

פרשת המאבק על זכות הבחירה לנשים בתקופת היישוב: הסטטוס קוו ויצירת קטגוריות חברתיות*

חגי בועז

חוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

מבוא: מיתוס הסטטוס קוו

מנגנון הסטטוס קוו הוא בעל נוכחות כמו-מיתית במערכת היחסים בין דתיים לחילונים בישראל. הוא פועל בשני מישורים דיסקורסיביים: הוא מסמנם של הסדרי שעה בסוגיות של מחלוקת בין דתיים לחילונים, אבל בה-בעת הוא משמש גם סימן למורכבותה של הזהות היהודית הריבונית. כמיתוס, יוצא הסטטוס קוו משטח השיפוט המוצהר שלו – פוליטיקת היומיום – לכיוון הגדרתם הכוללת של היחסים הסבוכים, הפרדוקסליים לעתים, בין דתיים לחילונים. במונחי של רולאן בארת' (Barthes), הסטטוס קוו הוא גם "מובן" וגם "צורה"; הוא הופך את ההיסטוריה הפרטיקולרית של המושג לבעלת משמעות החורגת מהוראתו המיידית. בספרו, יהדות כסטטוס קוו, מתבסס יגאל עילם (2000, 120) על מנגנון הסטטוס קוו כדי לדון בקיומה של "מעטפת אידיאולוגית... שאפשרה את שיתוף הפעולה ואת דו-הקיום של היסודות החילוניים והדתיים בציונות". מעטפת זו היא הצורה, היא המיתוס, היא האליבי המפשר לכאורה בין היסודות המקוטבים בהווה הציונית – פרטיקולריזם ואוניברסליזם.

לסטטוס קוו אין נקודת התחלה. ניסיון לעקוב אחר מקורותיו מתסכל אמפירית, אך מרתק תיאורטית. באופן מסורתי, יש המצביעים על ראשיתו של הסטטוס קוו במכתב ששלחו הסוכנות היהודית והעומד בראשה, דוד בן-גוריון, למשרדי אגודת ישראל ב-1947, ובו הבטחה מעורפלת באשר לאופייה של המדינה. ניתוח ההקשר הפוליטי, ההיסטורי ואפילו הטקסטואלי שבו נמסר המכתב מפריך טענה זו.¹ לכל היותר ניתן לבחון אירוע

* המאמר התקבל לפרסום ביוני 2001. אני רוצה להודות לשהם מלמד, לעירית דקל, לנסים ליאון ולפנינה שטינברג שקראו גרסאות מוקדמות של המאמר. תודה מיוחדת לחנה הרצוג ולאברהם קורדובה, שמאמר זה הוא פרק מתוך עבודת מחקר בהנחייתם.

¹ פרידמן (1988) מעיר עוד כי "איש לא התייחס בתקופה ההיא למכתב זה כהתחייבות לשמירה על הסטטוס קוו בענייני דת במדינת ישראל. יתרה מזו, ד"ר יצחק לויין מביא את המכתב בהקשר לדין בחוקת המדינה, ולא בהקשר למשא ומתן על פתרון פוליטי ומעשי לשאלת מעמדם של חוקים ותקנות שיש להם זיקה לדת ולהלכה במדינת ישראל הריבונית" (שם, 48). מכאן, שמעמדו המאוחר של המכתב כבסיס מחייב להסדרים פוליטיים בין דתיים לחילונים היה יצירה פוליטית יותר ממגבלה

זה כנקודה נוספת שבה פוזרו הבטחות לא מפורשות לגבי עתיד לא ידוע של מדינה שעדיין לא קמה. הצעות אחרות לתאריך לידתו של הסטטוס קוו אינן חד-משמעיות (דוד 2000; לוז 1985). הרציונליות הטבועה בעצם שמו של הסטטוס קוו מתייחסת לנקודת זמן בעבר, שבה ניתן פתרון פרקטי ליישובן של מחלוקות; ואולם, נקודת זמן זו נותרת עלומה. כמיתוס, מקיים עקרון הסטטוס קוו יחס הפוך בין הוראת הזמן שלו במישור המיתי לבין תפיסת הזמן במישור הפרקטי. הקפאתו של המצב הקיים או חזרה לסדר הקודם כפתרון ליישוב קונפליקטים היא הבטחה שקרית, שכן סדרי העבר – כמו סדרי העתיד – מופקעים על ידי מנגנון הסטטוס קוו מן ההיסטוריה הפרקטית אל ההיסטוריה המיתית.

“המיתוס עולה מהאקראיות”, כותב בארת’ (1957 [1998, 252]), ומתכוון לכך שהמיתוס יוצא מאירוע היסטורי ספציפי ויוצק בו משמעות החורגת מגבולותיו המקוריים. כיצד ניתן לפענח מיתוס? על ידי חשיפת עברו ההיסטורי, מצד אחד, וחשיפת הוראתו התרבותית, האל-זמנית, מצד אחר. מכאן, שלפענוח אופיו המיתי של מנגנון הסטטוס קוו דרושים שני מהלכים. יש לבחון מנגנון זה ברמתו המיתית, כלומר לבדוק את סביבת הפעולה האפשרית שלו, את הגיונו התרבותי ואת דימויי החברה שהוא מייצר. מעבר לכך, יש לבדוק את גבולותיו של המיתוס על ידי פירוקן למרכיביו ההיסטוריים. חילוץ של ההיסטוריה מן המיתוס מגלה את אופן פעולתו כאידיאולוגיה. תפיסות של אחדות, קונסנזוס ומצע רעיוני משותף, המצויות בהוראתו הערכית של מנגנון הסטטוס קוו, מתגלות כתחומות בגבולות חברתיים ברורים כאשר בוחנים אותן בזיקה למקרה ההיסטורי.

עיקר עניינו של מאמר זה אינו בתחום הפילוסופיה של המיתוסים אלא בסוציולוגיה שלהם. במהלך התמסרותן של ההיסטוריה ושל החברה למיתוס, נוצרות קטגוריות זהות מוגדרות, המקבעות את גבולות הקולקטיב. המאמר מנתח את פרשת המאבק על זכות הבחירה לנשים בראשית שנות העשרים של המאה ה-20 כמקרה מבחן להבנת פעולתו של מנגנון הסטטוס קוו, הן בעניין הסדרת הנפש המסוכסכת של הזהות היהודית המודרנית והן בעניין המקום שמנגנון זה מותיר לזהות הנשית היהודית המודרנית. מנגנון הסטטוס קוו מלהטט בוירטואוזיות בין טקטיקות של השהיה לטקטיקות של השעיה. כך, במעטה דיסקורסיבי הטוען לאחדות ולסולידריות, נוצר שיח פוליטי-מרחבי הגודר את החיים החברתיים בקווי גבול משפטיים ומינהליים ומחלקם לפי קווי גבול אלה. מעבר לכך, שיח פוליטי זה מקבע זהויות ותפקידים חברתיים ומעמיד אותם לרשותו של מנגנון ההסדרה.

משפטית. יתרה מזו, ניתוח המכתב עצמו מראה כי ההבטחות שניתנו בו יכולות היו להתפרש לכאן ולכאן. מנהיגי אגודת ישראל היו מודעים לכך, אך למעשה לא היתה בידם אפשרות ממשית לבטא התנגדות למכתב.

1. מנגנון הסטטוס קוו: ליברליזם בפעולה

הספרות המתמייחסת לסטטוס קוו מתחלקת לשני ז'אנרים עיקריים: כתבים משפטיים העוסקים בצד הפורמלי של תיקונים או הפרות של הסטטוס קוו, וספרות מחקרית, בעיקר מדיסציפלינת מדע המדינה, הבוחנת את הפונקציות הפוליטיות שלו. שני גופי ידע אלה שותפים לייצור החזות הליברלית של ישראל בכך שהם מקדמים הן את הרעיון והן את הפרקטיקה של מנגנון הסטטוס קוו, ומציגים אותו כבריח אידיאולוגי הנועל את המחלוקות בין דתיים לחילונים במסגרת דיון ליברלית. לז'אנר הראשון משייכים פסקי דין המבררים פרשיות שעומדות על נקודת התפר העדינה של המתח הדתי-חילוני.² לז'אנר השני שייכים מחקרים הבוחנים את הפונקציה שממלא הסטטוס קוו במנגנונים השונים ליישוב קונפליקטים (דוין-יחיא 1971; 1997). לשונו הפורמלית של הסטטוס קוו היא לשון משפטית, המאורגנת סביב הרעיון של שיח זכויות. השפה המשפטית, ככל שפה, מארגנת את המלל שלה סביב הרעיונות המרכזיים והפרקטיקות הבסיסיות של עולם התוכן של דובריה. שפתו של המשפט החילוני המודרני שואבת את עיקריה מן ההקשר הליברלי-דמוקרטי. היא משתמשת באוצר המילים המעוגן בעולם תוכני זה, ומונחי היסוד שלה (דעת מיעוט, דעת רוב, ייצוג הולם, זכויות הפרט) נראים כלקוחים כמעט כולם מן המחשבה הפוליטית המערב-אירופית המודרנית.

התנקזותו המסורתית-כמעט של שיח הסטטוס קוו לשדה המשפטי מלמדת רבות על הסביבה התרבותית-פוליטית שבה הוא מתאפשר. הזירה המשפטית משמשת בימה טבעית לעיצובו. התרכזותו במסגרת הפורמולה המשפטית מציגה אותו כפרקטיקה המאפשרת הֶסְדָּרָה של מתחים חברתיים באמצעות הליך משפטי ליברלי.

הזירה המשפטית מדמה את רעיון הסטטוס קוו לעקרונותיו של חוזה משפטי פורמלי, ואילו הספרות העוסקת בנושא מכיוון מדע המדינה מציגה את אופיו הפוליטי של עיקרון זה. חוקרי מדע המדינה מתייחסים לקשר שבין מנגנון זה לבין יישובו של הסדר החברתי במדינה דמוקרטית. ההקשר הדמוקרטי-ליברלי חיוני כסביבת פעולה של עקרון הסטטוס קוו, ואכן הדימוי העולה מקריאה בספרות התיאורטית הוא של חברה שנציגיה הנבחרים מיישבים קונפליקטים באופן פורמלי, באמצעות משא ומתן.

החוקר ארנדט לייפהרט (Lijphart 1984) מציע מודל של דמוקרטיה התאגדותית או הסכמית ביחס למנגנוני הסדרה, ובכללם גם המכניזם של הסטטוס קוו. מודל זה של דמוקרטיה מאופיין בדפוס פוליטי מיוחד, המאפשר את קיומה ההטרוגני של החברה

² דוגמאות אחדות לפסקי דין מרכזיים כאלה הן בג"צ 70/40 בקר נגד שר הביטחון, ועתירותיו של עורך הדין יהודה רסלר בשיתוף אגודת הסטודנטים, כמעט 30 שנה מאוחר יותר, נגד הפטור לבחורי ישיבות; בג"צ 58/68 שליט נגד שר הפנים, הדין בסוגיית רישומם של ילדים לאם לא-יהודייה במרשם התושבים של משרד הפנים; בג"צ 1000/92 בבלי נגד בית הדין הרבני הגדול, העוסק במתח שבין שתי הרשויות השיפוטיות, בית המשפט החילוני ובית הדין הרבני. הדוגמאות רבות וקצרה היריעה מלפרט את כולן; יש רק להסב את תשומת הלב לכך שהסוגיות המוזכרות מעסיקות את המערכת המשפטית מאז ימיה הראשונים של המדינה.

במסגרת יציבה של דמוקרטיה. דגם זה מסתייג מן העיקרון הגורף של הכרעת הרוב ויוצק בדמוקרטיה משמעות ליברלית יותר, המתבטאת בשורה של מאפיינים, כגון שיתוף נציגי המיעוט בהחלטות פוליטיות, הקמת קואליציות רחבות, חשיבותו של הייצוג היחסי בבית הנבחרים, מערך פעיל ותוסס של איזונים בין הרשויות וכן מערכת מפלגתית מגוונת. כתביהם של החוקרים לייפהרט ודאהל (Dahl 1967) על דמוקרטיה ופלוורליזם הם הרקע התיאורטי להבנת העיונים המחקריים שנערכו בישראל בתחום יחסי דת ומדינה. לייפהרט אף שימש השראה לחוקר אליעזר דון-יחיא, וזה הפך את שם ספרו של לייפהרט בעברית, פוליטיקה של הסדרה, למונח כולל למנגנון של יישוב הסכסוכים בענייני דת ומדינה בישראל. דון-יחיא מונה את עקרון הסטטוס קוו כאחד המרכיבים העיקריים בדפוס הפוליטי של ההסדרה. הוא מאמץ את הגדרתו של דאהל ל"וטו ההדדי" – המאפשר "למחנות היריבים להטיל וטו על שינויים הנעשים בסטטוס קוו הקיים והנוגעים לתרבות המשנה שלהם" – כהגדרה לעקרון הסטטוס קוו (דון-יחיא 1997, 25).

המאפיין המרכזי של עקרון הסטטוס קוו, ההופך אותו לאחד הסממנים הבולטים של דמוקרטיה התאגדותית ושל פוליטיקה קונסוציונלית, הוא רעיון ההימנעות מהכרעה. ההחלטה שלא להחליט, והסרתם של נושאים מעוררי מתח מסדר היום הפוליטי, אמורות לנטרל את פוטנציאל ההתלקחות הקיים בהכרעה לטובת צד זה או אחר. מסלול ההימנעות מהחלטה מוביל את המחלוקות לתחומים המשיקים לזירה הפוליטית המרכזית, ומשווה להן אופי א-פוליטי. כך מועברות שאלות של מחלוקת מן המישור הלאומי אל המישור המקומי; כך נמנעים גם מחקיקה מפורשת ברמה הפרלמנטרית ומסתמכים על חקיקת משנה, חוקי אד-הוק או הסדרים מינהלתיים. בדומה, שאלות מהותיות על זהויות חברתיות מתנסחות כשאלות טכניות של משפט ומינהל (גבאי ושנהב 1999). האסטרטגיה של הימנעות מהכרעה מארגנת חוקי משחק ברורים, הקובעים כיצד לא להחליט. לייפהרט, ובעקבותיו גם חוקרים ישראלים, מכנים מנגנון זה "דה-פוליטיזציה"³.

דה-פוליטיזציה זו באה לידי ביטוי בשני מהלכים מנוגדים הגיונית, אך ישימים פרקטית: בעוד שהסטטוס קוו מונע הכרעות ברמה הפרלמנטרית, הוא מאפשר לצדדים היריבים להוביל שינויים במישורים מקבילים של עשייה ציבורית. עקרון ההימנעות מהכרעה מוביל את הדיון מהרמה הפרלמנטרית והייצוגית אל מסלולים משפטיים ומינהלתיים, בעיקר מקומיים. אף על פי שעקרון ההימנעות מהכרעה מצטייר כההליך של דה-פוליטיזציה, מדובר למעשה במעבר של סוגיות המחלוקת ממישור אחד של עשייה ציבורית למישור אחר. הפוליטיקה של ההסדרה אינה יכולה שלא לפעול במסגרת ממסדית. מרחבי הפעולה שלה יהיו לעולם בעלי כללי משחק והתנהגות מוגדרים מראש. גם אם אין מדובר ברמה הפוליטית הגבוהה ביותר, מחלוקות יוכרעו לבסוף באופן ממסדי באחת משלוחותיה השונות של המדינה: בית המשפט, העירייה או משרד ממשלתי.

³ לפירוט ההיסטוריה של הפוליטיקה הקונסוציונלית בישראל, ראו כהן וזיסר 1998; נויברגר 1994.

הגיונו הכפול של עקרון הסטטוס קוו מתבטא בכך שבעודו מביא את הסוגיות שבמחלוקת לעצירה מוחלטת ברמת המעשה הפוליטי הלאומי, הרי הוא בעל אופי דינמי במישורים אחרים של עשייה, שבהם מוכרעות המחלוקות. עם זאת, על פי דימויו הציבורי, המצב הקיים נשאר על כנו ואין לגיטימציה פומבית ורשמית לשינוי. עצם פירוש השם "סטטוס קוו אנטה בלוס" מתייחס למצב שהתקיים לפני המלחמה, היינו המצב לפני שהתחוללו השינויים, לפני שהשתנה ההקשר החברתי. הסדר הרצוי – המצב הנכון והראוי – הוא הסדר הקודם, הסדר שהיה בעבר.

ראייה כזו יכולה להיחשב לבעלת מאפיינים שמרניים. השמרנות באה לידי ביטוי בין השאר גם בתפיסת זמן מוגדר: כל שינוי נבחן ביחס לתפיסת מציאות קפואה. תפיסת זמן כזו היא סינכרונית: הזמן ההיסטורי לא נתפס בה כהתפתחות רציפה ומתמשכת של אירועים הנשזרים זה בזה, אלא כתמונות המקבעות את המציאות, ואילו השינוי ההיסטורי נתפס כהפרה וכהפרעה לתמונת המצב הקפואה. הלגיטימציה לשינוי ניתנת רק בדיעבד, כאשר מהלכיו הסופיים כבר ברורים והוא משתלב בקיבעון חדש המצטרף לאלבום התמונות מן העבר, המספרות את סיפור המעשה של הסטטוס קוו.⁴

תהליכי הריאליפיקציה המעורבים בשיטת הסטטוס קוו מגבירים את הבלבול בין שדה המחקר לבין השיח התיאורטי על אודותיו. זאת מכיוון שהריאליפיקציה הקשורה לסטטוס קוו עובדת בשני מישורים: גם על המושג עצמו וגם על שדה הפעולה שלו. כפרקטיקה דיסקורסיבית, לסטטוס קוו קיום חמקמק, מופשט כמעט. ברמה התיאורטית הוא מתואר כעיקרון פרגמטי ואילו ברמה הפרגמטית הוא מנוסח כמושג תיאורטי, דגם מופת להסדר פוליטי שקיים בתיאוריה ויש להתאימו למציאות.⁵ בשל אופי לימינלי זה, מועד רעיון הסטטוס קוו לריאליפיקציה, שהיא תהליך שבו מוענקת ממשות לרעיונות מופשטים ולתפיסות נזילות;

⁴ המחשה לרעיון זה אפשר לראות בניסוחי ההסכמים הקואליציוניים בענייני דת ומדינה במהלך השנים. כך, למשל, בהסכם הקואליציוני מ-1974, שנחתם בין המערך, המפלגה הדתית-לאומית והמפלגה הליברלית, סוכם תחת הכותרת "סטטוס קוו בענייני דתיים", כי "בהמשך להסכמים הקואליציוניים הקודמים יישמר גם בתקופת הכנסת השמינית הסטטוס קוו בתחבורה הציבורית בשבת ובימי חגים. כנ"ל יישמר הסטטוס קוו בעניין חוק הנישואין והגיורשין ובכל שאר ענייני דת" (מצוטט אצל נויברגר, 1994, 45). ניסוח זה הוא נוסחת מפתח גם בהסכמים קואליציוניים אחרים, כפי שנויברגר מראה. לענייננו, דוגמה זו ממחישה את הטענה על אודות תפיסת הזמן הסינכרוני החבויה בסטטוס קוו. עצם השימוש הרווח במונח סטטוס קוו דווקא בהסכמים אלה מעיד על הוראתו: "מה שהיה הוא שיהיה". תפיסה מקובעת זו מתייחסת למרכיביה של המציאות החברתית לא במימד המאונך שלהם, היוצא מהקשר היסטורי בעל תכונות מאופיינות, אלא במימד המאונך שלהם, כחלקים תפקודיים במערכת חברתית, שיש לשמור על איזונם.

⁵ מהו הסטטוס קוו? תחילה נדמית התשובה ברורה מאליה: השארתו של המצב הקיים בין שני צדדים יריבים, במקרה דנן חילונים ודתיים. אבל על פי מה שראינו עוד קודם, עיקרון זה מקפל בתוכו היגדים סותרים החותרים זה תחת זה. אופיו זה של הסטטוס קוו כדבר והיפוכו, כאיפכא מסתברא, הוא העושה אותו לפרקטיקה דיסקורסיבית המערבת מסורת ליברלית-שמרנית, סביבת פעולה לאומית-דתית ומאפייני שיח פוסטמודרניים.

הם מוגדרים כעצם, כמהות בעלת מאפיינים פיזיים, מהות הניתנת למניפולציות. הריאליפיקציה היא כלי אידיאולוגי; היא מנציחה את השרירותי כטבעי בכך שהיא מוציאה אותו אל מחוץ להיסטוריה וליחסי הכוח שבהקשרם נוצר (Thompson 1990). הריאליפיקציה פועלת בשדה הסמנטי והיא אחד מסימני ההיכר הבולטים של המיתוס. היא משתמשת בשמות תואר, בשמות עצם ובתואר הפועל (בדרך כלל בצורתו הסבילה, להסוואת הפועל) כדי לצקת משמעות באובייקט הנדון ולשוות לו חזות טבעית, א-היסטורית. כשהסטטוס קוו מוגדר, הוא הופך למושג. הוא תופס נפח בחללה של התרבות הפוליטית הישראלית ונעשה אובייקט לדיון כמשתנה בלתי תלוי, כלומר כתופעה מסבירה. הסטטוס קוו הופך לדמות קבע באופרת הסבון הנמשכת של יחסי דת ומדינה.

הסטטוס קוו הוא אובייקט לתהליכי ריאליפיקציה לא רק כמושג; הוא מעורב בהם גם באופן פעיל כפרקטיקה. כאמצעי פוליטי, מאמץ עקרון הסטטוס קוו את מבט הגורגונה, המאכן את סביבתו הנזילה והכאוטית לכדי עולם ברור וקבוע. כדי לפעול את פעולתו, מחייב מנגנון הסטטוס קוו זהויות ברורות, מוגדרות ומיוצגות נאמנה.⁶ אידיאולוגיית הסטטוס קוו מקדמת דימוי סימבולי של מחנות מבוצרים היטב הערוכים זה מול זה. מחקרים סוציולוגיים מוכיחים שזהו דימוי שקרי; מתברר שהמציאות מורכבת יותר מן הדימוי הבינארי והדיכוטומי, ולמעשה מדובר במערך רציף, שחילונים גמורים ודתיים אדוקים מהווים בו מיעוט.⁷ אולם ככלי בשירות הפוליטיקה של ההסדרה זקוק הסטטוס קוו למהויות קונקרטיות כדי לפשר ביניהן. מיהו דתי? מיהו חילוני? מי מייצג אותם? מה מייצג אותם? אלו שאלות המחייבות ברור לשם הפעלת מנגנון ההסדרה; אלו שאלות המחייבות מניפולציה ריאליפיקטיבית של זהויות חברתיות.

עקרון הסטטוס קוו הוא מן הקונבנציות המרכזיות בתרבות הפוליטית הישראלית, כפי שאפשר ללמוד מתוך בחינת השיח האקדמי על החברה הישראלית. כך, למשל, קונספט ה"שסעים" המאפיין את השיח הסוציולוגי על החברה הישראלית מתקשר להגיונו של הסטטוס קוו, שכן הוראתו המילולית של רעיון השסע מתקשרת לאחדות פרוצה, לפיצול שאינו רצוי ואינו במקומו.⁸

היחס בין השסעים הממוסדים של החברה הישראלית ובין המנגנונים של פוליטיקת ההסדרה (ובראשם פרקטיקת הסטטוס קוו) הוא יחס מעגלי. כאן מתגלה שוב הגיונו הכפול של הסטטוס קוו: על פניו נראה שהוא מסרב להכיר בשסעים חברתיים כלגיטימיים, לשונו היא לשון האחדות וההסכמה; אולם כפרקטיקה הוא מחייב את קיומם של שסעים אלה.

⁶ הוא אמור, בין השאר, לפעול גם במישור הזהות עצמה. כאן מתגלה פן פרדוקסלי נוסף של הסטטוס קוו: כדי לפעול את פעולתו חייבות להיות ברשותו הגדרות זהות ברורות ומובחנות של המחנות היריבים, גם כאשר הוא עוסק בבעיית ההגדרה של זהותם-הם ממש. כך בפרשות הקשורות לסוגיית "מיהו יהודי" וחוק השבות.

⁷ יער ופרס 1998; אלאור 1998; דשן 1994.

⁸ תרבות פוליטית זו מאפיינת רק מחלוקות המצויות בתחומה של החברה היהודית בישראל. לגבי ה"שסע" היהודי-ערבי נכון יותר לדבר על "פוליטיקה של הרחקה" מאשר על "פוליטיקה של הסדרה" (דון-יחיא 1997).

כך, למשל, מעיר דון-יחיא על היחס בין קיומם של השסעים החברתיים לבין המנגנונים של פוליטיקת ההסדרה:

מיסודם של הבדלים חברתיים חשוב גם להפעלה מוצלחת של פוליטיקה הסדרית, מכיוון שזו מותנית בתהליכי הידברות ומיקוח בין נציגים מוסמכים של הקבוצות השונות, המסוגלים להטיל את מרותם על חברי הקבוצה. מצד שני, ההסדרים המאפיינים פוליטיקה מסוג זה נוטים בדרך כלל לשמר ולחזק את מיסודם הפוליטי של השסעים החברתיים, ולכן בעלי השפעה חוזרת על הצורך והאפשרות בהפעלת פוליטיקה של הסדרה (דון-יחיא 1997, 9).

מעבר לכך, ביסוד הנחת הפעולה של עקרון הסטטוס קוו ניצבת הסכמה מיתית, שמשרטטת בעצמה גבולות חדשים, מרחיקה ומכלילה קבוצות חברתיות שונות, ובכך תורמת לקיומם של השסעים החברתיים. הסטטוס קוו תורם לטשטוש הדיכוטומיה בין חברה למדינה והופך את הציניות לאמנות ממשל. שינויים מועברים לזירת פעילות ששטח השיפוט שלה קטן ומרחב הפעולה שלה מצומצם מכדי להפוך סדרים חברתיים ולערערם; העברה זו מאפשרת פיקוח ובקרה על השינויים. כאשר בכל זאת מתעוררת סוגיה החורגת מן התחום הצר שבו היא נדונה, הרי הכרעה בה מעוררת מיד ויכוח ומחלוקת חדשים. או-אז חוזר וצץ הסטטוס קוו כסדר הטבעי, הנכון והרצוי. בשלב זה מתגלה צדו המיטיב של הסטטוס קוו, הבא להשקיט את המהומה שפרצה שלא בידיעתו. חזרה למצב הקודם — ההיפותטי במידה רבה — נדמית כפתרון הטבעי, הפשוט והצודק.

זהו הפן המיתי שבסטטוס קוו. פן זה מתבטא לא רק באופן פעולתו המידי, אלא גם בקונוטציה הכללית שלו לעבר טוב יותר, שבו יחסי דת ומדינה היו מאוזנים יותר. זוהי בדרך כלל ההשקפה הציונית-חילונית, העורגת לזמנים שבהם מנגנוני הסטטוס קוו אילפו את הקונפליקט הדתי-חילוני ותחמו אותו לאזורים מוגדרים. מעבר לכך, מיתוס הסטטוס קוו נקשר פעמים רבות למיתוס אחר: החילונית. פירוקו של מיתוס אחד גורר גם את פירוקו של המיתוס השני. הגיונו הכפול של הסטטוס קוו מתחבר לאבסורדים ולפרדוקסים נוספים, המציינים את מגבלותיה של המהפכה הציונית, הנישאת על גבי שני מיתוסים אלה.⁹

2. המאבק על זכות הבחירה לנשים בשנות העשרים: היווצרותה של תרבות פוליטית

אף על פי שתיבת הלשון "סטטוס קוו" לא עלתה במהלך הדיונים בפרשת זכות הבחירה לנשים בשנות העשרים, לבחירה במקרה מבחן זה כמה טעמים. ראשית, מאבק זה, שהתנהל במשך

⁹ רונן שמיר (1998, 631) מציע את סיפור עלייתו ונפילתו של "משפט השלום העברי" בשנות העשרים כאפשרות נוספת לבחינת אפשרות קיומה של חילוניות יהודית ישראלית. לדבריו: "חילוניות... התקשתה להתפתח בנסיבות בהן, מחד גיסא, אורגנה הזהות הלאומית סביב טיפוח רעיון הריבונות המדינית, ומאידך גיסא, סביב זיהוי התרבות והקהילה עם הדת היהודית". ראו גם Shamir 2000.

כשמונה שנים (1918–1926), היה בעל הד ציבורי עצום. שאלת הנשים פילגה את היישוב למתנגדים ולתומכים. היא שימשה מעין מעבדה פוליטית, שבה שורטטו גבולות הליברליזם והדמוקרטיה של היישוב היהודי. במהלך פרשה זו נבחנו שיטות פוליטיות שונות, כמו בחירות כלליות ויחסיות, תעמולה, בחירות שבהן לגברים קול כפול, הכללתן והדרתן של קבוצות חברתיות שונות. אפילו הרעיון של משאל עם עלה לראשונה בהקשר זה.

שנית, שאלת הנשים, חוקת הקהילות וכינונה של כנסת ישראל היו הסוגיות הפוליטיות הבווערות בראשית שנות העשרים. ההקשר הפוליטי והחברתי הרחב המחבר בין פרשות אלה מתייחס לשאלת הסמכות, הלגיטימציה והייצוג של מוסדות היישוב בפני שלטונות המנדט הבריטי (פרידמן 1977). תקופה זו היתה גם תקופת גיבושה של התרבות הפוליטית בישראל, ותוצאות המאבקים האידיאולוגיים שהתנהלו אז בין הכוחות הפוליטיים השונים התוו במידה רבה את קווי המתאר של הפוליטיקה הישראלית למשך עשרות שנים (שפירא 1977).

שלישית, שאלת זכות הבחירה נוגעת באחד העצבים המרכזיים של מדינת הלאום: מושג האזרחות. קישורן של קבוצות חברתיות לפרויקט מדינת הלאום נערך באמצעות מושג האזרחות. שיח הלאומיות ושיח האזרחות הם דיסקורסים משלימים; הם מעגנים את הפרט במערכת של נאמנויות והתחייבויות, המניחה שרשרת של תפקידים שעליו לבצע בתמורה להכללתו בקולקטיב המיוחס. במחצית הראשונה של שנות העשרים, כאשר התארגנו מוסדות הייצוג הפומביים ביישוב, התנסחו יסודותיהם של שני אופני שיח אלה. מול הפרקטיקה הציונית, שניסתה ליישם את רעיונות הלאומיות היהודית במסגרת מושגים מערביים-ליברליים כמו חוקת הקהילות, כנסת ישראל וזכות הבחירה השווה, עמדו נציגי היישוב הישן והאורתודוקסיה האנטי-ציונית, שהציבו בפני ניסיונות ההתארגנות החדשים אתגר בדמותו של שיח שמרני מתחרה.

המאבק בעניין זכות הבחירה היה למעשה מאבק על אופייה של האזרחות הישראלית העתידית ועל מרכיביה. מאבק זה הסתיים בהתווייתם של חלק מן הדפוסים שייחסנו לפרקטיקת הסטטוס קוו. פרשת זכות הבחירה לנשים היא ציון דרך מרכזי בהתהוות התרבות הפוליטית של הסדרת מתחים וקונפליקטים בחברה היהודית בישראל. מעבר לכך, שאלת הבחירה השווה עוררה פעילות פוליטית ענפה בקרב ארגוני נשים שונים. במהלך המאבק על זכות הבחירה השווה קמו אגודות נשים בערים שונות והתארגנו על בסיס תביעה לשוויון זכויות. תביעה זו, שעמדה כתנאי ראשוני להשתתפות הנשים בחיים הציבוריים בארץ, חצתה גבולות פוליטיים ואיגדה נשים מזרמים אידיאולוגיים שונים בחזית המאבק.

2.1 תולדות המאבק בעניין זכות הבחירה לנשים

את פרשת זכות הבחירה לנשים אפשר לחלק לשתי תקופות:

(1) 1918–1920: בתקופה זו נדונה שאלת זכות הבחירה במסגרת ארגונים הראשוני של מוסדות הייצוג, כלומר באסיפות המכוננות ובוועד הזמני. תקופה זו מסתיימת בבחירות לאסיפת הנבחרים הראשונה, באפריל 1920.

(2) 1926–1920: תקופה זו מתאפיינת בתהליכי המיסוד של המסגרות הפורמליות של היישוב. במהלך תקופה זו נדונו גם הסוגיות של חוקת הקהילות וכנסת ישראל. לצד דיונים אלה, שבה ועולה שאלת זכות הבחירה לנשים כשאלה הקשורה לאופן התארגנותו הפוליטית העתידית של היישוב. פרשה זו מסתיימת עם כישלונם של החוגים הדתיים למנוע את השתתפותן של נשים בבחירות לאסיפת הנבחרים השנייה, בדצמבר 1925.¹⁰

2.1.1 1920–1918

הצהרת בלפור וכיבוש הארץ בידי הבריטים ב-1917 הפיחו תקוות גדולות בקרב המחנה הציוני, שציפה להתממשות הרעיון של בית לאומי בארץ-ישראל. תחושות אלה תורגמו לניסיונות לייסד מוסדות שייצגו את היישוב היהודי כולו בפני שלטונות המנדט. האסיפה המכוננת הראשונה התכנסה בינואר 1918, עוד לפני שהסתיים כיבוש הארץ. אסיפה זו, שעדיין לא כללה את כל נציגי היישוב, בחרה נציגות זמנית ("הוועד הזמני") שתנהל את ההכנות לקראת כינון המוסדות הנבחרים. השאלה של בחירת הנציגים למוסדות אלו עלתה במהלך הדיונים, והחוגים הדתיים הביעו התנגדות נחרצת למתן זכות בחירה לנשים. העניין עלה להצבעה, ובשל הימנעותם של המצדדים בזכות הבחירה הושג בסופו של דבר רוב נגד הענקתה של זכות זו לנשים (עזריהו 1947, 7). מניעת זכות הבחירה מנשים לא היתה דבר חדש בתולדות היישוב. כבר באסיפה הראשונה לגיבוש מוסדות היישוב, שהתקיימה בזכרון יעקב ב-1903, הוחלט על מניעת הזכויות הפוליטיות מנשים. ואולם, קו זה לא היה עקבי בכל מוסדות הייצוג היהודיים, שכן כבר בקונגרס הציוני השלישי (1899) הוכרה הזכות, ובישיבות של המוסדות הציוניים בחוץ לארץ ישבו נציגים דתיים לצד נשים. ההבדל בין ההתייחסות לשיתוף נשים בגוף פוליטי בחוץ לארץ לבין ההתייחסות לשיתוף דומה בארץ נכח כמעט לכל אורך תקופת המאבק: זכות שהיתה מובנת מאליה בארצות נכר, מחוץ לגבולות הארץ, בשלטון זר ובתרבות פוליטית מערבית, נתקלה בארץ במכשולים אידיאולוגיים קשים (כהנא 1984, 29–30).

המצב הביטחוני הקשה וחוסר יכולתו של הוועד הזמני לכפות מרותו והחלטותיו על היישוב המפולג והמסוכסך הביאו להחלטה לכנס אסיפה נוספת. האסיפה המכוננת השנייה התכנסה ביולי 1918 בחסותו ובברכתו של ראש ועד הצירים, חיים ויצמן. באסיפה זו היתה נציגות רחבה יותר מכיוון שהשתתפו בה גם נציגים מירושלים. דיוני האסיפה, שנמשכו יומיים, התמקדו בשאלת זכות הבחירה לנשים. בשלב זה כבר היו המחנות מסומנים בברור: השמאל תמך בזכות הבחירה לנשים, ואילו החוגים האורתודוקסיים התנגדו לה בתוקף. נציגי האיכרים התייצבו לצד השוללים את זכות הבחירה, בעיקר כחלק ממאבק כוחות נגד נציגי הפועלים, והקבוצות האזרחיות התחלקו בין תמיכה לשלילה לפי שיקולים פוליטיים (פוגל-ביז'אווי 1991, 264). לבסוף הושגה מעין פשרה: לנשים הוענקה הזכות לבחור, אך

¹⁰ מימון 1972; ברנשטיין 1987; פוגל-ביז'אווי 1991; כהנא 1984.

לא להיבחר. פשרה זו, שהציע נציג המזרחי, אמורה היתה לספק חלק מדרישות הנשים, מצד אחד, ולערוב לאחדות העם, מצד אחר.

כבר אז נשמעו טיעונים העתידים לזכות למעמד של בכורה בשיח הפוליטי על המתח החילוני-דתי. דובר רבות על אחריות, על מתינות, על אחדות העם ועל מאבקים גורליים יותר לעתיד היישוב. טיעונים אלה, שהשמיעו בעיקר הפועלים, לא יכולים היו לחפות על העובדה שמהו מוזר מאוד התרחש סביב הזכויות הפוליטיות והאזרחיות של קבוצה חברתית מסוימת. עקב ההחלטה החלה להישמע מחאה פמיניסטית, וכבר ב-1918 הוקמו אגודות נשים בתל-אביב-יפו, בראשון-לציון, בחיפה, בפתח-תקוה, בצפת ובירושלים. אגודות הנשים קמו כולן על רקע הדרישה לזכות בחירה שווה, ובכך שימשו רקע לתנועה חברתית חדשה, שלראשונה הציבה לנשים מטרות פוליטיות-חברתיות ולא פילנתרופיות.¹¹ האסיפה המכוננת השלישית התכנסה בדצמבר 1918, לאחר סיום המלחמה וכינונו של המשטר הצבאי בארץ. היא כונתה "המועצה הארץ-ישראלית", משום שהשתתפו בה נציגים מכל הארץ ומכל הזרמים הפוליטיים. האסיפה דנה בעיקר בשאלת ארגון של מוסדות היישוב. התוכנית היתה לקיים מערכת בחירות, שנבחרה יפעלו כ"אסיפה מייסדת". האסיפה דנה בחוקת הבחירות לאסיפת הנבחרים, וסוגיית הנשים הועלתה שוב. שוב התבצרו המחנות בעמדותיהם והדיונים להטו. לבסוף, גברה ידם של המצדדים בזכות הבחירה לנשים, ולוועד הזמני אף נבחרה אשה (שרה טהון מן הפלג האזרחי). על הוועד הוטלה המשימה להכין את הבחירות לאסיפת הנבחרים, כאשר העיקרון של זכות ההצבעה השווה הונח כעיקרון יסודי. תגובתם של האורתודוקסים, בייחוד מקרב החוגים החרדיים ברחוב הירושלמי, היתה קשה. רבני העדה החרדית, י"י דיסקין וי"ח זוננפלד, קראו להחרמת הבחירות כל עוד לא תבטל ההחלטה (פרידמן 1977, 157). לא היה זה איום של מה בכך. ההנהגה הציונית חששה מכינונו של גוף נבחר אלטרנטיבי, שימשוך אחריו גם את המחנה הדתי המתון וגם את המחנות העדתיים – שגילו אהדה לקו היהודי המסורתי – ויטען לנציגות אותנטית יותר של היישוב היהודי (שם, 158; פוגל-ביז'אווי 1991, 265). יתרה מזו, מחצית מבני היישוב חיו אז בירושלים והיה ביניהם רוב לאנשי היישוב הישן. איום קשה נשקף אפוא מתרגום הכוח המספרי הזה לכוח פוליטי, שיתחרה על הנהגת היישוב כולו בפני השלטון הבריטי, וישאיר את ניסיונות הארגון הציוני רק עם נציגות של מיעוטו של היישוב היהודי בארץ. זכות הבחירה לנשים הפכה לאבן הנגף העיקרית בארגון מערכת הבחירות לאסיפת הנבחרים, ואימה לנפץ לרסיסים את מסגרת הארגון החלשה (אטיאש 1963).

המצב העדין; הססנותה של מפלגת המזרחי, שנקרעה בין נאמנות לראשיה הרוחניים ובין מדיניותה הפרגמטית; והרצון לדחות את המחלוקות לפחות עד גמר ביקורה של הוועדה האמריקאית קינג-קריין בארץ,¹² הביאו לכך שהבחירות נדחו שש פעמים, עד שלבסוף הוחלט

¹¹ עזריהו 1947, 8-14; פוגל-ביז'אווי 1991, 264.

¹² הוועדה נשלחה לגבש נייר עמדה לנשיא ארצות הברית בעניין עתידו הפוליטי של המזרח התיכון.

כי הן יתקיימו לא יאוחר ממאי 1920.¹³ במהלך חודשי הדחייה ניסו אנשי המזרחי לנסח את עמדתם בנושא. הם כינסו מועצת רבנים שתקבע הלכה בעניין, וגם הרב קוק נדרש לנושא והפתיע את חסידיו בתשובתו הקיצונית. הוא קבע כי ההחלטה להקנות זכות בחירה לנשים פוגעת בעצם היהדות וכי יש לקרוא לאסיפת נבחרים נפרדת אם תמומש זכות זו (פרידמן 1977, 162). עם זאת, בוועידת המזרחי באמסטרדם הוחלט כי יש לקיים את הבחירות לאסיפת הנבחרים ללא הבדל מין.

קיומן של דעות שונות אלו הביך ובלבל את עסקני המזרחי, ויותר מכל שיקף את מערך הכוחות בין המחנות השונים במפלגה. שני גורמים הכריעו לבסוף את הכף לטובת ההשתתפות בבחירות: ועידת סן-רמו — שאישרה את ההחלטה להעניק לבריטניה מנדט על ארץ-ישראל על בסיס הצהרת בלפור — העניקה חיות מחודשת למחנה הציוני; והרעיון בדבר ארגון מוסדות עובריים לישות פוליטית עתידית הלהיב גם את המחנה הדתי (שם, 168). פרט לכך, בהתחשב בכוחו המספרי, קיווה המחנה הדתי להשיג באסיפת הנבחרים כוח פוליטי לא מבוטל, שישמש אותו לביטול זכות הבחירה לנשים.

במהלך כל האירועים וההתרחשויות האלה, התגבשה תנועת הנשים לשוויון זכויות. לארץ הגיעה פעילה פמיניסטית מארצות הברית, רוזה וואלט-שטרויס, שעזרה בארגון התנועה וסיפקה לה את הנופך הליברלי-אזרחי ואת הקשר עם ארגוני סופרגייסטיות אחרים בעולם. מלבד התאחדות הנשים לשוויון זכויות פעלה בארץ גם מועצת הפועלות, שנוסדה עוד ב-1911. כארגון, היתה מועצת הפועלות — אחד הגופים שנכללו במסגרת תנועת הפועלים — פעילה פחות במאבק לשוויון זכויות, אולם משורתיה באו המנהיגות הבולטות במאבק, כמו עדה מימון. שאלת זכות הבחירה לנשים עמדה בבסיסו של סדר יום ליברלי, הקורא ליצירתה של חברה אזרחית בעלת שיח של זכויות, והתאחדות הנשים ליכדה את שורותיה סביב זכות זו.

לעומת זאת, תנועת הפועלים, שדגלה ברעיון הסוציאליסטי והמעמדי, היתה בעלת אידיאולוגיה שונה במקצת. היא ראתה את שאלת זכות הבחירה לנשים כחלק משינוי כולל של החברה ולא כמטרה בפני עצמה. סדר יום זה הציב בפני חברות מועצת הפועלות שאלה מביכה: מצד אחד, הן היו אמורות ליהנות משוויון מלא במסגרת התוכנית הפוליטית המפלגתית, אבל מצד אחר, בלי מאבק על הענקת זכות הבחירה, לא יהיה להן כל משקל פוליטי.

בבחירות לאסיפת הנבחרים הראשונה התמודדו עשרים רשימות. שתי מפלגות היו רשימות נשים מובהקות (התאחדות נשים לשוויון זכויות ורשימת אגודות הנשים) ושתי מפלגות הציגו נשים כמועמדות ריאליות (אחדות העבודה והפועל הצעיר). הבחירות נערכו ב-19 באפריל 1920 בכל יישובי הארץ, למעט בירושלים, שכאמור מנו תושביה כמעט כמחצית מבני היישוב. באופן רשמי, ביטול הבחירות בירושלים נבע מן המצב הביטחוני

¹³ אטיאש 1963; פוגל-ביז'אווי 1991; פרידמן 1977.

הקשה לאחר מאורעות 1920. אולם, לטענת פרידמן, הסיבה האמיתית היתה נעוצה בחשש מהימנעות רבתי של החרדים, שתציג את הבחירות באור מגוחך בעיני השלטונות הבריטיים (שם, 166). בסופו של דבר, בעקבות ועידת סן-רמו ועקב השינוי בהלך הרוח של מנהיגי המזרחי, הוחלט לקיים את הבחירות גם בירושלים, במאי 1920. זו היתה אולי מערכת הבחירות המשונה ביותר שהתנהלה בארץ. לרשות הבוחרים בירושלים הוצבו שתי קלפיות, קלפי "כשרה" וקלפי "כללית". בקלפי ה"כשרה" חושב כל קול כקול כפול. כלומר, זכויותיו הפוליטיות של הגבר הירושלמי החרדי בבחירות 1920 הוכפלו, ואילו זכויותיה של האשה החרדית הירושלמית בוטלו.

אבל בחירות מוזרות אלה נשארו בגדר אנקדוטה פוליטית; על אף הקול הכפול של הגברים בירושלים לא הצליחו החוגים האורתודוקסיים לצבור רוב באסיפת הנבחרים הראשונה, ונציגי הפועלים הם שניצחו בבחירות. נראה היה שהאורתודוקסים הפסידו פעמיים. ראשית, בעצם השתתפותם הם נתנו לגיטימציה לכל הרכב אסיפה שייבחר; שנית, הרוב הגדול של תנועות השמאל המאורגנות וייצוגן הגבוה (יחסית) של נשים באסיפת הנבחרים סיכלו את תוכניתם לחוקק חוק שיבטל את זכות הבחירה לנשים.

2.1.2 1926–1920

מפלתם הכפולה של החרדים בבחירות לאסיפת הנבחרים הראשונה אמורה היתה לסמן את סוף המאבק בניצחונן של מפלגות השמאל, שצידדו בזכות הבחירה לנשים. אולם החרדים לא השלימו עם תבוסתם: הם לא השתתפו בשתי הישיבות הראשונות של האסיפה, וכשהגייעו לישיבתה השלישית של אסיפת הנבחרים ב-9 באוקטובר 1920, תבעו לקיים מחדש את הבחירות בתוך שישה חודשים, בלי השתתפות נשים. כשתביעתם הגורפת נדחתה, עזבו החרדים את המושב הראשון של אסיפת הנבחרים (אך לא את הוועד הלאומי שנוסד באותה אסיפה). המשבר הוצת מחדש על רקע הדיונים וניסיונות הארגון של חוקת הקהילות וכנסת ישראל, שהפכו לנושאים הראשיים על סדר היום הפוליטי של הוועד הלאומי ושל אסיפת הנבחרים. תוצאות הבחירות לאסיפת הנבחרים הראשונה אמורות היו לקבוע דה-פקטו ודה-יורה את השתתפותן של נשים בגוף הפוליטי כבעלות זכויות שוות; ואולם, הדיונים על הליך הבחירות לקהילות ולמוסדות הייצוג של כנסת ישראל העלו מחדש את הבעיה.

המושב השני של אסיפת הנבחרים, שהתכנס במאוס 1922, עמד שוב בסימן המאבק על זכות הבחירה לנשים. שוב חזרו המחנות הפוליטיים לעמדותיהם המוכרות, אם כי בכמה שינויים משמעותיים. ראשית, המזרחי הקצינה את עמדתה, וחמישה ימים לפני כינוס המושב הודיעה שהיא מצטרפת לחוגים החרדיים ולדעת רבניהם הירושלמים על החרמת האסיפה, כל עוד לא תבוטל זכות הבחירה לנשים. שנית, ניצחונן המרשים של מפלגות השמאל בבחירות ב-1920 אפשר להן להפעיל פרקטיקות של קואופטציה ונטרול של כוחות פוליטיים מתחרים על ידי הענקת הטבות ומינויים פוליטיים לאנשי מפלגות הספרדים והאיכרים, ששימשו לשון מאזניים. מלבד זאת, משחק הכוחות הפוליטי התנהל בין קבוצה מאורגנת, בעלת מיומנויות

פוליטיות ניכרות, לבין חוגי החרדים. מפתם של האחרונים בבחירות ועמדתם הלא-ברורה כלפי פרויקט ארגון היישוב כולו החלישו אותם מאוד, ולא אפשרו להם להקים קואליציה אלטרנטיבית מול כוחות השמאל (שם, 176).

מפלגות הנשים, שהיו כעת גם בעלות משקל פוליטי רשמי, התארגנו שוב למאבק על עצם הלגיטימציה לקיומן. אי-הופעתם של הגורמים הדתיים למושב השני של אסיפת הנבחרים וקביעתם שזכות הבחירה לנשים היא בבחינת פגיעה בגדרות המוסר היהודי – קביעה שביטאה את תהליך ההקצנה שעברו – עזרו לארגוני הנשים לנקוט תעמולה שהציגה את דו־הפרצופיות של גורמים אלה. התאחדות הנשים לשוויון זכויות פרסמה גילוי דעת ובו הציגה – אל מול עמדתם הנוקשה הנוכחית של אנשי המזרחי – את עמדתם הפשרנית הקודמת, שנתנה לגיטימציה לזכויות פוליטיות לנשים. התאחדות הנשים הזכירה שנציגי המזרחי אף קיימו בעבר ישיבות משותפות עם נשים. בגילוי הדעת הובעה תהייה אם מדובר בהשקפה דתית או במשחק פוליטי (כהנא 1984, 67). נוסף על כך, ניצחונן המרשים של הנשים בבחירות לאסיפת הנבחרים עורר פעילות פמיניסטית נוספת בארץ. בראשית שנות העשרים הוקם הסניף הראשון של הסתדרות הנשים העבריות בתמיכת הדסה, והפלבג הליברלי-אזרחי של תנועת הנשים נהנה מפריחה ארגונית (פוגל-ביז'אווי 1991; הרצוג 1994א).

המושב השני של אסיפת הנבחרים התכנס לבסוף בלא החלטה פורמלית, לשלילה או לחיוב, בעניין זכות הבחירה לנשים. הנימוקים לדחיית אישורה של חוקת הבחירות במושב השני התבססו בעיקר על הטיעונים המוכרים בדבר אחדות העם. בסופו של דבר, הוחלט להחזיר את הסוגיה לטיפולו של הוועד הלאומי, וזה החליט לכנס מושב שלישי לאסיפת הנבחרים, שבו תידון מחדש חוקת הבחירות.

במהלך שלוש השנים שחלפו מכינוס המושב השני עד כינוסו של המושב השלישי, עלו סוגיות נוספות שמוקדן משולש היחסים דת, מדינה ונשים. שאלות בדבר חוקי הירושה והאפוטרופסות העתידיים נוסחו שוב במשוואה המוכרת של כוחות ליברליים מתקדמים מול כוחות הדת המסורתיים. סוגיות אלה נדונו מול השלטון הבריטי ונציגותו המשפטית. הוועד הלאומי דן בסוגיות והכריע לטובת הכוחות הליברליים המתקדמים; אולם ההחלטה נגנזה בלחצו של רב אחד, נציג המזרחי, שאיים בעזיבת הוועד הלאומי (כהנא 1984, 69).

המאבק למען זכויות פוליטיות לנשים היה, מבחינת ארגוני הנשים, חלק ממאבק פמיניסטי כולל להוצאתם של ענייני מעמד האשה, בחברה המתגבשת בארץ, מתחום שיפוטו של המשפט ההלכתי. על אף ניסיונות הפשרה שניסחו גורמים שונים, מאבק זה לא יכול היה להסתתר ולהיבלע מאחורי ניסוחים מיופייפים ופוליטיקה פרגמטית, שעתידיים היו לאפיין את ההתמודדות עם מאבקים שונים בשלבים מאוחרים יותר של הפוליטיקה היישובית והישראלית. ארגון חוקת הקהילות וכנסת ישראל קבעו מסמרות ביחס לתרבות הפוליטית העתידית, וקשה היה להימלט מהכרעה לגבי מאפייני האזרחות העתידית של קבוצות חברתיות שונות. במהלך הזמן שעבר מן המושב השני של אסיפת הנבחרים עד

מושבה השלישי, גדל נפח הפעילות הארגונית של תנועת הנשים. חברות חדשות נרשמו, כנסים נערכו והתודעה הפוליטית של הנשים גובשה מחדש.

לקראת סוף 1923 הוצע פתרון יצירתי לסיום המשבר. נציגי המזרחי העלו רעיון מ-1919, שלפיו ייערך משאל עם בקרב הגברים ביישוב לאישורה או לביטולה של זכות הבחירה לנשים. השמאל לא שלל את רעיון משאל העם באופן גורף, אבל התנגד לשיתוף בלעדי של גברים בו. ארגוני הנשים הכריזו על יום תעמולה ארצי למען זכויותיהן הפוליטיות. ביום זה השתתפו נשים וגברים באסיפות שכונסו בכל הארץ ובהן הודגשה זכותן הפוליטית של הנשים. למאבק המכריע במושב השלישי התגייסו גם ארגוני נשים בינלאומיים, ששלחו מכתבים לוועד הלאומי בדרישה להעניק זכות בחירה שווה לנשים ולגברים. בשלב זה, פחות או יותר, חל פיצול בין תנועת הנשים לבין מועצת הפועלות, שעברה שינויים ארגוניים ופרסונליים אשר העמידו בראשה מנהיגות נאמנה יותר לדוקטרינה המפלגתית של תנועת הפועלים, שלא ששה להמשיך את שיתוף הפעולה עם הזרמים האזרחיים.

המחנה הדתי אף הוא גיבש עמדה נוקשה לקראת ההכרעה במושב השלישי של אסיפת הנבחרים. נציגיו הודיעו שיחרימו את המושב אם ייאלצו לשבת לצד נשים, ושוב עלה הרעיון של משאל עם לגברים בלבד. לאחר משא ומתן חשאי שהתנהל בין דוד ילין, יושב ראש הנהלת הוועד הלאומי, לבין נציגי החרדים, הגיעו הצדדים לפשרה ולפיה שאלת זכות הבחירה לנשים היא שאלה דתית, אבל למרות זאת תועמד להצבעה חשאית. אם תוצאות ההצבעה יעלו בקנה אחד עם ציפיותיהם של החוגים החרדיים, הם ישתתפו באסיפה, אם לא – ייבדלו ממנה (שם, 75). הסכם זה לא התקבל על דעתם של רוב הצירים. נציגות ארגוני הנשים הוקיעו שוב את צביעותם של הגורמים הדתיים, משום שאלה הגדירו את שאלת זכות הבחירה לנשים כשאלה דתית ולא כסוגיה פוליטית. לבסוף, עם פתיחתו של המושב השלישי של אסיפת הנבחרים באפריל 1925, נדחה ההסכם ברוב גדול.

דחיית ההסכם והקביעה שהבחירות ייערכו לפי עקרון שוויון הזכויות גרמו לצירי החרדים והמזרחי לממש את איומם ולפרוש מאסיפת הנבחרים. הם הצהירו על הקמתה של אסיפת נבחרים אלטרנטיבית ואף הקימו ועד זמני. אולם התארגנות זו לא משכה אלא נציגים בודדים מן הימין, שכן נציגי האיכרים לא היו מוכנים להרחיק לכת עד כדי העמדת החרדים כמנהיגי אגף הימין. גם ההסתדרות הציונית העולמית מיהרה להכריז כי אין היא מכירה בוועד הלאומי של אגף הימין (פרידמן 1977, 179). צירי המזרחי שבו והעלו את רעיון משאל העם כמוצא מן הסבך. המזרחי היתה מעין לשון מאזניים בין האגף הימני לשמאלי, מיקום שהעניק לדרישותיה משנה תוקף, והוועד הלאומי קיבל את רעיון משאל העם בתנאי שישתתפו בו נשים ושתוצאותיו יהיו מחייבות. אגף הימין הסכים לתנאים אלה, והמשאל נקבע ל-8 בנובמבר 1925 (פוגל-ביז'אווי 1991, 270).

משאל העם לא התקיים לבסוף, בשל התנגדותם של החוגים החרדיים הקיצוניים לעריכת הליך הכרעה דמוקרטי בשאלה שנחשבה בעיניהם לשאלה דתית. כרוזים חריפים נגד השתתפות במשאל העם הודבקו ברחובות ירושלים. כתוצאה מעמדה לא מתפשרת זו

התמוטטו מיד אגף הימין ומפלגת החרדים. ההתמוטטות נבעה בעיקר מחוסר ההתאמה ושיתוף הפעולה בין הזרוע העסקנית של מפלגת החרדים לנציגותה הרוחנית, שלא הכירה בכללי המשחק הפוליטיים הליברליים כפי שהותו באסיפת הנבחרים (פרידמן 1977, 181). המזרחי הודיעה שאין טעם לקיים משאל עם בלי השתתפות החרדים. למפלגת החרדים היתה זו מכה אנושה, שסימנה את ראשיתו של תהליך ההיכדלות הכולל של קבוצה חברתית זו, ואת יציאתה ממסגרות הארגון של היישוב החדש.

הבחירות לאסיפת הנבחרים השנייה היו אזוריות והתקיימו על בסיס שוויון זכויות לגברים ולנשים. שיעור ההשתתפות בהן היה נמוך יחסית לבחירות ב-1920 ועמד על 56 אחוזים. רשימות הנשים שוב קצרו הצלחה בבחירות, והצליחו להכניס 25 נציגות מתוך 221 נציגים (פוגל-ביזאווי 1991, 271). בראשית 1926 התכנס המושב הראשון של אסיפת הנבחרים השנייה והכריז רשמית על שוויון זכויות לנשים בכל ענפי החיים האזרחיים, המדיניים והכלכליים של היישוב העברי (עזריהו 1947, 38). השלטונות הבריטיים הכירו בהכרזה זו ב-1927. המאבק על זכות הבחירה לנשים תם.

2.2 מאבק אידיאולוגי ויצירתה של תרבות פוליטית

במהלך המאבק על זכות הבחירה השווה סומנו הנשים כקו גבול סימבולי, שחצץ בין מודרניים למסורתיים, בין מחדשים לשמרנים, בין צעירים למבוגרים ובין היישוב החדש, על עקרונותיו ועל דימויו העצמיים, לבין היישוב הישן. המאבק התנהל בעצם על הפרתם ועל הסגתם של גבולות אלו, שהיו טבועים בדפוסים תרבותיים עמוקים בהווה היהודית של ארץ-ישראל המנדטורית. "נשים" ו"נשיות" הפכו לקטגוריה הנתונה למשא ומתן, סלע מחלוקת שאיים לפרק את מסגרות הארגון הפוליטיות של היישוב החדש. הקונפליקט הדתי-חילוני התלהט סביב "שאלת הנשים", שהפכה לסמל בעיני כל מחנה ומחנה. כך, למשל, במהלך הדיונים בוועד הפועל של הוועד הזמני ב-1919, מתאר חבר מפלגת המזרחי את עמדתו של הרב זוננפלד, מראשיהם הרוחניים של חוגי החרדים:

היתה לי שיחה עם רבי חיים זוננפלד בירושלים והוא אמר לי: "כל זמן שהציונות היתה ציונות – ייסוד מושבות חדשות, ביסוס הקיימות וכו' – היה מישוהו מבינינו אשר אמר, כי עלינו לצאת מארבע אמותינו ולהילחם בה? אבל, כשיש לנו ההרגשה, כי יבואו לומר לנו מה זה חינוך ומה זה חושן משפט וכו' – הן מוכרחים אנו לצאת ולהילחם" (א"צ J1/8775).

מלבד סילוף האירועים ההיסטוריים, בדבריו אלה של זוננפלד טבועה ההשקפה כי עניין הנשים פוגע פגיעה עמוקה בלב-לבה של ההווה הדתית. הוא משווה את סוגיית הנשים לעניינים הנחשבים לפנים-קהילתיים, כמו חינוך ומשפט. הסגת הגבול כאן היא ברורה: נשים שייכות לספֶרה הפרטית; הוצאתן הכפויה לזירה הציבורית מערערת את המרקם המסורתי של הקהילה, וברור שהיא נחשבת לפגיעה ולהתקפה על ענייניה הפנימיים. עד מהרה החרף הוויכוח, עד שד"ר שרמן, מאנשי האגף האזרחי, הזהיר כי:

אמנם מוקדם עדיין כי תתפרץ מלחמה בין שני החלקים של העם העברי בארץ-ישראל – החלק הדתי והחלק החילוני, אולם אנו רואים כי הננו עומדים בפני חשש של התפרצותה (א"צ J1/8775).

אכן, הוויכוחים בישיבת הוועד הפועל של הוועד הזמני הפכו לצחצוח חרבות אידיאולוגי. בשאלת זכות הבחירה לנשים נשזרו מישורים נוספים של קונפליקט בין המחנות, אשר התבצרו תחת דגלי "היישוב החדש" ו"היישוב הישן". בחילופי דברים סוערים אלה יש יותר מוויכוח ענייני על זכות הבחירה לנשים. בסערת הדיון הועלו סוגיות נוספות השנויות במחלוקת והמתייחסות ללבו של האתוס הציוני – פרודוקטיביות, כיבוש העבודה וחידוש השפה. "זה אצלי ברור", קבע באותה ישיבה בלומנפלד, איש המחנה החילוני, "אין כאן שאלת הדת והמצב הבלתי ברור, כאן יש שאלה להפרעת הציוניות" (א"צ J1/8775).

שאלת זכות הבחירה לנשים הפכה במהלך שנות העשרים לזרז מרכזי להצתת המתחים בין המחנה החילוני למחנה הדתי. "הנשים" הפכו ל"שאלה", שדרשה תשובה מכריעה. ניסוח התשובה לשאלה זו היה מלווה ביצירתה של תרבות פוליטית, שמאפייניה המרכזיים עולים בקנה אחד עם מאפיינים של פרקטיקת הסטטוס קוו, כפי שהוצגו בפתח המאמר. התרבות הפוליטית שליוותה את המאבק על זכות הבחירה לנשים התעצבה סביב שלוש סוגיות מרכזיות: העדפת הפשרה על פני ההכרעה; התגבשותן של קבוצות זהות לגיטימיות; וגידורו של המרחב הציבורי. שלושה מוקדים אלה עתידים להיות מרכזיים בתרבות הפוליטית של הסדרת היחסים בין דתיים לחילונים בחברה היהודית. פרשת זכות הבחירה מדגימה במובהק, כפי שיוסבר בהמשך, את היגיון פעולתה של התרבות הפוליטית – שבשיח הציבורי בן-התקופה עדיין אינה זוכה לשם "סטטוס קוו".

האנטגוניזם והקונפליקט המתמשכים בין דתיים לחילונים מתגלים בהקשר לזירות פעולה פומביות. זירות אלה מסומנות ומנוכסות על ידי כל אחת מן האידיאולוגיות המתחרות, אך הן גם מסמנות את קו הגבול הסמלי בין המחנות הנצים. כך הופכים אזורי קונפליקט אלו לאתרים מטונימיים של הקרע האידיאולוגי המתרחב בין המשגות חברתיות שונות.¹⁴ בחינתם של אתרים אלה מגלה תמונה דינמית של מאבקי כוח ומהלכים אסטרטגיים המתחרים על הגדרות מצב. אתרים אלה מועדים לניכוס על ידי פרקטיקות הסטטוס קוו, המסמנות את זירת המאבק, את מושאו ואת נושאו הלגיטימיים. בפרשת זכות הבחירה השווה הפך מושג הנשיות לאתר מטונימי כזה. כקטגוריה מובחנת, הפכה הנשיות היהודית לסמל בעיני כל אחד מן המחנות. זירת ההתגוששות בין דתיים לחילונים ייצרה זהויות נשיות שונות.

ייצור זה של זהויות היה בעל פנים כפולים: העמדה נוסחה גם כלפי הצד היריב, אך במידה רבה גם כלפי המחנה עצמו. כך, זהותה של האשה הדתית או זו של בת היישוב

¹⁴ כך, למשל, אפשר לדבר על השבת כעל אזור מטונימי שכזה, דימוי נרדף לקונפליקט בין דתיים לחילונים.

החדש הפכה לכלי אידיאולוגי במאבק. מבחינה זו, הזהות הנשית שימשה לא פעם קו סימבולי לסמן בו את ההבדל בין המחנות הנצים, אך גם משאב פוליטי להגדרת איכות המחנות בעיני עצמם.

2.2.1 פשרה ו"דמוקרטיה התאגדותית"

המאבק על זכות הבחירה השווה התנהל במשך שמונה שנים. בנקודה מסוימת, בבחירות לאסיפת הנבחרים הראשונה, נדמה היה כאילו המאבק הגיע לקצו עם הענקת זכות בחירה מלאה לנשים. מדוע, אם כן, התעורר מחדש הוויכוח לאחר שכבר נקבע התקדים? אחד המאפיינים הבולטים של הפרשה, בשני שלביה – לפני הבחירות לאסיפת הנבחרים הראשונה ואחריהן, הוא הנטייה לפשרה ולדחיית ההכרעה. כאמור, הבחירות הראשונות נדחו שש פעמים, הבחירות לאסיפת הנבחרים השנייה נדחו במשך שנים בשל שאלת זכות הבחירה, והחשוב מכל אולי – המערכת הפוליטית, בראשות מחנה השמאל, היתה מוכנה להעביר את שאלת זכות הבחירה לנשים להכרעתו של משאל עם.

כדאי להתעכב על נקודה זו. מחנה השמאל, על מצעו האוניברסלי – ובתקופת שיא במהפכנותו – היה מוכן לא רק לשקול את שאלת זכות הבחירה לנשים אלא גם להעמיד זכות זו למבחן במשאל עם, שלא ברור כלל כי תעבור אותו בהצלחה. מה עמד מאחורי רעיון משאל העם? יש לזכור שקבלת ההצעה של המזרחי לגבי משאל העם היתה מלווה בהקמתה של אסיפת נבחרים אלטרנטיבית של אגף הימין. אף על פי שההסתדרות הציונית העולמית סירבה להכיר באסיפה האלטרנטיבית, מיהר מחנה השמאל לקבל את הצעתה של מפלגת לשון המאזניים, המזרחי.

מהלך זה ממחיש את אחד המאפיינים המרכזיים של התרבות הפוליטית בתקופת היישוב: העדפה של מודל הדמוקרטיה ההתאגדותית על פני מודל ההכרעה. יצחק גל-נור (1996), בניתוחו ארוך הטווח של המערכת הפוליטית בישראל, אפיין את תקופת היישוב כ"בעלת כושר היגוי ויציבות", המתבססת על רמה גבוהה של הסכמיות בדבר מטרות היסוד של החברה היהודית. הסכמיות זו, טוענים משה ליסק ודן הורוביץ (1977), היא שסיפקה את הלגיטימציה לפעולתם של מוסדות היישוב. הניתוח הפלורליסטי של גל-נור ושל ליסק והורוביץ מתייחס ליצירתו של מרכז פוליטי, המנווט באמנות הממשל בין הקבוצות החברתיות השונות ומגשר על האנטגוניזם ביניהן. מרכז כזה, טוענים ליסק והורוביץ, שואב את כוחו מבסיס ערכי משותף של הסכמיות וקונסנזוס. מקרה המבחן שלפנינו מדגים את אופן התגבשותו של מודל הדמוקרטיה ההתאגדותית, אך בשונה מן הגישה המבנית-פלורליסטית, פרשת זכות הבחירה השווה מתייחסת להשלכות ולנגזרות של אותה "יצירת קונסנזוס" על קבוצות חברתיות.

במהלך האסיפה המכוננת השנייה באפריל 1919, פנה חיים ויצמן, מראשי ועד הצירים, לנציגי האסיפה ואמר:

נשארנו לנו מאתיים הצעדים האחרונים, אולם ברגע האחרון אנו יכולים לשבור את מפרקתנו,

אל תעמידו לנו מכשולים ברגע חשוב זה. תנו לנו לשבת בתוך האוכף. לעת עתה רגל אחת שלנו היא על האוכף... תנו לנו לעבור במנוחה את החודשים האחרונים... דחו את מה שאפשר לדחות... את המלחמה הקולטורית נילחם טוב יותר כאשר נשב כבר על האוכף (כהנא 1984, 45).

סולם המחויבות שהציג ויצמן למשתתפי האסיפה ברור למדי: המאמץ לארגן את מוסדות היישוב על יסוד שותפות ויצירת סולידריות עם המחנה הדתי עולה בחשיבותו על מאבקים הנתפסים בעיניו כקטנוניים, כמטרד, כשייכים לתחום ה"קולטורי" הלא-הפוליטי. גודל השעה מחייב תמיד דחייה, חיפוש אחר פשרה זמנית, שתשהה את המחלוקת לעתיד לא ידוע. "לדחות את מה שאפשר לדחות", דורש ויצמן כטיעון אסטרטגי. אך בעצם העלאת טיעון זה מובלעת ההנחה כי יצירת מחנה משותף על בסיס לאומי היא קריטית יותר מהכרעה אידיאולוגית ברורה בדבר זכותן הפוליטית של הנשים. כפי שראינו קודם, טקטיקת ההשהיה ודחיית המחלוקת לעתיד לא ברור מאפיינת את פרקטיקת הסטטוס קוו. בדחיית ההכרעה מקופלת תמיד ההנחה ליצירת דמוקרטיה התאגדותית. אבסורדי ככל שיישמע, המודל של הדמוקרטיה ההתאגדותית הוא המונח הפלורליסטי לתיאור הניסיון להדיר את הנשים, מחצית האוכלוסייה, מן הפרקטיקה הפוליטית.

השותפות הפוליטית בין מחנה השמאל למחנה הדתי יצרה שתי רמות למעשה הפוליטי. ברמה הראשונה, מאבק אידיאולוגי חריף בדיוני האסיפות המכוננות ואסיפות הנבחרים; וברמה השנייה, מציאת פתרונות פרגמטיים המנטרלים את פוטנציאל ההרס – הסכמים חשאיים בין הוועד הזמני לנציגי המחנה החרדי, בתיווכם של אנשי המזרחי. שתי רמות אלה של מעשה פוליטי מתווכות כמעט תמיד על ידי הקודים הסימבוליים של "אחדות", "גורל משותף" ו"שלוש בית".

הרטוריקה המושמעת בדבר אחווה וערכות הדדית אינה צריכה להטעות וליצור את הרושם שמדובר בהסכמיות רחבה. לקונסנזוס תמיד יש גבולות. יתרה מזו, יצירת קונסנזוס מעורבת תמיד בהתווייתם של גבולות: אילו קבוצות חברתיות נמצאות מחוץ לגבולות ההסכמה? מהו מחיר הכניסה לגבולות אלה? מקרה המבחן שלפנינו מציג כי הגבולות אינם משורטטים בחלל ריק; עצם שרטוט הגבולות קובע את אופן ההשתתפות הלגיטימי ואת שומרי הסף. במילים אחרות, לסיפור התגבשותה של "הדמוקרטיה ההתאגדותית" יש פן נוסף. פרשת זכות הבחירה השווה מדגימה כי אופן ההתאגדות חייב ויתור אידיאולוגי עקרוני. יש לזכור כי מחנה השמאל הסכים לויתור זה, ורק כישלוננו הארגוני של המחנה החרדי מנע את קיומו של משאל עם על הענקת זכות בחירה לנשים.

מעבר לכך, מודל הדמוקרטיה ההתאגדותית, שעתיד להפוך למאפיין יסוד של התרבות הפוליטית היהודית בישראל למשך שנים, הוא בעל סדרי עדיפויות ברורים לגבי לגיטימיות המשתתפים בגוף הפוליטי: הסולידריות האתנית, הדתית, ובמקרה שלפנינו, אפילו הגברית, עדיפה על פני קשרי סולידריות אחרים. יש לזכור עוד, כי מודל זה הוא פרי תכנונם של

אליטות ושל יזמים פוליטיים ואינו נובע מלחצים חברתיים "מלמטה". נהפוך הוא, לחצים מתוך הרחוב החרדי הם שהכשילו לבסוף את רעיון משאל העם. לייפהרט טוען בתוקף כי אחד המדדים להצלחתה של פוליטיקת ההסדרה הוא במיסודו של מנגנון לוויסות קונפליקטים, המנוהל בידי נציגיהם הפוליטיים של המחנות הנצים. כאמור, הספרות הפלורליסטית אימצה דגם זה לתיאור מאפייניו המרכזיים של הארגון הפוליטי בתקופת היישוב. כיצד, בכל זאת, ממוסדים סדרים פוליטיים אלו? מהו מנגנון ההיגוי המאפשר את קיומם של ניגודים חברתיים על אף הפשרה ברמה הפוליטית? כאן מתגלה טקטיקה נוספת של פרקטיקת הסטטוס קוו, המזוהה עמו יותר מכל – גידורו של המרחב הציבורי.

2.2.2 גידורו של המרחב הציבורי

פרשת זכות הבחירה השווה מציגה מקרה, שהפתרונות המוצעים בו התייחסו לחלוקתו של המרחב הציבורי בשאלת אופן ההשתתפות הפוליטי הלגיטימי. כיצד יש לפתור את בעיית הלגיטימיות של המוסד הנבחר, אם המחנות הדתי והחרדי יחרימו אותו ושיעור ההצבעה לו יהיה נמוך במיוחד? כיצד יתייחסו השלטונות הבריטיים לנציגות, שאינה מייצגת אחוזים נכבדים מאנשי היישוב? הפתרון שהעלו ראשי הוועד הזמני היה לחלק את המרחב הפוליטי הממשי, קרי אזורי הבחירה, לאזורים בעלי זכות בחירה שווה ואזורים בעלי זכות בחירה כפולה. כאמור, בבחירות במאי 1920 הוצבו בירושלים שני סוגי קלפיות שבהן הוענק לגבר הירושלמי קול כפול. מעבר לאנקדוטה שבפרשייה זו, נקבע בה תקדים פוליטי לפתרון מחלוקת על ידי חלוקתו של המרחב הציבורי לאזורים בעלי הרשאה פוליטית שונה. כך, למשל, אפשר לדבר על הצבעה בקוריות מיוחדות לרשימות עדתיות (הרצוג 1984), או לקיים משאל עם לגברים בלבד, כהצעתה המקורית של המזרחי. חלוקת מרחביות אלה עתידות לזכות לתהילה היסטורית בעיצובה של התרבות הפוליטית ליישוב סכסוכים בענייני דת וחברה בישראל.

אולם גידורו של המרחב הציבורי מתגלה בהיבטים נוספים של פרשת זכות הבחירה השווה. אחד הפתרונות היצירתיים שהעלו אנשי המזרחי כלל חלוקה של זכות הבחירה עצמה לזכות אקטיבית – הזכות לבחור, ולזכות פסיבית – הזכות להיבחר. אחת מהצעות הפשרה של המזרחי היתה להעניק לנשים זכות אקטיבית, אך לא פסיבית. חלוקה כזו אמורה היתה להפיס את דעתם של שני הצדדים. אף על פי שלא התקבלה באופן רשמי, אפשר להעיר כי הצעה זו היא שהתקבלה הלכה למעשה על דעת הציבור היהודי והישראלי בכלל, שהרי נשים אכן משתתפות בבחירות כבוחרות, אבל כמעט שאינן נבחרות כנציגות המפלגות במוסדות השלטון.

אפשר גם להצביע על חלוקה בין המעשה הפוליטי בישראל ובין המעשה הפוליטי בחוץ לארץ. השתתפות נשים באסיפות פוליטיות, גם של המזרחי, היתה מותרת בחוץ לארץ. למעשה, השאלה של זכות הבחירה השווה למוסדות הציוניים הוכרעה עוד בקונגרס

השלישי (1899), אלא שתפיסת החלוקה המרחבית של המעשה הפוליטי הותירה שאלה זו בלתי פתורה בכל הנוגע לבחירות בארץ עצמה.

פתרונות החלוקה של עצם המעשה הפוליטי לא התקבלו לבסוף; זכות הבחירה לא חולקה לזכות אקטיבית וזכות פסיבית. עם זאת, עצם ההעלאה החוזרת ונשנית של פתרונות לכל אורך הפרשה קשור לדפוס מרכזי בתרבות הפוליטית שנוצרה במהלך המאבק. דפוסי החלוקה וההתאגדות הם דפוסים משלימים בפרקטיקה הפוליטית של הסטטוס קוו. הניסיון ליצור שותפות פוליטית בין מחנה השמאל למחנה הדתי לווה בחלוקה לאזורי פעילות ובתיחומם. שני המהלכים האלה מתייחסים ישירות לדפוסי הדה-פוליטיזציה שפורטו במבוא. מהלכי השיתוף והחלוקה, ההכללה וההדרה, אף על פי שהם מנוגדים הגיונית, הם מעשיים פרקטיים. מעבר לכך, הנחת המוצא של פרקטיקת הסטטוס קוו היא מרחב מחולק ומשוסע. כאמור, הסטטוס קוו מקבע שסעים חברתיים ומסדרם תחת סיסמת האחדות ושותפות הגורל.

2.2.3 יצירתן של קטגוריות חברתיות: "שאלת הנשים"

בראשית הפרק הועלתה הטענה כי הנשים סומנו כקו גבול סימבולי, שחצץ בין המחנות הנצים וסימן אותם. נטען גם כי "שאלת הנשים" שימשה משאב פוליטי לכל אחד מן המחנות האידיאולוגיים בניסוח עמדותיו. בחלק זה ארצה לפתח נקודה המתייחסת למאפיין מרכזי נוסף של פרקטיקת הסטטוס קוו – ריאליפיקציה של זהויות חברתיות. עיון בדיונים ובוויכוחים שהתנהלו באסיפות המכוננות ובאסיפות הנבחרים מעלה שלכל אחד מן המחנות היה דימוי ברור לגבי אופייה של האשה ומקומה בסדר הפוליטי. המחנה הדתי, "מחנה היהדות" כפי שכינה עצמו, ראה בהפרדה בין הספרות, הפרטית והציבורית, דיכוטומיה קריטית בכל הנוגע לנשים. תפיסת "כבוד של בת מלך פנימה" הפכה לסיסמה נדושה כבר במהלך הוויכוחים והדיונים. בדומה, גם מקומה של האשה בתוכנית הפעולה המהפכנית והאוניברסלית של מחנה השמאל היה ברור.

כל דימוי נשי כזה נשאר בתחום הדימוי בלבד ונעדר כמעט כל ביטוי אותנטי. במחנה הדתי נחלקו הדעות בשאלה אם יש להרשות לנשים להשתתף בגופים פוליטיים. דעות הרבנים בעניין זה היו חלוקות והאיסור הגורף, כפי שהציגו זאת נציגי המחנה הדתי, לא היה באמת גורף כל כך. העיקרון הדתי, האוסר על השתתפות נשים בזירה הפוליטית, לא היה חלק קבוע מגישה סדורה, אלא משאב, שנעשה בו שימוש לצרכים פוליטיים של צבירת כוח ושל הגדרת הגבול בין המחנות השונים. כך, למשל, עמדת המזרחי בסוגיה הושפעה מקביעתה של ועדת אמסטרדם בעד השתתפות נשים, ומאיסור על השתתפות נשים שהטיל מנהיגה הרוחני, הרב קוק (פרידמן 1977). גם במחנה השמאל מעמד הנשים לא היה ברור כל כך. הוא אמנם התהדר ואף החזיק בדימוי של תפיסות מהפכניות ומתקדמות של שוויון בין המינים ושל מעמד האשה; ואולם, מחקרה של דפנה יזרעאלי (1984) על תנועת הפועלות בארץ-ישראל מפרק תפיסה זו ומשאיר אותה ברמת הדימוי בלבד. לנשים היה מקום בתוכנית הפעולה האסטרטגית של כל מחנה ומחנה. מקום זה

חייב את הגדרתה של הקבוצה החברתית בקווים ברורים ונוקשים, בלי אפשרות לגמישות, לפקפוק ולזהירות שאינן עולות בקנה אחד עם תפיסותיו של המחנה לגבי אופייה של הנשיות היהודית הרצויה. הזהות הנשית עברה במהלך פרשת המאבק תהליכי ריאליזציה שיצקו בה מהויות שונות. התאחדות הנשים לשוויון זכויות דיברה על "האינטרס הנשי"; הצבעתם הכפולה של החרדים בירושלים באפריל 1920 הניחה גם היא במובלע אינטרס מסוים של האשה (זה של בעלה); גם לנשים במחנה האזרחי ביישוב היתה הגדרה בדבר מהותה של האשה העברית ותפקודה.¹⁵ אפילו מצדדי הפשרות ודחיית ההכרעה לא קידמו את טיעונם בנימוק נגד מהותנות זו של זהות נשית וטובתה.

הרעיון הנשי והמאבק סביב זכות הבחירה השווה שימשו משאב במאבק הפוליטי שהתנהל בארץ. לעתים, הסוגיה לא שימשה אלא אמתלה לניגוח חזיתי, כפי שכתבה עדה מימון (1972) בזיכרונותיה מן האסיפה המכוננת השנייה:

אחד מראשי עדת ישראל אמר בהמשך לדבריו בשאלה זו: "ידעתי את סבל נשותינו הצנועות, אלו הנשים שמתו בביצות חדרה ונתאלמנו ביסוד המעלה; ידעתי את האשה העבריינה עוד מלפני עשרים שנה ויותר, זו שנשאה כדי מים על שכמה בלכתה ברגל מראשון לנס ציונה. אבל התדעו, רבותי, בשל מה היו חביבים עליה הסבל והייסורים? כי הכל מילאה אך ורק לשם 'עשיית רצון בעלה', וכעת, בעוונותינו הרבים?..." מי מהקהל קרא: לא את רצון בעלה עשתה אלא את רצון האומה! אבל האמת נבלעה בנעימה ואנן נענה אבתריה: רצון עצמה עשתה!

בוויכוח בין "רצון האומה" ל"רצון בעלה" נבלע קולן של הנשים שצעקו בעד רצון עצמן. בוויכוח על רצונה של האשה ועל מושא הסיפוק שלה מתגלות כל ההנחות התרבותיות הסמויות המתייחסות לנשים, לרצונן, לגופן ולזכויותיהן כרכוש שניתן לרונן בו ולהתמקח עליו. בוויכוח בין הרצונות צצים ועולים כמה מן האלמנטים המרכזיים המעצבים את דמותה של האשה בפוליטיקה הישראלית: פטרונות, התנשאות והתעלמות. ההפרדה בין פרטי לציבורי – "רצון בעלה" או "רצון האומה" – הופכת לסלע המחלוקת העיקרי בין הנצים, ואין כל התייחסות ממשית או דיון כן על מקומן של הנשים בספרה הציבורית. שרטוט קווי הגבול של ההסכמיות, מעשה ההתאגדות, חייב את קיבוען של הנשים כקבוצה חברתית בעלת אינטרס ספציפי. תהליכי ריאליזציה אלה התבצעו באמצעות חלוקת המרחב הציבורי לשתי רמות שיח, אחת אידיאולוגית נוקשה והאחרת פרגמטית, שחותרת לפשרה. בשתי רמות המעשה הפוליטי דובר על "האינטרס הנשי", על "שאלת הנשים". מה היה דומיננטי יותר בפרשת זכות הבחירה השווה, אידיאולוגיה או פרגמטיזם? דומה שהשניים

¹⁵ גרינברג והרצוג 1978. לנשים במחנה האזרחי היתה הגדרה שונה מזו של המחנה הפועלי, כפי שבשיח הפמיניסטי במאבק לשוויון היו שתי תפיסות שונות. הגדרתן התייחסה לאשה כאם, ומכאן נובעת זכותה להשתתפות פוליטית, אל מול הנימוק האוניברסלי של נשות השמאל.

הסתבכו יחדיו ליצירת תרבות פוליטית מיוחדת, שבה האידיאולוגיה נכנעת לפרגמטיזם וזה נחבא מפני התחייבות אידיאולוגית.

3. סיכום: בין המהפכני להסדרי הביניים

אם נתייחס לאלמנטים מהפכניים של הציונות, כמו הגירה וכינון ישות פוליטית בפלסטינה (ויטל 2000), הרי בשיאו של המעשה המהפכני – כינון מוסדות ייצוג וגלי "העלייה השלישית" – נוצרו הדפוסים הראשונים של פרקטיקת הסטטוס קוו, המנוגדת ניגוד מוחלט לרעיון המהפכה. המתח הקונספטואלי בין עקרון הסטטוס קוו ללהט מהפכני נראה מובן מאליו. אלא שבמהלך פרשת זכות הבחירה לנשים התבהרו גבולותיה של המהפכה; היכן היא מוכנה לעצור ולהיבלע לתוך מנגנונים של הסדרי ביניים. המהפכה הציונית בשנות העשרים היתה מוכנה למשאל עם על זכות הבחירה לנשים, קיבלה כמוכנת מאליה את ההפרדה בין פרטי לציבורי והיתה בעלת הנחות מוצא פטריארכליות לגבי מקומן של נשים במרחב הציבורי. נשים סומנו על ידי מנגנוני הפשרה כניתנות להגדרה ולתיחום, כי לוגיקת ההסדר הלכה יד ביד עם לוגיקת תרבותית עמוקה יותר של הפרדה בין הספרות (הרצוג 1990; 1993; 1994).

שאלת היחס בין מהפכה להסדרי ביניים בתרבות הפוליטית של היחסים בין דתיים לחילונים בישראל מהותית להבנת אופייה המסוכסך של הזהות היהודית בעידן המודרני. אי-היכולת להתמודד עם אופי זה היא שממקמת את מנגנון הסטטוס קוו, של עקרון ההימנעות מהכרעה, כמנגנון מרכזי בהסדרת היחסים בין דתיים לחילונים. אי-יכולת זו היא גם שהופכת את מנגנון הסטטוס קוו לבעל נוכחות מיתית בתרבות הפוליטית הישראלית, בהיותו בעל יכולת לפשר בין היסודות הפרטיקולריים ליסודות האוניברסליים שבהוויה הציונית. האידיאולוגיה הציונית לא יכולה היתה לנתק את קשריה עם היהדות המסורתית, גם כאשר היה הדבר אפשרי מבחינה פוליטית. יש לזכור כי בסופו של דבר, הציונות נועדה לתת פתרון למצוקותיו של העם היהודי, וככזו היא לא יכולה היתה לטעון לניתוק מלא מצורות מתחרות של קיום יהודי. הציונות הגדירה את היהדות כלאום, הגדרה שעמדה ביסוד תביעותיה ומאמציה הארגוניים. הגדרה זו בלבושה המודרני חייבה את "דמיון" הקהילה היהודית באורח שונה מן המקובל. עם זאת, היא לא יכולה היתה להימנע מלהתייחס לעולם שאותו רצתה להשאיר מאחור. היא ניסתה לממש את אופרציות הפעולה שהיו טמונות בגעגועי היהדות המסורתית לתקופת תפארתה, אך אלה לא היו צו מחייב אלא יותר בגדר השראה (שפירא 1988). מבחינה זו, נבנתה הזהות היהודית החדשה משני כוחות מנוגדים לכאורה: העבר ההיסטורי היהודי והתנופה המהפכנית המודרנית (אבינרי 1980; אייזנשטדט 1996). ניסיונות הפשרה בין שני הכוחות המנוגדים האלה הם שיצרו את פרקטיקת הסטטוס קוו, שנותרו גדרות במגבלותיו של השיח המגדרי הפטריארכלי. פרשת זכות הבחירה לנשים עימתה חזיתית בין שני הכוחות האלה. המשוואה היתה

פשוטה, אך הפתרון סבוך. בניגוד לתנועות לאומיות אחרות, המשלבות הרכב כזה או אחר של רומנטיקה ומודרניזם, הרי בקרב התנועה הלאומית היהודית העבר הוא עדיין בגדר הווה. מול האתוס הציוני בדבר הזהות היהודית המתחדשת עמד מחנה שיהדותו היתה מוכחת, וזיקתו לעבר ההיסטורי לא היתה מוטלת בספק. נוכחות זו של העבר בניסיון חייהם הממשי של מחוללי הלאומיות היהודית היא שהובילה לנתיב המיוחד שבו התממשה לאומיות זו, והיא השחקן הנעלם בפרשת זכות הבחירה לנשים. פרשה זו, שהציבה באופן סימבולי מתרס בין "מחנה הנשים" ל"מחנה היהדות", היתה פרשת דרכים גורלית בהתווייתם של גבולות הקולקטיב. ראשי היישוב הבינו זאת וידעו כי עמידה חד-צדדית על עקרונות אידיאולוגיים פירושה השמטת הבסיס הלגיטימי מן המפעל הציוני כולו.

כזכור, ההחלטה של ראשי היישוב בתום אסיפת הנבחרים הראשונה היתה בעד משאל עם. לא היו אלה דווקא איסורי הדת היהודית (אם היו כאלה) על השתתפות נשים בזירה הפוליטית שהנחו את מקבלי ההחלטות באמצע מודל פשרני, אלא אי-היכולת שלהם לקבל או אפילו לדמיין את הקהילה העתידית כמנותקת ניתוק מלא מן היהדות. אי-היכולת הזו מתבטאת ביצירתה של תרבות פוליטית המאפשרת דיון בשתי רמות של שיח: מאבק אידיאולוגי חריף ולא מתפשר ברמה אחת, ומציאת פתרונות פרגמטיים, המנטרלים את פוטנציאל ההרס של המאבק, ברמה השנייה.

כמתח שנוצר בין הגדרות אידיאולוגיות מנוגדות והמשגות חברתיות מקוטבות צומח מיתוס הסטטוס קוו. הוראתו של מיתוס זה מתייחסת ליכולת הפשרה בין היסודות המסוכסכים על ידי יצירת אשליית האחדות והקונסנזוס, אך מיתוס הסטטוס קוו מתגלה גם במובן נוסף. בהתייחסו לתפקידו החברתי של המיתוס כתב באת' (1957) [1998, 244]: "למיתוס יש תפקיד כפול: הוא מציין והוא מודיע, הוא מאפשר להבין והוא כופה". מנגנון הסטטוס קוו מורה על אתרי הפעולה הלגיטימיים לניהולו של הסכסוך בין דתיים לחילונים. מעבר לכך, כסימן להשכחתה וליישובה של המחלוקת הטמונה בעצם הגדרת המדינה הישראלית, מאפשר מנגנון הסטטוס קוו הבנה ואופן התמודדות עם אופייה המנומר של הזהות היהודית-ישראלית. התמודדות זו טומנת בחובה הנחות תרבותיות לגבי המחיר המתבקש של הפשרה החברתית. פשרה זו מתורגמת, פעמים רבות, לקיבועה של זהות נשית במסגרות פוליטיות פטריארכליות. כנדבך מרכזי בתרבות הפוליטית הישראלית, יש להבין את עקרון הסטטוס קוו לא רק כמסדיר מתחים בין דתיים לחילונים, אלא גם כמבנה ומקבע זהויות חברתיות.

ביבליוגרפיה

- אבינרי, שלמה, 1980. הרעיון הציוני לגוניו, עם עובד, ספרית אופקים, תל-אביב.
 אטיאש, משה, 1963. ספר התעודות, 1918–1948, דפוס ר.ח. הכהן, ירושלים.
 אייזנשטדט, שמואל נח, 1996. "המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית",

ציונות: פולמוס בן זמננו, ערכו פנחס גינוסר ואבי בראלי, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע, עמ' 1–30.

אלאור, תמר, 1998. בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב. באתר, רולאן, [1957] 1998. מיתולוגיות, תרגם עידו בסוק, כבל, תל-אביב. בוכר-אגסי, יהודית, 1982. "מעמד האשה בישראל", נשים במלכוד, ערכו דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, רות שריפט, פרנסס רדאי ויהודית בוכר-אגסי, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 210–230. ברנשטיין, דבורה, 1987. אשה בארץ-ישראל: השאיפה לשוויון בתקופת היישוב, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

גבאי, נדב, ויהודה שנהב, 1999. "ארוס ואינסטרומנטליות: סוציולוגיה של ועדות חקירה ממלכתיות", סוציולוגיה ישראלית ב (1): 241–277.

גל-נור, יצחק, 1996. "המשבר במערכת הפוליטית הישראלית: המפלגות כגורם מרכזי", ישראל לקראת שנות אלפיים, ערכו משה ליסק וברוך קני פז, מאגנס, ירושלים, עמ' 61–74. גרינברג, עפרה, וחנה הרצוג, 1978. ארגון נשים וולונטרי בחברה מתהווה: תרומתה של ויצו לחברה הישראלית, המכון למחקר חברתי ליד החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, תל-אביב. דוד, יוסי (עורך), 2000. מדינת ישראל: בין יהדות לדמוקרטיה, קובץ ראיונות ומאמרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

דון-יחיא, אליעזר, 1971. "פתרון הסטטוס קוו בתחום דת ומדינה", מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים 1: 100–112.

_____, 1977. קונפליקט ושיתוף בין מחנות פוליטיים: המחנה הדתי ותנועת העבודה ומשבר החינוך בישראל, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים. _____, 1997. הפוליטיקה של ההסדרה, מכון פלורסהיימר, ירושלים.

דשן, שלמה, 1994. "הדתיות של המזרחים: ציבור רבנים ואמונה", אלפיים 9: 44–58. הרצוג, חנה, 1984. עדתיות פוליטית: בין דימוי למציאות, ספרית פועלים, תל-אביב. _____, 1994א. "ארגוני נשים בחוגים האזרחיים: פרק נשכח בהיסטוריוגרפיה של היישוב", קתדרה 70: 111–133.

_____, 1994ב. נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.

ויטל, דוד, 2000. "הציונות כמהפכה? הציונות כמרידה?" עידן הציונות, ערכו אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 337–348.

יזרעאלי, דפנה, 1984. "תנועת הפועלות בארץ-ישראל מראשיתה ועד 1927", קתדרה 32: 109–140. יער, אפרים, ויוחנן פרס, 1998. בין הסכמיות למחלוקת, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

כהן, אשר, וברוך זיסר, 1998. "בין הסכמיות שבירה לשבירת ההסכמיות: תמורות ביחסי דת ומדינה — בין קונסוציונליזם להכרעה", רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, ערכו מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונון שמיר, רמות, תל-אביב, עמ' 675–703.

- כהנא, נורית, 1984. השתתפות נשים בפוליטיקה: המקרה של המאבק על זכות ההצבעה לנשים בתקופת היישוב, עבודת מ"א, החוג למדע המדינה, אוניברסיטת חיפה.
- לוז, אהוד, 1985. מקבילים נפגשים, עם עובד, תל-אביב.
- ליסק, משה, ודן הורוביץ, 1977. מיישוב למדינה, עם עובד, תל-אביב.
- מימון, עדה, 1972. לאורך הדרך, עם עובד, תרבות וחינוך, תל-אביב.
- נוברגר, בנימין, 1994. דת ומדינה בישראל, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- עזריהו, שרה, 1947. התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בארץ-ישראל, הקרן לעזרת האשה, חיפה.
- עילם, יגאל, 2000. יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי כהארה על יחסי דתיים-חילוניים בישראל, עם עובד, תל-אביב.
- פוגל-ביז'אווי, סילביה, 1991. "האמנם בדרך לשוויון? מאבקן של הנשים לזכות בחירה ביישוב היהודי בארץ-ישראל: 1917-1926", מגמות ל"ד (2): 262-284.
- פרידמן, מנחם, 1977. חברה ודת: האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ-ישראל 1918-1936, יד בן-צבי, ירושלים.
- , 1988. "ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל", המעבר מיישוב למדינה 1947-1949: רציפות ותמורות, ערכה ורדה פילובסקי, אוניברסיטת חיפה, חיפה, עמ' 47-80.
- , 1988. "מדינת ישראל כדילמה דתית", אלפיים 3: 24-68.
- שמיר, רונן, 1998. "לקס מוריאנדי: על מותו של משפט ישראלי", רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, ערכו מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר, רמות, תל-אביב, עמ' 589-633.
- שפירא, אניטה, 1988. "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", רשפים: היבטים היסטוריים, פילוסופיים וחברתיים של החינוך, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב, עמ' 155-177.
- שפירא, יונתן, 1977. הדמוקרטיה בישראל, מסדה, רמת-גן.
- Dahl, Robert, 1967. *Pluralist Democracy in the United States: Conflict and Consent*. Chicago: McNally.
- Herzog, Hanna, 1993. "Penetrating the system: The Politics of Collective Identities," in *The Elections in Israel 1992*, eds. Asher Arian and Michal Shamir. Albany: The University of New York Press, pp. 81-102.
- , 1990. "Why So Few? The Political Culture of Gender in Israel," *International Review of Women and Leadership* 2: 1-18.
- Lijphart, Arendt, 1967. *The Politics of Accommodation*. Berkeley: The University of California Press.
- , 1984. *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Democracy in Twenty One Countries*. New Haven: Yale University Press.
- Shamir, Ronen, 2000. *Colonies of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, John, 1990. "The Concept of Ideology," in *Ideology and Modern Culture*. Stanford: Stanford University Press, pp. 28-73.

