

היחס בין עקר לתוספת

א. פתיחה

המשנה בתחלת פרק חמישי במסכת כתובות, קובעת כי נתן להוסיף על סכום הכתובה הבסיסי – ה"עקר", חיוב של סכום נוסף:

"אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה יוסיף".

הגמרא דנה במעמדה של תוספת זו:

רצה לכתוב לה לא קטני אלא רצה להוסיף, מסייע ליה לר' איבו אמר רבי ינאי, דאמר ר' איבו אמר רבי ינאי: תנאי כתובה ככתובה דמי. נפקא מינה למוכרת, ולמוחלת, למורדת, ולפוגמת, לתובעת, ולעוברת על דת, לשבח, לשבועה, ולשביעית, ולכותב כל נכסיו לבניו, לגבות מן הקרקע ומן הזיבורית, וכל זמן שהיא בבית אביה, ולכתובת בנין דכרין. (נד:)

הגמרא מדייקת מלשון המשנה שתוספת כתובה נחשבת כמו הכתובה¹, ומונה מספר הלכות לגביהן תוספת הכתובה נדונה ככתובה. בניגוד לעולה מהגמרא כאן, לפיה קימת זהות בין התוספת לכתובה, בסוף פרק אחד עשר מופיעה רשימת נשים הזוכות בתוספת בלבד, אך לא בעקר הכתובה:

הממאנת, השניה, והאילונית - אין להן כתובה ולא פירות, ולא מזונות ולא בלאות; אם מתחלה נשאה לשם אילונית - יש לה כתובה. אלמנה לכ"ג, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לנתין ולממזר - יש להם כתובה...

¹ הראשונים התלבטו אלו חיובים נכללים בתנאי הכתובה המוזכרים בגמרא. במסגרת מאמר זה נתיחס לתוספת הכתובה בלבד.

אין להן כתובה. אמר שמואל: לא שנו אלא מנה מאתים, אבל תוספת יש להן. תניא נמי הכי: נשים שאמרו חכמים אין להן כתובה, כגון הממאנת וחברותיה - אין להן מנה מאתים, אבל תוספת יש להן; נשים שאמרו חכמים יוצאות שלא בכתובה, כגון עוברת על דת וחברותיה - אין להן תוספת, וכל שכן מנה מאתים; והיוצאת משום שם רע - נוטלת מה שלפניה ויוצאה. (ק:–קא.)

הפיצול בין עקר הכתובה לתוספת אצל נשים אלו, מעלה שאלה על היחס העקרוני בין העקר לתוספת: האם תוספת הכתובה נהית לחלק מעקר הכתובה, למעט מקרים חריגים; או שמא היא חיוב עצמאי ונפרד, הדומה לעקר הכתובה לענין דינים מסוימים, אך שונה ממנו באופן מהותי?

שאלה זו עולה מדברי התוספות במסכת יבמות ביחס לאשה ששהתה מספר שנים עם בעלה ללא ילדים, ומעוניינת להתגרש כדי להנשא מחדש לאדם שאתו תוכל להביא ילדים. הגמרא (יבמות סה:), קובעת כי אשה זו זכאית לכתובה, והתוספות דנים האם היא זכאית גם לתוספת:

כי הא ודאי כפיין – פירש רבנו חננאל דכל הנך דכופין מחמתה דוקא מנה ומאתים אית לה אבל תוספת לית לה, דאדעתא למיפק לא אוסיף לה?... ורבנו חם מפרש דלכל מילי הוי תנאי ככתובה, וממאנת וחברותיה דאין להם כתובה אף על פי שיש להם תוספת, התם משום דאיגלאי מילתא דלא נתקדשה מעולם. (תוספות יבמות סה: ד"ה כי הא)

בפשטות, רבנו חננאל ורבנו תם חלוקים בשאלה שהצגנו: רבנו חננאל סובר שהתוספת נחשבת לחיוב עצמאי, עליו מתחייב הבעל בשעת הנשואין, והדמיון לעקר הכתובה מתבטא רק באותם דינים המנויים בתחלת פרק חמישי. לעומת זאת, רבנו תם מבין שהגמרא בתחלת פרק חמישי קבעה קביעה עקרונית בנוגע לאפיה של התוספת, והיא נחשבת כעקר כתובה לכל דבר. לשיטתו, המקרים שמזכירה הגמרא בפרק "אלמנה ניזונת" חריגים ויש לדון בהם בנפרד.

² ניסוח מלא יותר של דברי רבנו חננאל מופיע בתוספות הרא"ש שם: "ותדע דלאו לכל מילי הוי תנאי כתובה ככתובה, דהא ממאנת וחברותיה דאין להם כתובה ויש להם תוספת, וכיון דהכי [הוא] דוקא להנך מילי דחשיב אית לן למימר תנאי כתובה ככתובה".

כדי להבין את האפשרויות השונות להבנת אָפִיה של התוספת, עלינו לעמוד על מהותו של עקר הכתובה, ומתוך כך לברר את היחס בין העקר לתוספת.

ב. עקר כתובה³

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בשאלת מקור חיוב הכתובה:

תנא: הואיל וקנס חכמים הוא, לא תגבה אלא מן הזיבורית. קנסא - מאי קנסא? אלא אימא: הואיל ותקנת חכמים הוא, לא תגבה אלא מן הזיבורית. רבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אשה מן התורה. ומי אמר רבן שמעון בן גמליאל הכי? והתניא: כסף ישקול כמהר הבתולות - שיהא זה כמהר הבתולות ומהר הבתולות כזה, מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אשה - אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים! איפוך...

ואי בעית אימא: כולה רבן שמעון בן גמליאל היא, וחסורי מיחסרא והכי קתני: מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה, כתובת אלמנה - אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, שרבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אלמנה - אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים. (י.)

למסקנת הגמרא, רשב"ג סובר שחיוב הכתובה הוא מדאורייתא, ואלו לדעת חכמים החיוב הוא מדברי סופרים. ננסה להציג בקצרה את הבנות הראשוניים בדברי התנאים.

1. כתובה דאורייתא

לפי הברייתא המובאת בגמרא, רשב"ג לומד את חיוב הכתובה מהפסוק האמור לגבי מפתה (שמות כ"ב, טז): "כֶּסֶף יִשְׁקַל כְּמֹהַר הַבְּתוּלָה". הראשונים נחלקו כיצד הדין נלמד מהפסוק.

³ החלק הבא מהנה סקירה קצרה של מהותו של עקר הכתובה, המבוססת על מאמרו של רה"י הרב גיגי "יסודות הכתובה", שפורסם בעלון שבות 172. להרחבה ופרוט נוסף בנושא זה, מומלץ לעיין במאמר זה.

נראה, כי התוספות הבינו את הלמוד באופן פשוט: כתובת אשה נלמדת ישירות מתשלום המפתה, ולכן כתובת בתולה היא מאתים דינרים – סכום שווה לחמשים כסף שמשלם המפתה. בעקבות זאת, לדבריהם, דין התורה הוא שכתובה נגבית מעידית, אלא שחכמים תקנו מסבות מסוימות שהיא תִּגָּבָה מזיבורית.⁴

לאור זאת, נראה כי גם אפי הכתובה דומה לאפי של תשלומי אונס ומפתה, דהֲיָנוּ דמי בתולים: סוג של תשלום על יחסי האישות עם בתולה (הביטוי המובא בגמרא לגבי תשלומי אונס הוא "הנאת שכיבה חמשים").

מנגד, רש"י מסביר את הלימוד באופן אחר: "מכאן סמכו – מדקרי לה מוהר". מדבריו משתמע שהלמוד אינו מכח השוואה לתשלומי המפתה, אלא נלמד מעצם הביטוי "כְּמֹהַר הַבְּתוּלוֹת". מְמַלִּים אלו נִתְּן ללמד שקיים מושג של מהר, הַנְּתָן לבתולות בנושאייהן, ואליו משוה התורה את תשלומי המפתה (כלומר, הפוך מדברי התוספות). אם כן, מסתבר שאפי הכתובה אינו זהה לתשלומי אונס ומפתה, ומדובר בחיוב נפרד, שסכומו אינו קצוב בתורה.⁵ כך עולה באופן מפורש יותר מדברי הרמב"ן:

מדאמר רחמנא כמהר הבתולות ואפקיה בלשון מהר משמע דלכולן יש להן מהר, ולא כסף כמהר הבתולות קאמר... ואע"ג דכתובת אשה מן התורה קאמר הלכה למשה מסיני כמו שאר תורה שבע"פ קאמר... דאלו מהלכה או מדבר תורה כל מהר שהסכימו בסך שניהם הוי מהר ואתו רבנן ותקנו להם סך מאתים דינרין שלהם כלומר מנה מדינה כנגד מאתים שקבעה תורה בשלה גבי אונסין. (רמב"ן קי: ד"ה נשא)

⁴ תוספות בגיטין (מח: ד"ה וכתובת) מסבירים שחכמים חששו שמא האשה תיצור קטטה עם בעלה כדי שייגרש אותה, ותזכה בכתובה. תוספות אצלנו (י. ד"ה הואיל) אומרים שמטרת התקנה היא להקל על הנשים להנשא, ולמנוע רתיעה (כלכלית) של גברים מנשואין.

⁵ הרב גיגי במאמרו העלה אפשרות לחלק בין רש"י לרמב"ן, ולומר שלפי רש"י התורה נקבה בסכום מינימום של חמשים כסף, אבל לא קבעה גבול עליון לתשלום. לפי הבנה זו, החיוב הבסיסי הוא דמי בתולים, בדומה לתוספות, אך ההוספה של הבעל מהנה דמי נשואין.

לפי הרמב"ן, גם רשב"ג, הסובר שחיוב הכתובה מדאורייתא, מבין שזו הלכה למשה מסיני, וחכמים הם שקצבו את סכום המהר למאתים דינרים. בניגוד לשיטת התוספות, מסתבר שהרמב"ן יטען שכתובת אשה אינה נגבית מעידית מדאורייתא (שהרי היא אינה קשורה לתשלומי נזיקין שונים), אלא מבינונית או זיבורית. בנוסף, נראה כי אפי החיוב הממוני שונה, והוא אינו תשלום על הנאת שכיבה, אלא תשלום המבטא את מחויבות הבעל כלפי אשתו ואת הקרבה ביניהם ("דמי נשואין").

2. כתובה דרבנן

כאמור, חכמים חולקים על רשב"ג, וסוברים שכתובת אשה מדרבנן. טעם התקנה מוזכר בגמרא במספר מקומות (יא.; לט: ועוד): "כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

ההבנה הפשוטה היא שהכתובה מהנה סנקציה שחכמים הטילו על אדם המגרש את אשתו, כדי להפוך את מעשה הגרושין לבעל השלכות כבדות עבור הבעל, וכך למנוע גרושין שאינם הכרחיים. לפי הבנה זו, חכמים רצו להרתיע אנשים מגרושין ללא סבה מוצדקת, ומטרת הכתובה היא לתמרץ אנשים לשמור על שלמות ביתם ומשפחתם.

עם זאת, ממספר סוגיות עולה כי ישנה מטרה נוספת בתקנת הכתובה, המהנה שיקול למתן עדיפות לכתובה על פני חיובים ממוניים אחרים, והיא "משום חינא", דהיינו נשיאת חן הדדית בין האיש לאשתו.⁶ אם כך, נתן להציע שהטעם "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה" מהנה נימוק לפרטים מסוימים בתקנת הכתובה, אולם יסוד התקנה השורשי עמוק יותר. כך למשל מציע הפני יהושע:

⁶ הראשונים נחלקו בפירוש המושג 'חינא'. לפי רש"י, מדובר על נשיאת חן של האנשים בעיני הנשים, שתגרום לכך שתנשאנה להם ללא חשש מאובדן הכתובה. התוספות מציעים הסבר אחר בשם רבנו חננאל, שנשיאת החן היא של הנשים בעיני האנשים, שתגרום לכך שיקפצו לשאת אותן. כך או כך, חן זה יוביל לנשואין יציבים ומאושרים יותר, כפי שכותב הערוך (ערך חן): "דכיון שיודעת שאפי' מספק נוטלת כתובתה, משמשת לבעלה ויעלת חן בעיני בעלה, ואנן בעינן שתהא נושאת חן בעיני בעלה".

דלמ"ד כתובה דרבנן נמי עקר תקנתא דכתובה לאו משום האי תקנתא דשלא תהא קלה בעיניו תקנו אלא משום חינא בין באלמנה בין בבתולה ולמ"ד כתובת בתולה דאורייתא באלמנה משום חינא אלא הא דמסקינן בכמה דוכתי טעמא מאי תקנו חכמים כתובה שלא תהא קלה להוציאה היינו לענין שאסור לשהות עמה בלא כתובה ושלא ליחד לה מטלטלים בכתובה ושלא תמחול, כן נראה לי ודו"ק. (פני יהושע לט: ד"ה תימה לר"י)

לפי הצעה זו, הסבה היסודית לתקנת הכתובה היא 'חינא'. הכתובה מבטאת תוכן חיובי של חיזוק הקשר הזוגי, ולא רק תוכן שלילי של מניעת גרושין ללא צורך.

3. שיטות הראשונים בפסיקת ההלכה

הראשונים נחלקו בהבנת מסקנת הסוגיא ובפסיקת ההלכה. בעלי התוספות נוקטים להלכה כדעת רשב"ג, ופוסקים שכתובה דאורייתא. מנגד, הגאונים וראשוני ספרד דוחים את דברי רשב"ג, ופוסקים שכתובה היא תקנת חכמים. דעת רש"י אינה ברורה, ונחלקו אחרונים בהבנתה: הרא"ם (שמות כ"ב, טו) טוען, לאור פרוש רש"י לתורה, שרש"י נוקט שכתובה מדאורייתא, כשיטת בעלי התוספות. המהר"ל (גור אריה שם) מציע הסבר חלופי לדברי רש"י, ולפיו כתובה היא מדרבנן. גם ההגהות מיימוניות (י', ז) מונה את רש"י יחד עם הר"ף ברשימת הראשונים הסוברים שכתובה דרבנן.

הרא"ש דן בפסיקת ההלכה ביחס לנוסח הכתובה:

ותימה על מה שנהגו לכתוב בכתובות באשכנז ובצרפת כסף זוזי מאתן דחזי ליהי מדאורייתא. אומר ר"ת ז"ל דסמכינן אדרשב"ג... וקימא לן כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו... ור"ח ז"ל פירש דקי"ל כרב נחמן דאמר כתובת אשה דרבנן ואע"ג דאמרו כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו הכא לית הילכתא כוותיה דאמרינן בפ' בתרא לאפוקי מדרשב"ג. (רא"ש א', יט)

לסיכום חלק זה: ראינו את מחלוקת התנאים בשאלה האם כתובה היא מדאורייתא או מדרבנן. לסוברים שכתובה דאורייתא, ראינו מחלוקת ראשונים האם וכיצד דין הכתובה נלמד מהפסוקים: תוספות הבינו שהוא נלמד באופן ישיר

מאונס ומפתה, ולפיכך הכתובה מִצַּגַּת דְּמִי בְּתוּלִים; וְאֵלוֹ רִשׁ"י וְהַרְמַב"ן סָבְרוּ שֶׁהַלְמוּד הוּא מֵאֲזִכּוֹר הַבִּיטוּי "מִהָרַר הַבְּתוּלָת" אוּ מֵהַלְכָה לְמִשָּׁה מְסִינִי, וְסָכוּם הַכְּתוּבָה נִקְצָב עַל יְדֵי חֲכָמִים. לְמִי שֶׁסּוֹבֵר שֶׁכְּתוּבָה מְדַרְבֵּן, רֵאִינוּ הַתְּלַבְּטוֹת בְּשֵׁאלָה הָאֵם הַכְּתוּבָה מֵהֵן סִנְקִצִּיָּה שֶׁמְטַרְתָּה מְנִיעַת גְּרוּשִׁין, אוּ כְּלִי הַמְעַנִּיק תּוֹכֵן לְנִשְׂוֹאִין.

בְּנוּגַע לְפִסְיִקַת הַהֲלָכָה: בְּעֵלֵי הַתּוֹסְפוֹת פֶּסְקוֹ, בְּעִקְבוֹת רַבְּנֵי תַם, שֶׁכְּתוּבָה הִיא דְאוּרִייתָא, וְאֵלוֹ רַבְּנֵי חֲנַנְאֵל וְרֵאשׁוֹנֵי סְפָרַד פֶּסְקוֹ שֶׁכְּתוּבָה מְדַרְבֵּן.

ג. תוספת כתובה

לְאַחַר בִּירוֹר מֵהוּת עֵקֶר הַכְּתוּבָה, נִנְסָה לְעִמּוּד עַל אֶפְיָה שֶׁל תּוֹסֶפֶת הַכְּתוּבָה. כְּאִמּוֹר, הַשְּׂאֵלָה שֶׁאֵנוּ מְנַסִּים לְבַרֵּר הִיא הָאֵם הַתּוֹסֶפֶת מֵהֵן חֶלֶק מִן הָעֵקֶר, אוּ חִיּוֹב עֲצֵמָאֵי וְנִפְרַד הַדּוּמָה לְעֵקֶר רַק בְּדִינִים מְסוּיָמִים.

בְּמִבְט רֵאשׁוֹן, נִרְאָה שֶׁנִּתֵּן לְקִשּׁוֹר שֵׁאלָה זֶה לְמַחְלֻקַת אוֹדוֹת מְקוֹר הַכְּתוּבָה: אִם עֵקֶר כְּתוּבָה מְדְאוּרִייתָא, קִשָּׁה לּוֹמֵר שֶׁלְאֵדָם יֵשׁ יְכוּלַת לְהַרְחִיב אֶת חִיּוֹב הַתּוֹרָה הַבְּסִינִי, וְלִכֵּן מְסַתְבֵּר שֶׁהַתּוֹסֶפֶת אֵינָה מְצַטְרֶפֶת לְעֵקֶר אֲלָא עוֹמַדַת בְּפָנֵי עֲצָמָה. לְעוֹמַת זֹאת, אִם עֵקֶר כְּתוּבָה מְדַרְבֵּן, יֵשׁ יוֹתֵר מְקוֹם לְבַעַל לְהַרְחִיב אֶת חִיּוֹב עֵקֶר הַכְּתוּבָה, וְלִהְגַּדִּיל אֶת סָכוּם הַהַתְחִיבּוֹת.

עִם זֹאת, שִׁיטוֹת הַרֵאשׁוֹנִים אֵינֵן מְסַתְדְרוֹת עִם מְבַט זֶה, שֶׁכֵּן עַל פְּנֵי הַרֵאשׁוֹנִים מְחַלִּיפִים אֶת שִׁיטוֹתֵיהֶם: רַבְּנֵי חֲנַנְאֵל, הַסּוֹבֵר שֶׁכְּתוּבָה מְדַרְבֵּן, טוֹעֵן שֶׁהַתּוֹסֶפֶת מֵהֵן חִיּוֹב עֲצֵמָאֵי וְנִבְדַּל מֵעֵקֶר הַכְּתוּבָה; וְאֵלוֹ רַבְּנֵי תַם, הַסּוֹבֵר שֶׁעֵקֶר כְּתוּבָה מְדְאוּרִייתָא, מִבֵּין שֶׁהַתּוֹסֶפֶת מְצַטְרֶפֶת אֶל הָעֵקֶר וְנִעֲשִׂית כְּחֶלֶק מִמֶּנּוּ.

הַסְתִּירָה בְּדַבְרֵי רַבְּנֵי חֲנַנְאֵל אֵינָה חֲמוּרָה, שֶׁכֵּן יִתְכַּן שֶׁחֲכָמִים תִּקְנוּ אֶת עֵקֶר הַכְּתוּבָה, וְאֵף עַל פִּי כֵּן הַתּוֹסֶפֶת הִיא מְתַנָּה נִפְרַדַת שֶׁכּוֹתֵב הַבַּעַל לְאַשְׁתּוֹ מְרֻצוֹנוֹ, וְלֹא מְתַקֵּן חֲכָמִים. אֲךָ הַסְתִּירָה בְּדַבְרֵי רַבְּנֵי תַם מְשֻׁמְעוֹתִית, וְיֵשׁ לְתַת עֲלֶיהָ אֶת הַדְּעַת: אִם הַכְּתוּבָה הִיא אֲכַן דִּין דְאוּרִייתָא, כִּיצַד הַבַּעַל מְסוּגַל לְיִצּוֹר חִיּוֹב מְדַעְתּוֹ, הַמְרַחֵב אֶת דִּין הַתּוֹרָה?

1. תוספת כתובה למי שסובר שכתובה דאורייתא

כפי שראינו בחלק הקודם, נחלקו הראשונים בהבנת היחס בין תשלומי אונס ומפתה לכתובה: לפי בעלי התוספות, הכתובה נלמדת מן התשלומים, וממילא גם אִפִּיה הוא "דמי בתולין"; וְאֵלוֹ רש"י וראשוני ספרד הבינו שתשלומי אונס ומפתה מְשׁוּיִם לתשלום הכתובה, ומסתבר שדמים אלו הם "דמי נשואין" – סכום שהבעל מעניק לאשתו (או לאביה) בשעת הנשואין הקשור למערכת ההסכמית אותה הם יוצרים.

אם נאמץ את שיטת רש"י, נגלה שאין סתירה בין הקביעה שכתובה מדאורייתא ובין היות התוספת חלק מהעקר: התורה לא קצבה סכום מסוים למהר הבתולות, וחכמים העמידו את כתובת הבתולה על מאתים דינרים. משום כך, הוספה על עקר הכתובה מהנה נתינת מהר בסכום גדול יותר, מעבר לסכום שחייבו חכמים. יוצא שלשיטת רש"י אפי התוספת זהה לאפי העקר, והיא מהנה הגדלה של מהר הבתולות האמור בתורה. כך נראה גם מדברי רש"י במהדורא קמא, המובאים בשיטה מקובצת:

לפיכך נראה לי כלשון הנמצא בתשובות: רצה לכתוב לא קתני אלא רצה להוסיף, דכל להוסיף משמע כולה כתובה חדא מלתא היא, כמו מוסיפין על העיר ועל העזרות ועל הלשכות דעבדי לה חדא קרתא רבתי חדא לשכה רבתי חדא עזרה רבתי; אבל לכתוב משמע תרי מילי נינהו, דהא כתיבה לחודה והא כתיבה לחודה, ומדקתני להוסיף דעריב כלהו לחדא כתובה ש"מ דתנאי כתובה ככתובה דמי, ונפקא מינה לכל הני אנפי.

(שיטה מקובצת נד: ד"ה אלא רצה)

רש"י משוה בין תוספת הכתובה להוספה על העיר והעזרות: כשם שהוספה על העיר מהנה הרחבה של קדושת ירושלים והחלתה על תחום מחוץ לעיר, כך תוספת הכתובה היא הרחבה של חיוב הכתובה הבסיסי. אין הבדל בין אפי התוספת לאפי הכתובה, בדומה לתוספת על העיר והעזרות.⁷

⁷ אמנם, יש לציין כי כמה מן האחרונים רצו לחדש בדין תוספת על העיר ועל העזרות, ולומר שגם שם אפי התוספת אינו זהה לאפי העקר. כך למשל, המצפה איתן (ראש

אולם, לא יתכן לתרץ כך את הסתירה בדברי רבנו תם; שהרי רבנו תם עצמו הבין את הלימוד המופיע בביריתא כהשוואה מלאה בין קנס המפתה למהר הבתולות, כשיטת בעלי התוספות. כך מובאים דבריו בלשון הרא"ש:

אומר ר"ת ז"ל... נראה לפרש כן שיהא זה כמהר הבתולות דהיינו כתובת האשה, ונראה כאלו בא ללמד מכתובת אשה ונמצא כתובת אשה למד מכאן: מה כאן חמשים, דילפינן מג"ש אשר לא אורשה, אף כתובה חמשים. (רא"ש א', יט)

נראה, שרבנו תם מבין שהכתובה היא תשלום על בתולי האשה, בדומה לקנס אונס ומפתה, והתורה קבעה שגובה התשלום הוא חמשים כסף. אם כך, חזרה הקושיה למקומה, ועלינו להסביר את דברי רבנו תם באופן אחר.

שני דין תורה

נתן לנסות לקבל את דברי רבנו תם כפשוטם, ולהציע שאכן התורה הגדירה תשלום קצוב על בתולי האשה, אלא שהבעל יכול להתערב ולשנות את גובה התשלום. כדי להבין זאת, ננסה לבחון מודל דומה של תנאי בחיובי שומרים:⁸ הגמרא במסכת בבא מציעא (צד). עוסקת ביכולת השומר לשנות את תנאי חיובי השמירה שלו באמצעות התניה:

מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה, והשואל להיות פטור מלשלם, נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם...
תנא: ומתנה שומר שכר להיות כשואל. במאי, בדברים? - אמר שמואל:
בשקנו מידו. ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא בשלא קנו מידו, בההיא הנאה דקא נפיק ליה קלא דאיניש מהימנא הוא - גמיר ומשעבד נפשיה.

השנה כט: נדפס בסוף דפוס וילנא) מתיחס לשיטת הרמב"ם, הטוען שירושלים מוגדרת מקדש (בפהמ"ש ראש השנה ד', א; מעשר שני ג', ד ועוד). הוא טוען כי תוספת העיר מוגדרת חלק מהעיר, אולם היא אינה מהנה הרחבה של המקדש בדומה לעיר גופה: "דלא הוי בכלל מקדש, אע"ג דהוי בכלל ירושלים מ"מ לא הוי בכלל מקדש". עם זאת, מדברי רש"י ברור שהתכוון לומר שתוספת העיר מצטרפת לעיר המקורית ונעשית עיר גדולה, בלי הפרש בין העיר גופה לתוספתה.

⁸ סוגיא זו מוצגת בהרחבה בשעורי הרא"ל לפרק "השואל" במסכת בבא מציעא, בפרק "מתנה על מה שכתוב בתורה בשומרים", חלק ה, עמ' 90-94.

חיובי השומרים נלמדים מפסוקים מפורשים. ואף על פי כן, השומר מסוגל להפטר מתשלומים שונים באופן שאינו תואם את דין התורה. הראשונים נחלקו האם מדובר בפעולה בתוך מסגרת דיני השומרים, או מחוץ לה. שאלה זו שייכת גם בשומר המקבל על עצמו חיובים נוספים, מעבר למה שחייבה התורה. כך למשל, הש"ך (חו"מ רצ"א מט) הסתפק האם שומר חנם שהתנה להיות כשומר שכר מתחייב גם בשבועה כשומר שכר. בפשטות, אדם אינו יכול לקבל על עצמו שבועת השומרים מכוח התחייבותו בלבד, מפני ששבועת השומרים נוצרת כחלק מהמסגרת של דיני שומרים. משום כך, כדי להתחייב בשבועה זו האדם נדרש לקבל על עצמו מעמד של שומר. לפי האפשרות שהש"ך מעלה, אם כך, שומר חנם יכול לשנות את מעמדו באופן מהותי ולהפוך לשומר שכר, וכך להתחייב בשבועה. משמעות הדברים היא שעל אף שהתורה יצרה מערכת של דיני שומרים, הכוללת חיובים יחודיים לכל שומר – אדם יכול להתנות ולשנות את החיובים המוטלים עליו.

לכאורה, נתן להציע מודל דומה גם בתוספת כתובה; לומר שהתורה אמנם קבעה שכתובת אשה היא חמשים כסף, אולם הבעל יכול לשנות את עצם חיוב העקר, כך שיכלול סכום גבוה יותר.

אולם, דרך זו נתקלת בקושי. כיון שיש שוני מהותי בין דיני שומרים לדיני כתובה, וקשה ללמוד מדיני שומרים את האפשרות לשנות את חיוב התורה. יחודם של דיני שומרים הוא בכך שהתורה יצרה מספר מסלולים של שמירה, ואדם יכול לבחור באיזה מסלול להתחייב. לפיכך, אפשר שדוקא בדיני שומרים התורה נתנה חרות לאדם להתערב בחיובים שהוטלו עליו, ואילו בכתובה חירות זו אינה קיימת. כך עולה במפורש מדברי הרא"ש:

וי"ל דלא דמי, דהכא ובכל דוכתא דחשיב מתנה על מה שכתוב בתורה היינו היכא דחייבתו תורה ממון על ידי דבר אחר, ולא מחמת שהעלה בדעתו לתתו כגון... כתובה, אבל שומרין ריבתה תורה שומרין הרבה שומר חנם ושואל נושא שכר ושוכר והדבר תלוי בדעת עצמן ולפי הנאתן משעבדין עצמם כאדם הקונה מקח מתנה מה שירצה, הילכך במקום שאין משעבדין עצמן פטוריין ותנאן קיים.

(תוספות הרא"ש נו. ד"ה הרי זו מקודשת)

קיימת בעיה נוספת בהסבר זה לדברי רבנו תם. המשנה (יב.) מתארת את גובה כתובתן של בנות הכהנים:

אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהנים כתובתה מנה, בית דין של כהנים
היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז ולא מיחו בידם חכמים.

הראשונים התקשו בהסבר משנה זו. שהרי לפי המשנה בתחלת הפרק החמישי (אותה ראינו לעיל), כל אדם מסוגל להוסיף על כתובת אשתו. ולא מובן מה יחודי בבית הדין של הכהנים. המרדכי מביא את תרוצו של רבנו תם:

ב"ד של כהנים היו נוהגין לכתוב כו' תימה דהכא משמע דוקא משפחות
המיוחסות וכהנים, ולקמן תנן אם רצה להוסיף יוסיף אפילו ק' מנה משמע
בכל אדם? י"ל דהתם כשכותב תחלה מנה מאתים ואח"כ תוספת, אבל הכא
היו כותבים ביחד ד' מאות דחזו ליכי. פי' ר"ת. (מרדכי קלו')

מדברי רבנו תם עולה שקיים הבדל יסודי בין התוספת של כל אדם ובין התוספת של הכהנים: אצל כל אדם, התוספת היא חיוב נפרד לצד עקר הכתובה; אך אצל הכהנים, התוספת היא הרחבה של עקר הכתובה. אם כך, רבנו תם סבור שהתוספת אינה חלק מעקר הכתובה, כפי שהסברנו עד עכשיו, אלא חיוב עצמאי. הבנה זו יוצרת קושי נוסף בדברי רבנו תם, מפני שאם התוספת היא אכן חיוב נפרד, מדוע דין התוספת הוא תמיד כדין העקר?

חיוב נפרד, אפי' דומה

נראה להסביר, שרבנו תם מכיר בכך שיש שוני בין העקר לתוספת, הנובע ממקור החיוב: חיוב העקר נלמד מפסוקי התורה, ואילו התוספת נכתבת על ידי הבעל ומדעתו. עם זאת, על אף ההבדל במקור החיוב, אפי' התוספת זהה לאפי' העקר, ולכן דין התוספת הוא כדין העקר מלבד מספר מקומות חריגים (לגביהם נרחיב בהמשך). מנגנון מעין זה עולה מדברי התוספות בתחלת פרק חמישי (נד:):⁹

⁹ התוספות אינם מזכירים את רבנו תם, אבל דבריהם נראים כמתאימים לשיטתו. החכם צבי (מא ד"ה וראיתי במוהרא"ש) זיהה אותם בפירוש כמיציגים את דעת רבנו תם: "דודאי ר"ת סבירא ליה דאיילונית יש לה תוספת, דלדידיה הוא דקשיא ליה בריש פרק אע"פ מההיא דאיילונית דיש לה תוספת אף דבכל דוכתא תנאי ככתובה כדסבירא ליה ז"ל".

ולעוברת על דת - והואיל והפסידה כתובתה הפסידה נמי תוספת. ואף על גב דבממאנת ושניה ואיילונית אין להן כתובה ויש להן תוספת, התם היינו טעמא דמתחלה כשכתב תוספת, לאו אדעתא דכתובה כתב לה, דהא יודע שאין לממאנת ושניה כתובה, הלכך תוספת דכתב לה מתנה בעלמא כתב לה, ולא שייכא לכתובה כלל. ואיילונית נמי תוספת דכתב לה מתנה בעלמא מחמת חיבת לילה הראשונה, ואפילו תמצא איילונית, הואיל ולא פירש. אבל הכתובה עצמה, הואיל ואינה תלויה בכתיבתו, אין דעתו לכתובה אלא כמו שחייבוהו חכמים אם אינה איילונית. אבל עוברת על דת דמעקרא תוספת אדעתא דכתובה כתב לה, כשקנסוה בכתובה קנסוה גם בתוספת.

לפי התוספות, דעתו של הבעל היא הקובעת את אפי התוספת, ובדרך כלל התוספת נכתבת "אדעתא דכתובה". משום כך, יש השוואה מלאה בין התוספת לעקר, וקביעת הגמרא "תנאי כתובה ככתובה" היא כלל גורף. המקרים החריגים של ממאנת ושניות לעריות, הזוכות בתוספת ללא הכתובה, מוסברים גם הם לאור דעתו של הבעל: הבעל היה מודע לכך שאין לנשים אלו עקר כתובה, ולכן אפי התוספת שכתב להן הוא כשל מתנה בלבד, והן מקבלות את התוספת אף שאין להן עקר.

הקושי הגדול בשיטת תוספות הוא דין איילונית שלא הכיר בה, המקבלת תוספת ללא עקר כתובה. הרי אי אפשר לומר שדעת הבעל היתה לתת מתנה בלבד, מפני שלא ידע שהיא איילונית. תוספות נדחקים ומתרצים שהבעל אמנם כתב לה אדעתא דכתובה, אלא שדעתו היא שאם תמצא איילונית התוספת תנתן לה בתורת מתנה. מעבר לקושי זה, ההנחה שדעת הבעל היא הקובעת את אפי הכתובה אינה מופיעה בדברי רבנו תם, המצוטטים בתוספות וברא"ש.¹⁰

לכן, ננסה להציע הסבר חלופי, שאינו מתבסס על דעת הבעל: אין צורך בדעת הבעל כדי לתת לתוספת אפי של עקר הכתובה, אלא התוספת מצטרפת לעקר הכתובה באופן אוטומטי, מעצם היותה חיוב ממוני של הבעל כלפי אשתו שנכתב

¹⁰ אמנם, מהמרדכי בריש פרק חמישי קצת משמע כך.

בשעת הנשואין.¹¹ זו הסבה שנתן לקבוע באופן כללי כי תוספת כתובה ככתובה, מפני שהתוספת מצטרפת לעקר ונדונה כמותו. עם זאת, הממאנת וחברותיה מקבלות תוספת ללא עקר, מפני ש"התם משום דאיגלאי מילתא דלא נתקדשה מעולם": האשה מתגלה כמי שלא היתה ראויה לעקר כתובה בשעת הנשואין, ובשעת כתיבת התוספת לא היה לה למה להצטרף, ולכן היא נותרה בפני עצמה בתורת מתנה רגילה. מובן שגם איילוניות שלא הכיר בה זוכה בתוספת, שהרי מעמד התוספת אינו תלוי בדעת הבעל כלל, אלא בהיות האשה ראויה לכתובה באופן אובייקטיבי.

2. תוספת כתובה למי שסובר שכתובה דרבנן

זכור, בניגוד לרבנו תם, רבנו חננאל פוסק שכתובה מדרבנן. נוסף על כך, הוא סובר שתוספת הכתובה היא חיוב עצמאי שאינו קשור באופן מהותי לעקר הכתובה. לדבריו, משמעות הגמרא בפרק חמישי, הקובעת כי תנאי כתובה ככתובה, היא שיש מספר מקרים בהם דין התוספת כדין העקר, והגמרא אינה מתכוונת ליצור השוואה מהותית בין העקר לבין התוספת.¹² כיון שכך, רבנו חננאל טוען שנתן לדייק מהגמרא שבמקרים שאינם מוזכרים ברשימה זו – התוספת אינה כעקר, למעט מקרים בהם חיוב התוספת ברור ואין צורך למנות אותו ברשימה.

¹¹ דוגמא קיצונית לסברא זו מופיעה בתוספות ר"י הלבן כתובות נה. ד"ה מטלטלי: "ונראה לי דאף על מתנה דכתיבא בכתובה חוץ מן התוספת, שכן כותבין בכל ארץ כנען ונתן לה מתנה כך וכך לבד ממה שכתב למעלה, וצבי והוסיף לה מדיליה, כמו כן צריכה שבועה, דהואיל מיהא כתב לה בכתובה, דינה ככתובה וכתוספת". עולה מדבריו שעצם כתיבת המתנה בכתובה מועילה כדי לתת לה לפחות מקצת דיני כתובה, על אף שמנוסח הכתובה גופו משתמע במפורש שהבעל התכוון לתת מתנה שאינה נכללת עם העקר והתוספת. דברים דומים מופיעים בספר כפתור ופרח (י"ד"ה והרשב"א ז"ל). נציין שהרשב"א בתשובותיו (ב', כג) חולק על גשה זו, וכך גם רבנו ירוחם (מישרים כ"ג, יא).

¹² מרבית הפרטים ברשימת הדינים שלגביהם תנאי כתובה ככתובה ניתנים להסבר טכני, המבוסס על כך ששם כתובה חל גם על התוספת, גם בלי להניח זיקה מהותית בין התוספת לעקר. עם זאת, יש מקרים אותם קשה יותר להסביר באופן טכני, ונראה שרבנו חננאל יסביר אותם באופן מקומי.

מסתבר, שרבנו חננאל ראה בכתובה תקנת חכמים שמטרתה למנוע גרושין מיותרים – "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה". בניגוד לעקר הכתובה, התוספת אינה מקדמת מטרה זו במאומה, שהרי גם ללא תוספת היא אינה קלה בעיניו להוציאה. לפיכך, התוספת היא מתנה נפרדת מעקר הכתובה, ואין קשר מהותי ביניהם. רבנו חננאל מביא ראיה לדבריו מהממאנת וחברותיה, המקבלות תוספת ללא עקר. לדבריו, דינן של נשים אלו מעיד על ניתוק בין התוספת לעקר, והוא אינו צריך להדחק כדי להסביר מדוע הן זוכות בתוספת: הן אינן ראויות לעקר כתובה (כל אחת מסבתה שלה), אולם התוספת היא מתנה לחיבת ביאה, וזו קימת גם בנשים שאינן זכאיות לעקר כתובה.

תוספת כתובת איילונית

על אף היופי בהסבר זה, ניכר כי דברים אלו לא היו פשוטים לראשונים; שכן הם דנים באריכות בשיטת רבנו חננאל, בעקר סביב שיטתו בנוגע לאיילונית שלא הכיר בה. לפי פירושו של רבנו חננאל, גם איילונית שלא הכיר בה מקבלת תוספת, וכך פסקו גם הר"ף והרמב"ם.¹³ בפשטות, נתן היה לראות בנשואין עם איילונית מקח טעות, ולכן גם התוספת נתנה בטעות והיא לא תזכה בה. הדבר בולט עוד יותר לאור שיטת רבנו חננאל לגבי אשה ששהתה עם בעלה מספר שנים ללא ילדים, וכעת תובעת גרושין מפני שרוצה ללדת ילדים מאדם אחר. רבנו חננאל סובר שאינה זכאית לתוספת מפני שהבעל לא הוסיף על דעת להוציאה. אם אומדן דעתו של הבעל מהנה שיקול בקביעת זכות האשה לתוספת – מדוע איילונית שלא הכיר בה תקבל תוספת זו, ולא נאמר שלא כתב לה על מנת כן?

כדי לתרץ את הקושיא, הרמב"ן (וכן הרא"ש והרמב"ם) מציע שהבעל היה מודע לאפשרות שאשתו תמצא איילונית, ולכן אם לא התנה מפורשות, אנו נניח שהיה מעונין לתת לאשה תוספת אף על פי שנמצאה איילונית, כל עוד היא מעונינת בחיים משותפים אתו. עם זאת, אם היא אינה מעונינת בחיים משותפים ודורשת להתגרש, היא לא תקבל כתובה כי על דעת כן לא כתב לה.

¹³ הראב"ד והרא"ה פירשו את הגמרא באופן אחר, ולדבריהם איילונית שלא הכיר בה אינה זוכה בתוספת. פירוש זה לגמרא מעט דחוק, אך הוא פותר את הבעיה של מקח טעות בכתובת האיילונית.

הר"ן מוסיף ומחלק בין איילונית שלא הכיר בה, שמקבלת תוספת, לבין אשה שנמצאו עליה מומים או נדרים, שאין לה תוספת. לדבריו, האיילונית לא היתה מודעת למצבה קודם נישואיה, ולכן האחריות לבדוק נושא זה מוטלת על הבעל, ואם נשא אותה ללא בדיקה – זוכה בתוספת. לעומת זאת, אשה בעלת מומים היתה מודעת למצבה קודם הנשואין, ולכן שאדם אינו מתפייס במומים, ולכן האחריות לגלות מידע זה היתה מוטלת עליה. משום כך, אנו מניחים שהבעל סמך עליה ועל דעת זו כתב לה תוספת,¹⁴ ואם התגלה שהאשה הסתירה מידע לגבי מומיה או נדריה – תפסיד גם את התוספת.¹⁵

כפי שראינו, ראשוני ספרד טוענים כי מצבה של האשה בשעת הנשואין אינו פוגע בקבלת התוספת, כל עוד פעלה כמצופה ממנה, ואנו מניחים שהבעל התרצה וכתב לה תוספת בהתאם למצבה ("רצה לזלזל בנכסיו"). יחד עם זאת, התוספת נכתבה על דעת עתיד משותף, ולכן אם האשה תפעל לפרק את החיים המשותפים בעתיד, היא תפסיד גם את התוספת. מדברי הראשונים עולה כי מדובר באומדן

¹⁴ לפי הר"ן, שאלת האחריות על גילוי המידע מהנה שיקול בזכיית האשה בתוספת, רק מפני שהיא משפיעה על דעתו של הבעל בכתיבת התוספת: אם האחריות היתה מוטלת עליו וכתב לה בלי בדיקה, אנו מניחים שהתכוון להקנות לה אפילו יתגלה בה פגם זה. ניתן היה להציע הסבר אחר, לפיו האחריות המוטלת על האישה היא שיקול עצמאי, ואישה שלא עשתה את המוטל עליה נקנסת בהפסד התוספת.

המגיד משנה (כ"ה, ח) מסביר כך את מחלוקת הראשונים בתוספת כתובה של הרואה מחמת תשמיש: לדבריו, הרמב"ן ובעל העיטור סברו שהרואה מחמת תשמיש זוכה בתוספת, מפני שהיא לא היתה מודעת למצבה קודם נישואיה, ולכן היא דומה לאיילונית ולא לבעלת מומים. לעומת זאת, הרמב"ם סובר שהרואה מחמת תשמיש יוצאת בלא תוספת, על אף שלא היתה מודעת למצבה, שכן הבעל לא היה יכול לבדוק קודם הנשואין, בניגוד לאיילונית שהיה יכול לבדוק בסימנים. נראה שמחלוקת הרמב"ן והרמב"ם היא בסבת הפסד התוספת: לפי הרמב"ן מדובר בקנס לאישה כיון שלא דיוחה על מצבה, ולכן רואה מחמת תשמיש לא נקנסת שהרי לא ידעה על מצבה. לפי הרמב"ם הפסד התוספת נובע מדעת הבעל, ולכן רואה מחמת תשמיש מפסידה תוספת כי בעלה לא יכול היה לבדוק אותה.

¹⁵ הסברו מעט קשה, מפני שלפי רבנו חננאל גם נשים האסורות בלאו שלא הכיר בהן, כמו אלמנה לכהן גדול, מקבלות תוספת. הר"ן נדחק ומסביר שגם על נשים אלו לא מוטלת אחריות לגלות על מצבן, על אף שהן היו מודעות אליו קודם הנשואין: "וכן הדין באלמנה לכ"ג וממזרת ונתינה לישראל, שאע"פ שלא הכיר בהן יש להן תוספת, שלא היה הדבר מוטל עליהן לגלות דסברי דאפשר שיערב עליו המקח ואע"פ שיש איסור בדבר, מה שאין כן במומין ובנדרים שאין אדם ניפייס בהן". האחרונים דנו בדברי הר"ן, וראו בית מאיר אה"ע קטז'.

דעתו של הבעל, כלומר, זהו נסיון לקבוע מה היתה כונת הבעל כאשר כתב את התוספת.

תוספת אדעתא למיקם קמיה

אולם, עיון בדבריו של רבנו חננאל מעלה בעיתיות בהסבר זה. הרי"ף מביא את דבריו בשם "יש מי שאומר":

יש מי שאומר שכתובה זו דמחייבין לבעל בתביעת האשה מנה מאתים אבל תוספת לא ואף על גב דתנאי כתובה ככתובה דמי הכא אומדן דעתא הוא דכי אקני לה אדעתא למיקם קמיה אדעתא למישקל ולמיפק לא אקני לה. (רי"ף יבמות כא. באלפס)

לפי רבנו חננאל, אשה הכופה את בעלה לגרשה אינה זוכה בתוספת, כי אנו מניחים שהבעל לא כתב את התוספת על דעת שתפרק את הקשר אתו. מנגנון זה לקוח מהגמרא (נד). העוסקת בשומת בגדי אלמנה:

איתמר: אלמנה - רב אמר: שמין מה שעליה, ושמואל אמר: אין שמין מה שעליה... הלכתא כוותיה דרב, מאי טעמא? כי אקני לה - אדעתא למיקם קמיה, אדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה.

הגמרא קובעת, כי על אף שהבגדים שנתן הבעל לאשה נחשבו לרכושה כאשר היתה נשואה לו – לאחר מות הבעל הם אינם נחשבים עוד לרכושה, מפני שהבעל הקנה לה את הבגדים רק במסגרת של חיים משותפים אתו. רש"י במהדורא קמא (המובא בשטמ"ק על אתר) מסביר את אומדן דעת הבעל, ואומר: "וכי אקני לאתתיה הנך מאני אדעתא למיקם קמיה, שתעמוד עמו ויתכבד בה". כלומר, הגמרא מניחה שהבעל הקנה לאשה את בגדיה רק כל זמן שהיא תחתיו, במצב שבו גם הוא נהנה מבגדיה, ולאחר מותו הבגדים יוצאים מרשותו.

בנקודה זו קיים פער משמעותי בין סוגית הגמרא, העוסקת בבגדי אלמנה, לדברי רבנו חננאל לגבי תוספת כתובה: בניגוד לבגדי אלמנה, אותם הבעל מקנה לאשתו במהלך חייהם המשותפים, תוספת כתובה תנתן לאשה רק לאחר סיום חיים אלו. משום כך, קשה להבין כיצד רבנו חננאל יישם את מנגנון אומדן דעת הבעל

במקרה של תוספת כתובה, שהרי בפשטות אין משמעות בהקנאת תוספת כתובה "אדעתא למיקם קמיה", אם האשה תזכה בתוספת רק לאחר סיום הנשואין.¹⁶ הקושי בדברי רבנו חננאל מתעצם לאור דברי הגאונים המובאים בספר העיטור:

ושדרו ממתכתא: מאן דכתיב מתנה לאיתתיה בשעת נשואין ומגרש לה, לא אמרינן כי אקני לה אדעתא למיקם קמיה אדעתא למישקל ומיפק לא אקני לה. אלא מעתה, מאן דיהיב מתנה לאיניש דרחים ליה, ערבא בעי למישקל מיניה דרחים ליה לעלם?

(ספר העיטור אות כ – כתובות (לד, ד) ד"ה הששי מזון)

הגאונים אומרים שנתן להשתמש במנגנון זה של אומדן דעת הבעל רק במקרים הדומים לבגדי אלמנה, אבל לא בסתם מתנה שהבעל כותב לאשתו. לאור זאת, קשה עוד יותר להבין כיצד רבנו חננאל משתמש באומדן דעת הבעל, כדי לשלול את תוספת הכתובה מאשה הכופה עליו גרושין.

שלא יהא קל בעיניה לצאת

נתן להציע הסבר אחר, הקושר באופן מהותי יותר את העקר והתוספת: כפי שנאמר לעיל, עקר הכתובה הוא תקנת חכמים שמטרתה לגרום לבעל לחשוב פעמים לפני שהוא מגרש את אשתו, "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה". זוהי תקנה חדצדדית לטובת האשה, כיון שמטרתה היא הענקת יציבות למוסד הנשואין, והאשה אינה מאימת על יציבות זו, שכן היא אינה יכולה לגרש את בעלה. משום כך, חכמים הטילו מגבלה כלכלית על יכולתו של הבעל לגרש את אשתו, ועל האשה לא הטילו מגבלה דומה, בשל חוסר הסימטריה ביכולת לגרש. כפי שאומרת הגמרא בגיטין (מט:):

¹⁶ הרשב"א בתשובותיו (ב', קיב) מקשה באופן דומה על הרמ"ה: "ואני תמה על דברי הרב רבי מאיר ז"ל, שהביא ראייה ממה שאמרו ז"ל אדעתא למישקל ומיפק לא יהב לה... לא נאמרו דברים הללו אלא בדברים שהיא מתנאה בהם לפניו או שמשמשת בהן בעודה עמו, כבגדים ומיני צבועין ותכשיטין וסנדלין וכיוצא בהן, שעל דעת שתתנאה בהם לפניו או שתשמש בהן בעודה משמשת לפניו נתנן לה מן הסתם. אבל במטלטלין אחרים אי נמי מעות וקרקעות שנתן לה ואי נמי כל דבר שנתן לה במתנ' גמור' אין שמין לה כלל".

וכי תימא, כי היכי דכי מפיק לה איהו תקינו לה רבנן כתובה מיניה, כי נפקא איהי נמי ליתקני ליה רבנן כתובה מינה? ת"ש: אשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו מוציא אלא לרצונו, אפשר דמשהי לה בגיטא.

לפי הגמרא, אין צורך בנתינת תמריץ לאשה למנוע גרושין, שהרי היא אינה מסוגלת לגרש את בעלה אפילו היא רוצה בכך. מכאן הוכיח הריטב"א (וכן הרשב"א והר"ן) שאשה אינה יכולה לכפות גרושין בטענת מאוס:

ומהא שמעינן דאשה שאמרה מאיס עלי אין כופין אותו להוציא דא"כ מצינו מוציא שלא מרצונו והוה להו לתקוני ליה כתובה מינה, אלא שמע מינה כדפרישית ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל דכתב דאשה שאמרה מאיס עלי כופין אותו להוציא. (ריטב"א שם ד"ה ומאי דבר אחר)

כפי שמצינן הריטב"א, הרמב"ם סובר שטענת מאוס של האשה היא עילה טובה דיה כדי לכפות גרושין:

האשה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת, ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי כופין אותו להוציא לשעתו לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה, ותצא בלא כתובה כלל ותטול בלאותיה הקיימין בין מנכסים שהכניסה לבעלה ונתחייב באחריותן בין מנכסים שלא נתחייב באחריותן, ואינה נוטלת משל בעל כלום ואפילו מנעל שברגליה ומטפחת שבראשה שלקחן לה פושטת ונותנת וכן כל שנתן לה מתנה מחזרת אותו שלא נתן לה על מנת שתטול ותצא. (רמב"ם י"ד, ח)

הרמב"ם יוצר סימטריה חלקית בין הבעל לאשה לענין היכולת לפרק את הקשר ביניהם, ולשיטתו יש לאשה אוטונומיה על גופה: "שאינה כשבויה שתיבעל לשנוא לה". כפי שמקשה הריטב"א, מצב זה יוצר צורך במנגנון הרתעתי המופנה גם כלפי האשה, בדומה למנגנון הכתובה, כדי למנוע ממנה לפרק את הקשר מסבות שאינן הכרחיות. החתם סופר טוען שהרתעה זו נוצרת על ידי שלילת הזכויות הממוניות של האשה המתגרשת בטענת מאוס:

לפי עניות דעתי בלאו הכי נמי לא קשיא מידי, דהא במאיס עלי יוצאת בלא כתובה על כל פנים, ואי אפשר שתערים לטעון מאיס כדי לגבות עידיות שלו שהרי יוצאה בלא כתובה. (חתם סופר גיטין מט: ד"ה אפשר דמשהה)

לאור זאת, נתן להסביר באופן אחר את הפסד התוספת של אשה התובעת גרושין בטענה שהיא מעונינת בילדים, ובעלה אינו מסוגל להביא ילדים אתה. כזכור, רבנו חננאל סובר שבמקרה זה מפסידה את התוספת, וכך פוסק גם הרמב"ם:

האשה שבאה לתבוע בעלה לגרשה אחר עשר שנים מפני שלא ילדה, והיא אומרת שאינו יורה כחץ, שומעין לה. אף על פי שאינה מצווה על פריה ורביה, צריכה היא לבנים לזקנותה. וכופין אותו להוציא, ויתן עיקר כתובה בלבד, שלא כתב לה התוספת על מנת שתצא לרצונה ותיטול.

(רמב"ם ט"ו, י')

כפי שנאמר לעיל, ראשוני ספרד מסבירים שהפסד התוספת נובע מאומדן דעתו של הבעל, שאנו מעריכים כי לא התכוון לתת תוספת על דעת שאשתו תעזוב אותו. קיים קושי בהסבר זה, כיון שהוא מניח שהבעל היה מעונין לכתוב תוספת אף אם תמצא איילונית או אסורה עליו באיסור לאו, אבל לא אם תעזוב אותו בעתיד הרחוק.

כעת נתן להציע סבה נוספת לאובדן התוספת במקרה שבו האשה יוזמת את פרוק הקשר עם בעלה: כפי שראינו בטענת מאוס, אם יש לאשה יכולת לכפות גרושין באופן מסוים, יש לתת לה תמריץ שלא לנצל יכולת זו ללא סבה מספקת. עם זאת, קיים הבדל משמעותי בין כפיית גרושין בטענת מאוס לכפייתם בטענת עקרות הבעל: היכולת לטעון טענת מאוס קיימת אצל כל אשה, שהרי לכל אשה יש אוטונומיה על גופה ולא נתן לכפות אותה להמשיך לחיות עם אדם המאוס עליה. משום כך, הסנקציה על גרושין בטענה זו צריכה להיות חמורה כדי להרתיע נשים בצורה אפקטיבית, ולכן היא מפסידה גם את העקר וגם את התוספת. לעומת זאת, גרושין בטענת עקרות הבעל אינם שכיחים כלל, אלא רק אצל אשה ששהתה מספר שנים עם בעלה ללא ילדים. כמו כן, טענה זו אינה מבטאת רצון לפרק את הקשר עם בעלה מתוך מאוס, אלא נובעת מצורך של האשה בילדים, כאשר בעלה אינו מסוגל לספק צורך זה. אי לכך, אשה התובעת גרושין מחמת עקרות של בעלה לא מפסידה את עקר הכתובה, אלא רק את התוספת.

נמצא, שתוספת הכתובה מתפקדת גם כתמריץ עבור האשה לשמור על שלמות הבית – 'שלא יהא קל בעיניה לצאת'. לפי הבנה זו, תוספת הכתובה קשורה בצורה מהותית לעקר הכתובה, והן מהוות חלק ממכלול אחד: מטרתן המשותפת היא לשמור על יציבות המשפחה; עקר הכתובה מגביל את כוחו של הבעל לפרק את הבית, ואלו תוספת הכתובה נותנת תמריץ לאשה שלא לפרק את הבית. כעת נתן להציע הסבר לדברי רבנו חננאל: כפי שראינו, רבנו חננאל אומר שאשה הכופה גרושין מפסידה את תוספת הכתובה, מפני שאנו מניחים שהבעל לא כתב לה את תוספת הכתובה על דעת שתצא מרשותו מדעתה. עמדנו על הקושי בדברי רבנו חננאל, המתחדד בעקבות דברי הגאונים הקובעים כי אשה אינה מפסידה, לאחר שיוצאת מביתו, מתנות שקבלה מבעלה, משום שאין לומר שהמתנות נתנו לה "אדעתא למיקם קמיה". לאור דברינו, אפשר לתרץ קושי זה: אמנם אשה אינה מפסידה מתנות שנתנו לה קודם ליציאתה מבית בעלה, אולם תוספת כתובה אינה מתנה רגילה, שכן מטרתה היא לתמרץ את האשה שלא לפרק את הקשר עם בעלה. משום כך, דוקא לגבי תוספת כתובה נתן לומר שנכתבה "אדעתא למיקם קמיה", כלומר על דעת כך שהאשה לא תיזום את פרוק המשפחה. גשה זו באה לידי ביטוי קיצוני אצל רבי אברהם מן ההר בפירושו למסכת יבמות (סה: ד"ה כ"יפ"ג):

וכתב הר"ם פרק ט"ו דדוקא כתובה אית לה, אבל תוספת לית לה, שלא כתב לה התוספת על מנת שתצא לרצונה ותטול. וכן כתב הרי"ף דאדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה, עד כאן. ומסתברא דהוא הדין לאשה שאינה רוצה לעמוד תחת בעלה ומצערת אותו עד שיגרשנה שאין לה תוספת.

מדבריו עולה כי גם במקרה בו האשה אינה כופה גרושין באופן פורמלי, אלא רק גורמת לגרושיה באמצעות התקוטטות מכוונת עם בעלה, היא מאבדת את התוספת. מסתבר, כי הוא רואה בתוספת תמריץ לאשה לשמור על שלמות הקשר עם בעלה, ולכן היא מאבדת את התוספת גם כאשר היא פוגעת בקשר כדי להוביל לפרוקו. שאלת הצורך בתמריץ למנוע את פרוק הקשר בעקיפין, במצב בו אין יכולת פורמלית לגרש, שנויה במחלוקת תנאים:

תניא אידך: אף על פי שאמרו אונס נותן מיד, כשיוציא הוא אין לה עליו כלום. כשיוציא, מי מצי מפיק לה? אימא: כשתצא היא אין לה עליו כלום; מת - יצא כסף קנסה בכתובתה, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: יש לה כתובה מנה. במאי קמיפלגי? רבנן סברי: טעמא מאי תקינו רבנן כתובה? כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, והא לא מצי מפיק לה; ורבי יוסי ברבי יהודה סבר: הא נמי מצער לה, עד דאמרה היא לא בעינא לך. (לט:)

מהגמרא עולה שרבי יוסי ברבי יהודה סובר שיש צורך בכתובה גם לאנוסה, כדי למנוע מהאונס לצער אותה עד שתבקש להתגרש; ואלו חכמים אינם חוששים למצב שבו האונס יגרום לגרושין בצורה עקיפה. נראה שרבי אברהם מן ההר אינו חולק על דעת חכמים, אלא טוען שגרימת גרושין עקיפה אמנם אינה מהנה סבה לתקן כתובה בצורה רשמית, ובכל זאת לבעל יש יכולת לכתוב תוספת כתובה, כדי לתת לאשה תמריץ להימנע גם מגרימת גרושין באופן עקיף.

כתובה משום חינא

כפי שראינו, הדעה הרואה בכתובה תקנת חכמים כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה יכולה להתיחס לתוספת כאל מתנה נפרדת מעקר הכתובה, כפי שסובר רבנו חננאל, או כאל מתנה המהנה חלק מאותה מערכת של הכתובה, בכך שגם היא משמשת תמריץ לשמירה על שלמות הבית, אלא שתמריץ זה מכוון כלפי האשה ולא האישה, כפי שסובר רבי אברהם מן ההר. כזכור, ראינו את דברי הפני יהושע המציע דרך אחרת להבין את תקנת עקר הכתובה: לדבריו, מטרת התקנה אינה סנקציה על הגרושין, אלא יצירת חן בין האשה לבעלה. לפי הצעה זו, מסתבר שהתוספת תחשב לחלק מן הכתובה, מפני שגם היא מתנה שהבעל כותב לאשתו משום חן הנשואין וחבת הלילה הראשון.

נראה שכך אפשר להסביר את דברי הרי"א:

תקנת חכמים היא שיתחייב אדם ליתן כתובה לאשתו מנכסיו כשתתאלמן או תתגרש, ואם נשא בתולה כתובתה מאתים זוז ואלמנה כתובתה מנה. ואם רצה לכתוב לה יתר על כן הרשות בידו הואיל וכתובה תקנת חכמים היא. (פסקי ריא"א, ב')

הריא"ז מנמק את יכולת הבעל להוסיף על עקר הכתובה בכך שהכתובה היא תקנת חכמים. על פניו, עצם הצורך בנימוק הוא מפתיע, שכן כל אדם יכול לתת את רכושו במתנה לאדם אחר. כמו כן, גם הנימוק עצמו תמוה: וכי אם עקר כתובה היה מדאורייתא, לא היתה לבעל יכולת להוסיף על הכתובה? יתכן שכונתו של ריא"ז היא מעין מה שהצענו לאור דברי הפני יהושע: הכתובה היא תקנת חכמים ומטרתה היא יצירת חן וחיוזוק הקשר בין איש לאשתו. משום כך, אם ברצון הבעל להעמיק עוד יותר את הקשר לאשתו, הוא רשאי לכתוב תוספת המתפקדת כחלק ממערכת הכתובה, שהרי גם היא מבטאת את הקרבה והקשר שלו לאשתו.

ד. סיכום

נסינו לסקור את היחס בין עקר הכתובה לתוספת הכתובה, ולראות כיצד הוא משפיע על אפי התוספת. בפתח דברינו, ראינו את מחלוקת התנאים בנוגע למקור חובת הכתובה, ואת פסיקת ההלכה, ודנו בהבנות השונות ביחס לאפי הכתובה. לאחר מכן, הצבענו על כך שרבנו חננאל ורבנו תם החליפו את שיטותיהם בפסיקת ההלכה, ונסינו להציע הסברים לכך. עמדנו על כך שהיחס בין התוספת לעקר הכתובה תלוי באפי עקר הכתובה, והצגנו מספר דעות בראשונים לביאור אָפּיה: ראינו את דעת רש"י, שחיוב הכתובה בתורה אינו קצוב, ולכן התוספת מהנה הרחבה טבעית של העקר בדומה לתוספת על העיר והעזרות. מנגד, התוספות רואים בכתובה חיוב קצוב מדאורייתא, ואזי סביר שהתוספת משמשת כמתנה עצמאית ללא קשר לחיוב הכתובה, אך רבנו תם דוקא נוקט בעמדה שדין התוספת כדין העקר. הצענו כמה הסברים אפשריים, כמו יכולת הבעל לשנות את דיני התורה בדומה לתנאי בשומרים, והאפשרות שהבעל כותב את התוספת על דעת שתדון כמו הכתובה. לבסוף, הצענו שהתוספת היא מתנה נפרדת, אלא שהיא מקבלת את אָפּיה של הכתובה לאחר שנכתבה.

לאחר מכן, עברנו לדון בדעת רבנו חננאל הסובר שהתוספת מנותקת מעקר הכתובה, ודיניהן שונים מלבד מקרים מסוימים. הסברנו שרבנו חננאל רואה בעקר הכתובה תקנת חכמים הממוקדת בכך שהאשה לא תהא קלה בעיני בעלה להוציאה, ולכן התוספת אינה קשורה לעקר והיא מתנה עצמאית. הצענו כיוון נוסף, שלפיו על אף שמטרת התקנה להוות סנקציה על הגרושין, יש קשר מהותי

בין העקר לתוספת מפני שהיא מהנה תמריץ לאשה לשמור על יציבות ושלמות הבית.

לבסוף, ראינו את דברי הרי"ז, אותם הצענו לקרוא לאור הצעת הפני יהושע בנוגע לעקר הכתובה, שעקר הכתובה הוא תקנת חכמים שמטרתה חיזוק הקשר בין איש לאשתו, ולכן גם התוספת נכללת במערכת זו, שהרי גם היא מתנה שהבעל כותב לאשה משום חיבת הביאה.