

חומץ יפה לשרב

לביאורם ולהבנתם של ארבעה מדרשים במסכת שבת

ראשי פרקים

הקדמה

א. יישר כוחך ששברת

ב. חומץ יפה לשרב

ג. המתעצל בהספדו של חכם

ד. כפה עליהם הר כגיגית

הקדמה

הדברים הכתובים במאמר זה עלו תוך כדי לימוד מסכת שבת בישיבה.

במהלך הלימוד נפגשתי במספר מדרשים, אשר בקריאה ראשונית נתעוררו קשיים בהבנתם. במאמר זה אנסה להתמודד עם אותם מדרשים ולהציע הסבר חדש לפשרם.

הבנת המדרשים מצריכה עיסוק בצדדיהם הספרותיים והתוכניים, תוך שימוש בכלים רבים. לצערי, אינני מבין בתחומים אלו ועל כן נבצר ממני לבחון את הדברים בראייה רחבה יותר. למרות זאת, נראה לי שהצגת הדברים, אף על פי שרחוקה היא מאוד מן השלמות, תאיר זוויית נוספת בהבנת מדרשים אלו.

חשוב להדגיש שרוב ההסברים הינם השערות הבנויות על ראיות נסיבתיות ו"תחושות" הנובעות מלימוד המדרשים. על כן עלינו לבחון אותם שבעתיים בראייה ביקורתית, ולשאל האם הם מכוונים לאמיתו של המדרש¹.

ויהיו נא אמרינו לרצון לפני אדון כל.

1. תודה לכל מי שטרח, הקשיב, ייעץ או העיר על מאמר זה, ובמיוחד לאבי מורי שהעיר הערותיו למאמר, ותרים רבות חן לעריכתו והן לגיבושו לידי דבר כתוב.

א. יישר כוחך ששברת

...דנתיא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות...
 שבר את הלוחות... ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו? - שנאמר "אשר שברת"²,
 ואמר ריש לקיש: יישר כחך ששיברת.
 (שבת פז ע"א)

דרשתו של ריש לקיש שגורה בפי כל, ונתפשת כפירוש הפשוט לפסוקים. שבירת הלוחות הייתה מעשה מתחייב נוכח הסיטואציה שעמדה לפני משה, והקב"ה הסכים עמו על מעשהו זה.

חשוב להעיר כי במבט ראשון קביעה זו אינה טריוויאלית. שבירת הלוחות שנעשו בידי ה'³ איננה מעשה כל כך פשוט⁴. לולא הדרשה ייתכן והיינו מצפים דווקא למצוא ביקורת על משה בגין מעשהו. ואכן, הרמב"ן בחידושו למסכת בבא בתרא (יד ע"ב, ד"ה אמר לו הקב"ה) אומר:

סמוכין קא דריש, משום דכתיב 'שברת ושמתם', אלמא שברי לוחות חביבין לפני המקום, ואילו היתה שבירתן קשה לפניו לא היה אומר לשומן בארון שאין קטגור נעשה סגור, ומשום סמוכין דריש האי 'אשר' - לשון אשרי.

על פי הרמב"ן, ריש לקיש לומד מסמיכות המילים "שברת ושמתם" ששברי הלוחות הושמו בארון⁵, ומכאן ששברי הלוחות ומעשה שבירת הלוחות עצמו חביבין לפני ה', שאם לא כן לא היה מצווה ה' לשימם בארון. בנוסף, הדרשה הנובעת מסמיכות המילים גורמת לריש לקיש לדרוש בפסוקנו את המילה "אשר" כ'**אשרי**', אשריך ששברת את הלוחות.

מכל מקום, בעקבות הברייתא ובעקבות דרשתו של ריש לקיש ברור לכל כי הפירוש הפשוט לפסוקים הוא שאף על פי שמשה שבר את הלוחות מדעתו - הקב"ה הסכים עימו⁶.

אולם, ייתכן והבנה פשוטה זו מחטיאה את כל עומקו ועצמתו של המדרש.

קריאה אחרת של הפסוקים תצייר לפנינו תמונה שונה לחלוטין, וזו תגלה לפנינו דרשה מהפכנית ואמיצה.

ויאמר ה' אל משה פֶּסֶל לך שני לַחַת אבנים כראשנים וכתבתי על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשנים אשר שברת.
 (שמות ל"ד, א)

2. שמות ל"ד, א.

3. שמות ל"ב, טז: "והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת".

4. מעשה שבירת הלוחות נמנה ראשון ברשימת חמשת הדברים (פורעניות) ש"ארעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז" (תענית פ"ד מ"ו).

5. בבא בתרא יד ע"ב: "דתני רב יוסף: 'אשר שברת - ושמתם' - מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון". רב יוסף דורש את סמיכות המילים בספר דברים י', א-ב: "בעת ההוא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשנים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ. ואתב על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשנים אשר שברת ושמתם בארון". הרמב"ן עושה דרשה זו בסיס לדרשת ריש לקיש, אף על פי שבפשט הסוגיא אין הדברים נראים כך, עיין שם.

6. בלשון זו בוחר רש"י לסיים את פירושו לתורה: "לעיני כל ישראל - שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר (דברים ט'), יז) 'ואשברם לעיניכם', והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר 'אשר שברת' - יישר כחך ששברת".

הפירוש הפשוט לפסוק: ה' נחף במשה, בצורה עדינה, על ששבר את הלוחות (על הלוחות הראשונים אשר [אתה] שברתי), "פסל לך" כי אתה שברת (שברת - תשלם)⁷. ודאי שאין במילים אלה נזיפה ישירה, אין זה "חרון אף". אולם, ממנגינת המילים ניתן לשמוע ביקורת על משה, ביקורת עדינה. מכל מקום, ברור לחלוטין שאין במילים אלה משום שבח למשה על מעשהו.

ריש לקיש, בעצמת הדרשה⁸, הופך את כוונת הפסוק לחלוטין ודורש: "יישר כוחך ששיברת" - משבח את משה על שבירת הלוחות. חז"ל, מסתכלים מזווית ראייה אחרת ומשבחים את משה על מעשהו, כביכול חולקים על אלהים.

ריש לקיש נאחז דווקא במילים בפסוק שמהן משתמעת ביקורת על משה והופך אותן, נוטל מהן את עוקצן. הביקורת העדינה על משה צורמת באזניו של ריש לקיש והוא רוצה לבטלה. בדרשתו, הוא לוקח את המילים מהן משתמעת הביקורת ויוצק לתוכן משמעות חדשה, הפוכה, "מאלץ" הוא את התורה לשבח את משה על מעשהו!

חריפות דרשתו המהפכנית של ריש לקיש מתעצמת, כאשר מצרפים אנו לדבריו את לשון הברייתא? לא די שריש לקיש משבח את משה על מעשהו, בנוסף הוא "מכריח" את הקב"ה "לחתום" על דרשתו - "הסכים הקב"ה על ידו".

התורה נזופת במשה: איך העזת לשבור את תורת האלהים! חז"ל, לעומת זאת, בוחנים את מעשהו של משה בכלים אחרים, קיומה של התורה איננו בעל ערך אם עם ישראל איננו מקיים אותה. מסיבה זו רואים הם לנכון להצדיק את מעשהו של משה, כביכול כנגד כוונת התורה.

במדרש זה בולטת העובדה כי עומקו של הדרש ועצמתו מובנים רק למתבונן בפירוש הפשוט לפסוקים. מי שאינו עומד תחילה על כוונת הפסוקים, מפסיד את שני העולמות: לא רק שלא למד את רובד הפשט אלא גם לא יוכל להבין את עומקו של הדרש.

זכה ריש לקיש ודרשתו שגורה בפי כל כאילו כך היא כוונתה המקורית של התורה, אין חולקין על הקביעה: "יישר כוחך ששברת". אולם, נצחון זה הינו בבחינת "אליה וקוץ בה": התוצאה הישירה היא שאין מבחינים באומץ ליבו של ריש לקיש, אין יורדים לעומקו של הדרש ואין עומדים על עצמתו.

אי אפשר לחתום את דברינו מבלי להתייחס לרעיון נוסף הגלום בדרשה. הראנו כי דרשתו של ריש לקיש חריפה ומהפכנית, ובאה כדי לתקן את הביקורת על משה העולה מן הפסוק. אולם, המסר העולה מן הדרשה חריף לא פחות. משה העז לשבור את הלוחות, מעשה שיכול היה להיגמר בטרגדיה - ניתוק הקשר בין הקב"ה לישראל, שבירה שאין לה תקנה, שבירה שאין

7. פרשנות דומה רואים אנו במדרשים רבים, למשל (מדרש זוטא - קהלת פרשה ז', ט): "אל תבהל ברוחך לבעוס' - זה משה. אמר לו הקב"ה למשה: אתה כעסת, אתה השלכת, אתה שברת, אתה תחליף. אתה כעסת - שנאמר 'יחר אף משה', אתה השלכת - שנאמר 'וישלך מידו את הלוחות', אתה שברת - שנאמר 'וישבר אותם תחת ההר', אתה תחליף - שנאמר 'פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים'".

8. ריש לקיש נמנה עם דרשני ארץ-ישראל (ראה גם התייחסות למדרש הארץ ישראלי בהמשך המאמר במדרש "המתעצל בהספדו של חכם").

9. "שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו... ושבר את הלוחות".

אחריה לוחות שניים. התורה נוזפת בו על מעשהו זה, ואילו חז"ל, בהסתכלותם מזווית ראייה נוספת, משבחים דווקא את מעשהו. שבירת הלוחות הינה סמל לכוחם של חז"ל ולכוחה של תורה שבעל-פה. קביעתם של חז"ל: "ישר כוחך ששברת" אינה רק שבח פרטי למשה אלא ציון דרך לכוחם של חז"ל וסמכותם. פעמים שיש לשבור את הלוחות, לפעול נגד התורה ונגד אלהים כביכול, אולם כיוון ששבירה זו באה מתוך הכרה ש"עית לעשות לה'", הרי שבסופו של דבר הקב"ה מסכים עימם.

ב. חומץ יפה לשרב

"ורחצת וסכת ושמת שמלתיך" - אמר רבי אלעזר: אלו בגדים של שבת.
 "תן לחכם ויחכם עוד" - אמר רבי אלעזר: זו רות המואביה ושמואל הרמתי. רות - דאילו נעמי קאמרה לה: "ורחצת וסכת ושמת שמלתיך עליך וירדת הגרן", ואילו בדידה כתיב: "ותרד הגרן", והדר - "ותעש ככל אשר צותה חמותה". שמואל - דאילו עלי קאמר ליה: "שכב והיה אם יקרא אליך ואמרת דבר ה' כי שמע עבדך", ואילו בדידה כתיב ביה: "ויבא ה' ויתיצב, ויקרא כפעם בפעם: שמואל שמואל, ויאמר שמואל: דבר כי שמע עבדך", ולא אמר: דבר ה'.

"ותלך ותבא ותלקט בשדה" - אמר רבי אלעזר: שהלכה ובאת, הלכה ובאת, עד שמצאה בני אדם המהוגנין לילך עמהם.

"ויאמר בעז לנערו הנצב על הקוצרים למי הנערה הזאת" - וכי דרכו של בעז לשאול בנערה? - אמר רבי אלעזר: דבר חכמה ראה בה, שני שבלין - לקטה, שלשה שבלין - אינה לקטה. במתניתא תנא: דבר צניעות ראה בה, עומדות - מעומד, נופלות - מיושב.
 "וכה תדבקין עם נערותי" - וכי דרכו של בעז לדבק עם הנשים? - אמר רבי אלעזר: כיון דחזא "ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה" - אמר: שרי לאירבוקי בה.

"ויאמר לה בעז לעת האכל גשי הלם" - אמר רבי אלעזר: רמז רמז לה: עתידה מלכות בית דוד לצאת ממך, דכתיב ביה הלם, שנאמר: "ויבא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר מי אנכי אדני ה' ומי ביתי כי הבאתני עד הלם"¹⁰.

"וטבלת פתך בחומץ" - אמר רבי אלעזר: מכאן שהחומץ יפה לשרב. רבי שמואל בר נחמני אמר: רמז רמז לה: עתיד בן לצאת ממך שמעשיו קשין כחומץ, ומנו? - מנשה.
 "ותשב מצד הקוצרים" - אמר רבי אלעזר: מצד הקוצרים, ולא בתוך הקוצרים. רמז רמז לה שעתידה מלכות בית דוד שתתחלק.

"ויצבט לה קלי ותאכל" - אמר רבי אלעזר: ותאכל - בימי דוד, ותשב - בימי שלמה, ותתר - בימי חזקיה. ואיכא דאמרי: ותאכל - בימי דוד ובימי שלמה, ותשב - בימי חזקיה, ותתר - בימי רבי. דאמר מר: אהוריריה דרבי הוה עתיר משבור מלכא¹¹. במתניתא תנא: ותאכל - בעולם הזה, ותשב - לימות המשיח, ותתר - לעתיד לבא. (שבת קיג ע"ב)

קטע זה כולו הינו יחידה אחת. הדרשות שבקטע נאמרו על ידי רבי אלעזר¹² הדורש מספר פסוקים ממגילת רות (בעיקר מפרק ב'), וכפי שנראה בהמשך, רוב הדרשות נובעות ממוטיבציה

10. שמואל ב' ז', יח.

11. ותרגמו: שומר הסוסים של רבי היה עשיר משבור המלך (מלך פרס).

12. רבי אלעזר הינו אמורא מהדור השני. עלה מבבל לא"י והיה תלמידו של רבי יוחנן. לימים נחשב לתלמיד חבר של רבי יוחנן. עם פטירתו של רבי יוחנן אף ירש את מקומו כראש ישיבת טבריה.

דרשנית אחת. ניתן גם להבחין בתבנית דרשנית ייחודית החוזרת שלש פעמים - "רָמְזוּ רָמְזוּ לָהּ" - מעשי רות ובוועז נדרשים כבעלי משמעות לבניהם, למלכות בית דוד.

אולם, דווקא כאן, באמצע עולם הרמוני של דרשות סימבוליות, בולטת בנכריותה "הערה גסטרונומית". רבי אלעזר עוצר את רצף דרשותיו, ומורידנו מעולמם הסימבולי של רות ובוועז לעולם הארצי:

"וטבלת פתך בחומץ" - אמר רבי אלעזר: מכאן שהחומץ יפה לשרב.

הערה זו זרה, יוצאת דופן ונראית כמיותרת. מדוע טורח רבי אלעזר להסב את תשומת ליבנו לכך שהחומץ הינו מאכל המתאים לשרב?! אכן מסתבר שבועז הציע לרות לטבול פתה בחומץ כיוון שכך הפת יותר טעימה לאכילה¹³, אך לשם מה מדגיש זאת רבי אלעזר?! דברי רבי אלעזר נראים מאוד תמוהים.

למזלנו, מופיע כאן רבי שמואל בר נחמני ומציל את המצב. דורש הוא את פסוקנו באותה תבנית דרשנית שבנה רבי אלעזר:

רמז רמז לה: עתיד בן לצאת ממך שמעשיו קשין כחומץ¹⁴, ומנו? - מנשה.

רבי שמואל בר נחמני משתמש באותו מטבע לשון שטבע לפניו רבי אלעזר - "רמז רמז לה", ובאמצעותו דורש את המילה "חומץ" על מנשה¹⁵. דרשתו מעצימה את תמיהתנו על רבי אלעזר: אם אכן ניתן לדרוש את המילה "חומץ" בצורה כה קלה עפ"י התבנית שרבי אלעזר בנה, מדוע הוא עצמו איננו דורשה כך, מדוע הוא מעדיף להעיר שמכאן רואים שהחומץ יפה לשרב?!

ננסה להראות כי רק עיון בעומקו של המדרש יאיר משפט תמוה זה ויפרשו. **כדי להבין את דברי רבי אלעזר יש להבין את האווירה המדרשית ממנה נובעים דבריו**, ולכן נעסוק בדרשות המופיעות ביחידה זו לפי סדרן.

"ורחצת וסכת ושמת שמלחך"¹⁶ - אמר רבי אלעזר: אלו בגדים של שבת.

מתוך קריאת הפסוקים ברור כי נעמי אומרת לרות ללבוש את בגדיה היפים ביותר. רבי אלעזר, כדרכם של דרשנים, משליך את האמת הסובייקטיבית שלו על הפסוקים. בעולמו של רבי אלעזר הבגדים היפים ביותר יועדו לשבת, ועל כן התרגום העולה מאליו ל"שמלותיך" (השמלות היפות, עפ"י ההקשר) הינו: "אלו בגדים של שבת". בצורה זו מעביר הדרשן מסר, מורה לנו בדרך עקיפה כי בגדים יפים צריכים להיות מיועדים לשבת.

הפסוק האחרון נלקח מפרק ג' במגילת רות. עתה מתחיל רבי אלעזר לדרוש פסוקים מפרק ב'.

13. אנו יודעים גם מעדויות היסטוריות נוספות, שחומץ מהול שימש לאכילה.

14. היו שהבינו שהחומץ המופיע בפסוקנו הינו חלב חמוץ. אולם, כפי הנראה - וכך גם הבנת חז"ל - מדובר **בין שהחמיץ**. חומץ זה קשה לשיניים (משלי י', כו).

15. מנשה מלך יהודה - בנו של חזקיה. בספר מלכים ב' כ"א, ו נאמר עליו: "הרבה לעשות הרע בעיני ה' להכעיס". כתוצאה ממעשיו נגזר חורבן על ירושלים ובית המקדש - "הנני מביא רעה על ירושלים ויהודה אשר כל שמעה תצלנה שתי אזניו" (שם פס' יב). חז"ל התבטאו כנגדו בחריפות, ואמרו שמנשה הוא אחד משלושה מלכים שאין להם חלק לעולם הבא (סנהדרין פ"י מ"ב). העמדתו של מנשה כ"חומץ" - יין שהתקלקל - הינה המשך ישיר לדברים אלו.

16. רות ג', ג.

"ותלך ותבא ותלקט בשדה"17 - אמר רבי אלעזר: שהלכה ובאת, הלכה ובאת, עד שמצאה בני אדם המהוגנין לילך עמהם.

רבי אלעזר מתחיל ליצור את התפאורה הדרשנית. הכפילות הלשונית ("ותלך ותבא"18) מנוצלת להצגתה של רות כצדיקה ההולכת אך ורק עם אנשים מהוגנים. בקריאת פסוקי פרק א' ברות פיתחנו סימפאטיה לאשה האומרת "עמך עמי ואלהיך אלהי". עתה הדרשן מעלה את ערכה של רות בעינינו, מראה לנו כי רות אינה גיורת רגילה.

"ויאמר בעז לנערו הנצב על הקוצרים למי הנערה הזאת"19 - וכי דרכו של בעז לשאול בנערה? אמר רבי אלעזר: דבר חכמה ראה בה, שני שבלין - לקטה, שלשה שבלין - אינה לקטה. במתנייתא תנא: דבר צניעות ראה בה, עומדות - מעומד, נופלות - מיושב.

שאלתו של רבי אלעזר הינה "שאלת פשט": וכי דרכו של בעז לשאול בנערה? - הפירוש הפשוט הוא שבוועז שאל בנערה משום שמעשיה והתנהגותה העידו על היותה נכריה, זרה. רות הגיעה זה עתה משדה מואב, כל אחד מבחין בנקל בנכריותה, במנטליות השונה שלה, בכך שהיא איננה מתנהגת כיהודיה. המדרש הופך את הסתכלותנו: רות אכן הייתה שונה, זרה, אולם **לא בגלל חוסר ידיעה אלא בשל עודף ידיעה**, עודף יהדות, הקפדה על הלכות או על צניעות. הדרשן הופך את התבלטותה כגויה בין יהודים, שאינה מצויה במנהגיהם, להתבלטות כ"סופר יהודיה" השונה מנערות אחרות בכך שהיא מקפידה יותר על ההלכה!

"וכה תדבקי עם נערו"20 - וכי דרכו של בעז לדבק עם הנשים? - אמר רבי אלעזר: כיון דחזא "ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה" - אמר: שרי לאידבוקי בה"21.

רבי אלעזר נצמד לשורש "דבק", המזכיר את הפסוק: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד"22 וכן - "ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הנערה וידבר על לב הנערה"23. אט אט מתבהרת התמונה שיוצר רבי אלעזר בדרשתו. אנו עדים לכך שכבר מהמפגש הראשון בין בוועז לרות ברורה לו צדיקותה של רות, ברור לבועז ש"שרי לאידבוקי בה". המפגש הראשון עתיד להצטייר בפנינו כ**מפגש מושלם, אידיאלי**, מפגש כזה שיעצב ויבנה את בית דוד, בית המלוכה האידיאלי.

"ויאמר לה בעז לעת האכל גשי הלם"24 - אמר רבי אלעזר: רמז רמז לה: עתידה מלכות בית דוד לצאת ממך, דכתיב ביה הלם, שנאמר: "ויבא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר מי אנכי אנדי ה' ומי ביתי כי הבאתני עד הלם".

17. שם ב', ג.

18. כפילות זו רגילה בלשון המקרא, אף על פי כן הדרשן מוצאה בקעה להתגדר בה ודורשה.

19. שם שם, ה.

20. שם שם, ח.

21. ותרגומו: מותר להדבק בה. כלומר: להתחתן איתה.

22. בראשית ב', כד.

23. בראשית ל"ד, ג.

24. רות ב', יד.

"**רמז רמז לה'**" - רבי אלעזר משתמש בתבנית דרשנית זו שלש פעמים. מפגשם הראשון של רות ובוועזו הינו מפגש מכוון, שכל פרט ופרט בו הינו בעל משמעות סמלית לעתיד. מעשה אבות סימן לבנים, סימן למלכות בית דוד.

לצורך הצגת הדברים נדלג על דרשת המילים "וטבלת פתך בחומץ".

"ותשב מצד הקצרים" - אמר רבי אלעזר: מצד הקוצרים, ולא בתוך הקוצרים. רמז רמז לה שעתידיה מלכות בית דוד שתחלק.

פרט זה אף הוא נדרש כבעל משמעות סימבולית למלכות בית דוד, וכך גם המשך הפסוק:

"ויצבט לה קלי ותאכל" -

אמר רבי אלעזר: ותאכל - בימי דוד, ותשב - בימי שלמה, ותתר - בימי חזקיה.

ואיכא דאמרי: ותאכל - בימי דוד ובימי שלמה, ותשב - בימי חזקיה, ותתר - בימי רבי.

המפגש המתחיל כהקלעות מקרית של רות לחלקת השדה של בוועז - "ויקר מקרה חלקת השדה לבעז אשר ממשפחת אלימלך (בעלה של נעמי)"²⁵ - הופך בדרשתו של רבי אלעזר לרצף של מעשים ותנועות שכל אחד ואחד מהם משמעותי ומלמד על העתיד, כל אחד ואחד רומז למשהו שיקרה למלכות בית דוד ברבות הימים.

עתה, נחזור לדרשה התמוהה.

"וטבלת פתך בחומץ" - אמר רבי אלעזר: מכאן שהחומץ יפה לשרב.

רבי שמואל בר נחמני אמר: רמז רמז לה: עתיד בן לצאת ממך שמעשיו קשין כחומץ, ומנו? - מנשה.

רבי אלעזר, הדורש את הפסוקים בפרק ב' כרמזים לעתיד ("רמז רמז לה"), נמנע מלדרוש 'חומץ' על מנשה, בניגוד לרבי שמואל בר נחמני. ברור כי הימנעות זו אינה מקרית. רבי אלעזר איננו נוטש ללא סיבה את המבנה הדרשני שיצר בכדי לומר במקומו הערה גסטרונומית!

נראה בעליל שרבי אלעזר רוצה להציג את הנקודות הראשוניות ביצירת בית דוד - מפגשם הראשון של בוועז ורות - כמצב **מושלם**, אידיאלי, שכל פרט ופרט בו רומז לעתיד הממלכה. אין הוא מוכן לאפשר הימצאות רמז לפגם כלשהו. כך הוא מסיים בדרשתו האחרונה בקטע על המילים "ותאכל ותשב ותותר" - בימי דוד שלמה וחזקיה - שלושה מלכים שבזמנם היו שתי תקופות השיא של בית המלוכה²⁶.

כדי שלא לפגוע בשלמות זו, רבי אלעזר **מסרב לדרוש** את המילה "חומץ" על מנשה, וכניגוד, כ"קונטרה", חייב הוא לספק תחליף כלשהו: "מכאן שהחומץ יפה לשרב". משפט זה הינו **חזרה לפירוש הפשוט לפסוק**: בוועז וקוצריו אכלו פת בחומץ כיוון שחומץ טעים עם הפת²⁷. רבי אלעזר חוזר לפירוש הפשוט כיוון שהוא מסרב לדרוש את הפסוק²⁸.

25. רות ב', ג.

26. אין להקשות מהדרשה: "ותשב מצד הקוצרים" - אמר רבי אלעזר: מצד הקוצרים, ולא בתוך הקוצרים. רמז רמז לה שעתידיה מלכות בית דוד שתחלק, כיוון שאינו דומה צאצא רשע - פגם שהוא תוצאה ישירה של המפגש - למאורע רע שכדרכו של עולם עתיד לקרות, במקודם או במאוחר, לכל ממלכה.

27. קיים הבדל קטן בין דרשתו של רבי אלעזר לפירוש הפשוט לפסוק. הפסוקים מתארים את יומה של רות ממלקטת אחר הקוצרים בשדהו של בוועז, ההצעה לטבול את הפת בחומץ מראה שכך היה מנהגם **בכל ימות**

בשלב מאוחר יותר מגיע רבי שמואל בר נחמני המעדיף לשמור על המבנה הדרשני שיצר רבי אלעזר - "רמז רמז לה". בשבצו "חומץ" בתבנית זו מתקבלת התוצאה המתבקשת: "חומץ" - זה מנשה. חומץ²⁹ במקרא הינו גזלן³⁰, רשע, כך מוצאים אנו בתהילים ע"א, ד: "אלהי פלטי מיד רשע, מכף מעול וחומץ"³¹. כנגד דבריו של רבי שמואל בר נחמני יכולים אנו לשמוע את זעקתו של רבי אלעזר המנסה למנוע מדרשה זו לצאת לאוויר העולם, למרות שהיא המשכה הישיר של אינדוקציית הדרשות שיצר. דרשתו של רבי אלעזר - "חומץ יפה לשרב" - איננה אמירה סתמית, אלא זעקתו של דרשן המרגיש כי **דרשתו קמה על יוצרה**, התבנית הדרשנית שיצר מולידה תולדות שאין הוא מוכן להסכים להם, תולדות השוברות את העולם ההרמוני והאידיאלי ש"תפר" למפגש הראשון של רות ובוועז, המפגש המכונן את מלכות בית דוד.

לסיכום נאמר כי במעקב אחר מבנה מחרוזת הדרשות של רבי אלעזר, נגלה לנו, אגב אורחא, גם "אשנב" קטן לדרך הדרשנות של חז"ל בתקופת הזוהר של המדרש הארץ ישראלי. ככל שנוכל להעמיק חקור, ניטיב להבין מקומות נוספים במדרשים שבהם לעיתים הנסתר והמוסתר מרובה על הנגלה.

השנה, אלא שבמקרה אירע הסיפור שלפנינו בקיץ. רבי אלעזר בדרשתו משנה מעט ואומר שהחומץ יפה **לשרב** דווקא, דבר שאיננו מתחייב מן הפסוק.

על פי הסברנו מובן, שרבי אלעזר לא היה יכול לומר "מכאן שהחומץ יפה לאכילה עם הפת", שהרי בכך אין שום חידוש - מסתבר שגם בזמנו של רבי אלעזר היו נוהגים כך, וממילא אין שום משמעות לדבריו. ברגע שהוא משנה קצת ומלמד שהחומץ, הנאכל עם הפת **כל** השנה, יפה **במיוחד** בזמן ה**שרב**, הוא בונה דרשה אלטרנטיבית, **ורק כך** הוא יכול להמנע מלדרוש "חומץ" על מנשה.

28. ניתן להסתכל על הסירוב לדרוש את הפסוק בשני אופנים:

א. רבי אלעזר רוצה בכך לסמא את עינינו, **למנוע מאיתנו** לחשוב על האפשרות לדרוש "חומץ" על מנשה.
 ב. רבי אלעזר יודע שנחשוב על האפשרות המתבקשת: "חומץ" = מנשה, זו האסוציאציה הראשונה העולה לנו בראש. אולם, כחלק מתפישתו של הדרשן המרגיש שבמילותיו הוא יוצר עולם, אין הוא רוצה ליצור את עולמו של מנשה, אין הוא מוכן להיות הדרשן שידרוש בפומבי "חומץ" = מנשה, אלא הוא מעדיף להפנות את כוחו לאפיק נייטראלי.

29. ההטעמה במלרע (בנגוד לחומץ שאנו עוסקים בו המוטעם במלעיל).

30. 'חומץ' במשמעות זו קרוב ללשון 'חומס', 'חמס' - גזל.

31. בנוסף, כפי שכבר הזכרנו, חומץ הינו יין שהחמיץ והתקלקל. שתי האסוציאציות הללו לחומץ (רשע, יין שהתקלקל) מצטרפות לדרוש את המילה "חומץ" על מנשה - מלך רשע בן מלך צדיק (חזקיה) - "חומץ בן יין".

ג. המתעצל בהספדו של חכם

אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המתעצל בהספדו של חכם - אינו מאריך ימים, מדה כנגד מדה, שנאמר: "בסאסאה בשלחה תריבנה"³².

איתיביה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: "ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע" - אמר לו: בבלאי! ימים האריכו, שנים לא האריכו! אלא מעתה - "למען ירבו ימיכם וימי בניכם" - ימים ולא שנים?! - ברכה שאני.

(שבת קה ע"ב)

דרשתו של רבי יוחנן טעונה הסבר - מדוע עונשו של אדם מדה כנגד מדה על התעצלותו בהספד הוא שלא יאריך ימים?

רש"י שם (ד"ה "מדה כנגד מדה") מסביר: "הוא לא נתאבל על שנתקצרו ימי החכם, אף לחיינו לא יחושו מן השמים". אמנם דברי רש"י מתיישבים, אך עדיין קיימת "חריקה" קלה בהסברו (לולא פירושו היינו אומרים: כל המתעצל בהספדו של חכם יתעצלו בהספדו, או: לא יספד כלל. כלומר: רבי יוחנן, המשתמש בתבנית הדרשנית המקובלת - "מדה כנגד מדה"³³, היה יכול למצוא בקלות עונשים אחרים שיתאימו כאן יותר).

הראנו שלא ברור לחלוטין מדוע בחר רבי יוחנן דווקא באי הארכת ימים כעונש - מדה כנגד מדה - על התעצלות בהספד. אם לא די בכך באה קושייתו של רבי חייא בר אבא ודוחה את דרשתו של רבי יוחנן³⁴. רבי חייא הביא פסוק זה כקושיה על הדרשה, אך לדידנו הימצאות פסוק זה, הסותר חזיתית את דרשתו של רבי יוחנן, מעוררת חשד גדול בלבנו שאין זה צירוף מקרים, אין זו שגגה של רבי יוחנן שדרש מבלי לשים לב לפסוק מפורש הסותר את דרשתו³⁵!

32. ישעיהו כ"ז, ח.

33. העקרון, התבנית הדרשנית, "מדה כנגד מדה" נלמד מן הפסוק "בסאסאה בשלחה תריבנה". פירוש הפסוק - בזמן שאתה מחריבה אתה מענישה במדה מדויקת. המלה "בסאסאה" הינה יחידאית, וחז"ל דרשו - סאה כנגד סאה, מדה כנגד מדה (סוטה ח ע"ב): "תניא, היה רבי אומר: מנין שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו? שנאמר 'בסאסאה בשלחה תריבנה'".

34. הארכת ימים מבטאת בתני"ך שלוה ושקט, ובמידה רבה זה השכר הגדול ביותר בעולם הזה. קושייתו של רבי חייא בר אבא מתעצמת כשאנו מבינים שבהארכת ימים טמונה סתירה נוספת לדברי רבי יוחנן: לא די שהזקנים לא נענשו אלא הם גם זכו לשכר הגדול ביותר בעולם הזה!

35. כלומר: חשדינו מתעורר כיוון שאין זו סתם קושיה על רבי יוחנן. כפי שהראינו, הוא היה יכול לבחור עונשים אחרים שיתאימו בצורה טובה יותר לתבנית של מדה כנגד מדה (כגון: המתעצל בהספד - יתעצלו בהספדו), ותמוה מאוד שהעונש שברר לא רק שאיננו מתאים לתבנית, אלא גם סותר פסוק מפורש!

במבט ראשון חשבנו שדבריו של רבי יוחנן אינם מתבססים על סיטואציה מקראית כלשהי, שהרי רבי יוחנן לא לומד את דרשתו כהפקת לקחים מאירוע מסויים³⁶. אולם, לאחר קריאה נוספת של הגמרא, מוצאים אנו את דברי רב, המצוטטים קודם דרשת רבי יוחנן, ובצירוף דבריו מוכח שדברי רבי יוחנן מבוססים על ההספד שספדו ליהושע:

אמר רב יהודה אמר רב: כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקוברו בחייו, שנאמר: 'ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח אשר בהר אפרים מצפון להר געש'³⁷ - מלמד שרגש עליהן הר להורגן!

ברור שהביטוי "כל המתעצל בהספדו של חכם", המופיע גם בדברי רבי יוחנן, הינו ביטוי המבוסס דווקא על ההספד שספדו ליהושע³⁸. עתה גדלה תמיהתנו: אם רבי יוחנן עצמו דורש בהשפעת תיאור ההספד על יהושע, כיצד הוא לא שם לב לפסוק ל"א³⁹ המופיע מיד אחרי הפסוק המתאר את ההספד?!

גם תשובתו של רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא: "ימים - האריכו, שנים - לא האריכו", הינה תשובה דחוקה ולא משכנעת, ניכר שהוא דוחה את רבי חייא בר אבא בקש. לכאורה, מן הראוי היה שרבי יוחנן יודה בטעותו ולא ידחוק את הפסוק. רבי יוחנן **טועה בדבר מקרא** ומדוע לא יחזור בו מדרשתו?! מדוע הוא מתעקש להמשיך להחזיק בדרשתו?!

צירוף כל הנקודות שהעלינו מעמיד את דרשתו של רבי יוחנן בסימן שאלה גדול. השאלות שהעלנו, ובייחוד התעקשותו של רבי יוחנן להחזיק בדרשתו אף תוך דחיקת הפסוק, מחייבים אותנו לבדוק שוב האם הבנו נכון את הדיאלוג בין רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא.

ננסה להראות כי עלינו להבין את הדו-שיח בין רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא בצורה הפוכה.

כפי שהוכחנו, ודאי שאי אפשר לומר שרבי יוחנן לא הכיר את הפסוקים בהם מפורש שהזקנים האריכו ימים אחרי יהושע. טענתי היא כי למעשה **רבי יוחנן יצא בדרשתו דווקא מאותו פסוק שרבי חייא בר אבא הקשה ממנו**³⁹. רבי יוחנן למד שהזקנים התעצלו בהספדו של יהושע⁴⁰, ואף על פי כן קרא בפסוקים בפרק כ"ד שהזקנים זכו להאריך ימים. תיאור עובדתי זה עמד בסתירה להשקפת עולמו שכל המתעצל בהספדו של חכם צריך להיענש בצורה חמורה. רבי יוחנן איננו מוכן לקבל את העובדה הכתובה בפסוק, בעולמו הערכי אריכות ימיהם של הזקנים

36. רבי יוחנן אמנם משתמש בפסוק "בסאסאה בשלחה תריבנה", אולם מפסוק זה לומדים את העקרון, את התבנית הדרשנית של מדה כנגד מדה. במקרה שלנו רבי יוחנן משתמש בעיקרון זה לעניין המתעצל בהספדו של חכם: המתעצלים יענשו במדה כנגד מדה כך וכך.

37. יהושע כ"ד, ל.

38. קשה לומר שביגוד לרב, המבסס מימרתו במפורש על ההספד ליהושע, מימרתו של רבי יוחנן הינה אמירה עצמאית, המבוססת על מציאות היום-יום. הביטוי בשני המימרות זהה: "כל המתעצל בהספדו של חכם". בנוסף, מסתבר שקביעה זו, שיהושע לא נספד כראוי, הייתה עובדה מוסכמת (ולא חידוש של רב), כיוון שהדרשה מבוססת על **השוואה פשוטה** בין תיאור האבל על יהושע לתיאור האבל על משה ואהרן, כפי שמעירים התוספות כאן (ד"ה שרגש עליהן ההר): "משום דלא אשכחן דכתיב ביה (ביהושע) יויבכו אותו שלשים יום' כמו במשה ואהרן". אין כוונתנו לומר שרבי יוחנן דרש בעקבות דברי רב, אלא להראות שהביטוי "מתעצל בהספד" מתקשר ישירות להספדו של יהושע ואיננו דרשה חסרת מקור בפסוקים.

39. 'ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע'.

40. כפי שכבר הזכרנו, פרט זה נלמד מתוך העדר הספד ובכי על יהושע בהשוואה לתיאור האבל על משה ואהרן.

בלתי אפשרית. מבחינתו **התיאור המציאותי משקר** - לא ייתכן שהזקנים האריכו ימים! בדרשתו הוא **מבטל את הפסוק**, מתקן את המציאות, אומר בכוונה שהעונש על התעצלות בהספדו של חכם הוא אי הארכת ימים!

תלמידו, רבי חייא בר אבא, איננו מקבל את עוצמת המדרש, מקשה עליו מפסוק מפורש, בטוח הוא כי נתעלם מרבי יוחנן רבו מקרא. על כך עונה לו רבי יוחנן: **בבלאי!** הלא מאותו הפסוק אני דורש, את אותו פסוק אני עוקר בדרשתי, אם אתה מקשה משם אינך מבין את דרכו של המדרש הארץ-ישראלי! הביטוי החריף "בבלאי!" מבטא את תרעומתו של רבי יוחנן על תלמידו הבבלי שאיננו מבין את עומקו של המדרש הארץ ישראלי ואיננו מזדהה עימו⁴¹.

רבי יוחנן איננו טועה בדבר מקרא. להיפך! הוא בוחר דווקא בפרט המופיע בפסוק ועוקרו, דורש כנגדו. רבי יוחנן יצא מתוך נקודת המבט של הדרשנים הארץ-ישראלים הסוברים **שהמדרש עומד מעל למציאות** הערכים, האידיאולוגיות, האמיתות, חזקים יותר ממה שקורה בעולם בפועל, **ובכווחו של הדרשן לתקן את המציאות** היום יומית שמטבעה משקרת, להנציח את האמת המוחלטת ואת העולם הערכי. רבי יוחנן בחר דווקא ב"מדה כנגד מדה" זו בכדי "להלחם" בפסוק, בכדי להיאבק בתיאור העובדתי, לגבור על עולמנו שאיננו מודרך על פי ערכים, שאיננו מתנהג לפי האמת המוחלטת. רבי יוחנן רצה בדרשתו לעגן את הקביעה האבסולוטית שהמתעצל בהספדו של חכם נענש בצורה חמורה, שלא כפי שמופיע בפסוקים המתארים את עולמנו - עלמא דשקרא - בו יכולים המתעצלים לזכות באריכות ימים.

תשובתו של רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא: "ימים - האריכו, שנים - לא האריכו" איננה תשובה דחוקה. רבי יוחנן מבקש לדבוק בדרשתו כנגד תיאור המציאות העולה מן הפסוק. לא אכפת לו לדחוק את הפסוק כיוון שהוא איננו מוכן להשלים עם קיומו! למעשה, רבי יוחנן עוקר את הפסוק מלכתחילה, מתוך ידיעה ומחשבה.

אם כנים דברינו, ניתן להשוות בין דרשתו של רב לדרשתו של רבי יוחנן ומתוך כך לעמוד על אחד מההבדלים בין הדרשות הבבליות⁴² לדרשות הארץ-ישראליות:

גם רב וגם רבי יוחנן התמודדו עם המציאות בעולמנו, עולם של שקר, שאין רואים בו בעליל כיצד החוטא נענש על חטאו. שניהם לא יכלו שלא להגיב על עולם הנוהג כמנהגו, על אנשים המאריכים ימים למרות חטאם (התעצלות בהספדו של חכם).

אלא, שדרך התמודדותם שונה:

רב⁴³ חש כי **ראוי** היה למתעצלים בהספד להיקבר בחייהם, בדרשה הוא ביטא את תחושתו, ואמר שבאותו אירוע רגש עליהם הר להורגם, קרובים היו להיקבר חיים. רב "משפץ" את המציאות, משנה אותה, אלא שהשינוי נעשה בצורה **פאסיבית** - רגש עליהם הר, ראויים היו להקבר חיים, אך בסופו של דבר - **כפי שכתוב** - האריכו ימים.

41. רש"י שם מסביר: "בבלאי - דמבבל סליק". אין ספק שלהסבר שהצענו כינוי זה דווקא כאן מובן טוב יותר: אין זה כינוי סתמי לרבי חייא בר אבא שעלה מבבל, אלא **תרעומת** על חוסר הזדהותו עם המדרש הארץ ישראלי.

42. רב נולד בבבל, עלה לא"י עם ר' חייא ולמד אצל רבי. אחר כך ירד חזרה לבבל, וכיהן שם כראש הישיבה. כפי שהראנו, בדרשה זו ניכר שרב, למרות שלמד בארץ ישראל, הושפע מדרך הדרשנות הבבלית.

43. "כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקוברו בחייו... מלמד שרגש עליהן הר להורגן".

לעומתו, רבי יוחנן, איננו מסתפק ב"ראוי". הוא קובע חד משמעית כי המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים, לרבי יוחנן לא אכפת "להתנגש חזיתית" בפסוקים, **לשנות אקטיבית את המציאות**, כביכול הוא ממית את הזקנים באותו אירוע, הר הגעש התפרץ וקברם חיים, וכל זאת בניגוד לנאמר במפורש בספר יהושע שהאריכו ימים.

עתה ניתן לומר שייתכן שגם רבי חייא בר אבא הבין היטב את דרשתו של רבי יוחנן. הוא ידע שרבי יוחנן דורש דרשתו כנגד תוכנו של הפסוק על מנת לשנות אקטיבית את המציאות, **ואף על פי כן התעקש להקשות מן הפסוק**. רבי חייא בר אבא, כתלמיד שעלה מבבל, איננו מוכן לקבל את קיצוניותו של המדרש הארץ ישראלי, איננו מוכן להזדהות עם ההתערבות האקטיבית בתיאור המציאות העולה מן הפסוק. רבי חייא בר אבא סובר כרב, שהיכולת של הדרשן לשנות בפסוקים מוגבלת לשינויים פאסיביים - "ראויים היו להקבר חיים", אי אפשר לומר שמתו - כיוון שהפסוק מעיד מפורשות שהאריכו ימים. רבי יוחנן מתרעם על תלמידו: "בבלאי!", הוא כועס עליו בשל סרובו לקבל את דרכו הרדיקאלית של המדרש הארץ ישראלי.

הבנה זו, בניגוד להבנתנו הראשונית, מציגה את מדרשו של רבי יוחנן באור שונה לחלוטין, אור יקרות. במקום מדרש תמוה מתגלה לנו מדרש בעל עצמה אדירה הנובע מתוך הכרה בכוחו של הדרש והדרשן. בשורות ספורות אלו אנו עדים למחלוקת שיטתית בין דרשני בבל לדרשני ארץ ישראל. מתוך ראיית ההבדלים בין דרשתו של רב לדרשתו של רבי יוחנן אנו מבינים את הדיאלוג בין רבי יוחנן לתלמידו רבי חייא בר אבא, דיאלוג שכל מילה בו מקבלת, בהתבוננותנו החדשה, משמעות רחבה.

ד. כפה עליהם הר כגיגית

"ויתיצבו בתחתית ההר"⁴⁴ - אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם.

(שבת פח ע"א)

המילה 'תחתית' נדירה יחסית במקרא, ניתן היה לכתוב 'תחת ההר'⁴⁵. מילה זו צדה את עיני הדרשן ומזכירה לו תחתית של כלי, של גיגית. הדרשן רואה לנגד עיניו את עם ישראל מתייצבים לקבל את התורה **מתוך כורח** ולא מרצון. הר סיני תלוי מעליהם כגיגית הפוכה, אם לא יסכימו לקבל את התורה - יפול עליהם ויקברם. בצורה דומה מסביר המהרש"א בחידושי אגדות לגמרא זו (ד"ה שכפה): "מדלא כתיב תחת ההר וכתיב בתחתית, משמע בתוך התחתית כגיגית שמוקפת גם מצדין, והיינו נמי שם תהא קבורתכם כקבר המוקף גם בצדדין".

המקור עליו מסתמך הדרשן איננו ברור דיו. קשה להניח שלמד את הרעיון רק מהמילים "בתחתית ההר".

לימודו מ"תחתית ההר" נראה כאסמכתא, כמסכה המסתירה מפנינו את המקור האמיתי לדרשה. לדרשן הייתה תחושה חזקה שעם ישראל קיבל את התורה מתוך כורח, ולכן אנו שואלים מאין שאב הדרשן את הרעיון שהייתה כאן כפייה?

אמנם, די להתבונן בפסוקים המתארים את מתן תורה בספר שמות פרקים י"ט-כ' ובספר דברים פרק ה', כדי לראות כי מעמד הר סיני, בגלל הקולות והלפידים, קול השופר וההר העשן, הטיל פחד ויראה גדולה על העם⁴⁶. אלא שדברינו אלה אינם מספקים. אף שהמעמד גרם ליראה גדולה, לא היה זה כדי שבני ישראל יאלצו לקבל את התורה, שהרי כבר **קודם לכן** אמרו "נעשה ונשמע" וקבלו את התורה מרצונם החופשי⁴⁷, אלא זוהי הדרך בה מתגלה ה'. התגלות ה' מטבעה מטילה על האדם אימה גדולה⁴⁸.

44. שמות י"ט, יז.

45. כפי שנאמר בתיאור הברית בפרשת משפטים: "ויבן מזבח תחת ההר" (שמות כ"ד, ד).

46. שמות כ', יד-טו: "...ורא העם וינעו ויעמדו מרחק. ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות". דברים ה', כא: "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת אם יספים אנחנו לשמע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו".

47. רב אבדימי בר חמא התעלם לכאורה מפסוקים מפורשים המתארים את הסכמת עם ישראל - "נעשה ונשמע". כבר במדרש תהילים, מזמור א' אות כ' ד"ה לא כן, מתמודד הדרשן עם בעיה זו: "דבר אחר: 'אני חבצלת השרון' (שיר השירים ב', א) - אני הוא וחביבה אני שהייתי חבויה בסיני, שכפה עלי ההר כגיגית, שנאמר 'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות י"ט, יז), ובשעה קלה הרטבתי מעשי כשושנה, ואמרתי 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כ"ד, ז)". דהיינו, הדרשן מיישב את הסתירה בכך ש**מקדים** את הכפייה לאמירה "נעשה ונשמע", הכפייה גרמה לקבלת התורה מרצון.

48. בעלי התוספות שבת פח ע"א ד"ה "כפה עליהן" הרגישו גם הם בבעייתיות זו בדברי הדרשן ותירצו ש"אף על פי שכבר הקדימו נעשה לנשמע שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה שיצתה נשמתן". כלומר: גם בעלי התוספות הבינו שהיראה שהייתה במעמד הר סיני, האש הגדולה, איננה אמצעי שכנוע לקבלת התורה אלא שלב בלתי נפרד מהתגלות ה'. כפיית ההר נועדה לוודא שהיראה הגדולה הנגרמת מהתגלות ה' לא תוביל לערעור ההסכמה לקבל את התורה.

אם כן, מה דוחק את הדרשן לומר שקבלת התורה התקיימה באמצעות כפייה, תוך שהוא מתעלם מן האמירה "נעשה ונשמע"⁴⁹?

שמא ניתן לומר שרב אבדימי שאב את רעיונו גם מתוך ההשוואה לברית בימי אסא מלך יהודה:

ויקבצו ירושלם בחדש השלישי לשנת חמש עשרה למלכות אסא. ויזבחו לה' ביום ההוא מן השלל הביאו בקר שבע מאות וצאן שבעת אלפים. ויבאו בברית לדרוש את ה' אלהי אבותיהם בכל לבבם ובכל נפשם. וכל אשר לא ידרש לה' אלהי ישראל יומת למן קטן ועד גדול למאיש ועד אשה. וישבעו לה' בקול גדול ובחרועה ובחצצרות ובשופרות. וישמחו כל יהודה על השבועה כי בכל לבבם נשבעו ובכל רצונם בקשהו וימצא להם וינח ה' להם מסיבם.
(דברי הימים ב ט"ד, י-טו)

רואים אנו שקיים דמיון בין תיאור הברית לבין מעמד הר סיני (קול גדול, שופרות, זבחים). בנוסף, ברית זו הייתה בחודש השלישי, כמו מעמד הר סיני ("בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני" - שמות י"ט, א).

ואכן, בימי אסא מוצאים אנו כי "וכל אשר לא ידרש לה' אלהי ישראל יומת למן קטן ועד גדול למאיש ועד אשה... וישמחו כל יהודה על השבועה כי **בכל לבבם נשבעו** ובכל רצונם בקשהו וימצא להם" - כלומר, מצד אחד אסא כפה עליהם לבוא בברית, ומצד שני, במקביל, "בכל לבבם נשבעו". על סמך זה "השלים" הדרשן את הפרטים החסרים במעמד הר סיני, והוסיף ל"נעשה ונשמע" גם מימד של כפייה⁵⁰.

כדרכו של המדרש, אין הדרשן מגלה לנו את סודו, מהיכן שאב את הרעיון, אלא מוצא בתוך הפסוקים שלפנינו פסוק, אסמכתא, להתלות בו, ובמקרה שלנו - "ויתייצבו בתחתית ההר" - כפה עליהם הר כגיגית. מילים אלו אינן אלא "עטיפה דרשנית", תחליף המסתיר מעינינו את שורשו האמיתי של המדרש, ועלינו מוטל לעמול בתורה ולמצוא את המקור לדרשה, לגלות את סודו של הדרשן.

"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"

49. אמנם ניתן לומר כי הדרשן רומז שפעמים רבות בחייו מקבל האדם את אלהים ואת גזירותיו מתוך כפייה ולא מתוך בחירה. אעפ"כ, נראה לי שלפני הדרשן עמד מקור מפורש יותר לדבריו.

50. כנראה מתוך התפישה שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.