

אלכסנדר אבן-חן  
עקדת יצחק  
בפרשנות המיסטית והפילוסופית של המקרא  
הוצאת ידיעות אחרונות \* ספרי חמד  
תל אביב 2006  
מתפרסם ברשות ההוצאה

## עקדת יצחק על פי הרב שמשון רפאל הירש

הרב שמשון רפאל הירש (להלן: רש"ר הירש) (האמבורג 1808–  
פראנקפורט 1888) היה מנהיג היהדות האורתודוקסית בגרמניה במאה  
התשע-עשרה. הוא נחשב לאחד הפרשנים הפוריים ביותר בהגות היהודית  
בעת החדשה, ובחיבוריו הוא מתמודד עם האתגרים שהציבה בפניו תנועת  
ההשכלה הגרמנית. בהתמודדות זו מתגלה רש"ר כאדם המכיר היטב את  
הזרמים הפילוסופים המרכזיים בתקופתו. מצד אחד, מאפשרת לו ידיעה  
זו להצביע על נקודות התורפה של הפילוסופיה ומצד שני, באמצעות  
קליטה מבוקרת, להעשיר את היהדות באידיאלים הומניסטיים.  
בפרשנות שלו לתורה הוא מתאר את יחסו לשלבים השונים  
בהתפתחותו הרוחנית של אברהם. בעקבותיו ניתן יהיה לדבר על  
אברהם א' ועל אברהם ב'. אברהם א' הוא "אביר המוסר", בעוד  
שאברהם ב' הוא "אביר האמונה".<sup>1</sup>

### "אביר המוסר"

אברהם, "אביר המוסר", ניצב בפני אלהים ומתווכח על גורלן של  
סדום ועמורה. ביסוד קריאת התיגר "השפט כל הארץ לא יעשה  
משפט?! (בראשית יח, כה) עומדת ההנחה שאלהים הוא אל צדק

ושהאדם מסוגל להבין מהו צדק. רק מתוך הנחות יסוד אלו מסוגל אברהם לנהל את הוויכוח. אברהם פונה אל אלהים ואומר לו: "...חַלְלָה לָךְ מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע" (בראשית יח, כג-כה). הניסוח הזה מעיד על השכנוע העמוק של אברהם לפיו עקרונות הצדק והמוסר מחייבים לא רק את בני האדם אלא גם את אלהים עצמו.

טוען רש"ר הירש: "כל אותו דו-שיח, אם אפשר לקרוא לו כך, שבין אברהם לבין שופט כל הארץ - בו מעז עפר ואפר לפנות אל ה', על סמך חוש הצדק שבלבו, ואף הקב"ה מנענע לו בראשו לאות הסכמה, הרי הוא משמש ערובה נאמנה לאפיו האלהי של אותו הקול שבקרבנו, הטוען למשפט וצדקה...".<sup>2</sup> הקול הבוקע מחוש הצדק של אברהם הוא קול המצפון והיושר המוסרי. הקול האלוהי. ויש משמעות רבה לקביעה זו של רש"ר הירש. בגרמניה, באותם ימים, קונה תורת המוסר של קאנט חסידים רבים. אחד העקרונות המרכזיים של תורת המוסר הקאנטייני הוא שרק מוסר אוטונומי, מוסר אשר מקור סמכותו ותוקפו איננו חיצוני לאדם, הוא תורת המוסר האידיאלית.<sup>3</sup> מוסר הטרונומי, זה שמקור ציוויו הוא חיצוני, כמו מוסר הדת שמקור הציוויים המוסריים שלה הוא האל, נתפס כנחות לעומת המוסר האוטונומי. אליעזר שביד מעיר שבעיני הירש "ראיית האדם את עצמו כמחוקק לעצמו היא אלילית במהותה".<sup>4</sup> אברהם, על פי התיאור של רש"ר, שומע לקול הפנימי של המוסר והצדק, ובשם הקול הפנימי הזה הוא עומד ומתריס בפני אלהים: "הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?".

עמדה עצמאית זו של אברהם זוכה להערכה רבה מצדו של רש"ר הירש. רעיון זה בא לידי ביטוי בתיאור שביעות הרצון של אלהים ה"מנענע לו בראשו לאות הסכמה". אלהים מתואר כאב שבע נחת רוח לנוכח הישגי בנו. עמדה חיובית זו כלפי גילוי הקול המוסרי הפנימי של אברהם משקפת את עמדתו של רש"ר הירש. על אף ביקורתו כלפי חוגי ההשכלה והיהדות הליברלית שהדגישו את אופיה המוסרי של היהדות והתרחקו מן המצוות המעשיות, קיבל רש"ר הירש את העיקרון ההומניסטי שבא לידי ביטוי בחמלה שמפגין אברהם כלפי אנשי סדום. בהקשר זה אומר רש"ר הירש: "עם שאנחנו רק 'עפר ואפר' - יסודנו עפר ואחריתנו אפר - הרי לא הכל בנו עפר ואפר.

בגוף עפר ואפר זה חי נצוץ של בורא עולמים, והד לרוחו".<sup>5</sup> מדברים אלה מסתבר כי רש"ר הירש מערער על ההבחנה הקאנטטיבית בין מוסר אוטונומי שמקורו באדם עצמו לבין מוסר הטרונומי שמקורו חיצוני לאדם, שכן המקור האלוהי והאדם – המקור האנושי – מתאחדים. בלב האדם שוכן ניצוץ אלוהי, וכאשר הוא שומע לקול הפנימי ביותר בעצמיותו נשמע באוזניו גם הקול האלוהי.

לאור דברים אלה, יהיה עלינו לשאול – מדוע בהמשך הדרך מקבל אברהם את הציווי לעקוד את בנו מבלי לערער? למה נמנע "אביר המוסר" מעימות נוסף עם אלהים בשם הצדק והמוסר.

כדי לענות על שאלה זו יהיה עלינו לעקוב אחר התהליכים הרוחניים המתרחשים בנפשו של אברהם.

רש"ר הירש מבחין בין שתי תקופות בחיי אברהם. שיאה של התקופה הראשונה בא לידי ביטוי בוויכוח סביב גורלם של הצדיקים בסדום ועמורה. רש"ר הירש שם לב לעובדה שאלהים אומר – "זַעֲקַת סֹדֹם וְעַמֹּרָה פִּי רָבָה וְחַטָּאתָם פִּי כְבֹדָה מְאֹד. אֲרַדָּה נָא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ כָלָה וְאִם לֹא אֲרַעָה. (בראשית יח, כא–כג). לדעת רש"ר הדין כבר נחרץ. הפשעים החברתיים והמוסריים של חוטאי סדום ועמורה כבר ידועים לכל. בכל זאת, אלהים יורד לראות "הכצעקתה", כי "זעקת הבריות אינה, על פי רוב, אלא חלק זעיר של הצעקה, הבוקעת ועולה לפני ה'". במשפט זה מבחין רש"ר הירש בין "זעקת הבריות" לבין "הצעקה" המלאה המגיעה אל השמים. זעקת הבריות היא קריאת הכאב העולה בעקבות פשעים חברתיים. כלומר, פשעים שבין אדם לחברו, בעוד שהצעקה המגיעה לאלהים כוללת גם חטאים שבין אדם למקום וגם חטאים שבין אדם לעצמו. לדבריו "אין אנשים רגילים לזעוק על פריצות וחושניות. כסבורים הם, שאלו אינן מעניינה של החברה האזרחית – זו יכלה להתקיים יפה, גם בלי מוסר".<sup>6</sup> רש"ר מבקר כאן את החברה האזרחית המודרנית המבחינה בין תחום הפרט לתחום הכלל. על פי תפיסתו יש לדת היהודית אחריות על המתרחש בנפשו של האדם, לכן אלהים מוצג כאן כריבון המנסה לרדת לעומקה של הבעיה. הזעקה על הפשעים החברתיים משקפת בעיה עמוקה בהרבה. ההירדררות המוסרית של הפרט מביאה לערעור ולפגיעה בנורמות ההתנהגות של החברה: "לעולם שחיתות

מוסרית גוררת אחריה שחיתות סוציאלית".<sup>7</sup> על כן מעניינה של המדינה לדאוג, לטפל ולטפח את השלמות המוסרית של אזרחיה. אלהים ירד אל העולם כדי לברוק הפְּצֵעֶקֶתָה – "רצה ה' להעמיד אותם בניסיון אחרון. הוא רוצה לראות, אם כבר פשטה השחיתות בכל שכבות האוכלוסייה, ללא יוצא מן הכלל".<sup>8</sup> אם כן, ניתן להציג את פועלו של אברהם בסדום ועמורה כמשקף את רצון הבדיקה האלוהית. אברהם המחפש אחר צדיקי סדום, מיישם את הרצון האלוהי לברר האם השחיתות פשטה בקרב כל שכבות האוכלוסייה.

בעומדו מול אלהים בוויכוח על מספר הצדיקים הדרוש כדי למנוע את החורבן, פועל אברהם מתוך הזדהות עם הצדיקים בסדום ועמורה. רש"ר הירש אינו מטיל ספק בצדק האלוהי. הוא סבור שגם אם סדום ועמורה ייענשו ויימחקו מהעולם, הצדיקים יינצלו מפני שלא יעלה על הדעת שאלהים יעניש את הצדיקים הבודדים שיימצאו. על פי הנחה זו, הוויכוח שמנהל אברהם עם אלהים איננו נסוב על חייהם של צדיקי סדום ועמורה כי אם על פי הצדק האלוהי. הצדיקים יינצלו. אלא ש"אברהם מרגיש איך היה חש הוא במקומו של היחיד שזכה למלט נפשו מחורבן הכלל. אברהם חושב כי אילו היה עולה בגורלו המר לגור בסדום לא היה מחסר כל מאמץ מלשקוד, ללא הרף על תקנות בני עירו וארצו שסטו מהדרך".<sup>9</sup> אברהם שואף לתקן את העולם ואינו מוכן לוותר על התקווה לפיה בכוחם של צדיקי סדום להשפיע על בני עירם. הצדיק ש"למענו תינצל סדום... לעולם אינו פוסק מלהוכיח ומלהורות, מלמחות ומלהזהיר, מלתקן ומלהציל – ככל שידו משגת... לעולם אינו מתייאש מן האדם, והוא נחלץ לכל פעולה שהיא למען האדם".<sup>10</sup> לכן, במהלך המשא ומתן על מספר הצדיקים הדרוש כדי להציל את סדום, מתגלה אברהם כמאמין ביכולתם של הצדיקים לשנות ולתקן את חברתם. אלהים מנענע את ראשו בחיבה ובהסכמה, כי אברהם אינו מתייאש ומתגלה כמאמין באדם. אברהם אינו מרים ידיים ומוכן להיאבק, אפילו עם אלהים כדי להפוך את תיקון העולם למציאות. אלהים, לעומתו, מתגלה כמציאותי, כמי שיודע שדרושה מכסה מסוימת של צדיקים כדי שיהיה סיכוי להגשמת התיקון. למספר מועט של צדיקים לא תהיה אפשרות אמיתית להשפיע ולשנות.

לאחר פרשת סדום ועמורה פונה אברהם אל הנגב ומתיישב בגרר.

ביישוב זה מתרחש מאורע שמערער את דמותו של אברהם כלוחם המוסר כפי שרש"ר הירש ביקש להציג. הסיבה לכך היא הבקשה שמבקש אברהם משרה: "אֲמַרִי נָא אֲחֹתִי אַתְּ לְמַעַן יִיטֵב לִי בְעִבּוּרָךְ וְחֵיתָהּ נַפְשִׁי בְגִלְלָךְ" (בראשית יב, יג). אבימלך מלך גרר, שאינו מודע לתכסיס של אברהם, לוקח את שרה. רש"ר הירש מנסה להצדיק את התנהגותו של אברהם ואומר: "מוכרחים אנו לומר, כי הנימוסים באותם הימים אילצוהו לצעד זה"<sup>11</sup>. רש"ר הירש מניח שב"אותם הימים" "נשים פנויות היו מוגנות מפגיעותיהם של הדיוטות". לכן, למעשה, אברהם מגן על שרה בהציגו אותה כאישה פנויה. אולם הכלל הזה, לדעת רש"ר הירש, אינו חל על מלכים ולפיכך חרג אבימלך מהמקובל כאשר לקח את שרה לארמונו. על פי כיוון זה יכול עדיין רש"ר הירש להגן על התדמית המוסרית של אברהם ולומר שכוונתו היתה להגן על שרה. אלא שהתכסיס השתבש כשאברהם לא הביא בחשבון את חופש הפעולה שבידי אבימלך. רש"ר הירש מציג את אברהם במאורע זה כטועה בעקרונות המוסר בשגגה ולא כפוגע בו בידועין.

פרשנות מעניינת זו אינה תואמת את המשך העלילה ובוודאי לא את הצגת הפרשייה מנקודת מבטו של אבימלך. אבימלך חווה באותו הלילה התגלות אלוהית – "וַיבֹא אֱלֹהִים אֶל אַבְיִמֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּה מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בְעֵלְתָּ בְעַל. וַאֲבִימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ. (בראשית כ, יג). התגלות זו מבליטה את אבימלך כאיש מוסר שעקרונות מצפוניים מנחים אותו בדרכו. הוא אף מנמק את התנהגותו כהיענות לציווי מוסרי. אברהם, בהציגו את שרה כאחותו הפנויה, הוא אשר גרם להתנהגות שאינה הולמת את עקרונות המוסר. אבימלך מנסה להוכיח את צדקתו בטענה שהוא עצמו נקי כפיים. "וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי הַגִּידֵנִי גַם צְדִיק תִּהְיֶה. הֲלֹא הוּא אָמַר לִי אֲחֹתִי הוּא וְהִיא גַם הוּא אָמְרָה אֲחִי הוּא בְּתָם לְכִבִּי וּבְנִקְיָן כִּפִּי עֲשִׂיתִי זֹאת." (בראשית כ, ג-ה).

דברי אבימלך מזכירים את דברי אברהם כאשר ניסה להגן על גורלם של אנשי סרום ועמורה. "הֲאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע?" (בראשית יח, כג).

אבימלך הוא אשר מדבר כאן בשם הצדק ותובע מאלהים לשפוט את מעשיו על פי עקרונות הצדק. אלא שרש"ר הירש אינו מוכן להקנות לו זכות נעלה כל כך, במיוחד לא כשהצגת אבימלך כנציג

המוסר והצדק מאפילה על תדמיתו של אברהם. לכן מסביר רש"ר את דברי אבימלך כצומחים מרגשות של אימה ופחד ולא כדברים המעידים על תום לבו של אבימלך. רש"ר הירש התבסס על מדרש בראשית רבה נב י לפיו אבימלך לא פעל בדרך מוסרית משום שעקרונות הצדק והמוסר הנחוהו, אלא משום שראה את "עשנה של סדום עולה ככבשן האש"<sup>12</sup>. כפי שנאמר – "וישכם אבימלך בבקר וגו', א"ר חנין לפי שהיו רואים עשנה של סדום עולה ככבשן האש אמרו תאמר אותן המלאכים שנשתלחו לסדום באו לכאן לפיכך וייראו האנשים מאד" (בראשית רבה נב, ט).

אבימלך הציג עצמו כפועל בתום לב ובנקיון כפיים. רש"ר הירש מנסה להראות כיצד אבימלך לא הבין את עקרונות הצדק והמוסר האלוהיים. לדעתו, "אבימלך סבור – ורבים סוברים כמותו – כי העושה מעשה בתום לב, הוא ממילא גם נקי כפיים. כאילו ערך המעשה נדון רק לפי טוהר הכוונה"<sup>13</sup>. רש"ר הירש מבקר כאן את פילוסופיית המוסר הדאונטולוגית, המאפיינת את תורת קאנט ואת הדת הנוצרית. על פי גישה זו העיקר הוא הכוונה. לכן מעשה ייחשב למוסרי על פי כוונת האדם. מובן שניתן להגיע למסקנות קיצוניות המטהרות אדם שביצע מעשי אלימות, ומעשים לא-מוסריים אחרים, כי לא היתה כוונת אותו האדם לגרום עוול לזולתו. אבימלך מוצג כדוגל בתפיסות אלו ולפיכך אינו מבין ש"לא כך דעת תורה. יש קנה מידה לערכם המוסרי של מעשינו, קנה מידה שאינו תלוי רק בכוונה, והוא: ההתאמה האובייקטיבית עם רצון ה"<sup>14</sup>. אבימלך אינו מבין שיש ערך למעשים ושהכוונה בלבד אינה מספיקה. לכן הדרישה שלו מאלהים לפעול על פי הצדק מבוססת על טעות בהבנה.

לאחר הולדת יצחק נדרש אברהם לעמוד בניסיון נוסף. הוא נדרש לבחור בין שרה ובנה לבין הגר ובנה. ניסיון המעמיד במבחן את אמות המידה המוסריות שלו. אין המדובר בהכרעה פשוטה. אברהם תולה תקוות רבות בצאצאיו. רש"ר הירש מתאר את הסבך הרגשי שבו נתון אברהם ואומר: "בשנות הזקונים עולות בדעתו של אדם מחשבות לפרידתו הקרובה מחיי העולם הזה. בשנים אלה נתונים הגיונותיו וגעגועיו לאותו נטע אדם צעיר, אשר לו יוכל להוריש את הישגי הרוח של חייו... בן לזקניו הוא אותו בן המסוגל להיות ממלא מקום רוחני

לאביו הישיש שקרבו ימיו למות".<sup>15</sup> אברהם, על פי תיאורו של רש"ר הידש, חש שסוף חייו מתקרב. על רקע זה מתחזקת ומעמיקה עוצמתן של החוויות העתידות להתרחש. כאן יידרש אברהם לבחור בין שני בניו כאשר הוא נשמע לקולה של שרה, ובהמשך יידרש להקריב את בנו אשר אהב, כאשר הוא עתיד להישמע לקולו של אלהים. אברהם עזב את אור כשדים במטרה לממש את הצו האלוהי "לך לך". המשימה טרם הושלמה והוא מנסה לזהות מי יהיה זה שימשיך את דרכו. אימה חשכה גדולה נפלה על אברהם. יש לשער שבשלב מסוים הוא העלה בדעתו שאין מקום לדאגה להמשכיות זרעו, מכיוון שהיו לו שני בנים שימשיכו את דרכו. עתה הוא נדרש לוותר על שני בנים אלה. "גֵרֶשׁ הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֵת בְּנֶיהָ כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאֵמָה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עִם יִצְחָק" (בראשית כא, י), תבעה שרה מאברהם בעקבות התנהגותו של ישמעאל, לאחר שראתה אותו מצחק עם יצחק בעת המשתה לעת היגמלו. רש"ר הידש מנסה להסביר את דרישתה של שרה כנובעת מתסכול חינוכי עמוק. "שרה", מסביר רש"ר הידש, "קיוותה שיעלה בידה להכניע את תכונת חם כליל תחת רוחו של בית אברהם. תקוותה היתה שכבעלת הבית תצליח להחניק כליל את השפעתה של הגר".<sup>16</sup> הגר, על פי רש"ר הידש, הורישה לבנה ישמעאל תכונות המאפיינות את בני חם. הוא אינו מפרט מה הן תכונות אלה, אך סביר להניח שאלה אינן התכונות הרוחניות המאפיינות את אברהם בעיני שרה. יש בצחוק במהלך משתה יותר מקורטוב של גסות וחומרנות. רש"י מפרש "מצחק" כלשון עבודה זרה או כלשון גילוי עריות. מדרש שמות רבה מפרש: "ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק וגו', ואין מצחק אלא עבודת כוכבים... ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה שמא ילמד בני אורחותיו" (שמות רבה פרשה א). לדעת הרמב"ן – "ישמעאל השתעשע עם יצחק כדרך כל נער ותקנא בו שרה בעבור היותו גדול מבנה". כך או כך – הדרישה של שרה מאברהם ברורה – ישמעאל איננו מסוגל להיות ממשיך דרכך, הוא אינו מסוגל לרשת אותך.

אברהם לא שבע נחת מעצותיה של שרה. "וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אֹדֶת בְּנוֹ" (בראשית כא, יא). לדברי רש"ר הידש: "כל המעשה הזה נראה בעיני אברהם אכזרי ביותר, רע (משורש ר.ע.ע);

נתערער כל מה שקיבל בלבו לעשות, כל ציורי נפשו לגבי עתידו". אך אלהים מפיג את חששותיו של אברהם לגבי גורלו של ישמעאל וגם לגבי גורלו של יצחק. "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אַל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנְּעָר וְעַל אֲמָתְךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ כִּי בְיִצְחָק יִקְרָא לָהּ זָרַע. וְגַם אֵת בֶּן הָאֲמָה לְגוֹי אֲשִׁימְנוּ כִּי זָרַע הוּא" <sup>17</sup> (שם שם, יב).

לעומת מה שעתיד להתרחש במעשה העקדה, יש כאן ניסיון להרגיע את אברהם. אברהם, בשומעו את דברי אלהים, מוכן לקבל את דברי שרה ולמחרת בבוקר הוא משלח את הגר ואת ישמעאל אל המדבר. כמו בעקדה, ההתגלות האלוהית מתרחשת בשעות הלילה, ובבוקר למחרת מיישם אברהם את ההנחיות האלוהיות. לעומת הנרמז על ידי הרמב"ם, רש"ר הירש לא יטיל ספק קל שבקלים בבהירות דברי אלהים ששמע אברהם בשעות הלילה, השעות שבהן, לדעתו, נערך הדו־שיח בין אברהם לאלהים. מדברי הפירוש ניכר שאברהם צלול לחלוטין. אמנם, כפי שרש"ר הירש כבר אמר, לשיחה ביניהם מתלווים חששותיו הכבדים של אברהם, אך הם אינם פוגעים ביכולת התפיסה ובבהירות המחשבה של אברהם.

אלהים מביא את אברהם לציית לו בדרך של שכנוע. רש"ר הירש מסתמך על הפסוק: "כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ כִּי בְיִצְחָק יִקְרָא לָהּ זָרַע". (בראשית כא, יב) וקובע כי "הציית האמיתי והטהור בא מלשון 'שמע בקול'; לשמוע בקול הזולת ולא רק בדברו. מפני שהוא אמר מה שאמר, ואחת היא מה שאמר. שמע בקול שרה, עשה כרצונה, גם אם תוכן דבריה אינו לפי טעמך. סמוך על שיפוט; היא מעמיקה להרגיש טיב הדברים ממך, שהרי בדרך כלל נשים מעמיקות לחדור במבטן אל דרכי האופי"<sup>18</sup>. כלומר – אברהם אינו נדרש לציית מתוך ביטול הנימוק והתבונה, אלא האלהים הוא שהביאו להכרה בכושר השיפוט הנשי של שרה.

במקרה של גירוש הגר וישמעאל למדבר, אברהם מהרהר ומערער בלבו על צדקת המעשה והגיונו. הדו־שיח הלילי בין אלהים לאברהם משכנע את אברהם בצדקת מעשהו. כאשר מצטווה אברהם על עקדת יצחק הוא לא יהרהר ולא יערער בלבו על תוקף הציווי האלוהי. לפני עקדת יצחק התקיימה פגישה נוספת בין אברהם לבין אבימלך,



פגישה שחתמה את תקופת חייו של אברהם לפני העקדה וגרמה לשינוי המהותי ביותר בהשקפת עולמו עד כה. רש"ר הירש מקפיד להבהיר עניין זה ורואה בו מפתח חשוב להבנת מהותה של עקדת יצחק.

אבימלך, יחד עם שר הצבא פיכל, מבקש מאברהם: "וְעַתָּה הַשְׁבֵּעָה לִּי בֵאלֹהִים הַנָּה אִם תִּשְׁקַר לִי וּלְנִינִי וּלְנִכְדֵי פְחָסְדֵי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי (בראשית כא, כג). בקשה הוגנת זו מעוררת כמה שאלות: (א) הניסוח שבפתיחת סיפור המפגש הוא "ויהי בעת ההוא". רש"ר הירש מגסה להבהיר באיזו "עת" מדובר, וטוען שכוונת המקרא היא להדגיש שבמצב המיוחד שלאחר גירוש ישמעאל אל המדבר מתייצב אבימלך לבקש מאברהם להישבע בשם צאצאיו. לדברי רש"ר הירש, "ויהי בעת ההוא, כאשר שלח אברהם מאליו את בנו הבכור, וכל עתיד ביתו הושתת על יצחק הקטן, שנגמל זה עתה... ישמעאל איננו, ואברהם – ישיש בקץ חייו, העתיד כולו מושתת על ילד שזה עתה נגמל משדי אמו".<sup>19</sup> יש בפנייתו של אבימלך משהו תמוה, כי אברהם במצבו הנוכחי איננו מקרין עוצמה. רש"ר הירש מדגיש את עמדת החולשה היחסית בהדגישו שאברהם הוא זקן, ישיש, בסוף חייו ועתידו, ויצחק אינו אלא ילד רך. אבימלך, לעומת אברהם, מקרין עוצמה. לכן אומר רש"ר הירש: "גלוי וברור שאין אבימלך מדבר פה עם אברהם כעם אחד האנשים... גלוי וברור לפניו שהוא משווה לנגד עיניו עתידו של זרע אברהם... כל המעמד הזה לא יתואר אלא מתוך הנחה שלאחזני אבימלך הגיעה ידיעה על אודות ההבטחות שנאמרו לאברהם".<sup>20</sup> אם לא נניח שאבימלך הכיר את הבטחת אלהים לאברהם, יקשה עלינו להסביר את התנהגותו של אבימלך, רב העוצמה, הטורח להתייצב בפני אברהם ולבקש את חסרו. אבימלך כבר הכיר את היחס המיוחד השורר בין אברהם לאלהים. לאחר שלקח את שרה לארמונו אלהים עצמו הזהיר אותו שאברהם הוא נביא. אברהם, לדעת רש"ר הירש, הוא "הצינור שדרכו עובר השפע האלהי אל האדם".<sup>21</sup> אבימלך אינו מטיל ספק בעתיד המובטח לאברהם ולזרעו, ולכן הוא מבקש מאברהם להישבע. רש"ר הירש מייחס משמעות מיוחדת לשבועה זו, כי לדעתו "הפועל 'להישבע' נגזר מן המספר שבע".<sup>22</sup> "בשישה ימים נברא העולם והיום השביעי הוא אות וזכרון לבורא העולם", מציין רש"ר הירש. לכן משמעות השבועה היא

"להעמיד את עצמו וכל עולם החושים שלו תחת יחידו של עולם בהעלמו". למעשה, משמעות הברית הנכרתת בין אברהם לאבימלך היא ששני הצדדים מכירים בקיומו של ממד נעלם ומסתורי. רש"ר הירש מדגיש את המשמעות הטמונה בשבועה: "הרי הנשבע הוא כמי שאומר: מציאותו של כוח זה הנעלם – אמת ויציב כמו שאמת ויציב החפץ הזה הממשי, ועתיד זה בחזקת ודאי כמו הרגע הזה הנוכחי".<sup>23</sup> האם שבועה זו משקפת שינוי בתודעתם של אברהם ושל אבימלך? האם רש"ר הירש מנסה לומר ששבועה זו משקפת הכרה בפן המסתורי של אלהים שלפני כן לא נודע לאברהם? אין זה מפתיע שאבימלך מכיר בפן הנעלם והמלא עוצמה של אלהים, כי הרי הוא כבר התנסה בעוצמתו של האל הנעלם, אבל האם ניתן לומר לגבי אברהם שהשבועה משקפת השגת ידיעה שטרם הושגה?

כאן, ליד הבאר, מגיע אברהם לנקודת מפנה שתהיה לה חשיבות מכרעת לגבי התמודדות אברהם עם התביעה האלוהית לעקוד את בנו אשר אהב, את יצחק. לאחר הברית אברהם אינו חוזר מיד למקום מגוריו, כפי שאבימלך ופיכל שר צבאו עושים. הוא נשאר ליד הבאר ועורך טקס נוסף. טקס שאין בו שותפים – **וַיִּטַע אֵשֶׁל בְּבֵּאֵר שָׁבַע וַיִּקְרָא שְׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם** (בראשית כא, לג). רש"ר הירש מעיר – "עד כה פרסם אברהם את שם ה' כ'אל עליון קונה שמים וארץ', כאלהים חיים וריבון עולם... ועתה פה, לפתע פתאום, ליד האשל הזה, בא אברהם לפרסם ברבים כינוי חדש לה'. לקב"ה, המורה בעליל אל מעבר לאופק ההוויה הנראה לעין, והקורא בשם ה' כאלוהי העולם הנעלם מעין האדם".<sup>24</sup> רש"ר הירש מפרש את הכינוי "אל עולם" כמורה על "אל העולם הנעלם". עולם נגזר משורש ע.ל.מ שמשמעותו "היות נסתר". אברהם הגיע לתוכנה שאלהים הוא ארון העולם הנסתר מעיני האדם. בפרשת סדום ועמורה יכול היה אברהם להתפלמס עם אלהים על מספר הצדיקים הדרוש לה' כדי לא להחריב את הערים האלו, כי הניח שיש לאדם יכולת להבין את החכמה והצדק האלוהיים. עתה מתבהר לו שאין הדבר כך. הוא מבין שאלהים הוא מעל ליכולת ההשגה האנושית. אלהים איננו רק "אל קונה שמים וארץ". כלומר, איננו רק אלוהי הטבע, אלוהי העולם הגלוי שניתן לתופסו באמצעות החושים, אלא הוא נמצא מעבר לכל הדברים האלה.

לתוכנה זו הגיע אברהם הודות למפגש עם אבימלך. כותב רש"ד הירש: "נראה שנימוקו וטעמו של אברהם, שהביאו לידי כך, טמונים במאורע שעבר עליו זה עתה, ושנתן למקום הזה את השם "באר שבע". נציגה הנכבד ביותר של ההוויה הממשית ביותר, הוא שר המדינה, בא זה עתה אליו, אל ראש המשפחה המבודד ביותר והמחוסר זכויות חוקיות יותר מכל אדם אחר".<sup>25</sup> המצב הזה חורג, לדעת רש"ד הירש, ממהלך העניינים הצפוי והנורמלי. המלך רב העוצמה מתייצב אל מול אברהם הדל ומבקש לכרות ברית עמו ועם זרעו. לא ניתן להסביר זאת, לדעת רש"ד הירש, אלא אם נניח "שהוא, השר, ידע או שמע עליו שממנו יצא עם אדיר".<sup>26</sup> העתיד היה עדיין מעורפל בעיני אברהם, עד עתה הוא היה בגדר הבטחה בלבד. אבימלך בוטח בעתידו של אברהם, כי הוא למד לבטוח בהשגחה האלוהית – "אכן, ללא השגחה אלוהית לא יסורו שר המדינה ושר צבאו אל ישיש בן מאה ושלוש ואל בנו בן השנתיים, כדי לכרות ברית מעין זו, שהרי סיכוייהם המדיניים של הללו מן הדין שייראו בעיניהם כיומרות מגוחכות בלבד". מעשהו של אבימלך הגביר את בטחונו של אברהם שאכן זרעו ירבה ויפרח, והביא את אברהם להבין ולהפנים שדרכי האל נסתרות מפניו. כאשר נטע אברהם את האשל הוא קרא בשם "ה' אל עולם" – לא ב"קונה שמים וארץ", המתגלה בהליכות הטבע על פי סדרו, אלא ה' היחיד והמיוחד, הזורע את זרעו הנסתר של העתיד בהווה!<sup>27</sup> אברהם איננו עוד כתמול שלשום. הפן המסתורי של הקיום והגורל התגלה בפניו. עם תוכנה זו מגיע אברהם אל העקדה.

### אביר האמונה

סיפור העקדה פותח בנוסח המצביע על קשר בין סיפור העקדה אל דבר מה שהתרחש לפני העקדה: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִי" (בראשית כב, א). השאלה הפשוטה המתבקשת היא: אחרי מה? מה הם "הדברים האלה"? תשובות רבות ניתנו לשאלה זו, ורש"ד הירש בוחר לקשור את תשובתו לפירוש שהציג עד כה. הוא מציין שהנוסח "אחר הדברים האלה" הופיע כבר במקרא בהתייחסות אל אברהם. כוונתו לנאמר: "אַחֲרֵי

הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בְּמַחְזֵה לֵאמֹר אֵל תִּירָא אַבְרָם  
 אָנֹכִי מִגֵּן לְךָ שְׂכָרְךָ הֲרַבָּה מְאֹד" (בראשית טו, א).

המסופר בפרק זה מתייחס לאברהם בראשית דרכו כשהיה עדיין  
 אברם אחוז חרדות ולא ידע כיצד ייראה עתידו. אברם זכה למחזה  
 אלוהי לאחר קרב שבו הצליח להציל את לוט מידי שוביו. לאחר  
 ניצחונו ניגשו אליו מלכי צדק מלך שלם וברע מלך סדום לברכו.  
 "וּמַלְכֵי צֶדֶק מְלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לָחֶם וַיִּזֶן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֵלְיוֹן. וַיְבָרְכֵהוּ  
 וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֵלְיוֹן קִנְהַ שְׁמַיִם וְאַרְצָ" (בראשית יד, יט). "תָּן  
 לִי הַנֶּפֶשׁ וְהַרְכֵּשׁ קַח לְךָ", מבקש מלך סדום מאברם, אך תשובתו של  
 אברם היתה: "הֲרִימְתִּי יָדִי אֶל ה' אֵל עֵלְיוֹן קִנְהַ שְׁמַיִם וְאַרְץ אִם מְחוּט  
 וְעַד שְׂרוּף נַעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל אֲשֶׁר לְךָ". (בראשית יד, כב-כג).

הבאתי דברים אלה כדי לציין שככל הנראה האמונה באל עליון  
 איננה מנת חלקו של אברם בלבד, אף מלכי צדק שותף לה. אולם יש  
 הבדל מהותי – אברם קורא לאלהים בשמו הפרטי (י־ה־ו־ה). ריה"ל  
 כבר הצביע על החשיבות שבקריאת ה' בשמו הפרטי. בכך ראה את  
 מקור ההבדל הקיים בין אמונת אברהם לאמונת הפילוסופים.<sup>28</sup> רש"ר  
 הירש מבחין בין אלוהי אברהם לבין אלוהי מלכי צדק. לדעתו אלוהי  
 מלכי צדק הוא אלוהי הטבע, בעוד שאלוהי אברהם הוא אלוהי  
 ההיסטוריה. אלוהי מלכי צדק אינו אלא מעין כוח עליון ביקום  
 המתנהל על פי חוקי הטבע. באמירת השם המפורש שיש לאלהים  
 מדגיש אברהם, אליבא דרש"ר הירש, יחס מיוחד אל האדם וגורלו.  
 אלוהי ההיסטוריה הוא האלהים המעוניין במעשי האדם גורלו ואינו זר  
 לאדם וצרכיו כאלוהי הטבע.<sup>29</sup>

רש"ר הירש מעוניין להמשיך ולהעמיק את ההבדל שבין אמונה  
 לפילוסופיה ובין אלוהי הטבע לאלוהי האדם, אך לא בדרך ריון מופשט.  
 הוא מציג את התלבטויותיו וחרדותיו של אברהם ואת השלבים השונים  
 שבהם הולכת ומתגבשת תפיסת עולמו המיוחדת. כשהוא יוצא להגן על  
 מידותיו של אלוהי בפני מלך סדום, נושא אברם את שמו הפרטי של  
 אלהים. מדברי מלך סדום ניתן היה להבין שהוא חושד בכוונותיו של  
 אברם, שפעולתו נועדה לא "רק" כדי להשליט צדק ולהציל את לוט  
 אלא שהוא חמד את שלל הקרב. חמתו של אברם בערה בו. בזעם רב  
 הטיח בפני מלך סדום שהוא לא נטל דבר במלחמה מלבד המזון לנערים

שהשתתפו יחד עמו בקרב. על רקע העלבון מהטלת דופי ביושרו ועל רקע ערפילי הקרבות מגיע אברהם לנקודת מפנה בחייו. רש"ר הירש מציין שהפסוק "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" במחזה הברית בין הבתרים מציין מפנה בחייו של אברהם כפי שהפסוק "וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" שבפתיחת סיפור העקדה מורה על מפנה נוסף. בהצביעו על הקשר בין שני המפנים בחייו של אברהם, מעורר רש"ר הירש בקוראיו את הרצון לשאול מה בין המפנה הראשון לבין המפנה השני?

רש"ר הירש מציין שאברהם חווה במהלך חייו נבואות שונות ושיש הבדל בין החוויות הנבואיות השונות שבנקודות המפנה בחיי אברהם. הוא מבחין בין שלוש תקופות משמעותיות בחיי אברהם:

א. מ"לך לך" עד הברית בין הבתרים.

ב. מהברית בין הבתרים עד העקדה.

ג. מן העקדה ועד מותו.<sup>30</sup>

רש"ר הירש אינו מונה את התקופה הראשונה כמתחילה עם לידתו של אברהם, אלא עם הקריאה האלוהית "לך לך", זאת משום שהיענותו של אברהם לקריאה "לך לך" היא לידתו הרוחנית של אברהם. המאורעות שקדמו ללידה זו הם בגדר הכנה ללידה זו.

תקופת חייו הראשונה של אברהם מתוארת כעלייה מתמדת. בתחילתה הוא אדם בודד ובסופה הוא "מנצח".<sup>31</sup> בתקופה זו מתגלה אברהם כ"אביר המוסר" בהתנהגותו עם הסובבים אותו וכלוחם למען הצדק בקרב מול חמשת המלכים. הניצחון שעליו מדבר כאן רש"ר הירש הוא רוחני, כי הברית בין הבתרים משקפת התעלות רוחנית במקרא נאמר "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בְּמַחְזֵה" (בראשית טו, א). רש"ר מסביר ש"החווה צופה מרחוק. הוא רואה את מה שאיננו גלוי לעין הגשמית הרגילה".<sup>32</sup>

אברהם חזה את עתיד בניו. רש"ר הירש טוען: "גם קודם לכן היה ה' מדבר עם אברם, אך לא מצאנו שם את הביטוי "דבר ה' אל אברם".<sup>33</sup> ביטוי המשקף נבואה קשה. כאן נחשפו בפני אברהם גורל בניו – הגלות והשיבה. יושרו של אברהם בולט במיוחד בוויכוח עם אלהים על גורלה של סדום. הוא מתייצב מול אלהים כדי להגן על עירו של המלך שעלב בו.

תשובת אלהים לחששותיו של אברהם היא: וַיֹּצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הֲבֵט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זְרַעְךָ (בראשית טו, ה). אלהים מוציא את אברהם "החוצה" אל מחוץ לדרכי החשיבה שהיו לו עד לאותו רגע. על פי דרכי חשיבה אלו הגיע אברהם לידי יאוש. הוא "התייאש מתקוותו לכן", כי הרי "בדרך הטבע לא יכול עוד לצפות לברכת אב".<sup>34</sup> "הבט נא השמימה! שם בשמים אנחנו רואים הנהגה אחרת מאשר בארץ." על פי חוקי הטבע של העולם הארצי לא היתה הולדתו של יצחק מתאפשרת, אך יצחק נולד בדרך נס כיציר כפיו של אלהים במישרין ולא בתיווכם של כוחות הטבע.

אברהם הביט אל השמים כפי שאלהים ביקש ממנו. זו נקודת מפנה בחיי אברהם, כי כאשר אלהים הוציא את אברהם החוצה הוא העלה אותו אל מעל המציאות הארצית של העולם הטבעי המשועבר לסיבתיות. הוא הראה לו מציאות מוחשית שנשתלשלה במישרין מרצון ה' ואמר לו: "כֹּה יִהְיֶה זְרַעְךָ". יצירת ישראל וקיומו יהיו תלויים בה' במישרין – ללא כל הנחות קודמות ואף "בניגוד לכל חישובים טבעיים".<sup>35</sup> לפני כן חשש אברהם לגורלו ולגורל זרעו. כאן אלהים חושף בפניו שלחששותיו אין בסיס, כי עליו להבין שהוא אינו תלוי בחוקיות החברתית והטבעית השלטת בעולם אלא באלהים בלבד. זו נקודת מפנה, כי כאן מתחילה הסתכלות על העולם מזווית חדשה. אברהם מבין את עומקה של הזיקה בינו לבין אלהים שהתחילה להירקם כאשר נענה בחיוב לציווי האלוהי "לך לך".

בהמשך הפרק נאמר על אברהם: "וְהָאֱמֵן בֵּה' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה (בראשית טו, ו). אמונה כאן פירושה ביטחון, ואברהם, לאחר שהבין שגורלו תלוי אך ורק באלהים, בטח בו. לדברי רש"י הירש – "הוא מסר את עצמו בידי הנהגתו הישירה של ה' – ללא סייג וללא שיוור".<sup>36</sup> כך מתחילה התקופה השנייה בחייו, תקופה שתסתיים עם העקדה.

### המפנה השני בחיי אברהם

המפנה השני בחייו של אברהם מתחיל במילים: "וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה". לאחר המפגש עם אבימלך ושר הצבא פיכול, הגיע אברהם לתובנה שדרכי האלהים נסתרות ואין ביכולתו להבינן בצורה מלאה.

אמנם, כבר במפנה הראשון הוא הבין שקיומו תלוי במישרין ברצון אלהים שדרכיו נסתרות מפני תבונת האדם, אולם עדיין אברהם משוכנע שהמטלה שהטיל עליו אלהים עולה בקנה אחד עם השאיפה לצדק הפועמת בלבבו.

עד המפנה השני "פרסם אברהם את שם ה' כ'אל עולם'..."<sup>37</sup> קשה להבין את דברי רש"ר הירש. הרי בפרשנותו למפנה הראשון בחייו של אברהם הוא הקפיד להבחין בין אברהם לבין מלכי צדק שברך את אברהם ואמר לו: "בְּרוּךְ אֲבָרָם לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְה שָׁמַיִם וְאָרֶץ" (בראשית יד, יט). הוא הסביר שאלהים הוציא את אברהם "החוצה" ושהיתה זו התעלות רוחנית שאפשרה לאברהם להביט על העולם מזווית ראייה חדשה. זווית ראייה שאינה מגבילה עצמה לגבולות הטבע. זווית ראייה שאפשרה לו להגיע לתובנה שאלוהיו שונה מאלוהי מלכי צדק. אלוהי מלכי צדק הוא "קנה שמים וארץ". אלוהי אברהם, כפי שרש"ר הירש ציין, איננו רק אלוהי הטבע. אם כן, כיצד עלינו להבין את דברים אלה? כיצד נבין את טענת רש"ר לפיה עד תחילת סיפור העקדה פרסם אברהם את אלהים כ"אל עולם"? האם ייתכן שאחר המפנה הראשון נותר אברהם עדיין כמחזיק בתפיסה שאינה רחוקה מזו של מלכי צדק?

עדיין היה על אברהם לעבור את חוויית העקדה כדי להבין את משמעות המושג אלהים. כאשר הוצא אברהם "החוצה" ואלהים הורה לו "הבט נא השמימה", הבין אברהם שאלהים הוא האל העליון, מקור היקום וחוקיו. אולם הוא עדיין לא הבין שאין שום חוקיות, אפילו תהיה זו חוקיות המוסר, המחייבת את אלהים. חוויית העקדה תביא את אברהם להבין את היות אלהים חופשי באופן מוחלט ואת היותו משוחרר מכל מערכת של חוקים. במפנה הראשון הבין אברהם שאלהים אינו כפוף לחוקי הטבע וההיסטוריה. במפנה השני יבין שאלהים אינו כפוף למערכות המוסר והתבונה. וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אֲבָרָהֶם (בראשית כב, א). "האלהים" בא להדגיש שהכוונה לאותו אלהים שהתגלה לאברהם עד כה. הערה זו חשובה כי ניתן היה לטעון שאין המדובר באותו אלהים, כי כיצד ייתכן שאותו אלהים יבקש את קורבנו של יצחק. כבר בימי קדם הועלתה האפשרות שאין המדובר באותו אלהים. למשל, בספר היובילים השטן הוא זה אשר יוזם את

העקדה.<sup>38</sup> לכן רש"ר הירש מבקש להבהיר בתחילת פרשנותו שאין המדובר בשטן או בכוח הדמיון של אברהם, וכי אלהים עצמו הוא אשר העמיד את אברהם במבחן הניסיון.

מטרת הניסיון, אליבא דרש"ר הירש, היא להעמיד את "הכוחות הפיסיים והמוסריים" במבחן מול אתגרים שטרם התנסו בהם. הניסיון הוא אשר יביא כוחות אלה להתעלות ולהתחזק. מעניין שההתעלות מעל לחוקי המוסר היא אשר תביא, לדעת רש"ר הירש, להתחזקות הכוח המוסרי. למה הדבר דומה? "לחבל שכבר נשא חמשים ליטראות, ועתה מנסים אם יוכל לשאת גם את הליטרה החמישים-ואחת. אכן, בדרך זו מתחזקים ומתעלים הכוחות הפיסיים והמוסריים".<sup>39</sup> ניסיון זה סכנה יש בו, שהרי קיימת אפשרות סבירה שהחבל ייקרע. אני משער שלדעת רש"ר הירש אלהים ידע מלכתחילה מהו טיבו של החבל. הוא ידע ש"חבל-אברהם" לא ייקרע ולכן רצה למתוח אותו כמידת האפשר במטרה לחזקו.

אברהם מצטווה לקחת את בנו אהובו יצחק בלשון זו: "קח נָא אֶת בְּנֶךָ אֵת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֲהַבְתָּ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הֶהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים" (בראשית כב, ב). רש"ר הירש טוען שאלהים פונה אל אברהם בלשון של נימוס ובקשה כי "הרי ידעתי את אשר אני דורש ממך, ידעתי שמן הדין כל נפשך תתקומם".<sup>40</sup> אברהם, על פי רש"ר הירש, היה מתקומם אילו אלהים היה פונה אליו בצורה אחרת, כי הציווי להעלות לעולה את בנו מנוגד לכל אשר ידע על אלהים עד כה. עלינו לנסות להבין למה הציווי האלוהי המנוסח בלשון בקשה מנומסת איננו מביא את אברהם להתקומם כנגד אלהים. הרי תוכן הציווי, המוצג לאחר הפתיחה קח נא, נותר מנוגד לנפשו של אברהם, כפי שהיה מנוגד גם אילו היה פונה אליו אלהים ואומר: קח את בנך... תוספת שמשנה את תוכנו של הציווי.

רש"ר הירש אינו נותן תשובה ברורה לשאלה שהוא עצמו עורר, אך נדמה שכוונתו לומר שאברהם הבין, חש, שהפנייה האלוהית "קח נא" מורה על קרבה מיוחדת. עד כה פרסם אברהם את אלהים כאל "אל העולם", עתה "אל העולם" פונה אליו בצורה ישירה ומבקש ממנו לבצע מעשה החורג מכל אשר סבר אברהם שאלהים רוצה. אילו פנה אליו אלהים בתביעה "קח את בנך..." יכול היה להתעורר בלבנו של



אברהם ספק, כי פנייה מסוג זה היתה נתפסת כתביעה שרירותית של אל שאינו שונה מאלילי העמים. אך פנייה בשפה רכה עשויה להביא את אברהם לתוכנה שעומדת להתרחש חוויה, החורגת מכל דרכי עבודת האלילים שהכיר עד כה.

"לך לך" נאמר בפרשה אשר פותחת את משימתו הראשונה של אברהם, שעה שנקרא להתבודד ולהתמסר לה'. אף בפרשת העקדה מצוה אלהים את אברהם "לך לך אל ארץ המוריה...". רש"ר הירש קובע שהקבלה זו אינה מקרית והיא מורה על השגת הפסגה הרוחנית שאליה נצטווה אברהם להגיע. ב"לך לך" שבפתיחת סיפור העקדה מבין אברהם שהפסגה שאליה שאף להגיע מאז עזב את ארצו ומולדתו עומדת להתממש. וכדברי רש"ר הירש – "חיינו מגיעים אל פסגת סיומם".

בחוויה הרוחנית המתרחשת בנפשו של אברהם אין להפריד את חלקי הפסוק ולנתח אותם בנפרד. תחילת הפסוק קשורה לאמצעיתו ולסיומו, ולכן עלינו לשים לב למכלול המוטיבים והדימויים הבאים לידי ביטוי בפסוק. תחילתו מורה על הקרבה המיוחדת בין אברהם לאלהים. אלהים מצווה להעלות את יצחק לעולה ועושה זאת באמצעות הצבעה על התכונה הקושרת את אברהם ליצחק – אהבה. הביטוי לך לך מעורר בלבו של אברהם את זכרה של המשימה המרכזית בחייו, את התחושה הוודאית שהיא עומדת להתממש ואת אהבת אלהים התובעת את הקרבתה של אהבת בנו. רש"ר הירש מוסיף שהסיפא של הפסוק המורה על המקום שבו תגיע אהבת אלהים לשיאה, הר המוריה, הוא המקום שבו הוקרבו הקורבנות הראשונים של האנושות בפעם ראשונה בידי קין והבל,<sup>41</sup> ובפעם השנייה בידי נח לאחר המבול.<sup>42</sup> בירדעו כל זאת מבין אברהם את גודל האחריות שהוטלה עליו ושגורלה של האנושות כולה תלוי בו. שמו של הר המוריה קשור, על פי רש"ר הירש, ל"תורה" ול"הרה". הקשר בין שלושת השמות הוא האמונה שבהר הזה נולדה האנושות ובו היא עשויה להיוולד מחדש מבחינה רוחנית. רש"ר הירש טוען: "מכאן שהשם 'מוריה' היה בו משום מודעה לאברהם שמה שנדרש ממנו יהיה בבחינת הוראה לעמו ולאנושות".<sup>43</sup>

בבואנו לנסות ולהבין את ההיענות של אברהם לציווי האלוהי

להקריב את בנו, עלינו לבחון את המעמד מנקודת ראותו של אברהם. לדעתו של רש"ר הירש אברהם היה סבור שהולדתה הרוחנית המחודשת של האנושות תלויה בהקרבת בנו. רש"ר הירש מתפלמס עם המשכילים בני תקופתו הן בצורה מרומזת והן בצורה מפורשת. כאן הוא מבקש מקוראיו להיות מודעים לכך ש"האומרים "הנני" ו"הבה נעבוד את ה'" – מבטלים את תבונת עצמם ורצון עצמם ומעמידים את כל כוחותיהם ללא הרהור תחת תבונת ה' ורצון ה'." <sup>44</sup> אברהם מוצג כאן כרוגמה למאמין בצורה העילאית ביותר הניתנת להשגה על ידי האדם. אמונה זו תובעת את ביטולה של התבונה. מעניינת הקרבה הקיימת מבחינה רעיונית בין דרישה זו של רש"ר הירש לבין תפיסת האמונה של בן תקופתו, סרן קירקגור. הרעיון אינו מפתיע כי המדובר בשני הוגים דתיים המורדים נגד עריצות התבונה כפי שזו באה לידי ביטוי בהגות בעידן ההשכלה.

אברהם התבקש להעלות את יצחק לעולה. פרשנויות שונות ניתנו למונח "עולה". רש"ר הירש מפרש "עולה" כמורה על "הוצאה מתוך הקיום הארצי". <sup>45</sup> יש בהוצאה זו מעין חזרה על ההתנסות שעבר אברהם. כזכור, במפנה הראשון הוציא אלהים את אברהם החוצה והביאו לחוות חוויה של התעלות מעל הקיום הארצי. עתה, אברהם הוא אשר, על פי הציווי האלוהי, יביא את בנו לחוות התנסות זה.

אהבה היא התכונה העיקרית המתארת את היחסים בין אברהם ליצחק. אלהים הבליט מידה משמעותית זו כאשר אמר לאברהם "את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק". אהבתו של אברהם כלפי אלהים באה לידי ביטוי בנכונות למלא אחר הציווי להקריב את בנו ללא הרהור וללא ערעור. הקול האלוהי הורה לו להעלות את יצחק מעל הקיום הארצי, ובציווי זה יכול היה אברהם לראות את מימוש כמיהתו לקרבת אלהים. ייתכן שהעלאת יצחק לקורבן עולה אינה נתפסת בעיני אברהם כהריגה אלא כשחרור נפשו של יצחק מהקיום הארצי המאפשר את עלייתו השמימה. אולם פרשנות זו אינה משקפת את דעתו של רש"ר הירש המעוניין להדגיש את היענותו של אברהם להקרבת בנו כהיענות מוחלטת. כלומר, כהיענות שאינה תלויה בהשגת מטרה ידועה מראש. לדבריו נאמר "והעלהו שם לעולה – העלהו, ללא קשר אל יעוד נעלה – ופרושו שנדרשה אותה הוצאה

מתוך הקיום הארצי, היינו המתה ללא תכלית – כלומר, ללא תכלית ידועה וגלויה.<sup>46</sup> רש"ר הירש מעוניין להדגיש שאברהם מתמסר "לרצון ה' תוך וויתור גמור על התכונה עצמה".<sup>47</sup> אברהם מגיע לדרגה גבוהה מדרגת המלאכים. שכן המלאכים "מכסים עיניהם ורגליהם למען לא יראו לאן מובילים אותם". המלאכים אינם נאבקים, הם מובלים. לעומתם אברהם ראה וידע לאן עליו להגיע. הוא התקדם לקראת הר מוריה תוך מאבק פנימי. מילוי רצון ה' תבע מאברהם להתגבר על תבונתו ואהבת בנו...

עלינו לציין שרש"ר הירש סבור שאברהם היה משוכנע כי קורבן בנו יאפשר ליצחק להשיג התעלות רוחנית שאין להשיגה בעולם הזה. הוא פעל להשגת מטרה העולה בקנה אחד עם שאיפותיו המוסריות – להביא את בנו לדרגת האושר הגבוהה ביותר, ואלה ניתן להגיע באמצעות שחרור הנפש מן הגוף. רש"ר הירש מעיר, בדרך שמוכירה את קירקגור, שאברהם מבטל את קול התבונה ואת קול המוסר. הקול היחיד הנשמע הוא קולו של אלהים.

יחד עם זאת, הקורבן המיועד הוא יצחק, הבן האהוב. לכן מנסה אברהם, עד כמה שניתן, לחסוך ממנו סבל וחרדה. נאמר "וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אֹתוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנֹו" (בראשית כב, ג). על אף שמן הראוי היה שהסדר יהיה הפוך. אלא שאברהם העדיף להפוך את הסדר – היה עליו לקחת את הנערים בסוף ולא להקדים את לקיחתם לזו של יצחק. "סדר הדברים בפסוק אינו ללא משמעות. הוא הגיד הדבר ליצחק בשעה מאוחרת עד כמה שאפשר... רצונו היה לחסוך מיצחק את המאבק זמן רב עד כמה שאפשר". מדברי רש"ר הירש משתמע שאברהם חשש לא רק מפני שלומו של יצחק. הוא חשש גם מפני המאבק שעלול היה להתרחש כשיצחק ישמע מה הן תוכניות אביו. שני הנערים הוזמנו תחילה כדי למנוע שיהיה לבדו אתו. מהר מאד מתברר לאברהם שלא היה מקום לחששות אלה. יצחק הגיע כבר, על פי רש"ר הירש המתבסס על דברי חז"ל, לגיל שלושים ושבע. לא רק שלא נאבק נגד אביו, אלא שנרתם לעזור לו בכיצוע ההכנות לעקדה.

א"ר יצחק: בשעה שבקש אברהם לעקוד יצחק בנו אמר לו: אבא, בחור אני, וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין ואצערך,

ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן. אלא כפתני יפה יפה.  
 מיד ויעקד את יצחק, כלום יכול אדם לכפות בן שלשים ושבע אלא  
 לדעתו. (בראשית רבה פרשה נו).

יתרה מזו, יצחק "לא נצטווה מפי הגבורה, הוא שמע על כך רק מפי  
 אביו כ"תורה שבעל פה".<sup>48</sup> כלומר, הוא לא שמע את הקול האלוהי  
 המצווה להעלותו כקורבן עולה, לא היה שותף להתגלות האלוהית  
 הישירה ולא זכה לוודאות המבטלת ספקות ולבטים שלהם זכה אברהם.  
 למרות זאת – יצחק אינו מטיל ספק במהימנות דברי אברהם אביו.  
 "יצחק לא פעל על ידי מופת שחיוק את אמונתו, כי אם על יסוד האופי  
 של אביו שהיה מוחזק בכשרותו." יצחק האמין באברהם ואמונתו הביאה  
 אותו לנטילת חלק פעיל בהכנות הקורבן העצמי המתקרב.

שלושה ימים הלכו אברהם ויצחק זה ליד זה כשלשניהם ברור  
 לקראת מה הם הולכים. רש"ר הירש מעיר: "בשלושה ימים אלה דיברו  
 מעט, אך חשו וחשבו הרבה מאד".<sup>49</sup> לא יהיה מופרז לטעון ששלושה  
 ימים אלה היו מעין עקדה זוטא, שכן, ההתמודדות עם התחושות  
 הקשות ודאי גרמו לשניהם לסבל ולייסורים, המתקרבים, ואולי אף  
 משתווים, למעשה העקדה עצמו. "בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת  
 עֵינָיו וַיִּרְא אֶת הַמָּקוֹם מְרַחֵק" (בראשית כב, ז). ביום הזה ראה אברהם  
 את המקום אשר "חרד" ממנו. שלושה ימים הלך ו"כל הזמן היה  
 מסתכל מסביבו" כשהוא מחפש אחר המקום המיועד להעלות את בנו  
 לקורבן עולה.

רש"ר הירש מקנה לימי ההליכה דרמטיות רבה והופך את הסיפור  
 לחי ומלא רגשות. אברהם מתואר כמי שנתון במתח שיש בו הילה של  
 קדושה. הוא נחוש בדעתו לממש את רצון בוראו אך חרד מפני הרגע  
 שבו ייאלץ לממש את העקדה. המצב הוחמר מפני שאין אברהם יודע  
 במדויק היכן המקום שבו יתבצע הקורבן. לכן, במשך שלושה ימים היה  
 הולך ובודק בעיניו היכן מקום הקורבן. החיפוש המתמיד אחר מיקומו  
 של ההר שבו יעלה את בנו לקורבן הוסיף ללא ספק חרדה עצומה בלבנו.  
 כל רגע עשוי (או עלול) להיות הרגע האחרון. כל רגע עשוי (או עלול)  
 להיות הרגע שבו יהיה עליו להיפרד מבנו, אהובו, יצחק.  
 לאחר שראה את המקום מרחוק פונה אברהם אל נעריו ואומר להם:

"שָׁבוּ לָכֶם פֶּה עִם הַחֲמוֹר" (בראשית כב, ח). רש"ר הירש מפרש פסוק זה כמצביע על ההבדל המהותי הקיים, בעיניו, בין עם ישראל לאומות העולם. "כאן", הוא כותב, "לרגלי הר המוריה נפרד זרע אברהם מבני נח" לפסגת ההר יוכלו לעלות רק אברהם ויצחק, עם ישראל. בעוד שהנערים, אומות העולם, יישארו למטה, לרגלי ההר.

אולי הושפע רש"ר הירש מן המדרש המבחיין בין יכולת הראייה של אברהם לבין יכולת הראייה של הנערים שהיו עמו:

ר' עזריה בשם ר' יהודה בר סימון פתר קרייה באברהם אבינו, כשאמר לו הקב"ה: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק". ביום הראשון לא ראה כלום ולא בשני, ביום השלישי מה כתיב בו וירא את המקום מרחוק, מה ראה, ראה ענן קשור על ההר, אמר, דומה שזה ההר שאמר לי הקב"ה להעלות את יצחק בני עליו. אמר לו: יצחק בני רואה אתה מה שאני רואה, אמר לו הן, אמר לו מה אתה רואה? אמר לו ענן קשור על ההר, אמר לאליעזר ולישמעאל נערי רואים אתם כלום? אמרו לאו, אמר: הואיל ואין אתם רואים כלום והחמור אינו רואה כלום שבו לכם פה עם החמור עם דומין לחמור. או הוא נטל יצחק... (קהלת רבה פרשה ט).

את ההבדל בין אברהם ויצחק לבין הנערים מציג רש"ר הירש כמעוגן ביכולתו של אברהם להתעלות מעל התבונה ולהתמסר לאלהים כאופן מוחלט. "רק נפש אדם, אשר התורה עוררה בה את הכוח לאמר 'הנני', יכולה להתמסר לרצון ה' תוך ויתור גמור על התבונה עצמה".<sup>50</sup> גם כאן מובחנת קרבה רעיונית בין רש"ר הירש לבין סרן קירקגור. הקבלה זו איננה בהכרח מצביעה על מגע בין השניים. רש"ר הירש יכול היה לפתח תפיסה מעין זו כשהוא מסתמך על מקורות יהודיים כר' יהודה הלוי. אך עדיין קשה להתעלם מכך ששני ההוגים יוצאים נגד אויב משותף. הרציונליזם מבית מדרשו של קאנט ומבית מדרשו של הגל. הוויתור על התבונה מעלה את אברהם לדרגת המלאכים. רש"ר הירש מתאר דרגה זו באמצעות דימוי הממחיש את ההתמסרות המלאה של המלאכים לרצון קונם. על המלאכים נאמר: "בשָׁתִּים יִכְסֶה פָּנָיו (ישעיהו ו, ב). רש"ר הירש מדגיש שבתיאור זה של המלאכים יש לשים

לב לכך שהמלאכים מכסים את עיניהם ורגליהם למען "לא יראו לאן מובילים אותם".<sup>51</sup> אף אברהם מכסה את עיניו ומתמסר לאלהים. רש"ר הירש מוסיף שהדרגה הרוחנית שאברהם הגיע אליה גבוהה מזו של המלאכים, כי המלאכים אינם צריכים להיאבק נגד יצרים ורגשות. אברהם, לעומתם, חייב היה להתגבר "על כל רצייה עיקשת וחושנית".<sup>52</sup> אברהם מכסה את עיניו על פי בחירה. המלאכים עושים זאת על פי טבעם. לכן יכול רש"ר הירש לטעון שאברהם הגיע לדרגה רוחנית גבוהה מזו של המלאכים.

אברהם משמש דוגמה לכל הצדיקים אחריו. "אף הם מכסים בכנפיהם את עיניהם ורגליהם, בחירות רצונם הם נושאים כנפיהם בהקריבם עצמם לעבודת ה'".<sup>53</sup> אמירות אלה הן מהותיות במשנתו של רש"ר הירש. גם בספרו *אגרות צפון* הוא נותן להן ביטוי. בספר זה מתנהל דיאלוג בין נער המבקש עצה כיצד להמשיך, אם בכלל, את זיקתו ליהדות. רש"ר הירש מציג בפני הנער את חולשותיהן של התורות הפילוסופיות השונות ומאיץ בו לדבוק במקור הוודאי לאמת, תורת ישראל. יש גם כאן מעין כיסוי עיניים ורגליים, כיסוי הישגיהן היומריים של התרבות והפילוסופיה הגרמנית. רק לאחר הבנת מוגבלותם של הישגים אלה יכול הנער לחזור אל אלוהי ישראל.<sup>54</sup>

רש"ר הירש מבקר בחריפות את בני דורו המשכילים המגנים את עבודת הקורבנות. לטענתם, הקורבנות משקפים את "תמימותם של אבותינו, שייחסו לאלהיהם שמחה בהקטר דמה של בהמה גוססת".<sup>55</sup> לטענתם, חורבן בית המקדש הוא שתרם לשחרור עם ישראל מעבודת אלהים מגושמת זאת. למעשה, חורבן בית המקדש תרם להתקדמות הרוחנית של עם ישראל. רש"ר הירש מכנה תפיסות אלה "דברי הבל שטפלו עלובי הרוח על עבודת מקדש ה'".

מטרת הקורבן איננה שפיכת הדם. הקורבן משקף מאורע רוחני המתרחש בנפש. אברהם, לדעת רש"ר הירש, כשאמר "נשתחוהו", התכוון להבאת הקורבן. אולם "לא את הבהמה יביא קרבן, – את עצמו. יקריב את חייו, את כוחו, את עינו, את גופו, את ידו, את רגלו, – את כל יישות חייו יעלה עם הבהמה על מזבח ה'".<sup>56</sup> זו נקודת המפנה החשובה ביותר בחייו של אברהם. הוא מקריב את "חייו" הקודמים, את כל אשר האמין בו עד כה. מעתה הוא יבין בצורה אחרת את רצונותיו של אלהים

ואת תפקידו במימוש רצונות אלה. הוא הופך עצמו, באופן מוחלט, לכלי בידי אלהים.

עדיין, גם לאחר ההתמסרותו המוחלטת יכול היה אברהם לתת ביטוי לאהבת בנו. לאחר בניית המזבח שם אברהם את יצחק על המזבח ממעל לעצים. רש"ר הירש טוען שהקורבנות נשחטים לפני עלייתם למזבח שעליו עולה גוף הקורבן באש ונשרף עד כלות. אברהם בחר לשחוט את יצחק כשהוא כבר מונח על העצים, כדי "שאחר כך יאכלו הלהבות את גוף ילדו".<sup>57</sup> על אף הנסיבות הקשות והמצמררות נותן אברהם ביטוי לרגישותו כאשר הוא בוחר להימנע, עד כמה שניתן, מלטלטל את גופת בנו.

### קריאת המלאך – אברהם מנסה להשלים את מעשה הקורבן

"וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת יְדוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמֶּאֱכָלֶת לְשַׁחֵט אֶת בְּנוֹ. (בראשית כב, י). אלא שפונה אליו "מלאך ה' מן השמים" כשעדיין המאכלת בידו ובנו מונח על המזבח. המלאך פונה אליו בקריאה כפולה: "אברהם אברהם". קריאה כפולה זו מצביעה על עומק התמסרותו של אברהם למילוי ציווי ה'. אברהם היה כל כך מרוכז בהכנות לביצוע העקדה עד שלא היה בכוחה של קריאה אחת להפסיק את ביצועה. רש"ר הירש מציין שבקריאה האלוהית הראשונה בסיפור העקדה הספיקה קריאה אחת – "וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךָ אֶת יְחִידָךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת יִצְחָק".

לדברי רש"ר הירש היה צורך בקריאה כפולה משום שאברהם "שקוע היה בקיום רצון הגבורה ולא הטה אוזן לדבר אחר".<sup>58</sup> דמותו של אברהם מצטיירת כאן כדמותו של אדם שכוח החוויה הדתית ריתקה אותו עד כדי אובדן יכולת השמיעה ושימת הלב לדבר מלבד ביצוע כפייתי של ההכנות לעקדה. על רקע אפיון החוויה הדתית של אברהם מקבלת הפרשנות שמציע לאחר מכן רש"ר הירש משמעות מיוחדת. בתחילת סיפור העקדה אלהים הוא אשר מצווה להקריב את יצחק, ובסוף סיפור העקדה מלאך ה' הוא אשר מונע את ביצוע הקורבן. הירש שואל: מדוע הציווי – "אל תשלח ידך אל הנער ואל

תעש לו מאומה" נמסר לאברהם באמצעות מלאך. האם היה מן הראוי שאלהים עצמו יתגלה אליו וימנע את ביצועה של העקדה? הרי אלהים הוא אשר ציווה להעלות את יצחק לעולה. כיצד אמור היה אברהם להגיב על דברי המלאך? האם לא היה סביר יותר שאברהם יאמר למלאך שאין זה מסמכותו לבטל ציווי שמקורו באלהים עצמו? המלאך הוא למעשה מעין פקיד, וה"פקיד" אינו יכול לבטל ציווי שניתן ישירות מן "המנהל הכללי" של היקום כולו.

תשובתו של רש"ר הירש לשאלות אלה מתייחסת אל נפשו של אברהם. השאלה המרכזית איננה מי הוא בעל הסמכות אלא למי עשוי אברהם להישמע. התשובה תלויה באישיותו של אברהם, כי הוא זה שנענה ללא ערעור לקריאת אלהים לעקוד את יצחק ולהעלותו לעולה. ספק אם היה נמנע מלערער אילו הציווי לעקוד את יצחק היה יוצא מפי מלאך. רש"ר הירש מציין שהציווי לעקוד את יצחק חייב היה לצאת מפי אלהים עצמו כי הוא מנוגד לכל אשר אברהם סמך עליו, שם בו את מבטחו והאמין בו. ציווי העקדה היה מנוגד גם לדמותו של אלהים כפי שאברהם הכיר, וכדי להביא את אברהם לפעול נגד כל נטיות לבו ושכלו היה צורך שהסמכות העליונה היא זו שתצווה על כך. לעומת זאת, "לביטול מצוות העקדה די היה בשליחותו של מלאך", כי "ביטול זה השתלב יפה עם כל מה שאברהם ידע בלאו הכי".<sup>59</sup>

כדי להחזיר את אברהם לעולמו המוכר והבטוח היה, אם כן, צורך בקריאה כפולה של המלאך משום שהחוויה הדתית של העקדה ערערה את כל עולמו של אברהם. הקריאה הכפולה מחזירה את הביטחון של אברהם לתוקפם של עקרונות המוסר שהיו שרירים וקיימים לפני העקדה, והיה להם משקל סגולי רב ערך, יסודי ושורשי בעולמו הרוחני. רש"ר הירש יצא בתוקף נגד המשכילים בני דורו, שסברו כי "גדולתו של אברהם לא היתה בכך שהיה מוכן ומזומן לשחוט את בנו על פי מצות ה', אלא ששמע לקריאת המלאך שציווה עליו שלא לשחוט אותו".<sup>60</sup> משכילים אלה ראו באברהם את "מתקן הדת הגדול" כי הוא אשר הביא את האמונה לידי ניתוק מעברה האלילי. הקורבנות היו בעיניהם ביטוי לתפיסה אלילית על טיבו של אלהים. אברהם הצליח, בעיני משכילים אלה, להתגבר על עברו האלילי ולבטל את הקורבן. לדידם, אברהם הגיע לתפיסה חדשה על מהות



עבודת אלהים, הוא מהווה עבורם המכריז על ביטולם של קורבנות אדם.

רש"ר הירש אינו מוכן לקבל פרשנות זו, וניכרת מתוך דבריו מידה לא מבוטלת של זעם כלפי משכילים אלה. אין הדבר מפתיע, משום שסיפור העקדה משקף לדעתו את מעלת האמונה הגבוהה ביותר שאליה יכול האדם להגיע. פרשנות המשכילים מציגה את אברהם כבעל תפיסות שמקורן בתרבות אלילית. קולו של המלאך משחרר את עברהם מתרבות אלילית זו. אברהם מבין לבסוף שטעה. לעומתם, רש"ר הירש הקדיש חשיבות רבה מאוד להצגה בפני בני דורו תפיסה דתית שבה המוסר, עם כל חשיבותו, איננו הערך העליון. יראת אלהים הוא הערך שאליו חייב אדם לשאוף. לכן "הרי הכתוב אומר בבהירות שאין למעלה ממנה ובמילים שאינן משתמעות לשתי פנים: עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני. ובכן, רק בכך רואה ה' את גדולתו של אברהם, שמוכן ומזומן היה לשחוט לפניו את בנו יחידו, ולא בכך, שנמנע בעוד מועד מלעשות זאת!"<sup>61</sup>