

ציונות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל

שלום רצבי

מטרתם של הדברים שלהלן היא לשרטט את קווייה העיקריים של משנתו הלאומית של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל (עזיאל; 1880-1953) ואגב כך לעמוד על מקומה במסגרתה של ההגות היהודית. כיוון שכך, הגבלתי עצמי לשני ספריו ההגותיים של הרב עזיאל, "מכמני עזיאל" ו"הגיוני עזיאל", שבהם רוכזו מרבית נאומיו, מאמריו והגיוני בענייני גלות וגאולה ומדינה ולאום, מאז העשור השני של המאה העשרים ועד ימיו האחרונים.¹ כמו כן, אין הכוונה להאיר במאמר זה את שורשיה של הגותו הלאומית של הרב עזיאל על רקע הסביבה התרבותית והחברתית שלו, כשם שאין המטרה להתמודד עם המקורות והעקרונות ההלכתיים בכל הקשור לעמדותיו ביחס לתהליכי החילון של החברה היהודית המודרנית או התמודדותו עם המודרנה.²

הרב בן ציון מאיר חי עזיאל היה בן לאחת המשפחות המיוחסות ביותר של העדה הספרדית בירושלים.³ אביו, הרב יוסף רפאל עזיאל, היה אב בית דין ונשיא ועד עדת הספרדים בירושלים; מצד אמו התייחס הרב עזיאל למשפחת חזן, ששניים מבניה כיהנו כ"ראשונים לציון" במאה ה"ט. את השכלתו התורנית רכש אצל אביו ואצל גדולי חכמי הספרדים בירושלים, כמו הרב מנחם בכר יצחק והרב בן ציון קואינקה. בגיל צעיר התייתם הרב עזיאל מאביו, ונטל העול של החזקת המשפחה נפל עליו; מכאן ואילך חילק את יומו בין עבודה ללימודים. בימים אלו למד אצל "הראשון לציון" הרב יעקב אלישר (יש"א ברכה), ולאחר מכן התקרב גם לבנו. באותה תקופה הוא התקרב גם אל הרב יעקב מאיר, שלימים היה הרב הראשי הראשון תחת שלטון המנדט, וגם אל בעל "שדי חמד", הרב חיים חזקיהו מדיני. בירושלים של בין החומות הוא הספיק לקנות תורה גם אצל גדולי התורה של העדה האשכנזית, כמו הרב שמואל סלאנט. כשהיה בן

* תודתי לפרופ' אליעזר שביד ולפרופ' שלמה בניוסף שטרחו לקרוא מאמר זה, ולפרופ' יוסי גורני שללא דחיפתו לא הייתי מגיע לחקר הגותו של הרב בן ציון חי עזיאל.
1 במאמרי 'ציונות והלכה' אני נדרש גם למקורות אחרים בהגותו של הרב עזיאל כמו ספרי השו"ת שלו ומאמריו הפזורים בכתבי עת רבים ושונים.
2 רצבי, ציונות והלכה.
3 הפרטים שלהלן מבוססים על ח"צ הלוי, ועל אבינרי.



הרב בן ציון מאיר חי עזיאל

עשרים נתמנה הרב עזיאל למורה, ומאוחר יותר גם למנהל בת"ת ובישיבת "תפארת ירושלים" שבה למד בילדותו; במרוצת הימים קיבל משרת מורה בבית המדרש לרבנים מיסודה של "עזרה" בירושלים.

בשנת תרע"א (1911), כשהיה בן שלושים ואחת, נקרא לכהן כ"חכם באשי" של יפו, שם שימש כרבה של העדה הספרדית, לצדו של הרב קוק, רבה האשכנזי של יפו.⁴ במסגרת תפקידו כחכם באשי ביפו, שימש הרב עזיאל כאחד מנציגי העדה היהודית במועצת המחוז הממונה של יפו. בתוקף תפקידו בא הרב עזיאל במגע אינטנסיבי עם היישוב החדש, עם שאיפותיו ועם הבעיות הדתיות והתרבותיות הכרוכות בו. כרבה הרשמי של עדת היהודים ביפו, ראה הרב עזיאל – כעדותו – חובה לעצמו "לבוא לפני

הממשלה בשם יהודי יפו והמושבות, ולהגן על העניינים הדתיים ועל זכויותיהם הציבוריים והפוליטיים".⁵ משפצה מלחמת העולם הראשונה היה הרב עזיאל מנהיגה הדתי היחיד של יפו, שכן הרב קוק שהיה באותם ימים באירופה. בשנת 1915, לאחר שמאמציו לעצור את גירושם של יהודי יפו בעלי הנתינות הזרה לא עלו יפה, הצטרף הרב עזיאל לתביעה לחקור את פרשת הגירוש.⁶ בערב פסח תרע"ז גלה הרב עזיאל יחד עם בני קהילתו מן העיר ומצא מחסה זמני בפתח תקווה, ולאחר מכן עבר לירושלים, שממנה המשיך לפעול למען יהודי ארץ ישראל. עקב תבוסותיו של הצבא העות'מאני, גברו נגישותיו של הממשל הצבאי ביהודי ארץ ישראל, ובמסגרתם הוגלו הראשון לציון הרב ניסים דאנון והרב עזיאל לדמשק. גלותם בדמשק לא נמשכה זמן רב והם שבו עד מהרה לירושלים, ואף זכו להימנות בין מקבלי פניו של הגנרל אלנבי בבואו אליה. לאחר המלחמה חזר הרב עזיאל ליפו והחל בשיקומם של חיי הקהילה. בימים אלו, שהיו הימים הראשונים להתגבשותו של היישוב היהודי בארץ ישראל ולכינונם של מוסדותיו הלאומיים, נמנה הרב עזיאל עם קומץ המנהיגים שהחלו בהכנת התשתית המוסדית למוסדות הדת של הבית הלאומי, והיה מבין היוזמים והדפריים הראשיים של אסיפת הרבנים הראשונה בארץ ישראל, שהתכנסה בשנת תרע"ט (1919).

4 ראה גם "נאום בנשף יובל החמישים, תשובה על נאומו הברכה בחגיגת יובל החמישים שלו", עזיאל, מכמני, עמ' תע.

5 שם, עמ' תעא.

6 שם.

לאחר לא מעט לבטים, נענה הרב עזיאל לבקשתם של יהודי סלונקי לשמש כרב ראשי בעירם, ובשנת תרפ"א (1921) עקר לסלונקי ושהה בה כשנתיים. הוא ראה במשרתו מעין עבודת קודש, שכן קהילה זו נפגעה קשות במלחמה, ומספר שנים לאחר המלחמה נותרה ללא רב. בשבתו בסלונקי, לצד פעילותו לשיקומם של חיי הדת,⁷ פעל לעידוד העלייה לארץ ישראל ולחיוזוק התנועה הציונית.⁸ עם שובו לארץ, בשנת תרפ"ד (1924), נתמנה לרבה הראשי של תל-אביב, ובצד פעילותו הרבנית נרתם לפעילויות ציבוריות ולאומיות שונות. כך, לדוגמה, הוא שימש כנציגו של היישוב במשלחת למועצת המנדטים שליד חבר הלאומים בזינב בשנת תרפ"ו (1926), ואילו בשנת תרפ"ז (1927) סירר והטיף לציונות בקהילות ישראל בעיראק, שבה נתקבל בכבוד על ידי המלך פייסל. בעקבות מינויו כשליח הרבנות למועצת הייסוד של הסוכנות המורחבת (בשנת תרפ"ט, 1929), הוא השתתף בוועידת השולחן העגול בין יהודים לערבים בלונדון. בשנת תרצ"ט נתמנה הרב עזיאל לראשון לציון, ובאותה שנה אף היה אחד מנציגי היישוב שהופיעו לפני "ועידת הכותל". הוא החזיק במשרה זו עד פטירתו בשנת תשי"ג (1953), והיה אפוא רבה הספרדי הראשון של מדינת ישראל.

על רקע זה תובן חשיבותו של הדיון בהשקפת עולמו הציונית והיהודית של הרב עזיאל. כרבה של יפו ותל-אביב לאחר מלחמת העולם הראשונה, כמי שהיה בין היוזמים לכינוסה של אסיפת הרבנים הארץ ישראלית הראשונה בשנת תרע"ט (1919) וכראשון לציון בתקופת "המדינה שבדרך" ובשנותיה הראשונות של המדינה, היה הרב עזיאל בין מעצביה הראשיים של הרבנות הראשית, ובפעילותו – הן ההגותית וההלכתית והן הציבורית – קבע לא במעט את מערכת היחסים בין המדינה לבין הדת.

א. ציונות, יהדות ומשיחיות, במחשבה הציונית הדתית

לא בגלל התקבל רעיון הלאומיות היהודית המודרנית בקרב המחנה המסורתי. בדרך של הכללה ניתן לומר שהיה על המסורתיים שבמחנה הציוני להתמודד בראש וראשונה עם שתי שאלות עיקריות: א - שאלת היחס בין הציונות לדת, ובעיקר בינה לבין הרעיון המשיחי המסורתי;⁹ ב - שאלת שיתוף הפעולה עם החילונים.¹⁰ השאלה האחרונה מורכבת ביותר, ולאמיתו של דבר לא היתה מנותקת משאלת היחס בין הציונות לבין הרעיון המשיחי. אם הציונות היא שלב בתהליך המשיחי, או למצער היא בעלת משמעות מבחינה דתית, ולפיכך יש בה – ולו גם בדיעבד – משום קידומו של תהליך הגאולה, כיצד ייתכן

7 ראה, למשל, דרשתו "ויהי ביום השמיני, נאום לחנוכת הבית של הסתדרות המזרחי, סלונקי, סיון תקפ"ב", שם, עמ' תסא-תסח.

8 בקשר לפעילות זו ראה למשל את דרשתו "עלה נעלה", שם, עמ' תסו-תסט.

9 דיון ממצה בשאלה זו ומשמעותה, ראה אלמוג, עמ' 42-48.

10 דיון בשאלת הסובלנות, ושאלת שיתוף הפעולה עם חילונים בכלל, ראה גם לוז, עמ' 85-89.

שבראשה עומדים דווקא יהודים פורקי עול תורה ומצוות? יתר על כן, אם אין הציונות אלא שלב בתהליך המשיחי, כיצד יש להסביר את התעצמותו של תהליך החילון העובר על העם היהודי?

שורשיה של בעייתיות זו רחוקים בזמן. כבר הגותם של מבשרי הציונות, כדוגמת הרב יהודה אלקלעי והרב צבי הירש קאלישר, היתה טבועה בנימות משיחיות, ובמשנתם כאילו חזו את שלבי התפתחותה ההדרגתית של הגאולה ואת הדרכים היאות לזירוונה. אולם בשל התקפותיהם של רבנים שונים במזרח אירופה ובמערבה, היתה לתורת הגאולה שלהם השפעה מוגבלת.¹¹ בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט עדיין ניתן היה למצוא בדבריהם של רבנים כמו הרב שמואל מוהליבר והרב מרדכי גימפל יפה אי אלו נימות משיחיות. אולם אלו הלכו והתמעטו, ורבים מבין הרבנים שנמנו על תומכיו הנלהבים והמסורים של רעיון יישוב ארץ ישראל, כמו הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב) מוולוז'ין והרב יעקב יוסף ריינס, החלו מסתייגים במפורש מאותן תפיסות העלולות לייצור זיקה בין מפעל ההתיישבות של "חובבי ציון" לבין הרעיון המשיחי המסורתי.¹² לדוגמה, הנצי"ב מוולוז'ין טרח להסביר שאת תפיסתו המשיחית של הרב קאלישר יש להבין בהקשר של תקוות השווא שתלה באמנציפציה. לדברי הנצי"ב, "כל הדברים הללו וכלומר תורת הגאולה של הרב קאלישר אינן נצרכים, אלא לפי שדמה הגאון [קאלישר] שהחל אורה של הגאולה בזמנו, אבל בזמן הזה, שאנו כבושין בגולה וגזרות מתחדשות, אסור לנו להזכיר רעיון של גאולה בעניין יישוב הארץ".¹³

במהלך ההתמודדות עם שאלות אלו, משלהי המאה הי"ט ואילך, התגבשו במחנה הציונות הדתית שתי גישות, החלוקות בהבנת מהותה של הציונות, ומוכן מאליו שגם בנימוקים שהשתמשו בהם כדי להצדיק את שיתוף הפעולה עם החילונים.¹⁴ הגישה האחת היתה זו של בני הדור השני של חובבי ציון, שבראשם עמד הרב יעקב יוסף ריינס.¹⁵ בעיקרו של דבר היתה זו גישה מעשית, שהציבה אל מולה את מצבה של יהדות מזרח אירופה בעשורים האחרונים של המאה הי"ט ובראשית המאה העשרים. גישה זו ראתה בציונות בראש וראשונה תנועה פוליטית-פילנתרופית, הנטולה ממד דתי, ומשום כך יש לבחון אותה בעזרתם של קני מידה תועלתניים ולא תאולוגיים. בדרך זו, הרעיון המשיחי המסורתי נשמר בטהרתו.

בניגוד לכך, הגישה השנייה, שמייצגה המובהק היה הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה קוק), ראתה במשיחיות את תמציתה של היהדות, ובציונות את נקודת הכובד

11 רביצקי, עמ' 51. ראה גם כ"ן, עמ' 20-25.

12 רביצקי, עמ' 51-56.

13 מצוטט לפי רביצקי, עמ' 51.

14 שלמון, עמ' 150-172.

15 דיון מפורט בגישתו של הרב ריינס והראי"ה קוק ראה נהוראי, עמ' 25-39. ראה גם שמעוני,

עמ' 127-151.

של היהדות. על פי גישה זו, הצינונות אינה אלא הדרך למימושו של הרעיון המשיחי, ומאחר שהגאולה היא התכלית האחרונה של היהדות, טבעי הוא שיש לראות את הצינונות כאחת ממטלותיה הדחופות ביותר של ההווה והעשייה הדתית.

בדומה לזה, אף בהצדקת שיתוף הפעולה עם החילונים ובהבנת משמעותו של תהליך החילון, שהחל לתת את אותותיו אף במרכזיה של יהדות מזרח אירופה, נחלקו שתי גישות אלו. עבור מצדדי הגישה המעשית שאלת שיתוף הפעולה לא היתה רלבנטית, שכן לא היה זה שיתוף פעולה מהותי אלא מפעל פילנתרופי שניתן לשתף בו אף פורקי עול, כפי שניתן לשתתף בפדיון שבויים וכדומה.

גישות אלו, והבעיות שאִתן ביקשו להתמודד, צמחו על הרקע המיוחד של יהדות אירופה בכלל ומזרח אירופה בפרט, כתוצאה מהזיקה שבין הצינונות לבין ההשכלה, ועל רקע המאבק בין המסורתיים למשכילים בשאלת התיקונים בדת.¹⁶ בשנות השבעים ובראשית שנות השמונים של המאה היי"ט היה הרעיון הלאומי בגדר חזון אוטופי מעורפל, ומסורתיים וחילונים תלו בו תקוות מנוגדות, אולם ערפול זה אִפשר שיתוף פעולה בין המסורתיים לבין דורשי הרפורמה. האחרונים קיוו כי בעיית התיקונים בדת תמצא את פתרונה במסגרת החיים המדיניים שיכונן העם היהודי בעתיד, ומשום כך היו נכונים להשעות את מאבקם עד לזמן מתאים יותר. המסורתיים האמינו שהשתתפותם של חילונים ביישוב הארץ מסמלת את ראשיתו של תהליך ססופו חזרה בתשובה, וציפו שיישוב ארץ ישראל ובניית חברה יהודית בארץ הקודש ישיבו לדת את מעמדה המסורתי בקרב העם היהודי.¹⁷

בעקבות פולמוסי השמיטה בשנים תרמ"ח-תרמ"ט ותרנ"ה-תרנ"ו, נתבדו תקוותיהם של שני הצדדים. בקרב המסורתיים גבר כוחם של המסתייגים ושל המתנגדים ליישוב ארץ ישראל נוסח "חיבת ציון". לדידם רעיון יישוב ארץ ישראל היה כרוך בשמירת המצוות התלויות בארץ, וזאת מתוך דבקות עקבית בהלכה המסורה ואי־התחשבות באינטרסים חברתיים או כלכליים. משהסתבר להם שמטעמים כלכליים או אחרים מבקשים המתיישבים לחמוק מקיומן של מצוות אלו, הם התאכזבו מרעיון יישוב הארץ ומשכו ידם מכל העניין. היו גם כאלה, כדוגמת י"מ (יחיאל מיכל) פינס, שלא נטשו את רעיון יישוב הארץ גופו, אך החלו לחשוב על התבדלותם של חובבי ציון הדתיים מחובבי ציון החילונים.¹⁸ הצטרפותם של חובבי ציון מובהקים לשעבר, כמו י"מ פינס והרב אליעזר גורדון, למחנה המתנגדים לחובבי ציון יש בה כדי להעיד יותר ממאה עדים על עוצמתה של המגמה להתרחק מתנועה זו.¹⁹ ואכן, המניע ליסודו של המזרח"י (מרכז רוחני; 1893),

16 לוח, עמ' 35-95.

17 שם, עמ' 93-94.

18 שלמון, עמ' 108-109.

19 על פולמוס השמיטה ראה לוח, עמ' 108-112; על הפולמוס של תרנ"ה-תרנ"ו ראה קלויזנר, עמ' 327-329. כן ראה שלמון, עמ' 130-138; וכן שם עמ' 190-191; ראה גם קניאל, עמ' 279-284. ראה גם מ' פרידמן, פולמוס השמיטה.



הרב עזיאל בישיבת הנעילה של אסיפת הנבחרים, 13 בפברואר 1949
המקור: ארכיון יד ברצבי, ירושלים

בהנהגתו של הרב שמואל מוהליבר, היה ניסיון לפצות את המסורתיים על אובדן כוחם בקרב ההנהגה של חובבי ציון, שרבנים חשובים פרשו ממנה או נמנעו לקחת בה חלק פעיל, ואילו רבנים חדשים בעלי שיעור קומה לא נצטרפו אליה.²⁰ מכל מקום, מכאן ואילך שאלת שיתוף הפעולה עם החילונים לא ירדה מסדר יומה של הציונות הדתית. על בסיס השוואה והנגדה להתפתחויות ששורטטו לעיל, ברצוני להציג להלן את התמודדותו עם שאלות אלה של חכם ספרדי, הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל, שגדל במסגרת שהפולמוסים ההיסטוריים בין ההשכלה לבין הדת היו זרים לה. תפיסתו היהודית והלאומית של חכם זה, החפה מהמתחים שבין השכלה לבין דת, מתייחדת

בשתי נקודות עיקריות: א – מבחינה תאולוגית היא לא דחתה את הציונות החילונית, והעובדה שבראש העשייה הציונית עמדו פורקי עול תורה ומצוות לא היוותה לדידה בעיה. נהפוך הוא: לדעתו של הרב עזיאל, רק טבעי הוא שכאלה הם פני הדברים. ב – אשיות השקפת עולמו היהודית והלאומית של הרב עזיאל ויחסו לארץ ישראל הושתתו בראש וראשונה על המחשבה הרציונליסטית של הרמב"ם.²¹ לפעמים אף דומה שבמודע נמנע הרב עזיאל מלהשתית את השקפת עולמו – הן הדתית והן הלאומית – על ספרות הסוד היהודית לדורותיה.²²

ב. הרב עזיאל ואחדהעם

הרב עזיאל ניסח את הנחות היסוד של השקפת עולמו הלאומית אגב פולמוסו עם מושג ה"אני" הלאומי של אחדהעם. הוא יצא נגד אחדהעם לא מתוך עניין אקדמי במושג המופשט "אני" לאומי, אלא בשל השלכותיו על משמעותה של תחיית העם היהודי. בדברים שלהלן לא אציג את תפיסת ה"אני" הלאומי של אחדהעם כשלעצמה, אלא כפי שקרא ופירש אותה הרב עזיאל. ככלות הכול, אף אם הוא לא תמיד כיוון לדעתו של אחדהעם, ובמקרים רבים קושיותיו אינן קושיות, הרי ודאי הוא שניתן ללמוד מדבריו על משנתו שלו.

על פי גרסתו של אחדהעם, הן ה"אני" של האדם – הפרט – והן ה"אני" של העם, הוא "הרוח או הכוח הפנימי המאחד באופן נסתר את כל הרשמים והזיכרונות של העבר עם כל הרצונות והתקוות לעתיד, ועושה מכולם יחד ברייה אחת שלמה, אורגנית".²³ מכיוון שכך, נראה היה לאחדהעם שניתן להמחיש את הישות המופשטת – ה"אני" הלאומי – באמצעות היקש בין שלבי התפתחותו של היחיד לבין שלבי התפתחותה של האומה.²⁴ אחדהעם ראה את עלילות חייו של היחיד כסיפור התפתחות המורכב משלושה שלבים: נערות, בגרות וזיקנה. ה"אני" של הנער דל מטבעו בזיכרונות העבר, אולם הוא עשיר בציפיות ותקוות לעתיד. טבעי הוא על כן, טען אחדהעם, שפעילותו נעה בכוח וחיות אל העתיד. ברם, אגב פעילות זו מתרבים זיכרונות העבר שלו. משום כך, אגב רכישת זיכרונות וצבירת עבר, פעילותו מתמקדת יותר, תכליתית יותר ומתואמת יותר להשגת מטרתו בעתיד. לכשהוא מוקין, סיכם אחדהעם את מצבו כך:

21 הרציונליזם בכלל, והדבקות בהגות הרמב"ם מית בפרט, מאפיינים אל הגותו של הרב עזיאל גם בסוגיות אחרות, ועל כך ראוי להרחיב את הדיבור בנפרד.

22 מן הראוי לציין שבהקדמה לספרו "הגיוני עזיאל", מבחיר 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 ובלחשה".

23 ראה "עבר ועתיד", אחד העם, כתבים, עמ' פ.

24 שם, עמ' פא.

וכשרואה שכוחותיו הולכים ודלים ואין ביכלתו עוד להוציא חפציו אל הפועל, יחדל גם לחפוץ ויתכוף כולו בזכרונות העבר. ועת הירידה הזאת... עת הזהב היא לחוקרי קדמוניות, למאספי מגלות בלות וספרים עתיקים... עד שלבסוף מגיעים בני העם לאט לאט ל"חכמת שלמה", אומרים "הבל הבלים" ונשמטים אחד אחד.²⁵

כ"אני" האישי כך ה"אני" הלאומי, טען אחד-העם, אלא שסופו של ה"אני" האישי מוות וכל תקוותיו לעתיד אינן יכולות לפדות אותו מגורלו זה". לא כן האומה: "שפתיל חייו רוחני הוא וחוקי הפסיכולוגיה לא ישימו קצבה לשנותיו וקץ לכמתיו, אם צלחה לו להביא אל תוך ה"אני" שלו את יסודות העתיד, ואפלו רק בתמונה דמיונית בלבד, הרי מצא לו בזה סם חיים, מזון רוחני...".²⁶ אחד-העם אף ידע להוסיף, שמכיוון שהעם חי כגוף קיבוצי, ולו רק על בסיס דמיוני, הרי "אין שוב מן הנמנעות, שבזמן מן הזמנים, יביאוהו מקרים שונים לחיות ולהחליף כח בתוך עמים בריאים וחזקים... ובהרגישו בנפשו כחות חדשים ישוב להרגיש גם חפצים חדשים אשר יעוררו לעבוד בעד העתיד".²⁷ על רקע תפיסתו של אחד-העם את הציונות כתנועת תחייה תרבותית של העם היהודי, כוונתם של הדברים ברורה: אמנם ייתכן שעם ישראל, כל עוד היה בשבי הגלות ותחת כנפיה של הדת, חי למען עתיד שברדה לעצמו, אבל אגב חייו ומגעיו עם העמים והתרבויות, שבה ונעורה בו האידיאה הלאומית וזו דוחפת אותו לפעילות ולחיים.

מהנחות אלו גזר אחד-העם את יחסו אל הדת, שכן, את הדת עצמה לא ראה אחד-העם אלא באור תחבולותיו של "חפץ הקיום הלאומי". בהעדר ריכוז מדיני וטריטוריאלי התלבש, לגרסתו, "חפץ הקיום הלאומי" בלבוש הדת, שהיתה הגורם העיקרי לליכודם של היהודים כחטיבה ציבורית ברורה. משום כך מעמדה של הדת אינו מוחלט לדעתו, ויש לה מעמד של גורם היסטורי המתנה במציאות הקונקרטית. כך, לדוגמה, באחת מאגרותיו הוא כתב שהדת משפיעה מכוחה על הרגשות הלאומיים, מתמזגת עם המוסר הלאומי ומסתגלת לו, תוך שהיא משמשת לו אמצעי כביר לשם השתלמותה של התרבות הלאומית.²⁸ לפיכך, עם התקדמות המוסר והרצון המוסרי ימעט תפקידה של הדת, וזאת בעיקר משום שהתוכן המוסרי בא מבחוץ, ואילו תפקידה של הדת אינו אלא לתת לו תוקף ועידוד באמצעות סמלים שיקבעו ויכוונו את הרגשות. לכשתגיע האנושות ל"השתלמותה" תבטל מאליה תעודת הדת, ושלטון הצדק המוחלט יתפוס את מקומה. מהדת תישאר אז רק מעין הרגשה מוסרית פנימית בעלת צביון דתי.²⁹

השקפה התפתחותית זו של אחד-העם, המעמידה את ראשיתה של האומה על תקוות לעתיד ולא על ברית סיני, לא היתה יכולה להתקבל על דעתו של הרב עזיאל. אולם הוא

25 שם.

26 שם.

27 "שתי רשויות", אחד העם, כתבים, עמ' פג-פד.

28 אחד העם, אגרות, ב, עמ' 262-263. ראה גם רוטנשטרייך, סוגיות, עמ' 379-380, 376; גולדשטיין, עמ' 159-168.

29 אחד העם, אגרות, ב, עמ' 274-275.

העדיף שלא לבנות את טיעונו על עיקרי האמונה, ותחת זאת הצביע על המגוון שבהגדרת "אני" לאומי או פרטי. לדעתו, מהגדרה זו משתמע שבילדותו של הפרט, או בהקבלה בימי בראשית של האומה, אין ה"אני" אלא תקוות וציפיות לעתיד וכשלעצמו הוא לא כלום. גם באמצעותו של התהליך אין הוא ישות בעלת תכנים חיוביים, אלא הגברת תקוותיו לעתיד והתאמת חייו לדרכים שבהם יוכל להגשימן ממלאת את ישותו, ואילו בסופו של דבר שוב ניצבים אנו בפני התרוקנותו של ה"אני להבל הבלים".³⁰ לצד אבסורדיות זו שבמושג ה"אני" לשיטתו של אחד-העם, הוסיף הרב עזיאל שמושג התחיה במשנתו של אחד-העם חסר משמעות לחלוטין. אם תחיית העם לאחר שהזדקן באה כתוצאה מקליטת חיים ורעיונות מעמים אחרים, אין זו לטענתו של הרב עזיאל תחייה הראויה לשמה, "באשר היא תחית הגוף ומיתת הנשמה". ככלות הכול, בתחייה הכוונה היא לתחייתו של הגוף "בכחות התחיה העצמיים שחבויים בנשמתו ומתעורר לתחיה בנוח עליהם הרוח".³¹

אולם מלבד טענות אלו, שעיקרן חשיפת הסתירות החבויות לכאורה בשיטתו של אחד-העם, דחה הרב עזיאל את תפיסת ה"אני" – הן הלאומי והן הפרטי – של אחד-העם על בסיס עקרוני ועמוק הרבה יותר. מושג "רוח העם" גופו, כמהות וכישות אוניטית, נראה לו מחוסר ממשות ובלתי אמין:

שאלת ה"אני" אינה כללית אלא אישית, ולכן אין לפתור אותה בתקופת החיים הטבעיים כמות שהם, אלא באישיותו המיוחדת של כל איש ואיש ולאומיותו המיוחדת של כל עם ועם.

כשם שה"אני" האישי הוא המבנה הנפשי של ה"אני" הקונקרטי, כך גם ה"אני" הלאומי אינו ישות ערטילאית, אלא סך כל תכונותיו, כשריו ומעשיו של עם נתון בזמן נתון. מפני כך, קובע הרב עזיאל, בלשון ברורה יותר:

ה"אני" האישי או הלאומי לא נולד עם האדם והלאום וגדל עם, אלא נוצר על ידם וכל איש יוצר את ה"אני" שלו, שבו הוא נבדל לטובה מאחרים ויכול לומר: "אני הוא", ובו הוא ניכר במעשיו ודבריו, עלילותיו ומחשבותיו, ואני זה אינו מתרוקן אלא מתגבר יום ועל ידי זה מגביר את כוחו, מאמץ את רוחו ומצמיח את ה"אני" שלו, שגם אחרי מותם וגם אחרי דורות רבים יודעים אנו להכיר מדבורם וממעשיהם את ה"אני" שלהם כאילו חי אתנו או שעומד באוצר הספרות וההיסטוריה בצורת ה"אני" שלהם.

אין ה"אני" הפרטי או הלאומי דבר שבהוויה אלא דבר שבהתהוות. לכן, קובע הרב עזיאל בו במקום, "התלמוד והמעשה", דהיינו לימוד תעודתה של האומה מתוך עיון

30 ראה "תלמוד ומעשה", עזיאל, מכמני, עמ' תקן.

31 שם, עמ' תקנא.

בקורותיה והתכוונות להגשמתה, "הם יסודות הווייתה וקיומה וסימניה המובהקים של כל אומה שבהם היא נבדלת מאומות אחרות ומציינת את היאני שלה".³² אם כן, ה"אני" הלאומי של עם ישראל אינו דבר נתון, כמו בלאומיות האורגנית,³³ או במיסטיקה הלאומית של הרב קוק, אלא הוויה המעוצבת תוך לימוד התורה וקיומן של המצוות שתכליתן תיקון עולם במלכות שדי. קיומו הייחודי מותנה בקיומה של תעודתו הדתית – טול תעודה זו ונטלת את ייחודו. וכך סיכם הרב עזיאל:

התלמוד והמעשה היו והנם צבינה של היהדות בכל תפוצות גלותו. כל מקום שגלה ישראל, גלתה שכינה עמו – אומרים רז"ל. ואנו מוסיפים כל מקום שגלה ישראל הגלה את השכינה עמו בדמות ספר התורה.³⁴

ודוק: אין מדובר כאן בגלות שכינה במובן המיסטי, אלא "הגלה את השכינה עמו בדמות ספר תורה". אליבא דגישה זו נוכל לדבר על תחיית העם רק אם יתעוררו בו הכוחות הדרושים למימושה של דרכו ותעודתו הייחודית, שביטוייה האחד והיחיד הוא קבלת עולה של התורה. על רקע תפיסה זו, כתב הרב עזיאל את הדברים הבאים, בהתייחסו למציאותם של דתיים וחילונים במחנה הציוני:

ועתה הננו 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 אידיאלוגיות 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 התחייה השלמה והאיתנה היא זאת המקדימה את התלמוד אל המעשה מביאה לידי מעשה של בנין עדי עד.³⁵

לסיכום הדברים, הציונות היא תנועה פוליטית שמטרתה תחייה לאומית במובן השגור של הקמת מדינה וחברה אוטונומית. ברם, כיוון שהדברים אמורים בעם שייחודו והגדרת זהותו הלאומית נעוצים בתעודתו הדתית, לא תיתכן תחייה לאומית בעלת משמעות ללא שימורה של סגוליותו, היא תעודתו הדתית.

32 שם, עמ' תקנה.

33 על פי הגישות האורגניות והתפתחותיות, החברה והעם קודמים לפרט, וה"אני הלאומי" הוא המשמש כמבוע ליצירתיות של הפרט. לפיכך, שלמותו של הפרט מותנית בויקה אורגנית מלאה אל הקיבוץ שאליו הוא שייך.

34 שם, עמ' תקנז.

35 שם.

ג. ציונות היסטורית-תרבותית

לתפיסה זו, שאין בה כל מיסטיקה, יש ביטוי גם ביחסו של הרב עזיאל למאבקה של הציונות למען כינונו של הבית הלאומי, ודוגמה לכך ניתן למצוא בנאום שנשא לפני הוועדה האמריקאית בשנת תרע"ט (1919). לדבריו, יש בכיבוש של ארץ ישראל על ידי מדינות ההסכמה משום "בשורת חיים לעם ישראל הנדכה והנענה", שכן: "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".³⁶ והוא אף הוסיף שהשאיפה לבית לאומי בארץ ישראל

איננה שאיפה הבאה 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.³⁷

הנימוקים שהעלה הרב עזיאל בזכות כינונו של הבית הלאומי הם כדלהלן: ההיסטוריה הארוכה של גירושים ורדיפות מלמדת שאין העם היהודי יכול להמשיך את קיומו הלאומי ללא מסגרת ממלכתית. לכן, הבטחת קיומו של העם היהודי מחייבת הקמת מקלט לאומי בטוח; השיבה לארץ ישראל היא "משאת נפשו" של העם היהודי מאז היותו לעם ועד עתה. המושגים אינם טעונים משמעות דתית-מטפיסית. ניכרת בהם קירבה לציונות המדינית הרואה בציונות תנועה המציעה פתרון ל"צרת היהודים", ולא דווקא לציונות הרוחנית או הדתית נוסח הרב קוק, קל וחומר לא לציונות התרבותית נוסח אחדהעם, השואפת לפתור את שאלת היהדות כתרבות:

רוצים אנו, לשוב ולחיות בארצנו חיינו המדיניים והרוחניים לשוב ולהפריח את הארץ, לשוב ולהגשים את משפט התורה הישראלית, שהיא מלאה חמלה וחנינה 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 צעדיהם של מי שהוא, חלילה לנו לפגוע ברגשותיהם הדתיים והלאומיים של כל העמים ולשולל 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 האדמה השוממה, בעבודה חקלאית

36 "מלאכי השלום, נאום לפני החברים האמריקאים של הוועדה הבינלאומית שבקרה בארץ, בחדש סיון תרע"ח", עזיאל, מכמני, עמ' תלו.

37 שם.

אינדוסטריאלית, מסחרית ואמנותית, להחיות את הארץ משוממותה, ולהעסיק בה אלפים ורבות ידיים שיתפרנסו מפרי עבודתם... להושיב בה המוני ישראל הגולה והנודד 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.³⁸

בדברים אלו ניכרת הזדהות המלאה של הרב עזיאל עם מטרתה של הציונות. יחד עם זאת, ראוי לציין כי לצד המפעלים הציוניים המקובלים, כמו קניית אדמות ויישובן, מונה הרב עזיאל גם את השיפוט הדתי – שיקיף את כל תחומי החיים – כאחד ממרכיביו המרכזיים של המפעל הציוני.

תפיסה ציונית זו, המושתתת על נימוקים היסטוריים-לאומיים, באה לידי ביטוי גם בהתייחסותו של הרב עזיאל לשאלת הזכות על ארץ ישראל. כנגד הטענה שעמים רבים ישבו בארץ, ואף כיום היא מאוכלסת על ידי בני לאומים אחרים, התריס הרב עזיאל שאף אם אכן כך הם פני הדברים, הרי שלבר מהעם היהודי שום עם לא הטביע בארץ "רשמים לאומיים".³⁹ יתרה על זאת, ברוב המתיישבים בארץ ישראל יש לראות לדעתו מתיישבים פרטיים, כלומר מתיישבים שמקור פועלם היישובי באינטרסים הפרטיים שלהם, ואין לשייכו למסגרת של מפעל לאומי:

...בקשו וראו מה הם הרשמים הלאומיים אשר השאירו אחריהם (=העמים האחרים)? איה הם רשמי ישובם של מלכי כנען בספרות, באמנות ובמדע? עמים רבים התיישבו אחרינו בארצנו מאות בשנים ומבלעדי העבודות הפרטיות של כל איש ואיש שעבד לטובתו ולהנאת עצמו מה תראו בארץ?⁴⁰

הרב עזיאל העיר כי מלבד הנבואה שנוצרה בארץ ישראל והפכה לנכס אוניברסלי, הרי בארץ גופה עדיין ניכרים רשמי של מפעל לאומי בדמותם של "שרידי מבצרים העומדים בקדושתם, ערים שלמות הנושאות עליהן עוד שמש העברי, וערים שנבנו ע"י הישוב העברי ומתקיימות עד היום".⁴¹ בדומה לכך ראה הרב עזיאל גם את ההתיישבות היהודית בארץ ישראל, ובכללה מפעלם ההתיישבותי של אנשי העליות הראשונה, השנייה והשלישית, כהתיישבותם של אנשים שלא פעלו מתוך אינטרסים פרטיים, אלא מתוך רצון לקחת חלק במפעל לאומי.

בנאום לייסוד תנועת "ציונה" בסלוניקי, שוב נדרש הרב עזיאל לשאלת הזיקה המיוחדת של היהודי לארץ ישראל. הבעיה ששימשה לו כנקודת מוצא היא שאלת כוח המשיכה

38 שם, עמ' תלו.

39 שם.

40 שם.

41 שם.

שיש לארץ ישראל על העם היהודי; ברור היה לו שאין להסבירה כפטריוטיות גרידא:

כי אהבת המולדת היא אהבה התלויה בדבר, האדם והעם אוהבים את מולדתם באשר היא מעניקה להם שפע ברכה מלשד אדמתה, ונותנת לו חיים שלווים ושקטים, חפש ועצמאות. האדם והעם אוהבים את מולדתם ומקריבים עליה קרבנות רכוש ונפש עצומים באשר היא נותנת להם תמורתם, עבודה וברכה חיים ונעימות. אבל היאהב אדם גוף מת שדה בור שכולו מלא חרולים ודרדרים סלעים ואבני נגף ארץ שוממה ויבשה. היאהב גוף מת שאין לו תקוה לשוב אל החיים⁴²

ואכן אהבה זו לארץ ישראל שאינה מעניקה ביטחון או שלווה סתומה היא, ולא פלא הוא – טען הרב עזיאל – אם נמצא שהחפצים להבאיש את ריחם של ישראל נאחזים בה כדי להצביע על כך ש"טבע הבדידות שהוא נטוע באופיה של אומתנו" הוא המאפיין את עם ישראל. רק הוא העניק לעם ישראל את "הכח לעמוד בעקשנותו בתורתו המיוחדת לו, ובאהבתו העזרת והעקרה לארץ זו שהיא הקיאה אותו ממנה ולא תשובו לקולטו בארצה לעולמים". ואם לא די בכך, הוסיף הרב עזיאל, "מתוך השקפה צרת עין זו מאשימים אותנו גם בחסר נאמנות פטריוטית לארצות גלותנו..."⁴³ במשיכה בלתי מוסברת זו לארץ ישראל מאתר הרב עזיאל את שורשיה של הטענה הנפוצה בדבר נאמנותם הכפולה של היהודים. אך חמורה יותר לדעתו היא העובדה שלא רק שאינם בני־ברית אינם מבינים אהבה מוזרה זו לארץ ישראל אלא

גם אחינו עצמנו ובשרנו השאננים ושקטים על שמריהם לועגים על חלום שיבתנו לציון ואומרים ציון! ארץ ישראל! היא ארץ אגדית שמקומה נאה לה, בספרי הארכיאולוגיה, אבל ארץ מולדת היא הארץ שבה אנו חיים והמדינה שבדגלה אנו חסים⁴⁴.

הרב עזיאל לא הסכים עם המאשימים את עם ישראל בנאמנות כפולה, וגם לא עם אותם יהודים ה"לועגים על חלום" שיבת ציון. אשר לטענת הראשונים טען הרב עזיאל, אהבת ארץ ישראל אינה פוגעת בפטריוטיות היהודית, "כי כן צווינו מפי ה' על ידי נביא קדשו לאמר: כה אמר ה' צבאות אלוקי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבלה, בנו בתים ושבנו, ונטעו גנות ואכלו את פריהם... ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום (ירמיה כט, ז)". בדומה לזה הוא הביא את דרשת חז"ל: "השביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם" (כתובות קיא ע"א) ואמר להם: "משביע אני עליכם שאם תגזור המלכות עליכם גורות אל תמרדו עליה שנאמר: אני פי מלך אשמור (תנחומא נח, טו)"⁴⁵.

42 "עלה נעלה (סלונקי סיון התרפ"ג, נאום ליסוד אגודה ציונית, למטרת עליית הגולה השלוניקית ארצה ישראל)", עזיאל, מכמני, עמ' תסז-תסז.

43 שם, עמ' תסז.

45 שם, עמ' תסז-תסח.

44 שם.

הרב עזיאל הוסיף כי כך הם גם פני הדברים במציאות. אהבת ארץ ישראל אינה פוגמת בנאמנותם של היהודים לארצות שבהן הם יושבים, כפי שמעידים גילויי הפטריוטיות השונים של היהודים בתפוצות השונות.⁴⁶ ראוי לציין כי הרב עזיאל לא ידע בעדותו להסביר תופעה זו של נאמנות כפולה בדרך ההיגיון, ותחת זאת הוא הסתפק בקביעה:

אמנם פרדוקסיות זו של ארץ מולדת כפולה, חידה היא בעיניכם כמו שחידה היא בעיניכם קיומה של היהדות בצביונה הדתי ואפיה הלאומי, קשה לכם להבין פליאה זו, לפי שאין לכם נשמה יהודית".

אולם, הוא הוסיף, תוך הידרשות מיידית לזיקתם של היהודים לארץ ישראל, כי האמת איננה חדלה מהיות אמת גם כשאין מבינים את סודה וסיבותיה של זיקה זו לארץ ישראל. לדוגמה, הוא הסביר שאיננו רואים ומבינים מהויות כמו נשמה ודומיה, "אבל אנו רואים את עצמנו חיים ופועלים חושבים והוגים משכילים ומבינים סודות ההויה העולמית הנעלמים מן העין ואנו יודעים מתוך כך שנשמת חיים שרויה בקרבנו...".⁴⁷

באשר לאותם יהודים היושבים "שאננים" בתפוצותיהם והלועגים לזיקה הלארציאולית לכאורה של אחיהם לארץ ישראל, הבהיר הרב עזיאל את משמעותה של ארץ ישראל לא כישות מיסטית ייחודית, אלא דווקא מבחינה תרבותית-לאומית. ברוח הנוסטליגיה הלאומיות הוא הטעים שארץ ישראל "היא ערש ילדותנו שבה נתרקמה והתגדלה הגאונות היהודית בכל ענפיה המרובים וממנו שאבנו, דרך צנורות נסתרים ונעלמים נשמתנו היהודית, בכל ארצות פזורונו ואלפי שנות גלות ונדוד".⁴⁸ לצד נימוק זה הוא העלה נימוק נוסף, שגם הוא אינו מתייחס לחשיבות המיסטית של הארץ, ושכל עיקרו נוסטליגיה לאומית: "כל שעל מאדמת ארץ ישראל וכל רגב מאדמתה ספוג בדם גבורינו ועצמות אבותינו נביאנו וחכמינו, הגבורים והקדושים".⁴⁹ על בסיס תפיסה לאומית זו הסיק הרב עזיאל שארץ ישראל היא "אוצר החיים והיכל הקדש של עם ישראל בכללו ובאישיו האינדיבידואלים וכל המפסיק ומפריד את ארץ ישראל מעם ישראל את נפשו הלאומית הוא קובע, וגוזר על עצמו אבדון וכליה".⁵⁰ ברוח דברים אלו, בנאום שנשא בבית העם בסיון תרפ"ח, הסביר הרב עזיאל את הקשר לארץ ישראל על יסודם של הזיכרונות הלאומיים האצורים בה. בגינם של זיכרונות אלו, ארץ ישראל

היא מעין חיים המפכה בעז ממקורות הקדש, ושמי תכלת מרעיפים טל של תחיה ורעננות לעם עתיק יומין זה, אשר הדרת שיבה חופפת עליו, וכח עלומים נוזל בעורקיו. שאיפת העליה אל הארץ מובעת בכל יום ויום ובכל מקרה והזדמנות, ובאותו הרגע שהיהודי מוצא לו את האפשרות לעלות ולהתיישב בארץ, פוסק

46 שם, עמ' תסח.

47 שם.

48 שם.

49 שם, עמ' תפ.

50 שם, עמ' תסח.

הוא את כל קשריו עם ארצות גלותו ומתקשר עם ארץ ישראל, ועקירתו ממנה זו היא גזרת מות, גזירת עקירת האילן ממקור חיו ולשרשו מאדמת החיים, סגירת שערי הארץ בפני היהודים העורגים אליה זו היא הכרתת תקות החיים.⁵¹

לצד זיקות אלו, נזקק הרב עזיאל גם לנימוקים הנשענים על המצב ההיסטורי הקונקרטי. אלו קשורים אצלו למושג "קידוש השם" במשמעותו הראשונה, דהיינו כהיפוכו של המושג "חילול השם". לדבריו, בבניין ארץ ישראל ובהקמת מדינה יהודית

ישיב עם ישראל את כבודו הלאומי המחולל בגולה, בהראותו לכל העמים כי שקר טפלו עליו לאמר: כי לא יצלח אלה להיות רוכל ומלוה בריבית ועוד דיבות שווא כאלה שטפלו עליו, אבל בעבודתו בבניין הארץ ופריחתה, יוכיח לכל העמים כולם כי ידיו רב לו גם בעבודה חקלאית ותעשייה, באמנות ומסחר, וגם בשירה ומדע.⁵²

בכינונה של מדינה יהודית יהיה אפוא כדי להזים את הטענה השגורה כאילו עם ישראל נטש את הזירה ההיסטורית כעם נושא היסטוריה, וכי כל קיומו אינו אלא קיום שולי של שריד החי מחוץ לגליה של ההיסטוריה העולמית. הרב עזיאל הוסיף שבאמצעות כינונה של מדינה יהודית שתקיף את כל תחומי החיים "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".⁵³

מאלפים במיוחד הם הדברים שאמר בנאום שנשא בפני חיילי הגדוד העברי בשנת 1919. בנאום צייר הרב עזיאל את הגדוד כיוצא למלחמת מצווה וכמקדש שם שמים. לדעתו, במעשה רב זה יש כדי להזים את אמונתם של אויבי ישראל שישאל חדל מלהיות לעם.⁵⁴ צבא יהודי ומדינה יהודית לדבריו פירושו לדבריו שיקומו של הכבוד הלאומי היהודי, ובה בעת גם הזמת הטענה התאולוגית הנוצרית שהאלוהים מאס בעם ישראל. ואם לא די בכך הרי שרק במדינה יהודית עצמאית עשוי עם ישראל לפתח את כשריו הפוטנציאליים ולמשש חברה של צדק ומוסר ברוח התורה. ניכר כי אין זיקות אלו מושתתות על תפיסה מיסטית. אדרבא, זיקתו של עם ישראל לארץ ישראל, כמו זיקתם של בני אומות אחרות למולדתן, מוגדרת באמצעותן של קטגוריות היסטוריות ותרבותיות. אולם יש לזכור כי תרבות ישראל וייחודו מוגדרים על ידי תעודתו הדתית בלבד. לכן, תכניו של המפעל הציוני יוסברו במונחים דתיים, כהגשמת חברה המבטאה את המוסר היהודי כפי שנקבע בתורה.

51 "הבה נתחכמה, נאום בבית עם סיון תרפ"ח", עזיאל, מכמני, עמ' תפ.

52 "עלה נעלה", שם, עמ' תסח.

53 שם, עמ' תסט.

54 "המתנדבים בעם, נאום הברכה לגדוד העברי באר"י ת"א יום ד' ג'ד תמו"ז תרע"ח, לסדר ויאמרו אל משה עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בדינו ולא נפקד ממנו איש", שם, תמט-תמא.

ד. שיתוף הפעולה עם החילונים והלגיטימיות של הלאומיות היהודית

בספרו האחרון, "הגיוני עזיאל", שנועד לתת דין וחשבון אינטלקטואליידי שישתי על תפיסת עולמו הכוללת, ניסח הרב עזיאל את מהלכה של הלאומיות היהודית, והתמודד עם שאלת שיתוף הפעולה עם החילונים. גם כאן, כמו בשאלת ה"אני" הלאומי, פנה הרב עזיאל עורף למסורת ספרות הח"ן היהודית לשלוחותיה, וביסס את תובנותיו על דפוסי מחשבה רציונליים; את תפיסתו הלאומית השתית על תפיסה אנתרופולוגית בדבר מהותו של האדם. הוא יצא מהגדרתו של הרמב"ם הרואה באדם יצור מדיני, אולם הוסיף שאין האדם רק יצור מדיני אלא גם תורני, כלומר מאמין בישות אלוהית. רכיבים אלו הם פועל יוצא מהרכבו של האדם, או בלשונו של הרב עזיאל: "מפני הרכב גופו ונשמתו שהם מחוברים". כשם שהאדם זקוק לתזונה, אוויר ונשימה, כך הוא "זקוק לתורה של קדושה שמהם ניוונה הנשמה... כל עוד לא כבה לגמרי זיק נשמתו".⁵⁵ בהסתמך על התפתחותה של האלילות כפי שתיארה הרמב"ם בהלכות עכו"ם,⁵⁶ טען הרב עזיאל כי האדם חש חרדה בהתייצבו נוכח עוצמת הטבע, ותחושתו יוצרת בקרבו את ההכרה במסתורין. לדבריו, זו

יוצרת בו את המחשבה לעבודה פולחנית, שבה ירצה את מציאות נעלמה זאת, כעבד המרצה את אדוניו ומקוה לקבל ממנו חסדו ומדת טבעו. והכרה זאת הטבועה באדם באשר הוא אדם – היא אשר יצרה את האלילות למיניה וסוגיה, ודרכי עבודתה ופולחנה.⁵⁷

הרב עזיאל סיכם כי "לא פסקה מהאדם האמונה הצרופה בדעת אלקים אמת, ובהרחקת כל אלילות טפלה, וכל פולחן מדומה ומטעה, ומכאן אנו למדים כי האדם הוא תורני בטבעו".⁵⁸ לצד שני רכיבים אלו, הוסיף הרב עזיאל רכיב שלישי: האדם הוא גם "בעל תשובה", דהיינו הוא המוכרח לחתור לשורשיו, לאמיתו ולשלמותו העצמית. כאשר הדברים אמורים בישראל הם נכונים מקל וחומר, שכן רק עם ישראל כגוף קיבוצי והיסטורי נתבע לשוב אל אלוהיו. משום כך אין התשובה רק אחד מרכיביו של היחיד היהודי, אלא גם מטלה שהוטלה על עם ישראל כקולקטיב.⁵⁹

על יסוד אנתרופולוגיה זו בחן הרב עזיאל את קורותיה ומהלכה של ההתעוררות הלאומית. מבנהו של האדם כולל רכיב מדיני, רכיב תורני ורכיב של חזרה בתשובה, ולכן תחיית העם היהודי חייבת לחולל תמורה בשלושת הרכיבים ולהתגשם בשלושה

55 עזיאל, הגיוני, חלק א, עמ' 84-85.

56 הלכות עכו"ם, פ"א ה"א-ה"ה.

57 עזיאל, הגיוני, חלק א, עמ' 85.

58 שם, עמ' 86.

59 שם.

שלבנים. ראשית, מיסודה של מסגרת מדינית שתספק את צרכיו של היהודי כיצור מדיני, ולאחר שתושג זו, יהיה עליה לפעול להגשמתם של ערכים תרבותיים ורוחניים. שכן הלאומיות היא בראש וראשונה השקפת עולם שעניינה "הנחלת דעות אמיתיות, התכונות ומדות טובות... והשלטתן של דעות ומדות רוחניות אלה לכל האדם".⁶⁰

מכאן ואילך נעשים הדברים מורכבים יותר. העם היהודי נצטווה על התשובה כתנאי למימוש תעודתו האחרונה, שעיקרה עילוי של העולם כולו.⁶¹ בנקודה זו נדרש הרב עזיאל לזיקה ההכרחית שבין ציונות, משיחיות וחזרה בתשובה, תוך שהוא מתמודד גם עם שאלת שיתוף הפעולה עם החילונים. כאמור, האדם מסוגל לחזור בתשובה, ועם ישראל – בשונה מעמים אחרים – אף נצטווה על כך. מכאן שתהליך החזרה בתשובה מובנה בתעודתו ההיסטורית של עם ישראל, בתנאי שיישאר נאמן למסורת ישראל. על יסודה של הנחה זו ועל בסיס הבטחה בספר יחזקאל,⁶² הסיק הרב עזיאל שקיבוץ גלויות, עלייה לארץ ישראל והתיישבות, הם הדרך שבה מצרפת ההשגחה האלוהית את עם ישראל "מטומאת העמים וגלוליהם אשר נדבקו בהם" בזמן הגלות.⁶³ לשון אחר, כמו הרב יהודה אלקלעי, גם הרב עזיאל ראה בהתיישבות בארץ ישראל ובעשייה הציונית שלבנים הכרחיים בתהליך של החזרה בתשובה הקיבוצית, המהווה תנאי ראשון לתיקונם של ישראל.⁶⁴

מציוד בתנחות אלו, ניגש הרב עזיאל לשאלת שיתוף הפעולה עם החילונים. כאיש הלכה הוא נדרש לשאלה זו לאחר בירור הלכתי בדבר מהות הכפירה, ובדבר יחסה של ההלכה אל הכופרים ואל שיתוף הפעולה אִתָּם. באופן עקרוני קיבל הרב עזיאל את הגדרתו של הרמב"ם, שבכלל הכופרים יש למנות לא רק את הכופרים במציאות אלוהים או במציאת תורה אלוהית לישראל, אלא אף את הכופר במסורת התורה שבעל פה.⁶⁵ באשר ליחס לכופר, מכיוון שמציאותם של הכופרים מזיקה – או עשויה להזיק – ברור הוא לדעתו ששיתוף הפעולה עמהם אסור. ואכן זו היתה גם עמדתו של הרמב"ם, שאסר צירוף קראים למניין למרות שלא הוציאים מכלל ישראל; לדעת הרמב"ם, מאחר שהקראים מודים בדברי רז"ל, "איכה נוכל להצטרף עימם בדבר אשר הם תקנו ואלו אינם מודים".⁶⁶ כך, בהסתמכו על מקומות הרבה בהלכה, הוסיף הרב עזיאל כי גם הכופרים אינם יוצאים מקהל ישראל בדברים הנוגעים לעסקי הציבור, כמו במאכלות של עם הארץ, בדיני

60 עזיאל, הגיוני, חלק ב, עמ' 121-122.

61 שם, עמ' 134.

62 "ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם... ומכל גלוליהם אטרה אתכם... את רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם, וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (יחזקאל לא, כד-כז).

63 עזיאל, הגיוני, חלק א, עמ' 302.

64 כ"ץ, ובמיוחד עמ' 332-336.

65 הלכות תשובה פ"ג ה"ו; הלכות ממרים, פ"ג ה"ה.

66 ראה עזיאל, הגיוני, חלק ב, עמ' 301; רמב"ם, תשובות פאר הדור, סי' עא.

אישות, ובהלכות טהרה.⁶⁷ ואם כך בעניינים אלו, הרי שכך הוא מקל וחומר כאשר הדברים נוגעים לתחיית העם. זאת ועוד:

שאם באנו למצות הדין ולומר להם: לא לכם ולנו לבנות בית ישראל ההרוס וארצו החרבה נפר את אחדות העם, ונגרום שכל אחד יעשה במה לעצמו... ולכן חובה עלינו להתקרב אליהם כדי לשמור אחדות העם, וכדי לקרוב אלינו ולא להתרחק מהם, שבהתרחקותנו יתרחקו יותר ויותר.⁶⁸

תובנות אלו איפשרו לרב עזיאל לא רק להצדיק בדיעבד את שיתוף הפעולה עם החילונים, אלא גם להסביר את התופעה הפרדוקסלית לכאורה שהתעוררות הציונית היתה כה חזקה דווקא במחנה החילוני. הוא גרס שמאחר שהעלייה לארץ ישראל וקיומן גלויות הם חלק מתהליך תיקון שעיקרו היטהרותו של העם, הרי שטבעי הוא ש"ההארה האלוהית" תאיר בראש ובראשונה "לאלה הצריכים לחשובה, שהם שבים לציון, ומתוך תשובתם זו הם שבים לעמם ונמלטים מהתבוללות וטמיעה שהיו שקועים בה עד צווארם".⁶⁹ לפיכך ברורה מאליה היא חובתה של היהדות הדתית לסייע בתהליך, ו"כלום מותר לנו להסתלק מכל פעולה שיש בה משום גאולת העם והארץ לפי שידי חפשים מתעסקים בה?".⁷⁰ כשם שהגלות היא חלק מתוכנית אלוהית מסופה הגאולה, כך גם ההתעוררות הציונית החילונית היא חלק מתוכנית אלוהית גאולתית, שתכליתה האמיתית היא הצלת חלקי העם המתבוללים מטמיעה גמורה. יוצא שהציונות החילונית, המגדירה עצמה כתנועה רציונלית ומודרנית, היא שלב הכרחי במימוש הגאולה. לכן, אל להם לדתיים לפרוש מפעילות זו בהתבדלות מהציונות החילונית כיוון שזו מכוונת – אמנם בלא יודעים – אל תכלית דתית משיחית.

שלושה טעמים נתן הרב עזיאל לצידוק שיתוף הפעולה עם החילונים: א – אמנם מבחינה הלכתית אין מצרפים כופרים לדבר שבקדושה, אבל מצרפים אותם לעניינים שבציבור; ב – כאשר הדברים אמורים בתחיית העם, הרי שהיבדלותם של דתיים מחילונים עשויה לפגוע בעיקרון של שמירה על אחדות העם; ג – שיתוף הפעולה פותח פתח לקירובם של החילונים לדת ולמצוות.

הטעם הראשון שנתן הרב עזיאל להצדקת שיתוף הפעולה 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. הבחנתו בין דבר שבקדושה לבין בניין האומה פירושה שאמנם ניתן למצוא מקומות שבהם כביכול אין לתת לחילוני דריסת רגל, והדברים אמורים בתחומי הקודש, כגון תפילה, עדות וכדומה. וטעמים של דברים ברור: כשם שאין לצרף את הקראי למניין

67 עזיאל, הגיוני, שם, שם.

68 שם, עמ' 302.

69 שם, עמ' 303.

70 שם, עמ' 103.

חרף העובדה שאין הוא כופר בעיקר, אלא משום שהוא כופר בסמכותה של התורה שבעל פה, כך גם החילוני שהפקיע עצמו מסמכותה של התורה הפקיע עצמו מהמסגרת הדתית ואין לצרפו למניין. אולם שונים הם פני הדברים כאשר מדברים בענייני הלאום והציבור. קשריו של הציוני החילוני אל המשפחה, אל הקהילה ואל העם, טבעיים הם ומותנים בקשרי רגש ושארות שמהם לא הפקיע עצמו. יתרה על זאת, הרב עזיאל חיוק קשרים אלו והטעינם רגשות שבעבר יוחדו לתחום הדתי בלבד.

אליבא דגישה זו אין היהודי יכול להפקיע עצמו מקשריו הטבעיים אל המשפחה והעם אף אם היה רוצה. וכבר למדנו שאחד מחידושיה העיקריים של התפיסה הלאומית היהודית הוא "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".⁷¹ לשייכות מקיפה זו מוסיף הרב עזיאל מעין טעם נוסף "מצווה עלינו ללמוד מדרכי אלוהינו שנאמרו בתורתו לאמר: השוכן אתם בתוך טומאתם... אע"פ שהם טמאים שכינה בתוכם".⁷² כאשר הדברים אמורים בעם ולא ביחיד, יש לנהוג על פי דרכיו של הקב"ה, וכשם שהקב"ה לא פרש מעם ישראל, ואף לא כשהעם היה טמא, כך אין סיבה שהציונות הדתית בפרט, והיהודים הדתיים בכלל, יפרשו מהציבור החילוני.⁷³

עמדה זו, שפירושה הבחנה ברורה בין זיקה לאומית לזיקה דתית, חושפת פן ייחודי במשנת הרב עזיאל. במזרח אירופה ניסו אישים שונים, כמו י"מ פינס, הרב קוק ואחרים, להטמיע את מושג הלאומיות בתוך היהדות. הם לא יכלו לקבל את הלאומיות כפי שנתגבשה במסורת האירופית, וחיפשו דרכים שיאפשרו לפרשה במושגים מסורתיים. לא כן הרב עזיאל: כשם שלא הגדיר את היהודי כשונה באופן מהותי מאחרים, ולא את האומה היהודית כשונה מטבעה מאומות אחרות, כך לא ראה מדוע הלאומיות היהודית צריכה להיות שונה מלאומיותם של עמים אחרים. בין הפרטים מבדילים אורחות החיים, נורמות וסולמות ערכים, ולא הבדלים הנעוצים בהגדרתם כיחידים. בדומה לזה, כאשר הדברים אמורים ביחס לעמים, הרי שהשונות ביניהם עשויה לבוא לידי ביטוי רק בתעודה, ובתכניה של הלאומיות. לפיכך, הטענה שמקורה של הלאומיות אינו ביהדות ויש לראותה כנטע זר אינה תקפה כאשר אנו עוסקים במשנתו של הרב עזיאל.

דברים בעניין זה ניתן ללמוד מדבריו בנושא המלוכה.⁷⁴ הרב עזיאל תמה על כי מלכות בית דוד היא אחד ממרכיביו 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, הבחין הרב עזיאל בין הדרישה למלך לבין חיקוי פולחני של

71 לוז, עמ' 93.

72 עזיאל, הגיוני, חלק א, עמ' 302. מן הראוי לציין שמדרש זה הנמצא ביבמות נו ע"א, מובא גם ברש"י על ויקרא טז, טז.

73 שם.

74 ראה עזיאל, הגיוני, חלק ב, עמ' 113-118.

עמים אחרים, שכן טוען הרב עזיאל: "לא אסרה התורה לעשות כמעשיהם (– של הגוים) אלא לעבודה פולחנית... אבל אין רמז בתורה להיותנו נבדלים בתכונות, בחוקים ומנהגים מכל העמים"⁷⁵. וכך סיכם את עמדתו:

בכלל מן התורה ומן ההלכה מתברר היטב מאד שאין תעודת היהדות... להבדיל את ישראל מן העמים אלא בדברים שיש בהם סרך עבודה זרה אלילית, או חוקי הבל ושטות, שיש בהם סרך פריצות, הזדיינות והתהדרות שווא, ושעושה אותם אדם מישראל לשם חיקוי...⁷⁶

נהיר הוא שהטענה שהלאומיות היא רעיון זר לרוח ישראל ומקורה אינו יהודי אינה עשויה להיות מכרעת בקביעת יחסו של הרב עזיאל ללאומיות. אם העמדה העקרונית של תנועת המזרחי פסלה להלכה לאומיות יהודית לא דתית, ורק מחמת ההכרה באחדות הגורל היהודי הסכימו מנהיגיה לשיתוף פעולה פוליטי בין דתיים לבין חילונים, הרי שממשנתו של הרב עזיאל – אף אם הוא עצמו לא עשה צעד זה – ניתן להכיר במציאותה של לאומיות שאינה מושגת על בסיס דתי דווקא והמקיפה וכוללת יותר מהזיקה הדתית.

ה. סיכום

מהדיון דלעיל בולטות שתי נקודות מרכזיות המאפיינות את משנתו של הרב עזיאל והקשורות זו בזו. הנקודה הראשונה היא זיקתו האמיצה לתפיסתו של הרמב"ם בהגדרת ייחודו ומהותו של עם ישראל;⁷⁷ הנקודה השנייה קשורה ליחסו של הרב עזיאל אל המודרנה, והציונות כתנועה לאומית מודרנית, וממילא לשאלת שיתוף הפעולה עם החילונים.

מן המפורסמות הוא שתהום רובצת בין עמדתו המיסטית של ריה"ל לבין תפיסתו הרציונליסטית של רמב"ם. אליבא דריה"ל אין ערוך לעדיפותה של ההכרה הדתית על ההכרה השכלית. על פי גרסה זו, ההכרה הדתית – ששיאה הנבואה – תלויה בכושר דתי מיוחד, שאותו מפרט ריה"ל בספר הכוזרי. ברם, עיקר כוונתו של ריה"ל בתיאורו המפורט את הכושר הדתי היא בראש וראשונה להסביר את מעמדו המיוחד של עם ישראל, המתנשא למעלה מן המרחב של גדרי הטבע. כושר דתי, שבא כאמור לידי גילוי המובהק בנבואה, נתייחד לעם ישראל בלבד, ואינו מותנה בהשתלמות שכלית בלבד.

75 עזיאל, הגיוני, חלק ב, עמ' 115.

76 שם, עמ' 116.

77 כפי שצוין בראשית המאמר, לא אתייחס כאן לשאלת להקשר ההיסטורי של משנתו של הרב עזיאל, אף לא להקשר האינטלקטואלי, הגם שעניין זה ראוי לדיון. לאור זאת, ראוי להדגיש כי רמב"ם וריה"ל נידונים כאן כדגמים בלבד, כלומר מנקודת מבט אהיסטורית, תוך התעלמות משאלת משקלם בהגותו של הרב עזיאל.

אמנם הוא היה נטוע כבר באדם הראשון, אולם לא עבר בירושה מדור לדור אלא למובחר שבו, עד שעבר אל כל זרעו של יעקב. מאז כושר זה מיוחד לכל העם היהודי, אם כי בדרגות שונות, והוא העושה את עם ישראל "לסגולת האנושות"⁷⁸.

לתפיסה זו מתאימה גם תפיסת ארץ ישראל ויתרונה הדתי.⁷⁹ בשונה מעמים אחרים, עם ישראל הוא מטבעו עם אלוהים, וארץ ישראל היא המקום שבו בלבד נתגלתה הנבואה ובה בלבד היא עשויה לשוב ולהתגלות. תפיסה זו, המייחסת לעם ישראל כושר דתי מורש משווה לרעיון הבחירה אופי בדלני ביותר, ומעמיקה את הפער בין ישראל לעמים.⁸⁰ לעומת זאת, הרמב"ם גרס שהצד השכלי של התהליך אחד הוא אצל הנביא ואצל הפילוסוף, משום שאחת היא האמת שהם משיגים – הנביא הוא גם פילוסוף. הווה אומר: לדעת הרמב"ם, השלמות הרוחנית זהה עם השלמות השכלית והיא תכליתו ומהותו של האדם. ההכרה השכלית מקנה לאדם את האושר של התחברות ישירה עם אלוהים, ובהכרה זו מותנית התכלית של "הישארות הנפש".⁸¹ לפיכך, אין ארץ ישראל או עם ישראל נדרשים כישויות ייחודיות.⁸²

ברור כי תפיסתו של הרב עזיאל רחוקה מתפיסתו של ריה"ל, המקצה לעם ישראל ולארץ ישראל משמעות מיסטית. אמנם בתארו את ייחודו של עם ישראל דומה פעמים שהרב עזיאל השתמש במקורות שיש בהם כדי לתת פתח לתורות אורגניות, אך את ייחודו של עם ישראל ואת בחירתו אין להבין כתכונה כמרביוולוגית, אלא כפועל יוצא מנכונותו לקבל עול תורה ומצוות.⁸³

הרב עזיאל סבר אפוא שנצחיותו וייחודו של עם ישראל מקורם בייעודו – תורתו – מזה, ובשמירתו העיקשת על בריתו עם אלוהיו מזה. תפיסתו זו מושתתת רובה ככולה על השקפת עולם הקרובה לזו של רמב"ם, שהרי ביסודה מצויה ההנחה שגם בחירתו של עם ישראל וגם ייחודו אינם נתון ביולוגי-גנטי ואינם בזכות אבות, אלא מותנים הם בתורה ובמצוות שהעם קיבל עליו.⁸⁴ אמנם הוא כמו הסכים עם ריה"ל שהנבואה היא סגולתו המיוחדת של עם ישראל, אולם הוא הסביר את הירושה כירושה תרבותית דתית ולא גנטית.⁸⁵

מדרגה נפלאה במעלה זאת שלא נמצאה אלא בישראל – היא תולדה ישרה של המנה הרוחנית המיוחדת במינה, שהנחילה לנו אבי האומה הראשון במצוותיו לבניו אחריו: "ושמרו דרך ה'". והיא אשר הולידה את משה אדון הנביאים, והכינה

78 גוטמן, עמ' 119.

79 ראה גם שוורץ, עמ' 56-62.

80 גוטמן, שם, עמ' 120.

81 שם, עמ' 159-164.

82 ראה גם לווינגר, עמ' 88-89.

83 עזיאל, הגיוני, חלק א, עמ' 15.

84 ראה רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, נא. וכן רמב"ם, תימן, עמ' 7.

85 שוורץ, עמ' 100.

את כל זרעו אחריו לקבלת התורה בהר סיני מאהבה, לשומרה מאהבה וקיומה מאהבה, בכל נדודינו, פזורי גלותו עד הגיעו עד הלום. והיא אשר הקימה את מדינת ישראל, ותשיב אותה על כסא מלכות ישראל, לתהלה ולשם ולתפארת.⁸⁶

מדובר אפוא בקיומו של הצינון "ושמרו את דרך ה'", שהונחל כמצווה על ידי "אבי האומה הראשון", ובשום פנים ואופן לא כמתנה גנטית. ואכן, בדומה לזה הוא כותב במפורש: "ומה היא המצווה ושמרו דרך ה' [בראשית יח, יח-יט] – דרך ה' זאת הסגולה המיוחדת לעם ישראל שבה הוא נבדל מכל העמים לדתותיהם וחכמיהם".⁸⁷

בהמשך לכך, סבר הרב עזיאל כי עם ישראל וארץ ישראל אינם ישויות בעלות צביון מיוחד, השונות באופן מהותי מכל עם אחר ומכל ארץ אחרת; משום כך הוא לא הבחין הבחנות מהותיות בין עם ישראל לבין אומות העולם. ההבדלים ביניהם נובעים משיבתם בארץ מסוימת, מתרבותם ומדתם. דבר זה בולט בפרק שהוקדש לתיאור נשמת האומה בחיבורו הגדול "מכמני עזיאל". בפרק זה הרבה הרב עזיאל לצטט מדבריו של ריה"ל, והקורא מצפה שהרב עזיאל אף יציג בפניו את קירבתו לתפיסה זו, אולם מסתבר שאין הדברים כך, שכן את היחס בין תורה, יהודי וארץ ישראל, הסביר כדלקמן:

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 חוּם 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".⁸⁸

משמעם של דברים הוא, שאין ברכיביהם של האדם ושל האומה כדי להסביר את ייחודם. רק המיתאם המלא בין הרכיבים, הן של האדם (פתילה – תבונה; שמן – נשמה; אור – תורה) והן של האומה (ארץ ואדם על כל מורכבותו), בדרך של פעילות יוצרת במציאות ובסביבה קונקרטיה היא המגדירה את ייחודם.

הנקודה השנייה הבולטת במשנתו הלאומית והיסודית של הרב עזיאל היא, כאמור לעיל, יחסו למודרנה בכלל ולציונות כתנועה לאומית ומודרנית בפרט. ייחודו של העם

86 עזיאל, הגיוני, חלק א, עמ' 100.

87 שם, עמ' 97.

88 שם, עמ' 12-13.

היהודי אינו יחוד גנטי מורש אלא ייחוד הקובע דרך חיים לאורה של תורה וקבלת עולן של מצוות. לפיכך אין הוא מוצא סיבה להילחם נגד אימוצם של מושגים, ערכים ואף מוסדות, שמקורם בתרבויות אחרות כל עוד אלו אינם פוגעים בפולחנה ובאמונותיה של היהדות. כיוון שכך, הלאומיות - ולו גם במשמעותה המודרנית - לא היוותה בעיה לדידו.

אף יחסו של הרב עזיאל לחילונים ולשיתוף הפעולה עמם נגזר מנכונותו לקבל מוסדות ונורמות שאין מקורן בדת ישראל, כמו גם מהנחתו שהציונות היא בראש וראשונה תנועה שנועדה לחילונים. אולם זאת במסגרתו של תהליך הממשש את מהותו של האדם היהודי והאדם בכלל "כבעל חזרה בתשובה", תהליך שבסופו תוגשם הגאולה שמטרתה יצירת התנאים לעילוי של האדם ולהשתלמותו הרוחנית-הדתית כפי שמבינה הרמב"ם, דהיינו: "שינוחו (=ישראל - ש"ר) ממלכויות שאינן מניחות להן לעסוק ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע, וירבו בחכמה כדי שיזכו לעולם הבא, לפי שבאותם הימים תרבה הדעת, החכמה והאמת".⁸⁹ ואכן, בתארו את מהלכה של הגאולה בשנים הסמוכות להקמת המדינה, מנה הרב עזיאל את הקמתה המדינה גופה, את קיבוץ הגלויות ואת שאר שלביה המובטחים של הגאולה, כמו כינון הסמכות השיפוטית הדתית, בחינת "השיבה שופטינו כבראשונה",⁹⁰ ברוח תפיסת הגאולה של הרמב"ם,⁹¹ דהיינו: כשלבים בגאולה שתכליתה האחרונה עילוי הדתי של הפרט ובעקבותיו גם של העולם.

89 שם, וראה גם רמב"ם, הלכות תשובה, פ"ט ה"ב.

90 עזיאל, הגיוני, חלק א, עמ' 170-189.

91 תיאור ממצה לתפיסה הגאולה של הרמב"ם ראה א' רביצקי, "כפי כח האדם" - ימות המשיח במשנת הרמב"ם", משיחות ואסכולוגיה, בעריכת צ' ברס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 191-220. ראה גם שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמתגן 1977, עמ' 69-89.

הפניות ביבליוגרפיות

- אבינרי
 "הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", העלייה השנייה, אישים, בעריכת ז' צחור, ירושלים תשנ"ח, עמ' 273-277.
- אחד העם, אחד הגות, אגרות אחד העם, בעריכת א' סימון, א-1, תל-אביב תשי"ז-תש"ך, עמ' 262-263.
- אחד העם, כתבים אלמוג
 גוטמן
 גולדשטיין
 אחד העם, כל כתיבי אחד העם, תל-אביב תש"ז.
 ש' אלמוג, צינונות והיסטוריה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 42-48.
 י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1979.
 י' גולדשטיין, "יחסו של אחד-העם לדת באספקלריא היסטורית", תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה, שי לשמואל אטינגר, בעריכת ש' אלמוג ואחרים, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 159-198.
- הלוי
 הלוי, תולדותיו ומפעלו הספרותי של מרן ב"צ מאיר חי עזיאל, ירושלים תשל"ט.
- כ"ץ
 לווינגר
 לוז
 "כ"ץ, לאומיות יהודית - מסות ומחקרים, ירושלים 1983.
 י' לווינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן.
 א' לוז, מקבילים נפגשים - דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה (1882-1904), תל-אביב 1985.
- נהוראי
 עזיאל, הגיוני
 עזיאל, מכמני
 פרידמן, פולמוס
 מ"צ נהוראי, "למהותה של הציונות הדתית, עיון במשנותיהם של הרב ריינס והרב קוק", בשבילי התחייה - מחקרים בציונות הדתית ג (1988), עמ' 25-39.
 הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל, הגיוני עזיאל, חלקים א-ב, ירושלים תשנ"ג.
 —, מכמני עזיאל, תל-אביב תרצ"ט.
 מ' פרידמן, "למשמעותו החברתית של פולמוס השמיטה (תרמ"ט-תרע"ו)", שלם, א (תשל"ד), עמ' 455-479.
- קלוזנר
 קניאל
 רביצקי
 י' קלוזנר, מקאטוביץ עד באזל - התנועה לציון ברוסיה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 327-329.
- רוטנשטרייך
 רמב"ם, תימן
 רצבי, צינונות והלכה
 "קניאל, "היישוב הישן וההתיישבות החדשה", ספר העלייה הראשונה, בעריכת מ' אליאב, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 269-288.
 א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים - משיחות, צינונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל-אביב 1993.
- שוורץ
 שלמון
 שמעוני
 נתן רוטנשטרייך, סוגיות בפילוסופיה, תל-אביב תשכ"ב.
 —, איגרת תימן (מהדורת א"ש הלקין), ניו-יורק תשי"ב.
 ש' רצבי, "צינונות והלכה בפסיקתו של הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", הצינונות, כא (תשנ"ח) (בדפוס).
- ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן 1997.
 י' שלמון, דת וצינונות - עימותים ראשונים, ירושלים תש"ן.
 G. Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover and London 1995.