

SHEM TOB BEN JOSEPH PALQUERA

II

HIS "TREATISE OF THE DREAM" (אגרת החלום)

PUBLISHED FOR THE FIRST TIME FROM A MS. IN THE BRITISH  
MUSEUM

BY HENRY MALTER, Dropsie College

AMONG the difficulties that beset the way of every investigator in the field of Jewish literature, especially that of the Middle Ages, the one arising from misleading titles is not the least perplexing. The multiplicity and variety of books bearing the same title, although entirely different in origin, content, and purpose, which are met with in mediæval Hebrew literature, can hardly be paralleled in any of the world's literatures. The underlying cause of this confusion is the peculiar fondness of Hebrew authors for pompous titles for their productions, titles that often have no relation whatever to the subject-matter of their works. The choice of title depended mostly upon the individual author's taste or whim, and the same predilections were often shared by a number of others. Moreover the existence of a book bearing a given name did not prevent an author from appropriating the title for his work. As a result we have, for example, under the name of "Tree of Life," twenty-five books (see Benjacob's *Thesaurus*, s. v. עץ חיים), assignable to twelve different branches of Jew-

ish literature. Equally illustrative of the lack of relationship between title and work are five books bearing the name **שושנת יעקב** ("Lily of Jacob"). Three of them deal with halakic matter, one is devoted to palmistry and physiognomy, and the third undertakes to show "means by which to ascertain any number that another person may be thinking of and other tricks for fun and amusement, also ways of writing and speaking by signs so as not to be understood by any one except those who know the signs."

I. S. Reggio<sup>1</sup> was of the opinion that these symbolic titles were adopted by Jewish writers under the dominating influence of Arabic literature. This may be the explanation in the case of some authors who followed Arabic models<sup>2</sup>; it is not, however, borne out by the facts when applied to Jewish literature in general. The Arabs usually employed rimed titles, a practice not commonly adopted by the Jews.<sup>3</sup> Moreover, symbolic titles occur first and are found mainly in the literature of the Halakah, a branch least influenced by Arabic literature. It is in the domain of Halakah that we meet as early as the twelfth century titles giving no indication of the character of the books, e. g. **ספר העמור** by Isaac b. Abba Mari of Marseille (1179-89), **אור זרוע** אור התרומה by Baruch b. Isaac of Worms (1200),

<sup>1</sup> Quoted by Prof. Schechter in his excellent essay on the subject under discussion, *Studies*, I, 277.

<sup>2</sup> For instance Moses Ibn Ezra's **ערוגת הבשם**, or Abraham Ibn Ezra's **ערוגת החכמה ופרדס המזמה**.

<sup>3</sup> There are some exceptions, as the title of the second work mentioned in the preceding note, that of Abraham b. Hiyya's Ethics which is in full: **הגיון הנפש העצובה. בדפקה דלתי התשובה. ועל דלתותיה נצבה**, etc. (comp. Luzzatto in *Kerem Chemed*, VII, 77; S. Sachs, *היונה*, 72), and of his mathematical Encyclopædia: **יסורי התבונה ומגדל האמונה**, of which only a fragment is extant; see Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, VII, 84 ff.; *Bibliotheca Mathematica*, 1896, p. 34; *JQR.*, XVI, 743.

by Isaac b. Moses of Vienna (1250). Subsequently this custom spread to all other branches of Hebrew literature, as the instances given show.

There is another class of titles which are still more misleading. The words forming the title would seem to be descriptive of the work; on examination, however, it turns out that the promise of these "descriptive" titles is in no way fulfilled by the books that bear them. Thus from the title "Voice of Song" (קול ומרה) we might well expect poetry. Instead, the book is an obscure kabbalistic commentary on the כוונות of Isaac Loria. A book styled למכה רפואה "Balm for the Wound," the author of which is presumably a physician, turns out to be a commentary on Canticles. These instances which could be readily multiplied, suffice to show that the Hebrew bibliographer can not classify Hebrew books without going beyond their titles.

The foregoing observations were suggested to the writer by his experience with the title of the treatise here published for the first time from a unique manuscript in the British Museum, Add. 27,144 (Margoliouth, *Descriptive List of the Hebrew and Samaritan MSS. in the British Museum*, London, 1893, p. 83). The manuscript belonged originally to the Italian bibliophile Joseph Almanzi, upon whose death (1860) it was bought with many other manuscripts of Almanzi's collection for the British Museum. The author of the work, Shem Tob ben Joseph Palquera, mentions it in his commentary on Maimonides' *Guide*, called מורה המורה (Pressburg 1837, p. 131), under the name אגרת החלום.\* This is the only reference to our

\* Comp. my article on Palquera in the October number of this REVIEW (p. 172, n. 37).

treatise found in the numerous works of Palquera, and it has always been described among the writings of this author as an exposition on the nature of dreams<sup>5</sup>. Even Steinschneider, the greatest Hebrew bibliographer, suggested (*Jewish Literature*, London 1857, p. 371, n. 78) that "the monograph **אגרת החלום** of Shemtob Palquera, only known by his own quotation, was probably philosophical, according to the principles which the Arabs and Jews drew from Aristotle's '*De Somno et Vigilia*'".<sup>6</sup> When, however, S. D. Luzzatto published his "Bibliothèque de feu Joseph Almanzi" (*Hebr. Bibliographie*, vols. IV-VI) where the superscription of the present treatise of Palquera is given (VI, 19, No. 251), Steinschneider at once realized his mistake. In a note referring to the book he says: "ce livre est le **אגרת החלום**, v. Catal. p. 2539 et *Jewish Literature*, p. 371, ou j'ai supposé qu'il s'agit d'une oneirocritique." As long as no manuscript of the **אגרת החלום** was known, the only information about the work was the passage in Palquera's commentary on the *Guide* referred to above. This passage dealt with the reliability of dreams,

<sup>5</sup> So e. g. Jellinek in his Preface to **אגרת חוכמה**, and recently M. David in the Introduction to Palquera's **ראשית חכמה**, Berlin 1902, xi.

<sup>6</sup> It is the peculiar fate of Palquera's works to have been the occasion for various misconceptions. Thus his encyclopedic work **רעות הפילוסופים** (as yet unpublished) was ascribed by Steinschneider and others to Samuel Ibn Tibbon, until Zunz (*Hebr. Bibl.*, IX, 135 f.) restored it to its real author; see Steinschneider, *Hebr. Übers.*, 5. His **צירי היגון** was attributed by some to one Saul b. Simon; see the article on Palquera in the October number, p. 173, n. 42. The author of the article "Philosophical Ethics," *JE.*, V, 254, informs us that Palquera "wrote four works on various ethical questions," among which he enumerates **ראשית חכמה**—a work which is in fact, as the title indicates, a general introduction to all secular sciences. On the other hand, Palquera's real book on ethics, the **אגרת המוסר**, is not mentioned at all. Of the four works mentioned there, only one, the **ספר הזקנות**, represents a system of ethics.

and no other inference could be drawn than that the work was devoted to oneirocriticism. Palquera quotes there the Arabic philosopher Averroes' defense of the Peripatetics against the accusation that they denied God's foreknowledge of particulars. The text reads: "How is it possible to ascribe to the Peripatetics the view that God's eternal knowledge does not extend to the particular, for do they not assert elsewhere that true dreams' contain predictions of particular future events and that these predictions are communicated to man in sleep by the eternal all-guiding and all-dominating mind? It is not only with regard to particulars that the Peripatetics claim that God's knowledge differs in kind from human knowledge, but also with regard to the universals; for our universal notions, like our particular ideas, are the results of the world of phenomena, while the opposite is true of God's knowledge. This proves conclusively that the divine knowledge is too different from ours and the terms *universal* and *particular* cannot be applied to it at all."<sup>8</sup> To these words of Aver-

<sup>8</sup> *החלומות הצודקים, אלרויאל אלצאדקה* is a frequent phrase in Arabic and Hebrew literature to designate "true" dreams in contradistinction to false or meaningless dreams; comp. Munk, *Mélanges*, 95, n. 1. Al-Gazzali devotes a whole chapter of his *Maḥāṣid 'ul-Falāsifat* to the discussion of such dreams; comp. the writer's *Abhandlung des Abu Ḥamid Al-Gazzālī*, Frankf. a. M. 1896, p. 1x; A. F. Mehren, *Vues théosophiques d' Avicenne*, Louvain 1886, 29 f.; Aaron b. Elijah, *עץ חיים*, c. 98; Munk, *Guide*, I, 27, n. 1; II, 267, 282, n. 7; and Albo, *Iḥḥarim*, III, c. 9.

<sup>9</sup> *ואמר* (sc. *החכם הנזכר*, by which phrase Palquera always refers to Averroes; comp. his Introduction to the work in question, p. 8) *והיאך יחשבו* על כח החלומים שהם ואמרו שהוא ישתבח לא בידיעה קדומה ידע הפרטים והם יראו החלום הצודק מוזכר בפרטים המתחדשים בזמן העתיד ושאותה הידיעה המוחרת תגיע לאדם בתנומה מצד הידיעה הנצחית המנהגת לכל והמושלת עליו ואינם רואים שהוא ית' לא ידע הפרטים בלבד [אלא] ולא הכללים כי הכללים הידועים עלולים (so read!) כמו כן מטבע הנמצא [והדבר] באותה הידיעה בהפך ועל כן התבאר Upon further במופת שאותה הידיעה מרוממת משיתואר בכללי ובפרטי. ע"כ

roes, Palquera adds: "Although to my mind this view in itself is undoubtedly correct, namely, that God's Providence embraces all existence, the subject of dreams, too, has convinced me of it; for the fact that particular events are foretold to many in dreams proves beyond doubt that Providence extends also to particulars. On this subject I have written a treatise, which I have called *אגרת החלום* "Treatise of the Dream," a work on education and conduct—something remarkable."\* Assuming from the title

investigation I found the passage to be a verbal translation from Averroes' *Theology* published by Marcus Joseph Müller (*Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich 1859, p. 11, l. 6-13): *وكيف يتوهم علي*

المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون ان الرويا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستنبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الازلي المدبر لكل والمستولى عليه وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط علي النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة ايضاً عن طبيعة الموجود والامر في ذلك العلم بالعكس ولذلك ما قد ادى اليه البرهان ان ذلك العلم منزّه عن ان يوصف بكلي او بجزئي

Averroes repeats the same in brief at the end of his work, p. 131. More than a hundred years before Averroes, the same view regarding God's knowledge was advanced by Al-Batlayüsi (died 1030); comp. Kaufmann, *Die Spuren Al-Batlayüsi in der jüdischen Religionsphilosophie*, Leipzig 1880, p. 49 f. As is well known, this theory of the incomprehensibility of the nature of the divine knowledge was accepted also by Maimonides, "Eight Chapters," c. 8, and *Guide*, III, 21; comp. Albo, IV, 3.

ואומר כי עם היות אצלי זו האמונה אמיתית אין אצלי ספק בה ולא פקפוק \* כלומר השגת האלוף 'ות' בכל הנמצא בכללים ובפרטים אמת אותה אצלי ענין החלום כי מה שיוהרו בו רבים מבני אדם על עניניהם הפרטים מורה בלי ספק כי ההשגחה בפרטים וכבר חברתי בזה הענין אגרת קראתי שמה אגרת החלום בענין מלחמות, IV, 6 (ed. Levi b. Gerson, *Levi b. Gerson*, IV, 6 (ed.

and from the context that the work was an oneirocriticism, no satisfactory explanation of Palquera's words following that quotation could be found. Why should a work on the trustworthiness of dreams confine itself to the question of education and conduct? The closing phrase **מה שהוא פלא** is, moreover, unintelligible, as there is nothing to which it refers. All these obscurities are, however, cleared up by the superscription put at the head of the treatise by some copyist. Here the title **אגרת החלום** is dropped and the information is given that the writing of this treatise, dealing with ethics, was due to a dream. The ideas came to Palquera in a dream and on awakening he committed his dream to writing.<sup>10</sup> This explains Palquera's reference to the work as the "Treatise of the Dream" and his explanatory remark that it deals with education and social conduct. The words **מה שהוא פלא** are thus only the expression of Palquera's own astonishment at his dream in which he sees additional evidence that God's providence extends also to individual affairs.

In all probability, the original title was **אגרת החלום**, as quoted by Palquera, perhaps with the sub-title **אגרת אונרת** **אמת** **דברי שלום ואמת**, which was followed by some sort of

Leipzig, 176-79) uses the same argument to prove God's providence over individuals; comp. also *ib.*, II, 2, and Shemtob b. Joseph, *דרשות*, Venice 1547, fol. 17c.

<sup>10</sup> There is no reason to doubt the truth of this statement. This matter together with others relating to the present treatise will be taken up for detailed discussion in a series of articles which will appear in subsequent numbers of this Review. In the following pages attention will be drawn to the articles in the notes on the respective passages by referring to this note.

<sup>11</sup> The phrase is taken from Esther 9, 30 and epitomizes the whole content of the treatise, **שלום** being interpreted as moral perfection, while **אמת** stands for the achievement of intellectual perfection (see below). On the usage of the expression **אונרת** in mediæval Hebrew literature comp. Harkavy, *Studien*, V, 118-120, 237, bottom. To his references this title of our treatise may now be added.

a preface, wherein the author related his experience in the dream. A later redactor of the treatise must have considered the title inadequate and the preface unimportant, and therefore epitomized the whole in the superscription before us. The editor's last words *וואס התחלתה* are indicative of this procedure. The phrase, it seems, meant to assure the reader that *here* begins the treatise *proper*, of which he has omitted nothing.

We turn now to a brief summary of the content. The whole treatise, whether it had its origin in a dream or not, seems to have been inspired by the following passage in Maimonides, "Eight Chapters," c. 4. There, commenting on the verse *והאמת והשלום אהבו* (Zech. 8, 19), Maimonides continues: *ודע שהאמת הם המעלות השכליות מפני שהם אמתיות לא ישתנו . . . והשלום הם מעלות המדות שבהם יהיה השלום בעולם*. "Know that by 'truth' are meant the intellectual virtues, because they are immutable verities. . . ; 'peace' means the moral virtues through which peace is maintained on earth." He repeats the same in the Commentary on Abot, end of c. 1 (comp. below note 149). Palquera divided the treatise into two parts, each consisting of two chapters. His purpose is in the main to inculcate such conduct as will enable men to attain to both physical well-being and intellectual or spiritual perfection, the reward of which is eternal happiness and bliss in the world to come. In a short introduction he very appropriately opens the discussion by quoting from the Psalms and Proverbs a few verses which, interpreted in the light of his philosophy, allude to the subject of his treatise.

CHAPTER I. ON PHYSICAL WELL-BEING (*שלום הגוף*).  
The human body is comparable to a vessel about to set out for a voyage on the ocean; the soul to the captain who is



to guide its course and to control its movements and who is responsible for its safe arrival in the destined port—the world to come.<sup>12</sup> To insure a safe voyage through a long life there is need of strict observance of hygienic rules, abstinence from over-indulgence in eating and drinking and sexual intercourse. The chapter closes with a quotation from one of the works of the famous Jewish physician Isaac b. Solomon Israeli (died about 950) prescribing a proper diet.<sup>13</sup>

CHAPTER II. ON THE WELL-BEING (OR THE PERFECTION) OF THE SOUL (שְׁלוֹם הַנֶּפֶשׁ). There are two degrees in the perfection of the soul. The first, or lower degree, consists in nobility of character, the second, or higher, degree is the achievement of the highest possible intellectuality.<sup>14</sup> Palquera discusses here moral perfection only,

<sup>12</sup> See above note 10.

<sup>13</sup> See below notes 57-67.

<sup>14</sup> This distinction in human perfections is based on Maimonides' exposition on the subject in his *Guide*, II, 27; III, 54, which in turn is a modification of an Aristotelian theory. Aristotle, *Ethics*, I, 8 f., counts three kinds of perfection, two of which, wealth, being external (ἐκτός), and health, concern only the body, while the third, consisting in intellectual achievements, concerns the soul. Maimonides goes one step farther, subdividing the perfection of the soul into two distinct parts, the one representing the consummation of the moral qualities (ethico-religious aspect), the other the highest degree of intellectuality (metaphysical aspect). According to this doctrine of Maimonides, moral perfection is not an end in itself, but serves to make man capable of attaining intellectual perfection which is the final aim of human life. This theory is taken up here by Palquera. Having discussed in the preceding chapter those means which assure bodily perfection, he now turns to the discussion of the perfection of the soul. Like Maimonides, he, too, considers morality as the first or preliminary step on the road to real perfection, i. e. intellectuality. This theory, among others, has often brought severe attacks on Maimonides and his followers whose words have been falsely interpreted to mean that by reaching intellectual perfection one can dispense with all ethics and religion, or as Luzzatto in his biased antagonism to Maimonides puts it, "one can commit theft, murder, and adultery, and yet be sure of inheriting the world to come, provided he be a philosopher" (*Kerem Chemed*, III, 69.

leaving the discussion of intellectual perfection to the second part.<sup>15</sup> The elements that make up the human character, he says, are partly innate, partly acquired by training and education. All good and bad animal instincts are to be found also among men. Just as some animals are amenable to training and domestication, while others always remain wild and vicious, so some men respond readily to reason and persuasion, while others are proof against any influence through education. The natural inclinations of man, which constitute his character, are not the product of the cognitive soul or the intellect; they are blind animal impulses in man.<sup>16</sup> Palquera quotes here opposing views, but denies their validity. The human soul is divided into three parts or functions: the *appetitive* or lowest soul (הנפש המתאווה = ἐπιθυμητικόν), the *spirited or intermediate* soul (הנפש הכעסנית = θυμικόν), and the *cognitive* or the highest soul (הנפש המדברת = λογιστικόν), a theory taken from Plato.<sup>17</sup> The appetitive soul is necessary in order to insure life and the perpetuation of the

bottom). It is needless to defend Maimonides against attacks like these. Such an idea never entered the mind of Maimonides or of any of his followers, nor can it be taken as a logical consequence of Maimonides' doctrine as set forth in the chapters criticised. For Maimonides, as well as for his disciples, and among them the author of the present treatise, it is impossible to attain intellectual perfection, that is a true comprehension of God and the universe, without at the same time being a strict observer of all the laws of God as commanded in the Torah. Luzzatto's conclusions have, indeed, been fully refuted by N. Krochmal, *Kerem Chemed*, IV, 265; comp. also Senior Sachs, *היינוה*, 67 f. The question whether intellectuality (*'ilm*) or practical observance of the religious law (*'amal*) is of higher importance was an object of much controversy also among Arabic writers, on which see the masterly presentation by Prof. Goldziher in the notes on his edition of Pseudo-Bahya's *Kitāb ma'ānī al-naḥs*, Berlin 1907, 54-60, particularly, with reference to Maimonides, p. 58.

<sup>15</sup> Comp. Aristotle's *Ethics*, VI, 2, beginning.

<sup>16</sup> See above note 10.

<sup>17</sup> See above note 10.

race. To keep it from excesses, the cognitive soul must have recourse to the services of the intermediate or spirited soul, the source of power and courage. Its services are like those of the dog that assists the hunter in pursuing the game.<sup>18</sup> It is the task of the cognitive soul to control the functions of the two lower souls lest they deviate from the *media via*, the golden mean; for a perfect character is attainable only through maintaining an equilibrium among these lower functions.<sup>19</sup>

Palquera proceeds to point out some of the traits in human nature that go to make up a good character, such as modesty, self-control, and abstemiousness. Whoever possesses these qualities will benefit by instruction and education, and is on the road to intellectual perfection. He, however, that is wanting in character, can never attain to the highest degree of intellectual perfection. It is possible to correct faults of the intellect by proving to any one that his ideas are wrong; but extremely hard to turn a bad character into a good one. To break bad habits requires constant introspection and self-restraint. Man's love for himself is boundless; living up to the rule of *γνώθι σεαυτόν* is, therefore, an extremely difficult art.<sup>20</sup> Men are properly divided into three distinct classes, according as they are governed by one or the other of the phases of the tripartite soul. The majority of men fall a prey to the passions that come from the lowest or appetitive soul. Their sole aim in life is the gratification

<sup>18</sup> The same comparison is used by Gazzali, *מִנְחֵי צֶדֶק*, 67, bottom; Joseph Ibn Aknin, *סֵפֶר מוֹסֵר*, edited by Bacher, Berlin 1910, p. 108; comp. *ib.*, 176, and below, note 75.

<sup>19</sup> See my article on Palquera, *JQR.*, 1910, p. 160, n. 15.

<sup>20</sup> This sentence will be discussed in a special article, see note 10.

of their sensual desires. Others are dominated by the intermediate or spirited soul, and this manifests itself in a morbid ambition for honors and power. A minority follow the better impulses of the highest, or cognitive soul, and modestly pursue knowledge and wisdom.<sup>21</sup> However, the three impulses are necessary for the perpetuation of mankind. It is man's duty to control through his intellect the two lower forces and to keep to the middle course. Palquera gives a few rules on the manner of observing the golden mean. In conclusion, he asserts that all good qualities of character are clearly indicated in Scripture, especially in Proverbs and Ecclesiastes.

PART II. CHAPTER I. ON TRUTH. Palquera draws a line between *moral* truth, or truthfulness in speech and action (אמת התלייה ברבר שפתים), and *speculative*, or intellectual, truth (אמת התלייה בעיור), the realization of the true conception of things. This chapter is devoted to the moral aspect of truth. He has little to say on the subject, because truthfulness, as one of the moral qualities constituting character, has been discussed in the preceding chapter. Here he gives little more than a collection of Scriptural verses, Talmudic passages, dicta of Aristotle and others on truth. He quotes from Aristotle, to whom he refers also as הפילוסוף הידוע ליונים 'the famous Greek philosopher': "Uprightness is the noblest of all moral qualities, outshining even the splendor of the morning and the evening stars."<sup>22</sup>

Some people, divinely inspired, are capable of sacrificing their very lives for truth. These are exemplified in the patriarchs and the prophets. Solomon puts the proc-

<sup>21</sup> See below, note 87.

<sup>22</sup> See below, note 95.

lamation of truth into the mouth of God's "Hokmah" (Prov. 8, 1-8). Love for truth is man's real life; those who have no regard for truth can hardly be considered real men. Therefore, the Talmud calls the wicked dead (Berakot 18b). Lying is the root of all evils, while righteousness and honesty are the life-spring of all existence. Lying leads to hypocrisy. Said 'the famous Greek philosopher': "The liar is preferable to the hypocrite; for the former sins only in speech, the latter also in his actions; worse than both is the arrogant."<sup>23</sup>

CHAPTER II. ON SPECULATIVE (OR INTELLECTUAL) TRUTH. The highest truth in an intellectual sense is to be compared to the *summum bonum* in the ethical sense.<sup>24</sup> Just as all men aspire to reach the absolute good, so all thinkers seek to attain the absolute truth; while but few succeed. For the acquisition of perfect truth, as is hinted at by David (Ps. 25, 5), is possible only through divine assistance. Two ways lead to the cognition of truth. The first and surest way is through the study of the Torah and the ideas involved in it, such as the existence and unity of God, *creatio ex nihilo*, God's Providence over *individuals* among men and over the *species* among other creatures,<sup>25</sup> reward and punishment, and other noble teachings expressed or hinted at in the Bible and elaborated in the teachings of the rabbis. Any one who penetrates into the true meaning of the words of the Scriptures will find therein divine secrets and truth which transcend the comprehen-

<sup>23</sup> See below, note 114.

<sup>24</sup> See the references in note 117.

<sup>25</sup> Following Maimonides, *Guide*, III, 17, 18; see Munk *ad locum*, 131, n. 1.

sion of the philosophers. Various verses are quoted in support of this assertion.

The second way of acquiring truth, which is only an auxiliary method, is through the study of those doctrines of the philosophers which contain axiomatic truths or "first principles" (מושבלות ראשונות = *ἀρχαι*). The truth contained in these principles proceeds, according to some, from the senses, while, according to others, it emanates from God, the source of all knowledge. The latter view, according to some, is indicated in the fourth of the Eighteen Benedictions: "Thou grantest man wisdom" (אתה הוּנֵן לְאָדָם דַּעַת).<sup>26</sup> Whatever is consonant with these principles and does not contradict any of the statements of the Torah or of tradition is acceptable truth.

On the basis of a passage of the Talmud (*Erubin 53a*), Palquera asserts that our ancestors, living on holy soil and being so near in time to the prophets and the other holy men from whom they received traditional truth direct, were not obliged to resort to the study of the works of the philosophers. We, however, in the diaspora, with minds dulled by oppression and persecution, find it necessary to study the works of the genuine philosophers and to learn their methods of demonstration in order to support thereby what we know already by tradition.<sup>27</sup> Therefore the rabbis say, When a man dies, he is asked whether he has studied philosophy (פְּלִפְלֵת בַּחֲכָמָה, *Shabb. 31a*). Wherever the views of the philosophers contradict the Torah or tradition

<sup>26</sup> This matter will be taken up for detailed discussion, see above, note 10.

<sup>27</sup> Comp. Saadya, *אמונות ודעות*, Leipzig 1864, 11: אנחנו חוקרים ומעיינים; בעניני תורתנו בשני ענינים האחד מהם שיתברר אצלנו בפעל מה שידענו מנבואי ועל הדרך הזה ... נעיין ונחקור להוציא אל [הפעל] מה; והאלהים במדע; see also Maimonides, *Guide*, I, 71.

they should be rejected, otherwise they are to be accepted. This has been the practice of all the pious men in Israel since the close of the Talmud, *some* of the Geonim, and *many* of the Spanish scholars, especially Maimonides; they refuted the doctrines antagonistic to the Torah and spread true knowledge broadcast.

Palquera then enumerates the various branches of science—namely, mathematics, logic, physics, and metaphysics—and recommends them for study in the order given. He quotes, however, the opinion of Maimonides, who requires the study of logic before mathematics (*Guide*, I, 34). Of the works written on these sciences, those of Aristotle, including with them also the works of his commentators, are the best and the most reliable. This is because Aristotle examined the views of all his predecessors and accepted only what is true or nearest to the truth. However, a passage from Maimonides in which the latter has placed the Stagirite only one degree below the prophets, provokes Palquera's opposition. "In my humble opinion," he says, "the master has exaggerated on this point."<sup>28</sup> The truth is, Palquera continues, that in our days, any one who wishes to add some secular knowledge to the knowledge he has acquired through the study of the Torah must try to understand Aristotle. He should, however, never lose sight of the Torah, for it comes before philosophy (*Abot*, 3, 11).

In a somewhat lengthy discussion that follows, Palquera tries to show that the final aim of all thinking is the cognition of Him who is the source of all truth and the cause of all existence. In fact, some philosophers assert that, in truth, God alone has existence or reality.

<sup>28</sup> See below, note 141.

Again, 'the famous Greek philosopher' is quoted to the effect that metaphysics ought to be named the science of truth because its aim is to reach God, the highest truth. It is obvious, Palquera adds, that since God is the cause of truth, we cannot attain truth if we do not know God, for the effects are known only through their causes.<sup>29</sup>

In a short concluding paragraph, ending with the quotation of a Midrash, Palquera now gives the sum and substance of his thesis. The comprehension of truth must be the ultimate aim of human endeavor. The prerequisites to science in the quest of truth are righteousness, or the life of perfect harmony attained through adherence to the golden mean; mercy, or the conduct that goes beyond the strict requirement of justice; and loving-kindness and charity, the source of peace on earth through which the world exists,<sup>30</sup> as the Psalmist says (Ps. 85, 11-12):

"Mercy and truth are met together,  
Righteousness and peace have kissed each other.  
Truth springeth out of the earth,  
And righteousness looketh down from heaven."

As interpreted by Palquera, the Psalmist's words, "mercy, righteousness, and peace" stand for the moral qualities; "peace" evidently in the sense of harmony, as used in Greek philosophy, being their final aim; while "truth" represents the highest perfection of the intellect. When character and intellect work in unison, then salvation will be at hand and God's glory will dwell in the land (*ib.*, verse 10).

The above is a brief résumé of the leading thoughts in the present treatise. For details concerning the text and

<sup>29</sup> See above note 10.

<sup>30</sup> Contains an allusion to chapters 1-2. The whole is a philosophic reproduction of Mishnah Abot c. 1, end; see above p. 458.



the relation of the work to other works and other authors the reader is referred to the notes. It is a habit of Palquera's, observable in all his productions, to intersperse his discourses with numerous quotations, without specifying the authors. As he himself remarks in one of his works,<sup>21</sup> he quotes only men of the highest rank by their names; minor lights are quoted by some general epithet. In no case are the books of the authors mentioned from which the quotation was taken. It has therefore been no easy task to identify and trace these quotations to their respective sources. Some I have had to content myself with tracing to one or the other of his own works without going back to the original source. A few I could not identify, because the Arabic works from which they are probably taken are not at my disposal. It goes without saying that in Palquera's text biblical verses, talmudic and midrashic passages, or general allusions to Midrash and Talmud are given without references. The proper references are added in the notes.

The celebrities quoted in this treatise by name are Plato, Aristotle, Galen, Isaac Israeli, and Maimonides. Aristotle is also referred to three times (pp. 486, 488, 493) under the epithet "the famous Greek philosopher." Hippocrates is meant by the phrase ראש הרופאים (p. 474), "the greatest of the physicians" (see below note 58).

A few words about the manuscript may be added here to what was said above (p. 453). It is the sixth number in a codex, paper, 5 by 1½ inches, containing thirteen different pieces by various authors. It is written in Italian rabbinical characters, dating from various centuries. Our treatise

<sup>21</sup> ספר המעלות, or "Book of the Degrees," Berlin 1894, p. 12; comp. *JQR.*, 1910, p. 173, n. 42.

begins on leaf 63*a* and ends 83*b*. Unfortunately part of the manuscript is missing between 63*b* and 64*a*, a fact that escaped the notice of Luzzatto, who described the codex (see above, p. 454) and also of Margoliouth. In all probability, however, it is only one leaf that is missing, and it belonged to the introduction. The gap is indicated in the following edition by a blank line.

The copyist, it appears, had a rather limited knowledge of Hebrew. A considerable number of mistakes are due to his ignorance. These will be pointed out in the notes on the respective passages.

The treatise is followed by an extract from the ספר היסודות ("Book on the Elements") by Isaac Israeli (see above p. 459), which was published by S. Fried, Drohobycz 1900. The extract, in Fried's edition, p. 12, line 1, to p. 13, line 13, does not fit into the plan of our treatise. Some doubts may be entertained as to whether it was appended to this treatise by Palquera himself, for immediately after this extract there are two other short discourses,<sup>32</sup> both anonymous, which, owing to their style and content, can not possibly be ascribed to Palquera. Luzzatto,<sup>33</sup> however, evidently considered it a part of Palquera's work, and, as I think, rightly so. There is a lengthy passage from one of Israeli's works embodied in this treatise (see text, p. 476). This makes it probable that the extract, too, was added by Palquera. There is, moreover, some internal evidence for this assumption. Israeli's work, the Arabic original of which is lost, was translated into Hebrew before the year 1230 by Abraham Ibn H̄isdai of Barcelona. A comparison

<sup>32</sup> Both are written in the style of the later Midrashim and may be extracts from such.

<sup>33</sup> *Hebr. Bibliogr.*, VI, 19.

of this translation with the extract at the end of Palquera's treatise makes it evident that the latter is not taken from Ibn H̄isdai's translation, but is an independent translation from the Arabic of Israeli, in all probability from the hand of Palquera. The extract under consideration contains three proofs for the theory that the soul is not merely an accident of the body perishing with it, but a substance with an independent and imperishable existence. Palquera, as it will be remembered, had also discussed the nature and functions of the human soul. He may not have found a convenient place in his text for Israeli's views, which are also his own, and therefore left them for an appendix.

The two translations of Israeli's text correct and explain one another at several points, as is shown in the notes. The extract being of importance for the history of Jewish writings on philosophy, it is worthy of publication in the form given to it by Palquera, as an appendix to his ethical treatise.

In submitting this text of Palquera's treatise, it is hoped that it will prove a welcome contribution to the ethical literature of the Jews. In conclusion, I wish to express my sincere thanks to Prof. Israel Friedlaender, who, while in London, secured for me the photograph of the manuscript, and to the Jewish Theological Seminary of America in New York, in whose possession the photograph now is, which generously defrayed the expense of obtaining it for my studies.

## [63a] אגרת שחברה ה"ר שם טוב פלקירה ז"ל.

אגרת אוגרת דברי שלום ואמת חברה ה"ר שם טוב פלקירה  
ז"ל ואמר שראה בחלום שהיה מחבר זאת האגרת ובהקיצו נתעסק  
בה וזאת התחלטה:

- 5 מי האיש החפץ חיים ארוכים אוהב ימים לראות טוב (34)  
ענינו מי האיש החפץ חיים ארוכים אוהב ימים ארוכים לראות טוב  
ואפשר לומר כי ר"ל באמרו חיים החיים הארוכים שאין להם  
סוף והם חיי העולם הבא וטוב הטוב הצפון לעדיקים לעתיד  
לבוא באמרו (35) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. נצוד לשונך  
10 מרע ושפתיד מדבר מרמה (36) ענינו [63b] מלבד [מדבר ז. רע  
והם הדברים המזיקים לבני אדם והמרמה דברי החנופה שמרמה  
בהם האדם לחברו כי זה גורם היוזק למדבר ולמי שידובר בו (37)  
ואמר שלמה (38) נצר פיו שמר נפשו פשק שפתיו מחתה לו והזהיר  
האדם שישמר מכל הדבורים שמסבכים היוזק על מדברם. ויפה  
15 אמר האומר (39) כי אין דבר מורה יותר על לב האדם ולא יותר  
ממית אותו וממהר להרגו מלשונו והודאת פיו כמאה עדים. ועל

34) Ps. 34, 13.

35) *Ib.* 31, 20; comp. Talmud Hullin 142.

36) *Ib.* 34, 14.

37) Comp. Talmud 'Arakin 15b and Maimonides, Commentary on Abot I, 16.

38) Prov. 13, 3.

39) The passage seems to be a direct quotation from some author; possibly however, it is only an allusion to 'Arakin 15b, Palquera giving the thought of the Talmud in his own words, as he does with the Midrash quoted below, note 41. In Palquera's מבקש, 19b, the same passage occurs without reference to any source. The sentence הודאת פיו כמאה עדים is a play on a legal rule in Baba Mez. 3b.

- כן צריך שישמר בשנים [משני י. דברים ממימים ומשנים  
 מויקים. והממימים כמדבר דברים כנגד הדת או כנגד המלך  
 או בעל ממשלה כי צריך להזהר שלא לדבר דבר שהוא כנגד  
 הדת בין נגלה בין נסתר (40) . . . . .
- 5 [64a] שאין לו הפך. ומה נכבד דבר האומר (41) כי הטעם שלא  
 נאמר בשני כי טוב מפני מחלוקת שקרה בנבראים כלומר  
 ההבדלה וזה דבר אמתי כי לולא המחלוקת היו כל הנבראים  
 נצחיים. ומפני שיש דברים שהם סבת שלום הנפש והשארה על  
 שלמותה חלקתי השער הראשון לשני שערים הראשון בשלום  
 הגוף והשני בשלום הנפש. 10
- השער הראשון בשלום הגוף. צדק משל הקדמונים (42)  
 הממשיל גוף האדם לספינה והנפש לרב החובל כמו שתכלית  
 הספינה לעבור בים ללכת אל מקום חפצו כן תכלית הגוף להיות  
 מרכב (?) (43) לנפש ומעבר ללכת אל עולמה. על כן אשרי הנפש  
 [64b] נמלטה בעברה ולא טבעה ביון התאוה ויפה אמרו ז"ל 15  
 תנה לו כמו שנתנה לד' (44) ויש הטאים [הוטאים י.] כנפשותם  
 על עמלם ויגיעם בתקון גופם ואין להם עסק בתקון הנפש  
 האנושית והנה הם כאדם שמשים כל השתדלותו בתקון סוסו (45)  
 שיהיה בריא וחזק ויפה ומתרשל בתקון נפשו ואינו מתבייש  
 מחליו ומכעורו אבל המשכיל ישתדל בתקון גופו מפני תקון 20  
 נפשו. ודבר ידוע כי המדות הרעות כרבוני תאות המאכל

40) Here the manuscript is defective, see above p. 468; the content can be supplied, however, at least in part, from the מבקש, l. c.

41) Refers to Midrash Ber. Rab. IV, 6: .... טוב. כי טוב. למה אין כתיב בשני כי טוב. ר' חנינא אומר שבו נבראה מחלוקת שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים comp. above note 39; Abr. Sab'a, צרור המור, Venice 1523, fol. 1, col. b.

42) See above, note 10.

43) The reading is doubtful, but מרכב is the nearest emendation (comp. Gazzāli, מאוני צדק, 134: הגוף הוא מרכבת הנפש) and is the proper parallel to מעבר.

44) Babli Shabb. 152b.

45) Comp. below, note 59.

וקבוץ הממון ביותר ונבהל להון והוא איש רע עין והקנאה  
 סבה להיזק הנפש ובלבד דבר שפתים שהוא ברוב לפוקה  
 ולמכשול לגוף האדם ולנפשו כמו שנוכר למעלה. ואומר  
 כי שלום [65a] הגוף יגיע לאדם בהיות כחותיו על  
 מתכונת השלמות כל אחד עומד על משמרתו לשמור הגוף 5  
 מהמזיקים אותו עד הקץ הקצוץ לו וזה יתכן בהשמר האדם  
 מהדברים המפסידין אותו המטים אותו מהאמצעות (46) או אל  
 הרבוי או אל החסרון רבוי המשגל ואכילת המאכלים הרעים  
 והרבוי ממאכל הטוב. ובמצות רבות צונו להמנע מזה כאסור  
 העריות והזנות והיות לאדם עתות קצובות לזה הפעל כי רבוי 10  
 מפסיד הגוף ומזיק לנפש ויפה אמרו ז"ל אבר קטן יש באדם  
 משיבועו רעב מרעיבו שבע (47) ועל דרך השלמות (48) לא היה אדם  
 ראוי להשתמש בו אלא לאחד משני דברים או לקיים המין או  
 להקל משכבת הזרע כי רבוי במקצת בני [65b] אדם מביא  
 לידי חלי בהכבירו על הטבע אף ע"פ שיש אומר שאין צורך 15  
 להוציא על דרך שמירת הבריאות. ומפורסם הוא בינינו כי הפורש  
 מזה הפעל לגמרי נקרא קדוש והעד אלישע ע"ה כמו שבארנו  
 [שבארנו ז. חכמינו ז"ל (49) והמחשבה בו וההרהור מחזק אותו ועל  
 בן אמרו ז"ל ונשמרת מכל דבר רע שלא ירהר אדם ביום ויבוא

46) See *JQR.*, 1910, p. 160, n. 25.

47) *Babli Sanhedrin 107a*; comp. *Yerushalmi Ketub. V, 8*; Palquera's  
 תשובה, 14 f.; Gazzāli, *l. c.*, 201.

48) The author alludes here to the Aristotelian doctrine that the sense  
 of touch is the lowest of all senses; see below, note 79.

49) This has reference to a passage occurring only in *Yerush. Yebam.*  
 II, 4 and *Wayyikra Rab.*, XXIV, 6: אמר ר' יהודה בן פזי ולמה סמך הכתוב  
 פרשת עריות לפרשת קדושים ללמדך שכל מי שהוא פורש מן העריות נקרא קדוש  
 שכן שונמית אומרת לאישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא  
 Palquera misinterprets the passage taking it to enjoin celibacy, while in  
 fact it is only a general exhortation to holiness and chastity in sexual  
 intercourse. Maimonides, *Guide*, III, 8, refers to the same passage, but  
 does not use it as an argument for celibacy; comp. Munk, *ad locum*. Stein-  
 schneider's suggestion that Palquera remained single (see my article in  
*JQR.*, 1910, p. 157) gains hereby much in probability.

לידי טומאה כלילה (50) ואמרו (51) כי זהו ענין ונפשי לא מטמאה  
 (היא) וידוע כי המחשבה בעניני התורה והחכמה תמעט  
 מההרהור או תמנע אותו לגמרי וכן אמרו ז"ל (52) בני אם פגע  
 בד' מנוול זה משכהו לבית המדרש אם אבן הוא נמוח אם ברזל  
 הוא מתפוצץ שנאמר (53) הלא כה דברי כאש נאם ד' וכפטיש  
 5 יפצץ סלע. והחכם [66a] אמר (54) אל תטח אל המשגל כי  
 הוא מסגולות החזירים והם בו יותר חזקים ממך. ואומר כי  
 דבר מפורסם הוא כי כל המאכלים הרעים שנוולות מהם הלחות  
 הרעות (55) נאסרו לנו גם רבוי המאכל המותר והמשתה נאסר  
 10 לנו והעד על זה בן סורר ומורה (56). ובשלום הגוף נכללים כל  
 העונשים כי שלות [שלותו. ז.] בהשמר האדם שלא לעשות  
 אותם הדברים שיש עליהם עונש הגוף כמו שהפסדו בעשיתם  
 וזה דבר מבואר אין צורך להאריך בו. ובוה הענין נכלל ידיעת  
 הנהגת הבריאות כי היא הכרחית למי שירצה שיעמוד גופו על  
 15 מתכנתו שהוא כלי לנפש כי אז [66b] תעשה היא מעשה (sic)  
 כראוי.

ואני זוכר בבאן בקצרה כללים מהנהגת הבריאות (57). אמר

50) Aboda Zarah 20b; Maimonides, *l. c.*

51) Ḥullin 37b. The verse from Ez. 4, 14 is not quoted correctly.

52) Sukkah 52b. Maimonides, *Guide*, III, 49 (Munk, p. 415), gives the same exposition of the passage.

53) Jerem. 23, 29.

54) Comp. ראשית חכמה, 15 and the references given below, note 87.

55) Maimonides, *Guide*, III, 48.

56) *Ib.*, III, 33 (Munk, 262, n. 2).

57) Most of the following rules are taken from Maimonides' famous Epistle on Hygienics, addressed to Al-Malik Al-'Afdal, son of Sultan Saladin. This treatise was translated into Hebrew by Moses Ibn Tibbon, a contemporary of Palquera, in 1244, and first published in *Kerem Chemed*, III, 9-31. In his enumeration of Maimonides' medical works *Ibn 'Abi 'Uṣaibi'a* quotes it under the title *في تدبير الصحة* (*Regimen sanitatis = Hygienics*). Some of the manuscripts of the Hebrew translation bear the corresponding title: ספר (מאמר ב) הנהגת הבריאות. Steinschneider, *Hebr. Übers.*, 770, and later in *Arabische Literatur der Juden*, 214, however, doubts whether this title of Ibn 'Abi 'Uṣaibi'a is the original one. From

ראש הרופאים 58) כי התמדת הבריאות תהיה להשמר מהמלוי  
 מהמאכל ובעזיבת עצלת התנועה והנה כלל בדברו זה עקר שמירת  
 הבריאות. ומה טוב מה שאמר הרמב"ם 59) אלו הנהיג האדם  
 נפשו כמו שמנהיג סוסו שהוא רוכב אותו היה נמלט מחלאים  
 רבים והוא כי לא תמצא אחד מבני אדם שיתן לבהמתו המספוא  
 בלא אומ [אומד ז.]. אלא ישער אותו לה כפי מה שתסבול והוא  
 אוכל בלא אומד מאין שעור והוא יבקר ענין תנועות בהמתו  
 וימנע אותה כדי שלא תעמוד ותמות ולא יפעל זה בנפשו. עד  
 כאן. וידוע כי המלוי בכל ענין ממית יהיה ממאכל או משקה  
 10 [67a] כי כמה מבני אדם מלא ברום ונחנקו [ונחנק ז.] ומת  
 וגם אני ראיתי מהם. וצדק האומר כי יש אכילה מונעת אכילות  
 60). והמלוי ברוב בני אדם סבת רוב החלאים ואין צריך שיאכל  
 בעוד שלא יתאווה אליו כי הכנסת מזון על מזון שלא נתעפל מוסיק  
 מאוד ומנע מהאכילה בעוד שיש בנפש מקצת מהתאווה כי זאת

the passage before us it would appear that the Arabic original used by Palquera (comp. below, notes 58 and 59) bore the same title; for the words *מהנהגת הבריאות* are not to be taken simply as a general expression for hygienics—we would then expect *כהנהגת*, as is on p. 476, l. 14—, but rather as a direct quotation of Maimonides' work. Other parallels to the following passages are found in Maimonides' *הלכות דעות*, 3-5, and *מאמר היחוד*, pp. 36-38.

58) Refers to Hippocrates; comp. above p. 467; Steinschneider, *Hebr. Übers.*, p. 658, n. 35. The passage is quoted from Maimonides' Epistle (p. 10), mentioned in the foregoing note, but not from the Hebrew translation of Moses Ibn Tibbon, which is entirely different, running as follows: *...מאמר אפוקרט התמדת הבריאות בהשמר מן השבע והנהגת השברון מן היגיעה וכבר קדם לנו מאמר אפוקרט כי התמדת הבריאות בהנהגה*; comp. *ib.*, p. 11: *השברון מן היגיעה*; see next note.

59) In Moses Ibn Tibbon's translation the passage reads: *לו הנהיג האדם עצמו כמו שינהיג בהמתו אשר ירכוב עליה יהיה נצל מחלאים רעים וזה כי אתה לא תמצא אחד מבני אדם יתן מספוא לבהמתו יותר מדאי אלא ישערהו עליה לפי מה שתוכל לסבול והוא ואכל יותר מדאי מבלי שעור ומחשבה ויחשוב עניני תנועת בהמתו וימנע כדי שלא תעמוד ותחלה ולא יעשה זה בגופו*; comp. Gazzali, *Ethics*, 134, 136. The lines over the words show the chief differences in the translations.

60) Judah Ibn Tibbon in his Testament (*ספר חובות*)



התאוה תבטל לאחר שעה ושעור המאכל כבריא [הבריא r.  
 השעור אשר כשיאכלהו לא יכבד על האסטומכה (*sic*) ולא יאכל  
 מאכל דק קל להתעכל על מאכל גס קשה להתעקל (*sic*) ויש  
 מבני אדם שיפסד בבטנו המאכל הדק ויתעקל (*sic*) בו הגם  
 וזה הוא מי שהאצטומכה שלו חמה מאוד ומהם מי שהוא בהפך  
 5 [67b] וכל אחד יצווה כפי מה שיחייב מנהגו. ולמקומות  
 סגולות מהטבע והמנהגים ולא יוכל האדם לרעת אותם בסברא  
 כי יש מזון מורגל יש בו חיזק והוא יותר מועיל מהטוב שאינו  
 מורגל. ובכל מזון מזון נאות ויש מבני אדם מי שזויתקוהו מסצת  
 מהמזונים הטובים על כן ינסה הפקח ממה שיועיל לו מה שלא  
 10 יוכל לרעתו וזולתו מצד סברא ואעפ"כ מי שיתעכלו בבטנו  
 המזונים הרעים לא יפותה בזה כי באורך ימים יולדו בגופו  
 לחות רעות מחליאות ומקיתות (81). ואומר כי המזונים המשוננים  
 מזיקין מצד שניים בעכול והתערב המעוכל עם מה שאינו מעוכל  
 15 ומצד מה שיאכל [68a] מהם יותר ממה שיאכל מהמין האחר  
 ובתורתנו נאמר (82) בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבועו לחם וזהו  
 המנהג הטוב מפני שנת הלילה כי אז יתעכל יותר. ויש מהרופאים  
 שצוו שיאכל שליש המאכל בבקר ובערב שני שלישים. ומהם  
 שאמרו שיאכל האדם בבקר הבשר ובערב לא יאכל אלא הלחם

ותרחק: edited by Steinschneider, Berlin 1852), p. 10, admonishes his son: מן הערב המזיק ואל תאכל אכילה שתמנע אכילות  
 of Palquera who changed the sentence slightly to fit the text. He quotes  
 the same in מבקש, 6a, introducing it by ואמר החכם, and adds to it the  
 following epigram:

יקולל מאכל אחד אשר הוא  
 ישוה גוף אנוש חרב שממה  
 ויש מאכל יביאו אש במעיו  
 ויוציא מגויה הנשמה.

The same rather common-place thought is expressed in the rime quoted  
 by Judah Ibn Tibbón (*ib.*, p. 11) in the name of Samuel Hanagid.

61) Comp. Maimonides' Epistle, p. 30.

62) Ex. 16, 12.

לברו וצוו שלא יאכל חלב עם המזון החמוץ (63) ולא דג עם חלב כי יולידו חלאים רעים בצרעת [כצרעת. ז.] יאמרו [ואמרו ז.] כי היוק הלחם כשלא יתעכל הוא יותר מהיוק הבשר כשלא יתעכל ודע זה. והיון היה נכוו לשתותו על דרך הרפואה לא בכל עת כמו שנהגו בזמננו זה ואין ראוי לשתותו אלא 5  
 [68b] אחר העכול (64) לא תכף האכילה (*sic*) כי הוא יוליד המזון ועדיין לא נתעכל ושתית היין על המזון הרע יזיק מאוד בין קודם העכול בין לאחר העכול מפני שהוא מוליד לקצוות הגוף המזון הרע. וכמו כן אין ראוי לשתותו על הפרות 10  
 ובלבד האבטיחים ומי שהורגל לשתותו על המזון ימעט (*sic*) ממנו והבריא ישתה ממנו אחר ההקזה והוא מועיל למי שמוחו חזק ומי שמוחו חלש ימעט ממנו או ישתהו מווג. ושתית הקטנים ליין כאש על אש (65).

והנני זוכר בכאן דבר מועיל מאוד בהנהגת האדם בבריאותו 15  
 וחלוי זכר אותו החסיד יצחק הישראלי (66). אמר זה הנהגת הדקה כלומר אכילת המאכלים הממהרים להתעכל המולידים חלטים טובים הם [69a] שומרים בבריאות יותר מכל דבר למהירות עכולם ושהם נתכים במהרה מהאברים והדם הנולד מהם טוב וכמו כן זו ההנהגה מועילה מאוד ברפואת החללים ודוחה החלאים 20  
 שיש להם זמן רב כך שמעתי זולתם עד שפעמים רבים (*sic*)

63) Maimonides' Epistle, 30.

64) *Ib.*, p. 28; comp. מבקש, 15b.

65) Maimonides, *l. c.*, in the name of Galen: ...ולא יקרבו אליו הקטנים... כי הוא מווק לחם מאוד... כבר אמר גאלינוס כי אין ראוי שיקח הנער ממנו כלום כי אם אחר שלשה שבועות ר"ל אחד ועשרים שנה.

66) This passage is probably taken from Israeli's Arabic work on Diatetics parts of which exist also in Latin. (Basle 1570) and in Hebrew translations (unpublished) which are not at my disposal; comp. Steinschneider, *Arab. Liter.*, p. 40, No. 3.—The text before us offers some difficulties due to incorrectness of copyists. The construction of the first sentence is not clear, nor do the words זולתם וזולתם give any satisfactory sense. לחות is used by Palquera also in his other works for *humores*; comp. e. g. הנפש, c. 2; מבקש, 14-16 and *passim*. סיתום is the Aramaic spelling for סיתום (מבקש, 13a, 15b) = "obstruction."

לא יצטרך החולה ברפואת חליו אל הסמים וזולתם. ועל כן היה הטוב ברוב החליים שישתדל הרופא להגיע אל התכלית שכונתו אליו מרפואת החליים בהנהגה הדקה בלבד ויזהר שלא יאכל הסמנים אלא לעתים רחוקות ובשעת ההכרח אליהם ושאי אפשר זולתם כי ההנהגה שהיה במאכלים הדקים יש בה תועלת פעמים רבות לפי [למי ז. ] שיש בגופו חלטים סגים [ ? עבים ז. ] וגסים ולמי שיש סטום בכבדו [69b] וקושי בטחולו. ואמר גלינוס וההנהגה הדקה פותחת סטומי הכבד ויתיר קושי הטחול הנקרא בערבי צלאבה וישיבהו אל ענינו הטבעי ואני ראיתי אנשים רבים שארעו להם חליים קשים ונתרפאו בהנהגתם בהנהגה הדקה ואחרים הקל מעליהם החלי עד כאן.

השטר השני בשלום הנפש. שלמות הנפש הראשון (67) הוא בשלימות מדותיה ויש מהמדות שהן טבעיות באדם כמו החכמות הטבעיות שהן המקודמות הראשונות ויש מהן נקנות בלמוד ובהרגל. וצדקו האומרים כי כל יצירות (68) ב"ה הטובות מהן והרעות נמצאות בבני אדם וכן נמצא הדבר כי כמו שיש מב"ח מקבל המוסר במהירות [70a] כמו הסוס ומהם מי שלא יקבל ואם יקבלוהו (69) בקושי גדול מאוד כמו הדוב ומהם מי שלא יקבלוהו בשום פנים האפעה והעקרב כן עניני בני אדם יש מהם מי שיקבל המוסר בקלות והוא המבין ועליו נאמר (70) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה כי הוא נוכח בדבור בלבד ומהם מי שיקבלוהו בקושי ובמכות והוא הפתי ועליו נאמר (71) שבט לנו חסר לב ומהם מי שלא יקבלוהו בשום פנים והטורח עמו לריק ועליו נאמר (72) אם תכתוש [את] האויל במכתש בתוך הריפות

67) See note 14.

68) Innate qualities or natural instincts; see above, note 10.

69) In the manuscript here follow the words בשום פנים with dots above the letters as a sign of cancellation. The copyist made the mistake through homoioteleuton, but noticed the omission before he proceeded and corrected it.

70) Prov., 17, 10.

71) *Ib.*, 10, 13.

72) *Ib.*, 27, 22; comp. מבקש, 18a, bottom; המעלות, 40; and Gazzali, *Ethics*, 153.

בעלי לא תסור מעליו אולתו. וכמו שהנפן המדברית לא תעשה  
ענבים אופי [אפילו ז.]. שיעבודה והעבודה לבטלה ונפן  
הכרמים תועיל בה העבודה ואם לא [70b] יעבודה או שלא  
תתן ענבים או שתתן מעט. והיצירה (73) ענין לנפש מצרכת לאדם  
שיפעל פעולות הנפש בלא הסתכלות ולא בחירה ודמיון זה כי יש 5  
מבני אדם כשישמעו פתאום הקול החזקה יפחדו וכשיראו או  
ישמעו דבר משחק יצחקו בלי רצונם ולפעמים אפשר שלא ירצו  
לשחוק ולא יוכלו. ועל כן יש אומרים כי היצירה אינה לנפש  
המדברת וראיתם מה שנראה מהיצירות בקטנים ובכ"ה שאינם  
מדברים כמורד הלב בארנבת והגמל והגבורה בארי והתחבולה 10  
בשועל והקוף ועל כן אמר שלא יתערב בנפש המדברת דבר  
מהיצירות ושהם כלם פעולות הנפש שאינה מדברת. ומהם מי  
שאמר כי [71a] יתערב במדברת דבר מהיצירות אבל לא  
רובו. ויש אומרים כי כל היצירות למדברת בלבד עם שאר המקרים  
מהכעס והפחד והתשוקה והתענוג והיגון. והנראה מעיד על 15  
בטול דבריהם כי כשיסתכל האדם ימצא המדברת נבדלת  
מהמתאווה אין ביניהם דמות. והאלוה ית' השים המתאווה באדם  
להכרח חיי הגוף והזרע (74) כי אלו בטלה תאות האדם למאכל  
לא ישאר חי ואלו לא היה לו תענוג גדול במשתמש (*sic*) לא  
היה משתמש בו. ומניעת המדברת למתאווה מרובי התנוע 20  
[התנועה ז. (75) לא היה אפשר לה אם לא היתה מסתייעת

73) See above, note 10.

74) Comp. Gazzāli, *Ethics*, 66, 120 ff.

75) The passage is somewhat obscure, but becomes clear through a parallel passage in Palquera's *המעלות* ס', p. 46, where *מרבוי התנועה* is followed by *מחאמצעות* וצאת. The words *מרבוי התנועה* accordingly denote the movement away from the *media via* in the direction of the two extremes. The point that Palquera wishes to bring out here is to show that the rational soul whose task it is to check the passions of the appetitive soul can do so only through the aid of the intermediate or spirited soul, a theory which is taken from Plato; comp. Edwin Wallace, *Aristotle's Psychology*, Cambridge 1882, XXXVII, top. The same thought is very frequently expressed by Gazzāli in his *Ethics*, pp. 61, 67, 93 *et passim*, where also the comparison with the dog is made; comp. above, note 18. The whole passage is also in *המעלות*,

בנפש הכעסנית ועל כן אמרו כי הקש הנפש הכעסנית אצל המדברת כהקש הכלב אצל הצייד כי כמו שהצייד [71b] כשלא יוכל לצוד הבהמה יסתייע בכלב כן (sic) כמו כן תסתייע המדברת בכעסנית כדי שתתחזק עמה על המתאווה (שבצמח 76). ואפשר שיתנועע הכלב בזולתי העת שיצטרך לו והגבלת שעות זו התנועה הוא לצייד כפי הדורו במלאכת הצייד ושיהיה הכלב לו משתעבד בקלות. ועל כן אמר אפלטון (77) כי השגת אמצעות כל אחד מחלקי הנפש אינו בטבע כל אדם אפשרי כי אם תהיינה השתים נפשות הבהמיות חזקות אינן משועבדות

46; comp. also *ib.*, 36, and Joseph Ibn Saddik, עולם קטן, ed. Horovitz, p. 37; Horovitz, *Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters*, III, 177, n. 91, where reference to Schmiedl, *Studien etc.*, Wien 1869, p. 145, is missing. So also Saadya, *Emunot*, Leipzig 1864, p. 145: אבל כח ההכרה הוא אשר ידון על הכחות האחרים: (comp. Guttman, *Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud*, Goettingen 1879, p. 219, n. 1), and Abr. Ibn Ezra on Eccles. 7. 3: הנפש בעזרת הרוח צריכה הנשמה להתעסק בחכמה שתעזור אותה עד שתנצח הרוח. Somewhat similar is the view of Aristotle, *Ethics*, I, 13, p. 1102b, l. 29 ff.

76) The phrase המתאווה שבצמח is a combination of Platonic and Aristotelian terminology; see above, note 10.

27) In the ספר המעלות, p. 46, bottom, this quotation from Plato is fuller and runs as follows: ועל כן השגת [אמצעות] כל אחד מחלקי הנפש אינו בטבע כל אדם אפשרי כי אם תהיה \* הנפש המדברת חסרת הרעת וקשה לשמוע וממחרת לאבד ואינה מתאווה לפעלים הטובים ותהיינה \* (ותהיה) השתי נפשות הבהמיות חזקות אינם שומעות לקול הנפש המדברת אי אפשר שתשיג האמצעות. The words between the two asterisks seem to have been omitted in our treatise through homoioteleuton, as תהיינה may have been abbreviated into תהי. The phrase קשה לשמוע וממחרת לאבד, suggests Abot, V, 11. The whole passage seems rather of Aristotelian than of Platonic origin; comp. *Nicom. Ethics*, II, 9, p. 1109a ll. 24-26: *διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι. ἐν ἐκάστω γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλον τὸ μέσον οὐ παντὸς ἀλλὰ εἰδότος.* Maimonides, "Eight Chapters," 4, quotes the same in the name of the philosophers: שחפלוסופים כבר אמרו כבר הוא ורחוק שימצא מי שהוא בטבע למעלות כלם ר"ל למעלות המדות ולמעלות השכליות מזומן ומוכן ורוע שהעמידה על אמתת גבול האמצעי הוא קשה מאוד; comp. Gazzāli, *Ethics*, 95; comp. Shemtob Ibn Shemtob, דרישות, Venice 1547, fol. 49d.

למדברת אי אפשר שישג בעליהן מצוע המדות כי היושר יושג  
בהתנבר המדברת על שתיהן.

והפילוסופים היו חוקרים טבעי הילדים ומי שהיה מהם עז  
פנים ותאותו עצומה אלא שהיה [72a] מתבייש היתה להם  
תוחלת בתקונו כי הבשת מנפש פקחת רואה הדבר הנאה ותעמוד 5  
אצלו ומי שאינו מתבייש נפשו עזרת לא תראה הנאה ואין בה  
טוב (78) וכמו שהנולד סומא מהקטנים או ראותו חלש לא יראה  
יפיו [י. יופי]. הנוף או יראהו ראות חלש כמו כן מי שהיתה  
נפשו המדברת עזרת בטבע לא יראה הנאה שהוא לנפש וכמו  
שמצוע האברים יוליד הנאה בגוף כמו כן מצוע הנפש יוליד 10  
יושר המדות. ואומר כי הרוואה בעין השכל פחיתות תאוות החוש  
הוא המרחיק אותו ויפה אמר האומר (79) כי חוש המשוש חרפה

78) On this discussion of the value of modesty comp. Ibn Gabirol's *Ethics*, I, 3, Arabic text, ed. Wise, New York 1901, p. 23, English translation, p. 63 f., and Gazzali, *I. c.*, 107.

79) This has reference to Aristotle's *Ethics*, III, 13 p. 1118b, ff. 11, 2-4; *καὶ δόξειεν ἂν δίκαιος ἐπονεϊδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ἡ ἀνθρώποι ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἡ ζῷα*; comp. above, note 48. The idea that the sense of touch, on account of its function in the act of generation, is "a disgrace to humanity" was first introduced into Jewish literature by Maimonides, *Guide*, II, cc. 36, 40 (Munk, 285, n. 3; p. 312), III, cc. 8, 49 (Munk, pp. 53, 416), and has since become a canon with mediæval Jewish authors of all descriptions. Kaufmann in his work "*Die Sinne*," Leipzig 1884, p. 188 ff., gives a whole collection of passages from various authors who accepted this view and likewise quotes others who opposed it, among them Nahmanides. To this collection are to be added both Palquera and the anonymous author of the spurious *קובץ תשובות הרמב"ם* in *חמדה גנוזה*, p. 43 (also in *אדרת אליהו*, Leipzig 1859, II, 35), as also the Karaites Elijah Bashyazi, see Steinschneider, *Cat. Odessa* 1871, fol. 196b, and Kaleb Afendopolo, see Steinschneider, *Cat. Leyden*, 131. Isaac Abrabanel, *משמיע ישועה*, Amsterdam 1644, fol. 9a, bottom, and Moses Ibn Ḥabib in his commentary on Bedaresi's *עולם*, Ferrara 1552, fol. 32a, may also be referred to. Comp. also Ibn Akin, *ספר מוסר*, 76; Goldziher, *Kitāb*, 46; Steinschneider, *Polem. Literatur*, 304, where, however, the reference to the commentary of Shemtob Palquera on Maimonides' *Guide* seems to be a mistake for Shemtob b. Joseph b. Shemtob of the fifteenth century. Among the opponents is to be included the Kabbalist Abraham Sab'a of Lisbon, about 1500, who in his *צרוור המור*, Venice 1523, fol. 8a, col. 2, top, attacks Aristotle in the following words: ואם לא נמצא

כי בו נשתתף עם הבהמות. ויש אומרים שהסבה שהיו כל בני אדם ואע"פ שבשתם מועט [72b] בשאר הדברים שמסתרים [מסתרים. 1.] מבני אדם במשגל כח הנפש המלאכית שבזוהם כי אע"פ שאינו שלם בהם אותו הכח אעפ"י נשאר בו מאותו הכח מה שתראה בו יופי המעלות וכעור התאוות ראות הלש ועל כן אם תוכל לראות זה ראות מבואר תשנא סוג התענוגים עד שיהיה האדם מתבייש מנפשו כל שכן שיתבייש מזולתו (80) ועל כן נאמר יהי בשתך מנפשך יותר מבשתך מזולתך. ומה טוב ומה נעים דבר החכם (81) אמר ומה שאבקש ממך שתחשוש אלה השנים פעלים והם שתבוזה פעולות הנפש המתאוה והכעסנית

ביוני בליעל שמץ מינות לא היה אומר חוש המשוש חרפה היא לנו כי דבר ה' בזה. ואת מצותו הפר כי היא מצוה גדולה וקדושה מביאה את האדם לחיי העולם הבא. שביולי אמונה Of the same opinion is Meir Aldabi of Toledo (1360) in his *Amunah*, III, 5, beginning. The Jewish philosophers before Maimonides expressed a higher opinion of the sense of touch. Ibn Gabirol, for instance, חקון *Madot ha-nפש*, Pressburg 1896, II, brings it into relation with the understanding: חוש המשוש אשר הוא ממין הבינה; comp. Horowitz, *Psychologie*, p. 140, n. 154, and Wise, *l. c.*, 33. In *המעלות*, pp. 68, 69, Palquera quotes Aristotle directly as saying: הוא חרפתנו הגדולה; comp. also Gazzali, *Ethics*, 139.

80) The same is found in the *Apophthegms* of Honein (מוסרי הפילוסופים), II, 19, No. 10, ed. Löwenthal, p. 45: מי שותבייש מבני אדם ולא יתבייש: מנפשו אין לנפשו ערך בעיניו ומי שלא יבוש מנפשו ויבוש מאחרים באמת שנפשו היא יותר פחותה אצלו מזולתו. Gazzali's sentence is found literally in Joh. Alemanno's *החשק*, Halberstadt 1862, p. 210; comp. also Ibn Gabirol's *Ethics*, Arabic text, p. 23: **וכא**

• יבגי ללמאל אנ יסטיגי מן הנאס כדלק יבגי אנ יסטיגי מן נפסה. The Hebrew edition, Pressburg 1896, p. 30, has erroneously להשכול for לשתבייש; comp. Bahya, *Duties*, II, 5; S. Duran, *Comm. on Abot* III, 15, and דרך ארץ זוטא, c. 2.

81) I do not know to whom the author refers here in particular. In *המעלות*, 36, nearly the same is quoted in the name of the "prominent ancient philosophers" (מהירי הפילוסופים הקדמונים); comp. chapter 10 of Gazzali's *Ethics*.

ומקריהם ואם תהיה כן אז יהיה הטוב הגון לך ואז תהיה נפשך בעליונה [73a] שבמעלות הכבוד ואין מעלה ממעלות הכבוד יותר גדולה ועליונה ממעלת ההולך בדרכי השם ית' ולא יהיה זה אלא בבזות התענוגים ומי שטבעו ישר ותרבותו טוב יקבל אלה הרברים אבל מי שטבעו הפך לא יקבלוהו [יקבלהו]. 5

והמוסר מקנה לנפש הכעסנית הרגל קלות השעבוד ויועיל לנפש הצומחת החולשת (sic). ומעת הילדות יהיו נראות באדם המדות שהוא נוטה אליהן כי הנוטה בילדותו אל תאות המאכלים ישאר כן כל ימיו וכן אם יאהב הכבוד והמשרה וכן אם יאהב החכמה וכן אמר המדבר ברוח הקדש 82) זרו רשעים מרחם תעו 10

82) Ps. 58, 4. The phrase מדבר ברוח הקדש is used by Palquera particularly (see below, pp. 489, 490) with reference to the Hagiographa, see his מורה המורה, 23, 63, 85, 112, 135; Samuel Ibn Tibbon, יקו המים, Pressburg 1837, pp. 22, 62, 68, 100, 174f. (comp. also 137); Levi ben Gerson, מלחמות ה', Leipzig 1866, p. 184; the Karaite Aaron ben Elijah, עץ חיים, Leipzig 1844, p. 193, and גן עדן, Gozloff 1864, fol. 121d; Simon Duran, מגן אבות, II, 14a, bottom, III, 49b, 93a, top; Shemtob Ibn Shemtob, דרשות, Venice 1547, fol. 16c; Moses Ibn Habib, Commentary on בחינת עולם 4a, 16a; Isaac Abrabanel, ראש אמנה, cc. 14, 15. This usage, as far as I know, was first established by Maimonides, Guide, II, 45 ("Second Degree"; the Hebrew phrase is also in the Arabic original which proves that it was intended as a technical term), to signify a lower degree of divine inspiration than that attributed to the prophetic books; comp. Munk, ad locum, 334, n. 2; Profiat Duran, מעשה אפר, 13, top, especially Maimonides, הלכות תשובה, 12, 4, and the very interesting discussion on the subject by Abraham ben David and his opponent Shemtob ben Abraham Ibn Gaon in מגרל עון, ad locum. Maimonides' view, adopted also by the Karaites Judah Hadassi (אשכל, Alphabet 53, letter 'ק'; comp. ib., 242, 'ש', 375, 'ה') and Aaron ben Elijah, עץ חיים, 169, finds some support in the Talmud, where the order of succession is always וכתובים וכתובים; comp. e. g. Rosh hash. 32a (see Tosafot, ib., s. v. מתחיל), Baba Batra 13b. There is, however, no statement in the Talmud that the prophetic books rank higher than the Hagiographa as is the case with regard to the Pentateuch, Meg. 27a; comp. קרבן נתנאל on Asheri Meg., l. c., letter כ"א. The Gaonic tradition, quoted by Asheri on Rosh hash. 32b, that the Hagiographa have precedence before the Prophets, does not refer to the books in general but to the place of single verses from the respective books in certain liturgical pieces. In tractate Sopherim, XVIII, 3 (misquoted by Asheri, l. c., see קרבן נתנאל, ad locum) the Hagiographa are called דברי קדושה, and in the



מבטן דברי כוזב כי מעת צאתם מהרחם הם זרים במדותיהם משאר  
 הילודים ותועים [73b] מבטן ובהחכם נאמר 83) בטרם אצרך  
 בבטן ידעתיד ובטרם ואו' [וגומר ז.]. כי אי אפשר שיקנה  
 מעלות הנפש על השלמות אלא מי שטבעו ישר וכבר נאמר 84)  
 כי המלמד לא יוכל להשים מי שטבעו רע שיהיה טבעו טוב. 5  
 ואמרו כי אפשר ללמד הטוב למי שבו טוב אבל המוטבעים על  
 הרע אם קרבת להם יפסידו אותך והרעות הנפסדות כשיגלה  
 טעותם במופת או בכאור יסורו מהנפש אבל המדות הרעות  
 החוות מההרגל ומהטבע אפשר להחלישן אבל לבטלן לגמרי  
 יצטרך להרגל תמידי ולדברים יפעלם האדם בכל יום. ותחלת 10  
 מה שצריך אליו האדם שידרוש ויחקור ענין נפשו עד [74a]  
 שידעוהו כי הוא מצטרך לזה בהכרח בידיעת המדות שצריך  
 שירחיקן מנפשו או שיחסר מהם והמדות שצריך לחזקן. וידיעת  
 האדם לנפשו היא החכמה הגדולה 85) כי כל אחד מבני אדם  
 לרבויו אהבתו לנפשו בטבע יטעה בענין נפשו ויראה אותה יותר 15  
 נאה ממה שהיא וכן אמרו 86) כי נתלו בצאור [בצואר ז.]. כל  
 אחד ממנו שנים מצופין [שני מצופין ז.]. האהת לפנינו והאחרת

קדושה Musaph Prayer for the New Year's festival, as also in the daily  
 ובדברי קדשך the verses taken from the Hagiographa are always introduced by  
 שיערי שמחה, Fürth 1891, comp. Isaac Ibn Gayyât (died 1039); כתוב לאמר  
 לuzzatto, part I, p. 26: 'ור' האי אמר דמסורת היא דקרינן לכתובים כה"ק וכו';  
 והכתובים הם הם שנקראו ביחוד כתבי הקדש יותר: Kerem Chemed, VIII, 7;  
 מהתורה והנביאים ועליהם אנו אומרים במוסף ראש השנה ובדברי קדשך כתוב  
 לאמר; comp. also Bacher, *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen*,  
 p. 93, n. 4.

83) Jerem. i, 5.

84) This and the following sentences are quotations from Aristotle's  
 המעלות *Ethics*, II, 1, beginning; comp. VII, 8, p. 1151a, ll. 11-15. In  
 מבקש 69 f., Palquera quotes the same under the name of Aristotle; comp. 8a,  
 The additional sentence, occurring there, comparing bad habits with  
 paralysed parts of the body (פלאג), see also *ib.*, 43, and Steinschneider,  
*Hebr. Übers.*, 843, n. 417) is also taken from the *Nicomachean Ethics*, I, 13,  
 p. 1102b, ll. 18-21; comp. Gazzâli, *l. c.*, 76 f.

85) See above, note 10.

86) See above, notes 10, 20.

מאחרינו ועל כן לא נראה אותנו כלל. ואמר החכם (87) כל אדם יתענג כמה שהוא אהוב אצלו ותתענג הנפש השפלה הצומחת במאכלים והתענוגים. ואמר והבוכרים מאוד בתענוגים אין אני הושב שיש להם יתרון בשום דבר על החזירים. ותתענג הנפש התיכונה במחשבה והנצוח [74b] ותתענג הנפש העליונה בחכמות וידיעת האמת ובני אדם נחלקים לאלה השלש כתות יש מהם כל כונתם בתאות החושים והם הרוב ומהם מי שכל כונתם להתפאר ולהתגבר ולנצח והם מעטים מהראשונים ומהם מי שכל כונתם ידיעת האמת והם מעט ויחיד בדור. ומאחר שאין דבר מאלה הכחות באדם לבטלה אלא לצורך הכרחי והם חלק מעצמו על כן שמוש כל אחד מאלה הכחות במצוה הוא מעלה מפני כי כל חלק מחלקי העצם מתנועה בטבע לשלמות העצם. ואמצעות הנפש המדברת החכמה ואמצעות הנפש הכעסנית העצם. הגבורה ואמצעות המתאווה היות האדם פורש מהתענוגים [75a] הגופניים אלא כפי הצורך והוא הנקרא בערבי עפה (88) והמצליח 15

87) The same is quoted in המעלות, 10, in the name of Aristotle. I have not found the passage in the latter's works. For the following sentences and for the division of men into three classes see המעלות, 37, 43-47, 70; Isaac Israeli's ספר היסודות, 57 f.; Gazzāli, *Ethics*, 37, 61; Abraham Ibn Ezra on Ex. 24, 25; Abraham Ibn Daud, אמונה רמה, beginning of III, p. 98; Maimonides, Comm. on Abot, 5, 21; see above, notes 10, 54.

88) عفة, which is the equivalent to the Aristotelian *σωφροσύνη*. The author adds here the Arabic term because there is no adequate expression in Hebrew. The translators of Ibn Ṣaddīk (עולם קטן, ed. Horowitz, 38; comp. Horowitz, *Psychologie*, 198, n. 165), of Gazzāli (*Ethics*, 92), and Palquera himself (המעלות, 28, 45) use ענוה, those of Ibn Daud (*l. c.*, 98) and Maimonides (*Eight Chapters*, 4) have הסתפקות and החיריות respectively, while Hillel b. Samuel of Italy (thirteenth century) in תגמולי הנפש, 42ab, 45b, uses כבישות. None of these translations expresses the Greek *σωφροσύνη*. Al-Jorjāni, *Ta'rifāt*, ed. Flügel, 156, l. 20 f., gives the following definition of the Arabic term: العفة هيئة للقوة

الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والجمود الذي هو تقربها فالعفيف من يباشر الامور على وفق الشرع والمروءة

"Temperance is a condition in the appetitive faculty which keeps the mean

מבני אדם מי שנזדמו לו בנערותו להתעסק בחכמות הלמודיות  
לא בהכלי המשוררים שדבריהם בשבח בני אדם. והנטיה אל  
החכמה ואהבתה דבר אלהי גדול מאוד אין צורך בו לחקירה ועיון  
אם הוא כן אם לא ואהבת הנדולה והמשרה חלי הנפש. ודבר  
5 (מלול 89) ברור כי כל המדות הטובות והפכז מבוארות בתורתנו  
הקדושה ובדברי הנביאים ע"ה והוסיף בבאורן שלמה ע"ה [75b]  
במשלי וקהלת.

השער השני. מפני שיש אמת בדבור הפנימי (90) ראיתי

between licentiousness (*akolasia*), which is the latter's going into  
excess, and insensibility (*anasthēsia*), which is its deficiency. The  
temperate man then is he who acts in conformity with the demands of law  
and manhood." Ibn Kūtaiba (ninth century), *Ujān al-'Abbār*, ed. Brockel-  
mann, 375 relates:

قال المطرف لابنه يا بني الحسنه بين السيئين يعني

بين الافراط والتقصير وخير الامور اوساطها وشر السيئ الحقة

"Said Almutarrāf to his son, O my son! the good lies between two evils,  
that is between excess and deficiency; the noblest part of all things is their  
mean, and the worst kind of procedure is running." Comp. *Nicom. Ethics*,  
II, 7, p. 1107b, ll. 4-8; Goldziher, *Kitāb ma'āni al-nafs*, 18-20; Gazzālī,  
*Ethics*, 92; comp. also Sifrē, בהעלותך, beginning, and Talmud Men. 98b; see  
my article *JQR.*, 1910, p. 160, n. 15. To the references given there are to  
be added Ibn Akin, מוסר מוסר, p. 26 f.; Moses Ibn Ḥabīb on  
בהונת עולם, 24b; Simon Duran מונן אבות, 48ab; Shemtob Ibn Shemtob,  
דרשות (Venice), 7c, 11b, 35b, 49d. The immediately following passage  
המצליח מבני אדם, etc., is found verbatim in מנקה, 24b, המעלות, 47, and is probably adopted by Pal-  
quera from the "Brethren of Purity"; comp. Dieterici, *Die Abhandlungen der*  
*Ichwan Es-Safā*, p. 614, bottom: ومن أسعد السعادات ان يتفق لك يا اخي

The respective portion in the  
معلم رشيد عارف بمقتائق الامور الخ  
was translated into German by M. Sachs, *Die religiöse Poesie der*  
*Juden in Spanien*, Berlin 1845, p. 345.

89) See Job 33, 3. The usage is peculiar; see, however, Hadassi, משכל,  
Alphab. 163, ה', 164, ט'.

90) That is truth in thought; comp. above, p. 462, and המעלות, 35. Ibn  
Akin, מוסר מוסר, 78, l. 25. Maimonides, *Eight Chapters*, II, הלכות עכו"ם,  
II, 3, claims that right or wrong thinking and opining even when not  
followed by any actual deed, are also to be included in the category of  
lawful or sinful actions, though no command or prohibition is appli-  
cable to such actions; comp. Scheyer, *Das psychologische System des*

לחלק זה השער לשני שערים הראשון באמת התלויה בדבר שפתים ואע"פ שזה ממין מה שקדם למעלה מהמדות היעירות [היעירות ז.]. והשני באמת התלויה בציור.

השער הראשון. שפת אמת תכון לעד ועד ארגיע[ה] לשון שקר 91) צונו בוראנו יתעלה בתורתו שנדבר אמת ונרחק מהכזב באמרו 92) מדבר שקר תרחק ושנדרוף היושר שהוא הצדק כאמרו 93) צדק צדק תדרוף ואמרו ז"ל 94) הו [הין ז.]. צדק יהיה לך שיהיה הו שלך צדק ולאו שלך צדק. והפילוסוף הירוע ליונים 95) אמר והצדק שהוא היושר [76a] הוא החזק השלמיות כלם ופעליו פעלים נפלאים יותר נפלאים מהכוכב הזורה בבקר ובערב כי הצדק מעלה שלמה ע"כ. וזו המדה כלומר הרחקת הכזב והדבקות באמת שיהיה דבורו באמונה ולא ישנהו הוא מהמדות המעולות ומורה על גדולת נפש בעליה כמו שאמרו 96) על אותו חכם דאי יהבם [יהבי ז.]. ליה כל חללי עלמא לא הוה משנה דבוריה ואמר החכם 97) אמור האמת ואע"פ שתירא היוקה ואל תאמר הכזב ואע"פ שתקוה תועלתו. ויש מבני אדם גדולי הנפש מאוד ומוסרים עצמם להרג כדי לפרנסם [לפרסם ז.]. האמת כמו שמצאנו באברהם ע"ה ובשאר האבות והנביאים ע"ה ואין ראוי ליחס זה

*Maimonides*, Frankf. a. M. 1845, pp. 103, 106; Rosin, *Die Ethik des Maimonides*, Breslau 1876, p. 55. n. 1; Ibn Aknin, *מוסר מוסר*, p. 49. l. 25 f., p. 50, l. 5; Simon Duran, *אבות*, מגן III, 37a, 48a.

91) Prov. 12, 19.

92) Ex. 23, 7.

93) Deuter. 16, 20.

94) Baba Mez. 49a.

95) Refers to the Stagirite; comp. above p. 467. The passage to which Dr. Husik of the Gratz College called my attention occurs in the *Nicomachean Ethics*, VI, p. 1129b, ll. 27-31: *καὶ διὰ τοῦτο πολλὰ κρᾶτιστῆ τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἢ δικαιοσύνη, καὶ οὐδ' ἔσπερος οὔτε ἐφ' ὅσον θανάσιμος... καὶ τελεία μάλιστα ἀρετῆ.* It seems to be a quotation from Homer which I have not investigated any further; comp. J. E. C. Weldon, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London 1892, p. 137, n. 1; see also A. Ibn Daud, *והיושר ראש מעלות המדות*, 99, 101; *אמונה רמה*.

96) Baba Mez. 49a; Sanh. 97a with slight variants.

97) I do not know to whom he refers nor have I found a parallel in the other works of our author.

הפעל אלא להם ולדומים [76b] להם כי הוא פעל אלהי והפעל האלהי לא יוחם [ייוחס. i.] אלא לאנשים האלהיים מבני אדם 98 והודעת האמת מיוחסת אל החכמה העליונה כאמרו (99) הלא חכמה תקרא וגומר ואמר אחרי כן (100) כי אמת יהנה חכי ותועבת שפתי רשע בצדק כל אמרי פי אין בהם נפתל ועקש. 5 וכמו שדבור האמת מהמדות המעולות כן דבור הכזב מהמדות הנרועות ובעליו כאלו אינו אדם אמת. ויפה אמר האומר (101) כי עקר חיי האדם האמת ומי שאינו מדבר אמת בטלו חייו. ואפשר כי מפני שאין בפי הרשעים נכונה וקרבה הוות נקראו בחייהם מתים (102) ודי במה שנאמר (103) בדובר השקר דבר שקרים לא יכון לנגד עיניי ושלמה מנה אותו (104) בשש הנה שנה ה' ואמר (105) יפיה כזבים עד שקר והנה יפיה כזבים ועד שקר ענין אחד וקרא [77a] למכזב עד שקר ואמר (106) תועבת י"י שפתי שקר ועשי אמונה רצונו ור"ל העושה מה שעושה באמונה. 15 ואמר (107) מציל נפשות עד אמת כי הנותן לזולתו העצה ההוגנת לו ומדבר באמת מציל נפשו והפכו מי שכזב ומרמה אותו בדבריו הוא ממיתו כענין לשון שקר ישנא דכיו ופה חלק יעשה מרה. (108) ויפה פרשו האומרים (109) כי ענין ארור מכה רעהו בסתר

98) Comp. המעלות, 51.

99) Prov. 8, 1.

100) *Ib.*, 8, 7-8.

101) Source unknown to me; comp., however, Maimonides, *Guide*, I, 42.

102) Berakot 18b, Maimonides, *l. c.*; see particularly Goldziher, *Kitab ma'ani al-nafs*, 50. To the interesting references given there may be added Baṭlayūsi, עגולות, 27 and 52: ואמר אחד מבעלי הדתות האנשים ישנים וכאשר: מחו הקיצו.

103) Ps. 101, 7.

104) Prov. 6, 18.

105) *Ib.*, 6, 19.

106) *Ib.*, 12, 22.

107) *Ib.*, 14, 25.

108) *Ib.*, 26, 28.

109) Palquera seems to have made a mistake here. The passage to which he alludes is in Sifra, section קדושים, c. II, § 14, referring to Lev. 19, 14. The author, misled by his memory, brought it in connec-

110) במכשילו בעצתו ואמר החכם 111) כי הכזב שרש הדברים הרעים והצדק קיום הנבראים. ואמר 112) ויש מכזב מפני התענוגי בכזב ויש מכזב מפני הרווח. כקוסם ורופא יודע כי מדת הכזב מביאה למדת החנופה ושיהיה האדם חנף ודי במה שנאמר 113) כמו כי בזו המדה כי לא לפניו חנף יבוא. ואמר החכם [77b] 5 הידוע ליונים 114). והמכזב יותר טוב מהחנף כי הוא מכזב בדבורו בלבד והחנף מכזב בדבורו ובפעלו. והגם הרוח הוא יותר רע משניהם מפני שהוא [רואה] בנפשו (ולא) מה שאין לה ואמרו ז"ל 115) כי העולם עומד על האמת.

10) השער השני. זה השער ליי צדיקים יבאו בו 116) אומר כי האמת בשכל העיוני כטוב בשכל האנושי 117) וכמו שכל אדם יתאוה אל הטוב ואליו כונתם אלא שהם לא ידעו מה הוא כמו כן רוב המעיינים יתאוו להשיג האמת ואליה כונתם אלא שהמשיגים מעטים והאדם מצטרף בהשגת האמת לסיוע אלהי כמו ששאל 15) דוד 118) הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעי כי אותך

( בעל הטורים )  
tion with Deuter. 27, 24; comp., however, Jacob b. Asher on Deuter. 27, 18, who quotes the same interpretation in connection with the verse last mentioned, for which I do not know the source; comp. also Hdassi, אשכל, 349, letter 'ג', 350, 'ב'.

110) Deuter. 27, 24.

111) Comp. *Nicom. Ethics*, IV, 7, p. 1127a, l. 28 ff.

112) This is a short rendition of Aristotle, *Ethics*, I, c., p. 1127b, ll. 10-20, where also occurs the exemplification *ολον μαντιν, σοφον, λατρον*; comp. מבקש 15b. In מעלות, 59, Aristotle is quoted directly and the passage given more in full.

113) Job 13, 16; comp. b. Soṭah 41b, 42a.

114) *Nicom. Ethics*, I, c. I have corrected the text of the quotation in accordance with the parallel passage in המעלות, 59, adding רואה and eliminating the word ולה which gives no sense. Comp. Bahya, *Duties* V, 4; VII, 8; Honein's Apophthegms, I, 5; החנף והחנף: שתי סבות לחשוף כל סתר ולהפך כל אחוה.

115) Abot, I, 17; comp. b. Taan. 7b; Baba Batra 78b; Pes. 66b.

116) Ps. 118, 20.

117) Comp. Ibn Ṣaddīq, עולם קבן (ed. Horovitz), 67, l. 8-10; Mehren, *Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam*, Louvain 1883, p. 13.

118) Ps. 25, 5.

קויתי כל היום [78a] והאמת תושג בדרך אחת היא שרש האמת  
ועקרה ומקורה ויש דרך שנית והיא כטפלה לראשונה. והדרך  
הראשונה שהיא שרש ועקר ומקור לאמת היא ידיעת התורה ומה  
שנכלל בה מהדעות האמתיות כמציאות השם ברוך הוא ויחודו  
והמצאתו לשאר הנמצאים מההעדר והשנחתו באישי בני אדם 5  
ובמיני (119) שאר הנבראים והשכר והענש ושנותו הטבע על יד  
מי שירצה מעבדיו ומה שדומה לאלה הדעות המבוארות ומה  
שבארו החכמים ז"ל מהם כמה שנרמזו בתורה וידיעת דברי  
הנביאים ע"ה והמדברים ברוח הקדש (120) כי בעמוד החכם  
האמתי על אמתת [78b] דבריהם יתבארו לו מהן סודות אלהיות 10  
ודעות אמתיות נשגבו מחכמי המחקר וכן שאל המדבר ברוח  
הקדש גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (121) צדקתך צדק לעולם  
ותורתך אמת (122) משפטי יי אמת צדקו יחדו (123) צדק עדותיך  
לעולם הבינני ואחיה (124). ובאמת כי האמת נודעת ונאצלמן התורה  
שקדמה לעולם (125) והמשיגה ויודע מה היה [היא ז.] כי היא 15  
משיבת נפש והעדוה מה הם שהם צדק ולא ישתנו לעולם והמבינים  
[והמבינם ז.] תחיה נפשו לעולם והמשפטים שהם אמת וצדקו  
יחדיו ואין בהם כוזב לעולם ולא שנוי מה הם (126) הוא הרואה בעין  
השכל שהם אמת [79a] ורשומים בכתב אמת (127) שלא ימחה

119) The change in the expression **באישי**—**כמיני** is significant; see above, note 15.

120) See note 82.

121) Ps. 119, 18.

122) *Ib.*, 119, 142.

123) *Ib.*, 19, 10.

124) *Ib.*, 119, 144.

125) Ps. 54a, Ned. 39b.

126) The text is in disorder. The words **מה הם** seem to be an erroneous repetition from l. 16. The sense is: He who grasps the meaning of the Torah (המשיגה) and knows what it is—"restoring the soul" (Ps. 19, 8) —, and what its precepts are—"righteous and unchangeable"—, will realise that it is Truth.

127) A phrase taken from Dan. 10, 21.

לעולם וכל הדברים האמתיים נתנו מרעה אחד (128) הוא לבדו אמת. והדרדד השנית כענף וכטפלה לראשונה הם דברי חכמי המחקר (129) האמתיים מהם המורים על אמתת דבריהם המושכלות הראשונות ויש אומרים כי אמתת אלה המושכלות נודע מצד החוש ושהחוש נותן אותם ואחרים אומרים כי הן נאצלות מהנותן השכל לאדם (130) גם יש אומרים כי אל זה נרמז בתפלה באמרנו [אתה] חוננו לאדם דעת על כן ראוי לקבל מדבריהם מה שיעידו עליו אותן המושכלות ואינו סותר דבר מדברי התורה וקבלת רז"ל ואומר אני כי הראשונים שהיה לבם כפתחו של [79b] אולם (131) וקבלו מהנביאים ע"ה והמדברים ברוח הקדש (132) איש מפי איש והיו יושבים על ארמת השם ברוך הוא שאני והמחכים [שאורה מחכים. 133] לא היו מצטרפים לדברי חכמי המחקר כי עין בעין היו רואים האמת אבל האחרונים שלכם כמחט סרקית (134) ונסתתם באורך הגלות ובשעבד האומות אותם הרוצה מהם שתהיה ידיעתו למציאות השם ויחודו מצד החקירה כדי לצרף אותה למה שידע מצד הקבלה האמתית צריך שילמוד ספרי חכמי המחקר האמתיים ולעמוד על ראיותיהם האמתיות במציאות השם ית' ויחודו וכמו שאמרו ז"ל (135) ששואלים לאדם בשעת פטירתו

128) Eccl. 12, 11; comp. Talm. Hag. 3b, to which passage the author alludes.

129) Refers mainly to peripatetic philosophers; comp. Steinschneider, *Hebr. Übers.*, 6, n. 43.

130) See above note 10.

131) Erubin 53a; comp. מעלות, 66; Gazzali, *Ethics*, 153; Maimonides, *הקדמת המשנה*, ed. Hamburger, p. 49.

132) See above, note 82.

133) Baba Batra 158b; comp. Kusari, II, 22, and Palquera, *מורה המורה*, 136.

134) Erubin, *l. c.*; comp. Maimonides, *l. c.*, and *Guide*, I, 71.

135) Shabb. 31a; comp. מבקש, 32b, top; בשלמות האדם אמרו ז"ל ששואלים לאדם ביום הדיון קבעת עתים לתורה שלפלת בחכמה; Maimonides, *Guide*, III, 54, whence the whole is taken; comp. also Profiat Duran, *מעשה אפר*, 4; Simon Duran, *Comm. on Abot*, 3, 18.



אם פלפל בחכמה. ומה שיראה מדבריהם שהוא סותר דבר [80a]  
 מדברי התורה או דברי חכמינו ז"ל אל ישגיח בו ואל יעלהו על  
 לבו וישמע האמת מהאומרה (136 כאמרם ז"ל 137) ר' מאיר רמון  
 מצא תוכו אכל קליפתו זרק. וזו הדרך תפשו החסידים שבישראל  
 אחר חבור התלמוד כמקצת הגאונים ז"ל ורבים מחכמי ספרד 5  
 וביחוד הרמב"ם ז"ל שהפיץ מעין האמת הוצה וסתר מדברי  
 חכמי המחקר מה שהם כנגד תורתנו. וספרי חכמי המחקר שיש  
 בהם תועלת בהשיג האמת על דרך החקירה יש מהם שהם כמו  
 הצעה וחדוד לשכל בחכמות [כחכמות י.]. הלמודיות ויצטרך  
 האדם ליגע שכלו. ויש מהם שהם מדברים השכל על האמת 10  
 כספרי ההגיון. ומהם שמעיינים באמתות [80b] הנבראים  
 ובעצמיהם כספרי הטבע. ומהם שמעיינים בדברים האלהיים  
 כספרי חכמת האלהות והם התכלית אצלם. וכתב הרמב"ם (138)  
 והרוצה להשיג תכלית השלמות האנושי יצטרך בהכרח להתעסס  
 תחלה במלאכת ההגיון ואחר כן בלמודיות על הסדר ואחר כן 15  
 בטבעיות ואחר כן באלהיות על כן [עד כאן י.]. וספרי חכמי  
 המחקר שרוב דבריהם אמתיים באלה הענינים ממה שהסכימו  
 רוב חכמי המחקר שהם נוטים אל האמת יותר משאר הספרים  
 הם ספרי ארצטו (*sic*) וספרי מפרשי ספריו כי הוברר [הוא ברר  
 י.]. האמת מכל דברי חכמי המחקר שהיו לפניו וכתו [וכתב י.]. 20

136) See my article *JQR.*, 1910, p. 168, n. 31, also Simon Duran, מגן אבות, I, 2a, and on Abot 4, 25; Shemtob Ibn Shemtob, דרשות, 43a.

137) *Hagigah* 15b.

138) *Guide*, I, 34; comp. Ibn Akin, ספר מוסר, 116; Senior Sachs, תיוגה, 66.

139) This is an instance of the thoughtlessness or ignorance of our copyist. His original doubtless had the abbreviation ע"כ, which he read against all sense על כן. He repeats the same mistake three times in the following. The spelling ארצטו is also to be charged to his account.

אותה בספריו (140) וכתב הרמב"ם (141) וספרי ארצטו מספיקים [81a] מכל אשר היו לפניו ושכלו הוא תכלית השכל האנושי מלבד מי ששפע עליהם שפע אלהי והיו נביאים על קן [עד כאן r.]. והנראה לי לקוצר דעתי כי הפליג רבנו ז"ל בזה. והכם גדול (142) אמר כי הספקות בחמת [בחכמת r.] הטבע מועטים 5

140) Abraham Ibn H̄isdai in his introduction to Gazzālī's מאוני צדק... ארסטו נקה (from Al-Mas'ūdi?): דעות הפילוסופים כלם והניף בנפת דעו דרכי החכמים ומסלולם ולקח הסלת והשליך הפסלת לקט לאחד אחר הדרכים הנקיים לדעת ולשמור את דרך עין החיים מלבד מה שחדש משכלו והוסיף נפך משלו בכמה חכמות ומומנות והאמין בר' מלבד מה שחדש משכלו והוסיף נפך משלו בכמה חכמות ומומנות והאמין בר' השלמות. ובמה שיחייבוהו הדעות השלמות. He, too, adds the opinion of Maimonides quoted in the following by Palquera without, however, criticising Maimonides, as does our author; see the following note.

141) קובץ השובות הרמב"ם (141) Leipzig 1859, II, 28d. The text of Palquera in this quotation is more correct than that in the קובץ and agrees more with the one quoted from a manuscript by Kaufmann, *Die Spuren des Al-Baḥlajūsi*, 39, n. 1. Palquera cites the same passage verbatim in מורה המורה, 107, where read גביאים שפע, לפניו, as in the present treatise. His criticism of Maimonides in the last mentioned work, p. 106, is even harsher than it appears here: אבל בכאן הפליג מורנו ז"ל וכמעט אומר: שדבר לשון הכאי. It shows Palquera's independence of mind that he did not shrink back from criticising his master, whom he otherwise so greatly admires, if, as in the case before us, he did not share his views.

142) This חכם גדול is none other than Gazzālī. The passage occurs in his *Makāḥīd-ul-Falāsīfat*, a work in three parts treating of logic, metaphysics, and physics, which I have prepared for publication from a manuscript in the Royal Library of Berlin. Gazzālī begins his metaphysics with the following remark: *عادتهم جارية بتقديم الطبيعي ولكن آثرنا تقديم هذا*

“It is customary to treat physics first, but I preferred to treat first of metaphysics, because it is more subject to doubts and the opinions in metaphysical problems differ more widely.” It may be noted in passing that Gazzālī was censured on account of this arbitrary deviation from the accepted rule; comp. Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, X, 72 f., and *Hebr. Übers.*, 31, 310, especially Kaufmann, *Theologie des Bachja*, 24, note. Two pages further Gazzālī says (in the Hebrew translation of Judah Nathan Bongodas, manuscript of the same library, the Arabic original offering here a lacuna): והיותו רחוקה מן השבוש בשלש החכמות היא הלמודית ובחכמה הנביעית השבוש

ובהכמת האלהות רבים על כן [עד כאן י.]. ואין ספק כי  
 הרוצה בזה הדור לסמוך אל מה שידע מצד התורה הידועה שהיא  
 מצד המחקר צריך שיעמוד על דבריו (143) ושיאמין מהם המסכים  
 עם אמונתנו ובלבד שלא יליוז מעיניו דברי הנביאים ולא יסורו  
 מלבבו פן יפתה וידחה ויכפור בעקר ויקצץ בנטיעות ויצא לתרבות  
 רעה כמו שיקרה למי שלא יקדים תורתו לחכמתו (144). ואומר כי  
 הדבר המפורסם [81b] לחכמי לב כי האמת המושגת בכל  
 הדברים הכונה בה ותכליתה להשיג האמת הראשונה שהיא מקור  
 האמת והנותנת האמת לכל בעל אמת והיא לברה אמת כמו  
 שאמר הנביא (145) וי"י אלהים הוא אמת ואין זולתו אמת  
 ור"ל כי המציאות הקיים הוא לבורא ית' לא לזולתו מהנמצאים  
 והוא יותר הגון בשם המציאות שהוא האמת מזולתו משאר  
 הנמצאים מפני שהוא מועיל המציאות לזולתו ומציאות זולתו  
 תלוי בו ועל זה הדרך אמרו קצת מחכמי המחקר (146) שאין  
 במציאות אלא הבורא יתעלה לברו ואין זה הדבר ידוע בקבלה  
 בלבד אלא הוא מושג מצד המחקר. והחקירה העצומה הצריך (sic)  
 לחכמי המחקר [82a] להודות בזה הדבר ולפרסמו כי מאחר

בה יותר כי הטבעיות רחוקות מן הקיום להשתנותם והם בזה בחוקף המוריות  
 He expresses himself similarly in the introduction to his work, which was  
 published with the first chapter of the part treating of logic by Georg  
 Beer, under the title *Al-Gazzālī's Maḥāsib Al-Falāsifat*, Leiden 1888, p. 4:  
 ואמא האלהיות פאכטר עקאנדמ פייהא עליי כאלף החק والصواب نادر فيه  
 ואמא المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيه . . . . . ואמא  
 الطبيعية فالحق فيها مشوب بالباطل والصواب فيها مشبه بالخطأ  
 "As to metaphysics most of their dogmas are contradictory to truth,  
 the correct being an exception; in logic most of the doctrines are on the  
 right way and the false is an exception...In physics truth is  
 mixed with error and what is correct thereof resembles the erroneous"  
 (that is to say, the true doctrine is not discernible from the false in want  
 of proper criteria). This passage was made use of by Palquera, מבקש, 33b,  
 without reference to the source.

143) Refers to Aristotle.

144) Comp. Abot III, 9.

145) Jerem. 10, 10.; see above, note 10.

146) May refer to Baḥlayūsi, see above, note 10.

שחבורא ית' הוא המועיל לזולתו המציאות והאמת לכל נמצא  
 אם כן הוא יתעלה יותר הגון בשם המציאות האמת (*sic*) מכל  
 הנמצאים כי הוא סבתם. ושמע מה שאמר החכם הירדוע ליונים  
 אמר 147) ומהנכון שתקרא החכמה העיונית ידיעת האמת מפני  
 שתכליתה היא האמת ותכלית הידיעה [ה] המעשית המעשה. 5  
 ומהמבואר כי אנחנו לא נדע האמת אם לא נדע עלתה וכל אחד  
 מהדברים שימצא בהם המוסדם והמאוחר אותו הדבר שהוא  
 בתכלית מהם הוא בלבד עלה לשאר הדברים שהם נאותים לו  
 בשם והענין. ודמיון זה כי הדברים החמים ימצא בהם שחמימותו  
 מועט ושחמימותו הרבה והשלם והחסר. והאש בתכלית [82b] 10  
 החמימות מהם ועל כן יתחייב שתהיה האש היא העלה במציאות  
 הדברים החמים וכל מה שהוא עלה לדבר הוא יותר הגון בשם

147) This lengthy quotation which is the basis for the preceding Personification of God as Truth (see above, note 10) is taken from Aristotle's *Metaphysics à ελαττον* end of c. I, p. 993b, ll. 19-31:

ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον. [καὶ γὰρ εἶναι τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰδίων ἀλλὰ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί.] οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθές ἄνευ τῆς αἰτίας. ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνῶνυσιν, οἷον τὸ πῦρ θερμώτατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἰτίον τοῦτο τῆς θερμότητος· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἰτίον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτίων τι ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναις τοῖς ἄλλοις, ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

Palquera's translation is based either on Averroes' "Middle" commentary, which contains also extracts of the Aristotelian text and which was used by our author also in his *דעות המילוסופים*; comp. Steinschneider, *Hebr. Übers.*, beginning of §§ 84, 85; or on the "Long" Commentary which gives Aristotle's text in full. This accounts for the paraphrastic character of the translation as compared with the Greek original. The thought is rendered throughout with exactness. After המעשה (l. 6), however, a whole sentence of the Greek is omitted. The word לעלם (p. 495, l. 4) ought to be inserted also after הנמצאים (*ib.*, l. 3), where it is of essential importance, corresponding to the Greek τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς. It seems, however, that the equivalent of αἰεὶ in the first place was wanting already in the Arabic translation, for it is omitted also in the translation

אותו הדבר וענינו מאותו הדבר ויתחייב מזה שיהיה מה שהוא  
 עלה לדברים שהם אמת הוא יותר הגון בשם האמת. וכמו כן  
 יתחייב שיהיו התחלות הדברים הנמצאים בתכלית המציאות  
 והאמת לעולם כי אינן נמצאות פעם ולא נמצאות פעם ולא  
 תמצא להם עלה בהיותן אמת מפני שלא תמצא להם עלה בהיותם  
 נמצאות אבל הם עלה לשאר הדברים בהיותם אמת כי הם היו  
 העלה בהיותם נמצאים וכל אחד מהדברים ענינו באמת כענינו  
 במציאות וענינו במציאות כענינו באמת על כן [עד כאן ז.].  
 (148)

והנה התבאר כי השגת [83a] האמת היא המכוננת והתכלית  
 והצדק שהוא יושר המעשים ומצוועם הוא הצעה להשיג האמת  
 והחסד שהוא עשיית המעשים הטובים לפנים משורת הדין הוא  
 סבת השלום שבו קיום הנבראים (149) וכן נאמר במזמור (150) רצית  
 י"י ארצך וגו' חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו (151) והודיע  
 כי באותו הזמן היו נמצאות או שימצאו לעתיד לבוא המעלות  
 הטובות היציריות והשכליות בבני ישראל וקרוב מיראיו ישעו  
 (152) וראויו לשכון הכבוד בתוכם וכן נשקו החסד והשלום כלומר  
 שדבקו זה בזה וזה תכלית בני אדם. ומפני הראות האמת

of Moses Ibn Tibbon (not "Hillel of Verona," as Kaufmann, *Attributenlehre*, 334, has it; see Steinschneider, Introduction to תגמולי הנפש, 13), in חמרה גנוזה, f. 32a, see with reference to that passage above, note 10; comp. also Steinschneider, *Hebr. Übers.*, 174, n. 498. For נמצאות in the phrase כי אינן נמצאות פעם ולא נמצאות פעם (l. 4) it ought to be in both places אמתיות. Moses Ibn Tibbon, *l. c.*, has correctly עת שאינן אמתיות עת בלא עת = *ov gar pote altheis*, so also Moses Ibn Habib, Comm. on בחינת עולם, Ferrara 1552, fol. 86b; comp. also Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 334, end of note 204.

148) See above, note 139.

149) Mishnah Abot I, end; comp. Maimonides, *ad locum*: וכבר בארנו בפרק הדין שהאמת הוא המעלות השכליות והשלום הוא מעלות המדות וכשימצאו אלו השלשה יהיה המציאות בשלמות שאפשר לו בלא ספק

150) Ps. 85, 2.

151) *Ib.*, verse 11.

152) *Ib.*, verse 10.

באותו הזמן בארץ אמר (153) אמת מארץ תצמח ושנשקה משמים  
הצדק [83b] כלומר שיהיו נראים לכל.

וראיתי לחתום זו האגרת במה שדרשו ז"ל בכראשית רבה  
(154) בזה הפסוק. אמרו בשעה שבא הקב"ה לברוא אדם נעשו  
מלאכי השרת כתות כתות מהם אומרים (155) יברא ומהם אומרים  
אל יברא הה"ד חסד ואמת נפגשו חסד אומר יברא שהוא גומל  
חסדים ואמת אומר אל יברא שהוא מלא שקרים צדק אומר יברא  
שהוא מלא צדקות ושלוה אומר אל יברא דכולי[ה] קטטה מה  
עשה הב"ה נטל האמת והשליכה ארצה הה"ד (156) ותשלך אמת  
ארצה אמרו מלאכי השרת לפני הב"ה מה אתה מבזה טכסיו  
ואלטומסין [תכסים אלטיכסייה. ז. ] שלך תעלה אמת מן הארץ  
הה"ד אמת מארץ תצמח וזה ענין נכבד מאוד.

153) *Ib.*, verse 12.

154) Chapter VIII, § 5.

155) The manuscript erroneously repeats מהם after אומרים.

156) Dan. 8, 12.

## APPENDIX

IBN HISDAI

ואולי החושב יחשוב שהצורה הראשונה היא מקרה ולא עצם אם כן נודיעהו הפסד מחשבתו מהאדם כי האדם מורכב מנפש ונוף ונופו יסודו וחמרו הנושא צורתו ונפשו צורתו וקיום בעל מינו והנפש איננה מקרה כי היא עצם ידוע אצל השכל ואם יכחישה ויאמר שהיא מקרה בעבור שהיא נפרדת וחשב שכל נפרד מדבר שהוא מקרה מפני שדין המקרה להפרד מנושאו לא דבר נכון כי אולם שב מקרה להפסדו אחר הפרדו מנושאו והנפש אינו כן כי היא קיימת נשאת אחר פרידתה

PALQUERA

[84a] וכתב יצחק הישראלי בספר היסודות (157) ומעה חושב יחשוב כי הצורה הראשונה מקרה ואינה עצם בידיעתו הפסד זה מן האדם כי האדם מורכב מנפש ונוף ונופו יסודו וחמרו ונפשו צורתו והנפש אינה מקרה אך היא עצם ידוע עם השכל. ואם יכחיש זה ויאמר שהיא מקרה בעבור שהיא נפרדת וחשב שכל נפרד מדבר שהוא מקרה מפני שדין המקרה להפרד מנושאו לא דבר נכון כי אולם שב מקרה להפסדו אחר הפרדו מנושאו והנפש אינו כן כי היא קיימת נשאת אחר פרידתה

157) For a general discussion of this appendix see above, p. 468 f. The text as compared with that in Israeli's ספר היסודות, 12, is in many instances corrupt. I have corrected obvious grammatical mistakes and inserted entire phrases which were evidently omitted by the copyist on account of homoioteleuta. The whole passage is quoted also by Gerson b. Solomon, שער השמים, 58a, 59b (ed. Rödelheim, 80a, 82a), and Meir Aldabi, שבילי אמונה, end of c. 6; see Fried. l. c., 51-53. Of the three proofs for the immortality of the soul the third is used also by Joseph Ibn Aknin, the noted disciple of Maimonides, in the fragment printed in קובץ תשובות, עולם קטן, Joseph Ibn Šaddik, 34, Leipzig 1859, II, 45b. Joseph Ibn Šaddik, 34, has the first proof, but in a different form; comp. Horowitz, *Die Psychologie etc.*, 169, n. 64-65; see also *ib.*, 166, n. 58; comp. Aaron b. Elijah, עץ חיים, c. 109.

איננה כן כי היא קיימת נשארת  
 אחר הפרדה מן הגוף. והנה ילקח  
 מופת בזה מן 'פנים הא' שהנפש  
 אלו היתה מקרה עברה גוף ב"ח  
 ויצאה ממנו אל זולתו כיציאת  
 שחרות הכושי אל עץ האיבנוס  
 וחזפת והנפש איננה כן שהיא  
 לא תמצא בזולת ב"ח. והב' שהנפש  
 אלו היתה מקרה היתה אם מקרה  
 דבק אם מקרה נבדל ואיזה  
 משניהם יהיה אז היה ראוי  
 שיהיה לו מי שיעמוד תחתיו  
 יכנסו יחד תחת סוג אחד והיה  
 נקרא בשמו ונגבל בנבולו והיה  
 שוים במאמר אחד ואין אנו  
 מוצאים הנפש כן שאנחנו לא  
 נמצא לה גואל ותמורה שישבון  
 בגוף אחר הפרדה ממנו. ואם  
 יאמר אומר שהמות הוא הבא  
 אחריה העומד תחתיה וחשב  
 שהוא הפכה נאמר לו שהמות  
 אלו היה הפך הנפש אז נקבצו  
 שניהם במאמר אחד תחת גבול  
 אחד וקבלו שם מה שכללם נבולו

מהגוף. והמופת על זה משלשה  
 פנים שהנפש אלו היתה מקרה  
 עברה גוף ב"ח ויצא [ויצאה x.  
 ממנו אל זולתו] [84b]  
 כיציאת שחרות הכושי לעץ  
 האבנוס (158) ואין הנפש כן  
 שהיא לא תמצא בזולת ב"ח.  
 והמופת השני אלו היתה מקרה  
 [היתה אם מקרה] דבק או נפרד  
 ואי זה משניהם היה ראוי שיהיה לו  
 מי שיעמוד תחתיו יכנסו יחד תחת  
 סוג אחד ויהיה נקרא בשמו ונגבל  
 בנבולו ויהיו שוים במאמר אחד  
 כמו הלבון והשחרות ואין אנו  
 מוצאים כן בנפש כי אנחנו לא  
 נמצא לה תמורה וגואל שישבון  
 בגוף אחר הפרדה ממנו. ואם  
 אמר שהמות (159) בא אחריה  
 הוא הפכה נאמר לו אלו היתה  
 כן אז נקבצו שניהם במאמר אחד  
 תחת גבול אחד וקבלו שם מכללם  
 וגבולם (160) ואין הדבר כן שהנפש  
 עצם משלים הגוף טבעי בעל כלי  
 (sic) חי בכח (161) והמות

158) *Ebony wood*; see Fried, *ad locum*; Horóvitz, *l. c.*

159) In the manuscript this word is followed by שפורה with two dots above the letters which is to indicate that the scribe wrote it by mistake.

160) The text seems to be corrupt; it is perhaps to be read: מכללם  
 וְגוֹבְלָם

161) This is the well known Aristotelian definition of the soul (*ἡτελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ*), which was accepted by nearly all Jewish philosophers of the Middle Ages; see Steinschneider, *Magasin*



והם אינם כן שהנפש הוא עצם משלים גוף טבעי בעל כלי בעל חיות בכח והמות הוא פרידת הנפש מן הגוף א"כ המות הוא הפך מציאות הנפש בגוף לא הפך הנפש. והג' שאנחנו מוצאים פעל הנפש עובר מגופה אל הדברים הרחוקים ממנה כי נמצאה תחשוב ותדמה ותעשה בדברים היוצאים מגופה עד שתעמוד על אמתתם מבלי שתקבצם אצלה ואם פעל הנפש יעבור גופו ויצא ממנו אל מה שנרחק מבלי הפסד כל שכן שעצמה הוא יותר ראוי בזה מפעולתה ואם לא אז תהיה פעולתה נכבדת יותר מעצמה ומן השקר שתהיה הפעולה יותר נכבדת מהפעול בעבור כי הפעולה היא באה מאת הפועל לא הפועל מאת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה ואין ספק שהעצם יותר נכבד מהמקרה ואם

[85a] פרידת הנפש אם כן היא [הוא ז.] הפך מציאות הנפש בגוף 162). והמופת השלשי אנו מוצאים פעל הנפש עובר מגופה אל הדברים היוצאים ממנה כי נמצא[ה] תתבונן ותשכיל ותעשה בדברים היוצאים מגופה עד שתעמוד על אמתתם מבלי [שתקבצם] אצלה ואם פעל הנפש יעבור גופו [גופה ז.] ויצא ממנה (sic) למקום רחוק מבלי הפסד עצמה כ"ש שעצמה היא [הוא ז.] יותר ראוי לזה שאם לא כן תהיה פעולתה יותר נכבדת [מעצמה ומן השקר שתהיה הפעולה יותר נכבדת] מהעצם הפועל בעבור כי הפעולה היא באה מאת הפועל לא הפועל מאת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה [ואין ספק שהעצם יותר נכבד מהמקרה] אם כן הנפש יותר נכבדת מפעולתה ואם

f. d. *Wissenschaft des Judentums*, 1892, p. 256, and my article in the Hebrew Encyclopædia *אוצר ישראל*, II, 209, 213; see also Moses Ibn Ezra, *Zion*, II, 159, last line; Joseph Ibn Aknin, *l. c.*, and in *ספר מוסר*, p. 172, l. 30; Levi ben Gerson, *מלחמות ה'* (1866), 249; Simon Duran, *מגן אבות*, II, 13a. Avicenna, following Aristotle, gives the same definition

(*النفس*) *كأن لوئل جسم*: (ZDMG., XXIX, 346; Landauer, *ib.*, 380):

طبيعي آلي... ذي حياة بالقوة.

162) The words *לא המך הנפש* in Ibn Hisdai's text are of essential importance and seem to be omitted here only by the scribe. They are found also in the quotations of Gerson b. Solomon and Meir Aldabi.

פעולתה תעבור גופה מבלי הפסד  
קל וחמר שהיא ראויה [85b]  
לזה יותר אם כן באמת היא  
קיימת ונשארת אחר הפרדה  
מהגוף. עד כאן.  
אם כן הנפש יותר נכבדת  
מפעולתה ואם פעולתה תעבור  
גופה מבלי שתפסד קל וחמר  
שהיא ראויה לזה יותר ממנה  
אם כן באמת היא קיימת ונשארת  
אחר הפרדה מן הגוף.