

## שכול מודר: תפיסות השכול של אלמנות צה"ל בדואיות

סמדר בן-אשר ויערית בוקק-כהן

המחקר בוחן את משמעות האבל והאובדן מנקודת מבטן של אלמנות צה"ל בדואיות בנגב, המתמודדות עם השכול בחברה שבטית מסורתית. בחברה הישראלית השכול הצבאי הוא שכול הירואי הזוכה להוקרה ולהערכה חברתית, ואילו השכול של אלמנות צה"ל הבדואיות הוא שכול חברתי מודר. האלמנות מוצאות את עצמן נדרשות להתמודד לא רק עם השכול האישי, אלא גם עם חברה שמציבה להן סייגי התנהגות רבים ומונעת מהן כבוד והוקרה על אובדן הבעל. במחקר הנוכחי רואיינו שבע אלמנות צה"ל בדואיות וסיפורן חושף את דרך התמודדותן המיוחדת עם האובדן. החברה מצפה מהן להתנהגות מתאימה למסורת תוך פיקוח הדוק שנועד לשמור על הקוד המוסרי הנוקשה של כבוד המשפחה. מנגד, התגמולים המתקבלים ממשרד הביטחון ותמיכת עובדות השיקום של משרד הביטחון מאפשרים להן לפתח עצמאות ואוטונומיה. כדי לפעול בין מסרים סותרים אלה הן מפתחות יחס שלילי כלפי מדינת ישראל ומשרד הביטחון ויחס חיובי כלפי העובדות הסוציאליות של משרד הביטחון המלוות אותן בתהליך השיקום. עוד נמצא כי חלק מהנהלים לגבי אלמנות יהודיות ודרכי הסיוע הניתנות להן אינם מתאימים לתרבות ולמסורת של האלמנות הבדואיות, ויש לבנות מערך המותאם לצורכיהן.

**מילות מפתח:** אבל מודר, אלמנות צה"ל בדואיות, התאמה רגישת-תרבות, מדיניות שיקום, שכול צבאי

העין תבכה, הלב יכאב, אך לא נומר אלא את מה  
שאלוהים עשוי להיות מרוצה ממנו  
(קינת הנביא מוחמד על מות בנו. מתוך: *צמיח אל-כוכאלי*, תרגום מהמקור)

מאז ראשית המאבק על הקמת המדינה מלווה השכול הצבאי את החברה בישראל. במשך השנים עוצבו דפוסי הטיפול במשפחות השכולות ואף עוגנו בחוק משפחות חיילים שנספו במערכה, תגמולים ושיקום, תש"י–1950. ישראל היא מדינה דמוקרטית שמבטיחה שוויון לאזרחיה, ומשרד הביטחון נדרש לטפל במשפחות השכולות של בני המיעוטים כשם שהוא מטפל במשפחות השכולות היהודיות. אולם נראה כי חווייתן של אלמנות צה"ל הבדואיות טרם נחקרה לעומק. המחקר הנוכחי מתמקד בתפיסת האובדן, השכול והשיקום מנקודת מבטן של אלמנות בדואיות. ביקשנו להאיר גם את מערכת

היחסים המורכבת שיש להן עם משרד הביטחון ועם עובדות השיקום מצד אחד, וגם עם החברה הבדואית שהן שייכות אליה. לממצאי המחקר עשויה להיות חשיבות יישומית, משום שהם מזמנים בחינה מחודשת של אופן מתן העזרה לאלמנות בדואיות, וקריאה להתאימה לתרבותן.

---

## הבדואים בישראל

---

מספרם של הבדואים בנגב מוערך בכ-220,000. כ-100,000 נוספים חיים בגליל ועוד כ-30,000 במרכז הארץ. 60% מהבדואים בנגב חיים בכפרים מוכרים, והשאר מתגוררים בכפרים לא מוכרים (Dinero, 2010). 80% מהקרקות שעליהם ישבו הבדואים לפני קום המדינה הופקעו מהם. רובם הוקצו לצבא כשטחי אימונים והשאר נמסרו לרשות שמורות הטבע ולחוות בודדים (Marx & Meir, 2016). חלק מהבדואים הועברו בתחילת שנות ה-80 לשבע עיירות מתוכננות, ולאחר שהמדינה הכירה ב-11 כפרים, נשארו בשטח 35 יישובים לא מוכרים (Meir, 2016). תושבי הכפרים הלא-מוכרים אינם יכולים לקבל היתרי בנייה ולפיכך המבנים בכפרים אלה מוגדרים "בלתי-מורשים" ועומדים בפני סכנת הריסה (האגודה לזכויות האזרח בישראל, 2013). מאז האינתיפאדה הראשונה (1987) התעצמו בקרב הבדואים בנגב תחושות ניכור וזרות כלפי מדינת ישראל, במקביל להעדר הפתרון לדרישתם להכיר בבעלותם על אדמות הכפרים הבלתי מוכרים. בנוסף, בגלל ההזנחה ארוכת שנים, סובלת האוכלוסייה הבדואית ממצוקה כלכלית וחברתית קשה. ליישובים הלא-מוכרים אין רשות מקומית ותושביהם אינם זכאים לשירותי בריאות וחינוך, לחשמל ולאספקת מים (Koensler, 2013; Marx & Meir, 2016). השיח המוסדי והמחקרי המודרניסטי בישראל יוצר סגרגציה באמצעות הגדרת הבדואים כחברה נודית אקסקלוסיבית, ומתעלם כמעט לחלוטין מהמסגרות הלאומיות שלהם כפלסטינים, כמוסלמים וכמיעוט אזרחי ערבי. מדובר בזהות מורכבת מניגודים ומאי-התאמות (Abu-Rabia-Queder, 2016; Yiftachel, 2012).

משנת 1954 זכאים הבדואים לאזרחות ישראלית מלאה. להלכה אזרחות זו מקנה להם את כל החובות והזכויות האזרחיות כמו כל אזרחי ישראל (בן-דוד וגונן, 2001); אבל למעשה בפני כל המוסלמים (ערבים ובדואים) חסומות אפשרויות תעסוקה רבות, בעיקר במשרדי הממשלה ובמוסדות שבהם נדרש סיווג ביטחוני או עבר שכולל שירות צבאי. לצמצום מקורות הפרנסה השלכה ישירה על שיעור האבטלה בקרב הבדואים בדרום, והוא מגיע לכדי 30%; מספר רב של משפחות חיות מתחת לקו העוני (Abu-Bader & Gottlieb, 2009).

החברה הבדואית קולקטיבית ופטריארכלית. מנהגיהם של הבדואים מאופיינים במסורתיות, בשמרנות, ובקולקטיביות משפחתית ושבטית. מבנה המשפחה הפטריארכלי מתבטא בכך שהנשים תלויות באופן מוחלט בגברים במשפחה (Al-Krenawi & Graham, 1997). האב הוא הדמות הדומיננטית: כל בני המשפחה כפופים לו ומכבדים אותו, והוא בעל הסמכות הלגיטימית להחליט בכל הקשור לחייהם (אל-קרינאוי, 2000; דפנה-תקוע, לב-ויזל וצוויקל, 2005; נצר, 2015; Dwairy, 2004). הנשים נתפסות כרכוש של הגברים, והנישואין הפוליגמיים שכיחים (כשליש מהמשפחות) (Abu-Rabia, 2011). 80%–90% מהנשים אינן משתתפות בכוח העבודה ואינן יוצאות מתחום הבית, למעט לקניות ולצורכי בריאות (Ma'an, 2005). ניסיונות המערכת השבטית לשעתק את יחסי הכוח הפטריארכליים בספירה הציבורית מועצמים בידי המוסדות הישראליים ומשמרים את החוק השבטי ההגמוני באמצעות שימוש בהביטוס תרבותי-מגדרי של החברה הבדואית בניסיון להדיר נשים מהספירה הציבורית (Abu-Rabia-Queder, 2016).

#### שירות צבאי של חיילים בדואים

הבדואים אומנם אינם חייבים בגיוס לצה"ל, אבל משנת 1950 חיילים בדואים משרתים בהתנדבות. בתחילת שנות ה-80 הורחב גיוס הבדואים, שהיה בתחילה יחידת גששים בלבד, שהורכבה ברובה מבדואים, גם ליחידות שדה כמו צנחנים, גולני ושריון. מטרת השינוי הייתה לאפשר לחיילים בדואים להתקדם במסלול הפיקוד מהר למדי. בשנות ה-80 הוקם בפיקוד הדרום גדוד הסיוור המדברי (גדס"ר 585), שכלל בעיקר חיילים בדואים ומעט ערבים לא בדואים, מוסלמים ונוצרים (נצר, 2015). נתונים עדכניים של כוח האדם בצה"ל מורים על ירידה ניכרת במספר המתגייסים בכל שנה ושנה: בניגוד לעבר, שאז היה שיעור המתנדבים הבדואים לשירות בצה"ל 5%–10% מכלל אוכלוסיית הבדואים בגיל גיוס (Rosilien, 2012), בשנת 2014 ירד מספרם לאחוז מזערי. בצבא מעריכים שאחת הסיבות לירידה בגיוס היא מבצע "צוק איתן" (יולי-אוגוסט 2014), שבו נפגעה בעזה אוכלוסייה אזרחית הקשורה בקשרי משפחה עם הבדואים בנגב (שובל, 2015). סיבה נוספת היא ריבוי הנישואין עם קרובי משפחה מאזורי העימות ביהודה, שומרון וחבל עזה. מאחר שחלק מהפעילות הצבאית של צה"ל מתבצעת באזורים אלה, הבדואים מוצאים עצמם נמנעים מלהיות שותפים לה (פסו, 2012). אי-אפשר להתייחס לשכול האלמנות הבדואיות בלי להתייחס לעמדתה של החברה הבדואית כלפי עצם הגיוס לצבא. בניגוד לאוכלוסייה היהודית, שבה השירות הצבאי הוא חלק מהתרבות ההגמונית ומהערכים הלאומיים (למעט מגזרים ייחודיים כמו החרדים), הרי בחברה הבדואית, בייחוד מאז האינתיפאדה הראשונה, נחשב הגיוס לצבא מנוגד לערכי הליבה של החברה. לעתים הגיוס לצבא מתואר כמנוגד

לערכי הדת, אף שלמעשה הדת אינה אוסרת על כך במפורש. כנעאנה (Kanaaneh, 2003) ראינה חיילים מוסלמים ששירתו בצה"ל, ומרביתם ביטאו קשיים בהגדרת זהותם. החוקרת הבחינה שהחיילים ניסו להדגיש לפנייה שהם משתדלים להיות "הוגנים" ו"טובים" כלפי התושבים הפלסטינים במהלך ביצוע משימותיהם הצבאיות בשטחי יהודה ושומרון. תיאור זה תואם את ספרות המחקר שלפיה חיילים מקבוצות מיעוט אתניות מוצאים לעצמם דרכי התמודדות מיוחדות כדי להצדיק ולהסביר ביצוע משימות צבאיות באזורי מלחמה (Sutker, Davis, Uddo, & Ditta, 1995).

מחקרים הראו כי חיילים בני קבוצות מיעוט המשרתים בצבאות ברחבי העולם סובלים יותר מחיילים אחרים מבעיות נפשיות עקב מילוי משימות צבאיות באזורי לוחמה (Kulka et al., 1990; Sutker, et al., 1995). גם חיילים בדואים המשרתים בצה"ל נחשבים בעלי סיכון גבוה ללקות בבעיות שקשורות לטראומה (Slobodin, 2011; Caspi, Klein, Berger, & Hobfoll, 2011), שכן מעורבותם בפעולות צבאיות או בטיפול בהפרות סדר בשטחים מביאה לידי כך שלעתים קרובות הם מזדהים עם הנפגעים (שורר, 2016; Marsella, Chemtob, & Hamada, 1990). חיילים בדואים אשר בוחרים לשרת בכוחות הביטחון הישראליים, נמצאים במצב שבו זהויות שונות שלהם עומדות בקונפליקט נוכח התמודדות עם סיטואציות טעונות ומורכבות במהלך השירות ובעקבותיו. הבדואים המשרתים בכוחות הביטחון הם קבוצה בסיכון גבוה ל-PTSD בשל הסתברות גבוהה לחשיפה לטראומת מלחמה בעקבות אופי הפעילות הצבאית שבה הם משתתפים (שורר, 2008, 2016; Caspi et al., 2010).

בשנים האחרונות מופנה כלפי החיילים הבדואים יחס חברתי שלילי של זלזול והתרסה מצד מנהיגים ופעילי ציבור (יהב, 2011). תנועת ההתנגדות הפלסטינית, החמאס, לוחצת על מנהיגי שבטי הבדואים בישראל שימנעו מחבריהם מלהתגייס לצה"ל. התנועה מצהירה שבדואים שמשרתים בצה"ל מבזים את מורשתם ואת זהותם, שכן שירותם מסייע לצה"ל לגרום סבל לאוכלוסייה הערבית בישראל ומחוצה לה (UPI, 2004). מאז שנות ה-90 יש לא מעט משפחות שאיבדו את בנם בצבא והחליטו לקבור אותו בבית עלמין אזורי ללא פרסום שמו בתקשורת, בשל חשש מפני חרם. המשפחות אומנם זוכות לקבל את כל ההטבות מהמדינה, אבל מנסות להצניע ככל האפשר את נסיבות מותו של הבן ואת הקשר שלהן לצבא. ההימנעות מפרסום שמו של החלל אינה נובעת רק מחשש מפני חרם סביבתי. אחדים מהם היו נשואים לכמה נשים, והאישה השנייה או השלישית היא לרוב ילידת השטחים, ויש חשש שהידיעה שהבעל נהרג כחייל בצבא הישראלי תפגע בהוריה ובאחיה (יהב, 2011). בחינת השכול הצבאי בחברה הבדואית מחייבת איפוא להתבונן מבעד לעדשת הרקע החברתי והפסיכולוגי המורכב שתואר לעיל, כדי להבין את ההקשר שבו אלמנות צה"ל הבדואיות נדרשות להתמודד עם השכול ועם האובדן האישי.

## שכול בחברה הבדואית

חויית האובדן והשכול היא אומנם אוניברסלית, אולם חברות ואנשים נבדלים זה מזה באמונות, בתפיסות האבל ובדרכים להתמודד עימו (Bonanno, Boerner, & Wortman, 2008). הבדלים תרבותיים מסבירים חלק מהשוני בתגובות לאובדן משום שתרבויות מעצבות ומפרשות באופן שונה את השכול, את תהליך האבל ואת דרכי השיקום (רובין, מלקינסון וויצטום, 2016). לשכול בחברה הבדואית מאפיינים ייחודיים מבחינה דתית, תרבותית וחברתית. הפתגם הבדואי אומר: "אלמאות חאק" (الموت حق), כלומר המוות הוא זכות. הבדואים מאמינים כי מיום לידתם רשום יום מותם על מצחם, והם אינם יכולים לערער על ה"מכתוב".

מאז אינתיפאדת אל אקצא בשנת 2000 נקשר השכול הפלסטיני לתודעה קולקטיבית של חברה שנאבקה נגד כובש זר. מסארווה (2015) מתארת כיצד טראומת האובדן בשל אלימות פוליטית יוצרת קהילה טראומטית שבונה לעצמה את תרבות המוות הקדוש על מנהגיו וטקסיו הייחודיים. לטענתה, פולחן זה מכיל את הצורך בבניית תודעה קולקטיבית המשחזרת ומעבדת את אירועי האלימות באמצעות יצירת תפיסת עולם של זיכרון חברתי שיש בו הזדהות עם פעולת הקורבן והערכה לסבל המשפחה.

ככלל, מעמדה החברתי של אלמנה ערבייה בהיררכיה החברתית הערבית נחשב נמוך מזה של אישה נשואה, ומצפים ממנה להפגין חולשה לאחר מות הבעל. מחקרים מראים כי רוב האלמנות הערביות חיות ביגון ומידי ובדיכאון (אבו־בקר, 2010; גבעון־סיני, 2000). עם זאת מעמדן טוב במעט מזה של גרושות (Meler, 2014). הקהילה רואה באלמנות חלק ממשק הבית המורחב של הבעל המנוח, ולכן הן נוטות להישאר בו. האלמנות עצמן פגיעות מאוד וכפופות לפיקוח חברתי הדוק שמגביל מאוד את עצמאותן ואת יכולתן להתרחק מקרבת לבית. עם מות הבעל מאבדות אלמנות ערביות את העצמאות היחסית שהייתה להן כשהיו נשואות. הכפיפות הכלכלית של האלמנה למשפחת הבעל והצורך בתמיכה כספית מקרובי משפחה הם מקור למתחים ולסכסוכים בתוך המשפחה המורחבת (אבו־בקר, 2010). לפנינו איפוא קבוצה חברתית מוחלשת משלושה היבטים: נשים, אלמנות, בדואיות. שתי הזהויות הראשונות מדירות אותן מעמדות כוח בחברה הבדואית. הדרה חברתית שלישית היא היותן בדואיות בחברה הישראלית. המחקר הנוכחי עוסק בהדרה חברתית רביעית: אלמנות שבעליהן שירתו בצה"ל.

## שכול צבאי מוקר בחברה הישראלית ומודר בחברה הבדואית

192 חיילים בדואים נפלו במהלך שירותם הצבאי או בנסיבות הקשורות לאירועי לחימה מאז קום המדינה. הורים שכולים, אלמנות ויתומים זכאים לתמיכת משרד הביטחון על

פי חוק. מספר אלמנות צה"ל הבדואיות עומד על כמה עשרות. הצעירה ביותר הייתה רק בת 19 בעת נפילת הבעל.

מודל השכול ההגמוני בישראל תואר בהרחבה במחקרים שעסקו ב"שכול המיוחס" בחברה הישראלית (לבל, 2012; Ben-Ari, 2005; Ben-Asher & Lebel, 2010), שם משפחות שכולות נתפסות בדרך כלל כאצולה חברתית, המייצגת ומשקפת את ערכי ההקרבה והגיוס בתוך "משוואה רפובליקנית" שמעניקה תגמולים מדינתיים בתמורה לנכונות הפרט להתנהג בהתאם לציפיותיה (Lebel, 2011). לבל (2012) טוען כי במקרה הישראלי מדובר בתוצרים של חברה המאורגנת סביב מיליטריזם תרבותי ואזרחות רפובליקנית, וכי האזרחות ההיררכית מעניקה תגמולים קונקרטיים וסמליים למי שתרים למדינה. למשפחות החללים מיוחסת "המעלה האזרחית האולטימטיבית", ומעמדה הציבורי של האלמנה בא לידי ביטוי במיוחד כסוכנת זיכרון המשתלבת בשיח ההנצחה, הגבורה והפטיוטיזם (Lebel, 2011). בתודעה הציבורית הישראלית השכול הצבאי מנוכס איפוא לקולקטיב ומואדר מתוך מתן משמעות שמתמצתת באמירה הספרותית ההירואית: "ובְּמוֹתָם צִוּוּ לָנוּ אֶת־הַחַיִּים". במדינות לאום אלמנות מלחמה מחויבות למלא תפקיד העונה על ציפיות מוסדיות המצדיקות את חשיבות הערכים שהביאו למות הבעל. זרטל (2002) מתארת בשלושה מאורעות (קרבת תל-חי, מרד גטו ורשה ואקסודוס), מכונני תודעה בבניית הקולקטיב הציבורי בארץ ישראל, כיצד הושעו המוות והשכול, ועל גבם כונן מיתוס המקדש את הדם והקורבן. לבל, לובי-עומר ופאסיק (2015) טוענים כי קהילת אלמנות הלאום ניצבת לפני דרישה חברתית לפתח התנהגות שבה חייהן יהיו קודש להנצחת הבעל המת.

שלא כמו השכול הצבאי המוקר (honored grief) בישראל, אלמנות צה"ל הבדואיות מתמודדות עם שכול מודר. האובדן שלהן אינו מוקר (unhonored grief). על אף היותו שכול מוכר על פי החוק הישראלי, החברה שהן חיות בה אינה מוקירה אותו. לאובדן אישי זה מאפיינים של נחיתות, ללא הוקרה חברתית ציבורית וללא משמעות לאומית. שאלת המחקר הייתה: כיצד חוות אלמנות צה"ל בדואיות את השכול וכיצד הן מתמודדות לא רק עם האבל ועם השכול הפרטי, אלא עם העוינות של חלק מהחברה הבדואית לעצם נסיבות מותו של החייל?

---

## שיטת המחקר

---

המחקר הוא מחקר איכותני פנומנולוגי ונעשה בו ניסיון לתאר, לתעד ולהבין את עולמן הייחודי והסובייקטיבי של אלמנות צה"ל בדואיות מזווית ראייתן של המרואינות.

### אוכלוסיית המחקר

מחקר בסביבה של סכסוך מציב אתגר בפני החוקר בשל אי-האמון והחשדנות המאפיינים את הנבדקים. כך מתגלים לא פעם קשיים בנגישות אל הנתונים, בניגודם, בפירושם ובהצגתם. סוגיה זאת של אמון, שוויון והדדיות במפגש הבין-אישי בולטת במיוחד כשהחוקר מזוהה עם אחד הצדדים המעורבים בסכסוך (אריאלי וכהן, 2013). על מורכבותו של מחקר שעורך חוקר יהודי מצביעות כמה חוקרות וביניהן וינר-לוי ופופר-גבעון (2011), וכן שלהוב קיבורקין ורואר-סטריאר (Shalhoub-Kevorkian & Roer-Strier, 2015). לטענתן חוקר יהודי הפונה למרואיין פלסטיני עשוי לעורר הזדמנות לדה-קונטקסטואליזציה של יחסי הכוח בין הרוב היהודי והמיעוט הפלסטיני. לפיכך, אין זה מפתיע כי הסכמתן של האלמנות להיפגש עם החוקרות לוותה בהיסוס. הרצון למלא אחר בקשת איש הקשר (בדרך כלל קרוב משפחה או מכובד בשבט) לווה בחשש מפני אינטראקציה עם מי שנתפס כנציג הממסד של קבוצת הרוב. חשדנותן של המרואיינות הצריכה לקיים את המפגשים במקומות מוסכמים (בית האלמנה, מוסד ציבורי ניטרלי ואפילו ביתה הפרטי של אחת החוקרות) ובנוכחות אנשים נוספים (בדרך כלל בת משפחה של האלמנה). בכמה מקרים העלתה מרואינת ציפיה לא ריאלית שהחוקרות יסייעו לה לקבל הטבות שונות מהמדינה, והובהר כי אין בידי החוקרות לסייע בכך.

אוכלוסיות הנמצאות בשולי החברה וסמויות מהעין או אוכלוסיות שהנגישות אליהן קשה (Heckathorn, 2002) מכונות גם "אוכלוסיות חבויות" (hidden populations). אוכלוסיות אלו מנסות להגן על עצמן במכוון מפני חשיפה (Watters & Biernacki, 1989). במקרה של אלמנות צה"ל הבדואיות עומד בפני האלמנות איום כפול: הן מצד הממסד הישראלי, הנתפס כגורם שמעורב בסכסוך המדיני, הפוליטי והחברתי עם הבדואים; והן מצד החברה הבדואית עצמה. המסורת הבדואית מצפה מהאלמנות לדחוק את עצמן הרחק ממוקדי ציבור ולהיזהר מחשיפה שאינה הכרחית. נסיבות אלו הקשו על קבלת הסכמתן להתראיין.

הגישה למעגלים חברתיים סגורים התבססה על אמון באדם נוסף, המוכר לחוקרות ולא אלמנות, והקשר נבנה בשיטת כדור שלג.

לצורך המחקר רואיינו 7 אלמנות בנות 29–60. מאז שהתאלמנו עברו 8–20 שנים. ארבע מהן היו נשואות נישואין פוליגמיים. כל הראיונות נערכו בעברית. בכמה ראיונות נכחה בת או אחות צעירה והן סייעו לאלמנה כשהתקשתה להתבטא בעברית. כדי לקבל תמונה רחבה על הסביבה שבה חיות האלמנות ועל התפיסות החברתיות כלפיהן, נערכו 18 ראיונות עומק עם אנשים מסביבתן החברתית של כל האלמנות שהשתתפו: עובדים סוציאליים, גברים בדואים משוחררי צה"ל, אנשי דת, מנהיגי הקהילה ופעילים חברתיים בקהילה. מרואיינים אלה התבקשו לספר מנקודת מבטם המקצועית והאישית כיצד מתייחסת החברה הבדואית לאלמנות צה"ל הבדואיות.

### איסוף החומר התיעודי מהראיונות וניתוחו

עקב הרגישות והטעינות של המפגש נמנענו מלהקליט את הראיונות והסתפקנו בכתיבת פרוטוקול צמוד ככל האפשר לתוכן השיחה. הראיונות נותחו באמצעות בחינת תימות עיקריות שעלו בראיונות, המכלילות את ההתבוננות בסוגיית אלמנות צה"ל הבדואיות מעבר למקרה הפרטי של כל אחת ואחת בנפרד. לפרוטוקול הריאיון צורפו הערות החוקרת. השלב הראשון של הניתוח עסק בחילוץ תימות שעלו מתוך הראיונות בשיטת התיאוריה המעוגנת בשדה.

### אתיקה

כל המרואיינים נתנו הסכמה מדעת להשתתף במחקר. לאורך המחקר כולו ובכתיבתו הקפדנו לשמור על חסיון המרואיינות אלמנות צה"ל ולכבד את הצורך שלהן בהגנה מפני חשיפה אפשרית. גם פרטים מזוהים של המרואיינים האחרים מסביבת האלמנות הושמטו. כל השמות במאמר הם בדויים. בנוסף, בכתיבת המאמר ויתרנו על עיסוק באירועים אישיים שהיה חשש כי יאפשרו לזהות את המרואיינת.

---

### ממצאים

---

כל האלמנות שרואיינו דיברו על האבל כעל חוויה פרטית, ואף אחת מהן לא ראתה עצמה נציגה חברתית או מובילה מאבק חברתי. כולן ראו עצמן חלק מהמשפחה המורחבת, מהשבט ומהחברה הבדואית-פלסטינית. הזהות הישראלית לא עלתה, אם כי אחדות סיפרו על הזדהות עם היחידה הצבאית שבה שירת הבעל. תיאור תהליך האבל בכל הראיונות תואם תהליכי אובדן רגילים כפי שהם מתוארים בספרות העוסקת בשכול (Bowly, 1980; Malkinson, Rubin, & Witztum, 2000; Silverman & Nickman, 1996). האלמנות סיפרו על ההלם עם קבלת הבשורה המרה, על הקושי לקבל את האובדן כמציאות, ולאחר מכן תחושות חוסר אונים, כעס, רגשות אשמה, וחשיבה דטרמיניסטית על הגורל, שהופיעו בסיפור חייהן לאחר תקופת ההסתגלות למציאות שהשתנתה וארגון מחדש של החיים הפנימיים והחיצוניים.

בכל הראיונות היה אפשר לשמוע על יחסה של החברה הבדואית לגיוס לצבא וכיצד ראו הנשים את השירות הצבאי של הבעל. סיפור החיים של האלמנות התחיל בדרך כלל בנישואין ועבר אל שגרת המשפחה בעת השירות הצבאי של הבעל, עד יום קבלת הבשורה המרה על מותו. בהמשך תוארו הלוויה וטקסי האבל. לאחר מכן סיפרו המרואיינות על תהליך ההתמודדות והשיקום.



הדיון בכל תימה יכלול התבוננות דרך תיאוריות השכול המוכרות תוך בחינת ייחודם של הממצאים שהתקבלו במחקר הנוכחי.

### נישואין לבעל המשרת בצה"ל: "בצבא אתה תהיה מסודר"

סיפורן של האלמנות על ההיכרות עם הבעל ועל הנישואין עימו אינו שונה מסיפורן של נשים בדואיות אחרות, למעט העובדה שהשירות בצבא נתפס בעיני האלמנות כיתרון מבחינה כלכלית וכיכולתו של החתן המיועד לפרנס בכבוד את משפחתו. כל האלמנות שרואיינו דיברו על אהבתן לבעל שמת. מסלול החיים נראה מבטיח מבחינה כלכלית, בעיקר ביכולת לבנות בית למשפחה בזכות ההטבות לרכישת מגרשים הניתנות למי ששירת בצבא והמשכורת הקבועה המאפשרת לקחת משכנתא. השירות הצבאי נתפס איפוא כפונקציונלי, כלומר כמקור פרנסה והזדמנות לביסוס כלכלי ולא כנובע מרצון לתרום למדינה. בחלק מסיפורי האלמנות וכן בסיפורי מרואיינים אחרים אפשר לחוש בין השיטין כי מתחת לפני השטח רוחשות בגלוי או בסתר אמונות ודעות פוליטיות הרואות בגיוס לצבא פגיעה במאבק הלאומי של הפלסטינים, שהבדואים מזדהים עימו.

במשפחה שלי אבא אמר שלא טוב להיות בצבא. במשפחה שלו [של בעלה] אמרו זה טוב להתגייס כי זו המדינה שלנו. אצלנו לא אהבו את זה, וגם אני לא אהבת את זה. לא רציתי שייכנס לצבא. לא אהבתי שהוא יילחם בפלסטינים. אם ימות זה חראם. ככה זה בדת שלנו, אם היית בצבא של היהודים. דיברתי איתו שלא טוב ללכת לצבא. (מהא)

מול אי-ההסכמה החברתית בנוגע לגיוס לצבא, מנסות הנשים למצוא צידוק שיאפשר הסטה של הסכסוך ויצירת עקיבות פנימית, והן עושות זאת בעזרת הסברים שפותרים את סוגיית ההתנגשות בין הערכים החברתיים הלאומיים ובין השירות הצבאי. אחדות מדגישות את הביסוס הכלכלי ואת הדאגה לרווחת המשפחה, אחרות מציינות את הלמידה האישית וההתפתחות של הבעל בצבא. הן מודעות לאווירה החברתית שבה רבים מהמשפחה או מהשבט מתנגדים לשירות הצבאי, אך כנשים אינן נדרשות להכריע בסוגיה זו, והיא שמורה בדרך כלל לגבר עצמו. תקופת השירות הצבאי לפני האסון צבועה ברגשות של געגועים לעולם שבו טרם אירע השבר. רוב הנשים מתארות את לידת הילדים ואת שגרת החיים בשבועיים שבהם נעדר הבעל מהבית בשל השירות בצבא ואת שבוע החופש שלאחר מכן:

בעלי היה הולך לצבא 15 יום ורק אז בא הביתה. כשהגיע לדרגה גבוהה יותר נתנו לו שבוע בעבודה ושבוע בבית. הוא שירת בעזה כל החיים שלו. (נג'ייה)

שגרת היום כללה גם הסדרי חיים זוגיים בתוך המשפחה: גם אם היו קשיים בתקופה שקדמה לאובדן, זמן זה מתואר כשגרה מבורכת. הנשים מבטאות את האובדן

גם בתיאור הגעגועים לתקופה זו, שבה חשו עצמן חלק מהחברה, מהשבת וממשפחת הבעל, למרות שירותו הצבאי. מותו של הבעל בצבא חשף אותן להתמודדות ישירה עם ההתנגדות החברתית לצבא, והשאיר אותן ללא ההגנה שהייתה להן בתפקידן החברתי הקודם כאשר חייל. חוקרים רבים (לדוגמה: Currier & Neimeyer, 2006; Saindon et al., 2014) טוענים כי בהערכת תהליך האבל חשוב להביא בחשבון את מכלול היחסים בין המת למתאבל, ולהתייחס ליחסים ביניהם לפני האובדן. מהראיונות עם האלמנות עולה כי הבעל המת והזיכרונות מיוצגים בעולמן הפסיכולוגי ללא חוויית קונפליקט שעלולה לערער את הזיכרונות ואת משמעות הקשר. דווקא העדר הצורך של האלמנות לייצג קבוצה חברתית מסוימת בקשר למות הבעל משאירה מבחינתן את האבל האישי במסגרת המשפחתית המצומצמת ומאפשרת העלאת זיכרונות פשוטים מחייהן המשותפים איתו ללא צורך שיהפוך לגיבור חברתי אחרי מותו.

#### קבלת הבשורה המרה: "לי לא אמרו כלום"

בשורות רעות נתפסות כאירוע חיים שלילי. קבלת ההודעה משבשת את הידע המוכר לאדם ומעמידה אותו בפני מצב חדש שהוא צריך להסתגל אליו. בין העבר והווה לבין העתיד נוצר שבר ברגע ההודעה על האובדן (Ben-Asher & Shalev, 2015; Snyder & Ford, 1987). וינצקי-סרוסי ובן-ארי (Vinitzky-Seroussi & Ben-Ari, 2000) מתארים כיצד הליך מסירת ההודעה על נפילת החייל, רגע "הדפיקה על הדלת", מייצג את הסיוט הגרוע ביותר עבור משפחות החיילים, משום שזוהי ההכרזה הרשמית על המוות. זהו רגע שאנשים זוכרים עד סוף חייהם.

הליך מסירת הבשורה המרה על מותו של החייל מובנה ומעוגן בתקנות משרד הביטחון וצה"ל בנוהל קבוע שמפעילה יחידה מיוחדת בצבא. מהראיונות עם האלמנות עולה שבכל הנוגע למשפחות הנפגעים הבדואים מתקשה הצבא ליישם נוהל זה, למרות ההקפדה הרבה הנהוגה בנושא. נראה כי הנהלים לא הותאמו לתנאי המגורים של הבדואים, שאין להם כתובות מדויקות, ובגלל התרבות ומנהגי הדת והמסורת השונים. ככלל, ההודעה על נפילת חלל נמסרת למשפחה בידי מחלקת נפגעים וקציני הערים במקום מגוריה של משפחת החלל. ההנחיה הברורה היא כי אם החלל היה נשוי, תיעשה הפרדה בין ההורים השכולים לאלמנה הן בשלב מסירת ההודעה והן בטיפול עצמו (דרורי-גוהר, 2011). אך כמעט כל האלמנות סיפרו על הליך לא סדיר של מסירת ההודעה. רובן קיבלו את הבשורה המרה מגורם מזדמן ולא רשמי, ללא גורמי תמיכה וליווי מותאם. אפשר להתרשם כי להורי החלל נמסרו ההודעות כראוי, אבל לא לאלמנות:

הייתי בבית. אין לנו דלת. יש צריף [מתרגשת. מזיעה. מבקשת שאדליק "רוח"].  
ראיתי טנדר ושני אנשים שלא הכרתי. חשבתי שבאו מבית חולים להודיע על אישה מהמשפחה שהייתה חולה. החלטתי ללכת לבית שלה. האישה שהייתה שם עשתה לי תה ואז הבן שלי נכנס ואמר: הוא גמר. אמרתי מי? הוא אמר: אבא. הוא

שכול מודר: תפיסות השכול של אלמנות צה"ל בדואיות

ידע מאנשים. בבית היו הרבה אנשים [...] ואני רואה חיילת ואת השייח' שלנו. השייח' אמר: גמרנו, הוא מת. הוא דיבר אתי ובכה. אני לא בכיתי. אני רק מסתכלת ככה [מדגימה כיצד היא פוקחת עיניים ופניה קפואות]. כל המשפחה ידעה, ורק אני לא. (סמירה)

במקרה של סמירה מילא השייח' את תפקיד האדם הקרוב, הן מבחינה דתית והן כסמכות משפחתית מכובדת. השייח' ידע למסור את ההודעה בשפה המתאימה ומתוך רגישות וכבוד. אך ברצף הפעולות האלמנה הייתה האחרונה (להרגשתה) לדעת על האסון. גם נור סיפרה כי המשפחה של בעלה ידעה לפניה שנהרג. כבר בשלוש בלילה הודיעו למשפחה על תאונת הדרכים שבה נהרג בעלה, אבל לה עצמה לא אמרו:

לי לא אמרו כלום. אח שלי שהיה איתו וידע, צלצל אליי בבוקר כל שעה ושאל מה אני עושה. לא הבנתי למה הוא דואג לי כל כך ומה קרה לו. אני הרגשתי שמהו לא טוב. בטלוויזיה היה כתוב שחייל בדואי נהרג. בעשר בבוקר באו ילדים של הדודים ואמרו לי שמוחמד מת. אף אחד מהצבא לא בא אליי. פתאום הם באו ואמרו לי. לא הרגשתי טוב וגם לא הייתי מאמינה.

מסירת בשורה מרה תמיד מתקשרת עם הפתעה משום שהפרט מקבל הבשורה עומד נוכח אירוע חיים שלילי המשבש את המובן מאליו, הידוע והמוכר לו (Charmaz, 2000). אובדן טראומטי מתרחש ללא הכנה מוקדמת בנסיבות טראומטיות חיצוניות. במקרה של נגייה ההפתעה הייתה עוד יותר חמורה:

לא עלה לי בראש למה החברים של בעלי התקשרו אליי וביקשו את מספר הטלפון שלו. המשכתי רגיל... ראיתי אנשים בבית של ההורים. הלכתי לשאול. ראיתי את אימא שלו יושבת ועל ידה הרבה אנשים. אף אחד לא אמר באופן מסודר. אולי הגיעו [להודיע] להורים שלו, לגברים, אבל לא אליי.

המשותף לכל האלמנות הוא חוויית הזיכרון הברור של רגע ההודעה, שיישאר חרוט כאילו היה משפט הסיום של הפרק הקודם ומשפט הפתיחה של הפרק הבא. אנשים שעברו אובדן או אירוע טראומטי יודעים לתאר את הרגע שבו עצר העולם מלכת. זיכרון הרגע מוטבע בגופם, בזיכרונם, יחד עם המילים שנאמרו, השבות ומהדהדות במדויק לאחר זמן רב (Ben-Asher & Shalev, 2015).

#### הלוויה: תחילת דרכו של המת להתקרב לאל

חוויית האובדן האישית-סובייקטיבית מתרחשת תמיד בתוך הקשר חברתי, ודפוסי האבל של המוסלמים שונים מאלו שבחברה המערבית (רובין ועמיתים, 2016; Goss & Klass, 2005; Rubin & Yasien-Esmael, 2004). האסלאם רואה במוות את רצון האל. הלידה והמוות נחשבים צו האלוהים, וכי עיתוי המוות נקבע מראש. הלוויה,

המתקיימת סמוך למוות, נתפסת כראשיתה של ההתקרבות לאל, תחילת המסע חזרה אל האלוהים (רובין ויאסין-איסמעיל, 2006). אחד החדית'ים המפורסמים של הנביא מוחמד שמביא סחיח אל-בוכארי מדבר על חובתם של המאמינים לקבל את גזירת המוות בברכה וללא תלונה: "כל מי שמאמין באללה וביום הדין, שיאמר את הטוב או יישאר בשקט", כמו אילם. סוג זה של שתיקה אינו נובע מבחירה, אלא מכך שהשתיקה היא בעצם האופציה היחידה. על המאמינים לומר את הטוב או לשתוק. חייל צה"ל שנופל בשירותו הצבאי יכול להיקבר בלוויה צבאית או אזרחית. זו ההכרעה הראשונה שעל המשפחה לקבל. באוכלוסייה היהודית האלמנה מכריעה לגבי קבורתו של החלל. כשהחלל בדואי פונים אומנם בנוהל פורמלי אל האלמנה, אך לאמיתו של דבר הוריו ומשפחתו הם שקובעים:

ביום שהוא נפטר באו המפקדים ושאלו אם לעשות הלוויה של הצבא או רגילה. אמרתי: ההורים שלו יחליטו אם הלוויה צבאית או רגילה. ההורים החליטו לעשות הלוויה רגילה, אבל היו מלא-מלא חיילים. (נג'ייה)

באו מהצבא ושאלו איזו לוויה לעשות לו. לא יודעת מה אמרו לי כי אז עוד לא ידעתי עברית ולא הבנתי טוב מה הם אומרים. (מהא)

במנהגי האבל החלוקה המגדרית ברורה: הגברים מבטאים קבלה של רצון האל, ואילו הנשים מקוננות ונותנות ביטוי לצד הרגשי. המסורת והדת אוסרות על האישה לראות את הבעל המת ואינן תומכות בנוכחות נשים על יד הקבר, משום שהן נחשבות חסרות שליטה עצמית (רובין ועמיתים, 2016). אך כמעט כל המרואיינות סיפרו כי הרגישו צורך עז להיות בלוויה. חלקן ויתרו על כך בשל ציווי המסורת, אך היו גם מרואיינות כשמצאו דרך להגיע לבית הקברות למרות הידיעה כי לא יוכלו להתקרב למקום הקבורה:

בלוויה משתתפים רק גברים. נשים לא הולכות. ככה בדת שלנו. אומרים שאישה לא חזקה בשביל להיות בלוויה. כששמו אותו [את גופת הבעל] באוטו, אני ביקשתי מחברה לקחת אותי. אמרה שאסור, אבל בסוף הסכימה והלכנו. רק אמרה לי שלא ארד מהאוטו. (אמאני)

הלכתי ללוויה. לא נותנים לנשים, אבל הלכתי. רצתי במקום שכל הרכבים נסעו ללוויה, אז מישהו לקח אותי ואמר לי שהוא יסיע אותי בתנאי שאני לא יורדת ולא צועקת. הבטחתי לו. היה קשה. אמרתי שאני רוצה להוציא אותו מהקבר. (מונירה)

יחסם של המוסלמים למת מתואר ברומן 'תשריין' מאת הסופר הערבי איימן סיכסק:

את יודעת שאצלנו באסלאם אומרים שמיד לאחר שקוברים את המת ומסובבים את הגב בפעם הראשונה אל הקבר כדי לצאת מבית הקברות, זאת מצווה לשכוח

שכול מודר: תפיסות השכול של אלמנות צה"ל בדואיות

אותו. זאת מצווה להפסיק לבכות. כי עד שלא שוכחים אותו לא נותנים לו לנוח או לפגוש את הבורא. (סיכסק, 2016, עמ' 205)

תהליך הפרידה מהמת הוא התשתית להסתגלות, לקבלת העובדה כי הנפטר כבר אינו בין החיים וכדרך לבניית מציאות חיים חדשה והסתגלות אליה. האובדן נתפס כקטיעה פיזית ופסיכולוגית של מושא האהבה:

ראיתי הכול שחור אחר כך. אני לא האמנתי שאחיה עד היום. שמתי בראש שלי שנגמר החיים שלי. הרבה דברים. שאני אתאבד. מי שקורה לו דבר כזה אומר: זהו, נגמר. אין משהו טוב אחרי הבעל. נשארתי בבית [של ההורים שלו] שנה וחצי. היה לי קשה: איך אעזוב את הבית שבו היו החיים שלנו? אני לא שוכחת את היום הזה. בשנייה החיים שלך נהפכים. הייתי איתו, הוא היה המשפחה שלי. בשנייה הכול נגמר. (אמאני)

בחברה הבדואית תהליכי האבל מתנהלים מתוך אמונה כי ביטוי רגשות קשים של כעס ואכזבה מבטאים חוסר הרמוניה עם רצון האל (רובין ויאסין-איסמעיל, 2006). אצל האלמנות בא השכול הקשה לידי ביטוי בלבוש שחור ובחווית דיכאון שחשו:

בהתחלה לבשתי הכול שחור. הרגשתי שזה טוב שאני לובשת שחור. אפילו לטייל לא רציתי. (יסמין)

קברו של בדואי אינו מקום לביקורים ולטקס זיכרון, בעיקר לא לנשים. הקבר עצמו פשוט, ועליו אבן עם שם הנפטר ותאריך הקבורה. אף אחת מהאלמנות לא תיארה ביקורים בבית הקברות. יום הזיכרון לחללי צה"ל והטקסים המתקיימים בו בבתי הקברות הצבאיים אינם חלק מהתרבות ומהמסורת של החברה הבדואית, כך יוצא שתהליכי ההנצחה — שבהם מועברת משמעות נפילתו של החלל אל המרחב הציבורי — אינם מתקיימים בחברה הבדואית ועימם נשללים גם תגמולי ההערכה וההוקרה החברתית למשפחות הנופלים. בהקשר זה יש לציין כי אומנם הוקמה אנדרטת הלוחם הבדואי בצפון הארץ, \* אך אף אחת מהאלמנות המרואיינות לא הזכירה מקום זה. בחינת דרכי ההנצחה שמשרד הביטחון מסייע בהן מעלה כי רובן אינן מתאימות למשפחות החללים הבדואים: פינות זיכרון, הכנסת ספר תורה, הקמת אתרי זיכרון, פעילויות ציבוריות כמו ערבי זיכרון ואירועי ספורט וכן התנדבות במחנות צה"ל, מלגות לימודים ולעתים אף קריאת בנייני ציבור על שם הנופלים (דרורי-גוהר, 2011) — כל אלה אינם מתאימים לתרבות ולמסורת של האסלאם. אין מדובר בהדרה מכוונת, אלא באי-ההתאמה של עצם ההנצחה לתרבות הבדואית.

\* אנדרטת הלוחם הבדואי נמצאת לצד כביש 77 (כביש המוביל), כקילומטר מצפון למחלף המוביל.

### מושא ההתמודדות ומסע השיקום

האסלאם מקציב לאבל שלושה ימים (חדאד), ובסיומם האלמנה נדרשת להתחיל להתארגן לחייה החדשים. אצל אלמנות צה"ל הברואיות התארגנות זאת כוללת שני שותפים במסע השכול: משפחת המוצא של הבעל ומשרד הביטחון, המחויב ללוותן בתהליך השיקום.

האסלאם מעניק לאישה מעמד שווה לגבר בכל הנוגע לאמונה, לתפילה ולבחירת בן הזוג, אבל נשים נמצאות כל העת בפיקוח חברתי הדוק, שמטרתו לשמור על כבוד המשפחה – ערך עליון בחברה הברואית (אלאסד־אלהווייל, 2016; Keddie, 2007). לאחר נישואיה והמעבר למגורים בסמוך למשפחת הבעל מוטל התפקיד פיקוח עליה (כדי למנוע מצבי בושה ופגיעה בכבוד המשפחה) על הבעל ואימו. בשנים האחרונות, מאז החלו הנשים לצאת לעבודה מחוץ לבית, החלה הדרישה מהאישה לצייתנות מוחלטת לבעל ולמשפחתו להתערער. מותו של הבעל משנה את המצב. העצמאות היחסית שהייתה לאישה בעת נישואיה אובדת, והחברה מצפה ממנה להפגין חולשה ולאבד את שמחת החיים (אבו־בקר, 2010).

בהקשר זה מעמדן של אלמנות צה"ל יוצא דופן. שלא כאלמנות אחרות, הנדרשות להסתמך על תמיכה משפחתית, אלמנת צה"ל אינה צריכה להישען כלכלית על המשפחה המורחבת. אולם דווקא יכולתן לקיים את עצמן ואת ילדיהן ללא תמיכת המשפחה המורחבת, מעמידה במבחן את הנורמה החברתית של הפיקוח, שכן הן כפופות למעשה לרצונותיה של משפחת הבעל. אם כן, מצבן של אלמנות צה"ל הברואיות מורכב: תגמולי משרד הביטחון שהן זכאיות לקבל נותנים להן כוח כלכלי, אבל מעדויותיהן עולים מקרים שבהם כרכו המשפחות את התביעה לשלוט בחינוך הילדים, ובעיקר הבנים של החלל, עם הרצון לשים יד על כספי התגמולים. על פי המסורת, הילדים הם רכושו של הבעל, ובמותו האחריות עליהם עוברת למשפחתו (Meler, 2014). המרווינות מתארות תמיכה שקיבלו מעובדות השיקום במאבק עם משפחתו של הבעל על כספי התגמולים ועל חינוך הילדים. דוגמה למאבק על התגמולים עולה מעדותה של נגייה:

אחרי חודש שהוא מת, בא האח שלו לעובדת הסוציאלית עם הרבה ניירות ואמר לה שאת הכסף היא צריכה להזרים לחשבון שלו ולא שלי. הוא אמר שהאח שלו חתם. היא אמרה לו שנותנים את הכסף לילדים והכול דרך האימא. פה הפצצה שמתקתקת עשתה בום, והמשפחה שלו לא רצתה יותר לראות אותי בעיניים. כל זה חיזק אותי יותר. כל מכה ומכה חיזקה אותי יותר. כל הזמן המשפחה חשבה כמה ייצא לנו כסף ממנו, והם ניסו להוציא כסף. הייתה מלחמה עם המשפחה של בעלי והתנתקנו.

שלוש מהאלמנות שרואיינו ויתרו על כספי התגמולים או רכוש אחר שצברו בחייהן

המשותפים עם הבעל לטובת משפחתו המורחבת, ואחרות בחרו בנייהול עצמאי של הבית והמשפחה. אלמנה אחת שלא היו לה ילדים ואשר מלכתחילה הייתה אישה שנייה – חזרה לבית הוריה, והקצבה החודשית מפרנסת את עשרת בני משפחתה. אחת האלמנות הצעירות, שלה ולבעלה לא היו ילדים כאשר נהרג, סיפרה כיצד ויתרה על הרכוש כדי לשמור על החסות המשפחתית שמשפחת הבעל העניקה לה לאחר מותו:

היה מגרש שהוא קנה בזמן שהתחננו, אבל לא היה על הניירות השם שלי. אמרתי שאני רוצה לגור שם. אמרו לי שתשכחי מהדבר הזה. לא הייתי חזקה. נכנסתי עם כסף. יצאתי עם כלום. כל מה ששלי ושילמתי מהמשכורת לפני שמת – הלך. היו לי קבלות והכול. אמרתי שאני לא רוצה בעיות. אם אני אשב איתם, הם יהיו טובים. אבל אם אנע בכסף, הם לא ישאירו לי אפילו טלוויזיה. לא רוצה לריב איתם כי הוא לא פה. (אמאני)

מהראיונות עם האלמנות עולה כי עצמאותן קשורה למשאב הכלכלי הקבוע ולתמיכת עובדות השיקום. כמה אלמנות סיפרו כיצד עמדו באסרטיביות מול משפחת הבעל בנושא הדרישות הכספיות וכוחן נבע מהתגמול החודשי של משרד הביטחון שהגיע ישירות לחשבונן. חלק מהחזיוק ומהעידוד לפעול באופן עצמאי מגיע מקבוצות התמיכה, מהמודעות המתפתחת בנוגע לכוחן. המשאב החשוב ביותר נוסף על התגמול החודשי, הוא תמיכתו של משרד הביטחון בפיתוח יכולת הניידות שלהן.

#### המאבק בין תלות ועצמאות: "לא צריכה שמישהו ייקח אותי"

אברוריביעה-קווידר (2005) מתארת את הקוד המוסרי הנוקשה של החברה הבדואית בקשר לכבוד ובושה. כבודה של האישה תלוי בצניעותה המינית. לפיכך מוגבלת הניידות של נשים צעירות במקומות ציבוריים ונמנעת ככל האפשר חשיפתן לפני גברים שאינם בני בית בחצר המשפחתית הקרובה והתחומה. התנהגות שאינה עומדת בקוד הכבוד מביישת את המשפחה והשבט ומקטינה את הלכידות, ולכן על הגברים לשמור על צניעות האישה ולמנוע ממנה התנהגות העלולה להיתפס כחורגת מקוד הכבוד והבושה. עם מות הבעל עובר תפקיד השמירה על קוד הכבוד והבושה לגברים אחרים במשפחה. הוצאת רישיון הנהיגה, ולאחר מכן היכולת לממש תנועה במרחב מהבית למרכזי קניות או לעיר מהווה איום ועימות עם הקוד המסורתי שהאלמנה כפופה לו. סמל מאבקן של האלמנות הבדואיות שרואיינו היה רישיון הנהיגה והמכונית שקנו (רק אחת מהן הייתה בעלת רישיון נהיגה לפני מות הבעל). כחלק מהמדיניות של פיתוח יכולות הניידות של האלמנה, מסייע משרד הביטחון ברכישת רכב או בהחלפתו. ניידותה של האישה משמעותה יציאה מחוץ לטריטוריה המשפחתית שבה היא נמצאת בפיקוח מתמיד, אל המרחב הציבורי. זו איננה רק יציאה במובן הפיזי, אלא יש לה גם משמעות סימבולית, חברתית ותרבותית.

בסיפורי האלמנות הוצג אירוע הוצאת רישיון הנהיגה כהישג חשוב במיצובן מול משפחת הבעל. נור סיפרה כי במשפחתה לא מקובל שאישה תנהג. כשנודע לאביה כי היא לומדת נהיגה, הוא דרש שתפסיק ללמוד בטענה, שאילו היה בעלה חי, יכול היה לאשר זאת, אבל מכיוון שהוא מת, היא מנועה מלצאת מחוץ לתחום החיים של המשפחה. נור השיבה כי אילו היה בעלה חי, היא לא הייתה צריכה לנהוג. את החלטתה להוציא רישיון נהיגה נימקה בצורך להביא את הילדים מבית הספר אחרי טיול שנתי או למרפאה כשיחלו. האב הוסיף להתנגד ואסר עליה להמשיך ללמוד, נור לא ויתרה, ובעזרת האחים, שלקחו אותה לבאר-שבע, המשיכה ללמוד בסתר, לעתים בכיסוי רעלה:

יש איש שמכיר אותי וראה אותי, אבל הוא חשב שזה מישהי אחרת ולא דיבר [...] עברתי את הטסט בפעם הרביעית בלי שאף אחד יידע. הרישיון הגיע בדואר לכתובת של ההורים.

השאלה אם יש לאלמנה רשות לנהוג מחוץ למרחב של המשפחה איננה מסתיימת עם קבלת הרישיון, אלא ממשיכה גם לאחר מכן בנוגע לקניית המכונית:

קניתי רכב. אחרי שסיימתי את הזמן של המלווה קניתי רכב. אין מי שיהיה מלווה שלי. אז עוד לא ידעתי את הזכויות ממשרד הביטחון וקניתי רכב מהכסף שלי. אבא בא אלינו ברגל לראות את האדמות שלו. הוא ראה את הרכב שלי, ולא ידע של מי הרכב. האיש שעבד אצלנו אמר שהאוטו של האלמנה. אבא לא דיבר. הוא כעס. (נור)

האלמנות סיפרו על העידוד שקיבלו מעובדות השיקום ללמוד לנהוג, על תחושת ההנאה שיש להן מכך וכיצד הנהיגה ברכב משלהן הביאה לצמיחת דימוי עצמי חיובי וחוריית מסוגלות.

מסע ההתמודדות של אלמנות צה"ל עם השכול מורכב וסבוך: בניית זוגיות חדשה ונישואין נוספים אפשריים כמעט רק בתוך משפחת הבעל, ובכל מקרה יהיו אלה נישואין פוליגמיים. באופן מסורתי האלמנה הבדואית נתפסת כנוקדת לחסות ולהגנה של גבר, ועליה לשלם על כך מחיר גבוה בחייה האישיים, בעיקר בכל הנוגע לויתור על רצונותיה ועל צרכיה האחרים. במחקר הנוכחי בלטה הגישה השמרנית ביחס לאלמנות, אך גם ניכרה שונות בין המשפחות:

אני לא התחתנתי כי אצלנו מחתנים אלמנות רק כשהמשפחה עצבניים או שהם מאוד דתיים. אז הם עושים לאישה בעיות. אצלנו במשפחה לא עושים לאישה בעיות. (סמירה)

כמה מהמרווינות קיוו כי כניסתן של גבר הביתה תקל עליהן בחיי היום-יום בכל הנוגע להסדרים החברתיים של החברה והתרבות הבדואית המאופיינים בחלוקה מגדרית ברורה. מחצית מהמרווינות נישאו שוב כנשים שניות:



שכול מודר: תפיסות השכול של אלמנות צה"ל בדואיות

הכרתי מישהו נשוי. גדול בעשר שנים. לא עשיתי חתונה רגילה. הוא לא עוזר לי כי יש לו אישה. (יסמין)

אחרי שלוש שנים אמר לי האח שלו [של הבעל שנהרג] שהוא רוצה להתחתן אתי. חשבתי שאם יהיה במקום אבא לילדים, הוא יעזור לי. הסכמתי להתחתן. ביום הראשון ידעתי שזה לא זה. כל הזמן היינו רבים. הוא לא עזר לי. לא נתן לי שקל אחד. השנה ברמדאן החלטתי שזהו. אני לא רוצה אותו בבית. (אמאל)

אפשר לראות שהציפיות של האלמנות מהנישואין החדשים מתנגשות עם המציאות. הנשים עושות ויתורים רבים למשפחה, לעיתים עד כדי ויתור על נכסים או זכויות. הן מצפות לשותפות של הבעל החדש בחינוך הילדים ובחלוקת הנטל במטלות היום-יומיות ובכלכלת המשפחה. בפועל למרות נישואיהן החדשים תנאי חייהן לא רק שלא הוטבו אלא לעיתים חלה נסיגה ביכולתן לנהל את המשפחה באופן אוטונומי ועצמאי. עם זאת אפשר לראות בעדותן גם צמיחה והעצמה פוסט-טראומטית, בעיקר ביחסן לעצמן ולמסוגלותן להתנהל בחיים תוך הפעלת שיקולי דעת מורכבים שהן מייחסות לעצמן.

#### הפיצול בייחסן של האלמנות למשרד הביטחון ולעובדות השיקום

הצמיחה האישית של המרואיינות וקשריהן עם משרד הביטחון הביאו לפתחן לא רק את הצורך להתמודד עם החברה הבדואית, אלא גם לפגוש את משרד הביטחון כמייצג את מדינת ישראל, ואת עובדות השיקום המסייעות להן. אגף משפחות והנצחה הוא הגוף הממלכתי האמון על טיפול מקצועי ורגיש וסיוע לרווחת המשפחות השכולות, והוא חלק ממשרד הביטחון (שני, 2011). כיצד רואות אלמנות צה"ל הבדואיות עצמן את העבודה בשטח מדיניותו וחזונו, ובכלל זה דרכי הטיפול בהן? זכאותן של האלמנות לתמיכה חומרית ופסיכו-סוציאלית יוצרת זיקה מתמשכת בינן ובין אגף משפחות והנצחה, אבל בגלל הלכי הרוח החברתיים שסביבן והעמדות הפוליטיות ההולכות ומוקצנות נגד ישראל עליהן ליישב את הדיסוננס ואת אי-ההתאמה. במצב זה הנשים מפעילות בליבן מנגנון שמפריד ומבחין בין המדינה, שאותה מייצג בתודעתן משרד הביטחון, ובין עובדות השיקום, הנמצאות בצד התומך והמסייע. בתפיסת האלמנות אלה שני גופים נפרדים. כמעט כל האלמנות סיפרו כיצד משרד הביטחון אינו מסייע, ובנשימה אחת תיארו כיצד נעזרו בעובדות השיקום:

ממשרד הביטחון נותנים רק כסף ולא עוזרים לי במשהו אחר [...] היה יהודי מבוגר שהגיע פעמיים ועזר לי. לא היה לי אוטו ואנחנו גרים במרחק חמישה קילומטר [מהכביש] הגיעה גם אישה [עובדת סוציאלית] מתל אביב [...] ובא גם חוסין שעובד במשרד הביטחון וככה עוזר לי. משרד הביטחון הם לא עזרו לי כלום כלום כלום... (סמירה)

סמדר בן-אשר ויערית בוקק-כהן

אני הלכתי למשרד הביטחון ובוכה להם ורוצה זה ורוצה זה, ולא נתנו. בניתי בית,  
והעובדת הסוציאלית עזרה לי עם החימום הסולרי. (נגייה)

משרד הביטחון, כגוף הממסדי, נתפס עוין ומדיר. החוויה הרגשית המלווה את האלמנות הבדואיות היא של ניכור. במיוחד הן חשות שנושא הזכויות והתגמולים מוסתר במתכוון מעיניהן. מהא הביאה לריאיון ערימה של חוברות בעברית שבהן רשומות זכויות האלמנות, וסיפרה כיצד עמדה מול הדפים ולא יכלה לקרוא אותם. מהא סיימה כיתה ו' בבית ספר בדואי, והיא קוראת וכותבת בערבית, אך לא עברית:

כששלחו לי את העלון של הזכויות לא ידעתי לקרוא. הייתי לוקחת את זה ומסתכלת ולא יכולה לקרוא. קניתי מילונית ואולי שעה הייתי מסתכלת על כל מילה וככה כתבתי בצד את התרגום. יש הרבה נשים שלא יודעות מה הזכויות. יותר משש-עשרה שנים אני מקבלת דואר רק בעברית. צריך לכתוב בערבית. למה נותנים לנו חוברת בעברית? אין פה מילה בערבית [מראה את החוברת]. למה לא בערבית? איבדתי הרבה זכויות כי אני לא יכולה לקרוא עברית, אבל אני יודעת לקרוא ערבית.

מתנות הוקרה סמליות הקשורות למורשת הציונית שמגיעות בערב יום הזיכרון למשפחות השכולות הן חסרות משמעות תרבותית עבורן, ומדגישות את חוסר הרגישות התרבותית. לדוגמה, אף על פי שאין להן קבר מסומן ומצבה תקנית, האלמנות מקבלות לבתיהן זר פרחים שמניחים ביום הזיכרון בבתי הקברות על קברי החללים:

ממשמר הגבול [היחידה שבה שירת הבעל] באו והביאו לי זר ואמרו שאף פעם לא ישכחו אותי. יומיים אחר כך באו ממשמר הגבול להרוס את הבית שבניתי לבן שלי... (אמאל)

עובדות אגף השיקום (האלמנות מכנות אותן "העובדות הסוציאליות"), לעומת זאת, נתפסות כתומכות ומסייעות, וכל האלמנות ציינו את עזרתן הרבה בעמידה מול משפחת הבעל, בשמירה על זכותן לפתוח חשבון בנק משלהן שאליו יופנו התגמולים, ובסיוע בבעיות עם הילדים. רוב האלמנות נענו להצעת אגף השיקום להצטרף לקבוצת אלמנות בדואיות, והן מוצאות במפגשים אלו ערך רב, בעיקר בהחלפת מידע על זכויותיהן ועל האפשרויות לממשן. שאלת הזכויות מעסיקה אותן כי כאמור הן חשות שהמידע מוסתר מהן. לדוגמה, המשפחות השכולות זכאיות למענק חתונה לבן של החלל, מענק חד-פעמי ניכר:

כשהילדים התחתנו הם קיבלו את המענק של החתונה. העובדת הסוציאלית הייתה אומרת לנו מה מגיע לנו. עכשיו אנחנו קוראים ויודעים את הזכויות — מה כן ומה לא. (סמירה)

מהא, לעומתה, לא ידעה על המענק. רק במקרה, בטיול שנערך לאלמנות צה"ל הבדואיות, נפגשה עם עובד סוציאלי דרוזי והוא הזמין אותן להתקשר אליו אם ירצו לקבל מידע. מהא התקשרה אליו מיוזמתה:

לא ידעתי שמי שמתחתן מגיע לו כסף, ואז הוא אמר לי: תלכי למשרד הביטחון, שיש ככה וככה כסף.

האמביוולנטיות ביחסן של האלמנות לסוכני הממסד יכולה להיות מוסברת בחסמי תרבות וחסמי שפה יחד עם ההבנה שיש כוח ויתרונות פרגמטיים בקשרים אלו. סוגיית הקשר הכפול – שבו הפוגע הוא גם המושיע – מתוארת בספרות גם בהקשר של קבוצות מיעוט אחרות החשות שהמדינה פוגעת בהם ובה בעת מוסדותיה אמונים על הסיוע להן. דוגמה לכך היא יחסם של מפוני גוש קטיף למוסדות המדינה (בן-אשר, 2008). גם במחקרים על הפינוי עולה אמביוולנטיות ביחס אל נציגי הממסד המייצגים את הסיבות שהביאו לטראומה אך גם את העזרה בשיקום שאחריה. במקרה של האלמנות הבדואיות שייכותן הקולקטיבית קשורה בהתנגדות פוליטית-לאומית-חברתית למוסדות המדינה ומה שהם מייצגים: הכיבוש, היחס לפלסטינים וסכסוך האדמות עם הבדואים, המביא להרס בתים בכפרים הלא-מוכרים. ברמת הפרט, לעומת זאת, עובדות השיקום הן המסייעות והעוזרות במפגש בלתי אמצעי, קבוע וממושך.

---

### סיכום: לדעת ולהכיר את השכול הלא-מוקר

---

המחקר המתרחב על צמיחתן והתפתחותן של נשים ערביות מתאר כיצד הן עוברות תהליכי ניעות באמצעות רכישת השכלה ומציאת דרכים לתמרון אסטרטגי בסביבתן החברתית תוך הימנעות מקונפליקט גלוי (Abu-Rabia-Queder & Weiner-Levy, 2013; Arar & Shapira, 2016; Gallagher, 2007; Meler, 2014; Saar, 2006). אצל אלמנות צה"ל הבדואיות העצמאות אינה מגיעה מתוך חוזק, אלא בעקבות משבר ואובדן. הן נדרשות להסתגל לשינוי במעמדן האישי כאלמנות לפי המסורת והתרבות הבדואית, ובה בעת הן ניצבות מול מציאות שמאפשרת פתרונות ברוח אינדיווידואלית ליברלית יותר. האלמנות מלכתחילה לא היו חזקות כמו הנשים שמתאר סער (Saar, 2007) ומכנה בשם קווייה (qawiyi) – "חזקות". הנשים הקוויות יכולות לעמוד בפני לחצים מתוך חוזק פנימי, אך שלא כמו הכוח הגברי שהוא פומבי ומוחצן, החוזק הנשי הוא מוצנע. תיאורה של אבו-רביעה-קוידר (Abu-Rabia-Queder, 2016) את הנשים הבדואיות הנאלצות להימנע מאתגור הסמכות השבטית מתאים לתמונה המתקבלת מהראיונות במחקר הנוכחי. אי-העקיבות הנראית למתבונן מבחוץ בין יחסן

השלילי למשרד הביטחון ובין דברי ההערכה לעובדות השיקום מבטא את דרכן לפתור את המתח בין האישי לקולקטיבי, בין קבלת "רוח הסמכות הגברית" של הדעות המושמעות כלפי ישראל מצד הגברים בשבט ובין תחושת ההעצמה האישית שאליה הגיעו בעזרתן של העובדות הסוציאליות של משרד הביטחון המלוות אותן לאחר האובדן. ההעצמה עומדת בסתירה עם דרישות המסורת והתרבות הבדואית. ממצאים אלו מתאימים למחקרם של אבו־רביעה־קוידר ווינר־לוי (2010), שלפיהם דרכי ההתמודדות של האישה הערבייה מושפעות לא רק מהמגבלות המגדריות המוטלות עליה, אלא גם מנכונותה להתעמת עם המגבלות ולתמרן את חייה בגבולות הנורמות וההסדרים החברתיים שהיא כפופה להם.

המחקר הנוכחי מתאר צמיחה פוסט־טראומטית (posttraumatic growth) של אלמנות צה"ל בדואיות, שלמרות קשיים אישיים משפחתיים וחברתיים מצליחות להתמודד עם האירוע הקשה של האובדן והשכול. צמיחה חיובית מתרחשת כשאדם מצליח להתמודד עם משבר ולגלות שבעקבות ההתמודדות נפתחו לפניו הזדמנויות חדשות (Tedeschi & Calhoun, 1995). במחקר הנוכחי הריאיון לא נערך בסמוך לאירוע האובדן, אלא בדרך כלל אחרי למעלה מעשר שנים. בראיונות באו לידי ביטוי כוחות שצמחו לאחר האירוע המטלטל, שהן עצמן לא ידעו שיש להן. עזרה רבה בהעצמת כוחות אלה ועיבוד הטראומה לתהליכי צמיחה פוסט־טראומטית קיבלו האלמנות המרואיינות לדבריהן מעובדות השיקום של משרד הביטחון המלוות אותן לאורך השנים.

עם זאת, ממצאי המחקר עולה שהנהלים המוסדיים הקיימים בטיפול במשפחות החללים – החל מרגע מסירת הבשורה המרה, דרך התמיכה המתקבלת בתקופת האבל הראשונה ועד לטיפול בתהליך הארוך של השיקום – אינם מתאימים כאן. לא נעשתה התאמה לתרבות השכול בחברה הבדואית, השונה מהחברה המערבית. העתקת דפוסי הסיוע הניתנים לאלמנות היהודיות, בבחינת מתן שוויון אזרחי, יוצרים למעשה אי-התאמה של חלק מהתגמולים.

התאמת הנהלים צריכה להתחיל מאופן שונה של מסירת הבשורה המרה בהתחשב בתנאי המגורים של הבדואים במרחבים המשותפים לשבט ולמשפחה, ובכלל זה לסדר החברתי המקובל בעת מסירת הודעה חשובה. בהקשר זה מדגישות כל הגישות הטיפוליות כי יש למסור את המידע במילים ברורות ולוודא שמקבל הבשורה המרה הבין את הנאמר (Buckman, 1992). במקרה של האלמנות הבדואיות הכרח כי את הידיעה ימסרו בערבית אנשים בעלי מעמד.

מומלץ כי ליווי האלמנה הבדואית בתקופה הראשונה לאחר האובדן ייעשה מתוך כבוד למנהגים השונים בחברה הערבית מוסלמית, בעיקר לגבי הפרדת האבל האישי מטקסים קולקטיביים שאינם מקובלים לאחר הלוויה. תרבות האסלאם אינה רואה בהנצחה ערך חברתי, אלא אם כן המת הוא שהיד. בתפיסת הבדואים חלל צה"ל הוא

אנטי-גיבור, ולמותו אין מיוחסים הקרבה וגבורה. לכן רצוי לערב אנשי רוח ומנהיגים בדואים בבחינת חלופות לסיוע המקובל. נוהלי יום הזיכרון, כמו הנחת זרים על הקברים ותשורות צנועות בעלות אופי ציוני למשפחות הנופלים, אינם מתאימים לחללים הבדואים, וראוי לשנותם. ולבסוף, ההכרה וההוקרה הציבורית לנופלים ולבני משפחותיהם, כפי שהיא באה לידי ביטוי בתקשורת בהפקת סרטי הנצחה פרטיים ומקצועיים המשודרים בציבור, ובהם סיפורי הנופלים כגיבורי תרבות וסמל לאומי, אינה רלוונטית למשפחות החללים הבדואים.

נראה כי סל השיקום שנבנה לאלמנות היהודיות כולל בנוסף לתגמולים הכספיים גם תגמולי הוקרה חברתיים וסיוע נפשי, אך אלה גם לא עברו התאמה רגישת-תרבות ואינם מתאימים לתנאי החיים. לדוגמה, אלמנה בדואית המתגוררת בכפר לא מוכר אינה יכולה ליהנות מסיוע ברכישת דירה.

בעיה נוספת היא שסיוע נפשי באמצעות טיפול פסיכולוגי אינו מקובל בחברה הבדואית. יש לציין כי במחקר על מצבן הנפשי של נשים בדואיות הנשואות לגברים המשרתים בצה"ל אובחנו נשים רבות עם הפרעת דחק פוסט-טראומטית (PTSD) ומושפעות מטראומטיזציה משנית בגלל חשיפת הבעלים למתח ולמצבים קשים בזמן השירות (Caspi et al., 2010). העדר הלגיטימציה החברתית לטיפול פסיכולוגי דורש מציאת חלופות תרפויטיות. כך לדוגמה רוב המרואיינות ראו את השתתפותן בקבוצות שיזם משרד הביטחון באמצעות היחידה לטיפול והנצחה כאפקטיבית ותורמת להן מבחינה מעשית בקבלת מידע, מבחינה חברתית כמעגל סולידריות, ומבחינה נפשית כהעצמה אישית.

אלמנות צה"ל הבדואיות עומדות בפני קשיים חברתיים ורגשיים. דפוסי האבל וההתייחסות החברתית אליהן נטועים במסורת וכדת וגם במציאות פוליטית של מאבקים לאומיים וצבאיים. התגמול החודשי בגין חוק משפחות חיילים שנספו במערכה אינו מחזק את תחושת ההזדהות שלהן עם ערכי המדינה, ורק מסדיר ברמה הפורמלית את אחריות המדינה כלפיהן, אבל משאיר אותן לשקם את חייהן בתוך סבך אמונות ומסרים סותרים. הדרך המיוחדת שמצאו האלמנות להתנהל בתוך קונפליקט הזהויות והצרכים המנוגדים היא הרחקה ודחייה של הרכיבים הלאומיים הישראליים והמוסדות הפורמליים של המדינה מחד גיסא, וקבלה, הערכה והוקרה של עובדות השיקום, המופרדות ומובחנות בעיניהן משייכותן הארגונית ממסדית למשרד הביטחון כזרוע של המדינה, מאידך גיסא.

ממצאי המחקר מחזקים את הצורך להקשיב לקולותיהן של אלמנות צה"ל הבדואיות כקבוצה ייחודית שהסיוע לשיקומה עובר דרך הכרת מסורתן, דתן ותרבותן. ברוח זאת נדרשת התאמה בכל שלבי הטיפול בהן, ממסירת הבשורה המרה והליווי בימי האבל הראשונים, דרך סיוע בהתמודדות הכלכלית, המשפחתית והאישית בתהליך השיקום הממושך. ליווי כזה חייב להתאים לקודים התרבותיים-חברתיים של האלמנות

מתוך הסתמכות על גוף הידע הרחב בתחום האובדן, האבל והגורמים מחזקי החוסן שיסייעו לצמוח מתוך המשבר אל עבר ההסתגלות והשיקום.

## מקורות

- אבו-בקר, ח. (2010). בין עצמאות לשליטה: המקרה של אלמנה ערבייה. בתוך ס. אבו-רביעה-קוידר ונ. וינר-לוי (עורכות), נשים פלסטיניות בישראל: זהות יחסי כוחות והתמודדות. ירושלים: מכון ואן ליר. עמ' 48–29.
- אבו-רביעה-קוידר, ס. (2005). מתמודדות מתוך שוליות: שלושה דורות של נשים בדואיות בנגב. בתוך ה. דהאן-כלב, נ. ינאי ונ. ברקוביץ (עורכות), נשים בדרום: מרחב פריפריה מיגדר (עמ' 86–108). קריית שדה-בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל.
- אבו-רביעה-קוידר, ס. ווינר-לוי, נ. (2010). המרחב הפלסטיני, הישראלי והעצמי: מבט מחודש על זירות התמודדות של נשים פלסטיניות בישראל. המשפט, ט"ז, 375–398.
- אלאסד-אלהווייל, נ. (2016). כשהצל גדול סימן שהשמש שוקעת: חייהן של נשים בדואיות בראי השינויים. תל-אביב: רסלינג.
- אל-קרינאוי, ע. (2000). אתנו-פסיכיאטריה בחברה הבדואית-ערבית בנגב. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אריאלי, ת. וכהן, נ. (2013). סביבת קונפליקט כשדה מחקר: אתגרים ומדגם כדור השלג. פוליטיקה, 22, 226.
- בן-אשר, ס. (2008). הדיכאון בקרב מפוני גוש קטיף כייצוג חברתי בעל תפקיד שיקומי. בתוך: ח. משגב וא. לבל (עורכים), בצל ההתנתקות: דיאלוג אסטרטגי במשבר (עמ' 192–211). ירושלים: כרמל והמכללה האקדמית נתניה.
- בן-דוד, י. וגונן, ע. (2001). בדואים ובדואים פלחים בתהליכי העיור בנגב. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- גבעון-סיני, ד. (2000). הקשר בין מערכות תמיכה לבין רווחה אישית של אלמנות ערביות. עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה.
- דפנה-תקוע, ש., לב-ויזל, ר. וצוויקל, ג. (2005). בריאות נפשית ופיזית בקרב נשים מוכות בנגב: בדואיות לעומת יהודיות. בתוך ר. לב-ויזל, ג. צוויקל ונ. ברק (עורכות), "שמרי נפשך": בריאות נפשית בקרב נשים בישראל (עמ' 291–307). באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- דרורי-גוהר, ל. (עורכת) (2011). תורת טיפול העובד הסוציאלי במשפחות שכולות. תל-אביב: משרד הביטחון, אגף משפחות והנצחה.
- האגודה לזכויות האזרח בישראל (2013, 3 בדצמבר). הכפרים הבדויים הלא-מוכרים בנגב – עובדות ומספרים. אוחר מתוך <https://www.acri.org.il/he/29287>
- וינר-לוי, נ. ופופר-גבעון, א. (2011). מחומר לחוויה: חילופי תשורות בשדה כהשתקפות של חבות, יחסי תלות וכוח. סוציולוגיה ישראלית, 12(2), 433–455.
- זרטל, ע. (2002). האומה והמוות: רטוריקה זיכרון ופוליטיקה. תל-אביב: דביר.
- יהב, נ. (2011, 9 במאי). החלל האלמוני: מדוע מעלימים את הנופלים הבדואים. וואלה. אוחר מתוך <http://news.walla.co.il/item/1821676>
- לב, א. (2012). שכולים מדרגה שנייה: משפחות חללי הטרור והפסיכולוגיה הפוליטית של השיקום. עיונים בתקומת ישראל, 22, 359–398.
- לב, א., לוביש-עומר, ש. ופאסיק, ח. (2015). "עכשיו אני כי הוא הלך" – לטפל את הפטריארכיה: ניהול מערכות ציפיות מתחרות בקרב אלמנות לאום דתיות בנישואין שניים. סוגיות חברתיות בישראל, 20, 57–28.

שכול מודר: תפיסות השכול של אלמנות צה"ל בדואיות

מסארווה, מ. (2015). פוליטידתיה של שכול בחברה הפלסטינית: מגדר, דת ולאום. תל-אביב: רסלינג.  
נצר, ט. (2015). בדואים בצה"ל: תפקיד הביטחון בהתקשרות ובהזדהות האתנית בהתנדבות ובהסתגלות  
לשירות הצבאי ביחידות המסורתיות והלא-מסורתיות. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. אוניברסיטת  
חיפה, חיפה.

סיכסק, א. (2016). תשרין. תל-אביב: אחוזת בית.  
פסו, ר. (2012, 4 בנובמבר). אחד מכל תשעה בדואים המשרתים בצבא ממשיך לקבע. אתר צה"ל. אוחזר  
מתוך <http://www.idf.il/1133-15605-he/Dover.aspx> 11.4.12

רובין, ש. ויאסין-איסמעיל, ה. (2006). אובדן ושכול בקרב מוסלמים בישראל: קבלת רצון האל, חווית היגון,  
והקשר המתמשך לנפטר. שיחות, כא(1), 44–50.

רובין, ש., מלקינסון, ר. וויצטום, א. (2016). הפנים הרבות של האובדן והשכול: תיאוריה וטיפול. חיפה: פרדס.  
שוכל, ל. (2015, 24 בנובמבר). כך מעורר צה"ל גיוס של בדואים. ישראל היום. אוחזר מתוך <http://www.israelhayom.co.il/article/332785>

שורר, ש. (2008). בצל הטראומה: הקשר בין PTSD אצל הבעל ומדדי בריאות נפשית וגופנית בקרב נשים  
בדואיות. עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה.

שורר, ש. (2016). הבנה חוצה-תרבות של החוויה הפוסט-טראומטית: לוחמים בדואים ויהודים ככוחות  
הביטחון. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה.

שני, א. (2011). הקדמה. בתוך ל. דורוויגוהר (עורכת), תורת טיפול העובד הסוציאלי במשפחות שכולות. תל-  
אביב: משרד הביטחון.

Abu-Bader, S., & Gottlieb, D. (2009). *Poverty, education and employment in the Arab-Bedouin society: A comparative view*. Jerusalem: National Insurance Institute, Research and Planning Administration.

Abu-Rabia, R. (2011). Redefining polygamy among the Palestinian Bedouins in Israel: Colonialism, patriarchy and resistance. *Journal of Gender, Social Policy & the Law*, 19, 459–493.

Abu-Rabia-Queder, S. (2016). The paradox of professional marginality among Arab Bedouin women. *Sociology*, 50(2), 1–17. doi: 10.1177/00380385/664/621.

Abu-Rabia-Queder, S., & Weiner-Levy, N. (2013). Between local and foreign structures: Exploring the agency of Palestinian women in Israel. *Social Politics*, 20, 88–108. doi: 10.1093/sp/jxs029

Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (1997). Social work and blood vengeance: The Bedouin-Arab case. *British Journal of Social Work*, 27, 515–528. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/23714661>

Arar, K., & Shapira, T. (2016). Hijab and principalship: The interplay between belief systems, educational management and gender among Arab Muslim women in Israel. *Gender and Education*, 28, 851–866. doi: 10.1080/09540253.2015.1124070

Ben-Ari, E. (2005). Epilogue: A “good” military death. *Armed Forces & Society*, 31, 651–664. doi: 10.1177/0095327X0503100410

Ben-Asher, S., & Lebel, U. (2010). Social structure vs. self-rehabilitation: IDF widows forming an intimate relationship in the sociopolitical discourse. *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*, 1(2), 39–60.

Ben-Asher, S., & Shalev, R. (2015). Perceptions of the absence of a prisoner of war father from the perspective of his children as adults. *Journal of Child & Adolescent Trauma*, 8(4), 265–276. doi: 10.1007/s40653-015-0058-8

- Bonanno, G. A., Boerner, K., & Wortman, C. B. (2008). *Handbook of bereavement research and practice: Advances in theory and intervention*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol 3. Loss: Sadness and depression*. New York, NY: Basic Books.
- Buckman, R. (1992). *How to break bad news: A guide for health care professionals*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Caspi, Y., Slobodin, O., Kammerer, N., Enosh, G., Shorer, S., & Klein, E. (2010). Bedouin wives on the home front: Living with men serving in the Israel Defense Forces. *Journal of Traumatic Stress, 23*, 682–690. doi: 10.1002/jts.20581
- Charmaz, K. (2000). Experiencing chronic illness. In G. L. Albrecht, R. Fitzpatrick, & S. C. Scrimshaw (Eds.), *Handbook of social studies in health and medicine* (pp. 277–292). London, England: Sage.
- Currier, J. M., & Neimeyer, R. A. (2006). Fragmented stories: The narrative integration of violent loss. In E. K. Rynearson (Ed.), *Violent death: Resilience and intervention beyond the crisis* (pp. 85–100). New York, NY: Routledge.
- Dinero, S. C. (2010). *Settling for less: The planned resettlement of Israel's Negev Bedouin*. London, England: Berghahn.
- Dwairy, M. (2004). Parenting styles and mental health of Palestinian-Arab adolescents in Israel. *Transcultural Psychiatry, 41*, 233–252. doi: 10.1177/1363461504043566
- Gallagher, S. K. (2007). Agency, resources, and identity: Lower-income women's experiences in Damascus. *Gender & Society, 21*, 227–249. doi: 10.1177/0891243206296990
- Goss, R., & Klass, D. (2005). *Dead but not lost: Grief narratives in religious traditions*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Heckathorn, D. D. (2002). Respondent-driven sampling II: Deriving valid population estimates from chain-referral samples of hidden populations. *Social Problems, 49*, 11–34. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.1525/sp.2002.49.1.11?origin=JSTOR-pdf>
- Kanaaneh, R. (2003). Embattled identities: Palestinian soldiers in the Israeli military. *Journal of Palestine Studies, 32*(3), 5–20. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2003.32.3.5>
- Keddie, N. R. (2007). *Women in the Middle East: Past and present*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Koensler, A. (2013). Insurgent building: Emerging spatial politics in the Bedouin-state conflict in Israel. *International Journal of Urban and Regional Research, 37*, 46–60.
- Kulka, R. A., Schlenger, W. E., Fairbank, J. A., Hough, R. L., Jordan, B. K., Marmar, C. R., & Weiss, D. S. (1990). *Trauma and the Vietnam war generation: Report of findings from the national Vietnam veterans readjustment study*. New York, NY: Brunner/Mazel.
- Lebel, U. (2011). Militarism versus security? The double-bind of Israel's culture of bereavement and hierarchy of sensitivity to loss. *Mediterranean Politics, 6*, 365–384. doi: 10.1080/13629395.2011.613670
- Maan Forum of Women's Organizations in the Negev (2005). *The Arab Woman in the Negev: Reality and challenges*. Beersheva, Israel: Author.
- Malkinson, R. E., Rubin, S. S. E., & Witztum, E. E. (2000). *Traumatic and nontraumatic loss*



*and bereavement: Clinical theory and practice*. Madison, WI: Psychosocial Press.

- Marsella, A. J., Chemtob, C., & Hamada, R. (1990). Ethnocultural aspects of PTSD in Vietnam War veterans. *National Center for Post-Traumatic Stress Disorder Clinical Newsletter, 1*, 1–3.
- Marx, E., & Meir, A. (2016, February). Land, towns and planning: The Negev Bedouin and the state of Israel. *Geography Research Forum, 25*, 43–61. Retrieved from <http://raphael.geography.ad.bgu.ac.il/ojs/index.php/GRF/article/view/290>
- Meir, A. (2016, February). What public, whose interest: The Negev Bedouin and the roots of planning from below. *Geography Research Forum, 29*, 103–131. Retrieved from <http://raphael.geography.ad.bgu.ac.il/ojs/index.php/GRF/article/view/352>
- Meler, T. (2014). Currencies of social support: Israeli-Palestinian single mothers in their families and communities. *Comparative Sociology, 13*, 315–334. doi: 10.1163/15691330-12341307
- Rosilien, H. E. (2012). Religion and military conscription: The case of the Israel Defense Forces (IDF). *Armed Forces & Society, 39*, 213–232. doi: 10.1177/0095327X12449429
- Rubin, S. S., & Yasien-Esmael, H. (2004). Loss and bereavement among Israel's Muslims: Acceptance of God's will, grief, and the relationship to the deceased. *OMEGA: Journal of Death and Dying, 49*(2), 149–162. doi: 10.2190/5UNJ-BNBF-6PVT-L4RE
- Sa'ar, A. (2006). Feminine strength: Reflections on power and gender in Israeli-Palestinian culture. *Anthropological Quarterly, 79*, 369–393. doi: 10.1353/anq.2006.0041
- Sa'ar, A. (2007). Contradictory location: Assessing the position of Palestinian women citizens of Israel. *Journal of Middle East Women's Studies, 3*(3), 45–74.
- Saindon, C., Rheingold, A. A., Baddeley, J., Wallace, M. M., Brown, C., & Rynearson, E. K. (2014). Restorative retelling for violent loss: An open clinical trial. *Death Studies, 38*(4), 251–258. doi: 10.1080/07481187.2013.783654
- Shalhoub-Kevorkian, N., & Roer-Strier, D. (2015). Context-informed, counter-hegemonic qualitative research: Insights from an Israeli/Palestinian research team studying loss. *Qualitative Social Work, 15*, 552–569. doi: 10.1177/1473325015595545
- Silverman, P. R., & Nickman, S. L. (1996). Children's construction of their dead parents. In D. Klass, P. R. Silverman, & S. L. Nickman (Eds.), *Continuing bonds: New understandings of grief* (pp. 73–86). London, England: Routledge.
- Slobodin, O., Caspi, Y., Klein, E., Berger, B. D., & Hobfoll, S. E. (2011). Resource loss and posttraumatic responses in Bedouin members of the Israeli Defense Forces. *Journal of Traumatic Stress, 24*, 54–60. doi: 10.1002/jts.20615
- Snyder, C. R., & Ford, C. E. (1987). *Coping with negative life events*. New York, NY: Plenum.
- Sutker, P. B., Davis, J. M., Uddo, M. M., & Ditta, S. R. (1995). Assessment of psychological distress in Persian Gulf troops: Ethnicity and gender comparisons. *Journal of Personality Assessment, 64*, 415–427. doi: 10.1207/s15327752jpa6403\_2
- Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (1995). *Trauma and transformation: Growing in the aftermath of suffering*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- UPI (2004, December 18). Bedouins urged not to join Israeli army. UPI NewsTrack. Retrieved from [http://www.upi.com/Top\\_News/2004/12/18/UPI-NewsTrack-TopNews/83321103391321](http://www.upi.com/Top_News/2004/12/18/UPI-NewsTrack-TopNews/83321103391321)

סמדר בן-אשר ויערית בוקק-כהן

- Vinitzky-Seroussi, V., & Ben-Ari, E. (2000). "A knock on the door": Managing death in the Israeli Defense Forces. *The Sociological Quarterly*, 41, 391–411. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4121383>
- Watters, J. K., & Biernacki, P. (1989). Targeted sampling: Options for the study of hidden populations. *Social Problems*, 26, 416–430. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/800824>
- Yiftachel, O. (2012). Between colonialism and ethnocracy: Creeping apartheid in Israel/Palestine. In N. Jeenah (Ed.), *Pretending democracy: Israel, an ethnocratic state* (pp. 95–115). Johannesburg, South Africa: Afro-Middle East Centre.