

לשאלת ייחודה של המשיחיות בתימן

ניני יהודה

בתציון עראקי קלורמן, משיחיות ומשיחים – יהודי תימן במאה הי"ט, הקיבוץ המאוחד ספריית "הילל בן-חיים", תל-אביב 1995.

לעתים נדירות אוחזת בי התרגשות כשאני רואה כי יצא לאור ספר חדש שהוא בתחום התעניינותי, אך כאשר ראיתי כי יצא הספר הנזכר ובהוצאה כה מכובדת, לבד מן ההתרגשות אחזה בי ציפייה. ומה עוד שמשבא הספר לידי וקראתי את הכתוב בגב הספר ראיתי כי יש שכר לציפייתי, שכן נאמר בו כי: "משיחיות ומשיחים בתימן שופך אור על חיי היהודים בתימן במאה הי"ט, מתאר את יחסי הגומלין בינם לבין החברה המוסלמית הסובבת אותם, מציין את קשריהם הדתיים עם יתר הקהילות היהודיות בעולם ומדגיש את עוצמתו של הרעיון המשיחי כמקריין כוח והשפעה". אבל לאחר שקראתי את ספרה חשתי אכזבה, משום שאין בו כל חידוש. כותרות הפרקים מבטיחות לקורא הרים, וכשהוא קוראם הרי הם צל הרים.

בעמוד הראשון מצהירה המחברת כי היא תבחן בין היתר "אִיךָ בתימן של המאה הי"ט, כבתקופות הקודמות, היו האידיאולוגיה והתנועות המשיחיות היהודיות נוחות לקליטת הדמויים והרעיונות האסכטולוגיים של המוסלמים בתימן ותנועותיהם המשיחיות". הקורא מופתע כשהוא מגלה שכל הדברים שאובים ממקורות משניים ושלישיים, ובעיקר ממקורות יהודיים. אילו היתה המחברת קובעת מראש כי לאחר שבחנה את המקורות היא מעדיפה את המקורות העבריים על פני המקורות המוסלמיים ניחא, אך מה מועילים המקורות העבריים או האירופאיים כשהם מתארים "משיח" מוסלמי? מה ניתן ללמוד מהם על האידיאולוגיה המשיחית של האסלאם התימני? לא ברור מדוע אין המחברת מביאה בפני הקורא מקורות מוסלמיים המצויים בשפע על סוגיה זו, כגון הספרות הדתית המוסלמית הענפה.

בפרק הראשון דוחסת המחברת את כל הבעייתיות של המשיחיות היהודית במספר שורות: "...הגישה הריאלית השתדלה להסמיך את ימות המשיח ככל האפשר להתפתחות רציונאלית ולאפשרויות המתיישבות עם חוקי הטבע" (עמ' 13). לא ברור כיצד עניינים דתיים כמשיחיות יכולים להתיישב עם חוקי הטבע כאשר המשיחיות מטבעה מתגרה בחוקי הטבע ומבקשת לשנות אותם, לעצור בעד הזרימה הטבעית של חוקי הטבע ולהטותם לדרך אחרת. בעמוד הבא אחריו מסכמת המחברת את השקפתו "הריאלית" של רמב"ם וכותבת כי "לגרסתו של הרמב"ם עתידים ימות המשיח להיות ימים של פריחה כלכלית ושלוש עד..." "שלוש עד" בוודאי איננו דוגמה ראויה למשיחיות ריאלית.

כעת עוברת המחברת לטענה המוזרה שליהודי תימן היתה הזכות הבלעדית על משיחיות פסיבית ומשיחיות אקטיבית – ומה על המשיחים "האקטיביים" שקמו בתפוצות אחרות, לרבות שבת צבי? גם המונחים עצמם טעונים הבהרה: האם הפעילות האינטנסיבית של המקובלים לפני חסידות הבעש"ט, וחסידות הבעש"ט עצמה, הם

בגדר משיחיות אקטיבית או שמא פסיבית? אמנם מונחים אלה אינם של המחברת, אך אל לו לחוקר לקבל מונחים כדבר מובן מאליו.

דוגמה נוספת לחוסר ההעמקה במושגים מודגמת בטיפול של המחברת בנושא מורכב כעניין "שלוש השבועות". המחברת כותבת (עמ' 14) כי היהדות אימצה ופיתחה שתי גישות יסוד למשיחיות, "אידיאולוגיה משיחית פסיבית ואקטיבית. הראשונה עומדת על כך שמצב הגלות מן השמים הוא, ורק הקב"ה יכול לשים לו קץ". האם על הקורא להבין כי המשיחיות האקטיבית גרסה אחרת? ולדידה מצב הגלות אינו מידי שמים? זאת ועוד אחת. גם אם לא ראתה המחברת צורך להבהיר את משמעותן של "שלוש השבועות", הרושם המתקבל כי כל עניין זה של "שלוש השבועות" מובא בחיבורה מכלי שני. דומה כי לא ראתה המחברת בעיניה את הכתוב במסכת כתובות, משום שבדיקת המקורות היתה מגלה כי לא שלוש יש כאן אלא ארבע, שהרי הפסוק "השבועתי" חוזר ארבע פעמים ולא שלוש (המקור המורחב והחשוב נמצא דווקא במדרש רבה על שיר השירים, פרשה ב' ז').

עוד יש להקשות על הקביעה שלרמב"ם היתה דעה פרטית בעניין חידוש הסנהדרין. גם כאן ניכר כי המחברת לא קראה את דברי רמב"ם במקורם אלא שאלה אותם ממקור אחר, שכן אין רמב"ם אומר בשום מקום בפרושו למשנה, סנהדרין פרק א' משנה ג' (אגב ראוי היה למחברת שתמצא את המשנה ולא תסתפק בציון סנהדרין א'), "שיש מקום לפעולת בני-אדם להחשת הגאולה" המחברת כתבה כך: "בסנהדרין א', מביא הרמב"ם את דעתו הפרטית שאם יסכימו על כך כל החכמים אפשר יהיה לשוב ולכונן את הסנהדרין בארץ ישראל". והנה דברי רמב"ם בתרגומו של ר' יוסף קאפח:

אני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהיה מסימניו אמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצין כבתחילה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק זה יהיה בלי ספק כאשר יכשיר ה' וירבו במעשה הטוב ותגדל תשוקתם לה ולתורתו ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח...

אין קשר בין דברי רמב"ם ובין דברי המחברת. המחברת טעתה כנראה בפשר הביטוי "אני סבור" שבדברי רמב"ם. שעה שרמב"ם אומר – הן בפירושו והן בדברי הפילוסופיה שלו – "אני סבור" משמע, לפנינו:

א. השאלה שאני דן בה היא פתוחה שאין בה הכרע וכשיבוא מי מן המתדיינים לדון בסוגיה זו יבדוק את כל דברי הפוסקים שלפני וש אחרי ויכריע, אולם דעתי כפוסק היא זו שאני מביא. אין זו דעה פרטית אלא דעת פוסק ומורה הוראה.
ב. שאלה זו שאני אומר בה 'אני סבור' היא שאלה לא מעשית אלא לעתיד לבוא, ואין היא צריכה הכרעה עכשיו.

יתר על כן, אם דעה זו היא פרטית כסברת המחברת, מה ראו דורות על דורות לקבל את דבריו – הרי אין הולכים בהלכות וביחוד בהלכות משיח אחר "דעה פרטית"? זאת ועוד, המחברת מביאה את דברי רמב"ם בעניין משיח השקר (עמ' 17) "...ואם לא הצליח עד כה, או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו התורה... ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים, שנאמר: ומן המשכילים יכשלו, לצרוף בהם, ולברר וללבן עד-עת קץ, כי עוד למועד...". מדברים אלו מסיקה המחברת כי רמב"ם סבר כי אין לגנות את משיחי השקר, שהרי לדבריה: "...כוונת הקב"ה היתה למילוי שליחות מוגבלת...", "דהיינו: "...לנסות את עמישראל ולבחון את אמונתם במשיח". לדבריה,

רמב"ם סיפר כי יש תועלת במשיחי השקר האלו, שאילו לא היו באים, לא היה הקב"ה יודע אם עדיין אנו מאמינים בביאת המשיח. זהו סילוף של השקפת רמב"ם, אשר גינה בכל לשון את משיחי השקר שקמו, הן בדורות שקדמו לו והן בדורו, כולל המשיח מתימן, ודי לקרוא בחיבורו "איגרת תימן". בדבריו המצוטטים מכיוון רמב"ם ההפך ממה שכתבה המחברת. הקב"ה העמיד משיח שקר כפי שהעמיד את השטן לשיטנו של האדם, על מנת לבחון אם ייכשל עם ישראל וילך אחר משיח שקר זה, או שיהא חזק באמונתו וירחק ממנו. מה שהביאה המחברת מדברי המהרי"ץ (ר' יחיא צאלח) אינו אלא מעשה לסתור. אגב אורחא נעיר על הטעות במשפט "לימים, כאשר הציג רמב"ם את תורת המשיחיות שלו ב'משנה תורה' (ראוי להוסיף הי"ד החזקה) וכו'", שהרי ספר משנה תורה נכתב לפני איגרת תימן.

סעיף ב' של הפרק הראשון מוכתר בכותרת "המצב המדיני והסוציולוגי בתימן של המאה הי"ט". הכותרת יומרנית והבא אחריה בגוף הכתוב הוא סקירה שטחית ולא מדויקת של מאורעות שנבחרו באקראי בידי המחברת. בשני דפי ספר מצליחה המחברת לדון בצמיחת השיעה באסלאם, בזיידה בתימן (אגב ראוי לכתוב זיידים ולא זיידים), בצמיחת האימאמות בתימן ובכיבוש העות'מאני וכו' וכו'. להלן מספר הערות על פרק זה.

א. ההבדלים בין הזיידה לבין הסונה אינם פעוטים, כפי שכותבת המחברת בעמ' 17.
 ב. העות'מאנים (ולא 'הזרים' כפי שכתבה המחברת בעמ' 18) גורשו בידי האימאם אלקאסם ובניו, והם מייסדי השושלת הנקראת הקאסמית.
 ג. האימאמים נבחרו תמיד מתוך הסדה (ולא הסיידים כפי שכתבה בעמ' 18), ולעתים מן האשוראף, ולא רק לאחר שנוסדה השושלת הקאסמית.
 ד. אין זה נכון כי בתקופות הקודמות למאה הי"ט היה חוסר יציבות בתימן. במאה הי"ח, למשל, היתה מאה של שגשוג כלכלי ותרבותי.
 ה. תימן אף פעם לא היתה חשובה לסחר הודו או לסחר האוקיינוס הנקרא הודי. מעצמות הסחר הסתפקו בשליטה על נתיבי המים והנמלים, והניחו לתימן גופה להשאר בתרדמתה.

ו. בשנת 1818, היא שנת "טמעת בכיל" השתתפו רוב שבטי הקונפדרציה של "בכיל", ולא רק השבטים ד'ר-מחמד וד'ר-חסין, שעם כל חשיבותם, היו שני שבטים בלבד מתוך כלל שבטי הקונפדרציה. ראוי היה לציין כי שתי הקונפדרציות השבטיות "חאשד" ו"בכיל" – שתיהן קונפדרציות זיידיות – היו השליטות בחיים הפוליטיים והחברתיים של תימן, והדבר נכון גם בימינו.

תיאורה של המחברת את ההתרחשויות הפוליטיות והצבאיות בחצי האי הערבי ואת מעורבותה של מצרים בהתרחשויות אלו כה שטחי ולוקה בחסר עד שדומה כי מתבקש לשכתב פרק זה כולו.

בפרק השני סוקרת המחברת את התנועות המשיחיות שקמו בתימן מימי רמב"ם ועד למאה הי"ט. בשני עמודים משתדלת המחברת להביא לידיעת הקורא את עיקרי "המשיחיות" המוסלמית. וכבר הערתי על הזדקקותה של המחברת למחקרים בלשונית אירופאיות מבלי לבדוק את המקורות הערביים בעניין זה. חיבור זה מנסה להציג את המשיחיות היהודית בתימן כמשיחיות שיש בה יסודות מוסלמיים שהוטמעו בתרבות היהודית של יהודי תימן, ואין המחברת רשאית לסמוך על כלים משניים.

מעמ' 27 ואילך (בפרק השני), דנה המחברת במשיחים היהודים. בעניין "אבלי ציון" שבתים (עמ' 27) נסמכת המחברת על ר' בנימין מטודלה, והרי כלל לא ברור (למעשה ברור) אם הוא היה בתימן בכלל, ואם לא שאב את ידיעותיו מפי השמועה, כהרבה דברים בספרו. השאלה אם היו "אבלי ציון" בקרב היהדות היא שאלה השנויה במחלוקת, וספק ספיקא אם בכלל היתה זו תנועה בעלת אופי משיחי. אילו היתה תנועה כזו שמתאר ר' בנימין מטודלה בתימן, היה רמב"ם מעיר על כך, ואף יהודי תימן אשר שאלהו בעניין המשיח וסימניו לא הזכירו תנועה מעין זו. זאת ועוד, כאשר ר' יעקב ן' נתנאל אלפיומי כתב לרמב"ם על המשיח שקם בזמנו, הוא לא כלל בין מעלותיו או מעלות ההולכים אתו את היותם "אבלי ציון".¹

בעמ' 30 כותבת המחברת:

התנועה המשיחית של המאה הי"ב זיעזעה בהחלט את יהודי תימן וטילטלה אותם טלטלה גדולה, ולכן אולי מפתיע הדבר שכאשר הרמב"ם כותב לתימן אין הוא מכוון את ביקורתו בעיקרה למשיח, שהוא קורא לו "משוגע בלי ספק", גם לא להמונים שנמשכו אחריו, כלשונו, בגלל "סכלותם בנושא המשיח". בראש וראשונה מכוון הרמב"ם את ביקורתו אל ר' יעקב ובאמצעותו אל שאר הרבנים:

"אבל תמהתי על דבריך אתה שאתה מבני תורה וכבר למדת דברי חכמים שמה זה אמת" (שם, עמ' 30).

לא ברור כיצד מתיישבים דברים אלו עם מה שכתבה המחברת לעיל (עמ' 17), כי רמב"ם סבר שיש תועלת מסוימת בהופעתם של משיחי השקר. כך ממשיכה הכותבת ללא עקביות וללא ביקורת הכתוב לפניה לאורך כל הספר. המחברת משתמשת בכל מיני אפוקליפסות שנויות במחלוקת ומגיעה לתוצאות מפליגות. מהופעת "זנבו של כוכב" היא לומדת על שנת לידתו של "המשיח". כיצד? בשנת השע"ט ליצירה אתתק"ל לשטרות הופיע כוכב ולו זנב, והמחברת לומדת מכאן שבשנה (שנת 1619 למניין המקובל) נולד המשיח מתימן. כיצד? בעל האפוקליפסה המצוטטת אצל המחברת (עמ' 32) אומר כי:

והיום הגענו אתתקע"ז לשטרות הת"ו ליצירה ועדין אנחנו מחכים לביאת המשיח שמהז יתגלה עד פ' שנה כמשה רבע"ה....

עד כאן דברי בעל האפוקליפסה, ואילו לדברי המחברת (שם) לפי החישוב הזה נולד המשיח בשנת 1619. אין זה ברור כיצד מחשבת המחברת את הזמנים: האם מיום ההופעה של הכוכב בעל הזנב, או שני הכוכבים בעלי הזנבות (שם), או שמה הבסיסי הוא שמונים שנות חייו של משה עד שעמד לפני פרעה? אם שמונים השנים הן הקובעות, הרי שאין אני מבין מה הוסיפה המחברת ומה חיסרה כדי שהקורא יקבל את הנתון שאותו היא מציינת. עניין פעוט זה אינו אלא דוגמה לחוסר הביקורתיות המופגן בחיבור שלפנינו.

1 ראו לה למחברת להבין את הכתוב. כאשר ר' יעקב כותב על המשיח שקם בזמנו "ויש לו קצת חכמה" אין הוא מתכוון לקבוע את למדנותו בהלכה ואגדה, אלא הוא מציין שהמשיח יודע קצת פילוסופיה, שכן בלשון הימים ההם זו היתה הגדרתה.

הדין הבולט בחוסר מקצועיותו הוא הדיון על מה שמכונה בפי מקצת מן החוקרים "המשיחיות השבתאית בתימן". בהקשר זה כתוב:

חוקרים לא מעטים עסקו בקיבוץ היהודי של תימן, בתחומים שונים של חייהם הקהילתיים והתרבותיים. חיבור זה ינסה להציג נקודת־מבט חדשה לחקר תימן בחינת המשיחיות כתופעה בפני עצמה והצגתה בהקשר חברתי־דתי־פוליטי (עמ' 23).

אילוול היומרה חסרת הביסוס שבדברים אלו לא היו דברי אלו נכתבים. אך כאשר המחברת מכריזה על נקודת־מבט חדשה לחקר תימן (דוק! לחקר תימן, ולא רק יהודי תימן, וכל זאת ללא ידיעת ערבית או שימוש במקורות ערביים) אין לעבור בשתיקה על כך.

מן התעודות היהודיות נסמך הדיון על כרוניקה שיוחסה לר' יחיא צאלח (המהר"ן). קריאה, ולו שטחית, היתה מביאה את הכותבת לידי מסקנה כי ספק רב אם כרוניקה זו מידו יצאה. עילגות הלשון ושיבושיה, המצויים לרוב בכרוניקה זו, כולל ציטוט לקוי של פסוקים מן המקרא, מטילים דופי שאינו מוצדק במהר"ן. העובדות ההיסטוריות הניתנות בכרוניקה זו ראויות לבחינה מחודשת, וכן הנפשות הפועלות המוזכרות בה. למשל, מי היה חיים קטן? אם ר' סלימאן אלנקאש היה נשיאם של יהודי צנעא מה היה מעמדו של ר' סלימאן אלאקטע? זאת ועוד, הכותבת נסמכת על הכרוניקה "גיא חזיון", שגרשום שלום ז"ל קבע כי היא כרוניקה שבתאית שחוברת בתימן. אך כרוניקה זו לא חוברת בתימן. לאור ניתוח פילולוגי של הכרוניקה, ספק רב אם יש מקום לייחס לה משקל כל שהוא בהבנת התנועה המשיחית בתימן, תנועה הנקראת משום מה "שבתאית" (עמ' 41 ואילך).

מסמך חשוב עד מאוד הוא המסמך של אבן נאצר אל־זייד שפרסמו קוניגספלד, סדן וסמראי, בספרם בלשון האנגלית, שאותו חזר ופרסם יוסף סדן בלשון העברית, למען אלה שאינם יודעים לשון זרה. אל מסמך זה מתייחסת הכותבת כאל מסמך חוץ־יהודי, וזה משום שהוא כתוב בלשון הערבית. אלא שאף שהוא כתוב ערבית, הרי הוא מבוסס על העדויות שמסרו יהודים הן לפני האימאם באל־סודה והן בפני מושל צנעא. מקורותיו של אבן נאצר הם אפוא מקורות יהודיים שראוי לסמוך עליהם. על כן יש להתייחס אל מסמך זה כאל עדויות מפי יהודים ודינו כדין התעודות היהודיות, אלא שהוא מפורט יותר ומדויק הרבה יותר מן המסמכים שנתרו בלשון העברית, להוציא אולי את הכרוניקה של ר' סעדיה הלוי. שכן, הכרוניקות "גיא חזיון" ו"מגילת תימן", האחת אינה נוגעת כלל לתימן והאחרת, כאמור לעיל, ספק אם ראוי לסמוך עליה. אילו היתה היריעה רחבה יותר, ניתן היה להוכיח כי המחברת לא הבינה את מחקרים החשוב של קוניגספלד, סדן וסמראי.

בפרק השלישי מבטיחה המחברת לדון ב"משיחיות המוסלמית והיהודית: התערבות בין־תרבותית" (עמ' 45 ואילך). כאמור בתחילת דברי, מקורותיה של הכותבת בכל הקשור למשיחיות המוסלמית לא רק שהם רדודים אלא הם או לועזים או עבריים, ואין אפילו מקור ערבי אחד בעל ערך שהמחברת נסמכת עליו (אלערשי ואלואסעי מוסרים ידיעות כלליות ואין הם דנים כלל במד התיאולוגי של תופעה זו). ההיסטוריון הבריטי החשוב Playfair אינו מקדיש מקום חשוב בספרו – ובצדק – למה שהכותבת

קוראת "משיחיות מוסלמית", ודיונו בנושא זה הוא שולי, וכן עושים מלומדים אחרים המצוטטים או נזכרים בפרק זה. המקורות היהודיים אף הם רדודים, ואין בהם כדי להעמיד בפני הקורא תמונה של ערך על משיחיות זו. ובכן איך ניתן ללמוד על המשיחיות המוסלמית והשפעתה כביכול על המשיחיות היהודית – זאת לא נדע.

דוגמה מעניינת לבניין על המושתת על יסודות רעועים אפשר למצוא בעמ' 47–48, שם מביאה הכותבת שיר המיוחס לאחד בשם יצחק בן יפת.² משיר זה לומדת הכותבת כי היו ציפיות משיחיות בקרב יהודי תימן בעקבות הופעתו של הפקיה סעיד. כל הקורא בעיון שיר זה מיד מתעוררים בו ספקות לגבי מקורו של השיר. הרושם הוא שיצחק בן יפת העתיק שיר זה ממקור ערבי, וקרוב לוודאי ממקור שבעל פה. תוכנו של השיר מעיד נאמנה על המתח שבין השבטים הזיידים לשבטים הסונים בתימן, אין בו ציפיות לא למשיח בן יוסף ולא למשיח בן דוד, והספקולציה (שלעתים היא לגיטימית במחקר ההיסטורי) מופרכת מעיקרה.³ לא כל אזכור של ציפיות משיחיות באיזה שיר הופך שיר זה לבשורה של חזיונות אפוקליפטיים, כשם שאין אמירת "ותחזנה עינינו" בתפלת שמונה-עשרה מבשרת על ציפיות משיחיות או על אפוקליפסה הקרבה ובאה; אין באמירות אלו אלא לציין את אמונתו של האדם היהודי בביאת המשיח.

הכותבת מקדישה תשומת לב מיוחדת לאפוקליפסות היהודיות, ולפיכך מייחסת להן חשיבות עד כדי הצבעה על הקשרים תרבותיים בין יהודי תימן לבין סביבתם בנושא המשיחיות.⁴ צריך לזכור כי לאפוקליפסה כסוג ספרותי לא היה מעמד של חשיבות במחשבה היהודית, ואם היתה לסוג ספרותי זה איזו חשיבות היא היתה ברובד העממי. תלמידי חכמים לא ייחסו חשיבות של ממש לאפוקליפסות, והראיה שבתימן לא נמצא אפילו תלמיד חכם אחד שכתב, או שיוחסה לו, אפוקליפסה כלשהי. הגיע הזמן למחקר שיטתי לגבי מקורן של האפוקליפסות שהכותבת מביאה בספרה, שמא אין הן אלא העתקות מעובדות מעט של חומר מוסלמי שלא מצא לו אחיזה במחשבה של יהודי תימן ובקושי ניתן למצוא להן הדים ברובד העממי הנמוך.

שם הספר מעיד עליו כי היה צריך לעסוק במאה ה"ט. בפרק הרביעי ("מוטיבים משיחיים במחשבה הרבנית המאוחרת") ביקשה המחברת לברר את המשקעים המשיחיים במה שהיא מכנה "המחשבה הרבנית בתימן במאה ה"ט", או בלשונה: "מטרתו של פרק זה להתוות קווים מתארתיאורטיים של המשיחיות בספרות הרבנית המאוחרת הנוגעת לענייננו...". הכותבת קובעת כי "כאשר חכמי תימן מתייחסים לעניינים אסכטולוגיים נוהגים הם להזדקק למושגים ולדימויים המשותפים להם ולסופרים יהודים אחרים". האם הכוונה כאן לאברהם מאפו ולפרץ סמולנסקין או שמא לר' חיים מוולוז'ין ולחכמי המוסר ורבני החסידות?

בהמשך הפרק טוענת הכותבת כי יותר מרבני ישראל בתפוצות אחרות, נזקקו חכמי תימן ליציאת מצרים כמופת לגאולה העתידה, וכן לעשיית תשובה כתנאי מוקדם הנחון לגאולה. היא מביאה את מאמר התלמוד "בניסן ניגאלו ובניסן עתידין להיגאל" (שם,

2 הכותבת מציינת שם בהערה 6 את כ"י מכוון בן-צבי 3132 ובכך עשוי להתקבל הרושם כי היא זו שמצאה את המקור ואינה טורחת לציין במפורש כי השיר כולו, על תרגומו לעברית, כבר ניתן בידי פרופ' יוסף טובי בספרו "יהודי תימן במאה ה"ט"; וכך היא נוהגת בהרהר מקומות.

3 מופרכת גם סברתה של הכותבת על הפקיה אסמעאיל.

4 הכותבת מקדישה לכך מספר עמודים רב יחסית: עמ' 54–65.

עמ' 66), ומציינת שבכך שהמהרי"ץ מזכירו שלוש פעמים, הרי הוא חוזר ומאשר את אמונתם של יהודי תימן שהמשיח יופיע בחג הפסח. אך לא רק יהודי תימן האמינו באגדה זו, אלא גם הקהילות ישראל האחרות שלא פסחו על מאמר זה בלא שקיבלוהו. ברור שאין בקביעה זו ממש. ספרות המוסר לדורותיה מלאה דברים אלו בצורה רצינית, שיטתית ויסודית, ואין צריך לומר מעניינת הרבה יותר מאותם דברים שגרתיים שמביאה הכותבת.

בעניינה של התשובה מביאה המחברת את דברי המהרי"ץ: "אלא צריך לשים נפשו בכפו להתפלל על גלות השכינה ועל גאולתה ולדחוק ולדחוק כביכול כלפי מעלה...". הדברים אינם חדשים, אלא מבוססים על המסורת התלמודית, שהנחילה למהרי"ץ, ולנו, את תפילת "נפילת אפים" ואת הרעיון של "גלות השכינה". עיקר הדברים מצוי בספרות הסוד, והוא בא לידי ביטוי רחב ביותר בספרותם של חכמי הסוד בדור שקדם לאר"י דוגמת ר' משה קורדובירו, בדורו ובדור תלמידיו דוגמת ר' חיים ויטל ור' אליהו דוידאש. על כן לא ברור מדוע מביאה הכותבת את דברי ר' יהודה ג'זפאן בספרו "מנחת יהודה", שכן זה אינו מביא אלא את מה שתיקנו רז"ל. הרי הוא אומר זאת בפירוש (כפי שהיא כותבת בעמ' 67): "תיקנו רז"ל... – על כן אין לראות זאת אלא כפירוש שגרתי לקריאת שיר השירים בשביעי של פסח. ר' יצחק בן יפת, משורר לא חשוב שמשירו היא מביאה (שם), אף הוא אינו אלא חוזר על מה שכתבו לפניו, ואין בדבריו לא חידוש ולא פירוש מקורי. כל שירו המצוטט מצוי בספרות המדרשים ואין הוא אלא מחרז בפשטנות את הנאמר. הכותבת היתה צריכה לדעת כי הילקוטים "כסף צרוף" ו"תועלת ישראל" אינם אלא ליקוטים אקראיים ובלתי חשובים, ועל כן אין חידוש כלל בדבריהם על חשיבות "התשובה" לעניין הגאולה. כיוצא בכך בעניין דבריו של סעדיה בן יהודה מנצורה (שם, עמ' 69). אין זה נכון כי חידוש הברית עם כנסת ישראל בידי הקב"ה הוא פירושי-חידושו של מנצורה; גם עניין זה מצוי מלוא חופניים בספרות המדרשית לדורותיה.

בפרקים החמישי והשישי (עמ' 77–124) מסכמת הכותבת את שכבר היה ידוע ממילא על משיחותם של שוכר כוחיל הראשון ושוכר כוחיל השני מחד גיסא, והעליות לארץ ישראל מתימן מאידך גיסא. פרקים אלו, שהיו צריכים להיות גוף הספר, אינם אלא ריכוז של כל הידוע וכל הנכתב על פרשיות אלו, ואין בהם לא חידוש ולא הארה חדשה. אילו עמדה הכותבת על החשיבות הפסיכולוגית של תנועות אלו בעת המשבר החברתי שתקף את יהודי תימן למן "טמעת בכיל" (המצור על צנעא בשנת 1818), אולי היתה מחדשת; אך מצער הדבר כי היומרה שלטה גם בפרקים אלו. מידת הצניעות מחייבת כי כאשר מביאים דברים בהערות, ראוי לציין תחילה את המחקרים שעליהם מסתמכים הדברים ורק לאחר מכן לציין את המקורות. הרושם המתקבל למקרא הערותיה של המחברת שתחילה היא בדקה את המקורות ורק לאחר מכן נפנתה אל המחקרים, אך כל המצוי בספרות זו עומד בנקל כי היפוכו של דבר: אל המקורות התוודעה רק לאחר שקראה את המחקרים.⁵

5 מן הראוי לציין, כי הכותבת לא מצאה לנכון לציין מאמר שוודאי לא נעלם מעיניה והמצוי בספר "משיחות ואסכטולוגיה" (הוצאת מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תשמ"ד). אילו לא השתמשה הכותבת בספר זה, ניתן היה להעריך כי כל הכתוב בו נעלם מעיניה, אך כיוון שהביאה ממנו עניין, לא ייתכן שלא ראתה מאמר הנוגע לגוף כתיבתה.

כללו של דבר, אילו היתה טורחת הכותבת על סיכום של כל שנכתב על התנועות המשיחיות בתימן היתה לספר חשיבות מידענית, אך כיוון שלבשה יומרה של מחקר מקורי החטיאה את המטרה. ניסיונה להציג דברים המפורסמים בשער ברבים כדבר מקורי ודברים המפורסמים עד שאינם צריכים לראיה כיצירתם הבלעדית של יהודי תימן, מעורר רחמים. חבל שהוצאה מכובדת כהוצאת הקיבוץ המאוחד, סדרת "הילל בן חיים", לא טרחה לפנות אל מי שמצויים בפרשיות אלו על מנת שיחוו את דעתם קודם שבא ספר זה לעולם, שכן אם מותר לעשות פראפרזה על דברי "הזוהר": "טוב לו שלא נברא משנברא".

