



Tinok She'Nishba in Today's Society

The 13 Principles of Faith

Show# 13 | March 21st 2015

תלמוד בבלי מסכת שבת דף סח עמוד א

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: מתניתין בתינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים. אבל הכיר ולבסוף שכח - חייב על כל שבת ושבת.

רמב"ם הלכות ממרים פרק ג הלכה ב-ג

מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה [מורידין אותו] ולא מעלין והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרין, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים [אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול]. במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואף על פי ששמע אח"כ [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם] כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזיר בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.

נוסח הרמב"ם מהדורת שבתי פרנקל מכת"י

אבל בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שטעו. לפיכך ראוי להחזיר בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן: ד אבל זקן ממרא האמור בתורה

חזון איש יו"ד סימן ב אות טז

ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו ית' גלוי כמו בזמן שהיו נסים מלויין ומשמש צת קול, ולדיקי הדור תחת השגחה פרעית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא צנלחות מיוחדות זכעיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ציעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מציא פורעניות לעולם ומציא דבר וחרצ ורעצ צעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין צמעשה הורדה גדר הפרזה אלא כוספת הפרזה שיהי צעיניהם צמעשה השחחה ואלמות ח"ו וכיון שכל ענמנו לתקן אין הדין נובג צמעשה שאין צו תיקון ועלינו להחזירם צעצותות אהבה ולהעמידם צקן אורח צמח שידינו מגעת.

קובץ מאמרים (וסרמן)

אמונה, בטחון, תשובה יא

שיבוש בדיעות⁵

בכפירה לא שייך שוגג דהא מ"מ אינו מאמין וא"א להיות בכלל ישראל בלא אמונה
(א) דעת הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג, ה"ז) דהמאמין בהגשמה הוא מין, והראב"ד (שם) כתב שגדולים וטובים מעו בזה מפני האגדות המשבשות הדעות. ושמעתי בשם כ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק בדעת הרמב"ם כי בכפירה לא שייך שוגג דהא מ"מ אינו מאמין וא"א להיות בכלל ישראל בלא אמונה, ואומרים משמו בזה"ל "דער וואס איז נעביך אן אפיקורוס איז אויך אן אפיקורוס", ולכאורה

שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן לט

עיסקא שעושין עם ישראל מומר ונוסח שטר עיסקא בע"ה ז' אדר א' תשל"ח לרב אחד.

הנה אני שולח נוסח שטר עיסקא על הלואה דזמן ששים ותשע חדשים וכמו נוסח זה יש לעשות להלואה שניה דעל זמן מאה ועשרים חדשים לחשוב הסך שנשאר והחדשים שנשאר והריוח שצריך להיות כדי שהמחצה יהיה סך המדובר וכיון שריוח כפלים דצריך להיות בארבע שנים שנשאר אינו סך גדול כזה שלא מצוי שייך להתנות שיעשה עיסקא שלפי האומדנא יש להיות סך זה שלכן כשיאמר שלא היה סך זה ריוח וכ"ש כשיאמר שהיה

הפסד אין להאמינו אלא בעדים ובשבועה, ובאשר שעדים פסולין מצוי יותר שקשה לומר שהן פסולין מחמת שבערכאות הם כשרין לעדות לכן טוב יותר לכתוב שהתנאי הוא שלא יהיה נאמן אלא בשבועה חמורה דנקיטת ספר תורה דוקא ובזמן הקריאה בביהמ"ד שאף למי שאינו שומר תורה ומצות מסתבר שלא ירצה לישיב וישלם סך חצי הריח שהתנו.

והנה אם הם מומרים וכופרים בתורה ובמצות ולא ירצו בהשטר עיסקא אלא כפי שנעשה ע"י עורכי הדין (לאיערס) בנתינת ריבית, הנה עיינתי בדבר בעיון למעשה ויש להתיר מאחר שכבר נעשה. דהא עיקר הטעם דאלו שאוסרין להלוות למומר וכופר בה' ובתורתו הוא מטעם דאולי נפיק מיניה זרעא מעליא היכא שלא יצא מן הכלל להשתמד כדאיתא במרדכי בפ' איזהו נשך דף ע"א ובב"ח סימן קנ"ט, דשיטת רש"י שאסר אפילו בנשתמד משום דאף שחטא ישראל הוא כתב הב"י שאין לחוש להו במקום כל הנהו רבוותא, והעיקר משום דטעם דתלוי בחיוב דלהחיותו הוא טעם גדול שלכאורה אין לדחותו, דאף שנקרא אחיך דלכן אין פוטרין מיבום כשיטת רש"י ורוב ראשונים, ושייך לדחות טעם הרמב"ן הכא גבי ריבית שנמי הוא מטעם שלא נקרא אחיך, לא שייך לדחות טעם הר"י ורוב ראשונים שמתירין בריבית משום שאין חייבין להחיותו וריבית תלוי בוחי אחיך עמך, ומסתבר דאף רש"י שאוסר אף במומר שנשתמד להלוותו בריבית מודה דאיסור ריבית תלוי בלהחיותו ולא יעבור על שאר האיסורין דאיכא למלוה בריבית אלא שכיון שהמומר אף שנשתמד הוא בשם אחיך הרי יעבור הלוה המומר על לאו דולאחיך לא תשיך שהרי המומר חייב בכל המצות דאף שחטא ישראל הוא, וא"כ יעבור ישראל המלוה על לאו דלפני עור במה שמכשיל להמומר באיסור זה דאיכא להלוה בריבית והוא כמפורש בב"ח שכתב בשם רש"י בתשובה ושאר גדולים שאוסרין להלוות אף למומר שיצא מן הכלל משום דלא נפיק מכלל אחוה דאע"פ שחטא ישראל הוא ועוברין עליו משום ולפני עור, הרי אף לרש"י לא כתב שהישראל הכשר עובר על הלאוין דאיכא להמלוה אלא דכיון דאע"פ שחטא ישראל הוא עוברין הכשרין המלוין לו אלאו דלפני ע"ד דלפני עור, והוא משום דתלוי בחיוב להחיותו שכיון שאינו מחוייב להחיותו ליכא איסור הלאוין שנאמרו להמלוה, אבל מ"מ אוסרין גם להלוות משום דהמומר הלוה הא יעבור על ולאחיך לא תשיך הרי יעבור המלוה בלפני ע"ד ובספר התרומות שער מ"ו ח"א סעי' ה' הביא כן מיש מי שדן כדברי רש"י, והוא תירץ קושיא זו דכתב אחרי שנתן טעם על מה שלא חיישינן על לפני ע"ד דכיון שאין אנו מצווין מלהלוותו אף הוא אינו מצווה מללוות, דכתיב לא תשיך לאחיך משום אזהרתיה דמלוה קא מזהר רחמנא ללוה דהא לא כתיב לא תלוה אלא לא תשיך, והביאו הט"ז סק"ג וביאר מדכתיב ולאחיך לא תשיך פירושו אתה הלוה לא תעשה איסור שאחיך ישוך אותך והמומר שאין המלוה מוזהר עליו ליקח ממנו ממילא גם הוא אינו מוזהר מלתת ריבית, והוא תירוץ נכון מאד דכן הא הוא משמעות הקרא, ואף התוס' דף ע' ד"ה מעות כתבו בתירוץ ב' סברא זו דבעה"ת והובאו בחו"ד סק"ג, וכיון שאף לרש"י ליכא איסור ריבית ממש אלא מצד איסור לפני ע"ד שלכן יש ודאי לסמוך על הב"י שכתב דאין לחוש לשיטת רש"י ורבוותא שעימיה במקום ריבוי גדול דרבוותא המתירין, דהא באיסור לפני ע"ד איכא קולות כשהוא ספק לגבי שאר איסורין, עיין בע"ז דף כ"א על הא דאמר אביי שם ג"כ הלשון אלפני מפקדין אלפני דלפני לא מפקדין דלא שייך שם לשון זה דפרש"י וכן תוס' ד"ה אלפני כלומר דלכולי האי לא חיישינן וסימנא בעלמא הוא היינו דילפינן

מלפני דלפני דלא מפקדין דאין לחוש כל כך באיסור לפנ"ע אף דהוא איסור דאורייתא דלא כשאר איסורין, וא"כ גם לענין מחלוקת רבוותא אין להחמיר ויש לנו לעשות כדין לילך בטר רובא דרבוותא אף אם באיסורין אחרים היה מקום לחוש לדעת גדולים ביותר אף שהם מיעוטא כדכתב הב"ח מ"מ כיון שהוא רק מצד לפנ"ע אף לרש"י ודעימיה אין טעם לחוש מאחר שאיכא תירוץ נכון דבעה"ת.

ונשאר מה שיש לאסור בשביל דלמא נפיק מיניה זרעא מעליא כיון שהוא מומר וכופר שדר בין היהודים דטעם זה הא הוזכר בדברי רבותינו הראשונים והש"ך הסכים לזה בסק"ד ובמל"מ פ"ה ה"ב ממלוה הביא דעת הראב"ד ועוד שחוששין לזרעא מעליא אף שהביא גם הרבה ראשונים שאין חוששין לזה לענין ריבית, שלדינא היה לנו עכ"פ לחשוש להאוסרין. אבל נראה לע"ד דבר פשוט וברור לכאורה דהא כתב הרמ"א ויש מחמירין אף במומר להלוותו וטוב להחמיר אם אפשר להשמט ממנו, דכוונתו ברור דהוא משום דסובר הרמ"א דאין עליו חיוב להלוות למומר בלא ריבית דהרי ליכא חיוב להחיותו, וגם בעצם אסור להחיותו מאחר שהוא מאלו דמורידין ולא מעלין, (בזמן הסנהדרין), שא"כ אסור להלוות לו בלא ריבית, שלכן אם אפשר להשמט ממנו שלא להלוותו לא ילוננו כלל דבלא ריבית אינו מחוייב וגם אסור ובריבית שהיה מותר להלוותו מצד זה שהוא מומר כיון שהוא לטובת עצמו הא ראוי להחמיר כשיטת ה"ש מחמירין, אבל אם א"א להשמט ממנו מצד חשש איבה שחששו לזה טובא שמוכרח להלוותו אז לא יחמיר וילוננו בריבית כהמתירין, ופירוש זה הוא מוכרח שלא שייך כלל פירוש אחר וגם מפורש כן בפ"ת משם תשובת תפארת צבי, וא"כ נמצא שבלא ריבית לא היה מלווה כלל שלכן כשהוא לוח עשיר שהוא רק לעשות בהו עסק שריוח אם היה מלווה שנים או שלשה פעמים יותר מסך הריבית וכשלא מלווה לא יריוח כלום הרי לחיות הבנים טוב יותר כשהיה מלווה אף שהוא דוקא בריבית מכשלא היה מלווה, ונמצא שבשביל הבנים לא שייך לאסור מלהלוות את אביהם הרשע בריבית לעשות עיסקא מאחר שבלא זה לא ילוננו כלל ולא יעשה העיסקא. ומה שטוב להחמיר שכתב הרמ"א הוא מטעם שחושש קצת לשיטת רש"י שעובר הלוה המומר בלא תשיך וממילא עובר המלוה בלפנ"ע =בלפני עור= אבל בשביל זה סובר שאיכא איסור להלוות למומר לטובת המומר שאיסור זה הוא ודאי לכו"ע ועדיף מלחוש לשיטת רש"י לאסור להלוותו בריבית שבעצם אינו פוסק כמותו, ולכן כשא"א להשמט ממנו משום איבה ומוכרח להלוותו מותר להלוותו בריבית, ואולי גם דוקא בריבית ולכן לכתחלה יראה לעשות באופן היתר עיסקא ואם לא ירצה אם הם כופרים ומומרים יצטרך כתר"ה ליקח הריבית שהוא כפסק הרמ"א.

נוסח שטר העיסקא חתימת ידי דלמטה תעיד עלי כמאה עדים כשרים ונאמנים איך שמהסך שלקחתי מפלוני מאה אלף דאלאר /דולר/ בחדש אפריל שנת אלף תשע מאות שבעים ושש על זמן ששים ותשעה חדשים ונשאר אחר ששילמתי מהן כבר סך שלשים וששה אלף שבעים ושמונה דאלאר עוד חוב סך ששים ושלושה אלף תשע מאות עשרים ושנים דאלאר לשלם עד גמר זמן הנזכר ארבעים ושמונה חדשים, התחייבתי לעשות בהן עיסקא לשותפות מחצה על מחצה בין לריוח בין להפסד, אבל תהא עיסקא שלפי האומדנא ראוי להיות ריוח מזה סך שלשים וששה אלף תשע מאות חמישים ושנים דאלאר אחרי סדר התשלומין שהתנינו בשטר האנגלית שנמצא שאחר זמן זה אשלם לפלוני חצי הריוח שלו יחד עם הקרן סך הנשאר לפי שטר האנגלית שהם ששים ושנים

אלף שלש מאות תשעים ושמונה דאלאר. ואם יהי' ח"ו הפסד שג"כ הוא למחצה או שלא יהיה ריוח סך הנזכר לא אהי' נאמן על זה אלא בשבועה חמורה בנקיטת ספר תורה דוקא בבית הכנסת ארטאדאקסי /אורטודוקסי/ בשעת הקריאה, ובאם לא אשבע הוא כהודאה ממני שהיה ריוח סך הנזכר ואצטרך לשלם כפי סדר התשלומין שבשטר האנגלית. וגם ניתן לי דבר מועט כמו דולאר אחד על טרחתי והשטר שנכתב באנגלית שהוא באופן ריבית הוא נשאר לענין קיום התחייבות התשלומין שבערכאות יש לו יותר תוקף ועל זה חתמתי ביום... (זהו הנוסח דשטר עיסקא שהכל מפורש ויותר נכון לפי דעתי). והנני ידו, משה פיינשטיין.

שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ד סימן פג

אשה שאומרת שנישאה בחו"ק =בחופה וקידושין= ואח"כ אמר לה בעלה שהוא משומד.

כ"ה תמוז תשל"ד מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר יצחק אהלבוים שליט"א רב ורב"ד בטאראנטא.

א. בדעת הי"א שבטור דקדושי מומר אינם קדושין.

הנה האשה מטשילע שהלכה מבעלה בפירוד דערכאות הנקרא דיווארס בלא גט ובאה לטאראנטא עם שני ילדים ואומרת איך שבעלה כשניסת אליו כשהיו במחנה בעיר זאלצבורג בחופה וקידושין ע"י איזה בחורים מכיריו שסדרו הקידושין ובטשילע כאשר ילדה בן הראשון ולא רצה למולו בדחיות כמה טעמים אף שהיא רצתה בכל תוקף ולאחר ג' שנים נולד בן השני ואז אמר לה שנשתמד כמה שנים ומחמת זה לא יניח למול בניו אך לא אמר לה משום שידע שלא היתה ניסת לו כשתדע שהוא משומד, ויצא כתר"ה בטעמים להיתר מצד הי"א שבטור /אה"ע/ סימן מ"ד דמומר לחלל שבת בפרהסיא ולעבוד ע"ז דינו כעכו"ם גמור ואין קידושיו קידושין, דאף שכל הפוסקים שבידנו כתבו לדבר פשוט שקידושיו קידושין וכן הוא בגמ' יבמות דף ט"ז ע"ב, ולא נאמר שם לחדושא בזה כי כנראה היה זה פשוט לגמ' ולא הוצרך לאשמועין כלל, אלא החדוש שאף כל העכו"ם מהערים שהושיב סנחריב את עשרת השבטים שקידשו נמי הם קידושין משום דשמא הוא מעשרת השבטים אף שהן מיעוטא לרש"י מטעם דבדוכתא דקביעי הם בדין קבוע דכמע"מ דמי ולתוס' השמיענו דבדוכתייהו הם רובא מעשרת השבטים, אף שכבר מחזיקין עצמן אחרי עבור מסנחריב עד ר' אסי קרוב לאלף שנה לנכרים גמורין ואין יודעין כלל שהם מישראל מבני עשרת השבטים, ומ"מ חיישין דזהו החדוש הגדול, וגם שם /יבמות/ בדף מ"ז ע"ב נאמר בשביל חדוש בגר שטבל ועלה ה"ה כישראל לכל דבריו דהוא לענין דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין, שנמי דין דישראל מומר קידושיו קידושין לא נאמר שם לחדושא דזה הוא ברור ופשוט, וברמב"ם פי"ג מא"ב הי"ז משמע שגר שנתגייר נמי שוב לא אפשר לו להיות עכו"ם אינו חדוש כלל אלא דהחדוש שבברייתא הוא על אלו שנתגיירו אצל הדיוטות שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ואפילו נודע להם שנתגייר בשביל דבר נמי מאחר שמל וטבל הוא כישראל לכל דבר אפילו חזר ועבד ע"ז ולא אמרינן שהוא הוכחה גדולה שלא נתכוונו כלל לגרות אלא לרמות, שלכן מסיק ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן, ולרש"י שלא כתב זה משום דבברייתא הא נאמר זה אחר הסדר שעושין ב"ד

מומחין שבודקין ומודיעין אותו המצות אלמא דגם בגרים אלו איכא חדוש נמי נראה שאין כוונתו שהחדוש הוא גם אם חזר בו לאחר זמן גדול דבזה מסתבר דגם לרש"י ליכא חדוש אלא החדוש משמע דאי הדר בו תיכף כשטבל ועלה וחזר לקדמותו הוא נמי כישראל מומר שקידושיו קידושין ולא אמרינן דאיגלאי מלתא דלא נתכוון לגרות אלא לרמות את הב"ד דהא אפשר שאף שהשיב היטב על הבדיקות היה לרמאות ולא היתה הבדיקה טובה אלא אמרינן דמתחלה קבל ממש אך אח"כ חזר בו אף שהיה סמוך ממש והוא ג"כ חדוש, אבל זה שאף גר לאחר שנעשה ישראל א"א שוב להעשות עכו"ם אינו חדוש אף לרש"י, ואף שלשון המ"מ פ"ד מאישות הט"ו שכתב ומן הסוגיא שבפ"ק דיבמות נראה שאפי' זרעו שהוליד משהמיר ממומרת אם קידש אותו זרע ישראלי קידושיו קידושין משמע קצת שאיכא חדוש בזה, הנה בגמ' לא נאמר שאיכא בזה חדוש אלא דהשמיענו דנחשב המיעוט בדין קבוע לרש"י וגם לרש"י איכא חדוש שר' יהודה א"ר אסי סובר דנכרית שילדה מישראל הוא בדין ישראל ממזר ולתוס' הוא חדוש שיש לחוש שאיכא רובא מעשרת השבטים ושלא כהאומרים דבנתיב דההוא דרא איצטרוי אצטרו, וכוונת המ"מ הוא ששמעינן ממילא להוציא מהשיטה שמומר הוא כעכו"ם ואין חוששין לקידושיו אבל לא שהגמ' סובר זה לחדוש.

אבל מצא כתר"ה בתשובות מהרשד"ם ח"א אהע"ז סי' י' שהוא חולק על כל הפוסקים וסובר כה"א שבטור דאף שהוא דלא כסוגיות שלמות בגמ' כתב דבר זר ומשונה שעיקר היסוד הוא מקרא דנאמר בעכ"פ חטא ישראל וא"ר אבא בר זבדא בסנהדרין דף מ"ד ע"א אף על פי שחטא ישראל הוא ולכן מדחה כל סוגיות הש"ס וכל הפוסקים דהא עכ"פ לא היה עובד ע"ז אלא מעל בחרם לתיאבון דאף דא"ר אילעא משום ר' יהודה בר מספרתא שעבר עכ"פ על כל התורה הוא דעת יחיד, אבל לבד שלדחות סוגיא דגמ' אי אפשר אף אם איכא קושיא גדולה שא"א לנו לתרץ הא מי אמר לו שמקור הגמ' הוא מקרא זה דדברי קבלה, וגם אם היה מקרא זה היה זה חדוש גדול והא חזינן שלא היה חדוש כלל משום שאין צריכין לזה לראיה, ור' אבא בר זבדא לא אמר זה לענין הלכה אלא לדברי אגדה לומר שקרא זה משמיענו חביבות ישראל להקב"ה שאפילו בשעה שהן חוטאים קורא אותן ישראל דאמר חטא ישראל ולא חטא העם כדפרש"י התם מדלא אמר חטא העם עדיין שם קדושתן עליהן וכדמוכרח זה מהא דאמר ע"ז ר' אבא היינו דאמרי אינשי אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיה ואסא קרו ליה דלא שייך זה כלל לענין הלכה אלא לענין החשיבות להקב"ה ולענין קדושתם, ואף שמהרש"א בח"א כתב נמי לענין הלכה אף על פי שחטא ועבר על כל התורה כדלקמן לא הוי כעכו"ם וכמו שאמרו אף במומר לכה"ת דישראל הוא לכל דיניו, נראה שכתב מהרש"א משום דכן הוא הדין אבל לא שמהרש"א מפרש זה בכוונת מימרא דר"א בר זבדא דמה"ת יפרש שלא כרש"י ולא כההכרח ממה שא"ר אבא היינו דאמרי אינשי אלא משום דכן הוא הדין נקט גם זה. והפשיטות שהיה להגמ' שמומר הוא כישראל גמור לכל דיניו הוא משום דלא שייך המציאות לישראל שיעשה בדין נכרי דאיכא חדוש התורה בנכרי שיכול להעשות ישראל ע"י גרות אבל לא נאמר בתורה לא בקראי ולא בהלכה מסיני שיהיה דין כזה שישראל יוכל להעשות עכו"ם וממילא הוא נשאר בדין ישראל ובקדושת ישראל בין לענין חיוב המצות ובין לענין חיתון ויחוס הבנים וממילא ודאי שבני המומרות הם ישראלים גמורים כמו באשה כשרה שילדה מנכרי שהולד ישראל וקידושיהן קידושין ולכן פשוט וברור שהוא טעות שפלטה קולמוסו

של הגאון מהרשד"ם לדחות בזה סוגיות הגמ' ודברי כל הפוסקים.

ומה שאיתא במרדכי פרק החולץ אות כ"ט מלשון רש"י בתשובה לענין יבם מומר דאיכא תשובת הגאונים דפטורה מן החליצה ומן היבום דלא סמכין עלייהו כלל ואף על פי שחטא ישראל הוא לכל דבר הוא מליצת הלשון בעלמא דאיתא בגמ' לכוונה אחרת כדפי' בסנהדרין ולהכי לא כתב וכדאמרינן אף על פי שחטא ישראל הוא אלמא דאין כוונתו להביא ראיה מהגמ' אלא נקט הדין דמומר אף לע"ז הוא כישראל לכל דבר בלשון זה. איברא דבהגמ"ר פ' החולץ איתא בלשון הר"מ שהקשה על רש"י מהא דכתב הסמ"ג דמומר להכעיס אין מצווים להחיותו ושרי להלוות לו בריבית דלגבי נשך כתיב אחוה והא דאמרינן בסנהדרין אף על פי שחטא ישראל הוא היינו בדברים דלא כתיב בהו אחוה כגון גיטין וקידושין, משמע מלשונו דרש"י הביא הגמ' דסנהדרין לראיה להדין שמומר זוקק לייבום ודחה דשאני ריבית וייבום דנאמר בהו אחוה. אבל הא א"א לפרש זה בכוונת רש"י דלא יסתור לפירושו בסנהדרין וכמשמעות הגמ' עצמו כדלעיל שלכן צריך לפרש בכוונת הר"מ שדחה הדין דפשוט לרש"י שהוא כישראל משום שא"א בשום אופן לישראל להעשות בדין עכו"ם שלא שייך זה בדברים שנאמר בהו אחוה ומסיק והא דאמרינן בסנהדרין היינו אף אם נימא שרש"י מביא ראיה מגמ' דסנהדרין ולא אמר זה ללישנא בעלמא נמי הוא רק לדברים שלא נאמר בהו אחוה כגון לגיטין וקידושין. עכ"פ איך שנימא אין מקום כלל לדחות הסוגיות ברורות בשביל קושיא כזו דעכן לא היה מומר לע"ז, ואף אם נימא כדברי הגאון מהרשד"ם דהוא מקרא דחטא ישראל הרי יש לנו לומר דהסוגיות סברי כר' אילעא משום ר"י בר מספרתא ואינו רק דעת יחיד אלא שסוגיות דיבמות ובכורות סברי כוותיה וכמהרש"א בח"א שכתב אף על פי שחטא ועבר על כל התורה כדלקמן שהוא לר' אילעא משום ר"י בר מספרתא ור' אבא בר זבדא עצמו אבל אין צורך לזה דהאמת הוא כדכתבתי לעיל דהדין שמומר כישראל הוא פשוט וברור להגמ' בלא הקרא דחטא ישראל.

ומה שהביא כתר"ה שמהרשד"ם הקשה איך שייך לומר על אלו המומרים שאין מאמינים בתורה שיהיו קידושיהם קידושין הא מה שבפיהם אין בלבם לא מובן כלל דמה יאמר על מה שהוצרך לומר דעכו"ם שקדש אינו כלום הא כיון שאינו מאמין בתורה ודאי אין בדעתו לשם קידושין, אלא ודאי דשייך שעכו"ם ירצה שתעשה אשתו באופן שנעשית אשתו בקניני התורה שמכיר לאותו קנין דכסף ושטר בסברתו, דאף הרשעים והכופרים ועובדי ע"ז הרי סוברים שאיכא ענין קנין לאישות דכן הוא בכל העמים, א"כ שייך שירצה לעשות קנין התורה באשתו שהוא בכסף ושטר ואף דלא נתכוין מחמת שהתורה אמרה שהוא קנין אלא מחמת שהוא בעצמו סובר שהוא מעשה קנין מה בכך, וכי צריך להקנין כוונה שהוא עושה קנין התורה דלענין קנין סגי במה שעושה זה למעשה קנין מכיון שהוא קנין מן התורה הוא קנין אם אך עושה זה לכוונת קנין אף שאינו יודע ואינו מאמין שאיכא קנין בתורה.

ולכן אין להצטרף זה להיתר כלל דאף שאיכא עכ"פ שיטה ואף שאיכא הרבה גאונים שסברי שיטה זו אין להחשיב זה לשיטה אף לענין צרוף לעוד טעמים דכיון דכל הפוסקים המפורסמים סוברים שמומר הוא כישראל שקידושיו קידושין, ומפורש בגמ' כוותיהו אף אם נשכח תירוצים אין להתחשב כלל עם דעות שיטות אחרים.

ובכלל אין כל השיטות שוות לעשות ספק, דהא חזינן מהב"י שהוא החשיב ברוב הפעמים רק שלש שיטות לילך בתר הרוב דהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש אף שלמד וידע גם שיטת כל רבותינו בעלי התוס' שהיו גדולים ביותר כדכתב עליהם הרמב"ן בהקדמה לדינא דגרמי ועוד הרבה גדולי עולם מדורות הקודמים הרבה מלפניו כדאיתא הטעם בהקדמתו לפי משמעות דבריו שכתב וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודות הנה התוס' וחדושי הרמב"ן ורשב"א והר"ן מלאים טענות וראיות לכל אחד מהדעות ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים להכריע ביניהם ע"פ טענות וראיות לסתור מה שביררו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש נפסוק כשנים מהם, שכוונתו פשוטה דכל רבותינו לא אמרו פסק הלכה ברורה אלא פלפלו בברור הדברים להקשות ולהביא ראיות לזה או לזה שמצד העיון עוד בראיות וקושיות אין מי אשר יערב לבו להכריע בזה, ולכן הסכים שיפסוק רק כשנים מאלו השלשה שהם אמרו דין ברור להלכה פסוקה, היינו משום שיש לסמוך יותר על אלו שכל כוונתם היה להעמיד דין ברור ולא על הגאוני עולם אשר היתה כוונתם רק לברר בקושיא וראיות השיטות שכל שיטה ושיטה הם דברי אלקים חיים שלא ירדו כל כך להכריע אף שבדבריהם משמע שהכריעו, וגם הרבה מספרי הוראה כהסמ"ק והאגור קצרו הרבה ואין יכולין לדעת שום דין כהלכתו, הרי חזינן שלא כל שיטה אף מגדולים ביותר שייך שנצרך שיטתו לספק, והרמ"א פליג עליו בזה שאף בעלי התוס' וכן שאר גדולי עולם שאף שעיקר דבריהם הם לבאר ולפרש הם שיטה גם להוראה וגם שיש להורות כבתראי שג"כ פסקו להלכה בין בספריהם בין בתשובותיהם, אבל גם הרמ"א משמע שמודה שאין להתחשב עם כל גאון לשיטה, וא"כ הכא שממש כל הפוסקים סוברים וגם כל רבותינו המפרשים בין רבנן קמאי בין רבנן בתראי ודאי אין להחשיב מה שנמצא איזה ראשונים שסוברין שדינו כעכו"ם.

והנה עיינתי בתשובת מהרשד"ם וראיתי הראיה שהביא מהא דבכורות דף ל' ע"ב דתניא הגר שקיבל עליו דברי תורה אפילו נחשד לדבר אחד הוי חשוד לכה"ת =לכל התורה= כולה והרי הוא כישראל מומר נ"מ דאי קדיש קידושיו קידושין ואם אף בידוע שנשתמד ועובד ע"ז ועובר על כל עבירות שבתורה קידושיו קידושין מאי קמ"ל זה בנחשד לדבר אחד שהוא רק חשוד לע"ז ואינו ודאי שקידושיו קידושין אלא משמע דדוקא בחשוד שאינו ודאי קידושיו קידושין אבל בודאי מומר לע"ז ולחלל שבת אין קידושיו קידושין, והנה למה שכתבתי שהגמ' אינו מחזיק זה לחדוש כלל הוא עוד יותר קשה אבל הא חזינן שהביאו הסוברין שהוא כישראל גם מהא דבכורות ולא הוקשה להם כלל זה, ולכן אמינא שמה שמסיק אחר מחלוקת ר"מ וחכמים בע"ה =בעם הארץ= שקיבל עליו דברי חברות ונחשד לדבר אחד שלר"מ חשוד לכה"ת ולחכמים לא נחשד אלא לאותו דבר שראינו, דין הגר שקיבל עליו ד"ת ונחשד לדבר אחד הוי חשוד לכה"ת שזה לכאורה הוא חדוש רק לחכמים והי"ל לומר ומודים חכמים לר"מ בגר שנחשד לדבר אחד, משמע שהוא חדוש גם לר"מ דגם לר"מ איכא חלוק בין ישראל לגר דישראל הוא רק חשוד בעלמא שהוא רק ספק ובגר הוא ודאי מומר לכל התורה, שלכן נקט זה לדין בפני עצמו, ולכן מסיק בפירוש דהרי הוא כישראל מומר ולא כספק דאין מחוייבין להחיות ואין מפקחין עליו את הגל וכדומה

שליכא חלוק מעכו"ם אלא שאם קדיש קידושיו קידושין וכדומה, וזהו החדוש בבכורות. אך פרש"י שם שכתב ה"ה כישראל מומר ולא אמרינן דליהוי עכו"ם גמור כאילו לא נתגייר דאי קדיש אשה לאחר שהמיר דתו קידושיו קידושין תמוה דזה לא שייך לדין הברייתא דאייירי בנחשד לדבר אחד, ונהי שגם מרש"י משמע שהוא בדין ודאי, אבל לא כאן המקום למיתני דין גר שחזר לסורו אלא שיש לו דין חזר לסורו ואם דין גר שחזר לסורו היה נעשה עכו"ם גמור כאילו לא נתגייר נמי היה שייך לאשמועין זה, ואולי סובר רש"י דהוצרך להשמיענו דאפילו נחשד לדבר אחד תיכף אחר הגרות שכמו שאמרינן בגר דהוא חשוד לכה"ת וגם בדין ודאי מומר מצד שהוא גלוי מלתא א"כ נימא נמי שהוא גלוי מלתא דמתחלה לא נעשה גר כלל דלא קיבל בלבו כלל אלא אמר בפיו לרמות הב"ד קמ"ל דלא אמרינן כן אלא דהגרות הוא גרות ואח"כ חזר לסורו והוי בדין ישראל מומר.

ומה שאיתא עוד בתשובת מהרשד"ם שהביא תשובת ר' יעקב בן חביב שמפרש לר' סעדיה גאון דזרע המומרת שנולדו אחר שנשתמדה הם בדין עכו"ם גמורים שפסק כל"ב דשמואל דלא זזו משם עד שעשאו עכו"ם גמורים וסובר דהוא לא רק על עשרת השבטים שנטמעו בין העכו"ם אלא על כל זרע מומרות, ורוצה לומר כן גם בדברי הר"ח שהביא בהגמ"ר אות צ"ז שכתב פסק ר"ח דליתא לדר' אסי ואפילו בדוכתא דקביעי אבל מומר לעכו"ם שקדש הוי קידושין דאורייתא דהיינו ליתא הלכתא כר' אסי שהוא בזרע המומרות משום ל"ב דשמואל וזהו לעולם שעשאו לזרע מומרות כעכו"ם גמורים אבל מומר לעכו"ם שהיה כשר מתחלתו ונשתמד בזה לא עשאו כעכו"ם, וכתר"ה הביא מהמאירי שאף ישראל שנעשה מומר הוא כעכו"ם לל"ב דשמואל, נמי אין זה שיטה לעשות ספק דפשוטות לישנא ב' דשמואל הוא רק על זרע דעשרת השבטים שנטמעו בין הגוים כדמפרשי כל המפרשים ולא לדורות, דאם הוא תקנה לעקור דין התורה לדורות לעשות מומרים כעכו"ם גמורים להמאירי ולמהריב"ח לזרע מומרים לא שייך לשון לא זזו משם עד שעשאו והי"ל לומר עד שעשו לומרים או לזרע מומרים כעכו"ם אלא משמע שרק על זרע עשרת השבטים שנטמעו בין העכו"ם אמר זה לל"ב דשמואל, וגם האסמכתא על הקרא דהושע הוא על עשרת השבטים. ולבד זה הא בסמוך איתא ר' יוסף ור' כהנא ור' יהודה ור' אסי דאסרי לקבל גרים מתרמוד משום דשמא ישראלים ממזרים הם ואם עשאו עכו"ם הרי אינם ממזרים ויכולין לקבל גרים מהם, ואם נימא שפליגי אלישנא בתרא דשמואל עכ"פ אין הלכה כל"ב דשמואל. ולכן אין זה שיטה לצרף וכ"ש על ישראל שנעשה מומר שאינו שיטה.

ב. אם י"ל דאשה שאינה שומרת תורה שנתקדשה למשומד הוו קדושי טעות.

אך מה שיש לדון בזה הוא מצד שחזינן דלא היתה רוצה להנשא למשומד דהרי בשביל זה לא אמר לה קודם הנישואין מחמת שידע שאם יאמר לה לא תרצה להנשא לו, וגם תיכף כשאמר לה שהוא משומד הלכה ממנו ותבעתו שיתן גט וגירושין מהממשלה, שלכן אף שגם האשה משמע שג"כ היא עוברת על כמה מצות חמורות, דהא ודאי בעלה שלא רצה למול אף שנתן כמה טעמים ודאי לא היו טעמים שפוטרין אותו מלמולו ומ"מ ישבה אצלו שמשמע שגם היא לא הקפידה כל כך, וגם מאחר שאף שלא גילה לה שהוא משומד ורצה שהיא תטעה שהוא נוהג כישראל לא היה ירא שמא תראה שהוא עכ"פ רשע גדול כל כך שאינו רוצה אף למול בניו מה שאף

העוברים על כמה איסורין ואף על שבת וכשרות ועריות מלין בניהם, וא"כ ודאי עבר על כמה עבירות חמורים ולא היה איכפת לה זה, ויותר נוטה שגם היא עוברת על כמה עבירות חמורות וגם על שבת וכשרות, והיה שייך לחוש שמא אינה מקפדת כל כך גם מה שהוא משומד, ומה שהוצרך לרמותה היה רק מפני שחשש שמא לא תרצה ואין להוכיח מזה שהאמת ממש שלא היתה רוצה להנשא למשומד, אבל עכ"פ מזה שהלכה ממנו תיכף כשאמר לה שהוא משומד חזינן שאם לא היה מטעה אותה לא היתה ניסת לו, וא"כ הרי היו קידושי טעות, משום שרוב אף מאלו שאינם שומרי תורה ואף מאלו שעוברים על עבירות חמורות נמי לא היו רוצות לינשא למשומדים וכמעט שהוא כחזקה שכל אלו שלא ירצו להנשא לנכרים שלא ינשאו גם למשומדים, ויש גם מאלו שהיו נישאות לנכרים שלא היו רוצות לינשא למשומדים דמאוסין הם בעיני כל.

והנה משמע מהא דכתובות דף ע"ה ע"א וביבמות דף קי"ח ע"ב דנאמרו ארבע לישני במה שיש לחוש שאשה תתרצה להנשא אף לפחותים ובעלי מומין, ר"ל אמר טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו אביי אמר דשומשמנא גברא כורסיה בי חרתא רמו לה ר"פ אמר דנפצא גברא תיקרי בסיפי בבא ותיתיב ר' אשי אמר דקולסא גברא לא בעיא טלפחי לקידרא ומסיק אחר זה תנא וכולן מזנות ותולות בבעליהן, דלכאורה תמוה כוונת הברייתא בזה דלכאורה אין בזה לא דבר הלכה ולא דבר מוסר, ולכן אפשר הברייתא השמיענו שאין החשש הזה מטעם שכך הוא טבע האשה שאינה מקפדת למי להנשא כל כך ואפשר לפעמים שלא נדמנה לה מי שרוצה בה בקלות לא תחכה הרבה ותתרצה להנשא אף לבעל כל דהו, אלא דכיון שתאבה לתשמיש אפשר שיש לה עם מי לזנות אבל מצד הבושה אינה יכולה לזנות כשאין לה בעל לכן נתרצית להנשא אף לבעל כל דהו שנזדמן לה בקלות כדי שתוכל לזנות עם אלו שרוצים לזנות עמה, וזה נוגע לדינא לאשה שידועה לצנועה ביותר כהא דקים לן בגוה שאין להרהר אחריה דלא נימא אצלה טב למיתב טן דו, וכן נוגע לאשה שפרוצה ביותר דלא מתביישת במה שידעו שהיא מזנית שג"כ לא נימא אצלה הא דטב למיתב טן דו ורק בסתם נשים שאין ידועות נימא בהו טב למיתב טן דו, שלפ"ז בזמננו בעוה"ר שהרבה נשים אינן שומרות דיני התורה ומחללות שבת בפרהסיא ואלו הנשים אין מתביישות גם בזנות אין לומר בהו טב למיתב טן דו, שלכן כיון שחזינן שמשומד מאיס לה מאחר דהלכה ממנו תיכף כשאמר לה שהוא משומד ואם אינה שומרת תורה כדמשמע ממה שהיתה ניחא לה לדור עם בעל כזה שלא היה שומר שבת ועובר על מאכלות אסורות וגם אפשר להודע זה, מסתבר שאין לומר בה טב למיתב טן דו שלכן ברור שלא היתה מתחלה ניסת לו אם היה מגלה לה שהוא משומד והיו קידושי טעות. אבל מ"מ קשה לסמוך על זה דאפשר גם לחוש מאחר שאינה שומרת תורה שאולי גם מה שהוא משומד אינו כל כך חסרון אצלה, ומה שהלכה ממנו אולי היתה איזה קטטא ביניהו ואף שהקטטא היתה בשביל שהיא רצתה למול את בניה נמי אינו עושה זה בחשיבות טעות בהקידושי. איברא דבנשים שהן שומרות תורה אם הטעה אותה משומד לומר שהוא שומר תורה ונודעה אחר זמן שהוא משומד מסתבר שהוא מק"ט שהרי הר"מ סובר דיוצאה בלא חליצה מטעם שאילו ידעה שתפול לייבום לא היתה מקודשת לו משום דמומר גרוע לה ממוכה שחין כדהביא המרדכי פ' החולץ אות כ"ט, אף דשם היה רק חשש רחוק דהרי רובא דרובא אינשי יש להם בנים מבעליהן ואין נופלות לייבום כלל ואדרבה הרבה נשים לא היו נמנעות מלהנשא לאיש כשר בשביל החשש שמא

ימות בלא בנים ותפול לייבום קמי המומר וכוונתו שודאי היתה ניסת לו אבל דוקא בתנאי שאם ימות בלא בנים לא תהא מקודשת ואולי סובר מהר"מ דאף בנפלה מן הנישואין כדי שלא תפול קמי ייבום למומר היתה מתנה אף מן הנישואין ולא יקשה עליו מה שהקשה בהגמ"ר דטעם זה לא שייך במן הנישואין כדכתבו התוס' בב"ק דף ק' ע"ב ד"ה דאדעתא לענין נפלה לפני מוכה שחין, דאפשר דביבם מומר לא היה מוצא אשה בלא תנאי זה והיה מוכרח להסכים על תנאי זה ולסמוך שלא יהיו ביאות זנות משום הרוב דלא תפול לייבום, וע"ז ודאי יש גם לחלוק כדהקשו עליו ואף מן האירוסין אינו ברור שתחוש בשביל זה כדחזינן שרש"י לא חש לזה שמטעם זה לא עבד הר"מ עובדא כשבאה לידו, אבל עכ"פ יש למילף מהר"מ שאם הטעוה וניסת לבעל מומר הוא קידושי טעות ולא אמרינן בזה טב למיתב טן דו ואפשר שכו"ע יודו בזה להר"מ. אבל בנשים שאין שומרות דת אין לומר דהם קידושי טעות, אבל באשה זו שחזינן שהוצרך לרמותה וגם הלכה תיכף שנודעה שהוא משומד יש סברא גדולה לומר שהן קידושי טעות אבל אינו ברור כל כך כדלעיל.

ג. אם י"ל שעדי הקדושין שהיו יחד אתם הם ספק פסולים.

עכ"פ ספק איכא לומר שהיו קידושי טעות, והויא ספק אשת איש. והנה מש"כ כתר"ה דבשביל שהבחורים שסדרו הקידושין והיו עדים הם חבריו ומכיריו היו ג"כ רשעים כמותו שהם פסולין לעדות הנה מכיון שהיו יחד בהמחנה אין ראייה ששם נעשו כל הנמצאים שם ידידים ומכירים גם אנשים כשרים עם אנשים רשעים, שלכן י"ל, שהיו עדים כשרים, ואף לעשות זה לספק אפשר לא נעשה דל"ד לחברים וידידים בהעיר שמסתבר דיש להחשיב ספק דלא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אבל במחנה הוא כמעט הכרח שכל הנמצאים שם נעשו ידידים ומכירים, אבל יש לחקור ולהודע מהאשה גופה באופן שלא תרגיש שיש חלוק לדינא אם היו הבחורים שומרי תורה ואיך עשו סדור הקידושין ואף שאינה נאמנת אף אם היתה מסיחה לפי תומה לומר שהיו עדים פסולין דאין מסל"ת נאמן אלא בעדות מת בעלה ובמלתא דרבנן כדאיתא בב"ק דף קי"ד ע"ב וכ"ש שלא יהיה ברור דהוא מסל"ת =מסיח לפי תומו= דאפשר שתבין שנוגע לדינא, מ"מ מסתבר שהיה עושה זה ספק. אבל אולי יש להודע מי הם ביחוד ומקום דירתם ונדע בברור. ואם א"א להודע וניכר מהדברים אשר תספר לכתר"ה שהיו רשעים יהיה בזה עוד ספק שהיה שייך להתירה אם לא יהיה אפשר להשיג גט, כי מתחלה צריך להשתדל בכל האפשרי אף בנתינת ממון וכדומה להשיג גט ממנו בכל אופן.

והנה קצת יש להסתפק שמא מכיון שרימה אותה אפשר הוא עכו"ם ממש, אבל אולי אם היה עכו"ם היה אומר עתה שלא חשש שוב שתדע מי הוא שהוא עכו"ם ולא משומד, אך אולי רצה להקטין את השקר שאמר לה בשעת הנישואין לכן אמר שהוא ישראל כאשר אמר תחלה אבל משומד שזה לא שאלה ולא הוצרך לומר לה, אבל בעצם שיקר לה במה שאמר שהוא ישראל, אבל מכיון שהאשה לא אמרה שמכיון שרימה אותה אפשר גם לחוש שהוא עכו"ם משמע שידוע לה שהוא ישראל, מ"מ טוב לחקור בזה להודע ממנה קצת, ואם יהיה ספק בזה הרי יתוסף ספק שלישי. ומ"מ אני אומר שלמעשה יש להמנע מלהזדקק להתירה כי למצא היתר ותקנה לנשים שאין שומרות תורה למה לנו, אך אם תנשא בלא היתר ב"ד יועילו הספקות שלא לאסור לבניה אם תלד.

והגני ידיו, משה פיינשטיין.

שולחן ערוך יורה דעה הלכות צדקה סימן רנא סעיף א

מי שהוא עבריין במזיד על אחת מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה, אינו חייב להחיותו ולא להלוותו.

ביאור הגר"א יורה דעה סימן רנא ס"ק א

מי שהוא כו'. לשון סמ"ג ור"ל מומר לתיאבון כמש"ש ומ"ש בספ"ד דגטין (מ"ז א') שר' אמי רצה לפדותו לפני מש"ה דעבד וטעמו כיון שהוא עבריין אינו אחיך ואינו מצוה על מאחד אחיך ועל וחי אחיך עמך עד שילקה וכמ"ש במכות כ"ג א' במתני' וכ"כ סמ"ק וכמ"ש בס"ב וכן דייק הב"י מלשון הרמב"ם שכתוב בס"ב מי שהוא עבריין להכעיס כו' משמע דלתיאבון אין איסור אבל ג"כ אין חיוב וכמש"ש בהג"ה אבל עבריין כו' ואין מוכרח ותוס' בעבודת כוכבים כ"ו ב' ד"ה אני כתבו דמחויבין לפדותו ולהלוותו וכן עיקר:

חפץ חיים - אהבת חסד חלק א פרק ג

ואפילו אם פקר באחת מכל המצות האמורות בתורה לתיאבון מ"מ עדיין בכלל ישראל הוא כל שהוא מאמין ב"ג עיקרי הדת [לאפוקי אם הוא אפיקורס וכמבואר בח"מ בסימן הנ"ל] ומצוה לרחם עליו ולגמול עמו חסד בעת דחקו אך אם הוא יודע שהוא צריך המעות לדבר איזה איסור בודאי אסור ליתן לו ומקרי מסייע ידי עוברי עבירה:

חפץ חיים - אהבת חסד נתיב החסד - חלק א פרק ג אות ב

אם פקר וכו'. אף דבי"ד סימן רנ"א איתא דאפילו לתיאבון אין מחויבין לגמול עמו שום טובה לא להחיותו ולא להלותו עיין בפ"ת שמסיק בשם הבכור שור ועוד כמה תשובות לדינא דלתיאבון מחויבין להחיותו כשיטת התוספות וכן בביאור הגר"א שם כתב דהעיקר כשיטת התוספות דמחויבין להחיותו ולהלותו. וע"ש עוד בביאור הגר"א שכתב על מה דהביא הב"י ראייה דהרמב"ם אינו סובר כשיטת התוספות דראיה היא אינה מוכרחת וכדבריו כן הוא דבפירוש המשנה להרמב"ם בפרק חלק ביסוד הי"ג מוכח בהדיא שגם הוא סובר כשיטת התוספות [הג"ה ועיין בפרק י"ג מהלכות רוצח ושמירת נפש והועתק דבר זה ג"כ בח"מ סימן ער"ב סי"א שכתב דמצוה לשנוא אותו עבור זה והוא גמרא ערוכה בפסחים קי"ג ע"ב] ומשמע שם בגמרא דאפילו לא התרו בו כלל לזה כיון שהיא עבירה שמפורסמת בישראל לאיסור כי הגמרא מיירי שם באיסור עריות ומה שכתב ברמב"ם ובחו"מ הנ"ל והתרו בו משום שרצה לכלול גם שאר עבירות שאינם מפורסמים לאיסור] ולכאורה סותר את עצמו בזה למה שכתב ביסוד הי"ג הנ"ל]:

שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ג סימן כג

בקידושין שבטעמפל של רעפארמער שניסת לאחר לענין הילדים כ"ד טבת תשכ"ה. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מהר"ר מאיר הלוי שטיינבערג שליט"א חבר הבד"צ דלאנדאן ענגלאנד.

בדבר האשה שניסת לתלמיד בסעמינאר הרעפארמער לראבייס בטעמפל שלהם בלאנדאן, ולפי דברי האשה לא היו שם שומרי תורה אלא רק חבריו מהסעמינאר, וזה ברור שהראבייס דרעפארמער הם כופרים ביותר וגרועים מסתם רעפארמער שהם מסיתים ומדיחים ופסולים כולם לעדות, אף שלא נתקבל עליהם בב"ד בפניהם כי מאחר שמפורסמים לכופרים ומסיתים ומדיחים וידועים למכירה, הוא רק גילוי מלתא בעלמא הוא שא"צ לדין קבלת עדות, עיין בספרי אגרות משה חלק אה"ע סימן ע"ז לענין אלו שעובדים בפעקטערעס בשבת, ובסימן פ"ב ענף י"א ד"ה דהנה ברמב"ם לענין ידועים לכופרים. אך צריך לחקור מה שאפשר אולי היו שם שני אנשים כשרים לעדות אף שמסתבר שהאמת הוא כדבריה דמה יעשו בטעמפל של רעפארמער אנשים כשרים דהא אסור ליכנס לשם, ולכן אם לא יהיה באפשר לידע משום שזה יותר מכ"ב שנה שהיו הנישואין, יש לסמוך עליה שלא היו שם שומרי תורה אלא הכופרים חבריו. וגם ודאי לא עשו ענין נתינה כדין לקידושין.

ונשאר רק מה שדרו כמה ימים בחדר מרוהט בשם איש ואשתו הנה בעצם אין לחוש לרשעים כאלו שהם תלמידי רעפערמער סעמינאר וראבייס שלהם שהם כופרים בתורה ובמצות ועוברים על כל איסורי התורה בשאט נפש, לומר שלא יבעלו בעילת זנות שלכן נימא שבעלו לשם קידושין, שכן הא סובר הריב"ש סימן ו' והרדב"ז שהובא במל"מ פ"י מגירושין הי"ח שאף רק בחשודים על איסור נדה ליכא שוב החזקה דאין בועל בעילת זנות, ולהריב"ש ליכא החזקה אף באופן דמה שעברו על איסור נדה היה משום שלא היתה שם מקוה טהרה שהיה להם נסיון גדול לקיים איסור נדה, וטעמו נראה שהוא משום דעכ"פ שוב ליכא אן סהדי שלא יבעלו בעילת זנות, שאף אם האמת גליא כלפי שמיא שחשבו לקידושין הוא כקידושין בלא עדים, והמחבר והרמ"א פסקו כותיה. אבל אף אם נימא שגם ברשעים וכופרים הוא קידושין כסברת הגרי"א הענקין שליט"א בספרו פירושי איברא מטעם שליכא דין שיתכוונו לקידושי מצות תורה אלא לזה שלוקח זו לאשה הוא הכוונה שצריך דממילא ביאות דאחר שהכניסה לביתו הם ביאות דקנין, נמי אינו כלום בתלמידי הרעפארמער והראבייס שמסיתים ומדיחים שלא יעשו קידושי תורה רק דברי הבל שלהם שהרי הוא כמתכוונים ממש בדוקא שלא יהיה ביאתם לקידושי תורה שלכוונה זו גם להגרי"א הענקין אין לחוש כלל. ולבד זה מלשון כמה ימים דרו בחדר מרוהט שכתב כתר"ה משמע שהם ימים ולא שנים ואף לא קרוב לשנה, וגם שאינו בדירה קבועה, שקרוב לא היו יודעין מזה שני אנשים כשרים שאיש זה ואשה זו דרים שם בתור איש ואשתו אף אם היה במקום שיהודים דרים בהסביבה כי בדירה כזו זמן קצר כמעט שבנ"א לא הרגישו זה, וכ"ש כשדרו במקום שלא מצוי יהודים, וממילא לא היו קידושין, אף אם לא נאמין שלא חיו חיי אישות והיתה עדיין בתולה כשיצאה ממנו בגירושי ערכאות, ואף אם היתה בתולה אפשר משום שרק הערה בה ולא השיר הבתולים שלקידושין היה מועיל, משום דלא היו עדים ע"ז.

ולכן אף לכתחלה היתה מותרת להנשא בלא גט, וממילא כשרים הילדים לבא בקהל ישראל, ולענין כשרות הילדים הא עוד עדיף מהיתר הנישואין דאף אם נימא שהוא קצת ספק הא ספק ממזר כשר מדאורייתא, אבל בעצם אין ספק שהם כשרים. וגם כיון שלא היתה מקודשת ואינו פסול הרי לא נפסלה לכהונה ונמצא כיון שאבי הילדים הוא כהן הם כהנים כשרים לנ"כ ולקרא ראשון. ואף שלא קדשה קידושי תורה ונמצא שנולדים באיסור

פנויה וגם ודאי לא הלכה למקוה מ"מ לא נפסלו מכהונה כדאיתא ביבמות דף ס' ואיפסק ברמב"ם פי"ט מאי"ב ה"ו ובש"ע סימן ז' סעיף ט"ו ועיין בב"ש סימן ד' ס"ק ט"ו שנולד מנדה שהוא פגום אינו לאיסורים והוא פשוט.

והגט שנתן בעל הראשון ששלח לי כתר"ה אינו כלום לבד מה שפסול הרי לא היתה נתינה כלל דהא מסר לאביה שלא בב"ד ולא נעשה שליח ואף אם היה נעשה שליח הרי לא נתנו להאשה בב"ד שאינו כלום דהא אף בב"ד טועין לא היו מוסרין גט כזה ולכן לא היו אף ריח הגט לפסול מכהונה. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

שו"ת בנין ציון החדשות סימן כג

פסקים שלא להלכה למעשה.

ב"ה אלטאנא יום ד' כ"ט מרחשון תרכ"א לפ"ק. לידידי מחותני הרב המופל מו"ה שמריהו צוקערמאן נ"י.

מה שכל מעכ"ת נ"י שהוא הי' נוהג לאסור בשתיית יין שנגע בו ישראל מחלל שבת בפרהסיא מפני שהוא מומר לכל התורה כולה והוכיח כן משו"ת המבי"ט שהביא בנקודת הכסף י"ד (סי' קכ"ד) לאסור בשתיית יין שנגעו בו קראים מפני שהם מחללים את המועדות והמה כמחללי שבתות. אמנם יש מי שחולק עליו ולכן שאל אותי איך דעתי בזה.

לענ"ד הדין עמו דכיון דמחלל שבת בפרהסיא הוא כמומר לכל התורה דינו כעובד ככבים /כוכבים/ ואפשר שאפילו המהרש"ל שהביא בנקודת הכסף שם שס"ל דקראים אינם אוסרים מודה בזה דקראים אינם מחללין שבתות רק מועדות מפני שחולקים על קביעות שלנו וששואה מחלל מועדות למחלל שבתות לא ס"ל. אבל במחלל שבת ממש דלכ"ע הוי מומר לכל התורה אפשר שגם המהרש"ל מודה. וא"ל כיון דגזירת יינם הוא משום בנותיהם והרי בנות מחללי שבתות לא נאסרו. ז"א דא"כ מומר לעבודת ככבים לא יאסור יין בשתי"י ולפי מה דאמרינן בחולין (דף ד') אוסר וצ"ל כמש"כ הר"ן בחידושו שם וכמו שהעתיק גם מעכ"ת נ"י כיון דהוי ככותי גמור הוא בכלל גזירתן אעפ"י שאין בבנותיו איסור חתנות וא"כ ה"ה במומר לחלל שבת בפרהסיא. וכ"כ הרשב"א בשו"ת הביאו הב"י (סי' קי"ט) דמומר לחלל שבת בפרהסיא יינו י"ג. והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי ככבים כמבואר (סי' שפ"ה) וכ"כ גם המבי"ט (סי' ל"ז) ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזדיין וכו' יע"ש. והרבה מפושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם י"ג אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת

שמלין ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שעי"ז בניהם ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו. ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור. כנלענ"ד הקטן יעקב.

שלחן ערוך יורה דעה סימן קנח סעיף א

עובדי גלולים משבעה העממין, בעת שלא היה בינינו וביניהם מלחמה, ורועי בהמה דקה מישראל בארץ ישראל בזמן שהיו רוב השדות של ישראל וכיוצא בהן, אין מסבבין להם המיתה ואסור להצילם אם נטו למות, כגון שראה אחד מהם שנפל לים, אינו מעלהו אפילו אם יתן לו שכר. לפיכך אסור לרפאותן, אפילו בשכר, אם לא היכא דאיכא משום איבה. (דאז אפילו בחנם שרי, אם לא יוכל להשמט אפילו בחנם). (ב"י בשם הרמב"ן) וכן היה מותר היה לנסות רפואה באחד משבעה העממים אם תועיל (תוספות ומרדכי פא"מ ובסמ"ג). וכן הוא בישראל בעל עבירות והעומד ברשעו ושונה בו תמיד, כגון רועי בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתם. אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד אלא עושה עבירות להנאת עצמו, כגון אוכל נבלות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו:

שלחן ערוך יורה דעה סימן ב סעיף ה

מומר להכעיס אפילו לדבר אחד, או שהוא מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא, או שהוא מומר לכל התורה, אפילו חוץ משתים אלו, דינו כעובד כוכבים.

שולחן ערוך אורח חיים סימן שפה סעיף ג

ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן הרי הוא כעכו"ם.

ביאור הלכה שם

או לחלל שבתות - היינו כשעושה זה בפריקת עול אבל אם הוא מוטעה בדבר שחשב שמותר לו לעשות כן מסתברא שאין זה בכלל מומר [כן מוכח מדברי התוספות ד' ס"ט ד"ה הוציא בדברי ר"י שם ואפילו לדעת רש"י ג"כ נראה דמותר דאומר מותר בכלל שוגג הוא]:

בית יוסף יורה דעה סימן קנט

ולענין הקראים נראה לי דלהרמב"ם בפירוש מתניתין קמייטא דחולין דחשיב להו כתינוק שנשבה בין הגוים אין להם דין משומדים ואסור להלוותם ברבית ואף על גב דלפי מה שכתב בעל נמוקי יוסף (בד"א מעלה ז') (מב: דיבור ראשון) והוא דלא יהיבין דין תינוק שנשבה אלא למי שלא הכיר בתורת ישראל מעולם אבל מי שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של גוים מן המורידים הוא אפשר דהנך נמי דין משומדים יש להם ומותר

להלוותן ברבית לא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי נמוקי יוסף.

רמ"א יורה דעה הלכות רבית סימן קנט סעיף ג

תינוק שנשבה לבין העובד כוכבים ואין יודע מתורת ישראל כלל, דינו כקראים ואסור להלוות לו ברבית. (כך משמע מב"י לדעת הרמב"ם).

ש"ך שם ס"ק ו

הקראים כו'. ז"ל ב"י ולענין הקראים נ"ל דלהרמב"ם בפירוש מתניתין קמייטא דחולין דחשיב להו כתינוק שנשבה בין העובדי כוכבים אסור להלוותם ברבית ואף על גב דמדברי נ"י נראה דמותר להלוותן ברבית לא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשין בשביל דברי הנ"י עכ"ל ואני בענייני עיינתי בדברי הרמב"ם שם ולא מצאתי שום משמעות אדרבה כתב להיפך ובמומר למדו הפוסקים דמותר להלוותן ברבית וא"כ ה"ה הקראים וכ"כ מהרש"ל דקראים דינם כמומר ומותר להלוותן ברבית ומביאו הדרישה וכן משמע קצת בתשובת ר"א נ' חיים ר"ס קי"ג דקראים דינם כישראל מומר ועיין בתשובת רבינו שמשון שהביא המבי"ט ח"ב סי' ל"ח כו' וכן בתשובת רבי בצלאל סי' ג' וגם כתב שם שהקראים שבזמן הרמב"ם היו בהם כמה מעלות טובות משא"כ עכשיו:

ביאור הגר"א שם

תינוק כו'. דדוקא במומר להכעיס כמש"ש וכ"ש זה שהוא שוגג לגמרי:

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת חולין פרק א מ"ב [נוסח הכת"י]

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 אצלינו מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי לכל דבריו. ושלא יהיה מין. ומינים אצל חכמים הם הכופרים מישראל, אבל אמות העולם הרי קוראים לכופריהם בסימן היחס ואומרים מיני גוים. 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 זלזול, והכת הזו היא כת של ישוע הנצרי ודואג ואחיתופל וגחזי ואלישע אחר וכל ההולך בשטתם שם רשעים ירקב. ויודע שהאדם מן הכת הזו כגון שנראה מתבטל ממצוה מן המצות מתוך זלזול בלי ששיג באותו המעשה הנאה. האנשים הללו אשר זה תיאורם אסור לאכל משחיטתם, וכך אמרו תנו רבנן שחיטת מין לעבודה זרה פתו פתו כותי יינו יין נסך ספריו ספרי קוסמים פירותיו טבלים בניו ממזרים. וכן מתנאי המשומד הזה שמותר לאכל משחיטתו שלא יהא צדוקי ולא ביתוסי והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה כמו שבארתי באבות, ונעשה האמת אצלם הבל, ונתיבות האור חשך אפלה, בארץ נכוחות יעול, והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו

הנפסדת כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב. אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבאר, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג. וכן מן המקובל בידינו המפורסם למעשה כי האדם שעושה עברה שהוא חייב עליה מיתת בית דין כיון שאין אנו יכולים היום לדון דיני נפשות מחרימין אותו חרם עולם בספרי תורות אחרי שמלקין אותו ואין מתירין אותו לעולם. ואחזור לעניני, אם היה האדם מישראל שלם מכל אלו והיה משומד לעברה אחת או לעברות הרבה חוץ מאלו כפי הנאותיו ותאותיו, והוא יודע ומודה שהוא ממרה ועובר הרי זה מותר לאכל משחיטתו.

רמב"ם הלכות תשובה פרק ג הלכה ט

שנים הם המומרים מישראל: המומר לעבירה אחת והמומר לכל התורה כולה, מומר לעבירה אחת זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בזדון והורגל ונתפרסם בה אפילו היתה מן הקלות כגון שהוחזק תמיד ללבוש שעטנז או להקיף פאה ונמצא כאלו בטלה מצוה זו מן העולם אצלו הרי זה מומר לאותו דבר והוא שיעשה להכעיס, מומר לכל התורה כולה כגון החוזרים לדתי העובדי כוכבים בשעה שגוזרין גזרה וידבק בהם ויאמר מה בצע לי להדבק בישראל שהם שפלים ונרדפים טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה, הרי זה מומר לכל התורה כולה.

רמב"ם הלכות שחיטה פרק ד הלכה יד

ישראל מומר לעבירה מן העבירות שהיה מומחה הרי זה שוחט לכתחלה וצריך ישראל כשר לבדוק את הסכין ואח"כ יתננה למומר זה לשחוט בה מפני שחזקתו שאינו טורח לבדוק, ואם היה מומר לעבודה זרה או מחלל שבת בפרהסיא או אפיקורוס והוא הכופר בתורה ובמשה רבינו כמו שביארנו בהלכות תשובה הרי הוא כעכו"ם ושחיטתו נבלה.

דעת זקנים מבעלי התוספות פרשת כי תצא פרק כא פסוק טז

לא יוכל לבכר. ואם תאמר הרי יעקב בכר יוסף בן האהובה על פני ראובן בן השנואה כדכתיב וירא ה' כי שנאה לאה בפשיעתו של ראובן היה ונתנה ליוסף שפרנס אביו וא"ה לא יוכל לבכר ואם פשע באביו יביאנו לבית דין כדמפרש ואזיל:

Undercover Atheists

February 11, 2015

by Batya Ungar-Sargon

The moment Solomon lost his faith, he was standing on the D train, swaying back and forth with its movement as if in prayer. But it wasn't a prayer book that the young law student was reading — he had already been to synagogue, where he had wrapped himself in the leather thongs that bound him to Orthodox Judaism, laying phylacteries and reciting the prayers three times daily.

The tome in his hands now was Alan Dershowitz's *The Genesis of Justice* (2000), which used Talmudic and Hasidic interpretations of the Bible to argue that stories in the book of Genesis, from Adam and Eve eating the apple to Noah and his ark, constituted God's learning curve — a means of establishing a moral code and the rules of justice that prevail today.

What struck him about the book was its depth, and a complexity of thought that he had been raised to believe was the exclusive domain of the rabbis whose authority commanded his community of ultra-Orthodox Jews. The book's brilliance, coupled with its unabashed heresy, created the first of many cracks in Solomon's faith. Seeing the scriptures interpreted in methods so compelling and yet entirely inconsistent with the dogmas of his youth caused Solomon to question everything he believed to be true.

From Dershowitz, Solomon moved on to evolutionary biology, and then to Stephen Hawking and cosmology, and then biblical criticism, until finally, he was unable to deny the conclusion his newly developed capacity for critical thinking had led him to: he no longer believed in the existence of God.

'It was the most devastating moment of my life,' he told me. 'I wish to this day that I could find the holy grail that proves that I'm wrong, that it's all true.'

And yet 15 years later, Solomon's life looks exactly the way it did the day of that fateful train ride, give or take a few infractions. Solomon is still leading the life of an Orthodox Jew. He is married to an Orthodox Jew. His children are Orthodox Jews who go to study the Torah at yeshiva. His parents are ultra-Orthodox Jews. And so, with his new-found atheism, Solomon did nothing.

Solomon is one of hundreds, perhaps thousands, of men and women whose encounters with evolution, science, new atheism and biblical criticism have led them

to the conclusion that there is no God, and yet whose social, economic and familial connections to the ultra-Orthodox and Hasidic communities prevent them from giving up the rituals of faith. Those I spoke to could not bring themselves to upend their families and their children's lives. With too much integrity to believe, they also have too much to leave behind, and so they remain closeted atheists within ultra-Orthodox communities. Names and some places have been changed — every person spoke to me for this story on condition of anonymity. Part of a secret, underground intellectual elite, these people live in fear of being discovered and penalised by an increasingly insular society...

But they are also proof of the increasing challenges fundamentalist religious groups face in the age of the internet and a globalised world. With so much information so readily available, such groups can no longer rely on physical and intellectual isolation to maintain their boundaries. In addition to exposing religious adherents to information that challenges the hegemony of their belief systems, the internet gives individuals living in restrictive environments an alternative community...

They call themselves 'Orthoprax' — those of correct practice — to distinguish themselves from the Orthodox — those of correct belief. Every time I met one, they would introduce me to a few of their friends, though many refused to speak for fear of being discovered. There are far fewer women in this situation than men, and the women were even harder to draw out. They risk losing their children, especially in New York State, where custody is often given to the more religious parent.

Yet things have changed: once so isolated in their atheism, double-lifers passing for Orthodox, ultra-Orthodox and Yeshivish (known for devouring the Talmud) all gather online in chat rooms. I met undercover atheists from many different Hasidic sects — Satmar, Skver, Bobov — where the focus is mystical. They live in Williamsburg, Long Island, New Skver, Jerusalem. Wherever there is an insular Jewish enclave, there are individuals who have come to the conclusion that God does not exist, and yet they maintain their religious cover for social, familial and economic reasons. Many are well-established in their communities, even leaders. Many are financially successful, family men and women, moral people. 'I am your neighbour with kids in your children's class,' wrote one undercover atheist anonymously on a blog. 'I am one of the weekly sponsors of the Kiddush club... I was your counselor in camp... I do not believe in God.'...

Who is a Believer?

Faith, like many things in our rapidly-changing world, is a far more complex matter than it was in the past.

Several factors have combined to rattle the intellectual and emotional foundations of faith among Orthodox Jews. For one thing, the internet connects people from vastly different backgrounds, allowing them to share their ideas and their worlds, and exposing people to the full range of opinions, beliefs, and arguments on any subject — including those that go against everything they are taught in home or school. Whereas in the past parents could generally control their children’s range of exposure, today, children go “out into the world” at a much younger age via the internet and social media.

Moreover, the last two decades or so have seen a growing trend of passionate atheism, emerging from several different sources. The barbarism of radical Islam and the threat it poses to the Western world has bred an attitude of cynicism towards religion, a feeling that has been exacerbated by the revelation of scandals in the Roman Catholic Church and other religious bodies. Closer to home, Orthodox Jewry has been mercilessly rocked by scores of scandals involving rabbis found to have engaged in inappropriate behavior, leading to widespread disillusionment and cynicism. People today are perhaps more suspicious of religion than ever before, and prone to easily dismissing faith and practice as a fabrication or a cruel way to manipulate and prey on people’s fears and insecurities. This suspicion is abetted by the ongoing intellectual assault on religion, led by acclaimed writers such as physicist Stephen Hawking, who has declared, “No one created the universe and no one directs our fate,” and has dismissed the belief in God and the afterlife as “a fairy tale for people afraid of the dark.”

Much has been written and spoken about two disturbing effects of the strong secular influences that surround the modern Jew: the phenomenon of youngsters leaving the fold of Orthodox Jewish practice (“off the *derech*”), and the phenomenon of so-called “Orthoprax” Jews — those who follow the Orthodox Jewish lifestyle but do not truly believe in God’s existence, the authority of Torah, or the authority of rabbinic tradition.

Much less attention, however, has been paid to a third result of this exposure: many sincerely devoted Orthodox Jews who struggle and grapple with questions surrounding the tenets of our belief.¹ These are the Jews who want to

1. By “tenets” we refer to the thirteen principles set forth by the Rambam, which have been

believe, and for the most part do believe, but who find it difficult to silence the nagging voice within them that poses questions regarding the existence of God, the Divine authorship of the Torah, the truth of the Biblical narrative, and the authority of the Talmud and halachic codes. Many Jews who proudly consider themselves “believers” nevertheless entertain serious doubts about some or all of the basic tenets of faith. They pray with emotion and sincerity, and they seek to observe *Halacha* to the best of their ability, but they remain uncertain about the fundamental axioms upon which the Jewish religion stands.

The potential halachic implications of this phenomenon are immense. A person defined by *halacha* as a heretic is disqualified from basic synagogue functions such as leading the services, reading the Torah, and receiving an *aliya*, and cannot even be counted for a *minyán*. He also may not serve as a witness at weddings or before a *beis din*. These restrictions call upon us to carefully define the term “heretic.” The Rambam in *Hilchos Teshuva* (3:6–8), and in greater detail in his commentary to the Mishna (*Sanhedrin*, introduction to *Chelek*), lists the core tenets that a Jew must accept to be considered a believing Jew. But the ambiguity lies in the question of what degree of “acceptance” is required. If a person avows belief but is plagued by gnawing doubts, must he be treated as a halachic heretic? Does “belief” require firm, absolute conviction, and leave no room for struggle and doubt?

In truth, this question can be asked even about self-described atheists and “Orthoprax” Jews. Many of them do not outright reject core beliefs such as the belief in a Creator, or even the belief in the Revelation at Sinai. Their attitude is one of skepticism, not firm refutation. How does *halacha* regard these “atheists”? Are they considered “believers” as long as they stop short of definitive rejection, or are they branded heretics as long as they stop short of definitive acceptance of Jewish faith?

We must also consider the possibility of distinguishing between different articles of faith. Does *halacha* equate a person who questions God’s existence with one who, for example, questions the Divine authorship of the Torah? Both tenets are included in the Rambam’s thirteen principles, but does this necessarily mean that they are on equal halachic footing?

קטני אמנה

As an introduction to this topic, it is important to establish that faith is not an “all or nothing” enterprise. Our tradition recognizes that people have different levels of belief. Rashi, in his Torah commentary (*Bereishis* 6:7), describes Noah

generally accepted throughout the ages as the defining parameters of Jewish belief.

as מקטני אמנה — “among those with little faith” — and writes that Noach “believed but did not believe” (מאמין ואינו מאמין) that the flood would occur. He therefore did not enter the ark until he was forced to escape from the rising floodwaters. Although the Torah glowingly describes Noach as an איש צדיק (“righteous man”), his faith was nevertheless imperfect. This clearly demonstrates that as with all areas of religion, there exist different levels, and even those who have yet to achieve perfection can be called “righteous.”

This point is made explicitly by the *Chazon Ish* in his *Sefer Emuna U-Bitachon* (chapter 2). He writes:

כן מדת האמונה – יש בה מדרגות זה למעלה מזה, וקטני אמנה ג"כ בכלל מאמינים, כיון שאינם בכלל הכופרים והמינים, אבל אמונתם חלושה, ואין פעולת אמונה שולטת עליהם, רק נגד עבירות היותר מפורסמות ואשר כל הצבור נזהרים בהן...

The same is true regarding the attribute of faith — there are different levels, one higher than the next. Those of little faith are also considered believers, because they are not among the heretics and apostates. Rather, their faith is weak, and the effects of faith exert control upon them only against the more famous sins which everyone avoids...

Clearly, then, imperfect faith does not render a person a halachic “heretic.” The question then becomes whether this can be said also of an agnostic, who is undecided about the basic tenets of Jewish faith.

ונתברר בה אמונתו בהם

As mentioned above, the Rambam lists the various forms of heresy in *Hilchos Teshuva*, where he speaks of those who reject certain beliefs. We present here several examples:

— One who says there is no God and the world has no ruler; האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג

— One who says there is a Ruler, but there are two or more; האומר שיש שם מנהיג אבל הוא שניים או יותר

— One who says that He...is a body and has an image; האומר...שהוא גוף ובעל תמונה

— One who says that He is not the only first [cause]; האומר שאינו לבדו הראשון

— One who says there is no prophecy whatsoever; האומר שאין שם נבואה כלל

— One who says the Torah does not come from God. האומר שאין התורה מעם ה'

In all these examples, the Rambam speaks of האומר — “one who says” that a tenet of Jewish faith is incorrect. This terminology is borrowed from the Mishna in *Maseches Sanhedrin* (90a), which lists among those who have no share in the afterlife, האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמיים — “**One who says** there is no Torah source for resurrection, and the Torah does not come from the heavens.” The simple reading of this phrase is that it refers to someone who definitively rejects the given tenet of faith, and not someone who entertains doubts.

The precise opposite conclusion, however, appears to emerge from the Rambam’s comments in his commentary to the Mishna. After enumerating the famous thirteen עיקרי אמונה (“principles of faith”), the Rambam writes:

וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו... וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר... ומצוה לשונאו...

If a person believes all these principles, and his faith in them is affirmed, he is included among Israel and it is a *mitzva* to love him... But if any one of these principles is shaken within a person, then he has left the fold and become a heretic...and it is a *mitzva* to despise him...

The Rambam here requires that נתברר...אמונתו — a person’s faith must be strongly affirmed — and he considers someone heretic when יסוד מאלה היסודות — the foundations of his belief is shaken. This point becomes clearer in light of Rav Yosef Kapach’s translation of this passage:²

כאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל... וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות, הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר...

If all these principles are established for a person, and his belief in them is genuine, then he is included among Israel... But if a person questions any of these principles, he has left the fold and is a heretic...

The clear implication of this passage is that even questioning or entertaining doubts about any of the articles of faith renders one a כופר בעיקר (heretic). Seemingly, then, we must explain that when the Rambam speaks in *Hilchos Teshuva* of האומר — one who holds heretical beliefs — he refers not only to the

2. The Rambam wrote his commentary to the Mishna in Arabic. The standard Hebrew translation of the introduction to *Chelek*, which appears in the Vilna edition of the Talmud, dates back to medieval Spain. Rav Kapach’s translation of the Rambam’s commentary to the Mishna, which was published during the 1960s, is regarded by many as more accurate.

definitive rejection of the tenets of faith, but also to doubting or questioning these tenets, as even entertaining doubts falls under the category of heresy.

This also appears to be the position of the Ramban, who, in his critique of the Rambam's *Sefer Ha-Mitzvos* (omitted *lavin*, 1), writes that it is forbidden to question or deny the belief in God:

...שלא נשכח עיקר האלקות ונכפור או נסתפק בו לומר שאין אל-ה ושהעולם קדמון...

[We are commanded] not to forget the principle of divinity, or deny or entertain doubts about it, thinking that there is no God and the world always existed...

The Ramban explicitly includes *נסתפק בו* — entertaining doubts about God's existence — under the Torah prohibition against heresy.

התרים אחר מחשבות לבם

In contradistinction to the Rambam's remarks in his commentary to the Mishna, a different passage in his writings strongly suggests that he did not equate agnosticism with outright heresy. In *Hilchos Avoda Zara* (2:3), the Rambam discusses the prohibition of *ולא תתורו אחרי לבבכם* (*Bamidbar* 15:39), which he understands as forbidding engaging in thoughts that can lead to heresy. He writes:

כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב... כיצד? פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו... ופעמים בנבואה, שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה, שמא היא מן השמיים, שמא אינה... ונמצא יוצא לידי מינות...

Any thought which causes a person to uproot one of the principles of Torah — it is forbidden for us to bring it to mind, or to turn our minds to it, contemplate [it] and be drawn after such thoughts of the heart... How? Sometimes one inquires about idolatry, and sometimes one thinks about the Oneness of the Creator, perhaps it is so, and perhaps it isn't; sometimes about prophecy — perhaps it is true, and perhaps it isn't; and sometimes about Torah — perhaps it is from the heavens, and perhaps it isn't...and he will then end up becoming a heretic.

According to the Rambam, it appears, inquiring about the basic tenets of Jewish belief is forbidden because it **can lead to heresy**, not because it constitutes heresy. Contemplating and questioning basic tenets such as the existence of a single Creator, the truth of prophecy, and the Divine origin of the Torah is forbidden by force of the Biblical command of *ולא תתורו*, but does not result in a person's classification as a heretic. This implication stands in direct contrast to

the Rambam's aforementioned remarks in his commentary to the Mishna, where he seems to require definitive affirmation of the tenets of faith, and considers it heretical to even question or entertain doubts about them.

The confusion surrounding the Rambam's view is compounded by his comments later in this same chapter in *Hilchos Avodas Kochavim* (2:5), where he defines the term אפיקורסים:

האפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שאמרנו עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס...ואומרים שאין בזה עוון.

Heretics are those who stray after the thoughts of their heart with the foolishness of the aforementioned matters, until they violate the fundamentals of Torah to anger [God]...and say this entails no sin.

Here, the Rambam classifies התרים — those who “search” and questioningly explore the principles of faith — as actual heretics, not as people who are on the road that will lead to heresy.

Doubting God's Existence

The question surrounding the Rambam's position is addressed at length by Rav Yechezkel Sarna in his *Daliyos Yechezkel* (vol. 5, p. 169). He answers by distinguishing between God's existence and the other principles of faith. In describing the prohibition of תתור, ולא תתור, the Rambam gives three examples — questioning the belief in God's unity, the belief in prophecy, and the belief in the Divine origin of the Torah. Significantly, the Rambam does not discuss in this context the belief in God's existence. When it comes to this tenet of faith, questioning constitutes outright heresy, not merely a violation of תתור, ולא תתור. Rav Sarna writes:

המאמין הוא השלם באמונתו והמסתפק הוא הכופר ונקרא אפיקורוס. במה דברים אמורים, בעיקר מציאות ה' שאין בו מקום לשמא, וכל שמא בו היא כפירה ודאית ונקרא אפיקורוס. אבל בשאר העיקרים, אף כי אין רשות לכל אדם לחקור ולהסתפק בהם, ועל זה נאמר הלאו של לא תתור...מכל מקום אינו קרוי אפיקורוס על חקירתו בלבד...

A believer is one who is firm in his faith, and one who entertains doubt is a heretic and is called an אפיקורוס. But this applies only with regard to the tenet of God's existence, which does not allow room for doubt, and any doubt constitutes definitive heresy, and he is called an אפיקורוס. But when it comes to the other tenets, even though not every person³ is allowed to inquire about them and question them, and regarding this

3. As Rav Sarna later discusses, the Rambam applies this prohibition to ordinary laymen,

the prohibition of תתורו ולא תתורו was said... nevertheless, one is not considered an אפיקורוס solely because of his inquiry...

We may apply this distinction also to the aforementioned comments of the Ramban, who wrote that it is forbidden to entertain doubts about God's existence. This position does not necessarily extend to the other tenets of Jewish faith, and very likely was said only in reference to the belief in the existence of a Supreme Being.⁴

We should note, however, that Rav Sarna's distinction does not resolve the Rambam's remarks in his commentary to the Mishna, where he considers it heresy היסודות מאלו היסודות — כאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות — to question **any** of the articles of faith, without distinguishing between the belief in God's existence and the other tenets.

Faith and אונס

This question concerning the status of agnosticism might hinge on the precise reason why rejection of the articles of faith renders one a heretic.

This issue arises amid the discussion surrounding the Ra'avad's controversial stance concerning the tenet of Divine incorporeality. In *Hilchos Teshuva* (3:7), the Rambam rules unequivocally that one who believes that God has a physical body or image is considered a heretic. The Ra'avad comments:

ולמה קרא לזה מין? וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו דברי האגדות המשבשות את הדעות.

Why did he call such a person a heretic? Several people greater and better than him⁵ followed this view based on what they saw in the Scriptures and — more so — what they saw in the words of the *aggados*, which confuse the minds.⁶

whereas יחידי סגולה — uniquely gifted individuals — are allowed to inquire about the articles of faith.

4. At first glance, we might also explain on this basis the term האומר used by the Mishna in reference to those who deny resurrection and the Divine origin of the Torah. As we noted, this term appears to describe definitive rejection, not skepticism. It is perhaps significant that the Mishna speaks of belief in resurrection and the Divine origin of the Torah, and not of the belief in God's existence, perhaps because even questioning this belief constitutes heresy. However, the Rambam in *Hilchos Teshuva*, as cited earlier, speaks also of אלוהים שם אלוהים — האומר שאין שם אלוהים — “one who says there is no God.”
5. The *Or Samei'ach* claims that the word ממנו (“than him”) is a mistake, and the word should be מעמנו (“from among us”).
6. The *Kesef Mishneh* cites from the *Sefer Ha-Ikarim* (1:2) a different version of the Ra'avad's

The Ra'avad observes that many people were misled by the numerous anthropomorphic references to God that appear both in *Tanach* and in the writings of *Chazal*. Many verses and Midrashic sources seem to ascribe physical properties to God, leading some people to believe that God has a body. Such people, the Ra'avad writes, should not be regarded as heretics, despite their following incorrect views about God.

Rav Chayim of Brisk⁷ explained that the Rambam did not agree with the Ra'avad because the familiar rule of אונס, which absolves a sinner of culpability if he transgresses due to circumstances entirely beyond his control, does not apply to belief in the thirteen articles of faith. A person who does not accept the basic tenets of Jewish belief cannot be part of *Klal Yisrael*, and it does not matter whether or not he is to be blamed for his failure to accept these beliefs. Rav Chayim drew proof to this theory from the Rambam's comment in his commentary to the Mishna, which we noted earlier: רכשנתקלקל...הרי יצא מן הכלל. This implies that once a person's belief is corrupted, regardless of how or why this occurred, the person is no longer regarded as a believer.⁸

אע"פ שעיקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשוטן, comment: — "Although this is, indeed, the correct belief, one who believes He is a body because of his understanding the text of the verses and *midrashim* according to their plain meaning, should not be called a heretic."

7. Cited by his disciple, Rav Elchanan Wasserman, in *Kovetz Ma'amarim* (מאמר שיבוש הדעת), and at the end of *Kovetz He'aros* (12:8, דוגמאות לביאור אנדות). In *Kovetz Ma'amarim*, Rav Elchanan comments that Rav Chayim would say, איז אויך, איז אפיקורוס, — "One who is *nebach* an *apikorus* is still an *apikorus*."
8. See *Haggadas Mi-Beis Levi*, p. 190. Rav Elchanan Wasserman, in *Kovetz Ma'amarim*, asserts that the Ra'avad, who disputes the Rambam's position, accepts this premise, but makes an exception for those who accept incorrect beliefs thinking they are espoused by the Torah. The Ra'avad speaks here specifically of those who reach the wrong conclusions about God based on the Torah and rabbinic literature. Such people cannot be considered heretics because they are misled by the Torah itself. But in general, those who deny articles of faith due to some mistake are regarded as heretics, even according to the Ra'avad. Rav Elchanan draws proof to the Ra'avad's position from the Gemara's comment in *Maseches Sanhedrin* (98b) that Rabbi Hillel did not believe *Mashiach* would come, as he felt that the opportunity for the Messianic Era was forfeited during the time of King Chizkiyahu. It is hardly conceivable that one of the Talmudic Sages had the status of heretic (and, indeed, the *Sefer Ha-Ikarim* drew proof from the Gemara's comment that belief in *Mashiach*'s arrival does not constitute an article of faith). Presumably, Rabbi Hillel was not a heretic, because he reached this conclusion based on an incorrect interpretation of Torah texts. This point was made much earlier, by the Radbaz (4:187): ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד שלא נקרא בשביל זה כופר, והרי [רב] הלל היה אדם גדול וטעה באחד מעיקרי הדת שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו. ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו. והטעם מבואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחשב שמה שעלה בעיונו אמת, ואם כן אנוס הוא ופטור.

Oxygen and Poison

Abarbanel, in his *Rosh Amana* (12), formulates this concept somewhat differently. In rejecting the Ra'avad's argument that those who mistakenly believe in a corporeal God are not heretics, Abarbanel likens incorrect beliefs to poison, as they have a corrosive effect upon a person's soul:

הדעת הכוזב, כשיהיה בעיקר מעיקרי האמונה, כבר יסיר הנפש מהצלחתו האמיתית ולא יביאהו לחיי העולם הבא, אע"פ שלא יעשה אותה בכוונה למרוד, כי כמו שהסם המות כשיאכל האדם אותו יכלה רוחו, ונשמתו אליו יאסוף, אף על פי שנאמר שאכל אותו בחשבו שהיה מאכל בריא ונאות, כן הכפירה והאמונה הכוזבת בענין עיקרי הדת יגרשו נפש האדם וימנעה מירושת העולם הבא בלא ספק.

A false idea relevant to any of the principles of faith will already deny the soul its true success, and will cause it not to reach life in the next world, even if this was not done with the intention of rebelling. For just as when a person eats poison his spirit will perish and his soul will depart even though we know that he ate it thinking it was healthy, proper food, similarly, heresy and false beliefs relevant to the principles of religion banish the person's soul and undoubtedly prevent him from inheriting the next world.

Like Rav Chayim, Abarbanel asserts that intent is not a factor when it comes to the principles of Jewish faith. However, there is a subtle but crucial difference between their approaches. Rav Chayim claimed that correct beliefs are necessary for one to earn inclusion in the faith community of *Klal Yisrael*, whereas Abarbanel wrote that false beliefs corrupt the soul. The difference between these two formulations is whether we need to embrace the correct beliefs (Rav Chayim), or whether we must avoid incorrect beliefs (Abarbanel). In Rav Chayim's view, accepting the articles of faith is a necessity for the Jewish soul like oxygen is a necessity for the body, whereas according to Abarbanel, accepting beliefs that run counter the articles of faith destroys the Jewish soul like poison destroys the body.⁹

Seemingly, the status of agnostics, who neither definitively accept nor definitively reject the tenets of Jewish faith, hinges on this very question. If we must actively embrace the articles of faith, as Rav Chayim maintained, then agnostics

9. An interesting expression of this difference is the question posed by Rav Elchanan Wasserman in *Kovetz Ma'amarim* as to why, according to Rav Chayim, a young child is considered part of the faith community. If these beliefs are requisites for inclusion, then even those who are intellectually incapable of embracing them should be excluded. Clearly, this question does not arise according to Abarbanel.

are no different from heretics, as both groups fail to affirm the required beliefs. If, however, we need only not to embrace opposing beliefs, than an agnostic, who has not fully embraced any belief, would not be considered a heretic.

We might, at first glance, consider distinguishing in this regard between the different articles of faith, along the lines of Rav Yechezkel Sarna's aforementioned discussion. Perhaps, belief in God's existence is the "oxygen" for the soul, and thus even innocently denying this belief as a result of mistaken information or logic constitutes heresy. By contrast, when it comes to the other articles of faith, the requirement is that we do not embrace false beliefs, and thus innocent intellectual errors and skepticism would not be regarded as heresy. According to this distinction, the Ra'avad might agree with the Rambam that those who do not accept God's existence due to an innocent mistake would be considered heretics, as innocence is a factor only with respect to the other twelve principles of faith, such as Divine incorporeality, the context of the Ra'avad's remark.¹⁰

In truth, however, neither Abarbanel nor the Rambam draw any distinction in this regard between the different articles of faith. And, as cited above, the Rambam in his commentary to the Mishna clearly indicates that uncertainty surrounding any of the thirteen articles of faith amounts to heresy: וכשנתקלקל... לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל...

הוי ליה למידק

An entirely different approach is taken by Rav Shlomo Ashkenazi Rappaport of Chelm, in his *Mirkeves Ha-Mishneh* (*Hilchos Teshuva* 3:7). In responding to the Ra'avad's objection to the Rambam's ruling, Rav Rappaport writes, חמיר שגגת — אמונה זרה דהוה ליה למידק [than mistakes involving other violations], because he should have studied more carefully."

In his view, there is no such thing as "innocent mistakes" when it comes to the thirteen articles of faith, because one is required to arrive at the correct beliefs. According to this view, agnostics, too, would be classified as heretics, for the same reason of הוה ליה למידק — they are expected to overcome their doubts and reach the correct conclusions. This comment was made with regard to the belief in Divine incorporeality, and it would therefore certainly apply to the belief in God's existence.

10. According to Rav Elchanan Wasserman's analysis of the Ra'avad's position discussed in n.8 above, the Ra'avad in any event would consider such a person a heretic, as one cannot possibly reject God's existence based on a faulty reading of the Torah or rabbinic writings.

Summary

The simple reading of the Rambam suggests that one must definitively accept all thirteen articles of faith, and entertaining doubts qualifies as heresy. However, it is possible that this applies only to the belief in God's existence, but not to the other tenets of faith, regarding which uncertainty would not be akin to heresy. The Ra'avad maintains that innocently failing to accept a tenet of Jewish faith as a result of a mistake does not qualify as heresy. It is possible, however, that even in his view, when it comes to the belief in God's existence, there is no difference between intentional rejection and an innocent intellectual mistake.