

## שיתוף מתווכים מסורתיים כמתווכי-תרבות בפעולות התערבות של שוטרים ושל עובדים סוציאליים בחברה הערבית בישראל

עליאן אל-קרנאווי\* ונאוה טבור\*\*

\* ד"ר, המחלקה לצהודה סוציאלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
\*\* רב-פקד, קצינת רווחה, מרחב נגב, משטרת-ישראל, אוסמכת  
לצהודה סוציאלית מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב

(נתקבל במערכת בספטמבר 2001, אושר לדפוס בדצמבר 2001)

מאמר זה מביא דוגמאות למודלים של הפעלת מתווכי תרבות בפעולות התערבות של שני גורמים ממסדיים, הפועלים בתוך המגזר הערבי בישראל - המשטרה וגורמי העבודה הסוציאלית. שני גופי שטח אלה, העוסקים בתחומים דומים, מתמודדים עם הצורך לפתח דפוסי פעילות ייחודיים בהתמודדות עם חברות רב-תרבותיות, ושניהם הגיעו למודלים דומים של התמודדות. המאמר מתאר שני מודלים משטרתיים: העצמת "ועדת סולחה" לפישור ולגישור בסכסוכים בבקה אל גרבייה, ו"מודל מניעת ירי בחתונות", שפותח והופעל בעיר רהט. כן מתואר מודל אחד בתחום העבודה הסוציאלית - "פרויקט המתווכים התרבותיים ברהט".

**מילות מפתח:** מתווך, ערבים, משטרה, עבודה סוציאלית, רהט, בקה אל גרבייה, חברה רב-תרבותית, תיאורית הקונפליקט, גישור, "ועדת סולחה", "מודל מניעת ירי בחתונות", "פרויקט המתווכים התרבותיים ברהט".

## כללי

החברה הערבית המסורתית הנה חלק מהחברה הישראלית. אולם, הדפוסים והתהליכים לפתרון משברים, שהתפתחו בחברה הישראלית, מתאימים לחברה מערבית, ואינם הולמים את צרכי החברה המסורתית, אשר לה דפוסי התמודדות ייחודים.

שניים מהגורמים הממסדיים העיקריים, העוסקים בפתרון סכסוכים משפחתיים כיום, הם המשטרה והקהילה הטיפולית, ולרוב מתקיים בין השניים שיתוף פעולה, שהתפתח ברבות השנים. כניסתן של שתי קבוצות אלה לחברה הערבית המסורתית לא צלחה, מסיבות שיפורטו בהמשך.

מטרת המאמר היא להציג דוגמאות למודלים של הפעלת מתווכי תרבות בחברה הערבית בישראל. מתווכים אלה מסייעים בדרך ייחודית לפתרון בעיות וקונפליקטים, במהלך פעולות התערבות של שני גורמים ממסדיים - המשטרה וארגוני הרווחה, הפועלים בתוך המגזר הערבי בישראל - ברהט ובבקה אל גרבייה. מודלים אלו הצליחו להשיג אפקטיביות רבה יותר מהשימוש בדרכי העבודה הנהוגות במגזר היהודי.

המפגש בין המקצועות הטיפוליים והתרבות הערבית יוצר מתח מסוים, בשל השונות בין הערכים המקצועיים לערכים התרבותיים ( Al-Krenawi and Al-Krenawi ; 1999 ,Lev-Wiesel and AL-Krenawi ; 1999 ,Irani ; 2000 ,Graham ; 1993 ,Al-Dabbagh ; 1996 ,Azaiza and Brodsky ; 1998 ,Krenawi ; 1978 ,Ragab ; 1986 ,Hammound).

החל משנות ה - 70 החלה התייחסות לפן התרבותי והאתני של הפרקטיקה המקצועית. אלקראווי (1998) מציין, כי השונות התרבותית והשלכותיה עוררה תשומת לב רבה במקצוע העבודה הסוציאלי. נותני השירותים היו מודעים יותר ויותר לתופעה, כי אין דרך טיפול אחת נורמטיבית, וכי כל תרבות מפתחת

תנאים הדורשים דרך טיפול שתתאים להשקפותיה, לאמונתה ולאופן תפיסת המציאות שלה. החלו להתפתח מחקרים בתחום, שהתמקדו בהתאמת העבודה הסוציאלית לשוני התרבותי של קבוצות אתניות שונות. תחום נוסף מתייחס לצורך בהתאמת מקצוע העבודה הסוציאלית בכל סביבה, על-מנת שניתן יהיה לעבוד עם האוכלוסייה המקומית, והתחום השלישי, הקרוב מאוד לקודמו, בודק את מידת התאמת הערכים והמטרות המקצועיים לתרבות המקומית. מחקר מסוג זה מכיל יישום של החשיבה הפוסט-מודרנית לעבודה סוציאלית, ובעיקר את השאיפה שהקולות והידע המקומיים יבואו לידי ביטוי בהתערבות (Leonard ;1999, Martinez-Brawely and Brawely, 1997). אלקרנאוי (1998, עמ' 253) מדגיש, כי "בפתח המאה העשרים ואחת, כאשר תהליך הגלובליזציה נמצא בעיצומו, אחד האתגרים הגדולים העומדים בפני העבודה הסוציאלית הוא להיענות, באופן יצירתי ואחראי, לצורכיהם של אנשים המשתייכים לתרבויות שונות".

במדעי המשטרה החל הנושא של "שיטור בחברה רב תרבותית" להתפתח, בעיקר בשנות התשעים, בכל ארצות המערב ובכללן בישראל (יחזקאלי, 2001). המודעות לצורך בבניית מודלים שונים של עבודה במגזר הערבי התעצמה במשטרת-ישראל עם מיסוד השיטור הקהילתי, במחצית השנייה של שנות התשעים (קים ואחי, 1999). קים ואחי מציינים, כי ניתנה תשומת לב מיוחדת למנהגים הייחודיים של המגזר הערבי. לדוגמא, ההבנה שהדרך הקיימת של גביית התלונות במשטרה אינה עונה על צרכי הנשים הערביות, הביאה לגיוס חוקרת ערבייה במרחב הגליל, שהתמחתה בתחום האלימות במשפחה ועבירות המין במגזר הערבי בגליל. החוקרת מטפלת בנשים המעורבות בסכסוכים על רקע רומנטי ובעיות של 'כבוד המשפחה' (בדרך-כלל קורבנות אלימות או אונס). היא עובדת יחד עם עובדי הרווחה בכפרים ובערים הערביות. כן היא עוסקת בהגברת המודעות לאפשרות של עירוב המשטרה בסכסוכים כאלה.

במרץ 2001 נערך כנס בינלאומי בירושלים, תחת השם "שיטור בחברה רב תרבותית", בחסות השר לבטחון הפנים והמפכ"ל. הכנס הציג בסיס תיאורטי של הבעיה (Yehezkeili, 2001) אולם, בעיות בתחום ההתמודדות עם אוכלוסיות בעלות תרבות שונה מתרבות הרוב היו קיימות תמיד. יחזקאלי (2001) מציין, למשל, את הדילמה המשטרית, אם להציב אנשי משטרה ממגזרי המיעוטים לעבודה במקומות מגוריהם. הוא מתאר קושי של שוטרים וקצינים במגזר הערבי לתפקד במקומות מגוריהם, ובעיה זו חריפה במיוחד במגזר הבדואי בנגב. יחזקאלי טוען, כי כאשר נשלח אחד השוטרים הבדואים הראשונים לקורס הקצינים, הייתה התנגדות פעילה לכך מצד מכובדים בדואים משבטים אחרים שאינם שבט המוצא של השוטר. ההתנגדות גברה כאשר אותו קצין מונה, לאחר זמן, כמפקד נקודת תל-שבע. ואורגנה משלחת מכובדים לשר המשטרה דאז, בדרישה למנות מפקד יהודי. יחזקאלי מציין, כי שוטרים בדואים נחשפים כל העת ל"משפטים בדואיים", שבהם הם נתבעים לשלם פיצוי לעבריינים ולמשפחותיהם, עבור הנזק שגרמו להם במהלך תפקידם, וכי הם ומשפחותיהם אף שילמו פיצויים לא פעם, על מנת למנוע סכסוך חמולות.

## רקע

### הקונפליקט

קונפליקט הינו תהליך, שבו קיימת התנגשות בין צדדים שונים באירוע מסוים, צדדים שלהם מגמות, ערכים או מטרות, שאינן עולות בקנה אחד. השגת המטרה על-ידי אחד הצדדים פוגעת בצד השני או מונעת ממנו אפשרות להשיג את מטרתו. אולם, תיאוריות מסוימות רואות בקונפליקט גורם שינוי חיובי. Coser (1956), למשל, טוען, שהקונפליקט הינו כוח שיכול להביא לגדילה, לשינוי ולהתפתחות אישית. שלו ויחזקאלי (1994) הסתמכו על Coser בניית המודלים של ההטיה בהליך הפלילי במשטרת באר-שבע, כאשר השתמשו במשבר של

המעצר המשטרתי "לדחוף" לטיפול, "בצל החוק", בעלים מכים מחד גיסא, ונרקומנים, שביצעו עבירות בהשפעת הדחף לסמים מאידך גיסא. לטענתם, קונפליקט בין-אישי זה, יכול להוות את נקודת המפנה בחייו של העברייני, כיוון שניתן לנתבו לכיוון של פתרון הבעיה.

Yanov (1992) מציג ארבעה מרכיבי קונפליקט, אשר משפיעים על אופיו ודרך פתרונו: משך הקונפליקט, אישיות המשתתפים, מאזן הכוחות ותהליך קבלת ההחלטות. ניתן יהיה להגיע לפתרון כולל ואפקטיבי יותר בסיטואציה, שבה הקונפליקט נמשך זמן קצר, המשתתפים הם בעלי אישיות פתוחה ונכונות לשינויים, מאזן הכוחות הינו סימטרי ולא קוטבי, ובין הצדדים מתקיים שיתוף פעולה.

לסיכום, הקונפליקט הינו חלק אינטגרלי מחייהם של הפרט, המשפחה, הקבוצה והחברה. התוקפנות המתלווה לקונפליקט אינה שלילית כשלעצמה, שכן היא יכולה להביא לידי יצירתיות, יוזמה והתפתחות אישית. אולם, כאשר התוקפנות אינה מרוסנת על-ידי ערכים ונורמות מקובלים, אזי היא יכולה להוביל לקונפליקטים שאינם בני פתרון.

## גישור

גישור (Mediation) הינו "הליך שבו נועד המפשר עם בעלי הדין, כדי להביאם לידי הסכמה ליישב את הסכסוך, בלי שיש לו סמכות להכריע בו" (סעיף 79ג' לחוק בתי-המשפט). זהו תהליך שבו מעורב גורם שלישי ניטרלי, לצורך פתרון סכסוך או קונפליקט, במצב שבו הצדדים השונים לא הצליחו להגיע להסכם בכוחות עצמם; אך בשונה ממערכת המשפט או הבוררות, שבה הגורם השלישי פוסק מי מבין המסוכסכים צודק, וקובע את ההשלכות המעשיות לכך, בהליך הגישור מצופה משני הצדדים להגיע להסכמה ביניהם, בסיוע המגשר.

השימוש בגישור כהליך חלופי ליישוב סכסוכים, המקובל מבחינה משפטית, הינו תופעה חדשה יחסית בארץ ובעולם (שמר ובר-גיא, 2001). גישת הגישור מבוססת על השאיפה ליישוב סכסוכים באמצעות פתרון המקובל על הצדדים, כך שכולם

ירוויחו (Win-Win Situation), וזאת בניגוד לשני המצבים האחרים (Lose-Lose, Lose-Win), שבהם המסוכסכים אינם מפיקים את מירב התועלת או שהם עושים זאת על חשבוננו של זה.

המגשר צריך להיות גורם אובייקטיבי ונייטרלי, אשר אינו מעורב בבעיה, ואשר משתמש במיזמנויותיו האישיות והמקצועיות לצורך פתרון הסכסוך. על-פי רוב, המגשר נבחר על-ידי שני הצדדים. הוא רשאי להעלות הצעות לפתרון הקונפליקט, אך אין בסמכותו לכפות את דעתו.

Yanov (1992) טוען, כי תפקיד המגשר דומה לזה של ה"עובד הסוציאלי המאפשר" ("The role of social worker as enabler"). כמו כן, הוא טוען, כי סיכויי ההצלחה של תהליך הגישור גדלים במצב שבו הצדדים מכירים זה את זה והם נכונים לקיים אינטראקציה מתמשכת.

Warren (1964) רואה במגשר סוכן שינוי בתוך מערכת הקונפליקט, שמסייע בפתרון הבעיה. בתהליך הגישור לצדדים המעורבים ישנה אחריות ומחויבות כלפי קיום התהליך, בעוד שהמגשר הוא שמהווה את הכוח המניע של התהליך. בסיועו נערכים מיפוי של הקונפליקט והגדרה מחודשת ומשותפת של התחומים המוסכמים על שני הצדדים, אשר יהוו את הגשר לפתרון.

אורכו של תהליך הגישור משתנה, והוא כולל מספר שלבים, החל מהכנת הצדדים להליך הגישור (באמצעות מתן מידע על השיטה) ועד לניסוח הסכם, אשר יכול לקבל תוקף חוזי, וליישומו (Folberg and Taylor, 1984).

שיטת הגישור, המאפשרת לצדדים מעורבות רבה בפתרון התהליך גם מעצימה אותם (Tillet, 1991). לפיכך, חשיבות הגישור אינה רק ביישוב הסכסוך באופן אופטימלי, אלא גם בתהליך עצמו. תהליך הגישור מעודד את הצדדים לבטא יכולות שהן מרכזיות לשליטתו של האדם על חייו ועל סביבתו - הקשבה אקטיבית, משא-ומתן, קביעת סדרי עדיפויות, התפשרות מודעת ועוד (סדן, 1997).

יתרונותיו המרכזיים של הגישור הם בהיותו הליך זול ומהיר יחסית, מקצועי, מעצים, מקל על משא-ומתן ופתרונותיו מותאמים לצדדים המסוכסכים (שמר

ובר-גיא, 2001). כמו כן, שכיחות השימוש בגישור לא רק מפחיתה את עומס הסכסוכים הנידונים בערכאות המשפטיות, אלא גם משקפת גישה, שלפיה דרכי פתרון סכסוכים, המקובלות בברי-משפט או בבוררות, אינן מתאימות לטיפול בכל סוגי הסכסוכים, בעיקר לא באלה בעלי ההיבטים החברתיים (Beer and Stief, 1997).

הגישור בקהילה בהקשר התרבותי הינו ייחודי, ומשמעותו "חגיגת השוני" והפסקת הכחשתו (Jaffe, 1998). מטרת המגשר התרבותי היא לתווך בין שתי תרבויות, המייצגות דרכים ותפיסות שונות להשגת אותה מטרה - קידום הרווחה האישית והחברתית בקהילה. כלומר, **הנחת היסוד נשענת על מוטיבים של שותפות ולא של קונפליקט**. זאת, בניגוד למקצוע הגישור, שנידון לעיל, אשר מטרתו היא לתווך בין שני מייצגי אינטרסים מנוגדים (שמר ובר-גיא, 2001).

חשיבותו של המגשר התרבותי בקהילה היא ביכולתו לעודד העצמת קבוצות בקהילה, החסומות בפני מוקדי הכוח. מכאן, שהמגשר הקהילתי אינו נתפס כצד שלישי נייטרלי, אלא מצופה ממנו לפעול למען צדק חברתי לקהילתו ולמען קידום רגישות תרבותית (Schellenberg, 1996).

תפקידו של המגשר התרבותי הוא "לתרגם" את הדרכים השונות, שבהן משתמשות התרבויות השונות, להגדרת הקונפליקט, לפתירתו ולהתנהגות זה כלפי זה (Fry and Fry, 1997), אך מלבד היותו מתרגם בין התרבויות, המגשר גם מתפקד כמאזן-ניגודים (Buffer) ביניהן, ומסייע בשמירת זהותו הייחודית של כל צד.

בספרות ניתן למצוא תימוכין לפוטנציאל הטמון בתפקיד המתווך התרבותי (Al-Krenawi and Graham, 2000). במערב, כלי זה נמצא בשימוש נרחב בתחומים שונים, כמו תהליך של גירושין ואפוטרופסות על הילדים, פשע ועבריינות נוער. ניתן לראות, שגם בחברות לא מערביות משתמשים בגישור בתחומי חיים שונים. כמו כן, נראה, כי העקרונות המשמשים לגישור ישימים ודומים לאלה של עבודה סוציאלית וישנה תרומה הדדית בין התחומים.

## החברות הערביות

**כללי:** העולם הערבי פזור על-פני 22 מדינות, המשתרעות על יותר מ- 14 מיליון קילומטרים רבועים, החל מצפון אפריקה ועד חצי-האי ערב, כולל מרוקו, מצרים, ירדן, לבנון, סוריה וערב הסעודית, וכן מצוי מספר לא מבוטל של ערבים במדינות מערביות.

קצב גידול האוכלוסייה בקרב החברות הערביות הוא מהגבוהים בעולם. חברות אלה מהוות כ- 5% מכלל אוכלוסיית העולם, והתחזית היא, שכמות זו תוכפל עד שנת 2024. במספר מדינות מערביות ניתן למצוא שיעור גבוה של אוכלוסייה ערבית. לדוגמא, באוסטרליה (200,000), קנדה (80,000), צרפת (שני מיליון), בריטניה (210,000), ישראל (מיליון), וארצות-הברית (700,000) (Al-Krenawi, 1996, UNESCO ; 1997, Hopkins and Ibrahim ; 1998, and Graham

מרבית האוכלוסין הערבים בעולם (וגם בישראל) הם מוסלמים. מיעוט ניכר הוא נוצרי, ומיעוט נוסף הוא דרוזי. הבדואיים הם קבוצה מיוחדת באוכלוסייה הערבית, שייחודה בהתגוררותה במשך שנים רבות במדבר, ועדיין מאורגנת על-פי מבנה שבטי. אולם, קבוצה זו עברה תהליך מהיר ודרמטי של מודרניזציה ויישוב במדינות רבות, ובעיקר בישראל, במצרים, בחלק מירדן ובערב הסעודית (אלקראווי, 2000 ; חנא, 1984).

החברה הערבית מאופיינת בשונות פנימית גבוהה. היא מורכבת ממערכות הטרוגניות של ריבוד חברתי, המבוססות על זהויות אתניות, לשוניות, משפחתיות, שבטיות ודתיות. אף שקיים שוני רב בין אנשי החברה מבחינה חברתית, מעמדית ופוליטית, יש להם גם הרבה מהמשותף. הם חולקים זיכרון היסטורי משותף, סביבה פיזית וגיאוגרפית דומה ועוד (Barakat, 1993).

ארבע יחידות משפחתיות עיקריות בחברות ערביות: השבט (המורכב ממספר חמולות), החמולה (מבנה פטריאכלי הכולל מספר דורות שיש ביניהם קשרי דם),



המשפחה המורחבת (הורים, ילדים ובני-הזוג) והמשפחה הגרעינית (הזוג הנשוי וילדיהם) (Al-Haj, 1989). המשפחות מונהגות על-ידי האבות, השולטים ומנהיגים את המשפחה הן כלפי פנים והן כלפי חוץ, בכל התחומים (Sharabi, 1988).

חשיבות הקבוצה ומרכזיותה מתחזקות מאינטראקציות יומיומיות (Holmes-Eber, 1997), מאחר שהבעיות והדילמות אינן של הפרט אלא של הקבוצה כולה. זאת, בשונה מהמתרחש בחברה המערבית, שבה עקרונות אירופאיים-אמריקניים מעודדים התרחקות מהמשפחה המורחבת ואינדיווידואליזם. החלטות מרכזיות בחיים, כגון נישואין, מקום מגורים ועוד, נקבעות על-ידי הקולקטיב, ומבוססות על יחסי כוח וסטטוס (Al-Haj, 1987; Barakat, 1993). אחת הדילמות העיקריות, שאותן חווה היחיד בחברה הערבית, הינה הבחירה בין קונפורמיות לבין אינדיווידואליזם (Self). דינמיקה זו הינה מרכזית ביותר בעיקר בתקופת גיל ההתבגרות. בבחירת התנהגות קונפורמית, הפרט מקבל תמיכה משפחתית וחברתית בתמורה לכך שוויתר על העצמי. אם, לעומת זאת, הפרט בחר לבטא את העצמי ולקבל החלטות באופן עצמאי, הוא צפוי לאבד את התמיכה החומרית והרגשית שבדרך-כלל מעניקה המשפחה. החל מהילדות המוקדמת, הנורמות החברתיות המסורתיות בחברה הערבית מובילות את היחיד לבחירה קונפורמית (Dwairy, 1998). הכוחות, אשר תומכים ומחזקים את הקונפורמיות, פועלים גם במהלך הבגרות. זוגות צעירים, לדוגמא, ממשיכים להיתמך כלכלית וחברתית על-ידי המשפחה המורחבת. אין לתפוס התנהגות זו כפסיכו-פתולוגית, אלא כהתנהגות נורמטיבית בהקשר התרבותי שבו היא מתרחשת (Dwairy, 1998).

לעומת החברה המערבית, בחברה הערבית ישנה תחושה חזקה יותר של יציבות, שכן שינויים חברתיים מתרחשים באיטיות רבה יחסית (Al-Krenawi and Graham, 1997; 2000). האוריינטציה הערכית הנה מסורתית בעיקרה, ושונה מזו המקובלת במערב. זוהי חברה פטריארכלית, שבה הגברים הם הדומיננטיים

והשולטים בתחומי הכלכלה והפוליטיקה. הנשים, לעומת זאת, נחשבות כבעלות יכולת שכלית ופיזית פחותה ביחס לגברים (Al-Hajj, 1987; Attir, 1985). הסטטוס החברתי של הנשים קשור באופן הדוק לנישואין ולגידול הילדים, בעיקר בנים (Chaleby, 1985; Attir, 1985; Al-Sadawi, 1985; El-Islam, 1975). נשים מוסלמיות גרושות יכולות להינשא רק במעמד של אישה שנייה או להינשא לאלמנים או לגברים זקנים (Al-Krenawi and Graham, 1998; Darweesh et al., 1995). בשל הסטיגמה הכרוכה בגירושין, והחשש מפני אובדן ילדיהן, נשים רבות עושות כל שביכולתן כדי להימנע מגירושין (Al-Krenawi, 1998, and Graham).

**משפחה, גיל ומגדר:** מרבית התפקידים החברתיים בחברה הערבית נקבעים על-ידי הגיל והמגדר, והמבנים החברתיים הבסיסיים הם המשפחה הגרעינית והמורחבת (החמולה). הגיל הוא מרכיב חשוב ביצירת סטטוס חברתי ועמדת כוח: עבור שני המינים, גיל מתקדם וניסיון מתקשרים לחכמה ולידע, דבר המתבטא בפתגם הערבי הידוע: "כל מי שמבוגר ממך בגילו ביום, הוא מבוגר ממך בשנה ביכולת ההבנה שלו". לנשים מבוגרות, בעיקר מי שהן אמהות לגברים בעלי כוח, יש כוח רב יחסית ויכולת השפעה פורמלית וא-פורמלית על תחומי חיים שונים (Al-Krenawi and Graham, 2000).

מערכת בתי-הספר במזרח התיכון ובצפון אפריקה מייצגת את התרבות הערבית (Chaleby, 1987). בחלק ניכר מבתי-הספר, הלמידה מבוססת על שינון ועל לימוד בעל פה של עובדות, ולא על פיתוח יכולת הניתוח והפרשנות של היחיד. הדגש הוא על חשיבה קונפורמית ולא על חשיבה עצמאית (Chaleby, 1987b). המורה הינו דמות סמכותית מאוד, שמהווה חיזוק לאופייה ההיררכי והסמכותי של החברה, שבה מושם דגש על מתן כבוד למבוגרים. המבוגרים נתפסים כמקור הידע, החכמה והסמכות (Barakat, 1993; Sharabi, 1975). כבר בתקופת הילדות המוקדמת, הילד לומד, שהידע והחכמה עוברים מהזקן לצעיר ולא להיפך (El-Islam, 1989).

הגורם הדומיננטי בחברות הערביות הוא האב (חברה פטריאכלית). האב הוא ראש המשפחה ודמות בעלת כוח וכריזמה. הוא בעל הסמכות והכוח מול יתר חברי המשפחה (Al-Krenawi, 1999; El-Islam, 1983). מבנה פטריאכלי זה קיים בכל רמות החברה. אב המשפחה הגרעינית מחויב כלפי אביו, אשר מחויב כלפי סמכותו של ראש החמולה. כל ראשי החמולה מחויבים כלפי ראש השבט. ראשי השבט משמשים כאב הרוחני והפרקטי של הקבוצה כולה, שמייצג את הקולקטיב כלפי העולם החיצוני, שומר על חוקי החמולה ומנחה אותם. למעשה, המבנה הפטריאכלי יוצר יחידה חברתית שלמה ואוטונומית אשר מתפקדת באופן עצמאי (Al-Krenawi, 1999; Morsy, 1993).

כפי שחוקרים מסוימים ציינו, הנשים הערביות, בעיקר בחברה המוסלמית, נתפסות "כחסרות כוח, כנועות ומתרפסות" (Al-Hajj, 1987, עמ' 103). המעמד החברתי של האישה נגזר מאימהותה, בעיקר מגידול בנים (Al-Hajj, 1987), והאם נכללת במשפחה המורחבת של בעלה. מחד גיסא, האם מהווה את הגשר התקשורתי בין האב לילדיו, והיא זו שממלאת את הצרכים הרגשיים במשפחה. מאידך גיסא, היא חסרת כוח וסמכות מול בעלה, מול אמו ומול מבוגרים אחרים השייכים למשפחתו המורחבת (Shaloub-Kevorkian, 1997).

המשפחה נחשבת קדושה ומרכזית בקבלת החלטות, בכל הנוגע לאירועי חיים שונים - עם מי להתחתן והיכן לגור, ועבור גברים - באיזו קריירה לבחור. לתחושת המחויבות המשפחתית אין גבולות של זמן או מקום. המחויבות היא גם כלפי אלה שכבר אינם. בעיות פסיכו-סוציאליות נפתרות בתוך המשפחה. לעובדים סוציאליים במגזר זה קורה, לא אחת, שהם מקיימים את ההתערבות במסגרת המשפחה המורחבת, ולא רק עם המעורבים עצמם.

גיל ומגדר הנם מרכיבים חשובים בקביעת הגבולות הפנימיים והחיצוניים של המשפחה. לדוגמא, בן בגיל ההתבגרות יכול להתחבר ביתר קלות עם חברים שהם מחוץ לבית מאשר עם חברות בנות אותו גיל מהסביבה הקרובה. התנהגות מעין זו נחשבת למאיימת פחות על הכבוד, על ההרמוניה ועל היציבות המשפחתית.

במהלך הכשרתם, עובדים סוציאליים לומדים כיצד לעבוד עם משפחות גרעיניות, הכוללות, בדרך-כלל, אב, אם וילדיהם. עם זאת, בארצות מוסלמיות-ערביות רבות, ניתן למצוא מבנה משפחתי פוליגמי, ומשפחות אלה שונות באופן מהותי מהמונוגמיות. על-פי האיסלאם, גבר יכול לשאת עד ארבע נשים, בתנאי שהוא מתייחס לכולן באופן שווה, מספק לכל אחת את צרכיה, ומחלק את חייו ואת משאביו בקרב כל נשותיו וילדיהן. בחלק מהקהילות הערביות, עושר ופוליגמיות הנם קורלטיביים, מאחר שרק גבר, שמצבו הכלכלי טוב, יכול להרשות לעצמו יותר מאישה אחת. במקרים אחרים, הנישואים הנוספים מותרים, אם האישה הקיימת לא ילדה מספיק בנים או שקיימים קונפליקטים בתוך הנישואים. מסיבות שונות, למשפחות פוליגמיות מתקשרים מתח, קונפליקט ודיס-הרמוניה. בין הנשים יכולה להתפתח תחרות וכך גם בין הילדים (Al-Krenawi, 1999).

**גישור בחברות ערביות:** בעולם הערבי נעשה שימוש נרחב בשיטת הגישור לשם פתרון קונפליקטים אישיים, משפחתיים וקבוצתיים (Salem, 1997). על-פי רוב, האנשים המשמשים כפותרי קונפליקטים מסורתיים אינם בעלי השכלה פורמלית כלשהי, אולם ניתן ללמוד מיכולתם ומכישוריהם. בקרב האוכלוסייה הערבית, *הסולחה* היא טקס הפיוס המרכזי והחשוב ביותר בחברה, שבו מעורבות פונקציות גישור מסורתיות אחרות: בורות ("*מוסלחה*"), ("*תחכים*"), תיווך ("*יווסטה*") (Irani, 1999; Khadduri, 1997). תפקידי הגישור המסורתי משקפים את החוקים המוסלמים. על-פי החוק האסלאמי, הסולחה היא חוזה ("*עקד*") בין היחיד לקהילה, שמטרתו לסיים את הקונפליקט והעוינות בין הצדדים המאמינים, ובכך להחזיר את יחסי הפרט והקהילה להרמוניה, כפי שמצווה האיסלאם (Khadduri, 1997, עמ' 845). הממשלה הירדנית מכירה בסולחה מבחינה חוקית, ובקרב ערביי ישראל, פלסטיניים, לבנוניים וסורים נעשה בה שימוש נרחב (Irani, 1999; Abu-Nimer, 1996). לא ניתן לתאר מטלות גישור מסורתיות מעין אלה כמאפיינות את העבודה הסוציאלית או את העבודה הקהילתית המשטרתית. עם זאת, כפי שמציין Kruk (1997), מומחה קנדי בתחום, התיווך מיושם בתחומים שהם, בדרך-כלל, אופייניים ומקבילים לעבודה סוציאלית ולדיסציפלינות טיפול אחרות. ליישום התיווך כמודל פרקטי יש פוטנציאל רב לשיפור ההתערבות, כמו גם לשילוב לא-פורמלי של התיווך לתוך העבודה הסוציאלית.

מאמר זה מתמקד בפונקציות גישור אחת, ב"*יווסטה*". זוהי מילה ערבית, שפירושה תיווך ומקורה מהמושג הספרותי "*יווסטה אל-קלדה*", האבן היקרה שנמצאת במרכז המחרוזת (Al-Munjed, 1975) מושג זה מדגיש את מרכזיותה של האבן, המוחזקת על-ידי חרוזים משני צדדיה (Witty, 1980; Farrag, 1977), ומשקף את היחסים הפנימיים בין הצדדים השונים ואת המעמד הייחודי והמכובד של המפשר. ה"*יווסטה*" היא מסורת עתיקת יומין בקרב החברה הערבית. המפשר ("*וסית*") הינו אדם מכובד מאוד ובעל מעמד בכיר בקולקטיב,

שיתוף מתווכים מסורתיים כמתווכי-תרבות בפעולות התערבות  
של שוטרים ושל עובדים סוציאליים בחברה הערבית בישראל

אלקראווי וטבו

שמתערב בשעת משבר בתוך המשפחות או ביניהן ובמשפחות מורחבות או

בחמולות. מעמדו מתבסס על מספר ערכים תרבותיים: האחד - הכבוד לגיל, הנותן לגייטימציה להתערבות במשבר חברתי; השני - היכרות עם ההיסטוריה של העיר, המקום והאנשים; השלישי - היכרות עם מנהגי הקהילה; הרביעי - מעמד גבוה בקהילה, המבוסס על קשרי משפחה, מעמד פוליטי, ערכים דתיים וניסיון קודם בפישור (Abu-Nimer, 1996; Landsman, 1988; Rothenberger, 1978; Witty, 1978); החמישי - תפקידה המרכזי של המשפחה בכל תחומי החיים והשישי - כפי שיוסבר בהמשך, תפקידו של הווסטה כמנהיג בתוך החברה הפטריאכלית.

### **הפער התרבותי בין העבודה הסוציאלית ועבודת המשטרה לבין צורכי החברה הערבית המסורתית**

החברה הישראלית הינה חברה פלורליסטית רב-תרבותית, הכוללת מיעוט ערבי שמהווה כ- 19% מכלל האוכלוסייה. ממחקרים חדשים (Hage-Yehia, 1998) שנערכו בתחום הרווחה, עולה, כי מספר העובדים הסוציאליים בישובים הערביים קטן במחצית ממספרם בישובים יהודים דומים בגודלם, וזאת על אף שמערך הרווחה בישראל הינו אוניברסלי באופיו. ביחס לעמיתיהם היהודים, הערבים בארץ הינם בעלי רמות השכלה והכנסה נמוכות יותר. צפיפות הדיור גבוהה פי 11 בקרב האוכלוסייה הערבית, ושיעורי תמותת התינוקות והאבטלה גבוהים אף הם (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, <http://www.cbs.gov.il/>). מבחינה פוליטית וחברתית ניתן לראות בחברה הערבית בישראל חברה מתפתחת במעמד של מיעוט לאומי. המדיניות החברתית כלפי החברה הערבית בישראל מאופיינת בפוליטיזציה, באפליה ובחוסר אמון מבחינת חלוקת המשאבים. ישראל היא חברה מפותחת כלכלית, המקושרת מאוד למערב, ולכן, אין זה מפתיע, שהעבודה הסוציאלית בישראל אומצה ברובה מהמערב, ועד לאחרונה לא הייתה התייחסות לקבוצות המיעוט האתניות ולצורכיהם הייחודים.

בישראל קיימות חמש אוניברסיטאות, שבהן ניתן ללמוד עבודה סוציאלית, ומידי שנה, כחמש מאות סטודנטים מסיימים את לימודיהם בתחום. דו"ח משנת 1998 מצביע על כך, שלא יותר מ- 15 עובדים סוציאליים ערבים בישראל הינם בעלי תואר שני, וכ- 300 הינם בעלי תואר ראשון בתחום. מרביתם סיימו את לימודיהם במהלך 15 השנים האחרונות, ועוסקים בעיקר בתחום הרווחה. כמו כן, מרבית העובדים הסוציאליים הערביים נותנים שירותים לקהילה שלהם (Haj-Yahia, 1998). בניגוד ללימודי העבודה הסוציאלית בקנדה, בארצות הברית ובאנגליה, בישראל הסטודנטים אינם מקבלים הכשרה בנושאים בין-תרבותיים. הדבר בא לידי ביטוי במחקר שנערך לאחרונה, המוכיח, כי לימודי העבודה הסוציאלית בישראל אינם מסייעים בפיתוח רגישות תרבותית בקרב הסטודנטים (Ben-David and Amit, 1999). יתרה מכך, דרכי העבודה מבוססות על דרכי טיפול, שפותחו בהתאמה לרוב היהודי ושאינן מתאימות ללקוחות המגיעים מרקע תרבותי שונה. אם כן, חוסר ההתאמה של העבודה הסוציאלית לצורכי החברה הערבית הינו בגדר עובדה.

ממחקרים שנעשו לאחרונה (Al-krenawi and Graham, 2000; Ragab, 1978) נמצא, שכניסת העבודה הסוציאלית לעולם הערבי נתקלה בקשיים רבים. במקרים רבים, העובדים הסוציאליים מפתחים יחסי עבודה גרועים עם הלקוחות שלהם, והסיבות לכך הן שונות ומגוונות. הגברים והקהילה אינם מכירים את המקצוע, הנשלט ברובו על-ידי נשים. מחד גיסא, הערכים התרבותיים אינם מאפשרים כניסה של זרים לתוך חיי הקהילה, ומאידך גיסא, תהליכי העבודה הסוציאלית אינם משלבים תהליכים תרבותיים ולא את מוסדות ההתערבות הקיימים בקהילה, שעל-פיהם החיים המקומיים מתנהלים. העובדים הסוציאליים פועלים במסגרת חוקית. מרביתם למדו באוניברסיטאות בישראל ועובדים בסוכנויות, שממומנות על-ידי המדינה. ברקע היחסים הללו בין העובד הסוציאלי לבין הלקוח עומד גם הסכסוך הרחב יותר, שקיים במזרח-התיכון.



שיטור אינו מהווה פרופסיה, לא בחו"ל ולא במשטרת-ישראל. אמנם קיימות אוניברסיטאות, המסמיכות סטודנטים בתחום מערכת אכיפת החוק, ובמסגרת זו נדון גם נושא השיטור בחברה רב-תרבותית, אולם רק חלק מהסטודנטים הינם שוטרים. השוטרים אינם מחויבים ברכישת השכלה אקדמית רלוונטית ואינם מתוגמלים אם רכשו אותה.

בני-המיעוטים במשטרת-ישראל מהווים כ- 10% מכלל השוטרים<sup>1</sup> (נתוני מדור מחשוב, אגף משאבי אנוש, משטרת-ישראל, 2002) - כמעט חצי משיעורם באוכלוסייה<sup>2</sup> (סופר, 2001). השוטרים, בחלקם משרתים במקומות מגוריהם בישובים ערביים, חלקם בערים מעורבות וחלקם בישובים יהודיים. שוטרים אלה לומדים בקורסי ההדרכה המשטרתיים. במסגרת לימודים אלו לא ניתנת, בדרך כלל, הכשרה בנושאים בין-תרבותיים.

יחסיה של משטרת-ישראל עם המגזר הערבי קשים וסבוכים כיתר השירותים ואף מעבר לכך. קים ואחי' (1999) מתארים מסכת קשה של יחסים, המתדרדרת והולכת. הדברים נכתבו לפני האירועים הקשים של אוקטובר 2000 וכינון "ועדת אורי", שהביאו את יחסי המשטרה והמגזר הערבי לשפל עמוק, ולסכנה של אובדן מוחלט של הלגיטימציה שלה במגזר הערבי. קים ואחי' (1999) מציינים, כי למרות שאחוז בני-המיעוטים המשרתים במשטרה גבוה בהרבה מאחוזם באוכלוסייה, עברה מערכת היחסים עם המגזר הערבי, בעשור האחרון, הקצנה חסרת תקדים. בעת המהומות שלאחר הטבח במערת המכפלה, נהרג צעיר בדואי בנגב מכדורי שוטרים, בעת שההמון ניסה להבעיר את נקודת המשטרה, על השוטרים המתבצרים בה.

<sup>1</sup> מיעוטים - במשטרת-ישראל משרתים 2575 בני-מיעוטים, מתוכם 2075 בשירות קבע ו- 500 בשירות חובה, מתוך סה"כ 25,411 שוטרים (נתוני מדור מחשוב באגף משאבי אנוש, משטרת-ישראל).

<sup>2</sup> בשנת 2000 מנו ערביי ישראל 1,300,000 איש, כולל ערביי מזרח ירושלים, מתוך 6,700,000 אוכלוסיי ישראל (סופר, 2001, עמ' 19).

## **גישור ומשטרה בחברה הערבית בישראל - המודלים בבקא אל גרבייה וברהט**

**כללי:** שיטת השיטור הקהילתי מתמקדת בהירתמות הקהילה למאבק בפשיעה, לשם מתן איכות חיים טובה יותר לקהילה ולחיים בתוכה. אופן הטיפול בבעיות הפשיעה מתבסס על איגום כוחות ומשאבים אנושיים, לשם מציאת פתרונות לבעיות, אשר פוגעות באיכות חייו של הפרט בקהילה (גימשי, 1999; קים ואח', 1999). אחת התופעות השכיחות בחברה הערבית בישראל היא תופעת הסכסוכים בין שכנים וקרובי-משפחה. לכאורה, תופעות אלה נראות כבעיות שגרתיות, שאין להן פתרון ממשי, והאפשרויות העומדות בפני השלטונות, שאמורים לתת להן מענה, הינן מצומצמות. במגזר הערבי יש לבעיה זו משנה תוקף, שכן היא נעוצה עמוק בתרבות ובמנהגים המקומיים, וכתוצאה מכך היא מעסיקה מאוד את המשטרה.

בשנים האחרונות החלה בארץ מגמה של פיתוח מנגנונים אלטרנטיביים מערכתיים-שיתופיים לפתרון תופעות מעין אלה בשם "גישור וגישור", מגמה אשר חוזקה על-ידי תהליכים במשטרה, המובילים לדגש רב יותר על שיטור קהילתי. ניתן למצוא מנגנונים מעין אלה במגזר הערבי, שהעצמתם וגיבוים על-ידי המשטרה יכולה להגביר את יעילות טיפולם באירועים ולהפחית את הצורך בהתערבות משטרתית. באמצעות תהליך זה יכולה להיווצר קבוצת אנשים, בעלי סטטוס ייחודי בקהילה, שיוכרו כבעלי היכולת והסמכות לפשר בין חבריה. יצויין עוד, כי המשטרה מנסה לפתח מודל זה גם עם קבוצות מתרבויות נוספות, כמו השימוש בזקני העדה האתיופית, ה"שמגלוץ", לפתרון בעיות של סכסוכים בתוך העדה, בדרך של גישור, המבוסס על המסורת והתרבות האתיופיים (קראו, 1997).

### מודל "ועדת הסולחה" בבקה אל גרביה

בקה אל גרביה הינה עיר ערבית במשולש הצפוני. בבסיסה, בקה הינה יישוב עתיק יומין, שהוכרז כעיר בשנת 1996. בקה מנוהלת בדומה לכל עיר אחרת, כרשות נבחרת, וראש עיר עומד בראשה. כיום חיים בבקה כ- 22,000 תושבים, והיא משמשת כעיר מחוז עבור רבים אחרים, המקבלים בה שירותים, בשל היותה מפגש דרכים אסטרטגי בין מדינת-ישראל לרשות הפלסטינית. האוכלוסייה צעירה יחסית. 40% מתחת לגיל 18 (נתוני משטרת בקה אל גרביה, 2002).

משטרת בקה אל גרביה הינה נקודת משטרה הכפופה לתחנת עירון, במרחב העמקים של המשטרה. בנקודה משרתים 18 שוטרים, והם אמורים לתת שירות רק לבקה אל גרביה. בבקה אל גרביה יש 12 עובדות סוציאליות ערביות מוסלמיות. הבעיות המטופלות מגוונות וכוללות בעיות כלכליות) בעיות אבטלה ובעיות של בריאות פיזית ונפשית של נערות במצוקה ושל נפגעי סמים וכן בעיות במשפחה.

במהלך שנת 1996, העיר בקה אל גרבייה ותחנת המשטרה המקומית החלו בתהליך יישום של שיטת השיטור הקהילתי. בתחילה הופעלה סדנא משותפת למפקד התחנה המקומית, ראש העיר ונציגים שונים מהקהילה. בסיום הסדנא הוחלט על בניית מנגנון, שיוכל לתת מענה הולם ויעיל לבעיות סכסוכי השכנים וקרובי המשפחה בעיר. בהתאם לכך, הוקמה "ועדת סולחה" לפישור ולגישור בסכסוכים. בוועדה שותפים נציגי הקהילה ונציגי המשטרה המקומית.

קים ואח' (1999) מתארים את המודל כרתימת המנהגים המקומיים לפתרון בעיות. הם מספרים, כי הוועדה מטפלת בסכסוכי קרקעות, בסכסוכי שכנים, בסכסוכים בתוך המשפחה ובסכסוכים בין צעירים, העלולים להתפתח לסכסוכי חמולות אלימים. כל הנציגים פועלים בהתנדבות. בכל דיון של "ועדת הסולחה" משתתפים ארבעה נציגים לפחות. חברי הוועדה שומעים בנפרד את טיעונו של כל צד. לאחר מכן הם מגבשים פתרון, ומציעים אותו לשני הצדדים. במהלך

הדיונים נרשם פרוטוקול. על "כתב הסולחה" חותמים שני הצדדים או נציגיהם, המופיעים בפני הוועדה (ועדת הסולחה בבקה אל גרביה, 1997). קים ואחי' (1999) מצטטים את ראש העיר, דאז, ג'לאל אל טומעה, באמרו, כי קיים רקע חברתי להתפתחות, כיוון שאופייה של החברה המוסלמית הוא קהילתי. כאשר אחד מן הצדדים אינו מוכן לקבל את הפשרה המוצעת על-ידי הוועדה, מופעל עליו לחץ חברתי חזק על-ידי ראשי החמולות, כדי להגיע לפתרון הסכסוך. כן מצוטט מפקד תחנת בקה, דאז, רב-פקד מרדכי, אשר ציין, כי במהלך שנת 1996 טופלו על-ידי "ועדת הסולחה" 28 מקרים, 10 מהם הגיעו באופן עצמאי וכל היתר הופנו על-ידי שוטרי התחנה. השוטרים מפנים לוועדה את המתלוננים על עבירות קלות, כגון גרימת נזק לרכוש, אימים וסכסוכי שכנים, שלעתים אין בהם עבירות. "ועדת הסולחה" מעדכנת את מפקד התחנה לגבי הפשרה שהושגה. הוא עצמו משתתף בדיונים רק במקרים שהצדדים מתקשים להגיע לפתרון. נוכחותו של קצין המשטרה בוועדה מזרזת את ההגעה לפשרה. במקרים של עבירות חמורות, כגון מעשים מגונים ותקיפות אלימות, נפתח תיק פלילי ומיידעים את אנשי הוועדה. התערבותה של הוועדה בסכסוכים ממתנת תגובות אלימות ומונעת הסלמה של סכסוכים והתרחבותם. מתוך 28 מקרים שטופלו על-ידי הוועדה, רק מקרה אחד של חלוקת רכוש לפני גירושין לא הגיע לידי פתרון. למעשה, הקמת הוועדה איפשרה שימוש בכוחות תוך-קהילתיים לשם מציאת פתרונות לבעיות שטופלו בעבר על-ידי המשטרה בלבד.

מחד גיסא, שותפות כל הגורמים שנמנו לעיל הקנתה לוועדה לגיטימציה חוקית, ומאידך-גיסא, המשטרה החלה להיתפס על-ידי הציבור כמשטרה המאפשרת (על-פי שיקול דעת ובהתאם לנסיבות בשטח) למנגנונים קהילתיים להתמודד באופן יעיל עם בעיות הפשיעה.

הוועדה התפרסמה בתוך הישוב ביכולת שלה למצוא פתרונות לסכסוכים על אדמות, הנפוצים מאוד במגזר הערבי (ועדת הסולחה בבקה אל גרביה, 1997). אחד ה"לקוחות" הראשונים של הוועדה היה ראש העיר דאז, ג'לאל אל טומעה, שהפנה לוועדה סכסוך אישי שלו וקיבל את קביעתה, ובכך נתן דוגמה אישית גם

לאחרים. ביום עיון שהוקדש ל"ועדת הסולחה" (ועדת הסולחה בבקשה אל גרביה, 1997) צוין, כי בסך הכל, הופנו עד אז לוועדה 50 מקרים. 31 מקרים (62%) מתוכם הופנו על-ידי המשטרה; 17 מקרים (34%) מתוכם היו פנייה עצמית של תושבים, ושני מקרים (4%) מתוכם הופנו על-ידי העיריה. מתוך הפונים בעצמם לוועדת הסולחה, 80% היו גברים ורק 20% נשים. מתוך 50 מקרים שהופנו לוועדה, 11 (22%) היו של סכסוך משפחתי; 11 (22%) של סכסוכי שכנים; 8 (16%) של סכסוך עבודה; 6 (12%) בגין סכסוך כספי; 5 (10%) בגין הסגת גבול; 3 (6%) בגין תאונות דרכים; 2 (4%) בגין בריונות; 1 (2%) בגין סכסוך בבית-הספר; ו- 3 (6%) בגין תלונות אחרות. באשר לתוצאות הטיפול, 16 מקרים מתוך 50 המקרים שהובאו בפני "ועדת הסולחה" (32%) כבר הסתיימו בהצלחה. לגבי 9 מקרים (18%) המליצה הוועדה שלא לבטל את ההליך הפלילי ורק ב- 7 מקרים (14%) נכשלה הוועדה בעבודתה.

**הצגת מקרה (Case Study) להדגמה** (פרוטוקול "ועדת הסולחה, מיום 21/10/96): הפניה ל"ועדת הסולחה" נעשתה על רקע סכסוך משפחתי בין בני-זוג. האישה התלוננה נגד בעלה במשטרה, שסטר על לחייה, במהלך סכסוך משפחתי. היא עזבה את הבית עם ילדיה, וחזרה לבית אביה. הבעל פנה ל"ועדת הסולחה" בבקשה לסייע ליישב את הסכסוך ביניהם. הוועדה ישבה בנפרד עם כל אחד מן הצדדים.

בשלב זה נפגשה "ועדת הסולחה" עם שני הצדדים בנפרד. אנשיה שמעו את הסיפורים של שני הצדדים, איפשרו ביטוי של רגשות כעס ותסכול, וסעדו בצוותא עם כל אחד מהצדדים. המתווכים הדגישו את הצורך החברתי לפתור את הבעיות בתוך המשפחה, ללא מעורבות חוץ שבטית או חוקית, כגון עובדים סוציאליים, משטרה או בתי-משפט (עם זאת, באופן פרדוקסאלי, מעמדה המיוחד של הוועדה נבע מהגיבוי הלא מסוייג שקיבלה, הן ממפקד המשטרה והן מראש העיר).

פגישת "ועדת הסולחה" עם האישה נערכה בנוכחות אביה. האישה טענה, כי הבעל מכה, מקלל ומשפיל אותה ללא כל סיבה, חושד בה ואוסר עליה לצאת מן

הבית, וכי חייה הפכו בלתי נסבלים. עם זאת, הצהירה, כי ברצונה לשמור על התא המשפחתי, וביקשה מהוועדה שתסייע בידה למנוע התנהגות דומה של הבעל בעתיד.

הבעל קבל בפני "ועדת הסולחה" על לבושה הבלתי צנוע של אשתו, וכי אינה מקפידה על המראה החיצוני של ההלכה האיסלמית. הוא הדגיש, שהוא מכבד ומעריך אותה כאשתו, ומבקש להעניק לילדיו חינוך מושלם. הוא אינו רוצה להיפרד ממנה ומוכן לעשות כל מאמץ לפיוס, למרות התלונה שהוגשה במשטרה. הוועדה התרשמה, כי לא קיים דפוס קבוע של אלימות בין הבעל לאשתו, וכי היה מדובר באירוע חד פעמי.

לאחר שבוע של פגישות נפרדות עם הצדדים, הופגשו שני בני-הזוג בנוכחות "ועדת הסולחה". לאחר שניתן לצדדים להביע את עמדותיהם, הוסבר חד-משמעית לבעל, שאלימות במשפחה היא פשע, הגורר מאסר. הודגשה בפניהם החשיבות של קיום יחס של כבוד הדדי ביניהם. האישה התחייבה להקפיד על תלבושת צנועה, כמצוות הדת, והבעל התחייב לקיים יחסי כבוד עם אשתו, ללא אלימות פיסית או מילולית. שניהם הביעו רצון לשמור על התא המשפחתי, ולהעניק דוגמא אישית וחינוך טוב ביותר לילדיהם.

בנוכחות "ועדת הסולחה" התפייסו שני בני-הזוג והאישה חזרה עם ילדיה לבית הבעל. "ועדת הסולחה", לאחר שדנה בעניין, החליטה שהתיק הפלילי אינו משרת את האינטרס של אף אחד מבני-הזוג ותמכה בבקשת האישה ממפקד נקודת המשטרה לסגור את התיק, תוך שהם מתחייבים בפניו לקיים פיקוח שוטף שהבעל אינו מכה יותר את אשתו, ולדווח בכל מקרה של חריגה. מפקד הנקודה נעתר לבקשת "ועדת הסולחה", וסגר את תיק.

"מודל מניעת ירי בחתונות" ברהט: דוגמא נוספת היא "מודל מניעת ירי בחתונות", שפותח והופעל בעיר רהט בין השנים 98-1997 ולאחר מכן, לאחר הפסקה שנבעה מחילופי גברי בפיקוד על הנקודה, משנת 2000 ואילך. רהט היא עיר הבדואים הגדולה ביותר בישראל, שהוקמה בשנת 1972. במהלך רבע המאה האחרונה, הבדואים-הערבים עברו תהליך מהיר ודרמטי של מודרניזציה וחשיפה ראשונה של הקהילה למקצועות הטיפול המודרניים. כיום חיים ברהט כ- 34,000 תושבים ו- 8,000 נוספים שחיים בפריפריה מקבלים שירותים ברהט עצמה. רהט מונהלת בדומה לכל עיר אחרת, על-ידי רשות נבחרת, וראש עיר עומד בראשה.

לאור בעיית הנגישות של מקומות תעסוקה והתפיסה התרבותית, שיעור הנשים העובדות הוא נמוך מאוד, וקרוב ל- 90% מהנשים אינן עובדות. בקרב הגברים שיעורי האבטלה עומדים על כ- 20%. האוכלוסייה צעירה מאוד, 64% הינם מתחת לגיל 18, והמשפחה הגרעינית מורחבת יחסית. בעיר עצמה ניתן לראות שילוב של מסורת ומודרניזציה.

משטרת רהט מורכבת מ- 22 שוטרים. היא אינה תחנת משטרה עצמית, אלא נקודה הכפופה לתחנת העיירות. היא נותנת שירותי משטרה לעיר רהט, לשוב להבים ולקיבוצים דביר, שובל ומשמר הנגב.

תופעת הירי בחתונות שכיחה מאוד בעיר רהט בעונת הקיץ. הירי מתבצע מכלי-נשק שונים, חלקם צבאיים וחלקם ללא רישיון. תופעה זו מהווה סיכון ממשי לבאי החתונות ולאלה הנמצאים בקרבת המקום בו מתרחש האירוע. מאחר שתחושת הביטחון האישי של התושבים ירדה, מחד-גיסא, והם לא ראו במשטרה גורם המסוגל לפתור בעיה זו בדרך הקונוונציונלית, מאידך-גיסא, החליטו גורמים במשטרה ובהקהילה לפעול יחד.

משטרת-ישראל - נקודת רהט, בשיתוף העיריה ושיחיים ומכובדים מהעיר, בנו יחד מודל, שמטרתו להביא להפסקת תופעת הירי בחתונות בעיר, תוך צמצום הפגיעה בנפש וברכוש והעלאת תחושת הביטחון של התושבים המקומיים.

הרעיון להפעלת המודל היה של נציגי הציבור ברהט, בשל העובדה שנפגעו קשה מספר אנשים כתוצאה מהירי. קים ואח' (1999) מספרים, כי עיריית רהט החליטה לצאת במסע הסברה, שעיקרו אי השלמה עם המשך התופעה של ירי בחתונות. לתשלומי הארנונה צורף דף הסבר, המפרט את הסכנות הכרוכות בהמשך מימוש המנהג, וכן את העובדה, כי האחריות לפגיעה או להרג אנשים, חלה על בעל השמחה ועל מבצע הירי כאחד. באחריות העירייה והמשטרה היה לבצע מעקב רצוף לגבי מיקום אוהלי החתונה ומועדן בעיר. לאחר מכן, הנציגים הגיעו לאוהל החתונה, הסבירו את הסיכונים הכרוכים בירי והחתימו את החתן ואת אביו על טופס התחייבות למניעת ירי בחתונה. הם גם ביקשו את הסכמת המשפחה, כי נציג העירייה יציב במקום שלט, שעליו רשום בעברית ובערבית שכאן לא יורים, וכן, שבמהלך החתונה, יסיירו ניידות משטרה בקרבת אוהל החתונה לצורך הפגנת נוכחות והרתעה. על-פי המודל, בחתונה שמתבצע בה שימוש בנשק, מוזמן אבי החתן לעיריה ולנקודת המשטרה, על-מנת לתת הסבר על הירי שבוצע במתחם ביתו.

בוני המודל סיכמו, כי תערכנה הערכות מצב במהלך יישום המודל, וינסו לאמוד את יעילותו.

קים ואח' (1999) מצטטים את מפקד נקודת רהט דאז, פקד משה אבגי, שסיפר כי מאז אוקטובר 1996 (ועד פברואר 1997) אירעו שני מקרים של ירי בחתונות בלבד. שניהם בוצעו על-ידי חיילים בשירות סדיר. הנשק נתפס והמשך החקירה והטיפול הועברו למשטרה הצבאית. פרטיהם של שני החיילים נמסרו למשטרה על-ידי משתתפי השמחה, וכמו כן ניתנה עדות נגד היורים על-ידי תושבי המקום. מפקד משטרת העיירות דאז, רב-פקד פרץ עמר, צוטט באומרו, כי העובדה שאת הפרטים על היורים קיבלה המשטרה, לראשונה, ביוזמת תושבי רהט, מראה, כי המסר נגד היריות בחתונות הועבר בהצלחה לציבור, הסובל מן התופעה. ראש עיריית רהט, דאז, מוסא אבו-סהיבן, ציין, כי עיריית רהט מתעתדת להציב שלטי הסברה מחוץ לאירוע, האוסרים על ביצוע הירי, ומתכננת פגישה של נכבדי רהט עם גורמי צה"ל בדרום, לטיפול משותף בחיילים בדואים המשתתפים בירי. זאת



על-מנת לתכנן פעילויות הסברה בצבא, בדיקות נשק אחרי חזרה מחופשות והחרמתו במקרה הצורך.

בחינת הנתונים הסטטיסטיים, בתקופה השנייה להפעלת המודל, מצביעה על ירידה של 72.7% במספר אירועי הירי בין חודש ספטמבר 1999 לבין ספטמבר 2000 (כלומר, טרם הפעלת המודל ולאחר הפעלתו). השוואה של מספר אירועי הירי בחודש אוקטובר 2000 לחודש אוקטובר 1999, מגלה אף היא ירידה דומה (75%) (נקודת רהט, 2000).

### **גישור ועבודה סוציאלית בחברה הערבית בישראל - פרויקט המתווכים התרבותיים ברהט**

**כללי:** לשכת הרווחה המקומית ברהט מעסיקה כיום 13 עובדים סוציאליים, מתוכם - 6 הם בדואיים, ו - 7 יהודים. 7 נשים ו - 6 גברים. יצוין, כי מכסת העובדים הסוציאליים בכל לשכת רווחה בארץ נקבעת על-פי מספר קריטריונים כלכליים-חברתיים, ולפיכך אינה זהה בכל הישובים.

**תיאור המודל:** עיקרו של המודל הינו שילובם של "מתווכי תרבות" ("וויסיטים") בעבודת העובדים הסוציאליים. עובד סוציאלי בדואי, ששימש כמדריך ראש צוות בסוכנות ברהט, נוכח, כי חברי הקהילה שהם בעלי מעמד ומכובדים ממלאים תפקיד של פותרי בעיות בקרב לקוחות הסוכנות. אז הוחלט על בניית המודל ועל שילובם של "מתווכי התרבות" בעבודה בשני תפקידים - בתפקיד מתווכים בין הקהילה (קנון תרבותי) לבין העובדים הסוציאליים המקומיים (קנון מקצועי), ובתפקיד "וויסיטים", הכולל גישור בין שני צדדים או יותר. נערכה סדנת עבודה, ובמהלכה נבחרו 35 מכובדים, המייצגים את המשפחות הגדולות, את החמולות ואת המנהיגים המקומיים. מרבית האנשים שנבחרו שימשו עוד בעבר כמתווכים בשירות הרווחה. היו גם מנהיגים

דתיים, נציגי חמולות ושבטים ומכובדים אחרים. במפגש הראשון של סדנת העבודה, הציגו העובדים הסוציאליים את תחום העשייה שלהם ואת תחום האחריות הגיאוגרפית שלהם. כל מתווך תרבותי הציג את החמולה/השבט שלו ואת השכנים שלו. במהלך המפגש התקיימה למידה הדדית בין שני הצדדים. על בסיס הדאגה המשותפת של שני הצדדים לרווחת הקהילה, הוחלט על פרויקט משותף שמטרותיו הן :

- מתן מידע על השירותים החברתיים למתווכים התרבותיים.
- הגברת הרגישות התרבותית של העובדים הסוציאליים.
- הגברת שיתוף הפעולה בין מערכת הרווחה המודרנית והמשטרה לבין המתווכים התרבותיים.
- פיתוח יחסים בין הקהילה לשירותים החברתיים והגברת השימוש בשירותים חברתיים על-ידי הקהילה.

במהלך השנה הראשונה לפרויקט, 1997-1998, התקיים שיתוף פעולה בין מתווכי התרבות לעובדים סוציאליים ב - 120 מקרים. תחומי ההתערבות כללו נקמת דם, גירושין, אלימות במשפחה, נערות במצוקה, נישואין פוליגמיים ועוד. השתתפות הלקוחות בפרויקט הייתה על בסיס וולונטרי, ובכל שלב, הפונה יכול היה לבקש, שהמתווך התרבותי יעזוב את התהליך, והוא ימשיך אותו רק עם העובד הסוציאלי, או לחלופין, אם הטיפול אינו הכרחי, אזי הלקוח יסיים את הקשר עם שירותי העבודה הסוציאלית.

חשוב לציין, כי בניגוד למחקרים קודמים, שאפיינו את המנהיגים הערביים כקבוצות עילית, מנותקות, ואינן חשות את הלכי הציבור, המתווכים התרבותיים, לא רק שאינם מתנהגים בדומה, אלא הם בעלי אחריות ואכפתיות רבה לקהילה שלהם (Savaya and Malkinson, 1997).

**הצגת מקרה (Case Study) להדגמה:** מקרה זה מלמד על דרכי ההתערבות של העובדים הסוציאליים ושל מטפלים אחרים בחברות לא-מערביות, ומדגים את מטרות הפרויקט. הוא הובא על-ידי אחד העובדים הסוציאליים שהשתתף בו. תחילת המקרה הייתה בוויכוח בין בעל לבין אישה, הנשואים שש שנים. בין האישה לחמותה התגלעה אי הסכמה לגבי מידת מעורבותה של החמות בחיי היומיום של האישה. כתוצאה מכך, הבעל לקח את חמשת ילדיו, ועמד על כך שאשתו תחזור לבית הוריה. משפחתו הראשונית של הבעל דאגה לילדים, שגילם נע מחודש עד חמש שנים. נישואיהם היו נישואי חליפין, שבהם שני גברים נישאו האחד לאחותו של השני. ביום שבו שמע האח על שאירע לאחותו, הוא החזיר את אשתו לבית הוריה, ולקח את ילדיו תחת חסותו. פעולת התגמול החזירה את איזון הכוחות ואת תחושת הכבוד למשפחה.

שרשרת הפעולות יצרה מתח בין המשפחות המורחבות, שהשתייכו לאותו שבט, והיו בעלות מעמד חברתי שווה. כעבור עשרים יום, בעל נוסף החליט על החזרת אשתו לבית הוריה ועל לקיחת אפוטרופסות על ילדיו. מאחר שגם במקרה זה היו אלה נישואי חליפין, הדבר גרם לבעל רביעי להחזיר את אשתו לבית הוריה, כתגובה למעשי הבעל השלישי.

מעשיהם של הבעל השלישי והרביעי הגבירו את המתח בין שתי המשפחות. עם הזמן, גבר הסיכון, שהתקשורת בין שתי המשפחות תנותק, ושכל ארבעת הנישואין יסתיימו בגירושין. האישה הראשונה ביקרה אצל רופא כללי והתלוננה על חרדה, דיכאון, דאגה וסימפטומים פסיכוסומטיים נלווים. הרופא, שלא היה ערבי, הפנה את האישה לעובד סוציאלי ברהט, לשם קבלת ייעוץ. העובד הסוציאלי היה בדואי-ערבי, ממשפחה, שמעמדה החברתי שווה לאלה של שתי המשפחות האחרות, ושמשתייכת לשבט אחר ברהט. הוא נפגש פעמיים בשבוע עם האישה, וערך ביקור בבית הבעל, שם פגש את הבעל, את אביו וגברים אחרים, קרובי משפחה. העובד הסוציאלי הסביר לבעל, שמבחינה חוקית, עליו להחזיר את הילדים מיד לאמם, ושם הוא לא יסכים לכך, המשטרה תצטרך להתערב (חשוב לציין, שגם על-פי חוקי האיסלאם, ילדים צעירים צריכים להיות עם אמם, בתנאי שהיא שפויה). הגברים כעסו מאוד על התערבותו של העובד הסוציאלי,

ושלחו נציג משפחתי אל משפחתו, על-מנת שיסביר למנהיג המשפחה, שכל התערבות נוספת מצד העובד הסוציאלי תביא לסכסוך בין המשפחות המורחבות. הגברים המבוגרים מהמשפחה המורחבת שלו ומהשבט נפגשו עם העובד הסוציאלי, ועמדו על כך, שהוא יפסיק את הטיפול במקרה. העובד הסוציאלי הסביר להם, שהוא פעל מתוך המחויבות המקצועית שלו. תגובתם של המבוגרים הייתה, שיהיה עליו להפסיק או לעזוב את עבודתו, מאחר ששלמות המשפחה והיחסים השבטיים הינם בעלי חשיבות רבה יותר. כפי שניתן לראות, העובד הסוציאלי נתקל בדילמה בין הקוד התרבותי לבין זה המקצועי (כאמור, גם שוטרים בדואים נתקלים בתופעות דומות בעת טיפול באירועים במגזר הבודואי). לאחר שקיבל אישור לכך בשיחה עם המנחה המקצועי שלו, נפגש העובד הסוציאלי עם ארבעה מתווכי תרבות, עם שניים מכל משפחה שמעורבת במחלוקת, ועם שניים ממשפחות שאינן מעורבות במחלוקת, אך משתייכות לשבט. העובד הסוציאלי והמתווכים התרבותיים הגדירו יחד שלוש מטרות: הראשונה והמיידית ביותר הייתה החזרת הילדים לאמהות. השנייה הייתה החזרת ארבע הנשים לבעליהן, והשלישית הייתה שיקום היחסים בין שתי המשפחות.

המתווכים נפגשו בנפרד עם נציגים חזקים משתי המשפחות. הם שמעו את הסיפורים של שני הצדדים, איפשרו ביטוי של רגשות כעס ותסכול, אכלו בצוותא עם כל אחד מהצדדים, וסיפרו סיפורים תרבותיים, המשלבים גבורה וסלחנות. בדיון אודות הילדים, לא השתמשו המתווכים בנימוקים משפטיים, אלא בשני טיעונים אחרים: הראשון היה שיש לשמור את הבעיה בתוך השבט, ושלא תהיה מעורבות חוץ שבטית או חוקית, כגון מערכת הרווחה, משטרה או בתי-משפט. הטיעון השני התייחס לרווחים, הנובעים מעצם החזרת הילדים לאמהותיהם. שני הטיעונים היו מרקע המשותף לצדדים, ולכן הם יכלו להסכים לגביהם. המוניטין הרב של המתווכים אפשר להם להבטיח טיפול נאות בילדים

עד להעברתם לאמהות. כמו כן, בגלל מעמדם החזק בקהילה, היה ביכולתם לדאוג לכך, שהילדים יוחזרו לאימותיהם לפני המשך הדיונים. לאחר שני ימי התערבות ופעילות אינטנסיבית, העבירו המתווכים, באופן אישי, את הילדים לאמהותיהם. בשלב זה של ההתערבות, הם עדכנו את העובד הסוציאלי לגבי התהליך.

במעבר למטרה השנייה, קיימו המתווכים שיחות עם האישה הראשונה, עם הוריה, עם חמותה ועם מנהיגים דומיננטיים משני הצדדים. המתווכים קיבלו הבטחה מהחמות, שהיא לא תתערב יותר בעניינים היומיומיים של כלתה, כפי שהיא נהגה עד כה. לאחר השגת ההסכמה בעניין זה בין הצדדים השונים, התנצלה האישה בפני חמותה, בנוכחות המתווך, והסכימה לכבד את חמותה ולציית לה, בדיוק כפי שהיא מציינת לאימה. שתי הפשרות, שהושגו על-ידי המתווך, הביאו את האישה, בליווי המתווך, לחזור לבעלה. באותו היום, כל שלוש הנשים האחרות חזרו, בליווי המתווכים, לבעליהן.

בשלב השלישי, שהתרחש שלושים יום מתחילת האירוע כולו, התקיימה הסולחה, שבה הגברים הדומיננטיים מכל משפחה מורחבת, נפגשו בביתו של השיח', שהוא אחד מהמתווכים. הגברים לחצו ידים, אכלו ארוחה, וסיכמו ביניהם שכל העניין הסתיים. עם סיום הטקס, התיק של העובד הסוציאלי נסגר (וגם מהמשטרה נמנע טיפול בסכסוך אפשרי שהשלכותיו יכולות היו להיות חמורות).

חשוב מאוד לציין, שכל ארבע הנשים נשאלו על-ידי העובד הסוציאלי והמתווך התרבותי, אם הן רוצות לשוב אל בעליהן, וכולן ענו בחיוב. כולן הביעו דאגה למשפחותיהן ולילדיהן. המתווך התרבותי והעובד הסוציאלי רצו מאוד להביא את העניין לסיום.

מחקר, שנערך לאחרונה בתחום העבודה הסוציאלית, מדגיש את החשיבות של מעורבות קהילתית בתחומים השונים של הגנת הילד (Barsky, 1999). אותם עקרונות מתאימים גם לקהילה של היום. ללא מעורבותם של העובד הסוציאלי והמתווכים, יתכן, כי הוויכוחים בתוך ובין המשפחות היו בעוצמות חזקות יותר ובמשך זמן ארוך יותר, ושהנתק של הילדים מאמם היה ממושך יותר. גירושין,

או יצירת נישואין פוליגמיים על רקע קונפליקט כזה, אינם נדירים (Al-  
Krenawi, 1999, Al-Krenawi and Grahamn ; 1998).

## דיון

מסתבר, כי שני גופי שטח מובהקים, העוסקים בתחומים דומים: נקמת דם, גירושין, אלימות במשפחה, נערות במצוקה, נישואין פוליגמיים וכדומה, ומתמודדים עם הצורך לפתח דפוסי פעילות ייחודיים בחברות רב-תרבותיות, הגיעו למודלים דומים של התמודדות. מודלים אלה מבוססים על חבירה למסורת של האוכלוסייה, העצמת גורמי תיווך מסורתיים ושימוש במוסד המתווכים התרבותיים, המהווה מסורת, המושרשת בקרב אוכלוסייה זו.

מעורבותם של המתווכים התרבותיים, הן במודלים המשטרתיים והן באלה של העבודה הסוציאלית, מבוססת על העקרונות התרבותיים הבאים:

- **פטריאכליות** - אופייה הפטריאכלי של החברה הערבית ידוע זה תקופה ארוכה מאוד (Chekir, 1996, Joseph ; 1996, Makhoulf-Obermeyer ; 1979) והמשפחות הפלסטיניות-ערביות (Haj, 1992, Hiltermann ; 1991, Al-Haj, 1987, Rockwell ; 1985). כפי שהודגש קודם לכן, התערבותם של העובדים הסוציאליים והמתווכים התרבותיים ערעה, וחיזקה במקביל, את תפקידי המגדר.
- **דגש על הקבוצה**, הבסיס לתרבות הערבית אינו הפרט אלא המשפחה (Barakat, 1993, Sharabi ; 1975). בניגוד לאידיאלים הקיימים בחברה האירופאית מערבית, התומכים בזוגיות ובהתרחקות מהמשפחה המורחבת, מבני החברה הערבית נשלטים על-ידי אינטראקציה יומיומית עם משפחה

קרובה ומורחבת ומעוצבים על ידה (Holmes-Eber, 1997). הגדרת הבעיות והתהליך המוביל לפתרון מתייחסים לקבוצה ומערבים אותה. לכן, אנשים שנתקלים בבעיות, אינם בוחרים, מבין הפתרונות האפשריים לבעיותיהם, את הפתרון של ניתוק מהאחרים. חיפוש אחר עזרה הינו תהליך משותף, שבכל אחד משלביו מעורבים בני-משפחה (Al-Krenawi, 2000; Al-Krenawi and Graham, 1999).

- מאחר שהם בני אותה תרבות, למתווכים התרבותיים יש יכולת לעבוד עם המעורבים בדין, ולהגדיר את הבעיות ואת הפתרונות במסגרת הדת והתרבות. זאת, תוך שימוש במטפורות, בניבים ובדוגמאות שהן מוכרות ונגישות לכולם. סיפורים וחוויות, שקשורים לאירועים דומים, מסייעים למעורבים להפוך את בעייתם לאוניברסלית ולקבל פתרונות פוטנציאליים.
- מושג הגאווה הינו מושג מרכזי בחיי הערבים, וכאשר "עאר" (בושה) נוגעת ביחיד, במשפחה או בשבט, שיקום הגאווה הוא המפתח לאינטגרטיביות ולשלמות של הקבוצה. לכן, המתווכים מדגישים מאוד את השמירה ואת ההגנה על הכבוד של כל הצדדים, בשילוב עם ערכים תרבותיים אחרים, כגון סלחנות, סובלנות, כבוד ומעמד חברתי, ולא אחת משתמשים בהם על-מנת להפעיל לחץ על האחר.
- ההתערבות היא מיידית, ספונטנית ומהירה, ולא תמיד מתרחשת על-פי בקשת הצדדים המעורבים. זאת, בניגוד לחברות מערביות, שבהן מתקיים תהליך פורמלי חוקי, שהוא איטי וכולל את הצדדים המעורבים.
- ההתערבות הנה ישירה. ישנה תמיכה רבה לקיומם של הסכמים כמעט עד כדי אכיפה.
- ויכוחים נפתרים לרוב ללא משא-ומתן או דיונים ישירים, כיוון שאלה נתפסים לא אחת כאנטגוניסטיים או כהשפלה נוספת. לרוב, התהליך מאפשר לצדדים להציג את סיפורם באופן נפרד לצד שלישי, ובכך תורם לקתריזיס, לוונטילציה, ולביטוי של תחושות האכזבה והתסכול.

- הקונפליקט נתפס כשלילי, כמאיים וכמפריע, וככזה שיש לטפל בו במהירות או להימנע ממנו לחלוטין, אם הדבר ניתן. מתווך תרבותי יטה להתמקד בצורך לסיים מהר את הנוקים ואת ההרס שנגרמו מהקונפליקט.
- הוויכוח שומר על הסדר חברתי, ואינו גורם לשינוי ביחסי הכוחות או בסטטוס קוו, שכן הוא מבוסס על הצורך לשמור על המשפחות, על החמולות ועל השבטים מאוחדים. קיימת תלות פנימית בין תחומי החיים המשפחתיים השונים, כולל אלה הכלכליים, החברתיים והפוליטיים. חוסר יציבות בתחום אחד משפיע מיד על התחומים האחרים, ולכן מגביר את הצורך בפיצוי מיידי.
- התיווך מייחס את השלכות המתח המיידי לעתיד. הדבר משקף את הערך התרבותי, שלפיו חיי היחיד והכלל צריכים ליצור סביבה חיובית לדור הבא. לפיכך ניתן לראות, כי קיים צורך למנוע מהוויכוחים העכשוויים להפריע להרמונית העתיד.
- לאור הגורמים שצוינו לעיל, מופעל לחץ קהילתי חזק מאוד להגיע להסכם. ניתנת עדיפות לאנשים וליחסים, על-פני מטלות, מבנים או משאבים. האנרגיות מרוכזות ביחסים ובמצב הקיים בין הצדדים, במקום בפיצוי קונקרטי וחלופי.
- אם מתקיים תהליך של תשלום, אזי הצד השלישי הוא זה שאחראי על ארגון טקס הסולחה, שכולל את שני הצדדים, ושבן חברי קהילה משמשים כעדים.
- גיל, סטטוס, יחסים משפחתיים/שבטיים ותפקידים אחרים מהווים את נקודת הכניסה של המתווך התרבותי. גם למשטרה וגם לעובדים הסוציאליים חסרים האספקטים, מקצתם או כולם.

ראויה להדגשה מיוחדת הדוגמא של העובד הסוציאלי הבדואי, שנתקל בדילמה בין הקוד התרבותי לבין זה המקצועי, ושכמעט נקלע, עקב פעילותו המקצועית, לסכסוך חמולות בין משפחתו למשפחות המטופלים. יצוין, כי תופעה זו אופיינית מאוד לפעילותם של עובדים סוציאליים ושל שוטרים במגזר הערבי, ומקשה



מאוד על תפקודם במקומות מגוריהם, כפי שכבר למדנו מתיאוריו של יחזקאל (2001) על תפקוד שוטרים וקצינים בדואים במשטרת מרחב הנגב.

האוכלוסייה הערבית משתמשת מעט מאוד בשירותים של אנשי מקצוע טיפוליים (Savaya, 1998). השימוש במתווכי תרבות מרחיב את תפקידם של השוטרים ושל העובדים הסוציאליים במספר אופנים: מעצם שיתוף הפעולה איתם, המתווך לומד על תפקידם החברתי של השוטר ושל העובד הסוציאלי בקהילה. הוא מגלה, שהוא איננו רק תפקיד טכני, אלא כולל תחומי התערבות שונים, החיוניים לקהילה. באמצעות המודעות הגוברת שלהם, הפכו המתווכים התרבותיים להיות שגרירי המשטרה והעבודה הסוציאלית בתוך הקהילה, ופעמים רבות הם אף הפנו מקרים אל המשטרה ואל העובדים הסוציאליים. בנוסף, הם מפתחים רגישות לקשיים, שבהם נתקלים קורבנות האירועים הללו, בעיקר נשים (הנמצאות בתחתית היחסים החברתיים) וילדים. הם חולקים ידע זה עם האחרים, ובכך מפתחים רגישות מיוחדת בקהילה לצרכים של הנשים ושל הילדים. אסטרטגיות מקומיות אלה, הפועלות בתוך מסגרת הנחות תרבותיות, הן, ככל הנראה, כלי יעיל יותר להעצמת נשים מאשר אסטרטגיות המופעלות מבחוץ.

ניתן לזהות כאן מעין קונפליקט: לנשים יש תפקיד חשוב בזיהוי הבעיה ובהבאת המשטרה והעובד הסוציאלי לכדי התערבות, שגורמת לשימוש בסמכות הגברית בתוך הקהילה. אם כן, מצד אחד, ההתערבות המשותפת של משטרה או של עובדים סוציאליים ומתווכי תרבות קידמה דינמיקת כוח מבוססת על מגדר, הנפוצה בקהילה. אולם, מצד שני, התערבות זו סייעה להיענות לבעיה הנוגעת לנשים, ובמידה מסוימת אולי אף טיפחה מודעות קהילתית להעצמת נשים ולפתרון בעיותיהן.

המקרים, שתוארו בבקשה אל גרביים וברהט, מלמדים, כי ניתן ליישם בהצלחה גישות טיפול מודרניות ומסורתיות, במקביל. ייתכן, כי גישות אלה משלימות זו את זו (Al-Krenawi and Graham, 1996). הקהילה שבה מדובר היא של מיעוט, הסובל מרמה נמוכה של שירותים ומרמות גבוהות של אבטלה, של עוני

ושל בעיות חברתיות, מיעוט המצוי מחוץ לליבת החיים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים בישראל. חוסר אוטונומיה זה עלול להחמיר "פחד", הנפוץ ברחבי העולם הערבי-מוסלמי, מאיבוד התרבות המוסלמית-ערבית ה"אותנטית", שאליו התייחסו בהרחבה אנשי דת ערביים (Ahmad, 1992, אצל Shaloub Kevorkian, 1997). חשש זה מתבסס, בין השאר, על השפעותיהם של תהליכי גלובליזציה, המתרחשים במדינות רבות ובכללן ישראל, ונתפסים בעיני חלק מהציבור כמאיימים על תרבויות מקומיות אותנטיות. המתווך התרבותי, שהוא הבנייה מקומית, מאזן השפעות אלה, ומסייע לשמירת התרבות. המתווכים התרבותיים, המעורבים במקרים שהוצגו במאמר, היוו חיץ חשוב בין המערכת המודרנית, שנתפסה כפולשנית וכמאיימת, לבין המערכת המסורתית, המבוססת על קשרי שארות ונורמות תרבותיות אחרות. הזיהוי של המתווכים התרבותיים עם חברי משפחה ושבת סמכותיים, ושיתוף הפעולה שלהם עמם, נראים, באופן ברור, כגורם מפתח להצלחה. כפי שציין אחד המתווכים התרבותיים, "רק האנשים בעלי העוצמה במשפחה יכולים להביא לשינוי".

באופן כללי, שיתוף הפעולה בין המשטרה או העובד הסוציאלי למתווך התרבותי העצים את כל הצדדים, על-ידי הבטחת התערבות מוצלחת של הגורמים המוסדיים, הנתמכת במוניטין הציבורי של המתווכים התרבותיים, ועל-ידי יצירת יציבות בתוך הקהילה.

קשה להתעלם מן התופעה, שלמרות שהשוטרים והעובדים הסוציאליים מטפלים במקרים שיש להם רלוונטיות לשני הגופים, ולמרות ששני הגופים השכילו למסד שיתוף פעולה מושכל עם אוכלוסייה בעלת מאפיינים תרבותיים שונים מאוכלוסיית הרוב, לא חברו שני הגופים לעבודה משותפת בתחומים המעניינים את שניהם. דומה, כי פיתוח מודל, המשלב את שלוש רמות הפעולה יחד יכול להועיל לכול - לקהילה, לגופים המטפלים ולמתווכים. כלומר, מודל של שיתוף פעולה בין עובדים סוציאליים, אנשי משטרה ומתווכי תרבות, הוא מחויב המציאות. מודל שכזה עשוי לתרום לאפקטיביות של פעילות הרשויות,

להעצמת הקהילה ומגזרים מסוימים בה (נשים, למשל) ולאיכות חייהם של התושבים.

## סיכום

באשר לנושא הגישור והמשטרה בחברה הערבית בישראל, הוצגו במאמר זה שתי דוגמאות לפיתוח מנגנוני "פישור וגישור" במסגרת הפעילות המשטרתית. בבקא אל גרבייה יושם מודל השיטור הקהילתי. צוות משותף של נציגי הקהילה והמשטרה המקומית הוקם על מנת לסייע בפתרון בעיה נפוצה בקהילה - תופעת סכסוכי השכנים. שיתוף הפעולה העניק סמכות ולגיטימציה חוקית לתהליך הפישור מחד, ומאידך, שיפר את תדמיתה של המשטרה כגורם, המאפשר לקהילה להציע מענה משלה לבעיות המתעוררות בתוכה. "מודל הירי בחתונות", שהופעל ברהט, התבסס גם הוא על שיתוף פעולה בין גורמים משטרתיים לבין נציגי הקהילה - מכובדים, שייחיים ואישים מהעיריה. נתונים סטטיסטיים, שנאספו לפני יישום המודל ולאחריו, מצביעים על ירידה דרמטית במקרי הירי בחתונות. בדומה למודל השיטור הקהילתי בבקא אל גרבייה, גם המודל שיושם ברהט תרם הן לתפיסה חיובית יותר של המשטרה על-ידי התושבים והן להעצמת הקהילה, כגוף המסוגל להתמודד בעזרת כלים משלו (בשילוב עם הכלים המשטרתיים) עם בעיותיו.

## ביבליוגרפיה

אלקרנאוי עליאן (1998), תרומת הגישה ההבנייתית לפרקטיקה המקצועית בחברה רב-תרבותית, **חברה ורווחה**, כרך י"ח, מס' 2, עמ' 253-267.

אלקרנאוי עליאן (2000), **אתנו-פסיכיאטריה בחברה הבדואית-ערבית בנגב**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

גימשי דני (1999), **שיטור קהילתי בישראל ובעולם**, משטרת-ישראל, המטה הארצי, היחידה לשיטור קהילתי, ירושלים.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, <http://www.cbs.gov.il/>

**ועדת הסולחה בבקה אל ע'רבייה - יום עיון 9/8/97**, עיריית בקה אל גרבייה ומשטרת בקה אל גרבייה.

חנא נ. ס. (1984), **החברות המדבריות בעולם הערבי**, קהיר: דאאר אלמעארף (בערבית).

יחזקאלי פנחס (2001), נצ"ם, **שיטור בחברה רב-תרבותית**, ריאיון בביתו שבבאר-שבע, מה - 8/12/01, בכתובים אצל המחברים.

נקודת רהט (2000), **מצגת בנושא "מניעת ירי בחתונות"**, משטרת-ישראל, תחנת העיירות, מרחב הנגב.

**פרוטוקול "ועדת הסולחה" בבקה אל גרבייה** (1996), מופנה למשטרת בקה אל גרבייה, מיום 21/10/96.

סדן א. (1997), **העצמה ותכנון קהילתי**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

סופר ארנון (2001), **ישראל, דמוגרפיה 2000-2020, סיכונים ואפשרויות**, הקתדרה לגיאואסטרטגיה, המרכז לחקר הביטחון הלאומי, אוניברסיטת חיפה.

קים ישראל, יחזקאלי פנחס, ברוכמן אבי (1999), **התפתחות השיטור הקהילתי בישראל: עקרונות ויישומים**, אוניברסיטת בר-אילן, בית הספר לחינוך, המכון למחקר ולחינוך קהילתי, דו"ח מחקר מס' 13.

קראו ניקול (1997), ברוך, השמגלה מרמלה, **הארץ**, 30/10/97, עמ' 33.

שלו אורית, יחזקאלי פנחס (1994), מודל לטיפול מערכתי משולב בתחנת באר-שבע, בעבירות שימוש בסמים ובעבירות אלימות בין בני-זוג, **פלילים**, כרך ד' תשנ"ד, עמ' 223-257.

שמר א., בר-גיא א. (2001), גישור תרבותי בקהילה, **מפגש לעבודה חינוכית-סוציאלית**, 14, עמ' 161-175.

Abu-Nimer M. (1996), Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities, **American Journal of Economics and Sociology**, 55(1), pp. 34-51.

Al-Dabbagh A. (1993), Islamic Perspectives on Social Work Practice, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 10(4), pp. 536-537.

Al-Haj M. (1987), **Social Change and Family Processes**, London: Westview.

Al-Haj M. (1989), Social Research on Family Lifestyles Among Arabs in Israel, **Journal of Comparative Family Studies**, 20(2), pp. 175-195.

Al-Krenawi A. (2000), Bedouin-Arab clients use of proverbs in the therapeutic setting, **International Journal for the Advancement of Counselling**, 22(2), pp. 91-102.

Al-Krenawi A. (1999), Explanations of Mental Health Symptoms By The Bedouin-Arab of The Negev, **International Journal of Social Psychiatry**, 45(1), pp. 56-64.

Al-Krenawi A. (1998), Family Therapy With a Multiparental/Multisposual Family, **Family Process**, 37(1), pp. 65-82.

Al-Krenawi A., Graham J. R. (2000), Culturally Sensitive Social Work Practice With Arab Clients in Mental Health Settings, **Health and Social work**, 25(1), pp. 9-22.

Al-Krenawi A., Graham J. R. (1999), Conflict Resolution Through a Traditional Ritual Among the Bedouin-Arabs of The Negev, **Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology**, 38 (2), pp. 163-174.

Al-Krenawi A., Graham J. R. (1998), Divorce Among Muslim Arab Women in Israel, **Journal of Divorce and Remarriage**, 29(3-4), pp. 103-119.

Al-Krenawi A., Graham J. R. (1997), Social Work and Blood Vengeance: The Bedouin-Arab Case, **British Journal of Social Work**, 27, pp. 515-528.

Al-Krenawi A., Graham J. R. (1996), Social Work and Traditional Healing Rituals Among the Bedouin of Negev, Israel, **International Social Work**, 39(2), pp. 177-188.

Al-Munjed (1975), **Arabic Dictionary**, Dar Ashara, Beirut: Al-Shariq (in Arabic).

Al-Sadawi N. (1985), **The Psychological Struggle of The Arab Women**, Beirut: Al-Moasasa Al-Arabia, (in Arabic).

Attir M.O. (1985), Ideology, Value Changes and Women's Social Position in Libyan Society, In: Fernea E. W. (ed.), **Women and the Family in the Middle East: New Voices of the Change**, Austin: University of Texas Press, pp.121-133.

Azaiza F., Brodsky J. (1996), Changes in The Arab World and Development of Services For The Arab Elderly in Israel, During The Last Decade, **Journal of Gerontological Social Work**, 27(1-2), pp. 37-53.

- Barakat H. (1993), **The Arab World: Society, Culture and State**, Los Angeles: University of California Press.
- Barsky A. (1999), Community Involvement Through Child Protection Mediation, **Child Welfare**, 78(4), pp. 481-501.
- Beer J.E., Stief E. (1997), **The Mediation Handbook**, Canada: New Society Publishers.
- Ben David A., Amit D. (1999), Do We Have To Teach Them To Be Culturally Sensitive? The Israeli Experience, **International Social Work**, 42(3), pp. 347-358.
- Chaleby K. (1985), Women of Polygamous Marriages in Inpatient Psychiatric Services in Kuwait, **Journal of Nervous and Mental Disease**, 173(1), pp. 56-58.
- Chaleby K. (1987), Social Phobias Among Saudis, **Social Psychiatry**, 22, pp. 167-170.
- Chekir H. (1996), Women, The Law, and The Family in Tunisia, **Gender and Development**, 4(2), pp. 43-46.
- Coser L.A. (1956), **The Function of Social Conflict**, Free press, Glencoe.
- Darweesh K.R., Hadiyah K., Atallah K., Abduh H. (1995), Effect of Some Social Variables on the Status of Divorcee Women: An Exploratory Study on a Sample of Divorcees in Amman, **Dirasat**, 22(6), pp. 3301-3321 (in Arabic).
- Dwairy M.A. (1998), **Cross-Cultural Counseling: The Arab-Palestinian Case**, The Haworth Press: New York.
- El-Islam M. F. (1975), Clinical Bound Neuroses of Qatari Women, **Social Psychiatry**, 10(1), pp. 25-29.
- El-Islam M. F. (1983), Cultural Change and Inter-Generational Relationships in Arabian Families, **International Journal of Family Psychiatry**, 4, pp. 321-329.
- El-Islam M. F. (1989), Collaboration With Families For Rehabilitation of Schizophrenic Patients and the Concept of Expressed Emotion, **Acta Psychiatrica Scandinavica**, 79, pp. 303-307.
- Farrag A. (1977), The Wasta in Jordanian Villages, In: Gellner E. and Waterbury J. (eds.), **Patron and Clients**, London: Duckworth.

Folberg J., Taylor A. (1984), **Mediation. A Comprehensive Guide to Resolving Conflicts Without Litigation**, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Fry D.P., Fry C. B. (1997), Culture and Conflict-Resolution Models: Exploring Alternatives to Violence, In Fry D.P., Bjorkqvist K. (eds.), **Cultural Variation in Conflict Resolution**, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, pp.9-23.

Hage-Yehia A. (1998), Special issues in social work in Arab society, In: Lloewenberg F.M. (ed.), **Meeting the challenges of changing society: Fifty years of social work in Israel**, Jerusalem: Magnes.

Haj S. (1992), Palestinian Women and Patriarchal Relations, **Signs**, 17(4), pp. 761-778.

Haj-Yahia M. M. (1998), A Patriarchal Perspective of Beliefs About Wife Beating Among Palestinian Men From The West Bank and Gaza Strip, **Journal of Family Issues**, 19(5), pp. 595-621.

Hammoud H.R. (1986), The Impact Of Technology On Social Welfare In Kuwait. **Social Service Review**, 60(1), pp. 52-69.

Hiltermann J. R. (1991), The Women's Movement During the Uprising, **Journal of Palestine Studies**, 20(3), pp. 48-57.

Holmes-Eber P. (1997), Migration, Urbanization, and Women's Kin, **Journal of Comparative Family Studies**, 28(2), pp. 54-73.

Hopkins N.S., Ibrahim S.E. (eds.) (1997), **Arab Society - Class, Gender, Power and Development**, Cairo, Egypt: The American University in Cairo Press.

Irani G.E. (1999), Islamic Mediation Techniques For Middle East Conflicts, **Middle East Review of International Affairs**, 3(2), pp. 1-18.

Jaffe E. D. (1998), Ethnic and Minority Groups in Israel: Challenges For Social Work Theory, Values and Practice. In E. Weiner (ed.), **The Handbook of Interethnic Coexistence**, New York: An Abraham Fund Publication, pp. 585-599.

Joseph S. (1996), Patriarchy and Development in The Arab World, **Gender and Development**, 4(2), pp. 14-19.

Kruk E. (ed.) (1997), **Mediation and Conflict Resolution in Social Work and the Human Services**, Chicago: Nelson-Hall Inc.

Khadduri M. (1997), Sulha, In: Bosworth C. E., Van Donzel E., Heinrichs W.P.,

Lecomte G. (eds.), **The Encyclopedia of Islam**, Vol. 9, Leiden, Holland: Brill.  
pp. 845-846

Landsman M. (1988), Cultural Techniques in Psychotherapy: A Case in Point, **American Psychologist**, 43(7), pp. 597-598.

Leonard P. (1997), **Postmodern Social Welfare: Reconstructing an Emancipatory Project**, London: Sage.

Lev-Wiesel R., Al-Krenawi A. (1999), Attitudes Towards Marriage and Marital Quality: A Comparison Among Israeli Arabs Differentiated By Religion, **Family Relations**, 48(1), pp. 51-56.

Makhlouf-Obermeyer C. (1979), **Changing Veils: A Study of Women in South Arabia**, Austin: University of Texas Press.

Martinez-Brawely E.E., Brawely, E.A. (1999), Diversity in a changing world: Cultural enrichment or social fragmentation?, **Journal of Multicultural Social Work**, 7(1-2), pp. 19-36.

Morsy S.A. (1993), **Gender, Sickness, and Healing in Rural Egypt: Ethnography in Historical Context**, San Francisco: Westview Press.

Ragab I. A. (1978), Some Social Welfare Policy Issues In Egypt - Implications For Developing Countries, **International Social Work**, 21(1),pp. 19-27.

Rockwell S. (1985), Palestinian Women Workers in The Israeli Occupied Gaza Strip, **Journal of Palestine Studies**, 14(2), pp. 115-136.

Rothenberger J. E. (1978), The Social Dynamics of Dispute Settlement in a Sunni Muslim Village in Lebanon. In: Nader L., Todd H. F. (eds.), **The Disputing Process - Law in Ten Societies**, New York: Columbia University Press.

Salem P. (ed.) (1997), **Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays**, American University of Beirut: Beirut.

Savaya R., Malkinson R. (1997), When Clients Stay Away, **Social Service Review**, 71(2), pp. 214-230.



Savaya R. (1998), The Under-Use of Psychological Services By Israeli Arabs: An Examination of the Roles of Negative Attitudes and the Use of Alternative Sources of Help, **International Social Work**, 41, pp. 195-209.

Schellenberg J.A. (1996), **Conflict Resolution. Theory, Research, and Practice**, New York: State University of New York Press.

Shaloub-Kevorkian N. (1997), Wife-Abuse: A Method of Social Control, **Israeli Social Science Research**, 12(1), pp. 59-72.

Sharabi H. (1975), **Introduction To the Study of Arab Society**, Jerusalem: Salam Eldin.

Sharabi H. (1988), **Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society**, New York, Oxford University Press.

Tillet G. (1991), **Resolving Conflict. A Practical Approach**, Australia: Sydney University Press.

UNESCO (1996), **1996 Statistical Yearbook**, New York Author.

Warren C. (1964), **The Warren Report: Report of the President's Commission on the Assassination of President John F. Kennedy**, United States.

Witty C. J. (1980), **Mediation and Society. Conflict Management in Lebanon**, New York: Academic Press.

Witty C. J. (1978), Disputing Issues in Shechaam, a Multireligious Village in Lebanon, In: Nader L., Todd H. F. (eds.), **The Disputing Process - Law in Ten Societies**, New York: Columbia University Press.

Yanov B. (1992), A Systems Model of Conflict Resolution: From The Experience of An Israeli Social Worker, **Australian social work**, pp. 65-79.

Yehezkeili Pinhas (2001), Policing A Multicultural Society, A Conference in Jerusalem, **Innovation Exchange**, no. 9, Israel Ministry of Public Security, Jerusalem, p. 13.