

על תרגום רות



**לעילוי נשמת
ר' ישעיה ז"ל
בן אברהם והב
גלב"ע א' סיון תשס"ה
ת.נ.צ.ב.ה.**

**הוקדש ע"י בנו ר' ציון והב הי"ו
תשואות חן לו!**

ליקוט אחרי הקוצרים

אשר ליקטתי ואספתי באמרים
ושתייתי מאשר ישאבון
מפרשי המגילה
הערות וביאורים
בדברי
תרגום רות

בחסד ה' עלי
אברהם משה
בהגאון רבי אהרן יהודה הלוי רוט שליט"א

ירושלם תשפ"ב

יֹאמְרוּ גְאוּלֵּי יְהוָה אֲשֶׁר גָּאֲלָם מִיַּד צָר:
יְהוָה מִמִּית וּמַחְיָה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיַּעַל:
שִׁמַּח נֶפֶשׁ עַבְדְּךָ כִּי אֵלֶיךָ אֲדֹנָי נִפְשִׁי אֶשָּׂא:

ש. ו. ש.

הוספות והערות יתקבלו בברכה
אברהם משה הלוי רוט
פארן 1 ב' ירושלים
0527652027
A0527652027@gmail.com

שער, גרפיקה ועימוד מ. הבלין

קונטרס זה
מוקדש לעילוי נשמתם הטהורה
של אדוני מורי זקני
אשר מסר נפשו להצלת ישראל
עמל ויגע בתורה בחשק ובשמחה

החבר

רבי דוד בונם סומפולינסקי זצ"ל

בן החבר רבי שמשון ומרת חנה דבורה ע"ה
אשר אש אהבת ה', אהבת ישראל ואהבת ארץ ישראל בערה בליבם

ושל זקנתי הצדקת
אוד מוצל מאש, אשת חיל

מרת פראדל ע"ה

בת הגה"ק רבי חיים יצחק מאליק ומרת לאה הי"ד
עובדי ה' בהתלהבות לזהטת, גדולים בתורה ובחסידות

אשר טרחו בתקנתי
גדלוני על ברכיהם
ולימדוני מנעורי

להגות ולדקדק בלשון תרגומי המקראות
לגלות מטמוניהם ולפענח צפונותיהם

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים
ובמהרה יקיצו וירננו שוכני עפר

לעילוי נשמת

דודי האהוב, עובד ה', משכיל אל דל, משכין שלום בין אדם
לחברו ובין איש לאשתו, גדול במצות כיבוד אב ואם וחמיו
וחמותו באופן נפלא, איש חינוך, העמיד בנים ובני בנים זרע
ברך ה', בעל מחשבה והרגשה, מוח ולב, סבלנות ופעלתנות,
רוגע ושמחה, פנים מאירות ולב שומע

הרה"ג רבי יוסף גלוסקינא זצ"ל

אשר יחד עם רעייתו הרבנית תבלחט"א דודתי תליט"א
עודדו אותי בלימוד התרגומים ובהוצאת החיבורים

חבל על דאבדין ולא משתכחין

הקדמה

**"מרום הוא אלהין בקדמא ובתריא
צבי ואתרעי בן ומסר לן אורייתא"**

הנה לשון 'מסר' לן אורייתא' בארמית אינו תרגום של 'נתן לנו את התורה' (שזה תרגומו 'יהב לן אורייתא'), ואילו לשון 'מסר' בארמית נופל על מסירת דבר לחבירו לצורך שמירה או מלאכה, [כמו שת"א 'אם לא שלח ידו במלאכת רעהו' (שמות כב, י) במה דמסר ליה חבריה, וכן תרגם 'כל אשר יעשה להם' (במדבר ד, כו) די יתמסר להון, והיינו הכלים שימסרו ללוויים למשא], וגם התורה 'נמסרה' לנו לעובדה ולשומרה, לבארה ולגלות צפונותיה הטמונים בה מאז קבלת התורה.

וזהו דתנן משה **קיבל** תורה מסיני **ומסרה** ליהושע ויהושע לנביאים כו' הם אמרו כו', כלו' שמקדים התנא למילי דאבות אשר לכאו' הם דברי החכמים שחידשום מדעתם, אבל באמת משה **קיבל** התורה עם כל צפונותיה כולם, ואפילו מה שתלמיד עתיד לשאול מרבו, **ומסרה** ליהושע לדקדק בה ולפרשה ולגלות בה צפונות הללו, והוא **מסרה** לנביאים ונביאים לאנשי כנה"ג, והם אמרו וחידשו שלשה דברים וכו'.

ולפי"ז יובן מאד השייכות של הרישא 'מרום הוא אלהין בקדמא ובתריא' לסיפא, דכוונת הפייט שאותו גילוי ורוממות שנגלה עלינו הקב"ה **בקדמיתא**, בנתינת התורה, אותה רוממות ממשיכה מדור לדור, עד **בתריא**, ובכל יום ויום אנו מקבלים את התורה כנתינתה מסיני, ומחדשים בה חידושים וביאורים, שהרי 'צבי ואתרעי בן ומסר לן אורייתא' לשומרה ולשכללה, מיום ליום ומשנה לשנה, לחדש בה חידושים כנתינתה מסיני.



והנה, התרגומים הירושלמים הינם דוגמא מובהקת לקדושת מסירת התורה והעברתה מדור לדור. שכן לא נודע לנו שמות מחבריהם, ואף מסתבר שכל תרגום נארג על ידי מתרגמים שונים שהוסיפו ושינו זה ע"ג זה בבואם לתרגם בבתי כנסיות שבארץ ישראל, ואין אנו רואים בכך גרעון, אדרבה כך היא דרכה של תורה הנמסרת מדור לדור ומוסיפה ציצים ופרחים, דרשות ואגדות, רמזים ומליצות.

משנחתמו התרגומים – בתקופת הגאונים לערך – 'נמסרו' גם הם מדור לדור לעובדם ולשומרם, הם הועתקו במסירות מקלף לקלף ונלמדו בעיון גדול ובדקדקנות יתירה, להוסיף אף בדבריהם ביאורים וחיידושים, סודות ורמזים. רבותינו המפרשים הוציאו מתוך דברי המתרגמים מערכות ופלפולים, ודקדקו ללמוד מדבריהם מוסר והלכה, ואף תלו בהם רמזים עמוקים מסודות התורה.

ואמנם, מכיון שפירושי רבותינו על התרגום נכללו בתוך פירושיהם הרחבים מני ים על המגילה, כמעט אי אפשר למוצאם ולדלותם מתוך אריכות דבריהם, ומאידך מרוב עיונם ודקדוקיהם כמעט לא השאירו מקום להתגדר בו, על כן אמרתי אלכה נא בשדותם ואלקטה בשיבולים אחרי הקוצרים ושתיתי מאשר ישאבון הם, למען יהיו דבריהם כתובים על סדר דברי התרגום דבר דבור על אופניו. והיה אם אמצא בדרך הילוכי שיבולת או שנים אשר לא לקטוה הקוצרים, אזדרז אני להרימה ולהערימה בתוך הערותי.



לפני עשר שנים זכיתי להוציא לאור קונטרס זה במהדורה חלקית, עד אמצע פרק ג'. בזכות אבותי הקדושים התקבל הקונטרס בתשואות בין כתלי בתי המדרש ואצל לומדי תורת המתרגמים.

עם הוצאת הקונטרס לאור, יצא לאור ספר נפלא מאת הגר"מ קרביץ שליט"א בשם "בית הממלכה" אשר כולל ביאורים ופירושים על כל דברי התרגום והמפרשים. מדור מיוחד "צבי ממלכות" הוקדש לבירור דברי התרגום באופן מקיף ויסודי. גיליתי שזכיתי בהרבה מקומות לכוון לדבריו הנפלאים, ונתתי תודה לה'.

בשנה זו אני זוכה בחסד ה' להשלים החיבור על מגילת רות כולה, כמו כן עברתי על הראשונות והוספתי פנינים ומרגליות מספר "צבי ממלכות" הנ"ל, וכן עוד הערות וביאורים שחנני השי"ת.

לא הייתי יכול להוציא ספר זה לאור עולם לולי ידיד נפשי הרה"ג רבי מרדכי

הבלין שליט"א אשר השקיע זמנו ומרצו לערוך הספר ולשכללו מבית ומחוץ ברוב כשרון ותושיה. יזכנו השי"ת להוציא לאור יחדיו עוד ועוד ספרים וחיבורים בכל מקצועות התורה מתוך מנוחת הדעת ורוב ברכות בכל העניינים.

אני פורס ידי בתפילה, שאזכה להוציא לאור ספר זה במהדורה מורחבת עם מבוא מקיף אודות מעלת התרגום הזה, ועם מילואים רחבים על יסודות המגילה ושייכותה לחג מתן תורתנו. ויהי רצון שכשם שזכיתי להשלים ספר זה כן אזכה לכתוב ולהשלים עוד ועוד ספרים וחיבורים, ויתקבלו הדברים ביני עמודי בי מדרשא, וישמחו בי חברי ואשמה בהם.



קונטרס זה יוצא בתוך שנת האבל על אדוני מורי זקני רבי דוד בונם ב"ר שמשון סומפולינסקי זצ"ל. דמותו האצילה עומדת נגד עינינו, ומאירה את הדרך בה נלך, בטהרת הלב, אהבת ישראל, מסירות הנפש, חשקת התורה, כבוד הבריות, ניצול הזמן, זריזות וחריצות, שמחה ועליצות, וגם ובפרט בביור דברי המתרגמים הקדושים על כל כתבי הקודש בעז"ה.

בפרוס חג מתן תורתנו אברך את מורי אבי הגאון שליט"א ואמי מורתי היקרה תחי' שיזכו להמשיך ולהעביר לנו את מסורת התורה ועריבותה מתוך אושר ונחת מאיתנו ומכל יוצאי חלציהם.

רבים מן הדברים נלמדו בהסתופפי במחיצת מו"ח הגאון שליט"א וחמותי היקרה תחי' לפני י"א שנה, כאשר זכינו ברחמי השי"ת ללידת שלישיית תינוקות, וקיימו בי 'גושי הלום ואכלת מן הלחם וכו' ותאכל ותשבע, ותקם ללקט אחרי הקוצרים'.



והנה ציוה הקב"ה את משה והיו נכונים ליום השלישי, ופרש"י מובדלים מאשה, וכן ציוה אותם משה היו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה, ופרש"י דהיינו משום צריכה לפרוש ג' ימים בשביל להיטהר.

ולכאו' יפלא הלא האנשים עצמם מוכנים לקבלת התורה גם בפרישת יום אחד, שטובל ונטהר בהערב שמש, ואין הציווי אלא בעבור הכנת נשותיהם, וא"כ למה אמר הכתוב 'היו נכונים לשלושת ימים' הוי ליה למימר 'הכינו נשותיכם לשלושת ימים אל תגשו אליהן' וכדומה.

ואשר מבואר בזה, דהאיש אשר אשתו איננה טהורה ומוכנה לקבלת התורה,

אין הוא עצמו מוכן ליום השלישי. והיינו משום דבשביל שיזכה האיש לקבל את התורה צריכה אשתו להיות עמו בזה, שהיא עזרתו ומסייעתו, ואילו איהו בלחודוהי אין בכוחו לקבל את התורה. לא פלא הוא שהציווי הראשון שנצטוו ישראל מיד לאחר מעמד הר סיני הינו "שובו לכם לאהליכם", וכל אחד שב לביתו ופקד את אשתו, כי התורה הקדושה לא ירדה משמי שמיים בשביל להישאר בהר סיני, אלא בשביל להיכנס אל אהלי ישראל פנימה.



לכן אברך את אשת בריתי שושנה תחי' אשר לוקחת על עצמה במסירות ובאהבה גדולה את עול כלכלת הבית וגידול ילדינו היקרים, שרה, שמואל, לאה ושמחה-שלמה נ"י ויזרח, למען אוכל לקבל את התורה ולהגות בה בהשקט וברוגע.

ברוכה את לה', הגדלת חסדך!

כָּל אֲשֶׁר תֹּאמְרִי אֶעֱשֶׂה לָךְ כִּי יוֹדַע כָּל שֵׁעַר עֲמִי כִּי אֲשֶׁת חַיִּל אַתְּ, וּכְתָרְגוּמוֹ
אָרוֹם אֶתְּתֵא צְדִיקְתָּא אֲנִתְּ!

[עיי"ש בהערה רנ"ב במעלת אשת החיל אשר בעלה מתעטר בה וצריך לה].

יזכנו המקום להיות להיות נכונים כולנו לקבלת התורה, אנשים נשים וטף, לבוא
בברית יחד

אברהם משה הלוי רוט

ירושלם

מעלי יומא דעצרתא, תשפ"ב

לקראת יום פטירת זקנתי הצדקת מרת לאה מאליק הי"ד

מכיון שאין ספרי רבותינו על מגילת רות מצויים לכל הנני רושם כאן שמות הספרים העיקריים ששקלו וטרו בדברי התרגום לרות

פירוש רבי אביגדור כהן צדק מבעלי התוספות, נדפס בתורת חיים מוה"ק	עיני משה לרבי משה אלשיך, תלמיד הבית יוסף ומהר"י בירב, מחכ"פ מי צפת, נלב"ע שני"ג	צוף דבש לרבי ווידאל צרפתי, מגדולי מרקו, נלב"ע ש"פ
עקידת יצחק לרבי יצחק עראמה, ממגורשי ספרד, נלב"ע רנ"ד	תורת חסד לרבי יצחק יעב"ץ, נין החסיד יעב"ץ, נדפס שני"ז	משיב נפש (ובאר מים על פרש"י) לרבי יואל סירקיס בעל הב"ח, נלב"ע ת'
פירוש חמש מגילות לרבי יוסף אבן יחיא מחכמי איטליה, נלב"ע רצ"ט	בית דין שמואל לרבי שמואל הכהן מקשן, לובלין שס"ו	חלק בני יהודה רבי שמעון חביליו, נלב"ע ת"ע
לחם סתרים לרבי יוסף טאיטצאק, רבם של האלשיך ור"ש אלקבץ, נלב"ע ש"ו	אגרת שמואל לרבי שמואל די אוזידא, מגורי האר"י, מחכמי צפת, בעל מדרש שמואל על מסכת אבות, נלב"ע שס"ט	פירוש מהריז"ש לרבי יוסף שטרן בעל זכר יהוסף, נדפס תרל"ו
שורש ישי לרבי שלמה אלקבץ, תלמיד הבית יוסף והאר"י הקדוש, בעל 'לכה דודי', מחכמי צפת, נלב"ע של"ה	מוהר"ח ויטאל תלמיד האר"י, נלב"ע ש"פ (נדפס בסוף ספר פלא יועץ)	טעמא דקרא לרבי חיים קנייבסקי זצ"ל בעל הדרך אמונה

ואלו ספרי המפרשים על תרגום רות:

פירוש המלות קרקוב ש"מ	תרגומי דסבי לבעל בני יששכר, נלב"ע תר"א
גאולת הגר פראג שע"ח	אהבת יהונתן בילגוריי תרצ"ב
הגהות יעב"ץ על התרגום לרבי יעקב עמדין, נלב"ע תקל"ו (נדפס בספר הזכרון לר"ש רפאל)	שדה ירושלים טשערנובויץ תרמ"ג

צבי ממלכות
בתוך בית הממלכה, תשע"ב

**ומה ענין רות אצל עצרת שנקראת בעצרת בזמן תורה
ללמדך שלא ניתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני
(ילקו"ש רות רמז תקצ"ו)**



**ולמה קורין מגילה זו בחג שבועות
שמגילה זו כולה חסד והתורה כולה חסד
(מדרש לק"ט רות)**

א וַיְהִי בַיּוֹם שֶׁפֹּט הַשּׁוֹפְטִים וַיְהִי רָעַב
בְּאֶרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה לָגוֹר
בְּשָׂדֵי מֹאָב הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו:

א וַתְּהֶה בְּיוֹמֵי נִגִּיד נִגִּידִיא וַתְּהֶה
כֶּפֶן תַּקְרִיב בְּאַרְעָא דִּישְׂרָאֵל
עֲשָׂרֵת כִּפְנֵי תַקְרִיבִין אַתְּגָזְרוּ
מִן שָׁמַיָא לְמַהוּי בְּעֵלְמָא
מִן יוֹמָא דְאַתְבָּרִי עֵלְמָא עַד
דִּיִּיתִי מִלְכָּא מְשִׁיחָא לְאוֹכְחָא

בהון דִּירֵי אַרְעָא כֶּפֶן קַדְמָא בְּיוֹמֵי אָדָם כֶּפֶן תַּנִּין בְּיוֹמֵי לְמֹר כֶּפֶן תַּלִּיתָא בְּיוֹמֵי אַבְרָהָם כֶּפֶן
רְבִיעֵא בְּיוֹמֵי יִצְחָק כֶּפֶן חֲמִישָׁא בְּיוֹמֵי יַעֲקֹב כֶּפֶן שְׁתִּיתָא בְּיוֹמֵי בּוֹעֲז דְּמַתְקָרִי אַבְצֵן צְדִיקָא
דְּמֵן בֵּית לָחֶם יְהוּדָה כֶּפֶן שְׁבִיעֵא בְּיוֹמֵי דּוֹד מִלְכָּא דִּישְׂרָאֵל כֶּפֶן תַּמִּינָא בְּיוֹמֵי אֱלִיהֵן נְבִיאֵא כֶּפֶן
תְּשִׁיעֵא בְּיוֹמֵי אֱלִישָׁע בְּשׁוּמְרוֹן כֶּפֶן עֲשִׂירָא עֲתִיד לְמַהוּי לְאִיד כֶּפֶן לְמִיכָלִי לְחָמָא וְלֹא צְהוּתָא
לְמִשְׁתֵּי מִיָּא אֱלִיהֵן לְמִשְׁמַעִי פְתָגָם נְבוֹאָהִיט מִן קָדָם יי וְכַד הוּהִי כִפְנָא הָדִין תַּקְרִיב בְּאַרְעָא דִּישְׂרָאֵל
נִפְק גְּבָרָא רַבָּאֵל מִן בֵּית לָחֶם יְהוּדָה לְגַלְגֵּל דְּלוֹר בְּחֻקְלָא דְּמוֹאָבִי הוּא וְאַתְתִּיהּ וְתַרִּין בְּנוֹהֵי:

רש"י

(א) ויהי בימי שפוט השופטים. לפני מלון מלך
שאלו שהיו הדורות מתפרנסים על ידי שופטים
וצימי אצן היה שאמרו רבותינו אצן זה צועז :

אחרי הקוצרים

שכך פירשו לשון "שופט השופטים" כדעת
התרגום.

יש להוכיח כן בדעת התרגום ממה שתרגם
בסמוך גבי עשרה רעבונות 'כפן שתיתאי ביומי
בועז דמתקרי אבצן צדיקא דמן בית לחם',
ואילו בכל המדרשים שמנו הרעבונות (ראה
הערה ד) איתא 'אחד בימי שפוט השופטים'
כלשון הכתוב כאן, ולמה שינה המתרגם לתלות
הרעב בימי בועז. וע"כ דס"ל דכך הוא פירוש
לשוה"כ 'בימי שפוט השופטים' – בימי בועז
שהוא שופט השופטים. ועי' לקמן הערה טו.

יש להעיר, דבזמן שבא הרעב עדיין לא היה
בועז שופט השופטים, שהרי כל ימי משפטו
אינו אלא שבע שנים (כדכתיב בשופטים יב, ח)
ואילו הרעב נמשך עשר שנים. וי"ל דאפ"ה
שייך לומר 'בימי שפוט השופטים' כל' בימי
בועז שבסוף ימיו נעשה שופט השופטים.

שוב ראיתי ב'בית הממלכה' (ממלכת שלמה
אות ה') שהביא מהמפרשים שתמהו כע"ז
על דברי רש"י כאן "ובימי אבצן היה שאמרו

א. ביומי נגיד נגידיא בימי שופט השופטים
[כלומר, דמילת "שפוט" השופטים איננה
מתפרשת מלשון "שפיטה" (שם הפעולה),
אלא מתפרשת כתואר למי שהוא "שופט"
השופטים. וכאילו כתוב "ויהי בימי שופט
השופטים"], וכתב מהר"ש אלקבץ בשורש
ישי כאן שכוונת המתרגם לבועז שהיה גדול
השופטים, ו'שפוט השופטים' הוא כמו 'אלוקי
האלקים ואדוני האדונים'. [וכע"ז כתב הב"ח
בבאר מים כאן ששפוט השופטים היינו השופט
המעולה שבכל השופטים וכמו 'שיר השירים',
וכ"כ באגרת שמואל בשם ר' שמריה האיקרטי,
וכ"כ בשורש ישי ובמגלה סוד בביאור דעת
האב"ע כאן עיי"ש].

ואאמו"ר שליט"א ציין לדברי הגמ' ב"ב
טו, ב מאי דכתיב ויהי בימי שפוט השופטים
דור ששופט את שופטיו וכו' (והיינו דגם
משם משמע דלשוה"כ מתפרש בימי 'שופט
השופטים', ודרשוהו במובן של דור ש'שופט
את השופטים'). וכן יש לציין ללשון התנחומא
שמיני ט' "אלימלך שופט היה בשופטים" משמע

אחרי הקוצרים

היטב שבדוקא הוסיף לתאר מעלתם 'מלכא דישראל' ו'נביא' למימר שבעבור מעלתם היה ראוי הרעב לבוא בימיהם.

ואאמו"ר שליט"א אמר לבאר דברי התרגום באופן אחר, דהנה עיין בביאור רמ"ד וואלי שנתגלגלו הדברים שיהיה רעב כדי שהאיש החשוב והעשיר יצא מבית לחם כדי שיקח בנו את זו שראויה להיות אם של מלכות, עיי"ש, ואולי לפי"ז יתפרש שהרעב היה בשביל בועז שממנו יולד דוד המלך, ולכך יחס הכתוב את הרעב לשופט השופטים. וראה לקמן הערה טז מה שנתבאר עוד לפי"ז.

ויש להוסיף את דברי הגמרא בשבת קלט, א אם ראית דור שצרות רבות באות עליו צא ובדוק בדייני ישראל שכל פורענות שבאה לעולם לא באה אלא בשביל דייני ישראל. ועי"ז בא הפסוק לומר שרעב זה היה בזמן נגיד נגידיא, המובחר והצדיק שבהם, ואי אפשר לתלות את הפורענות בדיין שבישראל, אלא בהכרח שנתגלגל זה בשביל להביא למלכות דוד. (אך יש להעיר מלשון המתרגם בסמוך "לאוכוחי בהון דיירי עלמא" הרי דהיה זה בתורת תוכחה ולא גלגול מאורעות בעלמא).

ובספר 'תרגומי דסבי' כתב שבדוקא הזכיר הכתוב את בועז כשופט השופטים, המעולה שבכל השופטים, כדי לבאר שממנו ראוי לצאת דוד המלך אשר לו יאות המשפט כמוש"כ 'כה אמר ה' בית דוד דינו לבקר משפט' [ויש לציין עוד ללשוה"כ 'כסאות למשפט כסאות לבית דוד' הרי שהמשפט מיוחס לבית דוד. ובלא"ה יש להוסיף שתפקיד המלך גם לשפוט את העם, כדמצינו אצל שלמה המלך ששפט את ישראל, וכן מבואר בגמרא ברכות ד, א גבי דוד "יפה דנתי יפה חייבתי" עיי"ש. (ועי' אהבת ציון, מובא בממלכת שלמה אות ג') שזהו דקדוק לשוה"כ ויהי בימי 'שופט השופטים' שהיו

רבותינו אבצן זה בועז" ותמה בספר הגור כנ"ל שהרי בתחילת המגילה עדיין לא שפט אבצן, ותירץ שיתכן שלא שפט שבע שנים רצופות, או ש'בימי שפוט השופטים' כולל את עניין סוף הספר שאז שפט אבצן. ובבית דין שמואל תירץ שבתחילת המגילה שפט אבצן בתוך שאר השופטים, ולכן כתוב 'בימי שפוט השופטים', ולאחר שנושעו ישראל על ידו מן הרעב כמבואר בתרגום נעשה אבצן לשופט יחיד, ושינו שמו מאבצן לבועז, ע"ש. ובספר חלק בני יהודה, הקדמת פירוש מהריז"ש, כתב שאין כוונת רש"י שאבצן היה כבר שופט אז אלא שהיה המעשה בימי אבצן אבל לא דוקא בימי הנהגתו. וזה כעין מש"נ לעיל בדעת התרגום. (ובאמת בדעת רש"י הוא יותר דחוק, כי הוא פירש 'שפוט השופטים' מלשון 'שפיטת השופטים' ואם כתב שהיה זה בימי אבצן, הרי כוונתו בימי שפיטת השופט אבצן, אבל לדעת התרגום שפירש מלשון 'שופט השופטים' א"כ כלל לא נזכר שהיה זה בזמן שפיטתו אלא בימיו).

והנה, בשורש ישי שם הקשה לדעת המתרגם למה יחס הכתוב את הרעב לגדול הדור הוא בועז הצדיק, וביאר עפ"י מ"ש ברות רבה (פ"א, ד) שלא הביא הקב"ה רעב בימי בני אדם שפופים אלא בימי בני אדם גבורים שיכולים לעמוד בהם, ולכן בא הרעב בימי גדול השופטים שהוא ראוי לעמוד בנסיון. ועי' לקמן הערה טו.

וגם זה יש להוכיח מלשון התרגום הנזכר 'כפן שתיתאי ביומי בועז דמתקרי אבצן צדיקא דמן בית לחם' ולמה הוצרך להוסיף 'דמתקרי אבצן צדיקא', וע"כ שבא לבאר דמשום צדקותו היה ראוי לבוא רעב בימיו. וכן בהמשך כתב התרגום 'ביומי דוד מלכא דישראל' וכן 'ביומי אליהו נביא' ואילו במדרשים לא כתבו אלא 'בימי דוד' ו'בימי אליהו', ולפמש"נ מדוקדק

אחרי הקוצרים

היציאה ממנה אא"כ היה 'כבד הרעב בארץ', דו"ק בלשוה"כ שפתח 'ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה' ואח"כ הוסיף 'כי כבד הרעב בארץ', הרי שמה שהיה רעב בארץ לחוד אינו מספיק לרדת מצרימה, רק משום שהיה 'כבד'. וזה לא נזכר גבי רעבון אלימלך ולכך נענש. וכ"ז בדעת הבבלי, אכן המתרגם הלא ס"ל לקמן פסוק ד' שלא נענשו על יציאתם אלא על נשיאת המואביות, וא"כ לדעתו עיקר היציאה היתה בהיתר ולכך הוצרך להוסיף שהיה זה רעב כבד כבימי אברהם ולכך הותרה יציאתם. וע"ע לקמן הערה ל.

ובגאולת הגר כתב שיצא זה למתרגם שהיה הרעב תקיף, מהא דכתיב פעם שנית 'ויהי למימר שהיתה הצרה גדולה. וכ"כ בתרגומי דסבי. ובצבי ממלכות אות ב הביא מדברי אגרת שמואל שדייק המתרגם מכפילות מילת 'ויהי' שלא עזב אלימלך את הארץ מיד בתחילת הרעב, אלא אחרי שנתחדש לו הויה והתחזק הרעב, ולכן חזר וכתב 'ויהי רעב בארץ' ומזה הבין המתרגם לפרש שהיה רעב חזק יותר מאשר היה לפני כן.

ולא הבנתי עיקר דקדוקם איך היה אפשר לכתוב פסוק זה בלא כפילות מילת "ויהי", ואין לומר שהיה יכול לכתוב "ויהי בימי שפוט השופטים" "היה" רעב בארץ", זה אינו, כי רצה לספר על תחילת ההוויה, כאילו כתוב "נהיה" רעב בארץ. ואין דרך הכתוב לכתוב "נהיה" אלא "ויהי". ואולי היה צריך לכתוב "ויהי בימי שפוט השופטים רעב בארץ", או "ויהי רעב בארץ בימי שפוט השופטים". וצ"ע.

ג. **בארעא דישראל**, כ"ה במדרש לקח טוב 'בארץ זו ארץ ישראל, סתם ארץ'. והשווה ללשוה"כ בבראשית שם 'ויהי רעב בארץ' ופרש"י שם 'באותה הארץ לבדה'. וכ"כ בפרש ישי 'אבל בכל שאר הארצות היה לחם, וזה

עדיין רק השופטים שופטים ולא המלכים) ולכן הקדים הכתוב שהיה דוד נכדו של "שופט השופטים" ולו יאתה המלוכה והשפיטה.

אכן יש גורסים בלשון התרגום 'נגודי נגידיא' דהיינו 'שפיטת השופטים' וכמשמעות לשון הכתוב, אך המתבונן בתרגום יב"ע לנביאים יווכח ש'נגיד' הוא תרגום של שם העצם 'שופט' [והוא ע"ש שבידו להלקות ולייסר את העם מלשון לנגדא ולכפתא, או על שם שהעם נמשך אחריו והוא כתרגום משכו וקחו 'נגידו' (פירוש המילות)] אבל פעולת השפיטה עצמה מתורגמת בלשון 'דין', וכגון 'היא שופטה את ישראל' היא דיינא ית ישראל, וא"כ היה לו לתרגם 'דיוני נגידיא'. וע"כ כדברי רבותינו הקדמונים שגרסו 'נגיד נגידיא' ופירשו דהיינו "שופט השופטים" וכמוש"נ.

ב. **והוה כפן תקיף הוסיף 'תקיף' כאילו כתוב 'ויהי רעב בארץ', ונראה שלמד זה מן המקרא (בראשית יב י) 'ויהי רעב בארץ, וירד אברהם מצרימה לגור שם, כי כבד הרעב בארץ', הרי שאם לא היה 'כבד' הרעב בארץ לא היה צריך אברהם לירד מן הארץ. וכע"ז מצינו בתיב"ע בראשית כו א עה"פ 'ויהי רעב בארץ.. וילך יצחק אל אבימלך' שתרגם 'והוה כפנא תקיף בארעא דכנען', וגם בזה יש לפרש שהוסיף 'תקיף' כדי לבאר למה הוצרך יצחק לילך לגרר.**

והנה, כבר הקשו על הא דאיתא בב"ב צ"א ע"ב אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ומפני מה נענשו מפני שיצאו מא"י לחו"ל, והא בב"ב ק ס ע"א איתא 'רעב בעיר פזר רגלך שנאמר ויהיה רעב בארץ וירד אברהם מצרימה' וא"כ בדין עשה אלימלך (עי' בזה תורה תמימה בראשית שם ותו"ש שם הערה קכט). ולפמש"נ נראה דאדרבה מלשון המקרא שם משמע שהלשון 'ויהי רעב בארץ' אינו מספיק להתיר

אחרי הקוצרים

הוראה שלא באה כי אם על חטאת בני כו', שהיתה הרעה הזאת מיוחדת ופרטית באר"י כאשר היתה סערת הים אל האניה אשר יונה בתוכה כו', ומה שיעריך על זה כי במואב הסמוכה לה היה לחם, וכן תרגם המתרגם 'והיה כפן תקיף בארעא דישראל' הורה על הנאמר, עכ"ד.

ובאגרת שמואל פירש שלמד המתרגם זה דכתיב בארץ 'כי בפתח הבי"ת מובלעת ה"א הידיעה', והיינו בארץ הידועה היא ארץ ישראל.

ולא הבנתי איך יתפרש לפי'ז לשוה"כ (עמוס ח,יא) "והשלחתי רעב בארץ... לשמוע את דבר ה'" ושם לכאורה הוא רעב בכל העולם, אע"פ שכתוב "בארץ" בפתח הבי"ת. שו"ר בדברי הרד"ק שם שגם רעב זה יהיה בארץ ישראל. וכן מבואר בהמשך הפסוק שם שנקט גבולות א"י "ונעו מים עד ים, ומצפון עד מזרח" עיי"ש במצודות דוד שהכוונה שאפילו בארץ ישראל תיפסק הנבואה.

ועיין באגרת שמואל שפירש שזהו מידה כנגד מידה שאע"פ שכל השפע והברכה שבאה לזה העולם בתחילה היא באה בא"י ומשם יפרד לכל הארצות (א"ה, עי' ויקרא רבא בחוקותי שהקב"ה מוריד גשמים בא"י ומכל העולם באים לקחת ממנה סחורה ע"ש), ולפי"ז היה ראוי להיות רעב כבד בכל הארצות, אך בעבור שהוסג אחור משפט עד שהוצרכו השופטים להשפט ומקום המשפט שמה הרשע תחת זה היה רעב בארץ הידועה דוקא ובכל הארצות היה לחם. [ונראה דכוונתו, שכשם שא"י משפיעה ברכה לעולם, כן השופט והמלך משפיע ברכה לכל העם, ראה לקמן הערה נא, ובעבור שהשופטים לא השפיעו ברכה וצדקה כמו"כ ארץ ישראל ירדה מגדולתה ולא השפיעה מזון לכל העולם].

אכן אפשר לפרש שמאחר שהוסיף המתרגם תיבת 'תקיף' וכדלעיל הערה ב שוב יש לפרשו שהיה הרעב 'תקיף בארעא דישראל', ששם היה עיקר חוזקו, אבל לעולם גם במואב היה הרעב, [וכן משמע שהבין בתרגומי דסבי, והוסיף שהוא להצדיק הצדיקים שלא רצו להתרחק מגבול א"י רק בסמוך (ר"ל אע"פ שבזה לא ניצלו לגמרי מן הרעב), וכאשר יחמול הש"י על עמו יהיה להם בקל לשוב לשבת בארץ הקדש]. והנה לקמן ג, מבואר שבירך בועז על קבלת תפילתו להסיר הרעב מארעא דישראל, עיי"ש בהערה רכג, ואי נימא דהיה רעב גם בשאר ארצות א"כ משמע דעכ"פ לא נסתלק אלא מארץ ישראל בזכות תפילתו של בועז (ויש לדחות שבוועז בברכתו לא נקט אלא ברכת הארץ הטובה), וא"כ יובן מש"כ כי שמעה בשדה מואב כי פקד ה' את עמו לתת להם לחם, דממילא הוצרכו לשוב מארץ מואב אשר שם עוד רעב לארץ ישראל אשר בה לחם. נמצא, שתחילת יציאה לא היה אלא מפני הרעב, ולבסוף מחמת אותו רעב הוצרכה לשוב ארצה. וע"ע לקמן הערה נ.

ובצבי ממלכות הביא מהמפרשים דדברי התרגום שהיה הרעב רק בארץ ישראל — מוכרחים מצד פשט הכתוב, דאל"ה לא יצא אבימלך מחוץ לא"י ומה הועיל בזה. ודחו המפרשים דאולי הועילה יציאתו שלא יצטרך ליתן צדקה לעניים כמו"ש חז"ל. עכ"ד. אכן נראה דהתרגום לשיטתו דס"ל שלא נענשו על עצם היציאה, כדלעיל הערה ב, שוב הוכרח לפרש שהיתה יציאתם מוצדקת לפי שבארץ מואב לא היה כ"כ רעב.

ד. עשרתי כפנין תקיפין כו' כעיי"ז ברות רבה כאן ובב"ר פכ"ה, ג; פ"מ, ג, ופס"ד, ב. ועי' בפירוש יפה ענף על שינוי סדר הרעבונות במדרשים השונים. ויש להעיר מדעת פדר"א פכ"ו 'מיום שנברא שמים וארץ לא בא רעב אלא

אחרי הקוצרים

הטומאה שנתגברו בחטא אדה"ר'.

ו. מן יומא דאתברי עלמא כו' כוונתו ליום השישי ליצירה שבו נברא האדם וחטא ונתקללה האדמה בעבורו [וביותר לפי דעת נזר הקדש הנ"ל הערה ה שכל עשרה הרעבונות נגזרו בו ביום בעבור חטא אדם הראשון]. ומצינו שיום בריאת האדם קרוי יום בריאת העולם וכגון בתפילת בי רב לראש השנה 'זה היום תחילת מעשיך' וכן בפיוט 'היום הרת עולם' והוא יום בריאת האדם.

ונראה שדרש המתרגם כן מלשון הכתוב כאן: "ויהי בימי שפוט השופטים" – ביום המשפט הגדול (ו'בימי' לשון יחיד סמוך, כמו "לילי יו"ט ראשון" עיין הערה לד, כאילו כתוב "ביום שפוט השופטים"), יום בריאת העולם שהוא יום המשפט לכל באי עולם, (וגם ה"שופטים" העליונים שופטים בו – ויבואו בני האלהים להתיצב על ה', איוב א, וגם הם נשפטים בו – לפקוד על צבא מרום בדין, פיוט ונתנה תוקף), אז נגזר "ויהי רעב בארץ". וביותר לפי דברי גאולת הגר לעיל הערה ד שלשון "ויהי רעב" מתפרש "וי על י' רעב" הרי דקאי על כל העשרה רעבונות שנגזרו ביום שפוט השופטים, יום בריאת העולם.

והנה, הדגיש המתרגם שהעולם הזה תחילתו רעב וסופו רעב, מיום ראשון לבריאת העולם עד יום ביאת המשיח, כי כולו הסתר וצימאון לאור פני ה'. "הדור נאה זיו העולם, נפשי חולת אהבתך, כי זה כמה נכסוף נכספתי לראות בתפארת עוזך".

ואפשר שרמז המתרגם זה בלשון כו' ויהי בימי שפוט השופטים" – הם ימי עולם הזה, שהוא עולם הדין והמשפט, "ויהי רעב בארץ" כל ימיו רעב, אבל בימות המשיח יגיעו ימי חסד ואז יפסיק ההסתר והרעב ומלאה הארץ דעה את ה'.

בימי אברהם' [וכע"ז דקדק הרמב"ן (בראשית כו א) מלשון כ' מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם' – אולי לא היה רעב בעולם עד ימי אברהם, וכן הביא הרש"ש על רות רבה (הובא ב'צבי ממלכות' כאן) מדברי הפייטן בפיוט 'אשר מי יעשה כמעשיך' ליום ב' דר"ה שהרעב הראשון אשר היה לעולמים היה בזמן אברהם], ועי' רד"ל שם דהפדר"א חולק על הב"ר בזה. שו"ר ברכינו בחיי לבראשית שם שהקשה על דעת הרמב"ן הנ"ל 'ויש לתמוה עליו שהרי אמרו רז"ל עשרה רעבון באו לעולם אחד בימי אדם ואחד בימי למך' עיי"ש, ולכך פירש לשוב כ' 'הרעב הראשון' היינו הראשון לזה (הקודם לו). ועי' מה שהאריך בזה אבות הראש (לר"י פאלאג'י, פ"א, עמ' עח).

ובאהבת יונתן כתב למחוק בתרגום כאן תיבת 'תקיפין' [וכשם שבשאר המדרשים הנ"ל איתא 'עשרה שני רעבון' בסתמא], ובזה אתי שפיר לשוב כ' 'הרעב הראשון' לפי שעד ימי אברהם לא היה רעב כבד ותקיף.

ובגאולת הגר כתב שדרש המתרגם 'ויהי' השני שבמקרא, כאילו כתוב וי [על] ה', כל' וי על היו"ד רעבונות שמנסה בהם הקב"ה את בני האדם. וראה כע"ז לקמן הערה יד.

ה. אתגזרו מן שמיא למהוי בעלמא כו' אבל לשון המדרשים 'באו לעולם', ועי' לקמן הערה כג שבדוקא נקט המתרגם לשון זה כדי לכלול גם את הרעב העשירי שעדיין לא בא לעולם אלא נגזר מן שמיא.

ובספר נזר הקדש (לב"ר פכ"ה, ב) כתב דכוונת המתרגם שאף אמנם שהיו הרבה רעבונות נוספים בימות עולם, מ"מ אלו העשרה נגזרו מן השמים על חטא אדם הראשון שפגם בעשרה מאמרות, 'לפיכך נגזר מששת ימי בראשית להביא עשרה מיני רעבון בעולם, וכמפורש בתרגום ריש רות, והם כלפי עשרה מדרגות

אחרי הקוצרים

רב יוסף במגילת רות, וכוונתו לתרגום שלפנינו דמתקרי תרגום רב יוסף, וראיתי בצבי ממלכות שתמה הלא בתרגום שלפנינו איתא שהיה הרעב שבימי יצחק רביעי ולא שני, ויצא לדון שלפני החזקוני היתה גירסא אחרת בתרגום. וכ"ז אינו, שכוונת החזקוני שלמדך תורה שזה הרעב היה שני לרעב דאברהם (כלומר שלא היה עוד רעב ביניהם), וכמוש"כ רבינו בחי שהרעב הראשון היינו הראשון לו, וע"ז כתב שכן תרגם רב יוסף, וכוונתו לדברי התרגום כאן 'כפן תליתאי ביומי אברהם כפן רביעאי ביומי יצחק' הרי שלא היה רעב ביניהם, וכמוש"כ רח"ד שעוועל שם.

יג. **ביומי יעקב** שם מא, נד 'ויהי רעב בכל הארצות'. [ובמדרשים הנ"ל הביאו הכתוב (שם מה, ו) 'כי זה שנתיים הרעב בקרב הארץ', ועי' יפה תואר ונזר הקדש שם מש"כ לבאר למה נקטו דוקא מקרא זה].

יד. **כפן שתיתאי ביומי בועז** אבל בשאר המדרשים הנוסח 'בימי שפוט השופטים' כלישנא דקרא, ועי' מש"נ בזה לעיל הערה א. ובתרגומי דסבי כתב דדריש לשון 'ויהי' כאילו כתוב וי"ו מן היר"ד (רעבונות) היה בימי שפוט השופטים הוא בועז.

טו. **דמתקרי אבצן** ב"ב צא, א 'אבצן זה בועז', וכ"ה בתרגום לקמן פסוק ו' ולקמן ד, כא. ובפשטות אינו מובן למה הוצרך להוסיף כאן שהוא הנקרא 'אבצן'. ולפמש"נ לעיל הערה א שהטעם שתלה המתרגם את הרעב בבעז הוא לשיטתו שפירש 'בימי שפוט השופטים' – שופט השופטים, וא"כ לכך הוצרך להוסיף שבעז הוא אבצן, כדי ללמדנו שהיה שופט כדכתיב בשופטים יב, ח שאבצן שפט את ישראל. אלא דא"כ קצת צ"ב למה הוצרך להוסיף שאותו אבצן הוא בועז וראה לקמן הערה נג מה שנתבאר בזה.

ז. **דייתי מלכא משיחא** יש לעיין מדוע סוף הרעבונות תלויים בביאת מלך המשיח דוקא (ואולי משום שהוא משמיעם נבואות, שהרי המשיח "נביא גדול הוא קרוב למשה רבינו", כדברי הרמב"ם הלכות תשובה ט, ב והרי הרעב האחרון הוא "לשמוע פתגם נבואה" כדלקמן), ועיין ברמב"ם שם שעיקר תכלית ותפקיד מלך המשיח להשיב ישראל אל התורה "ללמד כל העם ויורה אותם דרך ה'", וממילא כאשר ישבו כל ישראל על ידו בתשובה יסתלקו כל הרעבונות מן העולם.

ח. **לאוכחא בהון דיירי עלמא כו'**, משמע שגם הרעב העשירי הוא עונש להוכיח בו בני האדם, אבל האלשיך לעמוס ח, יא כתב דנבואת הנה ימים באים והשלחתי רעב בארץ היא נבואת נחמה שנאמרה כדי שלא יתייאשו מן הרחמים ברוב הצרות שהנה ימים באים שיערה עלינו רוח קדושה ממרום ונהיה רעבים וצמאים לדבר ה' עיי"ש. ועי' בזה לקמן הערה כז.

ט. **ביומי אדם** בראשית ג, יז 'ארורה האדמה בעבורך'.

י. **ביומי למך** שם ה, כט 'מן האדמה אשר אררה ה'. והנה לפמש"נ לעיל הערה א שאלו העשרה רעבונות באו בימי אנשים גדולים שיכולים לעמוד בהם, נמצא שהיה למך אדם גדול, ואכן כתב הרד"ק בבראשית שם 'אמרו חז"ל נביא גדול היה למך שאמר זה ינחמנו, האיך ידע זה, אלא נביא היה', וכע"ז מובא בהדר זקנים לבעלי התוס' שם. אמנם במדה"ג בראשית מג, א הגירסא 'בימי נח' חלף 'בימי למך'.

יא. **ביומי אברהם** שם יב, י 'ויהי רעב בארץ'.

יב. **כפן רביעאי ביומי יצחק** שם כו, א 'ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם'. והנה בחזקוני שם כתב 'מלבד הרעב הראשון – למדך תורה שזה שני היה, וכן תרגם

אחרי הקוצרים

למה מוסיף התרגום לשבחו כשמוזכרו, מ"מ הא לשאר הצדיקים שהזכיר לא הוסיף לשבחם, ולמה שבח דוקא את בועז. (הוספת אאמו"ר שליט"א). ונראה עפ"י מש"כ רבותינו שמידת היסוד היא המשפיעה פרנסה, ולפיכך יוסף הוא המשביר לכל הארץ, והוא פרנס את אחיו בזמן הרעב בזכות מידת צדקותו שכבש את יצרו. וא"כ יש לומר שלפיכך זכה בועז להציל את ישראל מן הרעב, כדאיתא בתרגום לקמן פסוק ו' וכן לקמן ד, כא, משום שהיה בעל מידת יסוד כיוסף ונקרא 'אבצן צדיקא', וא"כ אתי שפיר היטב שהזכיר התרגום שהיה הרעב הזה בימי אבצן צדיקא שהיה בכוחו להסיר את הרעב ולפרנס את ישראל, וכמוש"נ לעיל שלא הגיע הרעב אלא בימי הגבורים שיכולים לעמוד בו.

ואאמו"ר כתב ליישב דלפי מש"כ הרמ"ד וואלי שהיה הרעב כדי שיצא דוד המלך מבוועז (כמוש"נ לעיל הערה א עיי"ש), א"כ אפשר לפרש שהזכיר התרגום צדקותו כי לכן היה ראוי לזה.

יז. **דמן בית לחם יהודה** עפ"י לשוה"כ (שופטים יב, ח) 'אבצן מבית לחם'. וראה לקמן הערה לח הטעם שאמר הכתוב "מבית לחם" שתרגומו "דמן" בית לחם, ולא אמר "אבצן בית הלחמי" שתרגומו "בית לחמאה". ובצבי ממלכות ציין לדברי הרלב"ג שופטים שם "לפי שבועז נראה מענינו שהיה שופט ישראל והיה מבית לחם, ולא נמצא בשופטים זולת אבצן שיהיה מבית לחם, אמרו רבותנו ז"ל כי אבצן זה בועז, ונכון הוא".

יח. **ביומי דוד** ש"ב כא, ויהי רעב בימי דוד שלוש שנים. וראה ברות רבה ובשאר המדרשים שהיה הרעב ראוי לבוא בימי שאול ויעל ידי שהיה שאול גרופית של שקמה ולא יכול לעמוד בו לגללו הקב"ה והביאו אצל דוד שהוא גרופית של זית כו' כך כולם לא באו

טז. **דמתקרי אבצן צדיקא**, וכע"ז איתא בתרגום לקמן ד, כא 'הוא בועז צדיקא'. ונראה דנוסף לו תואר 'צדיקא' על שם שכבש את יצרו כיוסף הצדיק, וכדאיתא בתרגום לקמן ג, ח 'ולא קריב לותה היכמא דעבד יוסף צדיקא'. וראה במדבר רבה פט"ו ט"ז 'מיד נשבע אותו צדיק [בועז] חי ה' איני נוגע בה בזו' הרי שהתואר צדיק הינו על כבישת יצרו. ובצבי ממלכות ציין לתנחומא בהר ג' 'התחיל אותו צדיק לצעוק'.

והנה, תואר זה על בועז לא מצאתי בחז"ל (שיקרא שמו כך "אבצן-בועז צדיקא"), זולת במדרש התימני הקדום מאור האפילה (משנת פ"ט לפ"ק) בראשית לט, ז' שלשה כבשו יצרן מפני יצרן ואלו הן יוסף ובוועז ופלטי בן ליש, יוסף עם אשת אדוניו והעיד בו הקב"ה שלא נגע בה שנאמר עדות ביהוסף הוסיף לו ה"א כו', בועז שכבה רות מרגלותיו ואמר לה לכי בתי ונקרא **אבצן צדיקא** שצידק עצמו לפני הקב"ה, פלטי בן ליש שנתן לו שאול מיכל כו' לפיכך נקרא שמו פלטיאל אל מעיד שלא נגע בה' עכ"ל. ולכאז' מש"כ שנקרא שמו אבצן צדיקא מקורו הוא מלשון התרגום כאן [אשר היה שגור בפי חכמי תימן], והרי שפירש הטעם שנקרא כן ע"ש שצידק עצמו ולא חטא עם רות וכמוש"כ.

והנה, במדרש התימני (משנת ר' לפ"ק) 'מדרש הביאור' הביא המדרש הנזכר במאור האפילה ובתחילתו כתב בנוסח אחר וז"ל: שלושה ברחו מן העברה ושיתף הקב"ה שמו עמהם ואלו הן יוסף ובוועז ופלטי כו', ולפי"ז נמצא שפירש את דברי התרגום 'דמתקרי אבצן צדיקא' היינו שנקרא כך ע"י הקב"ה כדי להעיד עליו שצידק עצמו, והוא פלאי.

אלא דהא גופא צ"ב טובא מה ראה המתרגם להזכיר מעלת צדקותו של בועז דוקא כאן, [ואף אמנם דזכר צדיק לברכה, ואין פלא כל כך

אחרי הקוצרים

ולפמש"נ אתי שפיר, דלעולם ב' עניינים היו שם המצור והרעב, והרעב עצמו לא היה כי לשובע או רק בבהמות [כדדרשי מן הכתוב 'עד היות ראש חמור בשמונים כסף'] אבל המצור מנע כל מאכל עד שכמעט מתו ברעב, וחז"ל במדרשים לא מיירו ברעת המצור כי אם בענין הרעב, שהרי קאו במנין עשרה רעבונות, וזה לא היה אלא רעב של מהומה.

כג. **כפן עשיראי עתיד למהוי** אבל בב"ר שם איתא 'ואחד שהוא מתגלגל ובא לעולם ואחד לעתיד לבוא שנאמר לא רעב ללחם וכו', ומשמע שהרעב שלעתיד לבוא אינו ממנין עשרה והיינו משום שלא קחשיב אלא אותם שכבר באו לעולם, וכ"כ בחידושי הרד"ל שם [ובאמרי יושר שם כתב לפי שאינו רעב ממש אלא תשוקת הידיעה]. אבל במתנות כהונה ובשאר מפרשים שם כתבו דיש לגרוס 'ואחד שהוא מתגלגל ובא לעולם לעתיד לבוא וכו', וכ"ה הגירסא ברות רבה כאן, ולפי"ז הרעב העשירי הוא העתיד לבוא כשיטת התרגום. אלא דלפי"ז צריך ביאור איך נכלל אותו רעב העתיד לבוא בעשרה רעבונות 'שכאו לעולם'. ובשלמא המתרגם דקדק לכתוב 'עשרתי כפנין אתגזרו למהוי בעלמא' וא"כ כולל בזה גם אותם שעדיין לא באו, אבל המדרשים כתבו 'עשרה מיני רעב באו לעולם' (וכדלעיל הערה ה) ואיך נכלל בזה העתיד לבוא. ונראה דלפיכך קראו אותו 'אחד שמתגלגל ובא לעולם לעתיד לבוא' והיינו שתחילת אותו רעבון לדבר ה' כבר התחיל בזמן הזה והוא הולך ומתחזק עד לעת"ל, וא"כ שפיר שייך בו הלשון 'בא לעולם'. וכ"כ הרד"ק בעמוס ח, יא שרעב זה הוא 'כל ימי בית שני וכל ימי הגלות הזה'. אבל המתרגם כתב 'כפן עשיראי עתיד למהוי' והיינו דס"ל שעדיין לא בא לעולם (וכן משמע מלשון הגמ' בשבת קלח, ב עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר הנה ימים באים וכו') ולשיטתו דקדק בלשונו לכתוב 'עשרה כפנין אתגזרו למהוי

בבני אדם שפופין אלא בבני אדם גבורים שהיו יכולים לעמוד בהם'. וראה בסמוך.

יט. **מלכא דישראל** זהו הוספה על לשון שאר המדרשים, ועי' לעיל הערה א שבדוקא הוסיף כך כדי לבאר שהיה אדם גדול שיכול לעמוד ברעב.

כ. **ביומי אליהו מלכים א יז**, אם יהיה השנים האלה טל ומטר'.

כא. **נביא** הוספה על לשון המדרשים, וגם בזה י"ל כמוש"נ לעיל הערות א; יח; יט.

כב. **ביומי אלישע בשומרון** מלכים ב ו, כה 'ויהי רעב גדול בשומרון'. והנה, לפו"ר אותו רעב היה מחמת המצור שצרו עליה מחנה ארם, כסיפא דקרא 'והנה צרים עליה' (וכן משמע בלשה"כ שם "אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו"), וא"כ אין זה שייך לעשרה מיני רעבון. וצ"ל שהבינו משמעות הכתוב שמלבד המצור היה גם רעב טבעי, וכ"כ במצודת דוד שם, וכן משמע בלשה"כ לקמן שם "כי קרא ה' לרעב וגם בא אל הארץ שבע שנים", ועי' רלב"ג. [ואאמו"ר כתב דאפשר דחז"ל מונים כל סוגי הרעבונות במנין העשרה, שהרי גם רעב רוחני לדבר ה' נמנה ביניהם].

והנה בב"ר שם וברו"ר כאן איתא 'רעב שבא בימי אלישע של מהומה היה' ופרש"י (בב"ר) שהיה אוכל ולא לשובע א"נ שלא היה אלא בבהמות בלבד אבל התבואה היתה. והגרי"ח סופר שליט"א (מנוחת שלום י, נז) הקשה איך יתכן לומר כך הלא מפורש בפסוקים שהיו נאלצים לאכול בשר בניהם, והיו בסכנת מיתה עד שאמרו לכו ונפלה אל מחנה ארם, ועוד כהנה. [ובאמת קושייתו עומדת גם כנגד הפירוש הראשון ברש"י שהיה אוכל ולא לשובע ואילו במקראות מפורש שהיו בסכנת מיתה].

אחרי הקוצרים

בעלמא', ודו"ק.

כד. לא כפן למיכל לחמא כו' זהו תרגום לשוה"כ עמוס ח,יא.

כה. לא כפן אמנם בתרגום יב"ע שם תרגם "לית דכפן למיכל" - "אין [מי] רעב לאכול" "ולית די צחי למשתי" - "אין [מי] צמא לשותות". ויש חילוק גדול במשמעות הדברים:

לפי התרגום כאן אומר הפסוק שאין כוונתו "והשלחתי רעב בארץ" לרעב ללחם ולמים אלא לרעב לשמוע את דבר ה'. אבל לא נרמז כאן הבטחה שבאותה שעה לא יהיו אנשים רעבים ללחם וצמאים למים. אמנם לפי התרגום יב"ע אומר הפסוק שבאותו רעב לא יהיו אנשים רעבים ללחם ולא צמאים למים, אבל יהיו רעבים וצמאים לדבר ה'. [ויש לדקדק כדבריו, שאם כפירוש המתרגם כאן, מדוע הוסיף הפסוק "ולא צמא למים" - "צמא" מאן דכר שמיה? ! הרי לא בישר הכתוב אלא על הרעב, ודי לומר 'לא רעב ללחם', אלא משמע שיש כאן עניין נוסף שבזמן הרעב הזה לא יהיה רעב ללחם ולא יהיה צמא למים. והכוונה שדוקא מתוך השפע הגשמי שלא יהיו חסרים את הצרכים הבסיסיים - יגיעו לידי צמא רוחני. וברוך הוא וברוך שמו שזכינו לראות בתקופה נוראה זאת, אשר בזמנינו כמעט אפשר לומר שאין מציאות של רעב ללחם וצמא למים, כי גם העניים והאביונים אינם דואגים על המזון הבסיסי (אלא לחוצים מעול החובות ונוגשי המלווים ה"י), ובתקופה זאת אשר לא היתה כמוה לשובע - גדל הרעב הנפשי באופן מבהיל, והצימאון והשיגעון אחרי הרגשת דביקות בה' בצורות שונות ומשונות, וינועו וישוטטו מים עד ים לשמוע את דבר ה' ואינם מוצאים. ומתקיים ממש "ביום ההוא תתעלפנה הבתולות היפות והבחורים בצמא", עיי"ש במפרשים דקאי על כנסת ישראל, ועל הצעירים הרגילים בתענוגות הגוף שאז

ישתוקקו להרגשי קודש וקרבת ה'. [ואפשר ש"לחם" ו"מים" רומזים לתורה שבע"פ ותורה שבכתב (עיין אור החיים תחילת פרשת וירא) ונרמז שבזמן הרעב ההוא רבים מבני ישראל לא ירעבו כל כך ללימוד התורה אלא ישתוקקו דוקא לנבואה ודביקות, ואכמ"ל]. כה יזכנו ה' לראות בתכלית הרעב הזה ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

כו. למיכל תיבה זו נוספת על לשוה"כ "לא רעב ללחם", וכעיי"ז בסמוך גבי "לא צמא למים" - "לא צהותא למשתי מיא". ובתיב"ע שם תרגם "לית דכפן למיכל" אבל לא כתב "ללחם", כי ה"לחם" שם כולל לאכילות ותרגומו "מיכל" (וכן גבי "צמא למים" תרגם יב"ע "צחי למשתי" אבל לא כתב "למיא") אבל התרגום שלנו כתב ב' התיבות "לא כפן למיכל לחמא" "לא צהותא למשתי מיא", וכנראה משום שהוא כנגד "כי אם לשמוע את דבר ה'" ולא כתיב "כי אם לדבר ה'", ולכן כנגדו כאן "לאכול את הלחם".

כז. אלהן למשמע פתגם נבואה מן קדם ה' זהו תרגום לשוה"כ שם 'כי אם לשמוע את דברי ה', ואף שבלשוה"כ כתיב 'דברי' בלשון רבים לא חשש לתרגם 'פתגם נבואה' בלשון יחיד, וכיו"ב מצאנו בתרגום יב"ע שם שתרגם 'אלהן לקבלא ית פתגמא דה' בלשון יחיד. [ואפשר דס"ל שהיו"ד הנוספת בתיבת 'דברי' אינה לשון רבים אלא צורת סמיכה, כמו לקמיה 'שדי מואב' שתרגם לשון יחיד 'חקלא דמואב' עי' הערה לד, וכן משמע בהמשך הכתוב בעמוס שם "ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו" לשון יחיד].

וכדברי המתרגם כאן איתא בשבת שם 'דבר ה' זו נבואה'. והנה, ראה לעיל הערה ח שמדברי התרגום מוכח שרעב זה הינו עונש ותוכחה לישראל, ומתאים הדבר לשיטתו כאן שהרעב

אחרי הקוצרים

שאם לא היה הרעב כבד בארץ לא היו יוצאים, וכמוש"נ שם.

לא. נפק גברא רבא פירש 'איש' מלשון חשיבות, וכ"ה בתנחומא שמיני ט' אין אומרים איש אלא לאדם חשוב.. שאליםלך היה איש חשוב שמחשיבים אותו במקומו, וכ"ה בזהר חדש רות עז: 'בכל מקום שנאמר איש צדיק גדול הוא בדורו', וכפרש"י יעו"ש. וכיו"ב מצאנו רבות בדברי חז"ל ש'איש' הוא לשון חשיבות, ועי' פרש"י במדבר יג, ובצבי ממלכות ציין לדברי הגמרא בב"ב צא, א שהיו "גדולי הדור", ולדברי בי"ד שמואל שכן מוכח מלשה"כ 'ושם' "האיש" אלימלך" ולא כתוב 'ושמו אלימלך' להורות שהיא איש, ועוד אפשר שדרש המתרגם "האיש" "האיש" ממה רבינו שנקרא "האיש משה", "למה זה עזבתן את האיש". והאלשיך כתב ששם אלימלך בפסוק ב' טעמו בפזר גדול להורות על חשיבותו, ובתוספות השלם הובא מכת"י שהיה אלימלך נשיא שבט יהודה. עכ"ד צבי ממלכות.

לב. נפק גברא רבא מן בית לחם יהודה מלשונו מוכח שס"ל שתיבות 'מבית לחם יהודה' אינן תיאור האיש שהוא 'מבית לחם יהודה' אלא קאי על תיבת 'וילך' שהלך מבית לחם יהודה, ולכן תרגם 'ונפק' שיצא משם, וכן מוכח ממה שהוסיף 'ואזל' לדור בחקלא דמואב, עי' הערה כח. ובשורש ישי הביא שכן פירש ר"י ג'אקין שהלך האיש מבית לחם יהודה שהוא מבחר ארץ ישראל אל שדה מואב העם אשר זעם ה' עד עולם, וכתב שלדבריו נמצא ש'וילך איש' גזרה אחת ו'מבית לחם יהודה' גזרה אחרת, והוא פליג עליה וכתב ש'איש מבית לחם יהודה' הוא סמוך כמו 'איש ירושלים'. ולפמ"ש נמצא דדעת התרגום כפירוש ר"י ג'אקין.

ויש להוכיח כדעת התרגום מלקמיה פסוק ב'

הוא לנבואה שנסתלקה מישראל. אבל אם נפרש 'לשמוע את דבר ה' – לשמוע דברי תורה והלכה אפשר שהוא נבואת נחמה כמוש"כ האלשיך שם.

כח. למשמע פתגם נבואה אבל בתיב"ע שם תרגם השמיעה בלשון קבלה "לקבלא ית פתגמא דה'". ואולי זה לשיטתם, שאם תרגום דבר ה' הוא "פתגמא דה'" הרי אנו יכולים "לשמוע" זאת בכל קריאת התורה, אבל הרעב הוא "לקבל" ולקיים את דבר ה' (ובסמוך שם "ישוטטו לבקש את דבר ה'" תרגם - "למתבע אולפן מן קדם ה'"). אבל המתרגם כאן לשיטתו שהרעב הוא לנבואה, ולזה אנו משתוקקים לעצם השמיעה, לשמוע דברי נביא ה'.

כט. פתגם נבואה בגמרא שבת קלח, ב "דבר ה' - זו הלכה, דבר ה' - זה הקץ, דבר ה' - זו נבואה". והם ראשי תיבות הנ"ה ימים באים. ועיי"ש בגמרא שלא ימצא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. [ונפלאתי על אדונינו חפץ חיים שקרא לספרו 'משנה ברורה' היפך הנבואה שלא תמצא משנה ברורה. וכנראה הרגיש ברוח קדשו תחילת התנוצצות הגאולה שכבר תתכן איזו בחינה של "משנה ברורה", אך באמת עינינו רואות איך מתקבצים על גבי המשנ"ב עוד ועוד ספיקות וצדדים, שיטות ונידונים, עד שטורחים רבים לסדר את דברי המשנה ברורה עם כל השיטות וההכרעות עד המעשה – ולא ימצאו, כנראה משום שזהו הרעב שנגזר עלינו שלא יהיה משנה ברורה והלכה ברורה במקום אחד, ואכמ"ל, כן יזכנו ה' לראות בקץ הרעב הזה "ביומא דייתי מלכא משיחא"].

ל. וכד הוה כפנא הדין תקיף חוזר על מה שתרגם לעיל כדי לשוב לתרגם המשך לשון הכתוב. וגם כאן משמע כמוש"נ לעיל הערה ב שלא יצאו מארץ ישראל בתחילת הרעב אלא 'כד הוה כפנא הדין תקיף בארעא', הרי

אחרי הקוצרים

שלא יצא על מנת ללכת למקום שאליו יגיע אלא ללכת למקום קרוב כדי שיחזור מיד עם גמר הרעב.

לד. **בחקלא דמואב** תרגם חקלא בלשון יחיד, והיינו דס"ל ש'שדי מואב' אינו לשון רבים אלא הוא נסמך, שדה של מואב. וכמוש"כ במהרש"ל סוכה כז, א שלשון 'לילי יו"ט הראשון' אינו לשון רבים אלא הוא נסמך, לילו של 'יו"ט, (וראה מש"כ בזה תוי"ט לתרומות פ"ח, ג וציינו בגליון הש"ס פסחים ב, א), וה"נ שדי מואב (ועי' לעיל הערה כז גבי דברי ה').

אבל ברוקח כתב 'בשדי – בשדות הרבה לנסות איפה יהיה מושבו', וכע"ז כתב בשורש ישי שהיו נעים ונדים בשדות ממקום למקום מפני העניים, עיי"ש. וא"כ אפשר שהתרגום לשיטתו לקמן פסוק ד שלא נענשו על יציאתם מן הארץ אלא על נישואי נכריות, ועצם יציאתו היה מפני חוזק הרעב ולא מפני העניים כמש"נ לעיל הערה ב ולכן תרגם בלשון יחיד ולא בלשון רבים כי לשיטתו לא נמלט מן העניים.

והנה, "שדי מואב" יכול להתפרש כפשוטו לשון שדות, ויכול להתפרש במוכח של "ארץ מואב", כמוש"כ הרד"ק בראשית לב, ד "שדה אדום – ארץ אדום, כמו לגור בשדה מואב", עכ"ל, היינו שכאן בהכרח הוא לשון ארץ ומדינה ולא לשון שדה וכרם כי אין אדם מתגורר בשדה. ויש לעיין בכוונת התרגום כאן "חקלא דמואב" אם כוונתו לשדה ממש או לשם הארץ או העיר. ועי' לקמן הערה לז להוכיח שכוונתו ללשון שדה ממש.

לה. **ושום גברא** תרגום המילה שם הוא "שום". ולכן נפלאתי על מה שאמרו בשם הגר"ח (הגדש"פ "מבית לוי" קובץ הוספות עמ' פב), שיש חילוק בין הגירסא "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה" – שהכוונה מהו הטעם של המצוה, לבין גירסת הרמב"ם "על שם מה"

"אפרתים מבית לחם יהודה" – וקאי לכאור' על "האיש ואשתו ושני בניו" דלעיל מינה, וא"כ למה כפל כאן לכתוב שהיה "מבית לחם יהודה", אלא על כרחך ש"מבית לחם יהודה" קאי על ההליכה ולא על האיש. ולדעת השורש ישי צ"ל שלשוה"כ "אפרתים מבית לחם יהודה" קאי רק על מחלון וכליון ולא על אלימלך ונעמי.

לג. **ואזל לדור בחקלא דמואב** הוסיף תיבת 'ואזל' משום שתיבת 'וילך' מושכת אחרת עמה, וכאילו כתוב 'וילך איש מבית לחם יהודה וילך לגור בשדה מואב', והראשונה משמשת מלשון יציאה [כמו 'וילך משם יצחק'] והשניה מלשון הליכה [כמו 'ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה'] ולכן תרגם 'ונפק גברא רבא מן בית לחם ואזל לדור בחקלא דמואב'. והיינו כשיטתו לעיל הערה לב שתיבות 'מבית לחם יהודה' שייכות לתיבת 'וילך' ואינה נסמכות ל'איש'. שוב ראיתי באגרת שמואל שכתב שכלל הכתוב את יציאתו מבית לחם והליכתו לשדה מואב תרוייהו במלת וילך, וכמוש"נ בדעת התרגום.

ואאמו"ר הוסיף דיתכן שחילקם המתרגם לשני חלקים, כי היו כאן שני עניינים הא' שיצא מבית לחם מבחר ארץ ישראל, והב' שהלך לשדה מואב אשר זעם ה', וכמוש"כ ר"י ג'אקין הנ"ל הערה לב. ויש להוסיף שאולי גם לו עצמו היו שתי מטרות: א' לצאת מיהודה – משום העניים, ב' לילך לגור בארץ מואב – בשביל להתכלכל שם. ודומה למש"כ בית הלוי עה"פ "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה", שביקש לצאת מבאר שבע לקיים מצות אמו לברוח מעשיו, וללכת לחרן בשביל לקיים מצות אביו לשאת אשה בחרן.

ובצבי ממלכות ציין לדברי תרגומי דסבי שהטעם שלא כתוב "ויצא" אלא "וילך" משום

וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נָעֲמִי וְשֵׁם
שְׁנֵי בָנָיו | מַחְלֹן וְכִלְיוֹן אֶפְרַתִּים מִבֵּית
לֶחֶם יְהוּדָה וַיָּבֹאוּ שְׂדֵי-מוֹאֵב וַיְהִיו-שָׁם:

ב וְשֵׁם־הַגִּבּוֹר אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם
אִתְּתָהּ נָעֲמִי וְשֵׁם תָּרִין בְּנוֹהִי
מַחְלֹן וְכִלְיוֹן אֶפְרַתִּין רַב־נִילִי
מִן בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וְאָתּוּ עַד
חָקַל מוֹאָבִי וַהֲוּוּ תַּמָּן רוֹפְלִינִי:

רש"י

(ג) אפרתים. משונים וכן (שמואל א ח) בן תוחו בן
נוף אפרתי אנגי"נוס, ראה משיבות שהרי השיא עגלון

אחרי הקוצרים

ולא תרגם 'ועלו חקל מואב' דהיינו ויכנסו
לשדה מואב, כמו שתרגם גבי 'כבואנה בית
לחם' דעלן בית לחם, משום דס"ל שזהו המשך
הכתוב 'ויהיו שם' שנכנסו לגור שם ותחילת
הכתוב מספר שהגיעו בהליכתם עד שדה
מואב. אך עי' בסמוך הערה ל"א דהמתרגם
ס"ל שלשון 'ויהיו שם' מיותר לדרשה כיון
דכבר אמר ויבואו שדה מואב, וא"כ ע"כ
דס"ל דהיינו שהגיעו לשדה מואב וא"כ למה
לא תרגם ועלו, ואפשר דעל שדה ל"ש לשון
'על' אלא לשון 'אתא', כיון שאין היא נחשבת
לדבר שיש לה תוך כמו חדר או בית או עיר
וכדו', אלא הרי כמו מדבר וכדו' שאין נופל
בו כל כך לשון כניסה (על) אלא הגעה (אתא),
וכתרגום 'ויבואו מדבר סיני' - 'ואתו'. וא"כ
מוכח שלדעת התרגום "שדה מואב" אינו שם
הארץ או העיר, דא"כ היה מתרגם "עלו", אלא
שהוא במשמעות של שדה ממש, וכמוש"נ
לעיל הערה לד. וראה לקמן הערה קכז.

ומ"מ תוספת הלשון ואתו 'עד' חקל מואב
צ"ע, למה לא כתב כדרכו 'ואתו לחקל מואב',
ולפום ריהטא היה נראה דכוונתו שלא ידעו
יעד הליכתם אלא הלכו להתרחק מארץ יהודה
והגיעו בהליכתם 'עד' מואב ושם בחרו לעמוד.
ואולי דרש גזירה שווה "וילך איש מבית לחם
יהודה" מ"וילך האיש מהעיר מבית לחם יהודה
לגור באשר ימצא, ויבוא הר אפרים עד בית
מיכה" (שופטים יז, ח) וכשם ששם יצא מבית
לחם יהודה בלא לדעת את ייעדו עד שהגיע
בית מיכה ושם עמד, כמו כן גבי אלימלך יצא

— שפירושו על שם מה נקראת המצה "מצה".
שהרי "שום" הוא תרגום של "שם", כמבואר
בתרגום כאן.

לו. אפרתין רבנין היינו פירוש אפרתין 'רבנין'
חשובים כפרש"י. ובגאולת הגר כתב שכוונתו
לפרש בשני משמעויות גם 'אפרתין' מאפרת
וגם לשון חשיבות. ועיין ברות רבה ב,ה
ובויקרא רבה ב,ג ש"אפרתים" הוא לשון בני
מלכים או שרים.

ויש לעיין מדוע שם "אפרתי" הוא תואר
לחשיבות. ואולי משום שהוא לשון רוחב
וגדולה, כמו "פרו" ורבו, וא"כ אפשר שלכך
תרגם "רבנין" שגם זה לשון גדולה כמו "עם
גדול" שתרגמו "רב".

אמנם במלבי"ם כתב שהשם "אפרתי" מורה
על חשיבות, מפני שהוא מורה על היותו בן
משפחה מגדולי היחס של שבט יהודה שנקראו
אפרתים ע"ש אשת כלב שנקראת אפרת והיתה
גדולה וחשובה. עכ"ל.

אכן בשורש ישי כתב 'אפרתים מבית לחם
יהודה כתרגומו: רופילין, באופן כי גם להם
שם על פני חוצות וגדולי הדור הם ועל כן
חטאתם כבדה מאד', ואילו לפנינו בתרגום
מבואר שנעשו רופילין לאחר שהגיעו למואב,
עי' בסמוך הערה לח, ושמה היתה גירסא כזו
לפני מהר"ש אלקבץ.

לו. ואתו עד חקל מואב ויגיעו עד שדה מואב,

אחרי הקוצרים

ומהר"ח ויטאל (בפירושו שנדפס בסוף פלא יועץ) כתב 'וזה שאמר ויהיו שם הוא לשון הויה ומעלה, וזהו שכיון התרגום והווי תמן רופילין לשון שרים ועל כן נתעכבו שם עשר שנים מפני המעלה, אבל תחילה לא יצא אלא על דעת ארעי לגור שם'. והגריעב"ץ כתב (בהערותיו למגילות, נדפס בספר זכרון לר"ש רפאל) 'רופילין – לשון שררות, ור"ל שישבו שם בכבוד'. וכתב בגאולת הגר 'וכבר ידענו שכן דרכו יתברך ליתן כבוד לרשע עד שיפרסם ואח"כ בוטל אותו מן העולם' ('עו"ש עוד).

ונהנה, מכל זה משמע דלדעת המתרגם לשון 'ויהיו שם' מורה על ישיבה קבועה ולא על מגורים ארעיים. ולהעיר מדברי תוי"ט לסוכה פ"ב מ"ד שכתב דמקור דרשת חז"ל תשבו כעין תדורו הוא מדלא כתיב 'בסכות תהיו' אלא 'בסכות תשבו' שמע מינה דבעינן ישיבה דרך עיכוב. ואילו מדברי התרגום כאן מבואר דלשון הויה במקום מסוים (כמו 'ויהיו שם' וה"ה 'בסכות תהיו' וכדו') מורה על ישיבה קבועה וחשובה].

ובצוף דבש כתב שהמתרגם פירש מ"ש 'ויהיו שם' כלומר מה שהיו עד עתה בארץ יהודה סגנים ואפרתים היו בשדה מואב רופילין ולא בתוך עמם, עכ"ל, וכע"ז כתב ובכ"ז שמואל ובחתם סופר, ולפי"ז נמצא דפירוש הכתוב הוא כאילו כתוב 'ויהיו שם אפרתים', ולכך תרגם 'רופילין', ואם נכון הוא יתיישב היטב מש"כ בשורש ישי שהתרגום מפרש 'אפרתים' רופילין, ולעיל הערה לו תמהנו שלא נמצא כזאת לפנינו, אבל לפמש"נ אתי שפיר שלדעתו ויהיו שם קאי על תיבת 'אפרתים' וע"ז תרגם 'רופילין', ודו"ק.

עוד יש להוסיף בביאור דברי התרגום "והווי תמן רופילין", בהקדם דברי רבינו בחיי תחילת פרשת כי-תשא שמבאר גודל הסכנה בפקידת

מבית לחם יהודה לגור באשר ימצא עד שהגיע שדי מואב ושם עמד.

אך זה אינו מתיישב בלשון "וילך איש לגור בשדי מואב", הרי שהלכו בכוונה תחילה לגור בארץ מואב. אכן, מצאנו לשה"כ "ויבוא אברהם לספור לשרה" ומבואר במפרשים שלא ידע שהוא בא לבכות לשרה, אלא שבא מהר המוריה ומצא שהגיע להספידה של שרה, הרי שהלשון "בא ל..." או "הלך ל..." יכול להתפרש גם באופן שאין כוונתו לזה אלא שכך הוא האמת שבא אברהם להספידה של שרה ושהלך אלימלך לגור בשדה מואב, ועוד צ"ע בזה.

ויותר נראה שבא המתרגם לתאר עד היכן הרחיקו בהליכתם, שהגיעו 'עד' שדה מואב. ואפשר שעוררו לזה לשה"כ 'אפרתים מבית לחם יהודה' דלכאור' מאי שייטיה לכאן 'מבית לחם יהודה', אלא בא הכתוב להשמיענו שהם אותם שהיו חשובים בבית לחם יהודה הרחיקו והשפילו עצמם עד שהגיעו לשדי מואב מקום שפל ונחות. (וראה לעיל הערות לב לג שנתפרש גם שם כע"ז בדעת התרגום בשם ר"י ג'אקין, שהדגיש הכתוב "שהלך האיש מבית לחם יהודה שהוא מבחר ארץ ישראל אל שדה מואב העם אשר זעם ה' עד עולם", וא"כ מתאים הדבר לשיטתו).

לח. והווי תמן רופילין, הערוך בערך רפילא הביא לשון התרגום כאן, וביאר במוסף הערוך ש'רופילין בלשון רומי היינו שר החיל'. ובפירוש המילות כאן כתב דהיינו שר משנה למלך. ועיין צבי ממלכות שציין לפרש"י שבועות ו,ב ד"ה רופילא.

וכתב האלשיך 'אומרו ויהיו שם הוא מיותר, ונהנה המתרגם השיב ע"ז באומרו והווי תמן רופילין לומר כי קנו שמה הויות שררה והיו שרים גדולים'. וכע"ז כתב בגאולת הגר.

ג	ומית	אלימלך	בעלה	ג	וימת	אלימלך	איש	נעמי
	דנעמילט	ואשתארת	היא		ותשא	היא	ושני	בניה:
	ארמלא	ותרין	בנהא					
			יתמימ:					

רש"י

(ג) איש נעמי. למה נאמר מכאן אמרו אין איש מת אלא לאשתו (ואמר איש נעמי כלומר איש שהוא היה איש נעמי וסולט עליה והיא איש מת אלא לאשתו) (ואמר איש נעמי כלומר איש שהוא היה איש נעמי וסולט עליה והיא איש מת אלא לאשתו)

אחרי הקוצרים

מעשיהם. וזהו שאמר המתרגם "והיו תמן רופילין" שכבר השתנה מהותם להיות "שרי צבא מואב" וניתקו עצמם מכלל ישראל, וכמו שכתב האלשיך שנדרש "והיו שם" – שנעשו הוויה חדשה.

והנה, בכל השופטים מכנה הכתוב אותם (בספר שופטים) על שם מקומם: "יפתח הגלעדי" "אילון הזבולוני" "עבדון הפרעתוני" וכדומה, רק אבצן יצא מן הכלל שלא קראו הכתוב (שופטים יב, ח) "אבצן בית הלחמי" (כמו "ישי בית הלחמי" בש"א טז, א) אלא "אבצן מבית לחם", ובתרגום יב"ע שם "דמבית לחמא" אבצן אשר הוא מבית לחם (וכן הוא בתרגום שלנו לעיל פסוק א, ראה הערה יז). ונראה שמבואר בזה שמעלתו של בועז הגיע לו מכוח שהיה מבני בית לחם, ולא נטה לעזובה בעת צרה, אלא ידע שזכותו וכוחו מכוח הציבור אשר הוא יושב בתוכם, וזה כנגד אלימלך שיצא מבית לחם ופרש מן הציבור, ודו"ק.

ויש לעיין איך הותר להם להיות שרי צבא במלכות מואב, הלא נצטוינו לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימך לעולם, וצ"ע. [ואאמו"ר כתב דצ"ע אם המבקש גדולה לעצמו הוא בכלל דורש טובתם (וא"כ כיון שעשו זאת לשורה וגדולה אפשר דאין בו איסור)]. ואפשר ליישב עפ"ימש"כ היראים סי' רצ"ו שאין האיסור אלא להקדים להם טובה אבל לשלם להם תשלומי שלום בעבור טובתם שרי (ועי' מה שהקשה עליו הכ"מ פ"ו מהל' מלכים), וא"כ כאן שנתיישרו אצל מואב ונתגוררו בארצם מותר להם להשיב להם טובה ולדאוג לתקנת המדינה

בני ישראל "וגלה לך הכתוב כי העם הנפרט במנינו כל אחד לגלגלותם, הנה הוא מושגח מבעל ההשגחה יתעלה וכל מעשיו נפרטין לפניו ואז יחול הנגף, מה שאין כן בתחלה שהיה ענינו נמשך בכלל הרבים, אבל עתה בהיות כל יחיד ויחיד וכל מעשיו נפרטין אי אפשר מבלתי עונש וכענין שהשיבה השונמית לאלישע: "בתוך עמי אנכי יושבת", כלומר איני רוצה שתתפלל בשמי לפני המלך או אל שר הצבא, מוטב לי שיהיה עניני נכלל בכלל הרבים ולא נפרטת פן אענש, וידוע כי אותו היום שכתוב בו: "ויהי היום", ראש השנה היה. ומכאן ראוי אותו היום שכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון שיהיה יום הדין ופקודת עונש לעולם ולהתפחד ולדאוג בו, כיון שכל יחיד נפרט וכל מעשיו נפרטין "לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", וכן תמצא בספר רות: "וילך איש מבית לחם יהודה", הזכירו הכתוב סתם, וכשנפרט אחר כן וזכר: "ושם האיש אלימלך", מה כתיב שם: "וימת אלימלך". עכ"ל.

וכמובן אין כוונת רבינו בחיי לדברים כפשוטם שמה שנזכר אח"כ בפרטות ושם האיש אלימלך הוא שגרם לו למות, שהרי נכתב זה אחרי מיתתו (ונקרא שם האיש אלימלך גם בהיותו בארץ יהודה) אלא כוונת רבינו בחיי לומר שעיקר חטאם של אלימלך ומשפחתו היה בכך שפרשו מן הציבור, אשר בעוד עד עתה היה עיקר גדולתם בהיותם חלק מעם ישראל אשר בבית לחם יהודה, הרי מאז יצאו נקראו בשם בפני עצמם וכבר לא היו "בתוך עמם הם יושבים" התעורר עליהם הפקידה על

אחרי הקוצרים

והחיל.

גבי 'איש האדמה' מקרא ד'איש נעמי', וכי היכן ראה גבי 'איש נעמי' הכרח לפרש לשון אדנות יותר מההכרח שיש אצל 'איש האדמה', וכי תלי תניא בדלא תניא. אלא ודאי נראה דבקרא דאיש נעמי יש הכרח מיוחד לפרשו במובן של אדוני נעמי ובעלה, וצ"ע מהו.

ואשר נראה דהוקשה לרש"י למה כתוב 'וימת אלימלך איש נעמי' וכי לא ידעין שהוא איש נעמי, ומזה הבין רש"י שהסיבה למותו היא משום שהוא 'איש נעמי', וכמוש"כ רש"י כאן (בסוגר) 'ואמר איש נעמי כלומר לפי שהוא היה איש נעמי ושולט עליה והיא טפלה לו לכן פגעה בו מדת הדין ולא בה'. וא"כ מוכרח שלשון 'איש נעמי' הינו אדון נעמי השולט עליה, ולא האיש של נעמי, וכמו שתרגם המתרגם כאן, ומזה ילפינן גם ל'איש האדמה' שיכול להתפרש במובן של אדוני האדמה, ודו"ק.

ובענין זה יש לציין לתרגום אונקלוס בראשית ב, כז עה"פ לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת 'ארי מבעלה אתנסיבא דא', וכבר העיר במעט צרי שבכל מקום תרגם 'איש' – 'גבר', ואילו כאן תרגם 'מאיש' – 'מבעלה'. ומבואר דס"ל דלשון איש כאן אינו שם עצם המתורגם 'גבר', אלא הוא לשון אדנות ובעלות, והיינו שאין כוונת הכתוב שהיא נקראת אשה ע"ש שהיא נקבת האיש, אלא ע"ש שהיא שייכת לאישה 'בעלה'. [וכאילו נקראת "אשה" במפיק ה"א, ששמה הוא "בעלה", כדרך האדונים שקוראים שם העבד כשמו. וכמו מלאכי ה' הנקראים לפעמים בשמו, וכן מצאנו בשמות בני ישראל שמכנים עצמם בתוארי ה' "אליעזר" "אלימלך" להורות שייכותם אליו]. וזהו הטעם שתרגם אונקלוס 'לוקחה' בלשון הווה "נסיבא" (וכמו שהעיר במעט צרי למה לא תרגם "אתנסיבת" לשון עבר כלשוה"כ) דהיינו שנקרא שמה אישה ע"ש שהיא נשואה

לט. **בעלה דנעמי**, הוא כשיטת רש"י בבראשית ט, כ שכתב ש'איש האדמה' היינו אדוני האדמה כמו 'איש נעמי', עכ"ל, וחזינן דס"ל לרש"י ש'איש נעמי' היינו אדון נעמי ולא האיש של נעמי, (אכן הרמב"ן שם פליג דאיש נעמי הוא מלשון אישות עיי"ש) ולכן תרגם המתרגם כאן 'בעלה דנעמי' ולא תרגם 'גברא דנעמי'. [וביותר יש לדקדק כן לפי מה דמצינו לקמן פסוק יא שתרגם לשוה"כ 'והיו לכם לאנשים' – 'לגוברין' ולא תרגם 'לבעלין', (וכעיי"ז גם בפסוק יב ובפסוק יג יעו"ש), וא"כ למה כאן לא תרגם כדהתם 'גברא דנעמי', וע"כ דכל היכא דלשון איש נסמך לאשה מתרגמו לשון בעלות ואדנות, (כדהכא וכן לקמן פסוק ט 'אשה בית אישה' שתרגם 'לבית בעלה', ועוד מקומות, וראה הערה קיט, וצ"ע)].

והטעם בזה כמוש"כ הרא"ם שם שא"א לפרש איש נעמי 'האיש של נעמי' משום שאין האיש קנוי לאשתו כמו שהאשה קנויה לבעלה ולכן על כרחינו לומר שפירוש 'איש נעמי' הוא בעל נעמי, עכ"ד הרא"ם. וראה בשו"ת מנחם משיב (ח"א עמ' קלז): שרצה לפשוט מכאן את חקירת הגר"י ענגיל (בית האוצר כלל ר"ז) אי אמרינן בעלה כגופה כשם שאשתו כגופו, וכתב דמדברי התרגום כאן מבואר שאינו איש של נעמי אלא להיפך הוא בעלה וכמוש"כ הרא"ם וא"כ בזה לא אמרינן בעלה כגופה. [אכן באלשיך כאן כתב לפרש 'איש נעמי' שהיה טפל אליה, עיי"ש, ולפי"ז מתפרש 'גברא דנעמי' ולא 'בעלה דנעמי'].

ולענ"ד יפלא, דאם דברי הרא"ם הם שהכריחו לרש"י לפרש ש'איש נעמי' היינו אדוני נעמי, משום שאין הוא קנוי לה, א"כ ק"ו בן בנו של ק"ו ש'איש האדמה' אינו קנוי לאדמה, וא"כ למה הוצרך רש"י להביא דוגמא וראיה לפירושו

אחרי הקוצרים

לבעלה. וע"ע מש"נ לקמן הערה רמג.

ויש להתבונן שהייחוס "איש ה-" לא נמצא אלא לגבי אשה "איש נעמי" או לגבי קרקע "איש האדמה", וזה מורה על מה שלמדנו חז"ל שהאשה היא שדה בעלה.

מ. ואשתארת היא ארמלא ותרין בנהא יתמין, יש לעיין למה הוסיף על לשון המקרא תיבות 'ארמלא' ו'יתמין', אשר לכאור' לא השמיענו בזה כלום, וראה בשורש ישי שכתב 'והיותר נכון אצלי פירוש המתרגם שאמר 'ואשתארת היא ארמלא ותרין בנהא יתמין' באופן כי לקו שלשתן אלימלך במיתתו ונעמי באלמנותה והבנים ביתמותם', עכ"ל. וכע"ז בגאולת הגר 'הפסוק בא לומר ששלשתן נענשו, הוא שהוא עיקר מת בדבר, הם ששמעו לקולו באו לכלל צרת אלמנה ויתומים'.

ובספר תרגומי דסבי ביאר שס"ל למתרגם שהכתוב שאמר 'ותשאר היא ושני בניה' בא ליתן טעם למה באו לידי חטא לישא מואביות, וזה מפני שהיא נשארה אלמנה ולא היה בכוחה למחות בהם, והם נשארו יתומים בלא אב שימחה בידם. אלא דפירושו לא יעלה ארוכה לקמן פסוק ה' גבי ותשאר האשה משני ילדיה ומאשה. וראה לקמן הערה מט.

והגרד"צ קרלנשטין זצ"ל כתב בזה (בסו"ס קונטרס בעניני חג הפסח עמ' רנ) עפ"י דברי המדרש (רו"ר פ"ב, ח) 'ותשאר האשה נעשית היא שיירי מנחות', ופירש הגר"א דקשה ליה שלשון 'נשאר' אינו שייך אלא על מיעוט ואיך אמר כאן 'ותשאר' נעמי ושני בניה הלא לא נחסר אלא איש אחד מתוך ארבעה, וע"ז קאמר שנעשו כשיירי מנחה שהכהן לא נטל מהם כי אם מלא קומצו ונשאר הרוב ואפ"ה נחשב 'שייריים' כיון שהעיקר נלקח ממנו, וכן כאן כיון שאלימלך מת שהוא העיקר נעשו נעמי ובניה שיירים, עכ"ד הגר"א, ולפי"ז אמר

הגרד"צ זצ"ל שזהו שדקדק המתרגם לכתוב שהיא נשארה 'אלמנה' והם 'יתומים' דמשום כך הם חשובים שיריים.

שוב ראיתי במדרש לקח טוב 'מאי ותשאר, האלמנה אפילו היא עשירה משימות בעלה אלמנה נקראת', הרי שמלשון 'ותשאר' הבין המדרש שהיא נקראת אלמנה, וכדברי התרגום, ומזה הוכיח שאע"פ שהיא עשירה היא חשובה שיירים לאחר מות בעלה, והן הן דברי הגאון הנ"ל. ונראה להוסיף, דזהו שהוסיף הכתוב וימת אלימלך 'איש נעמי' כלו' שהוא בעלה ועיקר ביתה ולפיכך נשארה היא ושני בניה כשיירי מנחה, דו"ק. וע"ע לקמן הערה מט.

ובספר אהל דוד העיר שהרי לדעת התרגום היו מחלון וכליון 'רבנין ורופלין', וא"כ בודאי היו גדולים, ואיך שייך לקרותם 'יתמין'. וציין לדברי הרמב"ם פ"ו מדעות ה"י 'עד אימתי נקראים יתומים עד שלא יהיו צריכים לאדם גדול להסמך עליו ולהטפל בהם'. וא"כ כיון שאכתי היו צריכים לאלימלך [וכמוש"כ בתרגומי דסבי הנ"ל שע"י שנשארו יתומים בלא אב נכשלו במואביות] שפיר יש לקרותם יתומים.

ובאגרת שמואל (ד"ה וימת אלימלך) כתב דכוונת הכתוב 'ותשאר היא ושניה בניה' שגמלה חסד עם אלימלך ולא נשאת לאחר ולא היה לה חברה לבד בניה, עכ"ד, ואפשר דלזה רמז התרגום שנשארה אלמנה בלא בעל, וכן בניה נשארו יתומים מאב ולא היה להם אב אחר (בעל אמם) שיגדלם ויחנכם, וע"י מש"נ עוד בזה לקמן אות נז.

אכן יש להעיר דאם נכונים דברינו נמצא דס"ל למתרגם שאלמנה שנשאת אינה קרויה אלמנה, אכן בספר חשוקי חמד (כתובות נ"ד ע"א) ובספר הדר יעקב (ח"ה סימן כ"א) כתבו להוכיח ממש"כ במנהגי מהרי"ל שהיה

אחרי הקוצרים

אין ארבה מפסיד בכל מצרים, ואם יפול בארץ ישראל ויבא ויכנס בגבול מצרים אינו אוכל מכל יכול הארץ כלום עד עכשיו, ואומרים כי זה כבר ידוע הוא לכל, בא וראה, כי בצפרדע אמר "רק ביאור תשארנה", ולפיכך נשאר אלתמצח [=תניני היאור] עד עכשיו, אבל בארבה כתיב "לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים", ועל זה נאמר "שיחו בכל נפלאותיו". עכ"ל. והנה, אם נפרש "רק ביאור תשארנה" שלא תצאנה מן היאור – היכן שמענו כאן הבטחה שאותם שביאור לא יכלו לעולם, שישאר אלתמצח עד עכשיו. אבל לפי תרגומו של אונקלוס מבואר כפתור ופרח שכיון שאמר משה שאותם שביאור תשארנה ולא תכלנה, ממילא ככל היצא מפיו נעשה ולא כלו הצפרדעים מן היאור עד היום הזה.

עוד יש לומר, שלא פירש המתרגם "ותשאר" – בארץ מואב, כי פירוש זה לא יתכן להלן פסוק ה "ותשאר האשה משני ילדיה ומאשה", ששם מפורש ש"תשאר" מלשון שארית לפליטה, שנשארה בחיים ולא מתה, ולכן גם כאן פירש באופן זה.

מא. נשין נוכראין מן בנת מואב ולא תרגם כלשוה"כ נשים מואביות, כי אז היה משמע שחטאו במה שנשאו מואביות, וזה אינו דהא קיי"ל מואבי ולא מואבית, אלא האיסור הוא משום שלקחו נשים נכריות מואביות שלא נתגירו. וכן איתא ברו"ר (פ"ב, ט) תני בשם רבי מאיר לא גירום ולא הטבילו אותם.

ובתרגומי דסבי כתב שדקדק מדכתיב וישאו להם היינו לדעתם ולא עפ"י דעת התורה. ולענ"ד נראה שדקדק המתרגם זה מלשון המקרא וישאו להם' ולמה לא כתב ויקחו להם, וע"כ היינו משום שהיו אסורות עליהם ואין בהן ליקוחין, משא"כ הנישואין היו גם קודם מתן תורה, וכיון שבפועל נשאו לאשה

נזהר לדבר אל אשתו בדרך כבוד כמדבר אל רבים מפני שאלמנה נשא, הרי שאע"ג שנשאת אכתי חשובה אלמנה ומוזהרים על עינויה, ויש לדחות.

ולענ"ד נראה להוכיח כדברינו דאלמנה שנשאת אינה קרויה אלמנה, מהא דאיתא בב"מ ל"ח ע"ב עה"פ והיו נשיכם אלמנות מלמד שנשותיהם מבקשות להנשא ואין מניחים אותם, הרי להדיא שלשון אלמנה אינו שייך אלא במי שלא נשאת, ודו"ק, וא"כ זהו שאמר המתרגם שנשארה נעמי אלמנה מאלימלך ולא נשאת לאחר וכמוש"כ באגרת שמואל.

עוד יש לפרש לפמש"כ ר"נ פרובנציאל (הובא בשורש ישי בפסוק ה) ש'ותשאר' הוא מלשון שאר וקירבה, ור"ל שנעקרה הקירבה [כמו 'ודשנו את המזבח' שפירושו הסרת הדשן], וזהו שכתב התרגום 'ואשתארת היא ארמלא' בלא קרבת שאר לבעלה 'ובנהא יתמין' בלא קרבה לאביהן, ונכון. וראה לקמן הערה מט שפירוש זה מתישב יותר בהמשך לשון התרגום.

והנה, אילולי דברי התרגום היה מקום לפרש "ותישאר היא ושני בניה" שנשארה בשדי מואב ולא חזרה לארץ ישראל. אכן כנראה סובר התרגום שעיקר לשון "נשאר" אינו במובן של "עמד במקום ההוא ולא הלך" אלא במובן של "נשאר על קיומו ולא מת". וכן מוכח מדברי אונקלוס שתרגם (שמות ח, ה) 'רק ביאור תישארנה' – "לחוד דבנהרא ישתארו", כלומר, אותם שביאור ישארו ולא ימותו, אבל לא תרגם כפשוטו "לחוד בנהרא ישתארו" שרק ביאור ישארו צפרדעים ולא יצאו החוצה משם. כנראה משום שס"ל שעיקר משמעות "נשאר" אינו במובן של "נשאר במקום ההוא" אלא "נשאר ולא מת".

והנה, הרמב"ן (שמות י, יד) הביא דברי רבינו חננאל "מעט עתרת משה רבינו ועד עכשיו

וַיֵּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֵאֲבוֹת שֵׁם הָאֵחָת עֲרָפָה
וְשֵׁם הַשְּׁנִיָּתָה רֹת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם בְּעֶשְׂרֵי שָׁנִים:
עֲגִלוֹן מְלָכָא דְּמוֹאבִּיג וַיְתִיבוּ תַמָּן כְּזִמָּן עֲשֵׂר שְׁנִינִיגד :

אחרי הקוצרים

לגוי משום ודבק באשתו, ע"ש), אכן אמר רבי שמחה דבלא"ה לא יעלה ארוכה לענין רות ומחלון, דכל ענין היכוס הוא לטובת המת ואם כלפיו אין כאן כלום מה תועלת יש בזה, עכ"ד הגאון הנ"ל. אכן לענ"ד כיון דבדיניה הוא בעלה והיא אשתו, שפיר צריכה היא מצידה לטרוח לגמול עמו חסד ולהקים לו שם, ומה שבדיניו אין לו שום זיקת אישות כלפיה אין זה מעניינה כלל, ואכמ"ל. וע"ע בזה הערה נז.

ואין להקשות ע"ז מהא דאיצטריך קרא לחייב יפת תואר בחנק אם זינתה תחתיו אע"פ שאין קידושין תופסים בה לדעת הרמב"ן (עה"ת דברים כא, יג. עיין מנח"ח מצוה תקל"ב אות טז), ולדברינו בלא"ה יש לחייבה ככל נכרית שנשאת לישראל. ווי"ל דאכתי נפק"מ שגם בועלה הישראלי בחנק, אבל הרמב"ן לא הזכיר זה. אבל באמת לא קשיא מידי, דהתם אין הוא בא לנשאה ממש, כי לא התירתה תורה אלא בבעילה כמוש"כ הרמב"ן שם מהספרי, ולכך אצטריך קרא והיתה לך לאשה להחשיבה כאשתו האסורה בזנות, אבל לעולם באופן שחטא ישראל ונשא נכרית בנישואין גמורין אסורה הנכרית לזנות תחתיו מדיני בני נח.

מב. מן בנת מואב אפשר דהוא תוספת על עוונם דלא זו בלבד שנשאו נשים נכריות אלא בחרו להם מבנות מואב שהחטיאו בפריצותן הגדולה את ישראל, וכיו"ב מצינו בדברי התרגום לקמן ב, עה"כ 'ואנכי נכריה' שתרגם 'מן בנת מואב' עיי"ש הערה קנו, וע"ע הערה נט.

מג. בת עגלון מלכא דמואב כ"ה בסנהדרין קה, ב' רות בתו של עגלון בן בנו של בלק היתה,

הוי נישואין. משא"כ גבי שמשון כתיב 'קחו אותה לי לאשה' כיון שגייירה כמוש"כ הרמב"ם וממילא יש בה ליקוחין. שו"ר שכ"כ בגאולת הגר שיש לסמך לדעת התרגום ממה שלא כתב "ויקחו" שאין ליקוחין תופסין בהם.

ועפ"ז אני יוצא לדון בדבר החדש, דהנה כבר תמהו רבותינו איך היה שייך בהם ענין יבום הלא לא נתגייירו ואין בהן ליקוחין, והנה עכו"ם אע"ג שאין בו קידושין ואישות מ"מ נישואיו נישואין כקודם מתן תורה ואשתו אסורה משום 'ודבק באשתו'. וא"כ יש לדון, דמה דנתחדש לאחר מתן תורה תורת קידושין בישראל שבלעדיהן אין נישואיהם חלים כלל, היינו דוקא כלפי דיני הישראלים עצמם שקיבלו התורה, אבל בדיני בני נח יש להחשיב אף נישואין אלו כנישואין, וא"כ ישראל שנשא נכרית אף דכלפי דיני ישראל אינה נחשבת כנשואה מ"מ בדיני בני נח הרי היא כנשואה גמורה ואסור לה לזנות תחתיו, דלא גרע נישואיה באיסור לישראל מנישואיה לגוי. [ולא שייך למימר בזה אי עביד לא מהני כיון דהוא ענין מציאותי, וכדחזינן כאן שלשון המקרא הוא 'וישאו להם נשים מואביות'], וא"כ יש לומר שרות מצד עצמה טרחה להקים שם לנישואיה עם בעלה כיון שכלפיה היה כאן נישואין.

שוב שאלתי את הגאון הגדול רבי שמחה מימון שליט"א ואמר לי שבפשטות משמע דאף כלפי הנכרית אין כאן כלום, אבל יש מהאחרונים שצידדו לומר כן דכלפיה חיילי הנישואין. (ושו"ר בבית המלוכה עמוד שי"ח שהביא כן בשם ספר חמדת ישראל להגאון בעל ה"כלי חמדה", שנכרית שנשאת לישראל אסורה

הַיָּמִיּוֹת וְגַם־שְׁנֵיהֶם מַחְלֹן וְכִלְיוֹן וְהַיִּשְׂרָאֵל הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יִלְדֶּיהָ וּמֵאִשָּׁה:
 הַיָּמִיּוֹת וְגַם־שְׁנֵיהֶם מַחְלֹן וְכִלְיוֹן וְהַיִּשְׂרָאֵל הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יִלְדֶּיהָ וּמֵאִשָּׁה:
 הַיָּמִיּוֹת וְגַם־שְׁנֵיהֶם מַחְלֹן וְכִלְיוֹן וְהַיִּשְׂרָאֵל הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יִלְדֶּיהָ וּמֵאִשָּׁה:
 הַיָּמִיּוֹת וְגַם־שְׁנֵיהֶם מַחְלֹן וְכִלְיוֹן וְהַיִּשְׂרָאֵל הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יִלְדֶּיהָ וּמֵאִשָּׁה:

רש"י

(ה) גם שניהם. מהו גם נחמלה לקו נמונס וממו גמליהם ומקניהם חס"כ ממו גם הם :

אחרי הקוצרים

שכתב התוס' בנוזר כג, ב דלאו דוקא בתו ממש אלא היתה דורות הרבה אחרי עגלון אבל דעת התוס' בב"ק לט, ב דהיתה בתו ממש כמוש"כ מהרש"א בח"א שם. ומשמע מדברי המתרגם שערפה לא היתה בתו של עגלון ודלא כרות רבה פ"ב ט, רות וערפה בנותיו של עגלון היו'.
 [ומדברי הש"ס שם אין להוכיח מידי, שאפשר שלא הזכיר אלא רות משום דמיירי שם בשכר שקיבל בלק על קרבנותיו, אבל מדברי התרגום משמע כן וכמוש"נ]. אכן ראה לקמן הערה סג והערה סח שכתבנו לפרש דברי התרגום כפי הבבלי שהיו שתינה אחיות. ואאמו"ר שליט"א כתב שיתכן שהזכיר זאת התרגום רק על רות כי בא לשבח אותה על כך, או לבאר שכרו של עגלון, משא"כ לגבי ערפה אין צורך בזה.

מד. כזמן עשר שנים הוסיף תיבת 'כזמן' לומר כל כך זמן רב היו שם ולא שבו אל ה', כ"כ גאולת הגר.
 מה. ועל דעברו על גזירת מימרא דה' כתב בתרגומי דסבי שדקדק המתרגם לשון 'גם שניהם', כלומר בעבור החטא שחטאו 'שניהם' בנישואי הנכריות. ובגאולת הגר כתב שדקדק לשון 'גם' שניהם, כל' כאשר עשו הם עון גדול כך מתו 'גם' קודם זמנם.

וכתב בספר 'הדרת קדש' שמלשון התרגום משמע כדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' אסו"ב ה"א) שישראל שבעל עכו"ם משאר אומות דרך אישות לוקה משום לא תתחתן במ, דפסק כדעת רבי שמעון שלא דלא תתחתן במ שייך בכל האומות וכמ"ד דהיינו לפני גירותן, וזהו

מו. ואתחתנו בעממין נוכראין משמע שהם לא נענשו על יציאתם מן הארץ (וכמוש"נ בדעת התרגום לעיל הערה ב) כי אם על שנשאו נכריות, וכע"ז איתא בזהר חדש רות פא: 'מפני מה נענשו מחלון וכליון מפני שנשאו נשים מואביות'.

אבל בגמ' ב"ב צא, ב איתא 'אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור ומפני מה נענשו מפני שיצאו מן הארץ לחו"ל' ולכאו' הוא דלא כהתרגום. אלא דא"כ יפלא, למה באמת לא ס"ל לש"ס שנענשו על נישואיהם למואביות. ועוד, דבגמ' שם ע"ב איתא 'למה נקרא שמן מחלון וכליון, מחלון שעשו גופן חולין וכליון שנתחייבו כליה למקום' ועי' במהרש"א שם שפירש שעשו גופן חולין בנישואיהם לנכריות ונתחייבו כליה על זה, וא"כ הרי זה סותר לדברי הגמ' לעיל שנענשו על שיצאו מן הארץ.

ולפיכך נראה לומר דמה שאמרו בגמ' 'מפני מה נענשו מפני שיצאו לחו"ל' לא מיירי בעונש מיתת מחלון וכליון, אלא במה שנענשו תחילה במות אלימלך, וכמוש"נ לעיל הערה מ בדברי התרגום שמיתת אלימלך היתה עונש גם להם שנעשו יתומים יעו"ש. וכן מדוקדק מהמשך לשון הגמ' שם 'שנאמר ותהם כל העיר עליהם ותאמרנה הזאת נעמי כו' אמרו חזיתם נעמי

אחרי הקוצרים

כערער בערבה, וכמוש"נ לעיל הערה מ אבל לא בעצם מיתתו], אך מחלון וכליון 'אתקטעו יומיהון' ומתו קודם זמנם וזהו משום דחטאו בנכריות, ופשוט.

מח. בארעא מסאבתא נראה לבארו עפמ"ש חז"ל בב"ב שם 'מחלון שעשו גופן חולין' ופרשב"ם שם 'חולין - חו"ל ארץ טמאה היא', ומפורש שלשון 'מחלון' הוא על שם שנטמאו בארץ העמים, וא"כ זהו שכתב המתרגם שמתו בארץ הטמאה, כלו' ולכך נקראו מחלון. וכדאתאן להכי נראה, שתחילת דברי המתרגם ש'אתקטעו יומיהון' הוא כנגד לשון 'כליון' כדדרשי' התם 'שנתחייבו כליה למקום', וסוף דבריו שמתו בארעא מסאבתא הוא כנגד לשון 'מחלון' וכמוש"נ.

מט. מתכלא מתרין בנהא וארמלא מבעלה לעיל הערה מ הבאנו בשם תרגומי דסבי שבא התרגום שם בתרגומו 'ואשתארת היא ארמלא ותרין בנהא יתמין' לבאר שלכך באו לידי חטא כי היתה אלמנה ולא היה בכוחה למחות והם היו יתומים מבלי אב שייסרם, ותמהנו איך יתפרש לפי"ז מש"כ כאן המתרגם "מתכלא מתרין בנהא וארמלא מבעלה", ואולי יש לפרש גם כאן לפי דרכו שמכיון שכבר לא היתה כפופה לבעלה שהוציאה לארץ מואב, וגם בניה שנעשו רופילין במואב כבר נסתלקו, שוב היה באפשרות הצדקת הזו לשוב אל ארץ אבותיה כי לא היה מי שימחה בה.

ולפמש"נ לעיל הערה מ בשם הגרד"צ זצ"ל יש לומר שהבין המתרגם שגם לשון 'תשאר' שבכאן הוא מלשון שיירים [אע"פ שכאן קושטא הוא שנשארה במיעוט], וכן איתא במדרש לקח טוב כאן 'ותשאר האשה שנעשתה שיירי שיירים'. וכן איתא בפירושו הרוקח כאן 'האשה משני ילדיה ומאישה בגמטריה וזה הוא שיורי שיורין' עכ"ד, ולפיכך באר המתרגם

שיצאת מן הארץ לחו"ל מה עלתה לה', והנה נעמי לא מתה בחו"ל, וחזינן דהעונש הוא מה שנעשית אלמנה ושכולה, וא"כ ה"נ גבי מחלון וכליון נענשו במה שנעשו יתומים.

והנה לעיל הערות לב; לז נתבאר שהמתרגם השמיענו חומרת מעשיהם שיצאו מארץ יהודה הנבחרת לארץ מואב אשר זעם ה', יעו"ש, ולפו"ר אין הדברים עולים יפה לשיטתו כאן שלא נענשו על יציאתם מן הארץ אלא על נישואי הנכריות, אכן לפמש"נ אתי שפיר דאע"פ שמיתת מחלון וכליון היה על נישואיהם מ"מ מיתת אלימלך והשארותם של אשתו ובניו בדד היה עונש על יציאתם מן הארץ וכמוש"נ.

מז. אתקטעו יומיהון לכאו' כוונתו שקיבלו בזה עונש כרת [וכ"כ בתרגומי דסבי דכוונתו ללשוה"כ יכרת ה' לאיש אשר יעשנה], והיינו כמוש"כ הרמב"ם פכ"א מאיסו"ב שהבועל ארמית בכרת [וכדעת התוס' דכרת היינו קיצור ימים], אלא דהא בעינן שיבעול בפרהסיא וכמוש"כ הרמב"ם שם והם לא בעלו בפרהסיא, ואף לפמש"כ האחרונים (עי' שו"ת אמרי אש ח"ב סי' י"ד) דהנושא נכרית בפהרסיא הוי בכרת כבועל בפרהסיא דהכל יודעים וכו', מ"מ אין זה שייך כאן שהיו בארץ מואב שלא בפני ישראל, (ושמא ס"ל להמתרגם דלא בעינן פרהסיא אלא לענין קנאים פוגעין בו אבל לגבי כרת חייב אף בצנעא, וכדעת הב"ש אה"ע סי' ט"ז סק"ד, ודלא כהחלקת מחוקק שם סק"ה דבצנעא אינו בכרת, יעו"ש), וצ"ע.

ויותר נראה דכוונת התרגום לבאר החילוק בין מיתת אלימלך שסתם בתרגומו ולא כתב שמת בעונו לבין מיתת בניו שתרגמה כעונש על חטאם, וע"ז פירש דהיינו משום דאלימלך מת זקן ושבע ימים וא"כ אפשר דלא נענש בזה אלא בא קיצו לשוב לעולמו, [ואמנם נענש בכך שמת בדד בארץ נכר והותיר אשתו ובניו

אחרי הקוצרים

שנשארה שכולה ואלמנה.

אין כל בריה יכולה לספר אא"כ עפ"י מלאך. והטעם שלא תרגם ששמעה בנבואה, כתב שם שהוא משום דכתיב 'כי שמעה בשדה מואב' ואין השכינה שרויה בחו"ל, עיי"ש, וכ"כ בגאולת הגר. [ובטעמא דקרא כתב דלהכי כתיב בשדה בה"א משא"כ בכל המגילה כתיב שדי ביו"ד, משום דשדה היינו שדה ממש משא"כ שדי היינו עיר (כמו שדי יער שהיא ירושלים), ונבואתה מן המלאך לא היתה בשדי מואב המלאה גילולים כי אם בשדה מואב מחוץ לעיר]. ובצבי ממלכות הוסיף שכן מדוקדק בלשוה"כ "כי שמעה" לשון יחיד, שרק היא שמעה ולא כלותיה, כי רק איתה דיבר המלאך.

וכתב בגאולת הגר שהמתרגם קאי לשיטתו שלא היה הרעב בארץ מואב אלא בארץ ישראל בלבד, כמוש"נ לעיל הערה ג, ולכך הוצרכה למלאך לבשרה שפסק הרעב. אבל אילו היה הרעב גם בארץ מואב יש לפרש כפשוטו שהבינה שפסק הרעב בראותה את שדות מואב נותנות יכולן. אכן לפמש"נ לעיל שם דאפשר דאדרבה רק מארץ ישראל נסתלק הרעב בזכות תפילת בועז, א"כ י"ל דלכך הוצרכה לבשורת המלאך לפי שבמקומה אכתי היה רעב.

וברות רבה פ"ב, יא איתא 'שמעה מהרוכלין המחזרין בעירות', אך ראה בחידושי הרד"ל שההכרח לזה הוא ממה ששינה לכתוב 'כי שמעה בשדה מואב' בה"א ולא 'בשדי' ביו"ד, משום שב'שדה מואב' מצויים הרוכלין משא"כ ב'שדי מואב' שהם הכפרים הקטנים עיי"ש, אך כבר נתבאר לעיל הערה לד שדעת המתרגם שאין חילוק בין שדי' ל'שדה' ותרויהו לשון יחיד נינהו, וא"כ לשיטתו שפיר לא ס"ל ששמעה מהרוכלין.

ובשורש ישי כתב דלכך כתיב 'כי שמעה בשדה מואב' בלשון יחיד, כיון שהמלאך שבישרה לא בא לכל שדות מואב אלא לשדה המסוים

ולכשנתבונן נראה דכאן בהכרח יש להוסיף תיבות 'מתכלא' ו'ארמלא', שהרי בלא זה לא שייך למימר 'ותשאר האשה משני ילדיה ומאשה' כיון שלא היתה מעולם בכלל שני ילדיה ואשה וא"כ לא נשארה 'מהם', דוק בזה, אלא הוי ליה למימר 'ותשאר האשה מכל משפחתה' וכדו', ועל כרחך שכוונת הכתוב שנשארה האשה אלמנה ושכולה מילדיה ומבעלה, וכמו שתרגם התרגום כאן. וא"כ אפשר דמהכא יליף המתרגם לפרש כך גם לעיל פסוק ג', ועי' בזה.

ובתרגומי דסבי כתב שדקדק לכתוב 'מתכלא' ו'ארמלא' כנגד 'שכול ואלמון' אשר יהיה לאדום בסוף מלכותם הרשעה, כמוש"כ בישעיה מז, ט 'ותבואנה לך שתי אלה שכול ואלמון', ואילו מלכות בית דוד היא להיפך תחילתה שכול ואלמון וסופה בהרמת קרנו לעולם.

אלא דיש לעיין איך כתב 'ואשתארת אתתא... ארמלא מבעלה' הלא כבר קודם לכן היתה אלמנה מבעלה, ואיך זה משתייך למיתת בניה. ויבואר עפ"ימש"כ בכתב סופר כאן דכל זמן שהיו בניה קיימים היתה מתנחמת בהם אחר בעלה (ובטעמא דקרא ציין לדברי הגמ' ב"ב קטז המניח בן כמותו לא נאמרה בו מיתה), אבל לאחר שמתו גם הם שוב חזרה להתאבל גם על בעלה, וזהו שכתב המתרגם דמאז נשארה 'ארמלא מבעלה'.

נ. על פום מלאכא כתב בשדה ירושלים שהיה אפשר לפרש 'מלאכא' שליח בשר ודם, וכאילו תרגם 'אזגאד', אבל באגרת שמואל ובמשיב נפש מבואר שהיתה הגירסא לפניהם בתרגום 'על פום מלאכא דה'. וכע"ז במדרש לקח טוב 'ברוח הקדש שמעה'. וכתב בתרגומי דסבי שדייק לה מדכתיב 'כי פקד ה' את עמו' וזה

וַיִּתְּקֶם הָיָא וְכַלְתִּיהָ וַתָּשֶׁב מִשְׁרֵי
מוֹאֵב כִּי שָׁמְעָה בְּשִׁדָּה מוֹאֵב כִּי-
פָקֵד יְהוָה אֶת־עַמּוֹ לַתֵּת לָהֶם לֶחֶם:

ו נקמת היא וכלתהא ותבת מחקל
מואב ארום אתבשרת בחקל מואב
על פום מלאכא ארום דכר יי ית עמיה
בית ישראל למתן להון לחמא בגין
זכותיה דאבצן נגידאני ובצללותיה
דצלי קדם ייג הוא בועז חסידאני:

אחרי הקוצרים

בית דוד כי אסור לשמש בשני רעבון ובו בלילה
מת בועז ולכן הוכרח הרעב להיפסק].

כתב שורש ישי 'ועוד אני אומר, כשנטעום
יערות דבש המתרגם 'ארום אתבשרת בחקל
מואב על פום מלאכא ארום אדכר ה' ית עמיה
בית ישראל' תהיה בפינו למתוק אומרו 'כי
פקד ה' את עמו לתת להם לחם', כי לא אמר
'כי נתן ה' לעמו לחם' אלא 'פקד לתת', וכן
ראינו במציאות כי בכאן באו בתחילת קציר
שעורים ולחם אין בכל הארץ, אבל פשר הדבר
כי שמעה ביום הדין בר"ה או בחג שנידונין על
המים כי פקד ה' את עמו לתת להם לחם בזמן
הראוי, וכענין וה' פקד את שרה ו'כי פקד ה' את
חנה', וזה לא ידעה כי אם על ידי מלאכי עליון
הנצבים על ה', וק"ו משתי רוחות המספרות
זו עם זו כדאיתא בברכות (דף יח,ב), עכ"ל
מהר"ש אלקבץ, ונפלא.

ולכאור' היה אפשר לבאר לשון הכתוב באופן
הפשוט, דידעה שפקד ה' את עמו ע"י ששמעה
שצמחה התבואה בשדות ארץ ישראל וא"כ
בעת הקציר יהיה לחם בארץ, ולמה נצרכה
לדברי מלאכי עליון הנצבים על ה', הלא
הדברים נראים בעין.

ושמא היה הרעב ע"י שדפון ומכת מדינה
בשדות התבואה, ולכך מה שצמחה התבואה
אינו מורה כלום על הלחם העתידי, ונצרכה
לבשורת המלאך כי פקד ה' את עמו. וע"ע בזה
בהערה רכב.

אלא דלפי"ז לא ידעתי למה נקט השורש ישי
ששמעה בראש השנה או בחג, הלא יותר הוי

שהיתה שמה. ואף שדבריו מושתתים על דברי
התרגום ששמעה מן המלאך, מ"מ החילוק
בין 'שדה' ל'שדי' אינו לשיטתו של התרגום
וכמוש"נ.

נראה במהרז"ו על המדרש 'שהבינה שמאחר
שנראים רוכלין בעיירות למכור תכשיטי
נשים, כמו שתקן עזרא שבשנות רעבון שאסור
בתשמיש אין רוכלין מחזירין, ומזה הבינה
שפקד ה' את עמו'. (ומדבריו נראה דס"ל שאף
עכו"ם בני מואב אסורים בתשמיש בזמן רעבון,
וכן מצינו בנח ובבניו שהיו אסורים בתשמיש
בזמן המבול). ונראה להוסיף שלפי"ז יתפרש
סיפא דקרא 'לתת להם לחם' גם במובן של
'הלחם אשר הוא אוכל' זה אשתו, והיינו שפקד
ה' את עמו והתירם בנשותיהם. ואפשר עוד,
דנקט הכתוב לשון זו כי זה היה עיקר תכלית
שיבתה עם כלותיה, להקים שם לבניה ע"י
נישואיהם לגואליהם, ולכך משמעה שנראים
הרוכלין והתיר הקב"ה לעמו את נשותיהם,
מיד שבה לארץ יהודה, וכמוש"נ (ואף דמי
שאין לו בנים מותר בתשמיש אף בימות הרעב
משום פו"ר, מ"מ זהו דוקא כשהאיש אין לו
בנים, אבל אם האשה אין לה בנים מסתמא לא
הותר). וע"ע לקמן ג, ויטב לבו ודרשו חז"ל
ברו"ר שם שהיה מבקש אשה, ויש לפרש ע"ד
זו דלפי שראה בזריית הגורן את ברכת התבואה
וסילוק הרעב, כמוש"נ שם בתרגום עיי"ש
בהערה רכב, לפיכך מיד ביקש אשה שהרי שוב
הותר איסור תשמיש המטה (ואף שמתו כל בניו
כנראה ס"ל דכיון דזקן הוא ל"ש היתר דפו"ר).
והגר"ש אלתר שליט"א כתב (צבי ממלכות אות
כד) שזהו חלק מנס השתלשלות הקמת מלכות

אחרי הקוצרים

וצ"ב למה לא תרגם מלכתחילה 'בגין זכותיה דבועז חסידא' ולמה הוצרך להזכירו בשם אבצן השופט. והנה, בגאולת הגר כתב שדרש המתרגם לשון 'כי פקד' מלשון מינוי שררה כלומר ע"י שנתמנה אבצן לנגידא הועילה זכותו ותפילתו על ישראל לפקוד אותם בלחם, עיי"ש, [ולכאור' הביאור בזה עפ"י ש"כ רבותינו שהשפעת הפרנסה מושפעת לכלל העם ע"י המלך, כמוש"כ ויוסף הוא השליט הוא המשביר לכל עם הארץ, אכמ"ל, ולכן ע"י שמינו את אבצן לשופט היה בזכותו להשפיע ברכה על כל עמו]. ולפי דבריו מדוקדק היטב שקראו 'אבצן' כי בשם זה הוא מתואר כשופט, כמוש"כ בשופטים יב, ח' וישפט אחריו את ישראל אבצן מבית לחם. וכע"ז נתבאר לעיל הערה טו עיי"ש.

והנה, כשירדו לשדה מואב עדיין לא היה אבצן שופט, שהרי כל ימי משפטו אינן אלא שבע שנים והם ישבו שם כעשר שנים, אבל המלאך סיפר לה שנתמנה אבצן לנגידא ובזכותו זכר ה' את עמו.

עוד כתב גאולת הגר דנרמז זה בפסוק בתיבת 'את' עמו, שהוא ראשי תיבות 'אבצן תיקן', עיי"ש, ולפי"ז מתיישב ג"כ למה הוצרך להזכירו בשם אבצן כי באותו שם הוא נרמז בפסוק.

ושמא יש לפרש דדריש 'כי פקד ה' את עמו', לשון מינוי, שמינה הקב"ה את עמו היינו הצדיקים, הקרויים עם ה', לתת להם – לנעמי וכלותיה – לחם, ע"י תפילת הצדיקים.

ור"א כהן צדק כתב 'תרגום בזכותיה דאבצן צדיקא כלומר בזכות שהיה מתפלל לקב"ה לתת לחם לעמו ישראל', ולא הבנתי כוונתו הלא זהו המשך דברי התרגום שכתב להדיא 'ובצללותיה דצלי קדם ה', ומה הוסיף על דבריו. [ושמא יש כאן גירסאות כפולות, ולא היה לפני ראכ"צ

ליה למימר ששמעה ביו"ט א' דפסח שנידונים בו על התבואה, ובאותו היום עצמו קמה לשוב לארץ יהודה] שהרי הגיעה לשם בט"ז שהוא תחילת קציר שעורים]. וכנראה ס"ל לשורש ישי דהרעב נגרם מחסרון הגשמים, ולכך אין הוא שייך לדין התבואה שבפסח אלא לדין המים שבחג, אלא דא"כ הדרינן לקושיין דאין היא צריכה בזה לבשורת המלאך הלא עיני כל ראו את ירידת הגשמים וצמיחת התבואה. [שו"ר בצבי ממלכות בשם האלשיך שכשיצאו עדיין לא הגיע הקציר ולא ידעתו אם נגמר הרעב].

ועוד יש להוסיף דבלא"ה ל"ש לפרש ששמעה ביו"ט א' דפסח, שהרי אין דין התבואה נשלם לכאור' עד סוף ז' ימי הפסח [כשם שדין המים שבחג נמשך כל ימי החג, עד יום הושענא רבא שמתפללין בו על המים], ולכה"פ נמשך הדין ביום ט"ז ניסן שמקריבים בו את העומר בשביל שתתברך תבואה שבשדות כדאיתא בר"ה ט"ז ע"א, וא"כ איך שמעה כי פקד ה' את עמו. [וכן לפי התרגום לקמן סוף פרק א' ששבו לבית לחם בערב פסח, א"כ בודאי ל"ש כל זה, עיי"ש הערה קטו].

ומ"מ לשון 'פקד לתת להם לחם' נראה יותר שהוא פקידה על התבואה עצמה ולא על הגשמים, וא"כ יש לפרש דשמעה זה בפסח דאשתקד שאז דנו על תבואה דהאי שתא [כדאיתא בר"ה שם דתרי דיני מתדנא כל תבואה הא' בפסח דאשתקד והב' בפסח שקודם הקצירה]. ואכתי צ"ע.

אבל רס"ג תרגם כאילו כתוב 'כי פקד ה' את עמו ויתן להם לחם', ולפי"ז שמעה גם את עצם נתינת הלחם, והיינו ע"י צמיחת התבואה שכבר נשלמה רובה, וכמוש"נ.

נא. בגין זכותיה דאבצן נגידא אבצן השופט, ובסוף דבריו כתב התרגום 'הוא בועז חסידא',

וַתֵּצֵא מִן־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיְתָה־שָׁמָּה וְשֵׁתִי
כִלְתִּיהָ עִמָּה וַתִּלְכְּנָה בְּדֶרֶךְ לָשׁוּב אֶל־אֶרֶץ
יְהוּדָה: ^הוַתֵּאמֶר נַעֲמִי לְשֵׁתִי כִלְתִּיהָ לִכְנָה
שֹׁכֵנָה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּה (יעשה) יַעֲשֵׂי יְהוָה
עִמָּכֶם חֶסֶד כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִם־הַמֶּתִים וְעִמָּדִי:

ו נפקת מן אתרא דהות תמן
ו תרתין כלתהא עמה^ה ו אמרת
נעמי לתרתין כלתהא איזלנא
תבנא אתתא לבית אמה יעביד
יי עמכון טיבו כמא דעבדתון עם
בעליכון^ה שכיבאי^ה דסריבתון^ה
למסב גובריא^ה בתר מותיהון
ועמי דזנתון וסוברתון יתיט:

רש"י

(1) ותצא מן המקום. למה נאמר הרי כבר
נאמר ותשז משדה מואב ומהיכן משז אס
לא תלא מן המקום שהיתה שם אלא מגיד
שילאת נדיק מן המקום ניכרת ועושה רושם
פנה זיוה פנה הדרה פנה שצחה של עיר
וכן (נראשית כה) וילא יעקב מזלר שזע:

אחרי הקוצרים

טו; טז); כאן; ולקמן ד, כא עיי"ש, והיינו
כמוש"נ שבזכות סילוק הרעב נקבע שמו לבועז
וכמוש"כ האלשיך.

עוד יש לפרש ע"ד הפשט דכוונת התרגום
דכיון שנתבשרה כי פקד ה' את עמו בזכות
שפקדו ומינו את אבצן לשופט ומלך, כמוש"נ
לעיל הערה נא, והלא אבצן הוא בועז שהיה
מודע לאישה והוא נודע כחסידא שמתחסד
עם הבריות, ולכך הזדרזה לשוב לארץ יהודה
באומרה אח חסיד יש לי בבית המלך שישפיע
מחסדו ויפרנסני.

נד. עמה חסר כאן תרגום סוף הפסוק, ובאחד
מכת"י העתיקים נמצאת ההשלמה: **ומהלכא**
בארחא למתוב לארע יהודה. ויש לדקדק מדוע
לא תרגם "ואזלא בארחא". והנה, החילוק
בין "אזל" ל"מהלך" הינו ש"אזל" מורה על
התנועה ממקום למקום, אבל "מהלך" מורה
על פעולת ההליכה עצמה. ולכן "ותלך התיבה
על פני המים" תרגם אונקלוס "מהלכא", כי לא
הלכה התיבה ממקום פלוני למקום אלמוני,
אלא היתה מהלכת אנה ואנה על פני המים ובזה
אין שייך כ"כ לשון "מיזל". וכן גבי "ותהלך
אש ארצה" תרגם אונקלוס "ומהלכא אישתא
על ארעא" כיון שהאש לא הלכה לכיון מסויים
אלא הלכה והתפשטה אנה ואנה. (אמנם אילו

אלא 'בזכותיה דאבצן צדיקא'. ונראה דאתי
לאפוקי דלא נפרש דזכותיה דאבצן צדיקא היא
דבר בפנ"ע זולת תפילתו, דהלא לשון הכתוב
הוא 'פקד ה' את עמו' הרי שעם ישראל נפקד
בפקודת ישועה ולא היה זה בעבור פקידת
אבצן, וע"כ דכוונת התרגום שבזכותיה דאבצן
הועילה תפילתו לעורר רחמים על עם ישראל.

נב. **ובצלותיה דצלי קדם ה'** כעיי"ז תרגם לקמן
ג, ז; ד, כה. כתב בשורש ישי 'כבר כתבנו שזה
היה חטא אלימלך שלא התפלל על בני דורו,
ועתה נתבשרה כי בתפילת בועז נרפא נגע
הרעב מישראל'. ובתרגומי דסבי כתב עפיי"ד
הזוהר שלשון פקידה הוא מאיתערותא דלתתא
(משא"כ לשון זכירה), וכיון דכתיב 'כי פקד ה'
את עמו' דריש שהיה זה מאיתערותא דלתתא
ע"י תפילת בועז.

נג. **הוא בועז חסידא** נראה שהוסיף זאת
עפישמש"כ האלשיך לקמן ב, יט (עפ"י דברי
התרגום לקמן ד, כא) שרק לאחר שהציל את
ישראל מן הרעב נשתנה שמו של אבצן לבועז,
עיי"ש, וא"כ לכך הוסיף כאן 'הוא בועז חסידא'
שמעתי נקבע שמו לבועז.

ולכשתבונן נווכח שבכל המקומות שהזכיר
התרגום שבועז הוא אבצן מיירי בענין הרעב
שנסתלק, והיינו לעיל פסוק א (ראה שם הערות

אחרי הקוצרים

להודיע אור תעצומות צוף דבש אמרי נועם אמרות טהורות האמורות, ומאריך הרבה לבאר סוד הדבר עפי"ד הזוהר, שלאחר מות הבעל רוחו עודנה מקשקשת בגוף האשה, אם היא נשאת לאחר היא גורמת לסלק רוחו ממנה וכו', ומסיים 'ובכן טעמנו דבש דברי המתרגם כי דבר גדול דיבר כמוש"נ'. והביאו באגרת שמואל כאן.

ובטעמא דקרא ציין לדברי הגמ' בכתובות נד, א שאם תבעוה להנשא ולא נתפייסה מפני פלוני בעלי [ופרש"י מפני כבודו] יש לה מזונות. הרי דכבוד הוא למת שאין אשתו נשאת לאחר.

עוד ציין לדברי גליון מהרש"א יו"ד סי' שצ"ב 'כתיב גמלתהו טוב ולא רע כל ימי חייה, והלא אם הוא מת אינה גומלת עמו חסד כל ימי חייה, אלא זאת האשה שמת בעלה ואינה רוצה להזדווג עם אחר אבל נשארה כאילו היא נשואה לעולם עמו' עכ"ל. והן הן דברי התרגום כאן.

שוב ראיתי שכבר קדמו אגרת שמואל במליצת דבריו לעיל עה"פ וימת אלימלך איש נעמי 'והיא גם היא [נעמי] גמלתהו טוב ולא רע כל ימי חייה ולא נשאת לאחר ולא נזדווגה לשום אדם אחרי מותו, וזהו ותשאר היא ושני בניה כי לא היה לה חברה אחרת לבד בניה', הרי דפירש לשון הכתוב 'כל ימי חייה' דהיינו לאחר מותו שלא נשאת אז לאחר, וכמוש"כ בגליון מהרש"א.

וראה עוד לעיל הערה מ שכתבנו לפרש דברי התרגום שם על דרך האגרת שמואל הנ"ל, והנה מה מאד מתאים הדבר לדברי התרגום כאן, שנעמי ששיבחה את כלותיה על חסדם עם המתים שלא נישאו לאחרים, בודאי הייתה נאה דורשת ונאה מקיימת וגם היא גמלה חסד עם אלימלך ונשארה אלמנה.

היה אונקלוס מפרש "ארצה" – אל הארץ, היה מתרגם באמת לשון "מיזל", שאזלא מהשמים אל הארץ, אבל אונקלוס פירש "ארצה" – על ארעא, וממילא הוצרך לתרגם "ותהלך" – מהלכא, כי לא הלכה לכיוון מסויים).

עפי"ז יתכן שכאן לא בא הכתוב לתאר את הליכתם ממקומם לארץ יהודה, שא"כ לא היה מוסיף תיבת "בדרך", אלא "ותלכנה לשוב אל ארץ יהודה", אבל תיבת "בדרך" מורה שבא לתאר את הליכתם, שלא רכבו על חמור ולא נסעו בעגלה, אלא הלכו בדרך ברגליהן. ושוב ראיתי ברות רבה (א, יב) "ותלכנה בדרך – שהלכו ביחף", הרי שהפסוק בא לתאר את פעולת ההליכה עצמה. ואולי הטעם שלא רכבו על חמור משום שהיה יו"ט א' דפסח, ובשורש ישי כתב שבא לתאר את עניותם שלא היו נעליים לרגליהן ובכל זאת הלכו בדרך ונגפו רגליהם באבנים כדי לשוב אל ארץ יהודה, ועוד כתב שבא ללמד את חיבתן את הארץ שהלכו יחפות להורות את עוצם תשוקתן.

נה. **בעליכון שכיביא** הוסיף 'בעליכון' משום דזהו חסדם שנשארו נאמנות לבעליהן כדמפרש ואזיל. וראה בסמוך הערה נז.

נו. **שכיביא** אבל לקמן פ"ב 'אשר לא עזב חסדו את המתים' תרגם 'מיתא', וכתב בגאולת הגר שהטעם שדקדק לשנות ולכתוב כאן 'שכיביא' הוא בשביל לרמוז למש"כ שורש ישי בשם הזוהר (ראה בסמוך הערה נז) שרוח המת עודנו נמצא בתוך גוף האשה ולא נסתלקה לגמרי.

נז. **דסריבתון למסב גובריא בתר מותיהון** אבל ברו"ר (פ"ב, יב) איתא שנטפלו בתכריכיהן של מתים. וע"ע בהערותי לקמן ג, י.

כתב בשורש ישי 'אמרו שלא נשא לאנשים יראה מהבלי הזקנות כי מה לו למת אם תזנה עליו אשתו או תנשא או תעגן. לכן ראיתי

אחרי הקוצרים

ויש לומר דהא גופא בירכה אותם 'ומצאן מנוחה אישה בית אישה' כלו' שימצאו שם מנוחה ולא תקשקש עליהן רוחא דמיתא, שו"ר כן בשורש ישי בסמוך שפירש ומצאן מנוחה 'כי לא יהיה עוד רוח מכשכש במערכתם רק שתנוחו'. ועיי"ש הערה סב.

שו"ר בחתם סופר (דרשות ח"ב עמ' רחצ ד"ה יעש) שהביא דברי התרגום והקשה כנ"ל דא"כ מאי אמרה יתן ה' ומצאנה מנוחה אישה בית אישה, ותירץ דכל זמן שהיתה רוח מחלון וכליון מקשקשת בתוך ערפה ורות היה חסד עם המתים שלא תנשא לגברין אבל עכשיו ותשק להן וידוע כי נעמי הוציאה נשמתן מערפה [ר"ל ע"י נשיקתה כמוש"כ החת"ס לקמיה ד"ה ותשק שכיונה לאידבקא רוחא ברוחא] על כן אמרה ומצאן מנוחה, עכ"ל. ולא הבנתי התינוח ערפה שנסתלקה ממנה רוח כליון אבל רות עדיין היתה רוח מחלון מקשקשת בה כמוש"כ החת"ס שם ואיך אמרה לה מצאן מנוחה בית אישה. וכנראה כוונתו למ"ש ברו"ר 'ומצאן (חסר ה"א) אחת מוצאת שמים אינן מוצאות' וס"ל דהאחת היינו ערפה (ודלא כפירוש המפרשים לרו"ר שם) שהיא תמצא מנוחה מאחר שיצאה ממנה רוח כליון.

אלא דבדעת המתרגם עצמו לא יעלה ארוכה בזה, שכן תרגם להדיא לקמן 'ומצאן מנוחה אישה בית אישה' כל חדא וחדא לבית בעלה, הרי שבירכה את שתיהן בזה, וכמו שיתבאר לקמן הערה סג.

ולא ידעתי מה הכריחם לרבותינו לפרש דברי התרגום על דרך הקבלה וכדברי הזוהר הנ"ל שרוח הבעל מקשקשת באלמנה וכו', הלא אפשר היה לפרש בפשיטות דהחסד שגמלו עם המתים היה שלא רצו להינשא לאחרים אלא להמתין ולצפות לגואל להקים שם למתים [כמו שעשתה רות לבסוף], וכמשמעות הכתובים

והן אמנם אין לנו עסק בנסתרות, אך נראה דמוכח מדברי התרגום הללו שבמיתת הבעל אין נפקעים הנישואים לגמרי כמו בגט כריתות אלא יש כאן היתר בעלמא, שמיתתו מתירה לכל העולם אף שהנישואים לא נפקעו עדיין. וכמו שהאריכו האחרונים בדברי רש"י כתובות ב,ב שכתב הטעם שאין גט לאחר מיתה משום שאין המתים מגרשים ולא כתב משום דכבר בטלה האישות במיתת הבעל.

וא"כ מדוקדק היטב מה שהוסיף התרגום די עבדתון עם 'בעליכון' שכיביא, וכמו שהערנו לעיל הערה נה, דרצונו לומר שעדיין הם בעליכון המתים, שאע"פ שמתו לא פקעו הנישואים.

ובטעמא דקרא הקשה לפי"ז איך אמרה להם העוד לי בנים במעי והיו לכם לאנשים, וכן איך שידכה אח"כ את רות לבועז הלא מבזה היא עי"ז את בניה, ותירץ דיבום שאני שהוא טובת הבעל ותיקונו.

אלא דאין תירוצו מועיל על מה שאמרה להם 'ומצאנה מנוחה איש בית אישה', למה זירזה אותם להנשא שוב ולמנוע את חסדם מן המתים. ואכן יש אומרים דאין חשש סכנה בנישואי אלמנה אלא בתוך י"ב חדש למיתת הבעל, וא"כ י"ל דהיה זה לאחר י"ב חדש. [ולפי"ז יתיישבו גם קושיות הטעמא דקרא הנ"ל].

אך מסתימת לשון התרגום משמע שהיתה טובתם שלא לישא אחרים כלל לאחר מות בעליהן, (והיינו כמוש"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' י"ט דאף לאחר י"ב חדש איכא חשש סכנה בנישואי אלמנה). וגם מדברי המדרש שהובא בגליון מהרש"א שם מוכח כן, דאי לאחר י"ב חדש שרי א"כ אכתי אין זה 'כל ימי חייה', וע"כ דעד יום מותה גמלתהו טוב שלא להנשא לאחר. וא"כ איך אמרה להם ומצאן מנוחה אישה בית אישה.

אחרי הקוצרים

ולפי"ז מדוקדק ביותר לשון התרגום 'בעליכון', כדלעיל הערה נה, שהרי קושטא הוא דאכתי בעליהן הן ולא הותרו במיתתם. וראה לקמן הערה קיט.

נח. **למיסב גובריא** לשונו צ"ב, שאין האשה נושאת את האיש, [וכמו שנתבאר לעיל אות לט דלפיכך הקפיד שלא לתרגם 'איש נעמי' גברא דנעמי, משום שאין הוא שייך לה, יעו"ש], והוי ליה למימר 'למינסב לגובריא' כמו שתרגם בפסוק יג 'דלא למהוי מתנסבן לגבר', וצ"ע. והן אמנם דמצינו שנקרא הבעל 'נשוי' או 'ארוס', הרי שגם האשה נושאת ומארסת את הבעל, (וכמו שביאר בזה תוי"ט נדרים פ"ג, בשם המהר"ל), וגם יש לצדד דשמא גבי אשת עכו"ם שייך למימר שהיא נושאת אותו שהרי הנישואין תלויים גם בה שברצונה היא פורשת ממנו כמוש"כ הרמב"ם, מ"מ עיקר הלשון הוא להיפך שהאשה נשאת לבעלה והבעל הוא נושא את האשה, וכמו שתרגם בסמוך פסוק יג, ולמה שינה כאן לכתוב עליהן שהן נושאות את האיש, וצ"ע.

והנה, בפירוש מהר"י כהן צדק כתב לדקדק לשון הכתוב 'אשר עשיתם' דהוה ליה למימר 'אשר עשיתן' בלשון נקבה, וכתב שרמזה בזה שעשו מעשה אנשים שהכריכו את בעליהן בתכריכין, יעו"ש. ולפי דרכו י"ל שגם התרגום דקדק לשון זה שאמרה 'כאשר עשיתם' שהוא לשון זכר, והיינו שדרך האשה שנתאלמנה בלא בנים לשוב אל בית אביה כנעוריה והוא משיא אותה לבעל אשר יבחר בעבורה, ואילו הן מיאנו בזה ונהגו עצמן כאנשים הנושאים אשה מדעתם, ולכן שינה לכתוב בהן לשון אנשים 'למיסב' ולא לשון נשים 'למינסב' וכלשונו"כ שנקט בהו לשון זכר, ודו"ק. [וראה כעיי"ז בויקרא רבה כט, ח בעץ יוסף שיש חילוק בין "איש נושא פלונית" דהיינו בעל כרחא לבין "פלונית נשאת לפלוני" דהיינו בעל כרחו,

בסמוך 'הלהן תשברנה לבלתי היות לאיש' הרי שחשבו למנוע עצמן מן האנשים בשביל להמתין לגאולת הקרובים.

ובאמת ישנה גירסא ישנה בתרגום 'דסריבתון למיסב גובריא נוכראה' אנשים זרים, וזהו כתרגום לשונו"כ 'לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר' – נכרי. וא"כ יש לפרש כן כוונת התרגום אף לפי הגירסא שלפנינו.

ולפירוש זה יתיישב בפשטות למה זירזה אותם להנשא לאחרים, כמו שביארה היא עצמה להדיא העוד לי בנים במעי וכו', כלו' שאין לכן על מי לצפות לגואל ויבום וממילא אין לכן להיעגן בשביל כך.

והנה, דעת הפני יהושע (קידושין יג, ב) דאשת עכו"ם אינה ניתרת במיתת הבעל, והמנח"ח (מצוה לה אות כ) חלק עליו דהא באשת עכו"ם אין הגירושין תלויים בבעל וגם אם האשה אינה רוצה בו מתבטלין הנישואין וא"כ כל שכן במת דודאי אינה רוצה, ומאי שנא מחיים אם תלך מאיתו ומאי שנא לאחר מיתה, עכ"ד המנח"ח. והנה, משמע מדבריו שאם תחפוץ האשה להשאר אשתו גם לאחר מיתה לא יתבטלו נישואיה ובזה מיהת מודה לדברי הפני יהושע.

והנה, אי נימא כמוש"נ לעיל הערה מא דנכרית שנשאת לישראל יש עליה חובת ודבק באשתו [אף שכלפיו לא חלו הנישואין כלל], ולכן החשיבו רות וערפה את עצמן כנשואות כמוש"נ שם, א"כ לאחר המיתה מתלי תלי וקאי אם יחפצו להמשיך בנישואיהן או יפרשו מהן, וא"כ יש לפרש בדברי התרגום כאן שזהו חסדם שלא הסכימו לקחת אנשים אחרים משום שהחשיבו עצמן עדיין כנשואות לבעליהן המתים, וכמבואר מדקדוק לשון התרגום לעיל הערה נה, ושוב היה אסור להם להנשא לאחרים מדין אשת איש ודו"ק.

אחרי הקוצרים

ע"ש].

עגונות כנשואות, וא"כ יוצדק מאד האי התירא דמואבי ולא מואבית, שהרי לא היה סיפק בידם להתנגד לבעליהן ולפרוק עולם מעל צוארם, וכמוש"כ באור החיים (דברים כג, ד) דלמ"ד (יבמות עז, א) דהתירא דמואבית נדרש ממואבי ולא מואבית, יתפרש 'שאין טענה על הנקבות לקדם לנשים, כי הגע עצמך שירצו בלבם לקדם היכול יכולו עשות ללא רשות בעליהן', ולכך לא נאסרו בטענת אשר לא קדמו אתכם.

והנה ברש"י לפסוק ג' [בסוגר] שכתב הטעם שלא נענשה נעמי על יציאתה מן הארץ, הוא משום שהוא היה שולט עליה ולא היה הדבר תלוי בה, וראה הערה לט, וא"כ נמצא שהטעם שלא נענשה נעמי הוא מאותו טעם ושורש שלא נאסרה רות, ששניהן היו נאמנות לבעליהן ולא נתבעו על מעשיהם. וא"כ אפשר דזהו ענין 'כי אתך נשוב לעמך - לאתגיירא' כלו' מאותו טעם שאת שבה לעמך ולא פגעה בכ' יד ה', משום האי טעמא נמי גם אנו נשוב לעמך ולא נאסר זכרים.

והנה, בלשון המקרא ודברי חז"ל מבואר דרות עשתה כראוי לבעלת חסד להטיב עם חמותה וללכת עמה לארצה. ויש כאן מקום עיון, וכי זהו החסד הרצוי, הלא עוזבת היא את אביה ואת אמה ומצערות אותם הרבה תחת טובתם אשר גמלו עמה כל חייה, בשביל להטיב עם חמותה לשעבר, הלזה חסד יקרא.

אכן אם נפרש שחסדה של נעמי הייתה בכך שהייתה נאמנת לבריתה עם בעלה, ולא הפרה אותו אחרי מותו וכו' ולכך ביקשה לבנות את ביתו ולא לעזוב את משפחתו, א"כ קושטא הוא דחסד גדול יש כאן, שבודאי חובת האשה כלפי בעלה קודמת לחובתה כלפי הוריה, שלזה נשתעבדה לו וכתרה עמו ברית, ובפרט למש"נ לעיל סוף הערה נז שלא הותרו במיתת המת והיו נחשבות כאשת איש לכל דבר, ועי'

נט. ועמי דזנתון וסוברתון יתי וכן כתב לקמן ב,יא עה"פ 'הגד הוגד לי את כל אשר עשית את חמותך' - טיבותא דעבדת עם חמותך דפרנסת יתה. והנה, מה נפלא הדבר שבועז שפרנס בזכותו את כל עם ישראל כדלעיל פסוק ו' (ובהרחבה לעיל הערה טז), נשא את רות שפרנסה את חמותה.

ובפירוש המלות כאן כתב דיש לפרש תיבת 'סוברתון' שבתרגום בג' אופנים, או דהוא לשון נשיאת פנים וכבוד, וסוברתון הוא מלשון נשיאה כמו איכא אשא לבדי דמתרגמי' אסובר. או דהוא מלשון פרנסה וכלכלה, כתרגום וכלכלתי אותך 'וסברתי', שפרנסו אותה. או שהוא לשון תמיכה, כתרגום אתה תומיך גורלי 'תסובר עדבי', שתמכו את נעמי. ומסיק שם דאלו ואלו דברי אלקים חיים.

בחת"ס (דרשות ח"ב עמ' רחצ ד"ה שובנה) כתב שהזכיר כאן המתרגם ב' מעלות שמחמתן יותרו לבוא בקהל ה', הא' שעשו חסד עם המתים שלא נזקקו לאחר והיו צנועות לבלתי לכת אחרי הבחורים, מובן מזה כי בנות מואב צנועות הן, ומהחסד שעשו עמה יובן שהנשים אינן אכזריות, ומזה יוצמח ההיתר דמואבית משום שאין דרכה לקדם בלחם ומים משום צניעות, והן אינן אכזריות כמו הגברים וממילא אין לאוסרם בקהל, עכ"ד. האמנם דבריו מחודשים מאד, דלכאור' בנות מואב היו פרוצות מאד ונכשלו בהן ישראל בשטים, וכמו שנתבאר בדעת התרגום לעיל פסוק ד (הערה מב) ולקמן הערה קנו בשם שורש ישי, ואיך כתב כאן שהיו צנועות.

ולולי דבריו היה אפשר לפרש על פי דרכו, דמזה שסירבו להנשא לאחר מובן מזה כי בנות מואב נאמנות לבעליהן ביותר, ואפילו לאחר מיתתם אין הן מסירות עולם מעליהן אלא יושבות

וַיֵּתֶן יְהוָה לָכֶם וּמִצָּאֵן מְנוּחָה אִשָּׁה בֵּית אִשָּׁה וַתִּשָּׁק לָהֶן וַתֵּשְׂאֵנָה קוֹלָן וַתְּבַכְיֵנָה:

ט וַיֵּתֶן יְיָ לָכֶן אֶגֶר שְׁלִים עַל
טִיבוֹתָא דְעִבְדָתוֹן לִיסָא וּבִהְיוּ
אֶגֶר תְּשַׁכְּחוּן נִיחָאִס כָּל חֲדָא
וַחֲדָאִס לְבֵית בְּעִלְהִס וְנִשְׁקִית
לְהוֹן וְנִטְלָא קְלִיהוֹן וּבְכִיָּאן:

אחרי הקוצרים

כאן ברכה נוספת לקבלת השכר. וכ"כ רבינו יוסף אבן יחיא (הביאו בשורש ישי) על דברי התרגום 'כי שתי תפילות היתה נעמי מתפללת עליהן, הא' שיעשה ה' עמהן חסד והוא מתנת חנם כאשר הן הנה התחילו לעשות עמה ועם בניה... והשני כי יתן ה' גמול הטוב על ראשן מדה כנגד מדה כאשר הטיבו עמה'.

נמצא דלדעת המתרגם איכא ב' מיני גמול על עשיית החסד, הא' עצם השכר הטוב על מעשה החסד [וזהו 'יתן ה' לכם'], והב' שמלבד השכר יגמול עמו הקב"ה חסד חנם שלא בתורת שכר על מעשהו כשם שהוא עשה עם חבירו חסד חנם [וזהו 'יעש ה' עמכם חסד כאשר עשיתם'].

ונראה להוכיח דבר זה ממטבע של תפילה 'גומל חסדים טובים... וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה', אשר לכאור' צריך ביאור לשון זה 'גומל חסדים' הלא אם הוא גמול שוב אינו חסד אלא תשלום על מעשהו, ועוד יש לתמוה דבתחילה קאמר 'וזוכר חסדי אבות' ומשמע שבשכר מעשיהם מביא גואל לבני בניהם ולבסוף מסיים 'למען שמו באהבה' והיינו שלא מצד זכותם אלא למען שמו, ועיין מה שפירשו מפרשי התפילה.

אכן לפמ"ש"נ בדעת התרגום כאן אתי שפיר היטב, דמידתו של הקב"ה היא 'לגמול חסד' והיינו דמלבד עצם השכר על מעשה החסד עוד הוא גומל למתחסד כמידתו ומביא עליו 'חסדים' שלא בתורת שכר, כשם שהוא עצמו עשה החסד שלא בתמורה אלא במתנת חנם, וזהו שמסיים שבזכות חסדי האבות גם הקב"ה מביא לנו הגאולה במתנת חנם למען שמו באהבה, [וביתר ביאור, דהן אמנם התעוררה

האמונה והבטחון להרמב"ן פרק כו שלכך נקרא בית הורי האשה "בית נשיא" משום שהיא שוכחת אביה ואמה כמוש"כ ע"כ יעזוב איש את אביו ואת אמו, וכתוב "שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך ויתאו המלך יופיך" – ר"ל הבעל, עכ"ל הרמב"ן.

ובזה יבואר ג"כ למה גירותה של רות לא נחשבת כגירות לשם דבר אחר, שהרי מפשטות הכתובים והמדרשים משמע שעיקר כוונתה היתה בשביל לגמול חסד עם חמותה. אבל לפמ"ש"נ אתי שפיר, דפשיטא דאשה שבאה להתגייר עם בעלה אינה צריכה להתבונן ולחקור באמיתות האמונה וכו' אלא די בכך שהיא מקבלת על עצמה כל אשר אומר לה בעלה כאשה כשרה, ומכיון שבעלה חשקה נפשו לחסות תחת כנפי השכינה הולכת אשתו עמו ואין בכך כל מגרעת. וא"כ ה"נ גבי רות, שגמרה אומר לקבל על עצמה את דת בעלה המת ולהשאר נאמנת לו ולמשפחתו, ודו"ק. (וראה לקמן הערה קנו).

ס. אגר שלים על טיבותא דעבדתון לי שכר טוב על החסד שעשיתן לי (ולא ידעתי למה במהדורת מוה"ק ובפתשגן הכתב תרגמו 'על הטובה שעשיתן לי'). והיינו דהוקשה לו לשוה"כ 'יתן ה' לכם' דלא סיים לפרש מה יתן להם [וראה אבן עזרא דפירש 'יתן ה' לכם – בעל']. ואי אפשר לפרש דקאי על המנוחה דסיפא, דא"כ הול"ל יתן ה' לכם מנוחה ומדקאמר ומצאנה מנוחה בוא"ו הנוסף משמע דזה ענין אחר נוסף על הקודם' (תרגומא דסבי).

והנה, מבואר בדברי התרגום שאין זה המשך לפסוק דלעיל 'יעש ה' עמכם חסד' אלא יש

אחרי הקוצרים

עם המתים, וצ"ע.

ואפשר דכיון שהקב"ה נותן השכר מידה כנגד מידה א"כ ברכתה שימצאו בית ומנוחה היא בתורת מידה כנגד מידה על שפירנסו אותה בהרווחה, אבל שכרם על טובתם למתים ינתן להם מידה כנגד מידה במיתתן הן, וכדאיתא במו"ק כח, ב היה אומר רבי מאיר טוב ללכת אל בית אבל וכו' והחי יתן אל ליבו דברים של מיתה, דיספד יספדוניה דיקבר יקבוריניה דיטען יטענוניה וכו', ומעניינים אלו לא חפצה לברכם כמובן.

[וכע"ז ראינו בשם ספר קהלות יצחק דלכך נקרא החסד עם המתים חסד של אמת ופרש"י שאינו מצפה לקבל שכר, והיינו לפי ששכר החסד ההוא נעשה לאחר המיתה ולזה אין שום אדם מצפה, ודפח"ח].

עוד יש לפרש לפמש"כ בתרגומי דסבי (ראה הערה סב) דאותו אגר שלים היינו שכר עולם הבא, והנה, בחתם סופר (דרשות ח"ב דף רפ"א ד') כתב לבאר הטעם שחסד עם המתים קרוי חסד של אמת, לפי שאין מקבלים עליו שכר עולם הבא, 'כי הנותן פרוטה לעני מחייהו ועוזרהו לעבוד השי"ת עוד שנים רבות וקונה לעצמו העני חיי עוה"ב... ואלו שסייעוהו בעוה"ז גם הם יהנו מחלקו ודביקותו בה' אשר גרמו לו וכן בדין והיינו שכרם, אך הגומל חסד עם המת לקוברו אינו מסייע לו לעוה"ב כי במתים חפשי א"כ אין לו לקוות שכר האמיתי הנ"ל [שכר חיי עוה"ב] ע"כ נקרא חסד של אמת' עכ"ד החת"ס שם.

והנה לפי זה יתבאר כמין חומר למה לא הזכיר התרגום כאן את חסדם עם המתים, דכיון דמיירי באגר שלים דהיינו שכר עוה"ב א"כ אין זה שייך רק בעבור חסדם עם החיים ולא כנגד חסדם עם המתים, וכמוש"כ החת"ס, ודו"ק.

מידת החסד על ישראל כגמול על חסדי האבות, אבל לאחר שנתעוררה שוב אינה מתייחסת כלל למעשיהם (ואינה בבחינת 'אגר שלים') אלא הרי היא למען שמו וטובו באהבה (בבחינת יעש ה' עמכם חסד), ודו"ק היטב. וע"ע בזה לקמן הערה קסז.

והנה, כבר תמהו הראשונים מדוע לא הקדימה התורה את מעלת אברהם אבינו לפרשת לך לך, על מה ולמה זכה לציווי כזה לנחול את ארץ כנען ולהתברך בכל הברכות שבעולם "והיה ברכה... ונברכו בך כל משפחות האדמה", והרי לא נזכר קודם לזה שהיה אברהם צדיק או חסיד.

אכן נראה שאילו היתה התורה מתארת תחילה את חסדיו ואמונתו של אאע"ה ואח"כ מספרת על הברכות שבירך אותו הקב"ה, היה מובן מזה שאברהם אבינו קיבלם בתורת "תשלום שכר" על חסדיו. אבל באמת לא כך היה, כי הברכות העצומות הללו לא באו בתורת שכר על חסדיו, אלא שע"י החסדים הגדולים שעשה אאע"ה התעוררה עליו מידת החסד להשפיע עליו שפע עצום **ללא שייכות למעשיו**. כי הגמול על חסדי אברהם הוא שיתנהג הקב"ה עמו במידת החסד – אהבת ההטבה ללא קשר למעשיו הטובים, ולכן לא נזכרו מעשיו כהקדמה לפרשת לך לך, כי כל ההבטחות והברכות לא נתנו בעבורם, ועיין בזה.

והנה, אברהם אב לגרים ורות אם לגיורות, ושניהם עוררו עליהם את מידת החסד, להתחיל שפע שלא בזכות אבות ומעשים הקודמים, אלא ע"י מידת החסד שעוררו עליהם, ואכמ"ל.

סא. **על טיבותא דעבדתון לי** יש להתבונן שבתחילה כשאמרה יעש ה' עמכם חסד הזכירה גם את חסדם עם המתים, ואילו כאן כתב התרגום 'יתן ה' לכם אגר שלים על טיבותא דעבדתון לי' ולא הזכירה את חסדם

אחרי הקוצרים

שכר עוה"ב יעו"ש, הרי ששכר שלם היינו בעולם הבא, וכמו שאבאר בהערה קסח.

ובאגרת שמואל פירש דההוא אגר שלים היינו בממון הרבה [וצ"ל דהיינו מידה כנגד מידה על ממונן שנתנו לפרנסת נעמי], וע"י אותו שכר ימצאו מנוחה, 'לפי שהחשובים שבעיר ונכבדי ארץ יקפצו עליכן לישא אתכן בראותם הטוב והעושר שלכן כי רב, וכשתנשאו לגדולי העיר הנה זאת היא מנוחתכם'. [וראוי להתבונן, שלבסוף זכתה רות למצוא מנוחה בבית גדול הדור, גם בהיותה עניה מרודה בלא פרוטה. למדים אנו שאיננו צריכים לבקש על הדרכים והסיבות שתתגלגל מהם הטובה, כי אם רק על הטובה עצמה, ודרכי ה' נפלאות אין חקר לתבונתו].

סג. כל חדא וחדא לבית בעלה צ"ב דלעיל פסוק ח' גבי 'אישה בית אמה' תרגם כלשוה"כ ולא כתב 'כל חדא וחדא לבית אמה', ולמה כאן גבי 'אישה בית אישה' הוסיף 'כל חדא וחדא'. ואפשר דאתי לאפוקי ממה שאמרו ברות רבה כאן 'ומצאן כתיב (חסר ה') אחת מוצאת שתים לא מוצאות' כלו' רות מוצאת מנוחה ולא ערפה, ולכך כתב 'כל חדא וחדא' דשתיהן בכלל הברכה. וראה לעיל הערה נז.

עוד אפשר דאתי למימר שכל אחת ואחת מהן תמצא מנוחה בבית בעל אחר, ולא שיהיו שתיהן צרות זו לזו בבית איש אחד, דבזה אין מציאת מנוחה, וזהו שכתב 'ותשכחון נייחא כל חדא וחדא לבית בעלה' כל אחת ואחת בפני עצמה. [ובפרט לפי דעת המתרגם לקמן ד,ו, דאין ראוי לבעל לישא אשה על אשתו דלמא תהי למצו, ע"ש בהערותי, וא"כ לשיטתו בודאי אין זו מציאת מנוחה אם לא תבואנה כל אחת ואחת לבית בעל אחר].

והנה אם נפרש כפשוטו מה שאמרו חז"ל שרות וערפה שתיהן בנותיו של עגלון היו (ראה

סב. ובההוא אגר תשכחון נייחא אפשר לפרש דזהו השכר עצמו שימצאו מנוחה בבית בעליהן, וע"י לעיל הערה נז שהבאתי דברי השורש ישי שבירכה אותם שתנוח רוח המת אשר בקירבם ולא תזיקם ותצערם בנישואיהן לאחרים.

אבל דקדוק לשון התרגום מורה שיש כאן ב' עניינים שבתחילה יקבלו שכר טוב על חסדם ואח"כ ע"י אותו שכר יזכו למנוחה בבית בעליהן, וביאר בתרגומי דסבי דאותו שכר שלם שהבטיחה להם היינו שכר עולם הבא [ולכן סתם הכתוב ולא פירש מה יתן להם לפי שעוה"ב אינו מבואר בפירוש בכתוב רק נמסר בע"פ], ואמרה 'ובההוא אגר תשכחון נייחא' כי ע"י שיהיו בנות עוה"ב יהיו ראויים ליפול בגורל הצדיקים להנשא להם, וכיון שיבואו וינשאו לצדיקים ימצאו מנוחה כי לא יתקוטט הרוח של הצדיק עם ההוא רוחא דשבקי בעליהן בגוויהו וימצאו מנוחה, עכ"ד. וראה לקמן הערה קסט מש"נ עוד בזה.

ולפי דבריו למדנו ש"בן עוה"ב" הוא דרגה בעוה"ז, בחיי חיותו כבר הוא בן עולם הבא, ולכן היא ראויה ליפול בגורל הצדיקים. וא"כ דברי התרגום כאן הינם מקור גדול לדברי רבותינו שביארו בדרך זו את שיטת התוספות בראש השנה טז,ב שג' ספרים נכתבים היינו על דין עוה"ב, שאין הכוונה לדין שלאחר המיתה אלא הדין על מצבו הרוחני בשנה הבאה האם יהיה בה "בן עולם הבא", ע"י מאמר החכמה לרמח"ל ושערי אורה שער ח, ובהרחבה במכתב מאליהו ח"ב עמ' 63; בשפתי חיים ר"ה מאמר ב ובפירוש הגר"ד כהן שליט"א למאמר החכמה עמ' קה ואילך.

ובעיקר דבריו שלשון 'אגר שלם' קאי על עוה"ב, הנה כן מפורש בתרגום לקמן שם עה"פ ותהי משכורתך שלימה שפירשה על

י וְאִמְרָנָא לָהּ לֹא נָתוּב לְעִמָּנָא וּלְדַחְלִתְנָאסָה אַרוֹם אֱלֹהִין עִמָּד נָתוּב לְעִמָּד לְאַתְגִּירָאסִי :

וְתִאמְרָנָה לָהּ כִּי־אַתְּךָ נָשׁוּב לְעִמָּד:

אחרי הקוצרים

נתוב'. [אלא דלא מצינו דרשה כעין זו אלא במקום שאין מפיק ה"א, כמו גבי ויאמר לה בועז (לקמן ב,יד)].

ובגאולת הגר כתב שטעם האתנחתא שתחת תיבת לה, מורה על חסרון הפסוק וקיצורו. וכנראה כוונתו דאין דרך ליתן אתנחתא באמצע פסוק קצר כל כך, וע"כ דיש כאן אריכות חסרה.

ומדוקדק מכאן דבמה שאמרה להן לשוב לבית אמותיהן רמזה להם בזה לשוב לעמם ולאלוהיהם, דאל"ה על מה אמרו לה 'לא נתוב לעמנא ולדחלתנא', מאן דכר שמיה.

ונראה דבית אמם רומז על עמם, שכן מצינו דכללות האומה נמשלת כאם לבניה, וכן מצינו ברות רבה לעיל דדריש 'לבית אמה – לבית אומתה', וכן תרגם המתרגם לקמן ב,יא שאמך היינו עמך יעו"ש הערה קסד. וכמו"כ רמזה בזה על אלוהיהם שכן עובד ע"ז קורא אותה אם ואומר לאבן את ילידתי, כדאיתא ביבמות מח,ב עה"פ ובכתה את אביה ואת אמה, וכ"ה בפירוש רס"ג שם 'אשה לבית אמה – לדת עמה' הרי שרמז בזה ב' העניינים השיבה אל הדת ואל העם.

ומלשון 'לא נתוב לעמנא ולדחלתנא' מבואר דהשתא אינן עם עמם ואלוהיהם ובעי שיבה לזה, ודבר זה מורה קצת לדעת הזוהר חדש דס"ל שבתחילה נתגייירו מתוך אימת בעליהם, ונעמי ס"ל דלא היה בזה גירות גמורה ולכן הפצירה בהם לשוב לעמם ולאלוהיהם כבתחילה. אי נמי, דאפילו אי נימא דלא התגייירו כלל מ"מ בודאי עזבו עבודת האלילים בהיותם תחת בעליהן וקיימו ז' מצוות בני נח וכדו', וע"ז אמרו 'לא נתוב לעמנא ולדחלתנא'.

הערה (מג), וא"כ נמצא שהיו אחיות (וראה מש"כ מהר"י פלאגי' (שיירי יפה ללב אה"ע סי' ל"ב) דמחלון וכליון עברו עמש"כ בצוואת רבי יהודה החסיד ששתי אחים לא ישאו שתי אחיות), וא"כ מדוקדק דגבי 'שובנה אישה בית אמה' לא כתב כל חדא וחדא שהרי שתייהן שבות לבית אחד, אבל גבי 'אישה בית אישה' טרח לכתוב 'כל חדא וחדא' דהיינו כל אחת בפני עצמה כיון ששתי אחיות אסורות להנשא לבעל אחד (וכדעת הראשונים בסנהדרין נח,א דגם עכו"ם אסורים בשני אחיות).

סד. לבית בעלה לכאן יותר הוי ליה למימר 'בבית בעלה', נדלעיל גבי 'אשה בית אמה' כתוב שפיר 'לבית אמה' משום דקאי על 'לכנה שובנה', אבל כאן קאי על 'מצאנה מנוחה' ובזה לא שייך 'לבית בעלה' כי אם 'בבית בעלה'.

סה. לא נתוב לעמנא ולדחלתנא כתב באגרת שמואל 'המתרגם רצה לטעום מילת 'כי' שלא יצדק בשאלת הדברים, לכן פירש דהוה ליה כאילו כתיב הכי ותאמרנה לה לא כי אתך נשוב וגומר, והכונה לא נשוב אל עמינו כאשר אמרת כי אתך נשוב, כלומר אלא אתך נשוב, וישמש כי במקום אלא שהוא אחד מהשימושים שלו' עכ"ל.

וכתב בתרגומי דסבי שהטעם שלא אמרו כן בפירוש אלא קיצרו ואמרו 'כי אתך נשוב לעמך' הוא משום שלא רצו להזכיר שם ע"ז על פיהם, ומזה הבין המתרגם שמה שחסר בלשוה"כ הוא מענין ע"ז.

ויש שכתב דכוונתו לדרוש כאילו כתוב 'ותאמרנה לא (באל"ף) כי אתך נשוב', וזהו שתרגם 'לא נתוב לעמנא ארום אלהין עמך

אחרי הקוצרים

"גר" עוד קודם שנתגייר כי נשמתו עמדה בהר סיני, עיי"ש. וראה לקמן הערה קלו.

והנה אליעזר אמר לאברהם (בראשית כד,ה) ההשב אשיב את בנך שמה, וגם שם צ"ע שהרי יצחק מעולם לא היה בארם נהריים ומה שייך בו לשון שיבה. וכתבו בעלי התוספות וחזקוני "מאחר שאליעזר ישוב קרי ליה שיבה גבי יצחק, כמו שמצינו "ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה" ואעפ"י שמעולם לא היתה שם רות קורא בה לשון שיבה, לפי שלגבי נעמי ההולכת עמה היא שיבה גמורה". אמנם זה לא יועיל לדברי התרגום כאן "עמך נתוב לעמך לאתגירא" שהרי נעמי לא 'שבה' לדת עמה. ואולי כל עוד היתה בחו"ל ופירשה מאחיה שביהודה, היתה נחשבת קצת שיצאה מדת ישראל, כעין מה שאמרו חז"ל שכל מי שיוצא לחו"ל כאילו אין לו אלוה-ו וקאלו עובד ע"ז, ועתה היא חוזרת לדת עמה, והן שבות עמה. [ועיין הערה ק שנעמי הזהירה אותה שלא לצאת מא"י לחו"ל שהוא כעובד ע"ז, ובדבר זה גם היא עצמה עתה שבה וחוזרת בתשובה, וא"כ שייך גם בה לשון "עמך נשוב"].

אמנם הרס"ג; רשב"ם; אבן עזרא; רד"ק ועוד ראשונים בבראשית שם פירשו דכיון שאביו אברהם יצא מארם נהריים שייך גם בבנו יצחק לשון שיבה לשם, וכן כתוב "ודור רביעי ישובו הנה" אע"פ שעדיין לא היו בארץ ישראל.

ויש להוסיף באר בזה, עפ"י דברי חז"ל "זרוק חוטרא אאירא – אעיקרא קאי" שהבן נמשך מצד עצמו לשוב אל מקום אבותיו, ולכן אין זו הליכה מחודשת אלא שיבה. ויש להוסיף את דברי הגאון הישיש רבי נטע גרינבלט מעמפיס זצ"ל בספרו "כריח שדה" על הפסוק (בראשית לא,יח) "וינהג את כל מקנהו... לבוא אל יצחק אביו ארצה כנען": "בודאי שהיו כמה סיבות שגרמו לחזרתו של יעקב אבינו לארץ כנען,

סו. עמך נתוב לעמך לאתגירא וכן הוא במדרש לקח טוב 'להיות כעמך בדת אחד'. וכ"כ רש"י לקמן פסוק יב 'ועכשי הן באות להתגייר כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך – מעתה נהיה לעם אחד'. וכ"כ בגאולת הגר שהוסיף המתרגם כך משום דאל"ה לעמך למה לי אחר שאמרו אתך נשוב. ולא הבנתי, הלא גם לקמן ב,ו גבי 'השבה עם נעמי משדה מואב' הוסיף 'ואתגירא', וע"כ דדריש כך את לשון שיבה ולא מיתורא ד'לעמך'.

והנה גם כאן הלשון צ"ב שהרי עדיין לא היו גירות מעולם ואיך שייך כאן לשון שיבה לעמה, [ואף אי נימא כדעת הזוהר חדש הנזכר ג"כ לא שייך כ"כ לשון שיבה שהרי כבר מגויירות ועומדות הן]. וחזינן דבזמן שהיו תחת בעליהן החשיבו עצמם לחלק מן האומה הישראלית, וכעת לאחר מותם חפצות הן לשוב לעמה ע"י גירות כדין.

ובלחם סתרים (למהר"י טאיטצאק, רבם של ר"מ אלשיך ר"ש אלקבץ ועוד מרבתינו) כתב דכיון שהיו מבנות עגלון מלך מואב, א"כ היו בנות בני לוט בן אחי אברהם, לזה אמרו שהם שבות לעם שהיו מקודם עם אחד, עכ"ד.

וראה באגרת שמואל לקמן סוף פ"א שכתב שעל ענין הגירות שייך לשון שיבה 'משום שידוע הוא שנפש הגר ממקום קדוש חוצבה ובתחילה באה בגוף איש יהודי כי מבני ישראל היא אבל לרוע מעלליה נדחית אל מקום הקליפות וכו' ולכשתבוא בגלגל [בגילגול] הוכרח שתבוא בבטן אשה גויה, ואח"כ כאשר תתגייר ותשוב לדת יהודית נמצא שאז היא שבה למקומה הראשון וכו', יעו"ש עוד, וכן נראה דעת המתרגם כאן שהשיבה היא לגירות. ובצבי ממלכות (לקמן פ"ב הערה ח) הביא מדברי החיד"א במדבר קדמות (מערכה ג,ג) שדקדק מלשון חז"ל "גר – שנתגייר" שהיה

**וַתֹּאמֶר נַעֲמִי שְׁכֶנָה בְּנִתִי לָמָּה תִּלְכְּנָה
עִמִּי הָעוֹד-לִי בָּנִים בְּמַעֲי וְהָיוּ לָכֶם לְאֻנְשִׁים:**

יא וַאֲמַרְתָּ נַעֲמִי תִבְנֶא בְּרִיתִי לָמָּה
תִּזְלִי עִמִּי הָעוֹד כְּעִסָּא אֵית לִי
וּלְדָאסָּה בְּמַעֲי וְהָיוּ לָכוֹן לְגוֹבְרִינָס:

אחרי הקוצרים

סז. העוד כען אית לי העוד עכשיו יש לי. ולולי דבריו מתפרש 'העוד לי בנים במעי' העוד אפשר שיהיו לי (בעתיד) בנים במעי. ואפשר דרמזה כאן על הולד שהיה במעיה והפילתו, כמו שאמרו חז"ל עה"כ 'אני מלאה הלכתי', וזהו שתרגם העוד כען אית לי – האם עדיין יש לי ולדות במעי, הלא כבר איננו.

סח. ולדא כבר העירו שהוא ט"ס וצ"ל ולדיא בלשון רבים. ואם רמז כאן על אותו הולד שהיה במעיה והפילתו וכן"ל הערה סז אפשר דלכן תרגם לשון יחיד. אך המשך לשון התרגום 'ויהיו לכן לגוברין' לשון רבים מורה יותר דגם כאן צ"ל 'ולדיא' בלשון רבים.

ובאמת צ"ב למה נצרכו לשני בנים, הלא סגי שיהיה לה בן אחד במעיה וישא את שניהן. וחזינן כמוש"נ לעיל הערה סג דכיון שהיו שני אחיות היו אסורות להנשא לאיש אחד, ולכן נצרכו להנשא לב' אנשים, וכמו שדקדק המתרגם שם בלשונו 'כל חדא וחדא לבית בעלה', יעו"ש עוד. אי נמי יש לומר עפ"י שיטת התרגום לקמן ד,ו שאין ראוי לשאת שני נשים משום שמכניס קטטה לביתו.

סט. לגוברין לכאור' היה לו לתרגם 'לבעלין' כדרכו לתרגם כך את אישות הבעל. וחזינן דאין דרכו בכך אלא כשלשון האישות נסמך אל האשה, כמו 'איש נעמי' וכמו 'בית אישה' וכדו', ובזה הקפיד לתרגם לשון בעלות כדי שלא ישתמע שהאיש מיוחס אל האשה, וכמוש"נ באורך לעיל הערה לט.

ע. תובנא ברתי מבתרי כתב בגאולת הגר שהוקשה למתרגם ש'שובנה' משמע שישוּבו אליה ואיך אמרה 'לכנה' דמשמע שילכו ממנה, ולכן פירש דשובנה היינו שישוּבו מאחריה.

ועל כולן הרי היה דבר ה' אליו שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך, ועם כל זה מעיד הכתוב שנסע מפדן ארם לבוא אל יצחק אביו. כמו שאמרו חז"ל בכמה מקומות זרוק חוטרא לאוירא ועל עיקריה קאים. האדם הוא בעל חשבונות רבים, עפ"י חישוביו הולך בדרך זו או בדרך זו אבל ביודעים ובלא יודעים ולפעמים בלי שום החלטה ורצון הוא נסחב אל העיקרא, לאביו ולבית אביו. לכן "ושכבתי עם אבותי" הוא ביטוי מכובד למיתה או לקבורה, כי גם בחיים נטיית האדם היא לאבותיו ולדרכי אבותיו ומסיבות ידועות הוא מתנכר, אבל בכללות כל הנסיגות התכניות והחלומות – אעיקרא קאי, הוא מתחבר בעצם למה שרצה בתוך תוכו עם אבותיו. עכ"ל הגאון רבי נטע זצ"ל. [והנה, זה עתה (ניסן תשפ"ב) נסתלק מאתנו הגאון הנ"ל זצ"ל ונקבר "עם אבותיו" סמוך לקבר אביו זצ"ל, בחלקת הרבנים שכבר עשרות שנים תפוסה ומלאה, אך באופן פלאי נמצאה עבורו חלקת קבר ליד אביו, ונתקיימו בו דבריו הקדושים שבזמן המיתה יוצא אל הפועל רצונו הפנימי לשוב אל אבותיו, והוא פלאי]. ולפי כ"ז מובן היטב שכאשר נוסע הבן אל מקום מוצא אביו, נחשב שהוא "שב" לשם, כי זהו מקורו אשר משם יצא ולשם נמשך לשוב.

ולפי דרכם אולי יש לפרש גם כאן דכיון שבעליהן הגיעו מארץ ישראל ומדת ישראל, והן מחשיבות עצמן עדיין מקושרות עמם בברית (ובפרט אי עדיין חשובות נשואות למתים, כדלעיל הערה נז), שפיר שייך בהן לשון "שיבה" לארץ ישראל ולדת ישראל, כיון שהן שבות אל מקום מוצאם של בעליהן, ודו"ק.

יִשְׁכְּנָה בְּנִתִּי לִכֵּן כִּי זָקַנְתִּי מֵהַיּוֹת
לְאִישׁ כִּי אֶמְרֵתִי יִשְׁלִי תִקְוָה וְגַם
הָיִיתִי הַלֵּילָה לְאִישׁ וְגַם יִלְדֵתִי בָנִים:

יב תובנא ברתי מבתריי אזילנא
לעמכון ארים סבית מלמהוי
מבעלא לגברא ארום אמרית
אלו אנא ריבא אית לי סברעב
ברם הויתי מבעלאי בלליאע
לגבר ובברם הויתי ילדא בני:

רש"י

כי אחך נסוב לעמך מעתה נהיה לעם אחד : כי
אמרתי יש לו תקוה. כי אפילו אמר לי לני יש לי
תקוה לינשא עוד וללדת בנים : וגם הייתי הלילה
לאיש. ויותר מכן אפילו הרימי הלילה זכרים:
וגם ילדתי בנים. או אפילו כזר ילדתי בנים :

(יב) כי זקנתי מהיות לאיש. שאנשא לו ואוליד בנים
ותנא לו להם שאינם אסורים לכם ואינם אסורים להם
משום אשת אחיו שלא היה צעולמו שאינה זקוקה ליצם
לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין צהן שנכריות היו
ולא נתגיירו ועכשיו הן צאות להתגייר כמו שנאמר

אחרי הקוצרים

משמע שרבותא נקט, וקס"ד דזקנה מותרת
כיון דאינה שייכת בזה כל כך, וכלשון התרגום
כאן 'סבית מלמהוי מבעלא לגבר'. וראה לקמן
הערה צח.

ובספר שדה ירושלים ציין לדברי האברבנאל
(בראשית יח, יב) עה"כ אחרי בלותי היתה לי
עדנה 'עדנה אמרה על הזיווג שנקרא כן מפני
שיתענגו בו זכר ונקבה, ולכך אמרה שרה
בתמיהה וכי אחרי בלותי היתה לי עדנת הזיווג,
כי כבר חדלתי להיות לאיש מפאת זקנתי
וגם אדוני אברהם הוא זקן ואולי שלא יחפוץ
לגשת אל אשה ואם אין כאן זיווג איך תהיה
כאן הולדה'. הרי שזקנת האשה מונעת ממנה
להזדווג.

אך באמת דרך התרגום הירושלמי לתרגם בלשון
'מבעלא' גם לשון נישואין, כמו (בראשית כ
ג) 'והיא בעולת בעל' שתרגם מבעלא לגבר.
אמנם כאן הוא דחוק לפרש כן, שהרי לקמיה
גבי 'לבלתי היות לאיש' תרגם 'מתנסבן לגבר'
ולא 'מבעלן לגבר' ושינוי הלשון מורה שכאן
אינו לשון נישואין אלא לשון בעילה ממש,
וכמוש"כ הב"ח, וצ"ע.

עב. אילו אנא ריבא אית לי סבר הנה לולי
דבריו מתפרש לשון הכתוב 'כי אמרתי יש לי
תקוה' כלו' גם אילו אקוה שעל אף זקנותי

ובשורש ישי כתב 'אמרה שבנה בנותי לכנה
כלו' שבנה מאיתי ולכן לדרככן, וכן תרגם
המתרגם תובנא ברתי מבתריי אזילנא לעמכון,
וכל עין טובה תראה ההבדל רב ועצום שבין
הפסוק הזה לפסוק של מעלה כי למעלה אמר
לכנה שבנה ופה אמר שבנה לכן, כי למעלה
כיונה שתלכנה עמה ותשובנה אחרי כן [בשביל
לדבר עמן בדרך ולמושכן לאמונת ישראל] ופה
כיונה שלא תלכנה עמה כלל רק שבנה תיכף
מאחרי ולכנה לבתיכן'.

עא. סבית מלמהוי מבעלא לגבר נבעלת לאיש,
לשון ביאה. אבל רש"י כתב 'מהיות לאיש –
שאנשא לו ואלד בנים', וכתב ע"ז הב"ח בבאר
מים דאינו כמשמעו כי זקנתי מלהיות נבעלת,
דאשה קרקע עולם היא, ושרה אמנו שצחקה
בקרבה לפי שצמקו דדיה ובני מעיה אפילו
הכי אמרה ואדוני זקן טורן ולא פולט כדאיתא
בב"ר פמ"ז אלמא דהיתה נבעלת מאברהם,
ויש לתמוה אמה שנמצא בתרגום "ארי סבית
מלמהוי מבעלא לגבר", ואולי שרצונו לומר
שהיא זקנה מלהיות נבעלת לאיש ותוליד בנים
וכמו שפרש"י, עכ"ל הב"ח.

וראה לשון הרמב"ם (פכ"ב מאיסורי ביאה)
שכתב 'אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין
זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה',
הרי שגם הזקנה בכלל חשש ביאה. אך מאידך

אחרי הקוצרים

של נישואין, ועוד דאי קאי על החופה הול"ל הייתי 'היום' לאיש, שהרי אין דרך ארץ לעשות הנישואין דוקא בלילה]. וע"כ דכוונתה לביאה בלשון נקיה כמו 'ולא שמע אליה להיות עמה'. עוד אפשר דלמד כן מלשון הכתוב למעלה 'כי זקנתי מהיות לאיש' דהתם בהכרח נופל על הביאה, שהרי מה ימנע ממנה להנשא לאיש, וכמוש"נ שם בהערה עא.

ולפי"ז מוכח שדרך ארץ היא לבוא על האלמנה כבר בליל הנישואין, שהרי אמרה 'הלילה' (ראה לקמיה הערה עה), וכבר כתבו המקובלים להזהיר מדבר זה שלא לבוא על האלמנה בלילה הא' (עי' שו"ת טוטו"ד תליתאי סו"ס רס"ג ושו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קמ"א). שוב התבוננתי שכלל לא מוכרח שכוונתה אילו נשאתי הלילה לאיש ונבעלתי לו, אלא אילו הייתי נבעלת הלילה לאיש [שהייתי נשואה אליו כבר]. וכן יש לדקדק מיניה וביה שהרי אסור לישא נשים במועד וא"כ איך אמרה אילו נשאתי הלילה [והם עמדו בערב הפסח או ביו"ט א'], וע"כ דכוונתה אילו נבעלתי הלילה לבעלי.

אכן לפמש"נ למעלה הערה עא אפשר לדחוק דכוונת המתרגם אם הייתי נשאת לאיש בלילה הזה, ומבעלא לגבר היינו כמו תרגום בעולת בעל שהוא לשון אישות לא לשון בעילה. והטעם שנקטה "הלילה" ולא "היום" הוא משום שהיה אז לפנות ערב, ולכן זירזה אותן לשוב לביתן קודם שיחשיכו הדרכים, ולכן נקטה "הלילה" ולא "היום".

עה. בליליא לפום ריהטא נראה דלא תרגם את ה"א הידיעה של תיבת 'הלילה', וכאילו כתוב 'הייתי בלילה לאיש' (בשווא ולא בפתח הידיעה), ולפי"ז אין כוונתה דוקא בלילה הזה הסמוך אלא 'אילו הייתי נבעלת בלילה (מן הלילות) לאיש', ולפי"ז מה מאד מדוקדק לשון

אנשא לאיש מ"מ לא יועיל לכם מאומה [וכעי"ז בפירוש ר"א כ"צ כאן: גם אם יבטיחוני מן השמים שאוליד], אבל המתרגם פירש שאמרה גם אילו הנני כעת נערה לא היה מועיל לכם כלום, ודבר זה לא הבנתי מה טעם הוסיפה להם דברים אלו, הלא באמת זקנה היא ולא ריבא.

ושמא כוונתה אף אם אהיה כעת נערה, כל' שיעשה לי נס מן השמים כדרך שנעשה עם שרה ששבה לנעוריה, ועי"ז היתה לה עדנה - שכיבה עם אישה, כמוש"כ האברבנאל הנ"ל הערה עא. ולפי"ז מדוקדק הלשון 'אילו אנא ריבא' ולא 'אילו הויתי ריבא' וכדו', דכוונתה אילו אני עצמי נעשיתי נערה, ועי'.

שו"ר בפירוש ר"י קרא שכתב 'אפילו אם הייתי בימי נעורי שהייתי יכולה לומר יש לי תקוה להוליד בנים', וזה כעין פירוש התרגום. [אלא דלדעתו 'כי אמרתי' היינו אילו הייתי נערה האומרת שיש תקוה, ולפירוש המתרגם 'כי אמרתי' עכשיו שאילו אני נערה יש לי תקוה, ועי'].

עג. ברם כתב בפירוש המלות שברם משמש הוא לשון 'אבל' או לשון 'הלא'. ולא הבנתי, דב' הוראות אלו אין להם מובן בפסוק זה. ועל כרחק שברם משמש גם ללשון 'גם', וכיו"ב מצינו טובא בתרגום ירושלמי עה"ת (עי' אהבת יונתן ויקרא כו, מא).

עד. הויתי מבעלא בליליא לגבר לכאו' פירש 'הייתי הלילה לאיש' בביאה, וכן איתא ברות רבה 'למדך תורה דרך ארץ שאין תשמיש ביום אלא בלילה'. ואפשר דהוכיח המתרגם כן מתיבת 'הלילה', דאילו מיירי בנישואין עצמם לא שייך למימר 'הייתי הלילה לאיש' כי הנישואין נמשכים לכל חייהם, והוה ליה למימר הייתי 'מהלילה' לאיש. [ולא משמע ליה דהכוונה נכנסתי לחופה הלילה וכדו', דלשון 'הייתי לאיש' מורה על הויה נמשכת

יִהְיֶה | תִּשְׁבְּרָנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדְּלוּ הָלֶהָ
תַּעֲגֶנָה לְבִלְתִּי הָיוֹת לְאִישׁ אֶל בְּנֹתֵי כִי-
מֶרְלִי מְאֹד מִכֶּם כִּי-יֵצְאָה בִּי יְדִי-הָהוּהָ:

יג דלמא להוין אתון מתינון
עד די ירבון כאתתא דנטרא
ליבם קלילע למסבה לאנתו
הבדילהוין אתון יתבן עגימפא
בדיל דלא למיהוי מתנסבן
לגבר בבועו ברתפב לא תמררן
נפשיבג ארום מריר לי יתיר מנכונפד ארום נפקת
בי מתא מן קדם ייפה :

רש"י

(יג) הלהן תשברנה. צמניה שמא להם תצפנה עד אשר יגדלו לשון (תהלים קמו) שצרו על ה' אלהיו : תעגנה. לשון אסור כלל כמו עג עוגה ועמד צמוכה ויש פותרין לשון עיגון

אחרי הקוצרים

לשון 'בלילה' (בשווא, סתם לילה) וגם לתרגום לשון 'בלילה' (בפתח הידיעה).

עו. דלמא להון בפירוש המלות כתב דיש גורסים 'דלמא להין אתון מתינן' והכוונה דלמא אתון מצפות שיאמרו לכן הבנים 'הין', [וכך נדרש לשוה"כ 'הלהן' כאילו מנוקד הלהין]. ויש אומרים 'דלמא להון' כפשוטו, וכ"ה הגירסא לפנינו.

עז. אתון מתינן כתב בגאולת הגר דהוא לשון 'מתון' כלו' שמא אתון מתונות להמתין עליהן.

עח. כאתתא דנטרא ליבם קליל כאשה שממתינה ליבם קטן. [קליל הוא לשון מעט, כמו מעט שנות שתי קליל שנתא, וכן הקטן הוא מעט בשנים (פירוש המלות)]. ומשמע דזהו בכלל התמיהה שהרי אין הם יבמיכם, ולמה תמתינו עליהם. והטעם שאין הם יבמים הוא כפרש"י דהוי אשת אח שלא היה בעולמו, או משום דהוי אשת אח מן האם כמוש"כ באבן עזרא. וכ"כ באגרת שמואל לפרש מה דאמרו חז"ל 'וכי יש אדם מייבם אשת אחיו שלא היה בעולמו' דזהו עצמו מכלל התמיהה של נעמי, עיי"ש, וא"כ י"ל דזהו כוונת התרגום וכמוש"נ.

עט. למסבה לאנתו וי"ג למסבה לגבר, והוא

המדרש הנזכר 'למדך תורה דרך ארץ שאין תשמיש אלא ביום', כי עיקר כוונתה למימר שהיתה נבעלת בלילה כדרך ארץ. [ולפי"ז שוב אין מקום למה שהערתי לעיל הערה עד דהלא אסור לישא נשים במועד וגם אין האלמנה נבעלת בליל נישואיה, דלפי התרגום אין כונתה ללילה הסמוך בדוקא, אלא כוונתה אילו הייתי נבעלת באחד מן הלילות לאיש].

אך באמת כל זה אינו, דודאי מש"כ התרגום 'בליליא' היינו בלילה הזה הסמוך הידוע וכלשוה"כ, ואין לדקדק ממה שלא תרגם 'בליליא דין' כמו שמתרגם (לקמן ד, ט) גבי 'היום' – יומא דין, דזה היינו משום דכן דרך הארמית לשנות בזה בין 'היום' המתורגם 'ביומא דין' לבין 'הלילה' המתורגם 'בליליא', וכן מצינו בתרגום אונקלוס ראה בראשית ד, יד ושם יט, ה.

והביאור בזה משום דלשון 'הלילה' אינו מורה [דוקא] על הלילה שהמדבר עומד בו [שהרי בזמן הליכת רות וכלותיה עדיין יום היה] אלא על הלילה הסמוך שיבוא, ולכן לא שייך לתרגם בו 'הדין', משא"כ לשון 'היום' שהוא נופל לעולם על היום שעומד בו המדבר ולכן מתרגם בו 'הדין', ועי'. [ובאמת צ"ע איך יתכן שאותה תיבה 'בליליא' משמשת גם לתרגום

אחרי הקוצרים

ט"ס, שהרי אין האשה נושאת את האיש אלא להיפך, וראה לעיל הערה נח.

פ. **הבדילהון אתון יתבן עגימן** כתב האגרת שמואל 'ולפי הפשט מה שאמרה שני פעמים הלהן נוכל לומר כי הלהן הראשון פירושו הוא כי להן בעצמן אתן ממתנות כדי ליקח אותם והלהן השני פירושו הבשכילן תעגנה, ומדברי המתרגם נראה כן דבמלת הלהן הראשונה תרגם דילמא להון אתון מתינן ובהלהן השני תרגם הבדילהון אתון יתבן עגימן, נראה שכיון לתרץ כפל שתי הפעמים הלהן'.

פא. **עגימן** כתב פירוש התיבות דהוא מלשון עגמת נפש כל' אתם יושבים באבלות עד אשר יגדלו. ויש מפרשים דהיינו כמו 'עגינן' והמ"ם חלף הנו"ן, הלהן תשבו עגונות, והיינו אסורות כפרש"י, עכ"ד. [וחכ"א ציין שהוא לשון ירושלמי לקרות למצפות להנשא 'עגומות' דלא כהמצפות לבעליהן שנקראות 'עגונות', ואילו צדק בדבריו היה ראוי למתרגם להשאיר תיבת 'הלהן' כמשמעה ולא לפרשה 'הבדילהון', כדלעיל הערה פ, וע"כ שהוא לשון אבלות או איסור שהוא 'בעבור' אותם בנים, ועי']. וכ"כ בגאולת הגר דדעת המתרגם שעגן הוא כמו עגם ושניהם לשון דאבה וצער.

ובשדה ירושלים כתב די"א לגרוס עגינן, וכתב דלפי"ז שורשו עגן, ועל המתרגם הזה כיון רש"י ויש פותרין לשון עיגון ולא יתכן וכו', עכ"ד. [ולהנ"ל נמצא דאף אם נגרוס 'עגימן' אפשר לפרש כן כיון שהמ"ם חלף הנו"ן]. ובאמת לא רחוקים דבריו, שהרי התרגום הזה היה לפני רש"י כמבואר בדבריו לחגיגה כב, ב ראה לקמן הערה קצח.

פב. **בבעו בנתי לא תמררון נפשי** פירש את לשוה"כ 'אל בנותי' במשמעות כפולה, גם כלשון בקשה כמו 'הואילו בנותי', וגם לשון שלילה כמו 'אל תעבור מעל עבדך', וכיו"ב

מצינו באונקלוס שתרגם לשוה"כ (בראשית יט, ז) 'אל נא אחי תרעו' בבעו כען לא תבאשון, הרי שתיבת 'אל' משמשת גם למשמעות 'בבעו' וגם למשמעות 'לא'. ועיי"ש בפירוש מעט צרי. ובתרגומי דסבי כתב דלכך לא נזכר זה בפסוק להדיא, להורות שאמרה דבר שאין רצונה לומר בפה ולהזכיר הצער, ועי' כע"ז לעיל הערה סה.

פג. **לא תמררון נפשי** לא תרגם לא תיזלון עמי, [כמוש"כ אב"ע 'אל בנותי כל' אל תלכנה עמי'], משום דא"כ לא יובן המשך לשונה 'כי מר לי מאד מכם' [והיינו "יתיר מנכון" כתרגומן], דאדרבה א"כ יש להם ללכת עמה ולסעדה במרירותה, וע"כ דכוונתה אל תמררו נפשי כי כבר מר לי מאד וראוי לחוס עלי.

גם יתכן שכוונתו לפרש 'אל בנותי' גם באופן שלישי שהוא כמו 'אללי בנותי' כי אתם ממרות לנפשי אם תשארו עמי. וכדאיתא ברו"ר כאן.

פד. **ארום מריר לי יתיר מנכון כל' ולכך עליכן לרחם עלי ולא למרר נפשי**. והיינו דפירש 'מכם' במ"ם היתרון ולא במ"ם הסיבה [כדברי רות רבה 'מכם – בשבילכם'], וכ"כ בפירוש ר"י קרא 'מר לי מאד יותר מכם, אתם אפשר לכם להנשא לאנשים אבל אישי ובני שמתו אי אפשר שישובו עוד וגם אני זקנתי מהיות מאיש, וכן מפרש והולך כי יצאה בי יד ה' פתרונו יצאה בי ולא בכס'. וכ"כ בפירוש ראכ"צ 'מרירותי גדולה משלכם כי אני זקינה ואין אדם חפץ בי אבל אתם בחורות'.

פה. **מחא מן קדם ה'** הוא כתרגום לשון הכתוב 'הנה יד ה' הויה במקנך דבר כבד מאד' שת"א הא מחא מן קדם ה'.

פו. **זמנא אחרנא** פעם נוספת, [זמנא הוא תרגום של 'פעם', כמו 'אך הפעם הזאת' זמנא הדא, וכן 'שלוש רגלים' תלת זמנין]. וממה שהוסיף

יִדְּ וַיִּנְטֵלָא קַלְיָהוֹן וּבְכִיָּאן עוֹד
זְמַנָּא אוּחְרָנָא^פ וַיִּנְשִׁיקַת עֲרָפָה
לְחֻמָּתָהּ וְרוּת אֶתְדַבְּקַת בָּהּ:
טו וַאֲמַרְתָּ הֲאֵת תִּבְתִּי יְבָמְתִּי לְוֹת
עֲמָהּ וּלְוֹת דְּחֻלָּתָהּ תּוֹבִי בְּתֵר
יְבָמְתִּי לְעֲמָהּ וּלְדַחְלִיתִי^פ:

יִדְּ וַתִּשְׁנֶה קוֹלָן וַתִּבְכֶּינָה עוֹד וַתִּשָּׂק
עֲרָפָה לְחֻמָּתָהּ וְרוּת דִּבְקָה בָּהּ:
טו וַתֹּאמֶר הִנֵּה שָׁבָה יְבָמְתִּי אֶל-עֲמָהּ
וְאֶל-אֱלֹהֶיהָ שׁוֹבִי אַחֲרַי יְבָמְתִּי:

רש"י

(טו) הנה שבה יבמתך. זה טעמו למעלה וצנקה היא שזה טעמו למטה צני"ת
תחת השי"ן לפי שהוא לשון עזר (אסתר ז) לפי שהוא לשון הויה וכן כל כיוצא בזה:

אחרי הקוצרים

- ליראתך, שהוא לשון פחד ומורא (כמוש"כ
בפירוש המלות), דהיינו לאליל שאת פוחדת
ממנו. ויש להוסיף בזה, דאע"פ שכתב הרמב"ם
פ"י ממלכים ה"ג שאסור לגוי לחדש דת, היינו
בקיום מצוות מעשיות אבל לא באמונות הלב,
וכדמצינו בדברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ פרק
חלק שכתב שעיקרי האמונה הם הקובעים האם
אדם נכנס לכלל ישראל, הרי דעיקרי האמונה
מישך שייכי לדיני ישראל, וכמו שהאריך בזה
בשו"ת בני בנים ח"ג סי' מ"ב.

ואחי הרה"ג אלימלך שליט"א הוסיף בזה
עפמש"כ הרמב"ן (ויקרא יח, כה) דקושטא הוא
שהגויים מונהגים ע"י כוחות ומזלות שנתן
הקב"ה עליהם כמוש"כ אשר חלק ה' אלקיך,
ורק אנחנו זכינו שה' לבדו הוא אלקינו. וא"כ
אין להם שום איסור לירא מן הכוח הזה המושל
עליהם, [אלא דאסור להם לעובדו כי אם לקב"ה
שהוא אלקי האלהים וכמוש"נ], וזהו שאמרה
תובי לעמך ולדחלתך, וראה לקמן הערה קב.

פח. לא תקניטי בי לא תכעסי אותי, פירש
'תפגעי בי' מלשון פגיעה והיזק כמו 'ויפגע
בו וימות', וכיו"ב פירש הרוקח שכוונתה 'אל
תהרגי לי בזה שאת אומרת ככה'. וכ"כ הב"ח
במשיב נפש שהתרגום פירש תפגעי מלשון 'גש
פגע בו' שהוא לשון פגיעה בחרב ועל דרך זו
יאמר על פגיעה בדברים קשים ומרים באדם,
דיש בוטה כמדקרות חרב'. וכל זה דלא כרס"ג
רש"י ואב"ע שפירשו לשון הפצרה ופיוס.

כן משמע שאין כוונת הכתוב 'ותבכינה עוד'
שהמשיכו בבכייתן עוד, אלא שבכו בכי אחר
נוסף, וזה כדברי רבותינו ברות רבה שהיה זה
בכי של פרישות, לא כבכייתן הקודמת שהיתה
של דביקות [כמו שאמרו כי אתך נשוב לעמך].
ובצבי ממלכות ציין לדברי רש"י סוטה מב, ב
ד"ה ותבכינה עוד – פעם שניה, ע"ש.

פז. לעמך ולדחלתך צע"ג איך אמרה לה שובי
לאלוהיך, הלא בני נח אסורים בעבודה זרה,
ואיך הסיתה אותה לזה. ולולי דברי התרגום
יש לדחוק ולפרש 'שובי אחרי יבמתך' לכי
אחריה למקומכם, ולא קאי על תיבות 'אל עמה
ואל אלוהיה', אבל התרגום כתב להדיא תובי
לעמך ולדחלתך, וזה צ"ע].

ובספר העקידה הוכיח מכאן שלא נתגיירו
דאל"ה איך הסיתה אותן לשוב לגיותן
ולאלוהיהן הלא זהו דין מסית ומדיח. ולא
הבנתי הלא גם אילו לא נתגיירו אסורים הם
בע"ז ואיך הסיתה אותן לזה. [והרי ישראל
מוזהר על הכשלת העכו"ם כמבואר בריש ע"ז,
אכן עיין שו"ת פני יהושע יו"ד סי' ג' דאיסור
לפני עיור דעכו"ם הוא מדרבנן, והביאו יד
אפרים ריש סי' קנ"א].

וואמו"ר שליט"א אמר דשמא אין העכו"ם
מצווה להאמין בשורשי אמונתנו אלא מוזהר
שלא לעבוד עבודה זרה, וא"כ אכתי שרי לירא
ולפחדו מאליליו, ושפיר אמרה לה 'לדחלתך'

וַתֹּאמֶר רות אֶל-תּוֹפְנִיעִי בִּי לְעֹזְבֶךָ לָשׁוּב
מֵאַחֲרֶיךָ כִּי אֶל-אִשְׁרָת תִּלְכִּי אֵלַי וּבְאִשְׁרָת
תִּלְכִּי אֵלַי עִמָּךְ עָמִי וְאֶל-הֵיחָד אֱלֹהֵי:

טז וַתֹּאמֶר רות לֹא תִקְנִיטִי בִּיפֹחַ
לְמִשְׁבֶּקֶיךָ לְמִתֵּב מִבְּתָרֶיךָ פֶּטְ אֲרוֹם
תֹּאכֵבָא אָנָּה לְאַתְגִּירָא אֲמַרְת
נְעִמָא אֶתְפַּקְדְנָא לְמִטְר שְׂבִיָּא
וְיִמִּי טְבָאִיב בְּדִיל דְּלֹא לְהִלְכָאִי בְּר
מִתְרִין אֶלְפִין אֲמִינָאִי אֲמַרְת רות לְכָל

מִן דִּי אַתְּ אֲזַלְאִי אֲמַרְת נְעִמָי אֶתְפַּקְדְנָא דְּלֹא לְמִתֵּב כְּחָדָא עִם (גִּבְרִיא) עֲמִמָּאִי אֲמַרְת רות בְּכָל אֲתֵר דִּי
תְּבִיתִי אֲבִיתִי אֲמַרְת נְעִמָי אֶתְפַּקְדְנָא לְמִטְר שִׁית מָאָה וְתִלָּת עֶסְר פְּקוּדֵי־אֲצִט אֲמַרְת רות מִה דְּנִטְרִין עֲמִי אֶהָא נְטָרָא
אָנָּה כְּאֵלֹי הָווּ עֲמִי מִקְדַּמַּת דְּנָאִי אֲמַרְת נְעִמָי אֶתְפַּקְדְנָא דְּלֹא לְמִפְלַח פּוֹלְחָנָא נּוֹכְרָאִי אֲמַרְת רות אֶלְהֵיךָ הוּא אֱלֹהֵי:

רש"י

(טז) אל תפגע בי. אל תפרי צי : כי אל אשר
תלכי אלך. מכאן אמרו רבותינו ז"ל גר שזנא
להתגיר מודיעים לו מקצת עונשים שאם זנא לחזור בו
יחזור שמתוך דברים של רות אחת למד שאמרה לה
נעמי אסור לנו לזאת חוץ לתחום שזנא ח"ל כאשר
תלכי אלך, אסור לנו להתייחד מקצה עם זכר שאינה

אחרי הקוצרים

אותה במה שהסיתה אותה לשוב לאלוהיה
יתפרש כפשוטו 'לא תקניטי בי למשבקך למתב
בתריך' שזה עצמו ההקנטה, וכמוש"נ.

והחת"ס כתב דכוונת התרגום אל תקניטי בי,
שהאדם הישראלי צריך להיות בו מידה שאינו
מתבייש בפני המלעיגים עליו ויהיה עז כנמר
וכמו שאמרו חז"ל בביצה כה, ב מפני שישראל
עזים שבאומות ניתן להם תורה. ומדבריו נראה
דגם הוא פירש כוונת התרגום 'לא תקניטי בי'
בשביל להדיחני לעזבך לשוב מאחריך, משום
שלא אתבייש מדברך המלעיגים לי ולא תועיל
הקנטתך. וכמוש"כ הב"ח והאגרת שמואל.

צ. ארום תאיבא אנא לאתגירא אפשר דרמז
בהוספה זו למש"כ ברות רבה כאן שאמרה לה
'מכל מקום דעתי להתגיר אלא מוטב על ידך
ולא על ידי אחרת'. ובתרגומי דסבי כתב שהוא
פירוש 'לשוב מאחריך' כלו' שאיני רוצה להיות
בחינת אחוריים (שממנה מושפעים אוה"ע) כי
אני רוצה להיות בבחינת פנים כישראל, ע"כ
אני רוצה להתגיר.

ולא פירש התרגום היכן הקניטה אותה נעמי,
ואפשר דהיינו במה שאמרה לה לשוב לאלוהיה.
והב"ח שם פירש דהיינו במה שחשדה אותה
שכל כוונתה בהליכתה עמה בשביל להנשא
לבניה שיהיו לה עוד.

אבל בפירוש המלות כתב לפרש 'אל תקניטי'
— אל תהי עלי כדוחק, כלו' אל תשתדלי עמי
בדברים רבים, וכמו עצמו מצמיתי דמתרגם
תקפו מקניטי. [ולא הבנתי הוכחתו מהאי קרא
דהוא לשון דוחק, אדרבה יותר משמע מיניה
דהוא לשון פגיעה והיזק, שו"ר באמת בערוך
השלם ערך קנט שמביא האי קרא כדוגמא
למשמעות הקנטה/הכעסה]. ועכ"פ לדבריו
יתפרש דכוונת התרגום כדעת רוב הראשונים
דהוא לשון הפצרה.

פט. למשבקך למתב בתריך פי' הב"ח במשיב
נפש שם דכוונתה אל תקניטי אותי בשביל
לגרום לי 'לעזבך לשוב מאחריך' מחמת הקנטה
זו, דאפילו אם תקניטי אותי כך אלף פעמים
מ"מ אל אשר תלכי אלך. עכ"ד. וכע"ז כתב
באגרת שמואל. ולפי מש"נ לעיל דהקניטה

אחרי הקוצרים

באופ"א, דלכך הזהירה אותה מאיסור תחומין ויחוד, בשביל להזהיר אותה שיש להם להזדרז מאד בהליכתם דאם לא יגיעו לבית לחם קודם יו"ט יעברו ממה נפשך על אחד משניהם, דאם ימשיכו בהליכתם יעברו על איסור תחומין, ואם ישארו במקומם ללון לבדם בדרך נכריה יש לחשוש משום יחוד. [וכע"ז איתא בחת"ס כאן שערפה עברה ממ"נ על אחד משתי מצוות אלו יעו"ש]. וראה לקמן הערה קח.

וגם לדרך זו מדוקדק היטב מה דהוסיף התרגום 'יומי טבא' משום דבאה להזהיר אותה מאיסור תחומין ביו"ט א' דפסח שממשמש ובא. [ויש לעיין אילו לא היו מספיקות להגיע קודם חשיכה, אם היה עליהן להמשיך בדרך (ולא לשבות במקומן כדין) בשביל שלא להכשל ביחוד].

ולקמן הערה קטו הבאתי דברי שו"ת בית שערים שלדעת המתרגם חל פסח אז בערב שבת יעו"ש, וא"כ לפי"ז מדוקדק שהזהירה אותה גם מתחומין דיו"ט וגם מתחומין דשבת, כי אם ישתהו בדרך עלולות להכשל בשניהן.

צד. **בר מתרין אלפין** מהרי"צ חיות ביבמות שם ובספרו אמרי בינה סימן ד' הקשה דאלפיים אמה אינן אלא מדרבנן, ובשלמא בבבלי שם לא נזכר אלא 'תחום שבת' וי"ל דהיינו י"ב מיל דהוו דאורייתא לדעת הרי"ף ודעימיה [וכ"כ בערוך לנר שם להוכיח מכאן כדעת הרי"ף ד"ב מילין דאורייתא], אבל התרגום הלא כתב להדיא 'תרין אלפין'.

והנה, באמת דעת רבי עקיבא דאלפיים אמה דאורייתא, כדאיתא בסוטה כז, ב' בו ביום דרש ר"ע ומדותם מחוץ לעיר אלפים באמה כו' הא כיצד אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום שבת, ושם ל,ב איתא דר"ע ס"ל דתחומין דאורייתא, וא"כ יש לומר שהמתרגם ס"ל בזה כרבי עקיבא. [ומהרי"צ חיות שהקשה הוא

צא. **אמרת נעמי וכו'** עיקר המשא ומתן בין נעמי לרות נמצא גם בדברי חז"ל ביבמות מז,ב וברות רבה וזוטא כאן בשינויים המצוינים בהערות הסמוכות.

צב. **למינטר שביא יומי טבא בדיל דלא להלכא וכו'** כע"ז בגמ' שם 'אמרה לה אסיר לך תחום שבת - באשר תלכי אלך'. וכ"ה ברות זוטא 'אמרה לה בתי אסור לצאת חוץ מאלפיים אמה בשבת'. אבל התרגום הוסיף איסור תחומין בימים טובים, וראה בספר עולת שבת (פלנצברגן, ח"א ע' קנט) שכתב להוכיח מדברי התרגום כאן שתחומין ביו"ט נמי דאורייתא. וראה בסמוך הערה צד.

צג. **בדיל דלא להלכא** י"ל דלהכי אמרה לה דוקא מצוה זו של תחומין בשבת, משום דכבר אמרו חז"ל שהלכו ביו"ט א' דפסח ועברו בזה על איסור תחומין, ולכן הודיעה אותה נעמי על איסור תחומין בפרטות, שלא תסבור שאיסור זה אינה מקבלת על עצמה. ואם נכונים הדברים מדוקדק היטב מה שהוסיף התרגום 'יומי טבא' [שלא נזכר בגמ', כדלעיל הערה צב] שהרי אותו היום יו"ט היה ולא שבת.

ולפי דרך זו יתבאר ג"כ למה הזהירה אותה בפרטות מאיסור יחוד עם עממיא, משום דהרי בעלה של רות עבר על איסור זה ונתייחד עם הנכרית, ושמא תסבור שאף היא לא תחמיר יותר ממנו, ולכך הזהירה אותה בפרטות על התחומין והיחוד שעל אף שראתה איך עוברים בעלה וחמותה על דינים אלו, עליה לקבלם על עצמה מכאן ואילך.

אכן התרגום לקמן נקט שבאו בית לחם בערב הפסח, ראה הערה קטו, ואם נבוא ליישב הכל בשיטה אחת [ולא ננקוט שתרגום זה ליקוט של מתרגמים ומדרשים שונים שאינם מוכרחים לילך עפ"י אותה שיטה בכל מקום] לא נוכל לפרש שעברו על איסור תחומין. ויש לומר

אחרי הקוצרים

ונראה עפ"מ"ש"כ החת"ס דהטעם שעברה על איסור תחומין ביו"ט משום דהותר איסור דרבנן זה לצורך מצות ישוב א"י, ולפי"ז י"ל דזהו שהזהירה אותה דדוקא לבוא לארץ ישראל שרי משום מצוה אבל ללכת לשאר מקומות רשות אסור לצאת חוץ לתחום, וע"ז ענתה רות 'אל אשר תלכי אלך' היינו לאן שאת הולכת יותר מאלפיים אמה אלך אף אני ולא לשאר מקומות.

ולפי"ז מדוקדק היטב שנקט התרגום לשון הווה 'לכל מה דאת אזילת' לאן שאת הולכת אליו כעת – כל' לארץ ישראל שהוא מקום מצוה – אלך חוץ לתחום אבל לא למקום אחר, ודו"ק.

צו. **אתפקדנא דלא למבת וכו'** מלשון 'אתפקדנא' משמע שכללה נעמי עצמה עמה, ואף היא מצווה על היחוד. וראה מש"נ בזה לקמן הערה צח.

צו. **דלא למבת כחדא עם עממיא** שלא ללון יחד עם הגויים, וכע"ז בבבלי שם 'אסיר לן יחוד – באשר תליני אלין', אכן ברש"י שם פי' דלא מיירי באיסור יחוד עם נכרי אלא באיסור יחוד עם אשת איש. וכבר הקשה מהריצ"ח שם דבשלמא לרש"י הוי איסור תורה אבל לדעת התרגום דמיירי ביחוד עם עממיא הלא זהו אינו איסור תורה כי אם גזירת בית דינו של דוד כדאיתא בע"ז לו, ב. (לכאו' צ"ל כ"ד של שמאי והלל שהם גזרו על הנכרית יעו"ש בגמ'). והנה בשלמא לעיל גבי תחומין היה אפשר לומר דבזמן נעמי ורות כבר נגזר איסור תחומין, אבל איסור יחוד עם נכרי הלא לא נגזר עד ימי דוד או הלל ושמאי. [נראה לקמן הערה ק מש"נ דמאז ומעולם לא היה ראוי לבת ישראל להתייחד עם הגוי, אלא שלא גזרו בזה איסור מפורש, יעו"ש].

ואפשר דלשון 'דלא למבת' אינו מורה על יחוד

לשיטתו שאיחר זמן כתיבת התרגום הזה, ולכן הקשה איך כתב דלא כהלכתא, אך באמת לאחר שכבר נזכר לשון זה ברות זוטא אין תימה אם העתיק המתרגם דרשה זו כלשונה]. וע"ע ילקוט הגרשוני או"ח סי' שצ"ז דהמתרגם ס"ל כרבי יוחנן דס"ל תחומין דאורייתא יעו"ש.

והנה, לעיל הערה צב כתבנו דמדברי התרגום מוכח דתחומין ביו"ט נמי דאורייתא, והנה החת"ס בשו"ת או"ח סי' קנ"ט כתב דכל הנידון אי תחומין ביו"ט דאורייתא לא שייך אלא למאן דיליף איסור תחומין מקרא דאל יצא איש ממקום ביום השבת, ובזה יש לדון מהיכי תיתי לרבות גם ימים טובים, עיי"ש, אבל לרבי עקיבא דס"ל אלפיים אמה דאורייתא מקרא דומדותם מחוץ לעיר אלפיים אמה דכתיב גבי לוי, בודאי גם יו"ט בכלל, דהתם לא שבת ולא יו"ט כתיבא, עכ"ד החת"ס.

וא"כ לפמ"ש"נ כאן דדעת המתרגם כרבי עקיבא דאלפיים אמה דאורייתא מקרא דומדותם מחוץ לעיר, א"כ לשיטתו שפיר כתב לעיל דאף ביו"ט תחומין דאורייתא, ודו"ק.

צה. **לכל מא דאת אזלא איזיל** לאן שאת הולכת אלך, הנה בכל שאר דבריה תרגם לשון עתיד כלשוה"כ, כגון באשר תליני – 'בכל אתר דתביתי' וכדו', וא"כ היה לו גם כאן לתרגם כלשון הכתוב 'לכל מא דתיזילי' (לשון עתיד) איזיל' ולמה שינה לתרגם לשון הווה. ולמ"ד דהיה אז יו"ט אפשר דלכך אמרה לה לאן שאת הולכת – ביום זה – אלך אף אני.

עוד יש לפרש, בהקדם מה דיש לדקדק למה אמרה 'אל אשר תלכי' הלא אין הנידון 'לאן' היא הולכת כי אם 'היכן' היא הולכת, שאלפיים אמה מחוץ לעיר אסור לה ללכת שם, והיה לה לומר 'באשר תלכי אלך' כשם שאמרה 'באשר תליני אלין'.

אחרי הקוצרים

ישראל לא חלו נישואי רות עם מחלון דלא תפסי בה קידושין, מ"מ בדיניה שהיתה נכרית היתה נחשבת כנשואה, דלא גרע ישראל מעכו"ם, עיי"ש. ונתבאר לעיל הערה נז שנישואיה לא פקעו לאחר מיתת הבעל כיון שלא חפצה בביטול הנישואין עיי"ש, ושפיר אסור היא ביחוד כאשרת איש. [ואף דנתגיירה מ"מ לא שייך בזה סברת כתינוק שנולד דמי, דהנה המהרי"ט בקידושין כא, ב הקשה דאי יש איסור לישראל לבוא על אשת עכו"ם משום אשת חברו א"כ נשואה שנתגיירה תהא אסורה לכל אדם, שהרי איסור אשת חברו לא פקע. (והיינו דס"ל דזה אינו איסור קורבה ששייך ביה סברת תינוק שנולד, אלא ענין מציאותי של נישואין). ותירצו בזה דעצם מעשה הגירות הוא מעשה עזיבת הבעל הנכרי, שהרי קיבלה ע"ע תו"מ ובכלל זה לעוזבו, ושוב אינה אשת איש. אכן כ"ז בנישואיה לעכו"ם אבל הנשאת לישראל ל"ש סברא זו, וא"כ רות שנשאת למחלון לא פקעו נישואיה גם לאחר גירותה, ודו"ק]].

צח. **בכל אתר דתביתי אבית** לכאן מוכח מכאן שאף נעמי מצווה על היחוד, ואף שהיתה זקנה מהיות לאיש, ולכן יכולה רות ללון בכל מקום שנעמי מותרת ללון שם. וכן מדוקדק מתחילת דברי נעמי 'אתפקדנא דלא למבת עם עממיא' ראה לעיל הערה צו, וא"כ מכאן מקור גדול לדברי הרמב"ם (פכ"ב מאיסו"ב) שאיסור יחוד הוא בין זקנה בין ילדה, שהרי נעמי זקנה מהיות לאיש ואפ"ה אסורה ביחוד. [והגר"ק זצ"ל בקרית מלך סבר להוכיח מרות עצמה שהיתה בת עגלון וא"כ זקנה היתה ואפ"ה נאסרה ביחוד, ודחה ממש"כ התוס' ביבמות מח, ב דלאו דוקא בתו ממש אלא היתה נערה מזרעו של עגלון, עיי"ש. ויותר היה לו להוכיח מנעמי עצמה שבודאי זקנה היתה ומ"מ אמרה לה רות כאשר תליני אלין, וכמוש"נ].

אמנם בספר שדה ירושלים כתב לפרש באופ"א

בעלמא אלא על זנות, והוא לשון נקיה, ובזה הוזהרו כבר מבית דינו של שם, כדאיתא בע"ז שם. [אמנם אין מכאן ראיה מוכרחת דאפשר דנקט 'דלא למבת' כדי לסומכו ללשון הכתוב 'באשר תליני אלין'. והיינו שהיחוד מצוי במקום הלינה בלילה].

ומקושת מהרי"צ חיות הנ"ל מבואר דס"ל דיחוד ישראלית עם הנכרי אינו אסור אלא מכוח תקנת ב"ש וב"ה לאסור יחוד עם הנכרית. ולכאן היה מקום ליישב בפשיטות דאיסור יחוד עם הנכרי אינו שייך כלל לאיסור יחוד עם נכרית, והוא איסור בפנ"ע המבואר בע"ז כב, א 'לא תתייחד אשה עמהן מפני שחשודים על העריות' יעו"ש בסוגיא, ובפרט לפי שיטת התוס' שם דאין כאן חשש פיתוי [כי גנאי הוא לישראלית להבעל לנכרין] אלא חשש אונס, א"כ בודאי אינו שייך לשאר איסורי יחוד שהוא חשש פיתוי. וא"כ י"ל דאיסור זה נגזר כבר בימי רות ונעמי.

אבל בספרי תימן הגירסא בתרגום 'דלא למבת כחדא עם גובריא', ולפי"ז מיירי באיסור יחוד עם הזכרים, וכמוש"כ רש"י כאן 'אסור לנו להתייחד נקבה עם הזכר שאינו אשה', אלא דגם זה פלא הלא איסור יחוד עם הפנויה אינו אסור אלא מתקנת ב"ד של דוד. וע"כ צ"ל דכוונתה לאחר שתהא נשואה, וכמוש"כ רש"י ביבמות שם דמיירי באיסור יחוד באשת איש.

אלא דא"כ צ"ע הלא היא סברה שהיא אסורה בקהל משום מואבית (כדאיתא בתרגום לקמן ב,י) וגם נעמי עצמה זקנה מהיות לאיש, וא"כ לא שייך בהו אותו איסור יחוד באשת איש. וי"ל דעכ"פ אסורות ביחוד מדאורייתא בשעת נידתן, וכמוש"כ האחרונים דפנויה נידה אסורה ביחוד מדאורייתא ככל העריות. וראה לקמן הערה קכד.

עו"ל עפ"ימש"נ לעיל הערה מא דאף דבדיני

אחרי הקוצרים

עליהם ושאר עמים לא רצו בזאת, לכן אמרה "עמך עמי".

במצפה איתן יבמות שם הקשה הרי במ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות וא"כ אינה חייבת בכל התרי"ג. ותירץ דמ"מ אסור לה לבטל את האיש ממצוות הללו וגם חייבת למחות בו ולהוכיחו אם אפשר לה. ובספר צבי ממלכות העיר שהרי נשים אינן בכלל ערבות, ובוודאי במצוות שהן פטורות מהן. וכתב לו הגר"ש אלתר שליט"א דבוודאי נחשבת כמסייעת במצוותו כמו בפריה ורביה עכ"ד. והנה, ידועה דעת האבודרהם הטעם שאשה פטורה ממ"ע שהז"ג משום שעבודה לבעלה, ויש מפרשים עומק כוונתו שממילא מצוות בעלה מתייחסות גם אליה בעבור שהיא נוטלת ממנו עול טרחת הבית ומאפשרת לו לקיים מצוות שהז"ג, וכנראה לזה כוונת הגרש"א.

ובערוך לנר יבמות שם כתב: "מה שאמרה לה מפקדינן אתרי"ג מצות והשיבה לה "עמך עמי", לכאורה אכל אחד מזה [תחומין או ע"ז וכו'] היתה יכולה להשיב כן ["עמך עמי"] ומה משמעות יש בזה, יש לומר כיון דתרי"ג מצות אין אחד מישראל יכול לקיים כולן דיש לכהנים ויש לישראלים וכדומה רק **אכל ישראל מוטלים תרי"ג מצות בין הכל**, ועל זה שפיר השיבה "עמך עמי". עכ"ל. כלומר שבכך היא משתייכת לעם ישראל ממילא יש לה חלק עם כללות ישראל המקיימים יחדיו תרי"ג מצוות.

ומה מאד מדוקדק כדבריו בלשון התרגום שכתב: "אמרת רות מה דנטרין עמך – אהא נטרא אנא כאילו הוו עמי" ולמה הוסיף "מה דנטרין עמך", וכי אם לא ישמרו הם – לא תשמור גם היא. אלא הכוונה שאיננה יכולה לקיים כל התרי"ג בעצמה רק אם עם ישראל ישמרו כל התרי"ג שבזה יחשב שגם היא שומרת תרי"ג מצוות כי היא חלק מן האומה.

דבאשר תליני אלון היינו מכיון שמותר להתייחד עם כלה וחמותה לכך אמרה באשר תליני אלין דאז מותר לי להתייחד עם אחרים. ולפי דרכו לא שמענו איסור יחוד בזקנה. אך כל דבריו אינם מתקיימים לפמש"כ הפוסקים דלאחר מיתת הבעל ליכא היתר דכלה וחמותה. (אכן לדרכינו לעיל הערה צז שנישואיה למחלון לא פקעו אכתי חשיב כלה וחמותה).

אכן יש לפרש באופ"א לפי דרכו, דכוונתה באשר תליני אלין דשוב הוי יחוד עם ב' נשים המותר מדאורייתא [ויתכן דאז עדיין לא גזרו רבנן]. וא"כ שוב אין מכאן ראייה דהזקנה אסורה ביחוד, דאדרבה אילו אין הזקנה אסורה יותר יש להתיר היחוד כשנמצאת עמה.

והנה, לעיל כתב התרגום שהזקנה אינה ראויה להבעל לאיש, וראה לעיל הערה עא שהקשינו מהא דאסורה ביחוד, וצ"ל דסו"ס לא חילקה תורה בזה [ולא הוי כקטנה פחות מג' דלא שייך בה ביאה כלל אלא כקטנה יותר מג' שאינה מוסרת עצמה ואפ"ה חוששים בה משום יחוד]. וא"כ י"ל דבכה"ג שפיר מועיל שמירתה אף מדרבנן, דכיון שאין הזקנה ראויה להבעל שוב אין לחשוש שיחפו שתיהן זו על זו, והוי לה כשמירת קטנה שאינה מוסרת עצמה לביאה, והוא חידוש לדינא, וזהו שאמרה רות באשר תליני אלין, ודוק.

צט. **אתפקדנא למנטר שית מאה ותלת עסר פקודיא** כ"ה בבבלי שם. המהרש"א ביבמות שם הביא דברי השורש ישי שביאר היכן נרמז מנין תרי"ג ב"עמך עמי", לפי שהאות כ"ף פשוטה (כ"ף סופית) היא בגימטריא חמש מאות במנצפ"ך, וא"כ נמצא ש"עמך" הוא תר"י, ויחד עם ג' האותיות עולה תרי"ג. ועוד כתב המהרש"א לבאר עפ"י דברי הצדוקי לרבא (שבת פח,א) עמא פיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו לקבל כל כך הרבה מצוות

אחרי הקוצרים

כשר שראתה אצל נעמי, וקיבלה על עצמה להתנהג כמנהגיה הכשרים, אבל התרי"ג הוא מחובת כלל האומה וע"ז אמרה עמך עמי.

וראה בחת"ס שכתב בשם חתנו שבזכות שהקפידה רות על ב' מצוות אלו זכתה שיצא ממנה דוד שגזר על הפנויה ושלמה שתיקן עירובין לשבת. וכנראה כוונתו כמוש"ג שרות קיבלה על עצמה מצוות אלו בתורת מנהג ומעלה בעלמא וזכתה שצאצאיה יקבעו הדבר לדורות.

קא. כאילו הוּו עמי מקדמת דנא צ"ב למה צריכה להחשיב עצמה כאילו היו עמה מקדמת דנא, הלא סגי בכך שכהיום הזה נצטרפה אליהם ונתחייבה במצוות. ונראה דאתי למימר דאפילו המצוות שנעשו זכר ליציאת מצרים וכדו' דלכא' אינה שייכת בהם, כיון שהיא ואבותיה לא יצאו ממצרים, מ"מ תחשוב את עצמה כאילו זהו עמה מאז ומעולם ועליה להודות על יציאתו ממצרים וכדומה.

ולפי"ז מדוקדק מה שאמרה לה נעמי אפקדנא בשית מאה ותלת עשר פקודיא, דלכא' למה היתה צריכה למנות המספר. אבל לדברינו יתפרש שכוונתה ששלימות המצוות היא בתרי"ג כולם, וא"כ חייבת היא לקבל על עצמה גם המצוות שאינן שייכות בה, וע"ז אמרה רות שהיא מקבלת עליה לקיים כל המצוות כולם כאילו הוּו עמי מקדמת דנא, וכמוש"ג.

וכע"ז נמצא בתוס' אנשי שם (פ"א דביכורים מ"ד) שכתב 'כיון שנתחבר לישראל כל מה שקרה להם נחשב כאילו קרה אליו, וגם הגר חייב במצוות המורות על יציאת מצרים כפסח וכדומה'. [ואע"פ דשו"ט במתני' שם אם יכול לומר 'לאבותינו' במקרא ביכורים ובתפילה וכדו', היינו משום דצריך להקפיד שלא יוציא דבר שקר מפיו לפני ה', אבל במעשה חייב לנהוג ככל ישראל שיצאו ממצרים]. וזהו

והנה, מהר"ש פרימו בספרו אמרי שפר (פרשת תצוה) ובעל שמן רוקח בספרו סמא דחיי (דרוש ח) ביארו מה שביקש הגר מהלל "כל התורה על רגל אחת" היינו שהוא לבדו יקיים בעצמו את כל תרי"ג המצוות, והשיב לו הלל ב' דרכים לזה: א' ע"י ואהבת לרעך כמוך, שבזה נעשה חלק מכל ישראל שמקיימים יחדיו כל התרי"ג, והב' ע"י "אידך זיל גמור" שעוסק בלימוד מצוות הללו ונחשב כאילו קיימם בעצמו. והנה רות אינה שייכת במצוות תלמוד תורה וע"כ שפיר אמרה דע"י "עמך עמי" תקיים כל התרי"ג מצוות.

ק. שית מאה ותלת עשר פקודיא יש לעיין דכיון שהזכיר כל התרי"ג למה פירטה איסור יחוד ותחומין בפני עצמן, הלא כבר כללה הכל במנין תרי"ג. ועי' לעיל הערה צג מש"ג בזה.

ואשר נראה מוכח מכאן, דבאמת איסור יחוד ותחומין לא נכללו כלל במנין תרי"ג, כיון שאינם אלא מדרבנן, וכמו שהקשה מהרי"צ חיות, ולכן הוצרכה להזהיר עליהם בפנ"ע.

ועוד נראה, דאף אי נימא דבאותו זמן אכתי לא גזרו על היחוד, מ"מ בודאי היה זה המנהג הראוי של בנות ישראל הכשרות שלא להתייחד עם הנכרים השטופים בעריות, וכן גבי תחומין בודאי מנהג קדום היה שלא לצאת לדרך רחוקה בשבת, שהרי כתב רש"י במדבר ב,ב שלא הרחיקו את המשכן מן המחנה יותר מאלפיים אמה בשביל שיוכלו לילך שמה בשבת, וא"כ זהו שאמרה להם שאף על מנהגי ישראל מצווה היא להזהר בהם, וכמוש"כ הרמב"ם בהקדמתו דאף המנהגים בכלל לא תסור.

ואם נכונים הדברים ידוקדק היטב מה שאמרה גבי יחוד ותחומין 'באשר תלכי ובאשר תליני' ותלתה הדבר בנעמי, ואילו גבי תרי"ג המצוות אמרה 'עמך עמי', והיינו משום שהיחוד והתחומין אינו חובת כלל העם אלא הוא מנהג

**יְהוָה לִי וְכֹה יוֹסִיף כִּי הַפְּתִית יִפְרִיד בֵּינִי וּבֵינָהּ:
יְהוָה אֱמַרְתָּ אֲמוֹתַי וְשֵׁם אֶקְבֵּר כֹּה יַעֲשֶׂה**

י' אָמַרְתָּ נְעָמִי אֵת לָנָא
אַרְבַּע דִּינֵי מוֹתָא לְחֵיבֵיאָב
רְגִימַת אַבְנָא וְיִקְדִּית נִרְאָא
וְקִטִּילַת סִיפָא וְצִלִּיבַת קִיסָא

אָמַרְתָּ רות בְּכָל מָה דְתַמּוּתֵי אָמוֹת אָמַרְתָּ נְעָמִי אֵת לָנָא בֵּית קְבוּרָתָא^י אָמַרְתָּ רות וְתָמָן אֵהָא קְבִירָא
וְלֹא תוֹסִיפִי עוֹד לְמַלְלָא^י כְּדָנָן יַעֲבִיד יי' לִי וְכְדָנָן יוֹסִיף עָלַי אָרוֹם מוֹתָא יְהִי מִפְּרִישׁ בֵּינִי וּבֵינָהּ:

רש"י

(יז) כה יעשה ה' לי. כאשר אשי ולירד מנכסי: וכה יוסיף. התחיל להרע שינאה צי ידו להמית אס יפריד ציני וציניך כי אס המות:

אחרי הקוצרים

המצוות ואפילו תחומין ויחוד, מ"מ נצרכה לקבל על עצמה איסור עבודה זרה, והיינו משום דאיסור ע"ז אינו דוקא להאמין שהוא ברא העולם חלילה וכדו', אלא אפילו המאמין בה' ובתורת משה רק שמאמין בתועלת כוחות שמשפיעים על טובתו, כגון שסובר שע"י שידבק במחשבתו באיש שמזלו עולה מאד יעלה מזלו ג"כ עמו, וכל כה"ג, זהו ג"כ בכלל ע"ז גמורה וכמוש"כ הרמב"ן בשמות כג, ופשוט.

קג. אית לנא ארבע דיני מותא לחיביא כ"ה בבבלי שם. ופירוט סדר המיתות בתרגום הוא לפי חומרתם וכשיטת חכמים דסקילה חמורה משריפה והרג חמור מחנק.

קד. ויקידת נורא אע"ג דצורת השריפה הראויה היא בפתילה של אבר ולא בהקפת זמורות, מ"מ אין זה כי אם משום מצות ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, אבל אם עבר והקיפו בזמורות קיים בו מיתה שריפה. [וכמוש"כ רש"י בפסחים עה, א דמגז"ש מבני אהרן לא ילפינן דבעינן דוקא שריפת נשמה וגוף קיים אלא דגם זה בכלל שריפה, יעו"ש ברש"ש שהוכיח רש"י זה מב"ר פס"ה גבי יקים איש צרורות שקיים בעצמו ד' מיתות ב"ד ע"י שנפל לאש הבוערת יעו"ש]. וא"כ שפיר נקראת המיתה 'קידת נורא' אלא שאפשר לקיים שריפה זו בכמה דרכים וכמוש"נ.

שכתב המתרגם 'אהא נטרא אנא כאילו הוה עמי מקדמת דנא'.

קב. אתפקדנא דלא למפלח פולחנא נוכראה כ"ה בבבלי שם, והקשה המהרש"א שם הלא גם בני נח מצווים על עבודה זרה, [ותירץ שהזהירה אותה שלא לצאת מא"י לחו"ל שהוא כעובד ע"ז עיי"ש]. ולא הבנתי מה בכך שגם בני נח מצווים בזה, הלא ודאי גר שבא להתגייר צריך לקבל על עצמו ג"כ איסור זה של ע"ז, דאדרבה זהו עיקר הגירות שמצטרף לדת ישראל, והרי קודם לכך היו להן אלילים אחרים כלשוה"כ 'אל עמה ואל אלוהיה'.

אבל בגאולת הגר הקשה למה הוצרכה לחזור ולפרוט איסור ע"ז הלא כבר נכלל בתרי"ג מצוות שהזכירה לעיל, ותירץ דמ"מ כיון דהיא שקולה כנגד כל המצוות ויש כמה אזהרות וחייב אדם למסור נפשו עליה לכן חזר ופירטה. אי נמי למימר שעבודה זרה אפילו במחשבה אסורה. עכ"ד. והנה, פירוש השני עולה יפה לפמש"נ לעיל הערה פז דהא דאמרה לה שתשוב אל אלוהיה היינו לפי שאין העכו"ם מצווה שלא להאמין בכוח אלוהיו אלא שלא לעבדו, עיי"ש, וא"כ זהו שהוסיפה לה שהישראלי חייב גם באמונה שבלב שלא להאמין באלהים אחרים כלל ועיקר. ולפי"ז תתיישב גם קושיית המהרש"א הנ"ל דזה אינו בכלל מצוות בני נח וכמוש"נ.

וכן מבואר דלא חששו לומר שהיה המחבר

והנה, חזינן דגם לאחר שקיבלה על עצמה כל

אחרי הקוצרים

הב"ח, אלא דמיתה זו דומה לחנק כיון שאין בה רושם כלל [אלא הוא מת תלוי מרעב], ושפיר הזכירה נעמי מיתה זו בתורת חנק 'דהא בלא"ה לא הוי בכלל חנק ממש שנעשה עפ"י בית דין במשיכת סודר'. עכ"ד.

וראה בהגה' בית סופרים שם בשם לקוטי חבר בן חיים 'מורי הגאון חתם סופר היה מפקפק אם אין התרגום על רות צדוקי דלדין לא הוה חנק כי אם על ידי סודר'. והוא פלא, דלא מצינו בשום מקום דלדעת הצדוקים יהיה החנק ע"י צליבת קיסא. וביותר, דהחת"ס עצמו בכמה מקומות פלפל בדברי התרגום שלפנינו, ראה הערות מו; עח; ועוד, וגם בשו"ת שלו (אה"ע ח"א סי' ע"ד) הביא הוכחת הט"ז מן התרגום ולא פקפק כלום. וכע"ז כתב הגאון האדרי"ת בגליונותיו למגילות (נדפס בספר הזכרון לר"ש רפאל) לטעון כנגד שמועה זו. וראה מש"כ הגרי"ח סופר (מנוחת שלום ח"ג סי' מט) ודפח"ח.

ובאמת, החת"ס עצמו (דרשות ח"ב עמ' רחצב) הביא דברי התרגום הללו והקשה כקושיית הט"ז, וכתב ליישבה 'נלענ"ד דס"ל למתרגם שהרי לא אמרה נעמי אלא מה דחמירה דת ישראל מכל אומות העולם, והנה אין מלכות ואומה שאין דנים החוטאים והפושעים במיתה ואין זה חומר בישראל מבשאר אומות, אלא שאפשר דבשאר אומות תהא מיתתם בקלה שבמיתות דהיינו בחנק ובישראל מחמירין ושורפין וסוקלין והורגין, אבל חנק איננו חומר על כן הכניס המתרגם תליית עץ של מגדף, דאחר שכבר נסקל חוזר ותולהו וזה חומר, כנלענ"ד' עכ"ל החת"ס.

וכע"ז כתב ליישב בתרגומי דסבי, אלא שהוא לא כתב מצד מנהג שאר מלכויות אלא דס"ל למתרגם כמ"ד שבן נח נהרג בחנק, וא"כ אין צריך להודיע מיתת חנק לגר שבא להתגייר דזה

צדוקי אלא משום דנקט צליבת קיסא, כדלקמיה הערה קה, ואע"פ דלא מצינו לצדוקים להדיא דס"ל כך, ואילו משום יקידת נורא דלקושטא דמילתא כך היא דעת הצדוקים (כדאיתא בסנהדרין נב, ב' הקיפיה חבילי זמורות... בית דין של צדוקים היה), ואפ"ה לא עוררו מזה כלום, והיינו משום דגם לדין עיקר המיתה היא יקידת נורא אלא שאפשר לקיים זה גם במיתה יפה וכמוש"נ.

ולפמש"כ הט"ז לגבי צליבת קיסא (ראה לקמיה הערה קה) שלא פירטה לה ההלכות אלא נקטה שם המיתה כפי הנהוג אז, א"כ כמו"כ י"ל גבי מיתת שריפה שהיתה נהוגה אז במלכויות להעשות ע"י יקידת נורא.

קה. וצליבת קיסא ע"י ט"ז אה"ע סי' י"ז ס"ק מ"ג שהוכיח מדברי התרגום הללו שדרך הצליבה היא לתלותו בצוארו לחונקו, שהרי התרגום כאן כתב צליבת קיסא כנגד מיתת חנק, ודלא כדעת הב"ח שלא היו תולים בצוואריו אלא בידיו יעו"ש. והוסיף ע"ז הט"ז 'והא דאמרה נעמי לרות אית לן צליבת קיסא במקום חנק, אע"ג דמצות חנק של בית דין אינו כך אלא משקעים אותו בזבל עד ארכובותיו וכו', היינו דשם לא באה נעמי אלא לגלות לה מצות חנק שחונקים בצוארו, ולא באה לפרושי לה כיצד חונקים לפי דיננו, אלא הסבירה לה כדרך שהמלכות חונקים בצואר בתליית קיסא כן חונקים בדיננו, עכ"ל הט"ז. וקצת צ"ב למה הוצרך המתרגם להזכיר איזה ביטוי [משובש] נקטה נעמי כשדיברה עם רות. ונראה דאתא לאשמוענין שצריך לדבר עם הגר בסגנון הקרוב אליו כדי שיומחש לו גודל חומר החובות שהוא מקבל על עצמו.

וראה בשו"ת דבר הלכה (ח"א דף ד') שכתב ליישב דעת הב"ח ע"ד זו, דלעולם האי צליבת קיסא אינה אפילו בצוארו אלא בידיו כדעת

יח וַחַזַּת אָרוֹם מְאוּלְמָאִי הִיא לְמַהֲרָה עֲמָה וּפְסִקָּת מִלְּמָלָא לָהּ: **וְתָרָא אֶתָּה** **כִּי־מִתְאַמְּצָת** **הִיא** **לְלַכְתָּ** **וּתְחַדְלִי** **לְדַבֵּר** **אֵלֶיָּהּ:**

רש"י

(יח) ותחדל לדבר אליה. מכאן אמרו אין מרצין עליו ואין מדקדקין עליו:

אחרי הקוצרים

שייך גם בגיותו ולכך נקט צליבת קיסא שלאחר הסקילה וכמוש"כ החת"ס.

ויש להעיר דלפי דברי החת"ס שוב אזלא לה ראיית הט"ז שם מדברי התרגום דצליבה היינו חנק בצוארו ולא תליה בידיו, ואילו לדברי החת"ס לא קאי התרגום במיתת חנק אלא בתליית הנסקלין וזה נעשה ע"י תליה בידיו לאחר מיתה. [וא"כ שוב יש כאן מקום לעורר למה בשו"ת שלו הביא ראיית הט"ז בלא פקפוק. אך באמת אין כאן סרך קושיה, דביאורו הוא מדרשות שנת תקצ"ה ואילו תשובתו היא משנת תקפ"ח].

קז. ולא תוסיפי עוד למללא זהו מדברי רות שאמרה לנעמי אל תוסיפי עוד לדבר עמי בזה, וי"ל דהיינו משום דכיון שכבר קיבלה על עצמה המצוות שוב אסור לה לשמוע דברי אפיקורסות לשוב מעל ה' [ובפרט לדעת הזוהר חדש והרלב"ג דלא נצרכנו אלא לבירור מילתא דהגירות מלכתחילה היתה אמיתית, וא"כ מאחר שנתבררה האמת שוב הדר דינא שלא לשמוע דברי כפירה ואפיקורסות]. ובגאולת הגר כתב שכוונתה אל תוסיפי לדבר עמי מן העונשים והמיתות משום שיותר יוסיף לי ה' עונשים אם המות יפריד ביננו שלא אמות בקדושה וביהדות כמותך.

קח. ארום מאולמא היא כתב בגאולת הגר ש'מאולמא' היינו מתחזקת לילך בזריות ובהכנה, עכ"ד, וצ"ע למה הוצרכה לזה ולא מצד עיקר דבריה שאמרה לה עמך עמי וכו'. ונראה דנעמי ס"ל דבשביל לברר דכוונתה לש"ש לא די בדבריה אלא צריך הוכחה ממעשיה, וכמוש"כ הרמב"ם (פ"ג מאסו"ב הי"ד) שמי שנתגיייר בשביל איזה דבר ממתנין לו שיתברר צדקתו ויוכיחו מעשיו, הרי דבעינן שיוכיחו מעשיו ולא סגי בדברים בעלמא.

קו. אית לנא בית קבורתא בפשטות כוונתה שיש לנו בית קברות של ישראל ואיננו נקברים עם הגויים, (ועי' בשו"ת מלמד להועיל יו"ד סימן קכ"ז שהוכיח מלשון התרגום כאן שאסור לקבור ישראל אצל גויים). אבל בבבלי שם איתא [אמרה לה] ב' קברים נמסרו לבית דין [א"ל] ושם אקבר' ועי' מהרי"צ חיות שם

יט וַאֲזַלְזוּ תַרְוִיחוֹן עַד דְּעָלוּ בֵּית
לָחֶם וַהֲוֵה פֶּד עָלֹן לְבֵית לָחֶם
וְאַרְגִּישׁוֹן כָּל יְתֵבִי קַרְתָּא קִט
עֲלִיהוֹן וְאַמְרָא הָדָא נַעְמִי:

יט וַתִּלְכְּנָה שְׁתֵּיהֶם עַד-בֹּאֲנָה בֵּית לָחֶם
וַיְהִי כְּבֹאֲנָה בֵּית לָחֶם וַתֵּהֶם כָּל-
הָעִיר עֲלֵיהֶן וַתֹּאמְרָנָה הִנָּה נַעְמִי:

רש"י

לקצור אשמו של צועז שמתה צו ציוס : הזאת
נעמי. ה"א נקודה חטף מפני שהיא צתמיה
הזאת נעמי שרגילה לנאח צצצים וצפרדים חזיתס
מה עלתה לה על אשר יאחמה לחוצה לארץ :

(יט) ותלכנה שתיהם. אמר רבי אבהו זל וראה
כמה חציצים הגרים לפני הקצ"ה כיון שנמנה
דעתה להמגייר השוה אותה הכמוז לנעמי : ותהם
כל העיר. נעשית הומיה כל העיר כולם נחקצו

אחרי הקוצרים

בהליכתה וצריכה להתאמץ ולהתנשף בשביל
לצעוד עמה, מזה הסיקה שקיבלה על עצמה
באמת ובתמים עול תורה ולכך תשש כוחה,
מיד 'ותחדל לדבר אליה' כי הבינה שקבלתה
כנה ואמיתית... עכ"ל שמחת שלמה.

לעיל הערה צג שע"ז הזהירה אותה, א"כ
משעה שהוכיחה במעשיה [בזריזות הליכתה]
שהיא מקיימת המצוות גם לאחר מיתת בעלה,
שוב נתברר למפרע שישראלית גמורה היא,
ולכך פסקת מלמלא לה.

ושמעתי לבאר את כוונת הכתוב 'ותרא כי
מתאמצת היא ללכת איתה' עפ"י דברי הגמרא
המפורסמים שכאשר פגש רבי יוחנן לראשונה
את ריש לקיש, ראה אותו קופץ לקראתו
ומדלג בין שתי גדות הירדן, וקרא לו 'חילך
לאורייתא', פרש"י כמה כוחך יפה לסבול עול
תורה, וכאשר קבל ריש לקיש על עצמו ללמוד
תורה לא הצליח לשוב ולקפוץ חזרה, ופרש"י:
דמשקבל עליו עול תורה תשש כוחו!

זקני הצדיק רבי שמחה שלמה לוינ' זצ"ל אמר
בשיחותיו (שמחת שלמה שבועות): גם רות
נבחנה ע"י נעמי בכוח זה של 'נעשה ונשמע',
האם מוכנה היא ללכת אל הבלתי-נודע, אף אם
תיאלץ בשביל כך לאבד את כל אשר לה. וגם
כאשר הכריזה רות 'באשר תלכי אלך, באשר
תמותי אמות ושם אקבר' עדיין היתה מבקשת
לבחון את חוזק הקבלה. ורק כאשר ראתה 'כי
מתאמצת היא ללכת איתה', שהיא משתוקקת
בכל לב ונפש למסור עצמה בשביל כך, אז
'ותחדל לדבר אליה', הפסיקה מלמנוע בעדה.

זוהי כוונת הכתוב 'ותרא כי מתאמצת היא
ללכת איתה' ראתה נעמי שלפתע רות מתקשה
בהליכתה וצריכה להתאמץ ולהתנשף בשביל
לצעוד עמה, מזה הסיקה שקיבלה על עצמה
באמת ובתמים עול תורה ולכך תשש כוחה,
מיד 'ותחדל לדבר אליה' כי הבינה שקבלתה
כנה ואמיתית... עכ"ל שמחת שלמה.

ושמעתי לבאר את כוונת הכתוב 'ותרא כי
מתאמצת היא ללכת איתה' עפ"י דברי הגמרא
המפורסמים שכאשר פגש רבי יוחנן לראשונה
את ריש לקיש, ראה אותו קופץ לקראתו
ומדלג בין שתי גדות הירדן, וקרא לו 'חילך
לאורייתא', פרש"י כמה כוחך יפה לסבול עול
תורה, וכאשר קבל ריש לקיש על עצמו ללמוד
תורה לא הצליח לשוב ולקפוץ חזרה, ופרש"י:
דמשקבל עליו עול תורה תשש כוחו!

קט. וארגישו 'לשון התרגשות והומיה
שנתרגשו כולם והמו לאמר הזאת נעמי' (גאולת
הגר). אבל יותר נראה לכאן שהוא לשון קיבוץ
[וכע"ז תרגם ר"פ קורח: ויקהלון] והוא עפ"י
לשוה"כ (תהלים ב) למה רגשו גוים, עיי"ש
רש"י ואב"ע שהוא לשון קיבוץ וחיבור.

זהו כוונת הכתוב 'ותרא כי מתאמצת היא
ללכת איתה' ראתה נעמי שלפתע רות מתקשה

כ וַתֹּאמֶר אֵלֶיהָ אֶל־תִּקְרָאנָה לִי נַעֲמִי קְרָאן
לִי מָרָא כִּי־הֵמָּר שְׂדֵי לִי מָאָד: כא אֲנִי מְלָאָה
הַלֶּכְתִּי וְרִיקָם הֵשִׁיבֵנִי יְהוָה לָמָּה תִּקְרָאנָה לִי
נַעֲמִי וַיְהוּה עֲנָה כִּי וְשְׂדֵי הָרַע לִי: כב וַתֵּשֶׁב נַעֲמִי
וְלוֹת הַמּוֹאָבִיָּה כָּל־תְּלָתָה עָמָה הַשָּׂבָה מִשְׂדֵי מוֹאָב
וַהֲמָה בָּאוּ בֵּית לָחֶם בְּתַחֲלַת קִצִּיר שְׁעָרִים:

יומא דפסחא קטו ובההוא יומא קטו שריאו בני ישראל למחצד ית עומרא דארמוותא קטו דהוה מן שערין:

כ ואמרת להון לא תהניקי קרו
לי נעמי קרו לי מרירת נפשאי
ארום אמריר שדי לי לתדא:
כא אנא מליא אזלית מבעלי ומבניי
ורקניא אתיבני יי מנהון למא דין
אתון קרו לי נעמי ומן קדם יי אתסהד
בי חובתי קיג ושדי אבאישי לי:
כב ותבת נעמי ורות מואביתא
כלתה עמה דתבת מחקל מואב קיד
ואינון אתו בית לחם במעלי

רש"י

(כא) מלאה הלכתי. צעזער וזנים, ד"ל שהיתה מעוזרת: ענה בי. העיד עלי שהרשעתי לפיו, ד"ל ענה צי מדת הדין כמו וענה גאון ישראל: (כב) בתחלת קציר שעורים. בקצירת העומר הכתוב מדבר:

אחרי הקוצרים

קיא.. מרירת נפשא כמו"כ בר"י קרא פתרונו: נפש מרה, ועי' תרגומי דסבי דדריש זה מאל"ף שבסוף תיבת 'מרא', שהוא מרמז על הנפש, וכאילו כתוב 'מר נפש'.

קיב. מבעלי ומבני כע"ז ברו"ר כאן, אבל לא נזכר שם 'בעלי'.

קיג. אתסהד בי חובתי כן איתא ברו"ר, וכפירושו הראשון של רש"י, וכ"ה באב"ע וברלב"ג.

קיד. דתבת מחקל מואב בשאר מקומות שנזכרה שיבת רות הוסיף התרגום 'לאתגירא', והיינו משום דבלא"ה לא שייכא בה שיבה שהרי לא היתה מעולם בארץ ישראל, וע"כ דהוא לשון שיבה לדת ישראל וכמוש"נ לעיל הערה סו, וא"כ יקשה למה כאן פירש לשון שיבה כפשוטו. ובשלמא בשיבה הראשונה (ותשב נעמי ורות המואבית) אי אפשר לו לתרגם לשון גירות דזה ל"ש גבי נעמי, אבל בסיפא דקרא דכתיב 'השבה משדי מואב' למה לא תרגם לשון גירות. שו"ר שכבר הקשה כן צוף דבש, ועמד בקושי. וראה באהבת יהונתן (לקמן ב,ו) שתירץ דהמתרגם פירש לשון

קי. כל יתבי קרתא הוא תוספת על לשוה"כ, וכמוש"כ בבאר מים לב"ח דאינו כמשמעו שהלא אין העצים והאבנים בעלי הרגשה שיהיו הומים ומשמיעים קול אלא נעשית הומיה כל העיר על ידי קול אנשי העיר שהיו בתוכה. אכן לכאור' לפי סוף לשוה"כ 'ותאמרנה' הזאת נעמי, וכתרגומו 'ואמרא' לשון נקבה, משמע שנשות העיר הם אלו שהמו עליהן וכדרך הצניעות, א"כ יותר היה ראוי לו להוסיף 'וארגישו כל בנת קרתא'. ולמה נקט 'כל יתבי קרתא' אשר הוא כולל גם הזכרים. (וראה בצוף דבש שצידד דכל העיר היינו נשות העיר). והנה בשלמא אם 'ארגישו' הוא לשון קיבוץ וכדלעיל הערה קט, י"ל דכל יתבי קרתא נתקבצו עליהם [וכמו שאמרו חז"ל לקבור אשתו של בועז וכו'] אבל רק הנשים אמרו להן הזאת נעמי, אבל אם 'ארגישו' הוא לשון הומיה שהמו לאמר הזאת נעמי, א"כ לא היה לו לתרגם זה על כל יושבי העיר.

ושמא י"ל דאתי למימר דכל יושבי העיר הם הם נשי העיר, כי כל הזכרים הלכו לשחיטת הפסח, שהרי ערב פסח היה כפי שיטתו לקמן פסוק כב, וכמו שיתבאר שם הערה קטו.

אחרי הקוצרים

ספיקא דרבנן, והנה לפי"ז עיקר יו"ט שלהם היה ביו"ט שני (שהרי בראשון תלו שאינו יו"ט וחללוהו), ויתיישב לשון התרגום שבאו במעלי יומא דפסחא. ולפי"ז מה מאד ידוקדק מש"כ התרגום 'ובההוא יומא שריאו בני ישראל כו', ולא כתב 'דשריאין ביה בני ישראל וכו' (וכמו שדקדק בשו"ת בית שער שמהבאתי לקמן הערה קטז), והיינו משום דמעלי יומא דפסחא אינו יום קצירת העומר כמובן, אלא שבההוא יומא שהיה אצלן יומא דפסחא היו בני ישראל שבארץ ישראל קוצרים את העומר].

אלא דדברי המפרש ליונתן נראים מחודשים מאד, דדחוק מאד שלשון 'מעלי' נופל גם על ערב שבת וגם על ליל שבת לאחר כניסתה. [ובביאור דעת היונתן שם י"ל דכוונתו מעלי שביעתא, דכבר בבין השמשות יוצא לחירות, ואכמ"ל].

והטעם בזה נראה דלשון מעלי אין פירושו כניסה אלא מבוא, והיינו קודם הכניסה. וראיה לדבר ממה שתרגם אונקלוס 'מסך פתח שער החצר' "מעלי תרע דרתא", ואילו בשאר מקומות תרגם 'פתח' ג"כ "תרע", ונראה ביאור הענין בהקדם ביאור הכפילות 'פתח שער' אשר הוא תמוה לכאור, ונראה דשני עניינים הם דהלא המסך היו משוך החוצה מן החצר וא"כ מעבר לו היה כמין מבוא שממנו נכנסים לשער החצר ואותו מבוא נקרא כאן 'פתח שער החצר', וזהו שתרגם אונקלוס 'מעלי תרע דרתא', משום שהמקום שהוא לפני השער וממנו נכנסים בשער מתורגם 'מעלי', וכמו הזמן שהוא קודם השבת (ונכנסים ממנו לשבת) שנקרא מעלי דשבתא, ודו"ק.

והטעם שהוצרך התרגום לפרש שלא היה זה ביום קצירת העומר ממש אלא בערב הפסח, אפשר דהיינו משום דהוקשה לו הא גופא איהך עברו על איסור תחומין והלכו ביו"ט, וביותר

'השבה משדי מואב' כאן שהוא מוסב על נעמי, לא על רות, ולכן לא תרגמו מלשון גירות.

קטו. **במעלי יומא דפסחא** דלא כמשמעות דברי חז"ל במדרש רבה שבאו בליל ט"ז יום קצירת העומר ועברו על שורת הדין כשהלכו ביו"ט, וכ"כ בהקדמת הצעת רות (שבצוף דבש) לרבי וידאל צרפתי שהתרגום פליג ע"ד המדרש בזה, עיי"ש. [אכן בספר האשל (לקוטי שושנים מערכת קו"ף) רצה לדחוק עפ"י מהרש"א בתענית כט, א דלשון 'ערב ט' באב' יכול להתפרש ט' באב בלילה (א"ה, וכן מבואר להדיא בר"ן ריש פסחים שלשון 'ליל י"ד' יכול להתפרש לילה שלאחר י"ד), ולפי"ז כתב דגם כוונת התרגום כך היא, ומש"כ 'במעלי יומא דפסחא' דהיינו 'בערב הפסח' יכול להתפרש לילה שלאחר הפסח, ולפי"ז יתיישב המשך דברי התרגום שהיה אז זמן קצירת העומר עכ"ד, וכ"ז קשה, שהרי מעלי אינו לשון לילה וערב ממש אלא לשון כניסה, וכינו כן את ערב הפסח שאז הוא זמן כניסתו, וא"כ בזה לא שייך כמובן לפרש דהוא לילה שלאחר הפסח שזהו מוצאי החג ולא כניסתו].

אכן עי' במפרש ליונתן שמות כא 'ובשביעית יצא' דמש"כ שם 'במעלי שביעתא' היינו בתחילת השביעית ולא קודם לה, (והוכיח דבריו מלשון הגמ' תענית כא, ב ויש לדחות דאפשר דגם שם כוונת הגמ' לערב שבת, יעו"ש). וא"כ גם כאן יכול להתפרש כמובן של תחילת יומא דפסחא, ולפי"ז אכתי צ"ל שעברו על איסור תחומין כדברי המדרש. [ולפי דרך זו נוכל לומר דמש"כ התרגום שהגיעו בכניסת יומא דפסחא, היינו בכניסת יו"ט שני של פסח שהיו חייבים בו כבני חו"ל, ולעולם הו' כדעת חז"ל שהגיעו בליל ט"ז זמן קצירת העומר. ויש להוסיף בזה עפ"י מה שכתב בדקרא דהטעם שעברו על שורת תחומין ביו"ט הוא משום דלא ידעי בקביעא דירחא והו' ליה

אחרי הקוצרים

וראה בחת"ס (דרשות ח"ב עמ' ש"ג ע"א בסופו) דלפי דברי התרגום הללו שבאה בערב הפסח א"כ כלו לה ג' חדשי הקציר בט"ו תמוז ובלייל ט"ז באה לברועז הגורן ולכך הזדרז לישא אותה בו ביום, כי ידוע היה להם שמי"ז בתמוז כשל כוח שבט יהודה ולא מיסמנא מילתא לקדש אז אשה, יעו"ש.

קטז. ובההוא יומא שריאו בני ישראל למחצד ית עומרא דארמותא כתב האלשיך 'וראוי לדעת מה יתן ומה יוסיף לנו כי נדע שבאו בערב פסח שהוא זמן קציר שעורים וקציר העומר, ויותר ראוי לשים לב על דברי המתרגם כי אחר שמסיים ייתר הדבר באומרו וההוא יומא שריאו בני ישראל וכו' ולא אמר סתם דהוה בזמן חצא דארמותא'. ועיי"ש שהאריך הרבה ליישב שענין קצירת עומר השעורים בפסח הוא להשמיענו שביציאתנו ממצרים טרם טהרתנו מעבודת האלילים היינו כבהמה האוכלת שעורים עד שנטהרנו בקבלת התורה ואז עלינו להביא שתי הלחם מן החטים שהוא מאכל אדם, וכן רות המתינה מגירותה מאז קצירת השעורים עד שתשלם טהרתה בימי קציר החטים, והיה זה בשביל לרמוז לישראל שלא יתמהו מה זה היה כי הוציא ה' מלכות ישראל מן הגירות, כי גם הם היו כמותה שהיו עובדי אלילים ונעשו כגרים הממתינים שלשה חדשים לטהרתם עד קציר החטים, 'כי על כן הבאתיה בזמן קציר העומר לרמוז להם כי זה לחמם טרם טהרם, למען תתנו אל לבכם כי כמקריכם קרה גם לה, וזהו שהמתיק הדבר המתרגם באומרו וביומא ההוא שריאו בני ישראל וכו' שהוא לרמוז להם לישראל כי כמוה כהם כמדובר כי על כן באה בימים ההם ובעת ההיא מאתו יתברך' עכ"ד האלשיך, עיי"ש באורך. וראה לקמן הערות קיז; קע.

והנה, בשו"ת התעוררות תשובה סי' ר"צ תמה בזה תמיהה גדולה דהלא העומר נקצר בליל

לפי מה שכתב לעיל הערה צג גבי כאשר תלכי אלך שהזהירה את רות באיסור תחומין וכיצד לא היתה נאה מקיימת. [ואין לומר דהלכו במוצאי יו"ט עד שהגיעו לעיר, דא"כ באו לאחר קצירת העומר שהיתה מיד בשקיעת החמה כדאיתא במנחות סה,א ובתרגומי דסבי כתב בלא"ה דלא מסתבר שנכנסו לעיר בלילה, ויש לפרש כוונתו דבלילה איכא חשש יחוד ללכת חוץ לעיר]. וכ"כ בשו"ת בית שערים סי' רל"ח, ראה דבריו בהרחבה לקמיה הערה קטז. ובספר עין אליעזר כתב באופ"א קצת דהוקשה למתרגם איך נכנסו לעיר בט"ז ניסן הלא היה אז יו"ט שני של גלויות ועדיין היו מחויבות בו, וע"כ דנכנסו בערב הפסח.

ובאגרת שמואל כתב דלפי דברי התרגום יתורץ מה זה ועל מה זה לא יצא בועז לקראתן לשחר פניהם ולגמול חסד עם נעמי קרובתה השבה משדי מואב שכולה וגלמודה עניה ומרודה, אלא להיות ערב פסח אשר כל בני ישראל המה טרודים בשחיטות פסחיהן ובאפות מצותיהן ולפיכך לא יצאו, עכ"ד. ויש להעיר דכיון שהזכיר שחיטת פסחיהם שוב לא היה צריך להזכיר טירדתם אלא עדיפא ליה למנקט שכלל לא היו באותה שעה בבית לחם אלא בשילה לצורך שחיטת הפסח. (וראה לעיל הערה קי דמשו"ה נתבאר שלא היו בעיר אלא נשים). ויש לומר דשמא שלחו שליח לשחיטת הפסח והמה באו לשילה לעת ערב לאכילתו שם.

והב"ח במשיב נפש כתב דהשמיענו שבאו בערב הפסח כי היה זה בהשגחה ממכון שבתו שלא באו בית לחם עד תחילת קציר העומר בערב פסח והוא לחזק לב ישראל כי מביאת רות יציץ ציץ הגואל האחרון וכו' כי כגואל הראשון בערב הפסח כך הגואל האחרון וכדברי חז"ל על כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, עכ"ד.

אחרי הקוצרים

אין עושין בו מלאכה, ואילו לשון 'מעלי יומא דפסחא' משמע שבאו לאחר חצות היום, וא"כ מה יתן לן שבאותו היום קודם בואם כרכו שלוחי ב"ד את הכריכות.

אכן לפי דברי האלשיך אתי שפיר, דעיקר כוונת המתרגם להודיע שבאותו יום שהגיעה רות התחילו ישראל להתעסק בקרבן העומר שניתן להם להטהר מטומאת אלילי מצרים, כדי שלא יתמהו על רות שבאה מטומאת האלילים להתקרב לשכינה וכמוש"נ לעיל.

והנה, במחזור ויטרי (מהדו' גולדשמידט, עמ' ת"ע) כתב ג"כ לשון זה שבערב הפסח היו קוצרים את העומר וממחרת הפסח היו מקריבים, וראה שם בהערות הר"א גולדשמידט דהלשון צריכה תיקון שהרי מערב הפסח לא קצרו כי אם הכינו הכריכות, ושמא יש ליישב לשון זה לפמש"נ לעיל הערה קטו מדברי הר"ן והמהרש"א דפעמים מתפרש 'ערב הפסח' במובן של 'ערב שלאחר הפסח', והיינו ליל ט"ז. [ובפרט נכון הדבר בלילי פסחים שהתורה כינתה אותם 'יום י"ד בערב עד יום כ"א בערב' הרי שבימים אלו מתייחס הערב (בלשון המקרא) אל היום שלפניו, (והלא זהו מקור דברי המהרש"א מלשון המקרא 'תשעה בחדש בערב', עיי"ש)].

עוד תירצו שם ד'שריאו' אינו מלשון תחילה אלא מלשון חניה (וכמו 'ויחנו במדבר סיני' שתרגמו ושרו במדברא), והיינו שהעירות הסמוכות היו מתכנסות כדי לקצור העומר ברוב עם, ומסתמא לא היו מספיקים להתכנס במוצאי יו"ט אלא הקדימו מערב יו"ט וחנו שם ביו"ט א' דפסח עד הקצירה, וזהו שכתב התרגום דבההוא יומא 'שריאו למחצד ית עומרא דארומתא' ששכנו שם בני ישראל ממקומות הסמוכים בשביל לקצור את העומר. [ויש להעיר דהלא היו מצווים לעלות לשילה

שני דפסח ולא במעלי יומא דפסחא, והן אמנם שהיו עושין כריכות מעיו"ט שהיא נוח לקצור מ"מ פירוש 'מחצד' הוא קצירה, וסו"ס לא התחילו לקצור את העומר, עכ"ד. [וכן הקשה בספר הדרש והעיון (ויקרא מאמר רמט)]. והגאון בעל התעוררות תשובה פרסם קושייתו זו בקובץ וילקט יוסף (שנת תר"ס), ושם (סי' רי"ב) הביאו ממכתבי גדולי תורה ליישב קושייתו בכמה אופנים.

מהם שכתבו שאכן כוונת התרגום שהתחילו את הקצירה ע"י שעשו כריכות מעיו"ט, ואף דמחצד היינו קצירה ממש [כמו שהקשה הגאון הנ"ל], מ"מ 'שריאו למחצד' היינו שהתחילו ההכנות לקצירה. (וכתירון הזה כתב בתרגומי דסבי ובעוד מפרשים, וכ"כ הגאון האדר"ת בקונטרס ואלה יעמדו אות כט). עוד כתבו שם דהכי מוכח מיניה וביה, דהא קצירת העומר אינה אורכת אלא רגעים מועטים, ומה שייך למימר דבההוא יומא 'שריאו למחצד ית עומרא דארומתא' והלא אין בין תחילתו לסופו כלום, וע"כ דמיירי בהכנות לקצירה שנעשות מערב יום טוב. [ובאמת יש כאן הערה בעיקר דרשת חז"ל ברות רבה דכל מקום שנאמר קציר שעורים בקצירת העומר הכתוב מדבר, דא"כ מהו 'בתחילת' קציר שעורים, וכי יש התחלה לקצירת העומר, ולדברי התרגום א"ש היטב]. עוד הוסיפו שם ליישב דלשון התרגום 'שריאו למחצד' אינו לשון התחלה אלא לשון שירין וכריכות, וכוונת התרגום 'שריאו למחצד' כרכו לקצור.

ויש לעיין הלא בפשטות הטעם שהזכיר המתרגם זה שהיה אז זמן קצירת העומר הוא בשביל לבאר איך נתקבצה כל העיר עליהם, וא"כ זה אינו שייך אלא בקצירה עצמה אבל כריכת העומרים לא הייתה ברוב עם. ועוד, דנראה שכרכו את הכריכות לפני חצות היום, דאח"כ היו זמן הקרבת הפסח ובמקומות הרבה

אחרי הקוצרים

הרעבים, והנה כתב המנח"ח דלמאי דקיי"ל דקצירה שלא בזמנה כשרה, א"כ אם הוצרכו להקדים הקצירה קודם ט"ז כגון שידעו שלא יוכלו לקצור אז, שוב מותרים כל ישראל לקצור תבואותם דכבר נתקיימה מצות ראשית קצירכם, וא"כ י"ל דהכריעו דעדיפא טפי להקדים הקצירה שלא בזמנה ולא לעבור על איסור דאורייתא לקצור קודם קצירת העומר. וגם לדרך זו יתיישב היטב לשון התרגום 'ובההוא יומא שריאו בני ישראל' כלו' שהיה זה מאורע מיוחד שאירע אז שהתחילו בני ישראל לקצור העומר כבר בערב הפסח. וראה לקמן הערה קכד.

ולאחר כל אריכות הדברים, נראה האמת הפשוטה כמ"ש אהבת יהונתן דמה שכתב התרגום 'בההוא יומא' לא קאי על 'מעלי' יומא דפסחא, אלא מוסב על 'יומא דפסחא' עצמו, שבההוא יומא לעת ערב התחילו ישראל לקצור העומר. [ויש להוסיף שהרי 'מעלי יומא דפסחא' אינו יום קודם הפסח אלא 'כניסת יום הפסח', וראה לעיל הערה קטו שיכול להתפרש אפילו לאחר הכניסה, וא"כ בודאי המשך הלשון 'ובההוא יומא' קאי על היום הנכנס לא על זמן הסמוך לכניסתו]. וכדבריו מוכח שהבינו רבותינו הגדולים הב"ח והאלשיך שהביאו דברי התרגום באורך ולא עוררו על איזה קושי בדבריו, וע"כ שפירשו בפשיטות דסוף דבריו מוסבים על 'יומא דפסחא'.

והנה, עכ"פ לדרך זו נשמע דקצירת העומר מתייחסת ליום הפסח, ובבילקט יוסף שם הוסיף אחד החכמים דהלא בקדשים הלילה אחר היום, וא"כ הקצירה נחשבת שנעשית ביומא דפסחא עצמו. ועוד יש להוסיף, שהרי כל ההכנות היו נעשות בעיצומו של יום, שהיו מתכננים שם וממתינים לשקיעת החמה ומיד כשחשכה אומר להם בא השמש אומרים הין וכו', כדאיתא במנחות סה,א, ובודאי יש

להקרב הפסח, ולא מסתבר שביטלו זה בשביל להתכנס במקום הקצירה].

עוד כתבו שם ליישב דלשון 'בההוא יומא' לאו דוקא, והכוונה באותו זמן בסמוך. וכמו דמצינו בישעיה יא 'והחרים ה' את לשון ים מצרים... כאשר היתה ביום עלותו מארץ מצרים', והרי קריאת ים סוף לא היתה 'ביום' עלותו ממצרים ממש אלא ז' ימים לאחריו, ואפ"ה קוראו 'ביום עלותו' משום שהוא סמוך לו בזמן.

והגאון האדר"ת שם רצה לתרץ דמיירי בקצירת השעורים ממקומות שבעמקים שאין מביאין משם את העומר ומותר בקצירה קודם יום ט"ז, אלא דדחה דלשון 'ית עומרא דארומתא' משמע דלהעומר גופא קצרו אז. אכן בבילקט יוסף שם כתבו ליישב ע"ד זו שהיה זה ממקומות שאין מביאים מהם את העומר, ועשו זה בשביל שיוכלו לאכול מן החדש תיכף אחר הקרבת העומר להראות בזה שעד עתה נמנעו מפני האיסור [וכמנהג הגר"א לאכול מן החדש בליל י"ח]. 'ויען שזה חלק והידור למצות העומר ג"כ קרי ליה 'ית עומרא'.

ובשו"ת בית שערים סי' רל"ח כתב שהיה זה בפסח שחל בער"ש וממילא הוצרכו לקצור מערב פסח לדעת רבי דאין קצירה דוחה שבת. והטעם שהוצרך המתרגם לאוקמי בהכי הוא בשביל לבאר איך הלכה ביו"ט (ובפרט לשיטתו לעיל דתחומין אסורין ביו"ט ראה הערה צב). 'ומדויק לשון התרגום ובההוא יומא שריאו בני ישראל, דהוה ליה למימר 'ביומא דשריאין ישראל למחצד', אלא דבאמת מצותו לקצור ליל ט"ז אלא דבההוא יומא (דייקא) קצרו בערב פסח שלא כמצותו משום דט"ז חל בשבת'.

ובספר משנת ישראל כתב ליישב דכיון דהיה אז שנת רעבון, חשבו הדבר לפקו"נ להקדים לקצור את התבואה שנתבשלה להאכיל לעניים

א וְלִנְעָמִי מִשְׁתַּמּוּדָּעִיחַ לְגוֹבְרָה־קִיט
גְּבֵרִיק גְּבֵר תִּקְיָה־קִיט בְּאִרְיָת־אִקֵּב
מִן יְחֻס־קִיט אֱלִימֶלֶךְ וְשִׁמְיָה בּוֹעֵז:

ב א וְלִנְעָמִי (מִידַע) מוֹדַע לְאִישָׁה אִישׁ
גְּבֹר חֵיל מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ וְשִׁמּוֹ בְּעֵז:

רש"י

(א) מודע. קרוב בן אחיו של אלימלך היה אמרו
נבותינו ז"ל אלימלך ושלמון אבי בועז ופלוגי אלמוני
הגואל ואבי נעמי כולם בני נחשון בן עמינדב היו ולא
הועילו להם זכות אבותם נצחתם מהארץ לחיות לארץ:

אחרי הקוצרים

להחשיב המעשה כנעשה ביוםא דפסחא.

הוא שמביאין מן הקרוב לירושלים כדאיתא
במנחות סד, ב, וא"כ בזמן ההוא שהיה המשכן
בשילה היו צריכים לקצור קרוב אליו. [והנה
למ"ד שם דטעמא דאין מעבירין על המצוות,
אפשר דהיינו דוקא כשהיה המקדש בירושלים
ששם הוא עיקר ישיבת ישראל, ויוצאים גדולי
העם ממנה לקצור העומר, וע"ז קאמרי' דאין
מעבירין על המצוות, אבל כשהיה המשכן
בשילה לא היו ישראל יושבים סביב לה,
ואדרבה עיקר נכבדי העם היו בארץ יהודה,
שהיו אפרתים וחשובים, וא"כ כשהיו יוצאים
לעבר המשכן להביא העומר, היה להם לקצור
מיד בסמוך אליהם משום אין מעבירין ואח"כ
להמשיך למשכן. אך לטעמא דהוא משום כרמל
תקריב שלא תהא הרוח מייבשתו, א"כ ה"נ
התם היו צריכים להביא מן הסמוך לשילה].

ושמא י"ל דכיון דכתב התרגום לעיל פסוק ו'
(ובמצויין שם הערה נב) שלא כלה הרעב אלא
בזכות בועז חסידא, אפשר דלא היה זה אלא
במקומו אבל בשאר מקומות אכתי היה רעב.
או שעכ"פ עיקר ברכת התבואה הייתה במקום
הצדיק להורות שבאה הברכה בעבורו, ולפיכך
הוצרכו להביא העומר מבית לחם ששם הייתה
התבואה המעולה. [אכן לקמן ג, כתב התרגום
שברך על דאעדי כפנא מארעא דישראל, ואולי
גם מה דבארץ יהודה צמחה התבואה חשיב
שנסתלק הרעב מארץ ישראל, ובפרט שנקרא
המקום "בית לחם" כנראה משום שמשם
הושפע עיקר התבואה בשביל לחם הארץ,
וצ"ע].

קית. משתמודע מכר ואוהב (גאולת הגר).

שוב עוררני ידי"נ הרה"ג רבי אהרן זגורי
שליט"א ללשון הכתוב (יחזקאל מה כא)
בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם
הפסח חג שבועות ימים מצות יאכל, ופירש"י
שם שנקרא חג שבועות ימים ע"ש שמתחילין
ממנו לספור שבעה שבועות, הרי שכבר
ארבעה עשר בחדש (בערב) נקרא 'חג שבועות'
ע"ש ספירת העומר שמתחלת ממנו, והלא
אין הספירה מתחלת אלא מליל ט"ז, וע"כ
דזהו ג"כ נחשב ל'ההוא יומא דפסחא' משום
דהלילה אחר היום, ושפיר נחשב שמתחילים
לספור ממנו, וכלשון התרגום כאן דשריאו אז
למחצד ית עומרא, ודוק.

[והנה, קיי"ל דדורשין בחג בהלכות החג,
ובילדותי הייתי שומע את רבינו הגאון חוט
שני זצ"ל שהיה נוהג לדרוש ביו"ט א' דפסח
מהלכות ספירת העומר, והיה פלא בעיני שהרי
ספירת העומר אינו שייך לכאן' לענייני יו"ט
ראשון אלא ליום ט"ז ניסן, ואיך מבטל החובה
לדרוש הלכות חג בחג. אבל לפמש"נ כעת
נמצא דקצירת העומר נעשית ב'ההוא יומא
דפסחא' והוא עצמו נקרא 'חג שבועות' ע"ש
הספירה שמתחלת בערב, וא"כ דין הוא לדרוש
בו מהלכותיו].

קיו. שריאו בני ישראל למחצד ית עומרא
דאדומתא המפרשים כתבו דכוונתו דלכך
נתקבצו כל העיר עליהן, כי היו מקובצים כולם
לקצירת העומר. ומשמע דס"ל שקצירת העומר
היתה בבית לחם יהודה, ולא הבנתי הלא דין

אחרי הקוצרים

בך חילא לסוכרא ניר פיקודיא דה', הרי שלשון אשת חיל היינו שהיא בעלת כח, וע"ע הערות רנה; רנו.

קכב. **באוריתא** עיין ברוקח ור"א כהן צדק שחי"ל בגימט' מ"ח, גיבור בתורה שנקנית במ"ח מעלות. ועי' שפת אמת שבועז נוטריקון 'בו עוז', ואין עוז אלא תורה. וכע"ז משמע מהא דאיתא ברות רבה כאן שמחמת שהיה בועז גבור חיל יצא ממנו דוד שנקרא גבור חיל ואיש מלחמה, גבור חיל במשנה ואיש מלחמה במלחמתה של תורה, עיי"ש, ומשמע לפי"ז דגם גבורתו של בועז הייתה כענין זה. שו"ר שכ"כ במשיב נפש להוכיח מדברי חז"ל שגם בועז היה גבור חיל במלחמתה של תורה (ולפלא שלא הביא דברי התרגום כדרכו).

קכג. **יחוס** כן דרך תרגום ירושלמי עה"ת לתרגם משפחה 'יחוס', והוא מעין תרגום אונקלוס שתרגם משפחה 'זרעית'.

קכד. **איזיל כען** אלך עתה, לזמן קצר, שזהו אחד מהוראות 'נא'. מתחילה סברה ללקוט מעט זמן, ולבסוף ליקטה עד הערב בחסדו של בועז כדלקמן פסוק יז. אבל החסיד יעבץ כתב דיראה לפרש אלכה נא לשון בקשה, וראה בסו"ד שחזר לפרש כהתרגום שהוא לשון עתה, וכוונתה אלכה עתה לאחר שראיתי שבועז הוא מודע לנעמי (שהרי בודאי עשה עמהן חסד בהגיען וראתה רות זאת), אלכה נא לשדהו אחר שבודאי אמצא חן בעיניו עיי"ש, וכע"ז במשיב נפש דאלכה נא היינו עתה, כלו' מעתה שיש לנו קרוב שופט ישראל אלכה השדה מאחר שבודאי אמצא חן בעיני בעל השדה יעו"ש.

ובאגרת שמואל כתב (לעיל סוף פרק א) שאמרה 'אלכה נא' - כען - עתה לפי שעה, מפני שערב הפסח היה (כמוש"נ בדעת התרגום לעיל הערה קטו) והכל טרודין ואינם יכולים

אבל רש"י כאן פירש 'קרוב' שהיה בן אחיו של אלימלך, עי' באר מים לב"ח, ונראה דהמתרגם מאן בזה משום דא"כ למה כפל בסיפא דקרא 'ממשפחת אלימלך'. וראה רש"י בראשית יח, יט 'כי ידעתיו לשון חיבה כמו מודע לאישה, בועז מודעתנו, ואמנם עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה שהמחבב את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו'. הרי דפירש 'מודע' מלשון הכירות וחיבוב, וכדעת המתרגם כאן.

קיט. **לגוברא** לא הבנתי למה לא תרגם 'לבעלה' כדרכו בכל מקום שלשון איש נסמכת לאישה, וכדלעיל הערה לט. ואולי לאחר מיתה לא שייך לשון 'בעלה' שהרי כבר מיתתו התיירה אותה לכל אדם. אלא דלקמן פסוק י"א כתב המתרגם 'בתר דמית בעליך' וכן לעיל א, ח כתב 'בעליכון' שכיבא', אכן עיי"ש סוף הערה נז דאפשר דשאני עכו"ם שאינן מותרות במיתת הבעל, וא"כ אפשר דדוקא בזה נקט לשון 'בעליכון' גם לאחר מיתה, משא"כ בנעמי שהותרה במיתת אלימלך.

קכ. **גבר** במשיב נפש כתב ש'איש' היינו איש חשוב, כמו שאמרו חז"ל בכמה מקומות, אבל בדעת התרגום מוכח דלא ס"ל הכי שהרי לא תרגם כאן 'גברא רבא' כמו שתרגם לעיל א, א גבי 'וילך איש' וכמוש"נ שם הערה לא, והיינו משום דס"ל ש'איש' דבכאן הוא נסמך ל'גיבור', ואינו תואר בפנ"ע.

קכא. **גיבר תקיף** איש גיבור חזק, והיינו דס"ל שלשון 'חיל' הוא במובן של כח וחוזק, ולפי"ז 'אנשי חיל' היינו בעלי כח. וזהו כפירושו השני של הרמב"ן בשמות יח, כא, ודלא כפירושו הראשון שם שהוא לשון צבא אנשים, דלפי"ז גבור חיל היינו גבור להנהיג חיילים רבים אחריו, והיה לו לתרגם 'גיבר חילא' כתרגומו של יב"ע בשופטים ו, יב. וכן מבואר לקמן ג, יא שתרגם את המקרא כי אשת חיל את 'ארי אית

ב ואמרת רות מואביתא לנעמי
איזיל כען קדי לחקלא ואכנושקה
בשבולין בתר דאשכח רחמין
בעינויכו ואמרת לה איזילי ברת:

ב ותאמר רות המואבית אל-נעמי אלקה
נא השדה ואלקטה בשבלים אחר אשר
אמצאחן בעיניו ותאמר לה לכי בתי:
רש"י

(ג) אלקה נא השדה. לאחד משדות הנגי העיר
אחרי אחד מהם אשר אמנא חן בעיניו שלא יגער
זי : ואלקטה בשבלים אחר אשר אמצא
חן בעיניו. אחר מי אשר אמנא חן בעיניו :

אחרי הקוצרים

קכו. בתר דאשכח רחמין בעינוי בגאולת הגר
כתב לפרש כוונתה כלפי מעלה, כל' אחר
שאמצא חן לפני ה' ויעזורני לעשות כך, וכתב
שכן ראוי לכל אדם על כל דבוריו ומעשיו לומר
אם ירצה ה', ועיי"ש שהאריך במעלה זו, וכתב
דכששמע בועז דברי הצנועה הזאת מיד תיקן
הוא ובית דינו לומר ה' עמכם כדי להרגיל בפי
הבריות שכל מעשי האדם הם על פי ה', עכ"ד.
והנה אף שכל דבוריו נכונים וקיימים לעד מ"מ
קשה מאד להעמיס כונה זו בלשון המתרגם,
לשון 'בתר דאשכח רחמין קדמוי', שכן דרך
התרגומים שלא לתרגם לשון 'בעינוי' כלפי
מעלה. שוב התבוננתי, דכבר מצינו שבעל
התרגום הזה לא דקדק כל כך בכינויי ההגשמה,
ראה לקמן הערה קצ.

קכו. ואזלת ועלת ותלך ותכנס. יתכן שנרמז
כאן לדרשת חז"ל ברות רבה (שהביא רש"י),
שהלכה ושבה לעיר כדי לסמן הדרכים, דנראה
דלשון 'עלת' שייך דוקא בכניסה לעיר או למקום
מסויים, אבל הגעתי לשדות ראוי יותר לתרגום
'אתא' [ואזלת ואתא], כמו 'ויבואו שדי מואב'
שתרגם 'ואתו', ראה לעיל הערה לז, וכמו לקמן
פסוק ז ותבוא ותעמוד שתרגם 'ואתא'. וא"כ
'ואזלת ועלת' היינו ותלך לשדה ותכנס לעיר.
[ואילולי לשון התרגום כאן אין מובן כ"כ
למה לא פירשו בעלי המדרש כפשוטו שהלכה
מביתה ובאה לשדה, וכמוש"כ בגאולת הגר].
שור"ר בצוף דבש דכתב דהמתרגם תיקן 'ואזלת

להטיב עמנו אלקה ואלקטה בשיבולין, כי
אחרי זאת ידוע ידעתי כי יבואו קרוביך לעשות
טובה עמך. [והנה, מדבריו מבואר שהלכה
ללקוט בשיבולים מיד בערב הפסח, וע"כ
דפירש דברי התרגום לעיל כפשוטו שהקדימו
קצירת העומר אז לערב הפסח משום פקו"נ,
ראה לעיל הערה קטז, דאל"ה אסור לקצור אז
ולאכול בשיבולים].

והאלשיך כתב דלכך אמרה אלקה נא – עתה,
כדי שלא תחשוש נעמי איך תלך לבדה לשדה
והוא מקום בחורים ונערים, וברכות עניים רבים
לוקטים תמצא בתוך אנשים רבים מסובכת
מהם, וכן לא יעשה, ולכך אמרה אלקה נא עתה
שהוא תחילת קציר שעורים ועדיין אין אנשים
רבים כל כך כי הרבה ממתינים לקציר החטים
וכו', עיי"ש. ומה מאד מתאים הדבר עם שיטת
התרגום שהזהירה נעמי את רות באופן מיוחד
על הזהירות מן הייחוד עם הגברים בדרכים
ובשדות, וכמוש"נ לעיל הערה צג, ולכך
הוצרכה לרות לפרש את דבריה שלא חזרה בה
מקבלתה חלילה אלא שעכשיו הוא זמן תחילת
הקציר ואין חשש ייחוד וכמוש"נ. וראה בסמוך
הערה קכו.

קכה. ואכנוש בשבולין וכן תרגם בסמוך פסוק
ג' ותלקט בשדה וכנשת בחקלא, אבל בפסוק
ז' אלקטה נא וכן בהמשך הפרק תרגם לשון
צבירה, אצבור כען, וצ"ע. וראה לקמן הערה
קלד.

ג וְאֵזֶלְתָּ וְעָלִיתְּ כִּי וּכְנִשְׁתָּ
בְּחֻקְלָא בְּתֵר חֲצוּדֵיָא וְאִירֵעַ
אֶרְעָהּ אִכְכָּה אַחֲסַנְתָּ חֻקְלָא דְהֵוָה
לְבוֹעֵז דְּמִן יְחוּס אֱלִימָלַךְ:
ג וְתֵלֵךְ וְתָבוֹא וְתִלְקַט בְּשָׂדֶה אַחֲרֵי
הַקְּצָרִים וַיִּקֶּר מִקְרָהּ חֲלֶקֶת הַשָּׂדֶה
לְבֹעֵז אִשָּׁר מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימָלַךְ:

רש"י

(ג) ותבא ותלקט בשדה. מלינו צמדרש סימנים וזיונים שלא תטעה צנזלין ותדע לשון: רות עד לא חזלת אתת שהוא אומר ותצא ואחר ותלקט חלל שיהיה מסמנת הדרכים קודם

אחרי הקוצרים

העדה – מערעי כנישתא וכדו'.

והראני ידי"ג הרה"ג רבי שמעון כהן שליט"א למאמר הגר"ש פינקוס זצ"ל (תפארת תורה פרשת חיי שרה) שלא בכדי נעשה השידוך בין יצחק לרבקה ובין בועז לרות בדרך מקרה "הקרה נא לפני היום" "ויקר מקרה", כי ה"מקרה" הוא עצם מציאות הטבע שהקב"ה מהווה אותו בכל רגע, ואילו ה"השגחה" מתנהלת ע"י גזירה ומלאכים המוציאים לפועל, ובשביל למנוע קטרוג שיעכב את לידת עם ישראל ומשיח בן דוד הביא הקב"ה מאורעות גדולים הללו באמצעות "מקרה" דוקא.

והרה"ג רבי שמעון הנ"ל המשיך לבאר לפי"ז מה שעמלק בא דוקא מכוח המקרה, "אשר קרך בדרך", וגם כל הקללות "אם תלכו עמי קרי", כי התפיסה שה"מקרה" מנותק מרצון השי"ת חלילה הוא חלק עמלק, כמו שאמר המן "את כל אשר קרהו", ואילו בני ישראל יודעים שהמקרה הוא הביטוי הישיר ביותר לרצון ה'. ולכן כאשר אמר יעקב "כי הקרה ה' אלקיך לפני" הבין יצחק ש"הקול קול יעקב", כי עשיו, שהוא שורש עמלק, אינו מייחס את המקרה לה' יתברך. עכ"ד.

ומה מאד יומתקו לפי"ז מה שתרגמו התנאים הקדושים אונקלוס ויב"ע ושאר בעלי התרגומים את תיבת "מקרה" – בלשון "ערע",

ועלת' למימר שהלכה לשדה וחזרה לבית עיי"ש, וכוונתו כמוש"נ שלשון 'ועלת' אינו שייך כ"כ על כניסתה לשדה אלא על שיבתה לביתה.

ולא פירשו רבותינו מה מעלה יש בסימוני הדרכים, וראה בשורש ישי שעשתה כן כדי שלא תצטרך לשאול אנשים וכו', ולפמ"ש"נ לעיל הערה צג יש לפרש שעשתה כן כדי שלא תטעה בדרך ותבוא לחשש יחוד להשאר שם בלילה, וכמו שהזהירה אותה נעמי על זה 'אתפקדנא דלא למבת עם גובריא' והיינו שלא ללין בלילה עם הגברים, שו"ר באלשיך כאן שכתב כדברים הללו שחששה שמא יחשיך עליה היום ותמצא שם עם איש תועה בשדות, וכשיטתו שהבאתי בהערה קכד וכמוש"נ שם.

קכח. ואירע ארעהא הנה, בעל העקידה כתב 'ויקר, כענין אנוכי בדרך נחני ה', כי מה' הוא טוב ההזדמן לצדיקים בלי ספק, ומשמע שפירש 'ויקר' כפועל יוצא, כלו' ויקר הקב"ה את המקרה, וכעיי"ז כתב במשיב נפש. אבל מלשון התרגום מוכח שויקר קאי על המקרה, והוא פועל עומד כאומר כך קרה המקרה, שהרי לא תרגם 'ארע' אלא 'אירע'. (שו"ר שיש גורסים בתרגום כאן "וארע"). ועכ"פ מעיקר לשון הארמית נראה דלשון מקרה מתפרשת מאורע מזומן מאת ה', שהרי תרגום מקרה הוא 'ארע' וכן הוא תרגום מזומן וקרוא, כמו קרואי

ד וְהָא בּוֹעֵז אֶתָּא מִבֵּית לָחֶם
וְאָמַר לְחֻצוֹדִיאַ יְהִי־קֶסֶט מִימְרָא דִּי
בְּסַעֲדָכוֹן־לִי וְאָמְרוּ לִיהּ יְבָרְכִינָךְ יִיקָלָא:
ה וְאָמַר בּוֹעֵז לְעוֹלִימְיָה
דְּמָנִי רַב עַל חֻצוֹדִיאַקְלָב
לְאִידִין אֹמְהָקְלָג רִיבָא הָדָא:

ד וְהִנֵּה־בָּעִז בָּא מִבֵּית לָחֶם וַיֹּאמֶר
לְקוֹצְרִים יְהוָה עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ י
בְּרַכְךָ יְהוָה: ה וַיֹּאמֶר בָּעִז לְנַעֲרֹ הַנֹּצֵב
עַל־הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת:

רש"י

(ה) למי הנערה הזאת. וכי דרכו של בועז שלחש שכלים לקטו שלשה אינה לקטו והיתה מלקטת נשים אלא דברי נניעות וחכמה ראה זה שתי

אחרי הקוצרים

שברכת בועז היתה ששכינתו יתברך והשגחתו תשרה עליהם ותלווה אותם בכל מעשיהם, ולכן תרגם מימרא דה' דהיינו שכינתו, אבל הברכה עצמה אין מקורה מן השכינה חלילה אלא מאיתו יתברך שהוא מקור הברכה ולכן תרגם בזה יברכינך ה' ולא מימרא דה'. עכ"ד. והוא כשיטת הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פכ"א) שפירוש מימרא דה' היינו שכינתו ולא עצמותו, ועיין רמב"ן בראשית מו, א שחולק בעוז "חס ושלוש שיהיה הדבר הנקרא שכינה או כבוד נברא חוץ מהשם הנכבד יתברך כאשר חשב הרב כאן, ובפרקים רבים מספרו... ואמר יונתן בן עוזיאל (יחזקאל ג יב) בריך יקרא דה' מאתר בית שכינתיה... ואם יאמר שהוא כבוד נברא כדעתו של הרב בפסוק וכבוד ה' מלא את המשכן וזולתו, איך יקבעו בו ברוך, והמברך והמתפלל לכבוד נברא כעובד אלילים" ואכמ"ל.

קל. לעולימיה דמני רב על חצודיא לנערו שמינהו לראש על הקוצרים. וכן בתרגום רס"ג 'נצב, ממונה'. וכע"ז ברות רבה 'על כמה היה ממונה על ארבעים ושתים'. אבל רשב"ם פירש שהיה עומד על הקוצרים לזרז, וכיו"ב כתב האלשיך שהיה נצב על מקום גבוה להשגיח על הקוצרים.

קלג. לאידין אומה ריבא הדא לאיוז אומה

לשון מזומן וקרוא, כי כל המקרים שבעולם הינם מזומנים ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו.

קכט. יהי מימרא דה' בסעדכון הוסיף 'יהי' משום דהוא לשון ברכה ותפילה וכדלהלן הערה קל, וכמו שהשיבו כנגדו יברכך ה'. אבל גבי גדעון שאמר לו המלאך ה' עמך גבור החיל (שופטים ו, יב) תרגם יב"ע 'מימרא דה' בסעדך', שאילו היה מפרשו לשון תפילה על העתיד, שוב לא היה מקום לטענת גדעון שם 'בי אדוני, ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת... הלא ממצרים העלנו ה' ועתה נטשנו ה'. הרי שהבין גדעון שכונת המלאך ה' עמך בהווה.

אכן בברכות נד, א משמע דברכת בועז וברכת המלאך לגדעון הכל אותו ענין של שאילת שלום בשם. וא"כ הוא לכאן לשון ברכה ותפילה וכלשון התרגום כאן. וצ"ע.

קל. בסעדכון בעזרתכם, וכ"כ אב"ע 'ה' עמכם לעזור אתכם בעבור שהם עמלים', וכע"ז כתב ר"א כהן צדק שהוזקק לברך הקוצרים שלא יזיק להם השמש, והנה גם גדעון היה אז עמל בדישת החיטים ולכך גם שם בירכו המלאך באותו טופס ברכה 'ה' עמך'.

קלא. יברכינך ה' ואילו בברכת בועז תרגם 'מימרא דה', וכתב בגאולת הגר דהיינו לפי

וַיַּעַן הַנָּעַר הַנָּצֵב עַל־הַקּוֹצְרִים וַיֹּאמֶר
נַעֲרָה מוֹאֲבִיָּה הִיא הַשֹּׁבָה עִם נַעֲמִי
מִשָּׁדָה מוֹאֵב: 1 וְהָאָמֶר אֶלְקָטָה
נְאוֹאֲסַפְתִּי בַּעֲמֹרִים אַחֲרֵי הַקּוֹצְרִים
וְתִבּוֹא וְתַעֲמֹד מֵאֵז הַבֶּקֶר וְעַד־
עֶתָה זֶה שְׁבֵתָה הַבֵּית מַעֲט:

1 וְאֵתִיב עוֹלִימָא דְאַתְמַנְא קְלִד
רַב עַל חֲצוּדִיָּא וַאֲמַר רִיבָא
מִן עֲמָא דְמוֹאֲבִיָּה הִיא דְתַבַּת
וְאַתְגִּירְתָּ קְלִי עִם נַעֲמִי מִחֻקֵּל מוֹאֵב:
2 וַאֲמַרְתָּ אֶצְבוֹר כְּעוֹקִלִי וְאֶכְנוֹשׁ
שׁוֹבְלִין בְּאֶלּוּמֵי־אֶקְלָח מָה
דְּמִשְׁתָּאֵר בְּתַר חֲצוּדֵי־אֶקְלָס וְאַתְתָּ
וְקַמְתָּ וְאַתְעַכְבִּיתִי קִמְ כְּעוֹן מִקְדָּם
צִפְרָאִקְמָא וְעַד כְּעוֹן פּוֹן זְעִיר־קַמְב
דִּין דִּיתָבָא בְּבֵיתָא צִבְחָר־קַמְג :

רש"י

(1) **השבה עם נעמי.** הטעם למעלה תחת (1) ותאמר. כללה : אלקטה נא. לקט השנלים:
הש"ן לפי שהוא לשון עזר ואינה לשון פועל : ואספתי בעמרים. שכתה של עמרים :

אחרי הקוצרים

משום דרצה לפרש התשובה על שאלת בועז
'לאידין אומא', וע"ז ענה לו 'מן עמא דמואב'.
אי נמי, מכיון שהתגירה כבר אינה "מואביתא"
חלילה אלא היא נערה שמוצאה מעם מואב.

קלו. **דתבת ואתגירת עם נעמי** הלשון קשה,
שהרי נעמי לא נתגירה, והוה ליה למימר
'דתבת עם נעמי לאתגירא', וכמו שתרגם
לעיל א, ע"פ 'כי אתך נשוב לעמך' – עמך
נתוב לעמך לאתגירא. (אכן לעיל הערה סו
צידדנו שאולי גם בנעמי שייך הלשון "שבה
להתגיר" כי חזרה לעם ישראל לאחר שפירשה
לארץ מואב, ע"ש). ושם נרמז כאן למש"כ
במשיב נפש שכוונת הנער לגנותה ולומר 'שכל
נעימותה וצניעות שאתה רואה בה הלא הוא
מפני ששבה לדת יהודית עם נעמי משדה מואב
והיא מאלפא לה צניעות ומעשים נעימים
ונאים כאלה שמראה לפניך... וקרוב לודאי
שכל צניעותה אינו אלא לפניך, וזהו כוונת
המתרגם שנתגירה עם נעמי ובהדרכתה וממנה
כל נעימותה וצניעותה. וכיו"ב כתב האלשיך
'השבה עם נעמי כלומר למענה נגדרת אחריה
ולא לבקש את ה'.

הנערה הזאת, אם בת ישראל היא או בת עממין
(שורש ישי) אבל במשיב נפש כתב שכוונתו
היתה לשאול מאיזו אומה היא, לפי שהיה
מקובל שמלכות יהודה עתידה לצאת מזרע
עמון ומואב וכו' ולכן שאל עליה אם היא גיורת
מעמון ומואב'.

ועכ"פ מבואר דהמתרגם פירש שלשון 'למי'
מובנו 'של מי', (כמו 'למי אתה ואנה תלך'
(בראשית לב, יח) דמתרגמי' דמאן את, עיי"ש
ברש"י). וכע"ז באבן עזרא, אלא שהוא פירש
'של מי' - של איזה בעל, שחשבה לאשת
איש, והמתרגם פירש של איזו אומה, וכדברי
המתרגם משמע מתשובת הנער 'מואביתא היא'
הרי ששאל אותו על עמה, [ולדברי אב"ע צ"ל
שנתכוין לומר לו 'נערה מואביתא היא' ואינה
נשואה כלל]. וכ"כ בשורש ישי.

קלד. **דאתמנא רב על חצודיא** שנתמנה לראש
על הקוצרים, לעיל פסוק ה תרגם 'דמני' וקאי
על בועז שמינהו, כי כתוב שם "לנערו", וכאן
דמיירי בתשובת הנער (ולא נזכר הייחוס לבועז
"נערו" אלא "הנער") מייחס המעלה אליו
'דאתמנא'.

ועכ"פ מוכח מכאן שלשון 'אתגירת' הוא תרגום
תיבת 'השבה' ואינו רק פירוש לתכלית השיבה,

קלה. **מן עמא דמואב היא** לא תרגם 'מואביתא',

אחרי הקוצרים

דשרי ליטול עמרים שנשכחו, וכן"ל הערה קלז), ולכן פירש 'ואספתי שיבולים (בודדות) ב(תוך) עמרים'.

קלט. מה דמשתאר בתר חצודיא ולפי"ז 'אחרי הקוצרים' אינו מקום לקיטתה, שתלך אחרי הקוצרים ותלקוט, אלא תיאור השיבולים שנשארו לאחר שעברו עליהם הקוצרים.

וגם מלשון זה משמע דמיירי בלקט של שיבולין שנשארו אחרי הקוצרים ולא בשכחה, דבשכחה אין מתאים כ"כ הלשון 'מה דמשתאר'.

קמ. וקמת ואתעכבת ותעמוד ותתעכב, תרגם לשון 'ותעמוד' בשני משמעויות, ור"ל שהיא מתעכבת כאן בעודה עומדת על רגליה מאז הבוקר עד עתה. והנה גם כאן דיבר בגנותה, שאין היא יושבת בלקיטתה אלא מתכופפת בעודה עומדת שלא בצניעות, ע"י שבת קיגב. [אכן בגאולת הגר כתב שתיבת 'ואתעכבת' שבתרגום היא פירוש ללשון 'וקמת', ואין כאן אלא משמעות עיכוב 'כי ודאי לאו דוקא קאמר ותעמוד ממש', אבל לעיל אב גבי 'אפרתין רבנין' פירש בגאולת הגר דיש כאן ב' משמעויות וכדלעיל הערה לד, וצ"ע].

קמא. מקדם צפרא מלפנות הבוקר. ויש לפרש שהוסיף כך עפימש"כ התוס' פסחים ב, א שבוקר נמשך עד חצות היום, והנה היה אז קודם עת האוכל שהוא בשעה חמישית, ולפי"ז הוקשה לו מהו 'מאז הבוקר' והלא עדיין בוקר הוא, ולכך פירש כוונת המקרא 'מאז תחילת הבוקר'. עוד אפשר עפימש"כ בשורש ישי לדקדק מהו 'מאז הבוקר' דהוי ליה למימר 'מהבוקר' וכתב דרצה בזה שהיתה מעוררת השחר ובטרם יכיר איש את רעהו כבר באה, ולפי"ז מדוקדק לשון המתרגם 'מקדם צפרא'.

קמב. ועד כען פון זעיר ועד עתה כבר (זמן) קטן, כלו' ועד עתה בקירוב, (ראה יא"ר לשמות

ולכן כתב תיבה זו כאן לפני תיבות 'עם נעמי'. וכמוש"נ לעיל הערה סו בשם אגרת שמואל שכל גר שייך בו לשון שיבה לעם ישראל שהוא מקור נשמתו וגלגולו הראשון יעו"ש.

קלז. אצבור כען ואכנוש שובלין בגאולת הגר כתב שהוא ט"ס וצ"ל אכנוש כען ואצבור שובלין, שהרי תרגום אלקטה הוא אכנוש כדלעיל הערה קכה. אכן המעיין יראה שמכאן עד סוף הפרק שינה המתרגם לתרגם ליקוט בלשון צבירה, ודוחק גדול לתלות הכל בטעות סופר. ולכך נראה דכאן הוכרח המתרגם לשנות דרכו, שהרי אסיפה היא עיקר לשון כנ"ש, וכמו 'ואספת דגנך' המתורגם 'ותכנוש', וא"כ מהו כפילות הלשון 'אלקטה ואספתי' וע"כ דכונת הנער לליקוט יתר, ומה שאמר 'ואספתי בעמרים' הוא פירוש לאיזו אסיפה כוונתה, ולכן תרגם 'אצבור' דהיינו אעשה ציבורין וערימות וכלשוה"כ 'ואספתי בעמרים'. ונתכוין הנער לגנותה (כמו שפירשו רוב המפרשים שכוונתו לגנות) שכוונתה לעשות ציבורין וערימות מאשר ישאירו הקוצרים וזה לא כדת שהרי לא זיכתה לה תורה אלא ב' שיבולים [שהרי מיירי בלקט ולא בשכחה כדלקמיה הערה קלח]. והנה בועז לא האמין להוצאת שם רע, אבל אמר לו יהי כדברך ומכאן ואילך תוכל היא לצבור ציבורין, ולקחת תבואה רבה ככל שתחפוץ, וגם יתירו לה מן האלומות שתוכל לקחת לעצמה, ולכך מתורגם מכאן ואילך לשון צבירה ולא כנישה, וכמו שאבאר בהערות על סדר המקראות.

קלח. ואכנוש שובלין באלומיא ולא תרגם 'אכנוש אלומיא' כפרש"י דמיירי בשכחת העמרים, ואילו המתרגם סבר דמיירי בלקט ולא בשכחה, וכלשוה"כ אלקטה נא (ולא ס"ל שהוא ענין בפנ"ע כפרש"י אלא שהוא פירוש הלקיטה שתיעשה ע"י אסיפתם לעמרים, דאל"ה אין כאן שום גנות שהרי קושטא הוא

ח וַיֹּאמֶר פֶּעַז אֶל־רוּת הַלּוֹא שָׁמַעְתָּ בְּתִי
אֶל־תִּלְכִּי לְלֶקֶט בְּשָׂדֶה אַחֵר וְגַם לֹא
תַעֲבֹרִי מִזֶּה וְכֹה תִדְבָּקִין עִם־נְעֻרָתִי:

ח וַיֹּאמֶר בּוֹעַז לְרוּת הַלּוֹא קִבִּילִי
מִנִּי קִמְד בְּרִתִּי לֹא תִהְיֶין לְמַצְבֵּר קִמְד
שׁוֹבְלִין קִמְדוּ בְּחֶקֶל אַחֵר וְאִם לֹא
תַעֲבֹרִי מִכָּא לְמִיזֵל לְאַוְמָה אַחֲרָא קִמְדוּ
וְהִכָּא תִתּוּסְפִין קִמְדוּ עִם עוֹלָמְתִּי קִמְדוּ:

אחרי הקוצרים

שמעת' דברי נער הקוצרים שדיבר בגנותך, עיי"ש, וכן דלא כאגרת שמואל שפירש 'הלא שמעת' את שאלתי לנער, כי לפירושם לא שייך ע"ז לשון "קבילי מניי". ומובן ששינה לכתוב בלשון עתיד "קבילי מניי", כי מבקש ממנה לקבל ממנו מה שעומד לבקש ממנה, ומצאנו כע"ז בראשית כג, יג "נתתי כסף השדה" שתרגם אונקלוס "אתן דמי כספא דארעא" והפך עבר לעתיד. אכן יש גורסים "הלא קבלת מניי" לשון עבר, ועי' לקמן הערה קצה.

קמח. למצבר שובלין בכמות גדולה כדברי הנער שהאשימך בכך.

קמו. שובלין הוספה על לשון הכתוב, וכן הוא לקמן פסוקים טו, יז, אבל לעיל פסוק ג ותלקט בשדה תרגם וכןש בחקלא ולא הוסיף 'שובלין', וכן בפסוקים טז, כג. וצ"ע.

קמז. למיזל לאומה אחרא' כי די היה לו באמרו אל תלכי ללקוט בשדה אחר, לכן מפרש לא תעבורי מזה מדעת ישראל' (שדה ירושלים). וכ"ה בב"ר 'וגם לא תעבורי מזה על שם זה אלי ואנוהו' (עיי"ש דרשות כע"ז בכל הפסוק).

והנה, מלשון זו קצת משמע שעדיין לא התגיירה רות, ולכן ביקש ממנה שלא תעזבם ללכת לאומה אחרת. [וכן מדרשת חז"ל לקמן ג, ג ורחצת מטינוף ע"ז שלך, משמע דאז טבלה לגירותה]. אבל מה נעשה ותרגם לעיל פסוק ו' 'ותבת ואתגירת עם נעמי' עיי"ש הערה קלו, וי"ל.

קמח. והכא תתוספין וכאן תתלווי (ראה במדבר יח, ד ונלוו אליך דמתרגמי' ויתוספון). פירש 'כה' במשמעות של 'כאן' ולא במשמעות 'כך',

ט, טו בביאור לשון פון שהוא 'כבר', דאע"פ שבאותו זמן היתה רות יושבת בבית למנוחה בבית אשר בשדה, כהמשך הכתוב וכמוש"כ אב"ע, מ"מ מן הבורק ועד לפני זמן קצר היתה כל העת אוספת שיבולים [ולא די לה במעט כי רצונה לאסוף כמות גדולה לעומרים], וזהו שממשיך 'זה שבתה הבית מעט' כל' ישיבה זו אינה אלא מעט. וראה בסמוך.

אכן בגאולת הגר פירש דלשון 'פון זעיר' נמשך למה שאחריו, 'פון זעיר דין דיתבא בביטא צבחר', כבר (זמן) קטן זה שישבה בבית מעט, 'וכפל המתרגם לשון המיעוט (פון זעיר, צבחר) להפליג הענין לומר שזמן מועט בתכלית המיעוט ישבה בבית'.

קמג. דין דיתבא בביטא צבחר זה שישבה בבית (שבשדה לפוש) הוא מעט. 'צבחר' בלשון תרגום ירושלמי הוא מעט [וכאן ר"ל שיעור קטן של זמן ארכה ישיבתה], ואילו 'זעיר' היינו קטן, הישיבה בבית היא 'מועטה' כי עבר זמן 'קטן' מאז שסיימה לעמוד וללקט.

ובגאולת הגר כתב לגרוס 'לדין דיתבא בביטא', ואתיא כמ"ד בב"ר דקאי על נעמי, לזאת שיושבת בבית אין זה אלא כמות מועטה, עי' תו"ש אות כ"ה, ולפי"ז בא לספר גנותה שהיתה כבירה במעשיה שבכל אותו זמן לא לקטה אלא מעט, אבל לענ"ד אין נראה לפרש כן, מפני שדרך המתרגם הזה לפרש הרבה ולא לסתום, והיה לו להזכיר מי היא זו שיושבת בביתה, ולהוסיף מילות קישור כדרכו, עי' בזה].

קמד. קבילי מני ודלא כשורש ישי שפירש 'הלא

עֵינֶיךָ בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר יִקְצְרוּ וְהִלַכְתְּ אַחֲרֵיהֶן הֲלוֹא
צִוִּיתִי אֶת־הַנְּעָרִים לְבִלְתִּי נִגְעֹךָ וְצִמַּת וְהִלַכְתְּ
אֶל־הַכְּלָיִם וְשָׂתִית מֵאֲשֶׁר יִשְׁאָבוּן הַנְּעָרִים:

רש"י

(ט) וצמית והלכת אל הכלים. ואם תמאלי אל תכלמי מלכת ולשמות מכלי המים אשר ישאבון הנערים:

אחרי הקוצרים

ב'בחוקותי תלכו' ש'תרגם "תהכון", ולכן כאן "והלכת אחריהן" מתרגם "תהכין" כי אינו מדבר על הליכה אל מקום מסוים, אלא על פעולת ההליכה שתהא אחרי הקוצרות. (ועיין בגאולת הגר שציין למה שכתב בספרו על התורה וחבל על דאבדין).

קנב. דלא יקרבונו ביד. "קרב" הוא תרגום של "נגיעה" בלשון ארמית, וכאילו כתוב "שלא יגעו בך". וציין מו"ר מעט צרי זצ"ל לדברי רש"י מעילה י, ב ד"ה ת"ל אשר "והאי יקרב משמע נגיעה דבנגיעה לחודה מחייב, דכי יגע מתרגמינן ארי יקרב". אבל רס"ג פירש "לבלתי נגעך" שלא יזיקו אותך, ואפשר שפירש מלשון "נגע" ונזק. וכע"ז מצאנו בבראשית כו, יא "הנוגע באיש הזה" ש'תרגם אונקלוס "דינזיק", ולכאור' משום שפירש שם במובן של "נגע" ונזק. אבל לדעת המתרגם כאן הזהיר אותם שלא להתקרב או לגעת בה משום צניעות.

קנב. ותהא שתיא מיא לכאור' לא היה לו להוסיף תיבת 'מיא', שהרי כבר הוסיפה למעלה 'ובעידן דאת צחיא למיא'. ואפשר שכפל תוספת תיבת 'מיא', ולא תרגם 'ותהא שתיא מדימליין עולימיא', שלא יתפרש שתשתי ממה שישאבו הנערים עבורך, שהרי בא לשלול דבר זה שאינו מדרכי הצניעות וכמוש"כ בשורש ישי, אלא כוונתו שתשתי מים אשר ישאבו אותם הנערים לעצמם.

קנב. מדימליין כך דרך התרגומים לתרגם פעולת השאיבה 'מילוי' הכדים.

שאז היה לו לתרגם 'וכדין' כמו שתרגם לעיל, א"ז גבי כה יעשה וכה יוסיף. אבל הרלב"ג פירש שכוונתו 'כמו שעשתה עד עתה שדבקה עם נערתיו, כן תעשה אחר זה'.

קמט. עם עולימתי בכל מקום במגילה שמזכיר את נערתיו מתרגם לשון "עולימתי" ואילו כאן מתאר את רות כנערה מתרגם "ריבא", לעיל פסוק ה-ו ולקמן ד, יב. כנראה משום שהיתה רות בת מלכים אצילה ועדינה ולא היה נופל בה לשון "עלם" שהוא לשון זריזות וכוח, המתאים לנערות העמלות בשדה לקצור את התבואה, אך לא לבת תפנוקים עדינה.

קנב. תהא מסתכלא. כתב הגר"ש אלתר שליט"א: יתכן לפרש ע"פ מה שאמרו בב"ב ב, ב, 'אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומד בקמותיה' מחשש עין הרע, וא"כ אף עניים המלקטים צריכים להביט רק בקרקע שאחר הקוצרים, ולכן התיר לה בועז בעל השדה לתת עיניה בשדה כשהיא נקצרת בקמותיה, כי מאחר שהיא בעלת חסד וטובת עין לא תזיקנו. או שמאחר שידע שעתיד לישאנה לא חשש לעין הרע של אדם בעצמו. ויל"ע בזה מכמה דוכתי. עכ"ל.

קנב. ותהכין בתריהון. "תהכין" הוא "תהלכין" בהשמטת ה"מ"ד. אימנם בסמוך "והלכת אל הכלים" תרגם "איזילי". וכבר ביארנו לעיל הערה מד ש"איזיל" מורה על הליכה והגעה אל מקום מסוים, כמו "והלכת אל הכלים", אבל פעולת ההליכה עצמה מתורגמת "מהלך", כמו

וַתִּפֹּל עַל-פָּנֶיהָ וַתִּשְׁתָּחוּ אֶרֶץ וַתֹּאמֶר אֵלָיו
מִדֹּעַ מָצֵאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ לְהַפְרִינִי וְאֲנֹכִי נָכְרִיָּה:

י ונפלת על אפְּהָא וסגידת
על ארְעָא וְאָמַרְתָּ לִּיה מָה
דִּין אִשְׁכָּחִית רַחֲמִין
בְּעֵינֶךָ לְאִשְׁתַּמּוּדְעוּתָנִי

וְאֵנָּה מַעֲמָא נִוְכְּרָאָה קִנְיָה מִבְּנֵתְהוֹן דְּמוֹאֲבִיקִי וּמַעֲמָא דְלָא אֲדָכִי לְמֵיעַל בְּקַהְלָא דְיִיִּקְנִי :

אחרי הקוצרים

א"נ י"ל דכשם שנאסרו לבוא בקהל כמו"כ
אסרה תורה לדרוש שלומם וטובתם וכמו
שתרגם שם בירושלמי 'אפילו כד מתגירין',
וא"כ למה אתה דורש שלומי וטובתי.

יש לדון אם יש בזה משום לפני עיור שצריכה
להודיעו שהיא מבת מואב, או שאם אינו יודע
שהיא ממואב אינו נחשב דורש שלומה. ועכ"פ
משמע שבעיקר איסוף הלקט והשכחה לא
ראתה פגם וחזינן דאין זה בכלל דרישת שלומם
וטובתם, והיינו משום דזהו ממון עניים, אבל
מה שהוסיף לתת לה למצבר בעמרים ולשתות
ממי הנערים זהו בכלל דרישת שלומם.

[וביתר ביאור, דהנה כתב רש"י עה"פ (דברים
כד, יט) 'ושכחת עומר בשדה לא תשוב
לקחתו... למען יברכך ה' אלקיך' "ואע"פ
שבאת לידו שלא במתכוין... אמור מעתה,
נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי
הוא מתברך עליה", ותמוה, הרי אמנם השכחה
אירעה בלא כוונה, אך אח"כ הוא נזכר ונמנע
מלשוב ולקחתה ולכן הוא מתברך, אבל מהיכי
תיתי שגם מי שאיבד סלע ולא נזכר בה וזכה בה
עני – מתברך. אכן הביאור פשוט, דמה שאינו
חוזר ולוקח אין זה סיבה לברכה, שהרי מרגע
השכחה נעשה ממון עניים ולמה יתברך על
שלא גזל את ממון העניים, ובהכרח שהברכה
היא על הז גופא ששכח את העומר ונעשה
ממון עניים וזה שפיר נעשה שלא בכוונה כלל.
ולפי כ"ז פשוט שאין במה שנותן לה לקחת
השכחה והלקט משום דרישת שלומה, שהרי
אין זה שלו כלל אלא ממון העניים כולם].

קנה. ואנא מעמא נוכראה כי אילו כוונתה
'נכריה' לך, אינה מוכרת, מה תימה יש בזה
שיחפון להכירה. ועוד אפשר שלא רצה לתרגם
כוונתה שהיא עצמה נכריה, שהרי נתגירה,
אלא מוצאה מעם נכרי.

קנו. מבנתהון דמואב אפשר דרמזה בזה לחטא
בנות מואב שזנו העם אחריהן בשטים, ואמרה
הנה אנכי מאותן בנות מואב שנכשלו אבותיך
בהן ולמה תכירני. וכע"ז כתב בשורש ישי
דכוונתה דבנות מואב הן פרוצות מאד עוד
מימות אמן בת לוט שקראה שם בנה מואב כמו
שאמרו חז"ל. וראה לעיל הערה מב, והערה נט.

ולפי"ז טענה רות ב' טענות, הא' שהיא אסורה
לבא בקהל (כדלקמיה הערה קנז), והשני שהיא
מבנות מואב הפרוצות ואין ראוי לשופט הדור
להכירה, וראה לקמן הערה קס שענה בועז על
שתי טענותיה, ולקמן הערה קעב שבירכה אותו
על כל אחת מתשובותיו.

קנז. ומעמא דלא אדכי למיעל בקהלא דה'
[כע"ז הביא ר"א כהן צדק מן התרגום בשינויי
לשון], לכאור' מאי שייטיה להכא ענין הכניסה
לקהל ה', ונראה שהבינה רות שבא בועז
להכירה בשביל לישא אותה, וכ"ה ברו"ר
'מלמד שנתנבאה שהוא עתיד להכירה כדרך כל
הארץ'. ובמשיב נפש ביאר שנסתפקה רות אם
כוונתו לישאנה לאשה או לגדלה כבת בביתו,
ולכן שאלה לו הלא אנוכי אסורה בקהל בכדי
שיאלץ לבאר לה כוונתו, ולא יהא ליבה נוקפה
בהן ולא ורפיא בדיה, עכ"ד.

יֵא וְאַתִּיב בּוֹעֵז וְאָמַר לָהּ
אֶתְחַוָּא אֶתְחַוָּא לִי עַל מִימַר
חֲכִימִיא קִנְט דְּכַד גִּזֹּר יֵי לֹא גִזֹּר
עַל נִקְבִּיא קִנְט אֱלֹהִין עַל גּוֹבְרִיא
וְאֶתְאָמַר עָלִי בְּנִבּוּאָה קִסְט דְּעֵתִידִין
לְמַפֵּק מִינָהּ מַלְכִין קִסְט וְנִבִּיאִין קִסְט
בְּגִין טִיבּוּתָא דְּעֵבְדָתָ עִם חֲמִיתָהּ
דְּפִרְנִסָתָ יִתָּה בְּתַר דְּמִית בְּעֵלֶיהָ קִסְט וּשְׁבָקָתָּהּ
יְלָדוּתֶיהָ וְאִזְלָתָּהּ לְאַתְגִּירָא קִסְט וּלְמַתָּב בֵּין עִם
דְּלֹא אֶשְׁתְּמַדַּע לִיהָ מֵאֲתָמְלִי וּמִדְּקַמּוּהִי:

וַיַּעַן בּוֹעֵז וַיֹּאמֶר לָהּ הֲגֵד הֲגֵד לִי כָּל
אֲשֶׁר-עָשִׂיתָ אֶת-חֲמוּתְךָ אַחֲרֵי מוֹת אִישְׁךָ
וְתַעֲזָבִי אֲבִיךָ וְאֶפְךָ וְאֶרֶץ מוֹלַדְתְּךָ וְתִלְכִי
אֶל-עַם אֲשֶׁר לֹא-יָדַעְתָּ תְּמוּל שְׁלָשׁוֹם:

אחרי הקוצרים

וחזינן דעל נבואתו לבד לא סמך להתירה על
פי זה כי לא בשמים היא, ואין למדין הלכה
מן הנבואה אלא עפ"י חכמים (וכמו שהאריך
מהרי"צ חיות בספרו תורת נביאים פ"א), אלא
בנבואתו ביקש לידע אם ראוי הדבר ונכון לפני
המקום שישא בת מואב לאשה, וכמו שכתב
שורש ישי דאף דמואבית לא נאסרה מ"מ
לאו משנת חסידים היא ליקח מבנות מואב
הפרוצות.

קסא. מלכין כע"ז בזוהר (ח"ב ריח). עה"כ
עניין בשדה אשר יקצורו, שראה בועז
בנבואה שעתידין לצאת ממנה מלכים ונשיאים
שנקראו עינים לעדה, עי' תו"ש אות לג.

קסב. ונביאין לכאור' מוכח מכאן שדוד ושלמה
היו נביאים, וכ"ה בסוטה מח, ב מאן נביאים
ראשונים אמר רב הונא זה שמואל דוד ושלמה,
אך בעין יעקב שם השמיט שלמה, וע"ע
ברש"י למגילה יד, א שמנה את שלמה במניין
מ"ח נביאים יעו"ש, [אכן הגר"א בהגהותיו
שם בשם סדר עולם לא מנה את שלמה בכלל
מ"ח נביאים], וכן נמצא בלשון הגמ' (גדה ל
ע"ב) גבי שלמה 'וכי תימא נביא הוא דקאמר'.
אכן הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פמ"ב כתב
דלא היה שלמה נביא אלא בעל רוח הקדש,
והאברבנאל במלכים א ג, ה האריך לחלוק בזה
ולהוכיח שהיה שלמה נביא, ואכמ"ל.

קסג. דפרנסת יתה בתר דמית בעליה כן תרגם
גם לעיל א, ח גבי כאשר עשיתן עם המתים

ונראה להוסיף שהרי בועז נתן לה מים ותבואה
ללחם, וע"ז אמרה לו הן אבותי לא קידמו
אתכם בלחם ובמים ולמה אתה דורש שלומי
וטובתי.

קנח. אתחואה אתחוא לי על מימר חכימאי
[ראה בפירוש ר"א כ"צ שהביא דבריו בשינויים
קלים מדלפנינו]. לשיטת התרגום כבר נודע
לבוז הדבר עתה, ודלא כדברי חז"ל כתובות
ז, ב שלצורך כך עלה השער לקמן ד, א.

קנט. לא גזר על נוקביא לפי מש"נ לעיל
הערה קנו שטענתה היתה מצד איסור דרישת
שלומם וטובתם, דאיתא בת"י דהיינו אפילו
לאחר גיורת. א"כ נמצא דהשיבה דהיינו דוקא
על הזכרים שיש בהם איסור חתנות אף לאחר
גיורת, אבל לנקבות שהותרו בגירותן שוב
אין בהם איסור דרישת שלומם וטובתם, וכ"כ
במנחת חינוך. (מנחת אהרן, נחלת בנימין).
ובצבי ממלכות ציין לדברי אבי עזרי הלכות
מלכים ו, ו שהוכיח מכאן דלא כהמנחת חינוך
שאף נשות מואב בכלל איסור דרישת שלומם,
שהרי בועז דרש שלומה של רות. וכנראה ס"ל
לרבינו אבי עזרי כהשיטות שעדיין לא נתגירה.

קס. ואתאמר עלי בנבואה דריש הגד הגד
שתי הגדות, אחת מן החכמים ואחת בנבואה,
מן החכמים שמע שאין היא אסורה לבוא
בקהל ובנבואה נודע לו שראויה היא ואינה
פרוצה כבנות מואב, ובזה ענה לה על כל אחת
מטענותיה, עי' לעיל הערה קנו.

יְשֻׁלָּם יְהוָה פְּעֻלָּךְ וְתָהִי מִשְׁפְּרִיתְךָ
שְׁלָמָה מֵעַם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר־בָּאת לַחֲסוֹת תַּחַת־כַּנְפָּיו:

יב יגמול יי ליד גמול טוב בעלמא
הדיןקסז על עובדך טב ויהי אגריך
שלימקסח לעלמא דאתיקסט מן
קדם יי אלהא דישראל דאתת
לאתגירא ולאתחבאה תחות
טלל שכינת יקריה ובההיא

זכותא תשתייבי מן דין גיהנםקע למהוי חולקיך עם שרה ורבקה ורחל ולאקעא :

אחרי הקוצרים

קסו. ואזלת לאתגירא ולמיתב בין עם
דלא אשתמודע לך לכאו' כאן אין מתאים
תוספת תיבת 'לאתגירא' שהרי מיירי בקושי
ההתגוררות בארץ זרה, אבל מה שייך זה
להתגירות להיהפך לבת ישראל. וחזינן דהכל
ענין אחד, ומהות הגירות היא ההצטרפות
וההסתפחות לעם ישראל לגור עמו יחד,
וכמשמעות לשוה"כ 'וכי יגור אתך גר וכו'
דמترגמי' ארי יתגייר, הרי שההתגירות היא
'אתך'. ואם לא נפרש כך לא יובן לשוה"כ
'כאזרח מכם יהיה לכם הגר אתכם' (ת"א
גיורא דאתגייר עמכון) כי גרים הייתם בארץ
מצרים' ומה שייכות יש בין גירותנו בארץ
מצרים שהוא מענין המגורים לבין ההתגירות
של הגר, וע"כ דהכל ענין אחד של הצטרפות
להתגורר יחד עם עם אחר. [ושמא בזמן שהיו
כל ישראל על אדמתם לא היה אפשר להתגייר
ולהשאר בחו"ל בין הגויים, שאין זה גר הגר
אתכם].

ואולי יש לבאר בזה מדוע גירותה של רות אינה
נחשבת כגירות לשם דבר אחר (ראה לעיל
הערה נט), אע"פ שעיקר כוונתה היתה לגמול
חסד עם נעמי כמבואר במקראות ובמדרשים.
דלפמש"נ נמצא דהרוצה להסתפח לעמינו
משום אהבתו אותנו או אחד מאתנו הנה אין לך
הסתפחות אמיתית יותר, (משא"כ החפץ בזה
בשביל טובת הנאה כמו נישואין וכדו'), כי אין
מהות הגירות קבלת המצוות אלא ההסתפחות
עצמה ואילו קבלת המצוות היא תנאי מעכב,
וכיון שההסתפחות עצמה אינה תלויה בדבר
לא אכפת לך שקבלת המצוות באה מחמתה,

ועמדי' דזנתון וכלכלתון יתי', עיי"ש בהערותי,
וכתב החסיד יעבץ דכוונת התרגום דלפיכך
אינה בכלל טעם אשר לא קדמו אתכם. וכיו"ב
ראה לעיל הערה נט בשם החת"ס, יעו"ש. אכן
אי נימא דשאלתה היתה על דרישת שלומה
וטובתה, יש לומר שענה לה בפשיטות כשיטת
היראים סי' רצ"ו שאין האיסור אלא להקדים
להם טובה אבל לשלם להם תשלומי שלום
בעבור טובתם שרי, וכמוש"נ לעיל הערה לח,
וא"כ כיון שכלכלה את קרובתו דין הוא ששייב
לה טובה.

קסד. ושבת דחלתיך ועמיך פירש 'אביך'
אלוהיך ו'אמך' אומתך, וכ"ה ברור' כאן,
וכע"ז דרש לעיל א, ראה שם הערה סה. וכתב
בגאולת הגר שזהו טעם להגדה השנית ע"י
הנבואה שיצאו ממנה מלכים, כדלעיל הערה
קס, שבזכות שעזבה בית אביה ואמה שהיה
בית מלכות לילך לעם אשר לא ידעה, תזכה גם
היא לבית מלכות, עיי"ש.

קסה. אבוך ואמך היינו דפירש אביך ואמך גם
במשמעות הפשוטה, וכיו"ב מצינו לעיל פסוק
ז שתרגם 'ותעמוד' גם במשמעותה הפשוטה,
עיי"ש הערה קמ, וכן לעיל א, ב אפרתים תרגם
'אפרתין רבנין' עיי"ש הערה לד. ובמשיב נפש
ביאר שצירף המתרגם את ב' המשמעויות, כלו'
שמעת עזבך אביך ואמך בזמן נישואיך למחלון
עזבת גם את הע"ז שנקראו אב ואם, וזהו כנגד
מה שאמרה שהיא מבנות מואב הפרוצות,
ע"ז קאמר ששמע שכבר מזמן נישואיה עזבה
גילולי ומנהגי עמה.

אחרי הקוצרים

ועי' בזה, וצ"ע.

והנה צ"ב בכל האריכות כאן, מה שייך זה לטעם שחפץ להכירה, וכי מחמת שיתן לה ה' חלק בעולם הבא על מעשיה ותנצל מן הגהינם הוא חפץ להכירה. והנה ראה לעיל שם הערה סב בשם התרגומי דסבי בפירוש לשוה"כ 'יתן ה' לכם ומצאנה מנוחה' דעי"ז שיתן ה' להם חלק לעולם הבא יוכלו לזכות לנוח בגורל הצדיקים ולמצוא מנוחה אשה בית אישה הצדיק, כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, יעו"ש. הרי שהיותה בת עולם הבא הוא טעם וסיבה לכך שישאנה גדול הדור, וא"כ זהו שאמר לה בועז נודע לי בנבואה שאת בת עולם הבא כאחת האימהות, ולכך חפץ אני להכירך. [ובזה נתקיימה ברכת נעמי, ודוק].

וראה לקמן הערה קעב בדברי השורש ישי שאילו היתה מואבית בכלל לא יבואו בקהל ה', לא היה לה שגר בעוה"ב על מעשיה, והוא פלאי [דהא סו"ס נתגיירה ודינה כישראלית גמורה], ועכ"פ לדבריו יומתק מאד אומרו כאן 'יהי אגרך שלים לעלמא דאתי' כלו' דמכיון שאת מותרת לבוא בקהל ה' שוב יהא חלקך עמהם גם לעולם הבא.

קע. **ובהאי זכותא תשתיזבי מן דין גהינם וכו'** כתב שורש ישי 'האמנם באמרו ובהוא זכותא תשתיזבי מן דין גהינם וכו' הם דברים **שלא ינשאו על תיבה מהכתוב**, ונ"ל שהוא מאומרו ותהיה משכרך שלמה, כי מה צורך לומר שלמה, וכי הוא יתברך יתן שכר חסר, והמתרגם הפליג בדברי בועז כי אחרי היותו צדיק אין ספק כי בטוב עין הוא יברך שיהיה השכר הניתן לה ביותר שלם והוא כשתנצל מדינא של גהינם ושתהא חלקה וגורלה עם האימהות, עכ"ד.

אבל בגאולת הגר כתב שגם תיבות הללו נדרשות מלשון הכתוב, והוא מאומרו 'אשר באת לחסות תחת כנפיו' והוא סוד ההגנה מדין גהינם כי כל כנפיים מגינות. ויש להוסיף על

קסז. **גמול טב בעלמא הדין** ראה בשורש ישי דאע"ג דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא מ"מ על החסד שעשתה עם חמותה תקבל גמול בעוה"ז 'כי גמול החסד הוא מהדברים הכוללים לכל גויי הארץ להעמדת הישוב, ולכן יבאו ימי השילום בעוה"ז מעם ה' עושה שמים וארץ'. ובמשיב נפש ציין לדברי המשנה ריש פאה דמצוות שבין אדם לחבירו אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז, וכפירוש הרמב"ם שם.

והגר"ש אלתר שליט"א כתב "נלע"ד דהגויים מקבלים שכרם על מצוותיהם בעולם הזה, וכאן כיון שעשתה בגיורתה ועתה נתגיירה בירכה שתקבל כפליים, גם מה שנפסק לה בשעת בגיורתה שכר בעוה"ז וגם משכורתה שלמה בעוה"ב, כי ישראלית היא בעת תשלומין".

ולענ"ד נראה עפ"ימש"נ לעיל הערה ס בדעת התרגום שיש שני בחינות גמול על חסד, אחד הוא שכר המצוה עצמה והשני הוא שנוהג עמו הקב"ה ג"כ במידת החסד בכל ענייניו וזהו שאומרים גומל חסדים טובים יעו"ש, וזהו שחילק המתרגם כאן בין השכר עצמו 'אגר שלים' שיהיה לעולם הבא ככל שכר המצוות, לבין הגמול דהיינו לנהוג עמו במידת החסד שהוא בכל ענייניו בעוה"ז, ודו"ק.

קסח. **אגרך שלים לעלמא דאתי** הרי דלשון 'אגר שלים' נופל על העולם הבא, וראה לעיל א,ט הערה סב.

קסט. **ויהי אגריך שלים לעלמא דאתי** ראה שורש ישי דזה קאי על מה שבאה להתגייר ועל נותן לה שכרה משלם בעוה"ב, לפי דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא, ולכך אמר מעם ה' אלקי ישראל כי ההצטולל תחת כנפיו הנה הוא מיוחד להיותו אלוקי ישראל'.

דבריו, שכך תרגם המתרגם להדיא 'לאתחבאה תחות טלל שכינת יקרא', הרי שיש כאן ענין מחבוא ומסתור, וגם לשון טלל (צל) מורה על ההגנה מחוס הגיהנום המשול לחמה.

ולא ביאר המתרגם מה ענין רות הצדקת אצל דין הרשעים בגהינם, וכנראה כוונתו שלא תתבע על שעבדה עבודת אלילים קודם גירותה (דאף בני נח מזהירים על זה), וקאי על מה שאמר לה 'ושבקת דחלתיך ועמיך'. והנה, ראה לעיל הערה קטז בשם האלשיך דזמן ההמתנה שהמתינה רות מתחילת קציר שעורים עד סוף קציר חטים היה בשביל להשלים טהרתה מטומאת עבודת האלילים, כאותה המתנה שהמתינו ישראל לחדש השלישי בשביל להשלים טהרתם מטומאת אלילי מצרים, וא"כ י"ל דזהו שבישרה כאן שנשלמה טהרתה וניצלה מדינה של גהינם.

ועיין יבמות מח, ב "תניא, רבי חנניא בנו של רבן גמליאל אומר: מפני מה גרים בזמן הזה מעונין, ויסורין באין עליהן? מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח, רבי יוסי אומר: גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" וא"כ י"ל דזהו שאמר לה דאף שלא קיימה בגיותה ז' מצוות בני נח ועבדה ע"ז, מ"מ לא תיענש על זה משום ש"באת לחסות תחת כנפיו" וכתינוקת שנולדה את.

ובמשיב נפש ביאר דברי התרגום עפ"י מה שאמרו חז"ל שהראה לו הקב"ה לאברהם גהינם וגלות מלכויות וברר לו את המלכויות כדי להצילם מדינה של גהינם, והלא רות בחרה לה לחסות תחת כנפי השכינה גם בזמן שיהיו ישראל בגלות, ובזה הצילה עצמה מדינה של גהינם, וזהו דקאמר המתרגם "ובהאי זכותא תשתיזבי מדין גהינם".

עוד י"ל עפמ"ש ביבמות שם "מפני מה גרין בזה"ז מעונין ויסורין באין עליהן וכו' מפני ששהו עצמן להכנס תחת כנפי השכינה, אמר ר' אברה ואיתימא ר' חנינא מאי קראה, ישרם ה' פעלך ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלקי ישראל אשר באת לחסות וגו'", ופרש"י שם 'אשר באת – שמיהרת ולא איחרת'. וזהו שאמר לה "בהאי זכותא תשתיזבי מן דין גיהנם" שלא תיענש על זה. ואמנם בגמרא שם מבואר דהעונש ע"ז הוא בעוה"ז, אך לאחר שבירך אותה שיהא לה גמול טוב בעוה"ז, היה צריך להוסיף שלא ישאר לה העוון להיענש בעוה"ב, אלא תינצל לגמרי מדין הגהינם.

קעא. למהוי חולקיך עם שרה רבקה רחל ולאה כע"ז אמרו חז"ל ברו"ר פ"ה, 'אמר לה חס ושלום אין את מן האמהות אלא מן האימהות'.

והנה לפי דברי האלשיך הנ"ל יש לומר דהלא בזמן שנתגיירה היה זמן מנחת שעורים בשביל להראות שעדיין עודנה בטומאת עבודת האלילים, המשולה לאשה הזונה תחת בעלה שמנחתה שעורים כמאכל בהמה (כדאיתא בזהר שהביא האלשיך), וכעת נשלמה טהרתה והגיע זמן קציר חטים שהוא מאכל אדם, והנה גבי הסוטה אמרו חז"ל (במדבר רבה פ"ט, יג) שלא יתן עליה לבונה משום שהלבונה כנגד האימהות והיא פירשה מדרכי האימהות, וא"כ עתה שהשלימה רות טהרתה ואינה עוד כסוטה שזינתה אצל אלילים אחרים, אמר לה בועז שיהיה חלקך עם האימהות הקדושות שרה רבקה רחל ולאה, ואינך כסוטה שפירשה מדרכיהן.

עוד יש לומר שהוסיף למהוי חולקיך עם שרה רבקה רחל ולאה, שכולן היו בנות עובדי אלילים תרח בתואל ולבן, ואפ"ה זכו להטהר

יג וְאָמַרְתְּ אֲשֶׁכַח רַחֲמִין בְּעֵינַי רַבּוֹנִי
אָרוֹם נִיחַמְתַּנִּי קַעֲבִי לְאֲכַשְׁרוֹתַי
לְמַדְפִּי לְמִיעַל בְּקֶהְלָא דְּיִי וְאָרוֹם
מְלִילָתָא תַנְחוּמִין עַל לְבָא דְאִמְתָּךְ
דְּאֲבַטְחַתְנִי קַעֲבִי לְמַחֲסֵן עֲלֵמָא דְאִתִּי
הִי כְּצַדִּיקְתָּא קַעֲבִי וְאָנָּא לִית לִי זְכוּ
לְמַהוּי לִי חוּלְקָא לְעֵלְמָא דְאִתִּי
אֲפִילוּ עִם חָדָא מִן אִמְהַתְּ קַעֲבִי:
יד וְאָמַר לַהּ בּוֹעֵז לְעֵדֵן סְעוּדָתָא קְרִיבִי
הֲלָכָא וְתִיכְלִין מִן לַחְמָא וְטַמִּישִׁי
סְעִדִּי קַעֲבִי בְּתַבְשִׁילָא דְאִתְּבַשֵּׁל בְּחֵלְא קַעֲבִי וְיִתִּיבַת מִסְטָר חֲצוּדִיא וְאוֹשִׁיט לַהּ קַעֲבִי קַמְחָא קַעֲבִי וְשִׁבְעַת וְאַשְׁאֲרַת:

י. וְאָמַר אֲמָצָאֲחֵן בְּעֵינַי אֲדֹנִי כִי נִחַמְתָּנִי
וְכִי דִבַּרְתָּ עַל-לֵב שְׂפַחְתָּךְ וְאָנְכִי לֹא
אֶהְיֶה בְּאַחַת שְׂפַחְתֶּיךָ: יד. וְאָמַר לָהּ בְּעֵז
לֵעֵת הָאֵכֶל גְּשִׁי הָלֵם וְאָכַלְתָּ מִן-הַלֶּחֶם
וְטַבַּלְתָּ פֶתֶךְ בַּחֲמִין וְתִשָּׁב מִצַּד הַקּוֹצִיִּים
וְיִצְבֹּט-לָהּ קָלִי וְתֹאכַל וְתִשָּׁבַע וְתִתֵּר:

רש"י

(יג) לא אהיה כאחת שפחתך. איני משונה כחמת מן
השפחות שלך: (יד) וטבלת פתך בחומץ. מכאן שהחומץ
יפה לשכר: ויצבט לה קלי. וישט לה ואין לו דמיון
צמקרא לאלל צלשון משנה לחוריים ותוך וצית הצניטה:

אחרי הקוצרים

האימהות, וכשאמר לה בועז שיהא חלקה עם
שרה רבקה רחל ולאה, לא ידעה מי הן, אלא
הבינה שהן צדיקות המפורסמות בעמינו].

קעב. ארום נִיחַמְתַּנִּי לְאֲכַשְׁרוֹתַי וכו' עי'
שורש ישי' הנה השיבה לשני הדברים הנאמרים
למעלה בדבריה הראשונים, (עי' הערה קלז),
ועל כשרותה לבוא בקהל אמרה כי נחמתני כי
נפשה מרה לה בהעלותה על לבבה אשר לא
טהורה היא אפילו תעשה כל המצות וכי אין לה
שכר עליהם (עיין הערה קסח), וכי דברך על לב
שפחתך הוא על אשר חלק לה ברכים ונכבדים
להיות לה חלק לעולם הבא, עכ"ד.

קעב. ארום נִיחַמְתַּנִּי לְאֲכַשְׁרוֹתַי וכו' עי'
שורש ישי' הנה השיבה לשני הדברים הנאמרים
למעלה בדבריה הראשונים, (עי' הערה קלז),
ועל כשרותה לבוא בקהל אמרה כי נחמתני כי
נפשה מרה לה בהעלותה על לבבה אשר לא
טהורה היא אפילו תעשה כל המצות וכי אין לה
שכר עליהם (עיין הערה קסח), וכי דברך על לב
שפחתך הוא על אשר חלק לה ברכים ונכבדים
להיות לה חלק לעולם הבא, עכ"ד.

קעב. ארום נִיחַמְתַּנִּי לְאֲכַשְׁרוֹתַי וכו' עי'
שורש ישי' הנה השיבה לשני הדברים הנאמרים
למעלה בדבריה הראשונים, (עי' הערה קלז),
ועל כשרותה לבוא בקהל אמרה כי נחמתני כי
נפשה מרה לה בהעלותה על לבבה אשר לא
טהורה היא אפילו תעשה כל המצות וכי אין לה
שכר עליהם (עיין הערה קסח), וכי דברך על לב
שפחתך הוא על אשר חלק לה ברכים ונכבדים
להיות לה חלק לעולם הבא, עכ"ד.

קעב. ארום נִיחַמְתַּנִּי לְאֲכַשְׁרוֹתַי וכו' עי'
שורש ישי' הנה השיבה לשני הדברים הנאמרים
למעלה בדבריה הראשונים, (עי' הערה קלז),
ועל כשרותה לבוא בקהל אמרה כי נחמתני כי
נפשה מרה לה בהעלותה על לבבה אשר לא
טהורה היא אפילו תעשה כל המצות וכי אין לה
שכר עליהם (עיין הערה קסח), וכי דברך על לב
שפחתך הוא על אשר חלק לה ברכים ונכבדים
להיות לה חלק לעולם הבא, עכ"ד.

קעב. ארום נִיחַמְתַּנִּי לְאֲכַשְׁרוֹתַי וכו' עי'
שורש ישי' הנה השיבה לשני הדברים הנאמרים
למעלה בדבריה הראשונים, (עי' הערה קלז),
ועל כשרותה לבוא בקהל אמרה כי נחמתני כי
נפשה מרה לה בהעלותה על לבבה אשר לא
טהורה היא אפילו תעשה כל המצות וכי אין לה
שכר עליהם (עיין הערה קסח), וכי דברך על לב
שפחתך הוא על אשר חלק לה ברכים ונכבדים
להיות לה חלק לעולם הבא, עכ"ד.

קעב. ארום נִיחַמְתַּנִּי לְאֲכַשְׁרוֹתַי וכו' עי'
שורש ישי' הנה השיבה לשני הדברים הנאמרים
למעלה בדבריה הראשונים, (עי' הערה קלז),
ועל כשרותה לבוא בקהל אמרה כי נחמתני כי
נפשה מרה לה בהעלותה על לבבה אשר לא
טהורה היא אפילו תעשה כל המצות וכי אין לה
שכר עליהם (עיין הערה קסח), וכי דברך על לב
שפחתך הוא על אשר חלק לה ברכים ונכבדים
להיות לה חלק לעולם הבא, עכ"ד.

קעב. ארום נִיחַמְתַּנִּי לְאֲכַשְׁרוֹתַי וכו' עי'
שורש ישי' הנה השיבה לשני הדברים הנאמרים
למעלה בדבריה הראשונים, (עי' הערה קלז),
ועל כשרותה לבוא בקהל אמרה כי נחמתני כי
נפשה מרה לה בהעלותה על לבבה אשר לא
טהורה היא אפילו תעשה כל המצות וכי אין לה
שכר עליהם (עיין הערה קסח), וכי דברך על לב
שפחתך הוא על אשר חלק לה ברכים ונכבדים
להיות לה חלק לעולם הבא, עכ"ד.

וַתִּקַּם לְלֶקֶט וַיֵּצֵא בָּעוֹ אֶת־נַעֲרָיו
לֵאמֹר גַּם בֵּין הָעַמָּרִים תִּלְקַט וְלֹא
תִכְלִימוּהָ: ^{טז} וְגַם שֶׁל־תִּשְׁלַח לָהּ מִן־
הַצִּבְתִּים וְעִזְבֹתֶם וְלֶקְטָהּ וְלֹא תִגְעְרוּ־בָהּ:

טו וַתִּקַּם לְמַצְבֵּרֶם שׁוֹבְלִין
וּפְקִיד בּוֹעֵז יֵת עוֹלִימוֹי
לְמִימֵר אֶף בִּינִי אֱלֹמִי־אֶסְפָּא
תִּהְיָ צִבְרָא וְלֹא תִכְסְּפוּנָהּ:
טז וְאֶף מִתֵּר תִּתִּירוֹן־קֶפֶב לָהּ
מִן אֲסִירֵי־א וְתִשְׁבְּקוֹן לְמַהוֹי
צִבְרָא־קֶפֶב וְלֹא תִנְפּוֹן בָּהּ:

רש"י

(טז) וגם של תשלח. שכן תשכחו עשו עממיכם כאלו
אחם שוכחים תרגום כל שגגה שלוחה וכן על השל,

אחרי הקוצרים

של שיבולים יותר משיעור לקט העניים,
וכמו שאמר לה אל תלכי ללקוט בשדה אחר
ומתרגמין למצבר, ראה הערה קלז.

קפא. ביני אלומיא 'אשר אין לעני דין בהם'
(רלב"ג).

קפב. מתר תתירון לה מן אסיריא תתירו לה
מן האלומות הקשורות, וכ"כ רלב"ג 'התירו
והפילו לה שבלים מאגודות השבלים אשר
קשרתם'. ולא פירש 'של' מגזרת שוגג ושלח,
כפירוש הראשון ברש"י, שתעשו עצמכם
שוכחים, שהרי לדעת התרגום לא נטלה מדין
שכחה וצדקה, אלא נתן לה בועז רשות ליטול
כרצונה, כמוש"נ לעיל הערה קלז, ולכך פירש
'של' מגזרת שלל, או מגזרת נשל, וכמוש"כ
הרלב"ג 'התירו והפילו לה שבלים מאגודות
השבלים אשר קשרתם' כפי רצונה. [ועי' משיב
נפש לב"ח שפירש דברי התרגום באופן אחר,
דכוונתה שיתירו את האלומות ויפזרום על פני
כל השדה יעו"ש, ופלא הוא איך לא תראה
הצדקת את כל המלאכה הגדולה הזאת].

קפג. ותשבקון למהוי צברא כאילו כתוב
ועזבתם להיות מלקטת, וקצת משמע לפי"ז
ש'ועזבתם' לא קאי על השיבולים אלא על רות,
תעזבו אותה [או את המקום] ותניחוה להיות
מלקטת. ונראה דקאי לשיטתו שלא צויה אותם

ישי דפליגי בזה במדרש (במדבר רבה פל"ז,ה)
'וטבלת פתך בחומץ שכן דרך הקוצרים להיות
טובלין פתם בחומץ בשעת השרב, אמר רבי
יונתן מכאן שמוציאין מיני חמצים לגרנות',
ופי' דדעת רבי יונתן כהמתרגם שאין הדרך
לטבול בחומץ לבד אלא בתבשילים שנתבשלו
בחומץ וזהו מיני חמצים.

קעח. ואושט לה כפרש"י, אבל בפירוש רי"ד
ובערוך פירשו שהוא לשון לקיטה, וכע"ז
ברס"ג. [ודברי התרגום הללו הביאם רש"י
בחגיגה כב,ב הרי שהיה התרגום לפניו, וכן
הוכיח מהרי"ץ חיות באמרי בינה פ"ד, ופלא
הוא שלא הזכיר מתרגום זה כלום, ושמא
נוכח מכאן דלא ס"ל שנתחבר בזמן התנאים
והמדרשים ולכך לא הביא פירושו, כי אם פעם
אחת ברמז 'ויש פותרין' עי' לעיל הערה פא,
ומהריצ"ח כתב דשמא מחמת שהיה תרגום זה
יקר בצרפת לא השתמש בו רש"י רק לפרקים,
וצ"ע].

קעט. קמח קלי הנה לפירוש הרי"ד והערוך לא
שייך לפרש 'קמח קלי' דבזה לא שייך לשון
לקיטה, אלא לקט לה שיבולים קלויים, אבל
המתרגם לשיטתו שהוא לשון הושטה שפיר
מצי לפרש דמיירי בקמח קלי.

קפ. למצבר היינו לעשות אסיפות וערימות

י' וצברת שובלין בחקלא עד רמשא
 ודשתקפד ית שובלין דצברת והוה
 שיעורהון קפה כתלת סאין סעורין:
 י" וסוברת קפו ועלת לקרמא וחזת
 חמותה ית מה דכנשת ואפיקת
 מן תרמילא קפו ויהבת לה ית
 מזונא דאשתאר לה משבעה:
 י"ט ואמרת לה חמותה לאן
 צברת יומא דין וקאן אשתדלת
 למעבד קפח יהי גוברא דאשתמודע
 לך מברך וחזיאת לחמתה ית
 דאשתדלת למעבד עמיה ואמרת
 שום גברא דאשתדלית למעבד
 עמיה יומא דין מתקרי בועז קפט:

י' וּתִלְקֹט בַּשָּׂדֶה עַד-הָעֶרֶב וּתַחֲבֹט אֶת
 אֲשֶׁר-לִקְטָה וַיְהִי כַּאֲפֶה שְׁעָרִים: י" וּתֵשֶׂא
 וּתָבֹא הָעִיר וּתֵרָא חֲמוּתָהּ אֶת אֲשֶׁר-
 לִקְטָה וּתּוֹצֵא וּתְתֵן-לָהּ אֶת אֲשֶׁר-הוֹתֵרָה
 מִשְׁבְּעָה: י"ט וּתֹאמֶר לָהּ חֲמוּתָהּ אֵיפֹה לִקְטָתִי
 הַיּוֹם וְאֵנָּה עֲשִׂיתִי יְהִי מִכִּירְךָ בָּרוּךְ וּתְיַגֵּד
 לַחֲמוּתָהּ אֶת אֲשֶׁר-עָשִׂתָה עִמּוֹ וּתֹאמֶר
 שֵׁם הָאִישׁ אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמּוֹ הַיּוֹם בָּעֵז:

רש"י

(יט) יהי מכירך ברוך. נעל השדה ששם ונתן לך פנים ללקט נשדו:

אחרי הקוצרים

שנתחכם בועז לעשות כן כדי שלא תתחייב
 במעשרות, וכמוש"כ שם ס"ק צ"ד שמותר
 לעשות כן אפילו לכתחילה.

קפד. ודשת ית שובלין הרי דגם חבטת
 השיבולין בקרקע היא מצורת הדישה, ואין
 צריך דוקא דרך דריסה ברגלי אדם ובהמה. עי'
 שבת עג, ב שניפוץ גרעיני הפשתן ע"י חבטות
 הוי דישה.

קפה. שיעורהון כתלת סאין כ"ה ברו"ר כאן
 'וכמה היא איפה רבי יוחנן אמר ג' סאין', וראה
 ביפ"ע 'תימה מאי אתי לאשמועינן כו', ושם
 אשמועינן דאיפה דהכא כשל תורה אע"ג
 שנראה רחוק שליקטה כל כך. אבל בגאולת
 הגר כתב שמשלשון המתרגם 'שיעורהון' משמע
 שלא היה ממש בשיעור ג' סאין דהיינו איפה,
 אלא כשיעור כזה בקירוב.

קפו. וסוברת לפי שהיה משא כבד נקט לשון
 לסבול (גאולת הגר).

קפז. מן תרמילא בפשטות קאי על המזון
 שנשאר לה שהוציאה אותו מן התרמיל, אבל

לעזוב את השיבולים בצורת שכחה, אלא
 הודיע להם שהוא נתן לה רשות לצבור אגודות
 של שיבולים אפילו שלא מן ההפקר, ולכן
 ציוה עליהם להתיר לה מן האלומות הקשורות
 ולהניח לה לצבור אותם לבדה, שלא תהיה עם
 הנערים הקוצרים. ולכן לא שייך בזה לשון
 עזיבה ביחס לשיבולים אלא ביחס אל רות.

עוד נראה לבאר למה ציוה אותם להתיר
 האלומות ולעזוב ולא ציוה שיתנו לה לתרמילה
 [מלבד טעם הצניעות], בהקדם מה שהקשה
 המשך חכמה כאן שהלא כיון שהוסיף לה יתר
 על מה שזיכתה תורה לעניים א"כ שוב אין זה
 לקט וחייבת במעשרות, [ועיקר קושייתו למ"ד
 שהטעו אותה לחשוב שהוא שכחה, אבל גם
 בלא"ה יקשה שהיה צריך ללמד אותה שצריכה
 לעשר, כי אין זה בתורת לקט ושכחה].

ונראה דלכך דקדק לומר להם 'ועזבתם' כלו'
 שלא יתנו לה במתנה, אלא יניחו את השיבולים
 שהתירו ולא ימנעו מאדם לקחת אותם, ועי'
 דרך אמונה פ"ב מתרומות ס"ק צ"ה שאפילו
 לא הפקיר ממש בפיו אלא שידוע שנותן לכל
 אדם ליטול ואינו מקפיד פטור מן המעשר, וזהו

ב וַתֹּאמֶר נַעֲמִי לְכָלֶּתָהּ בְּרוּךְ הוּא לַיהוָה
אֲשֶׁר לֹא־עָזַב חֲסִדּוֹ אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַמֵּתִים
וַתֹּאמֶר לָהּ נַעֲמִי קָרוֹב לָנוּ הָאִישׁ מִגְּאֻלָּנוּ
הוּא: כא וַתֹּאמֶר רות המואביתָה גַם | כִּי־
אָמַר אֵלַי עַם־הַנְּעָרִים אֲשֶׁר־לִי תִדְבָּקִין עַד
אִם־כָּלּוּ אֵת כָּל־הַקְּצִיר אֲשֶׁר־לִי: כב וַתֹּאמֶר
נַעֲמִי אֶל־רוּת כָּלֶּתָה טוֹב בְּתִי כִּי תֵצֵא
עַם־נַעֲרוֹתָיו וְלֹא יִפְגְּעוּ־בְךָ בַּשָּׂדֶה אַחֵר: כג
וּתְדַבֵּק בְּנַעֲרוֹת בָּעֵז לְלֶקֶט עַד־כָּלֹת קְצִיר־
הַשָּׂעִרִים וּקְצִיר הַחֲטָיִם וּתָשֵׁב אֶת־חֲמוֹתָהּ:

כ ואמרת נעמי לכלתה מבורך
הוא מפום קודשא דייקא דלא
שבקא טיבותיה עם חייא ועם
מתיא ואמרת לה נעמי קריב
לנא גוברא מפריקנא הוא:
כא ואמרת רות מואביתא אף ארום
אמר לי עם רביאקא דילי תתוספין עד
זמן דכדי ישיצון ית כל חצא דילי:
כב ואמרת נעמי לרות כלתה שפיר
ברתי ארום תפקין עם עולימתוי
ולא יערעוןא ביה בחקל אחר:
כג ואדבקת בעולימתוי דבועז
למצבר עד דשיצי חצד סעורין
וחצד חטין ויתיבת עם קצי חמטה:

רש"י

(כ) את החיים ואת המתים. שון ומפרנס את החיים ונטפל כלורכי המתים :

אחרי הקוצרים

בעלמא דרך התרגומים שלא לתרגם לשון 'פה'
כלפי מעלה אלא 'מימרא' וכדו', וראה לעיל
הערה קכו.

קצא. דלא שבק טיבותיה הנה לפי דברי
התרגום לא הזכירה בלשונה את הקב"ה אלא
כנסמך לפום קודשא דה', וא"כ נראה יותר
שהמשך לשונה 'אשר לא חסדו' קאי על בועז
ולא על ה', עי' בזה, וכשיטת ראב"ע.

קצב. עם רביא עם הילדים, שינה לפרש כן
דאל"ה אין זה מדרכי הצניעות להדבק בנערו
והוא גם הוא לא אמר אלא בנערותי, וכמו
שעוררו חז"ל ברו"ר, ולכן כתב דכוונתה
לילדים וה"ה הנערות. וכתב החסיד יעב"ץ
שהטעם שקרא את הילדים נערים הוא משום
שהם מגודלים במצוות ובמע"ט.

עוד אפשר, שרמזה כאן שכלפיה נחשבים הם
כילדים, שהרי היתה בת ארבעים או מאתיים
שנה, כדאיתא בחז"ל, ואותם נערים צעירים

בגאולת הגר פירש דקאי על מה שליקטה
שהוציאה אותו מן התרמיל להראות לה
שאע"פ שנראה מועט יש בזה כמות גדולה
מפני שהכל חבוט.

קפח. אשתדלת למעבד 'נראה שלכן דקדק
המתרגם לכתוב אשתדלת למעבד מפני שהוא
לשון הנופל ביגיעה רבה', גאולת הגר.

קפט. מתקרי בועז נקרא בועז, אולי רמזה כאן
שמעיקרא שמו אבצן אלא שמאז פירנס וכלכל
את ישראל בתפילתו נקרא בועז, כמוש"כ
האלשיך כאן עפ"י דברי התרגום לקמן ד, כא
(וראה לעיל הערה נג), ומכח מעלה זו פירנס
וכלכל גם אותה.

קצ. מפום קודשא דה' 'כי ידוע הא דכתיב כי
על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, כל' פי ה' הוא
מקום יציאת המזונות ומקור השפע' (גאולת
הגר).

א וַאֲמַרְתָּ לָהּ נַעֲמִי חַמּוּתָהּ בְּרַתִּי
בְּשָׁבוּעָה קֶצֶה לֹא אָנִיחַ עַד דָּאֲתַבֵּעַ
לְיָד נִיחָאֲצִיזוּ בְּגִין דְּיִיטֵב לִיִּדְקִצִּיז :

ג א וַתֹּאמֶר לָהּ נַעֲמִי חַמּוּתָהּ בְּרַתִּי הֲלֹא
אֲבִקֶּשׁ-לָךְ מָנוּחַ אֲשֶׁר יֵיטֵב-לָךְ:

רש"י

(ג) מדעתנו. קרוצינו : הנה הוא זורה. המון ווונטו"ל נלע"ז : הלילה. שהיה הדור פרוץ נגנזה

אחרי הקוצרים

ובמשיב נפש כתב 'כי הלא כמו אם לא, כאילו אמרה כה יעשה ה' לי וכה יוסיף אם לא אבקש לך מנוח'. ונראה דכוונתו לפרש מש"כ המתרגם 'בשבועה לא אניח עד דאתבע לך', שאין כוונתה להשבע שלא תנוח, אלא שמקבלת על עצמה בשבועה, כה יעשה ה' לי שימנע ממני מנוחה אם לא אתבע לך מנוח, ודו"ק.

ובאגרת שמואל כתב לדעתי פירש [המתרגם] מלת הלא כמו 'אלה', כי אותיות אחה"ע מתחלפות ה"א באל"ף ואל"ף בה"א, דאי לא תימא הכי לא הוזכר בכתוב שבועה כלל. [ועי' באהבת יהונתן שציין דכן דרך התרגומים, וכגון בדברים לא, יז 'הלא על כי אין אלוה בקרבי' ת"י בשבועה, וכן בקהלת ו, גבי הלא אל מקום וכו']. עוד אפשר לפי דרך זו שפירש 'הלא' בהיפוך אותיות כאילו אמרה 'האלי', ושו"ר כן באהבת יהונתן.

כתב הב"ח במשיב נפש 'ויש לתמוה שבועה זו למה, כי חלילה לה להוציא שם שמים לבטלה, כ"ש לישבע שבועת חנם'. [ויש לעיין אם האומר 'הלא' בשביל לרמז שם האל או אלה בהיפוך אותיות, אם חשיב כמוציא ש"ש וכנשבע לבטלה. ושמא הבין הב"ח דלקושטא דמילתא אמרה נעמי 'בשבועה' כלשון התרגום, אלא דהפסוק רמז זה בתיבת 'הלא'].

והאריך הב"ח לבאר שהוצרכה להשבע להוציא מליבה החשד שמיעצת לה כן בשביל שישיבת רות אצלה למשא כבוד, לכן אמרה לה 'בתי' כלומר חביבה את עלי וקשה עלי פרידתך כאילו היית בתי, וחלילה לאם שתיעץ לבתה

חשובים אצלה כילדים רכים אשר אין בזה חשש לדבר עבירה.

קצג. **יערעון בך** יפגשו בך, ולא תרגם 'יקניטו יתך' כמו שתרגם גבי 'אל תפגע ב' ראה לעיל הערה פח, הרי שהזהירה אותה מצד הצניעות מלהפגש עם נערים זרים, ולא מפגיעתם הרעה.

קצד. **ותיבת עם חמתה** כאילו כתוב 'ותשב עם חמותה', וכ"כ אב"ע, אבל רס"ג פירש ותשב אל חמותה.

קצה. **בשבועה** צ"ב מהיכן יליף לה המתרגם שהיה זה בשבועה, וממה שהשמיט תרגום תיבת 'הלא' משמע דזהו תרגומה 'בשבועה'. ונראה דס"ל למתרגם שלשון 'הלא' שייך על מציאות קיימת שהרי היא לפנינו, [כיון ש'הלא' הוא כמו 'הרי'], כמו שאמרה 'הלא בעז מודעתנו' וכמו 'הלא שמעת בתי' וכדו', אבל אין שייך לומר זה על העתיד שאינו קיים, וע"כ שהיתה מאמתת לה את העתיד בשבועה, עד שאפשר לה לומר 'הלא' אבקש לך מנוח. [אכן יש להעיר דלעיל ב, ח תרגם 'הלא שמעת בתי' הלא קבילי מיני, הרי שנקט לשון הלא על העתיד שאינו קיים, אמנם י"ג שם 'הלא קבילת מני' לשון עבר, ויל"ע בזה].

וכע"ז כתב בגאולת הגר 'לשון הלא ענינו באמת, והיינו שבועה שקיבלה עליה באמונת שמים שלא תשקוט עד שתשתדל לה מנוח'. [וראה בפ' הרוקח שכתב למה נאמר נעמי כאן, בנועם ובאמונה אמרה לה. ושמא נרמז בזה שהאמינה דבריה בשבועה].

אחרי הקוצרים

יעשה ה' שלא תנוח גם היא].

וחזינן דלשון 'אתבע לך ניחא' אינו מורה על החיפוש מיהו האיש הראוי לה, אלא הוא עצם מעשה הנישואין להכניסה לחופה נקרא 'אתבע לך ניחא', אולי מפני שהיה בדרך יבום לתבוע לה מנוחה מגואליה, וזהו שנשבעה שלא תנוח עד שתזכה לתבוע לה מנוחה כל' להשיאה לבעלה, וא"כ אתי שפיר מה שלא נשבעה אתבע לך ניחא כי איך תשבע על הנישואין עצמם והם אינם מסורים בידה. ודו"ק.

ויש לעיין מה נכלל בשבועתה 'לא אניח', ובפשטות דלא תשקוט מלפעול בענין, ולפי"ז נראה דלכך אמרה לה 'ועתה' הלא בועז מודעתנו – מיד עכשיו, כיון דנשבעה שלא תשהה אפילו רגע אחד בזה.

ואולי 'לא אניח' הוא מאותו ענין של מנוחה אשר היא מבקשת לכלתה, כלומר שלא תנשא לאיש עד שלא תשיא את רות. ויש להוסיף, דהלא גם היא עצמה יכולה היתה להנשא לבועז, שהוא גם גואלה, וכמו שאמרה 'הלא בועז מודעתנו' וישקוט כשכוש רוח בעלה ממנה, ולכך נשבעה שתקדים טובת כלתה ולא תנוח בבית בעלה עד שתביא מנוחה לרות.

ובפרט יש לפרש כן לפמ"ש"כ הב"ח דכוונתה היתה להשבע כנגד שבועת רות כי המות יפריד שלא תנשא לאיש בחיי נעמי, ולכך נשבעה גם היא בהיפך שלא תנשא היא כל עוד לא תנשא רות. ובזה א"ש למה אמרה 'לא אניח עד דאתבע' ולא אמרה 'אתבע לך', והיינו משום שאסרה על עצמה הנישואין בינתיים, וכמוש"נ.

קצו. בגין דיטב לך דלא כפשטות לשה"כ שהוא תיאור המנוחה אשר תיטיב לך, וכמו שכתב ר"י קרא דפעמים שהאשה נשאת לאיש שהוא בז בה ואין זה מנוחה שלמה אבל אבקש לך מנוח אשר יטב לך, וכע"ז במלבי"ם, וכן

פועל מגונה להנאתה בלבד, ועכ"ז להוציא מלבך אף ספק שום חשד אנכי נשבעת לך ואומר בשבועה אם לא העצה הזאת היא לבקש לך מנוח אשר יטב לך. ועי' לקמן אות קצו.

עוד כתב הב"ח לבאר שנשבעה לה כנגד השבועה שנשבעה רות כה יעשה ה' וכה יוסיף כי המות יפריד ביני ובינך, והיינו שלא תנשא לאיש כל ימי חיי נעמי ולא תפרד ממנה, וכנגד זה נשבעה לה נעמי להיפך שלא תנוח עד שתשיאנה, עיי"ש.

ובשורש ישי כתב שהוצרכה לישבע לה שלא תחשוד בה רות שכונת נעמי להראותה כאילו היא משתדלת בעבורה, ובאמת אם לא יחפוץ בה בועז וישלחנה בבזיון, כבר עשתה היא המוטל עליה, ומשם והלאה תשב בירכתי הבית בחרפה ובזו, על כן ראתה לומר כי הדבר הזה עליה בחוב גמור והיא נשבעת שלא תנוח ולא תשקוט עד אשר תבקש לה מנוח, ואם לא יהיה הדבר הזה ולא יבוא, לא תנוח מלבקש עוד כל אשר תמצא ידה. וכע"ז כתב באגרת שמואל, עיי"ש. וראה מש"נ בהערה קצח מנימוקי החסיד יעב"ץ.

קצו. לא אניח עד דאתבע לך קצת קשה דהוי ליה למימר בשבועה אתבע לך ניחא כלשה"כ, ולמה הוסיף 'לא אניח', [ואכן לפירוש השורש ישי הנ"ל אתי שפיר שזה היה עיקר השבועה שלא לנוח מלבקש עוד להשיאה גם אם לא יצלח נסיון זה. וכן לדעת הב"ח יש ליישב דלשון 'לא אניח' הוא כמו כה יעשה ה' לי שלא אנוח אם לא אבקש לך, וכמוש"נ לעיל אות קעד] ועוד קשה דהול"ל לא אנוח עד שאמצא לך, ואילו בזמן הבקשה והחיפוש עדיין לא יהיה לה מנוחה עדיין. [אכן לדברי הב"ח הנ"ל אתי שפיר גם זה, שאם תבקש לה מנוח לא תהיה בכלל כה יעשה ה' אע"פ שלא תצליח בבקשתה, אא"כ תתרפה מלבקש ולחפש שאז

וַעֲתָה הֲלֹא בָעֵז מִדַּעַתְנוּ אֲשֶׁר הָיִית אֶת־ נַעֲרוֹתֶיהָ הֵנָּה הוּא זָרָה אֶת־גֵּרְן הַשְּׁעָרִים הַלֵּילָה:

ב וּכְעֵן קֶצֶח הֲלֹא בּוֹעֵז דָּאִשְׁתַּמּוּדַע
לְנֶאֱקֶשֶׁת דְּהוּתִי בְּחֶקְלָאִי עִם
עוֹלִימְתוּי הָא הוּא מְבַדְרִיבִית אֲדָרִיג
סְעוּרִין בְּרוּחָאִיד דִּי בְּלִילִיָּאִה :

אחרי הקוצרים

ולא לשון אהבה (וכדעת תנחומא ישן בא טז, וכמוש"נ לעיל הערה קיח) צריך ביאור למה התם נקט לשון קירבה לבועז וכאן כתב שהוא קרוב אל נעמי ורות עצמן, ועוד קשה דלעיל שם כתיב קרוב 'לנו' האיש, ועי' מש"כ בזה הב"ח במים חיים לעיל ריש פ"ב. אבל לדעת המתרגם אתי שפיר שהיה מאז קרוב להן, אבל לא היה מודע ומכר אלא לאיש נעמי, ולאחר שנתודעה אליו רות בחודשי הקציר נהיה מכר ומודע שלהן, וכמוש"נ.

ר. דהוית מלשון התרגום כאן הוכיח הלבוש אה"ע סימן קכ"ו סי"ט שלשון דהוית אנתתי בגט הוא בציר"י תחת הוי"ו 'שכן הוא בתרגום רות בפסוק אשר היית עם נערותיו', והובאו דבריו בחתם סופר אה"ע סימן מ"ט.

רא. בחקלא עם עולימתוי הוסיף תיבת 'בחקלא', וצ"ב טעמא. ואפשר דכונתו כמוש"כ במלבי"ם שרמזה לה דכיון שהיית עם נערותיו בשדה בקצירת השעורים, הרי בדין הוא שתבואי גם את להשתתף עמם בשמחת זריית הגורן, ולכך לא יתעורר חשדם כך אם תבואי שמה מקושטת. וראיתי בספר בן ישי שפירש דכוונת נעמי דכיון שהיית עם נערותיו 'בחקלא' הרי את יודעת ומכירה נבכי השדה ההיא ותוכלי לילך שמה בלילה למקום הגורן בלא לטעות בדרכך.

רב. מבדר מפזר, בחילוף אותיות ב- פ [שהם אותיות בומ"ף] וכן אותיות ד- ז המתחלפות בארמית (פירוש המלות). והנה, שם מלאכת זריית התבואה יכול להתפרש בשני מובנים הא' כלשוה"כ ואת האש זרה הלאה, דמתרגמינן ירחק, שהוא לשון השלכה וזריקה, וכן 'זוריתי

תרגם רס"ג 'כראוי לך'. אבל המתרגם הוקשה לו דפשיטא דהמנוחה תיטב לך ומה אתי לאשמוענין, ולזה אמר ד'אשר יטב לך' חוזר על תיבות 'הלא אבקש לך' בגין דיטב לך, והיינו שנשבעה לה שאין כוונתה לטובת עצמה או לטובת בנה לחוד, אלא מבקשת לה מנוחה בשביל טובתה שיטב לה. וזה מורה כפירוש הב"ח לעיל הערה קעד.

קצח. וכען ועתה, לפי שעה, וכמוש"כ החסיד יעב"ץ (הובא בתורת חסד ובשורש ישי) 'על כל פנים לא אשקוט ולא אנוח עד אשר אבקש לך, ועתה לפי שעה אנסה אם יצא הענין הזה לפועל', וזהו כשיטת שורש ישי לעיל אות קצה בביאור שבועת נעמי, שנשבעה לה שאין זה אלא נסיון ראשון ולא תתיאש אחריו מלבקש עוד.

קצט. דאשתמודע לנא שנהיה מכר ואוהב לנו. ולא תרגם לשון תואר הוה 'משתמודענו' כמו גבי מודע לאישה שתרגם 'משתמודע' (וכמוש"כ בגאולת הגר לגרוס כן גם כאן), משום דהוקשה לו סתירת הכתובים דלעיל נקרא בועז 'מודע לאשה' ואילו כאן כתיב שהוא מודע של נעמי עצמה, [אכן באגרת שמואל לעיל א, כב כתב דע"כ אמר מודע באמצע להיותו נדרש לפניו ולאחריו לומר כי בועז היה מודע לנעמי ומודע לאליםמלך אישה, ולפי"ז לק"מ], ולכן הוצרך לתרגם 'דאשתמודע לנא' כלומר שנהיה מכר לנו בעת האחרונה. [וראה באב"ע שתמה על תוספת התי"ו בתיבת 'מודעתנו', ואולי התרגום דרש זה כמו 'מודע עתה לנו', שנהיה עכשיו אוהבנו].

ובאמת לפי דעת רש"י כאן שהוא לשון קירבה

אחרי הקוצרים

המוץ לחודיה, וכמוש"נ לעיל הערה רב בדעת התרגום, דאל"ה דוחק שיהא גורן התבואה נקרא ע"ש פעולת סילוק הפסולת.

רד. **ברוחא** לפי הגירסא 'ברוחא עד צפרא דליליא' (ראה בסמוך הערה רה) נמצא שתוספת התיבה 'ברוחא' אינה בשביל לבאר מילת 'הלילה', אלא זהו פירוש הלשון 'זורה' – מבדר ברוחא. ויש לבאר, דהתרגום לשיטתו דהזריה נקראית ע"ש פעולת הפיזור ולכך צריך להוסיף ברוחא, כי שם הפעולה אינו פיזור גרידא אלא פיזור ברוח [ולכן גם לדעת הירושלמי אינו חייב על פיזור גרידא אא"כ מפזר ברוח, כפעולת הזריה]. משא"כ לדעת רש"י דשם הזריה הוא ע"ש תועלתה דהיינו הרחקת הפסולת, א"כ לכאור' אין הרוח מכלל עיקר צורת המעשה, [ונפק"מ למי שיברור הפסולת בשבת ע"י השלכה וזריקה בלא רוח]. אמנם מה שהוסיף רש"י דהוא וונטור"ר בלע"ז זהו לכאור' ע"ש תנועת הרוח הנקרא וונ"ט, ויל"ע בזה.

רה. **ברוחא די בליליא** והיינו שהטעם שבא לזרות שם בלילה הוא בשביל רוח הלילה, וכמוש"כ בשורש ישי 'כתוב במדרש לקח טוב שהוא היה דש בלילה לאור הלבנה, ויפה כיון כי אז נשיבת הרוח בנחת, והוא זמן יפה להיות אז זורה מביום אשר בו רוח גדולה וחזק'. והנה לשון 'די בליליא' היינו לילה הידוע, הלילה הזה, וכלשוה"כ בה"א הידיעה, ע"י לעיל הערה עה, וא"כ אפשר שראתה נעמי שבלילה הזה נשיבת הרוח מתאימה לזרית הגורן ומזה הבינה שיבוא בועז שמה.

אי נמי, כיון שהיה אז מילוי הלבנה ידעה שבאותו לילה יזרה הגורן לאורה, וכמוש"כ במדרש לק"ט הנזכר. וראה לעיל סוף הערה קטו בשם החת"ס שהיה אז ליל ט"ז תמוז, ומה מאד מתאים הדבר עם דברי מדרש לקח טוב,

פרש חגיכם', והיינו שזורה ומשליך את המוץ מתוך התבואה. ולפי"ז שם הזריה מתיחס אל המוץ שזורים אותו מן התבואה. והמובן הב' הוא לשון פיזור וכלשוה"כ ואתכם אזרה בגוים דמתרגמי' אבדר, והיינו שמפזר את התבואה ברוח ועי"ז נפרדת התבואה מקשיה, ולפי"ז שם הזריה מתיחס אל כלל התבואה שזורה ומפזר אותה ברוח.

והנה, רש"י ס"ל כדרך הא' ולכך הוקשה לו לשוה"כ 'זורה את גורן השעורים' הלא אינו זורה ומשליך את הגורן כי אם את המוץ, ולכך הוצרך לפרש 'דאין הכתוב כמשמעו שהוא זורה את הגורן עצמו כי הלא איננו זורה כי אם המוץ מן הגורן' (באר מים להב"ח על פרש"י) וכ"כ בפירוש הרי"ד, וכע"ז בתרגום רס"ג. אבל המתרגם פירש במובן הב' שהוא לשון פיזור ולפי"ז לא קשה מידי כיון דזורה ומפזר הוא את כל גורן השעורים. ועי' בסמוך הערה רג.

והנה, דעת הירושלמי דהיורק לרוח והרוח מפזרתו חייב משום זורה, והביאו הרמ"א סו"ס שי"ט, והאחרונים תמהו טובא הלא אינו מפריד פסולת כמלאכת הזריה. [וכוונתם דאף אמנם דפעמים נקבעת התולדה לפי הדמיון בשם הפעולה ולא בתכליתה, מ"מ ס"ל דשם פעולת הזריה היא השלכת הפסולת ומה שייך זה לפיזור רוק]. אכן לפמש"נ בדעת התרגום נמצא דאע"ג דתכלית המלאכה היא בשביל להפריד הפסולת מן התבואה ע"י הפיזור מ"מ שם הפעולה המביאה לתכלית זו הוא 'פיזור ברוח', וא"כ אתי שפיר דכל פיזור ברוח חייב משום תולדה דזורה. ודו"ק.

רג. **אידר גורן**, ונקרא כן ע"ש הזריה, שתרגום 'ויזר' הוא 'דרא' (מעט צרי בראשית נ,י) והנה גם בזה מבואר דפעולת הזריה מיוחסת אל הגורן עצמו שזורים ומפזרים אותו, ולא אל

ג ותחלילי בְּמִצְרַיִם וְתִסְכְּכֵנִי בְּסִמְנֵיךָ
וְתִשְׁוֶינִי תַכְשִׁיטִיךָ עֲלֶיךָ וְתִיַּחֲתֶיךָ
לְאֲדָרָא לֹא תִתְּפָרְסָמִי לְגִבְרָאִי
עַד שִׁיעֲיִיתִיהָ לְמִיכָל וּלְמִשְׁתֵּי:

ג וְרַחֲצֵתְךָ | וְסִכְכְּתְךָ וְשִׁמְתְךָ (שְׁמַלְתְךָ)
שְׁמַלְתְּךָ עָלֶיךָ (וִירְדְתִי) וִירְדְתָה הַגֶּרֶן אֶל־
הַתּוֹדֵעִי לְאִישׁ עַד כִּלְתּוֹ לְאָכְלָהּ וּלְשִׁתּוֹת:

רש"י

וגזל והיה יסן צגורנו לשמור גורנו : (ג) ורחצת. שְׁמַלְתְּךָ. צגדים של שנת : וירדת הגורן. וירדתי
ממנו ע"ז שלך : וסככת. אלו מנזות : ושמת. כמי צומי מרד עמך : אל תודעי לאיש. לנעז :

אחרי הקוצרים

רו. ותחלילי מלשוננו משמע דס"ל דלא היה זה טבילה, דזה תרגומו לשון אסחי, ואילו חילול הוא תרגום רחיצת בשר מן הטינופת, וכמו שתרגם אונקלוס עה"פ ואת הקרב והכרעים ירחץ במים, יחלל. וכמוש"כ רש"י חולין קי"ב, א ד"ה רב הונא דכל רחיצת בשר מתרגמין חילול. [נראה בערוך ערך חל שהביא דברי התרגום כאן]. ולכא' היינו דלא כדרשת חז"ל שתרחץ מטינוף ע"ז שלה, דלפי"ז מיירי בטבילה שתרגומה אסחי וכמוש"נ.

והנה, עיקר לשון חילול הוא בניקוי האברים הפנימיים מן הפסולת שבתוכם, וכמוש"כ החזקוני שלכן גבי רחיצת קרבנות נקטו לשון חילול, לפי שמוציא הפרש מתוך הקרביים ומשאירם חלולים. וכבר הקשה בפירוש המלות למה נקט כאן לשון זו השייכת לרחיצת קרבנות ולא לרחיצת אדם.

והנה, באגרת שמואל כאן כתב דמה דאמרו חז"ל שתרחץ מטינוף הע"ז אין כוונתם לגירות שהלא כבר טבלה ונתגיירה מעת בואה, אלא הרחיצה היא שתרחץ ליבה בתוכה מע"ז ותכפור בה, וכע"ז כתב בגאולת הגר שהיא רחיצה ממחשבות ע"ז שבקרבה, והנה מה מאוד מתאים לפי"ז שתרגם לשון תחלילי שהוא לשון ניקוי קרביים מן הפסולת הפנימית, ודו"ק. [נמצינו שכשהלב מתרוקן ממחשבות נקרא חלול, כמוש"כ (תהלים קט) ולבי חלל בקרבי, עי' אב"ע שם, וא"כ לכך רחיצת הלב ממחשבות און מתורגם בלשון חילול,

שהרי אז הלבנה במילואה ויכול הוא לזרות את הגורן לאורה וכמוש"נ.

אבל לדעת רש"י היה זורה את הגורן ביום, ונשאר שם בלילה לישון בשביל לשמור מן הגזל. [נצ"ב דא"כ בלא"ה נמי היה לו לישון שם משעת הקצירה, ואולי קודם הזריה קשה לגנוב התבואה בהיותה מעורבת בקשים רבים, ומעת הזריה עד האסיפה בבית הוצרך לישון שמה מפני הגנבים]. ובגאולת הגר כתב להיפך דלרש"י הגיע שמה בלילה בשביל השמירה, ואשמועינן דלא רצה לבטל את זמנו חנם לבוא גם ביום השדה לזרות התבואה, ולכן נזדרז לנצל הזמן ולזרות הגורן בלילה.

והנה, בחולין צא ילפינן מכאן דת"ח לא יצא יחידי בלילה, ופרש"י דמשו"ה ידעה שאחר שיגמור לזרות לא יבוא לביתו לשכב שגנאי הוא לת"ח לצאת בלילה אלא ישכב בגורן. ומזה משמע קצת כדברי התרגום שהיתה הזריה בלילה, דאל"ה למה לא יצא מיד בסמוך לסוף היום לביתו.

וי"ג 'עד צפרא דליליא' והשווה ללשון הגמ' יומא כ, ב, 'בוקרו של לילה' דהיינו עלות השחר, ויותר נראה דכוונתו כמו שאמרו שם 'תן בוקר לבוקרו של לילה' דמחצות הלילה חשיב כבר בוקר הלילה, וראוי לתרומת הדשן. והיינו שהיה בועז זורה את הגורן עד חצות הלילה, ואז שכב לישון. וזהו כדעת הרוקח שבא לשכב בחצות הלילה, עי' לקמן הערה רכז.

אחרי הקוצרים

וכמוש"נ].

אלא ברחיצת כל גופה וכאן שרק שטפה פניה וידיה מקרי לשון חילול לפי שאינו אלא הסרת הטינוף מן הבשר.

רח. ותסוכי בוסמנין כ"כ באבן עזרא כאן 'וסכת - שמן שיש לו ריח טוב, כי כן מנהג גדולי ישראל, אנשים ונשים'. [ויש להעיר, הלא רות לא היתה מגדולי ישראל הנכבדים שדרכם בסיכת בשמים, וחזינן דאין זו גניבת דעת לנהוג בעצמו סלסול עשירות לצורך פגישת שידוכין]. וכ"כ תוס' בשבת מא, ובב"ב נגב, דאין להוכיח מכאן שרחיצה קודם סיכה, דאיכא לאוקמי בסיכה שהיתה מתקשטת עצמה לריח טוב, וההיא סיכה שהיא להתבשם בודאי היא אחר רחיצה שלא יעבירו המים את הבשמים, עכ"ד. אמנם משמע מדבריהם דלאחר שהוכיחו מלשון הגמ' (גבי חזקת עבדים) הרחיצו וסכו שרחיצה קודם סיכה, שוב יש לפרש כן גם האי קרא דורחצת וסכת.

אך דעת רש"י לעיל שם מ,ב ד"ה ובקשתי דסתם סיכה היא קודם רחיצה, ולפי"ז בהכרח יש לפרש הכתוב דמיירי בסיכת בשמים שהיא לכו"ע לאחר הרחיצה כמוש"כ התוס'. והנה, בשבת שם כתב רש"י דרות סכה בגורן, ונראה דרש"י לשיטתו דמוכרח לפרש דמיירי בסיכת בשמים כמוש"נ וזה שפיר יכולה לסוך אף בגורן, אבל אי נימא דמיירי בסיכת רחצה אין זה כי אם בבית המרחץ ולא בגרנות, וכמוש"נ לעיל הערה רו.

ונראה דהמתרגם הוכיח מטעם המפסיק בין תיבת ורחצת לתיבת וסכת, דמזה מוכח שלא היה זה סיכה שבשעת הרחיצה, אלא סיכת בשמים שנעשית לאחר שעלתה מן הרחצה. והנה הגר"י קמינצקי (אמת ליעקב, שבת שם) הקשה איך הוכיחו תוס' מהא דתניא הרחיצו וסכו דרחיצה קודם סיכה, דילמא מיירי התם בסיכת בשמים הנעשית לכו"ע לאחר רחיצה.

רו. במיא הוסיף תיבת 'במים' לאורויי דאין הרחיצה ע"י סיכה, אלא תרחץ במים לחוד, ואילו הסיכה היא סיכת בשמים לריח טוב שנעשית לאחר שעלתה מן הרחצה, כמו שיתבאר לקמיה הערה רח. אלא דאכתי צ"ב למה לא סכה גם בתוך רחיצתה, כמו שאמרו בשבת מא, א רחץ ולא סך דומה למים ע"ג חבית, ועיי"ש בתוס' דמיירי בסיכה שבזמן הרחיצה. ואמנם בכמה מקומות בתורה כתיב ורחץ במים, אך התם מיירי בטבילה ולא ברחיצה לנקיון, דזה לא מהני בלא סיכה. ושמא יש כאן רמז דכוונת נעמי היתה לטבילה שהיא במים בלא סיכה. ועי' לעיל הערה רו.

והנה, לעיל שם נתבאר דעיקר לשון תחלילי נופל על ניקוי תוך הקרביים, ועיין בשבת שם דרחץ בחמין ולא שתה מהם דומה לתנור שהסיקהו מבחוץ ולא הסיקהו מבפנים, והיינו שצריך לנקות עצמו גם בתוך מעיו ע"י שתית החמין [ועי' בהגהות יעב"ץ דאף שאינו יכול לברך במרחץ מ"מ שרי כיון שאינו לשתיה כי אם להסקת פנים]. ולפי"ז אפשר דמה שאמרה לה 'תחלילי' היינו שהזהירה אותה על רחיצת קרביה, ורמזה בזה לניקוי ממחשבות כפירה שבקרבה כמוש"נ לעיל, ורחיצה זו בודאי לא נעשית בסיכה אלא במים לחודיהו, ולכך כתב 'ותחלילי במיא'.

והנה, המהרש"א בשבת שם פירש דגם נעמי צייתה עליה ללבוש השמלות בגורן אלא שרות הוסיפה גם הרחיצה והסיכה בגורן [וברש"י שם כתב שסכה ולבשה השמלות בגורן], ולכא' איך שייך לרחוץ בגורן, וע"כ דמיירי ברחיצת פניה וידיה מאשר ישאבון הנערים, וא"כ שפיר א"צ בזה תוספת סיכה כמוכח אלא במיא. וכדאתאן להכי אפשר דמשו"ה לא נקט המתרגם לשון סחיא וכדו' דזה אין שייך

אחרי הקוצרים

דדרשו 'ורחצת' מטינוף ע"ז שלך 'וסכת' אלו מצוות, הרי שהרחיצה היא להסיר הטינוף ואילו הסיכה לקישוט ולבישום, דזהו כנגד ההתקשטות במצוות. [והשווה למש"כ הגר"א באסתר ב, יב עה"פ ושה חדשים בבשמים דזה כנגד מצות עשה, יעו"ש. ולקהלת רבה עה"פ בכל עת יהיו בגדיך לבנים מן העבירות ושמן על ראשך אל יחסר ממצוות ומעש"ט, הרי שהשמן והבושם הוא כנגד המצוות].

יש להסתפק אם מוכח מכאן כדעת המג"א סימן רי"ח סק"ו דשרי להריח בשמים של פנויה טהורה, דאל"ה איך ביקשה להכשילו. ושמא שרי להתקשט בבשמים בשביל שיחפוץ בה לנישואין [שהרי כמובן לא היתה כוונתה כדי שיהנה מן הריח אלא בשביל להתקשט בזה, וכמוש"כ אב"ע דבזה מראה שהיא מסלסלת עצמה כגדולי ישראל הנכבדים], שהרי מבואר באה"ע סי' כ"א ס"א דלהביט ביופיה הוא חמיר טפי מלהריח בשמים שעליה, עיי"ש בלשונו שכתב אסור להביט ביופיה 'ואפילו' להריח בבשמים שעליה אסור, ומדהתירו הבטה לצורך נישואין כמבואר שם סעיף ג', אולי נכלל בזה ג"כ דשרי לבוא לפניו מקושטת בבשמים.

ואמנם במשיב נפש לעיל פסוק ב' כתב שהיתה דעתה לביאה, שיבוא מלאך התאווה ויעוררנו לזה בעל כרחו, כמו גבי יהודה ותמר, וא"כ אתי שפיר שהכינה עצמה בקישוטי בשמים. וכאן כתב משיב נפש שציותה עליה להתקשט בבגדי החמודות בשביל שתהיה גם היא בשמחה כמוהו [שהיה שמח בשמחת זריית הגורן], ויעלה זיווגם יפה, עיי"ש, ולפי"ז לא היתה כוונתה לסוך בבשמים לפניו אלא לצורך שמחת עצמה.

רט. ותשויאי תכשיטיך עלך תרגם 'שמלותיך' תכשיטיך. [ובגאולת הגר ציין לת"י עה"פ שארה כסותה ועונתה דמתרגם 'כסותה'

וכתב דשמא י"ל דקישוט של ריח אסור בגבר משום לא ילבש גבר. אכן כבר הבאתי דברי האבן עזרא שכן הוא מנהג גדולי ישראל אנשים ונשים, וע"ע ברכות מג, ב ואכמ"ל. אכן לפמש"נ יש ליישב דהא לשון הברייתא הוא הרחיצו סכו גדרו הלבישו הנעילו, ונראה דנקט כסדרן זה אחר זה, שהגירוד נעשה במרחץ קודם הלבשה ואח"כ לבש וכו'. ואילו סיכת הבשמים נעשית שלא בשעת הרחיצה, כמבואר מפיוסוק הטעמים וכמוש"נ, ולכך שפיר הוכיחו התוס' דמיירי בסיכה שבשעת רחיצה.

[והנה, הרמ"א סי' רס"ב ס"ג דילביש בגדי השבת מיד אחר שרחץ עצמו דזהו כבוד השבת, ולכן לא ירחץ אלא סמוך לערב שילביש עצמו מיד, וכתב בביאור הגר"א דמקורו משבת קיג, ב ורחצת וסכת ושמט וכו', עכ"ל. ובפשטות כוונתו דמשמע שציותה ללבוש בגדי השבת מיד בסמוך לרחיצה. אך לדברינו צ"ע, דהלא יש כאן טעם מפסיק אחרי ורחצת, ומשמע שלא היה זה ברציפות מיד. ועוד קשה, הלא לבסוף לא עשתה כן רות אלא לבשה הבגדים רק בגורן. אכן ראיתי בספר התורה התמימה להגרי"מ שטרן שליט"א דפירש ראיית הגר"א עפ"מש"כ מהרש"א שם דגם נעמי נתכונה שתלבש השמלות בגורן אלא שהרחיצה והסיכה יהיו בביתה ואילו רות החכימה עוד לרחוץ ולסוך בגורן, ומזה הוכיח הגר"א דיש מעלה להסמיך את הרחיצה ללבישת בגדי השבת. ודפח"ח].

אכן הרמב"ם בפ"ה מהל' אבל כתב דרחיצה בכלל סיכה מפני שהרחיצה קודמת לסיכה שנאמר ורחצת וסכת, הרי דס"ל דמיירי בסיכה שבשעת רחיצה. וכ"כ באגרת שמואל בשם רבו ר"א ג'אליקו 'וכן הסיכה לנקיות ועידון כמנהג בימי חכמי התלמוד'.

ונראה להוכיח מדרשת חז"ל כדעת המתרגם,

אחרי הקוצרים

הוא מלשון אשר תשים לפניהם דמיתגמנין תסדר, והיינו שתסדר המלבושין באופן וסדר נאות עד שאע"פ שלא היו יקרי הערך מ"מ תתפיה בהם יותר מבגדי זהב, עיי"ש, ולדרכו יש לפרש כמו"כ גבי ושמיתם על בניכם ועל בנותיכם, שיסדרו הבגדים עליהם, שאע"פ שלא היו בגדי קטנים מ"מ יסדרו אותם באופן המתאים ללבישת הקטנים.

והנה, בגמ' שבת קיג, בדרשו ושמית שמלותיך אלו בגדי שבת, ולא ביארה הגמ' מהיכן ילפינן, ועי' רש"י שם, ולהנ"ל אפשר שהוא משום לשון 'שימה' שהוא לשון הנחת בגדי הקישוטים לכבוד שבת, וכדברי התרגום. אמנם א"כ נמצא, דמצות בגדי השבת שילבש בגדי קישוטים מסויימים [כמו הנוהגים ללבוש עניב"ה או שטריימ"ל וכדו'], ולא סגי שיהיו בגדים מיוחדים לשבת אלא צריך שיהיו משונים ומעולים במינם וצורתם.

ואאמו"ר שליט"א ציין לדברי ערוך השולחן או"ח תקנ"א סי"א שהטעם שקדמונינו כתבו שלא ללבוש בגדי שבת בשבת חזון ואילו בדורות האחרונים הקפידו בזה משום אבלות בפרהסיא, היינו משום דאצל הקדמונים היתה הלבשת שבת וחול שוים בדמותם ובתמונתם אלא שההפרש היה בין סחורה יקרה ובין סחורה פשוטה ולא היה ההפרש ניכר כל כך וכו', ולכן הנהיגו ללבוש בגדי חול בשבת חזון, משא"כ זה כמה דורות שבשבת היתה תמונה אחרת לגמרי להבגדים, שבחול היו נושאים קאפי"ל ובשבת שטריימ"ל וכן שארי בגדים וכו', ולפיכך הנהיגו הגדולים שלא לנהוג מנהג זה דהוי כאבילות בשבת, עכ"ד. ואכן מדברי התרגום משמע שהיו לובשים שמלות מקושטות בשבת וכמוש"נ. ואכמ"ל.

ובעיקר מה שלבשה בגדי שבת בחול ולא חששה משום מיעוט יקרא דשבת, אמר

תכשיטה]. וכנראה הוכיח המתרגם ממש"כ 'ושמת עליך' ולא 'ולבשת', שהוא סוג תכשיטים שמשמיות הנשים עליהן. שהרי בתכשיטין שייך לשון שימה, כדכתיב 'ואשים הנזם על אפה' וכן 'וישם רביד הזהב על צוארו' וכמו שציין בשדה ירושלים.

וכן היא משמעות לשוה"כ (שמות ג, כב) 'ושאלה אשה משכנתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות' הרי דהשמלות הם ממיני התכשיטים, וגם שם המשך לשון הכתוב 'ושמתם על בניכם ועל בנותיכם', הרי 'שמים' את השמלות עליהם, ועיי"ש בת"י שתרגם ותעטרון, שהוא לשון התקשטות בשמלות ותכשיטים. וראה לשון רש"י לקמן פסוק ו' אם ארד כשאני מקושטת וכו' ואח"כ קישטה עצמה', הרי שהשמלות היו מענין הקישוט. ובתורה תמימה ציין לדרשת הספרי והסירה את שמלת שביה מעליה מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים שהכנענים מקשטים את בנותיהן במלחמה. הרי שלשון שמלה מורה על בגד נאה שמתקשטים בו.

והנה בעל העקידה כתב 'צותה להטהר מטומאתה ולהתקשט בשמן הטוב, אמנם שתשים שמלותיה על שכמה ולא תתכסה בה עד בואה שם כדי שלא יכירו בה', הרי שדקדק לשון ושמית שלא תלבשם ממש אלא על שכמה, ודלא כדעת המתרגם, וכ"כ המלבי"ם כאן, ובשורש ישי כתב דדבריו רחוקים דאכתי למה לא הקפידה על הסיכה בשמן המור ובבשמים אשר ריחם נודף למרחוק, עיי"ש. ולא ידעתי איך יפרש בעל העקידה לשוה"כ ושמיתם על בניכם ועל בנותיכם, וכי לא היו להם חמורים למשא. ואולי שאני התם דכתיב גם כלי כסף וכלי זהב דל"ש בהם לשון לבישה, ולכן כללם כולם בלשון ושמיתם (שו"ר כעיי"ז בשדה ירושלים בהערה שם, יעו"ש). ובאגרת שמואל כתב בשם רבו ר"י ג'אליקו דלשון ושמית שמלותיך

ד ויהי בעדן־יא משכבי דמכיה־יב
ותדעין ית אתרא דידמוף תמן
ותיעלני־יג ותגליאי ית רגלוי־י
ותדמוכירטו ותהא שאלה
מניה עיטארטו והוא יתני ליה
בחקמיה־י ית די תעבדון:
הואמרת לה כל דתימרי־י לי אעביד:

ד ויהי בשכבו וידעת את־המקום אשר
ישכב־שם ובאת וגלית מרגלתיו (ושכבתי)
ושכבתי והוא יניד לך את אשר תעשין: ה
ותאמר אליה כל אשר־תאמרי אלי אעשה:

אחרי הקוצרים

אבל לפמש"נ בדעת התרגום שבגדי השבת
מקושטים ומיוחדים בצורתם ותבניתם, א"כ
שוב י"ל להכבוד בזה הוא בעצם לבישתם, ולא
במה שהם מיוחדים לשבת לחודה, ודו"ק.

רי. תתפרסמי לגוברא לשון 'גוברא' מורה
דהיינו האיש הידוע בועז (דסתם איש תרגומו
'גבר' כמו שתרגם לעיל א, יב), וכמוקד 'לאיש'
בקמ"ץ הידוע, וכמוש"כ רש"י ובב"מ לב"ח,
וכ"כ באגרת שמואל. ודלא כדעת רס"ג שתרגם
'לשום אדם' כאילו כתוב 'לאיש' בשו"א.

ולפי"ז קצת צ"ב הלשון 'תתפרסמי', וחזינן
דלשון פרסום אינו ברבים דוקא אלא גם
ליחיד. ואמר אאמו"ר שליט"א דהרי אפילו עני
שבישראל לא יפחות מד' כוסות משום דהוי
פרסומי ניסא, ואפילו אם מיסב לבדו, הרי דגם
כלפי עצמו מיקרי פרסומי ניסא. והרה"ג דוד
ברוך פלג שליט"א ציין לדברי החמד משה
(הביא שעה"צ תרע"ב סקי"ז) דאם לא הדליק
נר חנוכה עד שישנו כל בני ביתו יקיץ ב' או ג'
מהם וידליק, ומשמע דבעינן עכ"פ ב' ולא סגי
באחד למצות פרסומי ניסא, וי"ל.

ריא. בעידן בזמן משכב שינתו, הוסיף לשון
זו מפני דאם נפרש 'בשכבו' בשעת שכיבתו
בפועל אין שייך לומר 'וידעת את המקום אשר
ישכב שם', והוי ליה למימר אשר שכב שם.
ועוד, היאך אפשר לה לדעת את מקומו לאחר
שישכב, זה אי אפשר אלא אם קודם לכן תרגל
אחריו לדעת היכן ישכב. וע"כ דהפירוש 'ויהי
בשכבו' בעת שכיבתו אזי תשימי לבך לדעת
היכן הוא עומד לשכב. וכן ביאר במשיב נפש

אאמו"ר שליט"א דאם לובש הבגדים הנכבדים
לצורך איזה מאורע חשוב וכדו' אין בזה משום
פחיתות לשבת, דאין המצוה שיכבד את השבת
יותר משאר כל הימים אלא המצוה לנהוג בה
כבוד, וכיון שלובש לכבודה בגדים נכבדים מה
בכך שמכבד בהם גם שאר מאורעות חשובים.
[וכן מי שיוצא לדרך ואינו יכול ליקח אלא בגד
א' יקח בגדי שבת, שבזה יוכל לקיים מצות
כבוד שבת, ואע"ג שבשביל זה יצטרך ללבושם
כל השבוע, דאין זה מגרע בעיקר קיום כבוד
השבת]. והיינו, דיש מנהגי כבוד שכל עניינם
להבדיל ולרומם את המכובד על שאר אנשים,
וכגון לפתוח ראשון בדברים וכדו', אבל יש
מעשים שהם מנהגי כבוד מצד עצמם, כגון
לקום לכבודו, דבזה אף אם הוא קם לכבוד
כל איש ואיש, אינו מפסיד בזה צורת הכיבוד
דסו"ס מהדרו וקם לכבודו. וכן גבי בגדי שבת
אין המצוה מצד ההבדלה משאר הימים אלא
בעצם לבישת בגדים נכבדים. [וכן מצינו
בשבת קיט, א דהיו בני ר"פ בר אבא אוכלים
כל השבוע בשר ויין ולא אמר להם רב פפא
אלא לאקדומי או לאחורי, ולמה לא אמר להם
שימעטו ממאכלם כל השבוע כדי שיוכלו
לכבד את השבת בסעודה, וחזינן דאין זה גרעון
לכבוד השבת מה שמכבד גם את שאר הימים
בסעודה, וכמוש"נ]. עכ"ד אאמו"ר שליט"א.

ואולי גם זה תלוי במש"נ לעיל, דאם בגדי שבת
הם באותה צורה ותבנית של בגדי חול אלא
שהם מעולים ומיוחדים לשבת, בזה אפשר
דהכבוד בזה הוא בעצם יחוד הבגדים ליום
השבת בלבד, ואם לובשם בשאר ימים מגרע.

אחרי הקוצרים

המיטה שלצד רגליו. אבל לקמן גבי 'והנה אשה שוכבת מרגלותיו' תרגם לקבל רגליו, כי לא ישנה על רגליו ממש.

וא"כ צ"ע למה הוצרכה לגלות ג"כ את רגליו, הלא בלא"ה לא שכבה כי אם לקבל רגליו. וראה במלבי"ם שהיה זה רמז לחליצת הנעל למי שאינו מקים שם לאחיו, ובאלישיך כתב שגילתה רגליו בשביל שתוכל לומר לו דרך צניעות ופרשת כנפיך שיפרוס כנפי בגדו על שניהם. וע"ע במשיב נפש כמה רמזים שרמזה לו בגילוי רגליו.

רטו. **ותדמוכי ותישני**, וכן לקמן תרגם ותשכב ודמכת, עיי"ש הערה רכו.

רטז. **ותהא שאלה מיניה עיטא** כתב בגאולת הגר 'שאלה זו חסר במקרא, והאתנחתא שתחת שכבת מורה כן, ועוד דאל"כ אין חיבור לזהוהא יגיד לך עם ושכבת, ועוד שדורש יו"ד של ושכבתי לרמוז על שאלתה שתשאל ממנו ושכבתי כלומר תן לי עצה אם אנשא לאיש'. והביאו במנחת שי.

אבל באגרת שמואל כתב שהזהירה אותה שלא תתחיל לדבר כלל עמו רק שתשכב לבד והוא יגיד לך כלו' הוא יתחיל לדבר ויפתח שפתיו עמן. [וכנראה סבר דלשון הגדה מורה על תחילת הדיבור, והשווה לדרשת חז"ל ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך, ודו"ק], וכ"כ ר"י בן יחיא.

ריז. **בחכמתיה** הוספה על לשון הכתוב, וקצת משמע דכוונתו לאפוקי מ'בנבואה'. ונראה דרמז המתרגם למש"כ לעיל ב,יא עה"פ הגד הוגד לי 'על מימר חכימא דלא גזר על נוקביא', ועיי"ש בהערה קס שנקט לשון חכמים משום שאין למדים הלכה אלא מן החכמים. וכן כוונתה כאן שהוא יפסוק לך ההלכה עפ"י חכמת תורתו למי עלייך להנשא.

(כאן, ולעיל פסוק ג) דכוונת התרגום שבעת שיגיע זמן השכיבה קודם שכיבתו תצא קצת ממחבואה כדי לראות באיזה מקום ילך לשכב.

והשוה לדעת בית הלל ברכות י,ב דדרשי 'בשכבך' בזמן שכיבה, והנה גם כאן 'בשכבו' בעידן משכביה. והעיר הרה"ג אסף סגל שליט"א דהיינו כדעת רבי אליעזר שם ד,א דמשמעות בשכבך הוא בזמן שעוסק לילך ולשכב, דאילו לחכמים היינו בזמן שהוא כבר שוכב, ודו"ק. וראה בסמוך הערה ריב בשם אגרת שמואל.

ריב. **משכביה דמכיה** כתב אגרת שמואל בשם רבו ר"א ג'אליקו 'טובים בעיני דברי המתרגם שפירש כי ויהי בשכבו פירושו שכיבה ושינה, דאילו כפשטיה דקרא שהוא השכיבה בלתי שינה, יהיה עדיין קשה שאיך יהיה מקום לגילוי המרגלות כי תכף ירגיש ולא יניח אותה כלל לשכב, וכו' ולסיבה זו אפשר שהזהירה שלא תשתדל לדעת את המקום אשר ישכב שם עד אחרי השכיבה והשינה כי בהתחלת השכיבה ירגישו בדבר רות בהיותה מחזרת בגורן הנה והנה לדעת מקום השכיבה'. ומבואר שפירש 'עידן משכביה דמכיה' לאחר שישכב וישן כבר, ודלא כמוש"נ לעיל הערה ריא בשם הב"ח.

אבל באלישיך (פסוק ט) איתא שנעמי צייתה לה שמיד כאשר ישכב טרם ירדם תבוא ותגל מרגלותיו, כי אז לא יחרד כאיש אשר יעור וכו' אלא שלבסוף נפלה עליו שינה, יעו"ש. וזה דלא כדברי המתרגם כאן. וע"ע לקמן סוף הערה רכו.

ריג. **ותיעלין** לשון כניסה, ראה לקמן הערה רכד.

ריד. **ותגליאי ית רגליו** רגליו ממש, כדעת אב"ע, ודלא כרס"ג ורלב"ג שתגלה את חלק

וַיִּנְחַמְתָּ לְאֶדְרָא וַעֲבַדְתָּ
כְּכָל־רִישׁ דִּי פְקֻדָּתָא חֲמוּתָא:
וְאָכַל בּוֹעֵז וְשָׁתִי וְאֹטִיב
לְבִיָּהּ וּבְרִיָּהּ שְׁמָא דְיִיכָּ דְקִבְּלָא
צְלוּתֵיהֶּרְכָּא וְאַעֲדִי כַפְנָאִיכָּ
מִן אֶרְעָא דִישְׁרָאֵלִיכָּ וְאַתָּאִרְכִּי
לְדַמְכָּא בְּסִטְרָא עֲרִימְתָּאִיכָּ וְעַלְתָּ רֹת בְּרִזְכִּי וְגַלִּיאתָ רְגְלוֹי וְדַמִּיכְרִיכִי :

וַיִּתְּרַד הַגֵּרָן וַתַּעַשׂ כְּכָל־אִשְׁר־צִוְּתָהּ חֲמוּתָהּ:
וַיֹּאכַל בּוֹעֵז וַיִּשְׁתֵּי וַיֵּיטֵב לָבֹא וַיָּבֵא לְשֹׁכֵב
בְּקִצָּה הָעֵרְמָה וַתָּבֵא בִלְטָא וַתִּגַּל מַרְגְּלָתֶיהָ

רש"י

(ו) ותרד הגורן ותעש. היא אמרה לה ורחמנא וסמנא וסמנא שמלותיך עליך ואחר כך וירדת הגורן והיא לא עשה כן אלא אמרה אם ארד כשאתי מקושטת הפוגע

אחרי הקוצרים

פירש דלכן כתיב 'ויטב לבו' שברך על מזונו וכתב 'טוב עין הוא יבורך' (וכנראה ס"ל ד'טוב עין' הוא מענין 'לב טוב').

ובשורש ישי כתב עפ"י ד'הזוהר שדרשי' 'ויטב לבו' על הקב"ה שנקרא לבו, ששמחו להקב"ה בברכו על מזונו, עיי"ש באורך. וכ"כ הב"ח במשיב נפש.

ובאלשיך כתב דכוונת המתרגם כי עתה היתה הערימה הראשונה שהעמיד אחרי שהרעב נסתלק בזכות תפילתו, ברך את ה' בכלל הדבר.. וזהו 'ויטב לבו' שברך על מזונו, כי שמח לבו שברך ברכת המזון על מה שהוא מזונו שלו, שכל ישראל היו ניזונים בזכותו כאילו הכל שלו הוא, והיה שמח וטוב לב על מה שזכה לברך את ה' ולומר ברכת הזן את הכל, עיי"ש באורך.

ואאמו"ר שליט"א הוסיף דע"י שהיה שמח וטוב לב בברהמ"ז נתגלגל נס הצלתם, שהרי ברו"ר איתא שהיה דוד מודה בחצות לילה על צדקות שעשה הקב"ה עם זקנו ועם זקנתו שאילו החיש לה קללה אחת מאין הייתי בא, ונתת בלבו וברכה. [והוסיף אאמו"ר, שהרי כל עיקר שכיבתו במקום ההוא היה לשמור מן הזנות כדאיתא ברו"ר שהיו שטופים בזימה, וא"כ כשראה אשה שוכבת מרגלותיו מיד היה לו להרים קול זעקה לגרשה, ואילו בועז שאלה

ריח. דתימרינ שתאמרי בעתיד. וכתב בשורש ישי עפ"י שיטת המתרגם לעיל שנשבעה נעמי שתמשיך בעתיד להשתדל להשיאה לאחר אף אם לא יבוא ענין בועז לידי גמר, עי' הערה קעז, וע"ז השיבה לה כל אשר תאמרי לי בעתיד בענין השתדלות הנישואין אעשה.

ריט. ככל ויש גורסים "כל", ויש לפרש דלשון 'ככל די פקדתה' מורה שכל שציותה עליה כן עשתה, ואילו לשון 'כל די פקדתה' אינו מורה אלא שעשתה כל הפרטים אשר ציותה עליהם חמותה, אך לא מוכרח שעשתם כסדר שציותה עליהם. [והיינו דתיבת 'ותעש ככל אשר ציותה' בכ"ף הדמיון מתיחס אל עשייתה, שעשתה ככל שנצטוותה, ואילו אם כתוב 'ותעש כל אשר ציותה' הרי תיבת 'כל' מתייחסת אל הפרטים שאותה עשתה, שעשתה את כל הדברים שציותה עליהם חמותה, ודו"ק].

וא"כ אפשר דלכך נקט המתרגם 'כל' והשמיט כ"ף הדמיון, לרמז למש"כ חז"ל ששינתה סדר הדברים ולא נתקשטה עד אחר ירידת הגורן.

רכ. וברייך שמא דה' וכן דרשו ברות רבה "מהו 'ויטב לבו'? שברך על מזונו", ומתנו"כ שם ביאר דדריש 'ויטב לבו' עשה"כ 'וברכת על הארץ הטובה', וזהו 'ויטב לבו' שהודה על טובת הארץ. ומהרז"ו כתב שזהו 'ויטב לבו' שהכיר בטובת ה' וברכו. ובמשנת רבי אליעזר

אחרי הקוצרים

והמוץ מועט לעומת רוב התבואה, אכל ושבע
וברך ברהמ"ז, ויטב לבו ושמח על שזכה לברך
ברהמ"ז דאורייתא על הארץ הטובה, עכ"ד.

רכא. **דקביל צלותיה** וכמוש"כ התרגום לעיל
א, ולקמן ד, כה. והנה יש לעיין דנהי דמצד
מצות ברהמ"ז היה לו לברך על המזון ועל
ברכת הארץ (שנסתלק ממנה הרעב), מ"מ
איך נכלל בחובת ברהמ"ז ההודאה על קבלת
תפילתו, ומאי נפק"מ בזכות מי נגרם סילוק
הרעב. ונראה עפיש"כ ספר המכתם בסוכה
לח, ב שיותר נאה לבעל הבית שיברך הוא
עצמו ברהמ"ז [ולא אחד מבני ביתו] ויתן שבח
והודאה לה' יתברך שהספיק בידו מזונות בניו
ובני ביתו, עכ"ל, ומבואר דברהמ"ז לא באה רק
על עצם האכילה גרידא, דכלפי זה אין חילוק
בין אכילת בעה"ב לאכילת בני ביתו, אלא נכלל
בה גם הודאה על שהיה סיפק בידו להשיג
המאכלים, וע"ז יש יותר לבעה"ב להודות שהוא
זכה להספיק מזונותיו ומזונות כל אנשי ביתו.
ולפי"ז יתבאר היטב, דבועז שבזכות תפילתו
הגיע מזון לכל ישראל, וכמוש"כ האלשיך
והאגרת שמואל דחשיב שהכל היה מזונו, וכל
ישראל אכלו משלו, א"כ יש עליו יותר להודות
ע"ז לקב"ה בברכת המזון על שהיה סיפק בידו
להאכיל לכל ישראל, וכמוש"כ המכתם גבי
בעה"ב, ודו"ק.

רכב. **ואעדי כפנא** וכמוש"כ האלשיך הנ"ל
שאז היתה הערימה הראשונה לאחר שנות
הרעב, וכ"כ הב"ח במשיב נפש שלאחר שזרה
הגורן ראה הברכה והטובה כי המוץ והפסולת
היה מעט מזער והדגן רבה ופרץ מאד לרוב, אז
שמח שמחה גדולה וברך על מזונו וכו'.

ויש להוסיף לפמש"כ התרגום לעיל א, עה"כ
כי שמעה בשדי מואב כי פקד ה' את עמו לתת
להם לחם, ששמעה זה על פום מלאכא דה',
ובהערה נ שם תמהתי הלא זהו דבר הנראה בעין

בנחת מי את בתין]. והנה, רבינו יונה באבות
ב, ט פירש דלב טוב זהו הסבלן שאינו קצר רוח,
ומתרחק ממדת הכעס ומשיב במענה רך. וא"כ
נמצא, דמעלה זו של ארץ רוח באה לבועז ע"י
שהטיב לבו, וכמוש"כ רבינו יונה שהטוב לב
הוא סבלן המשיב במענה רך. עכ"ד אאמו"ר
שליט"א.

והנה ברות רבה דרשו ע"ז הא דכתיב 'חרדת
אדם יתן מוקש' זו חרדה שהחרידה רות לבועז
ובדין היה שיקללנה, 'ובוטח בה' ישוגב' שנתת
בליבו וברכה, ע"כ, והנה במצודות דוד במשלי
שם פירש חרדת אדם יתן מוקש, החרדה
שהאדם חרד בבוא עליו מקרה רע הוא יוסיף לו
עוד מוקש על כי לבו בל עמו קרוב הוא להיות
נכשל בדבר קל, אבל הבוטח בה' ולא יחרד
ביותר הנה יתחזק אף מהמקרה אשר הדביקתהו
מאז, עכ"ל. ולפי"ז נראה דזהו כוונת המדרש
שע"י שהיה בועז בוטח בה', ומודה לו על
קבלת תפילתו והסרת הרעב, שוב זכה למעלת
טוב לב אשר הוא סבלן שאינו חרד ביותר בבוא
עליו מקרה רע, ולכן נצל מן המוקש אשר נופל
בו החרד, וכמוש"נ.

אמנם באגרת שמואל כתב דמדברי המתרגם
משמע קצת שלא היה זה ברכת המזון, דמאי
רבנות לאדם גדול כבועז שברך ברהמ"ז, אלא
ברך ברכת הודאה על המזון שנתן ה' לעמו,
וזוהו גם כונת המדרש שברך על מזונו, דהיינו
המזון שהגיע לעם בזכותו. וכתב דיצדק יותר
לפי פירוש זה גירסת הילקוט שברך הטוב
והמטיב, והיינו על הטובה שעשה ה' לישראל.

אבל הב"ח במשיב נפש פירש דבכל שנות
הרעב לא אכל בועז כדי שביעה כדי להשתתף
בצרתן של ישראל, ואף אי נימא שאכל הרבה
מ"מ הלא בשנות הרעב הן בקללה שאינן
שבעים מן האוכל, וא"כ לא היה חייב בברהמ"ז
מדאורייתא, ועכשיו שראה בועז שנסתלק הרעב

אחרי הקוצרים

כדאיתא בפסחים קיב,א דאסור ליתן אוכלין ומשקין תחת המיטה משום רו"ר, וכידוע דברי התורת חיים דהיינו משום דהשינה א' בששים ממיתה, וא"כ איך שכב ע"ג אוכלין. אכן לק"מ, דכבר הוכיח מהרש"ם יו"ד סי' קנ"ט מלשון המדרש איכה שהיו נוהגים ליתן החמת מלאה קמח תחת מראשותם, ולא חששו בזה משום רוח רעה. ועיי"ש דלדעת הב"ח בלא"ה לא שייך רו"ר בדבר יבש. ואכמ"ל.

והטעם שבא לישן בקצה הערימה דוקא, כתב בשורש ישי עפ"י המתרגם לעיל ששמח אז בועז והודה על סילוק הרעב, ולכך יובא לשכב בקצה הערימה כשמח על כל הטובה אשר עשה ה' את ישראל, כי יש ויש ערמת שעורים וחטים, מה שלא היה טרם התפללו, עכ"ד.

ונראה שמוכרחים הדברים לשיטת המתרגם, דהלא איהו לא ס"ל שהיה בועז שם מפני הגזל והזנות שהרי כתב לעיל פסוק ב' שהיה שם בשביל רוחא דבליליא, כמבואר בהערה רה, וא"כ לשיטתו יקשה מאי טעמא המשיך לשכב שם לאחר גמר הזריה. [ואף דאסור לצאת יחידי בלילה, מ"מ למה שכב דוקא בקצה הערימה אם לא בשביל לשומרה]. ובהכרח דהוא דרך שמחה שבשמחתו ששמח בערימה חשק לישון בצידה כל אותו הלילה, וכמוש"כ שורש ישי.

רכו. **ברז** לשון חשאי וסוד, כמו 'דברו אל דוד בלט לאמר', וכן 'ויכרות את כנף המעיל אשר לשאול בלט', ות"י ברז. והרד"ק (בשורש לוט) פירש דהוא מלשון הסתר וכסוי כמו וילט פניו באדרתו, ולפי"ז אפשר דהכונה שכיסתה פניה שלא יכירוה כמוש"כ הב"ח במשיב נפש, (ועי' בתנחומא ישן בהר ח' "מהו בלט – בסתר"). אבל לשון התרגום 'רז' לא משמע לשון הסתר אלא לשון חשאי. שו"ר בפירוש המלות שכתב ד"א דרז היינו סתר, ושתרגום יושב בסתר עליון הוא 'ברזא עילאה'.

שירדו הגשמים וצמחה התבואה ולמה נזקקה לדבר מלאכי עליון, ומזה הוכחתי שהיה הרעב ע"י שדפון התבואה, ולכן לא היתה יכולה לידע שנסתלק הרעב כי אם ע"י בשורת המלאך, עיי"ש. ומה מאד מתאים הדבר למבואר כאן בתרגום שלא הודה בועז על סילוק הרעב עד לאחר שזרה הגורן וראה ריבוי הדגן.

רכג. **מן ארעא דישראל** כמוש"כ התרגום לעיל א,א שהיה הרעב בארץ ישראל, עיי"ש הערה ג. ולכאור' זה נכלל בכלל ברכת הארץ שבברהמ"ז, שברך על טובתה שנסתלק ממנה הרעב.

רכד. **ואתא לדמכא** אבל גבי רות תרגם 'ותבוא בלט' - "ועלת", וכן לעיל פסוק ד' תרגם 'ובאת' - "ותיעלין", שהוא לשון כניסה. ראה לעיל הערות לז; קצו. וכנראה ס"ל שהיה בועז אוכל בסמוך למקום שינתו, ולשון ביאה לשכב, אינו לשון כניסה למקום השינה אלא לשון הזמנת עצמו לשינה [או לשון הליכה מועטת ד' אמות בין אכילה לשינה, כמוש"כ משיב נפש, או כמוש"כ תורת חסד שטייל מעט בקצה הערימה לשומרה] ולכן תרגם "ואתא" לדמכא, אבל רות עמדה עד אז מרחוק ואח"כ נכנסה למקום השכיבה, ולכן תרגם בה לשון כניסה "ועלת".

רכה. **בסטר ערימתא** בצד הערימה, ולא תרגם 'בסיפי', כמו שת"א לשוה"כ 'בקצה ארץ אדום', אלא הוא כמו תרגום 'מערת המכפלה אשר בקצה שדהו' שת"א 'בסטר חקליה'. והיינו משום שלא ישן בסוף הערימה, כלו' מחוץ לה, אלא שכב על צד הערימה, וכמו מערת המכפלה שהיתה בצד השדה בתוכה. (וצריך עוד לעיין בביאור לשון סטר, אם הוא ליד הערימה בצידה, או ששכב עליה בצידה, ועוד חזון למועד בעז"ה).

ולפי"ז יש להעיר (ונתעוררתי לזה מידידי הרה"ג אהרן ספירו שליט"א), למה לא חשש בועז לישן ע"ג הערימה משום רוח רעה,

**וַתֵּשֶׁב: הַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיַּחֲרֵד הָאִישׁ
וַיִּלְפֹּת וַהֲנֶה אִשָּׁה שֹׁכֶבֶת מְרֻגְלָתוֹ:**

ח וַהֲנֶה בַּפְּלִגּוֹת לִילִיָּא וַתְּהֵא גּוּבְרָא
וּרְתִיכָא וְאַתְרֵכִיךְ כְּלַפְתָּאִיכֵס
בְּשִׁרְהִיל מִן רְתִיכָא וַחֲזָא אֶתְתָא
דְּמִכָּא לְקַבְּלָר גְּלוּיָלֵא וְכַבֵּשׁ יִצְרִיהֶלֶב

וְלֹא קָרִיב לְוַתְּהִיל הֵיכְמָא דְּעֶבֶד יוֹסֶפֶה לֵד צְדִיקָאִילָה דְּסָרִיבֵר לִמְקָרֵב לְוַת מְצִרְתָּאִילָא אֶתְת רְבוּנִיָּה וְהֵיכְמָא דְּעֶבֶד
פְּלִטְיָאֵל בֶּר לִישְׁרִיִל חֲסִידָאִילָט דְּנַעֲץ סִפְאִרִּים בֵּין מִמְרִיהֶרמָא וּבֵין מִיכָל בֶּת שְׁאוּל אֶתְת דְּוֹד דְּסָרִיבֵרמֵב לְמְקָרֵב לְוַתָּה:

רש"י

(ח) ויחרד האיש. כסזור שד הוא ונקט לזעוק ואזו כמו (שופטים טז) וילפת שמשון : והנה
והיא אחותו ולפתו נזרועותיה : וילפת. אשה. נמן ידו על ראשה והכיר שהיא אשה :

אחרי הקוצרים

[ואולי חזינן מכאן שהשכיבה לישון קרויה ג"כ שינה, אף אם לא נרדמה רות. ובזה יש ליישב איך נתחייבנו לישן בסוכה הלא לאחר שנופלת עליו שינה אינו חייב במצוות ובסוכה, ואילו קודם לכן עדיין אינו ישן, אכמ"ל, ולהאמור יש לומר דעצם פעולת השכיבה לישון נקראית 'מכא' אע"ג דבפועל לא נרדם האדם, וזה בעצמו תשמיש החייב בסוכה, ודו"ק, ועוד חזון למועד בעז"ה].

רכח. ורתית זהו פירוש "וילפת" כפשוטו שהוא לשון רעד הגוף, וכעין מש"כ אב"ע ורלב"ג שהוא לשון עיוות הגוף.

רכט. ואתרכיך כליפתא דורש וילפת לשון לפת, 'ופירושו כמו הלפתות שהם רכים, כן נתרכך בשרו מהפחד ומן החרדה' (שורש ישי). אכן בגמ' סנהדרין יט,ב איתא 'תוקפו של יוסף ענוותנותו של בועז' (דבר גדול של יוסף כדבר קל וקטן שבבועז. רש"י) דכתיב ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת, מאי וילפת אמר רב שנעשה בשרו כראשי לפתות' וכתב רש"י "כראשי לפתות - שנתקשה ואעפ"כ כבש יצרו", עיי"ש. ומשמע דכראשי לפתות היינו שנתקשה בשרו ודלא כהתרגום כאן דדריש שנתרכך בשרו כלפתות. וכבר הקשה הב"ח הלא הדבר ברור שהחרדה מסלק הקישוי וכן מבואר מהתרגום, ואי אפשר שיחלוק התלמוד על המציאות, עיי"ש.

ובשורש ישי תירץ דלדעת התלמוד אותה

ורש"י כתב שבאה בנחת, והב"ח במים חיים כתב דרש"י פירש בלט לשון לאט, שהלכה בנחת אט אט, ולפי"ז הוא דלא כהתרגום. אך מצינו לשון נחת משמע במובן של קול שקט, כמוש"כ הטור סימן קמ"א דהעולה לתורה יקרא 'בנחת' עם הבעל קורא, ושם הוא לשון לחישה בשקט, [וכלשוה"כ 'דברי חכמים בנחת נשמעים' ומתרגמינן בחשאי], ולפי"ז אפשר דזוהי כוונת רש"י שנכנסה בנחת ובחשאי וכדעת המתרגם.

רכז. ודמיכת ותישן. חידוש גדול הוא לומר שנרדמה רות באותו לילה, [ויש ללמוד מכאן גודל בטחונה בה' שלא חששה ליתן תנומה לעפעפיה]. אכן ברלב"ג כתב (בתועלת הי"ג) 'גם בלילה לא שכב ליבה לשמור עצמה מגילוי ערוה, ולזה תמצא שהיא לא היתה ישנה, אך תכף ששאל בועז מי את ענתה לו בחכמה ובשכל, לא בצורת מקיץ משנתו', וכן בשורש ישי כתב 'ותגל מרגלותיו ותשכב ותדד שנתה מעיניה לדעת מה ישאל בה ומה תשיב על תוכחתו'.

והנה לפי דעת המתרגם מה שכתוב בסמוך "ויהי בחצי הלילה" היינו לאחר שנרדמו שניהם ונתעורר האיש בחצי הלילה. אבל ברוקח כתב 'ותגל מרגלותיו ותשכב, חצי הספר, כי היה בחצי הלילה', הרי שנשכבה שם בחצי הלילה, ומיד הרגיש האיש ונחרד, ולא הספיקה לישון כלום.

אחרי הקוצרים

'שנתקשה ואעפ"כ כבש יצרו' אין זה פירוש לשון 'כראשי לפתות', אלא הוא ביאור למה היה צריך להתרכך, משום שנתקשה ואעפ"כ כבש יצרו ונתרכך. ולפי"ז ליכא שום סתירה בין דברי הגמ' לדברי התרגום.

עוד היה אפשר ליישב בסתירת דברי רש"י, דהנה בברכות נו,א איתא אמר ליה [רבא] חזאי [בחלום] תרי גרגלידי דליפתא [ראשי לפתות], א"ל תרי קולפי בלעת, ופרש"י מכת מקל עב בראשו כראשי לפתות. ולכא' סותר בזה דברי עצמו דראשי הלפתות היינו הירק. ונראה, דהלא ירק הלפת עולה מן הלפת (השורש) כמין מקלות גבוהים ארוכים, ולכן דומה זה למקל, ומה שדימהו למקל עב בראשו היינו מפני שראשו (לצד השורש) עב יותר מהמשך גובהו, ואם נכונים הדברים אפשר דלכך אינו סימן למכות אלא בתלוש, כדאיתא שם נו,ב, דרק בזה ניכרת צורתם שהוא עבה בראשו, משא"כ במחובר הלא הצד העבה מחובר לשורש, ואין עולה כלפי מעלה אלא הצד הדק, וא"כ אדרבה אינו נראה אלא רך כעלי ירק. ובזה יש ליישב דעת רש"י דאף דס"ל דראשי לפתות היינו הירק, מ"מ נראים כמקל שראשו עב וקשה, ולכן משל הם לקישוי הבשר, וכמוש"נ.

וא"כ אתי שפיר ג"כ דברי המתרגם שלא נחלק עם התלמוד במציאות צורת הלפתות, אלא דהתלמוד מיירי בראשי לפתות תלושים שהם כמקלות שראשם קשה, ואילו המתרגם מיירי בכללות מראה הלפת שנראים ראשי עליו רכים כמוש"כ התוס' שם, וכמוש"נ.

והנה, באהבת יהונתן כתב מחמת הסתירה מן הבבלי לגרוס בתרגום כילפתא, והיינו כילפת, שהוא תרגום חזוית אשר הוא לח ורך מבחוץ, (וכעין מה שדרשו ברו"ר שלפפתו כחזוית). אכן לפו"ר לא היה נראה לשנות הגירסא מפני קושי זה, וכמוש"נ. אלא דמצאתי קצת ראייה

החרדה היתה לאחר שנלפת, שכיון שראה שנתקשה כראשי לפתות נחרד חרדה גדולה. והנה, לפי דבריו דברי התרגום אינם סותרים לדברי התלמוד, ותרויהו אמת, שבתחילה נתקשה בשרו כדברי הגמ' ואח"כ מתוך חרדתו מהחטא חזר ונתרכך. ובלא"ה מוכרח כן בתרגום, דמדקאמר דנתרכך כליפתא מכלל דקודם לכן נתקשה, ועוד דאל"ה מהו דממשיך התרגום מעלת בועז שכבש את יצרו כיוסף הלא כלל לא היה בתאוה, וע"כ דזה גופא מעלתו דאע"פ שנתקשה חרד לכבוש את יצרו ונתרכך מתוך פחד ה'.

ואמנם אכתי יש לפנינו סתירה בין התרגום לתלמוד במציאות ענין הלפתות, שבגמ' מבואר שזהו סימן לקושי ואילו בתרגום זהו דוגמא לרכות.

והנה, בחולין צט,ב איתא כיצד משערינן כבשר בראשי לפתות, וכתב רש"י דהיינו ירק של לפת, והתוס' הקשו עליו דאין משמע כן בסנהדרין שם דמקאמר שנעשה בשרו כראשי לפתות משמע שהן השרשין שבקרקע [שהם קשים]. והנה לפי דעת התוס' נמצא דראשי לפתות הינם השרשים הקשים ואילו הלפת עצמו הוא הירק הרך, וא"כ מדוקדק היטב דהגמ' דדרשה וילפת שנתקשה נקטה 'כראשי' לפתות שהינם קשים, ואילו התרגום שדרש שנתרכך אח"כ מחרדתו נקט 'כליפתא', דהיינו הלפת עצמה.

אכן אכתי תיקשי דעת רש"י דבחולין כתב ד'ראש' הלפת הוא הירק ואילו בסנהדרין פירש כראשי לפתות שנתקשה ואעפ"כ כבש יצרו. ונראה מוכרח מזה כמוש"כ גאולת הגר, שלעולם אין כונת הגמ' בסנהדרין שנתקשה כראשי לפתות, דא"כ לא הזכירה הגמ' כלום שנתגבר על יצרו כיוסף, דבזה מיירי התם. אלא כוונת הגמ' להיפך שנתרכך בשרו כראשי לפתות, וכלשון התרגום כאן, ומש"כ רש"י שם

אחרי הקוצרים

דברש"י שם איתא דמעלת בועז שהיתה עמו במיטה ואעפ"כ כבש יצרו, ולכאו' תימה וכי מיטה היתה שם, [ויל"ע בדין הישן עם אשתו נדה בגורן, אם יש ללמוד מכאן שאסור להם לשכב על ערימה אחת דהוי כעמו במיטה כלשון רש"י], ונראה דכוונתו עפ"מ ש"כ בפירושו כאן שלפפתו בזרועותיו, וא"כ היתה עמו ממש כבמיטה ואעפ"כ כבש יצרו. אבל התרגום הלא ס"ל שהיתה 'לקבל רגליו' ומשמע שהיתה כנגדו מרחוק קצת, וכדלעיל הערה ריב, וא"כ לא היה בו מעלה זו יותר משל יוסף.

רלה. **צדיקא** ראה לעיל א,א הערה טז.

רלו. **דסריב** בראשית לט,יב. ובפירוש המלות כתב דהוא לשון מרד, כמו המורד בדיינים שנקרא סרבן. וכנראה כוונתו דגם יוסף מרד בגבירתו ולא שמע אליה. אלא דלפי"ז יש לעיין איך יפרש מש"כ התרגום לעיל א,ח 'דסריבתון למיסב גובריא', ואולי יבואר עפ"מ ש"נ שם הערה נח שסירבו להתנהג כבנות אשר אביהן משיאן אשה בעל כרחן יעו"ש, וא"כ שפיר שייך בזה לשון סירוב ומרידה. וראה בסמוך הערה רכא.

רלו. **מצריטא** אולי הוסיף זה לרמז שסירובו היה גם בעבור שהיא מצרית (אבל אסנת נתגיירה).

רלח. **פלטיאל בר ליש** שמואל ב ג,טז.

רלט. **חסידיא** לכאו' מעלת החסיד גדולה ממעלת הצדיק, ומשמע כאן כדברי הגמ' בסנהדרין שמעלת פלטיאל גדולה משל יוסף ובוועז. עוד יש לפרש עפ"מ ש"כ במסילת ישרים דהחסיד עושה מאהבה ומבקש להוסיף ולהחמיר במצוות, והנה דבר זה מצינו בפלטיאל שכן כתבו התוס' בשבת יג,ב שהיה פלטיאל סבור כשאלו שלא היתה מקודשת לדוד אלא שהחמיר על עצמו מלבוא עליה,

לדבריו, דהנה בפירוש ר"א כהן צדק הביא דברי התרגום כך: **נכרך כשיראי כליפתא מן רתיתא**, ופירש שנכרך בועז בלבושו מחמת פחד. והנה לא באר איך מתיישב כאן תיבת 'כליפתא', וכי הלפת נראה ככרוך בשיראין, והוא פלא. [וגם אח"כ ממשיך ראכ"צ שבגמ' דרשו שהוא מלשון ראשי לפתות, משמע דבדעת המתרגם לא ס"ל דהכי דריש]. אמנם אם נגרוס כילפתא, כהצעת אהבת יהונתן, מבוארים הדברים היטב שהיה נכרך בשיראין כמו הילפת שמלפף את האדם. [ואולי יש לקיים הגירסא 'כליפתא' ולפרש שהליפתא נראה ככרוך בכגדים מחמת היותו ממין הבצלים, עשוי גלדים גלדים הכרוכים זה על זה].

רל. **בשריה** אברו, כלשוה"כ כי יזוב בשרו, וכן ערלת בשרו. וכלשון הגמ' בסנהדרין שם שנתקשה בשרו ופרש"י אבר.

רלא. **לקבל רגליו** כנגד רגליו, ראה לעיל הערה ריד. ונראה דהוא דרך צניעותה שלא לישן אצל רגליו ממש, אלא כנגדו מרחוק קצת. ועי' לקמן הערה רלד.

רלב. **וכבש יצריה** ראה בתורת חסד דדריש ויחרד 'האיש' לשון גבור הכובש את יצרו.

רלג. **ולא קריב לותה** לשון זו שייכא לשיטתו בפירוש 'וילפת', ראה לעיל, אבל לפרש"י ד'וילפת' היינו שלפתתו רות ואחזה בזרועותיו הרי כבר היה קרוב אליה, וגבורתו שנתרחק ממנה.

רלד. **היכמא דעבד יוסף צדיקא** יש להעיר קצת, דבגמ' סנהדרין שם איתא דתוקפו של יוסף ענותנותו של בועז, ואיך דימה המתרגם מעשה גבורתו של בועז למעשה יוסף. אכן אי נימא דהמתרגם פליג אתלמודא וס"ל שלא נתקשה בשרו אלא נתרכך מחרדתו א"כ י"ל דלשיטתו אין מעשהו גדול משל יוסף. ועוד

ט ואמר מן את ואמרת אנא
רות אמתך ויתקרי שמך
על אמתך רמג למסבי
לאנתומד ארום פריק אנת:
י ואמר בריכא אנת מן קדם יימיה
ברתי אוטיבת טיבותיך בתרא
מן קדמא קדמא דאתגירתי
ובתראתי דעבדת גרמיה
באתתא דנטרא ליבם קלילרמח
עד זמן דירבי בגין דלא למקד בתר רביי רמג למעבד זנו עמהו רי אם מסכין ואם עתירינא:

ט ויאמר מי־את ויתאמר אנכי רות אמתך
ופרשת כנפך על־אמתך כי גאל אתה:
י ויאמר ברוכה את ליהוה בתי היטבת
חסדך האחרון מן־הראשון לבלתי־לכת
אחרי הבחורים אס־ל ואם־עשיר:

רש"י

(ט) ופרשת כנפך. כנף נגדך לכסותי וואי נריכות למכור נחלתנו ועמה עליך לקנות
צטליק וואו לשון נישואין: כי גואל אתה. קנה גם אותי עמה שיזכר שם המת על נחלתו
לגאול נחלה אישי כמו שנאמר (ויקרא כה) כשאנא על השדה יאמרו זאת אשת מחלון:
זא גואלו הקרוב אליו וגאל וגומר וחמותי (י) מן הראשון. אשר עשית עם חמותך:

אחרי הקוצרים

רמב. **דסריב** לפו"ר לשון סירוב שייך כנגד
הפצרה, וא"כ צ"ב מה שייך כאן לשון זו, הלא
בודאי מיכל אשת דוד (שהיתה אוהבתו מאד
כדמפורש בקרא) לא הפצירה בו לגשת אליה.
אכן לפמש"כ ביאורי המלות הנ"ל הערה רלז
דהוא לשון מרידה אתי שפיר, דמרד פלטיאל
בזה בשאול המלך שנתן לו את מיכל לאשה.

רמג. ויתקרי שמך על אמתך להקרא אשת
בועז' (שדה ירושלים), וראה גאולת הגר שציין
ללשוה"כ בישעיה דא, ו'החזיקו שבע נשים
באיש אחד.. רק יקרא שמך עלינו', וכתב דהוא
כמו שמצינו בשה"ש שנקראת שולמית ע"ש
שלמה בעלה, עיי"ש. ויש לציין ללשוה"כ
לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת ות"א
ארי מבעלה נסיבא דא, הרי דשם האשה נקרא
ע"ש שהיא נשואה לאיש, ראה לעיל הערה לט,
ולכן מכנה התרגום את ענין הנישואין 'יתקרי
שמך על אמתך'.

והוסיף המתרגם 'למסבי לאנתו', כי קריאת
שם על האחר יכול להיות גם במובן של אדון
לעבדיו שנקראים עבד פלוני, או מלך לעמו

והיה עושה זאת מאהבה כחסיד כמבואר שהלך
ובכה על המצוה דאזיל מיניה.

רמ. **דנעץ סיפא** ראוי להתבונן בשלושת
הגבורים הללו כבשו את יצרם ע"י פחד,
דפלטיאל נעץ חרב להכניע עצמו, וכן יוסף ע"י
שראה דמות דיוקנו של אביו כדאמרו חז"ל,
ובועז ע"י החרדה שחרד ונתרכך כמוש"כ
המתרגם לעיל. הא קמ"ל דהדרך הראויה אינה
להלחם בכוח כנגד תוקף התאוה, אלא להשכיל
ולהתחכם איך להחלישה ולבטלה עד שיתרכך
כליפתא.

רמא. **בין מימריה** תימה, דלשון 'מימריה'
משמש בתרגומים להרחיק ההגשמה, אבל על
פלטיאל היה לו לומר 'ביניה ובין מיכל'. [ועיין
לקמן הערה רנג כעיי"ז במקום נוסף]. ובאהבת
יהונתן כתב לגרוס בין גרמיה, וי"ג בין בסריה
וי"ג בין ידידה. ובשדה ירושלים כתב דכוונת
המתרגם שנעץ חרב בין מאמרו שאמר שלא
יבא עליה ובין מיכל, כלומר שלא עבר על
דברו, עיי"ש.

אחרי הקוצרים

וגם לפי"ז מובן דלא שייך כאן מפום קודשא דה' אלא מן קדם ה'.

[עוד אפשר דהטעם שחילק בזה הוא כעין מה שאמרו בב"ב יז, א דמרים נמי בנשיקה מתה ולמה לא כתיב בה על פי ה', שאינו דרך כבוד של מעלה. וה"נ הכא אינו דרך כבוד למימר מפום קודשא דה' על רות, ויש לחלק].

רמו. **קדמאה דאתגירת המפרשים** נחלקו בביאור שני החסדים, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ודעת המתרגם דהחסד הראשון הוא התגירותה, ונקרא חסד לפי שעושה חסד עם נפשה העלובה (באר מים לב"ח), וכמוש"כ גומל נפשו איש חסד, (וכעי"ז ברלב"ג יעו"ש) וכן דעת בעל העקידה, וכ"כ רבי יהודה ך' שושן (הביאו שורש ישי) וכתב דמפני כך גדול החסד השני שלא הלכה אחרי הבחורים (ראה בסמוך הערה רמז) מפני שהחסד הראשון עשאתו עם נפשה, ואין לאיש נכבד מנפשו, אבל במה שבחרת בי ואני זקן [זהו חסד לחבירו, ובזה היטבת חסדך], עכ"ד. וכ"כ הב"ח במשיב נפש דלדעת התרגום החסד האחרון גדול בעבור שהראשון הוא לטובת עצמה ואילו האחרון לטובת נפש בעלה ולטובת נפשות כל ישראל להביא את הגואל, עיי"ש.

רמז. **ובתראה דעבדת גרמייך כו' ס"ל דמש"כ** לבלתי לכת אחר הבחורים אין זה ביאור החסד הראשון, כדעת שורש ישי, אלא זהו פירוש מהו החסד האחרון. וכתב גאולת הגר דכן מוכח מטעמי המקרא שיש אתנחתא תחת תיבת הראשון לומר שמאמר לבלתי וכו' עניין לעצמו ושב על חסדך האחרון.

רמח. **כאתתא דנטרא ליבם קליל עד זמן דירבי כלשון** זו כתב לעיל א, יג ועיי"ש בהערה עח. אך באמת המשמעות שונה, דהתם כוונת נעמי הלהן תשברנה להמתין מלהנשא לאחר כשומרת יבם שממתנת להנשא ליבמה,

שנקראים עם פלוני [וכדכתיב (ירמיה יד) 'ושמך עלינו נקרא' ובמטבע של תפילה 'ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת'], ולזה הוסיף באר שיהא קריאת השם 'למסבי לאנתו', שתהא נקראת אשת בועז, לא שתהא נקראת שפחתו.

רמד. **למסבי לאנתו** ודלא כמ"ש ברו"ר ו, א שפרשת כנפיך הוא לשון נקיה למשכב, והוא כמוש"כ האגרת שמואל ממשל התרגגול שמפייס לתרגגולת ע"י פרישת כנפיו עליה. אבל המתרגם פירש דהוא לשון נישואין, וכ"כ רש"י ראב"ע ושאר מפרשים, ועי' ר"י קרא 'ופרשת כנפיך - כאילו אומרת לא לשם זנות באתי לכאן אלא להינשא לך'. וכתב רש"י דלפי"ז מתפרש לשון פרשת כנפך לכסותי בטליתך [והב"ח במים חיים הוסיף דכן נוהגים עוד היום בארץ אשכנז לפרוס עליה כסותו לשם נישואין, והיינו מנהג פריסת הטלית על החתן והכלה, וכמבואר בדרשת חז"ל קידושין יח, ב 'בבגדו בה - כיון שפירס טליתו עליה' הרי שנישואין נעשים ע"י פריסת הבגד].

רמה. **בריקא אנת מן קדם ה'** ואילו לעיל ב, כ 'ברוך הוא לה' תרגם מברך הוא מפום קודשא דה'. ובאמת יש כאן ב' חילוקים הא' דכאן תרגם "מן קדם ה'" ושם תרגם "מפום קודשא דה'", והב' דכאן תרגם "בריקא" שזה תרגום של 'ברוכה', תואר לבעלת ברכה, ושם תרגם "מברך" שהוא לשון נפעל שמתברך מהקב"ה. והחילוק הא' נובע מחילוק הב', דכיון דשם מיירי מלשון התברכות נקט "מפום קודשא דה'" שהוא המברך, ואילו כאן נקט התכלית שזה היותה ברוכה "מן קדם ה'" מלפני ה'.

וראה בעקידה שאמר לה "בודאי את מן המבורכות הבאות בשם ה'", וא"כ אין זה ענין להתברכות מפי הקב"ה. וע"ע במשיב נפש שכתב דברוכה את במה שאמר הקב"ה לאברהם "ונברכו בכך כל משפחות האדמה",

וַיֹּעַתָּה בְּתוֹלַת תִּירְאֵי כָּל אִשְׁר־תֹּאמְרֵי אַעֲשֶׂה
לָךְ כִּי יוֹדֵעַ כָּל־שַׁעַר עִמִּי כִּי אִשְׁתְּ חַיִּל אִתִּי:

י' ויכעז בְּרַתִּי לֹא תִדְחֶלֶן
כָּל דְּתִמְרִין לִירֵגֵב אַעֲבִיד לְיָד
אָרוֹם גְּלִי קִדְמִי כָּל יְתֵבִי
תָּרַע סִנְהֶדְרִין רַבָּא דְּעִמְרִיד
אָרוֹם אַתְתָּא צְדִיקָתָא אֲנִתְרִינָה וְאִית בִּיד חֵילָרִי לְסוֹכְרָא נִיר פְּקוּדֵיָא דִּיִּירִי:

אחרי הקוצרים

החסד שעשתה במה שלא זינתה, ולא במה שלא נישאת לבחורים. וכתב בשורש ישי דעצם מה שבחרה להנשא לבועז ולא לבחורים אין זה תפארת לרות, כי אפשר שבחרה בו מאהבתה אותו או להיותו שופט ישראל להתפאר בו כאשתו, אבל מה שתהולל בו הוא היותה צנועה כל ימיה בשדה עם הנערים שלא זינתה עמהם.

ולענ"ד נראה כי מה שלא נשאת לבחורים אין זה מפני חסדה, דבלא"ה לא היו חפצים להנשא לעניה מרודה שבאה מעם אחר. ושו"ר כע"ז במשיב נפש דשמא לא יחפצו בה.

וביותר, דהלא בין הבחורים היה ידוע שמואבית אסורה לבוא בקהל, שעדיין לא נתפרסם היתרא דמואבי ולא מואבית, [וכמוש"נ לעיל הערה קלג שהנער השיב לבועז נערה מואבית היא וממילא אינה נשואה לאיש], וא"כ בלא"ה לא יתירו ב"ד לאף בחור להנשא לה. משא"כ הזנות שהיא נעשית בסתר באין רואים, בזה נשתבחה שלא חטאה עמהם.

וביותר יומתקו הדברים לפי שיטת הרמב"ם (פט"ו מאיסור"ב ה"ב) דאיסור מואבי אינו אלא בקידושין אבל בביאת זנות אינו עובר בלא יבוא, א"כ לכך נקט למעבד זנו עמהון, כי בזה לא חששו הבחורים משום איסור מואבית.

רנא. אם מסכן ואם עתיר לכאו' כיון דלא מיירי בנישואין אלא בזנות מאי נפק"מ לה אם דל או עשיר, וכנראה היא הדרך המאהב לפרנס את הזונה ולתת לה כל צורכיה, וכמוש"כ בהושע שם אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי וכו', וזה היה עיקר חסדה של רות שלא נתפתה בעבור פרנסת עצמה, ונשארה עניה

[וכמוש"כ שם התרגום 'הבדילהון אתון יתבן עגימן דלא למהוי מתנסבן לגבר'], אבל כאן כוונתו שהחזיקה עצמה כשומרת יבם שמחמת זיקתה אינה נחשבת כפנויה, ואסורה אפילו בביאה בלא קידושין, וכמוש"כ התרגום 'למעבד זנו עמהון', ראה בסמוך הערה רנ, וזה מעלה גדולה, כי אף אם חפצה להקים שם לבעלה אם אחד מגואליו, מ"מ אין בה זיקת בעל דאורייתא ולמה אסורה היא בביאת זנות. [ושמא היינו כמוש"נ לעיל הערה נז דהחשיבה עצמה כנשואה לבעלה עדיין, יעו"ש].

רמט. רבין מלשון רביא, ילדים, וכמוש"נ לעיל הערה קצב, ובאהבת יהונתן ציין לתרגום 'בחורים טחון נשאו' שגם שם תרגם רבין, הרי דזהו תרגום גם של בחורים.

רנ. למעבד זנו עמהון יש לעיין למה נקט דוקא שלא זינתה עמם, הא טפי הול"ל שלא נשאת להם. ואפשר דלדעת המתרגם גם חסד זה האחרון היה עם נפשה, כמוש"נ לעיל הערה רמו גבי החסד הראשון, ולכך נקט שלא זנתה עמם שהוא מכשול ועוון לנפשה. משא"כ להנשא להם אין בזה חטא. אך מלשון המתרגם משמע שבזה עשתה חסד לבעלה, שהחשיבה עצמה כנשואה ושומרת בריתו וכמוש"נ לעיל הערה רמח, וא"כ למה לא נקט עיקר הדבר שלא נשאת לאחר.

ונראה דלשון 'לכת אחרי הבחורים' משמעותו לשון נטיה מן הדרך לסטות אחרי הבחורים לזנות, וכמוש"כ (הושע ב) 'כי זנתה אמם.. כי אמרה אלכה אחרי מאהבי'.

אלא דהא גופא טעמא בעי למה נקט בועז

אחרי הקוצרים

כל אלו הצדקניות שמנה המדרש – ואת עלית על כולנה זו רות המואביה שנכנסה תחת כנפי השכינה, וראה לקמן הערה רלו, הרי שגם רות כשרה היתה מעוטרת בשבחי אשת חיל].

והנה כתב החת"ס לבאר הא דאמר שאול ליהונתן בן נעות המרדות כי בוחר אתה לבן ישי וכו', ופרש"י שהיה שאול ביישן ולא רצה לחטוף את אשתו בכרמים עד שהיא העיזה פניה ורדפה אחריו, ולכאור' מה שייך זה לגערתו ביהונתן כי בוחר אתה לבן ישי, ופירש החת"ס שדוד המלך נבחר למלך לתקן העולם מחטאו של אדם הראשון כידוע, אמנם שאול היה סבור כי כבר נתקן על ידו ובזמנו, ומשו"ה חטפתו אשתו דלעתיד לבוא נקבה תסובב גבר, דפסק קללה ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך כפירש"י, וחשב שאול משו"ה חטפתו, וא"כ כיון שכבר נתקן העולם ע"י שאול אין צריך שוב לבן ישי, אך אם יהונתן בוחר בבן ישי כדי לתקן העולם על ידו א"כ מה שחטפתו אמו לשאול הוא לבושת ערותה וחוצפא יתירה, והיינו כי בוחר אתה לבן ישי לבושת ערות אמך, עכ"ל החת"ס.

והנה לפי דבריו יתבאר מאד מה שהלכה רות לגורן לפתותו שישאנה, שהרי תכלית הזיווג ההוא היה להביא למלכות דוד בן ישי, וזה נעשה בבחינת לעת"ל דנקבה תסובב גבר, שהיא החוטפת אותו שישאנה, [וכמוש"כ החת"ס גבי אשת שאול]. ואפשר דזהו גם ענין בנות לוט שבאו על אביהן לשם שמים, כמוש"כ האלשיך והאגרת שמואל שהלכה רות בדרכיהן להביא את הגואל בדרך זו, והיינו משום דצורה דלעת"ל היא באופן של נקבה תסובב גבר דוקא.

ומה מאד יובן לפי"ז מה שנתבאר בדעת התרגום כאן, שהיתה רות בבחינת אשת חיל עטרת בעלה אשר שומע לכל אשר תאמר

מרודה המלקטת מן השדות. ושו"ר בב"ח שהמתרגם פירש אם דל – לנישואין, שהבחורים העניים בודאי היו מתרצים לנושאה, ואם עשיר – לזנות, שהעשירים היה להם ממון הרבה לתשלום אתנן, והיא לא בחרה בעשיר לזנות וכ"ש שלא בעני לנישואין, עכ"ד.

רנב. דתימרין לי תיבת 'לי' הוספה על לשוה"כ, ויש כאן קצת שינוי משמעות, דלשון 'אשר תאמרי' סתם משמע אשר תאמרי מה ברצונך, ואילו תוספת 'אשר תאמרי לי' משמע לשון ציווי, כמוש"כ כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה. וצ"ב.

ויבואר בהקדם דברי המדרש ב"ר לך לך פמ"ז 'אשת חיל עטרת בעלה אמר רב אחא בעלה נתעטר בה והיא לא נתעטרה בבעלה, רבנן אמרי מרתא לבעלה בכל מקום האיש גוזר וכאן כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה'. ומבואר דענין זה דכל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, הוא מפני שהיתה שרה אשת חיל [וכמבואר במדרש תנחומא ריש חיי שרה שהיה אברהם מקונן על שרה פרק אשת חיל מי ימצא, ומונה שם כל שבחי אשת חיל שנתקמו בשרה], ואשת חיל עטרת בעלה, כלומר שהוא מתעטר בה, והיא גדולה ממנו ומושל עליו.

והנה לפי"ז מתבארים דברי התרגום כמין חומר, דהוקשה לו מה שייך תחילת הפסוק 'כל אשר תאמרי אעשה' לסופו 'כי יודע כל שער עמי כי אשת חיל את', ולכך פירש דכוונת בועז דכיון שאת אשת חיל א"כ אין את ככל הנשים אשר בעליהן גוזר עליהן אלא הרי את 'אשת חיל עטרת בעלה', שבעלה מתעטר בה ושומע לקולה, וכדברי המדרש הנ"ל, ולכך אמר לה כל אשר תאמרי 'לי' ותצווי עלי אעשה לך.

[ובאמת גם גבי רות מצינו במדרש משלי שלאחר שדרש כל פסוק באשת חיל על צדקנית אחרת, דרש 'רבות בנות עשו חיל' - כלומר

אחרי הקוצרים

שבזמנינו רוב הנשים חשוכות הן, והיינו דאין אימת בעליהן כל כך, לפי שהן משכילות ביראת ה' ובמעלות אשת חיל יותר מבזמנים קדמונים. ושורש הדבר, שהרי מה שהבעל מושל באשתו אינו מעיקר צורת הבריאה אלא הוא מעונשי האשה על חטא עץ הדעת, וככל שקרב ובא זמן התיקון השלם על החטא הקדמוני מתרוממת דרגת האשה, וכמוש"כ החת"ס הנ"ל דלקראת הקמת מלכות שאול [לפי דעתו] התחילה להתנוצץ בחינת נקבה תסובב גבר, וא"כ גם אנו שמתקרבים לימי מלכות בן ישי, הרי מתחזקת בחינה זו דנקבה תסובב גבר, וכמוש"נ. ויש להוסיף גם את דברי מרן הגר"ש אלישיב זי"ע (בספר דברי אגדה) במה שאמרו שבמשמרת אחרונה תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה, היינו לומר שבתקופה האחרונה של הגלות תהיה האשה עיקרית בחינוך הילדים ובהשפעתה על בעלה. ואכמ"ל.

רנג. גלי קדם הוא תרגום לשון ידיעה כלפי גבוה בכל מקום, להרחיק ההגשמה, ופלא שהשתמש בניב לשון זה כלפי הסנהדרין, ועי' לעיל הערה רמא גבי בין מימריה.

רנד. יתבי תרע סנהדרין רבא דעמי דזהו 'שער עמי', [דשאר הסנהדרין ובתי הדינים מיוחדים לשבטים ולערים].

וכתב שורש ישי 'ואגב אורחין למדנו מדברי המתרגם לימוד נאה, והוא דאע"ג דאמרי בירושלמי דשקלים ר' שמואל בר נחמן בשם ר' נתן בתורה בנביאים ובכתובים מצינו שצריך לצאת ידי הבריות כמו שצריך אדם לצאת ידי המקום, יובן זה בבריות אשר נתן להם האלקים מדע והשכל, לא שיהיה אחר[א]י לכל ויצטרך לצאת ידי חובתו גם מאיש שוגה ומפתי, וזה ממה שאמר המתרגם "ארום גלי קדם כל יתבי תרע סנהדרין רבא", כלומר עם כי ידעתי יש ויש פתאים ולצים יתלוצצו עלי לאמר ראו שופט

אליו, משום דהיה זה בבחינה דלעת"ל דנקבה תסובב גבר ויפסוק קללה דהוא ימשול כך כמוש"כ החת"ס, ולכך אין הוא מצוה עליה אלא הוא שומע לה, כמוש"כ בב"ר שם. ודו"ק. (ושו"ר את עיקר הדברים בספר צוף דבש להקדמון רבי ווידאל צרפתי ואמרתי שישו בני מעי, וע"ע לקמן הערה רפו).

והרה"ג יהושע זעליג קוסובסקי שחור שליט"א אמר לבאר לפי"ז, דהנה בפסחים קח, א איתא אשה לא בעיא הסיבה ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, וכתב הרשב"ם הטעם שאשה אינה מסיבה לפי שאימת בעלה עליה וכפופה לו, ולפי"ז צ"ב אמאי אשה חשובה מסיבה וכי אינה כפופה לבעלה, וכתב בזה רבינו מנוח (חו"מ פ"ז ה"ח) 'אשה חשובה כל' שאין לה בעל והיא גברת הבית, אי נמי שהיא חשובה בפני ה' אשה יראת ה' בת גדולים כוללת שבחי אשת חיל, וזאת האשה אם נמנע מציאותה אע"פ שיש לה בעל צריכה הסיבה, עכ"ד, והביאם הכסף משנה שם בשמו. ולא באר רבינו מנוח מה בכך שהיא יראת ה' כוללת שבחי אשת חיל, סוף סוף כיון שיש לה בעל ואימתו עליה והיא כפופה לו למה צריכה הסיבה. [וגיסי הרה"ג שלמה הלפרין שליט"א אמר דעיקר האימה שמטיל האדם על בני ביתו הוא ליישר דרכם לטובה מפני קלות דעתם, אבל אשת החיל הצדקת אין אימת בעלה עליה, אלא אדרבה אוהבה ומכבדה].

אכן לפמש"נ מדברי המדרש מתבארים דברי רבינו מנוח כמין חומר, דכיון שהיא אשת חיל הכוללת שבחי אשת חיל, הרי היא 'עטרת בעלה', ושוב אין הוא גוזר עליה אלא אדרבה כל אשר תאמר אליך שמע בקולה, והוא מתעטר בה, וממילא ל"ש בה ובדכוותה סברת אימת בעלה עליה. ודפח"ח.

אכן לפי"ז צריך לבאר מה שכתב המרדכי

אחרי הקוצרים

ידי הבריות, כי הם חושבים מחשבות זרות ונושאים ונותנים מוזרים בלבנה ועונשו יותר קשה מאד מאד עד לאין מספר ממי שאינו יוצא ידי שמים ח"ו והוא מש"ס סוף פרק יה"כ בענין חלול ה' דאין לו כפרה כלל ר"ל ושיעור חלול ה' כגון רב דשקיל בשרא ולא יהיב דמי לאלתר, ובעוונותינו הרבים שכיח בדברי הבריות "למדן כזה יעשה דבר זה?!" והוא שגור בפייהם ואפילו על חשד סברא בעלמא, והשתא אי נמי היה אותו הלמדן עושה כשורה ויצא ידי שמים בכל יכולתו בחיק האפשרי אלא שלא נזהר עד שטעו בו אלו שותי שכר ועשאוהו מנגינותם הרי הוא כבר נלכד במצודתם, על זה ידו כל הדוויים והכתוב צווח "הרכבת אנוש לראשנו".

ואני הרהרתי כמה פעמים אם אפשר שקיים אדם בעולם מקרא זה על מתכונתו ואולי על זה כייל שלמה המלך ע"ה "אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" רצונו לומר שאפי' בעשייתו כל טוב א"א שלא יחטא עכ"פ באופן השני הנ"ל ביציאת ידי הבריות. ואינני כדי להזכיר אבותינו הקדושים, מ"מ תורה היא, וחוכך אני בכני גד וראובן אשר עליהם נאמר מקרא זה והייתם נקיים ועפ"י עצת מרע"ה שהיה עפ"י ה' עשו את שלהם לנקות עצמן והוא במה שיצאו חלוץ י"ד שנים לפני צבא המלחמה ומ"מ לא יצאו ידי חובת המקרא הזה בשלימות כי לא על חנם גלו ראשונה לפני כל השבטים וקראו חז"ל עליהם מקרא הזה "נחלה מבוהלת בראשונה אחרייתה לא תבורך" עיי' ברבה פ' מטות.

ובכל זאת אחז"ל "עם נבר תתברר ועם עקש תתפתל" וידעת את אשר מרגלא בפומי תמיד "אין יעקב שלא יפגענו לבן ומעטי לבן שיפגעו בהם יעקב" שמור זה כי הוא אמת ובחון הדברים ותרם אמתיים. ורצוני, כי ברית כרותה כל ת"ח וצדיק המכונה יעקב יש לו מצירים נגדו המכונים לבן, אמנם מעטים הם הרשעים האלו

ישראל שחמד יופי מואבית אחת בליבו, ולא כו"ע דינא גמירי שהמואבית מותרת, שזה להם ג' ימים שנתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית ולא נתפרסמה עדיין וכו', וגם היודע יחשדהו כי לאו משנת חסידים היא זאת, התמו בנות ישראל הכשרות, אמר איני חושש לכל זה אחרי שזקני ישראל הסנהדרין יודעים כי אשת חיל את, אינני נותן אל ליבי לדברי האחרים, עכ"ל, והובאו דבריו בהגה"ה למלאכת שלמה שקלים פ"ג מ"ב.

וכדעת המתרגם משמע בספר חסידים (סי' תרכ"ו) וז"ל כתיב והייתם נקיים מה' ומישראל, ולא מכל ישראל, ינקה אדם עצמו מן המאמינים ולא ממי שאין מאמינים וכו', עיי"ש.

וכן היא דעת המהר"ל (דרך חיים פ"ב מ"א) שכתב בדדוקא נקט התנא כל שתפארת לו מן האדם ולא אמר שתפארת לו מן הבריות, כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר כי לפעמים הוא מפואר בעיני אחד שאינו יודע להבין ולפי האמת אינו מפואר, ולפיכך אמר מן האדם דהיינו מי שנקרא אדם אשר יוכל לדעת ולהבין, לא מי שנמשל לחמור שאינו יודע להבין, עכ"ל. [ועיין חפץ חיים כלל א סקי"א: "על ענין כזה לא אמרו חז"ל לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, דדוקא אם הם בריות שאין עושין דבר איסור, אבל בזה רשעים מיקרי ואסור להתחבר עמהם כלל בספוריהם". משמע שגם "בריות" אינו כולל כל אדם].

אמנם החת"ס בתשובותיו (ח"ו סימן נ"ט) כתב "העתקתני בדבריך ובגלגולי סבותיך אשר לא הי' לי לנחת. ודע בני ותלמידי שי' כי כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה והייתם נקיים מה' ומישראל, וב' חובות אלו נקיות מה' יתב' והנקיות מישראל עמו, הם שני רוכבים צמדים על גבנו, ויותר אפשרי לצאת ידי החוב הראשון היינו ידי שמים יותר הרבה ויותר מלצאת

אחרי הקוצרים

לחוש לשוגה ופתי. אך גם זה שונה מהנידון של החתם סופר, כי החתם סופר מייירי כשהליצנים חושדים בו שעושה מעשה שאינו ראוי שבאמת אינו ראוי שלמדן יעשה כך, אבל כאשר הוא נוהג כהוגן ובעיני שותי שכר נראה שאותה הנהגה איננה מתאימה ללמדן או לצדיק בזה אפשר שאין צריך לחוש לדעתם. עכ"ד אאמו"ר שליט"א.

רנה. **אתתא צדיקתא** זהו פירוש אשת חיל במובן של אשה הראויה להנהגת האומה, כמוש"כ הרמב"ן שמות יח, כא בפירושו הראשון בביאור אנשי חיל 'אנשים הראויים להנהיג עם גדול'. והשווה למה שאמר לה בועז לעיל ב, יב שדומה היא לארבעת האימהות, ושם בהערה קער שכיניו האימהות היה 'צדיקתא'. וא"כ גם כאן אמר לה שאת צדקת וראויה להיות מאמהות האומה.

ובשורש ישי כתב דזה אמר לה כנגד מה שאמרו חז"ל מפני מה גרים בעוה"ז מעונין, מפני שאין עושין מאהבה אלא מיראה. וכנגד זה אמר שאת אינך כן, אלא צדיקתא את ועושה מאהבה.

רנו. **ואית בך חילא לסוברא** לשון כוח, וזה כמשמעות השנית שפירש הרמב"ן שם דאיש חיל לשון כח, וכמוש"נ לעיל הערה קט, וכשם דגבי בועז דרש שכוחו גדול בתורה כמו"כ גבי רות היא בעלת כוח לקבל עול מצוות ה'.

רנז. **ניר פקודיא דה'**. עול מצוות ה'. וכתב שורש ישי דזה אמר לה כנגד דעת רבי יוסי שהגרים מעונין מפני שאין בקיאין בדקדוקי מצוות כישראל, וע"ז אמר ניר פקודיא דה' אשר הוא עול דקדוקי המצוות.

והנה, במדרש משלי דרש כל פסוק מאשת חיל על צדקת אחרת, ולבסוף דרש עה"פ ואת עלית על כולנה על רות המואביה, וכמוש"נ לעיל הערה רנב שהיא היתה אשת חיל באופן

אשר ימצאו נגדם מי שהוא אחיהם ברמאות כיצקב נגד לבן. והוה יודע כי הרבה פעמים הפכתי בהם ומהם ומהמונם ואמרתי להשמר מהם ולעשות העקוב למישור ואמרתי לברוח מן הקטנה שבתרמיתם ונכשלתי בגדול ממנו, ולא זה בלבד עמי הארץ והמונן עם אלא לומדי תורה ואפי' רבנים כל שאין דובר אמת בלבבו ולא היושר והצדק מרכבו. הרחק דרכך ממנו הסר רגלך מנתיבו. והענין הזה אשר אתה בו קבלו באהבה, ועל כל גל וגל תנענע ראשך וסוף הכבוד לבוא כי יושיע ה' עם קרובו. עכ"ל החתם סופר, עיי"ש בכל דבריו הקדושים.

ובמאמרו הנפלא של הגאון רבי ישראל פרידמן בחוברת קול התורה ס"ה (אשר ממנו שאבתי רבים מהמקורות בנושא זה) העמיד דברי החתם סופר כחולקים על דברי השורש ישי הנ"ל בדעת התרגום כאן.

אמנם אאמו"ר הגאון שליט"א כתב שיש לחלק בין הנידונים: החתם סופר עוסק במי שחושדים אותו שעשה דבר שבאמת הוא אסור, אלא שהסיבה לחשד איננה מוצדקת. על זה כתב החת"ס שאפילו הכי צריך אדם ליזהר בכל כוחו שלא יאשימוהו שעשה מעשה איסור. אבל שורש ישי עוסק בדבר שהוכרע להיתר והפתאים לא השכילו לדעת ולהבין זאת ומתלוצצים על זה, בזה כתב השורש ישי שאין לחוש לזה, כי אין חושדים אותו במעשה איסור אלא במעשה היתר שלדעתם הקלוקלת זה אסור. וכע"ז כתב באגרות משה או"ח א, צו שמראית עין אסור במקום שחושבים עליו שעושה דבר איסור אבל לא אסור לעשות דבר היתר מפני שיש אנשים החושבים שהוא אסור.

אכן בדברי השורש ישי נזכר גם "וגם היודע שמואבית מותרת יחדוהו כי לאו משנת חסידים הוא לחמוד יופי מי שאינה מתאימה לכבודו" עיי"ש, וגם על זה אמר שאין צריך

יב וכען אָרום בקושטא אָרום רנח
פֿריק אָנא וָאף אית פֿריק אַחֲרֵינִס
דְּחִזִּי לִיה לְמַפְרָקִי יִתִּיר מְנִי:
יב ועתה כי אָמנָם כי אָמנָם (אם) גִּאֵל
אֲנִכִּי וְגַם יֵשׁ גִּאֵל קָרֹב מִמֶּנִּי:

רש"י

(יב) ועתה כי אָמנָם. אס כתיב ולא קרי כלומר משמע ספק ודאי יש גואל קרוב ממנו, (ס"א) אס משמע ספק והוא ודאי), אמר רבי יהושע בן לוי שלמון ואלימלך וטוב אחים היו ומהו אשר לאמינו לאלימלך לעולם קורא

אחרי הקוצרים

'גואל' בתורה משמשת בשני משמעויות, הא' כפשוטו מי שהוא גואל נכסיו של האדם או את האדם עצמו, הב' תואר כללי לקרובי משפחה (ע"ש שהם גואלים), וכמו גבי גזל הגר (במדבר ה ח) "ואם אין לאיש גואל" ששם אינו שייך כלל לגאולת קרובים, אלא לירושת חיוב הגזלן למת הנגזל ואפילו הכי נקרא 'גואל', כי הוא לשון כללי לקרובי משפחה. [ואולי בעומק עניין ירושת הקרובים גם הוא משום גאולה, דהטעם שהקרובים זוכים בנכסי המת לפי שהוא תועלת למת שישארו נכסיו בידי משפחתו ויזכר שמו על נחלתו, וכמו שמצאנו בפרשת גאולת קרובים שיש זכות לבעלים שקרוביו יגאלו את נכסיו כדי שישארו במשפחתו].

ולפום ריהטא מה שאמר בועז "יש גואל קרוב ממני" משמעותו יש קרוב משפחה שהוא קרוב יותר אלייך, ולפי"ז יש לדקדק למה שינה המתרגם שלא לתרגם לשוה"כ כפשוטו שהוא קרוב יותר ממנו, ובצבי ממלכות ביאר דס"ל למתרגם שבוועז היה אחיו של הגואל, אלא שהגואל היה בכור, ולכן לא תרגם שהוא קרוב יותר שהרי קרבתם שווה אלא שהוא ראוי יותר לגאול משום שהוא בכור. עכ"ד.

ולא ידעתי איך יכלכל לשון התרגום לקמן ד, ד' לא אית בר מינך דהוא רשאי למפרוק קדמך ודהוא קריב למיתא כוותך ואנא ארע מינך ופרוקא אהא בתרך' הרי שכתב המתרגם להדיא שהגואל היה קרוב יותר ממנו, והוא תחתיו, וא"כ שוב צריך להבין למה כאן לא

המעולה ביותר, ומסיים המדרש משלי שם שקר החן והבל היופי שהניחה אמה ואבותיה ועושרה ובאה עם חמותה וקיבלה כל המצות, תחום שבת כו', איסור יחוד עם איש כו', תרי"ג מצוות כו', ד' מיתות ב"ד כו' עיי"ש. ומבואר דממעלת האשת חיל בהיותה מקבלת על עצמה כל מצוות התורה לפרטיהן ודקדוקיהן.

רנח. ארום פריק אנא כתב גאולת הגר: תרגם לפי הקרי ולא קרינן לתיבת 'אם' שהיה משמע ספק, ואינו, שוודאי הוא גואל אלא שיש גואל קרוב ממנו. והא דכתיב 'אם' לרמז אגב שספק בידו אם גואל הוא מצד היכולת שכבר תש כוחו וזקן'. עכ"ל. ולענ"ד תימה לומר כן בשיטת התרגום, שהרי לעיל פסוק ח' תיאר את גודל מעלתו שנתרכך בשרו מפחד החטא וכבש את יצרו כיוסף הצדיק וכפלטיאל בר ליש, הרי שלא נחלש כוח תאוות.

אלא הביאור במש"כ 'אם' שנסתפק אם הוא יהיה הגואל לפי שיש גואל קרוב ממנו, ושמא יחפוץ הוא לגאול אותה, כמוש"כ באר מים ע"ד רש"י. אלא שהקרי הוא בלא 'אם' כי רמז לה שברוח קדשו ובחכמתו הוא סמוך ובטוח שהוא יהיה הגואל שלה, כמוש"כ המפרשים על דברי רש"י. ועיין בסמוך הערה רלט.

רנט. אוחרן הוספה על לשוה"כ, ועיין בסמוך הערה רנ למה הוסיף זה.

רס. דחזי ליה למפרק יתיר מני הנה, לשון

יג בית־יִסָּא בְּלִילִיָּא וְהִי בְּצִפְרָא
אִם יִפְרָקִיד גּוּבְרָא דְחִזִּי לִיה
לְמִפְרָקִיד־רִסָּב מִן אוּרִית־אִיסָג
הָרִי טְבִירָסִד וְיִפְרוֹק לְחִי־יִסָּה
וְאִם לָא יִצְבִּירִסוּ לְמִפְרָקִיד
וְאִפְרוֹק־נִיף אָנָּא אֲמַרִית
בְּשִׁבּוּעָה קָדָם יִי־רִסָּז כְּמָא דְמַלְלִית לִיף כַּדִּין אֲעִבִּיד־רִסָּח דְמוֹכִירִסָּט עַד עַדְרִיעַ צִפְרָא:

יג לִינִי | הַלִּילָה וְהִיָּה בִפְקָר אִם-
יְגָאֵלְךָ טוֹב יְגָאֵל וְאִם-לֹא יַחְפֹּץ לְגָאֵלְךָ
וְגָאֵלְתִּיךְ אֲנִכִּי חִי-יְהוָה שְׂכָרִי עַד-הַפֶּקֶר:

רש"י

(יג) לִינִי הַלִּילָה. לִינִי נָלַא אִישׁ : חִי ה'. אָמְרוּ לִיכְרוּ נִשְׁבַּע שֶׁהִיא יִכְרוּ מִקְטָרְגוֹ
אָמְרָה לוֹ דְּזָכְרִים אֲתָה מוֹנִיָּאִי קֶפֶן וְנִשְׁבַּע אֲתָה פְנוּי וְהִיא פְנוּיָה זָא עֲלִיה
לָה שְׁאִינָה מוֹנִיָּאִה דְּזָכְרִים וְיֵשׁ מִרְצוּתִיו וְנִשְׁבַּע שֶׁלֹּא יֵצֵא עֲלֶיהָ אֲלֵא עַל יְדֵי נִישׁוּאִין :

אחרי הקוצרים

תרגם כלשוה"כ שהוא גואל קרוב ממנו. עצמו יגאל אותה, מכל מקום כיון שיש גואל קרוב ממני צריך תחילה לדבר עמו.

ולפי"ז נבין היטב מה שלא היה יכול לתרגם 'גואל קרוב ממני' פריק קריב מני, שהרי אם כן אין מובן לדבריו, שאמר בוודאות שהוא יהיה הגואל, וסיים שיש אחר שהוא יהיה הגואל לפניו. ולכן פירש כוונתו שאף שבוודאי הוא עצמו יהיה הגואל בפועל מכל מקום יש אחר אשר הוא 'ראוי לגאול' יותר ממני (ואני צריך לקנות הזכות ממנו), אך לבסוף לא יגאל כמו שראה ברוח קדשו.

והנה המתרגם כתב "אית פריק אוחרן דחזי ליה למפרק יתיר מני" וצריך להבין למה הוסיף תיבת 'אוחרן' על לשוה"כ. ונראה דהוא משום שתרגם 'גואל קרוב ממני' דחזי ליה למפרק יתיר מני, וא"כ תיבת 'גואל' אינה מתארת את האדם אלא את מעלתו 'שהוא ראוי לגאול יותר ממני' אבל חסר בלשוה"כ על מי מדבר, ולכן הוסיף 'פריק אוחרן', כאילו כתוב 'וגם יש 'גואל אחר' שהוא גואל קרוב ממני.

והמתרגם פירש תיבת 'גואל' בשני מובנים, כאילו היא כתובה פעמיים בפסוק (כדרכו במקומות רבים): וגם יש גואל (שהוא) גואל קרוב ממני (ראוי לגאול יותר ממני). נמצא שה'פריק' הראשון הוא לשון קרוב ואילו השני הוא לשון ראוי לגאולה בפועל, כמוש"נ, וכדי

אכן הביאור בזה, עפ"ימש"כ רש"י דלשון הכתיב 'אם' גואל אנוכי משמעותו לשון ספק, שאינו יודע אם אכן יגאל אותה כי אולי יחפץ הגואל הקודם לו, ומה שבקרי אין קוראים 'אם' כי רמז לו שברוח קדשו ובחכמתו הוא ודאי ובטוח שהוא יהיה הגואל, עכ"ד רש"י כפי שביארו המשיב נפש והאלשיך, והנה אם נפרש לשון 'גואל' בפסוק זה במובן של 'קרוב', א"כ אין מובן לדברי רש"י, איך הסתפק בועז האם הוא 'גואל' משום שיתכן שטוב יגאל, וכי בגלל זה איננו גואל, הלא אמת מה שאמר לה שבוודאי הוא גואל שלה אך יש גואל קרוב ממנה, ומה שייך כאן ספק. (אמנם בב"ד שמואל פירש כוונת רש"י דעפ"י הכתיב הסתפק בועז שאולי אינו גואל משום דשמא תש כוחו, וברוח קדשו ידע בוודאי שיהיו לו ממנה בנים וא"כ ממה נפשך ישנו גואל ודאי, או טוב או בועז. אכן כבר כתבנו שא"א לומר כן בשיטת התרגום דס"ל דלא תש כוחו של בועז).

ומזה מוכרחים אנו לומר דכוונת בועז 'גואל אנוכי' לא מלשון תואר קירבה אלא לשון פועל, שהוא הגואל שלה ושל שדותיה, ולכן הוסיף לה - עפ"י הכתיב - שאף שבאמת אולי לבסוף יגאל אותה אך תחילה צריך להציע זאת בפני הגואל הקרוב, ועפ"י הקרי הבטיחה ברוח קדשה ואמר שאף שבאמת בוודאי לבסוף הוא

אחרי הקוצרים

[ובספרים שלנו נז"ן דלינין] להורות שתלין לינה שלימה בלי דאגה כלל משא"כ כשאדם שוכב בדאגה ובהלה אין זו לינה.

וברש"י כתב ממדרש רבה 'ליני הלילה – ליני בלא איש', וכתב בבאר מים שתיבת 'ליני' מיותרת ובא לומר שתלין בלא איש, אבל לא נתבאר איך נשמע מייטור 'ליני' שהוא בלא איש. ואשר נראה בזה בהקדם מש"כ רש"י בפרשת חיי שרה שיש חילוק בין 'מקום ללין' שהוא לשון ארעי לבין 'מקום ללון' לילות הרבה, וא"כ הכא שלא אמר לה 'לונ' הלילה, אלא 'ליני' הלילה, הרי זה לשון לינה ארעית ללילה אחד ולמחרת כבר תלוני בבית בעלך.

וביותר יש לבאר עפ"ימש"כ הרד"ק ורבינו בחי שם שלשון 'ללין' הוא פועל יוצא, שילין אחרים, ואילו 'ללון' פועל עומד. וא"כ כאשר אמר לה 'ליני הלילה' היינו 'תליני את עצמך' ועל זה שפיר כתב רש"י דממה שהדגיש לה 'הלילה' משמע שבלילה אחר כבר לא תצטרך להלין את עצמה אלא בעלה ילין אותה בביתו.

רסב. דחזי ליה למפרקיך נראה שפירש כאן 'אם יגאלך – האיש אשר – טוב יגאל', אשר טוב וראוי לו לגאול אותך. וכע"ז ברס"ג 'אם יגאלך, הרי הוא הטוב שבגואלים'.

רסג. מן אוריתא מן התורה, כתב בגאולת הגר שרמז בזה לדברי חז"ל אין טוב אלא תורה, ומתפרש 'אם יגאלך' האיש אשר 'טוב יגאל' – טוב הוא עפ"י התורה שהיא טוב שיגאל.

רסד. הרי טב זאת משמעות שלישית לתיבות 'טוב יגאל', הרי טוב הוא שיגאל. וכ"כ אב"ע, ר"י קרא, רלב"ג. וכמו שכתבו המפרשים שאם יזדרז להסכים לזה מיד בבוקר ללא שהיות אות הוא שראוי וטוב הוא לזה, עיין אגרת שמואל 'לא תחושי כי בוודאי ראוי והגון הוא לגאול נפשו של מחלוק כי אדם כשר הוא'.

שלא יתפרש לשון פועל 'גואל את השדה' הוסיף 'אחרון', וזה מורה שכוונתו 'קרוב' שבזה שייך שיהיו כמה קרובים, קרוב זה וקרוב אחר, משא"כ 'גואל' בפועל יש רק אחד, מי שיגאל את השדה, ופשוט.

רסא. ביתי בליליא 'ביתי' הוא לשון לינה במלון, והוא מלשון בית, לשהות בבית (תרגם אברהם בראשית יט, ב). וכמוש"כ במפרשים שעיקר הוראתו 'ליני הלילה' שלא תצא מן הגורן לשוב אל העיר בלילה, כדי שלא תסתכן, ולא ביקש ממנה בזה להישאר שוכבת למרגלותיו רק בסוף דבריו 'שכבי עד הבוקר', אבל עתה ביקש שלא תסתובב בחוצות בחשיכה אלא 'תלון' בתוך הגורן.

ואולי זהו הטעם שאמרה לה נעמי לקמן פסוק יח 'שבי בתי' ותרגם 'תיבי ברתי עמי בביתא' וע"ש בהערותי שדרך הכלות להיות כל כבודן בבית פנימה ולא לשוטט בחוצות, וא"כ יש לומר דזהו ג"כ לשון 'ליני' – ביתי' המתניני בגורן, עד שתראי בבוקר איך יפול דבר, כי אין כלה העומדת להינשא בבוקר מסתכנת לילך לבדה בחוצות בלא שמירה.

ובפשטות 'לינה' אינה לשון שינה אלא לשון שהייה ועיכוב, כמו 'לא תלין נבלתו' או 'לא ילין חלב חגי' וכדומה, וכמו שתרגם 'ביתי'. אבל באגרת שמואל כתב שאמר לה גם 'שכבי' וגם 'ליני' והעיד הכתוב שמן השתים שאמר לה לא עשתה אלא השכיבה, שישבה שם אבל לא לנה כלל מרוב טרדתה, וכיון שלא לנה ולא נתנה שינה לעיניה קמה בטרם יכיר איש את רעהו ע"ש, הרי שפירש 'ליני' – 'תישני', וכע"ז כתב בשורש ישי שאמר לה שתבטח בהבטחתו עד שתישן בהשקט ובמנוחה.

ואפשר דס"ל למתרגם ליני - לשון מנוחה בבית, כלומר, במנוחה ובשלווה בלא דאגה, וכמוש"כ בגאולת הגר שלכך ל' דליני גדולה

למפרוק – פרוק, ואם לא אית רעותך חוי לי, ולמה כאן תרגם לשון 'צבי' ולא לשון 'רעותא'.

ראה נא מזה אחי הקורא, כמה מדוקדקים ונאים דברי המתרגם הזה, שהרי שינוי זה נמצא גם בדברי ראש המתרגמים אונקלוס, שבכל מקום תרגם 'חפץ' לשון רעותא כנזכר לעיל, ורק בפרשת היכוס (דברים כה, ז) תרגם 'ואם לא יחפון האיש' לא יצבי גוברא, וכבר עמד בזה מעט צרי שם למה שינה לתרגם לשון 'צבי' (חשק), והרי מיד בסמוך גבי 'וענה ואמר לא חפצתי לקחתה' תרגם כדרכו לא 'רעינא' למיסבה. ועמד בתימה.

ונראה בזה, בהקדם דברי אגרת שמואל כאן שאמר לה בועז 'שאם באולי יחפון הגואל לגאלך לא תחוש כי בוודאי ראוי והגון הוא לגאול נפשו של מחלון כי אדם כשר הוא והוא גם הוא בטהרת כוונתו יגאל, וזהו 'יגאל' מיותר דקאמר – כלומר, אם יחפון לגאלך ראוי הוא לכך ויגאל בוודאי, אבל אני מבטיחך שאם לא יחפון לגאלך בלב שלם ובנפש חפצה, וזה מורה לישנא דיחפון, אם לא יהיה בחפץ שלימה אלא אם ידמה (=ישקוט) העניין וידבר קטנה או גדולה, מיד 'וגאלתיך אני חי ד'. עכ"ל. וכע"ז בשורש ישי שאמר לה אם לא יחפון לגאלך וגאלתיך אנוכי כי נפשי היודעת מאד כי הגאולה אם תהיה לא תהיה באופן בחפץ ורצון טוב, ע"כ. ובמשיב נפש: 'ואם לא יחפון לגאלך – דאף אם יאמר שרוצה לגאלך מ"מ יובן מדבריו שלא יעשה כן מלב שלם ומנפש חפצה, וזהו שאמר ואם לא יחפון כלומר שלא יעשה כן בחפץ ורצון, והוא כשיהיה דוחה הענין שלא לגאלך מיד שמזה יראו ויבינו שאין נפשו לדבר הזה, אזי אחרון ואשתדל שגאלתיך אנכי מיד... ובכלל דבריו הוא לומר לה שכאשר יראה ויבין שלא יחפון טוב בגאולתה מלב ומנפש אזי אפתנו בדברי פתוי ורצוי שיניח אותה לגמרי'.

רסה. ויפרק לחיי לשון הסכמה. ומשמעותה 'שיגאל לו לחיים ולשלום' (עי' תניא רבתי כד שזוהי משמעות תשובת 'לחיים' למזמן, כאדם הנוטל רשות מחבירו והוא משיב לו שיעשה כן לחיים ולשלום. וכן בגאולת הגר כאן פירש: 'יגאל לחיים לו ולאריכות ימים'). זוהי משמעות רביעית לתיבות 'טוב יגאל' - יגאל לטובתו ולחיו.

נמצא שלדעת המתרגם יש לקרות לשון 'טוב יגאל' כאילו כתוב ד' פעמים: אם יגאלך האדם אשר 'טוב שיגאל', כי עפ"י התורה ה'טובה' הוא 'יגאל', כי אז באמת 'טוב' הוא 'שיגאל', והנני מסכים 'שיגאל' ל'טובה' ולברכה.

אמנם משמעות אחת נמנע המתרגם מלפרש: אם יגאלך (הגואל ששמו) טוב, יגאל. כמו שאמרו חז"ל ששם הגואל היה 'טוב'. ונראה דהתרגום קאי בזה לשיטתו, דחז"ל ס"ל לקמן ד,א ש'פלוני אלמוני' אינו שם הגואל אלא העלם שמו, בשביל שלא להזכיר שמו לפי שלא אבה לגאול, כמוש"כ רש"י תחילת פ"ד, אבל התרגום לשיטתו שם ס"ל ש'פלוני אלמוני' הוא שמו ותוארו לשבח שהיה צנוע בדרכיו, (וכמוש"כ במשיב נפש שם שהמתרגם ס"ל כרבי יהושע שפלוני אלמוני זהו שמו), וא"כ גם כאן היה צריך לומר 'אם יגאל פלוני אלמוני יגאל', וע"כ שלא הזכיר בועז את שם הגואל. [שו"ר בתו"ש שיש גורסים 'אם יפרקין טוב דחמי למפרק מן אוריתא וכו', ולפי"ז פירש התרגום גם משמעות חמישית! אם יגאלך האיש ששמו טוב, יגאל].

רסו. לא צבי לא חושק (כתרגום חשק ה' בכס - צבי ה' בכון). לכאורה היה ראוי לו לתרגם 'לא ירעי' לא ירצה, כמו תרגום 'כי חפץ בבת יעקב' 'והיה אם לא חפצת בה' וכדומה. והרי כך תרגם המתרגם לקמן ד,ד עה"פ אם תגאל גאל ואם לא יגאל הגידה לי 'אם אית רעותך

אחרי הקוצרים

ומבואר דבשביל תועלת היבוס לגאול המת, צריך שתיעשה המצוה בלב שלם ובנפש חפצה להקים שם המת על נחלתו, אבל אם אין האדם עושה זאת בלב שלם אף שרוצה ומעוניין לעשות זאת לא יבוא מזה תועלת היבוס.

וכדבריהם מבואר בזוהר קרח קעז. "האי בר נש דפקיד עליה למבני בנינא (לייבם) בעי לכוונה ליבא ורעותא לגבי דההוא מיתא, דאי אתי על ההיא אתתה בגין שפירו ותיאובתא דילה הא בנין עלמה לא איתבני וכו'", ולכאור' זהו טעם אבא שאול שהכונס את יבמתו לשם נוי ולשם אישות ולשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר' והיינו משום דבכה"ג אינו פועל הקמת שם אחיו בישראל, כי צריך לזה כוונה ורצון בלב שלם להקים שם המת על נחלתו. ואף לחכמים דפליגי כתב הלבוש (אה"ע קסה"א) דס"ל שהתירה התורה כי מתוך שלא לשמה יבוא לשמה ולבסוף יתכוון לשם מצוה.

ולפי"ז מדוקדקים היטב דברי אונקלוס שאם לא 'יצבי' יחשוק בלב שלם לקחת את יבמתו דייקא, לשם יבוס, אזי אסור לו לנושאה כדברי אבא שאול, אף אם הוא 'רוצה' ומעוניין בזה כיון שאינו 'חושק' לזה. וכיון שאסור לו ליבמה צריך הוא לומר לבית דין שאינו 'רוצה' לקחתה מפני האיסור, ועיין בזה, ושפיר הבדיל אונקלוס בין 'אם לא יחפוף האיש' לבין 'לא חפצתי לקחתה'.

אשר לפי"ז מדוקדק היטב מה שתרגם כאן 'אם לא יחפוף לגאלך' – לא צבי, איננו חושק, כי אם אינו חושק לגאול אותך בלב שלם ממילא לא תבוא ממנו תועלת הייבוס ומיד 'גאלתיך אנכי חי ה', כמוש"כ במפרשים הנ"ל.

משא"כ לקמן ד,ד גבי 'אם תגאל גאל' הלא מיירי שם בגאולת השדות ולא בגאולת רות, ולזה אין צריך חשק אלא רצון, ולכן תרגם שם

'אם אית רעותך למפרוק – פרוק', ונפלא.

והנה, המתרגם תרגם 'צבי' לשון הווה, ולכאור' היה ראוי יותר לתרגם לא יחפוף – לא יצבי, כמו לשון אונקלוס גבי 'לא יחפוף האיש' [ואכן בנוסח תימן הגירסא 'יצבי', אך בנוסחאות שלנו הקדומות 'צבי']. אמנם לפי דברינו מיושב גם זה, כי איננו מדבר על העתיד אם יתרצה ויסכים לגאול אותה, אלא אם יתגלה ויתברר שהוא חושק ורוצה בזה בלב שלם, ולזה מתאים לשון הווה נמשך, שהוא חושק ועומד - בלא היסוס - להקים לאחיו שם בישראל.

רסז. **אמרית בשבועה קדם ה'** בעלמא תרגומם 'חי ה' הוא 'קיים ה', והכוונה כמו שה' קיים כך יתקיימו דברי. ואילו המתרגם שינה שנשבע קדם ה', ולשון כזו מצאנו באברהם אבינו 'הרימותי ידי אל ה' ת"י 'ארימית ידי בשבועה קדם ה', ולפי"ז הפירוש הוא 'הרי ה' חי וקיים לעולם, והוא שומע את שבועתי שאני נשבע לפניו, והוא יתבע ממני אם לא אקיים', וכמי שאומר 'ה' עדי'.

רסח. **כמא דמלילית לך כדן אעביד** כפירוש הראשון ברש"י 'אמרה לו בדברים אתה מוציאני קפץ ונשבע לה שאינה מוציאה בדברים', וזהו 'כמא דמלילית כדן אעביד', אין כך רק 'מלילית' דברים בעלמא אלא כך גם 'אעביד' בפועל, [ואכן לבסוף סיפרה רות 'את כל אשר עשה' לה האיש, כי מחמת שבועתו החשיבה הדבר כאילו כבר 'נעשה', כמוש"כ אבן עזרא שם]. אבל לא תרגם כפירוש השני שהביא רש"י שליצרו שהיה מקטרגו נשבע שלא יבוא עליה, שהרי איהו פירש לעיל פסוק ח' 'וילפת' שנתרכך בשרו מחמת פחדו ויראתו מן החטא, וא"כ ס"ל שכבר לא היה מתאוה לה מתוך פחדו.

רסט. **דמוכי** לשון שינה, כדלעיל הערה רכז. באגרת שמואל פירש לשון 'שכבי' בלא שינה,

יְדֹמְכִית מִלְּקָבִיל רְגִלֶּיָּהָ
עַד צַפְרָאֲרֵעַב וְקִמַּת בְּקִרְיָצְתָאֲרֵעַ
עַד לֹאֲרֵעַ אֲשֶׁת־מֹדַעֲרֵהָ גְבֵר יֵת
חֲבֵרִיהָ מִן קֹדֶם חֲשׂוֹכָאֲרֵעִי וְאַמְרֵעִי
לְעוֹלָמִיָּהֲרֵעַח לֹא יִשְׁתַּמֹּדַעֲרֵעַט
לְגַבְרִיָּפ אָרוֹם אֲתַת־רַפָּא אֲתַתָּא לֹאֲדָרָא:

יְדֹמְכִית (מרגלתו) מִרְגְּלוֹתֶיהָ עַד־הַבֶּקֶר
וְתִקֶּם (בטרם) בְּטָרֶם יִכִּיר אִישׁ אֶת־רַעְיָהּ
וְיֵאמֶר אֶל־יְדֹעַ כִּי־בָאָה הָאִשָּׁה הַזֹּאת:

רש"י

(יד) ויאמר אל יודע. מוסב על ותקם בטרם יכיר הוא זהו לקום כי אמר בלבו אין כבודי שיודע כי צאה האשה הגוון:

אחרי הקוצרים

צפרא' מורה שכבר התחיל זמן הבוקר, אבל 'עד צפרא' יכול להיות עד ולא עד בכלל, עד סמוך לבוקר. ופירש התרגום שבועז ביקש ממנה לשכב עד תחילת הבוקר כי לא רצה שתצא בזמן החשיכה, אבל היא לא שכבה אלא 'עד צפרא' ומיד קמה עוד קודם אור הבוקר, וכמו שהוסיף המתרגם 'בקריצתא' היינו בשחר, קודם הבוקר.

רעג. בקריצתא בשחר, שכבר החל מעט אור, ורואים איש את רעהו אבל אין מכירים מי הוא. 'קריצתא' הוא לשון התחלת אורה, כמו 'עפעפי שחר' (איוב ג, ח) שנמשל השחר לאישון עין הנפתח מעט מעט (עי' מפרשים איוב שם), כך 'קריצתא', כעין קורצת שעפעפיה סגורות בצמצום כך נמשל אור השחר המועט.

רעד. עד לא פירש 'בטרם' עד לא, כדעת רש"י ואונקלוס בראשית ב, ודלא כדעת אב"ע והרמב"ן שם ש'בטרם' פירושו 'קודם'.

רעה. אשתמודע הכיר. שינה לתרגם 'יכיר' בלשון עבר 'הכיר'. והוצרך לזה מפני שתרגם 'בטרם' – עד לא, ממילא מוכרח לכתוב ההמשך בלשון עבר, עדיין לא הכיר. וכן דרך אונקלוס לשנות ללשון עבר אחרי תיבת 'בטרם', עיין מעט צרי בראשית שם.

רעו. מן קדם חשוכא מפני החושך, כלומר, ולא מפני המרחק. עיין טוש"ע סימן נח זמן ק"ש משיכיר איש רעהו הרגיל עמו קצת ועומד במרחק ד"א, ואילו כאן לא הכירה נעמי את רות

ו'ליני' לשון שינה, אמנם המתרגם פירש להיפך 'ליני' לשון שהייה כדלעיל הערה רמ, ושכבי לשון שינה.

רע. עד עידן צפרא עת הבוקר, לפנות בוקר. הטעם שהוסיף 'עידן' עיין לקמן הערה רעב.

רעא. מלקבל ריגלוי אבל לעיל 'והנה אשה שוכבת מרגלותיו' תרגם 'כל קביל רגלוי' [אמנם בנוסחאות תימן תרגם בשניהם: לקביל]. ומשמע שעתה התרחקה יותר ושכבה 'מלקבל רגלוי', משם ואילך. וכדברי משיב נפש שלכך כתוב כאן מרגלתיו חסר וי"ו כי עתה התרחקה יותר ולא שכבה לצד רגליו של בועז אלא לצד רגלי המיטה 'כדי שלא יהא נראה שהיא רדופה להתקרב אליו לקרב הנאתה'. ובאופן אחר י"ל עפ"ימש"כ החסיד יעב"ץ שרות סברה שמותר לה לשכב מרגלות בועז לפי שהוא הגואל שלה והרי הוא כבר כבעלה (כלו' שאין כאן חשש יחוד כי אם יבעל אותה יזכה בה), אבל כאשר אמר לה בועז שיש גואל קרוב ממנו ביקשה לקום ולהתרחק משם – מפני היחוד – וע"ז אמר לה בועז 'ליני הלילה' ואל תצאי מכאן, ועדיין רצתה לקום מאצלו עד שנשבע לה ואמר שכבי עד הבקר. [והיינו שנשבע לה על מה שאמר לה 'אמנם גואל אנכי' שיודע הוא בודאי שלבסוף הוא יגאלנה]. וי"ל דמ"מ חששה וביקשה להתרחק ככל האפשר ממנו, ולכן תרגם 'מלקבל רגלוי' שנתרחקה מכנגד רגליו.

רעב. עד צפרא אבל לעיל 'שכבי עד הבוקר' תרגם 'עד עידן צפרא'. ונראה שלשון 'עידן

אחרי הקוצרים

ותירגם 'ברז', ואיזה סוד הוא הגלוי לנעריו, וחברא חברא אית ליה. ועוד שהכתוב אומר וימד ולמה לא מדדו הנערים, ולמה לא ציוה אותם שישאו את השעורים לסייעה, וגם אין הדעת נותנת שנעשה הדבר באופן שהרגישו הנערים. ע"כ קושיותיו. וכעין קושיתו האחרונה הקשה גם האלשיך: 'לזר יחשב שאמר כן לנעריו יסתירו הדבר, כי מהנראה אין זר אתם בעת ההוא'.

ואולי התרגום לשיטתו שנעמי הזהירה אותה על היחוד עם הזכרים – עיין לעיל הערה צז – וא"כ לא יתכן שעברה על האיסור שקיבלה על עצמה, אלא בהכרח שהיו שם בחורים עמו בקצה הערימה, וכאשר נבעת בועז שמעו זאת גם הבחורים. ואמנם היא הגיעה בלאט ובסוד, אך זה היה בשביל שלא ירגישו בה עד שיגלה אותה בועז, אבל כאשר קרא בועז 'מי את' שמעו זאת גם הנערים.

ומה שהקשה עוד למה לא ציוה את נעריו שימדדו לה וישאו עבודה את השעורים, י"ל דהתרגום לשיטתו שבמדידת השעורים ונשיאתם היה רמז לעתידות, ונעשו בזה נפלאות משמיא שניתן לה כוח גדול, עיין במש"נ בסמוך פסוק טו, וא"כ בדוקא לא הסתייעה בנערים. [ומה שהעיר דחברא אית ליה, קושטא הוא שלבסוף נתגלה הסוד ואמרו לו כל העם אשר בשער 'יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך' ופירשו המפרשים (אלשיך, שורש ישי, ועוד, ע"ש הערה שמח) דהיינו שבאה אל הגורן, וכבר תמה מהר"י בן שושן מנין ידעו העם שבאה רות הגורן, אמנם לדברי התרגום אתי שפיר שמכיון שידעו נעריו את הסוד נתפרסם הדבר].

רעט. לא ישתמודע אל יוכר. לפי לשון הכתוב 'אל יודע' היה צריך לתרגם 'לא יתפרסם', כדלעיל גבי 'אל תוודעי לאיש' 'לא תתפרסמי',

שהיתה רגילה עמה אף שעמדה סמוך אליה בפתח ביתה, כדלקמן הערה רצג, כי עדיין היה חשוך לגמרי.

רעז. ואמר עיין צוף דבש שרות אמרה, אלא שנקט לשון 'אמר' כי עשתה עצמה כזכר, או מפני שדיברה בלשון זכר כדי שלא ירגיש אדם בה, ע"ש. אבל המתרגם ס"ל שבועז אמר כן.

רעח. לעלמוי כ"ה דעת רבי מאיר במדרש 'לבן ביתו אמר'. (ואילולי שמצאנו דעה זו כבר במדרש, היה נראה לדחוק שהכוונה 'לעלמוי' - 'על עולימי', שחשש שנעריו יוודעו כי באה האשה, כמו שכתב שורש ישי בשם אביו שאמר לה אל יודע כי באה האשה ולכן אל נעיר את הנערים אלא נמדוד יחד בעצמנו את ששת הסאים, הבי המטפחת אשר עליך ואחזי בה וכו').

כתב אגרת שמואל: הנה לפי המתרגם ציווה והתרה בנעריו שלא יגלו הדברים ולא יוציאו הדבר מפייהם שבאה הגורן. ומבואר שהבין שיטת התרגום 'לעולימוהי' לשון רבים ולא 'עולימיה' לשון יחיד.

וביארנו באגרת שמואל ובב"ד שמואל הטעם שלא חשש בועז שידעו הנערים שבאה האשה הגורן, ורק ציווה עליהם שלא יפרסמו לאחרים, מפני שנעריו תלמידיו המכירים אותו לא יחדשו בו, כדאיתא בשבת קכז, במעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל, ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו, ודנוהו תלמידיו לכף זכות ע"ש, וכן שם גבי רבי יהושע שנכנס אצל מטרוניתא אחת וקודם שנכנס הסיר תפיליו וכשיצא טבל, ודנוהו תלמידיו לכף זכות ע"ש, וכל שכן שנעריו של בועז שופט ישראל לא יחדשוהו.

באשכול הכופר הקשה כמה קושיות על שיטת המתרגם, הא' איך ידעו נעריו הרי הגיעה בלאט

טו וַיֹּאמֶר הָבִי סוּדְרָא דְעִלָּךְ וְאַחֲדִי
בֵּיהּ וְאַחֲדִית בֵּיהּ וְכָל־רֶפֶב שִׁית סְאִין־פֶּג
דְּסַעוּרִין וְשׁוּי עֲלֶהּ אִפֹּד וְאִיתִי
לְהִרְפָּה כַּח מִן קָדָם יִירְפוּ לְסוּבְרוֹתֶיהוֹן
וּמִן יִדְרִפוּ אֶתְאַמֵּר בְּנִבּוּאָה רִפָּח
דְּעִתִּידִין לְמַפֵּק מִנָּה שְׁתָּא צְדִיקִי
עֲלִמְאִרְפֹּס דְּכָל חַד וְחַד עֲתִיד לְמַהֲרָה מִתְבָּרַךְ בְּשִׁית בְּרַכָּן, דְּוֹד וְדִנְיָאֵל וְחִבְרוֹהִירָצִי וּמִלְכָּא מְשִׁיחֵרָצִי וְעֲלִרְצִיב בּוֹעֵז לְמַקְרָא:

טו וַיֹּאמֶר הָבִי הַמִּטְפַּחַת אֲשֶׁר-עָלֶיךָ
וְאַחֲזִי-בָהּ וְתֹאחֲזֵה בָּהּ וַיֵּמֶד יֵשׁוּעַ-
שְׁעוּרִים וַיֵּשֶׁת עָלֶיהָ וַיֵּבֹא הָעִיר:

רש"י

(טו) שש שעורים. אי אפשר לומר שש סאין שאין דרכה של אשה לשאת כמשאוי זה אלא שש שעורים ממנו

אחרי הקוצרים

האשה אל הגורן דאולי באה לאחד הבחורים כדרכם, וגם לא יחשדוהו משום מעלתו כמוש"נ לעיל הערה רעז בשם המפרשים, אלא על חשש כבודה שיתפרסם שהיא הגיעה מביתה אל הגורן, וכמוש"כ באגרת שמואל שיש לגרוס 'אל יתחלל' בה' שם שמים', ובפרט שהיא מואבית שיחשדו בה כי דרכן להפקיר עצמן ע"ש, ולכן אין שייך בזה לשון כניסה אלא לשון הגעה. [אמנם אילו היה מפני כבודו היה צריך לתרגם 'עלת', שלא יודע שנכנסה אשה אליו לגורן], ועיין.

וביותר לפמש"כ אלשיך שחשש על כבודה, וביקש דלא זו בלבד שלא יודע ששכבה למרגלותיו אלא גם שלא יודע שרדפה אחריו והלכה אל הגורן וכו', ע"ש, ובזה נופל הלשון 'אתת' ולא 'עלת' ופשוט.

וביותר כתב האלשיך בהמשך דבריו שעיקר החשש איננו על זמן היותה בגורן עם בועז דזה לא חשד בועז, אלא על הליכתה בלילה אל הגורן – 'מי יסיר מליכם כי בבואה מהבית עד הגורן בנשף בערב יום באישון לילה לא פגעו בה בני בליעל ויתעללו בה' אך אילו נשארה שם מאמש כאשר שהתה לזרות התבואה, לא היה בזה חשד, ולכן נתן לה תבואה רבה לקחת עמה כאילו התעכבה מאמש שם מחמת ריבוי הזרייה והמשוי הגדול, ע"ש באלשיך, וא"כ מדוקדק היטב לשון 'אתת' כי חשש שיוודע

אבל 'לא ישתמודע' הוא תרגום של 'אל יוכר'. כנראה ס"ל דיש כאן הקבלה ללשון 'בטרם יכיר איש את רעהו', מכיון שראה בועז שמקפידה רות לקום לפני שמכיר איש את רעהו, הבין שהיא איננה חפצה שיכירו אותה רואיה – אבל הוא ביקש עוד לעכבה ולהעמיס עליה שש סאים שעורים, כדלקמיה, ולכן הזהיר את נעריה שלא יוכר לאיש שבאה האשה הגורן.

ובאופן אחר: בשעת השחר אי אפשר שלא 'יודע' שבאה האשה אל הגורן, שהרי כבר מזהים מי הוא איש ומי היא אשה [וכדחזינן ששאלה נעמי 'מי את בתי'] אלא אין 'מכירים' מי היא אותה אשה. ולכן שייך בזה לשון 'ישתמודע' ולא 'יתפרסם'.

רפ. לגבר הוסיף תיבת 'לגבר' מפני ששינה לתרגם 'ישתמודע' במקום 'יתפרסם' – לכן היה צריך לכתוב למי 'ישתמודע'. כלומר, לשון 'יודע' אינו מוכרח לייחסו כמו לשון 'יוכר' שהוא ע"י המכיר. ולכן אמר 'לא ישתמודע לגבר' כנגד בטרם יכיר 'איש' (גבר) את רעהו.

רפא. אתת באה, ולכאו' היה לו לתרגם 'עלת' נכנסה, כמו לעיל פסוק ד 'ובאת' ותיעלין, ובפסוק ז 'ותבוא בלט' ועלת, עיי"ש הערות ריד, רעא.

אולי בא לומר שלא חשש על כבודו שנכנסה

אחרי הקוצרים

לעיל הערה רנב שרות הקפידה להתנהג באופן של 'נקבה תסובב גבר' כדי לעורר בחינה זו שלעתיד לבוא יבא ה' חדשה בארץ, ולכן הראו אותה משמיא שיש לה כוח גבורת אנשים לשאת משא ששה סאים. [וי"ל דלכן מצאנו הרבה במגילה זו לשון זכר על נקבות ולשון נקבה על הזכרים, כדי לרמוז על העתיד שנקבה תסובב גבר, וע"ע לקמן הערה שז].

ויש להתבונן שכ"כ נוסף בה כוח וגבורה עצומה, עד שטען לה בועז שאם תביא פחות משה סאים יחשב הדבר כאילו באה 'ריקם' אל חמותה – ביחס אל כוחה וגבורתה! כי באמת לפי גבורתה יכלה לשאת עוד הרבה יותר, אך היא נשאה רק 'מעט' לפי כוחה העצום כדי שלא לבוא 'ריקם'. וכמוש"כ במשיב נפש הנ"ל שלא כתיב 'ותשא' לפי שלא הרגישה שום טורח כלל אלא כמי שנושאת דבר מועט וקל.

רפז. **ומן יד אתאמר בנבואה** מבואר שלא נתן לה את השעורים כדי לרמוז לה על נבואתו, אלא להיפך בזכות נתינת השעורים מיד נאמר בנבואה שתזכה עבור זה לששה צדיקים. וכן הוא במדרש רות 'ובזכות משמע שהיה כאן זכות, וכ"ה במדרש רות זב, "א"ר יהודה בר ר' סימון, **בזכות** 'וימד שש שעורים וישת עליה' זכה ועמדו ממנה ששה צדיקים".

וצריך להבין מהי הזכות והמצוה שעשתה בנשיאת השעורים שזכה בשביל זה להבטחות אלו.

ואפשר שהיה בזה מעשה צדקה וגמילות חסדים עם חמותה, כמו שאמר לה 'אל תבואי ריקם אל חמותך' וכמו שהאריך אגרת שמואל שבא להרגיע את נעמי שגם לאחר נישואיה לא תעזוב רות אותה מלכלכלה ולסעדה בזקנותה. וראה במשיב נפש פסוק טז שציין לדברי הגמרא "כל הנותן פרוסה לעני מתברך בשש ברכות", הרי שעל הצדקה מתברכים בשש

שהיא 'באה' מביתה עד הגורן ולא על עצם 'כניסתה' לתוך הגורן.

רפב. **וכל ומדד** (גאולת הגר). ואולי מזה הוכיח התרגום שהיו שם ממש שש סאים, כי על שעורים בודדים אין שייך לשון מדידה אלא לשון מניין.

רפג. **סאין** אולי דרש 'שש שעורים' כאילו כתוב 'שש סאה שעורים' [שהרי אל"ף ועי"ן מתחלפים, וא"כ תיבות 'שעו' נקראות כמו 'סאה' לפי ההגייה האשכנזית והתימנית שהקמ"ץ והחול"ם דומים, וכמו שמצאנו לעיל "ויאמר לה" שדרשו חז"ל כמו "לא", הרי שחול"ם וקמ"ץ מתחלפים].

רפד. **ושוי עליה** אבל באגרת שמואל דקאי על רות ששמה על עצמה ונקט לשון זכר כי עשתה כמעשה זכר להשית על עצמה משא כבד כזה.

רפה. **ואיתי לה** בועז הביא לה כוח מן קדם ה', וכתב השורש ישי שבעל התרגום ראה לשון 'וישת עליה' מיותר, לכן דרש ששת עליה כוח לסבול זה. [אכן י"ג 'ואתיהב' לה כח מן קדם ה'].

רפו. **כוח [וגבורתא] מן קדם ה'** כנראה דרש 'וי-ה שת' עליה, שהקב"ה שת עליה. ודרש 'וישת עליה' בשני משמעויות, שבוועז שת עליה, ושהקב"ה שת עליה.

ובמשיב נפש כתב שדקדק מדלא כתיב 'ותשא ותבוא העיר' ותבוא אל חמותה, כדלעיל פ"ב 'ותשא ותבוא העיר' אלא ותבוא אל חמותה, משמע שבאופן פלאי כלל לא הרגישה בנשיאת המשא. וגם כאילו לא באה אל העיר, כי לא הרגישו בה כלל, אלא כאילו מיד לאחר ששת עליה השעורים הגיעה לפתח בית חמותה.

מהו פשר הנס הנפלא הזה ליתן בה כוח וגבורת אנשים לשאת משא כבד כזה? נראה עפיש"נ

אחרי הקוצרים

ברכות דוקא, ולכן כאן שעסקה בעוז במעשה צדקה זכתה לברכת שש ברכות.

בעקידה הביא גירסתו במדרש שכתוב 'חזקיהו' במקום 'מלכא משיחא', ובאמת אין כאן הפרש גדול, כי חזקיה תחילת התנוצצות משיח כי ילד יולד לנו וכו', וביקש הקב"ה לעשותו משיח כדאיתא בסנהדרין צד.

רצב. ועל בועז לקרוא אבל באגרת שמואל כתב דקאי על רות שבאה לעיר, ונקט הכתוב לשון זכר כיון שהייתה נראית כזכר הבא העירה בנושאה שש סאה שעורים.

עוד כתב שבא בועז לעיר כדי ללוותה בדרך כדי שלא יפגעו בה אנשים שאינם מהוגנים על כן בא עמה, וכן הוא במדרש 'לא היה צריך לומר אלא ותבא העיר ואת אמרת ויבא העיר אלא מלמד שהיה מהלך אחריה שלא יפגע בה אחד מן הבחורים', אכן בשיטת התרגום א"א לפרש כן שהרי לפי"ז היה לו לתרגם 'ואתא לקרוא' כי מדבר על הילוכו אל העיר ולא על כניסתו לתוך העיר.

ולפי התרגום משמע שהמתינה רות עד שנכנס בועז אל העיר, ורק אז יצאה מן הגורן כדי שלא יחדשו בהם שהיו יחדיו בגורן.

ועיין בעקידה שכתב 'שהיה מהלך אחריה עד פתח העיר כדי שלא יתגרה בה א' מן הבחורים ובא אל העיר קודם ואח"כ באה היא', ולא הבנתי סוף דבריו, למה בכניסתם אל העיר הקדים להיכנס לפניה, אולי כוונתו משום שכבר פסקה סכנת הדרך ושוב יש לו להקדים להיכנס מפני כבוד השופט. ולפירוש זה מובן שדקדק התרגום לכתוב ו'על' בועז, כי מדבר על הכניסה לעיר שאז כנס בועז תחילה.

עוד כתב בעקידה, וכע"ז באבן יחיא, שבא הכתוב לומר שמיד לאחר שנתן לה שעורים נכנס בועז אל העיר לעלות השערה, כי זה

ואולי היתה זו מצות צניעות, כפי שכתבו המפרשים שתכלית העמסת השעורים עליה היה בשביל שיסברו הרואים שהיא זכר מנערי בועז שזרה את הגורן ומוביל תבואה רבה לעיר, או בשביל שיבינו עי"ז ששהתה בגורן כל הלילה בשביל התבואה, ולא יחדשה שבאה בלילה אל הגורן, כמוש"כ בשורש ישי, וכדלעיל הערה רפא. ובזכות צניעותה זכתה לברכת בנים צדיקים, כמבואר בגמרא שבזכות צניעות האשה זוכה לבנים צדיקים.

רפח. אתאמר בנבואה זו משמעות נוספת של וי-ה שת עליה, שהקב"ה שם עליה שש ברכות.

ובתו"ש הביאו גירסא 'אתאמר לה בנבואה' ולפי"ז היא עצמה התנבאה, ויתפרש 'וישת עליה' שהשפיע עליה רוח נבואה, וע"ע בזה הערה רצו.

רפט. שתא צדיקי עלמא וכו' במשיב נפש דדריש 'וישת' מלשון שית, שש, שעורים מלשון שיעור ומידה, שהתברכו בשש מידות. עכ"ד. ועוד אפשר דדריש 'וישת' ו' י-ה שת עליה, ששה צדיקים שם עליה.

רצ. דניאל וחברוהי חנניה מישאל ועזריה, וכ"ה בסנהדרין צג, והתרגום לא פרט אותם כי כולם זכו לאותם ו' ברכות ולכן כללם יחד 'דניאל וחברוהי', אף דבחשבוך הששה נחשבים לד' צדיקים. אבל במדרש שם החשיבו את חנניה מישאל ועזריה כאחד, כי זכו לאותן ו' ברכות, והוסיפו במקומם את חזקיהו ויאשיהו.

רצא. ומלכא משיחא במשיב נפש הביא דברי הגמ' גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, ולכן בזכות הצדקה שנתן לה ליתן לנעמי, זכתה להוליד את הגואל האחרון, וגם החמשה הינם

וַתָּבֹא אֶל־חֲמוּתָהּ וַתֹּאמֶר מִי־אַתָּה בְּתִי
וַתִּגְדֹּלָהּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה־לָּהּ הָאִישׁ:

טז וַתִּגְדֹּלָהּ אֵת חֲמוּתָהּ בְּקִרְיַצְתָּא רִצְד
וַתִּגְדֹּלָהּ מִן אֵת בְּרִיתִי וְחַוִּיָּאת לָהּ יֵת
כָּל מָה דְּעָבַד לָהּ גּוֹבְרָא עַל פּוֹמִרִיָּה
מִימֵר מִן קֹדֶם יְיָ בְּרוּחַ נְבוּאָה
דְּאִתְגַּלְיָא לִיהִרְצִי עָבַד לִהִרְצִי:

אחרי הקוצרים

רצד. בקריצתא בשחר. הוסיף זה בשביל לבאר למה לא הכירה נעמי מי היא, משום שעדיין היה בקריצתא ומפני החושך אין מכיר איש את רעהו. וכע"ז במדרש לקח טוב "וכי לא היתה מכירה לפי שעדיין לא האיר היום והיא היתה עדיין ישנה אמרה לה מי את".

ואולי גם בא המתרגם להדגיש את זריזותה הגדולה, שקמה בקריצתא והספיקה להגיע לחמותה בקריצתא קודם שהאיר היום. וכמו שכתב בצוף דבש.

ומוכח דבקריצתא ניכר מי הוא איש ומי היא אשה, שהרי אמרה לה 'בתי', אלא רק אין מכירים מי היא. ולכן הוכרח לתרגם לעיל 'אל יוודע' – אל יוכר, כי ידעו שבאה אשה הגורן אבל לא יכירו מי היא, וכמוש"נ לעיל הערה רעט. [ואילולי לשון התרגום הוה אמינא דעד שהגיעה לעיר כבר האיר יותר הבוקר ויכולה היתה לראות שהיא אשה, אבל המתרגם בדוקא שמר לכתוב בתרויהו 'בקריצתא' משמע שהיה אותה חשכה לרוב זריזותה].

רצה. על פום וכו' משמע שמעשיו היו לאחר הנבואה שהתגלתה לו ועל פיה, ואילו לעיל משמע שרק לאחר שהשית עליה את השעורים 'מן יד אתאמר בנבואה וכו', הרי שלא היו מעשיו על פי הנבואה, רצ"ע.

ולפי הגירסא לעיל הערה רצח 'אתאמר לה בנבואה', שאז הופיעה 'עליה' רוח נבואה, י"ל דבנבואתה נתגלה לה מה רמז לה בועז במעשיו על פי רוח נבואה ששרתה עליו.

רצו. ברוח נבואה וכו' עבד לה פירש 'עשה

מורה על גודל חפצו ורצונו לגאול אותה, [אשר בזה תלוי תועלת היבום כדלעיל הערה רסו]. וגם פירוש זה עולה יפה בדברי התרגום שנכנס בועז לעיר למקום הסנהדרין. [ואע"פ שהסנהדרין בשער העיר שייך בזה לשון 'על' כי בודאי היו יושבים בצידו הפנימי של השער, בתוך העיר].

החסיד יעב"ץ כתב הטעם שלא הזכיר הכתוב ויבוא 'בועז' העיר, בשביל להראות צניעותם, שעשו הכל בהסתר, ולא הרגישו אותם [והביא בשורש ישי דוגמא לזה מן הזוהר גבי וילך איש מבית לוי שלא נזכר שמו מפני שבצנעה הלך ובצנעה חזר, ויקח את בת לוי, אף היא בצניעות ולכן לא נזכר שמה].

ולפי"ז מובן עוד כוונת הכתוב 'ויבוא העיר' נכנס לעיר, קודם שהרגישו בו, נבלע בין אנשי העיר. ואתי שפיר מה שדקדק התרגום לתרגם לשון 'כניסה' ולא לשון 'ביאה', כי בא לתאר את זריזותו להצטנע.

רצג. ואתת לות חמותה לא תרגם 'ותעל' ותכנס, משום שלא נכנסה לביתה אלא עמדה בפתח והיא שאלה אותה 'מי את בתי', כמוש"כ באבן עזרא כאן וברד"ק (סה"ש שורש מי) ובאשכול הכופר. וכע"ז כתב באגרת שמואל שעדיין לא פתחה דלתות ביתה ובא הפסוק לתאר את זריזותה הגדולה במשא כבוד כזה הספיקה להגיע עוד קודם שהאיר היום ועדיין לא פתחה דלתות ביתה. ועכ"פ לפי כל אלו הפירושים לא 'נכנסה' עדיין אלא הגיעה אל פתח הבית ודפקה להיכנס, ולכן דקדק התרגום לתרגם 'ואתת' ולא 'ותעל'.

אחרי הקוצרים

עשה לה האיש ע"ש.

ובגאולת הגר פירש שהוקשה למתרגם מהו לשון 'עשה לה' היה לה למימר 'עשה עמה' או 'דבר לה', לכן פירש ש'עשה' הוא לשון איסוף וכניסה [כמו 'עושה חיל'], שהגידה לה את כל דברי הנבואה אשר בועז אסף וכינס בשבילה. ע"ש.

רצו. **עבד לה** לכאור' תיבות אלו כפולות, ומה הספר חסר אילו קאמר: וחיות לה ית כל מה דעבד לה גוברא עפ"י מימר מן קדם ה' ברוח נבואה דאתגליאת ליה. ואולי כפל לשון 'עבד' כדי להראותנו שהוא פירוש נוסף בלשון הכתוב 'עשה לה האיש', שהפירוש הראשון שעשה לה בועז, והפירוש השני שעפ"י האיש הקב"ה עשה לה. וכן"ל הערה רצו.

רצח. **גוברא** האיש. הוסיף תיבה זו, משום דלפי פירושו בפסוק לעיל 'את כל אשר עשה לה האיש' פירש על הקב"ה, כמוש"נ שם, לכן כאן הוצרך לחזור ולפרש דקאי על האיש עצמו שנתן לה שש שעורים הללו.

ואולי רמז התרגום כאן 'יהב לי גוברא' שסיפרה לה שנתן לה גבורת אנשים, להיות כגוברא, כדי שתוכל לשאת את ששת סאה השעורים.

רצט. **לא תהכין ריקניא** אל תצעדי ריקם. ושינה מלשון הפסוק 'אל תבואי' (ובגאולת הגר דחק להוכיח מכאן שלשון 'תהכין' הוא 'להיות מוכנת' אל תהיי מוכנה ריקנית אליה, ולא הבנתי כ"כ כוונתו).

נראה ששינה מלשון 'תבואי' ללשון 'תלכי', כי אין הכוונה שיש כאן מתנה מרות אל נעמי, שלא תבוא ריקנית אליה, אלא ביקש מרות שלא תלך ממנו-מבועז בלא להביא מתנה עבור חמותה ממנו, באשר הוא עומד להיות נושא-כלתה.

לה האיש' בב' משמעויות, 'כל אשר עשה לה האיש' (בועז) – עשה לה האיש (הקב"ה שנקרא איש, כדאיתא בסוטה מב, ב). שכל מה שעשה בועז נעשה באמת ע"י ה' ובעצתו.

וראיה ברורה לזה שכוונת המתרגם לדרוש 'האיש' על הקב"ה, ממה שהוצרך לעקם לשונו ולומר 'על פום מימר מן קדם ה' ברוח נבואה דאתגליאת ליה עבד לה', ולכאור' למה האריך בלשונו היה לו לומר 'על פום נבואה דאתגליאת ליה עבד לה', וכדלעיל פסוק טו 'אתאמר בנבואה'. אלא בהכרח משום שביקש לדרוש לשון הכתוב 'אשר עשה לה האיש' על הקב"ה, לכן הוסיף שהיה זה עפ"י מימר **מלפני** ה' אשר התגלה לו ברוח נבואה, כדי לייחס המעשים אל 'האיש'.

וכנראה ס"ל לתרגום כדעת המפרשים (עי' ב"ד שמואל ועוד) שבאה רות להתנצל שלא יראה כאילו נתן לה אתנן, ע"ז אמרה לה שהכל היה רמזים עתידיים עפ"י רוח נבואה להראות שיקומו ממנה ששה בנים וכו'. ולא משום אתנן חלילה.

בשורש ישי ביאר שדקדק המתרגם לשון 'ותגד' ולא 'ותספר', כי הגידה וחידשה לה את פנימיות הדברים שהיה זה עפ"י ה' לרמז על הנבואה העתידה.

ואולי דקדק 'כל' אשר עשה לה האיש, מה רבותא ב'כל' היה לו לומר 'את אשר עשה לה האיש', וע"כ שבא לרבות פנימיות ורמזי מעשיו הנסתרים.

ובמשיב נפש ביאר שדקדק המתרגם מהו שאמרה אשר 'עשה' לה – והרי עדיין לא עשה אלא רק הבטיחה על העתיד, אלא כיון שהיה זה בנבואה הרי"ז נחשב אצלה כאילו עשוי ועומד. [וכע"ז כתב העקידה שסיפרה לה על השבועה שנשבע ולכן נחשב אצלה כאילו כבר

י' וְאָמַרְתְּ שֵׁית סָאִין דְּסַעֲרִין הָאֵלִין
יָהֵב לִי גֻבְרָא יָצִחַ אָרוֹם אָמַר לִי
לֹא תִהְיֶינָה רִיקְנֵי לֹת חֲמִיתִי:
י' וְהָאָמַר שֵׁשׁ-הַשְּׁעָרִים הָאֵלֶּה נָתַן לִי פִי
אָמַר אֵלַי אֶל-תָּבוֹא רִיקָם אֶל-חֲמוּתְךָ:

אחרי הקוצרים

איך יפול דבר.

ובאגרת שמואל פירש בכוונתו שאינך צריכה לילך עוד פעמים אל הגורן למרגלותיו להשתדל עמו בעניין זה. וכע"ז באלשיך שעד כה שלחה אותה על מנת לחזור אחרי יבום לגאולת בעלה, וכעת שכבר מצאה שוב אינה צריכה לצאת מן הבית עוד.

עיין אשכול הכופר (לעיל) שאחר שראה בועז שהדבר מאת השי"ת ושכבר היא כאשתו ואין ראוי שתבוא עוד אל הגורן אלא שתשב כאשה ארוסה כבודה בת מלך פנימה, ולכן דאג לה למאכל בשבתה בבית חמותה.

וכ"כ בעקידה שבי בתי כדת הנשים המשודכות או הארוסות.

ויש להוסיף שהיה זה יום נישואיה, כי לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר היום, והא אמרינן בברכות נדב, שחתן וכלה צריכים שימור, ולכן אין כלה יוצאת יחידית לשוק אלא יושבת בבית עם שומרת מפני הסכנה. וזהו שאמרה לה 'שבי ביתי' – עמי בביתא – כי לא ישקוט האיש כי אם כלה היום' וממילא את כלה ביום חופתה שצריכה שמירה.

ואכן יחיא כתב שחששה נעמי שתשוב לשדות בועז פן יבואו לידי מעשה, כי אף שבעיניה לא היה חשוד בועז על ככה, כאשר מוכח מעצתה לרות ומאשר אנס באמת את יצרו בלילה ההוא, מ"מ חששה כי להיות יצר לב האדם רע פן לפעמים יגבר היצר. ולפי"ד מובן כוונת המתרגם 'עמי' ולא עם בועז, הישארי עמי כאן, שלא תבואו להיכשל באיסור.

ואולי גם שייך למה שהבטיחתה רות 'באשר

ולפי"ז דעת התרגום דלא כאלשיך שאמר לה אין ראוי שתבואי את ריקנית אל חמותך, כי מעתה את כנשואה עמי וכאשר את מבקרת את חמותך זהו ביקור שראוי להביא עמו דורון ע"ש, ובסוף דבריו שלכן הוי שש שעורים בודדים כי אין זה מתנה ממנו שצריכה להיות מתנה גדולה אלא מתנה מרות העניה לנעמי חמותה, וביחס אליה הוי מתנה מכובדת. אמנם התרגום לשיטתו דמיירי בשש סאים שפיר ס"ל דהוי מתנה מבוועז אל חמותה – ולכן שפיר תרגם לשון 'תהכין', אל תלכי ממני ריקם אל חמותך כמוש"נ.

[וכן במשיב נפש כתב כעין דברי האלשיך שנתן לה בועז שעורים לה כמאמר, כדי שתעשה בהם מצות צדקה לנעמי, ולפי"ז הול"ל לא תייתי או תיעלי].

ולפי דעת התרגום מבואר מה שלא כתיב תיבת 'אלי', כי אף שאמר זאת 'אליה', מ"מ לא היה זה בעבורה אלא בעבורו, שלא רצה שהיא תצא 'ממנו' אל חמותה כשהיא ריקנית, ולא היה זו מתנה בשם רות אלא בשם בועז, ולכן השמיט מילת 'אלי' ועיין.

ונראה שרמז בזה לנעמי שלא ישלח את רות אליה ריקנית 'ממנו', אלא יביא לה זרע אנשים לתתו 'לנעמי', הלא הוא עובד 'יולד בן לנעמי'. ועיין.

ש. עמי בביתא בשורש ישי תמה מה צריכה לומר לה זאת וכי לאן תלך, וכבר כלו קציר חיטים וקציר שעורים, ופירש שרות היתה מסופקת אם עליה ללכת בעצמה לגואל, כמו ביבום גמור ו'ועלתה' בימתו השערה אל הזקנים' וע"ז הוצרכה נעמי לומר לה שבי בתי עמי בבית ואל תצאי מדלתי ביתך החוצה עד אשר תדעי

יח ואמרת תיבי ברתִי עמי בביתאִש
עד זמן דתדעין איכדין יתגזר
מן שמיאִשׁ ואיכדין יתפרש
פתגםִשׁ ארום לא ינוח גוברא
ארום אלהיִןִשׁ ישיצי
לטבִישׁ פתגמא יומא דין:
א ובועז סליק לתרע
בית דינאִשׁ דסנהדריןִשׁ
ויתיב תמן עם סביאִשׁ והא
פריקא חלף דמליל בועז לרותִשׁ ואמר סטי תיב הכא גבר דצניען אורחתיִשׁ וסטא ויתיב:

יח ותאמר שבי בתי עד אשר תדעין איך
יפל דבר פי לא ישקט האיש פיאם־כלה
הדבר היום: ד * ובעז עלה השער וישב
שם והנה הנאל עבר אשר דבר־בעז ויאמר
סורה שבה־פה פלני אלמני ויסר וישב:

רש"י

(יח) כי אם כלה. האיש את הדבר היום :
(א) פלני אלמני. ולא נכתב שמו לפי שלא אזה
לגאול : פלני אלמני. מתורגם צנזאים (שמואל
א' כא) כסי וטמיר : פלני. מכוסה ונעלם לשון

אחרי הקוצרים

לרמוז שאין הדברים באים מחמתנו ומכוחנו,
אין 'אנו' מכניסים את הילד לתורה או לחופה,
אלא 'יפול הדבר' משמיא, הקב"ה הוא המכניס
לברית והוא המכניס לתורה והוא המכניס
לחופה].

במשיב נפש הוסיף שרות היתה נבוכה מה
כוונתו ורצונו של בועז, אם הוא חפץ בה באמת
או מנסה ליתנה לטוב, ולכך אמרה לה נעמי ראי
נא הוא בודאי חושק לישא אותך אלא שאינו
יודע מה נגזר משמים, אם את עתידה ליפול
לחלקו או לחלק טוב, ומכיון שאין הדבר תלוי
ברצון בועז – כי כזה כבר הועילה השתדלותך
והוא חפץ – אלא בבירור גזירת שמים, א"כ
שבי בתי במנוחה כי החריצות שקר והגזירה
אמת. עכ"ד.

שב. יתפרש פתגם פירש 'יפול דבר' במשמעות
נוספת של 'יתרחב הדבר' ויתברר, כמוש"כ
משיב נפש ש'יפול' היינו יתפשט כמו על
פני כל אחיו נפל, וא"כ הכוונה שהדבר
יתפשט ויתחוויר [שזהו מקור המילה 'פירוש'
לשון פרישת שמלה (שי"ן) ימנית ושמאלית

תליני אליך, שלא אהיה לנה אלא במקומך
כמוש"כ התרגום לעיל – וע"ש בהערותי שהיא
יכולה להיות 'שומר' עליה, כדין כלה וחמותה
– וממילא לאחר שבאותו הלילה התייחדה עם
בועז [ונעמי סבר שישאנה כבר בלילה ולא
יטייחד עמה כל הלילה] מיד אמרה שבי עמי,
כפי שקיבלת על עצמך שלא להתייחד עוד עם
גבר אלא להיות עמי כל לילה.

שא. יתגזר מן שמיא עיין אגרת שמואל שעניין
הזיווג בפרט נעשה כאילו מאליו [ויש ללמוד
מכך כמה אפשר למעט בהשתדלות לנישואין]
וזהו שכתב התרגום 'שבי' עמי בביתא, שלא
תוסיפי להשתדל בעניין זה כי הכל יגזר מאליו
מן השמים. ויש לציין לדברי הזוה"ק ח"א
רכט. בית והון נחלת אבות ומה' אשר משכלת,
שהאשה היא נחלה מהשי"ת ולא מהוריו.

[ויש להוסיף בזה מה ששמעתי מאדוני זקני
רבי דוד בונים סומפולניסקי זצ"ל הטעם שנהגו
לומר 'כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה
ולחופה' ולא כנוסח הקדמונים 'כשם שהכנסתו
לברית כן תכניסנו לתורה ולחופה' משום שבאו

אחרי הקוצרים

אל מנוחתו (וע"ד הדרוש רמזה שאם לא יכלה הדבר היום כבר לא יגיע אל המנוחה, מפני שמת למחרת). אלא הכוונה 'לא ישקוט האיש' לא ינוח וימתין ליום אחר 'אלא' יכלה הדבר היום.

והנה אם יתפרש 'לא ישקוט אלא אם כן יכלה הדבר היום' אזי לא נכלל בזה שבודאי יכלה הדבר היום, אלא שאינה צריכה לטרוח עוד בזה כי בועז לא ינוח ולא ישקוט אלא אם כן יצליח לכלות הדבר היום ואין לה יותר מה להפציר בו על זה. אבל לפי פירוש התרגום 'לא ישקוט האיש אלא יכלה הדבר היום', אמרה לה בזה שבודאי יכלה הדבר היום, כיון שנשבע לה על זה. ולפי"ז אתי שפיר מה שאמרה לה 'שבי בתי' עמי בביתא, משום שהיא בודאי תינשא היום ושוב דינה ככלה ביום חופתה הצריכה שמירה כמוש"נ לעיל.

[אמנם באונקלוס גם גבי 'כי אם ברכתני' תרגם 'אלהן', ואולי ס"ל דגם שם אין הכוונה שכאשר ברכתני אשלח אותך, אלא אמר לו 'לא אשלח אותך אלא הישאור כאן וברך אותי'. אבל גבי לא תעצר לי כי אם אמרתי לך תרגם יונתן 'אלהן כד אמרתי'.

שד. **ישיצי לטב** בספר נחלת יוסף כתב שהתרגום פירש 'כילה' בשני משמעויות, גם במובן של שכלול, כמו שתרגם אונקלוס 'ויכולו השמים' ואשתכללו, וממילא משמעותו שהוא נשלם בצורתו הטובה והשלימה. וגם במובן של כילוי הפעולה סיום ההתעסקות 'ישיצי' כמו 'ויכל אלקים ביום השביעי'. ולכן תרגם 'ישיצי' 'לטב'.

בב"ד שמואל כתב: 'מה שפירש התרגום 'לטב' להסיר דאגה מלב רות אולי יתרצה טוב לקחתה והיא לא תחפוץ בזה לפי שכבר העיזה פניה ותאמר לו ופרשת כנפיך על אמתך, ואנה תוליך חרפתה ואיך תשא פניה אל בועז בבואו

מתחלפות) שפושטים הדבר כשמלה פרושה וברורה, עי' רש"ר הירש ויקרא כד, יב] וכן מצאנו ביחזקאל לד, יב 'צאנו נפרשות' (שי"ן ימנית), ומשמעותו כמו 'נפרשות' בשי"ן שמאלית, הרי שגם 'יתפרש' הוא יתרחב ויתפשט.

עיין משיב נפש שרות היתה נבוכה להבין פירוש מעשיו של בועז, אם כוונתו לשאתה או שטוב יגאלנה, כי מחד גיסא אמר לה שהוא קרוב ממנו וצריך תחילה להציע לפניו וכו' ומאידך גיסא כבר בירך אותה ונתן לה שעורים וכו'. וי"ל שעל זה אמרה לה המתניני עד שתתפרש כוונת דבריו.

עוד אפשר שיתפרש פתגם היינו ציווי התורה עמוני ולא עמונית יתפרש בכל הקהל, ויודע הדבר, וכע"ז כתב במשיב נפש שלשון יפול דבר היינו יתפרסם הדבר שאת מותרת ע"ש. [ואף דלדעת התרגום כבר שמע מן הסנהדרין שהיא מותרת בקהל כמו שאמר לה בשדה, עי' תרגום לעיל ב, יא, אך מ"מ ביקש שיתפרסם פירוש הדבר בכל ישראל כדי שלא יערערו אחריו, וכמו שביארו המפרשים שלכך טרח לאסוף את הזקנים והעם שבשער לפרסם היתר מואביה].

שג. **ארום אלהין** וחסר מילת 'אם', כלו' ס"ל שאין הכוונה 'אלא אם' [כמו 'לא אשלחך כי אם ברכתני' שאם תברכני אזי אשלחך, וכן 'לא תעצר לי כי אם אמרתי לך' אלא אם אמרתי לך אז תעצור], אלא הכוונה 'אלא' כמו 'לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך' אלא אשר יצא ממעיך, וכן רוב 'כי אם' שבמקרא.

וכן כאן לא רצה לתרגם 'אלא אם כילה הדבר היום' דזה משמע שרק אם יכלה הדבר היום ישקוט האיש אבל אם יכלה מחר לא ישקוט שוב האיש, ואין לזה מובן, הרי לאחר שיכלה הדבר לטוב מתי שיהיה ישקוט האיש ויבוא

אחרי הקוצרים

היו הזקנים שם ולכן הוצרך לאסוף עשרה מזקני העיר, וכתב שהרי אפילו בועז ראש הסנהדרין לא היה אז בשער אלא בגורן רק מפני הבטחתו עלה מן הגורן לשער וא"כ שאר הדיינים בודאי לא היו שם. וכ"ז דלא כדעת התרגום שישב עם הזקנים.

ולדברי התרגום היינו שהתחיל לרדן עם הזקנים, ותמוה, מה היה לו לישב עמם. ואולי להראות שגם הוא סמך מכאן ואילך על בטחונו בה', כפי שאמרו במדרש 'בועז עשה את שלו, רות עשתה את שלה, נעמי עשתה את שלה, אמר הקב"ה אף אני אעשה את שלי'. וראה באשכול הכופר 'ישב שם לשפוט הבאים לפניו'. ושו"ר כן באגרת שמואל 'אמר כבר אני עשיתי שלי מכאן והלאה אם הדבר מאת ה' הוא יעשה את שלו, וזהו שאמר וישב שם, לא עשה עוד אלא ישב שם לראות מה שיזמין הוא יתברך וכן היה והוא יתברך הזמין הגואל שיעבור דרך שם..."

וכע"ז בשורש ישי שהתחכם בועז שלא לשלוח ולחפש אחר הגואל כדי שלא יראה כבעל דין, אלא התיישב והתעכב כהרגלו בבית הדין, וכשראה ה' שהוא מתעכב וממתין שלח משמים והביאו לגואל שמה. "ובזה נעשתה כוונת בועז שלא יראה כאילו הוא מחזר אחר הדבר הזה רק שהדבר נעשה מאליו", [ואולי שייך לדברי צוף דבש הנזכר בקצרה לעיל הערה רפו שבדוקא ביקש בועז שלא יהיו הנישואין הללו נעשים ע"י פעולות הגבר, כדי לקיים נקבה תסובב גבר, ולכן לא רצה לרדוף בעצמו אחרי הגואל אלא המתין שיסתובב הדבר באקראי].

ובצוף דבש כתב שבדוקא לא הראה בעצמו שהיה משתדל על הדבר הרבה כי אולי בזה לא יעלה לו מכוונו כמו שכתב בפירושו למגילת אסתר (ולע"ע לא מצאתי למה נתכוין).

אבל בגאולת הגר הבין דמ"כ התרגום 'עם סביא' היינו הזקנים שבפסוק שלאחריו, והפסוק

לשבעה ברכות שתנשא לטוב, על כן אמרה אף אם לא תדעי איך יפול הדבר ידעתי אני שלא ישקוט האיש כי אם כילה הדבר אשר דיבר עליך לטוב לך ולא לרעתך, כי גם הוא יודע כי חרפה היא לך אם תנשאי לטוב'.

שה. לתרע בית דינא דסנהדרין משמע 'שער של בית הדין' ולכא' השער הוא של העיר ושם היה מושב הסנהדרין, וא"כ היה צ"ל 'לבית דינא דסנהדרין' וכו'. ומשמע שישב בשער בית הדין. אכן באמת גם אונקלוס רגיל לתרגם כך 'שער העיר' 'תרע בית דין', וצ"ע.

אבל בצוף דבש כתב 'עלה השער כי שם מנהג לישב שם אנשים לשוח ולדבר כמ"ש ישיחו בי יושבי שער ועוד כי שם בהכרח יעבור הגואל ויקראהו' וזה דלא כדעת המתרגם כאן.

שו. דסנהדרין כאן לא כתב 'רבא', כי לא הלך לבית הדין הגדול, משא"כ לדברי חז"ל שבא לקבוע דין מואבי ולא מואבית, זה היה בסנהדרין הגדול. וכן בווהר אמרו שהיה בסנהדרין הגדול. אבל לעיל פסוק יא כי יודע כל שער עמי תרגם 'יתבי תרע סנהדרין רבא דעמי', משום ששם כתוב 'שער עמי' זה ב"ד הגדול, אבל כאן מיירי בשער העיר.

שז. עם סביא דרש 'וישב' גם במוכן של 'אסחר', ישיבה משותפת סביב השולחן, כמו 'וישבו לאכול לחם' ואסחרו.

אבל החסיד יעבץ כתב וישב שם להמתין עד שידע מה יעשה, או שנתישב שם בדעתו על מה שעבר עליו בלילה שעברה. כל' שפירש 'וישב' לשון המתנה, כמו 'שבו נא בזה גם אתם הלילה' שתרגם אונקלוס 'אוריכו', המתינו.

ובמשיב נפש כתב וישב שם לבדו ואין אחרים עמו, לומר שהגיע ראשון קודם כל הדיינים והמתין עליהם. וכן באגרת שמואל כתב שלא

אחרי הקוצרים

זה לשבח.

הבא מבאר איך כינס את הזקנים. וצ"ע.

ובמשיב נפש כתב דא"ל בועז ממה שידעתך שאתה צנוע בכל דרכיך אין ספק שלא תסרב לסור ולישב פה, ולא תדחה אותי לבקש זמן, כי הלא עפ"י הדין היה יכול לבקש זמן לחשוב מזה, אבל בועז ביקש ממנו שלא יבקש זמן אלא יבואו לידי גמר מיד אחר יישוב דעתו. [וי"ל דזה שייך לצניעות דרכיו כי מטרתו של בועז היה שלא תתפרסם רות כעגונה המצפה ומייחלת שיואלו לשאתה, אלא עוד קודם שיתפרסם העניין כבר ישאנה. ובאמת ראיתי באגרת שמואל שזהו הטעם שהתחיל בועז תחילה לבקש על גאולת השדה כי אם יסרב לגאול את השדה לא יצטרך כלל לספר לו מעניין רות, 'כי אינו כבוד לה'. והסתפקתי הרי אפשר שאילו היה יודע מרות היה מסכים גם לשדה בשביל לשאת את רות, וחזינן דאיננו צריך להיזקק לזה, כיון שלא רצה לגאול את השדה שוב אינו שייך לעניין הגאולה ותו לא מדי].

אולי נקט התרגום דווקא 'צניען אורחתיה' — כי טענתו היתה שאיננו רוצה מואביות שאינן צנועות, וכן מה שירדה אל הגורן זה מורה לדעתו שאיננה מתאימה לו שדרכיו צנועות. ועיין בעקידה שע"ז בירכו את בועז שתדמה האשה הבאה לרחל ולאה ולתמר, ששלושתן עשו מעשים שנראים חוסר צניעות — אלי תבוא, הבה לי בנים [ואולי גם מסירת הסימנים], ישיבה בפתח עיניים, ואפ"ה לא היה בזה חסרון כיון שכוונתן לשם שמיים.

ובמשיב נפש כתב שכדעת התרגום דעת רבי יהושע במדרש שאמר שפלוגי אלמוני הוא שמו, היינו שבזה השתבח.

ובגאולת הגר כתב שאין זו לשון שבח, אלא אדרבה שאין אנשים יודעים פנימיותו "אשר דרכיו מכוסים מבני אדם כי בועז ידע ביה

שח. לרות החסיד יעב"ץ כתב שהוסיף הכתוב 'אשר דיבר בועז' בזכות שדיבר בועז נתקיימו דבריו מיד. וזהו שהוסיף התרגום 'לרות', כלומר, לא בסתם הגואל שדיבר עליו בועז, אלא הגואל שהבטיח בועז לרות לדבר עמו, הנה נתקיימו דבריו מיד לקיים רצונו לטוב. ובזה יתבאר הסדר 'הגואל עובר אשר דבר בועז' ולא 'הגואל אשר דבר בועז עובר', כי הכוונה שהגואל עבר שם כפי שאמר בועז לרות שבבוקר יפגוש את הגואל, ונתקיימו דבריו. וכע"ז כתב בצוף דבש. וכן במשיב נפש, והוסיף במשיב נפש שנעשה לו נס כדי שלא יתבררו דבריו שקר מה שהבטיח לרות והיה בבוקר וכו', וא"כ אתי שפיר מה שדקדק המתרגם להוסיף 'לרות', כי אם היה אומר זה לפי תומו לא היה צורך גדול לעשות נס לקיים דבריו, אבל כיון שאמר זאת לרות והיא מצפה לזה לקיום הבטחתו לכן נעשה לו נס.

אבל בשורש ישי ובאגרת שמואל כתבו 'אשר דבר בועז' לקב"ה, שהתפלל שיהא עובר שם, והוא דלא כהמתרגם שביאר אשר דיבר בועז — לרות.

עוד פירש באגרת שמואל באופ"א אשר דבר בועז לקרוא לו, ששלח לו לעבור שם כי יש לו דבר אליו, וגם זה בא המתרגם לאפוקי בתיבת 'לרות'.

שט. גבר דצניען אורחתיה — לשון שבח, אולי לשיטתו לקמן שטעם סירובו בשביל שלא לצער את אשתו, וזוהי מעלה ולא חסרון. כי באמת אין זה חסד מי שמבקש לסייע לאשה מבחוץ על חשבון צערה של ביתו זו אשתו.

בספר העקידה תמה איך מותר לבועז לפנות לגואל בכינוי השם והרי אסור לכנות אדם בשמו, ואולי מזה הוכרח התרגום לפרש שם

ב וּדְבַר־שִׁי עֲשָׂרָתִי גֹבְרִין מִסְבִּי
קִרְתָּא־שִׁיא וְאָמַר תִּיבּוּ הָכָא וְיִתִּיבוּ:

מִזְקְנִי
וְיִשְׁבוּ:

אֲנָשִׁים
שְׁבוּ־פָה

עֲשֶׂרָה
וְיֹאמְרוּ

וַיֵּקֶחַ
הָעִיר

אחרי הקוצרים

הגר "כל לשון לקיחה הנאמר באדם מתורגם בלשון זה שהוא לשון הנהגה על שם שע"י פיתוי דברים הוא מנהיגו".

וכתב משיב נפש: "לומר שפיתה אותם ולקחם בדברים נאים שישתתפו עמו לעסק זה, כי הלא על ידי נישואין הללו יצאו לאור עולם כל הגואלים שיעמדו לעתיד וכל הצדיקים והנביאים הגדולים שבהם יקומו מזיווג זה, והוא הצורך והכרח הגדול לפתות הזקנים הגדולים שבהם ישתתפו לעסק זה כדי להוציא מלב הלצים כו', ע"ש באריכות.

שיא. **מסבי קרתא** לפי דעת התרגום לא היו הם מן הדיינים, שהם כבר נזכרו הדיינים 'וישב שם עם סביא'. וזהו שאמר לקמיה 'נגד היושבים' חברי הסנהדרין 'ונגד זקני עמי' הזקנים שקרה להם לשבת שם.

וצ"ע למה לא אמר להם 'סורו' כמו שאמר לגואל, ועיין חסיד יעב"ץ שזה משום דהם היו דיינים, אבל לפמ"ש"נ בדעת המתרגם צ"ע. אמנם לפי דברי האלשיך לעיל הערה שט אתי שפיר שדוקא לגואל הוצרך לומר 'סורה' מדרכך להתנהג בצניעות יתירה.

ולמה הוצרך לקרוא לעוד זקנים מלבד אותם שישב עמהם כדברי התרגום לעיל. ביאר בשורש ישי שהוא כדי ללמד את העם שצריך עשרה לברכת נישואין, או כדי שלא יחשדוהו שהיטה לב הדיינים בהיותו ראש הסנהדרין לכן הביא זקנים נוספים שאינם מבית הדין. ובאלשיך כתב להראות זריזותו של בועז שחשש שמא ברגע שיסכים הגואל לא יהיו דייני השער פנויים כי יהיו עסוקים בדין ולכן קרא גם לעשרה זקנים נוספים שיהיו מוכנים ועומדים לברכת הנישואין.

שהיה לו דעת חיצונית וחכם בעיניו כאשר נודע במעשה רות"

ובאשכול הכופר כתב: ואולי דעת המתרגם שהיה צנוע בד"א [=בדבר אחר, עפ"י ברכות ח. גבי הפרסיים, (ולא כמו שפתח בצבי ממלכות 'בדרך ארץ')] ולא בדרכי התורה כמאמרם ז"ל, וכוונתו לסוף דברי הגמרא גבי הפרסיים שאע"פ שהם צנועים בדבר אחר הם מקודשים לגהינום. וכוונתו לומר שלכן נשמט מלקחת אשה נוספת ע"מ להקים לאחיו שם, מפני צניעותו וכו', ובאמת רואים כמה נזהר בועז לדבר עמו ברמזי רמזים ולא הזכיר כלום מגאולת רות בפירוש משום צניעותו. ויש להוסיף שהרי באמת אמרו חז"ל שביקש לשאתה בלא לבוא עליה, וע"ז אמר לו להקים שם המת, והתבייש מלהתחייב שיבוא עליה, וכ"ז משום צניעותו המדומה, אבל בועז הכריז בעיני העם והזקנים 'עדים אתם היום.. וגם את רות המאביה קנתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו'.

באלשיך ביאר דלכך אמר לו סורה "כמ"ש חז"ל – לכאו' כוונתו לתרגום – שהגואל הזה היו כל מעשיו ועסקיו בכל הדברים בהסתר ובהצנע ועכשיו שהיה קורא לו בועז לדבר עמו בפני כל הזקנים והוא חוץ מדרכו שהוא רוצה לעשות הדברים מכוסים וזהו פרסום גדול אמר לו בועז סורה נא מדרכך והסר עצמך מטבעך ומדתך שאתה פלוני מכוסה וטמי, דהשתא לענין זה צריך פירסום, וכן עשה 'ויסר' ממידתו 'וישב' לפני הזקנים'. ולפי דבריו מיושב למה גבי הזקנים לא אמר להם 'סורו', עיין בסמוך הערה שיא.

שי. **ודבר כי הביאם ע"י דיבור, וכ"כ גאולת**

ג וַיֹּאמֶר לְגֵאֹל חֶלְקָת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר לְאַחֵינוּ
לְאֵלִימֶלֶךְ מִכֶּרֶה נַעֲמִי הַשֹּׁבָה מִשָּׂדֶה מוֹאָב:
ד וְאֲנִי אֲמַרְתִּי אֶגְלָה אֲזַנְךָ לֵאמֹר קְנֵה גִגֶּר
הַיֹּשְׁבִים וְגִגֶּר זִקְנִי עִמִּי אִם-תִּגְאָל גֵּאֹל וְאִם-
לֹא יִגְאָל תִּגְיָדָה לִּי (וואדע) וְאִדְעָה כִּי אֵין
זוֹלָתְךָ לְגֵאֹל וְאֲנֹכִי אֲחִירֶיךָ וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי
אֶגְאָל: ה וַיֹּאמֶר בָּעֵז בְּיוֹם-קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה
מִיָּד נַעֲמִי וּמֵאֵת רֹת הַמּוֹאָבִיָּה אִשְׁת־הַפֹּת
(קניתי) קְנִיתָה לְהֻקִּים שֵׁם-הַפֹּת עַל-נַחֲלָתוֹ:

ג ואמר לפריקא אחסנת חקלא
דלאחונא לאלימלך ובינת
נעמי דתבת מחקל מואב:
ד ואנא אמרתי אגלי אודנהשיב
למימר קני כל קביל יתבי תרעא
דבית דינא דסנהדרין שיג וכל קביל
סביא דעמישי אם אית רעותהשטו
למפרק פרוק ואם לא אית
רעותהשטו חיי לי ואנדע ארום לא
אית בר מנף דהוא רשאי למפרק
קדמשי ודהוא קריב למתב
כותהשי ואנא ארעשט מנף ופריקא
אהא בתרהשכ ואמר אנא אפרוק:
ה ואמר בועז ביום זכנותה
ית חקלא מן ידא דנעמי
ומן ידאשכא דרות מואביתא
יתה למסכה לאנתושכב מן

ומן ידאשכא דרות מואביתא
יתה למסכה לאנתושכב מן
אמת מיתא חייב את למפרק ובכי ליבמא
בגלל לאקמא שום מיתא על אחסנתיהשכג :

רשי

(ד) וואדעה כי אין זולתך. קרוז לגאול: (ה) ומאת רות המואביה. אתה נריך לקנות

אחרי הקוצרים

ו"א כ' 'היושבים' היינו הזקנים חברי הסנהדרין.
אבל הרוקח כתב שהיושבים הינם יושבים
אחרים שהיו שם מלבד הזקנים, וביתר ביאור
כתב באגרת שמואל שכשראו עם הארץ
ואסיפות הזקנים נאספו עליהם קהל רב [והנה
זה מקור למנהג כיום כשרואים זקני הדור
מתאספים עליהם רבים, ועי' יומא עא,ב מעשה
בכהן גדול אחד שיצא מבית המקדש, והוא אזלי
כולי עלמא בתריה, כיון דחזיונהו לשמעיה
ואבטליון שבקוהו לדידיה ואזלי בתר שמעיה
ואבטליון. ע"ש]. וכע"ז במשיב נפש שהיה
מנהגם כשהיו יושבין הזקנים בשער עמדו כל
העם עליהם ללמוד מפייהם את חקי האלקים
ואת תורותיו עי"ש.

שיד. וכל קבל סביא דעמי שהם עשרה האנשים
מזקני העיר דלעיל.

שטו. אם אית רעותך למפרוק פרוק כאן לא

אבל אבן יחיא כתב שקרא לעשרה מתוך
הזקנים שישבו עמו שיבואו לצד, כי חס על
כבוד הגואל שלא יאמר לפני כל הדיינים 'לא
אוכל לגאול'.

שיב. אגלי אודנך י"ג 'אהא מתרא בכ', וצריך
להבין מ"ש כאן אזהרה והתראה וגם מה זה
שייך לאגלה אונך. והנה הב"ח כאן האריך
שהזהיר אותו שאם אין כוונתו לש"ש הוא סכנה
גדולה וכו', ולכן הזהירו ע"ז באוזניו בלבד כי
רצה להזהירו שלא ישאנה שלא לש"ש ואין זה
ד"א להזהירו על זה בפני כולם. [ובשורש ישי
כתב שהזהיר אותו לבוא עליה כדאיתא במדרש
שרצה הגואל לכנוס אותה ולא לבוא עליה]
ולפי"ז אתי שפיר דברי התרגום שתרגם (לפי
י"ג) 'אגלה אונך' אהא מתרה בכ, כי על אוזנו
הזהיר אותו שלא לביישו, ודו"ק.

שיג. כל קביל יתבי תרעא דבית דינא
דסנהדרין לשיטתו שתרגם 'וישב' עם סביא,

אחרי הקוצרים

'ואנא אדע' והוא לשון הכתוב 'ואדעה', ופירש הכוונה לשון ביאה. וזה קאי על מה שאמרו במדרש שאמר הגואל בלבו 'הריני כונסה לתוך ביתי ע"מ שלא אזקק לה' וע"ז אמר לו 'ואנא אדע'.

שכ. **ואנא ארע מינך ופרוקא אהא בתרך** פירש 'ואנכי אחריך' בשני מובנים, כנגד שני הפירושים דלעיל ב'אין זולתך לגאול', כנגד 'לית בר מינך' דהוא רשאי למפרוק קדמך' אמר 'ופרוקא אהא בתרך', וכנגד 'דהוא קריב למיתה כוותך' אמר 'ואנא ארע מינך', אני תחתך בסדר הקירבה. ועיין לעיל הערה רס דמכאן נראה דלדעת התרגום לא היו טוב ובוועז אחים, משום שאין האח הפשוט נחשב פחות קרוב למת מהאח הבכור [אלא שהפשוט אינו רשאי למפרוק קדם הבכור, אבל אין זה שייך לדרגת הקירבה] ואיך אמר 'ואנא ארע מינך'. וע"כ דס"ל שהגואל היה אחי אלימלך ואילו בועז היה בן אחיו.

שכא. **ומן ידא דרות** כאילו כתוב 'ומיד רות' במקום 'ומאת', עיין צבי ממלכות בשם ב"ד שמואל שמ"ד שוויתרה רות על כתובתה לנעמי, הרי באמת אין הקנין 'מיד' רות אלא 'מאת' רות, אך התרגום הלא ס"ל לעיל א, ח שלא וויתרו על כתובתן שהרי גבי 'כאשר עשיתן עם המתים ועמדי' לא הזכיר זאת רק שזנו וכלכלו אותה, וא"כ לשיטתו שפיר כתב 'מן ידא דרות'.

שכב. **ובעי ליבמא יתה למסבה לאנתו** כל זה חסר בפסוק, ואין מובן איך קאמר 'להקים שם המת על נחלתו' בלא שהזכיר כלל את היבום עצמו.

ואפשר שבדוקא תיאר אדונינו שמואל הנביא כך כאילו רות עצמה גם היא משדותיו של המת. וזהו שאמר לו הרי מלבד השדה שבידי

כתב 'צבי', כשם שכתב לעיל גבי 'אם לא יחפון לגאלך' לא צבי, כי אין המדובר על גאולת אשה שלה צריך חשק ולב שלם, לבין גאולת השדה כדי לזה רצון והחלטה, עיין לעיל הערה רסו.

שטז. **ואם לא אית רעותך למפרוק החזיר** לשון נסתר 'לא יגאל' ללשון נוכח 'לא אית רעותך', ומשמע שבאמת דיבר עמו כנוכח אלא מפני הכבוד דיבר בלשון נסתר. אבל יעב"ץ כתב בשם ריב"ש שהחזיר פניו כלפי הזקנים ואמר 'ואם לא יגאל'.

ובגאולת הגר כתב שכדי לבאר לשון הנסתר 'אם לא יגאל' הוסיף המתרגם דקאי על הרצון, אם הרצון איננו רוצה לגאול. [וכמו שתרגם אונקלוס 'אם יש את נפשכם', אם אית רעוא בנפשכון, אם יש רצון עם נפשכם, גם שם הוא נסתר, ע"ש בפירוש מעט צרי]. ולא הבנתי דבריו הלא גם לשון 'אם תגאל גאל' תרגם על הרצון והתם לא כתב לשון נסתר.

שיז. **דהוא רשאי למפרוק קדמך** עיין רש"י 'כי אין זולתך - קרוב - לגאול' ובבאר מים ביאר שהוקשה לרש"י מי הגיד לו שאין קרוב אחר שחפץ לגאול, אלא כוונתו שאיננו קרוב בשביל שיהיה רשאי לזה. ע"ש.

אבל בצוף דבש כתב שהיה שם גואלים נוספים שהיו רשאים לגאול, אלא שלא היה להם ממון לגאול, וכמ"ש 'אין לאיש גואל' שאין לו ממון, אבל טוב היה בעל ממון, ולכן אמר לו כי אין זולתך לגאול. וזה דלא כשיטת המתרגם.

שיח. **ודהוא קריב למיתה כותך** פירש לשון 'גואל' כאן בשני מובנים, גם כפועל של גאולת הקרקע, וע"ז אמר 'לא אית בר מנך דהוא רשאי למפרוק קדמך' וגם במשמעות של 'קרוב', אין מי שהוא קרוב למת כמותך.

שיט. **ואנא ארע מינך** בגאולת הגר כתב לגרוס

וַיֹּאמֶר הַגָּאֹל לֹא אוֹכֵל (לגאול)-
 לְגָאֹל-לִי פֶן-אַשְׁחִית אֶת-נַחֲלָתִי גָאֹל-
 לְךָ אֶתֶּה אֶת-גָּאֹלְתִּי כִּי לֹא-אוֹכֵל לְגָאֹל:
 וַיֹּאמֶר פְּרוֹקָא כְּהֵאֵי גֹנָא
 לִית אָנָּא יְכִיל לְמַפְרָק לִישְׁכָּד
 עַל דְּאִית לִי אֶתְתָּא שְׂכָה לִית לִי
 רְשׁוּשְׁכוֹ לְמִסָּב אוֹחְרִנָּתָא עֲלֵה שְׂכֹ
 דְלָמָּא תְּהִי לְמַצּוֹ בְּבֵיתִי שְׂכָה
 וְאִיהִי מַחְבִּיל יֵת אַחְסָנְתִּי שְׂכָה
 פְּרוֹק לְךָ אֶתְשִׁל אָרוֹם לִית לְךָ
 אֶתְתָּא שְׁלֵא אָרוֹם לִית אָנָּא יְכִיל
 לְמַפְרָק שְׁלֵב :

רש"י

והיא אינה מתרצה אלא אם כן תשאנה : (ו) פן
 אשחית את נחלתי. זרעי כמו (תהלים קכו)
 נחלת ה' זנים לתת פגם בזרעי שנאמר (דברים כג)
 לא יצא עמוני ומואבי וטעה זעמוני ולא עמונית :

אחרי הקוצרים

נעמי ישנה גם שדה הנמצאת ביד רות – והיא
 רות עצמה, אשר קנתה את עצמה במות בעלה,
 ועליך לגאול אותה להכניסה לרשות קרובי
 בעלה.

והנה, לעיל 'ופרשת כנפך על אמתך' תרגם
 ויתקרי שמך על אמתך, ע"ש בהערותי. ואולי
 מקורו מהפסוק כאן 'להקים שם המת על
 נחלתו', הרי שהבקשה היא להקים שם על
 נחלתו-אשתו, וזהו 'ויתקרי שמך על אמתך' כי
 אני נחלתך.

וראיה לזה דלשוה"כ 'להקים שם המת על
 נחלתו' קאי לפי רבים מהמפרשים על האשה
 עצמה, אשר היא 'נחלתו'. ושו"ר עיקר הדברים
 באשכול הכופר ושמחתי.

שכד. לית אנא יכיל למפרוק לי ובסמוך הוסיף
 משמעות לית לי רשות, ונראה שכוונתו לשני
 העניינים שאין לו רשות לגאול את האשה
 ומשום הכי אין הוא יכול לגאול את השדה.
 ופירש 'לא אוכל לגאול לי' בשני המשמעויות
 גם גאולת השדה וגם גאולת האשה.

[והוסיף אחי הגאון רבי אלימלך שליט"א
 שהרי מקור הדין דגאולת קרובים נאמר בתורה
 גבי שדה כמוש"כ הרמב"ן ויקרא כה, לג, ואילו
 גאולת האשה בקרובי הבעל לא נזכר בתורה
 מלבד אחי הבעל, לכן שפיר כלל זה בתוך דיני
 גאולת השדה].

שכה. דאית לי אתתא ובאשכול הכופר ביאר
 הדקדוק מלשון 'לגאול לי' שרק לי לא אוכל
 לגאול מפני שיש לי אשה ואשחית את נחלתי.

ויותר נראה שדרש המתרגם כאילו כתוב בפסוק
 'ומאת רות המואביה אשת המת – אשת המת
 קנית'. כלומר, מאת רות המואביה אשת המת,
 קנית את רות המואביה אשת המת. ושו"ר כן
 בחסיד יעב"ץ וכתב שהוא כעין 'תקום והדרת'
 שנקרא פעמיים. ושמחתי. [וראה כע"ז בשיטת
 התרגום לעיל הערה רמד].

אבל ריב"ש כתב שנקרא אלמוני ע"ש שהוא
 התאלמן מאשתו שמתה, וכן איתא במדרש
 (הביאו בעקידה) שנקרא אלמוני לפי שהיה
 אלמון. וכן צידד בצוף דבש.

שכג. לאקמא שום מיתא על אחסנתיה לפי
 מש"נ לעיל בדעת התרגום מתפרש 'להקים שם
 המת על נחלתו' – נחלתו היא אשתו.

וכדעת המתרגם נמצא ברו"ר עה"פ אם לא
 יגאל הגידה לי 'שלא תאמר יש לי אשה ויש לי
 בנים איני נזקק לה'.

והראיה שבפסוק הבא 'פן אשחית את נחלתי'

אחרי הקוצרים

שכח. **דלמא תהי למצו** לא קאמר 'דילמא יהא מצו' שמא תהיה מריבה, בין שתי הנשים, אלא 'תהא למצו', כלומר האשה הנוספת היא תהיה למריבה.

ובזה יש ליישב מה ששמעתי בימי חורפי ממורי האהוב הגאון רבי נפתלי נבנצל זצ"ל להקשות על דברי הרמב"ן ויקרא כה, ח שכתב שיעקב אבינו נשא שתי אחיות לפי שהיה בחוץ לארץ ושם לא קיימו האבות את התורה קודם שניתנה והוסיף הרמב"ן "והשם לו לבדו נתכנו עלילות שמתה רחל בדרך בתחילת בואם בארץ, כי בזכותה לא מתה בחוצה לארץ, ובזכותו לא ישב בארץ עם שתי אחיות והיא היתה הנשאת באיסור האחות", והיינו שכאשר הגיע יעקב לארץ ישראל מתה רחל כי שם הקפיד יעקב לשמור על מצוות התורה, והטעם שמתה רחל ולא לאה משום ש'היא היתה הנשאת באיסור האחות'.

ומורי רבי נפתלי לזכרו תאוות נפש היה מקשה פעמים רבות – הלא בשעה שנשא אותן היה בחו"ל וכאשר נכנס לארץ הרי ברגע אחד נכנסו שתיהן באיסור שתי אחיות ובמה איפוא שיך האיסור לרחל יותר מלאה. והיה מצטער ע"ז הרבה.

ואני הקטן אמרתי ליישב עפי"ד אונקלוס עה"פ 'ואשה אל אחותה לא תקח לצרור' שתרגם 'לצרור' לאעקא לה, ותיבת 'לה' קאי על 'אחותה' שנשאת בראשונה, כלומר, שאין האיסור לעשותן צרות זו לזו כלשון הרמב"ן שם 'שאינו ראוי שתקח אשה אל אחותה לצרור אותן זו לזו, כי הן ראויות שתהיינה אוהבות זו את זו לא שתהיינה צרות' אבל אונקלוס לא פירש כן אלא שהאיסור הוא ביחס אל האשה השניה אשר היא מעיקה ומצירה לאשה הראשונה, ולכן הוסיף תיבת 'לה'. וא"כ נמצא דזהו החפצא של האיסור לשאת אחות נוספת

שכו. **לית לי רשו תרגם** 'לא אוכל' לית לי רשות. וכמו שמצאנו גבי 'לא תוכל לאכול בשעריך' שתרגמו לית לך רשו, ועיין בסמוך הערה שלב.

הגרח"ק בטעמא דקרא הביא שיטת הרשב"א שאם הגואל הקרוב אינו רוצה או אינו יכול לגאול אין הגאולה חוזרת לקרוב השני והקשה המקנה דהא כתיב כי אין זולתך לגאול ואנכי אחרך, ותירץ הגרח"ק דהיינו דוקא היכא שאינו יכול מפני חוסר ממון שיתכן שאח"כ יהיה לו ממון ולכן אין רשאי השני לגאול אבל כשאסור לו עפ"י דין בזה גם להרשב"א עוברת הגאולה לשני. עכ"ד. ולפי"ז י"ל דלכך פירש התרגום 'דלית לי רשו' כדי שעי"ז תעבור הגאולה לבועז.

שכו. **למסב אוחרניתא עלהא** עיין בצבי ממלכות מקורות לעניין זה שאינו ראוי לשאת שתי נשים מפני המחלוקת בבית. וע"ע באהבת יהונתן (מגלה עפה) כאן.

ויש להוסיף על דבריהם מש"כ רש"י לעיל ג, יג 'שהיה יצרו מקטרגו אתה פנוי והיא פנויה בא עליה', הרי שאילו לא היה פנוי לא היה כ"כ מקום קטרוג כיון שיש לו אשה לית ליה רשו למיסב אוחרניתא כדי שלא להביא לידי מריבה בביתו.

ועי' שו"ת מהר"ם ב"ב סי' תתס"ו שאם יש לו אשה אחרת אינו רשאי ליבם מפני חרם דר"ג, משא"כ אם אין לו אשה יכול לתבוע יבום ע"ש, ובפשטות הוא חידוש הרי אפילו איסור אשת אח התירה תורה מפני מצות יבום וקל וחומר תקנת רבינו גרשום.

אך יש להביא כעין ראיה לדבריו מן התרגום כאן שחשש מריבה מחמת ב' נשים פוטר אותן ממצות הקמת שם לקרובו.

אחרי הקוצרים

האשה הראשונה לבין בני האשה השניה, וכמו בין בני האימהות אצל יעקב אבינו, אבל בועז מתו גם כל ילדיו ואין לו מקום לחשוש בזה. ולא הבנתי, א"כ העיקר חסר מן הספר שאמר לבועז 'דלית לך אתתא' והיה לו לומר 'דלית לך אתתא ובנין'.

וכן קשה על דברי תורה לשמה שהביא בצבי ממלכות שהטעם שטען הגואל דלית ליה רשו להוסיף אשה עליה הוא משום שהתנה עמה כך בקידושיה, דא"כ היה לו לומר שאתה לא התנית עמה ולמה הוצרך לומר 'דלית לך אתתא'.

אמנם בצוף דבש עה"פ 'כרחל וכלאה' כתב שהיתה לבועז אשה נוספת, ולפי פירושו – על דרך התרגום – אמר לו הגואל אני הנני חושש על שלום ביתי ואם אתה אינך חושש גאל לך אתה. ולפי"ז מדוקדק מה שאמרו הזקנים אשר בנו 'שתייהם' את בית ישראל, ומהי ההדגשה 'שתייהם', שאע"פ שהיו שתיים יחד לא נשחתה נחלתן אלא היו באהבה ובאחוה זה עם זה, כך גם אתה בועז אל תחשוש כפי שטען לך הגואל שתהיה מצותא, אלא תזכה שתהיינה שתייהם באהבה כרחל וכלאה.

שלב. **ארום לית אנא יכיל למפרוק צ"ע** למה כאן לא תרגם בלשון 'לית לי רשו' למפרוק, כדלעיל הערה שכו. ולכאור' היה קשה לו למה חזר וכפל 'לא אוכל לגאול לי... כי לא אוכל לגאול', ולכן פירש בשני משמעויות שבתחילה טען 'לית לי רשו' ואח"כ סיים 'לית אנא יכיל'.

ואולי הוקשה לו דאף אי הוי כעין איסור להכניס מריבה לביתו הא יש לדחותו במקום מצוה, ואפילו איסור אשת אח התירה התורה כ"ש איסור קל כזה חשש גרימת מריבה בביתו, וע"ז הוסיף שמכיון שאין לו רשות שוב אין לו יכולת כלל לגאול. כי זה יהיה שלא ברצון וללא תועלת. כמוש"נ לעיל הערה רסז.

'על' אחותה הראשונה, ושפיר מתייחס האיסור לרחל יותר מלאה באשר היא שניה. ושוב לא אכפ"ל במה שחל על האיסור על תרויהו כאחת בשעת כניסתו לא"י, כי האיסור מיוחס לרחל לא מצד שבפועל נישואיה היו באיסור אלא משום שמצד מהות האיסור הוא על האחות השניה ולא על שתיהן.

וזה מדוקדק גם בלשון המתרגם כאן שכתב דילמא 'תהי' האשה השניה 'למצו', הרי לאשה השניה מיוחסת המריבה שהיא מעוררת על הראשונה, ולא ששתיהן רבות וצרות זו לזו כלשון הרמב"ן הנ"ל.

והנה לפי פשוטו של מקרא טען הגואל 'פן אשחית את נחלתי' כי אין לי די ממון לפרנס את שתי הנחלות והשדות כמוש"כ החסיד יעב"ץ ועוד, ומסתמא כן הוא גם במשמעות הפנימית שנרמזה לדעת המתרגם כי טעם המריבה לפי ששתיהן רצות את בעליהן ואינו יכול לכלכל שתיהן.

שכט. **ואהא מחבל ית אחסנתי לכאור'** כוונתו לאשתו הראשונה הנקראת נחלתו כדלעיל הערה שלג. אך באגרת שמואל פירש שלעולם אשחית את נחלתי היינו 'שדותי', אלא שזה יקרה ע"י המריבה שאכניס לתוך ביתי, מפני שעד השתא אשתי היא בעוזרי להרויח ולהשביח נכסי והשתא שיהיו לי שתי נשים כל אחת מהם משנאת חברתה יאבדו הנכסים ואפסיד ואשחית את נחלתי בזה.

של. **פרוק לך את לא תרגם תיבות את גאולתי** שבפסוק, וצ"ע. ושמא היה כתוב 'פרוק לך את את את' והיה נראה שהוא כפל הדומות ונמחק, אך באמת הכוונה: גאל לך את (אל"ף פתוחה) את (אל"ף צרויה) את[תא].

שלא. **ארום דלית לך אתתא בב"ד** שמואל כתב שהמריבה שחשש ממנה הגואל היא בין בני

וְזֹאת לְפָנַי בְּיִשְׂרָאֵל עַל־הַגְּאוּלָּה וְעַל־
הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל־דְּבָר שְׁלֹף אִישׁ נַעֲלוֹ
וְנָתַן לְרַעְיוֹ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל:

וְכִהְיָה מִנְהַגָּא בְּעֵדְנָא דְּמִלְקָדְמִין
מִתְנַהַגָּא בְּיִשְׂרָאֵל בְּזִמְנֵי דְּשִׁקְלוֹ
וְטָרְוֹ וּפְרָקוֹ וּמַחְלָפִין שְׁלֵג חַד מִן
חֲבֵרִיהֶיּא שְׁלֵי וּמִקְמִין כָּל מַדְעָם
וְיִטְלַע גְּבֵר נִרְתִּיק יְדִשְׁלֵה יְמִינִיהֶיּא שְׁלוֹ
וְאוֹשִׁיטֵשְׁלוֹ בֵּיהּ קִנְיָן לְחֲבֵרִיהּ
וְהִכִּין נְהִגִין שְׁלֵחַ בֵּית יִשְׂרָאֵל שְׁלֵט לְמִקְנֵי חַד מִן חֲבֵרִיהּ קִדָּם סְהִדָּא:

רש"י

(ז) על הגאולה. זו מכירה: תמורה. זו חליפין
: שלף איש נעלו. זה קניין כמו שאנו קונים
בסודר במקום נעל, ורבותינו ז"ל נחלקו בדבר מי

אחרי הקוצרים

שלג. דשקלו וטרון ופרקין ומחלפין – מפרש
התרגום תיבות 'על הגאולה ועל התמורה'
בשני מובנים, האחד נושאים [גואלים] ונותנים
[תמורה], והשני גואלים ומחליפים אחד מהשני
[משמע דר"ל שמחליפים זכות קדימה, כמו
כאן 'גאל לך אתה את גאולתי', עיין בסמוך].

שלד. חד מן חבריה זה יכול להתפרש על חליפי
חפצים כמו שפרש"י שם, אבל גירסת אשכול
הכופר 'חד את חבריה', כלומר, גאל לך אתה
את גאולתי.

ובאמת אשכול הכופר לשיטתו פירש שלצורך
זה היה הקניין: "ואם תאמר איך אפשר שבועז
יגאול גאולה הראויה לגואל זה, לזה אמר שאין
זה דבר חדש כי זאת לפנינו בישראל מזמן
קדמון וכו' " וכן בהמשך דבריו ביאר עניין
תמורה להחליף איש באיש ע"ש, וביאר דזהו
'כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה' שהרי
תמר היתה יבמתו של שלה ואפ"ה נכנס יהודה
במקומו של שלה להחליפו, וה"נ יכול בועז
להחליף את הגואל וכו'.

שלה. נרתיק יד כ"כ החסיד יעב"ץ בשם
ריב"ש: "היותר נכון שהוא נעל היד כלומר
בית יד וכן תרגם המתרגם", וכ"כ החינוך מצוה
שלו.

ויש לעיין מדוע לא פירש כפשוטו ששלף את

ואולי לזה רמז החסיד יעב"ץ: 'יראה הדבר
בעיניך כאילו אין לי מעות לגאול אותה, או
כאילו אינני בעולם, והוא אומרו גאל לך אתה
את גאולתי.

ואולי הכוונה 'גאל לך את גאולתי' – כלומר,
תגאל במקומי, כי כאשר תגאל את השדה תגאל
בזה גם עבורי, כי מגיע לי הנחלה ואינני יכול
לגאולה אותה, ובדין הוא שקרובי יגאלוה,
ואתה הרי קרובי. ולכן כאן שייך 'לית אנא יכול
למפרוק' (מחמת שאין לו רשות) דזהו טעם
שיתחייב בועז לגאול את גאולת קרובו שאינו
יכול לגאולה.

אי נמי, דסיפא דקרא קאי על גאולת השדה,
לאחר שאמר שאין לו רשות לגאול את רות
הוסיף שלפיקך תגאל אתה את 'גאולתי' היינו
השדה שאותה הנני רשאי לגאול, כי לא 'אוכל'
לגאול את השדה בלעדי גאולת רות, כי אין נעמי
מסכמת לזה. וכע"ז כתבו אבן יחיא ובאשכול
הכופר. ולכן בסיפא דקרא נקט התרגום 'לית
אנא יכול'.

ובגאולת הגר פירש שלבסוף הוסיף לרמוז
לשאר הטעמים שאינו יכול לגאול אותה מפני
איסור מואבי ומפני הסכנה שכבר המיתה
את בעלה הקודם, וגם לדבריו מיושב לשון
התרגום.

אחרי הקוצרים

ל' כל צרכי.

נעל רגלו.

והטעם בזה שצריך מידה מסויימת בנעל לפי צורת רגלו, שהרי תכלית הנעליים היא להחזיק צורת הרגל כמוש"כ רש"י שההולכים בלא מנעלים רגליהם מתרחבות, ולכן הנעליים מעור דוקא כי הוא מתגמש ומתעצב לפי צורת הרגל.

ואפשר לכן דוקא נעלי המת אין לובשים כי הם מיוחדים לו, משא"כ בגדים אפשר להעבירם מאחד לחבירו ואינם מסויימים לו.

ושו"ר עיקר הדברים יוצאים מפה קדוש באילת השחר עה"ת דברים כט לבאר למה נעלך לשון יחיד ושמלותיכם לשון רבים ע"ש, כי הנעל מיוחדת לכ"א בפרטות, ולכן מברכים עליה בלשון יחיד שעשה לי כל צרכי משא"כ שאר ברכות השחר בלשון רבים, ושמחתי.

הגר"ק בטעמא דקרא כתב דהתרגום אזיל בשיטת הירושלמי בב"מ פ"ב ה"ח שאין נכנסין במנעלים לביהכנ"ס וביהמ"ד וכאן כתיב ובוטע עליה השער ואמרו במדרש רות זוטא לבית המדרש א"כ ע"כ הוציא נעליו מקודם ואיך שלף נעלו ולכן הוכרח לפרש נרתק בית יד אבל גמ' דידן לשיטתה בברכות סב' דמותר להכנס במנעליו לביהכנ"ס ולכן מפרש מנעל ממש כפשוטו.

ויש להוסיף על מש"כ רבינו דהתרגום אזיל בשיטת הירושלמי, דהוא דבר המסתבר, שהרי הוא מתרגומי ארץ ישראל. אבל מש"כ עפ"י ד רות זוטא שנכנס לבית המדרש קשה הרי התרגום עצמו פירש עליה השער לסנהדרין, אלא דיש לומר דהסנהדרין דינה כבית המדרש, שהרי משם יוצאת תורה לישראל, וכלשוה"כ מי ישקני מבור המים אשר בשער וכו', וממילא דינה כבית המדרש.

[והעיר רבי אלימלך שליט"א דא"כ הא דכתיב

בב"ד שמואל כתב שהוכרח המתרגם לזה כי ס"ל דזה דרך בזיון לשלוף נעל רגלו אלא ודאי דבר חשיבות נתן לו דהיינו תיק היד.

ואולי ס"ל שנעל אחת אינה דבר מסויים כי היא כחצי אגוז שאינו מסויים, כי א"א להשתמש בנעל אחת, משא"כ בנעל יד שאפשר להשתמש בו ביד אחת. וראיה לזה שהרי אסור לילך ברה"ר עם נעל אחת שמא יגחכו עליה ויסיר אותה, ואילו בכפפה אחת לא שמענו איסור זה, (אע"פ שהאריכו הפוסקים בדין יציאה בבתי ידיים). לכאור' משום דבזה שפיר אפשר ביד אחת.

וושמעתי מאחי הגאון הנפלא רבינו אלימלך שליט"א שכפות הרגליים צורתן מתאחדת לצורה אחת כאשר מקרבים שתיהן זו לזו, וכל אחת לבדה היא כחצי צורה, משום שצורתן השלימה בהיותם סמוכות זו לזו כרגל המלאכים שרגליהם רגל ישרה, אבל הידיים כל אחת יש לה צורה שלימה בפני עצמה, כי כל אחת היא לעצמה ואינה מתחברת עם זולתה, ולכן שפיר שייך ללבוש בית-יד ביד אחת אף שאין ללבוש נעל-רגל ברגל אחת, ועיין בזה].

עו"ל שנעל רגל של אדם אחד אינה מתאימה לחבירו, כי הנעל מותאמת בדיוק למידת כף הרגל של כאו"א, משא"כ נרתיק היד. [ולכך א"א להקנות הנעל בקניין סודר כי כלפי חבירו אין בה שום שימוש ואין בה חשיבות כלי לדידו, ונפק"מ גם במשקפיים המותאמות לכאו"א בפרטות וכ"א אינו משתמש בשל חבירו, אם יש לו תורת כלי לקניין סודר].

ובזה אמרתי לבאר לשון הברכה שעשה לי כל צרכי, מהי ההדגשה ל'י שלא מצאנו בשאר ברכות השחר, מפני שלכל אחד יש את הנעל המתאימה לו באופן פרטי, וע"ז משבח שעשה

אחרי הקוצרים

ומדברי התרגום כאן יש קצת ראייה לזה, שחלץ נעלו בשביל לקיים מצוה בנתינתו לגואל ובחר לחלוץ מיד ימינו כדי לקיים בזה מצוה בימין.

ובב"ד שמואל שאל מנין למתרגם שהיה בימין, ואמר דשמואל דריש גז"ש נעלו מחליצה מה התם בימין, ואע"פ שהתם נעל רגל והכא נעל יד, [ואולי זהו הטעם שנקט הכתוב לשון נעל על בית יד כדי לדרוש גז"ש]. והיעב"ץ כתב שאולי משום וי"ו הכינוי נעלו משמע הידועה בימין.

ולגירסת אשכול הכופר שהבאתי לעיל הערה שיג - 'ית נרתיקה מיניה' כלל לא נזכר שהיה זה בנעל ימין דוקא. [ושמא נוסח שלנו משובש, שהיה כתוב ית נרתיק ידי' מיניה, ונסמך היו"ד למטה ונכתב 'נרתיק יד ימיניה'].

ולענ"ד נראה דאפשר שדוקא ביד ימין היה להם בית יד, כי הרי ביד שמואל קשרו התפילין עד האצבע וכו'. ובפרט דהבית יד נמשך עד המרפק. ולומר שכיסו כריכות התפילין וקשירת האצבע בבית יד זהו רחוק, והרי לא מיירי בלבישת בית-יד מפני הצינה [שהרי היה זה בתקופת זריית הגרנות בימי תמוז], אלא מפני הכבוד, ולא מסתברא שכיסו את כריכות התפילין לכבוד. ואם ייעוד נרתיק-יד לשמור על היד שמשמש בה מפני הקוצים וכדו' זהו ביד הימין לא ביד כהה.

שלו. ואושט מבואר שפירש 'ונתן לרעהו' לא רק על ההקנאה אלא גם על מעשה ההושטה, שהמקנה הוא המושיט לחבירו, ולא הקונה נוטל ממנו. ועיין לקמן הערה שמ.

שלו. והכי נהיגין בית ישראל וכו' פירש 'וזאת התעודה' בשני מובנים: א' לשון הלכה ומשפט ב' לשון עדות, כך היא התעודה (המנהג והמשפט) לעשות את התעודה (העדות) בישראל. וכלשון האגרת שמואל: כיון שהיה מנהג - נעשה אח"כ תורה, דמנהג ישראל

וחלצה נעלו, היינו לצורך מצוה נכנס לבית הדין כשהוא נעול מנעלים].

ומידידי הגאון רבי בצלאל דבילצקי שליט"א שמעתי בשם הגרש"מ דיסקין זצ"ל שמדברי התרגום הללו יש ללמוד שבקשירת שרוכי בתי הידיים יש להקדים של שמואל, כדין שרוכי מנעלי הרגל, שהרי הטעם שמקדימים שריכת שמואל משום דכתיב ועד שרוך נעל ואמרו חז"ל שכנגד זה קשירת תפילין שהיא בשמואל, ולדברי התרגום גם שרוכי בתי הידיים בכלל 'עד שרוך נעל'.

אמנם באשכול הכופר גירסתו בתרגום 'ית נרתיקי מיניה', ולפי"ז כלל לא מיירי בנרתיק היד אלא בנרתיק הרגל, וכפי שממשיך באשכול הכופר שם לבאר הטעם שקנו דוקא בנעל הרגל כחליצה ע"ש. [ונקל לומר שיו"ד שבסוף נרתיקי נסמכה לתיבה הבאה ומזה יצא 'ית נרתיק ימיניה', ומזה באו לגרוס 'ית נרתיק יד ימיניה'] ואפשר דגירסא זו היתה לפני הרמב"ן שמות כא, מא שהזכיר תרגום הגויים נעלו-גנ"ט ולא ציין שכך היא גם גירסת תרגום רות, עיין הערה שמ.

שלו. ימיניה לכאור' משום שזוהי מצוה, ויש מעלה לקיימה בימין החשוב דוקא. אמנם כאן מחמת זה בהכרח עושה מעשה השליפה עצמו ביד שמואל, כי איננו יכול לשלוף בימינו את של שמואל, וצ"ע.

והנה, בלוח לא"י כתב בשם האדר"ת דאף שמבואר בשו"ע שכאשר חולץ נעליו בלילה חולץ של שמואל תחילה מפני כבוד הימין, מ"מ כאשר חולץ בערב יוהכ"פ יחלוץ של ימין תחילה מפני שעושה בה מעשה מצוה, והוא חידוש שהרי אין המצוה בעצם החליצה. וכע"ז צידדו לומר שכאשר הכהן חולץ נעליו לעלות לדוכן יחלוץ של ימין תחילה אע"פ שאין המצוה בעצם החליצה.

ח וַיֹּאמֶר הַגֵּאֵל לְבֹעַז קְנֵה-לָךְ וַיִּשְׁלַף נַעֲלָיו:
ט וַיֹּאמֶר בֹּעַז לְזִקְנִים וְכָל-הָעָם יְעָדִים אֹתָם:
הַיּוֹם כִּי קָנִיתִי אֶת-כָּל-אִשָּׁר לְאֵלִימֶלֶךְ:
וְאֵת כָּל-אִשָּׁר לְכַלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִיַּד נַעֲמִי:

ח ואמר פריקא לבועז אושיט ידך
לקנינא וקני לך וטלע בועז שמ ית
נרתיק יד ימיניה וקנא ליה שמא:
ט ואמר בועז לסביא ולכל עמא
הוו סהדין אתון עלישמב יומא דין
ארום קניתי ית כל מה דהוה שמג
לאליםלך וית כל מה דהוה
לכליון ומחלון מן ידא דנעמי:

אחרי הקוצרים

החליפין של בועז, וכך מתורגם להם שלף
איש נעלו (רות ד ז), ששולף הגנ"ט שלו, והם
אומרים שהגואל נתן לבועז, וזה מנהגם הוזכר
בספרי חכמיהם. והנה דברנו בדברי הבאי.

ולפי"ז תמהו הלא בתרגום שלנו איתא כן
שהיה זה גונ"ט, ואיך כתב הרמב"ן זה בשם
תרגום של גויים.

ולא הבנתי תמיהתם הלא הרמב"ן הביא
שבתרגום הגויים מבואר שהיה זה גונ"ט של
הגואל שהעבירה לבועז כדי למלאות בו את
ידו ולמנותו תחתיו, ומה זה שייך כלל לדברי
התרגום שלנו דבועז הוא ששלף נרתיק יד
ימיניה והושיטה לגואל לקניין סודר.

ומה בכך שגם בתרגום שלנו איירי בנרתיק
יד אבל אין כאן מילוי ידי בועז, ואין שום
שייכות בין העניינים, ולא אבין איך דימו זאת.
[ונוראות נפלאות על הרב צבי ממלכות שכתב
ששני העניינים שהזכיר הרמב"ן בשם תרגום
גויים מצאנו בתרגום שלנו א' שנעל הוא בית יד
ב' שהגואל נתן לבועז, וזה פלא, הרי התרגום
ברור מלל שבועז שלף נעלו ולא הגואל,
וכמוש"כ הרב צבי ממלכות עצמו בהערה כגד
ס"ל כמ"ד בכליו של קונה].

והיה אפשר לפרש כוונת התרגום שבועז שלף
נרתיק יד ימינו של הגואל, ולפי"ז מובן הלשון
'אושיט ידך לקנינא וקנה לך' 'וטלע בועז...
וקני', והרי לא נזכר כלל שנתן לגואל, אלא
עצם השליפה היא הקבלה. ולפי"ז יתפרש

תורה היא, וז"ש וזאת התעודה בישראל שכיון
שהיה מנהג נעשה תורה.

שלט. **בית ישראל** פתח ב'עידנא דמלקדמין
מתנהגא בישראל' וסיים ב'והכין נהגין בית
ישראל', ומה החילוק ביניהם. שמחמת המנהג
הקדום נקבע המנהג בימינו לקבוע כך צורת
החלטת הדבר בפני העדים. וכע"ז באלשיך.

ויש לרמוז הדבר בחילוק בין 'ישראל' ברישא
ל'בית ישראל', שהראשון מדבר על מנהג
שנהגו בו בישראל, אבל השני מדבר על
מנהג הלכתי שנהגו בו 'בית ישראל', והוא
מן המנהגים המחייבים את האומה כמוש"כ
הרמב"ם שהמנהגים גם הם בכלל לא תסור.

שמ. **וטלע בועז ית נרתיק יד ימיניה של בועז,**
כמ"ד נעלו של בועז, בכליו של קונה.

ובזה לא הבנתי מה שהביאו לפקפק על תרגום
שלנו מדברי הרמב"ן שמות כח על הפסוק
ומשחת אותם ומלאת את ידם שפרש"י 'כל
מלוי ידים לשון חנוך, כשהוא נכנס להיות
מוחזק בו מאותו היום והלאה' ותמה הרמב"ן:
ולא הבינתי בדבריו איך יבא לשון מלוי ידים
לחנוכת כל דבר, ומה שאמר הרב כי בלשון לעז
כשממנין אדם על פקודת דבר נותן השליט בית
יד של עור שקורין גונ"ט, ועל אותו בית יד הוא
מחזיקו בדבר והוא מלוי ידים, לא ידעתי אם
ירצה הרב לומר שעל שם הבית יד יקרא החנוך
מלוי ידים, ויביא ראיה מן המנהג, ודע כי הענין
ההוא יצא להם מן התורה שהוא אצלם קנין

י ואף ית רות מואביהא אתת מחלון
קניתי לי לאנתו בגין לאקמא
שום שכיבא על אחסנתי ולא
ישתיצי שום שכיבא מלות אחוהי
ומתרע סנהדרין שמד דבאתריה שמה
סהדין אתון עלי יומא דין:

י וגם את־רות המואבית⁹ אשר מחלון
קניתי לי לאשה להקים שם־המת על־
נחלתו ולא־יכרת שם־המת מעם
אחיו ובשער מקומו עדים אתם היום:

רש"י

מחלון שמו נזכר עליה: (יא) ברחל וכלאה. אף על
פי שהיו משבט יהודה ומצוי למה מודים הם על רחל

(י) להקים שם המת על נחלתו. מתוך שאשתו יולדה
וצאה נחלה ומכנסת ומוציאה אומרים זאת היתה אשת

אחרי הקוצרים

להן לבוא אל השער ואז עשה הקניין מיד נעמי
וקידש את רות, כמוש"כ באגרת שמואל, וכאן
הקדים את בקשתו שיהיו לו עדים כאשר יקנה
את השדה ואת רות, ולכן תרגם 'הוו סהדין עלי'
לשון בקשה על העתיד. והם אמרו לו 'עדים
אנחנו'.

ומה שאמר 'עלי', הוא לשון יחוד עדים 'אתם
עדי'. ואכמ"ל.

שמג. מה דהוה הוסיף 'מה דהוה', כי כבר אינו
שייך לאלימלך ולא לכליון ומחלון, כי כבר
ירשה אותם נעמי לכתובתה, אלא כוונת בועז
'מה שהיה - בעבר - שלהם'.

שמד. ומתרע סנהדרין עי' משיב נפש דכוונת
התרגום שיתקיים בילד שיוולד 'ומחוקק מבין
רגליו' דהיינו ללמד תורה.

ומכאן נרמז שגם כאשר הבן מלמד תורה
לאחרים הרי מייחסים זאת לאביו ומתקיים
בזה 'ולא יכרת שם המת משער מקומו'. [ואולי
יש ללמוד רמז מזה לקריאת שם ספרי הבנים
ע"ש אביהם וזקניהם, כמו 'ברכת פרץ' ו'ברכת
שמואל' וכל כהאי גוונא. כי גם ה'ללמד' תורה
מיוחס אל האב].

ובאלשיך הביא דברי חז"ל כל הנושא אשה
הגונה לו הקב"ה עושה אותם בתים ומוציא
מהם בנים בעלי תורה אוסרים ומכשירים...
וזהו בשער מקומו בסנהדרין שמהם יוצאת

'וטלע בועז יד נרתיק יד ימיניה וקני ליה' - קנה
לו את הנעל של הגואל.

ואולי יש לדקדק כן בלשון המדרש דשו"ט
'נעלו של מי' ולא שו"ט מי שלף, כי לכו"ע
בועז שלף והמחלוקת אם שלף את נעלו שלו
על מנת ליתנה לגואל או ששלף מרגלו של
הגואל כעין חליצה. ומה ששו"ט בב"מ מז,א
מי נתן למי היינו מי הקנה את נעלו אבל לא על
מעשה השליפה שזה לכו"ע ע"י בועז.

אבל כל זה אינו דהא התרגום פירש לעיל 'שלף
איש נעלו ונתן לרעהו' ואושיט לחבריה, הרי
שההושטה נעשית ע"י המקנה, וא"כ אי מיירי
בנעלו של הגואל הרי הוא צריך לשלוף
ולהושיט לבועז ואין בועז שולף את נעל
הגואל. וז"ב.

שמא. וקני ליה את זכות הגאולה [ולא מיירי על
הנעל שהיא היתה של בועז מעיקרא].

בפסוק כתוב רק 'וישלוף נעלו' ולא נזכר שהקנה
אותה לגואל, ועיין משיב נפש שנשמכו בזה
על לשוה"כ לעיל 'ונתן לרעהו', אבל התרגום
הוסיף שעם הנעל 'קנה בועז את הגאולה' ע"י
שמסרה לגואל.

שמב. הוו סהדין עלי לכאן' היה לו לומר סהדין
אתון עלי, כמו שתרגם כאשר אמרו 'עדים'
סהדין אנחנו. אך הביאור כי עדיין לא קנה
מיד נעמי ועדיין לא קידש את רות, אלא קרא

וַיֹּאמְרוּ כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־בְּשַׁעַר וְהַזְקִנִּים עֲדִים
 יִתְּן יְהוָה אֶת־הָאִשָּׁה הַנָּאָה אֶל־בִּיתְךָ כְּרָחֵל
 | וּכְלָאָה אֲשֶׁר בָּנוּ שְׂתִיהֶם אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל
 וַעֲשֵׂה־חֵיל בְּאִפְרָתָה וּקְרָא־שֵׁם בְּבֵית לָחֶם:

יא וַאֲמָרוּ כָּל עַמָּא דְּבִתְרַע
 סְנֵה־דְרִין שְׁמוֹ וְסִבְיָא סְהַדִּין אֲנַחְנָא שְׁמוֹ
 יִתֵּן יְיָ יֵת אֶתְמָא הָדָא דְּאֶתִיָּא שְׁמָח
 לְבֵיתְךָ כְּרָחֵל וּכְלָאָה דְּבָנוּ
 תְּרוּיָהוֹן שְׁמֵי יֵת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֲבוּנָא
 בְּתָרֵי עֶסֶר שְׁבַטִין וְעֵבִיד חֵילָא
 בְּאִפְרָת וְתֵהִי קְרִי שְׁמָא בְּבֵית לָחֶם:

אחרי הקוצרים

האשה וכו' ועשה חיל באפרתה ועיני הזקנים
 רואות. עיי"ש.

וכדי לאפוקי מפירושים הללו הוסיף המתרגם
 'אנחנא', שזהו חלק מאמירתם של העדים
 והזקנים 'עדים אנחנו', ואח"כ ברכו יתן ה' וכו'.

שמח. דאֶתִיָּא הבאה והולכת (בהווה). ולא
 'דאתת' כדלעיל גיד, 'כי באה האשה הגורן',
 דהתם הטעם בבי"ת והוא לשון עבר, משא"כ
 כאן הטעם באל"ף והוא לשון הווה, ולכן
 תרגמו 'דאֶתִיָּא'. וכמוש"כ רש"י בראשית
 כט, ו.

אמנם רבים מהמפרשים פירשו גם כאן לשון
 עבר 'האשה אשר באה אל ביתך' שירדה אל
 הגורן, וזה כרחל וכלאה שגם הנה יצאו לקראת
 יעקב וכתמר שישבה בפתח עינים, (וכ"כ
 במגיד מישרים בשם מפרשיא), ולפי"ז היה
 צריך לתרגם 'דאתת' לשון עבר.

ואולי פירש התרגום 'הבאה' בהווה, שרק עתה
 באה ועד עתה היתה מעם נכרי, וע"ז אמרו
 כרחל וכלאה אשר גם היו בנות לבן, וכע"ז
 כתב צוף דבש. [אלא שמש"כ הצוף דבש שכן
 תמר היתה בת איש כנעני, לכאור' ט"ס, שהרי
 שוע היתה בן איש כנעני ולא תמר].

שמט. תְּרוּיָהוֹן המפרשים האריכו בשייכות בין
 רחל ולאה לרות וההדגשה 'שתיהם'. ולדרכו
 של התרגום לעיל אולי רמזו שלא נשחתה
 נחלת יעקב בזה ולא נגרם מצותא ומריבא, אלא
 אדרבה יחדיו בנו תרי עסר שבטין.

הוראה.

שמה. דבאתריה צ"ע למה דוקא בסנהדרין
 דבאתריה. ואולי מחלון וכליון היו מן
 הסנהדרין כמוש"כ אשכול הכופר דמש"כ
 התרגום אפרתים רבנין היינו שהיו גדולי
 התורה ורבניה, וא"כ אפשר דהבן יורש מקום
 אביו בסנהדרין שבעירו, וע"ז אמר בועז שהוא
 בא להקים לו זרע שירש את מקומו בסנהדרין.

[וא"כ אפשר שע"ז העיד בועז את הסנהדרין
 שיזכרו שאותו הבן קם ע"ש המת ומגיע לו
 לקום במקומו בשער סנהדרין שבעירו. וא"ש
 שאין כאן ברכה - שאינה שייכת לכאן - אלא
 העדאת עדות].

שמו. כל עמא דבִּתְרַע סְנֵה־דְרִין בצוף דבש
 תמה למה הקדים את העם אשר בשער לזקנים
 וכתב שהעם הקדימו משום 'הדיוט קופץ
 ראש', אבל לשיטת התרגום לעיל אתי שפיר
 היטב משום ש'העם אשר בשער' אלו הדיינים
 שישב עמם בועז, ואילו הזקנים הם העשרה
 שאספם מבחוץ. ועיין שורש ישי שעמד בזה
 וביאר כע"ז, וכ"כ ב"ד שמואל שהעם הינם
 הסנהדרין החשובים ואילו הזקנים אותם
 שאספן.

שמו. סְהַדִּין אֲנַחְנָא באגרת שמואל הביא כמה
 פירושים ללשון 'והזקנים עדים', א' שחסר ה"א
 הידיעה וכאילו כתוב 'ויאמרו כל העם אשר
 בשער והזקנים העדים [אותם שהיו עדים, וכך
 אמרו:] יתן ה' וכו'. ב' שזו חלק מברכת העם
 שיהיו הזקנים עדים ויחיו ויראו איך יתן ה' את

יב ויהי בִּיתְךָ בְּבֵית פֶּרֶץ אֲשֶׁר־יִלְדָה תָמָר לַיהוָה מִן־הַנְּעָרָה הַזֹּאת: י וַיִּקַּח בָּעֵז אֶת־רוּת וְתָהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּתֵּן יְהוָה לָהּ הָרֵיוֹן וַתֵּלֶד בֶּן: יד וַאֲמָרְן נָשִׂיא לְנַעֲמִי בְרִיךְ שְׁמִיהָ דֵּי־יִלְדָא פֶסֶק לִיד פֶּרִיקָא יוֹמָא דִּין וַיִּתְקַרֵּי שְׁמִיהָ מִן צְדִיקֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁנָא:

יב ויהי בִּיתְךָ בְּבֵית פֶּרֶץ אֲשֶׁר־יִלְדָה תָמָר לַיהוָה מִן־הַנְּעָרָה הַזֹּאת: י וַיִּקַּח בָּעֵז אֶת־רוּת וְתָהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּתֵּן יְהוָה לָהּ הָרֵיוֹן וַתֵּלֶד בֶּן: יד וַאֲמָרְןָה הַנְּשִׂים אֶל־נַעֲמִי בְרִיךְ יְהוָה אֲשֶׁר לֹא הִנְשִׁיבָת לָךְ גֵּאֵל הַיּוֹם וַיִּקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל:

רש"י

שהיתה עיקרה של צית והקדימו רחל ללאה: וקרא שם. כלומר יגדל שמך: (יב) בבית פרץ. שיאלנו ממנו:

אחרי הקוצרים

משכיל, מצלח.

שנא. ויתקרי שמה מן צדיקי ישראל פירש משיב נפש, שהמתרגם פירש 'ויקרא שמו בישראל' שיתפרסם שמו וגדולתו בכל גבול ישראל מצד עסק תורתו שמעיינותיו יפוצו חוצה, גם שם טוב עולה עמו שלא ימצא בו שום חטא ועוון שע"כ יגיע לו שינוי השם... ובהגהות יעב"ץ כתב שפירש 'יקרא שמו בישראל' שיהיה איש גדול במעלה בתוך בני ישראל.

בב"ד שמואל כתב שהיה קשה לתרגום מה אמרו הנשים 'ויקרא שמו בישראל', וכי עלה על דעתן לקרא שמו בגויים ואין לומר דעלה על דעתם דאסור לבא בקהל והלא כבר התיירו הסנהדרין לבוא בקהל ומה זה שאמרו ויקרא שמו בישראל. אלא כך אמרו שהוא יהיה מן הצדיקים בישראל כי שם ישראל הוא שם השררה בישראל, דאל"כ היה לו ליקרא בשם ביהודה, כמו שברכו לעיל הזקנים יהיה ביתך בבית פרץ. וכע"ז פירש באגרת שמואל: 'ישראל' לשון צדיקים חשובים משא"כ לשון 'יעקב' כנודע, ובירכו שיהיו 'בישראל' דייקא, שיהיה מצדיקי ישראל.

עו"ל דבא להדגיש ששתיהן בנו את כל תרי עסר השבטים אף אותם שנולדו מן השפחות, כי רחל ולאה היו המגדלות בפועל כמו שאמרה רחל 'ותלד על ברכי' ותרגם אונקלוס 'ואנא ארבי', ולכן כולם התייחסו אליהן, וכמו"כ הנולד יהיה מיוחס לנעמי אם המת משום שהיא תגדל אותו.

שנ. מצלח אולי רומז למש"כ האלשיך עפ"י דברי הזוהר שמי שנולד מיבום מעותד ליסורים ולמיתה, והרי גם פרץ נולד מיבום אבל זכה להצלחה גדולה, כך גם בירכו אותו שיהיה ביתו מצליח בבית פרץ אע"פ שנולד מיבום.

באגרת שמואל כתב: "כי עד עתה ברכו אותם בכמות הבנים כאותם אשר בנו את בית ישראל כך יעשה חיל גדול באפרתה ועתה ברכוהו באיכות שיהיו כל בניו גדולי הערך ורבי האיכות שיהיו כולם צדיקים בבית פרץ שהיו כולם צדיקים גמורים ולכן מנה תולדות פרץ להודיע לנו איכות כל המשפחה וכו'". וזהו שכתב התרגום 'מצלח' באיכות.

ויש להוסיף דאכן נתקיימה ברכתם שהרי 'ויהי דוד משכיל' ת"י מצלח, וכן על חזקיהו – שהוא מהשישה צדיקים שהבטיח לרות – כתוב שהיה

טו וַיְהִי לִיךְ לְמִקְנֵים נֶפֶשׁ שֶׁנֶּבֶר
וּלְכָל־כֶּלֶא יֵת סִיבְתִּיךָ בְּתַפְנוּקִין
אַרְוֵם כְּלָתְךָ דִּי רַחֲמִית יִתִּיךָ
יִלְדִיתִיהָ דְּהִיא הָיָה טְבָתָא לִיךְ בְּעֶדָן
אַרְמְלוּתִיךָ שֶׁנֶּבֶר מִסְגִּיאִין בְּנִין שֶׁנֶּבֶר :

וַיְהִי לָךְ לְמַשִּׁיב נֶפֶשׁ וּלְכָל־כֶּלֶא אֶת־
שִׁיבְתְּךָ כִּי כָלְתְּךָ אֲשֶׁר־אֶהְבְּתְּךָ יִלְדִיתִיהָ
אֲשֶׁר־הִיא טֹבָה לָךְ מִשְׁבָּעָה בָּנִים:

אחרי הקוצרים

צדיק קודם לו].

ולא הבנתי, א"כ שהיה מנהגם לקרות ע"ש האבות הצדיקים, למה לא קראו את עובד ע"ש אביו הצדיק בועז.

וי"ל דכיון דכתיב והיה הבן אשר תלד יקום ע"ש אחיו המת, שוב אין עניין לקרות אותו על שם בועז, כי הוא מיוחס למחלון. ושו"ר כן באגרת שמואל ושמחתי. ועיין לקמן הערה שסה שי"א שנקרא עובד ע"ש שהוא מחלון, ואחר שנמחלו עוונותיו חזר להיות עובד ה' בשלימות, וא"כ קיימו פשטות הפסוק יקרא ע"ש אביו המת.

ובעיקר ברכת 'ויקרא שמה בין צדיקי ישראל' צריך להבין מה שייכות ברכה זו לכאן? וביאר בשורש ישי לפי שמת בועז כמוש"כ 'ותלד בן' ולא 'ותלד לו', ודאגה נעמי על חינוכו, לכך בירכו אותה השכנות שיצמח לצדיק. ויש להוסיף שהמתרגם לשיטתו שתרגם את הכתוב לעיל א, ג, "ותשאר היא ושני בניה" שנשארה אלמנה ובניה יתומים, ועיין בהערה מ בשם תרגומי דסבי שבא התרגום לפרש שלכן בניה באו לידי חטא כי היו יתומים בלא אב שימחה בהם, וא"כ יש לשיטתו מובן שהיתה נעמי דואגת על עובד שגם הוא היה יתום בלא אב שלא יסור מן הדרך הטובה, לכן בירכו אותה באופן מיוחד "שיקרא שמה בין צדיקי ישראל".

שנב. למקיים נפש עיין רש"י תהלים עה"פ משיבת נפש — ממיתה לחיים, וזהו מש"כ התרגום 'למקיים' לשון קיום וחיים, כי הוא יהיה לך למשיב נפש ממיתה לחיים.

עוד כתב בב"ד שמואל למה כתב התרגום 'ויתקרי שמה מן צדיקא דישראל' משום דקשה לו למה קראו הנשים שם לעובד ולא האנשים, ותירץ משום שזה המעשה והדין היה לתפארת לכל צדקניות ישראל שדורשים עמוני ולא עמונית, שהאיש אסור והאשה מותרת, כי הקב"ה ראה שמן הנשים הצדקניות — אף המואביות — יצאו בנים טובים העובדים את הש"י, לכן קראו הנשים דוקא את השם לעובד, ואמרו שהוא יהיה מצדיקי ישראל. כי השתבחו מכוח האשה הצדקנית להוציא בנים עובדי השי"ת.

ובחלק הפירוש על רש"י כתב בב"ד שמואל שהיה להן לנשות ישראל לגנות שרות שהיתה מפורסמת בין הנשים הצדקניות התבררה חלילה כקלת דעת שהלכה לגורן וכו', וע"ז הכריזו בנות ישראל שבוודאי ראתה רות ברוח קדשה שיקרא שמו בישראל-שיהיה צדיק, ולכן קראוהו עובד כי אם לא שידעה בודאי שעומד לצאת ממנו זרע קדוש עובד ה' לא היתה הולכת אל הגורן כי כל כוונתה לזכות להוציא מבוטא זרע טוב, וכמו שרחל ולאח תבעו את יעקב 'אלי תבוא' 'הבה לי בנים' כי ידעו ברוח קדשן שעתידים לקום ממנו י"ב שבטים והשתוקקו וכו'.

עוד כתב באגרת שמואל בכוונת התרגום: שיהיה צדיק ויקראו הבנים הבאים אחריו בשמו, כדרך שמות הצדיקים.

[ובשדה ירושלים פירש באופן נוסף: שיקרא שמו ע"ש צדיק מצדיקי ישראל. (ויש להעיר דלבסוף קראוהו עובד, ולא שמענו על עובד

טז וְנָסִיבַת שְׁנֵה נְעָמִי יֵת רַבִּיא
וְשִׁיאַת יִתִּיה בְּעֵטְפָהּ שְׁנֵה
וְהוֹת לִיה לְתוֹרְבִּנְתָּא שְׁנֵה :

מז וְתִקַּח וְנָעְמִי אֶת־הַיֶּלֶד וְתִהְיֶה־לּוֹ
בְּחִיקָהּ וְתִשָּׁתְּהוּ לְאִמָּנָתָּהּ:

אחרי הקוצרים

ובזה יש לבאר מה שבירכו שתהיה כרחל וכלאה אשר בנו 'שתיהם', וכבר תמהו למה הדגיש הכתוב 'שתיהם', וי"ל דר"ל שאף בני השפחות יוחסו אל שתיהן [כמוש"כ התרגום שם 'בתרי עסר שבטין'] משום שהן גידלו אותן, כמו שאמרה רחל 'ואבנה ממנה' ותרגם אונקלוס "ואנא ארבי", והכי נמי הבן יהיה מיוחס לנעמי אשר היא תהיה לו אומנת.

וביותר, 'תרויהוין' שתיהן היו אימהות של כל אחד מן השבטים ולא רק על השבטים שלה, וע"כ היינו משום שגידלה אותם.

שנה. והוּו קראן לשון הוּוה נמשך, היו רגילות לקרוא שמו הוּוה. ואילו בתחילת הפסוק תרגם 'קראן' לשון עבר. כי קריאת שם הראשונה היתה פעם אחת בשעת הלידה פרסמו והוציאו קול 'יולד בן לנעמי', (וכפי שכתב במשיב נפש שהקריאה הראשונה היתה הוצאת קול ופרסום כמו 'ויקרא שמו בישראל') ואילו 'ותקראנה' השני מספר שהיו תמיד קוראות שם הילד 'עובד', כי זה היה שמו.

אמנם בדרך כלל מתורגם גם קריאת שם הילד בלשון עבר, לא הוּוה, כי האב או האם קובעים שם הילד פעם אחת וזה נקרא שקראו את שמו. משא"כ הכא שהשכנות אינן רשאיות לקבוע את שם הילד, אלא שהן היו רגילות לכנות כך אותו ולקרוא לו. ולכן תרגם בלשון הוּוה נמשך.

ועיין על דרך זה באופ"א באגרת שמואל שהשם הראשון היה רק בזמן שהיה גדל על ברכי נעמי, אז היה שמו 'בן לנעמי', ואח"כ כשגדל ויצא מחיקה נקרא שמו 'עובד' עד היום. וגם לדבריו מדוקדקים היטב לשון התרגום.

שנט. מכאן עד סוף המגילה רשמתי בקצרה

ובתרגום איכה כת"י תימן תרגם 'משיב נפשי' מקיים נפשי [אבל בתרגום שלנו: מליל תנחומין על נפשי].

שנג. דהיא הות טבת אליך בעידן ארמלותך תרגם בלשון עבר. ופירש בשורש ישי שאמרו לה שלא תדאג שתעזוב אותה רות לנפשה, ותעסוק בבנה, שהרי כאשר היית אלמנה היתה אליך כבת וטובה משבעה בנים ובודאי כן תהיה מהיום והלאה וכל מחסורך עליה. וכן באריכות באשכול הכופר ע"ש.

שנד. מסגיאין בנין כתב גאולת הגר: שבעה לשון ריבוי כמו ואפו עשר נשים לחמכם, שבע יפול צדיק, אנכי טוב לך מעשרה בנים [ובשדה ירושלים ציין לדברי רד"ק שמואל א' שם]. וכ"כ רס"ג תהלים יב, ז. אבל במדרשים מנו ז' בנים מיהודה עד דוד.

ובב"ד שמואל ביאר למה שבע הוא מספר ריבוי לפי שהוא גימטריא של ד"ג וברכות הדג וריבוי הוא לאין מספר, ועוד, כנגד ז' ימי בראשית שהוא כלל העולם.

שנה. ונסיבת אף שבכל מקום לקיחה באדם מתורגם 'דבר', אבל כאן שמדבר בקטן שנושאים אותו בידיים ממש, מתורגם 'נסיבת'.

שנו. בעיטפה בגדי חיקה (גאולת הגר) שהיא מעוטפת בהם. וצ"ע. כי לכא' עיטפה היינו תרגום חיק ממש בכל מקום. ובאמת חז"ל אמרו שהיא הניקה אותו בדרך נס, וממילא כוונת התרגום "בעיטפה" בחיקה ממש.

שנו. לתורבניתא אומנת ומגדלת, שהיא גדלה אותו (גאולת הגר).

י ותקראנהּ לו השכנות שם לאמר ילד-
בן לנעמי ותקראנהּ שמו עובד הוא אבי-
ישי אבי דוד: (פ) י ואלה תולדות פֶּרֶץ
פֶּרֶץ הוליד את־חצרון: יט וחצרון הוליד
את־ם ורם הוליד את־עמינדב: כ ועמינדב
הוליד את־נחשון ונחשון הוליד את־שלמה:

י וקראן ליה שיבבתן שום למימר
את־יליד בר לנעמי והו קרו שמה שנה
עובד הוא אבוי דישי אבוי דדוד:
יח ואלין תולדת פֶּרֶץ
פֶּרֶץ אוליד ית חצרון:
יט וחצרון אוליד ית רם
ורם אוליד ית עמינדב:
כ ועמינדב אוליד ית
נחשון ונחשון שנט רבס בית
אבא שסא לבית יהודה ונחשון
אוליד ית סלמא צדיקא
פרובין שסג דאיתיב ירבצם חיבא שסד על
אורחי והואן עובדי אב ובנין יאין כנטופא:
רש"י

(יט) ואלה תולדות פֶּרֶץ. לפיסיחסאת דוד על שמה של רות המואביה חזר ויחסן על שם יהודה: חסלת מגלת רות:

אחרי הקוצרים

ויש להוסיף עוד את דברי תרגום שה"ש ז,ה
עה"פ אפך כמגדל הלבנון "ורב בית אבא לבית
יהודה דמי לדוד מלכא" – וא"כ לכך הדגיש
שנחשון היה "רב בית אבא לבית יהודה" כדי
לומר שראוי לצאת ממנו דוד המלך שהיה
דומה לו.

שסב. רב בית אבא לבית יהודה יש לעיין למה
תרגם "נשיא יהודה" – "רב בית אבא לבית
יהודה" שזה תרגום של "נשיא בית אב" ולא
תרגם "רבא דיהודה" או "אמרכל דיהודה"
שהוא תרגום "נשיא" בתרגומי ארץ ישראל.

והנה בחידושי רבינו הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל
לפרשת נשא הקשה מדוע בתרגום יונתן עה"ת
משנה את תרגום המילה "נשיא" שלפעמים
מתרגמו "אמרכל" ולפעמים מתרגמו "רב בית
אבא", וביאר שבכל נשיא יש ב' עניינים, א'
שהוא השופט והמולך וזהו "אמרכל" היינו
השליטה שיעשו כל דבר על פיו, ב' אמרו חז"ל
שב"ד אביהן של יתומים, וזה לא מצד שהוא
המולך אלא מצד שהוא ראש השבט "רב בית
אבא", ומצד זה הם צריכים לדאוג לכל צרכי
השבט, ולכן הם המלים את הערלים שאין
להם אב ודואגים לשאר תקנות השבט. ולפי"ז

מחמת לחץ הזמן הדוחק, ועוד חזון למועד
בל"נ להשלים ולהרחיב גם בפסוקים אלו.

שס. ונחשון יש לעיין מדוע הוסיף "ונחשון"
ולא כתב מיד "רב בית אבא לבית יהודה".
ובצבי ממלכות כתב שזאת תיבה יתירה. ואפשר
שבא התרגום לתרגם באופן נוסף את המילים
"ונחשון הוליד את שלמה" שתרגמו הוא
"ונחשון רב בית אבא לבית יהודה", והכוונה
בזה, עפ"י דברי המדרש שהשם "שלמה" נדרש
מלשון סולם שהנמנים עד כאן נעשו סולמות
לנשיאים, ודרש שזהו "נחשון הוליד את
שלמה" שנחשון היה נשיא יהודה ועי"ז נעשה
סולם לנשיאים להורישם את הנשיאות.

שסא. רב בית אבא לבית יהודה, הטעם
שהוסיף כאן זה הוא עפ"י לשוה"כ המקביל
בדברי הימים א ב, י-יא "ורם הוליד את עמינדב
ועמינדב הוליד את נחשון נשיא בני יהודה,
ונחשון הוליד את שלמא ושלמא הוליד את
בעז..." ועיי"ש ברש"י וברד"ק שכתבו הטעם
שהוסיף הכתוב "נשיא בני יהודה" הוא משום
שעוסק בייחוסו של דוד ולכן הוסיף לכבודו
של דוד שאף זקנו נחשון היה נשיא בני יהודה.

כא וְשִׁלְמוֹן הוּלִיד אוֹלִיד יֵת אֲבָצָן
נִגִּידָא הוּא בּוֹעֲז^{שס} צְדִיקָא דְעַל
זְכוּתִיהָ אֲשֶׁתִּיבּוּ עִמָּא בֵּית
יִשְׂרָאֵל מִיד בְּעַלִּי דְבִבְיָהוֹן

ובגין צלותיה עֲדָא כִּפְנָא מֵאַרְעָא דִּישְׂרָאֵל וּבּוֹעֲז אוֹלִיד יֵת עוֹבֵד דְּפִלַּח לְמַרִּי עֲלֵמָא בָּלָב שְׁלִים־שסו:
כב וְעוֹבֵד אוֹלִיד יֵת יְשִׁי דְמַתְקָרִי נָחַשׁ בְּגִין דְּלֹא אֲשַׁתְּכַחַת בֵּיהָ עֲלָה וּשְׁחִיתָהּ לְאַתְמָסְרָא בִּידוֹי
דְּמִלְאָכָא דְּמוֹתָא לְמִסָּב יֵת נַפְשִׁיהָ מִנִּיהָ וְחֵיָא יוֹמִין סְגִיָּאִין עַד דְּאֲדַכֵּר קֳדָם יְיָ עֵיטָא דִּיהֵב חֵיָא לְחוּהָ
אַתָּת אָדָם־שסו לְמִיכַל מִן אֵילָנָא דְאָכְלִי פִירוּהִי חֲכִימִין לִידַע בֵּין טַב לְבִישׁ וְעַל הָהוּא עֵיטָא אֲתַחֲבִיבוּ
מוֹתָא כָּל דִּירֵי אֲרַעָא וּבִהָהִיא עֲלָה שָׁכִיב יְשִׁי צְדִיקָא הוּא יְשִׁי דְאוֹלִיד יֵת דּוֹד מִלְכָּא דִּישְׂרָאֵל:

אחרי הקוצרים

שסה. אבצן... הוא בועז עי' אלשיך דשני
השמות כנגד ב' המעלות, וכנגד זה ב' ברכות
הנשים 'אפרת' כנגד המלחמה 'בית לחם' כנגד
הרעב.

שסו. עובד דפלח למרי עלמא בלב שלים כ"כ
אב"ע וחסיד יעב"ץ שע"ש זה נקרא עובד –
שיהיה עובד ה' במקום אביו מחלון כי הוא
בא בעולם תמורתו, וצדקותו ויושרו ימחול
על עוון מחלון. אבל יש מפרשים שנקרא עובד
ע"ש שיעבוד את נעמי.

ועי' אשכול הכופר שנקרא כן ע"ש אביו בועז,
שהיה עז בתפילתו שעל ידה הציל את ישראל
מן האויב ומן הרעב, וכיון שנפטר האב נקרא
הבן ע"ש עובד.

ובאמת שמות עובד ובוועז הינן אותם אותיות,
ודל"ת וזי"ן מתחלפות, כמו בישעיה לד, טו
קיפוז והיינו קיפוד כמוש"כ רש"י שם, וכן
בחילופי הארמית זהב-דהב זכר-דכר מזבח-
מדבח. ובאגרת שמואל כתב שבתוכת עובד
נרמז שם בעז (ולא רצו לקרותו בועז ממש כי
הוא נקרא ע"ש אחיו המת ולא ע"ש אביו), כי
עובד בגימט' פ"ב ובעז בגימט' ע"ט ועם ג'
האותיות פ"ב, ולפמש"כ י"ל טפי דהן אותן
אותיות ממש המתחלפות.

ובזה יתיישב דלעיל כתב התרגום ויקרא שמו
בישראל – ופירש אגרת שמואל שרגילות
לקרוא ע"ש האבות הצדיקים, וא"כ איך לא

דקדק התרגום בכל מקום לפי עניינו אם פירושו
"אמרכל" או "רב בית אבא".

ולפי דבריו י"ל שכאן דקדק לתרגם "רב בית
אבא" כדי להורות על מעלתו שהיה אב לכל
בית יהודה ודואג לכל צרכיהם, וממנו יצאו
פרנסי ישראל כבועז ודוד המלך.

ובאמת בלשוה"כ בדברי הימים שם "ועמינדב
הוליד את נחשון נשיא בני יהודה" ולא כתוב
"נשיא יהודה" או "נשיא מטה יהודה", וזהו
הפעם היחידה בתנ"ך שתיבת "נשיא" מיוחסת
אל "בני השבט", כי כאן הכוונה שהיה נשיא
לכל אחד ואחד מבני יהודה, והיה דואג להם
וטורח בתקנתם כאב לבניו, וכמוש"נ. ולכן
גם התרגום כאן – שהוסיף דברים אלו עפ"י
הפסוק שם – תרגם שהיה "רב בית אבא לבית
יהודה" ולא לשבט יהודה, כי היה ראש בית אב
למשפחת יהודה, אביהם של כל בני המשפחה.

שסג. עפ"י דברי הימים א ב, גד.

שסד. פרודבין דאותיב ירבעם חייבא. שומרים
שהעמיד ירבעם הרשע. עיין תענית כח, א
ותרגום דה"י שם. וא"כ היו הרבה שנים אחרי
ימי שלמא ומדוע יוחסו אליו, כנראה ממנו
ומכוחו הגיעו לידי מסירות נפש כזאת. מדוע
הזכיר כאן את שבחיו של שלמא ובניו? משום
המצוה "זכר צדיק לברכה" שנאמרה על בני
סלמא שבכל פעם שמזכירים אותם יש לברכם
ולשבחם, כמו"ש בגמרא בתענית שם.

אחרי הקוצרים

קראו שמו ע"ש בועז. ועיין לעיל הערה שכת, ולפמש"נ באמת זהו אותה משמעות שם ואותן האותיות.

שסז. לחוה אתת אדם אפשר דבדוקא האריך התרגום לפרט את עונש המיתה מחמת חוה אשת אדם, כי היה בזה היפך ממעשה רות. חוה הכשילה את בעלה בחטא, ואילו רות מסרה נפשה להציל נפשו של בעלה מן החטא ולהקים לו שם בין הצדיקים. לכן חוה גרמה מיתה על העולם ואילו רות הביאה את מלך המשיח שיסיר את המוות מן העולם, בב"א.

וע"ע אשכול הכופר שהיה בזה פשרה שעשו השכינות והנשים הצדקניות בויכוח בין רות לנעמי האם לקרוא אותו ע"ש בועז או שלמון, או ע"ש מחלון כפשטא דקרא והיה הבן הבכור כו'.



