

## חזרה מנאמנות על ידי אמתלא

הגמ' בכתובות כב. עוסקת בהבנת דין אמתלא בנוגע לאיסור אשת איש וגם לאיסור נדה לבעלה. הגמ' מביאה מקרה שאשה אמרה מקודשת אני ולבסוף, כשהיא רצתה להתחתן עם אחר, אמרה, שבאמת מה שאמרה פעם "מקודשת אני" לא אמרה אלא, כדי שאנשים שאינם מהוגנין לא יקדשו אותה, ובאמת איננה אשת איש כלל. הגמ' מביאה דוגמא מקבילה באשה שאמרה לבעלה "נדה אני", ובסוף אמרה שהיא באמת טהורה, ורק אמרה "נדה אני" משום טעם צדדי. בדרך כלל נאמנת אשה לומר "מקודשת אני", או "נדה אני" מטעם שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, אך מ"מ יכולה היא לחזור ע"י "אמתלא" שנותנת הסבר לפרש הגדתה הראשונה. מה בדבר אנשים אחרים שיש להם נאמנות מסוימת? היש להם הזכות לחזור ע"י אמתלא או ע"י טענה אחרת? למשל: האם עדים נאמנים לשנות עדותם ע"י אמתלא? האפשר לבטל הודאת בע"ד בטענת אמתלא?

ראשית כל עלינו לברר יסוד דין ה"אמתלא". לכאורה הבעיה היא נאמנות: לכאורה אמירתה "מקודשת אני" אוסרת אותה ואין להאמין להכשהיא אומרת דבר אחר. באה האמתלא להעניק לה נאמנות לקבל טענתה, ולדחות את אמירתה הראשונה. אלא שעלינו לדון גם באופי של שויה אנפשיה, שהיא המקרה היחידי שבו הגמ' דנה באפשרות של אמתלא. (הגמ' בגיטין (פח:) דנה באפשרות של אמתלא ביחס לקול, אבל בפשטות זוהי אמתלא קצת שונה, ועיין להלן).

אפשר להבין שויה אנפשיה בפשטות מעין הודאת בעל דין כמאה עדים. כמו שבעניני ממון מאמינים לבעל דין כמו עדים להגיד מה שרוצה בנוגע לממון שלו, כמו"כ בנוגע למעמדו ההלכתי של בן אדם; מאמינים לו בלי שיצריך להביא עדים. כי הודאתו במקום עדים הוא. בירור של עדים נחוץ רק כשאינו מודה. כך הסביר הר' יונה (מובא בשטמ"ק בכתובות על אחר (עמ' 218)): "שהרי הודאת עצמה כמאה עדים". וככה גם הבין הקצות בסי' ל"ד סוף ס"ק ד' בניסוחו הבהיר: "ולפי דרכינו גם בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נאמנות דכיון שהאמין תורה לכל אדם על עצמו א"כ בין בממון בין באיסור לעולם נאמן על עצמו". זאת אומרת, א"א שאמרה נדה אני מאמינים לה.

אמנם, אפשר להבין באופן שונה את דין שויה אנפשי, המהרי"ט בחלק ג' סי' א' (הקצות מצטט אותו) הבין דין שויה אנפשי מדין נדר, הקצות דוחה אותו דהלוא כמה דיני נדר אינם חלים בנוגע לשויה אנפשי. אפשר לבאר בדברי המהרי"ט, שכמו שבנדר אני מקבל על עצמי איסורים שלא היו עלי לפני שנדרתי, כמו"כ ע"י שויה אנפשיה ניתן ליצור איסורים חדשים שאחרת לא היו קיימים. בנדר איסורים מתחדשים בדרך "הפלאה" — "איש כי ידור נדר לה'", בשויה אנפשי התהליך קצת שונה. בדרך כלל ב"ד קובע איסור אשת איש, למשל, רק על פי הוכחה ברורה כגון עדים שהיא מקודשת, או שיש חזקת אשת איש. במקרה שלנו באה האשה להחמיר על עצמה. היא דורשת מב"ד לקבוע איסור אשת איש בהעדר עדות ממש. היא מצווה לב"ד לוותר על הצורך בעדות כדי לאסור אותה. זוהי תומרא, אך לא נאמנות שהיא באמת מקודשת: לכך אין שום הוכחה ובירור.

הנפקא מינות בין שתי ההבנות האלה ב"שויה אנפשי" מרובים הם ורק אזכיר מקצתם: השיטה המפורסמת של הר"מ שאין כופין אותה על שויה אנפשי. (עיי"ש בר"מ הל' אישות פרק כ"ד הל' י"ח). הריטב"א בכתובות דף (ט') חולק עליו וכך באמת פשטות הסוגיא שם. לכאורה כדי להבין שיטת הר"מ ק"ק לראות בשויה אנפשי נאמנות כבעל דין.

הרא"ה בבדק הבית שער ב' דף קטו סובר ששויה אנפשי רק שיך באיסורים דאורייתא ולא באיסורים דרבנן. אם שויה אנפשי בנוי על נאמנות הבעל דין ק"ק להבין החילוק, כי לכאורה אם מישהו נאמן לגבי דאורייתא, צריך להיות נאמן באיסורים דרבנן מק"ו? אבל אם שויה אנפשי הוא היכולת לקבוע חומרא על עצמך בהעדר הוכחה אוביקטיבי, אז אולי רק מחמירים על אדם באיסורים דאורייתא ולא באיסורים דרבנן. (רע"ק בתשובותיו — סוף סי' רכ"א ב"כתבים" מקשה עליו מגמ' יבמות, עיי"ש).

הגמ' בכתובות (ט.) מביאה מקרה של שויה אנפשי כשהבעל טוען שאשתו לא היתה בתולה כי "פתח פתוח מצאתי". הראשונים מעלים השאלה "למה לא נבדוק בסדינים", — ואם יש דם אז ראייה שהיא בתולה, אם אין דם בעולה היא. רש"י על אתר מסכים עקרונית, ש"הוכחת הדם" תועיל, אלא שמדובר במקרה שנאבד הסדינים, או שאשה זו ממשפחה מסוימת שאין להם דם בתולים, אמנם, שאר הראשונים הבינו שמאמינים לבעל (ע"פ שויה אנפשי) אפילו כשיש בירור אוביקטיבי נגדו — שיש דם בתולים. כל עוד ששויה אנפשי בנוי על נאמנות אולי לא מאמינים לו כשיש הוכחה אחרת — אם זוהי קביעת חומרא, או יש להכיר בה אפילו כשהמציאות סותרת

אותו. נ"מ מקבילה הוי המחלוקת הראשונים באיזה סוג "בעל" מדובר. בראשונים יש דיונים אם מדובר רק בנשוי — בן אדם שכבר היה נשוי וכבר מכיר בהבדל שבין בתולה לבעולה, או שגם מדובר בבחור, שעליו אין סומכים שמבין החילוק. אם זהו דין נאמנות, לכאורה יש להגבילו רק לנשוי שטען פתח פתוח. משא"כ אם מרשים לבן אדם לקבוע חומרא על עצמו, אז גם בבחור ניתן לקבל את טענתו.

ומובן שניתוח דן שויא אנפשיה משפיע הרבה על הבנתנו בדין אמתלא, היות והגמ' מיישמת דין אמתלא במקרה של שויא אנפשי'. אם שויא אנפשי' מועיל מדין נאמנות "הודאת בעל דין" אז דבריה הראשונים נאמנים, ורק אמתלא מסוגל להעניק נאמנות גם לטענה השניה. א"כ אמתלא יוצרת נאמנות, ומסתבר שגם במקרים אחרים אמתלא עשוי' להועיל. משא"כ אם שויא אנפשי' הוי סתם קביעת חומרא, שהיא אומרת "רוצה אני בדין א"א, למרות שאין עדים." הגישה האחרונה נוגדת את הר"מ: יש לכפות על חומרא כזו שהיא קיבלה כי א"א לבן אדם שישנה את מעמדו באופן שרירותי: משא"כ במקרה שהיא נותנת אמתלא לדבריה, ומנמקת שלא רצתה במעמד אשת איש אלא כדי שאנשים שאינן מהוגנין לא יקדשו אותה וע"י קבלת האמתלא מבטלים את הטענה הראשונה, כלומר: אין אנו נאלצנו להאמין לטענה השני' במקום הטענה הראשונה כי אם מאפשרים לה לשנות את מעמדה ההלכתי: לפי זה אמתלא לא הוי ענין של נאמנות אלא דין מוגבל לשויא אנפשי'.

[מענין שהרא"ש המובא בשטמ"ק כתובות עמ' 219 מפרש בסוגיא שם שיש הו"א שכדי לבטל דין נדה במקום שויא אנפשי', אין צורך באמתלא כלל. הבנה כזו אפשרי רק אם שויא אנפשי' אינו כנאמנות בעל דין, אלא כקביעת איסור, ואז אולי יש להעלות על הדעת שכל אדם, במקום שאין עדים, יכול לקבוע את מעמדו אפילו ללא טענה טובה, רק שרוצה].

שאלה זו, היקף דין אמתלא, כבר הטריד את הראשונים, בתשובות חכמי פרובונצי' מובא מכלול של שבע תשובות הדנים באב שאמר שקיבל קידושין בעד בתו קטנה, ולאחר זמן הוציא אמתלא לדבריו הראשונים, הגמ' בכתבוות (כב.) לומדת מפסוק, שלאב יש נאמנות מיוחדת להעיד שבתו מקודשת, מה הדין בנותן אמתלא לדבריו? כמו"כ השב שמעתתא בשמעתתא ו' דן באמתלא ביחס לנאמנות האב על בנו מדין "יכיר".

השב שמעתתא מתיחס לשאלה מדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

הגמ' בסנהדרין (מד:) אומרת שעדים אינם יכולים לתת אמתלא לדבריהם מ"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". המקרה היחיד שבו עדים יכולים לחזור מדבריהם היא שיטת בעה"מ בר"ה (כה.) [ה: דפי אליפס]. הבעה"מ סובר שאין עדות הירח הישן "דבר חשוב" שאנשים מקפידים לזכור בדייקנות כמו שמקפידים לזכור עדותם על הירח החדש. לכן אם אמרו "טעינו" בנוגע לעדות על ירח הישנה, מאמינים להם. הר"ן בתשובותיו סי' מ"ז ג"כ סובר דעדים יכולים לחזור מדבריהם בדבר שאנשים אינם בקיאים. אבל גם במקרה של הבעה"מ וגם במקרה של הר"ן לא מדובר באמתלא. מדובר במקרה שעדים אומרים "טעינו" והם נאמנים רק בדברים שבהם אנשים רגילים לטעות. לגבי אמתלא, לכאורה דברי הגמ' בסנהדרין במקומם עומדים, שבעיית "כיון שהגיד" מונע כל אפשרות של חזרה ע"י אמתלא. השאלה היא לגבי בעי' כיון שהגיד בנאמנות האב על בתו, או על בנו מדין יכיר.

לכאורה יש מקום לדבר על כיון שהגיד במקרים אלו רק אם מניחים שאחרי שהתורה האמינה להם, הרי הם כבי תרי שיש להם סטאטוס של ב' עדים. אלמלא זה הייתי יכול לומר שהתורה מחדשת נאמנות בשביל האב בתורת טענה, ולא בתורת עדות ואין כאן ענין לכיוון שהגיד, כי כלל זה מוגבל לעדות. וכך כתב רבינו יעקב מן ההר בתשובה ט"ו מתשובות חכמי פרובונץ: "ואחרי שהתורה האמינתו הרי הוא כשני עדים כשרים, ואחר שהוא בא לב"ד והעיד... אין הוא יכול להיות חוזר ומגיד...".

אבל אפילו נאמר שהתורה האמינה לאב כבי תרי מ"מ אפשר שאין בעיה של כיוון שהגיד. בריטב"א כתובות (יח:) ד"ה אמר ליה רבא, מובאים שני מקורות לדין כיוון שהגיד. הראשון מפסוק "אם לא יגיד ונשא עונו", לעדים יש רק הזדמנות אחת להעיד עדותן, וצריכים להגיד הכל בהזדמנות הזאת. הריטב"א משווה לדין שמופיע בהל' יבום, שמי שאינו מיבם אשת אחיו בהזדמנות הראשונה שוב אינו יכול לייבם אותה. כשם שיש הזדמנות אחת למצוות יבום כך הזדמנות אחת להגדת עדות. לכאורה דין זה שייך לכל מי שנקרא "עד". זה דין בהלכות עדות שצריכים להגיד הכל בהופעה הראשונה. בסוף דבריו נותן הריטב"א מקור אחר מדברים י"ט: ט"ו "על פי שנים עדים יקום דבר" שמתקיים הדין ע"י ב"ד, על סמך מה ששמעו מן העדים — לאלתר. ברגע שהעדים גמרו להעיד, לאלתר ב"ד מקיים את הדין. א"כ חוסר יכולת להעיד עוד פעם הוי משום שב"ד כבר "פסקו" והדין מתקיים לאלתר. הניחא לגבי עדיות שצריכות להיות בפני ב"ד, בהם ב"ד שומעים דבריהם ומקיימים הדין לאלתר. משא"כ בעדיות שאינן צריכות לב"ד — נאמנות האב על בתו או על בנו — בהם לא שייך כיון שהגיד.

לסיכום קצר: אם כיון שהגיד חל על נאמנות אחרות בתורה: תלויי קודם כל בהבנת עצם הדין. האם התורה קבעה הגדרה מיוחדת של עדות — שבאיסורים ע"א נחשב כבי תרי, ולגבי דין יכיר, וקידושי בתו, האב נאמן כבי תרי. או שהתורה חידשה נאמנות מחוץ לגדר עדות. ואף לפי צד הראשון שנחשבים כעדים, עלינו לחקור בדין "כיון שהגיד", אם כיון שהגיד הוי דין שיש הזדמנות אחת להגיד את העדות או יש ליישמו בהרבה מקרים אחרים, משא"כ אם זה דין שב"ד מיד אחרי שמיעת וקבלת העדות חותכים את הדין, או דין כיון שהגיד מוגבל רק לעדות בפני ב"ד.

הרמב"ן במלחמות ה' בקידושין (סד:) [כז: דפי אילפס] אומר שיש בעי' של "כיון שהגיד" כל אימת שמישהו נאמן מן התורה לגבי דבר מסויים "שלא מצינו בתלמוד נאמן ויכול לחזור בו, אלא כל שנאמן, כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד". זוהי ההרחבה הכי גדולה של הדין "כיון שהגיד", ויש לבדוק לאור השאלות שהזכרנו לעיל.

עוד יש לדון, באותם אנשים שנאמנים חוץ לב"ד, מה קורה כשמעידים בפני ב"ד. רע"ק בתשובותיו (סימן פ"ה בפסקים) עפ"י דברי ההפלאה (לסוגייתנו כתובות כב.) מבין שבנאמנות האב מדין יכיר מחוץ לב"ד, אין בעי' של כיון שהגיד. משא"כ כשבא לב"ד "הוי כמעיד בב"ד דאינו חוזר ומגיד אף באמתלא". אפשר להסביר דבריו בשני כיוונים:

א) או שדין כיון שהגיד שייך רק למי שמוגדר כעדים, והגדת האב מחוץ לב"ד אינה כעדות אלא נאמנות. ולכן אין מקום לכיון שהגיד, משא"כ כשנכנס לב"ד הופך להיות כעדים עם דיני כיון שהגיד. (ב) או כיון שהגיד שייך לכל מי שנאמן אפילו מי שאינו מוגדר כעדים (כפי ששמע מדברי המלחמות שהוזכרו לעיל). אלא שיש להבחין בין הגדה מחוץ לב"ד, שם חל רק צד הראשון של כיון שהגיד — הדין שאני נותן לו רק הזדמנות אחת, ודין זה אפשר לעקוף ע"י אמתלא כי אינו דורש הזדמנות שנייה להעיד אלא מפרש את הגדתו הראשונה בלבד בפני ב"ד. לעומת זאת שייך הדין השני של כיון שהגיד, שב"ד מיד מקבלים את העדות ומעתה אין לאמתלא מקום בכלל. להלן נתייחס לחילוק זה. בהקשר לזה, החילוק בין בפני ב"ד לחוץ לב"ד ע"י ג"כ דיון ארוך של הנתיבות בספרו "חוות דעת" ליו"ד סי' קכ"ה וגם המהרי"ק סי' הדין בהודאת בע"ד בפני ב"ד בניגוד לחוץ לב"ד.

נניח שעלינו להתחשב בבעיית כיון שהגיד, והשאלה היא אם אמתלא מועילה, מה פועלת האמתלא? אפשר שע"י אמתלא מבטלים את ההגדה הראשונה. מטרת העד — לבטל ההגדה הראשונה, והסמכות לביטול היא

נתינת אמתלא. שתי ההגדות מנטרלות זו את זו. אך אפשר להבין קצת אחרת, שאמתלא יוצרת נאמנות להגדה שניה ואז ממילא יש שתי הגדות לפנינו. ההלכה קובעת שיש לקבל את ההגדה השנייה במקום הראשונה היות ויש אמתלא להגדה הראשונה. לפי הגישה הראשונה אין כאן עדות נוספת כ"א ביטול ההגדה הראשונה. האמתלא חותרת מתחת להגדה הראשונה, ומבטלת אותה. משא"כ לפי גישה השניה באה האמתלא להגדה הראשונה להנחות את הב"ד לבחור בהגדה השנייה, היא מענקת נאמנות להגדה השנייה. (יש שתי הגדות אלא שיש אמתלא שמוחה ב"ד לבחור בהגדה השנייה.) ההבדל בין שתי התפיסות ברור. לראשונה ב"ד מבטלים הגדה הראשונה וכאילו לא היו דברים מעולם. לפי השנייה ההגדה השנייה שרירה וקיימת. לפי הגישה הראשונה הטענות מנטרלות זו את זו, וכאילו לא טענת כלום. משא"כ לגישה השנייה טענתך השנייה מתקבלת במקום טענתך הראשונה.

ביטויי לנ"מ זו מופיע בתוס' יבמות דף (ק"ח.). במשנה יש דיון באשה שאמרה "מת בעלי" וצרתה אומרת "לא מת בעל". זו שאמרה מת בעל נוטלת כתובתה ונישאת שוב, ואילו האומרת "לא מת" לא נוטלת כתובה ואינה נישאת. הגמ' אומרת שהחידוש של המשנה הוי בזה, שמי שאמרה לא מת לא נישאת, ולא חוששים שאמרה מה שאמרה מסיבות צדדיות. תוס' שם ד"ה סד"א, קובע שאף אם נתנה אמתלא למה שאמרה "לא מת" עדיין לא תנשא, "ולא דמיא לאשה שאמרה א"א אני וחזרה ואמרה פנויה אני דנאמנת כשנתנה אמתלא לדבריה", אמנם, תוס' לא פירשו את יסוד החילוק. הרבה הבינו את דעת התוס', שאפילו אם ע"י אמתלא אני מבטל את הגדה הראשונה של "לא מת", עדיין היא בחזקת אשת איש: אילו סברו שאמתלא מעניקה נאמנות להגדה השנייה, אז בפעם השנייה כשהיא אומרת "מת בעלי" ונותנת אמתלא לדבריה הראשונים, היתה פוסקת מלהיות א"א, כמו אשה רגילה האומרת "מת בעלי" ונאמנת להנשא שוב, מכאן מתבקשת המסקנה שאמתלא רק מחזקת את ההגדה השנייה כדי לבטל הטענה הראשונה — להעמיד המצב על חזקתו הראשונה, אבל הטענה השנייה לא נאמנת.

ניתן אולי להציע שאמתלאות שונות יפיקו תוצאות שונות, אמתלא חזקה ומפורסמת יכולה לבסס נאמנות לטענה השנייה. משא"כ אמתלא חלשה יחסית תיבטל הגדה הראשונה בלי לחזק את השנייה במקומה. ושיטת תוס' הנ"ל משמשת, לפי"ז דוגמה לסוג השני. חילוקים מעין אלו בין אמתלאות שונות מופיעים בראשונים ובאחרונים, המאירי בכתובות (כב.) סובר "שהכל לפי חוזק האמתלא", ע"י זה הוא פותח לנו האפשרות שיש רבדים שונים של אמתלאות, ויחכן שאמתלא טובה תועילה במקרה מסוימת שבו אמתלא רגילה לא מועילה.

החתם סופר (בתשובותיו אבן העזר סימן ע"ו וביתר ביאור ביו"ד סימן ט') דן הרבה בחילוקים בין "אמתלא מספקת" לבין "אמתלא גרועה" לבין אמתלא דאינה שכיחה. גם הקצות בסימן פ' ס"ק א' משתמש בביוטיי "אמתלא שנוהגין בה רוב העולם". סביר להניח שיש חילוק בין רמת הסבירות של האמתלא. אולי אמתלא מספקת ושכיחה תעניק נאמנות להגדה השני' כדי שתקובל; אמתלא פחות סבירה רק בא לבטל ולנטרל ההגדה הראשונה ולהחזיר המצב למה שהיה לפני ההגדה הראשונה. [עיי"ש היטב בדברי החתם סופר לגבי החילוקים בין אמתלאות שונות].

אם נדון לפי האפשרות שאמתלא תועיל גם לפתור בבעיה של כיון שהגיד, אזי קשה לדאות באמתלא הענקת לומר נאמנות להגדה השניה. הבעי' של כיון שהגיד הוא, שב"ד לא מכירים רק עדות אחת. אם אמתלא רק מבטל את ההגדה הראשונה אז מסתבר שאין ענין של כיון שהגיד: אין הגדה חדשה, אלא ביטול מה שקרה בעבר. משא"כ אם ע"י אמתלא אני מעיד מחדש, אלא שב"ד מקבלים את השני' משום האמתלא, עולה בעיית כיון שהגיד: א"א לבן אדם להעיד פעמיים! המוצא היחידי הוא לומר שיש להגדה השניה 'נאמנות והיא מתקבלת בתור הגדת עדות מכיון שהאמתלא בא לפרש את ההגדה הראשונה, ומגלה למפרע מה היה כוונת ההגדה הראשונה. הפירוש והגילוי משאיר הגדה אחת — הראשונה. אפשרות זו לכאורה תלויה במח' בין החתם סופר [בשתי התשובות שציטטתי לעיל, ובמיוחד ביו"ד סי' ח'] לבין הכרתי [יו"ד קפ"ה: ב'], אם אמתלא מועילה למפרע, לאחר שכבר עברה עבירה, למשל, האשה שאמרה א"א אני, ואחר שנישאת לאחר, נותנת אמתלא, האם מותרת לבעלה החדש? אם אמתלא מפרשת ההגדה הראשונה למפרע אז גם אחרי שעברה עבירה, אמתלא צריכה להועיל, שמבררת למפרע, שמעולם לא רצתה להעיד שהיא א"א ואין שום רע שנשאה לאחר. משא"כ אם אמתלא רק מחזקת ההגדה השני', או כפי שהצעתי לעיל, רק מנטרל ומבטל ההגדה הראשונה, יש כבר מקום לדון.

בנושא שלנו א"כ, אם שאמתלא מבררת למפרע כוונת המעיד, אין חשש לכיון שהגיד, כי אין שתי הגדות: יש רק גילויי למפרע על כוונת ההגדה הראשונה, שוב אין צורך לחשוש לבעית כיון שהגיד, משא"כ אם היא מענקת נאמנות להגדה השני', אז באופן עקרוני יש שתי הגדות לפני ב"ד ואנו נתקלים בדיוק בבעי' של כיון שהגיד. ולפי מהלך זה שומה עלינו לשוב להתמודד עם הגמ' בסנהדרין (מד:) האומרת בפירוש שעדים אינם יכולים לחזור מפני בעית כיון שהגיד.

מדברינו לעיל יוצא שיש שני גדרים של כיון שהגיד — אחד שיש לעדים רק הזדמנות אחת להעיד, והשני שמיד אחרי עדותם כאילו הדין כבר נפסק לאלתר. באמתלא, אף אם מועילה למפרע פותר רק בעי' כיון שהגיד מהסוג הראשון. הדין של כיון שהגיד מן הסוג השני אומר, שמיד אחרי הגדתם א"א לזוז, הדין כאילו כבר נכתב ונחתם חרות על שיש במקרה כזה, בו חלה ההגדרה השני' של כיון שהגיד א"א לתת שום אמתלא. משא"כ בנאמנות שונות למיניהם — אם על בתו, על בנו וכו' — נוגע רק הסוג הראשון של כיון שהגיד, כלומר, שיש לעדים הזדמנות אחת להעיד, יכול האב לבוא ולפרש כוונתו ע"י אמתלא.

בכך אפשר להבין דברי השב שמעתתא באמצע פרק שמיני, המתייחס לחילוק בין עדות ממש, לע"א שנאמן באיסורין. שאמתלא מועילה לע"א ולא לעדות ממש: "...דע"כ לא אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד אלא בהגדת שני עדים ובהו כתיב אם לא יגיד ונשא עוונו דבעי הגדה בפני ב"ד, ושוב אינו חוזר ומגיד, אבל העדאת ע"א באיסורין דלא בעי ב"ד, מש"ה אפילו אמר בפני ב"ד יכול לחזור אם נותן אמתלא לדבריו". רק בשני עדים, הבאים להעיד בפני ב"ד, יש להפעיל את הסוג השני של כיון שהגיד, שמיד אחרי עדותם נתקיים הדין לאלתר. ורק בשני עדים א"א לחזור ע"י אמתלא. משא"כ בע"א (ושאר נאמניות) אע"פ דלא צריכים הגדה בפני ב"ד מ"מ יש הין של כיון שהגיד אבל שם חל גדר אחר לגמרי — שיש להם הזדמנות אחת להעיד — וע"י האמתלא אני. מרשה לעד או לאב לפרש למפרע מה היתה כוונתו.

ראוי גם לחזור ולדון בדברי רע"ק בשו"ת שמחלק בענין נאמנות האב מדין יכיר, בין אם מעיד בפני ב"ד או מחוץ לב"ד. השב שמעתתא חילק בין אנשים שצריכים ב"ד (עדים רגילים), לבין אותם שאינם צריכים ב"ד (האב על בתו, או מדין יכיר) רע"ק, לעומת זאת, חילק בין עדים שהעידו בפועל בב"ד אע"פ שאינם חייבים להופיע בב"ד, לאלה שלא העידו בב"ד.

לסיכום כללי, רוב המקורות שהבאנו, סברו, שאם יש בעי' של כיון שהגיד, אמתלא אינה פותרת את הבעי'. כל הדין הוא אם בכלל אפשר ליישם דין כיון שהגיד, ואם אפשר ליישם, איזה סוג כיון שהגיד זה יכול להיות תלוי בסוג העדות או (לפי רע"ק) במקום העדות בפועל. אבל מרוב האחרונים משתמע שברגע שהדין נקבע סופית, א"א לשנותו ע"י אמתלא. העלינו שאם ננקוט הבנות מסוימות בדין אמתלא, וגם בדין כיון שהגיד, אפשר להחיל הדין של כיון שהגיד ועם זאת להכיר בפעולת אמתלא.