

סימן יט. תנאים

א. הקדמה

כאשר אדם מבצע מעשה עם השלכות הלכתיות, הוא רשאי להוסיף לכך תנאים, ולהתנות את חלות המעשה בביצוע התנאי. לדעת רבי מאיר (קידושין סא.) דיני התנאים נלמדים מפרשת בני גד וראובן (במדבר ל"ב:כט-ל): בני גד וראובן רצו לנחול את עבר הירדן המזרחי, ומשה התנה זאת בכך שיעזרו בכיבוש הארץ¹. מספר מרכיבים וגדרים היו בתנאי שהתנה משה, ולכן כל מקרה אחר בו יש תנאים צריך לכלול את אותם מרכיבים.

אלו הם דיני התנאים²:

1. **התנאי צריך להיות כפול** (גיטין עה.) - יש לפרט מהן ההשלכות במידה והתנאי יתקיים, ומהן ההשלכות במידה והתנאי לא יתקיים. כך עשה משה - "אם יעברו בני גד ובני ראובן... ואם לא יעברו...".
2. **"הן קודם ללאו"** - יש לפרט תחילה את ההשלכות במידה והתנאי יתקיים, ורק לאחר מכן יש לפרט את ההשלכות במידה והתנאי לא יתקיים. כך עשה משה - "אם יעברו... ואם לא יעברו" (שם).
3. **"תנאי קודם למעשה"** (גיטין עה.; ב"מ צד.) נחלקו הראשונים מה כוונת דרישה זו:
 - א. לדעת הרמב"ם (אישות וד.) הכוונה היא שאמירת התנאי צריכה להיות לפני עשיית המעשה.
 - ב. לדעת הראב"ד (מובא במגיד משנה על הרמב"ם שם) הדרישה היא שבאמירת התנאי יש לומר תחילה את התנאי הנדרש, ורק לאחר מכן יש לומר את התוצאה, כמו שהתנה משה - "אם יעברו... ונתתם להם".
4. **תנאי שאפשר לקיימו** - התנאי צריך להיות בר ביצוע על ידי מי שאמור לבצעו. למשל, אם אדם התנה גט בכך שהאישה תעלה לרקיע - התנאי פסול, כיוון שהאישה אינה יכולה לעלות לרקיע (גיטין פד., רמב"ם שם הלכה ד.).

1 "ויאמר משה אלהם אם יעברו בני גד ובני ראובן אתכם את הירדן כל חלוץ למלחמה לפני ה' ונכבשה הארץ לפניכם ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחזה. ואם לא יעברו חלוצים אתכם ונאחזו בתכם בארץ כנען".

2 דיני התנאים שצוינו כאן הם על פי דעת הרמב"ם (הלכות אישות ו-ח.), וישנם דינים נוספים לתנאים. עיין גיטין עה.-עה.; כתובות עד., אור זרוע בבא מציעא סימנים רצח-שא, ספר הזכות גיטין לז.-לח. בדפי הרי"ף ותוס' כתובות נו. ד"ה "הרי".

כאשר התנאי אינו מכיל את כל המרכיבים הללו הדין הוא שהתנאי בטל והמעשה קיים. כלומר המעשה אותו רצה לבצע חל ללא קשר לקיום או אי קיום התנאי (הרחבה בכך - לקמן).

ניתן להסביר בשתי דרכים עקרוניות את הצורך במשפטי התנאים:

1. **משפטי התנאים נועדו על מנת ליצור רמה גבוהה יותר של גמירות דעת מצד המתנה.** כך סובר הראב"ד (הלכות זכיה ומתנה ג:ח, וכך גם נראה בהשגותיו על הרי"ף למסכת ביצה י. בדפי הרי"ף).
2. **משפטי התנאים הם גזירת הכתוב.**

ב. מתנה על מה שכתוב בתורה

הקדמה

אחת ההגבלות על יצירת תנאי היא שלא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה. כלומר, אם היה תנאי כזה - הוא בטל (ב"מ צד.). למשל, אדם המקדש אישה על מנת שלא יתחייב במצוות עונה - הקידושין חלים, והמקדש חייב בעונה³. לגבי תנאי על מה שכתוב בתורה בתחומים ממוניים, נחלקו תנאים (שם): רבי יהודה סובר שניתן להתנות תנאי כזה, ורבי מאיר חולק עליו.

ישנם שני תרחישים אפשריים למצב המוגדר כ"מתנה על מה שכתוב בתורה"⁴:

1. **האדם רוצה לשנות כמה מרכיבים וגדרים בדין תורה.** כמו הדוגמא שהובאה לעיל - "הרי את מקודשת לי על מנת שלא אתחייב לך בעונה". לא ניתן להחיל רק חלק מן הקידושין, ולכן האישה מקודשת בקידושין רגילים (קידושין יט:).
 2. **עקירת דין תורה לגמרי.** למשל, אדם המתנה שבנו לא ירש פי שניים (ב"ב קכו:), או קצירת קמה על מנת שאין לעניים בה שכחה (ירושלמי פאה ו:ח)⁵.
- לגבי עקירה חלקית של דבר תורה יש לדון, האם ישנו מצב בו עוקר האדם על ידי התנאי חלקים מהותיים במצווה, כך שלא נראה עוד את המעשה אותו רוצה לעשות כמצווה, אלא כדבר אחר, והמצווה לא תחול כלל.**

3 לקמן יורחב בנוגע למקרה ספציפי זה.

4 הגמ' (ביטין פד - פד:) דנה במקרה דומה למתנה על מה שכתוב בתורה - אדם האומר לאישה "הרי את מקודשת לי על מנת שתאכלי חזיר". הגמ' אומרת שתנאי כזה אינו נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה, כיוון שאין כאן עקירה וודאית של דבר תורה - ישנה אפשרות שהאישה לא תסכים לבצע את התנאי.

5 בשני המקרים הללו קיימת בעיה מעבר לבעיה של "מתנה על מה שכתוב בתורה": במקרים הרגילים, הצד שמפסיד או נפגע על ידי התנאי מסכים לכך. במקרים של שכחה ושל ירושה, לעומת זאת, הצד שמפסיד כתוצאה מן התנאי (היורש או העניים) אינו מודע כלל לתנאי, ואינו מסכים לביצועו.

נראה שבשאלה זו נחלקו תנאים: בגמ' בנזיר (ג:) מובאת מחלוקת בין רבי שמעון לבין חכמים בשאלה, האם מי שנדר נזירות רק מאחד מאיסורי נזיר, אסור בכל איסורי נזיר (דעת רבנן), או שאינו נזיר כלל, גם במה שנזר ממנו (דעת רבי שמעון). ניתן לטעון, שלדעת רבנן גם אם נעקרים חלקים גדולים וחשובים ממעשה המצווה, תחול המצווה בשלמותה, כיוון שיש כאן "מתנה על מה שכתוב בתורה", ותנאו בטל. לדעת רבי שמעון לא תחול הנזירות כלל, כיוון שנעקרו חלקים גדולים מידי על ידי התנאי⁶.

ג. מתנה על מה שכתוב בתורה בממונות

הקדמה

לעיל הוזכר, כי קיימת מחלוקת תנאים האם ניתן להתנות נגד התורה בתחומים ממוניים. לדעת רבי יהודה ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה כאשר מדובר בממון. למשל, ניתן לקדש אישה על מנת שהמקדש לא יתחייב בשאר וכסות, שהם חיובים ממוניים. רבי מאיר חולק על רבי יהודה, וסובר שגם בממון לא ניתן להתנות נגד התורה.

אופי הדין

ניתן להציע שני הסברים בשיטת רבי יהודה לכך שבממון תנאים פועלים כנגד מה שכתוב בתורה, שלא כבשאר התחומים:

1. **דין מחילה.** כלומר, עקרונית מסכים רבי יהודה לדעתו של רבי מאיר, שלא ניתן להתנות על דברי תורה אפילו בממון. אלא, שכאשר מדובר בממון, הצד המסכים לתנאי בעצם מוחל על זכותו הממונית. למשל, אדם המקדש אישה על מנת שאין הוא חייב בכסות, בעצם אומר שמקדש את האישה בקידושין רגילים, ובהם הוא חייב לאישה כסות, אלא שהוא מתנה זאת בכך שהאישה תמחל על הכסות. כך סובר הרשב"א (כתובות נו. ד"ה "הרי זה מקודשת"), ונראה שגם הנימוקי יוסף מסכים לכך (ב"מ לא. ברפי הרי"ף ד"ה "במפרש").

2. **התנאי פועל כתנאי רגיל.** כך סובר הקצות (רט:יא), וכך לדעתו סוברים גם רש"י (כתובות פד. ד"ה "על מנת") והרמב"ן (ב"ב קכו: ד"ה "הרי").

ניתן להעלות שני הסברים לגישה זו:

א. **ממונו של אדם נתון תחת שליטתו, והוא יכול להחליט לגביו ככל העולה על רוחו.** העובדה שהתורה נתנה לבני אדם את הזכות למחול על ממונם, מהווה סימן לכך שיש להם גם יכולת להתנות על כך ולבטלם על ידי תנאים.

6 ניתן גם לבאר שיסוד המחלוקת אינו בדיני תנאים אלא בדיני נזירות - האם איסורי נזיר נאסרו על האדם באופן ישיר על ידי נדר הנזירות, או שמא תפקיד הנדר הוא רק להגדיר את האדם 'נזיר', והגדרה זו היא שאוסרת אותו באיסורי נזיר.

ב. זכויות שהתורה העניקה לאדם נועדו להגן ולשמור עליו. ממילא, אם אדם רוצה לוותר על הזכויות שלו - אין בכך כל בעיה: **מכיוון שמטרת המצווה היא טובתו, לא נכריח אותו לקבלה בניגוד לרצונו**⁷. זאת, לעומת שאר דיני התורה, שהם אבסולוטיים ובלתי תלויים.

נפקא מינה אפשרית להבנות השונות היא **וויתור על עונה כתנאי לקידושין**: לדעת הרמב"ם (אישות 1:1) ורש"י (קידושין יט: ד"ה "בדבר שבממון") לא ניתן להתנות על עונה אפילו לדעת רבי יהודה, הסובר כי בדבר שבממון תנאו קיים. לעומת זאת, לדעת הריטב"א (קידושין יט: ד"ה "רבי יהודה אומר") **כן ניתן להתנות על כך**.

עונה אינה עניין ממוני, אבל ניתן לראות חיוב זה כדין לטובת האישה.

על פי ההסבר שאדם יכול להתנות ולוותר על דינים שנועדו לעזור לו ולהגן עליו, מובנת שיטת הריטב"א שאישה יכולה לוותר על עונה, שהרי זו מצווה לטובתה. לפי שאר ההסברים לא נוכל לומר שניתן להתנות על עונה.

מקרים חריגים

ישנם כמה מקרים מיוחדים, בהם גם רבי מאיר מודה שניתן להתנות על דברים הכתובים בתורה:

1. **חיובי שומרים**: הגמ' בבבא מציעא (דג.) טוענת שגם ר"מ מודה ששומר חנם יכול להתנות שיהיה פטור משבועה. הגמ' מסבירה זאת בכך ש"מעיקרא לא שיעבד נפשיה". התוס' בכתובות (נז. ד"ה "הרי") מקשים על כך: גם בקידושין שמקדש אדם על מנת שלא יתחייב בכסות ניתן לומר שלא שיעבד נפשו לחיוב כסות, ומדוע רבי מאיר לא מודה שם? התוס' מציעים שני תירוצים לשאלה זו:

א. "כיוון דריבתה תורה שומרים הרבה". נראה, שכוונתם היא, שהעובדה שהתורה נתנה אפשרות ליצור סוגי שמירה רבים, מהווה סימן לכך, **שהתורה לא מקפידה דווקא על סוגי השמירה המפורשים ומאפשרת לכל אדם לקבוע את רמת חיובי השמירה שלו**.

ב. בחיובי השמירה אופי החיוב והתשלום תלויים בשעבודו של האדם, והתורה בפרשיות שומרים רק ציינה מה קורה במצב הסתמי בו לא פרושו הצדדים מהם חיובי השמירה. כלומר, **אין כלל דינים עקרוניים של שמירה, אלא כל אדם**

7 דין דומה קיים לגבי תקנות דרבנן שתוקנו לטובת אנשים מסויימים, בהם יכול אדם לומר "אי אפשי בתקנת חכמים" ולבטל בכך את הזכות שחכמים העניקו לו. למשל, על פי אחת הדעות בגמ', אישה יכולה לוותר על התקנה שהבעל חייב לזון אותה ובתמורה הוא מקבל את מעשי ידיה, ולומר שמעשי ידיה יהיו שלה, והיא תזון את עצמה (כתובות נח:).

ואדם מעצב לבדו את חיובי השמירה שלו. בשאר דיני התורה רק קבלת הדין תלויה בדעתו של האדם (למשל קבלת נזירות), אך בדיני שומרים גם אופי ומהות החיוב תלויים בדעתו של השומר⁸.

2. **מחילת נזק.** המשנה (ב"ק צב.) אומרת שאדם האומר לחברו "קרע את כסותי, שבר את כדי, על מנת לפטור - פטור"⁹. ניתן להסביר דין זה בשתי צורות: לדעת התוס' (וכתובות נו. ד"ה "הרי") הפטור הוא מדין מחילה. לכן, הפטור הוא רק במקרה בו אומר שאם יזיק אותו - ימחל לו. אבל, אם אמר "קרע כסותי על מנת שאין לי עליך דין נזק" הוא מתנה על מה שכתוב בתורה, והתנאי בטל. לדעת הקצות (רמ"א א.) הסברה היא שהגדרת "נזק" הוא דבר הנעשה בניגוד לדעת הניזק. **אם מסכים הניזק לנזק, שוב אין הפעולה מוגדרת כנזק.** ולכן מותר לקרוע את הכלים גם כאשר אומר במפורש הניזק "על מנת שאין לי עליך דין נזק" - פטור המזיק.

ד. "תנאי בטל ומעשה קיים"

הקדמה

כאשר התנאי לא עומד בדיני התנאים, הדין הוא **שהתנאי בטל אך המעשה קיים**, כלומר המעשה אותו רצה לבצע חל בלי קשר לביצוע התנאי (גיטין עו.). למשל, אדם שהתנה "אם תתני לי מאתים זוז הרי את מקודשת לי בדינר זה" ולא כפל את התנאי, האישה מקודשת לו גם אם לא תיתן לו מאתים זוז.

אופי הדין

שאלה מתבקשת מאליה היא מדוע אם התנאי לא עונה על דרישות דיני התנאים יתקיים המעשה ולא יתבטל, והרי האדם אמר בפרוש שאין הוא רוצה במעשה ללא קיום התנאי? ניתן להציע שני הסברים לכך:

1. **הסבר החזון איש** (הלכות קידושין סימן ג) - אדם יודע את משפטי התנאים, ולכן יודע מראש שכאשר מתנה לא על פי כללי התנאים, התנאי יהיה בטל והמעשה יהיה קיים.

8. ההבדל בין שני התירושים הוא, שעל פי התירוץ הראשון קיימים דיני שמירה עקרוניים, אלא שניתנה רשות לאדם לשנות אותם. על פי התירוץ השני, אין כלל דיני שמירה עקרוניים. נפקא מינא בין ההסברים יכולה להיות פטור מפשיעה בשומר חנם: על פי ההסבר הראשון נראה שצריך לשמור על מסגרת מינימלית של דיני שומרים, ולכן אי אפשר להפקיע חיוב בפשיעה, שהוא החיוב הבסיסי ביותר של השומרים. על פי ההסבר השני ניתן להתנות כך, כיון שאין דינים עקרוניים כלל של שמירה (ראה בנושא גם בספרו של הרב ליכטנשטיין על פרק השואל, עמ' 84-85).

9. מן התוס' בכתובות (נו. ד"ה "הרי") נראה שגם ר"מ מסכים לדין זה.

סברה דומה קיימת גם כאשר האדם לא יודע את משפטי התנאים: לכל פרוצדורה הלכתית-משפטית יש דינים וגדרים, ואם אדם לא למד את הדינים הללו, ההנחה היא שלא באמת איכפת לו אם יתקיים התנאי. אילו היה רוצה באמת בקיום התנאי, היה בודק היטב את משפטי התנאים, ופועל על פיהם¹⁰.

2. **הסבר התוס'** (כתובות נז-נ"ד:ה "הרי") - **המצב הבסיסי הוא, שכלל לא ניתן ליצור תנאי:** אין אפשרות לקבוע שמעשה מסוים יחול בתנאי שאירוע חיצוני יתרחש. אולם, התורה חידשה שניתן להתנות תנאים, וחידוש זה קיים רק על פי הגדרים שקבעה התורה - רק אם קוימו משפטי התנאים. על כן, תנאים שעונים על הדרישות שהתורה הציבה בחידושה פועלים. אך תנאים שאינם עונים על דרישות אלו, אינם כלולים בחידוש, ונשארים בדין המקורי - שהמעשה קיים ואין משמעות לתנאי.

הגרי"ד סולוביצ'יק (מפי השמועה) ביאר שסברת התוס' היא שהמעשה הבסיסי - אליו מתייחס התנאי - עומד בפני עצמו, ואילו התנאי הוא עניין חיצוני שאינו חלק מגוף המעשה. **חידוש התורה בפרשת בני גד ובני ראובן הוא, שכשהתנאי עומד בדרישות משפטי התנאים, הוא הופך להיות חלק אינטגרלי מהגדרת המעשה¹¹.** זאת לאור ההבנה שהוזכרה לעיל, שהדרישה למשפטי התנאים נועדה כדי לחזק את גמירות הדעת: התנאי כשלעצמו הוא חיצוני למעשה, אך כיוון שהוא מקבל חיזוק על ידי משפטי התנאים היוצרים גמירות דעת, הוא הופך להיות לחלק מן המעשה.

לפי הבנה זו, **במצבים בהם ניתן לראות את התנאי כחלק מהותי מהמעשה, לא יהיה צורך במשפטי התנאים** כדי להפוך את התנאי לחלק מהותי מן המעשה. ניתן לראות כמה מקרים בהם הראשונים אכן מיישמים עיקרון זה:

א. **תנאים בממון.** לדעת הראב"ד (הל' זכיה ומתנה ג:ח), בדיני ממונות גם תנאי שלא נעשה על פי משפטי התנאים, נחשב לתנאי. החילוק בין ממון לאיסורים, מובן היטב על פי דעת התוס': באיסורים סביר לומר שהתנאי הוא חיצוני, שהרי אין קשר מהותי בין

10. בהסבר זה ישנה בעיה של מעגליות לוגית: כיוון שנפסק שכאשר התנאי לקוי הדין הוא שהתנאי בטל אך המעשה קיים, דעת האדם מתיישרת על פי פסק זה, אך אם הדין היה שהמעשה בטל כאשר התנאי לקוי, הרי שגם לכך הייתה מותאמת דעת האדם.

11. הסבר זה מבהיר מבחינה פורמלית מדוע אין משמעות משפטית לדברים שאמר האדם, אם לא עמד בדרישות של משפטי תנאים. אך עדיין צריך עיון מדוע המעשה לא יתבטל בשל חסרון בדעת האדם המתנה - אין הוא מעוניין בביצוע המעשה ללא התנאי. ניתן להציע לכך שתי הצעות:

1. לאדם יש תמיד רצון בסיסי לביצוע המעשה, וקיום התנאי הוא רק בעדיפות שנייה. לכן, גם כאשר התנאי אינו מתקיים, עדיין קיים הרצון הבסיסי לביצוע המעשה ללא התנאי (עין בחידושי הגרי"ד על הרמב"ם, הראשון

בהלכות נזירות, עמ' 34).

2. התוס' הבינו שאם אין משמעות משפטית לדברים שאמר, לא מתחשבים גם בכוונה העולה מדבריו, אלא כוונותיו נחשבות ל"דברים שכלב" ובדברים שכלב לא מתחשבים (קידושין מט:).

המעשה לתנאי, מכוון שהם שייכים לשני עולמות שונים. לכן, יש צורך במשפטי התנאים - כדי להחשיב את התנאי כחלק מהגדרת המעשה. **בממונות לא ניתן לומר שהתנאי הוא חיצוני למעשה, אלא הוא חלק אינטגרלי מגוף המעשה.** זאת, כיוון שבממון כל העסקה היא ממונית - גם התנאי נועד כדי להשיג רווח ממוני (וגם אם הוא אינו כזה במובהק, הוא יכול להיות מתורגם לשווי ממוני), ובעצם יש כאן עניין ממוני אחד, שהוא שילוב המעשה והתנאי. לכן, כשלא מתקיים התנאי, כל העסקה נופלת, גם אם לא נעשתה על פי משפטי התנאים¹².

ב. תנאי הנאמר לפני המעשה. הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף (ביצה י. בדפי הרי"ף) טוען, שמשפטי התנאים נצרכים רק כאשר התנאי נאמר בסמוך למעשה, כגון בנתינת גט, שבה הבעל אומר את התנאי ומיד מגרש את האישה. אך **אם התנאי נאמר זמן מה לפני המעשה, כגון אדם שאמר "תנו לפלוני מאתים זוז אם ישא את בתי" - אין צורך במשפטי התנאים.** הראב"ד מסביר שאם התנאי נאמר בסמוך למעשה, אין לו מספיק כוח על מנת לבטל את המעשה אם לא יתקיים התנאי, ולכן יש צורך במשפטי התנאים על מנת לתת תוקף לאמירת התנאי. אם התנאי נאמר זמן מה לפני המעשה, יש לתנאי מספיק כוח לבטל אותו גם אם לא ינוסח על פי משפטי התנאים. נראה שסברת הראב"ד היא, **שכאשר התנאי נעשה זמן מה לפני המעשה, ברור שמטרת התנאי איננה צדדית, אלא מהותית** - המעשה מתוכנן מראש על דעת אותו התנאי. לכן, במקרה כזה יתבטל המעשה כאשר לא יתקיים התנאי, גם כאשר לא קוימו משפטי התנאים. אך כאשר התנאי נעשה סמוך למעשה, צריך את משפטי התנאים כדי שהתנאי יקבל תוקף ויוכל לעצב את המעשה. לכן, במקרה כזה נדרשים משפטי התנאים על מנת להפוך את התנאי לחלק מהותי מן המעשה.

ג. לדעת תוס' (קידושין מט: ד"ה "דברים"), ישנן שלוש קטגוריות לעניין תנאים:

12 על דברי הראב"ד קשה לכאורה ממקור הלימוד של דיני תנאים - תנאי ירושת הארץ של בני גד וראובן, שזהו עניין ממוני, וכיצד ניתן לומר שמשפטי התנאים קיימים רק באיסורים ולא בממון? הראב"ד עצמו התייחס לבעיה זו וענה ש"נחלת בני גד ובני ראובן לא הייתה מוחזקת ביד ישראל ואינו דומה לקרקע המוחזקת לו לאדם מירושתו או ממקחו" (ע"פ). דברי הראב"ד עמומים, וניתן להבין אותם בשתי דרכים:

1. על פי ההסבר שהוצע בתוס' ניתן לומר שלדעת הראב"ד התנאי שהתנה משה היה תנאי חיצוני לגוף המעשה, כיוון שאין קשר מהותי ועקרוני בין ירושת עבר הירדן המזרחי לבין עזרה לשאר העם בכיבוש עבר הירדן המערבי. משם נלמד הדין, שבכל מקום בו התנאי חיצוני למעשה, צריך את משפטי התנאים.
2. ירושת הארץ לא הייתה פעולה ממונית של קניין משפטי, אלא החלת ריבונות של עם ישראל על ארץ ישראל, ולכן היא דומה יותר לאיסורים מאשר לממונות. משם למדה המשנה שבכל דיני איסורים צריך את משפטי התנאים.

- I. דברים שאינם ברורים כלל בלי שיאמרו אותם, ולכן הם צריכים תנאי כפול.
- II. דברים שבהם קצת ברורה כוונתו של האדם מתוך הקשר הענייני, ולכן די באמירה גרידא ללא תנאי כפול.
- III. דברים הברורים לגמרי מתוך הקשר הענייני, שאינם דורשים אפילו אמירה. גם כאן ניתן לראות יישום של עיקרון דומה, כלומר ישנם מצבים בהם ברור שהתנאי הוא מהותי ולכן אין צורך במשפטי התנאים.
- ד. **כאשר מתנה על ידי אמירת תנאי של 'על מנת' או 'מעכשיו':** לדעת הרמב"ם (אישות ו:ז) כאשר המתנה אומר בתנאו 'על מנת' או 'מעכשיו', ולא 'אם', אין צורך במשפטי התנאים. נראה שסברתו היא, שכאשר אומר על מנת או מעכשיו אז התנאי הוא מהותי ואינו חיצוני, שהרי המתנה הכניס את התנאי ממש לתוך הגדרת המעשה ולא רק כתוספת צדדית. לכן, אין צריך את משפטי התנאים על מנת לבטל את המעשה.