

“אשת חיל מי ימצא?” נשים ואזרחות בישראל

ניצה ברקוביץ*

מבוא

אסיים בשיר הלל, שיר הלל לאם היהודיה, לאשה הישראלית, שימיה ולילותיה רוויי דאגה, האשה העושה לביתה, לילדינו, האשה שהיא חלק בלתי נפרד מחיינו האישיים והלאומיים, ובלעדיה, כולנו יודעים, אי אפשר. לא תמו שבחי האשה, האם היהודיה והאשה הישראלית, ואמר זאת נתן אלתרמן, אני מצטט: “עוד אומר לך את כל המילים הטובות שישנן, שישנן עדיין”. תודה מעומק הלב לאשה בישראל. (דברי הכנסת, 3.3.93, ע' 3712)

הציטוט לעיל מסיים את נאום הפתיחה החגיגי של ראש הממשלה דאז, יצחק רבין, לכבוד המושב המיוחד בו ציינה הכנסת את יום האישה הבינלאומי בשנת 1993. לטענתי, דברים אלה מתמצים את השיח על-אודות אזרחותן של הנשים במדינת-ישראל כפי שעוצב עוד בעשורים הראשונים לקיום המדינה ואשר בהם אעסוק במאמר זה. שיח זה מעלים את הנשים הפלשתיניות, מתנה את אזרחותן המלאה של הנשים היהודיות בתרומתן לקולקטיב ומצביע על האימהות כעל עיקר התרומה. בדרך זו מוענקת לאימהות משמעות סמלית קולקטיבית וחשיבות לאומית. פרמטרים אלה לא רק מתקיימים זה בצד זה, אלא יש להבינם כנובעים זה מזה. העלאת תפקיד האימהות (היהודית) על נס והעובדה שהוא מקבל משמעות לאומית מתאפשרת בדיוק משום שהנשים הלא-יהודיות מודרות מהשית. והאירוע שבו נישאו דברים אלה, יום האישה הבינלאומי, מספק את אתוס “השוויון בין המינים” שבמסגרתו מתרחש השיח הציבורי על-אודות נשים ואזרחות.

שורשיו של השיח, על תכניו השונים, נעוצים עוד בתקופת היישוב, עם תחילתו של הדיון המתמשך על-אודות מקומן ומעמדם של הנשים בחברה הישראלית. הדיון נפתח כשהתברר לנשים היהודיות שהגיעו במסגרת התנועות הציוניות-הסוציאליסטיות השונות, עם גלי ההגירה של תחילת המאה, שיהיה עליהן להיאבק על-מנת למלא את חלקן בהגשמת הפרויקט הציוני (Swirski, 1993). על מאבק זה, שבתחילה נסב בעצם על הזכות למלא את חובתן והוגדר במסגרת “הזכות לעבודה” (ברנשטיין, 1987; יורעאלי, 1984), נוסף מאוחר יותר המאבק לזכות הבחירה (פוגל-ביז'אווי, 1992; עזריהו, 1977). עם כינונה של המדינה כמדינת-לאום יהודית התחברו אל הפרמטרים המרכזיים של הדיון דאז – האתוס הציוני, העיקרון של שוויון הזכויות ומקומה של הדת היהודית בעיצוב פני

* המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע.

הקולקטיב - מרכיבים נוספים שהיו קיימים כבר קודם אך עתה קיבלו משנה חשיבות. עם מרכיבים אלה יש למנות את אתוס הביטחון, השירות הצבאי וחשיבות הדמוגרפיה היהודית. אלה הם הגורמים המרכזיים שמגדירים את המעמד האזרחי של הנשים היהודיות בישראל וקובעים את המסגרת שבה הדיון בנושא זה מתרחש.

הדיון התחדש זמן קצר לאחר הקמת המדינה, ועתה נוצקו משמעויותיו לתוך המבנה החוקי-הפורמלי שהלך ונוצר בתהליך בינוי המדינה, שכלל בין היתר פעולת חקיקה אינטנסיבית של הכנסת. חוקים אלה קבעו את אופיה של המדינה החדשה, עיצבו את מוסדותיה המרכזיים והגדירו את היחסים בין קטיגוריות חברתיות שונות לבין המדינה. במרכז מחקרי עומדים שני חוקים שהתקבלו בתקופה פורמטיבית זו: "חוק שיווי זכויות האישה (תשי"א-1951)" ו"חוק שירות הביטחון (תש"ט-1949)". האחד הוא החוק הראשון שמוקדש כולו למעמדן החוקי של נשים, והאחר דן בצבא - אחד המוסדות בעלי חשיבות סימבולית וקונקרטי ראשונה במעלה בחברה הישראלית. קריאה מודרכת בטקסטים של חוקים ראשונים אלה - בדיון סביבם כמו גם בלשון החוק עצמו - תמחיש לנו את האופן שבו הובנה והובנת מערכת המשמעויות של הנשיות (womanhood) הישראלית-היהודית ביחס למדינה החדשה. התבוננות דרך העדשה של השיח סביב שני חוקים אלה תעזור לנו לפענח את הדרך שבה כוננה המדינה בתקופתה הפורמטיבית את אזרחותן של הנשים היהודיות בישראל.

טענתי המרכזית היא כי בהקשר של מחויבות אידיאולוגית לשוויון זכויות נוצר נתיב חלופי לאזרחות בשביל נשים. בנתיב זה האימהות (של הנשים כקטיגוריה) מכוננת ככרטיס הכניסה להשתתפות בקולקטיב, וככזו נודעת לה משמעות לאומית. שני החוקים הללו, שלכאורה כה שונים זה מזה, משקפים שניהם גם יחד את מערכת המשמעויות הזו ונותנים לה משנה תוקף. המשמעות הלאומית/הציבורית המיוחסת לתפקידים המשפחתיים של נשים תיבחן כאן מתוך הדיון התיאורטי הרואה במדינה ובאזרחות מושגים שנמצאים ביחסי-גומלין עם מערכת המגדר (gender system) והשופך אור חדש על הדיון בהבחנה בין הפרטי לציבורי.

נשים, מדינה ואזרחות

בשני העשורים האחרונים החלה לצמוח ספרות ענפה שבוחנת היבטים שונים של היחס בין המדינה לבין מערכת-היחסים בין המינים.¹ חוקרים, ובעיקר חוקרות, הצביעו על כך שהתיאוריות השונות שעוסקות בניתוח אנליטי והיסטורי של המדינה המודרנית ושל האזרחות התעלמו מההיבטים המגדריים של מוסדות חברתיים אלה (Held, 1985). חוקרים וחוקרות שמתמקדים במגדר החלו לבחון גם את תפקיד המדינה ואת השפעתה בעיצוב המערכת ההיררכית של המינים.² הטענה המרכזית היא שעל-מנת להסביר את תהליכי

1 Franzway & Connell, 1989; Connell, 1990; Wilson, 1977; Diamond, 1983; Sassoon, 1987; Gordon, 1990.

2 עד שנות השישים והשבעים התמקדה התיאוריה הפמיניסטית רק במשפחה ובשוק-העבודה כמוסדות המעצבים את מערכת-היחסים בין המינים. רק בשנות השמונים החל המחקר הפמיניסטי להתמקד גם

הצמיחה של מדינת-הלאום המודרנית ואת האופנים שבהם שולבו בה קבוצות חברתיות שונות יש להביא בחשבון את מערכת-היחסים בין המינים. כמו-כן, המדינה על מגוון זירותיה ודרכי פעולתה הינה מרכזית להבנת האופן שבו הקטיגוריות של נשים וגברים והיחסים ביניהן בחברה נתונה מכוננים.

הטענה בדבר חשיבותה של המדינה בעיצוב מערכת המגדר מקבלת משנה תוקף לנוכח תהליכי התרחבותה של המדינה לתחומים שהוגדרו קודם כגופלים מחוץ לסמכותה הישירה ולנוכח יצירתה תחומים חדשים לפעולה ולרגולציה (Thomas & Meyer, 1984). הדוגמות לכך רבות: מדיניות של עידוד ילודה, אכלוס, דיור ושיכון, תעסוקה ושוק-עבודה, חינוך והשכלה, פיקוח על מיניות ועל התנהגות מינית, מיסוי וחלוקת הכנסות וכדומה. בכל אחד מתחומים אלה המדינה פועלת – הן בצורה ישירה הן בצורה עקיפה – באמצעות קביעת תקנות, קבלת חוקים, הגדרת מדיניות, הפניית משאבים, יצירת פונקציות ממשלתיות והסמכת ביורוקרטים ומומחים לפעול מטעמה. בפעולות המדינה בכל אחד מהתחומים הללו מגולמות תפיסות מגדריות בעלות השלכות שונות לגבי נשים וגברים.³ יותר מכך, המשמעויות של הקטיגוריות "נשים" ו"גברים", או כל קטיגוריה חברתית אחרת, אינן קיימות א-פריורי, אלא מכוננות באמצעות פרקטיקות אלה של המדינה.

המוקד האמפירי בעבודה זו הוא אופן פעולה אחד – זה הנוגע בחקיקה. אתמקד הן בשיח שליווה את קבלתם של חוק שיווי הזכויות וחוק שירות הביטחון, כפי שבא לידי ביטוי בכנסת, הן בלשון החוק עצמו. הכנסת, לצורך זה, תשמש לי כזירה בה מתרחשת דרמה שכלליה והמחזה שעליו היא מבוססת משקפים מערכת אמונות ותפיסות תרבותיות המעניקה משמעות לאלה שהשיח נסב עליהם.

בספרות הפמיניסטית העוסקת בחוק ובמשפט קיים ויכוח בדבר התועלת הפוליטית והתיאורטית שיכולה לצמוח מעיסוק בהיבטים החוקיים של פעולת המדינה.⁴ מכיוון שברוב מדינות המערב הוסרו רוב המכשולים הפורמליים ובוטלו רוב החוקים המפלים, תשומת-הלב באותן מדינות צריכה להיות מופנית לחקר התהליכים החברתיים הבלתי-פורמליים המשעתקים את מיקומן השולי של הנשים ואת דיכויין.⁵ טענתי היא שאמירה זו

במדינה ולבדוק את האתרים החברתיים השונים שבהם נוצרים הן משמעויות שונות ל-womanhood ול-manhood הן יחסי-כוח ביניהם.

3 מחקרה של פנסטר (1996) מהווה דוגמה טובה לחשיפת האופי המגדרי של המדיניות של תכנון המרחב ושל הפיתוח האזורי, מדיניות הנתפסת בדרך-כלל כניטרלית מבחינת מגדר.

4 ראו דיונים אצל: Charlton, Everett & Staudt, 1989; Henderson, 1991; Smart and Brophy, 1985.

5 אחרים סוברים שבתקופה הנוכחית יש לנטוש גם את דרך הפעולה של רפורמות חוקיות. יש הטוענים שהמסגרת הפטריארכית שזורה במערכת החוק בצורה כה מסיבית שהיא מאפשרת לו ולה לפעול in a sponge-like manner ולנטרל כל ניסיון לשינוי (MacKinnon, 1983). יש המחזיקים בדעתו של Foucault (1978) שהחוק איבד את מעמדו המרכזי כמקור של כוח בתקופה שבה כוחם של המומחים עולה והפרופסיות הנפכות לדומיננטיות. ואילו Smart (1989) טוענת שהחוק מסוגל דווקא לנצל לצרכיו דיסציפלינות אלה ולהאדיר את כוחו. גישה הפוכה הרואה בחוק משאב יעיל לפעילות פמיניסטית מוצגת אצל Dahlerup (1987) ואצל Fox Piven (1985).

אינה רלוונטית לחברה הישראלית. המערכת החוקית בישראל היא מעשה-טלאים של עקרונות משפטיים שהתקבלו בירושה מהמערכות המשפטיות העותומנית והבריטית נוסף על חקיקה ישראלית מקורית שנוצרה לאחר קום המדינה (Bin-Nun, 1990). כך התהוותה תרבות של חוקים מפלים (כגון המונופול של בתי-הדין הדתיים על כל ענייני הדין האישי שהתקבל בירושה מהמשפט העותומני, חוקי המיסוי והביטוח הלאומי, חוק ההפלות) ובצידם חוקים מתקדמים (כגון החקיקה בענייני עבודה ובענייני אלימות במשפחה). לכן, חקר החקיקה הישראלית רלוונטי הן לחקר אפליה הן כמטרה לפעולה פוליטית.

ואכן, רוב המחקרים בישראל העוסקים בנשים ובמדינה שואלים באיזו מידה קיימת אפליה חוקית בין גברים לנשים ובאילו תחומים הושג שוויון חוקי ביניהם, או שהם בוחנים את שיעורי ההשתתפות של נשים במוסדות הפוליטיים. שאלות המחקר הללו חשובות, אבל הן מאירות רק חלק מהתופעה הכללית של יחסי מדינה-מגדר ויחסי חוק-מגדר. חקר החוק פירושו לא רק לחשוף את השפעותיו המפלות על קבוצות ופרטים באוכלוסייה; כדי לחקור את החוק כראוי יש לצעוד הן צעד אחד אחורה - לבחון את התפיסות המגדריות המונחות בבסיס סוגים שונים של מדיניות ותהליכים פוליטיים - הן צעד אחד קדימה - לחקור כיצד החוק ואופני ההשתתפות של נשים בתהליכים פוליטיים מכוננים קטיגוריות שונות של גברים ונשים ואת יחסם למדינה.⁶

לשם כך יש להרחיב את תפיסתנו הן בנוגע לחוק הן בנוגע למגדר. ראשית, יש לראות בחוק תוצר תרבותי המגלם אידיאולוגיות חברתיות, שבאות לידי ביטוי באופן ההגדרה שלו את החברה ואת הפרטים והקבוצות המרכיבים אותה. יותר מכך, החוק אינו רק משקף מציאות חברתית-תרבותית נתונה; השיח החוקי מייצר ומכונן את הסובייקטים החברתיים ואת היחסים ביניהם. שנית, מגדר אינו רק מאפיין של פרטים שמאפשר לנו למיין אנשים לקטיגוריות, אלא יש לראותו כאמת-מידה חברתית שמארגנת ומעצבת תהליכים כפי שהם באים לידי ביטוי בתחומים מוסדיים למיניהם.⁷ מגדר מסמל ומסמן את האופן שבו פעולות, פרקטיקות ומבנים חברתיים מוכנים ומאורגנים במונחים של הבחנות בין המינים (Acker, 1992). לכן יש לשאול באיזו מידה ובאילו אופנים מגדר נוכח בפרקטיקות, בדימויים, באידיאולוגיות ובהתפלגות הכוח במוסדות המדינה ובפעולותיה. באותה מידה יש לבחון את האופנים שבהם משמעויות של מגדר מוכנות במערכות של משמעויות תרבותיות ופרקטיקות חברתיות (Nicholson, 1986; Scott, 1988) שמיוצרות על-ידי המדינה.

מהם אותם מאפיינים של המדינה ושל ההקשר החברתי שהיא נתונה בו המעצבים את אופיה המגדרי? הספרות מצביעה בדרך-כלל על הפטריארכיה כעל המבנה שמפעיל

6 הדוגמות למחקרים שעוסקים בסוגיה של שיעורי ההשתתפות ושל מידת השוויון ו/או האפליה הינן רבות. למשל: Karp, 1989; Lahav, 1974, 1977; Raday, 1983, 1993; Shapira-Libai, 1981; Etzioni-Halevy & Illy, 1986; Azmon, 1990; Aloni, 1973. לעומת זה, הדוגמות למחקרים שעוסקים בסוגיות מהקטיגוריה השנייה הן מועטות. ראו: אמיר, 1996; הרצוג, 1994; Fogiel-Bijaoui, 1997; Izraeli, 1992; והמאמרים שהתפרסמו בתיאוריה וביקורת, 7 (1995).

7 ראו, למשל, Weisberg, 1993. לגבי ישראל, ראו סדרת המאמרים בפלילים, 6 (1997) וכן: Yuval-Davis, 1985a.

ומעצב את המדינה – יש הרואים באופן הייצור הקפיטליסטי את הכוח המניע שלה, ויש הבוחנים את יחסי-הגומלין בין השניים. לפיכך, מחקרים רבים שמתמקדים באופי הפטריארכלי של המדינה מנתחים את האופנים שבהם סוגים שונים של מדיניות משרתים את האינטרסים של הגברים הן בחייהם האישיים כפרטים (בעלים) הן כקבוצה השולטת במוקדי הכוח בכלכלה ובפוליטיקה. בכל מקרה, המדינה נתפסת כ-"male-state" במובן זה שהמבנה כולו משקף כללים פטריארכליים ופועל לפיהם (ראו דיון אצל: Connell, 1990). כללים אלה מחזקים את שליטתם של הגברים בנשים – הן השליטה בכוח-העבודה של הנשים (Hartman, 1981) הן במיניותן (MacKinnon, 1982). גישות אחרות רואות במדינה סוכן פעיל של המערכת הקפיטליסטית ובוחנות בהתאם את האופן שבו היא מייצרת מערכת-יחסים בין המינים (למשל, תלות כלכלית של הנשים בגברים הן במשפחה הן בשוק-העבודה) שתשרת את הצרכים של הקפיטליזם ו/או של המעמד הקפיטליסטי (הגברי) (לדוגמה: Barrett, 1980).

אך חוץ מן הפטריארכיה והקפיטליזם יש לזהות גם את המאפיינים המיוחדים של כל חברה הרלוונטיים להבנת האופי המגדרי של המדינה הנחקרת. לגבי ישראל, כוונתי בעיקר לאידיאולוגיה ולפרקטיקות של המדינה שמגדירות אותה כמדינה יהודית ציונית. בחלקו הבא של המאמר אראה כיצד הגדרה זו של המדינה מעצבת את דפוס האזרחות של הנשים היהודיות במדינה.

נוסף על כך, רוב הניתוחים שנעשים מתוך גישות אלה נוטים לראות בגברים קבוצה שמצויה במיקום חברתי המאפשר לה לשלוט, באמצעות המדינה, בנשים כולן במידה דומה ולנצלן לצרכיה. מבט זה מעלים מן העין קיומן של קבוצות שונות של נשים, דוגמת אלה שמוגדרות על בסיס של אתניות ולאום וכתוצאה מכך גם מושפעות במידה שונה מסוגים שונים של מדיניות (Anthias & Yuval-Davis, 1989).⁸ נוסף על כך, לא רק שלקטיגוריות מסוימות של מדיניות יש השפעות שונות בהתאם למוצא, לאומיות ומעמד, אלא שחלקן מכוונות מלכתחילה לקבוצה אחת בלבד. הדוגמה היפה לענייננו היא מדיניות עידוד הילודה והשירות הצבאי המכוונות לנשים יהודיות בלבד.⁹ יותר מכך, הנקודה החשובה היא שמדיניות עידוד הילודה באה לעולם בדיוק בגלל קיומה של הקבוצה הלא-יהודית בתוך גבולות מדינת-ישראל. בצורה דומה, מקומו של נושא הביטחון

8 יותר מכך, המשמעות המיוחסת ל-"womanhood" שזורה בהבחנות החברתיות בין הקבוצות השונות. למשל, למן סוף המאה התשע-עשרה התקבלו ברוב מדינות ארצות-הברית חוקים שמוסטים את השתתפות הנשים בשוק-העבודה על-ידי שורה של הגבלות כגון איסורים על עבודה בלילה ועל עבודה בקטיגוריות שונות של עיסוקים. חקיקה זו, שכונתה "חקיקה מגינה", כוונה בין היתר להגנה על אימהות ולטובת "הדור הבא". אך Boris (1989) מסיבה את תשומת-ליבנו לכך שחוקים אלה לא חלו על עיסוקים ומגזורים שהעסיקו בעיקר נשים שחורות כגון חקלאות ושירותים ביתיים. אימהותן של הנשים השחורות לא נכללה בקטיגוריה של אימהות שראויה להגנת המדינה וגם הדור הבא של השחורים לא נמצא זקוק להגנה זו.

9 תופעה כזו ניתן למצוא גם במדיניות עידוד הילודה באוסטרליה (Lepervanch, 1989) ובמדיניות השירות הצבאי בדרום-אפריקה (Unterhalter, 1987). בשני המקרים כוונה המדיניות לנשים לבנות בלבד לשם יצירת אחדותו של הגזע הלבן ושימור עליונותו מול הילידים.

והמשמעות המיוחסת לשירות הצבאי מקבלים משנה חשיבות בגלל קיומה של מערכת ייחסי מסוימת בין המיעוט הפלשתיני לבין הרוב היהודי. טענתי היא שאי אפשר להבין את חשיבותו של מוסד האימהות/האזרחות מבלי להביא בחשבון את קיומן של קבוצות לאומיות נוספות במסגרת המדינה. אנטיאס ויובל-דיוויס (Anthias & Yuval, 1989) מראות כיצד הספרות שדנה בנשים מקבוצות מיעוטים שונות נוטה לראות בהן מקרה מיוחד שאינו קשור להבנת מצבן של הנשים בכלל (כלומר, להבנת מצבן של הנשים הלבנות). טענתן, ואני מצטרפת אליה, היא שתהליכים הקשורים ללאום ולאטניות הינם רלוונטיים לקבוצות הרוב הדומיננטיות בדיוק כפי שהן רלוונטיות לקבוצות המיעוט.

נשים יהודיות במדינה יהודית-ציונית

מהאמור למעלה נובע כי האופן שבו המדינה מגדירה את הקולקטיב/ים ואת גבולותיו/הם קשור לתכנים ולמשמעויות שמעצבים את אופני ההשתתפות של קבוצות הנשים למיניהן – לענייננו, הנשים היהודיות בישראל. כך, מדיניות הילודה והמשפחה והמדיניות הנקוטה לגבי השירות הצבאי של נשים, שנגזרות מאופן הגדרת הקולקטיב כיהודי-ציוני, מתוות את דרך הכניסה של הנשים לקולקטיב ואת מעמדן בו. באופן חד יותר, יש לבחון כיצד הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית-ציונית והעובדה שהיא מכילה בקרבה מיעוט פלשתיני קשורות להבנת האופן שבו הנשים היהודיות משולבות בה. רוב המחקרים שעוסקים בנשים במדינת ישראל אינם נדרשים במוצהר למימד זה של המדינה – היותה מדינה ציונית – וגם לא להשפעותיו של מימד זה על מעמדן, על זהותן ועל תפקידן של הנשים הישראליות. מימד זה מהווה הנחת יסוד מובנת מאליה שמובלעת ברובם.¹⁰ ואילו המעטים שמתמקדים בנושא זה (הייזלטון, 1978; Ehrlich, 1984; Yuval, 1987, 1985a) (Davis, 1985a, 1987) מתעלמים מהעיקרון הדמוקרטי שמדינת ישראל מחויבת לו, עיקרון שממלא גם הוא תפקיד מרכזי בהגדרת זהותה של המדינה ומעמדן של הנשים. אם כן, לא רק הפטריארכיה והמבנה הכלכלי-החברתי מעצבים את האופן שבו המדינה מכוננת את היחסים בין המינים, אלא גם הצורה המסוימת שבה יחסי המדינה-הלאום-הדת באים לידי ביטוי.¹¹

ראשית, הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית-ציונית אין פירושה רק חוסר חפיפה בין השתייכות ללאום לבין השתייכות למדינה. האידיאולוגיה הרשמית של המדינה הופכת אותה למדינה שמבטאת את הזהות הקולקטיבית של קבוצה אחת בלבד, היהודית, והופכת את הקבוצה האחרת, הפלשתינית, למיעוט שנכחותו נסבלת רק הודות לאתוס הדמוקרטי שגם אותו התחייבה לקיים. הקבוצה האחת, היהודית, יכולה להשתמש במדינה

10 רק המחקרים שעוסקים במעמדן של הפלשתינים בישראל נוהגים להתייחס לציונות כאל גורם מסביר.

11 לאומיות ודת כמעט שאינם מטופלים במחקר של מגדר ומדינה במדינות אירופה ובארצות-הברית; ראו אסופות מאמרים מרכזיות כגון Sassoon (1987) ו-Gordon (1990). אך הן עומדות במרכז הספרות העוסקת בנושאים אלה במדינות העולם השלישי. לדוגמה: Yuval- (1991) ו-Kandiyoti (1991).
Davis & Anthias (1989).

ובאמצעים רבי-הכוח השונים שמרכיבים אותה על-מנת לבצר את עמדתה ולהפוך תביעות אזרחיות של הקבוצות האחרות ללא-לגיטימיות. בהמשך אחזור לדון במאפיין זה. שנית, הגדרתה של המדינה כמדינה יהודית מתבטאת לא רק בהענקת מעמד רשמי לדת היהודית, אלא גם בהעמדת המטרה של שמירה על רוב יהודי במדינת-ישראל. מטרה זו, לנוכח קיומו של המיעוט הפלשטיני, מתנסחת במונחים של בעיית "המאזן הדמוגרפי". כפי שאראה להלן, כל המרכיבים הללו שמגדירים את אופיה של המדינה ושבים לידי ביטוי במדיניות בתחומים שונים משפיעים השפעה ישירה על חיי הנשים בישראל ועל סוג האזרחות שמוקנה להן.

הגדרתה של המדינה כמדינה יהודית וכמדינתם של היהודים אפשרה לחוגים האורתודוקסיים לצבור השפעה וכוח בציבוריות הישראלית בתחומים שונים.¹² מצב זה התאפשר גם בגלל העדרו של בסיס תמיכה רחב דיו לאופוזיציה לחוגים אלה, במיוחד מבחינת זכויותיהן של הנשים. המסורת היהודית, בעיקר כפי שהיא מתבטאת בפרשנות של החוגים האורתודוקסיים בישראל, מגדירה תפקידים שונים לגברים ולנשים, מדירה את הנשים מהתחום הציבורי ומכפיפה את הרעיה לסמכות בעלה בתחום הפרטי. מצד אחר, מדינת-ישראל התחייבה להגשים את עקרון שוויון הזכויות בין המינים הן כחלק מתפיסתה העצמית כמחויבת למורשת הסוציאליסטית הן מתוך הצגתה כלפי חוץ כמדינה שנושאת את דגל המודרניזציה ומשמשת מודל לחברה מתקדמת. כך, חלק גדול ממה שמוגדר במדינת-ישראל כקונפליקט בין דת למדינה נסב סביב נושא זכויות הנשים הן בתחום הציבורי הן בתחום הפרטי.

החוגים האורתודוקסיים היהודיים הם שהתנגדו למתן זכויות לנשים בכל פעם שסוגיה זו עלתה לדיון. דוגמות בולטות הן התנגדותם הנמרצת למתן זכות בחירה לנשים לאסיפת-הנבחרים בתקופת היישוב (פוגל-ביז'ואי, 1992) וכן לשינוי בחוק ההפלות (אמיר, 1996), וכמו שאראה בהמשך, נציגיהם בכנסת הם אלה שניסו למנוע את גיוסן של הנשים כולן (ולא רק הנשים הדתיות) לשירות הצבאי ואת קבלתן של חוק שיווי הזכויות. בגלל מעמדם המרכזי של חוגים אלה בהווה הישראלית לא צלחו עד כה הנסיונות לשריין את חוק שיווי הזכויות או סעיפים מסוימים בו בחוק-יסוד, ונושא השוויון בין המינים לא הוכלל בחוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו (Raday, 1993).

הסיבה העיקרית להתנגדות החוגים הדתיים היא חששם שהענקת סטטוס של חוק-יסוד לנושא שוויון זכויות בין המינים תגרום פגיעה אפשרית במונופול של בתי-הדין הדתיים על חוקי הנישואין והגירושין. שליטת בתי-הדין הדתיים בדיני אישות וסטטוס אישי הינה אחד ההיבטים החשובים ביותר של אי-הפרדה בין דת למדינה, ובגלל שליטה זו נשים מופלות שיטתית (וחוקית) בכל הנוגע לדיני משפחה. ואכן, השפעת המונופול הרבני על מעמד הנשים והכוח היחסי של החוגים הדתיים בציבור הישראלי נתפסים כגורמים המרכזיים שקובעים את מעמדה של האישה הישראלית. לענייננו חשובה העובדה שהמדינה אימצה את התפיסה ההלכתית בדבר מקומה ותפקידה של האישה במיוחד במשפחה. ההסכמה על המשך שלטונם של בתי-הדין הרבניים בענייני אישות נחתמה סופית עם קבלתם של "חוק בתי-הדין הרבניים" בשנת 1953 ו"חוק הדיינים" בשנת 1955, שלפיהם

12 לדיון ההיסטורי ולרלוונטיות של מעמד החוגים הדתיים ביחס למעמד הנשים, ראו: Strum, 1989.

הרבנים כפופים למרות ההלכה בלבד, ולא לעקרונות המדינה. המדינה הצליחה אומנם לגבור על התנגדות החוגים הדתיים בנושאים אחרים הנוגעים בנשים, למשל בעניין השירות הצבאי וכיום אף בעניין של כהונת נשים במועצות דתיות, אך בנושא האישות היא נמנעת מלהיכנס לעימות חזיתי עד היום. החוגים הדתיים הצליחו להגדיר את הדיון במונחים של קונפליקט בין עקרון "אחדות האומה" ובין עקרון "שוויון האישה"¹³. ואם כך, הרי ברור שהמחיר שישראלם בעד הגשמתו של עקרון השוויון נתפס יקר מדי.

יובל־דיוויס, במאמרה בעל השם הטעון: "The Bearers of the Collective", ניתחה את החקיקה הישראלית שמקורה בהלכה והתייחסה להיבט נוסף ביחס לתפקידן של הנשים היהודיות, שקשור ישירות לאלה הנידונים כאן. היא הצביעה על הקשר בין ההגדרה הדתית האורתודוקסית כפי שהתקבלה במערכת המשפט הישראלית – השתייכות לקולקטיב הלאומי במונחים אתניים של קשר־דם דרך האם – לבין התפקיד המרכזי של האישה היהודייה בכינונם של גבולות הקולקטיב הלאומי־הדתי:

This role is that of women as reproducers, not only of the labour force and/or of the future subjects of the state, but also as the reproducers, biologically and ideologically, of the national collective and its boundaries. (Yuval-Davis, 1985a, 15)

תפקידן של הנשים כ־"bearers of the collective" נובע גם מהקשר שבין המרכיב הציוני ובין המרכיב היהודי בזהות המדינה, קשר שמתגלם בין היתר בחשיבות המיוחדת לקיומו של רוב יהודי בתחומי מדינת־ישראל. רוב יהודי יכול להישמר אם ב"עלייה חיצונית", קרי, בהגירה של יהודים אל המדינה, ואם ב"עלייה פנימית", כלומר, בשיעור ילודה גבוה במגזר היהודי. שיעור הריבוי הטבעי של הקבוצה הפלשתינית ששוכנת בגבולות המדינה גבוה יותר מזה של הקבוצה היהודית ולכן הוא בגדר איום על האופי היהודי של המדינה. השיעורים השונים של הריבוי הטבעי בשתי הקבוצות נעשים לסוגיה לאומית ולתחום פעולה למדינה: "בעיית היסוד של מדינת ישראל היא גידול האוכלוסין, כלומר: ריבוי מספר היהודים בה. אין זו בעייה דמוגרפית בלבד, אלא בעייה לאומית, סוציאלית, בטחונית וכלכלית כאחת..." (קנב, 1962, 73). למדיניות דמוגרפית זו יש השלכות ראשונות במעלה לגבי נשים שנקראות לעמוד בקו הראשון של "חזית" זו (Yuval-Davis, 1987).

המדינה אכן נחלצה לעזור לאישה היהודייה למלא את משימתה ויזמה מדיניות לעידוד הילודה היהודית שכוונה להשגת היעדים הלאומיים¹⁴ (קנב, 1962; Danino, 1978;

13 בארצות־הברית, למשל, הדיון מוגדר במונחים של קונפליקט בין עקרון השוויון לבין "ערכי המשפחה". ברור שלא מוסד המשפחה הוא העומד בסכנה, אלא המשפחה הפטריארכלית.

14 כאן יש להעיר שתי הערות: ראשית, המדיניות לעידוד הילודה לא נוסחה במונחים עקביים, קוהרנטיים וכוללניים, ורק חלקים מהמלצות הוועדות השונות לעידוד הילודה יושמו (Friedlander, 1974); שנית, מספר הילדים נהפך לנשק פוליטי גם במאבקה של התנועה הלאומית הפלשתינית. אחת הסיסמות – "הישראלים מכים אותנו בגבולות ואנו נכה אותם בחרד המיטות" – החלה להישמע במיוחד החל בשנות השבעים (Yuval-Davis, 1987).

(Friedlander, 1979), ונוצר מה שהיזלוטון (1978) מכנה "פולחן הפוריות". יש לציין שעוד בתקופת היישוב, בעיקר בשנות הארבעים, עלתה שאלת "הרוב היהודי" לסדר-היום. לעניין זה נודעה חשיבות פוליטית ניכרת שכן הוא העמיד בספק את אפשרות הקמתה של מדינה יהודית אם לא יושג רוב. בן-גוריון קרא ליהודים בכמה הזדמנויות למלא את "חובתם הדמוגרפית" ויצא חוצץ נגד "השקיעה הדמוגרפית והמוסרית" של הקהילה היהודית בפלשתינה (Friedlander, 1974). אך בגלל כמה סיבות לא תורגמו החששות האלה למדיניות לעידוד ילודה, אלא הופנו, במידת האפשר, לעידוד "עלייה חיצונית". ראשית, בהעדר כלים מדיניים היתה האפשרות להפעיל מדיניות מסוג זה מוגבלת ביותר; שנית, המבנה הדמוגרפי של האוכלוסייה היהודית, במיוחד של "היישוב המאורגן", הקשה על ניהול מדיניות שכזו. רוב המהגרים היו צעירים ורווקים, והיחס בין מספר הזכרים למספר הנקבות היה גבוה יותר משתיים לאחת. בגופים שבהם היתה למוסדות היישוב שליטה רבה יותר, כגון הקיבוצים וגדודי העבודה, היה היחס גבוה אף יותר (Ehrlich, 1984); ושלישית, היו זרמים בתוך המגזר הפועלי שמבחינה אידיאולוגית ניסו לדחוק את מוסד המשפחה השוליים. לדוגמה, ברנשטיין (1987, 54) מצטטת דו"ח שהוציא מנחם אלקינד, ממנהיגי גדוד העבודה בשנת 1926, שבו הוא תובע כחלק מ"הריסת ההווי הבורגני והיסודות הכלכליים פסיכולוגיים של התרבות הקפיטליסטית" את "הרס המשפחה בתור תא היסוד של החברה" ואת "הקטנת מקום המשפחה והגבלת התחומים הארוטיים"¹⁵. משהוקמה המדינה השתנה המבנה הדמוגרפי של החברה הישראלית, ולרשות המדינה עמד מעתה מערך מגוון של משאבים וכלים שיכלה להפעילם. עם הירידה בשיעורי העלייה בתחילת שנות החמישים עלה הנושא לסדר-היום הציבורי והפוליטי. נוסחה מדיניות ציבורית לעידוד משפחות גדולות, הן בהפניית משאבים הן בחקיקה שנועדה להקל על הורים למספר גדול של ילדים (מעל ארבעה בדרך-כלל). המדיניות בתחומי השיכון, המיסוי והביטוח הלאומי החלה להעניק עדיפות לתא המשפחתי ככלל ולמשפחה הגדולה בפרט (Safir, 1993). בשנת 1962 כינסה הממשלה ועדה לבעיות ילודה, ובשנת 1967 הוקם במשרד ראש הממשלה המרכז לדמוגרפיה (לאחר-מכן עבר המרכז למשרד העבודה והרווחה). מטרתו של גוף זה היתה לעודד את הילודה ולהגביר את הפיריון משיקולים דמוגרפיים (אמיר ונבון, 1989). הנימוק הדמוגרפי מילא תפקיד חשוב גם בדיון הציבורי סביב חוק ההפלות בישראל (לדוגמה, סבאטלו, 1990).

למדיניות לעידוד הילודה יש צורות ביטוי רבות שמשתנות בהתאם למאפייני התקופה. בשנות השמונים והתשעים החליפו טיפולי הפוריות את הטקסים לבחירת "אם השנה". ישראל מובילה בעולם כולו מבחינת המספר היחסי של מרפאות ציבוריות שעוסקות בהפריה חוץ-גופית (Kahn, 1998). לאחרונה אנו עדים גם להרחבת המימון הציבורי לטיפולי פוריות לסוגיהם השונים,¹⁶ בעוד שאמצעי מניעה אינם זוכים בשום

15 חשוב לציין שמרכזיות מוסד המשפחה אינה תמיד תנאי מקדים לקיומה של מדיניות לעידוד הילודה. למשל, בבריית-המועצות בתחילת שנות העשרים נתפס מוסד המשפחה, כמו בציטוט המובא בטקסט, כאנכרוניזם היסטורי שיש להורסו. למרות זאת הנהיגה הממשלה מדיניות שכוננה להעלות שיעור הילודה. הפתרון לסתירה-לכאורה זו היה הקמת מוסדות ציבוריים לטיפול בילדים ולגידולם (Lapidus, 1977).

16 בשנת 1999 חוייבו כל קופות-החולים לממן מספר בלתי-מוגבל של טיפולי הפריה חוץ-גופית

סכסוד ציבורי. ישראל היא גם המדינה הראשונה שבה הוסדר נושא הפונדקאות בחוק. לכאורה, ריבוי של המרפאות והמימון הנדיב הינם עדות לכך שהמדינה מתגייסת לעזרת הנשים במימוש זכותן, כפרטים, לאימהות. הנשים עצמן שהיו מעורבות בדיון הציבורי להרחבת המימון (פעילותן קצרה הצלחה מהירה וכללה הפעלת לחצים על משרד הבריאות והגשת תביעות משפטיות) השתמשו בשיח של "זכויות". הן דיברו על חובת המדינה לאפשר להן לממש את זכותן ליהפך לאימהות. במערכת הבחירות של שנת 1999 כללה מפלגת הליכוד במצעה את הזכות להיעדר מהעבודה בשל טיפולי פוריות כאחת מהזכויות החשובות שהמפלגה תמשיך לתמוך בהן. ההיענות המהירה של המדינה מעידה על כך שבמקרה זה טובת הנשים כפרטים אינה עומדת בניגוד לטובת הכלל ולטובת האומה, אלא עולה בקנה אחד עימם. ראו גם את דבריו של מוטה גור (שר הבריאות דאז) שטען עוד קודם לכן שהפריות מלאכותיות הינן יקרות, אך עדיין זולות יותר מאשר קליטת עלייה (מצוטט אצל: Solomon, 1993, 103).

החשיבות הלאומית והפוליטית שיוחסה למספר הילדים במשפחה היהודית, ומכאן גם לאם היהודייה, נובעת גם מהעובדה שעקרון השמירה על האופי היהודי של המדינה והעיקרון הדמוקרטי מתקיימים זה בצד זה. הפלשתינים, כקבוצה, אינם שייכים לקולקטיב הדומיננטי המוגדר במונחים לאומיים-אתניים, אך יחד עם זה, בהתאם לעיקרון הדמוקרטי-הליברלי, הם נהנים כפרטים מזכויות אזרחיות ופוליטיות. זכויות אלה בנו-מימוש מכיוון שהמסטר מבוסס על דמוקרטיה פרלמנטרית ועל הצבעה חופשית. אילו היתה קבוצת הפלשתינים משוללת כל אפשרות להשתתף בתהליך הפוליטי, ולו גם בצורה פורמלית, גם אם שיעורה באוכלוסייה היה גדל בהתמדה, היה מצב היפותטי שכוה מאיים פחות על הגדרת המדינה כיהודית וכציונית. במצב כזה ניתן לשער גם שהמאזן הדמוגרפי היה זוכה בחשיבות פחותה יחסית. כך, בצורה פרדוקסלית, העיקרון הדמוקרטי מציג שני פנים מנוגדים מבחינת אזרחותן של הנשים היהודיות. מצד אחד, הוא המקנה לגיטימציה לדרישתן להשתתף בחברה השתתפות שווה ועל בסיס דומה לגברים (היהודיים); ודרישה זו מקבלת משנה תוקף בשל אתוס שוויון המינים, כפי שאראה בהמשך. מצד אחר, בגלל העיקרון הדמוקרטי המאפשר גם לפלשתינים הישראליים להשתתף בתהליך הפוליטי מיוחסת חשיבות פוליטית/לאומית לגודל המשפחה היהודית ומכאן גם לאימהות היהודית. פלד (1993) מבקר את החלוקה הדיכוטומית המקובלת של מחויבות המדינה לאופיה היהודי מצד אחד ולדמוקרטיה ולשוויון לפני החוק מצד אחר. הוא מציג לאפיין את התרבות הפוליטית הישראלית כשילוב של שלושה עקרונות חוקתיים: רפובליקניזם, ליברליזם ואתנו-לאומיות. לדבריו, החיתוך בין שלושה עקרונות אלה יצר בישראל דמוקרטיה אתנו-רפובליקנית שמקיימת שני סוגי אזרחות: אזרחות רפובליקנית ליהודים ואזרחות ליברלית לערבים. הן היהודים הן הערבים נהנים מזכויות אזרחיות שוות, אך רק היהודים יכולים להשתתף באופן פעיל בעיצובו ובקידומו של הטוב המשותף. לטענתי, כדי להבין את המשמעות הלאומית המוענקה לאימהותן של הנשים היהודיות יש להביא

לנשים עד גיל 45 וטיפולי הפריה בתרומת ביצית לנשים עד גיל 51, עד ללידת הילד השני, בכפוף לשיקולים רפואיים (הארץ, 16.2.99). מעניין שלשון הכותרת של הידיעה היתה: "נשים מעל גיל 45 לא יקבלו טיפולי הפרייה חוץ גופית" (ההדגשה שלי).

בחשבון את שני סוגי האזרחות המוקנים לקבוצות מסוימות אלה. שפיר ופלד (Shafir & Peled, 1998) מתארים היווצרות מערכת מרובדת של אזרחות שבה, כתוצאה מההקצאה הבידולית של זכויות וחובות, הקבוצות השונות בישראל (כולל יהודים אורתודוקסיים, יהודים מזרחיים, נשים ופלשתינים שאינם אזרחי ישראל) ממוקמות ברבדים שונים. אך מדימוי מורפולוגי/גיאולוגי זה עולה שאילו היתה קבוצה אחת מוצאת מהמערכת לא היה מעמדן של הקבוצות האחרות משתנה. לטענת, לפחות בכל הנוגע לנשים, קיומה של הקבוצה הפלשתינית ואופן שילובה (אזרחות ליברלית וזכויות פוליטיות) הם המסבירים כיצד מכוננת השתתפות הנשים בקולקטיב הציוני. לפיכך, לא די להכיר במימד ההיררכי של מקומן של הקבוצות השונות במדינה; יש לעמוד גם על יחסי-הגומלין ביניהן, שמשמעותם נגזרת מהגדרת המדינה כיהודית-ציונית.

טענה נוספת של שפיר ופלד היא שהנשים היהודיות, כקבוצה, מודרות מחברות מלאה בקהילה הפוליטית הרפובליקנית. במילים אחרות, העובדה שהן יהודיות אינה מעמידה אותן במקום שהגברים היהודיים עומדים בו בקולקטיב. נקודה חשובה זו מאירה את החיתוך בין מגדר לבין לאום ומצביעה על ההיבט המגדרי של האזרחות בכלל ושל האזרחות הרפובליקנית בפרט.¹⁷ אך לטענתי הנשים אינן מודרות מהקולקטיב לחלוטין. התמונה מורכבת יותר ובנויה מתהליכים של הדרה והכללה שמתבצעים בעת ובעונה אחת.¹⁸ ראשית, השילוב בין העיקרון הדמוקרטי והעיקרון הרפובליקני הוא זה שמאפשר לנשים, בהיותן יהודיות, להשתתף במילוי חובותיהן הלאומיות ולתרום לתהליך של בינוי האומה, אם כי – וזו הנקודה החשובה – בצורה שונה מהגברים. השתתפותן האקטיבית בקהילה נתפסת גם כהצדקה למתן זכויות אזרחיות/ליברליות, כפי שעולה מהציטוט הבא מדבריו של רבין:

המימרה שאפשר לפתוח בה את המעמד החגיגי הזה היא: "אשת חיל מי ימצא?" והיא, בעיני, אינה משמעותית לימינו, כיוון שהשנים והדורות שחלפו נתנו את התשובה: מצאנו. אשת החיל נמצאת אתנו ולצידנו והיא כמותנו, ומדבורה הנביאה ועד חנה סנש היא מלווה את ההסטוריה של עם ישראל ומדינת ישראל, היא יוצרת אותם והיא חלק בלתי נפרד מבנייתה של המדינה (דברי הכנסת, 3.3.93, ע' 3712).¹⁹

"ציון לשבח" זה על פעילותן של הנשים (וציון העובדה שעתה אפשר לראות שהנשים הן "כמותנו" – מי הם ה"אנחנו"?) ניתן בנאום שנישא ביום האישה הבינלאומי ובמסגרת דיון רחב על הצעדים שעל המדינה לנקוט על-מנת להשיג ולממש שוויון בין נשים לגברים. טיעון זה מדגים בצורה ברורה את התפיסה הרפובליקנית כפי שהיא מפורשת בהקשר של הקהילה היהודית במדינת-ישראל. בהמשך אראה שטיעונים דומים הושמעו כבר בשנת 1951 בדיון על חוק שיווי הזכויות.

נוסף על כך, העיקרון הליברלי-הדמוקרטי מניח שאינדיווידואלים מופשטים,

17 על אזרחות ומגדר, ראו: Walby, 1994; Dietz, 1992; Vogel, 1994.

18 עוד על מנגנונים ותהליכים של הכללה, הדרה ודחיקה לשוליים, ראו: Herzog, 1996.

19 דברים אלה פתחו את הנאום של רבין ביום האישה הבינלאומי שסימומו מצוטט בתחילת המאמר.

אוטונומיים וזהים נהנים מצרור זכויות שמגדיר את מעמדם כאזרחים או כאזרחיות. הקשרים בין הפרטים, מיקומם החברתי והזהות החברתית שלהם – כל אלה אינם אמורים להיות קשורים למעמד האזרחי שלהם.²⁰ לעומת זה, העיקרון הרפובליקני מניח פרטים שהם ישויות חברתיות קונקרטיות עם זהות פרטיקולרית שמקיימים ביניהם כל מיני דרגות של קשרים שיוכיים. הם מממשים את אזרחותם באמצעות השתתפות בקהילה ובאמצעות תרומה לקהילה. מכיוון שמדובר באנשים קונקרטיים עם זהות חברתית, גישה זו מאפשרת גם זיהוי אופני השתתפות שונים בקהילה ותרומות שונות לקהילה, ואלה תלויים במאפיינים החברתיים הקונקרטיים של הפרטים. אך יש להדגיש כי לכל הפרטים, על-מנת שיהיו בני קהילה הרפובליקנית, צריכה להיות "המידה הטובה האזרחית" (civic virtue) המתבטאת ברצון ובנכונות להשתתף בצורה פעילה בהגדרת הטוב החברתי (Oldfield, 1990).

דיאלקטיקה זו של דמיון ושוני הינה מרכזית לתפיסה הרפובליקנית של אזרחות והיא המאפשרת הכללה של הנשים במסגרת הקהילה היהודית-הציונית והגדרתן כאזרחיות וכשותפות לקולקטיב. אך סוג השתתפותן ותרומתן שונות משל הגברים – נוסף על מילוי חובות אזרחיות שונות, התרומה העיקרית המועלית על נס היא אימהותן. האימהות במקרה זה אין פירושה הקצאת הנשים לספירה הפרטית/הביתית גרידא, אלא הוצאה סימבולית של הפונקציות המשפחתיות הללו מהתחום הפרטי אל הציבורי/הלאומי. משמעות זו של אימהות מוציאה את הנשים מהתחום הביתי ומקשרת אותן, דרך תפקידן המשפחתי/הפונקציונלי, לספירה הציבורית/הלאומית.

עם זה, יש להדגיש שהאזרחות הרפובליקנית כרוכה גם במושג "חיילות" (soldiering). הדבר נכון בעיקר בחברות שמצויות בסכסוך מתמשך עם שכנותיהן ושבהן מילוי תפקידים צבאיים ונשיאת נשק "בשם האומה" הם מהדרכים החשובות להשתתפות בקהילה ולתרומה לה. קשר זה בין חיילות לבין אזרחות מאיר את אחד ההיבטים המגדריים של מושג האזרחות הרפובליקנית (למשל: Kerber, 1993). יותר מכך, יש הטוענים שחברות שנאלצות להתמודד עם אימים מהסביבה כגון מלחמות תכופות ייטו יותר מחברות אחרות לפתח מיתוסים לגיטימציוניים שהינם גבריים בעיקרם (masculine-oriented legitimating myths) (Sanday, 1981). בהתאם לכך, בישראל, בהיותה "חברת לוחמים" (warrior society) ושתרבותה מתאפיינת ברמה גבוהה של מיליטריזם על ביטוייו השונים,²¹ החיילות משחקת תפקיד מרכזי בהגדרת "האזרח הטוב" ו"האזרחית הטובה".²²

20 על הבעייתיות במושגים "זכויות" ואזרחות ליברלית במיוחד בנוגע לנשים, ראו: Rhode, 1989; Smart, 1989; Dietz, 1992.

21 ראו אצל בן-אליעזר (1995) ואצל קימרינג (1993) על מיליטריזם בכלל ועל זה המאפיין את החברה הישראלית בפרט.

22 באשר לקשר שבין מיליטריזם לרמת הסכסוך, בעוד שמקובל לרוב להניח שרמת הסכסוך ועוצמתו משפיעים על מידת המיליטריזם בחברה, בן-אליעזר (1995) מראה כיצד התפיסה המיליטריסטית שנהפכה לדומיננטית כבר בשנות השלושים והארבעים השפיעה על רמת הסכסוך הצבאי. יותר מכך, תרבות מיליטריסטית וקיומו של איום ממשי אינם בהכרח שלובים זה בזה. שווייץ, למשל, לא היתה מעורבת בסכסוך צבאי במשך חמש מאות השנים האחרונות ולא נראה שתהיה בעתיד הנראה לעין. למרות זאת, הצבא השווייצרי ממלא תפקיד מרכזי בתרבות ובמבנה החברה (McPhee, 1984).

למיליטריזם הניכר בחברה הישראלית ולתפקיד המרכזי שהשירות הצבאי ממלא בה יש השפעה מכרעת והשלכות מרכזיות על מעמדן ותפקידן של הנשים. מרכזיותה של ההווה הצבאית נוכסה על-ידי הגברים ונתנה לגיטימציה למעמדם המועדף. מחקרים רבים עוסקים בחשיפת הקשר בין השירות הצבאי למיקום במבנה החברתי ולעליונות במערכת המשמעויות הסימבולית הדומיננטית (Lissak, 1985; Chazan, 1989). הלמן (Helman, forthcoming) מראה כיצד האופן שבו קבוצות חברתיות שונות משולבות בשירות הצבאי יוצר מבנה היררכי של אורחות המאורגן לפי קודים אתניים ומגדריים. יזרעאלי (Israeli, 1997) אף טוענת שהצבא, יותר מכל מוסד אחר, מדגיש באמצעות פרקטיקות שונות את "אחרותן" של הנשים ואת תפקידן השולי ובכך תורם למיסוד ולהענקת לגיטימציה לאי-השוויון המיני בישראל. בגלל מיקומו הדומיננטי בתרבות ובחברה בישראל, השפעתו על שעתוק ההיררכיה המגדרית חשובה יותר מזו של כל מוסד אחר.

אך הקשר בין השירות הצבאי לבין מעמדן של הנשים מורכב יותר. ראשית, יש להבין שבהתאם למורשת הרפובליקנית, השתתפות במוסד מרכזי זה נתפסת כזכות, זכות למלא חובה לאומית, ושזכות זו נפלה גם בחלקן של הנשים. כפי שאראה בהמשך, אחד הנימוקים המרכזיים להחיל על נשים שירות חובה הוגדר אכן במונחים של זכות שהנשים, כקבוצה, "נמצאו ראויים" לה. מכיוון שהשוואה בין מעמדן של קבוצות ששייכות לקהילה הינה "נקודה עיוורת" בתפיסה הרפובליקנית, אין היא עוסקת בהבדלים חברתיים ובאפליה שיסודם באופני השתתפות שונים בקהילה. על-מנת לשפוך אור בדיוק על נקודה זו נשתמש כאן בגישה הליברלית. בצד העובדה שהנשים אכן הורשו לשמש כחיילות יש להדגיש שאופן חיילותן מחזק את ההבדלים בין המינים ואת עמדתן הנחותה (Yuval-Davis, 1985b; Robbins, 1994; Israeli, 1997).

ההבחנה המגדרית מתחזקת לא רק מאופני השתתפותן בשירות הצבאי, אלא גם מאמת-המידה המשמשת לקטיגוריוזיה - את מי מהנשים לגייס ואת מי לא. חשובה העובדה שחובת השירות הצבאי מוטלת על הנשים ככלל, אך נשים נשואות ואימהות פטורות ממנו.²³ אימהות עתידית היתה הנימוק לפטור שניתן לנשים נשואות (ראו דיון בהמשך). כך, מצד אחד הנשים הנשואות מודרות מהשירות, אך מצד אחר הן משולבות בו בחזרה ונעשות חלק מהשיח הצבאי - הן במובן הקונקרטי הן במובן הרגשי - דרך תפקידיהן כרעיות (לדוגמה: Shamgar-Handelman, 1986) וכאימהות של לוחמים. ראו, למשל, את הציטטה הבאה מדברי גאולה כהן:

האשה הישראלית הינה חלק אורגני ממשפחת העם היהודי... אבל היא רעייה ואם בישראל... ולכן זה מטיבעה להיות חיילת, רעייה של חייל, אם של חייל, אחות של חייל - זהו שרות המלואים הצבאי שלה. היא נמצאת באופן קבוע בשרות צבאי. (מצוטט אצל: Yuval-Davis, 1985b, 670)

בהקשר זה מעניין לראות את הדמיון בין הציטטה למעלה לבין הדברים הבאים שפורסמו על-ידי משרד המידע של המפלגה הלאומית בדרום-אפריקה בשנת 1978 (מצוטט אצל: Gaitskell & Unterhalter, 1989, 66):

23 פורמלית, נשים נשואות אינן פטורות משירות מילואים.

Women are the indispensable "soldiers" within our country's borders and their spiritual power is South Africa's secret weapon... women are doing service every day, without call up instructions, without military pay, but in the service of the things which are dear to us: our families, our countries, our nation.

בן-אליעזר (1994) דן בתהליך של טשטוש הגבולות בין האזרחי לצבאי, תהליך שמקורו בצבא המקבל על עצמו יותר ויותר תפקידים אזרחיים. חלק גדול מהרחבת גבולות אלה נעשה באמצעות הבניית תפקידן של החיילות כניצב על קו התפר בין צבאיות לאזרחות (Robbins, 1994). לתהליך זה נוסף כאן עוד מימד – עתה דרך האישה הנשואה – התפקידים המשפחתיים של האישה, שאותם היא מבצעת כאזרחית, מקבלים משמעות צבאית. תפקידים משפחתיים אלה, שמתבצעים בספירה הביתית, נופלים באופן זה בתחומו של הביטחון הבולע-כל.

בהמשך המאמר אציג את חוק שוויון הזכויות ואת חוק שירות הביטחון ואתח את אותם. הדין בחוקים אלה, הוויכוחים בעניינם, הרטוריקה שהצדדים השתמשו בה, התכנים שיוחסו להם והפרשנות שליוותה אותם – כל אלה ידגימו את הנאמר עד כאן. אך ראשית אתייחס למחויבות האידיאולוגית לעקרון השוויון בין המינים. לטענתי, ספרות המחקר אינה מכירה ברצינות מספקת בחשיבותה של מחויבות זו בעיצוב תפקידן ומקומן של הנשים בישראל.

עקרון השוויון בין המינים: האתוס והמיתוס

מדינת-ישראל הביעה כבר מראשית דרכה מחויבות פומבית ורשמית לרעיון השוויון בין המינים, או כפי שזה קרוי כאן – "שוויון האישה". אך בסיס הלגיטימציה של עיקרון זה טמון לא במערכת הערכים הדמוקרטית-הליברלית, אלא כחלק מהתפיסה הציונית, להבדיל מבסיס הלגיטימציה של עקרון השוויון הנוגע בפלשתינים הישראליים. הלגיטימציה למתן זכויות פורמליות לפלשתינים שאולה ממערכת החשיבה הדמוקרטית-הליברלית אם כי העיקרון האתני מציב לה גבולות ברורים; ואילו השיח סביב שוויון הנשים שזור כולו ברטוריקה ציונית ומוצדק בשם העיקרון הרפובליקני. מאפיינים אלה הם המעניקים לשיח השוויון את כוחו ויחד עם זה יוצרים מגבלות וסתירות פנימיות בכל הנוגע למעמדן של הנשים היהודיות.

התפיסה של קובעי המדיניות היתה שהם ממשיכים בעצם עיקרון שהועלה על נס כבר בראשית התנועה הציונית ומומש לכאורה עם התחלת ההתיישבות הציונית החדשה. סקירות רבות על עקרון השוויון פותחות בציטוטים מדברים שאמר הרצל בשנת 1897 על השוויון בתנועה הציונית על כל מוסדותיה, וביניהם הקונגרס הציוני. האמונה שאלה היו אכן פני הדברים גם בהתיישבות מקבלת חיזוקים מדברים רבים שנאמרו בדיעבד, כגון נאמו של בן-גוריון בוועידת אמצע היובל של "ארגון אימהות עובדות" בשנת 1954: "בעליה השניה כמעט שלא היו אבות ולא היו אמהות... בעליה זו היו מלכתחילה שוויון גמור ומלא, שוויון של הזכויות ושל החובות." (מצוטט אצל שרפמן, 1988, 68) גם

מאמרים שהתפרסמו חדשות לבקרים בכתבי-העת הפופולריים תרמו את חלקם. כך למשל כתבה שולמית אלוני בשנת 1973:

In the days before the State... the women in the Jewish settlement [became] fully endowed with the yoke of duties and the responsibilities of the society which was then taking shape, and this yoke conferred upon her rights and status equal to those of her male counterpart (Aloni, 1973, 249).

מחברי מגילת-העצמאות ראו לנכון לכלול עיקרון זה בטקסט של המגילה: "מדינת ישראל תקיים שוויון זכויות חברתי ופוליטי גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין."²⁴ כמו-כן, אחד הסעיפים בהסכם הקואליציוני של הממשלה הראשונה נגע בהתחייבות להעביר חוק למען שוויון זכויות לנשים. ראש הממשלה הראשון, בן-גוריון, ראה בעניין לטענתו דבר חשוב ודוחק ביותר:²⁵

אבל היה דבר שלא יכולנו לדחותו, אם כי ידענו שקיבוץ גלויות ובנין הארץ קודם לכל, לא יכולנו לדחות ביטול דבר האפלייה הקיימת בחוקי הארץ נגד האשה... ראינו בזאת חובת כבוד. וראש הממשלה התחייב על כך בגישתו לכונן הממשלה. זה היה אחד התנאים הראשיים לכינון ממשלה. (דברי הכנסת, 17.7.51, 2173)

ההצהרות החוזרות ונשנות בנאומים, במסמכים רשמיים ובדיון הציבורי בכללותו בדבר המחויבות הרשמית של המדינה לעקרון השוויון משמשות במערכת הסימבולית הישראלית הן כמיתוס הן כאתוס. מצד אחד, ברור כיום ממחקרים רבים שמעמד הנשים בתנועת הפועלים על מוסדותיה השונים היה רחוק מלהיות שווה לזה של הגברים. הצהרות אלה שימשו אם כן מעין "מסך עשן" שטשטש והסתיר את המציאות הלא-שוויונית שהיתה קיימת באותה תקופה ויצר תדמית שונה, מחמיאה הרבה יותר, שהתקבלה בהתלהבות הן על דעתם של מנהיגי התנועה הן בציבור. רוב החוקרות של החברה הישראלית שהתמקדו בנייתו מעמדן של הנשים הן בתקופת היישוב הן בתקופת המדינה רואות בשוויון מיתוס בלבד, מעין דיבורים בעלמא.²⁶

בשנות השבעים החלו המחקרים להתמקד בחשיפת הפער שבין הרטוריקה של השוויון

24 השמועה אומרת שהנוסח המקורי לא הכיל את המלה "מין". היא הוספה בכתב-יד לאחר שבן-גוריון לקח את המגילה לביתו לעיון. יש האומרים שפולה, אשתו, היא האחראית לתיספת זו (Karp, 1989).

25 למרות הצגה זו של הדברים הועלה החוק על שולחן הדיונים ברגע האחרון לפני פיזור הכנסת והיה צורך לזרז את הדיונים בוועדה (שאליה הועבר החוק) על-מנת שיועבר אכן בכנסת הראשונה (להב, 1993).

26 מאמרה של אלבק (Albeck, 1972) מהווה דוגמה הפוכה. הוא מעלה את הטענה התמוהה כי העובדה שנושא השוויון לא עולה כמעט לכותרות הינה העדות הטובה ביותר לכך שגברים ונשים בישראל אכן נהנים מאותן זכויות.

לבין המצב האי-שוויוני ששרר למעשה.²⁷ מבט חטוף בכותרות הבאות, כולן כותרות של מחקרים שעוסקים בנשים בישראל, מעיד על כך: Ideology, Myth and Reality: Sex Equality in Israel; Israeli Women: The Reality Behind the Myths; The Status of Women in Israel: Myth and Reality; Are Israeli Women Really Equal?; The Equality of Women in Israel – Illusion and Reality; Sexual Equality – The Israeli Kibbutz Tests the Theories; Calling the Equality Bluff: Women in Israel; The Status of Women in Israel: Facts and Myth.

אך כפי שעולה מהרשימה לעיל, גם המערערים על תוקפו של עקרון השוויון משתמשים בו כבאבן-בוהן, כקנה-מידה להערכת המציאות ולפירושה. במובן זה, עקרון השוויון משמש לא רק מיתוס, אלא גם אתוס המעניק משמעות למציאות. יתרה מזו, הוא יוצר מסגרת שקובעת אילו פעולות אינן אפשריות ואילו פעולות רצויות. לטענתי, משמעות זו של עקרון השוויון נהפכת לשקופה ונעלמת מעינינו דווקא בגלל היותה מובנת מאליה, ואותה ברצוני להפוך ל"נראית". למשל, מסגרת זו היא המאפשרת לחוק דוגמת "חוק לימוד חובה - 1949", שחל על ילדים וילדות כאחד, להתקבל ללא ערעור. יותר מכך, חוק זה לא צוין גם מעולם כאישהו הישג בדרך לשוויון. מדוע? כי מסגרת הפעולה שיצר העיקרון לא יכלה לאפשר ניסוח אחר של החוק - למשל, החלת חינוך חובה על ילדים, ולא על ילדות.²⁸

ראשיה של המדינה החדשה ראו לנכון להדגיש נושא זה: זה היה מרכיב חשוב באידיאולוגיה החלוצית הציונית-הסוציאליסטית. זו היתה לא רק מחויבות כלפי פנים לרעיון השוויון, אלא הצגה עצמית מודעת של מודל ודוגמה לחברה חדשה שאמורה להתבסס על עקרונות של צדק ושוויון.

השוויון על כפל משמעויותיו - המיתוס והאתוס - ממלא באופן זה תפקיד מרכזי בשיח על-אודות נשים בישראל. ככל עיקרון תרבותי, הוא מתאפיין בהעדר עקביות ובסתירות פנימיות. סתירות אלה נוצרות גם משום שבצד עקרון השוויון מתנהל השיח הדתי והלאומי שמדגיש את המבדיל את האישה מהגבר ומעלה על נס את תפקידיה המשפחתיים. שני סוגי שיח אלה שקיימים במערכת האידיאולוגית-התרבותית והיחס ביניהם הם המכוננים את אופן השתתפותה של האישה היהודייה בקולקטיב הישראלי. ומה באשר לאישה הפלשתינית? עקרון השוויון נתפס כמרכיב חשוב בפרויקט הציוני, ולא כחלק מתפיסה דמוקרטית, אזרחית וליברלית. מכיוון שכך, גם הוא, נוסף על האידיאולוגיה והפרקטיקה הציונית, דוחק את הנשים הפלשתניות בישראל לשוליים.

חוק שיווי זכויות האישה, תשי"א - 1951

שבועיים לפני פיזור הכנסת הראשונה, בשעה תשע בערב, החל הדיון בשתי הצעות-

27 סקירה קצרה על התפתחות המחקר הפמיניסטי הסוציולוגי מופיעה אצל Ram (1993).

28 ניתן לשאול, כמובן, מדוע שוויון הינו מובן מאליו בתחומים מסוימים, בחינוך למשל, אך נתון עדיין לוויכוח ולמשא-ומתן בתחומים אחרים. ניתוח מסוג זה, אם כי דרוש, חורג ממסגרת המאמר הנוכחי.

חוק חלופיות שנגעו במעמדה של האישה, נושא שעליו התחייבה הממשלה בקווי-היסוד שלה. הצעה אחת בשם "חוק המשפחה ושוויון האישה" הוגשה על-ידי רחל כגן, נציגת ויצ"ו בכנסת. הצעתה היתה זו שדרבנה את הממשלה להציג הצעה חלופית, מקיפה פחות ורדיקלית פחות (להב, 1993). שני החוקים הועברו לדיון בוועדת חוק, חוקה ומשפט אך רק הצעת-החוק של הממשלה חזרה משם והיא זו שהתקבלה לבסוף. במהלך הדיונים התנהלו ויכוחים על החוק בכללותו כמו גם על סעיפיו השונים. בחינת הנאומים וחילופי הדברים שהושמעו בבית-המחוקקים ילמדו אותנו על הפרשנות שהוענקה לרעיון השוויון בין המינים, על המקום הנאות לאישה בחברה הישראלית ועל האופן שבו תפסו קובעי המדיניות את עצמם ביחס לנושאים אלה.

פנחס רוזן, שר המשפטים, הציג לפני הכנסת את הצעת-החוק של הממשלה: "חוק שיווי זכויות האישה". נאמו היה תגיגי ומרומם והיתה ספוגה בו תחושה הן של ראשוניות הן של המשכיות. לדבריו, אין הוא בא לשנות סדר-י-עולם, אלא למסד ולקבע באות הכתובה רעיון חדש-ישן שלטענתו הופיע למעשה כבר "[ב]תנועה הצינונית מראשיתה". בפתח דבריו הסביר השר מדוע על מדינת-ישראל לחוקק חוק מעין זה:

מראשיתה של שיבת ציון החדשה בדורות האחרונים הייתה האשה העבריינה מכל החוגים ושכבות העם בת לוויה נאמנה לחלוצי העלייה וההתנחלות בארץ, ומאז ועד ימינו אלה לא נגרע חלקה של בת ישראל בכל פעליו של הישוב... יש לציין כי במסגרת האוטונומית של הישוב רכשה האשה כאזרח מעמד שווה זכויות למעמדו של הגבר... רוב רובו של הישוב החדש, ללא הבדל מעמד והשקפה פוליטית, עמד לימין האשה בחתירתה לשוויון במעמדה האזרחי. כחלק בלתי נפרד מזרמי העלייה החלוצית בארץ, ראתה האשה העברית את עצמה קודם כל כנתבעת לחובות ציוניות ולא כתובעת זכויות לעצמה... המציאות של שוויון האשה בחובות... לא הביאה איתה בדרך טבעית הכרה חוקית מלאה בזכויותיה השוות של האשה... על כן ראתה הממשלה הנבחרת הראשונה, בהביאה לפני הכנסת את קווי היסוד של תכניתה, לקבוע: יקום שוויון גמור ומלא של האשה... (דברי הכנסת, 18.6.51, 2004)

כבר בדברי פתיחה אלה עולה בבירור העמדה הדו-ערכית ביחס להכללת האישה בקולקטיב. מצד אחד, במשפט הפותח היא מוצגת לא כחלוצה בזכות עצמה, אלא כ"בת לוויה" לחלוץ (הזכר) הצינוני; אך יחד עם זה, "לא נגרע חלקה... בכל פעליו של הישוב" והיא מהווה "חלק בלתי נפרד מזרמי העלייה החלוצית בארץ" (ראו לעיל את הציטוט הדומה מדבריו של רבין). תפקידה זה כ"בת לוויה" כמו גם בגידולו של דור ההמשך נתפסו כמרכיבים חשובים ביותר במכלול התפקידים שלה.

תפקידה כ"בת לוויה" לחלוץ וכמגדלת וכמחנכת חלוצים-לעתיד מועלה על נס בד בבד עם התמיכה ברעיון השוויון, וכאן יש להדגיש שני דברים: ראשית, החשיבות המיוחסת לעקרון השוויון וההתהדרות בכך שרוב הישוב תמך במאבק הנשים לשוויון – העובדה שהמחקרים השונים על אותה תקופה מעידים אחרת אינה גורעת מחשיבותה של רטוריקה זו. שנית, הקשר בין השוויון בחובות לשוויון בזכויות כאשר בנשים עסקינן – לכאורה, עולה מהדברים שקבוצות שתרומתן נתפסת כשוות-ערך לאלה של החלוצים

היהודיים (אלה משמשים כתקן להשוואה) ראיות גם לשוויון בזכויות. היו כמובן קבוצות יהודיות נוספות בתקופת היישוב שלא היוו חלק מהמגזר החלוצי, והיו אף שהתנגדו לו ולרעיון הציוני בכלל, אך לגביהן אין דיון בנושא, תרומתן אינה נמדדת ואינה מובאת כהצדקה למתן זכות כזו או אחרת. לא כן לגבי נשים. כאן נזקקים להוכחות בדוקות. עדות לגישה זו ניתן למצוא גם בנאומים נוספים שנישאו במהלך הדיונים השונים. למשל, בדברי בבה אידלסון ממפא"י:

...קיימות אמהות שידעו להיות גבורות, שיצרו משק, שהיו הראשונות לדיבור בשפה העברית... הנשים היהודיות, הנשים הציוניות יש להן זכות גדולה בעם... הן יצרו ארגוני נשים חשובים, שפעלו ועמלו למען הארץ... הנשים האלה זכות להן להיות שוות זכויות (דברי הכנסת, 2.7.51, 29.12120)

כאן נראית בבירור הכפפת העיקרון הליברלי של האזרחות לעיקרון הרפובליקני. ההשתתפות ביצירת הקולקטיב ובמוסדותיו המרכזיים, שהינה הבסיס לאזרחות הרפובליקנית, היא המהווה את ההצדקה להיכללות באזרחות הליברלית ולקבלת זכויות אזרחיות. לזכותה של האישה עומדת כאן העובדה שהיא העמידה במרכז מעייניה את המרכיב הראשון – חובות.³⁰

ברור גם על איזו קבוצת נשים נסב הדיון: על הנשים הציוניות, היהודיות. וכאן עולה שוב כפל-הדברים שבהם דנתי בפתח דברי. מטרתו של חוק זה, שנחקק בבית-המחוקקים הישראלי, הינה להעניק שיווי זכויות לאישה הישראלית, כלומר, לנשים שהן אזרחיות מדינת-ישראל, ועל עובדה זו אין ערעור. אף לא אחד יטען שיש להגביל את תחולתו לקבוצת נשים אחת בלבד. יתר על כן, שניים מסעיפי החוק, אלה האוסרים פוליגמיה וגירוש אישה בעל כורחה (ראו את הנוסח המלא של החוק המוצג בנספח 1), הינם רלוונטיים לנשים מוסלמיות בלבד. אך יחד עם זה, הן בדיון בחוק הן ברוב הדיונים הציבוריים במעמד האישה, הכל דנים למעשה באישה היהודייה. האישה היהודייה, הציונית, היא זו שבדקים את מעשיה ובוחנים אם היא ראויה לזכויות אלה או אחרות. הנשים הלא-יהודיות הינן שוליות לחלוטין מבחינה זו בתודעה הישראלית.

יותר מכך, הדגש באישה שהיתה חלק מ"זרמי העלייה החלוצית" מבהיר לנו שמדובר באישה האשכנזית הוותיקה – היא היא האבטיפוס של "האישה העברית". "האישה האחרת", העולה החדשה מהמזרח, זו שלא היוותה חלק מהעליות החלוציות, מצויה גם היא בדיון אך כאובייקט שעומד לעבור תמורות מפליגות.³¹ ואכן, חוק שיווי הזכויות היה אמור למלא תפקיד חשוב ב"משימה הציוויליזטורית" שהמדינה נטלה על עצמה הן ביחס לעולים החדשים הן ביחס ליישוב הערבי הן ביחס למזרח התיכון כולו.

29 רק פעם אחת העלתה אחת הנוכחות טענה שהפכה את היוצרות באומרה שיש לשאול מה העניקה הממשלה לנשי ישראל, ולא להיפך (שם, 2122).

30 המאבקים החריפים שהנשים היו צריכות לנהל לשם קבלת זכות הבחירה (פוגל-ביז'אווי, 1992) מושכחים לגמרי בדיונים אלה כמו גם העובדה שנאלצו לנהל מאבק מר על הזכות להשתתף בחובות דוגמת עבודה (ברנשטיין, 1987; יורעאלי, 1984).

31 ראו דיון דומה אצל: Fogiel-Bijaoui, 1997.

מגיעים מאות אלפי עולים חדשים ומביאים עימם הרגלים שלא היינו רוצים שיהיו לנחלתנו. האם משום כך יש ליצור בארץ חוקים שיבטאו דוקא את ההרגלים האלה, שנדחה את התקדמותנו בכל שטחי החיים ונחיה חיים פרימיטיביים עד שנגיע לידי דמות יציבה...? והעולים הבאים הנה ימצאו מציאות [ש]תדריך אותם לחיות אחרת משחיו בעבר... אני מקווה שמדינת ישראל תעלה על ידי חוקיה וחייה גם את הישוב הערבי ותהיה דוגמא לארצות המזרח. (דברי בבה אידלסון ממפא"י; דברי הכנסת, 2.7.51, 2120)

תהליך המודרניזציה שאמור לכלול את כל המגורים בחברה הישראלית כולל את המרכיב החשוב של ביטול תפיסות מסורתיות בדבר מעמדה של האישה. בתהליך זה של בינוי מדינה הוקצה לחוק הן תפקיד חינוכי הן תפקיד של יצירת הומוגניזציה של הקבוצות השונות.

...במדינת ישראל יש לעשות זאת [הבטחת זכות הרעיה על קניינה מלפני הנישואין] בצורה מושלמת יותר [מאשר בתקופת המנדט הבריטי] והעיקר, כוללת יותר, שתזכה בזכות זו לא רק את החלק היותר מאורגן והיותר מתקדם של נשי המדינה, אלא כל אשה במדינת ישראל, גם את התימניה שרק עכשיו הגיעה באווירון ממעמקי תימן ואולי אינה מתמצאת עדיין בכל הענינים האלה, החוק יגן עליה, ידריך אותה, ויבטיח את זכויותיה עוד לפני שהיא עצמה הבינה אותן. (מדברי ישראל ברי"הודה ממפ"מ; דברי הכנסת, 17.7.51, 2171)

בעוד שמהציטוטים לעיל עולה שהדוברים ראו בפוטנציאל המהפכני של החוק את מעלתו העיקרית, החוגים הדתיים ראו בפוטנציאל זה בדיוק איום על כל המייחד את הרוח היהודית שהם תופסים את עצמם כמייצגיו. שר הסעד לזין טען כי החוק הוא חיקוי עיוור לנעשה באומות העולם ועומד בניגוד לרוח התורה והיהדות. באופן דומה טען ורהפטיג: "דוקא בענינים אלה של דיני משפחה צריכים להזהר ולהזהר מלמהר ולשנות דברים מקובלים וקדושים... כי כפסע בין טוהרה וטומאה, בין חורבן והרס." (דברי הכנסת, 2.7.51, 2117)

בהמשך דבריו פירט שר המשפטים את הדרכים המגוונות שבהן תרמה האישה היהודייה בארץ-ישראל לפיתוח החברה החדשה: "אין לך שטח בהתהוות הישוב החדש ובפעולותיו, מלחמותיו ומאבקי, שדמותה של האשה לא טבעה את חותמה בו." (דברי הכנסת, 18.6.51, 2004) אך את התרומה החשובה ביותר הוא שמר לתום סקירתו: "...ועל כולם, במלוי חובתה וזכותה של אם עברייה ובחלקה בטיפוח הדור הצעיר בארץ ובחינוכו לזקיפות קומה, לגבורה נפשית, להקרבה עצמית. – בכל אלה המשיכה האשה והאם העברית את המסורת הנהדרת של נשים גיבורות בישראל, אשר קנו להן בהקרבתן העצמית, בגבורתן וברוח תבונתן מקום כבוד בהסטוריה העברית. (שם, שם)

האימהות, אם כן, היא החובה המרכזית וזכות-היתר של האישה היהודייה. היא זו

שעושה אותה לגיבורה והיא זו שמקנה לה את כרטיס הכניסה לקולקטיב הישראלי. גם נציגה ממפא"י בירכה על החוק: "חוק זה קובע, שעדות אשה איננה נופלת מעדותו של הגבר, וזה דבר רציני וחשוב. רבותי, זהו יחס אלמנטרי לאמהות ולנשים." (דברי הכנסת, 2.7.51, 2121) כאן לכאורה מוצג החוק לא כתגמול מיוחד, אלא כמשהו שצריך להיות מובן מאליו – אך מה בין עדות במשפט לאימהות? בן-גוריון המחיש תפיסה זו בצורה הברורה ביותר:

מכיוון שאני מניח שלכל אדם יש או היתה אמה, הרי אם אדבר על אמה שלי, אני מדבר על כל אמה ואמה. האדם הראשון אתו בא כל איש במגע – זוהי אמה. היא גם האדם היותר יקר לכל בן-אדם או בת-אדם. אמה שלי מתה עלי בילדותי, כשהייתי בן עשר, אבל אני זוכר אותה היטב כאילו חייה עדיין. ואני יודע שהיא היתה סמל הטוהר, האהבה, האצילות האנושית והמסירות... ואינני מרגיש חילול אנושי יותר מעליב מאשר העובדה שאמה יקרה זו אינה שוות זכויות אתי... אי אפשר להשלים עם כך שאמה שלי, שאחות שלי, שאף היא אמה, שהבת שלי, שאף היא תהיה לאמה, תהא גרועה ונחותת ערך ממישהו אחר. זהו הנימוק הפשוט והאנושי של הצעת החוק. (שם, 2131)

יש מי שיטענו שזהו סגנונו הייחודי של בן-גוריון הנוטה לפתוס ולרגשנות. אך לא המבנה הרגשי של הדוברים הוא מענייננו כאן. הנקודה החשובה היא שסוג זה של טיעון עמד לרשותו ובו הוא בחר כשבא ללמד סניגוריה על החוק. אופן התבטאותו הדגים, גם אם בצורה נמלצת יותר, את אשר מקובל על האחרים. אם כן, שוויון זכויות בין נשים לגברים הינו מרכיב חשוב במערכת הסימבולית הישראלית. יחד עם זה, אין זה אומר שנשים כפרטים, או פשוט כאזרחיות המדינה, זכאיות לאותן זכויות כמו גברים. רעיון השוויון משלב בתוכו את "שוני" הנשים תוך שימת דגש במאפיינים הייחודיים של הנשים ובתרומתן הסגולית לאומה – אימהותן. שילוב אתוס ה"שוויון" בשמה של "ייחודיות" הנשים כקטיגוריה אינו מבטיח כמובן שוויון אמיתי. ההעמדה של מתן זכויות לנשים כתמורה לתרומתן הינה עיקרון שטומן בחובו מלכודות רבות. למשל, הוא עלול להביא לידי תיעולן, כקבוצה, לאותם תחומים שבהם תרומתן הייחודית הינה ניכרת יותר. וכאמור, סכנותיה של "בחירת זכאות" זו מזדקרות לעין במיוחד כאשר קבוצות אחרות, של גברים (יהודיים), אינן צריכות לעמוד בה. (גברים לא-יהודיים "נכשלו" בה: למשל, אי-השתתפות גברים פלשתיניים-ישראליים בשירות הצבאי המובאת כצידוק להפלייתם בתחומים שונים.)

נציגי הקבוצות הדתיות בכנסת פירשו אחרת את היחס בין מושג ה"שוויון" למושג ה"שוני". רוב-רובם הביע תמיכה בעקרון השוויון אך התנגד לחוק משום "שמירה על כבוד האישה". כמו בנושא גיוס נשים לצבא, גם כאן היו הם וחבריי הכנסת הערביים תמימי-דעים. לדעתם, החילונים מבלבלים את היוצרות וטועים בפירושה של חלוקת התפקידים החברתית בין גברים לנשים בחוגים הדתיים. ורהפטיג אומר: "אין זה נכון שהנשים אין להן שוויון זכויות אצלנו; אולי הן שונות אבל אינן מקופחות... התכונה האקטיבית של האישה והתכונה הפסיבית של האשה מביאות מפעם לפעם בחוק זה או אחר, בדיון זה או אחר, לידי גישה לא שווה הנראית כקיפוח." (שם, 2118) יותר מכך, חלוקת

התפקידים החברתית הנובעת מהבדלים בסיסיים שקיימים בין המינים מקבלת הכשר בחוקי ההלכה. כך, לטענתם, הטבע וההלכה הולכים יד ביד ויוצרים מבנה חברתי נכון יותר. "התורה קובעת את מעמד האיש והאישה בהתאם לתכונותיהם המיוחדות... התורה חדרה לנפש האשה וידעה את תכונותיה המיוחדות, וקבעה את מקומה ומעמדה בחיים בהתאם לכך." (דברי הכנסת, 26.6.51, 2090) התוצאה, לטענתם, חיובית יותר בשביל הנשים מאשר כשמישמים את רעיון השוויון באופן מלאכותי ומכני. הכבוד שהתורה והמסורת חולקות לנשים חשוב יותר מאשר שוויון עיוור. חברי הכנסת הערבי אמין ג'רג'ורה מהרשימה הדמוקרטית של נצרת הגדיל לעשות וטען "שוויון" ו"נשיות" הינם שני הפכים שאינם מתיישבים זה עם זה: "...יצויין שבמידה שגדלה השתתפותה של האשה עם הגבר, על בסיס של שוויון בשטחי החיים השונים ובצרכיהם, בה במידה מאבדת האשה באורח אוטומטי את נשיותה ותכונותיה ומרבה את טרדותיה וחובותיה." (שם, 2089)

הוויכוח החרף שהתנהל בכנסת בין הנציגים הדתיים ללא-דתיים נמשך שעות רבות. הדתיים טענו שהחוק מתכוון לשנות סדרי-עולם ובסופו של דבר לא ייטיב עם האישה, ואילו החילונים טענו שיש אכן לשנות את הסדרים ויש לשפר את מעמד האישה. אך התמקדות בקונפליקט ובהבדלים בין המחנות מסווה את הנחות-היסוד המשותפות שאפשרו את הדו-שיח, גם אם התקיים בצורה של ויכוח. למשל, הנחת-יסוד בדבר ההבדלים בין גברים ונשים. זו אומנם זכתה בהדגשים שונים ויוחסו לה השלכות שונות, אך נציגי שני המחנות השתמשו בה להצדקת טיעוניהם. בעיני החילונים, תרומתה הייחודית של האישה היא זו שמקנה לה את הזכות להשתתפות שווה במפעל הציוני ושעליה היא זכאית להכרה ולתודה. נציגי המפלגות הדתיות העניקו משקל רב יותר למבחין בין המינים וטענו שדווקא בגלל החשיבות המרכזית של "השוני" אין לקבל את חוק שוויון הזכויות. "כבודה של האישה" טמון בשוני ונובע ממנו ולכן הוא נתון בסכנה עקב הפעלתו של עקרון השוויון.

הנחת-יסוד נוספת שהיתה משותפת למחנות השונים היתה חשיבותו של מוסד המשפחה ומיקומו במערכת המשפט ובסדר החברתי. נציגי הדתיים טענו שלחוק תהינה תוצאות הרסניות:

הגישה היסודית של המשפט העברי המקורי איננה העדפת זכויות הגבר ולא העדפת זכויות האשה, אלא העדפת זכויות המשפחה... לכן יש שלפעמים מקופח הגבר ולפעמים מקופחת האשה, אך הכל לטובת איחוד המשפחה ושמידה על שלימותה וטהרתה." (דברי הכנסת, 2.7.51, 2118)

לטענתם, החוק, אם יתקבל, יערער את ההרמוניה המשפחתית וישחית את המשפחה היהודית על-ידי כך שהיפכה לדומה למשפחות בחברות הלא-יהודיות. כמו שאמר הרב לוין, "שויון האשה המודרני" שקיים בחלק מאומות העולם הביא לידי כך ש"אין שם זכר לחיי משפחה תקינים בכלל" ולכן אין צריכים לחקות אותם. "המשפחה הישראלית היא המשמשת נושא לקנאה ולהערצה מצד ארצות העולם המתוקנות." (דברי הכנסת, 26.6.51, 2090) זו גם הסיבה, לדעתו, שחיי המשפחה בחוגים החילוניים רחוקים מלהיות מתוקנים ורבים בחוגים אלה "נושאים את עיניהם בקנאה לחיי המשפחה היהודים הטהורים כפי שהם עדיין משתמרים ביהדות הדתית" (שם, 2091). כאמור, נציגי המפלגות הדתיות לא היו היחידים שמיקמו את המשפחה כיחידה

הבסיסית של האומה ושהעמידו את טובתה מעל לכל כאשר שקלו את עמדתם לגבי החוק. אחרים, ביניהם בבה אידלסון ממפא"י, תמכו בחוק שיווי הזכויות משום שהוא – ...יטיב בהרבה את מצבה של האשה ויעלה את ערך המשפחה כתא היסודי של החברה... אני דורשת שמדינת ישראל תשלים את החוק ותיתן לנו חוק שיהיה בכוחו להסדיר לתמיד את בעיות האישות, ועל ידי כך תקדם מדינתנו את חיי המשפחה ותעלה את החברה בארצנו לרמה שלה אנו נתבעים בתקופתנו. (דברי הכנסת, 2.7.51, 2121)

בצורה זו הוסב הדיון בכנסת על שוויון הזכויות לנשים לוויכוח על מוסד המשפחה, והשאלה העיקרית שנידונה היתה אם יזיק החוק למוסד המשפחה או ייטיב עימו. להב (1993) העירה על התפיסה המשותפת לכל המשתתפים בדיונים: "כולם הסתכלו באשה וראו אם ורעיה" (ע' 151). אבל לדבריה, בצד קונסנזוס זה התעוררו קונפליקטים חריפים בין המחנה החילוני לבין המחנה הדתי, ובקרב החילונים – בין השמרנים לבין הפמיניסטים. נכון שבעניינים רבים לא שררה הסכמה בין הקבוצות הללו, אך מטרתי כאן להאיר ולהדגיש גם את ההנחות המובנות מאליהן שבבסיסה של אי-ההסכמה, ואחת מהן היא חשיבותה ומרכזיותה של המשפחה.³²

כך, בדיון על-אודות החוק הוצמד אתוס השוויון למושגים אימהות ומשפחה ועומת איתם. מעט מאוד חברי-כנסת דחו על הסף את מושג השוויון, אבל התכנים והמשמעויות שהוענקו לו השתנו בהתאם למשמעות ולחשיבות היחסית שהוענקו לשני המושגים האחרים. הטענה הכללית היתה שנשי ישראל "ראויות" לשוויון משום שהן תרמו למפעל הציוני ומילאו נאמנה את חובותיהן החברתיות, בעיקר את חובתן כאימהות. לכן האישה, כלומר, האם היהודייה, זכאית ליחס שוויוני כמו לגבר. הטענה המשלימה היתה שיש לאמץ חוק זה משום שהוא יביא אך תועלת למשפחה, שבה ייעשו מעתה הבעל והרעיה שווים זה לזה.

לשון החוק

כל סעיפי החוק, למעט הראשון שבהם, עוסקים בענייני משפחה ולכן הם גוגעים בעצם בנשים נשואות בלבד. אין ספק שהחוק אכן שיפר את מעמדה של האישה שכן הוא החליף חוקים עותומניים וחוקים דתיים (יהודיים ומוסלמיים) מפלים במפורש. למשל, בהתאם לחוק העותומני, האב הוא האפוטרופוס הטבעי של הילדים; החוק היהודי הדתי מכריז שהאישה משנישאה מאבדת את זכויותיה על רכושה; החוק המוסלמי מתיר לגבר לשאת יותר מאישה אחת וכן מאפשר לבעל לגרש את אשתו גם בלא הסכמתה. אף-על-פי שברור

32 דוגמה נוספת לטענה זו מובאת בעבודה של בן-זיו כרמל (1981) שניתחה את אופי הפניות של המפלגות אל ציבור הנשים באמצעות מודעות בחירות ומציעהן בשנים 1947–1977. בן-זיו כרמל לא מצאה הבדלים עקביים בין המפלגות השונות וגם לא שינויים לאורך זמן. ההתייחסות, גם אל האישה העובדת, היתה בעיקר אל תפקידיה במסגרת המשפחה – אם, רעיה ועקרת-בית. ההתנהגות הפוליטית של האישה (דפוסי הצבעתה) נתפסה כמושפעת מהאינטרסים שנובעים מתפקידיה אלה.

שחוק שיווי הזכויות תיקן וביטל צורות אלה של אפליה בוטה, לענייננו חשוב להדגיש את הקטיגוריה של הנושאים שבהם החוק בחר לטפל. האישה שבה החוק עוסק ושעליה התכוון להחיל את שוויון הזכויות היא "הרעה" ו/או "האם".

גם בדברי ההסבר הרשמיים לחוק (כפי שמופיעים בפרסום הרשמי "הצעות חוק") נכתב שמטרת החוק, באופן כללי, להגן על זכויות של "אימהות ורעיות". כך, אף-על-פי שהחוק התכוון להשוות את הסטטוס של הרעיות והאימהות לזה של בעליהן, באותה עת הוא גם העניק לאותן נשים סטטוס מיוחד - הוא הדגיש את המאפיינים המייחדים את האישה, את ה"הבדל", במקום את ה"שוויון". דבר זה בולט באופן ברור בסעיף 6 של החוק שקובע שהחוק לא יפגע בכל הוראת חוק המגינה "על האשה באשר היא אשה". ואכן, החוק הישראלי אימץ לאחר-מכן את דוקטרינת "החקיקה המגינה" לנשים באמצעות שורה של חוקים ותקנות שנוגעות בתעסוקה, שירות צבאי, ביטוח לאומי, דמי מזונות וכדומה (רדאי, 1982). כמה ארגוני נשים טענו שתקנות אלה אינן עולות בקנה אחד עם אידיאולוגיה שוויונית, אבל עד שנות השמונים תמכו רוב הארגונים הגדולים בסוג זה של חקיקה ותקנות, והם קיבלו משנה תוקף באמצעות פסקי-דין שונים.

החוק ספג ביקורת נוקבת גם מקרב תומכיו על הותירו ענייני אישות בידי בתי-הדין הדתיים, ויש הטוענים שעובדה זו מרוקנת את החוק מכל תוכן (למשל, בובר-אגסי, 1982). ויכוחים רבים ניטשו לגבי נושא זה. רחל כגן למשל, מהתומכות הנלהבות ביותר של עקרון השוויון, נמנעה מלהצביע בעד החוק בגלל השארתם של ענייני האישות מחוץ לסמכותו. היא טענה כי "זו גניבת דעת לתת לו שם של חוק שוויון האשה". אחרות טענו במרירות ובכעס:

החוק המוצע אינו בא איפוא לשנות את סמכותם של בתי הדין הדתיים בעניינים שהם החשובים ביותר בשביל רוב הנשים בארץ, אלא להיפך, הוא מגין עליהם בכוח המדינה, בכוח הממשלה, בכוח מנגנון המשטרה העומד לרשותה... לא הוא [הרב מימון] מכריח את הבנות ללכת למקווה, אלא בן גוריון מכריח אותן ללכת למקווה. (דברי הכנסת, 2.7.51, 2122)

רבות נכתב לגבי השלכותיה של חקיקה זו. כאן ברצוני להצביע על כך שהחוק הדתי, הן היהודי הן המוסלמי, אינו רואה בבעל ובאישה בני-זוג שווים, אלא מדגיש את המבחין בין השניים ובעיקר את תלות האישה בבעלה. ההצדקה לתלות זו ניתנת באמצעות התפקידים המיוחדים שהאישה ממלאת במשפחה, וכתוצאה מכך, גם בחברה הרחבה. סעיף 1 של החוק הוא היחיד שתחולתו מכוונת לכלל ציבור הנשים בלא קשר לסטטוס המשפחתי שלהן. התחום שהסעיף דן בו הוא הסטטוס המשפטי של בני שני המינים: "דין אחד יהיה לאישה ולאיש לכל פעולה משפטית". ישנם כמובן עניינים נוספים שהיה ניתן להתייחס אליהם בחוק שדן בשוויון זכויות. אפליה בעבודה (שכר שווה, הזדמנויות שוות לקידום), אפליה בפוליטיקה - אלה רק דוגמות אחדות מני רבות. אך החוק של שנת 1951 אינו דן אף לא באחד מהנושאים הללו. חלק מהנושאים האלה וכן נושאים אחרים אכן הועלו במשך הדיונים הממושכים על החוק, חלקם הופיעו בהצעת-החוק החלופית של רחל כגן וחלקם בהצעת-החוק המקורית של הממשלה. אך החוק עבר תהליכים ארוכים של עריכה ושינויים שבמהלכם סוננו כל ההצעות הללו והורדו מסדר-היום. אם מתמקדים רק בנוסחו הסופי של החוק, אין רואים את החלופות שעלו לדיון אך נדחקו לשוליים ועברו

דה-לגיטימציה. חלק מאופציות אלה הוצעו שוב לאחר שנים וחלקן אף השיגו את הלגיטימציה שנמנעה מהן בתקופה זו.

למשל, התבטאותו הפשוטה והקצרה של חברת-הכנסת וילנר – "האיש והאישה שווים בזכויותיהם, וכל חוק מנוגד בטל ומבוטל" (דברי הכנסת, 17.5.51, 2166) – לא זכתה בתמיכה משום שנתפסה כגורפת מדי. כמו-כן נדחתה ההצעה לקביעת שכר שווה בעבור עבודה שווה ולא התקבלה הקביעה המשלימה שיש צורך ליצור את התנאים שיאפשרו לאישה למלא את עבודתה המקצועית עם הפרעות מעטות ככל האפשר מצד המשפחה והילדים. הטענה שיש לקבוע בחוק את זכות האישה לבחור מקצוע ולעסוק בו בלי הסכמת בעלה, שכן אף-על-פי שאין חוק מפורש האוסר זאת הרי "בחיים זה כך, האיש הוא המרשה והאיש הוא שאינו מרשה" (שם, 2170), נדחתה אף היא בטענות שאין צורך לחוקק עיקרון זה.

השווייט היבטים נוספים ביחסיהם של בעל ואישה לא התקבלה אף היא. הצעת-החוק של הממשלה קבעה שעל האישה לשלם לגבר מזונות "במידה והנסיבות יחייבו זאת". סעיף זה עורר התנגדות רבתי. היו שטענו שזהו נדבך נוסף ביצירה של שוויון מלאכותי, והיו שאמרו שכל עוד לא תתקבל ההצעה לרכוש משותף הנצבר בעת הנישואין אין להסכים לסעיף זה. הצעת-החוק של רחל כגן כללה בדיוק עניין אחרון זה: שיתוף מלא ברכוש שנרכש במשך הנישואין משום ש"עבודת שניהם יוצרת את רכוש המשפחה" (שם, שם). עיקרון זה נדחה בנימוק שאינו שייך להצעת-החוק. התקבל רק הסעיף שקבע את זכות האישה לקניינה מלפני הנישואין (קודם לכן, עם הנישואין היה רכוש האישה נהפך לרכוש בעלה). ניסיון לתת ביטוי ממשי לערך היצרני של עבודת האישה במשק-ביתה נדחה גם הוא על הסף. העיקרון שיש לראות את "עבודתה של האשה בהנהלת הבית והטיפול בילדים... כשווה בערכה מכל הבחינות לעבודת הבעל בכל תפקיד, עסק או מלאכה" (דברי הכנסת, 26.6.51, 2088) הוצע הן על-ידי סיעת מק"י הן על-ידי חברת-הכנסת כגן. נראה שיושבי-הבית הכירו הכרה מלאה בתרומה החברתית, הדמוגרפית והחינוכית של עבודה זו, אבל לא בתרומתה הכלכלית.

דחיקת התיקונים הללו לשוליים הוצדקה במערכת של טיעונים למיניהם: הכללתם בחוק הינה מורכבת מדי, היא תיצור מצבים מסובכים מדי, עדיין לא הגיע הזמן לדון בנושאים אלה או שיש לטפל בהם במסגרת חוקים אחרים. בכל מקרה, התוצאה היתה שנוסח החוק של שנת 1951 התייחס רק לקטיגוריה אחת של נושאים – ענייני משפחה – ובכך הגדרים כנושאים היחידים שקשורים לזכויותיהן של נשים.

המצב כיום

במשך חמשת העשורים שחלפו מאז חוק החוק התרחבה החקיקה העוסקת במעמד האישה והיא מקיפה כיום היבטים רבים, הן אלה הנוגעים בחיי המשפחה הן אלה הנוגעים בתחום התעסוקה ובתחומים ציבוריים אחרים. החקיקה העוסקת באלימות במשפחה ובהטרדה מינית מתקדמת במיוחד.³³

33 ראו דיון מפורט אצל רדאי, שלו וליבן-קובי (1995).

אך יחד עם זה יש לציין שבעשורים האחרונים נעשו נסיונות מספר, אם כי עקרים כולם, שמטרתם היתה לשריין את עקרון השוויון בחוק־יסוד. הנסיונות הראשונים שאפו לעגן את עקרון השוויון בחוק ללא פשרה עם העיקרון הדתי, והמאחרים יותר כללו את הסייג המתייחס לענייני נישואין וגירושין. גם ההצעה לחוקה שנוסחה על־ידי צוות של מרצים מהחוג למשפטים באוניברסיטת תל־אביב בשנת 1988 לא תקפה את הנושא ישירות והציעה נוסח פשרה (Raday, 1993). כאמור, כל הנסיונות הללו עלו בתוהו. המדינה בחרה לא להתעמת פנים אל פנים עם הממסד הדתי על מעמדה של הרעיה. הנימוקים של "אחדות האומה" והשמירה על אופיה היהודי של המדינה גברו על עקרונות השוויון.

חוק שירות הביטחון, תש"ט – 1949

בשנת 1949, שנתיים לפני שחוקק "חוק שיווי זכויות האישה", קיבלה הכנסת את חוק שירות הביטחון המסדיר את כל הנוגע בגיוס ובשירות צבאי. לענייננו חשוב לזהות את הקבוצות החברתיות שאוזכרו בחוק ובדיון בו: אילו קבוצות אמורות להיכלל בכוחות הביטחון, אילו קבוצות מודרות ממנו ומהי המשמעות המיוחסת לפעולות אלה? כיצד הוצדקו ובאילו נימוקים? יתרה מזו, בעניינן של אילו קבוצות התעוררה מחלוקת ובעניינן של אילו קבוצות היה ברור ומובן לכל הנוכחים שיש לגייסן או לפוטרן מהשירות הצבאי? התשובות לשאלות אלה יאירו היבט מרכזי לגבי המיקום החברתי של הקבוצות השונות בקולקטיב הישראלי. על חשיבותו של השירות הצבאי בחברה הישראלית כבר נאמר ונכתב רבות. בהקשר הנוכחי אני משתמשת בדיונים סביב החוק ובלשון החוק על־מנת לסמן את סוגי האזרחות שהוא יוצר ובעיקר את סוג האזרחות שמיועד לנשים. אך לפני כן חשוב לעמוד על הדרך שבה הגדירו המשתתפים בדיון בכנסת את משמעות החוק באופן כללי.

היתה זו שעה של התרוממות־נפש בשביל בית־המחוקקים הישראלי. הנוכחים בדיון הרגישו שותפים פעילים ברגע היסטורי – ואכן, תחושה של "עושים היסטוריה" עולה מתוך הנאומים – שכן נפלה בחלקם הזכות להקים כוח לוחם לעם היהודי. יתרה מזו, כוח לוחם זה אינו כשל כל העמים, אלא "יחיד במינו בעולם", משום שהוא אינו מסתפק בתפקידי הצבאיים, אלא משמש גם "כוח חלוצי" ו"כוח חברתי" ראשון במעלה. דברים אלה חזרו בגרסות שונות במשך כל הדיון, שהיה אחד מהארוכים בכנסת. יותר מחמישים נאומים נישאו במהלך חמש ישיבות ארוכות והפרוטוקולים משתרעים על־פני שמונים עמודים. מידה מפתיעה של הסכמה הובעה לגבי רוב חלקיו של החוק. רוב הנאומים הוקדשו להעלאה על נס של החשיבות ההיסטורית של החוק עצמו, משמעות השירות הצבאי ותפקיד הצבא בחיי האומה. נושא גיוסן של הנשים היה בין הנושאים המעטים שעוררו מחלוקת. בין האחרים ניתן למנות את אופן ניהולה של המלחמה שהיתה – מלחמת 1948 – והתנגדויות לסמכויות שהחוק ריכו בידיה של שר הביטחון. מעמדו המרכזי של הצבא בחברה ובתרבות הישראליות נובע בין היתר גם מהעובדה שאין גבולות ברורים בין חברה לצבא. המדינה ייעדה לצבא גם תפקידים חברתיים למיניהם, כולם בעלי חשיבות רבה בתרומתם לפרויקט הציוני, כגון: קליטת עלייה,

צמצום הפער העדתי, לימוד השפה העברית, התיישבות וכיוצא באלה (בן-אליעזר, 1994). מאפיין זה בא לידי ביטוי בצורה ציורית ביותר בנאומים בכנסת: נעשה שימוש בעולם אסוציאציות תנ"כי ובמטפורות קבליסטיות כדי להסביר שהצבא נועד גם ל"תיקון הנפש" של הפרט ולתיקון האומה והחברה. החוק הוגדר "החוק הנועז ביותר", המניח את הבסיס למוסד שהינו "בית היוצר לנשמת האומה" ולצבא שיש לו תפקיד חינוכי ראשון במעלה. הצבא הוא מוסד ששם לו למטרה, לפי דברי בן-גוריון, "להיות גורם מחנך, מעלה ומבריא... מכוון לקראת העלאת מעמדו הגופני, התרבותי והמוסרי של הנוער" (דברי הכנסת, 15.8.49, 1338). אחרים הוסיפו ביטויים כגון "אוניברסיטה בגיל הטוב ביותר... בבת עינה של המדינה..." (דברי הכנסת, 30.8.49, 1449). והיו שלא הסתפקו במורשת היהודית ונתלו גם באילנות אחרים: "קוימה בנו משאלתו של אפלטון לתיקון ממלכות על ידי מושלים פילוסופים." (דברי הכנסת, 1.9.49, 1520)

עדות נוספת לתפיסה הרחבה את תפקיד שירות הביטחון היא ששנת השירות הראשונה (מתוך שנתיים) יועדה ל"הכשרה חקלאית מלווה בפעילות תרבותית מאומצת". ולמי שתמהו לשם מה דרושה הכשרה חקלאית לשירות הצבאי ענה חבר-כנסת מהפרוגרסיבים שההכשרה החקלאית דרושה על-מנת לקרב את האזרח "אל אותו טבע נפלא של ארצנו" ו"שההכרח של כל איש ואיש הוא להבחין בכל אוושה קלה, ובכל קול צרצר וחסיל" (דברי הכנסת, 30.8.49, 1448). אהבת טבע זו תוליד בהכרח לאהבת הארץ, לאהבת המדינה, ואת אומרת, לרכישת הכישורים הנדרשים על-מנת ליהפך לאזרח טוב במדינה. כל זה הכרחי לא רק להקמת צבא יעיל, אלא גם כדי להוציא מהכוח אל הפועל את ניצוץ החלוציות "הגנוז בנפש כל אדם ואדם" (דברי הכנסת, 15.8.49, 1339). בדברים אלה התגלגלה השכינה ועבודת האלוהים בחלוציות ובעשייה הצבאית "מתוך כוונה מלאה".

השירות הצבאי אמור "לתקן" הן את נפש האדם הן את נפש האומה. הוא זה שייצור את האדם החדש ואת האומה החדשה: "רק הצבא יכול וצריך לשמש גורם מלכד ומעלה בעיצוב דמותו החדשה של העם והיקלטותו הנאמנה בתרבות ובחברה החדשה הנוצרת במדינת ישראל." (שם, 1338) למעט שני חברי-כנסת שלא במקרה שניהם מצויים מחוץ למחנה הציוני החילוני - נציג מק"י ונציג החזית הדתית המאוחדת - היו כל חברי-הכנסת האחרים שותפים לתחושה ש"צריך היה לברך 'שהחיינו' על החוק שאנו עומדים לדון בו" (דברי הכנסת, 30.8.49, 1452).³⁴ ברור מהדברים האלה שהמוסד הצבאי הוגדר כמוסד חברתי בעל משמעות אתנית-לאומית (ציונית) ראשונה במעלה.

ומי אמור ליטול חלק ב"חזון גדול" זה? החוק קובע שחובת הגיוס מוטלת על נשים וגברים כאחד אך פוטר נשים הרות, אימהות ונשים נשואות. החוק פוטר גם נשים שומרות דת: "אשה שומרת דת, יהודית, נוצרית או מוסלמית, שהכרתה הדתית מונעת ממנה לשמש בשירות הבטחון" (דברי הכנסת, 15.8.49, 1339) אינה מחויבת בגיוס. החוק

34 יש לציין שהתנגדותו של נציג החזית הדתית המאוחדת נבעה משלילתו את הפיכת הצבא לאמצעי למטרות אחרות: "...הצבא הוא קודש ואל נעשה אותו קפנדריה לתפקידים אחרים. אל נטיל עליו את התפקיד לשמש כור היתוך לאומה; לא באמצעים אלה נחנך את אומתנו." (דברי הכנסת, 5.9.49, 1559)

אינו פוטר גברים מסיבות של הכרה דתית.³⁵ האם העובדה שנשים דתיות (ללא הבדל דת, כפי שמציין החוק) פטורות מחובת השירות משמעותה שכל הנשים שאינן דתיות, כולל אלה שאינן יהודיות, חייבות בגיוס? לשון החוק אינה מבחינה בין יהודים לבין אלה שאינם יהודים; גם המשתתפים בחרו להתעלם מסוגיה זו.

ראשית, כאמור, החוק מציין שחובת הגיוס חלה על נשים וגברים כאחד. נושא זה היה נקודת-המחלוקת העיקרית בדיונים על החוק, וכמעט כל נואם ונואם ניצל את ההזדמנות להביע דעתו בנידון. המחנות התפלגו בכירור: כל נציגי המפלגות הלא-דתיות חייבו חד-משמעית לגייס את הנשים, ואילו כל נציגי המפלגות הדתיות התנגדו לגיוסו של ציבור הנשים בכלל ולא הסתפקו בפטור הניתן לנשים דתיות בלבד. על רקע מחלוקת זו בולטת ההסכמה הרחבה, שהיו שותפים לה כל המחנות, בדבר הפטור הניתן לנשים נשואות ולאמהות. כאן לא ניכר הבדל בין דתיים וחילוניים או בין ערבים ויהודים. יש לציין שנימוקי המפלגות הדתיות נגד גיוס נשים בכלל היו אותם נימוקים ששימשו את נציגי החילונים כאשר הצדיקו את הפטור הניתן לנשים נשואות. עובדה זו, כמו גם אחרות, מעידות על תפיסות-יסוד המשותפות לשני המחנות, לכל הפחות בכל הנוגע לתפקידי האישה. הסכמה זו נעלמת מהעין כאשר מתייחסים רק לחילוקי-הדיעות החריפים שהתגלעו בדבר גיוס נשים רווקות.

מדוע אין לגייס נשים לשירות הביטחון? בעניין זה היתה תמימות-דעים בין חברי-כנסת מוסלמיים וחברי-כנסת יהודיים דתיים.³⁶ כאמור, החוק אינו אומר דבר לגבי גיוס אזרחים ערביים לצבא. נראה שחברי-הכנסת המוסלמיים הגיחו שקיימת כוונה לגייס נשים ערביות ועשו יד אחת עם חברי-הכנסת היהודיים הדתיים על-מנת למנוע גזרה זו. הם השמיעו את הנימוקים הבאים: מבחינה פיסיית איו הנשים מתאימות, מבחינה מוסרית הן תשחתנה את הצבא, ואפילו מבחינת היעילות אין הדבר כדאי. חברי-הכנסת המוסלמיים הרחיקו-לכת וטענו אף ש"הטלת גיוס חובה על האשה היא חידוש המנוגד לחוקי הטבע מאז בריאת העולם" (דברי הכנסת, 1.9.49, 1528). ואילו היהודים הדתיים השכילו ליצור רטוריקה שמקשרת בין פגיעה אינדיווידואלית בנשים ובזכויותיהן לבין פגיעה קולקטיבית – במדינה ובביטחון הלאומי. הנימוק הרווח ביותר שהעלו נגע בנושא שהיה "...בעיית הבעיות של מדינת ישראל – זוהי שאלת המשפחה והילודה". הטענה היתה שגיוס נשים "מכניס רעל לתוך המשפחה... ויש בו סכנה למלוי התפקיד העקרי של האשה: תפקיד אם בישראל" (דברי הכנסת, 5.9.49, 1559). יותר מכך, זהו בעצם גם "קיפוח זכותה, בזה מקפחים את זכותה של האשה הממלאה את חובותיה כאשה, כאם, כאשה לבעלה, כעקרת בית" (דברי הכנסת, 1.9.49, 1524).

35 אך חשוב לציין ש"טעמי משפחה", ללא פירוט, הוזכרו כעילה לדחיית השירות או לשחרור מוחלט ממנו. ההנחה היא שסעיף זה נוגע בגברים. כמו-כן, יש לציין שהחוק לשירות לאומי שהתקבל בשנת 1953 (ואשר לא הופעל מעולם) פוטר גם הוא נשים נשואות מחובת השירות.

36 הסכמה זו מאירה את מורכבות היחסים שבין לאומיות לפטריארכיה. לעיתים מעלים על נס את הלאומיות על-מנת לשמר את הפטריארכיה; לעיתים משתמשים בפטריארכיה לחיזוק הבדלים לאומיים ולחידוד זהות אתנית; אך לעיתים גם מתעלים מעל לניגודים לאומיים ודתיים ומתגייסים לעזרת הפטריארכיה של "כולם".

אם כן, התפקיד החיילי פוגע בתפקיד האימהי, לכן הוא עלול גם להשפיע באופן שלילי על "בעיית הבעיות של מדינת ישראל" ולכן יש למונעו מנשים. זוהי גם הרטוריקה שבה השתמשו הנציגים הלא־דתיים להצדקת אי־גיוסן של נשים נשואות. כאשר דנים במשפחה ובילודה, הניגודים החריפים בין שני המחנות מיטשטשים.

המחנה החילוני הציג חזית אחידה שתמכה בגיוס נשים ולא ניכרו שום הבדלים באופן הצגת הנושא בין חברי־כנסת גברים לנשים או בין המחנות הפוליטיים השונים. רובם המכריע הבהירו שהם תומכים בחוק לא משום שעקרון השוויון בין המינים יקר לליבם – לא "מגישה סופראזיסטית" כפי שהצהירה רחל כגן מויצ"ו – אלא בגלל צרכים פונקציונליים: "בלי הנשים ובלי שירותן לא תתכן הגנה על ארצנו." (שם, 1519) וכן: "גם מטעמים צבאיים ובגלל טיבו וגודלו של החומר האנושי שלנו, חייבים אנו להביא בחשבון את האשה כגורם רציני בהגנת הארץ." (דברי הכנסת, 30.8.49, 1445) בכל מקרה, תרומת האישה נתפסה כחיונית למערך הצבאי עד כדי כך ש"עלינו להכניס את האשה בכוחות הבטחון כדי שנוכל לנצח במלחמה..." (שם, 1451)

אך הדוברים החילוניים לא הסתפקו בפונקציה האינסטרומנטלית. כאמור, לצבא הישראלי יוחד תפקיד רחב יותר מלחימה והגנה, וכך גם לשירות הנשים, לדברי החילונים. גיוסן היה אמור להשפיע על הגברים שבצבא, על מעמד הנשים בחברה ועל החברה כולה. ראשית, נוכחותן בצבא חשובה משום שבכותן תשתפר הרמה המוסרית של הגברים החיילים – כך השיבו החילונים על הטיעון של המפלגות הדתיות בדבר ההשפעה המשחיתה של הנשים. וההוכחה הניצחת היתה: "בכל מקום שפלוגות א.ט.ס.³⁷ היו בקרבת פלוגות צבאיות שלנו, היה המצב המוסרי של הבחורים הרבה יותר גבוה." (דברי הכנסת, 1.9.49, 1519) יתרה מזו, גיוסן נתפס כאמצעי לטרנספורמציה חברתית כוללת: "עלינו להפוך את ענין הצבא למנוף עצום של פרודוקטיביזציה של האשה באומה." (דברי הכנסת, 30.8.49, 1451) גיוס הנשים נתפס כחלק בלתי־נפרד מהתפיסה הציונית שחייבה שינוי חברתי כולל. והיו מי שראו בכך מנוף גם לשינוי מעמדה של האישה הערבייה: "...גיוס הנשים, ערביות ויהודיות כאחד, לצבא ההגנה יהווה אחד הגורמים להצעת האשה הערבייה לקראת שחרורה מכבלי עבודתה במשפחה ולהעלאת רמתה החברתית והתרבותית." (דברי הכנסת, 1.9.49, 1531)

מעניין שהדוברים הללו, אף־על־פי שהעלו טענה מנוגדת לטענתו של המחנה הדתי, נסמכו גם הם ברובם על דוגמות מהכתובים. הדמויות החביבות היו יעל ויהודית, וציטוטים משירת דבורה ופירושים של הרמב"ם הובאו כנימוקים לחיזוק עמדתם.

על רקע הוויכוח הסוער אם על הנשים להשתתף בכוחות הביטחון או לא, העובדה שהפטור לנשים נשואות ולאמהות לא עלה כמעט בדיונים מקבלת משנה חשיבות. בן־גוריון פטר את העניין הזה כלא־חריד, כשסקר את החוק בהצגתו הראשונה, ואף לא הסביר מדוע. הנושא אוזכר על־ידי חמישה דוברים בלבד: שניים הטילו בו ספק ושלושה הצדיקו אותו. עם הראשונים נמנה שמואל מיקוניס, חבר מק"י. הוא הצהיר שאינו רואה שום טעם לא לגייס נשים נשואות. דבריו לא עוררו שום תגובה בקרב הנוכחים. כשהקשה

37 א.ט.ס. (A.T.S.) היה חיל־הנשים במסגרת הגדודים היהודיים שהצטרפו לצבא הבריטי בתקופת מלחמת־העולם השנייה.

חבר־הכנסת ארם ממפ"ם: "והרי ראש הממשלה רואה את הצבא כבית היוצר של האומה, כגורם מחנך ומדריך!... מדוע איפוא צריך הפעם להוציא את האשה שנשואה מבית יוצר זה? מדוע לא תעבור האשה את כור ההיתוך המחנך הזה?" (דברי הכנסת, 8.9.49, 1624) השיב לו בן־גוריון ש"מי שדואג לדמוגרפיה היהודית חייב לדאוג למשפחה ולתא המשפחתי" (שם, 1626) ולכן המליץ לפטור נשים נשואות מהשירות.

ברור שזוהי טעות לחשוב שהמצדדים בחוק ראו בנשים נשואות ובנשים שאינן נשואות שתי קטיגוריות מובחנות. הרי כל אישה רווקה תינשא, אם רק יהיו לה התנאים המתאימים, ואת תרומתה לשירות הביטחון תחליף בתרומה האחרת, החשובה לא פחות. ואכן, היו שסברו שיש לשנות את החוק כדי להקל על הנשים להמיר את התרומה האחת באחרת. דברים אלה השמיע יעקב מרידור מתנועת חרות כשעלה לדיון גיל הגיוס של החיילות:

הצעתי להתחיל את חובת הגיוס בגיל 19 מבחינת כושר הילודה בארץ. אם לא נחייב בחורות עד גיל 19 ללכת לצבא, הננו משאירים להן את אפשרות להנשא תוך השנה שבין 18 ו־19. אני מאמין שזה עלול להוסיף כמה אלפי חתונות במשך שנה, ואין לזלזל בדבר מבחינת העתיד הרחוק יותר. (שם, 1608)

איש מחברי־הכנסת ומחברות־הכנסת לא חלק על הקשר שהועלה בדברי החילונים ובנאומי הדתיים, בין במובלע ובין במוצהר, בין דמוגרפיה לביטחון. הכל, למעט חברי המפלגה הקומוניסטית, שותפים לאידיאולוגיה הציונית המבוססת על הצורך ברוב יהודי שניתן לשמור עליו באמצעות עלייה ובאמצעות שיעור ילודה גבוה. בנאומו השני ענה בן־גוריון לשני הדוברים שתהו על אי־גיוסן של נשים נשואות.

שואלים אותי: מדוע יש לפטור מחובה זו אשה נשואה?... בימי שלום יש לשחרר לדעתי את האשה הנשואה משני טעמים. הטעם האחד הוא – אנושי. אם נערה בת שמונה עשרה מתחתנת, יש לתת לה שנה לשמוח עם בעלה... והטעם השני הוא ציבורי – אין להפריע לאשה נשואה מלהיות לאם. (דברי הכנסת, 5.9.49, 1571)

נתעלם בהקשר זה מהסיבה הראשונה שנותן ראש הממשלה משום שהיא תמוהה מדי. הסיבה השנייה היא שחשובה בהקשר הנוכחי, ובעיקר העובדה שהיא הוגדרה "ציבורית". אימהותן של נשים נשואות יש לה חשיבות שחורגת מביתן וממשפחתן. דברים אלה הולכים ומתבררים בהמשך הנאום:

כשדנים על מקומה של האשה יש לזכור שני דברים – ושניהם יחד. הדבר הראשון – הייעוד המיוחד של האשה, יעוד האמהות. אין בחיים יעוד נעלה מזה... עלינו לתת כבוד ויקר לאמהות, ולהעמיד האשה בתנאים הנוחים והרצויים ביותר כשעליה להיות לאם... לא רק הבן חייב בכבוד האם – אלא המדינה כולה, החברה כולה, חייבת בכבוד האמהות ובזכות האם... ואין לעשות שום דבר העלול לפגוע באמהות... אלא שיש לזכור גם דבר שני; האשה אינה אשה בלבד היא גם אישיות, בדיוק כמו הגבר. ולאישיות זו מגיעות כל הזכויות וכל החובות המגיעות לאישיות של הגבר – מלבד אלה המתייחסות לאמהות. מעבר לאמהות, דין האשה כדין אדם, ואין

לגרוע ממעמדה, מזכויותיה, מחובותיה כמלוא הנימה... [אין] לגרוע את תפקידה של האשה במערכת הבטחון, בבנין העם והארץ... שנת ההכשרה הראשונה מכוונת לעצב עם מאוחד קשור לארצו, מוכשר להתיישבות ולהתגוננות מקומית. מכל אלה אסור להוציא את האשה." (שם, 1568–1569)

מדברים אלה מצטייר בבירור התפקיד הדואלי של האישה היהודייה בחברה המתהווית. דואליות זו מובילה לשני האופנים של שילובה במדינת-הלאום – דרך תפקיד האימהות ודרך השתתפותה במפעלים לאומיים אחרים. אך באותם מקרים שבהם השניים נראים סותרים יש להעדיף את הראשון על השני. בהתאם לתפיסה הרפובליקנית של אזרחות, "זכויות" פירושו הזכות להשתתף בקולקטיב ובפעולותיו הקולקטיביות. המדובר בזכות להשתתף בצורה שווה בחובות הלאומיות. האישה יכולה להשתתף במפעל הלאומי כחיילת או כאם. אימהות, חיילות והתיישבות הן הדרכים שבהן הנשים יכולות להגשים את אזרחותן ולמשה.

לסיכום, נאומים רבים נישאו באותם דיונים ממושכים בתגובה על התנגדותם של נציגי המפלגות הדתיות לשירות נשים בכלל, אך מעט מאוד נאמר בדבר הפטור לנשים נשואות. הנושא הראשון, גיוס נשים רווקות, פילג את בית-הנבחרים לשתי סיעות. החילונים סברו שיש לגייס נשים (רווקות) משום שראו את האישה (העברית) כ"חלוצה" שזכותה לתרום לקולקטיב מאותן סיבות שמקנות את הזכות הזו לגבר היהודי. הדתיים, לעומת זה, ייחסו חשיבות רבה יותר לפגיעה האפשרית במוסד המשפחה בכלל ובאימהות בפרט. טיעוני הדתיים הם שהיו מונחים בכסיס ההסכמה הרחבה, המובנת מאליה, שזכה בה הפטור המוצע לנשים נשואות. היה ברור לחברי-הכנסת שרעיות אינן יכולות ואינן צריכות להיות חיילות משום שכך תימנע מהן הזכות למלא את חובתן החשובה ביותר – ליהפך לאם. "המאזן הדמוגרפי" באידיאולוגיה הלאומית-הציונית הוא שמקנה חשיבות לאומית למוסד האימהות ובכך גם בונה תפקיד מרכזי לנשים היהודיות בכלל.

הפטור הזה יכול להיתפס כזכות יתרה, אך למעשה הוא משמש כחרב פיפיות, בדיוק כמו זכויות מיוחדות אחרות שניתנות לקבוצות בחברה. השירות הצבאי בישראל הוא שמקנה כרטיס כניסה לאזרחות ישראלית מלאה ומהווה citizenship-certifying institution בלשונם של רמירו וויס (Ramirez & Weiss, 1979). הוא מסמל אזרחות אמיתית במובן הרחב של המלה, כלומר, אזרחות המגדירה חברות בקולקטיב או באומה, ולא רק חברות פורמלית במדינה. לכן יש לבחון את הכללתן או הדרתן של קבוצות חברתיות שונות בחברה הישראלית מהשירות הצבאי כדי להבהיר מימד חשוב זה של אזרחותן. נוסף על כך, המשמעויות למיניהן שהציבור הישראלי מייחס לגיוסן או לאי-גיוסן של הקבוצות השונות – משמעויות שעולות מדיונים ציבוריים שמתעוררים מדי פעם – תוחמות גם הן את הקולקטיב הישראלי ומגדירות את הטריטוריאליה שלו בקו תיחום נוסף על זה שלשון החוק משרטטת.

העובדה שאין מגייסים את הפלשתינים-הישראלים לצבא,³⁸ נוסף על דחיקתם ממוסדות

38 אי-קריאתם לשירות של פלשתינים-ישראלים מתבצעת על-ידי הפעלת הפררוגטיבה המוענקת לשר הביטחון מכוח החוק.

חברתיים ופוליטיים אחרים, מסמל את הרחקתם מהקולקטיב הישראלי. אך בד בבד ניתנות להם זכויות פוליטיות פורמליות שמאפשרות את השתתפותם בתהליך הפוליטי. השאלה שהעלה מרידור מחרות – "איפה המיעוט הערבי בתכנית?" (שם, 1453) – נותרה ללא מענה. שני חברי-כנסת ערביים סברו שיש לדחות את גיוסם של הערבים למועד מאוחר יותר, אף-על-פי שבשום מקום לא נאמר שיש איזושהי כוונה לשתפם בכוחות ההגנה. היחיד שטען בצורה חד-משמעית שיש לגייס את התושבים הערביים, נשים וגברים כאחד, היה נציג מק"י. עובדת אי-התגייסותם (אי-גיוסם) של הפלשתינים אזרחי ישראל מועלית מדי פעם כצידוק לאפליה המוסדית שהמדינה מקיימת נגדם. באותה עת, מעולם לא נעשה ניסיון של ממש לשלבם, כקבוצה, בכוחות הביטחון. אי-גיוסם בפועל משמש איפוא אחד האמצעים לצידוק מעמדם השולי בחברה הישראלית ולאפלייתם.

פרשנות אחרת לגמרי ניתנת לעובדה שצעירים יהודיים "בעלי נתונים נמוכים" אינם מגויסים לצבא. בעוד שלגבי הפלשתינים, העדרם מכוחות הביטחון הינו לכאורה הסיבה לאפלייתם, במקרה דנן, אי-הגיוס כשלעצמו נתפס כאפליה בלתי-מוצדקת. העובדה שקן אתני מפריד בין אלה שאינם מגויסים "מבחינת אי-התאמה" ובין "המתאימים" נתפסת כהבחנה שאינה לגיטימית ולכן דורשת תיקון. זוהי הסיבה שחברי-כנסת מן הלובי החברתי מעלים מדי פעם נושא זה לסדר-היום ונאבקים להגדלת מספרם של המתגייסים בקרב צעירים אלה, וזו ההצדקה לפרויקטים חברתיים שמוקמים מדי פעם כדי לשלב צעירים אלה בצבא. (הדוגמה הידועה ביניהם היא "נערי רפול". שימולב שאין פרויקט מקביל של "נערות רפול".)

הפטור הניתן לחרדים, לעומת זה, מפורש כזכות-יתר בלתי-מוצדקת שציבור זה זוכה בה מטעמים פוליטיים/קואליציוניים. הוא נתקל בדרך-כלל בעוינות ומתפרש כניסיון להשתמש מחובתם האזרחית.³⁹ העובדה שנשים דתיות אינן מגויסות אף דרבנה קבוצה של נשים חילוניות להתארגן בסוף שנות השבעים ולהקים את תנועת "שירות שווה" ששמה לה למטרה לקבוע אמות-מידה אחידות לגיוס נשים וכך להקל על נטל השירות של הנשים החילוניות.

ברור שנושא הגיוס אינו ממצה את סוגיית גבולות הקולקטיב. אך בהתחשב במקומם המרכזי של הביטחון בכלל ושל השירות הצבאי בפרט בהווה הישראלית, הגיוס/אי-הגיוס של קבוצות חברתיות מסוימות והמשמעות המיוחדת לכך יכולים לשמש אינדיקטור מכריע. העובדה שהקבוצות היהודיות האלה אינן נכללות בשירות הצבאי כמו גם העובדה שתופעה זו מפורשת כלא-לגיטימית (מסיבות שונות) מעידות שהקבוצות האלה נמצאות בתוך הקולקטיב, אם כי בשוליו.

המקרה של נשים יהודיות (חילוניות) הינו מורכב יותר. חוק שירות הביטחון מגייס לצבא נשים בתנאי שאינן נשואות או אימהות. כמו שציינתי למעלה, פטור זה המעוגן בחוק לא עורר כמעט שום דיון או ביקורת. הנושא לא עלה מעולם לסדר-היום הציבורי. עד כמה שידוע לי, נשים נשואות מעולם לא דרשו להתגייס. כמו-כן, נשים, כקבוצה, לא

39 דוגמה לתגובה ציבורית נועמת במיוחד היתה ההתגייסות הציבורית בדרישה לגיוס בחורי-ישיבות שבאה בעקבות תאונה צה"לית ("אסון המסוקים") שהתרחשה בפברואר 1997 ושבה נהרגו שבעים ושלושה חיילים.

יצאו במאבק לשנות את החוק. דרישותיהם של ארגוני הנשים היו לשילוב מלא יותר ושוויוני יותר של החיילות (הרווקות) בשורות הצבא, אך לא לשינוי אמות-המידה לגיוס. עובדה ידועה היא שיש נשים שנישאות פיקטיבית רק כדי לא להתגייס (אם כי מספרן נמוך) ואף-על-פי-כן מעולם לא שימשה העובדה הזאת עילה לתביעה ציבורית לשינוי החוק – בניגוד ליחס העוין בחברה כלפי נשים שטענו שהן דתיות על-מנת לזכות בפטור מגיוס. העובדה שאין איש ששולל את אי-גיוסן של הנשים הנשואות בולטת במיוחד משום שאי-גיוסן של קבוצות אחרות מפורש כהתחמקות מחובה או כאפליה, ודעת-הקהל מתעוררת מדי פעם לפעול בעניינן.

שיח זה מדגים את האופן שבו הנשים משולבות (גיוס הרווקות), מודרות (אי-גיוס הנשואות) ומופנות לנתיב השתתפות שונה ביצירת הטוב החברתי ובחובות הלאומיים (הגדרת האימהות כשליחות לאומית).

סיכום ואחרית דבר

אזרחותם של קבוצות ויחידים – במובן של השתתפות בקולקטיב ושל זכויות המאפשרות לממש השתתפות זו – מושפעת ומעוצבת על-ידי ההקשר החברתי/הפוליטי/התרבותי השזור במדינה. המרכיב היהודי-הציוני, המתגלם בפרקטיקות ובאידיאולוגיה של מדינת-ישראל, מייצר תהליכי הדרה והכללה שמגדירים נתיב אזרחות חלופי לנשים היהודיות. הן מודרות מהנתיב הדומיננטי, זה המאוכלס על-ידי גברים יהודיים, ומופנות לדרך צדדית יותר העוברת דרך תפקידיהן המשפחתיים. אך דרך זו מובילה ללב-ליבה של הציונות בישראל – שמירה על אופיה היהודי של המדינה. כך גם מתאפשר קיומה של מה שפלד (1993) מכנה אתנו-רפובליקה מבלי שתאיים עליה העובדה שהאזרחים הפלשטיניים בה נהנים מזכויות אזרחיות.

כדי להדגים טענה זו בחנתי שני חוקים שהתקבלו בשנים הראשונות לקיומה של המדינה ואת הדיונים בהם: חוק שירות הביטחון משנת 1949 וחוק שיווי זכויות האישה משנת 1951. החוק, כסוכן המדינה, מגלם טקטיקות תרבותיות שמכוננות את הסובייקטים החברתיים המגדירים וכן מגדיר את היחסים ביניהם. מכיוון שכך, השיח החוקי והמשפטי, שהוא כשלעצמו טקסט חברתי שמשקף וגם משתתף בהבניה החברתית של היחסים בין המגדרים (Rhode, 1989), הינו כלי יעיל לבחינה מדוקדקת של יחסי מדינה-נשים.

שני חוקים אלה, השונים בתוכניהם ובמטרותיהם, יצרו בסיס דומה מאוד למשמעות הקטיגוריה womanhood ביחס למדינה. בשניהם החוק מניח כי האישה היא מעל לכל "אם" או "אם בכוח". החוק הישראלי הראשון שדן באופן בלבדי בזכויות נשים, חוק שיווי זכויות האישה משנת 1951, עסק בעיקר בהשוויית סטטוס הרעיות לזה של בעליהן (וגם זאת עשה בצורה חלקית למדי). החוק אינו מעלה כל נושא רלוונטי לנשים מלבד אלה שקשורים למשפחה. בשיח סביב חוק שוויון הזכויות האימהות מצטיירת כתרומה של הנשים לקולקטיב ועל זה יש לתגמלן ולהעניק להן זכויות שוות. גם תגמול זה ניתן במשורה. בעוד שהחוק עוסק בנשים בכלל, האישה שעליה נסב הדיון היתה האישה היהודיה בלבד. השיח סביב חוק שירות הביטחון משנת 1949, שמגדיר את השירות הצבאי כהתגלמות האזרחות הישראלית ושמרומם את הצבא לדרגת המתנך החברתי

העליון, פוטר מהשירות נשים נשואות כדי ששום דבר לא ימנע אותן מלמלא את חובתן ליהפך ל"אימהות יהודיות". הנשים הנשואות מודרות ממוסד מרכזי זה של אזרחות אך משולבות בחזרה לשיח ולפרקטיקה הצבאית/הבטחונית דרך תפקידיהן המשפחתיים. מחויבות גבוהה לעקרון השוויון בין המינים מהווה את ההקשר האידיאולוגי להבניה זו של קטיגוריה מובחנת של נשים. עיקרון זה שאול לכאורה מהמסורת הליברלית אך במסגרת החברה הישראלית הוא מקבל משמעות רפובליקנית. מצד אחד, הנשים נקראות לתרום כמו הגברים ולהשתתף השתתפות פעילה במשימות הלאומיות/הקולקטיביות. רעיון השוויון מתבטא כאן בשוויון חובות. מצד אחר, תרומתן ואופן השתתפותן שונים משל הגברים. הן מכוננות כ"אחרות" אך ה"אחרות" שלהן אינה מדירה אותן לחלוטין מהקולקטיב הישראלי, אלא מפנה אותן לנתיב השתתפות שונה, זה העובר דרך התפקידים המשפחתיים/הביתיים.

לא החוק ולא השיח המשפטי יצרו מצב זה. לכן אין בשינוי החוק עצמו כדי לשנות את ההנחות התרבותיות הנוגעות בהגדרת "נשים" כקטיגוריה ואת האופן שבו הקטיגוריה מוגדרת ביחס למדינה. אבל השיח החוקי הינו מנגנון רב-עוצמה שנותן לגיטימציה לכינון נשים כסוג "אחר" זה של סובייקטים חברתיים ואזרחיים. בחינה זו של הטקסטים – החוק עצמו והדיונים סביבו – מאפשרת לנו לעמוד על טיבם של אותם סובייקטים ולהבין את אופן שילובם במדינה בהקשר של אתוס שוויוני.

אם תופסים את המדינה כמשוורת מערך חברתי רחב, שכולל בין היתר יחסים בין מגדרים, אפשר לבחון גם את מערכת יחסי-הגומלין בין השניים ולראות כיצד תהליכי שינוי והיערכות-מחדש באחד מעצבים את האחר ומשפיעים עליו. למשל, במקרים רבים נשים מפתחות תודעה פוליטית ומתגייסות פוליטית כדי להיאבק על מעמדן כנגד המדינה ובתגובה ישירה על פעולה של המדינה. התערבות המדינה בתחומים רבים היא הסיבה לכך שקבוצות רבות, ונשים בכללן, מתארגנות על-מנת להפנות אליה את תביעותיהן (Connell, 1990; Berkovitch, 1999). תחומי הסמכות המתרחבים של המדינה יוצרים תחומי פעולה חדשים לקבוצות חברתיות שונות. למשל, חקיקת חוק שיווי הזכויות פתחה את הזירה המשפטית לפעולה של נשים ושל ארגוני נשים ולהגשת תביעות על הפרת החוק. בעוד שבתחילה היו פעולות אלה מוגבלות בהיקפן ובתוכניהן (Berkovitch, 1997), החקיקה המאוחרת יותר, שהיתה רחבה הרבה יותר אפשרה פעולה מסיבית יותר. נוסף על כך, בשנים האחרונות נכנסו לתמונה ארגוני נשים ותנועות נשים ששמו להם למטרה לייצג נשים מול מערכת החוק ובתי-המשפט. כתוצאה מפעולות אלה התקבלו תקדימים משפטיים אחדים בעלי השלכות חשובות על מעמדן של הנשים (למשל: השתתפות נשים בדירקטוריונים של חברות ממשלתיות, תיקון חוק הראיות בנושא תקיפה מינית, הרחבת התחולה של חוקי האפליה בתעסוקה). היבט חשוב נוסף הוא שבעוד שחלק גדול מהפעילות המשפטית הקודמת נגע במעמדן של הנשים כרעיות וכאימהות, מעמדן בתחום הציבורי כ"אזרחיות" וכ"עובדות" עולה לאחורנה לדיון. באופן זה, המגעים בין המדינה לנשים מתנהלים גם דרך תפקידיהן הלא-משפחתיים. דיון זה חורג מכותלי בית-המשפט ומהדהד בתודעת הציבור הרחב, וכך מתרקם דיון ציבורי בסוגיות כגון "אפליה/העדפה מתקנת" או מילוי תפקידים צבאיים על-ידי נשים, תפקידים שנמנעו מהן קודם לכן.

מערכת יחסים זו בין המדינה לנשים מושפעת גם מכמה וכמה שינויים רחבים שחלים

לאחרונה בחברה. ראשית, התפיסה הבסיסית של הסכסוך באיזור משתנה וחלקים רבים באוכלוסייה רואים בו יותר ויותר סכסוך פוליטי שניתן לפתור לא "דרך הכוונת". תהליך זה מתרחש בד בבד עם תהליכים גלובליים ומקומיים של הפרטת המשק. יש לשער ששאלות חברתיות למיניהן שקודם נדחקו לשוליים בנימוק ש"הביטחון קודם לכל", ובכללן שאלת מעמדן של הנשים, יעברו למרכז הדיון הציבורי. שנית, עם ירידת חשיבותו של הסכסוך הצבאי ועם עליית חשיבותם של גורמים כלכליים במסגרת החזון של "המזרח התיכון החדש" נפתחת אפשרות לכונן עם המיעוט הפלשתיני יחסים שיתבססו יותר על שיתוף־פעולה. לפיכך, ולפי שעקב ההגירה המסיבית של יהודים מארצות הבר־העמים עלה מאוד שיעור האוכלוסייה היהודית במדינת־ישראל, עניין "המאזן הדמוגרפי" מאבד מדחיפותו ומחשיבותו. במצב זה תתעמעעם אולי חשיבותה של "האימהות הלאומית" כדרך של שילוב נשים בקולקטיב וייטשטש השביל החלופי שלהן לאזרחות, ואז אולי תעלינה הנשים על הדרך הראשית שעד עתה צעדו בה הגברים היהודיים בלבד.

נספח: חוק שיווי זכויות האישה, תשי"א – 1951

1. דין אחד יהיה לאשה ולאיש לכל פעולה משפטית; כל הוראת חוק שמפלה לרעה את האשה, באשר היא אשה, לכל פעולה משפטית – אין נוהגים לפיה.
 2. לאשה נשואה תהיה כשרות מלאה לקנין ולעשייה בקנינים כאילו היתה פנויה; ואין קנייניה שרכשה לפני הנישואין נפגעים על ידי קשר הנישואין.
 3. (א) האם והאב כאחד הם האפוטרופסים הטבעיים על ילדיהם; מת אחד ההורים, הנשאר בחיים הוא האפוטרופוס הטבעי.
(ב) אין בהוראת סעיף קטן (א) כדי לפגוע בכוחו של בית משפט או בית דין מוסמך לנהוג בעניני ילדים, הן על גופם ועל רכושם, בהתחשב עם טובת הילדים בלבד.
 4. (א) על אף האמור בכל חוק אחר, זכויות בעזבון של אדמת מולק ומטלטלים ייקבעו לפי הוראות הניתנות בתוספת השנייה לפקודת הירושה.
(ב) הוראות סעיף קטן (א) יחולו על כל עזבון שהצו לחלוקתו יינתן אחרי שנכנס זה לתקפו, אף אם המנוח מת לפני שנכנס צו זה לתוקפו.
(ג) אין הוראות סעיף קטן (א) חלות על נכסי עזבון שיש עליהם צוואה.
 5. אין חוק זה בא לפגוע בדיני איסור והיתר לנישואין ולגירושין.
 6. אין חוק זה בא לפגוע בכל הוראת חוק הבאה להגן על האשה באשר היא אשה.
 7. כל בתי המשפט ינהגו לפי חוק זה; כן ינהג לפי חוק זה כל בית דין המוסמך לדון בעניני המעמד האישי, אלא אם כל הצדדים הם בני שמונה-עשרה שנה ומעלה והסכימו לפני בית הדין, מרצונם הטוב, להתדיין לפי דיני עדתם.
 8. פקודת החוק הפלילי, 1936 יתוקן כך:
 - (א) פסקה (ג) של הסייג לסעיף – 181 בטלה;⁴⁰
 - (ב) אחרי סעיף 181 יבוא סעיף זה:
- 181א. "התיר האיש קשר נישואין על כורחה של האשה, באין פסק דין של בית משפט או בית דין מוסמך המחייב את האשה להתרת קשר הנישואין – האיש אשם בפשע ודינו מאסר עד חמש שנים."

מקורות

- אמיר, ד' (1996). "אחראית", 'מחויבת' ו'נבונה': כינון נשיות ישראלית בוועדות להפסקת הריון". תיאוריה וביקורת, 7, 247 – 254.
- אמיר, ד' ונבון, ד' (1989). הפוליטיקה של הפלות. המרכז לפיתוח על-שם ספיר, אוניברסיטת תל-אביב.
- בובר-אגסי, י' (1982). "מעמד האשה בישראל". בתוך: ד' יורעאלי, א' פרידמן ור' שריפט

40 סעיף 181 התיר ביגמיה למוסלמים.

- (עורכות), נשים במלכוד (ע' 210-230). תל-אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.
 בן-אליעזר, א' (1994). "אומה במדים ומלחמה: ישראל בשנותיה הראשונות". זמנים, 49, 51-65.
- בן-אליעזר, א' (1995). דרך הכוונת: היווצרותו של המיליטריזם הישראלי, 1936-1956.
 תל-אביב: דביר.
- בן-זיו כרמל, א' (1981). "מפלגות ונשים בישראל 1947-1977: ניתוח של פניות בתעמולת בחירות". חיבור לשם קבלת תואר מ.א., אוניברסיטת חיפה.
 ברנשטיין, ד' (1987). אשה בארץ ישראל: השאיפה לשוויון בתקופת הישוב.
 תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הייזלטון, ל' (1978). צלע האדם: האשה בחברה הישראלית. ירושלים: עידנים.
 הרצוג, ח' (1994). נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- יזרעאלי, ד' (1984). "תנועת הפועלות בארץ ישראל מראשיתה עד 1927". קתדרה, 32, 109-140.
- יזרעאלי, ד', פרידמן, א' ושריפט, ר' (עורכות) (1982). נשים במלכוד. תל-אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.
- להב, פ' (1993). "כשהפליאיטיב רק מקלקל: הדיון בכנסת על חוק שיווי זכויות האשה". זמנים, 46-47, 149-159.
- סבאטלו, א' (1990). "ההפלות והבעייה הדמוגרפית בישראל". חברה ורווחה, י, 69-75.
- עזריהו, ש' (1977). התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בישראל: פרקים לתולדות האשה בישראל. חיפה: הקרן לעזרת האשה.
- פוגל-ביז'אווי, ס' (1992). "האמנם בדרך לשוויון? מאבקן של הנשים לזכות בחירה בישוב היהודי בארץ ישראל, 1917-1926". מגמות, לד(2), 262-284.
- פלד, י' (1993). "זרים באוטופיה: מעמד האזרחי של הפלסטינים בישראל". תיאוריה וביקורת, 3, 21-35.
- פניכל, ז' (1958). "דיני עבודת נשים". הפרקליט, 15, 25-40.
- פנסטר, ט' (1996). "ג'נדר ומרחב, פרספקטיבה של תכנון ופיתוח ישובי הבדואים בנגב". מאמר שהוצג בכנס האגודה הסוציולוגית הישראלית, בית ברל.
- קימרלינג, ב' (1993). "מיליטריזם בחברה הישראלית". תיאוריה וביקורת, 4, 123-140.
- קנב, י' (1962). "המדיניות הדמוגרפית של ישראל". בתוך ספרו: חברה בישראל ותכנון סוציאלי (ע' 73-86). תל-אביב: עם עובד.
- רדאי, פ' (1982). "נשים במשפט הישראלי". בתוך: ד' יזרעאלי, פרידמן ור' שריפט (עורכות), נשים במלכוד (ע' 172-209). תל-אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.
- רדאי, פ' (תשנ"ד). "על השוויון". משפטים, כד, 241-281.
- רדאי פ', שלו, כ' וליבן-קובי, מ' (עורכות) (1995). מעמד האשה בחברה ובמשפט. תל-אביב: שוקן.
- שרפמן, ד' (1988). נשים ופוליטיקה. חיפה: הוצאת תמר, חברה להפצה בע"מ.
- Acker, J. (1992). "Gendered Institutions". *Contemporary Sociology*, 21(5), 565-569.

- Afshar, H. (ed.) (1987). *Women, State, and Ideology: Studies from Africa and Asia*. New York: SUNY Press.
- Albeck, P. (1972). "The Status of Women in Israel". *The American Journal of Comparative Law*, 20, 692–715.
- Aloni, Sh. (1973). "The Status of Women in Israel". *Judaism*, 22, 248–256.
- Anthias, F. and Yuval-Davis, N. (1989). "Introduction". In N. Yuval-Davis and F. Anthias (eds.), *Woman-Nation-State* (pp. 1–15). Basingstoke: Macmillan.
- Azmon, Y. (1990). "Women in Politics: The Case of Israel". *Gender & Society*, 2(4), 43–57.
- Barrett, M. (1980). *Womens' Oppression Today*. London: Verso.
- Berkovitch, N. (1997) "Motherhood as a National Mission". *Women Studies International Forum*, 20(5), 605–619.
- Berkovitch, N. (1999). *From Motherhood to Citizenship: Women's Rights and International Organizations*. Baltimore, MD: Johns Hopkins.
- Bernstein, D. (1987). *The Struggle for Equality: Urban Women Workers in Pre-State Israeli Society*. New York: Praeger.
- Bin-Nun, A. (1990). *The Law of the State of Israel*. Jerusalem: Mass.
- Bloom, A. (1982). "Israel: The Longest War". In N. Goldman (ed.), *Female Soldiers – Combatants or Non-Combatants* (pp. 137–162). Westport, Conn.: Greenwood.
- Bloom, A. (1993). "Women in the Defense Forces". In B. Swirski and M.P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff* (pp. 128–138). New York: Pergamon.
- Boris, E. (1989). "The Power of Motherhood: Black and White Activist Women Redefine the Political". *Yale Journal of Law and Feminism*, 34, 25–49.
- Charlton, S.E., Everett, J. and Staudt, K. (1989). "Women, the State, and Development". In S.E. Charlton, J. Everett and K. Staudt (eds.), *Women, the State, and Development* (pp. 1–19). New York: SUNY Press.
- Chazan, N. (1989). "Gender Equality: Not in a War Zone". *Israeli Democracy*, 3, 4–7.
- Connell, R.W. (1990). "The State, Gender, and Sexual Politics". *Theory and Society*, 19, 507–544.
- Dahlerup, D. (1987). "Confusing Concepts – Confusing Reality: A Theoretical Discussion of the Patriarchal State". In A.S. Sassoon (ed.), *Women and the State* (pp. 93–127). London: Unwin Hyman.
- Danino, A. (1978). *The Child Favored Family: Large Families in Israel*. Published by ZAHAVI – the Movement for Large Families in Israel.
- Diamond, I. (ed.) (1983). *Families, Politics, and Public Policy: A Feminist Dialogue on Women and the State*. New York: Longman.

- Dietz, M. (1992). "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship". *Daedalus*, 116(4), 1–24.
- Ehrlich, A. (1984). "Zionism, Demography and Women's Work". In *The Forbidden Agenda* (pp. 207–230). London: Zed Pub.
- Etzioni-Halevy, E. and Illy, A. (1986). "Women in Legislatures: Israel in a Comparative Perspective". *Contemporary Jewry*, 7, 65–79.
- Fogiel-Bijaoui, S. (1997). "Women in Israel: The Politics of Citizenship as a Non-Issue". *Israel Social Science Research*, 12(1), 1–30.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality* (Vol. 1). New York: Random House.
- Fox Piven, F. (1985). "Women and the State: Ideology, Power, and the Welfare State". In A. Rossi (ed.), *Gender and the Life Course* (pp. 265–287). New York: Adline.
- Franzway, C. and Connell, W.R. (1989). *Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy and the State*. Oxford: Polity Press.
- Friedlander, D. (1974). "Israel". In B. Berleson (ed.), *Population Policy in Developed Countries* (pp. 42–97). New York: McGraw-Hill Book Co.
- Friedlander, D. (1979). "Zionism and Population". In D. Friedlander and C. Goldscheider (eds.), *The Population of Israel* (pp. 5–14). New York: Columbia University Press.
- Gaitskell, D. and Unterhalter, E. (1989). "Mothers of the Nation: A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress". In N. Yuval-Davis and F. Anthias (eds.), *Woman-Nation-State* (pp. 58–78). Basingstoke: Macmillan.
- Gordon, L. (ed.) (1990). *Women, the State, and Welfare*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hartman, H. (1981). "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union". In L. Sargent (ed.), *Women and Revolution* (pp. 1–41). Boston: South End Press.
- Held, D. (1985). "Central Perspectives on the Modern State". In his *State and Societies* (pp. 1–55). Oxford: Blackwell.
- Helman, S. (forthcoming). "From Soldiering and Motherhood to Citizenship: A Study of Four Israeli Peace Protest Movements". *Social Politics*, 6(5).
- Henderson, L. (1991). "Law's Patriarchy". *Law and Society Review*, 25, 411–443.
- Herzog, H. (1996). "Why So Few? The Political Culture of Gender in Israel". *International Review of Women and Leadership*, 2(1), 1–18.
- Herzog, H. (1998). "Homefront and Battlefield: The Status of Jewish and Palestinian Women in Israel". *Israel Studies*, 3(1), 61–84.
- Izraeli, D. (1992). "Culture, Policy, and Women in Dual Earner Families in

- Israel". In S. Lewis, D. Izraeli and H. Hootsmans (eds.), *The Dual Earner Family in Comparative Perspective* (pp. 19–45). London: Sage.
- Izraeli, D. (1997). "Gendering Military Service in the Israeli Defense Forces". *Israel Social Science Research*, 12(1), 129–166.
- Kahn, M.S. (1998). "Putting Jewish Wombs to Work: Israelis Confront New Reproductive Technologies". *Lilith*, 23(2), 30–32.
- Kandiyoti, D. (ed.) (1991). *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- Karp, J. (1989). "The Legal Status of Women in Israel Today". *Israeli Democracy*, 3, 8–14.
- Kerber, L. (1993). "May All Our Citizens be Soldiers and All Our Soldiers be Citizens: The Ambiguities of Female Citizenship in the New Nation". In J. Elshtein and S. Tobias (eds.), *Women, Militarism and War* (pp. 89–103). Savage, MD: Rowman & Littlefield Pub.
- Lahav, P. (1974). "The Status of Women in Israel: Myth and Reality". *The American Journal of Comparative Law*, 22, 107–129.
- Lahav, P. (1977). "Raising the Status of Women Through Law: The Case of Israel". *Signs*, 3, 193–209.
- Lapidus, G. (1977). "Sexual Equality in Soviet Policy: A Development Perspective". In D. Atkinson, A. Dallin and G.W. Lapidus (eds.), *Women in Russia* (pp. 115–138). Stanford: Stanford University Press.
- Lepervanch, M. (1989). "Women, Nation and the State in Australia". In N. Yuval-Davis and F. Anthias (eds.), *Woman-Nation-State* (pp. 35–67). Basingstoke: Macmillan.
- Lissak, M. (1985). "Boundaries and Institutional Linkages Between Elites: Some Illustrations from Civil-Military Relations in Israel". *Politics and Society*, 1, 129–148.
- MacKinnon, C. (1982). "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory". *Signs*, 7, 515–544.
- MacKinnon, C. (1983). "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence". *Signs*, 8, 635–658.
- McPhee, J. (1984). *La Place de la Concorde Suisse*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Nicholson, L. (1986). *Gender and History*. New York: Columbia University Press.
- Oldfield, A. (1990). *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*. London: Routledge.
- Peled, Y. and Shafir, G. (1996). "The Roots of Peace Making: The Dynamics of Citizenship in Israel, 1948–1993". *International Journal of Middle East Studies*, 28, 391–413.

- Raday, F. (1983). "Equality of Women under Israeli Law". *The Jerusalem Quarterly*, 27, 81–108.
- Raday, F. (1993). "The Concept of Gender Equality in a Jewish State". In B. Swirski and M.P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff* (pp. 18–28). New York: Pergamon.
- Ram, U. (1993). "Emerging Modalities of Feminist Sociology in Israel". *Israel Social Science Research*, 8(2), 51–76.
- Ramirez, F.O. and Weiss, J. (1979). "The Political Incorporation of Women". In J.W. Meyer and M.T. Hannan (eds.), *National Development and the World System* (pp. 238–249). Chicago: University of Chicago Press.
- Rhode, D.L. (1989). *Justice and Gender: Sex Discrimination and the Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Robbins, J. (1994). "Not Soldiers in the Ordinary Sense: The Israeli Women Soldiers and the Politics of 'Non-Military' Roles in the 1950's. M.A. thesis. Dept. of Sociology, Tel Aviv University.
- Safir, M.P. (1993). "Religion, Tradition and Public Policy Give Family First Priority". In B. Swirski and M.P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff* (pp. 57–65). New York: Pergamon.
- Sanday, R.P. (1981). *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sassoon Showstack, A. (ed.) (1987). *Women and the State*. London: Unwin Hyman.
- Scott, J. (1988). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Shafir, G. and Peled, Y. (1998). "Citizenship and Stratification in an Ethnic Democracy". *Ethnic and Racial Studies*, 21(3), 408–427.
- Shamgar-Handelman, L. (1986). *Israeli War Widows: Beyond the Glory of Heroism*. South Hadley, MA: Bergon & Garvey.
- Shapira-Libai, N. (1981). "The Concept of Sex Equality". *Israel Yearbook on Human Rights*, 11, 106–132.
- Smart, C. (1989). *Feminism and the Power of Law*. London: Routledge.
- Smart, C. and Brophy, J. (1985). "Locating Law: A Discussion of the Place of Law in Feminist Politics". In J. Brophy and C. Smart (eds.), *Women-in-Law: Explorations in Law, Family and Sexuality* (pp. 1–20). London: Routledge & Kegan Paul.
- Solomon, A. (1993). "Anything for a Baby: Reproductive Technology in Israel". In B. Swirski and M.P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff* (pp. 102–107). New York: Pergamon.
- Strum, Ph. (1989). "Women and the Politics of Religion in Israel". *Human Rights Quarterly*, 11, 483–503.

- Swirski, B. (1993). "Israeli Feminism Old and New". In B. Swirski and M.P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff* (pp. 285–302). New York: Pergamon.
- Swirski, B. and Safir, M.P. (1993). "Living in a Jewish State: National, Ethnic and Religious Implications". In B. Swirski and M.P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff* (pp. 7–17). New York: Pergamon.
- Thomas, G.M. and Meyer, J.W. (1984). "The Expansion of the State". *Annual Review of Sociology*, 10, 461–482.
- Unterhalter, E. (1987). "Women Soldiers and White Unity in Apartheid South Africa". In S. Macdonald, P. Holden and S. Ardener (eds.), *Images of Women in Peace and War* (pp. 100–121). Madison: Macmillan Education.
- Vogel, U. (1994). "Marriage and the Boundaries of Citizenship". In B. van Steenberg (ed.), *The Condition of Citizenship* (pp. 76–88). London: Sage Pub.
- Walby, S. (1994). "Is Citizenship Gendered?" *Sociology*, 28(2), 379–395.
- Weisberg, K. (ed.) (1993). *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wilson, E. (1977). *Women and the Welfare State*. London and New York: Tavistock Pub.
- Yuval-Davis, N. (1985a). "The Bearers of the Collective: Women and Religious Legislation in Israel". *Feminist Studies*, 11, 15–27.
- Yuval-Davis, N. (1985b). "Front and Rear: The Sexual Division of Labor in the Israeli Army". *Feminist Studies*, 11, 649–675.
- Yuval-Davis, N. (1987). "Woman/Nation/State: The Demographic Race and National Reproduction in Israel". *Radical America*, 21, 37–59.
- Yuval-Davis, N. and Anthias, F. (eds.) (1989). *Woman-Nation-State*. Basingstoke: Macmillan.