

סימן יב

## מצת מכונה

### א. צדדי הספק בדין "לשמה" במצת מכונה

#### שני חלקים בנידון של הכשר מצת מכונה למצת מצוה

בשאלת כשרותה של מצת מכונה לקיום מצות אכילת מצה בליל הסדר, יש שני חלקים: סוגיית הכוונה לשמה, שתתברר בסימן זה, וסוגיית חשש ההחמצה בגלל חום התנור, שנידונה לעיל (עמ' קסט)<sup>1</sup>. בסוגיית הכוונה לשמה ישנם שני ספקות: האחד, האם יש דין "לשמה" בהכנת המצה. והשני, האם לדעת המצריכים לשמה, יש לראות בהפעלת מכונה כעשייה של המפעיל וכל מה שתעשה המכונה מתייחס אליו, או שמעשה המכונה נחשב כמעשה נפרד ואין המפעיל נחשב כעושה את מעשי המכונה.

#### מחלוקת הראשונים בעניין דין לשמה במצת מצוה

הספק הראשון נידון במפורש בראשונים. לדעת הר"ף (פסחים יב ע"א) והרמב"ם (הל' חמ"מ פ"ו ה"ה וה"ט) אין דין לשמה בהכנת המצה, וכפי שיתבאר בע"ה במקום אחר (ט"ח פסח ח"ב בסימן על מצה שמורה). אולם הרא"ש (פ"ב סי' כו) כתב וז"ל: "ורב כהן צדק ז"ל כתב: לצאת ידי חובה בלילה הראשונה אינה אלא במצה שאפאה ישראל לשם מצה, שנאמר (שמות יב, יז): 'ושמרתם את המצות', עד שתהא משומרת לשם מצה. ורב האי גאון ז"ל כתב: מצה שאפאה נכרי לפני ישראל על ידי שימור כתקונה, מותרת לישראל לאוכלה", ע"כ. ואף רב יוסף גאון (אוצה"ג, פסחים תשובות סי' קיט) כתב כעין דברי רב האי. ולכאורה גאונים אלה נחלקו אם השמירה צריכה להיות לשמה, או שמספיק שתתקיים במציאות. מדברי רב כהן צדק נראה כאמור שצריך שמירה

1. הועלו כנגד מצות מכונה טענות נוספות כגון שינוי ממנהג אבות ושיש בזה גזל עניים שמתפרנסים מהכנת מצות יד ועוד (הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה השמטות לא"ח בסוה"ס סי' לב ואילך, ובתשובתו בקונטרס "מודעה לבית ישראל" סי' א, ופוסקים נוספים). ואולם לכאורה בזמננו אין הטענות הללו שייכות.

לשמה, וצריך שאפילו האפיה עצמה תהיה לשמה, ולכן גוי אינו יכול לעשותה. וכדעתו כתבו גם הרשב"א (ש"ת ח"א סי' כו וסי' תקצג, וכן כתב גם המ"מ בפ"ה ה"ט בשמו) וכן הריטב"א (פסחים מ' ע"א ד"ה הדר אמר). ובדעת השו"ע (או"ח סי' תס ס"א) הדבר אינו מוכרע. והדרכי משה (שם אות א) נקט כדעת רב כהן צדק וסיעתו.

## ב. החילוק בין כוח ראשון לכוח שני נאמר דווקא בהסרת מונע

### סוגיית הגמרא בחולין בעניין כוח ראשון וכוח שני

את הספק השני יש לברר על פי סוגיית הגמרא בנידון דהשוחט במוכני. דנאמר בגמרא (חולין טז ע"א): "אמר מר: השוחט במוכני – שחיטתו כשרה. והתניא שחיטתו פסולה. לא קשיא: הא בסרנא דפחרא, הא בסרנא דמיא. ואיבעית אימא הא והא בסרנא דמיא, ולא קשיא: הא בכח ראשון, הא בכח שני, וכי הא דאמר רב פפא: האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא ומית – חייב, מאי טעמא, גירי דידיה הוא דאהני ביה; והני מילי בכח ראשון, אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא," ע"כ. ופירש רש"י: "בסרנא דפחרא – גלגל של יוצרים של חרש ויש להם מוכני שמגלגלין בו כשחוקקין את הכלי וכו'. סרנא דפחרא – שחיטתו כשרה, שאדם מגלגלו. דמיא – שחיטתו פסולה, שהמים מגלגלין אותו ואין שחיטה זו מכח אדם ותנן [לקמן (חולין לא ע"א)] נפלה ושחטה שחיטתו פסולה, דכתיב (דברים כז, ו): 'וזבחת ואכלת', מה שאתה זובח אתה אוכל וכו'. בכח ראשון – מיד כשנטל הדף המעכב את המים והתחיל לגלגל ובתחילת גלגולו שחט מכח אדם שנטל הדף. בכח שני – לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה. דכפתיה – קשרו. דאשקיל עליה בידקא דמיא – הפנה המים לעבור עליו וניערוהו. חייב – דהרגו ממש באותן המים והן הן כלי זיינו ולא הוי גרמא. בכח ראשון – שקשרו סמוך לשפת המים וכיון שנקב נקב בשפת המים מיד באו המים לפיו. אבל בכח שני – שקשרו ברחוק והמים הלכו שם אע"פ שהוא נקב הנקב והפכו לשם פטור, דגרמא בעלמא הוא," עכ"ל<sup>2</sup>.

2. בתיאור המציאות שעליה מדובר לפי רש"י יש כמה דברים שצריכים ביאור. ראשית, לא ברור כיצד האדם מת בגלל המים. האם המיתה היא מהכאת המים על גופו או מטביעה. רש"י כותב "וניערוהו". השאלה היא אם זה כמו בלשון הפסוק "וינער ה' את מצרים" (שמות יד, כז), וכמו שפירש שם רש"י על פי התרגום שהוא מלשון טירוף, דהיינו, שהאדם ננער ונהדף על ידי המים, וזו היתה סיבת מיתתו, או שמא כל המצוי טבוע בתוך מים נחשב כמנוער במים. ומסתבר יותר לומר כמו האפשרות הראשונה, כי יש להכאה ולהדף קשר יותר ישיר לביטוי ניעור. כמו כן, לא

## קשיים בדברי רש"י

ויש כמה דקדוקים לדייק בדברי רש"י: ראשית, לכאורה יש מקום לחלק בין הנידון של השחיטה ובין הנידון של הרציחה. בנידון של השחיטה מדובר על מים שמסובבים גלגל בכוח נפילתם. והחילוק הוא לכאורה בין המים הראשונים למים השניים. המים הראשונים הם כוחו, והמים השניים שבאים אחריהם הם כוחו. לעומת זאת, בנידון של הרציחה, מדובר בשני המקרים על אותם מים. אלא במקרה הראשון מדובר על פעולה שמתרחשת באופן מידי לאחר הפעולה שלו, ואילו במקרה השני מדובר על פעולה שמתרחשת לאחר שנעשית פעולה אחרת. דהיינו, במקרה הראשון לאחר פתיחת הנקב המים יורדים ומיד פוגעים באדם, ובמקרה השני הם קודם יורדים למקום מסוים, ולאחר מכן הם ממשיכים לרדת ושם הם פוגעים באדם. ובאמת המאירי (חולין טז ע"ב ד"ה כבר) כתב שגם בנידון של הרציחה מדובר על מוכני וכמו בשחיטה<sup>3</sup>. שנית, מדוע כתב שהמים גלגלו את הגלגל פעם ראשונה ושניה, ולא הסתפק בפעם הראשונה. וגם בזה המאירי (שם) נקט שלא כרש"י וכתב שחייב רק על הראשונה, וכן נראה מדברי הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ב ה"ג). שלישית, מדוע הוא כותב "דהרגו ממש באותן המים", דלכאורה אין צורך שאלו יהיו אותם המים. והעיקר הוא אותו הכוח של המים. רביעית, לא ברורה ההדגשה: "והן הן כלי זיינו". ואמנם נראה שבזה הוא מפרש את דברי רב פפא שאמר: "גירי דיליה הוא". אבל זה גופא צריך ביאור: מה בא רב פפא להשמיענו בזה.

ברור מה טיבה של הפניית המים שעליה הוא מדבר ("שהפנה המים"). האם זו הטיה, מלשון כל פינות שאתה פונה, או מלשון פינוי מקום, דהיינו, שהוא איפשר להם ופינה להם מקום ודרך לזרום בו. לכאורה נראה מסתבר יותר כאפשרות השניה, לפי ההמשך שהוא מתייחס לניקוב נקב. ואולם בסנהדרין (עז ע"ב) מובאת המימרה של רב פפא במקורה, ושם כתב רש"י: "הפנה את מרוצת המים עליו וכו' כשפינה להם דרך לצד זה מיד נפלו עליו" וכו'. ומזה משמע כמו האפשרות הראשונה. כמו כן, לא ברור למה הוא מתכוון באומרו: "מיד באו המים לפיו". האם הכוונה לפיו של הנרצח, והיינו כאפשרות שהטביעוהו בכך, או לשפת הנקב. ובזה נראה יותר כאפשרות השניה, כיון שכנ"ל נראה שלא מדובר על טביעה, אף שגם המשמעות של שפת הנקב אינה מובנת כל כך, כי לא איכפת לנו שהמים מגיעים לשפת הנקב. דהעיקר הוא ההגעה לנרצח עצמו. וגם לא כל כך מובן מה שייכת הגעה לשפה, הרי המים מצויים שם כל הזמן. ואולי את זה יש להסביר שהכוונה היא לשפת הנקב מהצד השני, ודוחק. וגם לא ברור מה התכוון רש"י באומרו: "והפכו לשם". והיה נראה לתקן "והלכו לשם", ובדק"ס (חולין טז שם אות ס) הביא גרסה "והפנה" וגרסה "והפנן", וצ"ע.

3. אך בסנהדרין (עז ע"ב ד"ה מי שכפת) פירש המאירי כרש"י. ואף הרמב"ם (הל' רוצח פ"ג ה"ג) פירש כרש"י.

## ביאור שיטת רש"י

ועל כרחנו צריך לומר שרש"י הבין שהמים הראשונים נבדלים מהמים השניים לא רק בזה שהראשונים היו סמוכים לידו והשניים היו מנותקים ממנו<sup>4</sup>, אלא שהראשונים הם סיבה ראשונה שנוצרה מהמעשה שלו, ואילו השניים הם סיבה שנגרמה מהסיבה הראשונה. דכיון שכבר יצאו וזרמו המים הראשונים, לכן אף המים השניים זורמים. וזה הדבר המשותף גם לחילוק שבין הפגיעה הישירה של המים ובין הליכתם למקום אחד ופגיעתם משם. דההליכה למקום האחד היא סיבה ראשונה שנוצרה מהמעשה שלו, ואילו ההליכה שלהם מאותו מקום היא סיבה שניה. ומה שכתב רש"י שכוח שני הוא "לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה", נראה שאין כוונתו לומר שרק הגלגול השלישי מתייחס למים, אלא כבר הגלגול השני מתייחס למים ונחשב כוח שני של האדם, והבין רש"י שכל סיבוב של הגלגל יוצר שחיטה אחת, ולכן השחיטה הראשונה נוצרת רק בסוף הגלגול הראשון, והשחיטה השניה שהיא כוח שני, נוצרת לאחר הגלגול השני, דהיינו בסופו. ולפי זה אין בהכרח מחלוקת בין רש"י לרמב"ם ולמאירי.

## שתי אפשרויות בהבנת דברי הגמרא בעניין הרוצח על ידי זרם מים

ועוד נראה שבנידון של הריגה על ידי זרם מים יש שתי גרועות במעשה. האחת, שהמעשה נוצר כתוצאה מסילוק מונע ולא כתוצאה מהפעלת עצם הכוח שעושה את הפעולה. שהרי הרוצח אינו זורק על הנרצח את המים ואין הוא מפעיל את כוח הזריקה של המים, אלא הוא רק מסיר את הדף שמונע מהם להיזרק עליו, וכתוצאה מהסילוק הזה המים משתחררים ונזרקים עליו. והשניה, שהרוצח אינו עושה מעשה בגוף הדבר שהורג אלא בדבר אחר. שהרי אין הוא הורג בדף עצמו, שבו הוא נוגע ואותו הוא מסלק, אלא הוא הורג על ידי המים, שבהם הוא אינו נוגע. ועקרונית היתה יכולה להיות רק הגריעותא השניה בלי הראשונה. וכגון שהוא מכה בדף על המים, והמים נזרקים מכוח הכאת הדף עליהם, והם נופלים על האדם והורגים אותו. דאמנם במקרה זה הרוצח אינו עושה מעשה בגוף הדבר שהרג, אבל הוא מפעיל את עצם כוח זריקת המים. ואת שאלת הגמרא: "מאי טעמא" מתחייב האי גברא דאשקיל בידקא דמיא, ניתן להבין אפוא בשתי אפשרויות: או ששואלים מדוע הוא מתחייב והרי קיימת הגריעותא הראשונה, או ששואלים מדוע הוא מתחייב והרי קיימת הגריעותא השניה. ולכן גם כשרב פפא עונה: "גירי דידיה הוא

4. וכמו שיתבאר לקמן, אכן יש חשיבות גם להבדל הזה.

דאהני ביה", יש שתי אפשרויות להבין את דבריו. ניתן להבין שהוא בא להתייחס לגריעותא הראשונה, ולומר שאין חילוק בין מעשה של סילוק מונע ובין הפעלת עצם הכוח שעושה את הפעולה. והמים נחשבים כחציו ממש, והרי הוא נחשב כזורק חץ, שודאי יוצר בעצמו את כוח פעולת ההיזק, ואין הוא רק מסלק מונע. וניתן להבין שהוא בא לענות על הגריעותא השניה, ולומר שאמנם המים אינם נחשבים כחציו ממש, ואמנם יש הבדל מהותי בין סילוק מונע ובין פעולה ישירה, אבל החצים הם רק דוגמה לכך שהאדם יכול להזיק ולהרוג שלא בידי ממש, וחציו חשובים כידא אריכתא שלו, ואם כן גם כאן הוא אמנם לא עשה את הדבר בידי, אבל חשיב כאילו שהוא עשה את הדבר בידי. דהמים שהוא שחרר נחשבים כמעשה ידיו ממש.

### יישוב הקושיות על רש"י

ונראה שמה שרש"י בא לחדש ולומר הוא שיש להבין את הגמרא דווקא לפי האפשרות השניה ולא לפי האפשרות הראשונה. ולכן הוא מפרש ש"גירי דיליה" איננו דוגמה ליצירת עצם כוח פעולה (בהנגדה לסילוק מונע) אלא דוגמה לכלי זין שאדם משתמש בו, "והן הן כלי זיינו". גם כאן המים נחשבים לכלי הזין שבו האדם עושה את המעשה. ובעצם היה אפשר לומר גם חנית ורומח ולא דווקא חצים. כי גם ברומח אין הוא הורג בידי ממש אלא על ידי כלי. ולכן גם מדגיש רש"י: "דהרגו ממש באותן המים". דיש חשיבות לכך שאותם מים ממש שהוא משחרר על ידי סילוק הבידקא דמיא, הם הם המים שבהם הוא הורג. דהשתא המים הללו ממש יכולים להיחשב ככלי זינו, וחשיב שבהם הוא עושה את המעשה, כמו כלי הזין, שאמנם מהווה חציצה בין האדם ובין ההרוג, אבל הוא כלי ההרג, וחשיב ידא אריכתא של ההורג. לעומת זאת אם הנידון היה על השוואת סילוק המונע ליצירת עצם הכוח הפועל, לא היתה משמעות לשאלה אם אלו הם אותם המים, וגם לא היתה משמעות לכך שהם כלי זיינו, דלא היה נידון אם זה כלי זיינו אם לאו. וגם לא היתה מספיקה העובדה שהמים הללו הם כלי זיינו. דעדיין יכול להיות כלי זין שכל עניינו הוא סילוק מונע, וכגון כלי שהורס שריון או מבקיע חומות, ומאפשר להכות ולהרוג אחר כך בחנית ובכידון.

### החילוק בין סילוק מונע ובין יצירת עצם כוח הפעולה נשאר בעינו

ויוצא לפי זה שהחילוק בין סילוק מונע ובין יצירת עצם כוח הפעולה נשאר בעינו, והגמרא אינה באה לבטל אותו. ולפי זה מיושב הא דמציינו (סנהדרין עז ע"ב)

שאם זרק צרור בכותל וחזר לאחוריו והרג חייב. ולכאורה הזריקה השניה היא כבר כוח שני, והיה מקום לפוטרו. אמנם לפי מה שהתבאר ברור שכל החילוק שבין כוח ראשון לכוח שני אמור דווקא כשמדובר על סילוק מונע. דבזה יש מקום לחלק בין סילוק מונע כשהכוח הקיים כבר מקבל את האפשרות לפעול על ידי זה, ובין סילוק מונע כשהכוח שעתיד לפעול לא קיים, והוא בא רק לאחר שכוח אחר יוצא אל הפועל. דבכהאי גוונא כבר אין אפשרות לראות את הכוח השני ככלי זיינו, ושפיר יש לפוטרו. אבל כשהאדם יוצר בעצמו את הכוח שפועל את הפעולה, אין זה משנה כלל אם זה כוח אחד או כוח שבא מכוח השני. דהא סוף סוף הוא זה שיצר את הכוח שיצר את הכוח, והכל בא מחמתו, ויש לחייבו על כל מה שנוצר מכוחו.

### ישוב קושיית הרמ"ה על רש"י

ובזה יש ליישב גם את קושיית הרמ"ה (שם סוד"ה אמר רב פפא) על רש"י בסנהדרין. הוא טוען כנגד רש"י שגם אם המים לא נפלו עליו מיד אלא עברו דרך הקרקע ומשם שטפוהו, היה צריך להחשיבם כחציו. ולכן הוא פירש שמדובר באותו אופן כמו בחולין, דהיינו שהמים הראשונים שעברו לא שטפוהו, ואילו המים השניים שעברו שטפוהו, וזה מה שנחשב ככוח שני<sup>5</sup>. אמנם לפי מה שהתבאר בדעת רש"י יש ליישב את קושייתו. דאמנם גם כשהם עוברים דרך הקרקע הם יכולים להיות דומים לחציו. אבל ההבדל העקרוני שבין חצים ובין הנידון הזה הוא בכך שכאן מדובר על סילוק מונע ובחצים האדם יוצר את עצם הכוח שפועל. ולכן יש מקום לחלק בין הפגיעה הישירה ובין הפגיעה שבאה לאחר שכבר פגעו המים בקרקע, ומשם המשיכו לדרכם ופגעו בו, וכנ"ל. ולכן גם בחולין רש"י משווה בין הנידונים, דלפי הסברה הזאת אין מקום לחלק בין מים ראשונים ושניים ובין מים שהגיעו מיד ומים שהגיעו לאחר שפגעו בקרקע, וכנ"ל.

### ישוב הקושיה ממכניס חברו לבית של שיש ומדליק שם נר

ובזה יש ליישב גם קושי נוסף שקיים לכאורה. הגמרא (סנהדרין שם ע"א) אומרת שאם אדם מכניס את חברו לבית של שיש שהוא סתום ואין עשן יוצא ממנו, ומדליק שם נר, והבל הנר מתרבה עד שהוא נחנק ממנו, הוא חייב. ולכאורה ההריגה אינה מתרחשת בכוח ראשון, אלא מכוח ההדלקה הראשונה נוצר הבל מועט,

5. וכך כתבו מדנפשייהו הראב"ה (סי' תתקסז) והמאירי (סנהדרין עז ע"ב ד"ה מי שכפת).

ובהמשך הנר מכלה עוד מעט שמן, ונוצר עוד מעט הבל, וכך מתמשך הדבר, עד שלבסוף מתרבה ההבל כל כך עד שהאדם שנמצא בבית נחנק. ואם כן לכאורה זהו כוח כוחו, ויש כאן כוחות טובא שפועלים עד שמגיע הדבר לידי מיתה. ומדוע הוא בכל זאת מתחייב. אמנם לפי הנ"ל מובן שכאשר הוא מדליק נר הוא יוצר את עצם כוח הנזק. ובזה לא מחלקים בין כוחו ובין כוח כוחו. ורק בסילוק מונע יש לחלק בכך, וכמו שהתבאר<sup>6</sup>.

### מלשון הסוגיה מוכח שהחילוק בין כוח ראשון לשני נאמר רק בהסרת מונע וכן פסקו הראשונים

והדבר מוכח גם מלשון הסוגיה בחולין. הגמרא בתחילה מחלקת בין סרנא דפחרא וסרנא דמיא, ולאחר מכן אומרת: "ואיבעית אימא הא והא בסרנא דמיא, ולא קשיא: הא בכוח ראשון, הא בכוח שני". ולכאורה היה לה לומר יותר בקיצור: ואיבעית אימא הא בכוח ראשון הא בכוח שני, וכך היה אפשר להבין שהחילוק הזה נכון תמיד. ומזה שהגמרא תלתה את החילוק הזה רק באוקימתא של סרנא דמיא, יש ללמוד שבסרנא דפחרא אין מקום לחלק את החילוק הזה, ותמיד השחיטה כשרה. והיינו משום שגם בכוח שני יש לייחס את המעשה אל האדם. וכן כתבו הראשונים (העיטור הל' שחיטה כג ע"ב; הל' שחיטה לרז"ה שנדפסו בספר חוט המשולש השני עמ' ה' ובספר הזיכרון לגר"י הוטנר עמ' תח; רבינו גרשום חולין שם ד"ה הא וד"ה בסרנא; רשב"א בתוה"א ב"א ש"א, יא ע"א; ראב"ה חולין סי' אלף פא; מאירי חולין שם ד"ה כבר ביארנו; ספר המאורות חולין טו ע"ב, עמ' קכח; אוהל מועד שער השחיטה ד"ג נ"ב; רא"ש חולין פ"א סי' כג; רבינו ירוחם נט"ו ח"ב, קיז ע"א; טור יו"ד סי' ז' אות א; וכן משמע בריא"ז חולין פ"א ה"ב אות ג') להלכה שבסרנא דפחרא אין חילוק בין כוח ראשון לכוח שני ושחיטתו כשרה. וכך משמע גם מהלשון: "והני מילי בכוח ראשון, אבל בכוח שני גרמא בעלמא הוא", דאף אם נאמר שכוח כוחו דינו חלוק מכוחו, סוף סוף לא היה מתאים לקרוא לכוח השני "גרמא בעלמא", אם לא שנאמר שמדובר דווקא על סילוק מונע, שאז יש לראות את הכוח השני באמת כגרמא בעלמא בלבד.

6. וזו גם הסיבה לכך שבישול אינו נחשב גרמא, וכמבואר במקום אחר (ט"ח שבת ח"ב עמ' כה), ודווקא בזורה ורוח מסייעתו התעורר הצורך להסביר מדוע מתחייב על מעשה הפרדה שהרוח יצרה אותו, וכמבואר שם (עמ' מה-מח).

7. ומיהו מדברי תלמיד רבינו יונה (ברכות מב ע"א ד"ה ואיכא) נראה שהחילוק אמור גם בסרנא דפחרא.

## גם הרמב"ם והשו"ע תלו את החילוק בין כוח ראשון ושני במציאות של סילוק מונע וכן מבואר באחרונים

וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ב ה"ג) וז"ל: "גלגל שלאבן או שלעץ שהיתה הסכין קבועה בו, וסיבב אדם את הגלגל ושם צוואר העוף או הבהמה כנגדו עד שנשחט בסביבת הגלגל – הרי זו כשרה. ואם המים הן המסבבין את הגלגל, ושם הצוואר כנגדו בשעה שסבב, ונשחט – הרי זו פסולה; ואם פטר אדם את המים עד שבאו וסיבבו את הגלגל, ושחט בסביבתו – הרי זו כשרה, שהרי מכח בן אדם בא. במה דברים אמורים, בסביבה ראשונה, שהיא מכח בן אדם; אבל מסביבה שניה ולאחריה – אינה מכח האדם אלא מכח המים בהליכתו", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שהחילוק בין כוח ראשון וכוח שני אמור דווקא במציאות של סילוק מונע. שהרי את החילוק הזה הוא מביא רק אחרי שהוא מתייחס למציאות של "פטר אדם את המים" ולא ברישא שבו הוא מתייחס לגלגל של אבן או עץ, וסיבב אדם את הגלגל. ומפורש יוצא מזה שבסיבוב אדם אין חילוק בין כוח ראשון לכוח שני. וכן מפורש בדברי השו"ע (יר"ד סי' ז' ס"א). וכן הובאו דברי הרמב"ם באורחות חיים (הל' שחיטה אות ב, ובכלבו סי' קז) ובאיסור והיתר לר' יעקב מבוניולש<sup>8</sup> (פ"א עמ' יג). וכן כתבו האחרונים (ב"ח שם אות א, פר"ח סק"א, מג"א סי' קנט סקכ"א, פלתי יר"ד שם סק"א, ביאור הגר"א יר"ד שם סק"א, פמ"ג יר"ד שם שפ"ד סק"א, מחה"ש סק"א, לבוש ס"א, ערוה"ש ס"ג, וכן משמע בש"ך סק"א) שבסרנא דפחרא יש להכשיר מעיקר הדין גם כוח שני, והדיון הוא רק אם גזרו עליו לכתחילה אטו סרנא דמיא או שלא גזרו.

## לכאורה הגמרא במכות חילקה בין כוח ראשון לשני גם במעשה שאינה הסרת מונע

והנה, במשנה (מכות ז' ע"ב) נאמר שבמקרה של אדם שביקע עץ וניתז קיסם מהעץ המתבקע<sup>9</sup> והרג אדם, לרבי גולה לעיר מקלט ולחכמים אינו גולה. ובגמרא התבארה מחלוקתם בדרשת הפסוקים שבפרשת ערי מקלט. ובהמשך הגמרא (ח' ע"א) נאמר: "אמר רב פפא: מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי ואזול תמרי וקטול, באנו למחלוקת דרבי ורבנן. פשיטא. מהו דתימא ככח כחו דמי, קמ"ל. אלא כח כחו לרבי היכי משכחת לה, כגון דשדא פיסא ומחיה לגרמא ואזיל גרמא ומחיה לכבאסא ואתר תמרי ואזול תמרי וקטול", ע"כ. ולכאורה מבואר שיש מציאות של כוח כוחו גם במקרה של עשייה ישירה ולא רק בהסרת מונע.

8. מראשוני פרובנס, בן דורו של הר"ן.

9. כך לרש"י (ד"ה מן העץ), אך הרמב"ם (הל' רוצח פ"ו הט"ו) פירש ש"נשמט הברזל מן העץ המתבקע" כלומר שהברזל נשמט מחמת פגיעתו בעץ המתבקע.



ואולם נראה שאין זה דומה לנידון דידן, דשם מדובר על שוגג, והפטור אינו משום שאין המעשה מתייחס אליו, אלא משום שביחס לתוצאות הרחוקות יותר, הוא נחשב כאנוס. וכלשון הרמב"ם (הל' רוצח פ"ו הט"ו): "נשמט הברזל מן העץ המתבקע, אינו גולה, מפני שאין זה מכוחו אלא מכוח כוחו, ונמצא כמו אנוס". ובזה לדעת חכמים הוא אנוס ואינו גולה, ורבי חידש שמן הפסוק למדים שאף על פי כן גולה. ואילו הדיון כאן אמור בענייני מזיד ומתכוון, והשאלה היא האם ניתן לייחס לו את הפעולה, ובעניין זה יש לומר שמודים רבי וחכמים שהמעשה אכן יתייחס אליו, ורק בסילוק מונע נאמר החילוק בין כוח ראשון לכוח שני. ובאמת נראה פשוט שלא נחלקו חכמים ורבי אלא בנוגע לגלות לרוצח בשוגג, שנאמרו בה ילפותות מסוימות כמבואר שם, אך ברוצח מזיד הם מסכימים שמתחייב במקרים כאלה.

#### אף מהריטב"א אין להביא ראייה שכוח כוחו שייך במעשה שאינו הסרת מונע

ואולם הריטב"א (שם ד"ה אלא) כתב וז"ל: "אלא כח כחו לרבי היכי משכחת לה וכו'. פירוש, לאו קושיא היא, דהא לא אשכחן לרבי בשום דוכתא דאמר כלום בכח כחו בענין זה עד דנפרוך היכי משכחת לה, אלא דכיון דאיתיה בעינן לברורי משום דכולי עלמא כח כחו לאו ככחו דמי, כדאיתא בפ"ק דב"ק<sup>10</sup> וכן בפרק הנחנקין (סנהדרין ע"ב), עכ"ל. ולכאורה מבואר מדבריו שגדרי כוחו וכוח האמורים במכות מתאימים לגדרים האמורים בסנהדרין.

ואולם נראה שגם במכות מדובר על מעשה עקיף, ולא דמי לנידון הרגיל דכוח כוחו. דטעם ההבדל בין הסרת מונע למעשה ישיר הוא שבהסרת מונע המעשה שנעשה הוא רק תוצאה שנגרמה ממה שהאדם עצמו עשה, ולכן רק מה שנגרם באופן ישיר מתייחס אל האדם, ולא מה שנגרם באופן עקיף. ואילו במעשה ישיר, האדם אחראי על כל התוצאות של המעשה. ולפי זה נראה שגם מקרה של אדם שזרק אבן על עץ כדי להשיר תמר והתמר נפל על אדם והרגו, דומה להסרת מונע, והוא אף קל ממנו. דאע"פ שלא היתה כאן הסרת מונע אלא עשייה חיובית, מכל מקום האדם כלל לא התכוון למעשה האחר שהרג בפועל. ואי-הכוונה למעשה האחר

10. המהדיר ציין לדף יח ע"א ששם מדובר על חצי נזק צרורות. ואולם הריטב"א ציין לפרק קמא ולא לפרק ב' שבו נמצאת סוגיה זו, וגם בסברה לא ברור מה הקשר בין דין צרורות שהוא חידוש מיוחד שחידשה תורה ובין גדרי כוחו וכוח גוחו. ונראה שכוונת הריטב"א למבואר בדף ו' ע"א שאבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו והזיקו, חייב, אך אם הזיקו אחרי שנפלו ונחו פטור. ומוכח מזה שכוח כוחו שונה מכוחו.

מקלישה את הזיקה של האדם למעשה אף יותר ממקרה שבו האדם לא פעל באופן חיובי אלא רק סילק מונע. ולכן מעשה כזה מתייחס לאדם רק אם הוא בכוח ראשון. ואף בנידון המשנה במכות הוי כעין זה, שהרי האדם התכוון רק לבקע עצים ולא התכוון כלל שיינתז קיסם או ברזל ויהרוג, ומכיון שהדבר קרה שלא מדעתו ומרצונו, הקישור שלו אליו הוא פחות ישיר, ודמי להסרת מונע שבה יש להקל בכוח שני.

### **לכאורה ניתן ליישב את קושיית הריטב"א בדרך פשוטה**

ויש להעיר שלכאורה יש ליישב את קושיית הריטב"א בדרך פשוטה. הרי הגמרא הקשתה על דברי רב פפא פשיטא, וענתה מהו דתימא ככוח כוחו דמי, קמ"ל. ומיניה וביה מוכרחים לומר שיש הבדל בין כוחו ובין כוח כוחו. כי אם זה היה אותו דבר, לא היתה שום משמעות לקביעה שככוח כוחו דמי. ולכן שואלת הגמרא, השתא דאתינן להכי שיש הבדל בין כוחו לכוח כוחו, אלא שהמקרה המסוים הזה אינו כוח כוחו, אם כך, כוח כוחו לרבי היכי משכחת לה.

### **ההבדל בין נידון דידן ובין מצת מכונה**

ולפי כל המתבאר בסוגיות אלו, נראה שיש חילוק ברור בין מכונה חשמלית ובין הנידון של בידקא דמיא ומוכני של שחיטה. במכונה חשמלית האדם מפעיל את החשמל, ובזה הוא יוצר את עצם הכוח שפועל את הפעולה<sup>11</sup>. ובזה אין שום חילוק בין כוחו ובין כוח כוחו. ובדוגמאות של בידקא דמיא ומוכני של שחיטה, ששם ההריגה והשחיטה נעשות כתוצאה מהסרת הדף שמונע את זרימת המים, זה נידון של הסרת מונע, ובזה שפיר יש לחלק בין כוחו ובין כוח כוחו.

## **ג. דברי הכרתי ופלתי בעניין פעולה שמעורב בה כוח אחר**

חידושו של הכרתי ופלתי שכאשר מעורב כוח אחר אין המעשה מתייחס לעושהו אמנם הכרתי ופלתי (סי' ז' כרתי סק"ד ופלתי שם) כתב שהתירוצים בגמרא בחולין אינם בדווקא, ועיקר כוונת הגמרא לחלק בברייתות בין כוח אחר מעורב בו ואין כוח אחר מעורב בו. כשכוח אחר מעורב בו, השחיטה פסולה, וכשאינו כוח אחר

11. ויעוין לקמן (עמ' תעו) שהפעלת מכונה חשמלית אינה סילוק המונע אלא כוחו ממשי.

מעורב בו, השחיטה כשרה<sup>12</sup>. ואת עיקר החילוק הזה הוא למד מהגמרא (גיטין ע' ע"ב) שאמרה שאם שחט בחבירו שני סימנים או רוב שנים, אינו גולה, דחיישינן שמא הרוח בבלתו, אי נמי הוא קירב את מיתתו. ומוכח מזה שאם הרוח מתערבת בהריגת האדם, היא פוטרת אותו מהאחריות הכוללת להריגתו על ידי הרוצח. ומזה הוא הסיק שאם רוח מעורבת בכוח המים, ואפילו בכוח המוכני שמסובב על ידי אדם, כבר אין אפשרות לראות את המעשה כמעשה של האדם בלבד, ופטור ממיתה ושחיטתו פסולה. והובאו דבריו בפמ"ג (שם שפ"ד סק"ג).

### קשיים בדברי הכרתי ופלתי

אמנם נראה לכאורה שאין הנידון דומה לראיה. רש"י (שם ד"ה הרוח בבלתו) כתב וז"ל: "ואלמלא הרוח לא מת", עכ"ל. והיינו משום שאפשר לחלק את תהליך ההריגה לשני חלקים: האחד, השחיטה, והשני, הבלבול של הרוח. וכיון שבלי החלק השני הוא לא היה מת, יוצא אפוא שהחלק של האדם אינו יכול להיחשב כרציחה ממש. אולם זה שאדם משתמש באחד מכוחות הטבע לפעול את פעולתו שלו, זה ודאי מיוחס לעצמו לגמרי. הרי אם אדם מפיל על רעהו אבן גדולה, הוא משתמש בכוח המשיכה. וכן אם הוא זורק עליו חץ כלפי מעלה והוא יורד והורגו. וכי יעלה על הדעת שהוא יהיה פטור, כי כוח אחר מעורב בו. ומוכח להדיא מכל המקרים שבהם מחייבים מיתה על הכנסת אדם למקום סגור והדלקת נר באותו מקום, או כפייתו והנחתו בפני החמה וכפייתו בתוך המים וכו', שהמעשה מתייחס לאדם גם כאשר כוחות הטבע מעורבים בו, דהא בכל הנך הוא משתמש בכוחות הטבע, והוא ודאי מתחייב. וגם הסרת בידקא דמיא וגרימת הנפילה של המים על האדם או על הבוכני היא שימוש בכוח המשיכה. והרי הכרתי מודה שבכוח הזה ודאי ניתן לחייב אותו ולקיים את השחיטה. והרי אין שום חילוק בין זה ובין רוח ששולטת שם, דהיינו הך. ולא דמי כלל לבלבלתו הרוח, דהתם המעשה שלו הוא נפרד מהמעשה של הרוח,

12. ויעוין שם בדבריו שהגיע לזה מכוח קושיה בסוגיה, שיש סתירה בין התירוצים, והברייטות אינן יכולות לסבול את שני הפירושים הללו. ומזה הוא הגיע למסקנה ששני התירוצים אינם סותרים זה לזה, ותירוצ אחד הוא, והכל מכוון לחילוק שבין כוח אחר מעורב בו ושאינו כוח אחר מעורב בו. ולכאורה דבריו קשים מאוד. מה בכך שיש שני פירושים ועשויה להיות סתירה ביניהם. וכי בגלל זה צריך לדחוק כל כך את התירוצים ולהשוותם יחד. ומלבד זאת גם אין הכרח שהם חולקים, ואכמ"ל. והוכחתו היתה מזה שלא חילקו בגמרא בין כוח אחר מעורב ובין כוח אחר אינו מעורב, ומזה הוכיח שכנראה זה גופא היה החילוק של הגמרא, ולכן לא הביאו את החילוק הזה, כי הוא הכוונה של החילוק בגמרא. וגם זה לכאורה קשה עד מאוד.

והמעשה שלו לבד לא היה יכול להרוג, ולכן שפיר יש לפוטרו. וגם מוכח מלשון הגמרא: "חיישינן שמא הרוח בבלתו", שהגעת הרוח לא היתה צפויה בהכרח. ואף אם היה אפשר לדעת שהיא יכולה לבוא, סוף סוף זה כבר לא שימוש בכוח טבע מוכרח שאדם משתמש, שודאי יש לייחס לו את כל האחריות עליו, ממש כשם שהוא הורג בחרב וחנית, ואין אפשרות להפריד בין החרב והחנית ובין האדם שמתמש בו<sup>13</sup>.

### כוח אחר מעורב בו נאמר כסברה לחומרא

ומלבד כל זאת יש להעיר שהמושג הכללי של "כוח אחר מעורב בו" שנאמר באש, מובא כדי לחייב, וכמבואר ברש"י (ב"ק ג' ע"ב ד"ה דכח אחר) וז"ל: "והוה ליה לאסוקי אדעתיה", עכ"ל. דהיינו, כשבאים לחייב על מזיקים אחרים כגון אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש הגג והזיקו, מחייבים בגלל הסברה הזאת, דהיה לו לדעת שהרוח תבוא ותגרום את הנזק. ואם כן לא מוצדק להשתמש בסברה הזאת לקולא, ולומר שהמעשה אינו אמור להתייחס אליו. וכן מוכח מהדין של המלבה אש ורוח מסייעתו, דפשוט לכולי עלמא (ב"ב כו ע"א) שמתחייב בתשלום הנזק שהזיק. וכן פסקו הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ד ה"ז<sup>14</sup>) והשו"ע (חו"מ סי' תיח ס"ט). ואפילו רב אשי (ב"ק ס' ע"א) שפטר (וכוותיה כתב הרמ"א שם בשם י"א), היינו משום שמדובר על הכנת המזיק עצמו, ולא על עצם פעולת ההיזק. דהיינו, הנידון של ליבוי האש הוא נידון שבו אלמלא הליבוי לא היתה מציאות של מזיק, כי האש היתה מעמיא עמיא ואזלא, והליבוי גרם לכך שתהיה מציאות של אש. אבל אחר שכבר יש אש מלובה, ברור לכולי עלמא שאם הוא משלח אותה, הוא מתחייב על כל מה שיישרף בגללה, אע"פ שהיא הולכת ומתפשטת מכוח הרוח. ובנידון דידן, לא מדובר על כך שהוא צריך ליצור את מציאות המים, אלא המים כבר קיימים, והם עתה הולכים וזורמים. וזרימתם זו מסתייעת על ידי הרוח, ולגבי זה כבר לא איכפת לן שיש עירוב של כוח אחר, וכנ"ל. וכן מבואר בתוס' (ב"ב כו ע"א ד"ה זיקא) וברשב"א (שם ד"ה אבל) שבנזקי אש אין שום קולא דכוח אחר מעורב בו, ורק במקרה שבו הרוח יצרה את ההיזק ובלעדיה לא היה קורה שום דבר, המזיק פטור.

13. ואלבא דאמת גם הריגת החנית היא שימוש בכוח טבע, דטבע חנית שאוחזים בה ונועצים אותה בתוך גוף האדם, שהחוד שבה חודר ונגעץ בתוך גופו של אדם, וטבע גוף האדם שננעצת בו חנית, למות.

14. ויעוין בכס"מ שם שיישב את השגת הראב"ד ואת קושיית המגיד משנה.

## ד. שיטות הראשונים בעניין ייחוס נזקי אש לאדם שהבעיר את האש

### לכאורה נידון דידן תליא במחלוקת אם אשו משום חציו או ממונו

ולפי המתבאר יש לקבוע שכאשר האדם עושה את המעשה באופן פעיל ולא רק מסלק מונע, גם הנעשה מכוח כוחו מתייחס אליו. אמנם בנידון דידן יש לדון מטעם אחר. דלכאורה יש לתלות את השאלה אם מעשה המכונה מתייחס לאדם, במחלוקת האמוראים בעניין אשו משום חציו או ממונו (ב"ק כב ע"א), דחשמל הוא כוח אחר המעורב בדבר, שיש לו יישות מיוחדת שמפרידה אותו מהמעשה של האדם, והוא דומה בזה לאש שמוגדרת כדבר שכוח אחר מעורב בו (ב"ק ג' ע"ב, ר' ע"א). ודעת ריש לקיש שאשו נחשבת ממונו ולא חציו, משום ש"חציו מכוחו אזלי, האי לא מכוחו קאזיל". ור' יוחנן סבור שהחייב על אשו הוא משום חציו. ובתחילה טען ר' יוחנן שאין אפשרות לחייב על אשו משום ממונו, כיון שממונו יש בו ממש ובאש אין ממש. אולם בהמשך הסוגיה מבואר שר' יוחנן מודה שאפשר לחייב גם משום ממונו. ועכ"פ ר' יוחנן אינו עונה לטענת ריש לקיש, ונראה בפשטות שהוא מודה לכך שהאש אינה הולכת מכוחו, ובכל זאת הוא סובר שיש לחייבו משום חציו. ועל כרחך דהיינו משום שהאדם מפעיל את הכוח הזה. וסברתו היא שכאשר אדם מפעיל כוח, ואין כאן דעת אחרת, ואפילו אין כאן דעת בהמה, אלא הוא משתמש בחוק טבע, יש לו אחריות על חוק הטבע, כאילו שהוא פעל את הדבר בעצמו. ולכן לשיטת ר' יוחנן יש לחייב מיתה על מציאות של מדליק אש בסמוך לעבד כפות (שם כב ע"ב וסא ע"ב). וכן הסיקו הרבה ראשונים מהמבואר בגמרא שלפי ר' יוחנן המדליק נפטר במקרה הזה מתשלומי הממון, וביארו דהוא משום קם ליה בדרבה מיניה, ולכן לפי ריש לקיש הוא חייב בתשלומי הממון, משום שעל הריגת העבד הוא פטור ולא חל דין קם ליה בדרבה מיניה אלא אם כן הדליק בגופו של עבד. כן כתב הרא"ש (ב"ק פ"ב סי' ח): "ר' יוחנן אמר משום חציו, ואפילו הדליק האש בתוך שלו ופשע בשמירתו והלך ודלק בתוך של חבירו חשבינן ליה כאילו ירה חץ בידיים והזיק. ואם נשרפה יד חבירו חייב ד' דברים. ואם נשרף אדם חייב עליו כאילו הרגו בידיים", עכ"ל. וכן כתבו התוס' (ב"ק נו ע"א ד"ה אילימא וסנהדרין עז ע"א ד"ה סוף). וכן משמע בבירור מרש"י (ב"ק כב ע"ב ד"ה עבד) שכתב: "עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרפו עמו פטור – אגדי ואגדיש, דקם ליה בדרבה מיניה שההורג העבד נהרג" וכו', עכ"ל. וכן כתב הראב"ד (ב"ק שם ד"ה ת"ש): "עבד כפות לו וגדי סמוך לו וכו', פטור על הגדי ועל הגדיש דקם ליה בדרבה מיניה", עכ"ל. וכן כתב הרשב"א (ב"ק שם ד"ה עבד): "עבד כפות לו וגדי סמוך לו פטור, כלומר משום דקם ליה בדרבה מיניה". וכן כתב המאירי (ב"ק שם ד"ה היה

שם): "היה העבד כפות פטור על הגדיש ועל כל מה שנשרף עמו אפילו היה שם גדי כפות, שהרי חייב מיתה על העבד וקם ליה בדרכה מיניה", עכ"ל. וכן כתב הרי"א ז" (ב"ק פ"ב ה"ה אות ה) בנוגע לאש: "הלכה ושרפה ידו שלחברו, כגון שהיה כפות ולא היה יכול לברוח, הרי זה חייב בחמשה דברים כנזקי גופו ולא כנזקי ממונו שאינו משלם אלא נזק בלבד. ואם הרגו, חייב מיתה עליו", עכ"ל. וכן כתב הטור (ח"מ סי' תיח אות יז) וז"ל: "הלכתא אשו משום חציו וכו' ואם שרף אדם נהרג על ידו", עכ"ל. וכן כתב הבית יוסף (שם): "וידוע דהלכה כרבי יוחנן. ופשוט שם בסוגיה דאיכא בינייהו נמי אם שרף אדם, דלרבי יוחנן חייב ולריש לקיש פטור", עכ"ל. ומוכח מכל הראשונים הללו שלדעת ר' יוחנן שהלכה כמותו, המזיק על ידי אש נחשב כעושה מעשה בידיו, ואפילו לעניין זה שמחייבים אותו כהורג בידיו. ולפי זה נראה שבנידון דידן שהוא מפעיל מכונה שהולכת מכוחו ופועלת את פעולותיה, הוא נחשב כמי שעושה בידיו ממש את כל הפעולות שבאות לאחר הפעלתה. דמה לי שימוש בכוח הרוח המצויה ומה לי שימוש בכוח החשמל.

#### שיטת התוס', רבינו דוד והר"ן, בדין זרק אבן ונפלה תחתיה

אמנם הראשונים התקשו מדוע הזורק אבן כלפי מעלה וירדה כלפי מטה לאותו מקום ממש, פטור. דמבואר בגמרא (סנהדרין עז ע"ב - עח ע"א) שרק אם האבן הלכה לצדדים הוא מתחייב עליה, משום שזהו כוח כחוש שלו. אבל כשהיא נופלת ממש לאותו מקום שממנו נזרקה הוא פטור, דלאו כוחו הוא. ולכאורה הנפילה של האבן היא מוכרחת ככל חוקי הטבע, ומאי שנא מכל אש או אבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש הגג ונפלו והזיקו ברוח מצויה. והתוס' (סנהדרין עז ע"א ד"ה סוף) תירצו שני תירוצים: האחד, שבאמת הדין הזה אזיל דווקא לשיטת ריש לקיש הסבור שאשו משום ממונו. ולפי תירוץ זה יוצא שלפי מאי דקי"ל להלכה דאשו משום חציו, יש לחייב במקרה כזה. והשני, שבאמת יש לפוטרו ממייתה, והחיוב הקיים באש הוא רק בתשלומי נזק, ודלא ככל הראשונים הנ"ל.

ורבינו דוד מבונפיל (שם ד"ה זרק) תירץ: "שאינ חיוב נזקין אלא בכח ובפועל, לא במה שנעשה מאליו, ורוח מצויה פועלת היא ורואין אותה כאילו היא בכח האדם על ידי שהיא מצויה, אבל בירידה למטה אין בה פועל כלל, אלא שמחמת כובדה היא יורדת למטה, ואם הרגה בירידתה לא נעשה זה בפועל אלא כובד האבן הוא שהזיק מאליו. וכן [פירשון] רבותינו שבתוספות", ע"כ. דהיינו, שהירידה אינה מכוח שום דבר אלא מהעדר כוח, ולכן אין לייחס את הירידה אליו. אבל כשהאש הולכת

ומזיקה או כשהאבנים נופלות מכוח רוח מצויה, זו פעולה שנעשית מכוח כלשהו, שניתן לייחס אותו לאדם שגרם לכך שהכוח הזה פעל באש או בסכין.

ואולם הר"ן<sup>15</sup> (סנהדרין שם ד"ה זרק) דחה את התירוץ הזה וטען שרוח מצויה אינה הכרחית כל כך כמו תנועת האבן למטה. שהרי "הרבה זמנים יש שאין מנשב שום רוח ואפילו מצויה". ומה שאין כן לגבי נפילת האבן למטה "שבכל עת מהעתים תרד למטה אחר שהושלכה למעלה"<sup>16</sup>. ולכן תירץ שיש הבדל בין דיני מיתה ובין דיני ממונות, שבדיני מיתה "אקיל רחמנא גביה דלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, וכיון שכן בעינן שיעשה פועל ממש ובריא היזיקה קודם שיתחייב מיתה", ולכן מתחייב רק בכוח ראשון. אבל בדיני ממונות שמתחייב גם בדינא דגרמי, מתחייב גם על אש. ואת התירוצים הללו הם תירצו גם ביחס למקרים הנוספים שמובאים בסוגיה בכגון שכפתו במקום שסוף חמה לבוא וסוף צינה לבוא, שהם דווקא כמ"ד שאשו משום ממונו או שהחויב משום חציו היינו רק בממון ולא במיתה.

### קושי על דבריהם מדין מדליק גדיש ועבד כפות לו

ולשיטת הר"ן והתוס' בתירוצם השני, קשה לכאורה קושי גדול בדברי הגמרא (ב"ק כב ע"ב). הגמרא מביאה את דברי המשנה (שם סא ע"ב) שאם אדם מדליק את הגדיש והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב, עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור. ולכאורה הטעם הוא כפי שהסביר שם רש"י, שבמקרה הראשון

15. ר' בצלאל אשכנזי בעל השיטה מקובצת (כתובות טו ע"א ד"ה וכן כתב הר"ן, ובעוד מקומות) נקט שזהו חיבורו של הר"ן, ויש לסייע לכך. אבל ר' אלחנן וסרמן (ידיעות נכבדות בריש קובץ הערות ליבמות) פקפק בכך, ואכמ"ל.

16. ונראה שרבינו דוד בשם בעלי התוס' לא התייחס למידת ודאות הכוח שנוצר אלא לשאלת היישות החיובית של הכוח: האם הוא כוח (כמו רוח) שניתן לייחס אותו לגורמו, או שזו רק תוצאה של העדר כוח (כמו נפילה מאליה), ואין אפשרות לייחס את ההעדר לשום גורם. ויעוין עוד במהדיר לרבינו דוד (הע' 87) שהתקשה מהדין שנפילה נחשבת מעשי ידיו של האדם (ב"ק כו ע"א): "היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה לענין נזקין חייב", ובהמשך נאמר שאם הכיר בה, מתחייב גם בגלות אם הרג, ומבואר מזה שהמעשה מתייחס לאדם. ונראה שיש לחלק בין מקרה שבו האבן נזרקה מלמטה למעלה ששם נפילתה היא כבר תוצאה עקיפה של מעשה האדם והיא חשובה כוח שני ובין מקרה שבו האבן היתה מעיקרה למעלה והאדם הפיל אותה באופן ישיר, שהנפילה מתייחסת לאדם וחשובה כוח ראשון, וק"ו אם הוא בעצמו העלה אותה למעלה, שהנפילה מתייחסת אליו וחשובה כוח ראשון. ומכל מקום נראה שיש קושי אחר בשיטת רבינו דוד, שלכאורה גם כוח המשיכה הוא כוח ולא העדר (אף שזה נראה כהעדר), ולא גרע מרוח.

אין לו חיוב מיתה על העבד, שכן העבד היה יכול לברוח. וכיון שאין כאן חיוב מיתה, יש רק חיוב ממון, והוא צריך לשלם הכל. לעומת זאת כשהעבד היה כפות לו, הוא מתחייב מיתה על העבד. ולכן קם ליה בדרכה מיניה, והוא נפטר על חיובי הממון, שהם תשלומי הגדיש והגדי. והגמרא אומרת: "בשלמא למ"ד אשו משום חציו משום הכי פטור, אלא למאן דאמר אשו משום ממון, אמאי פטור, אילו קטל תוריה עבדא הני נמי דלא מיחייב. אמר לך רבי שמעון בן לקיש: הכא במאי עסקינן, כשהצית בגופו של עבד דקם ליה בדרכה מיניה", ע"כ. ומבואר מזה שלדעת ר' יוחנן יש חיוב מיתה, ולכן יש פטור ממון. והרי לשיטת הר"ן והתוס' בתירוצם השני יש לפוטרו ממיתה גם למ"ד אשו משום חציו. וכל הדין שאשו משום חציו הוא לכאורה רק לעניין דיני ממונות, וכנ"ל.

#### תירוצי האחרונים בשיטתם

ונאמרו בזה שני תירוצים באחרונים. הבית יצחק (י"ד ח"א סי' ז' אות ב) כתב ליישב על פי דברי הרשב"א (ב"ק כב שם ד"ה עבד) שלדעת ר' יוחנן בשלב הזה של הגמרא שסברו בדעתו שאשו רק משום חציו ולא משום ממון, יש למדליק האש דין של רודף אחר חבירו להורגו. וכמו שרודף נפטר על כלים שהוא שבר תוך כדי שבירתו, כיון שהוא מתחייב בנפשו (ב"ק קיז ע"ב), כך גם כאן הוא נפטר מממון, אע"פ שאין עליו חיוב מיתה ממש. והאבני נזר (א"ח סי' שפט אות ד) והאבן האזל (הל' נזקי ממון פ"ד ה"י ד"ה והנה דברי) כתבו ליישב, שיש מיעוט מיוחד הפוטר ממון בהריגת אדם אפילו כשהוא אינו מתחייב מיתה. דתנא דבי חזקיה (כתובות לה ע"א ועוד): "מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לא חילקת בו בין בשוגג בין במזיד בין מתכוין לשאין מתכוין וכו' לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון, אף מכה אדם לא תחלו בו בין בשוגג בין במזיד וכו' לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון". וסובר הר"ן שגם כשהוא הורג על ידי אש, הוא אמנם נפטר ממיתה, אבל יש לו דין גרמי וממשיך לחול עליו הפטור מממון.

#### ברמב"ם קשים אותם שמעלים התוס' והר"ן ולכאורה יש ליישבם כנ"ל

אמנם הרמב"ם כתב (הל' רוצח פ"ג ה"ג) וז"ל: "זרק אבן למעלה, והלכה לצדדין והרגה – חייב. הכופת את חברו והניחו במקום שאינו יכול לברוח והציף עליו מים ומת – הרי זה נהרג עליו, והוא שימות מכח ראשון הבא ממעשיו", עכ"ל. וכן כתב לעיל מיניה את החילוקים שבין כפתו במקום שסוף חמה לבוא וסוף צינה לבוא



ובין כפתו והניחו בחמה או בצינה. ועם זאת, הרמב"ם פוסק כר' יוחנן שאשו משום חציו, וכמבואר בדבריו (הל' נזקי ממון פ"ד הט"ו) וז"ל: "אש שעברה והזיקה את האדם, וחבלה בו – הרי המבעיר חייב בנזקיו ובשבתו ובריפוי ובצערו ובבושתו כאילו הזיקו בידו, שאף על פי שאשו ממונו הוא, הרי הוא כמי שהזיק בחציו. אבל אם הזיקה בהמתו או בורו את האדם – אינו חייב אלא בנזק בלבד", עכ"ל. ולכאורה קושיות התוס' והר"ן אמורות להיות קשות גם בשיטת הרמב"ם. אולם הוא אינו יכול לתרץ את התירוץ הראשון של התוס', שכל המקרים הללו אזלו דווקא לשיטת אשו משום ממונו, שהרי הוא עצמו פוסק דאשו משום חציו, ובכל זאת הוא מביא את המקרים הללו להלכה. ולכאורה על כרחך הוא יצטרך לתרץ כמו הר"ן והתירוץ השני של התוס', שגם למ"ד אשו משום חציו, אין חיוב מיתה. אלא שעל זה יקשה מהדין של מדליק את הגדיש ועבד כפות סמוך לו, והרמב"ם עצמו כותב (שם ה"י): "המדליק בתוך שדה חברו, ויצאת האש ונאכל הגדיש, והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו, ונשרף עמו – חייב, שכן דרך בני אדם לעשות בגדיש. היה עבד כפות לו וגדי סמוך לו, ונשרף עמו – פטור". ומבואר שהאדם פטור על העבד בכל מקרה, וכשיטת ר' יוחנן, והרמב"ם אינו מעמיד את המקרה דווקא במצית בגופו של עבד, כשיטת ריש לקיש. ולכאורה יוצא מזה שיש חיוב מיתה על העבד, ולכן יש פטור על הגדי אף אם לא הצית בגופו של עבד. ועל כרחך צריך לכאורה לומר בדעתו כתירוץ שהוזכרו לעיל בדעת הר"ן והתוס' בתירוץ השני. וכן כתבו בדעתו האחרונים: המנחת חינוך (מצוה נו אות י) כתב כתירוץ הראשון הנ"ל, שהפטור הוא מדין רודף. והאבן האזל (שם) כתב כתירוץ השני, שזהו פטור כללי של קם ליה בדרכה מיניה, אפילו שאין חיוב מיתה בפועל<sup>17</sup>. והגר"ז מבריסק (הל' רוצח שם ה"ב) כתב שאין כאן דין קים ליה בדרכה מיניה, אלא זהו פטור כללי של כל הורגי אדם, שאין הם מתחייבים ממון. ולכן אע"פ שאין הוא חייב מיתה, סוף סוף הוא הרג אדם, ולכן הוא נפטר.

### קשיים בתירוץ האחרונים בדעת הרמב"ם

ואולם לכאורה קשה מאוד לקבל את תירוץ האחרונים בדעת הרמב"ם. סברת הרשב"א שיש לפוטרו מדין רודף היא לכאורה קשה מאוד מצד עצמה. דלכאורה פשוט הדבר שאם אדם יורה חץ כדי להרוג את חברו, ובשעת מעוף החץ יבוא אדם ויהרוג את היורה, הוא מתחייב בנפשו. דמאי אהני לן הריגת היורה, אחר שהחץ

17. בד"ה והנה דברי, כתב כן בדעת הר"ן, ובהמשך דבריו מבואר שהבין בדרך זו גם את שיטת הרמב"ם.

כבר יצא מתחת ידיו. ולא שייך כלל להרוג את היורה מדין רודף. דהיתר הריגת הרודף הוא דווקא כדי למנוע את הרדיפה וההריגה שתבוא בגללה, וכלשון המשנה (סנהדרין עג ע"א): "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חבירו להרגו" וכו', הרי שמהותו של דין רודף היא להצילו מהעבירה. וכן כתב הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ו): "כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף, ואפילו בנפשו של רודף", ומבואר שמהותו של דין רודף היא למנוע את העבירה. וכעין זה היא לשון השו"ע (ח"מ סי' תכה ס"א). ולפי זה פשוט שאם ההריגה אינה מועילה למנוע את הרדיפה, אין שום היתר להורגו. ואם כן לכאורה פשוט שכאשר אדם הדליק את הגדיש, והאש הולכת ומתפשטת ושורפת, אין שום היתר להורגו, דמאי אהני לן הריגתו. ואם כן מהיכא תיתי לפטור אותו על חיובי הממון שחלים באותה שעה. ואף אם תמצא לומר שהוא יכול עדיין לעצור את האש ולמנוע את השריפה באותה שעה, סוף סוף ההצלה באותה שעה צריכה להיות בכיבוי האש ולא בהריגת השורף<sup>18</sup>. ועל כרחנו צריך לומר בדעת הרשב"א שהוא הבין שדין רודף הוא לא מצד מניעת ההריגה, אלא דמו מותר באותה שעה שהוא פועל במעשיו להריגת אדם אחר<sup>19</sup>. ובאמת דברים אלה מחודשים מאוד, ויש הרבה להאריך בזה, והרשב"א עצמו פתח את דבריו שם בלשון "אפשר", וסיים "ועדיין צריך לי תלמוד<sup>20</sup>". ומכל מקום פשוט שהרמב"ם עצמו לא למד כך. הוא כותב (הל' חובל ומזיק פ"ח ה"ב) וז"ל: "רודף שהיה רודף אחר חברו להורגו או לדבר עבירה, ושבר את הכלים, בין שלנרדף בין שלכל אדם – פטור מן התשלומין, מפני שהוא מתחייב בנפשו; שכיון שרדף, התיר עצמו למיתה", עכ"ל. ואמנם הלשון: "מפני שהוא מתחייב בנפשו", היא לשון הגמרא (ק"ז שם), והיא עצמה יכולה להתפרש גם כשיטת הרשב"א. אבל ההמשך: "שכיון שרדף התיר עצמו למיתה", מלמד שזה לא סתם חיוב הריגה באותה שעה, אלא זה נובע מעצם הרדיפה, דהמושג התיר דמו לקוח מדין הבא במחותרת (שמות כב, א; וכן לשון הרמב"ם הל' גניבה פ"ט ה"ז ואילך), שכל מטרת הריגתו היא למנוע ממנו לחטוא. ומדברי הרמב"ם (הל' חובל ומזיק שם והל' רוצח שם) ברור שהתרת דמיו מבוססת על מה שלמדנו בדין הבא במחותרת, שאין לו דמים, וכמו שביאר זאת הרמב"ם בהרחבה (הל' גניבה שם).

18. ויש מקום לדון אם הוא היה מונע מאתנו לכבות את האש, שאז אולי היה מקום להורגו, אבל ברור שלא זהו הנידון במשנה ובגמרא וברשב"א.

19. אמנם אם ניתן להצילו באחד מאבריו אסור להרגו, אך עדיין ההורגו פטור כמו רודף רגיל. והכי נמי גם כאן, שבאמת אסור להורגו ולא גרע מניתן להצילו באחד מאבריו, ואעפ"כ פטור משום שיש עליו שם רודף.

20. כך הוא בדפוסים שלנו ובשטמ"ק (כב ע"ב ד"ה עבד כפות). ובהנד"מ השמיטו תיבות אלו, אבל העידו בהקדמתם שכתב היד שבו השתמשו קיצר לפעמים דברים מלשון הרשב"א המקורית.

וגם התירוץ השני לכאורה קשה מאוד בדעת הרמב"ם. אם באמת הנידון של הריגת אדם על ידי אש קל יותר מהנידון של הריגה על ידי חץ, ולכן הוא פטור עליו, אם כן אין כאן דין חייבי מיתות שפטורים מממון אפילו שוגגים. ומעין מה שמבואר שאם לא היה במכה כדי להמית, שהוא חייב בתשלומין אף אם האדם מת (יעוין בר"ן סנהדרין עט ע"ב סוד"ה האי דתנא). דכל מה שפטורים גם במציאות שהוא שוגג, היינו דווקא בכגון שהיה צריך לחייב על המקרה הזה מיתה, אם זה היה מזיד. והחידוש הוא שאפילו שלא מחייבים על המקרה הזה מיתה, בכל זאת הוא נפטר מתשלומים. אבל בכגון שהמעשה מצד עצמו לא היה אמור לגרום חיוב, כיון שהוא נעשה באופן של גרמי, מהיכא תיתי לפוטרו. ועכ"פ ברמב"ם אין זכר לפטור גורף כל כך, כשהוא בא להגדיר את הפטור הזה של קם ליה בדרכה מיניה. וכל מה ששמענו ממנו הוא רק על פטור של שוגג. ולא היה לו לרמב"ם לסתום את דבריו אלא לפרש. ויתירה מזו מבואר ברמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ד ה"ה וה"ו) שכתב וז"ל: "הנוגף את האישה ויצאו ילדיה ומתה – אף על פי שהיה שוגג, הרי זה פטור מן התשלומין ואינו משלם כלום, שנאמר (שמות כא, כב): 'ולא יהיה אסון, ענוש יענש' – לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד בדבר שיש בו מיתת בית דין לפוטרו מן התשלומין. [ו] במה דברים אמורים, בשנתכוון לאישה; אבל אם נתכוון לחברו ונגף את האישה – אף על פי שמתה, הואיל והמיתה בלא כוונה להכותה, הרי זה כדבר שאין בו מיתת בית דין, ומשלם דמי ולדות", עכ"ל<sup>21</sup>. והראב"ד שם השיג עליו. אבל שפתי הרמב"ם ברור מילולו שאפילו שיש מיתה באישה, בכל זאת הוא מתחייב ממון. והיינו משום שיש חיסרון במעשה ההריגה שלו, בזה שהוא לא התכוון להדיא לאותה אישה, אע"פ שהוא

21. הרמב"ם לכאורה סותר להדיא את דבריו בריש פ"ד מהל' רוצח שאם התכוון להרוג את זה והרג את זה, פטור ממיתה, מתשלומין ומגלות. ובמרומי שדה (ב"ק מב ע"א ד"ה אלא) כתב שזו גזירת הכתוב מיוחדת בולדות. אבל לא נראה לומר כך, כיון שמלשונו נראה שזה דווקא משום שיש פטור ממיתה בהריגת האשה, ולא משום גזירת הכתוב מיוחדת, וגם לא משום סברה מיוחדת שיש בולדות. אמנם נראה שההבדל בין ההלכות הוא מהותי: רק כאשר חיוב המיתה וחיוב התשלומים הם שני חיובים שהזדמנו לפונדק אחד, בזה יש פטור כשלא נתכוון להרוג. וכמו במקרה של ולדות, שחיוב התשלומין הוא מצד הולדות ואילו חיוב המיתה הוא מצד האשה. דכיון שהוא לא התכוון לאישה, אין על המעשה שם של חיוב מיתה, ולכן הוא לא יכול לגרור חיוב תשלומין אחר. דהזיקה של חיוב התשלומין לחיוב המיתה היא זיקה קלושה, וכיון שחיוב המיתה בעצמו קלוש, שהרי הוא לא התכוון להריגתו, אין בכוחו לגרור אחריו זיקה קלושה. אבל כשחיוב המיתה וחיוב התשלומין הם שני חיובים שנובעים מאותה פעולת הריגה או עבירה, וכגון שמפתה נערה בתולה ערוה או הורג עבד, בזה הוא נפטר, כיון שהזיקה שבין התשלומין והמיתה היא זיקה גמורה, והעובדה שהוא לא התכוון להריגת אותו עבד אלא להריגת אדם אחר, אינה מספיקה כדי למנוע את הפטור הנובע מהזיקה הגמורה הזאת.

התכוון להריגה. וק"ו בנידון דידן שחסר בעצם המעשה שלו. ומאותה סיבה נראה שגם אין אפשרות לקבל את התירוץ השלישי, דלא נזכר בדברי הרמב"ם בשום מקום שיש פטור מממון בכל הורג אדם באשר הוא. וכל מה שהוזכר הוא רק הפטור של תנא דבי חזקיה. ואדרבה, כאמור במקרה הנ"ל, יש לחייבו ממון בכל מציאות שלא היה אמור לחול בה חיוב מיתה, מלבד המציאות של שוגג.

### הנחות יסוד אחרות בשיטת הרמב"ם לפי מה שהתבאר לעיל

ולכן נראה לומר בדעת הרמב"ם שרוח אחרת היתה עמו. הנחת התוס' והר"ן בקושייתם היתה ש"אין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש". ואת זה הם הוכיחו מדברי הגמרא (ב"ק נו ע"א) שאמרה שאם אדם כופף את קמתו של חבירו בפני הדליקה ומביא למצב שבו האש מגיעה אל הקמה לה ברוח מצויה, הוא צריך להתחייב בדיני אדם. והרי כאן הוא מביא את הקמה אל האש, ולא מביא את האש אל הקמה, ובכל זאת רואים שהוא אמור להתחייב כמזיק גמור. ועוד הם הניחו שכל כוח שיבוא בהכרח מתוך מעשיו צריך להיחשב כאש, ואם אשו משום חציו, הרי זה כחציו. ומזה הם הגיעו למסקנה שהיה צריך לחייב בנפלה האבן לתחתיה ממש, כיון שהנפילה באה בהכרח לגמרי מתוך פעולתו, וכן בסוף חמה וצינה לבוא צריך לחייב, כי זה כאילו שהוא הביא את החמה אל האדם. אבל נראה שהרמב"ם לא סבר כך, והוא הבין שיש הבדל מהותי בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש. כשאדם מקרב את האש אל הדבר, הוא מפעיל את כוח האש, והרי זה נחשב כמעשי ידיו ממש, ובזה אין חילוק בין כוחו ובין כוח כוחו. לעומת זאת כשהוא מביא את הדבר אל האש, הוא אינו מפעיל את כוח האש, אלא הוא רק גורם שהאש תפעל בדבר. ובמקרה כזה מחייבים אותו רק בכוחו ולא בכוח כוחו. והרי זה בדיוק כמו שהתבאר לעיל (עמ' תנז) שבבידקא דמיא הוא מתחייב רק בכוחו, ואילו במדליק אש הוא מתחייב גם בכוח כוחו. ואף התבאר (עמ' תס) שכן מוכח מדברי הרמב"ם. ולכן גם אין ראיה מהנידון דכופף קמתו. דכבר כתב שם רש"י (ד"ה דמטי ליה) וז"ל: "כשכפפה הגיע בה הדליקה", עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ם (הל' נזקי ממון פי"ד הי"ד): "הכופף קמתו שלחברו לפני האש עד שתדלק – אם אין האש מגעת לה אלא ברוח שאינה מצויה, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שהוא כופף את הקמה ומאחיז בה את האש. וכן כתב ר' ברוך מארץ יון<sup>22</sup>

22. בן דורו של הרמב"ם. כתב פירושים למסכתות הש"ס, ומצויים בידינו פירושו לשלוש הבהבות. דבריו הובאו פעמים רבות באור זרוע ובראשונים נוספים.

(ד"ה הכופף): "הכופף קמת חבירו לפני הדליקה – פי' אש שהיתה בוערת קרוב לקמה ובא אדם וכפפה לצד האש ודרסה יותר ונשרפה, פטור, שלא עשה מעשה", עכ"ל. וכן מבואר במאירי (ד"ה הכופף): "הכופף קמתו של חברו בפני הדליקה ומקרבה להדלקה והודלקה בה האש ונשרפה" וכו', עכ"ל. ובמקרה זה הוא עושה מעשה בכוח ראשון. ולכן הוא חייב, אע"פ שהוא מביא את הדבר אל האש. דכאמור גם במציאות כזאת יש לחייב כשמדובר על כוח ראשון.

### **יישוב שיטת הרמב"ם ויישוב הסוגיות**

ולכן סבר הרמב"ם שבנידון של סוף חמה לבוא וסוף צינה לבוא, לא היה מקום לחייב אלא רק בכוח ראשון. אבל בכוח שני כבר אין לחייב, כיון שהאדם אינו מפעיל בעצמו את כוח ההיזק. דדווקא ביחס לכוח המסוים שהוא מפעיל, הוא עשוי להתחייב גם בכוח שני. אבל על כוח אחר שמתחדש, שהוא לא מפעיל אותו (והיינו דומיא דסילוק מונע), הוא כבר אינו מתחייב אלא רק בכוח ראשון. ולכן בנידון של זורק אבן כלפי מעלה והיא יורדת כלפי מטה יש לפטור, שהרי מדובר על שני כוחות שונים. הכוח שמעלה את האבן כלפי מעלה הוא כוח מעשה ידיו של האדם, והוא מנוגד לכוח המשיכה של הארץ. לעומת זאת הנפילה של האבן כלפי מטה מתבצעת על ידי כוח המשיכה של הארץ. ויוצא אפוא שמתחיל לפעול כוח אחר שהאדם עצמו כבר לא הפעיל אותו, והוא כוח שני. ולפי מה שהתבאר, במקרה של כוח אחר שהאדם לא הפעיל אותו, יש לחייב רק בכוח ראשון, ולכן אין אפשרות לחייבו על הנפילה. ויוצא לפי זה שהסוגיה אזלא אליבא דהלכתא, לפי שיטת אש"ח משום חציו, ובאמת יש אפשרות לחייב מיתה באש"ח משום חציו, ולכן במדליק את הגדיש והעבד הכפות יש לפוטרו ממון ככל חייבי מיתה שלא מתים ומשלמים, ואין סתירה בין זה ובין הפטור של הזורק אבן. והכל לפי העקרונות שהתבארו לעיל.

### **ה. דין מצת מכונה לפי האמור**

**גם לר"ן יש לייחס אליו את המעשה כשהכוח מתחיל לפעול מיד**

אמנם לפי שיטת הר"ן והתירוץ השני בתוס' יוצא שכאשר כוח מסוים מגיע אחרי הפעולה של האדם ומצטרף למעשי האדם ויוצר תוצאה של הריגה, אין האדם מתחייב על כך מיתה. ומזה יש לכאורה מקום להסיק שגם בנידון של מכונה שמגיע

הכוח החשמלי ופועל אחרי פעולת ההדלקה שלו, אין הוא נחשב כמעשה שלו. ואולם נראה שאין הכרח לומר כך גם אליבא דהר"ן והתוס' בתירוצם השני. ראשית, הרי גם הם מודים שיש הבדל בין כפתו והניחו בחמה שחייב, ובין כפתו והניחו במקום שסוף חמה לבוא שפטור, וכמבואר להדיא בגמרא (סנהדרין עז ע"א). וצריך להבין מהו החילוק, ובעיקר צריך להבין מדוע כשכפתו והניחו בחמה הוא חייב, הרי ההריגה אינה נעשית מכוחו כלל, אלא הוא רק גורם לכך שהחמה תפעל בו את פעולתה ותחמם אותו עד שהוא ימות, ומדוע אין זה גרמא. אמנם החילוק בין סוף חמה לבוא ובין הניחו בחמה הוא ברור (והתוס' והר"ן כותבים זאת בעצמם), שבכפתו והניחו בחמה, מיד עם הכפיתה מתחילה החמה את פעולתה. וכלשון הגמרא (שם ע"ב): "מתחיל הבלא בשעתיה". ואע"פ שכוח החמה הוא זה שהורג אותו, מכל מקום הוא עושה פעולה שמחברת את כוח הטבע אל הנרצח באופן מיד, ובמקרה זה הפעולה של כוח הטבע נחשבת כאילו שהאדם עשה אותה בעצמו. ומה שאין כן בסוף חמה לבוא, האדם עושה פעולה שבאותו רגע אינה מצטרפת לפעולה של כוח הטבע, ורק לאחר זמן כוח הטבע מגיע, ואז הוא מתחיל לפעול. וכיון שבהפעלת מכונה האדם מפעיל מיד את כוח החשמל, לכן יש לדמות את הדבר לאש שמתחילה לשרוף מיד והחמה כבר מצויה. ולכן יש להחשיבו כעושה את הפעולה בידיו ממש, ואע"פ שאין הוא אלא משתמש בכוח טבע אחר. ולא דמי לזורק אבן למעלה ויורדת למטה, דהתם הירידה למטה היא כוח אחר שלא הופעל כלל קודם לכן בשעת המעשה, והרי הוא כסוף חמה לבוא, ולכן הוא פטור.

### גם את הפעולות הבאות אחר כך אפשר לייחס למפעיל המכונה

ואמנם אכתי היה מקום לומר שאת הפעולה הראשונה שעושה המכונה החשמלית, יש לדמות לכפתו בחמה. אבל הפעולות הבאות שהיא עושה כבר נחשבות כסוף חמה לבוא, ולא ייחשב כמי שעושה את הפעולה בידיו. ואולם אין נראה לומר כך, שהרי גם כאשר החמה או הצינה הורגים את האדם, מתרחשות כמה פעולות שונות עד שהאדם נהרג. בתחילה הגוף שלו מגיב בצורה מסוימת כדרך אנשים שחם להם או קר להם, לאחר מכן נפגעות מערכות מסוימות בגוף, והאדם מגיב בצורה של רעידות חזקות וכו', עד שלבסוף החמה או הצינה הורגת אותו. ובכל זאת ברור שכל זה אינו משנה, דהעיקר הוא שאותו כוח התחיל לפעול את פעולתו מיד, והוא עצמו ממשיך לפעול גם בהמשך, ולא משנה כמה פעולות ותוצאות משתלשלות מזה. ואם כן גם בנידון דידן, כוח החשמל הוא הכוח שפועל כל הזמן, ולא משנה שהתוצאות של הכוח הזה משתנות ומשתלשלות זו אחר זו.

### סברות נוספות לחלק בין מעשה מצוה ובין רציחה

ועוד יש לומר שלעניין החשבת הפעולה שנוצרת בכוח כוחו, מודה הר"ן שהיא מתייחסת אל האדם ונחשבת כמעשה שלו. אלא שרק לעניין רציחה יש קולא מיוחדת שאין לחייבו מיתה אם הוא אינו עושה את המעשה בידיו באופן ישיר, וכמו שנימק הר"ן שהיקל בו הכתוב במיוחד ופטר בו את השוגג ואת האונס. וכמו שלעניינים אלו (שוגג ואונס) נחשבת פעולה שהוא עושה כפעולה שלו, והשחיטה מועילה אפילו בלי כוונה, כך יש לדמות את הדבר גם לעניין זה, שיש להחשיב את כוח כוחו כפעולה שלו. ובכל זאת הגמרא בחולין מדמה את דין השחיטה לדין הרציחה, כיון שאפשר ללמוד ממנה את העיקרון שמחלקים בין כוח ראשון לכוח שני. וכלשון הגמרא: "וכי הא דאמר רב פפא", וכו', דהיינו שאין כאן אלא רק דמיון והשוואת העיקרון, אבל אין זה מקור המלמד את גדריו לדיני שחיטה<sup>23</sup>.

ועוד יש לומר שאף אם לעניין שחיטה אין זה מוגדר כמעשה שהוא עשה בכוח גברא, סוף סוף אין הכרח שבעשיית מצה יש צורך באותם גדרים כמו בשחיטה. דאע"פ שלפי חלק מהפוסקים יש צורך בכך שעשיית המצה עצמה תהיה לשמה, יש מקום לומר שגרמי נחשבת כעשייה גמורה. דעיקר הקפידא של התורה על עשיית מצה לשמה, לסוברים שצריך שתהיה עשיית מצה לשמה, היא רק על כך שהמצה תיעשה על ידי ישראל ושיהיה לו חלק בעשייתה והיא לא תיעשה מאליה. אבל אין התורה מקפידה שיהיה דווקא בכוח גברא של הישראל. ודווקא בשחיטה נאמר שצריך כוח גברא מגזירת הכתוב, וכמבואר במשנה (חולין לא ע"א): "נפלה סכין ושחטה אף על פי ששחטה כדרכה פסולה שנאמר (דברים כז, ז): 'וזבחת ואכלת', מה שאתה זובח אתה אוכל". אך בשאר מצוות לא מצאנו דין כזה, וכל שכן במעשים של הכשר מצווה ויצירת האפשרות לקיים את המצוה כמו הנידון דידן. וכמו למשל עשיית סוכה, שהתורה מקפידה שהאדם ישב בסוכה. ואף אם צריך שדווקא ישראל יעשה את הסוכה או עכ"פ יחדש בה דבר, אין הכרח שהחידוש הזה או העשייה הזאת תיעשה בכוח גברא. דאין שום קשר בין החיוב שישראל יעשה את הדבר, ובין זה שהדבר ייעשה בכוח גברא. ולכן כשהוא עושה את המעשה באופן של גרמי, פשיטא שהוא נחשב שעשה את הסוכה בעצמו. ואם כן הוא הדין בנידון דידן, דאע"פ שצריך

23. וכעין זה מצינו בעירובין (פט ע"ב) ובב"ק (נו ע"ב) ובעוד מקומות, שדימוי בלשון כזו אינו מוחלט והוא רק מלמד עיקרון מסוים שקיים בשני המקרים.

שהישראל יעשה בעצמו את המצה, אין שום קפידא על כך שהמצה תיעשה בכוח גברא של האדם<sup>24</sup>.

### הערה בדיוני האחרונים בסוגיית מצת מכונה

ולכאורה צריך עיון שבדיוני האחרונים בנידון דמצת מכונה לא הזכירו את החילוק שבין תוצאה של סילוק מונע ובין יצירת עצם כוח המעשה, כסברה לחלק בין נידון הגמרא בחולין לנידון דמצת מכונה<sup>25</sup>. והאוסרים נקטו בפשיטות שיש לאסור מצד הסוגיה בחולין הנ"ל. והמתירים התבססו בעיקר על שתי סברות: האחת, שבני האדם ממשיכים לסובב את המכונה<sup>26</sup>, שזה היה נכון רק בתקופה הראשונית של המצאת המכונות, והיום ברור שאין זה כך. והשניה, שאין דין של כוח גברא בעשיית מצה, ודין לשמה יכול להועיל גם אם האדם חושב כך בתחילת המעשה, ואין צורך שהמחשבה הזאת תהיה לאורך כל השלבים בהמשך, דסתמא לשמה קאי<sup>27</sup>. וכיון שאת המעשה הראשון הוא עושה בידים ולשמה, שפיר יכולה להיחשב כל עשיית המצה שבאה לאחר מכן כלשמה. וגם על סברה זו יש מקום לפקפק טובא, דהסברה שסתמא לשמה קאי היא בעיקר מצד שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. ואף שאין הוא חושב את המחשבה בפועל, המעשה כבר מיועד ועומד לשמו. אבל כשמתחלף העושה, קשה לומר שהעשייה היא אדעתא דהמחשבה הראשונה.

### בהפעלת מכונה חשמלית הוא עושה את המעשה ואיננו רק מסלק מונע

ויש להעיר בזה על המהרש"ם (ח"ד סי' קכט) שטען שאפשר להתיר רק במציאות שבה האדם ממשיך לסובב את הגלגל. וכמו שכתב (ח"ב סי' טז) בהביאו את סברת

24. וכבר עמדו על זה הרבנים המכשירים מצת מכונה בקונטרס "ביטול מודעה" (כ' ע"ב), שפורסם בשנת תר"ט במענה לקונטרס "מודעה לבית ישראל" שפורסם באותה שנה ובו הובאו טענות הפוסלים מצת מכונה, ובראשם ר' שלמה קלוגר.

25. מלבד מה שיוזכר להלן בשם המהרש"ם, שדווקא השתמש בסברה זאת לחומרא, וכדלקמן.

26. כך כתב הרב יוסף שאול נתנזון, בעל השואל ומשיב (קונטרס "ביטול מודעה" ג' ע"א): "והלא הרבה בני אדם מגלגלין בהגלגל עד שנערך על ידו מצה גדולה". וכן הרב זאב וולף (שם ח' ע"ב): "ולא סר כח האדם מתחילה ועד סוף וכו' ואין לחוש בזה מטעם שצריך להיות לשמה ע"י אדם, הנה גם בזה מתגלגל ע"י אדם".

27. כך כתב הרב וולף (שם): "ובאמת די בזה רק אם בתחילה נעשה הדבר לשמה אף אם אחר כך נעשה ממילא כשר לכתחילה". וכן כתב הרב יענר (שם כ' ע"ב): "גם זה ברור דהכוונה של האדם המתחיל בעשייה סגי אף דאחר כך נגמר העשייה ממילא על ידי כלים של אבנים".



המתירים: "והגאון ר' יוסף שאול [נתנזון] ועמו כמה גדולים העידו שהמאשין טובב על ידי כמה בני אדם המגלגלין בהגלגל ולא נפסק כח האדם ולכן לא מקרי כח כחו". אבל במציאות שבה "גם ההתחלה אין בו אלא שמסיר המונע דהיינו פתיחת המסגרת, הרי זה לא מחשב מעשה, וכמ"ש השלטי גבורים והובא ברמ"א [נ"ד סי' שלט ס"א] דהסרת המונע לא מיחשב מעשה כלל". וכבר בתיאור המקרה בתחילת התשובה הוא כותב: "על דבר שאלת בעסק המאשין לעריכת המצות על ידי כח העלעקטערי ואין בו מעשה אדם זולת מה שפותח המסגר בבקר וממילא הולך המאשין ועובד עבודתו ואין בזה מעשה אדם זולת התחלת הלישה". הרי שהבין שפתיחת החשמל היא כמו פתיחת מסגר, שהוא רק הסרת מונע. ולכן היה פשוט לו שדווקא יש לאסור בגלל זה. ומדבריו רואים שהבין בפשטות שהסוגיה בחולין אינה שייכת דווקא לדיני הסרת מונע, אלא הוא למד ממנה בפשטות את ההבדל הקבוע שבין כוחו וכוח כוחו, אפילו לדברים שנעשים בעשייה רגילה.

ואולם אליבא דאמת נראה שאין לראות כלל את ההפעלה של מכשיר חשמלי כהסרת מונע. דאף אמנם שהוא רק סוגר מעגל חשמלי כשהוא מפעיל את המכונה, אין זו הסרת מונע כלל. והרי זה עדיף על מים שמכונסים במקום מסוים ופסק מהם כוח הזרימה, והרי הם עומדים על עומדם, ובא אדם וחצב בור לזרימת מים, ועתה יש להם אפשרות לזרום. דכבר לפני חציבת הבור פעל כוח המשיכה על המים, אלא שהקרקע מנעה מהם לרדת, ועתה האדם חצב בור והסיר את המונע. אך בחשמל האדם לא רק הסיר מונע, אלא יצר וחידש את עצם האפשרות לזרימת החשמל. ובזה יהיה פשוט לחייב, ובזה יהיה פשוט שייחשב כשחיטה מעליא. דבמקרה של חשמל, סגירת המעגל לא רק מאפשרת לחשמל לזרום, אלא היא בעצם זו שיוצרת את מפל המתחים בין הקצה החיובי והשלילי, והיא זו שיוצרת את זרימת החשמל. והרי זה כמי שיוצר את המדרון עצמו שבגללו נוצר כוח הזרימה של המים. ובזה פשיטא שהוא עושה מעשה חיובי, ואין כאן רק סילוק מונע.

אמנם יש מכשירים חשמליים שיש אפשרות לעצור את פעולתם, אף שכל מנגנון ההפעלה שלהם נשאר פועל במצב של המתנה, ולאחר זמן אפשר לשחרר את המעצור הזה, והמכשיר ממשיך לעבוד. ובאמת במקרה כזה נראה שיש לשחרור מעצור כזה דין של סילוק מונע<sup>28</sup>, ובזה יהיה דין מעשה רק על הפעולה הראשונית

28. הדברים אמורים רק בכגון שהמכשיר בנוי כך שזרם החשמל ממשיך להתקיים. אבל אם המעצור הזה משבית את המכשיר, באופן כזה שהוא פותח את המעגל החשמלי מחדש, אזי אין בין שחרור המעצור ובין הפעלת המכשיר ולא כלום. דבשניהם הוא סוגר את המעגל ומאפשר לחשמל לזרום.

שנגזרת מהסילוק הזה. אבל מיד לאחריו כבר נחשבת הפעולה כנעשית מאליה. ובכל הדברים שצריכים דווקא מעשה של אדם, כבר לא יועיל מה ששחרר את המעצור, ויש צורך להפעיל את המכונה מחדש.

### **מסקנה למעשה**

ולפי זה נראה שיש להקל בשופי בנידון של מצת מכונה. די שספק אם בכלל יש דין לשמה במצת מצוה, ואם תמצא לומר שיש דין לשמה, ספק אם ההלכה כהרמב"ם והרא"ש וסיעתם שאש נחשבת כמעשה ידיו ממש ומתחייב מיתה על רציחה שנעשית על ידי אש, או שאינו מתחייב מיתה וכשיטת הר"ן והתוס' בתירוצם השני. ונראה להכריע בזה כשיטת הרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים, ששיטתם יותר מרווחת וכפי שהתבאר. ואף את"ל שאינו מתחייב, ספק אולי לעניין מעשי מצוות יש להחשיב אש כנעשית על ידו ממש כמו שהיא נחשבת לעניין נזיקין. ואת"ל שאינה נחשבת כמעשי ידיו, ספק אולי יש לחלק בין אש לחשמל ולנקוט שהעובדה שהחשמל מתחיל לפעול מיד גורמת להחשבת הפעולות שנעשות בגללו כמעשי ידיו ממש. ואת"ל שפעולה שנעשית בכוח הטבע מיד לאחר המעשה שלו אינה נחשבת כמעשי ידיו, אולי אין צורך במעשי ידיו ממש, והעיקר הוא שהפעולה נעשית מכוחו ובאחריותו. ומכל זה נראה שיש להתיר בשופי לצאת ידי חובת מצת מצוה במצת מכונה. ורק להידור וחיבוב מצוה ומהיות טוב אל תיקרי רע, יש עניין באכילת מצה העשויה בעבודת יד למצת מצוה.