי גם לובשות חיג'אב אבל הן לא דתיות. ההורים שלי צמים ומתפללים אבל הם לא דתיים". לדעתה, קרוביה מתנהגים כדתיים מתוך לחץ חברתי, אך דתיות אמיתית צריכה לנבוע מאמונה ולהתבטא במרכיבים ניואנסיים-לכאורה אך מהותיים יותר, כמו סגנון דיבור, הימנעות משפה גסה ומרכילות והתנהלות מתונה במצבים של קונפליקט. באופן דומה, גם מאדיקות דתית מוחצנת היא אינה מתרשמת. על בן זוגה לשעבר, למשל, אמרה:

רשא: התחנתני עם מישהו שהיה דתי כי המשפחה שלו הייתה דתייה אז זה היה שונה. הערכים היו שונים. הוא היה מאוד מזרחי [שמרני] גם לגבי תפקיד האישה. למשל, יש מסורת המיוחסת לנביא שאומרת שהגבר אמור לכבד ולשמור על האישה ומסורת נבואית אחרת שאומרת שכשהגבר רוצה את האישה היא אמורה להעניק לו את עצמה. מבחינתי שתי המסורות האלה שוות, אבל בשביל בן הזוג שלי לא. הוא לא ראה את עצמו מחויב לראשונה ורק לקח מהשנייה. [כשהייתי בתהליך הגירושין] חברה שלי התקשרה להזכיר לי את האמירה המיוחסת לנביא "הדבר המותר הרע ביותר בעיני האלוהים הוא הגירושין".⁹ אז אמרתי ביני לביני שגם המילה נישואין היא מילה כבודה. כל אחד מרשה לעצמו לומר מה שהוא רוצה על הדת ומה היא מייצגת.

נור: כלומר, מצאת פרשנות בדת שהצדיקה את הגירושין שלך?
רשא: כן. אני מבינה את זה שהייתי צריכה להתאמץ וזה מה עשיתי. יש מסורת שמספרת על מישהי שהלכה לנביא מוחמד, עליו הברכה והשלום, ואמרה לו שלא טוב לה עם בן זוגה. הנביא אמר טוב, תתגרשי ממנו ותחזירי לו את מה שלקחת וזהו. לא צריך להזיק לאחר כדי שהאחר ישחרר אותך. קל.

הנשים שהשתתפו בשני המחקרים שאנו מתבססות עליהם הפגינו מידה רבה של אוטונומיה ובחירה אישית, ופעילות בתנועה האסלאמית (מרוויינות המחקר של הווארי) גם ביטאו עניין רב בשינוי חברתי, בקידום החברה ובצדק מגדרי. כמו שהעלה מחקרה של סלואא עלינאת-עאבד (2015), גם הנשים במחקר זה התמקדו בשלושה היבטים של האסלאם: אמונה באל וקיום הפולחן, התנהגות לפי כללי ההלכה בפרשנותה ההגמונית, ודענה (דרשנות). הן אף הדגישו את החשיבות החברתית של נוכחות נשים במרחב הציבורי, הן בעולם העבודה הן בפעילות הדענה ובמעורבות חברתית בכלל. בד בבד, הן לא חתרו לשוויון מגדרי; כנשים אורתודוקסיות הן קיבלו כנתון את השוני ההיררכי בין נשים לגברים,

9 נציין שהאמירה המדויקת שמיוחסת לנביא היא "גירושין הם הדבר הכי שנוא אצל האל מבין הדברים המותרים אצלו".

וראו באסלאם דת של צדק וחמלה שמקנה לנשים הגנה כלכלית, אם כי חלקן, כמו פאתן או אנסאף, גם דרשו מהגברים – בשם האסלאם – לקחת חלק בעבודות הבית. תחושת הסוכנות והעצמאות המחשבתית חזרו שוב ושוב בתיאור של החלטות משמעותיות. כך במקרה של רשא, שתיאור החלטתה להתגרש היה כרוך בזיקה אישית לאורח החיים הדתי ובשיפוט אוטונומי לגבי אופן ההתנהלות הנכון והמוסרי; וכך גם בתיאורים, שחזרו שוב ושוב, של ההחלטה להתחייב לאורח חיים דתי. כאשר המרואיינות במחקר של סער ופלאח נשאלו על הדתיות שלהן, כל אחת מהן – בין שאימה לבשה חיג'אב והוריה קיימו תפילות וצומות כסדרם, ובין שלא – ציינה רגע שבו החליטה ללבוש חיג'אב, והדגישה בבירור את הבחירה שעשתה. גם נשים שחזרו בתשובה אחרי הנישואין ותיארו לחץ מפורש מצד הבעל או הוריו לעשות זאת, הדגישו שאת החיג'אב עטו רק כשהגיעו לשכנוע פנימי. כך תיארה סמר, עובדת סוציאלית רווקה בת 29 שנולדה "במשפחה דתית בסביבה שמרנית לא דתית", את החלטתה ללבוש חיג'אב:

כשהייתי קטנה לבשתי קצר הרבה, ופעם בכיתה ד בזמן ששיחקתי בחוץ עם מכנסיים קצרים פתאום הרגשתי שזהו, אני רוצה ללבוש ארוך, התביישתי. ברוך השם אף פעם לא פגעו בי או זרקו לי מילה, כלום. פשוט בבת אחת בזמן ששיחקתי בחוץ עם בנות הדוד שלי, פתאום אמרתי להן אני רוצה ללבוש ארוך, ח'לאס. מאז החלטתי... את יודעת, כשגדלים על ערכים מסוימים מתחילים להרגיש אותם. רציתי לגדול ולהיות כמו אימא ודודה שלי. אז לבשתי בהתחלה מטפחת על הראש. [...] הרגשתי יותר מבוגרת ממה שהייתי באמת והגוף שלי התפתח מהר. [...] הייתי גם קצת יותר מלאה והתביישתי מהעניין. [...] אז לבשתי את הלבוש המסורתי בכיתה ז. ממקום של שכנוע וכהחלטה.

הדיאלקטיקה העדינה העולה בדבריה של סמר בין השפעה חברתית או משפחתית ובין חוויה של בחירה אישית אוטונומית היא מוטיב חוזר שעבר כחוט השני בכל הראיונות שערכנו. באופן מובהק ועקבי, הנשים המוסלמיות הדתיות לא חשבו שהאורתודוקסיה הפטריארכלית בעייתית כשלעצמה, גם אם היו להן ביקורות לא מבוטלות על מצבים קונקרטיים של חוסר צדק מגדרי במשפחתן או בסביבתן. במקרים כאלה הן בעיקר גינו את הגברים שמרשים לעצמם להתנהל בשתלטנות או באלימות, וראו בהם מי שאינם מקיימים כראוי את מצוות הדת ומתעלמים מהציווי המוסרי לנהוג בצדק, בחמלה ובהתחשבות. כפי שתיארה דניז קנדיוטי באמצעות המושג "העסקה הפטריארכלית" (Kandiyoti, 1988), מוסלמיות פלסטיניות דתיות אינן מנסות לחסל את הפטריארכיה. חלקן מעוניינות לתמרן את חוקיה כך שיתנו להן יותר מרחב: "מותר לי לצאת לעבוד, אבל כשקשה לי אני יכולה לסגת כי אני לא חייבת לפרנס"; "אני יכולה לבחור אם לתת את המשכורת שלי למשק הבית או להשאיר אותה לעצמי". הבניה כזאת מגדילה את הערך הסימבולי של תרומתן הכלכלית, משום שגם אם משכורתן נמוכה, היכולת "להעניק" אותה כמתנה במקום החובה להזרים אותה להוצאות הבית השוטפות מבנה את הנותנת כנדיבה ומקנה לה הון סימבולי. בהיותן אורתודוקסיות הן אינן מערערות על המסר שלפיו יציאתן למרחב הציבורי כרוכה בסכנה מוסרית פוטנציאלית, והן מרגישות אחריות להפגין צניעות. ואולם כסובייקטיות ניאורליברליות הן אינן מוותרות על הזכות שלהן לעבוד מחוץ לבית בשכר, גם משום שהן רואות בשוק העבודה זירה חשובה למימוש עצמי

וגם משום שהן מבינות שהשתכרות עצמאית משפרת את כוח המיקוח שלהן בתוך המשפחה. המרואיינות הפעילות בתנועה האסלאמית מדגישות לפעמים תפיסות אורתודוקסיות, ובפעמים אחרות הן מתמרנות בין תפיסות שונות, אבל מכל מקום הן משלבות בין הבחירה והרצון האישיים ובין האידיאולוגיה, גם אם השונות ביניהן גדולה.

סיכום

השימוש הדיסקורסיבי שעושות נשים דתיות במושג אלקוואמה כדי להקנות לעצמן פטור מהאחריות על פרנסת המשפחה בלי שהדבר יגביל את זכותן לעבוד בשכר מתכתב עם כמה סוגיות שספרות המחקר עוסקת בהן. תחושת הזכאות שלהן לעבוד בשכר מתכתבת עם השיח הפמיניסטי החילוני על עבודה, אך מדגישה את המרכיב הוולונטרי של עבודה זו. בניגוד לפמיניסטיות החילוניות, הן אינן מעוניינות בשוויון מגדרי אלא תובעות שיקום של עקרון הצדק האנושי המובטח באסלאם, שלפיו נשים וגברים שווים ברמה המוסרית העמוקה, אם כי לאו דווקא ברמה החברתית, שבה הם בעיקר משלימים זה את זה. ברמה המעשית הן אינן מבטלות את תפיסת ההבדל הטבעי בין נשים לגברים או את זכויות היתר של הגברים בתוך הפטריארכיה, אך מאתגרות את הגברים בשם האסלאם לעמוד בסדרה של חובות מוסריות – מתינות, הוגנות, חמלה והתחשבות – שרבים מהם מזניחים בחסות הפריבילגיות הפטריארכליות שלהם.

אף שכנשים אורתודוקסיות השיח הפמיניסטי החילוני לא מאוד מדבר למרואיינות במחקר, יש להן מודעות רבה לצדק מגדרי, ותחושת זכאות ברורה לאוטונומיה מחשבתית וחברתית ולמימוש עצמי אינדיווידואלי בתוך המשפחה ובזירה הציבורית. הממצא הזה עולה בקנה אחד עם ספרות ענפה על נשים בחברה הפלסטית ובמזרח התיכון, שמראה כי בתוך מערכות פטריארכליות שמפלגות נשים, משתיקות אותן או אף מדכאות אותן באלימות, תמיד יימצאו נשים רבות בעלות אישיות חזקה, סוכנות מפותחת, עצמאות מחשבתית, יוזמה ויצירתיות. הספרות העוסקת בנשים דתיות והולכת ומתרחבת (ראו למשל הווארי, 2019; טל, 2016; רווד, 2000; Ashqar-Sharary & Abu-Rabia-Queder, 2022), והמחקר שלנו, המצטרף אליה, ממוקד בממשק בין דתיות להשתתפות בכוח העבודה. שלא כמו מחקרם של ג'וואד סייד ואחרות (Syed et al., 2005), העוסק בחוויה ובעבודה הרגשית של נשים בארגוני עבודה לא מוסלמיים, תרומתנו היא בחשיפת העיבוד שהן עושות לקוד האתי של מגדר ועבודה כשהן משלבות עבודה בשכר ועבודה ביתית ללא שכר.

תרומה נוספת קשורה למושג פמיניזם אסלאמי. הנימוקים של המרואיינות שלנו מהדהדים בבירור את עקרונות המושג כפי שהוצגו בסקירת הספרות: הן סבורות שהאסלאם מציב את עקרון הצדק הכלל-אנושי מעל להבדלים בין נשים וגברים. הן נוטות לפרש את עליונות הגברים ברוח פטרנליסטית יותר מאשר פטריארכלית; לשיטתן, עקרון אלקוואמה מטיל על הגברים אחריות להגן עליהן, לזון ולפרנס אותן, ובה בעת מחייב אותם לנהוג בהן בכבוד ובחמלה ולא לרדות בהן. קריאה זו נושאת דמיון ברור לכתביהן של תיאולוגיות מוסלמיות פמיניסטיות. היא מדגישה מרכיבים מסוימים מתוך הפסוק הקוראני של אלקוואמה ומתעלמת מאזכורים מפורשים של פעולות ענישה כלפי נשים סוררות, שנכללים בו גם כן. ואולם לא ניכר שהמרואיינות מודעות לשיח האינטלקטואלי של הזרם

הזה או מעוניינות בו מתוך זהות עצמית. לפיכך אפשר לומר שהן מגלמות את ההטמעה הפופולרית של הפמיניזם האסלאמי, שאף שאינו מתנהג כתנועה חברתית ואין לו תווית פורמלית בשדה החברתי הוא מצליח לחולל שינוי תודעתי רחב.

לבסוף, היבט אחרון שבו ממצאינו מתכתבים עם הספרות העכשווית הוא השפעת הניאו-ליברליזם והמודרניות המאוחרת על ההביטוס של הנשים הדתיות. כמו אצל נשים וגברים לא דתיים בחברה הפלסטינית, ההתנהלות שתיעדנו מושפעת בבירור משיחים גלובליים של מימוש עצמי אינדיבידואלי ורפלקסיביות רגשית. החומרים שהצגנו מדגימים כיצד גם המגמות השיחיות הגלובליות האלה עוברות תרגום תרבותי לוקלי דרך שילוב בין ערכים דתיים של צדק, הוגנות ואיזון מגדרי במשפחה ובין ערכים ורעיונות שקשורים לכלכלה הפוליטית הגלובלית.

רשימת מקורות

- אילוז, אוה. (2008). אינטימיות קרה: עלייתו של הקפיטליזם הרגשי (בתרגום יורם שדה). הקיבוץ המאוחד.
- בטשון, שירין. (2023). חסמים מרכזיים בתעסוקת נשים ערביות בישראל: תחבורה ציבורית ומעונות יום. מכון זולת לשוויון וזכויות אדם.
- בר אשר, מאיר, ומאיר חטינה (עורכים). (2017). האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות. מאנגס. הווארי, ערין. (2019). פעילות אסלאמיות פלסטיניות: פרספקטיבה מגדרית [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב].
- הקוראן. (2005). בתרגום אורי רובין. אוניברסיטת תל אביב.
- זחאלקה, איאד. (2017). אסלאם ושריעה בישראל. מרכז משה דיין וקרן קונרד אדנאואר. חטינה, מאיר, ומוחמד אל-עטאונה (עורכים). (2018). מוסלמים במדינת היהודים: דת, פוליטיקה, חברה. הקיבוץ המאוחד.
- טל, עינבל. (2016). בשליחות התנועה: אקטיביזם נשי בתנועה האסלאמית בישראל. מרכז משה דיין וקרן קונרד אדנאואר.
- סער, עמליה. (2010). יזמות זעירה של נשים כמסלול ניעות חברתית: מספר היבטים פרדוקסליים. סוציולוגיה ישראלית, יא(2), 462-441.
- סער, עמליה, והואזן יונס. (2021). גיוון: נשות קריירה פלסטיניות אזרחיות ישראל. האוניברסיטה הפתוחה.
- עלינאת-עאבד, סלווא. (2015). מהעצמה להנהגה: נשים בתנועה האסלאמית בישראל (1980-2013) [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב].
- עלינאת-עאבד, סלווא. (2018). נתק או המשכיות: אקטיביזם נשי בתנועה האסלאמית בישראל מפרספקטיבה בין-דורית. מאיר חטינה ומוחמד אל-עטאונה (עורכים), מוסלמים במדינת היהודים: דת, פוליטיקה, חברה (עמ' 240-256). הקיבוץ המאוחד.
- פלאח, נור. (2024). היחס שבין "הדת הפנימית" למרחב הדת החיצוני בקרב נשים מוסלמיות המזוהות עם התנועה האסלאמית בישראל [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב].

רווד, רות. (2000). השפעות אידאולוגיות על הספרות בנושא נשים בתולדות האסלאם והמזרח התיכון. *המזרח החדש*, מא, 132-149.

שחר, עידו. (2017). משפט מוסלמי כמשפט ילידי: בתי הדין השרעיים בישראל מנקודת מבט פוסט-קולוניאלית. היבא יזבק וליאת קוזמא (עורכות), *מעמד אישי ומגדר: נשים פלסטיניות בישראל (עמ' 29-54)*. פרדס הוצאה לאור.

אבו זיד, נסר האמד. (1995). *نقد الخطاب الديني* (ביקורת על השיח הדתי). ספריית מדבולי. אבן כת'יר, אסמאעיל. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (פירוש הקוראן הגדול). דאר טיבה לפרסום. אלקראי, עומר. (1999). *حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي* (זכויות נשים בין האמנות הבינלאומיות והאסלאם הפוליטי). מרכז קהיר לזכויות האדם.

הווארי, ערין, נאהדה שחאדה ונסרין עלימי-כבהא. (2018). *حقوق النساء والأحوال الشخصية: استراتيجيات النضال النسوي الفلسطيني في إسرائيل* (זכויות נשים וענייני אישות: האסטרטגיות של המאבק הפמיניסטי הפלסטיני בישראל). הוצאת ועד הפעולה לשוויון בדיני אישות.

חאתם, מירוות. (2012). *ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية النسوية العربية* (מה הנשים רוצות?). ג'ין אלמקדסי, רפיק צידאוי ונוהא ביומי (עורכות), *النسوية العربية: رؤية نقدية* (הפמיניזם הערבי: קריאה ביקורתית) (עמ' 101-114). מרכז לימודי האחדות הערבית.

מצארוה, סאוסן. (2013). *خَلِّي عينك على بيتك* (שים עין על הבית שלך). إشراقة (אשראקה), 13-12, 140.

Abdelgadir, Aala, & Vasiliki Fouka. (2020). Political secularism and Muslim integration in the West: Assessing the effects of the French headscarf ban. *American Political Science Review*, 114(3), 707-723.

Abou-Bakr, Oaima. (2015). The interpretive legacy of Qiwanah as an exegetical construct. In Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, & Jana Rumminger (Eds.), *Men in charge? Rethinking authority in Muslim legal tradition* (pp. 44-64). Oneworld Academic.

Ashqar-Sharary, Nahed, & Sarab Abu-Rabia-Queder. (2022). The Colonial-Religious institutional contract: Muslim women activists in Israel. *Social Politics*, 29(1), 333-354.

Badran, Margot. (2006). *Islamic feminism revisited*. Al-Ahram Weekly On-Line.

Bouma, Gary, Ali Haidar, Chris Nyland, & Wendy Smith. (2003). Work, religious diversity and Islam. *Asia Pacific Journal of Human Resources*, 41(1), 51-61.

Cheema, Shahbaz Ahmad. (2013). The concept of Qawama: A study of interpretive tensions. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 11, 235-251.

Fleet, Kate, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, & Devin J. Stewart (Eds.). (2007). *Encyclopedia of Islam*. Brill.

- Joseph, Suad. (1993). Connectivity and patriarchy among urban working-class Arab families in Lebanon. *Ethos*, 21(4), 452–484.
- Jouili, Jeanette S., & Schirin Amir-Moazami. (2006). Knowledge, empowerment and religious authority among pious Muslim women in France and Germany. *The Muslim World*, 96(4), 617–642.
- Kandiyoti, Deniz. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender & Society*, 2(3), 274–290.
- Khattab, Nabil, & Shereen Hussein. (2018). Can religious affiliation explain the disadvantage of Muslim women in the British labour market? *Work, Employment & Society*, 32(6), 1011–1028.
- Kraus, Vered, & Yuval Yonay. (2018). *Facing barriers: Palestinian women in a Jewish-dominated labor market*. Cambridge University Press.
- Lamrabet, Asma. (2015). An egalitarian reading of the concepts of Khilafah, Wilayah and Qiawah. In Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, & Jana Rumminger (Eds.), *Men in charge? Rethinking authority in Muslim legal tradition* (pp. 65–87). Oneworld Academic.
- Mahmood, Saba. (2011). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Marmenout, Katty, & Pamela Lirio. (2014). Local female talent retention in the Gulf: Emirati women bending with the wind. *The International Journal of Human Resource Management*, 25(2), 144–166.
- Mir-Hosseini, Ziba, Mulki Al-Sharmani, & Jana Rumminger (Eds.). (2015). *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. OneWorld Academic.
- Sa'ar, Amalia. (2016). *Economic citizenship: Neoliberal paradoxes of empowerment*. Berghahn Books.
- Sa'ar, Amalia. (2017). The gender contract under neoliberalism: Palestinian-Israeli women's labor force participation. *Feminist Economics*, 23(1), 54–76.
- Syed, Jawad, Faiza Ali, & Diana Winstanley. (2005). In pursuit of modesty: Contextual emotional labour and the dilemma for working women in Islamic societies. *International Journal of Work Organization and Emotion*, 1(2), 150–167.
- Syed, Jawad, & Harry J. Van Buren III. (2014). Global business norms and Islamic views of women's employment. *Business Ethics Quarterly*, 24(2), 251–276.
- Wadud, Amina. (2015). The ethics of Tawhid over the ethics of Qiawah. In Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, & Jana Rumminger (Eds.), *Men in charge? Rethinking authority in Muslim legal tradition* (pp. 274–356). Oneworld Academic.