

## סימן ג חשב בלבו לא לגבות חוב

ראשי פרקים

- א. דברים שבלב
- ב. בין מכר למתנה
- ג. אומדנא בשתיקה
- ד. הדבר ברור לפנינו
- ה. כשאין המחשבה סותרת את הדברים שבפה
- ו. אם הר"ן חולק על הרשב"א
- ז. בשיטת המאירי
- ח. בדעת הריטב"א
- ט. מגביה מציאה לחבירו
- י. מחילה בלב
- יא. אם יש חיוב לפרוע כשאין המלוה תובעו
- יב. בדעת הקצוה"ח והנתיבות בני"ל
- יג. בבאור דעת הרש"ל
- יד. האם בנדו"ד היתה מחילה בלב
- טו. צדדים נוספים של הבעיה
- טז. מחילת מלוה בשטר

ראובן הלוח סכום מסוים לשמעון. עוד לפני שהגיע זמן הפרעון, הגיע לאוזנו של ראובן ששמעון נמצא בקשיים כלכליים. לאור זאת גמלה בליבו החלטה לא לגבות את החוב לכשיגיע זמן הפרעון. תוך שבועות התאושש שמעון, וזאת עוד בטרם הגיע זמן הפרעון. כעת שואל ראובן, האם הוא יכול לגבות את החוב לאחר שכבר חשב לא לגבותו?

א. דברים שבלב

איתא בקידושין מט, ב: ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי. אמר רבא, הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים. והקשתה הגמ' - מנא ליה לרבא הא, אילימא מהא דתנן יקריב אותו, מלמד שכופין אותו. יכול בעל כורחו, תלמוד לומר; לרצונו. הא כיצד - כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואמאי, הא בליביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינם דברים. ודחתה הגמ' ראייה זו, דשאני התם דניחא ליה בכפרה. ולכאורה הפשט הפשוט - דכיון שיש אן סהדי דניחא ליה בכפרה, א"כ אן סהדי דאף בלבו מקריבו לרצונו. ועיי"ש בהמשך הגמ' שהביאה עוד ראיות ודחתה אותם, ולבסוף הביאה ראייה מדין מעילה, באומר לשלוחו צא והבא לי מהחלון מעות, והיה סבור בעל-הבית שמעות אלו של חולין והתברר שהן של הקדש, אע"פ שאמר בעל-הבית לא היה בליבי אלא על של חולין, בעל-הבית מעל, שהרי עשה שליח שליחותו, וראיה דדברים שבלב אינם דברים. ואע"פ שדברים אלו שבלב למיפטר נפשיה קאתי, מ"מ היה לו לומר נזכרתי כדי לפטור נפשו. ומוכח משם דדברים שבלב אינם דברים.

והר"ן (כ,ב בעמוה"ר) הקשה מכמה מקומות בש"ס דאזלינן בתר אומדנא. בב"ב קמו,ב גבי מי שהלך למדינת הים ושמע שמת בנו וכתב כל נכסיו לאחר ואח"כ בא בנו, שאינה מתנה, דאזלינן בתר אומדנא שאילו היה יודע שבנו קיים לא היה כותבן. וכן בכתובות עט,א באשה שעמדה להנשא וכתבה כל נכסיה לבתה, דלאחר שהתגרשה בטלה המתנה, משום דאמדינן לדעתה שמה שכתבה כל נכסיה מפני שלא רצתה שלבעלה יהיה חלק בהם ולא מפני שרצתה לתת כל נכסיה לבתה, דלא שביק איניש נפשיה ויהיב לאחריו. וכן בב"ק פ,א באשה שנשבעה שתנשא לראשון שירצה, וקפצו עליה אנשים שאינם מהוגנים, דאמדינן לדעתה שלא התכוונה אלא לראוי לה. ומחלק הר"ן בין הנ"ל לבין דברים שבלב, וז"ל:

"הני ודכוותיהו לא קשיאן, דכל כהאי גוונא כיון שהענין מוכיח מתוכו, לאו דברים שבלב נינהו אלא הרי הוא כאילו נאמר בפירוש ... דכל כהאי גוונא שהענין מוכיח מתוכו לאו דברים שבלב הם אלא דברים שבפי כל העולם ובלבם, אבל הא דשמעתין לאו מוכחא מילתא כולי האי."

הר"ן מבחין בין שני סוגים של פעולות. יש פעולות שאי אפשר לפרש אותן כפשוטן, שאם נפרש אותן כפשוטן, מדובר בפעולות שהן תמוהות. אדם שיש לו בן, אינו כותב כל נכסיו לאחר. בהכרח שמה שכתב נכסיו לאחר היה בגלל ששמע שמת בנו והיה סבור שאין לו בן. בעצם פעולה מסוג זה - מתן נכסים לאחר - בנתוני המקרה (ששמע שמת בנו) מונח ומוכח שאם היה יודע שבנו חי לא היה נותן הנכסים לאחר. כמו-כן באשה שכותבת מחיים כל נכסיה לבתה ואינה משאירה לה דבר, אם נתיחס למתנה כמתנה מוחלטת, א"כ מדובר כאן בדבר תמוה, וכי אדם מעביר בחייו כל נכסיו ואינו משאיר לו כלום. אלא בהכרח שע"פ נתוני המקרה - שעמדה להנשא, כל כוונתה היתה להבריא מבעלה את נכסיה, וע"כ לא היתה כוונתה למתנה גמורה ומוחלטת אלא להבריא נכסיה, ואם התגרשה - חוזרת המתנה. גם ללא טענת הנותנים, אגן סהדי שזו היתה כוונתם, שכוונה זו מוכחת מעצם המעשה. וכוונה שהיא מוכחת מעצם המעשה, הוי דברים שבלבו ובלב כל העולם, והוי דברים. משא"כ מי שמכר נכסיו על-מנת לעלות לארץ ישראל, יתכן ואדם ימכור כל נכסיו כיון שצריך לכסף. אין כאן מעשה שמעורר תמיה גדולה מצד עצמו. יתכן והוא מכר כל נכסיו כיון שהיה צריך לכסף, וע"כ בעצם המעשה לא מונחת הכוונה. כוונה כזו אינה דברים שבלבו ולב כל אדם, וע"כ הוי דברים שבלב ואינם דברים.

לדברי הר"ן צריך לומר בחסרון דברים שבלב - שאין מחשבה יכולה לבטל מעשה או דיבור, שהרי המחשבה הינה נחותה מדיבור או מעשה, וכמו דאמרינן בקידושין נט,א, דאף אם אתי דיבור ומבטל דיבור, מ"מ לא אתי דיבור ומבטל מעשה, שאין הדיבור החלש יכול להפקיע המעשה החזק ממנו. והוא הדין למחשבה - שאין המחשבה הפחותה, יכולה לבטל מעשה החזק ממנה. ורק כאשר המחשבה מונחת בעצם המעשה, שהפרשנות ברורה במעשה עצמו, אין רואים את המחשבה כמבטלת את המעשה, אלא המחשבה הינה חלק מעצם המעשה. ע"כ בדברים שבלבו ובלב כל אדם, אמרינן שהמחשבה הינה מעצם המעשה ומונחת בתוך המעשה.

ועיין בדברי המרדכי בכתובות (סי' רנד) שכתב שיש דברים שלא מהני בהם גילוי דעת, כגון מוכר מלבושיו על דעת לעלות לארץ ישראל ולבסוף לא עלה, ויש דברים שאפילו גילוי דעת אין צריך, כגון מברחת. ובהמשך דבריו, כתב וז"ל:

"ורא"ם פירש, דדברים שבלב אינם דברים לבטל דברי פיו, דכיון

שמשמע דברי פיו בענין אחד ומחשבתו בענין אחר, אע"פ שברור לנו שחשב בליבו לבטל דברי פיו, בתר דברי פיו אזלינן. וראיה לדבר - שהרי התנאי שלא נעשה כדינו מטעם שאין כפול או מעשה קודם לתנאי ... אינו מבטל המעשה ... אע"פ שברור לן ומוכיח הדבר שלדבר התנאי דיבר, מאחר ששינה מדרך המבטלים בתורת תנאי, אין מחשבתו כלום.

מדברי המרדכי מבואר שאין מחשבה מבטלת מעשה מפני שאין דרך לבטל מעשה ע"י מחשבה. מעשה יכול להתבטל רק אם התנה תנאי כדן, אך תנאי שאינו כדן, אין בכוחו לבטל מעשה, וכל-שכן מחשבה שאינה עדיפה מתנאי שאינו כדן, שהרי גם בתנאי שאינו כדן ברורה לנו מחשבתו, ובכל זאת לא מהני לבטל. ונראה דהמרדכי והר"ן לא פליגי בהסבר הדן, רק שהמרדכי הביא ראיה לדן זה ממשפטי התנאים, אך בהסבר הדן נראה דגם למרדכי יש להסביר כמש"כ לעיל בדברי הר"ן.

וכדברי הר"ן נמצא בדברי התוס' בכתובות ע"ב, בסוגיית מברחת (בד"ה כתבתינהו), דמברחת לא הוי דברים שבלב, דודאי הדבר ניכר שלא התכוונה אלא להבריא, דנפשה עדיפא לה. וכן היא דעת הרא"ש בכתובות (פ"א ה"ט), וז"ל:

"ויש דברים שאפילו גילוי דעת אין צריך, משום דאיכא אומדנא דמוכח דאפילו לא גילה דעתו בשעת המעשה לא הוו דברים שבלב, משום דבלאו גילוי דעת אנן סהדי דלהכי איכוין, כגון שטר מברחת דלעיל ..."

וכן מבואר בדברי הרא"ש בפירושו למסכת נדרים (כז, א בד"ה מתניי) בענין נדרי אונסין: "דמעיקרא לא היה בדעתו שיחול הנדר אם יעכבנו אונס, ודברים שבלב כי האי דמוכחי וידעי לכל, הוי דברים". וכן כתב בפירושו שם בדף כח, א בד"ה באומר בליבו. וכן כתבו התוס' בנדרים כח, א בד"ה במוכס, דכל היכא דאנן סהדי שלכך התכוין, הרי זה כאילו פירש להדיא, עיי"ש.

על הסבר הראשונים הסוברים דכל היכא דאיכא אומדנא דמוכח, דברים שבלב הוי דברים, הקשה המקנה בחידושי למסכת קידושין (נ, א בד"ה יקריב אותו), מהא דאיתא בגמ' בקידושין דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ולכאורה אין לך אומדנא דמוכח גדולה יותר שאינו רוצה בקרבן מכך שאומר שרוצה רק אחרי שכופין אותו. ותירץ המקנה, שאין האומדנא דמוכח מגדירה את הדברים שבלב בתורת ודאי אלא שמן הסתם כשיש אומדנא דמוכח, כנראה כך חשב בליבו, א"כ כאשר יש סברא לאידך גיסא, שאגב אונסיה גמר ומקנה, אע"ג שסברא זו ג"כ אינה מוחלטת, מ"מ בכוחה לסתור את האומדנא דמוכח שלא נתרצה, וע"כ מוכח דברים שבלב כי האי גוונא (שחושב בלבו שאינו רוצה בקרבן) אינם דברים. ועכ"פ כיון שיש אומדנא דמוכח, ומולה סברא הסותרת, אין להגדיר את הדברים שבלב כדברים עם אומדנא דמוכח, עיי"ש.

והנה בתוס' רי"ד בחידושי למסכת קידושין (מט, ב) מביא את פירוש רבינו חננאל, וז"ל:

"וראיתי שנוטים אחר דברי רבינו חננאל זצוק"ל, דאמר דהיכא דמוכחא מילתא דאדעתא דהכי זבין ולא אתקיים, הדרי זביני. ומשום דין זה לדן המברחת ... דמשום דידעי מילתא דבעבור שרוצה להנשא קא עבדה, אנן סהדי ואמדינן דעתה דלאו בכל לב יהבא ומבטלין להאי מתנה."

והמשיך להביא מדברי רבינו חננאל דהוא הדין בשכיב מרע ששמע שמת בנו וכו', דאזלינן בתר אומדנא. לדברי רבינו חננאל יש לחלק כמש"כ הר"ן, דיש מקרים שהדברים בליבו ובלב כל אדם והוי אומדנא דמוכח שלא התכונה האשה לתת נכסיה באופן מוחלט אלא מפני שרצתה להבריח נכסיה מבעלה. והוא הדין במי ששמע שמת בנו ולבסוף התברר לו שבנו חי, דהוי דברים שבליבו ובלב כל אדם. וההיא דמי שמכר כל נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל ולבסוף לא עלה, י"ל כמש"כ הר"ן, דכיון שיתכן שמכר מפני שהיה צריך לכסף, ע"כ לא הוי אומדנא דמוכח. כך נראה בבאור דעת רבינו חננאל. אלא שהתוס' רי"ד הקשה על דעתו של רבינו חננאל, וז"ל:

"ואין הדבר כן, שאם לא היה ידוע שהוא רוצה לעלות לארץ ישראל, אמאי איצטריך רבה למימר דברים שבלב אינם דברים, ואע"פ שהן דברים, מאן מוכח שכך היה בליבו ... אלא ודאי הדבר ברור כשמש דבהכי עסקינן, כגון שהיה ידוע לכל שכנו כי הוא רוצה לעלות, אלא מפני שלא הודיע דבר זה בעת המכר, אמר רבא דברים שבלב אינם דברים."

התוס' רי"ד לומד בדברי רבינו חננאל שבההוא דזבין נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל, הדבר לא היה ידוע שרוצה לעלות לארץ ישראל וע"כ לא הוי אומדנא דמוכח. אך לכאורה אפשר דרבינו חננאל סובר כמש"כ הר"ן, דאף שידעו שכנו שהוא רוצה לעלות לארץ ישראל, מ"מ לא הוי אומדנא דמוכח כיון שיתכן ומכר מפני שהיה צריך לדמי המכירה. (וע"ע במש"כ התוס' רי"ד שם בקידושין נ,א ד"ה ודילמא).

ב. בין מכר למתנה

והתוס' רי"ד עצמו כותב לחלק בין מכר למתנה, שדוקא במתנה דברים שבלב הוי דברים אבל לא במכר, וז"ל:

"וההיא דמברחת דמבטלינן למתנה ולא אמרינן דברים שבלב אינן דברים ואזלינן בתר אומדנא, משום דהיא מתנה ולא שביק איניש נפשיה ויהיב לאחרני, אבל אם מכרה נכסיה, אע"פ שהדבר ידוע שהיא רוצה להנשא, מכרה קיים. וכן נמי שכיב מרע, אם מכר כל נכסיו לא אמרינן כסבור למות הוא, שאם כן למה קיבל מעות."

אלא שצ"ע אם התוס' רי"ד מיירי במתנה של כל נכסיו או אפילו במקצתם. ונראה דאף שהדוגמאות שמביא התוס' רי"ד הינן בנותן כל נכסיו, מ"מ אם יהיה אומדנא גם בנותן מקצת, תיבטל המתנה, אלא שבמקרים שמביא התוס' רי"ד מדובר באומדנא כשנותן כל נכסיו. וכדעת התוס' רי"ד מצאנו בשלטי גבורים (כתובות נו,א בעמוה"ר, אות ח), וז"ל:

"ולא אמרו דברים שבלב אינם דברים אלא במכר, הואיל ומכר לו לזה במעותיו, אין לנו לילך אחר דברים שבלב. אבל במתנה אנו הולכים אחר דברים שבלב, שאם אנו מכירין דעתו שאינו גומר ומקנה בליבו, אין מתנתו מתנה, שהרי שכיב מרע אע"פ שנתן נכסיו במתנה סתם, הואיל ואנו מכירין שאינו נותן אלא על דעת שימות, אם עמד מחוליו חוזר ממתנתו."

וכדברי השלטי גבורים פסק הרמ"א בחו"מ רז,ד. הסבר דברי השלטי גבורים מצאנו

בסמ"ע רז, י, וז"ל:

"הטעם, דדוקא במכר דקיבל מעות, מסתמא גמר ומקני אם לא דפירש, משא"כ במתנה דהוא בחינם, דאומדן דעת כל דהו מבטל המעשה, ואמרינן ביה דלא גמר בדעתו ליתנו לו בחינם."

ג. אומדנא בשתיקה

המהרי"ט (ח"ב, חחו"מ סי' מה) הביא את דברי הגמ' בב"ב (כט, א) בענין חזקה לאחר ג שנים, דאמר רבא, שתא קמייתא מחיל איניש, תרתי מחיל, תלת לא מחיל. והקשתה הגמ' על רבא, דא"כ לא יחזיר לו פירות של השנתיים. ודחתה הגמ' את דברי רבא. ומשמע שכל זה מפני שסוברים אנו שלא מוחל לו על פירות של שנתיים, אבל אם היה מוחל, מהני המחילה אף שהיא בשתיקה. וכן הביא מדברי הגמ' בשלהי חזקת הבתים (ס, א), שאם בנה כותל מול חלון חבירו וסתמו, והניזק שתק - לאלתר הוי חזקה, א"כ מוכח שמהני מחילה בשתיקה. וכן לענין אונאה, דתנן במשנה (ב"מ מט, ב) שיכול להחזיר האונאה עד שיראנו לתגר או לקרובו, ומשעבר זמן זה - אינו יכול להחזיר האונאה ואמרינן שמחל אונאתו, אף שהיתה זו מחילה בשתיקה. וכן בכתובות קד, א דאין אלמנה גובה כתובתה לאחר שלא תבעה עשרים וחמש שנים. וכן בב"ב קכט, ב בד"ן מי שכתב נכסיו לבניו וכתב לאשתו קרקע כלשהו, שאיבדה כתובתה. וכל הני מוכחים שיש מחילה בשתיקה. ומסביר המהרי"ט:

"וני"ל דמחילה בלב לאו כלום היא, דהא קיי"ל דברים שבלב לא הוו דברים ... אלא נראה דעיקרא דמילתא בהכי תליא, דודאי כל היכא דליכא הוכחה למה שבליבו, דברים שבליבו לאו מידי הויין, אבל היכא דאיכא הוכחה, הוו דברים, כדאמרינן בפרק ג דנדרי (כז, א): נדרי אונסין כיצד, הדירו חבירו שיאכל אצלו וחלה הוא או בנו וכו'. דברים שבלב כי הני דמוכחי וברירי הוו דברים ... הלכך בכל הני דלעיל איכא הוכחה, כגון גבי אורה, אין אדם רואה שסותמין אורו בפניו ושותק. ובאונאה - כיון שהיה יכול להראות לתגר או לקרובו ונתעצל ולא הראה, ודאי מחיל ... אבל היכא דליכא הוכחה, הוה ליה דברים שבלב."

המהרי"ט מחלק בין שתיקה שיש בה הוכחה למחילה, לבין שתיקה שאין בה הוכחה למחילה. כאשר לא יתכן שאדם ישתוק אם אינו מוחל, הרי שבשתיקתו יש לנו הוכחה ברורה שמחל. ולכן, כאשר שכן בונה מול חלון של חבירו, אם הניזק ראה ואינו מוחל, יש בידנו הוכחה ברורה שמחל, שהרי לא יתכן שאדם יראה שסותמים חלונו וישתוק. והוא הדין אלמנה שאינה תובעת כתובתה כה' שנים, שחכמים אמדו שזמן כה רב אשה לא שותקת מלתבוע כתובתה, ואם שתקה - ודאי מחלה. וכן במחלק כל נכסיו וכתב לאשתו קרקע כלשהו, שלא היתה שותקת מלמחות במתנה, אלא בהכרח שמחלה בליבה על כתובתה.

גם הר"ן וגם המהרי"ט מדברים על דברים שבלב המוכחים ביותר, אלא שיש הבדל ביניהם. הר"ן מתייחס למקרים בהם נעשתה פעולה מסוימת, כגון פעולה של מתנה, ואנו מתחשבים בדברים שבלב ובאמצעותם אנו מבטלים את המתנה. כגון מי שנתן כל נכסיו לאחר כששמע שמת בנו ואח"כ התברר שבנו היה בחיים. הדברים שבלב מבטלים את מעשה המתנה. וכפי שהסברנו לעיל, הדברים שבלב מונחים כבר בעצם המעשה. לא שיש כאן מעשה והמעשה נעקר ע"י הדברים שבלב, אלא בעצם המעשה כבר יש בידנו את המחשבה ואומדן הדעת. וזה כוחם של דברים שבליבו ובלב כל אדם. המהרי"ט לא

מדבר על ביטול מעשה מכח דברים שבלב. המהרי"ט בא לפרש שני סוגים של שתיקה. ככל שהסברא נותנת שאדם לא שותק, כך הדין נותן לפרש את השתיקה כמחילה. אם אדם שותק כשסתמו לו חלון, הרי זה דברים שבלבו ובלב כל אדם שהוא מוחל על סתימת החלון. השתיקה זועקת מחילה. ע"כ, הן הר"ן והן המהרי"ט מיירי בדברים שבלבו ובלב כל אדם - דברים המוכחים, אלא שהר"ן מיירי בדברים שבלב המבטלים מעשה, והמהרי"ט מיירי בפירוש של שתיקה, אבל יסוד הדברים אחד.

#### ד. הדבר ברור לפנינו

להסבר המהרי"ט צריך באור, האם דברים שבלבו עם אומדנא, היינו שבכגון זה או מאמינים לו שכך חשב בליבו, וכשאינו אומדנא אין אנו מאמינים לו. או שכשיש אומדנא הרי העדים מעידים גם על מחשבתו, וכגון במברחת, העדים יודעים (מכח האומדנא) שאינה מוכרת נכסיה אלא מפני שחפצה להנשא ולהבריח מבעלה. השאלה שצריכה באור - האם דברים שבלב הינם חסרון בעצם הפעולה, דהיינו שפעולה כזו של מחשבה בלב שאינה מוכחת, אינה כלום, או שהחסרון הוא בידיעת האמת, שדוקא כשיש אומדנא מוכחת יודעים אנו על מחשבתו, משא"כ בלי אומדנא דמוכח, מחשבתו לא ידועה לנו ולא הוי דברים. והנה השיטה לא נודעת למי (קידושין נ,א) לענין דין מברחת, כתב וז"ל:

"דהתם כמו שהוציא בשפתיו דמי, לפי שאף העדים יודעין ומכירין את ליבה ודבר מפורסם וניכר הוא, אבל היכא שאינו מפורסם וניכר, דברים שבלב אינן דברים, ואפילו בדוכתא דאית לן להימוניה דהכי היה בליביה, דהא למסקנא מוכיחן דדברים שבלב אינן דברים מהא דתנן האומר לשלוחו הבא לי מן החלון וכו', אע"פ שאמר בעל הבית לא היה בליבי וכו', ואע"ג דאית לן להימוניה כי אמר לא היה בליבי מזה אלא מזה, מיגו דאי בעי אמר נזכרתי."

מדברי השיטה לא נודעת למי נמצאנו למדים שהסברא דמהני אומדנא מוכחת בדברים שבלב שיהיו דברים, שכאשר יש לפנינו אומדנא מוכחת, הרי שבעצם המעשה מונחת כבר מחשבתו, והמחשבה ידועה לעידי המכירה (במברחת). אם הסברא היתה מכח נאמנות, שאנו מאמינים לה מה שחשבה, א"כ צ"ל דבשעת המכירה היתה המכירה בלי תנאי, ואתי מחשבתה ועוקרת את המכירה, מפני שאנו מאמינים שכך חשבה. אולם להסבר השיטה ל"נ למי, כבר בשעת המכירה מונחת המחשבה, וא"כ אין בדברים שבלב כח לעקור מעשה אלא רק לפרש אותו, אם הפירוש מוכר וידוע בשעת המעשה. לפ"ז הוי חסרון בעצם המעשה, שאם החסרון היה בידיעת האמת, א"כ מדוע לא מהני כשיש לו מיגו, כיון שיש לו נאמנות וידעין מה שבלבו.

כיוצא בזה נמצא בדברי שער המשפט פז, כה. שער המשפט מתיחס לדברי הרמ"א בחו"מ פז, לד במי שבא ואמר שפלוני נשבע או תקע כפו לתת לו דבר מסוים, ואותו פלוני אומר שהיתה השבועה או התקיעת כך מותנת בתנאי מסוים, נאמן אותו פלוני במיגו שהיה יכול לכפור. ומקור דברי הרמ"א מדברי המרדכי בב"מ (סי' רנב). ומקשה שער המשפט, לשם מה הוא צריך מיגו כדי להיות נאמן, הרי גוף הטענה היא טענה טובה ונאמן בה ללא מיגו. ותירץ, דמיירי שאומר שבשעה שנתן לו את תקיעת הכף לא פירש את התנאי אך כוונתו היתה על התנאי. אך הקשה, דמה מהני שהיתה כוונתו בשעת התקיעת כף על התנאי, הרי כיון שלא פירש הוי דברים שבלב ואינם דברים:

"ולכא למימר דהכא שאני, דכיון דאית ליה מיגו דאי בעי היה כופר

התקיעת כף, א"כ איכא ראייה שאינו משקר במה שאומר שחשב תנאי בשעת התקיעת כף והוי כאומדנא דמוכח שחשב לתנאי, והיכא דאיכא אומדנא דמוכח למה שהיה בליבו, לא הוי דברים שבלב כמש"כ הרא"ש בפרק אלמנה ניזונת. זה ליתא - דהא בקידושין דף נ יליף הש"ס דדברים שבלב לא הוי דברים, מהאומר לשלוחו הבא לי מן החלון ... אלמא אף היכא דאית ליה מיגו מעליא, מ"מ דברים שבלב אינם דברים, ולא מיקרי אומדנא דמוכח, כיון דמ"מ בשעת אמירתו לא היה שום גילוי דעת למה שבלבו."

שער המשפט מוכיח ממעילה (כפי שהבאנו לעיל מדברי השיטה ל"נ למי), שאין הדברים שבלבו שחשב לומר שיקח ממקום אחר, מהני, אף שיש לו מיגו לפטור עצמו בטענת נזכרתי, כמבואר בסוגיא דידן. וא"כ מוכח דאף במקום שמאמינים לו על מחשבתו, לא הוי דברים שבלב דברים. ורק במקום שבשעת המעשה או האמירה יש לנו גילוי דעת ואומדנא דמוכח, דבכגון זה הוי מחשבתו כמונחת כבר בתוך המעשה או האמירה. ואת דברי הרמ"א שם מסביר שער המשפט, דמיירי שאומר שבלבו היה להתנות ורצה לומר התנאי אלא שטעה בדיבורו ואמר סתם, עיי"ש. א"כ מבואר שהחסרון הוא בעצם הפעולה, דאם החסרון היה בידיעתנו, א"כ כאשר יש לו מיגו ונאמן, הרי מחשבתו ידועה לנו, ואמאי לא הוי דברים.

כדברים הנ"ל מבואר גם בדברי החלקת מחוקק מב, ד. אלא שהחכם צבי בתש" (סי' קטו ד"ה גם) השיג עליו, וז"ל:

"גם מה שהקשה הרב בחלקת מחוקק וז"ל: ומה בכך דיש לו מיגו אטו אן לא מהמינין ליה, אלא הטעם דדברים שבלב אינם דברים, ואף שאנו יודעים שכוונתו להשטות, אפילו הכי חוששין לדברים שבפה ולא לדברים שבלב, עד כאן דבריו. ואינן נראין בעיני, דודאי אילו ידעינן בבירור בלי שום ספק שנתכוונו לחוכא ואיטלולא, אף שקדשה סתם אינן קידושין, אלא דמשום חומרא דאשת איש לא סמכינן אאומדן דעתא."

ולומד שער המשפט בדבריו שחולק וסובר דאם יש לו מיגו, מאמינים לו על דברים שבלבו והוי דברים. והקשה שער המשפט הנ"ל על החכם צבי מסוגיית הגמרא בקידושין דמוכח שאף במיגו הוי דברים שבלב, וכפי שהובא לעיל. ולכאורה אפשר דהחכם צבי אינו חולק על הח"מ בנקודה שאם נאמן במיגו דהוי דברים שבלב דברים, אלא ס"ל דבנידון שם איכא אומדן דעת דמוכח שכיוונו להשטאה. אך המעין בח"מ ובחכם צבי יראה דזה אינו. דהא הח"מ מתיחס לשאלת קידושין בפני עד אחד, שלא נאמן המקדש לומר שהתכוין להשטות דהוי דברים שבלב, ולא נאמן במיגו דלהד"ס. ושם טענת ההשטאה לא גלויה ומפורסמת, דמהיכי תיתי לומר שמי שמקדש בפני עד אחד גלוי וידוע לכל שהוא משטה. ועל כן צ"ל שהחכם צבי סובר שהיות והוא נאמן בטענת מיגו, ע"כ ההשטאה הינה גלויה ומפורסמת ולא הוי דברים שבלב, וע"ז חלק עליו בשער המשפט. ומ"מ לדברי החכם צבי, החסרון בדברים שבלב הוא בידיעת האמת, וע"כ כשיש לו מיגו ונאמן על מחשבתו, הוי כדברים הידועים והוי דברים. ואין לומר דפליגי אם כשיש לו מיגו הוי אומדנא דמוכח, אם לאו. דאומדנא דמוכח היינו כשהמחשבה מונחת כבר בעצם הפעולה, ויש אן סהדי לעדים שזו כוונתו. משא"כ כשהאומדנא דמוכח הינה רק מכח מיגו ונאמנות, א"כ אי-אפשר לומר שהאומדנא מונחת כבר בעצם המעשה, אלא הוי דבר הנפרד מעצם המעשה, המאשר לנו שאכן כך היה בליבו.

ונראה דהנפק"מ בין מחלוקתם תהיה בנידון מי שיודע שמחל בלב אך אין אומדנא דמוכח, אם יהיה רשאי לגבות את חובו. דלדברי הח"מ ושער המשפט דברים שבלב וליכא אומדנא דמוכח, הרי זה חסרון מהותי בעצם הפעולה. פעולה כזו של מחשבה ודברים שבלב כשאין אומדנא דמוכח, אינם דברים דהיינו אינם כלום. ולכן כאשר חשב בליבו למחול, ובנידון מחילה בלב אין לנו אומדנא דמוכח, דלא דמי לדוגמאות שהובאו בדברי הראשונים הנ"ל, אין מחשבתו כלום ויכול לגבות חובו. אך לשיטת החכם צבי, לא שהפעולה לוקה בחסר אלא החסרון בידיעת האמת, שאין אנו יודעים מה חשב בליבו, דכאשר יש לנו אומדנא דמוכח, ידועה לנו מחשבתו וע"כ הוי דברים, וכאשר אין אומדנא דמוכח, אין מחשבתו מונחת בעצם המעשה. לכן סובר החכם צבי שכאשר יש לו מיגו - נאמן. לדברי החכם צבי - דברים שבלב הוי דברים אף בלי אומדנא דמוכח, אלא כיון שאין אנו יודעים את מחשבתו ואינו נאמן בטענתו, ע"כ בלי אומדנא דמוכח לא הוי דברים. החסרון הוא לא בפעולת המחשבה אלא באימות טענתו. לכן כאשר הוא יודע שמחל, אינו יכול לגבות החוב, כיון שהחסרון הוא בידיעת האמת, וחסרון זה אינו ביחס למלוה היודע את מחשבתו. משא"כ לחולקים על החכם צבי, כיון שפעולת מחשבה ללא אומדנא דמוכח לוקה בחסר, שמחשבה שאינה מוכחת מתוך המעשה אין בה ממש, ואין לחייב אותו לפעול על-פיה.

וראיתי לזקני הגרמ"ל זילברברג בספרו זית רענן (ח"ב, אהע"ז, לד, ב) שהקשה על החכם צבי, דכי יעלה על הדעת באחד שמכר לחבירו בקנין גמור בינו לבין עצמו, והלוקח תובעו שיתן לו החפץ שמכר לו בקנין גמור, וטוען המוכר שלשחוק בעלמא התכוין, וכי נאמינו במיגו שהיה טוען להד"ם. ואלה דברים שבודאי לא יעלו על הדעת. וע"ז פירש הזית רענן, וז"ל:

"ואפשר לומר דשאני בכל הדברים הנ"ל שהמעשה בעצמותו מהני אפילו בינו לבין עצמו, שוב לא אזלינן בתר דברים שבלב לסלק המעשה או הדיבור שהודה בעצמו, וכן אינו יכול לטעון משטה כדי לסלק המעשה ההוא. אבל בקידושין, כיון שמעשה בעצמותו לא מהני מידי, ומשום הכי אפילו היכא שהעדים ראו מאחורי הגדר לא מהני כלום, כמש"כ בשו"ע אהע"ז מב, ג, ויכולין לומר כל אחד מהם דלהשטות נתכוין, רק דבעינן שיראו העדים את המעשה. וכיון שעיקר המעשה נתקיים ע"פ ראייה והשמיעה של הקידושין, שוב נגרר כל הענין של הקידושין רק אחרי הראייה דלית ביה מעשה. ומשום האי טעמא יש מקום לומר שגם דברים שבלב מהני לבטל הענין שכל עיקרו נתקיים ע"י דבר דלית ביה מעשה, רק דלא מהימן, ומשום הכי היכא דאית ליה מיגו, מהני."

ובדבריו יש חידוש גדול בהבנת מעשה הקידושין. כל מקח וממכר נגמר ע"י מעשה הקנין. למעשה קנין של מקח וממכר אין צורך בעדים, וע"כ הגומר את הקנין הוא מעשה הקנין עצמו. כאשר בא הקונה או המוכר לסתור את מעשה הקנין ע"י מחשבתו, אומרים אנו שאין בכח מחשבה ודברים שבלב לסתור מעשה (קנין). מעשה הקידושין אינו נגמר בעצם המעשה שהמקדש נותן למתקדשת טבעת. מעשה הקידושין נגמר כתוצאה מעידי הקידושין שמחילים את הקידושין. לכן צריכים שגם המקדש והמתקדשת יראו את העדים. ללא שראו המקדש והמתקדשת את העדים, יכולים לטעון טענת השטאה. לפי זה - לומד הזית רענן - שמה שגומר את הקידושין הוא ראית העדים ולא מעשה הקידושין. וכיון שראיית העדים אינה מעשה, ניתן לסתור את הקידושין ע"י דברים שבלב, אלא שאינו נאמן שכך חשב, וכשיש לו מיגו - נאמן. אלא שכל דברי הזית רענן מבוססים על כך שכל מעשה הקידושין נגרר אחרי הראייה, וצ"ע מנא ליה הא. מה עוד שיש בכך חידוש גדול, דלכאורה שני הדברים ביחד גומרים, המעשה וראיית העדים, ואף אם יכול לסתור ראית העדים, כיצד יכול לסתור את המעשה, וצ"ע.



ובשדה חמד (מערכת ד, כלל יז) הקשה על הזית רענן מהסוגיא בקידושין מט,ב-ג,א בדין המקדש את האשה על-מנת שאני כהן, דמבואר במשנה דאע"פ שאמרה כסבורה הייתי להתקדש לו אפילו אינו כהן, אינה מקודשת, והרי יש להאמינה במיגו שהיתה מוחלת התנאי, עיי"ש. ותירץ, דכל מה דאמרין דמעשה הקידושין הוא ע"פ ראית העדים היינו דוקא לענין עצם מעשה הקידושין, אך לענין התנאי, מסתבר דמהני אף אם העדים ישמעו מאחורי הגדר את התנאי, וע"כ לענין התנאי הפועל הוא מעשה אמירת התנאי ולא ראית העדים, וע"כ אינה יכולה לסתור את התנאי עיי"ש דברים שבלב, עיי"ש.

ה. כשאין המחשבה סותרת את הדברים שבפה

והרשב"א בחידושו לקידושין (ג,א ד"ה ואסיקנא) מחלק עוד בענין דברים שבלב:

"דכי איירי דברים שבלב אינן דברים, היינו שאינן דברים לבטל מה שאמר בפיו, כההוא דזבין והיה בלבו תנאי שיעלה לירושלים, ובאומר סבור הייתי שהיא כהנת, וכן כולם. אבל כל שהדברים שבלבו אינן מבטלין מעשיו אלא מקיימין, כנזיר שאמר בליבי היה להיות כזה שהיה עובר, או מחשב בתרומה, שאין דברי לבו מבטלין שום דבר, הו דברים, ואין זה בכלל דברי רבא כלל, כך נ"ל."

הרשב"א מחלק בין מקרה שמה שמוציא בפיו סותר למה שאומר בליבו לבין מקרה כשאין סתירה בין דברים שבפה לדברים שבלב. ונראה בסברת הרשב"א - דדברים שבלב ובמחשבה כוחם חלש ממעשים, וכמש"כ לעיל בדעת הר"ן. אין בכוחם של דברים שבלב לבטל מעשים (אא"כ באופן הנ"ל שמוכח מתוך המעשים, דהא הרשב"א לא פליג בדין אומדנא במי ששמע שמת בנו וכו'). ולכן אם ברצונו לבטל מכירה מפני שהיה בדעתו למכור מפני שחשב לעלות לארץ ישראל ולבסוף לא עלה, או שרוצה לבטל קידושין בטענה שהיה סבור שהיא כהנת וכו', אין בכח המחשבה לבטל מעשה של מכירה או קידושין. אבל כאשר הדברים שבלב אינם מבטלים מעשים ואינם מעשה לסתור אלא יוצרים מעשים, כגון מי שהיה נזיר עובר לפניו ואמר "אהא" (עין נזיר ב,ב). שם אין המחשבה מבטלת מעשה אלא מצטרפת למעשה, משלימה ומסבירה אותו, בכגון זה הו דברים שבלב דברים. ולא מיבעיא כההוא גוונא, אלא אף כאשר אין בכלל מעשה, כגון תרומה שניטלת במחשבה, שנותן עיניו בצד זה לתרומה וחושב להפריש מצד זה ואוכל מצד אחר, עין קידושין מא,ב, וילפינן לה מקרא: ונחשב לכם תרומתכם. שם כל הפעולה הינה במחשבה, אך כיון שאין הפעולה שבמחשבה סותרת ומבטלת פעולה, הוי המחשבה דברים שבלב שהינם דברים.

ו. אם הר"ן חולק על הרשב"א

גם הר"ן בקידושין (כ,ב בעמוה"ר) הקשה מריש נזיר, שאם אמר "אהא" והיה נזיר עובר לפניו - הרי זה נזיר, והא הוה להו דברים שבלב. ומתוך הר"ן וז"ל:

"לאו קושיא היא, דכל שהענין מוכיח מתוך דבריו אע"פ שלא השלים דיבורו, מהני מדין ידות דאתרבו בקרא בהדיא."

וראיתי לשער המשפט (צח,א) שרצה להוכיח מדברי ר"ן אלו דפליג ארשב"א, "דהר"ן ס"ל דאף שאין הדברים שבלב מבטלין שום דבר, לא הויין דברים, אם לא בנזירות

דאטרבו מדין ידות". ולכאורה נראה דאין מדברי הר"ן הוכחה דלא ס"ל כרשב"א. דבפשטות כוונת הר"ן לומר שאדם יכול להשלים מעשה ע"י דיבור, דכל מה דאמרינן דדברים שבלב אינם דברים היינו דוקא כשהדברים שבלב צריכים לבטל מעשה, כההוא דזבין ארעא אדעתא למיסק לארץ ישראל, שרוצה ע"י הדברים שבלב לבטל את המכירה, אבל כאשר אין הדברים שבלב באים לבטל מעשה אלא להשלים מה שאמר בפיו, בכגון זה דברים שבלבו הוי דברים. ועד כאן הן הן דברי הרשב"א, וכמו שהוסבר לעיל. ומה שהוסיף הר"ן; "מהני מדין ידות דאטרבו בקרא בהדיא", היינו מפני שהיה קשה לו, דאף אם בעלמא דברים שבלב יכולים להשלים דבורו, מ"מ מנין שבנזירות נהיה נזיר אם לא הוציא בשפתיו, דהא נזירות דמי לנדריים ושבועות שאינם חלים אא"כ הוציא בשפתיו, שנאמר לבטא שפתיים (עיין שבועות כו, ב, ועיין רמב"ם הל' שבועות ב, י, והל' נזיר א, ה). וע"ז תירץ הר"ן שבכגון זה מהני בנזיר אף שלא הוציא להדיא בפיו, דהוי ידות בנזיר ואתרבו בקרא בהדיא. בר"ן אין שום משמעות דמהני דברים שבלב דוקא בנזיר ומדין ידות, אדרבא - לר"ן היה קשה שלא תועיל השלמת דבריו ע"י מחשבה בנזיר כיון שלא ביטא בשפתיו, וע"ז תירץ שאפילו בנזירות מהני, אך פשוט שבשאר ענינים מהני. וע"כ נלע"ד לכאורה דהר"ן והרשב"א לא פליגי, וגם הר"ן מודה לרשב"א דמהני השלמת דבריו ע"י דברים שבלב. וגם הרשב"א מסכים לר"ן דהא דמהני בנזירות מדין ידות, דאל"כ, אף דבעלמא מהני השלמת דבריו ע"י דברים שבלב, מ"מ לא היה יכול להיות נזיר בכהאי גוונא. והרשב"א שהוכיח דבריו מנזיר, לכאורה אם יש ריבוי מיוחד מנזיר, א"כ מה ההוכחה דבעלמא מהני דברים שבלב, דילמא דוקא בנזיר מהני בגלל שריבתה התורה ידות בנזירות. על-כך י"ל, דבנזיר שאמר "אהא" יש שני חסרונות, החסרון הכללי של דברים שבלב וכן החסרון הפרטי של נזיר שלא ביטא בשפתיו. אם בעלמא כהאי גוונא דברים שבלב אינם דברים, א"כ לא הוי ידיים מוכיחות בנזירות, דאם בעלמא דברים אלו אינם דברים, א"כ גם בנידון הנזיר הרי הם כאינם, רק כיון דבעלמא הוי כהאי גוונא דברים, א"כ גם בנזיר מהני אף שלא ביטא בשפתיו, כיון דהוי ידיים מוכיחות כשנזיר עובר לפניו.

ובהמשך לני"ל מביא שער המשפט ראייה נוספת דהר"ן לא ס"ל כרשב"א, מדברי הר"ן ברפ"ק דפסחים (א, א בעמוה"ר). וז"ל הר"ן:

"ומהו ענין ביטול זה - מוכח בגמ' גבי הא דאמרינן הבודק צריך שיבטל, דביטול מדין הפקר הוא ... ואע"ג דהפקר כי האי גוונא לא מהני, דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דלבטלו ולהווי כעפרא, לא משמע דהוי הפקר. ותו, דבגמ' אמרינן מבטלו בליבו, ובודאי דלענין הפקר ממונו, הפקר בליבו לא מהני, דדברים שבלב אינם דברים ... אלא היינו טעמא, משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה, כי האי גוונא חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומשום הכי בגלוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל, סגי."

מכאן מסיק שער המשפט דלא מהני הפקר בלב, וא"כ מוכח דלר"ן דברים שבלב לא הוי דברים אף אם אינם סותרים מה שאמר בפיו. גם בזה נלע"ד די"ל דהר"ן לא פליג ארשב"א. דלדברי הרשב"א נראה לחלק דברים שבלב לג' סוגים. הראשון - כאשר דברים שבלב מבטלים מעשה שנעשה, דבכגון זה לא הוי דברים. השני - כאשר הדברים שבלב משלימים ומסבירים את מה שהוציא בשפתיו - כדוגמת המקרה בנזיר, דבכגון זה הוי דברים. הסוג השלישי - כשחשב בליבו בלבד בלי אמירה ובלי מעשה. בכגון זה י"ל דהרשב"א לא דיבר במפורש, אך מכללא נראה לדבריו דאין דברים שבלב מהני כשאין עמהם מעשה או אמירה, אא"כ יש אומדנא מוכחת למה שחושב בליבו, וכדוגמת

השתיקות כמחילה שהוזכרו לעיל בדברי המהרי"ט. אמנם הר"ן הזכיר את דין מחשבה בתרומה דמהני, ושם הרי המחשבה אינה מלווה בדיבור או במעשה, וא"כ חזינן דדברים שבלב מהני לרשב"א אף כשאינם משלימים ומסבירים דיבור או מעשה אחר. נראה להסביר בכוונת הרשב"א - דהנה בתרומה וקדשים יש ריבוי מיוחד דמהני מחשבה בלבד, וכדאיתא בגמ' שבועות כו, ב (הובא גם בסוגיא בקידושין מא, ב, ברש"י ובתוס' שם) דבקדשים ילפינן לה מהפסוק "כל נדיב לב", ומהפסוק "כל נדיב לב עולות", ובתרומה ילפינן מהפסוק "ונחשב לכם תרומתכם". הרי שבתרומה וקדשים יש ריבוי מיוחד שמועילה מחשבה. והמחשבה שמועילה בתרומה הינה אפילו מחשבה ערטילאית - שאינה מלווה בדיבור או במעשה שהמחשבה משלימה, אלא אפילו אם המחשבה בלבד היא המעשה, מהני בתרומה ובקדשים.

אלא שלפ"ז קשה, א"כ מה הביא הרשב"א ראייה מתרומה דמהני דברים שבלב, הרי בתרומה יש ריבוי מיוחד, ומהני מחשבה מסוג כזה דלא מהני בעלמא. על-כך י"ל, דיש לחלק בין הסוג השני של דברים שבלב שהוזכר לעיל, דהיינו מחשבה שאינה מבטלת מעשה, לבין הסוג השלישי - מחשבה ערטילאית. מחשבה שאינה מבטלת מעשה הינה תנאי מהותי כדי שיהיו הדברים שבלב דברים. אין בכוחם של דברים שבלב לבטל מעשה, ולכן דוקא כשאינם מבטלים מעשה מהני המחשבה. משא"כ מחשבה שאינה מלווה בדיבור או מעשה אינה מועילה, לא מפני שיש כאן חסרון בעצם פעולת המחשבה, אלא מפני שמחשבה כזו שאינה מוכחת ואין לנו אומדן דעת מה שחשב. ע"כ אין אנו מתחשבים בדברים שבלבו כאשר הפקיר ממונו בליבו, דהרי לא מוכח מידי שהפקיר, ומנין לנו מה שבלבו. משא"כ כאשר אמר "אהא" או עשה מעשה שנשלם ע"י מחשבתו, אין המחשבה פועלת אלא משלימה ומבארת. והוא הדין כאשר יש אומדן דעת למחשבתו, כגון מי ששתק כשתמו לו חלון, הרי יש לנו אומדנא דמוכח מה היא מחשבתו - שמוחל על סתימת החלון, דאין אדם עשוי לשתוק כשסותמים חלונו, ומדשתק - ש"מ שמחל. בתרומה ובקדשים התחדש שמועילה מחשבה גם ללא אומדנא דמוכח מה התכוין במחשבתו. חסרון זה אינו מחמת חולשת המחשבה (שאינה יכולה לבטל מעשה) אלא מחמת חוסר הבנתנו במחשבתו שאינה מוכחת. וברור שאף בתרומה לא מהני סוג של מחשבה שאינה מועילה במהותה, כגון מחשבה שסותרת ומבטלת מעשה, דכיון דמחשבה כזו הוי דברים שבלב שאינם דברים, מחשבה זו כדליתא דמי ולא מהני בתרומה. בתרומה התחדש שמחשבה שמצד עצמה אין בה חסרון של דברים שבלב רק דלא מהני מצד שאין לנו אומדנא דמוכח, מהני בתרומה. ע"כ הוכיח הרשב"א מתרומה דמהני מחשבה שאינה סותרת מעשה, דאם לא היתה מועילה בעלמא, גם בתרומה לא היתה מועילה, אלא שבתרומה התחדש דמהני מחשבה אף שאינה מלווה באמירה או מעשה.

אחר הדברים האלה, ראיתי בספר נחל יצחק סי' צח לגרי"א ספקטור, שדן בדברי שער המשפט הנ"ל, ובענף ג (ד"ה וכן), כתב וז"ל:

"... דהוי בכל הנ"ל בפנינו איזה אמירה או איזה מעשה קצת, וכיון דהוי לפנינו דרא דספיקא שנוולד לפנינו, ע"כ מועיל בכהאי גוונא דברים שבלב. אבל היכא דאין כאן בפנינו איזה דרא דספיקא כלל מקודם דנשמע לנו דברים שבלב, בזה גם הרשב"א מודה דדברים שבלב לא הוי דברים, כדמוכח מנזיר, דהיכא דאין נזיר עובר לפניו, אף דאמר הריני נזיר, לא הוי נזיר. וכן בגמר בליבו בשבועה, צריך להוציא בשפתיו. ודוקא בתרומה משום דאוכל בצד אחר, דנוולד לנו ספק אומדנא, וכן בנזיר עובר לפניו, דוקא דנוולד לנו ספק. היוצא לנו מדברי הרשב"א הנ"ל, דהיכא דלא נולד לנו ספק כלל, אף דחישב בליבו וגם אין סותר למה שבפיו כלל, לא הוי דברים שבלב כהאי

מדברי הגר"א נמצאנו למדים שאין דברי הרשב"א שייכים כלל לדין מחילה בלב. לדברי הרשב"א - מחילה בלב שאינה סותרת לדברים שבפה הוי דברים, רק במקום שנולד לנו איזה דרא דספיקא כדוגמת מי שאמר "אהא" כשנזיר עובר לפניו, שאמירה זו המלווה בעובדה שנזיר עבר לפניו, יוצרת ספק שמבואר ע"י כוונת הלב. וזה כמש"כ לעיל. אך הנחל יצחק מוסיף דגם בתרומה הוי מעשה שיוצר דרא דספיקא, דכאשר יהודי אוכל אוכל לא מעושר, הוי מעשה משונה ולא מובן, המתפרש ע"י מחשבתו שבלב - שעושר במחשבה, וזה דלא כמש"כ לעיל בענין תרומה. ומ"מ מבואר מדברי הנחל יצחק דלרשב"א מהני מחשבה שאינה סותרת, דוקא כשהמחשבה מפרשת ומבארת מעשה אך לא מחשבה ערטילאית. ועיי"ש בהמשך דבריו, ובמש"כ בענף ד. ומסקנת דבריו דמחילה בלב לא מהני, עיי"ש.

והנה הקצוה"ח והנתיבות בסי' יב דנו בדין מחילה בלב. הקצוה"ח יב, א הסיק דלא מהני מחילה בלב אלא באומדנא דמוכח הידועה לכל העולם, דומיא דמי שלא תבעה כתובתה כה' שנים. והנתיבות יב, ה הסכים עימו, עיי"ש. ולכאורה מדוע לא פסק הנתיבות דמהני מחילה בלב אף במקום דליכא אומדנא, דהרי המחילה שבלב אינה סותרת לדברים שאמר בפה, ואמאי לא פסק הנתיבות דהוי מחילה וכדברי הרשב"א, וכפי שהשיג על הקצוה"ח בסי' רסט בדין המגביה מציאה לחבירו (עיין להלן). אלא דהנתיבות ס"ל דלרשב"א מהני דברים שבלב שאינם סותרים לדברים שבפה רק במציאות שהדברים שבלב משלימים לדיבור או למחשבה, וכגון במגביה מציאה ולא אמר עבור מי הגביה, דמהני מחשבתו להסביר ולפרש, וכפי שיבואר להלן בדעת הנתיבות. אבל אין בכוחה של המחשבה ליצור יצירה של יש מאין, כגון הפקר או מחילה בלב שלא קדם להם דיבור או מעשה אחר, אא"כ מחשבתו גלויה ומפורסמת לכולם.

ועיין בקונטרס עלי זית, לזקני הגרא"ב זילברברג (קונטרס שכתב על ספרו של אביו בעל הזית רענן, מובא בסוף חלק ב של הספר זית רענן) בהשמטות לסי' לד, שהקשה איך רצה הרשב"א ללמוד מתרומה, הרי בתרומה יש לימוד מיוחד. ותירץ, דאף לשיטת הרשב"א דדברים שבלב שאינם סותרים לדברים שבפה דהוי דברים, היינו שהדברים שבלב חלים, אך מ"מ יכול לחזור בו. וזה התחדש בתרומה, שהיכא שחשב להפריש תרומה, חלה התרומה ואינו יכול לחזור בו, עיי"ש. לפ"ז אף אם נאמר דלשיטת הרשב"א מהני מחילה בלב כיון שאינו סותר לדברים שבפה, מ"מ יכול לחזור בו וגבות חובו, וצ"ע.

לענין עצם השאלה שהקשה הר"ן, איך מהני ביטול בלב, הא הוי דברים שבלב ואינם דברים, עיין במחנה אפרים, הלי' זכיה מהפקר סי' ג שכתב דכל כהאי גוונא מהני דברים שבלב, כיון דאנן סהדי דביטול בליבו כדי לא לעבור איסור. לדברי המחנה אפרים אין הטעם בביטול מפני שאינו סותר לדברים שבפה וכשיטת הרשב"א, אלא כשיטת כל הראשונים שהובאו לעיל בסעי' א, דכל היכא דמוכחת מחשבתו, הוי דבריו שבלב דברים. אלא שלפ"ז קשה, דהא הר"ן בקידושין ס"ל ג"כ שכל מקום דאמדינן לדעתיה שלכך התכוין, הוי דברים, וא"כ אמאי הקשה בפסחים על ביטול בלב. ועיין מש"כ לעיל בהסבר דברי הר"ן.

## ז. בשיטת המאירי

אך מצאתי בדברי המאירי שפירש באופן שונה את גדר דברים שבלב שאינם סותרים לדברים שבפה. וז"ל המאירי (קדושין מט, ב ד"ה אע"פ):

"... ואף לענין חמץ בפסח לא אמרו ביטול בליבו אלא במקום שיש שם סרך אונס, כגון תלמיד היושב לפני רבו ... או שמא בזו נראה לי שלא אמרו אינן דברים אלא במקום שיש בו טענה עם אחרים, אבל שבועה וביטול חמץ - דברים שבלב דברים. ועוד, שזו שבטול אין כאן דברי פה שיהיו דברים שבלב סותרות אותם, ולא אמרו אינן דברים אלא לענין סתירת מה שנאמר בפה."

המאירי מתרץ בג' אופנים את הקושיא איך מהני ביטול בלב, הא דברים שבלב אינם דברים. בתרוץ הראשון תירץ דא"נ דברים שבלב אינם דברים, והתירו ביטול בליבו רק במקום שיש סרך אונס. או שכל מה דאמרין דברים שבלב אינם דברים היינו דוקא במתנה או במכר ובדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברים שבין אדם למקום ואין יד של אדם אחר מעורבת בהם, כגון שבועה או ביטול, מהני מה שחשב בליבו. לפי התירוץ הראשון - אף שמהני ביטול בלב, הפקר בלב לא מהני. לתרוץ הראשון - דלא מהני רק בסרך אונס ובביטול דוקא, משא"כ בהפקר. אך לתרוץ השני צ"ע, האם דוקא ביטול שאין לו טענה עם אחרים, משא"כ במקום שהפקיר בלב שנוגע לדיני ממונות ויכול אחר לזכות, א"כ הוי נפק"מ לאחרים. אך טפי מסתבר דאין לו נגיעה לאחרים, דהמאירי מתכוין בנגיעה לאחרים - כשנתן מתנה או מכר ואח"כ אומר שבלבו היה לתת או למכור דוקא בתנאי מסוים, דבכגון זה מפקיע זכות של אחרים, משא"כ בהפקר בלב, הדברים שבלב נותנים זכות לאחרים ולא שוללים זכות.

אך עיקר עניננו בתרוץ השלישי. לפי תרוץ זה ביטול (והוא הדין הפקר) מהני בליבו מפני שאין דברי פה שסותרים למחשבת ליבו. הרי שסובר המאירי שיש בכח המחשבה ליצור דין, ואף אם אינה מפרשת ומבארת מעשה או דיבור מהני מחשבתו שבלב, כיון שאין דיבור שסותר למחשבת ליבו. א"כ להסבר המאירי הוא דלא כמש"כ בדעת הרשב"א, ובכל ענין שאין דבר הסותר את מחשבת לבו, מהני מחשבתו והוי דברים. אמנם למש"כ הגרי"א בהסבר דברי הרשב"א בדין הפרשת תרומה במחשבה, י"ל גם לענין ביטול, דכיון דלא יעלה על הדעת שיהודי ישאר עם החמץ ברשותו ויעבור על איסור "בל יראה ובל ימצא", א"כ המחשבה רק מפרשת את העובדה שהנה החמץ נמצא לכאורה ברשותו, דכיון שביטלו בליבו אינו עובר עליו, וע"כ המחשבה בביטול מפרשת ואינה יוצרת.

ח. בדעת הריטב"א

והנה בסוגיא בקידושין (נ,א) הביא אביי ראייה דדברים שבלב אינם דברים מהמשנה שם (מט,ב), במי שקידש את האשה על מנת שהוא כהן ונמצא לוי וכו', שאע"פ שאמרה האשה שבלילה היה להתקדש לו, אע"פ כן אינה מקודשת. ורואים מהמשנה שאע"פ שהיו דברים בליבה להתקדש לו גם אם אינו כהן וכו', אינה מקודשת, א"כ דברים שבלב אינם דברים. ודחתה הגמ' הוכחת אביי - ודלמא שאני התם דכיון שהתנה הבעל, לאו כל כמינה (של האשה) שתבטל תנאו. רש"י פירש את דחיית הגמ' (בד"ה כיון דאתניה) בזוה"ל:

"שפירש תנאו בפיו, לאו כל כמינה למיעקר תנאו בדברים שבלב, הואיל ושמעה ולא מיחתה לומר אע"פ כן אני חפיצה בך, קדש אותי בלא תנאי."

בפשטות נראה מדברי רש"י שמפרש דלא מהני (ע"פ דחיית הגמ') דברים שבלב בתנאי בקידושין, דכיון ששמעה ולא אמרה שרצונה להתקדש אפילו בלא תנאי, מבחינת מעשה הקידושין הרי היא מתרצית להתקדש לו ע"פ התנאי שאמר המקדש. ע"כ מבחינת מעשה

הקידושין - יש כאן מעשה קידושין ע"פ התנאי שאמר המקדש, דכאשר נאמר התנאי ע"י המקדש והיא לא מיחתה, הקידושין מותנים ע"פ התנאי. וכעת באה האשה ורוצה לעקור את התנאי ע"י טענה שסבורה היתה להתקדש לו גם ללא התנאי שהוא כהן וכו', ואי אפשר לעקור את התנאי אחרי שהקידושין חלו בתנאי זה, מאחר וקבלה בשתיקה בשעה ששמעה את תנאו.

הריטב"א בחידושיו למס' קידושין (נ,א ד"ה ודלמא) מסביר את דחיית דברי אביי באופן שונה, וז"ל:

"ודילמא שאני התם דעקרא לתנאה. פירוש - וסותר בדברים שבליבו מה שהתנה בפיו, דהוה ליבו סותר את דברי פיו. משא"כ בהאי דזבין נכסי סתם, שאינו סותר דברי פיו ממש אלא שמוסיף עליהם."

הריטב"א מחלק בין סתירת דברים מפורשים לסתירת דברים סתומים (לפי דחיית הגמ'). כאשר נאמר דבר מפורש, כגון, הרי את מקודשת לי על-מנת שאני כהן, הרי שנאמר כאן במפורש שהקידושין יחולו בכפוף לתנאי זה. דברים שבלב אינם יכולים לעקור דבר שנאמר במפורש בפה. משא"כ כשאדם מוכר קרקע, הוא אינו מזכיר במכירה מדוע הוא מוכר, בודאי שלא אמר שהוא מוכר אפילו לא יעלה לארץ ישראל, בכגון זה אין הדברים שבלב סותרים דברים שנאמרו במפורש בפה אלא מוסיפים על מעשה המכירה, וע"כ סברא הגמ' בדחייתה דיתכן דבכהאי גוונא דברים שבלב הוי דברים אמנם ע"פ מסקנת גם בהווא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, לא מהני דברים שבלבו (שמוכרם מפני שרוצה לעלות לארץ ישראל) לבטל את המכירה שנעשתה בסתם. והטעם - דכיון שהמכירה נעשתה בסתם, א"כ לפנינו מכירה גמורה ללא תנאי, וכאשר מספר המוכר על תנאי שהיה בליבו, הרי הוא בא עם דברים שבליבו לעקור מכירה, שמבחינתנו זו מכירה מוחלטת וגמורה כיון שלא היה בה תנאי מפורש (ועיין להלן מש"כ בהסבר דברי הקצוה"ח רסט,א), וע"כ אינם דברים.

לפי"ז אין כל שייכות בין דברי הרשב"א הנ"ל לדברי הריטב"א, למרות הזוהר בלשון, ומר אמר חדא ומר אמר חדא. הריטב"א אמר את דבריו בדחיית הגמ', וגם שם פירש שאין דברים שבלב יכולים לסתור דבר שנאמר במפורש בפה. ולמסקנת הגמ' צ"ל בדעת הריטב"א - שאין דברים שבלב יכולים לסתור גם דברים שלא נאמרו במפורש בפה אלא שנשמעים מכללא (מכירה סתמית). הרשב"א מיירי באופן שונה, שדברים שבליבו מפרשים לנו דברים סתומים שאמר או עשה, אך לא במקרה שנעשתה פעולה או אמירה שמסתמיותה הושלם מעשה (כגון מי שמכר בלא תנאי, דהוי מכירה מוחלטת). וע"כ לא מוכח מדברי הריטב"א דקאי בשיטת הרשב"א.

ט. מגביה מציאה לחבירו

בדין המגביה מציאה לחבירו, דקיי"ל שקנה חבירו (ב"מ ח,א, ושו"ע חו"מ רסט,א), נחלקו הסמ"ע והש"ך מה הדין אם הגביה מציאה וחשב בליבו שיהיה עבור חבירו, אם קנה חבירו. דעת הסמ"ע (רסט,א) דדוקא שאמר בשעה שמגביה המציאה מעל גבי הקרקע, הריני מגביה מציאה זו כדי לזכות בו לשמעון. אך דעת הש"ך (רסט,א) דאפילו לא אמר כלום אלא שחשב בליבו, אם המגביה מודה שזו היתה מחשבתו - קנה שמעון. והקצוה"ח (רסט,א), כתב וז"ל:

"ונראין דברי הסמ"ע, דכיון דקיי"ל דברים שבלב אינם דברים, א"כ מחשבה גרידא לאו כלום הוא. וכן נראה מהא דכתב בשו"ע ריב,ח, קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש, דלא מהני הקדש בלב, עיי"ש. ואי נימא

דזוכה לחבירו במחשבה, א"כ התם נמי נימא דזוכה הקדש מדין מגביה מציאה לחבירו דמהני נמי להקדש ... אלא צ"ל, דאפילו זוכה לחבירו נמי צריך דיבור, ובמחשבה לזכיה לא מהני ... מיהו אם אמר לו אדעתיה ראובן בפירוש שיגביה מציאה לו, והגביה במחשבתו לזכות לראובן, קנה ראובן, דזה אינו דברים שבלב אלא דברים שבלב כל אדם, דכיון ששתק, אדעתא דידיה ודאי אגביה והוה ליה דברים שבלב כל אדם דמהני, וכמש"כ בס"י יב,א."

והנתיבות שם בס"ק א חלק על הקצוה"ח, וז"ל:

"ואישתמיטיה דברי הרשב"א בחידושי לקידושי דף נ, דדוקא במקום שהדברים שבלב סותרין לדברים שבפה, לא הווין דברים שבלב דברים, אבל דברים שבלב סתמן הוי דברים, כמו בתרומה דמהני מחשבה ... מיהו אם אמר בפירוש שמגביה לצורך עצמו ומודה שנתכוין, לא קנה חבירו, כיון שהדברים שבלב סותרין לדברים שבפה ואינן דברים."

לדעת הקצוה"ח - כאשר הגביה מציאה בשתיקה, מה שחשב בליבו להגביה עבור אחר הוי דברים שבלב ואינם דברים. ואילו לנתיבות - ע"פ דברי הרשב"א הנ"ל, הוי דברים. ולכאורה צריך להבין, וכי אישתמיטיה לקצוה"ח דברי הרשב"א.

ונראה בהבנת דברי הקצוה"ח - דהנה כאשר אדם מגביה מציאה בשתיקה, מבחינת מעשיו הרי הוא מגביה עבור עצמו, וכאשר אנחנו רואים מעשה זה של אדם המגביה מציאה בשתיקה, מבחינתנו הוי מעשה של קנין של המגביה עבור עצמו. שהרי לכ"ע אם לא אמר ולא חשב בליבו, ברור שקנה לעצמו. ולכן בטרם אנו שומעים על מחשבתו, אנו פוסקים את הדין שהמגביה זכה במציאה. כאשר בא המגביה ואומר שחשב בליבו להגביה בשביל אחר, הרי הוא בא לבטל ולהוציא מעשה מפשטותו (עיין לעיל מש"כ בדברי הריטב"א). במקרה כזה הדברים שבלב באים לבטל מעשה של קנין שקנה לעצמו, ובכגון זה גם לשיטת הרשב"א דברים שבלב אינם דברים, דהרשב"א מיירי כשהדברים שבלב מפרשים דיבור או מעשה, אבל כשהדיבור או המעשה יצרו כבר עובדה של קנין, אין בכח הדברים שבלב לבטלם. כך לומד הקצוה"ח, דמעשה ההגבהה שהגביה בשתיקה, הוי מעשה מוחלט שהגביה לעצמו, וע"כ אין הדברים שבלב מבטלים את המעשה. אולם הנתיבות לומד שמעשה ההגבהה שהגביה בשתיקה, כיון שלא ברור לנו שהגביה לעצמו, שהרי לא אמר במפורש שמגביה לעצמו אף שלא אמר גם אחרת, א"כ מבחינתו מדובר במעשה לא מושלם ואין אנו חורצים את דין המעשה שזכה המגביה אלא אנו עצמנו מסופקים האם המגביה זכה לעצמו. לכן יכולה מחשבתו להשלים את מעשה ההגבהה, כיון שאין מחשבתו מבטלת מעשה, שהרי לא היה במעשה ההגבהה גרידא משום לקבוע שהמגביה זכה במציאה, שהרי אנו מסופקים עבור מי התכוין המגביה, ע"כ יכולה מחשבתו להשלים ולהסביר שהתכוין עבור אחר. כנלענ"ד בבאור מחלוקת הקצוה"ח והנתיבות.

י. מחילה בלב

בח"מ סי' יב הביא הקצוה"ח (בס"ק א) בשם הרש"ל על הסמ"ג (עשין מח) שאם מחל בליבו על חוב שיש לו על חבירו אפילו יש לו שטר חוב, שאסור לו לגבות חוב זה, ואם גבה הוי גזל בידו (עיין ברש"ל), וראיה ממי שלא תבעה כתובתה כה' שנים, שאף שלא מחלה אלא בלב, הוי מחילה. ובקצוה"ח חלק עליו וחילק בין מי שלא תבעה כתובתה כה' שנים למוחל חוב בלב, דדוקא במקום שידועה מחשבתה לכל העולם, כמי ששהתה כה' שנים ולא תבעה כתובתה, הוי דברים שבלב דברים, משא"כ

כשלא ידועה מחשבתו לכל העולם, כגון מי שמחל בליבו על החוב, דהוי דברים שבלב ואינם דברים. והביא ראיה לדבריו מהמהרי"ט הנ"ל (סעי' ג). ועיין לעיל סוף סעי' ו מש"כ בנידון. וע"ע בשער המשפט צח, א ובנחל יצחק סי' צח שפסקו ג"כ דלא מהני מחילה בלב, (וע"ע במש"כ שער המשפט סח, א).

השלטי גבורים בב"ק (מה, ב בעמוה"ר), כתב וז"ל:

"וכן נראה בעיני שהמלוה את חברו ואינו תובע הלואתו, אין הלוח חייב לשלם לו מאיליו, הואיל ואינו תובעו, במתנה ביקש ליתן לו."

הובאו דבריו בש"ך חו"מ רלב, ב, וסיים הש"ך שם בצ"ע. ולכאורה אי התביעה לא עדיפא ממתנה בלב, ומוכח מדברי השלטי גבורים דדברים שבלב הוי דברים. ומה שכתב השלטי גבורים "במתנה ביקש ליתן לו", נראה שאין כוונתו למתנה גמורה ומוחלטת, דא"כ אם עבר זמן הפרעון ולא תבעו, שוב לא יוכל לתובעו. ודבר כזה לא נשמע ולא ניתן להאמר בדברי השלטי גבורים. אלא כוונתו שמתכוין להאריך לו את הזמן, ובמתנה נותן לו אורכה של זמן מעבר לזמן שקבעו ביניהם. לפ"ז י"ל בדברי השלטי גבורים - שאין חיוב פרעון החוב א"כ תובעו, וע"כ אף אם דברים שבלב אינם דברים, מ"מ חיוב פרעון החוב אינו אלא א"כ תובעו. ומה שהוסיף "במתנה ביקש ליתן לו", היא תוספת טעם, אך העיקר שאין חיוב ללא תביעה. לכן לכאורה אין לזה שייכות לנושא של מחילה בלב. אלא שהשלטי גבורים הוסיף; "כמבוארים הדברים בפרק איזהו נשך". וכוונתו לדברי הגמ' בב"מ סג, ב במי שלוח מחבירו ומצא בהם יותר וכו', דבכדי שאין הדעת טועה, אינו צריך להחזיר לו. ולכן הביא הש"ך את דברי השלטי גבורים על דברי המחבר בשו"ע חו"מ רלב, ב, שהם הראיה שהביא השלטי גבורים. ושם הרי מדובר במתנה גמורה. גם צ"ע, דשם מדובר שנתן לו בפועל יותר ולא טעה וע"כ הוי במתנה, וכאן מדובר באי תביעה - מתנה בשתיקה. ואפשר שכוונתו להביא מקור לכך שמצאנו מתנה שנתן לו בלי להודיעו. אך מ"מ צ"ל שכוונתו להארכת הזמן שהיא המתנה - ולא לגוף החוב, דלענין גוף החוב פשיטא שיכול לתבוע גם אחרי זמן הפרעון. ומצאתי בשער המשפט (צח, סוף ס"ק א) שהביא את דברי השלטי גבורים, וכתב עליו וז"ל:

"ולפענ"ד אף שבגוף הדין הדעת נוטה לדברי השלטי גבורים דאין צריך לשלם לו מאיליו משום דאפשר הרחיב לו הזמן, מ"מ הטעם שכתב השלטי גבורים דבמתנה ביקש ליתן לו, ולפי דבריו אף אם מת המלוה אין היורשים יכולים לגבות חוב זה. ולפי מש"כ זה אינו, דכיון דמחילה בלב לא מהני, א"כ לא זכה בו הלוח והיורשים גובים ממנו. ולא דמי לההוא דפרק איזהו נשך דאוזיף זוזי מחבריה ואשכח ביה טופיינא, דאי אמרינן שבמתנה נתן לו, לא הוי דברים שבלב כלל, דהרי עשה מעשה שנתן לו המעות במתנה, ולכך אף יורשי המלוה אין גובין ממנו, וכן עיקר לפענ"ד."

מדברי שער המשפט עולות מספר נקודות בדברי השלטי גבורים. בתחילה כתב דלדברי השלטי גבורים שאין צריך לשלם ללא תביעה, "דאפשר הרחיב לו הזמן". כלומר - גם לדברי השלטי גבורים אין מדובר כאן במתנה של גוף המעות אלא בהרחבת זמן. לפ"ז צ"ע מה שהסיק שלפי דברי השלטי גבורים אין הלוח מחויב להחזיר ליורשי המלוה, דכיון שרק הרחיב לו את הזמן, א"כ החוב לא פקע אלא הורחב זמנו, וא"כ פשוט שיהיה חייב לשלם ליורשים, דבשלמא במלוה, כל זמן שלא תבע את הלוח הרי הוא מרחיב לו את הזמן, כיון שמניחים אנו שהמלוה יודע על החוב ועל זמן פרעונו, ומדשתק שמע מינה שמרחיב לו הזמן. אך יורשים, אין ראיה משתיקתם שמרחיבים לו



את הזמן, וע"כ גם לדברי השלטי גבורים חייב לשלם במטא זימניה. עוד מבואר מדברי שער המשפט, שהסברא בדברי השלטי גיבורים מבוססת על כך שמחל לו בליבו, ולא מכך שאין מצוה לפרוע את החוב כל זמן שלא תבע, דיתכן דמעצם מצות פריעת בעל-חוב חייב הלוה לפרוע אף בלא מטא זימניה, אך אמדינן לדעתיה של מלוה דמדלא תבע - מרחיב לו את הזמן, וע"כ אין מצות פריעת החוב כל זמן ששותק.

יא. אם יש חיוב לפרוע כשאין המלוה תובעו

גם מדברי הרא"ש בתש" (ח,ו) מבואר שאין הלוה מחויב לפרוע את החוב, כל זמן שלא תבעו המלוה. הרא"ש דן בראובן שהתחייב לשמעון מאה זהובים בשטר לזמן פלוני, ונשבע בשבועה חמורה שיפרע לו או לכל מי שיוציא השטר קודם המועד הקבוע, ולא תבעו המלוה או אחר תוך הזמן, עד שעבר הזמן. והשיב הרא"ש, וז"ל:

"אע"פ שלא תבע שמעון לראובן בתוך זמן, השבועה במקומה עומדת, כי הזמן נעשה לזרז שימהר לפרוע, ועיקר השבועה על הפרעון. וכן מוכח לשון השטר, שהפרעון סמוך לשבועה, והזמן למהר הפרעון. ונהי שלא עבר על השבועה כיון שלא תבעו אדם, מ"מ עדיין מוזהר ועומד הוא בשבועתו כשיתבעהו..."

דברי הרא"ש הובאו להלכה בשו"ע חו"מ עג,ו. ומבואר מדבריו שחיוב הפרעון הוא גם בנידון שם - רק ע"י תביעת המלוה. וכך גם לומד הסמ"ע (עג,יט), וז"ל:

"ונלמד מדבריו, דאף שנשבע לו לפרוע לו לזמן פלוני סתם, אין חומר השבועה מחייבו לשלם מעצמו עד שיתבענו המלוה."

ועיין שם בקצוה"ח ס"ק ו. אך בהגהות אמרי ברוך שם ציין לדברי הרשב"א בתש" (סי' אלף יח) שמבואר מדבריו שכשנשבע - חייב לשלם אף אם אינו תובעו. וז"ל:

"באחד שנשבע לפרוע לחבירו מנה לזמן פלוני, ועבר הזמן ולא פרעו. דאפילו איכא עדים שלא האריכו, כגון שלא זזה ידם מתוך ידו של מלוה, אפילו הכי אינו נפסל, דדילמא אנוס היה ולא איתרמו ליה זוזי..."

מהא דמצריך הרשב"א עדים שלא האריך המלוה את הזמן, משמע שהארכת הזמן הינה רק כשאומר המלוה מפורשות ולא מכך ששתק ולא תבעו. אמנם הרשב"א מדבר על מציאות שנשבע לפרוע, אך לכאורה אפשר שאין חילוק בין נשבע או לא, ואף אם לא תבעו מלוה - חייב לשלם. דלענין לפוסלו לשבועה, שייך דוקא כשנשבע ועבר על שבועתו, אך לענין עצם פריעת החוב, אין חילוק בין נשבע או לא, בשני המקרים חייב לשלם אא"כ האריך לו הזמן במפורש, וצ"ע אם כן היא דעת הרשב"א.

ועי"ש בהמשך דברי האמרי ברוך שרצה ללמוד ברא"ש, דדוקא בנידון שהיה לפני הרא"ש שנשבע שיפרע לו או לכל מי שמוציאו, שהחיוב הוא רק למי שיוציא השטר, ע"כ צריך דוקא שיתבענו, משא"כ אם היה נשבע לפרוע למלוה, היה עליו לפרוע לו אף אם אינו תובעו.

יב. בדעת הקצוה"ח והנתיבות בני"ל

הב"י בחו"מ סי' קד הביא מתשובות מימוניות, במי שיש לו כמה בעלי חובות,

ויש לו רק מטלטלין ואין לו לפרוע לכולם, שאין בית-דין יכול לכופו לפרוע מטלטלין לאחד מבעלי החוב התובעו, שרק אם תפס המלוה לא מפקינן מיניה, אך אין בית-דין נזקק להוציא מהמלוה ולחוב ע"י כך לאחרים. והב"י חלק עליו, וכי אם אחד מבעלי החובות במדינת הים, לא יכופו בית-דין לפרוע לאותם בעלי חובות הנמצאים כאן. ועיין בב"ח שם, בש"ך קד, ובפתי"ש שם ס"ק ד. והקצוה"ח קד, ב כתב בהסבר דברי הב"י, וז"ל:

"ונראה דכיון דבמטלטלין ליכא דין קדימה, ועל כן לית ביה משום שעבוד ואינו אלא מצוה לפרוע, וכמו שאמרו בפרק הכותב למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, וא"כ כיון דאם אין המלוה תובעו, אינו מצווה לפרוע חובו, וכמבואר בסי" עג דאפילו נשבע לפרוע אינו עובר אלא כשתובעו, ואינו חייב ליתן ליד בית-דין או להוליכו למדינת הים אלא בגזל ונשבע עליו לשקר. וא"כ הרי זה מוטל עליו היום לקיים מצות פריעת בעל-חוב לזה שתובעו, ולזה שבמדינת הים עדיין לא הגיע זמן מצותו."

הקצוה"ח מזכה במקום שאין שעבוד לבעל החוב התובע, וע"כ במטלטלין שאין בהם דין קדימה וכל חיוב הלואה הינו מדין פריעת בעל-חוב מצוה, א"כ במקום שאינו תובעו, כגון שאחד המלוים במדינת הים, אין מצוה לפרועו, ורמיא עליה המצוה לפרוע לבעל-חוב שתובעו. והביא הקצוה"ח ראייה מתש"י הרא"ש המובאת בשו"ע חו"מ סי' עג (הובא לעיל). והנתיבות שם בס"ק א חולק על הקצוה"ח, וז"ל:

"והוא ודאי ליתא, דודאי אף שהמלוה שוכח ואינו תובע, חייב לפרוע. ולא דמי לנשבע, דאינו חייב בלא תבע, דאמדינן לדעתיה שכך היתה כוונתו בשעה שנשבע, משא"כ מצות פריעת בעל-חוב דרחמנא חייביה לפרוע."

מדברי הנתיבות מבואר דמצות פריעת בעל-חוב קיימת אף כשאינו תובעו, ורק כשנשבע לפרוע, אין הוא חייב לפרוע כשאינו תובעו. הקצוה"ח והנתיבות לומדים את תש"י הרא"ש הנ"ל כ"א לפי דרכו. הקצוה"ח סובר שעצם השבועה היתה לפרוע ע"פ גדרי פריעת בעל-חוב, וכאשר מחויב לפרוע ע"פ גדרי מצות פריעת בעל-חוב, חייב לפרוע גם מכח השבועה. השבועה הוסיפה חיוב לפרוע מכח השבועה, אך לא הרחיבה את עצם החיוב. וע"כ לשיטת הרא"ש - מצות פריעת בעל-חוב לא קיימת כשאינו תובעו. הנתיבות לומד ברא"ש שיש שני חיובים שונים - חיוב מכח המצוה וחיוב מכח השבועה. מכח המצוה חייב אף אם אינו תובעו, ומכח השבועה חייב רק אם תובעו, והרא"ש בתשובתו הנ"ל מתיחס רק לחיוב מכח השבועה, וע"כ אין להוכיח מדבריו שאין מצות פריעת בעל-חוב כשאינו תובעו.

ולכאורה מדברי השלטי גבורים בסוף מסכת ב"ק (הובא לעיל) מוכח כקצוה"ח, דאינו חייב לפרוע אא"כ תובעו. ועיין באמרי בינה (גביית חוב סי' ב ד"ה ועיין ב"י) דלפי דברי השלטי גבורים אין מצוה לפרוע אא"כ תובעו, וכדעת הקצוה"ח. ואף שהשלטי גבורים כתב בטעם הדין שאינו חייב לפרוע מפני שבמתנה ביקש ליתן לו, "ובאמת הוא רק מספק, דהא כשמת ודאי חייב לשלם ליורשיו", אך מ"מ כשהלואה חי ואינו תובעו, אינו חייב לשלם יהיה מאיזה טעם שיהיה, ושפיר י"ל כדעת הקצוה"ח. לכן, היות ולפי השלטי גבורים אינו חייב לשלם מחמת הספק שמא במתנה ביקש לתת לו, אין על הלואה חיוב לפרועו, והחיוב מוטל על הלואה לפרוע לבעל-חוב אחר שתובעו. עוד מבואר מדברי האמרי בינה - דלא כמש"כ שער המשפט, דאף לדברי השלטי גבורים יש על הלואה חיוב לשלם ליורשים. לדברי האמרי בינה - אף השלטי

גבורים לא רואה בשתיקה מתנה ודאית אלא ספק מתנה, ועיין מש"כ לעיל בדברי השלטי גבורים ובדברי שער המשפט.

יג. בבאור דעת הרש"ל

לאמור לעיל בדברי הראשונים, נראה דמי שמחל לחבירו בליבו, כיון שאין לנו אומדנא דמוכח ביחס למחשבתו, וכן דברי הרשב"א בענין דברים שבלב שאינם סותרים לדברים שבפה, אינם ענין לנדו"ד וכמש"כ, א"כ מחילתו אינה מחילה. לפ"ז צ"ע בישוב דעת הרש"ל שמועילה מחילה בלב, דלכאורה מדברי הראשונים הנ"ל מבואר דלא כדבריו, וכמו שהקשו האחרונים הנ"ל (הקצוה"ח והנתיבות) על שיטתו.

ונלענ"ד בבאור דעת הרש"ל - שיש שני דינים במחילה בלב, דין ביחס לבית-דין כאשר המלוה אינו מודה שמחל בלב, ודין ביחס למוחל. דין ביחס לבית-דין, היינו כאשר מתקיים דיון בין שני צדדים, כדוגמת הגמרא - בין אלמנה ליתומים בענין כתובה. היתומים טוענים (או אגן טענין להו) שהעובדה שהאלמנה לא תבעה כתובתה מזה עשרים וחמש שנה, מהוה ראיה שהאלמנה מחלה כתובתה. האלמנה - התובעת כתובתה - טוענת שלא מחלה. בית-דין רואה בשתיקה בנתונים הנ"ל אומדנא דמוכח למחילה. והוא הדין כאשר שמע אדם שמת בנו ונתן נכסיו לאחר, ולאחר זמן שמע שבנו קיים. הנותן רוצה לבטל את המתנה בטענה שלא נתן אלא מפני ששמע שמת בנו, שמועה שהתבררה כלא נכונה, ואילו המקבל טוען לביצוע המתנה. בית-דין פוסק לאור נתוני המקרה, שמחשבתו שבלב הינה ברורה ומוכחת. וכן ביחס למברחת, וכן ביחס למי שסתם אור חלוץ של שכנו ושתק הניזק. וכן לאידך גיסא - כשמכר אדם נכסיו כדי לעלות לארץ ישראל ולא פירש זאת בשעת המכירה, בית-דין פוסק שפעולת המכירה שרירה וקיימת, ואין בכח המחשבה לבטל את המכירה. או מי שקידש אשה על-מנת שהוא כהן ונמצא לוי, אין בכח מחשבתו ומחשבתה לקיים מעשה שבוטל מכח אי קיום תנאי שהיה כרוך במעשה. כל הנ"ל הינו "דין" של דברים שבלב, והוא מורה לבית-דין כיצד לפסוק כשבא לפניו מקרה כדוגמת המקרים הנ"ל.

כאשר כותב הרש"ל שאין מלוה יכול לגבות חוב שמחל עליו בליבו, אין הוא מתייחס ליכולת בית-דין לפסוק במקרה של הכחשה. ברור שאם יבוא הלוה לבית-דין ויטען שהמלוה מחל לו בליבו, ואילו המלוה יכחיש ויטען שלא מחל, פשוט וברור שכיון שאין לנו כל אומדנא המוכיחה את כוונת ליבו, אין דברים שבלב דברים, ובית-דין יפסוק שעל הלוה לפרוע למלוה. השאלה היא אם למלוה עצמו מותר לגבות את חובו כאשר ידוע לו שמחל בלב, וכן אם בית-דין יפסוק שיכול לגבות חובו, כשהמלוה מודה שמחל בלב. הרש"ל סובר שדברים שבלב אינם דברים היינו שבית-דין אינו יכול לפסוק על פיהם, במידה ואין הודאה מצד המלוה. וכאשר יש אומדנא המוכיחה על כוונתו, בית-דין יכול לפסוק על פיהם אף כשהמלוה מכחיש. לכן גם הרש"ל מודה שבית-דין פוסק על-פי כוונת הלב רק במציאויות דוגמת אלמנה שלא תבעה כתובתה כה' שנים, שיש לנו אומדנא דמוכח באשר לכוונתה, וזאת במקרה שאין המלוה מודה שמחל בלב. ברם, מחשבת האדם שאינה מוכחת, אף שבית-דין אינו פוסק על-פיה, הינה מחייבת את החושב בלב, מאחר והמחשבה ידועה לו והוא חייב לפעול על פיה. והוא הדין אם הודה בבית-דין שמחל, שבית-דין פוסק ע"פ הודאתו. לכן, קושיית הקצוה"ח ודברי הראשונים הנ"ל, אינם מהווים סתירה לסברת הרש"ל, כיון שמהמקום ממנו שאל הקצוה"ח, מיירי בדין דברים שבלב המתייחס לפסק בית-דין כשאלו הודאה מצד המלוה/ הנותן/ המקנה. אלא שעדיין צ"ע, דהא הרש"ל הביא ראיה לדבריו מאלמנה שלא תבעה כתובתה כה' שנים, ואם כדברינו, מה הראיה. ואפשר שהרש"ל הביא ראיה שיש מציאות של מחילה בשתיקה, ובמציאות זו אף בית-דין פוסק דהשתיקה דינה כמחילה, וזאת אף ללא הודאת הנותן. והוא הדין כשהמוחל מודה,

ולעיל סע' ד הובאה מחלוקת הח"מ והחכם צבי, בענין דברים שבלב כשיש לו מיגו, אם הוי דברים. והסבר מחלוקתם למשי"כ לעיל, דלדעת הח"מ דברים שבלב אינם דברים כלל, דהיינו יש כאן חסרון בעצם פעולה של מחשבה כשאין אומדנא דמוכח, ואילו לדעת החכם צבי החסרון הוא בידיעת האמת, שאין מחשבתו ידועה לנו, ולכן כשיש לחושב נאמנות על מחשבתו (מיגו), הוי דבריו שבלב דברים. שם הדיון הוא על דברים שבלב המתיחסים לבית-דין, דהיינו שבית-דין צריך לפסוק על הנישואין. אולם משיטתם למדים אנו על טעם הדין שדברים שבלב ללא אומדנא דמוכח, אינם דברים. אם הרש"ל היה סובר כדעת הח"מ שדברים שבלב ללא אומדנא דמוכח אינם דברים כלל, כשם שהדין כן ביחס לבית-דין שאינו פוסק ע"פ דברים אלו, כך החושב בליבו אינו צריך לפעול ע"פ המחשבה שחשב, אף שהוא יודע בודאות מה שחשב, שהרי הדברים בטלים ומבוטלים, לא שרירין ולא קיימין, ומדוע עליו לפעול ע"פ דברים שבלב. אלא שהרש"ל סובר שהחסרון בדברים שבלב נובע מחמת אי ידיעתנו, ואילו היה נאמן על מחשבתו, היינו מתחשבים בדברים שבלב ופוסקים על-פיהם. לכן כשיש לו מיגו והוא נאמן על מחשבתו - לדעת החכם צבי וכן לדעת הרש"ל - פוסקים אנו ע"פ מחשבתו הידועה. לכן סובר הרש"ל, דאף במקום שמחשבתו אינה ידועה לנו, מ"מ מי שידוע לו על המחשבה, עליו לפעול על-פיה. לכן, מי שמחל בליבו על חוב שחייב לו חברו, אף שבית-דין אינו יכול לפסוק שהחוב מחול מחמת חוסר ידיעה על מחשבתו, מ"מ המוחל עצמו, שמחשבתו ידועה לו, צריך לפעול ע"פ המחשבה ואסור לו לגבות את החוב. ודוחק לחלק דכל הנ"ל הינו לענין בסיס הסברא, אך לדינא אפשר שהרש"ל לא סובר כדעת החכם צבי, ולשיטתו אף דהוי דברים שבלב דברים כשידועה מחשבתו, מ"מ לא יהיה נאמן במיגו. דכל מה דאמרינן דדברים שבלב הוי דברים כשנאמן על מחשבתו, היינו ביחס לאדם עצמו אך לא ביחס לבית-דין במקרה של הכחשה. דאם הרש"ל ס"ל דדברים שבלב הוי דברים כשידועה מחשבתו, מה הסברא לחלק בין היכולת של בית-דין לפסוק לחובת פעולת החושב ע"פ מחשבתו. אם המחשבה ידועה, ולסברת הרש"ל דכשהמחשבה ידועה הוי דברים, מדוע שבית-דין לא יפסוק ע"פ מחשבתו הידועה לבית-דין מכח נאמנותו (מיגו).

והנה הגר"י עמדין, בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' קמח) דן במחלוקת האחרונים, ביהודי שנתן לחבירו ריבית קצוצה בעבור חוב, ואותו נותן ריבית חייב לאחר ואין לו נכסים לפרוע חובו, דדעת הט"ז ב"ר"ד קס"א, ג כתב דכיון דאין תביעה מנותן הריבית, אין מלוה דלוה יכול לגבות משעבודא דרבי נתן, עיי"ש. ועיין בפת"ש בחו"מ ט, ב שהביא חולקים על הט"ז. ובשאלת יעבץ כתב כדעת הט"ז, דהיכא שנתן הריבית, מעשיו מוכיחים שכבר מחל, וכיון דמחילה אינה צריכה קנין, אינו יכול לחזור ולתובעו. והיינו מחילה באומדנא דמוכח. אך הוסיף שאם בשעת שנתן את הריבית הקצוצה כבר היה חייב למלוה אחר, או שאפילו היה החוב מאוחר מנתנת הריבית, ומודה נותן הריבית שלא מחל, שאין מחילתו מחילה אח"כ, דלאו כל כמיניה למחול היכא דכבר משועבד לאחר מדאורייתא, עיין כתובות יט, א ושו"ע חו"מ מז, א. וממשיך השאלת יעבץ, וז"ל:

"ברם, היכא דקדמה נתינת ריבית לחובו של זה, צ"ע קצת אי מהימן כי אמר דמחיל ליה מקמי הכי, היכא דליכא עדים או הוכחה גמורה, דשתיקה בעלמא זמן מועט אינה ראייה, דילמא גברא אלימא הוא וסבר למחר מוקמינא ליה בדינא, או אמתלא אחרת היה לו בהמתנת תביעתו. ונראה דבסתם נאמן אפילו בדאיכא עדים בנתינת הריבית, מ"מ אית ליה מיגו דאי בעי מחיל ליה בהדיא, השתא נמי כי אמר דמחל לו בלבו קמי הכי - מהימן."

מדברי היעב"ץ נמצאנו למדים דמהני מחילה בלב, כאשר יש לו מיגו. ולכאורה היינו כדעת אביו החכם צבי, דמהני דברים שבלב היכא דאית ליה מיגו. ולמש"כ לעיל הוא הדין דמהני מחילה בלב כשמודה שמחל בלב ואינו חב לאחריני.

לפ"ז, ולאור האמור לעיל שסברת החכם צבי נדחית מסוגיית הגמ' בקידושין נ,א, דמשם מוכח דלא מהני מיגו לדברים שבלב, ולכן דחו האחרונים את דעת החכם צבי, א"כ נראה שיוכל המלוה לגבות חובו. ומה שרצה בזית רענן לתרץ את דעת החכם צבי, צ"ע אם להלכה ס"ל כדברי החכם צבי. מה עוד שלדברי הזית רענן, כל דינו של החכם צבי הינו רק ביחס לקידושין. ומ"מ לענין עצם דין מחילה בלב, כבר פסקו גדולי האחרונים (המהרי"ט, הקצוה"ח, הנתיבות, שער המשפט והנחל יצחק) דלא כרש"ל, ואף להסבר שכתבנו, הרי שדין זה תלוי בדעתו של החכם צבי שנדחית ע"פ האחרונים. ואין להביא ראיה מדברי השלטי גבורים, דבפשטות השלטי גבורים לא מיירי מדין מחילה בלב. ואף אם נסביר כשער המשפט, הרי ששער המשפט עצמו דחה דברי השלטי גבורים מהלכה. והיות ונראה קו ברור מדברי הפוסקים דלא מהני מחילה בלב, ע"כ נראה שיכול המלוה בנדו"ד לגבות חובו. ואף אם היינו טוענים לשמעון קים-לי כדעות הפוסקים דמהני מחילה בלב, היינו דוקא אם היה שמעון לפנינו ומסרב לפרוע החוב, אך כיון שראובן שאל את השאלה הנ"ל כשאלה ולא כדין תורה, נראה שיוכל ראובן לגבות את חובו לכל הפחות בתורת תפיסה, ולא יוכל שוב שמעון לטעון קים-לי מאחר וראובן תפוס. [ואף שבחלק א כג/יב כתבתי דיד הנמחל על התחתונה, עיין מש"כ כאן בסי' כהו' דבספיקא דדינא חשיב הנמחל כמוחזק, עי"ש. וע"כ לא חשיב ראובן מוחזק ללא תפיסה.].

יד. האם בנדו"ד היתה מחילה בלב

ויש עוד לדון בנדו"ד, האם המחשבה כפי שמציג השואל, דינה כמחילה. שהרי ראובן לא חשב בליבו שהוא מוחל לו על החוב אלא חשב שלא לגבות את החוב. ונראה שהתכוין שלא לגבות את החוב בתורת גמילות חסד, היות ושמעון נמצא בקשיים כלכליים, אך אין בלשון זו כוונת מחילה גמורה ומוחלטת, כך נראה לכאורה ע"פ הדברים שהציג השואל. שהרי אף אם היה אומר דברים אלו בפה, לא הוי מחילה.

אסמכתא לדברים הנ"ל נמצא בדברי הרמב"ם בתשי' (הובאו דבריו בדברי גאונים נז,יב, מי שאמר שלא יתבע את הלוה, ומבואר שם דלא הוי מחילה. וכן הביא הד"ג מתשי' המהר"מ מרוטנבורג, וכן מתשי' המהר"מ חגיז, עי"ש. אך הביא שדעת המהרי"ט בתשי' שאם אמר אין לי עליך שום תביעה, דהוי מחילה. ולכאורה חולק על הרמב"ם. וכתב הדברי גאונים לחלק בין לשון "לא אתבעך" - לשון עתיד, שהיא מעין הבטחה לא לתבוע, לבין לשון "אין לי עליך שום תביעה", שהיא לשון הוה, והוי מחילה, עי"ש. לפ"ז בנדו"ד שחשב לשון עתיד - שלא לתבוע החוב כשיגיע זמן הפרעון, אף אם היה אומר בפיו, הוי לשון עתיד ולא הוי מחילה. וע"ע במהרש"ם ח"ה סי' כב בד"ה ומ"ש.

טו. צדדים נוספים של הבעיה

ואין לדון כאן מדין יאוש בחוב, עיין מש"כ בחלק א כג/יא, שהרי ראובן יכל לגבות את החוב גם במצב בו היה נתון שמעון בקשיים כלכליים, וע"כ הקשיים הכלכליים שבהם היה נתון שמעון לא היה בהם בכדי להתיאש מהחוב, אלא שראובן בטוב ליבו החליט לסייע לשמעון ולא לגבות את החוב, וע"כ לא היה במחשבתו יאוש מהחוב. זאת ועוד - אף לפוסקים דמהני יאוש בחוב, היינו דוקא כשאמר בפה; וי

לי לחסרון כיס, עיין בשו"ע חו"מ צח,א ובקצוה"ח קסג,א. ואף למהרי"ק בשורש ג דמהני יאוש בשתיקה, היינו דוקא בדברים שרובם לאבדון וסתמן ליאוש, כדוגמת שר אלים, אך כשהלוה עני, לא הוי יאוש בשתיקה, עיי"ש.

וכן אין לדון ולצרף כאן את העובדה שמחל קודם זמן הפרעון, כדי שנאמר דלא הוי מחילה, דהא מחילה מהני אף קודם זמן הפרעון כיון שהחיוב קיים רק אין המלוה רשאי לגבות. ולא דמי למש"כ המחבר בחו"מ רמא,ג (ומקורו מתש"י הרשב"א), בענין מי שמוחל לחבירו מה שיטול מנכסיו, דיכול לחזור בו קודם שנטל חבירו, דהתם עדיין לא התחייב החייב, משא"כ בנדו"ד - החיוב קיים אלא שאינו יכול לממשו, ובכהאי גוונא מהני מחילה.

כמו-כן בנדו"ד, אם הדין היה נותן שדין המחשבה כמחילה, אין לדון מדין מחילה בטעות. דהנה המרדכי בסנהדרין (סי' תרפב), הובאו דבריו להלכה ברמ"א בחו"מ רמא,ב, פסק דבמחילה בטעות יכול לחזור בו אפילו קנו מיניה. ועיי"ש בפתחי תשובה ס"ק ג, וז"ל:

"דמחילה בטעות לא שייך אלא כשנתגלה למוחל או לשניהם עכשיו דבר שהיה בשעת המחילה נעלם מהם, משא"כ עיי' דבר הנולד אחר המחילה, דאטו המוחל לחבירו בחזקת שהוא עני ואח"כ נפלה לו ירושה ונתעשר, תהיה המחילה בטילה למפרע, זהו ודאי דבר שאין לו שחר כלל."

והביא בפת"ש ראייה מדברי תרומת הדשן (סי' שיז, הובאו דבריו ברמ"א חו"מ רמו,יז), דאם האכיל את חתנו עם בתו יותר מהזמן שקצב להם מזונות, אם יש הוכחה שנתן לשם מתנה ורק אח"כ תובע אותו מחמת קטטה שנפלה ביניהם, פטור החתן מתשלום התביעה. ועיין עוד בקצוה"ח שיט,א בענין מי שמשכיר בית לחבירו מפני שהיה אוהבו ונעשה שונאו. לפ"ז בנדו"ד, אם היה דין המחשבה כדין מחילה, א"כ מה שאח"כ השתפר מצבו לא מהוה טעות ביחס למחילה בהווה, דאין שינוי המצב בעתיד גורם למחילה להיות מוגדרת כמחילה בטעות. ואף שבנדו"ד גם המחילה היתה עתידית - שלא יגבה ממנו בעתיד, אם מחילה בכהאי גוונא היתה מועילה, לא יכל המוחל להסתר בטענה של שינוי נסיבות, דכיון שהמחילה חלה בהווה, רק טעות של חוסר ידיעה מהוה מחילה בטעות. וכבר כתי' לעיל שלשון זו לא מועילה מחמת היותה לשון עתיד.

טז. מחילת מלוה בשטר

ובנדו"ד יש ביד ראובן שטר בכתב ידו של שמעון, ויש לדון אם מהני מחילה בכהאי גוונא. דהנה המרדכי בסנהדרין (סי' תרפ) מבואר דמהני מחילה בלי קנין אף לחוב בשטר, וכי"פ הרמ"א בחו"מ רמא,ב. אלא שהסמ"ע יב,כא כתב דלא מהני מחילה כשמחזיק המלוה בשטר שבידו, "דבתפס שטרא, כל זמן שאינו מחזיר לו מיד, לא מהני ביה אפילו מחילה גמורה בלא קנין". ובש"ך שם בס"ק יז הקשה על הסמ"ע, דלקמן בסי' רמא פסק הרמ"א דמהני מחילה בלא קנין אף כשיש ביד המלוה שטר. ועיין בש"ך רמא,ד שהסיק דהוי ספיקא דדינא, כיון דהירושלמי פליג בזה. ועיין בפת"ש יב,יד.

אלא שבנדו"ד הוי שטר בכתב ידו של הלוה, ובשטר בכתב ידו מהני מחילה לכ"ע בלי קנין, דכל הטעם שצריך קנין בשטר בכתב ידו, מפני שיש הסוברים דשטר העומד לגבות כגבוי דמי (עיין בב"ח סי' יב ובש"ך שם ס"ק יז), ובשטר בכתב ידו שאין בו אחריות נכסים, לא הוי כגבוי. וכן מצאתי להדיא בדברי הגרי"א בספרו באר

יצחק, חאהע"ז טז, ד בהגהה, וז"ל:

"ומרגלא בפומי מכבר לדון על כתב יד שתפוס המלוה, דמהני מחילה, לטעם של הכנסת הגדולה דלכן לא מהני מחילה בתפוס שטרא משום דהוי כגבוי, ומבואר בגיטין לח דבשטר שאין בו אחריות נכסים גם לבית שמאי לא הוי כגבוי. ע"כ בכתב ידו דאינו גובה ממשעבדי, מהני מחילה לכ"ע דזה לא הוי כגבוי."

ועיין בנחל יצחק יב, ח ענף ה מש"כ בזה. לפ"ז אין לצרף את דעת הסוברים דלא מהני מחילה כשמחזיק המלוה שטר בידו, דבנדו"ד הוי כתב ידו. וע"ע בקצוה"ח יב, א שכתב דשיטת רוב הפוסקים דמהני מחילה אף בנקיט המלוה שטר בידו.

ומ"מ לאמור לעיל, היות וע"פ הדין לא מהני מחילה בלב, וכמש"כ לעיל, מה עוד שנראה דמחשבתו לא היתה למחול אלא לא לגבות (בעתיד), ע"כ יכול ראובן לגבות חובו משמעון גם מבלי לצרף צדדים נוספים. ואף אם שמעון המוחזק יכול לטעון קים-לי כסוברים שמהני מחילה בלב, מ"מ כאן ששמעון לא יודע שראובן חשב כן בליבו, יכול ראובן לגבות חובו לכל הפחות בתורת תפיסה, וממילא לא יוכל שמעון לטעון קים-לי.

לאור האמור לעיל:

רשאי ראובן לגבות חובו משמעון.

מסקנות

א. 1. קיי"ל שדברים שבלב אינם דברים, אך כאשר המחשבה מוכחת מתוך המעשה, כדוגמת מי ששמע שמת בנו וכתב כל נכסיו לאחר ואח"כ שמע שבנו חי (שבטלה המתנה), לאו דברים שבלב הם אלא דברים שבלבו ובלב כל אדם, והוי דברים.

2. בסברת הדין שדברים שבלב אינם דברים - שאין מחשבה יכולה לבטל מעשה או דיבור.

3. מעשה יכול להתבטל ע"י תנאי שנעשה כדון, אך לא בתנאי שנעשה שלא כדון, וכל-שכן שלא ע"י מחשבה.

4. יש מהראשונים שסוברים שלעולם דברים שבלב אינם דברים, ורק במתנה אזלין בתר אומדנא.

5. יש שתיקה שיש בה הוכחה למחילה, ויש שתיקה שאין בה הוכחה למחילה. הדבר תלוי באופי הנזק/ המקרה עליו שתק.

ב. 1. ניתן להסביר את חסרון דברים שבלב בשני אופנים: או שהחסרון הוא בעצם הפעולה, או שהחסרון הוא בידיעת האמת (שאינו מאמינים שכך חשב).

2. הנפקות תהיה במקום שיש לחושב מיגו. אם הדבר הוא חסרון בעצם הפעולה, לא מהני מיגו. אולם אם החסרון בידיעת האמת, יש לחושב נאמנות מכח המיגו.

3. אף שנמצא באחרונים דעה דמהני דברים שבלב כשיש לו מיגו, דעת רוב הפוסקים דלא מהני אף במקום שיש לו מיגו.

4. הנפקות תהיה גם במי שיודע שמחל בלב, אם מותר לו לגבות את החוב, שאם הוא חסרון בעצם הפעולה, אינן דברים, ואם החסרון בידיעת האמת, כיון שיודע שמחל, עליו לנהוג ע"פ ידיעתו.

5. יש המסבירים שאף לשיטות דמהני מיגו, היינו דוקא לענין קידושין ולא לענין ממונות.

ג. 1. יש בראשונים סברא שדברים שבלב הוא דברים, כשאין הדברים שבלב סותרים למה שאמר בפיו או למה שעשה.

2. לדבריהם - אין בכח מחשבה לבטל מעשה, אבל כאשר הדברים שבלב אינם מבטלים מעשה ואינם מעשה לסתור, הרי הם מצטרפים למעשה והוא דברים.

3. ביטול בלב מהני, כיון דאנן סהדי שביטל בליבו כדי לא לעבור על איסור.

ד. דעת האחרונים דלא מהני מחילה בלב אלא באומדנא דמוכח.

ה. המגביה מציאה וחשב שתהא המציאה עבור חברו, נחלקו האחרונים אם זכה חברו.

ו. הרש"ל סובר שמהני מחילה בלב. ונראה דס"ל דמהני דברים שבלב ביחס לחושב עצמו או ביחס לבית-דין הפוסק ע"פ הודאתו, אך אין בית-דין פוסק ע"פ דברים שבלב אא"כ יש הודאת בעל-דין.

ז. 1. דעת השלטי גבורים, דהמלוה את חברו ואינו תובע הלואתו, אין הלואה חייב לשלם לו כשאינו תובעו. וכן מצאנו ברא"ש שאין חיוב פרעון על הלואה אלא רק ע"י תביעת המלוה.

2. הנתיבות לומד ברא"ש שיש על הלואה חיוב לפרוע, אף כשלא תבעו המלוה.

ח. חשב שלא יגבה חוב, לא הוא כמחשבה למחילה, ואף אם היה אומר בפיו לא היה בכך משום מחילה.

ט. יאוש בחוב (לסוברים דמהני יאוש), היינו דוקא כשאומר וי לי לחסרון כיס.

י. מחילה בטעות הינה דוקא כשהתברר שנתון מסוים נעלם מעיני המוחל בשעת המחילה, משא"כ כשנולד הדבר רק לאחר המחילה, לא הוא מחילה בטעות.

יא. 1. נחלקו הפוסקים אם מהני מחילה כשמחזיק המלוה שטר בידו.



2. אך כאשר השטר הוא בכתב יד הלוה, יש אומרים דמהני מחילה בכל ענין.