

**טרילמה בדינו בית הדין "אלמחכמה אל-שרעה" בבאר שבע
נקודות מפגש של שלוש מערכות חוק:
חוק המדינה, החוק השערعي והעurf הבדורי***

עדוז שחר

הגישות המרכזיות הקיימות כוים באנתרופולוגיה של המשפט ליקחת בתсрר בכל הנוגע לנורמות מפבשים של מערכות משפטיות שונות. בעקבות תצורות משתפות בדינו בית הדין השערעי בבאר שבע מתחומיים כמו רוח וסיטואציות שנפלו בביית הדין. תוך שימוש דגש על המפגש הייחודי הפטקיים בו בין שלוש מערכות משפטי נבדלות – החוק האזרחי הישראלי, הדין השערעי המוסלמי, והחוק המנהגי הבדורי (העurf) – ועל האנטראקציה ביניהם. מערכות אלה מייצגות שלשה עולמות השונים זה מזה בתוכם, הן ברמת המיקרו, במפגש של "שחקנים" הפעילים בבית הדין (הקרוי, המוענים השערעים וב בעלי הדין), והן ברמת המקרו, בהקשר של השינויים האכזריים המתחללים בחברה הבדורית ושל תהליכי השתתפות בתבריה והישראלית הרחבה. בחיפוי הלא מלאה בין שלוש מערכות המשפט גלומים יתרונות, ובבעלי הדין הבווים משכילים לנצל אותם לטובתם. פניה לבית הדין השערעי, ואף אם פנוייה כזו, גם אפוא משאבת חברותי ממש שאפשר לעשות בו שימוש במוגרות הסכומים שבבעל הדין נקלעו אליו.

לא יהיה זה חטא כבר מדי לאמת אם נתאר את בית הדין השערעי בבאר שבע כבן תורג או דתו של הממסד המשפטי (הדתי) במדינת ישראל היהודית. העובדה כי בית דין זה הוא דין מוסלמי, הפעול במדינה לא מוסלמית ומטפל באוכלוסייה בדתות

* המאמר מתבסס על תצורות משתפות בדינו בית הדין השערעי בבאר שבע, שנדרכו מאפריל 1995 ועד ינואר 1996. ברצוני להודות לארום' גודען קרסל לד"ר דורו ואבי שהוריבו אמרוי כמתוך מהחקה, קראו ותיערו העורות בונת, לפרופ' אהון ליש על העורות ומוניות, וכמו כן לקלידנו בቤת הדין בבאר שבע, למוציא לפיקד בית הדין, על שאפboro ליזמות בדיניהם. תודה מיוחדת אני חובה למליל ראביה, שאילוא עזרתו והדריכתו לא הייתה מוצאת את יידי ואת רגלי בבית הדין.

גרסה קצרה של המאמר עתידה להופיע בرشימת נושא הבדויים 28, מדרשת שורה בוקה, המכון לחקיר המדבר ע"ש בלואשטיין, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

ספרימה בדינו בית הדין "אל-שרעה" בבאר שבע

הגומנות אחת (או, לכל היותר, שתיים), בית הדין השערី בבאר שבע הוא מקום מפגש של שלוש תרבויות ומערכות חוק נבדלות – חוק המדינה האורתודוקסיה שהעניקו לא את סמכותנו, החוק הרשמי והמוסמך של פוסק הקאדי, והערף, החוק המנוגדי הבודוי, שעדרין יש לו תפקיד חשוב בחניון הבודדים בנגב. ייחסי הגומלין בין המערכות הללו, ובינן ובין תחומיים אחרים של מערכת הפלולה האנושית, הם ריביפות וдинמיים; לפיקר אפשר לראות בהם מקרה בוון מעניין למתוך תרבותי המתמקד באנתרופולוגיה של המשפט.

סקרה כלילית של מחקרים באנתרופולוגיה של המשפט, שנתרפסכו במלל שני העשורים האחרונים, מגלה על מהרה כי בתת-דיסציפלינה זו מתקיימות ביום שלישי מגמות תיאורתיות מנוגדות זו לזו²: האחת, המתבססת על המסדרת חתיאורטית פרשנית שהציג קליפורד גירץ (Geertz 1983), רואה ב司ירה המשפטית ביטוי או בפואתים אחרים, כדוגמת בית הדין לעובדה או בית המשפט המחויז, שرك מעטים נזקקים לשירותיהם, כמעט כל מוסלמי מגיע במקדם או במאוחר ובדרך כלל יותר מפעם אחת לבית דין שערី. בדומה לטקס חניכה, המכינים את "מעברי הפאות" במסלול חייו של אדם, כך גם בתת-הדין השדרעים מלווים את האירועים החשובים ביותר במהלך האיש שישראל המוסלמי; בתוכם סמכותם הבלעדית לפסק בענייני המעד האישי מחיברים בתת-הדין השדרעים כל מוסלמי החופץ להונשא, להתגרש, לקבל אפוטרופוס, לקבוע שיעורי מוניות או לזכות בירושה (כתוק), להיכנס בשעריהם ולהשתמש, לטוב וללא, בשירותיהם.

מיד על האורינטציה שלו [1989] Starr & Collier [eds.]³ מעד עלי הנטענצה שטי הגישות הללו בוחנות את הספירה המשפטית מנקודת מבט שונות ותוך שתי הגישות דגשים שונים בתכלית. הראונה, המיישמת כאמור את האנתרופולוגיה שימת דגשים שונים בתכלית. ואכן יותר, לתיאור של מערכת המשפט, מתבססת מהתהaga היגריציאנית לנתחות (או, נכון, Parson's), אולם היא הופכת את הפגזיה על תפיסת החברה על פי פארטונס (Parsons 1993: 32-33). גישה זו גותה לראיון בתורה התרבותית והלטנית לחוזות הכלול (Asad 1993: 32-33). גישה זו גותה לראיון בתורה גוף הומוגני שבו הקונפליקטים, במידה שישנם, מתנהלים בתוך המסדרת הייצבה של מערכת הסמלים התרבותיים המשותפים לכל, מוחקרים הנשענים על גישה זו מתראים מושגים מסוימות מהותניות, אחדיה ובולט משתנה, הנעדרת לאלו קוןפליקטים מערכתיים משותפים למתרבים, אחדיה ובולט משתנה, הנעדרת לאלו קוןפליקטים מבנים. גישה א-היסטרורית זו הופכת אפוא את "התרבותי" לחוזות הכלול, ואילו גישה השניה מבטלת אותו לחלוץ; במקרה לנסתה לחשוף את המשמעות התרבותית העמדות בסיס מערכות המשפט מתקדים החוקרים הדוגלים בגישה זו ונסזון לא-ה

² נראה לי מוגם להגדיר בשתי "פרגמונות" מנוגדות; ראה על כך גם Just 1992.

³ ראה לדוגמה Geertz 1983; Rosen 1984, 1989a,b,c; בקורס על גישה זו ראה אצל Just 1992; Gerber 1994; Falk Moore 1985.

הרוחקה מלהיות מוסלמית אורתודוקסית, ממקמת אותו בשולי הפריפריה של מערכת החוק בישראל. והראיה, Mao הקמו, בשנת 1979, ועד קיץ 1996, לא מצאה המדינה לנכון למנות קדי שיבן בו במשה מלאה. במקום זאת ביהנו בו לוטרוגין קדים מבתי דין שרעילים במרקם הארץ, אשר "ירדו" (בלשונו של אחד הקדים) יום אחד בשבועו לבאר שבע, כדי לשבת דין. כתוצאה לכך נוצר בבית הדין בבאר שבע עומס בעבודה כבד, ומשם הגיענה של בעלי הדין לטיפול בענייניהם הוא הארכז ביותר הארץ.¹

ואולם, רומה כי ההונחה הממסדית של בית הדין השערី – המתבטאת, כמובן, גם במצב הבניין שבו הוא שוכן ובאמצעים המוגבלים העומדים לרשותו – עומדת ביחס הпроיך למרכזיותם בחיהם של המוסלמים תושבי נפת באר שבע והנגב. שלא כמו מוסדות משפטיים אחרים, כדוגמת בית הדין לעובדה או בית המשפט המחויז, שרק מעטים נזקקים לשירותיהם, כמעט כל מוסלמי מגיע במקדם או במאוחר ובדרך כלל יותר מפעם אחת לבית דין שערី. בדומה לטקס חניכה, המכינים את "מעברי הפאות" במסלול חייו של איש, כך גם בתת-הדין השדרעים מלווים את האירועים החשובים ביותר במהלך האיש שישראל המוסלמי; בתוכם סמכותם הבלעדית לפסק בענייני המעד האישי מחיברים בתת-הדין השדרעים כל מוסלמי החופץ להונשא, להתגרש, לקבל אפוטרופוס, לקבוע שיעורי מוניות או לזכות בירושה (כתוק), להיכנס בשעריהם ולהשתמש, לטוב וללא, בשירותיהם.

ההנחה הבסיסית, המושתת ביום לכל החוקרים הפעילים בתת-דיסציפלינה של האנתרופולוגיה של המשפט,קובעת כי אין להפריד את החקוק מתחומים אחרים של החיים האנוש. כדי להבין את היוצרותה של מערכת משפט בחברה מסוימת – את הריצינגל העומד בבסיסה, את מגמות השינוי וההמשכיות המתקיימות בה – לא די במחקר משפטי per se; יש להרחיב את הוריעה גם לسفירות אחורות – ל司ירה הפליטית, ל司ירה הכלכלית, למאבקי כוחות בין קבוצות ברתiotות שונות, למגמות תרבותיות ולתהליכי היטרויים ארכוי טווח (ראתה, למשל, Falk Moore 1978; Chanock 1985; Rosen 1989a; Starr & Collier 1989; Nader 1990; Starr 1992; Just 1992, ועוד). מרכזיותם של בת-הדין השדרעים בחיי היום יום של אונדיי ישראל המוסלמים הופכת אותם אפוא לאובייקט אופטימלי למחקר אנתרופולוגי. יתר על כן, כפי שנראה בהמשך, בתת-הדין השערី בבאר שבע מתקיימות סיטואציה יהודית ומורכבת המכדילה אותה מבתי דין שרעילים אחרים בישראל ומקשה על חוקרי המנפה להבין את המתרחש בו. בנגזוד לbattery משפט אחרים, שבהם פועלת מערכת משפט

¹ מצב זה השתנה חורשים ספורים לאחר מות מהחק, במאי 1996, עם מינויו של קדי מקומי לቤת הדין השערី בבאר שבע.

המשפטיות נוצרו וועוצבו בעקבות השפעתו של הקפיטליזם ובעקבות האינטראקציה עם התפישות, עם האסטרטגיות ועם העוצמה של מוסדות המשפט הקולוניאליים (Chanock 1985: 4).

מ. סיירה, החקורת את האינדיאנים בני שבת Nahuan במקסיקו, מסכמת: "א. חוק המדינה וווחוק המנהגי ארגונים זה בוה לא הפרר, ושניהם משחקים תפקיד חשוב בחברות מסוימות; ב. 'חוק המנהגי' הוא תוצר של הקולוניזציה ויש להבינו במסגרת של יחס הכוח והשינויים הנובעים מכך זה" (Sierra 1995: 228). לפי תפיסת זו, "המשפט המסורתי" אינו אלא תופעה חדשה המתגדרת באידיאולוגיה של מסורת עתיקה; בניטוח קיזוני פחות, המשפט המסורתי גובל במעשה מרוכבה בין ישן לחיש, שבמהלכו, גם הישן מקבל פרשנות ומשמעות חדשות (Falk Moore 1989). גם אם נקבע טענה זו, בניסוחה המעודן יותר, בוגר לקטגוריה של החוק המנהגי הבדוי, אין ספק כי התרבות הבדוית אכן קיימה בעבר, וודונה מייקית כזו, מערכת מרכבת של משפט מסורתי, המבatta את הנורמות ואת הערכות השבטים והפטריארכליים המאפיינים את החברה.⁵ בנויר לרושם המתkeletal מן העבודה שנוצרו למעלה, ומעבודות רבות נוטפות הדומות להן בגישתן, לחברות בני אדם, אפילו אם הן חברות שבטיות בעולם השליישי (הייתי אומר – ביחסן אמן חירות שבטיות בעולם השליישי), יש יכולת מרשימה לשימור עצמי ולהמשכיות. אין ספק כי הבדוים, כמו בני חברות שבטיות אחרות באפריקה, באסיה ובאמריקה, נאלצו לשנות במידה רבה את אדרונות הייחום המסורתיים בעקבות המגע עם התרבות הקולוניאלית ועם המדינה המודרנית; אולם ערכי היסוד של התרבות הבדוית, ומערכת המשפט דמנהגי "מגביה" אותן, עודם תקפים ורלבנטיים, ואני משוכנע כי כך הדבר גם בחברות שבטיות אחרות.

בעיה נוספת נובעת מודישותה המושט במסגרת הגישה הניאו-מרקסיסטית על ראיית המשפט המנהגי באמצעות לביסוס זהות יהודית אל מול המדינה, או באמצעות "התנגדות" (resistance) אל מול הכוח הקולוניאלי. מנקודת מבט זו, "החוק המנהגי" – שלא כמו מערכות משפט אחרות, שבחן אינם לידי ביטוי מאבק כוח כלכליים, גזירהיאליים, מעמידים, פוליטיים וכדומה – הוא ביטוי ישיר של מאבק על זהות תרבותית, ויש להבינו בהתאם. כמו הגישה הגדיציאנית (כפי שהיא באחד ביטוי בעבודותיו של רוזן), הלכה בחד-ממדיות והונטה להבחן מהותנות בין ביטוי לערב, או בין מודרני למסורת, אך גם גישה זו מדגישה ממד אחד בלבד ויוצרת קריטריון שוני לנתח כל אחת משלבי מערכות החוק, מערכת המשפט המסורי

⁵ הוכחה לקיומה של מערכת כזו, שאינה שונה ממהותה מערכת המשפט הנהוגה בים, אפשר למצוא בעבודות שתיאור את החוק הבדוי בהתגולמותו, למשל שקר 1916; 1925; Kennet 1944; Al-Arif & Tilley 1944; Stewart 1987; Just 1992; Messick 1993; Falk Moore 1978; Chanock 1985; Starr & Collier 1989; Nader 1990; Just 1992; Starr 1992; Sierra 1995.

ולאיפין יחש כוח א-סימטריים המעצבים את דמותה של מערכת זו. מאבקי הכוחות שבין כובש לנכובש, בין בעלי אמצעי ייצור להסרי אמצעי יצור או בין אברים לנשים, הם שייצרים את "התרבות המשפטית" ההגמנונית. תרבויות זו קיימות לא במחות עצמאית אלא במסגרת נזילה שהתקניט, הפrozדורה והלוגיקה שללה מתחווים ומשתנים ללא הפסיק, בהתאם לשינויים בייחס הכוחות בתקרה.⁴

על אף ההבדלים ביןן, שתי הגישות נתקלות בבעיה בכואן לנוכח את יחס הגולמי שבין מערכות משפטיות "מנהגיות-מסורתיות" ובין מערכות משפט ממלכתיות, הנחות במדיניות הלאום המודרניות ובקולוניות, כמובן). לורנס רוזן, לדוגמה, שמבוסס את עבודתו על מחקר שדה ממושך שנערך בעיר סטרו (Sefrou) שבהר האטלס במרוקו, אינו מבחין כלל בקיומן של שתי מערכות חוק נבדלות, אף על פי שבית הדין השערី בספרו משרותן האוכלוסייה עירונית והן אוכלוסייה ברברית שביתה היושבת בסמוך לעיר. אפשר להניח במידה רבה למידי של בוחן כי ה"מנטליה", תורותם והתנהגותם ומערכות הערכות של האוכלוסייה הברברית שונות במידה זו או אחרת מלאה של האוכלוסייה העירונית, אך בתיאור המתרחש בבית הדין מתעלם רוזן הולוטן מן השוני בין שתי האוכלוסיות ומציין לפניו מציאות הרומנית. התקاري, הגוטרוניים, העדמים ואני בעלי הדין (עירוניים או נודדים-למחצה, ערבים או ברברים), כולם חולקים על פי רוזן בסיס תרבותית אחת, מכנה משותף עמוק של הקאדי. מוחיבתו של רוזן לפעולותם בבית הדין, לפrozדורות תקינית בו ולפסיקתו של הקאדי, מחייבתו של רוזן ל"תרבויות" הנירציאני הפגאנציאוליטי אינה מאפשרת לו להזות קוגניטיבים מבניים או להכיר בקיומן של מערכות ממשמות וחופפות, מקבילות או אף מונגות, הדרות ביפוי אחת. במובן זה, היפותזה "Law as Culture" מעידה על תפיסה חד-

מדית ורדוקציונית, שאינה מתמודדת עם מרכיבותה של המציאות. הגישה השנייה מטפלת בסוגיה זו בדרך עיינית לא פוחtot. תימה מרכזית במחקרים בעלי אוריינטציה ניאומרקיסיטית קובעת כי המשפט המנהגי, חברות שונות מציבות באנטטיה לחוק המדינה, אינו שריד "אמיתי" או "מקורי" של מערכת משפט מסורתית קדומה, כי אם תוצאה של יחס הגולמי בין הנכבדים ללבושים; כך לדוגמה כתוב מרטין צ'נק בספריו העוסק במערכות החוק במלאו ובסובביה:

החוק המנהגי, אשר אינו שריד של מערכת משפטי קודמת, נוצר בעקבות קוגניטיבים ושינויים בני זמנו. אי אפשר להבינו אלא להביא בחשבון את השפעותיה של הכללה החדשה על הקיימות האפריקאיות [...]. התפישות המשפטיות באפריקה, האסטרטגיות והטקטיקות

ומערכות החוק המודרני. שתי הגישות, שכל אחת מהן גולדה מזור כוננה מודעת להימנע מיחס מתגשא ומתחושת פטידנות של המערב כלפי המזרח או של המודרני כלפי המורתרתי, "נכשלו ביצוע המשימה" ושימרו, כל אחת בדרךה שלה, את הריכוטומיה היידועה לשמה.

מטרתו של מאמר זה היא לנסתו לענוה (תיקו והתייחסות לממדים רבים מכל האפשר) את הטירלהה המשפטית המתקנית בבית הדין השערוי בbara שבע בשל האינטראקטיבית שבין שלוש מערכות חוק נבדלות. על פי הנחת היסוד של המאמר, מפרק האינטראקטיבי הוא למרכיביה השונים אפשר ללמוד על מגמות שיוני או המשכיות בחברה הדודית; על תכנים תרבותיים הקיימים בה כזום; על מאבקי כוחות פנימיים (ג'נדי-אליטיים, בין-זרדים, בין-ישבי לבין-גוזדים-למחאה); על השתלבותם של הבדואים בחברה הישראלית רוחבה; ועל הצלחות או אי-הצלחות לשמור על וחותם יהודית. לשם כך אסקור תקופה בקצרה את התנאים ההיסטוריים, הפליטיים והמשפטיים שהביאו להיווצרותה של הטירלהה בבית הדין. אחר כך אציג כמה מקורי בוחן ואנסה לנתח את המשמעות העולות מהם; ולבסוף אגדה לבחוק את הממצאים בפרטקיליה רחבה מעט יותר, שallow תאפשר לטרשת מסגרת אגלויטית כללית לניטוח מפגשים/חיכוכים בין מערכות משפט שונות. אני תקוות כי לפחות ברגע בית הדין השערוי בbara שבע יתגלה המחקר כפורה ויאפשר להבין טוב יותר את המתרחש בו.

רקע היסטורי, פוליטי ומשפטי

אוור בגב וארצ' ישראלי כולה היו נתנים במהלך ההיסטוריה למורותם של תקיפים ושיטיטים שונים. עם זאת, גם כאשר היו אלה מושלים חזקים שהצליחו להשילט חוק וסדר, נהנו הבדואים בגב מאותות משפט מוחלט (שרון 1988) וכיימו תרבויות יהודית בעלת דפוסים חברתיים שבטים שנתמכה על ידי מערכת משפט מסורתית מורכבת ביוור. התקוק המנהגי הוא שקבע את נורמות ההתנהגות במהלך הבדואים, ללא שייאלץ להתחרות במערכות חוקים אחרות. ואולם, עם כינונה של המדינה המודרנית הריבוטית – תחילתה המדיננה העוסמאנית שלאחר התגוננות, אחר כך השלטון המנדטורי הבריטי, ולבסוף מדינת ישראל – נוצר חיכון בלתי נמנע בין חוק המדינה לחוק המנגagi. המדינה הריבוטית שואפת להציג פיקוח מרבי על אורחיה, באמצעות הcapefatos למיניהם אחד. ככל שהמדינה מתערבת יותר בחו'י אורחיה, כך היא זוקה יותר לאחדות נורמטטיבית, המאפשרת למערכת הבירוקרטית שלה לתפקד. יתר על כן, למדינה המודרנית יש אמצעי כפייה והענשה עילאים המכרים את אורחיה לנוגע בקיונטומיות עם דרישותיה. כך, למשל, ארם המתהנן, מתגש או מביא ילד לעולם נדרש להודיע על כך פורמלית לרשותו, והוא אף עלול להיע.gs אם לא יעשה כן. בצד

מנגוני הceptive והיעילים, מדינת הרוחה המודרנית מספקת גס שפע של טבות הנהא לממי שמקיימים את תביעותיה במלאן; הזכות לקבל את הגנת התקוק, קצאות ילדים והשלמת הבנהה זו ורגמות מספקות לבך.

באשר לדיני האישות של האוכלוסייה המוסלמית, השלטון המנדטורי בארץ ישראל קיבל ב-1919 את חוק זכויות המשפחה העוסמאני משנת 1917, אגב צמצום הלוותו למוסלמים בלבד. חוק זה מבוסס ברובו על ההלכה החנפית, אך הוא אימץ באקלקטיות גם דוקטרינות משפטיות מסוימות אחרות (תח'יר או תלפיק) לשם יצירת הלבנה המתאימה לרוח הזמן (ראה 1-4 Layish 1975). חוק המשפחה העוסמאני מיום הלבנה הדין השערוי, שם בעלי סמכות שיפוט יהודית בענייני העםם האיש של המוסלמים בישראל, כפי שקבע חוק בת הדרין הדתיים משנת 1956, שאימץ את סימן 25 לדריך המלך במצוותו משנת 1922. חוק הקדרים משנת 1961 קבע כי הקדרים היושבים בדרין ימנטו בידי יהודה ויהודה ויתפקחו לעולם בפסוקים ייחדים. על פסקתו של הקדרי אפשר לעדרר לערוכה שנייה בבית הדין לערوروים בירושלים; בג'ץ מוסמך להתעורר בפסקתו של בית הדין השערוי בעילה שהתבצעה חריגה מסוכות, ככלומר, שבית הדין הדרין הטעלט מחוק המדינה או פסק בוגינגד להם, או בניגוד ל'צד' טבאי". סתירה בין חוק המדינה לדין השערוי אפשר שתיזוצר, מושם שהחוק הישראלי הטעבי". סתירה בין דין השערוי למספר תקנות או חוקי יסוד, ובכך צמצם את סמכותם הceptive את בית הדין השערוי למסגרת תקנות או חוקי יסוד, וכך על הגבר לשאת יותר היהודית. כך, לדוגמה, חוק שוויון זכויות האשה (1951) אוסר על הגבר לנוגה כך: מאשה אחת או לגרש אשה שלא בהסכמה, בגיןו זכויות האשה (1951) אוסר על הגבר לנוגה כך: בדומה לכך, בחקוק ג'יל ג'נישואין (1950) נקבע כי גיל המינימום לנישואי נערה הוא שבע עשרה, והסמכות היהודית והורשתה להთיר נישואין נערה בשיטות הנגעה לגיל והכך לא לעורך את הנישואין) היא בית המשפט המודח. קביעה זו סותרת את ההלכה השערית הנורמטטיבית, המתירה לנערה ליתינשא בגיל חמיש עשרה (ואף בגיל תשע), אם מולחת בגורותה והגופנית).⁶

בית הדין השערוי בара שבע החל לפעול בשנת 1978, בעקבות ה策ברות מספר רב של תיקים באזרה הדודום. עומס עבודה זה לא השתנת גס כיום, שכן, למרות הגידול המתויד באוכלוסיית הבדואים בנגב בעל בית הדין (לפחות עד 1996) רק יומם אחד היושב בדיון השערוי, פרט לאחר, שהוא בודאי ממרכז הארץ, והוא אכן בודאי. המוכיר בשבעה. הקדר היושב בדיון מגיע כאמור ממרכז הארץ, והוא אכן בודאי. המוכיר והנגיד בית הדין הם בודאים תושבי הארץ, ואילו התוענים השעראים מגיעים ברובם גם הם ממרכז הארץ, פרט לאחר, שהוא בודאי תושב באר שבע. בית הדין משרות את תושבי העיר המוסלמים (כמו מאות משפחות) ואת האוכלוסייה הבדואית הגדולה בנגב. תושבי

⁶ דיוון מזכה ומקיים על חוק זכויות המשפחה העוסמאני ועל סמכויות בית הדין השעראים בישראל, ראה אצל ג'ויטין וב-רמשט 1957; שעשוע 1981; ליש 1995.

סיבות, גירוש את האשה בגירוש מוחלט (טלקלק באן); הבעל משיב כי לפניו אברם נונים אמר לה בביטחון, בוגשות עדים, "את מגורשת בשלוש" ("אני פאלק בת'לאת"). קאדי שואל את העדים ואף את האשה אם הם מאשרים את דבריו של הבעל, וכולם שישבים כי גירושין אכן התקיימו. הקאדי שואל את האשה אם הסכימה לגורשוין רצוננה ואמם הגיעו להסכם באשר להחזקת הילדים ולתשלום המזונות; האשה מהסתה עצם, ומשיבה לבסוף: "בן, הילדים שלי אצלם, והביה נשאר לי". הקאדי ממשיך מסביר לה את זכותה הشرعית לקבל עם גירושה את המורח הדוחי, וושאל אם הדבר יוסדר; האשה משיבה בשילילה. הבעל מתעורר ואומר כי הכל מוסכם, הילדים שלה עצלה והיא איננה רוזה עוד דבר. הקאדי משתיק את הבעל ופונה שוב אל האשה שאללה אם היא מותרת על זכותהشرعית לקבל את המורח הדוחי ואת מונוגניה תקופת האמתנה (עדה); האשה שוב מהסתה, אך משיבה לבסוףשוב בשילילה. לשם לשובה אמר הקאדי כי לבעל אין זכות חוקית (קאנוגיה) לנגרש את האשה ללא סכנתה, משום שבמקרה זה יש ממשום עבירה על החוק, והוא ממליץ לאשה להתלוון.

באותם בתי הדין מתעוררת מחלוקת, הוביל מחלוקות זו עם זה, ותבען מנהה לשכנע את אמי האשה שהכול מוסכם ביניהם. הקאדי מפסיק את המחלוקת ושוואל מדוע הגיעו בבית הדין, אם אין בינויהם הסכמה. בשל זה מתעורר אחד הטוענים הרשעים ומציין צדדים ליצאת החוצה ולנסות לפתור את הבעיה. הקאדי געתר לבקשתו והצדדים יוצאים לאורלם ההמתנה. לאחר חצי שעה הם חוררים ואומרים כי הגיעו להסכמה: הבעל ישם אשה חמשת אלפים שקלים חדשים כפיצוי דוחי ותשולם מזומנים למשך שלושת חודשים ועוד שעה. הבית ייגנת לאשה, רילד אחד, שעדרין איננו בוגר, ישאר בחזקתה. הקאדי שואל את האשה ואת האפטורופוס אם הסכם זה מקובל עליהם, ודומ עוננים בחזיב. אז אומרת הקאדי לשנויים לומר את הנושא של "גירושין בהסכם לבסוף בינוים קצרא" בבינונה טע'רא, כפי שנקבע בחוקי מדינת ישראל, והגירושין מתקבלים מעמוד חוקי.⁷

הדין השערתי ההגנבי מבחן בשלושה סוגים גירושים: א. טלאק ר'יע. בירושתו שאינו מפקיע מידי את קשר הנישואין, והבעל יכול לבטל בנסיבות אלו בדורבו ממשך שלשות וחודשי החתונה. קשגריה ו באח למונע מצב בלתי היפך, העולל להיזכר אם בעל מגורש את אשתו בעידונו דידיתאה או بلا שיקול דעת, ומורתשת על נך לאחר מכן, בעל יכול לקבל את הזכות האשה; ב. טלאק אשתו בלבד שיצטרך לעורך חוות נישואין חדש, ואפק באלא לקלbet את קשר הנישואין בו באופן בינוינה ס"ע: גירוש מוחלט לתיקופת בניינים קוצרה, המפקיע את קשר הנישואין בו במקומות. גירוש כוות נובם לתיקופת האם בעל לא חזר בו מן הגירוש הדג'ע'י במשך תיקופת העודה. כדי לבטל גירושנן באלה יש צורך בעריכת חוות נישואין חדש ובthermalות מוחור חדש; ג. טלאק באופן בינוינה כברא: גירוש מוחלט לתיקופת בניינים אורך, הנוגן לתיקופת האם בעל גירש את אשתו שלוש פעמים: קשגריה ו באח למונע מטלולות של בעל באשותו על ידי גירוש והזרה חרדיות ונשנים. הבעל יכול לשאת שבota את אשתו ורק לאחר שההצעה התרה (תחליל), על ידי נישואין (ממושגים) של האשה לגדיר אחר, גירושנן מבנו, ונישואין החדש לבעל הראשון לאחר

הגדה המערבית וחלב עזה, הקשורים בקשרי נישואין עם בדווים תושבי הארץ, מגיעים גם הם לבית הדין השורי בכאיר שבע. מרבית התיקים המטופלים בבית הדין עוסקים בנישואין (בזרק כל קבלת תצדיק שער לנושאין ערפיים או לנישואין שנערך בו בגדה המערבית, בעוח או באחת מדיניות ערבי), בגדושין (כמעט תמיד גירושין בהסכמה), בתשלות מונות ובஅחותות הילדים, וכן ביחסות ילדים לאביהם. סוגיות סכבות, כדוגמת נסיכון להגעה לשולם בית מותנה, נידונות לעיתים בcourtcases בתי דין ממש תקופה ארוכה, ולעתים אף ממש למעל משנה.

בית הדין השרעי ממוקם בעיר העתיקה של באר שבע, במבנה ששימש בעבר את מושדרי הרבנות. הבניין כולל אולום המתנה גודל וכו כמה ספטלי ישיבה; באולום מתאפסים הגברים המתעניינים לתורם, ובספונן לו נמצוא חדר נפרד המיועד לנשים המתעניינות, אם הן מעוניינות בכך. לשמרות הסדר אתראי שומר, שופר בגימלאות, היושב לפני הדלת של בית הדין עצמו. הדיוניס גערליך בחדר קטן, חמשה מטרדים אוරכו וחמשה מטרדים רוחבו. חציו האחד של החדר מוגבה על ידי בימה והודו: מאחוריו ההדרום יושבים הקאדי והמכור, לרגלו ההדרום ניצב שולחן שמולו עומדים המתדיינים. בחדר יש כשלושה פסלים, שעלייהם יושבים העדים ובעל הדין כאשר הדין מתארך; פסל אחד שומר על פי רוב לנשים. פקיד בית הדין קורא בשמותיהם של בעלי הדין, סגור את הדלת לאחר כניסהם, מעביר את תעוזות הווזות שלהם ושל העדים למוכיר ומתחיהם על אסמכים האצריים בחתימתה. תיקי הבקשות מונחים לפני הקאדי. בדרך כלל, עם כניסהם של המתדיינים והעדים לאולם מעין הקאדי בתיק וرك לאחר מכון הוא פונה אליהם בשאלות. המוכיר דריש את פרטיו תעוזות הווזות וכוטבת בפרוטוקול הדין את טענות הצדדים ואת שאלות הקאדי; אם מתקבלות החלטות, מכתב הקאדי את גוסchner למזכיר. הטעונים השעריים נכסנים ונוציאים בחופשיות, ואשר אינם צדיכים לטעון, הם ממונעים על הספסלים. הדין ברוב רובם של התקים מתנהל ללא תיווכם של הטעונים: בעלי הדין שוטחים בעצמם את טענותיהם, והקאדי משוחח עימם ועם העדים. בתביעות סבוכות מיזוגים שני הצדדים על ידי טעונים שרעיעים. בהכללה אפשר לומר, כי האווירה בבית הדין אינה פורמלית, הדין חופשי למדוי ולפעמים אף מבודח. לעומת זאת, כאשר חורג הדין מכלל הסדר הטוב, מעמיד הקאדי את המתדיינים במוקומים ומזכיר להם כי הם נמצאים בבית דין.

מקרי בוחן

גירושין בהסכם, מותר מאוחר ואי הבנה לאולם בית הדין נכנסיט בעל וואה בגיל העמידה, מלוחים בשני עדים ובאופטומופס של האשאה – אחיה. הקדרי מעין בתיק המונח לפניו ושאל את הבעל אם, ובאיו

ואג' ערפי באופן כהה או אחר (בדל, עטיה, קסלה וכדומה)¹⁰, ואין גרשומות רמלית נשותוי של האיש. מצבו מתקיים כל עוד אין עניין לשנותו. לרצונו של הבעל להתגרש מאותו יכולות להיות כמה סיבות. כך, למשל, יתכן המבוקע לגירושין הוא מאבק יוקרה בין הנשים. האשה הראשונה, המבוגרת, שכבר גנה מקיימתיחס איסות עם הבעל, מודחת ממעמד הבכורה על ידי הצעירה הבאה לידי.¹¹ אפשר גם שהמניע קשור בחוק: יתכן שהאישה רוצה לרשום בתעודות הוותות גישוואו עם האשה העותית, כדי שזו תוכל לקבל אזרחות ישראלית.¹² יתר על כן, הקט הגירושין טמון בחובו תרומה כלכלית ישירה למשק ביתו של האיש. האשה הראשונה, שמקבלת מעתה מעמד חוקי של גירושה,ocaite לזכה של הביטוח הלאומי. וזהו שהוא ממשיכה (בגיגוד מוחלט לנורמה האסלאמית, כמובן) לגור בבייתה, החמוד ביתו של הבעל, המתוגדר עם שתי נשותיו האחרות, מהווה קצבת והבישות הלאומית בבסה גוספת למשק הבית המשותף.¹³ יתר על כן, הגירושין (הפקטיביים, למעשה) מאפשרים לבעל להציג אישור ניקרי המציגות לרכישת מגרש בנייה נוספת. עלי פי קנות מנהל מקרקעי ישראל, גירושה עם ילדיםocaite להיות בעלת מגרש משלה. איש רשות אפוא את המגרש על שמה של גירושתו (כפי שאכן עשה), ובתוקף נישואיו כאות משמי ונושאיו נחומרות יכולות לעצמו מגרש נוסף.

בעקבות המקרה שתוואר בכך מתעוררת שאלה עקרונית: האם ריבוי נשים הוא נוגע סורתי עתיק יומין של הבדווים, או שמא זה נוגג חדש, שהתפתח בעקבות המפנההם המודרנית אך קיבל לגיטימציה מוסרית בדיעבד התשובה, ככל שאפשר שפטו, היא חרד-משמעותית: לכל אורך ההיסטוריה הבדווית (וכפי הנראה, גם במהלך תקופת הטוטו-אסלאמייה בחצי הארץ ערבי), נהגו הבדווים המציגים, בעלי האמצעים והשאיפות החברתיות, לשאת מספר רב של נשים (Robertson-Smith 1963). עם זאת, אין ספק כי למציאות העכשווית יש השפעה על יכולתם של הבדווים לקיים את גונוג המוסטורי. כן, לדוגמה, האפשרות להינשא לנשים "זולות" מהגדה המערבית מעוזה, אפשרות שנפתחה לפני הבדווים בגין לאחר 1967, הקלה מאוד על אלה מהם רצוץ לשאת אשה שנייה או שלישית. כך הדבר גם בנוגע לשכבות המתעשרים מודרניים. שהצלחנו להשתלב בפריחה הכלכלית בישראל בשנות התשעים. אנשים

¹ ראה בפרק "אל-זונג' ואל-מזר" בספרו של עארף אל-עארף (אל-עארף 1933).

על היחסים השורדים בין נשים בדורות הנשואות לגבר אחד, ראה הונדט 1988.

שמורנו כא' טהו והרערע, שבמאצעטו היגיעו להסכט, וזה המנייע שטמוד מארורי הגיושן
אישור שהיינו בתומו הכו הירוק ובאי הנעימות מהחומיים, ויאפשר לבטה אתה ביבתו
בריואו. לרבי הטוען והרערע, שבמאצעטו היגיעו להסכט, וזה המנייע שטמוד מארורי הגיושן
טמיטס של אוזיות ישראל' קנה לאשה וכאות לקדומות שאנות, פטור אותה מן החזק' בקבלה

¹ על הומוט הגירושן הפיקטיביים לשם השגת קצבה מוגדלת מן הביטוח הלאומי, ראה ליש .396; 1974

הדין הסתיים לשבעות רצonus של המתדיינים; שאלת' את הטעון השערוי, שבעורתו הגיעו להסכם, אפשר חוסר ההבנה בין הצדדים. הלא הסביר כי האיש נשוי לשלווש נשים: לראשונה, זו שהתרשם ממנה באותו יום, נישא בנסיבותיו בראשומים בתעודה הוותם, ואילו לשתיים האחרות, האחת מעוז והשנייה מתגנגב, נישא בגיןושואין רפואיים שאינם רשומים בתעודה הוותם.⁸ האיש מבקש להתרשם ממשתו הראשונה כדי שיוכל לרשום בתעודה הוותם את נישואיו עם אותה נשותינו האחרות. אי ההבנה שהתגלעה בבית הדין נבעה הן ממכובתם של המתדיינים, שהשלטו על הקאדי אוודות אמוור הדחוי בלבד אותן, וכן מנתק בתקשורתם בין ובין הקאדי. הקאדי סבר כי מדובר כאן בגירושין בקפיה, המஹווים עבירה על חוק המדינה (חוק שוויון זכויות האשה, 1951), ולכן המליך לאשה להגשים תלונה בבית המשפט המחויזי. להמלצתו זו היה עולות להיות השלכות קשות: אם האיש היה נידון למאסר בפועל, היו שלושים יילדיו ולעדך. משולש נשותינו, גונדרם ללא מפרעם.

מקורה בזען והמודגש הישיב במה תכנים תרבותיים המתוגלים בבניית הדין. ראשית, מתברר כי למרות החוק הישראלי האוסר ריבוי נשים מצלחים הבדואים לשאת שלוש וארבע נשים. המסתור השבטי החודווית רואה ביכולתו של אדם לחתחן עם כמה נשים ביטוי לכוחו הכלכלי ולמעמדו בחברה האגודה, והסתטוט החברתי שלו עדין נקבע בהתאם לנורם החמולה – כמה "אדראב סיף" עומדים לימיינון; שני אלה דוחפים רבים פנֵם החודווים השאפטנים לריבוי נשים ולריבוי ילדיים. כדי להימנע מעבירה על החוק, וכן הסנקציות המתלוות אליה, מנגנלים הבדואים את שתי מערכות המשפט המקובלות העומדות לרשומות: האשה הראשונה, בדרך כלל בת הדור, נישאה בניישואין שרים ונרשמת בתעדות הוהות, ואילו הנשים שבאות אחר כך נישאות

שלושה חודשי הימנה (ראה ליש 1995: 367), וכן בפרק "bab al-Salaak" מתוך אבן עבדין (1966) בשל הדרקוניות שבכתבו ארונה ומנעים בכך כל הקודדים בישראל מלפקוק גירושין בכלל. בכרה ג'יז'ון באן הסטמן הקאדי על דברי אחד העדים, לפיהם הכלל אמר "אנטי"

сталק" ולו"א אנטוי טאליק כת' לאטאי", ופקע על גירוש מוחלט לתקנת בינויים קדרה".⁸ כדי שקשר נישואין ייחשב לתקף ולובן על פי הולכה המוסלמית צרכיס לחתקיים בו במה תנאים והכרחיהם, למשל נוכחותם של שני ערים כשרים, איזיאב וקובול (העצת נישואין ומיתן תשובה החותבת), תשלום מהור ועד וראה 14-15 Layish 1975). יתרון אפוא כי תנאים אלה מתקיימים במלואם גם מחוץ לבית הדין, ובמבחן ההלכתית שחוורה הנישואין בשורים למתחרין. מכיוון שאין ביכולתו לקבוע אם בניישואין שנערכו לאיל ואמאין (רוזם הנישואין) מילאו והמנגנים ההלכתיים הדורשים וכך בית הדין שערע מוסמך לפ██וק בזוגיה, אם הוא גדרש לה), הרי שההבחנה הנערכת כאן בין הנישואין השעריים לנישואין העזרתיים המהנגים מתייחסת לא למאליגנים של הנישואין עצם אלא לשאלה אם קובל וושפנקה רשות של הקדרי או של

על חסימות גדרה של קבוצת האנגלטיס בקביעות הסטטוס החברתי ראה קרסל 1982.

וגרים יהודים, לדוגמה, או שלגבר אין אשה נספפת על זו הביצבת לפני הקאדי, וכך מהה: עדויות מעין אלה ניתנות פעמים רבות, אף על פי שהעדיס אינם מכירים כלל את בעלי הדין.

הקדדים היושבים בדיון גם הם חפים מביטוי עוניות וחשנות. בשיחות שקיימות עם שני קדרים שכחנו בבאר שבע הדגישו השנאים כי אוכלוסיית הבדואים הגיעה לבית הדין מולילה בחוק המורינה ובשרהעה אחד ואיננה מתחשבת כלל בנסיבות הנשים ובעתיד הילידי. אמר הקדרים אמר שאיננו רוצה שהבדואים יאמרו כי "סידרו" או "תיחמנו" אותו, והשני אף הורתיק לכת וטען כי הבדואים מנסים להערם על בית הדין, והוא עוזה לפיכך הכל כדי להשוף את האמת. דעטם זו של הקדרים על הבדואים מוצאת ביטוי בבית הדין, בשאלות שהם מנגנים אל בעלי הדין ואל העדים. כן, לדוגמה, הקאדי חוקר לסייע אשר הביאו בני ווג להתגרשו: הוא איננו מקבל את טענתם כי פשוט "אינם מסתדרדים" זה עם זה ושותאל את האשאה שב ושוב אם הבעיל אינו רוצה לשאת אותה אחרת על פניה. נוסף על כן, אף על פי שנוכחות האפטורופוס כפיה לאחד הקדרים, במקרי גירושין נהוג הקאדי לפנים משורת הדין ועומד במשפט איננה חובה שرعاית, במקרי גירושין נהוג הקאדי בלבנה העומק והרבוטי-חברתי. ביום, שינוי כזה עדין לא התרחש.

על כן שבאלו ניכח גם קרובה משפחה של האשאה, כדי למנוע את הבלבול לחץ על האשאה או מלאים עליה, בעת אישור נישואין (אט' באט' וג') דורש הקאדי מה האשאה להזכיר את כספי הופנים, כדי לוודא שאכן היא-היא בעלת תעודה הותה שהוגשה לו. כפי שאמר לי אחד הקדרים, "הבדואים אינם בוחלים בשום תרגיל", ולעתים, מסיבות כאלו או אחרות, מתייצבת בבית הדין אחותה של האשאה, או מישיה אחרת.

המפגש בין עלמות התרבותיות כה שונות הוא מפגש בעיטי ורגיש, עשוי להפוך לעימות חיתית בכל רגע נתון. כדי לצמצם את סכנות העימות, על חוסר ההבנה החילוך בין המערכות, יש צורך בגורם משכך שיגשר על החשנות, על חוסר ההבנה ועל אי האמון שבין הקאדי לבועל הדין. לפיכך נוצר בבית הדין הרשמי, שמתמצא בטיפת תפקוד בלתי פורמלי יותר בינו, תפקידו הרווען הרשמי המקום, שמתמצא אצלם של שלוש מערכות החוק הנבדלות ומשמש בבית הדין כמעין מתווך או מגשר. נוכחותו של הטוען הבדואי בבית הדין, ויכולתו לרודת הן בסוף דעתו של הקאדי וכן לרצונם של בעלי הדין הבדואים, אפשרו לו לחתurb בדין ולהביא לפתרון שורה מטופת של כל הצדדים.

ואולם, לורות שבין הקאדי למתרדיינים יש גם צדדים אחרים. הקאדי הוא אישיות תיזונית, שאיננו מעורבת במוללים הפנימיים ובמאבקי הכוח המתוחלטים בחברה הבדואית; לפיכך הוא פ██וק אובייקטיב וחרסר פנויות. ואכן, בית הדין הרשמי בבאר שבע משמש לעיתים כמকום מפלט והkadidi הוא מעין אומברוסמן לפגוני של אנשים הרואים עצם נגעים מן המשפט המנגאי. הרופי הבדואי, מערכת משפט המבטאת את עריכה של חברה תחיה על פי הקוד האנגני, נושא לפסיקה של איפה ואייפה, או, לפחות,

יעדו שדר

אללה, גם אם עבר לא השטיico למצלג השית'ים או לבני המשפחות המכובדות, שיכלו לדורות לעצם כמה נשים (Al-Arif & Tilley 1944: 75; מרקם 1974: 129-133).

ואולם, דומה כי המ עבור של מחצית אוכלוסיית הבדואים בגין עיריות הקבע דוקא מהו מהCHOOL לפניו ריבוי נשים. העליות הגבוהות של רכישת מגרש ובניית בית מאפשרות ריק לבודדים, המצליחים ביותר מבהינה כללית, להינsha לכמה נשים (49) jakubowska 1988: 149; Jakubowska 1987: 269-270; Boneh 1987: 269-270). אולם אין בידי נתונים סטטיסטיים מדויקים, אולם מתשائل מדגמי של מתרדיינים בבית הדין עולה בבירור כי ריבוי נשים נפוץ בקרב בדואים הגרים בישובים ספרנטניים, יותר מאשר נפוץ בקרב תושבי הערים. אפשר אפילו לסכם ולומר כי המשמעות המוסרית של ריבוי נשים, הנורמה המוסרית והרצינול החברתי – כל אלה נותרו בעינם. השינוי – שכפי שריאנו, קשה לאמור את בינו – התרחש "על פניו השטח", ברמת הנسبות של חייהם. יתכן שבעתיד הרחוק יותר, השינוי במבנה השיטה יביא גם לשינוי במבנה העומק התרבותי-חברתי. ביום, שינוי כזה עדין לא התרחש.

המקרה שהציג חושף גם את הורות וחומר התבנה שבין הקאדי למתרדיינים הבדואים. עולמו של הקאדי, עירוני מרכזו הארץ, שונה מאוד מועלם של הבדואים. לעיתים, חוסר ההבנה כה גדול, עד שיש צורך בתרגומים ממשי כדי שני הצדדים יבינו זה את זה. כן, לעומתם, במקרים שבהם מתבצעים בבית הדין גירושין בהסכם, ובועלן הווין צדיכים לחזור במו פיהם על גוסת קבוע שנארח תחילתה על ידי הקאדי, נאלץ הקאדי לחזור כמה פעמים על דבריו, עד שבני הווג מביניהם מה עליות לומר. הורות שבין הקאדי לבועל הדין חורגת מעבר לקשיי תשורת הנובעים מ選擜ר מלימן שונה או מלאג שונה.¹⁴ במובן מסוים אפשר לומר שבאה כאן לידי ביטוי אותה איבח ישנה נושנה שבין הבדואים הנודדים ובין יושבי הקבע. החשנות וחוסר האמון הם נחלות של שני הצדדים – הבדואים מתייחסים אליו הדין ואל הקאדי באנרגיות של הרשות, שהדריך הנגובה "להסתדר" עימם הייא באמצעות העמורת פנים של תמיינות ובורות הגובלות בטפשות ממש. פעמים רבות גרמה למסתכל מן הצד כי פניו "התס שאיננו מבין", שאוותם לובשים הבדואים בבית הדין לעתים מזומנים, אינם אלא הציגו. ואולם ההמתנה שמחוץ לבית הדין נוצר שיתוף פעולה אחד הוק נגד הרשות. המתינגים בעלי הנסיך מתרדיינים את המתינגים שמעולם לא בקיימו בבית הדין ומסבירים להם אילו שאלות ישאל הקאדי וכיצד יש להסביר עליהם. גנשיים המתינגים לתורסיהם גנראים (לעתים אף כמה פעמים) להעיד על הטעתו המשפחתית של בעלי הדין (שהשנאים אכן נשואים

¹⁴ על קשיי תשורת נבותי הדין השדריים, קשיים הנובעים משימוש בשפה פטרית גבורה מזור גיסא (על ידי הקאדי) ובלטג מדבר מאירך גיסא (על ידי בעלי הדין), ראה Wurth 1995: 321; Messick 1993: 186-187

טרילמה בדינו בית הדין "אלמאתה אל-שרעה" בבר שבע

הדין השערី לשם פתרון סכומים פנימיים נפתחת כלגיטימית בעניין הבדוויים. ההחלטה, הפניה לבית הדין עונה על חולשה מבנית בסיסית שהחברה השפטית המסורתיות ליהקה בה – מהচור באמצעות כפיה גורטטיביים שייחיבו את התקוק לנוהג בהגינות עם החלש. אנשים הרואים עצם מוקופחים על ידי המשפט המנהגי, ואך אבושים החוששים מראש לפנות אליו, מוצאים מפלט בבית הדין השערី, המבטיחה שוכוויותיהם לא ייפגע.¹⁷ שנית, כפי שרainer בתיאור המקראה האטורון, במקביל לתליך המשפטי בבית הדין ממשיך להתקיים גם הליך טיפולית מנהגנו. לבארה, שני ההליכים מתעלמים זה מהו ובפסיקותיהם לא נוכר כלל ההליך המקביל; למעשה, התלות ביניהם היא מוחלטת: לבית הדין מגיעים רק לאחר שהושג הסכם מנהגנו, והסכם זה מאפשר רק בתנאי שינויו באופן הרצוי בבית הדין.

הגilio כי אפשר לנצל את סמכותו של בית הדין לשם מימוש אינטראסים, או כדי להשיג טבות הנהאה אבלו או אחרות, איננו נחלם של הפרטים החלשים בלבד. בוגוד מוחלט ל"אסטרטגיית התום" שנוצרה קודם, הבודדים מפגינים לעיתים בקיאות ועומומות רובה בניצול יתרונות הקיימים בהולכה השערית. עוביה ומוחשת הדיבר במרקם הבאים.

בית הדין כבלי למימוש אינטראסים. אדם מבוגר נשא אשה לפני שנים אחדות. לבני חזק לא היו ילדים משותפים, והאשה נפטרה עקב מחלת... וממן מה אחר כך הגיע תביעה לקבלת חלקו השערី בירושה השותיריה המנוחה – בנסיבות של מגרש בעיר הרה. על פי המשפט הערבי, ועל פי חוק היורשאה האורי, לאבי האשה לא היה כל רritis רג'ל שהוא בוגרש.¹⁸ התביעה נידונה כמה פעמים בבית הדין והקדמי פסק לבסוף שהעובן יהולק בהתאם להלכה השערית ולocabית האב. הבעל לא הסכים להחוטם על פסק הדין, אף על פי שהסכים מלכתחילה להתקיינות בבית הדין השערី, ומכוון שבית הדין השערី מוסמך לפטוק בענייני ירושה רק במקרים שבהם יש הסכמה בין כל הגוגעים בדרכו. בוטל פסק הדין והתיק הועבר לבית המשפט המהוו.

תל"ע"; ראה ליש 1995: 367–368). על פיצויים המגיעים לאשה בגיןו שחרור עצמי, ראה נויסמן ונמרשם 1957: 222–232.

17. נראה כי התופעה של בני משפט מלכתיים, המשמשים יעד לפניותם של "זפוגי משפט מנוגי", רווחת במדינת שקיינט נגן טראצ'ה דמות. ראות למשל מחקרים על קהילות שונות של אינדיאנים במקסיקו (Nader 1990; Sierra 1995) ועל אוכלוסייה שכטית שהתיישבה בעיר צנעא בתימן (Wurth 1995).

18. על חוק היורשאה המנגagliית ראה קרסל, ברוד ואוירובייש 1991: 47–48; על הלבות היורשאה הרשייה ראה ליש 1975: 279–282.

עידו שחר

ליישום פסקי דין של איפה אויפה. החוק, שמאחוריו עומדת קבוצת שארים גROLה, יכול להתעדمر בחולש ולנהוג בו בהתאם צדק, בלי שייהיה אפשר למנוע מכך (בר צבי 1991). תופעה זו באה לידי ביטוי במקרי גירושין שבתם משפטה האשאה הלהה ממושחתה הבעל.¹⁵

בית הדין כמפלצת של החלטים לעל, שהיה נשוי בזואג' ערפי, גירש את אשתו, וזה חורה להתגורר בבית אביה ביחד עם שני ילדייה הקטנים. הבעל אמן והסכים לשלם מונות לאשה ולילדיה, אך הסכם לא הספיק לצרכיהם. בצר לחם פנו האשאה ובני משפטה לבית הדין השערី בבקשת שייחס את הילדים לאב, יכיר בנישואין על סמך חוותיהם המשותפים והילדים המשותפים, ויפסוק מונותם בחתאמם. בעת כתיבת שורות אלה המשפט עוזנו מעתה במציאות, כיון שהוא כבר נשוי לאה אחת בנישואין שרעיים; אישור נישואין לשנייה (אף על פי שהתגרש ממנה) יביא להאשמו בביבגיה.

מרקחה אחר: גבר, שנישא בנישואין שרעיים פרטלים אין גירש את אשתו וכן קוצר אחר כן, דרש שמשפטה האשאה תחויר לו את דמי המורור שישלים ואת הזכאות החותנה. מאוחר שהשתירן לחמולה גדולה בעלת סטטוס חברתי גבוה, דרש סכם גדול מאוד וסירב לדריש את הגירושה בבית הדין לפני שיקבל את הסכם במלואו. האשאה נותרה כמעין עגונה: בעלה אמן גירש אותה, אך ללא אישור בית הדין לא היה לגירושין תוקף והוא לא יכול להгинש מחדש. האשאה ואביה פנו לבית הדין בבקשת שיכיר בגירושין שכבר התקבצעו. הבעל סירב לוגיע לדיניהם לorzות היומננס שקיבל,อลס שני עדים כשרים העיזו כי הוא אכן גירש את האשאה. משהתברר לו כי בית הדין עומד לפסק גם ללא נוכחותו, נערר הבעל והסכים להידבר עמו אבי האשאה. בתיכון של ערב הגיעו השנאים להסכם בוגוע לטעמו שיזהו לבעל אם יגורש את אשתו בבית הדין. בעקבות זאת הופיעו הבעל ואשתו יהודי בבית הדין ואמרו את נוסת הגירושין בהסכמה, תוך שהאשה מוחלה על זכויות הממון והmögenות לה (טלאק מבארה). לאחר שמילא הבעל את התהיכותו, העביר העיבר לדידיו את הסכם ששלימה, משפטה ואשתו, יש לציין, כי עצם דרישתו של הבעל לקלפל פיצוי על הצוואותיו מוגנת לחולtin להלכה השערית והקובעת כי כאשר הבעל מגרש אשתו שלא באשותה, עלייו מוטלת החובה לפצאות את המגורשת ולשלם לה את המורור הדורי ואת מונותה בתקופת העזה.¹⁶

שתי מסקנות עלות מן המקרים שתוארו להלן: ראשית, דומה כי הפניה לבית

15. באשר לדפוס הנישואין הנוהג אצל הבדוים, ראה פרוקם 1974: 120–124. וכן Kressel 1992.

16. השעריה קובעת כי על הבעל לשלם פיטום לנורשותו, אלא אם כן האשאה משוחררת את עצמה מהווה הנישואין על רעתה היא גירושין אלה אפשריים בתנאים מסוימים, המכונים "טלאק".

דוגמה נוספת לניצול ההלכה השורית הדרקנית אפשר לראות במקרים שבהם אשה המוסכמת עם בעלה, והמעוניינת לפרק את קשר הנישואין בלבד שיכורז עליה במרודת (נאשוה) ובגלל שיפגשו זכויותה, דורשת מבעה לסתור לה בית שדי. על פי ההלכה המוסלמית, הבעל מוחיב להעניק לאשה "בית מלא" (כלומר, חדר שינה וכו') המופרד מabit של השירותים והחוץ – מטבח, מקלחת, Shirوتים, חדר שינה וכו') המופרד מabit של שאר בני משפטו. בנסיבות של הבעל למלא דרישת זו, או באפשרתו לעמוד בה, יש ממשום עילה להשלים מונות.¹⁹ אם הבעל איןנו מוכן לגרש את האשה והוא שולם בית (טאהה), ממנה בית הדין שני בורדים (מחאכין), אחד מטעמו של כל צד), שתפקידם לנסות להגעה לפשרה. מטיבם הדברים פועלם בורדים אלה במסגרת המתוגה הדרוי,อลט חווות דעתם ניתנת בהתאם לדין השער. אם שני הבורדים אינם מסכימים והם זה, ממנה בית הדין מחייב נסף מטעמו. שתפקידו להכריע בין השניים. פסקית הרוב היא מחייבת (הליך בוררות והנקבע בסעיף 180 לחוק זכויות המשפה העוסמאני – נזען ושקאך בין בני הזוג; וראה 168-172).

* * *

ARBUTHTHE MALKIM HA-ACHORONIM MULIM COMMA SHALOT U-KRONOT NOSFOT. HESHALA HA-RASHONA NGUET LA-AOFEN SHBO PRATIM (L-HABDIL MKVODZA CHBORTITA, L-MESHUL) POWULIM B-MASGART HAMISHPATI, HENGZART UNK HAMFGASH B-ZIN MUERBATOT HOKH HOSHONOT. CEL ACHTAH MULSHOS MUERBATOT HOKH HALLO HAYA MURACHT COVLIYAH, HMTIMIRAT L-SPEK MUNHA SELM U-CEL SHALAHA HAMTA UDORAH BICHIS L-MOKOMO, L-HOBOTIYU VOLCOVOTIYU SHL HAFRET HAMTBORAH. HMTIMIRAT HAMTBORAH-U'RUCIMIYIM SEL ACHTAH MUNERBATOT SHONIM B-TAKHLIT ALHA MALEH, V-BTZOCHA MALK SHONA GEM HAOFEN SHBO HON TUFOSOT AT UZMAN. HOKH HI-SHARAI AL-ORCHI HOKH LI-YIBRILI MHOBIV B-RASHA V-BRASHONA L-SHMIRAT ZOCIOT HISORD SHL HAFRET; HESHALA HAYA HOKK AL-HOLI NZAHI, SHANIM MHDINA AO SHMCOT ANOSHIT AO ACHTAH RASHA L-SHONOTO, V-AILO HURF HBDORI HOKH DAI HOKK SHBETI, SH-URK HMDRCI SHBO MIIGZ HOKH SHMIRAH UL HURK – CABODA SEL KVOZET HASHEROT HPETRILINIALETT, L-CAORAH, DOMEH CI SHLOSH MUERBATOT ALHA, SHBETIM OMUDOT PILOSOFIOT MSHPATIOT CA SHONOT, ANIN YICOLOT SEL L-DOR B-CHEVFTA ACHTAH. VAKAN, BMQBINTIM RIBIM LOBESH HAMFGASH B-ZIN SHLOSH MUERBATOT CHOTOT SEL MABAK UL SHLITEH V-DOMINENTZOT. GAM AM TAYOR VE-MHDOK B-MIDDA RBCA, HRY HOKH MOGBEL V-CHALKI BELBAD. CPEI SHRAINO, HAOBLOSIYA HBDORI MZLILAH L-TAMRON B-ZIN MUERBATOT V-LHAFIK YIRONOT MABL ACHTAH MHN. BEUBOR HBDORIM, YOTER MSHAMEROT MOTANGSHOT V-ZO, HON MSHLMOT VO AT V-OMTAFKOT B-HARMONIA, AO, BL-SHONO HAZIORITY SEL HILIL ABO RBEUA: HOKH HI-SHARAI, HESHALA

טרילמה בדיוני בית הדין "אלמתקמה אל-שרעה" בבאר שבע

וחערף מושלים לשלווה קירות הניצבים בכיוונים שונים. בשעות הבוקר, כאשר המשמש במזרחה, מצל הקיר האחד, ואו יושב הבדוי תחתוי, בצדדיו מומצל הקיר השני והבדוי עבר אליו, ועם עבר – עبور אל הקיר השלישי, המטל אט צילו. משל מהבטא במדוק את המגמה האופרטוניסטית העולה ממקר הבודון שלנו. "הבדוים" – וידיו אלה נשים המנסות לשפר את מעמדן החברתי, משפותה שהשטוטם שלחן גמור מושלמת שבין המערבות ופעלים להשגת טובות הנאה, שאין יכוליםם להשיגן במנגנון משפטית יחידה.

ואולם, אם נקבל את מטאפורת הקיות כפשרה, מתעורר שאלת נספת: האם יחסם של הבדוים לשלווש מערכות המשפט הוא אינטראומנטלי ותוליז'טוואה בלבד, או שמא אפשר לוותה היררכיה בגיןם כל אחד מן השלוש? יתר על כן, האם יתכן כי בגיןו למערכות חוק מנהגות אחרות, הערך הבדוי מושיל כל אלמנט של התנגדות אל מול החברה הרוחבה?

כפויו, התשובות על שאלות אלו הן מוכחות ורב-מדדיות. אין ספק שהערך הוא מערכת המשפט המבשת את באופן המובהק ביותר את עדותה של החברה הבדויה, וככאות היא המובנת וה"טבחית" ביותר. את גישתם האינטראומנטלית בעלייל של הבדוים למערכות המשפט השונות אפשר לגנות להסביר בכךם אופנים: ראשית, אם יורשה לנו לחזור במעט מהותנות תרבותית כזו של לובס רון, ונכל לתאר את התרבות הבדויה כבעלת גמישות אינהרנטית ביחס לסטוקות היצוניות בכלל ולמערכות משפטיות בפרט, כפי שכותב שבתאי לוי (שבו): "לבדו תכנים הנקוטו לו גמישות לגבי מנגבים מנוגדים שאלהם הוא נקלע פעעים. גמישות זו מאפשרת אותו גם כלפי מנגבים פוליטיים ועריקים רוחניים [...]. נוקשות ועיקשות באימוץ ערכיים לא מותאמים הינם גורם מוקם בתנאי המדבר" (לוי 1980: 440). יתכן אמנם שתנאי הקיים הקשיים במדבר, או, אולי, ייחסי הגומלין המורכבים בין הנוצרים לישובי הקבע, הם שהחדרו יסוד אופרטוניסטי ב"אישיות הבדוית". כך או כך, האופרטוניות והגמישות מאפייניהם את התרבות הבדוית לא פחות מאשר משפאים אחרים הערכיים המבוטאים במשפט העדרי. אפשר לומר לפחות, כי הפקת היתרונות מכל שלוש מערכות החוק נאנמה בהחלתו ל"רווחה" של התרבות הבדויה.

שנита, יתכן כי התשובה על השאלה הראשונה מצויה בהבדלים הקיימים בין המערכות עצמן. כפי שראינו, אפשר למקם את שלוש המערכות על פניו קו רצף הנע בין הבשתות ו齊וות של הפרט והימנענות מאפליה נגידו, ובין התעלמות ממנה וודגשת הקבוצה והחברות בקטגוריה שיש לשמר על זכויותה. החוק האורייני היישראלי מצוין, כאמור, סמוך לקטב הראשון, הערך הבדוי נמצא בקטב השני, ואילו השרעה נמצאת במאצע, בין שני הקטבים. יתכן כי בחיפוי אחר סעד משפט, הפניה למערכת זו או

¹⁹ על אסטרטגיית שנוקחות נשים כדי להציג גירושין, ראה 1990 מסען.

(המגובה בעורותם של שני עדים כשרים); שכן, אם האישור לא יוענק, יהיה בכך מושתת הכרזה על קיום חי אישות בנייגוד להלכה. יחד עם זאת, החוק הישראלי מחייב את הקדרי לצין. ברישומי בית הדין כי גשthetaה עבירה על החוק ולהעביר את המקרה לטיפולה של הנהלת בתי הדין השעריים בירושלים. לדבריו של אחד הקדרים, בין עשרים לשולשים אחוזים של התקינים בבאר שבע וכבים לטיפול כזה.

החוק האזרחי קבע שיש להטיל עונשים חמורים על עבריינים המורשעים בכגימה או בנישואין עם קתינה – כשתניהם עד שלוש שנים של מאסר בפועל, או Kens בספי גבוה. אולם למעשה כמעט שלא מוגשים בתבי אויסום על עבירות שנעשו על רקע זה; המערכת מגלה סובלנות רבה כלפי המסורת האתנית היהודית של הבודדים ומעילה עין בדרך פורמלית זו או אחרת. העובדה כי המנוגדים הללו נפוצים ביותר גם בקרב בני הדור הבא של הבודדים בגין מעידה, לדעתו, אין על חוסר שבינו של החוק והן על נכונותם של הבודדים להסתמך. הבודדים מתיחסים לנושא בחינתן "עד שאצטרך לתת את הדין, או שאני אמות, או שגמלו של הסולטאן ימות, או שהסולטאן עצמו ימות".

מדינת ישראל, או לפחות מערכת המשפט שלה, אינה אדרישה למגgor הגדיומי ומגיבה על המתרחש בו. כפי שריאנו, המדינה מגלה סובלנות רבה למסורת השבטיות ונמנעת מלטוף בקדנותו את החוק כלשונו. יהו עם זאת, המזוקן הישראלי משתדל לסתום ש्रיצות המאפשרות ניצול לרעה של תקנותיו. כך, לדוגמתו, ביולי 1987 התקבל בכנסת תיקון לחוק הבנתה הכתנתה, לפיו גבר ואשה שאינם נשואים אך מנהלים משק בית משותף ייחשבו לצורך קבלת התשלומים ממשפה ויקבלו קצבה אחת משותפת מהבישות הכלואמי. התקון בא למנוע ניצול פרצה בחוק על ידי ערכית גירושין פיקטיבים, שמאפשרים לוג המתוגרש לכאה, אך ממשיך לנחל משק בית משותף, קיבל קצבה כפולה. אולם, כפי שריאנו, התופעה עודגה רוחות בקרב הבודדים.²¹

סיכום ומסקנות

בטרילמה רחבה יותר אפשר להציג את הטרילמה המשפטית היהודית המתקנית בבית הדין השערוי בקשר שבע כמערכות יהיסים בין שלוש מערכות חוק. החוק האזרחי הישראלי מונווה את מסגרת-העל: מבחינת הנהלים, הוא שקבע את סדרי הדין בבית הדין השערוי ואת סמכיותו, ובבחינת התובן, הוא שאמין את חוק המשפט העוסקני וקבע תקנות המגבילות אותו. למעשה לאפשר לטעון, כי החיבור בין השريعות לחוק

אחרת נובעת בראשו ובראשו מגדרכי השעה ומוסכמי ההחלטה. כאשר כבוד המשפחה עומד על הפרק, סביר להניח כי ייעשה שימוש במשפט המנגagi; כאשר, לעומת זאת, הפרט סביר כי משפחתו לא תוכל לעוזר לו (או אף גרדע מזה, הוא תאנכר לו), הוא יפנה קרוב לוודאי לבית הדין השערוי, או אפילו לבית משפט אוחרי. אין ספק כי מצב עניינים זה מרחיב את מעגל האופציונות המשפטיות העומדות לפני בעל הדין הבדוי, וכי

שראינו, הבדויים למדו לעשותות בהן שימוש.

באשר לשאלת אם הערכיה המנגagi הוא מקור לייחודה תרבותי וליצירתה והות בדוית, התרשםותי שלו היא כי לפחות ככלפי חוות, אין הדבר כך. לא אהת, כאשר שוחתי עם בעלי דין וחקרתי לפחות רצונם להתגרש, להינשא או לזכות בחלק מסוים בירושה, למשל, ניגשו אנשים אחרים שהקשיבו לשיחה "בחזי אוון" וגערו בבני שיחי על שהם חושפים לפני זו את הנורמות ואת כללי ההתנהגות של הבחוים. דומה כי קבוצה לא מבוטלת בקרב הבודדים עברית תחlixir אסלאמי-ציה והפינה את סולם הערכיהם האסלאמי-אורחותודוקסי. עבini קבוצה זו, הערכיה הבדויה היו אסלאם קלוקול ובודאי שאינו מקור לגאותה. קרוב לוודאי כי עברו קבוצה זו, האסלאם והשיעיה הם שמילאים את הפונקציה של ההתנגדות למדינת ישראל והוהית.

גם בקשר בדוחים שאינם חרדי רגשי גחיות כלפי האסלאם האורתודוקסי לא נתקלתי ב"גנון הפגנטי" בעבר ערכיו וטהרו באמצעותו ליצירת הוות תרבותית.²⁰ הבודדים הם לא רומנים-קנינים אלא פרוגמטיטים, והשימוש שנעשה בעבר המנגagi הוא לא סמלי אלא פרקטני. כפי שכבר צוין, המבנה החברתי השבטי, המבוסס על יחידות שארות פטורייניאליות, מתקיים גם כזם. איפלו בעיריות הקבע Jakubowska (1988). הגיבוי והמשפע למכונה החברתי הזה, ולמערכת הערכים הנמצאת ביצורו, ניתן על ידי הערכיה המנגagi המלאה, לפיכך, תפקיד מרכז בשימור אורח החיים המסורתי של הבודדים.

פן נספה של האינטראקציה בין שלוש מערכות המשפט נוגע לאופן הטיפול בעבריינים המפרים את החוק הישראלי בתחומי המழמר האישי. כפי שריאנו, הבודדים עוקפים את החוקים האסורים נישואין לקטינה וריבוי נשים, באמצעות שימוש במשפט המנגagi. ואולם, כאשר הקטינה עובדת את גיל המיניות לנישואין, או כאשר מסיבה זו או אחרת מתעורר צורך לרשום את הנישואין פורמלית, מגיע הוגם לבית הדין ומבקש אישור שערוי (תסדייק או את'באת זאג') לנישואין הערפתיים. הקדרי געתה תמיד לבקשת

²⁰ גם במקרה זה אין ידי סטטיסטיקה אמינה המאפשרת לטעוג את ה��이 הורות הללו לקטגוריות שכוכיות מובהקות. יהו עם זאת, מן התוצאות בבית הדין עולה שהפורטניות האסלאמית מאפיינת יותר את ה"בדואים" ישבו הערים, בעוד ה"בדואים" מושרים עיini או יאסם המסורתי לאסלאם, קרי, יהס של חבר נומינלי המלווה בהתנגדות בפועל שאינה מת'ישבת עם האסלאם (Layish 1984).

²¹ ראה דין בכסת מיום 21.5.1985, מTHON זברוי הכנסת, לב, וכן פ"ע, כב, בית הדין הארץ-לעבדי, דין מס' מס' 136-04, "עויה אלעביד ואחרות נגד המושד לביטח לאומי", 320-311.

המנגנון לא היה מתקיים כלל אילולא חוק המדינה, שעובד בלאגיטימיות של הדין השערתי אך לא בלאגיטימיות של הערך הבודוי. יתר על כן, דרישות המדינה הן שמאלוות את דבריו ודבריהם (כמו גם את יתר אורחיה המדיני המוסלמים) להזדקק לשירותו של בית הדין השערתי. במוגרת-על חיצונית, תחוק האורח משלב את ה"מקל" וה"גור": מצד אחד הוא מאים בנסיבות ואף במאסר על הפרת תקנותיו, ומצד שני הוא מעניק שפע של טבות הנאה למיל שנווג בותאמן לנורמות שנקבעו בחוק, למשל קצבאות הביטוח הכללאומי, קצבאות ילדיים והשלמת הכנסתה, ועוד. האינטראקטיב בין החוק הישראלי לדין השורי מתקדמת כמובן מממד המשפט-הLEGALTY של הפסיכה הנורומטטיבית. מכיוון שהפסיכה המשפטית בשלעצמה אינה מענינו של מאמר זה, אסתפק רק בציין: **יעובודה כי המפגש עם החוק האורח ישנה מחותית את ההלכה הנורומטטיבית הנוגעת**

הערך והשريعة נאבקים זה בזו על השליטה נורמות התרבותות, בהתאם ל'בללי ממשחק' שקבעו החוק הישראלי. וירת המפגש העיקרי שלם היא הספירה של המעד – הגדרת הסטטוס של הפרט כנשי, כבוש, אופטופום, כיורש וכדומה, גאייש – הגדרת חובת והוכיחות הכרוכות בסטטוס זה. בניגוד לכך שאפשר לצפות, נראה כי יוזאק ידו של המנהג היא על העילונה, בדרך כלל. כפי שמצוין הקרה אמרד גאטור שכיהן בבית הדין בبار שבע, השريעה מתכוופת לפני המנהג ואינה מעתמת עיניו. כטוטו של דבר, פועלתו של בית הדין השערי באר שבע מסתכמה במתן גושפנקא כדייעבר לפועלות מנהגיות, המונגורות לחלוון להלכה השرعית (נתורה 1991: 111).²³ אולם המנהג אינו ריבונו לחלוון, ובפי שראיינו, הדברים משתמשים ביזועין בתקנות שהריעות כדי לשפר את מעמדם במונגרת המנהגית. שימוש זה, או שינויים כאלה או אחרים בנסיבות התרבותות, אינם שומטים את הבסיס היציב מתחת למאותו של העדרם אינט הופכים אותו ל'לא אוטנטטי'. בניגוד לכמה אנטropolוגים של המשפט, שהגינו למסקנה כי 'המשפט המנגגי' המסורתי אינו מסותרי בלבד ולמעשה הוא תופעה חדשה מקבלת לגיטימציה באמצעות אידיאולוגיה של עתיקות (& Chanock 1985; Starr 1989; Collier 1989; Sierra 1999), נראה לי כי הערך המתובלג בcourtroom השרעי מעידה

²² על השינויים בפסקותם של הקואדים ראה ליש 1995.

באשר ליחסם של הkadrim כל' המנגה, מעוניין להשוו את תיאורו של האחד שנאטור (נאותו 1991) לתיאור שambil במאמרו "זיקאים והשרעה בישראל" (ליש 1971), ובעיקר במאמרו "שרעה ומג'וג' במשפחה המוסלמית בישראל" (ליש 1974), שבו הוא מצינו כי הקאדרים נוטים לדוחות את המונחים איננו מתיישב עם השערעה, למשל כאשר הקאדרי מבטל נישואין עיטה או קבלה ודורש מבעל הדין לעורך קשור גישוואן שלם (ס' 1974) אצל המורה. יותרבן שני חתירודים שונים זה מהו משום שנאטור מתייחס לבת הדון השורי' בברא שבעו ואילו לשל מתייחס בתבדין ישויותם בוגרתם. נזכיר בוגרין, שם, ואלה, ייתכן גם שארכו של שינוי במדיניותם של הקאדרים.

- טילמה בדינו בית הדין "אל-מחכמה אל-שרעה" בבר שבע
לו, שבתאי, 1980. "קברי השיה' בדרכם סיני", בתוך משל, ז' ופינקלשטיין י' (עורכים),
קדמוניות סיני, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1980, 439–452.
- ליש, אהרן, 1971. "הקדמי והשרה בישראל", בתוך בר, גבריאל (עורך), העולמא וביעות
וית בעולס המוסלמי, מאגנס, ירושלים, 315–293.
- ליש, אהרן, 1974. "שריעה ומנהג במשפחה המוסלמית בישראל", המורה החדש כב: 4,
409–377.
- ליש, אהרן, 1995. "מעדר האשה המוסלמית בבית הדין השרעי בישראל", בתוך רדא, פרנסס,
שלו, כרמן ולבייקובי מיכל (עורכים), 1995. מעדר האשה בתורה ובמשפה, שוקן,
ירושלים, 364–379.
- מרקם, עמנואל, 1974. החברה הבדוית בנגב, רשות, תל אביב.
- נאטור, אהmad, 1991. "שריעה ומנהג במשפחה הבדוית בנגב על פי הפסיקה של בית הדין השרעי
בבר שבע", המזרח החדש ל: 129–132, 94–111.
- עבי, יעקב ואחרין, עוזרא (עורכים), 1988. הבדוים, שימושות ומארמים, מושחת שרה בקר
בשיטוף עם דוחאה לאור של החברה להגנת הטבע ואוניברסיטה בן גוריון בנגב.
- קרסל, גרען מ., 1982. ריבי רם בקרב בدواים עירוניים, מאגנס ירושלים.
- קרסל, גרען מ., בן דוד יוסף ואבו רביעו חילל, 1991. "תמודות בעלות על הקרקע אצל
הגבג במאה השנים האחרונות: ההיבט התוך-שבטי", מזרח החדש ל: 129–132, 69–39.
- שעוזע, שלמה (סלים), 1981. בתוי דין מוסלמים במדינת ישראל, הוצאה פרטית חולון.
- שקי, נעם, 1916. תאריך סינוא, מטבח אל-מעריף, אל-קהира.
- שרון, משה, 1988. "הבדוים וארץ ישראל תחת שלטון האסלאם", בתוך עני ואוריון (עורכים),
48–36, 1988.

- Antoun, R.T., 1990. "Litigant Strategies in an Islamic Court in Jordan," in: Dwyer, D.H. (ed.), *Law and Islam in the Middle East*, Bargin & Garvey Publishers, New York.
- Al-Arif, Arif & Tilley, H.W., 1944. *Bedouin Love, Law and Legend*, Cosmos Publishing, Jerusalem.
- Asad, T., 1993. *Genealogies of Religion*, John Hopkins UP, Baltimore.
- Bonch, D., 1987. *Facing Uncertainty*, Ph.D dissertation, University of Ann Arbor Michigan.
- Bowen, J.R., 1988. "The Transformation of an Indonesian Property System: Adat, Islam and Social Change in the Gayo Highlands," *American Ethnologist* 15:1-2, 274–293.
- Chanock, Martin, 1985. *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*, Cambridge UP, Cambridge.

עדו שטר

הבדוים) במכבש אידיאולוגי המשרת אינטרסים באלה או אחרים. יתרון כי
אידיאולוגיה בוטה זו היא שדביה חוקרם מהרבים למסקנה (המוגמות, לדעת), לפיה
למעשה לא קיימת כלל זהות מסורתית אונטנית.

מסקנה מתודולוגית עולה אף היא ממש אמר זה, ולפיה, כדי לפענה מΖבב מרכיבים
של מגש בין תרבויות שונות אין די בניתוח בין-תרבותי ואך לא בניתוח פנים-תרבותי
של אחת משתתי התרבותות או של כל אחת מהן בנפרד. כדי לרדת לעומק משמעותן של
התופעות הנצפות (עד כמה שהוא אפשרי), יש לנתח את האינטראקציה בין התרבותות
על ממדיה השונות, ומתווך בכך לבחנן את אופן ההתמודדות של החברה הנידונה (רוב
החוקרים מתמקדים, כמובן, בחברה אותה בלבד) עם המפגש התרבותי. רק ניתוח מסווג
זה עשוי להביא לתוצאות שלא יחו מוגבלות וחדרים מודדיות על פניוין.

באשר לחברה הבדוית עצמה, מן התוצאות בבית הדין השערני מתבקשת המסנגה
לפייה הבדוים מצליחים בהתאם לנسبות המשותנות ולהפיק מהן את המיטב,
וכל זאת, בלי לשנות מהותית את אורח חיים המסורי. יחד עם זאת, קרוב לוודאי
שהתמונה המצטנרת בבית הדין לוכה בהטייה, משום שהיא משקפת בעיקר מקרים
חריגים המגיעים לבית הדין בשל תרגותם, והשניי שעבירה החברה הבדוית הוא
למעשה עמוק בהרבה. האם תעמוד לה לחברה הבדוית יכולת ההסתגלות שלה, גם
לזוכה תהליכי העירור הנכפים עליה מלמעלה וגם לנוכח תהליכי האסלאמיזציה
המתחוללים בה? האם תשאיר המודניזציה בקרוב הבדוים בגרד טלטומים סלולאים
ומכווןות מיצוביishi בלבד, או שמא ייאלצו הבדוים לשנות גם את דפוסי המחשבה ואת
המבנה החברתי שלהם? ימים יגידו אם תצלית החברה הבדוית לשמור על לבירותה
השבטית ועל יהדותה, או שמא יגבר בוחה המאיד של הקידמה, וכחברות מסורותיו
אחרות ייאלצו הבדוים להיטמע בתחום המודרנית הרחבה.

ביבליוגרפיה

- בן עבדין, מוחמד אמין, 1966. *חשיית רוד אל-מח'תא על אל-דאר אל-ימ'תא*, בירות.
חלק 2.
- אח'באר אסלאמיה, יא: 1–2, 1968, 7.
- אל-עארף, ערף, 1933. אלקודא בין אלבדו, מטבח בית אלמקדס, ירושלים.
- בר צבי, שחון, 1991. מסורת השיפוט של בדווי הנגב, משרד הביטחון, תל אביב.
- גוטשין, ש'ד' ובנ'-שם, א', 1957. המשפט המוסלמי במושבת ישראל, ירושלים.
- הונדרט, ג'ליאן, 1988. "לפטוי קונפליקט בין נשים נדויות", בתוך עני ואוריון (עורכים),
1988, 157–165.

סדרלמה בדינו בית הדין "אלמחכמה אל-שרעה" בבאר שבע

- Sierra, M.T., 1995. "Indian Rights and Customary Law in Mexico: A Study of the Nahuas in the Sierra de Pueblo," *Law and Society Review* 29:2, 227-254.
- Starr, J., 1992. *Law as Metaphor*, State University of New York Press, Albany.
- Starr J. & Collier, J.E. (eds.), 1989. *History and Power in the Study of Law*, Cornell University Press Albany.
- Starr J. & Collier J.E., 1989. "Introduction: Dialogues in Legal Anthropology," in *idem*. (eds.), 1-28.
- Stewart, E.H., 1987. "Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature," *International Journal of Middle East Studies* 19:3, 473-490.
- Wurth, A., 1995. "A Sana'a Court: The family and the Ability to Negotiate," *Islamic Law and Society* 2:3, 321-340.

עידו שחר

- Falk Moore, S., 1978. *Law as Process*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Falk Moore, S., 1985. *Social Facts and Fabrications: "Customary Law" on Kilimanjaro, 1880-1980*, Cambridge U.P., Cambridge.
- Falk Moore, S., 1989. "History and Redefinition of Custom on Kilimanjaro," in: Starr and Collier (eds.), 1989, 277-301.
- Gerber, H., 1994. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany.
- Geertz, C., 1983. *Local Knowledge*, Basic Books Publishers, New York.
- Jakubowska, L.A., 1988. "The Bedouin Family in Rahat: Perspectives on Social Change" in: עזני נזרין (עורכים), 156-164.
- Just, P., 1992. "History, Power, Ideology and Culture: Current Directions in the Anthropology of Law," *Law and Society Review* 26:2, 373-411.
- Kennet, A., 1925. *Bedouin Justice*, Cambridge UP, Cambridge.
- Kressel, G.M., 1992. *Descent Through Male, Mediterranean Language and Culture Monograph Series* 8, Otto-Harrassowitz, Weisbaden.
- Layish, A., 1975. *Women and Islamic Law in a Non-Muslim States*, Israel Universities Press, Jerusalem.
- Layish, A., 1984. "The Islamization of the Bedouin Family in the Judean Desert, as Reflected in the Sijill of the Shari'a Court," in: Marx, E. & Shmueli, A., 1984. *The Changing Bedouin*, New Brunswick, New Jersey, 39-57.
- Mccal, G.J., 1995. "The Use of Law in a South African Black Township," *International Journal of the Sociology of Law* 23:1, 59-78.
- Messick, B., 1993. *The Caligraphic State*, California UP, Los Angeles.
- Nader, L., 1990. *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford UP.
- Robertson-Smith, William, 1963 (1903). *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Beacon Press, Boston.
- Rosen, L., 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago UP, Chicago.
- Rosen, L., 1989a. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islam*, Cambridge UP, Cambridge.
- Rosen, L., 1989b. "Islamic Case Law and the Logic of Consequence," in: Starr & Collier (eds.), 302-319.
- Rosen, L., 1989c. "Responsibility and Compensatory Justice in Arab Culture and Law," in: Lee, B. & Urban, G. (eds.), *Semiotics, Self and Society*, Mouton de Groyter, Berlin, 101-120.