

## הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל: הלכה וציונות

מן המפורסמות הוא שהיוזמה לפעילות הרבנית שמטרתה הייתה ארגון מחדש של הרבנות ובעיקר של מערכת בתי הדין הרבניים והעלאת מעמדה בעיני החברה היישובית ומוסדות ההנהגה הן של היישוב והן של התנועה הציונית יצאה מהרב בן ציון מאיר חי עזיאל (כ"צ מאיר חי עזיאל), ששימש כחכם באשי של יפו משנת תרע"ב (1911).<sup>1</sup> אם נזכור שביפו הוקם לראשונה בית משפט השלום טבעי לחלוטין הוא שהיה זה דווקא רבה, החכם באשי, שנועק להגן על מעמדם של הרבנים. בפנייתו אל הרבנים חברי משרד הרבנות בירושלים מונה הרב עזיאל שני נושאים עיקריים המחייבים את כינוסם של רבני ארץ ישראל: א. השוואת סמכותם של בתי הדין הרבניים לבית הדין המוסלמי, ה"מחכמה שרעיה". וב. "לקיום הרבנות היורדת פלאים".<sup>2</sup>

גם בשנים שלאחר מכן, בתוקף תפקידו השונים כרבה של יפו ותל-אביב, של שאלוניקי ובשנים שלאחר מכן כראשון לציון וכרב הראשי של העדה הספרדית בארץ-ישראל בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל, נדרש הרב עזיאל למעמדה של הרבנות. כיוון שכך לא ייפלא אפוא אם נמצא שבהידרשו למעמדה של הרבנות ולשאלות הכרוכות בשיפוט הרבני בחברה היישובית ואחר כך במדינת ישראל יבואו לידי ביטוי בראש וראשונה ניסיונותיו להתמודד עם הטענות השונות שהעלו מבקריה של מערכת השיפוט הרבנית. בדברים שלהלן כוונתי להצביע על דרך מאבקו ועל מניעה האידיאיים המטא-הלכתיים של התמודדותו עם הבעיות הכרוכות במעמדה של הרבנות.

### ב.

מבחינת המתח הלאומי רב ביותר הדמיון בין הימים שלאחר הצהרת בלפור לבין הימים הסמוכים להקמתה של המדינה. דברים אלו הנכונים ככלל נכונים במיוחד כאשר הם אמורים בחוגים של הציונות הדתית.<sup>3</sup> כך, למשל, מתארת את הלך הרוח של הימים שלאחר הצהרת בלפור חוקרת הציונות הדתית גאולה בתי-הודה: "מי

1. ראה מ' פרידמן, חברה ודת, האודטודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל (להלן: פרידמן, חברה ודת), ירושלים תשמ"ח, עמ' 76.

2. ראה ארכיון הרבנות (להלן: א"ר), פרוטקול הרבנות מיום ט"ז באדר תרע"ט.

3. על המתח המשיחי שאחו בחוגים השונים בעקבות הצהרת בלפור ראה גם ש' רצבי, אישי מרכז אירופה ב'כרית שלום', אידיאולוגיה במבחני המציאות 1925-1948, חיבור לשם תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב 1993, עמ' 137-143.

שמעלעל בעיתונות הארץ-ישראלית של אותם הימים קשה לו שלא להיתפס להשוואה זו. התפעמות, תקוות גדולות, תחושה חדה של מפנה רעשיית היסטוריה. במושג 'בית לאומי' נתקפלה במחשבת אותו הדור מדינה בזעיר אנפין. המושג 'אתחלתא דגאולה' לא נתייחד לאנשי הגות וחזון בלבד, אלא הפך נחלת שכבות רחבות בציבור, והרבה סימנים מעודדים לתחושה זו נראו בעליל.<sup>4</sup> ואמנם עזרתו ואף עידודו של הממשל הבריטי לארגונו המחודש של היישוב ולהקמתם של מוסדות נבחרים עוררה ציפיות רבות. כינוס אספת הנבחרים, יסוד הועד הלאומי, יסודם של ועדי ערים, וכינונה של מערכת שיפוט חילונית בדמות "בית משפט השלום" נתפסו כצעדים ראשונים בהכנתם של מכשירים שלטוניים לקראת הקמתו של בית לאומי, ואך טבעי הוא שעצם הפעילות להקמתם ליבתה גם היא את המתח והציפייה הלאומית. מינויו של הנציב הרברט סמואל, שהפגין את יהודיותו, תרם אף הוא להתגברותם של תחושות התחדשות ולהתעוררותן של תקוות לאומיות בעלי נימה משיחית במידה זו אחרת.

על רקע זה מצבה ומעמדה של הרבנות בארץ-ישראל היו מדאיגים ביותר. בירושלים היא הייתה מפוצלת לבתי דין של ספרדים, פרושים וחסידים. ואם לא די בכך הרי שבתי הדין הרבניים היו כפופים בתקופה העות'מאנית לסמכותו של "המחכמה שרעיה" בכל הנוגע להקדשות, ירושות, צוואות וכדומה. נוסף לכל אלו במעמדו הרשמי ורב היוקרה של הראשון לציון שהיה בא כוחה של העדה היהודית בעניינים דתיים ואחרים, חלה הידרדרות כבר בראשית המאה העשרים בעטיין של מחלוקות.<sup>5</sup> עתה עם הכיבוש הבריטי היה מעמדו לא ברור לחלוטין. גם הרבנים גופם, כפי שטענו לא מעט רבנים, לא תמיד היו ראויים לתפקידם. כך, לדוגמה, הרב צבי פסח פראנק, מראשי הרבנים האשכנזים בירושלים, לא נרתע מלתאר את הרבנות כ"חומה פרוצה" שכל החפץ ליטול את השם "טשיף רביי"<sup>6</sup> בא ונוטל.<sup>7</sup> בדומה לזה טען אף הרב אוסטרובסקי, רבה של עקרון, שעדיין חסרים בתי הדין הרבנים "סדר ומשמעת", והוא מוסיף בלא מעט ביקורתיות: "ואף הצורה החיצונית של בתי הדין שלנו אין בהם כדי להשביע את רצון הקהל של זמננו אנו". ולפיכך, נהיר לו שבתי הדין וסדרי הדין דורשים "שינוי ותיקון".<sup>8</sup>

אולם בכל אלו לא סגי. מבחינתם של הרבנים שצפו בחרדה בהידרדרות החמורה במעמדה של הרבנות, ומן הסתם אף במעמדם ובהכנסתם של הרבנים. מאיימים ביותר היו מאמציה של ההנהגה הציונית למסד את מערכת "משפט השלום העברי" לאחר הכיבוש הבריטי. ראשיתה של מערכת זו ביפו בשנת תרס"ט (1919) כשהוקם בה "בית משפט השלום" הראשון. לאמיתו של דבר שיקפה הקמתו של בית משפט

4. ג' בתי-העדה, יסוד הרבנות הראשית והמזרחי, י' רפאל וש"י שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית, ירושלים תשל"ז, עמ' 388.

5. ראה ד' קושניר, 'הדור האחרון לשלטון העות'מאנים בארץ-ישראל 1881-1914', י' קולת (עורך), היישוב היהודי בארץ-ישראל מאז העלייה הראשונה, התקופה העות'מאנית, ירושלים תש"ן, עמ' 58-59.

6. רבי ראשי.

7. ראה התור, גליון כ (תרפ"א). כן ראה דבריו של הרב י"ל הכהן פישמן במאמרו הראשי של התור גליון יז (תרפ"א).

8. הציר, חזר ר"ז (ניסן-איר תרע"ט), עמ' 12-13.

זה את אי-אמונו של המחנה הציוני החילוני בארץ-ישראל ברכבים וכמשפט הרבני, ואולי אף נתנה ביטוי לנטיותיו האנטי-קלירקליות.<sup>9</sup> ברם, בימיה האחרונים של האימפריה העות'מאנית בארץ מעמדו וכוחו של בית המשפט השלום לא היו רבים. עתה, לאחר הכיבוש הבריטי השתנו פני הדברים. את המקום המרכזי בחברה היישובית ואת האחריות לארגונו נטלה ההנהגה הציונית. כיוון שכך מיד לאחר הכיבוש היא החלה לפעול ביתר תוקף למיסודו ולהפיכתו לחלק מובנה בגוף האוטונומי של היישוב. ואכן מיד לאחר הכיבוש הבריטי נוסד ביפו בית משפט שלום עברי.<sup>10</sup> לא יפלא אפוא אם בחזור שהפיץ הרב מ' אוסטרובסקי, רבה של עקרון, שאף הוא נמנה עם יוזמי אסיפת הרבנים הראשונה בארץ-ישראל, נאמר:

הועד הזמני ליהודי א"י מחזיק בו [בבית-המשפט השלום ש"ר] בכל תוקף ומשתדל להגביר את כוחו והשפעתו. אותו ועד פונה במכתבים תכופים לועדי המושבות לסדר אצלם בית משפט שלום...<sup>11</sup>

מבע ליחסה של ההנהגה הציונית אל המשפט הרבני ואל הרבנים היושבים על כס המשפט ניתן למצוא בדבריו של א' לוידופול:

יש לנו משפט עברי, אך הוא נתיישן והיסוד הדתי שמונח בו מעכב בעד התפתחותו. צריך ליצור את המשפט העברי החילוני שלא יהיה קשור בכבלים הדתיים. החיים יוצרים חוקים ולא החוקים יוצרים חיים עלינו ליצור את המשפט החילוני, כמו שיצרו את בית-הספר העברי החילוני.<sup>12</sup>

ברור שהביקורת החריפה על מוסדות הרבנות ועל המשפט הדתי היו לא רק פגיעה במעמדו של המשפט הדתי בחברה ההולכת ומגבשת את מוסדותיה העצמאיים, אלא גם פגיעה במעמדם הכלכלי.<sup>13</sup> תגובתם של הרבנים הייתה ניסיון להתארגנות חדשה שתעצור את הסחף במעמדם ותחזיר עטרה ליושנה.<sup>14</sup> התנגדותם של מוסדות ההנהגה הציונית ושל חוגים רבים בקרב היישוב לשיפוט הרבני נבעה ממקורות שונים ומגוונים. מבחינה עקרונית נטען שהשיפוט הרבני הואשם באי יכולת להתפתח ובאי התאמתו לחיים המתפתחים חדשות לבקרים. לשם המחשתה של טענה זו הצביעו על מעמדן של הנשים במערכת השיפוט הדתית, על יחסה של ההלכה למוסדות נבחרים דמוקרטיים וכדומה. לצד טענה עקרונית זו נטען שבהופעתם של הרבנים ובסדרי בתי הדין יש פגמים אסתטיים, ושהפרוצדורה שעל-פיה מתנהלים סדרי הדין הרבניים לקויה היא; הרבנים אינם מקפידים על סדרי דין

9. ראה למשל, הראי"ה קוק, *איגרות*, כרך א, עמ' רכ"א, רכ"ב, ורכ"ד.

10. ראה *חדשות הארץ*, י"א חשוון תר"ף (4.11.1919).

11. מ' אוסטרובסקי, *הציר*, חזר ר"ז, אייר-ניסן תרע"ט, עמ' 8.

12. *חדשות הארץ*, ו', באלול תר"ף (20.8.1920) מצוטט על-פי פרידמן, *חברה ודת*, עמ' 75.

13. ראה פרידמן, *חברה ודת*, עמ' 76. מן הראוי לציין שתפיסת הארגון מחדש והצנטרליזציה של הרבנות כאמצעי לחיזוק מעמדה אינם חדשים וכבר הרב א"מ הכהן העלה אותה ערב מלחמת

העולם הראשונה ראה פרידמן, *חברה ודת*, עמ' 56-57.

14. ראה *הציר*, חזר ר"ז, אייר-ניסן תרע"ט, עמ' 12-13.

תקינים וגורמים סבל רב לצדדים המתדיינים.<sup>15</sup> על רקע זה נדרש הרב עזיאל לשאלת מעמדה של הרבנות הראשית, ושל מערכת השיפוט הרבנית.

### ג.

על מנת לעמוד על יחודה של תפיסתו של הרב עזיאל ומקורותיה בהתמודדותו עם שאלת מעמדה של הרבנות והשיפוט הדתי מן הראוי להידרש לשני המודלים הדומיננטים בהגדרת סגוליותו של העם היהודי, דהיינו: למשנותיהם של ריה"ל ושל הרמב"ם. כזכור אליבא דרבי יהודה הלוי (להלן: הריה"ל) אין ערוך לעדיפותה של ההכרה הדתית על ההכרה השכלית. על-פי גרסה זו ההכרה הדתית, ששיאה הנבואה, תלויה בכושר דתי מיוחד, שאותו מפרט הריה"ל בספרו הכוזבי. ברם, כפי שמציין יוליוס גוטמן, עיקר כוונתו של ריה"ל בתארו כפרוטרוט את הכושר הדתי היא בראש וראשונה להסביר את מעמדו המיוחד של עם ישראל, המתנשא למעלה מן הספירה של גררי הטבע. כושר דת זה, שבא כאמור לידי גילוי המובהק בנבואה, נתייחד לעם ישראל בלבד, ואינו מותנה בהשתלמות שכלית בלבד. אמנם הוא היה נטוע כבר באדם הראשון אולם לא עבר בירושה מדור לדור אלא למובחר שבו, עד שעבר אל כל זרעו של יעקב. מאז, טוען הריה"ל, כושר זה מיוחד לכל העם היהודי, אם כי בדרגות שונות, וכושר זה הוא העושה את עם ישראל "לסגולת האנושיות".<sup>16</sup>

לתפיסה זו מתאימה גם תפיסת ארץ-ישראל ויתרונה הדתי.<sup>17</sup> פירושם של דברים הוא: עם ישראל בשונה מעמים אחרים הוא מטבעו עם אלוהים, וארץ-ישראל היא המקום שבו בלבד נתגלתה הנבואה, ובו בלבד היא עשויה לשוב ולהתגלות. תפיסה זו המייחסת לעם ישראל כושר דתי מורש משווה לרעיון הבחירה אופי בדלני ביותר, ומגבירה את החיץ בין ישראל לעמים האחרים.<sup>18</sup> שונה לחלוטין היא תורת הנבואה של הרמב"ם. לגרסתו, הצד השכלי של התהליך אחד הוא אצל הנביא ואצל הפילוסוף, משום שאחת היא האמת שהם משיגים. הנביא הוא גם פילוסוף. ואם לא די בכך הרי שלגרסתו רק השלמות הרוחנית, הוזהה עם השלמות השכלית היא תכליתו ומהותו של האדם. ההכרה השכלית היא המקנה לאדם את האושר של התחברות ישירה עם אלוהים, ובהכרה זו מותנית התכלית של "הישארות הנפש". הישארות הנפש מתגלגלת אפוא בהישארות הרוח המכירה.<sup>19</sup> לפיכך, אין ארץ-ישראל או עם ישראל נדרשים כיישיות ייחודיות.<sup>20</sup>

תפיסתו של הרב עזיאל את אופיה של היהדות ושל העם היהודי רחוקה מתפיסתו של הריה"ל, ומוכן מאליו שגם מזו של הרב קוק, המקצה לעם ישראל ולארץ-ישראל מהות מיסטית, הנתונה אפריורי. העיון בדבריו של הרב עזיאל על ייחודו ומהותו של עם ישראל מלמד שבחשבון אחרון לא מדובר פה על ייחוד מורש, גנטי. דהיינו, את

15. על הביקורת על הרבנות ובתי הדין הרבניים ראה פרידמן, *חברה ודת*, עמ' 77-75, 113-114, 125-124.

16. י' גוטמן, *הפילוסופיה של היהדות*, ירושלים, עמ' 119.

17. ראה גם ד' שורץ, *הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים*, רמת גן 1997. עמ' 56-62.

18. שם, עמ' 120.

19. שם, עמ' 159-164.

20. ראה גם י' לווינגר, *הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק*, ירושלים תש"ן, עמ' 88-89.

ייחודו של עם ישראל ואת בחירתו אין להבין כתכונה כמו-ביולוגית, אלא כפועל יוצא מנכונותו לקבל עול תורה ומצוות.<sup>21</sup> תפיסה זו מושתתת למעשה רובה ככולה על השקפתו של הרמב"ם. שהרי, ביסודה של זו מצויה ההנחה שגם נבחרותו של עם ישראל וגם ייחודו אינם נתונים ביולוגיים-גנטיים, ואינם בזכות אבות, אלא מותגים בתורה ובמצוות שעם ישראל קיבל עליו.<sup>22</sup> אמנם, לכאורה, גם אליבא דהרמב"ם ניתנה התורה בזכות האבות, אולם בסופו של דבר, שלא כריה"ל, אין הוא מבדיל בין הגר לבין ישראל מלידה. "ולפיכך", כפי שמציין לווינגר, "ניתן לפקפק אם אמנם לדעת הרמב"ם אותה 'זכות אבות' ... היתה עשויה להשאיר את חותמה על צאצאיהם הביולוגיים בלעדית התורה".<sup>23</sup>

מן הראוי לציין שפעמים דומה שהרב עזיאל כמו מקבל את תפיסתו של הריה"ל שהנבואה היא סגולתו המיוחדת של עם ישראל.<sup>24</sup> אולם גם כאן עיון בדרכי הנחלתה של סגולת ישראל מגלה שאין הוא הולך בדרכו הלא-רציונלית של ריה"ל, קרי: בהורשה הגנטית,<sup>25</sup> ותחת זו מסביר את הירושה כירושה תרבותית דתית.

מדרגה נפלאה במעלה זאת שלא נמצאה אלא בישראל – היא תולדה ישרה של המנה הרוחנית המיוחדת במינה, שהנחיל לנו אבי האומה הראשון במצוותיו לבניו אחריו: "ושמרו דרך ה'". והיא אשר הולידה את משה אדון הנביאים, והכינה את כל זרעו אחריו לקבלת התורה בהר סיני מאהבה, לשומרה מאהבה וקיומה מאהבה, בכל גדודינו, פזורי גלותו עד הגיעו עד הלום. והיא אשר הקימה את מדינת ישראל, ותשיב אותה על כסא מלכות ישראל, לתהלה ולשם ולתפארת.<sup>26</sup>

ברומה לזה הוא כותב מפורשות:

ומה היא המצוה "ושמרו דרך ה'" (בראשית יח, יח"ט) – דרך ה' זאת הסגולה המיוחדת לעם ישראל שבה הוא נבדל מכל העמים לדתותיהם ותכמיהם.<sup>27</sup>

לא מדובר אפוא בייחוד מהותי, הקשור בטבע או בכושר דתי ייחודי של עם ישראל, או של היהודי, אלא בקבלת עול תורה ומצוות. עם ישראל וארץ-ישראל אינן ישויות בעלות צביון מיוחד, השונות מהותית מכל עם אחר ומכל ארץ אחרת. ההבדלים בין האומות השונות נובעים מהתנאים הסביבתיים, הדתיים, הכלכליים והחברתיים השונים. דבר זה מתבלט היטב בפרק שהוקדש לתיאור נשמת האומה בחיבורו הגדול *מכמני עזיאל*. בפרק זה מרבה הרב עזיאל לצטט מדבריו של הריה"ל והקורא מצפה שהרב עזיאל אף יציג בפניו את קרבתו לתפיסה זו. אולם תוך כדי דיון מסתבר שאין הדברים כך. שכן, את השילוש "תורה" "אדם", ו"ארץ-ישראל" מסביר הרב עזיאל כדלקמן:

21. הרב בי"צ חי עזיאל, *הגיוני עזיאל*, חלקים א-ב, ירושלים תשנ"ג, חלק א, עמ' 15.
22. ראה הרמב"ם, *מורה נבוכים*, חלק ג' פרק נא. וכן הרמב"ם, *איגרת תימן* (מהדורת הלקין), ניר יורק תשי"ב, עמ' 7.
23. ראה י' לווינגר, *הרמב"ם כפוסק*, עמ' 89.
24. ראה עזיאל, *הגיוני עזיאל*, חלק א, עמ' 100.
25. על יסוד זה בתפיסתו של הריה"ל ראה שוורץ, *הרעיון המשיחי*, עמ' 100.
26. עזיאל, *הגיוני עזיאל*, חלק א, עמ' 100.
27. שם, עמ' 97.

הפתילה זו היא הכח התבוני שבאדם שהוא מתחלק לשני ענפים – השכל המעשי והעיוני, והתורה שהיא מקור החכמה שבו מתאחו האור, ולא בגופו הפיזי או הטבעי או האומנותי שבאדם שאין לו אלא חום טבעי ולא אור אלקי, והנשמה הוא שמן זית שהוא נושא האור בכח ונותן את כוחו להפתילה השואבת את האור הכוחני ומוציא אותו לפועל. ובהצמדם כל אלה לחטיבה אחת מוצקה: הארץ והחברה, הבית והמשפחה, הגוף ותכונותיו ופעולותיו מתמלא כולו אורה. הפתילה, המחשבה והשכל והתורה שהיא ברה ומאירת עינים, יגדל כוחה והארתה דל הנשמה, שהיא שמן זית, ויתמלא הבית – זה האיש והאומה והעולם – כולו אורה, ומכאן ההבדלים הרבים שבצורת הנשמות של האישים האינדיבידואלים, והאומות – הם הקיבוצים הקולקטיביים של האדם.<sup>28</sup>

את ייחודו של האדם ואת ייחודה של האומה אין אפוא להבין על-פי רכיביהם כשלעצמם בלבד. יש להבינם על-פי הקורלאציה שביניהם ועל יסוד פעילותם במציאות ההיסטורית ובסביבה הקונקרטיית. לפיכך, ברור הוא שלא כדוגמת הרב קוק, או כאחד העם,<sup>29</sup> גם את המושגים המושתתים על תפיסת עולם אורגנית-התפתחותית, כדוגמת "אני" לאומי, רוח האומה ודומיהן, לא קיבל הרב עזיאל במובנם הפשוט, ולכל היותר השתמש בהם ברוח הגישה הדרשנית כמטפורות בלבד. ואמנם אגב דיונו במושג ה"אני" הלאומי מסביר עזיאל שלכל עם ולשון יש ספרות לאומית ושפה לאומית, אלא שבמהלך ההיסטוריה הולכות אלו ומאבדות את ייחודן מחמת ההשפעות התרבותיות השונות, נבדל מכך עם ישראל שהוא מתייבב לפני אלוקי עולם בתור עם לבדד ישכון, שבידו ספר ש"איננו ספר ספרותי ומדעי ולא קובץ של חוקים ומשפטים קדומים של מלכים וסופרים, אלא ספר אחד ומיוחד ... ספר תורת החיים לכל בעייתיה עד סוף כל הדורות".<sup>30</sup> וספר זה אינו עוסק רק בהלכה ובצדק, אלא בעשייה שלפנים משורת הדין, כשם שאינו עוסק רק באתיקה אלא גם במוסר הלאומי. אולם מעל לכל, טוען הרב עזיאל, ייחודה של התורה בכך שאין היא מסתפקת במוסר, אלא דורשת "את קדושת החיים בכל פינותיה", ויותר מזה "קדש עצמך במותר".<sup>31</sup>

כללם של דברים על פי תפיסה לאומית זו ה"אני" הלאומי של עם ישראל, שלא כמו במשנתם של הרב קוק, או של בית מדרשה של הציונות הרוחנית לגונויה, אינו ישות מיסטית מטאפיזית, או נתון אפרירי איזשהו. ה"אני" הלאומי של עם ישראל בדומה ל"אני הלאומי" של כל עם אחר הוא הוויה המעוצבת תוך לימוד התורה וקיומן של המצוות שתכליתן תיקון עולם במלכות שדי. וכך הוא יסכם:

28. שם, עמ' 12-13.

29. דיון נרחב על יחסו של הרב עזיאל למשנתו הלאומית של אחר-העם ולמושגים 'רוח האומה', 'אני לאומי' ראה גם ש' רצבי, 'ציונות יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל', פעמים 72 (טרם הודפס)

30. הנ"ל, "תלמוד ומעשה", בתוך: ב"צ חי מאיר עזיאל, מכמני עזיאל, תל-אביב תרצ"ט, עמ' תקנה.

31. שם.

התלמוד והמעשה היו והנם צבינה של היהדות ככל תפוצות גלותו. לכל מקום שגלה ישראל, גלתה שכניה עמו – אומרים חז"ל ואנו מוסיפים כל מקום שגלה ישראל הגלה את השכינה עמו בדמות ספר התורה.<sup>32</sup>

יש מקום אפוא לדבר על תחיית העם רק אם יתעוררו בו הכוחות הדרושים למימושה של דרכו ותעודתו הייחודית שביטייה הוא קבלת עול תורה ומצוות. על בסיסה של תפיסה זו יכתוב הרב עזיאל, מתוך התייחסות לדתיים וחילוניים:

ועתה הגנו עומדים בתקופה חדשה, שהיא תקופת התחיה, ואנו מפולגים בה; כת אחת אומרת לשוב ולהשיב לתחיה את תלמוד התורה שאין בו מעשה של בנין הארץ ולכוד העם, והשניה אומרת לשוב אל המעשה שאין בו תלמוד תורה, אלא בנין ותעשייה, ארגון והסתדרויות אידיאולוגיות או מעשיות; שתיהן לא יבינו כי מעשה בלי תלמוד אף מעשה אין בו, לפי שהוא ענף בלי שרשים, ותלמוד בלי מעשה הוא שורש בלי ענף, אבל התחיה השלמה והאיתנה היא זאת המקדימה את התלמוד אל המעשה מביאה לידי מעשה של בנין עדי עד.<sup>33</sup>

לתפיסה זו, החפה מכל מיסטיקה<sup>34</sup> יש ביטוי גם בייחסו של הרב עזיאל למאבקייה של הציונות למען כינונו של הבית הלאומי.<sup>35</sup> דוגמא לכך ניתן למצוא בנאום שנשא לפני הוועדה האמריקאית בשנת תרע"ט (1919). לדבריו בכיבוש הארץ על-ידי מדינות ההסכמה יש "בשורת חיים לעם ישראל הנדכה והנענה". שכן, הוא מסביר:

הקמת בית לאומי ומקלט בטוח לעם ישראל בארץ אבותיו הוא תנאי הכרחי להמשכת קיומו הלאומי של עם ישראל והוא גם משאת נפשו היהודית מאז היה לגוי ועד היום הזה.<sup>36</sup>

והוא אף מוסיף שהשאיפה לבית לאומי בארץ ישראל:

איננה מתוך אהבת השלטון והממשלה, אלא שאיפה חבויה במעמקי לבנו מאז הוציאנו ה' מארצנו ביד חזקה ועד היום. שאיפה הכרחית שההיסטוריה של רדיפותינו הגלותית והרציחות שנעשו בימינו ולעינינו בארצות השונות, הן עדות היותר נאמנות המעידות ברור, כי עם ישראל לא יוכל להמשיך את קיומו, אם לא יהיה לו מקלט בטוח ובית לאומי שבו ימשיך את חייו המדיניים, האזרחיים והרוחניים בחופש ואוטונומיה מלאה.<sup>37</sup>

הנימוקים שמגייס הרב עזיאל בזכות כינונו של ה"בית הלאומי" הם אפוא: ההיסטוריה הארוכה של גירושים ורדיפות מלמדת שאין העם היהודי יכול להמשיך את קיומו הלאומי ללא מסגרת ממלכתית. הבטחת קיומו של העם היהודי מחייבת

32. שם, עמ' תקנז.

33. שם, עמ' תקנז.

34. מן הראוי לצייין שבהקדמה לספרו "הגינני", מבהיר הרב עזיאל את חשיבותה של תורת הקבלה, אך יחד עם זאת הוא מוסיף: "והאמת אגיד, לצערי ולבשתי לא למדתי חכמה נעלמה זאת, ואין לי ידיעה בה, ובכלל חכמה נעלמה זאת לא ניתנה לכלותה ברבים אלא מפי רב לתלמידו ובלחשיה". עזיאל, הגינני עזיאל, א, למ"ד.

35. ראה גם מאמרי בפעמים (לעיל הערה 29)

36. "מלאכי השלום, נאום לפני החברים האמריקאים של הוועדה הבין-לאומית שביקרה בארץ, בחדש סיון תרע"ח", בתוך: עזיאל, מכמני עזיאל, עמ' תלו.

37. שם, עמ' תלו.

לכן הקמת מקלט בטוח לאומי; השיבה לארץ־ישראל "היא משאת נפשו" של העם היהודי מאז היותו לעם ועד עתה. כפי שניכר על פניהם אין נימוקים אלו שאובים מאוצר טיעוניה של התנועה הציונית ואינם טעונים משמעות דתית־מטאפיזית דווקא. נהפוך הוא. ניכרת בהם קרבה לציונות המדינית הרואה בציונות תנועה המציעה פתרון ל"צרת היהודים", ולא דווקא לציונות הרוחנית או הרתית נוסח הרב קוק, קל וחומר לא נוסח אחד־העם. וכך, יכתוב הרב עזיאל.

רוצים אנו, לשוב ולחיות בארצנו חיינו המדיניים והרוחניים לשוב ולהפריח את הארץ, לשוב ולהגשים את משפט התורה הישראלית, שהיא מלאה חמלה וחנונה לכל אשר נברא בצלם אלקים, ותורתנו הנותנת משפט אזרחי שווה לכל היושבים עליה כדכתיב 'תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם' חלילה לנו להצר צעריהם של מי שהוא, חלילה לנו לפגוע ברגשותיהם הדתיים והלאומיים של כל העמים ולשלול את זכויותיהם של כל האזרחים. רוצים אנו לשלב את ידינו לעבודה פוריה עם כל העדות והלאומים, להפרכת הארץ ולחיות בה חיי חופש באהבה ושלום, ורוצים אנו לשדד את הארמה השוממה, בעבודה חקלאית אינדוסטריאלית, מסחרית ואמנותית, להחיות את הארץ משוממה, ולהעסיק בה אלפים ורבבות ידים שיתפרנסו מפרי עבודתם [...] להושיב בה המוני ישראל הגולה והנווד אשר נפשו תערוג לרוות את אדמת אבותיו בזיעת אפו, להשקיע את כל כשרונותיו וסגולותיו בה ולהטמין את עצמותיו בתוכה, ושואפים אנו תמיד להשיב לנו את ארצנו, אשר כל אבן ואבן ממנה, כל פנה ופנה וכל רגב עפר קדוש הוא לנו לנצח.<sup>38</sup>

ואם לא די בכך, הרי שהרב עזיאל נזקק גם לנימוקים הנשענים על הסיטואציה ההיסטורית. אלו קשורים אצלו למושג "קידוש השם" במשמעותו הראשונה, דהיינו: כהיפוכו של המושג "חילול השם". כך, לדוגמה, הוא מטעים שבנין ארץ ישראל והקמת מדינה יהודית

ישיב עם ישראל את כבודו הלאומי המחולל בגולה, בהראותו לכל העמים כי שקר טפלו עליו לאמר: כי לא יצלח אלא להיות רוכל ומלוה בריבית ועוד דיבות שווא כאלה שטפלו עליו, אבל בעבודתו בבנין הארץ ופריחתה, יוכיח לכל העמים כולם כי ידיו רב לו גם בעבודה חקלאית ותעשייה, באמנות ומסחר, וגם בשירה ומרע.<sup>39</sup>

בהקשר זה מוסיף הרב עזיאל שכינונה של מדינה יהודית שתקיף את כל תחומי החיים, ואשר מוסדותיה, ובעיקר השיפוטיים, יושתתו על בסיס ההלכה, עשוי למלא תפקיד רב חשיבות אף ב"קידוש שם השם". שכן, כאשר תקום מדינה זו, הוא מסביר: "יראה עם ישראל את כוחו הגדול גם בתורת המדינה והחברה על יסודות תורת ישראל שכל דרכיה דרכי נועם ונתיבותיה שלום לכל אדם הנברא בצלם אלוקים".<sup>40</sup> בדומה לזה בנאום שנשא בפני הגרוד העברי בשנת 1919, צייר הרב עזיאל את הגרוד כיוצא למלחמת מצווה וכמקדש שם שמים. לדעתו, במעשה רב זה של הקמת גרוד עברי, היוצא להילחם תחת סמלים יהודיים מובהקים, יש כדי להפריך את הטענה התיאולוגית הנוצרית, כמו גם את התפיסה הרווחת שהיהודים חדלו מלהיות

38. שם, עמ' תלו.

39. 'עלה נעלה', בתוך: עזיאל, מכמני עזיאל, עמ' תסה.

40. שם, עמ' תסט.

לעם.<sup>41</sup> "בצבא יהודי, ובמדינה יהודית יש אפוא לדעתו משום שיקומו של הכבוד הלאומי היהודי ובה בעת משום הזמתה של הטענה שהאלוהים מאס בעם-ישראל. וחשובה אולי אף יותר בהקשר זה היא העובדה שהוא מטעים הטעם וחוזר שרק במדינה יהודית עצמאית עשוי עם ישראל לפתח את כשריו הפוטנציאליים ולממש במציאות חברה של צדק ומוסר ברוח התורה.

זיקות אלו כפי שניכר כבר על פניהן אינן מיוסדות על-תפיסה מיסטית איזושהי. נהפוך הוא. זיקתו של עם ישראל לארץ-ישראל, כמו זיקתם של בני אומות אחרות למולדתן, מוגדרת בעזרתן של קטיגוריות היסטוריות ותרבותיות. יחד עם זאת אל לנו לשכוח שבה בעת רואה הרב עזיאל את תרבות ישראל, לאומיותו וייחודו כמוגדרים על-ידי תעודה דתית. לכן לגרסתו יש להבין ולנסח את תכניו של המפעל הציוני בקטיגוריות דתיות, כמו הגשמת חברה שבה יש ביטוי מובהק למוסר היהודי כפי שנקבע בתורה. ואכן כבר מוקדם בקריירה הרבנית שלו בנאום הכרתו כחכם באשי של העדה הספרדית ביפו, בחשוון תרע"ב (1911) מתבלטת תפיסתו זו. בנאום מביע הרב עזיאל את הזדהותו המלאה וחסרת הסייגים עם משימותיה של התנועה הלאומית היהודית ואת מודעותו לצורך בכינונה ובשיקומה של ההנהגה הרבנית בצורה שתענה לבעיות שהזמן גרמן. הוא מבחין בין המלוכה שהיא ההנהגה המדינית והחברתית לבין ההנהגה הכוהנית, שתפקידה הוא החקיקה והשיפוט, שעם גלות בית ראשון ניתנה לחכמי התורה.<sup>42</sup> לאחר שמנה והגדיר את תפקידה של ההנהגה הכפולה מוסיף הרב עזיאל:

ועתה כשוכנו אל הארץ בחדר ה' עלינו בתקופתנו זאת תקופת התחייה והתנערות מטומאת הגלות, ובשעת יסודות בנין בית ישראל ההרוס, וארץ ישראל החרבה, טבעי הוא הדבר להקים לתחייה את הנשיאות הישראלית הרוחנית משתי בחינותיה, בשעה זו בעיות חמורות מאד, עומדות לפני בנין יישובנו ודורשות פתרון מהשקפת התורה, בה בשעה דרוש לנו גם איש בעל תוקף מלכותי אשר יצא ויבוא לפנינו בחצרות הממשלה, ליישר את הדרך ולסקל המסילה להתאחותנו בארץ וליישב את ארץ ישראל באוכלוסי ישראל...<sup>43</sup>

הווה אומר, כבר בשנת 1911 מזדהה הרב עזיאל עם מטרתו של המפעל הציוני, קרי: ההיאחזות בארץ ורכישת קרקעות, ותולה במפעל רב זה את הצורך הדוחק לכינונה של הנהגה כפולה: רוחנית ומדינית. בדומה לזה בנאום הפתיחה באסיפת רבני ארץ-ישראל בירושלים שנתכנסה, לא מעט ביזמתו, בשנת תרע"ט על מנת לדון בשיקומה של הרבנות הארץ-ישראלית מבהיר הרב עזיאל:

שותפים גמורים הננו עם כל עם ישראל הקרובים והרחוקים בעבודת הבנין ובשאיפת הגאולה. כולנו רוצים בקיבוץ גלויות של כל פזורי הגולה, בהחייאת שפת קדשנו ובפינו ובפי בנינו, בבנין הארץ והפרחתה על ידי ישראל ובעבודת ישראל וכולנו שואפים לראות דגל חירותנו

41. 'המתנדבים בעם, נאום הברכה לגודד העברי בארץ ת"א יום ד' ג'ד תמוז' תרע"ה, לסדר "ויאמרו אל משה עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידנו ולא נפקד ממנו איש"; בתוך: עזיאל, מכמני עזיאל, תמא-חמט.
42. עזיאל, 'לחוקקי ישראל דרוש בביה"ג קהילת יעקב להתמנותי במשרת רב ראשי (חכם באשי) לקהלת ישראל בעיה"ק יפו תר"ב', שם, עמ' שיט.
43. שם, עמ' שכג.

וגאולתנו מתנוסס בעוז על חומת ירושלים. אבל אין אנו תמימי דעים עם אלה הרואים בקנייני האומה הקרקעיים והלאומיים גרידא, חזות הכל. קניינים אלה הם הגופים להתלבש בנשמת חיים ולהצטייר בצורתה של האומה, ולזה צריך לשאוף ובכיוון זה אנו צריכים לעבוד, כדי שלא יהיו גופים אלה שהם קנייני האומה נטולי נשמה וממילא גם חיים לשעתם כציץ נובל.<sup>44</sup>

וכך כבואו להגדיר את המשימה הדחופה ביותר הניצבת לפני רבני ארץ-ישראל ידגיש הרב עזיאל בראש וראשונה את כינונה ושיקומה של מערכת השיפוט הדתי. טעמו של דבר, טוען הרב עזיאל, הוא שכל מערכות הצדק שנוסדו על בסיס עקרונותיה של התבונה האנושית לא הגיעו עדיין "לאותה רמה מוסרית ומשפט חברותי ומשפחתי ולא לאותה מידת הצדק של תורת ישראל". לפיכך, הוא קובע חד-משמעית:

אנו שואפים וזו משאת נפשנו, להגשים ייעודי נביאנו לאמור: ואשיבה שופטך כבראשונה ויועצך כבתחילה, ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה, ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה (ישעיה א, כ).<sup>45</sup>

כמובן, מוסיף הרב עזיאל, וזאת מן הסתם מתוך מודעות להלכי הרוח בקרב היישוב בארץ-ישראל ולביקורת הנשמעת על הרבנות בקרב חוגים ואישים שונים במסודותיה של ההנהגה הציונית של היישוב, שהשאיפה לכונן ולמסד את ההנהגה הדתית אינה מונעת על ידי יצרי שלטון ובקשת כוח ושררה. נהפוך הוא. "הכרת עבדות נאמנה", טוען הרב עזיאל,

הנובעת מתוך אהבה בלי מיצרים לכל איש מישראל ולנצחיותה של היהדות המקודשת, היא המטילה עלינו חובה קדושה ואחראית להקדיש את עצמנו ומהותנו לאושרה ולנצחיותה של האומה ולקדש שם שמים ושם ישראל ברכים.<sup>46</sup>

יסוד שני שינחה אותו במאמצים אלו, כמו גם בפעילותו האחרת, קשור מבחינה עקרונית בשאלת הלגיטימיות הפנימית-יהודית של הלאומיות היהודית המודרנית, ומבחינה מעשית בשאלת שיתוף הפעולה עם החילונים במסגרתה של התנועה הלאומית.<sup>47</sup> כאיש הלכה נדרש הרב עזיאל לשאלה זו לא לפני בירור הלכתי בדבר מהותה של הכפירה ויחסה של ההלכה אל הכופרים ואל שיתוף הפעולה איתם. בהקשר זה נדרש הרב עזיאל לשאלת יחסו של הרמב"ם אל הקראים. כעיקרון מקבל הרב עזיאל את הגדרתו של הרמב"ם שבכלל הכופרים יש למנות לא

44. הנ"ל, 'נאום הפתיחה באסיפת רבני ארץ-ישראל בירושלים יום א' איר תרע"ט, הרבנות הראשית, שם, עמ' שכט.

45. שם, שם.

46. שם. נראה לי שבעניין זה החלטת האספה נוסחה, כפי שמלמדים ביטוי לשון המופיעים בה, לא מעט בהשפעת דבריו של הרב עזיאל: "אספת הרבנים מביעה את התמרמרותה הגדולה על החייסדותם של משפטי השלום בארצנו. היא רואה בהם פגיעה של עלבון בתורתנו שכל דרכיה שלום ובטול משפטי תורתנו הצדיקים והישרים, בטול משפטנו הלאומיים אשר הם תפארתנו" ראה סעיף יא ב'החלטות האספה הראשונה של רבני ארץ-ישראל'. החלטות כונסו גם למכמני עזיאל, עמ' שלד-שמה.

47. ראה בהקשר זה דבריו המאלפים של משה אונא, המגדיר בעיה זו כהלכתית וסבוכה יותר מהבעיה התיאולוגית הכרוכה בציונות, מ' אונא, בדרכים נפרדות, המפלגות הדתיות בישראל, אלון שבות, גוש עציון 1983, עמ' 47-39.

רק את הכופרים במציאות אלוהים, או במציאות תורה אלוהית לישראל, אלא אף את הכופר במסורת התורה שבע"פ.<sup>48</sup> אשר לשיתוף פעולה איתם, ברור לרב עזיאל שמכיוון שמציאותם של הכופרים מזיקה, או עשויה להזיק, שיתוף הפעולה איתם אסור. ואכן אסר הרמב"ם על צירוף קראים למניין, למרות שלא הוציאם מכלל ישראל. שכן מאחר שאינם מודים בדברי רז"ל "איכה נוכל להצטרף עימם בדבר אשר הם תקנו ואלו אינם מודים"<sup>49</sup> אולם, מטעים הרב עזיאל, כפי שניתן להסיק ממקומות הרבה בהלכה, גם הכופרים, שאין לצרפם לדבר שבקדושה, אינם יוצאים מקהל ישראל בדברים הנוגעים לעסקי הציבור והלאום, כמו במאכלות של עם הארץ, ביניי אישות, ובהלכות טהרה.<sup>50</sup> ואם כך בעניינים אלו, הרי שכך הוא קל וחומר כאשר הדברים נוגעים לתחיית העם. הוסף לכך, כותב הרב עזיאל:

שאם באנו למצות הדין ולומר להם: לא לכם ולנו לבנות בית ישראל ההרוס וארצו החרבה נפר את אחדות העם, ונגרום שכל אחד יעשה כמה לעצמו ... ולכן חובה עלינו להתקרב אליהם כדי לשמור אחדות העם, וכדי לקרבתם אלינו ולא להתרחק מהם, שבהתרחקותנו יתרחקו יותר ויותר.<sup>51</sup>

תוכנות אלו מאפשרות לרב עזיאל לא רק להצדיק בדיעבד את שיתוף הפעולה עם החילונים, אלא גם להסביר מדוע ההתערורות הציונית הייתה כה חזקה בעיקר במחנה החילוני, ומדוע ההנהגה הציונית היא חילונית ברובה. מאחר שהעלייה לארץ-ישראל וקירוב גלויות הם חלק מתהליך תיקון שעיקרו היטהרות של העם, הרי שטבעי הוא ש"ההארה האלוהית" תאיר בראש ובראשונה דווקא "לאלה הצריכים לתשובה, שהם שבים לציון, ומתוך תשובתם זו הם שבים לעמם ונמלטים מהתבוללות וטמיעה שהיו שקועים בה עד צווארם".<sup>52</sup> ואם כך, הרי שברורה מאליה היא חובתה של היהדות הדתית לסייע בתהליך, ו"כלום מותר לנו", שואל הרב עזיאל בתמיחה, "להסתלק מכל פעולה שיש בה משום גאולת העם והארץ לפי שידי חפשים מתעסקים בה".<sup>53</sup>

הווה אומר: כשם שאת הגלות יש להבין כחלק מתוכנית אלוהית שסופה הגאולה, כך גם את ההתערורות הציונית החילונית יש לתפוס כחלק, או ליתר דיוק כשלב בתוכנית הגאולה האלוהית. תכליתה האמיתית של הציונות אליבא דתפיסתו היא אפוא בעיקרו של דבר הצלת חלקי העם המתבוללים מטמיעה גמורה. לפיכך את הציונות החילונית, המגדירה עצמה כתנועה רציונלית ומודרנית, יש להבין כשלב הכרחי במימושה של הגאולה. מכאן מסיק הרב עזיאל חד משמעית, שאל להם לדתיים לפרוש מפעילות זו על-ידי התבוללות מהציונות החילונית המכוונת, אמנם בלא יודעים, אל תכלית דתית משיחית קבועה מראש. שלושה טעמים נותן אפוא הרב עזיאל לצידוק שיתוף הפעולה עם החילונים:

48. הרמב"ם, *היד החזקה, הלכות תשובה*, פ"ג, ו; וכן *היד החזקה, הלכות ממים*, פ"ג ה.

49. ראה עזיאל, *הגיוני עזיאל, חלק א, עמ' 301*; הרמב"ם, *תשובות פאר הדור*, סי' ע"א.

50. שם, עמ' 301.

51. שם, עמ' 302.

52. שם, עמ' 303.

53. שם, עמ' 103.

- א. אמנם מבחינה הלכתית אין מצרפים כופרים לדבר שבקדושה, אבל מצרפים לעניינים שבציבור.
- ב. כאשר הדברים אמורים בתחיית העם, הרי שהיבדלותם של דתיים מחילונים עשויה לפגוע בעיקרון שמירת אחדות העם.
- ג. שיתוף הפעולה מאפשר פתח לקירובם של החילונים לדת ולמצוותיה.

הטעם הראשון שעליו מבסס הרב עזיאל לא רק את האפשרות, אלא אף את החובה לשתף פעולה עם החילונים יש בו כדי ללמד על השפעתה של תפיסת הלאומיות המודרנית על השקפת עולמו, שכן משמעותו היא שגדריה של הזיקה הלאומית מקיפים וכוללים יותר מגדריה של הזיקה הדתית. שהרי אבחנתו בין דבר שבקדושה לבין בניין האומה פירושה שאמנם ניתן למצוא מקומות שבהם אין לתת לחילוני דריסת רגל, והדברים אמורים בתחומי הקודש, תפילה, עדות וכדומה. וטעמו של דבר ברור: כשם שאין לצרף את הקראי למניין חרף העובדה שאין הוא כופר בעיקר, אלא משום שהוא כופר בסמכותה של התורה שבע"פ, כך גם החילוני שהפקיע עצמו מסמכותה של התורה, הפקיע עצמו מהמסגרת הדתית, ואין לצרפו לדבר שבקדושה. אולם שונים הם פני הדברים כאשר הם אמורים בענייני הלאום והציבור. קשריו של הציוני החילוני אל המשפחה, אל הקהילה ואל העם טבעיים, ומותנים בקשרי רגש ושארות שמהם לא הפקיע עצמו. יתרה על זאת, הוא חיוק קשרים אלו והטעינם רגשות שבעבר יוחדו לתחום הדתי בלבד. הווה אומר, למעשה אין היהודי יכול להפקיע עצמו מקשריו האורגניים אל המשפחה והעם אף אם היה רוצה. וכבר למדנו שאחד מחידושיה העיקריים של התפיסה הלאומית היהודית אינה אלא כהגדרתו של א. לוז "שכנסת ישראל חדלה להיות קיבוץ של 'שומרי מצוות' בלבד, ועתה נכללו בה גם מי שנחשבו קודם לכן אצל המנהיגות החרדית כאפיקורסים או פושעים שמצווה להרחיקם מכלל ישראל".<sup>54</sup>

ואם לא די בנימוקים הלכתיים אלו, מוסיף הרב עזיאל תוך שהוא נדרש למידת החדס ולרוחה של האגדה: "מצוה עלינו ללמוד מדרכי אלוהינו שנאמרו בתורתו לאמר: 'השוכן אתם בתוך טומאתם' [...] אע"פ שהם טמאים שכינה בתוכם".<sup>55</sup> כלומר, כאשר הדברים אמורים בעם ולא ביחיד, אין להפעיל את מידת הדין, הגזירה על-פי השקלא והטריא ההלכתי בלבד, אלא יש לנהוג על פי דרכיו של הקב"ה. כשם שהקב"ה לא פרש מעם ישראל, ואף לא בטומאתו, כך אין סיבה שהציונים הדתיים בפרט והיהודים הדתיים בכללו יפרשו מהציבור החילוני, כאשר הדברים נוגעים לבעיות הכרוכות במעמדם כחלק, ולו גם דומיננטי, מהעם, ולא כציבור המורכב מיחידים.<sup>56</sup> משמע, כעקרון, יש להבחין בין הזיקה הלאומית המאחדת את כלל היהודים לעם וללאום לבין הזיקה הדתית המאחדת אותם כבני דת. עם ישראל נבדל מעמים אחרים רק כאשר הדברים אמורים בזיקה הדתית ובתעודה הדתית שנטלו על עצמם, אולם מבחינה לאומית הזיקה שבין היהודים כלאום וכעם זהה לזיקה שבין

54. ראה א' לוז, מקבילים נפגשים, דת ולאומיות כתנועה הצינית במזרח אירופה (1882-1904), תל-אביב 1985, עמ' 93.

55. עזיאל, הגיוני עזיאל, חלק א, עמ' 302.

56. שם.

בני העמים האחרים המהווים לאום.

אבחנה זו בין זיקה יהודית דתית לזיקה יהודית לאומית חושפת פן ייחודי במשנתו. על מנת לעמוד על ייחודו של פן זה מן הראוי לזכור שבמזרח-אירופה ניסו אישים שונים, כמו יחיאל מיכל פינס, הרב קוק ואישים אחרים מקרב הצינונים הדתיים להטמיע את מושג הלאומיות בתוך היהדות. הם לא יכלו לקבל את הלאומיות כפי שנתגבשה במסורת האירופית, והיפשו דרכים שיאפשרו לפרשה במושגים המסורתיים. לא כן הרב עזיאל. כבר על יסוד תפיסתו את ייחודו של עם ישראל שנדון לעיל ברור הוא שכשם שאין הוא מגדיר את היהודי כשונה מהותית מאחרים, ולא את האומה היהודית כשונה מטבעה מאומות אחרות, כך אין סיבה שהלאומיות היהודית כשלעצמה תהיה שונה מלאומיותם של העמים האחרים. בין הפרטים מבדילים אורחות החיים, הנורמות וסולמות הערכים שאימצו ולא הכדלים הנעוצים בהגדרתם כיחידים. וכאשר הדברים אמורים בעמים, הרי שהשונות ביניהם עשויה לבוא לידי ביטוי רק בתעודה שנטלו עליהם. משום כך הטענה שמקורה של הלאומיות אינו ביהדות, ויש לראותה כנטע זר אינה תקפה מעיקרה כאשר אנו עוסקים במשנתו של הרב עזיאל.

אולם אין הרב עזיאל מסתפק בכך, שכן ככל שהדברים אמורים בתנועה הלאומית היהודית המודרנית נותרה עדין שאלת הלגיטימיות היהודית שלה, קרי: האם יש לראות בה תנועה יהודית שצמחה במסגרתה של ההיסטוריה היהודית הפנימית ובתור שכזו היא ניזונה מרוחה וממאורייה של היהדות? או שמא יש לראות בה ובשאיפותיה נטע זר ליהדות? הרב עזיאל נדרש לבעיה זאת לא במישרין אלא בזיקה לשאלה: עד כמה מותר ללמוד מנימוסי ודרכי הגויים? דברים בעניין זה ניתן ללמוד מדבריו בנושא המלוכה.<sup>57</sup> הבעיה שבמרכז דיונו זה היא: מדוע מלכות בית דוד היא אחת מרכיביו של החזון המשיחי, הרי בקשת ישראל למלך עוררה הן את חמת הנביא והן את חמת האל, מאחר שעיקרה היה הרצון להיות ככל העמים. על מנת להתמודד עם בעיה זו מבחין הרב עזיאל בין הדרישה למלך שהיא כשלעצמה לגיטימית, ואף אם היא נובעת מתוך חיקוי מנהגי עמים אחרים, לבין חיקוי פולחני שרק הוא אסור. שכן, הוא קובע: "לא אסרה התורה לעשות כמעשיהם (של הגויים) אלא לעבודה פולחנית ... אבל אין רמז בתורה להיותנו נבדלים בתכונות, בחוקים ומנהגים מכל העמים".<sup>58</sup> והוא מסכם בדרך של הכללה:

ככלל מן התורה ומן ההלכה מתברר היטב מאד שאין תעודה היהדות... להבדיל את ישראל מן העמים אלא בדברים שיש בהם סרך עבודה זרה אלילית, או חוקי הבל ושטות, שיש בהם סרך פריצות, הודיינות והתהדרות שווא, ושעושה אותם אדם מישראל לשם חיקוי...<sup>59</sup>

נהיר הוא שהטענה החרדית שהלאומיות ומניה וביה גם השאיפות הלאומיות כדוגמת מדינה יהודית, היא רעיון זר לרוח ישראל ומקורה אינו יהודי אינה עשויה להיות מכרעת בקביעת יחסו של הרב עזיאל ללאומיות. אם העמדה העקרונית של המזרחי פסלה להלכה לאומיות יהודית לא דתית, ורק מחמת ההכרה באחדות הגורל היהודי

57. ראה עזיאל, *הגיזני עזיאל*, חלק ב, עמ' 113-118.

58. שם, עמ' 115.

59. שם, עמ' 116.

הסכימו לשתוף פעולה פוליטי בין דתיים לבין חילוניים, הרי שממשנתו של הרב עזיאל, אף אם הוא עצמו לא עשה צעד זה, ניתן להכיר במציאותה של לאומיות שאינה מושתתת על בסיס דתי דווקא.

משמעם של הדברים:

א. הלאומיות היהודית ושאיפותיה, כדוגמת כינונה של מדינה היהודית, הן שאיפות לגיטימיות ועל היהדות הדתית ליטול חלק מלא במימושן. אך מאידך גיסא גופה ורוחה של היהדות הן ההלכה וממילא השיפוט הרבני הוא חלק מובנה בתוך היהדות. ככלות הכל לתפיסתו המגדירה את האומה על פי עשייתה ותעודתה הדתית, או בלשונו 'התלמוד והמעשה' ללא אלו אין מקום לדבר על ישות לאומית יהודית אותנטית.

ב. ההלכה כשלעצמה אינה מתנגדת עקרונית לאימוץ, או סיגול, מנהגים ואף מוסדות השואבים את השראתם מנימוסי וחוקות הגויים. טבעי הוא לכן שבמידה שעל מנת להתאים בין דרישותיה של התנועה הלאומית, או בין הממלכתיות היהודית, אחרי קום המדינה, יש לסגל מנהגים או מוסדות הרי שהרב עזיאל יהיה נכון ללכת לקראת תיקונים, ולו גם אם אין ספק שהשראתם ומקורם של אלו הוא מחוץ לעולמה של היהדות. זאת כמובן בתנאי שלא יפגעו באמונותיה, פולחניה והלכותיה של היהדות.

ד.

דוגמה לנכונותו של הרב עזיאל להכניס סדרים ומנהגים חדשים במסגרת הברור ההלכתי, כמובן, נוכל למצוא בדיונו בשאלת כתיבת פסק דין מנומק.<sup>60</sup> ההלכה המקובלת היא שבפסק הדין נכתבות רק טענות הצדדים ופסק הדין גופו. רק אם רואה הדיין שבעל הדין חושרו בנטייה לטובת בעל הדין השני "צריך להודיעו מאיזה טעם דנו ואפילו אם לא שאל". והרמ"א<sup>61</sup> מוסיף בהגהתו: "וכ"ש"<sup>62</sup> אם אומר כתבו ותן לי".<sup>63</sup> נראה שניתן ללמוד שכך סבר אף הרמב"ם בקובעו: "שאל אחד מבעלי דינים לכתוב לו פסק דין כותבין לו כך בא פלוני לבית דין של פלוני עם פלוני בעל דינו שטענו בכך ויצא זכאי או חייב ונותנין לו ואין מזכירין שם המזכין ולא שם המחייבין אלא בית דין של פלוני מדבריהם נזדכה פלוני".<sup>64</sup> ההנחה שעליה מושתתת ההלכה שאין צורך בכתיבת פסק דין מנומק היא בעיקרו של דבר שעל-ידי ציון הטענות והפסק יכול כל יודע משפט לחקור את הדין "כי תורה אחת לכולנו".<sup>65</sup> למעשה הלכה זו כשלעצמה נראית לר' עזיאל כסבירה לחלוטין וכמנומקת דיה. יחד עם זאת הוא סובר שעדין יש מקום לשנות את ההלכה ולהתיר, ואף לחייב, את

60. דיון מקיף בסוגיה זו ראה גם א' מכלוביץ, 'סופיות הדין במשפט העברי', דיני ישראל, שנתון למשפט עברי ולדיני משפחה בישראל, א, (תשל"ל), עמ' 35-37.

61. ר' משה איסרליש

62. וכל שכן.

63. שולחן ערוך, חושן משפט, סי' יד, (סעיף ד).

64. הרמב"ם, היד החזקה, הלכות סנהדרין, פרק כב ה"ח.

65. ביצ חי מאיר עזיאל, משפטי עזיאל, חלק שלישי, שאלות ותשובות השייכות לשולחן ערוך

חשן משפט, תל-אביב שנת תרנ"ן (ת"ש), עמ' יג.

הדיינים היום, קרי: בראשית תקופת המנדט, לכתוב פסק דין מנומק. בהקשר זה מעניינת היא ההנחה שעליה מבסס הרב עזיאל את שיקול דעתו משום שיש בה בחינת עקרון מכונן. הוא מבחין בין ההלכה ובין ההרגשה המוסרית של הדיין, או בלשונו: "אבל ההלכה לחוד, וההרגשה המוסרית של הדיין פורצת גדר ההלכה". שכן, ההלכה שאין צורך בכתיבת פסק דין מנומק מגמתה למנוע ולעצור את "כל אלה הרוצים ללגלג על הדיינים ולהטריח בעלי דינן ממקום למקום ומדיין לדיין כדי ליגעו ולהביאו לידי פשר וויתורים שלא כדין".<sup>66</sup> לפיכך דומה שפעמים יש טעם ומקום לא למצות את ההלכה ולאפשר לדיין ללכת דווקא אחרי נטייתו המוסרית, לשון אחר: המצפונתית אנושית. מן המותר לציין זאת רק כאשר ניתן למצוא שיקולים הלכתיים מקובלים לסטייה מן ההלכה הנהוגה.

ואכן גם בנוגע לכתיבת פסק דין מנומק יעדיף הרב עזיאל את הנטייה המוסרית-אנושית ואת השיקול הציבורי. הטעם שהוא מונה אפוא לצידוק כתיבת פסק דין מנומק שלא כהלכה המקובלת, הוא שכתובת פסק דין שאינו מנומק עשויה לפעמים לא לעלות בקנה אחד עם הרגשתו המוסרית של הדין. והדברים אמורים כמובן בראש וראשונה באותם מקרים "שהוא רואה רצונו הנאמן של בעל הדין לדעת דבר המשפט".<sup>67</sup> כיון שכך, תוהו הרב עזיאל: "ומדוע לא ניתן לו סיפוק זה, ומדוע לא נשתמש בהזדמנות זו לקיים בעצמנו "ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי להם את חקי אלהים"<sup>68</sup>? ואם לא די בכך, מוסיף הרב עזיאל נימוק שקשה לראות בו נימוק הלכתי צרוף:

בכתיבת פסק דין מנומק מראים אנו מדת הצדק של משפט ישראל והתאמצותו של הדין לחקור עד כמה שידו מגעת לברר את האמת, לגלות את המרמה והזיוף של בעלי הדין, אם ישנה כזאת, ולדון דין אמת לאמתו.<sup>69</sup>

שני טעמים נכרכים אפוא בנכונותו של הרב עזיאל לאמץ כתיבת פסק דין מנומק: ההרגשה המוסרית של הדיין לספק את רצונו של בעל הדין והשאירה לגלות ולחשוף, בחינת קידוש השם, את 'מדת הצדק של משפט ישראל'. ברור שנימוק אחרון זה קשור, או לפחות ניזון, מהביקורת החילונית על השיפוט הדתי ומאי-אמונה של ההנהגה הציונית במערכת שיפוט זו. יתרה על זאת הוא כורך כתיבת פסק דין מנומק ברעיון הביקורת, דהיינו: בטענה שההלכה הרבנית מכירה כעקרון במוסד הערעור, ולפיכך כתיבת פסק דין מנומק הכרחית שכן רק היא נותנת פתח ומאפשרת ביקורת על פסק הדין.<sup>70</sup>

אולם אין הרב עזיאל מסתפק בשני טעמים אלו, כשם שאין הוא מסתפק בנימוקים ההלכתיים העקרוניים שהעלה לשם קבלתו של הנהוג לכתוב פסק דין מנומק. וכך הוא חושף על אתר וללא רתיעה, שאף אם אמנם מושתתת פסיקתו על ההלכה ועל יסוד ברורה של ההלכה בדרך השקלא והטריא המקובלת, הרי שלשיקולים שהזמין

66. שם, שם.

67. שם.

68. שמות יח טז.

69. עזיאל, משפטי עזיאל, חושן משפט, עמ' יג.

70. שם, עמ' יד ואילך.

גרמם יש חשיבות רבה, ואולי אף מכרעת במניעים שהביאוהו לפסיקה זו. שכן, הוא מוסיף:

חובה זו [לכתיבת 'פסק דין מנומק' ש"ר] גדולה יותר בזמן הזה, שכל בתי הדין של ערכאות מנמקים את משפטם בראיות והוכחות להצדקת דינם. וזה מוקיר את דייניהם בעיני כל העם, ולמה לא נעשה גם אנו כדבר הזה לחבב המשפט לגדל כבודו ולהוכיח צדקתו וצדקת שופטיו בעיני בעלי הדין עצמם, ועל ידם לעיני כל העם...<sup>71</sup>

בניגוד לתפיסה האורתודוקסית "חדש אסור מן התורה", הרב עזיאל אינו נרתע אפוא משינוי נוהג מקובל, שהוא צודק כשלעצמו, ומאימון מנהג הנוהג בערכאות, קרי: בבתי משפט השלום שמקור השראתם הוא ערכאות של גויים. זאת כמובן, כפי שכבר צוין לעיל, אם ניתן להצביע על טעם מוסרי שעומד מאחוריו, קל וחומר אם מנהג זה גם עשוי לעלות את קרנו של המשפט הרבני.<sup>72</sup>

גם בעמדתו ההלכתית-עקרונית של הרב עזיאל בסוגיית ייסוד בית דין גדול ובית דין לערעורים, שזעזעה כאמור לעיל את העולם הרבני בארץ-ישראל בשנותיו הראשונות של המנדט, יש כדי להמחיש את הקווים שהנחו את דרכיה של התמודדותו עם השאלות הכרוכות במעמדה של הרבנות, זאת כמובן בזיקה לשני היסודות שהתוו את יחסו לציונות. כזכור, התנתה ממשלת המנדט את הסכמתה להקמת הרבנות הראשית בקיומה של ערכאה לערעורים.<sup>73</sup> ולתביעה זו הסכימו אף מנהיגי הציונות, שכמו רשויות המשפט הבריטיות הם ראו בזכות הערעור את אבן השתייה של מערכת משפטית צודקת ומודרנית.<sup>74</sup> כך, כבר במו"מ מוקדם בין וייצמן בשנת תרע"ח (1918) לבין רבני ירושלים וחברי הבית-דין צדק לאחר התפוררותו של "ועד הרבנים המאוחד" עמד וייצמן על הצורך לכוון הנהגה רבנית חדשה בדמות "ועד רבני עליון" שתהווה הנהגה דתית לכל הגולה ומעין "בית דין גדול, אשר ישמש לנו", כדבריו של וייצמן, "גרעין של תחייה שיביא ליסוד הסנהדרין". ואם לא די בכך הרי שהוא אף דרש כי הוועד הרבני העליון ישמש גם כערכאה עליונה לערעורים, דהיינו: שיוכל לשבת כבית דין בעל סמכות לרון בערעורים על פסקי הדין של בתי הדין הרבניים

71. שם.

72. מן הראוי לציין שצ' זוהר שעמד על תופעה זו נוטה ליחסה לעובדה 'שאצל חכמים ספרדים מורחיים בולטים ניכר שהם מזדהים עם כמה מן הערכים המרכזיים המאפיינים את המודרנה האירופאית'. דוגמה מובהקת לתופעה זו רואה זוהר בפסיקתו של הרב עזיאל בשאלת זכות הבחירה לנשים. ראה צ' זוהר, 'עצמאות הפוסק בהווה כלפי הפסיקה בעבר, עיון במאפייני היצירה ההלכתית של חכמי המזרח בעת החדשה', זאב ספראי ואבי שניא (עורכים), *בין סמכות לאוטונומיה*, תל-אביב 1997, עמ' 314-315.

73. ראה א"ר, פרוטוקול מיום ט"ו בשבט תרפ"א (19.1.1921).

74. כך, למשל, הרגיש נורמן בנטוויץ שהיה היועץ המשפטי בוועידת הרבנים שהתכנסה ב-22 לפברואר 1921, שלושה עיקרים שבהם מתנה ממשלת המנדט את הכרתה בבתי הדין הרבניים ובפסקיהם: שיתופם של שלושה "הדיוטות" במועצת הרבנות, הבוחרת את הרבנים הראשיים; הקמת בית דין לערעורים; ותיקונים בסדרי הדין. ראה א' שפירא, 'היסטוריה מדינית של היישוב 1939-1918', בתוך: מ' ליסק (עורך ראשי), *תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל מאז העלייה הראשונה, תקופת המנדט הבריטי*, חלק שני, ירושלים תשנ"ה, עמ' 32.

הרגילים.<sup>75</sup>

בעיני הרבנים, ובמיוחד השמרנים שביניהם, היו הדברים בעייתיים ביותר ועוררו התנגדות עזה. טעמים שונים ומגוונים היו להתנגדות זו. בתחום האידיאולוגי תיאולוגי חששו רבים מבין הרבנים, והדברים מתייחסים בעיקר לרבני היישוב הישן בירושלים, שהקמת בית דין לערעורים עשויה להתקשר אצל ההמונים עם "בית הדין הגדול" והסנהדרין. לצד התנגדות תיאולוגית זו התעוררו גם התנגדויות הלכתיות-עקרוניות להקמתו של מוסד כמו "בית דין לערעורים". וזאת משום שזכות ערעור על פסקי דין רבניים, ובעיקר בענייני איסור והיתר, לא הייתה מקובלת במסורת המשפטית הרבנית.<sup>76</sup> יתרה על זאת, הכרה בבית דין מסוים כ"בית-הדין לערעורים" משמעה מניה וביה הודאה ואף הכרזה ברורה ומפורשת שבית-דין זה הוא בכיר ביחס לבתי-דין אחרים. ברור הוא שתוך כדי הכרזה עליונותו המשפטית של בית דין כערכאה לערעורים גם מוענקת הערכה גבוהה יותר לחבריו ביחס לרבנים האחרים היושבים בבתי הדין הרגילים. ברם, כפי שמעיר פרידמן,<sup>77</sup> קביעה זו אפשרית כאשר הסמכות יונקת את כוחה מן המשרה. ברם, המסורת היהודית רואה את מקור הסמכות בכישוריו האישיים של הדיין. ברור הוא על כן שסמכות הערעור עשויה לעורר מתחות בין הרבנים, ואף לעלות בין הרבנים שאלות ותהיות לגיטימיות בדבר כישוריהם של הרבנים היושבים בבית הדין לערעורים.

מן הראוי להקדים בהקשר זה שמוסד שיפוטי שימש גם כערכאה לערעורים לא היה בגדר של רעיון חדש לרבנים הספרדים. כך, לדוגמה, מספר הרב אוסטרובסקי בספר הזיכרון לראשון לציון הרב יעקב מאיר, שכאשר שאל לעמדתו ביחס לסוגיית בית דין לערעורים ענה לו הלה:

עד שאתם חכמי האשכנזים מדיינים זה עם זה בהלכה זו, אצל חכמי הספרדים כבר נעשה מעשה בנדון זה, בעיר סלוניקי שהיא עיר ואם בישראל, נהוג מקדמת דנא בית דין גדול שבו משתתף ראש הרבנים שהוא משמש בית לערעורים לכל בתי הדין השונים שבעיר ובסביבה, ואין אחרי מעשה בית דין הראשונים שפסקו הלכה למעשה והנהיגו את הדבר הזה במשפטי ישראל ולא כלום.<sup>78</sup>

והרב אוסטרובסקי אף יודע להוסיף, שכאשר הרב יעקב מאיר שימש כרבה הראשי של סלוניקי הוא עצמו הכניס סדרים קבועים לבית דין זה, שהוא עמד בראשו. יתר על כן בקונטרס מיוחד שעניינו סדרי הדין לאורך הדורות מאז חתימת התלמוד טרח הרב שמחה אסף להראות שמוסד הערעורים לא היה זר לשיפוט הדתי, וכי ניתן

75. ראה פרוטוקול של ישיבת הועד הפועל של 'ועד העיר' מיום י"ח אלול תרע"ח א"צ 4005/2; ראה גם פרידמן, *חברה ודת*, ירושלים תשמ"ח, עמ' 69; על העמדה החרדית ראה ש"ז זוננפלד, *האיש על החומה, מסכת חייר, פעליו, מנהיגותו ודברי ימי התקופה של מרן הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל*, כרך שלישי, ירושלים תשל"ה, עמ' 151-153. ראה גם מ"מ פרוש, *בתוך החומות*, ירושלים תש"ח, עמ' 216-219, 225.

76. ראה פרידמן, *חברה ודת*, עמ' 69.

77. שם.

78. ראה זיכרונותיו של הרב אוסטרובסקי בתוך: *זכרון מאיר, לכבוד הרב יעקב מאיר*, ירושלים תרצ"ו, עמ' 51.

למצוא בקהילות שונות ערכאה לערעורים.<sup>79</sup> ברם, מרבית הדוגמאות לערכאה לערעורים שמציין ש. אסף מתייחסות לדיני ממונות. לעומת זאת המתנגדים נאחזו בפרשנות פשוטה לאימרה התלמודית: "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין".<sup>80</sup>

לפיכך חשיבות רבה יש להעניק לדעתי לא לנימוקים ההלכתיים הטהורים שמעלה הרב עזיאל בהירדשו לסוגיית בית הדין לערעורים, אלא דווקא לעקרונות הציבוריים, והמוסריים אישיים שקבעו את עמדתו.<sup>81</sup> על מנת לקבוע את יחסו לבית ועד או בית דין הגדול לערעורים נדרש הרב עזיאל לאופיו של השיפוט הדתי. הוא מוצא הבדל מהותי בין משפט העמים האחרים לבין המשפט הרבני: "לכל שאר העמים, המשפט הוא חלק האורגני של הממלכה, ובאין ממלכה, אין שום אפשרות ליסוד בתי-משפט מיוחדים ואין להם זכות קיום".<sup>82</sup> לעומת זאת, אף כי גם מערכת השיפוט היהודית-דתית הייתה היררכית ביסודה ושאבה את סמכותה מהסנהדרין היושבת בלשכת הגזית והמהווה את הסמכות הרוחנית וההלכתית העליונה, אין בתי הדין המקומיים, ובתי הדין של שלושה, סמוכים או לא סמוכים, קשורים קשר הכרחי ומחייב "בהשלטון הממשלתי והסידור המדיני והנימוסי". מכאן, סובר הרב עזיאל, שגם כאשר

תפול הממלכה ויתפורר הקבוץ הלאומי גם אז המשפט הדתי קיים בכל תקפו, וכל העם נכנע למשפטו ולשופטיו, משום שבהם רואה את משפט האמת והצדק, ועל יסוד זה נקבעה ההלכה של בית דין של שלושה דאיכא בהם לכה"פ<sup>83</sup> חד דגמיר וסביר או דיין מומחה, דנקיט רשותא<sup>84</sup> מריש גלותא או שקבלוהו עליהם.<sup>85</sup>

דברים אלו חשובים במיוחד להבנת דרכו ההלכתית של הרב עזיאל, כמו גם להבנת מתינותו ונטייתו להקשיב לרחשי לבו של הציבור על שדרותיו השונים. שכן, לדעתי, יש בהם כדי ללמד שהוא ראה את מקור סמכותו וכוחו של בית הדין הרבני לאורך כל תקופת הגלות כפועל יוצא מהאמון שנתן העם בשיפוט הדתי. אם כי, כמובן, עקרונית מקור הסמכות של בתי הדין בימינו הוא בכך שהם פועלים מכוחה של תקנת חכמים ונחשבים כעושים בשליחותם של הראשונים שהיו סמוכים,<sup>86</sup> משום כך לדעתו אף אם "בית דין של שלושה" או של יחיד, שאב את סמכותו מראש הגלות שמינהו, ובמקרה זה יש לפנינו מעין שרידיה של הממלכתיות היהודית, הרי שלמעשה במציאות ובמיוחד מאז שבטלו מוסדות ההנהגה בארץ-ישראל ובבל, סמכותו של בית הדין הרבני לאורך הדורות ובימינו שואבת את סמכותה מאמונה של הקהילה שקיבלה אותו עליה. טול אמון זה ונטלת את כוחו וסמכותו של השיפוט

79. ראה ש' אסף, בתי הדין וסדריהם אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ד, עמ' 84-86.

80. מגילה ב, ע"א.

81. שם.

82. משפטי עזיאל, חשן משפט, עמ' יז.

83. לכל הפחות.

84. אחד שלמד וסביר או דיין מומחה שקיבל רשות (לדון).

85. שם, שם.

86. ראה טור, חושן משפט, סימן א.

הדתי שאינו נשען על מוסד מדיני בעל כוח כפיה.<sup>86</sup> כיוון שכך ברורה היא נטייתו של הרב עזיאל להקשיב לביקורת שנמתחה על הרבנות ולנסות להתמודד איתה על-ידי נכונות לקבל נוהגים, מוסדות וכדומה שמקורם לא יהודי, בתנאי שאלה לא יפגעו בפולחן או יעקרו ממקומן הלכות ופסיקות עקרוניות.

מכל מקום אם נשוב לשאלה האם בית הדין הגדול יכול לשמש גם כבית דין לערעורים, הרי שעל בסיס קבלת הציונות ומפעלה כלגיטימיים במסגרת היהדות, מזה, ונכונות לקבל מנימוסי ומנהגי הגויים בתנאים מסוימים מזה, טבעי הוא אם נמצא שהרב עזיאל אינו מתנגד להקמתו של בית ערעורים. יתרה על זאת, אין הוא משתית נכונות זאת על תקדים הלכתי דווקא. דהיינו: שלא כמו רבנים אחרים שחתרו להראות שאנו מוצאים בצורה זו או אחרת מסורת של ערעור על פסקי דין, לרב עזיאל אין ספק כי בית הוועד שאליו היו כופים את בעלי-הדין במקרים מסוימים, כאשר אחד מבעלי הדין כופה על בעל ריבו ללכת ל"בית דין יפה יותר",<sup>87</sup> לא שימש כבית דין לערעורים. כדוגמת רש"י ותוספות, אף הרב עזיאל סובר שבית הוועד "הוא מקום קיבוץ חכמים, ומשמע שאינה קבוצת חכמים המיוחדת ומיועדת לדון, אלא פשוט קבוצת חכמים העוסקים בהלכה ובקיאים."<sup>88</sup>

לרב עזיאל אין אפוא ספק שעקרונית "בהקוניסטיטוציה המשפטית של עם ישראל לא היה ב"ד מיוחד לערעורים, אלא ב"ד הגדול ובית הוועד".<sup>89</sup> אולם, הוא גרס שהעדרו של בית דין לערעורים בספרות חז"ל ובפסיקה עד ימינו, לא בא מחמת התנגדות עקרונית למוסד הערעורים כשלעצמו. שהרי לטענתו אף ההסכמה לכתיבת פסק דין מנומק במקרים מסוימים מלמדת על אפשרות של ערעור וביקורת, אלא משום:

ששקדו על תקנת בתי הדין שבישראל להרימם במדרגה משפטית גבוהה מאד שכל הנכנס לדין יכנס בלב שלם ובאמונה גמורה לשופטיו, לכן בחרו לתת לבעלי הדין זכות הבחירה בדיינים והטילו עליהם לברור להם בית דין יפה.<sup>90</sup>

כלומר, במקום זכות הערעור, סמכו חז"ל על זכותם של בעלי-הדין לברור להם "בית דין יפה", מה שחייב כל קהילה להעמיד לה, בית דין יפה. אולם בכך לא הסתפקה ההלכה. היא אף העניקה זכות ביקורת לכל רב אשר ימצא טעות בפסק הדין וחייבו אותו "לחוות דעתו ולגלות את הטעות שבדין".<sup>91</sup> נעלה מכל ספק הוא שעל בסיסה של תפיסה זו ניתן להתיר את יסודו של בית דין לערעורים. שהרי, מחד גיסא ישנה זכות, ובמידת מה אף חובת ביקורת, ומאידך גיסא אין בשום מקום התנגדות עקרונית למוסד הערעורים, בפועל אף אין בית דין זה מופיע בהלכה.

86. והיה לו על מי לסמוך, שכן אף הרב מזרחי כתב שכוח בית הדין הגדול בירושלים מקורו בהסכמת הציבור (ראה: שו"ת ר' אליהו מזרחי, סימן נו). דומה שאף בן דורו הרב קוק ראה את כוח בית הדין בקבלת הציבור (ראה: הראי"ה קוק, אדר היקר, עמ' לט).

87. סנהדרין לא, ע"ב.

88. משפטי עזיאל, חושן משפט, עמ' יז.

89. שם.

90. שם.

91. שם.

על מצע הלכתי זה יתיר הרב עזיאל את הקמתו של בית דין לערעורים, אולם המעניין הוא דרך נימוקו ודרך הצעתו את פסיקתו, שכן יש בהם כדי ללמד רבות על העקרונות שבעזרתם פסק הלכה ובעזרתם אף ניסה לשקם את מעמדה של הרבנות. לאחר שהוכיח שאין למצוא בהלכה התנגדות עקרונית לקיומו של בית דין לערעורים, ניגש הרב עזיאל להסביר מדוע היום, קרי: ראשית שנות העשרים, עם ארגונם של כלים שלטוניים שיעמדו לרשות היישוב, מן הראוי לאמץ את מוסד בית הדין לערעורים. ככלות הכל אף אם אין בהלכה התנגדות עקרונית לעצם קיומו של מוסד לערעורים, הרי שעדין ניתן לטעון שיש באימוצו של בית דין כזה משום "הכנסת חדש". ואם לא די בכל אלו, הרי ברי הוא שבסיטואציה הקונקרטיית שבה רבני ארץ-ישראל נאלצים למעשה להסכים לכינונו של בית דין לערעורים הן מחמת דרישותיה של ממשלת המנדט, המתנה את הכרתה במוסד הרבנות הראשית בקיומה של ערכאה לערעור, והן של הנהגה הציונית, יש באימוצו יותר משמינית משום אימוצם של נימוסי הגויים. ואמנם כבואו להצדיק את הסכמתו לכינונו של בית דין רבני עליון לערעורים נזקק הרב עזיאל לעיקרון עליו עמדתו לעיל, דהיינו: שלעיצומו של דבר מעולם לא אסרו התורה או חז"ל על סיגול של מנהגי גויים, כשם שלא אסרו את מוסד המלוכה שנלמד ממנהגי העמים. והוא מסביר:

אולם אם העם דורש, או שהשעה צריכה לכך היום, להכניס יפיותו של יפת באהלי שם ולייסד ב"ד<sup>92</sup> לערעורים, אין אנו רשאים לאטום את אזנינו מדרישתם וחייבים ומשועבדים אנו להם למלא את בקשתם זו, וכדברי רז"ל: ה' אלקיכם הרבה אתכם על דיינים<sup>93</sup> וחובה עלינו לתת ספוק נפשי לדרישת העם ולקרובם על ידי כך למשפטי התורה.<sup>94</sup>

משמעם של דברים: מאחר שמחד גיסא אין מניעה הלכתית לקיומם של בתי דין לערעורים, ומאידך גיסא העם דורש ערכאת ערעורים, משום שנדמה לו שיש בקיומם של בתי דין לערעורים משום ערובה לתקינותה של מערכת השיפוט הרבני, הרי שחובה על הרבנים להיענות לבקשתם זאת. ואמנם כאמור לעיל, הטעם שנתן הרב עזיאל לאי-קיומם של בתי דין בספרות הפוסקים הוא משום רצונם של חכמים לשמור על כבודם של הדיינים, טבעי הוא שאם השתנו הזמנים ודווקא בית לערעורים עשוי לעלות את כבודם של הדיינים הרי שבטל הנימוק לאי-קיומו של בית דין כזה. כמובן, שאין הרב עזיאל מסתפק בכך. שכן, הוא מבין, שעדין גותר חששם של הטוענים "שאינן לנו לחדש דבר שלא מצאנוהו במפורש, ושגם בבית דין של ערעורים יש מקום כי דינא בתר בי די דינא לא דייקיי".<sup>95</sup> ברם, הוא ממשיך כנגד טענות אלו:

אף אני אשיב ואומר שבמקום שהציבור מתקנים תקנה זו באופן כללי, וכל העומדים לדין סברו וקבלו למפרע שכל אחד מהם יכול לערער בפני בית דין לערעורים המקובל לכך, בזה אין שום ספק בדבר, שבית דין מצווים לכתוב פסקי דינם באופן ברור ומנומק, כדי שתהיה עליו אפשרות הביקורת, וכאזי בית דין של ערעורים לשוב בדין זה הואיל ושני הצדדים וגם

92. בית דין.

93. ספרי דברים א', י.

94. עזיאל, משפטי עזיאל, חושן משפט, עמ' יז.

95. בית אחר בית דין לא מערער, ראה שם.

בית הדין הראשון קבלו אותם עליהם לשוב ולברר את דינם בלי שום פקפוק.<sup>96</sup>

ניתן אפוא לעקוף את הטענות של איסור חדש מהתורה, ובעיקר את הטענה הנובעת מהאימרה התלמודית "בי דינא בתר בי דינא לא דייקי" באמצעות תיקון תקנה, מזה, והסכמתם של הצדדים המתדיינים ושל בית הדין הראשון לקבל את החלטת בית הדין לערעורים, מזה.

לענייננו חשובים העקרונות והכללים שהדריכו את הרב עזיאל, לשון אחר: המניעים הכמו מטא-הלכתיים שהנחוהו, ואלו כפי שכולט בדברים שצוטטו לעיל סובבים סביב שאיפתו לייקר את מעמדה של הרבנות בעיני העם, החברה היישובית ומוסדותיה של ההנהגה הלאומית והיישובית. ברור לו לרב עזיאל שעם הצהרת בלפור, בה הוא ראה כעין הצהרת כורש, ועם כינונה של ממשלת המנדט, השתנו הזמנים. עם ישראל, הוא הטיב להבחין, ניצב בפתחה של תקופה חדשה, שסימנה תחייה לאומית. תחייה לאומית זאת, כפי שפירש, נישאה בעיקרו של דבר על מעין גל של חזרה בתשובה ומכאן אופיה החילוני לכאורה. לפיכך אל לה לרבנות להתעלם מתביעותיהם של התנועה הלאומית ושל העם. נהפוך הוא. חובה על הרבנים לעצב מחדש את כליה השיפוטיים של היהדות, הן בצורה שיוכלו להתמודד עם בעיות שהזמן גרמן, והן באופן שיענו לדרישות האסתיטיות והתרבותיות של בני הדור.

טעמים של דברים נהיר. ללא התחשבות עם דרישותיהם של בני הדור, הנובעים מטעמים מוסריים או אסתטיים, וללא ניסיון לענות על דרישותיהם של נושאייה ודבריה של התנועה הציונית, עשויה היהדות לאבד את השפעתה על תנופת התחייה הלאומית, וממילא לתת יד להפיכתה של התנועה הלאומית היהודית לתנועה לאומית ככל העמים. כיוון שכך נכון הרב עזיאל לאמץ מנהגים ומוסדות שיש בהם משום הכנסת יפפותו של יפת לאוהלי שם. זאת כמובן בתנאי שאלו אינם פוגעים בפולחן היהודי ובערכיו ועולים בקנה אחד עם עקרונותיה של הפסיקה היהודית המקובלת.

