

פוליטיקה של דיני אישות בקרב פעילות פמיניסטיות פלסטיניות*

ערין הווארי

מדה אלכרמל – המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי בחיפה
והאוניברסיטה העברית

תקציר

מאמר זה עוסק במאבקן של פמיניסטיות פלסטיניות למען צדק מגדרי בנושאים הקשורים בדיני האישות. תחילה נסקר הקשר בין דיני המשפחה ובין המדינה, הדת והקולוניאליזם, ומוצגים מקרים שבהם מאבק פמיניסטי הביא לתיקון חוקי המעמד האישי בכמה מדינות ערביות ואסלאמיות. בהמשך המאמר מתייחס לחוקי המעמד האישי בישראל, ודן בשתי יוזמות לשינוי מעמד הנשים בבתי הדין הדתיים: היוזמה של "ועד הפעולה לשוויון בדיני אישות" שמטרתה לתקן את חוק בית המשפט לענייני משפחה, והיוזמה של עמותת "נסאא ואפאאק – נשים ואופקים" לתיקון חוק זכויות המשפחה העות'מאני. בהקשר זה מתוארים פעילותם ועמדותיהם של הארגונים ושל הפעילות הפלסטיניות, ונערך ניתוח של השיחים של גורמים רלוונטיים בשדה הזה: פעילות פמיניסטיות, בתי הדין הדתיים, המפלגות הפוליטיות, התנועות האסלאמיות ובמידת האפשר הציבור הרחב.

היותה של ישראל מדינה יהודית במובנה האקסקלוסיבי של המילה משפיע באופן מובהק על החברה הפלסטינית גם בנושאים של יחסי דת ומגדר. היהדות של המדינה מתבטאת הן בממד הלאומי והן בממד הדתי, ולמעשה בהיתוך של שני הממדים האלה. דבר זה משתקף במוסדות המדינה ובחוקים אשר מדירים את האזרחים הערבים ו"מעניקים" להם במקרה הטוב אזרחות משנית. חוקי המעמד האישי ובתי הדין הדתיים הם דוגמה בולטת לכך, והם משקפים במידה רבה את תפיסת האזרחות של המדינה.

* המאמר מבוסס על מחקר שערכתי (הווארי, 2019) לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה בתוכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. ברצוני להודות לשני המנחים שלי, פרופ' ניצה ינאי וד"ר אסמאעיל נאשף, על ההנחיה מאירת העיניים ועל התמיכה המתמדת. המאמר הנוכחי נכתב במהלך פוסט דוקטורט במרכז מינרבה לזכויות אדם באוניברסיטה העברית. אני מודה למרכז מינרבה על המרחב האקדמי לכתיבה ולחשיבה.

הטענה המוצגת במאמר היא שמאבקן של פמיניסטיות פלסטיניות – דתיות וחילוניות – בנושא חוקי המעמד האישי בישראל קשור לא רק לנושאי מגדר, אלא גם לפוליטיקה של דת, מגדר ומדינה. את גבולותיה של פוליטיקה זו קובעות האינטראקציות בין מבנה הכוח הפטריארכלי לזה הדתי, הפוליטיקה של המדינה הקולוניאלית והסוכנות הנשית המתנגדת. מעבר למאבקים הספציפיים שניהלו פעילות פמיניסטיות, במאמר נחשפת המורכבות הפוליטית של המאבק, המציבה את הנשים בין הפטיש של בתי הדין השרעיים והנוצריים לסדן של המדינה. עם זאת, למרות הבעייתיות של מצבן, נשים אלה אינן נרתעות וממשיכות בפעולתן, תוך בחינה מתמדת של דרכי הפעולה והאסטרטגיות שלהן.

מילות מפתח: פוליטיקה פמיניסטית, דיני אישות, פלסטינים בישראל, אסלאם, מגדר

Personal Status Politics among Palestinian Feminist Activists

Areen Hawari

Abstract

The main purpose of this article is to investigate gender politics amongst Palestinian feminist activists in the context of their struggles to change personal status law in Israel. The article explores the complex relationship between family law, state, religion and colonialism by focusing on two initiatives for change aimed at personal status law of Palestinian women in Israel. The article discusses the activities of the feminist organizations that promoted the change and analyzes the different relevant discourses amongst the feminist activists; the religious courts; the political parties and the Islamic movement. The exclusive Jewish character of the state has significantly influenced Palestinian society in Israel also in matters of religion and gender relations. Even if it was established as a secular state, Israel's Jewish character is expressed in both the national and religious dimensions, and in fact in the fusion of these two dimensions. This is reflected in state institutions and in many laws that also affect women. Personal status laws and religious courts are the most prominent example even if not the only one. These laws stipulate that a person's personal status will be determined according to his\her religion, and not according to her\his status as a citizen of the state and reflecting the state's perception of citizenship. The article argues that the study of the struggles of Palestinian feminists – both religious and secular – to change family law in Israel help us understand the nuanced and complex relationships between gender, state, religion and politics which are in turn constituted by the patriarchal and religious power structures, the politics of the colonial state, and women's agency and resistance. The article is based on a variety of sources including media reports, the organizations archives, parliament committee protocols and personal interviews with the main feminist activists.

Key words: Feminist politics, personal status, Palestinians in Israel, Islam, Gender

سياسة حقوق قضايا الأحوال الشخصية لدى الناشطات النسويات الفلسطينيات

عرين هوري

ملخص

يتناول هذا المقال السياسة الجندرية لدى النسويات الفلسطينيات حول موضوع قضايا الأحوال الشخصية. وهو يتطرق أولاً إلى العلاقة بين قوانين العائلة والدولة، الدين والاستعمار، ويعرض عملية سن قوانين العائلة وإصلاحها في الدول العربية والإسلامية. ثم، يتطرق إلى قوانين الحالة الشخصية في إسرائيل، وإلى مبادرتين لتغيير مكانة المرأة في المحاكم الدينية: لقد بادرت إلى المبادرة الأولى "لجنة العمل من أجل المساواة في قوانين الأحوال الشخصية" لإصلاح "قانون محاكم الشؤون العائلية" أما الثانية فقد بادرت إليها جمعية "نساء وآفاق" التي تعمل على إصلاح "قانون حقوق العائلة العثماني". بعد ذلك، يتطرق إلى نشاطات ومواقف المنظمات والناشطات الفلسطينيات، ويحلل خطابات جهات مختلفة ذات صلة في هذا المجال: الناشطات الفلسطينيات، المحاكم الدينية، الأحزاب السياسية، الحركات الإسلامية، وآراء الجمهور الواسع إلى حد ما. يتضح أن حقيقة كون إسرائيل دولة يهودية بالمعنى الحصري للكلمة، قد أثرت دون شك في المجتمع الفلسطيني وفي العلاقة بين الدين والجنس أيضاً. وتتجسد يهودية إسرائيل في المستويين الوطني والديني، وفي اندماجهما معاً. وينعكس هذا الواقع في مؤسسات الدولة وقوانينها التي تهتمّش المواطنين العرب "وتمنحهم" في أحسن الأحوال جنسية ثانوية. فقوانين الأحوال الشخصية والمحاكم الدينية تشكل مثلاً بارزاً على مفهوم المواطنة في الدولة وتعكسه بدرجة كبيرة. يدعي المقال أن نزاع النسويات الفلسطينيات - المتدينيات والعلمانيات - المتعلق بقوانين الأحوال الشخصية في إسرائيل لا يشير إلى العلاقة المباشرة لهذا النضال بالجنس فحسب، بل إلى السياسية والدين، الجندر، والدولة. تنبثق حدود هذه السياسة عن التفاعلات بين مبنى النظام الأبوي والديني، وسياسة الدولة الكولونيالية، والحركات النسائية المعارضة. علاوة على النضالات الخاصة التي تديرها الناشطات الفلسطينيات، يكشف المقال عن خطورة هذه النضالات السياسية، التي تضع النساء بين مطرقة المحاكم الشرعية الإسلامية والمسيحية وبين سندان الدولة. رغم ذلك، ورغم المشاكل التي تواجهها هؤلاء النساء، فهن لا يخشين، ويواصلن نشاطهن، ويفحصن طرق عملهن واستراتيجياتهن باستمرار.

الكلمات الرئيسية: السياسة النسوية، قوانين الأحوال الشخصية، الفلسطينيات في إسرائيل، الإسلام، والجنس

אחת הסוגיות המרכזיות במאבק הפמיניסטי במדינות המזרח התיכון הפוסט-קולוניאליות היא שינוי חוקי המעמד האישי, שכמעט בכל מדינות האזור מתבססים על הלכות הדת. האתגר העיקרי של הארגונים הפמיניסטיים ופעילי זכויות אדם במזרח התיכון שעסקו בסוגיה זו היה ועודנו הטענה של "קדושת" חוקים אלה. זיבא מיר-חוסייני (Mir-Hosseini, 2009) טוענת שהחיבור בין המאבק לתיקון חוקי המעמד האישי ובין מורשת הקולוניאליזם יצר משבר שחייק את היצמדותם של המוסלמים לנורמות הדתיות, וגרם להם להגן בדיעבד על מורשת פטריארכלית בעלת זיקות פוליטיות, שנתפסה כקדושה. משום כך, כל קריאה לשינוי חוקי המעמד האישי נתפסה כפגיעה ב"קדושתם". נוסף על כך התמודדו הפעילות והארגונים גם עם טענת אי-הכשירות או היעדר הלגיטימיות של מי שדרשו שינוי, בטענה שהם מתמערבים. משום כך, המאבק הזה הוליד עימותים שונים – בין שהקבוצות שנרתמו למאבק התבססו על פרשנות דתית חדשה ובין שדיברו בשם זכויות אדם אוניברסליות.

המאבק הפמיניסטי לשוויון בדיני אישות בקרב הנשים הפלסטיניות בישראל מתקיים בהקשר היסטורי ופוליטי מורכב עוד יותר מהמאבקים המזרח-תיכוניים או האסלאמיים. הנשים הפלסטיניות בישראל אינן חיות במדינה פוסט-קולוניאלית, שהוקמה אחרי מאבק לאומי לשחרור מקולוניאליזם כמו רוב מדינות ערב, וכמובן, אין מדובר בקבוצת מיעוט מהגר. הנשים הפלסטיניות אזרחיות ישראל הן חלק מהעם הפלסטיני, וככאלה חלק מהאומה הערבית והאסלאמית. אולם בשנת 1948 נעשתה הקבוצה מרוב למיעוט במולדתה, עקב הנכבה, והמיעוט שנותר במולדתו הושם תחת ממשל צבאי עד שנת 1966 (Bäumli, 2011), תוך ניתוק מהמרחב הערבי ולעיתים אף מבני משפחה בדרגה ראשונה. הרס התשתית הפוליטית והתרבותית חיסל את כל ארגוני הנשים הפלסטיניים שפעלו בתחומי הקו הירוק לפני הנכבה ב-1948. רק לקראת שנות התשעים התחילו להופיע ארגונים פמיניסטיים וארגוני נשים פלסטיניים עצמאיים ארציים ואזוריים (אבו אלעסל, 2006; עבדו, 2008). נוסף על כך, האקטיביזם הנשי הפלסטיני בנושאים הקשורים ליחסי מגדר, דת ומדינה מתקיים בהקשר פוליטי שיוצר מורכבות אנליטית, כיוון שישראל מוגדרת כמדינה יהודית והדת היהודית היא מקור חקיקה בה. קביעות דתיות-יהודיות מסוימות חלות על כל אזרחי המדינה, ובכלל זה הפלסטינים, ודיני המעמד האישי הם חוקים דתיים שנחקקו בתקופת המנדט הבריטי (1920–1948).¹

מתוך נקודת מוצא זו, המאמר עוסק במאבק של הפעילות הפמיניסטיות הפלסטיניות בישראל לשוויון בדיני אישות. ראשית אציג את הסוגיה של מגדר ודת

1 גם בבתי המשפט האזרחיים לענייני משפחה החוק הקובע הוא החוק הדתי (שאוח, 1998).

בפרויקט הלאומי ובמדינה הפוסט-קולוניאלית במזרח התיכון, ואת המאבק הפמיניסטי במדינות אלה בסוגיות הקשורות בדיני אישות. לאחר מכן אביא רקע היסטורי של דיני האישות החלים על הפלסטינים אזרחי ישראל, ובהמשך אנתח שתי יוזמות פמיניסטיות שפעלו לשינוי חוקי המעמד האישי. הניתוח מסתמך על מקורות שונים: פרסומים וחומר ארכיוני של הארגונים הנידונים, פרסומים באמצעי התקשורת, פרוטוקולים של ישיבות מליאת הכנסת וועדות כנסת, ניתוח של עשרה ראיונות שקיימתי עם פעילות מרכזיות ביוזמות אלה² והשתתפתי כצופה בימי עיון, סדנאות ואירועים הקשורים למאבק לשינוי דיני האישות.

במאמר זה אטען שמאבקן של הפמיניסטיות הפלסטיניות בישראל, חילונית ודתיות, לשוויון במעמד האישי מתנהל על רקע המטען של מורשת הקולוניאליזם המערבי, שיצא נגד התרבות הערבית והמוסלמית, אבל גם בתוך ההקשר הקולוניאלי ההתיישבותי הקיים. בנסיבות אלה, במקרים רבים נאלצו הפעילות לבחור בין "שיתוף פעולה" עם ממסד קולוניאלי שרואה אותן כאזרחיות משניות ("incidental"; Bishara, 2017) וחושף אותן להתקפות ולהאשמות, ובין "שיתוף פעולה" עם ממסד פטריארכלי שמחזק את הנחיתות שלהן במרחב הפרטי והציבורי. אטען גם שהפוליטיקה הפמיניסטית הפלסטינית מסרבת להיכנע לדיכוטומיות האלה ומעלה במרחב הציבורי הפלסטיני שאלות לדיון מעמיק על גבולות הפוליטיקה של מגדר, דת ומדינה; דיון שטרם התנהל.

▲ ב. מגדר ודת בפרויקט הלאומי ובמדינה הפוסט-קולוניאלית

דניז קנדיוטי (Kandiyoti, 1991) טוענת שקריאת יחסי המגדר במזרח התיכון תוך התמקדות בדת בלבד היא גישה מהותנית, א-היסטורית ונטולת ממד מעמדי. לגרסתה יש לקרוא את יחסי המגדר במזרח התיכון דרך תהליכים חברתיים-כלכליים הקשורים במדינה הפוסט-קולוניאלית ובקשר שלה לקולוניאליזם, כמו גם לפוליטיקה העולמית. כלומר יש להתייחס לשלושה רכיבים: הראשון הוא הקשר בין האסלאם לתרבות הלאומית, השני הוא תהליכי גיבוש המדינה ואופני השליטה שמדינות מפעילות על קבוצות שבטיות, דתיות ואתניות, והרכיב השלישי הוא הלחצים הבין-לאומיים שמשפיעים על מדיניותה. כל מדינה במזרח התיכון נאלצה להתמודד עם שאלות הקשורות להקמת מדינת לאום חדשה ולעצב מודל חדש של אזרחות בצורה שונה. תהליכים מגוונים של בניית מדינה יצרו סינתזות שונות ומגוונות בין לאומיות לאסלאם, אשר הצמיחו צורות שונות של אזרחות ושל יחסים מגדריים (שם).

2 שבע מהנשים רואיינו במסגרת מחקר שערכתי עבור "הוועד לשוויון בדיני אישות" במטרה לתעד את פעילותו לתיקון חוק בית המשפט לענייני משפחה (הווארי, 2018).

בתהליך הקמת המדינה העצמאית ניצלו חלק מהמשטרים האלה את שיח זכויות הנשים במסגרת תוכניתם לעיצוב מחדש של היחסים הפוליטיים, וכדי לבסס את החברות ה"מודרניות" באמצעות קעקוע כוחן של קבוצות מסורתיות מסוימות. ואולם, האזרחות השווה של האישה הוגבלה בדיני מעמד אישי שהעניקו לגבר זכויות יתר בנישואין, בגירושין, במזונות, בהחזקת ילדים ובירושה. למשל, זהרה אראט (Arat, 1994) טוענת כי גם אם בתורכיה אימץ אטאטורק תוכניות של קדמה כלכלית ומודרניזציה על פי המודל המערבי, שבמסגרתן ניתנו לנשים זכויות שלא היו להן עד אז, הוא למעשה פעל להחלת פטריארכליות מערבית במקום זו האסלאמית. רפורמות אלה, לטענתה, פעלו לשיפור מעמד הנשים רק בצורה שקיימת במערב.

הרפורמות של אטאטורק היו מקור השראה לרזא שאה באיראן, והוא אף היה רדיקלי יותר ממנו וכפה על הנשים להסיר את כיסוי הראש (Kandiyoti, 1991). גם במצרים הפוסט-קולוניאלית הושפע מעמד הנשים מהאינטראקציה בין כוחות פוליטיים שונים. מרוות חאתם (Hatem, 1998) טוענת בהקשר זה כי משטרו של עבד אלנאצר (1954–1970) ביסס את המאפיינים האוניברסליים של המרחבים הפוליטיים והכלכליים במצרים, כמו מתן זכות הצבעה וגישה לתפקידים ציבוריים לנשים (1956), וחוקק חוקים שהיטיבו עם הנשים העובדות. אבל השיח על זכויות הנשים, טוענת חאתם, היה שיח פטריארכלי חילוני לאומי שהדת לא שיחקה בו תפקיד, מלבד בתחום המעמד אישי, שבו השאיר נאצר על כנם את החוקים הדתיים (שם).

מיר-חוסייני ואסמא אלמוראבט טוענות שחוקי המעמד האישי הדתיים שאימצו המדינות הפוסט-קולוניאליות במזרח התיכון התבססו במקרים רבים על נורמות חברתיות ועל הגות הלכתית, שבחלקה נכתבה לפני יותר מאלף שנים (Mir-Hosseini, 2009; Lamrabet, 2015). החוקים ביטאו תפיסות של אותה תקופה, חיזקו הטיות תרבותיות נגד הנשים וקידשו את מרותו של הגבר. חוקרות אחדות ציינו שהעקרונות הפטריארכליים של חוקים אלה לקוחים הן מההלכה המסורתית והן מהחקיקה המערבית המודרנית (Sonbol, 2009: 180).

מונירה שראד (Charrad, 2001) טוענת שהתוכן של דיני המשפחה בעולם האסלאמי תלוי בקשרים וביחסי הכוח שבין המדינה הפוסט-קולוניאלית לבין מערכות הכוח המקומיות (שבטיות ועדתיות). במקומות שבהם התעמתה המדינה עם המערכת הלוקלית היא יכלה לקדם חוקי מעמד אישי פרוגרסיביים יותר (דוגמת תוניסיה). לעומת זאת, מדינה שהתפתחה מתוך ברית עם כוחות שבטיים או עדתיים חוקקה חוקים מפרספקטיבה דתית שמרנית (דוגמת אלג'יריה). כך אירע גם בלבנון, שבה היו כוחות פטריארכליים עדתיים חזקים, ולכן דיני המשפחה במדינה מבטאים כוחות אלה על חשבון הנשים (Joseph, 1999).

האינטראקציה בין האסלאם לבין בניית המדינה קיבלה צורות שונות בהקשרים כלכליים חברתיים שונים, בהתאם לאינטרסים וליחסי כוח, גם במדינות באסיה כמו פקיסטן, בנגלדש ואוזבקיסטן (Jalal, 1991; Kandiyoti, 2009). כך, אחרי שנקבעה החלוקה להודו ולפקיסטן על בסיס דתי, נעשה האסלאם בפקיסטן לרכיב המרכזי בזהות הלאומית. אף על פי שפקיסטן הוקמה כמדינת המוסלמים של הודו ולא כמדינה אסלאמית, חוקק בה האסלאם כאידיאולוגיה שנותנת לגיטימציה לאחדותה. ולכן, כפי שטוענת עאישה ג'אלל, נעשתה התפיסה השמרנית של האישה והמשפחה בפקיסטן לסמל של הזהות האסלאמית, ותפיסה זו אינה נפרדת מההקשר ההיסטורי של התקופה שקדמה לחלוקת הודו, של התנגדות להינדואיזם ולקולוניאליזם הבריטי (Jalal, 1991). בשונה מהמוסלמים בפקיסטן, עם הקמת בנגלדש בחרו הבנגלים, שגם הם מוסלמים בני אותו אזור גיאוגרפי, במאפיינים תרבותיים ולשוניים כסמל של זהות במקום בדת, כדי להפגין את נפרדותם מפקיסטן המוסלמית.

בהודו עצמה, שקמה כמדינה שבה חברה שסועה של רוב הודי ומיעוטים שהגדול בהם מוסלמי, הקשר בין מגדר, דת ומדינה מורכב יותר, וההכרה של המדינה בזכויות הקולקטיביות של המיעוט המוסלמי פוגעת בזכויותיהן של נשים (רוחאנא, 1999; הראל-שלו, 2018). אילת הראל-שלו, שגם היא מדגישה את העדשה המגדרית ככלי להבנת תהליכים של הבניית אזרחות, טוענת שמאחר שהנשים אינן שותפות במשא ומתן על הזכויות הקבוצתיות, הרחבת הזכויות הקולקטיביות, במקרה ההודי למשל, חיזקה את אי-השוויון בתוך הקהילה המוסלמית: המדינה ההודית החדשה לא הכירה בזכויות המיעוט המוסלמי וסירבה להכיר בשפתו כשפה רשמית, ואף סירבה להכיר בייצוג פוליטי לקהילה המוסלמית, אבל העניקה למיעוט אוטונומיה דתית שקבעה חוקי מעמד אישי דתיים ולא שוויוניים. מעמדן של הנשים המוסלמיות נחות הן מזה של הגברים המוסלמים והן מזה של הנשים ההינדואיות, מפני שהוא קשור לא רק ליחסים בין הרוב ההינדי למיעוט המוסלמי אלא גם לדינמיקות ולניגודי אינטרסים בתוך הקהילה המוסלמית עצמה (Harel-Shalev, 2017).

בישראל, כאמור, בשונה מחברות פוסט-קולוניאליות, הפלסטינים חיים בצל משטר קולוניאלי התיישבותי, שמנהל מדיניות קולוניאלית כלפי היליד הפלסטיני בכל מה שקשור באדמה וקורת גג, אשר מנשלת אותו מאדמתו וממשאביו ופועלת בהתמדה לנישולו גם מזהותו הלאומית. ואולם, בהתאם לאינטרסים נקודתיים, אותו משטר עשוי לנקוט אסטרטגיות מגוונות, תלויות הקשר ולפעמים סותרות, בכל מה שקשור בשאלות של חברה ותרבות. במקרים אחדים הוא מקדם שוויון מגדרי, כמו למשל באמצעות עידוד תכנון משפחה או מאבק בריבוי נשים לקידום אג'נדות דמוגרפיות, כפי שהראתה סוניה בולוס (Boulos, 2019); ובמקרים אחרים פועל לחיזוק התפיסות הפטריארכליות, דווקא דרך עיסוק המדינה בהפקעת אדמות אל מול ויתור וחוסר מעש בסוגיית ריבוי הנשים בשם ה"רב-תרבותיות" (Abu Rabia, 2011).

כמה מחקרים דנו בסוגיות של דיני האישות והמעמד האישי של הפלסטינים בישראל ובמעמד האסלאם במדינה היהודית. חלקם נכתבו מפרספקטיבה מגדרית הצטלבותית שבחנה את מעמדן הלא שוויוני של הנשים בהקשר המשפטי, הפוליטי וההיסטורי (קוזמא, 2011; יזבק וקוזמא, 2018; שחר, 2018; Abu Rabia, 2011; ; Boulos, 2019; Zion-Waldoks, Isrshay and Shoughry, 2020). ואולם, הקשר בין מגדר לדת ומדינה בהקשר של הפלסטינים בישראל טרם נחקר לעומק. מיכאיל קרייני טוען בהקשר זה, במחקרו פורץ הדרך שעוסק בדת, מדינה ומגדר, שהדיון הציבורי והמחקר האקדמי בישראל בסוגיית דת ומדינה נעשה בהקשר של היהודים בלבד (Karayanni, 2020). בספרו מבליט קרייני את הסתירה בשיח הישראלי האקדמי והמשפטי בכל מה שקשור לדיני האישות: כאשר מדובר ביהודים הדין הדתי נתפס ככפייה דתית, וכאשר מדובר בפלסטינים אזרחי ישראל, גם אם יש ביקורת על הדין הדתי הוא נידון בתוך מסגרת הרב-תרבותיות.

▲ ג. המאבק הפמיניסטי לשינוי חוקי המעמד האישי במזרח התיכון

האתגר העיקרי של הארגונים הפמיניסטיים ופעילי זכויות אדם במזרח התיכון שעסקו בסוגיה זו היה ועודנו, כאמור, הטענה בדבר "קדושתם" של חוקי המעמד האישי, ונוספו לכך גם טענות לגבי "אי-כשירות" ו"היעדר לגיטימיות" של הנשים והארגונים שפועלים לתקנם.

אחד הנימוקים להסרת מיתוס הקדושה מדיני האישות הוא העובדה שחוקים אלה שונים בין מדינה למדינה, אף על פי שכל המדינות טוענות שהאסלאם הוא מקור סמכות עבורן. האסלאם נתפס בצורות שונות וקיבל פרשנויות שונות בכל מדינה (Balchin, 2009; Mir-Hosseini, 2009), ועצם האפשרות לשינוי העיד שחוקים אלה נכתבו בידי בני אדם ולא ניתנו מידי האל (El Hajjami, 2013).

בשנות השמונים חלו שני שינויים חשובים במדינות המזרח התיכון בהקשר זה: התגבשותם ועלייתם של כוחות אסלאם פוליטי, שהשפיעו על תפיסת זכויות הנשים, ואשרור אמנות בין-לאומיות הנוגעות בזכויות נשים, ובראשן "האמנה בדבר ביעור כל צורות האפליה נגד נשים" מ-1981. באותה התקופה הובילו קבוצות וארגונים פמיניסטיים יוזמות רבות לתיקון חוקי המעמד האישי במדינות המזרח התיכון. בין יוזמות אלה בלטה במיוחד היוזמה המרוקנית שהביאה לשינוי חוק המשפחה במרוקו, שנחקק בשנות החמישים, ושנחשב לחוק מחמיר. היוזמה החדשה נחשבה ייחודית גם מבחינת השינויים התוכניים שעשתה בהגדרת המשפחה, הנישואין וחלוקת התפקידים בתוך המשפחה. גם תהליך המאבק לחקיקת החוק היה ייחודי, משום שנשים בעלות

תפיסות שונות פעלו יחד במאבק: נשים משכילות החלו לאמץ שיח אסלאמי מודרניסטי ודרשו פתיחות לאסכולות אסלאמיות שונות (קוזמא, 2011; El Hajjami, 2013).

מאבק מעניין נוסף היה המאבק לתיקון חוקי המעמד האישי שהובילו פעילות ארגוני נשים במצרים. המאבק נסב סביב הליכי הגירושין: אף שלפי החוק המוסלמי (השריעה) שופט יכול לבטל נישואין בהליך שמכונה תטליק – בין היתר אם האישה מוכיחה שהנישואין גרמו לה לנזק – בפועל הייתה הוכחת הנזק כמעט בלתי אפשרית, ונשים רבות נותרו עגונות במשך שנים רבות. הפעילות קראו ליישום של תטליק באמצעות אלח'ולע (الخلع): שחרור מחוזה הנישואין לבקשת האישה ובלי דרישה להוכחת נזק. מאבקן נחל הצלחה והניב תיקון לחוק בשנת 2000 (חלים, 2005).

למרות השינויים שהוזכרו לעיל, חוקי המעמד האישי במזרח התיכון מבוססים עדיין על חוקי האסלאם, ונימוקים דתיים היו אף הבסיס להסתייגויות שהעלו מדינות ערביות שונות לגבי סעיפים שדנים בשוויון במשפחה באמנה בדבר ביעור כל צורות האפליה נגד נשים (Chaudhry, 2016). המאבק לשינוי דיני האישות בעולם הערבי היה נדבך מרכזי בדיון ובפעילות בנושאים של דת ומגדר במזרח התיכון בכלל, ובעולם הערבי בפרט. בעשור האחרון זימן האביב הערבי אתגרים נוספים הקשורים למפגש בין דת ומגדר בעולם הערבי ולמאבקה של נשים בהקשר זה, אולם נושא זה חורג ממסגרת המאמר.

▲ ד. דיני אישות והפלסטינים אזרחי ישראל: רקע היסטורי

על פי סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט (1948), שחוקקה מועצת המדינה הזמנית, אימצה ישראל את המורשת המנדטורית בכל הקשור לדיני אישות. סעיפים 47-54 של "דבר המלך במועצה על פלשתינה (א"י)", שנחקקו עם החלת המנדט הבריטי, קבעו שהיהודים והנוצרים יישפטו על פי שיטת המילת העות'מאנית³, ואילו המוסלמים יישפטו על פי חוק זכויות המשפחה העות'מאני מ-1917. החזרה של שלטונות המנדט ובהמשך של מדינת ישראל לשיטת המילת היא נסיגה ביחס לחוק זכויות המשפחה מ-1917, שהיה אמור להיות חוק "מודרני", שראה את בני העדות השונות כאזרחים ולא כמי ששייכים קודם כל לעדה הדתית שלהם (שחר, 2017).

על פי חוקים אלה קיבלו כל בתי הדין הדתיים סמכות בלעדית בענייני נישואין וגירושין. בתי הדין השרעיים קיבלו, נוסף על כך, סמכויות בכל ענייני האישות האחרים (מזונות לילדים ולאישה, המשמורת על הילדים וכיו"ב), ואילו לבתי הדין הנוצריים ניתנה סמכות שיפוט רק בענייני מזונות לנשים נשואות, כל עוד לא הותרו הנישואין. אף

3 "מילת" (ملت، באנגלית Millet) הוא השם שניתן לכל עדה דתית המוכרת לפי החוק באימפריה העות'מאנית.

שישראל שינתה חוקים רבים שהיו נהוגים בימי המנדט כחלק מתפיסתה את עצמה כמדינה מערבית מודרנית, דיני האישות נותרו בסמכות מערכת השיפוט הדתית. בהקשר זה טוען החוקר יוקסל סזגין (Sezgin, 2010) שמדינת ישראל לא עשתה זאת כדי לרצות את המפלגות הדתיות, אלא כדי לשמר את הזהות היהודית ואת ההיררכיה בין הדתות, וכן כדי לשמור על הפרדה בין יהודים לערבים ולמנוע "התבוללות" מחשש ל"פגיעה בטוהר היהודי" – בהתאם לתפיסה שרואה בציבור ישויות דתיות ולא אזרחים השווים לפני החוק, ומחזקת את יחסי הכוח המגדריים (שם).

קרייני (Karayanni, 2016) טוען בהקשר זה שהתפיסה שלפיה ההכרה של המדינה בקבוצות הדתיות בקרב הפלסטינים נבעה מטעמים ליברליים ומתוך הכרה ב"זכויות קבוצתיות" היא תפיסה מוטעית. לדבריו, הענקת זכויות שיפוט – ואף מעין "אוטונומיה" – בדיני אישות לא נבעה מדאגת המדינה לרווחתם של מיעוטים דתיים אלא נועדה לשרת אך ורק את האינטרסים של המדינה היהודית, ומה שנתפס כליברליזם של המדינה אינו אלא אשליה או "ליברליזם נגוע" הסובל מסתירה פנימית: כאשר מדובר ביהודים, הגישה הליברלית רואה את חוקי ההלכה היהודית שחלים בבתי הדין הרבניים כחוקים פטריארכליים, וגורסת שמתן שיפוט אקסקלוסיבי לבתי דין רבניים בנישואין וגירושין נוגד את עקרון זכות הפרט לבחור במערכת השיפוטית שבה הוא מעוניין. ואולם אותה גישה "ליברלית" אינה חלה לגבי הפלסטינים – לגביהם בית המשפט טוען שהוא אינו מתערב בסמכויותיהם של בתי הדין הדתיים של המיעוטים הדתיים, ולמעשה מונע מהם את מימוש אותו עיקרון של זכות הפרט לבחור את המערכת השיפוטית. קרייני מביא שלוש סיבות לכך שהמדינה שמרה על מערכת השיפוט הדתית בדיני אישות: הרצון להשיג תמיכה בין-לאומית כמדינה שמכבדת זכויות מיעוטים; "הפרד ומשול" באמצעות מניעת התפתחות זהות לאומית אחידה בקרב הפלסטינים על ידי חיזוק הזהויות הדתיות השונות; והשמירה על הייחודיות של היהודים ומניעת נישואין בין יהודים ללא-יהודים. קרייני טוען שגם הפלסטינים היו מעוניינים להשאיר מצב זה על כנו (שם).

במשך השנים חוקקה הכנסת חוקים אזרחיים שהושתו על בתי הדין הדתיים, כמו חוק שיווי זכויות האישה (1951), סעיפים בחוק העונשין האוסרים על ריבוי נשים או גברים ועל גירושין חד-צדדיים,⁴ חוק הכשרות המשפטית והאפוטרופוסות (1962)⁵ וחוק יחסי ממון בין בני זוג (1977). כמו כן נחקק חוק הירושה (1965), שהבטיח שוויון בין נשים לגברים בירושה והעביר את הסמכות בענייניה לבית המשפט האזרחי, מלבד במקרים שבהם כל הצדדים מסכימים להעביר את הסמכות לבית הדין הדתי.

4 ראו סעיפים 176 ו-182 לחוק העונשין, התשל"ז-1977.

5 חוק הכשרות המשפטית והאפוטרופוסות, התשכ"ב-1962, מדגיש כי בעת ההחלטה על זהות ההורה שיקבל את החזקה על הילד, על בית המשפט להתחשב בעיקרון של טובת הילד.

עד שנת 2001 נשפטו המוסלמים בכל ענייני האישות בבתי דין השרעיים על פי מערכת החוקים הדתית, מלבד בענייני ירושה, שנדונו בבתי המשפט האזרחיים אלא אם הסכימו כל הצדדים על העברת סמכות השיפוט לבית הדין הדתי. הנוצרים נשפטו בבתי דין כנסייתיים רק בענייני גירושין, נישואין ומזונות לנשים נשואות, ובכל עניין אחר פנו לבתי דין אזרחיים, אלא אם הסכימו כל הצדדים להעביר את הסמכות לבית הדין הדתי (שוע'רי-בדארנה, 2003).

▲ ה. היוזמה הראשונה: תיקון חוק בית המשפט לענייני משפחה

בעקבות חקיקת חוק בית המשפט לענייני משפחה (1995), שאפשר ליהודים לפנות לבית המשפט האזרחי לענייני משפחה בנושאים כמו משמורת, מזונות וחלוקת רכוש, אך לא בכל הנוגע לנישואין וגירושין,⁶ התארגנו פעילות, ארגונים פמיניסטיים וארגוני זכויות אדם במסגרת קואליציה שנקראה "ועד הפעולה לשוויון בענייני אישות" (להלן "הוועד"), שרוב החברות והארגונים בו היו פלסטינים אזרחי ישראל. הוועד שם לו למטרה לתקן את חוק בתי המשפט לענייני משפחה כך שסעיפי החוק יחולו גם על המוסלמים והנוצרים, כדי שבגברים ונשים בני דתות אלה יוכלו לגשת לבית המשפט לענייני משפחה נוסף על בתי הדין הדתיים. לאחר מאבק שנמשך כשש שנים הצליח הוועד להביא לתיקון החוק (תיקון מס' 5, להלן "התיקון").⁷

6 סמכויות בתי הדין הרבניים צומצמו עקב חקיקת חוק סמכות בתי הדין הרבניים (נישואין וגירושין) משנת 1953, אשר הגביל את הסמכויות הבלעדיות של בתי הדין הרבניים רק לענייני נישואין וגירושין והעניק לבתי הדין האזרחיים סמכות שיפוט מקבילה בשאר ענייני דיני האישות (מלבד במקרה של כריכת תביעת הגבר לגירושין עם סוגיות דיני אישות אחרות). היות שבית הדין האזרחי המחוזי לא היה המקום האידיאלי לדיון בענייני משפחה, מפני שלשופטים לא הייתה הכשרה מיוחדת בדיני משפחה, הוקמה ועדת מומחים ברשותו של השופט המחוזי אלישע שינבויים שהמליצה על הקמת בית דין מיוחד לענייני משפחה, והוא הוקם בשנת 1995 (Karayanni, 2020: 246–247). ועדה זו, כפי שמראה קרייני, התייחסה רק ליהודים, לא כיהן בה וגם לא הופיע בפניה אף לא חבר או נציג ערבי אחד, וכל סוגיות דיני המשפחה שהוועדה הגדירה כבעייתיות היו כמובן קשורות ליהדות – ומכאן שהנחת היסוד הייתה שבית הדין הזה נועד למתדיינים יהודים בלבד (שם, 247).

7 מהות התיקון היא תוספת לסעיף 3 בחוק בית המשפט לענייני משפחה: "בחוק בית המשפט לענייני משפחה, התשנ"ה-1995, בסעיף 3, אחרי סעיף קטן (ב) יבוא: (א) על אף הוראות סעיף 25, בית המשפט לענייני משפחה יהא גם הוא מוסמך לדון בענייני משפחה של מי שנקבעה לגביו סמכות שיפוט ייחודית בסימנים 52 או 54 לדבר המלך במועצה על ארץ ישראל 1922–1947, למעט ענייני נישואין וגירושין".

1. מצב בתי הדין השרעיים לפני התיקון⁸

לדברי מקבולה נסאר, שהייתה רכזת הוועד:

אף אחד לא היה מעוניין לשנות [...] לא היו דרישות [לשינוי] לא מערבים ולא מיהודים. בתי הדין השרעיים פועלים כממלכה סגורה, אף אחד לא יודע כלום עליהם. השב"כ שלט אז במינוי השופטים [...] בנוסף לקשרים אישיים, חישובים פוליטיים של המפלגות הציוניות [...] ממה ששמענו זו הייתה תקופת חושך.⁹

לדברי עו"ד נאהדה שחאדה, חברת הוועד ואחת מיוזמות התיקון:

ריחמתי אז על כל אישה שהגיעה עם עורך דין, כי עורכי הדין שלנו מפנימים את החשיבה הפטריארכלית. פחדתי שעורך הדין כבר "מכר אותה" [עשה עסקה עם עורך הדין של בעלה].¹⁰

עורכות דין ופעילות במרכזי סיוע או במקלטי נשים שפעלו בתקופה שבה התארגן הוועד העידו על הקשיים והתסכולים שהיו כרוכים בפנייה לבתי הדין הדתיים, וכך עולה גם מחומרים שנשמרו בארכיון הוועד. הנה הבולטים שבהם:

- שיטת "אלמוח'ברון" (אינפורמנטים/מודיעים): הקאדים בבתי הדין השרעיים נהגו לפנות למוח'בר (מודיע) כדי שידווח על מצבו הכלכלי של הגבר והתייעצו איתו לגבי גובה המזונות. הפעילות סיפרו שלפעמים הוטל התפקיד על אדם שישב בבית המשפט ואפילו על עובר אורח ברחוב, במקום לאמץ קריטריונים מקצועיים ולהסתמך על מסמכים רשמיים.
- תיוג של אישה כ"מורדת" (ناشز) תוך אימוץ עקרון "חובת הציות" (الطاعة) כקריטריון שמשפיע על סכום המזונות שמגיע לה.
- פקידי בית הדין השרעי שהוסמכו לערוך חוזי נישואין (المأذونين) נטו להוסיף סעיף המבטל את תוקפו של חוק יחסי הממון, והקובע ששני הצדדים מסכימים על אי-החלת חוק יחסי ממון בין בני הזוג.¹¹ הדבר נעשה ללא ידיעת אחד הצדדים ולפעמים אפילו שניהם.

8 על מצב בתי הדין השרעיים אז ראו את כתבתו של ודיע עוואודה (1997) בעיתון כל אלערב, ואת מאמריהם של הקאדי יוסף דסוקי (1997) ועלי ראפע (1997).

9 ראיונות עם מקבולה נסאר, 4.9.2017 ו-17.9.2017.

10 ראיון עם עו"ד נאהדה שחאדה, 4.9.2017.

11 צילומים של הסכמים כאלה שמורים בארכיון הוועד.

2. הפעולה לתיקון לחוק

מהפרוטוקולים ומראיונות עם הפעילות עולה שההחלטה להציע את תיקון החוק כפי שהוצג לעיל התקבלה בעקבות דיונים בין החברות והארגונים. כך אמרה נבילה אספניולי, מנהלת מרכז אלטופולה ואחת מיוזמות התיקון:

השינוי בחוק [חקיקת חוק בית המשפט לענייני משפחה] גרם לנו לשאול את עצמנו איפה הנשים הערביות בתיקון הזה, ומכאן להתחיל לפעול למען תיקון החוק. בהתחלה התלבטנו אם לפתוח גם את האפשרות לנישואין וגירושין אזרחיים, או שנפעל רק למען תיקון קטן.¹²

לדברי ח"כ עאידה תומא-סלימאן (שבתקופת פעילותה לתיקון החוק לא הייתה חברת כנסת):

ניהלנו דיון רציני מאוד, ובסוף החלטנו שאי-אפשר ללכת עד הסוף עם העקרונות של חלקנו. לפעמים צריך לעשות ויתורים כדי להגיע להישגים [...] בשלב מסוים שאלנו למה אנחנו לא תובעות נישואין אזרחיים, אבל היו בינינו מי שלא הסכימו לכיוון הזה.¹³

דברי המרואיינות והפרוטוקולים של הוועד מלמדים שההחלטה לפעול למען השוואת מצבן של נשים מוסלמיות ונוצריות לזה של נשים יהודיות הייתה אסטרטגית. הפעילות הבינו שבמצב הפוליטי הנוכחי לא יתיר להן המחוקק להפר את האיזון בין המפלגות הדתיות לחילוניות, ונשים ערביות לא יקבלו זכויות רבות יותר מאשר נשים יהודיות.

משום כך הוחלט לקדם תיקון, שקרייני קרא לו "מכניזם של תיקון העתק הדבק", כלומר רפורמה שמאפשרת לפנות לבית הדין האזרחי. ההצדקה לשינוי הייתה השוואת הסמכויות של בתי המשפט של המוסלמים ושל הנוצרים לאלה של היהודים, במקום הטיעון של התערבות ישירה בסמכות השיפוטית של בתי הדין השרעיים והכנסייתיים (Karayanni, 2020: 248).

כמו פעילות בעולם הערבי, גם הנשים הפלסטיניות בישראל גייסו תמיכה ציבורית ופעלו באמצעות שדולה בכנסת, לצד פעילות להעלאת מודעות. עם זאת, שלא כמו במדינות אחרות במזרח התיכון, הן לא ניהלו קמפינים ציבוריים גדולים ולא התבססו על מידע או על מחקרים על ניסיון של נשים בבתי הדין הדתיים. הן אימצו רק את השיח האוניברסלי של זכויות אדם, והחליטו שלא לעסוק בפרשנות של הטקסטים הדתיים כמו שעשו נשים אחרות במזרח התיכון.

12 ריאיון עם נבילה אספניולי, 22.8.2017.

13 ריאיון עם ח"כ עאידה תומא סלימאן, 20.9.2017.

במשך שנות פעילות הוועד פנו הפעילות, במכתבים או באופן אישי, לרוב חברי הכנסת כדי לקבל את תמיכתם בחוק, והוועד הציג את הצעת התיקון וחיבובה בוועדות הכנסת. חברות הוועד לא פסחו על אף אחת מהמפלגות הציוניות, ובכלל זה מפלגות הימין הקיצוני. חלקן פעלו לגיוס תמיכה ציבורית באמצעות החתמת עשרות עובדים סוציאליים, פעילות פמיניסטיות, פעילי זכויות אדם ועורכי דין על עצומה שקוראת לשינוי החוק.

3. הדיונים על שינוי החוק: מגדר, דת ומדינה

לראשונה הוגשה ההצעה לתיקון החוק לכנסת ב-2 במאי 1997, והתיקון עבר בקריאה שלישית ב-5 בנובמבר 2001.¹⁴ הפרוטוקולים של הכנסת, הודעות לעיתונות וראיונות עם פעילות מלמדים שח"כ נואף מסאלחה ממפלגת העבודה לקח על עצמו את הגשת החוק, וחתם יחד עם עוד כמה חברי כנסת על הצעת החוק. מסאלחה תמך בחוק לכל אורך הדרך. מפלגת חד"ש תמכה בחוק והצביעה בעדו בשלוש הקריאות, 15 ואילו סיעת רע"מ (ולאחר מכן רע"מ-תע"ל), 16 שכללה נציגים של הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית, הצביעה באופן עקבי נגד ההצעה. מפלגת בל"ד, שאותה ייצג באותה תקופה רק ח"כ עזמי בשארה, הצביעה בעד החוק בקריאה ראשונה, אך ח"כ בשארה לא נכח בישיבות שבהן הצביעה הכנסת על ההצעה בקריאה שנייה ושלישית, 17 וחלק מהמרואיינות טענו שח"כ בשארה לא נעדר מהישיבה במקרה אלא התנגד להצעת החוק. אחרות גרסו שהוא נעדר מסיבות אישיות שאינן קשורות לעמדתו לגבי הצעת התיקון החוק. פרוטוקולים של הכנסת ומאמריו של בשארה מלמדים שהייתה לו עמדה מורכבת שאינה מעידה על הסכמה מלאה אבל גם לא על התנגדות להצעת התיקון, 18 כפי שאראה בהמשך.

14 הדיון בקריאה הטרומית התקיים במליאת הכנסת ב-16.6.1997 (פרוטוקול ישיבה 122 של הכנסת ה-14). הדיון לקראת ההצבעה בקריאה הראשונה התקיים ב-28.7.1998 (פרוטוקול ישיבה 234 של הכנסת ה-14). התיקון עבר בקריאה ראשונה ב-26.10.1998 (פרוטוקול ישיבה 241 של הכנסת ה-14) ובקריאה שנייה ושלישית ב-5.11.2001 (פרוטוקול ישיבה 242 של הכנסת ה-15), ופורסם בספר החוקים ב-14.11.2001.

15 בדיון לקראת הקריאה הראשונה ייצגו את חד"ש ח"כ תמר גוז'נסקי וח"כ אחמד סעד, ובדיון לקראת הקריאה השנייה – ח"כ מוחמד ברכה.

16 את רע"מ ייצג בדיון בקריאה הטרומית ח"כ תופיק ח'טיב מהתנועה האסלאמית, בדיון בקריאה הראשונה ייצג אותה ח"כ עבד אלמאלכ דהאמשה מהתנועה האסלאמית וח"כ טלב אלסאנע מהמפלגה הדמוקרטית הערבית (מד"ע), ובדיון לקראת ההצבעה בקריאה השנייה ייצג אותה ח"כ דהאמשה.

17 פרוטוקול ישיבה 242 של הכנסת ה-15 (5.11.2001).

18 ראו פרוטוקול ישיבה 91 של ועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת ה-15 (22.2.2000); כתבה עיתונאית (פסל אלמקאל, 1997) ומאמרו של בשארה (2000). ארחיב בנושא בהמשך.

הפעילות לקידום התיקון עוררה שאלות רבות לגבי מעמד האישה ומקומן של הדת, הזהות, האוטונומיה התרבותית והמדינה, לא רק משום שזו הייתה יוזמת החקיקה הפמיניסטית הראשונה של פעילות פלסטיניות, אלא גם מפני שהיא עסקה בנושאים מגדריים העומדים בלב ליבו של הטאבו החברתי. דיני המעמד האישי עוסקים בשאלות של אינטימיות ומיניות: התנהגות האישה, הציות לבן זוגה ויחסי המין ביניהם. כל פנייה בנושאים אלה למסד הישראלי, בהקשר שבו המדינה היהודית שולטת באוכלוסייה מוסלמית ונוצרית, נתפסת כפגיעה בטאבו, ונותנת לשולט לגיטימציה להתערב בעניינים הפנימיים של הנשלט. התערבות זו נחשבת חריגה ומסוכנת כאשר מדובר בענייני משפחה ונשים.

אחת מחברות הוועד, שביקשה לשמור על עילום שם, סיפרה:

תראי, אנחנו שמנו את בתי המשפט השרעיים תחת זכוכית מגדלת [...] לא צריך לשכוח שהוציאו נגדנו פתווא [...] אנשי דת הגיעו אפילו לאחי, שגם הוא דתי, ונזפו בו על כך שאחותו נמצאת בוועד הזה.

חברת הוועד נאהדה שחאדה הוסיפה בעניין זה:

מטבע הדברים, כל תיקון שעשוי לחולל שינוי רדיקלי במצב החברתי מערער את מעמד הגברים, את המשפחתיות ואת הגבריות של החברה. פה אנחנו כאילו מפחדים, וזו הטרגדיה. על דברים אחרים כולנו מסכימים ונהנים מהם [...] כאשר ממונה קאדי, על פי מה הוא ממונה? לא על פי החוק הישראלי? האם המופתי של אלאזהר ממנה אותו? או [איילת] שקד?¹⁹

התיקון לא ביקש לבטל את סמכויות בתי הדין הדתיים בנושאי דיני אישות, אלא לאפשר לנשים ולגברים לבחור באיזו מערכת משפטית הם רוצים להישפט ולכבד את זכות הבחירה של המתדיינים. למרות זאת היה ברור שהתיקון ישפיע על סמכויות בתי הדין הדתיים, ולפיכך אלה התנגדו ליוזמה. לבתי הדין הדתיים הצטרפו שני פלגי התנועה האסלאמית, שגרסו שמדובר בהתקפה על המסד הדתי, על הזהות הערבית והאסלאמית ועל המוסדות הבודדים בארץ שנשארו בשליטת המוסלמים. עבורם, הפגיעה בטאבו הדתי המגדרי היא פגיעה במבנה הכוח שלהם ובמונופול שלהם בענייני אישות, גם אם זה כוח מזערי או מדומיין, כמו שציינו חלק מהמראיינות. לדברי נבילה אספניולי:

19 ריאיון עם נאהדה שחאדה, לעיל הערה 12. שקד הייתה שרת המשפטים של ישראל בעת קיום הריאיון ועד כתיבת המאמר, והיא ידועה בעמדותיה הימניות.

כאילו שיש [לבתי דין אלה] עצמאות לאומית או תרבותית. כאילו בתי הדין השרעיים עצמאיים [...] ההנחה הזאת והדיון הזה העמידו אותנו במבחן, ולדעתי חיידו את התפיסה שלנו ויצרו דיון אינטלקטואלי בנושא. דיון על האסטרטגיה והטקטיקה שלנו כמיעוט פלסטיני בארץ, וכפמיניסטיות פלסטיניות שמתעמתות עם הכוחות הריאקציוניים הפנימיים וגם עם הדיכוי והמשטר של המדינה והמבנה הגזעני שלה.²⁰

קבוצה של אנשי דת, שופטים שרעיים ומנהיגים משני הפלגים של התנועה האסלאמית אף פרסמו גילוי דעת שנשא את הכותרת "פתווא" (סות אלחק ואלחוריה, 1997), ובו הביעו את התנגדותם להצעת התיקון. הם ציינו שהתיקון גורע מסמכויות בתי הדין השרעיים ומהווה צעד לקראת ביטולם, וטענו שהעקרונות שעליהם מתבססים החוקים הישראליים בדיני אישות, בענייני מזונות, אימוץ ודיני ירושה, יוצרים מודלים זרים לאסלאם וסותרים את ההלכה האסלאמית. נוסף על כך, טענו, העברת רוב הסמכויות לבתי המשפט האזרחיים והשארת סמכות בתי הדין השרעיים רק בהסכמת הצדדים סותרת את עקרונות ההלכה האסלאמית, והחלת החוק האזרחי על ענייניהם הדתיים של המוסלמים על פי ההצעה סותרת את הכתוב בקוראן. הכותבים גרסו שחובה לתת לאזרחים הערבים בארץ אוטונומיה תרבותית, שהדת היא אחד מרכיביה, ושכל פגיעה בבתי הדין השרעיים גורמת התרחקות מהזהות הערבית והאסלאמית. גילוי הדעת הודה בקיומם של כשלים במערכת בתי הדין השרעיים ובצורך לתקנם, אך טען שרק שמירה על בתי הדין האלה תגן על זכויות האדם ועל זכויות הנשים. ניכר שבדיוק כמו הפעילות הפמיניסטיות, גם מחברי גילוי הדעת לא היו מודעים לכך שבתי המשפט לענייני משפחה שופטים לפי החוק הדתי של המתדיינים, או שהחליטו להתעלם מכך.

בעוד הנשים הפעילות הסתמכו על זכויות אדם אוניברסליות, התבססו המתנגדים – כותבי פסק ההלכה, חברי כנסת מהתנועה האסלאמית ושופטים שרעיים – על הזכות לחופש דת ועל הזכות לאוטונומיה לאומית ודתית לקבוצת מיעוט בתוך המדינה היהודית. על הטיעונים האלה חזרו חלק מחברי הכנסת הערבים, נציגי בתי הדין ופעילי התנועה האסלאמית במרחבי פעילות שונים. בנאומו במליאת הכנסת, בדיון לקראת ההצבעה בקריאה הראשונה, אמר ח"כ עבד אלמאלכ דהאמשה מרשימת רע"ם-תע"ל:

כבוד היושב ראש, כנסת נכבדה, החוק הזה הוא חוק אחד בשרשרת של עשרות חוקים [שנחקקו] במשך כל שנות קיומה של המדינה. בחוקים אלה נתקבלו תיקונים ויתקבלו חיקוקים אשר פגעו בדת המוסלמית, בבתי הדין השרעיים ובציבור המוסלמי כולו [...] החוק הזה בא לגרוע באופן מהותי וטוטאלי מסמכותם של בתי הדין השרעיים.

20 ריאיון עם נבילה אספניולי, לעיל הערה 12.

אם החוק הזה יתקבל כנוסחו לא תוכל אישה ולא יוכל איש שיש לו מחלוקת לפנות לבתי הדין השרעי בעניינם, להוציא גירושין ונישואין. זאת אומרת הווקף שלנו, הווקפים של המוסלמים, יידונו בבתי הדין למשפחה. ענייני אבהות, ענייני אפטרופסות, עניינים כמו מי אבא של [הילוד] וענייני מזונות – כל הדברים האלה שמעוגנים בהלכה האסלאמית וחייבים להישפט לפי הדת המוסלמית, ילכו לבית דין למשפחה, לבתי הדין של המדינה.²¹

הקאדי אחמד נאטור, לשעבר יו"ר בית הדין השרעי לערעורים, אמר בישיבה שיוחדה לדין בהחלט רציפות על הצעת החוק מהכנסת ה-14 לכנסת ה-15 שחוק כזה מזיק למוסלמים ולנשים המוסלמיות:

אנחנו מוסלמים, יש לנו את האמונה שלנו, ורוב ענייני המעמד האישי של האסלאם כתובים בקוראן. כל שינוי בדבר הזה הוא פגיעה גסה בקוראן עצמו, באמונה של הציבור המוסלמי. לכן על איזה שוויון מדובר פה – שוויון בסבל? השוויון צריך להיות בדברים הטובים, לא בסבל, לא בצרות ובבעיות. הציבור הערבי המוסלמי סובל מהפקעת קרקעות, סובל מהפקעת הווקפים, סובל מהיעדר תקציבים ומבעיות אמיתיות, ואתם רוצים שוויון דווקא בסבל הזה.²²

הטיעונים של נציגי התנועה האסלאמית ובתי הדין השרעיים בדבר הפרת עקרונות האסלאם מעידים על היחס המיוחד לדיני אישות. לדברי חבר הכנסת דהאמשה, ענייני אבהות ומזונות מעוגנים בהלכה, והקאדי נאטור טען שרוב ענייני המעמד האישי באסלאם כתובים בקוראן.

בהלכה האורתודוקסית הקלאסית, שאליה התייחסו ועליה הסתמכו כותבי פסק ההלכה שהוזכר לעיל – ח"כ דהאמשה, ח"כ ח'טיב, הקאדי נאטור, הקאדי זיני, השיח' ראד סלאח ואחרים,²³ יש אמירות, כללים וצווים באינספור נושאים הקשורים לחיי הפרט, לקשר בין האדם לאלוהיו ובין האדם לחברו, ואפילו בנושאים של יחס לבעלי חיים, לסביבה ועוד. חלק מהקביעות הן המלצות וחלקן מצוות עשה ואל תעשה. ההלכה קובעת עקרונות לגבי טקסים, תפילות, אכילה, שתייה, יחס להורים, חינוך, ילדים, מעשים פליליים, ענייני רכוש וכסף, מסחר ועוד (חלאק, 2018 [2009]).

21 פרוטוקול ישיבה 234 של הכנסת ה-14 (28.7.1998).

22 פרוטוקול ישיבה 91 של ועדת החוקה, חוק ומשפט, הכנסת ה-15 (22.2.2000).

23 החתומים על פסק ההלכה הם השיח' ראד סלאח, אז ראש עיריית אום אלפחם ויו"ר הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית; השיח' דאוד זיני, קאדי בית הדין השרעי בעכו; הקאדי אחמד נאטור, נשיא בית הדין השרעי לערעורים; השיח' כאמל ריאן, נשיא עמותת אלאקצא וממנהיגי הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית; ח"כ תופיק ח'טיב מהפלג הדרומי של התנועה האסלאמית; ומר פהד עלי חוסיין.

המקרה שלפנינו מלמד שאנשי ציבור אלה נזעקים לשימור סמכות הדת רק במרחב הפרטי. הם אינם משתמשים בטיעונים דתיים לגבי עניינים אחרים הרלוונטיים לאזרחים הפלסטינים בישראל, כמו חינוך, הפקעת אדמות, פיננסים, משפט פלילי, מזון, חופש העיסוק, כבוד האדם ועוד. התנגדותם בנושאים אלה מעוגנת בשדה הלאומי, בהיותם פלסטינים, או בשיח ההגנה על זכויות האזרח, ואילו הדת מגויסת רק לשמירה על מקומות קדושים ולשימור המצב בנושאי אישות וביחסים המגדריים, שכמו המקומות הקדושים עדיין נתפסים כסמל דתי ולאומי.

למוסדות הדתיים, כמו לתנועות האסלאמיות, למערכת בתי הדין השרעיים ולאנשי דת אחרים, הייתה עמדה מגובשת נגד הצעת התיקון, והם דיברו בשם האסלאם ובשם האוטונומיה התרבותית. גם עמדת הנשים שיזמו את תיקון החוק הייתה אחידה, והן הדגישו את זכותם של הנשים ערביות לנשים יהודיות מבחינת הנגישות למערכות משפטיות, השוואת זכותן של נשים ערביות לנשים יהודיות מבחינת הנגישות למערכות משפטיות, על בסיס האמנות הבין-לאומיות כמקור סמכות אוניברסלי. הן טענו שבתי הדין השרעיים כלל אינם מוסדות לאומיים אלא חלק מן השלטון, ושהם מנוהלים בצורה לא מקצועית ובלי בקרה. נוסף על כך, טענו, הטיעונים הדתיים והלאומיים עולים רק כאשר מדובר בנשים או ביחסי מגדר.

בתגובה לפתווא הנזכרת לעיל אמרה חברת הוועד עו"ד תגריד ג'השאן כי "האישה היא הקורבן של בתי דין אלה ושל שחיתות זו [בבתי הדין]; לא ייתכן שבתי דין אלה, שהיו שותפים במכירת רכוש הווקף, יהפכו למוסדות לאומיים רק כאשר מדובר בנשים" (אבו ארשיד, 1997). חבר הוועד מוחמד זידאן, מנכ"ל האגודה הערבית לזכויות האדם, הוסיף ושאל: "איך השיח' תופיק ח'טיב [ח"כ מטעם רע"ם] מתיר לעצמו לשבת במועצת החקיקה הציונית, ואוסר על האישה להישפט על פי החוקים שנחקקים באותה מועצה?" (שם).

לעומת הקולות הרבים שביטאו את העמדה הדתית-אסלאמית, לא מצאתי אף לא התייחסות אחת של בתי הדין הכנסייתיים לעניין. התיקון לחוק אומנם לא היה אמור להביא לשינוי דרסטי בסמכויותיהם, מפני שרוב ענייני האישות של הנשים הנוצריות (מלבד מזונות לנשים נשואות) ממילא נידונו בבתי המשפט האזרחיים גם לפני תיקון החוק,²⁴ אך שתיקתם בכל זאת מפתיעה.

בניגוד לעמדה האסלאמית המגובשת, למחנה החילוני-הלאומי לא הייתה עמדה אחידה. מפלגת חד"ש תמכה בחוק לכל אורך הדרך, אך באמצעי התקשורת שלה לא היה דיון ציבורי בנושא. חברי הכנסת של חד"ש הצביעו בעד החוק בשלוש הקריאות ודיברו בזכותו במליאת הכנסת, על בסיס שיח של זכויות אדם ושוויון.

24 ראו "המדריך לבתי הדין הכנסייתיים לעדות הקתולים והאורתודוקסים" בהוצאת כיאן – ארגון פמיניסטי, באתר הארגון, <http://bit.ly/2G1xYSV>.

ח"כ מוחמד ברכה מחד"ש אמר בדיון לקראת ההצבעה בקריאה שנייה ושלישית:

אדוני היו"ר, חברי הכנסת, אני חושב שיש פה מהומה מיותרת סביב הצעת חוק הבאה לעשות שוויון ולעשות צדק [...] שוויון זה לא בא כדי לקעקע את בתי הדין השרעיים או הכנסייתיים או לפגוע בהם, אלא בא כתוספת של בחירה. נוסח החוק מדבר חד-משמעית על כך. כל ניסיון לטשטש את העובדה הזאת – אני חושב שהוא בא במטרה להעלים את האמת.²⁵

דיונים בנושא, אמנם לא רבים, נערכו גם בפורומים של ארגונים ומפלגות חילוניות ולאומיות כמו בל"ד, האגודה הערבית לזכויות האדם ומרכז עדאלה.²⁶ השאלה המרכזית שדנו בה הייתה אם בתי הדין הדתיים, בייחוד השרעיים, הם חלק מהאוטונומיה התרבותית שמקדמים ארגונים ומפלגות אלה. דיונים אלה חידדו שאלות הנוגעות לקבוצת התרבות והלאום, לגבולות האוטונומיה התרבותית ול"זכות" למונופול על הדת.

4. בתי הדין השרעיים והאוטונומיה התרבותית

הדיון על תיקון החוק אתגר את מושג "האוטונומיה התרבותית", עיקרון שהעלתה לשיח מפלגת בל"ד עם הקמתה בשנת 1995, כלומר דרישה לניהול עצמי של בתי ספר, אוניברסיטאות, אמצעי תקשורת ומוסדות תרבות אחרים. הרעיון עלה לראשונה במאמר שכתבו בשנת 1989 עזמי בשארה וסעיד זידאני, בשעתו מרצים באוניברסיטת ביר זית (בשארה וזידאני, 1989).

אפשר להבחין בשתי תפיסות עיקריות לגבי הקשר בין תיקון החוק לאוטונומיה תרבותית: את התפיסה הראשונה ייצג עו"ד חסן ג'בארין, מנכ"ל מרכז עדאלה, שראה בתיקון פגיעה באוטונומיה התרבותית; ואת השנייה ייצג עזמי בשארה, מנהיגה של בל"ד ונציגה בכנסת, שגרס שהתיקון אינו פוגע באוטונומיה התרבותית.

ג'בארין (1997) טען שבתי הדין השרעיים הם מוסדות לאומיים ולא רק דתיים, ושהמדינה אינה אמורה להתערב בענייני המיעוט אלא במקרים נדירים כמו פגיעה בחיי אדם ובכבודו, וכדי להגן עליו מפגיעה מוחלטת בזכויותיו, כמו למשל במקרים של רצח בשם מה שנקרא "כבוד המשפחה", מילת נשים ואלמות נגד נשים על גוניה. בשאר העניינים, טען ג'בארין, המיעוט הפלסטיני בישראל לא יפתח אורח חיים דמוקרטי בשל התערבות המדינה אלא באמצעות תהליכים ודיוניים פנימיים.

25 פרוטוקול ישיבה 242 של הכנסת ה-15 (5.11.2001).

26 ראו למשל הודעה על יום עיון שיזמה מפלגת בל"ד בנושא בנצרת ב-1997 (אבו סעלוק, 1997) ופרוטוקול של שולחן עגול מתאריך 14.6.2000. שיזמו האגודה הערבית לזכויות האדם וארגון עדאלה לדיון בהצעה לתיקון החוק (שמור בארכיון הוועד).

בישיבת הוועד בהשתתפות חברי הכנסת הערבים התומכים בתיקון, בעקבות הפתווא, הביע בשארה תמיהה נוכח מי שהציגו אותו כמתנגד להצעת התיקון מכיוון שהוא ממובילי הגישה הקוראת לאוטונומיה תרבותית. לטענתו, התיקון ממילא אינו מבקש לבטל את בתי הדין השרעיים, כך שמי שירצה יוכל לפנות אליהם, והתיקון רק ייצור תחרות שעשויה לשפר את התנהלות בתי הדין כדי למשוך אליהם מתדיינים. בשארה התפלא על כך שבתי הדין השרעיים מתנגדים לכך שמוסלמים יישפטו על פי דין שאינו אסלאמי, ובה בעת משתמשים בשירותי המשטרה וההוצאה לפועל באכיפת החלטות והבאת מתדיינים בפניהם. נוסף על כך טען בשארה שהאוטונומיה התרבותית אינה צריכה לבוא על חשבון זכויות אדם אוניברסליות.²⁷

עיון בחומר הארכיוני מראה שלמרות פעילותן הענפה לתיקון החוק, הפעילות הפמיניסטיות לא תרמו לדיון הפוליטי והאינטלקטואלי הכתוב בנושא. לא מצאתי בארכיון הוועד או בעיתונות של אותה תקופה מאמרים או טקסטים שהן כתבו, פרט למאמר דעה שלי (הווארי, 2000) ולמאמר של הפעילה הפמיניסטית הודא רוחאנא (שלא הייתה חברה בוועד), שפורסם בכתב העת של ארגון עדאלה (רוחאנא, 1999). מאמרה השווה בין פעילותן של הפלסטיניות בארץ בנושא דיני אישות לפעילות של נשים מהמיעוט המוסלמי בהודו באותו נושא. יתר על כן, מלבד ריאיון עם החוקרת ליסה חג'אר מאוניברסיטת ביר זית בעיתון **אלאיתיחאד** (נפאע, 1997), לא נמצאה כתיבה פמיניסטית שהתנגדה לתיקון החוק, אף על פי שגם אז היו פעילות פמיניסטיות שהסתייגו ממנו. באותו מאמר טענה חג'אר שכאשר השיח הפמיניסטי של המיעוט מאמץ את התיאוריה הליברלית ואינו מביא בחשבון את השייכות הלאומית והקולקטיבית של האישה, הוא נוקט למעשה מחשבה פמיניסטית ריאקציונרית.

5. דיונים על תוכנו של החוק ומגבלותיו

לצד הדיון העקרוני בהצעת התיקון התנהלו דיונים גם על תוכנו של החוק ומגבלותיו. בשל קוצר היריעה אתייחס רק לאחת הסוגיות שעלו לדיון, בגלל חשיבותה, והיא הסוגיה של החלת החוק הדתי גם בבתי המשפט לענייני משפחה.

בתי המשפט האזרחיים לענייני משפחה פוסקים בהתאם לחוק הדתי של המתדיינים, כלומר השופט בבית המשפט לענייני משפחה אמור לשפוט על פי הבנתו את החוק הדתי ואת הפרשנות שלו, ובהתאם לדתם של הפונים, גם כאשר הוא יהודי והפונים מוסלמים או נוצרים, חילונים או דתיים. נוסף על כך חלים בבית המשפט האזרחי (והדתי) החוקים הרלוונטיים שנחקקו בכנסת, כמו למשל חוק הכשרות המשפטית ודיני העונשין.

27 פרוטוקול ישיבה מארכיון הוועד, ללא תאריך. על הישיבה נכתב גם בעיתון פסל אלמקאל (פסל אלמקאל, 1997).

בישיבת ועדת חוקה, חוק ומשפט שדנה בהחלת רציפות על הצעת החוק, בפברואר 2000, תהה הקאדי אחמד נאטור איך יוכל שופט יהודי לשפוט על פי דין האסלאם: "אם זה על-פי הדין האישי, שזה האסלאם, האם מוסקוביץ וברקוביץ יפסקו?"²⁸; בעקבות זאת שאל ח"כ בשארה מה היתרון בהצעה (כלומר מהו החידוש הגלום בה, אם גם בבית הדין האזרחי הדיון מתנהל על פי הדת), וביקש מיו"ר הוועדה להסביר איך הוועדה מתמודדת עם שאלתו של הקאדי. לאחר מכן, לקראת ההצבעה בקריאה שנייה ושלישית, הגיש בשארה הסתייגות להצעה, שמבקשת לקבוע שהשופטים בבית המשפט לענייני משפחה ישתתפו בהשתלמות של שנה בנושא דיני מעמד אישי מוסלמיים ונוצריים.²⁹

הוועד הגיש את ההצעה בהניחו שהחוק הקובע בבתי הדין לענייני משפחה הוא החוק האזרחי, שאותו ראו הפעילות כאוניברסלי. בראיונות שערכתי איתן יותר מעשר שנים אחרי תיקון החוק טענו עורכות הדין תגריד ג'השאן והדס תגרי, חברות הוועד שהיו בין מקדמות התיקון, ועו"ד סוניה בולוס שהצטרפה לוועד אחרי התיקון, שאף שהם דנים על פי החוק הדתי, בתי המשפט לענייני משפחה מעניקים משקל יתר לחוק האזרחי, וכפופים לבקרה יותר מבתי הדין הדתיים. הן הוסיפו שמקור הסמכות בבית המשפט האזרחי הוא החוק האזרחי, ולא הטקסטים הדתיים כמו בבית הדין הדתי.

את טיעוני הוועד שמעתי מעורכות הדין שראיינתי, אבל בארכיון הוועד לא מצאתי תיעוד של דיונים מעמיקים בשאלות אלה.³⁰ מורכבות הנושא קיבלה ביטוי בדבריו של ח"כ בשארה, אשר שלל את הרעיון של מינוי שופט לבית המשפט לענייני משפחה בלי שתהיה לו השכלה בדין הדתי.³¹ במאמר שכתב בשארה כמה ימים אחרי הישיבה תיאר יום אחד בחייו של ח"כ ערבי ומנה את הדילמות העומדות בפניו (בשארה, 2000). לגבי תרומתו של תיקון החוק, בשארה טען שההיגיון הליברלי מאחוריו היה יכול להיות עקבי אילו חל החוק האזרחי בבתי המשפט האזרחיים, אך הגורמים (הישראליים) שתומכים בו אינם טרודים בשאלות אלה. לטענתו, הליברליזם של הרוב היהודי מנצל את דמותה של האישה הערבייה כדי לחזק את הסטריאוטיפ שלו (שם).

28 פרוטוקול ישיבה 91 של ועדת החוקה, חוק ומשפט, הכנסת ה-15 (22.2.2000).

29 בדיון במליאת הכנסת בקריאה השנייה והשלישית צוין שח"כ בשארה הגיש הסתייגות על ההצעה, אך לא דנו בה כי בשארה לא הגיע לישיבה. מדבריו של ח"כ ברכה בדיון אפשר להבין שבשארה דרש ששופטים בבית המשפט לענייני משפחה יעברו השתלמות של שנה בדיני אישות של הנוצרים ושל המוסלמים. ח"כ ברכה הביע תמיכה בהסתייגות (פרוטוקול ישיבה 242 של הכנסת ה-15 (5.11.2001)).

30 שאלתי את כל הנשים שראיינתי אם הן או חברה אחרת בוועד כתבה מאמר או נייר עמדה המתייחס לקשר בין הצעת החוק לאוטונומיה תרבותית, או לכך שהחוק הדתי יחול גם בבתי המשפט לענייני משפחה. אף לא אחת מהן ענתה בחיוב.

31 בישיבת ועדת החוקה, חוק ומשפט שהוזכרה לעיל (ראו הערה 28) שאל בשארה את יו"ר הוועדה, ח"כ פרופ' אמנון רובינשטיין, איך הם מתכוונים להתמודד עם הבעיה. רובינשטיין ענה: "אני מודה שהחוק פרובלמטי, יש גם בעיה של מינוי שופטים שבקיאים בדין המוסלמי".

הפעילות בחרו לדון בחוק מפרספקטיבה ליברלית הקוראת לזכויות אזרח אינדיווידואליות, ומתוך מודעות לנרטיב הפמיניסטי לגבי השימוש שעשתה התנועה הלאומית הפלסטית בנשים, שהן והאינטרסים שלהן נדחקו לתחתית סדר היום הלאומי, אבל בלי ביקורת או דיון על הבעייתיות של אימוץ השיח הליברלי בהקשר הקולוניאלי. ההתעלמות מההקשר הלאומי-הפוליטי יוצרת שיח ליברלי חסר הקשר, והעיסוק בו מחזק את מקומה של האישה כסמל זהות גם אצל הכוחות החילוניים. מצב זה מעמיד את הנשים במלכוד שבו עליהן לבחור בין זהותן הלאומית לזהותן המגדרית: בחירה בזהות הלאומית תוביל להסתמכות על בתי דין שרעיים, הכפופים למשרד הדתות או למשרד המשפטים הישראלי, ואילו בחירה בזהות מגדרית פירושה החלת דיני אישות שגם הם דתיים, אך נדונים בבית משפט אזרחי אצל שופט שהוא לרוב יהודי.

▲ 1. היוזמה השנייה: פעולה לתיקון חוק זכויות המשפחה

העות'מאני

ההקמה של עמותת "נסאא ואפאק – נשים ואופקים" בשנת 2001 נבעה במידה רבה מהדיונים על מקומה של הדת בשיח הפמיניסטי, אחרי שסוגיית הפרשנות הפמיניסטית לחוקי הדת לא קיבלה לגיטימציה בחוגים הפמיניסטיים במסגרת הדיון בדיני האישות.

עמותת "נשים ואופקים" היא ארגון פמיניסטי פלסטיני ששם לו למטרה לשפר את מעמד הנשים ולפעול נגד השימוש בדת ככלי לדיכוי נשים. המייסדות טענו שעמדתן עולה בקנה אחד עם האמונה הדתית, וכי הדת יכולה להיות בסיס לקידום מעמד האישה.³² בחלק זה של המאמר נדון בעיקר בפוליטיקה של עמותה זו בכל הקשור לדיני אישות.

בשנת 2007 ארגנה עמותת "נשים ואופקים" קמפיין למען זכויות נשים בירושה (ענברי, 2007), ובהמשך פעלה לשפר את מעמד הנשים בבתי הדין השרעיים. בשנת 2014 היא פעלה לפרסום המנשרים המשפטיים שעל פיהם פוסקים בתי הדין השרעיים, אשר לטענת העמותה תוכנם אינו ידוע לציבור.³³ העמותה פנתה להנהלת בית הדין השרעי בתביעה לפרסמם, ולאחר שבית הדין התעלם מפניותיה הרבות הגישה העמותה ב-2014 עתירה לבג"ץ³⁴ ובה דרשה להכריז על המנשרים האלה לא חוקיים. בג"ץ קיבל את הטענה של הנהלת בתי הדין השרעיים שהמנשרים הם במעמד של חוות דעת ואין להם תוקף משפטי מחייב, והעמותה ראתה בכך הישג.

32 מתוך אתר עמותת "נשים ואופקים".

33 בית הדין פרסם באתר משרד המשפטים בערבית רק ארבעה מנשרים מתוך 11 שנכתבו ושהקאדים הסתמכו עליהם בפסיקתם (מנדל ושחם, 2018).

34 בג"ץ 3094/13 עמותת ניסאא ואפאק נ' הנהלת בתי הדין השרעיים (9.3.2015).

גם כאן התקיימה פעילות פוליטית של נשים אל מול המדינה במטרה להגביל את סמכותם של בתי הדין השרעיים ולבקר את התנהגותם. מאז שנת 2012 פעלה עמותת "נשים ואופקים" לתיקון סעיפים בחוק זכויות המשפחה העות'מאני בטענה שאינו מתאים לתקופה שבה אנו חיים. העמותה עמדה על כך שהחוק הקיים מתייחס רק לנישואין וגירושין ואינו דן בשאר ענייני האישות (סריסי, עסלייה וג'השאן, 4201). אם כן, בשונה מוועד הפעולה לשוויון בענייני אישות, העמותה לא קראה לשינוי סמכויות בתי הדין, אלא פעלה לתקן את חוק המשפחה העות'מאני שחל בבתי הדין השרעיים ובבתי המשפט האזרחיים.

להלן כמה מהתיקונים שהעמותה הציעה (שם):

- שינוי בסעיף 4 של פרק הנישואין (مناكحات): דרישה להוסיף תנאי המציין שגילו של המאורס לא יהיה קטן מ-18, וגילה של המאורסת לא פחות מ-17.
- ביטול סעיף 10: במקום "מי שייצג את האישה בחתימת הכתובה (الولي في النكاح) הוא הגבר הקרוב אליה ביותר מצד האב (العصبة) על-פי סדר הקרבה", יש לכתוב "לא יהיה מייצג למי שגילו 18 ומעלה אלא על-פי רצונו/ה".
- תיקון סעיף 34: במקום שני עדים גברים בחתימת הכתובה, שני העדים יוכלו להיות גבר ואישה.
- הוספת שמונה סעיפים הקשורים בענייני אישות: סוגיית האבהות (סעיפים 158–160), משמורת על הילדים והסדרי ראייה (סעיפים 161–169) ומזונות (סעיפים 170–174).

את הצעת התיקון, שפורסמה כחוברת (שם), כתבו שלושה מומחים: נאיפה סריסי, מנהלת עמותת "נשים ואופקים" ובעלת תואר דוקטור בזכויות אדם, הקאדי השרעי בדימוס זיאד עסלייה, מומחה בהלכה האסלאמית, ועו"ד תגריד ג'השאן, פעילה פמיניסטית שייצגה נשים בבתי דין דתיים במשך יותר מעשרים שנה. כחלק מהלמידה והדיונים לקראת הצעת התיקון קיימו חברות העמותה פגישות ודיונים עם מומחים, וכן השתלמות של שבוע בעמאן, בנובמבר 2012, בהשתתפות ד"ר פרידה בנאני, מרצה למשפטים באוניברסיטת מרקש ומומחית בעלת שם עולמי להלכה אסלאמית.³⁵

35 ראו בהקשר זה מאמרה בנושא "הפמיניזם: קול שנשמע בשיח הדתי" (בנאני, 1998).

בהשתלמות השתתפו משפטנים ושופטי בתי דין שרעיים מהרשות הפלסטינית.³⁶

הצעת התיקון הועברה לחברת הכנסת חנין זועבי, כדי שתביא אותה לדיון ברשימה המשותפת. עוד לפני שהתקיים דיון כזה דלפה ההצעה לתקשורת וספגה ביקורת משתלחת מצד שופטים שרעיים, אנשי התנועה האסלאמית ומגיבים ברשתות החברתיות, כפי שסיפרה פעילה בעמותת נשים ואופקים שביקשה לשמור על עילום שם:

הקבוצה הזאת השתמשה במילים פוגעות שלא מתאימות, לא לדת, לא לתנועות אסלאמיות ובוודאי שלא לשופטים שרעיים [...] החוויה הזאת לימדה אותי שככל שאת מבינה יותר בתחום שלהם [של אנשי הדת], את נאבקת בהם בנשק שלהם. כלומר [אנחנו אומרות להם], לא רק אתם מבינים בדת, גם אנחנו יכולות להבין ויכולות גם להציג נוסחאות שאינן פוגעות בטקסט בלי לקבל את הפרשנות שלכם [...] הפרויקט שלנו הוא תיקון חוק המשפחה בבתי הדין השרעיים [...] זה חוק שנחקק בשנת 1917 ועד היום לא עבר אפילו תיקון אחד, אפילו לא בשפה אפילו בתרגום המילולי שלו יש טעויות [...] זה טקסט מתורגם מהשפה [התורכית] העות'מאנית לאנגלית ומאנגלית לערבית.³⁷

המתקפה נגד העמותה ונגד ח"כ זועבי התחילה עוד לפני ש"נשים ואופקים" יצאה בהצהרה כלשהי לגבי ההצעה, ולפני שהרשימה המשותפת דנה בה. בתחילת נובמבר 2015 פורסמה הודעה לעיתונות שבה נטען שחברי הכנסת של בל"ד הגישו הצעת חוק דיני אישות ובה 121 סעיפים, בלי להתייעץ עם "בעלי ידע וניסיון" מוסלמים. עוד נטען בהודעה שאחד הסעיפים המוצעים מבטל את הצורך בייצוג האישה בעת חתימת הכתובה, בניגוד להלכה (מנאע, 2015). הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית הצהיר בהודעה שפרסם כי יתנגד לכל הצעת תיקון שלא באה מהממסד השרעי, בין שהיא מובאת לדיון ובין שהיא מובאת ישירות להצבעה בכנסת (panet, 2015). הקאדי נאטור, נשיא בית הדין השרעי לערעורים בדימוס, קבע שהצעת החוק נותנת לישראל סמכות לחוקק בעניינים הפנימיים של המוסלמים, ושאם חוק כזה יוגש תהיה זו מתקפה נגד

36 ההשתלמות התקיימה בתאריכים 31.10.2012–4.11.2012, ואני השתתפתי בה כצופה במשך יומיים. בין המשתתפים בפגישות ודיונים השונים היו, על פי ההודעה שפרסמה העמותה, נשיא בית הדין השרעי ברשות הפלסטינית, השופט השרעי יוסף דעיבס, ד"ר לילה עבד רבו, השופטת השרעית סומוד אלדומירי, השופטת השרעית אסמהאן אלְתוּחִידִי, היועץ המשפטי ברשות הפלסטינית חסן אלעורי, השופט השרעי בדימוס זיאד עסלייה, ד"ר מוסא אבו רמדאן, ד"ר אשרף אבו זרקה, ד"ר נאיפה סריסי, עו"ד חלימה אבו סולוב, עו"ד הישאם שביטה ועו"ד תגריד ג'השאן. ח"כ חנין זועבי השתתפה בחלק מהדיונים (מנאע, 2015).

37 ריאיון מתאריך 12.1.206.

הדת וטבע העולם (الدین والدنيا) ונגד האסלאם והמוסלמים. עוד טען נאטור שהחוק מלא טעויות והטעויות (עת'אמלה, 2015).

טענותיה של התנועה האסלאמית בתגובה לטענות של עמותת "נשים ואופקים" משקפות מאבק על ייצוג ועל הסמכות ההלכתית. התנועה האסלאמית מעניקה את המנדט בענייני חקיקה לממסד השרעי בלבד, אך לא ברור אם הכוונה היא למערכת בתי הדין השרעי בישראל, הממונה חלקית בידי המדינה, או לתנועה האסלאמית כתנועה פוליטית. בחינת הנפשות הפועלות מראה שבקבוצה שדנה בהצעת התיקון מטעם עמותת "נשים ואופקים" היו גם קאדים מהרשות הפלסטינית, עורכי דין, חוקרים ידועים בתחום ההלכה האסלאמית וקאדי לשעבר בבית הדין השרעי בישראל.

הטוען השרעי עו"ד מוסטפא אע'באריה ראה בהתנהגות העמותה "חציית קו אדום", ואמר שהצעת חוק דיני האישות של 2015 "מסוכנת ופוגעת בחוקי השריעה ועקרוניתה, דבר שאי-אפשר לעבור עליו לסדר היום", ושהיא "פוגעת פגיעה בוטה בחופש הדת של המוסלמים בארץ ומהווה התערבות מהותית בשיפוט ההלכתי". "הקשר של המוסלמים למערכת המשפט השרעי", הוסיף, הוא "חובה הלכתית, לאומית ופטריוטית והחיבור שלנו לארץ הקדושה הזו, ולכן ההתנגדות לחוק היא חובה לאומית" (אע'באריה, 2015).

ב-17 בנובמבר 2015 נפגשה קבוצה של עורכי דין ושופטים שרעיים (נשים וגברים) באום אלפחם כדי לחשב את צעדיהם בעקבות משיכת הצעת החוק (אלברק, 2015). נראה שהדוברים בישיבה לא היו מודעים לכך שחוק המשפחה העות'מאני הוא חוק מדינה, ושחקיקתו עמדה בניגוד לאופי הגמיש של השריעה האסלאמית, שמאפשרת למתדיינים בחירה בין אסכולות שונות (חלאק, 2018 [2009]). יתר על כן, הנוכחים בישיבה לא ציינו, וספק אם ידעו, שחוק המשפחה העות'מאני היה אמור להיות חוק מודרני שלא חל רק על המוסלמים – החוק כלל 157 סעיפים שבתוכם 30 סעיפים מיוחדים ליהודים ולנוצרים, וסעיף 155 קבע שכל סעיף שאינו מופנה לדת מסוימת חל על כל אזרחי האימפריה (שחר, 2017). חוקרות משפט אסלאמי אפילו טענו שחלק מעקרונות החוק כלל אינם אסלאמיים, אלא גרסה עות'מאנית של חוקים צרפתיים (Sonbol, 1996).

אחרי המתקפה הקשה נגד "נשים ואופקים" הבהירה העמותה כי מטרתה לא הייתה להביא את הצעת תיקון החוק לכנסת אלא להגיש אותה לרשימה המשותפת כדי לנהל דיון פנימי בנושא (מנאע, 2015), בעקבות מחקר אקדמי שערכה (סריסי, עסליה וג'השאן, 2014). אך למרות הצהרה זו לא נערך אף דיון, כנס, יום עיון או אפילו שולחן עגול על הצעת החוק, לא מטעם עמותת "נשים ואופקים" ולא מטעם ח"כ זועבי או אחד מחברי הכנסת האחרים.

ההתקפה והתגובה הציבורית לה מזכירות את האווירה ששררה במהלך תיקון חוק בתי המשפט לענייני משפחה שהוביל ועד הפעולה לשוויון בענייני אישות. טיעוני המתנגדים לתיקון ב-1997 עלו שוב: ראשית, שהפמיניסטיות רוצות להחליש את סמכויותיו של בית הדין השרעי ולחזק את המשפט האזרחי על חשבון הדין האסלאמי, ובכך לפגוע גם במוסד האחרון והיחיד שבו יש למוסלמים סמכות ואוטונומיה; ושנית, שאם החוק יגיע למליאת הכנסת, חברי כנסת יהודים וציונים יוכלו להצביע על פרשנות דתית של הקוראן – דבר בעייתו עבור מיעוט לאומי שחי על אדמתו תחת מדינה יהודית. אבל גם אחרי שהעמותה הבהירה שמטרתה הייתה לעורר דיון ציבורי, ולאחר ניסיונותיה להביא את ההצעה למערכת בתי הדין השרעיים, ואחרי מאבק עם הנהלת בתי הדין השרעיים לפרסום מנשרי בית הדין השרעי לערעורים, לא הזמין אף גוף דתי, לאומי או פמיניסטי את הפעילות לדיון בנושא, והסטטוס קוו המשיך להתקיים.

רוב הפעילות בוועד הפעולה לשוויון בענייני אישות, שפעילותן נידונה בחלק הקודם, סיפרו בראיונות על הזלזול שהפגינו כלפיהן המתנגדים לתיקון חוק בתי המשפט לענייני משפחה, שהתבטא בשאלות כמו "מי אתן?" ו"מה בכלל אתן מבינות?".³⁸ הם הטילו ספק בכשירות ובלגיטימיות שלהן, אם לא שללו אותה לגמרי, וטענו שתוכן התיקון "אינו אסלאמי" ובא מנשים שאין להן שום מנדט או בקיאות בנושא.

זלזול בנשים וערעור על יכולותיהן ניכרים לא פעם בהקשרים של נוכחות נשים בסביבה של עילית מקצועית, קל וחומר כאשר מדובר בעניין דתי, שבו עמדת הנשים נתפסת כחילול הקודש – בין שהן אקדמאיות מומחיות, עורכות דין או חברות פרלמנט, ובין שאימצו שיח של זכויות אדם (כמו במקרה של הוועד) או אסטרטגיה של הסתמכות על טקסטים דתיים (כמו במקרה של "נשים ואופקים"). חלק גדול מהפעילים והפעילות בוועד לדיני אישות היו עורכי דין שעוסקים בנושא, ומנסחי הצעת התיקון של עמותת נשים ואופקים היו בעלת תואר ד"ר בזכויות אדם, קאדי בדימוס שכתב תזה לדוקטורט בהלכה אסלאמית ועורכת דין בעלת 30 שנות ניסיון בדיני אישות. מנהלת העמותה ערכה השתלמות עם מומחים מתחום המשפט וההלכה;³⁹ לעומת זאת, לחלק מאנשי הדת שתקפו את היוזמות לא היה אפילו תואר אקדמי.

38 ריאיון עם עו"ד תגריד ג'השאן, 2.11.2017; ריאיון עם עו"ד נאהדה שחאדה (לעיל ה"ש 10); ריאיון עם ח"כ עאידה תומא סלימאן (לעיל ה"ש 13); ריאיונות עם מקבולה נסאר (לעיל ה"ש 9).

39 בעקבות ההתקפות פרסמו חלק משופטי בית הדין השרעי ברשות הפלסטינית הודעה שבה טענו שלא השתתפו בתהליך אלא נכחו בדיון כאורחים (מנאע, 2015). פעילה בתנועת "נשים ואופקים", שביקשה לשמור על עילום שם, טענה בריאיון שקיימתי עימה (לעיל ה"ש 37) שהשופטים השתתפו בצורה פעילה בניסוח התיקון לחקיקה העות'מאנית, אך לא בדיון על תהליך החקיקה בכנסת. בהשתלמות בעמאן שבה צפיתי השתתפו בדיון כל הנוכחים, ובכלל זה השופטים השרעיים, והקשיבו בשקיקה לדבריה של בנאני.

מנהלת עמותת "נשים ואופקים" ציינה שהפסקת היוזמה זמנית בלבד, עקב ההתקפות על העמותה, שלא קיבלה תמיכה מאף לא גורם ציבורי, פוליטי או דתי אחד, אלא רק מארגונים פמיניסטיים חילוניים, אף שאלה לא בהכרח הסכימו עם דרכה הרואה בדת מקור סמכות ועם הניסיון "לשנות מבפנים". הודעת הארגונים הפמיניסטיים גינתה את ההתקפה על העמותה והביעה הערכה לתעוזה שלה בפתיחת הדיון הציבורי והפעילות למען מעמד האישה, וקראה לפתיחת הדלת לשוויון חברתי בכל הנושאים, ובפרט בענייני אישות, במרחב חופשי ודמוקרטי.⁴⁰

במסגרת העיון בדיני אישות ובהצעות התיקון שלהם במזרח התיכון, שחלקם הוזכרו לעיל, אני טוענת שההצעה של עמותת "נשים ואופקים" מתבססת על הגות ומחשבה דתית (اجتهادات) ולמעשה אינה מבקשת לחולל שינויים רדיקליים בחוק, יחסית להצעות שהעלו מוסלמיות במדינות אחרות במזרח התיכון ובעולם (Balchin, 2009; Charrad, 2012; El Hajjami, 2013; Mir-Hosseini, 2013).

המתקפה נגד "נשים ואופקים" דעכה במהירות מכיוון שהעמותה הקפידה את פעילותה בנושא. גם ח"כ זועבי, שלה הוגשה ההצעה, לא קיימה אף דיון בנושא – לא עם ארגונים פמיניסטיים, לא ברשימה המשותפת, לא בוועדת המעקב ואפילו לא בתוך בל"ד, אף שזועבי ידועה בהתנגדותה הנמרצת לכל ניסיון לכפייה דתית.⁴¹

זועבי חשבה שיש לדון בנושא לא כדי להעבירו כחוק אלא כדי להעלותו על סדר היום הציבורי. אך למרות חשיבות הנושא בעיניה, ובשונה ממנהגה, היא הפסיקה את פעולתה בנושא. כאשר שאלתי אותה על כך, ענתה:

בסופו של דבר לא המשכתי בפעילות בנושא. הייתי יכולה, אבל היה עליי להשקיע מאמץ כפול, לא רק מחוץ למפלגה שלי אלא גם בתוכה. כאישה, רבים מתנהגים כאילו יש מעליי "אחראי" שהולכים אליו להתלונן. אני נוקטת צעד מסוים, ואז התלונות מהקאדים ומהתנועה האסלאמית מגיעות לח"כים הגברים ברשימת בל"ד. כתוצאה מזה, ובהיעדר תמיכה, ולאור העובדה שהמפלגה, במקום שתראה בסערה הציבורית הזדמנות להתחיל מאבק שיש לו תמורה חברתית ופוליטית, ראתה בה נטל שיש להיפטר ממנו ולהוריד אותו מסדר היום הציבורי, לאור כל זה הפסקתי. [...] הרעש וההסתה היו יכולים לעזור לנו להביא

40 "הודעת סולידריות עם עמותת 'נשים ואופקים'", 2.12.2015, אתר עמותת "נשים ואופקים", <http://www.nisaa-waafaq.org/archives/44>.

41 ראו בהקשר זה את מאמריה על התנועה האסלאמית (זועבי, 2015) ואת מאמרה נגד כפיית ביטול מרוץ של נשים בטירה בטיעונים דתיים (זועבי, 2015).

את הנושא למרכז הדיון הציבורי, אבל היות שהמפלגה ראתה בו נטל, וגם נוכח ההסתה נגד המפלגה, נכנעתי.⁴²

דבריה של ח"כ חנין זועבי על יחסם של הגברים במפלגתה לנושא דומים למה ששמעתי מפמיניסטיות אחרות, חברות חד"ש ובל"ד. לטענתן, ההנהגה הפוליטית החילונית הגברית בוחרת להגיע לפשרה עם המסורת ועם ההנהגה הדתית, וכאשר הסוגיה מערערת את גבולות הפטריארכיה ונוגעת בשאלות של מיניות או מידת החופש של נשים, הפעילות נתפסות כמי שמחבלות במוסד המשפחה.

▲ ז. דיון ומסקנות

המאבק הפמיניסטי, החילוני והדתי, לתיקון דיני האישות ולשיפור יחסם של בתי הדין הדתיים לנשים, פועל בהקשר שיוצר הצטלבות של אתגרים. הפעילות הפמיניסטיות הצליחו במקרים מסוימים, כפי שראינו, להביא לשינויים חוקתיים קונקרטיים, ובמקרים אחרים, אף שלא הצליחו להביא לשינוי ואפילו הושתקו, הצליחו לאתגר את הממסד הדתי ואת השיח הציבורי.

המורכבות של המקרים שתוארו במאמר זה יוצרת מצב שבו על הפעילות "לשתף פעולה" עם הממסד של המדינה כדי לתקן חוקים, כפי שעשתה עמותת "נשים ואופקים" בשנת 2013 במאמציה לתיקון חוק המשפחה העות'מאני, או כדי להעביר חלק מהסמכויות בדיני אישות לבתי משפט אזרחיים, כמו שעשה "ועד הפעולה לשוויון בענייני אישות" בשנים 1995–2001.

לכן, גם כאשר המאבק דיבר בשם ערכים "אוניברסליים" של זכויות אדם, וגם כאשר גייס פרשנות אסלאמית רפורמיסטית ופעל בהשראת מגמות בעולם הערבי והאסלאמי, הותקפו הפעילות משתי הקבוצות שהובילו אותן, והואשמו ב"שיתוף פעולה עם הממסד הציוני", בשירות "אג'נדות זרות", ב"פגיעה באסלאם" ובמוסדות היחידים שבהם יש לפלסטינים "אוטונומיה לאומית בישראל" – זאת שעה שהממסד השרעי בישראל שייך למשרד המשפטים (בעבר היה שייך למשרד הדתות), ופקידיו הם עובדי מדינה.

ההתקפות על ועד הפעולה בענייני אישות והשתקתה של עמותת "נשים ואופקים" מלמדות על עוצמתם של מבני הכוח שאל מולם פועלת הסוכנות הנשית, גם כאשר

42 ריאיון עם ח"כ חנין זועבי, 3.12.2018.

הם חלשים לעומת המדינה ותלויים בה באופן מובנה. בעבור הכוחות הפוליטיים הפטריארכליים למיניהם של המיעוט הפלסטיני, שהמדינה שולטת בהם ומדכאת אותם, דיני האישות, ששולטים בנשים, במיניות ובמרחב הפרטי, הם סוג של "פיצוי" על השליטה במוסדות שנלקחה מהם.

אפשר לומר שמאבקן של פמיניסטיות פלסטיניות – דתיות וחילוניות – בנושא חוקי המעמד האישי בישראל קשור ישירות לא רק לנושאי מגדר, אלא גם לפוליטיקה שבין דת, מגדר ומדינה. כל יוזמה לתיקון חקיקה מחייבת פנייה לריבון הפוליטי. שלא כמו במדינות מוסלמיות אחרות, שתי הקבוצות שיזמו תיקונים כאלה אינן פועלות בתוך המדינה הריבונית שלהן. נשים פעילות במקומות אחרים בעולם המוסלמי, שקידמו רפורמה בדיני אישות, פעלו להעלאת המודעות בחברות שלהן, ובה בעת פנו אל הריבון הפוליטי, התעמתו עימו או שיתפו איתו פעולה. לעומתן, הפמיניסטיות הפלסטיניות בישראל, חילוניות ודתיות, נאבקות, כאמור, במדינה שמגדירה את עצמה מדינה יהודית, מתייחסת לאזרחיה כאל ישויות דתיות ורואה באזרח הערבי אזרח "מדרגה שנייה".

הפוליטיקה של דיני האישות בקרב הנשים הפלסטיניות בהקשר הישראלי היא נושא מורכב שמחייב דיון מעמיק בין כל הקבוצות בחברה, משום שהוא נוגע לא רק בשאלות של דיני אישות אלא גם בשאלות של דת ומעורבות המדינה בענייניהן של קבוצות מיעוט. הניסיון המתמיד להשתקתן של הפעילות לתיקון החוק מלמדת שקולן אינן נחשב בקרב האליטות למיניהן בנושאים שנתפסים כדתיים, גם אם הם משפיעים על חייהן במרחב הפרטי והציבורי. בדומה לכך, לא נוהל עם המדינה כל דיון על גבולות הפוליטיקה של הדת והמגדר בחברה הפלסטינית בישראל, ודיון כזה התנהל באופן מוגבל רק בתנועות פוליטיות או בקבוצות אינטלקטואליות שאינן מוגדרות דתיות. בינתיים, ההנהגה הדתית המסורתית – מערכת בתי הדין השרעיים, התנועות האסלאמיות ואנשי הדת במסגדים – משמרת את הסטטוס קוו בדיני אישות, ולעיתים מנסה לקבוע עובדות חדשות באמצעות איסור על פעילויות מסוימות, כמו מרתון נשים, או ביטול הופעה של זמרת או להקה מעורבת.

בכל מאבק באפליית נשים על רקע שאלת החירויות האינדיווידואליות, הגוף ו/או המיניות העלו נשים את הנושא והצליחו לכפות דיון ציבורי, ומולן פעלו גברים דתיים או חילונים, באופן ישיר או עקיף, להשתקתו – ופעמים רבות הצליחו. פטרונות זו הוחלה גם על מנהיגות פוליטיות פמיניסטיות שנתפסות כ"פזיזות" ו"רגשניות" או "אליטיסטיות" שאינן מכירות את החברה שלהן.

הניסיונות המתמשכים להשתקת הפעילות הם פריווילגיה של "האדונים השוליים" (הקאדים, ההנהגה הרוחנית האסלאמית, התנועות האסלאמיות וכולי) אל מול "המנהיגות המוחלשות" (פעילות פמיניסטיות או נבחרות ציבור). לרשות "האדונים", שהם עצמם פועלים בשוליים של מבנה הכוח הישראלי ומודרים ממשאבים חומריים,

עומדים משאבים סימבוליים רבים שהמשטר הפטריארכלי מעניק להם. משאבים אלה מחוזקים על ידי המשטר הקולוניאלי, ומפצים מעט על השוליות שלהם בממסד הישראלי.

למרות כל ניסיונות ההשתקה וההסתה, הפעילות הפמיניסטיות ממשיכות לקדם את האג'נדות שלהן. כפעילה פוליטית חשוב לי להעלות לשיח הציבורי את סוגיית הקשר בין מגדר, דת ומדינה בהקשר של הפלסטינים בישראל, וכחוקרת פמיניסטית חשוב לי לתרום למחקר מסוג זה שעודנו בתחילתו, כמו שכבר ציינתי.

רשימת מקורות

- אבו אלעסל, ריהאם, 2006. אלג'מעיות אלנסא'יה אלפלסטיניה פי אסרא'יל: אלמנטלקאת אלפכריה, אלסטרתיג'יאת ואליות אלעמל אלקא'מה (עמותות הנשים הפלסטיניות ביש' ראל: הבסיס האינטלקטואלי, אסטרטגיות וכלי עבודה), נצרת: מרכז אלטופולה.
- אבו ארשיד, סלימאן, 1997. "אלמראה פי מואג'הת ג'האז אלמחאכם אלשרעיה" [הנשים מול מנגנון בתי הדין השרעיים], **פסל אלמקאל**, 8-14 במאי, עמ' 12-13.
- אבו סעלוק, סלימאן, 1997. "פי נדוה נזמהא אלתג'מוע אלוטני אלדימקראטי פי אלנאצרה: תע' דיל קאנון אלאחוואל אלשח'סיה ועלאקתה באלחכם אלד'אתי אלת'קאפי יח'דע לנקאש ואלת' חליל מן זוואיא מח'תלפה" [יום עיון ביוזמת מפלגת בל"ד בנצרת: תיקון דיני האישות והקשר שלו לאוטונומיה התרבותית – דיון וניתוח מזוויות שונות], **פסל אלמקאל**, 19-25 במאי, עמ' 28.
- אלברק, 2015. "אום אלפחם: אג'תמאע ללמחאמין חול משרוע אקתראח קאנון אלאחוואל אלשח'סיה" [אום אלפחם: ישיבת עורכי הדין בנושא הצעת חוק דיני האישות], אלברק ניוז, 17.11.2015, <http://bit.ly/2Qk22yd>.
- אע'באריה, מצטפא, 2015. "לא ללמסאס באחכאם אלשרעיה ובאלמחאכם אלשרעיה!" [לא לפ' גיעה בחוקי השריעה ובבתי הדין השרעיים], אלמסאר, 4.11.2015, <http://almasar.co.il/art.php?ID=70940>.
- בנאני, פרידה, 1998. "אלנסוויה סות מסמוע פי אלח'טאב אלדיני" [הפמיניזם: קול שנשמע בשיח הדתי], הודא אלסדה, סמיה רמאדאן ואמימה אבו בכר (עורכות), **זמן אלנסאא' ואלד'אכרה אלבדי לה** [זמן הנשים והזיכרון האלטרנטיבי], קהיר: פורום הנשים והזיכרון, עמ' 163-194.
- בשארה, עזמי, 2000. "מן וחי אלתג'רבה פי יום ואחד" [בהשראת יום אחד של פעילות], **פסל אל-מקאל**, 25.2.2000, עמ' 3.
- בשארה, עזמי, וסעיד זידאני, 1989. "נחו תפכיר ג'דיד ללערב פי אסרא'יל" [לקראת מחשבה חדשה לערבים בישראל], **סחיפת אלערבי**, 29.12.1989.
- ג'בארין, חסן, 1997. "אליסאק אלאוסע לקאנון אלאחוואל אלשח'סיה: נחו תטוויר נזריה אלחוקוק אלג'מאעיה ללאקליה אלקוומיה פי אלבלאד (1)" [ההקשר הרחב של חוק דיני אישות: לקראת פיתוח תיאורית זכויות קולקטיביות למיעוט הלאומי בארץ (1)], **פסל אלמקאל**, 10-16 ביולי, עמ' 25.
- דסוקי, יוסף, 1997. "אוודאע אלמחאכם אלשרעיה בחאג'ה אלא תקווים ג'ד'רי ודראסה ג'דידה [מצב בתי הדין השרעיים דורש רפורמה רדיקלית ולימוד מחדש], אלסנארה, 16.5.1997, עמ' 17.
- הווארי, ערין, 2000. "אלנסוויה פי אלאחוואל אלשח'סיה" [פמיניזם בידיני אישות], **פסל אלמקאל**, 3.3.2000, עמ' 5.
- , 2019. "פעילות אסלאמיות פלסטיניות: פרספקטיבה מגדרית", מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- , 2018. "אלנסאא' ואלנדאל מן אג'ל אלתע'יר פי אלאחוואל אלשח'סיה: חאלת אלנסאא' אלפלסטיניאת דאח'ל אסרא'יל" [נשים והמאבק למען שינוי בענייני אישות: המקרה של הנשים הפלסטיניות בתוך ישראל], ערין הווארי, נאהדה שחאדה ונסרין עלימי, **חוקוק אלנסאא' ואלא-חוואל אלשח'סיה: אסטרתיג'יאת אלנדאל אלנסווי אלפלסטיני פי אסרא'יל** [זכויות נשים וענייני אישות: האסטרטגיות של המאבק הפמיניסטי הפלסטיני בישראל], נצרת: ועד הפעולה לשוויון בידיני אישות, עמ' 13-107.
- הראל-שלו, אילת, 2018. "דינמיקה של אזרחות מורכבת? ניתוח מגדרי של קונפליקטים אתניים ומעמדן של נשים בחברות שסועות – מעמדן של נשים מוסלמיות בהודו כמקרה מבחן", **המרחב הציבורי** 13: 227-250.
- זועבי, חנין, 2015א. משכלתנא מע אלחרכה אלאסלאמיה וליס מע אלאסלאם [הבעיה שלנו היא עם התנועה האסלאמית ולא עם האסלאם], **פסל אלמקאל**, 16.7.2015, עמ' 22.

- , 2015. "אלטירה מווחדה תסתיע" [טירה המאוחדת יכולה], **ערב 48**, 11.5.2015, <https://bit.ly/2Hjq0FG>.
- חלאק, וא'ל, 2018 [2009]. **אלשריעה: אלנזריה, אלממארסה ואלתחולות** [השריעה: תיאוריה, פרקטיקה ותמורות], בנע'אזי, לוב: דאר אלמדאר אלסלאמי.
- חלים, נאדיה, 2005. "אלאת'אר אלג'תמאעיה לל'ח'ולע: דראסה מקארנה בין אל'ח'ולע ואלת'ליק" [ההשלכות החברתיות של חוק הח'ולע: מחקר משווה בין הח'ולע לבין הליך הגירושין], קהיר: המרכז לענייני נשים.
- זיבק, היבא, וליאת קוזמא (עורכות), **מעמד אישי ומגדר: נשים פלסטיניות בישראל**, חיפה: פרדס. מנאע, עאטף, 2015. "ג'מעית 'נסא' ואפאק': מודוע תעדיל אלאחוואל אלשח'סיה פי זוואג' אל מוסלמין זובעה פי פנג'אן" [עמותת "נשים ואופקים": תיקון חוק דיני אישות בנישואי מוסלמים הוא סערה בכוס תה], בכרא, 3.11.2015, <http://bokra.net/Article-1317722>.
- מנדל, חנן, ורון שחם, 2018. "המנגנון המבורך": בתי הדין השרעיים והליכי בורות בתביעות אזרחיות, מאיר חטינה ומוחמד אלעטאונה (עורכים), **מוסלמים במדינת היהודים: דת, פוליטיקה, חברה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 161-190.
- נפאע, השאם, 1997. "פי מקאבלה ח'אסה באלאתחאד מע ד' ליזא חג'אר: מן קאל אן קדית אלא-חוואל אלשח'סיה מפצולה ענכם כאקליה קוומיה?" [ד"ר ליסה חג'אר בריאיון מיוחד לאלאתחאד: מי אמר שענייני אישות נפרדים מסוגיית המיעוט הלאומי?], **אלאיתחאד**, 4.7.1997, עמ' 18.
- סות אלחק ואלחוריה, 2001. "קאנון אלאחוואל אלשח'סיה: ח'טווה אולא נחו רדה אג'תמאעיה" [דיני אישות: צעד ראשון לקראת ריאקציה חברתית], **סות אלחק ואלחוריה**, 9.11.2001.
- , 1997. "פתווא" [פסק הלכה], **צות אלחק ואלחוריה**, 2.5.1997, עמ' 8.
- סריסי, נאיפה, זיאד עסליה, ותג'ריד ג'השאן, 2014. "חקי פי אלשרע ואלקאנון: קאנון קראר חר קוק אלעא'לה אלע'תמאני אלמעמול בה פי אלמחאכם אלשרעיה פי אסראא'יל מע אלעתדיל אלמוקתרח" [זכותי על פי השריעה והחוק: חוק המשפחה העות'מאני שחל בבתי הדין השרעיים בישראל וההצעה לתיקון], כפר קרע: עמותת נשים ואופקים.
- עבדו, ג'נאן, 2008. **אלג'מעיות אלנסאא'יה ואלנסוויה אלפלסטיניה פי מנאטק 48** [העמותות הפמיניסטיות ועמותות הנשים הפלסטיניות בשטחי 48], חיפה: מדה אלכרמל - המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי.
- עוואודה, ודיע, 1997. "לסאן חאל בע" אלמאד'ונין אלשרעיין: יא רב תשתי ערסאן" [שופר של כמה רשמי נישואין: אלוהים, שהחתנים יפלו מהשמיים!], **כל אלערב**, 28.2.1997, עמ' 14.
- ענברי, איתמר, 2007. "סקר: הנשים הערביות מנושלות מירשתן", **מעריב nrg**, 24.2.2007, <https://www.makorishon.co.il/nrg/online/1/ART1/548/075.html>.
- ע'ת'אמלה, ריהאם יוסף, 2015. "תעדיל קאנון 'אלאחוואל אלשח'סיה' ית'יר אסתיאא' קדאת פלסטין [תיקון חוק 'דיני האישות' מעורר חוסר שביעות רצון אצל הקאדים בפלסטין], בכרא, 12.11.2015, <https://www.bokra.net/Article-1318780>.
- פסל אלמקאל, 1997. "אלנא'ב מחאמיד יחד'ר מן חסם קדאינא ען טריק אלפתאוא" [ח"כ מחאמיד מזהיר שלא להכריע את עניינינו דרך פסיקות הלכה], **פסל אלמקאל**, 15.5.1997, עמ' 8.
- קוזמא, ליאת, 2011. "המאבק הפמיניסטי המרוקאי לשינוי חוק המעמד האישי", הנ"ל (עורכת), **לנוכח בית הדין השרעי: תהליכי שינוי במעמדן של נשים מוסלמיות בישראל ובמזרח התיכון**, תל אביב: רסלינג, עמ' 119-136.
- ראפע, עלי, 1997. "אלמראה פי מואג'הת אלמחאכם אלשרעיה" [נשים בעימות עם בתי הדין השרעיים], **פסל אלמקאל**, 15-21 במאי, עמ' 16.
- רוחאנא, הודא, 1999. "על פמיניזם וזהות לאומית/דתית: מנסיון של נשים פלסטיניות בישראל ומוסלמיות בהודו", **מחברות עדאלה**, 1: 21-25.

שאוה, מנשה, 1998. "הצעת חוק בית-המשפט לענייני משפחה (תיקון מס' 4) (השוואת סמכויות שיפוט), התשנ"ח-1998 – האומנם ברכה לנשים המוסלמיות והנוצריות?", **הפרקליט** מד: 358–400.

שוטרי-בדארנה, באנה, 2003. **חול תעדיל קאנון מחאכם שוא'ן אלעא'לה ותאת'ירה עלא סלאחיאת אלמחאכם אלשרעיה ואלכנסיה** [על תיקון חוק בתי הדין לענייני משפחה והשפעתו על סמכויות בתי הדין השרעיים והכנסייתיים], נצרת: ועד הפעולה לשוויון בדיני אישות.

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

panet, 2015. "אלאסלאמיה: תעדיל קאנון אלאחוואל אלשח'סיה יוג'ב אנ ינטלק מן אלשריעה" [התנועה האסלאמית: תיקון חוק דיני אישות חייב להתבסס על השריעה], panet, 4.11.2015, <http://www.panet.co.il/article/1114923> (נצפה לאחרונה 20.9.2019).

Abu Rabia, Rawia, 2011. "Redefining Polygamy among the Palestinian Bedouins in Israel: Colonialism, Patriarchy, and Resistance", *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law* 19(2): 459–493.

Arat, Zehra, F., 1994. "Kemalism and Turkish Women", *Women & Politics* 14(4): 57–80.

Balchin, Cassandra, 2009. "Family Law in Contemporary Muslim Contexts: Triggers and Strategies for Change", in Zainah Anwar (ed.), *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Kuala Lumpur, Malaysia: Musawah, pp. 209–236.

Bäumli, Yair, 2011. "The Military Government", in Nadim N. Rouhana and Areej Sabba-gh-Khoury (eds.), *The Palestinians in Israel: Readings in History, Politics and Society*, Haifa: Mada al-Carmel, Arab Center for Applied Social Research, pp. 47–57.

Bishara, Azmi, 2017. "Zionism and Equal Citizenship: Essential and Incidental Citizenship in the Jewish State", in Nadim N. Rouhana (ed.), *Ethnic Privileges in the Jewish State: Israel and its Palestinian Citizens*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 137–155.

Boulos, Sonia, 2019. "National Interests Versus Women's Rights: The Case of Polygamy among the Bedouin Community in Israel", *Women & Criminal Justice* 31(1): 53–76.

Charrad, Mounira M., 2012. "Family Law Reforms in the Arab World: Tunisia and Morocco", Report for the United Nations Department of Economic and Social Affairs (UNDESA), Division for Social Policy and Development, Expert Group Meeting, New York, 15–17 May.

--, 2001. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley, CA: University of California Press.

Chaudhry, Ayesha S., 2016. "Interrogating the 'Shari'a' Excuse: Religious Reasoning, International Law, and the Struggle for Gender Equality in the Middle East", in Marwa Shalaby and Valentine M. Moghadam (eds.), *Empowering Women after the Arab Spring*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 21–44.

El Hajjami, Aicha, 2013. "The Religious Arguments in the Debate on the Reform of the Moroccan Family Code", in Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (eds.), *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, London: IB Tauris, pp. 81–106.

Harel-Shalev, Ayelet, 2017. "Gendering Ethnic Conflicts: Minority Women in Divided Societies – The Case of Muslim Women in India", *Ethnic and Racial Studies* 40(12): 2115–2134.

Hatem, Mervat, 1998. "Secularist and Islamist Discourse on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial State", in Yvonne Y. Haddad and John L. Esposito (eds.), *Islam, Gender, and Social Change*, New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 85–99.

Jalal, Ayesha, 1991. "The Convenience of Subservience: Women and the state of Pakistan", in Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Philadelphia: Temple University Press, pp. 77–114.

Joseph, Suad (ed.), 1999. *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self and Identity*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Kandiyoti, Deniz, 2009. "Islam, Modernity and the Politics of Gender", in Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 91–124.

--- (ed.), 1991. *Women, Islam and the state*, Philadelphia: Temple University Press.

Karayanni. Michael, 2020. *A Multicultural Entrapment: Religion and State Among the Palestinian-Arabs in Israel*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

---, 2016. "Tainted Liberalism: Israel's Palestinian-Arab Millets", *Constellations* 23(1): 71–83.

Lamrabet, Asma, 2015. "An Egalitarian Reading of the Concepts of Khilafah, Wilayah and Qiwwamah", in Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani and Jana Rumminger (eds.), *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, London: Oneworld Publications, pp. 65–87.

Mir-Hosseini, Ziba, 2009. "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah", in Zainah Anwar (ed.), *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Kuala Lumpur, Malaysia: Musawah, pp. 23–63.

Sonbol, Amira El-Azhary, 2009. "The Genesis of Family Law: How Shari'ah, Custom and Colonial Laws Influenced the Development of Personal Status Codes", in Zainah Anwar (ed.), *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Kuala Lumpur, Malaysia: Musawah, pp. 179–207.

--- (ed.), 1996. *Women, the family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Sezgin, Yüksel, 2010. "The Israeli Millet System: Examining Legal Pluralism through Lenses of Nation-Building and Human Rights", *Israel Law Review* 43(3): 631–654.

Zion-Waldoks, Tanya, Ronit Irshai, and Bana Shoughry, 2020. "The First Female Qadi in Israel's Shari'a Muslim Court", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 38(2): 229–261.