

## *Dealing with Religious Dissenters*

By: SHELDON EPSTEIN and BERNARD DICKMAN

### Introduction

The history of Judaism from its inception until the present is replete with stories of people and movements within its ranks who dissented from the prevailing view of “normative” Judaism at that time. Examples of such dissenters<sup>1</sup> include: ישמעאל and עשו (time of אבות), קרח (time of משה), צדוקין ובייתוסין, and Jesus (2<sup>nd</sup> Temple era), Karaites (Gaonic period and Middle Ages), Sabbateans (17<sup>th</sup> century), and Reform and Reconstruction (19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries). The first two dissenters, Yishmael<sup>2</sup> and Esau,<sup>3</sup> refused to accept monotheism and rejected the teachings of their upbringing. Because their dissent touched the essence of Judaism, the consequences were swift and direct: they were written out of the Jewish people and became separate entities and nations. Korach and his adherents did not focus their dissent on a rejection of monotheism or the Torah per se, but rather challenged Moshe’s leadership and governance style.<sup>4</sup> When

---

<sup>1</sup> By dissenters we do not mean “sinners” who violate prohibitions, but people who philosophically reject the teachings of the faith as being wrong or improperly understood and interpreted.

<sup>2</sup> See for example, Rashi בראשית כא:ט. As Hagar’s son his position in Avraham’s house was tenuous at best. We assume that had he embraced Avraham’s teachings some place would have been found for him within the Jewish world.

<sup>3</sup> See, for example, תרגום יונתן בראשית כה:כט.

<sup>4</sup> Whether Korach’s arguments represented his true feelings or were merely a cover for his desire for power is debatable, and according to מדרשים he also argued with Moshe on the details of certain מצוות (e.g. מוזהה and ציצית). The question of the integrity of dissenters is a recurring theme in this paper. Regardless of the intentions of the

Moshe was unable to come to an accommodation with them, they were killed by an unmistakable heavenly intervention to demonstrate to others that Moshe was the true and unrivaled leader of the Jewish people. The more “severe” fate that awaited Korach and his adherents was evidently a result of the threat that their insurrection posed for the future of Judaism. Yishmael and Esau walked away uninjured but lost a connection to the Jewish people and thus could cause them no theological harm. Korach died a Jew but was unspeakably punished to completely discredit his beliefs in the eyes of the faithful.

Whereas the results of the dissent of Yishmael, Esau and Korach were immediate, clearly delineated in the Bible, and left no visible trace within Judaism, the short term reaction to the other dissenters in the above list, and the consequences they suffered is less clear. Jesus died a torturous death<sup>5</sup> and eventually became the central entity in a world religion. But his initial followers were Jewish. How were *they* viewed and treated by the *הַכֹּהֲנִים* Zadokin/Baisusin may have left little or no impact on our current society, but they were very influential during the second Temple era. How were they viewed and treated during the period of the *זוּגוּת* and the early *tannaim*? Finally, in the times of the Gaonim and *rishonim*, how were the Karaites viewed and treated? Which, if any of the groups, were ostracized, and to what degree, from devout Jewish circles, i.e. did the Rabbis condone: Visiting with them? Accepting their *שְׁחִיטָה*? Circumcising their children- even on *Shabbos*? Burying their dead? Accepting their marriages?

The answer to the question of how to deal with dissenters is critical to us in today’s world. We live in a time where even within the “Orthodox” community there is significant disagreement on what constitutes the basic beliefs and laws that Orthodox Judaism demands of its adherents. In the past, the physical/geographic separation of Orthodox communities with different view points may have muted and softened the fallout of underlying differences espoused by each group. Being insular meant that taking opposing positions on issues did not generally pit the two factions together on

---

leaders of the dissent, the followers of the dissenters may well be people of good intention. This as well will come up in later discussions.

<sup>5</sup> Assuming the story of his crucifixion is true.

the local community level (e.g. pro or con *eruv*<sup>6</sup>). This insularity is now gone. For all intents and purposes, whether communities are next door to each other or separated by continents, we all mingle together, go to the same schools, and are intimately aware of what stand everyone takes on each hot button issue. Groups today regularly challenge the legitimacy and commitment of other groups with whom they disagree. It is not unheard of that groups from different ends of the spectrum (and sometimes from the same end) ban the books and prohibit the *שחיטה* of other groups.

This paper reviews the history of relations and attitudes of the *תלמוד* to the *Zadokin/Baisusin*, and the *risbonim* to the Karaites. Our primary source for all material about whom and what the *Zadokin/Baisusin* and Karaites were, and what the attitude of the contemporary leadership of mainstream practitioners were to these two groups, will be Rambam's *פירוש המשניות*<sup>7</sup>, *משנה תורה*, *תשובות*. Our analysis will try to highlight the key issues, in Rambam's view, that determined how to treat and react to the contemporary Jewish groups who disagreed with the "Rabbinical" point of view, i.e. which groups were anathema (and what were the consequences), which were deemed problematic and which fell within acceptable limits of disagreement that allowed the disagreeing parties to invoke the Gemara's commentary on how the fundamental differences between *בית הלל* and *בית שמאי* concerning the laws of *יבום* were handled:

**יבמות יד:** ת"ש אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה בצרות ובאחיות בגט  
ישן ובספק אשת איש ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק  
בכסף ובשוה כסף בפרוטה ובשוה פרוטה לא נמנעו ב"ש מלישא  
נשים מבית הלל ולא ב"ה מבית שמאי ללמדך שחיבה וריעות  
נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר (זכריה ח) האמת והשלום  
אהבו.

---

<sup>6</sup> See e.g. the letter correspondence between *מטה אפרים* (pro) and *משכנות יעקב* (con).

<sup>7</sup> We use Kappach's text of *Perush Hamishnayos* and *Mishneh Torah*. In many instances this differs significantly from texts in the standard editions of these works. When appropriate we will explain the implications of the variations.

### צדוקין/בייתוסין, קראין

During the period of the 2<sup>nd</sup> Temple the *Chachamim* and *Zadokin* disagreed on details of many Biblical מצות. Depending on the group controlling the Sanhedrin, decisions relating to the proper interpretation and execution of *mitzvos* at times swung from one point of view to the other. One example of such a transition is given in the following story in the 10<sup>th</sup> chapter of <sup>8</sup>מגילת תענית:

On the 28<sup>th</sup> of Tevet the assembly was properly seated: When the *Zadokin* were seated in their Sanhedrin, King Yanai had Queen Shalminin sitting by him, and no other *Yisrael* {Pharisee} other than Shimon ben Shetach sat with them. And they were asked {for} responsa and laws but could not bring proofs from the Torah. Shimon ben Shetach said to them: whoever can bring proof from the Torah is fit to sit on the Sanhedrin but whoever cannot bring proof from the Torah is unfit to sit on the Sanhedrin. One time an issue requiring action occurred and no one could bring a proof from the Torah with the exception of one old man who babbled at him. He said to him give me time and he went and sat alone. When he realized he could not bring a proof from the Torah, on the next day he was too embarrassed to come and sit on the great Sanhedrin and Shimon ben Shetach elevated one of the students to sit in his place. He said, a Sanhedrin can not have less than seventy-one. So he did every day until he removed all of them {*Zadokin*} and sat a Sanhedrin of *Yisrael* according to his way of thinking. That day that the Sanhedrin of *Zadokin* was removed and a Sanhedrin of *Yisrael* was seated was made a holiday.

This story offers interesting insights into the early period of the *Zadokin*.<sup>9</sup> In general, when the Talmud discusses *Zadokin* it gives

---

<sup>8</sup> מגילת תענית is a 2<sup>nd</sup> Temple work that is cited, referenced and quoted in Mishna and Gemara many times. ר"ה י"ה discusses when the holidays mentioned in *Megillas Taanis* ceased to be observed.

<sup>9</sup> This example is the only one which clearly states that the Sanhedrin was under the complete control of the *Zadokin*. This situation may have been a result of the fact that with the exception of שמעון בן שטח, all the

the impression that they were Biblical experts and literalists who rejected Rabbinic Mesorah (קבלה). However, in this story Shimon ben Shetach challenges them on their lack of Biblical expertise, i.e.,

---

*Chachamim* had previously been killed by ינאי (see קידושין טו). We do find many stories in the Gemara and *Megillas Taanis* where Zadokin openly disagreed with the *Chachamim* and holidays were declared when the *Chachamim's* positions were validated, i.e.,

- 1<sup>st</sup> to 7<sup>th</sup> of Nison - תמיד must be brought from public monies.
- 8<sup>th</sup> day of Nison - ממחרת השבת by שבועות, does not mean Sunday.
- 14<sup>th</sup> of Tamuz - Types of Capital Punishment, and meaning of “an eye for an eye” etc.
- 24<sup>th</sup> of Av - A son's daughter inherits before a daughter.
- 27<sup>th</sup> of Marcheshvon - Eating the מנחה of an animal sacrifice.

However, it is not clear in these cases who dominated the Sanhedrin. If it was the Zadokin, why was the final ruling according to the *Chachamim*? If it was a חכמים majority, why would their victory result in a holiday? Perhaps the answer lies in Rashi's comment on the significance of the days recorded in *Megillas Taanis*:

(רשי ר"ה יח: ד"ה בטלה). ימים טובים שקבעו חכמים ע"י נסים שאירעו בהם ואסרום בתענית ויש מהם אף בהספד וכתבום במגילה אחת...

Rashi's description that these were days in which נסים occurred seems appropriate for the 28<sup>th</sup> of Tevet story since the single handed expulsion of the Zadokin from the Sanhedrin by Shimon ben Shetach could not have been anticipated. What, however, was the miracle in the other days we have listed? Perhaps this implies that in those days as well, the Zadokin were in the majority but the *Chachamim* were able to mobilize enough support amongst the Zadokin to get their point of view adopted. Perhaps a comparable example would be ביצה כ: concerning סמיכה on *Yom Tov*. The issue had been hotly debated for a very long time and one day when Bais Shamai was in the majority of the Sanhedrin they tried to push through a decision that ruled in their favor. However, one of the *Chachamim* in their own group, בבא בן בוטא, was convinced that Bais Hillel was correct on this subject and maneuvered that the final decision be rendered according to them. It is thus possible that even with a majority of Zadokin, a sincere effort on the part of the *Chachamim* could have convinced enough Zadokin judges on a majority Zadokin Sanhedrin to rule according to the *Chachamim*. This truly would have been a reason to rejoice.

they are unable להביא ראיה מן התורה to issues that arise.<sup>10</sup> Rambam indeed asserts that the Zadokin were not honest students of the

---

<sup>10</sup> The story in *Megillas Taanis* is vague on details. If a prerequisite for sitting on the Sanhedrin was the ability to bring Biblical proofs to issues being discussed, why couldn't Shimon ben Shetach replace all of the Zadokin in a single day? Why could he only expel the unprepared Zadokin one a day? We have seen attempts at answering this question (e.g. the old man was the head of the Sanhedrin and Shimon ben Shetach kept removing each replacement as he was appointed; he had difficulty finding viable replacements because the *Chachamim* had been killed and he had only students, תלמידים, to chose from; etc.) but have not been satisfied with them. We would like to offer a different answer. In the above story, when the old Zadoki attempted to find some scriptural verses that were relevant to the issue being discussed, the text in *Megillas Taanis* reads שהיה מפטפט כנגדו which we translated as "who babbled at him". Almost identical wording appears in two other stories dealing with disputes between Zadokin/Baisusin and R. Yochanan ben Zakai, i.e. מנחות סה. and ב"ב קטו: . Translations of מפטפט by ArtScroll and Soncino in these places include: fought, taunt and babble; and שהיה מפטפט is understood to refer to the old man's attitude towards the *Chacham* with whom he was arguing. However, as opposed to our story where the old man's words are not mentioned, in both other places the old man's arguments are clearly stated and one could argue whether or not the answers were given in a serious vein. Finally, in both of the other places the words of R. Yochanan ben Zakai to the Zadoki are clearly demeaning and insulting. We would, therefore, suggest that the phrase שהיה מפטפט כנגדו refers to the *Chacham* taunting the old man; i.e. as the old man attempted to bring proofs Shimon ben Shetach summarily dismissed them. Thus, even though Shimon ben Shetach previously stated that no one could be seated unless he could bring proofs from the Torah, to a great extent, the other sitting members of the Sanhedrin may have ignored him. Indeed he held very little power and had very few supporters. It was only when he taunted the old man and embarrassed him that he was able to get someone to vacate a position. Presumably Shimon ben Shetach proceeded to use this same ploy on a different person each time a question arose until he got them all to resign voluntarily.

Bible. The following is his description of the origins and intentions of the Zadokin:<sup>11</sup>

פירש המשניות אבות א:ג-והיה לחכם זה {אנטגנוס איש סוכו} שני תלמידים שם האחד צדוק ושם השני ביתוס וכאשר שמעוהו שאמר דבר זה יצאו מלפניו ואמר האחד לשני כי הרב כבר ביאר בפירש שאין שם לא גמול ולא עונש ואין שם תקוה כלל לפי שלא הבינו מטרתו עליו השלום ונדברו זה עם זה וכפרו בתורה ונתקבצו לזה כת ולזה כת שחכמים קוראים אותם צדוקיים וביתוסיים וכיון שאי אפשר להם לרכז את ההמונים סביב האמונה שהושגה להם... ולכן חזרו לאמת את הדבר שאינם יכולים להכחישו אצל ההמון ואילו העיזו על כך היו נהרגין כלומר תורה שבכתב ודמה כל אחד מהם בעיני סיעתו שהוא מאמין בתורה שבכתב וחולק על הקבלה ושהיא קבלה בלתי נכונה כל זה כדי לפרוק מעליהם כל החיובים המקובלים והגזירות והתקנות כיון שאינם יכולים לדחות את הכל הכתוב והמקובל וגם כדי שתפתח לפניהם הדרך לפירוש לפי שאם הפירש מסור כבר לרצונו הרי הוא מקבל מה שירצה ומחמיר במה שירצה בהתאם למטרתו כיון שאינו מאמין בעיקר בכללותו אלא חפשו דבר שיתקבל בלב מקצת בני אדם ומאז שמו אלו הכיתות הארורות קבוצות המינים הנקראים בארץ הזו כלומר מצרים קראין ושמן אצל החכמים צדוקין וביתוסין והם אשר

<sup>11</sup> The history of the Zadokin is a matter of much dispute. Halevi, דורות הראשונים Vol. 2 Chapter 1 dates the start of the group to about 250 years before the destruction of the 2<sup>nd</sup> Temple and comments:

חוקרי דברי ימינו בבואם לדבר על דברי צידוקים עזבו לגמרי את חקירת דברי הימים ויהיו לחוקרי הדת וחוקרי המצות אשר דבר לא היו להצדוקים עצמם בזה. כי על כן לא עלה בידם כל מאומה ודבר הצידוקים נשאר חתום גם אחרי כל חקירותיהם עוד יותר ממה שהי' לפני זה. ... לפי שכל החקירה על דבר הצידוקים דבר אין לה עם התורה והמצות ומקומה חקירת דברי הימים חקירת דברי מעשים חקירת דברי הממשלת בארץ יהודה כן הדבר כי טעות גדול טעו כל החוקרים יחד בהשקופם על הצידוקים מתוך נקודת הראות של כיתה דתית אשר השקפותיה באות מתוך דברי אמונה כי הצידוקים לא היו זה לא בראשית ימיהם ולא בסופם. דבר הצדוקים הנם מעשים מדיניים אשר כל עניינים עם החיים ודרכי החיים ודבר אין להם עם הדת כשהיא לעצמה

According to Halevi, the Zadokin were a political aristocracy who used religion only as a means to control government and society. A review of the different views on the Zadokin is beyond the scope of this paper.

החלו לפקפק בקבלה ולפרש אתה מקראות כפי מה שנראה לכל  
אחד מבלי שיהו כפופים לחכם כלל הפך אמרו יתעלה על פי  
התורה אשר ירוך לא תסור וכו'.

Rambam gives early Zadokin little credit for integrity and suggests that their interpretation of the Bible was dishonest and meant to attract as many “converts” as possible. He also links Zadokin of the 3<sup>rd</sup> century BCE to Karaites<sup>12</sup> of his time.

While we may have little information about the Zadoki doctrine for analyzing Bible and deriving laws, there is significant literature on the Karaites’ methodological approach:

“Karaites Doctrine. Principles. In principle, the Bible is the sole source of Karaite creed and law. All religious precepts must derive directly from the Bible, based upon the literal meaning of the text, the customary use of the words and the context. Tradition is accepted, provided it is indispensable for the application of precepts contained in the text, for the clarification of ambiguities, or to make up for deficiencies in the concrete details of precepts; even so, however, its role remains restricted and subordinate.

---

<sup>12</sup> Although there is a considerable amount of literature rejecting this Zadokin-Karaite link, the Karaites themselves trace their origins to the Zadokin:

“The name ‘Karaites’ was not applied to the sect until the ninth century; the principal component of the sect was originally known as ‘Ananites,’ from the name of its founder Anan b. David {8th century}. The sect appears to have come into being as a result of a combination of factors ... The Karaites themselves, however, trace their origin to the first split among the Jewish people, at the time of Jeroboam; the true law had subsequently been preserved by the Sadducees, whose leader, Zadok, had discovered a portion of the truth, while the discovery of the whole truth was the achievement of the exilarch Anan.” (*Encyclopedia Judaica* 10: 763-765).

This association by the Karaites is self serving and part of their attempt to portray themselves as the true heirs and keepers of the ancient faith. By tracing their lineage to ירבעם they mean to show that it was the חכמים who forced the schism in Jeroboam’s time by introducing new rules and customs. Rambam, for obvious reasons, rejects this viewpoint and modifies their version of history accordingly.



Certain rabbinic laws are accepted, not as valid components of the Oral Law transmitted by the Rabbanites, but as clarifying prescriptions, indicated in the text and reinforced by custom and tradition. ... The following principles were established as norms for the determination of the law: (1) the literal meaning of the biblical text (*ketav, mishma*); (2) the consensus of the community (*edah, kibbuz*); (3) the conclusions derived from scripture by the method of logical analogy (*hekkesb*); (4) knowledge based on human reason and intelligence (*hokhmat ha-da'at*); this latter principle, however, was not universally accepted by Karaite scholars. The principle of logical analogy was applied in its broadest sense and encompassed inference based upon analogy of words (*gezerah shavah*), upon induction (*hekkesb ha-hippus*) and upon analogy of notions (e.g., in respect of the prohibition of *kilayim*, and others).” (*Encyclopedia Judaica* 10:777).<sup>13</sup>

The Karaites thus employed many of the same 13 hermeneutic principles used by the *Chachamim* in interpreting scriptures. Undoubtedly, besides disagreeing on קבלה there must have been many instances where the Karaites also disagreed with the results of applying these principles to Biblical texts even in cases where the *Chachamim* did not claim a קבלה. Thus, whether or not the Zadokin of the time of the second Temple were attempting to give an honest reading of the Bible, we can assume that they too, like the Karaites of Rambam’s 12<sup>th</sup> century, differed from the *Chachamim* on the details of many *mitzvos*, regardless of whether the details were a matter of קבלה or not.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> See M. Polliack, “Wherein Lies the Peshet? Re-Questioning the Connection between Medieval Karaite and Qumranic Modes of Biblical Interpretation”, JSIJ 4 (2005) 151-200, for a review of the literature on the influences that shaped Karaite interpretive methodology. On page 154 the author concludes “The more Karaism and its driving ethos are examined in the context of rabbinic Judaism rather than ‘sectarian’ Judaism or Islam, the less probable becomes the supposed impact of Second Temple sects (or Shiite Islam, for that matter) on Karaism.”

<sup>14</sup> One interesting example of this is יבום. In a case where a man dies childless, Karaites do not allow a surviving brother to marry the widow

## With Regards To Zadokin מורידין ולא מעלין

Rambam lists people who do not have a share in the world to come:

**תשובה ג:** ואלו שאין להן חלק לעולם הבא, אלא נכרתין ואובדין, ונידונין על גודל רשעם וחטאתם, לעולם ולעולמי עולמים: המינים, והאפיקורסים, והכופרים בתורה ....

In he defines the term כופרים and specifically includes Zadokin:

---

but expect him to marry the deceased's fiancée. Their ruling is based on דברים כה:

כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר. i.e., the phrase אשת המת החוצה refers to the brother's wife who is on the outside—they are only engaged but the marriage has not been consummated. What makes this example particularly interesting is a dispute in between בית הלל and בית שמאי as to the need of a surviving brother to do יבום or חליצה on a צרת ערוה. The Gemara explains the reason for the dispute as follows:

אמר רבי שמעון בן פזי מאי טעמא דבית שמאי דכתיב (דברים כה) לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר חוצה מכלל דאיכא פנימית ואמר רחמנא לא תהיה ובית הלל מיבעי להו לכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב מנין שאין קידושין תופסין ביבמה שנאמר לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר לא תהיה בה הויה לזר ובית שמאי מי כתיב לחוץ חוצה כתיב ובית הלל כיון דכתיב חוצה כמאן דכתיב לחוץ דמי דתניא ר' נחמיה אומר כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה ותנא דבי ר' ישמעאל כגון אלים (שמות טו) אלימה מחנים (שמואל ב יז) מחנימה מצרים (בראשית יב) מצרימה (במדבר לג) דבלתימה (יחזקאל ח) ירושלימה (דברי הימים א ה) מדברה ובית שמאי דרב יהודה אמר רב מנא להו מלאיש זר נפקא ובית הלל נמי תיפוק להו מלאיש זר אין הכי נמי חוצה למה לי לרבנות הארוסה ואידך מחוצה החוצה ואידך חוצה החוצה לא משמע להו.

Note that Bais Shamai read the key phrase אשת המת החוצה like the Karaites to refer to engaged women while Bais Hillel read the final ה' of החוצה like a ל. As the Gemara explains, the latter reading is consistent with the normal grammatical understanding of this construct. However, in the final analysis, the dissent of Bais Shamai is judged acceptable and the Gemara makes a point of praising Bais Hillel and Bais Shamai for their true friendship and love of truth (see quote in opening section) while the Karaites are denigrated for not accepting Rabbinical authority.

יז שלושה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת--אם אמר משה אמרו מפי עצמו, הרי זה כופר בתורה; וכן הכופר בפירושה,<sup>15</sup> והיא תורה שבעל פה, והכחיש מגידה, כגון צדוק ובייתוס; והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת, וכבר בטלה תורה זו, אף על פי שהיא הייתה מעם ה', כגון הנוצריים וההגריים. כל אחד משלושה אלו כופר בתורה.

Rambam, offers a lengthier discussion of the different groups and says מין in the Talmud refers to followers of Jesus but not Zadokin. Nevertheless he says Zadokin are a threat to the true and proper practice of Judaism because their beliefs can lead to מינות. He, therefore, permits killing them even in his time outside of Eretz Yisrael.

...ואמרו הכל שוחטין ואפילו ישראל משומד ויש לכך תנאים ואז תהיה שחיטתו מותרת. האחד שלא יהא עובד עבודה זרה לפי שאמרו משומד לעבודה זרה משומד לכל התורה כולה, והשני שלא יהא מחלל שבת בפרהסיא לפי שהכלל אצלנו מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי לכל דבריו. ושלא יהיה מין, ומינים אצל חכמים הם הכופרים מישראל... והם בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם והחשיכו התאוות את נפשם ופקפקו בתורה ובנביאים עליהם השלום מתוך סכלותם. ומכחישים את הנביאים במה שאין להם בו ידיעה, ועוזבים את המצות מתוך זלזל, והכת הזו היא כת של ישוע הנצרי ודואג ואחיתופל וגחזי ואלישע אחר וכל ההולך בשיטתם שם רשעים ירקב. ויוודע שהאדם מן הכת הזו כגון שנראה מתבטל ממצוה מן המצות מתוך זלזול בלי שישגי באותו המעשה הנאה, האנשים הללו אשר זה תיאורם

<sup>15</sup> The meaning of this term is not clear. חזון איש י"ד ב"ה explains that when מומר לכל התורה כולה with a כופר בתורה שבע"פ רשבא equates means:

שאינו מאמין בחיים של הישראלי הקבועים ע"פ חז"ל ע"פ התורה והמצוה ובכלל כפירה זו כפירה בתורה, ואינו ענין לכותים שהיו מדקדקין לשמור את הכתוב. i.e. he denies that the Torah is the blueprint of how to live life and that its laws must be adhered to. Chazon Ish concludes, since כותים are dedicated to leading a life according to what they think the Torah says, even though it is not the set of laws the *Chachamim* prescribed, they are not considered כופר בתורה שבע"פ.

אסור לאכול משחיטתם... וכן מתנאי המשומד הזה שמותר לאכול משחיטתו שלא יהא צדוקי ולא ביתוסי והם שתי כתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה כמו שביארתי באבות ונעשה האמת אצלם הבל ונתיבות האור חשך אפילה... והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה כלומר המתחיל את השיטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת כדין המינים. כלומר שמותר להרגם<sup>16</sup> היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמיתות. ודע כי מסורת בדינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עבירת מיתה, אבל המינים והצדוקים

<sup>16</sup> It is unclear if Rambam means; you can “even” kill them today in exile, or it is “only” in exile today that you can kill them because of the extra threat that they pose. Rambam’s position here differs from that of Tosafos, i.e.:

עבודה זרה כו: תוס' ד"ה דלא תיחות היותא עילויה... י"ל דמורידין היינו כשידינו תקיפה בזמן הבית.

who limits the direct killing of a Min to the time of the Temple when we were in our own land and in charge of the judicial system. Presumably this limitation reflects the reality of not wanting someone to endanger his life in order to kill the Min (see also Tosafos ד"ה ע"ז ד: ד"ה ע"ז ד: who likewise highlights מורידין as relating to the Temple era but does not offer a reason for the limitation. There are also questions in this Tosafos as to whether the words limiting מורידין to the Temple were in the original Tosafos manuscript or added later because of the censor). In this vein it is not clear from Tosafos whether מורידין was operative the entire Temple era or whether it ended 40 years before the destruction of the Temple when the Sanhedrin stopped dealing with מינים. Chazon Ish, יו"ד ב:טז, offers a different perspective from Rambam and Tosafos (perhaps this is what Tosafos means?) as to when מורידין was applicable:

ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו ית' גליו' כמו בזמן שהיו נסין מצוין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל. והכופרין אז הוא בגליות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהי' בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו וכין שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת.

והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה השיטה תחלה ייהרג לכתחילה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב אבל אלו אשר נלדו בדעות אלה וחנכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק הנשבה לבין הגוים שכל עבירותיו שגגה כפי שבארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג.

Rambam's determination that it is permissible to kill someone who poses a threat to our religious system is based on his interpretation of עבודה זרה כו. in מורידין:

תני רבי אבהו קמיה דר' יוחנן העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין אבל המינין והמסורות והמומרים מורידין ולא מעלין

Rambam codifies this law in several places in Mishneh Torah:

ממרים ג: [ב] מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה-- מורידין ולא מעלין, כשאר המינים והאפיקורוסין והאומרים אין תורה מן השמיים והמוסרים והמשומדים: כל אלו אינן בכלל ישראל, ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינין; אלא כל ההורג אחד מהן, עשה מצוה גדולה והסיר מכשול

רוצה ד: [י] המינים, והם עובדי עבודה זרה מישראל, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס, הרי זה מין, והאפיקורוסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה מישראל--מצוה להורגן: אם יש בידו כוח להורגן בסוף בפרהסיה, הורג; ואם לאו, יבוא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן.

rejects Rambam's position (תשובת הרא"ש כלל לב סימן ד) רא"ש that מורידין was ever meant to sanction anyone's murder:

<sup>17</sup>והא דאמרינן המינין כו' לא להרגם בידיים קאמר אלא להורידן לבור.

17 comments: משנה למלך הלכות מלוה ולוה ה: ב

i.e., מורידין means to create situations where the possibility for survival is low.<sup>18</sup> The position of the רא"ש seems generally more consistent with stories in the Gemara that contain dialogue<sup>19</sup> and conversation between *Chachamim* and *Zadokin* but never give any indication that any of the *Chachamim* contemplated inflicting direct physical injury on a *Zadoki*. One example, however, that does seem to at least reflect Rambam's more aggressive position is presented in the next section.

### **פרה אדומה: Demonstrating that Zadokin are Wrong:**

יומא ב. ד-דתנן מטמאין היו הכהן השורף את הפרה ומטבילין אותו להוציא מלבן של צדוקין שהיו אומרים במעורבי השמש היתה נעשית

*Chachamim* and *Zadokin* disagree as to whether a Kohen who had been טמא and been טובל but who did not have שמש, הערב שמש, could burn the *Parah Adumah* (*Parah*). Everyone agrees a טהור may burn the

---

ומ"מ בעיקר דינו של הרא"ש שכתב דהא דתניא המינים ומשומדים מורידן דוקא מורידין אבל להורגן בידים לא רבינו חולק על זה וכ"ש בפירוש פרק ד' מהלכות רוצח (ה"י) ותימה הוא איך לא הביא הרא"ש סברתו ויותר יש לתמוה על הריב"ה שכתב בטח"מ סימן תכה' כסברת רבינו ולא חשש לסברת אביו וצ"ע.

<sup>18</sup> In viewing the spectrum of interpretations of מורידין ולא מעלין we note that Karaite communities did not take root in the European countries that were the home of the בעלי תוספות. Thus while the Gaonim and Sephardic *risbonim* grappled on a first hand basis with the Karaites who traced their lineage back to the *Zadokin*, the Baalei Tosafos had no such analogous situation. They lived in Christian lands and the views of the Karaites/*Zadokin* did not resonate in their environs. The idea that they would sanction the killing of converts to Christianity, or Karaites was respectively unthinkable and unnecessary. It is therefore not surprising that Rambam's view of the *Zadokin* is harsher than that of the Tosafists.

<sup>19</sup> *Chachamim* do use harsh derogatory language in their disputes with the *Zadokin* (e.g. בבא בתרא קטו: מנחות סה. .) but never are physically threatening. In a previous footnote we entertained the idea that Rambam only permitted the killing of *Zadokin*/*Karaites* in *galus*. If correct it would explain why the *Chachamim* in the Gemara never contemplated killing *Zadokin*.

animal and a טמא may not. Questions concerning the viability of a *Parab* could thus be avoided by having a completely clean Kohen burn it (i.e. he had הערב שמש for any טומאה to which he had been exposed). However, the Gemara<sup>20</sup> appears to say that instead of avoiding controversy the designated Kohen was purposely made טמא and instructed to go to the *mikveh* and burn the *Parab* before sunset and instructed to go to the *mikveh* and burn the *Parab* before sunset who required להוציא מלבן של צדוקין הערב שמש. This procedure was apparently undertaken to drive home the *Chachamim's* position on the subject and to emphasize that the *Zadokin* are wrong. This interpretation is supported by Rambam in א:יד<sup>21</sup> פרה אדומה:

יד כל העוסקין בפרה מתחילה ועד סוף, שהיו טבולי יום--  
כשרים למעשה הפרה ולקדש ולהזות מאפרה, ואף על פי שעדיין

<sup>20</sup> The Gemara ostensibly quotes a Mishna in the third chapter of פרה. We say "ostensibly" because the Gemara introduces the excerpt about making the Kohen טמא with the word תנן which implies a Mishnaic work. However, the גרסא in פרה ג:ו as we have it does not use the phrase להוציא מלבן של צדוקין, but rather:

... ומטמאין היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקין שלא יהו אומרים במעורבי השמש נעשית.

and there are no variant readings that include the words. (For an interesting comment about the accuracy of the Mishna as quoted in the Gemara and as compared to the way it appears in our standard משניות, see (רבינו חננאל מכות ד. see להוציא מלבן של צדוקין never appears in any Mishna or Tosefta.

<sup>21</sup> Rambam expresses similar sentiment in פרה ג:ו:

פירש המשניות פרה ג:ו: פירש העוסקין בפרה בשריפתה ואסיפת אפרה ומילוי המים הקדוש והוא נתינת האפר למים הכל מותר שיהו טבולי יום כמו שבא עלינו בפירוש שכל מה שאמרית עלה בזאת הפרשה איש טהור רצה לאמר טהור למעשה והוא טבול יום כמו שביארנו ואותם שאינם מאמינים בתורה שבעל פה יאבדו במהרה מצריכים שיהיו מעורבי שמש לפי שנאמר איש טהור ואמר ובא השמש וטהר הרי שאינו נקרא טהור עד שיעריב שמשו לפיכך היה עליהם השלום מטמאין את המתעסקין בה באחת מן הטומאות אשר טומאתן ערב ואחר כך יטבול ויהיה טבול יום ויסתעסק בעשייתה באותו היום כדי שלא יהא מקום לטעות שהנכון הוא מה שתחדשין הצדוקין ושהיא צריכה מעורבי שמש.

Note that Rambam says clearly that this is a dispute as to whether we go with the simple reading of the text or a קבלה that we have on the meaning of the words. This is not a dispute as to which interpretation fits the words better.

לא העריב שמשן: שזה שנאמר בכל הפרשה "איש טהור" (במדבר יט, ט; במדבר יט, יח), הוא הטהור למעשר שני; אף על פי שאינו טהור לתרומה, עד שיעריב שמשו--הרי הוא טהור לפרה. טו הצדוקיין היו אומרים שאין מעשה הפרה כשר, אלא במעורבי שמש; לפיכך היו בית דין בבית שני מטמאין את הכוהן השורף את הפרה בשרץ וכיוצא בו, וטובל, ואחר כך עוסק בה-- כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם, לא מן הקבלה. וכן כל הכלים שמכניסין לתוכן אפר הפרה, כולן טבולי יום היו.

The need to demonstrate that Zadokin are wrong and that a פירוש *Parah* was so important that Rambam, פירוש *Parah* ג:ד, points out that if a *Parah* happened to have been burned by a Kohen who was a מעורב שמש the *Chachamim* would invalidate it. Finally, Rambam, פירוש המשניות פרה ה:ד, explains that the טומאה involved must be of a Biblical nature because otherwise it would not prove the Zadokin's position wrong.

Tosafos disagrees with Rambam's overview and interpretation. Citing the juxtaposition of the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> Mishnas in the 3<sup>rd</sup> chapter of פרה:

ג:ו...זקני ישראל היו מקדימין ברגליהם להר המשחה, ובית טבילה היה שם. ומטמאין היו את הכוהן השורף את הפרה, מפני הצדוקיין שלא יהו אומרין במעורבי שמש הייתה נעשית. ז סמכו ידיהם עליו, ואומרין לו, אישי כוהן גדול, טבול אחת; ירד וטבל, ועלה ונסתפג.

Tosafos concludes that the טומאה was Rabbinical and insists that the *Chachamim* would never go so far as to actually make the Kohen Biblically טמא.

דמחמת שנוגעין בו חשבינן ליה כטמא טומאה דרבנן דאחיו הכהנים חשיבי כטמאים לגבי דידיה.

According to Tosafos, Zadokin would not consider the Kohen טמא and would also allow him to burn the *Parah* before sunset. If so, what did the imposition of a Rabbinical טומאה on the



Kohen accomplish? Tosafos, *ד"ה מטמאין*, answers<sup>22</sup> that the purpose was not to demonstrate to the Zadokin that they are wrong but to publicly announce the position of the *הערב שמש* that is not necessary. From this perspective *להוציא מלבן של צדוקין* is not meant as an aggressive action to get people to do something the Zadokin disagree with, but merely to clearly state the position of the *הכמים* on the matter.<sup>23</sup>

In summary, the dispute between Rambam and Tosafos as to the type of *טומאה* imposed on the Kohen who burned the *Parah Adumah* reflects different positions on how to deal with the Zadokin menace. Rambam who, when possible, permits killing Zadokin in order to protect the rest of society from their insidious beliefs, understands *להוציא מלבן של צדוקין* to mean undertaking an overly aggressive action of inflicting a Biblical *tumah* on the Kohen in order to denigrate the Zadokin position and its adherents. Tosafos's position that it is sufficient to make the *Chachamim's* opinion by *Parah* clear without antagonizing or challenging the Zadokin, reflects a mindset that the danger of the Zadokin can be contained from within and does not require unnecessary confrontation.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> See also *פרה ג:ו* on תוספות יום טוב.

<sup>23</sup> Tosafos supports its position that only a Rabbinical *טומאה* was placed on the Kohen with another Tosefta, *פרה ג:ה*, later in the same chapter: מעשה בצדוקי הכהן שביקש לשרף את הפרה והיה רוצה לשורפה במעורבי שמש ושמע רבי יוחנן בן זכאי וסמך ידיו עליו ואמר לו אישי כהן גדול מה נאה אתה להיות כהן גדול טבול יום אחד ירד וטבל ועלה אחרי שעלה צרם לו באזנו אמר לו בן זכאי לכשאפנה לך אמר לו כשתפנה. לא שהה שלשה ימים עד שנתנוהו בקבר בא אביו לפני ריב"ז אמר לו בן זכאי לא נפנה בני שהעריב שמש.  
i.e., all R. Yochanan ben Zakai gave him was a Rabbinical *טומאה*. How does Rambam deal with this Tosefta? Note that after the Kohen emerged from his *tevila* באזנו צרם לו. What does this mean? גרא says the Kohen tweaked the ear of רבן יוחנן בן זכאי to indicate his displeasure with having been made *טמא*. Others say that after having made him unclean רבן יוחנן בן זכאי inflicted a *מום* in the Kohen's ear rendering him ineligible for the position of Kohen Gadol. It appears that Tosafos understood it like the G"ra while Rambam understands it like the latter explanation (see *ערוך השלחן העתיד טהרות א' סימן נה*).

<sup>24</sup> A fuller discussion of Rambam and Tosafos dispute by *פרה אדומה*, and an in depth analysis of the meaning of *להוציא מלבן של צדוקין* which

## Zadokin as Jews

We have until now discussed Rambam's attitude towards Zadokin and the repercussions they face because of the danger they pose for Jewish society. Yet, despite his discontent with their philosophy, Rambam does not deny the Jewishness of the Zadokin and the rights they derive from it. In a variety of different halachos where Jewish idolaters and their ilk are given the status of gentiles, Rambam has Zadokin maintaining their Jewish identity. For example in הלכות שחיטה רמב"ם bans non-Jews, Jewish idolaters, people who openly violate *Shabbos* and deniers of Torah and Moshe, from slaughtering an animal even in the presence of a Jew, but still asserts that Zadokin are different:

יג אלו הצדוקין והבייתוסין ותלמידיהן, וכל הטועים אחריהן שאינם מאמינים בתורה שבעל פה--שחיטתן אסורה. ואם שחטו בפנינו, הרי זו מותרת: שאין איסור שחיטתן אלא שמא יקלקלו, והן אינן מאמינין בתורת השחיטה; לפיכך אינן נאמנין לומר, לא קילקלנו.

He admittedly does not allow Zadokin and their related sects to slaughter animals unsupervised. But that is not because they are not Jews, but because their *shechita* laws are different than ours and they are not concerned with מכשול. Rambam makes a similar type distinction in the second chapter of הלכות עירובין:

טז ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסייה, או שהוא עובד עבודה זרה--הרי הוא כגוי לכל דבריו; ואין מערבין עימו, ואינו מבטל--אלא שוכרין ממנו כגוי. אבל אם היה מן המינים שאין עובדין עבודה זרה, ואין מחללין שבת, כגון צדוקין ובייתוסין, וכל הכופרים בתורה שבעל פה--כללו של דבר, כל מי שאינו מודה במצות עירוב--אין מערבין עימו, לפי שאינו מודה בעירוב, ואין שוכרין ממנו, לפי שאינו כגוי; אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר, וזו היא תקנתו. וכן אם היה ישראל אחד כשר, וזה הצדוקי בחצר--הרי זה אוסר עליו, עד שיבטל לו.

---

appears only two other times in Bavli (and never in Yerushalmi) is beyond the scope of this paper.

Whereas *shechita* and *erwin* are isolated examples of *mitzvos* where Zadokin are given some degree of religious standing, in תשובות<sup>25</sup> Rambam offers a general rule on the types of *mitzvos* for which Karaites (and presumably Zadokin) are to be treated like regular Jews. In response to a question as to whether a Karaite can be counted to make a quorum of 10 for a *minyan* or of 3 for after-meal blessings, he responds:

אסור להשלים בהם מנין לא עשרה ולא שלשה משום שאינם מודים בחיוב זה. והעיקר בזה אומרים בעירוב "או ביד מי שאינו מודה בערב אינו עירוב" וכל דבר שמאמינים בחיובו ובחלותו רשאים אנו להצטרף אליהם בו וכל מה שאינם מאמינים בחיובו ובחלותו אסורים שיצטרפו בו וידוע שאינם מאמינים בחיוב הקדושה ולא בחיוב הזימון ואינם משגיחים במנין עשרה ולא במנין שלשה, ומאחר שאינם מודים בחוקים אלו אסור לעשות זאת עמהם ולהשלים המנין בהם.

i.e., if they believe in a *mitzva* even if their rules are different than ours they are considered full Jews and are limited only in the sense that we must be certain that they are doing things correctly according to our view. In תשובה שנה Rambam offers this view on Karaite marriages:

ומי שנושא אשה על פי דיני הקראים היא אשת איש ולא תגרוש אלא בגט וגירושי הקראים אינם גירושין כלל לפי מנהגינו לפי שאינם מודים בדינינו בגטין וקידושין

Based on all of the above, it is clear that we must not confuse groups with whom we have serious philosophical differences with groups that are idolaters and non-believers. While Rambam at times argues for serious repercussions for the former group, he at no time writes them off as not being members of the Jewish faith and repeatedly stresses that they maintain their basic Jewish rights and privileges.

---

<sup>25</sup> All the תשובות cited here conform to the numbering scheme given in הוצאת "מקצי נרדמים" ירושלים התש"ך.

## Rambam on Karaites—an Evolving Viewpoint

Although Rambam clearly mentions Zadokin in הלכות תשובה ג:יז under כופרים בתורה with respect to not having a share in the world to come, when he lists people who fall under the umbrella of מורידין ולא מורידין (i.e. 3<sup>rd</sup> chapter of ממרים ד:י, הלכות ממרים<sup>26</sup>) he does not mention them by name. Moreover, despite his insistence that certain dissenters are to be killed because they pose a significant threat to our system, Rambam at the end of the פירוש המשניות חולין א:ב (cited previously in full) as well as in the following citation from ממרים ג:ב-ג offers the caveat that children of the dissenters should not be killed:

כמה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו, ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה, ואחר שרירות ליבו, וכפר בתורה שבעל פה<sup>27</sup> תחילה; וכן כל הטועים אחריו. ג אבל בני אותן הטועים ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות, וגידלו אותן עליו--הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגידלוהו הגויים על דתם, שהוא אנוס; ואף על פי ששמע אחר כך שהיה יהודי, וראה היהודיים ודתם--הרי הוא כאנוס, שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה, ולמשוך אותם בדרכי שלום, עד שיחזרו לאיתן התורה; <sup>28</sup> ולא ימהר אדם להורגן.

---

<sup>26</sup> This is Kappach's version of the *Mishneh Torah*. However, in the standard *Mishneh Torah* both Zadok and Baisos as well as Karaites are mentioned.

<sup>27</sup> A full discussion of the meaning of תחילה, i.e. is it someone:

- Who establishes a new religious sect?
  - Who adopts an existing religious sect he was not born into?
  - Who goes about proselytizing for a religious sect, etc.?
- and the justification for killing him is beyond the scope of this paper.

<sup>28</sup> This final phrase does not appear in the standard *Mishneh Torah*.

In footnote 33 at the end of פירוש המשניות<sup>29</sup> חולין א:ב Kappach says that starting with the caveat that the children of the Karaites should not be killed, Rambam's manuscript is in a distinctive handwriting that he wrote in at the end of his life. Earlier versions of *Perush Hamishnayos* made no such distinction between one who התחיל אותה השיטה and one born into it, i.e. both were to be killed because of the threat they pose. Kappach further suggests that after changing his mind late in life and emending *Perush Hamishnayos*, Rambam similarly updated some portions<sup>30</sup> of *Mishneh Torah* e.g. *Mamrim* 3:3, to also reflect his new view. Note, however, that *Mamrim* 3:3 differs significantly from the view expressed in the late updated *Perush Hamishnayos*. Whereas in the latter he says that the descendents of the Zadokin do not deserve to be killed because they are considered בשוגג, in the former he merely suggests that before killing them we try to talk and reconcile with them.<sup>31</sup> If Kappach's assumption of repeated emendations by the Rambam in both the *Mishneh Torah* and *Perush Hamishnayos* is correct, then all of these nuanced changes in the different places in *Mishneh Torah* and in *Perush Hamishnayos* can be attributed to shifts in his thinking on the subject and the fact that he did not go back and update every one of his writings. Our task would then be to determine the proper sequence of the writings and, ultimately, Rambam's final words on the subject.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> מן "אבל אלו אשר נולדו" עד כאן לא היה במה"ק והוסיף רבינו כל ההוספות הללו בכתב ידו הרהוט בסוף ימיו כי כתב ידו של רבינו השתנה מעט בסוף ימיו. ובהלכות רוצח ושמירת נפש פ"ד הלכה י' טרם כתב את החלוקה הזו שכתב כאן. ובהלכות ממרים פ"ג הלכה ב' כבר כתב חלוקים אלו. ונראה שגם בחבורו הוסיפם במהדורה אחרונה. ולא שם לב להוסיף בהלכות רוצח ושמ"נ ושמא על פי זה יש להבין את שתי התשובות הסותרות שלו בענין הקראים.

<sup>30</sup> Kappach says that Rambam did not get around to changing all of the places where he permitted killing Karaites, and that is why there are still some discrepancies in *Mishneh Torah*.

<sup>31</sup> Indeed based on the statement in the *Mishneh Torah*, רדב"ז, in his gloss on Rambam, says that repeated attempts at reconciliation had not succeeded so immediately killing Karaites was again permitted.

<sup>32</sup> We note that Rambam commentators offer no source for the distinction that he makes between the treatment of Karaite children and the originators of the sect. It is generally assumed that this is Rambam's own סברה. We suggest Rambam understood it from a story in קטורת on כהן גדול put the issue of when the יומא יט: dealing with the issue of when the

Perhaps we can find the answer to the proper sequence in Rambam, in תשובה תמט where Rambam is particularly conciliatory to the Karaites. In some manuscripts this *teshuva* is entitled "תשובה אל ר' אנטולי בדין הקראים". R. Antulee was originally from France, moved to Egypt in Rambam's lifetime<sup>33</sup> and was appointed a judge in Alexandria. From allusions to the מורה נבוכים that R. Antulee uses in addressing Rambam, Shilat deduces that his first contact with Rambam took place after the completion of the *Moreh* which was written between 4945-4951 (1184 CE- 1190 CE). We also know that he lived many years after Rambam's death and maintained a relationship with Rambam's son, R. Avraham. Since we know Rambam wrote *Mishneh Torah* during the 1170's this would confirm that this *teshuva* represents Rambam's thinking towards the end of his life.<sup>34</sup>

Yom Kippur into the pan to do the עבודה in the קדשי קדשים. The *Chachamim* say it is done upon entry into the Holy of Holies, and *Zadokin* say it is placed into the pan before entry into the room.

ת"ר מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוח והכניס ביציאתו היה שמה שמחה גדולה פגע בו אביו אמר לו בני אף על פי שצדוקין אנו מתיראין אנו מן הפרושים אמר לו כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה (ויקרא טז) כי בענן אראה על הכפורת אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו עכשיו שבא לידי לא אקיימנו אמרו לא היו ימים מועטין עד שמת והוטל באשפה והיו תולעין יוצאין מחוטמו ויש אומרים ביציאתו ניגף.

The story highlights two points. First, the son did it his way out of total conviction. He was taught the "correct" way of doing things and as a devout *Zadoki* could not do otherwise. Second, the father counseled doing it the way the *Chachamim* wanted it out of fear of what the *Chachamim* would do. However, as we stressed before, we find no case of the *Chachamim* inflicting any physical punishment on *Zadokin*. We, therefore, suggest this comment reflects Rambam's position that the father unlike the son knew that the *Chachamim* were correct and that the positions of the *Zadokin* were not based on serious analysis. It is ironic that in this story the son who did something out of true conviction (although wrong) died while the father who instigated it did not. Rambam is saying here that in the future it is the father, and not the son, who will be held accountable.

<sup>33</sup> See Y. Shilat, תשנה "מעלה אדומים הרמב"ם", volume 2, page 465.

<sup>34</sup> Shilat's analysis places this *teshuva* in the correct time slot, but Shilat also expresses doubts that Rambam in fact authored it (page 607). While he is unwilling to unequivocally say Rambam was not the author (as he does say about several other *teshuvas*) based on the *teshuva's* language and

ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד להתקרב אצלם במעשה יושר ולהתנהג עמהם במדת הענוה ובדרך האמת והשלום כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור וכל שכן כשישמרו לשונם מלהתלוצץ ומלהלעיג בדברי רבותי ע"ה הקדושים התנאים חכמי המשנה והתלמוד שבדבריהם ומנהגים הקבועים לנו מפיהם ומפי משה מפי הבגבורה אנו הולכים. ובזאת יכון לנו לכבדם וללכת לשאול בשלומם אפי' בבתייהם ולמול את בניהם ואפילו בשבת ולקבור מתיהם ולנחם אבליהם... אבל הני דהכא כל אימת דלא פקרי בחציפותא לא חשבינן להו כוותיהו {מינים} ופלגינן להו יקרה ומלינן לבנייהו בשבתא כל שכן בחולא היכא דגזיר להו גזירתא דידן ועביד להו מילה ופריעה דלמא נפיק מנייהו זרעא מעיילא והדרי בתשובה... ויינם לפי שכלי אין בו צד אסור שהרי יין כותים היה כבר בחזקת היתר לישראל עד שמצאו להם דמות יונה בהר גריזים פירש לאותם שהיו שוכנים בהר גריזים ואע"ג דמיעוטא הוו באיסורא דיין נסך קבילו עלייהו למיחש למיעוטא וחשו לדברי ר' מאיר דחייש למיעוטא וגזרו על יינם ועל שחיתתן גזר רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא ואע"ג דלא קבילו עלייהו בדריהון דר' מאיר ודרבן גמליאל בתרייהו אתו ר' אמי ור' אסי ועשאום כגוים גמורים... אבל הקראים אין ביינם שום איסור...

Rambam in this *teshuva* recommends normal relations with Karaites as long as they are respectful to both contemporary *Chachamim* and "certainly" חכמי התלמוד. If they do that, regardless of their differences with us in הלכה and השקפה, Rambam says we should treat them respectfully, greet them, circumcise their young even on *Shabbos*, and drink their wine.

Based on all of the above, we suggest the totality of Rambam's writings indicate an evolving of his thought<sup>35</sup> from:

---

word usage, he leans towards it not being Rambam's. Shilat also takes exception to Kappach's comment cited above concerning the *Perush Hamishnayos* in *Chulin*. Without taking sides as to whether this is Rambam's *teshuva* we would mention that this *teshuva* is cited by ר' אהרן in ארחות חיים הוספה לח"ב הוצ' שלזינגר ע' 622 in הכהן מלוניל.

<sup>35</sup> We will not conjecture here as to the reason for the evolution of his thought, e.g. was it related: to his becoming more familiar with Karaite teachings and practice; the attacks on his teachings and beliefs; etc. We

- Fear and distrust and an initial position that permitted killing Karaites,
- To a position that limited murder to only a few of their originators,
- To a final position urging they be treated kindly and respected, and that whenever their halachos matched ours, they be relied upon to do things correctly.

In this vein, again, note that although Rambam in the final version of *ממרים גג* permitted killing the leaders of dissenting sects, he never mentioned the words *Zadokin* or *Karaites*. These names do however appear in standard editions of the *Mishneh Torah* and presumably were there originally. This seems to imply that while Rambam did not retract his position on the permissibility of killing someone who was *נתפרסם שהוא כופר בתורה* he did change his mind on *Zadokin/Karaites* satisfying this requirement. His final formulation was thus written in the abstract, i.e. there is no current sect in this category but should one arise in the future it would be subject to this law.

## Concluding Remarks

We began this analysis to see how dissenters to the fundamentals of the Jewish faith are to be treated. We have demonstrated that according to Rambam, people of faith (e.g. Karaites) who respect our *Chachamim*, even though they disagree with fundamentals of “Orthodox” Jewish principles of faith such as *קבלה* and the primacy of the *חכמי התלמוד* in halachic matters, must be treated respectfully, not ostracized, and can be relied on in matters of *kashrus* if they agree with our halachos. While we can debate whether current “non-

---

would merely point out for historical context that Rambam was born in Cordoba, Spain in 1135, came to Egypt (after being in Morocco and Israel) in 1165, and died there in 1204. His first major work was the *Perush Hamishnayos*, which he started when he was 23 and finished about 10 years later (not long after his arrival in Egypt). As is evident from his *תשובות* (see for example *רמב* – dated either 1167 or 1176- where he bemoans the improper practices of the local community concerning the laws of *נדדה*) his arrival in Egypt exposed him to things that he had never before seen.



Orthodox” groups are truly people of faith, or are respectful of our *Chachamim*, it seems true that most people in the spectrum of today’s Orthodox World, from left-wing, to centrists, to modern orthodox, to right-wingers all satisfy these pre-conditions. Thus, none of them seem suitable candidates, according to Rambam, regardless of any outlandish views we believe they may have on certain specific issues: to be denigrated; to have their *שהיטה* outlawed; to not be included in a *minyan*; to not be included in the construction of an *eruv*. The fact that they deviate in certain matters of *השקפה* from what some of our accepted *Chachamim* have deemed proper, is no reason to demonize them. Not agreeing with the opinion of a *Chacham* is not equivalent to disrespecting him.

We realize that some will argue, that disagreements coming from within our ranks can be more harmful than those coming from the outside, and that any dialogue with these “others” is fruitless and unwarranted. It would truly be a sad commentary if we are permitted to be pleasant and “understanding” in doing *kiruv* work in order to bring non-Orthodox Jews into our fold, but we cannot apply the same acceptance to those who are Orthodox but have “deviant” ideas that have a greater chance of influencing/corrupting our youth. To this argument we can only offer our hope that there will come a time soon when the Gemara’s words with which we began with will once again ring true:

אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה בצרות ובאחיות בגט ישן ובספק אשת  
איש ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק בכסף ובשוה כסף  
בפרוטה ובשוה פרוטה לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מבית הלל  
ולא ב"ה מבית שמאי ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה  
לקיים מה שנאמר (זכריה ח) האמת והשלום אהבו. ❧