

## בת-שבע סייקס-קולט

# מה עניין אונס אצל תנאי גיטין? על טענת אונס בגט-על-תנאי ומגבלותיה

- א. מבוא
- ב. טענת אונס בתנאי
- ג. שתי הלישנות בסוגיית כתובות ושיטת ה'תוספות'
- ד. שני הסברים אפשריים לקשר בין אונס לבין מרחב התנאים
- ה. הקשר בין תנאי לשליחות כבסיס להבנת השייכות של אונס לתנאי
- ו. מגבלות טענת האונס בתנאי
- ז. סיכום

### א. מבוא

בתחילת מסכת כתובות דנה הגמרא בחיובו של אדם במזונות ארוסתו כשמסיבה כלשהי היא לא יכלה להינשא לו במועד שנקבע מראש; הגמרא קובעת כי כשמדובר באילוץ, 'אונס' כלשונה, האיש חייב במזונות האישה. בגמרא על אתר מובאת קביעתו של רבא כי "לעניין גיטין אינו כן" והגמרא מסיקה מכך כי לדעת רבא "אין אונס בגיטין".

דברי רבא מתייחסים למצב שבו איש נותן לאשתו גט על תנאי, ולאחר מכן התנאי מתקיים מתוך אונס. לדוגמה, אדם שהלך למדינת הים וכתב לאשתו גט שיחול בתנאי שלא יחזור בתוך שלושים יום. באופן פשוט, אם האיש לא שב לביתו תוך שלושים יום, התנאי התקיים והגט נכנס לתוקף - ואין זה משנה מחמת מה לא שב האיש לביתו. למרות זאת, הגמרא דנה בדינו של אדם שלא שב לביתו כתוצאה מאילוץ כלשהו אף שהיה מעונין לשוב: האם מחמת האונס אנו מתייחסים לתנאי כאילו לא התקיים ועל כן הגט אינו חל ("יש אונס בגיטין"); או שמא על אף האונס, כיוון שסוף-כל-סוף התנאי התקיים - הגט חל ("אין אונס בגיטין")?

במאמר זה אבקש לדייק את הבנת משמעותו של התנאי בהלכה - בייחוד בדיני גיטין - ומתוך כך אנסה להציע הבנות שונות למעמדו של האונס בתנאי גיטין. על מנת לעשות זאת אתבסס על הסוגיה המרכזית שבה מופיעה הקביעה "אין אונס בגיטין",

הסוגיה בתחילת מסכת כתובות, ועל פירושיהם של בעלי ה'תוספות' בשתי ה'לישנות' המופיעות בסוגיה; לאור זאת אדון בשאלה אימתי יש אונס בגיטין. לאחר מכן אצביע על שני מסלולי הבנה לגבי שייכותה של טענת אונס לענייני תנאי; מסלולים העולים מתוך הסוגיה במסכת נדרים ומתוך פירושו של רש"י לסוגיית כתובות. בעקבות סוגיה נוספת במסכת כתובות אבקש להראות כיצד בעניינים שבהם ניתן להציב תנאי, הרצון הוא העיקר ולא התקיימות התנאי לבדו, ועל כן שייכת בהן טענת אונס. לבסוף אצביע על גבולותיה של טענת האונס בתנאי גיטין ועל סוגי תנאים שבהם אין טענת אונס אפילו מעיקר הדין.

## ב. טענת אונס בתנאי

תחילה יש לברר את הגדרתו המדויקת של המושג 'אונס'; רק לאחר מכן נוכל לבחון את הקשר בין דין אונס לבין תנאי בגיטין. על פי הגמרא בכמה סוגיות מקבילות (נדרים כז ע"א; בבא קמא כח ע"ב; עבודה זרה נד ע"א) מעמדו של אונס (במובן אילוץ) נלמד מן הפסוקים העוסקים באונס נערה המאורסה:

ואם בשדה ימצא האיש את הנעץ המארשה והחזיק בה האיש ושכב עמה ומת האיש אשר שכב עמה לבדו. ולנעץ לא תעשה דבר, אין לנעץ חטא מות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. כי בשדה מצאה, צעקה הנעץ המארשה ואין מושיע לה.

(דברים כב, כה-כז)

הפסוקים מורים כי מאחר שהאישה הייתה אנוסה ולא יכלה למנוע את המעשה, היא אינה נענשת. מן הפסוקים יש ללמוד כי כאשר אדם אנוס, לא ניתן להאשים אותו (או להעניש אותו) על דברים שעשה (או לא עשה).<sup>1</sup>

בסוגיה בתחילת מסכת כתובות, העוסקת בין היתר במעמדו של אונס בדיני גיטין, מפנה רש"י לדינה של נערה מאורסה, ובכך יוצר קשר בין אונס בתנאי גיטין לבין אונס בעבירות; אלא שלכאורה אין כל קשר בין הדין שלפיו אדם העובר עבירה באונס פטור מעונש, לבין הדין שלפיו גט על תנאי חל אף כאשר התנאי התקיים בנסיבות של אונס ונגד רצונו של הבעל.

1 כך לדוגמה הניח ר' זירא במסכת עבודה זרה בקושייתו המובאת בדיון על כמהה שנעבדה לשם עבודה זרה: "מתקיף לה רבי זירא: אונס רחמנא פטריה, דכתיב: 'ולנערה לא תעשה דבר'" (עבודה זרה נד ע"א).

על פניו, 'עולם העבירות' הוא מרחב אחר מ'עולם התנאים'. ב'עולם העבירות', שאלת האונס אינה נוגעת לקיום המעשה אלא לאשמתו של האדם, ולכן גם אם יש במרחב זה פטור באונס - אין הכרח לומר שמשמעותו היא שהמעשה כאילו לא נעשה (אלא שהוא נעשה שלא באשמת העושה). לעומת זאת, ב'עולם התנאים' השאלה החשובה היא האם המעשה התקיים ולא האם האדם אשם. נוסף על כך, תנאי הוא פעולה שהאדם הגדיר בעצמו ולכן יכולתו להיחשב לאנוס בתוך מרחב זה - מרחב שהוא עצמו הגדיר - אינה מובנת מאליה; המתנה החליט באופן וולונטרי ליצור מרחב זה ולהכפיף את עצמו אל כלליו,<sup>2</sup> ולפיכך אפשר שישנו משקל אך ורק לקיום התנאי (או אי-קיומו) ולא לנסיבות שבהן התקיים (כגון התרחשות אונס).

כיוון זה עולה מסוגיה נוספת שבה נזכר הביטוי 'אין אונס בגיטין' - במסכת גיטין לד ע"א. בסוגיה זו אביי מבקש להוכיח את שיטתו שלפיה "אין גילוי דעת בגט" (כלומר שעל מנת לבטל גט אין די בכך שהבעל יגלה את דעתו אלא נדרשת אמירה מפורשת); ולשם כך הוא מביא סיפור על אדם שנתן גט אם לא ישוב לאשתו תוך שלושים יום, וביום השלושים הוא אומנם רצה לשוב אך נבצר ממנו לעשות זאת משום שלא הצליח לעבור את הנהר - והאמורא שמואל פסק לבסוף כי הגט חל.<sup>3</sup> כנגד סיפור זה השיב רבא השיב לאביי: "אטו התם לביטולי גיטא בעי? התם לקיומי תנאי בעי, והא לא אקיים תנאי". כלומר לפי רבא, בסיפור האמור הסיבה לחלות הגט היא התקיימותו של התנאי בפועל, ורצונו של האדם בנסיבות אלו אינו משמעותי לפסיקת ההלכה; לכן לדעתו אין ראייה מן הסיפור הנזכר לעניין גילוי דעת בגט (וזהו אינו אלא מקרה שבו התקיים התנאי ועל כן הגט חל).

עם זאת, בסוגיה בתחילת כתובות (ב ע"ב) הגמרא מניחה שיש קשר בין אונס לתנאי בגט. יתרה מכך, מן הלישנא הראשונה שבסוגיית כתובות נראה שמדאורייתא יש אונס בגיטין אלא שרבא תיקן שהוא לא יועיל "משום פרוצות ומשום צנועות". כלומר אף שלכאורה הנקודה העקרונית בדיון היא השאלה האם התנאי התקיים או לא, מהסוגיות

---

2 יתרה מכך, המתנה היה יכול להכניס את האפשרות של אונס בנוסח התנאי ולא עשה זאת. לרעיון זה נתייחס גם בהמשך המאמר.

3 ישנה מחלוקת בין בעל ספר האגודה והבית יוסף בעניין אונס ביום אחרון: לשיטת האגודה, כיוון שלאדם היה זמן מספיק כדי לקיים את התנאי והוא נאנס רק ביום האחרון - הוא אינו אנוס; ואילו הבית יוסף סבור שכיוון שסוף-כל-סוף ברגע האחרון היה האדם אנוס, הזמן שעבר אינו רלבנטי. ואכן, יש המקשים על האגודה מהסוגיה בתחילת כתובות (שגם בה האונס היה ביום האחרון). ראו: הרב אלכסנדר זוסלין הכהן, ספר האגודה, גיטין עד ע"ב, אות קלב; הרב יוסף קארו, בית יוסף, חושן משפט, סימן כז; הרב אריה לייב הכהן, קצות החושן, סימן נה.

נראה שיש להתחשב בשאלת הכוונה בקיום התנאי והגמרא מניחה כי שאלת האונס רלבנטית גם במרחב התנאים. בהמשך המאמר ננסה לברר הנחה זו ולהתעמק בה.<sup>4</sup>

### ג. שתי הלישנות בסוגיית כתובות ושיטת ה'תוספות'

כאמור, הגמרא (כתובות ב ע"ב) דנה בשאלת אונס שמונע נישואין בזמנם: הגמרא מלמדת כי אם הנישואין לא התרחשו במועדס מחמת אונס - של האיש או של האישה - האיש אינו חייב לשלם מזונות לאישה אף שהגיע היום שבו קבעו להינשא; ורק כאשר הנישואין נדחו מרצונו של הבעל, ולא מאונס, הוא חייב לשלם מזונות לאחר מועד הנישואין המקורי. לדברי רבא, דין זה אמור רק לעניין מזונות ולכן הוא מעיר: "ולעניין גיטין אינו כן". הגמרא מסיקה: "אלמא קסבר רבא: אין אונס בגיטין", וכוונתה כמבואר לעיל בפתיחה - במידה שגט ניתן על תנאי, והתנאי התקיים כתוצאה מאילוץ של הבעל, הגט חל והאישה מגורשת הגם שהתנאי התקיים בניגוד לרצונו של הבעל.

הגמרא מנסה לברר מהו המקור לקביעתו של רבא כי "אין אונס בגיטין"; היא מעלה שלוש הצעות שנדחות ולבסוף מגיעה למסקנה שמעיקר הדין "יש אונס בגיטין" ומדובר בתקנה של רבא, "משום צנועות ומשום פרוצות". "משום צנועות" הוא חשש ממצב שבו לא היה אונס והתנאי לא התקיים והגט חל, אך הנשים המודעות לכך שלעיתים התנאי מתקיים באונס והגט לא חל, יחששו שגם במקרה שלהן התנאי התקיים באונס ולא יינשאו; ביטול אונס בגיטין מונע מן הנשים הצנועות לחשוש לכך ולעגן את עצמן לשווא. "משום פרוצות" הוא חשש ממצב שבו אכן היה אונס והגט לא חל, אך תהיינה נשים שתסבורנה שהתנאי התקיים ברצון ויינשאו (וילדיהן יהיו ממזרים).<sup>5</sup>

לאחר כל המהלך הזה, מובא בגמרא "איכא דאמרי", גרסה אלטרנטיבית שלפיה אמירתו של רבא הייתה "וכן לעניין גיטין" - כלומר שכשם שלאונס יש משמעות לעניין חיוב מזונות, כך יש לו משמעות לעניין גיטין; ואכן הגמרא מסיקה כי לדעת רבא - לפי

4 דיון דומה מופיע בניסוח אחר במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן שהובאה בירושלמי במסכת קידושין (ג, ב). הדיון שם נסוב על אדם שקידש אישה בתנאי שיכנס אותה בתוך שלושים יום, אך נאנס ולא יכולה היה לכונסה בזמן זה. האמוראים נחלקו האם אונסא "כמאן דעבד" או "לאו כמאן דעבד" (כלומר האם מי שלא כנס מתוך אונס נחשב כאילו כנס או לא). נתייחס למחלוקת זו בפרק האחרון של המאמר.

5 על כך מופיעה בגמרא תמיהה גדולה: "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא להוי גט, ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא?" (כלומר האם ייתכן שמדין תורה הגט אינו תקף ורבנן יתקנו שהוא תקף?) והגמרא משיבה: "אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה". אף שמדין תורה הגט אינו תקף, לחכמים יש את הכוח להכריע בדיני גיטין וקידושין על בסיס העובדה שכל קידושין נעשים 'כדת משה וישראל' - על דעת חכמים. מדובר בקביעה מורכבת המופיעה כמה פעמים בש"ס ומעוררת שאלות רבות. ראו: גיטין לג ע"א; שם עג ע"א; יבמות קי ע"א.

גרסה זו - "יש אונס בגיטין" (ההפך הגמור מהגרסה הראשונה של הסוגיה). בשלב זה מביאה הגמרא את כל אותם מקורות שהובאו בלישנא קמא כהצעות למקור דברי רבא, אך כאן הן מופיעות כקושיות; באופן דומה, הקושיות על שבלישנא הקודמת מופיעות כאן כתירוצים.

הראשונים פסקו באופן גורף כלישנא קמא,<sup>6</sup> כלומר שמדאורייתא "יש אונס בגיטין" אך רבא תיקן שאין אונס "משום פרוצות ומשום צנועות". פסיקתם מבוססת בעיקר על כך שבסוגיה במסכת גיטין (לד ע"א) הקביעה "אין אונס בגיטין" מופיעה כהנחת יסוד שאין עליה עוררין ולפיכך נראה שזוהי הכרעת האמוראים. עם זאת, ה'תוספות' במסכת כתובות מקשים על פסיקה זו. אף שבסופו של דבר גם הם מגיעים לאותה מסקנה, בעקבות קושייתם הם מבחינים בין סוגי אונסים ומדייקים את נקודת המחלוקת בין שתי הלישנות:

וקשה לר"י דמסיק בפרק מי שאחזו (גיטין עג ע"א ושם) דבין דאמר הרי זה גיטין אם מתי מחולי זה, בין אם אמר אם לא אעמוד מחולי זה, ונפל עליו הבית או נשכו נחש או אכלו ארי, דלא הוי גט. אלמא דיש אונס בגיטין... אלמא אונס דלא שכיח יש טענת אונס לרבא. והכא קאמר רבא גופיה בלישנא קמא שהוא עיקר דאין אונס אפילו באונס דלא שכיח כדמוכח הסוגיא?  
ואומר ר"י דג' ענייני אונס הן:

[א] דאונס דלא שכיח כלל כהיא דמי שאחזו אפי' ללישנא קמא דרבא דהכא יש אונס דלא שייך התם לתקן משום צנועות ומשום פרוצות דלעולם לא סברי צנועות דנפל עליו הבית או שהכישו נחש כיון דלא שכיח כלל ומשום פרוצות נמי ליכא למיחש כיון דלא שכיח שיעשה כן.

[ב] ואונס דשכיח כגון ההיא דפסקיה מברא אפילו לאיכא דאמרי אין אונס דאיבעי ליה לאתנויי.

[ג] אבל אונס דשכיח ולא שכיח בהא פליגי תרי לישני דרבא והלכתא כלישנא קמא דרבא כדפירשנו.

(תוספות, כתובות ג ע"א, ד"ה איכא דאמרי)

קושייתם של ה'תוספות' מבוססת על סוגיית הגמרא במסכת גיטין (עג ע"א) שממנה עולה כי "יש אונס בגיטין". בסוגיה שם נאמר כי כאשר אדם אומר לאשתו הרי זה גיטך

6 ראו: הרב יצחק אלפסי, רי"ף, גיטין טו ע"א מדפי הרי"ף; רבנו אשר, רא"ש, כתובות, פרק א, סימן ב; רמב"ם, משנה תורה, הלכות גירושין, פרק ט, הלכה ח; הרב יום-טוב בן אברהם, חידושי הריטב"א, כתובות ג ע"א; הרב שלמה בן אדרת, חידושי הרשב"א, גיטין לד ע"א.

”אם מתי מחולי זה”, או ”אם לא אעמוד מחולי זה”, ולאחר מכן הוא מת מחמת דבר אחר - כגון שנפל עליו בית או הכישו נחש - הגט אינו גט; האיש נחשב לאנוס, מותו אינו נחשב לקיום תנאו, ועל כן הגט לא חל.

להלכה, סבורים ה'תוספות' כמסקנתה של לישנא קמא בסוגיית כתובות, כלומר ש”אין אונס בגיטין”; כדי ליישב זאת עם הסוגיה במסכת גיטין, מבחינים ה'תוספות' בין מידת השכיחות של אונסים שונים: שכיח מאוד, לא שכיח כלל, ושכיח במידה מסוימת. הם קובעים כי לגבי שני מצבי הקיצון - אונס שכיח מאוד, ואונס שאינו שכיח כלל - אין כל ספק: במקרה של אונס שאינו שכיח כלל, ”יש אונס בגיטין” לכל הדעות והגט לא חל (ובכך עוסקת הסוגיה במסכת גיטין, הדנה באדם שנפל עליו בית או הכישו נחש); ובמקרה של אונס שכיח מאוד, שהמתנה היה יכול להעלות על דעתו, ברור שאין אונס בגיטין והגט חל (ולשם כך אין צורך במימרתו של רבא, מכיוון שהיה על המתנה להתנות על אונס כזה במפורש).

לדברי ה'תוספות' מחלוקת הלישנות נסובה רק על מצב הביניים של ”אונס דשכיח ואינו שכיח” - אונס שאינו שכיח באופן מובהק אך גם לא בלתי אפשרי להעלותו על הדעת. אומנם אין ציפייה שהמתנה יתייחס לאונס כזה בניסוח תנאו, אך מדובר באונס שהוא היה יכול להעלות על דעתו; ולפיכך נדרש רבא לומר כי ”אין אונס בגיטין” גם במקרה כזה (לפי לישנא קמא) או לומר ש”יש אונס בגיטין” במקרה זה (לפי לישנא בתרא).

#### ד. שני הסברים אפשריים לקשר בין אונס לבין מרחב התנאים

כפי שראינו, פשט הסוגיות מורה כי מדאורייתא יש מקום לטענת אונס בגיטין; אך כאמור, הסברה שלפיה יש משמעות לאונס גם בהקשר של תנאי (בשונה מהקשר של עבירות) מפתיעה מעט.<sup>7</sup> ככלל ישנם שני מסלולי הסבר אפשריים להבנת משמעותו של האונס במרחב התנאים: על פי מסלול אחד, אף שבמציאות התנאי התקיים, אנו מתייחסים לתנאי כאילו לא התקיים (כפי שפשע שהתבצע באונס אינו מיוחס למבצע ולכן הוא אינו נענש עליו); על פי המסלול השני, התנאי אכן התקיים, אך מכיוון שהקיום היה באונס אנו מניחים שלא לכך התכוון המתנה בעת שהציב את תנאו וממילא אי אפשר להתייחס למצב כזה כקיום של התנאי.

7 כך הקשו גם הריטב”א והנמוקי יוסף על הסוגיה בכתובות.

לשני מסלולי ההסבר הללו ישנו עוגן בסוגיות הגמרא ובפירושי הראשונים והאחרונים.

מסלול ההסבר הראשון משתקף מפירושו של רש"י בסוגיה בכתובות (ב ע"ב). כפי שראינו, רש"י על אתר קשר בין דינו של אונס בקיום התנאי לבין הפסוק "ולנערה לא תעשה דבר". על בסיס ניתוחו של הרב שלמה זלמן ליפשיץ, בעל 'חמדת שלמה', ניתן להסביר שכשם שעובר עבירה באונס פטור מעונש משום שמעשה העבירה אינו מיוחס אליו, כך גם המקיים את תנאו באונס נחשב כאילו לא קיים את תנאו. מסלול הסבר זה נתמך גם מן האמור בסוגיה במסכת נדרים (כז ע"א) בשם רבא.

מסלול ההסבר השני נתמך מלשונה של הגמרא באותה סוגיה המבארת את מעמדה של טענת אונס בתנאי על בסיס אומדן דעתו של המתנה. הגמרא (שם) עוסקת באדם שנדר כי אם לא ישוב לבית הדין תוך שלושים יום, יתבטלו זכויותיו המופיעות בשטר שהפקיד אצל בית דין; ולבסוף לא הגיע לבית הדין מחמת אונס:

ההוא גברא דאתפיס זכוותא כבי דינא, ואמר: אי לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותאי, איתניס ולא אתא.

אמר רב הונא: בטיל זכוותיה.

אמר ליה רבא: אנוס הוא, ואנוס רחמנא פטריה, דכתיב: "ולנערה לא תעשה דבר" וכי תימא קטלא שאני, והתנן "נדרי אונסין: הדירו חברו שיאכל אצלו, וחלה הוא או שחלה בנו, או שערכו נהר - הרי אלו נדרי אונסין".

ולרבא, מאי שנא מהא דתנן: הרי זה גיטיך מעכשיו אם לא באתי מכאן עד י"ב חדש, ומת בתוך י"ב חדש, הרי זה גט, אמאי? והא מינס איתניס! אמרי: דלמא שאני התם. דאי הוה ידע דמית, מן לאלתר הוה גמר ויהיב גיטא. 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 שמייה מתייא, אמאי? והא מינס אניס! דלמא אונסא דמיגליא שאני, ומעברא מיגלי אונסיה.

(נדריים כז ע"א)

רב הונא טען כי זכויותיו של אותו אדם בטלות, כיוון שסוף כל סוף לא בא בתוך שלושים יום, אף שהיה זה מחמת אונס. רבא הקשה על רב הונא מכוח הפסוק "ולנערה לא תעשה דבר", שממנו לומדים כי "אנוס רחמנא פטריה", וכן מלשונה המפורשת של המשנה (נדריים ג, ג): "נדרי אונסים, הדירו חברו שיאכל אצלו, וחלה הוא או שחלה בנו או שערכו נהר, הרי אלו נדרי אונסין". הגמרא ממשיכה ודנה בדעות השונות, אך מדבריה

עולה כי לדעת רבא הלימוד מאונס נערה מאורסה חל על כל אונס ומבטל כל מעשה - ואינו נוגע רק לעובר עבירה.  
 ר' אלחנן וסרמן, בעל 'קובץ שיעורים', הסביר על פי נקודה זו את סוגיית אונס בגיטין:

בהא דיש אונס בגיטין, מבואר בגמ' דמדאורייתא לכולי עלמא יש אונס. והטעם פירש"י מקרא "ולנערה לא תעשה דבר". ומקור דברי רש"י בגמ' (בדרים כז) דמייתי בגמ' להך קרא לענין קיום התנאי באונס. ואף דלכאורה נדחה שם הטעם הזה דדילמא קטלא שאני, צריך לומר לדעת רש"י דלמסקנת הגמ' דמייתי מנדרים אונסין דמהני טענת אונס, הדרינן לקמייתא מקרא "ולנערה לא תעשה דבר". ואף דבנדרים אונסין טעמא מקרא, האדם בשבועה פרט לאונס ואיך נילף מהכא לדיני ממון? כבר הקשו כן בנמוקי יוסף וריטב"א ותירוצם צריך עיון עיי"ש. 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.

(הרב אלחנן וסרמן, קובץ שיעורים, כתובות, אותיות א-ב)

כלומר משמעות הקביעה כי יש טענת אונס בתנאי גיטין היא שכאשר התנאי מתקיים באונס הוא נחשב כאילו התקיים מאליו ולא על ידי האדם - כמו במקרה של נערה מאורסה - ועל כן אינו נחשב כלל כקיום התנאי. כאמור, שיטה זו מיוצגת בסוגיה בנדרים על ידי רבא. הגמרא מקשה על רבא מתוך שני מצבים של תנאי בגיטין אשר הפסיקה בהם היא שאם התנאי התקיים, הגט חל אף שהתנאי התקיים מחמת אונס, והיא שואלת מדוע בשני המקרים הללו אין טענת אונס אם טענת אונס חלה גם על קיום תנאי מתוך קושיות אלו הגמרא מצמצמת את אמירתו של רבא ומגיעה למסקנה שהדבר תלוי באומדן הדעת של האדם בשעת הצבת התנאי. אם האונס הוא בגדר דבר שניתן להניח שהאדם חשב עליו וכלל אותו בתנאי (בלשון ה'תוספות': אונס שכיח), אזי הוא לא נחשב אונס לעניין ביטול התנאי. שיטת רבא בסוגיה זו נדחית והגמרא מסבירה ששיוך האונס לתנאי תלוי באומדן דעתו של המתנה, וזהו המסלול השני של שיוך טענת אונס לתנאי. על פי הבנה זו, ניתן לטעון טענת אונס רק באונס לא שכיח, כאשר אין סכירות שהמתנה לקח אונס כזה בחשבון כשהציב את התנאי.

נראה כי התפיסה העולה מהסוגיה בנדרים היא שאונס שייך לתנאי רק כאשר ניתן להניח שהאדם שהציב את התנאי לא חשב על האפשרות של האונס בעת ההתניה. לכן כאשר הוא מקיים את התנאי מחמת האונס, נראה שהתנאי לא התקיים באמת; הדבר



תלוי באומדן דעתו המסתברת של המתנה. רעיון זה תואם את העולה מהסוגיה (כתובות ב ע"ב) על פי ה'תוספות' שכאמור מלמדים שהמחלוקת היא רק באונס "שכיח ואינו שכיח" - ולא באונס שכיח לחלוטין (שהיה בדעתו של המתנה), או באונס שאינו שכיח כלל (שלא היה בדעתו של המתנה).<sup>8</sup>

## ה. הקשר בין תנאי לשליחות כבסיס להבנת השייכות של אונס לתנאי

אחר שראינו שתי דרכים בהבנת היישום של טענת האונס בגט, נבחן את שורש העניין על ידי ניתוח הקשר בין האפשרות למנות שליח לבין האפשרות להציב תנאי - שני דברים הקיימים בגט.

בפרק השביעי במסכת כתובות דנה הגמרא במעמדו של קידושין על תנאי שאחריהם הייתה בעילה: האם יש בכך כדי לבטל את התנאי או שמא לא. בהקשר זה מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בעניין 'חליצה מוטעית'. אין כאן המקום לדון בפרוטרוט במהלך המורכב המוצע שם, אך לענייננו חשוב הכלל המבואר בהמשך הסוגיה:

מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן? מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם - הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם - לא הוי תנאה.

(כתובות עד ע"א)

מקור היכולת להציב תנאים הוא תנאם של בני גד ובני ראובן, ולפיכך הצבת תנאי אפשרית רק במקרה תואם למקרה שלהם:<sup>9</sup> רק בפעולות שאפשר לבצע על ידי שליח - ניתן להציב תנאי. כיוון שחליצה אינה יכולה להתבצע על ידי שליח, התנאה בה אינה אפשרית. לעומת זאת, קידושין ניתן לבצע על ידי שליח, ולפיכך ניתן גם להציב בהם תנאים.

---

8 יש לציין כי גם בלי הצעה זו, המנתקת את הקשר בין המעשה לבין האדם האנוס, ניתן לטעון כי למתנה הייתה אפשרות לכלול מקרה של אונס בניסוח התנאי, ומאחר שלא עשה זאת קשה לראותו כאנוס (כלומר, גם על פי מסלול זה לא ניתן להתעלם מאומדן הדעת). עם זאת, כאשר המתנה לא התייחס למקרה של אונס בתנאו, אך נאנס, עדיין עלינו להכריע האם המעשה מיוחס אליו. בנקודה זו נכנסת השיטה שאינה מייחסת את המעשה לאנוס.

9 ישנם מרכיבים נוספים בתנאי הנדרשים להיות תואמים לתנאם של בני גד ובני ראובן. פירוט שלהם ראו בדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, פרק ו. הרמב"ם כינה מרכיבים אלה בשם 'משפטי התנאים'.

מהי הסברה העומדת בבסיס הקשר בין תנאי לבין שליחות?<sup>10</sup> ה'תוספות' על אתר עסקו בעניין זה וכך כתבו:

ואם תאמר: ומה סברא יש כאן דלא גמרינן מהתם אלא לענין מה שהוא סברא דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע? ויש לומר דהיינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים...

(תוספות, כתובות עד ע"א, ד"ה תנאי)

ה'תוספות' מבארים אפוא שהאפשרות למנות שליח מעידה על יכולת חזקה של האדם לשלוט באותה פעולה ובהגדרותיה, ולכן גם בכוחו להציב בו תנאי ולשנות את 'ברירת המחדל' ההלכתית; זהו המצב בקידושין. לעומת זאת, פעולות שבעבורן האדם אינו יוכל למנות שליח הן פעולות שיכולת השליטה של האדם בהן מוגבלת - 'ברירת המחדל' ההלכתית היא האופציה היחידה ואין אפשרות לשנותה - ולפיכך לא ניתן להציב בהן תנאי; זהו המצב בחליצה.

פעולת החליצה שייכת לתחום הלכתי שבו המעשה הוא העיקר והכוונה היא מרכיב נלווה שמטרתו להעיד שהעושה והמעשה אחד הם. לעומת זאת, ישנם תחומים הלכתיים שבהם המעשה כשלעצמו חסר משמעות ללא הכוונה היוצרת את החלות (כשנלווה לה מעשה כמובן); כאלו הם דיני קידושין וגיטין. בתחומים שבהם המעשה הוא העיקר, לא ניתן למנות שליח ולא ניתן להציב תנאים; אם השליח יבצע בהם את המעשה, הרי שהוא לבדו עשה הכול ומשלחו כמי שאינו. לעומת זאת, בתחומים שבהם הכוונה היא העיקר, גם כשנעשית פעולה על ידי השליח - כוונת המשלח קיימת ועומדת ומכוחה פועל השליח; השליח עושה את המעשה אולם הרצון הוא של השולח.

על כך מבוסס הקשר בין שליחות לבין תנאי, ולפיכך בתחומים שבהם הרצון הוא העיקר, ניתן להציב תנאי, שכן יש בהם פיצול בין המעשה לבין הרצון. היכולת להתנות מתבססת על הפער בין מעשה לבין רצון; בעוד כשהמעשה הוא העיקר, לתנאי אין כל משמעות.

10 אי אפשר לומר שמדובר ב'גזירת הכתוב' שאין לה טעם, שכן הדמיון הנדרש לתנאי בני גז ובני ראובן אינו מושלם; כפי שהעירו התוספות (כתובות עד ע"א, ד"ה תנאי), רק פרמטרים מסוימים נבחרו במסגרת דרישת דמיון זו ויש לבאר מדוע נבחרו דווקא הם ולא אחרים (כגון שיהיה מדובר בתנאי הקשור לקרקע, כדברי התוספות, שם).

על בסיס הבנה זו ניתן להבין לעומק מדוע טענת אונס רלבנטית במקרה של תנאי. האפשרות להציב תנאי קיימת רק בפעולות שבהן הרצון הוא העיקר; מסיבה זו ניתן להפריד בין הרצון לבין המעשה. קיום התנאי באונס משמעו קיום התנאי ללא רצון, ובמצב כזה התנאי לא התקיים למעשה ולכן "יש אונס בגיטין".

בנקודה זו שבה ומופיע הבחנתם הנזכרת של ה'תוספות' בין סוגי אונסים: אונס שכיח הוא אונס שהיה על האדם להתנות עליו ולכן קיום התנאי במצב כזה אינו נחשב לקיום המנוגד לרצונו של המתנה; לעומת זאת, אונס שכיח ולא שכיח - שלגביו כדברי ה'תוספות' נסובה הסוגיה בתחילת כתובות - הוא אונס שהמתנה לא העלה על דעתו ולכן לא הגדיר כחלק מהתנאי, ולפיכך אם התרחש, תוצאת התנאי מנוגדת לרצונו של המתנה.

## ו. מגבלות טענת האונס בתנאי

בפרקים הקודמים ראינו כיצד אף שטענת אונס בתנאי אינה מובנת מאליה, ישנן כמה סיבות ליישומה גם בהקשר של פעולות הלכתיות - ולא רק במרחב העבירות. בפרק זה נראה שני כיוונים המגבילים יישום זה ומורים אימתי לא שייכת טענת אונס בתנאי.

הצבת תנאי יכולה להיעשות בניסוח חיובי או בניסוח שלילי, ובשניהם אפשר לקיים את התנאי, באונס או ברצון, או לבטלו - באונס או ברצון.

דוגמה לניסוח חיובי מופיעה בירושלמי (קידושין, ג, ב). ר' יוחנן וריש נחלקו שם לגבי אדם שקידש את אשתו בתנאי שיכנס אותה במועד מסוים, אך ונאנס ולא כנס. האמוראים נחלקו האם האישה מקודשת או לא: לפי ריש לקיש, "אונסא כמאן דעביד" כלומר טענת אונס קבילה כאן והרי זה כאילו האיש כנס; לפי ר' יוחנן, "אונסא לאו כמאן דעביד" כלומר טענת אונס אינה רלבנטית כאן שכן סוף-כל-סוף האיש לא קיים את התנאי. בדוגמה זו התנאי הוא חיובי - הנישואין במועד מסוים - וביטול התנאי משמעו שהאיש לא כנס את האישה באותו זמן. קיום התנאי דורש מעשה אקטיבי, ושיטת ר' יוחנן היא שבמקרה שהתנאי לא התקיים, גם אם באונס, אי אפשר לראות את המעשה כאילו נעשה.

דוגמה לניסוח שלילי של תנאי היא מקרהו של אדם שנתן גט לאשתו אם לא ישוב לביתו בתוך שלושים יום. במקרה זה קיום התנאי הוא פסיבי-שלילי, אי-הגעה, ואלו ביטול התנאי הוא אקטיבי, הגעה. במקרה זה כאשר התנאי התקיים (והאיש לא הגיע בזמן), יש טענת אונס - כמבואר בסוגיות הבבלי - ולכן הגט לא חל.

## 1. הגבלה לתנאי שקונים באונס (לעומת תנאי שבוטל באונס)

הרב בצלאל אשכנזי, ה'שיטה המקובצת', הביא את דבריו של ר' אהרן הכהן, הרא"ה, שכתב כי כל הדיון בנוגע לטענת אונס בתנאי אמור רק כאשר התנאי התקיים באונס ולא כאשר התנאי התבטל מחמת התרחשות אונס (שמבלעדיו היה מתקיים):

כתיבא לעיל בשם הרא"ה ז"ל דלא אמרינן יש אונס אפילו ללישנא בתרא אלא כשנתקיים התנאי ואתה בא להפקיע התנאי מחמת האונס, כגון דאמר אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש יהא גט ונאנס ולא בא אבל באומר אם באתי ונאנס ולא בא, לדברי הכל אין אונס שכיון שנתבטל, אף על פי שנתבטל מתוך האונס, ליכא למימר דחשבינן ליה כאילו לא נתבטל, דמכל מקום הרי לא נתקיים. הילכך לכך קאמר "וכן לענין גיטין" דדוקא דומיא דלפיכך דלעיל שנתקיים התנאי שהתנו חכמים דהיינו הגיע זמן ולא נשאו מחמת אונס הוא דאמרינן הכא יש אונס בגיטין דהיינו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש והגיע הזמן ולא בא, אבל באומר אם באתי ונאנס ולא בא - אין אונס.

(הרב בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת, כתובות ג ע"א, ד"ה ודע)

לדעת הרא"ה, טענת אונס במקרה 'אם באתי ולא בא' (המקבילה למקרה 'אם אכנס ולא כנס' שלגביו נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש) אינה יכולה להפעיל את מנגנון טענת האונס, מכיוון שסוף־כל סוף־קיום התנאי דורש התרחשות אקטיבית וזו לא נעשתה. לדידו, במצב מעין זה הרצון של המתנה אינו מספיק כדי שנתייחס לתנאי כאילו התקיים.<sup>11</sup> על פי עמדה זו, לטענת האונס יש מקום במרחב התנאים, אולם כוחה מוגבל למקרים של תנאי שלילי; היא יכולה להפקיע תנאי שלילי שהתקיים באונס, אך אינה יכולה לייצר קיום תנאי חיובי.

## 2. הגבלה ל'תנאי מקיים' (לעומת 'תנאי מבטל')

כיוון נוסף המגביל את מנגנון טענת האונס בתנאי נמצא בהבחנה שהציע ר' נפתלי טרופ, הגרנ"ט, בין שני סוגי תנאי: תנאי מקיים (כלומר תנאי שבלעדיו הגט לא חל) ותנאי מבטל (כלומר תנאי שגם בלעדיו הגט חל, וכאשר הוא חל - הגט מתבטל). לדוגמה, במקרה של אדם שנתן גט לאשתו אם לא ישוב בתוך שלושים יום: אם מדובר בתנאי מקיים, אזי עד היום השלושים האיש והאישה עודם נשואים, ורק אם יגיע היום השלושים

11 ראו גם הרב יום־טוב בן אברהם, חידושי הריטב"א, כתובות ב ע"ב; הרב אלחנן וסרמן, קובץ שיעורים, כתובות, אות ב.

והאיש לא יחזור - הגט יחול למפרע ויתברר כי לא היו נשואים מאז מתן הגט; לעומת זאת, אם מדובר בתנאי מבטל, הגט חל מהרגע שהגיע לידי האישה, ורק אם האיש יחזור בתוך שלושים יום יתברר למפרע שהם עוד נשואים.

כך כתב הגרנ"ט:

ונראה דיש לחקור בדין תנאי, אם קיום התנאי הוא קיום הדבר, ובלא קיום לא יתקיים הדבר, או שלעולם הדבר קיים אלא שאם יבטל התנאי יבטל הדבר, וביותר יש לומר דהינה כשחידשה התורה יבטל הדבר עד שיקיים התנאי, או שעצם הדבר הוא הדין ככל מקום שפועל פעולה, אלא שיש בכוחו לעשות תנאי שבאם לא יקיימו יבטל הדבר.

(הרב נפתלי טרופ, חידושי הגרנ"ט, כתובות, סימן כ, עמ' ה)

על פי הבחנה זו ניתן להציע שב'תנאי מבטל' מורכב יותר לטעון טענת אונס, משום שהחלות כבר נוצרה בעת ההתניה. במצב כזה, האישה מגורשת כבר מרגע הצבת התנאי, ולו במוכן מסוים, וטענת אונס בקיום התנאי אינה חזקה דיה כדי לבטל את מציאות הגירושין. לעומת זאת, אם התנאי הוא 'תנאי מקיים' אז האישה נשואה עד לרגע קיום התנאי, ולפיכך יש יותר מקום לומר שבכוחה של טענת אונס להשפיע על חלות הגט. נוכח הבחנה זו סביר יותר לטעון כי התנאי האמור במקרה זה הוא 'תנאי מקיים'.

## ז. סיכום

במאמר זה ביקשתי לבחון את מעמדה של טענת אונס בתנאי בגיטין. כפי שראינו, המסקנה העולה מן הסוגיות היא שמעיקר הדין יש מקום לטענת אונס בתנאי גיטין;<sup>12</sup> אלא שמסקנה זו מתמיהה משני פנים: 1. לכאורה טענת אונס שייכת למרחב העבירות, וקיום התנאי (או אי-קיומו) שייך למרחב אחר שבו השאלה המכרעת בה היא האם השאלה המציאותית - ההתקיים התנאי אם לאו; 2. מצד הסברה, כאשר אדם מתנה תנאי לעצמו הוא מגדיר את גבולות הגזרה של התנאי ולא שייך לטעון שהיה אונס אם לא קיים את התנאי שהוא עצמו הציב.

במהלך המאמר הוצגו זוויות שונות לשם הבהרת נקודות אלו.

---

12 כפי שראינו, זהו הדין העקרוני העולה משתי הלישנות. עם זאת, להלכה נקבע - כלישנא קמא - כי הגם שמעיקר הדין "יש אונס בגיטין", להלכה תיקן רבא ש"אין אונס בגיטין" "משום צנועות ומשום פרוצות"; כלומר להלכה אין להתייחס לטענת אונס בהקשר של גט, כדי לשמור על הסדר החברתי ולמנוע פתח לעגינות של נשים צנועות ולחלופין פריצות שתוביל לממזרות.

תחילה, הבחנו בין שני סוגים של שיוכים: שיוך אחד המחיל את טענת אונס שבעבירות על כל אונס שהוא; ושיוך שני הקושר בין טענת אונס לתנאי מתוך הבנה שהדבר תלוי באומדן דעתו של המתנה.

שנית, חידדנו את ההבדל בין פעולות שבהן מועיל תנאי (שבהן ניתן להפריד בין הרצון לבין המעשה ובהן הרצון הוא העיקר), לבין פעולות שבהן אין מועיל תנאי (שכן בהן המעשה הוא העיקר).

לבסוף, הוצגו גבולותיה של טענת אונס בתנאי גיטין - הן בהקשר של ההבחנה בין תנאי חיובי ותנאי שלילי (על פי הרא"ה), הן בהקשר של ההבדל בין 'תנאי מבטל' ו'תנאי מקיים' (על פי הגרנ"ט). שני הסיוגים הללו מצביעים, כל אחד מכיוון אחר, על כך שטענת אונס אינה יכולה ליצור מציאות אלא רק לשמר מציאות.