

לחקר פירושו של אבו אל-ברכאת אלבגדאדי על ספר קהלת : ארבעה טכסטים

מאת : שלמה פינס

חיבורו העיקרי של הפילוסוף היהודי הבת אללה עלי אבן מלכא אבו אל-ברכאת אל-בגדאדי¹ שחי בבגדאד, התאסלם בגיל העמידה או אחרי עברו גיל זה, ומת בזקנה מופלגת אחרי שנת 1164. הוא כתאב אל-מעֶתֶבֶר. ספר זה, שיצא לאור בשלושה כרכים בחידראבאד ב־1357–1358 לספירה המוסלמית², מרצה את משנתו הפילוסופית של אבו אל-ברכאת, שהיא מקורית ביותר, ומכיל את בקורתו על הפילוסופיה האריסטוטלית (כפי שהיא נוסחה על ידי אבן סינא ואחרים) ; שהיא אולי הבקורת הנוקבת ביותר שנמתחה על הפילוסופיה הזאת במשך ימי הביניים³.

בצידו של "כתאב אל-מעֶתֶבֶר" נמצא חיבור שני חשוב של אבו אל-ברכאת, והוא הפירוש שהוא כתב על ספר קהלת. חיבור מקיף זה כולל א) את הטכסט העברי של הספר ; ב) את תרגומו הערבי, שהוא כנראה מעשה ידיו של אבו אל-ברכאת⁴, ואין הוא זהה עם התרגום שיוחס שלא בצדק לסעדיה גאון, ושאינו אלא התרגום של יצחק אבן גיאת⁵ ; וג) את הפירושים שהם כתובים באותיות עבריות בערבית שהיא מלאה מילים וביטויים עבריים. פירוש זה שהוכתב על ידי אבו אל-ברכאת לתלמידו המובהק המשורר העברי יצחק בן אברהם אבן עזרא, הוא ללא ספק אחת מהיצירות החשובות של הספרות היהודית-ערבית.

1. בשיר התהילה שחיבר לכבודו תלמידו יצחק בן אברהם אבן עזרא הוא נקרא יחיד הדור נתנאל. "יחיד הדור" אינו אלא תרגום של כינוי הכבוד הערבי של אבו אל-ברכאת : אוחד אל־זמאן. המשמעות של השם נתנאל תואמת את המשמעות של הבת אללה.

2. ההוצאה נעשתה על ידי Serefetlin Altkaya.

3. על משנתו הפילוסופית של אבו אל-ברכאת ראה את מחקרי : Encyclopaedia of Islam, *Abu'l-Barakāt* vol. I, fasc. II, pp. 111–113; Etudes sur Awhad al-Zamān (ההוצאה החדשה), *Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, Revue des Etudes Juives*, CIII, 1938, pp. 4 ff.; CIV, 1938, pp. 1 ff.; *Nouvelles Etudes sur Awhad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī*, Paris 1955; La Conception de la Conscience de soi chez Avicenne et Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1954, pp. 21–98; Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics, *Scripta Hierosolymitana* VI: *Studies in Philosophy*, 1960, pp. 120–195.

4. במבוא לפירוש על קהלת קובע אבו אלברכאת את הדרוש מהמתרגם הטוב.

5. ראה להלן את הנספח. כוונתי לתרגום ופירוש שהוציאו לאור י. קאפה בקובץ הנקרא : "חמש מגילות", הוצאת האגודה להצלת גנוי תימן, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסא–רצו. אזכיר כאן שבעוד שהתרגום המיוחס לסעדיה מתרגם את המלה הבל בקהלת א. ב. במלה "מסתחיל" (עמ' קעב) שבהקשר זה מובנה כנראה : "משתנה", הרי אבו אל-ברכאת מתרגם את המלה העברית במלה : הבא (ד) שמשמעותה : אבק. בפירוש המיוחס לסעדיה נזכר שהיו מתרגמים שתרגמו "הבל"

לפי שעה הוא נחקר מעט מאוד⁶. אחת מהשאלות המתעוררות בהקשר זה הוא היחס מבחינה הכרונולוגית ומבחינות אחרות בין חיבור זה לכתאב אל-מעתיבר, אשר פסקות מסוימות של הפירוש כאילו מתייחסות אל משנתו.

ברם שאלה זאת מחייבת מחקר מיוחד ולא אדון בה כאן⁷. במאמר זה רצוני להדגים באופן חלקי את תכנו העשיר של הפירוש על ידי הבאת ארבעה טכסטים ממנו במקורם ובתרגום עברי. עד כמה שאני רואה, הרי רק ראשון הטכסטים הללו יש לו קשר כלשהו עם המשנה הפילוסופית שבאה לידי ביטוי בכתאב אל-מעתיבר.

חשיבותו של הטכסט הראשון היא, כפי שנראה לי, בדיונו על ההתעוררות לאמונה ולכפירה הבאה מתוך התבוננות במה שנעשה בעולם; בקביעתו לגבי מקור סמכותם של העיקרים התיאולוגיים אשר ספר קהלת מציע אותם לפי אבו אל-ברכאת ובתורת התודעה והרפלקסיה הכלולה במחציתו השנייה.

הטכסט השני דן בהערכה היתירה אשר העבר זוכה לה בדרך כלל ובדמיון שבין התקופות ההיסטוריות השונות.

הטכסט השלישי מרצה על שיטות אבחנה לגבי ילדים בגיל רך המיועדות לקבוע את המקצוע שיתאים להם בעתיד.

הטכסט הרביעי נותן ביטוי להשקפתו של אבו אל-ברכאת על התקופה אשר בה חוברו רוב כתבי התנ"ך.

השתמשתי בכתב יד אחד בלבד, והוא Ms. Bodl. Pococke 274. במקרים רבים אין כתב יד זה מבחין בין ג' לבין ג', ובין ט לבין ט', ואין הוא מבחין בדרך כלל בין ד לבין ד', בין כ לבין כ' ובין ת לבין ת'. במקומות שההבחנות האלה חסרו בטכסטים דלקמן בכתב היד הם נעשו על ידי. בכתב היד הוחלפה לפעמים האות צ' ב־ט' ולהפך, ותיקנתי את זאת, כן חסרות בכתב היד לעתים קרובות שתי הנקודות ב־ה' והוספתי אותן.

במונח "הבא" (עמ' קעג) תרגומו ופירושו של אבן ג'יאת מצוטטים על ידי אבו אל-ברכאת; ראה את הנספח.

6. המבוא לפירוש ועוד פסקות קצרות מתוך חיבור זה הוצאו לאור על ידי פוזנסקי *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, XVI, 1918, pp. 33–36. פסקות מתוך הפירוש שיש להן קשר עם המשנה הפילוסופית של כתאב אל-מעתיבר מצוטטות במחקרי *Barakāt al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics*, p. 191, n. 207, p. 192, n. 208. על קטעים אחרים של הפירוש שפורסמו ראה את המאמר של פוזנסקי, עמ' 33.

7. אך ראה את ההערה שבאה לפני זו.

8. דהיינו האות הערבית ġ הנכתבת לפעמים, גם בכתב היד המדובר.

א

פירוש על קהלת ה, ז.

(63, ב) תם קאל: אם עשק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה' עד החפץ כי גבוה מעל גבה שומר וגבוהים עליהם.

ואן ראית גשם אלפקיר וגצב אלחק ואלעדל פי אלמדינה פלא תדהשן עלי אלמקצוד פאן עאליא עלי עאלי חאפט⁹ ועליהם עליון¹⁰.

אראד בה וכמה יעתיך מן אלמגלטא¹¹ ואלמשככא ואלמחיירא פת תקלכא אלכואטר ואלאפכאר כדאלך יעתיך ויעתרצך (64, א) פי מא תגדה פי אלדניא מן אלשוואהד ואלאתאר חית תרי פקירא מטלומא וחקא מגצובא ותתחיר ותקול כי האלהים בשמים כיף ירצי לעבידה וכלקה ומעשה ידיו אלכפר ואלטלם מא אקדרה עלי (מן) כואטרהם ומא ילהם קומא כירא וקומא לא, וכדלך מן אלקוה עליהם פירדע ולא יעגל עקובה אלגאני ואלגאיר¹². פירתפע אלגור ויתהדב אלגמחור, כקול וכל העם ישמעו ויראו ולא. פמא כאן אקדרה עלי אן לא יתרך פיהם עאציא ולא טאלחא ולא מכאלפא עלי חק ואן ילהמהם כלמה אלתיקוי ויאכדהם בהאולא אקל מן תעגיל עקובה אלטאלם ואנתצאף אלמטלום ומא יגרי דלך כדלך בל נרי אלמהאל אלשביה באלמהאל¹³ כ'ק'.

(64, ב) דוד ע'אלס למה י' תעמוד ברחוק תעלים לעתות בצרה בגאות רשע כי הלל רשע. וקאל פי אלמזמור אלאכר שיתה מורה להם, ומא נראה ישית מורה להם, ומא כאן אגנאהם בקדחתה ען מראגעתהם וועטתם¹⁴ ותרגיבהם ותרהיבהם במא יעגל עליהם, כמא פעל פי חק אביה למא ארסל אלמלאך אלמשחית פארהבה וכמא פעל פי נובה עכן ופי נובה פינחס אלדי¹⁵ הדבת אלגמאהיר ובקי דכרהא פי אלאגיאל ולם ימהלהם חתי תפסד אעתקאדאתהם¹⁶ וטנוגהם ותודיהם אוהאמהם ואעתקאדאתהם¹⁷ ממא ישאהדוה מן מהלה

9. בכתב היד חאפטא. יתכן שאבו אליברכא תתכוון לצורה: "חאפטא" הקרובה לצורה הנמצאת בכתב היד.

10. בפירוש שיצא לאור בקובץ חמש מגילות (ראה לעיל) הפסוק מתורגם כדלקמן (לפי הכתיב שאני משתמש בו כאן: אן ראית גשם אלפקרא, וגצב דו אלחקה מתאידא פ' אלמדן פלא תעזבן מן הדי אלמראד, לאן מסתעליא פוק עאל מרתקבא, ראצדא מתשרפא מתטלעא עליהם.

11. בכתב היד: אלמגלטא.

12. בכתב היד: ואלגאיר.

13. בכתב היד: באלמהאל.

14. בכתב היד: וועצתם.

15. במקום: אלתי.

16. בכתב היד: אעתקאדאתהם.

17. בכתב היד: ואעתקאדאתהם.

אלעאצי ונצרה אלטאלם וכדלאן אלמטלום אלי אלשך פי אלרבויה בל עלי גחדהא¹⁸ דלך קולה (65 א) אמר נבל בלבו אין אלהים.

פקאל: יא הדא, אלחכמה ארק ממא תטן ואעלי ממא תנתחי אליה. אם עשך רש, אדא ראית טלמא ואתמא לא יגאב¹⁹ ענה אלטאלם אלאאתם²⁰ במא יסתחקה מן אלקאדר אלעאלם פלא תדהשן מן דלך ותתחיר ותשך כמא שך אלצאלון¹² ואלכאפרון, בל²² אדכר וציתי פי קולי כי ברב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים^{22א} ירא. תבת היבה אלרבויה פי קלכך, תם קלב נטרך בעד דלך פי עאלם אלאצדאד, ואלא כנת פי כל יום ממן תכפר²³ ותומן מדה²⁴ אד תרי אשיא תוגב אעתקאד אלאימאן ואשיא בעדהא תוגב אעתקאד אלכפר, פאן כנת כל מא ראית כללא כפרת וכל מא ראית אסתקאמא אמנת (65 ב) לם תתבת לך עקידה. בל כן כמא קדר אקלידס פי אול תעלימה מקלדא לאול מא יורד עליך מן מבאדי עלמך, תם אנטר ותרדד פי מעלומאתך באלנטר מע תבאת אלקאעדה פי אלתקליד חתי אדא אסתופית אלנטר ראית אלחך נאצרא מנצורא שאהדא משהודא, הכדא ההנא כי ברוב חלומות והבלים הרבה כי את האלהים ירא.

תבת הדה אלקאעדה וקלב אלאפכאר ואלאנטאר²⁵, ואלא תקלבת בכ אלי אלחירה ואלדהול. תם אעלם פי²⁶ הדה אלואחדה אלתי אדכרהא לך אנמודגא פי קולי. קאל אן לתקלבת אלאחואל אסבאבא תעאהד אלמסבבא דונהא ולא תחייט בדלך עלמא פתרי טלמא מרגעא אלי אלעדל ובאטלא (66 א) יסתנד אלי אלחך, ולו אחטת בדלך עלמא לואל אלשך ואנכשף אלגטא. דלך קו' כי גבה מעל גבוה שומר. אן ללה פי עאלם אלכון ארואחא מלכיה תתצרף פי אלארואח אלבשריה ואלנפוס אלאנסאיה פי תלהמהא מן אקדאם ואהגאם ואיתאר וכראהיה, כמן כאן גאלסא תחת סקף פנהץ באראדתה ואיתארה פוקע אלסקף ותכלץ. פדלך ממן עלם בוקוע אלסקף פאלהמה אלנהוץ מן חית לא יעלמה פאנך תעלם אשיא ולא תעלם אנך תעלמהא אד לים מן שרט אלעלם עלם אלעלם. ואלא כאן מן שרט אלעלם אלתאני עלם תאלת²⁷ ודהב אי גיר נהאיה. בל קד יכון דלך וקד לא יכון. פאן אלצבי

18. בכתב היד: גהדהא. אם תיקוני נכון, הרי השגיאה שבכתב היד מוסברת על נקלה בהתחשב

בעובדה שהפירוש הוכתב על ידי אבו אל-ברכאת.

19. יתכן שאבו אל-ברכאת אמנם התכוון לצורה הפסיבית הזאת.

20. בכתב היד: אלאאם.

21. בכתב היד: אלטאלון.

22. האות למד איננה ברורה בכתב היד.

22א. בכתב היד: אתה אלהים. ברם הנוסח המסורתי את האלהים נמצא בכתב היד בטכסט העברי

של ס' קהלת (fol. 63 א).

23. בכתב היד תפכר.

24. או מרה. 25. בכתב היד: ואלנטאר.

26. בכתב היד בערך: גי.

27. בכתב היד: עלמא" תאלתא.

תעטיה תמרתין פרח בהמא אכתר (ב.66) מן פרחא בתמרה ואחדה, ומא דאך אלא בעלמה באן אלכל אכתר מן בעצה. לכנה לא יעלם עלמה חתי יעלו סנה תם ינבה פי קול מן דלך קול מן יעלמה מן דאתה בגיר מעלם, פאן כאן לא מחאלה יעלם ולא יעלם בעלמה, ולמא צאר בחית יקול ויסמע ויפהם ויעלם אן אלכל אכתר מן בעצה ואכבר מן גזה צאר עאלמא בעלם עלמה. פהדא יכון פי אלאוהאם ואלכוואטר מן אלנפוס אלבשריה בל וגיראה מן אלחיואניה מן תצרפאת מלכיה רוחאניה מן מתצרף לא תראה ולא תרי מא יפעל. ולא תעגב מן הדא. פאן אלדי יקלב כבוך פי בטנך דמא לא תעלמה ²⁸ ולא תערף כיה יקלבה ולא מתי ²⁹ יסבב. פקאל כי גבוה מעל גבוה מא אלאמר (67 א) מתרוך כלי אעתקד מני הדא תקלידא מע אעתקאדך כי האלהים בשמים ואראד גבוה וגבוה, חתי ינתי אלי אלסמאויאת אלוהאריאת ואלגסמאניאת מן מלך ופלך וכוכב וקוה מן אלקוי אלתי תסמי ולא תסמי. פאן עאלם אלוהא אכתר ואכבר ואוסע ואקדר ואבין פי נפסה ואטהר ואתבת פי וגודך ואקדם מן עאלם אלאגסאד. ומא תראה אקל כתירא ממא לא תראה. פקלדני מע תקלידך אלרבוניה כי האלהים בשמים כי גבוה מעל גבוה עד השמים | יעני עד האלהים שהוא בשמים.

”כוונתו בזה: כמות שתתקל תוך תהפוכות הלכי הרוח והמחשבות (בהרהורים) מטעים, מעוררים ספקות או מביכים, כן תתקל ותפגש (בהם) בקשר (לתופעות שיש בהן משום) עדות ולסימנים אשר תמצאם בעולם הזה: כשאתה רואה עשק רש וגזל משפט. וכך אתה נופל במבוכה ואומר כי האלהים בשמים איך הוא רוצה בשביל עבדיו, בריותיו ומעשה ידיו את הכפירה ואת העוול במידה שהוא נתן להלכי רוחם את היכולת לכך ובמידה שהוא משרה על (רוחם) של חלק מן (הבריות) את הטוב ואינו (עושה זאת) לגבי חלק אחר; וכמו כן (במידה שהוא נתן להם את) הכוח לכך. שהרי הוא מזהיר אותם אבל אינו מביא את הפושע ואת העושק לעונש מהיר, (דבר) שהיה גורם להתחסלותו של העושק ולחינוכו של ההמון, כפי שנאמר: וכל העם ישמעו ויראו, ואין (זה כך). והרי בכדי לא להשאיר בקרבם ממהרה רשע ומתנגד לצדק ולנטוע בנפשם מלה של יראת (אלוהים) ולחזקם ב(דברים) האלה (דרושה) יכולת קטנה מזו (הדרושה) להבאת עונש מהיר לעושק ולמתן צדק לעשוק. (על אף זאת) אין (הדברים) מתרחשים בצורה זו. אלא אנחנו רואים השהיה הדומה להעדר תשומת לב ³⁰; כפי שאומר דויד, עליו השלום: למה ה' תעמוד ברחוק תעלים לעתות בצרה בגאות רשע כי הלל רשע; והוא אומר במזמור האחר: שיתה מורה להם, אלא שלא ראינו שהוא ישית מורה להם. והוא לא נתן להם בהנהגתו סיפק על ידי מתן גמול מהיר, שלא יצטרכו לפניו אליהם ולעצות, לדרבון רצונם או להפחדה, כפי שהוא עשה ביחס לאביה, כאשר הוא שלח את מלאך המשחית והפחיד אותו, וכפי שהוא עשה בענין עכן

28. בכתב היד: תעלה.

29. בכתב היד: ומתי ולא.

30. התרגום הוא מותאם לתיקון אשר הוכנס לטכסט. השווה לעיל.

ובענין פינחס, אשר חִינֵךְ³¹ את ההמונים ואשר זכרו נשתמר לדורות. (בענינים אלה) הוא לא נהג כלפיהם בהשהיה באופן שיפסידו אמונתם ומחשבותיהם ושדימויהם ואמונותיהם (הנובעים) מראייתם את השהיית (עונשו) של הממרה ואת נצחונם של העושק והעדר כל עזרה לעשוק יביאו אותם לספק באלוהות ואף לשלילתה. זה מה שהוא אומר: אמר נבל בלבו אין אלהים. לפיכך הוא אומר: אתה (דע): החכמה היא יותר דקה מאשר אתה חושב ונעלה על מה שאתה (יכול) להגיע אליו. אם עשק רש, אם תראה עשק ופשע אשר אין העושק והפשע נקרא על ידי בעל היכולת ובעל הידיעה לתת דין עליו לפי מה שהוא חייב, אל תתמה על כך, אל תפול במבוכה ואל תטיל ספקות, דוגמת ספקותיהם של הטועים והכופרים, אלא זכור את צוואתי בדברי: כי ברב חלמות והבלים ודברים הרבה. כי את האלהים ירא (קהלת, ה, ו). יצב את יראת האלוהות בלבך, ואחר כך פנה את מבטך אל עולם הניגודים. שאלמלא זאת תהיה כאחד שהוא כופר (זמן מה) ומאמין זמן מה בכל יום כשתראה דברים המחייבים את ההאזנות³² באמונה, ואחר (תראה) דברים המחייבים את ההיאזנות בכפירה. אם תכפר כל פעם שתראה מעוות ותאמין כל פעם שתראה משהו תקין לא תיוצב אצלך כל דוגמה דתית³³. אלא בהתאם למה ששיער אוקלידס בהתחלת לימודו³⁴ קבל מתוך הכנעות למרות האוטוריטה (מקלדא) את ראשית מה שיימסר לך מעקרונות המדע שלך. אחר עיין, הלוך וחזור בעיין, בידיעותיך, כשהבסיס העקרוני יציב על סמך קבלת מרות באוטוריטה, עד שתראה, אחרי שמיצית את העיין, את האמת^{34א} עוזרת ונעזרת, מעידה ומקבלת עדות על עצמה. כך זה כאן, כי ברב חלומות והבלים הרבה כי את האלהים ירא.

יִצֵּב (בך) את הבסיס העקרוני הזה ופנה את המחשבות ואת המבטים. ואם לאו תפנה את עצמך אל המבוכה ואל היסח הדעת.

ואחרי זאת, דע ש(הבסיס) העקרוני האחד אשר אני מזכיר לך דוגמא (לו) באמרתי. הוא אומר: הרי לתהפוכות המצבים סיבות התואמות את המסובבים אשר מתחת להן ואין אתה משיגן בידיעה ומשום כך אתה רואה עֹלֶל שהוא חוזר (ונקשר) בצדק ושקר³⁵ שהוא נשען על האמת. ואילו השגת זאת בידיעה, הרי היה הספק חדל והמעטה מתגלה. זה שהוא

31. הענין הוא אשר חִינֵךְ.

32. אעתקאד זאת היא אמונה (לפעמים אמונה במעמד של דוגמה). אלא כאן אי אפשר להשתמש במונח "אמונה" כתרגום למלה הערבית המופיעה במשפט זה פעמים.

33. המלה "עקידיה" מציינת לפעמים את מכלול עיקרי האמונה של כת מוסלמית.

34. המלה "תעלים" יש לה גם המשמעות: גיאומטריה.

34א. נראה לי שבהקשר זה יש למילה חק המשמעות "אמת" שהיא משמעותה הרגילה ולא המשמעות משפט, כמו בתרגום הערבי של קהלת ה, ז.

35. המילה "באטל" משתמשים בה כניגוד ל"חק" (אמת). מילה זו ממשמעותה דבר חסר ממש

וריק מתוכן.

אומר: גבוה מעל גבוה שומר. (שכן) יש לאל בעולם ההווה רוחות מלאכיות אשר פועלות על הרוחות של בני אדם ועל הנפשות האנושיות בהשראות לאומץ, להסתערות, להעדרה ולסלידה. כמי שהיה יושב תחת גג, וקם מרצונו ומתוך העדפה לזה, ונפל הגג והוא ניצל. וזה (מעשה) מי שידע על נפילת הגג והשרה עליו (דהיינו על האדם שישב) את השראת הקימה במידה שהוא לא ידע על (הנפילה). אתה (יכול) לדעת דברים ולא לדעת שאתה יודע אותם, שכן אין ידיעת הידיעה מהווה תנאי לידיעה. אלמלא זאת, הרי היתה ידיעה שלישית (צריכה) להוות תנאי לידיעה השנייה, והיה זה הולך עד אין סוף. אלא שלפעמים זה כך, ולפעמים לא. והרי הילד שאתה נותן לו שני פירות שמח עליהם יותר מאשר הוא שמח על פרי אחד. ואין זה אלא מתוך ידיעתו שהכל יותר רב מחלקו. אך אין הוא יודע את ידיעתו (זו) עד שיתקדם גילו, ויועמד על כך על ידי דבר של מי שיוודע³⁶. זאת מעצמו ללא מורה. ואף כי (במצב הראשון) הוא ידע ללא ספק, הוא לא ידע את ידיעתו; ואחרי שהוא הגיע (לשלב) אשר בו הוא אומר, שומע, מבין ויודע שהכל יותר רב ויותר גדול מחלקו, הרי הוא הפך לידע את ידיעת ידיעתו. וזה קורה בדימויים והלכי הרוח של הנפשות האנושיות ואף של זולתן מהנפשות של בעלי החיים על ידי פעולות מלאכיות רוחניות של פועלים שאין אתה רואה אותם ואין אתה רואה מה פעולתם. אל תתפלא על כך, שהרי לא תדע מה³⁷ הופך את לחמך בקיבתך לדם, ולא תדע איך הוא הופך אותו (וגם) לא מתי הוא גורם (לכך). הוא אמר לפיכך כי גבוה מעל גבוה. אין הדברים עזובים (לנפשם). זאת האמן באופן כזה בקבלך זאת ממני תוך הכנעות למרות האוטוריטה, וזאת עם אמונתך כי האלהים בשמים. (באמרו) גבוה וגבוה הוא רוצה ל(רמוז) לבסוף אל (הדברים) השמימיים, הרוחניים והגשמיים (והם) המלאכים הגלגלים הכוכבים והכוחות³⁸, אלה אשר יש להם שם ואלה אשר אין להם שם. והרי עולם הרוח הוא יותר רב, יותר גדול, יותר רחב, בעל יכולת יותר גדולה, יותר ברור מבחינת עצמו, יותר גלוי, יותר יציב בקיומך, ויותר קדום מעולם הגופים; ומה שאתה רואה הוא פחות בהרבה ממה שאינך רואה. ועם קבלך על סמך האוטוריטה את האמונה באלוהות שהאלהים בשמים, קבל ממנו על סמך האוטוריטה שלי גם את (האמונה) כי גבוה מעל גבוה עד לשמים, רצונו עד האלהים שהוא בשמים".

בטכסט זה תירגמתי את המונח הערבי רְבוּבִיָּה במילה אלוהות; תרגום זה מתאים כפי שנראה לי לכוונתו של אבו אל-ברכאת. שכן הכפירה ברבוּבִיָּה, היא האמונה של הנבל שאין אלוהים. לפיכך דורש בעל ספר קהלת להאמין בקיומה של האלוהות (או ברבונותה

36. בכתב היד מופיעה המלה יעלם, שקראתי אותה יעלם אפשר לקרוא אותה גם יעלם, מלמד.

אך נראה שהקשר המשפט מונע זאת.

37. או: מי (אלדי).

38. כל אחד מהמונחים הללו מופיע בטכסט הערבי ביחיד; אך ברי לאבו אל-ברכאת שבכל סוג וסוג כלולים רבים.

על העולם — על אף כל הפגמים והאי־סדר המצויים בעולם — לא על סמך הוכחה, אלא מתוך קבלת מרותו של בעל סמכות. בעל סמכות זה הוא מחבר ספר קהלת. בהזכרתו את אוקלידיס, נדמה שאבו אל־ברכאת רומז בראש וראשונה ל־*communes notions, koinai ennoiai* של אוקלידיס, דהיינו למשפטים אשר על סמך השימוש הלשוני של אריסטו ושל אחרים אנו קוראים בדרך כלל אכסיומות.

יש להעיר שהחמישית מה *koinai ennoiai* אשר אוקלידיס מדבר עליהן בספר הראשון של ס' היסודות קובעת שהכל יותר גדול מהחלק: מושכל ראשון שאבו אל־ברכאת מתיחס אליו בטכסט שאנו עוסקים בו. אין אוקלידיס דן במעמדן ומקור ודאותן של ה־*koinai ennoiai*. אריסטו לעומת זאת מעיין בבעיה זו. לפי דעתו, העקרונות הראשונים של המדעים — עקרונות שהם נחקרים בפילוסופיה הראשונה, דהיינו במטפיסיקה — אי אפשר להוכיחם, אך אין גם להטיל ספק באמיתותם. ברי שאין הוא סבור שכפי שיוצא מדבריו של אבו אל־ברכאת האכסיומות הגיאומטריות נתקבלו מתוך ציות לאוטוריטה. לעומת זאת תואמת אולי דעתו זו של אבו אל־ברכאת את תפיסתו של אריסטו לגבי ההיפותיזות והפוסטולטים³⁹ (*aitēma*). ויש להזכיר שבספרו הראשון של אוקלידיס מופיעים הפוסטולטים עוד לפני האכסיומות. על אף זאת דומה שאבו אל־ברכאת התכוון בדבריו לאכסיומות, אלא שהוא תפס אותן אחרת מאשר תפס אותן אריסטו. ברם לא נפליג כאן בחקר דעתו של אבו אל־ברכאת על יסודות הגיאומטריה. ראינו שלפי אבו אל־ברכאת, טוען בעל ספר קהלת שהאמונה בעקרון התיאולוגי הקובע קיום האלוהות צריכה להתבסס על קבלת מרותו של בעל סמכות⁴⁰. אותו דבר תופס לפי פירושו לדברי בעל ס' קהלת גם לגבי עקרון תיאולוגי אחר הנקבע בקהלת ה', ה' במלים כי גבוה מעל גבוה שומר וכול'. מלים אלה רומזות לפי דעתו לעקרון הקיום (וההיררכיה) של הישיות השמימיות הרוחניות והגשמיות, אשר הן "המלאכים, הגלגלים, הכוכבים והכוחות".

בפיסקה שאנו דנים בה נזכרות גם "רוחות מלאכיות" בעולמנו, עולם ההווה, המפעילות באדם דחפים פנימיים והמקנות לו ידיעות בלתי מודעות. בהקשר זה בא אבו אל־ברכאת לדון בבעית התודעה ובבעית הרפלקסיה, בעיות שהן עומדות בכתאב אל־מעטבר במרכז תורת הנפש ותורת ההכרה שלו. במקום אחר⁴¹ ניסיתה להרצות את תורתו של כתאב אל־מעטבר על הצורות ה"מנטליות" (צור־דְהִנְיָה), שיש להם טבע רפלקסיבי; דהיינו,

39. את דעותיו של אריסטו ושל הוגי דעות ואנשי מדע יוניים מאוחרים יותר על אכסיומות פוסטולטים והיפותיזות אפשר למצוא בתרגום ופירוש של T. L. Heath על שלושה עשר הספרים של אוקלידיס: (*The Thirteen Books of Euclid's Elements*, New York 1956, I, p. 117 ff.; cf. p. 221 f.).

40. בכתאב על־מתעבר אפשר לפגוש בהוכחה לקיומו של ישות, שהיא האל. ראה מאמרי: *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghādādī's Poetics and Metaphysics*, p. 158 ff.

41. ראה מאמרי *Studies*, עמ' 140 ואילך וביחוד עמ' 141 ואילך.

שבעוד שעל ידי צורה "מנטלית" ראשונה יכולה הנפש להכיר דבר שבעולם החיצוני, הרי צורה "מנטלית" שנייה משמשת לידיעת הנפש (דהיינו הסובייקט) את הצורה המנטלית הראשונה. ידיעה שנייה זו מכוננת אל עצם הצורה המנטלית הראשונה ולא אל הדבר שבעולם החיצוני. צורה "מנטלית" שנייה זו יכולה מצידה להוליד צורה "מנטלית" שלישית, וכך הלאה. השויתי בזמני את הצורות "המנטליות" הללו עם הidea ideae של שפינוזה. בפסיקה שאנו עוסקים בה נוגע אבו אל-ברכאת באספקט שונה במקצת של אותה תורה עצמה. אין הוא דן בתוכן הידיעה, שאותו מהות הצורות ה"מנטליות", אלא באקט הידיעה של הסובייקט הידוע, שהוא יכול לדעת את ידיעתו, ושוב לדעת את ידיעת ידיעתו והלאה עד בלי סוף. לגבי תהליך זה מראה אבו אל-ברכאת שאין ידיעת הידיעה מהווה תנאי לידיעה ושוב יש להזכר בשפנוזה האומר ב-"Unde: De Intellectus Emendatione Tractatus" constat, quod, ut intelligatur essentia Petri, non sit necesse ipsam ideam Petri intel- ligere, ... quod idem est ac si dicerem, non esse opus, ut sciam quod sciam me scire ... הידיעות הבלתי מודעות הללו מדגמות על ידי אבו אל-ברכאת על ידי הצבעה על הסתלקותו של אדם מתחת לגג אשר נפל תוך זמן קצר. אבו אל-ברכאת טוען שתנועה זו אשר הצילה את האדם מסכנה חמורה נתבצעה כתוצאה מידיעה שלאדם לא היתה מודעות לגבה. דוגמא אחרת היא העובדה, שאבו אל-ברכאת רואה כמהימנה שילד קטן שמת יותר כשנותנים לו שני פירות מאשר כשנותנים לו פרי אחד. משמעות הדבר היא שהוא יודע את המושכל הראשון שהכל יותר גדול מהחלק, אך איננו יודע שהוא יודע אותו. אבו אל-ברכאת כאילו מעמיד את הידיעות הבלתי מודעות שאחת מהן היא ידיעה של התרחשות העתידה לבוא והשניה של מושכל ראשון בשורה אחת עם פעולה בלתי מודעת מסוג אחר, היא פעולת העיכול. על פעולה זו דן אבו אל-ברכאת בכתאב אל- מעתבר גם כן בהקשר מחקריו על הפעולות הנפשיות הבלתי מודעות⁴². בעיית הבלתי מודע היא חשובה בשבילו, מכיוון שהותודעה עומדת במרכז תורת הנפש ותורת ההכרה שלו.

ב.

פירוש על קהלת ז, י.

(87 ב) אל תאמר מה שהיה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא (88 א) מחכמה שאלתה עליוה.

41. השמטתי כמה משפטים מתוך פירוש זה.

42. ראה את מאמרי - *La Conception de la Conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakāt al-Baghdādī*, p. 84 f.

לא תקולון⁴² מא כאן לאן אלאיאם אלאוליה כאנת כירא מן הדה פאנך ליס מן חכמה סאלת ען הדא.

אן אלגהאל ירתון אוקאתהם וימדחון מא סלף מן אלאיאם ואנמא דלך לאן אלתואריך ואלאתאר תנקל אלאחסן ואלאגמל ואלאגרב ותתרך גירהא ממא לא פאידה פיה ללסאמע מן [פ]סמאעה. פקאל: לא תקולן פי מדח מא מצא כאן כדא וכדא מן כון תלך אלאיאם ודלך אלזמן אצלח מן הדא, פאן הדא כלמה לם תצדר מנך ען חכמה סמאעיה ולא נטריה. אמא אלסמאעיה פלאנך תקול הדא מן אגל אנך סמעת בכיר ברי (88 ב) מן אלשר, ואנמא דלך פי אכבאר אלמכבר לא פי אלגוד אלדי כאן פיה הדא אלכיר אלמדכור וכתיר מן אלשרור ואמא מן אלחכמה אלנטריה פתעלם או אלזומאן סתגי פיהא דולה בעד אכרי, פנסבה אלאגיאל בעצהא אלי בעץ פי אלגודה ואלרדאה ואלתוסט כנסבה אלרגאל פי כל זמאן מן בעצהא אלי בעץ מן אלכיר ואלשר ואלמתוסט. פכמא לא יעם אלכיר לכל שכץ פי אלזומאן כדלך לא יעם לכל גיל פי זמאן, בל יכון דלך כמא יכון אלאן ועלי קיאסה. פאן אלסבאב אלמעדודה ללאכואן אלטביעה מעלומה מחדודה... (89 א) בל תלך אלסבאב ואלתסבב פי אלקצא ואלקדר עלי מנהאג גירהא מן אלתאר ואלעבר קאל: כי לא מחכמה שאלת על זה. קאל: אן הדה מסאלה קלת בהא לקלה מערפתך ותאמלך ללאסבאב ואלאתאר ואלמותרתא. כמא קאל אבו אלעלא אלתנוכי פי שערה:

מן ראעה דהב⁴⁴ או דאקה עגב⁴⁵

פלא תאמנון עאמאלם⁴⁶ אדא⁴⁷ עגבא

אלנאס כאלנאס ואלאיאם ואחדה

ואלדהר כאלדהר ואלדניא למן גלבא.

מא אלדהר כאלדהר ולא אלאיאם ואחדה, ואנמא אלכלאם אלשערי טויל אלענאן גיר מכבוה באללגאם מתל אלכלאם אלחכמי ואנמא (89 ב) אלחך פי אלתקארב לא פי אלממאתלה. ודלך אלתקארב יזיד וינקץ ומא מן דלך מא לם תנקל אליך אלאכבאר מנה ותנבהך אלתאר עליה.

"הנבערים מדעת בוכים על זמנם ומשבחים את הימים שעברו, וזאת רק מפני שספרי 42. יתכן שיש לתקן: יקולן, בהתאם לצורה הנוכרת להלן.

42א. בכתב היד: בדי.

43. בתרגום הנמצא בקובץ "חמש מגילות" (ראה לעיל) הפסוק מתורגם כדלקמן: לא תקול מן כאן מן אלזומאן אלמתקדם כאן אפצל מן הדי, פאנך לא תאל ען הדי מן חכמה (עמ' רלה, התאמת' את כהתיב לכתוב הגדון במאמר הזה).

44א. בכתב היד: מסלה.

44. בכתב היד: דהב.

54. בכתב היד: עגב.

46. מסתבר שיש לתקן "אעמאלהם". הגני מתרגם בהתאם לתיקון זה.

47. בכתב היד: אד.

ההיסטוריה והמסורות מוסרים את הטוב, היפה והמופלא ביותר ועוברים בשתיקה⁴⁸ על השאר שאין בו תועלת לשומע בשומעו (אותו).

והוא אומר: אל תאמר בשבחיו של מה שעבר: היה כך וכך, לגבי היות הימים ההם והזמן ההוא עדיף, שכן זאת אמירה שאינה נובעת אצלך מחכמה שמעית או עיונית. אשר ל(חכמה) השמעית, הרי זאת (כך) משום שאתה אומר זאת מפני ששמעת על טוב הנקי מרע. אלא שזאת בהיגדו של המודיע בלבד ולא במציאות, שהיו בה הטוב הזה הנזכר והרבה רעות. אשר לחכמה העיונית, דע שבזמן תבוא מלכות (אחת) אחרי (מלכות) אחרת. ויחס הדורות זה אל זה מבחינת המשובח והגרוע והבינוני (שבהם) הוא כיחס האנשים זה אל זה בכל זמן (מבחינת היותם) טובים או רעים או בינוניים. וכפי שאין הטוב שייך באופן כולל לכל איש בזמן, כך אין הוא שייך באופן כולל לכל דור בזמן, אלא ה(מצב) הוא כמוז שהוא עכשיו ולפי דוגמתו. והרי הסיבות הספורות להוויות הטבע הן ידועות ומגדרות". בהמשך לכך מתייחס אבו אל-ברכאת להשפעות של כוכבי הלכת השונים בכל דור ודור.

אחרי התייחסות זו הוא ממשיך.

(89 א) "אולם הסיבות נוהגות בתנועות וב(השתלשלות) הסיבות בגזירה ובקביעה (האלוהית) לפי נוהג ההשפעות והבחינות האחרות. הוא אומר: כי לא מחכמה שאלת על זה; הוא אומר: השאלה הזאת (לא) (שאלת) אותה (אלא) בגלל מיעוט ידיעתך והתבוננותך בסיבות והמסובבים וההשפעות והמושפעים, כפי שאמר אבו אל-עלא אל-תנוכי (אל-מער⁴⁹) בשירו: "מי שנלהב מהזהב או התנסה בזחיתות רוח אין לבטוח במעשיו, אם הוא הועבר על דעתו. בני האדם (אינם אלא) כבני אדם והימים הם אחידים, גורל⁵⁰ (דומה) לגורל, והעולם הזה שייך למנצח". אך אין גורל דומה לגורל ואין הימים אחידים, אלא שהדיבור השירי הוא בעל מושכות ארוכות ואין רסנו מהדק, (בניגוד) לדיבור העיוני. האמת אינה אלא (בהנחת) הקירבה ולא (בהנחת) השוויון, וקירבה זו תגדל ותפחת. ואין בזה (דבר) שהידיעות עליו לא הגיעו אליך ושהמסורות לא הפנו את תשומת לבך עליו".

בטכסט הזה דן אבו אל-ברכאת בהעדפה הנהוגה של העבר על ההווה וביחס שבין התקופות השונות מבחינת הטוב והרע שבהן. משימתו היא להתייחס לנושאים הללו לא מתוך הגישה הריטורית או השירית שהיתה מקובלת לגביהם, אלא מתוך גישה שאפשר לקרוא לה מדעית. מתוך גישתו זו הוא מצביע על העובדה שההיסטוריונים נוהגים לספר רק על היפה שבעבר או על המופלא שבו; דהיינו אבו אל-כרכאת רומז לנהגם לעבור בשתיקה על הרעות השגרתיות והיומיומיות, שהיו מנת חלקו של העבר כמוז שהם מנת חלקו של ההווה. העדפה מוחלטת של העבר על ההווה מקורה הן בגישה בלתי נכונה אל החכמה השמעית מבוססת על ספורים של ההסטוריונים וכיוצא בהם והן בחוסר ידיעה בחכמה

48. תרגום מלולי: "מניחים".

49. שירתו של משורר נודע זה, שמת ב-1058, היא במידה רבה עיונית.

50. משמעותיה של המלה "דהר" שתרגמתי "גורל" הן: "זמן", "נצח", "הגורל ותהפוכותיו".

העיונית. שכן אין לקבל את הסיפורים על העבר ללא בקורת. יש להבחין בין דבריו של המספר ובין המציאות אשר הדברים מתיחסים אליה, ויש לדעת שלא היה דור שהוא כולו טוב. לאותה מסקנה מגיעים כשניגשים לבעיה מצד המדעים העיוניים. במקום אחד הוא קובע שסיבות תהליכי ההתהוות הטבעיים הם ידועים ומוגדרים. ברור מדבריו שגם האירועים והאפיון של התקופות ההיסטוריות השונות הם בגדר תהליכים טבעיים. מכאן שלא יתכן הבדל מהותי מוחלט בין דור לדור ובין תקופה לתקופה, שהרי סיבות דומות פועלות בכל הדורות ובכל התקופות וקובעות את אופיים. ברם בקשר לנקודה זו מותח אבו אל-ברכאת ביקורת על אל-מצרי אשר אינו מסתפק בשלילת הבדלים מהותיים בין הדורות, וטוען שיש שויון מוחלט ביניהם. הזדמנות זו מנצל אבו אל-ברכאת כדי להביע את דעתו על אי-הדיוק בביטוי השירי. לפי השקפתו הוא, אין שויון גמור בין התקופות והדורות השונים אך אין גם הבדלים קיצוניים: יש ביניהם קירבה.

ג.

חלק מהפירושו של קהלת י, ד

(138 ב) פמא פסד (139 א) אכתר אלצנאיע וצאע אכתר אלפצאיל אלא בדכול מן לים אהל להא פיהא. וקד יטן קום או⁵¹ אלואיך אולאד אהלהא וליס בלאזם ואן כאן יכון כתירא. פכתיר מא כאלף אולד אולאד ואלאך אלאך, תרח אבי אברהם ואבי נחור. ודהב קום אלי אחכאם אלנגום ואלטאלע ודלך צואב למן אצאב, וכתיר מא לא יציב. וקום עוולו עלי מא ימיל אליה אלטפל אלדי לא יבלג, מרתבה אלחכיר יצורון אשכאלא באחואל פיהא ארבאב אלצנאיע כצורה אלכאתב פי כתאבתה ואלגנדי פי היאתה. פאדא מאל אלטפל אלי אחדדהא יאכדוה באלדדרבה ואלתעלם למא מאל אליה, וקד יכטי כתירא פרבמא מאל אלצבי אלי חסן תזויק פי לון ושכל פראי (139 ב) אלקצאב בצורה אחסן מן צורה אלוזיר לחסן אלתשכיל ואלתצויר, ואלאשבה מן דלך הו אלדי יראה אלחכמא ויתפסרה אהל אלפטנה ואלבראעה פי פנון אלפצאיל אלעלמיה ואלעמליה. פירון לכל עמל רגאלא ולכל פצילה אהלהא.

"לא נפסדו רוב האומנויות ולא הלכו לאיבוד רוב הכשרונות הטובים אלא מפני שנכנס ל(תחומם) מי שאינו מאנשיהם. יש קבוצה שהיא סברה שבניהם של אנשי כל אמנות הם (הראויים לעסוק בה). ואין זאת (מסקנה) הכרחית, אף כי זה יקרה רבות. שהרי (לעומת זאת) יקרה רבות שכן שונה מאביו ואח מאחיו: תרח אבי אברהם ונחור וקבוצה הלכה אל משפטי הכוכבים ואל ההורוסקופים. וזה נכון לגבי מי שנקלע אל האמת, אלא שרבות לא יקלעו אליה. ויש קבוצה שהיא סומכת על מה שנמשך אליו התינוק שלא הגיע לדרגה של (כושר) בחירה; והם מיצרים צורות באופן (שנראים) בהן בעלי מלאכה, למשל צורת כותב⁵²

51. בכתב היד: מן.

52. הכוונה לאיש שמקצועו הוא ההעתקה וכיוצא בזה.

ב(זמן) כתיבתו וצורת חייל בהופעתו (הצבאית). ואם נמשך התינוק אל אחת מ(הצורות) מתחילים לאמן אותו ב(מלאכה) אשר הוא נמשך אליה וללמדו אותה. ורבות (יקרה) שתחול טעות⁵³. שכן יתכן שהילד נמשך אל יופי הקישוט מבחינת הצבע והצורה, כך שהוא ראה משום יופי היצור והעיבוד קצב בצורה יותר נאה מצורתו של וזיר.

המסתבר ביותר בזה הוא מה שיגרסוהו החכמים ובארוהו הנבונים והמצטיינים במינים (השונים) של (המקצועות) הדגולים, המדעיים והמעשיים. והם בדעה שלכל מעשה יש בני אדם (המתאימים) בשבילו ולכל (מקצוע) דגול יש אנשים השייכים אליו⁵⁴.

המענין בפיסקה זו הוא התיאור של השיטה אשר מתיימרת לגלות את המקצוע המתאים לילד או לתינוק לפי כשרונותיו הטבעיים על פי המשכיותו אל פסלים או תמונות של בעלי המקצועות השונים. יש ענין גם בבקורת אשר מותח אבו אל־ברכאת על שיטה זו של אוריינטציה מקצועית. בעלי האנציקלופדיה המדעית שחוברה במאה העשירית "רסאיל אכואן אל־צפא" (אגרות האחים הטהורים) מחזיקים בשתיים מהדעות הנסקרות על ידי אבו אל־ברכאת. הם סבורים שבקביעת המקצוע דרושה הזיקה לממצא האסטרולוגי והם גם בדעה שמלאכת האבות היא יותר מתאימה לאדם ממלאכתם של זרים, ביחוד אם ההורוסקופ של אותו אדם קובע את כושרו למלאכה שאבותיו עסקו בה. אנו מוצאים אצל אכואן אל־צפא גם רמז לשיטת קביעת המקצוע על ידי תמונות או פסלים, שכן הם מספרים שהיוונים הקדמונים היו נוהגים להכניס ילד שנקבעה אומנותו להיכל האומנויות והיו מקריבים שם קורבן לכוכב (הלכת) אשר הצביע על אותה אומנות, "אחרי שהם ידעו זאת מההורוסקופ של הילד". ואילו במקרים שהם לא הכירו את האומנות לפי הורוסקופ הילד, הם היו מראים לו את תמונות האומנויות השנת שנמצאו באותו היכל. ואם הוא רצה באחת מהן, היו מעמידים אותו על הדרוש לאומנות הזאת והיו מכניסים אותו אליה.

ד.

חלק של הפירוש על קהלת יב, ט.

168 א) "ויותר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה.

וזאיד עלי אן כאן קהלת חכימא פאנה ע'לם אלקום עלמא ואציא ואסמע ודקק ופחץ ואתקן

53. אם הצורה האקטיבית של הפועל שהכתיב של כתב היד כאילו רומז אליה היא נכונה, הרי מן הראוי אולי להכניס אל המשפט סובייקט אחר: "רבות יקרה שהאיש הנוקט בשיטה זו מחטיא את המטרה".

54. ראה רסאיל אכואן אל־צפא, אל־רסאלה פי אלצנאיע אלעמליה ואלגרין מנהא, קהיר 1927, ו.

אמתאלא כתירה⁵⁵ ... (169 א) מן אלאמתאל פקאל וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף וידבר על העצים. ולעל דלך פי מא לם ינקל אלינא ענה או נקל ולא יבקי.⁵⁶ פאן כתיר מן אלעלום תנדרס פי אלאמס אלמנדרסה ותנמחי מעהם. וקד גאלת הדה אלאמה מא גואל אלתקלבת מא אפנא פצאילהא מע מן פני מן פצלאיהא⁵⁷, ובקי מן שואד מא כאן ענדהם אלקליל פי בית שני ממא נקל ען אלאנביא, ואכתר אלבואק, אלאן אנמא הו מא גא מן בית שני ומן לם יערף אלי בית שני פי אלמואצא עלנאזחה לם יערף מן דלך אלא מתל דלך אלשאד אלקליל אלדי נקל מע גאליה עזרה⁵⁸ עא'ס'.

"מן המשלים הוא אומר: וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירה חמשה ואלף. וידבר על העצים (מלכים א, ה, יב"ג). מן הסתם זה (שייך) למה שלא הועבר אלינו או שהועבר ולא נשתמר. שהרי הרבה מדעים נמחקים בתמול הנמחק ונמחים אתו. והרי התגלגלה האומה הזאת תוך גלגולי התהפוכות בצורה שהביאה לאובדן (הדברים) יקרי הערך (שהיו לה ביחד עם אובדן (האנשים) יקרי הערך (שהיו) לה. מן (הדברים) יוצאי הדופן שהיו להם נשתמר ב(תקופת) בית השני, המעט שהועבר מן הנביאים, ו(אילו) רוב (הדברים) שנשתמרו עכשיו הם ממה שבא מהבית השני. ואלה (שבהיותם נמצאים) במקומות מרוחקים אין להם ידיעה אודות⁵⁹ הבית השני, אינם יודעים מזאת אלא דוגמת אותם (דברים) מעטים יוצאי דופן שהועברו עם גולי עזרא עליו השלום".

לגבי טכסט זה אקדים ואעיר שאין אבו אל-ברכאת מטיל ספק בהנחה שבטכסט של ס' קהלת מיוחס הספר לשלמה המלך. הוודאות שיש לו לגבי עובדת יחוס זה מודגמת בפסקה שאנו דנים בה על ידי הציטטה ממלכים א. ואילו בפירושו לקהלת א, א, הוא מסביר שהמלים: בן דויד מלך בירושלים, מוכיחות שקהלת אינו אלא שלמה, שכל מלכי בית דוד מוכרים לנו, ושלמה היה היחידי מבין בני דוד שמלך בירושלים (7 א—ב).

עם זאת קובע אבו אל-ברכאת בפסקה שאנו דנים בה שמהחיבורים שחוברו לפני הבית השני לא נשתמרו אלא "המעט שהועבר מהנביאים" ואילו רוב החיבורים שבידינו נכתבו בימי הבית השני. על אף אי-בהירות מסוימת ואולי מכוונת שבדבריו נדמה שבקביעה האחרונה הזאת הוא מתכוון לאמר שרוב כתבי התנ"ך נכתבו בימי הבית השני. כפי

55. הרי תרגום הפסוק בפירוש שבקובץ "חמש מגילות" שהוציא י. קאפח (התאמתי את הכתיב לנהוג במאמר הזה): "ואלפצילה פי כון קהלת עאלמא חכימא, אנה לם יזאל יפיד אלנאס במערפתה, ואנה חרר ורתב ותבת חכאיתא כתירה.

56. בכתב היד: יבק.

57. בכתב היד: פצאילהא. אני מתרגם בהתאם לתיקון שבטכסט ואולי יש לקרוא אפצילהא, מלה שיש לה אותה משמעות של "פצלאיהא.

58. זהו כתיב כתב היד.

59. יתכן שהמלים "יערף אלי" דורשות תיקון. על אף זאת מסתבר שהתרגום מוסר את כוונתו של המחבר.

שמסתבר, זאת היא משמעות ההתייחסות מליאת-הענין אל קהילות נידחות. יש לחשוב שאבו אל-ברכאת ידע על קיומן בארצות רחוקות של קהילות קדומות שהקשר ביניהן לבין שאר הישובים היהודים נותק לפי המסורת עוד לפני ימי הבית השני, וידע גם כן שבקהילות האלה חלק ניכר מכתבי התנ"ך איננו בנמצא. והוא בדעה שהכתבים המעטים שנשתמרו בקהילות הללו נותנים מושג פחות או יותר נכון על הכתבים שהיו בידי היהודים שישבו עם עזרא, ואילו שאר כתבי התנ"ך הידועים לנו משתייכים לתקופת הבית השני.

*

נספח: זהותו של מחבר התרגום והפירוש על קהלת אשר הוצאו לאור בקובץ "חמש מגילות" (הוצאת האגודה להצלת גנזי תימן, ירושלים תשכ"ב); קטע של יצחק ישראלי או של מקורו.

כפי שקבעתי לעיל אין התרגום והפירוש הנ"ל המשתרעים בקובץ מעמ' קמא עד עמ' רצו מעשה ידיו של סעדיה גאון, כפי שטוען המוציא לאור י. קאפח, אלא של המחבר הספרדי יצחק אבן גיאת (מת בשנת 1089). למעשה אין בקביעה הזאת משום חידוש; זהות מחבר התרגום והפירוש הנ"ל היתה ידועה זה מזמן. שכן נעשתה ההוצאה שבקובץ "חמש מגילות" לפי כתב היד מספר 2333 של הספרייה הבודיליאנית (ראה המבוא של המוציא לאור עמ' קנט); וכבר העיר Neubauer בקטלוג של כתבי היד העבריים של הספרייה הזאת אשר הוא הכין (ב-"Additions and Corrections, עמ' 1163) שמחבר התרגום והפירוש על קהלת שבכתב היד הנ"ל הוא יצחק אבן גיאת. הערה זאת מסתמכת על ההוצאה של התרגום הזה של אבן גיאת (בלי הפירוש) שנעשתה על ידי J. Loevy, ויצאה לאור בליידן ב-1884. על כתבי היד השונים של חיבור זה של יצחק אבן גיאת ראה מ. שטיינשניידר, Die Arabische Literatur der Juden, p. 137, (במקום כתב יד Bodl. 2434, יש לקרוא 2484). העובדה שאבן גיאת הוא מחבר התרגום והפירוש המדוברים מקבלת אישור גם אצל אבו אל-ברכאת. כפי שהראה פוזננסקי במאמר הנזכר לעיל, שהופיע ב-Z.f.H.B. 1918, (ראה עמ' 35—36). מצטט אבו אל-ברכאת פעמיים בפירושו הוא את החיבור הנזכר של יצחק אבן גיאת ומיחס אותו במפורש למחבר ספרדי זה. פוזננסקי מצא בכתב היד 2333 של הספרייה הבודיליאנית גם את הפיסקות המצוטטות בפירוש של אבו אל-ברכאת וערך השוואה בין שני הטקסטים. הפיסקות האלה נמצאות בקובץ "חמש מגילות" בעמ' רז ועמ' רט.

בפירושו של יצחק אבן גיאת, שהיה מורו של משה בן עזרא, יש ענין רב. הוא מעיד בין השאר על זיקתו של אבן גיאת למונחים ולרעיונות מתחום הפילוסופיה והמדעים היוניים; ראה למשל עמ' קצו ואילך. יש להעיר שמסתבר שבמעמ' קצו, שורה 36, יש לקרוא במקום אלתיר — אלאתיר, שכן לפעמים נקרא אצל הערבים גלגל האש הנמצא לפי משנתו של אריסטו, בין גלגל האויר וגלגל הירח, ואשר אליו מתכוון אבן גיאת במקום המדובר

אתיר (מהמילה היוונית aither). בעמ' קצ מצוטט במפורש אפלטון ששם כידוע בפי סוקרטס את הקביעה שהפילוסופיה היא התעסקות במוות: ועלי ראי אפלטון פי קול(ה): "אלפלספה אהתמאם ואגתמאם ואגתהאד וענאיה באלמות".

בעמ' רפו, בפירוש על קהלת יב, ב-ז, אנו מוצאים קטע שהוא זהה, פרט להבדלים קטנים באופן יחסי עם פיסקה בס' הרוח והנפש של יצחק ישראלי. A. Borisov גילה את המקור הערבי של הפיסקה המדוברת, אשר תרגומה נמצא ב A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac* שטרן מקור הפיסקה הוא כתב פסודראפיגרפי המיוחס לאריסטו, אשר שטרן מכנה את בעלו בשם "הניאופלטוניקן של אבן חסדאי". מובאות מהכתב ההיפותיטי הזה נמצאות בטכסטים אחדים. ואנו מוצאים בהם גם כמה תמציתות או רמזים לפיסקה המדוברת הנמצאת, כאמור, כנראה בשלמותה בס' הרוח והנפש, אשר לפיו בעיקר ניסה שטרן לשחזר קטע זה של הכתב המקורי המשוער; ראה S. M. Stern, *Ibn Hasday's Neoplatonist*, Oriens, 1961, p. 105, 5—6, p. 107, 1—4. הפיסקה בפירוש של אבן גיאת היא כדלקמן: (עמ' רפו, הכתיב הוא הנהוג במאמר זה) "ועלי מא דכרת אלפלספה אן טביעה אלעקל למא אנבעתת מן פייה ושעאעה ציא כאלשעאע אלמנבעת פי אלמראיאת אלזגאגיה ואלגאמאת אלמנצובה פי אלחמאמאת ענד סקוט אלשמס עליהא, ואן טביעה אלנפס אלנאטקה תכוונה" (כך בדפוס, ושם צריך לקרוא "תכוונת" או "תכוונהא", ראה גם למטה). מן דלך אלשעאע אלמנבעת. ולהדי מא צאר נורהא וציאהא אקל מן נור אלעקל, מן קבל אן נור אלעקל כאלץ דון טל יעתרצה, ונור אלנפס קד אכתסב טלא מן פי אלעקל ודתורא. ולהדא מא אלום אלנפס אלגהל".

במשפט שלפני האחרון הכנסתי "דתורא", במקום כתירא הנמצא בדפוס, לפ' "ס' הרוח והנפש". כפי שנראה לי, מרשה הדמיון בין שתי הפסיקות את התיקון הזה, בהתחשב עם העובדה שהמילה "כתירא" אינה הולמת את משמעות המשפט. לגבי המלים במשפט קודם "ואן טביעה אלנפס אלנאטקה תכוונה" יש להביא בחשבון בצדם של התיקונים "תכוונת" או "תכוונהא אשר הצעתי — גם את האפשרות שיש לקרוא "תכון" בהתאם לטקסט של ישראלי (ראה Stern, *Oriens*, 1961, p. 107).

יש לשאול את השאלה אם אבן גיאת שאב מהכתב של יצחק או ישירות ממקורו של פילוסוף זה, אשר הפיסקה הנדונה מובאת גם אצלו באופן ברור כציטטה. האפשרות הראשונה, נראית לי יותר, אך אין לתת לפי שעה תשובה סופית בענין זה.