

מראם מסארווה, פוליטידתיה של שכול בחברה הפלסטינית: מגדר, דת ולאום. תל אביב: רסלינג, 2015. 167 עמ'.

סוהאד דאהר־נאשף

ספרה של מסארווה הוא המשך חשוב מאוד ומעניין במיוחד לחקר השכול והנצחת הזיכרון בחברה הפלסטינית, והוא מזמן חשיבה על סוגיות היסטוריות ועכשוויות הקשורות לנושא. הספר מבוסס על עבודת הדוקטורט של המחברת, שבמסגרתה ראינה 20 זוגות של הורים פלסטינים הגרים בגדה המערבית ושכלו את ילדיהם במהלך אינתיפאדת אל־אקצא בשנת 2000. הספר כולל שישה פרקים הבוחנים שלושה צירים מרכזיים: תהליכי השכול וההתמודדות עם האובדן, תהליכי עיצוב השכול הקולקטיבי ותהליכי הנצחת הזיכרון של השהיד הפלסטיני.

הספר נפתח בחלק מן הרומן "חתונות בטוחות" של איברהים נסר־אללה (2009), ומובא בו קול מתקומם של אם: "ואת יודעת מי מכריח אותנו באמת לצהול? לא משפחתינו, לא קרובינו ולא שכנינו. מי שמכריח אותנו לצהול בלוויית השהידים אלו רוצחיהם. מצהללים כדי לא לתת להם לרגע לחוות את אשליית הניצחון..." (עמ' 9-10). ציטוט זה משמש הסבר לצהלולי האם של שהיד או שהידה, אך הוא סותר טענה בולטת המובאת בספר: הפטריארכליות של החברה הפלסטינית היא גורם עיקרי בעיצוב התמודדותה של האם עם השכול.

בפתח הדבר מובא קול מתנצל של אום פרג' שאמרה למחברת: "חלאס, נמאס משפיכת הדמים הזו. לבי עם אותן אימהות ישראליות שאיבדו את ילדיהן בפיגוע. מה, הן לא הרות תשעה חודשים כמונו?". המחברת ממשיכה את קולה של אום פרג' ואומרת: "היתה זו הפעם הראשונה, למעשה גם היחידה מאז, שבה צלח קול צלול של אחוות אימהות [...] מדוע, שאלתי את עצמי, אין אחווה זו באה לידי ביטוי במציאות הפוליטית שלנו כשני עמים? כיצד יכולות נשים ואימהות לחיות בדיסוננס הרגשי הזה?" (עמ' 11-12). הן אום פרג' והן המחברת עושות השוואה לא צודקת ולא מציאותית בין

* ד"ר סוהאד דאהר־נאשף, מכללת אורנים, טבעון, ומכללת אלקאסמי לחינוך, בקה אל גרבייה. דואר אלקטרוני: suhadh@hotmail.com

הכובש לבין הנכבש, בין הכובשת לבין הנכבשת, בין המדכאת לבין המדוכאת ובין השולט לבין המתקומם או המתקוממת. זו השוואה המדחיקה את פרקטיקות הקולוניזציה על האדם ועל האדמה הפלסטינית ומסגרת את הקונפליקט בתוך שיח פסיכולוגי-סוציאלי המתעלם מן המציאות הפוליטית.

בפרק המבוא המחברת ממסגרת בבהירות את הזמן ואת המרחב של המחקר ומציגה את מתודולוגיית המחקר ואת פרקי הספר. בפרק זה חסרים שני דברים: התייחסות לנתונים חברתיים-כלכליים של המרוויינים והמרוויינות ושל ילדיהם שנפלו, כמו גיל, מין, תעסוקה, דרגת דתיות, אופן "השהאדה" ועוד. נתונים אלו יכלו לפרש כמה ממצאים מעניינים וחשובים המובאים בספר. נוסף על כך, היה חשוב להתייחס לזירת המחקר (הגדה המערבית) בזמן אינתיפאדת אל-אקצא כחלק משלוש זירות גאופוליטיות פלסטיניות: הגדה המערבית, רצועת עזה ותוך גבולות מדינת ישראל.

כותרתו של הפרק הראשון היא "שכול, טראומה ודרכי התמודדות", ונסקרים בו בהרחבה המחקרים והתאוריות העוסקים בשכול טראומתי ובתגובות ההורים לאובדן מנקודת מבט מערבית בעיקר. למרות העושר התאורטי של הפרק הוא מחמיץ מחקרים חשובים ומכוננים על שכול ועל טראומה בחברה הפלסטינית. דוגמאות לכך הן עבודתה של לורי אלן (Allen, 2006), המתעדת ומנתחת את טקסי הנצחת הזיכרון של השהיד באינתיפאדת אל-אקצא, ומחקרה של נאילה עוואד (2001) על התנאים ששכול פוליטי יכול להפוך בהם למקור עוצמה לנשים. באופן כללי חסרים בספר מחקרים חשובים ומכוננים על תהליכי אבל, זיכרון והנצחת זיכרון בחברה הפלסטינית, כדוגמת מחקריהן של פטית (Peteet, 1997) וח'לילי (Khalili, 2007). מחקרים אלו ואחרים הם בבחינת מקורות חובה שיכלו לפרש סוגיות חשובות מאוד שהעלתה המחברת ולהבין את ייחודו של הספר לעומת מחקרים ופרסומים אחרים שנעשו לפניו, כלומר להבהיר את החידוש הטמון בו ואת השאלה כיצד הוא הרחיב מחקרים קיימים.

הפרק השני של הספר דן בהשלכות האובדן במישור האישי ובמישור הקולקטיבי. כוחו של הפרק טמון בהשמעת הקול ההורי, והוא מתייחס לאופן עיגונו של השכול בגוף ההורה. בפרק זה המחברת מנסה לזהות הבדלים מגדריים, אך משום שאינה מוצאת הבדלים כאלה, היא רואה בהיעדרם "ממצא בולט" (עמ' 44, 51). בפרק זה יש תובנות חשובות שראוי להרחיב, כגון האינטראקציה בין גוף ההורה לבין גוף הבהן, המובאת בקולה של אחת האימהות: "כשראיתי שהמצב מסתבך נדבקתי לגופה עוד יותר, פחדתי שייקחו את גופתו..." (עמ' 48). זו דוגמה למפגש בין הגוף האישי לבין גוף האומה, בין האובייקט-סובייקט האינדיבידואלי לבין האובייקט-סובייקט הקולקטיבי.

כותרת הפרק השלישי היא "תהליכי אבל: היחס בין מגדר, דת ולאום". המחברת דנה בו בצורה מרתקת בשאלה איך השכול משמש מעין נקודת מפגש בין דת, מגדר ופוליטיקה ובוחנת "כיצד במפגש הזה משועתקים ערכים, מוסכמות ואמונות חברתיות ודתיות המעצבות את אופיו של השכול הפלסטיני" (עמ' 21). בפרק זה המחברת מחדדת סוגיות שהעלתה בפרק השני וטוענת שיש גבריות ונשיות באובדן ולפטריארכליות של

החברה הפלסטינית תפקיד מכריע בעיצוב השכול של האם. תוכן הפרק חשוב ומעניין, אך הוא זקוק למסגור ולהתייחסות המשוחררת מן המסגרת המערבית האוריינטליסטית. בכל חברה ובכל שכול התגובות מעוצבות על-פי קודים ועל-פי נורמות חברתיות, שיש בהן חלוקה מגדרית בדרך המייחדת את ההקשר. זה איננו ייחודי לחברה הפלסטינית ואיננו ייחודי לשכול הפלסטיני. אמנם גברים הם שמעצבים בדרך כלל את טקסי המעבר מעצם כוחם החברתי, המוענק להם על-ידי נשים, אך נשים הן שותפות בהבניית הגבריות שבשכול ואינן משוחררות מאחריותן.¹ חשוב אפוא שהספר ינכיח גם את הכוח הנשי הפלסטיני ולא יציג אותן כקורבן וכמושא לגבריות החברה בלבד, מפני ששכול מקנה כוח חברתי לאימהות פלסטיניות עד כדי כך שחלקן הופכות לפעילות חברתית ופוליטית, שותפות שוות לגברים (עוואד, 2001). פרק זה מתייחס להבדלים בין נשים לבין גברים בכמה רבדים של ההתמודדות עם השכול, ובד בבד הוא מציג את הקו המשותף ביניהם: שניהם "מצאו נחמה בדת" (עמ' 69). אחד תת-הפרקים שבפרק השלישי נקרא "המיסטיקה בשירות האימהות, הרציונליזציה בשירות האבות". בניגוד לכותרת, תת-פרק זה מסביר ומשכנע כי התנהגות האבות והאימהות נובעת מעצם האמונה בכוחות-העל של האל ולא אחרת. גם האבות וגם האימהות האמינו בגורל שהכתיב האל והשתמשו במנגנוני הגנה נפשיים (עמ' 65). תת-פרק נוסף דן באופן שבו נשים מפנות את כעסן כלפי עצמן לעומת הגברים, המפנים את הכעס כלפי חוץ, והמחברת מציינת בו כי "נשים רבות דיווחו על הונחה עצמית, הימנעות מהנאות החיים, מחלות קשות שלקו בהן אחרי האובדן. האבות לעומת זאת, הפנו פחות כעס כלפי עצמם ונטו להפנות את כעסם כלפי חוץ ולהאשים גורמים חיצוניים באירועים הטראומטיים שהביאו לאובדן ילדיהם..." (עמ' 66). עמדה זו עומדת בסתירה לעמדה המוצגת בתת-הפרק העוסק במחלות, שבו ציינו גם האבות את המחלות ואת השפעתו הפיזית של האובדן על גופם (ראו דוגמאות בעמ' 42 ובעמ' 44), והיא אף סותרת את הקול האימהי הזועם: "היום אני אומרת לך: שום אדמה, אידיאולוגיה, מאבק ואומה לא שווים ציפורן מציפורניהם של שני בניי שנפלו" (עמ' 70). להערכתי, גם אם האב מפנה פחות כעסים כלפי גופו, דיכוי רגשותיו הוא גם דיכוי חברתי, ולא בהכרח כוח המוענק לו. הפטריארכליות של האבל והשכול מדכאת אפוא גם גברים, ולא רק נשים. בפרק הרביעי, שכותרתו "התמודדות עם שכול בהקשר הדתי-תרבותי: דת ותרבות כמעצבות שכול", נבחן לעומק הקשר שבין הרכיב הדתי-תרבותי והרכיב החברתי לבין תופעת השכול בחברה הפלסטינית, ונשאלת השאלה איך האמונה הדתית חוברת לערכים

1 דוגמה לכך היא פעולתן של חברותיה של פאטמה אל-מרניסי, החוקרת הפמיניסטית, ששברו את הקוד החברתי שלפיו גברים מובילים ארון המת אל בית הקברות. הן שהלכו אחרי הארון בדרכה האחרונה של אל-מרניסי אל הקבר, והן שעמדו סביבה ועזרו בהבאתה לקבורה. התנהגות פלסטינית דומה היא התנהגותן של כמה אימהות שהשתתפו בנשיאת הארון של הבן או הבת ובהליכה אחרי הארון בדרכו האחרונה אל הקבר לצד הגברים, מעשה שאיננו מקובל.

החברתיים-תרבותיים ומשפיעה על דרך ההתמודדות של ההורים עם השכול. לא ברור בפרק זה לאיזה רובד של הדת המחברת מתכוונת: האם לטקסט הדתי (הקוראן והחדית'), לאידאולוגיות ואמונות דתיות רווחות או לפרקטיקות הדתיות. הפרדה מעין זו הכרחית, מפני שקיימים פערים גדולים בין שלושת הרבדים, וחשוב להתייחס לכל אחד מהם בנפרד ולבחון איך האינטראקציה ביניהם מבנה את התופעה החברתית הנחקרת. בפרק מובא הציטוט של מאיר חטינה (Hatina, 2006), והמחברת מציינת כי הוא "מתעד פסוקי הלכה התומכים בשהיד ומבטיחים לו שיזכה לעינוגי גן עדן, שגולת הכותרת שלהם היא בילוי עם שבעים בתולות כהות עיניים" (עמ' 92). זו דוגמה מצוינת לפער האפשרי בין טקסט מן הקוראן הכתוב, שאינו מזכיר כלל 70 בתולות שיוענקו לשהיד ואף לא את השהיד כמי שמת למען המולדת והלאום,² לבין האידאולוגיה הפטריארכלית-כלכלית. אידאולוגיה זו משתקפת באמירות של חלק מן העולמאא' ובפרקטיקה של השהאדה בחברה הפלסטינית שאיננה נעשית למען 70 בתולות, אלא כהתקוממות נגד הכיבוש והדיכוי. אם כך, איך מוסבר הרצון ב"שהאדה" של צעירות פלסטיניות? ציטוטו של חטינה שולל מן השהיד הפלסטיני את הזכות להיות אדם שהקריב את חייו למען מולדתו ולמען שחרור ביתו ואדמתו מן הכיבוש ומאפיינת אותו כרודף נשים ופרסים. אפיון כזה הוא בעייתי מאוד, משום שהוא הופך את השהיד מסובייקט קולקטיבי לאינדיבידואל אגוצנטרי ובכך סותר את טענת המחברת, שהאובדן והשכול בחברה הפלסטינית הם קולקטיביים. פרק זה מעורר מחשבה על רלוונטיות התאוריה המערבית האוריינטליסטית על לימינליות ועל טקסי מעבר בחברה הפלסטינית. הפרק מציין כמה עובדות חשובות, אך גם עובדות שצריך לבחון מחדש, כגון טענת המחברת כי "האסלאם מתייחס לשלושה מרכיבים המהווים את מהותו של בן האנוש: גוף, נפש ונשמה" (עמ' 79). הן מבחינת השפה הערבית והן מבחינת הדת המוסלמית הסונית, נשמה (אָל־רוּחַ) ונפש (אָל־נַפְס) הן אותו דבר, אך רוח היא לשון זכר ונפש היא לשון נקבה והן כוללות את השכל (אָל־עֵקֶל) (אבן מנצ'ור, 2004). ההתייחסות אל האדם בשני מקורות הידע הכתובים הבסיסיים באסלאם, כלומר בקוראן ובחדית,³ היא כאל נפש. המילה "גוף" מוזכרת בקוראן בשישה פסוקים בלבד, ואילו ההתייחסות אל הנפש ואל הרוח מופיעה ב-338 פסוקים. אחת הטענות בפרק זה היא ש"הקוראן אינו מציג התייחסות מיוחדת למוות" (עמ' 79), אף על פי שיש בקוראן 162 פסוקים שנושאים מוות מאספקטים שונים.

2 לפי האסלאם, השהיד הוא מי שמת בגלל מחלה פנימית, טביעה או מוות מתחת להריסות או מי שמת למען אלוהים. לשהיד יש מעמד מיוחד לעומת מי שמתו למען אלוהים, וכך אומר האל: אל תחשבו כ מי שמתו למען אלוהים הם מתים, אלא חיים ומתקיימים בחיק האל. המילים שהיד, שהאדה ושוהדא (הרבים של שהיד) מופיעות בקוראן ב-36 מקומות, ומשמעותן היא עַד וְעֵדוּת.

3 דברי הנביא מוחמד.

בפרק השישי והאחרון המחברת דנה באופנים של הנצחת זיכרון השהיד במרחב האישי והקולקטיבי. הפרק מעלה סוגיה חשובה מאוד על תרבות ההנצחה שהתפתחה בחברה הפלסטינית, אך המחברת מציינת ארבע פעמים את הטענה ש"טקסי ההנצחה הפלסטינית שאבו את מקורותיהם מטקסי ההנצחה במדינת הלאום המודרנית" וטוענת כי המודל הישראלי שימש השראה למפעל הזיכרון וההנצחה הפלסטיני (עמ' 132). המחברת מתקנת טעות פרשנית זו באמירה: "מרכיבים מהפולקלור והתרבות הפלסטיניים ויסודות דתיים שהעניקו לזיכרון ולהנצחה הפלסטיניים צביון מקומי" (שם). במאמר שכותרתו "The polyvalent politics of martyr commemorations in the Palestinian Intifada" תיעדה וניתחה אלן (Allen, 2006) את טקסי הנצחת הזיכרון של השהיד במהלך אינתיפאדת אל-אקצא וציינה כי טקסי ההנצחה הם היבט עיקרי של הזהות הלאומית הפלסטינית המבוססת על זיכרון אסונות. אלן טענה כי הנצחת הזיכרון כאמצעי ביטוי היא מערכת של פרקטיקות שהיא הבסיס לשימור זהות הנושאת טראומה קולקטיבית ממושכת שהחלה בנכבה של שנת 1948. מבחינה היסטורית, שירת הנשים בזמן אבל או בזמן קבלת פניו של המת הצעיר הפלסטיני או השהיד חוזרת לתקופות שקדמו לנכבה של שנת 1948, ולאורך ההיסטוריה חלו בה תהפוכות ושינויים. בשנים האחרונות היא דעכה בגלל שליטת האווירה הדתית על האבל הן בחברה המוסלמית והן בחברה הנוצרית.⁴ עד היום יש משפחות בכפרים בצפון, כגון ראמה ומג'אר, שנשים שרות בהם שירי חתונה לצעיר שמת בטרם עת ואף עושות זֶפֶה של חתן. פרקטיקה זו שואפת להקל את כאבן של האם ושל נשות המשפחה באובדן. ניקולס רווה (Rowe, 2010) ציין בספרו את מקורות הריקוד בזמן האבל בחברה הפלסטינית ותיאר לפי תצפיות שערכו חוקרים בשנים 1902–1904 איך נשים רקדו והיללו בזמן האבל את האיש הצעיר שמת.

קריאת הספר מעוררת מחשבות ושאלות רבות, כגון מה הייתה הדינמיקה בין בני הזוג בזמן הריאיון? מה הייתה האם מעלה אילו זכתה לריאיון בנפרד (שאלה זו רלוונטית גם בנוגע לאב)? מה עם נשותיהם של השהידים? מה אם השהיד היה שהידה, כלומר אישה צעירה?⁵ האם המחקר כלל נשים שנהרגו בידי כוחות הצבא הישראלי? ואם לא, מדוע לא? מדוע המחברת בחרה להשוות בין זירת הגדה לבין הזירה הישראלית ולא בין הזירות הפלסטיניות האחרות שהיו חלק מאינתיפאדת אל-אקצא בשנת 2000? איך המחברת הייתה מסבירה מדוע פלסטיני הנופל בדרום לבנון זוכה לתהליך דומה של הנצחת זיכרון אף על פי שהוא לא "ניקה את הטנקים והאנדרטות בבאב אלואד (שער הגיא), כפי שהיא טוענת (עמ' 145)? ספרה של מסארווה יכול אפוא לשמש נקודת מוצא למחקרים נוספים בנושא שכול ואובדן בחברה הפלסטינית.

4 ראו <http://www.qadita.net/featured/lament>
 5 להרחבה בסוגיה זו ראו את דבריו של דון (Dunn, 2010).

מקורות

אבן מנצ'ור, ג' (2004 [1232-1311]). לסאן אל-ערב. ביירות: דאר סאדר. (בערבית)
 נסר-אללה, א' (2009). אעראס אָאמנה [חתונות בטוחות]. ביירות: אל-דאר אל-ערבייה
 ללעוילום נאשירון. (בערבית)
 עוואד, נ' (2001). התנאים בהם שכול פוליטי יכול להפוך למקור עוצמה עבור נשים:
 המקרה של 13 אימהות של הרוגי הפגנות אוקטובר 2000 (עבודת מ"א). רמת גן:
 אוניברסיטת בר-אילן.

Allen, L. (2006). The polyvalent politics of martyr commemorations in the
 Palestinian Intifada. *History and Memory*, 18(2), 107-138.

Dunn, S. (2010). The female martyr and the politics of death: An examination
 of the martyr discourses of Vibia Perpetua and Wafa Idris. *Journal of the
 American Academy of Religion*, 78(1), 202-225.

Hatina, M. (2006). The 'Ulama' and the culture of death in Palestine. *Israel Affairs*,
 12(1), 29-51.

Khalili, L. (2007). *Heroes and martyrs of Palestine: The politics of national
 commemoration*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Peteet, J. (1997). Icons and militants: Mothering in the danger zone. *Signs*, 23(1),
 103-129.

Rowe, N. (2010). *Raising dust: A cultural history of dance in Palestine*. London,
 England: Tauris.