**מקומו של הציות בתרבות היהודית**

**מבוא**

בימים אלו של סגר שני העובר על מדינת ישראל עקב התפשטות וירוס הcovid-19 אנו עדים להשלכות השונות של תופעת אי- הציות הרחבה העוברת על מדינת ישראל בהיבט החיובי והשלילי של התופעה, בעיניי המתבונן, כמובן. התפשטות הנגיף, לכל הדעות, משויכת לאי ציות המוני לכללי הסגר – התקהלות, אי שמירת מרחק חברתי ואי הקפדה על עטיית מסכות, בעיקר במגזרים מסוימים, אך היא רופפת באופן כללי בהשוואה לתרבויות אחרות כמו גרמניה, הולנד ועוד. בהיבט האחר, אי-הציות בא לידי ביטוי בהפגנות ענק ובמחאה בלתי פוסקת נגד תקנות הסגר, בטענה שהמניעים לסגר אינם נקיים ונובעים משיקולים זרים.

כמו בכל תופעה חברתית ופוליטית ישנה הצטברות של גורמים רבים ושונים בחברה הישראלית שהתנקזו לנקודת הזמן הנוכחית והלא פשוטה של המגפה והתפרצו בעוצמה. יחד עם זאת, תופעת הציות או האי-ציות לכשעצמה אינה תלויה רק בנסיבות פוליטיות וחברתיות נקודתיות ויש לה מאפיינים תרבותיים שונים בין עמים ולאומים. במאמר זה אבקש לבחון באמצעות המתודה הגנאלוגית את היחס לנושא הציות, וכפועל יוצא מהדיון, את נושא אי-הציות – בשורשים העמוקים של התרבות היהודית.

תחום עיסוקה של הגנאלוגיה הוא העבר, אך מטרתה היא הבנת המציאות העכשווית וביקורתה: חשיפת העבר מצמצמת את שליטתו של ההכרח בחיינו; הגנאלוגיה מאפשרת בחינה מחדש של ערכים ועמדות 1977, 152),(Foucault. אימוץ המתודה הגנאלוגית כפרקטיקה ביקורתית מסתמכת על רעיונותיהם של ניטשה ופוקו; ניטשה נחשב לאבי הגנאלוגיה כמתודה ביקורתית ופוקו הוא זה שמיישם וממשיך את עבודתו (Deleuze, 2006, 2).

בניסיון להבין את מקומו של הציות בתרבות היהודית יש לפנות באופן טבעי למקורותיה היהודיים הדתיים של התרבות. הדת היא מרכיב דומיננטי בתרבות והיא מושרשת עמוק באמונות, בהשקפות עולם, בדרכי ההתנהגות של בני האדם ובגיבושם של מוסדות וערכים. דת היא לב לבה של תרבות משותפת (סקרוטון, 2003). אמיל דירקהיים (Durkheim), רואה בדת מערכת של אמונות ומנהגים שיש ביניהם תלות הדדית (Durkheim 1971, 418-421). כאשר תפישות עולם מושרשות עמוק בחוויה הדתית, כפי שסובר קרל גוסטב יונג (1987), יש להן כושר גנוז להשתמר בחוויה החילונית לאורך זמן.

 ויליאם ג'יימס (2003) מזהה שלושה מרכיבים עיקריים בכל הדתות: אמונה, סדר על-אנושי וחובת קיום מצוות. קיום מצוות נתפס כתופעה המעודדת את ההתחברות אל סדר עולמי על-אנושי נעלה. הציות למצוות הוא ערך מרכזי מאוד ביהדות. "אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְו‍ֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם" (ויקרא כו, ג), מלמד, שהמקום מתאווה שיהיו ישראל עמלים בתורה ומקיימים מצוות. על פי-תורת הגמול הציות מביא עמו שכר ואי-הציות גורר ענישה "וְלֹא-שָׁמַע עַמִּי לְקוֹלִי וְיִשְׂרָאֵל לֹא-אָבָה לִי. וָאֲשַׁלְּחֵהוּ בִּשְׁרִירוּת לִבָּם יֵלְכוּ בְּמוֹעֲצוֹתֵיהֶם. לוּ עַמִּי שֹׁמֵעַ לִי יִשְׂרָאֵל בִּדְרָכַי יְהַלֵּכוּ. כִּמְעַט אוֹיְבֵיהֶם אַכְנִיעַ וְעַל צָרֵיהֶם אָשִׁיב יָדִי" (תהלים פא, יג-טו).

הציות הינו ערך חשוב ונוכח מאוד ביהדות אך לא פחות ממנו גם אי-הציות, כפי שנראה בהמשך. במאמר זה יבחנו מספר קונסטרוקטים תרבותיים מושרשים שבסיסם דתי, המחייבים את הציות, ומנגד, יבחנו קונסטרוקטים עמוקים ומושרשים בנוגע לאי-הציות אשר יש להם הבנייה תרבותית קונפליקטואלית עם מעשה הציות. כמו כן תבחן השאלה האם מתקיים יחס דיאלקטי בין המבנים הללו של ציות ושל אי-הציות או שהם לא בהכרח מבנים סותרים הנמצאים בתוך מערכת הבנה רחבה וכוללת.

**אי-ציות מבראשית**

במשך מאות שנים שליטים, מלכים, כוהנים והורים הציגו את הציות כמידה טובה ואת אי-הציות כחטא – אך ההיסטוריה המערבית, טוען פרום (2015) החלה במעשה אי-ציות בסיפור גן-עדן ואף עלולה לגרסתו להסתיים על-ידי מעשה של ציות (שם, 20). כמובן שפרום אינו גורס שכל אי-ציות הוא מידה טובה וכל ציות הוא חטא אך הוא מבחין באופן פסיכולוגי בין אדם שיכול רק לסרב – אותו הוא מכנה מורד ולא מהפכן כי הוא פועל מתוך כעס ולא מתוך אמונה, וההיפך, אם אדם יכול רק לציית ולא לסרב הוא עבד (שם, 21). לנושא זה ישנם כמובן היבטים פסיכולוגיים אך גם היבטים דתיים-תרבותיים שיבחנו להלן.

 אי-הציות הראשון, הגדול מכולם, מופיע בסיפור גן עדן. סיפור גן עדן הוא מיתוס מכונן בחברה המערבית, בעיקר בזכות המעמד המרכזי שזכה לו במסורת הנוצרית. זהו החטא הקדמון שהוא האב טיפוס של החטא, משום שבעטיו הפך האדם ליחיד פגיע החייב להתאמץ ולהתחרות עם היחידים האחרים בסביבתו כדי להתקיים (שוהם 2003, 14-17). אי-הציות מביא עמו עונשים המוטלים על האדם כמו "בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים" (בראשית ג', טז), "בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם" (שם, יט) והעונש הכבד מכולם – הגירוש מגן עדן "וַיְשַׁלְּחֵהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגַּן-עֵדֶן" (שם, כג).

לפי גישה נוספת, החטא החמור, אינו מתבטא רק באי-ציות ובאכילה מן העץ בלבד, שכן כל אדם טועה ועובר על איסורים מפעם לפעם. עיקר החטא הוא באי-לקיחת אחריות והפניית אצבע מאשימה כלפי הזולת. אדם מטיל את האחריות על חוה "וַיֹּאמֶר הָאָדָם  הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נָתְנָה-לִּי מִן-הָעֵץ וָאֹכֵל"(שם, יב), וחווה חוטאת כשהיא מאשימה את הנחש (ציון 2002, 107); "וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַנָּחָשׁ הִשִּׁיאַנִי וָאֹכֵל"(בראשית ג', יג). לאמור, יש כאן חוסר נכונות לקבל אחריות על מעשה אי-הציות.

האקט האנושי הראשון הוא מרד כלפי עליונות האל (פרום 1975, 20-21). לעניין זה קיימות שתי גישות להבנת סיפור גן עדן, לכאורה מנוגדות זו לזו. מצד אחד, מובן הסיפור כאילו הוא סיפור אלילי (רוזנברג 1985, 48-49): לאלוהים יש עץ בעל תכונות מופלאות, תכונות מאגיות, והוא, מתוך קנאתו, אינו נותן אותו לאדם. מוטיב זה מופיע במיתולוגיה היוונית פעמים רבות, בעיקר בדוגמה הקלאסית שלו – המיתוס של פרומתאוס. פרומתאוס מגלם דמות של מורד שאינו מוכן לציית ומסמל את מאבק הטיטן נגד האלים. בסדרת המיתוסים שעיצבה התרבות המערבית, מסמל פרומתאוס את שחרור האדם והאנושות (אוחנה 2000, 3). המיתוס היווני של פרומתיאוס רואה את הציביליזציה האנושית כמבוססת על אי-ציות. בדומה לאדם וחווה גם פרומתיאוס נענש על אי-הציות (פרום 2015, 19).

אופן פרשני שונה רואה בסיפור גן-עדן את רחמיו של האל ולא את קנאתו. לאמור, על פי מיתולוגיה בסיסית זו מקור הצרות האנושיות נעוץ בעצם הידיעה. הידיעה אינה כה טובה כפי שהניח פרומתאוס; הידיעה היא מקור לסבל. "כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג', ה). על אף שסיפור האנושות מתחיל באי-ציות ובמרד – מסקנתו של סיפור גן עדן היא כי אי-הציות פוגע בסדרי הטבע ומנוגד לו.

לפי חזוני (1998) המסמך היחיד בעת העתיקה שקידם בעקביות את רעיון אי-הציות לחוקים בלתי צודקים היה התנ"ך, עקרונות שהיו זרים לעולם האלילי בו צמח. חזוני (1998) טוען כי המקרא מטיף לציות בלתי מסויג בפני האל אך לא לכניעות בפני סמכות אנושית. נסכים כי בסיפורים רבים במקרא ישנה הטפה לציות בלתי מסויג בפני האל, כמו בסיפור "עקדת יצחק" המלמד על הציות הקשה ביותר מתוך אמונה "וַיֹּאמֶר אַל-תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל-הַנַּעַר ... כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי-יְרֵא אֱלֹהִים אַתָּה וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת-בִּנְךָ אֶת-יְחִידְךָ מִמֶּנִּי" (בראשית כב, 12), ובמקרים בהם אי-הציות מופנה כלפי האל, בדומה לסיפור גן עדן, הענישה קשה וזו חלק מההטפה, כמובן.

 בעניין אי הציות לאל טוען חזוני (1998) כי המקרא מעודד את אי-הציות על בסיס המצפון האנושי המוטמע באדם כלב ליבה של עצמאות מוסרית, שכן גיבורי המקרא אינם נכנעים אפילו לרצונו של האל והם פועלים, בדרך כלל, על פי צו מצפונם (שם, 25). הטיעון המעניין בהקשר זה הוא שמו 'ישראל' של העם היהודי המעיד על היכולת להיאבק נגד סדרי עולם "וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שָׂרִיתָ עִם-אֱלֹהִים וְעִם-אֲנָשִׁים וַתּוּכָל" (בראשית לב, כט'). דבריו של חזוני עולים בקנה אחד עם אבחנתו של פרום (2015) המבדיל בין ציות הטרונומי למוסד או לכוח שהוא כניעה לבין ציות למצפון, לתבונה ואמונה של היחיד שזהו ציות אוטונומי, ואינו מבטא כניעה אלא אישור (שם, 21-22).

אך בנוגע לאוטונומיה של ה"מצפון" חלוקות הדעות. אמנם המצפון הוא חיוני לפעולה וצמיחה (רוטנברג 1997, עמ' 84), אך המצפון עצמו הוא חמקמק – בני אדם טוענים לא פעם שהם פעלו מתוך מצפונם באופן מוסרי אך הם חשים כפויים על-ידי מצפונם מבלי שכפייה זו עברה רפלקסיה ושיפוט ביקורתי וכידוע, גם לא מעט עוולות נעשו בשם המצפון (שגיא תש"ע, 362). לכן, אנו עלולים לפעול מתוך ה"מצפון הסמכותני" שהוא קולה המופנם של הסמכות אותה אנו רוצים לרצות ופוחדים לאכזב בעודנו מאמינים שפעלנו מתוך ה"מצפון ההומניסטי" שהוא קולה העצמאי הפנימי של אנושיותנו. פרויד (2000) טוען כי הפרזה בציוויים ואיסורים ופיתוח האשמה באמצעות מנגנון ממסדי דתי, לחץ חברתי, הורי או אני עליון יוצרת "מצפון סמכותני" דומיננטי ולכן היא מסוכנת. במקרים של הפרזה בציוויים לא ניתן תמיד להבחין בין קולו של המצפון הסמכותני לבין קולו של המצפון ההומניסטי. פרויד מזהיר אותנו מפני התרבות, אשר במקרים רבים, היא דבר שנכפה על רוב סרבני בידי מיעוט שהשכיל להשתלט על אמצעי כוח וכפייה (שם).

 "**כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" – בין ציות להתבדלות**

ציות נקשר בין השאר לתחושה של קונפורמיות, לכידות, אחריות משותפת, שייכות ואחדות. מעשי היחיד, לטוב או לרע, ישפיעו על שאר חברי הקהילה. ביהדות כשאדם מבין שהוא איננו נפרד מן הקבוצה הוא מפחית תחושות של בדידות ולוחמנות ומגביר רגשות של אהדה ל"אחרים" שהוא למעשה חלק מהם (עמנואל, 2012). כשאדם מציית למצוות הדת, כללי הקבוצה או לדעת הקהל הוא חש מוגן ובטוח (פרום 2015, 24) אך הוא עלול כמובן לאבד את האוטונומיה.

"כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" הוא ביטוי שטבעו חז"ל, ומובנו המקורי שכל יהודי נושא באחריות על קיום המצוות של זולתו. בעת החדשה רווח הביטוי במשמעות שונה, שלפיה כל יהודי אחראי על שלומו ורווחתו של חברו. הנוסח המקורי הוא ממדרש "ספרא" (ספרא בחוקותי פרק ז, ה) על פסוק מספר ויקרא "וְכָשְׁלוּ אִישׁ-בְּאָחִיו" (ויקרא כ"ו, ל"ז), אינו אומר 'איש באחיו' אלא 'איש בעוון אחיו' – מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה. רש"י בפירושו לפסוק זה חזר על הדברים בשינוי נוסח: "ומדרשו וכשלו איש באחיו, בשביל אחיו, זה נכשל בעוונו של זה. שכל ישראל ערבין זה לזה" (הפנייה?).

כל ישראל ערבין זה לזה – זו תחושה חזקה של לכידות ואחריות מאוד גדולה כלפי הזולת – אי הציות של היחיד למצוות גורם לעוונם של אחרים. בתורה מצויות זו לצד זו שתי קטגוריות של שכר ועונש: האחת, קולקטיבית והשנייה, אינדיווידואלית. האינדיווידואלית, עוסקת בחטאו ובעונשו של הפרט, בעוד שהקולקטיבית גורסת כי הפרט נוטל חלק בגורלו של הכלל, ולהפך – יש שמעשה היחיד קובע את גורלו של הציבור, בייחוד אם היחיד הוא ראשון במעלה, אבל גם אם הוא אחד העם (וייס, 1987).

נבחן כעת קונסטרוקט עומק הנמצא בקונפליקט עם הציות לחוקי הקבוצה והקהילה מתוך ערבות הדדית – והכוונה לתחושה של נפרדות והתבדלות. בתרבות היהודית המצווה מצד אחד לערבות הדדית ואהבת הזולת, ישנה גם תחושה עמוקה של התבדלות ותפישה מושרשת של "אנחנו" ו"הם". התרבות היהודית מסדרת באופן היררכי עמים אך גם שבטים פנימיים ולכן ניתן להגיע בתוך החברה לקבוצות הנתפסות כ"אחר" וה"שונה" ולהתבדל ולהתרחק מהערבות ההדדית ומהיכולת למצוא את המאחד והמשותף.

 הציווי "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, 18) הוא ביטוי ידוע וחשוב בתורה, ולדעת התנא רבי עקיבא, הוא גם מושג יסוד (ירושלמי, מסכת נדרים ל, 2). האדם צריך לאהוב את רעו כשם שהוא אוהב את עצמו. לכאורה, אין אחדות וערבות הדדית גדולה מזה. מכלל זה נגזרות דרכי התנהגות רבות, שבגללן רבי עקיבא התייחס אליו כאל כלל מרכזי וחשוב בכל התורה. "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" הוא מושג מרכזי גם בנצרות, הפסוק מוצג על ידי ישו ופאולוס בברית החדשה כבסיס לתורת המוסר הנוצרית "עָנָה יֵשׁוּעַ: "הָרִאשׁוֹנָה הִיא 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יהוה אֱלֹהֵינוּ יהוה אֶחָד... וְהַשְּׁנִיָּה הִיא 'וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ' אֵין מִצְוָה אַחֶרֶת גְּדוֹלָה מֵאֵלֶּה" (מרקוס י"ב 30-31).

 עיון בפסוק המלא כפי שהוא מופיע בספר ויקרא "לֹא-תִקֹּם וְלֹא-תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ, וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ, אֲנִי ה'" (ויקרא י"ט 18), מלמדנו, שהמצווה "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" מכוונת אל "בְּנֵי עַמֶּךָ". זו למעשה מצוות אהבת ישראל ולא אהבה אוניברסאלית, לפיה על כל אחד מבני ישראל לאהוב כל אדם מבני עמו. הרמב"ם פוסק בספר המצוות: "לאהוב כל אדם מבני ברית, שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך'" (רמב"ם, ספר המצוות, מצווה ר"ו). כלומר, המצווה חלה על בני בריתך ולכן, לא בהכרח על "בְּנֵי עַמֶּךָ" כיוון שניתן לראות בקבוצות שונות בתוך העם כמי שאינם מבני בריתנו וכ"אחר" שאין לי ערבות הדדית מולו.

 היסוד המקראי מציג היררכיה קיימת ובולטת בין עמים וקבוצות ובין יחידים נבחרים. קיימת השוואה מדרגת, מבדילה ומבחינה בהיררכיה (ניר, 2016). שיח זה המציג שבטים וקבוצות מובדלות בתוך העם, כפי שארחיב להלן, מושרש מאוד ביהדות, ונמצא בקונפליקט עם רעיון הערבות ההדדית והציות למען הקבוצה.

רעיון העם הנבחר מופיע במקרא פעמים רבות – "לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְחִירִי" (ישעיה מ"ג, 20), "מִכָּל הָעַמִּים חָשַׁק יְהוָה בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם" (דברים ז, 7), "אֲנַחְנוּ עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ" (תהלים ק, 3). רעיון הבחירה עומד בסתירה לרעיון האל האוניברסלי. בבסיס רעיון הבחירה, קיימת זכייה ייחודית ביחס לאחרים, התבדלות, השוואה ותחרותיות. אין הזדהות, התמזגות, קבלה ואחדות עם ה"אחר".

רעיון הנבחרות במקרא אינו מופיע, כאמור, רק בהקשר של העם, אלא גם ברמה של שבטים וקבוצות. גם בין שבטי ישראל מבדיל האל – בין שבט לוי לשאר השבטים – "וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ג, 12). מתוך שבט לוי הנבחר, בוחר האל את הכוהנים: "נָשֹׂא אֶת-רֹאשׁ בְּנֵי קְהָת מִתּוֹךְ בְּנֵי לֵוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם" (במדבר ד, 2). אהרון הכהן, שלזרעו מיוחסים כל הכוהנים בישראל, הוא בנו של עמרם בן קהת וקהת הוא בנו השני של לוי בן יעקב. "וּפְקֻדַּת אֶלְעָזָר בֶּן-אַהֲרֹן הַכֹּהֵן" (במדבר ד, 16). הנבחרוּת מועידה להם "לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד. זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי-קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים" (במדבר ד, 3-4).

ההפרדה בין העם הנבחר לשאר העמים, בין השבטים ובין הנבחרים, יצרה בסיס תרבותי של תפישה השוואתית בין קבוצות. תפישה שבטית, כיתתית, מבדלת ולא אחדותית. הציות לרעיון "כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" נותר כערך חשוב אך בעיקר במצוות שבין אדם למקום. במצוות שבין אדם לחברו הערך חזק בתוך גבולות קבוצת השווים ובתוך כך נפגם ערכו הקהילתי הרחב. עולה כאן דיכוטומיה גדולה בין הערבות ההדדית והציות הנגזר ממנה לבין ההתבדלות וההפרדה מה"אחרים" שאליהם אינני מחויב והם אינם 'בני ברית'. זהו קונפליקט מובנה שאינו מזמין אותנו בהכרח ליחסים דיאלקטיים בין הציות הפנימי בקהילה אליה אני משתייך לבין אי-הציות החיצוני כלפי ה"אחרים".

**"נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" – בין ציות ל"עַם קְשֵׁה עֹרֶף"**

בפרשה המתארת את מתן תורה במעמד הר סיני, מצוטטים בני ישראל כאומרים " נַעֲשֶׂה" בלבד "וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם ... וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה" (שמות י"ט, ז-ח). הצירוף "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" מובא בהמשך "וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ד' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שמות כ"ד, ז'). בעקבות דברי חז"ל, הפך הביטוי "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" לסמל מובהק של ציות מתוך אמונה וקבלת התורה ללא תנאים. הפרשנות המקובלת רואה בביטוי זה סמל לקשר הסימביוטי בין קבלת עול מצוות לקבלת עול מלכות שמיים. "דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע" (בבלי, מסכת שבת, דף פ"ח, א'). קיימת גם פרשנות חז"ל הטוענת כי למעשה האל הכריח אותם לקבל עול מלכות שמיים מחשש שיתחרטו מאימת מעמד הר סיני "מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם" (תוספות, שם).

הציות המוחלט וקבלת התורה ללא תנאים קשור גם לתורת הגמול. בבסיס האתיקה היהודית קיים שיח של שכר ועונש בין האדם והקהילה לאלוהים. העם והאדם קובעים את גורלם על פי מעשיהם (יעקובסון, תשי"ט). הבחירה והייעוד מטילים על עם ישראל חובה לשמש מופת ולכן הוא נשפט ונענש בחומרה על כל אי-ציות; "רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה עַל-כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל-עֲו‍ֹנֹתֵיכֶם" (עמוס ג, 2). בבית דין של מעלה זוכרים וחבים לאדם לא רק על פי מעשיו אלא גם על פי מעשי אבותיו. לא רק החוג המשפחתי המצומצם הוא התחום של תחולת השכר והעונש, אלא גם העם כולו – במעשה העגל השתתפו כשלושת אלפים איש (שמות לב, 28), והעם כולו נענש: "וַיִּגֹּף יְהוָה אֶת-הָעָם עַל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת-הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשָׂה אַהֲרֹן" (שמות לב, 35).

עם הציות ומילוי המצוות מובטח גם גמול ממשי, כשם שאי עמידה במילוי המצוות תגרור את העונש הנוראי "וְהָיָה אִם-לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-מִצְו‍ֹתָיו וְחֻקֹּתָיו [...] אָרוּר אַתָּה בָּעִיר וְאָרוּר אַתָּה בַּשָּׂדֶה [...] אָרוּר פְּרִי-בִטְנְךָ [...] בַּיִת תִּבְנֶה וְלֹא-תֵשֵׁב בּוֹ [...] בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר [...] וְהָיִיתָ מְשֻׁגָּע מִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (דברים כח, 15-34).

הציות המוחלט מתוך "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" נמצא בקונפליקט דתי-תרבותי מובנה עם תיאורו של העם במקרא כ-"עַם קְשֵׁה עֹרֶף". "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רָאִיתִי אֶת הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עַם קְשֵׁה עֹרֶף הוּא" (שמות ל"ב, ט), "וְלֹא שָׁמֵעוּ וַיַּקְשׁוּ אֶת עָרְפָּם כְּעֹרֶף אֲבוֹתָם אֲשֶׁר לֹא הֶאֱמִינוּ בַּה' אֱלֹהֵיהֶם" (מלכים ב' י"ז, יד).

מהסיפור המקראי עולה כי "העם הנבחר" שהבטיח במעמד סיני "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" – מתקשה לציית לאל ולמנהיגיו כיוון שהוא "עַם קְשֵׁה עֹרֶף". בספר במדבר העם לא מציית לחוקים ובוחר באלי מואב ונשות מואב; "וַיָּחֶל הָעָם לִזְנוֹת אֶל-בְּנוֹת מוֹאָב" (במדבר כ"ה, א), בספר שופטים חוזר אי-הציות חזור ושוב והעם חוטא בעבודה זרה: "וַיֹּסִפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה" (שופטים ד', א), "וַיֹּסִיפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיַּעַבְדוּ אֶת-הַבְּעָלִים וְאֶת-הָעַשְׁתָּרוֹת וְאֶת-אֱלֹהֵי אֲרָם.. וַיַּעַזְבוּ אֶת-יְהוָה וְלֹא עֲבָדוּהוּ" (שופטים י', ו). "בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה" (שופטים כ"א , כה).

לא רק העם מתואר כעם קְשֵׁה עֹרֶף המתקשה לציית ולמלא אחר הבטחתו אלא גם נבחרי העם, מנהיגיו ומלכיו מתקשים לציית, כפי שמרבה המקרא לתאר, ועושים הרע בעיני ה'. דוד אינו מציית לדיבר העשירי "לֹא-תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ" (שמות, פרק כ', יג). שלמה לא ציית למשפט המלך "וְלֹ֤א יַרְבֶּה־לּוֹ֙ נָשִׁ֔ים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ" (דברים יז, יז). ירבעם חוטא בעבודה זרה "וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֶגְלֵי... וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת" (מלכים א' י"ב, כח-ל). בספר מלכים א', מתוארת שושלת מלוכה אשר עשתה הרע בעיני ה'. "מָלַךְ אֲבִיָּם... וְלֹא-הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם-יְהוָה אֱלֹהָיו" (מלכים א' ט"ו, א-ג). "וְנָדָב בֶּן-יָרָבְעָם... וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ יָרָבְעָם וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת-יִשְׂרָאֵל" (שם, כה-לד).

בספר מלכים ב' מתואר אי-הציות של צדקיהו, "בֶּן-עֶשְׂרִים וְאַחַת שָׁנָה צִדְקִיָּהוּ בְמָלְכוֹ... וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה כְּכֹל אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוֹיָקִים" (מלכים ב' כ"ד, יח-כ). העונש – חורבן בית ראשון. נפילתה של הממלכה קשורה באי יכולתם של מלכי ישראל להשלים עם המגבלות על סמכותם שהטילה עליהם המסורת היהודית. אי-הציות של מלכי ישראל לאלוהים הינו מוטיב דומיננטי בחיים המדיניים לאורך תקופת המלוכה.

בפרשנותו הדיאלוגית לטקסט המקראי, בנוגע לאי-הציות של המנהיגים, טוען בובר (1964) כפילוסוף מאמין, כי המקרא בא ללמדנו שדרך האמת אינה עוברת בשטח ההישגים אלא בעומק הכישלונות האנושיים (בובר 1964, 134). הסופר המקראי מציג את אי-הציות והחטאים החוזרים ונשנים על מנת להעצים את הפער בין האדם לאלוהים. בפרשנות תרבותית, הרואה את הטקסט כיצירה ספרותית מכוננת, אני מוצאת כי אי-הציות לאל כפי שהוא בא לידי ביטוי ברבים מסיפורי המנהיגות אינו מהפכני במובן שאין בו ניסיון ליצור משהו צודק יותר אלא זהו מוטיב חוזר של מרד ואי יכולת לקבל סמכות.

**ציות מתוך ה"מצפון הסמכותני"**

כאמור, פרום (2015) מבחין בין ציות מתוך ה"מצפון הסמכותני" שהוא קולה המופנם של הסמכות אותה אנו רוצים לרצות ופוחדים לאכזב לבין הציות מתוך ה"מצפון ההומניסטי" שהוא הקול העצמאי, הפנימי והאותנטי הקורא לנו לחזור לאנושיותנו (שם, 23). גם מילוי מצוות הומניסטיות כמו גמילות חסדים, לדוגמה, עלול להתבצע כציות מתוך ה"מצפון הסמכותני" ולהרחיק את האדם מעבודת המודעות הרפלקטיבית ומחיפוש הכוונה הפנימית העמוקה שמאחורי המעשה. בנצרות, לשם השוואה, ה'כוונה' מקבלת מקום משמעותי. לא רק המעשה החיצוני נבחן אלא גם הכוונה, כלומר, המחשבות והרגשות (Schimmel, 1997). "שְׁמַעְתֶּם כִּי נֶאֱמַר לָרִאשׁוֹנִים 'לֹא תִּרְצַח'... וַאֲנִי אוֹמֵר לָכֶם: כָּל הַכּוֹעֵס עַל אָחִיו יְחֻיַּב לְדִין" (מתי ה', 22-21). "שְׁמַעְתֶּם כִּי נֶאֱמַר 'לֹא תִּנְאָף'. וַאֲנִי אוֹמֵר לָכֶם שֶׁכָּל הַמַּבִּיט בְּאִשָּׁה מִתּוֹךְ תַּאֲוָה אֵלֶיהָ כְּבָר נָאַף אוֹתָהּ בְּלִבּו" (מתי ה', 27-28).

כאמור, פרויד (2000) סובר כי דרישה מוקצנת לציות מתוך ה"מצפון הסמכותני" עלולה להרחיק אותנו משיקול הדעת ההומניסטי והאוטונומיה המחשבתית. ביהדות, הכוונה חשובה מאוד אף היא אך ישנה התייחסות רבה יותר למופע החיצוני של ההתנהגות, לנראות של הציות. לדוגמא, כאשר התלמוד מגדיר את המושג "תלמיד חכם" הוא מדגים זאת גם דרך לבושו החיצוני של הטוען לתואר תלמיד חכם. "ואמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה (תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף קי"ד, א'). הסיבה המרכזית להלכה זו היא משום שהדבר גורם לחילול השם, אך נוסף על פירוש הפשט קיימת גם פרשנות דרש המשליכה את הנראה על הבגד באופן חיצוני לעולמו הפנימי של תלמיד חכם. מראית עין היא איסור לעשות פעולה שאין בה כל חטא, אך היא עלולה להראות כאילו יש בה חטא. מקור האיסור מצוי בתלמוד הבבלי, שם יש איסור על אכילת דם דגים אף על פי שאין בזה איסור בתורה שהרי דגים אינם בגדר בשר. האיסור מבוסס על מראית עין, שמא יחשוב מאן דהוא כי הוא שותה דם בעלי חיים "אמר מר יצא דם דגים ודם חגבים שכולן היתר מאי כולו היתר אילימא דחלבו מותר הרי חיה דחלבה מותר, ודמה אסור" (תלמוד בבלי, מסכת כריתות, כא' דף ב').

 ההשקפה היהודית הקדומה שקלה את האדם על פי מעשיו בלבד. בסוגיית הכוונה הייתה מחלוקת בין בית הלל לבין בית שמאי. השיטה שנהגה בקרב בית שמאי שעל פי המעשה האדם נידון. לעומתם בית הלל הבליטו את ערך הכוונה כגורם בשפיטת האדם. דוגמא המבהירה את ההבדל בין שני הבתים בנושא הכוונה ניתן לראות במסכת כריתות "אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, אֲפִלּוּ נִתְכַּוֵּן לְלַקֵּט תְּאֵנִים וְלִקֵּט עֲנָבִים, עֲנָבִים וְלִקֵּט תְּאֵנִים, שְׁחוֹרוֹת וְלִקֵּט לְבָנוֹת, לְבָנוֹת וְלִקֵּט שְׁחוֹרוֹת, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְחַיֵּב חַטָּאת, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר" (מסכת כריתות, פרק ד, משנה ג). כלומר, אדם שהתכוון ללקוט תאנים בשבת, שהיא פעולה אסורה על פי התורה, אך במקום ללקוט תאנים לקט ענבים או להפך, על זה יש מחלוקת בין רבי יהושע בן חנניה מבית הלל, לרבי אליעזר בן הורקנוס מבית שמאי. רבי אליעזר רואה את המעשה, שבו עבר האדם עבירה מן התורה, כסיבה העיקרית לחייב אותו. לעומתו רבי יהושע פוטר את האדם כיוון שר' יהושע מתנה את החיוב של האדם והטלת עונש עליו בכוונה של האדם – הכוונה היא הקריטריון העיקרי לחיובו.

נושא הכוונה והציות מתוך המצפון ההומניסטי או לחילופין הציות מתוך המצפון הסמכותני עולה סביב נושא הווידוי ביום כיפור. ביהדות, ביום הכיפור, הווידוי הוא כוללני ללא פירוט שמות, זמנים ומקומות. הווידוי נעשה בגוף ראשון רבים, ללא הצבעה על הפרט החוטא: "אשמנו, בגדנו, גזלנו, דברנו דופי, העווינו, והרשענו [...] אלוהינו ואלוהי אבותינו סלח ומחל לעוונותינו" (תפילת שחרית ליום כיפור 1895, 252). הבקשה למחילה הינה כללית – "שתרחם עלינו ותמחל על כל חטאינו, ותכפר לנו על עוונותינו" (שם, 253) – אך גם מפורטת, עם רשימת עוונות על פי קטגוריות של חטאים. "על חטא שחטאנו לפניך, בבטוי שפתיים, [...] בגלוי עריות [...] בגלוי ובסתר [...] בדעת ובמרמה [...] בהנאת רע [...] בחלול השם [...] במשא ומתן" (שם, 252-254). הווידוי, אינו נושא אופי אישי, הוא קולקטיבי ונעשה בקול רם בגוף ראשון רבים ואינו כרוך בבושה (המתלווה לווידוי הנוצרי).

אין חטא פרטי שאינו חלק ממצבו של הקולקטיב, ואין רגע במצב הקולקטיב שאינו מושפע מחטאי היחידים בו (אופיר 2001, 134). ביהדות, הווידוי האישי נעשה בלחש, בלב פנימה, ללא שיתוף הציבור, בכל ימות השנה ולפני המוות (אנציקלופדיה מקראית, וידוי, 878-874) . בנושא פירוט החטא, חלוקות הדעות, "יש פוסקים שצריך לפרט את החטא [...] מפני הבושה [...] כדי שיתבייש בחטאיו [...] ויש סוברים [...] שאין לפרוט את החטא יכול הוא לומר על חטא שבסדר א'-ב', ואפילו בקול רם, שאין זה נקרא פורט את החטא, כיוון שהכול אומרים בשווה" (אנציקלופדיה תלמודית, וידוי, תי"ב-תנ"ה). כאשר מוקדש לסליחה יום אחד מרכזי בשנה בו הווידוי נעשה על בסיס רשימה מפורטת ומוכנה מראש של חטאים, וכאשר הווידוי נעשה בלשון רבים, עלולה להיפגם לקיחת האחריות האישית הנדרשת לעבודה פנימית מתוך כוונה. על הציות למעשה הווידוי והסליחה להתבצע מתוך ה"מצפון ההומניסטי" ובמבנה הווידוי הקיים ביהדות הוא עלול להיעשות גם מתוך ה"ציווי הסמכותני" בלבד.

**אפילוג**

החוק המקראי כולל חוקים אזרחיים ופליליים, חוקים מוסריים וחברתיים וחוקים דתיים ופולחניים המשובצים כולם בתוך סיפורים היסטוריים. בתנ"ך החוקים הם אלוהיים וחלים על כל בני ישראל ולכן יש בהם מימד דמוקרטי של עקרון השוויון בפני החוק כאשר הכל כפופים למערכת אחת של החוק המקראי. המקרא מעמיד חוקים רבים שהציות להם הוא ערך מרכזי מאוד ומתוגמל ואי הציות להם גורר ענישה קשה (וייס, 1987).

יחד עם זאת, כפי שראינו, הסיפור המקראי רצוף באי-ציות מבראשית. המסר המקראי העולה מהרצף הסיפורי בארץ ובגלות, שחוקי אנוש יכולים לחייב רק כאשר הם צודקים (חזוני 1998, 34) וכל אדם יכול לפרוץ את גבולות החוק. חוק בלתי צודק הוא דין שנכפה על מיעוט שלא היה לו כל חלק בחקיקתו או ביצירתו (לותר קינג 1998, 132). דברים אלו עולים בקנה אחד עם משנתו של הנרי ד' תורו (1998) הטוען כי סמכותה של ממשלה איננה סמכות טהורה והיא תהיה צודקת בתכלית רק אם תקבל את אישורם והסכמתם של הנשלטים. תורו, הסופר והלוחם איש המאה ה-19, פעל במשך שנים במסגרת החוק לשחרורם של העבדים. הוא פעל כנגד מיעוט שהיה בעל כוח, ובסופו של דבר התייאש מן הפעילות החוקית ונקט במדיניות של אי-ציות אזרחי כדי לעורר את דעת הקהל ולגרום למשבר שאכן התממש.

בבסיסה של התרבות היהודית, הציות הוא ערך עליון במתכונת "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע", אך אי-הציות נוכח ודומיננטי. הציות כערך עליון מכוון לחוקים שנתנו בתורת משה כחוק אלוהי ואי-הציות למשטר ולחוקי אנוש נוכח ומשמעותי. כפי שראינו בסיפור המקראי, אי-הציות חוצה את כל שכבות העם – יחידים, משפחות, שופטים ומלכים שאינם מצייתים אף לחוק האלוהי ועל כן עונשם כבד.

 אי-הציות הוא מרכיב חשוב בהוויה הדמוקרטית והציות העיוור מהווה סכנה. נראה כי בתרבות היהודית לדורותיה, ובעיקר בהווייה הישראלית, המבוססת על שבטיות של זרמים רבים ומגוונים ושסעים תרבותיים הציות נוסח "כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" נשאר בתוך "מבני ברית", כפי שמתאר הרמב"ם (רמב"ם, ספר המצוות, מצווה ר"ו). הציות הקהילתי הרחב, לטוב ולרע, אינו מאפיין את התרבות היהודית על כל מגזריה.

 בחברה הישראלית הולך וגובר הקיטוב על רקע אמונות ודעות, עדות, אידיאולוגיות ופערים חברתיים ולעיתים אי-הציות האזרחי הוא זה ששומר על גבולות השיח, הדמוקרטיה והערבות ההדדית, אך לעיתים הוא מהווה סכנה ממשית לקיומה של החברה. אי-ציות אזרחי הינו מוצדק כאשר הוא נעשה כפעולה פוליטית הפונה אל חוש הצדק של הרוב על מנת לעורר דיון מחודש בצעדים שנגדם הופנתה המחאה ולהזהיר במקרים בהם לא התקיים שיתוף פעולה (Rawls 1968, 240).

מסיפורי המקרא אותם בחנתי במאמר זה לא מתקיימים יחסים דיאלקטיים בין הציות לאי-הציות. הם אינם עולים כמחלוקת או כשני צדדים של אותה סוגיה. מחלוקות ביהדות הם דבר רצוי ונפוץ – "כל מחלוקת שהיא לשם שמיים סופה להתקיים" (משנה, מסכת אבות, פרק ה', משנה י"ז) והבנה דיאלקטית תפקידה להציג שני צדדים סותרים בתוך אמת אחת גדולה.

ציות או אי-ציות מתוך אמונה, אידיאולוגיה או כללי מוסר פנימיים ואותנטיים חשובים לקיומה החופשי של חברה כיוון שחברה, בהכללה, נוטה "לנרמל" את חבריה (ארנדט 2013, 70). מרד תמידי ואי קבלת סמכות כדרך חיים או לחילופין ציות עיוור הם בגדר סכנה ולכן חשובה הדיאלקטיקה בין הציות לאי-ציות. מסקנה נוספת עולה מדברים אלו – תרבות בה הציות הסמכותי למצוות הוא ערך מרכזי, חשוב ונעלה עלולה למצוא עצמה מורדת בסמכות אנושית ביתר שאת כיוון שאלו מערכות סמכות שאינן נמצאות בדיאלוג.

**ביבליוגרפיה**

אוחנה, דוד. (2000). *התשוקה הפרומתאית: השורשים האינטלקטואליים של המאה העשרים מרוסו עד*

 *פוקו*. ירושלים: מוסד ביאליק.

אופיר, עדי. (2001). *עבודת ההווה- מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת*. הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספרי

 סימן קריאה.

ארנדט, חנה. (2013). *המצב האנושי*. קו אדום: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

בובר, מרטין. (1964). "מנהיגות שבמקרא". בתוך: *דרכו של מקרא עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך*. ירושלים:

 מוסד ביאליק.

ברית חדשה (לפי איזה מקור באנגלית...)

ג'יימס, ויליאם.(2003). *החוויה הדתית לסוגיה*, תרגום: יעקב קופוליביץ, ירושלים: מוסד ביאליק.

וייס, מאיר. (1987). "מבעיות הגמול במקרא", מאיר וייס (עורך), *מקראות ככוונתם – לקט מאמרים*,

 ירושלים: מוסד ביאליק.

זווין, יוסף שלמה (עורך). (1965). *אנציקלופדיה תלמודית*, ירושלים: הוצאת יד הרב הרצוג, , כרך 11, ערך

 וידוי: תיב-תנה.

חזוני, יורם. (1998). "המקורות היהודיים של תורת האי-ציות במערב" בתוך *אי-ציות ודמוקרטיה*,

 ויינשטיין, יהושוע (עורך), ירושלים: הוצאת שלם. עמ' 13-67.

יונג, קרל גוסטב. (1987). *הפסיכולוגיה של הלא מודע*, תרגום: חיים איזק, תל אביב: הוצאת דביר.

 יעקבסון, יששכר. (תשי"ט). *בעיית הגמול במקרא*, תל אביב: הוצאת סיני.

לותר מרטין, קינג (הבן). (1998). "מכתב מבית הכלא העירוני של ברמינגהם" בתוך אי-ציות ודמוקרטיה,

 ויינשטיין, יהושוע (עורך), ירושלים: הוצאת שלם. עמ' 123-144.

ניר, בינה. (2016). *כישלון ההצלחה*. תל-אביב: רסלינג

סקרוטון, רוג'ר, 2003. *מדריך לתרבות המודרנית*, אור יהודה: זמורה-ביתן, דביר.

עמנואל, יגאל, 2012. דוקהא, אניצ'ה, אנאתה ופאטיצ'ה-סאמופדה: סבל במסורת הבודהיסטית, כתב עת

 מקצועי לפסיכותרפיה, גיליון 37/17.

פרום, אריך. (1975). *והייתם כאלוהים*. ירושלים: א' רובינשטין

פרום, אריך. (2015). *אי-ציות – מחשבות על שחרור האדם והחברה*. תל-אביב: הוצאת רסלינג.

פרויד, זיגמונד. (2000). *עתידה של אשליה* (אברם קנטור, מתרגם). בתוך התרבות והדת. זך נתן

 (עורך), תל-אביב: ספרית הפועלים הוצאת הקבוץ הארצי השומר הצעיר.

ציון, תניא. (2002). ספורי ראשית. רב שיח על שאלות אנושיות בספר בראשית. תל-אביב: הוצאת ידיעות

 אחרונות.

קאסוטו, משה דוד (עורך), 1973. *אנציקלופדיה מקראית*, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק , כרך ב, ערך

 וידוי: ע"מ 878-874.

רוזנברג, שלום. (1985). טוב ורע בהגות היהודית. תל אביב: משרד הבטחון ההוצאה לאור.

רוטנברג, מרדכי. (1997). פסיכולוגיה יהודית וחסידות. תל-אביב: אוניברסיטה משודרת משרד הבטחון

 ההוצאה לאור.

רמב"ם. (1958). *ספר המצוות*, הרב יוסף קאפח, מוסד הרב קוק.

שגיא, אבי. (תש"ע). "הסרבנות המצפונית ומעמדה במסורת היהודית" בתוך: *המסורת הפוליטית היהודית*

 *לדורותיה*, הלינגר משה (עורך), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 359-389.

שוהם, ג. ש. (2003). התאווה הלוכדת: מיתוס החטא הקדמון. כוורת. *כתב עת החוג למדעי ההתנהגות*,

 המסלול האקדמי , המכללה למנהל, גליון 7, ראשון לציון, דפוס עיתון הארץ. עמ' 17-14.

תורו, הנרי ד'. (1998). "אי-ציות אזרחי" בתוך *אי-ציות ודמוקרטיה*, ויינשטיין, יהושוע (עורך), ירושלים:

 הוצאת שלם. עמ' 71-98.

תלמוד בבלי, מסכת כריתות.

תלמוד בבלי, מסכת שבת.

תנ"ך

תפילת שחרית ליום כיפור. (1995). *מחזור השלם לראש השנה וליום הכיפורים*, הוצאת המרכז לענייני

 חינוך.

Deleuze, Gilles. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. Transl. Hugh Tomlinson. New York City: Columbia University Press.

Durkheim, Émile. (1971). *The Elementary Forms of the Religions Life*, London : George

 Allen & Unwin LTD. pp 418-421.

Foucault, Michel (1977). Nietzsche, Genealogy, History. In Donald F. Bouchard (ed.). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press.

Rawls, John. (1968). *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Hugo Adam (edited), New

 York: Pegasus, pp. 240-255.

Schimmel, Solomon. (1997). *The Seven deadly sins*, NY: Oxford.