

## טענת פתח פתוח באישה האומרת שנאנסה

מראי מקומות: דף ט ע"א "האומר פתח פתוח" וכו' — רא"ש ורשב"א;  
 דף יג ע"ב "מיתיבי זו עדות שהאשה כשרה לה" וכו', ורש"י שם; דף  
 טז ע"א "טעמא דאיכא" וכו'; דף כב ע"א "האשה שאמרה" וכו'; דף כד  
 ע"א "החמרין שנכנסו" וכו'; רמב"ם, הלכות אישות, פרק ט הלכה טו,  
 ומשנה למלך שם; שם, הלכות איסורי ביאה, פרק טו הלכות יא"יב, ומגיד  
 משנה שם; שם, הלכות מעשר, פרק יב הלכה יז, וראב"ד שם.

"אמר רבי אלעזר: האומר: פתח פתוח מצאתי, נאמן לאוסרה עליו".  
 וכתב הרא"ש (בפרק א, סימן יח): "והא דאמר דנאמן לאוסרה  
 עליו, היינו במכחישתו ואומרת שבתולה היתה או בשותקת, אבל  
 אם אמרה אמת שפתחה פתוח ונאנסה תחתיו, באשת ישראל  
 נאמנת ומותרת לו, מפני שהיא טוענת טענת ברי והוא טוען טענת  
 שמא, שאינו יודע אם באונס אם ברצון, וברי ושמא ברי עדיף  
 — מצאתי כתוב זה בשם ה"ר יונה ז"ל, וטעו תלמידיו לכותבו  
 בשמו, כי לא אמרה מעולם, דכיון דליכא אלא חד ספיקא, אולינן  
 לחומרא, ובדיבורה לא מהימנא, דהא אמרינן לקמן דקי"ל כר"ג,  
 דלא אמרינן: ברי ושמא ברי עדיף, אפי' היכא דהברי הוא טוב  
 והשמא הוא גרוע, כ"ש הכא דהברי גרוע, שיודעת שאינו יכול  
 להכחיש, והא דקי"ל לקמן כר"ג, דאמר: ברי ושמא ברי עדיף,  
 היינו דוקא היכא דאיכא מיגו... אי נמי היכא דאיכא חזקה... ומיהו  
 נראה לי לקיים דבריהם מההיא דהיתה מעוברת לקמן, דאלים  
 ליה לרשב"ג ברי ומכשיר העובר ואע"ג דלית ליה חזקת כשרות

ואפילו ברוב פסולין, וכן בההיא דמשאירסתני נאנסתי — אע"ג דחוקת ממון מסייעא לרוב דרצון, אפ"ה אלים ליה ברי ומהימנא". ואת דינו זה של רבנו יונה הביאו גם הרמב"ן (הנדפס בחידושי הרשב"א לדף ט ע"ב, ד"ה הא דאמר), הריטב"א (בע"א, ד"ה אמר ר' אלעזר) והמאירי (שם, בד"ה הכחישתו). ולכאורה תמוה מדוע אין המחבר מביא דין זה בשולחן ערוך, אלא רק הרמ"א (באבן העזר, סימן סח, סעיף ז) בשם "יש אומרים". ונראה להסביר זאת על פי דברי ה"מגיד משנה", שכן הרמב"ם לא הביא להלכה את דינו של רבנו יונה, ומתוך כך הסיק ה"מגיד משנה" שהוא חולק עליו, וכתב (בהלכות איסורי ביאה, פרק יח, הלכה י'): "ויש מן המפרשים סבורים שהוא הדין להיותה נאסרת עליו, שאם טענה בבריא דבר המתירה, שהיא מותרת, ולא אמרו נאמן לאוסרה עליו אלא במכחשת וטוענת בתולה שלימה נבעלתי א"נ בשותקת, אבל במודה וטוענת שנאנסה קודם שנתארסה באשת כהן, אי נמי שנאנסה אח"כ באשת ישראל, או שטוענת בשתיהן מוכת עץ אני — נאמנת, ויש מן המפרשים חלוקים בזה ואומרים דלענין איסורא בכה"ג דליכא אלא חדא ספיקא, אסורה היא, ואין משגיחין על דבריה, וזה נראה דעת רבינו, והראשון דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל", ואם אכן הרמב"ם חולק על דינו של רבנו יונה, הרי מובן שגם השולחן ערוך הולך בעקבותיו ואינו מביא דין זה להלכה. ואם כי לכאורה תמוה כיצד ניתן להסיק מתוך שהרמב"ם אינו מביא את דינו של רבנו יונה, שהוא חולק עליו, שהרי הרמב"ם אינו מביא בהלכותיו אלא דינים המובאים במפורש בגמרא, ולא דינים המובאים בראשונים, אולם ניתן להסביר שלדעת ה"מגיד משנה" הרמב"ם אינו מביא את דינו של רבנו יונה להלכה, מכיוון שהוא סובר כרא"ש, ואם כן מובן שהרמב"ם חולק על רבנו יונה, שכן הרא"ש כתב על דינו של רבנו יונה: "וטעו תלמידי לכותבו בשמו, כי לא אמרה מעולם... דקי"ל כר"ג, דלא אמרינן: ברי ושמא ברי עדיף" וכו', ואם כן הוא דוחה את דבריו לחלוטין. ואם כי לאחר מכן כותב הרא"ש שניתן לקיים את דינו של רבנו

יונה, וכפי שמצינו שהאישה נאמנת להכשיר את הוולד בטענת ברי, מכל מקום ניתן לומר שהרמב"ם סובר שאין להביא משם ראיה, מכיוון שמדובר שם בדין דרבנן. כאשר הביא הרמב"ם את דין נאמנות האישה, הוא כתב (בהלכות איסורי ביאה, פרק טו, הלכות יא"יב): "פנויה שנתעברה מזנות, אמרו לה: מהו העובר הזה או הולד הזה? אם אמרה: בן כשר הוא, ולישראל נבעלתי, הרי זו נאמנת והבן כשר... אמרה: לפלוני הממזר נבעלתי או לפלוני הנתיני, אפילו אותו פלוני מודה שהוא ממנו, הרי זה הולד ספק ממזר" וכו', ואם כן נאמנותה היא רק להכשיר את הוולד ולא לפסלו. והסביר "המגיד משנה", "דלהכשיר דבר תורה אין אנו צריכין לה, דהא מדינא לא הוי אלא ספק ממזר, וספק ממזר מן התורה מותר גמור לבא בקהל, אלא דרבנן גזרו עליהן והאמיניה בשל דבריהם, אבל לפסול, כיון דמדאורייתא מותר לבא בקהל ואסור בממזרת ודאית, ואם היו מאמינים אותה ומתירין אותו בממזרת ודאית היו מקילין בשל תורה, ולא נתנה תורה נאמנות אלא לאב" וכו', ואם כן נאמנותה של האישה אינה אלא לגבי דין דרבנן, ולא לגבי דין דאורייתא, וממילא אי אפשר להביא מכאן ראיה לגבי דין הדאורייתא, שמדובר עליו אצלנו, וממילא נשארת דחייתו של הרא"ש במקומה, ולכן אין הרמב"ם והשולחן ערוך מביאים דין זה להלכה.

אולם בגוף דבריו של רבנו יונה אנו מוצאים הבדלים בין הראשונים. הרא"ש כתב שלדעת רבנו יונה האישה הטוענת שנאנסה — נאמנת מכיוון שטענתה היא טענת ברי, וברי ושמא ברי עדיף, ואילו הרמב"ם כתב שנאמנותה נובעת מכוח דין עדות, וכפי "שמצינו בכ"מ אשה נאמנת לומר מותרת אני אם אין מכחישתה", וכן נראה גם מתוך הגמרא בהמשך (ברך יג ע"ב), האומרת: "זו עדות שהאשה כשרה לה", שמדובר בדין עדות. אולם אם אכן זהו דין עדות, יש כמה קשיים בהבנת נאמנותה של האישה. ראשית אין זה מובן כיצד היא נאמנת? הרי היא חשודה בזנות, וחשד זה

צריך לפסלה לעדות. ואם כי לגבי אשת כהן, החשד אינו דווקא חשד של זנות, אלא גם של אונס, שהרי גם אונס אוסר אותה על בעלה, וחשד של אונס אינו פוסל לעדות, אולם הגמרא מדברת גם על אשת ישראל, ולגביה החשד הוא חשד של זנות, וחשד זה צריך לכאורה לפסלה לעדות, ואף באשת כהן החשד הוא גם לגבי זנות, וחשד זה צריך לפסלה לעדות. ולכאורה היה ניתן להסביר שהדבר תלוי במחלוקת הראב"ד והרמב"ם לגבי חשוד, שכן אם כי הראב"ד כתב (בהלכות מעשר, פרק יב, הלכה יז) שחשוד פסול תמיד לעדות, אולם הרמב"ם (שם) חילק וכתב שהפסול שלו קיים רק אם הוא מעיד על עצמו, אבל "חשוד שהעיד על של אחרים — נאמן, חזקה אין אדם חוטא ולא לו" וכו', וכן משמע גם מתוך הגמרא בהמשך (בדף כד ע"א), האומרת ש"החמרין שנכנסו לעיר ואמר אחד מהן: שלי חדש ושל חברי ישן, שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן — אינו נאמן" רק מכיוון שחוששים לגומלים, אולם אלמלא חשש זה, הוא היה נאמן אף על פי שהוא חשוד. ולפי זה ניתן היה להסביר שהרמב"ם סובר כרשב"א, שנאמנותה של האישה היא מכוח עדות, שהרי היא נאמנת להעיד על אף שהיא חשודה, ולראב"ד אי אפשר להסביר שמדובר כאן בדין עדות, שהרי חשודה פסולה תמיד לעדות, וחייבים להסביר שמדובר כאן בנאמנות מכוח טענת ברי. אולם למעשה אי אפשר להסביר כך, מכיוון שאצלנו האישה מעידה על עצמה, ובעדות על עצמה גם הרמב"ם מודה שהיא פסולה לעדות, ומאידך גיסא ניתן לומר שאצלנו אין האישה מוגדרת כ"חשודה" כלל. ההגדרה של העד כ"חשוד", הפוסלת אותו לעדות, קיימת רק אם קודם לכן כבר הוגדר כ"חשוד", אולם אם החשד הקיים לגביו נובע מהמציאות שעליה הוא מעיד, אין הוא מוגדר כ"חשוד" קודם לעדותו, והוא כשר להעיד, ולכן גם החמרים היו נאמנים להעיד אלמלא החשש לגומלים, מכיוון שהם לא הוגדרו כחשודים קודם לעדותם. והמחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד היא לגבי איסורים, מכיוון שלגבי איסורים אין צורך בעדות רגילה של שני עדים. לדעת

הרמב"ם, באיסורים הפסול של החשוד קיים רק לגביו, ולא לגבי אדם אחר, מכיון שאין מדובר כאן בעדות רגילה, ואם כי בעדות רגילה היה חשד פסול את העד הן לגבי עצמו והן לגבי אחרים, וכפי שהוא בכל פסול אחר, מכל מקום מכיוון שבאיסורים אין צורך בעדות רגילה, ולא בגדרי עדות רגילים, הרי גם חשוד יכול להעיד על אחרים. ואילו הראב"ד סובר שאף על פי שבאיסורים אין צורך בעדות רגילה, מכל מקום חשוד פסול לעדות גם לגבי עדות זו, ככל עדות אחרת, שהרי אם אמנם הוא רשע, הוא רשע גם לגבי אחרים. ואף על פי שיש חזקה שאין אדם חוטא ולא לו, מכל מקום אין חזקה זו גורמת להכשרת העד, כפי שאין היא גורמת להכשרת עדים בעדות רגילה.

אולם גם אם אישה זו אינה מוגדרת כחשודה, מכל מקום יש עדיין צורך להבין כיצד היא נאמנת לעדות? הרי לכאורה עדותה היא עדות לגבי דבר שבערווה, והדין הוא ש"אין דבר שבערווה פחות משניים". אמנם לגבי איסורים רגילים הדין הוא ש"עד אחד נאמן באיסורים", אולם בערווה הדין הוא ש"אין דבר שבערווה פחות משניים". ונראה להסביר זאת על פי דברי אביו בגמרא בקידושין. הגמרא בקידושין (בדף סו ע"א) אומרת: "איבעיא להו: אשתו זינתה בעד אחד ושותק מהו? אמר אביי: נאמן; רבא אמר: אינו נאמן, הוי דבר שבערווה, ואין דבר שבערווה פחות משנים". והקשו שם התוספות (בד"ה אמר אביי): "קשה, דמשמע הכא עד אחד נאמן, ובמסכת סוטה משמע דאין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינוי וסתירה, משמע דבעינן עדים", ותירצו: "ויש לומר, דהתם מיירי באינו שותק, אבל בשותק — בעד אחד מהימן". ואם כן אנו רואים שיש הבדל בין עדות רגילה על דבר שבערווה, שיש בה צורך בשני עדים, ובין מציאות שעד אחד מעיד והבעל שותק, שמספיקה בה עדותו של עד אחד. והסברה שבדבר היא, שבניגוד לעדות רגילה על דבר שבערווה, הקובעת שהאישה הזאת זינתה ולכן היא אסורה, או שהתקדשה ולכן היא אסורה על כל העולם,

או שהתגרשה ולכן היא מותרת לכל העולם, הרי כשעד אחד מעיד והבעל שותק, אין הבעל קובע מציאות, אלא רק אוסר את האישה עליו באופן פרטי מדין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא", ואיסור כזה – סובר אב"י – יכול האדם להחיל על עצמו גם על פי עדותו של עד אחד. וזאת בניגוד לשיטת רבא, הסובר שלא ייתכן שעד אחד יגרום לכך שיחול איסור שיהיה רק על הבעל עצמו ולא על אחרים, שכן, עדות עד אחד היא עדות, ואם עדותו – שהיא זינתה – מתקבלת, היא צריכה להיאסר על כל העולם, ואם עדותו אינה מתקבלת, אין היא צריכה להיאסר גם על הבעל עצמו, ולכן יש משמעות רק לשני עדים האוסרים אותה על כל העולם, או לאיסור של הבעל על עצמו מדין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא". ומכל מקום אנו רואים, שלפי אב"י יכול הבעל להחיל על עצמו איסור על פי עד אחד, אף אם זהו דבר שבערווה, מדין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא", שכן דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" הוא לפי כל שיטות האחרונים איסור בפני עצמו. בדברי האחרונים אנו מוצאים מחלוקת, האם דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" הוא דין של נדר או של נאמנות. אם זהו דין של נדר, הרי מובן שאין כאן איסור של דבר שבערווה, אלא של "בל יחל" מצד ידות נדרים, ומובן שאין כאן הדין ש"אין דבר שבערווה פחות משניים". אך גם אם זהו דין של נאמנות שהדבר אמת, מכל מקום אין זו נאמנות אלא לגביו ולא לגבי אחרים, ולכן אין צורך בשני עדים, אלא רק בעד אחד. בין אם דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" הוא דין של נדר ובין אם זהו דין של נאמנות, מכל מקום אין הוא דין של "דבר שבערווה", אלא זהו דין שנוגע רק לאדם עצמו, ולכן אין בית הדין כופה עליו ולא מלקה עליו, וממילא מובן שמספיקה בו עדות של עד אחד בלבד. ויסוד לדבר ניתן למצוא בדברי המשנה בפרק שני. המשנה בפרק שני (ברף כב ע"א) אומרת: "האשה שאמרה: אשת איש הייתי וגרשה אני – נאמנת... אמרה: נשביתי וטהורה אני – נאמנת... ואם משנשאת באו עדים, הרי זו לא תצא", והגמרא מבארת שאם

באו עדים והעידו שהייתה אשת איש, הרי היא חייבת לצאת, ואם באו עדים והעידו שהייתה שבויה, אין היא חייבת לצאת. והסברה שבדבר היא, שכאשר אמרה האישה "אשת איש הייתי וגרושה אני", הרי דבריה ש"גרושה אני" לא התירו אלא את דין ה"שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" שהיה קיים בדבריה: "אשת איש הייתי", ולכן אם לאחר מכן באו עדים והעידו שהייתה אשת איש, שוב אין זה איסור מצד "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא", אלא זהו איסור דאורייתא של אשת איש, שנקבע על פי עדים, ואת האיסור הזה אי אפשר להתיר על ידי אמירתה: "וגרושה אני". מה שאין כן בשבויה, שבה גם אם לאחר מכן באו עדים והעידו שהייתה שבויה, מכל מקום אין זה אלא איסור דרבנן, שהרי מדאורייתא שבויה כשרה, ומכיוון שכן אמירתה "טהורה אני" מתירתה. ומכל מקום אנו רואים שאיסור "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" הוא איסור נפרד מאיסור הדאורייתא עצמו, ולכן גם אצלנו מועילה בו עדותו של עד אחד, ועדותה של האישה יכולה לבטל את דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא", על אף שאין כאן עדות של שני עדים כשרים.

אך גם אם אין האישה מוגדרת כחשודה, ואף אין היא מעידה על דבר שבערוה, מכל מקום יש צורך להבין כיצד היא נאמנת? הרי לכאורה היא נוגעת בעדותה, שכן עדותה נועדה להתיר את עצמה לבעלה. וכן יש להקשות על כל דין "עד אחד נאמן באיסורים": כיצד הוא נאמן? הרי הוא מרוויח מעדותו זו, ויש לו דין נוגע, הפסול לעדות, אפילו אם נגיעתו היא נגיעה רחוקה, כמי שמעמידה בפני בעל חובו, וכמו שפוסק השולחן ערוך (בחושן משפט, סימן לו). ונראה להסביר, שבניגוד לעדות ממון רגילה, שחידשה בה התורה שהנוגע פסול, מכיוון שהוא נהפך להיות צד בדין, שכן הדבר נוגע לו, הרי באיסורים אין צדדים שונים, ולא בעלי דינים שונים, אלא הדיון הוא על גוף החפץ — האם הוא מותר או אסור, ומכיוון שאין בדין זה צדדים שונים, לא התחדש

בו החידוש שהנוגע נהפך להיות צד בדיון, והוא כשר לעדות. אלא שלפי הגדרה זו, יהיה צורך להבין כיצד נידה כשרה להעיד שהיא מותרת לבעלה? הרי שם אין דנים על גוף האיסור, אלא על ההיתר שלה לבעלה, ואם כן יש בעלי דינים, ולכאורה צריך לחדש גם שם, שהנוגע פסול מכיוון שהוא צד בדיון. ונראה להסביר שגם בנידה הדיון איננו האם היא מותרת לבעלה אם לאו, אלא האם היא טהורה אם לאו, ומכיוון שהדיון הוא על עצם המציאות שלה — אין כאן צדדים שונים, ולא בעלי דינים שונים, ולכן לא התחדש כאן הפסול של נוגע. ומה עוד שבנידה מדובר שהיא ודאי תראה, וכל השאלה היא רק מתי תראה, ולכן אין שייך כאן פסול של נוגע כלל. אלא שעדיין אין הסבר זה מבאר את דברי הגמרא אצלנו, שכן אצלנו — בניגוד לנידה — האיסור הוא איסור של "ותמעל מעל באישה" (במדבר ה, כז), ואם כן יש בעלי דינים וצדדים שונים, ולכאורה צריך להתחדש פה איסור הנגיעה, והאישה צריכה להיפסל לעדות. אלא צריך לומר, שלדעת הרשב"א עיקר האיסור שמדובר עליו אצלנו הוא "והיתה אם נטמאה" (שם), ומכיוון שזהו איסור כללי של אשת איש שזינתה, שאינו נוגע דווקא לבעל, לא התחדש בו פסול נוגע, והאישה כשרה לעדות. ולפי זה תהיה המחלוקת בין הרשב"א לרא"ש, שהרשב"א יסבור שעיקר האיסור הוא איסור כללי של "והיתה אם נטמאה", ואילו לדעת הרא"ש יהיה עיקר האיסור משום "ותמעל מעל באשה", ומכיוון שזהו איסור האמור לגבי הבעל, הרי נוגע פסול לעדות, ונאמנותה של האישה אינה יכולה להיות בתורת עדות, אלא רק מכוח טענת ברי. ולפי זה מובן שהרא"ש מדגיש שמדובר באשת ישראל ולא באשת כהן, שכן אם הייתה זו אשת כהן, לא היה זה איסור האמור לגבי הבעל, אלא איסור כללי, ורק מכיוון שמדובר באשת ישראל, הרי האיסור אמור לגבי הבעל, ונוגע פסול לעדות, ולכן נאמנותה של האישה צריכה להיות מכוח טענת ברי ולא בתורת עדות.

אלא שיש עדיין צורך להבין את גוף דבריו של הרא"ש. בתחילת דבריו כתב הרא"ש: "וטעו תלמידי לכותבו בשמו, כי לא אמרה מעולם... דקי"ל כר"ג, דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף" וכו', ובהמשך דבריו הוא כתב: "ומיהו נראה לי לקיים דבריהם מההיא דהיתה מעוברת לקמן, דאלים ליה לרשב"ג ברי ומכשיר העובר, ואע"ג דלית ליה חזקת כשרות, ואפילו ברוב פסולין, וכן בההיא דמשאירסתני נאנסתי, אע"ג דחזקת ממון מסייע לרוב דרצון, אפ"ה אלים ליה ברי ומהימנא", ולכאורה אין זה מובן מה השתנה בין תחילת דבריו ובין המשכם? האם בתחילת דבריו לא ידע הרא"ש על קיומם של דינים אלו, ולכן הוא כתב "דקי"ל כר"ג, דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף"? ועוד יש צורך להבין: כיצד מועיל כאן דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא"? אמנם דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" הוא אינו דין "דבר שבערוה", אלא איסור פרטי שלו, וכפי שהוכחנו קודם לכן, אולם מכל מקום אין זה מובן כיצד הוא מועיל, שכן הוא לא אסר על עצמו את האישה, אלא רק סיפר שמצא פתח פתוח, ולא רק לדעת הסוברים שדין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" הוא דין של נדר, יש צורך לומר בפירוש שהדבר אסור, ולא רק לספר שמצאו פתח פתוח, אלא גם לדעת הסוברים שזהו דין של נאמנות, מכל מקום הנאמנות היא על כך שהדבר אסור, ולא על הסיפור שזהו פתח פתוח, ויש לומר זאת בפירוש. ונראה שצריך להסביר, שהחידוש של רבי אלעזר הוא שאדם יכול להחיל על עצמו איסור של "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" לא רק אם הוא אומר בפירוש שהדבר אסור, אלא גם אם הוא אומר רק דברים שמתוכם משתמע שהדבר אסור. ולא רק אם מדובר מדין נאמנות, האדם נאמן בדבריו על כל המשתמע מהם, אלא גם אם מדובר באיסור הנובע מדין נדר, אם מתוך דבריו של האדם נובע איסור — הרי הדבר נאסר מדין נדר, אף אם לא אמר בפירוש את האיסור. ויסוד לדבר ניתן למצוא בדברי הרשב"א בבבא מציעא. הגמרא שם (בדף ג ע"ב) מביאה את המשנה: "אמרו לו שנים: אכלת חלב, והוא אומר: לא אכלתי — רבי

מאיר מחייב, וחכמים פוטרם... אמרו לו: מה אם ירצה לומר מזיד הייתי, יפטר" וכו', וכתב על כך הרשב"א (שם, בד"ה מה): "ואע"פ שבשאר דינין אין אומרים מגו כזה במקום עדים, שאני הכא דכתיב 'או הודע אליו' ולא שיודיעוהו אחרים; וא"ת א"כ מגו למה לי? איכא למימר דכולי האי לא אמרי', שיהא נאמן כשאין שם קצת מגו, כיון שמכחישין אותו שנים לגמרי, ד'הודע אליו' קרינא ביה, דאעדים אית ליה למסמך" וכו', ואם כן אנו רואים שעל אף שהוא חושב להפך, מכל מקום מכיוון שעל פי הדין יש ללכת אחר העדים, הרי זה נחשב כאילו הוא חושב כפי שהעדים חושבים, וכך גם אצלנו: מכיוון שעל פי הדין פתח פתוח אוסר את האישה, הרי זה כאילו הוא אמר שהאישה אסורה, והדבר מועיל — על פי דברי רבי אלעזר — הן לענין נאמנות והן לענין נדר, אף אם לא אמר זאת בפירוש, מכיוון שעל פי הדין היה הדבר צריך להיאמר או להיחשב, והרי זה כאילו נאמר או נחשב.

והנה, בדין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" מצינו לכאורה מחלוקת ראשונים, כשהאדם סבור שזה איסור, והעדים מכחישים אותו ואומרים שאין זה איסור. ה"משנה למלך" הביא (בהלכות אישות, פרק ט, הלכה טו) את שיטת הרשב"א בתשובותיו, שהאדם "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" אף אם העדים סותרים את דבריו, והוסיף: "זכעת לא ראיתי מי שחולק בסברא זו". אולם לכאורה היה נראה לומר שר"י הזקן, בתוספותיו לגמרא בקידושין (בדף סו ע"א), שהבאנו קודם לכן, חולק על כך וסובר שאין דין של "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" בניגוד לעדות עדים, שכן הוא כותב (שם): "ומסתברא דהא דאמרי' (דהיכא) דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, ה"מ היכא דליכא סהדי, אבל איכא סהדי דליכא איסורא — מותר". אולם למעשה אין הכרח לומר שיש ביניהם מחלוקת, שכן ניתן לומר שהם עסקו בשתי מציאויות שונות. הרשב"א עסק במציאות שבה האדם יודע בוודאות שהדבר אסור, ולכן הוא "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" אף אם יש עדים

הסותרים את דבריו, ואילו ר"י הזקן עסק במציאות שעליה מדובר בגמרא בקידושין, שבה האדם אינו יודע שהדבר אסור אלא רק על פי עדותו של עד אחד, ולכן אם יש עדים הסותרים את עדותו של העד האחד, הרי הם עדיפים בעיניו, ואין כאן דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא". העדים אינם גורמים לכך שבניגוד לדעתו לא יהיה כאן איסור, אלא שהוא עצמו לא יחיל כאן דין של "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא", מכיוון שעדותם תהיה עדיפה בעיניו מעדותו של העד האחד. וכך הוא גם בדינו של רבי אלעזר. אם הבעל היה אומר שהוא יודע בבירור שהאישה זינתה, הרי היא הייתה נאסרת עליו אף אם הייתה טוענת טענת ברי שנאנסה, משום דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא". אולם מכיוון שהבעל אינו טוען שהוא יודע בבירור שהאישה זינתה, אלא רק שמצא פתח פתוח, ועל פי הדין פתח פתוח גורם לאסור את האישה, הרי טענת ברי של האישה, שנאנסה, גורמת שלא יהיה כאן כלל ספק, ולא יחול כאן כלל דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא", ולכן אין היא נאסרת, וכפי שכותב רבנו יונה. וכן משמע מלשון הר"ן בסוגייתנו (בדף ג ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה אי נמי), שכתב: "כיון דאיהי טוענת הכי בברי, ואיהו לא מצי למטען איפכא אלא בשמא, לא שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" וכו', ואם כן הוא כלל לא "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא".

ועל פי זה ניתן להבין את דברי הרא"ש. הרא"ש כתב בתחילת דבריו שברי אינו עדיף על שמא, ואילו בהמשך דבריו כתב, שטענת הברי של האישה יכולה להתיר אותה לבעלה, ושאלנו: מה ההבדל בין שני הדינים? אולם ניתן לומר, שבתחילת דבריו דיבר הרא"ש על תוקפה של טענת ברי מול טענת שמא, וכפי שעסקה בכך הגמרא בתחילת פרק שני. הגמרא שם (בדף טז ע"א) הקשתה על דברי המשנה: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת: בתולה נשאתני, והוא אומר: לא כי, אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע — כתובתה מאתים"

וכו', ואמרה: "טעמא דאיכא עדים, הא ליכא עדים בעל מהימן, לימא: תנן סתמא, דלא כרבן גמליאל, דאי ר"ג, הא אמר: איהי מהימנא", ותירצה: "אפילו תימא: רבן גמליאל; עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בברי ושמא, אבל הכא בברי וברי לא אמר", ולאחר מכן הוסיפה: "ודקארי לה מאי קארי לה? הא ברי וברי הוא. כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי ברי ושמא דמי" וכו', ולכאורה אין זה מובן מדוע המציאות של "רוב נשים בתולות נישאות" הופכת את הספק להיות ספק של ברי ושמא? הרי אין זה משנה דבר בידיעה. אלא על כורחנו הכוונה היא לתוקפה של הטענה, שאם מדובר במציאות ש"רוב נשים בתולות נישאות", הרי אין לה תוקף אלא של ברי ושמא ולא של ברי וברי. ומכיוון שהרא"ש עסק בתוקפה של טענת ברי מול טענת שמא, הוא אמר שפסקנו שברי אינו עדיף משמא. אולם בהמשך דבריו הוא לא אמר שברי עדיף משמא, אלא שכשהאישה טוענת שנאנסה בטענת ברי, אין הבעל טוען כנגדה טענת שמא כלל, ואין כאן דין "שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" כלל, ולכן היא צריכה להיות מותרת. ואת זאת הוא הוכיח משני הדינים שהביא, שבהם ברי עדיף משמא אף בלא מגו וחזקה, וזאת אף על פי שפסקנו שברי אינו עדיף משמא, מכיוון שבאיסורים טענת הברי גורמת לביטול טענת השמא. כך הוא הוכיח מדין כשרות העובר, שטענת הברי של האם גורמת להכשרת העובר, אף על פי שלעובר אין כל חזקה, מכיוון שטענת הברי שלה מבטלת את כל הספקות. וכך הוא הוכיח גם מדין "משאירסתני נאנסתי", שהיא נאמנת בטענת ברי לומר שנאנסה ולא זינתה, ואין היא מפסידה את כתובתה מחמת זנות כמו שפסק הרמב"ם (בהלכות אישות, פרק כד, הלכה י'): "מי שזינת תחת בעלה אין לה כתובה, לא עיקר ולא תוספת... ולא המזנה בלבר, אלא אף העוברת על דת משה או על דת יהודית או היוצאה משום שם רע — אין לה כתובה, לא עיקר ולא תוספת ולא תנאי מתנאי כתובה" וכו', וזאת מכיוון שטענת הברי שלה, שנאנסה, מבטלת את כל הספקות שמא זינתה.

וזהו ההסבר גם לדברי הגמרא בהמשך. הגמרא בהמשך (בדף יג ע"ב) אומרת על רבי יהושע: "השבתנו על המעוברת; מה תשיבנו על המדברת?", ומוסיף רש"י (בד"ה השבתנו): "השבתנו על המעוברת" – תשובה גמורה ונצחת, ולכאורה אין זה מובן כיצד זו היא תשובה גמורה וניצחת? הרי ההלכה אינה נפסקת כרבי יהושע. אלא הסבר הדבר הוא, שזו היא תשובה ניצחת לעניין עדות, שכן המציאות של כרסה בין שיניה היא עדות שנבעלה, אולם בנוסף לדין העדות יש גם דין ברי ושמא, שבו אם האישה טוענת טענת ברי, היא מבטלת את כל הספקות הקיימים לגבי העובר, והיא נאמנת בטענה זו, ולכן אנו פוסקים כרבן גמליאל ורבי אליעזר, ולא כרבי יהושע.