

# בין ציות למרד: המיילדות במצרים כמודל לאתיקה הסיכול השקט

השופט (בדימ') ד"ר אברהם טננבוים - 01/06/2026

השופט (בדימ') ד"ר אברהם טננבוים מציע "דרך שלישית" בין ציות עיוור למרד גלוי: אתיקת הסיכול השקט. באמצעות סיפור המיילדות במצרים, תיאוריות מודרניות ודוגמאות מוסדיות, הוא בוחן מתי רשאי הדרג המבצע לעכב או לסכל הוראות הנתפסות כבלתי מוסריות.

## מבוא

מאמר זה עוסק בשאלה כיצד ראוי לאדם לפעול כאשר רשות שלטונית מורה לבצע מעשה הנתפס כבלתי מוסרי באופן מובהק. השיח הציבורי נוטה בדרך כלל להתפצל בין שתי עמדות קוטביות: האחת מעניקה בכורה כמעט מוחלטת לעקרונות שלטון החוק ולחובת הציות לסמכות; האחרת מצדדת בסירוב גלוי ומעמידה את המצפון האישי מעל להכרעה המוסדית. המאמר מבקש להציע נתיב שלישי, המבוסס על סיפור המיילדות במצרים: לא מרד פומבי במערכת, אך גם לא ציות להוראה הפסולה, אלא סיכול שקט של ביצועה מתוך המערכת עצמה.

בפרק א של המאמר תוצג הדילמה שבין ציות לסירוב והקשיים הגלומים בכל אחת מן העמדות המקובלות. בפרק ב ינותח סיפור המיילדות במצרים לצד סיפור נוב עיר הכוהנים כמקורות אפשריים לחשיבה על מודלים שונים של אחריות מוסרית במצבי קצה. בהמשך יידונו תיאוריות מודרניות של התנגדות שקטה ושל שיקול דעת בדרג המבצע, תוך בחינת האפשרות לראות בסיכול שקט מנגנון מוסדי של בלימה פנימית. לאחר מכן, בפרק ג, יוצגו הקשיים המרכזיים בגישת המיילדות – ובראשם שאלת גבולות העוול, הסכנה של הפיכת כל פקיד ל"ריבון קטן", והחשש מפני עקיפת ההליך הדמוקרטי. לבסוף, בפרק ד, יוצעו מבחנים מצמצמים לשימוש בגישה זו, מתוך ניסיון לאזן בין אחריות מוסרית אישית ובין הצורך בשמירה על מסגרת מוסדית יציבה.

## א. הבעיה: כיצד לנהוג מול פקודות לא מוסריות?

כיצד על אדם לנהוג כאשר רשות שלטונית חורגת מסמכותה ופועלת ברשעות? זוהי מן השאלות העתיקות והקשות בחיי הציבור. אין זו רק שאלה חוקתית או משפטית. זוהי גם שאלה מוסרית ומעשית, מפני שהיא שבה ומעמידה במוקד לא רק את סמכותן של הרשויות אלא גם את אחריותו של האדם הנדרש ליישם את החלטותיהן.<sup>[1]</sup>

במקום שבו החוק, הצו המנהלי או פסק הדין נראים סבירים ומקובלים, השאלה איננה מורגשת כמעט. היא מתעוררת בחריפות רק במצבי קצה, כאשר ההוראה השלטונית נתפסת כמעשה נפשע והרסני עד

כדי כך שהציות לה נדמה כבגידיה במצפון. מן הצד האחר, הסירוב לה נדמה כפגיעה בעיקרון היסוד של שלטון החוק.

נהוג לנסח דילמה זו באמצעות המשל על "חוק הג'ינג'ים". מה יעשה אזרח, פקיד, שוטר או חייל אם הכנסת תחוקק חוק הקובע שיש לפגוע בכל אדם בעל שיער ג'ינג'י? או אם בית המשפט יפרש את החוק כך ש"חיה מזיקה" בחוק שיש להשמידה פירושה אדם ג'ינג'י?

כוחן של דוגמאות כאלה אינו בסבירותן אלא בבהירותן. הן אינן מתיימרות לשקף מציאות, אלא לחשוף את הבעיה. הן מבקשות לשאול בפשטות: האם קיימת חובה לציית גם לעוול מובהק? והאם רשאי אדם להפקיד את אחריותו המוסרית בידי המערכת רק מפני שהמערכת החליטה?<sup>[2]</sup>

השיח הציבורי נוטה להתפצל, בדרך כלל, לשתי תשובות קוטביות: התשובה הראשונה מעניקה בכורה מכרעת לסדר הציבורי. עצם האפשרות שכל אדם יכריע לבדו אילו חוקים לקיים ואילו פסקי דין לכבד היא איום גדול יותר מכל חוק רע ומכל פסיקה מעוותת. המחיר המצטבר של סירוב פרטי לסמכות הוא פירוקה של המסגרת המדינית עצמה. במונחיה של גישה זו, המבחן העליון איננו צדקת ההכרעה הבודדת אלא שרידותו של הציבור.<sup>[3]</sup>

העמדה השנייה קובעת את ההפך: במקום שבו הרשות מצווה על מעשה בלתי מוסרי בעליל, אי אפשר לראות בה עוד מקור לגיטימי של חובה. הציות חדל להיות מידה טובה ונעשה צורה של שותפות לעוול. לא ייתכן שלטון חוק אם אין בו גם הכרה בכך שיש גבולות שעליהם שום רשות אינה מוסמכת לעבור.<sup>[4]</sup> מהם גבולות אלו? על כך כל אדם רשאי וצריך להחליט בעצמו. ואם עקב כך תתערער המסגרת המדינית עצמה – יהא זה מחיר שיש לשאת בו.

אלא ששתי התשובות הללו לוקות בפשטנות. התשובה הראשונה מניחה שמוסדות השלטון ראויים לכיבוד כמעט בלתי מסויג. היא מתקשה להסביר מה אמור לעשות אדם שעה שהמנגנון החוקי עצמו נעשה כלי של עוול.

התשובה השנייה, מנגד, נוטה להאדיר את עצם מעשה הסירוב, כאילו מרגע שאדם הכריז שאינו משתף פעולה עם הרע הוא פטר את עצמו מכל אחריות לתוצאות המעשיות של סירובו. אולם אין די לשאול האם המסרב צדק; צריך לשאול גם מי יבוא במקומו, וכיצד תגיב המערכת.<sup>[5]</sup> האם סירובו יבלום את ביצוע העוול או יותיר אותו בידי מבצעים נחושים, צייתנים ואכזריים יותר? האם הסירוב יגרום לפירוק מוחלט של השיטה ובעטייה לסבל ולעוול גדולים הרבה יותר? לפיכך, הדילמה איננה מתמצה בבחירה בין "ציות" ל"אי-ציות", אלא מחייבת בחינה של השלכות ההכרעה על המציאות העתידית.

ב. גישת המיילדות: תומכים בסמכות וכופרים בפקודה

אפשר, עם זאת, להציע נתיב שלישי, המזוהה עם סיפור המיילדות במצרים. ובלשון המקרא:

טו ויאמר מֶלֶךְ מִצְרַיִם, לְמִילֵדֵת הָעֵבְרִית, אֲשֶׁר שָׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה, וְשֵׁם הַשְּׂנִית פּוּעָה. טז ויאמר, בְּיִלְדָן אֶת־הָעֵבְרִית, וְרָאִיתָ, אִם־בֵּן הוּא וְהִמְתָּן אֹתוֹ, וְאִם־בַּת הוּא וְחָיָה. יז וְתִרְאֶנָּה הַמִּילֵדֵת, אֶת־הָאֱלֹהִים, וְלֹא עֲשֵׂי, כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵיָּהָן מֶלֶךְ מִצְרַיִם; וְתַחְיֶינָה, אֶת־הַיְלָדִים. יח וַיִּקְרָא מֶלֶךְ־מִצְרַיִם, לְמִילֵדֵת, וַיֹּאמֶר לָהּ, מִדּוּעַ עָשִׂיתָן הַדָּבָר הַזֶּה; וְתַחְיֶינָה, אֶת־הַיְלָדִים. יט וַתֹּאמֶרְהָ הַמִּילֵדֵת אֶל־פְּרָעָה, כִּי לֹא כִנְשִׁים הַמִּצְרִית הָעֵבְרִית: כִּי־חַיֹּת הִנֵּה, בְּטָרֶם תָּבוֹא אֲלֵהָן הַמִּילֵדֵת וְיִלְדוּ.<sup>[6]</sup>

שפרה ופועה אינן נענות לצו פרעה, אך גם אינן בוחרות במסלול של התרסה פומבית. הן אינן מכריזות על מרד עקרוני במלכות, ואינן יוצרות חזית גלויה. הן פשוט אינן מבצעות את ההוראה. לאחר מכן, כאשר הן נדרשות להסביר את כישלון הביצוע, הן מספקות הסבר טכני-כביכול, מנהלי, מתחמק ומעשי. לפנינו אפוא לא ציות ולא מרד חזיתי, אלא צורת פעולה שלישית – סיכול שקט: עיכוב, השהיה, התחמקות ובלוימה מבפנים. בכך מציע הסיפור המקראי מסגרת לחשיבה על אתיקה פוליטית של מצבי קצה – אתיקה שאינה מסתפקת בשאלה האם ההוראה צודקת, אלא מבקשת לבחון כיצד ניתן לסכלה בפועל.

העמדה הזאת מקבלת חיזוק מיוחד כאשר קוראים לצדה את סיפור נוב עיר הכוהנים:

יז ויאמר המלך לרצים הנצבים עליו סבו והמיתו כהני יהוה, כי גם-ידם עם-דוד, וכי ידעו כי-ברח הוא, ולא גלו את-אזנו אֶזְנִי; ולא-אבו עבְדֵי המֶלֶךְ, לשַׁלֵּחַ אֶת-יָדָם, לִפְגַע, בְּכַהְנֵי יְהוָה. יח ויאמר המלך, לדואג, סב אתה, ופגע בכהנים; ויסב דואג האדמי, ויפגע-הוא בכהנים, וימת ביום ההוא שְׁמָנִים וְחֲמֵשָׁה אִישׁ, וְנָשָׂא אֶפֶוד בְּד. יט ואת נב עיר-הכהנים, הפה לפי-חֶרֶב, מאיש ועד-אשה, מעולל ועד-יוֹנֵק; וְשׂוֹר וְחֲמוֹר וְשֶׁה, לְפִי-חֶרֶב. כ וימלט בן-אָחֵד, לְאַחִימֶלֶךְ בֶּן-אֲחִטוֹב, וְשָׁמוּ, אֶבְיָתָר; וַיְבָרַח, אַחֲרֵי דוֹד. [7]

שם, על פי הסיפור המקראי, עבדי שאול מסרבים לצו המלך לפגוע בכוהנים. הסירוב הוא ישיר, פומבי ואמיץ, ובמובן מסוים מגלם את דמותו האידיאלית של מי שאינו מוכן להיות כלי לעוול. ואולם תוצאתו של הסירוב הזו איננה עצירת הפגיעה, אלא החלפתם המיידית של המסרבים באחרים. שאול ממנה במקום המסרבים את דואג האדומי, אשר מבצע את הפקודה ללא היסוס. מן הפרספקטיבה הזאת, סירוב גלוי עשוי להתגלות לא כדרך היעילה ביותר לצמצום הרע, אלא כדרך המכשירה את ביצועו בידי גורם גרוע יותר. שני הסיפורים המקראיים, הנראים תחילה כמבטאים תפיסות מוסר שונות, משרטטים למעשה שתי אסטרטגיות שונות של אחריות: הראשונה מציבה את ניקיון הכפיים של המסרב במוקד, ואילו השנייה שואלת כיצד אפשר לשבש את מנגנון הביצוע מבלי למסור אותו למחליף יעיל יותר.

בנקודה זו נוצר מגע טבעי בין הסיפור המקראי ובין תיאוריות מודרניות של כוח והתנגדות. ספרו של ג'יימס סקוט, *Weapons of the Weak*, מעניק ניסוח סוציולוגי לתבנית הפעולה שסיפור המיילדות מציג באופן נרטיבי. במצבים שבהם הקבוצות הכפופות אינן מסוגלות למרד גלוי, הן מפתחות צורות שקטות, יומיומיות ומתמשכות של התנגדות, כגון גרירת רגליים, היתממות, ציות חלקי, סירוב סמוי, שיבוש ותירוצים. [8] מנקודת מבט זו, אין להבין את המיילדות רק כמי ש"לא צייתו", אלא כמי שבחרו במכוון בדרך התנגדות בעלת אפקטיביות גבוהה. הן לא ניסו להפיל את פרעה, אלא לסכל את פקודתו.

באופן דומה, גם ספרו של מייקל ליפסקי על "בירוקרטיית הרחוב" מסייע להבהיר כיצד הדרג המבצע מעצב מדיניות לא פחות משהוא מיישם אותה. שוטרים, פקידים, עובדים סוציאליים, מורים ורופאים פועלים תמיד בתוך מרחב של שיקול דעת מעשי: הם מתעדפים, מפרשים, מעכבים, מקדמים, משהים ומעניקים לחוק את צורתו הממשית במפגש עם האזרח. [9] אם כך, האפשרות של סיכול שקט איננה פנטזיה ספרותית אלא תיאור נאמן של כוח מעשי שכבר מצוי בידי הדרג המבצע.

אין הכוונה להציג את מעשה המיילדות כמודל מחייב לכל מצב של מחלוקת מוסרית או פוליטית. הסיפור משמש כאן כמסגרת אנליטית לבחינת אפשרות פעולה שלישית – לא ציות מלא אך גם לא מרד גלוי – אשר ניתן לבחון את יתרונותיה וחסרונותיה במצבים חריגים של עוול מובהק.

האופן שבו נאסף בפועל עונש המינימום על נהיגה בשכרות בישראל מספק דוגמה לדינמיקה הזו. המחוקק קבע כי עונש זה יעמוד על שנתיים פסילה לפחות. בית המשפט העליון הצטרף למחוקק ופירש

את האפשרות לסטות מעונש המינימום באופן מצמצם מאוד. אולם הדרג המבצע של ההוראה, הכולל פרקליטים, תובעים, אנשי משטרה ושופטי תעבורה – סיכל זאת. לא בקריאת תגר אלא בתרגילים בירוקרטיים ומשפטיים. התוצאה היא שהעונש המקובל קרוב יותר לשליש מעונש המינימום (שמונה חודשי פסילה), ובכך מרכז במידה רבה את ההסדר שנקבע בידי המחוקק ואומץ בפסיקת בית המשפט העליון. ומדוע? משום שהדרג המבצע החליט שהוראת חוק זו של עונש מינימום איננה צודקת ואיננה ישימה. [10]

מכאן עולה כי כאשר הוראה שלטונית או שיפוטית נראית בלתי מוסרית באופן מובהק, ייתכן שהמענה הראוי איננו ציות עיוור וגם לא מרד פומבי. לעיתים, המענה הראוי עשוי להיות שימוש מושכל בשיקול הדעת היישומי של הדרג המבצע. על ידי כך ניתן לעכב, למסמס, לרכך או למנוע את יישומה של ההוראה. עמדה זו אינה מבקשת להפוך כל פקיד לגיבור מוסרי, ואינה מבקשת לבטל את עצם עקרון הסמכות; היא מבקשת רק להכיר בכך שהמערכת המדינית זקוקה לעיתים לנקודות בלימה פנימיות, במיוחד במקום שבו המנגנון עצמו חדל להיות מגן על האנושי ונעשה לאיום עליו. במובן זה, "ללמוד מהמיילדות" משמעו להכיר בלגיטימיות של אחריות מצפונית שאינה מתממשת בהכרח בצורת מחאה פומבית, אלא דווקא בצורת עיכוב אפקטיבי של מנגנון מזיק. [11]

### ג. הקשיים בגישת המיילדות

ניתן להצביע על שלושה קשיים מרכזיים בגישה, שלפיה עדיף "סיכול שקט" של הוראה בלתי מוסרית על פני הדרכים האחרות:

#### 1. קושי ראשון – מהם הקריטריונים לקביעה מהו עוול?

גישת המיילדות לא חפה מקשיים חמורים. אחת החולשות הבולטות ביותר היא הנטייה לדבר על "הוראה בלתי מוסרית" כאילו היה מדובר בקטגוריה אחידה. אלא שיש הבדל יסודי בין פקודה המצווה לבצע הרג של חפים מפשע, ובין הוראה מנהלית קשה הנתפסת כלא צודקת. יש הבדל בין צו המורה על מעשה שעצם ביצועו הוא פשע, ובין פסק דין חוקתי שאדם מסוים סבור כי הוא שגוי ומזיק; בין מצב שבו האיסור המוסרי ברור לכל אדם סביר, ובין מצב שבו ההכרעה תלויה באיזונים מורכבים. תמיד יהיו עימותים על שאלות שבמדיניות, זכויות מתנגשות או מחלוקות פרשניות. כל עוד אין מבחינים בין דרגות כאלה, כל צד פוליטי עלול לתאר את הפגיעה שנגרמה לו כ"מקרה קצה" שראוי לסיכול שקט. [12]

#### 2. קושי שני – מי יקבע את העוול?

מדינה מודרנית נשענת על מנגנונים יציבים, כלליים וצפויים. אם כל חוליה בשרשרת הביצוע תרגיש עצמה מוסמכת להחליט איזו הוראה היא "עוול", לא ייוותר שלטון חוק, אלא אוסף של ריבוניות זעירות ומנוגדות. כל עובד ציבור עלול לדמות עצמו למיילדת מצרית, גם במקום שבו הוא למעשה מתנגד למדיניות שפשוט איננה לטעמו. יתר על כן, אין כל ערובה לכך ששיקול הדעת הפרטי יופעל דווקא בידי בעלי מצפון מתוקן. באותה מידה ממש עשוי להפעילו עובד ציבור גזען, קנאי, מפלגתי, מושחת, או אדם הרואה בעצמו שליח מוסרי. ברגע שההצדקה לסיכול שקט נשענת רק על תחושת המצפון של המבצע, בלי קריטריונים מגבילים ובלי מדרגי עוול ברורים, היא נעשית למסלול עוקף-דמוקרטיה לא פחות מאשר מסלול עוקף-עוול. [13]

#### 3. קושי שלישי – אולי עדיף סירוב פומבי?

קושי עמוק של העמדה הוא שהיא דורשת מן היחיד גם לקבוע איזו דרך פעולה צפויה לצמצם בפועל את העוול. לפעמים סירוב פומבי יהיה נכון יותר, דווקא מפני שהוא ייצור זעזוע מוסרי, יביא לחשיפה ציבורית ויעצור את המכונה. לפעמים התפטרות תהיה המעשה הראוי, משום שהיא תאפשר לאדם לא להיות שותף לעוול בלי ליטול לידיו סמכות נסתרת. ולפעמים, במקרים נדירים באמת, ההשגחה והסיכול השקט יהיו הדרך היחידה להציל את הנפגעים המיידיים.

אם כך, מי אומר שגישת המיילדות עדיפה? מה שאי אפשר להחיל לפי נוסחה ברורה עלול להיסחף בקלות להצדקה עצמית, לרציונליזציה ולשימוש אידיאולוגי. [14]

ד. כללים מוצעים לבדיקת גישת המיילדות – מיצוי החלופות וזהירות רבה

הקשיים שהראינו מעלים חשש לשימוש ב"גישת המיילדות". לשם כך מוצע לקבוע שני מבחנים להצדקת השימוש בגישה זו. ראשית, לפני כל שימוש בה, יש למצות את כל החלופות הגלויות. צריך לנסות להתריע בפני ממונים, לבקש פטור, לערב יעוץ משפטי, להגיש השגה, לעתור, לחשוף את הדברים, להתפטר או לנקוט מחאה פומבית. אם צעדים אלה אינם גורמים להחלפה מיידית במבצע אכזרי יותר, יש טעם רב להעדיפם. הם שומרים יותר על עקרונות השקיפות, האחריות והביקורת הציבורית.

רק אם המסלולים החלופיים אינם אפשריים, או אם השימוש בהם ימסור את המשימה מיידית למבצע חסר עכבות, ניתן להשתמש בה. המודל של המיילדות אינו מודל של נוחות או של תחבולה פוליטית שגרתית, אלא מודל של מוצא אחרון מוסדי. הוא מופעל רק מחוסר ברירה כאשר האחריות לתוצאה מחייבת זאת. [15]

שנית, יש להשתמש בה רק במקום שבו מדובר בעוול ברור, חמור, מייד ובלתי הפיך. פקודה לרצוח, לענות, להרעוב, לגרש חפים מפשע אל מותם, או לבצע פגיעה מכוונת שאין לה כל צידוק מוסרי, שייכת לאזור שבו אחריותו של המבצע נעשית ברורה כמעט ללא צורך בניתוח נוסף. במקרים כאלה, הטענה כי "כך הוחלט" או "כך נפסק" אינה יכולה להסיר ממנו את האחריות, וההצדקה לסירוב או לסיכול מקבלת עוצמה מיוחדת. [16] לעומת זאת, ככל שהמקרה עובר מתחום הפגיעה הנפשית בעליל אל תחום המדיניות השנויה במחלוקת, כך מתערערת הוודאות המוסרית שעליה מבקשת העמדה להישען. צו פינוי, חלוקת תקציבים, אכיפה מינהלית, מדיניות הגירה, רגולציה נוקשה או אפילו פסיקה חוקתית המעוררת התנגדות חריפה עשויים להיות עניינים חמורים מאוד, אך לא כל עניין חמור הוא מקרה שבו רשאי הדרג המבצע ליטול לעצמו זכות וטו סמויה על המערכת. ככל שמרחיבים את הקטגוריה של "עוול שאין לציית לו" מעבר למקרי הקצה המובהקים, כך גובר החשש שהחריג יהפוך לכלל. [17]

צריך לראות בגישת המיילדות אחריות שיוויון המתעוררת במקום שבו המערכת כושלת בשמירה על הגבול המוסרי היסודי ביותר. היקפה צריך להיות מצומצם. לא כל אי-הסכמה ערכית מצדיקה עיכוב מכוון, ולא כל מחלוקת עמוקה בין רשויות מצדיקה סיכול מבפנים. כדי להצדיק מעשה כזה, דרוש צירוף של כמה תנאים: חומרה יוצאת דופן של העוול, בהירות יחסית של האיסור המוסרי, מיידיות הפגיעה, קושי ממשית לתקן אותה בדיעבד, והיעדר חלופות גלויות אפקטיביות בזמן הרלוונטי. [18]

סיכום

מחד גיסא, שלטון חוק שאינו מכיר באפשרות שיש פקודות שאין לבצען לעולם – יהפוך במוקדם או במאוחר למנגנון המסוגל להצדיק כמעט כל דבר בשם עצמו. מאידך גיסא, חברה שכל אחד מבעלי תפקידיה פועל לפי מצפון בלבד תאבד את יכולתה לפעול כמסגרת משותפת. האתגר הוא אפוא כפול:

מצד אחד, להכיר בכך שלעיתים האחריות המוסרית מחייבת אי־ציות סמוי או גלוי; ומצד אחר, למנוע מן ההכרה הזאת להיהפך לעיקרון שוחק, שבשמו כל בעל תפקיד יעמיד את עצמו מעל להכרעה הדמוקרטית.<sup>[19]</sup>

משום כך, יש לראות בגישת המיילדות הצעה מצומצמת לאתיקה של מצבי קצה. זוהי אתיקה שאומרת: ישנם מקרים שבהם כיבוד המערכת מחייב דווקא את בלימתה, מפני שציות מלא יגרום לה להפוך לכלי של רשע; אולם בלימה כזאת חייבת להיות חריגה, חסכונית, מודעת לקשייה ולסיכונה, ומכוונת למניעת נזק מוחשי ולא להכרעה מחודשת בכל מחלוקת ציבורית. מדובר גם באתיקה שאינה מהללת את הסודיות כשלעצמה. הסודיות היא כאן אמצעי כפוי, לא אידיאל פוליטי. האידיאל נותר שיח ציבורי, ביקורת גלויה, הכרעה מוסדית ותיקון דמוקרטי; הסיכול השקט מופיע רק במקום שבו כל אלה קורסים מול סכנה מיידית.

בקצרה, לא תמיד נכון לציית, מפני שסמכות איננה מוחלטת; לא תמיד נכון למרוד בגלוי, מפני שסירוב פומבי עלול להפקיר את הקורבן בידי מבצע גרוע יותר; ולפיכך, במצבי קצה נדירים, כאשר העוול ברור, חמור ומייד, וכאשר אין חלופה גלויה שתמנע אותו בזמן, עשוי הסיכול השקט של הדרג המבצע להיות המעשה האחראי ביותר.

אולם אותה עמדה עצמה מחייבת גם הסתייגות חמורה: ככל שמתרחקים מן הקצה המובהק של עוול נפשע, וככל שגדל מרחב המחלוקת הפרשנית והפוליטית, כך גובר הצורך לשלול מן הדרג המבצע את הרשות להכריע לבדו. רק אם מחזיקים יחד את שני הצדדים הללו – האחריות המוסרית והזהירות המוסדית – אפשר ללמוד מן המיילדות. אין להפוך כל פקיד לריבון זעיר, אך גם אין למסור את המצפון כולו לידי המערכת.

אזכור מוצע: אברהם טננבוים "בין ציות למרד: המיילדות במצרים כמודל לאתיקה הסיכול השקט" **רשות היחיד** (1.6.2026)

---

**"רשות היחיד" היא במה למחשבה רעיונית ולשיח מגוון, שבה רשאים הכותבים להבליט את השקפת עולמם ולהציע פרשנות מוצהרת – פחות מחקרית ויותר רעיונית – המנוסחת בקפידה וברמה אינטלקטואלית גבוהה.**

---

[1] יושם לב שאיננו דנים כאן במה שמקובל לכנות – "מרי אזרחי". דהיינו, אי־ציות מאורגן שמטרתו המוצהרת היא שינוי החוק או השלטון. אנו דנים בשאלה המצומצמת יותר של האדם הפרטי שעליו ליישם את ההוראה. לדיון בסוגיה הכללית של מרי אזרחי ראו: הנרי דויד ת'ורו **אי ציות אזרחי** (דפנה לוי מתרגמת, רסלינג, 2005); חמי בן נון **מרי אזרחי** (רסלינג, 2014). לדיון עכשווי ראו: Delmas C. Civil and Uncivil Disobedience (Cambridge University Press, 2026).

[2] על השימוש בדוגמאות קצה כדי לבחון גבולות של חובה משפטית ומוסרית ראו: Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1969).

[3] לדוגמה אקטואלית לעימות חד בין תפיסת הציות המלא לבין תפיסת הסירוב במקרי קצה, ראו שלמה פיוטרקובסקי "[עד לאן מגיעה חובת הציות לבית המשפט? יובל אלבשן וגיל ברינגר מתנצחים](#)" **מקור ראשון יומן** (26.5.2026).

- [4] להשוואה קלאסית בין פוזיטיביזם משפטי ובין תפיסות הקושרות תוקף משפטי למוסר ראו: H. L. A. Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals*, 71 Harvard Law Review 593 (1958); Lon L. Fuller, *Positivism and Fidelity to Law*, 71 Harvard Law Review 630 (1958).
- [5] על ההבחנה בין אתיקת הכוונה לבין אתיקת האחריות, ועל הדרישה לשפוט פעולה פוליטית גם לפי תוצאותיה הצפויות, ראו Max Weber, *Politics as a Vocation*, in *From Max Weber*, 77–128 (ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, 1946).
- [6] שמות א, ט"ו–כ"א.
- [7] שמואל א, כ"ב, ו–י"ט.
- [8] על צורות יומיומיות של התנגדות שקטה ועקיפה מצד כפופים, ראו: James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).
- [9] על שיקול הדעת של "ביוקרטיית הרחוב" ועל תפקידם בעיצוב המדיניות בפועל, ראו: Michael Lipsky, *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services* (30th anniversary expanded ed., New York: Russell Sage Foundation, 2010).
- [10] על הפער הגדול בין עונש המינימום הקבוע בדין בעבירות נהיגה בשכרות לבין יישומו בפועל, ראו: אברהם טננבוים "[הענישה בישראל על נהיגה בשכרות: מבט אמפירי](#)" **מאזני משפט** יא 33-34 (תשע"ו).
- [11] על אחריות אישית תחת משטרים טוטליטריים, ועל דחיית טענת הציות, ראו Hannah Arendt, *Personal: Responsibility Under Dictatorship*, in *Responsibility and Judgment*, 17–48 (ed. Jerome Kohn, New York: Schocken, 2003).
- [12] על הקושי והסכנה בהרחבת מושגי אי-ציות למצבים שאינם מצבי קצה ראו: William E. Scheuerman, *Civil Disobedience*, 1-28 (Cambridge: Polity, 2018).
- [13] על שלטון החוק כקשור ליציבות, והגבלת שרירות ראו: Joseph Raz, *The Rule of Law and Its Virtue*, in *The Authority of Law*, 210-229 (Oxford: Clarendon Press, 1979).
- [14] על הממד הטרגי והלא-נוסחאי של הכרעה פוליטית-מוסרית ראו Bernard Williams, *Politics and Moral Character*, in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 54–70.
- [15] על תנאי הצדקה מחמירים לאי-ציות מצפוני ואזרחי ראו Kimberley Brownlee, *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*, 97-140 (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- [16] על הרעיון כי ישנם חוקים שאי-הצדק שבהם כה קיצוני עד שאין לראותם כחוק ראו Gustav Radbruch, *Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law*, 26 Oxford Journal of Legal Studies 1-11 (2006 [1946]).
- [17] להבחנה בין עוול נפשע מובהק לבין מחלוקת פוליטית או פרשנית חריפה ראו גם: Jeremy Waldron, *The Core of the Case Against Judicial Review*, 115 Yale Law Journal 1346

(2006), בעיקר לדיונו במחלוקת בתום לב.

[18] נעיר כי בהלכה נקבע שאין לציית למלך שגזר לבטל דבר הכתוב בתורה וכדברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים ג, ט: "המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצות אפילו במצוה קלה הרי זה פטור דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה שאין שומעין לו".

[19] על אחריות אישית ועל דחיית טענת "רק צייתי לפקודות" ראו Principles of International Law Recognized in the Charter of the Nürnberg Tribunal and in the Judgment of the Tribunal, Principle IV (1950).