

אחר, למעוטי טריפה, דלא! שציווה הקב"ה לנח לא להכניס לתיבה בהמות שנטרפו, כגון שניקב קרום של מח [ואינה בעלת מום בכך].⁽²⁸⁾

ומתרצינן: מה שהיה אסור לו להכניס בהמות טריפה נדרש מדרשה אחרת, שדבר זה ממה שנאמר שם "לחיות זרע", נפקא נלמד. כלומר, הכנס בהמות שמהם יולדו זרע, ואילו טריפה אינה יולדת.

ומקשינן: הניחא לימוד זה מתיישב, לדברי מאן דאמר טריפה אינה יולדת, ואפשר למעטה מ"לחיות זרע" —

אלא לדברי מאן דאמר טריפה יולדת — מאי א-1 איכא למימר? שלדעתו אי אפשר למעט טריפה מ"לחיות זרע", שהרי היא כן "מחיה זרע", ויולדת, ואם כן, טריפה ממועטת

שבני נח אסורין להביא קרבן "מחוסר אבר"⁽²⁶⁾

דאמר רבי אלעזר: מניין אנו למדים, למחוסר אבר, דאסור לבני נח, להקריבו לה? —

דכתיב [בראשית ו]: אמר הקב"ה לנח: "ומכל החי, מכל בשר, שנים מכל תביא אל התיבה להחיות אתך" —

ודרשינן: "מכל החי", אמרה תורה: הבא בהמה שחיוין ראשי אברים שלה. שהרי עתיד נח להקריב קרבנות מן הבהמות שהכניס לתיבה, כמו שנאמר [שם ח] אחרי יציאתו מן התיבה: "ויקח מכל הבהמה הטהורה... ויעל עולות במזבח"⁽²⁷⁾.

ומקשינן: איך אפשר ללמוד ממקרא זה? הלא האי "ומכל החי", מיבעי ליה ללימוד

אבר.

ולפי תירוץ הריטב"א, מבואר, שלא חילקו חכמים בין דבר לדבר.

26. פירשו התוס': אסור לגוים להקריב מחוסר אבר ב"במה", אבל אם מביאים קרבן לבית המקדש — והרי מקבלים מהם קרבנות — בודאי שאסור להקריב "בעל מום". ומקרא מפורש הוא בפרשת מומין [ויקרא כב]: "ומיד בן נכר לא תקריבו".

והקשה רש"י: מה מביאה הגמרא דרשות הכתובים לאסור לבני נח הקרכת "מחוסר אבר", הרי מקריבין לעבודת אלילים?! ותיירץ: מנהג אבותיהם בידיהם, וכשם שאבותיהם לא הקריבו לשמים מחוסר אבר, כן אינם מקריבים — להבדיל — לאליליהם.

27. הקשו הראשונים [פירוש הראב"ד, תוס'

רכינו אלחנן, וחידושי הריטב"א], הרי מקרא זה נאמר על הטמאים, ומהם אכן לא הקריב קרבנות, ואיך דרשוהו מפסוק זה? ותירצו: לא חילק הקב"ה בין סוגי בהמות, וכיון שהטהורים היו צריכים להיות בלי חסרון אבר, לכך ציווה כן גם על הטמאים.

28. ביארנו המשך הסוגיא שהגמרא דנה, האם היה מותר לנח להכניס טריפה לתיבה.

האחרונים דנו האם רצתה הגמרא ללמוד מנח עוד דין, שאסור לבני נח להקריב טריפה בכמותיהן.

עיי' ברש"ש המסופק בכך, וכותב שמדברי התוס' יש צרדין לכאן ולכאן.

והתורת חיים מבאר, שהגמרא דנה גם לענין קרבן. ואילו הפנים מאירות במסכת זבחים [קטז א] סובר, שלא דנה הגמרא לענין קרבן.

ומתרצינן: גם "צדיק" כתיב ביה. וממנו נלמד שהיה צדיק בדרכיו, ומ"תמים" נלמד שהיה תמים בגופו — ולא טריפה.

ומקשינן: עדיין לא נלמד שהיה תמים בגופו, כי דלמא, יתכן לומר שנח "תמים" בדרכיו, ו"צדיק" במעשיו, הוה, ולא עשה מעשי חמס כבני דורו?

ומכח קושיה זאת חוזרת בה הגמרא, ואומרת שאכן לא נלמד כן ממה שנאמר "תמים", אלא נלמד ממה שנאמר "אתך". ומה שהיה קשה "דילמא נח גופיה טריפה הוה", יש לומר —

לא סלקא דעתך, לא מסתבר להעלות על הדעת, דנח גופיה טריפה הוה.

דאי סלקא דעתך דנח טריפה הוה, האם יתכן לומר שכך אמר ליה רחמנא נח: רק בעלי חיים בוותך, הדומין לך בכך שהם "טריפה" עייל, רק אותם הכנס לתיבה, אבל בעלי

מהפסוק "ומכל החי", וחוזרת השאלה, מנין למחוסר אבר שאסור לבני נח? (1)

ומתרצינן: אמר קרא: "להחיות אתך". ודרשינן, "אתך" — בדומין לך. כמו שנח לא היה טריפה [ויבואר בהמשך], כך הוא לא יכניס בהמה טריפה.

ומכאן דרשינן טריפה. ואילו "מכל החי" דרשינן למעוטי "מחוסר אבר".

ומקשינן: ודילמא, הרי יתכן לומר, שנח גופיה בעצמו טריפה הוה? (2)

ומתרצינן: "תמים" כתיב ביה. התורה העידה עליו שהיה "איש צדיק תמים", הרי שלא היה טריפה.

ומקשינן: מנין לנו לומר ש"תמים" הכוונה היא לתמים בגופו? ודילמא, הרי יתכן לומר שנח "תמים" בדרכיו היה, עניו ושפל רוח?

ותירצו, כי אף אם נאמר שטריפה חיה, מכל מקום, היא אינה בריאה, אלא חולה כל ימיה ומתמעטת והולכת, וסברה הגמרא ש"מכל החי" פירושו בריאה וזריזה ממש, ולכן נתמעטה מ"וכל החי".

והגמרא רצתה לומר שטריפה התמעטה יותר מ"וכל החי" מאשר מחוסר אבר, כי מחוסר אבר הוא חי ממש, וכולו בריא חוץ מאבר אחד.

2. הקשו רש"י [נא א] ותוס': הרי נח חי הרבה שנים אחר כך, ואיך יתכן לומר שנח היה טריפה?

ומתריך רש"י, שמאן דאמר טריפה יולדת [והגמרא דנה למאן דאמר זה] יתכן [תוס': ודאי] שסובר "טריפה חיה", לכן אין ראייה ממה שנח

1. כן פירשו רש"י לקמן [נא א] ותוס'. ומבאר המהרש"א כוונתם, שקושית הגמרא לא היתה שלמאן דאמר טריפה יולדת מנלן שנאסרה "טריפה" לבני נח, כי אם כן, מהי השייכות לסוגיתנו? הרי אנו דנין עתה מנין ש"מחוסר אבר" אסור לבני נח. ועוד, הרי בהחלט יתכן שטריפה כשרה לבני נח.

לכן פירשו רש"י ותוס' שקושית הגמרא היא: אם טריפה ממועטת מ"וכל החי", אם כן, מנלן למעוטי מחוסר אבר.

והקשו התוס', שלפי מאן דאמר טריפה אינה יולדת, איך אפשר למעטה מ"וכל החי", הרי אף שאינה יולדת, יכול להיות שהיא חיה [כמבואר במסכת חולין]?

חיים שלמין, לא תעייל, אל תכניס! (3)

ומכאן הראיה שלא הכניס טריפה לתיבה.

אך דנה הגמרא: והשתא אחרי שהסקנו, דנפקא ליה שנדרש שלא הכניס טריפה ממה שנאמר "אתך" — קשה, "לחיות זרע", למה לי? למה אמר לו כן הקב"ה, והרי כבר התמעטה טריפה מ"אתך"? (4)

ומתריצין: אף אם לא יכניס טריפות, עדיין יתכן שיכניס בהמות שאינן ראויות להוליד, והקב"ה הרי רצה שיהיה קיום לכל החי, לכן אמר לו "לחיות זרע", שיכניס בהמות הראויות להוליד.

אי מ"אתך", אם היה מצווהו רק "אתך", הוה אמינא היינו אומרים, שיכניס בהמות שלמות לצוותא בעלמא, לעמוד אתו ועם שאר בעלי החיים בתיבה שנים עשר חדש. ולכן לא יכניס אתו טריפות שאינן חיות שנים עשרה חדשים, ותבטל ה"צוותא", ואולם יכול להכניס אפילו זקן ואפילו טרים שאינן ראויות להוליד.

לכן כתב רחמנא "לחיות זרע", ללמדו שלא יכניס אתו אלא בהמות הראויות להוליד.

ועתה הגמרא דנה על שלשת הימים שנאמרו במשנה, האם הם כוללים את יום האיד, דהיינו, שני ימים לפני האיד וביחד עם יום האיד הם שלשה ימים. (5) או שאינם כוללים אותו, אלא שלשה ימים לפני האיד אסור לשאת ולתת עמהם.

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: שלשה ימים האסורים, האם הן ואירייהן ביחד, הם שלשה ימים. או דלמא, יתכן לומר, הן, שלשה ימים, בלא אירייהן, ויום האיד אינו כלול בתוך השלשה ימים?

תא שמע, הגמרא פושטת מהמשנה הבאה, ששנינו בה: רבי ישמעאל אומר: שלשה ימים לפניהם, ושלשה ימים לאחריהן — אכור לשאת ולתת עמהם [טעמו יבואר שם].

ומוכיחה הגמרא: אי סלקא דעתך אם עולה

חי הרבה שנים אחרי כן.

והתוס' במסכת זבחים [קטז א] מביאים דעת רבינו תם, לחלק בין אדם לבהמה. אדם יש לו מזל, וחי אף שהוא טריפה, ואפילו מי שסובר שבהמה טריפה אינה חיה, מודה באדם.

וכתבו תוס' רבינו אלחנן וחידושי הרשב"א, שלפי רבינו תם מיושבת קושית רש"י ותוס'.

והריטב"א מתרץ, שקושית הגמרא היא, דילמא נח היה טריפה בעת כניסתו לתיבה, וממה שחי הרבה שנים אחר כך, אין להביא ראיה, כי היה מעשה נסים, כשם שנעשו לו הרבה נסים אחרים.

3. ואין לומר שבא להתיר לו "אף" טריפה — לדעת המקשן שנח היה טריפה — כי למה היה צריך לומר לו כן, ומה היה עולה על דעתו לא להכניס טריפה. תוס' רבינו אלחנן.

4. הקשו התוס': ולמאן דאמר "טריפה אינה יולדת" ואפשר למעט טריפה מ"לחיות זרע", למה אמר לו הקב"ה "אתך"? ומתריצים, "אתך", הכוונה שהם טפלים לך.

ובתוס' רבינו אלחנן מוסיף, שהקב"ה ציווה עליו שלא יכניס עצמו לסכנה כדי להציל אחד מהבהמות והחיות.

5. כתב התורת חיים, הטעם לומר ששלשת

תא שמע, הגמרא פושטת ממאמר של שמואל:

דאמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל: יום ראשון [גירסא אחרת: יום נוצרין של הנוצרים, ההולכים בטעותו של "אותו האיש" שצוה להם לעשות להם יום איד בראשון בשבת, מדי שבוע בשבוע, לדברי רבי ישמעאל, הסובר שלשה לפנייהם ושלשה לאחריהם, לעולם, כל ימות השנה, אסור לשאת ולתת עמהן⁽⁶⁾].

כי הרי ימי חמישי, שישי ושבת, הם שלשה לפני יום האיד. וימי שני, שלישי ורביעי, הם שלשה לאחוריו.

ואי סלקא דעתך הן ואידיהן, למה אמר שמואל "לעולם אסור", הא איבא הרי נשאר ימי ארבעה וחמשה, יום רביעי ויום חמישי, דשרי, שמוותר. ומדברי רבי ישמעאל נשמע לדברי חכמים.

ודחינן: אכן, אליבא דרבי ישמעאל לא קמבעיא לי.⁽⁷⁾ לדעת רבי ישמעאל, לא היה ספק, דודאי, הן בלא אידיהן, ולכן אסור כל ימות השבוע —

על דעתך, הן ואידיהן, איך יתכן לומר שרבי ישמעאל את יום אידיהן חשיב להו פעמיים, גם מעיקרא, "לפני" אידיהן, וגם חשיב להו לבסוף?!

ולדוגמא, אם יום האיד הוא ביום שלישי בשבת, ונאמר "הן ואידיהן" אסורים, הרי לרבי ישמעאל, יום ראשון, שני, שלישי, רביעי וחמישי אסורים. ונמצא שיום שלישי מנוי פעמיים, הן עם הימים שלפניהם והן עם ימים לאחריהם — ולא מסתבר לומר כן.

ומדברי רבי ישמעאל נשמע לדברי חכמים, שהרי לא נחלקו אלא אם אסור לאחריהם אם לא, ולא נחלקו אם הם ואידיהן או בלא אידיהן.

ודחינן: אכן, יום איד מנוי בתוך שלשה הימים שלפניהם, ואחריהם אסורים רק שני ימים. ומדוע אמר "שלשה לאחריהם"?

אידי, אגב דתנא "שלשה לפנייהם", לכן תנא נמי "שלשה לאחרייהם", כדי להשוות הנוסח, למרות שהם רק שני ימים לאחריהם.

הימים הם עם יום אידיהם, כי אם הם בלא אידיהם, קשה, למה לא שנתה המשנה את עיקר האיסור והוא יום האיד בעצמו.

6. מה החידוש בדברי שמואל? אם נאמר לדעת חכמים "הן ואידיהם", בא שמואל לחדש שלדברי רבי ישמעאל, אכן אסורין כל הימים, ואף רביעי וחמישי, כי "הן בלא אידיהם".

7. לכאורה היה עדיף לומר: אליבא ד"שמואל"

ואם נאמר שגם לדעת חכמים "הן בלא אידיהם", מבארים התוס', שבא שמואל לחדש,

ואם נאמר שגם לדעת חכמים "הן בלא אידיהם", מבארים התוס', שבא שמואל לחדש,

כי קא מיבעיא לי, לפי מי היה הספק, אליבא דרבנן —

מאי? מה הם סוברים, האם "הן ואידיהן" או "הן בלא אידיהן"?

תא שמע הגמרא פושטת מהמשנה הבאה [ח]:

דתנן, ואלו הן ימי אידיהן של עובדי כוכבים שנהגו בהם הגוים בזמן ובמקום שגשגתה המשנה: קלנדא סטרונייא וקרטיפים. והם שמות של חגאות.

ואמר רבי חנין בר רבא: קלנדא זמנו הוא שמונה ימים אחר תקופה, תקופת טבת, כל שמונת הימים. סטרונייא הוא שמונה ימים לפני תקופה.

ואף שסטרונייא הוא לפני קלנדא, בכל את נשנה במשנה המאוחר קודם, ופימנך, שלא תהפוך הגירסא במשנה, יהיה דברי הפסוק [תהלים קלט]: "אחור וקדם צרתני", שגם

בפסוק זה נאמר המאוחר לפני המוקדם.

ומוכיחה הגמרא: ואי סלקא דעתך, אם תעלה על דעתך לומר "הן ואידיהן" — קשה, הרי עשרה הווי! הרי ביחד עם שמונת ימי האיד, הם עשרה ימים!?

בשלמא אם נאמר "הן בלא אידיהן", מובן, שהרי התנא אינו כולל את יום האיד עם מנין הימים, ואינו מדבר מיום האיד כלל. אבל אם נאמר "הן ואידיהן", וכשיום האיד הוא יום אחד הוא מצטרף לשני ימים לפניו, וביחד הם שלשה, אם כן בקלנדא שהוא שמונה ימים, וכלולים עמו שני ימים, כשם שהם כלולים עם יום אחד של איד, וביחד הם עשרה ימים⁽⁸⁾.

ודחינן: אי אפשר לפשוט מכאן. כי התנא, כוליה קלנדא כל ימי החגא הזה, הנמשך שמונה ימים, חד יומא השיב ליה, מחשיבו ליום אחד.

כלומר, התנא אינו מאריך לחשוב בכל חג

לא תיבעי לי, כי אין בהכרח בדברי רבי ישמעאל שיום נוצרי לעולם אסור, ועדיין יתכן לומר שרבי ישמעאל סובר "הן ואידיהן", לולא דברי שמואל?

וכנראה שהגמרא ראתה לדוחק את מה שתירצו מקודם "אידי דתנא שלשה לפנייה תנא נמי ושלשה לאחרייהם", לכן חזרה בה מתירוף ההוא, ואמרה שאכן לרבי ישמעאל — הן בלי אידיהם.

כך הם משמעות דברי תוס' רבינו אלחנן. והריטב"א מפרש, שאם שמענו את רבי ישמעאל מחמיר ומאריך את ימי האיסור גם לאחריהם, משמע שמאריך גם את ימי האיסור לפנייהם.

ולדבריו מתורץ קושיית המפרשים — עיין בספר עבודת עבודה — למה סברה הגמרא שרבי ישמעאל וחכמים חולקים במחלוקת נוספת אם שני ימים לפנייהם או שלשה, הרי לא נחלקו אלא בלאחרייהם.

8. התוס' מוסיפים: ואם כן איך שנתה המשנה בלשון סתמי "שלשה ימים", הרי לפעמים הם יותר.

מקשים התוס' למה אמרו שלפני קלנדא אסור שני ימים או שלשה, הלא בכל אופן ימים אלו אסורים, שהרי הם ימי סטרונייא? ותירצו שיש כמה ימי הפסק בין סטרונייא

וחג את אורך זמנו עם ימיו שלפניו, אלא אמר "שלשה ימים" עם יום החג, שהם שני ימים לפני החג, וכל חג אסור לפי אורך זמנו.

אמר רב אשי: תא שמע: אפשר לפשוט את האיבעיא מלשון המשנה: **"לפני אידיהן של עובדי כוכבים, שלשה ימים"**.

ואי סלקא דעתך, אם יעלה על דעתך לומר **"הן ואידיהן"** — ליתני, היה צריך התנא במשנה לשנות **"אידיהן של עובדי כוכבים"** — **שלשה ימים** אסור לשאת ולתת עמהן", ואז היה משמעות דבריו, כי כאשר מגיע זמן אידיהם, אז זמן האיסור הוא שלשה ימים. אך כיון ששנה התנא במשנה **"לפני אידיהן"**, משמע ש"שלשה ימים" הם **"לפני" האיד,** ואינם כוללים אותו.

וכי תימא, אם תרצה לדחות את הראיה, ולומר כי כל מה שאמר התנא **"לפני אידיהן"**, הוא כדי שנדע שהאיסור הוא רק לפני האיד, **למעוטי לאחר אידיהן** —

אין זה נכון, כי אם רצה התנא לומר שדוקא **"לפני" אסור,** ולא **"אחרי"**, ליתני היה לו לשנות במשנה כך: **אידם של עובדי כוכבים, שלשה ימים לפניהם** אסורים! שאז היה משמעות דבריו ש"אידיהם" הוא עיקר הנדון במשנה, ואליו מצטרפים עוד שני ימים.

והיות והתנא של המשנה לא דיבר כלל על יום אידיהם, ושם עיקר הדגשו על הימים שלפניהם, משמע ש"שלשה ימים" הם הימים האסורים בלי יום האיד שעליהם

משמיעה המשנה.

והתנא של המשנה לא דיבר כלל מיום האיד, וממילא מובן שיום האיד עצמו אסור.

שמע מינה, נפשטה האיבעיא, ששלשת הימים הם בלי יום האיד.

ואחרי שהתברר זמן האיסור, מבררת הגמרא מהו **"טעם" האיסור** לשאת ולתת עמהם.

האם משום **"הרווחה"**, שכאשר הגוי כשעושה עיסקה טובה, ונהיה לו מרווח, הוא הולך ומודה לאלילו, ונמצא שה"ישראל" עבר על מה שכתוב בתורה [שמות כג]: **"ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך"**. ודרשינן **"לא ישמע"** — שאסור לגרום לגוי לנדור לאלילים, וכן להודות להם.

או שטעם האיסור הוא משום שמכשיל את הגוי באיסור, שיקריב את הבהמה לאלילים, ובני נח הצטוו לא לעבוד עבודת אלילים, ונמצא שהישראל עובר על לאו האמור בתורה **[ויקרא יט]: "ולפני עור לא תתן מכשול"**.

והגמרא תבאר הנפקא מינא בין שני הטעמים.

איבעיא להו, האם האיסור לשאת ולתת הוא משום **הרווחה, או דילמא,** יתכן לומר שטעם האיסור הוא משום **"ולפני עור לא תתן מכשול"**.⁽⁹⁾

9. כתב בחידושי הריטב"א, בעית הגמרא היא, האם **"בנוסף"** ללאו של **"לפני עור"** יש טעם

לבין קלנדא, וקלנדא הוא כמה ימים אחרי התקופה. ועיין בתוס' שהוכיחו כן.

ולדעת רבינו תם פירוש "הרווחה" הוא: אסור אף אם יש לו בריווח. [ולא כפירוש רש"י שכיון ש"מתרווח" "אזיל ומודה"].

הראשונים כתבו, שלכאורה מכאן ראייה לדעת רבינו תם, שהאיסור הוא "למכור" ולכן מכשילו בעבודת אלילים, שאילו לדעת רש"י שאסור גם "לקנות" מהם, מה שייך לומר "לפני עור".

ומתמצים התוס': שאם קונים מן הגוי, ממציאים לו מעות לקנות צרכי עבודת כוכבים. ומכאן גם מביא רבינו תם ראייה לשיטתו שאיסור המשנה הוא רק בדבר הראוי לתקרובת לאלילים, כי אם נאמר שכל דבר אסור, יכלה הגמרא לומר שיש נפקא מינה בדברים שאינם ראויים להקרבה, שאין בהם הטעם של "לפני עור", ויש בהם רק הטעם של "אזיל ומודה".

ובשלמא אם נאמר שהמשנה אסרה רק דברים הראויים לתקרובת — כדעת רבינו תם — מסתפקת הגמרא, באותם הדברים, מה הטעם, אי משום הרווחה ו"אזיל ומודה" או משום "לפני עור".

ואז — אם נאמר שהמשנה מדברת רק בדברים הראויים להקרבה — מתפרשת האיבעיא אם הטעם הוא משום הרווחה, ואפילו אם יש לו בהמה אחרת אסור, [לשון הרא"ש: "דכשיש לו הרבה להקריב לעבודת כוכבים הוא מקריב בריווח ומן המוכחר, ומשבח לעבודת כוכבים שלו שזימנה לידו להקריב בריווח ומן המוכחר, ואפילו יש לו כראוי להקריב — אסור למכור לו, או דילמא דוקא משום לפני עור ואי אית ליה בהמה לדידיה שרי".

הראשונים [עיין חידושי הר"ן כאן ובחידושי הרשב"א והריטב"א במשנה]. מתמצים קושית רבינו תם, שאכן יכלה הגמרא לומר נפקא מינא בדבר שאינו ראוי לתקרובת, אלא שבאה להשימענו חידוש גדול, שאם יש לו בהמה אחרת לא שייך איסור "לפני עור".

לאסור משום "הרווחה". ואם נאמר שאסור "גם" מטעם הרווחה, יהיה אסור אף אם יש לגוי בהמה משלו. כי זה ודאי שיש כאן טעם לאסור משום "לפני עור".

כתב בחידושי הרשב"א, וביותר מבואר בחידושי הר"ן, שבעיית הגמרא היא רק במקח וממכר, אבל לגבי להשאלין או להלוותן לא הסתפקה הגמרא. ובודאי הטעם משום "אזיל ומודה" שהרי הגוי נהנה ואינו חסר כלום.

אבל במקח וממכר, סברה הגמרא, שלא שייך כל כך "אזיל ומודה", כיון שאם קנה הרי שילם מעות, ואם מכר הרי הוציא המקח מידו, לכן יש סברא לומר שלא "אזיל ומודה", או דילמא כיון שהצליח לו עסקו "אזיל ומודה".

והריטב"א [במשנה] מוכיח שב"להלוותן" בודאי לא שייך שיקריבם ויעבור הישראל על "לפני עור" — שהרי "להלוותן" הוא מעות — ומעות אינן ראיות להקרבה, וכן אין עושים מהם נוי לאלילים, ומה שנותנין מעות לכומרין, אין בכך איסור לבני נח, ומה שיתכן שיקנו מהם בהמה לצורך הקרבה — אין בכך "לפני עור" כי הוא "לפני דלפני". ובודאי הטעם משום "אזיל ומודה".

הדברים אמורים לדעת רש"י במשנה הסובר שאסור למכור ולקנות מהם.

אבל רבינו תם לשיטתו [מבואר היטיב ברא"ש שם סימן א] סובר יותר מכן, שהגמרא אף לא הסתפקה במקח וממכר, כי המשנה אינה מדברת כלל ממקח וממכר —

כי מה שייך "אזיל ומודה" במקח וממכר, הרי הישראל מרוויח כמו הגוי, והרי הגוי שילם ממעותיו על קנייתו, ונתן בהמתו או כליו עבור המעות.

ואף אם הגוי קנה לצורך מסחר, אינו יודע אם אכן ירוויח, ואם מכר מחפציו לצורך המעות, הריהו דואג שמא יתבזבוזו מעותיו לפני שיספיק לקנות מהם מה שברצונו לקנות.

והגמרא דנה בסברא זו, שאם יש לנכשל אפשרות לעבור על האיסור בלעדי המכשיל, האם אין המכשיל עובר על הלאו של "לפני עור".

ומקשינן: וכי אית ליה, האם במקום שיש לו לנכשל אפשרות לעבור על האיסור מבלעדי המכשיל, לא עבר משום [לפני] עור לא תתן מכשול!?

והתניא הרי שנינו ברייתא שמשמע ממנה, שאף אם יש לנכשל אפשרות מעצמו לעבור על איסור, בכל זאת המכשיל עובר על "לפני עור".

דתניא, אמר רבי נתן: מניין אנו למדים, שלא ב-1 יושיט אדם כוס של יין לנזיר, (10) האסור בשתיית יין, מחמת החשש שמא יבא הנזיר

ודנה הגמרא: למאי נפקא מינה מאיזה טעם נאמר?

ומבאר: הנפקא מינה היא בכגון דאית ליה, שיש לו לגוי בהמה אחרת לדידיה, לצרכי עבודת אלילים.

אי אמרת, אם תאמר שטעם האיסור הוא משום הרווחה, עדיין אסור לשאת ולתת עמו, כי הא קא מרווח ליה, בכל זאת יש לו עתה יותר בריווח.

אך אילו אי אמרת, אם תאמר שטעם האיסור הוא משום [לפני] עור לא תתן מכשול, אין כאן נתינת מכשול, כי הא אית ליה לדידיה, ובלעדי הבהמה שקונה מישראל הוא יכול להקריב בהמתו לאלילים.

לא יכשל? ואם יכשל, הזיק את עצמו? ועיין בקהלות יעקב, המבאר על פי לשון ספר החינוך [מצוה רלב]: "שלא להכשיל בני ישראל לתת להם עצה רעה, אבל ניישר אותם כשישאלו עצה במה שנאמין שהוא יושר ועצה טובה... וזה הלאו כולל כמו כן מי שיעזור עוברי עבירה, שהוא מביא אותו שיתפתה בזולת זה פעמים אחרים עוד".

ולכאורה קשה, למה כתב החינוך "שיתפתה לעוד פעמים אחרים בזולת זה", הרי עתה מכשילו?

ומבאר, שעתה באמת אינו "עור", ולכאורה היה מותר להושיט לו, אלא, שאם יעבור על העבירה, יתקשר יותר להעבירה, שהרי "עבר ושנה נעשית לו כהיתר", ולכן אסור.

ועוד מבאר בדרך אחרת על פי מה שכתב הרמב"ם [רוצה ושמירת נפש יב יד]: "כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת, או שחזיק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו

10. הקשו הראשונים, בשלמא מה שרבי נתן אמר: אבר מן החי לבני נח, יש בדבריו חידוש גדול, שגם בבני נח שייך הלאו של לפני עור, [וכמבואר בהערה הבאה] — אבל למה נקט כוס יין לנזיר, למה לא נקיט "נבילה לבן ישראל" וכדומה?

ותירצו עיין תוס' והרא"ש ועוד, שאכן נבילה לישראל מותר להושיט. ולשון הרא"ש: כל זמן שאינו יודע בודאי שהוא רוצה לאכלה, כי הישראל נזהר באיסור אכילת נבילה. אבל נזיר, מסתמא רוצה לשתות, כיון שרואה את כל העולם שותה, ושמא שכח שהוא נזיר — ובא רבי נתן לחדש שאסור להושיט לו, פן ישתה ויעבור על איסור.

וכתבו התוס', שאם ברור שאם יתן לישראל נבילה יאכלנו, כגון למשומד, בודאי אסור לתת לו שהרי מכשילו.

ולכאורה קשה, שהרי אינו "עור", והאם אסור ליתן מכשול לפני פיקח, לשים אבן בדרכו, הרי