

## ולמגרש לא תעשה דבר

### סוגיית אונס בגיטין: על הקשר בין אחריות פלילית לדיני התנאים / אלנתן הוכמן

- הקדמה – דיון הגמרא לגבי אחריות הבעל ב"הגיע זמן ולא נשאו"
- הצגת סוגיית אונס בגיטין ומסקנתה
- שיטת הקוב"ש ע"פ הרא"ה ורש"י
- שיטת הר"ן
- הקושיות על כל אחת מהשיטות
- שיטת ר' שמעון שקאפ וקריאה מחודשת בדברי רש"י

הקדמה – דיון הגמרא לגבי אחריות הבעל ב"הגיע זמן ולא נישאו" המשנה במסכת כתובות פותחת בתקנת חכמים להגדרת יום הנישואין:<sup>1</sup> "בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי" (משנה כתובות א, א). הגמרא בפתחת הסוגייה שמה על השולחן את ההשפעה של תקנה זו על דין המוזכר במשנה בפרק ה:

נותנין לבתולה שנים עשר חדש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה וכשם שנותנין לאשה כך נותנין לאיש לפרנס את עצמו ולאמנה שלשים יום הגיע זמן ולא נשאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה (משנה, כתובות ה, ב).

וכך מסבירה הגמרא את השפעת תקנת יום הנישואין על דין "הגיע זמן ולא נשאו":

<sup>1</sup> כל הפנייה סתמית במאמר היא למסכת כתובות.

ועכשיו ששנינו שקדו – אותה ששנינו הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, הגיע זמן באחד בשבת – מתוך שאינו יכול לכנוס אינו מעלה לה מזונות (בבלי, כתובות ב ע"א).

כלומר, מכיוון שחכמים תיקנו שהחתונה תתקיים ביום מסוים, הסעיף לפיו "הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה" אינו מופעל לאחר שנים עשר חודש בכתולה ושלושים יום באלמנה, אלא לאחר שיעבור פרק זמן זה וגם יגיע היום בשבוע שבו תיקנו חכמים שתתקיים החתונה.

לאחר שהגמרא מגיעה למסקנה זו, היא מנסה להסיק הלכה כללית יותר, הנוגעת לכל מקרה שהאיש היה צריך לשאת בו את האישה במועד מסוים, ולא עשה זאת בגלל אונס: "לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שפירסה נדה אינו מעלה לה מזונות" (שם, שם). ומסביר רש"י:

לפיכך – רב יוסף מסיים לה משמיה דנפשיה ומסבריה ואמר לפיכך הואיל ולמדנו שהמעוכב מחמת אונס אינו חייב לזונה חלה הוא כו' (רש"י, כתובות ב ע"ב ד"ה לפיכך).

כלומר, על פי רש"י, רב יוסף מסיק שבאופן כללי בכל מקרה שבו האיש אינו כונס את אשתו המיועדת בתאריך שנקבע בגלל אונס, בין באונס שקרה לו ובין באונס שקרה לאישה – הוא אינו חייב לזון אותה.<sup>2</sup>

מכיוון שרב יוסף פוטר את האיש מלזון את אשתו המיועדת בכל סוג של אונס, נראה כי דין "הגיע זמן ולא נישאו – אוכלות משלו..."<sup>3</sup> הוא סנקציה על האיש שלא עמד בהתחייבותו לכנוס את האישה עד תאריך מסוים. סנקציה זו גורמת לכך שלפחות ברמה הכלכלית הוא לא יהנה מכך שעכב את הנישואין, ומאידך גיסא האישה

<sup>2</sup> הגמרא מביאה מחלוקת על מסקנה זו ומציעה מספר דרכים להעביר את הגבול בין סוגים שונים של אונס, אבל לא נתעכב על הצעות אלו.

<sup>3</sup> את העובדה שהאישה יכולה לאכול בתרומה החל מזמן זה, הקשורה במעמדה האישי, יש להסביר באופן אחר, ואכמ"ל.

ומשפחתה לא יפסידו את דמי מזונותיה בתקופה שבה האיש כבר היה אמור לדאוג לזון את האישה.

יוצא מדברי רב יוסף כי כאשר שני צדדים עורכים הסכם מסוים, ובו "סנקציות" על אי־עמידה בהסכם, הסנקציות אינן מופעלות במקרה שאחד הצדדים לא עמד בהסכם שלא באשמתו, וחכמים מתחשבים בכך שאי העמידה בהסכם הייתה באונס.

גם המשפט הישראלי אוחד בעמדה דומה. נראה את נוסח חוק החוזים:

18. פטור בשל אונס או סיכול החוזה

(א) היתה הפרת החוזה תוצאה מנסיבות שהמפר, בעת כריתת החוזה, לא ידע ולא היה עליו לדעת עליהן או שלא ראה ולא היה עליו לראותן מראש, ולא יכול היה למנען, וקיום החוזה באותן נסיבות הוא בלתי אפשרי או שונה באופן יסודי ממה שהוסכם עליו בין הצדדים, לא תהיה ההפרה עילה לאכיפת החוזה שהופר או לפיצויים (חוק החוזים (תרופות בשל הפרת חוזה), תשל"א–1970, סעיף 18א).

מובן אם כן שלפחות בתחום החוזים וההסכמים התורה מתחשבת בטענת אונס. בהמשך נראה אם התחשבות זו קיימת בתחומים הלכתיים אחרים.

### הצגת סוגיית אונס בגיטין ומסקנתה

בהמשך הגמרא רבא מגיב לעיקרון העולה מדברי רב יוסף<sup>4</sup> ואומר שהוא לא חל בכל התחומים: "אמר רבא ולענין גיטין אינו כן. אלמא קסבר רבא אין אונס בגיטין" (ב"ב). ומסביר רש"י:

ולענין גיטין אינו כן – אלפיכך קאי דאשמעינן שעכבת האונס פוטרנו מן המזונות לענין גיטין אין טענת אונס מועלת אם נתן גט לאשתו ע"מ אם לא

<sup>4</sup> כך מסביר רש"י: "ולענין גיטין אינו כן – אלפיכך קאי דאשמעינן שעכבת האונס פוטרנו מן המזונות לענין גיטין אין טענת אונס מועלת..." משמעות המילים "אלפיכך קאי" היא שדברי רבא הם תגובה למסקנת רב יוסף בעמוד הקודם.

אבא עד זמן פלוני יהא גט [ונאנס] ולא בא הרי זה גט ואינו יכול לומר אנוס הייתי (רש"י שם, שם).

כלומר, במקרה שאדם נתן לאשתו גט בתנאי מסוים, והתנאי התקיים – הגט חל, אף על פי שהתנאי התקיים באונס. הגמרא מנסה למצוא מקור לדברי רבא, אך לפני שנדון בכך, נשאל מדוע בכלל דברי רבא צריכים מקור.

תנאי הוא עניין שונה בתכלית מחוזה: חוזה הוא הסכם בין שני צדדים, וכזוה הוא צריך לטפל גם במקרים שבהם לא הכול הולך כשורה ועלול להיגרם נזק לאחד הצדדים בצורה לא הוגנת, ואילו תנאי הוא בסך הכול אופן שבו האדם תולה חלות הלכתית מסוימת במעשה שיקרה או לא יקרה. הוא אמור לפעול באופן כמעט "טכני" – קיום התנאי מפעיל את החלות שהמתנה תלה באותו תנאי. הפעלה זו של החלות אמורה להיות תלויה במעשה בלבד, ללא קשר לשאלה כיצד הוא התרחש.

בכל זאת, נראה שהבנה זו לא הייתה פשוטה לגמרא, אף שבחלק מההוכחות לדברי רבא היא ניסתה לקדם אותה. נדלג לראיה המובהקת ביותר לדבריו:

מנא ליה לרבא הא? [...] אלא מהא: דההוא דאמר להו אי לא אתינא מיכן ועד תלתין יומין ליהוי גיטא. אתא בסוף תלתין יומין ופסקיה מברא. אמר להו: חזו דאתאי! חזו דאתאי! אמר שמואל: לאו שמיה מתיא (שם, שם).

כלומר, אדם שנתן גט על תנאי, כאשר התנאי הוא "אם לא אבוא מכאן עד 30 יום", ולא הגיע מכיוון שלא הצליח לעבור את הנהר – פסק שמואל שזה לא נחשב שהוא הגיע, ולכן התנאי התקיים והגט חל.

הגמרא דוחה הוכחה זו, ולמסקנה נשאר עם הסבר מפתיע לדברי רבא:

ודלמא אונסא דשכיח שאני דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשיה!

אלא רבא סברא דנפשיה קאמר, משום צנועות ומשום פרוצות: משום צנועות – דאי אמרת לא להוי גט זימנין דלא אניס וסברה דאניס ומיענגא

ויתבה; ומשום פרוצות – דאי אמרת לא ליהוי גיטא זימנין דאניס ואמרה לא אניס ואזלא ומינסבא ונמצא גט בטל ובניה ממזרים.

ומי איכא מידי דמדאורייתא לא להוי גט ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא?! אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה (ב ע"ב – ג ע"א).

מסקנת הסוגייה היא שבאופן עקרוני אכן גט-על-תנאי שהתנאי שמפעיל אותו התקיים באונס – לא אמור לחול והאישה לא אמורה להתגרש בו, אולם רבא תיקן תקנה לפיה לא יתחשבו בשאלה מדוע התנאי התקיים, בגלל הקלקול שיכול לבוא מחוסר הידיעה האם התנאי התקיים בשל אונס או בשל סיבה אחרת, נשים יחשבו שהן עדיין נשואות אף על פי שלמעשה הגט חל ונשים אחרות יחשבו שהן גרושות אף על פי שהגט לא חל, ובכל מקרה הגט יחול.

בהמשך הגמרא מציעה שרבא עצמו אמר רק את המצב מדאורייתא, ולא תיקן תקנה: "איכא דאמרי אמר רבא וכן לענין גיטין אלמא קסבר רבא יש אונס בגיטין" (ג ע"א). בין אם רבא תיקן תקנה "משום צנועות ומשום פרוצות" ובין אם הוא לא תיקן אלא אמר במפורש ש"יש אונס בגיטין" – מסקנת הסוגייה לגבי המצב מדאורייתא הופכת את מה שחשבנו בתחילה על דברי רבא: אף בדיני תנאים, התורה נותנת משקל לשאלה מדוע וכיצד התקיים התנאי, ובמקרה שהוא התקיים באונס – הוא אינו מפעיל את המעשה שנתלה בו.

דין זה נראה תמוה ממבט ראשון – אם תנאי אמור לפעול באופן כמעט "טכני" כפי שכתבנו בתחילת הפרק, הפעלת החלות ההלכתית התלויה באותו תנאי אמורה להיות תלויה בקיום התנאי בלבד, ללא קשר לשאלה מדוע וכיצד הוא התקיים!

נראה שתי דרכים מרכזיות העולות בראשונים ובאחרונים מדוע מדאורייתא "יש אונס בגיטין", וקיום התנאי באונס אינו מחיל את הגט.

## שיטת הקובץ שיעורים על פי רש"י

רש"י על הסוגייה מפרש באופן מפתיע מדוע מדאורייתא "יש אונס בגיטין": "דמדאורייתא לא הוי גיטא – שמצינו טענת אונס מן התורה שנאמר (דברים כב) 'ולנערה לא תעשה דבר'" (רש"י, כתובות ג ע"א). רש"י מפרש שהמקום שלמדים ממנו שטענת אונס מועילה אף בגט-על-תנאי הוא פרישית אונס נערה מאורסה. נראה את הפסוקים במלואם:

(כה) וְאִם בְּשֹׁדֵה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנֶּעֱרָה הַמְאֻרְשָׁה וְהַחֲזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּה וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּה לְבָדּוֹ: (כו) וְלִנְעָרָה לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אִין לְנֶעֱרָה חֲטָא מֵוֹת כִּי כְּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְהוּ וְרָצְחוּ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: (כז) כִּי בְשֹׁדֵה מִצָּאָה צֶעֱקָה הַנֶּעֱרָה הַמְאֻרְשָׁה וְאִין מוֹשִׁיעַ לָהּ (דברים כב, כה – כז).

הוראתם הפשוטה של הפסוקים היא פטור מעונש לנערה מאורסה שנאנסה. ההיגיון המשפטי של דין זה ברור ומובן: אישה שעוברת אונס אינה מואשמת בכך שבגדה באורסה, ויותר מכך – היא הקורבן במקרה זה: "כִּי כְּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְהוּ וְרָצְחוּ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה". אולם ברור שבפרשייה זו מה שפוטר את האישה מעונש הוא היעדר אשמה. מה שאפשר להסיק לכאורה מפרשייה זו הוא שאדם אינו נענש על מעשה שאינו אשם בו. כיצד מכאן מסיק רש"י על אונס בקיום התנאי? ברור שכאשר אדם נותן גט-על-תנאי והתנאי מתקיים, הגט חל לא בתורת "עונש" לנותן הגט – ואז אונס שהיה פוטר אותו מאשמה היה מבטל את ה"עונש" – אלא כתוצאה של קיום התנאי.

כך מקשה ר' אלחנן וסרמן:

ובעיקר הדבר דמקרא ולנערה לא תעשה דבר ילפינן דלא מהני קיום התנאי באונס, צריך ביאור, דקרא גבי עונשין כתיב דאין מענישין את האונס ומאי שייך זה להכא דקיום הגירושין אינו עונש להבעל (קובץ שיעורים, כתובות אות ה).

כדי להבין את דברי רש"י, נראה שהוא מתבסס על סוגיות נוספות שבהן המילים "ולנערה לא תעשה דבר" מלמדות על דינים שונים שאינם חלים במקרה של אונס:

איזהו נעבד – כל שעובדים אותו בין בשוגג ובין במזיד בין באונס ובין ברצון.  
 האי אונס היכי דמי? לאו כגון דאנס בהמת חבירו והשתחוה לה? אמר רמי  
 בר חמא: לא, כגון שאנסוהו עובדי כוכבים והשתחוה לבהמתו ידיה. מתקיף  
 לה רבי זירא: אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר! (בבלי,  
 עבודה זרה נד ע"א).

במקרה המתואר בדברי רמי בר חמא עובד כוכבים מכריח ישראל להשתחוות  
 לבהמתו שלו. רבי זירא טוען כי מעשה זה לא יכול לאסור את הבהמה בהנאה כדין  
 כל בהמה שנעבדה בעבודה זרה מפני ש"אונס רחמנא פטריה, דכתיב ולנערה לא  
 דבר".

כאן ההקשר של הפסוק יכול להיות מובן יותר: אם נבין את איסור "נעבד", האוסר  
 בהנאה בהמה שנעבדה בעבודה זרה כעונש על העובד, אזי ברור שהתורה אינה  
 מענישה אותו אם הוא עובד את בהמתו באונס. בהמשך נראה כי אין זה ההסבר היחיד  
 לסוגייה.

נראה סוגייה נוספת שמופיעות בה מילים אלו כהסבר לפטור במקרה של אונס:

ההוא גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא ואמר אי לא אתינא עד תלתין יומין  
 ליבטלון הני זכוותאי. איתניס ולא אתא. אמר רב הונא: בטיל זכוותיה. אמר  
 ליה רבא: אונס הוא ואונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר!  
 (בבלי, נדרים כז ע"א).

הגמרא מביאה מקרה שבו אדם נתן שטרי זכויות (שיכול לגבות בהם כסף) לבית דין,  
 ואמר שאם הוא לא יבוא עד שלושים יום – זכויותיו שבשטרות יבטלו. הוא נאנס  
 ולא הצליח להגיע לבית הדין.

רב הונא מבין באופן פשוט שמשום שהתנאי התקיים, והוא לא הגיע תוך שלושים  
 יום – זכויותיו בטלות. לעומתו רבא, שהוא גם בעל השמועה בסוגייה בכתובות, סובר  
 שזכויותיו לא בטלו, ומשתמש במילים שרש"י שם בפיו בסוגייה בכתובות: "ולנערה  
 לא תעשה דבר".

גם כאן הקושי בשימוש בפטור נערה המאורסה מאונס ברור: ביטול זכויותיו בבית הדין אינו עונש!

מתוך השימוש של הגמרא במילים "ולנערה לא תעשה דבר" במקומות אלו, שרש"י הדהד גם בסוגייתינו, מציע ר' אלחנן וסרמן ביאור לדין "יש אונס בגיטין":

בהא דיש אונס בגיטין, מבואר בגמ' דמדאורייתא לכו"ע יש אונס והטעם פירש"י מקרא ולנערה לא תעשה דבר, ומקור דברי רש"י בגמ' – נדרים כ"ז – דמייתי בגמ' להך קרא לענין קיום התנאי באונס [...] והנה דינא דיש אונס, הוא, דקיום תנאי באונס לא חשיב קיום, דנחשב כאילו נתקיים מאליו ולא ע"י האדם וזה לא מהני, דבעינן שהאדם יקיים התנאי, ומעשה הנעשית באונס אינה נחשבת על האדם אלא כנעשית מאליה (קובץ שיעורים, כתובות אות א–ב).

ראשית, ר' אלחנן כותב את מסקנת הסוגייה: לכולי עלמא מדאורייתא יש אונס בגיטין. הסיבה לכך היא, לטענתו, שמעשה באונס לא מיוחס אל העושה. לכן, האדם שהתנה את התנאי לא "קיים" אותו, אלא ההלכה מגדירה מצב זה כמצב שבו התנאי "כאילו נתקיים מאליו", וזה לא מועיל להפעלת החלות ההלכתית התלויה בו, "דבעינן שהאדם יקיים התנאי" – ולכן החלות ההלכתית התלויה בתנאי לא מופעלת.

בהמשך כותב ר' אלחנן וסרמן שזה בדיוק מה שמלמדות המילים "ולנערה לא תעשה דבר", המופיעות כסיבה לפטור במקרים של אונס:

ובעיקר הדבר דמקרא ולנערה לא תעשה דבר ילפינן דלא מהני קיום התנאי באונס, צריך ביאור, דקרא גבי עונשין כתיב דאין מענישין את האונס ומאי שייך זה להכא דקיום הגירושין אינו עונש להבעל, וצ"ל כמ"ש בשו"ת חמדת שלמה סימן ל"ח דמהך קרא ילפינן דמעשה הנעשית באונס אינה נחשבת על העושה, אלא חשובה כאילו נעשית מאליה, והביא ראייה מהא דשור הנעבד באונס לא חשיב נעבד וכשר למזבח, ע"ז נ"ד, ויליף לה מהך קרא ולנערה לא תעשה דבר (שם, אות ה).



כלומר כאשר התורה פוטרת מאשמה את הנערה המאורסה שנאנסה, זה מפני שהמעשה כלל לא מיוחס אליה. פטור זה הוא עקרוני יותר מאשר "היעדר אשמה" בלבד: לא שהיא עשתה מעשה אסור אך בשל הנסיבות היא אינה אשמה בו – היא כלל לא עשתה מעשה, המעשה נעשה מאליו. מפרשייה זו לומדים שבכל מקרה שבו האדם ביצע מעשה באונס, המעשה אינו מיוחס אליו.

להבנה זו יש נפקא מינה בין סוגים שונים של תנאים. נראה את דברי הריטב"א על מופע מקוצר של הסוגייה במסכת גיטין:

ואומר רבינו<sup>5</sup> דדוקא כשנתקיים התנאי מתוך האונס כגון האומר לחבירו שדי נתונה לך מעכשיו אם לא אבוא מכאן ועד שלשים יום ונתקיים התנאי שנאנס ולא בא בכי הא טוענין טענת אונס ומתנתו אינה מתנה, אבל היכא שנתבטל התנאי מתוך האונס כגון שאמר לו שדי נתונה לך מעכשיו אם לא אבוא מכאן ועד שלשים יום ונתבטל התנאי מתוך האונס שנאנס ובא בזה אין מתנתו מתנה ואין טוענים טענת אונס דמ"מ הרי בא ולא נתקיים התנאי (ריטב"א, גיטין ל ע"א).

ר' אלחנן וסרמן מסביר את דברי הריטב"א על פי הבנתו בסוגייה:

ולכאורה מה בכך שלא קיים התנאי מ"מ גם ביטול לא הוי, דהא התנאי היה אם לא באתי ולא בא. וצ"ל דלקיום המעשה לא סגי במה שלא נתבטל התנאי, אלא צריך קיום התנאי לקיים המעשה, ובאונס דלא מיקרי קיום אין המעשה מתקיימת, ולפי"ז הדבר פשוט, דאם היה להיפוך שנתבטל התנאי באונס, כגון אם התנה אם באתי ונאנס ולא בא, אפילו נימא דביטול באונס לא הוי ביטול, אבל מ"מ הרי גם קיום לא היה ואינו גט, וכן הוא להדיא בשיטה בשם הרא"ה, וכן הוא בריטב"א – גיטין ל"א – בשם רבינו והוא הרא"ה (קובץ שיעורים, כתובות אות ב).

לפי ר' אלחנן וסרמן ההבנה לפיה מעשה באונס אינו מיוחס לעושה יכולה לגרום לכך שתנאי שהתקיים באונס יחשב כאילו לא התקיים, אך אינה יכולה לגרום לכך שתנאי

<sup>5</sup> רבו של הריטב"א הוא הרא"ה, ונפקא מינה זו מובאת בשמו גם בשיטה מקובצת בכתובות ב ע"ב.

שהתבטל באונס ייחשב כאילו התקיים. בלשון אחרת: טענת אונס יכולה לנתק את הקשר של האדם למעשה שביצע, אך אינה יכולה לקשור אותו למעשה שלא ביצע.

לסיכום, לשיטת ר' אלחנן וסרמן מדאורייתא יש טענת אונס בגטעליתנאי (ובתנאים אחרים) מפני שאונס מנתק את הקשר בין האדם למעשה שביצע, ולכן לא ניתן לומר שהאדם ביצע את המעשה שמפעיל את הגט, ולכן הגט לא חל.

### שיטת הר"ן

מתוך דברי הר"ן במספר מקומות, נראה כי הוא מפרש באופן אחר את העובדה שמדאורייתא "יש אונס בגיטין". נראה תחילה את הירושלמי העוסק במקרה של קידושין על תנאי, כאשר התנאי התבטל באונס:

ר' אבהו בשם רבי יוחנן סדר הסימפון<sup>6</sup> כך הוא: אנה פלן בר פלן מקדש לך אנת פלנית ברת פלן על מנת ליתן לך מיקמת פלן ומכנסניך ליום פלן ואין אתא יום פלן ולא כנסתיך לא יהוי לי כלום. אירע לו אונס. רבי יוחנן אמר אונסא כמאן דלא עבד. רבי שמעון בן לקיש אמר אונסא כמאן דעבד (ירושלמי, קידושין ג, ב).

הירושלמי דן בקידושין על תנאי כאשר התנאי שיחולו הקידושין הוא שהחתן ייתן את הסכום שהתחייב בו עד זמן מסוים, וכן יכנס את האישה ביום מסוים. אם יגיע אותו יום והחתן לא יכנס את הכלה – הקידושין יתבטלו,<sup>7</sup> "לא יהוי לי כלום". כאשר

<sup>6</sup> "סמפון הוא שם כללי לכל שטר שכולל גם תנאים לבטלו, יהיה זה שטר מכר או שטר מתנה או שטר אירוסין, כמ"ש בב"מ כ, ועיין בערוך בערכו. ויש לדעת שהשם סמפון הוא שם מקוצר, וכאן השם המלא הוא שטר סמפון של קידושין, וכמו שאנו קורין לשטר תנאי שידוכין מקוצר בשם תנאים" (עלי תמר על ירושלמי, קידושין ג, ב).

<sup>7</sup> "ומכנסניך. וזמן הנישואין יהיה ביום פלוני ואם יבוא היום הקבוע ולא אנשאך לא יהיה לי כלום עליך והקידושין בטלים למפרע" (קרבן העדה על ירושלמי, קידושין ג, ב).

הגיע אותו היום והאיש לא כנס את האישה מפני שקרה לו אונס, נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש מה הדין:

לפי רבי יוחנן, "אונסא כמאן דלא עבד" – כלומר, אין להתחשב בכך שהאיש לא כנס את האישה באונס, כיון שסוף סוף לא כנס אותה. לכן האיש לא עמד בהתחייבותו והקידושין בטלים. לעומת זאת, לפי ריש לקיש, "אונסא כמאן דעבד" – אף על פי שבפועל האיש לא כנס את האישה בזמן שנקבע, אנו מתחשבים בכך שהוא לא עשה זאת מפני אונס, והקידושין אינם בטלים.

ננתח את המקרה במושגים שבהם הסביר ר' אלחנן וסרמן את סוגיית אונס בגיטין: מדובר במקרה האיש התנה תנאי חיובי, הקידושין יחולו רק אם הוא יכנס את האישה בתאריך שנקבע. כאשר התנאי התבטל, והאיש לא כנס את האישה – אף על פי שלא עשה זאת מחמת אונס, סוף סוף הוא לא קיים את התנאי. כלומר המקרה דומה למה שנותח בקוב"ש כ"הרי זה גיטך אם באתי ונאנס ולא בא". אולם במקרה זה כתב ר' אלחנן שהגט חל, מפני שטענת האונס אינה יכולה לקשור אדם למעשה שלא ביצע. לכן ר"ל שסבר "אונסא כמאן דעבד" לא יכול להיות מוסבר על פי ר' אלחנן וסרמן. נראה את הסבר הר"ן למחלוקת:

ולענין מקדש על תנאי ונאנס ולא קיים התנאי מצאתי שנחלקו בה בירושלמי בפרקין [...] ומשמע לי דבהא פליגי – רשב"ל מדמה לה למגרש ומתנה אם לא באתי דכי פסקיה מברא שמיה מתיא אי לאו משום תקנתא שהתקינו שלא יהא אונס בגיטין כדאיתא בריש כתובות [דף ב ב] וה"נ אונסא כמאן דעבד, ור' יוחנן סבר דלא דמי דהתם שאין הדבר תלוי אלא בו אינו גומר לגרש אלא אם יעבור על תנאי ברצון, אבל באונס לא.

אבל הכא שהאשה אינה מתקדשת אלא מדעתה הרי אינה מסכמת בקדושו אא"כ יקיים תנאו אבל כל שלא נתקיים אף על פי שנאנס אינה מתרצה בקדושו (ר"ן על הר"ף, קידושין כה ע"א – ע"ב).

בדברי הר"ן מובלעת פרשנות אחרת לכך שיש טענת אונס בגיטין:

ר' יוחנן וריש לקיש מסכימים על כך שיש טענת אונס בגיטין, מפני ש"אינו גומר לגרש אלא אם יעבור על תנאי ברצון, אבל באונס לא". הם נחלקו רק לגבי תוקף טענה זו בקידושין על תנאי: לפי ריש לקיש היא תקפה אף בקידושין על תנאי, אך לפי ר' יוחנן בקידושין על תנאי היא אינה תקפה שכן האישה אינה מסכימה להתקדש אלא אם כן יקרה בפועל מה שהאיש התחייב בו.

יוצא מכאן, כי לשיטת הר"ן הסיבה שיש טענת אונס בגט על תנאי היא אומדן דעת המתנה: כאשר הוא התנה את התנאי הוא למעשה התכוון שהמעשה יחול רק כאשר הוא קיים את התנאי מרצונו החופשי, אולם הוא לא התכוון שהמעשה יחול כאשר התנאי התקיים באונס.

כך מסביר הר"ן גם את הסוגייה בנדרים, על המתפס זכויותיו בבית דין: "וכי תימא קטלא שאני – [...] הכא נמי גבי מתפס זכותיה נימא דלא עלה על דעתו דליבטלן זכותיה כל היכא דלא מצי למית" (ר"ן, נדרים כז ע"א).

הר"ן מסביר שלשיטת רבא, שסבר שזכויותיו של המתפס שלא בא לאחר שלושים יום אינן בטלות אף על פי שהוא התנה שלאחר שלושים יום הן יתבטלו, הוא אומדן דעת המתנה: אנחנו אומדים שהוא לא התכוון שהזכויות יתבטלו כאשר הוא לא בא מחמת אונס.

על פי הבנה זו, התנאים הם דרך למימוש הרצון המקורי של האדם. במקרים הרגילים שבהם אין אונס האדם מקיים את התנאי כאשר ברצונו שהחלות ההלכתית תחול, ואינו מקיים אותו כאשר הוא רוצה שהיא תבטל. אולם ישנם מקרי קיצון שיש בהם ניתוק בין קיום התנאי או ביטולו לבין הרצון המקורי של האדם. ההכרעה במקרה זה היא לחזור ולנתח את רצונו המקורי של האדם וללכת על פי מה שאנחנו מעריכים שהוא רצה, אף על פי שהתנאי שהוא עצמו קבע לא התקיים.

ממילא, הבנה זו תקפה בין בתנאי שהתקיים באונס ובין בתנאי שהתבטל באונס: בכל מקרה אנחנו חוזרים ומעריכים למה התכוון המתנה בעת שהתנה. אם הוא ניסה לקיים תנאי ולא הצליח מחמת אונס – אנחנו אומדים שהוא רצה במקרה זה שהמעשה

התלוי בתנאי יחול. ואם הוא ניסה שלא לקיים תנאי, אך קיימו מחמת אונס – אנחנו אומדים שהוא רצה במקרה זה שהמעשה התלוי בתנאי לא יחול. לכן הנפקא מינה שהביא הריטב"א בשם הרא"ה בין קיום התנאי באונס לביטולו באונס אינה נכונה לפי הר"ן.

### “אונסא דשכיח” – צמצום טענת אונס על פי שתי השיטות

נחזור לסוגייה המקורית ולמספר סוגיות נוספות, ונראה כי שתי השיטות צריכות להתמודד עם צמצום הכלל “יש אונס בגיטין” במקרים מסוימים.

הגמרא ניסתה להוכיח ש“אין אונס בגיטין” מהמקרה שבו אדם התנה שהגט יחול אם לא יגיע תוך שלושים יום, והוא לא הצליח להגיע כיוון שהפסיק אותו הנהר, ושמואל פסק שהגט חל – ומכאן ראייה לכאורה שלא מתחשבים בטענת אונס בגיטין.

אולם הגמרא דחתה ראייה זו:

ת”ש מההוא דאמר להו אי לא אתינא מכאן ועד שלשים יום ליהוי גיטא  
אתא בסוף תלתין יומין ופסקיה מברא ואמר להו חזו דאתאי חזו דאתאי  
ואמר שמואל לא שמיה מתיא אונסא דשכיח שאני דכיון דאיבעי ליה לאתנויי  
ולא אתני איהו הוא דאפסיד אנפשיה (ב ע”ב).

כדי לדחות את ההוכחה, הגמרא מחלקת בין סוגים שונים של אונס: במקרה של אונס נדיר מתחשבים בגט על תנאי, אולם באונס שכיח לא מתחשבים, שכן על המתנה היה מוטל לתת דעתו על מקרה שעלול לקרות בסבירות גבוהה, ומכיוון שהוא לא התייחס אליו – הוא זה שגרם הפסד לעצמו.

מהלך זה מופיע עם שינוי קל בנדרים כז ע”ב כתגובה לדברי רבא בעמוד הקודם, שהתחשב באונס אצל אדם שהתפיס זכויותיו בבית דין:

מאי שנא מההוא דאמר להו אי לא אתינא מכאן עד תלתין יומין ליהוי גיטא  
אתא ופסקיה מעברא אמר להו חזו דאתאי חזו דאתאי ואמר שמואל לא  
שמיה מתייא אמאי? והא מינס אניס! דלמא אונסא דמיגליא שאני ומעברא  
מיגלי אונסיה (בבלי, נדרים כז ע"ב).

המונח בשני המקומות שונה מעט: "אונסא דשכיח" בכתובות לעומת "אונסא  
דמיגליא" בנדרים, אך הכוונה דומה: אונס מסוג זה הוא שכיח, ולכן ניתן לצפות  
אותו מראש והוא גלוי למתנה בזמן שהוא קובע את התנאי. כעת ננסה לנתח לפי שתי  
השיטות מדוע במקרה של "אונס שכיח" לא מתחשבים בטענת אונס:

על פי שיטת ר' אלחנן וסרמן, שסבר שמעשה שנעשה באונס אינו מיוחס למי שביצע  
אותו אלא הוא "כנעשה מאליו" – כיצד העובדה שהאונס שגרם למעשה היה צפוי  
ברמה מסוימת גורמת לכך שהמעשה כן ייוחס למי שביצע אותו?

במקביל, ניתן להקשות גם על שיטת הר"ן: אם התנאי פועל על פי הרצון המקורי של  
האדם, מדוע במקרה של אונס שכיח הדין שונה ואנחנו לא מתחשבים באונס? הרי  
גם באונס שכיח, בדיוק באותה מידה, ניתן לשער שאם האדם היה יודע שכך יהיה  
והתנאי יתקיים באונס (למשל: שהוא לא יצליח להגיע בתוך שלושים יום) – הוא לא  
היה רוצה שהחלות ההלכתית תחול (כלומר, שהגט יחשב)!

בתירוץ הדרך השנייה (דרך האומדנא) עסק המפרש<sup>8</sup> על הסוגייה בנדרים:

דלמא אונסא דמיגליא שאני – ומעברא אונסא דמיגליא הוא דזימנין דלא  
משתכחא בהאי גיסא ומבעיא ליה לאסוקי אדעתיה ואפי' הכי לא התנה  
משום הכי אי מיתניס בהאי זמן אמר גמר ומקני דליהוי גט אפילו עיכבו שום  
אונס אבל בעלמא אי איתניס פטור (פירוש המיוחס לרש"י, נדרים כז ע"ב).

לפי המפרש, האי־התחשבות בטענת אונס במקרה של אונס שכיח היא גם חלק  
מאומדן דעתו של המתנה: מכיוון שאפשרות זו של אונס (חוסר היכולת לעבור את  
הנהר כי המעבורת לא נמצאת בצדו הנכון) היא שכיחה וממשית, ובוודאי הוא היה

<sup>8</sup> הפירוש נדפס בגמרא כ"פירוש רש"י" אך מוסכם שלא רש"י כתב אותו אלא מפרש מאוחר יותר.

מודע לה בעת שהציב את התנאי, אנחנו מפרשים את האייהתייחסות שלו לאפשרות זו כהסכמה ("אמר גמר ומקני") שהתנאי יחיל את הגט גם במקרה של אונס.

את דברי המפרש ניתן להבין בשתי דרכים. בדרך אחת הלך ר' עקיבא איגר:

ומבעי ליה לאסוקי אדעתיה. ואפ"ה לא התנה מש"ה אי מיתניס בהאי זמן גמר ומקני דלהוי גט אפי' עכבו שום אונס אבל בעלמא אי איתניס פטור עכ"ל רש"י מלשון זה משמע לי ד"ל דהיכי דיש מברא ושכיח דזמנין דלא משתכחא בהן גיסא ואנו דנין מדלא התנה דעתיה דאף דיפסקיה מברא וכיון דרוצה לשעבד עצמו אף שיהיה אונס ממילא אף דאירע אונס אחר לא נפטר דודאי אי אסיק אדעתיה עליו היה מחייב עצמו דמה הפרש לו בין אונס זה לאונס אחר אבל בעלמא היינו היכא דליכא מברא ואין לפנינו ענין אונס דשכיח בזה יש טענת אונס וצ"ע לדינא (רבי עקיבא איגר על שו"ע יורה דעה רלב, יב).

לפי ר' עקיבא איגר, כאשר המתנה לא התייחס בעת הצבת התנאי לאפשרות של אונס שכיח, אנו אומדים בדעתו שהוא התכוון לשעבד את עצמו ולהסכים שהגט יחול כאשר התנאי מתקיים בכל סוג של אונס, ואפילו באונס לא שכיח. נראה שר' עקיבא איגר לקח את דברי המפרש על הגמרא בנדרים לקצה: כאשר המתנה לא התנה על דבר שכיח וגלוי, הוא רצה באופן פוזיטיבי שהתנאי יחיל את הגט בכל מקרה.

ניתן להבין את דברי המפרש בצורה מצומצמת יותר, כסברה משפטית הנוגעת לדיני החוזים:<sup>9</sup> כאשר אדם מנסח חוזה, עליו להתייחס למאורעות סבירים שעלולים לפגוע בקיומו התקין של החוזה או ברצונו המקורי. אך אם הוא לא התייחס אליהם, הם בבחינת "דברים שבלב אינם דברים", והחוזה אינו מתפרש לפי הרצון המשוער אותו אדם, אלא כפירושו הפשוט. מבנה דומה נמצא בחוק החוזים במשפט הישראלי:

<sup>9</sup> הבנה זו שמעתי בשיעור על הסוגייה מהרב תמיר גרנות.

פירוש של חוזה

25. (א) חוזה יפורש לפי אומד דעתם של הצדדים, כפי שהוא משתמע מתוך החוזה ומנסיבות העניין, ואולם אם אומד דעתם של הצדדים משתמע במפורש מלשון החוזה, יפורש החוזה בהתאם ללשונו.

(ב) חוזה הניתן לפירושים שונים, פירוש המקיים אותו עדיף על פירוש שלפיו הוא בטל.

(ב1) חוזה הניתן לפירושים שונים והיתה לאחד הצדדים לחוזה עדיפות בעיצוב תנאיו, פירוש נגדו עדיף על פירוש לטובתו (חוק החוזים (חלק כללי), תשל"ג:1973, סעיף 25).

נפרש את הסוגייה על פי חוק זה, כאשר ההתייחסות לגט על תנאי היא כחוזה ולאיש – המציב את התנאי – יש עדיפות בעיצוב תנאיו. מכיוון שהוא לא התייחס לאפשרות של אונס שכיח כמו אי-המצאותה של ספינה בזמן המתאים, לא ניתן להבין מה"חוזה" אם הוא התכוון שאי-הגעתו תחיל את הגט במקרה שהוא לא הגיע כי אחר את הספינה, ובלשון החוק: "אומד דעתו אינו משתמע במפורש מלשון החוזה". לכן לא ברור האם לפרש את החוזה לפי אומד דעתו ואז הגט לא יחול, או לפי לשונו ואז הגט יחול. לכן חוזה זה הוא "חוזה הניתן לפירושים שונים" (סעיף 1ב) ועליו להתפרש נגד האיש, שלו הייתה עדיפות בעיצוב תנאיו – והגט חל גם במקרה של אונס שכיח.

לפי הבנה זו, במקרה של אונס לא שכיח אנחנו חוזרים לחלק המתייחס לאונס בדיני החוזים (שציטטנו בעמוד 21) והגט לא יחול, כי התנאי התקיים באופן שהמתנה "לא ידע ולא היה עליו לדעת עליהן".

שתי הבנות אלו בדברי המפרש מבטאות דרכים שונות לאזן בין שני המרכיבים העיקריים בדיני החוזים:

אומדן דעת כותב החוזה ופירוש החוזה על פי לשונו. לפי ר' עקיבא איגר הגורם היחיד שיש להתחשב בו הוא אומדן דעת מנסח החוזה (או התנאי), ובמקרה של אי



התייחסות לאונס אזי אומדן דעתו אומר שהוא רצה שהגט יחול בכל מקרה של אונס, ואילו הדרך השנייה מציעה איזון דק יותר בין המרכיבים: אומדן דעת המתנה במקרה של אונס לא שכיח והליכה לפי לשון החוזה במקרה של אונס שכיח. הבנה זו מטילה על מנסח התנאי אחריות לנסח אותו בצורה ברורה והוגנת, תוך התייחסות לאפשרויות שכיחות של ביטולו.

המשותף לשתי הבנות אלו הוא ההסתכלות על תנאי באופן דומה לחוזה, כאשר דיני החוזים נותנים משקל מכריע לאומדן דעתו של האדם (כשיטת הר"ן) מחד גיסא, ומאידך גיסא מתייחסים להבדל בין אונס שכיח לאונס לא שכיח – וכך שיטת הר"ן מתיישבת עם צמצום הכלל "יש אונס בגיטין" במקרים של אונס שכיח.

בהסתכלות זו, על האדם המנסח את התנאי מוטלת אחריות לנסח אותו באופן ברור ולהתייחס למקרים סבירים שעלולים לגרום לתנאי להתקיים או להתבטל כנגד רצונו.

### שיטת ר' שמעון שקאפ וקריאה מחודשת בדברי רש"י

הקושייה על שיטת ר' אלחנן וסרמן מצמצום הכלל "יש אונס בגיטין" במקרה של אונס שכיח עדיין לא תורצה. נסתייע בדברי ר' שמעון שקאפ לצורך הבנה מחודשת, שתתבסס על מהלך דומה לזה של ר' אלחנן וסרמן, אך למעשה תציב שיטה שלישית בהבנת הסוגייה:

וע"כ נ"ל לפרש עניין התנאים בדרך אחר מכפי הרגיל. דהנה לדעתי עניין תנאי אינו רק גילוי מילתא על חלות הדבר בעיקר ומקרה של קיום התנאי אינו מעלה ואינו מוריד, אלא מכיון שרצה המתנה לתלות קיום של חלות הדבר וביטולו באיזה מקרה אז גם הדין תלוי בזה, ולפ"ז, המקרה הזה גורם עיקר הדין (חידושי ר' שמעון שקופ, כתובות סימן א).

ראשית, מציב ר' שמעון שקאפ הבנה אחרת בתשתית דיני התנאים: תנאי אינו הדרך שהאדם יכול לגלות בה את רצונו מראש, בצורה שתאפשר לו בהמשך לקבל את התוצאה הרצויה מבחינתו, כפי שהבין הר"ן. בהבנה זו, מסביר ר' שמעון שקאפ,

“קיום התנאי אינו מעלה ואינו מוריד”, שכן על השולחן ישנה שאלה אחת בלבד: מה האדם רצה שיקרה כאשר התנה את התנאי. תנאי הוא הכנסה של גורם נוסף למערכת ההלכתית, כאשר מרגע שהוא הוכנס – הוא חלק ממנה באופן מלא. אם בדרך כלל חלות הגט תלויה בהגדרות הלכתיות מסוימות,<sup>10</sup> במקרה שהאדם נתן בו את הגט בתנאי שלא יבוא בתוך שלושים יום – אי ביאתו בזמן זה הופכת לעוד אחת מההגדרות שבהן תלויה חלות הגט.

משעה שמבינים את התנאים באופן כזה, לא ניתן לומר כי “קיום התנאי אינו מעלה ואינו מוריד”; אדרבה, קיום התנאי הוא הדבר היחיד שחשוב, “המקרה הזה גורם עיקר הדין”.

מתוך כך, מסביר ר' שמעון את דין “יש אונס בגיטין”:

ועתה נבוא לבאר מה שנוגע לסוגין דידן דעל פי מה שכתבנו בענין תנאי י"ל דשייך אונס בקיום התנאי ע"פ כללי דין אונס, שבכל דיני התורה שאמרה תורה שאונס לא יגרום דין חיוב על האדם אם סבה המחייבת היא ע"י מעשה שלו או חסרון מעשה שלו וילפינן זה מקרא ולנערה לא תעשה דבר, כ"כ הכא שהמגרש תלה שיהיה סבה מקיימת לחלות הגרושין מה שלא יבוא עד י"ב חדש ועל ענין אונס לא חשב כלל שיהיה ע"ז מחשבה מפורשת אז הדרינן לדין התורה שאונס אינו פועל להיות לסבה המחייבת את האדם (שם, שם).

משעה שהתנאי הפך באופן מלא לחלק מההגדרה ההלכתית של המעשה שהוא מחיל, הוא מקבל את אותן ההגדרות של כל תופעה הלכתית. בפרשיית אונס נערה מאורסה התורה לימדה שמעשה שנעשה באונס אינו גורם להשלכות הלכתיות נגד האדם שביצע אותו. לכן, גם בסוגייתנו, כאשר האדם נתן גט על תנאי ונאנס בקיום התנאי, מכיוון שקיום התנאי נעשה באונס הוא אינו גורם להשלכות הלכתיות והגט לא חל, ומובנים דברי רש"י שדין זה נלמד מהמילים “ולנערה לא תעשה דבר”, ובאופן יותר קרוב לפשט הפסוק: אין הכוונה שמעשה שנעשה באונס אינו מיוחס לעושהו (כפי שהסביר ר' אלחנן וסרמן), אלא שהתורה הגדירה את תחום אחריותו של האדם לגבי

<sup>10</sup> ראה רמב"ם, הלכות גירושין א, א.

מעשיו, וקבעה כי במקרה של אונס הוא אינו אחראי אליהם. הגדרה זו אינה תקפה רק בדין הפלילי, אלא כללית לכל משפטי התורה, ובתוכם דיני תנאים.

דרך הבנה זו מסביר ר' שמעון שקאפ את דין "אונסא דשכיח":

וכן יש לפרש מה דאמרינן דבאונס דשכיח כגון בפסקיה מעברא דליכא טענת אונס משום דאיהו דאפסיד אנפשיה דהוי ליה לאתנווי דמלשון זה משמע דמשום דזהו כפשיעה, מה דלכאורה אינו מובן מה ענין פשיעה לעניני קניני האדם, ועי' תוס' נדרים ד' כ"ז שכתבו להדיא האי לישנא דפשע, ולפמש"כ יש מקום לזה דכיון דמדין אונס אנו רוצין לבטל חלות הדין וכל אונס שהאדם הביא את עצמו לזה אין האונס פוטרו והכי נמי אף שהאונס הוא אונס אבל כיון שהיה בידו להזהר שלא יגרום האונס את חיובו אין האונס פוטרו (שם).

מכיוון שפרשיית אונס נערה המאורסה מגדירה את דיני אונס לכל משפטי התורה, דיני אונס בתנאי פועלים בדיוק כמו דיני אונס בדין הפלילי: כדי להחיל את המעשה התלוי בתנאי השאלה שעלינו לשאול היא האם האדם נושא באחריות לכך שהתנאי התקיים. שאלת האחריות אינה מקבילה לחלוטין לשאלה האם המעשה נעשה באונס, יכול להיות מעשה שנעשה באונס בהסתכלות מצומצמת, אך בהסתכלות רחבה יותר ניתן לראות כי האדם אחראי לו, שכן הוא הכניס את עצמו למצב שהמעשה היה צפוי לקרות בו, ולכן הוא נושא בהשלכותיו המשפטיות. בלשונו של ר' שמעון שקאפ: "כל אונס שהאדם הביא את עצמו אליו אין האונס פוטרו". לכן, במקרה של אונס שכיח – האחריות מוטלת על האדם והתנאי יכול להפעיל את הגט.

באופן זה ניתן להסביר גם את הסוגיות האחרות שבהן המילים "ולנערה לא תעשה דבר" מופיעות כמקור לפטור במקרה של אונס:

בסוגייה בעבודה זרה נד רבי זירא קובע כי אדם שנאנס להשתחוות לבהמתו אינו אוסר אותה בהנאה, ומנמק זאת בהסבר "אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר". על פי דברי ר' שמעון שקאפ, רבי זירא פירש שהסיבה שהבהמה לא

נאסרת בהנאה היא שמעשה ההשתחוות לבהמה נעשה באונס, ואינו יוצר את החלות ההלכתית של איסור ההנאה של הבהמה, ולכן הבהמה מותרת בהנאה.

כמו כן, בסוגייה בנדרים כז, אדם התפיס את שטרות זכויותיו בבית דין והציב תנאי לפיו זכויותיו יתבטלו אם לא יבוא בתוך שלושים יום. כאשר האדם נאנס ולא בא, פסק רבא כי הזכויות לא בטלו, ונימק זאת במילים "אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר". גם כאן, על פי דברי ר' שמעון שקאפ, מה שרבא למעשה אמר הוא שהאיביאה של האדם נעשתה באונס, ולכן האחריות על האיביאה אינה מוטלת על האדם ואינה מחילה עליו השלכות הלכתיות, ושטרי זכויותיו אינם בטלים.

גם שיטת ר' שמעון שקאפ מטילה אחריות על האדם המתנה, אך אחריות שונה לגמרי מכפי שראינו בפרק הקודם: מדברי המפרש על מסכת נדרים ור' עקיבא איגר עולה שעל האדם מוטלת האחריות בניסוח התנאי באופן ברור והוגן, שנקרא לה בשפה שלנו "אחריות של עורך דין", ואילו האחריות העולה מדבריו של ר' שמעון שקאפ היא אחריותו של האדם למעשיו, ששורשה בדין הפלילי (ובתורה: בפרשיית נערה המאורסה), אך היא מתפשטת ומתרחבת לחלותם של כל דיני התורה, ובתוכם דיני התנאים.