פרשת
ויצא

עת לאהבה ועת לצדק

היהדות היא דת של אהבה: של שלוש אהבות גדולות. "וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱ־לֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (דברים ו, ה); "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח); "וַאֲהַבְתֶּם אֶת הַגֵּר, כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (דברים י, יט).[1]

ולא רק שהיהדות היא דת של אהבה, היא גם הייתה הציוויליזציה הראשונה שהעמידה את האהבה במרכז החיים המוסריים. הסופר ק"ס לואיס, וכמוהו אחרים, ציינו כי בכל הציוויליזציות הגדולות יש רעיון מרכזי הדומה לכלל הזהב "נהג באחרים כפי שאתה רוצה שינהגו בך",[2] או בניסוח השלילי של הלל "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך" (שבת לא ע"א). חכמי תורת המשחקים קוראים לזה "אלטרואיזם הדדי", או "מידה כנגד מידה". הדמיות מחשב הוכיחו כי בצורה מסוימת של אלטרואיזם זה (ובפרט בווריאציה ה"נדיבה" שתכנן מרטין נובאק מהארוורד), זוהי האסטרטגיה הטובה ביותר להישרדותה של כל קבוצה.[3]

היהדות היא גם דת של צדק. אלברט איינשטיין דיבר על "האהבה הכמעט קנאית לצדק" שגרמה לו להודות למזלו שהוליד אותו יהודי.[4] ההסבר היחיד הניתן בתורה לבחירתו של אברהם להיות מייסדה של אמונת ה' הוא "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו

לעילוי נשמת: פינחס בן יעקב אשר אייז, עזריאל בן אריה לייב שרטר

וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט). מדוע נדרש השילוב בין אהבה וצדק? האם אין די באהבה?

התשובה טמונה בקטע קצרצר ומטלטל בפרשתנו, כולו כמה מילים בודדות. הן באות לאחר שמסופר כי לבן נתן ליעקב, סוף סוף, את רחל לאישה – תמורת שבע שנות עבודה נוספות. כדי להבין את עוצמתן של מילים אלו, עלינו לזכור שעד המצאת הדפוס הספרים היו נדירים, ורוב מתפללי בית הכנסת, למעט אלה שעמדו ליד ספר התורה שעל הבימה, לא קראו את המילים בפרשת השבוע אלא רק שמעו אותן.[5] תהליכי עיבוד המידע בשמיעה ובקריאה שונים מאוד זה מזה. כשאנחנו קוראים, אנחנו רואים את הטקסט כולו – המשפט, הפסקה – בבת אחת. בשמיעה זה בלתי אפשרי. אנחנו שומעים מילה אחר מילה, ואיננו יכולים לדעת מראש כיצד משפט יסתיים. כמה מן האפקטים הספרותיים החזקים ביותר בתרבות שבעל־פה נובעים מכך שמילותיו הראשונות של משפט יוצרות ציפיות להמשך מסוים, אך ההמשך אחר.

הינה הן המילים שאנו שומעים לאחר נישואי יעקב לרחל: "וַיֶּאֱהַב גַּם אֶת רָחֵל" (בראשית כט, ל). לכך ציפינו וקיווינו. ליעקב יש עכשיו שתי נשים, אחיות, דבר שיהיה לימים אסור על פי ההלכה. זהו מצב טעון במתח. אבל הרושם הראשון שלנו הוא שאצל יעקב הכול יהיה בסדר. הוא אוהב את שתיהן.

צִיפייה זו מופרת במילה הבאה: "מִלֵּאָה". "וַיֶּאֱהַב גַּם אֶת רָחֵל מִלֵּאָה". זו איננה רק הפתעה; הדבר אינו אפשרי מבחינה תחבירית. "מִלֵּאָה" משמעו כאן "יותר מכפי שאהב את לאה". אלא שמשפט במתכונת "א אהב **גם** את ב **יותר מאת** ג" איננו מן האפשר. המילים "גם" ו"מ" (במובן "יותר מ-") סותרות זו את זו. זהו אחד מאותם

מקרים נדירים ואדירים, שהתורה משתמשת במתכוון בתחביר שבור כדי לבטא מערכת יחסים שבורה.[6]

ואז מגיע הפסוק הבא – וטורף את הקלפים: "וַיַּרְא ה' כִּי שְׂנוּאָה לֵאָה". האם לאה הייתה שנואה? לא. הרי בפסוק הקודם נאמר לנו שיעקב אהב אותה. למה מתכוונת אפוא התורה באומרה "שנואה"? היא מתכוונת למה שלאה הרגישה. נכון, היא הייתה אהובה, אבל אהובה פחות מאחותה. מבחינתה זה אומר שהיא שנואה. לאה יודעת – יודעת עכשיו, וידעה לכל אורך שבע השנים החולפות – שיעקב מאוהב עד כלות באחותה הצעירה רחל. התורה מספרת ששבע השנים שעבד בשביל רחל היו בעיניו "כְּיָמִים אֲחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֹתָהּ" (כט, כ).

לאה לא הייתה שנואה. היא הייתה אהובה פחות. אבל אדם הנתון במצב כזה אינו יכול שלא להרגיש דחוי. התורה מטעימה אותנו מכאבה של לאה בשמות שהיא נותנת לילדיה. לבכור היא קוראת ראובן, "כִּי רָאָה ה' בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי". לשני היא קוראת שמעון "כִּי שָׁמַע ה' כִּי שְׂנוּאָה אָנֹכִי וַיִּתֶּן לִי גַּם אֶת זֶה". לשלישי היא נותנת את השם לוי, באומרה "עַתָּה הַפַּעַם יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלַי כִּי יָלַדְתִּי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָנִים" (כט, לב-לה). יגון רב שנים נסוך על הפסוקים הללו. כך גם בפרק הבא, כאשר ראובן מביא ללאה דודאים מעוררי אהבה, שתמשוך בעזרתם את יעקב אליה, ורחל, החווה כאב מסוג אחר, צער העקרות, מבקשת מלאה כמה מן הדודאים. לאה אומרת לה: "הַמְעַט קַחְתֵּךְ אֶת אִישִׁי – וְלָקַחַת גַּם אֶת דּוּדָאֵי בְנִי?" (ל, טו). אומללותה משוועת.

שימו לב מה קרה. זה התחיל באהבה. זה גם המשיך באהבה. יעקב אהב את רחל. הוא אהב אותה ממבט ראשון. אין עוד סיפור אהבה כזה בתורה כולה. כשאנחנו מתוודעים לראשונה לאברהם

ולשרה, הם כבר נשואים. אשתו של יצחק נבחרת לו בידי עבד אביו. אבל יעקב אוהב. הוא רגשי יותר מהאבות האחרים. וזו הבעיה. האהבה מאחדת, אבל גם מפלגת. היא גורמת לזה שאינו אהוב, או אפילו לזה האהוב פחות, להרגיש דחוי, נטוש, נשכח, בודד. משום כך אי אפשר לבנות חברה, קהילה או אפילו משפחה על האהבה לבדה. נדרשת גם תשתית של צדק, של הוגנות.

אם נביט בחמש־עשרה הופעותיו של השורש אה"ב בספר בראשית, נגלה תופעה יוצאת דופן. בכל פעם שהאהבה נזכרת, היא מחוללת עימות. יצחק אוהב את עשו אבל רבקה אוהבת את יעקב. יעקב אוהב את יוסף, בנה הבכור של רחל, יותר משהוא אוהב את שאר בניו. כך נוצרו שתיים מיריבויות־האחים הגורליות ביותר בתולדות עמנו.

אבל אפילו הן מתגמדות בהביטנו אל הופעתו הראשונה של השורש הזה בתורה, במילות הפתיחה של פרשיית עקידת יצחק: "קַח נָא אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת יִצְחָק" (כב, ב). רש"י על פסוק זה אומר – בעקבות מדרש, שמצידו קיבל את השראתו מן ההשוואה המתבקשת בין עקידת יצחק לספר איוב – שכאשר אברהם ערך סעודה לחוג את היגמל בנו יצחק אמר השטן לאלוהים, "מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד"; כלומר, אברהם אוהב את יצחק יותר מכפי שהוא אוהב אותך. הקב"ה השיב לו, "אילו הייתי אומר לו 'זבח אותו לפני', לא היה מעכב". כלומר, זו הייתה הסיבה לניסיון העקידה: להראות שההאשמה שבפי השטן כוזבת.

היהדות היא דת של אהבה. היא כזאת מסיבות תיאולוגיות עמוקות. בעולם המיתוס, האלים היו עוינים כלפי בני האדם, או במקרה הטוב אדישים להם. גם באתיאיזם בן זמננו היקום והחיים קיימים בלי שום סיבה. אנחנו תאונות חומר, פרי מקריות עיוורת

וברירה טבעית. גישתה של היהדות היא היפה ביותר המוכרת לי. אנחנו כאן מפני שאלוהים ברא אותנו באהבה ובסליחה, וביקש מאיתנו שכמוהו נאהב את הזולת ונסלח לו. האהבה, אהבת ה׳, מובלעת בעצם הווייתנו.

רבים מן הטקסטים המרכזיים שלנו מבטאים את האהבה הזו: הברכה שלפני קריאת שמע, המדברת על ״אהבת עולם״ או ״אהבה רבה״; קריאת שמע עצמה, המצווה לאהוב את ה׳; ברכת הכוהנים, שהברכה המקדימה אותה היא ״אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה״; שיר השירים, שירת האהבה הגדולה; ״לכה דודי לקראת כלה״ של רבי שלמה אלקבץ; ״ידיד נפש״ של רבי אליעזר אזכרי. אם רצונכם לחיות היטב, אהבו. אם חפצתם להתקרב לאלוהים, אהבו. אם תאבו שביתכם יתמלא באור השכינה, אהבו. האהבה היא נווהו של ה׳.

אבל אהבה אינה מספיקה. אי אפשר לבנות משפחה, ועל אחת כמה וכמה חברה, על אהבה לבדה. נדרש גם צדק. האהבה משוחדת, הצדק נקי כפיים. האהבה פרטיקולרית, הצדק אוניברסלי. האהבה מופנית לאדם זה ולא לאחר, ואילו הצדק שווה לכול. על המתח הזה שבין אהבה וצדק נוצר עיקר חיינו המוסריים. לא מקרה הוא שזה נושאם של רבים מסיפורי ספר בראשית. הספר הזה עוסק באנשים וביחסים ביניהם, בעוד שאר התורה מתמקדת בעיקר בחברה.

הצדק בלי האהבה הוא צחיח. האהבה שאין עמה צדק עושה עוול, או כך לפחות נראה לזה האהוב־פחות. אלא שכמעט אי אפשר לחוות את האהבה ואת הצדק בעת ובעונה אחת. היטיב לבטא זאת נילס בוהר, הפיזיקאי חתן פרס נובל, כשגילה שבנו גנב חפץ מחנות מקומית. הוא הבין שיכולות להיות לו שתי תגובות נפרדות למצב הזה: הוא יכול לראות את בנו מנקודת מבט של

שופט (צדק), או מנקודת מבט של אב (אהבה), אך לא משתי הנקודות בו־זמנית.[7]

בלב חיי המוסר שלנו נמצא עימות שאין לו פתרון פשוט. אין חוק אצבע שיאמר לנו מתי התגובה הנכונה היא אהבה, ומתי היא צדק. בשנות השישים שרו הביטלס ״כל מה שאתה צריך הוא אהבה״. הלוואי שזה היה נכון. האהבה אינה מספקת. הבה נאהב – אבל הבה לא נשכח את אלה המרגישים לא־אהובים. גם הם בני אדם. גם להם יש רגשות. גם הם עשויים בצלם אלוהים.

שאלות לשולחן שבת

- האם רע לאהוב אנשים מסוימים יותר מאחרים?
- במה הצדק אוניברסלי?
- על מה אנו מכריזים בחוזרנו על הביטוי ״אבינו מלכנו״ בתפילות הימים הנוראים?

1 וראו גם ויקרא יט, לג–לד.

2 ק״ס לואיס, **ביטול האדם**, מאנגלית: להד לזר, ירושלים: שלם, 2005.

3 ראו למשל Martin Nowak and Roger Highfield, *Super Cooperators: Altruism, Evolution and Mathematics (or, Why We Need Each Other to Succeed)*, Melbourne: Text, 2011.

4 אלברט איינשטיין, **דמות עולמי: העולם כפי שהוא מצטייר לי**, מגרמנית: ש׳ אטינגר, תל אביב: א״י שטיבל, תרצ״ח.

5 המילה ״קריאה״ בביטוי ״קריאת התורה״ משמעה כמובן הקראה בקול, לא קריאה בעיניים. ואכן, על פי רוב הראשונים, קריאת התורה היא חובת הציבור, לא חובתו של כל מתפלל יחיד (להבדיל מקריאת המגילה בפורים).

6 הדוגמה הקלאסית לכך היא הפסוק המקוטע ״וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיָּקָם קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ״ (בראשית ד, ח). שבירת המשפט (מה אמר קין אל הבל אחיו?) מבטאת את שבירת היחסים שהובילה לשבירת המוסר – לרצח הראשון.

7 Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986, p. 51