

הפעלת מכשיר בכח המחשבה

מבוא

בשנים האחרונות הולכת ומתפתחת טכנולוגיה המאפשרת לאדם לשלוט על התקנים חיצוניים לו בכח מחשבתו, וללא שהוא מזיז בפועל אף איבר מאיבריו הביולוגיים. עיקרי הפיתוחים הטכנולוגיים בתחום זה כבר הובאו הועלו בעבר על שולחן הניתוח ההלכתי על ידי הרב שלומי רייסקין¹ והרב ישראל בלפר², והדברים נידונו בכרך אגב גם במקומות אחרים.³ במוקד הדיון ההלכתי עומדת השאלה עד כמה ניתן לייחס לאדם המפעיל מכשיר באמצעות מחשבתו את הפעולה שמבצע אותו מכשיר.

במאמר ההלכתי הראשון שהוקדש לתחום זה, מסכם הרב רייסקין את ממצאי המחקר המדעי הטכנולוגי בתחום: יש מחקרים המבוצעים בבעלי חיים, אשר במסגרתם מערכות ממוחשבות קוראות היישר מהמוח עצמו אותות חשמליים המקודדים תנועות שונות. בחלק מהמחקרים הקריאה מתבצעת מהקורטקס המוטורי, האחראי על פקודות המייצרות תנועה בגוף, בעוד שבאחרים היא מתבצעת מהקליפה הפריטאלית, האחראית על תכנון הפעולה. מחקרים אחרים, המבוצעים בבני אדם, מנסים לקרוא את האותות על ידי קסדה המונחת על ראש האדם, מחוץ לגולגלתו. מחקרים מסוימים מבוצעים על התקנים המחוברים באופן פיזי לאדם, בעוד שהתקנים אחרים הם עצמים מכניים המנותקים מגוף האדם, אך יכולים בכל זאת באמצעות תרגום ממוחשב של האותות המוחיים לפעול לפי רצונו של האדם כפי שהוא בא לידי ביטוי במוחו. במפתיע, מאז נכתבו המאמרים הנזכרים לפני כחמש-עשרה שנה, נראה כי לא הרבה השתנה בתחום.

במאמר זה אתמקד בעיקר בסוגיה של שליטת אדם על עצם מכני המנותק מגופו. כיוון שעמדתי היא שאף במקרה כזה יש לייחס את פעולות העצם המכני לאדם בצורה חזקה למדי (כפי שיבואר להלן), הרי שהדברים קל וחומר למצב בו העצם המכני מחובר לגוף האדם. כמו כן,

* ברצוני להודות לר' ישראל בלפר על הדיונים המרתקים שהיו לי עמו בנוגע לנושאי המאמר ולרב רועי זק על הפניותיו, הערותיו והגהותיו המעולות.

א. שלומי רייסקין, ממשקי מוח-מחשב (BCI), המאמר פורסם במקור בתוך: אסיא עט-פ, עמודים 5-16 (2007) ולאחר מכן בתוך: אסיא טו, מרדכי הלפרין ושרית תהילה-בלפר עורכים, ירושלים: תשע"ו, עמודים 3-14.

ב. ד"ר ישראל בלפר, מלאכות שבת וממשקי אדם-מכונה. המאמר פורסם במקור בתוך: אסיא פג-פד, עמודים 67-90 (2008). ולאחר מכן בתוך: אסיא טו, מרדכי הלפרין ושרית תהילה-בלפר עורכים, ירושלים: תשע"ו. עמודים 15-38.

ג. בעיקר: הרב ישראל רוזן, מיקרופון ורמקול בשבת, תחומין טו, עמודים 371-391; הרב זאב לב, מערכי לב: עיונים ובידורים בשימוש מיכשור חשמלי מודרני בשבת, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים: 1995. פרקים ז-ט (עמודים רלט-שצד). ; הרב שלמה גליקסברג, שו"ת ניצני ארץ כרך ג, דפוס העיר העתיקה, ירושלים: תשע"ח. עמודים 38-41.

לא אדון כאן בהבדלים שבין קריאה מקליפת המוח לקריאה מאיברי האדם ובשאר חלוקות מעין אלו. על אף שאני חושב שהבדלים אלו עשויים להיות רלוונטיים ביותר, והדיון בהם מעניין ופורה מאוד, אשאיר את דיון זה ואת האריכות בכל פרט ופרט להזדמנות אחרת ולכותבים אחרים.



העמדות האפשריות

ניתן לתאר שלוש עמדות עקרוניות בנוגע למצבו של עצם מכני המנותק מגוף האדם אך פועל לפי רצונו ומחשבתו.

- א. העצם נחשב כמנותק לגמרי מהאדם, מכיוון שהוא איננו מחובר אליו באופן פיזי.
- ב. העצם איננו נחשב כגופו של האדם, אבל פעולותיו נחשבות כנעשות מכוחו, כאדם הזורק אבן, שהאבן הולכת מכוחו אבל איננה חלק מגופו.
- ג. העצם נחשב כגופו ממש, משום שהוא פועל לפי רצונו ומחשבתו.

למעשה יש להעיר, כי עצם ניסוח שלושת האפשרויות העקרוניות בצורה זו נושא בחובו עמדה כלשהי, שכן המושגים 'גופו' ו'כחו' לקוחים בעיקר מעולם הנזיקין. האם גם בשבת ושאר דיני תורה חופפים המושגים משמעות למושגים אלו, או שמא הקטגוריות שאנו מוצאים בשבת – בעיקר 'גרמא' ו'מלאכת מחשבת' – הן קטגוריות שונות לחלוטין, המניחות עקרונית אחרים ביחס לחיוב האדם על מעשהו? להלן אגע בנקודות אלו בקצרה, אך אבקש שלא להיכנס אליהן. במאמר זה אני יוצא מנקודת הנחה כי קיים דמיון ניכר בין התחומים ההלכתיים השונים, ואני מעדיף לעסוק בסוגיה דרך הפריזמה של דיני נזיקין, משום שבהם קיים הדיון המפורט ביותר בנוגע לסוגיות אלו. עם זאת, כמובן שהדיון העקרוני בשאלת ייחוס פעולות העצם המכני לאדם נוגעות לתחומים הלכתיים רבים.¹ בסוף המאמר אתייחס בקצרה לשאלת ההכללה מדיני נזיקין להלכות שבת.²

בנוגע לחקירה עצמה, ללא העמקה בהבנת ההגדרות ההלכתיות וטעמן, קל להגיע למסקנה שמבחינה הלכתית אין לקשור בין האדם לפעולות העצם המכני. חיבור פיזי בין השניים אינו קיים לכאורה לפי הגדרותיו ההלכתיות, וגם הקשר הסיבתי הנראה לעין מתבסס על דבר 'שאין בו ממש'. ואולם, למסקנת הדברים ברצוני יהיה לצדד דווקא באפשרות השלישית שהוצגה – הרדיקלית משהו – ולטעון כי בין לעניין שבת ובין לעניין נזיקין ועניינים אחרים נחשב עצם מכני הפועל מכח מחשבתו של האדם ועל פיה כגופו של האדם. לפני שאגיע למסקנה זו, אבקש להתחיל בהצדקת הטענה החלשה יותר, לפיה העצם המכני נחשב ככחו של האדם, ולא כגופו.

(ד. ראו אצל רייסקין (לעיל הערה א) שמנה סוגיות הלכתיות רבות המתעוררות בנוגע לשאלת העצם המכני. נראה כי על אלו ניתן עוד להוסיף את סוגיית יין נסך לעניין מגע גוי, אותה אני מזכיר להלן בהערה 20, ראו שם בקצרה.
ה). להלן ליד הערה פ"ה.

העצם המכני ככחו

בעוד העמדה המגדירה את העצם המכני כגופו של האדם נשמעת מחודשת, הרי שלראות את פעולותיו של העצם כנעשות מכחו של האדם נראה מסתבר למדי. לכאורה, לא גרע העצם המכני הפועל על פי מחשבתו של האדם, לאבן שאדם זורק ומזיקה מכחו. אלא שהדברים אינם פשוטים כל כך. לשיטת רש"י, תוספות וראשונים נוספים, המושגים 'גופו', כחו, וכח כחו מתארים אובייקטים ההולכים ומתרחקים ממקור הפעולה, שהוא גוף האדם. כך, איבריו של האדם וכל דבר המחובר אליהם נחשבים כ'גופו', דברים שאינם נוגעים בגוף האדם כרגע אבל נגעו לפני ביצוע הפעולה נחשבים לכחו, ודברים שלא נגעו בגוף האדם מעולם, אלא רק בדבר שנגע בגוף האדם, נחשבים לכח כחו. משיטה זו נראה לכאורה כי דבר יכול להיות מוגדר ככחו של האדם רק אם הוא נגע פעם בגופו (של האדם). כיצד אפוא ייחשב העצם המכני לכזה הנכנס תחת הגדר של 'כחו' אם הוא מעולם לא היה מחובר לגופו המקורי של האדם?

אולם, ניתן לנסות לבסס את האינטואיציה המייחסת את מעשה העצם המכני אל האדם ורואה בו לכל הפחות כפועל מכח האדם גם לפי שיטה זו. בגמרא ובפוסקים מבואר כי תרנגולים שעפו ממקום למקום ושברו את הכלים על ידי הרוח שבכנפיהם נחשב הדבר לנזק שנעשה מכוחם וחייבים עליו משום חצי נזק צרורות, וכן הדין פשוט באדם שהזיק ברוח פיו. מכאן לכאורה יש ללמוד שלעניין שמשוהו ייחשב כ'כחו של האדם או של הבהמה, אין צורך שיהיה מגע ישיר בין האדם לבין החפץ המזיק. אלא שאפשר לדחות סברא זו.¹

דרך אחרת שבאמצעותה ניתן להגדיר את פעולות העצם המכני ככחו של האדם היא על ידי הדגשת מקומה של הכוונה בקביעת היחס שבין מחשבתו של האדם לבין התוצאה המתממשת בפועל בעולם הפיזי. אמנם, בדברי כמה מהראשונים ניתן למצוא ערעורים על הגישה שהוזכרה לעיל, לפיה הגדרים של גופו, כחו וכח כחו הם תוצר של מניין האובייקטים שעברה הפעולה.

1. ראו למשל בדברי רש"י מכות ח ע"ב ד"ה מהו דתימא: 'הא לרבי ככח כחו דמי ופטור, שהרגב היה כח ראשון ונשירת התמרים היה כח שני, קמ"ל שהרגב כגרון והתמרים כקיסם הניתזו'. וכן בתוספות, כשהם עוסקים במכשירים להכנת יין בנוגע לדין יין נסך: 'ובהני מעצרי דידן איכא ג' כחות, מקל וגלגל וקורה ועוד כח רביעי כשמישמיין דפי על הענבים' (לשון התוס' בע"ז ס ע"א ד"ה הוה). הרי שהם סופרים שלוש כחות שונים כיוון שמדובר בחפצים שונים, ואף על פי שנעשית מחשבתו באופן זה. וראו עוד במאמרי 'כח כחו - עיונים בשיטת הרמב"ם ובשיטות ראשונים אחרים' שהתפרסם בדף האקדמיה אדיו שלי.

2. ראו בתוספות ב"ק כב ע"א ד"ה ממונו שמבארים את החילוק שבין תרנגולים שהזיקו ברוח שבכנפיהם, שאו אנו אומרים שאע"פ שאין ממש ברוח שבה הזיקו, הרי הממון עצמו, דהיינו התרנגולים, יש בהם ממש, לבין אדם שהזיק ברוח פיו, שאו אנו אומרים שאין ממש ברוח פיו, אבל מ"מ חייב משום חיצוי. וראו עוד בשטמ"ק שם, ובשיעורי רבי נחום שם, ובקצוה"ח שצ"ק ס"א. אך אין נראה שזה שייך לענייננו, כיוון שמכל מקום הרוח נחשבת לכחו של האדם או של התרנגול וחייב עליה, ואכמ"ל.

3. שכן ניתן לומר שהמגע הפיזי בין האדם המזיק לחפץ המזיק הוא קריטריון הכרחי בהגדרת 'כחו', ובתרנגולים שהזיקו ברוח שבכנפיהם הרי שהחפץ המזיק הוא האויר, שאף על פי שאין בו ממש מכל מקום הוא נחשב לחפץ המזיק, והתרנגולים הרי נגעו באויר שהזיק והזיוו אותו על ידי כנפיהם. אכן נראה יותר מדברי המפרשים, כי עיקר החידוש בדין זה של נזק ברוח כנפיהם של התרנגולים הוא שהמזיק הוא דבר שאין בו ממש.

כך למשל, יש הסוברים כי דליל^ט הקשור לרגל התרנגול נחשב לכחו של התרנגול, ולא לגופו, אף על פי שהוא מחובר אליו. כמו כן בהגדרת כח כחו פסק הרמב"ם שמי שהיה חוטב עצים ונשל קת הגרון מהברזל בשעת ההכאה בעץ והרגה – הרי זה אינו גולה מפני שהוא כח כחו. בגישת 'מניין האובייקטים' של רש"י שתוארה קודם פסיקה זו איננה אפשרית, שכן קת הברזל עוד הייתה שייכת לחפץ שאחז האדם בידי, והרמב"ם עצמו פסק שאם עפה הקת לכיוון שאליו הניף האדם את הגרון נחשב הדבר לכחו.

במקום אחר עמדתי על כך כי הקריטריון המבדיל בין כחו לבין כחו לפי הרמב"ם איננו מניין האובייקטים המפריד בין האדם לבין התוצאה כמו אצל רש"י ותוספות, אלא כיוון הכח המופעל על האובייקט, והכוונה שבה 'מטעין' האדם את האובייקט המתנועע כתוצאה ממעשהו.^ט כך למשל קובע הרמב"ם במקום אחר: 'הזורק צרור בכותל וחזרה האבן לאחוריה והרגה הרי זה חייב מיתת בית דין שמכחו היא באה'.^ט הרי שהרמב"ם מחייב במקרה זה, על אף שמדובר במקרה דומה לכאורה לקת הגרון שנשלה כתוצאה מהכאת העץ והלכה לאחוריו והרגה. נראה שהרמב"ם מחלק בזה בין מזיד לבין שוגג, שבמזיד חייב אף בכהאי גוונא, כי לזה התכוון, ואם כן המעשה מיוחס אליו ואין אומרים שהוא מנוגד לכחו ולרצונו.^ט משום כך גם לא פסק הרמב"ם את המקרה המובא במקור הגמרא בסנהדרין העוסק ב'תינוקות המשחקין בכדור'^ט והרגו בשוגג, כי הוא אכן סובר שבשוגג פטור בכהאי גוונא משום שמדובר בכח כחו. כמו כן, בגמרא לא הוזכר כלל עניין כחו של האדם, אלא רק הקריטריון של 'ניחא ליה' (שיעוף הכדור רחוק מן הכותל). והדבר מחזק את מה שהטעמנו בדעת הרמב"ם שהגדר של כחו הוא תוצר של רצונו וכוונתו של האדם, וכח כחו הוא בכח המנוגד לרצונו.^ט



ט. מעין חבל או חוט.

י. רמב"ם הלכות נזקי מומן פ"ב ה"י ובמפרשים שם. וראו עוד ברא"ש ב"ק פ"ב ס"ב ובדיון של שיח השדה (לעיל הערה טז) בדברי הרא"ש הללו.

יא. ראו במאמרי על כח כחו (לעיל הערה ו).

יב. פרק ג' מהלכות רוצח ושמירת הנפש, הלכה יב.

יג. הניגוד כאן תקף אף במקרה של אדישות מצידו של האדם, שכן כיוון התנועה של החפץ עצמו הוא מנוגד לכיוון כחו של האדם.

יד. סנהדרין עז ע"ב.

טו. ויש להוסיף שגם בדין הברזל שנשל מן העץ כתב הרמב"ם שהדבר נחשב לכח כחו מפני 'שהוא כמו אונס', וכבר נלאו הפרשנים בהבנת כוונתו. ונראה לומר בזה כנ"ל, שכל שהיה הדבר חלק מכוונתו נחשב ככחו, ובכח כחו כיוון שהיה מנוגד לרצונו ומחשבתו הרי זה כמו אונס, שבו נעשה על ידו דבר ההפך למחשבתו ולרצונו.

העצם המכני כגופו

ההגדרה ההלכתית של גופו

כאמור, ניתן להסתפק בין שלושה צדדים בנוגע לממשק מח מכונה: האם יש להחשיב את העצם המכני הפועל מכח רצונו של האדם כגופו של האדם, ככחו, או כדבר הנעשה מאליו כביכול, ואיננו מיוחס ישירות אל האדם. ברצוני להעמיק קצת באפשרות לפיה העצם המכני נחשב כגופו.

יש לציין כי בגמרא מצאנו כמה פעמים שאנו אומרים ש'כחו כגופו',^{טז} אבל עם זאת יש כמה נפקא מינות בין הצד שהעצם המכני נחשב כגופו לבין הצד המחשיב אותו ככחו. ראשית, בהמתו של אדם שהזיקה משלמת נזק שלם על מעשה הנעשה בגופה אבל רק חצי נזק – 'צרורות' – על מעשה הנעשה על ידי כחה.^{טז} ועוד, שלפי רוב הראשונים אין על צרורות חיוב כופר.^{טז} ועוד, שאף אם כחו נחשב כגופו הרי שכח כחו אינו נחשב כגופו לכמה עניינים. ואם כן בנידון דידן, יש לעיין במקרה שבו אדם עושה דבר בכח העצם המכני המחובר אליו בממשק מח-מכונה, כגון שהוא זורק אבן על ידי העצם המכני, ובשוגג נהרג מישהו מזריקת אבן זו. אם נאמר שהעצם המכני נחשב ככחו של האדם, הרי שהאבן תיחשב לכאורה לכח כחו,^{טז} והאדם יהיה פטור מעונש גלות על רצח-בשגגה זה.^{טז} אולם, אם נאמר שהעצם המכני נחשב כגופו ממש, הרי שהאבן שנזרקה נחשבת ככחו וחייב גלות על הריגתה.

בפשטות, המונח 'גופו' מתייחס לגוף שאיתו נולד האדם, דהיינו לבשר לדם ולאיברים שהיו עמו בשעה שנולד ויצא מבטן אמו. לפי זה, לא מובן כיצד יכול העצם המכני המרוחק מן האדם ומנותק לגמרי מגופו ה'מקורי' להיחשב גופו כלל. אולם, מעיין בדברי חז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים נראה שאין הגדרת גופו פשוטה כל כך, שכן כל דבר שנעשתה בו פעולה והיה בידו בשעה שנעשתה הפעולה, ודאי שהוא נחשב כגופו,^{טז} לפחות לעניין נזיקין,^{טז} ואם כן ודאי שאין

טז. ב"ק י"ב. וראו עוד בקונטרסי שיעורים יא שחקר אם העיקר מסברה הוא שכחו כגופו או שאין כחו כגופו. וכעין זה בנחלת דוד על ב"ק י"ט ע"ב ד"ה בעי.

יז. ראו ברש"י ב"ק יז ע"ב ד"ה צרורות שבמפורש חילק בזה בין גופו לכחו, שכל הדין של חצי נזק צרורות נאמר על דבר שנעשה מכח הבהמה ולא ע"י גופה, ובעקבותיו נראה שנמשכו כל הראשונים והאחרונים.

יח. ב"ק מד ע"ב ובראשונים שם. אולם, הרמב"ם לא כתב דין זה, ומכך הסיקו כמה מן האחרונים שהוא חולק עליו וסבור כי בעלי הבהמה חייב בכופר אף אם היא הרגה על ידי צרורות, ויישבו דבריו. ראו למשל באור שמח פ"ב מהלכות נזקי ממון הל"ו, בשיח השדה סימן ו' (הרב אריה צבי פרומר, שיח השדה (בני ברק: תש"נ), שער הכללים, סימן ו', עמודים קלז-קמח), עמוד קמג, ובחיידושי ר' שמואל על מסכת בבא קמא, סימן ג'.

יט. כך יש לומר בפשטות לפי פירוש רש"י ותוספות ורוב הראשונים. אולם, ראו לעיל ליד הערה ט ואילך, שאני טוען כי הרמב"ם הבין את עניין כח כחו באופן אחר.

כ. עונש גלות על הריגה בשוגג הוא אחד מהדברים שרוב ככל הראשונים מסכימים שפטור עליו בכח כחו.

כא. רמב"ם הל' נו"מ פ"א הל"י וטוש"ע חו"מ שצ סק"א, וכן מוכח מהרבה מקומות, ראו למשל ב"ק יז ע"ב שעגלה המושכת בקרון נחשבת כהיזק בגוף הבהמה, וכן שם יט ע"ב גבי דליל הקשור ברגלי התרנגולת, וכן שם ב ע"ב בה"א שבגמרא שאם הזיקה בקרן תלושה גם כן נחשב כאב נזיקין ומשלמת נזק שלם כאילו הזיקה בגופה. אבל ראו ברשב"א ב"ק נג ע"ב שמחלק בין הכהו עשרה בני אדם במקלות לבין דחפוהו בגופן, וראו באריכות בשיח השדה (לעיל הערה

הגדר הלכתי של 'גופו' חופף לגמרי למובן הפשוט של המילה 'גופו'. ולפי זה נראה שעצם מכני המחובר לגוף האדם, כגון יד ביונית וכדומה, ייחשב בוודאי לגופו לגמרי כמו דבר הנחשב בידו משום שלא גרע ממקל שאדם אוחז ומזיק בו שנחשב כגופו. אלא שיש לעיין בעצם מכני שאינו מחובר לאדם באופן פיזי, אם ניתן יהיה להחשיבו כגופו, או לכל הפחות ככחו.

לאחר שביססתי את האפשרות להחשיב את מעשי העצם המכני כנעשים מכחו של האדם, ברצוני לצעוד צעד אחד נוסף ולטעון כי יש מקום להחשיב אותם כגופו של האדם ממש. כבר הזכרתי לעיל כי בהמה המזיקה במשוא שעליה או אדם המזיק במקל שהוא אוחז בידו נחשב הדבר להיזק הנעשה בגופם. בשלב ראשון אבקש לטעון כי העצם המכני אינו גרוע ממקל או מהמשא שעל הבהמה. בהמשך, אבקש לבחון את הסברה לפיה בתנאים מסוימים עשוי העצם המכני להיות מקושר אל האדם באופן אף חזק יותר ממקל וממשא.



החקירה של ספר שיח השדה

בספרו שיח השדה, חקר הרב אריה צבי פרומר האם גדר גופו החל למשל על קרון המחובר לבהמה וכדומה הוא משום שהנוק שעושה הקרון נעשה בשעת פעולת הבהמה עצמה (בניגוד לצורות הניתזין מתחת לרגלי הבהמה, למשל, בהן הנוק נעשה לאחר שכבר כלתה פעולת הבהמה) או משום שהדבר מחובר לגופה ולכן נחשב כגופה.⁵²

נראה לכאורה כי לפני הצד השני בחקירה זו אין כלל מקום לומר שהעצם המכני נחשב לגופו של האדם, שכן הוא אינו מחובר אליו כלל בשום אופן פיזי הנחשב לממשי על פי ההלכה.⁵³ ואכן, לעניין פעולה הנעשית על ידי שלט רחוק, שאין בו חיבור פיזי והוא יותר

(52), וראו עוד באנציקלופדיה תלמודית בערך 'כחו', ציונים 46-52.

(כב). אולם ראו בסוגיה בע"ז נח ע"ב בראשונים באריכות לגבי דין כחו לעניין יין נסך, והמושג של 'מגע על ידי דבר אחר'. כמו כן, יש להביא בחשבון גם את הדיונים שם בדין חיבור ובשאלה אם 'ניצוק הוי חיבור' או לא, ועוד. ואין כאן מקום להאריך, אך תמצית הדברים היא כי מכמה מן הראשונים שם נראה שלעניין יין נסך, כל שאינו נוגע ביין עצמו נחשב הדבר ככחו. ראו בדברי ר"ת המובאין ברמב"ן, רשב"א ד"ה ופירוש מזגו, ברא"ש שם סימן יח, ובמהר"ם שיק שם על רש"י בד"ה שמשכו. ובשיח השדה (לעיל הערה 52) עמודים קמ-קמא דן בזה והראה כמה מן הראשונים הסוברים שהגדרים ביין נסך זהים לגדרי נזיקין. עוד הוא נוקט שם, שכל החילוק בין הגדרים הוא מה שביין נסך כאשר נעשה דבר מכחו ולא מגופו אין זה דרך ניסוך. וראו עוד בקונטרסי שיעורים על ב"ק, שיעור יא אות ה ושיעור יג אות כו. בהקשר דומה יחסית לזה שאנו עוסקים בו כאן, דן הרב זאב לב בספרו מערכי לב מתי יש להחשיב מכשור המורכב מיחידות שונות כיחידה או אחת (לעיל הערה ג, עמודים שפג-שפו).

(כג). לעיל הערה יט, עמודים קלז-קלח. לפי צד זה יש להוסיף ולחקור: באיזה חיבור מדובר? האם מדובר בחיבור של קבע דווקא? האם החיבור צריך להיות מצוין? האם צריך להיות קשר פונקציונלי בין האדם לבין החפץ המזיק? ואולי כל מגע סינכרוני, היוצר רצף פיזי בין הבהמה לבין החפץ שהזוקה, נחשב כחיבור? ושאלות נוספות. במהלך המאמר אתייחס בכדרך אגב לחלק מהשאלות, אבל קצרה היריעה מלרדת לעומקה ולפרטיה של כל אחת מהן.

(כד). כל זה נכון כמובן דווקא לגבי עצם מכני המנותק מגוף האדם, ולא לגבי פרוטזות מתוחכמות שגם לגביהן יש דיון מעניין, אך שהוא פחות מעניינו של מאמר זה. הקשרים האלחוטיים והעברת האינפורמציה המתבצעת בין האדם לבין העצם המכני הם חשובים כמובן מבחינות רבות, אך ברור שאין להחשיבם כחיבור פיזי כחיבור הקרון לבהמה או הדליל

דומה בזה לנידון דידן, יש שכתבו שאין זה כמעשה הנעשה על ידי האדם ממש ופטור על נזקי מעשיו שנעשו על ידי השלט, ויש שצדדו לומר שהדבר נחשב ככחו, אך לא כגופו, ויש לעיין בזה.¹²

ואולם, לפי הצד הראשון בחקירה, הגורס כי כל מה שנעשה בשעת הפעולה נחשב כגופו של האדם נראה שניתן לומר ברווח שגם העצם המכני המרוחק נחשב כגופו של האדם, כיוון שהוא פועל בשעה שאדם חושב על הפעולה הרי הוא נחשב כגופו.¹³

בהסבר צד זה של החקירה נראה לומר כי העובדה שהנזק נעשה בשעה שנעשית פעולת האדם מצביע על כך שאין להפריד ולחלק ביניהם. יתירה מזאת, מידיית התגובה משקפת את אופי הקשר בין הפעולה שפועל האדם לבין רצונו ומחשבתו: אם הקשר הוא ישיר, מידי ורציף, כמו באדם המזיק בידו או במקל שהוא אוחז, שכאשר הוא רוצה להזיז את ידו ואת המקל שבה הרי הוא יכול להזיזם בכל שעה שירצה (כל עוד המקל מצוי בידו) – זה ייקרא כגופו, כי שליטת האדם היא כשליטתו על גופו. ואם שליטת האדם מועטת יותר, שהוא היה הגורם הראשוני לפעולה אבל משעה שגמר פעולתו אין לו שוב שליטה על הדבר (כלו לו חציו)¹⁴, כמו בזורק אבן, שאף שנתחרט לאחר מכן, מכל מקום האבן תלך ותזיק, ל זה נחשב ככחו ולא כגופו.



מחשבה כמעשה

אלא שיש לכאורה לדחות את כל השייכות של חקירת שיח השדה לנידון דידן: בבהמה המושכת קרון יש פעולה מצד גופה ממש (הליכתה של הבהמה), ולפעולה זו אנו קושרים ומייחסים גם את התנועות שאינן נעשות על ידי גופה וממש (הקרון המשוך על ידה), ומחשיבים את הכל

לתרנגול, שכן הם אינם גורמים לתנועה של גוף האדם או מגבילים את צעדיו והם אינם מפעילים עליו שום כח. הרב אברהם דרבמדיקר, 'השלט הרחוק – בחיובי מזיק, ומלאכת שבת', עטרת שלמה ג (תשנ"ח), עמודים קטז-קכח.

כו). כך עולה מהתשובה המופיעה כאן באתר דין. וראו עוד בשו"ת אחיעזר ס, ובספר מעשה וגרמא בהלכה, חלק ד', פרקים יא-יב.

כז). שכן נראה יש בשלט רחוק צד חומרא וצדק קולא לגבי הנידון דידן. מצד אחד, נראה שהדין בשלט רחוק חמור יותר, שכן כשהוא מפעיל שלט רחוק חלק מגופו זו – דהיינו האצבעות הלוחצות על הכפתורים שבשלט – ואם כן ניתן לייחס להן את הפעולות המתרחשות כתוצאה מהלחיצה ולחייב על זה, מה שאין כן בנידון דידן, שאין אנו רואים לשום איבר מאיבריו שזו, וכפי שאני כותב להלן ליד הערה נה ואילך.

כח). אמנם מדברי הרב פרומר לעיתים נראה כי אפילו לפי צד זה של החקירה אנו עוסקים במקום בו קיים רצף פיזי כלשהו בין האדם או הבהמה לבין החפץ המזיק, אלא שאיננו קבוע. אבל נראה כי דברים אלו אינם בדוקא, שהרי לפי צד זה בחקירה גורם החיוב הוא מה שמזיק בזמן פעולת האדם או הבהמה, אלא שבמצאות, עד להמצאת העצם המכני שבו אנו דנים, נעשה היזק זה תמיד על ידי רצף פיזי כלשהו.

כט). ע"פ ב"ק כב ע"ב.

ל). ואף אם יכול לאחר מכן להציב תריס בפניה, זו כבר פעולה אחרת ואינו נחשב שמשנה את פעולת האבן. ראו ב"ק כו ע"ב וסנהדרין עז ע"ב.

לחלק מפעולת הבהמה. כל זה אינו דומה לכאורה לנידון של עצם מכני המרוחק מן האדם, שהאדם רק חושב ואינו מזיז איבר מאבריו כלל.²⁶ איך ניתן אפוא לייחס לגוף האדם פעולה, כאשר הגוף עצמו לא זו כלל?

ניתן לענות על קושיה זו בשני מישורים. ראשית, יש לערער על ההנחה לפיה כאשר האדם מפעיל את העצם המכני המרוחק על ידי מחשבתו ורצונו לא מתרחשת שום פעולה פיזית מצידו. במוחו של האדם מתרחשים בזמן זה המון תהליכים חשמליים ומעברים כימיים,²⁷ כפי שמתרחשים במוחו תהליכים אלו בכל שעה שהוא חי.²⁸ על ידי קידוד והעברה של תנודות אלו פועל העצם המכני את פעולתו. והנה, בדרך כלל איננו מייחסים חשיבות לתנועות אלו, מפני שאין להן השפעה על העולם החיצוני, והרי הן אך ברשות היחיד של הפרט. אלא שבנידון דידן, שהצליחו לייצר ממשק בין המוח לעצם מכני חיצוני כך שהתנועות והתזויות הפנימיות שבמוח משפיעות על מה שמחוץ לאדם, שוב יש לומר שתזויות אלו נחשבות למעשה ממש.²⁹

כמו כן, אף אם לא נקבל את ההסתכלות על המחשבה כעל תזויות מיקרוסקופיות המתרחשות במוח האדם, אפשר שהעובדה שהמחשבה היא זו המניעה את העצם המכני מספיקה על מנת להחשיבה כמעשה.³⁰ אין ראייה חותכת לסברה זו, אבל ניתן למצוא לה מספר תימוכין. ראשית, עיקר הריעותא של מחשבה בהלכה היא דווקא כאשר היא נותרת סובייקטיבית וללא ביטוי בעולם החיצוני. כך, למשל, כאשר אדם חושב בליבו דברים העוקרים את משמעות הנדר

(א). כי גם לפי הסברה הגורסת שבכל מקום שתנועת החפץ נעשית בשעת הפעולה נחשב הדבר לגופו, יש מקום לחקור האם הוא רק מפני שנעשה הדבר באותו הזמן שהוציא מחשבתו ורצונו אל הפועל, או שהוא משום שתנועת הדבר בטילה לתנועת גוף הבהמה או האדם, או שאין תנועת החפץ בטילה לתנועת האדם או הבהמה, אבל מכל מקום בעינן מעשה כלשהו מצד האדם או הבהמה על מנת שיהיה אפשר לתלות בהם הדבר ולחייבם. והנה, אם נאמר כסברה הראשונה, שצריך שיעשה הדבר בזמן הרצון המתהווה בדעתו, אז לא קשה כלל מה שהקשנו, אבל אם נאמר כאחת משתי הסברות האחרונות יקשה.

(ב). בקצרה, עיקר פעילותו של המוח מתבצעת על ידי תאים הקרויים נוירונים (Neurons). הפעילות המוחית כוללת העברה של מידע, פקודות וכדומה המרוכבת מהעברה כימית של נוירו-טרנסמיטורים (Neurotransmitters) בין נוירונים ומהפעלה והעברה של אותות חשמליים בין הנוירונים כאשר רמת המתח החשמלי מגיע לסף מסוים ויוצרת פוטנציאל פעולה (Action Potential).

(ג). קיומה של הפעילות המוחית הוכח פעמים רבות בניסויים על ידי שלל אמצעי דימות כמו EEG, MEG, fMRI ועוד. זאת ועוד, מחקרים רבים הראו כי גם במצב מנוחה (resting state) מתבצעת פעילות מוחית ענפה (המפעילה את ה-MD network) מחשבות, רצונות, ופעולות שונות של האדם יוצרות תבניות פעולה שונות של המוח, שחלקן ניתנות להבחנה ולהפרדה על ידי אמצעי דימות. את השאלה האם מדובר בתהליכים שהם תוצר של מחשבתו, שמחשבתו היא תוצר שלהם או שמא הם הם מחשבתו, אשאר לפילוסופים, והיא איננה רלוונטית לטעון שבמאמר זה.

(ד). הגע בעצמך – אם אדם מזיז מעט את ההגה של המכונית שהוא נוהג בה, מסתבר שנדון בזה כמעשה לא מצד התווה הקלה של ידו, שבמקום אחר לא הייתה נחשבת מעשה, אלא מצד הפעולה הגדולה שנעשתה על ידה במציאות.

(ה). בחכם צבי סימן א' ובקונטרסי שיעורים על קידושין כא דנו אם מה שאנו אומרים בדרך כלל שדברים שבלב אינם דברים הוא מטעם שאנו חוששים לשקר, או משום שחשיבות הדברים שבלב פחותה (וראו עוד בקונטרסי שיעורים שם סברה שלישית). ולפ"ז דנו גם במקומות שדברים שבלב הם דברים, אם הוא מטעם שאין לחשוש לשקר או מטעם ששוב אין זה נחשב לדברים שבלב. והחכם צבי הכריע כסברה השנייה, וכעין זה גם בקונטרסי שיעורים. וזה כעין מה שכתבתי כאן.

שנודר בפיו הרי זה בכלל 'דברים שבלב אינם דברים',¹⁷ אבל כאשר מתוך מעשיו ניכר מה שבלבו הרי אלו 'דברים שבלבו ובלב כל אדם',¹⁸ והם תקפים. וכן במקרה בו ברורה לנו דעתו של האדם ושהוא לא התכוון לנדור, אנו אומרים 'אנן סהדי' שלא התכוון ומתירים על סמך כך את הנדר.¹⁹ בדומה לכך מחשבתו של אדם מחשבה אינה מורידה לטומאה, אבל כאשר 'מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו' היא מורידה.²⁰ וכן בעוד מקרים רבים מאוד בהלכה.²¹

רלוונטי אף יותר לענייננו הוא מה שמצאנו שלוקים על כמה לאוים שבדיבור, אע"פ שבדרך כלל אין דיבור נחשב למעשה ואין לוקים על לאו שאין בו מעשה. כך, מי שהמיר בהמת קדשים בבהמת חולין, שאמר 'זו תמורת זו' - לוקה, והטעם הוא משום שעל פי בדיבורו נעשה מעשה.²² ויש אומרים שזה גם הטעם שלוקה מי שמנהיג שור וחמור יחדיו בקולו.²³ ולא המנהיג בלבד, אלא אף היושב בקרון המונהג על ידי כלאים לוקה, ואע"פ שלא עשה מעשה כלל, כיוון שבגינו נעשה מעשה.²⁴ ולגבי תמורה, יש הסוברים שאף אם המיר במחשבה לוקה, משום שאנו אומרים שבמחשבתו נעשה מעשה.²⁵ וכן הסיק במפורש באפיקי ים לגבי מחשבה המפגלת בקרבן, ש'כיון דמעשה זו שנעשית ע"י דבורו היא המחייבת, ממילא לא שני לן בין עבר על הלאו בדבור או בלב. דעכ"פ אתעבידא מעשה גם ע"י מחשבתו'.²⁶

(לו). מקור הביטוי הוא בקידושין נ ע"א ובנדרים כח ע"א. וכן פסק הרמב"ם פ"ב מהלכות שבועות הל"י. אכן בנדרים צריך גם שיהיו פיו ולבו שווים, והראשונים דנו ביחס שבין שני הדברים. ובפשטות לפי דברי הרמב"ם שם (הלי"א) אומרים את הכלל שצריך שיהיו פיו ולבו שווים רק לעניין שלא תקל לשונו ויאמר 'שמעון' בעודו מתכוון לראובן. וכן משמע בסוגיא פסחים סג ע"א, אבל ראו בניזיר ב ע"ב ובדברי הראשונים שם, ובירושלמי נזיר פ"א הל"ה, ואכמ"ל.

(לז). ראו בריטב"א ובנימוקי יוסף על הסוגיה בנדרים שם.

(לח). תוספות שם, על פי הגמרא נדרים כ ע"ב.

(לט). ביצה יט ע"א, חולין יב ע"ב. אבל ראו שם בר"ן הסובר שעיקרון 'מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו' הוא מדרבנן בלבד. (מ). ראו דוגמאות רבות נוספות בערך 'דברים שבלב' באנציקלופדיה התלמודית. וראו עוד בעניין זה בפירוש משיבת נפש על ויקרא (כו, ח), לאחד מראשוני האחרונים.

(מא). תמורה ג ע"ב.

(מב). ראו ב"מ ז ע"ב ובתוס' שם ד"ה רבי יוחנן, ושאר מפרשים, והשוו לירושלמי כלאים פ"ח הלכה ב. וראו עוד: הרב זאב לב (לעיל הערה ג), עמודים שעט-שפג.

(מג). כך עולה לכאורה מפשט דברי המשנה פ"ח מכלאים מ"ג ופירושי הר"ש והרמב"ם שם, ופסק הרמב"ם כלאים פ"ט הל"ט ובפירוש הרדב"ז שם וראו גם בתוספות ב"מ ח ע"ב ד"ה רכוב ובפנ"י על דברי התוספות הללו ובר"ן ד"ה מדאפיך. אבל ראו בירושלמי שם בהלכה ב 'רבנן אמרין משקל הוא ר"מ אומר אינו משקל', ונראה לפרש בזה שהמחלוקת היא דווקא כאשר משקלו של האדם גורם לבהמה לזוז, כי יש להחשיב את משקל האדם ככחו, וראו בביאור המהר"א פלדא שם. ובנידון דידן הלא אין משקל האדם גורם להזזת העצם המכני, ואם כן אין אפוא ראייה מדין זה. וראו גם בפירוש הפנ"מ על המשנה שם, ובפירוש התורת זרעים שפירשו באופנים אחר, כך שלא יתחייב ללא מעשה. וראו גם בכס"מ ובצפנת פענח על פסק הרמב"ם הנ"ל, שגם כן משמע שלא יכול להתחייב רק משום שהבהמות הולכות מחמתו, ואכמ"ל.

(מד). תמורה ד ע"ב בשטמ"ק, ד"ה וראו עוד בהערות הסמוכות.

(מה). אפיקי ים א, כד, אות טז. וראו שם עוד בהמשך הדברים, ובשו"ת דבר אברהם (ב, י, סעיפים ג-ה). ולפ"ז נצטרך לתרץ את דברי הגמ' ובחסים כט ע"א שעל המימרא שהמחשב בקדשים לוקה הסיקו שהיא דווקא לדעת ר' יהודה הסובר כי לוקים על לאו שאין בו מעשה. ומה שתירץ האפיקי ים שם בתחילת הסימן דיינו דווקא מחשבת שלא לשמה כיוון

כמו כן, כותב הרב ישראל בלפר משמם של הרב רוזן והגרש"ז, כי יש להשוות את דין ממשק המוח-מכונה לפעולת הפרשת תרומה הנעשית במחשבה אך מכל מקום אסורה בשבת, ומכאן מסיק הגרש"ז אורבך כי 'מחשבה כמעשה לעניין שבת'.¹⁰ השוואה נוספת המופיעה שם היא לדיון המופיע בכלי חמדה (ומבוסס על דברי הירושלמי) האוסר את אפיית המן במחשבה בלבד.¹¹ אולם יש שכתבו שפעולה הנעשית על ידי מחשבה אינה אסורה, לכל הפחות לא מן התורה.¹² מכל מקום, נראה כי המקרים הנדונים על ידי הרבנים רוזן ובלפר מכילים בקרבם רעותות נוספות לגבי הנידון דידן: במקרה של אפייה בשבת ע"י סגולה הרי שייחוס פעולה סגולית לאדם הוא בעייתי יותר מלייחס לאדם פעולה הנעשית בדרך הטבע;¹³ במקרה של הפרשת תרומה בשבת, הרי שהמעשה שנעשה הוא חלותי בלבד, ולא פיזי, וגם בזה יש אפוא ריעותא.¹⁴ פעולת העצם המכני, לעומת זאת, מתרחשת באופן טבעי כתוצאה מהתנועות הממשיות המתרחשות במוחו של האדם, ואין כאן מקום לסגולה שמחוץ לדרך הטבע.

שאינן בה חלות של פסול (שהרי עלו הזבחים לבעלים לשם חובה), אינו נראה כ"כ לענ"ד, כי אם כן היה לרמב"ם להשמיענו חילוק זה ושעל מחשבת פיגול שפיר לוקים. ויותר נראה כמו שכתב האפיקי ים במהלך סוף דבריו, שהלאו הוא דווקא במחשבת הפסול עצמה, ולא בתוצאת מחשבת הפסול, ולכן הוא לאו שאין בו מעשה. ואפשר שסברה זו תלויה בניקוד הלימוד המובא שם בגמרא, ראו שם בהגהות הב"ח ובשטמ"ק, ואכמ"ל.

מו. הרב ישראל רוזן (לעיל הערה ג) עמודים 378-379. הרב רוזן שם דחה ראייה זו: 'ולענ"ד אי משום הא לא איריא, דהעיקר בזה דהמאכל מתוקן והרי אין מדובר כאן באיסור דאורייתא דתליא במהות הפעולה אלא באיסור דרבנן, משום דמיחזי כמתקן ולענין זה די לנו אם התוצאה היא תיקון הפירות, ופשוט'.

מז. בלפר (לעיל הערה ב), עמודים 71-74. בלפר מביא שם את דברי הרב רוזן שהבין כי הכלי חמדה מחייב במצב כזה, אולם כפי שכותב בלפר עצמו שם, הכלי חמדה מורה כי בוודאי יש איסור בבישול על ידי המחשבה, אך בנוגע לחיוב מסקנתו אינה ברורה. הרב גליקסברג בשו"ת ניצני ארץ מביא אף הוא את דברי הגרש"ז והכלי חמדה ומציין לדברי החיד"א שקדם להם בדיון זה, ומורה אף הוא לאיסור (ונראה שאף לחייב) בשם המהר"ש פרימו (עמוד 39), וראו עוד בשו"ת הר צבי או"ח א, קעד. מכל מקום, אף אם נאמר שאין אדם מתחייב על בישול המן במחשבתו, נראה לענ"ד כי בנידון דידן יש לחייב מטעם החילוק שכתבתי בסמוך.

מח. עיקרי הד"ט, או"ח סימן יד, אות כא; גליוני הש"ס למהר"י ענגיל, גיטין לא ע"א; מסקנת המשנ"ב בשעה"צ תרל"ג ס"ק טו. הדברים כולם הובאו בשו"ת ניצני ארץ של הרב גליקסברג (לעיל הערה ג), עמודים 40-41.

מט. ראו אצל בלפר (לעיל הערה ב) עמודים 75-76. להרחבת הדיון יש גם לדון באופן כללי בפעולות הנעשות על ידי סגולה ומאגיה, ושלא על ידי חוקי הטבע. ראו בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סצ"ח ובמעשה רקח על הלכות שבת פכ"ד ה"ז שכתבו לחייב מי שהורג ע"י שם, ודימו זאת להך דתמורה (ג ע"ב) דבדיבורו אתעביד מעשה, והרב אשר וייס בשיעורו חלק על זה. וראו עוד בשיעורו (באתר מנחת אשר) כמה דברים שדנו הראשונים והאחרונים בעשיית מעשה ע"י סגולה.

נ. וכן יש לומר בנוגע לראיית המהר"י ענגיל שהובאה בניצני ארץ שם על כלים היורדים לידי טומאתן במחשבה, ועל הדיון שם בסמוך מהגרע"א ומהמשנ"ב בנוגע למיעוט חלל סוכה על ידי ביטול בלב. וביסוד חילוק זה, הנה כבר תוס' על ב"מ (צ ע"ב ד"ה ורבי יוחנן) וראשונים אחרים עמדו על ההשוואה שבין 'בדיבורו אתעביד מעשה' שבתמורה לבין 'חסמה בקול'. מסברה נראה ש'חסמה בקול' אף עדיף מממיר, שכן נעשה מעשה פיזי בעולם. והנה לעניין חסמה בקול יש לעיין מדוע נחשב הדבר לאתעביד מעשה, שכן הבהמה לא עשתה מעשה כתוצאה מקולו, רק נחסמה ונמנעה ממעשה. וראו אצל הרב זאב לב (לעיל הערה ג), עמודים שעט-שפג, ומה שדנתי לעיל בדברי הגמרא בתמורה ג ע"ב על 'בדיבורו אתעביד מעשה' (הערה מ) ובדבר האפיקי ים (הערה מא).

מכל זאת אנו למדים כי עיקר החסרון שבמחשבה הוא מצד חוסר ההשפעה שלה על העולם, אבל כאשר המחשבה משפיעה על העולם, שפיר יש להחשיב את תוצאותיה כמעשים.³¹ עד כה היו דוגמאות לדבר זה רק כאשר המחשבה פעלה חלויות הלכתיות, או בדרך ניסית, שכן לא הייתה דרך טבעית שעל ידה ניתן היה לשלוט על המציאות באמצעות המחשבה. אבל בנידון דידן, שהמחשבה פועלת במציאות באמצעות העצם המכני, נראה כי יש להחשיב את פעולתה של המחשבה כפעולה, כיוון שבמחשבתו נעשה מעשה.



סברות נוספות להחשיב את העצם המכני כגופו

לעיל ביקשתי לטעון כי אין להתייחס אל המחשבה המניעה את העצם המכני כדברים שבלב מכיוון שהיא משפיעה על העולם האובייקטיבי שמחוץ לאדם, נוכחת בו וניכרת בו. סברות אחרות המופיעות באחרונים עשויות, גם אם לא בהכרח, להביא אותנו למסקנה דומה.

הרב זאב לב,³² שדבריו הובאו גם במאמר של הרב בלפר,³³ מגיע למסקנה דומה אך על ידי סברה שונה במקצת. לשיטתו, ההבדל המכריע הוא בין מלאכות הנעשות בתוך גוף האדם באופן טבעי 'שאינן נחשבות כמלאכות משום שזה האדם החי', לבין מקרים שבהם המלאכה איננה חלק אורגני מגוף האדם אלא חיצונית לו. 'השאלה מתעוררת אפוא, כותב הרב לב, 'רק כאשר אדם, כיצור בעל בחירה והכרה, משתמש בתכונות אלו כדי להשיג מטרות מסוימות. למשל, אם אדם [...] ישתמש בגלי מוחו לעשות אחת ממלאכות שבת אין זה שונה משימוש ברוקו למטרות אלו, והוא חייב.'

סברה נוספת שיש להזכיר היא דברי הפני יהושע בנוגע לדין צרורות בנוזיקין. לדעתו, דוקא דבר שנתחבר לבהמה מדעת הבעלים נחשב כגופה, אבל לא דבר שנתחבר מאליו או ללא ידיעתם.³⁴ על אף שתנאי זה הוא תנאי הכרחי ולא תנאי מספיק, וברור שעל מנת להחשיב משהו כגופה של הבהמה נדרש גם חיבור פיזי ברמה כלשהי, הרי שתנאי מעין זה ותנאים נוספים המופיעים באחרונים³⁵ מסיטים חלק מהדגש מן העולם הפיזי אל עולם הכוונה והרצון.

נא). אולם, ראו בדברי המגיה לספר משנה למלך (פסולי המוקדשין יג, א) שלא קיבל יסוד זה ומכאן הוכיח שכל מחשבת קודשים צריכה להיות דווקא על ידי דיבור. שהרי לדברי הגמרא בזבחים כט ע"א המחשב בקדשים לוקה, וזאם איתא דבמחשבה תליא מלתא, מלקות היכי משכחת לה, אטו מאן דאכיל תמרי בארבלא לקי דכה"ג פריך תלמודא בס"פ הנחנקין גבי הכובש את נבואתו יע"ש.

נב). הרב זאב לב (לעיל הערה ג), עמוד רצו הערה ח.

נג). בלפר (לעיל הערה ב), עמוד 31.

נד). פנ"י ב"ק יט ע"ב ד"ה שם אלא בעל. באבן האזל פ"ב מהל' נזקין ממון הל"י מביא את דברי הפנ"י ובעקבות מספר קושיות הוא מוסיף על דבריו וגורס כי לא רק הבעלים יכול להיות מי שרוצה בחיבור החפץ לגוף הבהמה, אלא גם הבהמה עצמה יכולה לרצות בחיבור זה. וראו עוד במרכבת המשנה (חעלמא) שם. ובספר אמרי משה סימן לו כתב מדעתו כסברת הפנ"י והקשה כעין מה שהקשה באבן האזל ותירץ באופן אחר, ראו שם. (וראו בקושיות הגר"ד סולבניצ'יק על פסק הרמב"ם בשיעוריו על ב"ק, שהותיר את דברי הרמב"ם שעליהם נסוב חידושו של אבן האזל בצ"ע).
נה). ראו במקורות המצוינים בהערה הקודמת, וראו עוד בגידולי שמואל על ב"ק יז ע"א, ובחידושי ר' נחום על ב"ק יט

כמו כן, בהמשך הסימן הנזכר בשיח השדה, מציין הרב פרומר סברה נוספת שעשויה לתמוך בעמדה הרואה בעצם המכני חלק מגוף האדם. ראשית, בהתבסס על דברי הר"ן בע"ז מחלק הרב פרומר בין דבר 'שקל לה (לבהמה) לטלטל ומנענעת בו כרצונה ממש כמו בא' מאיבריה' ואזי הוא 'חשוב כגופה', לבין דברים 'שקשה לה לטלטל אנה ואנה', ואז, 'אף שתנועה זו באה מכוחה מ"מ לא חשיב כגופה'.¹¹ הרי שרמת השליטה באובייקט, והיכולת לטלטלו ולנענעו כרצונו היא קריטריון מרכזי להחלת הגדר של 'גופו' על אובייקט. עם זאת, גם כאן לפי פשוטם של דברים לא נראה שקריטריון זה יכול להחליף רצף פיזי מינימלי בין הפועל לבין האובייקט המזיק.

קריטריון נוסף, שאותו מעלה הרב פרומר כרלוונטי לשאלת החיבור הוא השאלה האם מדובר בדבר טבעי ורגיל ('אורחיה') או לא.¹² כאשר מדובר בדבר רגיל, כמו בהמה המושכת בקרון, הרי שיש לראות בקרון את המשך גופה של הבהמה, אף אם החיבור ביניהם רופף. בדליל הקשור באופן מקרי ברגל התרנגול, לעומת זאת, אין מדובר בדבר רגיל ומצוי ולכן אין הדליל נחשב לגוף התרנגול. כפי שמראה הרב פרומר, יש לסברה זו בית אב בדינים אחרים המצויים בהלכה.¹³



הגדרת העצם המכני כגופו של האדם

עד כה ניסינו לדון בגדרי העצם המכני בכלים ההלכתיים הקלאסיים. לפי גישות אלו, גופו של האדם מוגדר באופן בסיסי כאיברי האדם עמם הוא נולד, ודברים אחרים יכולים להכנס תחת הגדר של 'גופו' רק אם הם נעשים באיזשהו אופן טפלים לגוף נתון מראש זה. אולם, יש דרך אחרת שבאמצעותה ניתן לטעון כי הפעולות הנעשות על ידי העצם המכני יחשבו כנעשות על ידי גופו של האדם. עמדה רדיקלית בנוגע להגדרת 'גופו' של אדם עשויה לטעון להבנה מחודשת לחלוטין של המושג של גופו: לא מדובר שוב ברמ"ח איברים ושס"ה גידים שעמם בא לעולם, אלא גופו של אדם הוא כל מה שמציית באופן אוטומטי לרצונו למחשבתו. לכן, משעה שהעצם המכני חווט להיענות לרצון האדם הרי שהוא נחשב גופו לגמרי, על אף שאין שום קשר בינו לבין הגוף הפיזי המקורי של האדם.¹⁴

ע"ב.

11. שיח השדה (לעיל הערה 10), עמוד קמב.

12. שיח השדה (לעיל הערה 10) עמוד קלח.

13. למשל בנדה כא ע"א מובא כי חתיכה של בד איננה נחשבת חציצה משום שדרכה של אשה לבדוק בה, בניגוד לשפופרת שנחשבת חציצה כי אין דרכה של אישה לבדוק בשפופרת. וכן בובחים ג ע"א, שדבר שאין דרך בני אדם להשתמש בו כמחיצה באוהל יותר נחשב לחציצה בפני הטומאה. וראו עוד מספר דוגמאות שהובאו שם (לעיל הערה 10). יש לציין כי הרב פרומר מעלה סברה זו רק כהוה אמינא להסבר דברי המאירי ודוחה אותה, אך אפשר לומר שאע"פ שנדחו הדברים בהסבר המאירי, מ"מ הסברה עצמה שרירא וקיימת, כפי שהראה שם בראיות נוכחות, וכך נראה מלשונו שם.

14. לעיל בהערה כב הסברתי בקצרה מדוע אין להחשיב את החיבור האלחוטני של העצם המכני לגוף האדם כחיבור מבחינה הלכתית.

כך, כל הסברות שהובאו לעיל בשם הרב פרומר בנוגע לגדר של גופו, לקחו את גוף האדם המקורי כנקודת ייחוס, כאשר הדיון היה במנגנון הקושר בין דברים שאינם גופו המקורי של האדם לגופו המקורי – האם זהו חיבור פיזי, רצף, או סינכרון בזמן. לפי הסברה בה אנו דנים כעת, אין צורך לכל זה, משום שהגדרת גופו מראש כוללת כל דבר הנשמע לרצונו ולמחשבתו של האדם, ולא רק את הגוף המקורי שעמו הוא נולד. על מנת לבסס טענה זו, עלינו לערוך בחינה של המושג 'אדם' ולהציע כי עיקר שם האדם הוא על רצונו ומחשבתו, ולא על גופו. ממילא ינבע מכך כי חשיבותו של הגוף המקורי שעמו האדם נולד פחותה, וכי הקשר בין האדם לבין גופו המקורי הוא יותר במקרה מאשר בעצם. באופן מהותי, הגדר של גוף איננו צמוד לאובייקט פיזי, אלא הוא חל על כל דבר המציית לרצון האדם ופועל על פיו.

כמובן שאין ראיות חותכות לסברה זו, אך מעיון במקורות נראה לעניות דעתי כי יש לה בהחלט מקום.⁹ ראשית, מכמה מקומות נראה שגופו המקורי של האדם (או הבהמה) אינו בהכרח נחשב כגופו לעניין נזיקין, אלא הכל תלוי באופי המעשה ובשאלה מי פועל את הפעולה. כך למשל אם נתקלו בשורו של אדם הרובץ בדרך והוזקו, החיוב הוא מדין בור ולא מדין שור.¹⁰ וכן אדם שנפל והוא מונח על הארץ ונתקלו בו, חיובו הוא מדין בור, ולא מדין אדם המזיק.¹¹ הוזהות אם כן שבין אדם לגופו מופרת. ויש אפוא מקום לומר שכשם שגופו הפיזי של האדם איננו בהכרח נופל תחת הגדר ההלכתי של גופו, כך גם להיפך, והגדר ההלכתי של גופו איננו חייב להיות בהכרח גופו הפיזי של האדם.

וכן יש לומר לגבי מה שקבעה המשנה: 'אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד בין באונס בין ברצון'.¹² שכבר הקשו הראשונים שמכל מקום מצינו מקרים בהם האדם פטור על נזקיו.¹³ ובתוספות תירצו שבאונס גמור פטור.¹⁴ והנה, אם נאמר שיש על גוף האדם לעולם גדר של גופו, ואם כן כל מעשה הנעשה בגוף האדם מיוחס אל האדם, נמצאת הקולא שאנו מקילים עם המזיק (שנאנס) חומרא עם הנזק,¹⁵ ומהיכי תיתי לפטור את המזיק אם נעשה הנזק על ידו? אלא שנראה שסברת התוספות היא שבאונס גמור, אף שגופו של אדם הזיק, אין זה האדם עצמו. ואף מה שחייב אדם על נזקים שעשה באונס ובלא כוונה הוא משום ששמירת גופו עליו, אבל לא משום שנחשב שהוא עשה את המעשה.¹⁶ ואף הרמב"ן, שחולק בזה על התוספות¹⁷ וסובר שטעם הפטור הוא משום שהנזק פושע יותר מן המזיק, נראה שהוא מסכים לעיקר מה שכתבנו.

9. וכיוון שהמציאות מחודשת ייתכן שיש לפסוק כסברה מחודשת, והדבר צריך הכרע.

10. ב"ק כח ע"א ושם כט ע"א ושם מח ע"א.

11. ב"ק לא ע"א.

12. סנהדרין עב ע"א. והעיקר בב"ק כו ע"א, אבל שם מופיע בגרסה שונה מעט, ואכמ"ל.

13. תוס' ב"ק כז ע"ב בד"ה ושמואל, וראשונים נוספים שם.

14. תוס' שם, וראו עוד בתוס' ב"מ פב ע"ב ד"ה וסבר, ובתוס' ב"ב צג ע"ב ד"ה חייב.

15. ראו למשל בביאור הגר"א א"ח סי' שלא ס"ג ד"ה בן ח', ובאותו העניין בערוה"ש אהע"ז קנו סע"ט. ובתפא"י עמ"ס אבות פ"א מ"א ביכין אות ז', וכן שם בפ"ח מ"י אות פד.

16. ראו בחידושי ר' נחום על ב"ק אותיות קיט וקסט.

כי בודאי שאין לומר בכל מקום שאנו בודקים אם הניזק פושע יותר מן המזיק, אלא כל שנעשה מכח המזיק הוא חייב עליו, ורק במקום שהיה שוגג או אנוס גמור אז יש לומר שאם פשע הניזק יותר מן המזיק, יועתק החיוב מן המזיק אל הניזק. וסברת הדבר בזה היא כמו שכתבנו.

וכעין זה חקר הגר"ח מבריסק אם הדין של 'אונס רחמנא פטריה' הוא כאילו שלא עשה את המעשה, או שמא המעשה מיוחס לאדם אלא שרחמנא פטרו משום אונס.^ט ונראה מכמה אחרונים שלכל הפחות באונס גמור אין המעשה מתייחס אל האדם כלל.^י וכן נראה מדברי הגר"ח עצמו בחידושיו לרמב"ם.^י וכעין זה דנו האחרונים לגבי דין מתעסק, שכיוון שאין בו כוונה אין המעשה מיוחס כלל אל האדם.^י

וכן כותב הרב פרומר עצמו, בסימן הנזכר בשיח השדה (אם כי בהקשר מעט שונה ותחת הסייג של 'לולא דמסתפינא'), כי במספר עניינים בהלכה אנו מוצאים כי קל לנו יותר לקשר אל האדם דברים שנעשו בכוונתו. כך למשל לפי המהר"ל, השופך מים על זרעים במטרה להצמיחם – חייב, אך השופך ללא כוונה – מותר לכתחילה, משום שאין צמיחתם של הזרעים מיוחסת כלל אל האדם.^י וכן מי שפגע במישהו וכתוצאה לכך הוא מת לאחור זמן – חייב על מעשה זה לפי הרמב"ם דווקא במזיד,^י אך לא בשוגג.^י כמו כן, לפי דברי הראב"ד המובא בשיטה מקובצת אין אומרים 'אדם מועד לעולם' אלא כאשר נעשה הניזק בגופו, אבל לא כאשר נעשה בכחו.^י

סח. ראו למשל ברמב"ן על ב"מ פב ע"ב. וראו עוד באריכות בקונטרסי שיעורים על ב"ק שיעור יד, ובספר פרי משה בענייני אדם המזיק בסימנים א-ב.

ט. גר"ח סטענסיל, ב"ק כג ע"א 'בדין אשו משום ממונו'

ע. ראו למשל בבית האוצר למהר"י ענגיל, אות א', כלל כד, ובקוב"ש על כתובות באות ו' (בשם החמדת שלמה), וראו עוד בשיעורי ר' שמואל על קידושין נ ע"א אות שפב; סנהדרין עד ע"א אות קצח. ושיעורי ר' דוד על ב"ק ב ע"א אות לג; כתובות ג ע"א אות קמח.

עא. פ"ה מהלכות יסודי התורה ה"ה, שכתב שמי שזרקוהו על התינוק ונתמעך הרי הוא כעץ ואבן ולכן פשיטא שאין צריך למסור עצמו למיתה אע"פ שנעשה בגופו מעשה רציחה. וכן הוא בחידושי העילוי ממייציט סימן פ'. ובמקום אחר פלפלתי מדוע הך דזרקוהו על התינוק ונתמעך פשוט לו לגר"ח יותר מקרקע עולם באישה, ואכמ"ל.

עב. ראו בקוב"ש ח"ב סימן כג, באגלי טל מלאכת קוצר אות כד והחלקת יואב ח"א, או"ח ס"ו.

עג. מהר"ל מפראג, גור אריה על הש"ס, שבת עג ע"ב, מובא בדברי שיח השדה (לעיל הערה טז) שם.

עד. פ"ה מהלכות רוצח הלכה ב, וראו מש"כ בכס"מ שם ובאבן האול. וראו עוד בגיטין ע ע"ב תוספות ד"ה אלא מעתה ובמה שכתב על דבריהם בספר משמרות כהונה שם..

עה. וטעם הדברים, לפי פרשנותו של הרב פרומר שם, הוא משום כאשר אין כוונה מצד הרוצח אין מותו של האדם לאחר זמן מיוחס אליו כלל.

עו. שיטה מקובצת על ב"ק כט ע"א ד"ה ז"ל הראב"ד ז"ל. וטעם הדבר לפי הרב פרומר הוא כנ"ל – שכל שאין נעשה מיד בעינין מחשבתו שיחשב מעשיו. כפי שהסברנו לעיל, כל דבר הנעשה בכחו של האדם, ולא על ידי גופו, הרי שהוא 'לא נעשה מיד'. דברי הראב"ד הללו הובאו גם בקונטרסי שיעורים על ב"ק שיעור יד אות יד. ראו שם שעמד על משמעות הדברים בטוב טעם ודעת. עוד הוסיף שם הקונטרסי שיעורים סוגיה השייכת לענייננו במה שמצאנו שהמוסר ממון חברו, אם לא נשא ונתן ביד פטור, שהוא בכלל 'דינא דגרמי', אבל אם התכוון חייב על זה. ובסברת הדבר נראה מדברי הקונטרסי שיעורים כי מוסר שלא נשא ונתן ביד הרי יש כאן חסרון במעשה, כי לא עשה את מעשה הניזק ממש אלא שנעשה על ידו. ואם גם לא נתכוון, הרי יש כאן עוד גירעון המעשה ונחתיתן עוד דרגא' ועל כן 'שוב אי אפשר

לפי כל זה, כותב הרב פרומר, צריכים אנו להלכה למשה מסיני שתפטור את הבעלים מתשלומי נזק שלם, דווקא כאשר התכוונה הבהמה להתזת הצרורות,¹ אך במקרה בו לא הייתה כוונה לפעולה כלל, כמו בהמה שהתחככה בכותל ולא הייתה לה כוונה להפילו, אין המעשה מיוחס אליה כלל ופטור לגמרי אם לא נגעה הבהמה בכותל בזמן שפגע באדם.²

גם מבחינה רעיונית, כתבו רבים מן הראשונים והאחרונים שאין עיקר שם וצורת האדם אלא על שכלו ומחשבתו, ולא על גופו.³ ויש לעיין עד כמה יש לתת משקל לשיקולים מעין אלו בסוגיות כגון הנידון דידן, הנובעות ישירות מן השאלה המטא-הלכתית של הגדרת האדם.

קיצורו של דבר, אף שהראיות בנידון זה אינן מכריעות כל כך, מכל מקום נראה לענ"ד שכאשר העצם המכני המרוחק מגיב לרצון האדם באופן מידי ומממש ומוציא לפועל את מחשבתו כמו גופו הפיזי, הרי הוא נחשב כגופו לגמרי לכל העניינים. שכל מה שגרע כחו מגופו הוא אך משום איבוד השליטה על כחו, כמו באבן שלאחר שיצאה מתחת ידו שוב אינו שולט עליה, אבל כאשר האדם או הבהמה שולטים ברצונם במחשבתם על המכונה בכל רגע ורגע כמו שהם שולטים על גופם, הרי זה כגופו ממש.

אכן לפי זה יש מקום גדול לעיין כאשר הטכנולוגיה לא תהיה בצורתה זו האופטימלית, ויהיו אולי עיכובים בין מחשבתו לבין פעולת העצם המכני (delays) או שהעצם לא יישמע לו לגמרי כגופו, יש מקום לעיין בזה אם עדיין נחשב כגופו,⁴ ואין כאן מקום.

לומר שההיזק נעשה על ידו. וכך ביאר את דברי הרמב"ן במלחמות ראו שם (וראו עוד מש"כ באות יב שם). נראה אפוא כי בעוד סברתו של הרב פרומר היא ספציפית בנוגע לדברים שנעשים מכוחו של האדם ו'לאחר זמן', שאין להחשיבם לנעשים מחמת האדם אם לא שלכך נתכוון, הרב גוסטמן בקונטרסי שיעורים מציע מסגרת כללית יותר להבנת הדברים: יש מעשה שאותו אנו רוצים לייחס לאדם או לנתקו ממנו, ולשם כך יש לדון בהצטרבות של תנאים, שכוונת האדם היא אחת מהם. והנה גם אני במאמרי 'יש ספק אין ספק', באסיף כרך ז' הערה 85, זכיתי לכוון מדעית לדברי האחרונים הנ"ל וכתבתי כעין סברה זו, שהכוונה היא דרך לייחס מעשה לאדם אף כאשר הוא בגרמא, ראו שם.

עז). הרב פרומר נוקט בפשטות שהמקרה הרגיל של צרורות, דהיינו אבנים הנתזות מתחת רגלי הבהמה, הוא בכוונה 'להתזת הצרורות עכ"פ אף שאינה בכוונת היזק' (שם, עמוד קמב) והוא מבסס את דבריו על דברי הרא"ש והתוספות. ולענ"ד אם לדין יש תשובה על ראיותיו, אבל אכמ"ל.

עח). והנה לעיל ליד הערה ו נתבארה הסברה לפיה יש בכוחה של הכוונה להכניס מעשה תחת הגדר של 'כחו' של האדם, אבל לא תחת הגדר של 'גופו'. אך באמת אין סתירה בין הסברות, משום שסברתו של הרב פרומר בשיח השדה להחשיב מעשה כגופו של האדם היא רק בצירוף התנאי שהמעשה נעשה בזמן פעולת האדם ולא לאחריו,

עט). ברמב"ם פ"ד מהלכות יסודי התורה הל"ח: 'נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו', וכן בריש מורה נבוכים. ובאגרות הפרמ"ג באגרת הראשונה כתב 'כי האדם הוא הנפש והשכל, והגוף בשר אדם, ומי נתן שם לבשר ובהמה רק עיקר השם לאדם.' ע"ש שנתן כמה רמזים בזה. וראו עוד בהקדמה לספר שב שמעתא, באות מ.

פ). ראו למשל את הדיון בב"ק יז ע"ב תוס' ד"ה וחמור שכתבו שמשאוי החמור נחשב כגופו אע"פ שאינו מהודק אליו, וראו מש"כ באבן האזל פ"ב מהל' נו"מ הל"י ובשיעורי ר' דוד על ב"ק שם, שנח, ובאיילת השחר שם ובחידושי ר' נחום שם. וראו עוד באנציקלופדיה תלמודית בערך 'כחו' בהערות 46-52 ובהערות 190 ו-196. ובשיחה השדה, כללים, סימן ו. והמסתבר בזה לעניות דעתי הוא שבכל מקום שבו מרגיש האדם את העצם המכני כגופו, נחשב הוא לגופו. ויש קצת מקום עיון בזה בנוגע לקוצב לב אם הוא נחשב חלק מגופו של אדם לעניין איסור הנאה מגופת המת. ורוב האחרונים מתירים בזה ואינם סוברים שהוא נחשב כגופו (ראו ביבי"א ח"י, יו"ד ס"ג), ואף המנח"י שמחמיר בזה הוא מטעם שבלוע

'גופו' בבחינת חפצא

סברה זו שביארנו, לפיה גדר 'גופו' של האדם לא חל רק על הגוף המקורי שאיתו הוא נולד, אלא על כל עצם פיזי המציית לרצונו ומממש את מחשבותיו,²⁶ פותחת בפנינו מקום לדיון נוסף. עד כה דנו במשמעותן של פעולות על ידי העצם המכני, והראנו כיצד ניתן לגרוס שפעולות אלו נחשבות ככחו של האדם או כגופו. אולם, אף בדברים שנחשבים כגופו של האדם לעניין נזיקין, אין הם נחשבים לגמרי לגופו לכל העניינים ההלכתיים. כך למשל, אדם האוחז במקל ומזיק בו, על אף שלעניין נזיקין אין המקל נחשב כגופו, ודאי שאין האדם יכול להניח תפילין על המקל הזה, ואם הוא מתחייב בטבילה אין המקל צריך להיכנס בארבעים סאה, או להיות בסוכה. ובאופן כללי אין המקל נחשב לגופו מאף בחינה כאשר אנו מסתכלים על גופו בבחינת חפצא.²⁷

נשאלת אפוא השאלה, האם מה שאנו מחשיבים את העצם המכני כגופו של האדם, הכוונה היא כמו מקל שהאדם אוחז ומכה בו, שנחשב כגופו לעניין נזיקין אבל ודאי שאינו נחשב כגופו לעניין הנחת תפילין, או שמא יש להגדיר את העצם המכני כחפצא של גופו ממש, אף לעניין הנחת תפילין, ישיבה בסוכה וכדומה.²⁸

בגופו ולא משום שהורגש ע"י האדם כגופו. ונראה להסביר ע"פ מש"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קפט) 'דהוא חפץ זר בגוף והוא תשמיש מובהק רק לחיים וע"י המיתה נפרד לגמרי שייכותו מהגוף' ולכן דווקא לאחר מיתר ודאי הוא נחשב כחלק נפרד מהגוף, אבל לא מחיים, שאפשר שאז הוא נחשב כגופו ממש ואכמ"ל.

פא. לעיל ליד הערה נה ואילך.

פב. עצם העובדה שדבר מסוים יכול להיחשב כגוף האדם לעניין אחד ובזמן מסוים, אבל לא לעניין אחר ובזמן אחר, לא צריכה להפתיע אותנו. כך למשל ראינו לעיל כי גוף האדם יכול להיות מוגדר כבור באופן זמני (ליד הערה נח). העובדה שפעולה נחשבת כאילו 'נעשתה מאליה' כאשר היה האדם אנוס לחלוטין בפעולה זו, גם היא הגדרה רגעית (ראו לעיל ליד הערה סב ואילך). מכל מקום, נראה כי עיקר החילוק הוא על פי דברי התור"ד וקצוה"ח ושאר אחרונים המובאים בהערות הבאות, שניתן לייחס לאדם מעשים שלא עשה בגופו, אך לא את עצם המציאות הגופנית.

יש להעיר כי בנוגע להנחת תפילין הדיון מסובך יותר, משום שלא מספיק להגדיר את העצם המכני כגופו של האדם, אלא יש גם להגדיר את מקבילת היד של עצם זה כידו (השמאלית) של האדם. מכל מקום, הדברים נאמרו רק לדוגמא בעלמא, ובהשראת הדיון שבתוספות ר"ד, ואין כאן המקום להיכנס לנבכי הדיון.

פג. וכתב התור"ד לחלק בין מצוות 'שחייבו המקום לעשות בגופו', כמו ישיבת בסוכה והנחת תפילין, שלגביהן לא מועיל למנות שליח, לבין מצוות אחרות, כמו גירושין, קידושין ושחיטת קרבן פסח, שלגביהן ודאי מועילה שליחות, שכן 'הוא המגרש ולא השליח'. וגוף החילוק בין מצוות שבגופו למצוות שלא בגופו אינו ברור כל צרכו. וביארו הקצוה"ח (קפב ס"ק א) ועוד אחרונים, כי כוונת התור"ד היא לחלק בין מצוות וחלויות של עשייה, שבהן אנו אומרים ששלוחו של אדם כמותו, לבין מצוות וחלויות שאין בהן עשייה, וממילא הדרישה היא שיעשו בגופו של האדם ממש. וראו עוד בלקח טוב לר"י ענגיל בסימן א' שדן בג' אפשרויות בעניין ייחוס מעשה השליח למשלח, בכלל של 'שלוחו של אדם כמותו' (א) שאנו מייחסים את החלות אל המשלח (ב) שאנו מייחסים גם את המעשה אל המשלח, (ג) שאנו מייחסים אף את גוף השליח כאילו הוא של המשלח. והנה, אף שהביא גם קצת סיוע לצד השלישי, כדרכו בקודש להביא סיוע וראיות לכל צד מצדדי החקירה, רוב מה שדן שם ר"י ענגיל הוא בין שתי האפשרויות הראשונות. ואף מה שכתב לצד השלישי יש לתרץ. והטעם הוא כי באמת אי אפשר לייחס למשלח את גופו של השליח, שאם לא כן 'יאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי, הנח תפילין עבורי' כקושיית התור"ד. וכעין טעם זה יש גם לומר בהסבר הדבר, מדוע אין המקל נחשב כגופו של האדם לעניין תפילין וסוכה, אע"פ שהוא נחשב כגופו לעניין נזיקין. כי אע"פ שמעשי המקל מתייחסים אל האדם, אין המקל נחשב כגוף האדם לעניין חפצא.

בהשקפה ראשונה נראה ברור שאין סיבה הלכתית או הגיונית להחשיב את העצם המכני כחפצא של גוף האדם. נראה לנו בלתי סביר שהאדם ישב בטל, והעצם המכני שעליו הוא שולט באמצעות מוחו יוכל להניח במקומו תפילין ולשבת במקומו בסוכה. קושיה דומה הקשה כידוע התוספות רי"ד לעניין שליח, שאם אנו אומרים שלוחו של אדם כמותו 'יאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי, הנח תפילין עבורי'.²⁵ אולם, נצייר בדמיונונו עולם שבו בני אדם שוכבים כל העת בתוך מקום מוגדר שלא מתרחש בו דבר, כאשר גוף-הבשר-ודם המקורי שלהם מוזן באופן אוטומטי ובלתי פוסק. בה בעת, אנשים אלו מפעילים בכח מחשבותיהם עצמים מכניים המרוחקים מהם אלפי קילומטרים, ובאמצעותם הם פועלים בעולם – עובדים, משחקים ונלחמים.²⁶ האם במצב כזה תהיה סבירות להטיל לפחות חלק מהחובות ההלכתיות דווקא על העצם המכני המונע על ידי מחשבותיהם של האנשים, ולא על גופם הסטטי המוטל בחוסר מעש?

לא הצלחתי למצוא תקדים הלכתי לדיון מעין זה, אבל נראה שבשביל שנוכל להגדיר את העצם המכני כגופו של האדם בבחינת חפצא צריך לקחת בחשבון לפחות עוד שלוש תכונות, שאם יתקיימו בעצם המכני, הן יקנו לו יתרון מובהק לעניין החשבתו של העצם כגוף האדם, על פני מקל שבו האדם אוחז, שברור שאיננו נחשב כחפצא של גופו:

א. תמידיות: בניגוד למקל, שאדם אוחז בו ועוזב אותו בן רגע, תרחישים מסוימים בנוגע לעצם המכני מתארים אותו כעצם המקושר למוחו של האדם ולשליטתו למשך פרקי זמן ארוכים מאוד, בדומה לגוף הבשר ודם המקורי של האדם.

ב. תחושה: לפי חלק מהתרחישים, העצם המכני יהיה מסוגל לא רק להוציא לפועל את המחשבות במוחו של האדם בצורה משכנעת (output), אלא גם לחוש את העולם ולהעביר אותו למוח האדם המחובר אליו באופן דומה מספיק למה שמבוצע על ידי הגוף המקורי של האדם (input). אם העצם המכני יעביר תחושה של כאב – ניתן יהיה לחשוב אם מתקיים לגביו דין מלקות. אם הוא יעביר תחושה שונה כאשר הוא עובר במים – ניתן יהיה לתהות אם שייך בו דין טבילה.

ג. חד-חד ערכיות: אילו יהיה עצם מכני מסוים הגוף היחיד בשירותו של האדם, לפחות בנקודת זמן מסוימת, הדבר יקל עלינו להתייחס אליו כאל גופו המקורי של האדם, שגם הוא אובייקט פיזי יחיד. זאת בניגוד למקל, שאדם יכול לאחוז מספר מקלות בכל אחת מידי, וברור שהשליטה על המקל איננה באה על חשבון שליטת האדם באיבריו.²⁷

פד). תוס' רי"ד על קידושין מב ע"ב ד"ה דשאני.

פה). גרסאות שונות של עולם מעין זה כבר תוארו רבות בספרות הפופולרית והמקצועית...

פו). ואכן, אם לאדם יש מספר גופים, כולל גופו המקורי, הדבר יעלה מספר שאלות מסובכות ביותר מבחינה הלכתית: על איזה אחד מן הגופים יחול הדין ההלכתי? ואם יכול הדין ההלכתי יכול לחול על אחד מהם, האם פעולה באחד מהם מועילה לגוף אחר? באופן דומה, אם אנשים שונים יוכלו לשלוט על אותו העצם המכני בזמנים שונים, הדבר יקשה על זיהויו של עצם זה עם כל אחד מהשולטים עליו.

מדובר ברשימה התחלתית בלבד של תכונות, שקיומן עשוי לגרום לכך שנסקול להחשיב את העצם המכני כחפצא של גוף האדם באופן רדיקלי בהרבה מזה שבו אנו דנים כלפי מקל שהאדם אוחז בידו ומזיק בו. מנגד, אם בפועל לא יתקיימו תכונות אלו בעצמים המכניים, יקשה עלינו לזהות את מוחו ורצונו של האדם עם העצם המכני הפועל לפיו. כאמור, אין תקדימים הלכתיים לדיונים מעין אלו, אך הדעת נותנת, כי במקום שאין אנו מוצאים מקורות הלכתיים, עלינו לפנות אל השיקולים האונטולוגיים שמהם נגזרים הגדרים ההלכתיים. בל נשכח, כי גם ההגדרות ההלכתיות הראשוניות, כמו גופו וכחו, אינן נלמדות מהפסוקים אלא נקבעו על פי אינטואיציות האונטולוגיות של חז"ל. מכל מקום, דיון מפורט ורציני בשאלה עד כמה ניתן להתייחס לעצם ממוכן כאל חפצא של גוף האדם חורג מתחמו של מאמר זה, אך הוא עשוי להיות חשוב והכרחי בעתיד, אם הכיוונים בהם תצעד הטכנולוגיה אכן יזמנו לנו שאלות מעין אלו.



גדרי גופו וכחו לעניין שבת

הדיון שערכנו עד כה התרכז בדיני נזיקין, ויש אפוא לעיין עד כמה ניתן להכליל את המסקנות העולות ממנו גם לשאר דיני התורה, ובפרט לעניין שבת, שההלכות בו מרובות והשאלות מצויות. מצד אחד יש צד חומרא בשבת על פני נזיקין בהקשר של הנידון דידן, ע"פ דברי הגמרא המחלקת בין נזיקין לשבת וקובעת כי המסתייע ברוח על מנת לשרוף את שדה חבירו ולהזיקו פטור על ההיזק, בעוד שהזורה ורוח מסייעתו בשבת חייב. טעם החילוק, למסקנת הדברים הוא משום שגרמא בנזיקין פטור, בעוד שבשבת 'מלאכת מחשבת אסרה תורה'.¹⁹

לפי פירוש רש"י שם, 'מלאכת מחשבת אסרה תורה – נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו', ומכאן הסיקו גדולי האחרונים כי לשיטתו חייבים על גרמא מן התורה במלאכות שבת, אם נתקיימו מחשבתו ורצונו של האדם.²⁰ ואף שמסוגיה אחר שבש"ס עולה כי גרם כיבוי מותר מן התורה,²¹ כבר תירצו האחרונים את הסתירה בכמה אופנים, והעיקר הוא כי לפי דעתם רוב הגרמות אסורות מן התורה אם נתקיימה מחשבת האדם.²² לפי זה, בנידון דידן, גם אם לא

19. בבא קמא, ס ע"א.

פח. האבני נור או"ח סימן רל-רלו, ובספרו אגלי טל על מלאכת זורה, אות ג'. ובעל קונטרס גרם המעלות בסוף ספר יבין דעת לגר"א מקוטנא.

פט. שבת קכ ע"ב.

צ. ראו בספר מעשה וגרמא בהלכה בעמודים 8-12 שדנו שם ביסודיות בסתירה זו ובתירוצים והשיטות שנאמרו בעניין זה בראשונים ובאחרונים. בין שאר הדברים הסיקו שם כי לדעת הזרע אמת כל שנתקיימה מחשבתו, אף על ידי גרמא, הוא אסור מן התורה בשבת, וכתבו שכן היא דעת רבינו חננאל. ראו שם בדבריהם.

נחשיב את מעשה העצם המכני כגופו של האדם ואף לא ככחו, מכל מקום אפשר שהוא חייב על פעולותיו מן התורה, אם נח לו בהן.

מצד שני, מצינו שאדם המעמיד בהמתו על גבי עשבים בשבת פטור,²² בעוד שבנוזיקין הוא חייב בכהאי גוונא.²³ כמו כן, לפי הסוברים שיש שליחות לנכרי מן התורה לחומרא,²⁴ היה צריך לאסור אמירה לנכרי בשבת מן התורה, ולא רק משום שבות.²⁵ לפי כמה מן האחרונים החילוק הוא שבשבת הקפידה התורה על מנוחת גופו, והרי גופו נח גם כאשר העמיד את בהמתו על גבי עשבים בשביל שתאכל, וכן לעניין אמירה לנכרי – גופו של הישראל נח, ולכן אמירה לנכרי מותרת מן התורה.²⁶ בנוזיקין, לעומת זאת, הקפדת התורה היא על תוצאת המעשים.²⁷ לפי זה, ניתן לטעון שכאשר אדם פועל בעולם שלא על ידי גופו, גם אם הוא חייב על כך בדיני נוזיקין משום שהדבר נעשה בכוחו, הרי שבשבת יהיה פטור משום שגופו נח.²⁸ אולם, אם נאמר כי העצם המכני הוא עצמו נחשב כגופו של אדם, שוב אי אפשר לומר שגופו של האדם נח, ואז יהיו מלאכות הנעשות באמצעות העצם המכני אסורות מדאורייתא.²⁹

צא). שבת קכב ע"א, רמב"ם פכ"א מהלכות שבת הלכה לו, טוש"ע או"ח שכד ס"ק יג.

צב). ב"ק נו ע"ב, רמב"ם פ"ד מהלכות נזקי ממון הל"ג, טוש"ע חו"מ שצד ס"ק ג.

צג). כמה מהאחרונים דנו בסברה זו, בעיקר בהתבסס על דברי רש"י בשבת קנג ע"א ד"ה מאי טעמא וב"מ ע"ב ד"ה בשלמא, וברמב"ם פ"ה מהלכות לווה ומלוה הל"ג, וראו עוד במקורות המצוינים להלן בהערות הבאות.

צד). ראו בשו"ת פנ"י סימן ג' ובשו"ת החת"ס או"ח פד שדנו בשאלה זו. וראו סיכום של דברי האחרונים ודיון בהם בשיעורו של הרב אשר וייס - אמירה לנכרי בשבת ובשביעית (באתר מנחת אשר).

צה). בית מאיר אהע"ז סי' ה, שו"ת חת"ס או"ח פד וח"מ קפה, ישועות יעקב או"ח סי' רסג ס"ק ו. וראו בשיעורו של הרב אשר וייס (לעיל הערה פח) ובמה שכתב בספרו מנחת אשר על שביעית סימן ד' ושו"ת להורות נתן חלק ט', פ"א סימן לה, וראו עוד בחו"א או"ח ס"לו ס"ק ב ובמש"כ בספרי 'בניין אב', עמוד 215. וראו חילוק אחר בספר שביתת השבת, באר רחובות, מלאכת דש אות פ (לרב יצחק מלצן) והפתחי חושן חלק ו (נוזיקין), הערות פרק ה, הערה פח.

צו). כן כתבו כמה מהאחרונים, למשל הקוב"ש ח"ב סימן כג, סק"ו וסק"ז, והאתון דאורייתא סימן יג ד"ה והנה, אבל ראו בשערי יושר שער א סוף פרק ז. ומכל מקום כתבתי זאת רק לבהירות ופשטות החילוק, אבל לאמיתו של דבר לא צריך לזה כאן, כי אף אם נאמר שאף בנוזיקין ההקפדה היא על הפעולה, הרי אפשר לייחס לאדם את פעולת הבהמה שאוכלת עשבים, אלא שבשבת לפי דברי האחרונים שבהערה הקודמת כל הקפדת התורה היא על מנוחת הגוף, ואף אם הפעולה מיוחסת אל האדם, אם נח גופו הוא פטורה על פעולה זו, ודוק.

צז). כל זאת מבלי לקחת בחשבון עניינים נלווים, כמו החשמל המעורב בפעולות העצם המכני ובהעברת המידה מהמוח אליו, ובחזרה.

צח). אלא שיש כאן מקום עיון: בעוד שבנוזיקין עסק הדיון בייחוס פעולה אל גופו של האדם, הרי שכאן הדרישה מגוף האדם היא דווקא מנוחה, כלומר חוסר בפעולה. בהתאם לדיון שהוזכר לעיל על החלוקה בין מצוות שבגופו למצוות שאינן בגופו ועל החלוקה בין פעולה אקטיבית למצב סטטי, יתכן כי האדם ייחשב לשרוי במנוחה גם אם רק גופו המקורי שבת ממלאכה, שכן מנוחה היא מצב, ולא פעולה. אם אין העצם המכני חשוב כגוף האדם בבחינת חפצא, וכפי שדנתי בזה לעיל, הרי שמצב המנוחה מוסיף להתייחס לגופו המקורי של האדם, ולא לעצם המכני. מצד שני, את המלאכות הנעשות על ידי העצם המכני יש להוסיף לייחס אל האדם, ונוצר כאן אפוא מעין פרדוקס הנובע מחוסר הסימטריה שבין מלאכה לשביתה בנוגע לייחוס אל האדם. וראו עוד באור שמח, הלכות יום טוב, פ"א הלכה ז, וצריך עוד לעיין בכל זה, ואכמ"ל.

סיכום

במאמר זה ביקשתי לחקור כיצד רואה ההלכה את המעשים הנעשים על ידי עצם מכני המרוחק מגוף האדם ומנותק ממנו אך פועל לפי רצונו. הצעתי שלוש גישות אפשריות ליחס שבין האדם לפעולה המתבצעת על ידי העצם המכני – א) אין יחס ישיר בין פעולות העצם המכני לבין האדם, ב) המעשים נחשבים ככאלו שנעשו בכחו של האדם, ג) המעשים נחשבים כאילו נעשו על ידי גופו.

במהלך הדברים ביקשתי לבסס את האפשרות השלישית, לפיה יש להחשיב את הפעולות הנעשות על ידי העצם המכני כנעשות על ידי גוף האדם ממש, וזאת מכמה טעמים. ראשית, לפי כמה מן השיטות נראה כי ההגדרה העיקרית של 'גופו' היא חוסר היכולת להפריד על ידי גורם הזמן או השליטה, בין רצון האדם לבין התוצאה הפיזית. לפי גדרים אלו, פעולות העצם המכני, בתנאים אופטימליים, עשויות להיות זהות ממש לפעולות הנעשות על ידי גופו מבחינת השליטה המתמשכת בפעולה, והסנכרון שלה עם רצונו ומחשבתו של האדם. בנוסף, סקרתי סברות נוספות המסיטות את הדגש מהרצף והחיבור הפיזי בדיון על הגדרות גופו וכחו, למושגים מופשטים יותר כמו כוונה, רצון, בעלות ופונקציונליות. מלבד זאת, הראיתי פנים לגישה לפיה גוף האדם איננו בהכרח הבשר והאיברים עמם הוא נולד, אלא כל עצם פיזי הנענה לרצונו ולמחשבתו.

לפי כל זה דנתי גם בשאלה עד כמה ובאילו תנאים ניתן יהיה לשקול להתייחס לעצם המכני הפועל לפי רצונו של האדם כ'חפצא' של גופו, עד שנאמר כי האדם יוכל לקיים בו מצוות כמו ישיבת סוכה או הנחת תפילין.

במהלך הדברים דנתי גם במעמדה של המחשבה בהלכה, כתלות בשאלה על מה היא פועלת במציאות וכיצד, ובאפשרות לראות בפעילות המוחית 'מעשה', על אף שמדובר בתנודות מיקרוסקופיות.

עיקר החקירה התבצעה לפי הדינים וההגדרות הנהוגים בדיני נזיקין, בהם נראה כי התייחסותה של ההלכה לקשר שבין מחשבת האדם ותנועות גופו לפעולות הנעשות בעולם הפיזי היא המפורטת והמשוכללת ביותר. עם זאת, ביקשתי לטעון כי רוב המסקנות תקפות אף לגבי תחומים הלכתיים אחרים.

