

מוה"ר מיכאל רוזנצוויג
ראש ישיבה
ראש הכולל למכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

שיטת הרמב"ם בענין קול מראה וריח אין בהם ממש ובענין נו"ט בגיד הנשה

א. שיטת הרמב"ם בענין קול מראה וריח אין בהם ממש

גרסינן בפסחים (כו.): "גופא, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רב יהושע בן לוי משום בר קפרא: קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. וריח אין בו משום מעילה? והא תניא: המפטם את הקטורת להתלמד בה או למוסרה לציבור פטור, להריח בה חייב. והמריח בה פטור, אלא שמעל. אלא אמר רב פפא: קול ומראה אין בהן משום מעילה, לפי שאין בהן ממש. וריח, לאחר שתעלה תמורתו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו."

לפי פשוטת הסוגיא, הגמרא בהו"א חשבה שקול, מראה, וריח דומים זל"ז, ושכל אחד הוא בגדר דבר שאין בו ממש. ולכן הגמרא התקשה מהברייתא שקובעת ששייכת מעילה בריח הקטורת. ולפי המסקנה, הגמרא חזרה מהשואה זו, והבחינה יסודית בין קול ומראה שאכן אינם בר ממש ובין ריח שנחשב כדבר ממשי. והגמרא הוסיפה שלמרות שריח הקטורת עומד לאיסור מעילה כדבר ממשי, יש היתר לאחר שתעלה תימרתו על סמך הדין הכללי שאין מעילה לאחר שנעשית מצותו. וכן הבינו רוב הרשונים את הסוגיא.

אולם דברי הרמב"ם לכאורה אינם עולים יפה לפי הבנה זו. וז"ל (הלכות מעילה ה:טז): "קול ומראה וריח של הקדש לא נהגין ולא מועלין. במה דברים אמורים כשהריח בקטרת אחר שעלתה התימורת אבל אם הריח בקטרת כשתעלה תמרתה מעל." הנה משתמע מתחילת פסקו שמבחינה עקרונית קול, מראה, וריח הם סוג אחד, גם לפי מסקנת הגמרא! וגם בהמשך ההלכה אין הרמב"ם מדגיש (ובודאי אין הוא מזכיר) שריח הקטורת מותר מדין המיוחד של נעשית מצותו. ובאמת הדברים הפוכים, שהוא מנסח ההלכה כאילו המצב לפני שעלתה תמרתה, דוקא בזמן המצוה, הוא היוצא מן הכלל.

כדי להבין את שיטתו נצטרך לעיין גם בסוגיא קשה אחרת. איתא בר"ה (כח.): "אמר רב יהודה: בשופר של עולה לא יתקע, ואם תקע יצא. בשופר של

שלמים לא יתקע, ואם תקע לא יצא. מאי טעמא? עולה בת מעילה היא, כיון דמעל בה נפקא לה לחולין, שלמים דלאו בני מעילה ניהו איסורא הוא דרכיב בהו [ולא נפקי לחולין]. מתקיף לה רבא: אימת מעל לבתר דתקע, כי קא תקע באיסורא תקע! אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה לא יצא. הדר אמר: אחד זה ואחד זה יצא, מצות לאו להנות ניתנו.

הנה לפי הגמרא התוקע בשופר של קדשים עובר על מעילה אי לאו הדין שמצוות לאו ליהנות ניתנו! והראשונים (עיין במאירי ר"ה כח.) כבר הקשו שסוגיא זו לכאורה סותרת המסקנה בפסחים שקול אין בו ממש, וממילא אין בו משום מעילה. ואכן ישנם מפרשים (עיין, למשל, בלח"מ, הלכות שופר א:ג, ובדברי היום תרועה על אתר) שהציעו שהסוגיות בפסחים ובר"ה נחלקו במעמדו של קול (ואולי גם במראה). לדעתם, הסוגיא בר"ה אינה אליבא דהלכתא.

אבל הסבר זה אינו הולם את שיטת הרמב"ם. על אף שהוא פוסק (בהלכות מעילה) שאין בקול דין מעילה, כפי שכבר ראינו, הוא הביא להלכה גם את הגמרא בר"ה. וז"ל (הלכות שופר א:ג): "שופר של ע"ז אין תוקעין בו לכתחלה ואם תקע בו יצא, ושל עיר הנדחת אם תקע בו לא יצא, שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע (יצא) ואין בקול דין גזול, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לא ליהנות ניתנו, לפיכך המודר הנייה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה."

ויש לדייק עוד בניסוחו. הנה אפשר להסביר את הגמרא אליבא דמ"ד ששייך מעילה בקול בתנאי שמצות ליהנות ניתנו, דהיינו שקיום המצוה עצמו נחשב הנאה ומעילה. אבל הרמב"ם בראשית דבריו בהלכות שופר כבר פסק, בהתאם לדבריו בהלכות מעילה הנ"ל, שאין מעילה בקול. וא"כ למה הוא זקוק עוד לטעמא דמל"ג, דבמה עובר התוקע? וא"כ, שיטת הרמב"ם טעונה הסבר. [הלח"מ הציע לפי הרמב"ם ששייך איסור הנאה גם אם אין מעילה על פי דברי הגמרא בפסחים (כו). "מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא." לפי הלח"מ, אין זה אלא בעיה דרבנן, אבל כל דתקון כעין דאורייתא תקון. אבל כל זה הושמט ברמב"ם, וקשה לקבל שזה יסוד שיטתו. ראוי לציין, שלפי רבינו דוד בונפיל (פסחים כו.) יתכן שאיסור זה דאורייתא הוא. ואכמ"ל.]

המפרשים העלו חילוקים שונים להבחין בין הסוגיות ליישב הסתירה. וז"ל המאירי (ר"ה שם): "שמא קול שופר שאני שגוף השופר צריך בו." ונראה לפרש כונתו המחודשת שקול הוה דבר שאין בו ממש רק כל זמן שלא מקפידים בוודאי שלא מתמקדים במקור ובמוצא של הקול. אבל במצב שמשמעותו ומעמדו

של הקול דוקא תלויים וקשורים לחפצא מסויימת יתכן שגם הקול עצמו נחשב כתוצרת של החפצא הממשית, וממילא הוא עצמו הופך לדבר של ממש. ולכן, הדרישה בר"ה לקול שופר דוקא ולדיני חפצא של שופר קובעת קול זה לדבר של ממש ששייך בו מעילה אם מצות ליהנות ניתנו.

ועיין בשו"ת אבנ"מ (סוף סימן כא' ד"ה ובני הנכון) שהציע כעין חילוק המאירי, אבל באופן פחות מחודש. לדעתו, אין המעילה כה"ג בהקול (למ"ד מצות ליהנות ניתנו), אלא בעצם השופר. וז"ל: "אבל בשופר של מצוה כך הוא צריך לעצמו של שופר כמו לקולו. שאם ישמע קול שופר מבלעדי שופר לא יצא י"ח. וכמה דינים נאמרו בעצם השופר, והשופר יש לו ממש. ובדבר שיש לו ממש, שייך ביה מעילה."

[יש מקום לפקפק לפי המאירי והאבנ"מ עד כמה הדבר תלוי במעמד השופר במצות תקיעת שופר בר"ה, ובשאלה אם המצוה אז היא בתקיעה או בשמיעה, ואם יש מקום לחלק בין ר"ה ויובל (שגם לפי הרמב"ם מצותו בתקיעה) על סמך חישובים אלו. והשוה דיון מקביל בענין מצוה הבאה בעבירה. לפי הרמב"ם "אין בקול דין גזל" מבוסס על זה שהמצוה בשמיעת הקול ולא במעשה התקיעה. אבל הריטב"א (ר"ה כח. ד"ה ולענין שופר הגזול) סבור ששייך מהב"ע בשופר גם אם המצוה בשמיעה דוקא. (ועיין גם מש"כ הריטב"א לגבי שיטת הירושלמי בענין הנאה מקול שופר). ונראה לי שיש מקום לחלק גם בין דברי המאירי והאבנ"מ בשאלות אלו. ואכמ"ל.]

האבנ"מ בא ליישב שיטת הרמב"ם. אולם יש להעיר שבאותה ההלכה הרמב"ם דחה ששייך מהב"ע בשופר מכיון ש"אין בקול דין גזל", והוא הוסיף להוכיח כן מזה שאין צורך לנגיעה או הגבהה בשופר. אמנם יתכן לחלק בין מהב"ע ומעילה, אבל אם פסקו של הרמב"ם בענין מעילה מיוסד דוקא על הקשר להחפצא של שופר לכאורה היה חייב לפתח ולבאר יסוד החילוק. הרי דוקא אין הרמב"ם מקצר כלל בניסוח הלכה מסובכת ומחודשת זו. וא"כ, הצעותיהם של המאירי ושל האבנ"מ אינם מתאימים כלל ליישב דברי הרמב"ם, ושיטתו עדיין צ"ע.

הכל בו (סימן סד') הבחין בין התוקע והשומע בדין זה. וז"ל: "פירוש אדם אחר תוקע לו והוא שומע אבל הוא עצמו אמר הגאון שאסור לתקוע בו אפילו תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנין כשהן עצמן תוקעין, וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשנויי בשביל טעמא דמצות לאו ליהנות נתנו." לדעתו, יוזמת הגברא בפעולת יצירת ההנאה קובעת ממשות באיסוה"נ זה. גם דברי הכל בו נאמרו בהקשר לשיטת הרמב"ם אבל אינם משתלבים היטב בניסוח

ההלכה. הרמב"ם מתחיל לדון בתוקע, אבל בהמשך מדגיש "והלא נהנה משמיעת הקול..." ולכאורה אין טענה זו מצומצמת להתוקע בלבד. ואין לשכוח שהרמב"ם בהקשר זה חוזר ומדגיש שיוצאים במצות שופר על ידי השמיעה. ולכאורה הוא היה צריך לפרש אם יש חילוק בין התוקע והשומע לגבי שופר של איסוה"נ. [עייין בספר יום תרועה הנ"ל שציטט חידושו של הכל בו, וקיבל חילוק זה ליישב הסוגיות והרמב"ם. אבל ראוי לציין שלפי הבנתו פעולת התקיעה אינה משפיעה על מעמדו וממשו של הקול אלא היא קובעת לגבי הנאת הגברא גרידא. משום כך, ההלכה הוא אף מפקפק שמא לחלק בין אנשים שונים מכיון שאין כל אחד נהנה מפעולה זו. ולכאורה אין מקום לחלק ככה לפי פשוטות דברי הכל בו. טענתי שאין החילוק בין התוקע והשומע משתמע ברמב"ם היא חזקה עוד יותר לפי גישת היום תרועה. והשוה גם ניסוחי המשל"מ (כלי המקדש ח:ו) והשפ"א (פסחים ור"ה, שם). ואכמ"ל.]

גם הרדב"ז (א:רצז) העלה הבחנה דומה, אם כי מורחבת, ליישב הסתירה בין הסוגיות. וז"ל: "וכבר הוכחתי בתשובה אחרת שאם הריח תפוח או וורד של הקדש מעל כיון שנהנה מגופו של הקדש. ומה שאמרו אין מועלין בהן היינו כששומע קול כלי שיר או שמריח ריח קטרת אחר שעלה תמרתו או שהיה נר של הקדש דלוק והלך לאורו אבל אם לקח כלי שיר של הקדש ונגן בו או הקטרת והריח בו או הדליק מנר של הקדש וכיוצא בדברים אלו שנהנה מגוף ההקדש יש בו דין מעילה." לדעתו, פעולת יצירת ההנאה כשלעצמה אינה הגורם המכריע אלא היא משקפת "שנהנה מגופו של הקדש", שהוא הקובע. ונראה שתלוי עד כמה ההנאה נחשבת כדבר הנובע מגוף הדבר, וממילא הוה כדבר של ממש בתור קשר וצירוף זה. משום כך, יתכן שלפעמים גם בלי מעשה יחשב ריח כביטוי של גוף הדבר. ולכן, לדעתו מועלין בוורד ותפוח של הקדש הואיל ועשויין לשם כך. וכעין זה הוא הסביר את החילוק בקטורת בין לפני ולאחרי שעלה תמרתו, בלי להתייחס לענין של נעשית מצותו. [התשובה הנ"ל דנה בשאלה אי מברכין על ריח שמתחדש כל שנה. הרדב"ז העיר שגם אם אין ריח דבר של ממש בכל אופן שייך הנאה בריח, שהרי מברכין עליו ברכת הנהנין, וזה מספיק גם לגבי ברכת הזמן. שיטתו מיוסדת על הגמרא ברכות (מג:): "דבר שהנשמה ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה ריח." שיטת הרדב"ז בהגדרת קול, מראה, וריח כדבר של ממש בתנאים מסויימים נידונה ומשתלמת גם בשו"ת הרדב"ז (ג:תרכ"א). שם הוא הרחיב בענין דבר העומד לכך, ובענין קטורת. יש להעיר שהסברו בקטורת נאמר לפרש דברי הרמב"ם!]

בכל אופן, אין הרדב"ז מתיחס כלל לבעית הקשר למל"נ בגמרא וברמב"ם. ומה שהעלה בענין הקטורת (וגם לפרש הרמב"ם) גם צ"ע מכיון שאין הוא מסביר את הקשר להגורם של נעשית מצותו שמופיע בגמרא בפסחים. יוצא איפוא שגם דברי הרדב"ז אינם מספיק לפתור הבעיות ברמב"ם.

ונראה לומר ששני פסקי הרמב"ם שנראים קשים – בהלכות מעילה ובהלכות שופר – קשורים אחד לשני, ושמשנתו בהכנת הסוגיות ובפסק ההלכה היא לגמרי עקבית ומגובשת. לפי הרמב"ם לא רק שאין סתירה בין הסוגיות אלא הן ממש מתאימות ומשלימות זו לזו. לכאורה הוא הבין שמסקנת הגמרא בפסחים אינה שוללת לגמרי מעילה בקול ומראה וגם אינה מבחינה באופן יסודי בין קול ומראה ובין ריח. הרמב"ם הבין במסקנה שמבחינת המעשה הפיזי או החפצא הפיזית שנוצרה גם קול, גם מראה, וגם ריח (בניגוד לפעולות או חלויות גשמיות מובהקות) אינו דבר של ממש לענין איסור מעילה ואיסור הנאה. אבל הדין של קטורת מוכיח גם שאין אלו מופקעים לגמרי ממעילה כשהם בעלי מעמד הלכתי משמעותי. לדעתו, ככל שהתורה עצמה הכירה או דרשה חלות הנאה או צורה מסויימת והעניקה לה חשיבות, הופך ריח (או קול וכו') על ידי אחשביה זה לדבר של ממש שחל בו איסור"נ ומעילה. וזהו כונת הגמרא בפסחים שדוקא ריח קטורת הוה חלות, וממילא ניתן למעילה. והגמרא הוסיפה שחלות זו, שקובעת ריח קטורת לדבר של ממש, מצומצמת לזמן ולצורת מצותו. לפי הרמב"ם לכאורה אין כונת הגמרא לדין הרגיל והכללי של "נעשית מצותו" הפוטרת ממעילה, אלא לדין מיוחד שריח הקטורת חוזר לדבר שאין בו ממש שמופקע ממעילה ואיסור"נ ברגע שפקע זמן וצורת חפצא של מצותו, מכיון שרק חלות מצותו אחשבה כדבר של ממש לחייבו במעילה. ולכן, ניסח הרמב"ם כאילו קול, מראה, וריח הם בחדא מחתא, ובכל אופן המשיך להכריע שריח מחייב מעילה עד שתעלה תמרתו, וגם השמיט כל זכר של "נעשית מצותו". ולאור הנ"ל, ההסבר פשוט הוא, ודבריו מדוייקים למדי. הלא לדעתו אכן אין שום הבדל עקרונית בין ריח ובין קול ומראה, וכדיוק תחילת דבריו. בכונה אין הרמב"ם מזכיר "נעשית מצותו" הואיל ואין זה המחייב היסודי בדין זה. ובאמת הכל תלוי בשיעור של "תעלה תמרתו" שמגדיר חלות החפצא של מצות הקטורת הקובעת שדוקא ריח כזה הוה דבר של ממש ששייך למעילה.

הבנה זו מסבירה גם את דברי הרמב"ם בהקשר להסוגיא בר"ה. לפי הרמב"ם אין סתירה בין הסוגיות לגבי מעילה בקול. לפי הבנתו, קול וריח שוים לגמרי באופן יסודי, ואי שייך מעילה בחלות מצוה של ריח הקטורת למרות שאינו דבר של ממש מבחינה פיזית ומצד עצמו, הוא הדין לגבי קול של הנאה אם קיים

חלות הלכתי כזה. וזה בדיוק הדיון בשו"ט של הגמרא בר"ה לפי הרמב"ם. הגמרא דנה אם יש מעילה בקול שופר של מצוה בתורת חלות הנאת מצוה, ומכריעה שהדין תלוי אי מצות ליהנות ניתנו או לא, דהיינו אם על פי דין נחשבת עשיית מצוה כחלות הנאה שמעניקה מעמד וממשות לקול המצוה. ויתכן שהמאירי התכוון למהלך זה בתירוצו הראשון. וז"ל: "והלא קול ומראה וריח אין בהם קרבן מעילה מפני שהנאה שלהם אינה נקראת הנאה אבל זו שהנאה שלהם יש בה קיום מצוה הנאה היא דהא אכתי לא קיימא לן דמצות לאו ליהנות ניתנו. ומתוך כך היה סבור שיש בה מעילה." וכך עולה מפורש ברמב"ם הלכות שופר הנ"ל. בראשית דבריו הוא קובע שוב (כדבריו בהלכות מעילה) שמבחינה פיזית אין קול בכלל דבר של ממש לחייב מעילה "וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה." אבל עדיין יש מקום לפקפק בקול שופר של מצוה שמא יש לחייב מעילה מפאת היותו חלות חשובה וממשית מחמת מעמדו ההלכתי, בדיוק כמו בריח קטורת. משום כך, הסיק הרמב"ם שמכיון שמצות לאו ליהנות ניתנו גם טעם זה אינו מספיק לחייב מעילה "ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לא ליהנות ניתנו." והואיל שחיסרון בממשות הקול הוה, למרות חלות המצוה, מסיים הרמב"ם שאין זה דין מיוחד במעילה אלא חל הוא אף לגבי מודר הנאה "לפיכך המודר הנייה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה." [היה מקום לחלק שמודר הנאה הוה דין פחות פורמלי ויותר מעשי ממעילה או איסוה"נ. עיין, למשל, במאירי (נדרים לב: - עמ' קלד) אי נבחין בין מודר הנאה ואיסוה"נ לגבי השיעור של פרוטה. יתכן שהבחנה זו מתבטאת גם בשאלה אי מה שאסור בהנאה מופקע אף מבעלות. עיין בשו"ת הרשב"א והריב"ש ובדברי הפוסקים בענין זה ובסיכום כמה שיטות בשו"ת ביה"ל (א:מח). ואכמ"ל.]

ב. שיטת הרמב"ם בענין נותן טעם בגיד הנשה

יש להעיר שיתכן שהרמב"ם נוקט עמדה דומה בענין נו"ט בגיה"נ. ברור שאין קשר ממש וישיר בין הנושאים, ואין בעיה כלל לחלק ביניהם מכמה טעמים. בכל אופן, ראוי לציין שגישת הרמב"ם (לפי הבנתי, כפי שנדון בהמשך) שיש מעין אחשביה הלכתית מפאת חלות האיסור של גיד הנשה מקבילה לשיטתו הנ"ל שחלות מצוה קובעת לגבי מעמד החפצא בענין מעילה. משנתו של הרמב"ם בענין גיה"נ היא מיוחדת ומסובכת, אבל לפענ"ד היא גם עקבית ומגובשת.

גרסינן בפסחים (כב.): "מתיב רבי יצחק נפחא: והרי גיד הנשה, דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, ותנן: שולח אדם ירך לנכרי, וגיד הנשה בתוכו, מפני שמקומו ניכר! קסבר רבי אבהו: כשהותרה נבילה, היא וחלבה

וגידה הותרה. הניחא למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם!, אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, מאי איכא למימר? מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם רבי שמעון, דתניא: האוכל מגיד הנשה של בהמה טמאה, רבי יהודה מחייב שתיים, ורבי שמעון פוטר. רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. דתניא: גיד הנשה מותר בהנאה, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון אוסר."

לכאורה הגמרא פוסקת שגיד הנשה מותר בהנאה לפי חזקיה (פסחים כא:): שסבור שאין איסור אכילה כולל איסור"נ בלי ריבוי מיוחד, או אף אליבא דרבי אבהו (שאכילה כוללת הנאה - שם) לפי רבי יהודה שסבור שיש בגידין נו"ט, ונכלל בהיתר הנאה של נבלה. [בענין הקשר בין יש בגידין בנו"ט והיתר הנאה דנבלה, עיין במחלוקת רשי ור"ח. לפי ר"ח לכו"ע גיד בכלל נבלה, אלא שהיתר הנאה דנבלה חל רק בדבר שראוי לאכילה. דברי הרמב"ם, כפי שנבאר, מתאימים לשיטת הר"ח. ואכמ"ל.]

ואכן מצינו כמה ראשונים (דיעה ב' בתוספות פסחים כב. ד"ה ורבי שמעון; הרא"ש חולין ז: יז בהבנת הר"ף; דיעה בתשובת הרמב"ן צוטט בתורת הבית ג: ובחידושי רבינו דוד על אתר) שפוסקים שגיה"נ מותר בהנאה על סמך שיטת חזקיה. וכן מצינו ראשונים (תוספות חולין צט: ד"ה והלכתא) שהכריעו שגיה"נ אסור בהנאה מכיון שהסיקו כרבי אבהו נגד חזקיה, וגם פסקו אליבא דר"ש נגד ר"י שאין בגידין בנו"ט.

אולם ישנה קבוצה של ראשונים שקבעה שגיה"נ מותר בהנאה למרות שהכריעו גם כרבי אבהו וגם כרבי שמעון, ודבריהם טעונים הסבר. [עיין גם דיעה א' בתוספות פסחים הנ"ל שטוען שמא חזקיה יודה שגיה"נ אסור בהנאה, מכיון שלא שייך אכילה ממש בגיד אם אין נו"ט. ואכמ"ל.] הרמב"ן (הנ"ל) הציע שהקשר לשאלת יש בגידין בנו"ט (פסחים כב.) נדחה להלכה, והיתר ההנאה של גיה"נ נלמד מק"ו מחלב על פי סוגיא אחרת (פסחים כג:). [ועיין בתוספות שם ד"ה ומה שהבין נגד הרמב"ן שהגמרא דנה רק בהיקפו של ההיתר נבלה. ואזיל לשיטתם בחולין ובפסחים כב.] המאירי (פסחים כב.) דחק עוד יותר שהסוגיא שתלה איסור"נ בשאלת אי יש בגידין בנו"ט רק נאמרה לרוחה דמילתא, ולא דוקא היא.

והנה גם פסקי הרמב"ם בגיה"נ קשים. הרמב"ם (מאכ"א ח: טו) פוסק כרבי אבהו. והוא גם מכריע כמה פעמים (מאכ"א ד: יח, טו: יז, טז: ו) שאין בגידין בנו"ט. ולכן היינו מצפים על סמך הגמרא בפסחים שיפסוק שגיה"נ אסור בהנאה. אבל הרמב"ם קובע בפירושו (מאכ"א ח: יד-טו) שגיה"נ מותר בהנאה! וז"ל: "גיד הנשה מותר בהנאה, לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך שגיד הנשה בתוכה

ונותן לו הירך שלימה בפני ישראל, ואין חוששין שמא יאכל ממנה ישראל זה קודם שינטל הגיד שהרי מקומו ניכר. לפיכך אם היתה הירך חתוכה לא יתננה לעכו"ם בפני ישראל עד שיטול הגיד שמא יאכל ממנה ישראל. כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וכחלב שנאמר בו יעשה לכל מלאכה, או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים ודם ואבר מן החי וגיד הנשה שכל אלו מותרין בהנאה מפי הקבלה אף על פי שהן אסורין באכילה."

הראשונים (חכמי לוניל צוטטו ברא"ש חולין הנ"ל; הרמ"ך הלכות מאכ"א; תוה"ב שם; חידושי הר"ן פסחים כב.) כבר הקשו סתירה זו ברמב"ם. הרבה הסברים הוצעו ליישב עמדתו, אבל כולם נראים דחוקים. הר"ן (בחידושו) והכס"מ פשטו ששיטת הרמב"ם מבוססת על הק"ו מחלב, כדברי הרמב"ן. המאירי העלה שלפי הרמב"ם גיה"נ בכלל היתר הנאה של נבלה גם אי אין בגידין בנו"ט, והקשר בסוגיא רק לרווחא דמילתא. [וייש להעיר כהנ"ל שלפי הר"ח גם לפי סוגיין כו"ע מודים שגיה"נ הוה בכלל נבלה עקרונית, ורק דנו בנוגע להיתר הנאה.

כמה אחרונים הציעו שהרמב"ם בענין גיה"נ אזיל לשיטתו הכללית בסה"מ (לאוין קפו"), בפיה"מ (כריתות ג:ד), וביד החזקה (מאכ"א ח:טז; מאכ"א יד:י-יא, יסודה"ת ה:ח) שאכילה הוה סוג הנאה, ושזה היסוד של שיטת רבי אבהו. ולכן, לדעתו, לא שייך איסור הנאה בגיה"נ הואיל ומופקע גיה"נ מאכילה של הנאה, ודוקא משום שאין בגידין בנו"ט. אולם לפי הסבר זה נצטרך לומר שהסוגיא בפסחים שתולה היתר הנאה בגיד הנשה לפי רבי אבהו בדעה שיש בגידין בנו"ט סבורה שאין אכילה סוג הנאה, ושרק מאוחר יותר ברצף הסוגיות שדנות בענין חזקיה ורבי אבהו חל השינוי בענין היסודי הזה. ואולי לזה התכוון הרמב"ם בחידושו שלפעמים המקור שאין איסור"נ נובע מתושבע"פ, דהיינו גם הבנת יסוג הסוגיות. ואכמ"ל.]

אבל נראים דברי המבי"ט (קרית ספר, מאכ"א ח:יד) שהרמב"ם דוקא אזיל לשיטתו בפסק מחודש אחר שהאוכל גיד הנשה של נבלה חייב משום שניהם. וז"ל (מאכ"א ח:ו): "האוכל גיד הנשה של נבילה או של טרפה או של עולה חייב שתיים, מתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר." יוצא איפוא שלפי הרמב"ם יש חלות נבלה בגיה"נ של נבלה לענין איסור נבלה. והציע המבי"ט שהוא הדין לגבי שם נבלה לענין היתר הנאה, ולא תלוי במחלוקת אי גידין נו"ט (כסוגיא בפסחים), אלא בדין זה. ונראה

לומר ששיטתו נעוצה בדעת ר"מ (חולין קא.) ש"האוכל גיה"נ של נבלה ר"מ מחייה שתיים". ולכאורה סבור הרמב"ם (שלא כשאר ראשונים) שאין חיוב גיה"נ בנבלה תלוי במחלוקת ר"י ור"ש באוכל גיה"נ של בשר טמא.

אבל באמת צ"ע למה אין זה תלוי במחלוקת אי יש בגידין בנו"ט. ומאי שנא נבילה וטריפה ועולה מבהמה טמאה. והרי הרמב"ם בהלכה הקודמת לפסקו בנבלה הכריע בפירוש שהאוכל גיה"נ של בהמה טמאה אינו חייב כלל – לא משום גיה"נ ולא משום בשר בהמה טמאה! וז"ל (מאכ"א ח:ה): "האוכל גיד הנשה מבהמה וחיה הטמאים פטור לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת, ואינו כאוכל משאר גופה שאין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו, ואם אכל מחלב שעל הגיד הרי זה כאוכל מבשרה."

ועיין בשו"א הרשב"א (ד:פט) שהתקשה בסתירה זו והניחו בצ"ע. וז"ל: "הקשית: בההיא דגיד הנשה, דמוכח בר"פ גיד הנשה: דלמ"ד: אין בגידין בנותן טעם, אין איסור מוקדשין נוהג בו. ושכן פסק הרמב"ם ז"ל ובאוכל מגיד הנשה של עולה, פסק: דחייב שתיים. ומאן דמחייב שתיים, על כרחין אית ליה יש בגידין בנותן טעם. וקשיא מיניה וביה... תשובה: גם אני איני יודע דרכו בזה." [לכאורה צ"ע קצת שאין גמרא מפורשת שגיה"נ של מוקדשין חייב רק משום גיה"נ. אבל כנראה הוא מניח שאם אין בגידין בנו"ט אין גדר בשר שייך בשום גיד, ואין הבדל בין בהמה טמאה, מוקדשין, נבלה, או שאר מוקדשין.]

ונראה לפרש דברי הרמב"ם שגיה"נ נחשב חלות בשר רק היכא ששייך בתור חלות גיה"נ כגון בדאיכא איסור גיה"נ. ולא דוקא תלוי ישיר באיסור גיה"נ, שהרי איסור גיה"נ לחוד ואיסור בשר נבלה (או טריפה או עולה) לחוד. אלא שהאיסור גיה"נ קובע אי גיד זה נידון כעצם, וככל הגידין לפי הפסק המקובל שאין בגידין בנו"ט. יתכן שגיה"נ אינו סתם עצם הואיל והוא חפצא ניכרת וחלות מסוימת, כפי שמתבטא באיסור אכילתו למרות חוסר טעם בשר. ושמא מעמד הלכתי זה קובעו גם חללות בבשר זה. וא"כ, שאני בהמה טמאה מצד אחד, ונבלה – טריפה – עולה מאידך, ונתיישב הסתירה ברמב"ם. הנה הדין שגם גיה"נ אינו בנו"ט, וממילא שהוא גם מופקע משם בשר, מצומצם לגיה"נ של בהמה טמאה אליבא דר"ש כיון שפקע גם איסור גיה"נ מחפצא זו, ואין שם וחלות מיוחדת של גיה"נ, אלא גדר גיד כללי שתמיד נידון כעצם בלבד למ"ד אין בגידין בנו"ט. [עיין במנ"ח רפא: ז בשם השער המלך שהציע הסבר דומה ברמב"ם. אבל לדעתו, הדבר ממש תלוי בזה שבפועל עובר על איסור גיה"נ והוא אחשביה לקבוע גדר אכילה לגבי נבלה כיון שנחשב אכילת איסור לענין גיה"נ. החידוש הוא שאחשביה באיסור אחד קובע גם באיסור אחר. אבל אין הוא סבור שעצם חלות שם גיה"נ

קובע חלות נבלה. ולדעתו, לכאורה לא שייך מהלך זה לגבי היתר הנאה, ואין מקום לדון לגבי טומאת נבלה, כיון שתלוי דוקא באחשביה של איסור אכילה. ועיין גם במג"ח עצמו. גם הוא טען שהחילוק מדין אחשביה של אכילת גיד הנשה, אבל באופן אחר. הנה אטו ברשיעי עסקינן שמתחסיים לאכילת עצם כאכילת בשר דוקא ליצור איסור בשר טמאה (במקום שאין כבר איסור אחר באכילה זו למ"ד שאין איסור גיה"נ בטמאה)? אבל בגיה"נ של נבלה שפיר חל אחשביה שאכן עסקינן ברשע שהרי הוא כבר חוטא באכילת גיד זה בתורת אסור גיה"נ. לפי המנ"ח אין חלות גיה"נ קובע אלא אומדן דעתו של העבריין קובע. לדעתו, עקרונית אם אכן היה מחשיב אכילת כל גיד (ולאו דוקא גיה"נ) לאכילה ממש, היה חייב גם משום בשר טמאה.]

והדברים מאוד מדויקים בדברי הרמב"ם בשני הפסקים. הנה בשני הדינים הוסיף והאריך הרמב"ם. כשהוא מסביר שאין גיה"נ חייב בתור בשר טמאה הוא מפרש "לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת, ואינו כאוכל משאר גופה שאין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו". והיינו שהוא מדגיש שהפטור בתורת גיה"נ קובע לא רק שאין לחייב מטעם זה אלא הוא גם היסוד להפקעת שם בשר כשאר גידין. ובהלכה המחודשת שבאה מיד אחרי זה ושמחייב גיה"נ גם מחמת נבלה, טריפה, ועולה, שוב מוסיף ומדגיש הרמב"ם: "מתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר". הרי הרמב"ם בפירושו מסביר שהיות ויש חלות גיה"נ בבהמה זו הואיל ועקרונית הוה בהמה כשרה, הופך הוא גם לחלק מהחלות בשר, וממילא חייב שנים.

ולאור הנ"ל, יש לעיין בעוד שני פסקי הרמב"ם. הנה הוא הכריע (מאכ"א ד: יח) שכיון שאין בגידין בנו"ט אין גידין מצטרפין לשיעור כזית של בשר איסור. אך לאור שיטתו שגיה"נ הוה בשר לחייב משום נבלה ולענין היתר הנאה, לכאורה שאני גיה"נ של איסור משאר גידין לענין צירוף לשיעור.

הרמב"ם (שאר אבות הטומאה א: ז) פוסק שאין גידין מצטרפין לטומאת נבלה. ויש לפקפק לאור מהלכנו אי דין זה שייך גם בגיה"נ. שמא אין חלות גיה"נ הקובעו כבשר לגבי איסור אכילה והיתר הנאה חלה אלא לענין שם בשר של איסור אכילה משא"כ לגבי השם טומאה של נבלה. [גם תלוי באיזה מידה יש להבחין בין שם נבלה של מאכ"א ושל טומאה. ואכמ"ל.]