

המשיחיות בתימן: ביטוי מיוחד לאידאולוגיה עתיקה

בתציון עראקיקלורמן

בפעמים 73 (תשנ"ח), עמ' 153–160, התפרסמה ביקורתו של יהודה ניני על ספרי משיחיות ומשיחים – יהודי תימן במאה הי"ט, הקיבוץ המאוחד, ספריית הילל בן-חיים, תל אביב 1995. הספר הוא נוסח עברי של החיבור שיצא לראשונה באנגלית: *The Jews of Yemen in the Nineteenth Century: A Portait of a Messianic Community*, E. J. Brill, Leiden 1993. המהדורה באנגלית זכתה לשבחים במאמרי ביקורת שהתפרסמו בכתבי עת בחוץ לארץ.¹

לרשימתו של ניני אי אפשר לקרוא כלל ביקורת. מאמר ביקורת מציג את התזות העיקריות של הספר ולאחר מכן, במידה שהמבקר רוצה בכך, הוא מתווכח עם התזות הללו; לבסוף, יש המבקרים פרטים שונים בחיבור ובוחנים אותם לגופם, מצד העובדות או מצד דרך הניתוח. מטרתו של ניני לא היתה, כנראה, ביקורת אלא השתלחות קטנונית וקנטרנית ומסע לניגוח וחיפוש טעויות. הוא לא התמודד עם התזות העיקריות של ספרי וחלף זאת השתמש בשיטות של התקפה והאשמה, בהאשמות שונות ומשונות ובלשון בוטה. ה"טעויות" שמצא ניני אינן טעויות כלל ועיקר, אלא סילוף דברי, שיש בו גילוי לבורותו בנושא שהוא טוען למומחיות בו.

מחקרי מבוסס על מקורות ראשוניים מגוונים, תעודות וחומר ארכיוני, מהם שראו אור ונבדקו על ידי ומהם שזכו לדיון בפעם הראשונה; ומחקרים שנדפסו, מהם תיאוריים ומהם ניתוחיים. השתמשתי במקורות בעברית, בערבית-יהודית, בערבית ובלשונות אירופיות.

כיון שניני לא הציג את התזות של ספרי, אביא להלן את עיקרי הדברים. בספר ניסיון ראשון לבחון את המשיחיות בתימן כתופעה בפני עצמה המעוגנת בהקשר החברתי, הדתי והפוליטי, שבתוכו חיו היהודים. טענתי היא כי המשיחיות היתה רעיון רב כוח, שמילא תפקיד חיוני בחייהם של יהודי תימן, הן בקרב תלמידי חכמים והן באוכלוסייה הרחבה, והשפיעה על המחשבה הדתית ועל ההתנהגות החברתית-הדתית. בשבעת פרקיו מראה ספרי את ייחודה של האידאולוגיה המשיחית של יהודי תימן ומסביר את מאפייניה הדיאכרוניים והסינכרוניים: רציפות, נכונות מתמדת להתפרץ ויכולת הטמעה. הדיון במשיח של שנת 1172, במשיח מביחאן ב-1500 לערך, במאורעות המשיחיים-השבתאיים של המאה הי"ז, בשלוש התנועות המשיחיות של המאה הי"ט, ובמידה

1 ראו: T. Parfitt, "The Juice and the Pomegranate", *Times Literary Supplement*, March 18 1994; H.E. Goldberg, *Middle Eastern Studies* 31 (1995), pp. 391–395; R.S. Simon, *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), pp. 358–360; R. Aharoni, *AJS Review* 20 (1995), pp. 477–481

פחותה מזו בגלי העליות הראשונים לארץ ישראל, מלמד על שרשרת רצופה של התפרצויות משיחיות.

מחקרי מראה כי יהודי תימן היו מוכנים כל העת למשיח שיבוא בזמנם, וכאשר התמהמה, מוכנים היו לפעול כדי להחיש את בואו. הם הפליגו בחישובי קיצים לרוב, בספקולציות אפוקליפטיות נרחבות ובמאמצים למצוא את עשרת השבטים. הם האמינו כי חזרה אמיתית בתשובה על ידי הקהילה כולה היא אמצעי בדוק להחשת הגאולה – לכן, כאשר האיצו הטוענים המשיחיים של המאה ה"ט את יהודי תימן להיטיב את דרכיהם מבחינה מוסרית ודתית, ולשוב אל האלוהים בלב שלם, זכו הטפותיהם לתמיכה, כזו או אחרת, מצד רבני תימן וגם המסתייגים לא יצאו נגדם.

עמדת המנהיגות הדתית של יהודי תימן כלפי המשיחים ופעילותם נידונה לראשונה בספרי ושם הצבעתי על תגובותיהם המהוססות של הרבנים, שתרמו בוודאי לתמיכה שזכו לה המשיחים בקרב הציבור היהודי. רוב הרבנים גילו כלפי המשיחים יחס ניטרלי עד חיובי: היו שלא רצו לפעול או אפילו לנקוט עמדה, היו שהביעו אהדה לדבריהם, ובמקרים מועטים אפילו הביעו אהדה להם עצמם. אותם רבנים שאולי התנגדו באופן חד־משמעי למשיחים (אם היו כאלה בכלל) היו מעטים דלי השפעה.

ספרי דן לראשונה בצדדים הסינכרוניים של המשיחיות התימנית ומראה כי תימן בולטת כדוגמה להתערבות בין־תרבותית בתחום ההתנהגות הדתית. היהודים היו רגישים לציפיות ולדימויים האסכטולוגיים של שכניהם המוסלמיים, והרבדים העמוקים יותר של המשיחיות המוסלמית – התנועות המהדיות – עוררו תגובה משיחית יהודית. ברומה לזה, הושפעו המוסלמים מן ההתרגשות המשיחית היהודית, נמשכו אל טוענים משיחיים יהודים וראו בהם מבשרי משיח.

אפנה עתה לרשימתו של ניני ואשיב על השגותיו. בפרק הראשון בספרי נאמר: "כל קורותיהם של הרעיונות המשיחיים היהודיים עומדות בסימן של שניות זילקטית בין שתי גישות מנוגדות: המשיחיות הריאלית והאפוקליפטית". הסברתי שם (הערה 2) את אבחנתו של גרשם שלום בין משיחיות רסטורטיבית למשיחיות אפוקליפטית־אוטופית; הוספתי שאני מאמצת את הגדרתו של מורי המנוח, עמוס פונקנשטיין, המגדירה את הזרם המנוגד למשיחיות האפוקליפטית במונח משיחיות ריאלית (את הזרם הזה ייצג רמב"ם, שפיתח לראשונה באורח שיטתי את העמדות הריאליות ביחס למשיחיות לכלל תיאוריה מגובשת); והמשכתי כדלהלן: "הגישה הריאלית השתדלה להסמיך את ימות המשיח ככל האפשר להתפתחות רציונאלית ולאפשרויות המתיישבות עם חוקי הטבע". על דברים אלה כתב ניני: "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" (עמ' 153). הכותב התעלם מדברי רמב"ם: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יובטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג" (משנה תורה, הלכות מלכים י"ב ה"א).²

2 הלן שדגם של הספרות הענפה בנושא הרעיון המשיחי ובמאפייניו השונים ורבי הפנים: G. Scholem, "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism", *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 1–36; in "מ"ד הר", "משיחיות מדינית ריאלית ומשיחיות אסכטולוגית קוסמית בדברי חז"ל", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 331–346; ע' פונקנשטיין, "תפישתו ההסטורית והמשיחית של הרמב"ם", תדמית ותודעה הסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל

בהמשך העלה ניני את הטענה הכוזבת כי בספרי נאמר "שליהודי תימן היתה הזכות הבלעדית על משיחיות פסיבית ומשיחיות אקטיבית" (עמ' 153). אך בשום מקום אין טענה זו עולה בחיבורי. בעמ' 14 כתבתי: "היהדות פיתחה שתי גישות יסוד להתגשמות התקוות המשיחיות אשר בהן דבקה: אידיאולוגיה משיחית פסיבית ואקטיבית"; ובעמ' 17 כתבתי: "כבכל ארצות הפזורה כך גם בתימן היו בקרב היהודים גישות פסיביות ואקטיביות לרעיון המשיחי". בעמ' 15-16 הבאתי דוגמאות לביטויים של התנהגות משיחית פסיבית ואקטיבית בקהילות ישראל בתקופות שונות, ובין השאר הזכרתי את תנועתו של שבתי צבי. למרות זאת, ניני התעלם מדברי ושאל: "ומה על המשיחים 'האקטיביים' שקמו בתפוצות אחרות, לרבות שבתי צבי?" (שם). מלבד זאת, כל הקורא בספרי יכול להבחין שאחד מטעונו המרכזיים הוא שבקרב יהודי תימן המשיחיות האקטיבית היתה הזרם השליט, עניין שאליו ניני לא התייחס כלל.

עוד נכשל ניני כאשר הזכיר את הפנייתי (בעמ' 14) לפרשנות האליגורית במסכת כתובות קיא ע"א לשיר השירים ב, ז: "השבעתי אתכם, בנות ירושלים, בצבאות או באילות השדה, אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ". אמרתי שם כי התלמוד רואה בחזרה המשולשת על הנוסחה רמז לשלוש שבועות. על עניין זה כתב ניני: "דומה כי לא ראתה המחברת בעיניה את הכתוב במסכת כתובות, משום שבדיקת המקורות היתה מגלה כי לא שלוש יש כאן אלא ארבע" (עמ' 154). שלוש השבועות נידונות גם במדרש תנחומא לפרשת דברים, ד, ובמדרש רבה על שיר השירים ב, ז; אומנם, האחרון מפרש שתי שבועות, שלוש שבועות ואף ארבע שבועות, אך לא כך הדבר במסכת כתובות: "שלוש שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי".³

הדיון שלי ברמב"ם כמצדד בחידוש הסנהדרין קודם הופעתו של המשיח, כפעולה מתחייבת המכינה את בואו, נשען על פירושו למשנה, סנהדרין, פרק א', משנה ג': "ואני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח, וזה יהיה מסימניו אמר: 'ואשיבה שופטין כבראשונה'". הדיון בעניין זה נשען גם על דברי רמב"ם במשנה תורה, הלכות סנהדרין פ"ד הי"א: "נראים לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים ויש להם לדון דיני קנסות ויש להם לסמוך לאחרים". הסנהדרין היא בית דין, שעל פי המסורת הוא חלק משלשלת בלתי פוסקת של סמיכה, שראשיתה במשה רבנו וסיומה בביטול הנשיאות בארץ ישראל. כיוון שהסנהדרין יכולה להתמנות רק על ידי דין סמוך, הרי שרמב"ם סבור שניתן לקבוע אדם שבו יכירו חכמי

אביב 1991, עמ' 103-156; הנ"ל, "הפאסיביות כסימנה של יהדות הגולה: מיתוס ומציאות", שם, עמ' 232-242; ש' רוזנברג, "השיבה לגן העדן - הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטוראטיבית בפילוסופיה היהודית בימיה בנינים", הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86; א' רביצקי, "כפי כח האדם" - ימות המשיח במשנת הרמב"ם, משיחיות ואסכטולוגיה, בעריכת צ' ברס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 191-220; הנ"ל, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב 1993; י' ליבס, "המשיחיות השבתאית", סוד האמונה השבתאית - קובץ מאמרים, ירושלים 1995, עמ' 9-19.

על שלוש שבועות בפרשנות המשיחית היהודית ראו למשל א' רביצקי, "צינונות ומשיחיות ביהדות האורתודוקסית: רקע הסטורי ומושגי", הקץ המגולה (לעיל, הערה 2), עמ' 23-59; הנ"ל, "שלא יעלו בחומה" - על רישומן של 'שלוש השבועות בתולדות ישראל', שם, עמ' 277-305; א' מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ירושלים תשמ"ה, עמ' 104-107.

ארץ ישראל כסמוך והוא יסמוך אחרים. על כך נשענו, כידוע, ר' יעקב בירב וחבריו בצפת של המאה ה"ז, כאשר ביקשו, בשל דחפים משיחיים, לחדש את הסמיכה. מעשה זה, שהתבסס על גישתו של רמב"ם, כבר נידון במחקר בהרחבה.⁴ ואילו לדברי ניני: "אין רמב"ם אומר בשום מקום בפרושו למשנה... 'שיש מקום לפעולת בני-אדם להחשת הגאולה'".

הערות הכותב לסעיף ב' בפרק הראשון, שם סקרתי את המצב המדיני והדתי-החברתי בתימן במאה ה"ט, מעלות תהיות קשות באשר לאבחנותיו.

1. הקרבה ההלכתית שבין הזידיה והאסלאם הסוני ידועה לכל, עד כי יש המכנים את הזידיה אסכולת הלכה (מד'הב) חמישית, נוסף על ארבע אסכולות ההלכה המוכרות באסלאם הסוני. להערתי כי "חילוקי הדעות הדתיים בין הסונים לזידים בענייני הלכה ומשפט הם פחותי ערך ביחס", שגה ניני בקביעה הבאה: "ההבדלים בין הזידיה לבין הסונה אינם פעוטים" – כדרכו מבלי להבהיר או להדגים את דבריו או להביא להם דוגמה.⁵ אגב כך הוא "תיקן" אותי ואמר: "ראוי לכתוב זידים ולא זידים", אלא שבהתאם לכללי התעתיק מערבית לעברית "זידים" הוא התעתיק המדויק.

2. בספרי (עמ' 18) כתבתי: "עם פלישת העות'מאנים באמצע המאה ה"ז הובאה תימן תחת שלטונם עד שבי'1630 (בקירוב) גורשו הזרים על-ידי אמאמים זידים מן השושלת הקאסמית". בידוע שאל-קאסם אבן מחמד הוכרז כאמאם בשנת 1597 ונלחם בעות'מאנים במשך כעשרים שנה; לאחר פטירתו בשנת 1620 הוכר בנו כאמאם וכממשיך השושלת, והוסיף להילחם בעות'מאנים עד שגורשו מתימן בשנות השלושים של המאה ה"ז. ניני העיר: "העות'מאנים (ולא 'הזרים' כפי שכתבה המחברת בעמ' 18) גורשו בידי האמאם אלקאסם ובניו, והם מייסדי השושלת הנקראת הקאסמית" (עמ' 155). כל הקורא בספרי רואה שהכוונה במילה "זרים" היא לעות'מאנים, והם נזכרים באותו מקום עצמו ובאותו עניין.

3. ניני כתב: "האימאמים נבחרו תמיד מתוך הסדה (ולא הסידים כפי שכתבה בעמ' 18) ולעתים מן האשראף, ולא רק לאחר שנוסדה השושלת הקאסמית". ראשית, התעתיק הנכון הוא "סאדה". נוסף על כך, כשם שניני לא השתמש במילה "אאמה", שהיא לשון הרבים בערבית ל"אמאם", כך נהוג לומר בערבית "סידים" לריבוי של "סיד". זאת ועוד, המונחים סידים ושריפים ("אשראף") מתכוונים שניהם לאותו עניין – לצאצאיו של הנביא מוחמד – ואין מקום להפרדה שעשה ניני בין שני המונחים.⁶ בשום מקום בספרי לא נכתב שהאמאמים של תימן נבחרו מתוך שכבת הסידים "רק לאחר שנוסדה השושלת הקאסמית", וניני הטעה כאן את הקורא.

4 ראו, למשל: י' כץ, "מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב בירב והרלב"ח (ר' לוי בן חביב)", ציון טז (תשי"א), עמ' 28-45; ע' פונקנטשין, "תפישתו ההסטורית" (לעיל, הערה 2), עמ' 149-152; י' טברסקי, "ארץ-ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם", ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 90-122.

5 על הקרבה שבין הזידים לסונים ראו: W. Montgomery Watt, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1961, pp. 651-652; H.A.R. Gibb, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962, pp. 99-101; H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, London 1970, p. 84; A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991, p. 61.

6 על שני המונחים הללו, שאחרי המאה ה"א התייחדו בתימן לצאצאי הנביא מוחמד, ראו P. Dresch, *Tribes, Government, and History in Yemen*, Oxford 1989, pp. 169, 191 n. 10.

4. בעמ' 18 בספרי נאמר: "כבתקופות קודמות כן גם במאה הי"ט היה חוסר-היציבות מבית אפייני לתימן". ניני חלק על דברי במשפט סתמי: "אין זה נכון כי בתקופות הקודמות למאה הי"ט היה חוסר יציבות בתימן". ברם, מחקריהם של פלייפר, סטוקי, סרג'נט, אל-עמרי ואחרים, מלמדים על חוסר יכולתם של האמאמים במאה הי"ח לשלוט על כל הארץ, על מרידות תכופות ועל התנפלויות של שבטים על ערי המדינה.⁷

5. עוד כתבתי בספרי (שם): "זמן רב נודעה תימן כחוליית-חיבור חיונית ברשת הסחר של הים התיכון, ים-סוף, או נתיבי היבשה של חופיו, המפריץ הפרסי והאוקיאנוס ההודי". ידועה חשיבותה זו של תימן בזמן העתיק, בימי הביניים, ובתקופות מאוחרות יותר, והיא באה לידי ביטוי בחתירתן של המעצמות (כגון, הפאטימים, האיובים, הממלוכים, הפרוטוגלים, העות'מאנים והבריטים) לשלוט בנמליה, בצירי התנועה העובריים בה או נושקים לה. דברים אלה הוכחו בפירוט על ידי גויטיין, סמית, סרג'נט, סטוקי, פלייפר ואחרים, ולא יצאו עליהם עוררים.⁸ אין אמת אפוא בהערת ניני: "תימן אף פעם [!] לא היתה חשובה לסחר הודו או לסחר האוקיאנוס הנקרא הודי" (עמ' 155).

6. בספרי כתבתי (שם): "ב-1818, למשל, צרו שבטי ד'ו מחמד ד'ו חסין על צנעא, ואחר-כך בזזו אותה בלי רחם". על כך אמר ניני: "בשנת 1818, היא שנת 'טמעת בכיל' השתתפו רוב שבטי הקונפדרציה של 'בכיל', ולא רק השבטים ד'ו-מחמד ד'ו-חסין, שעם כל חשיבותם, היו שני שבטים בלבד מתוך כלל שבטי הקונפדרציה". דברי ניני שגויים בעליל: אלו שהשתתפו באירועים שהובילו להתנפלות על צנעא ובמעשי הביזה היו השבטים ד'ו חסין ד'ו מחמד (וכן שבת ברט). רוב השבטים של קונפדרציית בכיל, המונה כמה עשרות שבטים, לא השתתפו.⁹

בפרק השני בספרי עסקתי בתנועות המשיחיות בתימן עד המאה הי"ט, במיוחד בזו של שנת 1172, שבעקבותיה כתב רמב"ם את "אגרת תימן", וכן בתנועה השבתאית. בדיון בתנועת 1172 הראיתי כיצד הופיעו בה דפוסים של התנהגות משיחית שעתידים היו לחזור ולהישנות, בשינויים מסוימים, כגון הקבלות, הן בזמן והן במוטיבים, בין תנועות משיחיות יהודיות ומוסלמיות (במאה הי"ב, בין מעשיו וטענותיו של המשיח היהודי ובין פועלו של המשיח המוסלמי – המהדי – שהופיע בזמנו, הוא עלי אבן מהדי ובנו עבד אל-נבי אבן מהדי), וכן הקו ההססני שנקטו הרבנים. על הדפוס השני כתבתי בספרי (עמ' 30):

7 R. W. Stookey, *Yemen: The Politics of the Yemen Arab Republic*, Boulder 1978, pp. 149–155; R. L. Playfair, *A History of Arabia Felix or Yemen*, Bombay 1859, pp. 114–123; R. B. Serjeant, "The Post Medieval and Modern History of San'a' and the Yemen", *San'a': An Arabian Islamic City*, eds. R. B. Serjeant and R. Lewcock, London 1983, pp. 82–86; H. ibn 'Abdullah Al-'Amri, *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History*, London 1985

8 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Berkeley and Los Angeles 1967, 1, למשל: pp. 45, 105, 141, 180, 201, 205, 214, 264, 401 n. 17; G. R. Smith, "The Early and Medieval History of San'a'", *San'a': An Arabian Islamic City*, p. 60–68; סטוקי, עמ' 78–79, 92; פלייפר, עמ' 9–16, 133–132, 156–157; פלייפר, עמ' 3, 11–96.

9 ראו תיאור מפורט של אירועים אלו אצל אל-עמרי, עמ' 87–92; סרג'נט, עמ' 88. ח' חבשוש ציין את ד'ו חסין ד'ו מחמד מבין שבטי בכיל שהשתתפו בהתנפלות על צנעא: "קורות ישראל בתימן לרבי חיים חבשוש", ההדיר 'קאפח, ספונות ב (תשי"ח), עמ' רעב. קורח כתב בהכללה על בכיל כלוקחים חלק במעשי ההתנפלות: ע' קורח, סערת תימן, ירושלים תשי"ד, עמ' כד–כה. על שבטי קונפדרציית בכיל ראו דרש (לעיל, הערה 6), עמ' 24.

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 רבי יעקב ובאמצעותו אל שאר הרבנים: "אבל תמהתי על דבריך אתה – שאתה מבני תורה וכבר למדת מאמרי חכמים – שמא זה אמת".

הכותב ציטט את הפסקה שלמעלה אך לא הבין, לדבריו, "כיצד מתיישים דברים אלה עם מה שכתבה המחברת לעיל (עמ' 17), כי רמב"ם סבר שיש תועלת מסוימת בהופעתם של משיחי השקר" (עמ' 156) – זאת משום שהחסיר את המשך הכתוב:

דברי ר' יעקב משקפים את המבוכה שאליה נקלעו הרבנים. מצד אחד, ראו עצמם כמי שחיים על סף ימות המשיח; מצד שני, לא היו בטוחים באשר למעלת "המשיח" שלהם ואמתות טענותיו. מבוכתם של הרבנים מביאה לידי היסוס ורתיעה מלנקוט עמדה ברורה בעד המשיח או נגדו. העדר זה של מנהיגות החלטית ודאי שתרם לנכונות ההמונים להצטרף למשיח. כנגד התנהגותם של רבני תימן טוען הרמב"ם שעל הרבנים להגיב בספקנות על כל התפרצות משיחית. גם הרמב"ם סבור היה כי זמנו שלו קודם לימות המשיח, אלא שלדבריו תקופה זו מצטיינת בכך שקמים בה הרבה והרבה טוענים משיחיים, ולכן תפקידם של הרבנים לבקר את כל משיחי השקר ולדכאם: 'שכאשר יקרבו ימות המשיח האמתי ירבו הטוענים והמדמים ולא יתקמו דבריהם'.

ברור שרמב"ם ראה בריבוי הופעת משיחים אות שהמשיח האמיתי עומד להופיע. בעמ' 14 הזכרתי, שלשיטתו, ההוכחה היחידה לאמיתותו של המשיח היא הצלחתו, כדבריו במשנה תורה, הלכות מלכים, פרק י"א הלכה ד': "אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי". ואילו על המשיח שנכשל כתב שם רמב"ם: "ואם לא הצליח עד כה, או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים, שמתו. ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים, שנאמר: ומן המשכילים יכשלו, לצרוף בהם, ולברר וללבן עד-עת קץ, כי עוד למועד" (דניאל י"א, לה) [ההדגשה שלי, בע"ק]. בהמשך הדיון כתבתי (עמ' 17): "ברור מן האמור למעלה שאסור לגנות בתכלית את המשיחים שכשלו שהרי כוונת הקב"ה היתה למלוי שליחות מוגבלת: לנסות את עם ישראל ולבחון את אמונתם במשיח".¹⁰ עם זאת, כפי שהסברתי קודם, רמב"ם הטיל את האחריות על הרבנים לעמוד על המשמר ולסכל את פעילותם של "הטוענים והמדמים" עד להופעתו של משיח האמת. רמיזתו של רמב"ם על תכליתם של "משיחי השקר" היתה ידועה בתימן, ובספרי (עמ' 17) הזכרתי כי היא מובאת אצל ר' יחיאל צאלח (מהרי"ץ), מנהיגם הרוחני של

10 על פרשנות זו של רמב"ם, השוו את דברי רביצקי, "כפי כח האדם" (לעיל, הערה 2), עמ' 209, שטען שהיא "העניקה לגיטימציה אף למאמץ הסטורי שנכשל ואף למי שהופקע רטרואקטיבית מחזקת משיח".

יהודי תימן במחצית השנייה של המאה ה"ח, בפירושו על הקדיש שבתפילת שחרית. לאותו עניין נדרש מהרי"ץ גם בכרוניקה שלו "מגילת תימן", כשהסביר את אחריותה של התנועה השבתאית בתימן: "וכל זה נסיון גדול בחנונו הקב"ה אם מאמינים בישועתו או לאו".¹¹ קרוב לוודאי שדעתו של רמב"ם על המשיחים שכשלו ועל תכליתם – "והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים, שמתו" (משנה תורה, שם) – השפיעה על יחסם של רבני תימן כלפי המשיחים ותומכיהם. בספרי הראיתי כי למרות כישלונותיהם של הטוענים המשיחים, לא נרדפו תומכיהם ולא הוחרמו, אלא להפך, המשיכו לכהן בתפקידים נכבדים בקהילה בברכתם של הרבנים.

דיוני בתנועה השבתאית בתימן פתח בתיאור ציפיות משיחיות שקדמו להתפרצות התנועה. הזכרתי את ספרו של זכריה אל-צ'אהרי, שב"ספר המוסר" שלו (נכתב בין 1569 ל-1580) מצוינים שישה תאריכים אפשריים לקץ הימים, שעלו מתוך חישוביו שלו או מחישוביהם של אחרים. המאוחר בתאריכים אלה הוא שנת 1647 (הת"ח). גם המקובל ר' יצחק ונה התפרסם במחצית הראשונה למאה ה"ז בניסיונותיו לגלות את מועד הגאולה. ר' שלום שבזי גילה בספרו "חמדת ימים", כי בשנת ת"ו (1646) היו לו ציפיות גדולות לביאת המשיח בימי חייו. הוא הביא מסורת אפוקליפטית, הידועה גם מ"סגולת ישראל", ספרו של מורהו ר' ישראל כהן,¹² שלפיה בשנת השע"ט ליצירה (1619)

עלו שני כוכבים מן המזרח, בעלי זנבות כמקלות אחד שהה ט"ו יום ואחד שהה מ' יום, והיו אומרים שהן כוכבי המשיח... והיום הגענו אתתקנ"ז לשטרות הת"ו ליצירה [1646] ועדיין אנחנו מחכים לביאת המשיח שמא יתגלה עד פ' שנה כמשה רבע"ה, דכתיב ומשה בן שמונים שנה, בעמדו לפני פרעה מלך מצרים, שאמרו חכמינו שנולד המשיח ביום עלות הכוכבים.¹³

דברי ר' שלום שבזי מלמדים כי בני דורו סברו שהמשיח נולד "ביום עלות הכוכבים", כלומר בשנת 1619. שבזי, כמו ר' ישראל כהן, הניח בדרך של הקבלה לגילו של משה

11 יחיא בן יוסף צאלח (מהרי"ץ), תכלאל עם ספר עץ חיים, מהדורת ש' צאלח וש' סיאני, א, ירושלים תשל"א, עמ' 29-30; "מגילת תימן", הביא לדפוס ד' ששון, הצופה לחכמת ישראל ז (תרפ"ג), עמ' 1-14; נדפס שוב על ידי י' טובי, עיונים במגילת תימן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 31-55. ניני דחה את האפשרות ש"מגילת תימן" נכתבה, ולו בחלקה, על ידי מהרי"ץ, אלא שקביעתו זו אינה עומדת במבחן הביקורת הפנימית והמחקר ההשוואתי, כפי שכבר הראה טובי, שם, עמ' 24-28.

12 ראו פרשנותו של ר' ישראל כהן לפסוק "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כד, יז): "דרך כוכב תניא עתיד כוכב לעלות מן המזרח והוא כוכבו של מלך המשיח ושהה ט"ו יום, ואם האריך לטובתן של ישראל, מכאן ואילך צפה לרגליו של מלך המשיח. וכן היה בשנת השע"ט ליצירה. עלו שני כוכבים מן המזרח, אחד שהה מ' יום ואחד שהה ט"ו יום והיינו אומרים שהם כוכבי המשיחים. אחד כך נפל דבר בישראל וימתו כל החכמים והזקנים אשר בכל ערי תימן וימתו כל החכמים אשר בעיר הכהנים אלצ'בירה אשר אני יושב בה, ואותר אני לבדי ורבי המובהק ישראל בן נח יש"ל [יכון שמו לעד]. ועדיין אנו מצפים לרגלי המשיח אולי נולד בשנה החיא ועדיין לא בא עתו להגלות שכן משה רבינו נולד במצרים והרגישו בו האצטגנינים ולא נגלה עד סוף שמונים שנה" – סגולת ישראל, עמ' קעב, בכתב יד, ארכיון יהודה לוי נחום.

13 לעתים קרובות פירשו יהודי תימן חריגות בתנועות כוכבי השמים כנבואות על ימות המשיח – ראו בספרי, עמ' 139 הערה 30; כמו כן, ראו על מקומו של הגורם האסטרונוגי כאחד הגורמים לתנועה השבתאית אצל מ' אידל, "שבתי הכוכב ושבתי צבי: גישה חדשה לשבתאות", מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 161-184.

אחד ממקורותי לתיאור התנועה המשיחית של פקיה סעיד והשפעתה על היהודים הוא שיר של המשורר ר' יצחק בן יפת, שנכתב בעצם ההתרגשות הדתית והמדינית סביב הפקיה.¹⁷ השיר מתאר את פעולותיו של פקיה סעיד, ורואה בטענותיו המהדיות, בהצלחתו ובמלחמתו כנגד כוחות השלטון המרכזי, את ראשיתם של מאורעות אפוקליפטיים, שבשיאם יופיע המשיח. בן יפת, כמו כותבים יהודים אחרים בתימן, השתמש במונח המוסלמי אל-מהדי אל-מנתט'ר כדי לתאר את המשיח היהודי העומד להופיע. על כך הרחבתי בספרי,¹⁸ ומשם ברור כי כאשר כתב המשורר ר' יצחק בן יפת על הציפייה לבואו של "אל-מהדי אל-מנתט'ר" התכוון לבואו של המשיח היהודי. לכן, הערתו של ניני, שאין למצוא בשיר ציפיות משיחיות בקרב היהודים, שהרי "אין בו [בשיר] ציפיות לא למשיח בן יוסף ולא למשיח בן דוד" (עמ' 158), מיותרת.

הדיון בפרק השלישי ממשיך בספרות האפוקליפטית של יהודי תימן ובמיוחד ברישומן של מסורות מהדיות מוסלמיות על האסכטולוגיה שלהם. שבע האפוקליפסות שבדיון (שש מהן בלשון הערבית-היהודית), רובן מן המאה הי"ט, מלמדות עד כמה היה המצב המדיני והדתית-החברתי של תימן המוסלמית חלק בלתי נפרד מן החוויה היהודית. זאת ועוד, מניתוח האפוקליפסות עולה כי מחברים יהודים אימצו להם כמה מסורות ודימויים מהדיים במובהק והכלילו אותם בחזיונותיהם, בחינת חלק מן האירועים האפוקליפטיים, העתידיים, על פי המסורת, לבוא קודם להופעתו של המשיח היהודי.

ניני טען שאין ללמוד מן האפוקליפסות "על קשרים תרבותיים בין יהודי תימן לבין סביבתם בנושא המשיחיות". והוא ממשיך בשורה של קביעות חסרות שחר:

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 (עמ' 158).

מכאן עולה כי לדעת ניני, היסטוריה חברתית-דתית פירושה גרסתם של תלמידי החכמים ותולדותיהם, ואילו "הרובד העממי" אינו מושא לגיטימי למחקר היסטורי, דתי וחברתי. זאת ועוד, טענתו כי לאפוקליפסה כסוג ספרותי לא היתה חשיבות במחשבה היהודית מופרכת מיסודה – ספרות זו היתה רבת משמעות לאורך כל הדורות: היא נמצאת במשנה ובתלמוד, וכן בכתביהם של הדורות המאוחרים, והיא הזינה הן תלמידי חכמים והן את המוני העם.¹⁹ נוסף על כך, אופיין העממי של האפוקליפסות, הטיפוסי לסוגה

17 ניני טען כי התעלמתי מעבודתו של יוסף טובי על שירו זה של בן יפת (עמ' 158) – ולא היא: אני מפנה הפנייה מלאה לטובי בספרי, עמ' 145, בהמשך הערה 6, שאותה קטע ניני. עוד כתב: "וכך היא נהגת בהרבה מקומות". זאת טענה שאין ניני יכול להוכיחה.

18 ראו עמ' 145 הערה 12 (הערה לעמ' 47), ובעמ' 51–52.

19 על המסורות המשיחיות והאפוקליפטיות במשנה ובתלמוד, ראו: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 585–623; ר' אבן שמואל, מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד ועד ראשית האלף השישי, תל אביב תש"ג; ר' ש"ץ, "תורת המהר"ל בין אכזיסטנציה

ספרותית בעלת תפוצה רחבה, ושילוב של מסורות מוסלמיות בתוכן, מלמדים על הקשרים התרבותיים בין יהודים ומוסלמים ועל זרימתם של נכסי תרבות מחברה אחת לשכנתה.

זאת ועוד אחרת. אין אמת בקביעתו הנחרצת של ניני "שבתימן לא נמצא אפילו תלמיד חכם אחד שכתב, או שיוחסה לו, אפוקליפסה כלשהי" (שם). למעלה כבר נזכרה המסורת האפוקליפטית שרשמו ר' ישראל כהן ב"סגולת ישראל" והמשורר ר' שלום שבזי ב"חמדת ימים". דוגמה נוספת, הנזכרת בפרק הרביעי של ספרי, היא זו של ר' סעדיה בן יהודה מנצורה שפרש, במסע השביעי של "ספר המחשבה", סיפור מעשה אפוקליפטי, אשר לפי קביעתו עתיד היה להתרחש באמצע המאה הי"ט. בפרק הרביעי בספרי בחנתי את הספרות הפרשנית של יהודי תימן, בעיקר במאה הי"ט, והראיתי כי כאשר חכמי תימן התייחסו לעניינים אסכטולוגיים, הם הדגישו את החזרה בתשובה כתנאי מוקדם לגאולה. מתוך כתביהם של מהרי"ץ, ר' יהודה ג'זפאן, ר' סעדיה צפירה, ר' יצחק בן יפת, ר' יחיא בן חיים עראקי ור' סעדיה מנצורה, עולה בבירור שבקרב חכמי תימן רווחה הסברה כי שיפור בהתנהגותם של היהודים יוכל לקרב את ימות המשיח, ואם יחזרו היהודים באמונה שלמה יהיה המשיח עשוי להופיע בכל עת. ואילו ניני בא בטענה שבדברי הפרשנות של הסופרים התימנים "אין חידוש כלל בדבריהם על חשיבותה 'התשובה' לעניין הגאולה" (עמ' 159). עוד כתב על המקורות הראשוניים: "הילקוטים 'כסף צרוף' [מאת ר' סעדיה צפירה] ו'תועלת ישראל' [מאת ר' יחיא בן חיים עראקי] אינם אלא ליקוטים אקראיים ובלתי חשובים" (שם). באותו אופן פסל את המשורר הידוע ר' יצחק בן יפת ואמר עליו כי הוא "משורר לא חשוב" (שם).

על כך אישיב:

1. אין בעובדה שהקשר בין תשובה לגאולה הוא רעיון ידוע במחשבה המשיחית היהודית כדי לגרוע מהשפעתו על מחשבתם ועל התנהגותם הדתית והמשיחית של יהודי תימן.
2. ניני לא ביאר על פי אלו אמות מידה קבע מהו מקור שאינו חשוב למחקר היסטורי. מחברי "כסף צרוף" ו"תועלת ישראל", כמו סופרים אחרים שהסתמכתי עליהם, מוכיחים עד כמה רעיון התשובה הקודמת לגאולה היה שכיח במחשבתם של סופרים יהודים מתימן, אף אם ניני אינו מכיר בכך.
3. לא ברור על סמך מה קבע ניני כי המשורר הידוע ר' יצחק בן יפת הוא משורר לא חשוב. פרסמתי (עמ' 67), על סמך שני כתבי יד, את אחד משיריו של בן יפת, כדוגמה פואטית לקריאה ליהודים לחזור בתשובה. החזרה בתשובה תקל על שובו של המלך המשיח, שכן יפת זיהה אותו כבנם של דוד המלך ובתשבע, שמת זמן קצר לאחר הולדתו. על כך כתב ניני במילים הסתמיות: "אין בדבריו לא חידוש ולא פירוש מקורי" (שם).

הפרק החמישי בספרי מאיר את התפתחותן של הציפיות המשיחיות עד שהגיעו לשיאן בשורה של תנועות סביב הטוענים המשיחיים: שוכר כחיל הראשון (1861-

לאסכטולוגיה", משיחיות ואסכטולוגיה (לעיל, הערה 2), עמ' 301-322; א' מורגנשטרן, "ציפיות משיחיות לקראת שנת הת"ר (1840), שם, עמ' 343-364. על ציפיות משיחיות אפוקליפטיות אצל ר' יצחק אברבנאל והמהר"ל מפרג, ראו רביצקי, הקץ המגולה (לעיל, הערה 2), עמ' 37.

1865), שוכר כחיל השני (1868–1875) ומבשר המשיח יוסף עבדאללה (1888–1895). כל שלוש התנועות זכו לתמיכה עממית בתימן, והשפעתן של שתי הראשונות חרגה מגבולות הארץ ההיא. התפרצויות מעין אלו היו התנועות המשיחיות האחרונות והיחידות הידועות לנו בקורות היהודים בתקופה שלאחר שבתי צבי. פרק זה הוא המחקר הכולל והמקיף הראשון על המשיחים הללו ועל השפעתם החברתית והדתית.²⁰ מחקרי דן לראשונה בנושאים כגון: התפתחותו של שוכר כחיל הראשון ממבשר משיחי לטוען משיחי; האידאולוגיה המשיחית של כחיל השני; המערך הארגוני שלו; טיעונו להצדקת משיחיותו; תומכים מוסלמיים של המשיחים השונים; עמדתם של רבני צנעא כלפי הטוענים המשיחיים והשפעתה על היקף התנועות, הפופולריות של המשיחים והשפעותיהם המאוחרות.

בפרק השישי בדקתי באופן שיטתי ביטויים משיחיים בשלושה גלי עלייה מתימן לארץ ישראל עד מלחמת העולם הראשונה: עליית תרמ"א–תרמ"ב (1881–1882), העלייה מצפון תימן (1906–1911), ועליית יבנאלי (1911–1914). הראיתי כי תקוות משיחיות היו בין הגורמים שזרזו את העולים להחליט לקום ולצאת מארצם ולעלות לארץ ישראל, וכי לאחר העלייה פירשו יהודי תימן את עלייתם כראשיתו של תהליך הגאולה המשיחית. על הפרקים החמישי והשישי כתב ניני רק כי עבודתי מסכמת "את שכבר היה ידוע ממילא" (עמ' 159), מבלי להתייחס לגופם של דברים, מבלי להזכיר את החידושים שהצגתי או להתמודד עם פרשנותי לקווי האופי של המשיחיות היהודית בתימן.²¹

לא אטריח את הקוראים בהתייחסות להערות אחרות של ניני, שלדעתי אינן ראויות למענה. מאמר רווי טעויות, הטעויות וסילופים, והוא בכללותו מעיד על פגמים חמורים בטיפולו שלו במקורות ובספרות המחקרית. דוגמה מובהקת לכך היא שייחס את אמירת הסיום במאמרו לספר הזוהר, כאשר מקורה בתלמוד הבבלי, מסכת עירובין יג ע"ב. בכל זאת, אגיב בקצרה על שתי טענות מרכזיות של ניני, נטולות יסוד. ניני האשים אותי בכך שכל הדברים בספרי "שאוּבִים ממקורות משניים ושלשיים" (עמ' 153), וכן כי כתבתי את ספרי "ללא ידיעת ערבית או שימוש במקורות ערביים" (עמ' 157). דברים אלה הם במדר הוצאת לעז ודיבה מוחלטת. קראתי עד תום כל מקור ראשוני הנוגע לנושא, ואת כל המקורות הערביים הרלוונטיים **בלשונם**. אני משוכנעת כי השתלחותו של ניני לא באה אלא כדי להגות מן המסילה בכל מחיר חוקרת צעירה, שהעזה להתמחות ולכתוב על תולדות יהודי תימן, תחום שניני רואה אותו כאחוזתו הפרטית והבלעדית.

20 עבודתו החשובה של אברהם יערי עסקה רק בשוכר כחיל הראשון ובשוכר כחיל השני ונגעה בצדדים מעטים ביחס של התנועות עצמן. חיבורים מאוחרים יותר לא הוסיפו הרבה להבנתן של תופעות אלו. ראו: א' יערי, "שכר כחיל (שני משיח־שקר בתימן)", שבות תימן, בעריכת י' ישעיהו וא' צדוק, תל אביב תש"ה, עמ' 124–148; י' טובי, יהודי תימן במאה ה"ט (תולדות ומקורות), תל אביב תשל"ו, עמ' 65–67; י' ניני, תימן וציון, ירושלים תשמ"ב, עמ' 144–155.

21 בהערה 5 קבל ניני "כי הכותבת לא מצאה לנכון לציון מאמר שוודאי לא נעלם מעיניה והמצוי בספר 'משיחיות ואסכטולוגיה' (הוצאת מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תשמ"ד)". אומנם, לא מצאתי לנכון להזכיר מאמר זה, משום שהוא מחזור של אותו חומר שפרסם ניני בספרו מתימן לציון (לעיל, הערה 20), אליו התייחסתי במפורש בספרי.

דוד סקליר (בהשתתפות חגי בן־שמאי), **כתבי היד בערבית־יהודית באוספי פירקוביץ: חיבורי יוסף אלבציר – קטלוג לדוגמה – מקורות ומחקרים**, מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, ירושלים תשנ"ז, 139 עמודים+שער באנגלית.

בספר זה מוצגת דוגמה לתוצאות ראשונות של עבודת המפעל לחקר התרבות הערבית־יהודית וספרותה. עבודת המפעל שהחלה במאי 1995 מתרכזת ב"קטלוג כל כתבי היד הערביים־יהודיים באוספי פירקוביץ בפטרבורג" (עמ' 9), וכאמור בפתח הספר "בחרנו להציג דוגמה זו בשלושה מישורים: א) במישור הקטלוג, כלומר מאגר המידע הבסיסי; ב) במישור המהדורת טקסט, כלומר עבודת תשתית פילולוגית; ג) במישור חידושים בתיאור תולדות הספרות, כלומר מחקר תשתית" (שם). הדוגמה מתמקדת במחבר אחד, "זהוגה והפוסק הקראי יוסף אלבציר (היה פעיל בירושלים בראשית המאה ה־19)", והמחברים מנמקים: "מצד אחד כבר נעשו מחקרים חשובים בחיבוריו, ומצד אחר עוד רבה מאוד המלאכה עד למיצויה, ומכל מקום אפשר להגיע בדוגמה זו לכדי תרומה משמעותית המקיפה את רוב החומר השייך" (עמ' 10).

בספר שני חלקים: א – דוגמת קטלוג של כתבי היד בערבית־יהודית באוספי פירקוביץ (עמ' 110-11). אחרי מבוא קצר, שעיקרו הסבר קצר של מבנה הקטלוג ושיטת התיאור (עמ' 13-16), באים תיאורים של 119 כתבי יד, מפורטים למדי, המביאים באריכות פיסקאות מתוך כתבי היד המתוארים שיש בהן עניין כשלעצמם (מבחינה היסטורית או הלכתית וכדומה), או שיש בהן פרטים מזהים חשובים. התיאורים מחולקים לשישה פרקים, שכל אחד מהם מוקדש לכתבי יד, או קטעים, של אחד מחיבוריו של יוסף אלבציר: כתאב אלאסתבצאר (עמ' 17-64), חיבורו המקיף בהלכה; כתאב אלתמיז (אלמנצור, עמ' 65-76), כתאב אלמחתי (עמ' 77-89), שני חיבורי התיאולוגיים החשובים; חיבורי פולמוס: אלנקץ עלי שמואל ראס אלמתיבה (עמ' 90-99); פולמוס נגד האסלאם (עמ' 100-103); ולבסוף שאלות ותשובות וחיבורים קטנים (עמ' 104-108). בסוף החלק הזה מפתח כתבי היד המקוטלגים (עמ' 109-110). ב – מקורות ומחקרים. בחלק זה שני מאמרים המבוססים על חקר כתבי היד הנידונים בשנים האחרונות: 1) "פרקים אבודים מכתאב אלמחתי ליוסף אלבציר", מאת חגי בן־שמאי (עמ' 113-126) – מהדורה ביקורתית של פרקים מנוסח המקור הערבי של חיבורו של התיאולוג הקראי הירושלמי העיוור, אשר לא נכללו במהדורת הספר שפורסמה על ידי י"א וידה (G. Vajda) בשנת 1985, משום שבשעת הכנת המהדורה לא היתה לו גישה אל כתבי היד. 2) "חיבורים קראיים לא ידועים באוסף פירקוביץ" מאת דוד סקליר (עמ' 127-139) – תיאור של חיבורים שנחשפו לראשונה במהלך קטלוג כתבי היד. החיבורים הם בהלכה, הגות דתית ופולמוס והם מאת ישראל בן דניאל (במאה העשירית), יפת בן עלי (בסוף המאה העשירית וראשית המאה ה־19), בנו לוי בן יפת (בעיקר בראשית המאה ה־19) ויוסף אלבציר (במאה ה־19). חיבורים אלה שופכים אור על פרקים חשובים בהתפתחות הספרות הקראית הקדומה, בתחומי הפסיקה ההלכתית, בחשיפת שלב קדום בהתפתחות התיאולוגיה הקראית שדבקה בשיטת הכלאם, ובגילוי ראשון של ספרות פולמוס נגד האסלאם, פולמוס ישיר שגור תנובה מוסלמית ישירה.

משאת משה – מחקרים בתרבות ישראל וערב, מוגשים למשה גיל, בעריכת עזרא פליישר, מרדכי עקיבא פרידמן ויואל קרמר, מוסד ביאליק בשיותף בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל־אביב, ירושלים תשנ"ח. 429 + XXII עמודים.

האסופה שולפנינו היא ספר היובל לכבוד ההיסטוריון פרופ' משה גיל, מראשי המדברים בחקר הגניזה של בורן הזה, אשר זכה בפרס ישראל לשנת תשנ"ח בזכות מחקריו החשובים בתחום הזה. בקובץ עשרים ושניים מאמרים, פרי עטם של מיטב החוקרים בתחומים הנדונים בו ושל מקצת תלמידיו, אשר כבר היו לחוקרים נחשבים בזכות עצמם. נלווים אליהם רשימת פרסומי המחקריים של פרופ' גיל (חמישים ושמונה עיולים, בהם חמישה ספרים) ותקציריים באנגלית. המאמרים מסודרים על פי סדר האי"ב של כותביהם. אף שיש היגיון בעריכה שכזו, מקשה הדבר על זיהוי תחומי העיסוק השונים של הספר, אשר פורסים תמונה סגנונית ומשקפת של עושר הפעילות של בעל היובל. בעיון ראשון מתברר כי יש בספר שלושה מוקדים עיקריים: א) היסטוריה חברתית ופוליטית – ע' אלעד, החיליפה אבו אלעבאס אלספאח, המהדי העבאסי

הראשון – בעקבות כתובת לא ידועה מבית שאן; מ' בךששון, יהודים מול מאורעות 1019-1020 בדמשק וקאהיר; א' ברקת, פרשת אברהם בן שמואל הספרדי; א' גוטווירט, מכתב בספרדית מעזה; א' גרוסמן, אימתי פסקה ההגמוניה הארץ-ישראלית באיטליה?; א' דוד, מקור חדש מן הגניזה על יהודים בעכו הצלבנית בשלהי המאה ה"ב ובראשית המאה ה"ג; מ' לקר, לשאלת מוצאו היהודי של אבו צְפִיָּדָה מְעַמְר בן אלמִתְנָא; י' סדן, בין הגורות על יהדות תימן בסוף המאה הי"ז לגורת המקמִצִיט' במאות הי"ח והי"ט; ג' סטילמן, היהודים בהיסטוריה העירונית של האסלאם בימי הביניים; ש' סלע, ראשות היהודים בממלכה הפאטימית בידיים קראיות; י' קרמר, ארבע תעודות מן הגניזה המזכירות את הרמב"ם; א' רובין, אבות ובנים באסלאם הקדום; (ב) התרבות החומרית – י' כ' סטילמן ז"ל, הלבוש המצרי בימי הביניים; צ' עודה, לקסיקון הספינות ובעלי האוניות בארכיון אברהם בן פראח בגניזת קהיר; (ג) היצירה התרבותית – י' ארדר, שלילת הגולה במשנתם המשיחית של אבלי ציון הקראים; י' בלאו, עיונים בספר השורשים של יונה אבן גינאח; ח' בך שמאי, קינה על ציון וירושלים – בשולי ספר אבוד לחכם הקראי ישועה בן יהודה; י' יונן-פנטון, פירוש קדום בערבית-יהודית לספר יצירה; ג' כאן, קטע גניזה של קינה בערבית על ארץ-ישראל בניקוד עברי; ע' פליישר, לעניין תפילתם של עולי הרגל על שערי ירושלים; מ"ע פרידמן, תשובת ר' יחיאל ברי אליקים המתירה את הרשות; מ"י קיסטר, כנף הארבה – מעט מן הנאמר בחדיית על הארבה.

עיון נוסף מלמד עד כמה החלוקה שלעיל היא שרירותית ואינה משקפת כראוי את העושר וריבוי הפנים אשר גלומים לא רק בספר כמכלול, אלא ברבים מן המאמרים, כל אחד בפני עצמו. כך ניתן לראות במאמרו של עודה גם נדבך לשחזור חיי הכלכלה והחברה; כפי שיש בדבריהם של בךשמאי ופליישר כדי לחשוף ולהאיר טקסים ואירועים קונקרטיים, שמילאו תפקיד חשוב בחיי היהודים בירושלים בימי הביניים; וכמו שנ' סטילמן מלבן מתוך רוחב דעת את מעמדם של היהודים בעיר המוסלמית, ומשלב בעבודתו כמה שיטות בדיקה כדי להגיע לתובנה מדויקת יותר של הסוגיה הנכבדה הזו. אמנם כל חוקר הקדיש את מאמרו לבירור עניין מוגדר, אך לפחות בחלקם יש תרומה עקרונית, החורגת מגבולו של העניין הנדון בהם: יותר משהם מסכמים וחוזמים, הריהם מכשירים את הקרקע לדיונים נוספים מתוך זווית ראייה רחבה יותר ועל סמך תשתית מחקרית מדויקת ועשירה יותר.

דווקא בשל כך חבל שעורכי הספר, אשר הוציאו מתחת ידם פרי משובח ונאה, לא הוסיפו לו מפתח מפורט ורשימה של כל כתבי היד מן הגניזה אשר נדונו בו. עוד בספר תמונות – כתובת ממויאון בית שטורמן (למאמרו של אלעד, עמ' 55); תצלומי כתבי יד (למאמריהם של כאן, עמ' 185; פרידמן, עמ' 358-360; וקרמר, בין עמ' 384-385); ושלושה עשר תצלומים למאמרה של סטילמן (בין עמ' 240-241).

DOCUMENT

The "Mossad" and Muslim-Jewish Co-existence in Colonial Algeria (129-143)

Professor Michael M. Laskier tells the story of "Mossad" activity in Constantine, Algeria in 1956, during a period of riots against the Jewish community.

Professor Laskier heads the Department of Political Science and Communications at the Ashkelon Regional College.

BOOK REVIEWS (144-164)

Professor Y. Tzvi Langermann reviews *Kitāb al Haqāiq* (The Book of Truths) a medieval Yemenite composition.

Dr. Bat-Zion Eraqi Klorman responds to the review of her book by Professor Y. Nini in *Pe'amim* 73.